Article history:
Received 04 December 2024
Revised 31 January 2025
Accepted 12 February 2025
Published 21 March 2025

Quarterly Research Journal of Islamic History

Volume 15, Issue 57, pp 82-100

ISSN: 2251-9726

Legitimizing the Scientific and Cultural Movement of Baghdad in the Early Abbasid Period with Emphasis on the Cultural Hegemony Approach

Samereh. Ramezani[1], Ramezan. Rezayi[2*]

[1] PhD Student of Teaching the History of Islamic Culture and Civilization, University of Tehran, Tehran, Iran
[2] Associate Professor, Department of Teaching the History of Islamic Culture and Civilization, University of Tehran, Tehran, Iran

*** Corresponding author email address**: rezayi@ut.ac.ir

A r t i c l e I n f o

Article type:
Scientific

How to cite this article:
Ramezani, S., & Rezayi, R. (2025). Legitimizing the Scientific and Cultural Movement of Baghdad in the Early Abbasid Period with Emphasis on the Cultural Hegemony Approach. *Quarterly Research Journal of Islamic History*, *15*(57), 82-100.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

A B S T R A C T

With the rise of the Abbasids to power, the Islamic world experienced extensive political, social, and cultural transformations that the Abbasid dynasty utilized to construct and reinforce its political legitimacy. Employing a qualitative–analytical approach and integrating Antonio Gramsci's theory of cultural hegemony with Pierre Bourdieu's concept of cultural capital, this study examines the role of political developments in the formation and flourishing of the scientific and cultural movement of Baghdad during the early Abbasid Caliphate. The central hypothesis of the research is that Baghdad's scientific prosperity was not merely a cultural phenomenon but rather a political strategy adopted by the Abbasids to establish cultural hegemony and consolidate political legitimacy. The findings indicate that the Abbasids, through targeted investment in cultural and scholarly institutions, succeeded in stabilizing their intellectual dominance and utilized the cultural capital produced in Baghdad as an instrument for legitimizing political authority. The promotion of scientific achievements portrayed the Abbasids as patrons of knowledge and civilization, thereby expanding ideological influence and reducing challenges to legitimacy, particularly those posed by the Alids. Accordingly, the scientific and cultural flourishing of Baghdad functioned as a mechanism of cultural engineering aimed at achieving the long-term political objectives of the Abbasid Caliphate.

Keywords: *Baghdad; Abbasid Caliphate; Cultural Capital; Legitimization; Scientific Movement; Cultural Hegemony.*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

EXTENDED ABSTRACT

The early Abbasid period (132–232 AH / 750–847 CE) represents a decisive turning point in the political and cultural history of the Islamic world, marked by the transfer of the center of power from the Umayyads to a new dynasty that consciously sought to reconstruct the foundations of political legitimacy. The establishment of Baghdad in 145 AH / 762 CE under the caliph al-Mansur was not merely an administrative relocation but a foundational political act with far-reaching symbolic and ideological implications. According to Baladhuri (1988), al-Mansur personally supervised the selection and planning of the new capital, naming it *Madinat al-Salam* and situating his palace adjacent to the congregational mosque at the geometric center of the circular city, thereby materially embodying the unity of political and religious authority. Le Strange (1900) highlights the symbolic centralization inherent in the city's radial design, which visually projected the caliph as the axis of the Islamic world. Al-Duri (1375SH/1996) further interprets the choice of Baghdad's location as a strategic effort to anchor the Abbasid regime within the heartlands of earlier Persian imperial traditions, thus appropriating elements of pre-Islamic prestige. In light of Gramsci's theory of hegemony (Gramsci, 1377SH/1998; 1402SH/2023), such institutional and spatial reconfiguration can be understood as an attempt to establish intellectual–moral leadership beyond coercive domination. The Abbasids faced significant challenges from rival claimants, particularly the Alids, and required more than military superiority to secure consent. Eagleton (1381SH/2002) interprets hegemony as the securing of subordinate consent through cultural means, while Bashrieh (1379SH/2000) underscores the role of cultural institutions in sustaining ideological dominance. In this context, the founding of Baghdad constituted the first stage in a broader project of cultural engineering designed to convert political transformation into durable legitimacy through the production of symbolic capital.

The political relocation to Baghdad generated structural conditions for the systematic accumulation of cultural capital, a process that can be analyzed through Bourdieu's framework (Bourdieu, 1986). The Abbasids expanded administrative inclusion by integrating non-Arab Muslims (mawali), particularly Khurasanians, into positions of influence, thereby transforming former revolutionary allies into stakeholders within the regime (Halabi, 1372SH/1993). The city rapidly evolved into an economic and intellectual hub, as noted by Haji Khalifa (1376SH/1997), whose geographical centrality facilitated commercial and scholarly exchange. Salim Nouri (1990) emphasizes the Abbasid cultivation of cross-civilizational contacts, while reports such as those of Maqdesi (n.d.) concerning al-Khwarizmi's mission to the Khazar lands illustrate the expansion of transregional scholarly networks. These developments reflect what Bourdieu terms the institutionalization of cultural capital, whereby knowledge becomes embedded within durable structures. The Abbasids' patronage policies—appointing scholars to administrative posts, hosting them at court, and integrating them into elite networks—transformed intellectual production into an extension of statecraft (Jahshiyari, 1375SH/1996). By constructing Baghdad as both a physical and symbolic center of learning, the caliphs laid the groundwork for converting scholarly activity into a resource for political consolidation. Thus, the shift from Umayyad Syria to Abbasid Iraq was simultaneously a geopolitical realignment and a reconfiguration of the cultural field in which authority would henceforth be articulated.

The institutional crystallization of this project reached its apex in the establishment and development of Bayt al-Hikmah (House of Wisdom), whose evolving function from royal archive to

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

research institution has been examined by Karamati (1399SH/2020) and İhsanoğlu (2023). Ibn al-Nadim (1417AH/1997) distinguishes between *khizanat al-kutub* and *Bayt al-Hikmah*, indicating a conceptual shift toward organized scholarly production under al-Ma'mun. Safadi (1420AH/1999) and Gutas (1381SH/2002) debate its precise origins, attributing its formation variously to al-Mansur or Harun al-Rashid, yet consensus affirms its pivotal role in the translation movement. Ibn Khaldun (1410AH/1990) recounts al-Mansur's request for Greek works such as Euclid, while Mas'udi (1409AH/1989) and Qifti (1371SH/1992) document the translation of Indian astronomical texts, including *Sindhind*. Ibn Juljul (2005) and Ibn Abi Usaybia (1380SH/2001) describe Harun's acquisition of books from Byzantine territories and their translation under court supervision. The movement intensified under al-Ma'mun, as Ibn al-Nadim (1417AH/1997) records the systematic translation of Greek, Syriac, Persian, and Indian works. In Bourdieusian terms, these translated texts constituted objectified cultural capital, while the scholars who internalized and expanded upon them embodied cultural capital in its incorporated form (Bourdieu, 1986). The Abbasid state's heavy investment in these enterprises enabled the transformation of inherited knowledge into a distinctly Islamic intellectual tradition, thereby asserting civilizational leadership and generating symbolic differentiation vis-à-vis both internal rivals and external polities.

Beyond translation, original composition and scholarly innovation expanded the intellectual field. Zaydan (n.d.) notes the contribution of the Barmakid family in sponsoring Persian and Indian works, while Mas'udi (1409AH/1989) highlights Ibn Ishaq's historiographical endeavors dedicated to the Abbasid court. Developments in jurisprudence under figures such as Abu Hanifa and Malik further institutionalized legal authority (Halabi, 1372SH/1993). The participation of Sunni scholars within the Abbasid court, as documented by Ya'qubi (1413AH/1992) and Dhahabi (1414AH/1993), reflects a deliberate strategy of alignment with the demographic majority (Qaderi, 1375SH/1996). Even theological debates under al-Ma'mun, including engagement with the Mu'tazila, reveal the politicization of intellectual currents (Khazri, 1384SH/2005; Baghdadi, 1977). Yusufvand (1390SH/2011) and Al-Duri (1998) emphasize how Mu'tazilite rationalism was mobilized to delegitimize Umayyad precedent and articulate Abbasid ideological superiority. Through these mechanisms, scholarly prestige became convertible into symbolic capital—recognized authority that enhanced the caliph's standing. Dinawari (1421AH/2000) portrays al-Ma'mun as a luminous patron of knowledge, while Ahmad (1368SH/1989) underscores the dual functional and symbolic roles of scholars within the court. The proliferation of intellectual life itself became a form of political advertisement, as Ibn al-Nadim (1417AH/1997) observes that the abundance of scholars served as a source of pride and propaganda for the caliphs.

The final stage in this process involved the conscious management of discourse and the transformation of accumulated cultural capital into hegemonic dominance. Khatib Baghdadi (1417AH/1997) reports al-Ma'mun's conviction that rational argument, not coercion, secures lasting victory. Mas'udi (1409AH/1989) vividly describes al-Ma'mun's meticulously staged scholarly assemblies, where hospitality and decorum projected intellectual magnanimity. Saduq (1362SH/1983) recounts similar gatherings orchestrated under official supervision. Such performances exemplify Gramsci's notion of intellectual–moral leadership (Gramsci, 1402SH/2023), whereby authority is normalized through ritualized dialogue. By directing theological debates and endorsing specific currents, the Abbasids subtly marginalized rival narratives, including Alid claims (Hassan Beigi & Bayat, 1404SH/2025). The circular reinforcement between political power and cultural production created a feedback loop: institutional investment generated cultural capital; recognition of that capital produced

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

symbolic prestige; prestige consolidated hegemonic consent. As Ibn al-Nadim (1417AH/1997) indicates, the very density of scholarly activity became a signifier of Abbasid superiority. Through these intertwined processes, the Abbasid regime succeeded in embedding its authority within the intellectual fabric of the Islamic world, demonstrating that cultural hegemony—achieved through the orchestration of knowledge, institutions, and symbolic representation—was as decisive as military conquest in sustaining the early Abbasid Caliphate.

In conclusion, the flourishing of scientific and cultural life in early Abbasid Baghdad was not an incidental byproduct of political stability but a carefully engineered strategy that linked urban planning, institutional patronage, translation activity, scholarly production, and discursive management into a coherent project of hegemonic legitimation. By transforming Baghdad into the unrivaled center of intellectual life, the Abbasids converted accumulated cultural capital into symbolic authority and embedded their rule within the normative consciousness of the Islamic elite, thereby forging a durable synthesis between knowledge and power that defined the trajectory of classical Islamic civilization.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

تاریخچه مقاله

دریافت شده در تاریخ ۱۴ آذر ۱۴۰۳
اصلاح شده در تاریخ ۱۲ بهمن ۱۴۰۳
پذیرفته شده در تاریخ ۲۴ بهمن ۱۴۰۳
منتشر شده در تاریخ ۱ فروردین ۱۴۰۴

پژوهش‌نامه تاریخ اسلام

دوره ۱۵، شماره ۵۷، صفحه ۱۰۰-۸۲

شاپا الکترونیکی: ۹۷۲۶-۲۲۵۱

مشروع سازی نهضت علمی و فرهنگی بغداد در عصر اول عباسی با تأکید بر رویکرد هژمونی فرهنگی

سیده سامره رمضانی[۱]، رمضان رضائی[۲*]

۱. دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
۲. دانشیار گروه مدرسی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

[*] **ایمیل نویسنده مسئول:** rezayi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

ترویجی

نحوه استناد به این مقاله:

رمضانی، سیده سامره.، و رضائی، رمضان. (۱۴۰۴). مشروع سازی نهضت علمی و فرهنگی بغداد در عصر اول عباسی با تأکید بر رویکرد هژمونی فرهنگی. *پژوهش‌نامه تاریخ اسلام*، *۱۵* (۵۷)، ۱۰۰-۸۲.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

چکیده

با به قدرت رسیدن عباسیان، جهان اسلام شاهد تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گسترده‌ای شد که بنی‌عباس برای مشروعیت‌بخشی خود از آنها بهره بردند. این پژوهش با رویکردی کیفی-تحلیلی و با تلفیق نظریه «هژمونی فرهنگی» گرامشی و «سرمایه فرهنگی» بوردیو نقش تحولات سیاسی را در شکل‌گیری و شکوفایی نهضت علمی و فرهنگی بغداد در دوره نخست خلافت عباسی بررسی می‌کند. فرض اصلی پژوهش آن است که شکوفایی علمی بغداد، نه صرفاً پدیده‌ای فرهنگی، بلکه استراتژی سیاسی عباسیان برای ایجاد هژمونی فرهنگی و تحکیم مشروعیت سیاسی بود. یافته‌ها نشان می‌دهد عباسیان با سرمایه‌گذاری هدفمند در نهادهای فرهنگی و علمی، هژمونی فکری خود را تثبیت کرده و از سرمایه فرهنگی تولید شده در بغداد برای مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی بهره بردند. برجسته‌سازی دستاوردهای علمی، عباسیان را به‌عنوان حامیان دانش و تمدن معرفی کرد و موجب گسترش نفوذ عقیدتی و کاهش چالش‌های مشروعیت، به‌ویژه از سوی علویان شد. بر این اساس شکوفایی علمی و فرهنگی بغداد ابزاری برای مهندسی فرهنگی و تحقق اهداف بلندمدت سیاسی خلافت عباسی بود.

کلیدواژه‌ها: بغداد، خلافت عباسی، سرمایه فرهنگی، مشروعیت‌سازی، نهضت علمی، هژمونی فرهنگی.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

درآمد

دوره نخست خلافت عباسیان (۲۳۲-۱۳۲) که با انتقال مرکز خلافت از کوفه به عراق (بغداد) در سال ۱۴۵ آغاز شد، نقطه عطفی در تاریخ جهان اسلام به‌شمار می‌رود. بغداد در آن دوره، به لحاظ سیاسی و فرهنگی، برجسته شده بود.

عباسیان که با شعار «الرضا من آل محمد» و تکیه‌بر حمایت ایرانیان و دیگر اقشار ناراضی از حکومت اموی به قدرت رسیده بودند با چالش‌های جدی در زمینه مشروعیت‌سازی و تحکیم پایه‌های قدرت خود مواجهه بودند. در آن شرایط، استفاده از علم و فرهنگ، ابزاری برای مشروعیت و گسترش نفوذ به یکی از سیاست‌های کلان و کلیدی خلفای عباسی و وابستگان آنها تبدیل شد.

خلفای عباسی به‌ویژه منصور، مهدی و هارون به درستی دریافتند که سلطه بر قلمرو جغرافیایی و نهادهای سیاسی به تنهایی برای حفظ و تحکیم قدرت آنان کافی نیست. آنها علاوه‌بر تسلط سیاسی نیاز به سیطره بر افکار و عقاید و اذهان مردم داشتند تا بتوانند مشروعیت خود را در سطوح عمیق‌تر جامعه نهادینه کنند. بنابراین نهضت علمی و فرهنگی در بغداد که منجر به شکوفایی بی‌نظیر در تاریخ تمدن اسلام شد نه‌تنها پدیده‌ای خودجوش بلکه بخشی از یک راهبرد سیاسی تلقی می‌شود.

پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که چگونه تحولات سیاسی بنیادی در دوره نخست خلافت عباسیان، به‌ویژه تأسیس بغداد و تلاش برای مشروعیت‌سازی، منجر به سرمایه‌گذاری هدفمند بر نهضت علمی و فرهنگی در این شهر شد؟ و چگونه این شکوفایی فرهنگی به ابزاری برای ایجاد هژمونی فرهنگی و تثبیت مشروعیت سیاسی عباسیان تبدیل شد؟ برای پاسخ به این پرسش، از چارچوب‌های نظری معاصر به‌ویژه نظریه‌های آنتونیو گرامشی درباره هژمونی و پیر بوردیو درباره سرمایه فرهنگی، استفاده شده‌است. این رویکرد نظری امکان ارزیابی رویدادهای تاریخی را فراتر از توصیف صرف آنها برای تحلیل فرایندهای پیچیده تعامل میان قدرت سیاسی و تولید فرهنگی فراهم می‌کند.

پیشینه پژوهش

بیشتر مطالعات انجام‌شده درباره نهضت علمی و فرهنگی بغداد در دوره نخست خلافت عباسی، عمدتاً رویکردی توصیفی، پیامدمحور یا ناظر به مظاهر بیرونی شکوفایی علمی داشته‌اند و کمتر به تحلیل فرایندیِ نقش علم و نهادهای فرهنگی در تولید و تثبیت مشروعیت سیاسی پرداخته‌اند. در این میان، مقاله صادقی و دیگران (۱۴۰۴ش) با تمرکز بر سیاست‌های نمادین خلافت عباسی، از جمله انتخاب مکان، طراحی شهری و روایت‌سازی دینی، نقش این عناصر را در تثبیت جایگاه بغداد به‌عنوان پایتخت خلافت تحلیل می‌کند. مقاله حمیدی و مهدویان (۱۳۹۹ش) نیز برخی زمینه‌های سیاسی حمایت خلفای عباسی از فعالیت‌های علمی را بررسی می‌کند؛ با این حال، این اثر بیشتر به بیان انگیزه‌ها و الزامات سیاسی اکتفا کرده و فاقد یک چارچوب نظری منسجم برای تبیین سازوکار تبدیل حمایت علمی به ابزار مشروعیت‌سازی پایدار است. در پژوهش کریمی (۱۴۰۳ش)، انتقال مرکز خلافت و نقش نخبگان ایرانی در تقویت ساختار اداری و فرهنگی خلافت مورد توجه قرار گرفته است. مزیت این اثر، تأکید بر نقش کنشگران و نخبگان غیرعرب در تثبیت خلافت عباسی است؛ با این حال تمرکز اصلی آن بر پیامدهای اجتماعی و اداری انتقال پایتخت بوده و تحلیل علم و فرهنگ به‌عنوان ابزاری راهبردی در مهندسی هژمونی سیاسی به‌طور نظام‌مند دنبال نشده‌است. از منظر نظری، مقاله حسن‌بیگی و بیات (۱۴۰۴ش) با بهره‌گیری از نظریه هژمونی گرامشی، به بررسی مقاومت علویان در برابر گفتمان مسلط عباسی می‌پردازد. اگرچه این پژوهش از لحاظ مفهومی به رویکرد حاضر نزدیک است؛ اما کانون تحلیل آن بر نیروهای مخالف و واکنش‌های حاشیه‌ای به هژمونی عباسی متمرکز است، نه بر سازوکارهای مرکزی و نهاد تولید هژمونی از سوی خود خلافت. مقاله

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

حکیم‌زاده (۱۴۰۲ش) به بررسی کارکردهای بیت‌الحکمه و واکنش‌های فکری-مذهبی اهل‌بیت(ع) نسبت به محتوای معرفتی وارداتی آن می‌پردازد. این پژوهش، بیت‌الحکمه را کانون تعارض معرفتی و مذهبی دانسته و نشان می‌دهد که چگونه فعالیت‌های ترجمه و انتقال علوم یونانی توانست پیامدهایی چالش‌برانگیزی برای نظام معرفتی اسلامی، به‌ویژه از منظر شیعی، به همراه داشته باشد. با این حال، تمرکز این اثر بر نقد محتوای معرفتی و واکنش‌های مذهبی است و بیت‌الحکمه را به‌مثابه ابزار سیاست‌گذاری فرهنگی خلافت عباسی و بخشی از راهبرد کلان مشروعیت‌سازی قدرت تحلیل نمی‌کند.

برخلاف پژوهش‌های یادشده، مقاله حاضر نه به توصیف صرف شکوفایی علمی بغداد و نه به مطالعه‌ای محدود بر واکنش‌های مذهبی یا پیامدهای تمدنی بسنده می‌کند، بلکه با تلفیق نظریه «هژمونی فرهنگی» گرامشی و «سرمایه فرهنگی» بوردیو، نهضت علمی و فرهنگی بغداد را به‌عنوان یک فرایند آگاهانه و نهادی‌شده در خدمت تولید، انباشت و تبدیل سرمایه فرهنگی به سرمایه نمادین تحلیل می‌کند. از این منظر، نهادهایی چون بیت‌الحکمه، مدارس، نهضت ترجمه و حمایت از علما، ابزارهایی برای ایجاد رهبری فکری-اخلاقی و تثبیت گفتمان مسلط عباسی تلقی می‌شوند.

چارچوب نظری پژوهش

۱. هژمونی فرهنگی گرامشی[۱]

آنتونیو گرامشی[۲] نظریه‌پرداز ایتالیایی، مفهوم هژمونی را برای توضیح چگونگی حفظ قدرت طبقات حاکم ارائه کرد. به عبارت دیگر او هژمونی را به‌عنوان کلیدی برای درک چگونگی تداوم سلطه طبقاتی در جوامع سرمایه‌داری بسط داد. از نظر گرامشی (۱۳۷۷، ص. ۲۷۵-۲۰۶)، هژمونی فرآیندی است که طبقه حاکم از طریق آن، نه‌تنها با زور، بلکه با کسب رضایت و رهبری فکری-اخلاقی، قدرت خود را حفظ می‌کند. گرامشی (۱۴۰۲، ص. ۲۲۶-۲۲۷) در *دفترهای زندان*، سلطه اجتماعی را صرفاً به اعمال زور سیاسی فرو نمی‌کاهد، بلکه آن را حاصل نوعی «رهبری فکری و اخلاقی» می‌داند که از طریق نهادهای جامعه مدنی و با وساطت روشنفکران اعمال می‌شود. به‌زعم او، روشنفکران کارکرد سازمان‌بخشی به رضایت اجتماعی و پیوندزدن توده‌ها با نظم مسلط را برعهده دارند؛ فرآیندی که در سطح فرهنگ روزمره، آموزش، دین و روابط اجتماعی بازتولید می‌شود.

ایگلتون[۳](۱۳۸۱، ص. ۱۷۹-۱۷۸) هدف گرامشی را از کاربرد لفظ هژمونی اینگونه تفسیر می‌کند که «هژمونی» معمولاً نشان دادن راه‌هایی است که قدرت حاکم به مدد آنها اجماع تابعین خود را نسبت به حاکمیتشان تأمین می‌کند.

در هژمونی فرهنگی، هدف اصلی، بازتولید نظام قدرت طبقه حاکم است که با حفظ سلطه بر طبقات پایین، از طریق کسب رضایت و ترغیب آنها به پذیرش ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی، رفتارها و هنجارهای اجتماع را باهم مهار می‌کند (بشریه، ۱۳۷۹، ص. ۳۱).

---

[۱]. گرامشی در *دفترهای زندان* (مهمترین یادداشت‌های او پیرامون این نظریه) به‌طور صریح به این نظریه نمی‌پردازد؛ با این‌حال، مؤلفه‌های بنیادین این نظریه در یادداشت‌های پراکنده او درباره رهبری فکری و اخلاقی، نقش جامعه مدنی، تمایز میان رضایت و اجبار، و کارکرد روشنفکران ارگانیک به‌وضوح قابل ردیابی است. نزد گرامشی، سلطه پایدار نه صرفاً از طریق ابزارهای قهرآمیز دولت، بلکه از راه تولید رضایت در سطح فرهنگ، عرف اجتماعی و «حس مشترک» اعمال می‌شود؛ فرآیندی که بعدها در ادبیات نظری به‌عنوان «هژمونی فرهنگی» صورت‌بندی شده‌است.

[۲] Antonio Gramsci.

[۳] Terry Eagleton.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

در چارچوب این پژوهش، از مفهوم «هژمونی فرهنگی» گرامشی به‌عنوان یک چارچوب تحلیلی الهام‌بخش برای بررسی آرمان و راهبرد خلفای عباسی استفاده می‌شود. به‌نظر می‌رسد عباسیان از طریق تأسیس نهادهای علمی در پی ایجاد نوعی رهبری فکری-اخلاقی بودند تا روایت خود از مشروعیت را به‌عنوان گفتمان مسلط در میان نخبگان تأثیرگذار جامعه تثبیت کنند.

۲. نظریه «سرمایه فرهنگی» پیر بوردیو

نظریه «سرمایه فرهنگی» که از نظریه‌های مطرح در گستره ادبیات جامعه شناسی نوین است، مفهوم‌پردازی و بسط نظری آن به‌صورت اساسی مرهون تلاش‌های نظری پیر بوردیو[1]بوده‌است. این مفهوم از جمله مفاهیمی چند بعدی علوم اجتماعی است که در بسیاری از حوزه‌های دیگر تأثیرگذار است (ماجدی و لهسایی زاده، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۴). بوردیو معتقد است که طبقات حاکم با انباشت و انتقال سرمایه فرهنگی به نسل‌های خود نوعی مزیت فرهنگی کسب می‌کنند که به آنها امکان می‌دهد در رقابت‌های اجتماعی و فرهنگی برتری یابند. این سرمایه فرهنگی زمانی که توسط جامعه به رسمیت شناخته شود به سرمایه نمادین تبدیل می‌گردد (Bourdieu, 1986, p. 241-258).

۳. مدل مفهومی ترکیبی

بر اساس نظریه‌های گرامشی و بوردیو، مدل مفهومی زیر قابل تبیین برای فرایند مورد نظر در این پژوهش است:

(تحولات سیاسی بنیادین)

↓

تأسیس خلافت عباسی، نیاز به مشروعیت، انتقال مرکزیت به بغداد

↓

(اقدامات سیاسی نهادی)

↓

کتابخانه‌هاتأسیس بیت الحکمه، مدارس

↓

حمایت از نهضت (ترجمه و علما)

↓

تولید و انباشت سرمایه فرهنگی (علمی، ادبی، فلسفی، هنری)

↓

(تبدیل سرمایه فرهنگی به سرمایه نمادین)

↓

ایجاد اعتبار علمی، فرهنگی و دینی برای نظام عباسی

↓

شکل‌گیری هژمونی فرهنگی

↓

(گسترش گفتمان عباسی)

↓

جذب نخبگان ←تضعیف روایت‌های مخالف ←تحکیم مشروعیت سیاسی ←تقویت پایه‌های قدرت ←افزایش مقبولیت خلافت

[1] Pierre Bourdieu.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

این مدل نشان می‌دهد که چگونه اقدامات سیاسی از طریق ایجاد زیرساخت‌های فرهنگی به تولید و انباشت سرمایه فرهنگی منجر می‌شود. این سرمایه فرهنگی سپس با تبدیل شدن به سرمایه نمادین بستر را برای شکل‌گیری هژمونی فرهنگی فراهم می‌آورد که در نهایت به تحکیم مشروعیت سیاسی نظام حاکم کمک می‌کند.

مرحله اول: تحولات سیاسی بنیادین و نیاز به مشروعیت

ابوجعفر منصور، دومین خلیفه عباسی، با انگیزه تأسیس پایتختی جدید برای استقرار حکومت و سپاهیانش، شخصاً به جستجوی مکانی مناسب پرداخت. پس از بررسی‌های میدانی، او منطقه‌ای را که پیش از آن دهکده‌ای با بازاری ماهانه بود، برگزید. منصور پس از جانمایی دقیق اراضی برای سکونت خود، خانواده، فرماندهان و خدمه‌اش، این شهر جدید را «مدینه‌السلام» نام نهاد. در طراحی شهری، او کاخ حکومتی خود را در مجاورت مسجد جامع و در مرکزیت شهر بنا نهاد (بلاذری، ۱۹۸۸، ص. ۲۸۹).

ساخت شهر بغداد (مدینه‌السلام) توسط منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸) نه‌تنها دستاوردی عمرانی، بلکه ابزاری کلیدی برای تحکیم مشروعیت سیاسی خلافت عباسی بود. با انتقال پایتخت از کوفه به مرکز جغرافیایی میان رودان، عباسیان خود را به‌عنوان وارثان تمدن‌های کهن و حامیان فرهنگ ایرانی-اسلامی معرفی کردند.

طرح شهر مدور، با قرار گرفتن کاخ خلافت و مسجد جامع در مرکز هندسی شهر و امتداد چهار دروازه اصلی به این نقطه، تصویری عینی از تمرکز اقتدار دینی و سیاسی در شخص خلیفه فراهم می‌کرد. نظمی که به گفته لسترنج، ریشه در سنت‌های کهن ایرانی داشت. نام مدینه‌السلام (شهر صلح) بر سکه‌ها ضرب شد تا پیام آرامش و نظم نوین را به سراسر جهان اسلام برساند (Le Strange, 1900, p. 4-25).

پی‌ریزی این شهر که موضع آن به دلایل نظامی، سوق الجیشی، اقتصادی و حتی اقلیمی برگزیده شده بود به این معنی بود که خلیفه می‌خواست چیزی بیش از آنچه امویان داشته‌اند بسازد و امپراتوری عظیم خود را صاحب مرکزی واقعی کند. آنها با اتکا بر اعراب مستقر در ایران و نومسلمانان یعنی موالی که بیشترشان اهل خراسان بودند -با توجه به اهمیت روز افزون و غلبه عناصر ایرانی در دستگاه و ملازمان خلیفه- انتخاب بغداد، دفاع از امپراتوری و حکومت آنان را تضمین می‌کرد (دوری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۹).

انتقال دارالخلافه به بغداد پیامدهایی عمیق و چندسویه برای جهان اسلام به همراه داشت. این شهر به‌تدریج به کانون اصلی فعالیت‌های علمی و فرهنگی بدل شد و زمینه حضور و استقرار گسترده دانشمندان، فیلسوفان و هنرمندان را از نواحی مختلف جهان اسلام فراهم آورد. افزون‌بر این، موقعیت راهبردی بغداد و تمرکز شبکه‌های تجاری در آن، موجب شد این شهر به یکی از مهم‌ترین مراکز اقتصادی جهان اسلام تبدیل شود و نقشی تعیین‌کننده در رونق مبادلات منطقه‌ای ایفا کند (حاجی‌خلیفه، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۵۵).

آنتونیو گرامشی در تبیین مفهوم «هژمونی»، بر نقش محوری نهادها و ساختارهای فرهنگی در تثبیت و بازتولید سلطه تأکید می‌کند، تأسیس بغداد را می‌توان اقدامی بنیادین و راهبردی در راستای ایجاد رهبری فکری-اخلاقی خلافت عباسی دانست؛ رهبری‌ای که نه صرفا بر زور، بلکه بر پذیرش اجتماعی و سازمان دهی رضایت استوار بود.

استقرار بغداد در قلب قلمرو خلافت عباسیان، ضمن تسهیل دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به مسیرهای تجاری و بازرگانی و ارتباطی امکان کنترل و حفظ موثرتر بر ولایات و مناطق تحت سلطه را فراهم می‌کرد. این مرکزیت، موقعیت شهر بغداد را نه‌تنها به‌عنوان یک مرکز خلافت (اداری) بلکه به‌عنوان قطب اصلی اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جهان اسلام تثبیت می‌کرد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

از منظر بوردیو طراحی مدور بغداد را می‌توان شکلی از سرمایه نمادین تلقی کرد. قرار گرفتن کاخ خلیفه در مرکز شهر و توزیع طبقات اجتماعی در حلقات بیرونی، بازتابی از ساختار سلسله مراتبی قدرت عباسی بود که به‌طور مداوم در ذهن ساکنان و بازدیدکنندگان بازتولید می‌شد و مشروعیت نظم سیاسی را تقویت می‌کرد.

با تثبیت بغداد به‌عنوان پایتخت خلافت عباسی، نهادهای علمی و فرهنگی متعددی در این شهر شکل گرفت. عباسیان برای تقویت این نهاها، به جذب گسترده دانشمندان، ادیبان و مترجمان از مناطق مختلف جهان اسلام و حتی خارج از آن پرداختند.

خلفای عباسی برخلاف دولت اموی، موالی، یعنی مسلمانان غیرعرب را بیش از گذشته به ساختار قدرت نزدیک کردند. در میان این گروه، خراسانیان که سهم برجسته‌ای در به قدرت رسیدن بنی‌عباس داشتند، از منزلت و نفوذ بالاتری برخوردار شدند. عباسیان با تکیه‌بر همین رویکرد، موالی را به شکل گسترده در اداره امور دیوانی و حکومتی به‌کار گرفتند و از دل این سیاست، خاندان‌هایی چون برمکیان و آل فضل به مناصب مهم دولتی دست یافتند؛ هرچند در منابع تاریخی، این دو خاندان در زمره موالی یا سراری (کنیزان) به‌شمار نیامده‌اند (حلبی، ۱۳۷۲، ص. ۵۵-۵۶).

دولت عباسی برای جذب و به‌کارگیری نخبگان علمی از مناطق مختلف، سیاست برقراری و گسترش مناسبات فرهنگی و علمی با سایر ممالک را در پیش گرفت. شکل‌گیری این تعاملات در تاریخ اسلام را می‌توان بر دو عامل اساسی استوار دانست: نخست، گسترش قلمرو اسلامی در دوران اموی و سپس دوره عباسی که بستر لازم برای تماس و تبادل علمی با ملت‌ها و تمدن‌های دیگر را فراهم ساخت؛ و دوم، اهتمام مستقیم خلفای عباسی به ایجاد و تقویت پیوندهای علمی و فرهنگی فرامرزی است، که به گسترش و پویایی دانش در داخل و خارج از سرزمین‌های اسلامی انجامید (سالم نوری، ۱۹۹۰، ص. ۳۴۱).

گزارش‌هایی همچون روایت مقدسی (بی‌تا، ص. ۳۶۲) از مأموریت محمد بن موسی خوارزمی به سرزمین خزر، نشان دهنده گسترش مناسبات علمی و فرهنگی فرا مرزی در این دوره است. این تعاملات، امکان انتقال دانش، متون و تجربه‌های علمی را میان قلمروهای مختلف فراهم می‌کرد.

در چارچوب نظری بوردیو، مجموعه این نهادها، کنشگران و تولیدات علمی را می‌توان مصداق «انباشت سرمایه فرهنگی» دانست. دانشی که در بغداد تولید و نهادینه شد، نه‌تنها ارزش علمی داشت، بلکه به‌عنوان منبعی برای تمایز، اعتبار و برتری فرهنگی خلافت عباسی عمل می‌کرد.

مرحله دوم: تولید و انباشت سرمایه فرهنگی در بغداد

۱. بیت‌الحکمه

بیت‌الحکمه یکی از مراکز علمی و فرهنگی حیاتی در دوره شکوفایی تمدن اسلامی بود که نقش ویژه‌ای در بازگویی، تدوین و انتقال علوم ایفا کرد. این مکان محلی برای گردهمایی دانشمندان، اهل فضل و ادب، و همچنین مترجمان آثار علمی از زبان‌های گوناگون بود. تصویری که مراجع کهن از بیت الحکمه به دست می‌دهند، با تصور پژوهشگران معاصر از چیستی و کارکرد آن، تفاوتی شگرف دارد. به عبارت دیگر تقریباً همه آنچه در این گونه مأخذ آمده، بیش از آنکه مستند به منابع معتبر باشد، متکی‌بر حدس و گمان بسیار و نیز مقایسه آن با نهادهای علمی کهن، یا بازسازی براساس الگوی نهادهای علمی معاصر است (کرامتی، ۱۳۹۹، ج. ۸، ص. ۴۰۴).

واکاوی تطبیقی متون تاریخی و شواهد واژه‌شناختی نشان می‌دهد که اصطلاح «بیت‌الحکمه» در عصر عباسی، فراتر از یک معادل‌سازی ساده برای واژه ساسانی «گنج» (خزانه)، بیانگر تحولی مفهومی و کارکردی در نهاد علم بوده‌است. در حالی‌که متون متقدم نظیر ترجمه‌های

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]
[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

ابن‌مقفع برای اشاره به محل نگهداری کتب صرفاً از واژه «خزانه» (به معنای انبار/مخزن) استفاده می‌کردند، ظهور ترکیب «بیت‌الحکمه» در متون متأخرتر، هم‌زمان با اوج‌گیری نهضت ترجمه و ورود گسترده علوم عقلی (حکمت) به جهان اسلام بوده‌است. ابن‌ندیم در *الفهرست*، با تفکیک ظریف میان «خزانه الکتب» و «بیت‌الحکمه»، کاربست عنوان دوم را عمدتاً به دورانی نسبت می‌دهد که در آن فعالیت‌های پژوهشی و ترجمه متون یونانی و ایرانی تحت حمایت مستقیم خلفایی چون مأمون جریان داشته است (İhsanoğlu, 2023, p. 39-45)؛ از این‌رو، می‌توان استدلال کرد که گذار از واژه «خزانه» به «بیت‌الحکمه» تصادفی نبوده، بلکه بازتاب‌دهنده ارتقای جایگاه این نهاد از یک «آرشیو سلطنتی» به یک «مرکز پژوهشی فعال» است؛ مرکزی که نام آن با محتوای غالب آن (علوم اوایل یا حکمت) و سیاست فرهنگی عصر مأمون هم‌خوانی کامل داشته است.

از منظر بوردیو، تأسیس و ارتقای بیت الحکمه به یک مرکز پژوهشی، اقدامی اساسی در جهت «نهادینه سازی و انباشت سرمایه فرهنگی» بود. دانشی که در اینجا جمع‌آوری، تولید و دسته بندی می‌شد، صرفا محتوای علمی نبود، بلکه منبعی برای اعتبار بخشی و تمایز فرهنگی خلافت عباسی در برابر سایر نهضت‌ها و تمدن‌ها عمل می‌کرد.

پیدایش چنین نهادی با «نهضت ترجمه» و گسترش فعالیت‌های علمی پیوندی ناگسستنی دارد. اهمیت این مرکز به حدی بود که بر اساس منابع کهن، دانشمندانی که در این نهاد مشغول به فعالیت می‌شدند، عنوان رسمی «صاحب بیت‌الحکمه» را دریافت می‌کردند (یاقوت حموی، ۱۳۶۹، ج. ۱۲، ص. ۱۹۱).

شماری از پژوهشگران بر این باورند که بیت‌الحکمه در اصل کتابخانه‌ای بزرگ و احتمالاً نهادی اداری بوده که در عصر منصور عباسی شکل گرفته است (گوتاس، ۱۳۸۱، ص. ۷۷-۸۵). در مقابل، برخی گزارش‌های تاریخی که تأسیس این نهاد را به هارون عباسی و خاندان برمکی نسبت می‌دهند، حاکی از آن است که بیت‌الحکمه به شکل منسجم‌تر در دوره هارون پدید آمده است (صفدی، ۱۴۲۰، ج. ۱۹، ص. ۳۶۸). صرف نظر از اختلاف در اقوال منتسب به وجود بیت‌الحکمه و کارکرد آن، تأسیس بیت‌الحکمه -یا هر عنوان دیگری که برای ترجمه و رشد و توسعه و پرورش عالمان و دانشمندان زمینه‌ساز بوده‌است- چندین پیامد متناسب با اهداف خلفای عباسی داشت. از آن‌جمله اینکه، بیت‌الحکمه نه‌تنها یک کتابخانه، بلکه نهاد پیچیده‌ای برای تولید هژمونی فرهنگی بود و این مسئله را می‌توان از جنبه‌های محتلف مورد بررسی قرار داد:

الف) ترجمه و تولید دانش

نهضت ترجمه که از اوایل دوران عباسی آغاز شد، نقشی محوری در شکل‌گیری هویت علمی جهان اسلام ایفا کرد. این نهضت را فراتر از جنبه علمی محض، باید در چارچوب استراتژی کلان عباسیان برای مدیریت دانش و مشروعیت‌سازی تحلیل کرد. این حرکت عظیم، از یک سو امکان دستیابی به میراث تمدن‌های پیشین را فراهم آورد و از سوی دیگر، در اختیار گرفتن و بازتولید این میراث تحت لوای خلافت عباسی، نمایشی از ظرفیت تمدنی و ادعای رهبری فرهنگی این حکومت بود. هدف اصلی، نه صرفا «تثبیت برتری بر تمدن‌های مبدأ» که منابع ترجمه بودند، بلکه بیشتر ایجاد امتیاز نمادین در رقابت با مخالفان داخلی، همچون امویان سابق و علویان، و همچنین جذب نخبگان غیرعرب (موالی) به درون دستگاه خلافت بود.

نجوم از نخستین علومی بود که در کانون توجه منصور قرار گرفت. وی با اعزام هئیت بلند پایه به دربار قیصر روم از او خواست تا متون و کتاب‌های قدیمی یونانی را برای وی بفرستد. رومیان نیز کتاب اقلیدس و برخی از علوم طبیعی دیگر را به دربار خلیفه عباسی فرستادند. در پی این اقدام، خلیفه عده‌ای از مترجمان سرآمد را مأمور ترجمه این آثار به زبان عربی کرد (ابن خلدون، ۱۴۱۰، ص. ۴۸۰).

اشتهار علاقه منصور به نجوم گروهی از منجمین از هند و روم و ایران را به بغداد کشاند. یکی از این منجمان، منجم هندی بود که در سال ۱۵۶ به نزد منصور آمد و کتابی به نام *سِند هند* با خود داشت که اطلاعات جامعی در مورد علم نجوم و حساب هندی در آن ذکر شده

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

بود (مسعودی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۲۲۳) خلیفه یکی از مترجمان تراز اول دربار به نام ابراهیم فزاری را مامور ترجمه آن کرد. حاصل تلاش ابراهیم کتابی شد با عنوان *سند هند کبیر* که بعدها در عصر مأمون، توسط محمدبن موسی خوارزمی خلاصه گردید (قفطی، ۱۳۷۱، ص. ۳۷۱-۳۷۲).

هارون عباسی علاقه فراوانی به تاریخ پادشاهان، از جمله خسروان و قیصران، و نیز اخبار پیشینیان داشت و در کنار آن، به منطق و فلسفه گرایش نشان می‌داد. در جریان فتح سرزمین‌هایی چون عموریه و آنقره در آسیای صغیر، شمار قابل توجهی از کتاب‌ها به غنیمت گرفته شد که دستور انتقال همه آنها به بغداد صادر گردید (ابن جلجل، ۲۰۰۵، ص. ۶۵). هارون سپس یوحنای بن ماسویه، پزشک نامدار و مترجم دربار عباسی، را مأمور ترجمه این آثار ـ به‌ویژه کتاب‌های پزشکی ـ به زبان عربی کرد و با سپردن مسئولیت «امانت ترجمه» به او، زمینه سامان‌یافتن فعالیت‌های ترجمه در دستگاه خلافت را فراهم آورد (ابن ابی‌اصیبعه، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۱۱۰-۱۱۱).

مأمون با ترغیب و تشویق بسیار، نهضت ترجمه را به اوج خود رساند. مترجمان که اغلب از مسیحیان و ایرانیان بودند، متون فلسفی، پزشکی و نجومی یونانی، سریانی، فارسی و هندی را به عربی ترجمه می‌کردند (ابن ندیم، ۱۴۱۷، ص. ۴۴۹-۴۴۶).

در واقع این ترجمه‌ها منبع اصلی دسترسی جهان اسلام به میراث علمی باستان بودند. این همان «سرمایه فرهنگی عینیت یافته» است که به شکل متون کهن یونانی و دیگر زبان‌ها وجود داشت و عباسیان با هزینه‌های سنگین آن را به «سرمایه فرهنگی اسلامی» تبدیل کردند.

ب) تألیف و بسط دانش

دانشمندان مسلمان نه‌تنها به ترجمه اکتفا نکردند بلکه با تکیه‌بر این میراث، دست به نوآوری زدند و آثاری نو در زمینه‌های مختلف پدید آوردند که به‌وسیله آنها مرزهای دانش گسترش پیدا کرد. این تألیفات «سرمایه فرهنگی تجسم یافته» در ذهن و قلم دانشمندان بود.

افزون‌بر این، در این دوره تحولات سریعی در حوزه‌های فقه اسلامی و علوم قرآنی رخ داد. فقیهانی چون امام ابوحنیفه و امام مالک در سامان‌دهی و تدوین فقه اسلامی نقش بنیادی ایفا کردند. در همین راستا، خاندان برمکیان نیز در ترویج و گسترش دانش سهم قابل توجهی داشتند؛ آنان مجموعه‌ای از کتاب‌های هندی و فارسی را گردآوری کردند و یحیی بن خالد برمکی برخی از آثار هندی را به بیت‌الحکمه منتقل و به مجموعه آن افزود (زیدان، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۱۵۴).

از جمله مورخ نامی در میان مؤلفان دوره منصور، می‌توان محمد بن اسحاق مؤلف کتاب *السیر و المغازی و اخبار المبتداء و الخبر* را نام برد (مسعودی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۲۲۳). این کتاب را ابن اسحاق به منصور یا به پسرش مهدی عباسی تقدیم کرده است.

پیشرفت‌های چشمگیر در ریاضیات، نجوم، پزشکی، داروسازی، جغرافیا و فلسفه حاصل تلاش مستقیم یا غیر مستقیم این نهاد (بیت الحکمه) بود. این فعالیت‌های پژوهشی، در واقع مولد «سرمایه فرهنگی جدید» بود که دانش بشری را گسترش می‌داد و البته خاندان عباسی را بانیان و حافظان این امر در جهت اعتلای تمدن اسلامی جلوه می‌داد.

ج) جذب و حمایت از نخبگان

دوران خلفای عباسی به‌ویژه عصر اول یعنی از سال ۱۳۲ تا ۲۳۲ آراسته به وجود ادیبان و شاعران و دانشمندان بود. خلفای عباسی عالمان را به دربار خود دعوت می‌کردند و بر سر یک سفره با آنها طعام می‌خوردند و با هم سخن می‌گفتند. در این دوران عالمی نبود که به دارالسلام (بغداد) مهاجرت یا سفر نکرده باشد (حلبی، ۱۳۷۲، ص. ۸۱-۵۳). خلفای عباسی با دعوت از دانشمندان و عالمان، فقها و متکلمان شکوه بغداد را به جایی رساندند که به اعتراف شافعی، هر کسی بغداد را ندیده، نه جهان را دیده است و نه مردم جهان را (ابن خلکان، بی‌تا، ص. ۲۵۷).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

در همین راستا، به فرمان منصور، سلیمان بن ابی مخلد معروف به ابوأیوب موریانی، از اهالی قراء اهواز و آشنا با علوم گوناگونی همچون نجوم، شیمی، طب، حساب و حتی سحر، وارد دستگاه دیوان‌سالاری بغداد شد (یاقوت حموی، ۱۳۶۹، ج. ۵، ص. ۲۲۱؛ ابن خلکان، بی‌تا، ص. ۱۰۱). وی نزدیک به هفده سال در دربار منصور حضور داشت و دامنه نفوذ او تا آنجا گسترش یافت که در عمل، قدرت چشمگیری در تصمیم‌گیری‌های خلافت به‌دست آورد. در منابع تاریخی آمده است که منصور هنگام بنیان‌گذاری بغداد، شهر را به چهار بخش تقسیم کرد و یکی از این بخش‌ها را به ابوأیوب واگذار نمود (جهشیاری، ۱۳۷۵، ص. ۶۵-۶۸).

در کنار این سیاست، علمای اهل سنت نیز به‌سبب جایگاه اجتماعی و نفوذ گسترده در میان مردم، برای خلافت عباسی اهمیت ویژه‌ای داشتند. انتقال قدرت از امویان به عباسیان نوعی وقفه و خلأ سیاسی ایجاد کرده بود که به سردرگمی و کناره‌گیری اولیه برخی از عالمان اهل سنت انجامید. با این حال، خلفای عباسی پس از تثبیت قدرت خود و با وجود فاصله‌گیری ابتدایی بسیاری از بزرگان اهل سنت ـ که ناشی از ماهیت و شعارهای آغازین عباسیان بود ـ به‌تدریج سیاست مدارا و تساهل با سنیان نخستین را در پیش گرفتند؛ گروهی که از نظر جمعیتی اکثریت جامعه را تشکیل می‌دادند (قادری، ۱۳۷۵، ص. ۳۱).

نتیجه این رویکرد آن بود که شماری از عالمان اهل سنت به مراتب و مناصب رسمی در دستگاه خلافت عباسی دست یافتند. از جمله می‌توان به نضر بن شَمل، محدث و شاعر بصره‌ای، اشاره کرد که با حضور در مجلس مأمون، به نقل حدیث و سرودن شعر پرداخت و جایگاهی در محافل رسمی خلافت به‌دست آورد (مسعودی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۱۸).

بنابراین خلافت با وجود تمام چالش‌های موجود از همسو شدن با جریان نفوذ علمای سنی غفلت نورزید، چون همواره آنان محل رجوع پیروانشان بودند. چنانکه منصور به مالک بن انس گفت: «اگر زنده بمانم فتوای شما را مثل قرآن نوشته و به تمام شهرها خواهم فرستاد و مردم را وادار خواهم نمود تا بدان عمل کنند (ذهبی، ۱۴۱۴، ج. ۴، ص. ۴۱۲).

در دوره نخست خلافت عباسی، گرچه عباسیان در آغاز کوشیدند مشروعیت سیاسی خود را با تأکید بر پیوند نسبی با اهل‌بیت پیامبر اکرم(ص) و خاستگاه شیعی خویش تثبیت کنند، اما این رویکرد دیری نپایید. با گسترش نفوذ و قدرت شیعیان، به‌ویژه علویان که به‌عنوان رقیبان سیاسی جدی عباسیان مطرح شدند، خلافت عباسی به‌تدریج درصدد فاصله‌گیری از هرگونه پیوند مذهبی یا نسبی با آموزه‌های شیعی برآمد.

آنان برای جلوگیری از تضعیف موقعیت خود در برابر این رقیب رو به رشد، سیاستی مبتنی‌بر نزدیکی به جریان‌های سنی و همسویی با اهل سنت اتخاذ کردند (قادری، ۱۳۷۵، ص. ۳۱)؛ چرا که اهل سنت از نظر جمعیتی و اجتماعی گستره بسیار وسیع‌تری نسبت به شیعیان داشتند و تکیه‌بر آنان می‌توانست پایه‌های اقتدار عباسیان را استوارتر سازد. بدین‌ترتیب، کوشش عباسیان برای برجسته کردن ریشه‌های شیعی خود به‌تدریج جای خود را به تلاش برای همگرایی با اهل سنت و فاصله گرفتن آگاهانه از میراث شیعی داد.

در نتیجه بیت الحکمه به خلفای بنی عباس و طرفدارانشان این اجازه را داد که گفتمان‌های علمی را مدیریت کنند و آن را در جهت اهداف خود همچون ترویج عقل‌گرایی توسط مأمون که گرایش شدیدی به معتزله داشت برای مقابله با محدثان سنتی به‌کار گیرند. این همان رهبری فکری است که گرامشی آن را در قالب نظریه هژمونی فرهنگی بیان می‌کند.

مرحله سوم: تبدیل سرمایه فرهنگی به هژمونی و مشروعیت

در این مرحله سرمایه فرهنگی انباشت شده در بغداد (از طریق نهادهایی چون بیت الحکمه، کتابخانه‌ها و مجالس علمی) به ابزاری برای استواری هژمونی فرهنگی و مشروعیت‌بخشی به خلافت عباسی تبدیل شد. مسیرهای اصلی این فرآیند بدین شکل است:

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

۱. بهره‌گیری از دستاوردهای علمی برای تقویت ایدئولوژی خلافت عباسی

خلفای عباسی با برجسته‌سازی دستاوردهای علمی و فرهنگی، می‌کوشیدند خود را به‌عنوان حامیان دانش و تمدن معرفی کنند. این سیاست به‌ویژه در حوزه فلسفه و علوم عقلی ـ که در دوران مأمون مورد حمایت جدی قرار گرفت ـ به شکل‌گیری تصویری از خلافت به‌مثابه نهادی پیشرو در عرصه علم انجامید و دانش را به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به حاکمیت عباسی تبدیل کرد. بدین صورت که در زمان خلافت منصور آثار زیادی توسط مؤلفان، تألیف و به رشته تحریر درآمد.

در این چارچوب، توجه مأمون به فلسفه و علوم عقلی به تحکیم گفتمان عقل‌گرایی معتزلی انجامید و آن را در تقابل با جریان‌های سنت‌گرا و مخالف قرار داد (خضری، ۱۳۸۴، ص. ۸۴). مأمون سعی می‌کرد از طریق پیشرفت علمی و حمایت از متکلمان معتزلی، مشروعیت عقلی و دینی خلافت عباسی را تقویت کند. چنانچه گرایش معتزلی او و حمایت از اهل اعتزال بعدها در مسئله ولایتعهدی امام رضا(ع) باعث شد تا معتزلیان این ولایتعهدی را گواهی کنند (بغدادی، ۱۹۱۷، ص. ۱۵۷). به دلیل هم‌پوشانی برخی مبانی فکری شیعه و معتزله، مأمون این نزدیکی اندیشه‌ای را به عاملی برای بهره‌برداری سیاسی تبدیل کرد. در نتیجه، در این دوره روابط خلفای عباسی با معتزله گسترش یافت؛ به‌ویژه آنکه معتزلیان در مسئله خلافت، حکومت اموی را «خلافت مبتنی‌بر قهر و غلبه» می‌دانستند و این دیدگاه با منافع سیاسی عباسیان هم‌سویی داشت (دوری، ۱۹۹۸، ص. ۱۳۷).

عباسیان با اتکاء به آموزه‌های معتزلی، پایه‌های نظری حکومت خود را تقویت کردند. فقیهانی که در عصر اموی با اندیشه‌های معتزلی مخالفت می‌ورزیدند، در این دوره با پذیرش یا دست‌کم تساهل نسبت به این آراء همراه شدند (یوسفوند، ۱۳۹۰، ص. ۱۵). سازمان‌دهی مجالس مناظره و فراهم‌سازی عرصه گفت‌وگو با گروه‌هایی همچون اهل کتاب، ثنویه و زنادقه، فضایی پدید آورده بود که متکلمان شیعی نیز به‌طور فعال در این مباحث حضور یابند (الجابری، ۱۳۸۹، ص. ۳۳۸). در همین چارچوب، حضور و نقش‌آفرینی متکلم برجسته شیعی، هشام بن حکم (متوفای۱۹۹)، در پاسخ‌گویی کلامی و نگارش ردیه‌ها علیه مخالفان، به‌ویژه زنادقه، مورد توجه منابع تاریخی قرار گرفته‌است (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷، ص. ۷۱).

۲. تبدیل سرمایه فرهنگی به سرمایه نمادین

در مرحله نهایی خلفای عباسی با تکیه‌بر نهادسازی علمی، مدیریت تولید دانش و حمایت مالی از مراکزی مانند بیت‌الحکمه، دستاوردهای علمی را به سرمایه نمادین برای کسب مشروعیت و تقویت هژمونی سیاسی خود تبدیل کردند. ترجمه و تولید دانش تحت نظارت خلافت، علاوه‌بر شکوفایی علمی، به‌عنوان نماد برتری فرهنگی و تمدن‌سازی عباسیان معرفی می‌شد.

سازمان دهی مجالس مناظره با گروه‌های فکری مختلف، نه فقط برای تبادل نظر، بلکه صحنه‌ای برای نمایش عقلانیت و رهبری فکری خلیفه بود. چنان‌که گزارش‌های تاریخی مأمون را به‌عنوان ستاره درخشان بنی‌عباس در علم و حکمت معرفی می‌کنند (دینوری، ۱۴۲۱، ص. ۵۸۵). این مجالس حاکی از نفوذ فکری و فرهنگی به جای زور و قدرت است و مشروعیت خلیفه را تقویت می‌کرد.

عباسیان از یک استراتژی دوگانه بهره می‌بردند؛ با اعطای مناصب کلیدی مانند قاضی القضات یا وزرات به دانشمندان و ادیبان، هم از تخصص آنان برای اداره امور استفاده می‌شد (کارکرد عملی) و هم حضور این چهره‌های مشهور علمی در دستگاه خلافت (کارکرد نمادین)، به معنای تأیید ضمنی حکومت بود (احمد، ۱۳۶۸، ص. ۷۲). برای نمونه، ابوحنیفه حضور خودش و چند عالم دیگر در محضر منصور عباسی را به دلیل تمایل خلیفه برای شنیدن آن چیزی می‌دانست که مطابق با میلش بود.

نقش و عملکرد جریان اهل حدیث و چهره‌هایی چون ابوالحسین واسطی، احمد بن نصر خزاعی و ابن بکّاء اکبر را نیز نمی‌توان از فرایند تأمین مشروعیت خلافت جدا دانست (ذهبی، ۱۴۱۴، ج. ۷، ص. ۳۰۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹، ج. ۵، ص. ۳۷۶). در سوی دیگر، حضور و فعالیت

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]
[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

عالمانی همچون اوزاعی، حماد بن سلمه، سفیان ثوری، مالک بن انس و ابومشعر سندی در دربار منصور و هارون، به‌عنوان پشتوانه‌ای مهم در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت آنان عمل می‌کرد (یعقوبی، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۳۳۳). بنابراین با این سه ساز وکار، خلفای عباسی موفق شدند دانشمندان را که دارای «سرمایه فرهنگی» بودند، به ابزاری برای تولید «سرمایه نمادین» تبدیل کنند. این فرآیند هژمونی عباسیان را نه‌تنها با زور، بلکه با سلطه نمادین و ایجاد یک «ذائقه فرهنگی» مسلط که در آن خلافت عباسی در مرکزیت قرار داشت، تحکیم می‌کرد. به گفته ابن ندیم (۱۴۱۷، ص. ۴۴۵) فزونی اهل علم به خودی خود به‌مثابه ابزار تفاخر و تبلیغ برای خلفا تبدیل شد.

۳. مدیریت گفتمان و جهت دهی به مباحث علمی

خلفای عباسی با مدیریت آگاهانه عرصه گفتمانی و پشتیبانی هدفمند از مجالس علمی، مترجمان و مؤلفان، می‌کوشیدند قرائتی رسمی از تاریخ و دین را برجسته سازند؛ قرائتی که بتواند پایه‌های مشروعیت سیاسی آنان را استحکام بخشد. در همین چارچوب، مأمون بر این باور استوار بود که برتری حقیقی در مواجهه با مخالفان باید از راه استدلال و اقامه حجت حاصل شود، نه صرف اتکاء به زور و قدرت؛ چراکه غلبه مبتنی‌بر قدرت با افول آن قدرت از میان می‌رود، اما برتری حاصل از حجت و برهان پایدار و ماندگار است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج. ۱۰، ص. ۱۸۴).

بررسی فضای جلسات علمی و فکری از سوی خلفای عباسی نشان می‌دهد که آنها با توجه به تمام ابعاد حاکم بر جامعه علمی و فضای جلسه، همه چیز را تحت نظر گرفته بودند و با نمایش گذاشتن وجهه علم دوستی خویش سعی داشتند تا در نظر علما و نخبگان جامعه مشروعیت کافی را بدست آورند. برای اثبات این مدعا روایت مسعودی (۱۴۰۹، ج. ۳، ص. ۴۳۲) شایان توجه است: «یحیی بن اکثم می‌گفت مأمون روزهای سه شنبه برای مباحثه فقه می‌نشست. وقتی فقیهان و دیگر اهل مقالات که طرف مباحثه با او بودند حضور می‌یافتند به اطاقی مفروش می‌رفتند. به آنها گفته می‌شد موزه‌ها را در آرید آنگاه خوان‌ها حاضر می‌شدند. به آنها می‌گفتند بخورید و بنوشید و وضو را تجدید کنید و هر که موزه‌اش تنگ است در آرد و هر که کلاهش سنگین است بگذارد. وقتی فراغت می‌یافتند مجمه‌ها را می‌آوردند که بخور بسوزند و خوشبو شوند. آنگاه مأمون برون می‌شد و آنها را پیش خود می‌خواند تا نزدیک او می‌شدند و با آنها به وضعی نیکو قرین انصاف و دور از تکبر مباحثه می‌کرد و همچنان بودند تا آفتاب غروب می‌کرد آنگاه دوباره خوان‌ها گسترده می‌شد و غذا می‌خوردند و می‌رفتند».

شیخ صدوق (۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۸۵) نیز در نقلی از پدرش و ابن‌ولید آورده است که: «یحیی بن اکثم ما را در یک مجلس گرد آورد و گفت: مأمون به من دستور داده است که جماعتی از اهل حدیث و گروهی از علمای علم کلام و معارف را برای مناظره در مجلسی دعوت کنم ... و آنان در آنجا ماندند تا مأمون را خبر کردند و دستور حضور داد، آنان بر او وارد شدند و سلام کردند و مأمون ساعتی به صحبت و انس و پذیرایی ایشان به سر برد». این رویکرد را می‌توان مطابق نظریه «هژمونی» گرامشی، تلاشی برای عادی‌سازی سلطه و به حاشیه راندن نسبی گفتمان‌های رقیب، از جمله علویان، تفسیر کرد. برای نمونه، ترویج عقل‌گرایی معتزلی در دوره مأمون می‌توانست در تقابل با نص‌گرایی برخی جریان‌های فکری همسو با علویان قرار گیرد.

نتیجه

این پژوهش با اتکاء بر چارچوب نظری ترکیبی «هژمونی فرهنگی» گرامشی و «سرمایه فرهنگی» بوردیو، نقش تحولات سیاسی در شکل‌گیری و شکوفایی نهضت علمی و فرهنگی بغداد در دوره نخست خلافت عباسی را مورد تحلیل قرار داده است. یافته‌ها به‌طور کلی حاکی از آن است که شکوفایی علمی بغداد نتیجه یک راهبرد سیاسی چند بُعدی برای مشروعیت‌سازی و تحکیم قدرت بود. تحولات سیاسی بنیادین از جمله انتقال مرکز خلافت از شام به بغداد، به عباسیان امکان داد تا با تأسیس پایتختی نوین و متمرکز، زمینه را برای رشد علمی و فرهنگی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

فراهم آورند و بغداد را نه‌تنها به مرکز سیاسی، بلکه به‌تدریج به مرکز هژمونی فرهنگی جهان اسلام بدل سازند. طراحی دایره‌ای شهر با کاخ خلیفه در مرکز، نمادی از تمرکز قدرت و ادعای مرکزیت جهان اسلام بود. خلفای عباسی، به‌ویژه هارون الرشید و مأمون، با تأسیس نهادهایی چون بیت‌الحکمه، حمایت از نهضت ترجمه و تشویق به تألیف را به‌طور نظام‌مند در تولید و انباشت سرمایه فرهنگی سرمایه‌گذاری کردند. عباسیان با برگزاری مجالس علمی، مناظرات فکری و ترویج عقل‌گرایی معتزلی، توانستند گفتمان غالب جامعه را شکل دهند. این سرمایه‌گذاری فرهنگی منجر به شکل‌گیری نوعی «عقل سلیم نخبگانی و درباری» شد که در آن، خلافت عباسی به‌عنوان قطب بی‌بدیل تمدن‌سازی پذیرفته شد و این دستاورد بزرگی برای تحکیم پایه‌های قدرت آنان بود. دستاوردهای علمی و فرهنگی بغداد به ابزاری برای کسب سرمایه نمادین خلفای عباسی تبدیل شد. این فرایند سه مرحله‌ای شامل تحولات سیاسی، سرمایه‌گذاری فرهنگی و تبدیل به هژمونی، یک حلقه بازخورد مثبت ایجاد کرد که در آن قدرت سیاسی و اعتبار فرهنگی یکدیگر را تقویت کردند. استفاده از نظریه‌های هژمونی فرهنگی و سرمایه فرهنگی، امکان تحلیل عمیق و جامعی از پیوند پیچیده میان سیاست، فرهنگ و قدرت در دوره عباسی فراهم آورد و این چارچوب نظری توانست منطق پنهان پشت سیاست‌های علمی عباسیان را آشکار سازد و نشان دهد که چگونه علم و فرهنگ به ابزاری برای اعمال قدرت نرم تبدیل شدند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت شده‌است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

فهرست منابع

ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم (۱۳۸۰ش). *عیون الابناء فی طبقات الاطبا*. قاهره: الهیته المصریه العامه للکتاب.

ابن جلجل، ابی داود سلیمان بن حسان (۲۰۰۵). *طبقات الاطبا و الحکما*. تحقیق فؤاد سید. مصر: مطبعه دارلکتب و الوثاق القومیه بالقاهره.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۰). *المقدمه*. تهران: استقلال.

ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمدبن محمدبن ابی بکر (بی‌تا). *وفیات الاعیان*. تحقیق احسان عباس. بیروت: دارصادر.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

ابن ندیم، محمدبن اسحاق (۱۴۱۷). *الفهرست*. بیروت: دارالمعرفه.

ابن‌اثیر، عزالدین‌علی‌بن‌محمد (۱۳۹۹). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.

احمد، منیرالدین (۱۳۶۸ش). *نهاد آموزش در اسلام*. ترجمه حسین ساکت. مشهد: آستان قدس رضوی.

ایگلتون، تری (۱۳۸۱ش). *درآمدی بر ایدئولوژی*. ترجمه اکبر معصوم بیگی. تهران: آگه.

بشریه، حسین (۱۳۷۹ش). نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم. تهران: موسسه فرهنگی آینده پویان.

بغدادی، عبدالقادر بن محمد (۱۹۷۷). *الفرق بین الفرق*. بیروت: دارالآفاق الجدیده.

بلاذری، احمدبن یحیی (۱۹۸۸). *فتوح البلدان*. بیروت: دار و مکتب الهلال.

الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹ش). *نقد عقل عربی*. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.

جهشیاری، محمد بن عبدوس (۱۳۷۵). *الوزراء والکتّاب*، قاهره: مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی و اولاده.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۳۷۶ش). *ترجمه تقویم التواریخ*. تهران: احیاء کتاب.

حسن بیگی، محمد و فاطمه بیات (۱۴۰۴ش). «هژمونی فرهنگی و مقاومت علویان طبرستان: تحلیل مناسبات خصمانه با خلافت عباسی بر اساس نظریه گرامشی». سیاست در آینه تاریخ. دوره۲. شماره۱. ص ۱۴-۲۷. Doi: 10.30466/jhf.2025.56212.1039

حکیم زاده، فرزانه (۱۴۰۲ش). «بازخوانی اهداف تأسیس بیت‌الحکمه و مواضع اهل‌بیت(ع) در قبال آن». دو فصلنامه تاریخ اهل بیت علیهم السلام. دوره۳. شماره۴. اردیبهشت. ص۱۱۵-۱۳۲.

حلبی، علی اصغر (۱۳۷۲ش). *تاریخ تمدن اسلام (بررسی‌هایی چند در فرهنگ و علوم عقلی اسلام)*. تهران: اساطیر.

حمیدی، سعید و محبوب مهدویان (۱۳۹۹ش). «الزامات سیاسی خلفای عصر اول عباسی در توجه به اجتماع علمی». پژوهش‌های تاریخی. دوره۱۲. شماره۱. بهار. ص۴۱-۵۸. Doi: 10.22108/jhr.2020.119687.1844

خضری، سید احمدرضا (۱۳۸۴ش). *تاریخ خلافت عباسی (از آغاز تا پایان آل بویه)*. تهران: سمت.

خطیب بغدادی، محمد بن احمد (۱۴۱۷). *تاریخ بغداد*. بیروت: دارالکتب العمیه.

دوری، عبدالعزیز (۱۳۷۵ش). *بغداد (چند مقاله در تاریخ و جغرافیای تاریخی)*. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

_____ (۱۹۹۸). *العصر العباسی الاول*. بیروت: دار الطلیعه.

دینوری، احمد بن داود (۱۴۲۱). *أخبار الطوال*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ذهبی، محمدبن احمد (۱۴۱۴). *تاریخ اسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*. بیروت: عمرعبدالسلام تدمری.

زیدان، جرجی (بی‌تا). *تاریخ التمدن الاسلامی*. بیروت: دارمکتبه الحیاه.

سالم نوری، موفق (۱۹۹۰). *الملاقات العباسیه البزنطیه*. بغداد: دارالشؤون الثقافیه العامه.

صادقی، فرید و دیگران (۱۴۰۴ش). «تقدس‌بخشی به بغداد: از سیاست‌های نمادین تا معماری قدرت و احادیث جعلی». مطالعات سیاسی بین النهرین. دوره۴. شماره۳. آذر. ص۳۶۷-۳۹۴. Doi: 10.22126/mps.2025.12742.1090

صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۶۲ش). *عیون الاخبارالرضا(ع)*. ترجمه محمدتقی اصفهانی. تهران: علمیه الاسلامیه.

صفدی، صلاح الدین (۱۴۲۰). *الوافی بالوفیات*. بیروت: داراحیا التراث.

قادری، حاتم (۱۳۷۵ش). *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان با رویکردی به آرا اهل سنت*. تهران: نشر بنیان.

قفطی، علی بن یوسف (۱۳۷۱ش). *تاریخ الحکما قفطی*. ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری. تهران: دانشگاه تهران.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

کرامتی، یونس (۱۳۹۹ش). «بیت الحکمه». *دائره المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: انتشارات دائره المعارف بزرگ اسلامی.

کریمی، قادر (۱۴۰۳ش). «تاثیرات فرهنگی و سیاسی انتقال خلافت عباسی به بغداد بر جامعه ایران». سومین همایش بین المللی دانشجویان ادبیات، تاریخ و مطالعات فرهنگی. تهران.

گرامشی، آنتونیو (۱۴۰۲ش). *دفترهای زندان؛ دفتر چهارم*. تهران: نشر چرخ.

_____ (۱۳۷۷ش). *دولت و جامعه مدنی*. ترجمه عباس میلانی. تهران: جاجرمی.

گوتاس، دیمیتری (۱۳۸۱ش). *تفکر یونانی فرهنگ عربی؛ نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی (قرنهای دوم تا چهارم ، هشتم تا دهم)*. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ماجدی، سید مسعود و عبدالعلی لهسایی زاده (۱۳۸۵ش). «بررسی رابطه بین متغیرهای زمینه‌ای، سرمایه اجتماعی و رضایت از کیفیت زندگی: مطالعه موردی روستاهای استان فارس». فصلنامه روستا و توسعه. شماره ۴. زمستان. ص۹۱-۱۳۵.

مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹). *مروج الذهب و المعادن الجوهر*. قم: موسسه دارالهجره.

مقدسی، محمد بن احمد (بی‌تا). *احسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم*. بیروت: دارالصادر.

یاقوت حموی (۱۳۶۹). *معجم البلدان*. تحقیق عبدالعزیز جندی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

یعقوبی، احمد بن ابی واضح (۱۴۱۳). *تاریخ الیعقوبی*. بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.

یوسفوند، بتول (۱۳۹۰ش). «معتزله و روابط آن با خلافت عباسی در عهد اول (۱۳۲-۲۳۲ه.ق)». فصلنامه فرهنگ و پژوهش. ش۱۱. فروردین. ص۱-۱۷.

References

Ahmad, Munir al-Din (1368SH). *Nahad-e Amuzesh dar Islam*. Translated by Hossein Saket. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]

Al-Duri, Abd al-Aziz (1996/1375 SH). *Baghdad* (Essays on Its History and Historical Geography). Tehran: Encyclopedia of Islam Foundation. [In Persian]

Al-Duri, Abd al-Aziz (1998). *Al-Asr al-Abbasi al-Awwal*. Beirut: Dar al-Tali'ah. [In Arabic]

Al-Jabri, Mohammed Abed (1389SH). *Naqd-e Aql-e Arabi*. Translated by Seyyed Mohammad Al-e Mahdi. Tehran: Nasl-e Aftab. [In Persian]

Baghdadi, Abd al-Qadir ibn Tahir ibn Muhammad (1977). *Al-Farq bayn al-firaq*. Edited by Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid. Cairo: Maktabat Muhammad Ali Subayh. [In Arabic]

Baladhuri, Ahmad ibn Yahya (1988). *Futuh al-buldan*. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic]

Bashrieh, Hossein (1379SH). *Nazariye-haye Farhang dar Qarn-e Bistom*. Tehran: Ayandeh Pouyan Cultural Institute Publications. [In Persian]

Bourdieu, P. (1986). *The Forms of Capital*. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. New York: Greenwood Press. p. 241-258.

Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad (1414AH). *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa'l-A'lam*. Beirut: Umar Abd al-Salam Tadmuri. [In Arabic]

Dinawari, Ahmad ibn Dawud (1421AH). *Al-Akhbar al-Tiwal*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]

Eagleton, Terry (1381SH). *Dar-amadi bar Ideology*. Translated by Akbar Masoom Beigi. Tehran: Agah Publications. [In Persian]

Gramsci, Antonio (1377SH). *Dolat va Jame'e-ye Madani*. Translated by Abbas Milani. Tehran: Jajarmi Publications. [In Persian]

Gramsci, Antonio (1402SH). *Daftarha-ye Zendan; Daftar-e Chaharom*. Tehran: Charkh Publications (Electronic Edition). [In Persian]

Gutas, Dimitri (1381SH). *Tafakkor-e Yunani, Farhang-e Arabi Nahzat-e tarjome-ye ketab-haye Yunani be Arabi dar Baghdad va jame'e-ye aghazin-e Abbasi (gharn-haye dovvom ta chaharom, hashtom ta dahom)*. Translated by Saeed Hanayi Kashani. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]

Haji Khalifa, Mustafa ibn Abdullah (1376SH). *Tarjome-ye Taqwim al-Tawarikh*. Tehran: Ihya-e Ketab. [In Persian]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]

Hakimzadeh, Farzaneh (2024/1402 SH). “Bazkhani-ye ahdaf-e ta'sis-e Beyt ol-Hekmeh va mavaze'-e Ahl-e Beyt (a) dar ghebal-e an”. History of the Ahl al-Bayt(AS). 3(4). p115-132. [In Persian]
Halabi, Ali Asghar (1372SH). *Tarikh-e Tammadon-e Islam*. Tehran: Asatir. [In Persian]
Hamidi, Saeid, & Mahdavian, Mahboub (2020/1399 SH). “The Political Requirements of the Caliphs of the First Abbasid Era Regarding Paying Attention to the Scientific Community”. Pajoohesh-ha-ye Tarikhi. 12(1). p 41-58. [In Persian]
Hassan Beigi, Mohammad, & Fatemeh Bayat (1404SH). “Cultural hegemony and the resistance of the Alavids of Tabaristan: An analysis of hostile relations with the Abbasid Caliphate based on Gramsci’s Theory”. *Siyasat dar Ayeneh-ye Tarikh*. 2(1). p14-27. [In Persian]
Ibn Abi Usaybia, Ahmad ibn Qasim (1380SH). *Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba*. Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li'l-Kitab. [In Arabic]
Ibn Athir, Izz al-Din Ali ibn Muhammad (1979). *Al-Kamil fi'l-tarikh*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
Ibn Juljul, Abu Dawud Sulayman ibn Hassan (2005). *Tabaqat al-atibba' wa'l-hukama*. Edited by Fu'ad Sayyid. Egypt: Dar al-Kutub wa'l-Watha'iq al-Qawmiyyah bi'l-Qahirah. [In Arabic]
Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1410 AH). *Al-Muqaddimah*. Tehran: Nashr-e Istiqlal. [In Arabic]
Ibn Khallikan, Abu'l-Abbas Shams al-Din Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr (n.d.). *Wafayat al-a'yan*. Edited by Ihsan Abbas. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
Ibn Nadim, Muhammad ibn Ishaq (1417AH). *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
İhsanoğlu, E. (2023). *The Abbasid House of Wisdom: Between Myth and Reality*. London & New York: Routledge.
Jahshiyari, Muhammad ibn Abdus (1359SH). *Al-Wuzara' wa'l-kuttab*. Cairo: Maktabat wa Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu. [In Arabic]
Karamati, Younes (1399SH). “Beit ol-Hekmeh”. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Publishing Center. [In Persian]
Karimi, Qader (1403SH). “Tasirat-e farhangi va siyasi-ye enteghal-e khelafat-e Abbasi be Baghdad bar jame'e-ye Iran”. Third International Conference of Students on Literature, History and Cultural Studies. Tehran. [In Persian]
Khatib Baghdadi, Muhammad ibn Ahmad (1417AH). *Tarikh Baghdad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
Khazri, Seyyed Ahmadreza (1384SH). *Tarikh-e Khalafat-e Abbasi*. Tehran: Samt. [In Persian]
Le Strange, Guy (1900). Baghdad during the Abbasid Caliphate: From Contemporary Arabic and Persian Sources. Oxford: Clarendon Press.
Majedi, Seyed Masoud and Abdolali Lahsaeizadeh (1385SH). “Relationships between Contextual Variables, Social Capital and Satisfaction from Quality of Life: A Case Study in Rural Areas of Fars Province of Iran”. Journal of Village and Development (Faslname-ye Rosta va Towse'e). (4). p91-135. [In Persian]
Maqdesi, Muhammad ibn Ahmad (n.d.). *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim*. Beirut: Dar al-Sadir. [In Arabic]
Mas'udi, Ali ibn al-Husayn (1409AH). *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*. Qom: Dar al-Hijrah Institute. [In Arabic]
Qaderi, Hatam (1375SH). *Tahavvol-e Mabani-e Mashruiyat-e Khalafat az aghaz ta forupashi-ye Abbasian ba roykardi be ara-ye ahle sonnat*. Tehran: Bonyan Publications. [In Persian]
Qifti, Ali ibn Yusuf (1371SH). *Tarikh al-Hokama-ye Qefti*. Persian translation from the 11th century AH. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
Sadeghi, Farid and Others (1404SH).” Sanctification of Baghdad: From Symbolic Policies to Architectural Power and Fabricated Hadiths”. Motaleat-e Siyasi-e Baynolnahrain. 4(3). [In Persian]
Saduq, Muhammad ibn Ali ibn Babawayh (1362SH). *Oyoun-e Akhbar-e Reza*. Translated by Mohammad Taqi Esfahani. Tehran: Elmiyyah al-Islamiyyah. [In Persian]
Safadi, Salah al-Din (1420AH). *Al-Wafi bi'l-Wafayat*. Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic]
Salim Nouri, Muwaffaq (1990). *Al-Mulaqat al-Abbasiyyah al-Bizanziyyah*. Baghdad: Dar al-Shu'un al-Thaqafiyyah al-Ammah. [In Arabic]
Ya'qubi, Ahmad ibn Abi Ya'qub (1413AH). *Tarikh al-Ya'qubi*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li'l-Matbu'at. [In Arabic]
Yaqut Hamawi (1369 SH). *Mu'jam al-buldan*. Edited by Abdulaziz Jundi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
Yousofvand, Batoul (1390SH). “Mo'tazele va ravabet-e an ba khelafat-e Abbasi dar ahd-e avval (132-232). Farhang va Pajouhesh Quarterly (Faslname-ye Farhang va Pajouhesh). (11). April. p14-15 [In Persian]
Zaydan, Jurji (n.d.). *Tarikh al-Tamaddun al-Islami*. Beirut: Dar Maktabat al-Hayat. [In Arabic]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-03]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.82]