



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۷۰۷۱-۱۷۳۵

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال شانزدهم، شماره سی و سه، زمستان ۱۳۹۹



Islamic Azad University
Science & Research Branch
ISSN 1735-7071

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 16, No. 33, Winter 2021

تاریخ و تمدن اسلامی

سال شانزدهم، شماره سی و سه، زمستان ۱۳۹۹

- تاریخ‌نگاری گردیزی در زین‌الاکهار: رویکرد و روش (۳-۲۳)
مجتبی خلیفه و ستاره غفاری بیجاری
- کاربرد واژه‌های تحقیرآمیز در قبال «دیگری» در منابع مسلمانان با تمرکز بر شبکه مفهومی خرافات (۲۵-۵۷)
کامیار شیرواند، نصرالله پورمحمدی املشی و محمدحسین فرجیه‌ای قزوینی
- بازتاب مناسبات میان صوفیان و دولت ایلخانی در صفوة الصفای ابن بزاز (د ۷۵۹هـ) (۵۹-۹۱)
محمد غفوری
- فرایند معناپردازی در مجموعه ارک علیشاه تبریز با تحلیلی بر داده‌های تاریخی (۹۳-۱۲۷)
فرزاد فیضی، حبیب شهبازی شیران و کریم حاجی زاده
- تأثیر امام محمد غزالی بر جهان مالایی با تأکید بر مجمع الجزایر اندونزی (۱۲۹-۱۴۹)
محمودرضا اسفندیار
- شناخت عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گورستان‌های تاریخی: مطالعه‌ای در گورستان‌های اهواز (۱۵۱-۱۸۵)
حامد حیاتی، نسترن مرادیانی و بهنام اسکندری

- A Study on Gardīzī's Historiography in *Zayn al-Akhhbār* (3-23)
Mojtaba Khalifeh & Setare Ghaffari Bijar
- The Use of Derogatory Terms against "Other" in Muslim Sources Focusing on the Lexical Network of Superstitions (25-57)
Kamyar Shiravand, Nasrolah Pourmohammadi Amlashi & Mohammad Hossein Farajihaye Ghazvini
- The Relationship between the Sufis and the Ilkhanid State in the Uliya-Name Texts: A Study on *Safwat al-Sāfa* by Ibn Bazzāz (d.759H) (59-91)
Muhammad Ghafoori
- The Semantics Process of the Compound Building of Alishāh Ark in Tabrīz; an Analysis of Historical Data (93-127)
Farzad Feyzi, Habib Shahbazi Shiran & Karim Hajizadeh
- Imam Muhammad Al-Ghazzālī Influence on the Malay World; The Archipelago of Indonesia (129-149)
Mahmoodreza Esfandiar
- The Formation of Historical Cemeteries: A Study on Historical Cemeteries in Ahwāz (151-185)
Hamed Hayaty, Nastaran Moradiany & Behnam Eskandari

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 16, No. 33, Winter 2021

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

M. Akrami	Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
H. Alemzadeh	Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Alviri	Associate Prof. of Baqir al-ulum University
A. Djebbar	Prof. of University of Lille-1, France
Y. Farahmand	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Massumi	Associate Prof. of Tehran University
M. Sepehri	Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch
L. Takim	Prof. of McMaster University

Art work: M. Adli

Typestting & Layout: Seyyede Amin Hosseini

Address: Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. TelandFax:(+9821) 44865351

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhcin.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی، سال شانزدهم، شماره سی و سه، زمستان ۱۳۹۹

بر اساس مصوبه مورخ ۱۳۸۸/۱۲/۱۸ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به اخذ اعتبار درجه علمی- پژوهشی شده است.

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سرمدیر: یونس فرهمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومه علی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مظهره انوش

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی	استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن الویری	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم(ع)
لیاقت نکیم	استاد دانشگاه مک ماستر کانادا
احمد جبار	استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس
محمد سپهری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز
هادی عالمزاده	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
یونس فرهمند	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن معصومی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: سیده آمنه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۲۴/۴۱۵۱ مورخ ۸۴/۱۰/۱۹ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی

سی و یکمین جلسه مورخ ۱۳۸۵/۹/۳۰ کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

بهای تک‌شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: www.isc.gov.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

-
- تاریخ‌نگاری گردیزی در زین‌الاحبار: رویکرد و روش
مجتبی خلیفه و ستاره غفاری بیجاری ۳
- کاربرد واژه‌های تحقیق‌آمیز در قبال «دیگری» در منابع مسلمانان با تمرکز بر شبکه مفهومی خرافات
کامیار شیرواند، نصرالله پورمحمدی املشی و محمدحسین فرجیهای قزوینی ۲۵
- بازتاب مناسبات میان صوفیان و دولت ایلخانی در *صفوة الصفای ابن یزاد* (د ۷۵۹هـ)
محمد غفوری ۵۹
- فرایند معناپردازی در مجموعه ارک علیشاه تبریز با تحلیلی بر داده‌های تاریخی
فرزاد فیضی، حبیب شهبازی شیران و کریم حاجی زاده ۹۳
- تأثیر امام محمد غزالی بر جهان مالایی با تأکید بر مجمع‌الجزایر اندونزی
محمودرضا اسفندیار ۱۲۹
- شناخت عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گورستان‌های تاریخی: مطالعه‌ای در گورستان‌های اهواز
حامد حیاتی، نسترن مرادیانی و بهنام اسکندری ۱۵۱
-

تاریخ‌نگاری گردیزی در زین‌ال‌اخبار: رویکرد و روش^۱

مجتبی خلیفه^۲

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران

ستاره غفاری بیجاری

کارشناس ارشد تاریخ، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران

چکیده

عبدالحی گردیزی نویسنده زین‌ال‌اخبار یا تاریخ گردیزی از جمله آخرین مورخان دوره نخست غزنوی است. این مقاله بر آن است تا رویکرد و روش گردیزی در تاریخ‌نگاری را واکاود و بازنماید. اگرچه گردیزی به ظاهر تاریخ خود را در شمایل تاریخی عمومی نگاشته، اما بخش‌هایی از آن تاریخ سلسله‌ای و محلی است. گردیزی برخلاف بسیاری از مورخان سنتی و احتمالاً متأثر از رویکرد و آثار ابوریحان بیرونی به موضوعات و مباحث اجتماعی و قوم‌شناسی پرداخته و در این زمینه گزارش‌های ارزنده و سودمندی به دست داده است. در روایت‌های گردیزی گاه رگه‌هایی از تساهل مذهبی را می‌توان یافت؛ اگرچه رویکرد اعتقادی او نسبت به ادیان و مذاهب دیگر بی‌طرفانه نیست، اما نسبت به مورخان معاصرش تعصب مذهبی کمتری داشته است. گردیزی در برخی مواضع، هرچند گاه سطحی، دست به تبیین و تحلیل و نقد زده است، در نتیجه وی در برابر رویکرد عقلانی و نقلی موضعی میانه را برگزیده است. نقطه ضعف گردیزی پابندی بیش از حد به خلاصه‌نویسی است.

کلیدواژه‌ها: گردیزی، زین‌ال‌اخبار، تاریخ‌نگاری اسلامی، تاریخ‌نگاری فارسی، رویکرد اجتماعی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۸

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): mkhalifeh@birjand.ac.ir

مقدمه

زین الاخبار گردیزی یکی از نخستین تاریخ‌های فارسی است که در دوره غزنوی نوشته شده است. آغاز و انجام نسخه موجود کتاب افتادگی دارد و از این روی دسترسی به اهداف و انگیزه‌های مورخ در نگارش کتاب بر ما روشن نیست. گردیزی زبان فارسی را برای تاریخ‌نگاری برگزید و این عمل نخستین گام برای پیدایش تاریخ‌نگاری مستقل فارسی بود، اگر تاریخ بلعمی را صرفاً یک ترجمه به حساب بیاوریم و از این منظر زین الاخبار اهمیت زیادی دارد. نخستین بار ک. ا. باسورث در مقاله کوتاه به «تاریخ‌نگاری در دوره غزنوی» پرداخت که در آن عمدتاً به هدف منبع‌شناسی تاریخ غزنویان آثار بیهقی، گردیزی و عتبی معرفی شده است. ج. اسکات میثمی نیز در فصل غزنویان کتاب تاریخ‌نگاری فارسی ضمن معرفی منابع، به سبک و شیوه بیان و علت‌گزینش رویدادها و انگیزه مورخان و ممدوحان و مخاطبان آن‌ها از جمله گردیزی، پرداخته، اما او به مباحث اجتماعی مطرح در زین الاخبار و روش تبیینی گردیزی نپرداخته است. هم‌چنین ا. دنیل در بخشی از مقاله خویش با عنوان «ظهور و گسترش تاریخ‌نگاری فارسی» به معرفی گردیزی و کتاب زین الاخبار پرداخته و در نگاهی گذرا روش نگارش تاریخ گردیزی و فصول آن را بررسی کرده است. «بررسی اندیشه‌های تاریخی-سیاسی مورخان عصر غزنوی با تکیه بر عتبی، بیهقی و گردیزی» عنوان مقاله‌ای است از بهمن شعبان‌زاده‌لمر که در آن نویسنده مدعی است با نگرشی معناکاوانه به تحلیل انگیزه‌ها، نیت و افکار سیاسی این سه مورخ پرداخته است. مقاله‌ای دیگر در حوزه ادبیات فارسی با عنوان «اندیشه سیاسی متجلی در ساختار روایت زین الاخبار گردیزی» نوشته محمدحسن جمشیدی و علی محمد مؤذنی به شناخت محرک اصلی گردیزی در نگارش تاریخ می‌پردازد. این مقاله روایت‌های گردیزی را بر اساس نظریه زمان ژرار ژنت، بررسی و تحلیل کرده است. مقاله حاضر متمایز از مطالعات پیشین است، چرا که بر این پرسش متمرکز شده که رویکردها و روش گردیزی در تاریخ‌نگاری چه بوده است؟ و بر آن است تا رویکردهای تاریخ‌نگاران گردیزی را از جنبه اجتماعی، اعتقادی، تبیینی و انتقادی

بررسی و تحلیل کند.

گردیزی و زین‌الخبار

ابوسعید عبدالحمّ بن ضحاک بن محمود گردیزی نویسنده زین‌الخبار است. درباره زندگی شخصی و حرفه‌ای وی آگاهی‌های چندانی در دسترس نیست. تنها حدس‌هایی در این باره زده شده است؛ مثلاً میثمی معتقد است که احتمالاً گردیزی یکی از دبیران دون پایه دربار سلطان محمود بوده و یا شاید با آن گردیزی که از طرف خلیفه القادر برای مسعود عهد و لوای حکومت آورد، نسبتی داشته است.^۳ باسورث نیز اشاره کرده که ظاهراً گردیزی با دربار یا دیوان غزنویان در ارتباط بوده است.^۴ خود گردیزی به روشنی بیان می‌دارد که بسیاری از رویدادها را با چشم خویش دیده است، به‌ویژه راجع به رویدادهای عصر سلطان محمود از جمله لشکرکشی‌های هندوستان، فتح نیمروز، خوارزم و غیره؛^۵ این خود نشانه‌ای است بر این‌که به احتمال زیاد از کارگزاران دیوانی عصر غزنوی بوده است.

بر اساس محاسبات حبیبی سال تولد گردیزی احتمالاً در حدود ۴۰۰ هـ، بوده، زیرا او شاهد برخی از وقایع عصر محمودی بوده است. در نتیجه می‌توان گفت در عصر فتوحات سلطان محمود حداقل ۲۰ ساله بوده است. گردیزی فتنه طغرل در عهد سلطان عبدالرشید را درک نکرده، زیرا برای سلطان دعای «ادام سلطانه»، که حال استمراری است را نگاشته است. بر این اساس احتمالاً کمی قبل از ۴۴۴ هـ یعنی سالی که فتنه طغرل (کافر نعمت) و سقوط عبدالرشید روی داده، درگذشته است.^۶

۳. میثمی، ۹۵، ۹۶.

۴. باسورث، ۴۵.

۵. گردیزی، ۳۷۹.

۶. حبیبی، ۱۹-۲۰.

به نظر می‌رسد زین الاخبار بین سال‌های ۴۴۱ تا ۴۴۳ هـ نوشته شده باشد.^۷ به عقیده حبیبی نام زین الاخبار، از روی لقب سلطان عبدالرشید یعنی زین‌الملک برگرفته شده است.^۸ گردیزی در کتاب خویش به موضوعات متنوعی پرداخته، ولی تمرکز اصلی وی بر تاریخ خراسان بوده است. او ابتدا خلاصه‌وار به تاریخ ایران باستان در پنج بخش می‌پردازد: ۱. پادشاهی طهمورث تا طهماسب (با توجه به این‌که بخش‌های نخستین کتاب در دسترس نیستند، این قسمت از طهمورث آغاز شده است) ۲. سلسله کیانیان از کی قباد تا دارا ۳. ملوک الطوایف، از پادشاهی اسکندر تا اردوان ۴. ساسانیان، از سلطنت اردشیر بابکان تا قباد ۵. آکاسره، پادشاهی خسرو انوشیروان تا انقراض ساسانیان. گردیزی در این بخش‌ها به تاریخ باستانی ایران را در دو وجه اسطوره‌ای و سیاسی به مثابه یک میراث روایت کرده است.^۹

گردیزی سپس باز هم به اختصار تاریخ پیامبر(ص)، خلفای راشدین، بنی‌امیه و بنی‌عباس تا خلیفه القائم را ذکر می‌کند و در واقع در این بخش فقط اشاراتی به این دوره‌ها کرده و گذر می‌کند. او سپس بر ذکر اخبار امرای خراسان متمرکز می‌شود؛ در این بخش داده‌ها و گزارش‌های او مفصل‌تر است. از این رو می‌توان گفت زین الاخبار ترکیبی از سه گونه تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی، یعنی تاریخ عمومی، تاریخ سلسله‌ای و تاریخ محلی است. اگرچه میثمی تنها بر ترکیب تاریخ سلسله‌ای و عمومی در زین‌الأخبار تأکید می‌کند.^{۱۰} با آغاز شدن تاریخ سلسله‌گرنوی، گردیزی باز هم بر اختصار کلام خویش تأکید می‌کند. او می‌نویسد: «آغاز کردیم به گفتن اخبار یمین‌الدوله رحمة الله علیه بر طبق ایجاز و

۷. همو، ۱۹.

۸. همو، ۲۰.

۹. شعبانزاده لمر، ۱۰۶.

۱۰. میثمی، ۱۰۹.

اختصار».^{۱۱} همین اصرار گردیزی بر خلاصه‌نویسی و عدم ارائه‌ی جزئیات، سبب شده تا ناظم تاریخ‌نگاری وی را خشک، بی‌روح و بی‌احساس توصیف کند.^{۱۲} گردیزی وقایع‌نگاری خویش را تا به سلطنت رسیدن ابوالفتح مودود بن مسعود ادامه می‌دهد.^{۱۳} سپس با قطع روایات، به بیان تواریخ (تقویم) چهارگانه، اعیاد و سبب آن‌ها، احوال و انساب و معارف هندیان می‌پردازد.

آن‌چنان که گردیزی در اثر خود اشاره کرده‌است وی سه مرجع برای نوشته‌های خود داشته‌است. نخست رویدادهایی که خود شاهد آن‌ها بود که به ویژه بخش اعظمی از رویدادهای دوره غزنوی را شامل می‌شود. بخش دوم نیز روایات و گفته‌هایی است که از دیگران شنیده و از آن‌ها تحت عنوان «ثقات» یا «بعضی ثقات» یاد کرده‌است.^{۱۴} وی گاه نام این افراد را نیز ذکر می‌کند. از جمله اشاره می‌کند که شخصا با ابوریحان بیرونی ارتباط داشته و مطالبی از وی شنیده‌است.^{۱۵} یا از یکی از همشهریان‌ش به نام احمد بن ولک گردیزی یاد می‌کند که روایت‌هایی از او شنیده‌است.^{۱۶} دسته دیگر نیز منابع مکتوب است. گردیزی تنها در بخش انساب و معارف ترکان که البته بخش مفصلی است اغلب از منابع خود یاد کرده‌است. اهمیت مطالب این بخش از این نظر است که اغلب این منابع امروزه برجای نمانده‌اند. از جمله گردیزی در زمره آثار مورد استفاده خود به کتاب ریع الدنیا اثر ابن-مقفع^{۱۷}، دو کتاب اخبار و ادب سماع از ابن‌خردادبه^{۱۸}، مسالک و ممالک جیهانی^{۱۹} و نیز اثر

۱۱. گردیزی، ۳۷۹.

12. Nazim, 5-6.

۱۳. گردیزی، ۴۴۰.

۱۴. همو، ۳۹۹، ۴۰۰.

۱۵. همو، ۵۳۸.

۱۶. همو، ۶۱۵.

۱۷. همو، ۵۴۶.

۱۸. همو، ۵۷۴، ۵۹۷، ۶۱۸.

ابوزید بلخی اشاره کرده است. در نگارش بخش تاریخ امرای خراسان زین الاخبار^{۲۰} هم به احتمال زیاد از کتاب از بین رفته تاریخ ولایة خراسان، نوشته ابوعلی حسین سلامی بهره برده است. چنانکه بارتولد بی تردید معتقد است که کتاب سلامی منبع اصلی مؤلفانی بوده که اطلاعات مفصلی درباره خراسان و ماوراءالنهر ارائه می دهند، به ویژه گردیزی و ابن اثیر.^{۲۱} گردیزی به صراحت به استفاده خود از «کتب خواجه ابوریحان»^{۲۲} نیز اشاره می کند. مهم ترین بخش زین الاخبار روایت های وی از دوره غزنویان است. گردیزی خود شاهد وقایع بوده و در آغاز روایت سلطنت محمود غزنوی بر این مسأله تأکید زیادی کرده است: «اما این اخبار بیشتر از وی آن بوده است که به رأی العین خویش بدیدم»؛^{۲۳} این روایات گاهی مفصل نوشته شده اند و در واقع اثر عتبی را تکمیل می کند چون تاریخ یمینی شامل دهه آخر سلطنت محمود نیست.^{۲۴}

خواننده در نگاه نخستین به زین الاخبار با از هم گسیختگی، تنوع روایات و تلخیص بیش از حد روبه رو می شود. به نظر میثمی این از هم گسیختگی ها، بیانگر یک امر است و آن مشروعیت بخشی همراه با کلامی ستایش آمیز درباره غزنویان؛ زیرا زین الاخبار مجموعه ای از انتقال قدرت هاست که غزنویان پایان دهنده این زنجیره هستند.^{۲۵} اگر این چنین باشد، اندیشه و انگیزه تاریخ نگاران گردیزی با عتبی قابل مقایسه است. عتبی نیز تاریخ خویش را با هدف مشروعیت بخشی به سلطان محمود برای مخاطبانی از قبل مشخص شده، نگاشته است.

۱۹. همو، ۵۹۷.

۲۰. رک. همو، ۲۲۶-۳۰۴.

۲۱. بارتولد، ۵۲.

۲۲. گردیزی، ۴۴۹.

۲۳. همو، ۳۷۹.

۲۴. باسورث، ۴۸.

۲۵. میثمی، ۹۶، ۱۰۹.

حال پرسش اساسی درباره گردیزی این است: مخاطبان او چه کسانی بوده‌اند؟ سؤالی که میثمی برای آن چندین نظر ارائه می‌دهد. به باور میثمی، سبک ساده و نثر غیر مصنوع گردیزی در زین‌الخبار، هدف آموزشی و تربیتی وی را نشان می‌دهد. از این رو شاید زین‌الخبار برای تعلیم درباریان، یا برای ترغیب سلطان عبدالرشید نگاشته شده تا با پدرش محمود، در شکوه رقابت کند و شاید هم برای آموزش حکومت‌داری به شاهزادگان نوشته شده است.^{۲۶} هر یک از این احتمالات می‌توانند صحیح باشد، اما در این میان نکته‌ای درباره نثر گردیزی فراموش شده است. استفاده گردیزی از نثر ساده لزوماً به معنای تربیتی بودن مقصود وی نیست. در واقع زین‌الخبار جزء اولین متون تاریخ‌نگاری مستقل فارسی است و در ادبیات فارسی اولین آثار، بی‌آلایش هستند و بعداً طی گذشت زمان تکلف وارد نثر فارسی شد. از نگاه ترکمنی آذر^{۲۷} هدف گردیزی «احیای هویت ایرانی» بوده است. به کار بردن زبان فارسی و نقل تاریخ ایران در زین‌الخبار، سبب شده تا افتخارات ایرانیان گذشته به نسل‌های بعدی منتقل شوند و زمینه برای زنده نگاه داشتن هویت مستقل ایرانی فراهم شود. به نظر می‌رسد این نگاه نیز کمی آرمان‌گرایانه و برخاسته از اندیشه‌های ملی-گرایانه امروزی است. شاید بتوان گفت در کنار جاودان‌سازی تاریخ غزنویان به عنوان انگیزه‌ای برای نگارش زین‌الخبار، هدف گردیزی، صرفاً نگارش تاریخ بود، به عنوان یک علم؛ علمی که در این سال‌ها در حال رهایی از دانش حدیث و سلطه محدثان بود.

رویکرد اجتماعی

تاریخ اجتماعی مشتمل بر مباحث گوناگونی چون مطالعه زندگی توده‌های مردم، انسان-شناسی، قوم‌شناسی، فرهنگ عامیانه و تاریخ اقتصادی است.^{۲۸} با توجه به طیف گسترده

۲۶. همو، ۱۰۹.

۲۷. ترکمنی آذر، ۴۶.

۲۸. رک. موسی پور، ۱۴۳-۱۴۷.

رویکردهای اجتماعی در تاریخ‌نگاری می‌توان گزیده‌هایی از این رویکرد را در زین‌ال‌اخبار یافت. گردیزی در زین‌ال‌اخبار با حساسیتی که به خلاصه‌نویسی نشان می‌دهد، از شناخت اقوام و ملل گوناگون غافل نمی‌ماند.

قوم‌نگاری یکی از ویژگی‌های مهم تاریخ‌نگاری گردیزی است. وی حجم قابل‌توجهی از تاریخ خود را به تاریخ و فرهنگ اقوام مختلف اختصاص داده‌است؛ هر چند برخی مباحث مطرح شده توسط وی، از جمله مباحث مربوط به معارف هندوان^{۲۹} بیشتر برگرفته از آثار ابوریحان است، اما در مطالب مربوط به اغوزها و دیگر طوایف ترک اطلاعات بی‌نظیری ارائه می‌دهد. به‌عنوان نمونه در مورد مذهب باستانی اغوزها یعنی شمنیسم، با تکیه بر نویسندگانی چون ابن مقفع اطلاعات ارزشمندی آورده‌است. داستان باور اغوزها به سنگ باران در این مورد به تفصیل بیان شده‌است.^{۳۰} گردیزی در احوال و انساب ترکان، علاوه بر ابن مقفع از ابن خردادبه نیز بهره برده و می‌افزاید که ترکان از نژاد چینیان هستند و نوح ولایت ترکستان را به پسرش یافت بخشید. از آنجایی که منطقه‌ای بی‌آب و علف است آن را ترک نامید. گردیزی ترکان را «تنک موی و تنک خوی» معرفی می‌کند.^{۳۱} خلخ، کیماک، یغمانیان، خرخیزیان، تبتیان، برسخان، غزان، بجنانکیان، خزران، برداس، بلکار، آلان‌ها، چگل و ترکشی از جمله اقوامی هستند که گردیزی از آن‌ها یاد کرده‌است.^{۳۲} زین‌ال‌اخبار از نخستین منابعی است که در آن از تاتارها یاد شده‌است.^{۳۳} ذکر چینیان و اقوام آن سوی چین نیز در زین‌ال‌اخبار آمده‌است.^{۳۴}

گردیزی جسته و گریخته از معیشت و زندگانی مردم نیز گزارش‌هایی به‌دست داده

۲۹. گردیزی، ۶۱۲.

۳۰. همو، ۵۴۶-۵۴۷.

۳۱. همانجا.

۳۲. رک. گردیزی، ۵۴۸-۵۸۶.

۳۳. گردیزی، ۵۴۹-۵۵۴.

۳۴. همو، ۵۷۳، ۵۷۶.

است. باسورث او را مورخی بی‌عاطفه و خونسرد در برابر روایات مختلف معرفی می‌کند؛^{۳۵} شاید به این دلیل که نثر فارسی ساده او نمی‌تواند مانند نثرعتبی، منتقل‌کننده احساسات درونی مورخ باشد. ولی گردیزی مردم را می‌بیند چه در گذشته و چه در زمان معاصرش و زندگی آنان را، تا حدی که به موضوع تاریخ عمومی‌اش لطمه نزند، شرح می‌دهد. درباره شیوع وبا در بغداد به روزگار خلیفه متقی بالله گردیزی می‌نویسد: «مردمان بسیار بمردند و کار به آن‌جا رسید که از کفن کردن مردگان عاجز شدند. پس متقی بفرمود تا هر روز دویست دینار اندر بهای کفن مردگان بدادندی».^{۳۶} یا وقوع زلزله در فرغانه به سال ۲۲۴، که سبب نابودی منازل و قنات‌ها شد. مردم پیوسته به شکایت نزد عبدالله می‌آمدند، زیرا در باب کاریز در فقه و سنت موضوعی وجود نداشت. پس عبدالله علمای خراسان و برخی از دانشمندان عراق را جمع نمود تا کتابی در احکام قنات تدوین کنند و این‌گونه مشکلات مردم حل شد.^{۳۷} خشکی تاریخ‌نگاری گردیزی شاید در این روایت از زلزله ناحیه نساء نمایان شود. «اندر ذی الحججه سنه احدی و ثلثین و ثلثمائه زلزله خاست به ناحیت نساء و بسیار ده‌ها را ویران کرد و افزون بر پنج هزار مردم زیر گل شدند».^{۳۸}

نکته اساسی در مورد تاریخ‌نگاری گردیزی دو پاره بودن احساسات اوست. به این معنا او روایات پس از جلوس سلطان محمود را پر احساس‌تر و با اشتیاق بیشتری وصف می‌کند؛ گردیزی به این بخش از کتاب علاقه بیشتری نشان داده‌است.^{۳۹} در مواردی مانند شکایت‌های مردم از علی‌تگین نزد محمود و یا روزگار خوش آغاز حکومت امیر محمد به وضعیت مردم در عصر غزنوی می‌پردازد. «چون سنه خمس عشر و اربع مائه اندر آمد، امیر محمود

۳۵. باسورث، ۴۸.

۳۶. گردیزی، ۱۹۶.

۳۷. همو، ۳۰۱-۳۰۲.

۳۸. همو، ۳۴۰.

۳۹. فروزانی، ۱۶.

رحمة الله قصد بلخ کرد که آنجا شود و زمستان بیاشد و چون به بلخ رسید به هر وقت متظلمان علی تگین از جانب ماوراءالنهر به نزدیک وی همی آمدند و از علی تگین تظلم همی کردند، که ناروایی های بسیار می کند و مردمان را همی به درد دارد و بر رعایا و اهل صلاح از وی رنج است و چون تظلم بسیار شد، امیر محمود قصد کرد که آن مسلمانان را از رنج و بلاها برهاند.^{۴۰}

و چون امیر محمد پس از پدر به سلطنت رسید «کارهای ولایت بگشاد و عیش بر مردمان خوش گشت». قیمت ها کاهش یافت و بازاریان و لشکریان شاد شدند و چون اخبار رونق غزنین به شهرهای دیگر رسید، بازرگانان از دور و نزدیک کالاهای برگزیده خود را به پایتخت می آوردند. در این روایت به جز مبحث اجتماعی نکته قابل تأمل دیگری نیز نهفته است و آن پیروی مورخ از امیر محمد در برابر مسعود است. گردیزی در ادامه این روایت می افزاید: «و با این همه نیکویی که او [امیر محمد] به جای رعیت و لشکری کرد، حشم و رعایا را میل به امیر شهاب الدوله ابوسعید مسعود بن یمین الدوله بود و او را خواستند». ^{۴۱} به نظر می رسد که گردیزی در ابتدا در جناح طرفداران امیر محمد (پدریان) بود که حسنگ وزیر در رأس آنها قرار داشت.

به جز این موارد، توجه گردیزی به زندگی ملل دیگر هم قابل توجه است. مثلاً وقتی سرزمین ختن را وصف می کند این رویکرد وی نمایان است. گردیزی می نویسد در ختن معابد بسیاری وجود دارد و دو کلیسا هم دارند. «اندر بازار او قجبان باشند و زنان بدکار. همه مردان و زنان ایشان موی فرو هشته دارند» با لباس هایی به مانند جامه اعراب. در این ولایت میوه فراوان یافت می شود و ابریشم نیز بسیار دارند هم چنان که لباس های ابریشمی می پوشند.^{۴۲}

۴۰. گردیزی، ۴۰۴.

۴۱. همو، ۴۲۰.

۴۲. همو، ۵۷۷-۵۷۸.

ویژگی دیگر تاریخ‌نگاری گردیزی، دین‌پژوهی و دین‌شناسی و به عبارتی تاریخ‌نگاری دینی بوده‌است. وی به تفصیل باورهای مذاهب مختلف از جمله یهود، مسیحیت و دین زرتشت را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار داده‌است.^{۴۳} در این مبحث پرداختن به مذهب اغوزها پیش از اسلام آوردن آن‌ها مهم به نظر می‌رسد. گردیزی به مذهب اغوزها «تُغْزَاغُوز» اشاره کرده که در قلمرو تغزخاقان چهار مذهب مانوی، مسیحی، زرتشتی و شمنی وجود داشته‌است.^{۴۴} گردیزی به موضوع اسلام آوردن غزها نیز می‌پردازد. به اشاره وی در زمان امیر اسماعیل منتصر (ف ۳۹۵هـ) که وی با امیر محمود غزنوی درگیر بوده‌است؛ ترکان غز به رهبری ییغو [احتمالاً موسی ییغو] به خدمت اسماعیل پیوسته و اسلام آورده‌است.^{۴۵}

گردیزی بخش مربوط به جدول اعیاد و روزهای مسلمانان، یهودیان، نصارا و به گفته وی «مغان» را از آثار الباقیه نوشته و مطالب ابوریحان را با اختصار نقل کرده‌است. به جز این موارد تکراری بخش‌های در رابطه با ترکان در این مبحث اهمیت دارد. مثال‌های زیر گویای میزان اهمیت گردیزی در توجه به مسائل اجتماعی و به خصوص رویکرد مردم‌شناسانه است؛ در این مورد شاید بتوان او را هم پای ابوریحان معرفی کرد. زیرا در این جا تکرار مباحث مطرح نیستند بلکه میزان توجه مورخ در تاریخ‌نگاری خویش به این گونه مطالب، ملاک است.

گردیزی اقوام مختلف و متنوعی را برای خواننده مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. او به آداب دفن مردگان در میان این اقوام توجه نشان می‌دهد. برای مثال گردیزی توضیح می‌دهد که در میان قوم برداس (برلاس)، دو گروه وجود دارند. دسته‌ای مرده را می‌سوزانند و

۴۳. گردیزی، ۴۶۹-۵۳۰.

۴۴. همو، ۵۶۹.

۴۵. همو، ۳۸۲-۳۸۳.

دسته‌ای دیگر آن را به خاک می‌سپارند.^{۴۶} گردیزی برای دفن مردگان در مملکت سریر، جزئیات بیشتری را ارائه می‌دهد. این مردم شیر می‌پرستند و زمانی که شخصی از ایشان مرد، آن را در میدان شهر به مدت سه روز قرار می‌دهند. در پایان روز سوم با لباس رزم و شمشیرها دور جسد جمع می‌شوند و به گمان خود آن را می‌ترسانند و سپس دفن می‌کنند. «که سبب این آن بود که مردی از ایشان بمرد و او را به گور کردند و چون روز سه دیگر بود، از گور برآمد و چون از وی پرسیدند، گفت: حال از من غائب شده بود، شما مرا به گور کردید. پس جان اندر گور به نزدیک من بازآمد. برخاستم و بیرون آمدم. اکنون چون کسی از ایشان بمیرد او را سه روز به گور نکنند».^{۴۷} این چنین روایاتی نشان می‌دهند که گردیزی نه تنها با بینشی جهانی به نگارش تاریخ پرداخته‌است، بلکه تلاش نموده ظرایف و نکات فرهنگی اقوام گوناگون را ذکر نماید.

زین الاخبار گردیزی منبعی مهم برای ردیابی مغول‌ها و مغولستان پیش از به حکومت رسیدن آن‌ها است. زیرا وی در چندین بخش از کتاب خود به اشخاص یا مکان‌های جغرافیایی متعلق به مغولان اشاره کرده‌است. در بحث از کیماک‌ها از «مهرت تاران» یاد کرده^{۴۸} و یا از واژه‌های مغولی تار، اُغراق، اوکتاغ یا اوکتاغ استفاده کرده‌است.^{۴۹} هم‌چنین به منطقه ایسغ کول در مغولستان و چککیان ساکن اطراف آن دریاچه اشاره نموده‌است.^{۵۰}

رویکرد اعتقادی

رویکرد اعتقادی و مذهبی گردیزی را می‌توان در اخباری که در مورد زرتشتی‌گری، هندوان،

۴۶. گردیزی، ۵۸۳.

۴۷. همو، ۵۹۳-۵۹۴.

۴۸. همو، ۵۴۹.

۴۹. همو، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳.

۵۰. همو، ۵۶۶.

اسماعیلیه و خلفای نخستین آورده، دریافت. در پسِ نثر خشک گردیزی، گرایش‌های مذهبی وی نمایان می‌شود. جهان‌بینی گردیزی بر اساس کلام ماتریدیه شکل گرفته‌است. زیرا گردیزی در سرزمینی می‌زیست که این نوع از تفکر حاکم بوده، از این رو گردیزی تقدیرگرای مطلق نبوده‌است.^{۵۱} گردیزی در اثر خود دیدگاه منفی‌اش را نسبت به زرتشتی‌گری نشان داده و تلاشی برای دوری از تعصب یا بی‌طرفی نکرده‌است. او دین زرتشت را آتش-پرستی می‌نامد و می‌نویسد: «کی گشتاسب چون به پادشاهی نشست، به روزگار او زردشت بن پورشسب بن فیراسپ بیرون آمد از مردمان آذربایجان، از شهر موقان. و دین مگی و آتش پرستی، کیش وی بیامد کتاب اوستا آورد و آتش‌پرستی فرمود و نکاح اهل حرمت جائز کرد».^{۵۲} گردیزی مانند عتبی، با نگاهی عقیدتی جنگ‌های سلطان محمود در هند را وصف می‌کند. «... پس صف‌ها بکشیدند و دست به حرب بردند. خدای عزوجل مسلمانان را نصرت داد و امیر محمود رحمة الله فیروزی یافت و جیپال مقهور گشت. و کافران نابود شدند و مسلمانان اندر آن معرکه پنج هزار کافر را کشته بودند...».^{۵۳} گردیزی درباره ساخت مساجد در هند می‌نویسد: «و اندر این سال [سلطان محمود] فرمود هر جای که گشاده بود از دیار کفر، مسجدهای جامع ساختند و استادان را فرمود تا به هر جای فرستادند، تا مر هندوان را شرایط اسلام بیاموختند».^{۵۴}

گردیزی نسبت به مورخان معاصر خود کمتر به اسماعیلیه پرداخته، هر چند که همان تلقی عمومی عنادورزانه غزنویان را در برابر اسماعیلیان دارد. او برخلاف عتبی که مفصل به موضوع تاهرتی پرداخته، در چند جمله داستان تاهرتی را به پایان می‌رساند: «و هم اندرین سال رسول عزیز مصر آمد که او را تاهرتی گفتندی. و چون نزدیک خراسان رسید، فقها و

۵۱. ترکمنی آذر، درآمدی بر تاریخ‌نگاری در ایران، ۱۶۷.

۵۲. گردیزی، ۵۱.

۵۳. همو، ۳۸۶.

۵۴. همو، ۳۹۵.

اهل علم گفتند که این رسول به دعوت عزیز مصر همی آید و بر مذهب باطنیان است. چون محمود این خبر بشنید، نیز مر آن رسول را پیش خویش نگذاشت. و بفرمود تا او را به حسن بن طاهر بن مسلم العلوی سپردند و حسن، تاهرتی را به دست خویش گردن بزد به شهر بست.^{۵۵} گردیزی هم چنین در گزارش حمله دوباره محمود به مولتان عقاید ضد اسماعیلی خویش را نشان می دهد، هر چند این جملات بیشتر جنبه توصیفی دارند تا موضع گیری مذهبی: «... و باقی که از ولایت ملتان مانده بود به تمامی بگرفت و قرامطه که آن جا بودند بیشتر از ایشان بگرفت و بعضی را بکشت و بعضی را دست ببرید و نکال کرد».^{۵۶}

گزارش گردیزی از چگونگی قتل سه خلیفه نخستین، عمر، عثمان و علی (ع)، این تصور را ایجاد می کند که او شاید شیعه بوده باشد. درباره قتل عمر آورده: «او را ابولؤلؤ غلام مغیره کشت»؛^{۵۷} قتل عثمان را نیز چنین وصف کرده: «پس غوغا اندرو افتاد و او را بکشتند»؛^{۵۸} اما درباره علی (ع) از تعبیر «شهادت» بهره برده: «و پیغمبر ما (ص) او را بستود و گفت: این ابنی هذین سید الشباب اهل الجنة و ابوهما خیر منهما یعنی الحسن و الحسین و ابوهما علی خیر منهما. و بسیار خبر آمده است اندر فضل او و آیت آمده است اندر شأن او. آخر کشته شد و شهادت یافت بر دست عبدالرحمن بن ملجم مرادی».^{۵۹} گردیزی هم چنین از روز عاشورا و مراسم شیعیان در آن روز یاد کرده: «... بسیار مردم از هر جا به کربلا آیند به زیارت گور حسین رضی الله عنه، و آن جا دعا گویند، و شیعه آن روز را بزرگ دارند، و اندر و صدقه دهند، و بر حسین علی رضی الله تعالی عنهم نوحه کنند، و بر یزید لعنت کنند».^{۶۰} با این همه نگارنده با التون دانیل هم نظر است که گردیزی شیعه نبود، بلکه

۵۵. گردیزی، ۳۹۳-۳۹۴.

۵۶. همو، ۳۹۱.

۵۷. همو، ۱۲۹.

۵۸. همو، ۱۳۰.

۵۹. همو، ۱۳۲.

۶۰. همو، ۴۵۴.

اظهار ارادت و دوستاری نسبت به علی(ع)^{۶۱} نوعی احساس همگانی و طبیعی در مناطق شرقی جهان اسلام بوده است.^{۶۲} به کار بردن عبارت دعایی «رضی الله عنه» برای امام حسین که عادت مألوف اهل سنت است، خود نشانه‌ای است بر سنی بودن وی.

روش انتقادی و تبیینی

روش انتقادی در نگارش تاریخ هم شامل نقد و تفسیر منابع و مورخان پیشین می‌شود و هم انتقاد از افراد و عملکردهایشان و ساختارها اعم از سیاسی و اجتماعی و... را در بر می‌گیرد. تأکید گردیزی بر ایجاز و اختصار مجال هر گونه انتقادهای نهادی و به ویژه نقد منابع را از وی گرفته است. گردیزی چندان کوششی برای جستجوی صحت اخبار و توضیح آن برای خوانندگان نمی‌کند. در میان سطرهای زین‌الخبار نشانه‌هایی از بی‌رغبتی نویسنده به نگارش تاریخ دیده می‌شود. گردیزی با نامیدن خود به عنوان «گردآورنده» یا «فرازآورنده» کتاب^{۶۳}، از پذیرش مسئولیت‌های یک مورخ حرفه‌ای اجتناب می‌کند. با وجود این که گردیزی آشکارا تحت تأثیر آثار ابوریحان قرار داشته^{۶۴} اما این امر تأثیری در روش تاریخ‌نگاری وی نداشته است.

از آغاز روایت تاریخ غزنویان است که گردیزی به روش تاریخ‌نگاری و نقد منابع قلم می‌پزد؛ چنان که گویی تاریخ وی از این قسمت تازه شروع شده است. گردیزی سلطنت محمود غزنوی را با این جملات آغاز می‌کند: «آغاز کردیم به گفتن اخبار یمین الدوله رحمة الله علیه، بر طبق ایجاز و اختصار از آن چه از همه اخبار که خواندیم، هیچ چیزی را آن حال نبود که اخبار او را. که آن چیزها دیگر به استماع شنیدیم و از کتب خواندیم و شاید بود که مصنفان و راویان اندران تصنیف‌ها و اخبار کم و بیش آورده و گفته‌اند از بهر تعجب سخن را

61. Philo Alid.

62. Danial, 124.

۶۳. گردیزی، ۳۷۹، ۵۴۴.

64. Danial, 120.

و عزیز کردن کتاب را. اما این اخبار بیشتر از وی آن بوده است که به رأی العین خویش بدیدیم که امیر محمود اندر هندوستان چه کرد...».^{۶۵} گردیزی در این سطور روش تاریخ‌نگاری خویش را که مبتنی بر نقل روایات بر پایه اخبار کتبی، شفاهی و عینی است، را شرح می‌دهد. وی منابع مورد استفاده‌اش در نگارش وقایع پیشاغزنوی را نقد می‌کند؛ حال پرسش اساسی این است که چرا گردیزی از اول به نقد منابع یا روایات نمی‌پردازد؟ یا دغدغه‌اش را درباره منابع با مخاطب در میان نمی‌گذارد؟ اکنون او اعتراف می‌کند که اعتمادی به منابع پیشین نداشته، چون «گفته‌اند از بهر تعجب سخن را و عزیز کردن کتاب را»؛ پس معیار گردیزی برای راستی آزمایی اخبار چه بوده است؟

گردیزی در ادامه می‌نویسد: «... پس من از جمله اخبار دولت این خاندان [غزنوی] را ادام الله ثباتها، آن چه خوش‌تر و عجب‌تر بود، التقاط کردم و این‌جا بیاوردم. هر چند که بتوانستم مختصر کردم. اگر به شرح مشغول گشتمی بسیار آمدی، پس از آن اخبار انتخاب کردم و این‌جا بیاوردم».^{۶۶} گردیزی برای بزرگ‌نمایی هر چه بیشتر دولت متبوع خویش، تلاش می‌کند تا هرگونه شک و شبهه را از خوانندگان خود دور کند. از این رو بر درستی روایات بعدی، شامل وقایع حکومت سلطان محمود، صحه می‌گذارد و برای اطمینان بخشی، بر عینی بودن این اخبار تأکید می‌کند.^{۶۷} گردیزی نشان می‌دهد که مشروعیت‌سازی برای غزنویان، در عمل بر او بسیار تأثیر گذاشته است؛ به حدی که تاریخ پیشاغزنوی را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد و برای نقد اخبار و منابع تعهدی نداشته است.

انتقادات گردیزی بیشتر بر نقد اشخاص استوار است. این اشخاص افراد گوناگونی را تشکیل نمی‌دهند و معمولاً شامل شاهان یا امیران و خلفا هستند. گردیزی در مقایسه بین امین و مأمون، عدالت پروری مأمون را در برابر امین قرار می‌دهد. در حالی که «مأمون اندر

۶۵. گردیزی، ۳۷۹.

۶۶. همو، ۳۸۰.

۶۷. همو، ۳۷۹.

خراسان عدل بگسترد و رسم‌های نیکو نهاد»،^{۶۸} «محمد امین در بغداد به طرب مشغول شد و کسی او را ندیدی از مستی و لهو». ^{۶۹} گردیزی این‌گونه انتقادات را دوباره در مورد محمد بن طاهر نیز تکرار می‌کند، عواملی که در نهایت باعث شورش در طبرستان شدند: «[خلیفه] مستعین خراسان مر محمد بن طاهر را داد و محمد بن طاهر غافل و بی‌عاقبت بود. سر فرود برد به شراب خوردن و به طرب و شادی مشغول گشت تا به سبب غفلت او طبرستان بشورید». ^{۷۰}

درباره روش تبیینی ^{۷۱} گردیزی می‌توان گفت او تحت تأثیر اندیشه ماتریدی، رویکردی دو گانه دارد. گاهی به ریشه‌یابی و علل حوادث تاریخی می‌پردازد و گاهی تقدیر را عامل واقعه می‌خواند. گردیزی درباره ماجرای پایانی زندگی ابومسلم می‌نویسد: «قضا آمده بود، ابومسلم را بصر بشد». ^{۷۲} هم‌چنین است درباره سرانجام سلطان مسعود غزنوی که گردیزی با جملاتی حزن‌انگیز آن را ذکر می‌کند: «... و چون امیر شهید چنان دید و جای سیاست به کار بستن و حرب کردن نبود، اندر رباط ماریگله رفت و آن شب اندر رباط نبود و چون روز دیگر بود بیرون آمد و بسیاری بکوشید. قضا آمده بود و هیچ نتوانست کرد». ^{۷۳}

در نگاهی کلی، گردیزی تلاش نموده‌است تا از جملات شک‌برانگیز و تکراری مثل «و خدا بهتر می‌داند...» اجتناب کند. او در برخی حوادث به دنبال تعلیل بوده، عاملی که سبب استحکام این روایات شده‌است. سبک نگارش گردیزی به گونه‌ای است که نخست با جمله‌ای اصل و اساس واقعه را ذکر می‌کند و سپس در جملات بعدی اسباب آن را ذکر می‌کند و به عبارت دیگر از تبیین روایی استفاده کرده‌است. او به علل مختلف، دلایل کوچک و

۶۸. گردیزی، ۱۶۵.

۶۹. همو، ۱۶۵.

۷۰. همو، ۳۰۳.

۷۱. درباره تبیین در تاریخ و انواع آن رک. استنفورد، ۲۲۷؛ مفتخری، ۸۸، ۱۰۱؛ انکینسون، ۳۶، ۳۷.

۷۲. گردیزی، ۲۷۰.

۷۳. همو، ۴۴۰.

بزرگ و عوامل طولانی مدت توجه نشان می‌دهد. دلایل قیام استادسیس، پیشرفت‌های یعقوب بن لیث، اعدام حسنگ وزیر، حملات سلطان مسعود به ماوراءالنهر و حتی دلیل استحکام قلعه‌ی کالنجار، نمونه‌هایی از تبیین‌های گردیزی هستند.

گردیزی دلایل قیام استادسیس را در زمان حکومت اسید بن عبدالله بر خراسان، ذکر می‌کند: «... به روزگار امارت او [اسید بن عبدالله] به خراسان، استادسیس بادغیسی بیرون آمد و به پیغمبری دعوت کرد و راه به آفرید گرفت. سبب آن بود که به آفریدیان بادغیسی سوی مهدی نامه کردند که ما مسلمان شدیم بر دست تو، ما را تقدیری کن».^{۷۴} پس مهدی دستور داد تا بادغیسیان برای غزا به کابل روند و «ایشان را از این فی تقدیری کرد». چون جنگ پایان یافت غنایم اندکی به بادغیسیان دادند در نتیجه «ایشان به خانه‌های خویش باز شدند و مرتد گشتند. و استادسیس بیرون آمد».^{۷۵}

در عباراتی دیگر، گردیزی عواملی که باعث اوج گرفتن کار یعقوب بن لیث شد را توضیح می‌دهد، عواملی چون ویژگی‌های اخلاقی و شخصیتی مثبت: «یعقوب بن لیث مردی مجهول بود و سبب رشد او آن بود که به آنچه یافتی و داشتی جوان مرد بودی و با مردمان خوردی و نیز با آن هوشیار بود و مردانه همه قریبان او را حرمت داشتی و به هر شغلی بیفتادی میان هم شغلان خویش پیشرو، او بودی».^{۷۶} گردیزی درباره فتوحات سلطان محمود، مشکلاتی را که وی در حمله به قلعه کالنجار به آن‌ها دچار شد را نیز ذکر می‌کند که به عقیده وی دلیل محاصره طولانی مدت، مستحکم بودن آن قلعه بوده است: «گرداگرد قلعه، لشکر او [سلطان محمود] فرود آمدند و تدبیرها همی کرد از آن چه این قلعه بر جای سخت بلند و منیع بود. چنان که حیلت را و مردی را بدو راه نبود. و نیز بنای حصار بر سنگ خاره بود که حفر کردن و بریدن را وجه نبود و تدبیر دیگر دست نداد. فرود نشست و چند

۷۴. همو، ۲۷۶.

۷۵. همو، ۲۷۷.

۷۶. همو، ۳۰۵.

روز بماند بر آن جا...»^{۷۷}.

گزارش و شرح دلایل اعدام حسنگ از سوی گردیزی را می‌توان با روایت بیهقی از ماجرای حسنگ وزیر مقایسه کرد. در این‌جا کاملاً روشن می‌شود که تا چه میزان گردیزی در زین‌الخبار به خلاصه کردن روایت‌ها پرداخته‌است. داستان حسنگ وزیر و دلایل اعدام او به روایت گردیزی فقط چند سطر است: «و مر حسن بن محمد المیکالی را باز داشته بود، بفرمود تا او را مصادره کردند و مالی از وی به حاصل آمد. پس بفرمود تا او را به شهر بلخ بردار کردند و سبب آن بود: که اندران وقت که امیر جنگ از امیر محمد دستوری خواست و به حج رفت. چون از حج باز آمد به راه شام از آن‌چه راه بادیه شوریده بود و از شام به مصر رفت و از عزیز مصر خلعت ستد. او را متهم کردند که او به عزیز مصر میل کرد و بدین تهمت رجم بر وی لازم شد. پس امیر مسعود بفرمود تا خودی بر سر او نهادند و او را بر دار کردند و سنگریز کردندش»^{۷۸}. در پایان ماجرای حسنگ، گردیزی می‌افزاید که این سرانجام همه مخالفان سلطان مسعود بود: «و هر کسی که امیر مسعود را خلاف کرده بود و با خصم او مطابقت کرده بود، همه را به دست آورد و هر یکی را از ایشان عقوبتی کرد و همه را مستأصل گردانید»^{۷۹}. در حقیقت گردیزی به نوعی شخصاً قضاوتی نمی‌کند و خواننده را در قضاوت راجع به امیر مسعود و اقدامات وی مختار می‌گذارد.

گردیزی در ادامه به تحلیل حمله سلطان مسعود به ماوراءالنهر می‌پردازد. او دلایلی که سبب شد مسعود حمله را آغاز کند برمی‌شمارد: «و خبر آوردند امیر مسعود را که سوی ماوراءالنهر شورش خاسته است از جهت پورتگین و لشکریان او که بر رعایا از ایشان رنج همی‌رسد. امیر شهید قصد کرد که آن را تدارک کند زیرا که خان بزرگ قدرخان بمرده بود و از پورتگین رعایا نفرت گرفته. اندیشید که مگر اندرین فرصت ماوراءالنهر خویشان را

۷۷. همو، ۴۰۳.

۷۸. همو، ۴۲۴.

۷۹. همو، ۴۲۵.

نتیجه

از نظر گونه‌شناسی زین‌الخبار گردیزی ترکیبی از سه گونه تاریخ عمومی، سلسله‌ای و محلی است. سبک تاریخ‌نگاری منشپانه گردیزی به زبان فارسی نشان می‌دهد نگارش تاریخ‌های ایرانی از تاریخ‌نگاری مطولّ اسنادی و حدیث‌محور عربی تا حدودی جدا شده، اما هم‌چنان نقل‌گرایی وجه غالب در زین‌الخبار است. با این وجود گردیزی تلاش نموده در برخی روایات به تحلیل و تبیین‌هایی روایی دست بزند. در نتیجه وی در برابر رویکرد عقلانی و نقلی موضعی میانه را برگزیده است. نقطه ضعف گردیزی پابندی بیش از حد به خلاصه‌نویسی است، عاملی که باعث غفلت مورخ از پرداختن به نقد منابع و کم‌رنگ بودن ارتباطات او با خوانندگان شده است. از نقاط قوت زین‌الخبار بخش‌های پایانی کتاب است جایی که در آن مورخ به معرفی قبایل گوناگون، آداب و رسوم و عقاید ملل دیگر می‌پردازد. اتصال این بخش با بدنه اصلی کتاب هر چند نامتوازن به نظر می‌رسد اما نشان‌دهنده اهمیت رویکرد اجتماعی و کلی‌نگری در بینش تاریخ‌نگاری گردیزی است.

کتابشناسی

- اتکینسون، آر.اف، «فلسفه تاریخ: نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ»، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ترجمه حسین‌علی نوذری، تهران، طرح نو، ۱۳۹۲ش.
- استنفورد، مایکل، درآمدی بر فلسفه تاریخ، احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴ش.
- بارتولد، و.و، ترکستان‌نامه، کریم کشاورز، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶ش.
- باسورث، کلیفورد ادموند، «تاریخ‌نگاری دوره غزنوی»، تاریخ‌نگاری در ایران، یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۸۸ش.
- ترکمنی آذر، پروین، تاریخ‌نگاری در ایران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

۱۳۹۲ش.

همو، درآمدی بر تاریخ‌نگاری در ایران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۶ش.
جمشیدی، محمدحسن، و علی محمد مؤذنی، «اندیشه سیاسی متجلی در ساختار روایتگری زین
ال‌اخبار گردیزی»، زبان و ادبیات فارسی (دانشگاه خوارزمی)، سال ۲۸، ش ۸۸، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
حبیبی، عبدالحی، مقدمه زین‌ال‌اخبار رک. گردیزی.

شعبان زاده لمر، بهمن، «بررسی اندیشه‌های تاریخی-سیاسی مورخان عصر غزنوی با تکیه بر عتبی،
بیهقی و گردیزی»، تاریخ‌نامه خوارزمی، ش ۳، بهار ۱۳۹۳.
فروزانی، ابوالقاسم، «زین‌ال‌اخبار گردیزی اثری که باید از نو شناخته شود»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیه،
شماره ۴ و ۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۶.

گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، زین‌ال‌اخبار، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب،
۱۳۶۳ش.

مفتخری، حسین، مبانی علم تاریخ، تهران، سمت، ۱۳۹۲ش.

میثمی، جولی اسکات، تاریخ‌نگاری فارسی، ترجمه محمد دهقانی، تهران، نشر ماهی، ۱۳۹۱ش.
موسی‌پور، ابراهیم، «تاریخ اجتماعی رویکردی نوین به مطالعات تاریخی»، تاریخ و تمدن اسلامی،
ش ۶، زمستان ۱۳۸۶.

Daniel. L. Elton, "The Rise and Development of Persian Historiography", in *Persian Historiography*, ed. Charles Melvill, London, I.B.Tauris, 2012.

Nazim, Muhammad, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931.

کاربرد واژه‌های تحقیرآمیز در قبال «دیگری» در منابع مسلمانان با تمرکز بر شبکه

مفهومی خرافات^۱

کامیار شیراوند^۲

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

نصرالله پورمحمدی املشی

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

محمدحسین فرجیهای قزوینی

استادیار گروه تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

چکیده

خرافات با تنوع شبکه واژگانی همسویش، از واژه‌هایی است که معانی و دلالت‌های متعددی در متون مختلف مسلمین داشته‌است. به‌رغم توجه برخی پژوهشگران به مباحث لغوی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی خرافات، این واژه کمتر به‌صورت شبکه‌ای و در کنار واژه‌های متناظر و مشابه مطالعه شده‌است. این مقاله با رهیافت تاریخ اجتماعی زبان دینی و با تأمل در تحولات تاریخی کاربردها و دلالت واژگان، با تمرکز بر اجزای زبانی تشکیل‌دهنده شبکه مفهومی تحقیر در ادبیات اسلامی، به‌طور فشرده نمونه‌های کاربرد واژه‌های استخفاف‌آمیزی چون مزخرفات، مهملات، هذیان‌ات، چرندیات، خزعبلات، لاطانات، رکاکات، هرزه‌گویی، اراجیف‌سرایی و لاف‌وگزارف را در شبکه معنایی واژه خرافات در دو حیطه دینی (حوزه‌های کلامی، حدیثی و عرفانی و...) و غیردینی (حوزه‌های جغرافیا، سفرنامه‌نویسی و کاربردهای سیاسی اجتماعی) بررسی کرده و نشان داده‌است که این واژگان در زمینه‌ای بسیار وسیع از رهیافت‌ها و در طیفی گسترده از نگرش‌ها و با مقاصد مختلف به‌کار رفته‌اند؛ با این حال تقریباً همگی به یک واژه مرکزی یعنی خرافات وابستگی معنایی داشته‌اند و برای طرد و رد و سرکوب عقاید و باورهای «دیگری» مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند، چنان‌که پیدایش فرق و نحله‌های دینی و مذهبی و شدت گرفتن

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Kamyar.shiravand@yahoo.com

مجادلات درون‌دینی، از جمله عوامل عمده افزایش شدید استفاده از این واژگان در ادبیات متقدم مسلمین بوده است.

کلیدواژه‌ها: خرافات، شبکه مفهومی تحقیر، لاطائلات، مزخرفات، هذیان‌ات.

۱. مقدمه و بیان مسأله و روش‌شناسی

دقت در بازشناسی مفهومی واژه‌ها در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و به عبارتی بازجست زمینه‌های شکل گرفتن دلالت‌های خاص مفاهیم و اصطلاحات و هم‌چنین بررسی کاربردهای معنایی و دلالت‌های مختلف آن‌ها و نیز اثر اجتماعیشان از موضوعات مهم در مطالعات تاریخ اجتماعی در شاخه تاریخ اجتماعی زبان است و وقتی که چنین واژه‌هایی را در بستر و بافتاری دینی ببینیم این‌گونه از مطالعات اهمیت و به‌علاوه پیچیدگی بیشتری پیدا می‌کند، به‌ویژه آن‌که دو شاخه تاریخ اجتماعی زبان و تاریخ اجتماعی دین را باید در کنار هم نهاد و مقوله مورد بررسی را به‌طور هم‌زمان از دو منظر دید. تنوع شگرف فرهنگ‌ها و زبان‌ها و گرایش‌های فکری و سلیقه‌هایی که در نتیجه تعاطی و تضارب آن‌ها مجموعه عظیم فرهنگی اسلامی پدید آمده و بازتاب این تنوعات در آینه زبان و ادبیات اسلامی و از جمله در برخی واژه‌ها و اصطلاحات و تعابیر، به‌ویژه اکنون که با امکانات روش‌شناختی جدیدتر می‌توانیم از منظری دقیق‌تر به آن‌ها نگاه کنیم، انجام چنین مطالعاتی را بایسته می‌سازد. همواره در متون و منابع و ادبیات اسلامی با واژه‌ها و تعابیری برمی‌خوریم که برخلاف ظاهرشان یا بر خلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسند، خالی از ابهام‌ها و پیچیدگی‌هایی نیستند یا با کمی دقت می‌توان دریافت که برخی از این واژه‌ها تنوعاتی قابل‌توجه از دلالت‌ها را در بر دارند که این تنوعات اگر بازشناخته و دسته‌بندی و تبیین نشوند، به‌سادگی ممکن است فهم ما را از واژه دچار ابهام یا کژتابی سازند. به‌علاوه در چنین بررسی‌هایی مشخص می‌شود که برخی از واژه‌ها و تعابیر و اصطلاحات هستند که به‌صورت منفرد و تک

در متون عمل نمی‌کنند بلکه اصولاً بخشی از یک شبکه مفهومی بزرگ‌اند که از شمار کم یا زیادی از واژه‌ها و اصطلاحات دیگر تشکیل شده‌است و یکی از این واژه‌ها البته همواره یا گاه‌به‌گاه (به‌صورت نوبتی) در هسته مرکزی این شبکه مفهومی و واژگانی قرار می‌گیرد.

کار مطالعه چنین شبکه‌ای از واژگان با فرض گرفتن یک واژه مرکزی آغاز می‌شود (البته کشف و تشخیص مرکزی بودن یک واژه در قبال واژه‌های دیگر تشکیل‌دهنده شبکه مفهومی، پس از یک بررسی دقیق و بسامدنگاری از کاربردهای واژه‌های مورد نظر و مقایسه آن‌ها صورت می‌گیرد و پس از انجام این مرحله معلوم می‌شود که واژه مفروض در این شبکه، مرکزی است یا این که پس از این مرحله از مطالعه جای خود را به واژه دیگری خواهد داد). به تدریج باید با کشف شعاع‌هایی که از این واژه مرکزی به سمت محیط پیرامونی حرکت می‌کنند، واژه‌ها و اصطلاحات دیگر را بازشناسیم. در مرحله بعد، دلالت‌های متنوعی که هر یک از این عناصر تشکیل‌دهنده شبکه مفهومی به‌تنهایی دارند و سپس دلالت‌های این واژه‌ها در کنار یکی‌دو واژه دیگر از همین شبکه و نیز دلالت‌های آن‌ها به‌طور کلی در درون شبکه را باید بازشناسی و دسته‌بندی کرد.

از این میان، واژه خرافات با دلالت‌های متنوع و بسامد فراوان در حوزه‌های گوناگون علوم و معارف اسلامی کاربرد داشته و نویسندگان مسلمان نیز از آن در بافتارهای متنوع استفاده کرده‌اند؛ به‌ویژه ابهام مفهومی این واژه زمینه‌ای مناسب برای استفاده پیروان مکاتب، فرق و نحله‌های فکری و مذهبی فراهم آورده تا با دست باز در رد و طرد دشمنان، رقبا و دگراندیشان، در حیطه‌های متعدد این واژه را به‌کار ببرند.

مورخان متقدم اسلامی واژه‌های تحقیرآمیز، انتقادی و طردکننده را عمدتاً برای سرکوب و منزوی ساختن عقاید و اعمالی به کار می‌بردند که به زعم ایشان ناسازگاری آن‌ها با گزاره‌های دینی و نامعقول بودن آن‌ها در عرصه مسائل اجتماعی آشکار بوده‌است، افعال و رفتاری که با عرف و عقل معیار جامعه اسلامی در آن روزگار، سازگار نبودند یا شرع مقدس در آن خصوص مواضعی داشت که ملاکی بر یا رد و طرد باورها و رفتارهای ناهم‌ساز تلقی

می‌شد. با پیدایش تشتت‌ها و تنوعات در ساختار فکری و اعتقادی اسلامی و پیدایش فرق و مذاهب فقهی و کلامی و دعوی هر یک از این فرق و نحله‌ها در این که خود را راست‌کیش و برحق بینگارند و دیگران را بر خطا و به‌دور از جریان اصیل و درست دین تلقی کنند، یا رأی و باور خویش را در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی برتر بنشانند و دیگران را در این زمینه تخطئه کنند، کاربرد و استعمال این واژگان استخفاف‌آمیز در جامعه اسلامی شدت و بسامد بسیار یافت و در قالب هم‌اوردطلبی‌ها و مبارزه‌جویی‌ها، هم در عرصه‌های دینی و هم در عرصه‌های عرفی و غیر دینی، عیان گردید.

در حوزه ادبیات غیردینی نیز رویارویی با عجایب‌نامه‌ها و سفرنامه‌ها که آمیخته با رؤیاپردازی‌های سرگرم‌کننده و اسما و اساطیر اقوام و ملل مختلف بودند، واکنش عالمان واقع‌نگر را در برابر این نوع ادبیات عامیانه برانگیخت و صف‌آرایی اندیشه‌مندان مسلمان در مقابل بخشی از میراث ادبی گفتمان غیردینی را به‌دنبال داشت که با نگرش‌های ایشان مطابقت نمی‌کرد. نویسندگان مسلمان برای رد و طرد و تحقیر و توبیخ این باورها و نگرش‌های دیگر، به‌طور معمول از واژه خرافات یا انبوهی از واژه‌هایی استفاده کردند که به‌نوعی با این واژه مترادف یا متناظر یا مشابه بودند یا به‌هرروی در شبکه مفهومی واژه خرافات قرار می‌گرفتند. افزون بر این، با دخالت و پشتیبانی پیدا و پنهان برخی خلفا و صاحبان قدرت از مذاهب و فرق مورد نظر و مطلوب خودشان^۳ و همراهی و تأیید برخی عالمان و اندیشه‌مندان نحله‌های متعدد اسلامی، گونه‌های ادبی خاص مانند سنت مطاعن‌نگاری و مثالب‌نویسی به‌وجود آمد. تمرکز عده‌ای از نویسندگان بر تدوین کتب مثالب و مطاعن و ردیه‌ها و نقض‌هایی که بر این مجموعه‌ها نوشته می‌شد زمینه استفاده اهل قلم از این واژه‌ها را در ادبیات تاریخی آماده‌تر کرد.

حجم و تنوع بسیار زیاد استفاده از واژه خرافات و واژه‌های مترادف با آن در سنت نگارشی اسلامی ایجاب می‌کند که در یک بررسی دقیق و جزئی‌نگرانه، ابتدا دلالت‌های

۳. نک. ابن‌جوزی، ۱۹۴/۱۵-۱۹۶.

مختلف این واژه را در متون مختلفی که نویسندگان مسلمان پدید آورده‌اند بشناسیم و به-علاوه، انبوهی از واژه‌های تحقیرآمیز دیگری را که همان کارکرد و استفاده را در متون اسلامی داشته‌اند، بازشناسی کنیم. شبکه مفهومی تحقیر و استخفاف غیر، در سنت مسلمانان آکنده از واژه‌هایی است که در عرض واژه خرافات قرار می‌گرفتند و با واژه‌های مشابه دیگری از نظر معنا و دلالت، شبکه‌ای وسیع را تشکیل می‌داده‌اند که هر یک از آن‌ها نیز می‌توانند در تحقیقاتی جداگانه موضوع بحث‌های مفصل قرار بگیرند.

بدون انجام چنین مطالعه‌ای، درک عمومی از واژه خرافات و واژگان تحقیرآمیز دیگر در نگارش‌های اسلامی متضمن فهمی درست از محتواها و دلالت‌های این واژه‌ها نخواهد بود و به‌ویژه اگر این واژه به‌عنوان یک اصطلاح سنتی متعلق به قرون گذشته، در افق فکر معاصر، به‌گونه‌ای نادرست درک شود و دلالات تاریخی آن مورد مذاقه مفهوم‌شناسانه تاریخی قرار نگیرد چه‌بسا پژوهش‌ها و ارزیابی‌های علمی درباره آن یا درباره موضوعاتی که با این نوع بیان تحقیرآمیز در منابع همراهند، دچار چالش‌هایی اساسی شود. بنابراین در این مقاله با تمرکز بر مفهوم خرافه و اجزای زبانی شبکه مفهومی تحقیرآمیز حول آن در بستر منابع دینی و غیردینی، سعی شده دلالت‌های کاربرد تاریخی این واژه‌ها از صدر اسلام تا قرن کنونی مورد پژوهش قرار بگیرد تا معلوم شود آیا این اصطلاحات در ذهن و زبان عالمان و اندیشه-مندان جهان اسلام تحول و تبدل معنایی داشته‌اند یا همواره در قالبی ثابت و ناپویا فهمیده می‌شده‌اند؟

در این مقاله در مرحله نخست این مطالعه، صرفاً روند تطور این اصطلاحات را از لحاظ تاریخی در دو بخش دینی و غیردینی مورد پژوهش قرار می‌دهیم و درنهایت پیوند معنایی و غلظت رد و نفی مفهومی و احیاناً پوشمندی و بازپروری این واژگان در اعصار متأخر را بررسی می‌کنیم. به‌نظر می‌رسد که کارکردهای شبکه مفهومی خرافات در انواع متون متفاوت بوده‌است. در نگرش و نگارش دینی نوعی کارکرد تعصب‌آمیز و مدافعانه بر این شبکه مفهومی حکم فرماست. در متون غیردینی مانند متون جغرافیایی و سفرنامه‌ها که

در آن‌ها معمولاً مشاهده و تجربه در اولویت قرار دارد این کارکرد متفاوت بوده و به نوعی گزاره‌هایی که از نظر نویسندگان غیرعلمی یا نامعقول و باورناپذیر یا غیرواقع‌گرایانه انگاشته می‌شدند، با واژگان تخفیف‌آمیزی چون خرافات برچسب خورده‌اند.

۲. پیشینه

خرافات و شبکه واژگانی متناظر با آن از جمله مفاهیم کلیدی‌اند که محتاج بازنگری روش‌شناسانه علمی‌اند. آنچه تا حال در آثار شماری از پژوهشگران دیده می‌شود تمرکز بر معنای لغوی، کشف و پیدایش معنای اصطلاحی این واژه‌ها در چند دهه اخیر بوده است.^۴ چگونگی پیدایش و شکل‌گیری پدیدار خرافات در دو حیطه روابط بشری و مناسک دینی، فکر برخی پژوهشگران را به خود مشغول کرده و آنان در این زمینه آثار و تألیفات متعددی منتشر کرده‌اند.^۵ همین‌طور خرافات بر حسب رویکردهای علمی گوناگون جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، انسان‌شناختی، ادبی و فولکلور و ... نیز دستمایه تحقیقات متنوعی در مراکز علمی و پژوهشی شده است. در جامعه‌شناسی خرافات، مباحث معرفتی درخصوص محیط و شرایط اجتماعی- تاریخی پرورش خرافات و نحوه تکوین، توسعه یا زوالشان و تشابه تنوع و تغییر آن‌ها مد نظر پژوهشگران واقع شده و پیامدهای آشکار و پنهان و تحلیل مباحث خرافی از دید آنان پنهان نمانده است.^۶ در رهیافت روان‌شناختی، لایه‌هایی از علل گرایش فردی به خرافه و به‌دنبال آن، فراگیر بودن فرهنگ خرافی در اجتماع، از جمله با توجه به رهیافت رفتارشناختی روانشناسانی چون پاولوف مورد توجه واقع شده است.^۷ در رهیافت انسان‌شناختی، عواملی چون جهل، فقدان خردورزی، ناتوانی انسان در فهم مشکلات،

۴. نک. شعرافیان، ۱۴؛ صالحی امیری، خرافه‌گرایی، چیستی، چرایی.

۵. نک. ژاکار، ۱۳۸؛ وارنیک، فرهنگ خرافات، عجایب خرافات جهان.

۶. نک. سیدمن، کشاکش آراء در جامعه‌شناسی؛ قیطوری، زبان، نشانه و معنی.

۷. نک. جاهودا، روانشناسی خرافات؛ اتکینسون، زمینه روانشناسی هلیگارد.

برداشت‌های ناصواب از آموزه‌های دینی و بعضاً کارکردهای مثبت خرافه‌گرایی توجه پژوهشگران را به خود جلب کرده است.^۸ اما این شیوه از تحقیق (مطالعه تحولات مفهومی و بازشناسی شبکه واژگانی ناظر به یک مفهوم مشخص در بستر و بافتار تاریخی و اجتماعی و فرهنگی) هنوز چندان رواجی نیافته و دشواری‌های روش‌شناختی و نیز زمان‌بر بودن و حجم بسیار زیاد منابعی که باید برای انجام چنین مطالعاتی بررسی شوند، از جمله عوامل کم‌توجهی به این دست مطالعات شده و از این رو به‌ندرت تحقیقی در این زمینه‌ها صورت گرفته است.^۹ با این حال مقاله موسی‌پور بشلی بیشتر حول واژه خرافات تمرکز داشته و از واژه‌های دیگر فقط به صورت اشاره یاد کرده است. امین مهربانی نیز در رساله اصطلاح‌شناسی ادبیات بددینی در فرهنگ اسلامی تا سده هفتم، واژه‌هایی را که در سنت دینی اسلامی برای رد و تخطئه و تحقیر فرقه‌ها و نحله‌های «دیگر» در منازعات مکتوب درون‌دینی اسلامی به کار می‌رفته، بررسی کرده است، ولی در تحقیق خود بر ادبیات بددینی و تهمت‌هایی که ارباب فرق و مذاهب بر یکدیگر وارد می‌کرده‌اند متمرکز بوده است. تفاوت و تمایز نوشتار حاضر با پژوهش‌های پیش‌گفته در این است که در این تحقیق به‌طور ویژه واژه خرافه/خرافات بررسی و دلالت‌های مفهومی آن در متون مختلف مسلمانان بررسی شده است. و با رهیافت تاریخ اجتماعی واژگان، واژه خرافات را از نخستین کاربردهایش در بستر تاریخ اسلامی تا دوران کنونی بررسی کرده و و دلالت‌های این واژه را در شبکه مفهومی تحقیر در زبان فارسی و عربی بر اساس شواهدی از متون مختلف اسلامی، مفهوم‌شناسی کرده است. جزئی‌نگری درباره یک واژه تحقیرآمیز و بررسی مفاهیم مختلف آن در متون مختلف از امتیازهای این نوشتار تواند بود.

۸. نک. فریزر، شاخه زرین، پژوهشی در جادو و دین؛ وارنیک، فرهنگ خرافات، عجایب خرافات جهان.

۹. موسی‌پور بشلی، ۱۵۶-۱۷۳.

۳. استعمال واژگان استخفاف‌آمیز متناظر با معنای خرافات در ادبیات دینی مسلمانان
استعمال کلمات تحقیرآمیز و انتقادی در آغازین سال‌های تشکیل حکومت اسلامی در شبه‌جزیره عربستان معمول و مرسوم بوده‌است. بر اساس قواعد و دسته‌بندی آن عصر، اشخاص و گروه‌ها در دو جبهه مسلمان و غیرمسلمان (کافر و اهل کتاب) مورد داوری و ارزیابی قرار می‌گرفتند. تفکرات و اعمالی که تقابل و یا زاویه‌ای با قرآن یا سنت نبوی (مبانی شرعی) از خود بروز می‌دادند در دایره کفریات واقع شده، شدیداً مورد ذم و قدح قرار می‌گرفتند. بدین ترتیب معارضه و درگیری فکری و نوشتاری عالمان و متفکران اسلامی با اندیشه‌ورزان غیرمسلمان، بستر و بافتاری برای این واژگان تحقیرآمیز شکل داد.

۳.۱. مفاهیم تحقیرآمیز ناظر به دین و فرهنگ غیراسلامی

مفهوم خرافه و واژگان پیرامون و هم‌مفهوم آن‌ها را از ابتدای ظهور اسلام در جامعه کاربرد داشته‌است. به نظر می‌رسد ارتباطات و تبادلات مسلمین با سایر ملل نامسلمان و آشنایی آنان با متون و ادبیات ملل ماقبل‌اسلام، سبب نفوذ و سرایت این واژگان در بدنه علمی و ادبی جهان اسلام شد، به طوری که این مفاهیم جزئی از مجموعه اصطلاحات اساسی میراث فرهنگی مکتوب اندیشه‌مندان اسلامی گردید؛ چنان‌که در بحث از معجزه‌خواهی از پیامبر (ص) درخواست عده‌ای از مشرکان که به پیامبر (ص) گفتند: «تو را نردبانی باید تا بدان وسیله به آسمان روی و چهار فرشته آوری تا شهادت به پیامبری تو دهند»، در بیان نویسنده سیره نبوی، «هرزه‌گویی» تلقی گردیده‌است.^{۱۰} همین‌طور ثعالبی (د ۴۲۹ هـ) آموزه‌های مانی مدعی نبوت را چیزی جز «لاطائلات بی‌اساس» ندانسته‌است.^{۱۱} نیز همو نوشته‌است که اسفندیار با «لاطائلات» پنداشتن سخنان رستم، به کارزار با وی مصمم شد و

۱۰. قاضی ابرقوه، ۲۷۳/۱.

۱۱. ثعالبی، ۲۳۸.

خود را در مهلکه نبرد با رستم قرار داد.^{۱۲} ابن‌عبری مورخ (د ۶۵۸هـ) نیز با رد عقیده اندیشه‌مند مسیحی مرکیون^{۱۳} که معتقد به سه خدای عادل، صالح و شیر بود، عقاید وی را «خزعلات بی‌معنا» دانسته است.^{۱۴} هم‌چنین سخنان امیه بن ابی‌الصلت از مخالفان پیامبر(ص) که ادعا می‌کرد قادر به درک بانگ کلاغ است از نظر هم‌نشینان وی «هذیان‌سرایی» و «چرندگویی» تعبیر شده است.^{۱۵} صاحب‌احیاء‌الملوک نیز با شرح روی-گردانی گرشاسب از دین آبا و اجدادی خود و تمایل به آیین زردتشت، گفته است: «غیرت و تعصب اهل سیستان به آیین داود و سلیمان سبب شد که دین زردتشت در نزد آنان مهملاقی بی‌معنا جلوه نماید».^{۱۶} این شیوه کاربرد سبب گردید مورخان و وقایع‌نویسان متأخر نیز برای رد و دفع یک مطلب در حوزه ادیان دیگر از همان واژگان استخفاف‌آمیز متقدمان استفاده کنند، مانند علامه بلاغی (د ۱۳۵۲ش) که بخش‌هایی از تورات را در ماجرای جمع‌شدن لوط نبی با دخترانش، «خرافات و هرزه‌های لایعنی» خوانده است.^{۱۷} در دوره معاصر نیز مرتضی مطهری انکار وجود حقیقی مسیح از سوی برخی مسیحیان را «چرند» دانسته- است.^{۱۸}

۳. ۲. واژگان استخفاف‌آمیز متناظر با معنای خرافات در حوزه درون‌دینی اسلامی

متون دینی و دیگر حوزه‌های مرتبط با آن‌ها مانند کلام و فرق و متون عرفانی از جمله آثاری‌اند که در آن‌ها اجزای شبکه مفهومی خرافات با بسامد بالایی به‌کار رفته است. این

۱۲. نک. همو، ۱۷۱.

13. Merkion یا مرقیون

۱۴. ابن‌عبری، ۹۵.

۱۵. سپهر، ۱۹۴۶/۴.

۱۶. سیستانی، ۶.

۱۷. بلاغی، ۲۰۲/۲.

۱۸. مطهری، ۴۵.

کاربرد وسیع از این روست که برای رد کردن نظرات مخالف، ناگزیر باید از واژه‌ها و تعبیری استفاده کرد که از طرفی بار معنایی منفی و غالباً خردکننده و به اصطلاح قدرت هیجانی بالایی داشته باشند، و از طرف دیگر دید مدافعانه و معمولاً متعصبانه نویسنده را در امور دینی نشان دهند. این کاربرد واژگان متناظر با خرافات در متون دینی بسیار چشمگیر و قابل رصد کردن است. شرایط زمانی بعد از رحلت پیامبر نیز در استعمال گسترده این واژه‌ها موثر بود؛ به‌ویژه با فروکش کردن تلاطم امواج فتوحات در دوران خلافت امام علی (ع)، ذهن و روان مسلمین که تا آن زمان غوطه‌ور در جهاد و فتح سرزمین‌های مجاور بود، معطوف به مسائل داخلی جهان اسلام شد.^{۱۹} صف‌آرایی‌های نوپدید مسلمانان مقابل هم در جمل و صفین و نهروان، زمینه‌ساز برداشت‌ها و تفاسیر نوین از کلام الهی و سنت نبوی گردید. انجماد فکری جماعت خوارج، و هم‌آوردگی این فرقه در مقابل شیعیان علی (ع) و شیعیان عثمان، که قاعدتاً بخش اعظم مسلمین آن دوران را شامل می‌شد، و صلب‌اندیشی گروه‌هایی هم‌چون ازارقه که بعضاً سایر فرق درون‌گروهی خارجی را هم تحمل نمی‌کردند،^{۲۰} زمینه استعمال واژگان تحقیرآمیز و انتقادی را در جامعه آن روز وسیع‌تر کرد. این حوادث به تدریج مباحث فقهی، کلامی و جز این‌ها و به دنبال آن، مکاتب فقهی و فکری متعددی را شکل داد. حمایت‌های پیدا و پنهان برخی خلفا، سلاطین و صاحبان قدرت در گسترش و تثبیت این مذاهب و فرق، شعله استعمال این واژه‌ها را فروزان‌تر کرد. اسماعیلیه و باطنیه با حمایت فاطمیون مصر، اهل سنت و جماعت با پشتیبانی عباسیان در شرق و امویان در غرب و اهل تشیع با جانب‌داری آل‌بویه، باران تکفیر و تفسیق را در قالب اصطلاحات خرده‌گیرانه و انتقادی متوجه یکدیگر در درون جامعه اسلامی کردند.

۱۹. ایزوتسو، ۴۳.

۲۰. ابن حزم، ۱۲۵/۳.

۳.۳. استفاده از واژگان تحقیرآمیز در قبال مدعیان نبوت و باورهای فرق و مذاهب

از نخستین موضوعاتی که در زمینه استفاده از شبکه مفهومی خرافات و واژگان متناظر با آن در متون دینی مشاهده می‌شود، مدعیان دروغین نبوت است. برخی مورخان معتقدند انقیاد و نظم‌پذیری اولیه اعراب تحت زعامت پیامبر(ص) سبب شد گروهی جهال با الفاظی «رکیک» و بی‌مایه^{۲۱} به تقلید از آیات الهی بپردازند؛ چنان‌که قزوینی جغرافیدان (د ۶۸۲هـ) گفته‌است: «مُسيلمه در مقابل سوره «والذاریات» سوره «والزراعات» را ساخت و در مقابل «انا اعطیناک الکوثر» «انا اعطیناک الجواهر» را بافت.^{۲۲} غالب تاریخ‌نویسان باور دارند طلیحه با «خرافات» و «هذیاناتی» چون «الحمام والیمام... لیبلغن ملکنا العراق و الشام» سبب گمراهی عده‌ای گردید.^{۲۳} دیاربکری مورخ (د ۹۶۶هـ) نیز عقائد این جماعت مدعی را با عبارت «... بالمعارضة الرکیکه التي ضحکة العُقلاء» سبب خنده دانایان دانسته‌است.^{۲۴} خواندمیر مورخ (د ۹۴۳هـ) نیز گفتار آن‌ها را «هذیانات مزخرفه» که مضحکه فصحاء و بلغا گشته‌اند توصیف کرده‌است.^{۲۵}

در حوزه کلام و فرق، کاربرد این اصطلاحات نسبت به سایر حوزه‌ها با رد و قدح بیشتری صورت گرفته‌است. یکی از بسترهای این تنازع مربوط به روزی است که پیامبر(ص) در مرض موت درخواست دوات و قرطاس برای جلوگیری از کج‌اندیشی و کج‌رفتاری امت نمود و بنا به نقل مورخان متقدم، عمر بن خطاب با عبارت «یَهْجُر» و «یَهْذِي»، «هذیان‌گویی» و «هرزه‌سرایی» را به پیامبر(ص) نسبت داد.^{۲۶} ابن‌کثیر مورخ مشهور (د ۷۷۴هـ) با انکار وصیت پیامبر(ص) بر خلافت و جانشینی امام علی(ع) چنین

۲۱. ابن‌کثیر، ۳۲۶/۶؛ قسطلانی، ۵۷۹/۱.

۲۲. نک. قزوینی، ۱۹۰.

۲۳. برای نمونه نک. ابن‌کثیر، ۳۱۹/۶؛ قسطلانی، ۲۴۶/۲.

۲۴. دیاربکری، ۱۵۸/۲.

۲۵. خواندمیر، ۴۳۹.

۲۶. برای نمونه نک. ابن‌سعد، ۲۳۱/۲؛ طبری، ۱۴۱ و ۱۷۴.

گزاره‌هایی را «خرافات» رافضه دانسته و با جمله «يُزِينُهُ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِلَا دَلِيلٍ وَلَا بَرَهَانٍ، بَلْ بِمَجْرَدِ التَّحَكُّمِ وَالْهُدْيَانِ وَالْإِفْكِ وَ...»^{۲۷} حکم به هذیان‌گویی شیعیان داده و این نوع براهین را به‌عنوان «الفاظ رکیکه و معانی اکثرها سَخِيفَةٌ» تلقی کرده‌است؛^{۲۸} در مقابل «لکهنوی» متکلم (د ۱۳۰۶ هـ) استدلال منتقدی چون ابن تیمیه (د ۷۲۸ هـ) را که معتقد به فضیلت ابوبکر بر امام علی (ع) بود، «خرافات اسمار» و «اراجیف فُجَار» قلم‌داد کرده- است.^{۲۹} و گفتار سایر حریفان در کتاب عبقات الانوار وی، با عبارات «اراجیف طاریه»، «رکیک و سخیف»، «هرزه‌سرایی»، «طرائف خزعبلات و اضاحیک»، «مهملات و خرافات ائمه سنیه» به چالش کشیده شده‌است.^{۳۰}

در همان قرون نخست، مجادلات انکارآمیز درباره امام زمان (عج)، شیخ صدوق فقیه شیعی (د ۳۸۱ هـ) را واداشت که این مباحث را «هذیان‌گویی» و «پیشان‌پنداری» جماعتی ناآگاه اعلام کند.^{۳۱} و درمقابل، ابن کثیر (د ۷۷۴ هـ) داستان سرداب سامرا را با عبارتی چون «هذا من خرافاتهم و هذیانهم و جهلهم و ضلالتهم و ترهاتهم» رد کرده‌است.^{۳۲} و در جایی دیگر «روافضی» معتقد به سرداب سامرا را به «هوس فی الرؤوس و هذیان فی النفوس»^{۳۳} متهم کرده‌است.^{۳۴} هم‌چنین غزالی (د ۵۰۵ هـ) نیز باورمندان به پنهان بودن امام عصر (عج) در سرداب را آشکارا «احمق» و «هذیان‌سرا» وصف کرده‌است؛^{۳۵} در مقام دفاع از عصمت

۲۷. وسوسه‌های سست و نامعقول شیطانی که پر از بیهوده‌گویی و تهمت...

۲۸. ابن کثیر، ۲۵۲/۵.

۲۹. لکهنوی، ۲۵۴/۱۱.

۳۰. برای نمونه نک. همو، ۱۱۵/۱۳؛ ۲۴۳/۱۱؛ ۴۲۰/۱۲؛ ۳۶۶/۸؛ ۱۱۴/۱۰.

۳۱. صدوق، ۱۷۴/۱.

۳۲. ابن کثیر، ۳۹/۹.

۳۳. پیشان‌اندیشی و بیهوده‌پنداری.

۳۴. همان، ۲۹۰/۱۰.

۳۵. غزالی، ۲۵۰.

امامان شیعه نیز قاضی نورالله شوشتری، سخنان و گفتار یک سنی ناصبی را «خرافات و هذیانات» و «رکیک الهفوات»^{۳۶} خوانده است.^{۳۷}

همین طور در تمهید مقدمات قتل خواجه نظام‌الملک (د ۴۸۵هـ) به دست باطنیه، حسن صباح (د ۵۱۸هـ) با تعبیری چون «تعبیه‌های مزخرف»، «شعبده غرور»، از سوی ابن‌اسفندیار (د قرن هفتم هـ) مورد نکوهش قرار گرفته است.^{۳۸} ذهبی شهیر (د ۷۴۸هـ) نیز ضمن شرحی از «خزعبلات باطنیه»، زهد و دنیاگریزی ابن‌صباح و عقاید «خرافی» مردم درباره او را به چالش کشیده^{۳۹} و ابن جوزی (د ۵۹۷هـ) نیز در المنتظم، عقاید باطنیه را نمونه‌ای از «اعتقادات رکیک و مزخرف» که گروهی نادان از اهل سواد، اکراد و اعاجم بدان مشغول‌اند، نگاشته است.^{۴۰} هم‌چنین مذاکرات ابوطاهر قرمطی با یوسف بن ابی‌الساج فرمانده سپاه خلیفه مقتدر عباسی «مشتی اراجیف بی‌معنا»^{۴۱} قلم‌داد شده است.

علامه امینی (د ۱۳۴۹ش) در کتاب الغدیر بسیار از این مفاهیم انتقادی استفاده و با ارائه اسناد مورد نظر از متون تاریخی و کلامی، براهین حریف مقابل را طرد کرده است. او سخنان عبدالله بن عمر را با وصف «خزعبلات» و «چرندگویی»، نفی کرده^{۴۲} و گفتار شیخ محمد خُضری مولف کتاب تاریخ الاسلام، را «هرزه‌درایی و یاوه‌گویی» بی‌اساس شمرده^{۴۳} و گزارش‌های ابن جوزی، ابن‌عساکر و ابن‌عبدربه را درباره ابوبکر و عمر

۳۶. لغزش فاحش.

۳۷. شوشتری، ۶۸/۲ و ۲۶۲.

۳۸. نک. ابن‌اسفندیار، ۲۹.

۳۹. ذهبی، ۳۱/۳۴.

۴۰. ابن‌جوزی، ۲۹۸/۱۲.

۴۱. نویری، ۲۸۸/۲۵.

۴۲. امینی، ۹۳/۷؛ ۱۹/۱۰.

۴۳. همو، ۱۲۳/۱۸.

«گزافه‌گویی» دانسته^{۴۴} و درنهایت ابن تیمیه را به «هدیان‌گویی و لابی‌گری»^{۴۵} و آلوسی را به «رکیک‌سرایی و ضعف در کلام» متهم کرده است.^{۴۶}

در داده‌ها و اطلاعات پیش‌گفته یک نکته به‌وضوح قابل مشاهده است. رد و انکار شخصی و فرقه‌ای زمینه مناسبی برای رشد و گسترش شبکه مفهومی خرافات مهیا کرده است؛ به‌ویژه در بحث‌های کلامی رخ داده بین شیعه و سنی این کاربرد متعصبانه خرافه و واژگان مشابه یا متناظر با آن با بسامد بالایی به کار رفته است. این کاربرد در بسیاری جاها از نقد ساختارگرایانه عبور کرده و به تخریب و تحقیر شخصی متمایل شده است. این امر در زمینه‌ای از مجادلات فرقه‌ای و بعضاً شخصی در قرون میانه اسلامی قابل تحلیل است و مسلماً در آن جو آشفته و پرکشمکش، به کار بردن چنین واژگانی در کاربردهای مدافعانه و متعصبانه می‌توانست در پیشبرد اهداف کلامی و نیز سیاسی برخی از گروه‌ها و افراد مؤثر باشد.

۳. ۴. واژگان استخفاف‌آمیز در متون فلسفی و عرفانی

آشنایی جامعه اسلامی با دانش حکمی یونانیان و علوم غیراسلامی به‌ویژه در عصر نهضت ترجمه، زمینه را برای دفاع عقلانی و منطقی از فرق و نحل متعدد ایجاد کرد. دنیای باز تفکر فلسفی در عرصه اندیشه، تا حدی در تقابل و تنازع با فضای عقل‌گرایی متکلمانه بود. از طرفی همین فلاسفه و متکلمان چون از ساحت ظواهر متون شرعی عبور کرده و خردورزی و عقلانیت را مبنا و مصدر رد و قبول قضایا و پدیده‌های دینی می‌دانستند، مورد سب و طرد جماعت فقها، محدثان و اخباریون واقع شدند. در آثار و تألیفات فلسفی، کلامی و عرفانی، مکرراً از واژگان استخفاف‌آمیز و انتقادی در معنای خرافات استفاده شده و طبیعتاً بخشی از

۴۴. همو، ۱۶/۱۵.

۴۵. همو، ۱۵۷/۹.

۴۶. همو، ۱۳۶/۲.

شیوع کاربرد این واژه‌ها در متون تاریخی و ادبی مسلمین محصول همین هم‌آوردطلبی درون‌دینی بوده است.

ابن‌سینا (فیلسوف د ۴۱۶هـ) نگاه اهل کلام به پدیده زمان را «هدیانات» متکلمان دانسته است.^{۴۷} پندار جماعتی که درباره کیفیت باری تعالی سؤال می‌کنند و مُدْرک لا یُدْرک بودن صانع را جزو صفات سلویه خداوند می‌دانند، از نظر مقدسی (د ۵۰۷هـ) «وساوس نادانی» و «هدیانات یاوه» خوانده شده است.^{۴۸} شبهه کثرت ذات و صفات از سوی ابن‌غیلان با عبارت «مُزَخْرَفَةٌ مُمَوَّهَةٌ»^{۴۹} که هیچ معنایی بر آن مترتب نیست رد شده است.^{۵۰} براهین محمد بن زکریا (د ۳۱۳هـ) و پیروان او به وجود قدماء متعدد در مقابل حادثات، در کتاب الازمنة و الامکنه باوری «خرافی» و «هدیان‌گونه»، معرفی شده است.^{۵۱} غزالی (د ۵۰۵هـ) در مسیر نفی فلسفه، پیروان سقراط، بقراط و افلاطون را «غوطه‌ور در خیالات مزخرفه و سرگردان در سراب» خوانده است.^{۵۲} ابن‌رشد فیلسوف (د ۵۹۵هـ) نیز براهین و استدلالات غزالی را با تعبیر «سخافات و هدیانات» توصیف کرده است.^{۵۳} ابن‌قیّم (د ۷۵۱هـ) با ابراز شگفتی از رفتار غزالی، خروج وی از فقه و دیانت و گرایش به عالم تصوف و فتوا دادن درخصوص وجد و سماع و شنیدن آوازهای طرب‌انگیز را «هدیان‌گویی» دانسته و آن را رد کرده است.^{۵۴} در دوران معاصر نیز محقق سبزواری (د ۱۲۸۹هـ) با دفاع از فلسفه اسلامی، ادعای خاک‌سپاری فلسفه اسلامی با تشییع جنازه ابن‌رشد اندلسی را لاف و گزاف

۴۷. نک. ابن‌سینا، ۳۶۰.

۴۸. مقدسی، ۷۸/۱.

۴۹. بی‌محتوی و غیر قابل فهم.

۵۰. ابن‌غیلان، ۹۹.

۵۱. مرزوقی اصفهانی، ۱۰۷.

۵۲. غزالی، ۶۰.

۵۳. ابن‌رشد، ۱۴۵.

۵۴. ابن‌قیّم، ۳۹۴.

ناشی از نقصان عقل خوانده است.^{۵۵}

گفتار و رفتار صوفیانه و آثار و معلومات عرفا، دیگر عرصه کاربرد شبکه مفهومی خرافات بوده و بعضی حریفان با این واژه ها منکوب شده اند. طبری مشهور (د ۳۱۰ هـ) شایعات عده ای را که پس از قتل منصور حلاج (د ۳۰۹ هـ)، مدعی دیدار با وی شدند، «مهملاتی» ذکر کرده که لایق نگاشتن نیستند.^{۵۶} هم چنین صاحب البدایة و النهایة ادعای طغیان رود دجله به هنگام ریختن خاکستر جسد حلاج بر آب را «سخنی عوامانه» و «هذیان گویی» تلقی کرده است.^{۵۷} صدرالمتألهین شیرازی (د ۱۰۵۰ هـ) در رد اعمال صوفیانه و مجلس اکل و شرب و سماع و رقص و تصفیق (کف زدن و هلله کردن)، با توجه به شرح آیه «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ»^{۵۸} با خرده گیری از خرابات نشینان، اظهار داشته: «اما مزخرفان و بطالان آن (ذکر) را حجتی بر تزکیه نفوس خود گرفته... و به نقل قصص و حکایات و شطح و طامات و به خواندن اشعار مزخرف و شهوت انگیز در عشق و جمال معشوقه ها و محبوبه های خود سرگرم شده اند».^{۵۹} شیروانی (د قرن ۱۳ هـ) نیز گفته است که: «گروهی به اصطلاح عارف، شیطان را صاحب ولایت و ابن ملجم مرادی را سرسلسله گروهی از عرفا دانسته و سایرین نیز این «مزخرفات» را قبول کرده اند».^{۶۰}

در کاربرد واژگان هم شبکه خرافات در متون فلسفی و عرفانی می توان به نکاتی اشاره

کرد:

۱. اگر بتوان متون فلسفی را به نوعی در میان آثار دینی دسته بندی کرد، نوع کاربرد شبکه مفهومی خرافات در آن ها در مقایسه با دیگر متون دینی متفاوت است. تقابلی که میان نگاه

۵۵. سبزواری، ۱۰.

۵۶. طبری، ۶۸۷۷/۱۶.

۵۷. ابن کثیر، ۱۱۴/۱.

۵۸. آیه ۵۵ سوره ذاریات.

۵۹. ملاصدرا، ۵۷-۵۶.

۶۰. شیروانی، ۱۸۱.

متکلمان به دین و نگاه فلسفی وجود داشت، در کاربرد واژگان هم‌معنی و هم‌مفهوم خرافه نیز نمود یافت. همان‌قدر که متکلمان استفاده‌ای متعصبانه از این واژگان داشتند، فلاسفه در تقابل با متکلمان و بنابر ماهیت عقل‌گرایانه فلسفه، تا حدی کاربردی عقلانی‌تر و استدلالی‌تر را از این واژگان نشان می‌دادند.

۲. چالش و کشمکش عالمان و صوفیان نیز کاربرد شبکه مفهومی خرافات را کاربردی ستیزه‌جویانه می‌نمایاند که بیشتر از طرف علما و برای تخفیف و استهزای عرفا و صوفیان مورد استفاده قرار می‌گرفته‌است. از این‌رو این کاربرد را می‌توان در راستای همان استفاده غالب و همان گفتمان متداول در متون دینی تلقی کرد.

۳. ۵. اصطلاحات استخفاف‌آمیز در منابع روایی، تفسیری و رجالی

محدثان و مفسران نیز بنا به دلالت‌های متنوع مد نظرشان ناگزیر از استفاده از این مفاهیم انتقادی بودند. کلینی با ذکر این حدیث امام صادق (ع) «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُؤْفَقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهَوَ زُخْرَفٌ»^{۶۱}، عدم توافق حدیث با کلام الهی را «قول مزخرف» عنوان کرده.^{۶۲} بویطی (محدث د ۲۳۱ هـ) و محمدبن اسماعیل بخاری (د ۲۵۶ هـ)^{۶۳} نیز از قول شافعی بهترین عمل را پرداختن به کتاب الهی و سنت پیامبر (ص) و مابقی امور را «هذیان‌گویی» خوانده‌اند.^{۶۴} در دوره معاصر نیز آیه الله خویی (د ۱۳۲۴ هـ) با رد حدیثی منسوب به پیامبر (ص) که «پروردگار را در شب معراج دیدم و او دست خود را بر دو کتفم نهاد...» این عبارت را «کلامی مزخرف» و ساخته متصوفه دانسته‌است.^{۶۵}

۶۱. هرسخنی با قرآن و سنت سنجیده می‌شود و هر کلامی که موافق با قرآن نباشد بیهوده است.

۶۲. کلینی، ۸۹/۱.

۶۳. صاحب صحیح و پیشوای محدثان اهل سنت.

۶۴. ذهبی، ۳۲۹/۱۴.

۶۵. خویی، ۴۱۷/۱۳.

ابن کثیر (مورخ د ۷۷۴هـ) در نقد آرای برخی مفسران متقدم در خصوص طول قد حضرت آدم و بعضی پیامبران بنی اسرائیل، عبارت «کُلُّ هَذِهِ هَذِيَانَاتٌ وَ خِرَافَاتٌ لِاحْقِيقَه لَهَا» را به کار برده^{۶۶} و در عبارتی دیگر این نوع ادعاها را با واژه‌های «هذیانات و رکیک‌گویی» نفی و رد کرده است.^{۶۷} در تفسیر مجمع‌البیان، عبارت «أَسَاطِيرِ الْأَوَّلِينَ»، مهملات و مطالب پوچ، شبیه قصه‌های رستم و اسفندیار در «خدایانامک» و شاهنامه‌ها تفسیر شده که به وسیله «مشتی مهمل‌گو» و «دروغ‌پرداز» به یادگار مانده است.^{۶۸} همین‌طور برخی مفسران در تفسیر «الْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ»^{۶۹} با تعبیری چون «اراجیف‌سرایان» و «دروغ‌گویان» آن‌ها را مصداق این عبارت قرآنی دانسته‌اند.^{۷۰}

متون رجالی و شرح حال راویان اخبار نیز بستر مناسب کاربرد این واژگان بوده است. گاهی برای نفی صحت انتساب حدیثی به پیامبر (ص) یا ائمه معصوم و رفع اثر تاریخی و وضعی آن کلام، عبارتی از سلسله حدیث را با مفاهیم تحقیرآمیز جرح و معیوب می‌کردند. در الاصابه از برخی محدثان چون سالم بن منصور نام برده شده که الفاظ و عبارات «بی‌مایه و رکیک» به ساحت پیامبر (ص) و سایر صحابه نسبت داده‌اند^{۷۱} و البته این نوع ادبیات در شرح زندگی بعضی راویان هم به کار رفته است؛ مثلاً ابن نقطه (محدث د ۶۲۹هـ) گفته است: «یحیی بن ابراهیم در اواخر عمر مختل و هذیان‌گو شده بود، بدان‌گونه که تصور می‌کرد فرشتگان بر او وارد می‌شوند».^{۷۲} همین‌طور ذهبی (د ۷۴۸هـ) در تاریخ خود ضمن وصفی از اوصاف و فضایل علمی محمد بن ابوالفتح الکرّاجکی (د ۴۴۹هـ)، شیخ شیعه، تألیفات او

۶۶. ابن کثیر، ۲۷۸/۱.

۶۷. همو، ۱۱۴/۱.

۶۸. نک. طبرسی، ۵۰/۸.

۶۹. آیه ۶۰ سوره احزاب.

۷۰. نک. لاهیجی، ۶۶۲/۳؛ کاشانی، ۳۳۳/۷؛ رازی، ۱۶۹/۹.

۷۱. نک. عسقلانی، ۲۲۵/۳ و ۲۵۸/۸.

۷۲. ذهبی، ۲۲۴/۴۴.

را «هذیان‌ات امامیه» دانسته است.^{۷۳} صاحب تجارب الامم هم ادعای عجیب ابن عمید (د ۳۶۰هـ) وزیر را که گفته: «در جوانی هر شبانه‌روز هزار بیت شعر را حفظ می‌کردم» بالاتر از «گزافه‌گویی» خوانده است.^{۷۴} ابن عبدالملک^{۷۵} نیز عبدالحق ابن سبعین عکبی عارف (د ۶۶۹هـ) را متهم کرده که به «وسوسه مخبول»^{۷۶} و «هذیان مروض»، مبتلا شده است.^{۷۷} هم‌چنین در شرح زندگانی ابن حماس در کتاب تاریخ المدینة المنورة وی را درخصوص ادعای محاوره با خضر نبی(ع) و فرشتگان، با عبارت «انواعها من هذه الثرّهات و الخزعبلات» به هذیان‌گویی متهم کرده‌اند.^{۷۸} واصفی (مورخ د ۸۹۰هـ) نیز گفته است: «ترقی شیخ کمال الدین حسین^{۷۹} در عصر سلطان ابوسعید میرزا به حدی رسید که کس را مجال مجادله و مناظره علمی با او نبود، لذا سایر دانشمندان تصمیم گرفتند او را به دیوانگی و خبط دماغ متهم کنند و دقت‌های او را «هذیان مالایعنی» جلوه دهند».^{۸۰}

به‌طور کلی شبکه مفهومی شکل‌گرفته پیرامون واژه خرافه/خرافات در متون دینی و ادبیات غیردینی‌ای که توسط نویسندگان مسلمان مورد نقد و داوری قرار گرفته، نشان‌دهنده خوانش همسان دانشمندانی است که در این دو حوزه دست به نگارش زده‌اند. جالب اینجاست که در این باره میان دانشمندان قرون میانه اسلامی و دانشمندان معاصر هم تفاوت چندانی مشاهده نمی‌شود. این خوانش هم‌سان، متضمن نگاه مدافعانه نسبت به حریم اسلام و پیامبر(ص) است. به‌علاوه این خوانش در اغلب موارد با لحنی تند و متعصبانه همراه

۷۳. همو، ۲۳۷/۲۰.

۷۴. ابن مسکویه، ۳۳۶/۶.

۷۵. در کتب تراجم او را از راویان حوادث تاریخ اندلس یاد کرده‌اند.

۷۶. پریشان‌عقلی.

۷۷. ابن خطیب، ۲۰/۴.

۷۸. ابن فرحون، ۵۴.

۷۹. از دانشمندان زمان سلطان ابوسعید گورکانی و هم عصر با جامی و از شاگردان مولانا محمد جاجر می.

۸۰. واصفی، ۳۲۰/۲.

است. هم‌چنین برخی از کاربردها از چارچوب استدلال‌های دینی یا فلسفی نیز فراتر رفته و به گرایش‌های شخصی و فردی نیز دلالت دارد.

۴. استفاده از واژگان استخفاف‌آمیز در حوزه غیردینی: جغرافیا و سفرنامه‌نویسی و نقد سیاسی و اجتماعی

۴. ۱. متون جغرافیایی و سفرنامه‌ها

فتح بلاد و سرزمین‌های جدید و تماس مسلمانان با سایر ملل غیراسلامی، تحت عبارت «فتوحات» بستری مناسب درحوزه جغرافیا برای کاربرد واژگان تحقیرآمیز در زمینه غیردینی ایجاد کرد. سنت توصیف جهان به‌گونه‌ای کلی و طرح نظریاتی در خصوص ربع مسکون و غیرمسکون، تألیفات کیهان‌شناختی یا آفرینش هستی، نوشته‌های زیارتی و کسب معرفت درباره شهرهای مقدس در حیطة این علم جای داشت. هم‌چنین توجه به سفرنامه‌ها و ادبیات بحری با عجایب و شگفتی‌های خاص خویش، آثار نجومی و ادبیات ویژه جغرافیایی و... چارچوب کلی در خصوص مباحث جغرافیایی و سرزمینی را تشکیل می‌داد. مسلمانان نیز در برخورد با این پدیده در دو بستر بازرگانی و معرفت‌افزایی علمی، ناچار به رویارویی با این واقعیات شدند. چون بسیاری از این معارف عامیانه محلی و منطقه‌ای با گفتمان عقلی و دینی جامعه اسلامی سازگاری نداشت، ذیل عنوان اسمار و خرافات دسته‌بندی شد^{۸۱} و به‌عنوان افسانه‌های ملل، جزو معارفی تلقی گردید که فرهنگ‌شناسان و کیهان‌نگاران در کنار شعر، اخبار، احادیث، انساب و لغت و نحو، بدان توجه داشتند.^{۸۲}

گاهی سلوک رفتاری مردمان شهری و ناحیه‌ای چون بغداد توسط شاعری در نزد خلیفه معتصم عباسی با عبارت: «قومٌ مواعیدهم مزخرفةٌ بزخرفِ القولِ و الأكاذیب» مورد

۸۱. نک. ابن‌ندیم، ۳۶۴.

۸۲. نک. تنوخی، ۱۰/۲.

نکوهش واقع می‌گردد^{۸۳} و زمانی نیز مشاجرہ ابن ابی سرح و عبدالقاهر در مدح و ذم همدان و بلاد عرب در آثار این نویسندگان «هذیان‌سرایی» خوانده شده است.^{۸۴} در آثار البلاد قزوینی (د ۶۸۲هـ) ضمن شرحی درباره شهر «بلخ» گفته شده که اهل آن «لافزن و گزافه‌گو» بوده‌اند.^{۸۵} صاحب نفع‌الطیب نیز با تعجب از دنیاگرایی ابنای بشر عبارت «و تعجبون من رکاکة عقله» را به کار برده است.^{۸۶} برخی مورخان نیز با شرح مشاغلی چون پرده‌داری، پرده‌خوانی و ارتباط با جنیان در بلاد ماوراءالنهر و ترکستان این موارد را جزو «خرافات» و «هذیانات» دانسته‌اند که جهال و عوام بدان التزام داشته‌اند.^{۸۷}

وقوع بعضی حوادث و نامالایمات هولناک چون ویرانی در بارندگی و سیل، جان باختن در زلزله و امراض واگیر و... همگی اسباب کاربرد این مفاهیم شده‌اند. چنان‌که ادعای شیوع بیماری همه‌گیر و با به سبب بعضی طلسمات، از نظر صاحب العبر «هرزه‌سرایی» خوانده شده است.^{۸۸} و این مطلب که روزگاری، شدت بارندگی و طغیان دجله به حدی شد که عمده خانه‌های بغداد حتی منزل وزیران نیز ویران شدند، از نظر صاحب تحفة الازهار «اراجیف جزیره» قلمداد گردیده است.^{۸۹}

گاه این اصطلاحات از منظر نجومی، تحت عباراتی چون «تعلیل رکیک»، «استخراج رکیک» و... در برخی متون تاریخی نقد و رد شده است. ابوریحان (د ۴۴۰هـ) در الآثار الباقیه با رد انتساب روایتی به امام صادق(ع) که در آن آمده بود «هرگاه هلال ماه رمضان را مشاهده کردید ۳۵۴ روز بعد از آن، آغاز رمضان مجدد است زیرا خداوند سال را ۳۶۰ روز

۸۳. نک. ابن‌فقیه، ۳۶۱؛ یاقوت حموی، ۴۶۶/۱.

۸۴. همو، ۵۶/۲.

۸۵. قزوینی، ۶۸۲.

۸۶. مقری، ۳۵/۸.

۸۷. برای نمونه نک. جوینی، ۷۵/۱؛ قزوینی اصفهانی، ۶۳۹.

۸۸. ابن‌خلدون، ۴۳۳/۱.

۸۹. نک. حسینی مدنی، ۳۵۹/۲.

قرار داده و آن شش روز را به خاطر خلقت آسمان و زمین استثنا کرده است»، با عبارت «فلو صحت الروایة عنه، ... و أما تعلیل الأيام الستة بهذه العلة، فتعلیل رکیک، یکذب الروایة و تبطل له صحتها» اصل روایت و سبب استثناء آن را رد کرده است.^{۹۰} او هم چنین معتقد است این قول که نامیدن ستاره‌ای به نام «سعد بلع» به علت طلوع آن در وقت فرمان «یا اَرْضِ ایلعی ماءً ک» بوده، «استخراج رکیک» است و قابل اعتنا نیست.^{۹۱} پاره‌ای اخبار بی پایه درباره سرزمین یاجوج و ماجوج نیز در صورة الارض با تعابیری چون «کلام عامی رکیک، لایعرف للممالک حقیقة ولا من الارض جهة ولا طريقة...» مورد رد و نقد قرار گرفته‌اند.^{۹۲}

این واژگان در فضای اندیشه‌ای تاریخ‌نگاران نقادی چون بیرونی (د ۴۴۰هـ)، یاقوت حموی (د ۶۲۶هـ) و ابن خلدون (د ۸۰۸هـ)، کاربرد بیشتری داشته و آثار و تألیفات آنان با نگاهی منتقدانه تنظیم و نگارش شده است. بیرونی در معرفی و طراحی شکل و شمایل اصنام و بت‌ها، این عمل را ساخته و پرداخته همان کسانی دانسته که انتظار خدمت از سوی این بت‌ها را داشتند و در پایان اظهار کرده که قصدم از بیان این «هذیانات» آن است که «ان هذه الاصنام منصوبة للعوام الذين سفلت مراتبهم وقصرت معارفهم».^{۹۳} یاقوت (د ۶۲۶هـ) نیز در معرفی دیهی بنام «بوقه» در انطاکیه به راوی ابویعقوب اسحاق جزری بوقی اشاره و روایات او را «چرند و پرند» و «هذیان‌سرایی» دانسته است.^{۹۴} همین‌طور ابن خلدون (مورخ د ۸۰۸هـ)، علت پریشان‌رفتاری و تغییر هویت اجتماعی جماعت شهرنشین نسبت به اهل بادیه را در به‌کارگیری «خزعبلات»، «دشنام‌ها» و «کلمات رکیک» آنان فرض کرده است.^{۹۵} وی هم چنین باور برخی اشخاص را مبنی بر این که مکان کنونی شهر «ارم» از دید مردم

۹۰. بیرونی، ۷۶.

۹۱. همو، ۴۴۳.

۹۲. نک. ابن حوقل، ۵۲۷/۲.

۹۳. بیرونی، ۸۵ این بت‌ها را برای مردمان دون پایه و ناآگاه بنا کرده‌اند.

۹۴. یاقوت حموی، ۶۵۵/۱.

۹۵. ابن خلدون، ۲۳۱/۱.

عادی نهان بوده و فقط اهل ریاضت و جادوگران بدان آگاهند، «هذیان‌گویی» و «خرافات» دانسته‌است.^{۹۶}

ناباوری و طرد پدیده‌های عجایب و غرایب یکی دیگر از بسترهای مناسب برای استفاده از واژگان انتقادی و طردکننده در طول تاریخ بوده‌است. یاقوت حموی (د ۶۲۶هـ) از قول ابن‌کلبی این باور درباره دریاچه «ارجیش»^{۹۷} را که ده ماه از سال در آن ماهی دیده نمی‌شود و دو ماه دیگر فراوانی ماهی به حدی است که به سایر بلاد چون هند برده می‌شود «خرافات» و «هذیانات» عجم خوانده‌است.^{۹۸} همچنین ادعای زنده‌بودن فردی به نام منصور بن خزانه، از موالی پیامبر (ص) که روزگار عثمان و عایشه و جنگ جمل و صفین را درک کرده در سال ۳۲۹ هجری، از نظر صاحب نفع‌الطیب «هذیان‌سرایی» و «سخنی باطل» تلقی شده‌است.^{۹۹} ابن‌کثیر (د ۷۷۴هـ) نیز این دیدگاه عده‌ای را درباره سرچشمه رود نیل که «در آن‌جا پدیده‌های عظیم ترسناک به همراه آب‌های عمیق و اشیای شگفت‌انگیز یافت می‌شود و کسی که این مطالب را برای من گفته اکنون قادر به تکلم نیست»، از «خرافات» مورخان و «هذیانات دروغ‌گویان» دانسته‌است.^{۱۰۰} همین‌طور افسانه‌ها و داستان‌های اغراق‌آمیز گوناگون در منابعی چون طبری، ۱۴۱۶ق، ۱۰۹؛ ابن‌فقیه، ۱۴۱۶، ۶۵؛ فلانسی، ۱۴۰۳ق، ۲۶۶/۲ با الفاظ «رکاکات»، «هذیانات»، «اراجیف»، «اکاذیب» باطل شمرده شده‌است.

سیر و سیاحت در بلاد اسلامی و غیراسلامی و ثبت و ضبط حوادث و رخدادها، یکی از زمینه‌های کاربرد اجزای شبکه واژگانی خرافات در ادبیات اسلامی بوده‌است. شگفتی و

۹۶. نک. همو، ۲۳/۱.

۹۷. واقع در ارمنستان و اکنون آن را دریاچه «وان» گویند.

۹۸. یاقوت حموی، ۳۵۱/۱.

۹۹. مقری، ۲۹۳/۳.

۱۰۰. ابن‌کثیر، ۲۷/۱۰.

باورناپذیری بعضی قصه‌ها و حوادث، جماعت سیاحان را به استعمال اصطلاحاتی وا می‌داشت تا آیندگان و اهل مطالعه در نگاه اول به بی‌معنایی و خرافی بودن حادثه آگاه شوند؛ مثلاً تطیلی (د ۵۶۹هـ) نوشته‌است: «یهود نوعی دعا در دهه اول هر ماه برای گشایش امور خود می‌خوانند که محتوای آن مشتی «هذیانات» و «کفریات» است که به سبب جهل و ناآگاهی رخ نموده‌است».^{۱۱} البته گاهی هم نویسندگان سفرنامه‌ها با علم به این که مخاطبان ممکن است آنان را به هذیان‌گویی و لاف و گزاف متهم کنند، کوشیده‌اند نسبت خود و نوشته‌هایشان را با خرافات با آوردن عباراتی مشخص کنند. حجاج بن قاسم و حیدری نوشته‌است: «مرا عادت آن است که چون سفر نمایم سفرنامه‌ای فراهم کنم ... و گفتار مهممل عامیان و اشعار دل‌پذیر و حکایات خوش و نکته‌های دل‌انگیز ... بر آن بیفزایم».^{۱۲} محمد سلیم قراباغی در عصر مظفرالدین شاه با نگاه جامعه‌شناسی به رفتار جماعت معتاد و نابسامانی‌هایی که در اجتماع ایجاد کرده‌اند، به غیرتمندان ملت تذکر داده که اطلاعات مربوط به شیره‌کش‌خانه را حمل بر «مبالغه‌گویی» و «گزافه‌سرایی» نکنند.^{۱۳}

چنان‌که ملاحظه می‌شود از آنجاکه نویسندگان متون جغرافیایی و سفرنامه‌ای غالباً اطلاعات خود را به شکل میدانی و از طریق مشاهده کسب کرده‌اند، در کاربردهای آن‌ها از واژگان متناظر با خرافات نوعی رویکرد تجربی و علمی قابل مشاهده است. این رویکرد در اندیشه کسانی مانند ابوریحان بیرونی (د ۴۴۰هـ) که اساساً فعالیت‌هایش براساس تجربه‌گرایی استوار بوده، بیشتر نمایان است.

رویکرد علمی و تجربه‌گرایانه جغرافی‌نویسان و سفرنامه‌نگاران تا حدی با کاربرد واژگان هم‌مفهوم خرافه در آثار فلاسفه مشابهت‌هایی دارد. هر دو دسته در کاربرد این واژگان استدلال‌هایی را مدنظر داشته‌اند، اما گروه نخست تجربه و مشاهده را نیز در کاربردهایشان

۱۰۱. تطیلی، ۱۰۴.

۱۰۲. کراچکوفسکی، ۵۳۹.

۱۰۳. نک. افشار، ۳۷۰.

مورد توجه قرار داده‌اند.

در کاربرد جغرافی‌نویسان و سفرنامه‌نگاران علاوه بر رویکردی تجربی و علمی هم نوعی نگاه تمسخرآمیز نیز در استفاده از این واژگان (شبکه واژگان خرافات) وجود دارد.

۵. نقد و طعن بر مخالفان سیاسی و نقد مقوله‌های اجتماعی

هم‌چنین بخش بزرگی از کاربردهای واژه‌های شبکه خرافات در متون اسلامی ناظر به نقد مقوله‌های سیاسی و اجتماعی بوده است. تاریخ و سرگذشت حاکمان اسلامی و شیوه فرمانروایی سلسله‌های حکومتگر در رویارویی با رخ‌دادهای گوناگون، صحنه‌ای دیگر از کاربرد این مفاهیم بوده است. بنابر کتاب الفتوح در شرح ماجرای جنگ صفین، عبدالله بن عمرو عاص از سوی معاویه به «هرزه‌گویی» و «یاوه‌سرایی» متهم گردید و استدلال او درباره قاتل عمار یاسر پذیرفته نشد.^{۱۰۴} در همین سند نعمان بن بشیر از طرفداران معاویه از سوی قیس بن سعد به «هرزه‌درایی در کلام» متصف و از سوی جماعت انصار رانده شد.^{۱۰۵} حافظ ابرو مورخ (د ۸۳۳هـ) گفته است «چون ملک زوزن حاکم کرمان شد... ائمه و ارباب عمانم را از شهر اخراج کرد و گفت: دانشمندان دایما «اراجیف» و «اخبار اکاذیب» القا می‌کنند و ملک و دولت را مشوش می‌دارند».^{۱۰۶} در وقایع عصر صفوی نیز به نقل از قزوینی (د ۱۱۰۵هـ) آمده «شخصی قلندر به واسطه شباهتی که با اسماعیل میرزای مقتول داشت از در حيله و تزویر جمعی الوار را خام خود کرده زبان به هذیان‌ات و مهملات گشوده، لاف‌ها و گزاف‌ها می‌زد».^{۱۰۷} همین‌طور مکررا از توطئه‌چینی اهل دسیسه نزد پادشاهان، با استفاده از واژگان انتقادی چون «چرندگویی»، «هذیان‌ات بی‌سامان»، «هرزه نالان»، «لاطائل‌گویی

۱۰۴. نک. ابن‌اعثم کوفی، ۶۴۶.

۱۰۵. نک. همو، ۶۵۴.

۱۰۶. حافظ ابرو، ۴۸.

۱۰۷. قزوینی اصفهانی، ۶۴۱.

بی‌حاصل» و «اراجیف‌سازی» در منابع تاریخی یاد شده است.^{۱۰۸} شیوه استعمال همین واژگان در روابط بین دول و محاورات صاحب‌منصبان با همدیگر در برخی منابع تاریخی نیز قابل رصدگری است. میرزامهدی‌خان (د ۱۱۷۳هـ) نوشته: «اقتدار و شوکت نادرشاه، دولت عثمانیه را مجبور کرد از مطاولت لاطائل و از کشته‌شدن بی‌حاصل سپاهیان خویش صرف‌نظر کند».^{۱۰۹} در عالم‌آرای عباسی هم آمده که: «غرور و نخوت جمعی از هرزه‌درایان بیهوده‌گو چون چغال‌اغلی که از حسن تدبیر بی‌بهره بود مانع صلح سلیمان‌بیگ با سلطان صفوی گردید».^{۱۱۰}

در حوزه نقد اجتماعی نیز نمونه‌هایی از این کاربردها را می‌توان باز جست: مراغه‌ای (د ۱۳۲۸هـ) درباره عده‌ای روشنفکرانمدعی مدعای مدنیت از الفاظی چون «نانجیبان یاوه‌گو» و «هرزه‌درای» که تنها هنرشان خودآرایی به ظواهر فرنگ است، استفاده کرده است.^{۱۱۱} در دوره معاصر نیز عباس اقبال آشتیانی با دفاع از عقاید عبید زاکانی نوشته است: «یک مشت مردم هزل‌پرست و بی‌خبر عبید را به هرزه‌درایی و هزالی متهم کرده‌اند».^{۱۱۲}

این کاربردهای واژگان تخفیف‌آمیز در زمینه کشمکش‌ها و رقابت‌های سیاسی، بیشتر برای پیشبرد و به‌کرسی‌نشاندن مقاصد سیاسی و حکومتی صورت می‌گرفته است. بیشتر کاربردها در این رویکرد ناظر به از میدان‌به‌درکردن مخالفان و رقیبان سیاسی است و از این واژگان اغلب برای نیل به همین مقصود استفاده می‌شده است. نکته دیگر آن‌که متناسب با بزرگی یا کوچکی اختلاف سیاسی، استفاده از واژه‌هایی با بار منفی با شدت کمابیش متفاوت به کار گرفته می‌شد؛ برای نمونه در گزارش مربوط به حافظ ابرو (د ۸۳۳هـ) درباره

۱۰۸. برای نمونه نک. ابن‌مسکویه، ۱۷۵/۵؛ ابن‌روزبهان خنجی، ۱۹۵؛ قزوینی اصفهانی، ۳۹۶؛ نوری، ۲۷۲.

۱۰۹. استرآبادی، ۵۹۶.

۱۱۰. ترکمان، ۶۷۲/۲.

۱۱۱. مراغه‌ای، ۳۸۸/۲.

۱۱۲. راوندی، بخش ۱-۵۶۸/۸.

نظر ملک‌زوزن، حاکم کرمان، درباره علمای شهر، از آنجاکه از نظر حاکم کلام آنان ضرر بسیار داشته است، از گفته‌های علما با تعابیری هم‌چون اراجیف و اخبار اکاذیب یاد شده که نسبت به دیگر واژه هم‌معنای آن‌ها یعنی هذیان، از بار منفی بیشتر برخوردار است.

نتیجه

دقت در موارد کاربرد واژه خرافات و بررسی زمینه‌ها و بافتارهای کاربردهای آن در متون مختلف دوره اسلامی نشان می‌دهد که اولاً این واژه در حوزه بسیار وسیعی از دلالت‌ها به‌کار رفته و ثانیاً در بسیاری از موارد در کنار یا در شبکه‌ای از واژگان تحقیرآمیز دیگر مورد استفاده قرار گرفته و گاه این واژه‌ها عملاً در این شبکه مفهومی، جایگزین معنای خرافات با همان دلالت گردیده‌اند و به این ترتیب این شبکه مفهومی تخفیف و تحقیر با حضور شماری از واژه‌های متناظر با خرافات مثل لاف‌وگراف، اکاذیب، مزخرفات، مهملات، هذیان‌ها، چرندیات، خزعبلات، لاطائلات، رکاکات، هرزه‌گویی، اراجیف‌سرایی و جزاین‌ها غنی‌تر و فربه‌تر شده است.

در این مقاله مشخص شده است هرگاه عالمان اسلامی تضاد و ناسازگاری‌ای میان گزاره‌های اسلامی و گزاره‌های غیراسلامی دیده‌اند یا هرگاه پدیده‌ها و اخبار غیرمسلمانان را در منظومه فکری خود نامعقول انگاشته‌اند، برای رد و طرد آن‌ها از این شبکه واژگانی استفاده کرده‌اند. هم‌چنین با آغاز روند منازعات درون‌دینی و شکل‌گرفتن فرقه‌ها و نحله‌های مختلف اسلامی که هر یک هم‌آورد و رقیب دیگری بود، مفهوم «دیگری» درون‌دینی نیز به‌عنوان یکی از متعلقات رد و طعن و طرد نویسندگان مسلمان، موضوع استفاده از این دست واژگان گردید، چنان‌که ادبیات کلامی و مدافعه‌ای اسلامی آکنده از این کاربردهاست و اندیشه‌مندان جهان اسلام در دفاع از راست‌کیشی خود و کج‌اندیش انگاشتن دیگران و با هدف نقد و سرکوب افکار و عقاید رقیب، انبوهی از این واژگان استخفاف‌آمیز را در متون خود به‌کار برده‌اند.

با تنوع و توسعه علوم در دو حوزه دینی و غیردینی بنا به ضرورت و اقتضائات جامعه اسلامی، انباشتی از مفهوم‌پردازی‌های متنوع این واژگان را می‌توان در متون تاریخی قرون دوم و سوم هجری ملاحظه کرد که این طرز بیان به مثابه میراثی ادبی و زبانی به دوره‌های میانه و جدید تا دوران معاصر نیز اتساع یافته است، به طوری که استفاده از این طرز بیان در جریان محاورات و مکاتبات عالمان اسلامی تا امروز نیز هم‌چنان ادامه دارد.

کتابشناسی

قرآن کریم.

ابن اسفندیار، محمدبن حسن، تاریخ طبرستان، تحقیق عباس اقبال آشتیانی، تهران، پدیده خاور، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.

ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد ابن علی، الفتوح، ترجمه مستوفی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

ابن جوزی، جمال‌الدین عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ هـ.

ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد، الفصل و الاهواء والنحل، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ.

ابن حوقل، محمدبن حوقل، صورة الارض، بیروت، دار صادر، چاپ دوم، ۱۹۳۸ م.

ابن خطیب، احمدبن عبدالله، الاحاطة فی اخبار غرناطه، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵ ش.

ابن رشد، تهافت التهافت، تحقیق محمد العربی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۹۹۳ م.

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، المباحثات، تحقیق محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.

ابن عربی، ابوالفرج یوحنا بن تاج‌الدین، تاریخ المختصر الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.

- ابن غیلان، افضل‌الدین عمر بن علی، حدوث العالم، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
- ابن فرحون، عبدالله بن محمد، تاریخ المدينة المنورة، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، چاپ اول، ۱۴۲۷هـ.
- ابن فقیه، احمد ابن محمد، البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۶هـ.
- ابن قیم، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن ابی بکر زرعی، مفتاح دارالسعادة و منشور...، تحقیق محمود ربیع، قاهره، چاپ اول، ۱۹۳۹م.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷هـ.
- ابن مسکویه، احمد ابن علی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی و منزوی، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۶۹ش.
- اتکینسون، ریتال، زمینه روانشناسی هلیگارد، ترجمه محمد تقی براهنی، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۸۳ش.
- اصفهان‌ی، ابوالفرج علی بن الحسین، الاغانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۵هـ.
- افشار، ایرج، دفتر مجموعه اسناد و منابع تاریخی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
- امینی، عبدالحسین، الغدير فی الكتاب و السنة و الادب، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶هـ.
- ایزوتسو، توشی هیکو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
- بلاغی، محمد جواد، الهدی الی دین المصطفی، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ۱۴۰۵هـ.
- بیرونی، ابو ریحان محمد بن احمد، الآثارالباقية عن قرون الخالية، تحقیق پرویز اذکایی، تهران، نشر میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
- همو، تحقیق ماللهند، تصحیح احمد آرام، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۰۳هـ.
- ترکمان، اسکندر بیگ، تاریخ عالم آرای عباسی، تحقیق ایرج افشار، تهران، امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۸۲ش.
- تطیلی، بنیامین بن یونه، رحله بنیامین التطیلی، تحقیق عبدالرحمن عبدالله شیخ، ابوظبی المجمع الثقافي، چاپ اول، ۲۰۰۲م.
- تنوخی، نشوار المحاضرة، تحقیق عبود شالچی، بیروت، دارصادر، ۱۳۹۱هـ.

- ثعالبی، ابو منصور محمد بن عبدالملک، شاهنامه ثعالبی، ترجمه محمود هدایت، تهران اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ ش.
- جاهودا، گوستاو، روانشناسی خرافات، ترجمه محمد تقی براهنی، تهران، البرز، ۱۳۶۳ ش.
- جوینی، علاءالدین عطا ملک بن بهاءالدین محمد بن علی، تاریخ جهانگشای جوینی، تحقیق محمد قزوینی، تهران، دنیای کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۸۵ ش.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، جغرافیای حافظ ابرو، تحقیق سجادی، تهران میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
- حسینی المدنی، ضامن بن شدم، تحفة الأزهار وزلال الانهار فی...، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان، تاریخ عالم آرای امینی، تحقیق محمد اکبر عشیق، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین، تاریخ حبیب السیر، تهران، نشر خیام، چاپ چهارم، ۱۳۸۰ ش.
- خویی، حبیب الله بن محمد هاشم، منهج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران، مکتبه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۰۰ هـ.
- دیاربکری، شیخ حسین، تاریخ الخمیس فی احوال انفس النفیس، بیروت، دار الصادر، ۱۴۳۰ هـ.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبد السلام تدوی، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ هـ.
- رازی، ابو الفتوح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ش.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات نگاه، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
- ژاکار، آلبروژاک، علم و اعتقاد، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش.
- سبزواری، ملا هادی بن مهدی (محقق)، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
- سپهر، محمد تقی لسان‌الملک، ناسخ التواریخ، تهران، اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
- سیدمن، آ، کشاکش آراء در جامعه‌شناسی، ترجمه جلیلی، تهران، انتشارات نشر نی، ۱۳۸۶ ش.
- سیستانی، حسین بن ملک، احیاء الملوک، تحقیق ستوده، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم،

۱۳۸۳ ش.

شعربافیان، حمید رضا، باورهای عامیانه در ایران به گزارش سیاحان غربی، مشهد، انتشارات محقق،

۱۳۸۳ ش.

شوشتری، قاضی نور الله مرعشی، احقاق الحق و اذهاق الباطل، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول،

۱۴۰۹ هـ.

شیروانی، زین العابدین بن اسکندر، بستان السیاحه، تهران سنایی، چاپ اول، ۱۳۱۰ هـ.

صالحی امیری، سید رضا، خرافه گرایی، چیستی، چرایی، تهران، پژوهشکده استراتژیک، ۱۳۸۷ ش.

صدر المتالهین، محمد بن ابراهیم، کسر الصنم الجاهلیه، تصحیح جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت

صدر چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.

طبری ابو جعفر، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، ترجمه پاینده، تهران، اساطیر، چاپ پنجم،

۱۳۷۵ ش.

طبری، علی بن عبدالقادر، الارج المسکی فی التاریخ المکی، تحقیق اشرف احمد جمال، مکه، چاپ

اول، ۱۴۱۶ هـ.

طبری، عمادالدین حسن بن علی، تحفة الابرار فی مناقب الائمة الاطهار(ع)، تهران، میراث مکتوب،

چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.

عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابة، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول،

۱۴۱۵ هـ.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ.

همو، تهافه الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.

فریزر، جیمز، شاخه زرین، پژوهشی در جادو و دین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، نشر آگاه،

۱۳۸۲ ش.

قاضی ابرقوه، رفیع‌الدین اسحاق، سیرت رسول الله، تحقیق اصغر مهدوی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم،

۱۳۷۷ ش.

قزوینی اصفهانی، محمد یوسف واله، ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم، تحقیق محمد رضا

نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.

قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه جهانگیر قاجار، تهران، امیرکبیر، چاپ اول،

۱۳۷۳ ش.

- قسطلانی، احمد بن محمد، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، القاهرة، المكتبة التوفیقیة، ۲۰۰۸ م.
- قیطوری، عامر، «زبان، نشانه و معنی»، تهران، فصلنامه فرهنگ، شماره ۳۴، ص ۸۸، ۱۳۸۷ ش.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، چاپ سوم، ۱۳۳۶ ش.
- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
- کلبینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ ش.
- لاهیجی، بمحمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق محدث ارموی، تهران، نشر ولایت، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
- لکهنوی، میرحامد حسین، عبقات الانوار فی الامامة الائمة الاطهار، اصفهان، کتابخانه امام علی (ع)، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.
- مراغه‌ای، زین العابدین، سیاحت نامه ابراهیم بیگ، تحقیق محمد علی سپانلو، تهران آگاه، چاپ دوم، ۱۳۸۵ هـ.
- مرزوقی اصفهانی، احمد بن محمد، الازمنة و الامکنة، تحقیق خلیل عمران منصور، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ هـ.
- مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۸۳ ش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، بی تا، البدء و التاریخ، پورسعید، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۳۷۴ ش.
- همو، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگه، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
- مقری، شهاب‌الدین احمد بن محمد، نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب، تحقیق یوسف بقاعی، بیروت دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ.
- مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی، النزاع و التخاصم ما بین بنی امیه و بنی هاشم، تحقیق حسین مونس، دارالمعارف، ۱۴۱۹ هـ.
- موسی پور، ابراهیم، خرافات، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۵، ص ۳۳۸، ۱۳۹۰ ش.
- نوری، محمدتقی، اشرف التواریخ، تصحیح سوسن اصیلی، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.

کاربرد واژه‌های تحقیرآمیز در قبال «دیگری» در منابع مسلمانان با تمرکز بر شبکه مفهومی خرافات / ۵۷

نویری، نهایت‌الارب فی فنون الادب، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه، چاپ اول، ۱۴۲۳ هـ.
وارنیک، فلیپ، فرهنگ خرافات، عجایب خرافات مردم جهان، ترجمه احمد حجاران، تهران، نشر
حجاران، ۱۳۷۱ ش.

واصفی، زین‌الدین محمود، بدایع الوقایع، تحقیق الکساندر بلدروف، تهران، بنیاد فرهنگ ایران،
۱۳۴۹ ش.

یاقوت بن عبدالله، حموی، معجم البلدان، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، پژوهشگاه سازمان میراث
فرهنگی کشور، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.

بازتاب مناسبات میان صوفیان و دولت ایلخانی در *صفوة الصفا* ابن بزاز

(د ۷۵۹هـ)^۱

محمد غفوری^۲

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

صفوة الصفا، مهم‌ترین اولیانامه عصر ایلخانی، روایت ویژه‌ای از مناسبات میان مشایخ صوفی و نخبگان سیاسی و نظامی و در نتیجه تاریخ سیاسی عصر ایلخانان عرضه می‌دارد. در این روایات نه با تاریخ سیاسی فراگیر بلکه تنها با لحظاتی از آن مواجهیم که رخداد محوری آن‌ها رویارویی میان نمایندگان قدرت ایدئولوژیک، یعنی مشایخ صوفی، و نمایندگان اصلی قدرت دنیوی، یعنی نخبگان سیاسی و نظامی است. گزارش‌های صفوة الصفا متضمن بازنمایی بی‌کم و کاست و منطبق با گزارش‌های تاریخ‌نگاری رسمی از این رخدادها نیست بلکه معطوف به بازنویسی آن‌ها هم‌سو با جهت‌گیری سیاسی مؤلف است. از این قرار، مؤلف با گزینش عناصری از تاریخ سیاسی آن‌ها را در نظم روایی جدیدی پیکربندی می‌کند تا روایتی با بازیگران واقعی و رخدادهای واقعی و باورپذیر فراهم آورد. این پیکره روایی جدید نه مطلقاً تمثیلی است و نه کاملاً واقع‌گرایانه بلکه عناصری از تمثیل و واقعیت را در هم می‌آمیزد تا بتواند پیام ایدئولوژیک خود را که همان برتری نهایی قدرت ایدئولوژیک بر قدرت دنیوی و سیاسی است منتقل سازد.

کلیدواژه‌ها: صفوة الصفا، قدرت ایدئولوژیک، قدرت سیاسی، شیخ زاهد گیلانی، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، ایلخانان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۳ (مقاله مستخرج از رساله دکتری است).

۲. رایانامه: muhammad.ghafoori@gmail.com

مقدمه

اولیانامه‌ها، داستان‌های زندگی مشایخ صوفیه و کرامات آن‌ها، هم‌چون دیگر کتاب‌های زندگی‌نامه‌ای مدعی تاریخ‌مندی‌اند. اگرچه این آثار می‌کوشند تا تصویری آرمانی و فرانسانی از شخصیت اصلی عرضه دارند، و از این حیث الزامی به واقع‌گرایی متعارف متون تاریخی ندارند، اما در نهایت ارتباط خود را با تاریخ بیرون از متن به‌گونه‌ای حداقلی حفظ می‌کنند؛ یعنی از مایه‌ها و داده‌های تاریخ انضمامی بهره می‌گیرند تا زمینه انتقال پیام خود را واقع‌گرایانه‌تر سازند و راست‌نمایی آن را تضمین کنند. ساختار روایی پاره‌پاره و حکایت‌بندی‌شده آن‌ها باعث می‌شود تا دامنه موضوعاتی که در این آثار مطرح می‌شوند بسیار گسترده و متنوع باشد، و البته تمهیدات روایی متنوع و متفاوتی را نیز به فراخور موضوع و هدف حکایات به کار گیرند. یکی از موضوعاتی که با هدف ایدئولوژیک خاصی، یعنی اثبات برتری قدرت معنوی مشایخ بر قدرت دنیوی، بخش قابل توجهی از برخی از حکایت‌های این آثار را به خود اختصاص می‌دهد، مناسبات میان اولیای تصوف و نخبگان سیاسی و نظامی است.

صفوة الصفا^۳ به عنوان مدون‌ترین و بزرگ‌ترین اولیانامه عصر ایلخانی حاوی بیشترین اشارات ممکن به مواجهه میان نخبگان صوفی و کارگزاران سیاسی و نظامی در این دوره است. این حکایات سیاسی که به صورت پراکنده ولی با وحدت مضمونی معینی حجم قابل توجهی از اثر را به خود اختصاص داده‌اند روابط پیچیده و چندسویه‌ای با هم‌ارزهای خود در متون تاریخ‌نگاری برقرار می‌کنند و نیز مشحون از شخصیت‌ها و رخدادهایی هستند که

۳. در مقاله حاضر به دلایل نسخه‌شناختی در کنار متن مصحح چاپی به قدیمی‌ترین نسخه خطی موجود از صفوة الصفا، یعنی نسخه خطی دانشگاه لایدن نیز ارجاع داده‌ایم. هم‌چنین در مواردی که داده‌های منقول مربوط به باب هشتم کتاب هستند، از چاپ انتقادی هایدی تسیرکه از بخش مورد نظر بهره برده‌ایم. درباره معضلات تصحیح طباطبایی مجد از صفوة الصفا نک. منصور صفت‌گل، «ملاحظات انتقادی درباره چاپ صفوة الصفا»، آینه پژوهش، دوره ۷، شماره ۴۲، ۱۳۷۵ ش.

در اغلب موارد کمتر می‌توان ارجاعات مشخصی به آن‌ها در منابع رسمی تاریخ‌نگاری یافت. این پیچیدگی و ابهام بیش از هر چیز ریشه در تفاوت اهداف ایدئولوژیک صفوة الصفا به‌عنوان اولیانامه و متون متعارف تاریخ‌نگاری دارد. در واقع، هم‌چون سایر متون اولیانامه‌ای، صفوة الصفا در زمره آن گونه‌هایی از نوشتار قرار می‌گیرد که به تعبیر بارت کارکرد آن‌ها نه «ارتباط‌گیری یا توصیف» صرف، بلکه مداخله در جهان بیرون از متن و شکل‌دهی به مناسبات آن است.^۴ به بیان ساده‌تر حکایات سیاسی صفوة الصفا صرفاً توصیفی نیستند بلکه سویه‌های ایجابی نیز دارند. از این قرار منطقی نمی‌توان با حکایات سیاسی این اثر همان مواجهه‌ای را داشت که با گزارش‌های تواریخ سیاسی داریم و آنچه از حیث روش‌شناختی اولویت دارد نه مسئله صدق این روایات، بلکه مسئله معنای آن‌هاست. مسئله‌ای که در این جا قصد ایضاح آن را داریم این است که صفوة الصفا چگونه از رهگذر پیکربندی مجدد برخی رخدادهای سیاسی عصر ایلخانی و انتقال آن‌ها به بافت اولیانامه‌ای صورت‌بندی روایی جدیدی برای انتقال پیام ایدئولوژیک خود فراهم می‌کند که نه مطلقاً تمثیلی و نه کاملاً ارجاعی است. راهبرد مقاله حاضر برای نیل به چنین امری ردگیری حداکثری رخدادهای و بازیگران حکایات سیاسی صفوة الصفا در متون تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی و برجسته‌سازی نقاط افتراق و تناظر میان آن‌هاست.

پیشینه پژوهش

مضامین سیاسی صفوة الصفا موضوع پژوهش‌های متعددی قرار گرفته‌است که ویژگی اغلب آن‌ها بازگویی صرف حکایات و فقدان هرگونه تلاش تفسیری برای فرازوی از ظاهر متن و قراردادن آن‌ها در یک بافت گسترده‌تر تاریخی است. نخستین بار نیکیتین بود که در مقاله خویش در معرفی این اثر اشاراتی توصیفی به برخی از داده‌های سیاسی مندرج در آن نیز

صورت دارد.^۵ پس از او سعید نفیسی نیز در زندگی نامه شیخ زاهد که بر مبنای صفوة الصفا فراهم آورد دست به تلاش‌هایی تطبیقی برای بررسی بعضی از گزارش‌های سیاسی این اثر زد.^۶ در میان آثار متأخر، رحیم رئیس‌نیا در پژوهش خویش درباره تاریخ منطقه شروان، بدون هرگونه ملاحظه انتقادی خاصی به صفوة الصفا به عنوان منبع انحصاری شماری از رخدادهای سیاسی تاریخ این منطقه در عصر ایلخانان اتکا کرده است.^۷ در جدیدترین مقاله‌ای که در این باره با عنوان «رویکرد سیاسی شیخ زاهد گیلانی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی از منظر متون تاریخی» نوشته شده است، مؤلف، ضمن این‌که بر خلاف عنوان مقاله کمتر از یک سوم آن را به موضوع اختصاص داده است، به بازگویی نامنظم برخی از حکایات سیاسی و تلاشی ابتدایی برای ردگیری ریشه‌های گرایش صفویان در آینده به قدرت سیاسی بسنده کرده است.^۸

الگوهای اصلی روابط قدرت در اندیشه سیاسی صوفیه

فهم معنای حکایات سیاسی در غالب متون اولیانا‌مه‌ای در گرو درک پیش‌زمینه نظری نگارش این آثار و تلقی عمومی صوفیه از مناسبات میان قدرت ایدئولوژیک و قدرت سیاسی است. دو الگویی که می‌توان در چارچوب آن‌ها رابطه میان قدرت ایدئولوژیک صوفیانه و قدرت سیاسی را بررسی کرد الگوهای «تعامل» و «تبعیت» هستند. بر اساس الگوی نخست، رابطه میان نخبگان صوفی و نخبگان سیاسی-نظامی رابطه‌ی دوسویه و نسبتاً برابر بود که بر محور مبادله دو نوع قدرت دنیوی و عرفانی میان دو طرف معامله شکل گرفته بود.^۹

۵. نیکیتین، ۲۸۲-۲۸۳.

۶. نفیسی، ۴۰.

۷. رئیس‌نیا، ۱۳۴-۱۴۰.

۸. شورمیچ، ۹۸-۱۰۳.

۹. صفی، ۳۰۴.

اما در الگوی دوم، که الگویی کهن و سرنمونی است، بر تفوق نهایی قدرت معنوی بر قدرت سیاسی و سرسپردگی صاحبان قدرت سیاسی در برابر صاحبان قدرت ایدئولوژیک تأکید می‌شود.^{۱۰} الگوی اول آن چیزی است که منابع تاریخ رسمی می‌خواهند برجسته سازند و در آن‌ها گرچه اقتدار معنوی مرشد صوفی قدرت سیاسی شاه را تحت الشعاع قرار می‌دهد^{۱۱} اما به‌طور تلویحی حاوی جنبه‌ای مشروعیت‌بخش است که طی آن شاه در همه جوانب مستظهر به حمایت مراد معنوی خود می‌گردد و این پیشاپیش مستلزم قابلیت شخصی و ظرفیت وجودی نماینده قدرت سیاسی برای برخورداری از چنین حمایتی است. از این حیث قدرت معنوی مکمل و هم‌نشین قدرت دنیوی و سیاسی است نه جایگزین یا مافوق آن.^{۱۲}

اما الگوی دوم الگوی غالب در منابع اولیانا‌مه‌ای است. روایات سیاسی این منابع بیش از هر چیز تلاشی در جهت اثبات برتری ازلی قدرت معنوی بر قدرت دنیوی و گره‌زدن رستگاری صاحبان این قدرت به اطاعت و تسلیم آنان در برابر مدعیان قدرت معنوی، خصوصاً شیوخ صوفی، هستند. در واقع در سلسله مراتب هستی‌شناختی قدرت، شاهان فرمان‌روایان مردم و علمای مذهبی فرمان‌روایان شاهان‌اند؛^{۱۳} گرچه حکمرانی جهان مادی به «ملوک دنیا» سپرده شده‌است، لیکن «تخت مملکت ابدی و سریر سلطنت سرمدی» در اختیار «ملوک دین» است.^{۱۴} در واقع در این‌جا نه پای تقسیم قدرت، و ایجاد رابطه‌ای متعادل و افقی میان دو منبع هم‌ارز اقتدار، بلکه پای رابطه‌ای عمودی در میان است که در آن قدرت شاه در مرتبه‌ای فروتر از قدرت تام اولیاء قرار می‌گیرد.^{۱۵} حکایات سیاسی در

۱۰. دباشی، ۱۹۵.

۱۱. برای نمونه‌ای تاریخی نک. ابن بی‌بی، ۹۴-۹۷.

۱۲. هندوشاه نخجوانی، ۱/۱۴۱-۱۴۲.

۱۳. افلاکی، ۵.

۱۴. رازی، مرصاد، ۴۱۳.

۱۵. این اصل حتی شامل حال خلیفه نیز می‌گردد. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، ۱۹۹.

اولیانامه‌ها هم‌ارزی تجربی و روایی برای همین بازآفرینی نظری سلسله مراتب قدرت در جامعه، با محوریت مرشد صوفی را فراهم می‌آورند.

زمینه‌های تاریخی پیوند میان تصوف و قدرت سیاسی

تلاش برای برقراری پیوندهای نزدیک‌تر و مستحکم میان دولت و نخبگان ایدئولوژیک در دوره ایلخانان آغاز نشد اما سیاست «توقیر مشایخ»^{۱۶} در این دوره مرحله جدیدی را از سر گذراند. نمونه‌های توسل مستقیم کارگزاران سیاسی و نظامی به قدرت معنوی شیوخ صوفی، چه از طریق زیارت بقاع اولیاءالله^{۱۷} و چه از طریق درخواست مستقیم شخصی برای مداخله آشکار مشایخ در مناسبات سیاسی روز،^{۱۸} پرشمار است و پیوند سیاست و تصوف از الگوی عمدتاً نمادین و حداقلی خود در ادوار پیش به نوعی رابطه پایدارتر و عینی‌تر دگرذیسی یافت. رواج طریقت‌های صوفیانه که به آن‌ها «ساختار و سلسله‌مراتب نهادی می‌داد» و گسترش تصوف را تسهیل می‌کرد نیز تلاش حاکمان را برای برای نزدیکی به نخبگان صوفی تشدید می‌کرد.^{۱۹} مهم‌ترین نمود تلاش دولت برای جلب حمایت معنوی نخبگان صوفی در عصر ایلخانی دیوانسالارانه‌شدن تصوف و اختصاص بخشی از دستگاه اداری دولتی به تنظیم روابط میان دولت و صوفیه و حمایت مالی سازمان‌یافته‌تر از آنان بود که مهم‌ترین نمودهای آن تأسیس خانقاه‌های دولتی^{۲۰} و حمایت از نگارش رسائل صوفیانه

۱۶. رشیدالدین فضل‌الله، سوانح الافکار، ۲۱.

۱۷. برای نمونه نک. سیفی هروی، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۵؛ اسفزاری، ۴۷۳/۱.

۱۸. برای نمونه‌هایی از مداخله شیوخ بزرگ صوفی در مناسبات سیاسی نک. حافظ ابرو، ۱۷۴-۱۷۵؛ سیفی هروی، ۱۳۸-۱۳۹، ۸۹، ۹۲، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۹، ۱۴۴؛ مناقب اوحیدالدین کرمانی، ۱۹۵-۱۹۸.

19. Peacock, *Islam, Literature and Society*, 75.

۲۰. برای نمونه‌هایی از سازمان‌دهی حیات خانقاهی توسط دولت نک. رشیدالدین فضل‌الله، سوانح، ۴۸؛ مرتضوی، ۹۲-۹۶؛ رشیدالدین فضل‌الله، وقفنامه، ۱۳۷-۱۳۹؛ هندوشاه نخجوانی، ۲۳۱/۲-۲۳۵.

بود.^{۲۱} برای نخستین بار در همین دوره بود که در کنار دیگر اجزاء دیوان‌سالاری دولتی بخشی نیز به مدیریت امور صوفیان نزدیک به حکومت اختصاص یافت.^{۲۲} این دیوان‌سالاری سلسله مراتب دیوانی خاص خویش را داشت و حتی سازوکارهای بلاغی و خطابی معینی را برای مراوده و مکاتبه با نخبگان صوفی مشخص کرده بود.^{۲۳} چنین حمایت‌های عملی‌ای از سوی برخی از نظریه‌پردازان بزرگ تصوف نیز پیش‌تر توجیه نظری یافته بود.^{۲۴} و در دوره ایلخانی، چنان‌که یکی از معدود اسناد برجای مانده به صراحت نشان می‌دهد،^{۲۵} سازمان تصوف بخشی از استقلال خود از قدرت سیاسی را به بهای این حمایت از دست داده و زمینه مداخله دولت در امور داخلی صوفیان را فراهم کرد.

الگوهای اصلی بازنمایی مناسبات قدرت در اولیانامه‌ها

متون اولیانامه‌ای مواجهات میان صاحبان قدرت معنوی با نمایندگان قدرت سیاسی را در دو سطح کلان و خرد بازتاب می‌دهند. در سطح کلان مواجهه با عالی‌ترین سطح اقتدار سیاسی، یعنی شاه و در سطح خرد، با نخبگان رده‌های پایین‌تر صورت می‌گیرد. حکایات این برخوردها یا مربوط به رویارویی شخصیت اصلی اولیانامه با شاه معاصر خویش یا با ماندگان او با حاکم وقت است. نمونه اول الگوی اصلی و غالب در اغلب زندگی‌نامه‌های

۲۱. منابع رسمی درباره چند و چون این حمایت‌ها اطلاعات اندکی به دست می‌دهند. داده‌های پراکنده اما روشنگر در این باره را باید در حواشی کتب صوفیانه، خصوصاً در دیباچه‌ها، تقدیم‌نامه‌ها و مدیحه‌های نویسندگان برای حامیان خویش یافت. برای توضیح بیشتر رک.

Peacock, "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and Their Patrons", 11-31.

۲۲. رجب‌زاده، ۲۴۷-۲۴۸.

۲۳. برای نمونه نک. خوبی، ۲۳۷، ۲۳۸، ۳۰۹.

۲۴. رازی، مرموزات اسدی، ۷۹. برای برخی دیگر از نمونه‌های مشروعیت‌بخشی به پیوند میان تصوف و قدرت سیاسی نک. Peacock, *Islam, Literature and Society*, 94-102.

۲۵. برای متن سند و توضیحات آن نک. Minorsky, 515.

صوفیان است و نمونه دوم که به منظور اعاده احترام قدرت سیاسی به خاطر شیخ و بازماندگانش تدوین می شود الگویی است که در موارد معدودی با آن مواجه می شویم. برای مثال، بازنگاری زندگی نامه بایزید، دستورالجمهور، که در دهه های نخست سده هشتم هجری انجام گرفته، یکی از نمونه های مهم الگوی دوم است که با هدف احیای نفوذ خاندان بایزید در دوره مغول و پاسداشت خاطر عارف بزرگ بسطامی از سوی الجایتو^{۲۶} نوشته شده است.

در مقابل، صفوة الصفا به عنوان مهم ترین نمونه از الگوی نخست، حاوی بیشترین اشارات به پیوندهای معنوی-سیاسی میان صوفیان برجسته و خاندان مغول است. بخشی از این اشارات به مرادوات شیخ زاهد با فرماندهان سیاسی و به ویژه بر محور مرادوات او با غازان خان، اختصاص دارد، و بخش اعظم آن بر رفتار شیخ صفی با نخبگان سیاسی عصر خویش، و خصوصاً آخرین سلطان بزرگ ایلخانی، یعنی ابوسعید متمرکز است. تعامل شیخ صفی با نمایندگان قدرت سیاسی در عصر خویش تداوم همان الگوی رفتار سیاسی شیخ زاهد است، لیکن با دلالت های سیاسی صریح تر. در مجموعه روایات مربوط به هر دو صوفی بزرگ، با همان الگوی رابطه فرادستانه میان شیخ و شاه مواجهیم، لیکن در این میان عنصر برتری جویانه واضح تری در گزارش های مربوط به برخورد شیخ صفی با حاکم و فرماندهان سیاسی به چشم می خورد.

شیخ زاهد و غازان

اولین مواجهه میان نخستین قهرمان معنوی صفوة الصفا، یعنی شیخ زاهد، با حاکم عصر خویش، در خلال حکایتی درباره شفاعت شیخ زاهد گیلانی در حق ملک احمد اصفهید گیلان به تصویر کشیده می شود، که در آن راوی غازان خان را مرید شیخ زاهد معرفی

۲۶. خرقانی، ۳۶۳، ۳۷۹؛ برای شواهد غیر اولیای نامه ای درباره علاقه قلبی الجایتو به بایزید نک. اشاره قاشانی درباره نام گذاری فرزندان الجایتو: القاشانی، ۷.

می‌کند.^{۲۷} این در حالی است که در منابع تاریخی مهم‌ترین اشاره‌ای که به پیوند غازان و یکی از رهبران صوفی صورت گرفته است، مربوط به همراهی تقریباً همیشگی صدرالدین ابراهیم حَمَوِی (د ۷۲۲هـ) فرزند عارف بزرگ شیخ سعدالدین حَمَوِی (د ۶۵۱هـ) با سلطان مغول و اسلام آوردن ایلخان به دست وی است.^{۲۸} قرینه تاریخی دیگر برای اثبات تعلقات معنوی خان مغول، اشارات صریح به تمایلات صوفیانه غازان است که در زیارت مقابر برخی از چهره‌های برجسته تصوف خراسان در «اوایل حال» وی^{۲۹} و نیز روایت یکی از چله‌نشینی‌های او^{۳۰} تجلی یافته است.

به هر روی، در پیوند با ادعای صفوة الصفاء، مؤلف جامع‌التواریخ در وقایع سال ۶۹۴هـ، بدون هرگونه توضیحی درباره جزئیات مکانی و خود واقعه به عزم غازان برای زیارت شیخ زاهد گیلانی اشاره می‌کند.^{۳۱} قرینه چنین گزارشی را می‌توان در یکی از روایت‌های ابن بزاز یافت که بدون ذکر تاریخ واقعه، به دیدار ایلخان با شیخ زاهد در «نوشهر دشتاوند»، در حوالی مغان^{۳۲}، اشاره می‌کند و همین اشتراک در شاخص‌های جغرافیایی موجود در گزارش رشیدالدین فضل‌الله و ابن بزاز حکایت از صحت کلی روایت مؤلف صفوة الصفاء دارد. در روایت ابن بزاز دیدار خان و شیخ توأم با آزمونی معنوی از سوی ایلخان برای سنجش میزان اشراف شیخ زاهد بر ضمائر و نیروی نهان‌بینی او است که با سربلندی شیخ در این آزمون و

۲۷. ابن بزاز، ۱۵۰؛ لایدن، ۲۶ آ.

۲۸. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۲۵۵/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۶۷/۳؛ خواندمیر، ۱۴۴/۳؛ با این همه، حمدالله مستوفی شیخ سعدالدین خالدی قزوینی را عامل اصلی گرایش غازان و «اکثر مغول» به اسلام می‌داند (مستوفی، ۶۷۵).

۲۹. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۳۷۲/۲.

۳۰. همان، ۱۳۱۸/۲.

۳۱. همان، ۱۲۶۵/۲.

۳۲. میرزا خداوردی، ۲۳.

نهایتاً اظهار فرودستی نمادین سلطان در برابر وی همراه می‌گردد.^{۳۳}

ماجرای شفاعت شیخ زاهد در حق ملک احمد گیلانی^{۳۴} که بستر وقوع رخداد مزبور را فراهم می‌کند، در دو پیکره روایی مجزا رخ می‌دهد که تفاوت‌هایی در نحوه بروز رخداد و بازیگران آن وجود دارد. در یکی از این روایت‌ها میانجی‌گری شیخ زاهد همراه با ملاقات مستقیم شیخ و شاگرد ارشدش، صفی‌الدین اردبیلی، با ایلخان است. طی این دیدار، که در آغاز غازان رفتاری متکبرانه با صفی‌الدین دارد (چه این‌که هنوز در این زمان به عنوان مرشدی صاحب سجاده شناخته شده نبود)، خان مغول در پاسخ به درخواست شیخ زاهد به تلویح، و البته فروتنانه، اشاره می‌کند که شفاعت شورشیان سیاسی همانند شفاعت گروه‌های خاصی از منحرفین اجتماعی مقبول نیست. با این حال، ایلخان «بشیخیت شیخ» شفاعت شیخ زاهد را می‌پذیرد.^{۳۵} در حکایت دوم، مؤلف شیخ صفی‌الدین و فرزند شیخ زاهد را نایبان وی برای درخواست بخشش ملک احمد معرفی می‌کند که در اوجان به دیدار غازان شتافته بودند.^{۳۶} بنابر اشارات جامع‌التواریخ غازان خان چندین بار در موضع اوجان توقف داشته‌است اما تنها گزارشی که می‌توان میان آن و روایت صفوة الصفا پیوندی برقرار نمود، به بار عام بزرگ غازان در اوجان در اواخر ذی‌القعده سال ۷۰۱ هـ برمی‌گردد که در آن «سادات و ایمه و قضات و مشایخ» حضور داشتند.^{۳۷}

اما مهم‌ترین نکته‌ای که در لابه‌لای گزارش‌های مربوط به تعامل شیخ زاهد و خان

۳۳. ابن بزاز، ۲۰۶-۲۰۷؛ لایدن، ۴۰ آ-ب؛ نمونه‌ای دیگر از هم‌وردجویی ایدئولوژیک: ابن بزاز، ۲۰۹؛ لایدن، ۴۰ ب-۴۱ آ.

۳۴. نفیسی به‌درستی به اغتشاشات موجود در اشارات صفوة الصفا درباره‌ی ملک احمد و عدم انطباق آن داده‌های با منابع تاریخی اشاره می‌کند (نفیسی، ۴۰)؛ برای دیگر اشارات به رابطه ملک احمد و شیخ زاهد و شیخ صفی‌نک.

ابن بزاز، ۱۶۸؛ لایدن، ۳۰ ب-۳۱ آ.

۳۵. ابن بزاز، ۲۱۰-۲۱۱؛ لایدن، ۴۱ آ-ب.

۳۶. ابن بزاز، ۱۴۹؛ لایدن، ۲۶ آ.

۳۷. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۲۰۴/۲.

مغول به چشم می‌خورد، این واقعیت است که هر یک از نخبگان سیاسی و نظامی به دنبال جذب یک حامی ایدئولوژیک بوده و در رقابت‌های ایدئولوژیک آن‌ها نیز مشارکت می‌کرده‌اند.^{۳۸} برای نمونه، در مقابلِ غازان که «مرید شیخ زاهد بود»، امیر قتلغشاه هوادار صوفی ناشناخته‌ای موسوم به «شیخ» بود و میان خان مغول و امیر مزبور بر سر اثبات برتری مراد معنوی خویش رقابتی آشکار وجود داشت، رقابتی که نتیجه آن برگزاری آزمونی برای سنجش میزان صداقت هر یک از مقتداهاى معنوی این دو چهره بود و، بر طبق انتظار، شیخ زاهد از آن پیروز بیرون آمد.^{۳۹} ادامه داستان مضاعف‌سازی نمادین پیام ایدئولوژیک مضمیر در سرتاسر چنین حکایاتی است.^{۴۰} صریح‌ترین بیان اولیانامه‌ای ضرورت چنین حمایتی را می‌توان در انتهای همان روایت شفاعت ملک احمد بازجست که پیش‌آگاهی ولی و تأثیر سرنوشت‌ساز حمایت او از نمایندگان قدرت دنیوی را در هم می‌آمیزد، به گونه‌ای که شیخ زاهد نوید عروج امیر چوپان در هرم قدرت را می‌دهد، نویدی که بر طبق منطق اولیانامه نه تنها جنبه‌ای وصفی ندارد بلکه کاملاً ایجابی است.^{۴۱}

الگوی رابطه میان شاه و شیخ، و رقابت بر سر اثبات برتری یا مشروعیت حامیان معنوی، که از حکایت مزبور استخراج می‌شود، صرفاً برساخته ذهنیت اولیانامه‌ای نیست، بلکه برگرفته از واقعیت‌های صریح تاریخی است که در متون صوفیانه با محتوای متناسب پر شده‌است. یکی از نمونه‌های عینی چنین الگویی نزدیکی آلافرنگ، شاهزاده مغول، به مجموعه‌ای از مدعیان صاحب کرامت به رهبری «پیر یعقوب باغبانی» از صوفیان برخوردار

۳۸. برای برخی از شواهد مربوط به حمایت صدرالدین زنجانی، وزیر ایلخانی، از مؤیدالدین محمود جندی و حمایت‌های غیاث‌الدین رشیدی از داود قیصری نک. Peacock, "Two Sufis", 15-18, 24.

۳۹. ابن بزاز، ۱۴۹-۱۵۰؛ لایدن، ۲۶ آ-ب.

۴۰. ابن بزاز، ۱۵۱؛ لایدن، ۲۶ ب.

۴۱. ابن بزاز، ۲۱۱؛ لایدن، ۴۱ ب. نمونه مشابه دیگر: ۲۲۲؛ لایدن، ۴۴ آ.

از نفوذ اجتماعی در تبریز است^{۴۲} که در نهایت سرنوشت مرگباری را برای آلافرنگ و حامیان معنویش رقم زد.^{۴۳}

یکی از اصلی‌ترین مظاهر حمایت معنوی و مواهب آن جنبه نجات‌بخشانه آن است که مهم‌ترین نمونه آن نجات غازان‌خان در مهلکه‌ها از سوی شیخ زاهد بوده است. این نجات-بخشی البته عاری از سویه‌های نمادین و هدایت‌گرانه نیز نیست چنان‌که شیخ آشکارا مدعی راهنمایی غازان سرگشته در پیشه‌ای بوده است.^{۴۴} افزون بر این صفوة الصفا حاوی ادعایی صریح مبنی بر نجات غیرمستقیم غازان توسط شیخ زاهد از مهلکه شکست در برابر ممالیک است.^{۴۵} ظاهراً بافت تاریخی این حکایت را شکست سهمگین لشکر غازان در نبرد مرج الصفر در سال ۷۰۲ هـ تشکیل می‌دهد، اما روایت صفوة الصفا از گزارش‌های متون تاریخی در دو نقطه افتراق می‌یابد؛ نخست این‌که غازان شخصا در نبردهایی که منتهی به شکست مهلک ایلخانان در شام شد حضور نداشت و در عراق اردو زده بود^{۴۶} و دوم و مهم‌تر آن‌که شیخ زاهد دو سال پیش، یعنی در سال ۷۰۰، درگذشته بود.^{۴۷} چنین کارکرد نجات‌بخشانه‌ای را در یکی دیگر از روایات مربوط به شیخ زاهد می‌بینیم که طی آن شیخ در مقام ناجی شخصی به نام «حاجی منکوتای» از دست نیروهای دولتی می‌شود.^{۴۸} چنان‌که انتظار می‌رود، هیچ نام و نشانی از این «منکوتای»^{۴۹} در منابع نیست و حتی از مجموعه

۴۲. خواندمیر، ۱۵۷/۳.

۴۳. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۳۱۸/۲-۱۳۱۹. درباره نمونه دیگر یعنی طایجو نیز نک. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۲۸۳/۲-۱۲۸۴؛ و نیز وصاف، ۳/۴۵.

۴۴. ابن بزاز، ۲۱۳؛ لایدن، ۴۲ آ.

۴۵. ابن بزاز، ۲۳۰؛ لایدن، ۴۶ آ.

۴۶. خواجه رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۳۱۳/۲.

۴۷. ابن بزاز، ۲۴۹؛ لایدن، ۵۷ ب.

۴۸. ابن بزاز، ۲۳۲-۲۳۳؛ لایدن ۴۶ ب-۴۷ آ.

۴۹. احتمالاً این نام صورت تحریف‌شده‌ای از یک نام مغولی باشد، چه این‌که تکواژ «مونکو» بسامد بالایی در

رخدادهایی که به روایت ابن بزاز بستر وقوع این حادثه را تشکیل می‌دهند، یعنی قتل «امیر آیدختای» و «چهار برادر» در اوایل کار غازان، نیز هیچ اثری در منابع نیست. ابن بزاز هیچ توضیح دیگری که انگیزه شیخ زاهد را برای حمایت از مغضوبین سیاسی دولت روشن نماید ارائه نمی‌کند.

البته پیوند میان شیخ و شاه همواره حمایت‌گرانه و مثبت نبوده‌است. شاید تنها نمونه چشم‌گیری از یک شاه که نه پشتیبانی، بلکه خشم و مجازات شیخ را متوجه خویش کرده‌است، احمد تگودار باشد که شکست و فرجام شومش برخاسته از دشمنی او با شیخ زاهد و عزم وی برای نابودی «زاهدیان» بوده‌است. از منظر صفوة الصفا منشأ خصومت ادعایی ایلخان مغول با شیخ زاهد، همان رقابت میان حامیان معنوی صاحبان قدرت سیاسی برای حذف رقبای خویش از دایره اقتدار، آن هم با توسل به قدرت مادی حامیان خویش، بوده‌است. آنچه در این میان روایات تاریخ رسمی و روایت صفوة الصفا را به هم پیوند می‌دهد وجود شخصیتی به نام حسن منکلی است که «نایب و خلیفه یعقوبیان» بوده‌است. «حسن منکلی» روابطی نزدیک با سلطان احمد تگودار داشته‌است^{۵۰} و انگیزه این نزدیکی از نظر راوی صفوة الصفا استعمال حشیش و اباحی‌گری به عنوان علاقه مشترک میان سلطان احمد و منکلی بوده‌است. منکلی از نزدیکی خود به ایلخان مغول برای کاهش اقتدار شیخ زاهد و ترغیب خان به حذف کامل شیخ و دستگاه ارشادش پس از سرکوب شورش ارغون بهره می‌جوید. لیکن سلطان احمد به دنبال نفرین شیخ زاهد در نبرد با ارغون کشته می‌شود

Doerfer/IV, 28-29.

اسامی مغولی دارد. نک.

«حاجی منکوتای» راوی روایت دیگری در صفوة الصفا نیز است؛ نک. ابن بزاز، ۴۰۲؛ لایدن، ۸۸-آب. ۵۰. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۱۲۹/۲؛ به روایت رشیدالدین، تگودار «منگلی» را «قرنداش» به معنای برادر خطاب می‌کرده و در منزل وی در اران به سماع می‌پرداخته‌است (رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ ۱۱۲۹/۲-۱۱۳۰)؛ به گفته اشپولر، آباء کلیسا برای تحکیم موقعیت خویش به حاکمان مسلمان رشوه می‌پرداختند (اشپولر، ۲۱۶).

و فرصت تحقق عملی نیت خویش علیه «زاهدیان» را نمی‌یابد و حسن منکلی نیز گرفتار مجازاتی سخت و دردناک می‌گردد.^{۵۱} اما نکته جالب توجه و آموزنده در این میان، وجود هم‌ارز مشابهی از این نوع تبیین علی در یک متن تاریخ‌نگارانه رسمی است. در واقع، تنها مؤلف اولیانامه نیست که پای نیروهای فراواقعی و معنوی را به تبیین علی شکست‌نگودار از ارغون به میان می‌کشد، بلکه خواجه رشیدالدین نیز به منطق مشابهی متوسل می‌شود. مؤلف جامع التواریخ ضمن توصیف توسل ارغون بودایی به بایزید بسطامی و احمد مسلمان به روحانی نستوری به عنوان حامی معنوی خویش، در نهایت بر نقش این حامیان معنوی در تعیین سرنوشت رقابت نظامی میان دو مدعی سلطنت تأکید می‌ورزد و پیروزی ارغون را نشانه‌ای از «اثر قربت... به حضرت حق تعالی» و در نتیجه تأثیر این قربت بر نتیجه نهایی جنگ تلقی می‌کند.^{۵۲} بافت وقایع‌نگارانه روایت مزبور در صفوة الصفا را، که هم‌اوردجویی حسن منکلی در حضور شماری از نمایندگان قدرت ایدئولوژیک در اردوی تگودار را به تصویر می‌کشد، نیز یک رخداد سیاسی واقعی و ثبت‌شده تشکیل می‌دهد. سلطان احمد تگودار برای مبارزه با ارغون در سال ۶۸۳هـ در شمال غرب ایران حضور داشته و مدتی را نیز در ماه صفر همان سال در اردبیل به سر می‌برده است،^{۵۳} اما گزارشی مبنی بر دیدار وی با «جمائت ائمه و اهل عمایم اردبیل» که در میان آنان کمال‌الدین عبدالرحمن رافعی نیز حضور داشته باشد^{۵۴} ثبت نشده است. اشاره به حضور «خواجه کمال‌الدین»، که منظور از وی همان شیخ کمال‌الدین عبدالرحمان رافعی است، روایت صفوة الصفا را از روایت تاریخ‌نگاری رسمی دور می‌سازد. رافعی که ابن بزاز وی را از «علمای ربانی» معرفی

۵۱. ابن بزاز، ۲۱۷-۲۱۸؛ لایدن، ۴۳ آ-ب.

۵۲. رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، ۱۱۳۷/۲.

۵۳. همان، ۱۱۳۵/۲-۱۱۳۶.

۵۴. ابن بزاز، ۲۱۸؛ لایدن، ۴۳ آ.

می‌کند نفوذ فوق‌العاده‌ای در دربار سلطان احمد داشت^{۵۵} و بانفوذترین نخبه مذهبی عصر او معرفی شده است.^{۵۶} با این حال، رافعی در مأموریت دیپلماتیکی که به قصد کاهش نفوذ و دورسازی وی از دربار ایلخانی به او واگذار شده بود در سال ۶۸۱هـ در دربار ممالیک بازداشت شد و در زندان درگذشت.^{۵۷} بنابراین منطقاً نمی‌توانسته است در این زمان در اردبیل و در چنان مجلسی حضور داشته باشد. به هر روی نمونه برخورد قهرآمیز ولی با یک سلطان، یعنی عالی‌ترین مقام سیاسی جامعه، به همین مجازات مرگبار تگودار از سوی شیخ زاهد محدود می‌شود.

شیخ صفی و ابوسعید

گرچه شواهدی از تمایل ابوسعید به برقراری رابطه با نخبگان ایدئولوژیک وجود دارد،^{۵۸} اما اختصاصاً به مناسبات او با شیخ صفی‌الدین اشاره‌ای نشده است. تنها مستوفی است که با ایجاز هرچه تمام‌تر از ارادت مطلق «مغول» به او و نقش وی به عنوان حامی معنوی مردم منطقه در برابر رفتار نابهنجار کارگزاران حکومتی یاد می‌کند.^{۵۹} با این حال، یکی از شخصیت‌های اصلی در کرامات نجات صفی‌الدین، شخص ابوسعید است که در آن شیخ در مقام ناجی و حافظ جان ایلخان ظهور می‌کند.^{۶۰} اما بر خلاف نمونه زاهد و غازان، نقش حامی‌گری شیخ صفی گستره‌ای فراتر از حیات شخصی سلطان را پوشش می‌دهد. در سلسله حکایاتی با مضمون نجات، شیخ صفی نه فقط در مقام محافظ سلطنت

۵۵. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۱۲۹/۲.

۵۶. ابن فوطی، ۳۹۵/۳. برای اطلاعات بیشتر درباره نفوذ وی در دستگاه تگودار نک. خواندمیر، ۱۱۹/۳.

۵۷. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۱۳۳/۲.

۵۸. شبانکاره‌ای، ۲۸۶/۲؛ و نیز نک. قطبی اهری نجم، ۲۱۵؛ مستوفی، ۶۷۵؛ حافظ ابرو، ۱۷۴-۱۷۵؛ ابن بطوطه،

۲۵۲/۱. اوحدی مراغه‌ای نیز مثنوی عرفانی معروف خود، جام جم، را به وی تقدیم کرده است (مرتضوی، ۱۰۸).

۵۹. مستوفی، ۶۷۵.

۶۰. ابن بزاز، ۸۶۷-۸۶۸؛ لایدن، ۲۰۰. آ.

ایلخانی بلکه در مقام نگاهبان «مردم ایران زمین» در برابر حمله ازبک خان پادشاه دشت قبچاق به شمال غرب ایران ظاهر شده است. در نخستین حکایت، پس از انتشار خبر یورش ازبک‌ها به ایران، یکی از مریدان شیخ صفی شاهد گریزانان خان قبچاق توسط مراد خویش است.^{۶۱} بستر وقایع نگارانه این حکایت، یورش لشگر قبچاق به صفحات شمال غربی ایران در سال ۷۱۸ هـ، با استفاده از فرصت حاصل از ناامنی‌های اوایل حکومت ابوسعید و اشتغال نیروهای نظامی ایلخانان در شرق ایران است. این لشکرکشی بدون هرگونه رویارویی نظامی مستقیمی، و تنها با چند تعقیب و گریز^{۶۲} پایان یافت. سمرقندی و وصاف، هر دو در روایاتی نسبتاً مشابه، علت اصلی عقب‌نشینی خودخواسته خان ازبک را راهبرد تبلیغاتی حکومت ایلخانی و نمایش برتری نظامی آن معرفی می‌کنند.^{۶۳}

بن‌مایه لشکرکشی سلطان ازبک به همین حکایت ختم نمی‌شود. مضمون مشابهی، با تفاوتی جالب در روند اما تشابه در نتیجه ماجرا، در دو حکایت دیگر تکرار می‌شود. نکته جالب توجه در حکایت نخست موضع‌گیری بی‌طرفانه شیخ صفی در میان دو حاکم مسلمان و پرهیز از اخراج یکی از حاکمان مسلمان از دایره اسلام، فارغ از تعلقات سرزمینی است.^{۶۴} باوری که تابع ذهنیت سیاسی عمومی مسلمانان بوده است. در حکایت دوم همین واقعه در قالب تمثیل نجات کشتی طوفان‌زده دولت ایلخانی توسط شیخ تکرار می‌شود.^{۶۵} بازپردازی این مضمون تاریخی در قالب‌های حکایی متعدد نمایانگر امکانات بالقوه آن برای تبدیل شدن به بستری برای انتقال پیام سیاسی اولیانامه‌ای است. این پیام آن‌جا آشکارتر می‌شود که در واپسین روایت آن در صفوة الصفا شاهد تأکید صریح‌تر بر عاملیت شیخ

۶۱. ابن بزاز، ۳۳۹؛ لایدن، ۷۳ ب.

۶۲. سمرقندی، ۶۶/۱.

۶۳. سمرقندی، ۶۵/۱؛ وصاف، ۶۳۸/۵.

۶۴. ابن بزاز، ۸۱۶؛ لایدن، ۱۸۷ ب.

۶۵. ابن بزاز، ۸۷۸؛ لایدن، ۲۰۲ ب-۲۰۳ آ.

صفی به عنوان ناجی و تأیید آن از رهگذر توسل مستقیم ابوسعید به «همت و استعانت شیخ» در رویارویی با نیروی مهاجم بیگانه هستیم. مداخله حامی معنوی در این مورد نه ناشی از اراده و تصمیم شخصی او، بلکه حاصل درخواست رسمی دستگاه قدرت سیاسی است.^{۶۶} نقش حمایت‌گرایانه شیخ صفی در حفاظت از کیان سرزمین ایران پس از مرگ او نیز ادامه می‌یابد، هرچند که مداخله پیروزمندانه وی در مقابله با یورش دوم لشکر ازبکان، که در واپسین روزهای حیات ایلخان ابوسعید رخ داد، غیرمستقیم‌تر و نمادین‌تر است.^{۶۷} مختصات بستر تاریخی این کنش نجات‌بخش دوم نیز از حیث تاریخی تعیین‌پذیر است، اما منابع بر سر علت اصلی عقب‌نشینی ازبکان توافقی ندارند.^{۶۸} این کارکرد حمایت‌گرایانه فقط در مقیاس کلان سرزمینی نمود نمی‌یابد بلکه در مقیاس‌های خردتر محلی نیز کاربست می‌یابد، و یکی از مهم‌ترین نمونه‌های آن حفاظت از مردم اردبیل در برابر نیروی مهاجم از خراسان بوده است،^{۶۹} ادعایی که بر خلاف مورد پیشین ردی از آن در متون تاریخی نیست.^{۷۰}

بازپیکربندی رخداد یورش نافرجام خان قبیچاق به شمال غرب ایران در صفوة الصفاء، شاید بهتر از هر نمونه دیگری نمایانگر منطق اولیانامه‌ای در برخورد با تاریخ سیاسی عصر خود باشد. مهم‌ترین تمهید روایی مؤلف برای صورت‌بندی مجدد روایت واقعه بر اساس افق و انتظارات متن جابجایی عامل‌ها و نقش علی‌آنها در سرانجام واقعه است. روایت اولیانامه‌ای بی‌اعتنا به تبیینات علی متعارف و سازوکار علی مشخص و قابل فهم منابع تاریخ‌نگاری در مورد رخداد مورد نظر، جایگاه عاملان و نوع مناسبات علی را دگرگون

۶۶. ابن بزاز، ۷۴۳-۷۴۴؛ لایدن، ۱۶۹ ب.

۶۷. ابن بزاز، ۱۰۱۴-۱۰۱۵؛ لایدن، ۲۳۴ آ-ب.

۶۸. برای مثال نک. شبانکاره‌ای، ۲۹۴/۲؛ و حافظ ابرو، ۱۹۱-۱۹۲.

۶۹. ابن بزاز، ۳۳۴؛ لایدن، ۷۲ ب.

۷۰. در میان اولیای دیگر، مشابه چنین نقشی را اوحدالدین کرمانی به عنوان حامی مردم «روم» در برابر یورش مغولان ایفا می‌کند: مناقب اوحدالدین، ۱۸، ۷۰-۷۱. برای سنجش تاریخی این ادعا نک. ابن بی‌بی، ۲۴۱-۲۴۳.

می‌کند. در این میان، آنچه اسباب شکست این یورش نظامی را فراهم می‌کند بیرون از دایره عوامل و نیروهای ظاهراً دخیل در آن قرار دارد و حتی می‌تواند مقدم بر رخدادهای انضمامی باشد. از این قرار، منشأ اصلی نجات نیروی معنوی شیخ است که در ادامه نیروهای نظامی دنیوی این اثرگذاری نجات‌بخشانه را تداوم می‌دهند.

موضوع رابطه فرادستانه شیخ با نخبگان سیاسی و در رأس آن‌ها سلطان، منحصر در قالب‌های نجات صورت‌بندی نمی‌شود؛ مؤلف *صفوة الصفا تحقیر مستقیم قدرت سیاسی و تجلیل سلبی از قدرت ایدئولوژیک* را نیز در دستور کار خود قرار می‌دهد تا برتری ولی بر سلطان نمودی صریح‌تر و خردکننده‌تر نیز یابد. مضمون مشترک همه این حکایت‌ها، در صحنه‌پردازی‌ها و کنش‌پردازی‌های متفاوت‌شان، مقاومت نمادین در برابر اراده سلطان به عنوان عالی‌ترین مظهر اقتدار سیاسی و تحقیر صریح آن است.^{۷۱} این قدرت‌نمایی نمادین از سطوح کلان به سطوح خردتر نیز سرایت می‌کند. در واقع نیروی معنوی‌ای که متضمن مشروعیت ولی و اثبات برتری او بر سلطان است در جزئی‌ترین امور روزانه نیز باید خود را متجلی سازد. یکی از نمونه‌های جالب توجه آن مجازات مرگبار یکی از امرای ابوسعید به نام «چینک»^{۷۲} است که ناشی از عدول وی از به رسمیت‌شناختن این برتری است.^{۷۳} نکته حائز توجه در حکایت فوق این است که مجازات به رسمیت‌شناختن اقتدار معنوی ولی متوجه پایگاه‌های فروتر در سلسله مراتب قدرت می‌گردد (در واقع ابوسعید نیز در این قصور و ناآگاهی شریک بود) و رابطه مسالمت‌آمیز میان رأس هرم قدرت سیاسی و نخبگان صوفی دست‌نخورده و بدون تنش باقی می‌ماند. این اصلی است که اولیانا‌مه‌ها در کنار دیگر متونی که دلالت‌های سیاسی دارند رعایت می‌کنند؛ مشروعیت عالی‌ترین مرجع اقتدار سیاسی

۷۱. تسیرکه، ۳۱-۳۲، ۳۶، ۳۶-۳۹؛ لایدن، ۲۰۴؛ ب، ۲۰۸؛

۷۲. واژه «چینک» بسامد بالایی در ترکیب اسامی برخی از چهره‌های بعضاً تأثیرگذار در دوره حکومت ایلخانی

داشته‌است. برای توضیحات بیشتر نک. Doerfer/I, pp 310-315

۷۳. ابن بزاز، ۳۸۵؛ لایدن، ۸۴. آ.

نباستی در معرض تردید قرار گیرد و در این میان رویکرد مصلحت‌آمیز برای حفظ مناسبات دوسویه میان قدرت سیاسی و قدرت ایدئولوژیک در عالی‌ترین سطح آن اصلی تخطی‌ناپذیر است.

نخبگان نظامی و سیاسی

به طور طبیعی نفوذ شیوخ صوفی در میان امرای خرد و نیروهای سیاسی محلی بیش از نخبگان سیاسی مرکز‌نشین و کارگزاران بلندمرتبه دولت بوده است. از همین روست که حکایات و کرامات بیشتری درباره تعامل و رویارویی اولیاء با این دسته از نخبگان سیاسی و نظامی در متون اولیانا‌مه‌ای به چشم می‌خورد، هرچند که در مقایسه با روایت مربوط به سلاطین، ردگیری این رخدادها در متون تاریخی غالباً ناممکن است. اما تمایز مهم‌تر میان این دو دسته حکایت این است که برخلاف حکایات مربوط به شیوخ و شاهان که در آن، تنها شاهد کرامات نجات، و در سخت‌گیرانه‌ترین موارد، شاهد نوعی رویکرد اندرزنامه‌ای با هدف یادآوری موقعیت معنوی شیخ و نیز وظایف شاه به او هستیم، در حکایات مربوط به نخبگان خرد سیاسی و نظامی با آمیزه‌ای از کرامات «لطف»^{۷۴} و «عنف»^{۷۵} به‌طور هم‌زمان مواجه هستیم. برتری محسوس قدرت شیخ در این جا به عینی‌ترین شکل ممکن خود را به نمایش می‌گذارد و از آن نمادگرایی مصلحت‌آمیزی که ساحت عالی اقتدار را در نهایت دست‌نخوره می‌گذارد فاصله می‌گیرد. در ادامه، از میان نمونه‌های پرشمار مواجهات شیخ صفی با سلسله مراتب پایین‌تر قدرت به بررسی روابط وی با دو خاندان نظامی چوپانی و آل جلایر و نیز خاندان دیوانسالار رشیدی پرداخته می‌شود.

۷۴. برای برخی از مهم‌ترین نمونه‌های کرامات لطف نک. ابن بزاز، ۳۳۷-۳۳۸؛ لایدن، ۷۳-آ-ب، ابن بزاز، ۷۹۹؛ لایدن، ۱۸۳-آ-ب، ابن بزاز، ۳۳۹؛ لایدن، ۷۳-ب.

۷۵. برای برخی از مهم‌ترین نمونه‌های کرامات عنف نک. ابن بزاز، ۳۹۸-۳۹۹؛ لایدن، ۸۷-ب، ابن بزاز، ۳۶۰-۳۶۱؛ لایدن، ۷۷-ب-۷۸-آ، ابن بزاز، ۳۶۲، ۶۱۷؛ لایدن، ۷۸-ب، ۱۳۸-ب.

شیخ صفی، چوپانیان و جلایریان

ارتباط مهم‌ترین چهره نظامی عصر ایلخانی، یعنی امیر چوپان، با خانقاه اردبیل نه از جنس آن کرامات اتفاقی و برخوردهای گهگاهی بلکه رابطه‌ای نظام‌مند و از نوع روابط متعین مریدی و مرادی است. وجه تمایز امیر چوپان با تمامی نخبگان سیاسی و نظامی دیگری که رابطه آن‌ها با قهرمانان روایت اولیانامه‌ای به تصویر کشیده شده‌است، بهره‌مندی وی از حمایت معنوی هر دو قهرمان صفوة الصفا، یعنی شیخ زاهد گیلانی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی، است چنان‌که پیکربندی روایت عروج، اقتدار و سقوط نهایی امیر چوپان با اتکا بر منطق اولیانامه‌ای انجام می‌گیرد. در روایتی که پیشتر به آن اشاره شد، شیخ زاهد از رهگذر بازی بلاغی با نام چوپان آینده او در ساختار قدرت را رقم می‌زند: «چوپان! گله رعیت را به تو سپردم، باید که نگاهداری».^{۷۶}

شاید اصلی‌ترین دلیل حضور گسترده امیر چوپان در صفوة الصفا، علاوه بر گستره اقتدار نظامی و سیاسی وی، شهرت او به پایبندی به شریعت باشد.^{۷۷} در واقع راست‌کیشی امیر چوپان، به‌رغم همه نقایص اخلاقی‌اش، از او چهره‌ای استثنایی در میان امرای مغول ساخته بود.^{۷۸} ترکیب آرمانی اقتدار نظامی و تعصب مذهبی از او چهره‌ای شمایل‌ساخته بود که تناسب شخصیتش را برای بازیگری در صحنه رخدادهای اولیانامه‌ای تضمین می‌کرد.^{۷۹} حضور امیر چوپان در متن صفوة الصفا آن اندازه اهمیت داشت که بعدها در تنها نسخه مصور این اولیانامه، با فقط ۱۴ تصویر، رؤیای شیخ صفی درباره خاندان چوپانی نیز به تصویر کشیده شود.^{۸۰}

۷۶. ابن بزاز، ۲۱۱؛ لایدن، ۴۱ ب.

77. Melville, 81;

نیز نک. شبانکاره‌ای، ۲ / ۲۸۵.

78. Melville, 89-90.

۷۹. نک. جامی، ۴۴۱؛ و نیز سمنانی، چهل مجلس، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۴۹.

80. Erkmen, 20.

چنان‌که انتظار می‌رود مضمون محوری در روایت صفوة الصفای از مراودات امیر چوپان و رئیس خانقاه اردبیل سرسپردگی و ارادت مطلق است. این مضمون نه فقط در رفتار مستقیم چوپان بلکه به طور ضمنی‌تر در کنش و گفتار شیخ صفی نیز نمود می‌یابد.^{۸۱} بنابر ادعای ابن بزاز، امیر چوپان در بازگشت از لشکرکشی‌های مهم نماینده‌ای را برای اظهار وابستگی معنوی به نزد شیخ صفی می‌فرستاده است و به پاس همین وفاداری است که فی‌المثل شیخ صفی مستقیماً امیر چوپانی و تمامی لشکرش را از مهلکه‌ای نظامی نجات می‌دهد.^{۸۲}

اغلب موقعیت‌های روایی‌ای که در آن‌ها تعامل امیر چوپان و شیخ صفی رخ می‌دهد رونوشتی از وضعیت‌ها و رخدادهایی است که به طور معمول در واقعیت رخ می‌دهند و می‌توانند تبدیل به بن‌مایه‌ای برای فضاپردازی کنش اولیانا‌مه‌ای شوند. لیکن همیشه با چنین موقعیت‌های نوعی و عامی مواجه نیستیم. برای مثال، ابن بزاز برای نمایش یکی از کرامات لطف شیخ صفی در حق امیر چوپان، صحنه‌ای از یک واقعه تاریخی ثبت شده در منابع رسمی را برمی‌گزیند که عبارت است از یکی از نبردهای برون‌مرزی دولت ایلخانی به فرماندهی امیر چوپان. بنا بر روایت صفوة الصفای، پس از شکست سخت امیر چوپان از قرمشی و ایرنجین در گرجستان، که او را تا آستانه مرگ پیش می‌برد، شیخ صفی بر امیر ایلخانی ظاهر می‌شود و او را از معرکه می‌رهاند و ضمناً پیروزی بعدی وی بر دو سردار شورشی را، در نبردی که در «حوالی زنجان» رخ می‌دهد، تضمین می‌کند.^{۸۳}

نبرد مورد اشاره صفوة الصفای در سال ۷۱۸هـ رخ داده است که در آن ابوسیعبد با

۸۱. برای نمونه نک. ابن بزاز، ۶۹۸؛ لایدن، ۱۵۸آ، ابن بزاز، ۸۲۰-۸۲۱؛ لایدن، ۱۸۹آ.

۸۲. ابن بزاز، ۷۷۸-۷۷۹؛ لایدن، ۱۷۸آ-ب. نماینده امیر چوپان و راوی حکایت نجات مزبور «آق سنقر» نامی است که نشانی از او در منابع نیست. این نام ترکی است و ظاهراً در میان مغولان رواجی نداشته است. نک. Doerfer/II, 90. ضمناً در همین مأموریت نظامی بار دیگر شاهد امداد معنوی شیخ صفی در حق امیر چوپان

هستیم؛ ابن بزاز، ۷۸۵-۷۸۶؛ لایدن، ۱۸۰آ-ب.

۸۳. ابن بزاز، ۴۰۲-۴۰۵؛ لایدن، ۸۸آ-۸۹آ.

شورش‌ها و تهدیدات نظامی متنوعی در غرب مواجه شده بود.^{۸۴} یکی از این تهدیدها ناشی از ائتلاف چند تن از امرای نظامی به سرکردگی قورمیشی بود که به دنبال نارضایتی ابوسعید و امیرچوپان از عملکرد آنان، و با هدف پیش‌گیری از خطر مجازات سر به شورش برداشتند و شکست‌های متعددی را بر نیروهای دولت مرکزی وارد آوردند. در رویارویی نهایی ائتلاف شورشی با قوای دولتی در نزدیکی سلطانیه نیز لشکر ایلخانی تا آستانه شکست پیش می‌رود. با این حال، در اثنای نبرد به طرزی معجزه‌آسا باد مخالف به سوی نیروهای شورشی وزیدن می‌گیرد و با برانگیختن غبار زمینه‌ساز پیروزی نهایی ارتش ایلخانی می‌گردد.^{۸۵} نبرد مزبور البته بازتاب دیگری نیز در صفوة الصفا می‌یابد. در این حکایت کوتاه شکست شورشیان باز هم معلول اراده شیخ صفی است با این تفاوت که این بار شیخ نه به عنوان حامی نیروهای دولتی، بلکه به عنوان حامی عامه مردم در برابر نیروهای نظامی شورشی به عنوان عوامل تخریب مناطق مسکونی و کشاورزی ظاهر می‌شود.^{۸۶}

در نمونه درگیری امیر چوپان و دو سردار شورشی ایلخانی، بر خلاف بسیاری از روایات سیاسی مندرج در صفوة الصفا با گزارشی نسبتاً متناظر با گزارش‌های رسمی از یک رخداد «واقعی» مواجهیم. مؤلف اولیاناامه هسته انضمامی رخداد را برمی‌گیرد و در نقاط کور روایت که گاه زنجیره‌های علیت دچار گسست می‌شوند مداخله می‌کند تا تفسیر متفاوتی از رخداد عرضه دارد. در این چارچوب جدید نیازی به بازگویی کلیت رخداد نیست، بلکه تنها بر اجزائی از آن تأکید می‌شود که می‌تواند متضمن معانی جدیدی باشد. در این‌جا رخدادی پیش‌بینی‌ناشده و بیرون از اراده بازیگران انسانی حاضر در متن واقعه دستمایه صورت‌بندی جدید روایت می‌شود. جالب آن‌که، منطق تبیینی برخی از مورخان رسمی در توجیه نحوه پیروزی نیروهای ایلخانی بر دشمنان شورشی خود با منطق تبیینی

۸۴. حافظ ابرو، ۱۳۳.

۸۵. همو، ۱۴۴-۱۵۰.

۸۶. ابن بزاز، ۷۵۲؛ لایدن، ۱۷۲ آ.

مؤلف اولیاناامه تفاوت چندانی ندارد و همگی متفقا متوسل به توجیهاتی متفاوت از توجیهات علی مرسوم می‌شوند.^{۸۷}

اما مهم‌ترین پرده در روابط پرماجرایی شیخ صفی و امیر چوپان، سرنوشت تراژیک امیر و خاندانش است که به ادعای صفوة الصفا حاصل تکبر امیر مغول و فرزندش دمشق‌خواجه در دیدار شیخ صفی با سلطان ابوسعید است. آزردهی خاطر شیخ صفی از «تجبر» و «نخوت» چوپان که مصاحبت ایلخان مغول با شیخ را بر هم می‌زد در رؤیایی شگفت و با نمادپردازی منحصر به فردی خود را نمایان می‌سازد. شیخ صفی در خواب صحرایی آکنده از شمع را می‌بیند که تمامی آن‌ها متعلق به خاندان چوپان بوده‌اند. مرشد اردبیلی به جز یک شمع، تمامی آن شمع‌ها را می‌میراند و بدین سان سرنوشت خاندان چوپان این گونه رقم می‌خورد که «از اولاد چوپان یک شعبه بیش نماند که پای در رکاب امارت می‌آرند»^{۸۸} و احتمالا منظور شیخ صفی خاندان برادر امیر چوپان یعنی شیخ حسن چوپانی باشد، چه اینکه تمامی اعضای خاندان امیر چوپان متعاقب قتل وی از میان برداشته شدند.^{۸۹} با این حال نکته مهمی که بایستی به آن توجه کرد اشاره به انگیزه شیخ صفی در یکی از حکایات برای ملاقات با امیر چوپان است که «به حسب ضرورت سبب مصالح عامه مردم» انجام گرفته است.^{۹۰} اشاره به این انگیزه با هدف حفظ همان تصویر کلی از رابطه میان صوفی و امیر صورت می‌گیرد، یعنی هرگونه هم‌حضوری آن‌ها بایستی متکی بر اصل اظهار نیاز و پیش‌گامی نخبگان سیاسی باشد و در موارد استثنایی، این نه تمایل شخصی شیخ بلکه ضرورتی غیرشخصی است که حضور داوطلبانه شیخ در اردوگاه صاحبان قدرت دنیوی را توجیه می‌کند.

۸۷. حافظ ابرو، ۱۴۹؛ خواندمیر، ۲۰۶/۳؛ مستوفی، ۶۱۴.

۸۸. ابن بزاز، ۳۷۵؛ لایدن، ۸۱ ب.

۸۹. خواندمیر، ۲۱۴/۳.

۹۰. ابن بزاز، ۳۷۴؛ لایدن، ۸۱ ب.

نهایتاً انقراض خاندان چوپانی دستمایه یکی دیگر از کرامات آینده‌بینانه شیخ صفی قرار می‌گیرد. شیخ صفی و همراهانش که در حال بازگشت از بغداد هستند به هدایت وی مسیری را برمی‌گزینند که به آوردگاه نبرد ابوسعید و امیر چوپان منتهی می‌شده است. هنگامی که شیخ با هشدارهای اطرافیان خود مبنی بر عبور از میدان جنگ مواجه می‌شود به آن‌ها اطمینان می‌دهد که «نوبت چوپانیان آمد به سر» و این تنها مصرعی است که به عنوان سروده شیخ صفی از او بر جای مانده است.^{۹۱} با این حال، همین روایت کوتاه هم با روایات تاریخ رسمی تضادی آشکار دارد؛ امیر چوپان هرگز موفق به رویارویی مستقیم با ایلخان نشد و در نهایت در سال ۷۲۸ هـ در دربار آل‌کرت، و البته به دستور ابوسعید، به قتل رسید.^{۹۲} علاوه بر این، بر خلاف ادعای صفوة الصفا، هیچ کدام از منابع رسمی اتهام غیاث‌الدین محمد رشیدی مبنی بر بیم‌دادن ابوسعید در مورد زنده‌بودن امیر چوپان و احتمال بازگشت او را گزارش نکرده‌اند، گو این‌که عدم ارسال سر امیر چوپان به دربار مغول و اکتفای قاتل او، غیاث‌الدین امیر آل‌کرت، به ارسال انگشت وی به نزد ابوسعید^{۹۳} می‌توانست تا حدودی احتمال چنین واقعه‌ای را تقویت کند. لیکن به گزارش شبانکاره‌ای اطرافیان ایلخان با هراس از احتمال هم‌دستی ملک کرت و امیر چوپان خواستار ارسال تابوت وی به دربار شدند، اتفاقی که رخ داد و ابوسعید خود رأساً از مرگ امیر چوپان اطمینان یافت.^{۹۴}

اما خاندان چوپان در صفوة الصفا با مرگ وی به فراموشی سپرده نمی‌شوند و «ده دوازده سال» پس از درگذشت شیخ صفی‌الدین امیر حسن چوپانی خواستار نوبت‌زدن بر درگاه شیخ صفی می‌شود و^{۹۵} ملک اشرف چوپانی نیز به دیدار صدرالدین فرزند شیخ صفی

۹۱. ابن بزاز، ۷۳۹؛ لایدن، ۱۶۸ ب.

۹۲. حافظ ابرو، ۱۷۸.

۹۳. همو، ۱۷۸.

۹۴. شبانکاره‌ای، ۲۸۵/۲-۲۸۶.

۹۵. ابن بزاز، ۷۴۰؛ لایدن، ۱۶۸ ب.

می‌رفته‌است. اما آن چه درباره این دیدارها اهمیت دارد تکرار الگوی بشارت توفیق دنیوی درباره ملک اشرف است که در نمونه شیخ زاهد و امیر چوپان شاهد آن بودیم. و طرفه این که این بار هم صحنه وقوع بشارت و بازیگران آن تقریباً از یک جنس هستند؛ شیخ صفی، ملک اشرف و مقام‌های برجسته خاندان و دستگاه سلطنت.^{۹۶}

در مقایسه با چوپانیان امرای جلایری حضور کم‌رنگ‌تری در صفوة الصفا دارند که البته دلیل تاریخی آشکاری دارد؛ تکاپوهای سیاسی اصلی جلایریان پس از فروافتادن چوپانیان، یعنی پس از ۷۲۸هـ و آن هم در آناتولی آغاز شد، یعنی هنگامی که شیخ حسن جلایری پس از قتل تیمورتاش، از سوی ابوسعید به امارت آن منطقه رسید و چندی پس از آن گام در راه استقلال نهاد.^{۹۷} اسنادی که از دوره سلطان احمد جلایر (در سال ۷۷۳هـ)^{۹۸} و سلطان حسین اول (در سال ۷۸۰هـ)^{۹۹} در این مورد برجای مانده و شامل فرامینی صریح برای نحوه تعامل دولت با خانقاه صفوی به رهبری فرزند ارشد شیخ صفی، یعنی صدرالدین، هستند حکایت از حمایت‌های مالی جلایریان از این خانقاه پس از مرگ شیخ صفی دارد. مضمون حکایتی که در آن به جلایریان اشاره می‌شود عدم پذیرش شفاعت شیخ صفی در حق یکی از مردم منطقه، از سوی یکی از فرماندهان نظامی جلایری است که متعاقب آن با دعای شیخ صفی شیخ حسن در اوجان شکست می‌خورد و به تعبیر ابن بزاز به اسارت در می‌آید.^{۱۰۰} حکایت فوق به رقابت شیخ حسن چوپانی و شیخ حسن ایلکانی بر سر انتصاب نماینده مورد حمایت خویش از خاندان حاکم به مقام ایلخانی در هرج و مرج ناشی از درگذشت ابوسعید اشاره دارد.^{۱۰۱} رخداد محوری آن هم نبرد میان امرای مزبور بر

۹۶. ابن بزاز، ۳۴۸؛ لایدن، ۳۷۵.

97. Wing, 69-70.

۹۸. قائم‌مقامی، ۲۷۸-۲۸۰.

۹۹. هرمان، ۱۱۵-۱۱۶.

۱۰۰. ابن بزاز، ۳۷۸؛ لایدن، ۸۲ ب.

۱۰۱. برای اطلاعات بیشتر نک. Wing, 86-8.

سرگماردن ایلخان مورد نظر خویش بر تخت سلطنت است که در سال ۷۴۰ هـ در اوجان رخ داد و به دنبال آن ائتلاف چوپانیان بر نیروهای شیخ حسن بزرگ شکست سختی را وارد کردند و امیر جلایر ناگزیر از بازگشت به بغداد شد.^{۱۰۲} در واقع نه تنها شیخ حسن بزرگ در نبرد مزبور به اسارت درنیامد، بلکه پس از آن و با دست کشیدن از تلاش برای انتصاب یک ایلخان جدید، شالوده استقلال حکومت جلایریان را نیز پی ریخت.^{۱۰۳} به علاوه، در این جا نیز با تکرار همان الگوی بشارت، لیکن با ترتیب روایی متفاوتی مواجهیم. در حکایت مربوطه که با صریح‌ترین نمونه از تلاش یک امیر محلی برای برقراری پیوند با یک حامی ایدئولوژیک مواجهیم، امیر حسین جلایر، پسر جوان خویش امیر حسن را به خانقاه شیخ صفی می‌فرستند تا شیخ او را «قبول» کند. امیر حسین نیز در دیدار بعدی خود با شیخ صفی آشکارا بر نیاز سیاستمداران به پشتیبانی معنوی نخبگان ایدئولوژیک و برقراری پیوندهای مداوم و نظام‌مند میان این دو تأکید می‌ورزد و پیر اردبیلی را «پادشاه اخروی» می‌نامد.^{۱۰۴}

شیخ صفی و خاندان رشیدی

بر خلاف امیر چوپان که توجیه حضور پرنگش در صفوة الصفا تا اندازه‌ای مبتنی بر حدسیات تفسیری و فراروی از ظاهر متن است، حضور چشم‌گیر خاندان رشیدی در این اثر از حیث تاریخی کاملاً موجه است، آن هم به سبب حمایت بی‌دریغ آن‌ها از صوفیه که مهم‌ترین تجلی سازمانی آن خانقاه رشیدیه بود.^{۱۰۵} اما نخستین نکته‌ای که در این باره در صفوة الصفا جلب توجه می‌کند، غیبت معنادار هرگونه اشاره‌ای به روابط خواجه رشیدالدین با شیخ صفی است. دست‌کم یک نامه رسمی منسوب به خواجه وجود دارد که حاکی از

۱۰۲. حافظ ابرو، ۲۰۹.

103. Wing, 91.

۱۰۴. ابن بزاز، ۳۴۹؛ لایدن، ۷۵ آ-ب.

۱۰۵. خصوصاً در میان اعضای این خاندان مشهورترین فرزند خواجه رشیدالدین، یعنی غیاث‌الدین محمد، حامی برخی از سرشناس‌ترین نخبگان صوفی عصر خویش بوده است (24, "Two Sufis", Peacock).

ارادت او به شیخ و حمایت مالی گسترده وی از خانقاه صفوی است.^{۱۰۶} با این حال اشاراتی که در صفوة الصفای به خواجه رشیدالدین شده است هیچ کدام دال بر این مرادده مستقیم و نزدیک نیستند و وزیر بزرگ ایلخانی در آن‌ها نقشی کاملاً حاشیه‌ای دارد. در واقع این فرزند سرشناس خواجه، یعنی غیاث‌الدین محمد، است که شخصیت اصلی روایت‌هایی از این دست است. گزارش‌های مبنی بر حضور شیخ صفی‌الدین در «خانقاه رشیدی» در صفوة الصفای متعدد هستند.^{۱۰۷} در این حکایات مجموعه‌ای از نخبگان مذهبی و سیاسی سرشناس عصر حاضرند و میدانی برای اثبات برتری معنوی شیخ صفی، هم بر رقبای ایدئولوژیک‌اش و هم بر حامی سیاسی‌اش، فراهم می‌کنند.^{۱۰۸}

گذشته از حضور پراکنده اما معنادار غیاث‌الدین در حکایات مختلف، پیوند میان خاندان شیخ صفی و وزیر ایلخانی در حکایتی پیشگویانه برجسته می‌شود. بر طبق گزارش ابن‌بزاز، غیاث‌الدین در دوران سرگردانی سیاسی و زندگی پنهانی پس از قتل پدرش، در نهانگاه خویش شیخ صفی را ملاقات می‌کند و شیخ در ازای پذیرش شرط پرهیز از انتقام‌جویی در حق کسانی که علیه پدر یا خود او مرتکب اقدام سوئی شده‌اند مژده نجات و ترقی در سلسله مراتب قدرت را به او می‌دهد. پذیرش این شرط متضمن برقراری میثاقی میان شیخ و وزیر آینده است. غیاث‌الدین پس از رسیدن به قدرت اگرچه در شمار ارادتمندان شیخ صفی قرار می‌گیرد، اما با دسیسه «علی پادشاه» (دایی ابوسعید) که به دروغ شیخ اردبیل را قائل به وفاداری خاندان رشیدی به آیین یهود معرفی می‌کند هم‌هنگام دچار نوعی بدبینی در حق شیخ صفی می‌شود. با این همه، تلاش‌های رقبای غیاث‌الدین برای تشدید اختلاف میان او شیخ ثمری ندارد چه این‌که غیاث‌الدین به صراحت قدرت معنوی وی و پایگاه اجتماعی گسترده او را که «کمینه صد هزار آدمی مرید او باشند»، تهدیدی عظیم

۱۰۶. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، سوانح، ۲۴۳-۲۴۷.

۱۰۷. ابن‌بزاز، ۳۸۸، ۵۷۶؛ لایدن، ۸۵، آ، ۱۲۸، آ.

۱۰۸. ابن‌بزاز، ۶۴۶-۶۴۹؛ لایدن، ۱۴۵، آ-ب.

در صورت بروز هر گونه منازعه‌ای می‌داند. پس از ملاقاتی که میان شیخ صفی و خواجه غیاث‌الدین در تبریز واقع می‌شود و غیاث‌الدین تمامی کوشش خود را برای ابراز ارادت به وی به خرج می‌دهد شیخ صفی خاطره سرداب و میثاقی را که میان آن دو بسته شده بود به یاد وزیر ایلخانی می‌آورد. به دنبال این تذکار است که توبه غیاث‌الدین رخ می‌دهد و نه تنها ارادت قلبی او به شیخ صفی تثبیت می‌شود بلکه حقانیت و برتری مکتب صوفیانه شیخ صفی بر سایر مکاتب نیز از سوی او مورد تأکید قرار می‌گیرد^{۱۰۹} افزون بر این، یکی از خصوصیات اصلی غیاث‌الدین در دوران وزارتش پرهیز از انتقام‌جویی و توسل به خشونت، حتی در برابر سرسخت‌ترین دشمنانش بود،^{۱۱۰} یعنی تحقق اصلی‌ترین شرطی که شیخ در برابر او گذاشته بود. در موارد دیگری به حضور شیخ در خانقاه رشیدی و میزبانی غیاث‌الدین اشاره شده است.^{۱۱۱}

نتیجه

از آن‌جا که هدف صفوة الصفا اثبات روابط فرداستانه شیخ صفی با نخبگان سیاسی و نظامی عصر ایلخانی و ارائه الگویی ایجابی از نحوه تعامل صاحبان قدرت دنیوی با صاحبان قدرت ایدئولوژیک است رویکردی که در قبال بازنمایی واقعیت‌های سیاسی این عصر، با محور رابطه صوفی و سلطان، در پیش می‌گیرد ترکیبی از برخورد محاکاتی و ارجاعی به واقعیت‌های سیاسی است، از همین روست که بازپردازی مناسبات سیاسی در آن جنبه تمثیلی مطلق به خویش نمی‌گیرد و همواره در سرحدات میان تاریخ انضمامی و تاریخ تمثیلی قرار می‌گیرد. بدین معنا که شخصیت‌ها و رخداد‌های سیاسی مندرج در آن نه مطلقاً زاییده تخیل هستند و نه کاملاً در قلمرو تاریخ تجربی قرار می‌گیرند. مؤلف تاریخ انضمامی

۱۰۹. ابن بزاز، ۷۴۰-۷۴۳؛ لایدن، ۱۶۸ ب-۱۶۹ ب.

۱۱۰. خواندمیر، دستور الوزراء، ۳۲۸-۳۳۱، مستوفی، ۶۲۱.

۱۱۱. تسیرکه، ۷۱، ۸۴.

عصر شخصیت اصلی را به عنوان بافت روایی حکایات سیاسی اش برمی‌گزیند و سپس به منظور جهت‌دهی به پیام روایت خویش دست به مداخله‌ای ایدئولوژیک در آن می‌زند. به همین دلیل، بازیگران تاریخ رسمی به همراه بافت مکانی و زمانی واقعی شرایط لازم برای راست‌نمایی بازسازی اولیانامه‌ای تاریخ سیاسی را فراهم می‌آورند، هر چند که به مقتضای هدف اثر نه با یک بافت فراگیر سیاسی که متن بر بستر آن شکل گرفته است بلکه با اشارات پراکنده‌ای به فراخور موضوع حکایات مواجهیم. حاصل چنین راهبردی، روایت‌هایی از تاریخ سیاسی عصر ایلخانی است که در آن شاهد رابطه فرادستانه مطلق و یک‌سویه میان نخبگان سیاسی و نظامی و مراجع معنوی آن عصر هستیم. لازمه تدوین چنین روایت‌های شبه‌تاریخی‌ای از رابطه قدرت پنهان‌سازی دوسویگی این رابطه و جنبه تعاملی مناسبات میان قدرت سیاسی و ایدئولوژیک است. با این حال در مواجهه با چهره‌های تاریخی مؤلف راهبرد ویژه‌ای در پیش می‌گیرد و به تناسب جایگاه بازیگران حکایت در سلسله‌مراتب قدرت صورت‌بندی نسبتاً متفاوتی از مواجهه قهرمان کتاب با آنان عرضه می‌دارد. بدین قرار، تاریخ سیاسی بازتاب‌یافته در صفوة الصفای ترکیبی است از عناصر واقعی بافت سیاسی‌ای که در آن شخصیت اصلی دست به کنش می‌زند و عناصر برساخته‌ای که محصول تخیل اولیانامه‌نویس و در خدمت جهت‌گیری‌های ارزشی آن هستند. از همین رو، تعیین مرزهای تخیل و واقعیت در این حکایات دشوار است، اما این بدان معنا نیست که نمی‌توان از منظر تاریخ تجربی به مضامین سیاسی این آثار توجه کرد.

کتابشناسی

ابن بزاز اردبیلی، توکلی ابن اسماعیل، صفوة الصفای، به‌کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، زریاب، ۱۳۷۶ش.

همو، صفوة الصفای، نسخه خطی دانشگاه لایدن، ش 465.Or.

ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، آگه، ۱۳۷۶ش.

ابن بی‌بی، مختصر سلجوقنامه، به‌کوشش محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات کتاب تهران، ۱۳۵۰ش.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت، دار الجليل، ۱۴۱۴ هـ.
- ابن فوطی، عبد الرزاق بن احمد، مجمع الآداب في معجم الألقاب، به كوشش محمد كاظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ هـ.
- اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- افلاکی، شمس‌الدین، مناقب العارفين، به كوشش تحسين يازيجی و ويرایش توفيق سبحانی، تهران، دوستان، ۱۳۹۶ ش.
- بارت، رولان، درجه صفر نوشتار، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۸ ش.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان، نفحات الانس من حضرات القدس، به كوشش محمود عابدي، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
- حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به كوشش خانابا بیانی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰ ش.
- خرقانی، احمد بن حسین، دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابویزید طیفور، به كوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران، میراث مکتوب و انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۸۸ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام، تاریخ حبیب السیر، به كوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، خیام، ۱۳۸۰ ش.
- همو، دستور الوزراء، به كوشش سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۵۵ ش.
- خوبی، حسام‌الدین حسن بن عبدالؤمن، مجموعه آثار حسام‌الدین خوبی، به كوشش صغری عباس‌زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
- دباشی، حمید، «شرایط تاریخی تصوف در عهد سلجوقیان»، میراث تصوف ج ۱، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۸۹ ش.
- رازی، نجم‌الدین، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به كوشش محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
- همو، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، به كوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۶ ش.
- رجب‌زاده، هاشم، آیین کشورداری در عصر وزارت رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تهران، توس، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳ ش.

همو، وقفنامه ربیع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، انجمن آثار ملی، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.

همو، سوانح الافکار رشیدی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
رئیس‌نیا، رحیم، تاریخ عمومی منطقه شروان، تهران، مرکز اسناد و دیپلماسی، ۱۳۸۰ ش.
سمرقندی، کمال‌الدین عبد‌الرزاق، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
سمنانی، علاءالدوله، چهل مجلس یا رساله اقبالیه، تحریر امیر اقبال‌شاه بن سابق سجستانی، به کوشش نجیب‌مایل هروی، تهران، انتشارات ادیب، ۱۳۶۳ ش.
سیفی هروی، سیف بن محمد، پیراسته تاریخنامه هرات، به تصحیح محمدآصف فکرت، تهران، انتشارات موقوفات بنیاد افشار، ۱۳۸۱ ش.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد، مجمع الانساب، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.

شورمیچ، محمد، «رویکرد سیاسی شیخ زاهد گیلانی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی از منظر متون تاریخی»، تاریخ و فرهنگ، ش ۸۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
صفت‌گل، منصور، «ملاحظات انتقادی درباره چاپ صفوة الصفای»، آینه پژوهش، دوره ۷، شماره ۴۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۵ ش.

صفی، امید، سیاست/دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹ ش.

القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، تاریخ الجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.

قائم‌مقامی، جهانگیر، «فرمان منسوب به سلطان احمد جلایر»، بررسی‌های تاریخی، سال سوم، ش ۵، ۱۳۴۷ ش.

قطبی‌اهری نجم، ابی‌بکر، تواریخ شیخ اویس، به کوشش ایرج افشار، تبریز، ستوده، ۱۳۸۹ ش.
مرتضوی، منوچهر، تحقیق درباره دوره ایلخانان ایران، تهران، کتابفروشی تهران، ۱۳۴۱ ش.
مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
میرزا خداوردی، میرزا احمد، اخبارنامه: تاریخ تالشان از سلطنت نادرشاه تا سلطنت محمدشاه قاجار، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳ ش.

مناقب اوحدالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷ ش.

نخجوانی، محمد بن هندوشاه، دستور الكتاب فی تعیین المراتب، ج ۱، به کوشش محمود طاووسی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۹۰ ش.

همو، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، ج ۲، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶ م. نفیسی، سعید، «شیخ زاهد گیلانی»، نشریه فرهنگ، سال چهارم، ش ۲، اردیبهشت ۱۳۰۷ ش.

نیکیتین، «تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا»، ترجمه محمدباقر امیرخانی، زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، دوره ۱۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۳۴۳ ش.

وصاف الحضرة، شهاب الدین عبدالله بن عزالدین فضل الله شیرازی، تاریخ وصاف الحضرة، به کوشش علیرضا حاجیان نژاد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.

همو، تاریخ و صاف، چاپ سنگی بمبئی، ۱۲۶۹ هـ.

هرمان، گوتفرد، «فرمان سلطان حسین جلایری (به تاریخ صفر ۷۸۰/۱۳۷۸ م)»، ترجمه علی عبداللهی، وقف میراث جاویدان، سال هشتم، ش ۱، بهار ۱۳۷۹ ش.

Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd. I: mongolische Elemente im Neupersischen., Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden, 1963.

Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersische*, Ba IV, Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden, 1975.

Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. B II: Türkische Elemente im Neupersischen (alif bis tä), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963.

Erkmen, Aslıhan, "The Visualization of Shaykh Şafī al-Dīn Işāq Ardabilī: A Unique Illustrated Copy of the Şafvat al-Şafā at the Aga Khan Museum Collection and Its Illustrations", *Iranian Studies*, 50(1), 2015.

Melville, Charles, "Wolf or Shepherd? Amir Chupan's attitude to government", in Julian Raby & Teresa Fitzherbert (Eds), *The*

- Court of the Il-Khans, 1290-1340*, Oxford University Press, 1997.
- Minorsky, Vladimir, "A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 16, No. 3, 1954.
- Peacock, A. C. S., "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and Their Patrons: Notes on the Works of Mu'ayyid al-Din Jandi and Da'ud al-Qaysari", in Filiz Çağman and Suzan Yalman (eds), *Meetingplace of Cultures: The Ilkhanids in Anatolia*, Ankara, 2019.
- Idem, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, Cambridge University Press, 2019.
- Wing, Patrick, *The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East*, Edinburgh University Press Ltd, 2016.
- Zirke, Heidi, *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Das achte Kapitel des Safwat as – safä*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1987.

فرایند معناپردازی در مجموعه ارگ علیشاه تبریز با تحلیلی بر داده‌های تاریخی^۱

فرزاد فیضی^۲

دانشجوی دکتری باستان‌شناسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

حبیب شهبازی شیران

استادیار گروه آموزشی باستان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

کریم حاجی زاده

دانشیار گروه آموزشی باستان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

چکیده

بسیاری از مفاهیم و معناهای فرهنگی - اجتماعی و گاه سیاسی موجود در بناهای تاریخی پس از آفرینش آثار و در فرایند ارتباط مخاطبان با آن آثار شکل گرفته، تأثیر خود را نهاده و در بیشتر موارد پنهان مانده است. این مقاله به روش تحلیل گفتمانی، فرایند معناپردازی در ارگ/ارگ علیشاه تبریز را در دوره‌های گوناگون کاویده و به این پرسش پرداخته که چگونه با تغییر در بافت پیرامونی و عناصر مجموعه، معناهای ارگ دچار تغییر شده است. مجموعه علیشاه در زمان ایلخانی بازنمودی از ارکان اصلی حکومت شامل قدرت سیاسی (کاخ‌ها)، قدرت مذهبی (مسجد جامع بزرگ و خانقاه)، قدرت اقتصادی (راسته اصلی بازار) بوده و در دوره تیموری میزان نشانگی آن با سایر آثار معماری (مجموعه مظفریه و مجموعه صاحب‌آباد) تعدیل و تقسیم شده است. در دوره صفوی ارگ با دگرگونی در بافت اولیه و عناصر معماری، بازنمودی مجازی از قدرت نظامی، در دوره قاجار و هم‌زمان با افزایش حس مکان نمادی از مجاهدت‌های ملی و در دوره پهلوی مظهري از ترکیب سنت و مدرنیته بوده است. ارگ در دوران پس از انقلاب اسلامی علاوه بر بازبافت گردانی (ساخت مصلی بزرگ به جای مسجد نخستین ایلخانی در محوطه شمالی ارگ) کارکرد موزه‌ای و گردشگری پیدا کرده است.

کلیدواژه‌ها: ارگ/ارگ علیشاه، معناپردازی، نشانه‌شناسی، متن، بافت، بازنمود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۵ (مقاله مستخرج از رساله دکتری است).

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): farzadfeyzi92@gmail.com

مقدمه

بناها معمولاً افزون بر کاربرد بنا گونه‌شان گاه دارای کارکردهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی هستند که بخشی از این کارکردها لزوماً برگرفته از سازه‌ها و ساختارهای ساختمانی آنها نیست، بلکه در گذر زمان و در پیچ‌وتاب تحولات فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و موقعیتی به دست می‌آید. به بیانی دیگر اگر معنای هر متنی از جمله بنا را بر پایه دو کرانه معنایی دلالت و تداعی بیان‌کاریم، کارکردهای ساختمانی هر بنایی دلالت آن بنا و از سوی دیگر کارکردهای دیگری که پیامد پیامدهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در گذر زمان است تداعی‌های جمعی آن انگاشته می‌شود. به این ترتیب بنای معماری نیز به‌مثابه یک متن زبانی است که با تأویل آن توسط کاربران فضا، خوانده می‌شود.^۳ پس یک بنا در طول عمر خود شاهد دگرگونی‌های معنایی فراوانی شده و بسیاری از معناهای قبلی خود را از دست می‌دهد. این دگرگونی‌های معنایی با تحولات اجتماعی، سیاسی و موقعیتی که آن بنا در آن‌جا واقع شده در ارتباطی مستقیم قرار می‌گیرد.

ارک/ارگ علیشاه در شهر تبریز از زمان ساخت آن در سده هشتم هجری تا دوران معاصر، از رویدادها و تحولات بزرگ متأثر شده و دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در آن بازتاب یافته‌است. در این مقاله با تکیه بر معناکاوی اجتماعی و بهره‌گیری از روش‌های تفسیری دگرگونی‌های معنایی در ارک علیشاه تبریز از زمان احداث آن در دوره ایلخانی تا دوران معاصر بررسی خواهد شد. مقاله به این پرسش پاسخ می‌دهد که دگرگونی‌های بافتاری (بافت زمانی، موقعیتی، فرهنگی - اجتماعی و روابط بینامتنی) در سطح خرد (شهر تبریز) و در سطح کلان (ایران و منطقه) این بنا چه دگرگونی‌های معنایی در پی داشته‌است؟

۳. ساسانی، معناکاوی: به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی، ۶۸-۷۰.

پیشینه تحقیق

در بیشتر مطالعات درباره ارک علیشاه به معماری، ساختار فضایی و بازشناسی سیمای کلی این بنا پرداخته شده است. در حالی که کسانی چون دونالد ویلبر و آرتور اپهام پوپ، ارک علیشاه را همان مسجد تاج‌الدین علیشاه وزیر اولجایتو می‌دانند، پژوهش‌ها و کاوش‌های باستان‌شناسی خلاف این ادعا را ثابت کرده است. پوپ بر اساس اسناد تاریخی این بنا را بررسی کرده و با غفلت از ابعاد بنا، تزئینات و مباحث استاتیک ارک در تطبیق‌های خود، آن را همان خرابه‌های مسجد جامع علیشاه معرفی می‌کند.^۴ دونالد ویلبر نیز در کتاب معماری اسلامی ایران در دوران ایلخانان به معرفی کوتاه این اثر پرداخته و آن را همان مسجد جامع علیشاه دانسته است.^۵ علی‌اکبر سرفراز در سال ۱۳۵۰ ش به کاوش در محوطه شمالی ارک تبریز پرداخت و طی آن مشخص شد که بقایای موجود ارک علیشاه تبریز مربوط به بخش‌های اضافه‌شده به آرامگاه نیمه‌تمام تاج‌الدین علیشاه وزیر می‌باشد و مسجد علیشاه که بخش قدیمی مجموعه بوده در قسمت شمال قرار داشته و آثاری از آن تا به امروز باقی نمانده است.^۶ در سال ۱۳۶۴ ش میرزا مسلم ملکوتی، با پذیرش و تأکید بر ایده مسجد بودن این بنا (مجموعه بناها)، هم‌زمان با ساخت‌وسازهای مصلی تبریز در نزدیکی ارک و متأثر از سیاست بافت‌گردانی (بافت‌زدایی و بازبافت‌سازی) کتاب مسجد مسجد شد^۷ را نگاشته و به دلایل الزام و تاریخچه احداث مصلی امام خمینی (ره) تبریز پرداخته است. جعفر غیائی در ۱۹۹۷ م در باکو رساله خود را در باب ارک علیشاه تبریز به رشته تحریر درآورده و به معرفی عناصر گوناگون معماری و فضاسازی‌ها و بازشناسی بخش‌های مختلف مجموعه پرداخته

4. Pope, 1057.

۵. ویلبر، ۱۵۹ - ۱۶۱.

۶. منصور و آجرلو، ۵۷ - ۶۸.

۷. ملکوتی، مسلم، مسجد مسجد شد، جلد ۱ و ۲، چاپ اول، قم، کتابخانه دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۶۴ ش.

است.^۸ هم‌چنین بهرام آجرلو در ۱۳۸۰ش در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد در بررسی معماری آذربایجان در دوره ایلخانی ارک علیشاه را دست‌مایه مطالعه موردی قرار داده و سعی در اثبات مسجد نبودن بخش‌های باقی‌مانده ارک کرده‌است.^۹ گفتنی است در مطالعات ذکر شده به معناکاو و تطبیق با دگرگونی‌های اجتماعی - فرهنگی، سیاسی، بافتی و روابط «بینامتنی»^{۱۰} ارک با سایر متن‌ها (آثار معماری) پرداخته نشده‌است.

اصطلاحات و مفاهیم

۱. معناپردازی

معنا در زبان‌شناسی طی فرآیند «معناپردازی» یا «سیموسیس»^{۱۱} و در روند ارتباط و شاید بدهستان بینادهنی کنش‌گرانی خاص با واسطه‌ی نشانگان‌ها یا نظام‌های نشانه‌ای خاص در شرایط موقعیتی (زمانی و مکانی) خاصی که متأثر از شرایط اجتماعی - فرهنگی خاصی است هر بار شکل می‌گیرد و رخ می‌دهد.^{۱۲} علت کاربرد واژه‌ی معناپردازی در این پژوهش به‌کارگیری واژه‌ای بود که هم‌زمان به سه مسئله «فرآیند»، «تولید» و «تفسیر» اشاره داشته باشد. معنا صرفاً منظور یا نیت تولیدکنندگان متن نیست؛ بلکه هم‌زمان متأثر از تولیدکننده‌ها، مخاطبان و بافتی هست که متن در آن قرار دارد.^{۱۳} با این اوصاف اشاره‌ای مختصر به روش‌شناسی‌های تفسیری در جهت گشایش باب موضوع اصلی پژوهش ضروری خواهد بود.

8. Qiyasi, cefer, "Memar xaca Alishah Tabrizi: Dovru & Yaradiciligi", Baku, 1997.

۹. آجرلو، بهرام، «معماری ایلخانی آذربایجان پژوهشی در ارک تبریز»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۰ش.

10. Posner

11. semiosis

12. Eco, 23- 43.

۱۳. ساسانی، معناکاو: به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی، ۶۷.

۲. نشانه‌شناسی^{۱۴}

نشانه‌شناسی نوعی دانش در جهت درک و دریافت پدیده‌های جهان است که از طریق خوانش و قرائت نشانه‌های^{۱۵} موجود در هر پدیده حاصل می‌شود.^{۱۶} نشانه‌شناسی مطالعه پدیده‌ها بر پایه روابط دلالتی است که به آفرینش و تولید معنا می‌پردازد.^{۱۷} نشانه‌شناسی به دو مکتب اصلی فکری «ساختارگرایی»^{۱۸} و «پساساختارگرایی»^{۱۹} تقسیم می‌شود.^{۲۰} نشانه‌شناسان پس‌ساختارگرا و هرمنوتیست‌های تفسیرگرا در فهم اثر هنری مخاطب محور هستند و نقش مفسر یا بیننده اثر را در شکل‌گیری معنای اثر پررنگ‌تر از خود مؤلف می‌دانند.^{۲۱} بر پایه دانش نشانه‌شناسی هر اثری از جمله یک بنای معماری به مثابه یک متن است که خواندن آن عبارت است از «تأویل»^{۲۲} نشانه‌های آن توسط کاربر فضا. از این منظر معماری نیز نوعی زبان است.^{۲۳} نشانه‌شناسی لایه‌ای رویکردی نظری در تحلیل متن یا محتوا است که زمینه تحلیل گسترده متون (اعم از آثار هنری، معماری و ...) را فراهم می‌کند. از ویژگی‌های مهم این رویکرد استفاده از آن در معماری و وجوه شهری و یا متن‌هایی با چنین ویژگی‌هایی است.^{۲۴}

14. Semiologie

15. Sings

۱۶. ضمیران، ۷.

17. Johansen, 51.

18. Structuralism

19. Post-structuralism

۲۰. محمدی و ریاحی، ۲۷.

۲۱. احمدی، ۱۹.

22. Hermeneutics

۲۳. شولتز، ۵۳۱.

۲۴. سجودی، ۱۹۴.

۳. سازه‌های معناپرداز

در بررسی معناشناسی، چهار عامل فراگیر در شکل‌گیری هر خوانش، تفسیر، تأویل و معنا تأثیرگذارند: «متن»، «تولیدکننده متن» (در مقام مؤلف و سازنده اثر)، «بافت» زمانی-مکانی که هم بافت بلافصل و هم بافت کلان و عبارتی فرهنگ را در برمی‌گیرد و «خوانشگر» که شامل خواننده، بیننده و هر مخاطبی می‌شود.^{۲۵}

متن: هر متن نظامی از نشانه‌های سازمان‌یافته بر طبق رمزگان و زیر رمزگانی است که بازتابی از ارزش‌ها، گرایش‌ها، باورها و کنش‌های معین می‌باشد.^{۲۶} از متن به‌عنوان تعبیری فراگیر و دربرگیرنده‌ی تمام آثار کلامی و هنری (دیداری - حجمی مانند بنا) و غیر هنری و غیرکلامی استفاده می‌شود.^{۲۷}

بافت (زمانی و مکانی): به بیانی ساده می‌توان گفت آن‌چه متن (در این پژوهش ارک علیشاه) را در برمی‌گیرد بافت است. بافت زمانی - مکانی در زمان تولید اثر، شهر تبریز به‌عنوان پایتخت ایلخانان مغول بود که به مرور زمان دچار تحولات و بافت‌گردانی شده‌است. کارکرد هر متن نه‌تنها بر اساس سازه‌ها و روابط درونی آن‌ها، بلکه بر اساس روابط میان آن متن با بافت دربرگیرنده‌اش و متون (آثار معماری) دیگر مشخص می‌شود. بافت را می‌توان در سطح کلان‌تری در نظر گرفت که از سوی جغرافیایی بزرگ‌تر از مکان و موقعیت بلافصل را در برمی‌گیرد و از سوی دیگر سپهری گسترده‌تر از فضای موجود را در خود دارد و به‌نوعی با فرهنگ حاکم بر آن شرایط است که می‌توان از آن به نام بافت اجتماعی-فرهنگی یاد کرد.^{۲۸} منظور از بافت‌گردانی، دگرگونی‌ها در عناصر، حذف یا افزوده شدن و تغییرات در روابط متن با متون دیگر است. برای مثال در دوره قره‌قویونلوها با تأسیس

۲۵. ساسانی، معناکاوی: به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی، ۸۰.

۲۶. چندلر، ۲۳۴.

۲۷. ساسانی، «معناشناسی گفتمانی»، ۸۰.

۲۸. همو، معناکاوی: به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی، ۸۹.

مسجد کبود در تبریز در بافت موقعیتی ارک تبریز شاهد تغییرات نحوی در بافت هستیم. **تولیدکننده متن:** تولیدکننده متن (در این جا سفارش دهندگان و سازندگان ارک علیشاه): نه از جنبه تولیدکنندگی متن، بلکه صرفاً از نظر تأثیرگذاری و نفوذش بر مخاطب به هنگام فهم و خوانش متن، مورد توجه هست. **خوانشگر:** مفسر یا خوانشگر می‌تواند با استفاده از چشم‌انداز و افق دید گسترده به لایه‌های عمیق‌تر و مستترتری از مؤلف و مبدع آثار دست یابد و مفاهیمی را درک کند که حاصل ارتباط مخاطبان با آثار در طول زمان بعد از خلق اثر بوده‌است.

تحولات تاریخی ارک علیشاه تبریز

مبنای تقسیم‌بندی تغییرات در بافت زمانی و مکانی مجموعه ارک علیشاه می‌باشد. بدین ترتیب بافت زمانی اولیه در این جا دوره ایلخانی و تأسیس مجموعه در زمان وزارت تاج‌الدین علیشاه می‌باشد که به مرور و با تغییر موقعیت شهر تبریز، در بافت‌های زمانی و مکانی جدید _ در سطح خرد (شهر تبریز در دوران مختلف) و در سطح کلان (منطقه شمال غرب، ایران و حتی فراتر از آن)_ قرار می‌گیرد. با قرارگیری در بافت‌های جدید روابط جدیدی بین ارک علیشاه و سایر متون (آثار معماری) برقرار می‌شود و ارک نقش‌هایی نو ایفا می‌کند. بدین ترتیب نگارندگان بنا بر سیر تحول بافت‌های مختلف موقعیتی، فرهنگی، سیاسی و ... برای رسیدن به معناهای ضمنی مجموعه ارک علیشاه، آن را در شش دوره تاریخی بررسی می‌کنند که چگونگی آن در ادامه خواهد آمد.

۱. دوره ایلخانی

مغول‌ها پس از تخریب و غارت در ممالک مفتوحه، با تأثیرپذیری از سازمان‌های اداری و دیوانی ملل مغلوب، به شهرنشینی و مرکزگرایی روی آوردند و سعی زیادی در آباد کردن خرابی‌ها نمودند. این امر به‌ویژه پس از اسلام آوردن خوانین ایلخانی، به‌ویژه بعد از غازان

خان بیشتر می‌شود. غازان خان با مشاهده‌ی قبور ائمه اطهار و سایر بزرگان دینی، به علل رونق این مراکز پی برده و احترام خاص آن‌ها در نزد مردم را درک کرد. لذا سعی کرد با اختصاص موقوفات بسیار در اطراف مقبره خود یک بنیاد بزرگ چندمنظوره بر پا ساخته تا بدین وسیله آرامگاه خود را همواره دایر و پررونق نگه دارد.^{۲۹} رشیدالدین فضل‌الله وزیر نام‌آور غازان‌خان که اندیشه‌هایش تحت تأثیر اعتقادات اسلامی، سنت‌های ایرانی و قوانین مغولی شکل گرفته بود، نقشه‌های بزرگی برای انجام اصلاحات در ایران داشت. اندیشه تأسیس مجتمع علمی-فرهنگی ربع رشیدی نقطه اوج این اصلاح طلبی بود. در واقع مطالعه در ماهیت و موجودیت شنب‌غازان و مقایسه آن با ربع رشیدی بیانگر این واقعیت است که شنب‌غازان مقدمه و راهگشای تأسیس ربع رشیدی بوده است.^{۳۰} در شنب‌غازان مدارس، کتابخانه، بیت‌القانون، حکمیه و کاخ حول محور آرامگاه و مسجد جامع شکل گرفته^{۳۱} و در ربع رشیدی بخش‌های اصلی آن شامل روضه، دارالضیافه و دارالشفاء دارای کارکردی علمی و دانشگاهی بوده‌اند.^{۳۲} (تصاویر شماره ۲ و ۳).

ارک علیشاه بین سال‌های ۷۱۶ تا ۷۲۴ هـ به وسیله تاج‌الدین علیشاه وزیر اولجایتو و ابوسعید بهادرخان ساخته شد. مجموعه تاج‌الدین علیشاه شامل مسجد جامع بزرگی بوده که طاقش از ایوان مداین بزرگ‌تر بود و طبق گفته مستوفی چون در بنای آن تعجیل کردند، فروریخت.^{۳۳} طبق گفته ابن‌بطوطه در سمت راست مسجد-مدرسه و در سمت چپ آن زاویه‌ای وجود داشته و صحن آن با سنگ‌های مرمر فرش گردیده و دیوارها با کاشی پوشانده شده بود.^{۳۴} ژان شاردن می‌نویسد مسجد علیشاه تقریباً ویرانه شده، مناره آن بسیار بلند است

۲۹. شکاری نیری، ۷.

۳۰. متولی حقیقی، ۹۸.

۳۱. بیگ‌منشی، ۱۱۶.

۳۲. بلالی اسکویی و همکاران، ۶۶-۷۰.

۳۳. مستوفی، ۸۷.

۳۴. ابن‌بطوطه، ۲۳۳.

و مسافرانی که از ایروان به تبریز می‌روند قبل از ورود به شهر از دور بنای عظیم جامع علیشاه نظر آن‌ها را جلب می‌کند^{۳۵} و مادام دیولافوا به برج‌های مرتفع و خندق‌های اطراف مجموعه اشاره می‌کند.^{۳۶} در تصاویر ۱ و ۴، ربع رشیدی در قسمت شرقی شهر، شنب‌غازان در قسمت غربی و ارک علیشاه در بین این دو دیده می‌شود.

۲. دوره تیموری (قره‌قویونلوها و آق‌قویونلوها)

امیر تیمور در سال ۷۸۸هـ وارد تبریز شد و با قبول امان‌نامه از سوی اهالی، این شهر مانند زمان حمله مغول از قتل و غارت رهایی یافت.^{۳۷} تیمور بعد از ورود به تبریز از مسجد علیشاه، بازارهای تبریز و خانقاه درویشان دیدار کرد.^{۳۸} تنها منبع موثق در مورد ارک علیشاه در دوره تیموری از ۷۸۷ تا ۸۷۳هـ سفرنامه کلاویخو است. این کتاب به تخریب مساجد از سوی میران‌شاه اشاره می‌کند.^{۳۹} ولی معلوم نیست ارک علیشاه نیز جزو این دسته بوده‌است یا خیر. میران‌شاه عمارت ربع رشیدی را تخریب و جسد خواجه فضل‌الله را از قبر بیرون کشیده و در قبرستان یهودی‌ها در تبریز دفن می‌کند.^{۴۰} در سال ۸۲۴هـ شاهرخ تیموری به تبریز لشکرکشی می‌کند و وارد شنب‌غازان می‌شود تا به‌سوی سلماس لشکرکشی کند.^{۴۱} بازدید تیمور از ارک علیشاه و ورود شاهرخ به شنب‌غازان نشان از نگاه مثبت تیمور و خاندانش نسبت به آثار مغولان و آباد و دایر بودن این بناها دارد. ولی ربع رشیدی مجموعه علمی خواجه رشید به بهانه یهودی بودن او از سوی حاکم دست‌نشانده تیمور، میران‌شاه

۳۵. شاردن، ۴۰۴.

۳۶. دیولافوا، ۵۵.

۳۷. خواندامیر، ۴۳۸/۳-۴۳۹.

۳۸. بریون، ۳۹۱.

۳۹. کلاویخو، ۱۵۹-۱۶۰.

۴۰. خواندامیر، ۴۸۱/۳-۴۸۲.

۴۱. همو، ۶۱۸.

تخریب شد و بعد از اطلاع تیمور، صرفاً مورد یک مواخذه قرار گرفت.^{۴۲} در دوره ترکمانان قره قویونلو و آق قویونلو بافت و موقعیت ارک علیشاه تحت تأثیر دو مجموعه معماری قرار می‌گیرد؛ مجتمع مظفریه با مسجد زیبای کبود (تاریخ ساخت آن طبق کتیبه: ۸۷۰هـ) و مجموعه صاحب آباد با کاخ هشت‌بهشت یعقوب.^{۴۳} مجموعه مظفریه عبارت بود از مسجد، خانقاه، صحن و کتابخانه و جز آن که اکنون از آن همه تنها ویرانه‌های مسجدی به نام کبود بازمانده است.^{۴۴} در نیمه دوم قرن دهم هجری قمری، حافظ‌حسین کربلایی از این مسجد دیدن کرده و درباره آن نوشته است: «در درآمد تبریز به جانب شرق که خیابان گویند، عمارتی است در کمال لطافت و نیکویی موسوم به مظفریه، از مائر ابوالمظفر جهان‌شاه بن قرایوسف بن توره مش بن بیرام خواجه ترکمان و این طبقه را قره‌قویونلو و بارانی نیز می‌گویند».^{۴۵} شهرت مسجد به دلیل کاشی‌کاری‌های آن است. رنگ‌های کاشی معرق که در سراسر بنا یافت می‌شود، شامل آبی سیر، سفید، سبز، زرد و قهوه‌ای است.^{۴۶} می‌توان بهترین هماهنگی رنگ را در این بنا مشاهده نمود؛ اما مجتمع مظفریه علی‌رغم برتری در تزئینات در نقشه مجتمع و ساختمان‌ها و عناصر آن تحت تأثیر مجموعه ارک علیشاه بوده است و این با مقایسه موقعیت مسجد، مدرسه، مقبره، خانقاه، وضوخانه و ... در مجموعه مظفریه آشکار می‌شود.^{۴۷}

موثق‌ترین منبع در مورد مجموعه صاحب آباد اوزون حسن و کاخ هشت‌بهشت یعقوب در آن، سفرنامه تاجر ونیزی است. او می‌گوید: «کاخ چنان باشکوه است که تاکنون در ایران

۴۲. فضیحی، ۱۴۳/۲.

۴۳. بانی مسعود، ۱۲-۳.

۴۴. ذکاء، شهرهای ایران، ۱۸۳/۳.

۴۵. کربلایی تبریزی، ۵۲۴/۱.

۴۶. گل‌مبک و ویلبر، ۵۸۳.

۴۷. جی دوری، ۱۸۶.

همانندی نداشته‌است. کاخ را در مرکز باغی بزرگ و زیبا نزدیک شهر ساخته‌اند.^{۴۸} به استناد مینیاتور مطراقچی موقعیت مجموعه صاحب آباد و کاخ هشت‌بهشت بیرون از بافت شهری تبریز دانسته شده‌است.^{۴۹} تاجر ونیزی در کنار توصیف کاخ هشت‌بهشت در سفرنامه خود که ۱۷۰ سال پس از ساخت ارک نوشته شده مجموعه علیشاه را بلندترین و تأثیرگذارترین بنای تبریز می‌داند که زبان از وصف آن عاجز است. هم‌چنین او به مسجد مجموعه اشاره می‌کند که مسلمانان در آن نماز می‌خوانند.^{۵۰} از این توصیفات مشخص می‌شود مجموعه علیشاه در این زمان هم‌چنان آباد و باشکوه بوده و تخریبی در آن صورت نگرفته بوده‌است (تصویر شماره ۵).

۳. دوره صفوی

طبق گفته خواندمیر مجتمع علیشاه تا اوایل دوره صفوی آباد و دایر بوده و مورد استفاده مردم بوده‌است. در مدرسه مجتمع محصلین علوم دینی تحصیل می‌کرده‌اند و در مسجد جامع آن نماز جماعت دایر بوده‌است.^{۵۱} بازرگان ونیزی دربار اوزون حسن که در رکاب شاه اسماعیل بوده‌است، از کاخ‌های شگفت‌انگیز سلاطین ایلخانی مجموعه علیشاه، محراب و طاق بسیار بلند آن، ارتفاع ستون‌ها و ... سخن رانده‌است.^{۵۲} از زمان سلطنت شاه طهماسب، حمله عثمانی‌ها به ایران و فتح تبریز به دست سلطان سلیم و سلیمان، زمینه‌های قلعه شدن مجتمع علیشاه و تخریب قسمت‌های اعظم آن شروع می‌شود.^{۵۳} پس از همین حملات پیاپی، پایتخت از این شهر به قزوین و سپس در زمان شاه‌عباس اول به اصفهان منتقل

۴۸. کانتارینی و زنوکتارینو، ۴۱۴.

۴۹. عمرانی و امینیان، ۱۳-۲.

۵۰. مشکور، ۵۰۱-۵۰۶.

۵۱. خواندامیر، ۶۰۹/۴.

۵۲. کانتارینی و زنوکتارینو، ۳۸۳.

۵۳. ملکوتی، ۲۸۱-۲۸۹.

می‌شود و ارک علیشاه به‌عنوان متن در بافت‌هایی کاملاً جدید قرار می‌گیرد. از یک‌سو تبریز موقعیت پایتختی خود را از دست می‌دهد و از سوی دیگر فضای دینی و فرهنگی و ایدئولوژی جدیدی بر جامعه و حکومت حاکم می‌شود که دارای ارزش‌ها و آرمان‌های کاملاً متفاوتی است. در این دوره دو عامل مهم را می‌توان از علل تخریب ارک علیشاه نام برد: اولی اهمیت کمتر آثار پیشینیان به‌خصوص سنی مذهب‌ان مغولی نزد شیعه که عده‌ی زیادی از ایشان قلباً اسلام را نپذیرفته و یا به دلایل سیاسی به آن گرویده بودند.^{۵۴} البته شواهد متقنی مبنی بر تخریب عمدی ارک در این زمان در دست نیست؛ ولی بازمانده‌های بناهای شنب‌غازان در زمان شاه‌عباس اول به دلیل جلوگیری از اقامت عثمانی‌ها در آن تخریب گشت.^{۵۵} دومی وقوع زمین‌لرزه‌های شدید در طی این دوره؛ در دوره صفوی حدود ۱۰ زمین‌لرزه شدید گزارش شده^{۵۶} که در یکی از آن‌ها در سال ۱۰۵۱ هجری بناهای بسیاری تخریب و در زلزله سال ۱۱۹۴ هجری طبق گفته منابع دویست هزار تن جان باختند.^{۵۷} بعد از ساخت قلعه توسط عثمانی‌ها در عهد سلطان سلیمان در سال ۹۴۱ هجری شهر تبریز مجموعه علیشاه با تمام تأسیسات آن در ضلع جنوبی قلعه قرار گرفت و بخشی از آن شد.^{۵۸} در طول جنگ ایران و عثمانی مجموعه آسیب فراوان دید به طوری که تاورنیه که در سال‌های ۱۰۴۲ تا ۱۰۷۹ هجری به ایران مسافرت نموده مجموعه علیشاه را مسجد، مدرسه و قصری معرفی نموده که خراب شده و در آستانه‌ی انهدام هستند.^{۵۹} جملی‌کارری که در سال ۱۱۰۵ هجری از تبریز دیدن کرده در توصیف بناهای تبریز از بنای بلند سقف فروریخته‌ای موسوم به «علیشایون

۵۴. آرتنبول، ۱۱۶-۱۱۸؛ خلیلی، ۲۶۵.

۵۵. میرزاییگ جنابدی، ۸۲۸/۱.

۵۶. ذکا، زمین‌لرزه‌های تبریز، ۱۴۹.

۵۷. همو، ۶۲.

۵۸. چلبی، ۶۹۴.

۵۹. تاورنیه، ۶۹.

طاقی» یعنی طاق علیشاه نام می‌برد که کمی دورتر از میدان وسیعی قرار دارد.^{۶۰} در تصاویر ۶ و ۷ موقعیت ارک در امتداد برج و باروی شهر دیده می‌شود که در واقع بخشی از حصار شهر شده‌است.

۴. دوره قاجار

در ناسخ التواریخ: تاریخ قاجاریه آمده‌است: «... آقا محمدخان قاجار در اولین ورودش به تبریز وارد ارک شهر شد و در آنجا اقامت گزید...».^{۶۱} این اولین کاربرد واژه «ارک» برای مجموعه علیشاه می‌باشد. به گفته نویسنده مرات البلدان در آغاز دوره قاجار ساختمان‌های دولتی و نظامی در این محل ساخته شد که تعداد آن به بیش از ۲۰ مورد می‌رسد. حتی کاخ ولیعهد نیز در این محل احداث شد.^{۶۲} در جنگ‌های ایران و روسیه قشون روس وارد ارک شد و توپ‌های خود را بالای آن مستقر نمود.^{۶۳} اوژن فلاندن که در زمان محمدشاه قاجار (۱۲۵۶ - ۱۲۶۱ هـ) به ایران مسافرت کرده، شرح نسبتاً مبسوطی از خرابه‌های ارک علیشاه ارائه می‌دهد و آن را شاهکار معماران شرقی می‌خواند.^{۶۴} جکسن (۱۲۸۱ هـ) در سفرنامه خود به ارک اشاره می‌کند و می‌گوید این بنای در حال تخریب از هر نقطه تبریز به چشم می‌خورد.^{۶۵} در این عهد و به‌خصوص سال ۱۳۲۶ هـ ارک علیشاه سنگر مجاهدان و مأمنی امن برای یاران ستارخان و باقرخان در جنگ با دولت روسیه بود. این دو تمام تلاش خود را می‌کردند تا جاهای بلند از جمله ارک علیشاه و مسجد کبود را در اختیار داشته و از آن

۶۰. کاری، ۳۰-۳۱.

۶۱. محمدتقی سپهر، ۵۷/۱.

۶۲. اعتمادالسلطنه، ۳۴۴.

۶۳. همو، ۴۰۵.

۶۴. اوژن فلاندن، ۸۱-۸۲.

۶۵. جکسن، ۶۰.

به عنوان سنگر استفاده کنند.^{۶۶} (تصاویر شماره ۸ و ۹). روس‌ها سرانجام با به خدمت گرفتن کارگرانی آن‌ها را به کندن دیوارهای ارک گماردند و قسمت‌های زیادی از آن را تخریب کردند.^{۶۷}

۵. دوره پهلوی

در دوره پهلوی شاهد مدرن‌سازی بافت‌های تاریخی در شهرهای ایران هستیم. در همین راستا محوطه ارک به باغ ملی تبدیل شد و تالار و تماشاخانه در آن احداث شد. طی خیابان‌کشی قسمت‌هایی از ارک از بین رفت و در این محل گردشگاه و سپس در دوره دوم پهلوی کتابخانه ملی تبریز تأسیس شد.^{۶۸} در این دوره به دلیل سیاست‌های ملی‌گرایانه توجه چندانی به بناهای دوران اسلامی نمی‌شد و تلاش وافر در تجدید و مدرنیزه کردن فضاهاى سنتی صورت می‌گرفت^{۶۹} که مجموعه ارک علیشاه نیز از این قاعده مستثنی نبوده است (تصاویر شماره ۱۰ و ۱۱).

۶. دوره جمهوری اسلامی

پس از انقلاب اسلامی و در دهه شصت شاهد بافت‌گردانی و یا به نوعی بازبافت‌سازی در محوطه شمالی ارک علیشاه هستیم. برای ساخت مصلی در این قسمت تالار ارک دوره پهلوی تخریب و زمین‌های شمالی ایوان جنوبی تسطیح شد و بخش‌های زیادی از مجموعه آسفالت شد. هدف از این کار بنای مجدد مسجد در قسمت شمالی ایوان (بازبافت‌سازی) بود. در سال ۱۳۷۶ش مجری طرح مصلای جدید تبریز در محدوده ارک اقدام به

۶۶. کسروی، تاریخ مشروطه، ۶۹۲-۷۱۰.

۶۷. همو، تاریخ هجده‌ساله آذربایجان، ۳۴۱.

۶۸. دیباج، ۲۳.

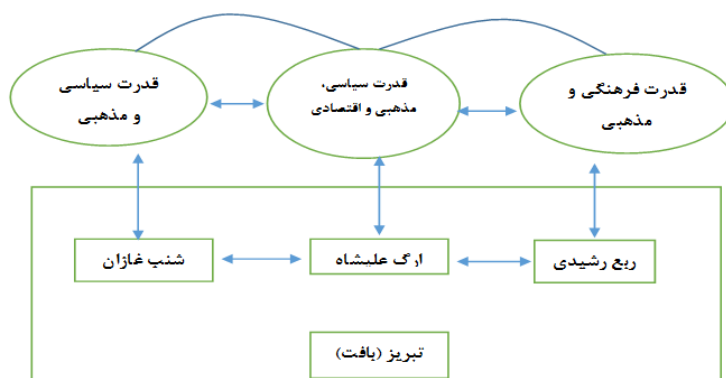
۶۹. شیرازی و یونسی، ۵۹-۶۷.

خاک‌برداری عمیق در محدوده شرقی ارک با ماشین‌آلات سنگین کرد و در نتیجه آن زیرساخت‌های بازمانده از مسجد ارک علیشاه نابود شد (تصویر شماره ۱۲). از سال ۱۳۱۰ش با حذف حصار و باروهای قاجاری تا امروز تعمیرات متمادی در بنا صورت گرفته است.^{۷۰}

بحث و تحلیل

همان‌طوری که گفته شد ارک علیشاه به‌عنوان متن در هر دوره در بافت‌هایی خاص می‌تواند مورد مطالعه قرار گیرد که خود آن بافت بخشی از بافتی بزرگ‌تر است. چه بافت موقعیتی زمانی و مکانی که فهم آن متن در آن رخ می‌دهد و چه بافت کلان‌تر اجتماعی و فرهنگی که متن در آن ساخته و فهمیده می‌شود. این بافت شامل متن‌های (آثار معماری) دیگری نیز است که با متن (ارک علیشاه) مورد نظر پیوندهای بینامتنی ایجاد می‌کنند. ارک علیشاه، این متن ساختمانی در دوره ایلخانی متشکل از مسجد، خانقاه، کاخ‌ها، مدرسه و راسته اصلی بازار و ... بوده که محوطه بزرگی را در مرکز شهر تبریز در برمی‌گرفته است. در واقع این بنا با دیگر اجزای شهر تبریز دوره ایلخانی (ربع رشیدی و شنب‌غازان) پیوند داشته و در سطح بزرگ‌تر با گنبد سلطانیه و در سطح بین‌المللی و کلان با طاق تیسفون در ارتباطی بینامتنی بوده است. شنب‌غازان در شمال‌غربی تبریز با عناصری چون دارالحکمه، آرامگاه، کاخ و مسجد جامع نمادی از پیوند قدرت و مذهب بوده که غازان‌خان با نهایت تدبیر سعی در به انحصار درآوردن آن‌ها در دستگاه دولت و شخص خود داشت. در واقع بعد از فروپاشی خلافت و ایجاد نوعی خلاء در بین توده مردم، غازان‌خان با نظریه‌پردازی خواجه رشیدالدین نموده‌های پیوند قدرت سیاسی و مذهبی را در بناهای خود به منصفه ظهور رساندند که شنب‌غازان را می‌توان نمونه‌ای از آن دانست. ربع رشیدی هم همان‌طوری که گفته شد مرکزی

علمی - آموزشی در شرق تبریز بود که شهرتش تمام امپراتوری را فراگرفته بود. در واقع تاج‌الدین علیشاه با متمرکز کردن و هم‌نشینی عناصر نشانه‌ای؛ مسجد و خانقاه (قدرت مذهبی)، بناهای حکومتی و کاخ‌ها (قدرت سیاسی) و بازارها (قدرت اقتصادی) در ارک علیشاه سعی در کم‌رنگ کردن عملکرد درخشان خواجه رشیدالدین و کسب مشروعیت در نزد سلطان و مردم را داشته‌است که با مرگ وی اقدامات او نیز ناتمام باقی ماند. ارکان اصلی قدرت - سیاسی، مذهبی، اقتصادی - در یک نظام ساختاری در مجموعه معماری ارک علیشاه هم‌نشین شده‌اند و کلیت ساختار و شبکه قدرت را بازمی‌تابانند. جنبش بزرگ مقیاس سازی در دوره ایلخانان با بناهای غول‌آسایی چون غازانیه، سلطانیه و علیشاه در نتیجه سیاست حاکم بر جامعه ایلخانی و کسب مشروعیت در سطح کشوری و امپراتوری بوده‌است. بنای ارک علیشاه در کلیت خود بزرگ‌ترین بنای شهری هست که خود مرکز یک امپراتوری هست و بازنمودی مجازی از کل ساختار قدرت و ارکان آن در اوج حکمرانی ایلخانی در ایران می‌باشد. رابطه لایه‌های مختلف یک بافت به‌طور اعم و متن به‌طور اخص هم از سازمان درونی و بیرونی برخوردارند و هم بر اساس روابط و نظم به‌خصوصی شکل می‌گیرند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.^{۷۱} برای شکل‌گیری این نظم در ارک علیشاه و روابط آن با سایر بناهای عهد ایلخانی و دوره‌های بعدی عوامل متعدد اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، مذهبی و ... تأثیر گذارده تا چنین آرایش و روابطی در بخش‌های مختلف معماری و هم‌چنین معناهای آن پدید آید که با مکانیزم‌های نشانه‌شناسی قابل ردیابی هستند. در نمودار زیر رابطه ارک علیشاه در بافت تبریز عهد ایلخانی و ارتباط آن‌ها با رمزگان‌های قدرت سیاسی، اجتماعی - مذهبی و اقتصادی به عنوان ارکان اصلی حکومت نشان داده شده‌است. صورت‌بندی که در دوره‌های بعدی دست‌خوش تغییرات زیادی خواهد شد.



نمودار شماره ۱: رابطه معنایی ارک علیشاه با سایر لایه‌های متنی (آثار معماری) دوره ایلخانی و نحوه ارتباط آن‌ها با عناصر ارکان اصلی حکومت^{۷۲}

در دوره تیموری ارک علیشاه در بافتی کاملاً جدید قرار می‌گیرد؛ از یک سو تیمور با آرمان‌ها و اهداف جهانگشایی خود جای مغولان را گرفته (که البته قرابت‌هایی میان این دو وجود دارد) و تحولات سیاسی و اجتماعی زیادی رخ داده است. مذهب تشیع که از اواسط دوره ایلخانی در ایران رایج بود جای خود را به تسنن داده^{۷۳} و در بافت موقعیتی نیز در بیرون متن (ارک علیشاه) متون و آثار دیگری به‌عنوان رقیب سر برافراشته‌اند. مجتمع مظفریه با مسجد کاشی‌کاری شده کبود که جایگاه مذهبی مجموعه ارک علیشاه را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و مجموعه صاحب آباد با کاخ هشت‌بهشت یعقوب که جنبه‌های قدرت سیاسی ارک را متأثر می‌کند. ولی همان‌طور که دیدیم تا اوایل دوره صفوی در مسجد مجموعه علیشاه هم‌چنان نماز جمعه برگزار می‌شد^{۷۴} و هم‌چنان ارک علیشاه بزرگ‌ترین و عظیم‌ترین بنای شهر تبریز بود.^{۷۵} هرچند معانی و عناصر قدرت سیاسی آن با کاخ هشت‌بهشت و بار

۷۲. منابع جداول و نمودارهایی که منبعشان ذکر نگردیده است، نگارندگان می‌باشند.

۷۳. میرجعفری، ۲۴۰ - ۲۵۰.

۷۴. خواندمیر، ۶۰۹/۴.

۷۵. همو، ۶۰۹ - ۶۱۰.

مذهبی آن با مسجد کبود تقسیم و در نتیجه تعدیل شده است. با این حال هنوز از لحاظ عظمت و الهام بخشی در صدر بناهای شهر هست به طوری که تا دوره قاجار هم چنان از تمام نقاط شهر قابل رؤیت می باشد.^{۷۶}

در دوره صفوی فضای دینی و فرهنگی و ایدئولوژی کاملاً جدیدی بر جامعه حاکم می شود که حامل ارزش های متفاوتی است.^{۷۷} شهر تبریز به عنوان بافت ارک، موقعیت و اهمیت خود را به عنوان پایتخت از دست می دهد و آن را به قزوین و اصفهان واگذار می کند. به نظر می رسد هم زمان ارک علیشاه عناصر نشانه ای خود شامل قدرت سیاسی و قدرت مذهبی را به کاخ های قزوین و بعد اصفهان و از جمله مجموعه بناهای میدان نقش جهان اصفهان واگذار می کند. پس از این تغییرات و با شروع جنگ های ایران و عثمانی، مجموعه علیشاه نقش و نماد قدرت نظامی به خود می گیرد. در این دوره تبریز هم چنان دروازه ورود به ایران است و ارک علیشاه به عنوان آستانه ورودی یک مملکت و نمادی از قدرت و برتری های نظامی است. این قدرت نظامی با جبران شکست ها از عثمانیان توسط شاه عباس اول به اوج خود می رسد و ارک علیشاه در مرزهای غربی امپراتوری عثمانی به عنوان نماد قدرت دولت شیعی ایران می شود. به این ترتیب مجموعه علیشاه که در دوره مغول تلاشی بود برای کسب مشروعیت و هویت از سوی مغولان و نشان دادن قدرت این قوم در جهان اسلام، در دوره صفوی به نماد ایرانیت تبدیل شد.

در دوره قاجار ارک علیشاه سنگر سربازان و مجاهدان ستارخان و باقرخان علیه روس ها بود و به نوعی نماد و نشان مقاومت ملی در این دوره محسوب می شود. مقاومتی که با شکست از روس و تجزیه ایران همراه بود.^{۷۸} به این ترتیب ارک علیشاه دوره قاجار تداعی گر مقاومت ها در برابر دشمن و هم چنین از دست رفتن قسمت هایی از خاک ایران طی قرارداد

۷۶. جکسن، ۶۰-۶۱.

۷۷. گودرزی، ۵۹.

۷۸. آجرلو و نعمتی بابایلو، ۲۸.

ترکمنچای است که در حافظه جمعی و تاریخی ماندگار شده است. در دوره پهلوی با مدرنیزه کردن شئون مختلف زندگی، سازه‌ها و عناصری از ارک تبریز حذف شد و خیابان‌کشی در اطراف ارک صورت گرفت. تالار تماشاخانه و تئاتر در ارک احداث شد و در نتیجه در روابط میان متن با بافت و به عبارتی با متن‌های دیگر دگرگونی صورت گرفت. با تخریب محوطه و بخش‌هایی از مجموعه، ارک دچار بافت‌زدایی شد و در بافت جدیدی قرار گرفت. این بازبافت‌سازی در دوره پس از انقلاب اسلامی نیز به گونه‌ای دیگر ادامه یافت. در این دوره الحاقات دوره پهلوی حذف و در قسمت شمالی ارک مصلی بزرگی ساخته شد که ارک علیشاه را کاملاً تحت الشعاع قرار داد. می‌توان گفت طبق تقسیم‌بندی فیشر^{۷۹} ساکت‌سازی فرهنگی^{۸۰} را در دوره پهلوی اول و موزه‌ای‌سازی را در دوران بعدتر در فرایند بافت‌گردانی در ارک علیشاه و محوطه اطراف آن مشاهده می‌کنیم.

جدول ۱: دگرگونی‌های معنایی در ارک علیشاه از زمان تأسیس تا دوره کنونی

متن	بافت زمانی	بافت موقعیتی	پیوندهای بینامتنی	بافت فرهنگی - اجتماعی	نشانی
ارک علیشاه	- ایلخانی	- قسمت جنوب غربی شهر تبریز (مابین ربع رشیدی و شنب غازان)	پیوند در سطح خرد با شنب غازان در شرق تبریز و ربع رشیدی در غرب شهر، در سطح بزرگ‌تر پیوند با گنبد سلطانیه و در سطح	اوج قدرت ایلخانان، ثبات اقتصادی و سیاسی، برتری عنصر شیعه بر سایر مذاهب و	تمرکز و هم‌نشینی عناصر نشانه‌ای قدرت مذهبی (مسجد)،

79. Fisher, 9.

۸۰. فیشر فرایند سرکوب آثار هنری را سه مرحله می‌داند: ۱. ساکت‌سازی فرهنگی؛ متن از بافتش زدوده می‌شود و بدین ترتیب اثر ساکت می‌شود و دیگر الزامات محتوایی پیشین را ندارد. ۲. گنجاندن و نمایاندن اشیائی که از بافتشان دوره شده‌اند در مکانی جدید و ۳. انتزاعی کردن تصویرهای فرهنگ اروپایی و تصویرهای خاموش دیگر فرهنگ‌ها و تبدیل آن‌ها به تصویرهای انتزاعی مدرن و غیر بازنمودی.

قدرت سیاسی (کاخ‌ها) و قدرت اقتصادی (راسته بزرگ بازار) در ارک علیشاه	در نهایت تشبیت نسبی جایگاه و مشروعیت مغولان در ایران	کلان پیوند با آرامگاه سلطان سنجر و طاق کسری	- تبریز: پایتخت ایلخانی		
تعدیل عناصر نشانه‌ای قدرت سیاسی و مذهبی و اشتراک با کاخ هشت بهشت در قدرت سیاسی و مسجد کبود در قدرت مذهبی - هم‌چنان نماد قدرت و عظمت حاکمیت است.	تقسیم قدرت بین دولت‌های محلی، تسلط مذهب تسنن بر تشیع و مهاجرت ترکمن‌ها	پیوند با مجموعه مظفریه و در رأس آن مسجد کبود، پیوند با مجموعه صاحب آباد با مرکزیت کاخ هشت بهشت	- در مرکز شهر تبریز - تبریز: پایتخت ترکمانان	- تیموری (قره) قویونلو و آق قویونلو	ارک علیشاه
- واگذاری نشانگی قدرت سیاسی و مذهبی به کاخ‌های	- حکم‌فرمایی حکومت دینی با آرمان‌های شیعی و ایرانی	- پیوند بینامتنی با کاخ‌های طهماسب در قزوین و مجموعه بناهای میدان نقش جهان اصفهان	- در امتداد برج و باروهای شهر تبریز که موقعیت پایتختی خود را	- صفویه	ارک علیشاه

قزوین و مجموعه بناهای اصفهان - نمادی از قدرت و برتری نظامی - تبدیل به نماد ایرانییت و شیعه در مقابل عثمانی و تسنن			از دست می‌دهد.		
- نماد و نشان مقاومت ملی ایران در برابر حملات روس - مکانمند شدن و افزایش حس مکان - تداعی گر مجاهدت‌های یک ملت و در نتیجه تجزیه‌ی بخشی از خاک کشور	فضای متشنج، جنگ با روس‌ها، پیشرفت و مدرنیزه شدن اروپا هم‌زمان با سنت‌گرایی ایران	- گسست در پیوندهای بینامتنی و تخریب بخش‌های گسترده‌ای از آن در طول جنگ‌ها	- در مرکز شهر تبریز به‌عنوان دومین شهر مهم ایران پس از تهران	- قاجار	ارک علیشاه
- نمادی از ترکیب مدرنیته	- سعی در مدرنیزه کردن	- دگرگونی در روابط متن با بافت و متن‌های	- در مرکز شهر تبریز	- پهلوی	ارک علیشاه

و سنت با اضافه شدن تالار و تماشاخانه و تئاتر - حذف هویت قاجاری - ساکت سازی فرهنگی در نتیجه بافت زدایی	تمامی شئون زندگی، ملی گرایی و در نتیجه عدم رغبت به بازسازی بناهای اسلامی - مغولی - تقابل با سنت گرایی و مذهب	دیگر - بافت زدایی - ظهور ساختمان ها و خیابان کشی به شیوه اروپایی			
- دارای نقش موزه ای و گردشگری	- تغییرات اساسی در حکومت و فرهنگ	- دگرگونی های روابط متن با بافت و متن های دیگر، بازبافت سازی و یا بافت گردانی، حذف عناصر الحاقی غیر سنتی پهلوی - ظهور ساختمان های با ارتفاع بلند	- در مرکز شهر تبریز	- جمهوری اسلامی	ارک علیشاه

بر اساس مباحث پایه ای دانش نشانه شناسی، یک متن (اعم از متن ادبی یا هنری) محصول دو جریان کلی به لحاظ چگونگی ترکیب و ترتیب عناصر سازنده آن می باشد که عبارت اند از روابط «همنشینی»^{۸۱} و روابط «جانشینی»^{۸۲}. روابط همنشینی چگونگی قرار گرفتن عناصر کنار هم و روابط جانشینی چگونگی جایگزینی عناصر به جای هم است.

81. syntagmatic

82. paradigmatic

قواعد حاکم بر هم‌نشینی افزایش و حذف و قواعد حاکم بر جانشینی جابه‌جایی و جایگزینی است.^{۸۳} بر این اساس اگر قدرت سیاسی، قدرت مذهبی و قدرت اقتصادی را به‌عنوان اصلی‌ترین ارکان حکومت‌ها در نظر بگیریم، در سطح خرد (شهر تبریز) و در سطح کلان (ایران در دوره‌های مورد مطالعه) شاهد هم‌نشینی و جانشینی در عناصر نشانه‌ای در روابط ارک علیشاه با سایر متن‌ها و بافت موقعیتی و اجتماعی - فرهنگی خواهیم بود. لازم به ذکر است بعد از دوره قاجار و در نتیجه بافت گردانی‌های گسترده، تغییرات و احداث بناهای دولتی و خصوصی به شیوه اروپایی، ارک علیشاه نیز به‌مانند سایر بناهای تاریخی کارکردهای حکومتی خود را از دست داد. همان‌طور که در جدول زیر آمده است ارک علیشاه پس از تأسیس، جانشین ربع رشیدی و شنب‌غازان در بازنمودهای^{۸۴} ارکان اصلی حکومت می‌شود و هم‌نشینی تمامی ارکان حکومتی را در خود بازتاب می‌دهد. در دوره تیموری در بازنمود قدرت سیاسی با مجموعه صاحب‌آباد در یک ردیف اهمیت قرار می‌گیرد و قدرت مذهبی خود را از دست می‌دهد. در دوره صفوی بازنمودهای قدرت سیاسی و مذهبی ایران مجموعه بناهای اصفهان و بعد قزوین هست و ارک تبریز دارای نقش جدید بازنمود قدرت نظامی است. در دوره قاجار با حملات روس‌ها از شمال غرب، شهر تبریز در کنار شهر تهران به‌عنوان پایتخت، اهمیت سیاسی یافته و ارک نیز به‌تبع از آن دارای نشانگی قدرت سیاسی و هم‌چنین قدرت نظامی و نمادی از مجاهدات ملی می‌شود.

جدول ۲: مقایسه نحوه هم‌نشینی و جانشینی عناصر نشانه‌ای ارک عیاشاه و بازنمود مجازی آن در ارکان اصلی حکومت

ارکان اصلی حکومت (قدرت سیاسی، قدرت مذهبی، قدرت اقتصادی)	مناسبت (هم‌نشینی و جانشینی)	
	مناسبت	دوره
قدرت سیاسی (کاخ) + قدرت مذهبی (آرامگاه): شنب‌غازان (سیاسی و مذهبی) و ربیع رشیدی (مذهبی)	همنشینی (قبل از احداث مجموعه عیاشاه)	ایلخانی
	جانشینی / هم‌نشینی (بعد از احداث مجموعه عیاشاه)	
قدرت سیاسی (دارالحکومت + کاخ‌ها) + قدرت مذهبی (مسجد جامع بزرگ) + قدرت اقتصادی (راسته اصلی بازار): مجموعه عیاشاه	همنشینی	تیموری
قدرت مذهبی: (مجموعه مظفریه، مسجد کبود)	جانشینی (جایگزینی)	صفوی
قدرت سیاسی: (دارالحکومه + کاخ‌ها): کاخ‌های قزوین و مجموعه بناهای میدان نقش جهان اصفهان قدرت مذهبی: (مساجد): مسجد امام و شیخ لطف‌الله اصفهان	جانشینی (حذف عیاشاه)	
قدرت نظامی: (قلاع + برج و بارو) مجموعه عیاشاه	جانشینی (جایگزینی - افزایش)	
قدرت سیاسی: کاخ‌های سلطنتی تهران + کاخ ولیعهد در مجموعه عیاشاه	همنشینی	قاجار
	قدرت نظامی: قلعه‌های احداث‌شده در محوطه مجموعه عیاشاه	

نتیجه

در این مقاله کوشش شد فرایند معناپردازی یا دگرگونی معنایی و به‌نوعی مفاهیم غیر حاضر و ضمنی در ارک علیشاه تبریز به‌عنوان یک متن معماری در بافت‌های زمانی، مکانی، فرهنگی - اجتماعی و پیوندهای بینامتنی آن با سایر متن‌ها (آثار معماری) بررسی و تحلیل شود. مجموعه ارک علیشاه در زمان مسلمانی خوانین مغول و سلطان اولجایتو با اهداف هویت‌طلبانه و تثبیت مشروعیت سیاسی و اعلان برابری قدرت این دولت با قدرت‌های برتر قبل از خود در مرکز شهر تبریز ساخته شد. در واقع تاج‌الدین علیشاه با متمرکز کردن و همنشینی عناصر نشانه‌ای: مسجد و خانقاه (قدرت مذهبی)، بناهای حکومتی و کاخ‌ها (قدرت سیاسی) و راسته اصلی بازار (قدرت اقتصادی) در ارک علیشاه، کوشید از عملکرد درخشان خواجه رشیدالدین بکاهد و نزد سلطان و مردم مشروعیت کسب کند. در دوره تیموری نشانگی مجموعه تعدیل می‌شود و مجموعه ارک در نمادینگی قدرت سیاسی با متن مجاور، مجموعه صاحب آباد و در رأس آن کاخ هشت‌بهشت، و در قدرت مذهبی با مجموعه مظفریه و در رأس آن مسجد کبود اشتراک پیدا می‌کند. در دوره صفوی و در پی تحولات سیاسی و اجتماعی ارک علیشاه نشانگی قدرت سیاسی و مذهبی را به کاخ‌های قزوین و مجموعه بناهای نقش‌جهان اصفهان واگذار می‌کند و تبدیل به نمادینگی قدرت نظامی، ایرانیت و شیعی‌گری در مقابل عثمانی‌ها می‌شود. در دوره قاجار ارک علیشاه مظهر و نشان مقاومت ملی ایران در برابر حملات دشمن است و تداعی‌گر مجاهدت‌های یک ملت و هم‌چنین تجزیه بخشی از خاک کشور می‌باشد. در این دوره ساختار کالبدی بنا و مؤلفه‌های معنایی باعث مکان‌مند شدن ارک و افزایش حس مکان در آن می‌گردد. ارک در دوره پهلوی شاهد بافت‌گردانی و ترکیب سنت و مدرنیته در متن و بافت مجموعه (اضافه کردن تالار، سالن تئاتر، کتابخانه ملی) بوده و در دوران پس از انقلاب علاوه بر تلاش‌های صورت گرفته برای بازبافت‌سازی‌ها (ساخت مصلی در محوطه ارک به‌جای اولین مسجد ساخته‌شده در زمان ایلخانان در قسمت شمالی مجموعه) نقش موزه‌ای و گردشگری پیدا

کرده است.

کتابشناسی

- آجرلو، بهرام، «معماری ایلخانی آذربایجان: پژوهشی در ارک تبریز»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ ش.
- آجرلو، بهرام، و علی نعمتی بابایلو، «حذف هویت قاجاری ارک علیشاه تبریز با مرمت به شیوه پاک‌سازی سبکی»، باغ نظر، سال ۱۰، شماره ۲۷، دی ۱۳۹۲.
- آرتنبول، استیون، مغول‌ها، ترجمه محمد آقاجری، تهران، انتشارات سبزان، ۱۳۹۶ ش.
- ابن بطوطه، سفرنامه بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹ ش.
- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱ ش.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، مراه البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- اوژن فلاندن، سفرنامه اوژن فلاندن، ترجمه حسین نورصادقی، چاپ سوم، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۵۶ ش.
- اولیا چلبی، سیاحت نامه، ترجمه و تلخیص حاج حسین نخجوانی، تبریز، نشر شفق، ۱۳۳۸ ش.
- ایروین، روبرت، هنر اسلامی، ترجمه رویا آزادفر، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۹ ش.
- بانی مسعود، امیر، «باغ صاحب آباد تبریز»، باغ نظر، سال دوم، شماره ۴، اسفند ۱۳۸۴.
- بریون، مارسل، منم تیمور جهان‌گشا، ترجمه ذبیح‌الله منصور، تهران، کتابخانه مستوفی، ۱۳۷۴ ش.
- بلالی اسکویی، آریتا و دیگران، «طرح فرضی ربع و شهرستان رشیدی»، صغه، دوره ۲۰، شماره ۵۰، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- پورحسین خونیک، ابراهیم، تبریز به روایت تصویر، تبریز، نشر اختر، ۱۳۸۴ ش.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه، ترجمه حمید ارباب شیرانی، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۸۹ ش.
- ترکمان فراهی، اسکندر بیگ منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، چاپ ۲، تهران، نشر طلوع، ۱۳۶۴ ش.
- جکسن، ویلیامز، سفرنامه جکسن، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۶۹ ش.
- جنابدی، میرزابیگ بن حسن، روضه الصفویه، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد

- موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸ ش.
- جی دوری، کارل، هنر اسلامی، ترجمه رضا بصیری، تهران، نشر فرهنگسرا، ۱۳۶۳ ش.
- چندلر، دانیل، مبانی نشانه‌شناسی، ترجمه مهدی پارسا، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۷ ش.
- خلیلی، نسیم، مغولان روایتی دیگر، تهران، نشر نقد افکار، ۱۳۹۶ ش.
- خواندمیر، حبیب‌السیب فی تاریخ افراد البشر، به کوشش سید محمد دبیر سیاقی و جلال‌الدین همایی، تهران، نشر خیام، ۱۳۸۰ ش.
- دیباچ، اسماعیل، راهنمای آثار تاریخی آذربایجان، تبریز، نشر شفق، ۱۳۴۳ ش.
- دیولافوا، مادام، سفرنامه دیولافوا، ترجمه همایون فره‌وشی، تهران، خیام، ۱۳۶۱ ش.
- ذکاء، یحیی، زمین‌لرزه‌های تبریز، تهران، نشر کاویان، ۱۳۵۹ ش.
- همو، «تبریز»، در شهرهای ایران، ج ۳، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۸ ش.
- ساسانی، فرهاد، معناکاوی: به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹ ش.
- همو، «معناشناسی گفتمانی»، مجموعه مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر، به کوشش سجودی، فرزاد، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۹۷ ش.
- سجودی، فرزاد، نشانه‌شناسی کاربردی، چاپ ششم، تهران، نشر علم، ۱۳۹۸ ش.
- سلمانی، علی، و حمیدرضا چتر بحر، «روش‌شناسی تطبیقی مطالعه هنر اسلامی (با تأکید بر نمونه محراب)»، پژوهش‌های باستان‌شناسی، دوره ۶، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۹۵.
- شاردن، ژان، سفرنامه ژان شاردن، ترجمه محمود عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۵ ش.
- شکاری‌نیری، جواد، «یافته‌هایی از طرح شب‌غازان، پدیده شهری عصر ایلخانی به نام ابواب البر»، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۲۴، زمستان ۱۳۸۴.
- شولتز، کریستیان نوربری، معنا در معماری غرب، ترجمه مهرداد قیومی بیدهنی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷ ش.
- شیرازی، علی اصغر، یونسی مبلاد، «تأثیر ملی‌گرایی بر معماری بناهای حکومتی دوره پهلوی اول»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، دوره اول، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۰.
- ضمیران، محمد، درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر، تهران، نشر قصه، ۱۳۸۲ ش.
- عمرانی، بهروز، و محمد امینیان، «گمانه‌زنی در میدان صاحب‌آباد و مجموعه حسن پادشاه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره ۵۰، پاییز ۱۳۸۶.

- فصیح خوافی، مجمل فصیحی، ترجمه و تصحیح سید محسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶ ش.
- فضل‌الله همدانی، خواجه رشیدالدین، وقف نامه ربع رشیدی، به کوشش ایرج افشار و مجتبی مینوی، تهران، انتشارات آثار ملی، ۱۳۵۶ ش.
- همو، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال، ۱۳۶۲ ش.
- کارری، جملی، سفرنامه کارری، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی، ۱۳۴۸ ش.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، تبریز، ستوده، ۱۳۸۳ ش.
- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه، تهران، نگاه، ۱۳۹۸ ش.
- همو، تاریخ هجده ساله آذربایجان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.
- کلاویخو، سفرنامه کلاویخو، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
- کنتارینی، باربارو؛ زنو و دالساندری، آنجوللو، سفرنامه ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۱ ش.
- گلمبک، لیزا، و دونالد ویلبر، معماری تیموری در ایران و توران، ترجمه کرامت الله افسر و محمد یوسف کیانی، تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
- گودرزی، حسین، «کارکرد هویت بخش مذهب شیعه در دوره صفویه»، فصلنامه مطالعات ملی، سال نهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۷.
- متولی حقیقی، یوسف، «شنب غازان راهگشای ایجاد ربع رشیدی»، پژوهش نامه تاریخ، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۵.
- محمدی، عرفان، ریاحی، پیام، نشانه‌شناسی در معماری، چاپ اول، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۷ ش.
- مرادی، امین، موسوی حاجی، رسول، عمران، بهروز، «بازشناسی فرم معماری آرامگاه غازان در مجموعه ابواب البری غازییه و نقش آن در روند تحولات شهرسازی ایرانی»، باغ نظر، ۱۳ (۴۲)، ۱۳۹۵ ش.
- مستوفی، حمدالله، زهه القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ اول، تهران، طهوی، ۱۳۳۶ ش.
- مشکور، محمدجواد، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی،

۱۳۵۲ ش.

مطراق‌چی، نصح، بیان منازل، ترجمه و تعلیق رحیم رئیس‌نیا، چاپ اول، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۹ ش.

ملکوتی، مسلم، مسجد مسجد شد، قم، کتابخانه دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۶۴ ش.
منصوری، سیدامیر، و بهرام آجرلو، «بازشناسی ارک علیشاه تبریز و کاربرد اصلی آن»، هنرهای زیبا، سال ۱۶، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۸۲.

موسوی، سیدرضی، درآمدی بر روش‌شناسی هنر اسلامی، قم، مدرسه اسلامی هنر، ۱۳۹۶ ش.
میرزا محمدتقی لسان‌الملک سپهر، ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۷ ش.
میرجعفری، حسین، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمنان، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۵ ش.

ویلیبر، دونالد، معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان، ترجمه عبدالله فریار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.

هیلن‌براند، روبرت، معماری اسلامی، ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۹۱ ش.

Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics*. Bloomington, London: Macmillan, 1979.

Fisher, Philip, *Making and Effacing Art: Modern American Art in a Culture of Museums*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

Johansen J. Dines & Larsen S. Eric, *Signs in Use. An introduction to semiotics*, trans by D.L. Gorlee & G. Irons, London, Routledge, 2002.

Pope, A.U. *Persian Architecture*, Shiraz, Pahlavi University Press, 1969.

Qiyasi, C. *Memar Xaca Alishah Tabrizi: Dovru & Yaradiciligi*, Baku, 1997.

تصاویر



تصویر ۱. بازسازی موقعیت مکانی مجموعه ارگ علیشاه و نحوه هم‌نشینی با سایر عناصر نشانه‌ای بافت تاریخی شهر تبریز در زمان ایلخانی.^{۸۵}



تصویر ۲. مینیاتوری از شنب غازان در غرب تبریز برگرفته از جامع التواریخ، به‌عنوان عنصر نشانه‌ای از قدرت سیاسی - مذهبی سلطان غازان خان^{۸۶}

۸۵. نگارندگان، موقعیت شنب غازان برگرفته از فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۱۷، ۹۹۷، ۱۱۷۳، ۱۳۷۳؛ ربع رشیدی برگرفته از فضل‌الله همدانی، وقف‌نامه ربع رشیدی، ۲۱-۳۲؛ ارگ علیشاه برگرفته از مستوفی، ۸۷؛ ابن بطوطه، ۲۳۳؛ خواندمیر، ۴/۶۰۰-۶۱۰؛ کاتارینی و زنونکاترینو، ۳۸۳.
۸۶. مرادی و همکاران، ۳۷.



تصویر ۳. تصویر بازسازی شده شهرستان رشیدی در شرق تبریز.^{۸۷}



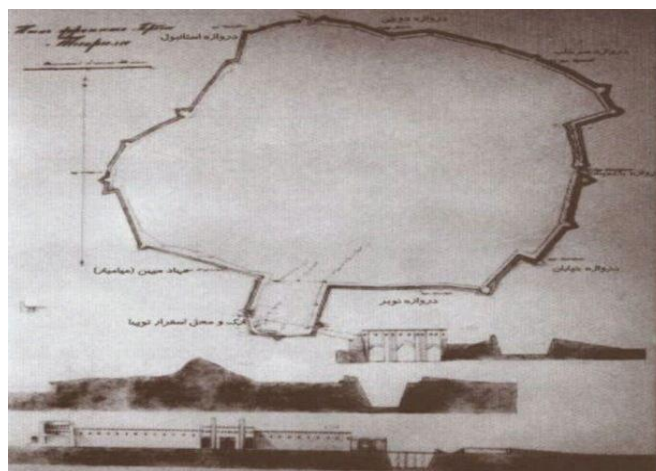
تصویر ۴. نمایی از ارک علیشاه، تنها قسمت بازمانده از مجموعه علیشاه دوره ایلخانی.^{۸۸}

۸۷. بلالی اسکویی و همکاران، ۶۹.

۸۸. منابع تصاویری که منبعشان ذکر نگردیده است، نگارندگان می‌باشند.



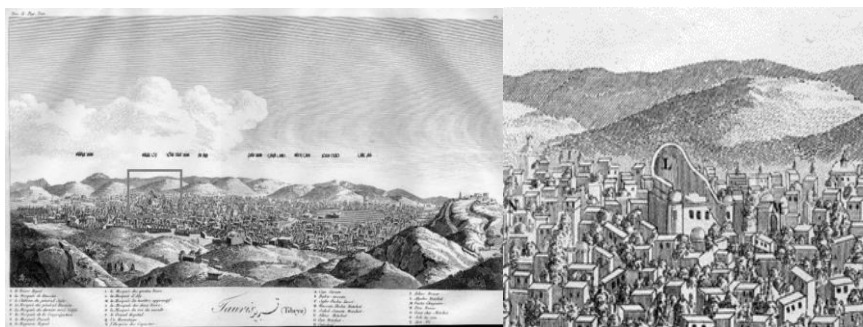
تصویر ۵. بخشی از مینیاتور منسوب به مطراقچی نسخه خطی ۵۹۶۴، برگ‌های ۳۱-۳۲، از شهر تبریز که در آن مجموعه علیشاه، مجموعه صاحب آباد (کاخ هشت بهشت) و مسجد کبود در آن مشاهده می‌شود.^{۸۹}



تصویر ۶. استحکامات، حصار دور شهر، دروازه‌ها و ارگ علیشاه در دوره صفوی.^{۹۰}

۸۹. مطراقچی، ۸۷. (بخش‌های تأکید شده از نگارندگان می‌باشد).

۹۰. پورحسین خونینق، ۳.



تصویر ۷. نقشه تبریز در سال ۱۰۵۲ قمری که توسط رسامی به نام جوزف گریلو برای سفرنامه شاردن فرانسوی ترسیم شده و قسمت بزرگ‌نمایی شده مجموعه ارک علیشاه.^{۹۱}



تصویر ۸. ساختمان مهمات‌سازی در محوطه ارک علیشاه در دوره قاجار (۱۳۲۰ هـ).^{۹۲}

۹۱. شاردن، ۳۳.

۹۲. آرشیو سازمان میراث فرهنگی استان آذربایجان شرقی.



تصویر ۹. دسته‌ای از مجاهدین در حیاط ارک علیشاه.^{۹۳}



تصویر ۱۰. ورودی تالار شیر و خورشید در ارک علیشاه تبریز، افزوده دوره پهلوی.^{۹۴}

۹۳. همان.

۹۴. همان.



تصویر ۱۱: نمای داخلی تالار شیر و خورشید در ارک علیشاه تبریز.^{۹۰}



تصویر ۱۲. نمایی از ارک علیشاه و مصلی امام خمینی (ره).

تأثیر امام محمد غزالی بر جهان مالایی با تأکید بر مجمع الجزایر اندونزی^۱

محمودرضا اسفندیار^۲

گروه علوم انسانی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

این پژوهش در صدد است با بررسی سیر تفکر اسلامی، به تأثیرات امام محمد غزالی (د ۵۰۵) بر جهان مالایی به خصوص مجمع الجزایر اندونزی، به عنوان یکی از مهم ترین و پرجمعیت ترین مناطق مسلمان نشین جهان اسلام بپردازد. روش گردآوری داده ها کتابخانه ای و بر بنیاد منابع و گزارش های موجود، و روش پژوهش بر اساس تبیین کارکردی است. این پژوهش که در آن، چگونگی آشنایی مالاییان با غزالی و تاریخ و ابعاد گوناگون تأثیر او بر حوزه های مختلف فکر دینی خاصه کلام و تصوف و بر صوفیان و عالمان در مجمع الجزایر اندونزی از گذشته تا امروز بررسی شده، به این نتیجه دست یافته که از آغازین سال های اسلامی شدن این منطقه، افکار غزالی بر تکوین فرهنگ اسلامی در مجمع الجزایر اندونزی مؤثر واقع شد و حیات معنوی مالاییان نیز، از نظام تعلیم و تربیت دینی گرفته تا حوزه های اجتماعی، از اندیشه های وی بسیار متأثر گردیده است.

کلیدواژه ها: امام محمد غزالی، جهان مالایی، فرهنگ اسلامی، مجمع الجزایر اندونزی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۴

تحقیق فوق برگرفته از طرح پژوهشی «تأثیرات فرهنگی ایران اسلامی بر جنوب شرقی آسیا از سده هفتم/سیزدهم تا یازدهم/هفدهم میلادی» می باشد که با حمایت مالی معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر به اجرا درآمده که در این جا از آن واحد دانشگاهی تقدیر و تشکر به عمل می آید.

۲. رایانامه: mresfandiar@gmail.com

۱. بیان مسأله

جهان مالایی یا مجمع‌الجزایر ملایو^۳، مالایی تبارها را که بیشتر مسلمان‌اند و در کشورهای برونی^۴ کنونی، اندونزی، مالزی، سنگاپور، تایلند جنوبی و فیلیپین زندگی می‌کنند، در خود جای داده‌است. امروزه جهان مالایی، مهم‌ترین کانون جمعیت مسلمانان جهان است. مجمع‌الجزایر اندونزی که مهم‌ترین بخش جهان مالایی است، مجموعه‌ای از جزایر (حدود ۱۷/۵۱۰ جزیره بزرگ و کوچک) است که در جنوب شرقی آسیا در اقیانوس کبیر قرار دارد. اندونزی را می‌توان بزرگ‌ترین مجمع‌الجزایر جهان دانست که بین دو خشکی، یعنی جنوب شرقی آسیا و استرالیا واقع شده‌است. این کشور در جزیره گینه نو یا پاپوا و هم‌چنین در جزیره بورنیو^۵ با مالزی هم‌مرز است.^۶

مجمع‌الجزایر اندونزی در فرایند اسلامی‌شدن این منطقه و تکوین فرهنگ و تمدن اسلامی در جهان مالایی نقش عمده‌ای ایفا کرده‌است. اولین کانون‌های گسترش اسلام در دو جزیره مهم این مجمع‌الجزایر یعنی سوماترا^۷ و جاوه^۸ شکل گرفت و با توجه به غنا و مرکزیتی که از حیث فرهنگی پیدا کرده بود، تمام جهان مالایی را تحت تأثیر خود قرار داد. اسلام در اواخر سده هفتم/سیزدهم و طی سده‌های هشتم/چهاردهم و نهم/پانزدهم، از مناطق مختلف هند و شبه جزیره عربستان به مجمع‌الجزایر اندونزی رسید و در شرایط متفاوتی نسبت به خاورمیانه و شبه قاره هند، در جنوب شرقی آسیا گسترش یافت. اگرچه فاتحان عرب و ترک اسلام را در خاورمیانه، هند و دیگر نقاط جهان گسترش دادند، اما در جنوب شرقی آسیا، صوفیان و بازرگانان این دین را تبلیغ و ترویج کردند. افزون بر این‌ها، برخلاف هند که اقلیتی از بومیان مسلمان شدند، تقریباً همه مالایان اسلام آوردند و به این

3. Melayu archipelago

4. Brunei

5. Borneo

6. Cf. Wheatley, 3/1213.

7. Sumatra

8. Java

ترتیب فرهنگ بومی جنوب شرقی آسیا، بنیان تمدن اسلامی این منطقه را شکل داد.^۹ مردم جزایر کنونی اندونزی در طول تاریخ برحسب ضرورت، با تاجران، دریانوردان و مسافرانی که شبکه‌های تجاری و بازرگانی سرزمین‌های جنوبی چین و شرق هند را تشکیل می‌دادند، در ارتباط بودند و به‌لحاظ اعتقادی و فرهنگی از آن‌ها تأثیر پذیرفتند. سنگ قبرهایی متعلق به مسلمانان از سده هفتم/سیزدهم در شمال سوماترا و شرق جاوه در اندونزی وجود دارد که از چنین ارتباطاتی حکایت می‌کند؛ شواهدی نظیر استفاده از واژه‌های عربی به‌ویژه در انتخاب القاب حاکمان محلی، حاکی از افزایش پذیرش اسلام در میان مردم بومی اندونزی است.^{۱۰}

هم‌چنین حمایت‌های سلطنتی از عالمان مسلمان در اموری مانند تألیف آثار دینی و ترویج تعلیم و تربیت اسلامی، در گسترش روزافزون اسلام در اندونزی مؤثر بوده‌است. از اوایل سده یازدهم/هفدهم، پذیرش و گسترش اسلام از سطح نخبگان فراتر رفت و همه جوامع مجمع‌الجزایر اندونزی را فراگرفت. مسلمانان در سوماترا، سولاوسی جنوبی^{۱۱}، کالیمانتان^{۱۲} (بورنئو) و جاوه در سده‌های دوازدهم/هجدهم و سیزدهم/نوزدهم به جد، به فراگیری علوم اسلامی مبادرت می‌ورزیدند و برای نیل به این مقصود، به سرزمین‌های دوردست اسلامی نظیر مکه و مدینه نیز سفر می‌کردند. این طلاب پس از گذراندن دوره‌های آموزشی، به موطن خود در مجمع‌الجزایر مالایی بازگشته، به تعلیم و تربیت دیگران همت می‌گماشتند. به این ترتیب علوم اسلامی از مکه، مدینه، یمن، شام و هند به مجمع‌الجزایر اندونزی راه یافت و مسلمانان جنوب شرقی آسیا با تأثیرپذیری از چنین الگوهای، توانستند شبکه‌های بومی اسلامی را گسترش دهند؛ برای نمونه در اوایل سده دوازدهم/هجدهم در جاوه مرکزی، متون نوشتاری در پرتو حمایت‌های سلطنتی، دنیای فکری جاوه‌ای‌ها را به‌طور

9. Cf. Lapidus, 467-469.

10. Cf. Milner, 34-45.

11. South Sulawesi

12. Kalimantan

خلاقانه‌ای با مسلمانان جهان اسلام مرتبط و آثار اسلامی بومی چشم‌گیری را متجلی ساخت.^{۱۳}

در این پژوهش مختصر، با نگاهی تاریخی سیر تأثیرگذاری غزالی و معرفی اندیشه او در جهان مالایی به‌خصوص در مجمع‌الجزایر اندونزی بر اساس تبیین کارکردی بررسی و نقش و اهمیت غزالی در تکوین علوم و فرهنگ اسلامی در این منطقه نشان داده شده است. دلیل تأکید بر مجمع‌الجزایر اندونزی، علاوه بر مطالب پیش‌گفته، این است که این مجمع‌الجزایر (به‌خصوص جزیره جاوه و سوماترا) از پیشینه فرهنگی بسیار غنی برخوردار بوده است. دلیل دیگر این است که بنابر باور پژوهشگران، اسلام از مجمع‌الجزایر اندونزی در سایر نقاط جهان مالایی منتشر شد و نخستین سلطنت‌های اسلامی نیز در این مجمع‌الجزایر شکل گرفت. به عبارت دیگر، در واقع مجمع‌الجزایر اندونزی از آغاز ظهور اسلام در این منطقه، کانون تأثیرگذار فرهنگ اسلامی در جهان مالایی بوده و تا امروز نیز اهمیت خود را از این حیث حفظ کرده است. نگارنده امیدوار است این مقاله که اولین پژوهش به زبان فارسی در این زمینه و گام کوچکی در این مسیر به شمار می‌رود، آغازی برای پژوهش‌های بعدی باشد.

۲. پیشینه تحقیق

درباره تأثیر امام محمد غزالی بر جهان مالایی خاصه مجمع‌الجزایر اندونزی، تا کنون پژوهشی مستقل به فارسی صورت نگرفته، اما به زبان‌های دیگر خاصه مالایی و انگلیسی آثاری چند به‌رشته تحریر درآمده است. مهم‌ترین تک‌نگاری و تنها پژوهش مستقل درباره تأثیر غزالی بر جهان مالایی، اثر نورمن سعید با عنوان «آثار غزالی و تأثیر آن بر اسلام در اندونزی»^{۱۴} است. در این اثر که در اصل رساله کارشناسی ارشد وی در دانشکده مطالعات

13. Fealy, Hooker and White, 42.

14. Said, Nurman, *AlGhazālī's works and their influence on Islam in Indonesia*, A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies and

اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا بوده، مؤلف به شکل جامعی به تأثیر کتاب‌های غزالی بر اسلام اندونزیایی پرداخته و در پیشینه پژوهش که به پیش از تشکیل کشور اندونزی بازمی‌گردد، تصویری تاریخی از نقش غزالی در روند شکل‌گیری تفکر اسلامی در مجمع الجزایر اندونزی به‌دست داده‌است. این اثر بیش از آن‌که به تحلیل جایگاه و ژرفای تأثیر غزالی در فرهنگ اسلامی اندونزی بپردازد، به نگاهی تاریخی، گذرا و سطحی بسنده کرده و بررغم کوشش نویسنده، نتوانسته است ابعاد مختلف شخصیت علمی و معنوی غزالی را در شکل‌گیری علوم اسلامی به‌خصوص فقه و کلام و تصوف در این منطقه به‌خوبی نشان دهد.^{۱۵} دومین اثر مهم مقاله‌ای است از گیزا جهنیچن با عنوان «اندیشه‌های غزالی درباره تأثیر موسیقی و آواز بر قلب و بدن و تأثیر آن‌ها بر جامعه مالزی امروزی»^{۱۶} که مؤلف در آن به توضیح دیدگاه غزالی درباره تأثیر موسیقی و آوازخوانی بر جسم و جان انسان و نیز اثرگذاری اندیشه‌های غزالی بر جامعه معاصر مالزی پرداخته‌است. این مقاله از این حیث که نشانگر تأثیر غزالی در حوزه‌های گوناگون جامعه معاصر مالایی است، واجد اهمیت است.

۳. آشنایی مالایی‌ها با غزالی و نقش و اهمیت او در تکوین اسلام مالایی

با گسترش تمدن و فرهنگ اسلامی در جنوب شرقی آسیا به‌خصوص جهان مالایی، ادبیات دینی و عرفانی اسلامی که عمدتاً به خط عربی (خط جاوی) و زبان مالایی بود، نقش مهمی

Research Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts, Institute of Islamic Studies, Mc Gil University: Montreal, 1992.

۱۵. سعید از رساله فوق، مقاله‌ای با عنوان ذیل استخراج کرده که در برخی موارد در این مقاله راه‌گشا بوده‌است.

See: Idem, "The Significance of al-Ghazali and His works for Indonesian Muslims; A preliminary Study", *Studia Islamika*, 1996/3:21-45.

16. Jähnichen, Gisa, "Al-Ghazali's Thoughts on the Effects of Music and Singing upon the Heart and the Body and their Impact on Present-Day Malaysian Society", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2, No. 9, May 2012.

در گسترش اسلام ایفا کرد. نظام سنتی تعلیم و تربیت اسلامی بر بنیاد فرهنگ هندویی و بودایی شکل گرفت و مراکز آموزشی مانند پوندوک^{۱۷}، پسنترن^{۱۸} و سورائو^{۱۹} کانون آموزش-های اسلامی به نوجوانان و جوانان مالایی شد. اسلامی که بیشتر در این مناطق گسترش یافت، اسلامی عرفانی بود که طریقه‌های تصوف، به‌ویژه از سرزمین‌های عربی و شبه قاره هند در آن نقش مهمی داشتند. نکته حائز توجه این است که اصولاً در جهان مالایی تمایز روشنی میان تصوف و دیگر علوم اسلامی مانند فقه، کلام، تفسیر نمی‌توان دید. از این‌رو مشایخ طریقت و صوفیان در عین حال از نظر دینی و فقهی عالمان بزرگ این منطقه نیز به-شمار می‌رفته‌اند. به این ترتیب در اسلام مالایی، غزالی شخصیت منحصر به فردی به‌شمار آمد که واجد همه ابعاد اسلام از کلام گرفته تا تصوف بود و چنان‌که خواهیم دید، هیچ شخصیت اسلامی دیگری موقعیت و جایگاه او را پیدا نکرد.

اندیشه‌های امام محمدغزالی همراه با گسترش اسلام، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع تعالیم اسلامی، به‌تدریج و در دو مرحله، در جهان مالایی گسترش یافت؛ مرحله نخست از سده نهم/ پانزدهم با جریان تبلیغ اسلامی به دست مبلغان غیربومی، نظیر ولی سونگو^{۲۰} (اولیای نه‌گانه جاوی) که بر ابعاد عرفانی و صوفیانه اسلام تأکید می‌کردند- و مرحله دوم که از سده یازدهم/ هفدهم آغاز شده و تا کنون ادامه یافته‌است. در واقع مسلمانان مالایی پس از بازگشت از کانون‌های آموزش اسلامی مانند مکه و مدینه، به تبلیغ اسلام و ترویج اندیشه عارفان و عالمان مسلمان پرداخته‌اند.^{۲۱}

نخستین مبلغانی که اسلام را در مجمع‌الجزایر اندونزی به‌ویژه جاوه تبلیغ کردند، ولی سونگو بودند. اصطلاح ولی سونگو مرکب از دو واژه «ولی» (در این جا به معنای قدیس و

17. pondok
18. pesantren
19. surau
20. Wali Songo
21. Said, 27.

ولی) و واژه جاوی «سونگو» (به معنای نُه تن) است و به اولیای نه‌گانه که بنیان‌گذاران اسلام در جاوه به‌شمار می‌روند، اطلاق می‌شود. آثار و متون جاوی اسلام آوردن نخستین جاوه‌ای‌ها را حاصل فعالیت ولی سونگو می‌داند. اسامی این نه تن در این آثار متفاوت است و حتی در برخی از این متون شمار آن‌ها به ده تن نیز می‌رسد. نام این اولیا سونان امپل-دنتا^{۲۲} (د ۱۴۸۱/هـ ۸۸۵)، سونان گیری^{۲۳} (د ۱۵۰۶/هـ ۹۱۱)، سونان بونانگ^{۲۴} (د ۱۵۲۵/هـ ۹۳۱)، سونان مورییا^{۲۵} (د ۱۵۶۰/هـ ۹۶۷)، سونان کالی‌جاگا^{۲۶} (د ۱۵۱۳/هـ ۹۱۸)، سونان سیتی‌جنار^{۲۷} (د ۱۵۱۷/هـ ۹۲۲)، سونان دراجات^{۲۸} (د ۱۵۲۲/هـ ۹۲۸)، سونان قدس^{۲۹} (د ۱۵۵۰/هـ ۹۵۶)، سونان گونونگ‌جاتی^{۳۰} (د ۱۵۶۸/هـ ۹۷۵)، و دهمین ولی به نام سونان بیات^{۳۱} (د ۱۵۱۲/هـ ۹۱۷) است. هرکدام از این اولیا نام عربی نیز داشتند. برخی از ولی سونگو، از نژاد جاوه‌ای بوده‌اند؛ هم‌چنین گفته شده‌است که بسیاری از آنان نظیر سونان گیری و سونان بونانگ در مالاکا تحصیل کردند و برخی دیگر نیز به تجارت اشتغال داشتند. گیری فرزندخوانده بانویی بازرگان، بیات شاگرد بانویی برنج‌فروش و کالی‌جاگا علاف (علف فروش) بود.^{۳۲} ولی سونگو از آثار غزالی تأثیر گرفته بودند. سونان بونانگ که رساله‌ای درباره تعالیم اسلامی نوشت، در آن، به کرات به احیاء العلوم غزالی ارجاع داد. سونان بونانگ و سونان گیری در ایامی که در مالاکا به یادگیری علوم اسلامی از عالمان عرب،

22. Sunan Ampel- Denta

23. Sunan Giri

24. Sunan Bonang

25. Sunan Murja

26. Sunan Kalijaga

27. Sunan Sitijenar

28. Sunan Drajat

29. Sunan Kudus

30. Sunan Gunungjati

31. Sunan Bayat

32. Cf. Fox, 3/1415; Ricklefs, 11-12.

ایرانی و هندی مشغول بودند، با تعالیم غزالی آشنا شدند.^{۳۳}

پسنترین^{۳۴} (مدرسه سنتی اسلامی)، یکی از مهم‌ترین کانون‌های انتقال اندیشه‌های غزالی در مجمع‌الجزایر اندونزی بوده و در آن‌ها آثار غزالی تدریس می‌شده‌است. پسنترین واژه‌ای جاوی و در لفظ به معنای محل سنتی^{۳۵} (شاگرد) است و در اصطلاح به محل اقامت و آموزش شاگردان اشاره دارد. در پسنترین، شاگردان به فراگیری علوم اسلامی از جمله تصوف مشغول می‌شوند و زندگی بر اساس اصول و قواعد دینی را تجربه می‌کنند.^{۳۶} سونان گیری را مؤسس نخستین پسنترین در منطقه گیری^{۳۷} در ۱۴۸۶/هـ/۸۹۰ در جاوه دانسته‌اند.^{۳۸} اسلام از همین مرکز به بسیاری از نقاط مجمع‌الجزایر اندونزی راه یافت؛ چراکه علاقه‌مندان علوم دینی از سراسر مجمع‌الجزایر به این مدرسه می‌آمدند. از مهم‌ترین منابع درسی این مدرسه، احیاء علوم الدین و بدایة الهدایه غزالی بوده‌است. عبدالرحمان وحید (د ۱۳۸۸ش/ ۲۰۰۹)، متفکر اندونزیایی گفته‌است بدایة الهدایه را باید معتبرترین اثر درباره تصوف سنتی دانست که سده‌ها در پسنترین حکم‌فرمایی کرده‌است. تدریس این اثر غزالی افزون بر پسنترین، در دیگر مدارس سنتی اسلامی نظیر سورائو^{۳۹} نیز معمول بوده‌است.^{۴۰}

در سده یازدهم/هفدهم و دوازدهم/هجدهم، میان آن دسته از علمای دینی که با تکیه بر آثار غزالی مدافع سرسخت عرفان متشرعانه بودند و صوفیانی که می‌کوشیدند عقاید عرفانی اسلامی را با اندیشه‌ها و مناسک آیین‌های هندو و بودا تلفیق کنند، به‌خصوص درباره وحدت وجود بحث‌هایی درگرفت که سبب سردرگمی دینی مسلمانان مالایی شد. این

33. Said, 29.

34. Pesantren

35. Santri

36. Denny, 8/296.

37. Giri

38. Azra, 1997:163.

۳۹. سورائو (Surau) مرکز عبادی و آموزشی اسلامی که بیشتر در مناطق غربی سوماترا دایر بوده‌است.

40. Said, 27-28, 35.

موضوع توجه عالمان و صوفیان مکه و مدینه را نیز جلب کرد؛ چنان‌که ابراهیم کورانی (د ۱۱۰۲/هـ/۱۶۹۰)، با تألیف آثاری کوشید به مشکلات دینی مردم در این باب پاسخ گوید. به نظر می‌رسد که در اواخر سده یازدهم/هفدهم، اصلاح دینی و مبارزه با آنچه از نظر عالمان دینی در تعالیم صوفیان بدعت شمرده می‌شد، توسط عالمان و صوفیانی مانند احمد قشاشی (د ۱۰۷۱/هـ/۱۶۶۰)، ابراهیم کورانی و عبدالکریم سمان (د ۱۱۸۹/هـ/۱۷۷۵) که در مدارس دینی مکه و مدینه تحصیل و تدریس کرده بودند، به جنوب شرقی آسیا راه یافت.^{۴۱} در واقع جریان اصلاح دینی در این مناطق، بیش از هر کسی تحت تأثیر غزالی بود. اقبال عالمان مالایی به غزالی، بر نوع اسلامی که در این مناطق ترویج می‌شد، تأثیر چشم‌گیری گذاشت. چنین اقبالی به غزالی فقط به جنوب شرقی آسیا اختصاص نداشت؛ بلکه یکی از مشخصه‌های جریان‌های تصوف اصلاح‌گرا^{۴۲} در شبه جزیره عربستان، آفریقا، هند و دیگر نقاط جهان اسلام در سده دوازدهم/هجدهم بود.^{۴۳}

فرایند آشنایی مالایی‌ها با غزالی در اواخر سده سیزدهم/نوزدهم که شمار قابل توجهی از مسلمانان مالایی امکان رفتن به حج را پیدا کردند، افزایش یافت. در این میان، شماری از علاقه‌مندان به فراگیری علوم اسلامی، از فرصت حج استفاده می‌کردند و نزد عالمانی که در مکه و مدینه حلقه درس داشتند، حاضر و با ابعاد مختلف اسلام از جمله تصوف آشنا می‌شدند. در برخی از این مراکز، تعالیم صوفیانه بر اساس آثار غزالی تعلیم داده می‌شد. طلاب مالایی که پس از سال‌ها تحصیل در مکه و مدینه به موطن خود باز می‌گشتند، به ترویج و تعلیم علوم اسلامی می‌پرداختند و به این ترتیب، اندیشه‌های غزالی بیش از پیش در

41. Azra, 1997:170-172; Knysh, 287; Van Bruinessen, 706.

۴۲. جریان اصلاح‌گرایی دینی از گرایش‌های مهم در تفکر اسلامی در این منطقه است که تحت تأثیر اصلاح‌گرایان و سلفیان عمده‌تای مصری نظیر عبده و رشید رضا شکل گرفته است و به زعم خود در پی زدودن اسلام از خرافات است. اما جریان اصلاح‌گرا در تصوف در پی آن است که تصوف را از هرگونه انحراف و بدعت بپیراید و تعالیم آن را با شریعت منطبق سازد.

43. Feener, 2015:4 (2)/266.

میان جوامع مالایی انتشار یافت.^{۴۴}

۴. تأثیر غزالی بر صوفیان و عالمان مالایی

آراء و اندیشه‌های امام محمدغزالی بر شماری از صوفیان و عالمان سوماترایی به‌خصوص از سده دهم/ شانزدهم آشکارا تأثیرگذار بوده‌است.

۴. ۱. حمزه فنصوری (د ۱۵۹۰/هـ ۹۹۸): عارف و ادیب مالایی در سده دهم/ شانزدهم. او نویسنده‌ای پرکار و اندیشمندی مهم بود که بر سنت فکری و اعتقادی زمان خویش تأثیر بسیاری گذاشت. فنصوری در عرفان نظری، به‌شدت تحت تأثیر آراء عرفانی مکتب ابن عربی بود. آثار فنصوری نشان می‌دهد که وی از اصطلاحات و مفاهیم عرفانی عارفان بزرگی نظیر غزالی، ابن عربی، مولوی و جامی، به‌خصوص لویح، نیز بهره برده- است.^{۴۵} تأثیرپذیری فنصوری از غزالی بیشتر از حیث جایگاه و اهمیت شریعت در تصوف بوده‌است. او سیر و سلوک الی الله را چهار مرحله می‌داند که به ترتیب عبارت است از شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت. فنصوری تأکید می‌کند که هر گاه سالک از شریعت غفلت کند، گمراه خواهد شد.^{۴۶}

۴. ۲. نورالدین رانیری (د ۱۶۵۷/هـ ۱۰۶۸): صوفی، فقیه، متکلم، نویسنده، تاریخ‌نگار، واعظ و سیاستمدار مسلمان مالایی در اوایل سده یازدهم/ هفدهم. او نیز از جمله شخصیت‌های متأثر از آراء غزالی است. او مدافع تصوف راست‌آیین و مخالف وحدت وجود در جهان مالایی و از مهم‌ترین شخصیت‌های این جریان است که در روند اسلامی‌شدن این منطقه نقش مهمی داشته و تألیفات فراوان وی، از شروح و تفاسیر دینی تا آثار مفصل تاریخی، بر غنای ادبیات مالایی افزوده‌است.^{۴۷} به نظر می‌رسد نورالدین رانیری

44. Said, 33.

45. al-Attas, 1961:23; Knysh, 286.

46. al-Attas, 1970:14.

47. Gin, 3/986-987; Azra, 2004:65, 67.

تأثیر بسیار زیادی از اندیشه‌های غزالی به‌خصوص از کتاب المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنى و احیاء علوم الدین گرفته‌است.^{۴۸} تعصب رانیری در دفاع از اسلام سنتی^{۴۹} و مخالفتش با آنچه بدعت می‌دانست (به‌خصوص نظریه وحدت وجود) را نشان تبعیت خالصانه او از غزالی دانسته‌اند. گفتنی است رانیری همانند غزالی پیرو مکتب فقهی شافعی و مکتب کلامی اشعری بود.^{۵۰} او در نگارش اثر مهم و مفصلش به نام بستان السلاطین - که از مهم‌ترین منابع تاریخی متقدم جهان مالایی است و سهم بسزایی در تاریخ‌نگاری اسلامی و مالایی داشته - از آراء غزالی الهام گرفته‌است. بستان السلاطین، دایرةالمعارفی هفت جلدی، شامل چهل بخش در الهیات و تاریخ است که در ۱۶۳۸/هـ ۱۰۴۸ به فرمان سلطان اسکندر ثانی نوشته شد. جلد اول آن در آفرینش قلم، لوح و نور محمد صلی الله علیه و آله و سلم و جلد دوم تاریخ ایران، یونان و عرب پیش از اسلام تا حادثه قتل حلاج و سپس تاریخ سلاطین هند و مالاکا و پاهانگ و آچه است. پنج جلد دیگر به سبک نصیحة الملوک غزالی است. رانیری پنج جلد دیگر این مجموعه را با پیروی از نصیحة الملوک غزالی برای راهنمایی درباریان، به نگارش درآورده‌است.^{۵۱}

در اواخر سلطنت اسلامی جوهور-ریائو^{۵۲} (حک. ۹۳۴-۱۳۳۱/هـ ۱۵۲۸-۱۹۱۳) شماری از حاکمان جوان با الهام از آثار غزالی، به‌خصوص نصیحة الملوک، کوشیدند تا همانند یک حاکم آرمانی مسلمان رفتار کنند و زمینه اجرای تمامی احکام دینی را که به زعم

48. Cf. al- Attas, 1986:16-17.

۴۹. اسلام سنتی خود را وارث فرهنگ اسلامی و دیرپای این منطقه می‌داند و در واقع باید آن را اسلام اندونزیایی، یعنی اسلامی که آمیخته با فرهنگ بومی است و بسیار رنگ و بوی عرفانی و صوفیانه دارد، دانست. نباید فراموش کرد که در جریان اسلام سنتی نیز گرایش‌های گوناگونی وجود دارد.

50. al- Attas, 1986:13.

51. Hamid, 207, 227; Hooker, 2009:343-344.

۵۲. سلطنت اسلامی جوهور-ریائو (Johor-Riau) مجمع الجزایر ریائو- لینگا در سواحل شرقی سوماترا و ورودی جنوبی تنگه مالاکا قرار داشت.

آنها موجب تحقق زندگی سعادت‌مندانه می‌شد، در ریائو به وجود آورند.^{۵۳}

۳.۴. عبدالصمد پالمبانی^{۵۴} (د ۱۲۰۳ هـ / ۱۷۸۹): صوفی و عالم نامدار و مهم‌ترین معرف غزالی و مترجم آثارش در جهان مالایی. پالمبانی در پالمبانگ^{۵۵} (در جنوب سوماترا^{۵۶}) در اندونزی به دنیا آمد. پدرش عبدالله از عالمان عرب یمنی‌الاصل بود که در پالمبانگ علوم اسلامی را تعلیم می‌داد.^{۵۷} پالمبانی پس از تحصیلات مقدماتی، برای تعلیم علوم اسلامی راهی مکه و مدینه شد. او علی‌رغم علاقه زیادش به موطن خود، سوماترا، در حرمین ماندگار شد و اندیشه‌های او را شاگردانش در جهان مالایی رواج دادند.^{۵۸}

عبدالصمد در زبید یمن به تصوف گرایید و بیشتر وقتش را به مطالعه و تدریس احیاءالعلوم غزالی اختصاص داد. او چنان شیفته این کتاب بود که همگان را به انس با آن فرامی‌خواند.^{۵۹} پالمبانی را باید متخصص احیاءالعلوم دانست. او چندین کتاب از جمله فضایل الاحیاء للغزالی درباره احیا نوشت. می‌دانیم که پیش از این، صوفیان و عالمان مالایی در آثارشان از کتاب‌های غزالی استفاده می‌کردند، اما پالمبانی احیاءالعلوم را مبنای آثارش قرار داد. اقبال وسیع به تصوف غزالی در مجمع‌الجزایر اندونزی را باید تا حد زیادی حاصل کوشش پالمبانی دانست. مهم‌ترین آثار پالمبانی که به‌گسترده‌گی در مجمع‌الجزایر اندونزی انتشار یافت، دو کتاب است که ارتباط وثیقی با آثار غزالی دارد، یکی هدایة السالکین فی سلوک مسلک المتقین و دیگری سیر السالکین الی عبادة رب العالمین. این هر دو چون به زبان مالایی نوشته شده‌اند، مخاطبان گسترده‌ای در جهان مالایی پیدا کرده-

53. Cf. Hooker, 1995:8/490; *the Indonesia Reader*, 109,112.

54. Abd al-Samad al-Palimbani

55. Palembang

56. Sumatra

57. Khan, 184-185; Riddell, 184.

58. Azra, 1996:143; Feener, 2004:190.

۵۹. عبدالرحمن بن سلیمان الأهدل، ۵۳.

هدایة السالکین بیشتر به تفسیر عرفانی از احکام شریعت مربوط است. پالمبانی خاطرنشان کرده که این کتاب ترجمه بدایه الهدایه غزالی است. البته مناسب‌تر این است که این اثر را اقتباسی از بدایة الهدایه بدانیم، چنان‌که پالمبانی، خود نیز می‌گوید: «این کتاب چند موضوع از بدایة الهدایه غزالی را به زبان جاوی عرضه داشته‌است و در عین حال چند موضوع مناسب حال را که در کتاب بدایة الهدایه موجود نیست، توضیح داده‌است».^{۶۱} پالمبانی با این‌که بیشترین بهره را از کتاب بدایة الهدایه غزالی برده، در عین حال از دیگر آثار غزالی نظیر احیاء علوم الدین، منهاج العابدین و الاربعین فی اصول الدین نیز استفاده کرده‌است. از بسیاری جهات سیرالسالکین پالمبانی، تفصیل بیشتر و جزئی‌تر تعالیم هدایة السالکین است. به گفته پالمبانی سیرالسالکین برگردانی است از لباب احیاء علوم الدین (خلاصه احیاء العلوم که احمد، برادر ابوحامد فراهم آورده بود). اما سیرالسالکین به معنای دقیق کلمه، ترجمه لباب احیاء نیست. پالمبانی در سیرالسالکین همانند هدایة السالکین، مطالبی را از آثار اندیشمندانی مانند ابن عربی، جیلی، شعرانی، برهانپوری، قشیری، کورانی، نابلسی، سمانی و ... افزوده‌است.^{۶۲}

احیاءالعلوم غزالی جایگاه مهمی را در نظام فکری صوفیان اصلاح‌گرای هم‌روزگار عبدالصمد به خود اختصاص داد و همان‌طور که از آثار عبدالصمد_ که اغلب تفسیرها و شرح و بسط‌های او از کتاب‌های غزالی به زبان مالایی است_ هویداست، وی شخصیت محوری جریان اصلاح تصوف در جهان مالایی عصر خود بود.^{۶۳}

۴. ۴. داود بن عبدالله ابن ادريس فطانی (د ۱۲۶۵هـ/۱۸۴۷): از نخستین معرفان

غزالی به جهان مالایی. داود فطانی علاوه بر ترجمه آثار غزالی به مالایی، در تألیفات خود،

60. Cf. Azra, 1996:143; Hamid, 215.

۶۱. الفلمبانی، ۱-۲.

62. Azra, 2004:130-131.

63. Feener, 2015:4(2)/266.

از منهاج العابدین الی جنة رب العالمین، نوشته غزالی بهره بسیار برد.^{۶۴}

۴. ۵. محمد بن عمر نوای جاوی^{۶۵} (د ۱۲۹۶/هـ/۱۸۷۹): از علمای جاوی الاصل و شارح آثار غزالی. او که بیشتر عمرش را برای تعلیم و تعلم علوم اسلامی در مکه گذراند، با نگارش کتاب مراقی العبودیه: شرح علی بدایة الهدایة للإمام الغزالی یا شرح مراقی العبودیه به زبان عربی سهم مهمی در آشنایی مالایی‌ها با غزالی داشت. این اثر که در ۱۸۸۱/هـ/۱۲۹۸ در مصر انتشار یافت، همان‌طور که از نامش بر می‌آید، شرحی بر بدایة الهدایة غزالی است.^{۶۶}

۴. ۶. شیخ محمد دحلان (د ۱۳۳۰/ش/۱۹۵۲): او اهل کدیری^{۶۷} در شرق جاوه بود و بر منهاج العابدین غزالی شرحی به عربی به نام سراج الطالبین: شرح علی منهاج العابدین الی جنة رب العالمین نوشت.^{۶۸}

۵. تأثیر غزالی در شکل‌گیری نظام تعلیم و تربیت اسلامی

غزالی برای مسلمانان مالایی اسوه و نمونه مسلمانی آرمانی بوده است. شخصیت منحصر به فرد غزالی از حیث فقهی، کلامی و عرفانی موجب شد که مسلمانان مالایی، عالم اشعری را تنها زمانی کامل بدانند که در سه جنبه کلام، فقه و تصوف به کمال رسیده باشد.^{۶۹} این ویژگی جهان مالایی را نسبت به دیگر نقاط جهان اسلام که اغلب میان فقه و کلام و تصوف (و به تبع فقیه و متکلم و صوفی) خط فاصل و تمایز آشکاری وجود دارد، متمایز

64. Feener, 2015:4(2)/266.

65. Muhammad b. Umar Nawawi al-Jawi

66. Said, 32.

67. Kediri

۶۸. نک. دحلان، احمد بن زینی، سراج الطالبین: شرح علی منهاج العابدین شرح العلامة السید علی منهاج العابدین الی جنة رب العالمین للامام حجت الاسلام ابی حامد محمد بن محمد الغزالی، بیروت - لبنان، ۱۴۲۶ق/م. ۲۰۰۵.

69. Mohd Fakhrudin bin Abdul Mukti, 28/67.

ساخته است. در حقیقت روح تعلیم و تربیت سنتی در جهان مالایی، بیشتر تحت تأثیر غزالی بعد عرفانی و صوفیانه پیدا کرده است. در واقع مراکز آموزش دینی در بستر سنت تصوف شکل گرفت و به همین دلیل همواره در کنار تعلیم علوم دینی مانند قرانت و تفسیر قرآن، حدیث، فقه و کلام، تصوف و عرفان عملی جزو جدانشدنی نظام تعلیم و تربیت دینی در این مراکز بود. تا پیش از گسترش جریان اصلاح‌گرایی دینی و گرایش‌های وهابی در جهان مالایی، علوم دینی از تصوف جدایی نداشت و عالمان و رهبران مراکز مدارس دینی، اغلب از مشایخ طریقت‌های عرفانی به‌شمار می‌رفتند.

۶. جایگاه غزالی در دوره معاصر

امروزه مؤسسه‌هایی مانند دانشگاه غزالی^{۷۰} در جنوب جزیره سولاوسی^{۷۱} اندونزی، به ترویج تعلیم غزالی متناسب با اقتضائات دوره معاصر می‌پردازند. در جاوه مرکزی، پسنترینی مشهور به احیاء علوم الدین^{۷۲} وجود دارد که در ۱۳۰۷ ش/۱۹۲۹ بنیان نهاده شده و بر مطالعه آثار غزالی متمرکز بوده است. مؤسسه دیگری به نام انجمن تعلیم غزالی^{۷۳} را که به مرکز اسلامی غزالی مشهور است، کیایی حاجی عبدالله بن نوح (د ۱۳۶۵ ش/۱۹۸۷) متفکر مهم اندونزیایی و مترجم شماری از آثار غزالی به مالایی بنیان نهاد. انجمن تعلیم غزالی، سازمان بزرگی است که شعباتی در مناطق مختلف اندونزی دارد. هم‌چنین اداره امور دینی اندونزی در سال ۱۳۴۸ ش/۱۹۷۰ در جاکارتا، بنیاد احیاء علوم الدین^{۷۴} تأسیس کرد.

70. Universitas AI-Ghazali

71. Sulawesi

72. محبوبیت کتاب احیاء علوم الدین موجب شده است که با نام آن، مراکز و منشورات متعددی تأسیس و منتشر شود. شاید مبالغه نباشد اگر بگوییم پس از ترجمه این کتاب به زبان مالایی، هیچ کتابی در مجمع الجزایر اندونزی به اندازه احیاء خوانده و تجدید چاپ نشده است.

73. Majelis taklim al-Ghazli

74. Yayasan Ihya Ulumiddin

این بنیاد ماهنامه‌ای با عنوان احیاء علوم الدین منتشر می‌کرد.^{۷۵}

سید محمد نقیب العطاس (۱۳۱۱ش/۱۹۳۳-)، اسلام‌شناس، فیلسوف مالزیایی و بنیان‌گذار مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی^{۷۶} صاحب کرسی غزالی در این مؤسسه بود و پس از او عثمان بکر (۱۳۲۴ش/۱۹۴۶-)، اندیشمند برجسته مالزیایی جانشین وی شده‌است.^{۷۷}

در دوره معاصر، شماری از اندیشمندان بزرگ مالایی، تحت تأثیر غزالی به نگارش آثار مختلفی پرداخته‌اند؛ از جمله مهم‌ترین آن‌ها باید به حاجی کریم امرالله معروف به حمکا^{۷۸}، دانشمند و مفسر برجسته اندونزیایی اشاره کرد. او اظهار داشته که برای نوشتن آثارش به کرات به آثار غزالی مراجعه کرده‌است. او به تأسی از غزالی، بر نقش مهم شریعت در سیر و سلوک تأکید می‌کند. حمکا در کتاب تصوف مدرن^{۷۹}، درصدد تبیین سعادت کامل بشر در دنیا و آخرت است و به همین منظور از کتاب کیمیای سعادت غزالی بهره گرفته‌است. هم‌چنین در دانشگاه‌های مختلف اندونزی و مالزی، رساله‌های مختلفی در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری درباره آثار و اندیشه‌های غزالی نوشته شده‌است.^{۸۰}

جایگاه غزالی در نظام اخلاقی مالایی‌ها هم بسیار قابل ملاحظه است؛ مشهور است که یکی از اندیشمندان و مورخان معروف مالایی به نام راجا علی حاجی (۱۲۲۲هـ/۱۸۰۸-۱۲۸۹هـ/۱۸۷۳) در رفتار با دخترانش، تحت تأثیر حدیثی بود که غزالی^{۸۱} در ستایش مقام

75. Said, 40-41.

76. International Institute of Islamic Thought and Civilisation

77. Cf. Official Website of International Islamic University Malaysia.

78. Hamka

79. Cf. Hamka, 14, 16, 18, 41, 158.

80. Cf. Said, 36, 40.

۸۱. غزالی چند حدیث با این مضامین را در احیاء علوم الدین نقل کرده‌است. از جمله آن‌ها می‌توان به این حدیث اشاره کرد: «پیغامبر فرمود: من کان له ابنة فادّبها و احسن تأدیبها و غذاها فأحسن غذاها و أسبغ علیها من النّعمة الّتی أسبغ الله علیها کانت له میمنة و میسرة من التّار إلى الجنّة؛ هر که را دختری باشد و او را آداب آموزد و نیکو آموزد، و غذا دهد و نیکو غذا دهد، و پیرورد و نیک پرورد، او را نیک برخوردار کند از نعمتی که خدای تعالی وی را

زن و ارزش دختر برای پدر نقل کرده بود.^{۸۲} هم‌چنین در پژوهشی نسبتاً جدید، روان‌شناسان به بررسی تأثیر توصیه‌های اخلاقی امام محمد غزالی بر دانش‌آموزان دبیرستانی چند شهر مالزی در مهارخشم پرداختند.^{۸۳}

تحقیق دیگری هم درباره نظرات غزالی صورت گرفته که در آن به حرمت موسیقی و سماعی که در خدمت لذات نفسانی است و حلیت موسیقی و سماعی که موجب تقرب انسان به خدا و حلال است، پرداخته شده و تأثیر موسیقی بر جسم و جان آدمیان و درنهایت بر جامعه چندفرهنگی مالزی معاصر با توجه به دیدگاه‌های غزالی و جایگاه مهم او در تفکر دینی مسلمانان مالایی بررسی گردیده است.^{۸۴}

علاوه بر آن چه گفتیم شواهد ارادت و علاقه مالاییان به غزالی تا بدانجاست که بی‌اغراق می‌توان گفت پس از پیامبر اسلام (ص)، امام محمد غزالی مهم‌ترین جایگاه را فرهنگ اسلامی این منطقه از آن خود کرده است و سخنان او پس از قرآن و احادیث نبوی، مهم‌ترین منبع اندیشمندان مسلمان مالایی به‌شمار می‌رود. شوق زایدالوصف مالاییان به زیارت مقبره او در طوس، از دیگر نشانه‌های ارادت مسلمانان این منطقه به اوست. شایسته است مسئولان ذی‌ربط از این ظرفیت برای تقویت روابط فرهنگی میان ایران و جهان مالایی استفاده کنند.

۷. نتایج

شهرت غزالی در جهان مالایی تا اندازه زیادی به دلیل کتاب احیاء علوم الدین اوست، تا

داده‌است] میمنه و میسره او مانع باشد از آتش تا سوی بهشت رود (أبو حامد محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه موید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۰).

82. Watson Andaya, 21/93.

83. Cf. Nor Hasliza bt Faris and others, 21/21-25.

84. Cf. Jähnichen, 2 (9)/115-123.

جایی که می‌توان آن را دایرة المعارف رایج و معیاری برای اعتقادات دینی دانست. مکتب صوفیانه او که مبتنی بر بنیادهای کلام اشعری و متعهد به رعایت دقایق شریعت و ملتزم به راست‌کیشی بود، توانست بر دیگر گرایش‌های تصوف مانند مکتب ابن‌عربی که حمزه فنصوری و شمس‌الدین سوماترایی نماینده آن بودند، غالب آید. از این‌رو شاید بتوان گفت از آغاز سده نهم هجری که ولی سونگو فعالیت‌های تبلیغی خود را آغاز کردند، تحت تأثیر امام محمد غزالی، تصوف منطبق با شریعت در جهان مالایی موفق‌تر بوده‌است و معمولاً عالمان دینی نیز بیشتر طرف‌دار تصوف غزالی بوده‌اند. افزون بر این، تاز ابتدای گسترش تصوف در این منطقه تاکنون، فقهای مالایی قریباً همانند غزالی، خود از صوفیان بوده‌اند. از این‌رو مخالفتی با تصوف سازگار با شریعت نداشته‌اند. افزون بر این، نظام تعلیم و تربیت دینی نیز در جهان مالایی تا اندازه قابل ملاحظه‌ای تحت تأثیر اندیشه‌های کلامی و اخلاقی و عرفانی غزالی بوده‌است؛ در اندونزی و مالزی معاصر نیز هم‌چنان آثار غزالی به‌صورت گسترده مورد اقبال حوزه‌های دینی سنتی و حتی روشنفکران دینی قرار گرفته و در وجوه مختلف حیات دینی و اجتماعی این دو کشور تأثیرگذار بوده‌است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت، غزالی یکی از بنیادهای فرهنگ و اندیشه اسلامی در جهان مالایی است و جایگاه خود را هم‌چنان تا سال‌ها حفظ خواهد کرد.

کتابشناسی

- دحلان، احمد بن زینی، سراج الطالبین: شرح علی منهج العابدین شرح العلامة السید علی منهج العابدین الی جنة رب العالمین للامام حجت‌الاسلام ابی حامد محمد بن محمد الغزالی، بیروت، لبنان، ۱۴۲۶هـ/ ۲۰۰۵م.
- عبدالرحمن بن سلیمان الأهدل، النفس الیمانی والروح الروحانی فی إجازة القضاة بنی الشوکانی، تحقیق عبد الله الحبشی، دار الصمیعی، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۴۳۳هـ.

غزالي، أبو حامد محمد بن محمد، احياء علوم الدين، ترجمه مويد الدين محمد خوارزمي، به كوشش حسين خديوجم، انتشارات علمي و فرهنگي، تهران، ١٣٧٣ ش.
فليمباني، الشيخ عبدالصمد، هدايه السالكين في سلوك مسلك المتقين، كلتن، ٢٠١٦ م.

- Al-Attas, Syed Muhammad Naguib, *Some Aspect of Sufism: As Understood and Practiced Among the Malays*, Singapore, 1961.
- Idem, *the Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, 1970.
- Idem, *a Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Ministry of Culture of Malaysia, Kuala Lumpur, 1986.
- Azra, Azyumardi, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities" in *Islamic civilization in the malay world*, Ed. By Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Idem, *the Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Allen & Unwin And University of Hawai'i Press Honolulu, Australia, 2004.
- Idem, *Islam in Indonesian world: an account of institutional formation*, Indonesia, 1996.
- Denny, F.M. , "pesantren" in *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, V.8, Leiden, 1995.
- Fealy, Greg. Hooker, Virginia. White, Sally , "Indonesia" in *Voices of Islam in Southeast Asia*, Compiled and Edited by Greg Fealy and Virginia Hooker, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2006.
- Feener, R. Michael, *Islam in world cultures, comparative perspectives*, Santa Barbara, 2004.
- Idem, "Abd al-Samad in Arabia": *Southeast Asian Studies*, 4(2): 2015, 259-277.
- Fox, James J., "Wali Songo" in *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor*, V.3, ed. Ooi Keat Gin, California, Santa Barbara, 2004.

- Gin, Ooi Keat, "Nuruddin Al-Raniri", in *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor*, V.3, ed. Ooi Keat Gin, California, Santa Barbara, 2004.
- Hamid, Ismail, "Kitab Jawi: Intellectualizing Literary Tradition", in *Islamic Civilization in the Malay World*, Ed. By Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Hamka, *Tasawuf Modern*, Republika Penerbit, Jakarta, 2014.
- Hooker, Virginia, "Riau", in *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, V.8, Leiden, 1995.
- Idem, "Gardens of Knowledge: from Bustan to Taman", in *Lost times and Untold Tales from The Malay World*. E.D by. Jan Van Der Putten, Singapore, NUS Press, 2009.
- Jähnichen, Gisa, "Al-Gahazali's Thoughts on the Effects of Music and Singing upon the Heart and the Body and their Impact on Present-Day Malaysian Society", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2 No. 9: 2012.
- Khan, I. K., *Islam in Modern Asia*, New Delhi, 2006.
- Knysh, Alexander, *Islamic mysticism: a short history*, Brill, Leiden, 2000.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Milner, A. C., "Islam and Muslim State" in: *Islam in South-East Asia*, Edited by M.B. Hooker, Brill, Leiden, 1983.
- Mohd Fakhruddin bin Abdul Mukti, "The Early Study of *Kalam* in the Malay World", *Jurnal Usuluddin*, Bil 28: 2008.
- Nor Hasliza bt Faris and others, "Psychological Intervention Effect by Imam Al-Ghazali": *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, Vol.21, December 2016.
- Official Website of International Islamic University Malaysia (2019) in: <http://www.iium.edu.my/institute/istac/academic>.

- Ricklefs, M.C., *a History of Modern Indonesia since 1200*, USA, 2008.
- Riddell, Peter G., *Islamic and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, C. Hurst & Co., United Kingdom, University of Hawaii press, Honolulu. U.S.A., 2001.
- Rinkes, D.A., *Nine Saints of Java*, Malaysian Sociological Research Institute, 1996.
- Said, Nurman, "The Significance of al-Ghazali and His works For Indonesian Muslims; A preliminary Study", *Studia Islamika*, 1996 (3):21-45.
- The Indonesia Reader: History, Culture, Politics*, E.D: Hellwig, Tineke and Tagliacozzo, Eric, Duke University Press, London, 2009.
- Van Bruinessen, Martin, "Controversies and polemics involving the Sufi orders in twentieth-century Indonesia" in *Islamic mysticism contested*. E.D. Fredrick de Jong and Bernd Radtke, Brill, Leiden, 1999.
- Watson Andaya, Barbara, "Gender, Islam and the Bugis Diaspora In Nineteenth and Twentieth-Century Riau", *sari* (21): 2003.
- Wheatley, P., "Indonesia: I.—Geography". *Encyclopedia of Islam*, Second Edition.V.3, Brill, Leiden, 1986.

شناخت عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گورستان‌های تاریخی:

مطالعه‌ای در گورستان‌های اهواز^۱

حامد حیاتی^۲

مریی گروه معماری، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

نسترن مرادیانی

دانشجوی کارشناسی ارشد معماری، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

بهنام اسکندری

کارشناس ارشد تاریخ ایران باستان، اهواز، ایران

چکیده

با توجه به تخریب‌های شهری و عدم شناخت کافی درباره گورستان‌ها، این پژوهش در پی شناخت دقیق‌تر گورستان‌های تاریخی شهر اهواز و ارزیابی عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن‌هاست. در این مقاله روش گردآوری داده‌ها بر مبنای اطلاعات کتابخانه‌ای و مطالعات میدانی گسترده است و اطلاعات جمع‌آوری شده از نوع کیفی است که به توصیف شرایط موجود نمونه‌های مطالعاتی می‌پردازد. هم‌چنین در این پژوهش با انطباق مشاهدات عینی و اسناد کتابخانه‌ای به تحلیل عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آرامستان‌ها پرداخته شده است. روش تحقیق این پژوهش از نوع پژوهش‌های توصیفی-تحلیلی است. براساس نتایج حاصل از این پژوهش، عوامل متعددی بر شکل‌گیری و توسعه گورستان‌ها تأثیرگذار است که می‌توان آن‌ها را به‌طور کلی در دو دسته عوامل درونی و عوامل بیرونی و به‌طور جزئی‌تر در شش دسته کالبد، بستر، منظر، تاریخ، ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و بافت گروه‌بندی نمود.

کلیدواژه‌ها: تپه‌های باستانی اهواز، عرصه‌های تدفینی، گورستان تاریخی، گورستان‌های اهواز.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): hamedhayaty@yahoo.com

مقدمه

معماری را به مثابه نمودگاه جهان‌بینی انسان نیز می‌توان مورد مطالعه و پژوهش قرار داد. برخی از عناصر معماری در گورستان‌ها و سنگ قبرها بازتاب یافته‌است. بررسی معماری آرامستان‌ها از چند جنبه واجد اهمیت است: اول آن‌که آرامستان کالبدی جدایی‌ناپذیر از انسان و زندگی اوست که شکل‌گیری آن با مفاهیم و ارزش‌های دینی، مذهبی، اجتماعی و سنت‌های هنری جوامع انسانی گره خورده‌است و از همین‌رو برای شناخت جنبه‌هایی از حیات اجتماعی آدمی، شناخت قبور و نمادهای به‌کاررفته در آن‌ها مورد نیاز است؛ دوم آن‌که با بررسی آرامستان‌های ادوار مختلف می‌توان روند شکل‌گیری و توسعه یادمان‌های معماری مرگ را در فرهنگ‌های امروزی و نیز فرهنگ‌های باستانی بررسی کرد؛ سوم آن‌که می‌توان به دلایل و عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری آرامستان‌ها و تفاوت‌های بین آن‌ها پی برد و آن عوامل را شناسایی و دسته‌بندی کرد و در طرح‌های آتی توسعه شهری مورد توجه قرار داد. برای پژوهشگران حوزه تاریخ هنر، مطالعه کیفیت‌های نهان و آشکار گورستان‌های تاریخی، به جهت درک قسمتی از عوالم و روابط حاکم بر جوامع گذشته اهمیت خاص دارد؛ چرا که از راه تأمل در کیفیات محیطی این عرصه‌ها و هم‌چنین دقت در نشانه‌های فرهنگی پراکنده در محیطشان، می‌توان به درک برخی ناشناخته‌ها و فهم زاویه‌هایی از ریشه‌های فکری غالب در این جوامع دست یافت.^۳ با توجه به دغدغه معماران و شهرسازان برای طراحی و سامان‌دهی آرامستان‌ها، این فضاها غالباً ظرفیت تبدیل شدن به فضاهای شهری مناسب و ایجاد موقعیت‌های گردشگری را دارند که البته دست‌یابی به این هدف بدون شناخت عرصه‌های موجود امکان‌پذیر نیست. در این نوشتار می‌کوشیم به شناخت و ارزیابی وضع موجود آرامستان‌های شهر اهواز بپردازیم و در حین پاسخ‌گویی به چستی گورستان‌های تاریخی، عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آن‌ها را شناسایی کنیم.

بیان مسأله

امروزه شاهد بی‌توجهی به عرصه‌های تدفینی و حتی گاه تخریب آن‌ها هستیم و در واقع برخلاف دلایل متعدد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و روان‌شناختی که تأکید بر ضرورت شناخت و اقدام سازنده در زمینه حفاظت، مرمت، توسعه و طراحی گورستان‌ها دارند با کمبود اطلاعات و شناخت کافی در این زمینه مواجهیم. از یک سو تأثیرات روان‌شناختی بهبود منظر و معماری عرصه‌های تدفینی برای ساکنان شهر و از سویی دیگر تنوع ایجادشده به دلیل وجود گورستان‌های ادیان مختلف و به‌طور خاص وجود گورستان تپه‌های باستانی از دوره اشکانی در شهر اهواز و هم‌چنین وجود مقبره علی‌بن‌مهزیار اهوازی در این شهر امکان توسعه گردشگری فرهنگی و مذهبی را به این شهر می‌دهد. این پژوهش به‌عنوان گام نخست در این مسیر به شناخت و ارزیابی وضع موجود پرداخته و با ارائه مفهوم گورستان تاریخی و شناسایی عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن کوشیده‌است به این پرسش پاسخ گوید که مفهوم گورستان تاریخی چیست؟ و چه عواملی بر شکل‌گیری این عرصه‌ها مؤثر بوده‌است؟

روش پژوهش

این پژوهش در گروه پژوهش‌های کیفی جای دارد. با توجه به کمبود منابع در دسترس که امکان شناخت متغیرهای پژوهش را دشوار ساخته‌است، پژوهش حاضر چستی گورستان‌های تاریخی را به‌مثابه متن قابل قرائت موضوع مطالعه خود دانسته و با بهره‌گیری از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی به تجزیه داده‌های محیطی حاصل از بررسی گورستان‌های تاریخی شهر اهواز و انطباق آن‌ها با اسناد کتابخانه‌ای پرداخته‌است. به‌جهت دست‌یابی به نگاهی وسیع‌تر و دیدی کل‌نگر کلیه آرامستان‌های شهر اهواز را مورد مطالعه و بررسی قرار داده و به‌طور خاص به آرامستان‌های یاد شده در این پژوهش پرداختیم.

پیشینه پژوهش

تا کنون افراد مختلفی سعی در ارائه تعریفی برای گورستان به‌ویژه گورستان‌های تاریخی داشته‌اند که در این تعاریف رویکردهای متفاوتی به‌چشم می‌خورد. از نظر منصوری و مسعود برخی شهرها چون مشهد، قم و کربلا شکل‌گیری خود را مدیون آرامستان‌هایشان-اند.^۴ در دیدگاه فیضی و رزاقی گورستان‌ها از نظر معماری، باستان‌شناسی، فرهنگی و تاریخی منابع ارزشمندی‌اند، چراکه در جوامع دیروز و امروز نقشی پایدار ایفا کرده و از این حیث در راسته مناظر اصیل تداوم یافته قرار دارند.^۵

گورستان‌های تاریخی بر اساس تفاوت‌های میان آن‌ها در قالب گورستان، محوطه کلیسایی، گور دسته‌جمعی و ... دسته‌بندی می‌شوند.	جولی راگ ^۶
گورستان بازنمایی تقدس‌یافته و نمونه کوچکی از زندگی است.	لوید وارنر ^۷
گورستان فضا-مکانی است دیرپا و مانا، تاریخی و نمادین.	حائزی ^۸
گورستان بیان نمادین و نشانه‌دار حضور انسان و فرهنگ زیسته او در زمین است.	فرانسیس و همکاران ^۹
گورستان‌ها پارک‌های بزرگ‌مقیاسی‌اند که به‌جهت دفن جسد بنا شده‌اند.	جی. اس. کورل
مهم‌ترین ویژگی گورستان وجود نظام نشانه‌شناختی است که منعکس‌کننده نام و هویت فرد است.	کلپوزفسکی ^{۱۱}
گورستان‌ها به‌واسطه نظام غنی نشانه‌شناختی خود، عرصه‌های هویت‌مند شهرها به‌شمار می‌روند.	بهزادفر ^{۱۲}

۴. منصوری و مسعود، ۸.

۵. فیضی و رزاقی، ۲۱۱.

6. Rugg, 260.

7. Warner, 257.

۸. حائزی، ۸.

9. Francis, Kelleher & Neophytou, 223.

10. Curl, 3.

11. Kolbuszewski, 17.

۱۲. بهزادفر، ۷۰.

گورستان‌ها زمین‌های تدفینی دارای گورهای کتیبه‌داری‌اند که اطلاعات شخصی، تاریخ تولد و مرگ متوفی را بیان می‌کنند.	مه ۱۳
گورستان‌ها شکلی ترکیبی از منظر فرهنگی، طبیعی و تاریخی‌اند.	بودل ^{۱۴}

جدول شماره ۱. تعاریف ارائه شده از گورستان تاریخی

مبانی نظری

در مطالعات متعلق به گورستان‌های تاریخی، رویکردهای مختلفی مطرح است؛ به‌ویژه از آن‌رو که این مطالعات مانند دیگر پژوهش‌های علوم انسانی چندبعدی‌اند و صرفاً بر یک رشته و تخصص مبتنی نیستند. مبنای این نوشتار آرامستان‌های تاریخی موجود در شهر اهوازند. با توجه به ماهیت و اهداف این پژوهش در این‌جا سه رویکرد اصلی مطرح است: یکم. رویکرد بین‌رشته‌ای: ماهیت حقیقی مرگ و به دنبال آن پیچیدگی معنای گورستان به مثابه کالبد مرگ باعث شده ماهیت گورستان و مجموع عناصر مرتبط با آن در حوزه‌های مختلفی چون تاریخ، دین‌پژوهی، اسطوره‌شناسی، زبان‌شناسی، روان‌شناسی و ... مورد توجه باشد. پراهمیت‌ترین مطالعات این نوشتار در باب بررسی نشانه‌شناختی گورستان‌هاست که با ارزیابی حکاک‌های سنگ‌مزارها و کتیبه‌ها سعی در رمزگشایی افکار جامعه مورد مطالعه در باب مرگ دارد.

دوم. رویکرد مطالعات پایه: گورستان‌ها بیانگر رویکرد انسان‌های گذشته به مهم‌ترین پرسش حیات، زندگی و مرگ‌اند. شاید از این دیدگاه بتوان گورستان‌ها را به درخت ژنتیک شهر یا روستا تشبیه کرد که تاریخ، هویت و خاطره جمعی ساکنان آن‌را در خود جای داده‌اند. در تعریفی دیگر گورستان‌ها به‌عنوان جزئی پایدار از فضای شهری، بازتابی از سکونت انسانی در تاریخی‌ترین شکل و قالب خویش‌اند و روایتگر تاریخ شهر و سازندگان آن. در اعصار گذشته شاید مکان دفن مردگان در تعیین موقعیت اردوگاه‌های محل سکونت

13. Meyer, 5.

14. Ibid, 261.

قبیله‌ها نقش داشته‌است.^{۱۵} این عرصه‌های تاریخی به‌مثابه کتابخانه‌های سنگی، محملی برای اجماع نشانه‌ها و یادمان‌ها به‌شمار می‌روند. منصوری به نقل از پارسی گورستان‌ها را عرصه‌های باز و گشوده‌ای معرفی می‌کند که علاوه بر وجوه تاریخی از عناصر طبیعی نیز بهره برده‌اند.^{۱۶} در اغلب فرهنگ‌ها، مرگ اهمیت خاصی دارد و به همین سبب در طراحی گورستان‌ها به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که گورستان به‌عنوان مکانی فرهنگی مطرح شود. به همین جهت است که گورستان را تجلی معمارانه نگرش مردم به پدیده مرگ دانسته‌اند.

سوم. رویکرد مطالعات موردی: در این پژوهش به‌طور عام به مطالعه تاریخی همه آرامستان‌های شهر اهواز و مطالعه دیدگاه ادیان در باب مرگ و روش‌های تدفین و نیز به‌طور خاص آرامستان‌های تاریخی آن‌جا پرداخته شده‌است و با بررسی‌های توصیفی، تفسیری، تاریخی و گردآوری داده‌های کیفی به شناخت و ارزیابی گورستان‌ها توجه شده‌است و با تمرکز بر چند آرامستان خاص برای شناخت تعامل و ارتباط آن‌ها با محیط پیرامونی خود و همچنین روابط درونی اجزای آن‌ها سعی شده‌است.

گورستان‌های تاریخی شهر اهواز

گورستان‌های تاریخی شهر اهواز سرشار از نشانه‌هایی است که اطلاعات حائز اهمیتی را از ادوار کهن هم‌چون دوره اشکانیان و هم‌چنین از جهان‌بینی ادیان مختلف از جمله اسلام، مسیحیت و مندائیت به‌دست می‌دهد. هر کدام از نشانه‌های موجود بر روی سنگ‌قبرها حکایت از اعتقاد و باوری دارد و ما را به‌سمت شیوه‌های متفاوت زندگی که در دل این شهر جریان دارد رهنمون می‌شود. این باورها نه تنها در نشانه‌ها بلکه در معماری قبور و هم‌چنین در معماری برخی بناها از جمله مکان‌های مذهبی در سطح شهر نمود بصری می‌یابد.

15. Hall, 46-137.

۱۶. منصوری و ایزدی، ۳.

آرامستان مرقد علی بن مهزیار اهوازی: مقبره منسوب به علی بن مهزیار اهوازی از ارادتمندان امام عصر (عج) در زمان غیبت صغری، در مرکز شهر اهواز و در بافت تاریخی این شهر، در محله عامری و نزدیکی رودخانه کارون واقع است. این مقبره تا سال‌های میانی دهه ۱۳۴۰ش، یک بقعه سنگی ساده با گنبدی کاشی‌کاری بوده است. در همان سال‌ها، محوطه مقبره توسعه یافت و بنای آن از نو ساخته شد و به صورت مقبره‌ای گنبدخانه‌ای با ایوان و مناره درآمد. بنای مزبور به سبب جنگ ایران و عراق ویران گردید و مقبره‌ای دیگر در بازسازی‌های پس از جنگ جایگزین آن گردید.^{۱۷} بقعه و محوطه این آرامستان به هدف گسترش آن، در سال ۱۳۹۵ش تخریب و بازساخته شد. این بازسازی به عنوان مرحله نخست یک بازسازی گسترده‌تر صورت گرفت. امروزه مساحت کل این مجموعه کمی بیش از یک هکتار است. در بازسازی اخیر سنگ قبرهای موجود در صحن ورودی آرامگاه علی بن مهزیار ویران شدند. امروزه تنها آثار باقی مانده از این قبور، اسامی نوشته شده بر روی سنگ فرش صحن است و تنها بخش کوچکی از این قبرستان که متأخرتر است دست نخورده باقی مانده و با حصار پیرامونی و درب از صحن جدا گردیده است. آرامگاه خانوادگی، مقبره و یادمان تنی چند از شهدای اسلام^{۱۸}، دیوار پیرامونی محوطه آرامگاه، اتاق نگهبانی و حراست و هم‌چنین فضاهای خدماتی از جمله سازه‌های این مجموعه‌اند و محوطه آن فاقد پوشش گیاهی است. بافت آرامستان را می‌توان نیمه‌متراکم دانست و جنس سنگ‌مزارها از سنگ مرمر است. نشانه‌های به کار گرفته شده بر سنگ‌مزارها مشتمل است بر تصویر و مشخصات متوفی، اشعار، آیات قرآن، تصاویر گیاهان، جانوران و نقش‌های نمادین. هم‌چنین از سنگ‌برافراشته‌ها و سنگ‌مزارهایی با طرح محراب نیز استفاده شده است.

۱۷. مجتهدزاده و نام آور، ۱۸۸.

۱۸. شهدای هشت سال دفاع مقدس و هم‌چنین شهیدان مدافع حرم.



تصویر شماره ۱: تصویر هوایی مجموعه حرم علی بن مهزیار اهوازی.



تصویر شماره ۲: نمایی از آرامستان حرم علی بن مهزیار اهوازی.

گورهای تپه باستانی کوهساران: در منطقه ۷ شهر اهواز و در ابتدای محله منبع آب، بقایای این تپه باستانی به چشم می خورد. شهر هرمز اردشیر که پایه ها و ستون های شهر جدید اهواز بر ویرانه های آن بنا شده است و پیشینه پرشکوه تمدن این منطقه محسوب می شود به گواهی اسناد و مدارک دست کم تا ۶۰ یا ۷۰ سال پیش بقایا و آثار آن برای همگان قابل مشاهده بود و از همین رو در سال ۱۳۱۰ ش به ثبت ملی رسیده بوده است.^{۱۹} بقایای شماری از گورهای به جامانده از این شهر باستانی در محله منبع آب، در پارک کوهساران هنوز موجود است. سخنگوی انجمن دوست داران میراث فرهنگی استان خوزستان در گفتگویی با خبرگزاری مهر گفت: «آثار به جای مانده بر این تپه باستانی از نوع گوردخمه،

استودان، قبر و دیگر سازه‌های تاریخی و متعلق به دوره اشکانیان اند»^{۲۰} در دوره اشکانیان این نوع قبور رواج داشته، اما روش تدفین در آن‌ها در سرزمین‌های مختلف یکسان نبوده است. این تپه سنگی و صخره‌ای است و در محوطه گورها فاقد پوشش گیاهی می‌باشد. به علت ساخت‌وساز دو منبع آب بزرگ شهری، اتوبان و پارک، بخش اعظم این تپه دست‌خوش تغییر شده و روی به نابودی گذاشته است.



تصویر شماره ۳: تصویر هوایی تپه باستانی کوهساران.



تصویر شماره ۴: گوردخمه اشکانی، تپه کوهساران.

آرامستان تپه باستانی چنّیبه: این تپه باستانی در جنوب غرب اهواز واقع است. بنا به گفته دکتر علی بحرانی‌پور، نام اصلی این تپه با توجه به تحقیقات کارتر^{۲۱} و فرانک هول^{۲۲} «چغاهفت پیران» است و به استناد شواهد سفال‌شناختی، سابقه آن به عهد ایلامیان برمی‌گردد.^{۲۳} زبان غالب محلیان چنّیبه عربی است و آرامستانی را که در این محل بنا نموده‌اند، آرامستان «سبعه» می‌خوانند. سبعه که در زبان عربی معادل عدد هفت است اشاره به نام اصلی تپه دارد. این تپه تنها محوطه شناخته‌شده پیش از هخامنشی در جنوب اهواز است.^{۲۴} بر اساس مطالعات میدانی و بررسی سنگ‌مزارهای خوانا اولین قبر در سال ۱۳۵۰ش در این محل ساخته شده است. روش تدفین در این مکان طبق آیین اسلامی است و قبرها به صورت پراکنده و بدون طرح بنا شده‌اند و غالباً پوشش آن‌ها سنگ مرمر است و برخی نیز فاقد پوشش مستحکم کاملاً گلی‌اند. تنها بنای ساخته‌شده در این آرامستان اتاقکی روباز است که به جهت انجام اعمال مذهبی ساخته شده است.



تصویر شماره ۵: تصویر هوایی آرامستان تپه باستانی چنّیبه.

21. Carter, 651.

۲۲. فرانک هول و جمعی از نویسندگان، ۳۷۱.

۲۳. بحرانی‌پور، ۱.

۲۴. فرانک هول و جمعی از نویسندگان، ۳۷۱.



تصویر شماره ۶: اتاقک روباز آرامستان چنیه.



تصویر شماره ۷: نمایی از آرامستان چنیه.

آرامستان لهستانی‌ها و کلدانی - آشوری‌ها: این آرامستان در منطقه ۷ شهر اهواز، در امتداد بلوار نواب صفوی، در میدان تره‌بار قدیم این شهر و در مجاورت آرامستان ارامنه واقع شده است. بنا به گفته کشیش کلیسای کلدانی، از زمان ساخت آرامستان کلدانی - آشوری بیش از یک قرن می‌گذرد. اولین قبر کلدانی - آشوری موجود، به سال ۱۲۶۸ هـ. برمی - گردد و روش تدفین طبق آیین مسیحیت است. سال‌های بعد در زمان جنگ جهانی دوم در که تبعیدیان لهستانی آزاد شدند، شمار زیادی از آنان در طی گذر از ایران به علت کهولت سن و بیماری درگذشتند و در این خاک دفن شدند. شمار بسیاری هم مقیم ایران شدند. از

نتایج این مهاجرت، پدید آمدن قبرستان‌هایی در شهرهای مختلف ایران بود.^{۲۵} آن دسته از لهستانی‌هایی که در اهواز درگذشتند، مسیحیان کاتولیک بودند و از همین روی آن‌ها را در آرامستان کاتولیک‌های کلدانی- آشوری به خاک سپردند. به گفته کشیش کلیسای کاتولیک اهواز، روش تدفین و جهت‌گیری قبور آن‌ها طبق آیین مسیحیت است.^{۲۶} با بررسی‌هایی که انجام گردید امروزه از این مهاجران یا اخلافشان کسی در اهواز زندگی نمی‌کند، اما هر ساله مسافرانی از لهستان برای ادای احترام به قربانیان جنگ به این آرامستان می‌آیند.

بر اساس مطالعات انجام شده از طرف دولت لهستان شمار قبور به ۹۵ می‌رسد و براساس مطالعات میدانی و بررسی سنگ‌مزارهای خوانا اولین قبر لهستانی موجود در این محل مربوط به سال ۱۳۲۱ ش است. در این آرامستان، سنگ‌مزارها از جنس مرمر بوده و نقش‌های به کار رفته بر آن‌ها شامل عکس و مشخصات متوفی، نوشته‌های ادبی و مذهبی به خط فارسی و آرامی و صلیب است. سازه‌های کنار برخی قبور شامل گلدان‌های سنگی، مجسمه سنگی، سنگ برافراشته، سایبان و بادمان لهستانی‌هاست. محوطه داخلی، سنگ‌فرش مسیر عبور، برخی سنگ‌مزارها و گنبدخانه ورودی این آرامستان در سال ۱۳۹۵ ش مرمت شد.



تصویر شماره ۸: تصویر هوایی آرامستان کلدانی-آشوری‌ها.

۲۵. ثروت، ۱۲۰.

۲۶. مصاحبه نگارندگان با کشیش کلیسای مارشمعون اهواز (کشیش وانیا). تاریخ ۱۳۹۹/۱۱/۱.



تصویر شماره ۹: قبور آرامستان کلدانی_آشوری‌ها.

آرامستان ارامنه: آرامستان ارامنه این آرامستان در منطقه ۷ شهر اهواز، در امتداد بلوار نواب صفوی، در میدان تره‌بار قدیم این شهر و در مجاورت آرامستان آشوری_کلدانی‌ها واقع شده‌است. تاریخ شکل‌گیری آن بر اساس مطالعات میدانی و سنگ‌قبرهای خوانا به سال ۱۲۸۷ هـ. بازمی‌گردد. از سازه‌های این آرامستان می‌توان از دیوار پیرامونی، یادمان شهدا، صلیب‌های سنگی برافراشته، مجمرهای سنگی، قبرهای صندوقچه‌ای، محرابی و پلکانی نام برد. جنس سنگ‌مزارها غالباً سنگ تیشه‌ای است که نام و مشخصات متوفی و هم‌چنین نوشته‌هایی به زبان ارمنی و فارسی، صلیب، نقوش گیاهان، ابزارآلات بر روی آن‌ها حجاری شده‌است. روش تدفین طبق آیین مسیحیت انجام می‌شود.



تصویر شماره ۱۰: تصویر هوایی آرامستان ارامنه.



تصویر شماره ۱۱: نمایی از آرامستان ارامنه.

آرامستان گلزار شهدای صابئین مندایی ایران: این آرامستان که مختص به اقلیت مذهبی صابئین مندایی است در جنوب شرق شهر اهواز، در محله مهدیس قرار دارد. این قطعه ابتدا بخشی از آرامستان قدیمی مسلمانان بوده که در اختیار این اقلیت قرار داده شده است و بعدها توسط دیوار کوتاهی از یکدیگر جدا شده اند. احداث این دیوار باعث ویرانی و از بین رفتن شماری از قبور منداییان گردید. تاریخ شکل گیری آن بر اساس بررسی های میدانی و مطالعه سنگ قبرهای خوانای قبور باقی مانده به سال ۱۳۴۴ش بازمی گردد و بر طبق گفته رابط انجمن منداییان^{۲۷} تاریخ تأسیس این آرامستان سال ۱۳۴۰ش است و هیچ دوره مرمت و توسعه ای نداشته است. نام این آرامستان مقتبس از نام آیین صابئین و نیز دفن شماری از شهدای مندایی جنگ عراق با ایران است. جهت قبور در این مکان بر طبق آیین منداییت در جهت شمالی-جنوبی است به طوری که پیکر متوفی را بر پشت می خوابانند، پاها را به سمت شمال و سر را به سمت جنوب قرار می دهند و سر و صورت وی را در لحد^{۲۸} می گذارند.^{۲۹} از عناصر معماری این آرامستان می توان به وجود دیوار، حصار، درب

۲۷. بهنام اسکندری (رابط انجمن منداییان اهواز).

۲۸. در قسمت جنوبی قبر مقداری از کف و دیواره جنوبی را حفر می کنند به طوری که سر تا قسمتی از سینه متوفی در آن قرار گیرد.

۲۹. اسکندری، ۱۸۲.

ورودی، سایبان فلزی جهت انجام مراسمات مذهبی، گورهای خانوادگی روباز و نمادهای مقابر شهدا اشاره کرد. قبور به صورت منفرد با تراکم کم ساخته شده‌اند. پوشش سطح بیشتر قبرها از سنگ مرمر است و به ندرت از سیمان استفاده شده است. برخی قبور نیز فاقد پوشش مستحکم و کاملاً گلی‌اند در آیین مندایی هر شخص در بدو تولد علاوه بر نام شناسنامه‌ای خود یک نام دینی^{۳۰} دارد. بر بیشتر سنگ‌مزارها ملواشه متوفی هم در کنار نام شناسنامه‌ای وی نوشته شده است. سنگ قبور به درفش مندایی^{۳۱} و بوته‌هایی^{۳۲} از کتاب مقدس گنزار^{۳۳} با و برخی علاوه بر آن به نشانه‌هایی شامل اشعار، نقوشی از گیاهان و حیوانات و هم‌چنین آرایه‌های نمادین مانند کتاب، شمع و خورشید مزین شده‌اند. نوشته‌های برخی از این سنگ‌مزارها به خط فارسی و برخی به خط مندایی است. بنا به قوانین کشوری در این محل تدفین انجام نمی‌شود و آرامستان جدید آن‌ها خارج از شهر در جاده برومی در نزدیکی آرامستان جدید مسلمانان قرار گرفته است.



تصویر شماره ۱۲: تصویر هوایی آرامستان صابین.

۳۰. به آن ملواشه گویند (ملواشه با توجه به ساعت تولد، ماه تولد و ملواشه مادر تعیین می‌گردد).

۳۱. نماد وحدت جامعه منداییان است.

۳۲. بوته: آیه.

۳۳. کتاب مقدس منداییان است.



تصویر شماره ۱۳: درفش مندایی بر روی سنگ قبر.



تصویر شماره ۱۴: نمایی از آرامستان صابین.

آرامستان قدیمی مسلمانان: آرامستان قدیمی مسلمانان واقع در جنوب شرق شهر اهواز و در محله مهدیس قرار دارد. تاریخ شکل‌گیری آن با توجه به سنگ‌قبرهایی که خوانانید به سال ۱۳۲۶ ش بازمی‌گردد، اما مطالعات میدانی گویای قدمت بیشتر این آرامستان است که بر اثر کم‌توجهی، قبور به مرور زمان از بین رفته‌اند و سنگ‌قبرهای فرسوده ناخوانانید. جهت قبور و روش تدفین در این مکان مطابق با آیین اسلامی است. از عناصر معماری این آرامستان می‌توان به وجود دیوار، حصار و درب ورودی و هم‌چنین اتاقک تدفینی خانوادگی حاج محمد علی نمکی که در سال ۱۳۴۶ ش ساخته شده و دارای دیوار و حصار و درب مجزا است، اتاق نگهبانی و المان‌های مقابر شهدا اشاره کرد. علاوه بر آن، در این آرامستان، چند مقبره خانوادگی روباز وجود دارد، بدین معنا که هیچ‌گونه ساخت‌وساز معماری برای آن‌ها شکل نگرفته است و اعضای خانواده صرفاً در جوار یکدیگر به خاک

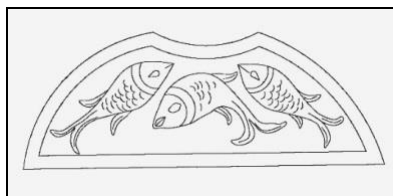
سپرده شده‌اند و پوشش روی مقبره آن‌ها شبیه یکدیگر، هم‌جنس و هم‌رنگ است. تراکم قبور در بخش‌های متأخر را می‌توان نیمه‌متراکم و در بخش اولیه پراکنده خواند. پوشش سطح بیشتر قبرها از سنگ مرمر و سنگ تیشه‌ای است و برخی موارد از سیمان، موزاییک و کاشی استفاده شده‌است. سنگ‌مزارها علاوه بر داشتن نام و مشخصات متوفی، مزین به نشانه‌هایی شامل ابزار، اشعار، تصویر یا اسامی امامان معصوم، آیات قرآنی، نقوشی از گیاهان و حیوانات و هم‌چنین آرایه‌های نمادین مانند کتاب، فرشته، شمع و خورشیدند. امروزه تدفین در این محل صرفاً برای مالکین قبور امکان‌پذیر است.



تصویر شماره ۱۵: تصویر هوایی آرامستان قدیمی مسلمانان.



تصویر شماره ۱۶: نمایی از آرامستان قدیمی مسلمانان.



تصویر شماره ۱۷: طرح گرافیکی از یک طشت‌آب در آرامستان قدیمی مسلمانان.

آرامستان گلزار شهدای زرگان: آرامستان گلزار شهدای زرگان واقع در شمال شرق شهر اهواز و در محله زرگان در نزدیکی رود کارون قرار دارد و در واقع یک آرامستان محلی است. از آنجا که ساکنان این محله عرب زبان اند متن و اشعار روی برخی از سنگ مزارها به زبان عربی است. تاریخ شکل گیری آن بر اساس مطالعات میدانی به سال ۱۳۴۳ ش بازمی گردد. این آرامستان بر اساس نام محله ای که در آن واقع شده و با توجه به این که پیکر پاک چند تن از شهدای دفاع مقدس در آنجا آرمیده نام گذاری گردیده است. جهت قبور در این مکان مطابق با آیین اسلامی است. از عناصر کالبدی این آرامستان می توان به وجود اتاقک های تدفینی خانوادگی با پلان های مربع و حجم های مکعب فاقد گنبد، یک نشان با طرح آلاچیق و دارای گنبد مختص به یک مقبره، هم چنین گورهای خانوادگی روباز و نشان های مقابر شهدا اشاره کرد. هم چنین این محل فاقد غسل خانه و دیوار و درب است. قبور در بخش های متأخر نسبتا متراکم اند و در بخش اولیه پراکنده. پوشش بیشتر قبرها از سنگ مرمر است و به ندرت از سیمان یا موزاییک استفاده شده است و گاه برخی قبور فاقد پوشش مستحکم اند و کاملا گلی اند. سنگ مزارها علاوه بر داشتن نام و مشخصات متوفی، مزین به نشانه هایی شامل ابزار، اشعار، تصویر و یا نام های امامان معصوم، آیات قرآنی، نقوشی از گیاهان و حیوانات و هم چنین آرایه های نمادین مانند کتاب، ظروف، شمع و خورشیدند. هنوز هم در این محل مردگان را به خاک می سپارند.



تصویر شماره ۱۸: تصویر هوایی آرامستان شهدای زرگان.



تصویر شماره ۱۹: نمایی از آرامستان شهدای زرگان.



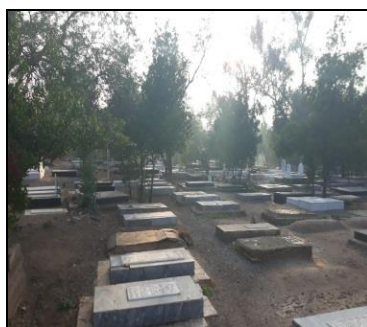
تصویر شماره ۲۰: نشانه به‌کار رفته بر سنگ‌مزار آرامستان شهدای زرگان.

آرامستان سیدخلف: آرامستان شهدای سیدخلف در شمال شهر اهواز و در محله سیدخلف قرار دارد. این آرامستان فقط به متوفیان ساکنان این محله تعلق دارد. ساکنین این محله نیز غالباً عرب‌زبانند و اشعار و متون عربی بر روی سنگ‌مزارها به چشم می‌خورد. تاریخ شکل‌گیری آن بر اساس مطالعات میدانی به سال ۱۳۴۰ش بازمی‌گردد و مرمتی در آن صورت نگرفته است. نام این آرامستان بر اساس نام محله‌ای که در آن واقع شده و با توجه به این‌که پیکر چند تن از شهدای دفاع مقدس در آنجا آرمیده، انتخاب شده است. جهت قبور در این مکان مطابق با آیین اسلامی است. از عناصر کالبدی این آرامستان می‌توان به وجود دیوار، حصار و درب ورودی و هم‌چنین اتاقک‌های تدفینی خانوادگی با پلان‌های مربع و حجم‌های مکعب فاقد گنبد، یک بقعه دارای گنبد مختص به مقبره یکی از بزرگان این محل، سایبان‌های فلزی برای چند قبر و یادمان‌های مقابر شهدا اشاره کرد. این محل فاقد غسل‌خانه است. تراکم قبور در بخش‌های متأخر را می‌توان نیمه‌متراکم و در بخش اولیه پراکنده خواند. پوشش سطح بیشتر قبرها از سنگ مرمر است و به‌ندرت از سیمان یا موزاییک

استفاده شده است و برخی قبور کاملاً گلی اند. سنگ‌مزارها علاوه بر داشتن نام و مشخصات متوفی، مزین به نشانه‌هایی شامل ابزار، اشعار، تصویر و یا اسامی ائمه اطهار، آیات قرآنی، نقوشی از گیاهان و حیوانات و هم‌چنین آرایه‌های نمادین مانند کتاب، فرشته، شمع و خورشیدند. دفن مردگان برای ساکنان محله هم‌چنان امکان‌پذیر است.



تصویر شماره ۲۱: تصویر هوایی آرامستان سیدخلف.



تصویر شماره ۲۲: نمایی از آرامستان سیدخلف.



تصویر شماره ۲۳: نشانه به‌کار رفته بر سنگ‌مزار آرامستان سیدخلف.

دسته‌بندی داده‌های حاصل از شناخت نمونه‌های مطالعاتی

برای دستیابی به داده‌هایی که بتواند به پرسش‌های پژوهش پاسخ دهد، ضمن شناخت تاریخی نمونه‌های مطالعاتی، ساختارهای کالبدی و فراکالبدی این گورستان‌ها با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی-تحلیلی، بررسی شد و کلیه مؤلفه‌های موجود در آن‌ها به روش مشاهده مستقیم ثبت گردید. در جهت تکمیل نتایج مشاهدات میدانی، داده‌های به‌دست‌آمده با اسناد مکتوب موجود مورد هم‌سنجی قرار گرفت. این داده‌ها بر مبنای موقعیت، وضعیت بافت، تاریخ شکل‌گیری، دوره‌بندی توسعه یا مرمت، وضعیت استمرار تدفین، مساحت، عناصر معماری، پوشش گیاهی و آرایه‌های تزئینی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. مؤلفه‌های بیرونی، محصول ارتباط سه‌گانه‌ای است که از یک سو به‌واسطه ساختار جغرافیایی، زمین‌شناسی، توپوگرافی بستر، زمینه شکل‌گیری گورستان را فراهم آورده و از سوی دیگر به‌واسطه حضور انسان و نقش او در تغییر ساختار فضایی-کالبدی و محیطی بستر و ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی و دینی-مذهبی وی بازتاب‌دهنده وجوه انسانی اوست. مؤلفه‌های درونی، مجموعه‌ای از عوامل شکل‌گیری گورستان‌ها هستند که به دلیل تأثیر عوامل انسانی، به‌طور مستقیم در ساختار عرصه تدفینی و ادراک ما از آن‌ها مؤثرند.

۱۷۲ / تاریخ و تمدن اسلامی، سال شانزدهم، شماره سی و سه، زمستان ۱۳۹۹

نام اثر	آرامگاه	گورهای	آرامستان	آرامستانی	آرامستان	آرامستان	آرامستان	آرامستان	آرامستان
مجموعه آرامستان	آرامگاه علی بن مهزیار	تپه باستانی منبع آب	تپه باستانی چنیبه	آرامستانی ها و آشوری - کلداان ی ها	آرامستان مسیحیان	آرامستان صابئین مندایی	آرامستان قدیمی مسلمانان	آرامستان شهدای زرگان	آرامستان سیدخلد ف
موقعیت	منطقه ۷، محله عامری، خیابان نهج-البلاغه	منطقه ۷، محله منبع-آب، جنب پارک کوهسارا	منطقه ۴، محله چنیبه علیا، بلوار ساحلی	منطقه ۷، بلوار نواب صفوی میدان تره بار	منطقه ۷، بلوار نواب-صفوی میدان تره بار	منطقه ۸، بلوار آیت الله بهبهانی، کوی مهدیس	منطقه ۸، بلوار آیت الله بهبهانی، کوی مهدیس	منطقه ۳، محله زرگان، کوچه شهدا	منطقه ۲، ورودی محله سید-خلف
وضع بافت	بافت شهری فشرده و متراکم	بافت شهری فشرده و متراکم	بافت شهری نیمه-متراکم	بافت شهری نیمه-متراکم	بافت شهری نیمه-متراکم	بافت شهری پراکنده	بافت شهری پراکنده	بافت شهری نیمه-متراکم	بافت شهری نیمه-متراکم
تاریخ شکل گیری	قرن سوم هجری	دوره اشکانیان	دوره ایلام	سال ۱۲۶۸	سال ۱۲۸۷	سال ۱۳۴۴	سال ۱۳۲۶	سال ۱۳۴۲	سال ۱۳۴۰
دوره بندی توسعه و با مرمت	دو دوره توسعه سه دوره مرمت	ندارد	ندارد	توسعه ندارد مرمت در سال ۱۳۹۵	ندارد	ندارد	ندارد	ندارد	ندارد

شناخت عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گورستان‌های تاریخی / ۱۷۳

تدفین	تدفین	تدفین	تدفین	تدفین	تدفین	تدفین	تدفین	تدفین	تدفین
تدفین برای افراد ساکن همین محله امکان-پذیر است	تدفین برای مقابر قدیمی و فقط برای صاحبین قبر انجام می‌شود	تدفین امکان-پذیر نیست	تدفین برای اقلیت مذهبی امکان-پذیر است	تدفین برای اقلیت مذهبی امکان-پذیر است	تدفین انجام می‌شود	تدفین امکان-پذیر نیست	تدفین انجام می‌شود	تدفین امکان-پذیر نیست	تدفین انجام می‌شود
۷۸۰۰ مترمربع	بیش از یک هکتار	حدود نیم هکتار	۳۹۰۰ مترمربع	۴۷۰۰ مترمربع	بیش از دو هکتار	بیش از هفت هکتار	بیش از یک هکتار	بیش از یک هکتار	بیش از یک هکتار
دیوار پیرامونی یادمان شهدا، اتافکها ی تدفینی، بقعه، مجمر	دیوار پیرامونی شهدا، اتافکها ی تدفینی، نشان یادبود، مجمر	حصار و نرده پیرامونی یادمان شهدا، اتاق نگهبان، آرامگاه خانوادگی، مجمر	حصار و نرده پیرامونی یادمان شهدا، مسیر گذر، سایبان، یادمان شهدا	دیوار خارجی، سردر، یادمان شهدا، مسیر گذر، سایبان، مجمر، سنگی، گلدان سنگی	دیوار خارجی، سردر، یادمان شهدا، مسیر گذر، سایبان، مجمر، سنگی، گلدان سنگی	اتاقک روباز	گورهای دستکند در دل تپه فاقد حریم و حصار	آرامگاه، حصار پیرامونی، اتاق نگهبان، اتافک تدفینی، آرامگاه خانوادگی، یادمان شهدا، مجمر، سنگی، گلدان، سرویس بهداشتی	عناصر معماری

گیاهان	گیاهان	گیاهان	گیاهان	گیاهان	گیاهان	گیاهان	فاقد	فاقد	گیاهان
خودرو	خودرو	خودرو	درخت	خودرو	فاقد	خودرو	فاقد	فاقد	گیاهان
درخت	درخت	درخت	اکالیپتو	درخت	پوشش	درخت	پوشش	پوشش	گیاهان
اکالیپتو	اکالیپتو	اکالیپتو	س	اکالیپتو	گیاهی	اکالیپتو	گیاهی	گیاهی	گیاهان
س	س	س		س		س			
سنگ- مزارهای منقوش و حجاری شده، یادمان شهدا	سنگ- مزارهای منقوش و حجاری شده، یادمان شهدا	سنگ- مزارهای منقوش و حجاری شده، آب، یادمان شهدا	سنگ- مزارهای منقوش و حجاری شده، یادمان شهدا	سنگ مزارهای منقوش و حجاری شده، یادمان مجمر، سنگی، گلدان سنگی	سنگ مزارهای منقوش و حجاری شده، یادمان مجمر، سنگی، گلدان سنگی	سنگ مزارهای منقوش و حجاری شده، یادمان مجمر، سنگی، گلدان سنگی	سنگ مزارهای منقوش و حجاری شده	آرامگاه سنگ- مزارهای منقوش و حجاری شده، مجمر، سنگی، گلدان سنگی	آرامگاههای تزئینی

جدول ۲. اطلاعات شناختی نمونه‌های مطالعاتی

یافته‌های پژوهش

تحلیل و بررسی گورستان‌های شهر اهواز به‌طور عام و بررسی گورستان‌های تاریخی به‌ویژه نمونه‌های مطالعاتی بیان‌شده به‌طور خاص، بیانگر تأثیر متقابل انسان و محیط در شکل-گیری ساختار کالبدی عرصه‌های تدفینی است، بدین بیان که محیط با همه اجزای فعال و غیرفعال خود در قالب بستر، زمینه نمود یافتن ویژگی‌های فرهنگی-مذهبی، اعتقادی، اساطیری، نشانه‌شناختی و زیبایی‌شناسی انسان است. تحلیل مفاهیم ارائه‌شده در جدول سه نشان می‌دهد گورستان‌ها، مجموعه‌ای از عناصر کالبدی و فراکالبدی‌اند که در ادغام با یکدیگر، ساختار ویژه و منحصر به فرد عرصه‌های تدفینی را به‌وجود آورده‌اند.

شناخت عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گورستان‌های تاریخی / ۱۷۵

آرامستان لهستانی‌ها و آشوری-کلدانی ها	آرامستان تپه باستانی چنیبه	گورهای تپه باستانی منبع‌آب	آرامگاه علی‌بن مهزیار(ع) اهوازی	وضع موجود	ویژگی مورد بررسی
*	*	*	*	درون شهری مجاورت شهر روستایی طبیعی	موقعیت استقرار
*	*	*	*	بسیار بزرگ (بیش از ۱۰ هکتار) بزرگ (۵-۱۰ هکتار) متوسط (۲-۵ هکتار) کوچک (۱-۲ هکتار) بسیار کوچک (کمتر از ۱ هکتار)	وضع محوطه تدفینی
*	*	*	*	فراسرز مینی سرزمینی منطقه‌ای ناحیه‌ای شهری محل‌های	حوزه نفوذ
*	*	*	*	عوارض گسترده عوارض متوسط نسبتاً مسطح مسطح	توپوگرافی
*	*	*	*	متراکم نیمه‌متراکم گشوده و باز	مورفولوژی بافت پیرامون

*	*	*	*	توقف تدفین تداوم تدفین	استمرار تدفین
*	*		*	حصار و دروازه آرامگاه‌های خانوادگی بناهای مذهبی ابنیه خدماتی مجمر	ساختارهای معماری
*	*	*	*	دارای اسکلت‌بندی کالبدی ارگانیک و فاقد ساختار	ساختار کالبدی
*	*	*	*	دارای دوره‌های توسعه متعدد کمتر از سه دوره توسعه فاقد توسعه	دوره‌بندی توسعه
*	*	*	*	ارگانیک و خودتوسعه نیمه ارگانیک طراحی شده	الگوی گسترش
*	*	*	*	سنگ‌مزار افقی سنگ‌افراشته صندوقه‌ای محرابی دخمه‌ای پلکانی	نوع قبور
*	*	*	*	متراکم نیمه‌متراکم پراکنده	تراکم قبور

شناخت عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گورستان‌های تاریخی / ۱۷۷

*	*		*	نقوش گیاهی نقوش جانوری درفش یا صلیب نقوش هندسی صور انسانی کتیبه‌های خطی نقوش نمادین ابزارآلات طشت‌آب	نشانه‌شناسی قبرور
*	*	*	*	تراکم درختان پراکندگی درختان درختان اندک فاقد پوشش گیاهی	پوشش گیاهی
*	*	*	*	بقعه زیارت آرامگاه مشاهیر زیارت آرامگاه- های خانوادگی انجام مراسم فرهنگی - مذهبی گردشگری فرهنگی	وضع کارکردی

آرامستان سید خلف	آرامستان شهدای زرگان	آرامستان قدیمی مسلمانان	آرامستان صابین- مندایی	آرامستان مسیحیان	وضع موجود	ویژگی مورد بررسی
*	*	*	*	*	درون شهری مجاورت شهر روستایی	موقعیت استقرار

					طبیعی	
*	*	*	*	*	بسیار بزرگ (بیش از ۱۰ هکتار) بزرگ (۵-۱۰ هکتار) متوسط (۲-۵ هکتار) کوچک (۱-۲ هکتار) بسیار کوچک (کمتر از ۱ هکتار)	وضعیت محوطه تدفینی
*	*	*	*	*	فراسرز مینی سرزمینی منطقه‌ای ناحیه‌ای شهری محله‌ای	حوزه نفوذ
*	*	*	*	*	عوارض گسترده عوارض متوسط نسبتاً مسطح مسطح	توپوگرافی
*	*	*	*	*	متراکم نیمه‌متراکم گشوده و باز	مورفولوژی بافت پیرامون
*	*	*	*	*	توقف تدفین تداوم تدفین	استمرار تدفین

شناخت عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گورستان‌های تاریخی / ۱۷۹

*	*	*	*	*	حصار و دروازه آرامگاه‌های خانوادگی ابنیه مذهبی ابنیه خدماتی مجمر	ساختارهای معماری
*	*	*	*	*	دارای اسکلت‌بندی کالبدی ارگانیک و فاقد ساختار	ساختار کالبدی
*	*	*	*	*	دارای دوره-های توسعه متعدد کمتر از سه دوره توسعه فاقد توسعه	دوره‌بندی توسعه
*	*	*	*	*	ارگانیک و خودتوسعه نیمه‌ارگانیک طراحی شده	الگوی گسترش
*	*	*	*	*	سنگ‌مزار افقی سنگ‌افراشته صندوقه‌ای محرابی دخمه‌ای پلکانی	نوع قبور
*	*	*	*	*	متراکم نیمه‌متراکم پراکنده	تراکم قبور

*	*	*	*	*	نقوش گیاهی نقوش جانوری درفش و یا صلیب نقوش هندسی صور انسانی کتیبه‌های خطی نقوش نمادین ابزارآلات طشت‌آب	نشانه‌شناسی قبور
*	*	*	*	*	تراکم درختان پراکندگی درختان درختان اندک فاقد پوشش گیاهی	پوشش گیاهی
*	*	*	*	*	بقعه زیارت آرامگاه مشاهیر زیارت آرامگاه‌های خانوادگی انجام مراسم فرهنگی - مذهبی گردشگری فرهنگی	وضعیت کارکردی

مقایسه نتایج پژوهش

در این پژوهش تلاش شده، تا با مطالعه ادبیات موجود در زمینه گورستان‌های تاریخی، ضمن دسته‌بندی پژوهش‌های پژوهشگران این حوزه تصویر روشنی از مفهوم گورستان تاریخی ارائه شود. تمرکز بر گورستان‌های تاریخی شهر اهواز و مقایسه تطبیقی ساختار تاریخی، منظر و کالبدی آن‌ها برای درک ماهیت این عرصه‌های تاریخی، گام مهم پژوهش حاضر است که در مطالعات پیشین صورت نگرفته‌است. از همین رو، می‌توان پژوهش حاضر را در تداوم مطالعات پیشین، گامی به‌سوی بسترسازی فرهنگی جهت حفاظت از گورستان‌های تاریخی کشور دانست.

ساختار فیزیکی چیدمان و طراحی گورستان عرصه گورستان عناصر معماری	کالبد	پارادایم‌های درونی
عناصر گیاهی ساختار منظر	منظر	
تاریخ شکل‌گیری گورستان، وجوه تاریخی مربوط به همان دوره وجه تسمیه نام گورستان دوره توسعه، دوره‌های مرمت	تاریخ	پارادایم‌های بیرونی
مالکیت گورستان، نظام مدیریتی نظام دین، اعتقادات مذهبی نظام اقتصادی مالکیت سنگ‌مزارها نظام فرهنگی - اجتماعی در هر قوم و محله	ساختارهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی	
توپوگرافی بستر مشخصات جغرافیایی و اقلیمی مورفولوژی بستر زمین‌شناسی بستر	بستر	پارادایم‌های بیرونی
عوامل محیطی همسایگی‌های گورستان	بافت	

ساختمان کالبدی بافت پیرامون دسترسی‌ها، وضعیت ترافیک		
--------------------------------------------------------	--	--

جدول ۴. دسته‌بندی پارادایم‌های مؤثر در شکل‌گیری آرامستان‌های تاریخی

نتایج

در این نوشتار در ارائه تعریف برای شناخت گورستان‌های تاریخی بیش از آن که قدمت قبور و سال بناشدن گورستان مدنظر قرار گیرد به وجود عناصر معنا ساز توجه شد؛ زیرا بر این باوریم این عناصرند که ما را برای درک جهان‌بینی‌ها و باورهای مختلف هم‌نوعان خویش در عصر حاضر و در ادوار گذشته یاری می‌رسانند و فهم معانی و مبانی اساطیری آن‌ها، اعتقادات و فرهنگ و حتی چگونگی زندگی کردن آن‌ها را برایمان آسان‌تر می‌سازد. همین باورها و شیوه زندگی است که تاریخ را شکل می‌دهد و دوره‌های مختلف تاریخی را رقم می‌زند. از این رو نگارندگان پس از پژوهش‌های صورت‌گرفته تعریفی کل‌نگر برای چستی گورستان‌های تاریخی بدین قرار ارائه کرده‌اند: «گورستان‌های تاریخی عرصه‌هایی تدفینی‌اند که گویای بخشی از تاریخ یک شهر یا یک قوم‌اند و به واسطه معماری، عوامل فرهنگی و اعتقادی، سنت‌های هنری نظام نشانه‌ها و عوامل تاریخی غنی شده‌اند». این عرصه‌ها به دلیل آن‌که راوی داستان‌های فردی و اجتماعی سازندگان خودند دارای ارزش فرهنگی-تاریخی و هم‌چنین ارزش‌های آیینی-مذهبی‌اند و ظرفیت آن‌را دارند که به‌عنوان فضاهای زنده، پویا و ماندنی در شهر عمل کنند و خاطرات جمع را رقم بزنند هم‌چنین از طریق جذب گردشگر داخلی و خارجی بهره‌وری اقتصادی داشته‌باشند. عوامل متعددی بر شکل‌گیری و توسعه گورستان‌ها به‌ویژه گورستان‌های تاریخی تأثیر گذارند که می‌توان آن‌ها را به‌طور کل در دو دسته عوامل درونی و عوامل بیرونی تقسیم کرد و به‌طور جزئی‌تر در شش دسته کالبد، بستر، منظر، تاریخ، ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و بافت گروه‌بندی نمود. به‌نظر می‌رسد که عوامل بیرونی و درونی از یکدیگر جدا نبوده و تأثیر متقابل آن‌ها مشهود است. در این میان، انسان عامل اصلی این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری است، آن‌گونه که تمامی

عوامل پیدایش گورستان از انسان اثر می‌پذیرد و در مرحله بعد این انسان است که تحت تأثیر کالبد این معماری واقع می‌شود.

کتابشناسی

- آریس، فیلیپ، تاریخ مرگ، ترجمه محمدجواد عبداللهی، تهران، نشر علم، ۱۳۹۲ ش.
- آقاجان بیگلر، عماد، «بررسی گورستان از منظرهای متنوع شهرشناسی»، اندیشه ایرانشهر، ش ۱۳، ۱۳۸۸ ش.
- همو، «بررسی گورستان در هزاره سوم»، اندیشه ایرانشهر، ش ۱۳، ۱۳۸۸ ش.
- اسکندری، بهنام، صابین مندابی ایران از آغاز تا امروز، یزد، نشر سید علیزاده، ۱۳۹۸ ش.
- اسمعیلی، شبنم‌السادات، «ما و گورستان، نگاهی به فضای گورستان از منظر انسان‌شناسی مکان»، اندیشه ایرانشهر، ش ۱۳، ۱۳۸۸ ش.
- بحرانی‌پور، علی، گزارش کوتاه محوطه همکاری با دکتر یاسوهیرو یوکایچی و دکتر تاتسویا موری، ۱۳۹۶ ش.
- پارسا پژوه، سپیده، «گورستان از ابتدا تاکنون، مروری اجمالی بر تاریخچه تدفین»، اندیشه ایرانشهر، ش ۱۳، ۱۳۸۸ ش.
- حاجی‌پور، خلیل، «طرح موضوعات پژوهشی در حوزه شهر و گورستان»، اندیشه ایرانشهر، ش ۱۳، ۱۳۸۸ ش.
- حقیر، سعید و یلدا شوهانی‌زاده، «چگونگی ارتقاء جایگاه گورستان‌ها در جوانب فرهنگی و اجتماعی توسعه پایدار شهری»، باغ نظر، ش ۱۷، ۱۳۹۰ ش.
- خبرگزاری مهر: <https://www.mehrnews.com>
- زنگنه، ابراهیم، «مزارات ایران»، مشکوه، ش ۴۳، ۱۳۷۳ ش.
- صابر، کبیر و محمد باقر، «آثار سنگی تمدن اسلامی در گورستان آرامنه تبریز - ریشه‌یابی و تبیین دلایل وجودی»، باغ نظر، ش ۲۳، ۱۳۹۱ ش.
- طالع، امین، مقبره‌سازی هنر فراموش‌شده: بررسی گونه‌شناسی مقبره‌سازی و هنرهای پیرامون آن در ایران و جهان، شیراز، نشر نویدشیراز، ۱۳۹۳ ش.
- علی‌نژاد، روجا، سفیدچاه، «نمایه‌ای فراتر از یک گورستان: شناخت و بررسی مضامین و نقوش تصویری

- گورستان سفیدچاه»، هنرهای زیبا، هنرهای تجسمی، ش ۵۸، ۱۳۹۳ ش.
- فرهادی پور، احمد، «راهبردهای مکانیابی گورستان در شهرهای کشور»، اندیشه ایرانشهر، ش ۱۳، ۱۳۸۸ ش.
- فیضی، محسن و سینا رزاقی اصل، «گورستان‌ها به مثابه مناظر فرهنگی»، اندیشه ایرانشهر، ش ۱۳، ۱۳۸۸ ش.
- مجتهدزاده، روح ا. و زهرا نام‌آور، در جستجوی هویت شهری اهواز، ۱۳۸۸ ش.
- مسعودی اصل، بهزاد، فرزین، احمدعلی و ناصر براتی، «مردم‌پسندی در یادمان‌های شهید، ارزیابی موفقیت اجتماعی طرح‌های بنیاد شهید»، ویژه‌نامه منظر، ش ۳۴، ۱۳۹۵ ش.
- ملاصالحی، حکمت‌الله، «بازخوانی حافظه و هویت در معماری یادمانی ایران»، باغ نظر، ش ۳۴، ۱۳۹۴ ش.
- منتظرالمهدی، اصغر و حسین حمیدی اصفهانی، جایگاه آرامستان و نقش آن در شهر اسلامی، نخستین همایش آرمان‌شهراسلامی، اصفهان، ۱۳۸۷ ش.
- منصوری، کاوه، «حفاظت از گورستان‌های تاریخی درون شهری به مثابه مناظر فرهنگی شهر»، ماهنامه تخصصی شهر و منظر، ش ۳۳، ۱۳۹۵ ش.
- همو، گورستان‌های تاریخی، موزه‌های روباز شهر، بوم، ش ۳، ۱۳۹۴ ش.
- همو، «معماری مرگ، معماری یادمان‌ها»، فصلنامه نقد کتاب، ش ۵، ۱۳۹۴ ش.
- منصوری، کاوه، مسعود، محمد و محمدسعید ایزد، «شناخت عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گورستان‌های تاریخی (با تأکید بر گورستان‌های تاریخی شهر تهران)»، باغ نظر، ش ۱۶، ۱۳۹۸ ش.
- موتقی، رامین و سحر آیرملو، عناصر هویت فرهنگی، مرجع مهندسی عمران، اولین همایش بین‌المللی شهر برتر طرح برتر، همدان، سازمان عمران و شهرداری همدان، ۱۳۸۵ ش.
- میرشاهزاده، شروین، «بهبودی گورستان‌های تاریخی در ایران»، اندیشه ایرانشهر، ش ۱۳، ۱۳۸۸ ش.
- وحیدزادگان، فریبا، ایرانی‌بهبهانی، فریبا و محمدحسن طالبیان، «ارزیابی متغیرهای تأثیرگذار بر زیبایی منظر تاریخی_فرهنگی آرامستان‌های اسلامی ایران، نمونه موردی: تخت فولاد اصفهان»، مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۱۱، ۱۳۹۲ ش.
- هول، فرانک و دیگران، باستان‌شناسی غرب ایران، مترجم زهرا باستی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۱ ش.

Bowker, J., *The Meaning of Death*. Cambridge University Press,

- Cambridge, 1991.
- Carter, Elizabeth., *Elam in the Second Millenium B.C: The Archaeological Evidence*, Ph.D. diss. University of Chicago, 1971.
- Hall, S., “Burial and Sequence in the Later Stone Age of the Eastern Cape Province, South Africa”, *South African Archaeological Bulletin*, 2000.
- Curl, J.S., *A Celebration of Death*. London: Bats ford, 1993.
- Meyer, R., Cemeteries. In G. Goreham (Ed.), *Encyclopedia of rural America*. Oxford: ASCCLio, 1997.
- Manneke, E., *History in Hamilton Cemetery*, Hamilton, Hamilton Munipal Cemeteries, 2012.
- Obayashi, H., (ed.) *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. Praeger, New York, 1992.
- Rugg, J., *The emergence of a new burial from: cemetery development in the first half of the nineteenth century*, 1998.
- Taylor, Troy, *From beyond the Grave*, Whitechapel Productions, 2000.
- <http://sokhango.blogfa.com>.

شیوه نامه

تاریخ و تمدن اسلامی، فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات است. هیأت تحریریه مجله مشتاقانه از دریافت جدیدترین دستاوردهای پژوهشی استادان و پژوهشگران حوزه تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران جهت انتشار در مجله استقبال می کند. مقالاتی در این مجله امکان چاپ می یابد که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و هم زمان به نشریه ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله درخور نشریات علمی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.
- تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می شود:
ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.
۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:
نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:
د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک. نگاه کنید به؛ قس. مقایسه کنید با.
- توضیح: برای سال های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.
۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.
۹. شیوه آوانگاری/نویسه گردانی اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن (EI^2) باشد.
۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.
۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و از طریق سامانه مجله به نشانی <http://jhcin.srbiau.ac.ir> ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:
الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می گیرد)؛

ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛
ج- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛
د- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،) دو نقطه (:) و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک Space (فاصله) باشد.

۱۲. اجزاء کلمات مرکب (مثلاً: صاحب‌دل، به‌هم‌پیوسته) با نیم‌فاصله ماشین شود.

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

- بهای تک‌فروشی مجله ۵۰/۰۰۰ ریال است.
- وجه اشتراک (مبلغ ۵۰/۰۰۰ ریال برای یک نسخه از هر شماره) را به شماره حساب بانکی ۰۱۰۶۹۸۹۲۵۷۰۰۲، بانک ملی، شعبه دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، کد ۱۰۱۷، واریز فرمائید. فیش بانکی را همراه با صورت تکمیل شده برگه اشتراک زیر به نشانی تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان علوم پایه، طبقه سوم جنوبی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵، دفتر مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ارسال کنید.
- مجله را از تغییر احتمالی نشانی خود مطلع سازید.
- در صورت افزایش بهای مجله حق اشتراک افزایش خواهد یافت.
تلفن تماس: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۳۵۱؛ دورنگار: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۵۰۰
نشانی الکترونیکی: tarikh@srbiau.ac.ir

نام و نام خانوادگی:.....	شغل:.....	
سازمان/دانشگاه:.....		
شماره‌ی فیش بانکی:.....	بانک.....شعبه‌ی.....به	
مبلغ.....ریال		
شماره (ها)ی درخواستی:.....		
تعداد نسخه‌ی درخواستی:.....		
نشانی:.....		
.....		
کد پستی:.....		صندوق پستی:.....
تلفن:.....		نمبر:.....
E-mail:.....		

- Movasaghi, Ramin & Sahar Ayrumlu, *'Anāshir -i Huwiyyat- i Farhangī, Marja' Muhandisī- yi 'Umrān, Awwalīn Hamāyish- i Bayn al- Milalī- yi Shar- i Bartar- i Tarḥ- i Bartar*, Hamedan, Civil Engineering Organization Of Hamedan, 1385/ 2007.
- Obayashi, H. (ed.), *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, Praeger, New York, 1992.
- Parsa Pajouh, Sepideh, "Guristān Az Ibtidā Tā Kunūn, Murūrī Ijmālī bar Tārīkh- Ĉa- yi Tadfin", *Andīsha- yi Iran- Shahr*, No. 13, 1388/ 2010.
- Rugg, J., *The emergence of a new burial from: cemetery development in the first half of the nineteenth century*, 1998.
- Saber, Kabir & Mohammad- Bagher, "A Study of the Islamic Stone Works in Tabriz Armenians Cemetery", *Bāgh- i Nazar*, No. 23, 1391/ 2013.
- Tale, Amin, *Maqbara- Sāzī- yi Hunar- i Farāmūsh- Shuda: Barrisī- yi Gūna- Shināsī- yi Maqbara- Sāzī wa Hunar- hā- yi Pīrāmūn- i Ān Dar Iran wa Jahān*, Shiraz, Nashr- i Nawīd- i Shiraz, 1393/ 2015.
- Taylor, Troy, *From beyond the Grave*. Whitechapel Productions, 2000.
- Vahidzadegan, Fariba, Irani Behbahani, Fariba & Mohammad Hasan Talebian, "Arzyābī- yi Mutighayyir- hā- yi Ta'thīr- Gudhār Bar Zībāyī- Manzar- i Tārīkhī- Farhangī- yi Ārāmistān- hā- yi Islāmī- yi Iran, Nimūna- yi Mūridī(for example): Takht- i Fūlād- i Isfahan", *Muṭālī'āt- i Shahr- i Iranī- yi Islāmī*, No. 11, 1392/ 2014.
- Zanganeh, Ebrahim, "Mazārāt- i Iran", *Mishkat*, No. 43, 1373/ 1995.
<http://sokhango.blogfa.com>.
<https://www.mehrnews.com>.

- Hall, S., "Burial and Sequence in the Later Stone Age of the Eastern Cape Province, South Africa", *South African Archaeological Bulletin*, 2000.
- Hole, Frank & Others, *The Archaeology of Western Iran: settlement and society from prehistory to the Islamic conquest*, Trans. Zahra Basti, Tehran, SAMT, 1381/ 2003.
- Manneke, E., *History in Hamilton Cemetery*, Hamilton, Hamilton Municipal Cemeteries, 2012.
- Mansouri, Kaveh, "Gūristān- hā- yi Tārīkhī, Mūza- hā- yi Rūbāz- i Shahr", *Būm*, No. 3, 1394/ 2016.
- Mansouri, Kaveh, "Hifāzat az Gūristān- hā- yi Tārīkhī - yi Darūn Shahrī ba Mathāba- yi Manāzir- i Farhangī- yi Shahr", *City & Landscape*, No. 33, 1395/ 2017.
- Mansouri, Kaveh, "Mi'mārī- yi Marg, Mi'mārī- yi Yādmān- hā", *Naqd- i Kitāb*, No. 5, 1394/ 2016.
- Mansouri, Kaveh, Masoud, Mohammad & Mohammad Saeid Izadi, "Recognition of Effective Factors of the Formation of Historical Cemeteries By Focusing on Historical Cemeteries of Tehran", *Bāgh- i Nazar*, No. 16, 1398/ 2020.
- Masoudi- Asl, Behzad, Farzin, Ahmad- Ali & Nasser Barati, "Mardum- Pasandī dar Yādmān- hā- yi Shahīd, Arzyābī- yi Muwaffaqiyyat- i Ijtimā'ī- yi Tarḥ- hā- yi Bunyād Shahīd", *Wīzha- nāma- yi Manzar*, No. 34, 1395/ 2017.
- Meyer, R., *Cemeteries*. In G. Goreham (Ed.), *Encyclopedia of rural America*, Oxford, ASCCLio, 1997.
- Mirshahzadeh, Shervin, "Bihsāzī- yi Gūristān- hā- yi Tārīkhī dar Iran", *Andīsha- yi Iran- Shahr*, No. 13, 1388/ 2010.
- Mojtahedzadeh, Rouhollah & Zahra Nam Avar, *Dar Justujū- yi Huwiyyat- i Shahrī- yi Ahvaz*, 1388/ 2010.
- Mollasalehi, Hekmatollah, "Rereading of Memory and Identity in Monumental Architecture of Iran", *Bāgh- i Nazar*, No. 23, 1394/ 2016.
- Montazerolmahdi, Asghar & Hossein Hamidi Esfahani, *Jāygāh- i Ārāmīstān wa Naqsh- i Ān Dar Shahr- i Islāmī*, Nukhustīn Hamāyish- i Ārmān Shahr- i Islāmī, Isfahan, 1387/ 2009.

References

- Aghajan Beiglou, Emad, “Barrisī- yi Gūristān az Manzar- hā- yi Mutinawwi‘- yi Shar- shināsī”, *Andīsha- yi Iran- Shahr*, No. 13, 1388/ 2010.
- Aghajan Beiglou, Emad, “Barrisī- yi Gūristān Dar Hizāra- yi Siwwum”, *Andīsha- yi Iran- Shahr*, No. 13, 1388/ 2010.
- Alinejad, Roja, “Sifīd- Čāh, An Image Beyond of a Cemetery Recognition and Study on themes and Visual Motifs of Sifīd- Čāh`s Cemetery”, *Hunar- hā- yi Zībā, Hunar- hā- yi Tajassumī*, No. 58, 1393/ 2015.
- Aries, Philippe, *Tārīkh- Marg (Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present)*, Mohammad Javad Abdullahi, Tehran, Nashr- i ‘Ilm, 1392/ 2014.
- Bahranipour, Ali, *Guzārīsh- i Kūtāh- i Muḥawwaṭa- yi Hamkārī Bā Dr.(PhD) Yasuhiro Yokkaichi & Dr.(PhD) Tatsuya Mori*, 1396/ 2018.
- Bowker, J., *The Meaning of Death*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Carter, Elizabeth, *Elam in the Second Millenium B.C: The Archaeological Evidence*. Ph.D. diss. University of Chicago, 1971.
- Curl, J.S., *A Celebration of Death*, London, Bats ford, 1993.
- Eskandari, Behnam, *Šābi`īn- i Mandāyī- yi Iran Az Āghāz Tā Imrūz*, Yazd, Nashr- i Seyed Alizadeh, 1398/ 2020.
- Esmaeili, Shabnam Sadat, “Mā wa Gūristān, Niġāhī Ba Faḍāy- i Gūristān Az Manzar- i Insān- shināsī- yi Makān”, *Andīsha- yi Iran- Shahr*, No. 13, 1388/ 2010.
- Faizi, Mohsen & Sina Razzaghi-Asl, “Gūristān- hā ba Mathāba- yi Manāzir- i Farhangī”, *Andīsha- yi Iran- Shahr*, No. 13, 1388/ 2010.
- Farhadi Pour, Ahmad, “Rāhburd- hā- yi Makān- yābī- yi Gūristān dar Shahr- hā- yi Kīshwar”, *Andīsha- yi Iran- Shahr*, No. 13, 1388/ 2010.
- Haghir, Saeed & Yalda Shoohanizd, “Promoting Role of Cemeteries in Social and Cultural Aspects of Sustainable Urban Development in Iran”, *Bāgh- i Nazar*, No. 17, 1390/ 2012.
- Hajipour, Khalil, “Tarḥ- i Mūḍū`āt- i Pazhūhishī dar Ḥawza- yi Shahr wa Gūristān”, *Andīsha- yi Iran- Shahr*, No. 13, 1388/ 2010.

The Formation of Historical Cemeteries: A Study on Historical Cemeteries in Ahwāz

Hamed Hayaty¹

Department of Architecture, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

Nastaran Moradiany

M.A of Architecture, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

Behnam Eskandari

M.A of Ancient Iranian History, Ahvaz, Iran

Because of urban destruction and lack of sufficient knowledge about cemeteries, the aim of the present study is to emphasize on the importance of historical cemetery and evaluate the historical cemeteries of Ahwāz and effective factors of the formation. The data collection method is based on library information and field studies. That describes the existing conditions of the study samples and the effective factors in the formation of cemeteries is analyzed by adapting the objective observations and library documents. The research method is descriptive-analytical and based on the results of this study, several factors affect the formation and development of cemeteries, which can be divided into two categories of internal and external factors and in more detail in six categories of body, context, perspective, history, social, and economic structures and context.

Keywords: Ancient hills of Ahwaz, burial areas, Historical cemetery, Cemeteries of Ahwāz.

1. Email (corresponding author): hamedhayaty@yahoo.com

- Ricklefs, M.C., *a History of Modern Indonesia since 1200*, USA, 2008.
- Riddell, Peter G., *Islamic and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, C. Hurst & Co., United Kingdom, University of Hawaii press, Honolulu. U.S.A., 2001.
- Rinkes, D.A., *Nine Saints of Java*, Malaysian Sociological Research Institute, 1996.
- Said, Nurman, "The Significance of al-Ghazali and His works For Indonesian Muslims; A preliminary Study", *Studia Islamika*, (3), 1996.
- The Indonesia Reader: History, Culture, Politics*, E.D: Hellwig, Tineke and Tagliacozzo, Eric, Duke University Press, London, 2009.
- Van Bruinessen, Martin, "Controversies and polemics involving the Sufi orders in twentieth-century Indonesia" in *Islamic mysticism contested*, E.D. Fredrick de Jong and Bernd Radtke, Brill, Leiden, 1999.
- Watson Andaya, Barbara, "Gender, Islam and the Bugis Diaspora In Nineteenth and Twentieth-Century Riau", *sari* (21), 2003.
- Wheatley, P., "Indonesia: I. Geography", *Encyclopedia of Islam*, Second Edition. V.3, Brill, Leiden, 1986.

- Idem, "Abd al-Samad in Arabia", *Southeast Asian Studies*, 4(2): 2015.
- Fox, James J., "Wali Songo", in *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor*, V.3, ed. Ooi Keat Gin, California, Santa Barbara, 2004.
- Gin, Ooi Keat, "Nuruddin Al-Raniri", in *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor*, V.3, ed. Ooi Keat Gin, California, Santa Barbara, 2004.
- Hamid, Ismail, "Kitab Jawi: Intellectualizing Literary Tradition", in *Islamic Civilization in the Malay World*, Ed. By Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Hamka, *Tasawuf Modern*, Republika Penerbit, Jakarta, 2014.
- Hooker, Virginia, "Riau", in *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, V.8, Leiden, 1995.
- Idem, "Gardens of Knowledge: from Bustan to Taman", in *Lost times and Untold Tales from The Malay World*. E.D by. Jan Van Der Putten, Singapore, NUS Press, 2009.
- Jähnichen, Gisa, "Al-Gahazali's Thoughts on the Effects of Music and Singing upon the Heart and the Body and their Impact on Present-Day Malaysian Society", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2, No. 9, 2012.
- Khan, I. K., *Islam in Modern Asia*, New Delhi, 2006.
- Knysh, Alexander, *Islamic mysticism: a short history*, Brill, Leiden, 2000.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Milner, A. C., "Islam and Muslim State", in: *Islam in South-East Asia*, Edited by M.B. Hooker, Brill, Leiden, 1983.
- Mohd Fakhrudin bin Abdul Mukti, "The Early Study of *Kalam* in the Malay World", *Jurnal Usuluddin*, Bil 28: 2008.
- Nor Hasliza bt Faris and others, "Psychological Intervention Effect by Imam Al-Ghazali": *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, Vol.21, December 2016.
- Official Website of International Islamic University Malaysia (2019) in: <http://www.iium.edu.my/institute/istac/academic>.

References

- Daḥlān, Aḥmad Ibn-Zaynī, *Sirāj al-Ṭālibīn: Sharḥ 'alā Minhāj al-'Ābidīn ilā jannat Rabb al-'Ālamīn II al-Imam Hujjat al-Islam Abī Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī*, Beirut - Lebanon, 2005.
- 'Abd al-Raḥmān Ibn-Sulaymān al-Ahdal, *al-Nafs al-Yamānī wa-al-rawḥ al-rūḥānī fī Ijāzat al-quḍāt Banī al-Shawkānī*, taḥqīq Abdullah al-Habashi, Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'i, 1433A.H.
- Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, tarjumah Mu'ayyid al-Dīn Muḥammad khārazmī, bi Kushish-i Ḥoseyn Ḳhadiv-Jam, Tihrān: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhang, 1373.
- Falimbānī, Sheikh 'Abd al-Ṣamad, *Hidāyah al-Sālikīn fi Sulūki Maslak al-Muttaqīn*, Clanton, 2016.
- Al-Attas, Syed Muḥammad Naguib, *Some Aspect of Sufism: As Understood and Practiced Among the Malays*, Singapore, 1961.
- Idem, *the Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, 1970.
- Idem, *a Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Ministry of Culture of Malaysia, Kuala Lumpur, 1986.
- Azra, Azyumardi, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities" in *Islamic civilization in the malay world*, Ed. By Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Idem, *the Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Allen & Unwin And University of Hawai'i Press Honolulu, Australia, 2004.
- Idem, *Islam in Indonesian world: an account of institutional formation*, Indonesia, 1996.
- Denny, F.M., "pesantren" in *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, V.8, Leiden, 1995.
- Fealy, Greg. Hooker, Virginia. White, Sally, "Indonesia" in *Voices of Islam in Southeast Asia*, Compiled and Edited by Greg Fealy and Virginia Hooker, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2006.
- Feener, R. Michael, *Islam in world cultures, comparative perspectives*, Santa Barbara, 2004.

**Imam Muhammad Al-Ghazzālī Influence on the Malay World;
The Archipelago of Indonesia**

Mahmoodreza Esfandiar¹

*Department of Humanities, Islamshahr Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran*

This study aims to examine the effects of Imam al-Ghazzālī on the process of Islamic thought in the Malay world, especially The Indonesian archipelago, as one of the most important and most populous Muslim regions in the Islamic world. The method of data collection is library-based and on available sources and reports and the research method is based on functional explanation. This study, which examines how the Malays got acquainted with al-Ghazzālī and the history and various dimensions of his influence on various areas of religious thought in the Indonesian archipelago ,especially kalām and Sufism from the past to the present, concludes that al-Ghazzālī's thoughts on the development of Islamic culture in the Indonesian archipelago were influential, and the spiritual life of the Malays, from the religious education system to the social spheres has been greatly influenced by his ideas.

Keywords: Malay world, Islamic culture, al-Ghazzālī, Indonesian archipelago.

1. Email: mresfandiar@gmail.com

- Razavi, Seyyed Abolfazl, *Shahr, Sīāsāt va Iqtiṣād dar ‘hd-i Īlkhānān*, 2nd edition, Amīrkabīr Press, 1390/2011.
- Ibid, *Falsafih-e Intikādī-i Tārīkh*, 1st edition, Tehran, Research Institute for Islamic Culture and Thought Press, 1391/2012.
- Salmani, Ali; Chatr Bahr, Hamidreza, “Ravishshināsī-i Taṭbīkī-i Moṭālī‘ih-e Honar Islāmī (Bā Ta’kī Bar Nimūnih-e Mihrāb)”, *Archaeological Research of Iran Journal*, Vol. 11, 1394/2015.
- Sasani, Farhad, “Ma ‘nākāvī: Bi Sūiyy-i Nishānishināsī-i Idjtimā‘ī”, 1st edition, Tehran, Nashr-i ‘Im Press, 1389/2010.
- Shekariniri, Javad, “Iyyāftihhāi Az Tarḥ-i Shanab Ghāzān, Padīdih-e Shahrī-i ‘asr-i Īlkhānī Bi Nām-i Abvāb al-Bar”, *Fine Arts Journal*, Vol. 24, 1384/2005.
- Shirazi, Aliasghar; Yunesi, Milad, *Ta ‘thīr-i Millīgarāi Bar Mi ‘mārī-i*, Iranian Islamic City Studies Quarterly, Vol. 4, 1390/2011.
- Sojoodi, Farzan, *Madjmū‘ih-e Maḳālāt-i Avalīn Hamandīshī-i Nishānishināsī-i Honar*, 3rd edition, Tehran, Matn Translation and Publication Company, 1397/2018.
- Idem, *Nishānishināsī-i Kārbordī*, 6th edition, Tehran, Nashr-i ‘Im Press, 1398/2019.
- Tavernier, Jean-Baptiste, *Safarnāmih-e Tāviriyyih (Tavernier’s Book of Travels)*, Trans. Hamid Arbab Shirani, Tehran, Nīlūfar Press, 1389/2010.
- Torkaman Farahi, Eskandar Beig Maneshi, *Tārīkh-i Ālamārāi-i Abbāsī*, 2nd edition, Tehran, Tolū‘ Press, 1364/1985.
- Turnbull, Stephen R., *Mogholhā (Mongols)*, Trans. Mohammad Aghajari, 1st edition, Tehran, Sabzān Press, 1396/2017.
- Wilber, Donald, *Mi ‘mārī-i Islāmī-i Īrān Dar Doriyyih-e Īlkhānān (The Architecture of Islamic Iran: The Ikkhanid Period)*, Trans. Abdallah Faryar, 2nd edition, Tehran, Scientific and Cultural Publications Company, 1365/1986.
- Zamiran, Mohammad, *Darāmadī Bar Nishānishināsī-i Honar*, Tehran, Kīsh Press, 1382/2003.
- Zoka, Yahya, *Shahrhāiyy-i Īrān*, Revised by Mohammad Yousef Kiani, Vol. 3, Tehran, Academic Center for Education, Culture and Research Press, 1368/1989.
- Idem, *Zamīnlarzihāiyy-i Tabrīz*, Tehran, Kāvīyyān Press, 1359/1980.

- Mashkour, Mohammad Javad, *Tārīkh-i Tabrīz Ta Pāiyyān-i Ḳarn-i Nohom-i Hidjri*, Tehran, National Heritage of Iran Publication Series, 1352/1973.
- Maṭrākčī, Naṣūḥ, *Baiyyān-i Manāzil*, Transl. Rahim Raiesnia, 1st edition, Tehran, National Cultural Heritage Organization, 1379/2000.
- Mirjafari, Hossein, *Tārīkh-i Tahavolāt-i Sṯasī, Idjtimā'ī, Iḳtiṣādī va Farhangī-i Īrān Dar Dorīyyih-e Tiyyimūrīān Va Torkamanān*, 13th edition, Isfahan, University of Isfahan Press, 1395/2016.
- Mirza Mohammd Taghi sepehr, "*Nāsikh al-Tavārīkh*", Vol. 1, Tehran, Amīrkabīr Press, 1337/1958.
- Mohammadi, Erfan; Riahi, Payam, *Nishānishināsī Dar Mi'mārī*, 1st edition, Tehran, Academic Center for Education, Culture and Research Press, 1397/2018.
- Moradi, Amin; Musavi Haji, Rasoul; Omrani, Behrouz, "Bāzshināsī-i Form Mi'mārī-i Ārāmgāh-i Ghāzān Dar Madjmū'ih-e Abvāb al-Barī Ghāzānīh Va Naghsh-i Ān Dar Ravand-i Tahavolāt-i Shahrāsāzī-i Īrānī", *Bāgh-i Nazar Journal*, Vol. 13, 1395/2016.
- Motavalli Haghighi, Yousef, "Shanb Ghāzān-i Rāhgoshāiyy-i Īdjād-i Rab'-i Rashīdī", *History Research Journal*, Vol. 3, 1385/2006.
- Mousavi, Seyyed Razi, *Darāmadī Bar Ravishhināsī-i Honar-i Islāmī*, 2nd edition, Qom, Islamic School of Arts, 1396/2017.
- Mustawfi, Hamdallah, *Nizhat al-Ḳolūb*, Revised by Mohammad Dabir Siaghi, 1st edition, Tehran, Ṭahavī Press, 1336/1957.
- Norberg-Schulz, Christian, *Ma'nā Dar Mi'mārī-i Gharb (Meaning in Western Architecture)*, Trans. Mehrdad Ghiyomi Bidheni, Tehran, Iranian Academy of Arts Press, 1387/2008.
- Omrani, Behruz; Aminian, Mohammad, "Gomānihzanī Dar Miyydān-i Ṣāhibābād Va Madjmū'ih-e Hasan Pādīshāh", *Journal of Faculty of Literature and Humanities*, University of Tehran, Vol. 50, 1386/2007.
- Pope, A.U. *Persian Architecture*, Pahlavi University Press, 1969.
- Pourhossein Khunigh, Ebrahim, *Tabrīz bi Rivāiyyat-i Taṣvīr*, 1st edition, Tabriz, Akhtar Press, 1384/2005.
- Qiyasi, C., *Memar xaca Alishah Tabrizi: Dovru & Yaradiciligi*, Baku, 1997.

- Keramatalah Afsar and Mohammad Yousef Kiani, Tehran, Cultural Heritage Organization, 1374/1995.
- Goodarzi, Hossein, *Kārkard-i Hovūyyat-i Bakhsh Madhhab-i Shī'ih Dar Dorih-e Safavūh*, National Studies Quarterly, Vol. 4, 1387/2008.
- Hillenbrand, Robert, *Mi'mārī-i Islāmī (Islamic Architecture: from function, and meaning)*, Trans. Bagher Ayatallah Zadeh Shirazi, 6th edition, Rozanih Press, 1391/2012.
- Ibn Baṭūṭih, *Safarnāmih-e Baṭūṭih*, Trans. Mohammad Ali Movahhed, Vol. 1, 2nd edition, Tehran, Book Translation and Publishing Foundation, 1359/1980.
- Irwin, Robert, *Honar-i Islāmī (Islamic Art)*, Trans. Roya Azadfar, Tehran, Sūrih-e Mihr Press, 1389/2010.
- Jackson, Williams, *Safarnāmih-e Djakson (Jackson's Book of Travels)*, Trans. Manouchehr Amiri and Fereydoun Badrehie, 3rd edition, Tehran, Khārazmī Press, 1369/1990.
- Johansen J.Dines & Larsen S. Eric, signs in Use. An introduction to semiotics trans by D.L. Gorlee & G. Irons. Routledge, London, 2002.
- Karbalie Tabrizi, Hafez Hossein, *Roḍāt al-Djinān va Djanāt al-Djinān*, 1st and 2nd edition, Sotūdih Press, 1383/2004.
- Kasravi, Ahmad, *Tārīkh-i Mashrūṭih*, 11th edition, Tehran, Nigāh Press, 1398/2019.
- Idem, *Tārīkh-i Hidjdah Sālih-e Adharbāidjān*, 13th edition, Tehran, Amīrkabīr Press, 1384/2005.
- Khalili, Nasim, *Mogholān: Rivāyyatī Dīgar*, 1st edition, Tehran, Naḡd-i Afkār Press, 1396/2017.
- Khwāndamīr, *Ḥabīb al-Siyyr fī Tārīkh-i Afrād al-Bashar*, Revised by Seyyed Mahmoud Dabir Siyaghi and Jamal al-Din Hamani, 4th edition, Tehran, Khaiyyām Press, 1380/2001.
- Malahuti, Moslem, *Masdjid Masdjid Shod*, Vol. 1st and 2nd, 1st edition, Qom, Hadith College of Tehran Library, 1364/1985.
- Mansouri, Seyyed Amir, Ajourlu, Bahram, "Bāzshināsī-i Ark-i Alīshāh-i Tabrīz Va Kārbord-i Aṣlī-i Ān", *Fine Arts Journal*, Vol. 16, 1382/2003.

- Dieulafoy, Jane, *Safarnāmiḥ-e Dīolāfoā (Dieulafoy's Book of Travels)*, Trans. Fareh Vahshi, 2nd edition, Tehran, Khayyām Press, 1361/1982.
- Djīnābandī, Mīrzābiyyg ibn Ḥasan, *Roḍat al-Ṣafaviyyih*, Revised by Gholamreza Tabatabaie Majd, Tehran, Dr. Mahmoud Afshar's Endowment Foundation, 1378/1999.
- Dory, Carl J., *Honar-i Islāmī (Islamic Art)*, Trans. Reza Basiri, Tehran, Farhangsarā Press, 1363/1984.
- Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana university press, London, Macmillan, 1979.
- Emetad al-Saltaneh, Mohammad Hassan Khan, *Mirāt al-Baladān*, Revised by Abdolhossein Navaie and Mirhashem Mohaddes, University of Tehran Press, 1367/1988.
- Evliya ,Çelebi, *Sāḥatnāmiḥ (Book of Travels)*, Trans. Haj Hossein Nakhjavani, Tabriz, Shafaḳ Press, 1338/1959.
- Fasihkhafi, *Modjmal-i Faṣīḥi*, Translated and Revised by Seyyed Mohsen Naji Nasrabadi, 1st edition, Tehran, Asāṭīr Press, 1386/2007.
- Fazlallah Hamedani, Khaje Rashid al-Din, *Vakfnāmiḥ-e Rab 'Rashīdī*, Revised by Iraj Afshar and Mojtava Minavi, Tehran, Āthār-i Millī Press, 1383/2004.
- Idem, *Djāmi' al-Tavārīkh*, Revised by Bahman Karimi, 2nd edition, Tehran, Iḳbāl Press, 1362/1983.
- Fisher, Philip, *Making Effacting Art: Modern American Art in a Culture of Museume*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Flandin, Eugène, *Safarnāmiḥ-e Ozḥin Filāndin (Eugène Flandin's Travel to Persian)*, Trans. Hossein Norsadeghi, 3rd edition, Tehran, Ishrāḳī Press, 1356/1977.
- Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Safarnāmiḥ-e Kārirī (Voyage du tour monde)*, Trans. Abbas Nakhjavani and Abdolali Karang, Tabriz, General Directorate of Culture and Arts of East Azarbaijan Province, 1348/1969.
- Golombek, Lisa; Wilber, Donald, *Mi'mārī-i Tiyyimūrī Dar Īrān Va Tūrān (The Timurid architecture of Iran and turan)*, Trans.

Il-khanate mosque in the northern part of Ark) and has found a museum and tourism function.

Keywords: Ark Alishāh, Semantics, semiotics, text, context, representation.

References

- Ahmadi, Babak, *Sākhṭār va Ta'vīl Matn*, 5th edition, Tehran, Center Press, 1381/2002.
- Ajorlu, Bahram, "Mi'mārī-i Īlkhānī-i Ādharbāīdjān: Pazūhishī dar Ark-i Tabrīz", Master Thesis in Archeology, University of Tehran, Faculty of Literature and Humanities, 1380/2001.
- Ajorlu, Bahram, Nematī, Ali, "Ḥadhf-i Hoviyyat-i kādjārī-i Ark-i Alīshāh-i Tabrīz bā Maramat bi Shīvih-e Sabkī", *Bāgh-i Nazar Journal*, Vol. 27, 1392/2013.
- Balali Oskuie, Azita; Keynezhad, Moammad Ali; Nogrehkar, Abd al-Hamid, "*Ṭarḥ-i Farḍī Rab' va Shahrīstān Rashīdī*", Vol.50, 1389/2010.
- Bani Masoud, Amir, "Bāgh-i Šāhibābād-i Tabrīz", *Bāgh-i Nazar Journal*, Vol. 40, 1384/2005.
- Brion, Marcel, *Manam Tiemūr-i Dīhāngoshā* (Tamerlan resentation de tamerlan par marcel brion), Trans. Zabihallah Mansouri, Tehran, Mostofi Library Press, 1374/1995.
- Chandler, Daniel, *Mabānī-i Nīshānīshīnāsī (The Basics Semiotics)*, 6th edition, Tehran, Sūrih-e Mīhr Press, 1397/2018.
- Chardin, Jean, *Safarnāmīh-e Zhān Shārdīn (Chardin's Book of Travels)*, Trans. Mahmoud Abbasi, Vol. 2, Tehran, Amīrkabīr Press, 1335/1956.
- Contarini; Barbaro; Zeno; Dalsandry; Angiolello, *Safarnāmīh-e Vinīzīān Dar Īrān*, Trans. Manuchehr Amiri, Tehran, Khārazmī Press, 1381/2002.
- De Clavijo, Ruy González, *Safarnāmīh-e Kilāvīkho (Clavijo's Book of Travels)*, Trans. Masoud Rajabnia, 3rd edition, Tehran, Scientific and Cultural Publications Company, 1374/1995.
- Dibaj, Esmail, *Rāhnamāī-i Āsār-i Tārīkhī-i Ādharbāīdjān*, Tabriz, Shafak Press, 1343/1964.

**The Semantics Process of the Compound Building of Alishāh Ark
in Tabrīz; an Analysis of Historical Data**

Farzad Feyzi¹

*PhD Student of Archeology, Faculty of Social Sciences, University of
Mohaqeq Ardabili, Ardabil, Iran*

Habib Shahbazi Shiran

*Assistant Professor of Archeology Department, Faculty of Social Sciences,
University of Mohaqeq Ardabili, Ardabil, Iran*

Karim Hajizadeh

*Associate Professor of Archeology Department, Faculty of Social Sciences,
University of Mohaqeq Ardabili, Ardabil, Iran*

Most of socio-cultural and even political concepts and meanings in historical monuments have formed after the creation of them and in the process of audience communication with those artifacts, influenced and hide in many cases. Therefore, in order to study the process of semantics in Alisha Ark of Tabriz from the time of its construction in the Il-khanate period to the present time has been used descriptive-analytical approach and semiotic methods. The question is how the meanings of Ark have transformed based on surrounding context and elements of the Compound Building. The results indicate that during the Il-khanate period, the Compound Building of Alishāh was a representation of the main foundations of government, including: political power (palaces), religious power (the grand mosque and monastery) and economic power (the main part of market). In the Timurid period, its semiosis criterion was modified and divided with other monuments (the Compound Building of Mozaffariyih and the Compound Building of Sāhib-Ābbād). During the Safavid period, the original context of the ark changed and the architectural elements became a virtual representation of military power. In the Qajar period, it became a symbol of national efforts and in Pahlavi period, it was a manifestation of tradition and modernity. In the period after the Islamic Revolution, the Ark has been made both recontextualization (construction of a large *musallā* instead of the first

1. Email (corresponding author): farzadfeyzi92@gmail.com

- Rāzi, Najm al-Din, *Marmūzāt- i Asadī dar mazmūrāt- i Dā'ūdī*, Revised by Moḥammad Reḏā Shafi'i Kadkani, Tehran, Sokhan, 1386/2008.
- Idem, *Mirṣād al-'ibād min al-mabda' ilā'l-ma'ād*, Revised by Muḥammad Amin Riyāhi, Tehran, Elmi va Farhangi, 1389/2011.
- Safi, Omid, *Syāsat/dānesh dar jahān- i eslam (The Politics of Knowledge in Premodern Islam)*, Trans. Mojtabā Fāḏeli, Tehran, Pazhuheshkadey- i Moṭale'āt- i Farhangi wa Ejtemā'i, 1389/2011.
- Saifi Hirawi, *Pirāsta- yi Tārikh- i Harāt*, Revised by Muḥammad Aṣef Fekrat, Tehran, Bonyād- i Mowqufāt- i Afshār, 1381/2003.
- Samarqandi, 'Abd al-Razzāq, *Maṭla'-i sa'dayn wa majma'-i bahrayn*, Revised by 'Abdulhusayn Navāyi, Tehran, Pajuheshgāh- i Ulum- i Ensani wa Muṭale'āt- i Farhangi, 1383/2005.
- Şefatgol, Mansour, 'Molaḥezāti enteqādi darbāre- yi chap- i Şafwat al-Şafā', *Āyeny- i pajuhesh*, Vol. 42, February & March 1997.
- Shabānkārih'ī, Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad, *Majma' al-Ansāb*, Revised by Mīr Hāshim Muḥaddith, Tehran, Amīrkabīr, 1363/1985.
- Shurmij, Moḥammad, 'Ruykard- i siyāsi-yi Shaykh Zāhed-i Gilāni wa Shaykh Şafi al-Din- i Ardabili az mandhar- i motun- i tārihi, *Tārikh wa Farhang*, Vol. 87, Fall & Winter 1390/2012.
- Simnāni, 'Alā al-Dawlah, *Chihil Majlis yā Risāla- yi Iqbāliya*, Revised by Najib Māyel Herawi, Tehran, Adib, 1363/1985.
- Spuler, Bertold, *Tārikh- i moghul dar Irān (Die Mongolen in Iran)*, Trans. Maḥmud Mir Āftāb, Tehran, Elmi va Farhangi, 1386/2008.
- Waṣṣāf al- Ḥaḏra, Shahāb al-Din 'Abd Allāh b. Faḏl Allāh, *Tārikh- i Waṣṣāf al- Ḥaḏra*, Revised by 'Alireḏā Ḥājiyānnezhād, Tehran University Press, 1388/2009.
- Idem, *Tārikh- i Waṣṣāf*, Lithograph, Mumbai, 1269 AH/1853.
- Wing, Patrick, *The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East*, Edinburgh University Press Ltd, 2016.
- Zirki, Heidi, *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Das achte Kapitel des Safwat as – safā*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1987.

- Mortazavi, Manuchehr, *Tahqiq darbāre- yi Ilkhānān- i Irān*, Tehran, Ketābforushiy- i Tehran, 1341/1963.
- Mostowfi, Ḥamd-Allāh, *Tāriḫ-i gozida*, Revised by ‘Abdulhusayn Navāyi, Tehran, Amir Kabir, 1387/2009.
- Nafisi, Said, ‘Shaykh Zāhed- i Gilāni’, *Nashriya- yi Farhang*, Y4, Vol 2, Ordibehesht 1307/May 1928.
- Nakhjawāni, Muḥammad b. Hindushāh, *Dastur al-kātib fi ta’yin al-marrātib*, Revised by Maḥmud Ṭāvusi, Tehran, Enteshārāt- i Farhangestān- i Honar, 1390/2012.
- Idem, *Dastur al-kātib fi ta’yin al-marrātib*, Revised by ‘Abuldkarim ‘Ali Ughli ‘Alizādeh, Moscow, 1976.
- Nikitine, Basil, ‘Tajziya wa taḥlili az Ṣafwat al-Ṣafā (Essai d’analyse du Safvat- us- Safā)’, Trans Moḥammad Bāqer Amirkhāni, *Zabān wa Adab- i Fārsi* (Tabriz University Journal), Vol.55, 1343/1964.
- Peacock, A. C. S., *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, Cambridge University Press, 2019.
- Peacock, A. C. S., ‘Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and Their Patrons: Notes on the Works of Mu’ayyid al-Din Jandi and Da’ud al-Qaysari’, in Filiz Çagman and Suzan Yalman (eds), *Meetingplace of Cultures: The Ilkhanids in Anatolia*, Ankara, 2019.
- Qā’em-maqāmi, Jahāngir, ‘Farmān- i mansub be sulṭan Aḥmad- i Jalāyir’, *Barresi hā- yi Tāriḫi*, Y 3, Vol. 5, 1347/1969.
- Qāshāni, Abu’l-Qāsem. *Tāriḫ-i Uljāyṭu*. Revised by Mahin Hambly, Tehran, Elmi wa Farhangi, 1384/2006.
- Qotbi Ahari, Abibakr, *Tawāriḫ- i Shaykh Uways*, Revised by Iraj Afshār, Tabriz, Sotudeh, 1389/2011.
- Raisniā, Raḥim, *Tāriḫ- i umumi- yi manṭaqe- yi Shervān*, Tehran, Markaz- i asnād wa Diplomāsi, 1380/2002.
- Rashīd al-Dīn Faḍlullāh Ḥamadānī, *Jāmi’ al-Tawāriḫ*, Revised by Moḥammad Roshan and Moṣṭafā Musavi, Tehran, Alborz, 1373/1995.
- Idem, *Sawānih al-Afkār –i- Rashidi*, Revised by Moḥammad Taghi Dāneshpajuh, Tehran, Tehran University Press, 1358/1980.
- Idem, *Waqfnāma*, Revised by Mojtabā Minovi and Iraj Afshār, Tehran, Anjoman- i Āthār- i Melli, 2535/1977.

- Idem, *Şafwat al-şafā*, Leiden University Manuscript, Or. 465.
- Ibn al-Fuwaṭī, Abū al-Faḍl 'Abd al-Razzāq b. Aḥmad, *Majma' al-ādāb fī mu'jam al-alqāb*, Revised by Muḥammad Kāzīm, Tehran, Vezārat- i Frahang va Ershād- i Eslāmi, 1416 AH/1995 AD.
- Ibn Battūṭa, *Safarnāma*, Trans. Moḥammad 'Ali Movaḥḥed, Tehran, Āgah, 1376/1997.
- Ibn Bibi, *Mukhtaşar- i Saljuqnāma*, Ed. Moḥammad Javad Mashkur, Tehran, Ketāb- i Tehran, 1350/1971.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Durar al-kāminah fī a'yān al-mi'ah al-thāminah*, Beirut, Dār al-Jil, 1414 AH/1993 AD.
- Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān, *Nafaḥāt al-uns*, Revised by Maḥmud Abedi, Tehran, Sokhan, 1390/2012.
- Kharaqāni, Aḥmad b. Ḥusayn, *Dastur al-jumhur fī manāqib al-sultān al-'arefīn abuyazid- i tayfor*, Revised by Moḥammad Taqī Daneshpazhuh & Iraj Afshār, Tehran, Mirāth Maktub, 1388/1410.
- Khoyi, Ḥesām al-Dīn, *Majmu'a athār Ḥesām al-Din- i Khoyi*, Revised by Şoghra 'Abbāzādeh, Tehran, Mirāth- i Maktub, 1379/2001.
- Khwāndamīr, Ghiyāth al-Dīn Muḥammad, *Dastur al-Vuzarā*, Revised by Said Nafisi, Tehran, Eqbāl, 1355/1977.
- Idem, *Ḥabīb al-siyar*, Ed. Mohammad Dabir Siyāqi, Tehran, Khayyām. 1380/2002.
- Manāqib- i Awḥad al-Dīn- i Kirmānī*, Revised by Badi'ozzamān Foruzānfar, Tehran, Bongāh- i Tarjomeh wa Nashr- i Ketāb, 1347/1969.
- Melville, Charles, 'Wolf or Shepherd? Amir Chupan's attitude to government', in Julian Raby & Teresa Fitzherbert (Eds), *The Court of the Il-Khans, 1290-1340* (Oxford Studies in Islamic Art), Oxford University Press, 1997.
- Minorsky, Vladimir, 'A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London Vol. 16, No. 3, 1954.
- Mirzā Khodāverdi, Mirzā Aḥmad, *Akhbār-nāma: Tārikh-i Tāleshān az salṭanat- i Nāder shāh tā salṭanat- i Moḥammad Shāh-i Qājār*, Tehran, Markaz- i chap wa enteshārāt- i vezārat- i omur- i Khāreja, 1383/2005.

References

- Aflāki, Shams al-Din Aḥmad, *Manāqib al-'arefin*, Revised by Tahsin Yazıcı, Ed. Tofiq Sobḥāni, Tehran, Dustān, 1396/2018.
- Barthes, Roland, *Daraje- yi sefr- i neveshtār* (Le degré zéro de l'écriture), Trans. Shirin-Dokht Daqiqiyān, Tehran, Hermes, 1378/2000.
- Dabashi, Hamid, 'Sharāyet- i Tārikhi- yi Taṣawwuf Dar Aḥd- i Saljuqiyān' (Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period), in Leonard Lewisohn, *Mirāth- i Taṣawwuf* (*The Heritage of Sufism*), Vol.1, Trans. Majdoddin Keyvāni, Tehran, Markaz, 1389/2011.
- Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd. I: mongolische Elemente im Neupersischen., Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden, 1963.
- Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersische*, Ba IV, Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden, 1975.
- Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. B II: Türkische Elemente im Neupersischen (alif bis tā), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963.
- Erkmen, Aslihan, 'The Visualization of Shaykh Ṣafī al-Dīn Iṣḥāq Ardabilī: A Unique Illustrated Copy of the Ṣafvat al-Ṣafā at the Aga Khan Museum Collection and Its Illustrations', *Iranian Studies*, 50(1), 2015.
- Ḥāfiẓ Ābrū, *Dhayl-e Jāme' al-tawārikh*, Revised by Khānbābā Bayāni, Tehran, Anjoman Āthār Melli, 1350/1392.
- Herrmann, Gottfried, 'Farmāni- i Sultān Ḥusayn- i Jalāyir' (Dated Ṣafar 780 AH/1378AD), (Ein Erlass des Galayeriden Soltan Hoseyn)', Trans 'Ali 'Abdollāhi, *Waqf Mirāth- i Jāvidān*, Y8, Vol.1, Spring 1379/2000.
- Ibn al-Bazzāz al-Ardabilī, *Ṣafwat al-ṣafā*, Reivsed by Gholām Reḍā Ṭabāṭabāi Majd, Tehran, Zaryāb, 1376/1997.

The Relationship between the Sufis and the Ilkhanid State in the Uliya-Name Texts: A Study on *Safwat al-Sāfa* by Ibn Bazzāz (d.759H)

Muhammad Ghafouri¹

PhD Student in Islamic Iranian History, Tehran University, Tehran, Iran

As the most significant hagiography of Ilkhanid period, *Safwat al-Sāfa* articulates a specific narrative of Sufi-State relationships under Ilkhanids. What is represented in this new narrative is not the overall political history of the time, but only some moments, in which the central event is the encounter between the representative of ideological power, i.e. Sufi leadership, and representatives of secular power, politico-military elite. *Safwat al-Sāfa*'s reports do not imply a complete representation of those events and do not correspond to the official historiographical reports of those events, but are aimed at writing them in line with the author's political orientation. The author, thus, selects some elements of political history and reconfigures them in a new narrative arrangement in order to provide a new account with real actors and real events with a degree of verisimilitude. Neither absolutely allegorical nor totally realistic, this new narrative configuration combines allegorical elements with realistic ones to transmit its political point; the superiority of ideological power over political power.

Keywords: Hagiography, *Safwat al-Sāfa*, ideological power, political power, Ilkhanid state, Shaikh Ṣafī-al-Dīn Ardabīlī.

1. Email: muhammad.ghafouri@gmail.com

- Marzūki Isfahāni, Ahmad Ibn Muḥammad, *Al-Azminah wa al-Amkinah*, Research by Khalil Imrān Mansūr, Beirut, Dar Al-Kitāb Al-Ilmiyyah, First Edition, 1417 AH/1997 AD.
- Mutahari, Mortazā, *Seiri dar Sireh-ye Nabavi*, Tehrān, Sadrā, Fourth Edition, 1383/2004.
- Maḳdisi, Mutahar Ibn Tāhir, No Date, *Al-Bada' wa al-Tārikh*, Maktabah al-Thiḳafā al-Diniyyah, 1374/1995.
- Idem, *Āfarinish wa Tārikh*, translated by Muḥammad Rizā Shafi'i Kadkani, Tehrān, Āgāh, First Edition, n 1374/1995.
- Muḳari, Shāhāb al-Din Ahmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ al-Tib*, Research by Yusif Baḳā'i, Beirut, Dār al-Fikr, First Edition, 1419 AH/1999 AD.
- Maḳrizi, Taḳi al-Din Ahmad ibn Ali, *Al-Nizā' wa al-Takhāsūm*, Research by Hussein Mūnis, Dar al-Ma'ārif, 1419 AH/1999 AD.
- Mosāpūr, Ibrāhim, *Khurāfāt*, Islamic Encyclopedia Foundation, Tehran, Encyclopedia of the Islamic World, Vol.15, 2011.
- Nūri, Muḥammad Taḳi, *Ashraf al-Tawārikh*, Edited by Susan Asili, Tehrān, Mirāth-i Maktūb, First Edition, 1386/2007.
- Nuwairi, *Nihāyat al-Irab Fi Funūn Al-Adab*, Cairo, Dar al-Kutub wa al-Withāq al-ḳawmiyyah, First Edition, 1423 AH/2003 AD.
- Warnick, Philip, “*Culture of Superstitions, Wonders of Superstitions of the People of the World*”, translated by Ahmad Hadjārān, Tehrān, Hadjārān, 1371/1992.
- Vāsifi, Zain al-Din Mahmūd, *Badāyi' al-Waḳāyi'*, Research by Aleksandr N. Boldyrev, Tehrān, Iran Culture Foundation, 1349/1970.
- Yāḳūt Ibn Abdullāh, Himavi, *Mu'djam al-Buldān*, Translated by Ali Naḳi Munzavi, Tehrān, Research Institute of the Cultural Heritage Organization, First Edition, 1380/2001.

- Al-Ghazālī, Abu Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad, *Madjmo'ah Rasā'il al-Imam al-Ghazālī*, Beirut, Dar al-Fikr, first edition, 1416 AH/1996 AD.
- Idem, *Tahāfut al-Falāsifah*, Research by Soleimān Dunyā, Tehran, Shams Tabrizi, First Edition, 1382/2003.
- Fraser, James, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, translated by Kāzim Firūzmand, Tehrān, Agāh, 1382/2003.
- Ḳāzi Abarḳūh, Rafī al-Din Ishāq, *Sirat-i Rasolullāh*, Research Asḳar Mahdavi, Tehrān, khwārazmi, Third Edition, 1377/1998.
- Ḳazvini Isfahāni, Muḥammad Yūsif Vālih, *Irān dar Zamān-I Shāh Safī*, Research by Muḥammad Rizā Nasiri, Tehrān, Association of Cultural Works and Honors, Second Edition, 1382/2003.
- Qazvini, Zakariā Ibn Muḥammad, *Āthār al-Bilād wa Akhbār al-Ibād*, translated by Djahāngir Qājār, Tehrān, Amirkabir, First Edition, 1373/1994.
- Ḳastalāni, Ahmad Ibn Muḥammad, *Al-Mawāhib al-Laduniyah Bi al-Muḥammadiyyah*, Cairo, Al-Maktabah Al-Tawfiḳiyyah, 2008.
- Ḳeytūri, Āmir, *Zabān Nishāneh wa Ma'nā*, Tehran, Farhang Quarterly, No. 34, 2008.
- Kāshāni, Fathullāh Ibn Shukrullāh, *Tafsir Manhadj al-Sādiḳin Fi Ilzām al-Mukhālifin*, Tehrān, Muḥammad Hassan Ilmi Bookstore, Third Edition, 1336/1957.
- Krachkovsky, Ignaty Yulianovich, *Tāriḳh Nivishṭihāy-i Djuḡhrāfiāyi*, Translated by Abulḳāsim Pāyandih, Tehrān, Ilmi wa Farhangi, First Edition, 1379/2000.
- Kulaini, Muḥammad Ibn Ya'ḳob, *Usūl Kāfi*, Research by Ali Akbar Ghaffāri, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1375/1996.
- Lāhidji, Muḥammad Ibn Ali, *Tafsir-i Sharif-i Lāhidji*, Research by Mohaddis Armavi, Tehran, Vilāyat, First Edition, 1373/1994.
- Lakhnavi, Mir Hāmid Hussein, *'Abakāt al-Anwār Fi al-Imāmat al-A'imma al-Athār*, Isfahān, Imām Ali (AS) Library, Second Edition, 1366/1987.
- Marāgheh'i, Zain al-Ābidin, *Siāḡhat Nāmeḡ-yi Ibrāhim Beig*, Research by Muḥammad Ali Sipānlū, Tehrān Āgāh, Second Edition, 1385 AH/1965 AD.

- Rāvandi, Mortazā, *Tārikh-i Idjtima'i-yi Irān*, Tehrān, Negāh, Second Edition, 1382/2003.
- Lacarrière, Jacques, *Science et Croyances*, translated by Abbās Bākeri, Tehrān, Ney, 1380/2001.
- Sabzevāri, Mullā Hādi Ibn Mahdi (Researcher), *Asrār al-Hikam*, Edited by Karim Faizi, Kom, Dini, First Edition, 1383/2004.
- Sepehr, Muḥammad Taqī Lisān al-Mulk, *Nāsikh al-Tawārikh*, Tehrān, Asātir, First Edition, 1380/2001.
- Seidman, Steven, *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, translated by Jalili, Tehrān, Ney, 1386/2007.
- Sistani, Hussein Ibn Malik, *Ihyā al-Mulūk*, Research by Sotoudeh, Tehrān, Ilmi wa Farhangi, Second Edition, 1383/2004.
- Sharbāfiān, Hamid Rizā, *Bāvarhay-i Āmiyāneh dar Irān*, Mashhad, Mohaḳiḳ, 1383/2004.
- Shūshitari, Qādhi Nūrullāh Mar'ashi, *Iḥkāk al-Haḳ wa Izhāk al-Bātil*, Kum, Maktabah Āyatullāh al-Marashi, First Edition, 1409 AH /1989 AD.
- Shirvāni, Zayn al-Ābidin Ibn Iskandar, *Bustān al-Siyāha*, Tehrān Sanāyi, First edition, 1310 AH/1893 AD.
- Sālihi Amiri, Seyed Rizā, *Khurāfeh Girāyi čisti wa čirāyi*, Tehrān, Strategic Research Institute, 1387/2008.
- Sadr al-Muta'allihin, Muḥammad Ibn Ibrāhim, *Kasr al-Sanām al-Jāhiliyyah*, Edited by Jahāngiri, Tehrān, Sadra Wisdom Foundation, First Edition, 1381/2002.
- Tabari Abu Ja'far, Muḥammad Ibn Djarir, *Tārikh Al-Umam wa al-Mulūk*, Translated by Pāyendeh, Tehrān, Myths, Fifth Edition, 1375/1996.
- Tabari, Ali Ibn Abd al-Qādir, *Al-Arj al-Maski Fi al-Tārikh al-Makki*, Research by Ashraf Ahmad Djamāl, Mecca, First Edition, 1416 AH/1996 AD.
- Tabari, Imād al-Din Hassan Ibn Ali, *Tuhfah al-Abrār Fi Manāḳib al-A'imah al-Athār*, Tehran, Mirāth-i Maktūb, First Edition, 1376/1997.
- Asḳalāni, Ibn Hadjar Ahmad Ibn Ali, *Al-Iṣābah fi Tamyiz Al-Sahābah*, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, First Edition, 1415 AH/1995 AD.

- Tatili, Benyāmin Ibn Yunah, *Rihlah Benyāmin Al-Tatili*, Research by Abdulrahmān Abdullāh Sheikh, Abu Dhabi, Al-Mad̲jma Al-Thikāfi, First Edition, 2002.
- Tannukhi, *Nashvār Al-Muhazirah*, Research by Abbud Shāldji, Beirut, Dār Sādir, 1391 AH/1971 AD.
- Tha'ālabi, Abu Mansour Muḥammad Ibn Abd Al-Malik, *Shāhnāmeḥ Al-Tha'ālabi*, translated by Maḥmoud Hedāyat, Tehrān, Asātir, Fifth Edition, 1384/2005.
- Jahuda, Gustav, *Psychology of Superstitions*, translated by Muḥammad Taghi Brāhani, Tehrān, Alborz, 1363/1984.
- Juweini, Alā Al-Din Atā Malik Ibn Bahā Al-Din Maḥmoud Ibn Ali, *Tārikh-i, Djahān Goshāy-i Juweini*, Research by Muḥammad Qazvini, Tehrān, Dunyāy-I Kitāb, Fourth Edition, 1385/2006.
- Hāfiz Ibru, Abdullāh Ibn Lotfullāh, *Djoghṛāfiya-i Hāfiz Ibru*, Research by Sādiq Sajjādi, Tehrān. Mirāth-i Maktūb, First Edition, 1375/1996.
- Hosseini Al-Madani, Dāmin Ibn Shadqam, *Tuhfat Al-Azhār Wa Zulāl Al-Anhār*, Tehrān, Mirāth-i Maktūb, First Edition, First Edition, 1378/1999.
- Khanji, Fazlullāh Ibn Rūzbihān, *Tārikh-i Ālam Ārāy-i Amini*, Research by Muḥammad Akbar Ashiq, Tehrān, Mirāth-i Maktūb, First Edition, 1382/2003.
- Khwandmir, Ghiās Al-Din Ibn Humām Al-Din, *Tārikh-i Habib Al-Siyar*, Tehrān, Khayyām, Fourth Edition, 1380/2001.
- Khūyi, Habibullāh Ibn Muḥammad Hashim, *Minhaj al-Birā'a Fi Sharḥ Nahḍj Al-Bilāghah*, Tehrān, Maktabah Al-Islāmiyya, First Edition, 1400 AH/1980AD.
- Diyārbakri, Sheikh Hussein, *Tārikh Al-Khamis Fi Aḥwāl Anfus Al-Nafis*, Beirut, Dār Al-Sādir, 1430 AH/1993 AD.
- Dahabi, Shams al-Din Muḥammad ibn Ahmad, *Tārikh al-Islam*, Research by Omar Abd al-Salam Tadwi, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, Second Edition, 1413 AH/1993 AD.
- Razi, Abu al-Futūh Hussein Ibn Ali, *Rawdh al-Janān wa Ruh al-Janān fi Tafsir al- Qurān*, Research by Muḥammad Dja'far Yāḥaḳi and Muḥammad Mahdi Nāseḥ, Mashhad, Āstān Quds Razavi Islamic Research Foundation, First Edition, 1408 AH/1988 AD.

- Ibn Farḥun, Abdullāh Ibn Muḥammad, *Tārīkh-i Al-Madinah Al-Monawarah*, the, Cairo, Maktabah Al-Thiḳāfiyyah, First Edition, 1427 AH/2007 AD.
- Ibn Faḳīh, Ahmad Ibn Muḥammad, *Al-Buldān*, Research by Yusuf Al-Hādi, Beirut, Ālam Al-Kutub, First Edition, 1416 AH/1996 AD.
- Ibn ḳayyim, Shams Al-Din Abu Abdullāh Muḥammad Ibn Abi Bakr Zar'i, *Miftāh Dār Al-Sa'ādah wa Manshūr...*, Research by Maḥmoud Rabi, Cairo, First Edition, 1939.
- Ibn Kathir, Abu al-Fidā Ismā'il Ibn Umar, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, Beirut, Dār al-Fikr, 1407 AH/1987 AD.
- Ibn Maskiwayh, Ahmad Ibn Ali, *Tadjarib Al-Umam*, translated by Abolghāsim Imāmi and Monzavi, Tehrān, Soroush, First Edition, 1369/1990.
- Atkinson, Rita L., *Hilgard's Introduction to Psychology*, Translated by Muḥammad Taghi Brāhani, Tehrān, Roshd, 1383/2004.
- Isfahāni, Abolfaraj Ali Ibn Al-Hussein, *Al-Aghāni*, Beirut, Dār Al-Ihya Al-Turāth Al-Arabi, First Edition, 1415 AH/1995 AD.
- Afshār, Iradj, *Daftar-i Madjmu'ey-i, Asnād wa Manābi-i Tarikhi*, Tehrān, Bonyād-i Mouḳufāt-i Doktor Afshār, First Edition, 1380/2001.
- Amini, Abdulḥussein, *Al-Ghadir Fi Al-Kitāb Wa Al-Sunnah Wa Al-Adab*, Tehrān, Bonyād-I Bi'sat, First Edition, 1416 AH/1996 AD.
- Izutsu, Toshihiko, *Concept of Belief in Islamic Theology*, translated by Zahra Poursina, Tehrān, Soroush, Second Edition, 1380/2001.
- Balāghi, Muḥammad Jawād, *Al-Hudā Ilā Din Al-Mustafā*, Beirut, Mu'asisah Al-A'lam Li Al-Matbū'āt, Third Edition, 1405 AH/1985 AD.
- Birūni, Abū Reyhān Muḥammad Ibn Ahmad, *Al-Āthār Al-Bāḳiyah An Al-ḳorun Al-Khāliyah*, Research by Parviz Azkāyi, Tehrān, Mirāth-i Maktūb, First Edition, 1380/2001.
- Idem, *Tahḳīk mā Li Al-Hind*, Edited by Aḥmad Ārām, Beirut, Ālam Al-Kutub, First Edition, 1403 AH/1983 AD.
- Turkmān Monshi, Eskandar Beik, *Tārīkh-i Ālam Ārāy-i Abbāsi*, Research by Iradj Afshār, Tehrān, Amir Kabir, Third Edition, 1382/2003.

Keywords: Khorāfāt (Superstitions), Lexical Network of humiliation, Lātā'ilāt, Mozakhrafāt, Hadhyānāt.

References

Qur'ān-i Karīm.

Ibn Isfandyār, Muḥammad Ibn Hassan, *Tārikh-i Tabaristān*, research by Abbās Iqbāl Āshtiyāni, Tehrān, Padideh khāvar, Second Edition, 1366/1987.

Ibn A'tham Kufi, Abu Muḥammad Ahmad Ibn Ali, *Al-Futuh*, translated by Mostowfi, Tehrān, Sāzmān-i Intishārāt va Amozish-i Inqilāb-i Islāmi, 1372/1993.

Ibn Jawzi, Djamāl al-Din Abd al-Rahmān ibn Ali, *Al-Muntazam Fi Tārikh Al-Umam Wa Al-Molūk*, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, First Edition, 1412 AH/1992 AD.

Ibn Hazm, Abu Muḥammad Ali ibn Ahmad, *Al-Fasl Wa Al-Ahwa wa Al-Nihal*, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, First Edition, 1416 AH/1996 AD.

Ibn Hawqal, Muḥammad, *Sūrat Al-Ard*, Beirut, Dār Sāder, Second Edition, 1938.

Ibn khatib, Ahmad Ibn Abdullāh, *Al-Iḥātah Fi Akhbār-I Gharnātah*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, First Edition, 1424 AH/2004 AD.

Ibn Khaldūn, Abd Al-Rahmān Ibn Muḥammad, *Tārikh-i Ibn Khaldūn*, translated by Muḥammad Parvin Gonābādi, Tehrān, Ilmi va Farhangi, 8th edition, 1375/1996.

Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Research by Muḥammad Al-Aribi, Beirut, Dar al-Fikr, first edition, 1, 1993.

Ibn Sinā, Abu Ali Hussein Ibn Abdullāh, *Al-Mobaḥithāt*, Research by Mohsen Bidārfar, Qom, Bidār Publications, First Edition, 1371/1992.

Ibn Ibri, Ab-Alfaraj Yohannā Ibn Tāj Al-Din, *Tārikh-i Al-Mukhtasar Al-Duwal*, translated by Abd Al-Muḥammad Āyati, Tehrān, Ilmi va Farhangi, First Edition, 1377/1998.

Ibn Ghilān, Afzal Al-Din Umar Ibn Ali, *Hudūth Al-Ālam*, Tehrān, Institute of Islamic Studies, First Edition, 1377/1998.

**The Use of Derogatory Terms against “Other” in Muslim Sources
Focusing on the Lexical Network of Superstitions**

Kamyar Shiravand¹

*PhD Student of History & Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini
International University, Qazvin, Iran*

Nasrolah Pourmohammadi Amlashi

*Associate Professor, Department of History, Imam Khomeini International
University, Qazvin, Iran*

Mohammad Hossein Farajihaye Ghazvini

*Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran*

Khorāfāt (Superstitions), with its diverse lexical network of synonym terms, is one of the words that have had many meanings and connotations in various Muslim texts. Despite the attention of some researchers to the lexical, sociological, and psychological dimensions of superstitions, the term has been less studied along with its network of corresponding and similar terms. This article, with the approach of social history of the religious language and reflecting on the historical developments of the uses and meanings of words, focuses on the linguistic components of the Lexical network of humiliation in Islamic literature. To do so, we survey the use of terms such as Mozakhrāfāt, Mohmalāt, Hadhyānāt, čarandiāt, khoza'balāt, Lātā'ilāt, Rakākāt, Harzegoyi, Arādjjifsarāyi and Lāf-o-Gazāf in the semantic network of the word Khorāfāt in two areas: religious (i.e. theological, hadith and mystical areas, etc.) and non-religious (i.e. geographical, travelogues, and socio-political uses). The study shows that these terms have been used in a very wide range of approaches and for different purposes; however, almost all of them have a semantic dependence on a central word i.e. Khorāfāt, being utilized to reject, deny and suppress the doctrine and beliefs of the “other”. Reasons such as the emergence of religious sects and the intensification of intra-religious controversies are among the main factors behind the sharp increase in the use of these terms in the early Muslim literature.

1. Email (corresponding author): kamyar.shiravand@yahoo.com

Torkamani-Azar, Parvin, *Tārikh-negaari Dar Iran*, Pazhuheshgah-i Olūm-i Ensani, Tehran, 1392/2013.

Idem, *Darāmedi Bar Tārikh-Negāri Dar Iran*, Pazhuheshgah-i Olūom-i Ensani, Tehran, 1396/2017.

References

- Atkinson, R.F., “falsafey-i tārikh: negāhi be didgāh hāy-i rāyej dar falsafeye moāser Tārikh”, *Falsafey-i tārikh*, Trans.Hosein-ali Nozari, Tarhe no, Tehran, 1392/2013.
- Bartold, V.V., Torkestan-Nāme, Trans. Karim Keshāvarz, Nashre Āgah, Tehran, 1366/1988.
- Bosworth, C.E., “Tārikh-negāri Dowreye Ghaznavi”, *Tārikhnegari Dar Iran*, Trans.Yaquob Āzhand, Nashr-i Gostare, Tehran, 1388/2009.
- Daniel.L. Elton, “The Rise and Development of Persian Historiography”, in *Persian Historiography*, Charles Melvill, London, I.B.TAURIS, 2012.
- Foruzani, Abolqasem, “Zain al-Akhhbār-i Gardizi, Asari Ke Bayad Az No Shenakhte Shavad”, *Ketāb-i Māh Tarikh wa Jughrāfiyā*, Tehran, 1376/1996.
- Gardizi, Abdal-hay Ibn Zahāk, *Zayn al-Akhhbār*, Revised by Abdal-hay Habibi, Doniyay-i Ketab, Tehran, 1363/1985.
- Jamshidi, Mohammad Hasan; Moazzeni, Ali Mohammad, “Andishey-i Siyasi motajal'li Dar Sakhtar-i Revayat-i Zain al-Akhhbār-i Gardizi”, *Zaban wa Adabi-yat-i Farsi*, N.88, Tehran, 1399/2020.
- Meysami, Jouli.Scot, *Tarikh-Negāri Farsi*, Trans.Mohammad Dehqāni, Nashr Maahi, Tehran, 1391/2012.
- Moftakhaari, Hosseyn, Mabaniy-i Elm-i Tārikh, Samt, Tehran, 1392/2013.
- Mousāpoor, Ebrahim, “Tārikh-i Ejtemāie, Ruykardi Novin be Motaleaat-i Tarikhi”, *Tārikh wa Tamad'don-i Islami*, N.6, 1386/2007.
- Nazim, Muhammad, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, Cambridge University Press, 1931.
- Sha'banzade-Lomar, Bahman, “Barrasi Andishe'hay-i Tārikhi-Siāsi Movarrekhān-i Āsr-i Ghaznavi Ba Tekye Bar Utbi, Bayhaqi wa Gardizi”, *Tārikh-Nāme Kharāzmi*, N.3, Tehran, 1393/2014.
- Stanford, Michael, *Darāmadi bar falsafey-i tārikh*, Trans. Ahmad Gol-Mohammadi, Nashr-i Ney, Tehran, 1384/2003.

Abstracts

A Study on Gardīzī's Historiography in *Zayn al-Ak̄hbār*

Mojtaba Khalifeh¹

*Assistant Professor, Department of History, Birjand University, Birjand,
Iran*

Setare Ghaffari Bijari

M.A in History of Islamic Iran, Birjand University, Birjand, Iran

Gardīzī is one of the last historians of the first Ghaznavid period. His biography is vague and unknown and *Zayn al-Ak̄hbār* is his only historical work. This article seeks to examine Gardīzī approach as well as method in his historiography. Gardīzī has written *Zayn al-Ak̄hbār* as a general history and possibly influenced by Abu Rihan's works, he have paid special attention to social themes and devoted parts of his book to recognizing ethnic groups and representing different cultures. There is also a kind of religious tolerance can be found in his work, however, he is not completely neutral in some narrations. He has a less fanatical among the historians of this era in looking at different religions. Sometimes he has explained, analyzed and criticized, even superficially and as a result, he has chosen a moderate rational and narrative approach. Gardīzī's weakness is his excessive adherence to abridgment.

Keywords: Gardīzī, *Zayn al-Ak̄hbār*, historiography, social attitudes.

1. Email (corresponding author): mkhalifeh@birjand.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

A Study on Gardīzī's Historiography in <i>Zayn al-Akḥbār</i>	3
<i>Mojtaba Khalifeh & Setare Ghaffari Bijari</i>	
The Use of Derogatory Terms against “Other” in Muslim Sources Focusing on the Lexical Network of Superstitions	25
<i>Kamyar Shiravand, Nasrolah Pourmohammadi Amlashi & Mohammad Hossein Farajihaye Ghazvini</i>	
The Relationship between the Sufis and the Ilkhanīd State in the Uliya-Name Texts: A Study on <i>Safwat al-Sāfa</i> by Ibn Bazzāz (d.759H)	59
<i>Muhammad Ghafoori</i>	
The Semantics Process of the Compound Building of Alishāh Ark in Tabrīz; an Analysis of Historical Data	93
<i>Farzad Feyzi, Habib Shahbazi Shiran & Karim Hajizadeh</i>	
Imam Muhammad Al-Ghazzālī Influence on the Malay World; The Archipelago of Indonesia	129
<i>Mahmoodreza Esfandiar</i>	
The Formation of Historical Cemeteries: A Study on Historical Cemeteries in Ahwāz	151
<i>Hamed Hayaty, Nastaran Moradiany & Behnam Eskandari</i>	
