

Burial Sites in Major Cities of Islamic Iran: From the Early Islamic Period to the Mongol Invasion

Sayyed Muhammad Mahdi Shariati¹ , Ali ghofrany² 

1. PhD student in the History of Islamic Culture and Civilization, Department of History and Islamic Civilization, University of maaref, Qom, Iran (s.m.mahdi.shariaty@gmail.com)
2. Associate Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran (a.ghofrany@basu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 08 September 2024
Received in revised form: 20 January 2025
Accepted: 26 February 2025
Published online: 18 May 2025

Keywords:

*Islamic Iran,
Burial,
Cemeteries of Islamic Iran,
Designated Tombs,
Graves of 'Ulamā' and
Notable Figures*

ABSTRACT

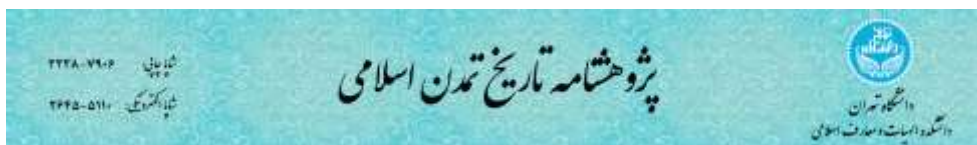
This study examines burial locations in the major cities of Islamic Iran from the early Islamic period up to the Mongol invasion. It centers on the question of what factors influenced the public's choices in selecting burial sites. The research aims to analyze the practices and determining elements behind these decisions, emphasizing the roles of religious, traditional, and social considerations, as well as the individual's status. Drawing on local historical chronicles (*tawārīkh-i maḥallī*) and biographical works (*kutub-i rijāl*) as primary sources, the study employs a qualitative, analytical-descriptive methodology to investigate patterns of interment in Iranian society during this period. The findings indicate that while the general population was typically buried in public cemeteries, elite figures—including political authorities and scholars—were often interred in distinct settings such as private residences, madrasas, mosques, *khānqāhs*, gardens, palaces, and government buildings (*dār al-imārah*). The analysis underscores how a variety of influences—ranging from religious beliefs and political conditions to social hierarchy and class identity—shaped burial practices. These insights contribute to a deeper understanding of the cultural and societal frameworks prevailing in Iran throughout the Islamic era prior to the Mongol incursion.

Cite this article: Shariati, S.M.M. & ghofrany, A. (2025). Burial Sites in Major Cities of Islamic Iran: From the Early Islamic Period to the Mongol Invasion. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57(2), 205-230. DOI: 10.22059/jhic.2025.382083.654521



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2025.382083.654521

Publisher: University of Tehran Press.



مکان‌های خاکسپاری در شهرهای بزرگ ایران دوران اسلامی: از آغاز تا حملة مغول

سید محمد مهدی شریعتی^۱، علی غفرانی^۲✉

۱. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، رایانامه:

s.m.mahdi.shariaty@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه ایران‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران، رایانامه:
a.ghofrany@basu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این پژوهش به‌ارزیابی مکان‌های دفن مردگان در شهرهای بزرگ ایران از آغاز دوران اسلامی تا زمان حمله مغول، با تمرکز بر این پرسش اصلی که انتخاب این مکان‌ها از سوی مردم تحت چه تأثیراتی بوده، می‌پردازد. پژوهش حاضر با هدف واکاوی رویه‌ها و عوامل تعیین‌کننده در انتخاب مکان‌های دفن و تبیین تأثیرات دینی، سنتی، اجتماعی و جایگاه فردی بر این انتخاب‌ها صورت گرفته است. با مروری بر مراجع تاریخ محلی و آثار رجالی به‌مثابه منابع اصلی، این تحقیق به‌روش کیفی و رویکرد تحلیلی-توصیفی، الگوهای دفن در جامعه ایرانی طی این دوره را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان دادند که محل دفن عامه مردم در گورستان‌های عمومی بوده و شخصیت‌های سرشناس، مانند رجال سیاسی-حکومتی و دانشمندان افزون بر آن، در مکان‌های خاص مانند منازل شخصی، مدارس، مساجد، خانقاه‌ها، بستان‌ها، کاخ‌ها و دارالاماره‌ها به‌خاک سپرده می‌شدند. تحلیل این داده‌ها بر این واقعیت تأکید دارد که عوامل متنوعی چون باورهای دینی، مسائل سیاسی و اجتماعی و هویت‌بخشی طبقاتی، در انتخاب مکان‌های دفن مؤثر بوده‌اند. همچنین در نتیجه‌گیری، این یافته‌ها به ما امکان می‌دهند تا از ساختارهای فرهنگی و اجتماعی حاکم بر جامعه ایران دوران مورد مطالعه، درک عمیق‌تری داشته باشیم.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸	
کلید واژه‌ها: آرامگاه‌های اختصاصی، ایران اسلامی، خاکسپاری، گورستان‌های ایران دوره اسلامی، مقابر علما و مشاهیر.	
استناد: شریعتی، سید محمد مهدی و غفرانی، علی (۱۴۰۳). مکان‌های خاکسپاری در شهرهای بزرگ ایران دوران اسلامی: از آغاز تا حمله مغول. <i>پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی</i> ، ۵۷(۲)، ۲۰۵-۲۳۰. DOI: 10.22059/jhic.2025.382083.654521	© نویسندگان. DOI: 10.22059/jhic.2025.382083.654521



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

بیان مسئله

از دوران باستان تا به امروز، آیین‌های خاکسپاری مردگان به عنوان نمادی از حیات فرهنگی بسیاری از جوامع و ملت‌ها، بر پا شده است. در ایران دوره اسلامی، این آیین‌ها نه تنها متأثر از مقررات و شریعت اسلامی شکل گرفته، بلکه بر جنبه‌های فرهنگی، اجتماعی و حتی تمدنی جامعه ایران تأثیرات گسترده‌ای داشته‌اند. مسئله این پژوهش، اکتشاف سنت‌ها و فرهنگ کلی حاکم بر مکان‌های خاکسپاری به عنوان بخشی از هویت فرهنگی-تمدنی و اجتماعی مردم ایران دوره اسلامی است.

اهداف و ضرورت پژوهش

هدف اصلی این مطالعه، فهم و تحلیل الگوهای دینی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مؤثر بر انتخاب مکان‌های خاکسپاری در ایران دوره اسلامی و بررسی نقش آنها در شکل‌گیری بافت فرهنگی و تمدنی آن دوران است. در این پژوهش، تمرکز بر بُعد فرهنگی و معنایی انتخاب مکان‌های دفن با هدف کشف الگوهای نهفته در داده‌های تاریخی مدنظر قرار گرفته است.

بدین ترتیب، این پژوهش تلاش دارد با بررسی‌های تاریخی، تحلیل عمیقی از تأثیرات عوامل مختلف بر انتخاب مکان‌های دفن ارائه دهد و به درک بهتری از روندهای اجتماعی و فرهنگی ایران دوران اسلامی دست یابد.

پرسش و فرضیه (اصلی و فرعی)

این پژوهش با استناد به یافته‌ها، درصدد پاسخ به این پرسش‌هاست که مکان‌های دفن انتخابی برای عموم مردم و شخصیت‌های برجسته در ایران دوره اسلامی کدام بودند؟ ویژگی‌های این مکان‌های دفن چه بودند؟ چه عواملی، به‌ویژه در تعیین مکان‌های دفن شخصیت‌های برجسته مؤثر بودند؟ این پژوهش بر این فرضیه استوار است که عواملی مانند باورهای فرهنگی و دینی حاکم بر جامعه، ارتباطات خانوادگی، ملاحظات طبقاتی، پایگاه اجتماعی و موقعیت شغلی افراد در تعیین مکان دفن آن‌ها، نقش معناداری داشته که بر شکل‌دهی ساختار شهری دوران مذکور تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است.

روش تحقیق

این مقاله با بهره‌گیری از روش کیفی و رویکرد تحلیلی-توصیفی انجام شده است. در پژوهش حاضر، داده‌ها از طریق تحلیل محتوای متنی منابع تاریخ محلی ایران، کتاب‌های تراجم و طبقات به‌دست آمده‌اند. این روش بر مطالعه دقیق و تفسیر داده‌های موجود در منابع مختلف مبتنی است. مورد نظر از «شهرهای بزرگ» در این زمینه مطالعاتی، شهرها و مناطقی است که تاریخ‌های محلی مکتوب و محفوظی داشته‌اند. همچنین، این تحقیق تا زمان به‌وقوع پیوستن حمله مغول، که به‌عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران شناخته شده است، پیش می‌رود.

پیشینه پژوهش

موضوع پژوهش حاضر، تاکنون به‌طور جامع و تحلیلی مورد بررسی قرار نگرفته و هیچ مطالعه گسترده و قابل اعتمادی در این زمینه ارائه نشده است. پژوهش‌های موجود، به‌طور عمده به‌معرفی زیارتگاه‌های ایران یا مطالعه تاریخی-توصیفی یک گورستان یا آرامگاه خاص یا معرفی گورستان‌ها و بقاع مقدس یک ناحیه محدود است؛ برای نمونه، کتاب *مزارات ایران* که گروه تراجم و انساب بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی و تحت نظارت غلامرضا جلالی آن را منتشر نموده، به‌معرفی بقاع امام‌زادگان، عرفا، حکما، فقها، شعرا و رجال مدفون در ایران اسلامی پرداخته‌اند. همچنین، تحقیقات مستشرقان در این حوزه، بیشتر به‌بررسی معماری آرامگاهی در ایران متمرکز بوده است.

متن مقاله

با بررسی دقیق منابع مختلف از جمله کتاب‌های تاریخ محلی ایران، برخی از کتاب‌های انساب و تراجم، منابع جغرافیای تاریخی و دیگر منابع مرتبط، مشخص شد که مکان‌های عمده دفن مردگان، شامل گورستان‌های عمومی شهرها، آرامگاه‌ها و گورستان‌های اختصاصی و خانوادگی بودند. افزون بر این، دفن اموات سرشناس در مکان‌های دیگری نظیر خانه‌ها، مدارس، مساجد، خانقاه‌ها، رباط‌ها، باغ‌ها و بوستان‌ها، و همچنین کاخ‌ها و دارالاماره‌ها نیز مرسوم بوده است. در ادامه، این موارد به‌طور جامع‌تر بررسی و تحلیل می‌شوند.

گورستان‌های عمومی؛ کارکرد و ساختار

تعدد و نهادینگی گورستان‌ها برای عموم مردم

گورستان‌های عمومی عصر اسلامی، بدون در نظر گرفتن تفکیکات طبقاتی یا قبیله‌ای به‌همه ساکنان

شهر یا محله تعلق داشت. بررسی منابع تاریخی، نشان دهنده تعدد و توزیع گسترده گورستان‌ها در سراسر شهرهای بزرگ است. تاریخ‌نویسان، گاهی ثبت‌هایی دقیق از تعداد و موقعیت این گورستان‌ها ارائه داده‌اند؛ برای نمونه، حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق) به چهل‌وهفت محله در نیشابور اشاره می‌کند که هریک، گورستان‌های خاص به‌خود را داشتند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۲۳). رافعی قزوینی (د. ۶۲۳ ق) نیز در اثرش ذیل عنوان «مَقَابِرُهَا وَ مَزَارَاتُهَا» شرحی بر گورستان‌های برجسته در قزوین همچون باب المشبک، علک و کوهک ارائه داده است (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۶-۵۷).

در کتاب *سَدَّ الْإِزَارِ فِي حَطِّ الْأَوْزَارِ عَنِ زَوَّارِ الْمَزَارِ*، که از آثار مزارنامه است و به بررسی زیارتگاه‌های شیراز اختصاص دارد، باوجود نگارش آن در دوران پس از حمله مغول، به بررسی گورستان‌های متعددی در شیراز پرداخته می‌شود که مربوط به دوره‌های پیشین است (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۳۷).

علل تعدد گورستان‌های عمومی

نظام محله‌ای در ساختار شهرهای دوره اسلامی؛ مهم‌ترین منشأ تعدد

چنان‌که ملاحظه شد، نظام محله‌ای در ساختار شهرهای دوره اسلامی، مهم‌ترین نقش را در افزایش تعداد گورستان‌ها داشته است. این افزایش، به‌ویژه با عنایت به فضای محدود شهرهای قدیم، این پرسش را مطرح می‌سازد که چرا نظام محله‌ای به‌افزایش شمار گورستان‌های عمومی انجامیده است؟

پاسخ به این پرسش، مستلزم تحلیلی دقیق از جایگاه نظام محله‌ای در بافت اجتماعی و شهری دوره اسلامی است. ابتدا باید توجه ویژه‌ای به اثرپذیری این نظام از الگوهای بدوی و قبیله‌ای داشت. زندگی شهری که از قشربندی‌های اجتماعی و فرهنگی پیچیده‌ای برخوردار بود و بر ساختارهای قومی و مذهبی متمرکز بود، بستر شکل‌گیری و حفظ نظام محله‌ای را فراهم آورد. جوامع عرب، در فرآیند گذار از یک ساختار قبیله‌ای به تمدن اسلامی، ساختار قبیله‌ای را در قالب‌های شهری جدید بازتولید کردند. این مسئله به‌همراه تنوع قومی، مذهبی و گستردگی جمعیتی شهرها و نیاز به تفکیک و طبقه‌بندی بر اساس معیارهای قومی، مذهبی، فرقه‌ای، شغلی و فرهنگی، ضرورت وجود یک ساختار محله‌ای را دوچندان کرد (شیخی، ۱۳۸۲: ۴۵-۵۰).

نظام محله‌ای، که به‌عنوان نهادی اجتماعی و فراگیر عمل می‌کرد، حیات اجتماعی شهروندان را درون خود جای داد و نیازهای آنها را در سطوح مختلف جوامع، از نظم‌دهی فضای شهری گرفته تا استحکام پیوندهای اجتماعی و فرهنگی، برآورده ساخت. این نظام، فراتر از یک تقسیم‌بندی جغرافیایی محض در تقویت هویت‌های مشترک و شکل‌گیری هویت جمعی مؤثر عمل کرد. این هویت‌بخشی در مظاهر مختلف شهری، از جمله در توسعه و پراکندگی گورستان‌های متعلق به هر محله خودنمایی کرده

که بازتاب‌دهنده استقلال و هویت متمایز هر محله است.

محله در آن دوران، یک نهاد اجتماعی مهم به شمار می‌رفت که با ایجاد فضایی برای همیاری و تقویت ارتباطات درون‌گروهی، به استحکام پایه‌های هویتی و امنیتی ساکنانش کمک می‌کرد. یک جامعه‌شناس بیان می‌دارد که در شهرهای بزرگ، گاهی هر محله با داشتن امکاناتی مانند بازارها، مساجد، گرمابه‌ها و سازمان اداری و حتی اقتصادی وابسته به حکومت به منزله شهری نیمه مستقل عمل می‌کرد. برخلاف مراکز اداری و بازرگانی و مذهبی شهر که تا حد زیادی نمایان‌گر وحدت نظام شهری بودند، محلات شهر جلوه‌گاه تضادها و پراکندگی‌ها بودند (اشرف، ۱۳۵۳: ۳۸-۳۹)، و گورستان‌های محلات نیز نمادی از این تضاد و پراکندگی به‌شمار می‌آیند.

نداخل و توسعه شهری و هضم گورستان‌های قریه‌های اطراف

افزایش وسعت شهرها، گاه به‌درون‌گیری گورستان‌های مناطق پیرامونی به‌عنوان بخش‌هایی از شهرها منجر می‌شد. با توسعه روند شهرنشینی در پاسخ به رشد جمعیت یا سایر عوامل، حریم شهرها نیز توسعه می‌یافت. گاهی، گسترش فضای شهری به‌الحاق روستاها و مناطق هم‌جوار به‌بافت شهری منجر می‌شد. این مناطق، خود میزبان گورستان‌هایی بودند و در این فرآیند، گورستان‌های موجود در این مناطق نیز ضمن حفظ کاربری اصلی خود، درون شهرها ادغام می‌شدند.

نمونه بارز این موضوع، گورستان قدیمی مالون در قم است که این مکان به قریه مالون منسوب بود. مالون یکی از شش قریه‌ای بود که با گسترش آنها در سال‌های پایانی قرن نخست هجری شهر قم شکل گرفت و تبدیل به یکی از محله‌های قم شد (قمی، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۶، ۸۵ و ۶۰۶ پاورقی ۵).

اصفهان نیز در قرون اولیه اسلام از تکه‌های پراکنده محلات و قریه‌هایی تشکیل شده بود که با گذر زمان و افزایش جمعیت، گسترش یافتند و به هم متصل شدند. این شهر در آغاز، به دو بخش مجزای شهرستان و یهودیه تقسیم می‌شد. هر منطقه و روستای تحت این دو بخش که بعدها به شهر اضافه شدند، دارای گورستان منحصر به‌فرد خود بود (مهدوی، ۱۳۸۲: ۲۲).

مقابر خصوصی و تحول به فضاهای دفن عمومی

گورستان‌های عمومی گاهی از توسعه گورهای خانوادگی و مقابر شخصی شکل می‌گرفتند. این تحول از آرامگاه‌های خصوصی به گورستان‌هایی با کاربری عمومی از جمله تغییراتی بوده که موجب بروز تعدد گورستان‌ها در شهرها می‌شد.

در گذشته، بزرگان اجتماعی از قبیل پیشوایان دینی-مذهبی، صحابه، اندیشمندان، دانشوران،

امامزادگان و سادات، در مکان‌هایی به‌عنوان مدفن اختصاصی دفن می‌شدند. این اماکن، به تدریج به مراکز تبرک و زیارتگاه مردم عادی تبدیل می‌شدند؛ به گونه‌ای که افراد تمایل داشتند تا خود یا امواتشان در مجاورت این شخصیت‌ها دفن شوند.

برای نمونه در قم، با دفن حضرت معصومه (س) و پس از ایشان، دیگر سادات در مقبره بابلان، این مکان به تدریج به‌عنوان مکانی مقدس و زیارتگاه شناخته شد. با افزایش تعداد دفن‌ها در این مکان، بابلان به گورستان عمومی و بخشی از بافت شهری قم مبدل گردید (قمی، ۱۳۸۵: ۵۶۰-۵۶۲، پاورقی ۵، ۵۶۷-۵۶۸، ۶۲۰-۶۲۲ و ۶۲۴-۶۲۵).

در تحلیل جامعه‌شناختی از این الگوی دفن، مشاهده می‌شود که این توسعه حوزه آرامگاه‌های بزرگان در بافت‌های محلی، نه تنها موجب ایجاد یک سیستم دفن متمرکز و برجسته در میانه شهر می‌شد، بلکه مردم را با تاریخ و میراث فرهنگی خود پیوند می‌زد. این فرآیند، نمادی از هویت دینی و معرفتی جامعه ایران اسلامی است. این تمایلات مردمی، نموداری از هویت فرهنگی و نشان دهنده عمق اعتقادات و اهمیت دین و دانش در بافت فرهنگی جامعه است؛ زیرا در نقطه مقابل، نسبت به گورهایی که به رجال سیاسی یا حکومتی تعلق داشته، میل به دفن نبوده یا کمتر بوده که این مسئله می‌تواند به تمایز و تفاوت در اولویت‌های ارزشی و اعتقادی جامعه اشاره داشته باشد.

فرهنگ نام‌گذاری و هویت بخشی به گورستان‌ها

نام‌گذاری فضاهای شهری از جمله گورستان‌ها، به جزئی از حافظه جمعی شهرها تبدیل می‌شود و با هویت تاریخی جامعه پیوند دارد. هر نام‌گذاری، لایه‌های عمیق معنایی و به‌جوانب فرهنگی، مذهبی و سیاسی اشاراتی دارد. باستان‌شناسی و تاریخ، نشان‌دهنده اهمیت فضاهای دفن در فهم تاریخ فرهنگی است. گورستان‌هایی با نام‌های مهم، شاهدان بی‌زبانی از تاریخ هستند. از این جهت در مطالعه تاریخی و عمرانی شهرها، توجه به الگوهای نام‌گذاری فضاهای شهری از جمله گورستان‌ها حایز اهمیت است. گورستان‌ها به‌عنوان بخشی از بافت‌های تاریخی و فرهنگی شهرها در پرتو شیوه‌های منحصر به فرد نام‌گذاری، هویت خاص خود را به دست می‌آورند. نام‌گذاری‌های گورستان‌ها نه تنها به تمایز و بازشناسی گورستان‌ها کمک می‌کرد، بلکه جنبه‌های تاریخی و اجتماعی مهمی نیز داشت. در بررسی روش‌های نام‌گذاری گورستان‌ها در شهرهای اسلامی، شاهد دو رویکرد عمده یعنی نام‌گذاری بر اساس موقعیت جغرافیایی و نام‌گذاری مبتنی بر شخصیت‌های برجسته مدفون در آنها هستیم که نقش عمده‌ای در تاریخ و فرهنگ شهری داشته‌اند.

نام‌گذاری جغرافیایی: رویکرد نخستین، در سیاق نام‌گذاری با استناد به موقعیت محلی نمود پیدا

کرده است. در این الگو، گورستان‌ها اغلب نام محله یا ناحیه‌ای که در آن قرار دارند، بر خود می‌گیرند؛ چنانکه در نیشابور گورستان‌هایی با نام‌های محله‌های آن شهر مانند حیره، ملقباد، شادیاخ، جلاباد، تلاجرد، فز، باب معمر، میدان حسین، باغک، شاهنبر و میدان زیاد وجود داشت (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۰-۲۰۱ و ۲۱۹-۲۲۲). گورستان جاکردیزه سمرقند در محله بزرگ جاکردیزه (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۲، ۹۵)، مدفن بسیاری از دانشمندان و اهالی سمرقند بود که در کتاب‌های *التقد فی ذکر علماء سمرقند و الأنساب*، از بسیاری از آنان یاد شده است. گورستان‌های رضاضه (یا سنگ‌ریزستان) (نسفی، ۱۳۷۸: ۴۵، ۱۷۳، ۳۱۳ و ۶۳۵ و سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۳، ۲۹۶-۲۹۷) و رأس قنطره غاتفر (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۷، ۲۰، ج ۱۰، ۱ و ۱۱۸-۱۱۹ و ج ۱۳، ۴۶۵-۴۶۶ و یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۴، ۱۸۴) نیز در محله‌های با همین اسامی در سمرقند بود. کلاباد نیز نام محله و گورستانی در بخارا که چندین تن از محدثان بخارا در آن آرمیده بودند بود (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۳۸۳، ج ۴، ۲۱۶-۲۱۷، ج ۶، ۲۸۸، ج ۷، ۷۹-۸۰، ج ۱۰، ۲۲۷-۲۲۸، ج ۱۱، ۱۷۹ و ج ۱۲، ۲۳۵؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۴، ۴۷۲). گورستان مالک آباد قم در قریه‌ای به همین نام در منطقه سراج - دشتی در شمال شرقی قم - واقع بود (قمی، ۱۳۸۵: ۱۸۲ و ۶۵۹ پاورقی ۲). گورستان سلیمان آباد در جرجان نیز به قریه یا محله سلیمان آباد در جرجان منتسب بود (سهمی، ۱۴۰۷: ۱۸۶، ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۲۸-۲۲۹، ۲۸۰، ۳۰۹ و ۳۹۱ و یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۳، ۲۴۳).

نام‌گذاری بر اساس شخصیت‌های مهم: رویکرد دوم، که به نوعی درهم‌آمیزی حضور فرهنگی و اجتماعی افراد برجسته در بافت شهری را نمایان می‌ساخت، تعیین نام گورستان‌ها بر اساس اشخاص معتبر و نامداری بود که در آن‌ها دفن شده بودند. گاهی اوقات، این اشخاص خود نخستین ساکنان ابدی آن گورستان بودند. این شیوه، نه تنها سبب شهرت و اعتبار یک گورستان می‌شد، بلکه بر اهمیت فرهنگی و تاریخی آن نیز می‌افزود؛ برای نمونه، گورستان عبدالله بن طاهر در نیشابور گورستانی بود که امیر طاهری عبدالله بن طاهر (د. ۳۳۰ ق) و تعدادی از فرزندان و خویشان او در آن مدفون بودند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۸۹ و ۲۲۰). گورستان حیره نیشابور را گورستان قاضی نصر بن زیاد هم می‌گفتند (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۹). گورستان علك در قزوین نیز به سبب دفن شیخ علك قزوینی بدین نام معروف شده بود (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۶).

گاهی نیز محله‌ها و میدان‌هایی به نام شخصیت‌های معروف ساکن در آن‌ها نام‌گذاری شده بودند و پس از دفن آن‌ها در گورستان آن محله، گورستان هم به نام ایشان شناخته می‌شد. میدان و گورستان حسین بن معاذ یکی از این نمونه‌ها بود (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۹-۲۲۰). حسین فرزند معاذ بن مسلم والی خراسان از سوی مهدی عباسی (د. ۱۶۹ ق) بود که در روزگار ولایت پدرش حاکم نیشابور شد و در همان روزگار از دنیا رفت (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۸۱).

موقعیت‌شناسی تاریخی گورستان‌ها

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که بسیاری از گورستان‌های عمومی، آرامگاه‌ها و مقابر فردی به‌طور معمول در خارج از شهرها واقع می‌شدند. این الگو در دوره‌ها و مناطق مختلف به‌طور گسترده‌ای مشاهده می‌شود. منابع تاریخی، به‌وجود مدفن‌هایی در مسیرهای خروجی و ورودی شهرها اشاره دارند؛ برای نمونه، قبر ائمه اسماعیلی از محدثان بخارا در مسیر بخارا به خراسان (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۲۴۳-۲۴۴) و قبر ابوبکر احمد بن حسن حیری (د. ۴۲۱ ق) قاضی نیشابور، در کنار جاده‌ای که از نیشابور به‌مرو می‌رفت، قرار داشت (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۴، ۱۲۳-۱۲۴ و ۳۲۷). همچنین، گورستان علك قزوین در مسیر جوسق (از روستاهای ری) واقع بود (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۶).

در برخی موارد، گورستان‌ها در نزدیکی دروازه‌های شهرها واقع شده‌اند؛ برای نمونه، قبر ابوبکر محمدبن عمر جروآنی اصفهانی (د. ۴۴۲ ق) در پشت دروازه بیدآباد اصفهان^۱ (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۳، ۲۵۶) و قبر ابوبشر عمرو بن عثمان سیبویه (د. ۱۸۰ ق) پیشوای مکتب نحوی بصره، در یکی از دروازه‌های شیراز واقع شده‌بودند. در تاریخ قم، دروازه جبانه (گورستان) به‌گورستان عمومی قم متصل بود (اصطخری، ۲۰۰۴: ۸۸؛ جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۹۸). این دروازه، همان دروازه برید بود که مسیر عراقی از آن می‌گذشت (قمی، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۴) و به‌سبب مجاورت با گورستان، به‌نام دروازه جبانه نیز شناخته می‌شد. با اینکه اطلاعات دقیقی درباره موقعیت و مسیر این دروازه وجود ندارد، محققان تاریخ قم معتقدند که این مسیر از میان قبرستان عمومی قم واقع در سمت جنوب شهر و اطراف قبر فاطمه معصومه (س)، عبور می‌کرد و احتمالاً به‌سمت کرج ابی دلف و از آنجا به‌همدان و شاهراه اصلی عراق-خراسان می‌رسیده است (قمی، ۱۳۸۵: ۶۳، پاورقی ۲).

عزیز بن نوح، فرمانده سپاه طاهری خراسان و بسیاری از سپاهیان که در نبرد با خوارج در سال ۲۱۶ ه.ق کشته شدند، بر دروازه کرکوی (رک: اصطخری، ۲۰۰۴: ۱۳۹) در شهر زرنج سیستان دفن شدند (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۸۲). همچنین، بقعه فتم بن عباس (د. ۵۷ ق) صحابی پیامبر اسلام (ص)، در خارج از شهر سمرقند به‌تفصیل در سفرنامه ابن بطوطه (د. ۷۷۹ ق) توصیف شده است (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ج ۳، ۳۷).

مقبره ابوحنیفه احمدبن حفص بخاری (د. ۲۱۷ ق) از دانشمندان مشهور بخارا، نیز در نزدیکی دروازه نو از دروازه‌های بخارا واقع شده بود (نرشخی، ۱۳۷۸: ۸۰). همچنین دروازه کبریه، که به‌دروازه کهن دژ نیز معروف بود^۲، یکی از دروازه‌های بخارا بود که به‌محله فغسادره منتهی می‌شد و در قرن چهارم هجری به گورستان شده بود (نرشخی، ۱۳۷۸: ۷۶).

دوره اسلامی، شهرها به سه بخش اصلی تقسیم می‌شدند: کهنه‌ژ یا قهنه‌ژ (مقر حاکم)، شارستان (منطقه مسکونی) و ربض (حومه شهر) که مزارع و باغات و روستاها در آن واقع بود (سلطان‌زاده، ۱۳۶۲: ۱۲۴). در میان دروازه‌های حصار ربض بخارا، از دروازه مردقشه نیز یاد شده است (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۸۴؛ اصطخری، ۲۰۰۴: ۱۷۱). برخی پژوهشگران بر این باورند که واژه «مردقشه» تغییر یافته «مرده‌کشان» است (حیبی، ۱۳۸۰: ۶۷۲) و شاید به سبب کاربرد آن برای حمل جنازه‌ها به گورستان از این دروازه، به این نام مشهور شده است.

بر پایه شواهد موجود، گورستان‌ها به طور معمول در ربض‌ها یا خارج از حصار شهرها واقع می‌شدند تا فضای وسیع لازم برای دفن اجساد و همچنین ملاحظات بهداشتی و زیست محیطی فراهم شود. این انتخاب، به منظور جلوگیری از انتشار عفونت ناشی از تعفن اجساد در محیط شهری صورت می‌گرفت. هرچند با استفاده از شیوه‌های تدفین اسلامی انتشار عفونت به حداقل می‌رسید، اما ملاحظات بهداشتی نیز همچنان بر تعیین موقعیت مکانی گورستان‌ها مؤثر بود.

دفن در آرامگاه‌ها و گورستان‌های اختصاصی و خانوادگی

آرامگاه‌های اختصاصی و خانوادگی در جوامع اسلامی، به ویژه در ایران دوره اسلامی فراتر از کارکرد محل دفن به عنوان نمادهای قدرتمندی از هویت، میراث و مزیت فرهنگی مطرح هستند. این آرامگاه‌ها که بیشتر به افراد و خاندان‌های برجسته‌ای مانند دانشمندان، سادات، امامزادگان و حاکمان اختصاص داشته، نقش محوری در حفظ و انتقال حافظه تاریخی و فرهنگی جامعه ایفا کرده است.

در طول تاریخ، آرامگاه‌های دانشمندان، سادات و امامزادگان به دلیل ارزش‌های علمی و معنوی، بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. در مقابل، آرامگاه‌های اختصاصی و خانوادگی حاکمان، به مرور زمان کمتر مورد توجه قرار گرفته و گاهی اوقات به دست فراموشی سپرده شده‌اند. این تحول، نشان‌دهنده تغییر در اولویت‌های جامعه و نگرش‌های آن به میراث فرهنگی و علمی است.

آرامگاه یا گورستان اختصاصی به عنوان امتیازی تلقی می‌شد که جامعه برای تقدیر از خدمات و تکریم جایگاه فرهنگی و اجتماعی این افراد به آنها اعطا می‌کرد. این افراد، به طور معمول در بقعه‌ای خاص یا در قسمت ویژه‌ای از گورستان عمومی به خاک سپرده می‌شدند که این خود نمایانگر اهمیت و مقام آنها در جامعه بود.

گاهی اوقات نیز خاندان‌های دانشور، بقعه‌های اختصاصی برای خود ایجاد می‌کردند. همچنین گاهی افراد متدین، پیش از مرگ برای خود مدفن و مقبره می‌ساختند و در اطراف آن تکیه، مدرسه یا مسجدی وقف می‌کردند که پس از مرگ در آنجا به خاک سپرده شوند. این امر به پیدایش مقابر خانوادگی منجر

گردید (اشپولر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰)، که همراه با موقوفات عام‌المنفعه بود و هدف از آن، باقی ماندن نام نیک متوفی و طلب آموزش برای او بود.

دفن در مدفن‌های اختصاصی در موارد نادر به دلیل ممانعت یا تعذر از دفن در گورستان‌های عمومی انجام می‌شد؛ مانند فردوسی که به جرم اعتقادات شیعی از دفن او در گورستان مسلمانان ممانعت به عمل آمد و در باغ شخصی‌اش به خاک سپرده شد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۲۵). در میان آرامگاه‌های اختصاصی، قبور ائمه اسماعیلی در بخارا (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۲۴۳-۲۴۴) و مقبره صاعديه در نیشابور (صریفینی، ۱۳۶۲: ۸۴۱) قابل ذکر هستند. مقبره صاعديه، مدفن بزرگان خاندان صاعديه، به قاضی ابوالعلاء صاعدبن محمدبن احمد استوایی (د. ۴۳۲ ق)، قاضی معتبر نیشابور بازمی‌گردد. این خاندان که نقش مهمی در تاریخ قضایی شهر داشت، شامل فرزندان و نوادگانی بود که برای مدت‌ها مناصب قضایی شهر را در اختیار داشتند (صریفینی، ۱۳۶۲: ۱۳۸-۱۳۹؛ سماعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۲۰۷-۲۰۸).

پس از دفن خواجه نظام‌الملک (د. ۴۸۵ ق) در خانه شخصی خود در اصفهان و دفن ملک‌شاه سلجوقی در کنار او، این محل به آرامگاه خانوادگی تبدیل شد. این مکان نه تنها پیکرهای اعضای خانواده‌های آن دو، شامل همسر و فرزندان ملک‌شاه و نوادگان خواجه نظام‌الملک را در خود جای داد، بلکه به عنوان مدفنی برای برخی از رجال برجسته حکومتی نیز استفاده شد (مهدوی، ۱۳۸۲: ۱۹۵-۱۹۷).

همچنین عبارت «دُفِنَ فِي مَقْبَرَتِهِمْ»، که درباره برخی دانشمندان در منابع به کار رفته است، نشان دهنده دفن این افراد در آرامگاه‌های اختصاصی و خانوادگی است. این سنت، نشانگر ارتباط عمیق بین میراث علمی و اخلاقی خاندان‌های برجسته با سطح احترام و قدردانی جامعه از آنهاست. نمونه برجسته‌ای از این موضوع، ابوعبدالرحمان عمر بن محمد بحیری (د. ۴۴۶ ق) از مشایخ خاندان بحیری در نیشابور است که در مقبره بحیریه، واقع در دروازه محله مولقباد دفن شد (صریفینی، ۱۳۶۲: ۶۰۸)، مکانی که احتمالاً به خاندان بحیری تعلق داشته و بازتاب‌دهنده نقش علمی و اجتماعی آنها در جامعه بوده است.

گورستان‌های اختصاصی در برخی موارد، با گذشت زمان به گورستان‌های عمومی تبدیل شده‌اند. مشهد قثم بن عباس (د. ۵۷ ق) در سمرقند (نسفی، ۱۳۷۸: ۶۷۸)، که پس از دفن این صحابی پیامبر (ص)، به محل دفن علما و رجال شهر تبدیل شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۱، ۱۱۲؛ نسفی، ۱۳۷۸: ۲۸۸، ۳۷۲ و ۴۸۸)، نمونه‌ای از این تحول است.

در قم، حضرت فاطمه معصومه (س) دختر امام موسی کاظم (ع) در باغ بابلان به خاک سپرده شد (قمی، ۱۳۸۵: ۵۶۰-۵۶۲، پاورقی ۵ و ۵۶۷-۵۶۸)، که پس از آن به قبرستان ویژه علویان و سادات مبدل گردید (قمی، ۱۳۸۵: ۵۶۰، ۶۲۰-۶۲۲ و ۶۲۴-۶۲۵). به طور مشابه، ابوجعفر محمد بن موسی (د. ۲۹۶

ق)، نوه امام جواد (ع) و اولین فرد از سادات رضوی که به قم مهاجرت کرد، در خانه‌اش دفن شد. این مکان، به مرور به مدفن اختصاصی سادات رضوی تبدیل شد و به بقعهٔ چهل اختران معروف گردید (قمی، ۱۳۸۵: ۵۸۱-۵۹۳). در بسیاری از مناطق شهری و روستایی ایران، گورستان‌های عمومی، بیشتر در کنار مدفن‌های سادات و امامزادگان واقع شده‌اند که نشان‌دهندهٔ تداوم این سنت است.

در برخی موارد، قسمت‌هایی از گورستان‌های عمومی به‌خاندان‌ها یا گروه‌های معینی اختصاص می‌یافت و اغلب به‌نام آن خاندان یا گروه، نام‌گذاری می‌شد؛ برای نمونه در گورستان عبدالله بن طاهر در نیشابور، از محوطه‌ایی با عناوین «مقبرهٔ علویه»، «گورستان سادات»، و «حظیرهٔ اهل بیت» یاد شده که به‌دفعن افراد برجسته از سادات علوی، از جمله ابو جعفر صوفی (د.؟ ق) و ابوعلی محمد بن احمد نیشابوری (د. ۳۶۰ ق)، بزرگ علویان نیشابور و فرزندان و نوادگان آنها، اختصاص داشته است (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۷۴، ۲۲۰ و ۲۲۳).

همچنین، گورستان جاکردیزه در سمرقند شامل بخش‌هایی، مانند «تل اصحاب حدیث» بود که به دفن محدثین اختصاص داشت (نسفی، ۱۳۷۸: ۳۶۹، ۳۴۱، ۴۸۴ و ۶۶۴). «مشهد ائمه» در همین گورستان، محل دفن شخصیت‌های برجسته‌ای بود که عنوان علمی «امام» در علم حدیث را داشتند (نسفی، ۱۳۷۸: ۹۷-۹۸، ۳۷۹، ۳۸۴، ۴۲۸ و ۵۵۶). در منابع تاریخی از «مشهد سادات» در جاکردیزه نیز یاد شده است؛ اما اطلاعات چندانی دربارهٔ آن در دست نیست (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۲۲۱ و ج ۱۰، ۳۴-۳۵؛ نسفی، ۱۳۷۸: ۲۸۷).

در نهایت، آرامگاه‌های اختصاصی نه‌تنها به‌عنوان مکان‌هایی برای آرامش ابدی، بلکه به‌عنوان مراکزی برای تجلیل و تکریم افراد اثرگذار در تاریخ و فرهنگ، اهمیت دارند. از این رو، آرامگاه‌های اختصاصی و خانوادگی، بخش جدانشدنی از تاریخ و هویت فرهنگی جوامع اسلامی به‌شمار می‌روند و درک آنها به ما امکان می‌دهد تا ابعاد عمیق‌تری از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی را کشف کنیم.

دفن در خانه

در ایران دورهٔ اسلامی همچون سایر مناطق جهان اسلام، خانه‌ها و عمارات شخصی نه‌تنها به‌عنوان مکان‌های زندگی، بلکه گاهی به‌عنوان فضاهایی برای دفن اموات مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این سنت که نشان‌دهندهٔ پیوستگی عمیق بین فضای شخصی و میراث معنوی فرد است، در دفن پیامبر اعظم (ص) در منزل خود ریشه دارد و در قرون متمادی، به ویژه در قرن چهارم و پنجم هجری در شهرهای بزرگی چون بلخ (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۱۸۱)، بخارا (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۳، ۳۴۸)، مرو (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۰، ۲۳۸)، نیشابور (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۶۷، ۱۸۳ و ۱۸۷؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۳، ۴۰۵-۴۰۶، ج ۷،

۱۹۴، ج ۱۰، ۲۵۵-۲۵۶، ج ۱۲، ۳۳، ۳۶-۳۷ و ۱۲۶-۱۲۷؛ صریفینی، ۱۳۶۲: ۷۹، ۱۱۳ و ۱۶۴)، جرجان (سهمی، ۱۴۰۷: ۴۵۳-۴۵۴)، استرآباد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۱۲۵) و ری (سمعی، ۱۹۶۲: ج ۱، ۲۱۲) به طور گسترده‌ای دیده می‌شود.

در برخی موارد، خانه‌هایی که در آنها دفن‌ها انجام می‌شد، به بقعه‌ها و زیارتگاه‌هایی تبدیل می‌شدند که نه تنها جنبه معنوی، بلکه ابعاد اجتماعی و فرهنگی قابل توجهی پیدا می‌کردند؛ برای نمونه، ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه (د. ۳۱۱ ق)، محدث نامدار نیشابور، در یکی از اتاق‌های خانه‌اش دفن شد (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۲۰؛ سمعی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۱۲۴) و بعدها نواده‌اش، ابوطاهر محمد بن فضل (د. ۳۸۷ ق)، نیز در همان خانه و در کنار جد خود به خاک سپرده شد (سمعی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۱۲۶). همچنین، جنازه صاحب بن عباد وزیر دانشمند آل بویه، در منزلش در محله دریه در اصفهان (طوقچی کنونی) دفن گردید (ادیب اصفهانی، ۱۳۸۵: ۲۶۸؛ مهدوی، ۱۳۸۲: ۳۰۶) و مدفن وی نیز با گذشت زمان به زیارتگاه مبدل شد.

انگیزه‌های دفن در خانه‌ها به طور دقیق در منابع تاریخی بیان نشده‌اند، اما شواهد نشان می‌دهند که دل‌بستگی به محل زندگی و تمایل به حفظ نام و یاد در میان جامعه، از جمله عوامل مؤثر بر این تصمیم بوده‌اند؛ برای نمونه، ابوعبدالله محمد بن شجاع ثلجی (د. ۲۶۶ ق) دلیل وصیت برای دفن در خانه‌اش را، ختم‌های مکرر قرآن در آن خانه عنوان کرده است (نسفی، ۱۳۷۸: ۷۱؛ قرشی، بی‌تا: ج ۲، ۶۱).

همچنین، در موارد نادر، استفاده از خانه به عنوان مدفن مخفی یک راهبرد امنیتی بوده است؛ برای نمونه، جنازه خواجه نظام‌الملک وزیر (د. ۴۸۵ ق) در منزل مسکونی‌اش در اصفهان دفن شده است (المختارات من الرسائل، ۱۳۵۵: ۲۹۳). جسد ملک‌شاه سلجوقی (د. ۴۸۵ ق) نیز به منظور حفاظت در برابر تعرض فدائیان اسماعیلی، در کنار خواجه نظام‌الملک به خاک سپرده شد (مهدوی، ۱۳۸۲: ۱۹۱-۱۹۲).

بنابراین دفن در خانه، نه تنها از نظر مذهبی و فرهنگی، بلکه از منظر اجتماعی و حتی سیاسی نیز اهمیت داشته و به مثابه نمادی از هویت، حافظه جمعی و تداوم فرهنگی در جامعه اسلامی عمل کرده است. این رویه، که به شکل‌گیری فضاهای مقدس در میان فضاهای خصوصی انجامیده، بیانگر تعامل پیچیده بین عناصر مختلف فرهنگی، اجتماعی و دینی دوران اسلامی است.

دفن در مدارس

دوران اسلامی، مدارس نه تنها به عنوان مراکز علمی و آموزشی مطرح بودند، بلکه به عنوان مکان‌های خاکسپاری اندیشمندان، معلمان و بانیان این مؤسسات نیز مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این امر، نمایانگر پیوند عمیق میان علم، مذهب و فرهنگ است. چنین رویه‌ای نه تنها بیانگر احترام به مقام علمی و دینی

این افراد بود، بلکه نشان‌دهنده تلاش برای حفظ و تداوم یاد و نام آن‌ها در جامعه علمی نیز محسوب می‌شد.

برای نمونه، ابوسهل محمد بن سلیمان صلحی (د. ۳۶۹ ق)، شخصیت برجسته علمی نیشابور، در همان مکانی که سال‌ها به تدریس اشتغال داشت، دفن شد (سبکی، ۱۴۱۳: ج ۳، ۱۷۱). شیخ الاسلام ابوعثمان اسماعیل بن عبدالرحمان (د ۴۴۹ ق) فقیه، مفسر، محدث و خطیب نیشابور نیز در مدرسه‌ای در محله حرب نیشابور در کنار پدرش به خاک سپرده شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۸، ۲۴۷-۲۴۸). سید شرف الدین (د؟ ق) از سادات مروج مذهب امامیه در برابر زیدیه در طبرستان نیز در مدرسه امام خطیب در ساری دفن شد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم اول، ۱۰۶). این عمل، نه تنها نمایانگر احترام به جایگاه استادان در جامعه علمی بود، بلکه مدارس را به مراکزی برای حفظ یاد و نام دانشمندان تبدیل می‌کرد.

افراد متدین، به‌طور معمول قبل از مرگ خود، مقابر و مدفن‌هایی را برای خود تدارک می‌دیدند و در کنار آن‌ها، مراکز علمی و فرهنگی نظیر تکیه، مسجد یا مدرسه ایجاد و وقف می‌کردند تا پس از مرگشان، نه تنها به یادگار بماند، بلکه تعهد آن‌ها به ارزش‌های علمی و دینی جامعه‌شان را نیز نمایان کند (اشپولر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰). نمونه‌هایی از این رویکرد، شامل ابوجعفر محمد بن احمد سلیمی (د. ۳۸۱ ق)، محدث برجسته نیشابور است که در قبه‌ای در کنار مدرسه‌ای که برای اهل حدیث ساخته بود، دفن شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۷، ۱۹۴-۱۹۵).

علاءالدوله کالیجار، حاکم سلجوقی یزد (د. نیمه دوم قرن ۵ ق)، نیز مدرسه‌ای در این شهر بنا کرد که به مدرسه دو مناره معروف بود. او و همسرش در مدفنی زیبا که در همان مدرسه ساخته شده بود، دفن شدند که این نیز نمونه‌ای از تلاش برای تداوم یاد و نام خاندان حاکم است (کاتب یزدی، ۱۳۵۷: ۶۰ و ۶۳).

در برخی موارد، بانیان مدارس نه تنها مؤسس، بلکه مدرس و متولی همان مدارس نیز بودند و در نهایت در آنها دفن می‌شدند؛ برای نمونه، ابونصر محمد بن محمود شجاعی (د. ۵۳۴ ق)، معروف به سره مرد از محدثان سرخس، در مدرسه‌اش به خاک سپرده شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۸، ۶۲). همچنین، عبدالحمید بن عبدالعزیز ماکی (د. ۵۵۷ ق) قاضی قزوین، در مدرسه‌ای که خود برای فقه‌آموزان بنا کرده بود، دفن شد (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۱۳۷).

تأسیس مدارس از سوی حکمرانان و رجال سیاسی با انگیزه‌های دانش‌دوستی یا مقاصد فرهنگی-سیاسی نیز معمول بود، و آنها نیز گاهی پس از مرگ در همان مدارس دفن می‌شدند؛ برای نمونه، علاءالدوله عطاخان (د. ۴۸۷ ق) فرزند محمود بن ملک‌شاه سلجوقی، مدرسه عطاخان را در یزد بنا کرد و پس از مرگ در همان جا دفن شد (کاتب یزدی، ۱۳۵۷: ۶۰-۶۱) که این موضوع نمایانگر تداوم فرهنگی

و سیاسی حاکمان است. همچنین، سلطان مسعود سلجوقی (د. ۵۴۷ ق) در مدرسه‌ای در محله سربرزه همدان، و ارسلان بن طغرل (د. ۵۶۱ ق) در ری، در مدرسه‌هایی که خود بنیان‌گذاری کرده بودند، دفن شدند (راوندی، ۱۳۶۴: ۲۴۵ و ۲۹۲). ساخت مدارس برای مدفن‌ها و همچنین دفن در مدارس، از دوره سلجوقی (۴۳۱-۵۹۰ ق) رواج یافت. برتولد اشپولر نیز بر این موضوع تصریح و تأکید کرده است (اشپولر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۰۰).

در مواردی نیز، مدفن و مزار شخصیت‌های برجسته پس از تدفین و با گذر زمان به مدرسه تبدیل می‌شد؛ برای نمونه، ابوحاتم محمد بن حبان بستی (د. ۳۵۴ ق) از پیشوایان حدیث، در صفا‌ای نزدیک خانه‌اش در شهر بست به خاک سپرده شد. این صفا در زمان حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق)، به مدرسه‌ای برای اصحاب ابوحاتم مبدل شد (سمعی، ۱۹۶۲: ج ۲، ۲۲۵-۲۲۶).

این اشارات تاریخی بیانگر آن است که مدارس، فراتر از مراکز تعلیمی به عنوان نمادهایی از فرهنگ، علم و دین‌دوران اسلامی عمل می‌کردند و نقش مهمی در ترویج و تداوم این ارزش‌ها در جامعه داشتند. تحلیل این روابط کمک می‌کند تا به درک بهتری از نحوه شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جوامع اسلامی دوران میانه و اهمیت دانشمندان و حکمرانان در تحولات فرهنگی و اجتماعی آن دوران دست یابیم.

دفن در مساجد

دفن در مساجد به‌عنوان یکی از رویکردهای مهم دوران اسلامی ایران، به‌ویژه برای عالمان دینی و بنیان این مکان‌ها، مرسوم بوده است. مساجد، که از دیرباز به‌عنوان مراکز عبادی و اجتماعی محوری در جوامع اسلامی عمل می‌کردند، گاهی اوقات به‌مکانی برای دفن این شخصیت‌ها تبدیل می‌شدند. در مواردی خاص، به‌طور معمول امام‌جماعت یک مسجد در همان مسجد دفن می‌شد که این امر نه‌تنها برگرفته از قداست معنوی مساجد است، بلکه به‌معنای تداوم حضور و نقش فرد در جامعه، حتی پس از مرگ اوست؛ برای نمونه، جنازه عفان بن محمد (د. ۱۸۸ ق)، از فقهای خارجی مذهب در سیستان، که در نبرد در دروازه کرکوی شهر زرنج کشته شد، به داخل شهر آورده و در کنار مسجد خود به خاک سپرده شد (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۵۹). همچنین ابوبکر محمد بن زیاد رازی (د. ۲۵۷ ق)، که ساکن و رئیس جرجان بود در مسجد خود، مسجد بنی عجل به‌خاک سپرده شد (سهمی، ۱۴۰۷: ۳۸۱-۳۸۲).

دفن در مساجد، تأثیر گسترده‌ای بر ساختار اجتماعی و فرهنگی جوامع اسلامی داشته است، که نه‌تنها به تقویت پیوندهای بین‌اموات و زندگان کمک کرده، بلکه در حفظ و تداوم یاد و نام افراد نیز نقش مهمی ایفا کرده است؛ برای نمونه، ابوالقاسم عبدالکریم بن حسن کرجی (د. ۴۹۸ ق)، امام‌جماعت جامع قزوین

که از سوی اسماعیلیه کشته شد (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۲۰۳)، به‌همراه چند تن از امامان از نسل خود در مقبره‌ای در همان مسجد به‌نام رأس‌التربه به‌خاک سپرده شد (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۷). این نوع دفن، نه‌تنها برای احترام به‌مقام دینی وی و سایر امامان جماعت از نسل او بود، بلکه به‌مانندگاری تأثیر آنها بر جامعه کمک می‌کرد.

دفن در مساجد به‌طور کلی چندان رایج نبود؛ زیرا مساجد به‌طور عمده، برای اهداف عبادتی و اقامه نماز احداث و اغلب برای همین منظور وقف می‌شدند. حتی، گاهی دفن میت در این مکان‌ها از لحاظ فقهی جایز شمرده نمی‌شود (یزدی، ۱۴۲۲: ج ۱، ۴۳۱). رافعی قزوینی درباره‌ی دفن ابوالقاسم کرجی (د. ۴۹۸ ق)، امام جماعت جامع قزوین و برخی از فرزندان و نوادگانش در همین مسجد، بیان داشته است که نمی‌داند چه دلیل و بهانه‌ای برای دفن آنان در مسجد بوده است (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۵۷). این اظهار نظر، با وجود اینکه کرجی و ذریه‌اش امامت جماعت بودند، بیان‌گر شدت احتراز از دفن اموات در مساجد است. به همین سبب، گاهی اوقات شخصیت‌های برجسته در نزدیکی مساجد یا در مقابل آن‌ها به‌خاک سپرده می‌شدند، همچون ابواحمد عبدالله بن عدی جرجانی (د. ۳۶۵ ق) معروف به ابن قطان از محدثان جرجان، که در کنار مسجد کرز بن وبره دفن شد (سهمی، ۱۴۰۷: ۱۰۹؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۳، ۲۳۸-۲۳۹) و حسین بن ابوشهاب علوی خرقانی (د. ۵۲۷ ق) از محدثان و سادات ساکن سمرقند که مقابل جامع سمرقند به‌خاک سپرده شد (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۹۵).

به‌طور کلی، تعداد افرادی که در مساجد دفن می‌شدند محدود و گاهی حتی منحصر به‌فرد بود. افضل‌الدین کرمانی (د. ۶۵۲ ق) درباره‌ی مسجد عمر بن عبدالعزیز در جیرفت می‌نویسد که این مکان محل قبور صلحا و مراقد علماست (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۵۶: ۱۲۷). در همین راستا، حمزه بن یوسف سهمی به «مسجد جناز» در جرجان اشاره می‌کند، جایی که قبر ابوبکر محمد بن عبدالملک جرجانی (د. ۳۶۴ ق)، از فقهای برجسته جرجان، بر فراز تپه‌ای مقابل این مسجد قرار دارد (سهمی، ۱۴۰۷: ۴۱۵)، و قاضی ابوبکر محمد بن یوسف شالنجی (د. ۴۱۸ ق) نیز در این مسجد به‌خاک سپرده شده است. این واقعیت‌ها می‌تواند توجیهی برای نام‌گذاری این مسجد باشد، که از دفن جنازه‌های متعدد در آن نام گرفته است (سهمی، ۱۴۰۷: ۴۵۶).

در مواردی، بانیان مساجد در محل مسجدی که بنا نهاده بودند، دفن می‌شدند. گاهی اوقات، برخی افراد پیش از مرگ خود، مدفن و مقبره‌ای آماده می‌کردند و در اطراف آن مکان، تکیه، مسجد یا مدرسه‌ای را وقف می‌نمودند تا پس از مرگ در همان نزدیکی دفن شوند (اشپولر، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۰). نمونه‌ای از این امر، ابوعبدالله کرز بن وبره حارثی کوفی است که در سال ۹۸ هجری قمری به‌همراه یزید بن مهلب (د. ۱۰۲ ق) برای فتوحات به جرجان آمد و مسجدی را در سلیمان‌آباد، محله یا

قریه ای در جرجان (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۳، ۲۴۳)، بنا نهاد و نزدیک همین مسجد به خاک سپرده شد (سهمی، ۱۴۰۷: ص ۳۳۶). به همین ترتیب، محمدبن عبدالله بن حسین دیباج از نوادگان امام جعفر صادق (ع)، پس از کشته شدن در دشت نهروان در شرق بغداد، به قم منتقل شد و در نزدیکی مسجد رضائیه^۳ دفن گردید (قمی، ۱۳۸۵: ۶۰۶-۶۰۷).

دفن در خانقاه و رباط

خانقاه‌ها نیز به عنوان مکان‌های دفن مردگان نیز استفاده می‌شدند. خانقاه، نهادی متعلق به صوفیان و محلی برای گردهمایی، اقامت موقت و برگزاری مراسم آیینی و آموزشی صوفیان بود. واژه خانقاه، نخستین بار در آثار نویسندگان سده چهارم هجری دیده می‌شود (عدلی، ۱۳۹۲: ج ۲۱، ۷۱۸-۷۱۹؛ ارجح، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ۷۹۶) و از همان زمان، شاهد دفن برخی مشاهیر در این مکان‌ها هستیم.

برای نمونه، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (د. ۴۶۵ ق) (رک: صریفینی، ۱۳۶۲: ۵۱۲-۵۱۴؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱۰، ۴۲۷) از بزرگان صوفیه در قرن پنجم هجری، در خانقاهی در نیشابور و در جوار استادش ابوعلی حسن بن علی نیشابوری (د. ۴۰۵ ق) معروف به ابوعلی دقاق دفن شد (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۲۱۲؛ سبکی، ۱۴۱۳: ج ۵، ۱۶۲). همچنین، ابوالمحاسن اسکندر بن حاجی خیارجی (د. ۴۹۵ ق) از محدثان قزوین که در خانقاه سهره‌بزه ساکن بود، پس از کشته شدن از سوی اسماعیلیه در همانجا دفن گردید (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸: ج ۲، ۳۰۹). دفن در خانقاه تنها به مشایخ و بزرگان صوفیه اختصاص نداشت. نصیرالدوله شاه غازی رستم فرمانروای آل باوند طبرستان، هنگامی که در قلعه دارا بین سال‌های ۵۵۶ و ۵۵۸ هجری قمری درگذشت، جنازه‌اش را از قلعه بیرون آوردند و به خانقاه او در امل منتقل کردند و به خاک سپردند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۸۳).

گاهی اوقات، خانقاه به طور خاص برای دفن متوفی ساخته می‌شد یا خود متوفی وصیت می‌کرد که برای مدفنش خانقاهی احداث شود. این امر، نشان‌دهنده اهمیت خانقاه‌ها در فرهنگ و جامعه صوفیان و نقش آن‌ها در حفظ و انتقال میراث معنوی و فرهنگی است. چنانکه اسپهبد علاءالدوله علی بن شهریار (د. حدود ۵۳۶ ق) حاکم باوندی طبرستان، پس از درگذشت کنیز محبوبش دلارام در ساری خانقاهی ساخت و موقوفات زیادی برای آن قرار داد و او را در آنجا دفن کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۶۲). همچنین، سلقم خاتون، خواهر سلطان محمد سلجوقی (د. ۵۱۱ ق) که به عقد علاءالدوله علی بن شهریار درآمد بود، در هنگام بیماری وصیت کرد که از ماترک او در مازندران سرایی بخرند و او را در آن دفن کنند و آنجا را خانقاه کنند. علاءالدوله نیز چنین کرد و املاک خاتون در اصفهان را بر آن خانقاه وقف کرد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۷۳-۷۴).

در برخی موارد نیز، مدفن و آرامگاهی با گذشت زمان به خانقاه تبدیل می‌شد؛ برای نمونه، شرفی خواهر علاءالدوله علی بن شهریار که در ازدواجی سیاسی به عقد شهریار، امیر قلعه دارا درآمده بود، در دخمه‌ای در قراکلاته دفن شد و این دخمه تا روزگار ابن اسفندیار باقی بود و به خانقاه مادر اسپهبد اسفندیار شهرت داشت. ظاهراً این دخمه، پس از دفن او به خانقاه تبدیل شده بود (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۷۷).

در منابع از دفن در رباط نیز سخن به میان آمده است. ابوالطیب ریحان بن محمد اسروشنی (د. ۳۵۷ ق) و ابومحمد صاحب بن سلم بلخی (د؟ ق) از محدثان سمرقند در رباط نوکمین دفن شدند (نسفی، ۱۳۷۸: ۱۷۰ و ۲۶۳). همچنین مؤیدالدین ریحان (د. قرن ۶ ق) از اتابکان سلجوقیان کرمان، هنگامی که در لشکرکشی به سیرجان از دنیا رفت در رباط خواجه علی سیرجان دفن شد (افضل الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۹۵). واژه رباط در زبان عربی و فارسی، به معنای پاسگاه مرزی، کاروان‌سرا، خانقاه، نواخانه، غرب‌خانه، مهمان‌سرا، قلعه، معبد، دارالعلم و گاه در معانی مجازی دیگری به کار رفته است. رباط‌ها اغلب در مرز میان دارالاسلام و دارالحرب، از جمله در مرزهای خراسان، شام و شمال آفریقا بر پا می‌شدند. به تدریج و با نیرومند شدن مسلمانان و برقراری آرامش در سرزمین‌های اسلامی، رباط‌ها به مراکز عبادت یا درس و بحث تغییر یافتند. این تغییر، به تدریج موجب شد که در دوره‌های بعد، اقامتگاه‌های صوفیان در شهرها نیز رباط خوانده شود. از نیمه دوم سده پنجم هجری، با رونق گرفتن طریقه‌های صوفیه در عصر سلجوقیان، رباط‌های صوفیان نیز گسترش یافت. البته، غالباً اقامتگاه‌های صوفیان در بغداد رباط خوانده می‌شد و در سایر سرزمین‌های اسلامی واژه خانقاه رواج بیشتری داشت (عدلی، ۱۳۹۲: ج ۲۱، ۷۳۲).

انتخاب خانقاه‌ها و رباط‌ها به عنوان مکان‌های دفن به دلایل چندگانه‌ای صورت می‌گرفت؛ از جمله این دلایل، اعتقاد به تقدس و برکت این مکان‌ها، نزدیکی به عرفا و اولیای الهی، و ترویج فرهنگ صوفی‌گری است. این انتخاب، همچنین از جنبه اجتماعی قابل توجه است؛ دفن در این اماکن به عنوان نشانه‌ای از تعلق به طبقه اجتماعی خاص و پایبندی فرد به ارزش‌های تصوف و عرفان تلقی می‌شد و به تقویت جایگاه اجتماعی خانقاه‌ها و رباط‌ها به عنوان مراکز معنوی صوفیه کمک می‌کرد. افزون بر این، این عمل نه تنها به تقویت فرهنگ صوفی‌گری کمک می‌کرد، بلکه خانقاه‌ها و رباط‌ها را به زیارتگاه‌های مهمی برای پیروان این مکتب تبدیل می‌نمود. به این ترتیب، خانقاه‌ها و رباط‌ها نقش به‌سزایی در حفظ و انتقال میراث معنوی و فرهنگی صوفیان ایفا کردند و جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ تصوف پیدا کردند.

دفن در باغ و بوستان

گزارش‌هایی از خاکسپاری در باغ‌ها و بوستان‌ها نیز در دست است. این باغ‌ها، بیشتر ملک شخصی افراد

بودند و جنبه عمومی یا طبیعی نداشتند. به گزارش ابن اسفندیار (زنده در ۶۱۳ ق)، بعد از آنکه واعظ متعصب شهر تابران طوس به جرم تشیع مانع از دفن جنازه ابوالقاسم فردوسی (د. ۴۱۱ یا ۴۱۶ ق) در قبرستان مسلمانان شد، او را درون باغی که ملک شخصی اش بود، دفن کردند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: قسم دوم و سوم، ۲۵).

ابوالحسن احمد بن محمد شجاعی (د. ۴۹۰ ق)، از محدثان مشهور نیشابور نیز در بوستانش دفن شد. البته پس از مدتی، پیکر او به گورستان بالای میدان زیاد بن عبدالرحمان در نیشابور منتقل شد (صریفینی، ۱۳۶۲: ۱۴۱).

گورستان معروف جاکردیزه در سمرقند نیز در اصل بوستانی متعلق به ابراهیم بن شماس مطوعی (د. قرن سوم هجری) بود که خود او در آن به خاک سپرده شده بود و با گذشت زمان به یکی از گورستان‌های بزرگ سمرقند تبدیل شد (نسفی، ۱۳۷۸: ۲۰). این تحول و تغییر کاربری، نه تنها از نظر تاریخ‌نگاری مهم است، بلکه نشان‌دهنده چگونگی تبدیل مکان‌های شخصی به فضاهایی عمومی و با اهمیت اجتماعی و فرهنگی است.

دفن در باغ و بوستان‌ها، پدیده‌ای چندوجهی است که از جنبه‌های تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، معماری و محیط‌زیستی قابل مطالعه است. این عمل افزون بر جنبه‌های مذهبی و اجتماعی، از نگاه زیبایی‌شناسی نیز اهمیت دارد. باغ‌ها و بوستان‌ها با طبیعت زیبا و آرامش‌بخش خود، مکان‌های مناسبی برای دفن هستند و دفن در این مکان‌ها می‌تواند نمادی از ارتباط انسان با طبیعت و معنویت به‌شمار آید. دفن در باغ‌ها، نشان‌دهنده تمایل به حفظ کرامت و زیبایی در زندگی پس از مرگ است و از جنبه‌های مذهبی، زیبایی‌شناسی و تاریخ‌نگاری قابل توجه و تحقیق بیشتری است.

دفن در قصر و دارالاماره

دفن در قصرها و سرای‌های حکومتی، مانند دارالخلافه و دارالاماره‌ها برای خلفا، حاکمان، وزیران و رجال حکومتی به‌عنوان یک سنت و امتیاز ویژه در نظر گرفته می‌شد. این شیوه دفن، نماد تعظیم حکومت به‌شخصیت‌های سیاسی و وابستگان خود بود و نقشی مؤثر در حفظ و تثبیت قدرت آن‌ها ایفا می‌کرد. دفن در این مکان‌ها، نشان می‌داد که حکومت حتی پس از مرگ، برای وفاداری و خدمات این افراد ارزش قائل است. این امر، به‌طور غیرمستقیم بر جامعه تأثیر روانی می‌گذاشت و می‌توانست به‌عنوان انگیزه‌ای برای همکاری و حمایت از حکومت عمل کند؛ زیرا به این معنا بود که پاداش وفاداری فراتر از زندگی فرد است. بدین ترتیب، این شیوه دفن می‌توانست به تثبیت قدرت حکومتی و تقویت پیوندهای بین حاکمان و مردم کمک کند.

مطابق برخی منابع تاریخی، امام علی (ع) پس از شهادت در دارالاماره نزدیک مسجد جامع کوفه دفن شد (طبری، ۱۳۸۷: ج ۵، ۱۵۲).

در تاریخ ایران دوره اسلامی نیز نمونه‌های مشابهی وجود دارد. پس از ترور امیر بخارا واصل بن عمرو (د. ۱۲۶ ق)، نصر بن سیار (د. ۱۳۱ ق) والی اموی خراسان، او را در قصر خود در سمرقند که محل اقامت و حکومت او بود، دفن کرد (نرشخی، ۱۳۷۸: ۸۵). همچنین بنیات بن طغشاده (د. ۱۶۶ ق)، یکی از پادشاهان محلی بخارا، به سبب تمایل به مقنع (د. ۱۶۳ ق) و جنبش سپیدجامگان به دستور مهدی خلیفه عباسی (د. ۱۶۹ ق) در قصر ورخشه که محل اقامت و حکومت او بود، کشته شد و در همانجا دفن گردید (نرشخی، ۱۳۷۸: ۱۱، ۱۴-۱۵ و ۲۴).

خلیفه عباسی هارون الرشید (د. ۱۹۳ ق) در کوشک یا دارالاماره حمید بن قحطبه (د. ۱۵۹ ق) در بیرون شهر طوس دفن شد و در سال ۲۰۳ هجری، پس از شهادت امام رضا (ع)، حضرت را در نزدیکی هارون به خاک سپردند (طبری، ۱۳۸۷: ج ۸، ۳۴۴ و ۵۶۸). این سرای حکومتی، محل اقامت و حکومت حمید بن قحطبه والی عباسی خراسان بود و پس از وی به عنوان آرامگاه امام رضا (ع) معروف شد. این مقبره از مهم‌ترین اماکن مقدس شیعیان و بزرگ‌ترین مرکز زیارتی در ایران معاصر به شمار می‌آید. حسن بن رجاء (د. قرن سوم هجری) از کارگزاران خلافت عباسی نیز هنگام درگذشت در دارالاماره‌ای که مأمون عباسی در شیراز ساخته بود، دفن شد (اصطخری، ۲۰۰۴: ۸۸).

چنانکه ملاحظه می‌شود، این شیوه دفن درباره شخصیت‌هایی که به دستور یا از سوی حکومت کشته می‌شدند، می‌تواند بیانگر تلاش برای پوشاندن جنایت یا احترام باشد و به منظور جلوگیری از تبعات اجتماعی آن به کار رود. در نمونه‌ای دیگر، ابوعلی محمد بن علی شیرازی، مشهور به ابن مقله (د. ۳۲۸ ق)، وزیر عباسیان، پس از قطع دست و به قتل رسیدن از سوی کارگزاران خلافت عباسی، در دارالخلافة بغداد دفن شد؛ اما پس از دفن، به خواهش خانواده‌اش نیش قبر صورت گرفت و جنازه به محل دیگری منتقل شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۸، ۳۴۶؛ ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۳۷۳-۳۷۴).

این اطلاعات به ما امکان می‌دهد تا درک بهتری از نحوه تعامل حکومت‌ها با رجال و وابستگان سیاسی خود پیدا کنیم. تحلیل‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که مراسم دفن می‌تواند به عنوان ابزاری برای تقویت یا تضعیف قدرت سیاسی مورد استفاده قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به ارزیابی‌های انجام شده در این پژوهش، مکان‌های دفن در شهرهای بزرگ ایران از دوران آغاز اسلام تا حمله مغول به سبب تنوع و پیچیدگی‌های خود، موضوعی درخور توجه در مطالعات تاریخی و فرهنگی به‌شمار می‌رود. گورستان‌های عمومی، آرامگاه‌های خانوادگی و اختصاصی، منازل شخصی، مدارس، مساجد، خانقاه‌ها، بستان‌ها، کاخ‌ها و دارالاماره‌ها همگی به‌عنوان مکان‌های مورد استفاده برای دفن در این دوره شناخته می‌شوند. این مکان‌های دفن، به سبب ملاحظات دینی، اجتماعی، سیاسی و حتی بهداشتی انتخاب می‌شدند.

فرضیه‌های این پژوهش، براین پایه استوار بودند که باورهای دینی و فرهنگی، موقعیت اجتماعی و شغلی افراد، همچنین ساختارهای محله‌ای شهرها در انتخاب مکان‌های خاکسپاری نقش اساسی دارند. یافته‌های پژوهش نشان دادند که گورستان‌های عمومی، که به‌طور معمول به‌نام محله‌ها یا شخصیت‌های برجسته نام‌گذاری شده‌اند، نه تنها فضاهایی برای دفن مردگان، بلکه مراکزی برای حفظ حافظه جمعی و فرهنگی جامعه به‌شمار می‌روند. نظام محله‌ای در شهرها به‌تعدد و تفکیک این گورستان‌ها منجر شده، که این خود بازتاب‌دهنده ساختارهای اجتماعی و فرهنگی آن دوران است. درباره آرامگاه‌های خانوادگی و اختصاصی مشاهده کردیم که این مکان‌ها، بیشتر برای دفن افرادی با جایگاه‌های برجسته دینی یا علمی مورد استفاده قرار گرفته‌اند و نمادی از قدردانی و تکریم از مقام والای آنان در جامعه بوده‌اند.

به‌طور کلی، دفن در مکان‌هایی مانند منازل شخصی، مدارس و مساجد، نشان از وجود روابط عمیق و پیوندهای معنوی بین متوفیان و این اماکن داشته که گاه به‌تبدیل شدن این محل‌ها به زیارتگاه‌ها انجامیده است. این پدیده، به‌ویژه درباره خانه‌ها و باغ‌هایی که به گورستان تبدیل شده‌اند، نمود بیشتری دارد و بیانگر ارزش‌های معنوی و فرهنگی است که جامعه بر آنها تأکید داشته است.

پس از تحلیل داده‌ها و بررسی نتایج به‌دست‌آمده، می‌توان گفت که ساختارهای دفن دوران اسلامی ایران، نه تنها بازتاب‌دهنده عقاید دینی و اجتماعی جامعه بوده، بلکه به‌عنوان عناصری در ساختار شهری و فرهنگی آن عصر، نقش مؤثری داشته‌اند. این مکان‌ها به‌عنوان نقاط تلاقی فرهنگی و معنوی، به‌طور عمیق بر هویت جامعه اسلامی ایران اثر گذاشته‌اند.

دوران معاصر و تحت تأثیر مدرنیسم، الگوهای دفن در ایران دستخوش تغییرات قابل توجهی شده‌اند؛ برای نمونه، دیگر شاهد دفن در منازل شخصی یا باغ‌ها نیستیم و دفن در مساجد، مدارس یا دانشگاه‌ها به‌ندرت اتفاق می‌افتد. با وجود این در گورستان‌های کلان‌شهرها، قطعه‌هایی به‌مشاهیر یا هنرمندان اختصاص یافته است و دفن شخصیت‌های دینی در امامزادگان، مانند حرم حضرت معصومه (س)،

همچنان بخشی از فرهنگ دفن در ایران به شمار می‌رود. این تحولات، هم‌زمان با تغییرات اجتماعی و فرهنگی دوران معاصر گواهی بر تأثیر مستمر ملاحظات دینی، اجتماعی و فرهنگی در انتخاب مکان‌های دفن در ایران است. بررسی تحولات الگوهای دفن در ایران از گذشته تا حال و امکان احیای الگوهای سنتی با تأکید بر تأثیرات فرهنگی آن می‌تواند به‌عنوان یک موضوع پژوهشی جذاب و مفید مطرح باشد.

پی‌نوشت

۱. مافروخی اصفهانی در قرن پنجم هجری گزارش می‌دهد که بخشی از محله بیدآباد، به‌باروی شهر افزوده شده است، درحالی که قسمتی از آن به‌گورستان تبدیل شده و بخش دیگری نیز به‌ویرانی گراییده است (مافروخی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۰۳).
۲. در تاریخ بخارا، این دروازه به نام «کبریّه» معرفی شده است. در عوض، منابع دیگر از جمله *المسالک و الممالک* نوشته اصطخری و *تاریخ بخارا* به‌ویرایش شارل شفر، از نام‌های «قهندز» و «کندیز» استفاده کرده‌اند (اصطخری، ۲۰۰۴: ۱۷۱؛ بارتولد، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۴۳، پاورقی ۱).
۳. این مسجد در محل سکونت خاندان احمد بن موسی مبرقع بن محمد بن علی الرضا (ع)، معروف به‌خاندان رضائیه، در قم ساخته شده بود (قمی، ۱۳۸۵: ۶۰۷، پاورقی ۱).

منابع

- قرشی، ابن ابی الوفاء (بی تا). *الجواهر المضية فی طبقات الحنفیة*. کراتشی: میر محمد کتب خانه.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار الصادر.
- ابن اسفندیار، بهاءالدین محمد بن حسن (۱۳۶۶). *تاریخ طبرستان*. چاپ دوم. تهران: پدیده خاور.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷). *رحلة ابن بطوطه*. تحقیق عبدالهادی التنازی. ریاض: آکادیمیة المملكة المغربية.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۳۶۰). *تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت های اسلامی*. ترجمه محمد وحید گلپایگانی. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ارجح، اکرم (۱۳۸۹). *خانقاه*. دانشنامه جهان اسلام. ۱۴ جلد. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی. ۷۹۶-۸۱۲.
- اشپولر (۱۳۸۶). *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*. مترجم جواد فلاطوری. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- اشرف، احمد (۱۳۵۳). تحقیق در مسائل ایران: ویژگی های تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی. *نامه علوم اجتماعی*، ۱ (۴)، ۷-۴۹.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۲۰۰۴). *المسالك والممالك*، تحقیق محمد جابر عبدالعال الحینی. چاپ اول. قاهره: الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- افضل الدین کرمانی (۱۳۲۶). ابو حامد احمد بن حامد، *تاریخ افضل یا بدایع الازمان فی وقایع کرمان*. فرآورده مهدی بیاتی. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- افضل الدین کرمانی (۱۳۵۶). *عقد العلی للموقف الاعلی*، تحقیق علی محمد عامری نائینی. تهران: روزبهان.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ (۱۳۶۶). *ترکستان نامه*. ترجمه کریم کشاورز. چاپ دوم. تهران: آگاه.
- تاریخ سیستان* (۱۳۶۶). تصحیح ملک الشعراى بهار. چاپ دوم. تهران: پدیده خاور.
- جنید شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۲۸). *تسد الإزار فی حط الأوزار عن زوار المنار*. تصحیح و تحشیه محمد قزوینی و عباس اقبال. چاپ اول. تهران: چاپخانه مجلس.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد (۱۳۶۸). *اشکال العالم*. ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب. مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری. چاپ اول. تهران: به نشر.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۱۳۷۵). *تاریخ نیشابور*. مترجم محمد بن حسین خلیفه نیشابوری. چاپ اول. تهران: آگه.
- حیبی، عبدالحی (۱۳۸۰). *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*. چاپ اول. تهران: افسون.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸). *التدوین فی اخبار قزوین*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۶۴). *راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق*. تصحیح محمد اقبال و مجتبی مینوی. چاپ دوم. تهران: امیر کبیر.

- سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۴۱۳). *طبقات الشافعیة الكبرى*. محقق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو. چاپ دوم. جیزه: هجر للطباعة والنشر والتوزیع.
- سلطان‌زاده، حسین (۱۳۶۲). *روند شکل‌گیری شهر و مراکز مذهبی در ایران*. تهران: انتشارات آگاه.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد (۱۹۶۲). *الأنساب*. چاپ اول. حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- سهمی، حمزه بن یوسف (۱۴۰۷). *تاریخ جرجان*. چاپ چهارم. بیروت: عالم الکتب.
- شیخی، محمد (۱۳۸۲). *ساختار محله‌ای شهر در سرزمین‌های اسلامی*. علوم اجتماعی، (۲۲)، ۴۱-۶۸.
- صریفینی، ابراهیم بن محمد (۱۳۶۲). *تاریخ نیسابور: المنتخب من السیاق*. تصحیح محمد کاظم محمودی. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الامم و الملوک (تاریخ الطبری)*. چاپ دوم. بیروت: روائع التراث العربی.
- عدلی، محمدرضا (۱۳۹۲). *خانقاه*. دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ۲۱ جلد. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- قمی، حسن بن محمدبن حسن (۱۳۸۵). *تاریخ قم*. مترجم حسن بن علی بن عبدالملک قمی. چاپ اول. قم: کتابخانه بزرگ آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- کاتب یزدی، احمدبن حسین (۱۳۵۷). *تاریخ جدید یزد*. به کوشش ایرج افشار. تهران: فرهنگ ایران زمین: امیرکبیر.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳). *زین الأخبار*. تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- مافروخی اصفهانی، مفضل بن سعد (۱۳۸۵). *محاسن اصفهان*. ترجمه حسین بن محمد آوی. چاپ اول. اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری.
- المختارات من الرسائل* (۱۳۵۵). مقدمه و فهرس به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- مهدوی، سید مصلح‌الدین (۱۳۸۲). *مزارات اصفهان*. تصحیح اصغر منتظر القائم. چاپ اول. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- نرخسی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳). *تاریخ بخارا*. چاپ دوم. تهران: توس.
- نسفی، عمر بن محمد (۱۳۸۷). *القند فی ذکر علماء سمرقند*. چاپ اول. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله (۱۹۹۵). *معجم البلدان*. چاپ دوم. بیروت: دار صادر.
- یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم (۱۴۲۲). *العروة الوثقی*. شرح محمد فاضل موحدی لنکرانی. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (علیهم السلام).

Transliteration

- Adli, Mohammad Reza (2013). *Khanqah, Great Islamic Encyclopedia*. 21 volumes. Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Afzal al-Dīn Kermānī (1977). *‘Īqd al-‘Alī lil-Mawqīf al-A‘lā*, Edited by Ali Mohammad Ameri Na’ini. Tehran: Roozbehān.
- Afzal al-Dīn Kermānī, Abū Hāmid Aḥmad b. Hāmed (1997). *Tārīk Afzal yā Badā’i*

- al-Zmān fī Waqā'ī' Kermān. Published by Mehdi Bayati. Tehran: Tehran University Press.
- Al-Moktarāt mīn al-Rasā'il (1976). Introduction and indexes of Iraj Afshar. Tehran: National Art Association Publications.
- Arjah, Akram (2010). Khanqah. The Great Encyclopedia of the Islamic World. 14 volumes. Tehran: Islamic Encyclopedia. 796-812.
- Ashraf, Ahmad (1974). Research on Iranian Issues: Historical Characteristics of Urbanization in Iran during the Islamic Period. *Social Sciences Journal*, 1 (4), 7-49.
- Bartol'd, Vasili Vladimirovich (1987). *Turkestan down to the Mongol invasion*. Translated by Karim Keshavarz. Second edition. Tehran: Āgah.
- Estakrī, Abū Īshāq Ībrahīm b. Moḥammad (2004). *Al-Masālik wa al-Mamālik*, researched by Mohammad Jaber Abdul-'Āl al-Haini. First edition. Cairo: Al-Hay'a al-'Āmma li-Quṣūr al-ṭaqāfa.
- Gardīzī, Abdol-ḥāī b. Zahḥāk (1984). *Zayn al-Aḳbār*. Edited by Abdolhai Habibi. Tehran: Donyāyeh Ketāb.
- Habibi, Abdul-Hay (1380). *History of Afghanistan after Islam*. First edition. Tehran: Afsūn.
- Ḥākem Neīšābūrī, Abū 'Abdollāh (1375). *ārīk Neīšābūr*. Translated by Mohammad b. Hossein, Khalifa of Neishabour. First edition. Tehran: Āgah.
- Ībn Aṭīr, 'Izz al-Dīn (1385). *Al-Kāmīl fī al-Tārīk*. Beirut: Dār al-Šādīr.
- Ībn Baṭṭūṭa, Moḥammad b. 'Abdollāh (1997). *Rīḥlat Ībn Baṭṭūṭa*. Edited by Abd al-Hadi al-Tazi. Riyadh: Akādīmīya al-Mamlaka al-Maḡrībīya.
- Ībn Esfandīār, Bahā' al-Dīn Moḥammad b. Ḥasan (1987). *Tārīk Ṭabrestān*. 2nd ed. Tehran: Pādīdeh-ye kāvar.
- Ībn Ṭaqtāqī, Moḥammad b. 'Alī (1981). *Tārīk Faḳrī*. Translated by Mohammad Wahid Golpayegani. 2nd ed. Tehran: Bonyād-e Tarjomeh wa Našr-e Ketāb.
- ĵayḥānī, Abū al-Qāsem b. Aḥmad (1989). *Aškāl ul-'Ālam*. Translated by Ali b. Abdul-Salam Katib. Introduction and comments by Firuz Mansoori. First edition. Tehran: Beh Našr.
- ĵoneīd Šīrāzī, Abū al-Qāsem (1949). *Šadd al-'Izār fī Ḥaṭṭ al-Awzār 'an Zuwār al-Mazār*. Corrected and edited by Mohammad Qazvini and Abbas Eqbal. First edition. Tehran: Majles Press.
- Kāteb Yazdī, Aḥmad b. Ḥossayn (1978). *Tārīk jadīd Yazd*. Edited by Iraj Afshar. Tehran: Farhang Iran Zamīn: Amīr Kabīr.
- Māfarūkhī Isfahānī, Mazfar b. Sa'd (1986). *Maḥāsīn-i Esfahān*. Translated by Hossein b. Mohammad Āvi. First edition. Esfahan: Cultural and Recreational Organization of the Municipality.
- Mahdavi, Seyyed Mošleḥ al-Dīn (1983). *Mazārāt-e Esfahān*. Edited by Asghar Montazer al-Qaem. First edition. Esfahan: University of Esfahan.
- Naršakī, Abū Bakr Moḥammad b. ĵa'far (1984). *Tārīk-e Bukārā*. Second edition.

- Tehran: Tūs.
- Nasaʿī, ʿUmar b. Moḥammad (1987). *Al-Qand fī Zekr ʿUlamāʾ* Samarqand. 1st ed. Tehran: Office for Publishing Written Heritage.
- Qomī, Ḥasan b. Moḥammad b. Ḥasan (2006). *Tārīk Qom*. Translated by Hassan b. Ali b. Abdul Malik Qomi. First edition. Qom: Ketābkhāne-ye Bozorg-e Āyatollāh al-ʿUzmā Marʾašī Najafī.
- Qurṣī, Ibn Abī al-Wafāʾ [N.D.]. *Al-ǧawāhīr al-Maḍīʾa fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīya*. Karachī: Mīr Moḥammad Kitāb khāna.
- Rāfiʾī Qazvīnī, ʿAbd al-Karīm b. Moḥammad (1988). *Al-Tadwīn fī Aḵbār Qazvīn*. Beirut: Dār ul-Kotob al-ʿIlmīyya.
- Rāwandī, Muḥammad b. ʿAlī b. Sulaymān (1985). *Rāḥat ul-Ṣodūr wa Āyat ul-Sorūr fī Tārīk Āl Saljūq*. Edited by Mohammad Eqbal and Mojtaba Minovi. Second edition. Tehran: Amīrkabīr.
- Sahmī, Hamzah b. Yūsuf (1987). *Tārīkh ǧorǧān*. 4th ed. Beirut: ʿĀlam al-Kotob.
- Samʿānī, Abū Saʿd ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad (1962). *Al-Anṣāb*. 1st ed. Hyderabad: Majlis Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmānīya.
- Sheykhi, Mohammad (1382). *Neighborhood Structure of the Past Islamic Cities*. *Social Sciences*, (22), 41-68.
- Širīfīnī, Ībrāhīm b. Moḥammad (1983). *Tārīk Neīšāpūr: Al-Montaḵab min al-Sīyāq*. Edited by Mohammad Kazem Mahmoudi. First edition. Qom: ǧāmiʿat Modarresīn Ḥawza ʿIlmīyya Qom.
- Sobkī, ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAlī (1993). *Ṭabaqāt al-Šāfiʿīyya al-Kubrā*. Edited by Mahmoud Mohammad al-Tanahi and Abdul Fattah Mohammad al-Holow. Second edition. Giza: Hajar for printing, publishing and distribution.
- Soltanzadeh, Hossein (1362). *The process of formation of cities and religious centers in Iran*. Tehran: Āgah Publications.
- Spuler, Bertold (2007). *Iran in fruh - islamischer zeit*. Translated by Javad Falaturi. Seventh edition. Tehran: ʿElmī va Farhangī.
- Ṭabarī, Abū ǧaʿfar Moḥammad b. ǧarīr (2008). *Tārīk al-Omam wa al-Molūk (Tārīk al-Ṭabarī)*. 2nd ed. Beirut: Rawāʾiʿ al-Torāṭ al-ʿArabī.
- Tārīk-e Sīstān* (1987). Corrected by Malek al-Shuʿara Bahar. Second edition. Tehran: Padīdeh khāvar.
- Yāqūt Ḥamawī, Šahāb al-Dīn Abū ʿAbdollāh (1995). *Moʿǧam al-Boldān*. 2nd ed. Beirut: Dār Šādīr.
- Yazdī, Moḥammad Kāzem b. ʿAbd al-ʿAzīm (2001). *Al-ʿOrwat ul-Wuṭqā*. Commentary by Mohammad Fazel Movahedi Lankarani. Qom: Center of Jurisprudence of the Aʿīmat Athār (peace be upon them).