

The Impacts of the Twelver Shiite Culture in the Safavid Period on the Urban Centre of Shiraz (With an emphasis on the theory of capitals in Pierre Bourdieu's doctrine)

Soleyman Heidari *

Mostafa Nadim ** Abu al-Qasim Bahrami Chegani ***

(Received on: 2019-08-23; Accepted on: 2019-10-23)

Abstract

The formation of the Safavid government in Iran and the establishment of the Shiite religious sect in this country had important effects on the cities, including Shiraz. Based on the theory of capitals (cultural, economic, symbolic and social) in Bourdieu's doctrine, this research seeks to answer the question of how the formalization of the Shiite sect in Shiraz had an impact on the urban center of this city. The research method is descriptive and analytical, and the method of data collection is the library format. The research findings depict that Shiraz changed significantly in this period based on the criteria of Bourdieu's theory on the dimensions of the urban identity, symbols, cultural components such as endowments, cultural monuments, schools, reinforcement of scientific foundations, art and other Shiite indices with respect to the definition of the urban center. This change was in such a manner that in the social space, the capitals unrelated to the Shiite sect were gradually replaced by new capitals that were in line with the Shiite doctrine.

Keywords: Shiraz, Cultural capitals, Urban centre, Bourdieu, Safavid.

* Assistant Professor of History Department, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author), soleymanheidari@shirazu.ac.ir.

** Assistant Professor of History Department, Shiraz University, Shiraz, Iran. mostafa_nadim@shirazu.ac.ir.

*** Ph.D. Student of History of the Islamic Iran, Shiraz University, Shiraz, Iran. bahrami.chegani@gmail.com.

تأثیرات فرهنگ تشیع امامیه در دوره صفویه بر کالبد شهری شیراز

(با تأکید بر نظریه سرمایه‌ها در مکتب پی‌یر بوردیو)

سلیمان حیدری*

مصطفی ندیم** ابوالقاسم بهرامی چگنی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۳]

چکیده

تشکیل دولت صفوی در ایران و رسمی‌شدن مذهب تشیع در این کشور تأثیرات مهمی در کالبد شهرها، از جمله شیراز، داشت. پژوهش پیش رو با توجه به همین مسئله و با تکیه بر نظریه سرمایه‌ها (فرهنگی، اقتصادی، نمادین و اجتماعی) در مکتب بوردیو در صدد پاسخ به این پرسش است که رسمی‌شدن مذهب تشیع در شیراز چه تأثیری بر کالبد شهری آن گذاشت. روش پژوهش توصیفی و تحلیلی، و شیوه گردآوری اطلاعات کتاب‌خانه‌ای است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد شیراز در این دوره با توجه به شاخص‌های نظریه بوردیو در ابعاد هویت شهری، نمادها، مؤلفه‌های فرهنگی مانند وقف، بناهای فرهنگی، مدارس، تقویت مبانی علمی، هنر و سایر شاخص‌های تشیع با توجه به تعریف کالبد شهری، تغییر محسوس‌ی یافت، به طوری که در فضای اجتماعی به‌تدریج سرمایه‌های غیرمرتبط با مذهب تشیع جای خود را به سرمایه‌های جدیدی داد که در راستای مذهب تشیع بود.

کلیدواژه‌ها: شیراز، سرمایه‌های فرهنگی، کالبد شهری، بوردیو، صفویه.

* استادیار گروه تاریخ، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول) soleymanheidari@shirazu.ac.ir

** دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران mostafa_nadim@shirazu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران bahrami.chegani@gmail.com

مقدمه

فرهنگ فرآیند درهم‌تنیده‌ای است که داشته‌های اعتقادی، هنرها، اخلاقیات، قوانین، عادات، آگاهی‌ها و هر گونه توانایی دیگری را که انسان به عنوان عضو جامعه کسب کرده است در بر می‌گیرد. فرهنگ در سطح جامعه و گروه، و در تعامل میان آنها معنا می‌یابد. فرهنگ هر جامعه، هم شامل جنبه‌های نامحسوس عقاید، اندیشه‌ها و ارزش‌هایی است که محتوای فرهنگ را می‌سازند و هم شامل جنبه‌های ملموس و محسوس است. اشیاء، نمادها یا فناوری، باز نمود محتوای یادشده است (گیدنز، ۱۳۹۰: ۳۹). از طرفی شهر مجموعه‌ای از ترکیب عوامل طبیعی، اجتماعی و محیط‌های ساخته شده به دست انسان است که در این مجموعه جمعیت به صورت منظمی درآمده و آداب و رسوم را برای خود ابداع کرده است. شهر «محصولی از زمان»، «خلقتی است تاریخی»، دربرگیرنده تاریخ و بدین علت، خود فرآیندی تاریخی است. ترکیب کالبدی شهر چیزی جز انعکاس و تبلور سنن زیست، شیوه‌های معیشت و تولید، رفتارها و فعالیت‌های انسانی منبعث از آن، در محیط نیست. به دیگر سخن، ساخت کالبدی شهر، بازتاب اوضاع و احوال اجتماعی فرهنگی و سیاسی اقتصادی حاکم بر جامعه در فضا است که در مقطع زمانی مکانی خاصی رخ داده و در بستر زمان، تحول یافته است. مکان به عنوان عنصر ثابت و تابع، متغیرهای زمان، جامعه، اقتصاد، فرهنگ و سیاست را در خود متبلور کرده است (حبیبی، ۱۳۹۶: ۳). بنابراین، رابطه فرهنگ با کالبد شهری رابطه‌ای منسجم و درهم‌تنیده است.

شهر شیراز با آغاز سلسله صفویه و رسمی کردن مذهب تشیع دوازده‌امامی در ایران، حیات تازه‌ای از فرهنگ را تجربه کرد. هرچند در این شهر تغییر مذهب از تسنن به تشیع به تدریج رخ داد، اما این تحول، تغییرات اساسی در شهر شیراز در پی داشت. مسئله اصلی پژوهش پیش رو مطالعه تأثیرات فرهنگ تشیع دوازده‌امامی بر کالبد شهری شیراز در عصر صفویه است. چارچوب نظری بحث مبتنی بر مکتب بوردیو در خصوص سرمایه‌های فرهنگی، نمادین و اجتماعی است.

این پژوهش به دنبال پاسخ به دو پرسش است:

۱. فرهنگ تشیع چه تأثیری بر ابعاد کالبدی شیراز در دوره صفویه داشت؟
 ۲. طبق مکتب بوردیو، سرمایه‌های فرهنگی، نمادی و اجتماعی در حیات جدید فرهنگی شهر شیراز در چه ابعادی خود را نشان داد؟
- روش پژوهش توصیفی تحلیلی و شیوه گردآوری اطلاعات کتاب‌خانه‌ای است. پیشینه پژوهش نشان می‌دهد تاکنون تحقیقی مستقل در این زمینه انجام نشده است. اگرچه تابان قنبری، فاطمه نیک‌نهاد و امین سرکوزاده (۱۳۹۷) در مقاله‌ای به «نقش بنای تاریخی مذهبی حرم مطهر شاه‌چراغ (ع) در خوانش و ارتقای هویت فرهنگی شیراز» پرداخته‌اند، ولی پژوهش این سه نفر توصیفی و فاقد چارچوب نظری و مطالعه مصداقی است. نوآوری پژوهش پیش رو ترکیب «مکتب بوردیو» و مفهوم «کالبد شهری» و ارتباط این دو با آثار فرهنگی تشیع در شیراز دوره صفویه است.

مفاهیم و چارچوب نظری (مکتب بوردیو)

برای بررسی فرهنگ دینی در شهر شیراز عصر صفوی می‌توان از چارچوب نظری مکتب بوردیو استفاده کرد. پیر بوردیو، جامعه‌شناس فرانسوی، در سال ۱۹۳۰ در فرانسه متولد شد و در پاریس فلسفه خواند. وی در جریان انقلاب الجزایر، تحقیقی با عنوان «جامعه‌شناسی الجزایر» انجام داد که مبنای شهرت علمی وی شد. بوردیو در سال ۱۹۸۱ به کرسی جامعه‌شناسی کالج دو فرانس دست یافت. وی در ۱۹۶۸ به مرکز جامعه‌شناسی اروپا راه یافت که تا زمان مرگش ریاست آن را عهده‌دار بود. بوردیو صاحب تألیفات و مقالات فراوانی است. وی در آثارش بیشتر از روش‌های تلفیقی استفاده می‌کرد (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۳۸).

چارچوب نظری مکتب بوردیو مبتنی بر دو مفهوم «میدان» و «سرمایه‌ها» است. مفهوم «میدان» در تفکر وی، فضای اجتماعی است. او فضای اجتماعی را همچون میدانی می‌داند که دارای حوزه قدرت است و می‌تواند اراده خود را بر عاملان اجتماعی، که در ظل آن مشغول‌اند، تحمیل کند. علاوه بر این، فضای اجتماعی، نوعی

حوزه منازعه است که در آن عاملان به رویارویی مشغول‌اند، رویارویی با وسایل و اهداف متفاوت، بر حسب موقعیت هر یک در ساختار حوزه قدرت، که می‌تواند سببی در جهت حفظ یا تغییر آن ساختار باشد (بوردیو، ۱۳۸۱: ۷۵).

بوردیو جهان اجتماعی را حاصل فضاها و فراوانی می‌داند که به علت تمایزات شکل گرفته‌اند. از نظر وی، میدان‌ها نتیجه فضاها هستند. هر یک از این فضاها یا زمینه‌ها، شرایط ویژه، قواعد خاص بازی و منافع و موضوعات اختصاصی خود را دارد که نسبت به یکدیگر خودسالارند و از نوعی آزادی برخوردارند. در این شرایط میدان‌ها تداوم می‌یابند (شویره و فونتن، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

بنابراین، میدان، حیطه رقابت، همگرایی و مبارزه تفکرات و مراجع متفاوت هم به حساب می‌آید. این حیطه‌ها ممکن است شامل میدان هنری، رسانه‌ها یا سایر شاخص‌های فرهنگی باشد و روابط درون میدان‌ها با استفاده از سرمایه‌ها پُر تحرک‌تر می‌شود. نیروهای گوناگون اجتماعی هر یک با سرمایه‌های مختلف از جمله فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درون این حیطه‌ها برای کسب امتیازات رقابت می‌کنند.

بوردیو تأکید می‌کند که سرمایه فرهنگی برخلاف میراث فرهنگی فقط میراثی انتقال‌پذیر نیست، بلکه سرمایه‌ای است که کارکرد مشروعیت اجتماعی را نیز تحقق می‌بخشد. بدین ترتیب که طبقات عامه جامعه متقاعد می‌شوند که سرنوشت فرهنگی و اجتماعی‌شان به واسطه حد کفایت آنها است. در این بین، طبقات برتر، مشروعیت برتری فرهنگی‌شان را می‌یابند و ایدئولوژی‌شان با توجه به القای تفکر موهبتی به طبقات فرودست فزونی می‌یابد. سلطه افراد حاکم و طبقات بالای جامعه از طریق انواع مختلف سرمایه فرهنگی، مانند شاخص‌های فرهنگی درونی‌شده، آداب، رسوم، و عادات عینیت می‌یابد. بدین ترتیب سرمایه نهادینه‌شده بر جامعه تحمیل می‌شود (مؤید حکمت، ۱۳۹۲: ۱۵۷).

از نظر بوردیو، سرمایه در چهار مقوله تفکیک‌پذیر است: سرمایه اقتصادی، اجتماعی (توسعه شبکه‌ها و ارتباطات)، فرهنگی (انواع و اقسام شاخص‌های مشروعیت) و نمادین (شخصیت کاریزما و افتخارات) (جنکینز، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

سرمایه نمادین، سرمایه‌ای است که برای گروه‌هایی از اعضای اجتماع، قابل درک و پذیرش است. این نوع سرمایه به رسمیت شناخته شده و از ارزش برخوردار است. در مکتب بوردیو سرمایه نمادین که از حیثیت شخص سرچشمه می‌گیرد مجموعه ابزارهای نمادینی چون پرستیژ، احترام، و قابلیت‌های فردی در رفتارها است و موجب شکوه و فره‌مندی در شخص می‌شود (فکوهی، ۱۳۸۴: ۳۰۰).

نظریه بوردیو ساختارگرایی را ترویج می‌کند. وی معتقد است فضاها ساخت‌یافته پایگاه‌های سلطه است. این دیدگاه مستقل از هویت‌های فردی، اراده، استقلال فکری فرهنگی فردی و گرایش‌های شخصی، فرهنگ را تحلیل می‌کند. در این مقاله بُعد ساختاری این نظریه در خصوص سرمایه‌های فرهنگی و نمادین در دوره استقرار تثبیت صفویه در شهر شیراز و تأثیرگذاری آن با توجه به تبدیل سرمایه‌ها بر کالبد شهری تطبیق‌پذیر است. بدیهی است چگونگی استمرار فرهنگ و تفکر شیعی در این شهر در دوره‌های بعدی مستلزم تحلیل و استفاده از سایر نظریات است.

در این پژوهش سرمایه فرهنگی از یک طرف به عنوان شناخت و درک فرهنگ و هنجار شناخته و پذیرفته شده و از طرف دیگر آثار نشئت‌گرفته از این هنجارها و شیوه‌های عملی شدن ارزش‌های فرهنگی در سطح شهر شیراز است که با دیدگاه بوردیو قابل تطبیق است و در ادامه بحث تحلیل می‌شود.

فرهنگ دینی: خاستگاه صفویان

تایلر در سال ۱۸۷۱ فرهنگ را این‌گونه تعریف کرد: «فرهنگ مجموعه پیچیده‌ای از معارف، معتقدات، هنرها، صنایع، فنون، اخلاق، قوانین، سنن، و بالأخره تمام عادات و رفتار و ضوابطی است که فرد به عنوان عضو جامعه، از جامعه خود فرا می‌گیرد و در

برابر آن جامعه، وظایف و تعهداتی را بر عهده دارد» (روح‌الامینی، ۱۳۹۴: ۱۸). فرهنگ دینی وضع و روح حاکم بر مجموعه نگرش‌ها و تعاملات اجتماعی و محیطی جامعه برخاسته از منابع و مبانی دینی است. در این تعریف، فرهنگ دینی بُعد بایسته‌مدار فرهنگ در جامعه است، که در مقابل آن نبایسته‌های فرهنگی غیرمطابق با حق، عنوان باطل می‌یابند و از چرخش فرهنگ دینی حذف می‌شوند (پوررستمی، ۱۳۹۵: ۱۳۳).

بنای سیاسی و عقیدتی ظهور صفویان بر تشیع دوازده‌امامی به عنوان اسلام ناب و اصیل محل اتفاق همه منابع دست اول است. ادعای روشن شاه‌اسماعیل (متوفای ۹۳۰ ه.ق.) بر حاکمیت مذهب اثنا‌عشری حاصل باورهای دینی و تعیین زیربنای حکومت صفوی بر مبنای جدیدی به عنوان مذهب رسمی در این دوره است.

نقش‌آفرینی تشیع و سرمایه‌های نمادین و فرهنگی در شیراز

شیراز مرکز ایالت مهم فارس بود. شیخ صفی‌الدین اردبیلی (متوفای ۷۳۵ ه.ق.)، جد صفویان، به شهر شیراز سفر کرد. ظاهراً این اولین ارتباط فکری صفویان صفوی طریقت اردبیل با فارس است. وی در شیراز به ملاقات شیوخ فارس نائل شد (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱/۱-۱۲). از جزئیات این دیدار اخباری در منابع تاریخی در دست نیست. مدت‌ها بعد نوه شیخ صفی‌الدین، دولت صفویه را تشکیل داد. یکی از مؤلفه‌های اصلی ساختار این دولت، تشیع اثنا‌عشری بود. در واقع، اعلام و تعمیم تشیع از سیاست‌های اصلی مؤسس این سلسله بود. بعضی منابع تاریخی در خصوص رسمی‌کردن تشیع در شیراز به افراط گراییده‌اند، تا جایی که حضور شاه‌اسماعیل در فتح شیراز را عامل کشتار هزاران شخص می‌دانند. آورده‌اند که: «در سال نهصد و نه [۹۰۹] لشکر به طرف شیراز کشید. شاه‌اسماعیل بدون تحمل کلفتی [مشقتی] شیراز را متصرف شده، از برای قبول مذهب شیعی از علما و غیر، هزاران نفس را کشتند» (اسپناچی پاشا، ۱۳۷۹: ۵۰). در حالی که چنین آماری در هیچ منبع دوره صفوی ذکر نشده است. صرفاً اطلاعاتی درباره کارزون در دست است که مقاومت‌هایی صورت گرفت و کسانی جان خود را از دست دادند (غفاری کاشانی، ۱۴۱۴: ۲۶۸).

شاه‌اسماعیل با رسمیت‌بخشیدن به مذهب تشیع، فرهنگ دینی برخاسته از این مذهب را در جامعه ایران رواج داد. تمکین سنی‌مذهبان در این مقطع با خشونت نمادین در نظریه پی‌یر بوردیو قابل تطبیق است. وجهه مرشد اعظم، شخصیت کاریزمای وی را به عنوان سرمایه نمادین آشکار کرد و از طرفی چارچوب، تدوین و بازنگری تازه‌ای از فقه مذهب تشیع امامیه و حضور عالمان تشیع در بنیان‌های جامعه را اجتناب‌ناپذیر کرد و این آغاز حیات رسمی جدیدی در فرهنگ دینی بود.

در فضای فرهنگی جدید علمایی که تشیع‌شان نیز محرز نبود مبلّغ سیاست شاه‌اسماعیل در گسترش منش و فرهنگ امامیه شدند. در شهرهای شیراز، کازرون و سایر قسمت‌های ایالت فارس بسیاری از مردم تمکین کرده، تشیع امامیه را پذیرا شدند (الحسینی القمی، ۱۳۸۳: ۸۱). فتح شیراز به دست شاه‌اسماعیل افق جدیدی در تغییر فرهنگی ایالت فارس پدیدار کرد. دگرگونی از شالوده فرهنگ مذهب تسنن به فرهنگ تشیع امامی رخ داد. آنهایی که تشیع اختیار کردند به مناصب مهمی دست یافتند. از جمله افرادی که از مخالفان شاه‌اسماعیل بود و تمکین کرد، دوانی، عالم بزرگ و بانفوذ شیراز بود که خدمت به شاه و مذهب جدید را پذیرفت و در شیراز رسماً اعلام کرد که تشیع امامیه بر حق است (شوشتری، ۱۳۶۵: ۲۲۱/۲).

دوانی قبل از تغییر مذهب، شافعی، و از قضات برجسته و مرجع دینی مردم شیراز بود. دانش و اطلاعات دینی‌اش عمیق بود و شاگردانی از سرزمین‌های مختلف اسلامی در مجلس درسش حضور می‌یافتند. وی سی کتاب و رساله دارد (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۶۰۴/۴) و دارای شخصیت کاریزماتیک بود و نمونه‌ای از سرمایه نمادین فرهنگ جدید دینی در شیراز محسوب می‌شد.

شاه‌اسماعیل ایالت فارس را به الیاس بیک ذوالقدر سپرد «و در شیراز فرمان معافی و مسلمی املاک موقوفه مدرسه منصوریه مطابق فرمان شاه‌سلطان یعقوب، نگاشته گردید. در این زمان تولیت این مدرسه با امیر غیاث‌الدین دشتکی از علمای شیراز بود» (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۳۷۰/۱). منابع این دوره نیز به حضور شاه‌اسماعیل در ایالت فارس

و استقبال گرم مردم و بزرگان شهر شیراز و تمایل عمومی مردم این ولایت به سیاست مذهبی شاه اسماعیل در رسمی کردن مذهب امامیه اشاره کرده‌اند (جنابدی، ۱۳۷۸: ۱۶۹). از طرفی علما نقش مؤثری در توسعه فرهنگ تشیع امامیه در ایالت فارس و سایر مناطق داشتند. میرغیاث‌الدین (متوفای ۹۴۹ ه.ق.) از علمای بزرگ شیراز بود که آثار علمی فراوانی داشت. وی از طرف شاه اسماعیل مأمور راه‌اندازی و تعمیر رصدخانه مراغه شد (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۳۹۶/۱).

تأثیرات تفکرات، آثار و الگوهای رفتاری این علما در ابتدای شکل‌گیری حکومت صفویه از مؤلفه‌های فرهنگی این دوران محسوب می‌شود. تأثیر این جریان در دوران بعدی حکومت صفویان در فارس با ظهور شخصیت‌هایی چون ملاصدرا (متوفای ۱۰۵۰ ه.ق.) آشکارتر شد. نفوذ تفکر و آموزه‌های مذهب شیعی در این دوران ضمن اینکه سایر عقاید تصوف و درویشی را می‌پیراست، دانش‌های فقهی و بعضاً فلسفی با دیدگاه شیعی را رونق بخشید و از طرفی آداب و اخلاق اجتماعی و قواعد فقهی و حقوقی را بر پایه مذهب حاکم استوار کرد. تأثیر این وضعیت در فرهنگ مردم شیراز با توسعه مبانی، استدلالات فقهی، حدیثی، فلسفی و تألیف کتبی همچون شرح هیاکل‌النور میرغیاث‌الدین منصور و ریاض‌الابرار در شرح موضوعات علوم در حوزه‌های درسی قابل درک است (خوانساری اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۷۷؛ صفا، ۱۳۷۸: ۱۸۶/۵).

اثر بخشی مذهب حاکم، در بازار، تجارت، معاملات و آیین و رسوم و رابطه دوسویه فقه و حکومت در جامعه شیراز دوره صفویه تأثیر شگرفی بر جای گذاشت. این سرمایه‌های فرهنگی با توجه به مبانی مکتب بوردیو در این دوره به سرمایه‌های اقتصادی مانند وقف و عواید حاصل از آن، تجارت، تولیدات و سایر محصولات اقتصادی حاصل از قراردادهای و معاملات شرعی منجر شد (بی‌نا، ۹۴۷ ه.ق.).

مؤلفه‌های فرهنگ دینی شیراز و سرمایه‌های فرهنگی در این دوران

حاکمیت صفویان در ایران را با مؤلفه‌های فرهنگی دینی مبتنی بر مبانی تشیع امامیه شناخته‌اند. مذهب تشیع نقش مهمی در هویت جدید حکومت صفوی داشت. نفوذ

عمیق تصوّف در طریقت صفوی به‌زودی تغییر مسیر داد و انزوای عارفانه صوفی‌گری جای خود را به آیین فقاہت عملگرای نظام‌ساز داد. این تغییر بر فرهنگ دینی، تفکرات، باورها، اعتقادات و آداب و رسوم مردم تأثیر پابرجایی نهاد. در اینجا بود که صوفیان در مبانی تفکر صفویه جای خود را به فقیهان صدرنشین، قضات و شیخ‌الاسلام‌ها دادند. صوفیان در ابعاد فرهنگی با تأکید بر مبانی فرهنگ تشیع اثناعشری قدم‌هایی برداشتند؛ تقویت مدارس، موقوفات، امکانات آموزشی، حفظ میراث مکتوب شیعه، کتابت صدها هزار نسخه خطی، ایجاد مساجد و بسیاری از امور دیگر که سرمایه‌های اقتصادی و نمادین و بعضاً سرمایه‌های اجتماعی در میدان‌های گوناگون فرهنگ دینی شیراز محسوب می‌شد.

تأسیس فضاهاى آموزشى در شهرهاى مثل شیراز، تأسیس و تقویت کتاب‌خانه‌ها، نمودى از شاخص‌هاى فرهنگى در میدان‌هاى ویژه فرهنگى این دوره است. فقیهان و فیلسوفان با سرمایه نمادین وجودى خود، راه را برای سایر میدان‌هاى فرهنگى هموار کردند و با تبدیل سرمایه‌ها بنا به مبانی بورديو، به اقتصاد و عواید حاصل از آن مثل وقف اموال، نذورات، خمس و زکات که از شاخص‌هاى سرمایه‌هاى اقتصادى محسوب می‌شد در توسعه و تقویت فرهنگ دینى اهتمام ورزیدند. از طرفى تبدیل سرمایه‌ها و گرایش به سرمایه اقتصادى، روحانیان بلندپایه را از ایفای رسالت اصلی خود در تبلیغ اهداف اساسى اسلام مانند زدودن تبعیض، برقرارى عدالت اجتماعى و ... باز می‌داشت. ولایت فارس و شهر شیراز از لحاظ ایجاد و توسعه مدارس و تعلیم و تربیت در این دوره شهرت یافت. شیراز در پایان قرن نهم و آغاز سده دهم در پرتو عالمانى چون جلال‌الدین دوانى و صدرالدین محمد دشتکى در نشر علوم مختلف و تربیت شاگردان در شاخه‌هاى مختلف علوم میدان‌هاى گوناگونى را در ایجاد فرهنگ دینى شیعه ایجاد کرد. مرتبه علمى شیراز با استقرار و ثبات حوزه درسى ملاصدرا و مدرسه خان اهمیت افزون‌ترى یافت و این شهر کانون مهم علمى در ایران شد. در مدرسه علمى خان، حکمت، فقه، ادب، نجوم، حساب، هندسه، زمین‌شناسى، جانورشناسى، گیاه‌شناسى و

شیمی تدریس می‌شد. از تمام نقاط ایران برای استفاده از درس ملاصدرا به شیراز می‌آمدند و استاد شاگرد را نمی‌پذیرفت مگر اینکه شاگرد چهار شرط را بپذیرد و بدان عمل کند. اول اینکه در صدد تحصیل مال نباشد مگر به اندازه تحصیل معاش؛ دوم آنکه در صدد تحصیل مقام نباشد؛ سوم اینکه معصیت نکند؛ چهارم اینکه تقلید نکند. ملاصدرا بیش از صد تألیف ارزنده دارد. ملامحسن فیض کاشانی و ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجانی از شاگردان برجسته او بودند (گوپاموی، ۱۳۷۸: ۵۷۸-۵۸۱؛ سامی، ۱۳۴۷: ۳۵۳-۳۵۵).

علاوه بر تدریس، برخی از علما در ایجاد مدارس دینی نقش داشتند. از جمله این علما میرزا هدایت‌الله حسینی حسینی دستغیب (متوفای ۱۰۷۰ ه.ق.) بود که سالها طبیب حرم‌سرای شاه‌عباس بود. وی در محله بازار مرغ شیراز، در جوار آستانه مبارکه امامزاده سید میرمحمد در جانب شمالی آن آستانه، مدرسه‌ای ساخت و موقوفاتی برای آن گذاشت. به مرور زمان، املاک وقفی به املاک خالصه دیوان تبدیل، و مدرسه ویران شد. در سال ۱۲۷۳ ه.ق. مهرعلی‌خان نوری (شجاع‌الملک) آن مدرسه را تعمیر کرد و از آن پس به «مدرسه حکیم» شهرت یافت. علاوه بر میرزا هدایت‌الله، میرزا نظام‌الملک جابری، وزیر فارس، در سال ۱۰۷۵ ه.ق. در طرف شمالی آستانه امامزاده سید علاءالدین حسین، مدرسه‌ای ساخت و آن را «مدرسه نظامیه» نامید و املاکی برای آن وقف کرد (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۴۸۴/۱). در این دو مدرسه طلاب و علاقه‌مندان به علم‌آموزی به تحصیل علوم دینی مشغول بودند، که البته عمدتاً تأکید بر فقه امامیه بود.

محتوای آموزشی این مدارس در شیراز و سایر شهرها، تعلیم قرآن، فقه، و سایر علوم دینی بود. در شهر شیراز علوم عقلی از ویژگی‌های آموزشی مدارس بود. با رسمیت یافتن تشیع عبارات و الفاظ و اوراد و انبوهی از لغات دینی در مدارس و ادبیات عامه نیز رواج یافت. در دوران صفویه نگارش آثار دینی مانند رساله‌های فقهی باب شد (سامی، ۱۳۶۳: ۱۱۲). علاوه بر این، در این مدارس علومى مانند طب و ریاضیات نیز تدریس می‌شد. حکیمان شیرازی همچون حکیم کمال‌الدین حسین شیرازی و میرزا

محمد شیرازی، که شاه‌عباس به آنها توجه داشت، در مدارس شیراز تحصیل کرده بودند (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱۶۸).

تأسیس مدرسه و تدریس علوم دینی مبتنی بر فقه تشیع تأثیر بسزایی در زندگی مادی و معنوی عامه مردم گذاشت و نگارش آداب، رسوم، اخلاق و مسائل مبتلابه مردم ناظر به قوانین فقهی، تحولات مهمی در فرهنگ دینی جامعه ایجاد کرد. بدین ترتیب فعالیت میدان‌های مختلف فرهنگی منجر به ایجاد سرمایه‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی، نمادین و اقتصادی در شیراز دوره صفویه شد.

نمادها و اسطوره‌ها

نمادها، اسطوره‌ها، آداب و رسوم، رفتارهای اجتماعی و از طرفی مظاهر تمدنی مانند ساخت شهرها، هنر و هنرمندان و صدها نمود دیگری که ریشه در فرهنگ دارد در بررسی فرهنگ دینی در خور بررسی است. ولایت پهنای فارس در دوره صفویه با توجه به زمینه‌های فرهنگ دینی در شیراز و سایر مناطق فارس در زمانی کوتاه تحت تأثیر تفکر مذهب حاکم قرار گرفت.

یکی از نمادهای فرهنگی دینی در شیراز وجود عالمان سرشناس بود که به آن اشاره شد. در دوران حاکمیت الله‌وردی‌خان و امام قلی‌خان (متوفای ۱۰۴۲ ه.ق.) اثرات فراوانی در توسعه فرهنگ تشیع حاصل شد. شعرا و فضلاء بسیار در پرتو حمایت‌های امام قلی‌خان پرورش یافتند. صاحب تذکره نصرآبادی نام شماری از آنها را ذکر کرده است، از جمله: حکیم لایق بلخی، ملا مفید بلخی، ملا محمدتقی، فضلی جربادقانی، ملهمی تبریزی، ملا سیری جربادقانی، میرزا صادق دستغیب، نعیم، ملا یگانه بلخی، ملا یکتای بلخی، ملا مخفی رشتی، خضری لاری و میرزا ابوالحسن فراهانی (نصرآبادی، ۱۳۱۷: ۱۷۹-۲۶۵).

امام قلی‌خان در راستای خدمات فرهنگی عمرانی خود در شیراز کتاب‌خانه مهمی تأسیس کرد. امیرالامرای فارس از علاقه‌مندان به کتاب و هنر بود. او در شیراز برای

استنساخ و تهیه کتاب‌های تزئینی دارالصنایعی به وجود آورد که در این دارالصنایع خطاطان و مصوران و مُذهبان بنامی به کار اشتغال داشتند. از هنرمندان مشهور دارالصنایع شیراز می‌توان از حکیم لایق، ملا یگانه، ملا مفید و ملا ترابی نام برد. کتاب‌خانه امام قلی‌خان از کتاب‌خانه‌های عظیم و کم‌نظیر دوران صفویه بوده است (همان: ۲۶۵). امام قلی‌خان به سال ۱۰۲۴ ه. ق. مدرسه خان را بنا کرد و موقوفات بسیاری برای اداره امور کتاب‌خانه و مدرسه وقف کرد (سامی، ۱۳۶۳: ۱۸۳).

با روی کار آمدن دولت صفویه و رسمی شدن مذهب تشیع در شهرهای مختلف، از جمله شیراز، مراسم عزاداری به گونه‌های روضه‌خوانی، نوحه‌خوانی، واقعه‌خوانی، مرثیه‌سرایی و سینه‌زنی در قالب اجتماعات وسیع شکل فراگیری به خود گرفت. شهروندان سایر کشورها، سفیران سیاسی، نظامی، بازرگانان، میسیونرهای مذهبی و سیاحان که در آن عصر به ایران سفر می‌کردند، در سفرنامه‌ها و گزارش‌های خود به این اجتماعات اشاره کرده‌اند. دل‌آواله در وصف مراسم اسارت خانواده امام حسین (ع) می‌نویسد: «مراسم به شکل حمل نیزه‌هایی بود که با نوارهایی تزئین کرده بودند و پرچم نامیده می‌شد. و اسب‌هایی که مزین شده بود و نیز تعدادی شتر حامل کجاوه که در این کجاوه‌ها نوجوان‌هایی که به نشانه خاندان امام در هنگام رفتن به اسارت قرار داده بودند» (دل‌آواله، ۱۳۷۰: ۵۶۲). کمپفر می‌گوید: «زن‌ها ناله و شیون سر می‌دادند و مردان سر خود را با تیغ می‌شکافتند و دست‌ها و سینه‌های خود را با تیغ می‌بریدند و خون آن را به سایر قسمت‌های بدن خود می‌مالیدند» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۸۱). وی روز بیستم ماه صفر را یادآور خاطره متصل شدن معجزه‌آمیز سر امام حسین (ع) به بدن او در ایران می‌داند که این مراسم «سر و تن» نامیده می‌شد (همان: ۱۸۱). همچنین، در برگزاری مراسم شهادت حضرت علی (ع) به تن کردن لباس عزا و مرثیه‌خوانی و عزاداری مرسوم بود (اولناریوس، ۱۳۶۳: ۴۶۲).

آنتونیو دی‌گوار، کشیش اسپانیایی که در عهد حکومت شاه‌عباس اول به ایران مسافرت کرد، در سال ۱۰۱۱ ه. ق. در گزارشی از مشاهدات خود در شیراز از دسته‌های

عزاداری نام می‌برد که در پیشاپیش آنها شترانی حرکت می‌کردند که در پشت هر یک پارچه‌ای سبزرنگ قرار داشت و بر روی پارچه‌ها زنان و کودکان نشسته بودند. سر و رویشان همانند زخم نیزه بود و تظاهر به گریه می‌کردند (چلکوفسکی، ۱۳۶۷: ۱۵۰).

یکی از جلوه‌های عزاداری محرم در عهد صفویه چاک چاکوها بودند. این افراد از طبقات پایین و فقیر بودند که با آداب خاصی عزاداری می‌کردند. دن گارسیا، سفیر اسپانیایی، درباره چاک چاکوها در شیراز می‌نویسد:

گروهی که همه بدنشان جز قسمت‌هایی که سرشت آدمی به پوشیدن آنها فرمان می‌دهد برهنه است و بدن خود را با رنگ سیاه درخشانی چنان رنگین کرده‌اند که بی‌شباهت به حبشی‌های براق‌پوست نیستند، در شهر به راه می‌افتند. با آهنگ چند طبل کوچک به حالت رقص حرکت می‌کنند. در صورت برخورد با گروه دیگری از قماش خودشان با مشت و لگد به جان هم می‌افتند. و اگر کارد یا خنجر به دست بیاورند یکدیگر را می‌کشند. اینان نیز کسانی را که در این برخوردها به قتل برسند شهید تلقی می‌کنند و این‌گونه مرگ را به فال نیک می‌گیرند. کسانی هستند که در مراکز تجمع مردم گودالی می‌کنند و تمام بدن برهنه خود را تا گردن در خاک فرو می‌کنند، به طوری که جز سرشان بیرون نمی‌ماند. اینان رفیقی دارند که از حاضران یا رهگذران برایشان صدقه جمع می‌کند (فیگیروا، ۱۳۶۳: ۳۱۲).

گزارش این گروه‌ها اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد. این نوع گزارش‌های تاریخی در منابع ایرانی دوران صفویه کمتر ذکر شده است. فیگیروا در شیراز به چند مسئله دیگر درباره عزاداری محرم در این دوران اشاره می‌کند، از جمله حضور زنان با طبقات اجتماعی مختلف در مراسم عزاداری که با توجه به طرز پوشش و محل جلوس‌شان در مجلس، آنها را به سه گروه تقسیم می‌کند: زنان پیشه‌وران و بنکداران، زنان بازرگانان و طبقات متوسط، و زنان وزرا و درباریان (همان: ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳).

مسئله دیگری که فیگیروا ذکر می‌کند درباره احسان و اطعام است. احسان و اطعام از جلوه‌های نیکوکاری و کمک به مستمندان و عزاداران در ایام عزاداری محرم بود.

ایجاد سقاخانه‌ها که قبل از دوره صفویه در شیراز سابقه داشت نمادی از نوع معماری متأثر از فرهنگ عاشورایی در این شهر است. با توجه به این زمینه فرهنگی است که به یاد تشنگی امام حسین (ع) و اصحابش، جمعی از خیرین آب‌انبار و سقاخانه می‌ساختند تا مردم از تشنگی آسوده شوند. فیگوروا در این زمینه می‌نویسد: «یکی از علل اساسی خیرات و مبرات ایرانیان برای ساختن آب‌انبارها و نجات مردم از تشنگی توجه به همین امر، یعنی تشنگی حسین و یارانش در همین واقعه است» (همان: ۳۱۰). در محله‌های قدیمی سنگ‌سیاه، موردستان، درب شازده، اسحاق‌بیگ، بازار مرغ، سردرک آثاری از سقاخانه‌های عتیق، مولا، بازارچه فیل، بغدادی، حاج‌زینل و ابوالفضل به جای مانده است. نهضت سقاخانه‌سازی در شیراز با الهام از گذشته‌شان که به نظر می‌رسد در دوره صفویه توسعه یافته باشد، کماکان ادامه دارد.

نمونه دیگر معماری‌های عاشورایی در زمان صفوی در شیراز تغییر کاربری تکیه صوفیان به مکانی برای اجرای مراسم عزاداری امام حسین (ع) بود (فقیهی، ۱۳۷۸: ۲۹۸). تکیه‌های سعدیه، حافظیه، و باباکوهی در شیراز از جمله این مکان‌ها بود که همچنان نام خود را تا روزگار کنونی حفظ کرده است (فرصت شیرازی، ۱۳۷۷: ۷۷۷/۲).

در شیراز تأثیر فرهنگ و هنر عاشورایی در ادبیات نیز در خور بررسی است. یکی از شاعران این عصر اهلی شیرازی بود که در مدح اهل بیت اشعاری سرود. مدفن او در حافظیه است (همان: ۷۸۹/۲). از آنجایی که فرهنگ تبلور حقیقت هر مکتب نیز به حساب می‌آید، همه آنچه را در دوران صفویه با نام دین در شهرهایی همچون شیراز نمود یافته است نمی‌توان برگرفته از اصول واقعی و حقیقی دین اسلام و حتی مذهب تشیع دانست. البته آداب، رسوم و نمادها خصوصاً در پیوند با عرف و عادات و سنن ملی جامعه را نباید بازتابی از فرهنگ خالص دین دانست. از دیدگاهی می‌توان دین اسلام را در چارچوب تشیع دوازده‌امامی در چند مرتبه تعریف کرد:

۱. متن اصلی قرآن کریم، روایات و تعلیمات خالص انبیا و معصومان که سنت در این مرتبه جای می‌گیرد.

۲. تفسیر علما و فقها از دین و به تعبیری دین‌شناسان؛ این آموزه‌ها تا حدودی رنگ تاریخ و فرهنگ زمان مفسر و عالمان دینی را دارد.

۳. ترکیبی از مرتبه اول و دوم به علاوه آداب، فرهنگ و رسوم و عرف منطقه؛ دینداری عامه مردم جلوه‌ای از نوع سوم در دوران صفویه است. این گونه برداشت از تشیع، ایرانی و بر ساخته‌ای از همین نگرش است. این نوع از دین در مناطق مختلف به شیوه‌های متفاوت ابراز می‌شده است. گاه آنچنان متورم می‌شده که با نوع اول و دوم از این نگرش در تضاد قرار می‌گیرد؛ مانند افراط‌کاری و غلو مذهبی که در (مرتبه سوم) نمودار می‌شود. این وضعیت در دوره صفویه در مبانی فرهنگ دینی در همه ایالت‌ها رواج داشته است. سرمایه نمادین در دوره صفویه در مسیر کسب مشروعیت در مرتبه سوم تعریف دین تسهیل بیشتری می‌یافت. حفظ دستاوردهای دینی و سرمایه‌های نمادین خالص هرچند با اغماضی سازنده بر نگرش نوع سوم از دین، از رسالت‌های مهمی بود که امثال ملاصدرا در جهت تحقق آن می‌کوشیدند.

سایر جریان‌های دینی تأثیرگذار بر ساخت فرهنگی شیراز

جریان‌های فکری دینی، به عنوان شاخص فرهنگی در دوره صفویه و سرمایه‌های نمادین در شیراز، بر ساخت خرده‌فرهنگ آیینی مردم بی‌تأثیر نبود. اما این جریان‌ها در راه کسب مشروعیت در میدان رقابت با جریان اصلی فقهاتی حاکم و تفکرات عقلی در شیراز ناکام ماند. این جریان‌ها هرچند حضوری موقت در بین عامه یافت، اما تأثیر پایداری بر فرهنگ دینی شیراز به جای نگذاشت. از جمله این جریان‌های فکری، جنبش نقطویان بود که از دوره شاه‌طهماسب آغاز شد و در دوره شاه‌عباس به نقطه قیام و شورش در فارس رسید. ابوالقاسم امری، رهبر نقطویه، در زمان شاه‌عباس به دستیاری گروه بزرگی از مریدان و پیروانش، شورشی بزرگ برپا کرد و بنیادخان، حکمران فارس، به ناچار او را گرفت و به زندان افکند. علمای شیراز او را ملحد و کافر شمردند و حکم به قتلش دادند و مردم شهر را به کشتن وی برانگیختند و سرانجام در زندان به

قتل رسید. چنان‌که از تاریخ برمی‌آید، جمعی نیز به اتهام نقطوی و ملحدبودن در اصطهبانات فارس دستگیر و کشته شدند (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۴۷۶/۲؛ فلسفی، ۱۳۵۳: ۴۲-۴۷). این جریان در حیطه و میدان رقابت با سایر حیطه‌های طرفدار فقاقت توفیقی نیافت. در نتیجه به سرمایه نمادین پایدار تبدیل نشد و از حرکت باز ماند.

نزاع فرقه‌ای حیدری و نعمتی با بن‌مایه دینی در دوره صفویه از دیگر جریان‌های تأثیرگذار بر خرده‌فرهنگ شیراز در این دوران بود. در دوره صفویه اغلب شهرهای ایران به محلات حیدری و نعمتی تقسیم می‌شد. حیدری‌ها و نعمتی‌ها دو جریان پایدار با اعتقادات و برنامه خاص دینی و اجتماعی نبودند، بلکه در شهرها بر اساس نوع تقسیم‌بندی قدرت محلی و موضوعات اختلافی همچون آب، قلمرو، محله و ... در دو دسته حیدری و نعمتی سازمان می‌یافتند و تعصّب‌ها و رقابت‌های دیرین دسته‌های عیاران، جوان‌مردان، و لوطی‌ها بر دامنه اختلاف می‌افزود، به گونه‌ای که پیکره شهر به دو دسته تقسیم می‌شد که همواره میانشان نزاع و دشمنی بود (امورّتی، ۱۳۹۱: ۳۳۰). نعمتی‌ها خود را به شاه نعمت‌الله ولی ماهانی کرمانی، از شعرا و عرفای قرن هشتم، منتسب می‌دانستند. اما در خصوص منشأ حیدری‌ها دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. احتمالاً اختلاف اصلی دو دسته حیدری و نعمتی در ابتدا جنبه مذهبی و عقیدتی داشته، اما با گسترش تشیع در این دوره اختلافشان بی‌معنا شده و نمادهای مشروعیت خود را از دست داده‌اند و همانند سایر گروه‌های دینی از میدان و حیطه‌های نمادین باز مانده‌اند.

با این حال هر گاه منافع محلات با هم تلاقی می‌کرد، این دودستگی دوباره سر بر می‌آورد. در شیراز پنج محله را حیدری‌خانه می‌گفتند: محله اسحاق‌بیگ، محله بازار مرغ، محله بالاگفت، محله درب شاه‌زاده و محله میدان شاه. پنج محله درب مسجد، سرباغ، سردژک، سنگ‌سیاه و لب آب هم به نعمتی‌خانه شهرت داشت. در عصر صفویه بین حیدری‌ها و نعمتی‌های شیراز کشمکش رخ داد و شمار فراوانی کشته شدند (حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۹۰۸/۲).

نتیجه

با توجه به مسئله و پرسش‌های پژوهش و نیز با تکیه بر نظریه سرمایه‌ها می‌توان چنین نتیجه گرفت که تغییر مذهب در ایران عصر صفوی و رسمی‌شدن تشیع در ایالات، از جمله شیراز، تأثیرات مهمی در کالبد شهری داشت. سیمای فرهنگی شهر در این دوره تغییر اساسی یافت. مذهب تشیع به خوانش و تَشْخُص هویت شهری مساعدت فراوانی کرد. فرهنگ نمادین تشیع بر مؤلفه‌های مصنوع شهری مانند معماری، هنر، تذهیب، محله‌ها، بناهای فرهنگی مانند مساجد و تکیه‌ها، مقابر بزرگان، عارفان و ارتباط بلوک‌های شهری مانند رابطه بازار، مساجد و مدارس در تنظیم معاملات و سایر امور و احکام شرعی تأثیر فراوان گذاشت. علاوه بر این، اثرات مذکور به تدریج منجر به تغییر تفکر علما و فضای علمی و مدارس شهری شد.

فرهنگ دینی شیراز در دوره صفویه با تلاش علمای شیعه و موقع‌شناسی آنان، که از مهم‌ترین عوامل تغییر حیات جدید فرهنگی محسوب می‌شود، با عرضه دیدگاه‌های فقهی و فلسفی و ترویج احادیث تشیع دوازده‌امامی در حیطه سرمایه‌های نمادین، اجتماعی، و فرهنگی به صورتی پایدار بر رقبا پیروز شد و توسعه مدارس، تألیف کتب، ترویج آداب، نمادها و رسوم ویژه، همگی در ایجاد شبکه‌های اجتماعی مذهب تشیع اثر گذاشت.

این تغییرات فرهنگی موجبات تغییر و تبدیل سرمایه‌ها را تسهیل کرد. لذا احکام مالی معاملات بازار، رویه‌های حکومتی، وقف و عواید حاصل از آن، وجوهات شرعی، تقویت اماکن مقدس و متبرک مانند بقعه‌های امام‌زادگان و عرفا و تکیه‌ها، همگی در نتیجه تلاش‌های فرهنگی و در فضاهای مختلف شهر شیراز بود که با تبدیل سرمایه‌ها سایر وجوه مانند تفکرات و باورها، رویه‌های فرهنگی و اقتصاد شهری را تحت تأثیر قرار داد، به طوری که به تدریج با غالب‌شدن مذهب تشیع، سرمایه‌های قبلی جای خود را به سرمایه‌های جدیدی داد که از مذهب تشیع الهام می‌گرفت.

منابع

- اسپناقچی پاشازاده، محمدعارف (۱۳۷۹). *انقلاب الاسلام بین الخواص والعوام*، تصحیح: رسول جعفریان، قم: دلیل، چاپ اول.
- امورئی، ب.س. (۱۳۹۱). *مذهب در دوره صفویه، مجموعه تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه: یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.
- اولناریوس، آدام (۱۳۶۳). *سفرنامه*، ترجمه: احمد به‌پور، تهران: ابتکار، چاپ اول.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۸۱). *نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی*، ترجمه: مرتضی مردیها، تهران: نقش و نگار.
- بی‌نا (۹۴۷ ه.ق.). *وقف‌نامه صفوی حبیب‌الله الشریفی مربوط به احمد بن موسی (ع)*، شیراز: معاونت اوقاف آستان احمدی و محمدی (ع).
- پوررستمی، حامد (۱۳۹۵). «چیستی و ترابط معنایی «فرهنگ» و «دین» در «فرهنگ دینی»»، در: *اندیشه نوین دینی*، ش ۴۷، ص ۱۱۹-۱۳۸.
- ترکمان، اسکندر (۱۳۵۰). *عالم‌آرای عباسی*، تهران: امیرکبیر، ج ۱.
- جنابدی، میرزا بیگ (۱۳۷۸). *روضة الصفویه*، تحقیق و تصحیح: غلام‌رضا طباطبایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۴). *پی‌یر بوردیو*، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نی.
- چلکوفسکی، پیتر (۱۳۶۷). *تعزیه: هنر بومی پیشرو ایران*، ترجمه: داود حاتمی، تهران: علمی فرهنگی.
- حبیبی، محسن (۱۳۹۶). *از شار تا شهر: تحلیلی تاریخی از مفهوم شهر و سیمای آن*، تهران: دانشگاه تهران.
- الحسینی القمی، قاضی احمد ابن شرف الدین (۱۳۸۳). *خلاصة التواریخ*، تحقیق و تصحیح: احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
- حسینی فسایی، حاج میرزا حسین (۱۳۸۲). *فارس‌نامه ناصری*، تصحیح: منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۳۳). *حبیب‌السیر*، مقدمه: جلال‌الدین همایی، تهران: خیام.

- خوانساری اصفهانی، میر سید محمدباقر (۱۳۶۰). *روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات*، ترجمه و اضافات: شیخ محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه، ج ۷.
- دلاواله، پیترو (۱۳۷۰). *سفرنامه پیترو دلاواله (قسمت مربوط به ایران)*، ترجمه و شرح و حواشی: شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی فرهنگی.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۹۴). *زمینه فرهنگ‌شناسی: تألیفی در انسان‌شناسی فرهنگی و مردم‌شناسی با تجدید نظر و اضافات*، تهران: عطار.
- سامی، علی (۱۳۴۷). *شیراز: دیار سعدی و حافظ*، شیراز: موسوی.
- سامی، علی (۱۳۶۳). *شیراز شهر جاویدان*، شیراز: نوید.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۶۵). *مجالس المؤمنین*، تهران: اسلامیه.
- شویره، کریستین؛ فونتن، اولیویه (۱۳۸۵). *واژگان بوردیو*، ترجمه: مرتضی کتبی، تهران: نی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.
- غفاری کاشانی، قاضی احمد بن محمد (۱۴۱۴). *تاریخ نگارستان*، تحقیق و تصحیح: مرتضی مدرس گیلانی، تهران: حافظ.
- فرصت شیرازی، محمد نصیر بن جعفر (۱۳۷۷). *آثار عجم*، تهران: امیرکبیر.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۷۸). *تاریخ مذهبی قم: بخش اول از تاریخ جامع قم*، قم: زائر.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۴). *تاریخ نظریه‌های انسان‌شناسی*، تهران: نی.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۵۳). *زندگانی شاه‌عباس اول*، تهران: دانشگاه تهران.
- فیگیروا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳). *سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگیروا*، ترجمه: غلام‌رضا سمیعی، تهران: نو.
- قنبری، تابان؛ نیک‌نهاد، فاطمه؛ سرکوزاده، امین (۱۳۹۷). «نقش بنای تاریخی مذهبی حرم مطهر شاه‌چراغ (ع) در خوانش و ارتقای هویت فرهنگی شیراز»، در: *رهیافت فرهنگ دینی*، س ۱، ش ۲، ص ۹۱-۱۰۲.
- کریمی، محمدکاظم (۱۳۸۹). «اندیشه اجتماعی پی‌یر بوردیو»، در: *فرهنگ پژوهش*، ش ۷، ص ۱۳۷-۱۶۰.

تأثیرات فرهنگ تشیع امامیه در دوره صفویه بر کالبد شهری شیراز / ۲۴۳

- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). *سفرنامه کمپفر*، ترجمه: کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- گوپاموی، محمد قدرت‌الله (۱۳۷۸). *تذکره نتایج الافکار*، تصحیح: یوسف بیگ باباپور، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۰). *گزیده جامعه‌شناسی*، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نی.
- مؤید حکمت، ناهید (۱۳۹۲). «درآمدی بر رویکرد روش‌شناختی پی‌یر بوردیو به مفهوم سرمایه فرهنگی»، در: *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، س ۴، ش ۱، ص ۱۵۵-۱۷۸.
- نصرآبادی اصفهانی، محمدطاهر (۱۳۱۷). *تذکره نصرآبادی* مشتمل بر شرح حال و آثار قریب هزار شاعر عصر صفوی، تصحیح: وحید دستگردی، تهران: چاپخانه ارمغان.
- واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲). *خلد برین*، تحقیق و تصحیح: میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

References

- (N.p.) (1540). *Vaqfnameh-ye Safavi Habibollah al-Sharifi Marbut be Ahmad ibn Musa*, Shiraz: *Moavenat-e Auqaf-e Astan-e Ahmadi va Muhammadi*. [In Persian]
- Al-Husayni al-Qomi, Qazi Ahmad ibn Sharaf al-Din (2004). *Khulasat al-Tawarikh*, Research and Assessment by: Ehsan Ashrafi, Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Amureti, B. S. (2012). *Madh-hab dar Daureh-ye Safavi-ye, Majmueh-ye Tarekh-e Iran Cambridge*, Translated by: Ya'qub Ajand, Tehran: Amir Kabir, Sixth Edition. [In Persian]
- Bourdieu, Pierre (2002). *Nazari-ye Konesh: Delail-e Ilmi va Entekhab Aqlani*, Translated by: Morteza Mardiha, Tehran: Naqsh va Negar. [In Persian]
- Chavishan, Tehran: Ney. [In Persian]
- Chelkowski, Peter (1988). *Ta'zīyeh: Honar-e Bumi Pishrue Iran*, Translated by: Davud Hatemi, Tehran: Ilmi Farhangi. [In Persian]
- Della Valle, Pietro (1991). *Safarnameh-ye Pietro Della Valle (Qesmat-e Marbot be Iran)*, Translation and Commentary by: Shu'a al-Din Shifa, Tehran: Ilmi Farhangi. [In Persian]
- Fakouhi, Nasser (2005). *Tarikh-e Nazariyeh-hae Ensan Shenasi*, Tehran: Ney. [In Persian]
- Falsafi, Nasrollah (1974). *Zendegani-ye Abbas Aval*, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Faqihi, Ali Asghar (1999). *Tarikh-e Mazhabi-ye Qom: Bakhsh Aval az Tarikh-e Jame' Qom*: Zair. [In Persian]
- Figuroa, Don García de Silva (1984). *Safarnameh Don de Silva Figuero*, Translated by: Gholam Reza Sami'i, Tehran: Nou. [In Persian]
- Forsat Shirazi, Muhammad Nasir ibn Ja'far (1998). *Asar-e Ajam*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

- Ghafari Kashani, Qazi Ahmad ibn Muhammad (1993). *Tarikh-e Negarastan*, Research and Assessment by: Morteza Madres Gilan, Tehran: Hafez. [In Persian]
- Giddens, Anthony (2011). *Gozideh-ye Jame' Shenasi*, Translated by: Hassan
- Gopamoy, Muhammad Ghodratollah (1999). *Tadhkirat Nataij al-Afkar*, Assessment by: Yusuf Big Babapoor, Qom: Majma-eZakhair-e Islami. [In Persian]
- Habibi, Mohsen (2017). *Az Shar ta Shahr: Tahlili-ye Tarikhi az Mafhum Shahr va Simay-e An*, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Husayn Fasai, Haj Mirza Husayn (2003). *Faresnameh Nasiri*, Assessment by: Mansour Rastgar Fasai, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Janabadi, Mirza Big (1999). *Raudhat al-Safawiyah*, Research and Assessment by: Gholam Reza Tabataba'i Majd, Tehran: Bonyad-e Mauqufat-e Doktor Mahmud Afshar. [In Arabic]
- Jenkins, Richard (2005). *Pierre Bourdieu*, Translated by: Leila Juu Afshani va Hassan Chavshiyani, Tehran: (N.p). [In Persian]
- Kaempfer, Engelbert (1984). *Safarnameh Kaempfer*, Translated by: Kikavus Jahandari, Tehran: Khwarizmi. [In Persian]
- Karimi, Muhammad Kazem (2010). "*Andishe-ye Ejtemai Pierre Bourdieu*", In: *Farhang Pajuhesh*, no. 7, pp. 137 – 160. [In Persian]
- Khondamir, Ghiyas al-Din ibn Hamam al-Din (1954). *Habib al-Sair*, Introduction by: Jalal al-Din Hamai, Tehran: Khayam. [In Arabic]
- Khonsari Esfahani, Mir Sayyid Muhammad Baqer (1981). *Raudhat al-Janat fi Ahwal al-Ulama' wa al-Sadat*, Translated and Additions by: Shaykh Muhammad Baqer Sa'idi Khorasani, Tehran: Ketab Furush Eslamiyeh, vol. 7. [In Arabic]
- Mu'id Hekmat, Nahid (2013). "*Dar Amadi-ye bar Ruekard-e Ravesh Shenakhti Pierre Bourdieu be Mafhum-e Sarma-ye Farhang*", In: *Jame'e Pajuhi-ye Farhangi*, vol. 4, no. 1, pp. 155 – 178. [In Persian]

- Nasr Abadi Esfahani, Muhammad Taher (1938). *Tazkireh Nasr Abadi Moshtamel bar Sharh Hal va Asar-e Qarib Hezar Shai'r-e Asr-e Safavi*, Assessment by: Vahed Dastgerdi, Tehran: Chapkhaneh-ye Armaghan. [In Persian]
- Olearius, Adam (1984). *Safarnameh*, Translated by: Ahmad Be Pur, Tehran: Ebtakar, First Edition. [In Persian]
- Poor Rostami, Hamed, (2016). “*Chisti va Tarabot e Ma'nai Farhang va Din dar Farhang-e Dini*”, In: *Andisheh Navin-e Dini*, no. 47, pp. 119 – 138. [In Persian]
- Qanbari, Taban; Nik Nahad, Fatimeh; Sarkuzadeh, Amin (2018). “*Naqsh-e Banai Tarikhi-ye Mazhabi Haram Motahar Shah Cheragh dar Khavanesh va Erteqae Huviyat-e Farhang-e Shiraz*”, In: *Rahyaf-e Farhang-e Dini*, vol. 1, no. 2, pp. 91-102. [In Persian]
- Ruh al-Amini, Mahmud (2015). *Zamineh-ye Farhang Shenasi: Ta'lift dar Ensan Shenasi-ye Farhangi va Mardom Shenasi ba Tajdid Nazar va Ezafat*, Tehran: Atar. [In Persian]
- Safa, Zabihollah (1999). *Tarikh-e Adabiyat dar Iran*, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Sami, Ali (1968). *Shiraz: Dayar Sa'di va Hafez*, Shiraz; Mosavi. [In Persian]
- Sami, Ali (1984). *Shiraz Shahr-e Javidan*, Shiraz: Navid. [In Persian]
- Shoveireh, Christine; Fontaine, Olivier (2006). *Vajegan Bourdieu*, Translated by: Morteza Katibi, Tehran: (N.p). [In Persian]
- Shushtari, Qazi Nurullah (1986). *Majalis al-Mu'minin*, Tehran: Islamiyeh. [In Persian]
- Spnaghchi Pashazadeh, Muhammad Arif (2000). *Enqelab-e Islam bain al-Khawas wa al-Awam*, Assessment by: Rasul Ja'fariyan, Qom: Dalil, First Edition. [In Arabic]
- Turkman, Iskandar (1971), Alam Aray Abbasi, Tehran: *Amir Kabir*, vol. 1. [In Persian]
- Valeh Qazvini Esfahani, Muhammad Yusuf (1993). *Khold-e Barin*, Research and Assessment by: Mir Hashem Mohades, Tehran: Bonyad-e Maqumat-e Doktor Muhammad Afshar. [In Persian]