

تأثیر رویکردهای مردم‌شناسانه انتشارگرایی، کارکردگرایی و ساختارگرایی بر باستان‌شناسی اسلامی با تحلیلی انتقادی بر تعاریف و روش‌شناسی‌ها

آرمان وفايي*، محمد اسماعیل اسماعیلی جلودار**

(تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۶، تاریخ تأیید: ۹۸/۰۶/۲۵)

چکیده

باستان‌شناسی اسلامی به مثابه ابزاری برای شناخت فرهنگ، هنر و تمدن سرزمین‌های اسلامی است و مراحل مختلف تطورات فکری خود را از سر گذرانده و موجودیتی فرهنگی است که می‌تواند از عوامل مختلف فرهنگی تأثیر پذیرد. نوع نگاه به اسلام و فرهنگ اسلامی می‌تواند بر چند و چون باستان‌شناسی اسلامی تأثیرگذار باشد. پرسش اصلی پژوهش حاضر، این است که رویکردهای انتشارگرا، کارکردگرا و ساختارگرا به فرهنگ اسلامی چگونه بر باستان‌شناسی اسلامی تأثیر گذاشته است؟ به این ترتیب هدف این نوشتار درک تأثیرات این رویکردها در باستان‌شناسی اسلامی است. دلیل‌گزینش این رویکردهای مردم‌شناسانه، تأثیر پر رنگ آن‌ها بر جریان‌ات فکری غالب در باستان‌شناسی و به طور خاص در باستان‌شناسی اسلامی است. روش مطالعه در این جستار، روش تاریخی تحلیلی است تا بتوان تأثیرات این سه رویکرد و جنبه‌های مختلف آن را ارزیابی نمود. نتیجه بدست آمده از مقاله در پی تحلیل تاریخی رویکردهای مردم‌شناختی باستان‌شناسی اسلامی به این شرح که در آغاز نگاه انتشارگرا به دنبال درک و شناخت منشأ و مبدأ پدیده‌هایی بوده که بیشتر ارزش زیبایی‌شناختی داشته‌اند و می‌توانسته‌اند یک سبک هنری باشند. اما انتقادها به کاستی‌های این شکل از مطالعات که بیشتر حالت مقایسه‌ای داشته، پای قیاس و تحلیل عینیات را به باستان‌شناسی اسلامی باز کرده و رویکرد آن، بصورت کارکردگرایی بوده است. انتقاد به عدم تلاش نگاه کارکردگرا به درک ذهنیات به وجود آورنده ماده فرهنگی نیز پای ساختارگرایی را به باستان‌شناسی اسلامی باز کرده که اسلام را یک ساختار فرهنگی دانسته است و سعی دارد تا با تفسیر مواد فرهنگی به درک این ساختار برسد.

کلید واژگان: باستان‌شناسی اسلامی، تاریخچه، انتشارگرایی، کارکردگرایی، ساختارگرایی

* دانشجوی دکترا گروه باستان‌شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران؛ (نویسنده مسئول)

Email: arman.vafaie@ut.ac.ir

Email: jelodar@ut.ac.ir

** هیئت علمی گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران

نامه انسان‌شناسی، سال پانزدهم، شماره ۲۷، پای‌یز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۴۹-۱۸۰

۱- مقدمه

باستان‌شناسی به مثابه رویکردی که گذشته انسان را با توجه به آثار مادی به جای مانده از آن مورد مطالعه قرار می‌دهد، جهان بسیار گسترده‌ای از موضوعات را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف در بر می‌گیرد. هر آنچه می‌تواند نشانی مادی از اندیشه انسانی باشد، می‌تواند در دامنه مطالعات باستان‌شناسی بگنجد و این خود باعث گستردگی این دانش است. به این ترتیب در هر مکانی که ردپا و اثری از انسان وجود دارد در دامنه مطالعات باستان‌شناسی قرار می‌گیرد و این مکان می‌تواند آثاری از قدیمی‌ترین دوره‌های زمانی تا حال حاضر را در بر بگیرد. این گستردگی به خودی خود باعث شده است که با رعایت برخی از ملاحظات مکانی، زمانی، فرهنگی یا روش‌شناختی شاخه‌های تخصصی‌تری برای این دانش در نظر بگیرند که یکی از این شاخه‌ها باستان‌شناسی اسلامی است. به این ترتیب این شاخه تخصصی از دانش باستان‌شناسی را می‌توان ابزاری برای شناخت جهان اسلام هم دانست که در گستره مکانی‌ای در میان سه قاره آسیا، اروپا و آفریقا و در دامنه‌ی زمانی‌ای از زمان تأسیس جامعه اسلامی در صدر اسلام تا عصر حاضر را در بر می‌گیرد. اما باید گفت که باستان‌شناسی و به تبع آن باستان‌شناسی اسلامی موجودیتی فرهنگی است که خود متأثر از جریان‌ات غالب فرهنگی، در بسترهای زمانی و مکانی مختلف است. در واقع این جریان‌ات فرهنگی هستند که انگاره‌های غالب در باستان‌شناسی را به وجود می‌آورند و به نوع مطالعات باستان‌شناسانه جهت می‌دهند. نوع نگاه به باستان‌شناسی و نوع نگاه به اسلام و فرهنگ اسلامی، در کنار هم مواردی هستند که منجر به تحول نوع نگاه به باستان‌شناسی اسلامی شده‌اند. با نگاهی کلی می‌توان رویکردهای مختلف در باستان‌شناسی اسلامی را برآیند تحولات بنیادین در باستان‌شناسی و تحول در نوع نگاه به اسلام به مثابه یک دین و یا یک فرهنگ دانست. هر کدام از این رویکردها شکل خاصی از مطالعات باستان‌شناسی را به دنبال داشته است، به نحوی که تأثیر این رویکردها را می‌توان در چگونگی انتخاب موضوعات مطالعه در باستان‌شناسی اسلامی، روش‌شناسی و نتایج حاصل از مطالعات مشاهده نمود.

بنابر آنچه گفته شد، در این نوشتار برآنیم تا با بررسی رویکردهای انتشارگرا، کارکردگرا و ساختارگرا، تأثیرات آن‌ها را در مطالعات باستان‌شناسی اسلامی مورد بررسی قرار دهیم. دلیل

گزینش این رویکردهای مردم‌شناسانه تأثیرات آن‌ها بر جریان غالب باستان‌شناسی و به دنبال آن باستان‌شناسی اسلامی است. در واقع اهمیت انجام چنین جستاری نیز می‌تواند در این مسئله باشد که بررسی مختصر تاریخ تحولات فکری باستان‌شناسی اسلامی، می‌تواند منجر به درک موضوعات مورد تأکید و تأثیرات روش‌شناسانه رویکردهای مختلف بر مطالعات باستان‌شناسی باشد و در نتیجه می‌توان به واسطه‌ی چنین مطالعاتی نتایج به دست آمده را مورد ارزیابی و انتقاد قرار داد. در ادامه پس از بیان پیشینه و مطالعات مشابه انجام شده در ادبیات باستان‌شناسی اسلامی، به بیان تعاریف، تاریخچه و رویکردهای مطالعاتی این دانش خواهیم پرداخت.

۲- پیشینه‌ی پژوهش

چیستی و تاریخچه باستان‌شناسی اسلامی و تحولات آن در مطالعات متعددی مورد بررسی قرار گرفته است. شاید یکی از نخستین نوشتارهایی که در زمینه‌ی چیستی و ماهیت باستان‌شناسی اسلامی به نگارش در آمده است، نوشتاری به قلم ویلسون است با عنوان *فرهنگ اسلامی و باستان‌شناسی* او در این نوشتار به بررسی روابط عتیقه‌شناسان و در فاز زمانی بعدی، رابطه باستان‌شناسان غربی با کشورهای اسلامی می‌پردازد. وی پس از تأکید بر اهمیت فرهنگ اسلامی به‌عنوان بخشی از سرگذشت فرهنگی کشورهای مسلمان و نیز آثار اسلامی به‌عنوان بخش بسیار مهمی از میراث فرهنگی کشورهای مسلمان، به بیان اهمیت مطالعه‌ی آن‌ها در قالب باستان‌شناسی اسلامی پرداخته و به بیان جذابیت‌ها و ظرفیت‌های آن می‌پردازد که از این نظر جالب توجه است (J.Wilson, 1954).

باید در نظر داشت که نوشتار ویلسون مربوط به زمانی است که باستان‌شناسی هنوز تحولات عمیق نظری خود را تجربه نکرده و قطعاً باستان‌شناسی اسلامی دارای ظرفیت‌های بیشتری برای مطالعه بوده است. ورنویت پژوهشگر دیگری است که تاریخچه باستان‌شناسی اسلامی را در نوشتاری با عنوان *ظهور و رشد باستان‌شناسی اسلامی* به طور مختصر بیان کرده است. او در این نوشتار به دو دیدگاه شرق‌شناسی و تاریخ هنر در نگاه به داده‌های باستان‌شناسی دوران اسلامی پرداخته است (S.Vernoit, 1997). هاید لاله در سال ۱۳۷۶ باستان‌شناسی اسلامی را ابزاری

برای شناخت بهتر جهان اسلام معرفی کرده است. نوری شادمهانی نیز باستان‌شناسی اسلامی را با رویکرد گردشگری مورد مطالعه قرار داده و در نوشتاری به بیان تفاوت‌های این شاخه از دانش باستان‌شناسی با گرایش‌های دیگر تاریخی و پیش از تاریخ می‌پردازد و باستان‌شناسی اسلامی را با توجه به زنده و پویا بودن فرهنگ اسلامی در جامعه و متأخرتر بودن آن دارای ظرفیت‌های بیشتری برای مطالعه می‌داند (نوری شادمهانی، ۱۳۸۳). همچنین خالدیان و صدیقیان در نوشتاری تاریخیچه و مفاهیم باستان‌شناسی اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهند و به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال که رسالت باستان‌شناسی اسلامی چیست؟ بحث‌هایی را درباره‌ی رویکردهای مختلف به تعاریف باستان‌شناسی اسلامی را مطرح می‌کنند (۱۳۹۲). شاخصه‌ی نوشته آن‌ها این است که بر خلاف دیگر نویسندگان ایرانی تنها به موضوع باستان‌شناسی اسلامی در ایران نپرداخته‌اند، بلکه باستان‌شناسی اسلامی را به‌عنوان موضوعی کلی مورد بررسی قرار داده‌اند. میل رایت در مقاله‌ای با عنوان *تعریف باستان‌شناسی اسلامی، بعضی یادداشت‌های مقدماتی*، سعی در تعریف باستان‌شناسی اسلامی کرده و رویکردهای مختلف نسبت به مفهوم باستان‌شناسی اسلامی را بازبینی نموده و مرزهای مشترک دانش باستان‌شناسی اسلامی با دانش‌های مشابهی مثل تاریخ و و تاریخ هنر را بیان کرده است و تفاوت‌های آن‌ها را بازگو می‌کند (M. Millwright, 2006). اینسول باستان‌شناس دیگر است که به اسلام به مثابه یک ابر ساختار نگاه می‌کند که می‌تواند در جنبه‌های مختلفی، خود را در مواد فرهنگی به جای مانده از گذشته اسلامی نشان دهد (T. Insoll, 1999). کاترین استرانگ نیز در نوشتاری به خوبی رویکردهای باستان‌شناسی اسلامی را مورد بررسی قرار داده و ظرفیت‌های این مطالعات باستان‌شناسانه را به خوبی مطرح می‌کند (K. Strange, 2001). میلرایت در کتاب معروف خود *"مقدمه‌ای بر باستان‌شناسی اسلامی"*، موضوعات متنوعی که در باستان‌شناسی اسلامی قابل مطالعه است را مورد بررسی قرار داده و سعی در معرفی آن‌ها به مخاطب دارد و از سویی بر نگاه باستان‌شناسانه به موضوعات مختلف تأکید می‌کند (M. Millwright, 2010). با وجود تمام این پژوهش‌ها، این نوشتار سعی دارد که مفهوم باستان‌شناسی اسلامی را با توجه به نوع نگاه به مفهوم اسلام مورد بررسی قرار دهد و نگاه‌های انتشارگرا، کارکردگرا و ساختارگرا به مفهوم

اسلام را مطرح کرده، نوع مطالعات باستان‌شناسانه‌ای که می‌تواند نتیجه‌ی این نگاه باشد را مورد بازبینی قرار دهد و آن‌ها را به چالش بکشد، که از این لحاظ این نوشتار می‌تواند دارای نوآوری باشد.

۳- باستان‌شناسی اسلامی به مثابه یک مفهوم

باستان‌شناسی در همه مراحل تکاملی خود، حتی در مرحله‌ای که هنوز شکل و صورت علمی به خود نگرفته و بیشتر فعالیت‌های عتیقه‌شناسی را در بر می‌گرفته است (B.Triger, 1989: 45)، به‌عنوان دانشی شناخته شده که به دنبال شناخت گذشته مردم به واسطه‌ی مطالعه‌ی مواد فرهنگی بر جای مانده از او است. در واقع وجه تمایز باستان‌شناسی به‌عنوان یک دانش تخصصی با دیگر دانش‌های علوم انسانی که هدف آن‌ها مطالعه‌ی مردم به مثابه یک موجود فرهیخته و صاحب فرهنگ است، در نوع مواد مطالعاتی آنهاست. جلال‌الدین رفیع فر در دانشنامه جهان اسلام باستان‌شناسی را به صورت: «دانش شناخت فرهنگ‌های ادوار گذشته انسان، بر اساس مطالعه اشیا و آثار دیرین و جز آن» معرفی کرده است و در ادامه تاریخ خلاصه‌ای از این دانش و انواع تقسیم‌بندی‌های آن را توضیح می‌دهد (۱۳۷۳: ۴۸۴).

در دانشنامه بریتانیکا نیز در ذیل واژه باستان‌شناسی^۱ چنین آمده است: «باستان‌شناسی مطالعه‌ی علمی مواد باقی مانده از زندگی و فعالیت‌های گذشته‌ی انسان است. این‌ها شامل قدیمی‌ترین ابزارهای سنگی تا اشیاء انسان ساخت مدفون تا مواد دور ریخته شده در حال حاضر می‌شود. هر چیزی که توسط انسان ساخته شده باشد از ابزارهای ساده تا ماشین‌های پیچیده، از قدیمی‌ترین خانه‌ها و معابد و آرامگاه‌ها تا کاخ‌ها و قلعه‌ها و اهرام»^۲ (Edmund Daniel, 2017) در این تعاریف باستان‌شناسی دانشی معرفی شده که به واسطه مطالعه‌ی مواد فرهنگی بر جای مانده از مردم، آن را مطالعه می‌کند و دامنه‌ی زمانی این مطالعه از دورترین گذشته‌ها تا حال حاضر را در بر می‌گیرد؛ امروزه باستان‌شناسی دانش پیچیده‌ی میان رشته‌ای با ریشه‌هایی در مردم‌شناسی و تاریخ است. باستان‌شناسی مطالعه‌ی علمی گذشته‌ی مردم به وسیله‌ی مدارک مادی از قدیمی‌ترین زمان‌ها

1. archaeology

2. <https://www.britannica.com/science/archaeology>

تا زمان حاضر است. همین طور باستان‌شناسی به‌عنوان حوزه‌ای از دانش گسترده‌تر مردم‌شناسی است که همه‌ی جنبه‌های مردمی دوران باستان و مدرن را مطالعه می‌کند. باستان‌شناسان در بین دانشمندان از این لحاظ منحصر به فرد هستند که تغییرات فرهنگ مردمی را در طول دوره‌های طولانی مدت زمانی مطالعه می‌کنند. باستان‌شناسی تنها رشته‌ی آکادمیک و حرفه‌ای است که در شکار گنج، ریشه دارد (B.Fagan ; N.Durrani, 2016: 6).

باستان‌شناسی همان‌طور که از تعریف آن برمی‌آید دامنه‌ی وسیعی از مواد مختلف فرهنگی از دوره‌های زمانی مختلف، از مکان‌ها مختلف و از انواع گوناگون را در بر می‌گیرد. این گستردگی در طی فرایند تطور باستان‌شناسی باعث شده است که دانشمندان حوزه‌های تخصصی‌ای را در این دنیای گسترده، برای خود تعریف کنند. چالش واقعی ما زمانی آغاز می‌شود که به باستان‌شناسی پسوندی به نام اسلامی اضافه می‌کنیم. سؤال این است که دانش گسترده‌ای همچون باستان‌شناسی وقتی با پسوندی همچون اسلامی می‌آید، چه معنا و مفهومی به خود می‌گیرد؟ چه اهدافی را دنبال می‌کند و چه تفاوتی با دیگر شاخه‌های باستان‌شناسی دارد؟ برای پاسخ گویی به این سؤالات باید به درک نسبی‌ای از مفهوم اسلام رسید. چستی این مفهوم ما را در درک باستان‌شناسی اسلامی کمک می‌کند. باید بدانیم تلقی ما از این مفهوم، در زمانی که در کنار مفهوم دیگری چون باستان‌شناسی می‌آید چیست؟ آنچه در برخورد اول از شنیدن کلمه اسلام در ذهن تجلی می‌یابد نام یک دین است. اما این دین حتی در نام خود نیز با ادیان دیگر متفاوت است. مسیحیت همانند بودیسم که نام خود را از بودا گرفته است، عنوان خود را از مسیح گرفته است. اما تنها در اسلام آمده که همه‌ی مذاهب پیشین خود را کامل می‌کند و دینی است که توسط حضرت محمد(ص) برای همه‌ی بشریت فرستاده شده و در راستای راه پیامبران پیشین است. این مسئله درباره سایر دین‌ها از جمله مسیحیت صدق نمی‌کند (J.Zaragoza, 2005: 117). اسلام کلمه‌ای عربی است که معنی تسلیم شدن و تابعیت را دربردارد، به این معنی که اراده مختص خداست، درک شده و تبدیل به نام مذهبی شده است که به شکل قرآن بر حضرت محمد(ص) نازل شده است (O.Leaman ; K.Ali, 2008: 57). باید دید تفاوت این آیین با آیین‌های پیشین چیست که ادعا می‌کند که در راستای آن‌ها آمده و آن‌ها را کامل کرده

است. شاید بتوان گفت مهم‌ترین تفاوت آن جامعیت آن است. به این معنا که می‌تواند در جنبه‌های مختلف و متنوع زندگی انسان فردی و اجتماعی جلوه داشته باشد. بنیاد اسلام یک شکاف قاطع در تفکر مردم درباره‌ی سیاست و جامعه بود. وقتی حضرت محمد(ص) و پیروان او امت جدیدی را شکل دادند، آن‌ها از ملتی که در ابتدا از مردم عرب بودند، تبدیل به نوعی جامعه‌ی بین‌المللی شدند. امتی که تحت لوای اسلام به وجود آمده بود بلافاصله بعد از به وجود آمدن بر ملت‌های دیگر برتری یافت و در مرکز این پروژه، انتقال قدرت از امپراطوری به پیامبر بود. جامعه‌ی جدیدی بر اساس شریعتی شکل گرفته بود که احکام اخلاقی، قانونی، عقاید مذهبی، قوانین مربوط به ازدواج، جنسیت، تجارت و جامعه را طراحی کرده بود (A.Black, 2011: 10). این جامعیتی که همراه با اسلام به ظهور رسید، به حدی است که می‌توان آن را یک فرهنگ دانست. با این نگاه به اسلام شاید درک مفهوم باستان‌شناسی اسلامی کمی ساده‌تر شود. باید گفت که چنین چالشی تنها در مفهوم باستان‌شناسی اسلامی وجود ندارد. حوزه‌های پژوهشی دیگری چون تاریخ هنر اسلامی نیز در چنین چالشی با باستان‌شناسان مشترک هستند. در حوزه مطالعات تاریخ هنر اسلامی؛ بلر و بلوم اعتقاد دارند که اصطلاح هنر اسلامی، برای کل حدود ۱۴۰۰ سال تاریخ اسلام قابل استفاده نیست، بلکه این اصطلاح را تنها تا قبل از حمله‌ی مغول می‌توان به کار برد. استدلال آن‌ها برای این ادعا، یکپارچگی نسبی سیاسی جهان اسلام تا قبل از حمله‌ی مغول است، اما پیشنهاد می‌دهند که بایستی تعریف سیال از هنر اسلامی ارائه شود که چنین چالش‌هایی بر آن وارد نباشد (۱۳۸۷: ۸۷). در بین پژوهشگران حوزه‌ی هنر اسلامی، گرابار چنین تعریف سیالی از هنر اسلامی را ارائه داده است: «صفت اسلامی ناظر به دین ویژه‌ای نیست. بسیاری از آثار منصوب به هنر اسلامی، پیوند سستی با شریعت دارند، خود اگر پیوندی در کار باشد» (ا.گرابار، ۱۳۹۶: ۲۲). در نهایت گرابار اینگونه بیان می‌کند که صفت اسلامی ناظر به فرهنگ یا تمدنی است که بیشتر مردم آن یا دست کم طبقه‌ی حاکم آن مسلمان بوده‌اند و از این نظر ذاتاً با هنر نواحی دیگری مثل چین یا اسپانیا متفاوت است و همین طور این تفاوت را به لحاظ گاهنگاری نیز می‌توان مشاهده کرد، به این معنی که فرهنگ اسلامی در جوامعی که سلطه داشته، شرایطی را که برابند هنر متفاوتی را با دوره‌های قبلی خود به وجود

آورده است (همان: ۲۵). بنابراین، نگاه به مفهوم اسلام در عبارت هنر اسلامی یا باستان‌شناسی اسلامی به مثابه یک فرهنگ تا حد زیادی به غلبه بر چالش مفهومی عبارات باستان‌شناسی اسلامی کمک می‌کند.

علاوه بر جامعیت دین اسلام، به گونه‌ای که بتوان آن را یک فرهنگ دانست، دلیل دیگری وجود دارد که نگارندگان بر آن تأکید دارند که در عبارت باستان‌شناسی اسلامی، اسلام را یک فرهنگ بدانند تا یک دین و این است که لزوماً هر آنچه در جهان اسلام اتفاق می‌افتد، مبتنی و منطبق با شریعت اسلام نیست، بلکه بیشتر در چارچوب مفهوم گسترده‌تری چون فرهنگ اسلامی قابل توجیه است. واقعیت این است که دین اسلام در طی تاریخ خود بعضاً شرایط فرهنگی را تجربه کرد که خیلی مطابق با شریعت اسلام نیست. تفسیرهای متنوع و متفاوت از احکام شریعت اسلام از یک سو و عدم پابندی کامل به آن در بعضی از موارد از سوی دیگر باعث می‌شود که گاهی مواردی در یک جامعه اسلامی مشاهده شود که با شریعت اسلام در تضاد است. اما به هر حال آنچه حاصل از تجلی این تضادهاست در بستر فرهنگ اسلامی و در میان جامعه اسلامی رخ داده است. برای فهم بهتر این مسئله، مثال‌های متعددی می‌توان مطرح کرد. برای مثال آنچه در اندرونی کاخ‌های بنی امیه مشاهده می‌شود به هیچ روی قابل تطابق با شریعت اسلام نیست (ر.اتینگهاوزن و ا.گرابار، ۱۳۹۴) و تقلیل مفهوم اسلام از یک فرهنگ به یک شریعت، می‌تواند منجر به حذف آن‌ها از دایره مطالعات باستان‌شناسی و هنر باشد.

حال برای روشن‌تر شدن مسئله به مفهوم باستان‌شناسی بر می‌گردیم تا با ادغام آن با پسوند اسلامی، به تعریف مشخصی از باستان‌شناسی اسلامی برسیم. در لغت نامه باستان‌شناسی در ذیل عبارت باستان‌شناسی اسلامی چنین آمده است: «مطالعه‌ی مواد باقی مانده دوره‌ی اسلامی و کاوش‌های محوطه‌های اسلامی که هر دو اخیراً حوزه‌های بسیار ظریفی شده‌اند. این موقعیت تا حدی از مقدار زیادی از بناهای یادمانی اسلامی سرپا و مواد موجود در موزه‌ها، آرشپوها و کتابخانه‌هایی که امکان عدم نیاز به کاوش کردن را برای پژوهشگران فراهم کرده‌اند، ناشی شده-

است...» (I.Shaw ; R.Jameson, 1999: 310)

صرف نظر از اینکه این تعریف، چقدر درست باشد، اگر باستان‌شناسی را دانشی بدانیم که به واسطه‌ی مطالعه‌ی علمی مواد فرهنگی باقی مانده از گذشته به دنبال آن است، باستان‌شناسی اسلامی دانش مطالعه‌ی مواد فرهنگی به جای مانده از گذشته‌ی فرهنگ اسلامی است که دامنه‌ی زمانی گسترده‌ای از حدود ۱۴۰۰ سال پیش تا کنون را در بر می‌گیرد. حال باید دید مفهومی مثل باستان‌شناسی اسلامی چه سرگذشتی را طی کرده است و چه تحولاتی را از سر گذرانده است؟ برای این کار گذری بر تاریخچه مطالعات باستان‌شناسی اسلامی ضرورت دارد.

۳-۱- تاریخچه مختصر باستان‌شناسی اسلامی

بدیهی است بیان تاریخچه باستان‌شناسی اسلامی و مطالعات انجام شده در این حوزه، بحث بسیار گسترده‌ای است که در این مجال نمی‌گنجد. در بحث پیش رو سعی بر آن است که اندیشه‌های حاکم در باستان‌شناسی اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. قرائت و روایت این نوشتار از تاریخچه باستان‌شناسی اسلامی به گونه‌ای است که در طی آن سیری از تحولات رویکردی به باستان‌شناسی اسلامی درک شود و آنچه در ادامه خواهد آمد چنین هدفی را دارد. جستجو و اندیشیدن به گذشته بر اساس مواد فرهنگی به جای مانده از گذشته، مشابه آن گونه که باستان‌شناسان به گذشته می‌اندیشند، تنها محدود به تاریخ باستان‌شناسی نیست. در میان آثار مکتوب به جای مانده از متفکران مسلمانی که مربوط به پیش از زمان آغاز دانش باستان‌شناسی بوده موارد متعددی از اندیشیدن به گذشته با توجه به مواد فرهنگی را مشاهده می‌کنیم. برای مثال در مسالک و ممالک ابواسحاق ابراهیم اصطخری در قرن چهارم می‌خوانیم: «و میان کرمان و سیستان بناهای عظیم مانده است. گویند کی شهر در قدیم آن بوده است و آنرا رام شهرستان خوانندی و گویند کی رود سیستان بر این شهرستان می‌رفت. مگر بندی کی به هیرمند به جایگاهی کی آنرا سوکن خوانند گسسته شد، و ازین شهر آب بیفتاد. مردم رام شهرستان از آنجا برخاستند و زرنج را بنا کردند» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۹۴). آنچه در این متن مختصر به‌عنوان مثال می‌خوانیم، نوعی از اندیشیدن به گذشته است که می‌توان آن را نوعی نگاه باستان‌شناسانه دانست. بررسی نقش عوامل محیط زیستی و نابودی یک استقرار با نام رام شهرستان و انتقال و جابه‌جایی آن به استقرار دیگری به نام زرنج نوعی از اندیشیدن باستان‌شناسانه است. میل رایت

نیز مثال‌های دیگری را از المقریزی و الحمدانی بیان می‌کند که می‌توانند نشان دهنده‌ی نوعی از تفکر باستان‌شناسانه باشند (M. Millwright, 2006 & 2010). پس اگر باستان‌شناسی را نوعی از درک گذشته به واسطه اندیشیدن به مواد فرهنگی بدانیم، مثال‌های متعددی از قبل از به وجود آمدن علم باستان‌شناسی را برای این سبک اندیشیدن می‌تواند مطرح کرد. نشانه‌هایی از این سبک اندیشیدن را می‌توان در آثار سفرنامه نویسان نیز دید.

نگاه باستان‌شناسانه در آثار سفرنامه نویسان وجود داشته است. این سفرنامه‌ها به قلم کسانی به نگارش در آمده که با انگیزه‌های مختلفی به مسافرت پرداخته و در آن مسافرت‌ها با آثار به جای مانده از گذشته مواجه می‌شوند که گاهی کنجکاوی آن‌ها را برانگیخته و با توصیف و گاهی تفسیر آن‌ها همراه می‌شود. این سفرنامه‌ها از دو نظر می‌توانند حائز اهمیت باشند، نخست اینکه به نوعی می‌توانند بیانگر بخشی از سرگذشت آن آثار در زمان بازدید نگارنده‌ی سفرنامه باشند و از طرفی می‌توانند نوع نگاه و دیدگاه آن سفرنامه‌نویس را درباره‌ی آثار فرهنگی به جای مانده از گذشته و به طور خاص گذشته‌ی اسلامی بیان کنند. سفرنامه‌های متعددی در سرزمین‌های اسلامی به نگارش در آمده است که در آن‌ها موضوع چند و چون فرهنگ سرزمین مورد مشاهده مورد نظر نویسندگان آن سفرنامه‌ها بوده است. از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به سفرنامه ابن فضلان (۱۳۴۵)، سفرنامه ابودلف (و. مینورسکی، ۱۳۵۴) و سفرنامه‌ی ناصر خسرو (۱۳۳۵) اشاره کرد. گاهی این نویسندگان در نوشته‌های خود توصیف و شرحی از آثار و مواد فرهنگی به جای مانده از گذشته را به نگارش درمی‌آورند که می‌تواند تفسیر باستان‌شناسان را بدنبال آورد. به‌عنوان مثال توصیف دقیق ناصر خسرو از آثار و مواد فرهنگی‌ایی همچون قبه الصخره و مسجدالاقصی که از گذشته‌ی اسلامی سرزمین فلسطین به جای مانده‌اند و بیان روایات مختلف و متعددی که درباره‌ی آن آثار وجود دارد را می‌توان نوعی نگاه باستان‌شناسانه خواند (همان: ۳۸ و ۴۰-۴۳). البته همان گونه که پیش از این گفته شد باید در نظر داشت که این نوشته‌ها بیانگر نوع نگاه نویسندگان به آثار در سفرنامه‌ها هستند، به‌عنوان نمونه در مثال مطرح شده؛ ناصر خسرو در تشریحات خود از آثاری چون قبه الصخره هیچ اشاره‌ای به سازندگان اموی آن نمی‌کند، بلکه تنها به تشریح هدایایی که خلفای فاطمی مصر به آن بناها اهدا کرده‌اند و البته

روایات مذهبی‌ایی که در زمینه‌ی آن آثار وجود دارد، اکتفا می‌کند. به یقین اثر ناصر خسرو تنها اثری نیست که دارای نگاهی است که می‌توان از آن در درک تفسیری باستان‌شناسانه کمک گرفت. این نوع نگاه را می‌توان در برخی دیگر از سفرنامه نویسان اسلامی نیز دید. اما علاوه بر سفرنامه نویسان اسلامی، اروپاییان نیز از جمله‌ی افرادی هستند که به نگارش سفرنامه‌هایی پرداختند. در این نوشته‌ها، نشانه‌هایی از تفکرات باستان‌شناسانه وجود داشته است.

- سفرنامه‌هایی که اروپاییان درباره سرزمین‌های اسلامی نوشته‌اند، بیشتر درون‌مایه و محتوایی شرق‌شناسانه دارد و البته آن‌ها نیز بایستی در بستر شرایط فکری و فرهنگی خود سنجیده شوند. در بعضی از آثار، آن‌ها به بقایای مادی به جای مانده از گذشته سرزمین‌های اسلامی هم اشاره کرده‌اند. شاید قدیمی‌ترین این سفرنامه‌ها را سفرنامه‌های بنیامین تودولایی در قرن دوازدهم میلادی (۱۳۸۰) و سفرنامه مارکو پولو در قرن سیزدهم میلادی (۱۳۹۵) دانست. بدیهی است که این سفرنامه نویسان اروپایی که با توجه به اهداف سیاسی و تجاری اقدام به مسافرت به سرزمین‌های اسلامی کرده‌اند، آنچه دیده‌اند را از منظر خود، به‌عنوان یک انسان غربی ناآشنا با فرهنگ این سرزمین‌ها، توصیف کرده‌اند و این می‌توانسته فتح بابی برای توجه بیشتر آن‌ها به آثار فرهنگی به جای مانده از گذشته و به طور خاص گذشته‌ی اسلامی آن‌ها باشد. اما به مرور زمان از این ناآگاهی‌ها کاسته شده و در متون سفرنامه‌ایی اروپاییان، نگاهی آگاهانه‌تر به آثار باستانی سرزمین‌های اسلامی دیده می‌شود. شاید یکی از نخستین سفرنامه‌ها، سفرنامه‌ی ویلیام جکسون باشد. شرح و توصیفات سفرنامه‌ی ویلیام جکسون بر خلاف اسلاف خود از روی یک ناآگاهی نیست. بلکه او در سفرنامه‌ی خود جغرافیای تاریخی‌یی از مکان‌هایی که از آن‌ها بازدید کرده است را بیان می‌کند و در پی آن است که ارتباط آن مکان با متون کهن را بیابد (و.جکسون، ۱۳۵۷). به‌عنوان مثال در سفرنامه جکسون در بازدید از کنگاور اینگونه می‌خوانیم: «کنگاور شهر کوچکی است با قدمت بسیار، که مستقیماً بر سر راه بیستون به همدان قرار گرفته است، و جایگاه ویرانه‌های مهمی است که اکنون من به شرح آن‌ها می‌پردازم، زیرا این‌ها ویرانه‌های معبد آناهیتا، دیانای ایران باستان است، وقتی به سوی بیستون می‌رفتم می‌دانستم که در آنجا آثاری از عهد باستان هست که باید به مشاهده آن‌ها پردازم...» (همان، ۲۷۳). باید گفت نمی‌توان چنین آثاری را

در پیشینه مطالعات باستان‌شناسی اسلامی گنجانند، اما اینگونه آثار می‌تواند بخشی از فرایند تحولات مطالعات باستان‌شناسی در سرزمین‌های اسلامی باشد. فرایندی که می‌تواند بر مطالعات باستان‌شناسی اسلامی نیز مؤثر افتاده باشد. یکی دیگر از آثار سفرنامه‌ای که می‌تواند مثال خوبی از آثار سفرنامه‌ای با ماهیت باستان‌شناسانه باشد، سفرنامه اوژن فلانندن است. وی سیاحی فرانسوی بود که در دوره‌ی قاجار به ایران مسافرت کرده و در طی سفر خود، توجه ویژه‌ای به آثار فرهنگی به جای مانده از گذشته نشان داد که در این بین، بخش اعظمی از آثار معماری دوره اسلامی نیز در سفرنامه‌ی وی تشریح شد. نگاه تخصصی‌تر وی به این موضوع منجر به استفاده از پاسکال کست به‌عنوان نقاش شد که با بهره‌گیری از هنر خود، بتواند تصاویری از آثار و بناها را ثبت و ضبط کند. به‌عنوان مثال توصیفات او از بنای سلطانیه جالب توجه است: «مدتی پیش از آنکه بدان رسیدیم، گنبد درخشان و میناکاری‌اش نمایان گشت. شکل این بنا هشت ضلعی است و هشت وجه‌اش از قوس‌هایی تشکیل شده که غلام گردش‌هایی دارند و هنوز بقایایش موجود می‌باشند، کنگره‌های دور طاق و گیلویی‌های مقرنس و نقش‌هایی با زمینه‌ی آبی دارند، ورود به این مسجد از دری بزرگ است که سردرش مقرنس کاری و دارای حواشی‌ای با خط کوفی است. قسمت فوقانی‌اش به کنگره یا یک پیش آمدگی ختم می‌شود. هشت مناره بهشت زاویه می‌داشته که مانند گنبد میناکاری هنوز آثاری از او باقی مانده، لیکن خسارات کلی بدان وارد شده است.....» (فلانندن، ۱۳۵۶: ۹۶). با وجود اینکه ممکن است موارد خاصی از ریشه رویکردهای باستان‌شناسانه را در مواردی از رفتارهای عتیقه جویی در قبل دوران مدرن یافت، اما ظهور سنت‌های خاصی که به‌عنوان سنت‌های باستان‌شناسانه قابل تعریف است به دوران مدرن وابسته است. در همه موارد خاصی که مربوط به پیش از دوران مدرن است، یک آگاهی از گذشته همراه با شواهد مادی به جای مانده از گذشته وجود ندارد. این در حالی است که در حال حاضر این شواهد به‌عنوان مدارکی برای شکل‌گیری یک آگاهی از گذشته مردم استفاده می‌شوند. آنچه در پیش از دوران مدرن با شواهد مادی به جای مانده از گذشته انجام می‌شده است باستان‌شناسانه می‌نماید اما چنین عملی باستان‌شناسی نبوده است (J.Thomas,2004:3,4).

در آن برهه از تاریخ، این دانش موارد مختلفی از سرزمین‌های اسلامی را برای باستان‌شناسان جذاب می‌کرد. شاید یکی از مهم‌ترین آن‌ها کتاب مقدس و سرزمین‌های یاد شده در آن بود. این سرزمین‌ها شواهدی از کتاب مقدس مسیحیان داشتند و بنابراین کتاب مقدس و پژوهش درباره‌ی عهد عتیق در کنار هم گاهی بر تحقیقات گذشته‌ی کتاب مقدس سایه انداخته بود و کارها در درجه‌ی نخست بر روی مصر و سپس بر میان‌رودان (عراق و بخش‌هایی از ایران امروزی) متمرکز بود و سپس به نواحی دیگری همچون فلسطین و نواحی همچون ترکیه و لبنان منتقل شد: (M.Diaz-Andru, 2007: 131). باید گفت چنین مطالعاتی همگام با توسعه طلبی‌های استعماری نیز بود. اشغال الجزایر به دست فرانسه در سال ۱۸۳۰ و پیشروی‌های روسیه در آسیای میانه در اواخر قرن نوزدهم تحقیقات باستان‌شناسی را به دنبال داشت: (S.Vernoit, 1997: 2). در نگاهی فراتر از مطالعات باستان‌شناسی، عوامل مختلف در کنار یکدیگر این سرزمین‌ها را شایسته‌ی شناختی در خور کرده بود.

باید گفت که در این برهه از تاریخ، برای غرب استعمارگر نیاز به شناخت در خور این سرزمین‌ها به وجود آمده بود و این نیاز منجر به تأسیس مؤسساتی شد. در طی قرن نوزدهم بر عزت و اعتبار شرق‌شناسی بسی افزوده شد و این نکته در مورد شهرت و نفوذ این سازمان‌ها هم صدق می‌کرد: انجمن آسیایی فرانسه، انجمن آسیایی سلطنتی بریتانیا، انجمن آلمانی شناخت مشرق زمین و انجمن شرقی آمریکا از جمله‌ی این مؤسسات بودند. همپای تکوین و رشد این انجمن‌ها، شمار کرسی‌های استادی در زمینه‌ی مطالعات مربوط به مشرق زمین در سراسر اروپا افزایش یافت و در نتیجه راه‌های شناساندن و گسترش دادن شرق‌شناسی رو به گسترش نهاد (سعید، ۱۳۹۴: ۷۵ و ۷۶). بخش عمده‌ای از مطالعات انجام شده توسط این سازمان‌ها مربوط به مطالعات باستان‌شناسی بود. تأثیر مذهب بر روی سرزمین‌های ذکر شده در کتاب مقدس در عقاید مذهبی کسانی که به آن اقدام کردند و همین طور در چگونگی انجام پژوهش‌های آن‌ها قابل مشاهده است. هدف بیشتر باستان‌شناسانی که بر روی سرزمین‌های ذکر شده در کتاب مقدس کار می‌کردند، به ویژه آن‌هایی که در ناحیه‌ی مرکزی آن، فلسطین و لبنان کار می‌کردند، تشریح، پذیرفتن و یا چالش کتاب مقدس بود، بنابراین آن‌ها به هیچ دوره‌ای از تاریخ قبل یا بعد

آن علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. اما از دل این گونه مطالعات یک علاقه به باستان‌شناسی اسلامی در آن ناحیه ظاهر می‌شود (M. Diaz-Andru, 2007: 132) تا پیش از آن آثار به جای مانده از گذشته‌ی اسلامی این سرزمین‌ها کمتر مورد توجه بود. ورنویت دلیل آنرا رواج تفکر هگل در اروپا مبنی بر عدم اهمیت آثار هنری دوره‌ی اسلامی می‌داند (S.Vernoit, 1997: 1)، اما پس از آن کم‌کم رویکردها تغییر کرد و مطالعه‌ی آثار گذشته‌ی اسلامی این سرزمین‌ها مورد توجه قرار گرفت.

یکی از نخستین توجهات به آثار مادی به جای مانده از گذشته اسلامی سرزمین‌های اسلامی را می‌توان در نگاه ماکس ون برخم مشاهده کرد. وی در مقام کتیبه‌شناس و مورخ و به عبارتی نخستین کسی بود که سعی کرد تا به واسطه‌ی مطالعه‌ی کتیبه‌های بناهای به جای مانده از گذشته به درک درستی از گذشته دست یابد. او از ارزش و جایگاه کتیبه‌ها در خط‌شناسی و زبان‌شناسی آگاه بود و به این نکته پی برده بود که آثار پژوهشگران پیش از او فقط به کتیبه‌های ویژه‌ای پرداخته‌اند. به باور او فقط با تشخیص و تدوین اصول عمومی امکان شناسایی تفاوت‌ها و ارزش‌های واقعی هر متن فراهم می‌شد و نتیجه کار او اثر عظیمی به نام مجموعه کتیبه‌های عربی بود (ش.بلر، ۱۳۹۴: ۱۳). وقتی از نخستین‌ها و پیشگامان در باستان‌شناسی اسلامی یاد می‌کنیم، نمی‌توانیم از نام بزرگ و با اهمیتی همچون هرتسفلد صرف نظر کنیم. البته هرتسفلد باستان‌شناس متخصص دوره‌ی اسلامی نبود، اما کاوش‌های وی در سامرا، پایتخت خلافت عباسی یکی از اقدامات پیشگامانه در باستان‌شناسی اسلامی بود. سامرا به‌عنوان پایتخت خلافت عباسی نقش حیاتی‌یی را در اوایل تاریخ باستان‌شناسی و تاریخ هنر و معماری اسلامی با توجه به معماری و یافته‌های آن برعهده داشت و نتایج حاصل از این فعالیت‌های میدانی در آثار پژوهشگران حوزه‌ی تاریخ هنر و معماری اسلامی همچون کرسول، مورد استفاده قرار گرفته بود (A. Northedge ; D.Kennet, 2015: 74). به نظر می‌رسد این رویکرد، رویکرد غالب در باستان‌شناسی اسلامی در آن روزگار بود، رویکردی که بخشی از تاریخچه مطالعات باستان‌شناسی اسلامی و مطالعات تاریخ هنر اسلامی را مشترک می‌کند (ش.بلر و ج.بلوم، ۱۳۸۷). در فعالیت‌های میدانی دیگری که در حوزه‌ی مطالعات باستان‌شناسی اسلامی در جاهای

دیگر رخ داد، نیز چنین رویکردی قابل مشاهده است. به این ترتیب شاید بتوان این دوره از باستان‌شناسی اسلامی را فعالیتی به دنبال کشف، شناسایی و طبقه‌بندی آثار و اشیاء هنری از گذشته‌ی اسلامی سرزمین‌های اسلامی دانست. برای مثال پژوهش درباره‌ی سفال‌های اسلامی در شوش از کوچلین (R.Koechlin, 1928) از این دست مطالعات است. مثال‌های متعددی از این دست مطالعات که رویکردهای آن‌ها را می‌توان رویکردهای تاریخ هنری نامید، در دست است. گزارش کاوش‌های محوطه‌های آن دوران، از سرگذشت باستان‌شناسی اسلامی عموماً حاوی توصیفات بسیار مفصلی از مواد فرهنگی بی است که می‌تواند دارای ارزش زیبایی‌شناختی هم باشد. محوطه‌های باستان‌شناسانه‌ای چون کاخ‌های بنی‌امیه یکی دیگر از نمونه‌های مطالعاتی است که در آن‌ها، رویکردهای تاریخ هنری غلبه دارد. چنین آثاری به دلیل تزیینات معماری اعم از؛ فرسک‌ها و دیگر انواع نقاشی و مجسمه‌های آن‌ها مورد توجه قرار گرفته‌اند. برای مثال قصیر عمره به واسطه‌ی فرسک‌های خود نظر پژوهشگرانی مثل آلویس موسیل و ملیچ را جلب کرد و نخستین انتشارات در مورد آن، چنین مواد فرهنگی‌ایی را مورد بررسی قرار داد (G.Fowden, 2004:13).

یکی دیگر از مهم‌ترین نمونه‌های چنین گزارشاتی، گزارش کاوش‌های محوطه باستانی نیشاپور است. محوطه‌ی باستانی نیشاپور که از سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۴۷ توسط هیئت ایران‌شناسی موزه متروپلیتن نیویورک کاوش شد و نتیجه این کاوش‌ها، در سه مجله منتشر شد. چارلز ویلکینسون در یک جلد کتاب با عنوان نیشاپور؛ سفال‌های دوره‌ی اولیه اسلامی تصاویری از نمونه‌های کامل آن سفال‌ها را به انتشار رساند و در آن به توصیف و طبقه‌بندی سفال‌ها اقدام نمود (C.Wilkinson, 1973). یک مجله دیگر از این دست انتشارات درباره‌ی نیشاپور باز به قلم ویلکینسون و با همان رویکرد، به معرفی ساختمان‌های نیشاپور و تزیینات آن‌ها اختصاص یافت (C.Wilkinson, 1987) و شیشه‌های به دست آمده از این کاوش‌ها نیز در مجلد دیگری به قلم جنز کروگر به چاپ رسیده است (J.Kroger, 1995). مثال‌های متعدد دیگری می‌توان در این زمینه مطرح کرد که در طی فعالیت‌های باستان‌شناسانه آثار هنری دوره‌ی اسلامی کشف شده و

نتایج آن توسط باستان‌شناسان دوره‌ی اسلامی و پژوهشگران حوزه‌های تاریخ هنر اسلامی به انتشار رسیده است که نمونه‌هایی از آن در متن بیان شد.

باید گفت که پژوهش در تاریخ هنر اسلامی تنها عامل محرک در مطالعات باستان‌شناسی آن برهه نبود. ناسیونالیزم رایج در آن برهه‌ی تاریخی در خاورمیانه یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر فعالیت‌های باستان‌شناسی بود. این تأثیر به طور خاص بر باستان‌شناسی اسلامی به شکل‌های مختلفی خود را نشان داد. گاهی ناسیونالیزم مانع از پرداختن به آثار باقی‌مانده از دوره‌های اسلامی می‌شد و گاهی نیز مشوق آن بود. کشورهای اسلامی آن روزگار شرایطی را از سر می‌گذراندند که نیاز داشتند هویت ملی خود را به نوعی بازسازی کنند و باستان‌شناسی می‌توانست ابزار مناسبی برای بازسازی این هویت و یافتن نمادهایی ملی‌گرایانه برای آن باشد. حمایت‌های رضا شاه از کاوش‌های محوطه‌ای مثل تخت جمشید و رواج نمادهای هخامنشی در معماری آن دوره مثال مناسبی از این مسئله است (K.Abdi, 2001: 56). به این ترتیب در ایران دوره‌هایی همچون هخامنشی و ساسانی بیشتر مورد تأکید بودند تا دوران اسلامی. در دوره‌ی پهلوی دوم نیز بر شکوه پیش از اسلام تأکید بیشتری بود و این به طور خاص به دلیل هویت سیاسی حکومت بود که خود را در راستای سلسله‌های ایرانی می‌دانست (B.Trigger, 1989:183). تأثیر ناسیونالیزم بر باستان‌شناسی و به طور خاص باستان‌شناسی اسلامی در دیگر سرزمین‌های اسلامی به نحو دیگری خود را نشان داد. اخیراً مورخان ناسیونالیزم عربی به باستان‌شناسی آن سال‌ها به مثابه یک روش علمی به کار رفته توسط حکومت‌های عرب برای بیان شکوه تاریخشان نگاه می‌کنند. این مورخان نه تنها ارتباط بین باستان‌شناسان آمریکایی و اروپایی و قدرت‌های استعماری را مطالعه کرده‌اند، بلکه به نحو روشن‌تر، روش‌هایی را که حکومت‌های عرب دانش باستان‌شناسی را برای حمایت از پروژه‌های ملی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ و فراتر از آن اختصاص دادند، مورد مطالعه قرار داده‌اند (G.Emberling, 2010:91). برای نمونه در آن دوره در تاریخ باستان‌شناسی عراق، توجه خاصی که به دوره‌ی عباسی شده است و آن جنبه‌هایی از باستان‌شناسی اسلامی را که در گذشته به نحو قابل درک توجه کمتری از سوی باستان‌شناسان غربی جلب کرده بود، مورد توجه قرار گرفت (J.Goode, 2007:224).

باید اذعان داشت که رویکرد پژوهش‌های تاریخ هنر اسلامی و همین‌طور رویکردهای ناسیونالیستی در حال حاضر هم ادامه دارد و نمی‌توان یک مقطع تاریخی را برای پایان این رویکردها بیان کرد. اما باستان‌شناسی هم تحولات عمیقی را از سر گذراند که با تغییر رویکردها و تغییر پارادایم‌های غالب همراه بود و باستان‌شناسی اسلامی نیز بی‌نصیب از این تحولات عمیق نماند. در بین دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ سه رویکرد عمده پایه‌های باستان‌شناسی نو را تشکیل داد:

- ۱- تأکید بر اهمیت بافت مواد باستانی در شناخت کارکرد آن‌ها
 - ۲- تأکید بر اهمیت الگوی استقرار برای شناخت چگونگی سازمان یابی گروه‌های مردمی در ارتباط با منابع زیست-محیطی و کسب انرژی در آن‌ها
 - ۳- تأکید بر اهمیت ارتباط بین ساختارهای فرهنگی و زیست-محیطی، که بعدها با رویکرد زیست بوم شناختی تحول پیدا کرد. شناخت و مطالعه این موارد بنیادی نیازمند روش‌های میدانی و رویکردهای نظری نوین بود (ع.علیزاده، ۱۳۸۶: ۸۵).
- این دغدغه‌ها باستان‌شناسی را در بستر تحولاتی انداخت که مطالعات آن به لحاظ نظری و روش‌شناختی با مطالعات باستان‌شناسی پیشین بسیار متفاوت کرد. فرهنگ‌های مورد مطالعه در باستان‌شناسی جدید صرفاً شامل مجموعه‌ای از انواع مصنوعات محافظت شده نیست، بلکه هر کدام از آن‌ها می‌تواند به‌عنوان مجموعه‌ای کاملاً مستقل و مشخص مورد مطالعه قرار بگیرند. همچنین می‌توان آن‌ها را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد و از آن‌ها به‌عنوان سیستم کاملی از یک شکل یا حتی عملکردگرایانه مورد تحلیل قرار داد (ف.موسی پور نگاری و م.مرتضوی، ۱۳۹۴: ۹).
- یکی از کارهای باستان‌شناسانه‌ی پیشگام در باستان‌شناسی خاورمیانه که باستان‌شناسی اسلامی را هم دربر گرفته است، بررسی‌های باستان‌شناسی گسترده‌ی آدمز در دیاله عراق است. هدف این مطالعه، بررسی نوع برهمکنش بین مردم و محیط زیست و تحولات این تعامل، با توجه به مطالعات الگوهای استقراری بیان شده است. با توجه به منطقه خشک و نیمه خشک مورد مطالعه، چنین هدفی می‌تواند به مطالعه‌ی چگونگی تحول و توسعه سیستم‌های کشاورزی و سیستم‌های آبیاری منجر شود. آدمز در مقدمه‌ی کتاب یادمانی خود بیان می‌کند از مطالعات و بررسی‌های باستان‌شناسی گورون ویلی در شمال شرق پرو به‌عنوان پیشرو در چنین مطالعاتی الهام گرفته

است (R.Adams, 1965: 9). وی در مطالعات دوره‌ی اسلامی خود، تأثیر بهره‌گیری از تأسیسات آبیاری و کشاورزی دوره‌ی ساسانیان در دوره‌ی صدر اسلام و همین‌طور کاهش قدرت سیاسی خلافت در اقتصاد روستایی را در استقرارهای دوره‌ی اسلامی منطقه‌ی دیاله مورد بررسی قرار داد (Ibid. 84). چنین مطالعاتی به نحو عمیقی با مطالعات انجام شده در سال‌های قبل که بیشتر سبک‌شناسی هنری بوده و توصیف اشیا کامل در گزارشات فعالیت‌های میدانی به انتشار می‌رسیده است، متفاوت است. در این نوع مطالعات، به فرهنگ دوره‌ی موردنظر به مثابه یک سیستم نگاه شده است و تأثیر عوامل مختلف محیطی یا فرهنگی به مثابه متغیرهای قابل اندازه‌گیری به روش‌های عینی و کمی، مورد مطالعه قرار گرفته است. هدفی که در فعالیت‌های باستان‌شناسانه دنبال کرده‌اند، بیشتر درک روابط اجزای مختلف سیستم فرهنگی است.

پژوهش آدامز در دشت دیاله یکی از پژوهش‌های آغازگر با بهره‌گیری از این رویکرد بود اما این آغاز کار بود و این روند ادامه پیدا کرد و علاوه بر الگوهای استقراری، موضوعات دیگری با محوریت فرهنگ دوران اسلامی مورد مطالعه قرار گرفت. بافت و فضای شهرها در دوره‌ی اسلامی، روستاهای دوره‌ی اسلامی و پراکندگی محیطی آن‌ها، تجارت‌های منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای به واسطه‌ی قدرت‌های سیاسی اسلام در دوره‌ی اسلامی، همه مثال‌های خوبی از موضوعات مورد نظر برای چنین رویکردی در باستان‌شناسی اسلامی هستند. همان‌گونه که از مثال‌ها پیداست، باید گفت موضوعاتی که در چنین رویکردی دنبال می‌شوند، موضوعاتی هستند که بیشتر عینیات فرهنگی را مورد نظر قرار می‌دهند، اما این همه‌ی اسلام به مثابه یک فرهنگ نیست؛ باید گفت فرهنگ اسلامی از مجموعه‌ی بافت مرکزی عقیدتی‌بی‌تشکیل شده که می‌تواند در آداب و قوانین اجتماعی و مواد فرهنگی جلوه کند. آیا مطالعات باستان‌شناسانه دوره‌ی اسلامی می‌تواند منجر به درک عقاید اسلامی‌ایی بشود که مواد فرهنگی مورد مطالعه‌ی باستان‌شناسان در بستر آن‌ها به وجود آمده است؟

از منظری گسترده‌تر، باستان‌شناسی در تاریخ‌تطور نظری خود در باستان‌شناسی فراروندگرا به دنبال پاسخ‌گویی به چنین سؤالاتی بر آمد. باستان‌شناسان فراروندگرا با پیروی از مردم‌شناسانی چون بوردیو، ساهیلنز و ترنر ادعا می‌کردند که فرهنگ مادی به طور معناداری تشکیل

می‌شود (ک. رنفرو، پ. بان، ۱۳۹۰: ۳۲۹). چنین رویکردی در پی انتقادهای اساسی به روندگرایی پدید آمد. این انتقادات بیشتر به این مسئله بود که باستان‌شناسانی که متعهد به رویکرد اثبات‌گرایانه هستند، بیشتر بر روی متغیرها و موقعیت‌های قابل پیش‌بینی تأکید می‌کنند. امروزه بسیاری از باستان‌شناسان می‌خواهند برای اظهار نظر درباره‌ی پویایی جوامع گذشته به فراتر از آن داده‌ها بروند. آن‌ها می‌خواهند درباره‌ی رفتار، اقتصاد، ساختار اجتماعی جوامع گذشته اظهار نظر کنند و بنابراین فراتر از آن داده‌ها، به بخش‌هایی بروند که به خودی خودشان قابل مشاهده نیستند (I. Hodder, 1995: 85).

به این ترتیب باستان‌شناسی فراروندگرا، قصد آن دارد که یک گام فراتر رفته و علاوه بر تحلیل داده‌هایی که مثل مطالعات انجام شده توسط آدمز، با رویکرد اثبات‌گرایانه به سنجش متغیرهای مختلف می‌پرداخت، با رهیافت‌های تفسیری به درک موارد غیر مادی بستر فرهنگی برسد که منجر به وجود آمدن مواد فرهنگی مورد مطالعه شده است. باید گفت باستان‌شناسی اسلامی دارای ظرفیت‌های بسیاری در این زمینه است. اسلام به خودی خود به‌عنوان یک بستر فرهنگی، به شکل‌های متنوعی می‌تواند در مواد فرهنگی منعکس شود و این مواد فرهنگی می‌تواند توسط باستان‌شناسان مورد مطالعه قرار گیرد. برای مسلمان بودن بایستی دسته‌بندی‌های ویژه‌ای از مواد فرهنگی را گردآورد که مخصوص به ایمان مذهبی باشد و دکتترین مذهب و ملزومات آن را در زندگی معتقدان به آن منعکس کند. این به این معنی است که دسته‌بندی‌هایی از شواهد باستان‌شناسانه می‌تواند از اقیانوس آتلانتیک تا آسیای مرکزی که در بر گیرنده‌ی جوامع مسلمان است، وجود داشته باشد.

درباره‌ی تجلی اسلام در مواد فرهنگی و شواهد باستان‌شناسانه می‌توان به طور خاص به مواردی همچون مساجد، تدفین اسلامی، باقی‌مانده‌های مواد غذایی و محیط سنتی خانگی و فضاهای اجتماعی استقرارها اشاره کرد (T. Insoll, 2001: 123). چنین رویکردی در مطالعات باستان‌شناسی اسلامی در آثار تیموتی اینسول دیده می‌شود. وی در آثار خود جنبه‌های گوناگونی از تجلی عقاید اسلامی در مواد فرهنگی و شواهد باستان‌شناسانه را شرح می‌دهد. او در مطالعاتش در جنوب ساهاری در آفریقا بیان می‌کند. همگام با معرفی اسلام در ساهاری آفریقا تغییرات گسترده‌ای در مدارک مادی اقلیم جنوبی ساهاری به وجود می‌آید و تأثیر آن در

جنبه‌های مختلف باستان‌شناسی اسلام در ساهاری آفریقا، که ابزار درک گذشته آن منطقه در هزاره‌ی گذشته است، بسیار گسترده و عمیق بوده است. با توجه به این تغییرات در ساهاری آفریقا ما مجازیم تا بر روی این تغییرات تمرکز کنیم (T.Insoll, 2003: 2).

آنچه در اینجا بیان شد تاریخچه مختصری از تحولات نظری باستان‌شناسی اسلامی بود. همان گونه که مشاهده شد، باستان‌شناسی و به تبع آن باستان‌شناسی اسلامی با پویایی و به تناسب اقتضائات روزگار تحولات نظری خاصی را از سر گذرانده‌اند. اما یک سؤال باقی می‌ماند، و آن اینکه چه رویکردهایی به اسلام به مثابه یک فرهنگ وجود دارد و این رویکردها چه تأثیری بر مطالعات باستان‌شناسی اسلامی دارند؟

۴- باستان‌شناسی اسلامی، رویکردها، ظرفیت‌ها و الزامات

بدیهی است که فرهنگ مردمی آنچه‌ان گسترده‌گی‌یی دارد که اگر تنها از یک منظر به آن بنگریم خواه نا خواه از بسیاری از ابعاد آن غافل مانده‌ایم. شاید وجود رهیافت‌های نظری متفاوت و رویکردهای متنوع به مفهوم فرهنگ خود، به دلیل همین گسترده‌گی باشد. همان گونه که پیش از این نیز ذکر آن رفت، نگاه ما به اسلام نه به‌عنوان یک مذهب، که به مثابه یک فرهنگ است. به این ترتیب گسترده‌گی‌یی که برای مفهوم فرهنگ ذکر شد، برای مفهوم اسلام نیز قابل تصور است. همین گسترده‌گی با خود رویکردهای متنوعی را نیز به همراه دارد که در این نوشتار مجال پرداختن به همه‌ی آنها نیست. بنابراین سه رویکرد مهم انتشارگرایی، کارکردگرایی و ساختارگرایی مورد بررسی قرار می‌گیرند. کما اینکه با مروری گذرا و مختصری بر تاریخچه علم باستان‌شناسی ردپای تأثیر این سه رویکرد به نحو بسیار پر رنگی قابل مشاهده است. اصلی‌ترین مکاتب فکری باستان‌شناسی در تاریخ تحولات خود از این سه رویکرد مردم‌شناسانه تأثیر پذیرفته‌اند و این تأثیرات دارای جنبه‌های مختلف نظری و روش‌شناسانه است. به طور خاص در باستان‌شناسی اسلامی می‌توان تأثیر نگاه از منظر هر کدام از این سه رویکرد به فرهنگ اسلامی را مشاهده کرد.

۴-۱- انتشارگرایی

یکی از نظریه‌هایی است که در باستان‌شناسی مورد استقبال قرار گرفته است. این نظریه بر اهمیت جا به جایی چیزها؛ خواه مادی یا غیر مادی، از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر، از یک مکان به مکان دیگر و یا از مردمی به مردمی دیگر تأکید می‌کند. پیش فرض ضروری در انتشارگرایی این است که مردم مبتکر نیست؛ چیزهای خاص تنها یکبار ابداع می‌شوند و سپس از مردمی به مردم دیگر در کل جهان منتقل می‌شوند. انتشارگرایی در نخستین صحنه‌های ظهور خود برای مطالعه‌ی چگونگی پراکندگی زبان‌های هندی-اروپایی و بر اساس مطالعه‌ی شباهت‌های موجود در زبان‌های این گروه بزرگ زبانی شکل گرفت و سپس به دنیای مردم‌شناسی و باستان‌شناسی راه یافت (A.StoreyBarnard, 2004: 47-48).

بزرگترین مدافع نظریه‌ی انتشارگرایی الیوت اسمیت بود. وی آنچنان مسحور هنر مصر و فرهنگ غنی آن شده بود که در کتاب مصریان باستان ادعا کرد که تمدن تمامی جهان از دره‌ی رود نیل انتشار یافته است. به گفته‌ی وی گروه‌های کوچک مصری با سفرهای طولانی از طریق آب و خشکی تمدن خود را به همه‌ی جهان انتشار دادند (E.Smith, 1923). نظریه انتشارگرایی در نخستین گام‌های خود بسیار ساده انگارانه بود و پدیده‌های فرهنگی را بسیار ساده تفسیر می‌کرد (ی.مجید زاده، ۱۳۶۸: ۳۹). البته باید گفت مدل‌های گوناگونی از چگونگی انتشار فرهنگ وجود دارد که تا حدودی ساده انگاری اولیه انتشارگرایی را می‌کاهد. یک مدل انتشار را به‌عنوان یک پدیده موجی شکل نگاه می‌کند. به صورتی که پدیده‌ی فرهنگی در یک مرکز ظاهر شده و توسط الگوهای موج مانند منتشر می‌شود. البته بعضی از گروه‌های در مسیر امواج یاد شده به خوبی با آن پدیده تطابق نمی‌یابند و باید برای انتشار یک پدیده‌ی فرهنگی مرزهایی را تعریف کرد. مدل سلسله مراتبی، مدل دیگر انتشار است؛ به این معنی که انتشار یک پدیده‌ی فرهنگی ممکن است ابتدا در مراکز بزرگ اتفاق بیفتد و سپس به شهرک‌ها و روستاهای کوچک تر منتقل شود (A.Storey ; T.L.Jones, 2011: 9).

تفاوت در چگونگی توضیح انتشار پدیده‌های فرهنگی، شکل‌های مختلفی به انتشارگرایی داد و در نتیجه شکل‌های مختلفی از انتشارگرایی را در انگلیس، فرانسه، آلمان و آمریکا می‌بینیم که

هر یک به نوعی انتشار و اشاعه پدیده‌های فرهنگی را توضیح می‌دهند (ن.فکوهی، ۱۳۹۰: ۱۴۴-۱۵۲). باید گفت که چنین رویکردی در باستان‌شناسی اسلامی به خودی خود دارای پیشینه‌ای غنی است و بایستی تأکید کرد که مطالعات باستان‌شناسی اسلامی دارای ظرفیت‌های بالایی برای تفاسیر انتشارگرا است. اسلام در نخستین گام‌های انتشار و گسترش جهانی خود، فاتح سرزمین‌هایی شد که خود، سرمایه‌های انبوهی از دستاوردهای فرهنگی داشتند و فتح اسلام شرایط را برای انتشار این دستاوردها و تعامل فرهنگ‌های این سرزمین‌ها در بستر فرهنگ اسلامی فراهم آورد. بسیاری از پدیده‌های فرهنگی مورد مطالعه در باستان‌شناسی اسلامی با این رویکرد قابل درک است. به‌عنوان مثال در خصوص هنر دوره‌ی بنی امیه می‌توان منشأهای مختلفی را مطرح کرد. به این ترتیب هنر این دوره برای قبول نه فقط مکتب بومی اواخر دوره‌ی باستان، بلکه هنر هم عصر بیزانس، مصر قبطی، ارمنستان و البته هنر امپراطوری روم و بناهای تاریخی آن که همه جا به چشم می‌خورد، آغوش گشاده بود. با کاهش تأثیرپذیری هنر اموی از هنر یونان و روم که در واکنش به گرایش مشخص و رو به تزاید دولت اموی نسبت به سرزمین‌های واقع در مرز شرقی آن صورت گرفت، وام‌گیری از شرق-بین‌النهرین، ایران ساسانی، آسیای مرکزی و حتی هند رو به افزایش گذاشت (ر.هیلن براند، ۱۳۹۴: ۳۴).

بی‌شک با بستر فرهنگی‌یی که اسلام برای تعامل فرهنگ‌های مختلف فراهم آورد بسیاری از عناصر فرهنگی سرزمین‌های مفتوحه اسلامی به دیگر بخش‌های این گستره‌ی پهناور منتقل شد. اما بسیاری از پدیده‌های فرهنگی در همین گستره وجود دارد که می‌تواند در ذات مطالعات باستان‌شناسی اسلامی قرار بگیرد و اما نمی‌توان همانگونه که در رویکرد انتشارگرا به پدیده‌های فرهنگی نگاه می‌کنند، برای همه‌ی پدیده‌های فرهنگی مبدأ و مقصدی تعیین کرد.

۴-۲- کارکردگرایی

رویکرد دیگر به موضوع فرهنگ که بر باستان‌شناسی و به طور خاص بر باستان‌شناسی اسلامی تأثیر گذاشته است رویکرد کارکردگرایی است. وقتی صحبت از نگاه کارکردگرا به فرهنگ می‌شود، باید در درجه اول در نظر داشت که این نگاه، فرهنگ را به مثابه یک تابع به مفهوم ریاضی آن قلمداد می‌کند. به این معنی که تغییر در یک جزء بر اجزای دیگر تأثیر می‌گذارد و

بنابراین نوعی قابلیت پیش‌بینی در آن به وجود می‌آید. دو اصل اساسی کارکردگرایی که در نگاه کارکردگرا در علوم اجتماعی و فرهنگ وجود دارد، اصل جامعیت و اصل سودمندی است. منظور از اصل جامعیت آن است که هر پدیده‌ی اجتماعی به‌عنوان جزئی در نظر گرفته می‌شود که در درون یک محیط قرار می‌گیرد و در رابطه با این کل تحلیل می‌شود و جزء و کل بودن، مفاهیمی نسبی هستند. به این معنی که اغلب پدیده‌ها در یک سطح کل و در سطحی دیگر جزء به شمار می‌آیند و منظور از اصل سودمندی این است که هر جزء به چه کاری می‌آید؟ طبعاً در اینجا فرض بر آن است که هر چیزی که وجود دارد باید به کاری هم بیاید. که این اصل را ضرورت کارکردی نام نهاده‌اند (ن. فکوهی، ۱۳۹۳: ۱۶۰ و ۱۶۱).

چنین رویکردی به فرهنگ اسلامی در باستان‌شناسی روندگرا متجلی شد و مثال‌های متعددی از مطالعات اینچنینی در باستان‌شناسی اسلامی وجود دارد. همان‌گونه که پیش از این گفتیم، آدمز در بررسی‌های جامع خود در دشت دیاله، تأثیر متغیرهای گوناگونی از فرهنگ اسلامی همچون قدرت‌های سیاسی خلافت اسلامی را در چگونگی کاربری زمین‌ها و الگوهای استقرار محوطه‌های دوره‌ی عباسی بررسی می‌کند. باید گفت باستان‌شناسی اسلامی دارای ظرفیت‌های بالایی برای انجام مطالعاتی با رویکرد کارکردگرا است که در طی آن متغیرهای گوناگون فرهنگی به‌عنوان جزئی از فرهنگ اسلامی سنجیده شوند و تأثیر این اجزاء بر کل فرهنگ اسلامی مورد مطالعه قرار گیرد. ظرفیت‌های مطالعاتی‌بی‌همچون بافت و فضای شهرها در دوره‌ی اسلامی، الگوهای استقرار محوطه‌های شهری و روستایی دوره‌ی اسلامی، تجارت در دوره‌ی اسلامی و تأثیر آن بر اقتصاد جوامع اسلامی، همه و همه مواردی برای انجام مطالعات باستان‌شناسانه با رویکرد کارکردگرا در دوره‌ی اسلامی هستند. در هر کدام از این موارد مطرح شده می‌توان متغیرهایی را شناسایی کرد و تأثیر این متغیرها را بر کل فرهنگ اسلامی مورد مطالعه قرار داد و باید گفت که این تأثیرات به خوبی، خود را در مواد فرهنگی برجای‌مانده از دوره‌ی اسلامی نشان می‌دهند. برای مثال در مطالعه‌ی شهرهای دوره‌ی اسلامی، نقش بنیادی اسلام در تشکیل دادن فضاها، یک فرضیه حیاتی است که آن‌ها (شرق‌شناسان) زمانی که به این موضوع رسیدند، آن را دریافتند. بنابراین شگفت‌آور نیست که اسلام را در ارتباط با سازمان

حیات سیاسی و فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی و البته همین طور با ساختار مادی شهرها و خانه‌ها بیابیم (A.Raymond, 2008: 49).

در این مثال اسلام به مثابه یک کل در نظر گرفته شده که می‌تواند اجزای مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی داشته باشد و تأثیر و تأثر این اجزا به خوبی در ماده‌ی فرهنگی به جای مانده از آن فرهنگ به صورت فضاهای معماری منعکس شود. اما همان‌طور که می‌بینیم این رویکرد بیشتر موضوعاتی را مورد پژوهش قرار می‌دهد که در آن‌ها بتوان متغیرهای فرهنگی‌ای را شناسایی کرد و تأثیر آن متغیرها را در کل فرهنگی مورد مطالعه قرار داد. اما سؤال اینجاست که آیا همه‌ی پدیده‌های فرهنگی را می‌توان در چارچوب رابطه‌ی نظام‌مندشان با اعضای دیگر در قالب یک کل به مثابه یک فرهنگ سنجید؟ بدیهی است که خیر.

رویکرد کارکردگرا بیشتر موارد عینی، مادی و قابل اندازه‌گیری را مورد مطالعه قرار می‌دهد و در خصوص ذهنیات و ساختار معنوی فرهنگ‌ها سکوت می‌کند. اگر سؤال پیشین را یک نقد به رویکرد کارکردگرا به فرهنگ بدانیم، باید گفت که ساختارگرایی رویکرد دیگری بود که در پاسخ به این نقد مطرح شد.

۴-۳- رویکرد ساختارگرایی

این رویکرد بر آن است که بر ساختارهای ذهنی‌ای دست یابد که فرهنگ بر بنیان آن‌ها شکل گرفته است (د.بیتس و ف.پلاگ، ۱۳۹۲:۷۳). ساختارهای ذهنی بنیان‌های معنایی هستند که در فرهنگ غالب بر جوامع وجود دارند. یکی از کسانی که ساختارگرایی در مردم‌شناسی را مطرح کرد کلودلویی استراوس بود که از نظر او طرح کلی فرهنگی تفکر و جلوه‌های آن کدهای غیر قابل تغییری بود که کلیدهایی را برای روابط اجتماعی و ارتباطات بین پدیده‌ها و جهان را فراهم می‌کند (C.Gosden, 2002: 111). لویی استراوس ساختارهای ذهنی و اجتماعی را به لایه‌های زمین‌شناسی تشبیه می‌کند که در آن‌ها هر لایه، لایه زیرین و کهن‌تر را پوشش می‌دهد. بنابراین به هر اندازه به عمق بیشتری پیش برویم، در عمق زمانی نیز بیشتر به عقب بازگشته‌ایم و به هسته‌ی مرکزی و نخستین نزدیک‌تر شده‌ایم. عمیق‌ترین ساختارها، ساختارهای ذهنی مشترک مردمان هستند که به باور او مهم‌ترین ساختارها نیز هستند. بر این ساختارهای عمیق ساختارهای پنهانی فرو می‌نشیند

که ساختارهای پنهان اجتماعی را شامل می‌شود و در بیرونی‌ترین رده ساختارهای آشکار قرار دارند که سطحی‌ترین ساختارها نیز هستند (ن.فکوهی، ۱۳۹۰: ۱۸۷ و ۱۸۸).

باید گفت که می‌توان اسلام را نیز یک ساختار فرهنگی دانست که می‌توان این لایه‌های ساختاری را برای آن تعریف کرد. به این ترتیب اگر اسلام را یک ساختار بدانیم ماده‌ی فرهنگی به جای مانده از فرهنگ اسلامی در بیرونی‌ترین لایه آن قرار می‌گیرد و با بهره‌گیری از تحلیل‌ها و تفاسیری که بر اساس بافت و بستر این مواد فرهنگی می‌شود، می‌توان به ساختارهای عمیق‌تر آن‌ها دست یافت. برای بافت و بستر دو مفهوم می‌توان در نظر گرفت: که یکی نظام ساختارگرایی با روابط درون کارکردی است، و دیگری محتوای ساختارگرایی اندیشه‌ها و نمادهاست (ح.ملاصالحی و م. ده پهلوان، ۱۳۹۳: ۱۲۰) که در اینجا منظور از بافت و بستر همان محتوای ساختاری اندیشه‌ها و نمادها است. بنابراین ماده‌ی فرهنگی باید با توجه به محتوای ساختاری آن مورد تفسیر قرار گیرد.

چنین رویکردی در باستان‌شناسی اسلامی توسط اینسول به کار گرفته شده است. وی صراحتاً اسلام را یک ابرساختار واحد می‌داند که از یک سری عقاید بنیادی همراه با زیرساختارهای عملی، فرهنگی و تجلی مادی آن‌ها تشکیل شده است. بنابراین حضور یک جامعه‌ی مسلمان باید در مدارک باستان‌شناسانه قابل شناسایی باشد. برای مسلمان بودن باید گونه‌های خاصی از مواد فرهنگی را به طور خاص در خصوص ایمان و دکتین آن و ملزومات معتقدان به آن گرد آورد. این به این معناست که دامنه‌ای از شواهد باستان‌شناسانه می‌تواند از آتالنتیک تا آسیای مرکزی وجود داشته باشد، که حضور جوامع مسلمان را نشان دهد (T.Insoll, 1999:1).

هر کدام از این رویکردها که در باستان‌شناسی اسلامی به کار رفته است از ظن خود به درک باستان‌شناسانه‌ی اسلام پرداخته است و نمی‌توان هیچ کدام از آن‌ها را بر رویکردهای دیگر رجحان داد. مسلم این است که در یک پژوهش باستان‌شناسانه این مسئله و سؤال پژوهش است که باستان‌شناس پژوهشگر را به انتخاب رویکرد مناسب برای پژوهش وادار می‌دارد. اما وقتی اسلام به مثابه یک فرهنگ موضوع پژوهش قرار می‌گیرد باید یک نکته‌ی اساسی را در نظر داشت و آن

اینکه تجلی این فرهنگ در همه‌ی جغرافیای گسترده‌ی سرزمین‌های اسلامی و در دوره‌های مختلف تاریخی به یک صورت نبوده است. برای توضیح بیشتر باید گفت که آنچه به‌عنوان اسلام در مراکش تجلی یافته به تناسب فرهنگ محلی، سیاست‌ها و تاریخ آن، متمایز با اسلام اندونزی است (J. David Eller, 2007: 213).

واقعیت این است که هر کدام از جوامع پذیرنده‌ی اسلام به نوعی آنرا متجلی کردند. وقتی از باستان‌شناسی اسلامی سخن می‌گوییم، و می‌خواهیم مواد فرهنگی به جای مانده از گذشته‌ی فرهنگ اسلامی را مورد مطالعه قرار دهیم، باید دقت داشته باشیم، تجلی این فرهنگ در ماده‌ی فرهنگی در همه‌ی پهنه‌ی جغرافیای اسلام که سه قاره را در بر گرفته به یک صورت و یکسان نیست. سرزمین‌های اسلامی مشترکات فراوانی دارند اما با این وجود، نحوه‌ی پذیرش و چگونگی عمل به اسلام و میزان پایبندی به فرامین و دستورات آن در سرزمین‌های مختلف متفاوت است و این تفاوت‌ها می‌تواند برآیند علت‌های مختلفی مثل تاریخ آن سرزمین، ریشه‌های فکری و ایدئولوژیک، سیاست‌های دوره‌های مختلف و موارد متعدد دیگری از این دست باشد. این موارد در کنار هم بستر فرهنگی را برای آن سرزمین فراهم می‌کند که می‌تواند نوع پذیرش اسلام در یک سرزمین را با سرزمین‌های دیگر متفاوت کند. به این ترتیب بستر و بافت فرهنگی‌ای که اسلام به آن وارد شده است، اهمیت زیادی در درک باستان‌شناسانه از اسلام در دوره‌های مختلف اسلامی دارد و درک این بستر فرهنگی برای مطالعات باستان‌شناسی ضرورت دارد.

۵- نتیجه‌گیری

اگر باستان‌شناسی را دانش مطالعه‌ی گذشته‌ی مردم بر اساس مواد فرهنگی به جای مانده از مردم بدانیم، با مدنظر قرار دادن این نکته که نگاه ما به اسلام به مثابه یک فرهنگ است، «باستان‌شناسی اسلامی دانش مطالعه‌ی گذشته‌ی فرهنگ اسلامی از حدود ۱۴۰۰ سال پیش تا کنون، بر اساس مطالعه مواد فرهنگی به جای مانده از فرهنگ اسلامی است». بر اساس این تعریف نگارندگان پیشنهاد می‌دهند بهتر است از اصطلاح باستان‌شناسی دوران اسلامی به جای باستان‌شناسی اسلامی استفاده کرد. عبارت باستان‌شناسی اسلامی به خودی خود می‌تواند این

برداشت را به همراه داشته باشد که آنچه در این شاخه از دانش باستان‌شناسی مورد مطالعه است اسلام به‌عنوان یک دین است، حال آنکه همان‌گونه که پیش از این بیان شد، دیدیم که موضوع مورد مطالعه در این شاخه از دانش باستان‌شناسی نه دین اسلام که فرهنگ اسلامی است. اضافه کردن کلمه دوران اگرچه بار معنایی گاهنگارانه را به همراه خود دارد، اما به خودی خود ناظر بر دوره‌ای است که فرهنگی اسلامی ظهور کرده و تحول و تطور خود را در یک بستر تاریخی و جغرافیایی از سر گذرانده است. بدیهی است که این دوران نمی‌تواند برای همه‌ی گستره عظیم جغرافیای فرهنگ اسلامی یکسان باشد. پس وقتی از باستان‌شناسی دوران اسلامی سخن می‌رود بهتر است بسترهای جغرافیایی و زمانی آن نیز به دقت تبیین شود. اما با پذیرفتن این نکته که فرهنگ اسلامی موضوع مطالعه باستان‌شناسی دوران اسلامی است، موضوع دیگری پیش می‌آید که این فرهنگ با چه رویکردی در این شاخه از دانش باستان‌شناسی مطالعه شده و هر کدام چه نکاتی را مد نظر قرار داده و از چه چیزهایی غافل شده است؟

در پاسخ باید گفت که قدیمی‌ترین رویکرد به فرهنگ اسلامی، در باستان‌شناسی دوران اسلامی رویکرد انتشارگرا است. این رویکرد در باستان‌شناسی دوران اسلامی دو ویژگی عمده داشته است، نخست اینکه آثاری را مورد مطالعه قرار داده است که بیشتر دارای جنبه‌های هنری و زیبایی‌شناسانه هستند و از سوی دیگر نیز پژوهش‌های با رویکرد انتشارگرا عموماً مقایسه‌ای و با هدف درک منشأ و مبدأ برای پدیده‌های فرهنگی مورد مطالعه هستند. البته دوران اسلامی دارای ظرفیت‌های بالایی برای چنین مطالعاتی است چرا که گسترش اسلام بستر مناسبی برای برهمکنش فرهنگ‌ها به وجود آورده است. اما باید در نظر داشت که این نگاه نمی‌تواند همه فرهنگ اسلامی را پوشش دهد. آثار مادی به جای مانده از دوره اسلامی تنها محدود به آثار هنری و زیباشناختی نیست و از سویی هم همه آنچه در فرهنگ اسلامی رخ داده لزوماً با انتصاب به یک مبدأ قابل توجیه نیست.

این انتقادات به انتشارگرایی، پای رویکردهای کارکردگرا را به کل باستان‌شناسی و به طور خاص به باستان‌شناسی اسلامی باز کرد. رویکرد کارکردگرا به جای آنکه به مقایسه آثار اکتفا کند، آن‌ها را در قالب یک نظام کلی مورد مطالعه قرار می‌دهد. در نگاه نظام‌مند به فرهنگ

اسلامی به مثابه یک نظام، اجزاء مختلف این نظام به‌عنوان متغیرهایی مورد مطالعه قرار می‌گیرند که در هماهنگی با اجزای دیگر به صورت سودمندی در نظام و سیستم کلی به ایفای نقش می‌پردازند. در این نگاه قدرت سیاسی، محیط زیست، فن آوری و موارد دیگر از این دست می‌توانند اجزاء این نظام باشند. به این ترتیب چگونگی ایفای نقش این اجزا در نظام کلی می‌تواند موضوع مطالعات باستان‌شناسی باشد. به این ترتیب آنچه در این فرهنگ بیشتر مورد مطالعه قرار گرفته است، عینیات فرهنگ اسلامی است. این رویکرد در باستان‌شناسی دوران اسلامی بیشتر موضوعاتی همچون الگوهای استقرار، بافت و فضا، تحولات اقتصادی و مواردی از این دست را مورد مطالعه قرار می‌دهد. اما با این همه به رویکرد کارکردگرا نیز انتقادهای جدی وارد است و آن اینکه در فرهنگ اسلامی، همه این عینیات در یک بستر عقیدتی به وجود آمده است. آن چیزی که باستان‌شناسی دوران اسلامی با رویکرد کارکردگرا تلاشی برای درک آن نمی‌کند.

این انتقادات نیز به نوبه خود پای ساختارگرایی را به باستان‌شناسی دوران اسلامی باز کرده است، در نگاه ساختارگرا به فرهنگ اسلامی، اسلام را می‌توان بستر فکر و عقیدتی‌ای دانست که ماده فرهنگی در آن معنا پیدا می‌کند. پس تفسیر درست ماده فرهنگی می‌تواند منجر به درک بستر عقیدتی اسلامی به وجود آورنده آن باشد. اما در این نگاه نیز باید در نظر داشته باشیم نمی‌توان برای همه‌ی آنچه در جهان اسلام در دوره زمانی ۱۴۰۰ سال پیش تا کنون رخ داده است، بستر یکسانی در نظر گرفت و تعریف و نگاه ما به بستر فرهنگی مورد مطالعه بایستی به دقت زمان مند و مکان مند باشد.

باید در نظر داشت هر کدام از این رویکردها درک خاص خود را از اسلام بیان می‌کنند و هیچ کدام از آن‌ها به خودی خود، برترین و کامل‌ترین نیستند و از سویی نیز باستان‌شناس متخصص دوره‌ی اسلامی بایستی در نظر داشته باشد که شکل، چگونگی و تجلی اسلام در هر مکان و هر زمانی می‌تواند از مکان یا زمان دیگر متفاوت باشد و این تفاوت‌ها برآیند علت‌های متنوعی چون تاریخ، جغرافیا، سیاست‌ها و موارد دیگری از این دست است. لذا بافت فرهنگی اهمیت می‌یابد به این معنی که شرایط زمانی و مکانی و جغرافیایی یک پدیده بایستی در درک

آن در نظر گرفته شود. زیرا فرهنگ اسلامی نیز در طول زمان تغییرات خود و تحولات خود را داشته است و به همین نسبت نیز می‌تواند به انواع متفاوتی در مواد فرهنگی تجلی یابد.

منابع

- ابن فضلان. احمد (۱۳۴۵). *سفرنامه ابن فضلان*. ترجمه ابوالفضل طباطبایی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
- اتینگهاوزن. ریچارد. گرابار (۱۳۹۴). *هنر و معماری اسلامی*. جلد ۱. ترجمه یعقوب آژند. تهران: سمت. ص ۶۵۰-۱۲۵۰
- اصطخری. ابواسحاق ابراهیم (۱۳۴۰). *مسالك و ممالک*. ترجمه ایرج افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- بلر. شیلا؛ بلوم. جانانان (۱۳۸۷). *سراب هنر اسلامی؛ تأملاتی در مطالعه‌ی حوزه‌ای سیال*. ترجمه فرزانه طاهری. *مجله‌ی باستان‌شناسی و تاریخ*. سال ۲۳. شماره ۱. شماره پیاپی ۴۵. ص ۴۸-۹۲
- بلر. شیلا (۱۳۹۴). *نخستین کتیبه‌ها در معماری دوران اسلامی ایران زمین*. ترجمه مهدی گلچین عراقی. تهران: فرهنگستان هنر
- پولو. مارکو (۱۳۹۵). *سفر به سرزمین کوبلای خان*. ترجمه جعفر بنفشه. تهران: روزگار نو
- تودولایی. بنیامین (۱۳۸۰). *سفرنامه رابی بنیامین تودولایی*. ترجمه مهوش ناطق. تهران: کارنگ
- جکسون. ویلیام (۱۳۵۷). *سفرنامه‌ی جکسون؛ ایران در گذشته و حال*. ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای. تهران: خوارزمی
- خالدیان. ستار؛ صدیقیان. حسین (۱۳۹۲). *باستان‌شناسی دوران اسلامی، تاریخچه و مفاهیم*. *مجله‌ی پیام باستان‌شناسی*. دوره ۹. شماره ۱۹. ص ۱۲۱-۱۳۲
- رفیع فر. جلال الدین (۱۳۷۳). *باستان‌شناسی، دانش نامه جهان اسلام*. جلد ۱. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی. ص ۲۱۲
- رنفریو. کالین؛ بان. پل (۱۳۹۰). *مفاهیم بنیادی در باستان‌شناسی*. ترجمه اکبر پورفرج و سمیه عدیلی. تهران: سمیرا

- سعید. ادوارد (۱۳۹۴). شرق‌شناسی. ترجمه لطفعلی خنجی. تهران: امیرکبیر
- علیزاده. عباس (۱۳۸۶). **تئوری و عمل در باستان‌شناسی**. تهران: میراث فرهنگی
- فکوهی. ناصر (۱۳۹۲). **تاریخ نظریات و اندیشه‌های انسان‌شناسی**. تهران: نشر نی
- فلاندن. اوژن؛ کست. پاسکال (۱۳۵۶). **سفرنامه اوژن فلاندن به ایران**. ترجمه حسین نورصادقی. تهران: اشراقی
- گرابار. الگ (۱۳۹۶). **شکل‌گیری هنر اسلامی**. ترجمه مهدی گلچین عراقی. تهران: حکمت سینا
- لاله. هایده (۱۳۷۶). **باستان‌شناسی دوران اسلامی ایران**. مجله‌ی نمایه پژوهش. شماره‌های ۹ و ۱۰. ص ۱۷-۲۷
- مجیدزاده. یوسف (۱۳۳۸). **گوردون چایلد و باستان‌شناسی**. تهران: دانش. شماره ۵۶. ص ۳۸-۴۲
- ملاصالحی. حکمت؛ ده‌پلوان. مصطفی (۱۳۹۳). **تأملی در مفهوم بافت در سپهر پژوهش‌های باستان‌شناسی**. مجله‌ی انسان‌شناسی. سال ۱۲. شماره ۲۱. ص ۱۱۳-۱۴۰
- موسی‌پور نگاری. فریبا؛ مرتضوی. مهدی (۱۳۹۴). **گفته‌ها و ناگفته‌هایی درباره‌ی باستان‌شناسی روندگرا**. مجله پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران. شماره ۹ دوره ۵. ص ۷-۲۶
- ناصر خسرو. ابومعین حمیدالدین (۱۳۳۵). **سفرنامه ابومعین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی**. به کوشش محمد دبیر ساقی. تهران: زوار
- نوری شادمهانی. رضا (۱۳۸۳). **باستان‌شناسی دوره‌ی اسلامی و ویژگی‌های متمایز آن نسبت به سایر گرایش‌های باستان‌شناسی**. مجله‌ی مطالعات مدیریت گردشگری. دوره ۲. شماره ۴. ص ۱۷-۳۰
- مینورسکی. ولادیمیر (۱۳۵۳). **سفرنامه ابودلف در ایران**. ترجمه ابولفضل طباطبایی. تهران: زوار
- هیلن برند. رابرت (۱۳۹۴). **هنر و معماری اسلامی**. ترجمه اردشیر اشراقی. تهران: روزنه
- Abdi. Kamyar (2001). **Nationalism, Politics and Development of Archaeology in Iran**. American Journal of Archaeology. 105(1): 51-76
- Adams. Robert. Mc. (1965). **The Lands Behind Baghdad; A History of Settlement on The Diyala Plains**. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Barnard. Alan (2004). **History and Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press
- Black. Antony (2011). **History of Islamic Political Thought From Prophet to the Present**. New York: Routledge

- David Eller. Jack (2007). **Introducing Anthropology of Religion**. New York and London: Routledge
- Diaz-Androw. Margarita (2007). **A World History of Nineteen-Century Archaeology; Nationalism, Colonialism and Past**. Oxford and New York: Oxford University Press
- Embergling. Geoff (2010). **Pioneers to the Past; American Archaeologists in Middle East 1919-1920**. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago
- Fagan, Brian M.; Durrani. Niloufar (2016). **Archaeology A Brief Introduction**. London and New York: Routledge
- Fowden. Garth (2004). **Art and the Umayyad Elite In Late Antique Syria; Gusayr Amra**. London, Los Angeles and New York: University of California Press
- Goode. James. F. (2007). **Negotiating For the Past; Archaeology, Nationalism and Diplomacy in Middle East**. Texas: The University of Texas Press
- Gosden. Chris (2002). **Anthropology and Archaeology A Changing Relationship**. London and New York: Routledge
- Hodder.Ian (1995). **Theory and Practice in Archaeology**. London and New York: Routledge
- Insoll. Timothy (1999). **Archaeology of Islam**.Oxford: Blackwell Publisher
- _____ (2001). **Archaeology and World Religion**.New York, London and New York: Routledge
- _____ (2003).**The Archaeology of Islam in Sub Saharan Africa**. Cambridge: Cambridge University Press
- Koechlin. R. (1928). **Le Ceramiques Musulmanes de Susa au Musee De louvre**. MDP.19. Paris: E.Leroux
- Kroger. Jens (1995). **Nishapur; Glass of Early Islamic period**. New York: Metropolitan Museum
- Leaman. Oliver; Ali. Keica (2008). **Islam; The key Concepts**. New York: Routledge
- Millwright. Marcus (2006). **Islamic Archaeology; Some primarily Notes**. Presented in the Fabruary at the Agha Khan Program in Harvard University
- _____ (2010). **An Introduction to Islamic Archaeology**. Edinborg: Edinburg University press
- Northedge. Alastair ; Kennet. Derek (2015). **Archaeological Atlas of Sammara**. London: British Institute for Study of Iraq
- Raymond. Andre (2008). **Management of the City, The City in Islamic World; Volume 2**. Edited by Salma K.Jayyusi. Renata Holod. Antonio Petruccioli and Andre Raymond. Leiden. Boston: Brill
- Shaws.Ian; Jameson. Robert (1999). **A Dictionary of Archaeology**. Malden. Massachusetts: Blackwell publishers
- Smith. G. Elliot (1923). **Ancient Egyptian and Origin of Cevilization**. London and NewYork: Harper and Brother
- Storey. Alice; Jones. Terry. L. (2011). **Deffusionism in Archaeological Theory; Good, Bad and Ugly, Polynesians in America: Pre-Columbian Contacts with the New World**. Edited by Terry L. Jones. Alice A Storey. Elizabeth A. Matisoo-Smith and Jose Miguel Ramirez-Aliaga, Lonbam. New York. Toronto. Plymouth: Altamira Press

- Strange, Katrine (2001). **Towards Islamic Archaeology**. Oxford: Oxford University Press
- Thomas. Julian (2004). **Archaeology And Modernity**. London and New York: Routledge
- Trigger. Bruce (1989). **History of Archaeological Thought**. Cambridge: Cambridge University Press
- Vernoit. Stephan (1997). **The Rise of Islamic Archaeology**. Moqarnas. 17: 1-10
- _____ (1973). **Nishapur: Pottery of Early Islamic Period**. New York: The Metropolitan Museum of Art
- Wilkinson. Charles.K. (1987). **Nishapur: Some Early Islamic Building and Their Decoration**. New York: The Metropolitan Museum of Art
- Wilson. John. A. (1954). **Islamic Culture and Archaeology**. Middle East Journal, 8(1):1-9
- Zaraboza. Jamaal al-Din. M. (2005). **What is Islam ?** Riyadh. Publisher: Under secretariat of Publications and research Ministry of Islamic Affairs. Edowments. Dawah and Guidance