

راهنمای تدوین مقالات

نشریه «تاریخ و فرهنگ» دو فصلنامه علمی مربوط به تاریخ فرهنگ و تمدن در جهان اسلام است که مقالات نوآورانه با موضوعات تاریخ سیاسی و اقتصادی-اجتماعی، همچون تاریخ علم و آموزش، جغرافیای تاریخی، تاریخ‌نگاری، تاریخ تشکیلات و تاریخ هنر در سرزمین‌های اسلامی را تا سده اخیر به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است. در مواردی، و بنا به تشخیص هیئت تحریریه، مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی، در قالب شماره‌هایی خاص و با اعلام پیشین، منتشر خواهد شد.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۷۵۰۰ است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه، مقاله‌های خارج از این تعداد، ارزیابی خواهد شد.
۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. حداکثر شمار واژگان چکیده ۱۸۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴-۶ کلیدواژه است.
۵. رعایت «دستور خط فارسی»^۱، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»^۲، افزونه «ویراستیار»، سامانه برخط «ویراست لایو» و یا افزونه «پاکنویس» استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ، پرداخت هزینه بیشتر و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.
۶. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»^۳ بررسی می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.

¹ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

² <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

³ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی^۴، استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.
۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویشت و منابع پایانی تنظیم شود.
۱۰. نویسه‌گردانی در این نشریه، بر پایه راهنمای جدول «IJMES»^۵ است. توضیحات بیشتر در این صفحه^۶ قابل مطالعه است. تمام منابع پایانی مقاله باید دقیقاً نویسه‌گردانی شود. نشریه مقالات پذیرفته‌شده را برون‌سپاری خواهد کرد و هزینه نویسه‌گردانی بر عهده نویسنده است.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویشت-منابع»

در شیوه «پانویشت-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویشت درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

۱. اجزای اصلی در ساختار پانویشت

- قسمت‌های پانویشت با ویرگول جدا شود؛
- تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- شماره صفحه ارجاعی درج شود.

۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

- قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
- نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانویشت‌های هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

۴. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.

⁴ <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

⁵ <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>

⁶ <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/information/author-resources/ijmes-translation-and-transliteration-guide>

۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

نمونه‌های ارجاع:

توجه: اجزای اصلی پانویست با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

- ✓ پانویست: اسعدی، مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان، ۱۲.
- ✓ منابع: اسعدی، مرتضی. مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان. تهران: سمت، ۱۳۸۱.

مقاله:

- ✓ پانویست: جعفرپور، «اثرگذاری آموزش‌های نوین مهندسی بر صنعت معدن در دوران قاجاریه»، ۲۳۰.
- ✓ منابع: جعفرپور، امیر. «اثرگذاری آموزش‌های نوین مهندسی بر صنعت معدن در دوران قاجاریه». تاریخ و فرهنگ ۵۲، ش. ۱۰۴ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۲۲۳-۲۳۸.

مدخل:

- ✓ پانویست: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
- ✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:
آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

فصلی از کتاب:

- ✓ **Footnote:** Kennedy, "The Coming of Islam to Bukhara", in *Living Islamic History*.
- ✓ **Bibliography:** Kennedy, Hugh. "The Coming of Islam to Bukhara". In *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenband*, edited by Yasir Suleiman, 77-91. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

۱. دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).

۲. اعلام وصول پس از دریافت مقاله.

۳. بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «شیوه‌نامه درج شده در سایت مجله» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود.

۴. در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.

۵. نتایج داورها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.

۶. نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر عباس اقدسی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر محمد تقی ایمان پور (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر طاهر بابائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر علی بیات (دانشیار دانشگاه تهران)
۵. دکتر علی اکبر جعفری (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۶. دکتر محمد درویشی (استادیار دانشکده هنر دانشگاه نیشابور)
۷. دکتر مرتضی دانشیار (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر سلمان ساکت (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر مهدی عبادی (دانشیار دانشگاه پیام نور)
۱۰. دکتر فرزانه فرخ فر (استادیار دانشکده هنر دانشگاه نیشابور)
۱۱. دکتر اصغر قائدان (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۲. دکتر پرستو مسجدی (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۳. دکتر اصغر منتظر القائم (استاد دانشگاه اصفهان)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	بازشناسی رنگ بنفش در فرهنگ و ادب فارسی با تمرکز بر متن شاهنامه فردوسی (با استناد بر نظریه برلین-کی) محراب اسدخانی
۴۳	بررسی و تحلیل آماری گستردگی و تنوع وقف در قلمرو عثمانی مطالعه موردی: اسناد آرشیو ملی بلغارستان دکتر مرتضی نورائی - معصومه پژوهش نیا
۷۱	جستاری در دگردیسی اسطوره آناهیتا در دوره اسلامی دکتر حامد صافی
۸۹	بازخوانی کهن‌الگوهای محراب گچی مسجد جامع تبریز، تحفه ای از عصر ایلخانی الهام جعفری - دکتر حسن ستاری ساربانقلی - دکتر محمدرضا پاکدل فرد
۱۱۷	نقد و معرفی کتاب اسلام در چین مرتضی ستایی
۱۲۵	نقد و بررسی کتاب سنت تاریخی عربی و فتوحات اولیه اسلامی : ادبیات عامه، افسانه‌های قبیله‌ای و جهاد ندا پورمحمود



Re-identifying the Color Violet in Persian Culture and Literature with a Textual Emphasis on *Ferdowsi's Shāhnāmeḥ* (According to the Berlin-Kay Theory)

Mehrab Asadkhani , Faculty Member, Department of Visual Communications, Faculty of Arts, University of Neyshabur, Iran

Email: asadkhani@neyshabur.ac.ir

Abstract:

The term “blue” (as a color) did not appear in Persian literature prior to the 12th century A.H./ 18th century A.D. However, the term “violet” is frequently mentioned, and especially in Ferdowsi’s *Shāhnāmeḥ*. In spite of this fact, the Berlin-Kay theory proposes that human languages develop a term for the color blue in their fifth state of evolution; then developing a term for the color violet in the seventh stage of evolution. The present study aims to answer the following questions: What are the characteristics of the color violet in Ferdowsi’s *Shāhnāmeḥ*? To what extent do these characteristics align with contemporary definitions of the color violet? This study applies the Berlin-Kay theory and investigates instances of mentioning the color violet in the text of *Shāhnāmeḥ* (edited by Khāliq-i Mutlaq). These instances are then compared with other verses in *Shāhnāmeḥ* and other works of Persian poetry, in order to re-present the characteristics of the color violet in the text and its relation to the current definition of violet in Persian language. The findings showcase that the characteristics of the color violet in *Shāhnāmeḥ* concord with the color azure blue and not with the color of violet as known in contemporary Persian.

Keywords: Berlin-Kay theory, color term, color theory, Ferdowsi, purple, *Shahnameh*





سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۴۱ - ۹	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی ۷۰۶ x ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2023.82753.1229	

بازشناسی رنگ بنفش در فرهنگ و ادب فارسی با تمرکز بر متن شاهنامه فردوسی (با استناد بر نظریه برلین-کی)

محراب اسدخانی

عضو هیات علمی گروه ارتباط تصویری دانشکده هنر دانشگاه نیشابور

Email: asadkhani@neyshabur.ac.ir

چکیده

اثری از اصطلاح رنگ آبی در ادبیات فارسی تا قرن ۱۲ ش نیست، اما اصطلاح رنگ بنفش به وفور و به‌ویژه در شاهنامه فردوسی مشاهده می‌شود. درحالی‌که بر اساس نظریه برلین-کی، زبان‌های بشری در پنج‌مین مرحله تکامل واجد اصطلاحی برای رنگ آبی می‌شوند و سپس در مرحله هفتم صاحب اصطلاح رنگ بنفش می‌شوند. این پژوهش درصدد است به این پرسش‌ها پاسخ دهد که مشخصات رنگ بنفش در شاهنامه فردوسی چه هستند؟ این مشخصات چقدر با تعریف امروزی بنفش در زبان فارسی تطابق دارند؟

این پژوهش با بهره‌گیری از نظریه برلین-کی، و با بررسی مصادیق رنگ بنفش در متن شاهنامه (تصحیح خالقی مطلق)، و تطبیق آن‌ها با توصیفشان در ابیات دیگر شاهنامه و اشعار دیگر شعرای ادبیات فارسی، به شناسایی مشخصات رنگ بنفش در متن شاهنامه و ارتباطش با تعریف امروزی آن در زبان فارسی می‌پردازد. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که مشخصات رنگ بنفش در شاهنامه با آبی لاجوردی مطابقت داشته و با مفهوم رنگ بنفش در زبان فارسی امروزی تطابق ندارد.

کلیدواژه‌ها: اصطلاح رنگی، بنفش، رنگ‌شناسی، رنگ‌واژه، شاهنامه فردوسی، نظریه برلین-کی.

مقدمه

شناسایی رنگ، نظام رنگی و شیوه‌های به‌کارگیری و گزینش رنگ یکی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مؤلفه‌های شناخت یک فرهنگ تصویری و نظام زیبایی‌شناسی است. تاکنون مطالعات و پژوهش‌های گسترده و فراوانی در این حیطه در تاریخ هنرهای تصویری ایران انجام پذیرفته‌اند که منجر به حصول یافته‌های ارزشمندی در جهت شناخت هر چه بیشتر هنرهای تصویری ایران شده‌اند. اما تقریباً تمامی پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه با اتکا به تعاریف امروزی و شناخت معاصر ما از مقوله رنگ انجام گرفته‌اند که بسیار تحت‌تأثیر نظام‌های رنگ‌شناسی معاصر اروپایی است. این در حالی است که بسیاری از نام‌ها و اصطلاحات حوزه رنگ‌شناسی غربی پیش از ورود به ایران در زبان فارسی بی‌سابقه و ناشناخته بوده‌اند، ولی امروزه جزء بدیهی و همیشگی از زبان فارسی شناخته می‌شوند. به‌عنوان مثال می‌توان به عدم مطابقت و اختلاط معنی سبز و آبی در زبان فارسی امروز در مقایسه با متون کلاسیک ادبی فارسی اشاره نمود که در پژوهش‌هایی به آن پرداخته شده است. اما برخی دیگر از این تفاوت‌های زبانی از جمله تفاوت معنای رنگ بنفش در فارسی قدیم و جدید از نظر دور مانده و عدم تطابق آن با معنای امروزی آن در زبان فارسی با استدلال‌های اشتباه مورد رفع و رجوع و توجیه قرار گرفته است. شناخت دقیق تعریف و معنای رنگ بنفش در ادبیات قدیم ایران و بالاخص در متن شاهنامه فردوسی آنجا اهمیت می‌یابد که بدانیم رنگ بنفش در شاهنامه فردوسی با ۸۸ بار تکرار دارای بیشترین کاربرد در میان اصطلاحات رنگی است که ۸۰ مرتبه آن در جایگاه قافیه واژه درفش بوده و ۵ مرتبه به شکل مشخص برای توصیف رنگ درفش کاویانی مورد استفاده قرار گرفته است.^۱ با عنایت به اینکه شاهنامه فردوسی به‌عنوان سند هویت ملی ایرانیان، آینه تمام‌نمایی از عقاید و باورهای اخلاقی، ارزش‌های اجتماعی، رسوم کشورداری و مؤلفه‌های هویت‌بخش فرهنگ و ملیت ایرانی است، اهمیت شناخت مصداق عینی رنگی که فردوسی به‌عنوان رنگ سازمانی و هویت‌بخش ملت ایران معرفی می‌کند صدچندان می‌نماید. در این پژوهش می‌کوشیم دریابیم که مقصود فردوسی از رنگ بنفش در شاهنامه چیست؟ آیا مقصود وی با تعریف امروزی آن در زبان فارسی مطابقت دارد؟ در صورت منفی بودن پاسخ پرسش نخست، مقصود فردوسی از رنگ بنفش در شاهنامه چیست؟ و با کدام رنگ در زبان فارسی امروزی مطابقت دارد؟

یافتن پاسخ مناسب به این سؤالات می‌تواند ما را به درک بهتری از توصیفات و صحنه‌پردازی‌های ادبی در زبان فردوسی نائل کند. همچنین موجب می‌شود که در مطالعه آثار مصورسازی شده شاهنامه، در تطبیق

۱. حسینی و احمدیان، «باز نمود رنگ‌های سرخ، زرد، سبز و بنفش در شاهنامه فردوسی»، ۷۷.

رنگ پدیده‌ها در متن و آنچه که به تصویر کشیده شده است، از بروز خطا و اشتباه ناشی از اختلاف زبان در دوره‌های تاریخی متفاوت جلوگیری نماید. با توجه به شواهد اولیه پیش از پژوهش پیش‌بینی می‌شود که معنای مورد نظر فردوسی از رنگ بنفش در متن شاهنامه ارتباط و تطابقی با مفهوم رنگ بنفش در زبان فارسی امروز ندارد. گمان می‌رود که آبی تیره که در زبان فارسی به نام‌های کبود و لاجوردی و نیلی نیز شناخته می‌شود نزدیک‌ترین رنگ به معنای مورد نظر فردوسی از رنگ بنفش باشد.

این جستار، با در نظر داشتن مبانی «نظریه برلین و کی»^۲ و از طریق بررسی مصادیقی که فردوسی از آن‌ها با رنگ بنفش یاد کرده و تطبیق آن‌ها با توصیف همان مصادیق در ابیات دیگر شاهنامه، شکل می‌گیرد. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی با رویکرد تطبیقی و گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است.

پیشینه پژوهش

الف) پژوهش‌هایی در مورد رنگ در زبان فارسی: مجتبی علیزاده صحرایی و محمد راسخ مهند در پژوهشی با عنوان «رنگ واژه‌های اصلی در زبان فارسی»^۳ تلاش کرده‌اند تا با به‌کارگیری نظریه برلین و کی رنگ‌واژه‌های (اصطلاحات رنگی) اصلی زبان فارسی را یافته و تعیین کنند. در این پژوهش تعدادی از دانشجویان و دانش‌آموزان شهر همدان و ملایر مورد آزمون میدانی قرار گرفته‌اند. صحرایی و راسخ مهند چنین نتیجه گرفته‌اند که بر اساس مطالعات آماری آن‌ها در شهرستان‌های همدان و ملایر، رنگ‌واژه‌های (اصطلاحات رنگی) اصلی زبان فارسی شامل شش رنگ واژه آبی، قرمز، سبز، سفید، سیاه و زرد است. حسین بیات در پژوهشی با عنوان نسبت زبانی و درک رنگ آسمان در شعر فارسی»^۴ با اتکا به «نظریه نسبت زبانی ساپیر و ورف»^۵ و نظریه برلین و کی در پاسخ به چرایی سبز نامیدن آسمان در ادبیات کلاسیک فارسی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «با توجه به سیر آشنایی بشر با تنوع رنگ‌ها، ایرانیان در گذشته در مقایسه با امروز، رنگ‌های کم‌تری را می‌شناخته‌اند و در دوره کلاسیک هنوز رنگ‌های سبز و آبی را از هم تفکیک نکرده بودند». در نتیجه در غیاب رنگ واژه مشخصی برای تعریف آبیایی که امروزه در زبان فارسی یکی از رنگ‌های زیرمجموعه رنگ آبی توصیف می‌شود، همه آن‌ها را ذیل مجموعه سبز به شمار آورده‌اند.

ب) پژوهش‌هایی در مورد رنگ در شاهنامه: کاووس حسینی و لیلا احمدیان در مقاله‌ای با عنوان

2. Berlin and Kay Theory.

۳. علیزاده صحرایی و راسخ مهند، «رنگ واژه‌های اصلی در زبان فارسی».

۴. بیات، «نسبت زبانی و درک رنگ آسمان در شعر فارسی».

5. Sapir-Whorf hypothesis of linguistic relativity.

«باز نمود رنگ‌های سرخ، زرد و بنفش در شاهنامه»^۶ به بررسی کاربرد نمادین این سه رنگ در شاهنامه فردوسی می‌پردازند. آن‌ها نشان می‌دهند که فردوسی از رنگ‌ها برای انتقال مفاهیم و ایجاد تصاویر ذهنی استفاده می‌کند و در شاهنامه رنگ سرخ نماد مرگ و زندگی، عشق و جنگ، رنگ زرد نماد نور، روشنایی و ثروت، و رنگ بنفش نماد سلطنت و عظمت است. نویسندگان در پایان مقاله، به این نتیجه می‌رسند که کاربرد نمادین رنگ در شاهنامه، نقش مهمی در ایجاد تصاویر ذهنی و انتقال مفاهیم دارد. اما اشاره آن‌ها به رنگ بنفش کوتاه و مختصر است و رنگ بنفش در شاهنامه را با رنگ قرمز برابر دانسته‌اند.

اکرم جودی نعمتی در پژوهشی با عنوان «تناسب رنگ‌ها در صورخیال و هسته روایی شاهنامه»^۷ به بررسی کاربرد رنگ در شاهنامه پرداخته است. در این مقاله، نویسنده نشان داده که فردوسی از رنگ‌ها به‌طور معنادار و با تناسب با هسته روایی داستان‌ها استفاده کرده است. به‌عنوان مثال، رنگ اسب پهلوانان اغلب با نام و صفات آن‌ها مرتبط است. همچنین، درفش هر پهلوان با رنگ و نقش ویژه‌ای متناسب با نقش او در روایت ظاهر می‌شود. به‌عنوان مثال، درفش رستم دارای نقش شیر است و درفش سهراب دارای نقش گاو است. نویسنده همچنین به بررسی بسامد رنگ‌های به‌کاررفته در شاهنامه پرداخته و نشان داده که رنگ‌های سرد و تیره، مانند سیاه، آبی و سبز تیره، در شاهنامه بیشتر به‌کار رفته‌اند.

در مجموع چنین نتیجه می‌گیرد که فردوسی از رنگ‌ها به‌عنوان یک ابزار ادبی برای ایجاد فضای مناسب و القای مفاهیم و مضامین مختلف استفاده کرده است. اما به‌طور مشخص درباره رنگ بنفش آن را ذیل مجموعه گروه رنگ‌های آبی و کبود و هم‌خانواده رنگ‌هایی همچون آبی‌گون، پیروزه، پیروزه‌رنگ، پیروزه‌گون، کبود، لاجورد، لاجورد، نیلگون قرار داده و تقسیم‌بندی کرده است. احمد ضابطی جهرمی برداشت دیگری از رنگ بنفش در شاهنامه فردوسی دارد. وی در کتاب خود با عنوان سینما و ساختار تصاویر شعری در شاهنامه^۸ درفش بنفش را نماد پرچم ملی ایرانیان در شاهنامه و نمادی برای معرفی رستم که درفش بنفش داشته است معرفی می‌کند اما اشاره‌ای به چیستی و ماهیت این رنگ نمی‌کند.

تقریباً تمام پژوهش‌های یاد شده در مورد مسئله تقدم کاربرد تاریخی و زبانی واژه بنفش نسبت به واژه آبی، سکوت کرده‌اند و در محدود مواردی هم که به این مسئله پرداخته شده پاسخ مناسبی برای آن نیافته‌اند. همچنین مشاهده می‌شود که در مورد مفهوم مورد اشاره فردوسی از واژه بنفش، عدم توافق و اختلاف عمیقی در میان پژوهشگران وجود دارد. در این پژوهش برای نخستین بار اختصاصاً بر روی رنگ بنفش در

۶. حسینی و احمدیان، «باز نمود رنگ‌های سرخ، زرد، سبز و بنفش در شاهنامه فردوسی».

۷. جودی نعمتی، «تناسب رنگ‌ها در صورخیال و هسته روایی شاهنامه».

۸. ضابطی جهرمی، سینما و ساختار تصاویر شعری در شاهنامه.

متن شاهنامه فردوسی تمرکز می‌شود، همچنین نخستین پژوهشی است که با اتکا به نظریه‌های زبان‌شناسی به واکاوی معنای اصطلاح رنگی بنفش در متن شاهنامه فردوسی می‌پردازد.

۱- مبانی نظری پژوهش

۱-۱- نظریه برلین و کی

پایه بحث‌های زبان‌شناختی در خصوص رنگ‌واژه را برلین^۹ و کی^{۱۰} با انتشار کتاب رنگ واژه‌های اصلی: جهانگیری و تکامل آن‌ها^{۱۱} بنا نهادند. این کتاب در مورد اشتراکات در نام‌گذاری طیف رنگ‌ها در زبان‌های مختلف است. نظریه برلین و کی در مورد اصطلاحات رنگی پایه بر این باور بنا شده است که مجموعه‌ای جهان‌شمول از اندیشه و ادراک مشترک وجود دارد که بر تمام زبان‌های جهان اثر می‌گذارد و اصطلاحات مربوط به مفاهیم رنگی در تمام یا بیشتر زبان‌ها به یک ترتیب مشخص و محدود، تکامل می‌یابند.^{۱۲}

برلین و کی نظریه خود درباره مفاهیم رنگ‌های متقابل فرهنگی را با تمرکز بر مفهوم یک «اصطلاح رنگی اصلی»^{۱۳} ارائه کردند. به عقیده آن‌ها یک اصطلاح رنگی اصلی یا BCT، یک اصطلاح رنگی است که برای کلاس وسیعی از اشیاء قابل استفاده است (مانند سبز) و تک‌واژگانی است (برخلاف سبز چمنی)، و به‌طور وسیعی توسط اکثر سخنوران بومی استفاده می‌شود (برخلاف زنگاری). زبان‌های جوامع صنعتی مدرن هزاران کلمه رنگی دارند، اما فقط دارای مجموعه‌ای بسیار کوچک از اصطلاحات رنگی اصلی هستند. به‌عنوان مثال انگلیسی دارای ۱۱ اصطلاح رنگی اصلی است: قرمز، زرد، سبز، آبی، سیاه، سفید، خاکستری، نارنجی، قهوه‌ای، صورتی و بنفش. زبان‌های اسلاوی دارای ۱۲ اصطلاح رنگی اصلی هستند که به دلیل وجود دو اصطلاح جداگانه برای آبی روشن و آبی تیره است. در زبان‌های نانوشته و قبیله‌ای، تعداد اصطلاحات رنگی اصلی می‌تواند به‌طور قابل ملاحظه‌ای کوچک‌تر باشد، شاید به تعداد دو یا سه اصطلاح که در مقایسه با اصطلاحات زبان‌های مدرن، هر یک از این اصطلاحات دربرگیرنده طیف بسیار وسیع‌تری از فضای رنگی هستند.^{۱۴} برلین و کی مدعی شدند که اصطلاحات رنگی اصلی زبان‌های دنیا حول شش رنگ کانونی جهانی شکل گرفته‌اند که مطابق با الگوی واژگان سیاه، سفید، قرمز، سبز، زرد و

9. Brent Berlin.

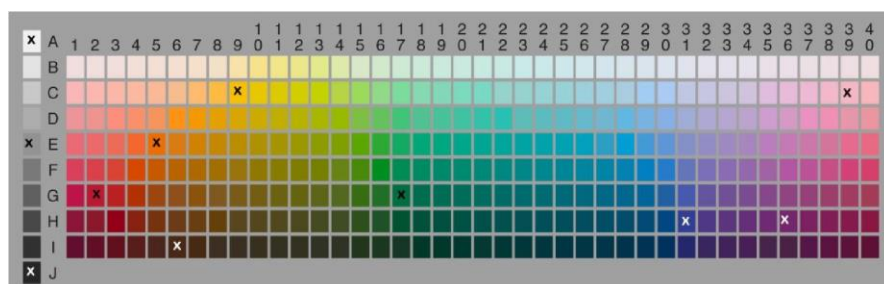
10. Paul Kay.

11. Basic Color Terms :Their Universality and Evolution.

12. Hardin, "Basic color terms and basic color categories", 207.

13. Basic Color Term(TBC)

آبی در زبان انگلیسی هستند.^{۱۵}



تصویر ۱- کانون از اصطلاحات رنگی اصلی زبان انگلیسی بر روی ماتریس رنگی WCS. به ترتیب از راست،

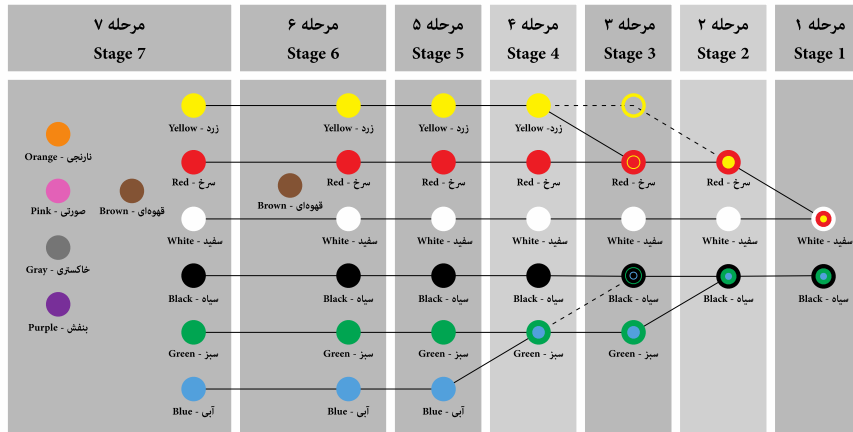
صورتی، بنفش، آبی، سبز، زرد، قهوه‌ای، نارنجی، قرمز، سفید و خاکستری و سیاه.^{۱۶}

برلین و کی در سال ۱۹۶۹ میلادی در کتاب رنگ واژه‌های اصلی: جهانگیری و تکامل آن‌ها دنباله‌ای را پیشنهاد کردند که بر مبنای آن با توجه به اینکه یک زبان دارای چه تعداد اصطلاح رنگی اصلی است، می‌توان معنی آن اصطلاحات را پیش‌بینی کرده و حدس زد. این دو مردم‌شناس با بررسی ۲۰ زبان مختلف از خانواده‌های زبانی مختلف، مجموعه یازده‌گانه‌ای را از اصطلاحات رنگی اصلی ارائه دادند که دارای هفت مرحله تکاملی است. طبق این طرح، یک زبان «مرحله اول» فقط برای نامیدن سفید و سیاه واژه دارد. در «مرحله دوم»، اصطلاح رنگی سرخ به واژگان قبلی افزوده می‌شود. دو حالت برای مراحل «سوم» و «چهارم» وجود دارد: ۱- ابتدا در «مرحله سوم» یک کلمه برای رنگ سبز ظاهر می‌شود و سپس در «مرحله چهارم» یک کلمه برای رنگ زرد. ۲- نخست در «مرحله سوم» یک کلمه برای زرد ظاهر می‌شود، و سپس در «مرحله چهارم» یک کلمه برای سبز. چه ابتدا اصطلاح زرد پدید آمده باشد چه اینکه نخست کلمه سبز و سپس زرد پدیدار شده باشد، به هر دو صورت یک زبان «مرحله چهارم» دارای هر پنج اصطلاح سفید، سیاه، سرخ، زرد و سبز است. اصطلاح آبی در «مرحله پنجم» به وجود می‌آید و پس از آن کلمه‌ای برای قهوه‌ای در «مرحله ششم» به وجود می‌آید. سپس در «مرحله هفتم»، کلمات صورتی، بنفش، نارنجی و خاکستری بدون ترتیب خاصی ظاهر می‌شوند (تصویر ۲). در این دیدگاه، مرزهای دسته‌های رنگی و کانون آن‌ها قابل پیش‌بینی و در موقعیت‌های مشابهی در فضای رنگی در سراسر زبان‌ها قرار دارند.^{۱۷} (تصویر ۳).

15. Regier, Kay and Khetarpal. "Color naming reflects optimal partitions of color space", 1436.

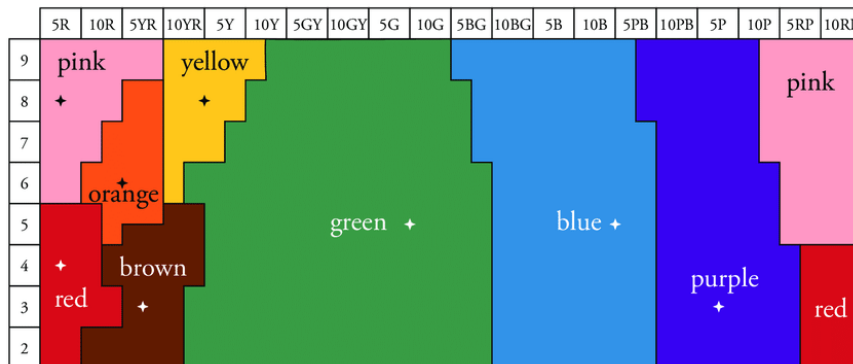
16. Borgefors, "The Scarcity of Universal Colour Names", 502.

17. Kay & Khetarpal, 1; Regier, Kay and Khetarpal. 1436.



تصویر ۲ - سلسله مراتب برلین و کی برای پدیدار شدن اصطلاحات رنگی اصلی (BCT)

در زبان‌های مختلف جهان (نگارنده)



تصویر ۳ - کانون و گستره اصطلاحات رنگی اصلی در زبان انگلیسی و دیگر زبان‌های مرحله ۷^{۱۸}

۱-۲- فارسی قدیم-فارسی امروز

پیش‌تر در پژوهش‌های دیگری به عدم وجود اصطلاح رنگی آبی در زبان فارسی قدیم اشاره شده است.^{۱۹} لیکن مرز روشنی برای مشخص کردن تاریخ و مرز زمانی ظهور اصطلاحات رنگی جدید در زبان فارسی ترسیم نشده است. قدیمی‌ترین استفاده از اصطلاح رنگی آبی، که اصطلاح نسبتاً جدیدی در زبان فارسی است، تصنیفی از عارف قزوینی است که با توجه به اشاره آن به واقعه انحلال «کابینه سیاه» سیدضیال‌الدین

18 . osite" of "blue"? The language of colour wheelsDodgson, "What is the "opp, 5.

۱۹. بیات، «نسبیت زبانی و درک رنگ آسمان در شعر فارسی».

طباطبایی، نمی‌توانسته پیش از انحلال کابینه سپاه در ۱۴ خرداد ۱۳۰۰ ش سروده شده باشد.

وی توده ملت سپاهت بازآ	قربان کابینه سپاهت بازآ
سرخ و سفید و سبز و زرد و آبی	پشت گلی و قهوه ای، عنایی
یک رنگ ثابت زین میان کی یابی؟	ای نقش هستی خیرخواهت بازآ ^{۲۰}

«لذا می‌توان اطمینان داشت که کاربرد واژه آبی پیش از قرن ۱۳ هجری شمسی در شعر فارسی سابقه نداشته، و در نثر فارسی هم از سابقه چندان بیشتری برخوردار نیست. کلمه «آبی» در متون کلاسیک فارسی یا به معنای میوه «به» است یا منسوب به عنصر آب (مانند آبی و خاکی و...)»^{۲۱} بنابراین ابتدای قرن ۱۳ هجری شمسی را به عنوان نقطه عطف این تحول زبانی در نظر می‌گیریم. در این پژوهش مراد ما از «فارسی قدیم» فارسی پیش از قرن ۱۳ هجری شمسی، و منظور از «فارسی امروز» زبان فارسی پس از ابتدای قرن ۱۳ ه.ش خواهد بود.

۲- رنگ بنفش در شاهنامه فردوسی

نسخه شاهنامه به تصحیح جلال خالقی مطلق به عنوان متن مرجع شاهنامه در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است. این نسخه یکی از معتبرترین و مورد توافق‌ترین تصحیحات موجود شاهنامه در میان منتقدان و متخصصان ادبیات فارسی و شاهنامه‌شناسی است، چنانچه در مورد آن گفته‌اند که «از این به بعد هر مصححی که در ایران یا در خارج، متن فارسی را تصحیح کند، می‌داند که حاصل کارش از نظر دقت، روش و نتیجه با شاهنامه خالقی سنجیده خواهد شد».^{۲۲}

رنگ بنفش ۸۸ بار در شاهنامه فردوسی به کار رفته است. در ادامه به بررسی کاربرد رنگ بنفش در شاهنامه به ترتیب میزان بسامد کاربرد آن در توصیف مصادیق گوناگون می‌پردازیم.

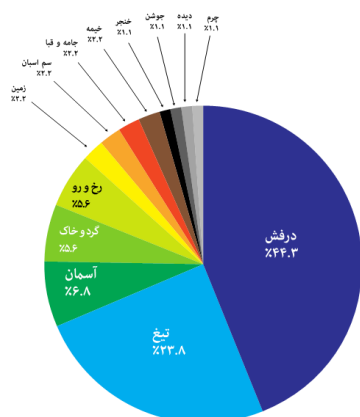
۲۰. حائری، عارف قزوینی شاعر ملی ایران، ۳۳.

۲۱. بیات، ۳۳.

۲۲. امیدسالار، سی و دو مقاله در نقد و تصحیح متون ادبی، ۴۸۵.

جدول ۱- پراکندگی رنگ بنفش در شاهنامه فردوسی

ردیف	موصوف	تعداد	درصد
۱	درفش	۳۹	۴۴٫۳٪
۲	تیغ	۲۱	۲۳٫۸٪
۳	آسمان (در قالب استعاره‌های گوناگون)	۶	۶٫۸٪
۴	گرد و خاک	۵	۵٫۶٪
۵	رخ و رو	۵	۵٫۶٪
۶	زمین	۲	۲٫۲٪
۷	سم اسبان	۲	۲٫۲٪
۸	جامه و قبا	۲	۲٫۲٪
۹	خیمه	۲	۲٫۲٪
۱۰	ختنجر	۱	۱٫۱٪
۱۱	جوشن	۱	۱٫۱٪
۱۲	دیده (چشم)	۱	۱٫۱٪
۱۳	چرم (پوست) درخت سیب	۱	۱٫۱٪
	مجموع	۸۸	۱۰۰٪



تصویر ۴- کاربرد رنگ بنفش با مصادیق مختلف در شاهنامه فردوسی

۲-۱- درفش

رنگ‌واژه بنفش ۳۹ بار برای توصیف درفش در شاهنامه فردوسی به کار رفته است. فردوسی در شاهنامه شش بار به شکل مستقیم از رنگ بنفش به عنوان یکی از رنگ‌های درفش کاویانی نام می‌برد: فروهشت ازو سرخ و زرد و بنفش همی خواندش کاویانی درفش^{۲۳}

پیش اندرون کاویانی درفش جهان زو شده سرخ و زرد و بنفش^{۲۴}

۲۳. فردوسی، شاهنامه فردوسی، ۱، ۷۰.

۲۴. فردوسی، ۱، ۳۴۶.

از این ابیات می‌توان چنین نتیجه گرفت که ماهیت رنگ بنفش هر چه باشد متمایز و متفاوت با زرد و سرخ است، لذا بعید می‌نماید که منظور از بنفش رنگی باشد که آن‌گونه که امروز از معنای بنفش می‌شناسیم از آمیختگی سرخ با رنگ دیگری حاصل شده باشد.

فردوسی در جای دیگری از شاهنامه، رنگ کبود را نیز به ترکیب سرخ و زرد و بنفش افزوده است:
هوا سرخ و زرد و کبود و بنفش ز تابیدن کاویانی درفش^{۲۵}

اگر ترکیب «سرخ و زرد و کبود و بنفش» را با ترکیب پرتکرارتر «سرخ و زرد و بنفش» یکسان بپنداریم، کبود می‌باید آن قدر به یکی از اجزای «سرخ و زرد و بنفش» نزدیک و شبیه باشد که حضور یا غیبت آن در ترکیب رنگ درفش کاویانی فاقد اشکال و تفاوت باشد. بدیهی است که بنفش نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین رنگ از میان سرخ و زرد و بنفش است.

در دو بیت شاهنامه از رنگ بنفش به تنهایی برای توصیف رنگ درفش کاویانی استفاده شده است. چنین برمی‌آید که در کنار رنگ‌های زرد و سرخ، رنگ قالب درفش کاویانی بنفش بوده است که بارها برای توصیف درفش رستم و ایرانیان به کار رفته است.

ز بس جوشن و کاویانی درفش شده روی گیتی سراسر بنفش^{۲۶}

هوا شد بسان پرند بنفش ز تابیدن کاویانی درفش^{۲۷}

بسی سرخ و زرد و سیاه و بنفش از ایران به توران بینی درفش^{۲۸}

چو افراسیاب آن درفش بنفش نگه کرد با کاویانی درفش

بدانست کان پیلتن رستمست سرافراز وز تخمه نیرمست^{۲۹}

۲۵. فردوسی، ۳، ۲۸.

۲۶. فردوسی، ۳، ۱۱۲.

۲۷. فردوسی، ۴، ۱۳۴.

۲۸. فردوسی، ۲، ۳۱۱.

۲۹. فردوسی، ۲، ۴۰۲.

۲-۲- تیغ و خنجر و جوشن

تیغ به معنی شمشیر ۲۱ بار و خنجر و جوشن نیز هر کدام ۱ بار در شاهنامه فردوسی با رنگ بنفش توصیف شده‌اند.

به پیش اندرون کاویانی درفش به چنگ اندرون تیغهای بنفش^{۳۰}

چو خورشید برزد ز گردون درفش دم شب شد از خنجر او بنفش^{۳۱}

در آثار دیگر سخنوران شعر فارسی نیز نمونه‌های فراوانی از ترکیب «تیغ کبود» یافت می‌شود:
خموش باش، چه بسیار دیده ایم که داد زبان سرخ سر سبز را به تیغ کبود^{۳۲}

بهار چون برشود ز مشرق، تیغ کبود شب مغرب به خون روز کشد دامن قباب
بهار^{۳۳}

تیغ کبود غرق خون صوفی کار آب کن زاغ سیاه پوش را گفته صلاي معرکه^{۳۴}

بجست با رخ زرد از نهیب تیغ کبود چنانکه برگ بهاری زپیش باد خزان^{۳۵}

جسم عدوش چو آبگیر آمد شمشیر کبود او چو نیلوفر^{۳۶}

فردوسی در ابیات دیگری از دشنه و خنجر و تیغ و نیزه با صفت «آبگون» نام برده است:
بدست اندرش آبگون دشنه بود بخون پری چهرگان تشنه بود^{۳۷}

۳۰. فردوسی، ۱، ۱۳۸.

۳۱. فردوسی، ۳، ۶۷.

۳۲. بهار، دیوان اشعار، ۴۱۶.

۳۳. بهار، دیوان اشعار، ۲۹۳.

۳۴. خاقانی شروانی، دیوان خاقانی شروانی، ۶۹۴.

۳۵. نصرالله منشی، کلیله و دمنه، ۳۲۴.

۳۶. معزی، کلیات دیوان معزی، ۲۶۵.

۳۷. فردوسی، ۱، ۸۲.

چو شد گیو جنبان بزین اندرون از آن آهنین نیزه آبگون^{۳۸}

همه تیغ زهر آبگون برکشید به کین اندرآیید و دشمن کشید^{۳۹}

فردوسی از واژه آبگون نه تنها برای توصیف تیغ و خنجر و دشنه و نیزه، بلکه برای اشاره به رنگ فلز آهن نیز استفاده کرده است:

سر مایه کرد آهن آبگون کزان سنگ خارا کشیدش برون^{۴۰}

دیگر شعرای فارسی، واژه آبگون را عمدتاً به منظور توصیف رنگ آسمان به کار برده‌اند:
غم چون تو را فشارد تا از خودت برآرد پس بر تو نور بارد از چرخ آبگونی^{۴۱}

حالی از آن قطره که آمد برون گشت روان این فلک آبگون^{۴۲}

غلغل فکند روحم در گلشن ملایک هر گه که سنگ آهی بر طاق آبگون زد^{۴۳}

همچنین سنایی از سپهر آبگون و چرخ آبگون، ناصر خسرو از گنبد آبگون، و منوچهری از آسمان آبگون نام می‌برند. از این رو شاید بتوان رنگ واژه بنفش در شاهنامه را تا حد زیادی با رنگ واژه آبگون برابر دانست. آبگون در لغت‌نامه‌های زبان فارسی همچون دهخدا «به رنگ آب، آبی، کبود، ازرق» معنی شده است.^{۴۴}

فردوسی در جایی از جوشنی به رنگ نیل یاد می‌کند:
یکی جوشنی بود تابان چو نیل به بالای و پهنای یک چرم پیل^{۴۵}

برخی دیگر از شعرای فارسی زبان تیغ و خنجر را به رنگ سبز توصیف کرده‌اند:

۳۸. فردوسی، ۳، ۱۷۲.

۳۹. فردوسی، ۵، ۲۰۶.

۴۰. فردوسی، ۵، ۲۰۶.

۴۱. بلخی، کلیات دیوان شمس تبریزی، ۱۰۸۸.

۴۲. نظامی گنجوی، مخزن السرا، ۱۱۱.

۴۳. سعدی، کلیات سعدی، ۶۴۵.

۴۴. دهخدا، لغت‌نامه، ۵۵.

۴۵. فردوسی، ۶، ۱۰۵.

از عکس تیغ سبز تو شد کور دشمنت افعی بلی ز عکس زمرد شود ضریر^{۴۶}

عجب مدار گر آواره گشت لشکر خصم چو تیغ سبز تو افکند سایه بر سرشان^{۴۷}

خامه ملهم تو ثانی ذوالقرنین است خنجر سبز لباس تو، بجای خضرست^{۴۸}

مبادا که یک لاله فتح روید نه در سبزه خنجر سبز فامتان^{۴۹}

به رنگ تیغ تو شد آبهای دریا سبز ز بهر آن را دارند ماهیان جوشن^{۵۰}

در واژه‌نامه فارسی آندراج از تیغ سبز و تیغ مینارنگ به‌عنوان «کنایه از تیغی که از صیقل زدن به کبودی زند» نام برده شده است.^{۵۱} در زبان فارسی امروز اینکه یک شیء هم‌زمان هم کبود باشد و هم سبز متناقض و بی‌معنی به نظر می‌رسد، اما پیش‌تر اشاره کردیم که بر اساس نظریه برلین-کی و پژوهش‌های تجربی اختلاط رنگ سبز و آبی در اکثر قریب به اتفاق زبان‌های دنیا امری معمول، و مرحله‌ای ناگزیر در تکامل اصطلاحات رنگی هر زبان است. همچنین پژوهش‌هایی به‌طور مشخص و اختصاصی بر این اختلاط معنی بین سبز و آبی در زبان فارسی صحه گذاشته‌اند.

۲-۳- آسمان

در ۶ بیت از شاهنامه فردوسی از آسمان بنفش نام برده شده است که ۵ بیت از آن‌ها مربوط به دمیدن صبح است. اما نکته کلیدی و تعیین‌کننده در تفسیر و فهم این ابیات این است که در این اشعار، بنفش برای توصیف رنگ آسمان پس از دمیدن صبح به کار نرفته است، بلکه بیانگر رنگ آسمان پیش از سپیده‌دم است که تحت تأثیر طلوع خورشید و برآمدن آفتاب به زردی می‌گراید:

چو بنمود خورشید تابان درفش معصفر شد آن پرنیان بنفش^{۵۲}

در این بیت چنین توصیف می‌شود که با طلوع خورشید «پرنیان بنفش» که استعاره از رنگ آسمان پیش

^{۴۶} . ابن‌یمین، دیوان اشعار ابن‌یمین فرومدی، ۴۲۳.

^{۴۷} . اصفهانی، دیوان خلاق المعانی ابوالفضل کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، ۳۷.

^{۴۸} . ساوجی، کلیات سلمان ساوجی، ۴۰.

^{۴۹} . انوری، دیوان انوری، ۱۳۳.

^{۵۰} . سعدسلیمان، دیوان مسعود سعدسلیمان، ۳۲۳.

^{۵۱} . دهخدا، لغت‌نامه، ۷۲۲۸.

^{۵۲} . فردوسی، ۲۷۱، ۳.

از دمیدن آفتاب است، پس از دمیدن آفتاب به رنگ «عصفر» یا «گل کاژیره» که زردنارنجی رنگ است تغییر می‌کند.

برافراخت آن گرد زرین درفش نغونسار شد پرنیانی بنفش^{۵۳}

اینجا نیز فردوسی صبح را این‌گونه توصیف می‌کند که خورشید درفش طلایی خود را بر فراز کوه افراشته کرده و پرنیان بنفش که استعاره از آسمان شب است را سرنگون می‌سازد. ابیات متعدد دیگری نیز در شاهنامه وجود دارند که به همین شکل به توصیف سپیده‌دم پرداخته‌اند، با این تفاوت که غلبه زردی بر بنفش، جای خود را به غلبه زردی بر لاجوردی داده است:

چو خورشید بر کشور لاژورد سرپرده‌ای زد ز دیبای زرد^{۵۴}

چو پنهان شدی چادر لاژورد پدید آمد از کوه یاقوت زرد^{۵۵}

چو شد روی کشور ز خورشید زرد به خم اندر آمد شب لاژورد^{۵۶}

بدانگه که دریای یاقوت زرد زند موج بر کشور لاژورد^{۵۷}

چنین تا پدید آمد آن زر جام که خورشید خوانی مر او را به نام
بینداخت آن چادر لاژورد بگسترد بر دشت یاقوت زرد^{۵۸}

چنین تا سپیده ز یاقوت زرد بزد شید بر سینه لاژورد^{۵۹}

۵۳. فردوسی، ۶، ۶۸.

۵۴. فردوسی، ۶، ۶۸.

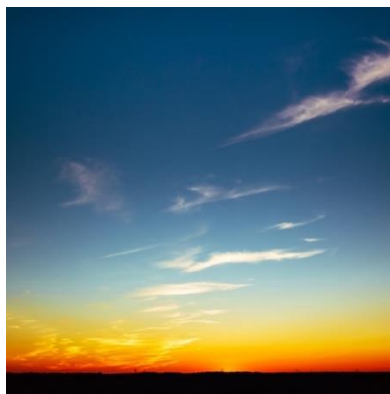
۵۵. فردوسی، ۷، ۴۸۴.

۵۶. فردوسی، ۳، ۱۰۸.

۵۷. فردوسی، ۳، ۱۳۱.

۵۸. فردوسی، ۶، ۶۰۳.

۵۹. فردوسی، ۵، ۴۰.



تصویر ۵ - غلبه تدریجی زرد بر لاجوردی در هنگام طلوع خورشید (نگارنده)

در اشعار دیگران نیز به دفعات فراوان از آسمان با صفت لاجوردی یاد شده است.

برشد سپیده دم چو ازین دشت لاجورد مانند گردباد یکی طشت گردگرد^{۶۰}

استارگان تافته بر چرخ لاجورد چونان که اندر آب ز باران حبابها^{۶۱}

برین صفت همه شب تا ز لاجورد هوا هزار شعله برآمد چو صد هزار علم^{۶۲}

چون بر سر چرخ لاجوردی خورشید نهاد رو به زردی^{۶۳}

حتی برخی همچون فردوسی از همان رابطه غلبه زردی بر لاجوردی در شعر خود بهره برده‌اند.

چون زرده بیضه‌های گردون آمد سحر از سپیده بیرون

۶۰. قاتانی شیرازی، دیوان حکیم قاتانی شیرازی، ۷۱۵.

۶۱. بهار، دیوان اشعار، ۳۲.

۶۲. سنایی غزنوی، دیوان حکیم سنایی غزنوی، ۲۱۷.

۶۳. امیرخسرو دهلوی، مجنون و لیلی، ۲۲۹.

زیر خم طاق لاجوردی زان زرده زمین گرفت زردی^{۶۴}

شبگیر که چرخ لاجوردی آراست کبودی به زردی^{۶۵}

در شاهنامه از آسمان با استعاره چرخ کبود نیز نام برده شده است:

به گیتی ز خوبان مرا جفت نیست چو من زیر چرخ کبود اندکیست^{۶۶}

یکی آتش آمد ز چرخ کبود دل ما شد از درد او پر ز دود^{۶۷}

همچنین همانند آنچه که پیش تر درباره رنگ تیغ و خنجر در زبان و ادبیات فارسی گفته شد، به دلیل آمیختگی معنایی و تقدم شکل گیری اصطلاح سبز بر اصطلاح آبی، استفاده از اصطلاح سبز برای توصیف رنگ آسمان در ادبیات فارسی بسیار رایج است. چنانچه حافظ می گوید:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو

حافظ در ابیات دیگری نیز با تعبیری همچون «سبز خنگ گردون»، «سقف سبز»، «دریای اخضر فلک» از آسمان یاد می کند. «سبز دانستن آسمان در متون نظم و نثر فارسی در قرن های مختلف آن قدر رواج دارد که می توان گفت تقریباً تمام شاعران متقدم و حتی برخی متأخران طیف های گوناگونی نوع خاصی از رنگ آبی امروزی را سبز می نامیده اند».^{۶۸} اسدی طوسی (قرن ۵ هجری)، سنایی (قرن ۵-۶ هجری)، خاقانی (قرن ۶ هجری)، مولانا (قرن ۷ هجری)، مسعود سعد سلمان (قرن ۸ هجری)، بیدل دهلوی (قرن ۱۱-۱۲ هجری) و هاتف اصفهانی (قرن ۱۲ هجری) هر یک به دفعات و با تعبیر مختلفی به سبز بودن رنگ آسمان اشاره کرده اند.^{۶۹} به کارگیری اصطلاحات غیر اصلی و مشتق از پدیده های طبیعی همچون کبود و نیلی و لاجورد برای توصیف رنگ آسمان توسط همین شعرا، آشکار می سازد که اختلافی بین درک رنگی آن ها با فارسی زبانان امروزی وجود نداشته و این تعبیر ناشی از طبقه بندی متفاوت زبانی در دوره آن ها بوده است.

به نظر می رسد این وضعیت در مورد رنگ بنفش و رنگ آسمان که امروز به نام آبی می شناسیم در شعر

۶۴. جامی خراسانی، مثنوی هفت اوزنگ، ۸۵۷.

۶۵. نظامی گنجوی، لیلی و مجنون، ۱۲۹. فردوسی، ۲، ۱۲۲. نظامی گنجوی، لیلی و مجنون، ۱۲۹.

۶۶. فردوسی، ۲، ۱۲۲. نظامی گنجوی، لیلی و مجنون، ۱۲۹.

۶۷. فردوسی، ۳، ۲۱۴.

۶۸. بیات، «نسبیت زبانی و درک رنگ آسمان در شعر فارسی». فردوسی، ۳، ۲۱۴.

۶۹. همو.

فردوسی حاکم باشد. همان طور که آسمان سبز در سخن حافظ ارتباطی به تعریف امروزی ما از سبز Green ندارد، آسمان بنفش در زبان فردوسی نیز، به تعریف امروزی رنگ بنفش Purple در زبان فارسی بی ارتباط بوده و معنی آن متوجه رنگ آبی در فارسی جدید است.

۲-۴- رخ، رو و چشم

در شاهنامه فردوسی ۵ بار از بنفش شدن روی و رخ و چهره دشمنان و ۱ بار از بنفش شدن چشم سخن گفته شده است. گاهی بنفش شدن روی و چشم دشمن استعاره از غلبه ترس بر آنان است:

همان من کشم کاویانی درفش رخ لعل دشمن کنم زو بنفش^{۷۰}

ندیدند بر جای کوس و درفش ز پیگار شد دیده هاشان بنفش^{۷۱}

و در جایی دیگر مراد از بنفش شدن روی دشمن، روسیاهی و شرمندگی از بدکرداری است.
هم اینها که دارند با ما درفش ز بد روی ایشان نگردد بنفش^{۷۲}

بنفش شدن چهره و چشم انسان نوعی مبالغه و اغراق است که می توان آن را استعاره ای از روسیاهی و تیرگی و تیره روزی و کبودی انگاشت. چنانچه فردوسی در ابیات دیگری واژه لاجورد (یا لاژورد) را به همین منظور در توصیف رخ و روی افراد کار بسته است:

یکی نامه بنشست با داغ و درد دو دیده پر از خون و رخ لاژورد^{۷۳}

دو مرد جفا پیشه را دل ز درد بیچید و شد رویشان لاژورد^{۷۴}

این گونه استعارات رنگی در سخن شاعران دیگر نیز به چشم می خورد:
خوردیم بس که سیلی اخوان روزگار نیلی شد آب چاه ز روی کبود ما
صائب غنیمت است که در سنگلاخ دهر خندید بخت سبز به روی کبود ما^{۷۵}

۷۰. فردوسی، ۲، ۴۶۲.

۷۱. فردوسی، ۳، ۸۴.

۷۲. فردوسی، ۴، ۲۱۱.

۷۳. فردوسی، ۵، ۵۴۹.

۷۴. فردوسی، ۱، ۱۳۶. صائب تبریزی، دیوان صائب تبریزی، ۳۷۰.

۷۵. صائب تبریزی، دیوان صائب تبریزی، ۳۷۰. عطار نیشابوری، الهی نامه، ۱۲۷.

دگر بار آمد ابلیس سیه روی بخواند آن بچه خود را زهر سوی^{۷۶}

چهره ازرق خواجو چو ز می خمی شد جامه از وی بستانید و بدو جام دهید^{۷۷}

۲-۵- گرد و خاک و زمین

در شش بیت از ابیات شاهنامه چنین گفته شده که آسمان یا خورشید یا جهان از گرد برخاسته از زمین بنفش گشته است:

سپاه اندر آمد به گرد درفش هوا شد ز گرد سواران بنفش^{۷۸}

پس اندر فریبرز و کوس و درفش هوا کرده از سم اسپان بنفش^{۷۹}

جهان شد ز گرد سواران بنفش درخشان سنان و درفشان درفش^{۸۰}

شد از خاک خورشید تابان بنفش ز بس پیل و بر پشت پیلان درفش^{۸۱}

همچنین در سه بیت دیگر از زمین بنفش نام برده شده است.

پس پشت شیدوش بُد با درفش زمین گشته از شیرپیکر بنفش^{۸۲}

چو خورشید تابان برآرد درفش چو زَرآب گردد زمین بنفش^{۸۳}

ابا گرز و با کایانی درفش زمین کرده از سم اسپان بنفش^{۸۴}

فردوسی یک‌یک این مصادیق را نیز در شاهنامه با استفاده از اصطلاحات نیل و لاجورد، و آبَنوس (فقط

۷۶. عطار نیشابوری، الهی‌نامه، ۱۲۷.

۷۷. خواجوی کرمانی، دیوان کامل خواجوی کرمانی، ۴۱۲. فردوسی، ۳، ۸۷.

۷۸. فردوسی، ۳، ۸۷.

۷۹. فردوسی، ۲، ۴۶۲.

۸۰. فردوسی، ۳، ۳۵۸.

۸۱. فردوسی، ۳، ۱۵۷.

۸۲. فردوسی، ۳، ۲۰.

۸۳. فردوسی، ۴، ۳۶۶.

۸۴. فردوسی، ۱، ۱۳۲.

برای زمین) به تصویر کشیده است:

گرد و خاک:

تیره زنان پیش بردند پیل
برآمد یکی گرد چون کوه نیل^{۸۵}

زمین نیلگون شد هوا پر ز گرد
بیوشید رستم سلیح نبرد^{۸۶}

وز آن سوی زبید یکی تیره گرد
پدید آمد و دشت شد لاژورد^{۸۷}

درفش شهنشاه با بوق و کوس
پدید آمد و شد زمین آبنوس^{۸۸}

آسمان (هوا):

سپاه پراکنده را گرد کرد
زمین آهنین شد هوا لاژورد^{۸۹}

هوا نیلگون شد زمین آبنوس
همی کر شد گوش از آوای کوس^{۹۰}

خورشید:

از آن شهر روشن یکی تیره گرد
برآمد که خورشید شد لاژورد^{۹۱}

جهان:

جهان را بیننی بگشته کبود
زمین پر ز آتش هوا پر زدود^{۹۲}

بران اژدها بر یکی جشن کرد
ز شبگیر تا شد جهان لاژورد^{۹۳}

۸۵. فردوسی، ۱، ۱۷۳.

۸۶. فردوسی، ۳، ۲۲۱.

۸۷. فردوسی، ۴، ۱۳۵.

۸۸. فردوسی، ۴، ۱۳۵.

۸۹. فردوسی، ۵، ۴۶۲.

۹۰. فردوسی، ۲، ۱۵۲.

۹۱. فردوسی، ۱، ۸۲.

۹۲. فردوسی، ۵، ۱۰۸.

۹۳. فردوسی، ۵، ۴۶.

شاعران دیگر نیز در شعر خود گرد و خاک و زمین به را رنگ نیل و کیود توصیف کرده‌اند:

چو گرد نیل شب از راه برخاست		چو یوسف روی روز از جای برخاست ^{۹۴}
-----------------------------	--	---

آتش که ظلم دارد میمیرد و کفن نه		دود سیه حنوطش خاک کیود بستر ^{۹۵}
---------------------------------	--	---

زمین آسمان شد ز گرد کیود		چو انجم در او برق شمشیر و خود ^{۹۶}
--------------------------	--	---

۲-۶- جامه و خیمه و قبا

در شاهنامه فردوسی ۲ بار از البسه بنفش نام برده شده است:

بزر بافته جامه‌های بنفش بپا اندرون کرده زرینه کفش^{۹۷}

گشادند بند قبای بنفش همان افسر و طوق و زرینه کفش^{۹۸}

همچنین در دو بیت نیز از خیمه‌های بنفش سخن به میان آمده است:

جهان پر سراپرده و خیمه بود زده سرخ و زرد و بنفش و کیود^{۹۹}

زمین کوه تا کوه پر خیمه بود سپید و سیاه و بنفش و کیود^{۱۰۰}

از آنجایی که جامه و قبا و خیمه واجد رنگ مخصوصی نیستند، این ابیات کمکی به شناسایی رنگ

بنفش نمی‌کنند.

۲-۷- پوست درخت سیب

در آغاز بخش یک پادشاهی هرمزد، فردوسی در فضاسازی خاصی که کم‌تر در شعر او سراغ داریم با

استفاده از شگرد ادبی «زبان حال» (قال) از گفتگوی «تابستان» با «درخت سیب» حکایت می‌کند.

۹۴. عطار نیشابوری، خسرونامه، ۸۷.

۹۵. خاقانی شروانی، دیوان خاقانی شروانی، ۲۷۲.

۹۶. سعدی، کلیات سعدی، ۴۳۱.

۹۷. فردوسی، ۸، ۴۲۷.

۹۸. فردوسی، ۸، ۴۶۷. فردوسی، ۴، ۳۴۸.

۹۹. فردوسی، ۳، ۱۵۴.

۱۰۰. فردوسی، ۴، ۳۴۸.

بخندید تموز بر سرخ سیب همی کرد با بار و برگش عتاب
عقیق و زبرجد که داد بهم ز بار گران شاخ تو هم بخرم
زبردت برگست و چرمش بنفش سرت برتر از کاویانی درفش^{۱۱}

با در نظر گرفتن معنای کل شعر چنین مستفاد می‌شود که خطاب تابستان اگرچه ابتدا متوجه «سرخ‌سیب» است، اما در ادامه با نام بردن از اجزاء و اندامی همچون شاخ و برگ و سر و گردن و بار گران، خطاب شاعر به سمت «درخت سیب» تغییر می‌کند. لذا مراد از کلمه چرم در شعر، نه پوست میوه سیب، بلکه پوست درخت سیب است. فردوسی تنها در یک بیت دیگر چرم را با رنگی خاص توصیف می‌کند، آنجا که در توصیف گرگی گول پیکر می‌گوید:

دو دندان او چون دو دندان پیل دو چشمش طبرخون و چرمش چو
نیل^{۱۲}

این بیت از این جهت قابل توجه است که فردوسی تنها در دو بیت از ابیات شاهنامه رنگ خاصی را برای پوست جانداران ذکر می‌کند که یک‌بار بنفش و بار دیگر نیلی است.

۳- بحث و بررسی

همان‌طور که در جدول ۲ مشاهده می‌شود فردوسی در شاهنامه رنگ بنفش را به اشیا و جمادات و پدیده‌هایی نسبت داده است که نه تنها خود در اشعار دیگر با عنوان نیلی و کبود و آبگون و لاجوردی و آبنوس و سیاه از آن‌ها یاد کرده، بلکه این مصادیق در اشعار شاعران فارسی زبان دیگر نیز عمدتاً با استفاده از اصطلاحات مرتبط با گروه رنگ‌های آبی توصیف گشته‌اند (جدول ۲).

جدول ۲ - تطبیق مصادیق و موصوفات بنفش در متن شاهنامه فردوسی با رنگ آن مصادیق در ابیات دیگر

شاهنامه و آثار شاعران دیگر (نگارنده)

مصادیق	دفعات کاربرد	رنگ‌های به کاررفته دیگر برای همین مصداق در شاهنامه	رنگ واژه این مصداق در آثار شاعران دیگر
درفش	۳۹	رنگ‌های متعدد و متفاوت	رنگ‌های متعدد و متفاوت
درفش کاویانی	۶	نیل، کبود	---

۱۰۱. فردوسی، ۴۶۵، ۷.

۱۰۲. فردوسی، ۲۸، ۵.

اسدخانی؛ بازشناسی رنگ بنفش در فرهنگ و ادب فارسی با تمرکز بر متن شاهنامه فردوسی/ ۳۱

تبغ و خنجر و جوشن	۲۳	آبگون، کبود، نیل	آبگون، کبود، نیل، سبز (شامل انواع اصطلاحات رنگی مربوط به سبز و آبی)
آسمان	۶	لاجورد، کبود	لاجورد، کبود، نیلی، ازرق، مینایی، فیروزه‌ای، آبگون، نیلوفری، سبز (شامل انواع اصطلاحات رنگی مربوط به سبز و آبی)
رخ، رو، چشم	۶	لاجورد، کبود، سیاه	کبود، سیاه
گرد، خاک، زمین	۶	لاجورد، کبود، نیلی، آبنوس، سیاه	کبود، نیلی، سیاه
چرم سیب (پوست درخت سیب)	۱	---	---

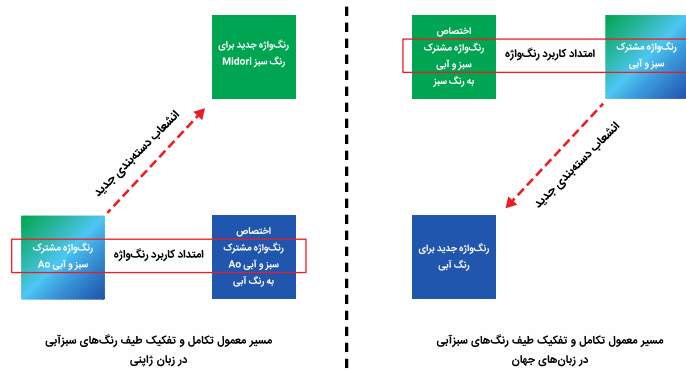
مشاهده می‌شود که در زبان فردوسی پدیده‌هایی که امروز با اصطلاح آبی از آن‌ها یاد می‌کنیم، یا با اصطلاحات مشتق و غیراصلی همچون نیلی و لاجوردی و مینایی توصیف شده‌اند، یا با اصطلاح «بنفش» از آن‌ها نام برده شده است. پیش‌تر نیز گفته شد که استفاده از واژه آبی به‌عنوان یک اصطلاح رنگی تا ابتدای قرن ۱۳ش در شعر فارسی سابقه نداشته است و نمونه‌ای از کاربرد آن در زبان فارسی پیش از این دوران در دسترس نیست. بنابراین می‌توان مشاهده کرد که رنگ‌واژه بنفش در زبان فارسی پیش از رنگ واژه آبی پدیدار شده و مورد استفاده قرار گرفته است.

این مسئله نه‌تنها با نظریه برلین-کی و الگوی ارائه شده توسط آن‌ها برای سلسله‌مراتب معمول پیدایش اصطلاحات رنگی اصلی تناقض دارد، بلکه حتی بدون التفات به نظریه برلین و کی، اینکه چگونه پیش از آن که زبان فارسی اصطلاحی برای رنگ اصلی و بنیادین آبی داشته باشد، صاحب اصطلاحی برای یک رنگ ثانویه و فرعی همچون بنفش شده باشد، عجیب و سؤال‌برانگیز است. این تناقض منطقی تنها در یک صورت قابل حل است که واژه بنفش واجد معنایی متفاوت از معنای امروزی آن در زبان فارسی باشد و معنای آن در طی زمان دستخوش تغییر شده باشد.

نمونه مشابهی برای این وضعیت در زبان ژاپنی وجود دارد. بر اساس نظریات و یافته‌های برلین-کی به‌طور معمول اصطلاح رنگی مشترک سبز+آبی^{۱۳} که در مرحله چهارم زبان پدیدار شده است، در مرحله پنجم به رنگ سبز اختصاص می‌یابد و اصطلاح رنگی جدیدی در این مرحله برای رنگ آبی شکل می‌گیرد.

اما زبان ژاپنی از این قاعده پیروی نمی‌کند. زبان ژاپنی دارای یک اصطلاح رنگی به نام «آئو»^{۱۰۴} (یا آئویی)^{۱۰۵} است که معمولاً معادل آبی در انگلیسی است. با این حال، اغلب از آن برای توصیف چیزهایی استفاده می‌شود که انگلیسی‌زبانان آن را سبز توصیف می‌کنند. رنگ چشم غربی‌ها صرف‌نظر از اینکه در زبان انگلیسی «آبی» یا «سبز» توصیف شوند آئو است، آسمان و دریا آئو هستند، اما این اصطلاح برای توصیف چمن‌زارها، جنگل‌ها، چراغ‌های راهنمایی و گوجه‌فرنگی نارس نیز استفاده می‌شود. در توصیف سبزیجات از آئو استفاده می‌شود، اما همه ژاپنی‌ها می‌دانند که رنگ آن‌ها میدوری است. برلین و کی در رابطه با وضعیت خاص زبان ژاپنی و تأثیری که بر تئوری توالی تکاملی اصطلاحات رنگی گذاشت، به این نکته اشاره کرده‌اند:

مسئله‌ای در مورد زبان ژاپنی وجود دارد که مربوط به وضعیت حاضر آن نیست، بلکه به مرحله‌نوسازی و تحول زبان ژاپنی ارتباط دارد. بر اساس شواهد درونی، ظاهراً اصطلاح ژاپنی آئو (آبی)، قدمت بیشتری نسبت به میدوری (سبز) دارد. علاوه بر این، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد در زمان‌هایی اصطلاح آئو هم به طیف‌های آبی و هم به طیف‌های سبز تعمیم داده می‌شده است. اگر چنین باشد، با این وضعیت روبرو هستیم که در مرحله چهارم زبان، نقطه کانونی اصطلاح واحد «سبز (+آبی)» در منطقه آبی قرار دارد، که معنای آن در مرحله پنجم به آبی تقلیل پیدا می‌کند، سپس یک اصطلاح جدید برای رنگ سبز پدیدار می‌شود. اگر این فرضیات با پژوهش‌های بیشتر اثبات شوند، ما چاره‌ای نخواهیم داشت جز اینکه زبان ژاپنی را به عنوان نمونه‌ای متضاد برای توالی تکاملی کانون‌های آبی و سبز در نظر بگیریم^{۱۰۶} (تصاویر ۶ و ۷).



104. Ao.

105. Aoi.

106. Berlin and Kay. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, 42-43.

تصویر ۶ - مقایسه مسیر تکامل اصطلاحات رنگی اصلی زبان ژاپنی با مسیر معمول آن در زبان‌های دیگر (نگارنده)

ژاپنی قدیم	ژاپنی جدید	انگلیسی
Ao آئو	Midori میدوری	Green گرین
	Ao آئو	Blue بلو

تصویر ۷ - اصطلاحات رنگی سبز و آبی در ژاپنی قدیم و جدید و انگلیسی (نگارنده)

این وضعیت غیر معمول ناشی از آن است که تحول زبان ژاپنی از مرحله چهار به پنج و شش و هفت، به شکل طبیعی و ارگانیک اتفاق نیفتاده، بلکه تحت تأثیر برخورد با زبان انگلیسی و دیگر زبان‌های مرحله هفت غربی اتفاق افتاده بود. ترجمه و برابرسازی اصطلاح آئو با آبی، و اصطلاح میدوری با سبز، متعلق به دوره مدرن‌سازی ژاپن موسوم به «دوره می جی» است که از ۱۸۶۸ تا ۱۹۱۲ میلادی ادامه داشت. تنها به خاطر تأثیر فرهنگ غربی دوره می جی و پس از آن بود که رنگ‌های «آئو-میدوری» و «میدوری» به ادراک ژاپنی‌ها راه یافتند و جایگاه روشنی برای خود پیدا کردند. در فرهنگ شرقی، تمایز بین آئو و میدوری هرگز واضح نبود.^{۱۰۷} دوره می جی مرز بین استفاده از اصطلاحات رنگی بر اساس سنت‌های دیرینه ژاپنی و تمایل مدرن به پذیرش و جذب فزاینده تأثیرات غربی را مشخص کرد.^{۱۰۸}

توجه به این مسئله و عوامل و نتایج آن در زبان ژاپنی آنجا اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که توجه کنیم که این تحولات زبانی در زبان و فرهنگ ژاپنی ناشی از برخورد با فرهنگ و زبان غربی در دوره می جی، با تحولات مشابهی در زبان فارسی و فرهنگ ایرانی هم‌زمانی دارد. آغاز دوره می جی مصادف است با ۱۲۴۷ ش که به دستور ناصرالدین‌شاه با برداشتن دیوار قدیمی تهران و احداث خیابان‌های وسیع به سبک اروپایی آغاز شد، و انتهای آن مصادف است با ۱۲۹۱ ش هنگامی که سه سال از وقایع استبداد صغیر و آغاز سلطنت احمدشاه قاجار گذشته بود. همان‌طور که مشاهده می‌شود، زبان فارسی و ژاپنی در یک زمان و

107. Conlan", Searching for the semantic boundaries of the Japanese colour term 'ao' 71-86.

108. Nagasaki", Iro no Nihonshi) The Japanese history of color", 71.

تقریباً به یک شکل در معرض تأثیر پذیرفتن از زبان‌های غربی و دانش رنگ‌شناسی و رنگ‌سازی اروپایی قرار گرفتند. لذا تعجیبی ندارد که گویش‌وران زبان فارسی دوره قاجار نیز برای تطابق اصطلاحات رنگی زبان خود در مواجهه با طبقه‌بندی اصطلاحات رنگی غربی، به راه‌حل‌های سریع، اضطراری و مشابهی با گویش‌وران زبان ژاپنی توسل جسته باشند.

می‌توان در شعر فردوسی و دیگر قدما مشاهده کرد که در غیاب رنگ واژه آبی، طیف‌های آبی روشن ذیل اصطلاح «سبز» و طیف‌های آبی تیره ذیل اصطلاح «بنفش» تعریف می‌شده‌اند. لذا مجموعه طیف دورنگ «سبز و بنفش» را در زبان فارسی می‌توان با مجموعه طیف سه‌رنگ «Green+Blue+Purple» در زبان انگلیسی معادل انگاشت.

به عبارت دیگر زبان فارسی پیش از قرن ۱۳ش در مرحله پنجم به سر می‌برده و دارای ۶ اصطلاح رنگی اصلی سفید، سیاه، سرخ، زرد، سبز، و البته بنفش بوده است. در این مرحله «اصطلاح رنگی سبز» در زبان فارسی دربرگیرنده طیف‌هایی بوده که در زبان انگلیسی معادل با رنگ سبز تا آبی روشن بوده است. این فرض با کاربرد و معنی سبز در ادبیات فارسی و آثار تاریخی ایران هم مطابقت دارد. همچنین «اصطلاح رنگی بنفش» برای بیان طیف رنگ‌هایی استفاده می‌شده که معادل با آبی تیره تا بنفش در زبان انگلیسی بوده است. این فرض هم توسط یافته‌های این پژوهش پشتیبانی و تصدیق می‌شود.

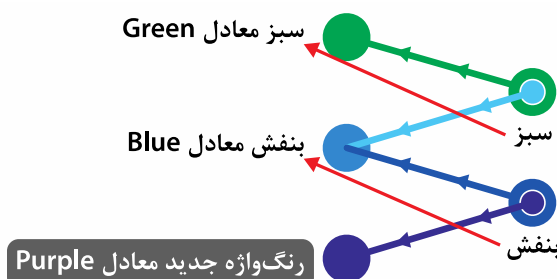
مرزبندی و اصطلاح رنگی مشابهی نیز در میان اصطلاحات رنگی زبان روسی به چشم می‌خورد، بدین‌گونه که زبان روسی پیش از آن که دارای اصطلاحی معادل بنفش انگلیسی باشد، دو اصطلاح مستقل برای آبی‌های روشن (گلوبی) و آبی‌های تیره (سینی) داشته است. گستره رنگی سینی با گستره رنگی مفروض ما برای بنفش در فارسی قدیم مطابقت دارد. همچنین مرز گلوبی و سینی در همان منطقه‌ای است که برای افتراق و تفکیک سبز و بنفش در فارسی قدیم فرض کردیم (تصویر ۸).

انگلیسی	فارسی جدید	فارسی قدیم	روسی جدید	روسی قدیم
Green	سبز	سبز	Zelenyy	Zelenyy
Blue	آبی (رنگ‌واره جدید)	بنفش	Goluboy	Goluboy
Purple	بنفش	بنفش	Siniy	Siniy
				fioletovyy

تصویر ۸ - مقایسه تفکیک و تکامل گستره‌های رنگی بنفش و آبی و سبز در زبان‌های روسی جدید و قدیم، فارسی

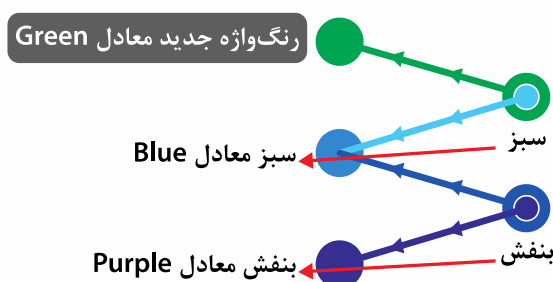
جدید و قدیم، و انگلیسی (نگارنده)

از آنجا که به علت طبقه‌بندی خاص رنگ‌ها در زبان فارسی، اصطلاحات رنگی سبز و بنفش هرکدام تنها دربرگیرنده بخشی از طیف آبی بوده‌اند، هیچ‌کدام نمی‌توانستند به‌عنوان برابر واژه Blue در نظر گرفته شوند. به‌عنوان مثال واژه بنفش برای آنکه جانشین و ترجمه Blue باشد می‌باید بخش عمده طیف‌های متمایل به سرخ خود را از دست داده و بخشی از گستره طیف‌های رنگ سبز را در بر می‌گرفت، سپس می‌بایست اصطلاح رنگی جدیدی معادل purple در فارسی ایجاد می‌شد (تصویر ۹).



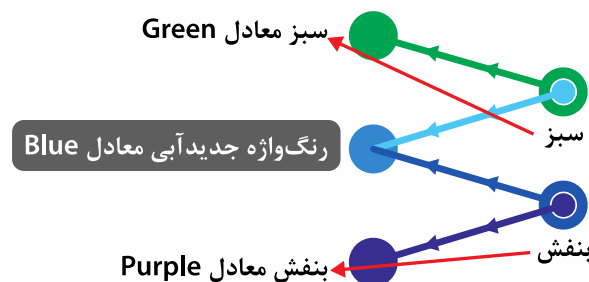
تصویر ۹ - مسیر جایگزین فرضی نخست برای تفکیک طیف‌های سبز و آبی و بنفش در زبان فارسی (نگارنده)

برای جانشینی اصطلاح سبز به‌عنوان معادل Blue مساله پیچیده‌تر نیز می‌شد: سبز می‌بایست طیف‌های معادل با Green را از دست داده و بخشی از طیف‌های رنگی بنفش را به عاریت می‌گرفت، سپس می‌بایست برای تعریف طیف‌های Green که پیش از این جزء اصطلاح سبز بودند، اصطلاح رنگی جدیدی ابداع می‌شد. بنابراین همان مشکل و معضل زبان ژاپنی در مورد اصطلاحات سبز و آبی هم به زبان فارسی افزوده می‌شد (تصویر ۱۰).



تصویر ۱۰ - مسیر جایگزین فرضی دوم برای تفکیک طیف‌های سبز و آبی و بنفش در زبان فارسی (نگارنده)

بنابراین مسیر تکامل اصطلاحات رنگی اصلی در زبان فارسی این‌گونه ادامه یافت که طیف‌های سبز و بنفش از دو سوی مخالف به سمت کانون‌های Green , Purple عقب‌نشینی کرده و طیف رنگی جدیدی در میان آن‌ها به نام آبی شکل می‌گیرد که با کانون رنگی Blue مطابقت دارد (تصویر ۱۱).



تصویر ۱۱ - مسیر تکاملی که برای تفکیک طیف‌های سبز و آبی و بنفش در زبان فارسی طی شده است. (نگارنده)
از نظر برلین-کی یکی از شروط اصلی بودن یک اصطلاح رنگی این است که کلمه‌ای جامد، غیر مشتق و غیرمنتسب به پدیده دیگری باشد. همانند سپید، سیاه، سرخ، سبز و زرد که این‌گونه‌اند، نه همچون قهوه‌ای و نارنجی و خاکستری و نیلی و طلایی که به ترتیب منتسب به قهوه و نارنج و خاکستر و نیل و طلا هستند. اصطلاح رنگی بنفش واجد این شرط هست و منتسب به هیچ پدیده دیگری نیست و نام خود را از چیزی وام نگرفته است. برعکس آن واژه آبی از آنجا که در یک فرآیند غیرطبیعی و در شرایط بحران و شوک برخورد با دانش غرب و از سر اضطرار ترجمه منابع غربی شکل گرفته است، اصطلاحی است که معنای جامد و مستقلی ندارد و مفهوم خود را از انتساب به آب یافته است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بازشناسی معنای رنگ بنفش در شاهنامه فردوسی آغاز گشت اما در میانه راه ناگزیر از ورود به مباحثی بنیادین در زبان فارسی شد که سعی گشت حدی که از موضوع اصلی فاصله نگیریم به آن‌ها پرداخته شود. مروری بر یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد همان رابطه و منطقی که در استفاده از اصطلاح رنگی سبز در توصیف پدیده‌های آبی در ادبیات قدیم فارسی حاکم است، برای استفاده از اصطلاح رنگی بنفش نیز صدق می‌کند. همان‌گونه که توصیف حافظ از رنگ سبز آسمان ارتباطی با سبز در زبان انگلیسی و فارسی امروزی ندارد، مراد از رنگ بنفش در شاهنامه فردوسی لزوماً همان بنفشی که امروزه به‌عنوان معادل بنفش در زبان فارسی می‌شناسیم نیست، بلکه شامل طیف‌هایی از آبی تیره است که در زبان فارسی به‌عنوان لاجوردی و نیلی، و در جهان معاصر به‌عنوان مشهورترین رنگ ایرانی «آبی

پارسی»^{۱۰۹} یا آبی ایرانی شناخته می‌شود و در سرتاسر تاریخ هنر و معماری ایران از کاشی‌های لعاب‌دار و درفش شاهین هخامنشی در شوش و پاسارگاد تا مسجد کبود تبریز و دیگر مساجد دوره اسلامی به شکل فراوان مورد استفاده قرار گرفته است.

فهرست منابع

- ابن‌یمین، فخرالدین محمود. دیوان اشعار ابن یمین فریومدی. به تصحیح حسینعلی باستانی. راد. تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۱۸.
- اصفهانی، کمال‌الدین اسماعیل. دیوان خلاق‌المعانی ابوالفضل کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی. به اهتمام حسین بحرالعلومی. تهران: دهخدا، ۱۳۴۸.
- امیدسالار، محمود. سی و دو مقاله در نقد و تصحیح متون ادبی. تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار، ۱۳۸۹.
- امیر خسرو دهلوی، خسرو بن محمود. مجنون و لیلی. به تصحیح محسن باغبانی. قم: ظفر، ۱۳۸۰.
- انوری، اوحالدین محمد. دیوان انوری. با مقدمه سعید نفیسی، به اهتمام پرویز بابایی. تهران: نگاه، ۱۳۷۶.
- بلخی، جلال‌الدین محمد. کلیات دیوان شمس تبریزی. تهران: نگاه، ۱۳۷۵.
- بهار، محمدتقی. دیوان اشعار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶.
- بیات، حسین. «نسبیت زبانی و درک رنگ آسمان در شعر فارسی». نقد ادبی، سال هشتم، ش. ۳۲ (۱۳۹۴): ۲۹-۵۲.
- جامی خراسانی، عبدالرحمن. مثنوی هفت اورنگ. به تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. تهران: مهتاب، ۱۳۷۵.
- جودی نعمتی، اکرم. «تناسب رنگ‌ها در صورخیال و هسته روایی شاهنامه». پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش. ۱۱ (۱۳۸۷): ۵۷-۸۲.
- حائری، سید هادی. عارف قزوینی شاعر ملی ایران. تهران: جاویدان، ۱۳۶۴.
- حسنلی، کاووس و لیلا احمدیان. «باز نمود رنگ‌های سرخ، زرد، سبز و بنفش در شاهنامه فردوسی». نشر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان) ش. ۲۳ (۱۳۸۷): ۵۹-۸۸.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین. دیوان خاقانی شروانی. ویراسته میرجلال‌الدین کزازی. تهران: مرکز، ۱۳۷۵.
- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین ابوالعطا. دیوان کامل خواجوی کرمانی. به کوشش سعید قانع. تهران: بهزاد، ۱۳۷۴.
- دهخدا، علی اکبر. لغت‌نامه. تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران: روزنه، ۱۳۷۷.
- ساوجی، سلمان. کلیات سلمان ساوجی. به تصحیح عباسعلی وفایی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۶.

- سعد سلمان، مسعود. دیوان مسعود سعد سلمان. با مقدمه سعید نفیسی، به اهتمام پرویز بابایی. تهران: نگاه، ۱۳۷۴.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. کلیات سعدی. به تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: هرمس، ۱۳۸۵.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد. دیوان حکیم سنایی غزنوی. با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، به اهتمام پرویز بابایی. تهران: آزاد مهر، ۱۳۸۱.
- صائب تبریزی، میرزا محمدعلی. دیوان صائب تبریزی. به کوشش محمد قهرمان. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۴.
- ضابطی جهرمی، احمد. سینما و ساختار تصاویر شعری در شاهنامه. تهران: کتاب فرا، ۱۳۷۸.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. الهی نامه. استانبول: مطبعه معارف، ۱۹۴۰.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. خسرونامه. به تصحیح احمد سهیلی خوانساری. تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۵۵.
- علیزاده صحرائی، مجتبی و محمد راسخ مهند. «رنگ واژه‌های اصلی در زبان فارسی». زبان پژوهی، سال ۸، ش. ۱۹ (۱۳۹۵): ۱۴۷-۱۲۳.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه فردوسی. به تصحیح جلال خالقی مطلق. نیویورک: Bibliotheca Persica، ۱۳۶۹.
- قائنی شیرازی، میرزا حبیب‌الله. دیوان حکیم قائنی شیرازی. به تصحیح ناصر هیری. تهران: گلشائی، ۱۳۶۳.
- معزی، محمد، کلیات دیوان معزی. به تصحیح ناصر هیری. تهران: مرزبان، ۱۳۸۸.
- نصرالله منشی، ابوالمعالی. کلیله و دمنه. به تصحیح و توضیح مجتبی مینوی. تهران: ثالث، ۱۳۸۸.
- نظامی گنجوی، جمال الدین. لیلی و مجنون. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره، ۱۳۷۶.
- نظامی گنجوی، جمال الدین. مخزن السرار. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره، ۱۳۷۶.
- Berlin, B., and P. Kay. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkley and Los Angeles :University of California Press, 1969.
- Borgefors ,Gunilla. " The Scarcity of Universal Colour Names ". In *ICPRAM*, (2018): 496-502.
- DOI: 10.66490.04960502/10,5220 :
- Conlan ,Francis. "Searching for the semantic boundaries of the Japanese colour term 'ao' ". *Australian Review of Applied Linguistics* 26 ,no. 1 (2003): 71-86.
- DOI: 10.66490.04960502/10,5220 :
- Dodgson, Neil. "What is the "opposite" of "blue"? The language of colour wheels". 2019.
- <https://doi.org/10.2352/j.percept.imaging.2019.2.1.010401>
- Hardin ,Clyde L. "Basic color terms and basic color categories ". *Color vision perspectives from*

different disciplines (1998): 207-217.

<https://doi.org/10.26686/wgtm.12319349.v1>

Nagasaki, S. "Iro no Nihonshi (The Japanese history of color)". *Tokyo Tankonosha Publishing Co* 100, no:11(1977)222.

Regier, Terry; Paul Kay and Naveen Khetarpal. "Color naming reflects optimal partitions of color space". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104 (4), (2007): 1436-1441.

<https://doi.org/10.1073/pnas.0610341104>

Transliterated Bibliography

‘Alizādah Şaḥrāyī, Muḥtabā va Muḥammad Rāsikh Mahand. "Rangvāzhīh-hā-yi Aşlī dar Zabān-i Fārsī". *Zabānpazhūhī*, yr. 8, no. 19 (2016/1395): 123-147.

Amīr Khusraw Dihlavī. Khusraw ibn Maḥmūd. *Majnūn va Liylī*. Ed. Muḥsin Bāghbānī. Qum: Ṣafar, 2001/1380.

Anwarī, Awḥad al-Dīn Muḥammad. *Dīwān-i Anwarī*. bā Muqaddamah-yi Sa‘īd Nafīsī, ed. Parwīz Bābāyī. Tehran: Nigāh, 1997/1376.

‘Aṭṭār Nayshābūrī, Farīd al-Dīn. *Ilāhī Nāmāh*. Istanbul: Maṭba‘a-yi Ma‘ārif, 1940/1319.

‘Aṭṭār Nayshābūrī, Farīd al-Dīn. *Khusrawnāmāh*. ed. Aḥmad Suhaylī Khvānsārī. Tehran: Kitābfurūshī Zavār, 1976/1355.

Bahār, Muḥammad Taqī. *Dīwān-i Ash‘ār*. Tehran: Amīr Kabīr, 1957/1336.

Balkhī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. *Kulliyāt-i Dīwān-i Shams-i Tabrizī*. Tehran: Nigāh, 1996/1375.

Bayāt, Ḥusayn. "Nisbiyat Zabānī va Dark-i Rang-i Āsimān dar Shi‘r-i Fārsī". *Naqd-i Adabī*, yr. 8, no. 32 (2015/1394): 29-52.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmāh*. Tehran: Mū‘assisa Chāp va Intishārāt-i University of Tehran, Rawzanih, 1998/1377.

Firdawsī, Abū al-Qāsim. *Shāhnāmāh-yi Firdawsī*. ed. Jalāl Khāliqī Muṭlaq. New York: Bibliotheca Persica, 1990/1369.

Ḥā’irī, Sayyid Hādī. *‘Arif Qazvinī Shā‘ir Millī-i Irān*. Tehran: Jāvidān, 1985/1364.

- Ḥasanlī, Kāwus va Liylā Aḥmadiyān. "Bāz Nimūd-i Rang-hā-yi Zard, Sabz va Banafsh dar Shāhnāmah-yi Firdawsī". *Naṣr Pazhūhī Adab Fārsī (Adab va Zabān)*, no. 23 (2008/1387): 59-88.
- Ibn Yamīn, Fakhr al-Dīn Maḥmūd. *Dīwān-i Ash'ār-i Ibn Yamīn Faryūmadī*. ed. Ḥusayn 'Alī Bāstānī Rād. Tehran: Kitābkhanah-yi Sanā'ī, 1939/1318.
- Iṣfahānī, Kamāl al-Dīn Ismā'īl. *Dīwān-i Khallāq al-Ma'ānī Abū al-Faḍl Kamāl al-Dīn Ismā'īl Iṣfahānī*. ed. Ḥusayn Baḥr al-'Ulūmī. Tehran: Dihkhudā, 1969/1348.
- Jāmī Khurāsānī, 'Abd al-Raḥmān. *Maṣnavī Haft awrang*. ed. Murtaẓā Mudarris Gilānī. Tehran: Mahtāb, 1996/1375.
- Jūdī Nī'matī, Akram. "Tanāsub-i Rang-hā dar Ṣuvar-i Khīyāl va Hastih-yi Rivāyī Shāhnāmah". *Pazhūhish-i Zabān va Adabiyāt-i Fārsī*, no. 11 (2008/1387): 57-82.
- Khājūy-i Kirmānī, Kamāl al-Dīn Abū al-'Aṭā. *Dīwān-i Kāmil-i Khājūy-i Kirmānī*. ed. Sa'īd Qānī 'ī. Tehran: Bihzād, 1995/1374.
- Khāqānī Shirvānī, Afzal al-Dīn. *Dīwān-i Khāqānī Shirvānī*. ed. Mīr Jalāl al-Dīn Kazāzī. Tehran: Markaz, 1996/1375.
- Mu'izzī, Muḥammad. *Kulliyāt-i Dīwān-i Mu'izzī*. ed. Nāṣir Hirī. Tehran: Marzbān, 2009/1388.
- Naṣr Allāh Munshī, Abū al-Ma'ālī. *Kalilah va Damnah*. ed. Muḥtabā Mīnawī. Tehran: Thālith, 2009/1388.
- Nizāmī Ganjavī, Jamāl al-Dīn. *Liylī va Majnūn*. ed. Sa'īd Ḥamīdiyān. Tehran: Qaṭrih, 1997/1376.
- Nizāmī Ganjavī, Jamāl al-Dīn. *Makhzan al-Asrār*. ed. Sa'īd Ḥamīdiyān. Tehran: Qaṭrih, 1997/1376.
- Qāānī Shirāzī, Mīrzā Ḥabīb Allāh. *Dīwān-i Ḥakīm Qāānī Shirāzī*. ed. Nāṣir Hirī. Tehran: Gulshā'ī, 1984/1363.
- Sa'd-i Salmān, Mas'ūd. *Dīwān-i Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān*. bā Muqaddamah-yi Sa'īd Nafīsī, ed. Parwīz Bābāyī. Tehran: Nigāh, 1995/1374.
- Sa'dī, Muṣliḥ ibn 'Abd Allāh. *Kulliyāt-i Sa'dī*. ed. Muḥammad 'Alī Furūghī. Tehran: Hirmis, 2006/1385.
- Ṣā'ib Tabrīzī, Mīrzā Muḥammad 'Alī. *Dīwān-i Ṣā'ib-i Tabrīzī*. ed. Muḥammad Qahramān. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 1985/1364.

Sanā'ī Ghaznavī, Abū al-Majd. *Dīwān-i Ḥakīm Sanā'ī Ghaznavī*. bā Muqaddamah-yi Badī' al-Zamān Furūzānfar, ed. Parwīz Bābāyī. Tehran: Āzādmīhr, 2002/1381.

Sāvajī, Salmān. *Kulliyāt-i Salmān Sāvajī*. ed. 'Abbās 'Alī Vafāyī. Tehran: Anjuman-i Āsār va Mafākhīr-i Farhangī, 1997/1376.

Umīd Sālār, Maḥmūd. *Sī va du Maqālah dar Naqd va Taṣḥīḥ-i Mutūn-i Adabī*. Tehran: Bunyād-i Muqūfāt-i Afshār, 2010/1389.

Żābiṭī Jahrumī, Aḥmad. *Sinimā va Sākhtār-i Taṣāvir-i Shi'ī dar Shāhnāmāh*. Tehran: Kitān-i Farā, 1999/1378.



A Statistical Analysis of the Spread and Diversity of *Waqf* (charitable endowment) in the Ottoman Empire: A Case Study of Records from the National Archive of Bulgaria

Dr. Morteza Nouraei

Professor, University of Isfahan, Iran

Ma'soumeh Pajhooheshnia (Corresponding Author)

PhD Student, History of Iran in Islamic Era, University of Isfahan, Iran

Email: m.pajhooheshnia@yahoo.com

Abstract:

The present study surveys the spread and diversity of *Waqf* endowments in the Ottoman empire (10th-13th centuries A.H./16th-19th centuries A.D.) according to the documents found in the national archive of Bulgaria. The study aims at identifying the various types of *Waqf*, its distribution patterns, and the usages of *Waqf* revenues in the Ottoman empire during the specified time span. The documents studied in this research, in addition to the unpublished records, include 470 records related to *Waqf* in the Ottoman empire compiled by the Oriental Department at the St. Cyril and Methodius National Library and published as the Inventory of Ottoman Turkish Documents about *Waqf* Preserved in the Oriental Department at the St. Cyril and Methodius National Library. The study's main question is: What were the common types of *Waqf* and the usages of *Waqf* revenues in the Ottoman empire? In other words, the study sets to analyze the sources of *Waqf* income and its usages in the Ottoman empire according to the aforementioned documents and during 10th-13th centuries A.H./16th-19th centuries A.D. It is concluded that the highest frequency of *Waqf* income in 10th and 13th centuries A.H./16th and 19th centuries A.D. was from leasing endowed properties, while in the 11th century A.H./17th century A.D. it came from the *fizyah* taxes in different cities. Additionally, the usage of *Waqf* revenues include instances such as paying salaries to the employees in endowed properties, maintaining the endowments, and providing food for the poor.

Keywords: *Waqf*, Ottoman empire, economic history, archival documents.





بررسی و تحلیل آماری گستردگی و تنوع وقف در قلمرو عثمانی مطالعه موردی: اسناد آرشیو ملی بلغارستان

دکتر مرتضی نورائی

استاد دانشگاه اصفهان

معصومه پژوهش نیا (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری، تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه اصفهان

Email: m.pajhooheshnia@yahoo.com

چکیده

این پژوهش در نظر دارد گستره و تنوع موقوفات در قلمرو عثمانی (سده‌های ۱۰-۱۳ق) را بر مبنای اسناد آرشیو ملی بلغارستان مورد بررسی قرار دهد. هدف از این بررسی، شناخت انواع موقوفات، چگونگی توزیع فراوانی آن‌ها، و نیز موارد مصرف عایدات وقف در قلمرو عثمانی طی بازه زمانی مذکور بوده است. اسناد مورد استفاده در این پژوهش، افزون بر اسناد منتشر نشده، شامل ۴۷۰ سند مربوط به وقف در قلمرو عثمانی است که توسط دپارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان^۱ گردآوری و تحت عنوان فهرست اسناد ترکی عثمانی در مورد وقف در دپارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان^۲ منتشر شده‌اند. پرسش اصلی پژوهش عبارت از این است که بر مبنای آرشیو مورد مطالعه، نوع موقوفات و نیز مصارف عایدات وقف در امپراتوری عثمانی چگونه بوده است؟ به عبارتی این پژوهش بر آن است تا بر مبنای اسناد مذکور، منابع درآمد وقف و موارد مصرف آن را در قلمرو عثمانی طی سده‌های ۱۰ تا ۱۳ق مورد بررسی قرار دهد. بر اساس مطالعات صورت گرفته، بیشترین فراوانی درآمد موقوفات در سده‌های ۱۰ و ۱۳ق، مربوط به اجاره املاک موقوفه و در قرن ۱۱ق وقف مبلغ حاصل از مالیات جزیه در شهرهای مختلف بوده است. همچنین، موارد مصرف عایدات وقف شامل مواردی چون پرداخت حقوق کارمندان در املاک موقوفه، نگهداری موقوفات و تهیه غذا برای مستمندان بوده است.

کلیدواژه‌ها: وقف، امپراتوری عثمانی، تاریخ اقتصادی، اسناد آرشیوی.

1. Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library.

2. Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library.

مقدمه

نهاد وقف به عنوان یکی از نهادهای بنیادین در تمدن اسلامی، همواره جامعه را بر آن داشته است تا در ایجاد تسهیلات فرهنگی، آموزشی، رفاهی، بهداشتی و ازاین‌دست، با دولت مشارکت کرده و در قبال آن، علاوه بر شأن اجتماعی، از پاداش معنوی نیز برخوردار گردد. شاهان و شاهزادگان نیز در دوره‌های مختلف تاریخی سعی داشته‌اند تا با پیش‌قدم شدن در این امر، به روند ترغیب جامعه به مشارکت در امر وقف سرعت بخشیده و به علاوه از مشروعیتی که از قبل آن کسب می‌کنند، بهره‌مند شوند. بانیان وقف بخشی از دارایی خود را جهت احداث مدرسه، بیمارستان، مسجد، پل، جاده، کاروانسرا، بازار و یا حتی تهیه تجهیزات برای دختران، روغن چراغ برای مساجد و از این قبیل اختصاص می‌دادند. این سنت، به عمران و آبادانی و توسعه‌های فرهنگی، هنری، اجتماعی در ممالک اسلامی کمک شایانی کرده است، چرا که باعث شده است جامعه تنها حکومت را مسئول آبادانی کشور ندانسته و خود نیز در این امر مشارکت فعال داشته باشد. وقف به عنوان یک نهاد اجتماعی - اقتصادی و شاید سیاسی، اگرچه ریشه در باورها و عقاید جوامع مسلمان داشته و خیرات و مبرات زایدالوصفی را از دید جامعه برای بانیان وقف به همراه دارد، اما گاه از مصلحت‌اندیشی و آینده‌نگری واقفان نیز مبری نبوده است. به واسطه شرایط سیاسی حاکم بر جامعه، در بسیاری از موارد واقفان با انگیزه مصون داشتن دارایی‌های خود از مصادره یا مالیات، اقدام به وقف می‌نمودند.^۴ این انگیزه به‌ویژه در مورد اشراف و بزرگان به مراتب قوی‌تر از توصیه‌های دینی ظاهر می‌شده است. امپراتوری عثمانی به عنوان حکومتی مسلمان، طی عمر طولانی خود همواره تلاش داشت وجهه‌ای مطابق با مبانی دین اسلام از خود به نمایش بگذارد. از جمله مواردی که این وجهه را تقویت می‌نمود، پیش‌قدم شدن در عرصه وقف و موقوفه ساختن بخشی از دارایی‌ها یا درآمدهای خود بود. این اقدام، علاوه بر مشروعیت مذهبی که برای سلطان به همراه داشت، در ترویج این عمل خیریه نیز تأثیرگذار بود و در نهایت کل جامعه از منافع آن بهره‌مند می‌شدند. بنابراین بسیاری از بزرگان دربار از شاهزادگان گرفته تا امیران و وزرا و حتی زنان حرمسرا از جمله والده سلطان‌ها و یا همسران سلطان نیز به تأسی از وی، در گسترش و رونق‌دهی به نهاد وقف سهیم می‌شدند.

دولت عثمانی پایه‌های حکومت خود را بر مبنای دین اسلام قرار داده بود. از این جهت، نهاد وقف در این دولت کارکردهای وسیعی داشته و بخشی از امور فرهنگی، عمرانی و مذهبی را در قلمرو عثمانی بر عهده داشته است. هدف از پژوهش پیش‌رو، مطالعه و بررسی گستره و تنوع موقوفات، و کارکرد آن‌ها در

۴. رحیمی‌فر و عبدالقهار، «موقعیت اجتماعی واقفان در عصر صفویه به استناد وقف‌نامه‌ها».

قلمرو عثمانی طی سده‌های ۱۰ تا ۱۳ هجری است. این مطالعات بر مبنای اسناد آرشیوی صورت گرفته است که دیارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان گردآوری نموده و بخش‌هایی از آن تحت عنوان فهرست اسناد ترکی عثمانی در مورد وقف در دیارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان منتشر کرده است. پرسش اصلی پژوهش عبارت از این است که تنوع و گستردگی موقوفات در امپراتوری عثمانی چگونه بوده است؟ به عبارت دیگر، این پژوهش بر آن است تا منابع درآمد و موارد مصرف نهاد وقف را در قلمرو عثمانی طی سده‌های ۱۰ تا ۱۳ هجری مورد بررسی قرار دهد.

ازجمله پژوهش‌هایی که پیرامون نهاد وقف در قلمرو عثمانی صورت گرفته، می‌توان به مطالعاتی اشاره نمود که به زنان واقف به‌ویژه والده سلطان‌ها و موقوفات آن‌ها پرداخته است.^۵ بر مبنای این پژوهش، سلاطین عثمانی پس از فتح مصر، برخی از آداب و سنن اسلامی مصریان ازجمله وقف برای حرمین شریفین (مکه و مدینه) را از آنان آموخته و حتی در میان زنان دربار نیز رواج دادند. یوکسل نیز نقش زنان درباری را در توسعه نهاد وقف در امپراتوری عثمانی مورد بررسی قرار داده است.^۶ به باور این مؤلف، اموال زنان سلطنتی، در صورت وقف نشدن، پس از مرگ توسط دولت مصادره می‌گردید. ارجح به بررسی موقوفات زنان در ایران و آناتولی پرداخته است.^۷ در این پژوهش سعی شده است علاوه بر بررسی نقش زنان در نهاد وقف مقارن با دو امپراتوری مذکور، مشابهت‌های این نهاد در دو قلمرو صفوی و عثمانی را نیز مورد مقایسه قرار دهد. نتایج حاصل از این پژوهش حاکی از افزایش تعداد موقوفات در دوره مورد مطالعه نسبت به دوره‌های پیشین در هر دو قلمرو است. همچنین، زنان یک چهارم کل موقوفات را به خود اختصاص داده‌اند که از میان آن‌ها، والده سلطان‌ها درصد قابل‌توجهی از زنان وقف‌کننده را تشکیل می‌دهند. به‌علاوه، موقوفات زنان درباری در سه گروه فرهنگی (ساخت مدرسه)، مذهبی (ساخت مسجد) و عام‌المنفعه (ساخت کاروانسرا و حمام) طبقه‌بندی شده‌اند.

در تکمیل مطالعات پیرامون زنان واقف در قلمرو عثمانی، شوندی، کامرانی‌فر و بارانی نیز توجه خود را معطوف به نقش زنان درباری در نهاد وقف طی سلطنت سلطان سلیمان تا سلطان عبدالحمید دوم نموده‌اند.^۸ بر اساس یافته‌های پژوهش مذکور، موقوفات زنان درباری در امپراتوری عثمانی رشد داشته است و این امر نه تنها منجر به بهبود شرایط فرهنگی و اجتماعی قلمرو عثمانی شده، بلکه برای زنان دیگر

۵. دوغان، «وقف‌های زنان عثمانی و وقفیه والده سلطان ماه پیکر».

۶. یوکسل، «نقش زنان در نظام وقف عثمانی».

۷. ارجح، «موقوفات زنان در دوره صفوی و عثمانی».

۸. شوندی، کامرانی‌فر و بارانی، «نقش و جایگاه زنان درباری در نظام وقف امپراتوری عثمانی از دوره سلیمان قانونی تا عبدالحمید دوم».

جوامع اسلامی نیز الگو و الهام‌بخش بوده است. سیزاکسا موقوفات نقدی در شهر بورسا^۹ طی سال‌های ۱۵۵۵ تا ۱۸۲۳ م/ ۹۶۲ تا ۱۲۳۸ ق و موارد مصرف آن‌ها را مورد بررسی قرار داده است.^{۱۰} بر اساس یافته‌های این پژوهش، موقوفات نقدی در بازه زمانی مذکور، در امور آموزشی، بهداشتی، رفاهی و غیره مورد مصرف قرار می‌گرفتند، فعالیت‌هایی که امروزه بر دوش دولت مرکزی قرار دارد. براین اساس، این نوع موقوفات با تقبل بخش قابل توجهی از هزینه‌های زیرساختی، نقشی حیاتی در اقتصاد امپراتوری عثمانی ایفا می‌کردند. آکگوندوز وقف در امپراتوری عثمانی را در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ م/ ۱۳ و ۱۴ ق مورد بررسی قرار داده است.^{۱۱} وی نهادهای وابسته به وقف را طی دوران گذار عثمانی از امپراتوری به جمهوری تحلیل نموده است.

از دیگر مطالعات انجام شده در حوزه وقف عثمانی، می‌توان به بررسی تأثیر موقوفات در توسعه اقتصادی امپراتوری عثمانی اشاره نمود که عواید مالی سنت وقف را پشتیبانی حائز اهمیت در اقتصاد این امپراتوری قلمداد نموده است.^{۱۲} ماکارویچ نیز نهاد وقف را در تاریخ‌نگاری عثمانی مطالعه نموده است.^{۱۳} وی رویکردهای مورخان در پرداختن به جایگاه وقف، نقش آن در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و رابطه آن با حکومت را بررسی نموده و در نهایت به این باور رسیده است که مورخان و پژوهشگران در بیان نقش کلیدی و پرنفوذ نهاد وقف در عرصه‌های مذکور، جانب عینیت را رعایت کرده و بی‌طرفانه قضاوت نموده‌اند. چابوک، سایگیلی و اوغوز حسابرسی امورات وقف در امپراتوری عثمانی در اوایل قرن ۱۹ م/ ۱۳ ق را مورد مطالعه قرار داده‌اند.^{۱۴} آن‌ها به نقش پررنگ نهاد وقف در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی عثمانی اشاره داشته و اضافه می‌نمایند که به دلیل مشمول شدن امورات وقف در حوزه مالی، حسابرسی منابع درآمد و موارد مصرف موقوفات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. سلطان محمود دوم اصلاحاتی را در مورد حسابرسی موقوفات اعمال نمود. حساب‌رسان وقف در دیوان وقف^{۱۵} مشغول به کار شدند و بررسی گزارش‌های مالی مربوط به موقوفات را بر عهده گرفتند. اوربای نیز تداوم و بقای موقوفات سلطنتی در دربار عثمانی را در مواجهه با موانع و تهدیدها مورد بررسی قرار داده

9. Bursa.

10. Cizakca, «Ottoman Cash Waqfs Revisited: The Case of Bursa (1555- 1823)».

11. Akgündüz, «The Ottoman Waqf Administration in the 19th and Early-20th Centuries: Continuities and Discontinuities».

12. Serdar, «The Impact of Waqfs on Economic Development of the Ottoman Empire: The Case of Western Thrace».

13. Makarevych, «Waqf in the Ottoman Empire in the Turkish Historiography».

14. Çabuk, Saygılı, and Oguz, «Auditing of a Waqf in the Ottoman Empire in the Beginning of 19th Century».

15. Ministry of Waqf Affairs.

است.^{۱۶} به باور وی، امپراتوری عثمانی به موازات فتح ممالک اسلامی، سنت وقف را از این جوامع آموخت و خود نیز به انجام آن همت گماشت. اگرچه حیات این نهاد طی دوران‌های جنگ، بیماری‌های واگیردار، شورش‌ها و یا بلایای طبیعی مورد تهدید قرار می‌گرفت، اما سنت وقف همچنان طی سده‌ها در قلمرو عثمانی دوام یافت.

به این ترتیب، با در نظر گرفتن موارد بررسی نشده در مطالعات پیشین، این پژوهش بر آن است تا تنوع موقوفات در قلمرو عثمانی (۱۳-۱۰ق)، فراوانی انواع عایدات وقف و نیز موارد مصرف این عایدات را مورد واکاوی قرار دهد.

۱- معرفی آرشیو کتابخانه ملی بلغارستان

امروزه اسناد به جای مانده از معادلات وقف محور یا وقف‌نامه‌ها، منابعی ارزشمند جهت مطالعه و پژوهش در خصوص شرایط وقف، نوع موقوفات، بانیان وقف و غیره در دوره‌های مختلف تاریخی در جوامع مسلمان محسوب می‌شوند. از جمله آرشیوهایی که حاوی اسناد وقف‌نامه‌ای بوده و می‌تواند مرجع مطالعات در این زمینه باشد، کتابخانه ملی بلغارستان است. کتابخانه ملی بلغارستان یا کتابخانه ملی سیریل و متدیوس^{۱۷} در سال ۱۸۷۸م/ ۱۲۹۵ق به همت دو برادر به نام‌های سنت سیریل و سنت متدیوس تأسیس شد. ساختمان این کتابخانه در شهر صوفیه بلغارستان توسط یک تیم بلغاری طراحی شده است. این کتابخانه در حال حاضر بزرگ‌ترین کتابخانه عمومی در این کشور محسوب می‌شود. هدف از تأسیس این مجموعه، جمع‌آوری نسخه‌های خطی نوشته شده توسط مؤلفان بلغاری بوده است. برخی از این نسخه‌ها به زبان بلغاری و برخی دیگر به زبان‌های دیگری چون ترکی، عربی، فارسی، انگلیسی، یونانی و اسلاوی نوشته شده‌اند.

دپارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان^{۱۸} دارای سه هزار نسخه خطی با محتوای گوناگون است. بخشی از این نسخه‌ها به آرشیو اهدا شده و برخی دیگر خریداری شده‌اند. بخش اعظم این اسناد در فاصله سال‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۵۱م/ ۱۳۴۹ و ۱۳۷۰ق به این مجموعه اضافه شده‌اند. تعداد نسخه‌های فارسی در این آرشیو در مقایسه با نسخه‌های عربی و ترکی کمتر است. اسناد فارسی آرشیو مذکور، توسط جمشید سیار و در مجموعه‌ای با عنوان « Catalogue of the Persian manuscripts found in the National Library

16. Orbay, «Coping with Institutional and Financial Crises in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Ensuring the Survival of Ottoman Royal Waqfs».

17. SS, Cyril and Methodius National Library.

18. Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library.

Cyril and Methodius « مورد بررسی قرار گرفته و معرفی شده‌اند. با استناد به این مجموعه، محتوای نسخ فارسی عبارتند از علوم، ادبیات، هنر، تاریخ، فرهنگ‌نامه، اخلاقیات، پزشکی، داروسازی و الهیات و غیره. ازجمله آثار ادبی این مجموعه می‌توان به کتاب‌های گلستان، بوستان، دیوان حافظ، پندنامه عطار و مثنوی مولوی اشاره نمود. نسخ فرهنگ‌نامه‌ای نیز شامل لغت‌نامه‌های دو زبانه فارسی-ترکی و فارسی-عربی هستند. در برخی از این فرهنگ‌نامه‌ها، اطلاعاتی پیرامون دستور زبان فارسی دری نیز ارائه شده است. در بخش نجوم، زیج‌های تهیه شده توسط الغ بیگ (۸۵۳-۷۹۵ق) شامل ۳۲۷ نمودار نجومی دیده می‌شود.^{۱۹} بخش تاریخ شامل سه نسخه تاریخ عمومی بوده و در بخش داروشناسی، نسخه‌ای از کتاب اختیارات بدیع تألیف علی بن حسین انصاری شیرازی (۸۰۶-۷۲۹ق) مشهور به حاج زین العطار یا زین الدین عطار به چشم می‌خورد. این نسخه‌ها از آسیای صغیر، آسیای میانه، ایران، کشورهای بالکان و بلغارستان به این آرشیو اضافه شده‌اند. در بخش هنر، آثاری از نقاشی‌های مینیاتور دیده می‌شوند که به قرن ۱۶م/ ۱۰ق برمی‌گردند. ازجمله کتاب‌های دارای طرح‌های مینیاتور در این مجموعه می‌توان به تیمورنامه از عبدالله هاتفی شاعر دوره تیموری و اوائل دوره صفوی اشاره نمود که شرح جنگ‌های تیمور را به تصویر کشیده و شامل دو نقاشی مینیاتور است.^{۲۰}

نسخ خطی موجود در دپارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان، بر مبنای موضوع طبقه‌بندی شده و سپس به ترتیب حروف الفبا چیده شده‌اند. برای هر نسخه، سال نگارش آن و در صورت مشخص نبودن سال نگارش، قرن مربوط به آن درج شده است. در مواردی که کتاب دارای عنوانی مشخص نبوده، بر اساس محتوای کتاب عنوانی برای آن انتخاب شده است.^{۲۱} فهرست نسخه‌های خطی فارسی در این دپارتمان، در پیوست ۱ ارائه شده و تصویر نمونه‌هایی از اسناد موجود در این آرشیو نیز در پیوست ۲ قابل مشاهده است. این دپارتمان همچنین اقدام به گردآوری مجموعه‌ای شامل اطلاعات مربوط به ۴۷۰ وقف‌نامه نموده است. این مجموعه تحت عنوان فهرست اسناد ترکی عثمانی در مورد وقف در دپارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان در سال ۲۰۰۳م/ ۱۴۲۳ق به زبان انگلیسی منتشر شده است. وقف‌نامه‌های مذکور مربوط به قلمرو عثمانی بوده و از نظر بازه زمانی، از قرن ۱۰ تا قرن ۱۳ هجری را دربر می‌گیرند. اطلاعات مندرج در این اسناد عبارتند از: تاریخ وقف، نام واقف، محل وقف، نوع موقوفه، محل درآمد و محل مصرف درآمد وقف شده. مبنای مطالعات در این پژوهش، مجموعه وقف‌نامه‌های ارائه شده در

19. Saiar, *Catalogue of the Persian Manuscripts Found in the National Library Cyril and Methodius*, 19-22.

20. Saiar, *Catalogue of the Persian Manuscripts Found in the National Library Cyril and Methodius*, 23-24.

21. Saiar, *Catalogue of the Persian Manuscripts Found in the National Library Cyril and Methodius*, 27.

۲- بررسی آماری اسناد مورد مطالعه

در این پژوهش، با توجه به گسترده بودن دوره مورد مطالعه (قرون ۱۰ تا ۱۳ق)، تصمیم گرفته شد این دوره در قالب چهار دوره کوتاه‌تر شامل قرن ۱۰، قرن ۱۱، قرن ۱۲ و قرن ۱۳ هجری در نظر گرفته شده و اسناد مربوط به هر یک از این دوره‌ها، به صورت جداگانه مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد. جدول شماره ۱، نتایج اولیه حاصل از بررسی‌های صورت گرفته را ارائه می‌دهد. براین اساس، چهار دوره مذکور به ترتیب دارای ۴۱، ۲۸۴، ۱۰ و ۱۳۵ سند از موقوفات عثمانی بوده‌اند. مقصود از موقوفات سلطانی در جدول مذکور، موقوفاتی است که در آن، شخص سلطان به تنهایی و یا با مشارکت برخی از بزرگان حکومتی، درآمدهای مشخصی از یک یا چند شهر یا روستا را وقف مصارف تعیین شده‌ای نموده است. در ادامه، نمونه‌های موقوفات سلطانی مورد مطالعه، به ترتیب در قرن‌های ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۱۳ هجری ارائه می‌گردند.

به عنوان نمونه، سندی از قرن شانزدهم میلادی وجود دارد مبنی بر آنکه سلطان بایزید دوم، درآمدهای حاصل از اجاره مغازه، خانه، کاروانسرا، آسیاب، باغ و ازاین دست در استانبول، گالاتا و چند شهر دیگر را برای پرداخت حقوق افراد شاغل در املاک موقوفه، هزینه‌های مربوط به امور اداری و نیز خرید آذوقه و تجهیزات وقف نموده است.^{۲۲} در سند دیگری مربوط به قرن هفدهم میلادی آمده است که سلطان بایزید اول درآمد حاصل از جزیره در شهر ادرنه^{۲۳} را برای مدینه منوره وقف نموده است. مبلغ وقف شده از تاریخ ۱۶۱۱/۰۳/۱۶ تا ۱۶۱۲/۰۳/۳ برابر با ۱۲۷۹۳۰ آقچه^{۲۴} بوده است.^{۲۵} سند بعدی مربوط به قرن هجدهم میلادی بوده و حاکی از آن است که وزیر بزرگ حسن پاشا هزینه‌های تعمیر و نگهداری مسجد و دارالضیافه شهر قرامان^{۲۶} را از محل درآمد وقف تأمین نموده است.^{۲۷} یک نمونه از اسناد قرن نوزدهم میلادی نیز مبنی بر این است که درآمدهای حاصل از عشره محصولات^{۲۸} چون گندم، جو، چاودار و ذرت

22. *Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library*, 59.

23. Edirne.

۲۴) واحد پول در قلمرو عثمانی :

25. *Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library*, 72.

26 . Karamut.

27 . *Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library*, 138.

برای تهیه غذای مستمندان و مسافران و نیز نگهداری و تعمیر قایق‌های عبوری بر روی رودخانه ماریتسا^{۲۸} وقف شده است.^{۲۹}

جدول ۱- تعداد اسناد مورد مطالعه به تفکیک چهار دوره تعریف شده

دوره زمانی (هجری)	تعداد سند	تعداد موقوفات سلطانی
قرن ۱۰	۴۱	۱۰
قرن ۱۱	۲۸۴	۱۶۷
قرن ۱۲	۱۰	۷
قرن ۱۳	۱۳۵	۱۴
مجموع	۴۷۰	۱۹۸

۳- محل درآمد وقف

در گام بعدی مطالعات، محل درآمد و همچنین محل مصرف موقوفات در اسناد مذکور، مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های حاصل از بررسی محل درآمد موقوفات، در جداول شماره ۲ تا ۵ ارائه شده است. لازم به ذکر است تعدادی از اسناد بیش از یک محل درآمد داشته‌اند که این امر در محاسبه مجموع اسناد، لحاظ شده است. شکل‌های پ ۱ تا پ ۴ در پیوست ۳ نیز نمودارهای مرتبط با این نتایج را نشان می‌دهند. بر اساس نتایج به‌دست‌آمده، محل درآمد موقوفات در قلمرو عثمانی شامل مواردی چون اجاره‌بهای املاک مختلف از قبیل خانه، مغازه، باغ، زمین کشاورزی، حمام، کارونسرا و ازیین‌دست، انواع مالیات‌های مختلف همچون جزیه افراد غیر مسلمان شامل یهودیان، مسیحیان، ارامنه، و یونانیان، خراج زمین‌های کشاورزی، عشریه محصولات کشاورزی و غیره بوده است. نکته قابل تأمل در این خصوص، مبنی بر این است که پرتکرارترین محل درآمد وقف در هر یک از دوره‌های تعریف شده با دیگری متفاوت است. توضیح آنکه در دو قرن ۱۰ و ۱۳ ق، درآمدهای حاصل از اجاره املاک موقوفه بیشترین فراوانی را به

28. Meric.

29. Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library.

154.

خود اختصاص داده‌اند، به گونه‌ای که تقریباً یک سوم از کل تعداد اسناد در دو قرن مذکور، به این نوع موقوفات اختصاص دارد؛ این در حالی است که در قرن ۱۱ق، درآمد حاصل از جزیه بالاترین فراوانی را در میان انواع درآمد داشته و به تنهایی ۵۸ درصد از کل اسناد این دوره را که محل درآمد برای آن‌ها ذکر شده است، شامل می‌شود. جزیه مالیات سرانه‌ای بوده است که دولت عثمانی در ممالک مفتوحه خود از جمله یونان، صربستان، مجارستان و بالکان و غیره، همچنین از اهل ذمه یا به عبارتی غیر مسلمانان در سرتاسر قلمرو خود دریافت می‌نموده است.^{۳۰} لازم به ذکر است در مورد قرن ۱۲ق به دلیل تعداد کم سند، نمی‌توان ارزیابی قابل اعتمادی در این زمینه ارائه داد.

در خصوص آمار نسبتاً بالای املاک موقوفه عام‌المنفعه در قرن ۱۶م/ ۱۰ق، باید گفت در اوایل این قرن، تشکیلات ایالتی در قلمرو عثمانی نظم و ثبات جدیدی به خود گرفت. امپراتوری عثمانی در این زمان، با گسترش فتوحات در غرب، سرزمین‌های جدیدی را در آسیا، اروپا و شمال آفریقا تصرف کرده به قلمرو خود اضافه نمود. سرزمین‌هایی چون آناتولی، مصر، سوریه، عراق، شام، دیار بکر، یمن، حبشه، مجارستان و غیره. هر یک از این سرزمین‌ها، ایالتی جدید در قلمرو عثمانی محسوب می‌شدند.^{۳۱} در میانه قرن شانزدهم میلادی، امپراتوری عثمانی با سلطان سلیمان اول (۱۵۶۶-۱۵۲۰م) در اوج شکوه و قدرت خود قرار داشت.^{۳۲} دولت عثمانی به موازات فتوحات و گسترش قلمرو خود در قرن شانزدهم میلادی، اقدام به ساخت اماکن مختلف عام‌المنفعه و رفاهی از قبیل مسجد، مدرسه، حمام، بیمارستان و کاروانسرا می‌نمود. مخارج مرتبط با اداره، نگهداری و تعمیر این اماکن، یا از طریق وقف‌هایی که توسط خیرین و حتی دستگاه سلطنتی صورت می‌گرفت تأمین می‌شد و یا افراد محلی از مالیات معاف شده و در عوض، این مخارج را بر عهده می‌گرفتند.^{۳۳} به عبارتی قرن شانزدهم میلادی را می‌توان دوره ثبات در امپراتوری عثمانی محسوب نمود، دوره‌ای که در آن اقدامات عمرانی در مرکز توجه سلاطین قرار دارند. به‌ویژه در نیمه اول این قرن، علاقه به معماری و ساخت بنا به حدی در میان دولتمردان افزایش می‌یابد که گروهی از معماران خاصه با عنوان معماران سرای تشکیل می‌دهند که زیر نظر مقامی با عنوان معمارباشی به فعالیت‌های عمرانی مشغول شدند.^{۳۴}

اما در اواخر این قرن، آثار ضعف در امپراتوری نمایان شد و این ضعف مقارن بود با توسعه اقتصادی

۳۰. دورسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصوره حسینی و داود وفانی، ۳۳۷.

۳۱. اوزون چارشیلی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، ۲/۶۱۲.

۳۲. شاه، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ۱/۱۶۰.

۳۳. اوزون چارشیلی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، ۶۱۰-۶۱۴.

۳۴. حضرتی، جستارهایی در باب تاریخ عثمانی و ترکیه جدید، ۵.

در اروپا. اقتصاد بسته عثمانی که توسط اصناف داخلی اداره می‌شد، در مواجهه با تجارت باز بین قاره‌های اروپا، آمریکا و آفریقا قرار گرفت و این رویارویی عواقب زیان‌باری برای اقتصاد عثمانی به همراه داشت. از طرفی رشد سرمایه‌داری در غرب، صنایع بومی عثمانی را نیز با زوال مواجهه ساخت.^{۳۵} در قرن ۱۷م/۱۱ق، اوضاع امپراتوری رو به زوال نهاد. مردم در نقاط مختلف امپراتوری سر به شورش نهادند و وضعیت اقتصادی نیز به وخامت می‌گرایید. در اواخر این قرن، در پی جنگ‌های طولانی مدت در جبهه‌های مختلف، کسری بودجه شدت گرفت و دولت ناچار شد مالیات‌های جدیدی وضع نموده و حتی با برای ضرب سکه، از وسایل طلا و نقره موجود در قصر سلطنتی استفاده نماید.^{۳۶} در انحطاط امپراتوری عثمانی، هم عوامل داخلی دخیل بودند و هم عوامل خارجی. از جمله عوامل داخلی می‌توان به جنگ‌های طولانی مدت اشاره نمود که از پیامدهای آن، تأمین هزینه‌های هنگفت جنگ از جیب مردم از طریق وضع مالیات‌های سنگین بود که خود موجب نارضایتی در جامعه می‌شد. از طرفی ساکنان سرزمین‌های وسیع فتح شده نیز دست به شورش علیه حکومت می‌زدند و خواهان استقلال بودند. در میان عوامل خارجی می‌توان به قدرت روزافزون کشورهای مستقل اروپایی اشاره داشت که پیشرفت‌های چشمگیری در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی را تجربه می‌کردند و این امر آن‌ها را قدرتمندتر می‌ساخت.^{۳۷}

با وخیم شدن اوضاع اقتصادی عثمانی در قرن هفدهم میلادی، بهای زمین و محصولات کشاورزی افزایش یافت و زمین به یک منبع سرمایه‌گذاری ارزشمند تبدیل شد. این مسئله ملاکین بزرگ را بر آن داشت تا اقدام به توسعه زمین‌های تحت تملک خود نمایند تا آنجا که حتی زمین‌های بایر یا زمین‌های کشاورزان مهاجرت کرده را نیز به تصرف خود درمی‌آوردند.^{۳۸} دو قرن هفدهم و هجدهم میلادی را باید دوران بحران در امپراتوری عثمانی نامید، بحرانی که ناشی از جنگ‌های ناموفق، کوچک‌تر شدن قلمرو، کاهش سرمایه حکومت، و شورش‌های متعدد بود.^{۳۹} بنابراین در چنین شرایطی، وقف نمودن املاک، زمین کشاورزی و یا باغ منافی اهداف مالکین بوده است و این امر می‌تواند دلیل کاهش یافتن سهم این نوع موقوفات نسبت به کل تعداد اسناد در این قرن باشد.

در مورد قرن هجدهم میلادی، همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد، به دلیل کم بودن تعداد اسناد

۳۵. اوزون چارشیلی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، ۲۹۸/۱.

۳۶. اوزون چارشیلی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، ۲۶۴/۵.

۳۷. شاه، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ۲۹۳/۱.

۳۸. شاه، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ۳۰۰/۱.

۳۹. حضرتی، جستارهایی در باب تاریخ عثمانی و ترکیه جدید، ۲۴.

موجود در آرشیو مورد مطالعه، نمی توان اظهار نظر مستند ارائه نمود. امپراتوری عثمانی طی قرن نوزدهم میلادی، دست به اصلاحاتی نوین زد، اصلاحاتی که پیامد آن تأسیس نهادهای جدید تحت تأثیر نهادهای اروپایی بود. این اصلاحات توانست اقتدار حکومت مرکزی را در قلمرو عثمانی بهبود بخشد.^{۴۰} در این قرن، بار دیگر شاهد افزایش میزان املاک موقوفه در قلمرو عثمانی هستیم.

جدول ۲- نتایج حاصل از بررسی محل درآمد وقف در اسناد مربوط به قرن ۱۰ هجری

محل درآمد وقف	تعداد سند مربوطه
اجاره بهای اماکن و بناهای موجود در روستاهای موقوفه از قبیل خانه، مغازه، حمام، آسیاب، باغ، زمین کشاورزی و غیره.	۱۲
جزیه و مالیات زمین برای غیر مسلمانان	۹
درآمدهای حاصل از استخراج نمک	۱
مالیات محصولات کشاورزی	۶
درآمد املاک مختلف در روستاهای موقوفه	۱۰
مالیات بر درآمد روستائیان	۲
بهره مبلغ نقدی موقوفه	۱
درآمد زمین های زراعی	۴
درآمد گمرک	۱
عشریه محصولات کشاورزی	۲
مقاطعه	۶
جزیه	۱
بهره مالکانه	۱
ذکر نشده	۹
تعداد اسناد*	۴۱

* تعدادی از اسناد بیش از یک محل درآمد یا هزینه داشته اند.

۴۰. شاول، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ۷/۲.

جدول ۳- نتایج حاصل از بررسی محل درآمد وقف در اسناد مربوط به قرن ۱۱ هجری

تعداد سند مربوطه	محل درآمد وقف
۵۳	اجاره‌بهای اماکن و بناهای موجود در روستاهای موقوفه از قبیل خانه، مغازه، حمام، تاکستان، آسیاب، باغ، زمین کشاورزی و غیره.
۴۱	جزیه و مالیات زمین برای غیر مسلمانان
۷	مالیات محصولات کشاورزی
۵	بهره مبلغ نقدی موقوفه
۳	مالیات بر درآمد روستائیان
۶	مالیات سرانه
۸	انواع مالیات از قبیل مالیات گوسفند و بز، شراب
۹	عوارض
۱۷	مقاطعه
۱۲۱	جزیه
۳۵	متفرقه
۷۷	ذکر نشده
۲۸۴	تعداد اسناد*

جدول ۴- نتایج حاصل از بررسی محل درآمد وقف در اسناد مربوط به قرن ۱۲ هجری

تعداد سند مربوطه	محل درآمد وقف
۱	اجاره‌بهای اماکن و بناهای موجود در روستاهای موقوفه از قبیل خانه، مغازه، حمام، تاکستان، آسیاب، باغ، زمین کشاورزی و غیره.
۱	عشریه محصولات کشاورزی
۳	مقاطعه
۱	مالیات جلوس همایونی
۵	ذکر نشده
۱۰	تعداد اسناد*

جدول ۵- نتایج حاصل از بررسی محل درآمد وقف در اسناد مربوط به قرن ۱۳ هجری

محل درآمد وقف	تعداد سند مربوطه
اجاره‌بهای اماکن و بناهای موجود در روستاهای موقوفه از قبیل خانه، مغازه، حمام، آسیاب، باغ، زمین کشاورزی و غیره.	۳۵
جزیه و مالیات زمین برای غیر مسلمانان	۲
مالیات محصولات کشاورزی	۵
بهره مبلغ نقدی موقوفه	۷
انواع مالیات‌های متفرقه	۷
عشریه محصولات کشاورزی	۲۰
مقاطعه	۲
درآمد املاک در روستاهای موقوفه	۴
فروش محصولات کشاورزی	۳
متفرقه	۲۷
ذکر نشده	۴۱
تعداد اسناد*	۱۳۵

۴- مصارف وقف

بررسی‌های صورت گرفته در مورد محل مصرف موقوفات در اسناد مورد مطالعه نشان می‌دهد وجوه به- دست‌آمده از موقوفات در قلمرو عثمانی طی دوره مورد مطالعه، در مواردی همچون پرداخت حقوق کارمندان در املاک موقوفه، خرید مایحتاج و آذوقه، تعمیر و نگهداری موقوفات، هزینه‌های تعریف شده در شهرهای مکه و مدینه، مخارج اردوی نظامی، تهیه غذا برای مستمندان، و از این قبیل بوده است. البته باید اشاره داشت که در هر سه قرن ۱۰، ۱۱ و ۱۳ هجری، بیشترین فراوانی تعداد سند مربوط به پرداخت حقوق کارمندان در املاک موقوفه بوده است. نتایج حاصل از این بررسی‌ها در جداول ۶ تا ۹ ارائه شده است. در مورد محل مصرف موقوفات نیز برخی از اسناد بیش از یک محل مصرف را دربرگرفته‌اند و بنابراین در محاسبه مجموع اسناد، به تعداد موارد مصرف، محاسبه شده‌اند. نمودارهای مربوط به محل مصرف موقوفات در شکل‌های پ ۵ تا پ ۸ در پیوست ۳ ارائه شده‌اند.

نورائی، پژوهش‌نیا؛ بررسی و تحلیل آماری گستردگی و تنوع وقف در قلمرو عثمانی/ ۵۷

جدول ۶- نتایج حاصل از بررسی محل مصرف وقف در اسناد مربوط به قرن ۱۰ هجری

محل مصرف وقف	تعداد سند مربوطه
حقوق کارمندان در املاک موقوفه	۲۱
اداره موقوفات	۵
خرید مایحتاج و تجهیزات	۶
هزینه تعمیر و نگهداری موقوفات	۱۳
تهیه غذا برای مستمندان	۲
مخارج در شهرهای مکه و مدینه	۲
دعا خواندن برای فرد متوفی	۲
پرداخت به اولاد بانی وقف	۱
آبیاری باغ‌ها	۱
ذکر نشده	۱۲
تعداد اسناد*	۴۱

جدول ۷- نتایج حاصل از بررسی محل مصرف وقف در اسناد مربوط به قرن ۱۱ هجری

محل مصرف وقف	تعداد سند مربوطه
حقوق کارمندان در املاک موقوفه	۶۳
خرید مایحتاج و تجهیزات	۲۹
هزینه تعمیر و نگهداری موقوفات	۳۲
مخارج در شهرهای مکه و مدینه	۸
پاداش سلطنتی به ارتش ینی چری ^{۴۱}	۲
مخارج آشپزخانه سلطنتی (تهیه موم و خرید گوشت)	۶
مخارج سپاهیان و ارتش ینی چری	۸

۴۱. سازمان ینی چری، پیاده نظام و یژه سلطان عثمانی بود که در قرن ۱۴م/۸ق و در پی گسترش نفوذ این امپراتوری در بالکان تأسیس گردید.

۲	پانسیون اعضای سابق سپاه
۲	خزانه دولت
۲	تهیه و تعمیر خیمه سلطنتی
۳	مخارج متفرقه
۱۸۶	ذکر نشده
۲۸۴	تعداد اسناد*

جدول ۸- نتایج حاصل از بررسی محل مصرف وقف در اسناد مربوط به قرن ۱۲ هجری

تعداد سند مربوطه	محل مصرف وقف
۲	حقوق کارمندان در املاک موقوفه
۱	خرید مایحتاج و تجهیزات
۲	هزینه تعمیر و نگهداری موقوفات
۱	مخارج اردوی نظامی
۵	ذکر نشده
۱۰	تعداد اسناد*

جدول ۹- نتایج حاصل از بررسی محل مصرف وقف در اسناد مربوط به قرن ۱۳ هجری

تعداد سند مربوطه	محل مصرف وقف
۵۱	حقوق کارمندان در املاک موقوفه
۱۳	خرید مایحتاج و تجهیزات
۳۷	هزینه تعمیر و نگهداری موقوفات
۴	اداره موقوفات
۴	تهیه غذا برای مستمندان یا کارگران
۱	کمک خرج به مستمندان مکه

نورائی، پژوهش‌نیا؛ بررسی و تحلیل آماری گستردگی و تنوع وقف در قلمرو عثمانی/ ۵۹

۹	خزانه دولت
۳	صندوق مالی
۷	خرید موم جهت روشنایی و تهیه لوازم گرمایش برای اماکن عمومی
۱	پرداخت حقوق نظامیان
۴	هزینه نگهداری یا خرید مایحتاج در اماکن عام‌المنفعه
۳	کمک خرج به نیازمندان
۱	مخارج حضور سلطان محمد دوم، خانواده سلطنتی و دربار در مسجد
۱	مخارج حکومت محلی
۱	مخارج گمرک
۶۰	ذکر نشده
۱۳۵	تعداد اسناد*

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، تنوع و گستردگی موقوفات در قلمرو عثمانی طی قرون ۱۰ تا ۱۳ هجری بر مبنای اسناد آرشیوی موجود در فهرست اسناد ترکی عثمانی در مورد وقف در دپارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان مورد بررسی قرار گرفت. بر اساس بررسی‌های صورت‌گرفته، محل درآمد موقوفات در قرون مورد مطالعه، متنوع بوده‌اند. به‌طوری‌که در قرن‌های ۱۰ و ۱۳ هجری، بیشترین فراوانی نوع درآمد، اجاره املاک مختلف از قبیل خانه، مغازه، باغ، زمین کشاورزی و غیره بوده است. درحالی‌که در قرن ۱۱ هجری، درآمد حاصل از وقف مبلغ جمع‌آوری‌شده از مالیات جزیه بیشترین میزان را در میان انواع درآمد به خود اختصاص داده است. همچنین بر اساس مطالعات انجام شده، موارد مصرف موقوفات در قرون ذکر شده عبارت بوده‌اند از: پرداخت حقوق کارمندان در املاک موقوفه، خرید مایحتاج و آذوقه، تعمیر و نگهداری موقوفات، هزینه‌های تعریف شده در شهرهای مکه و مدینه، مخارج اردوی نظامی و تهیه غذا برای مستمندان.

اسناد مورد بررسی نشان می‌دهند توسعه وقف به‌ویژه در حوزه بالکان، به شکل قابل‌توجهی منابع مالی مورد نیاز حکومت در اروپا و شمال آفریقا را تأمین نموده است. این وضعیت در مصر و تا حدودی در الجزایر نیز دیده می‌شود. حجم اسناد مرتبط با نهاد وقف در حکومت عثمانی بسیار وسیع بوده و این امر

بی‌شک، حاکی از گستردگی استفاده از منابع مالی حاصل از آن در امور نظامی، عمرانی، فرهنگی و نیز تأمین معیشت کارکنان دولتی است.

فهرست منابع

- ارجح، اکرم. «موقوفات زنان در دوره صفوی و عثمانی». تاریخ روابط خارجی، ش. ۵۲-۵۳ (۱۳۹۱): ۱-۱۱.
- اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی. تاریخ عثمانی. ترجمه ایرج نوبخت. تهران: کیهان، ۱۳۶۸.
- حضرتی، حسن. جستارهایی در باب تاریخ عثمانی و ترکیه جدید. قم: لوگوس، ۱۳۹۷.
- دورسون، داود. دین و سیاست در دولت عثمانی. ترجمه منصوره حسینی و داود وفائی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- دوغان، اسراء. «وقف‌های زنان عثمانی و وقفیه والده سلطان ماه پیکر». پیام بهارستان، ش. ۱۳ (۱۳۹۰): ۸۱۴-۷۸۲.
- رحیمی‌فر، مهناز و سعیداف عبدالقهار. «موقعیت اجتماعی واقفان در عصر صفویه به استناد وقف‌نامه‌ها». تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش. ۱۲ (۱۳۹۲): ۷۰-۴۱.
- شاو، استانفورد جی. شاو، ازل کورال. تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید. ج ۱ و ۲. ترجمه محمود رمضان زاده. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
- شوندی، کبری؛ کامرانی‌فر، احمد و محمدرضا بارانی. «نقش و جایگاه زنان درباری در نظام وقف امپراتوری عثمانی از دوره سلیمان قانونی تا عبدالحمید دوم». پژوهشنامه تاریخ، ش. ۶۰ (۱۳۹۹): ۱۶۱-۱۸۷.
- یوکسل، حسن. «نقش زنان در نظام وقف عثمانی». ترجمه علیرضا مقدم. وقف میراث جاویدان، ش. ۷۷-۷۸ (۱۳۹۱): ۲۵۷-۲۷۶.
- Akgündüz, Ahmed. «The Ottoman Waqf Administration in the 19th and Early-20th Centuries: Continuities and Discontinuities». *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Vol. 64, No. 1 (2011): 71-87.
- Cizakca, Murat. «Ottoman Cash Waqfs Revisited: The Case of Bursa (1555- 1823)». *Foundation for Science Technology and Civilisation*. United Kingdom. (2004): 2-20.
- Çabuk, Adem; Saygili, Arikan Tarik and Mustafa Oguz. «Auditing of a Waqf in the Ottoman Empire in the Beginning of 19th Century». *Accounting and Financial History Research*. Issue 14. (2018): 124-156.
- Makarevych, A. «Waqf in the Ottoman Empire in the Turkish Historiography». Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine. 2017.
- Orbay, Kayhan. «Coping with Institutional and Financial Crises in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Ensuring the Survival of Ottoman Royal Waqfs». *The Medieval History Journal*. Volume 22, Issue 2. (2019):

229-252.

Saiar, Dzhemshid. *Catalogue of the Persian Manuscripts Found in the National Library Cyril and Methodius*. St St Cyril and Methodius National Library. Sofia. 1973.

Serdar, Ahmet. «The Impact of Waqfs on Economic Development of the Ottoman Empire: The Case of Western Thrace». In book: *Turkey at the beginning of the 21st Century*. 31-39. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2015.

Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library. Sofia. 2003.

Transliterated Bibliography

Arjaħ, Akram. "Müqûfât-i Zanân-i dar Dürîh-yi Şafavî va 'Usmânî". *Târikh-i Ravâbit-i Khârijî*, no. 52-53 (2012/1391): 1-11.

Dugan, Asra. "Waqf-hâ-yi Zanân-i 'Usmânî va Waqfiyih-yi Vâlidih Sulţân Mâh Piykar". *Payâm-i Bahâristân*, no. 13 (2011/1390): 782-814.

Dursun, Davut. *Dîn va Siyâsat dar Dawlat-i 'Usmânî*. Translated by Manşûrih Hûsaynî va Dâwûd Vafâ ĩ. Tehran: Vizârat-i Farhang va Irshâd Islâmî, 2002/1381.

Ĥazratî, Ĥasan. *Justâr-hâ-yi dar bâb-i Târikh-i 'Usmânî va Turkîyih Jadîd*. Qum: Lügûs, 2018/1397.

Raĥimî Far, Mahnâz va 'Abd al-Qahâr Sa'îd Uf. "Muqîyat-i Ijtimâ'î Vâqifân dar Aşr-i Şafaviyih bi Istînad-i Vâqfnâmah-hâ". *Târikh Farhang va Tamadun Islâmî*, no. 12 (2013/1392): 41-70.

Shavandî, Kubrâ; Kâmrânîfar, Aĥmad va Bârânî, Muĥammad Rizâ. "Naqsh va Jâygâh-i Zanân-i Darbârî dar Nizâm-i Waqf Impirâtûrî 'Usmânî az Dürîh-yi Sulaymân-i Qânûnî tâ 'Abd al-Ĥamîd Duvum". *Pazhûhishnâmah Târikh*, no. 60 (2020/1399): 161-187.

Shaw, Stanford J. *Târikh-i Impirâtûrî-i 'Usmânî va Turkîyih Jadîd*. Translated by Maĥmud Ramizânzâdiĥ. Mashhad: Mu'âvinat Farhang-i Âstân-i Quds-i Rażavî, 1991/1370.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Târikh-i 'Usmânî*. Translated by Iraj Nûbakht. Tehran: Kiyhân, vol: 1, 2, 1989/1368; vol. 5, 1998/1377.

Yüksel, Hasan. "Naqsh-i Zanân dar Nizâm-i Waqf-i 'Usmânî". *Translated by 'Alî Rizâ Muqadam, Waqf-i Mirâs-i Jâvîdân*, no. 77-78 (2012/1391): 257-276.

پیوست ۱: فهرست نسخه‌های خطی فارسی در دیپارتمان شرق‌شناسی کتابخانه ملی بلغارستان^{۴۲}

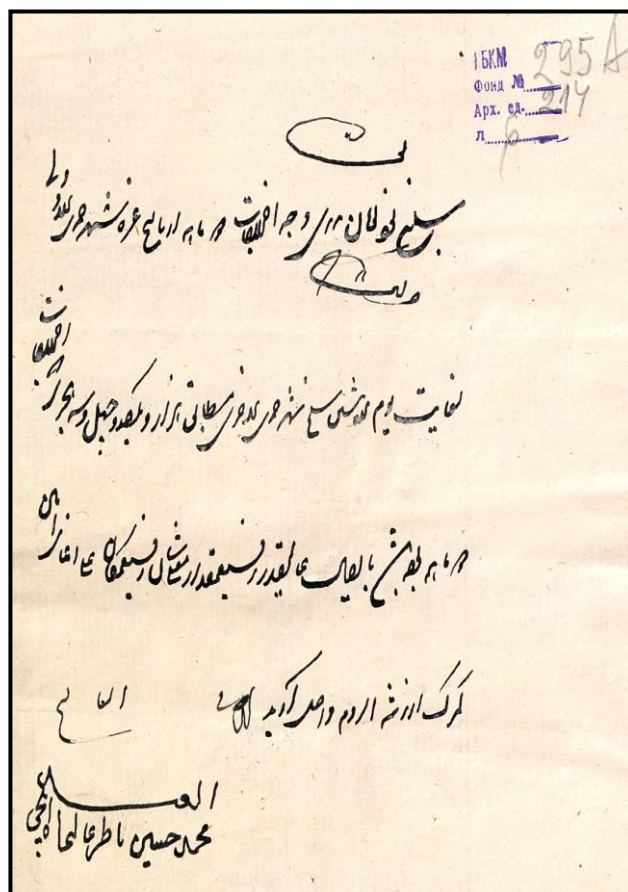
زنج الغیغ	تحفه شاهی	بوستان	لب‌لباب معنوی انتخاب مثنوی	اشعار
زنج ایلخانی	حمد و ثنا	پندنامه	لیلی و مجنون	بحر المعاد
زنج یمینی	سلک جواهر	تیمورنامه	مثنوی دفتر ثالث	تحفه الاحباب
تذکره الشعرا	شامل اللغات	جهانگیرنامه	مثنوی معنوی	تصوّف
تجارب الانسان	صحاح عجمیه	دیوان حافظ	منطق الطیر	در بیان توحید
کیمیای سعادت	فرهنگ	دیوان شاهی	هفت پیکر	زبدة الحقایق فی کشف
نصایح الفقرا و السلطین	فرهنگ	دیوان شفایی	مفتاح بدایع	سلسله الاصطفا لاهل الصفا
بهجة التواریخ	فرهنگ عربی به فارس	دیوان شوکت	بهارستان	شرح لمعات
روضه الصفا	لغات فارسیه	دیوان صائب	سنبلستان	فصل الخطاب
مجمّل فصیحی	لغت نعمة الله	رباب‌نامه	شبستان خیال	فی نصیحت السالک
تفسیر قرآن	مجمع الفرس	سعادت‌نامه	گلستان	نزهت الارواح
مواهب علیه	صرف	سفینه نوح	قصص الانبیا	انتخاب نزهت الارواح

42. Saiar, *Catalogue of the Persian Manuscripts Found in the National Library Cyril and Methodius*, 37-41.

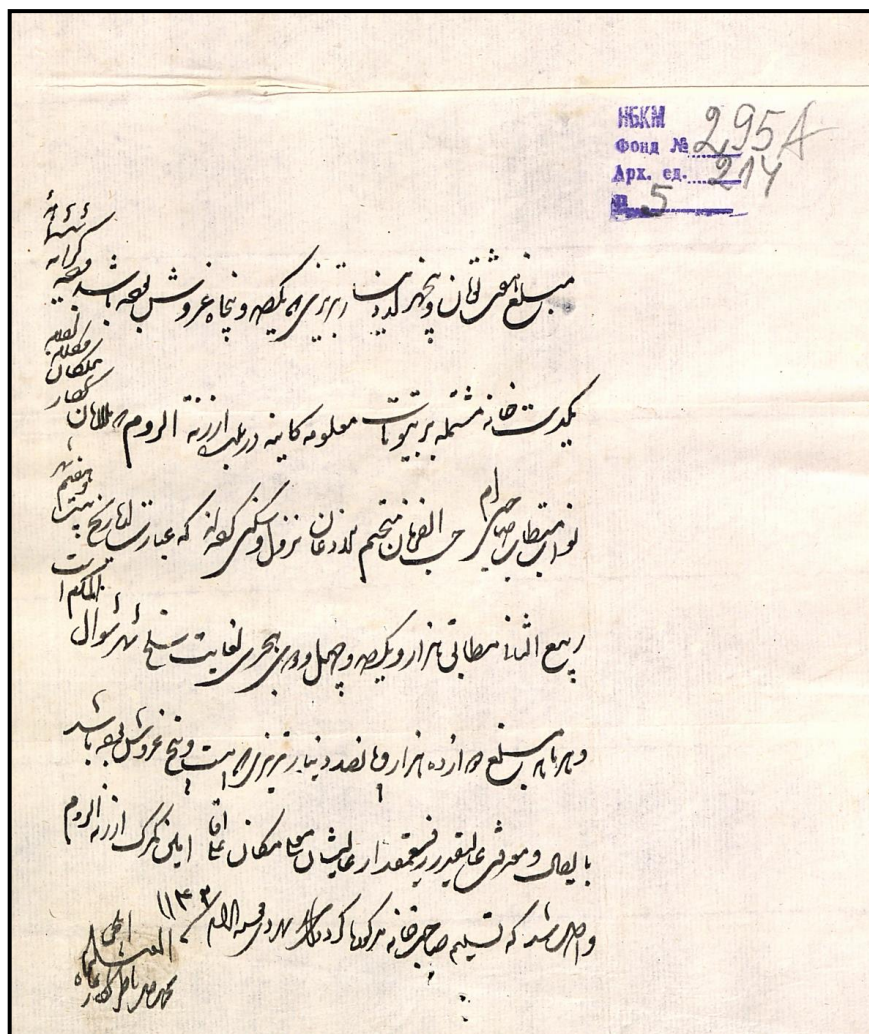
نورائی، پژوهش‌نیا؛ بررسی و تحلیل آماری گستردگی و تنوع وقف در قلمرو عثمانی/۶۳

اختیارات خواجه حافظ	ابتدائانه	غزلیات صائب	قصص	—
اصطلاحات اهل تصوف	انتخاب ابتدائانه	غزلیات عصمت	قصص الانبیا	—
برهان قاطع	اشعار	گلشن توحید	مناسک حج	—

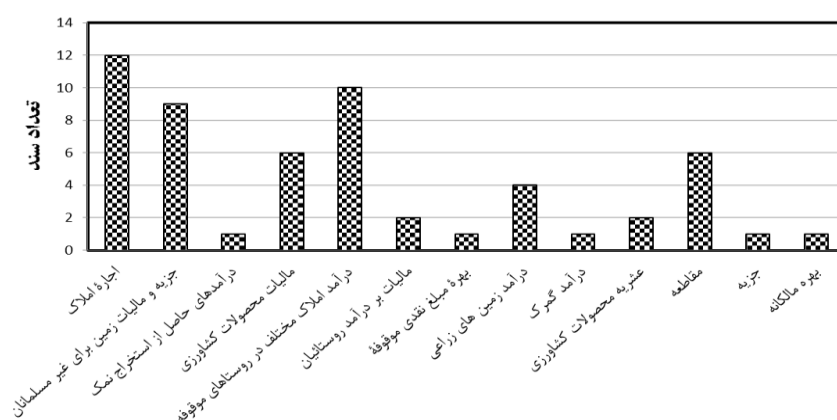
پیوست ۲: نمونه‌هایی از اسناد موجود در آرشیو کتابخانه بلغارستان



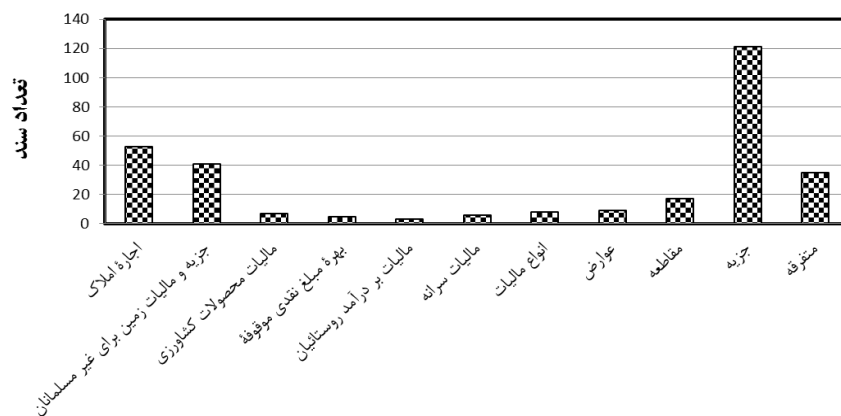
سند شماره ۱



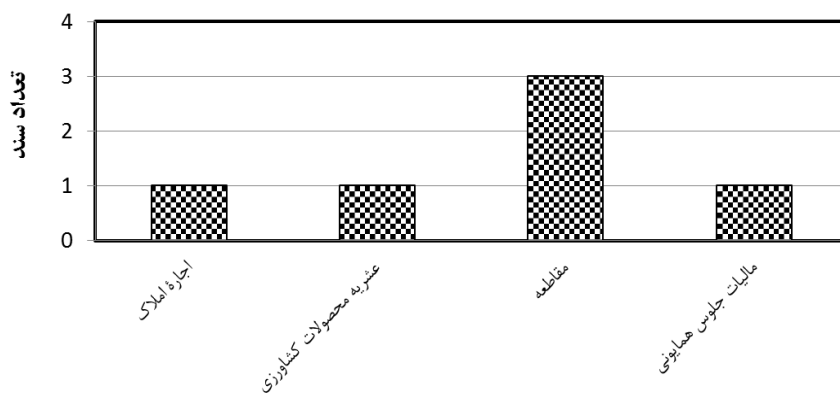
پیوست ۳. نمودارهای منابع درآمد و محل مصرف موقوفات در اسناد مورد مطالعه



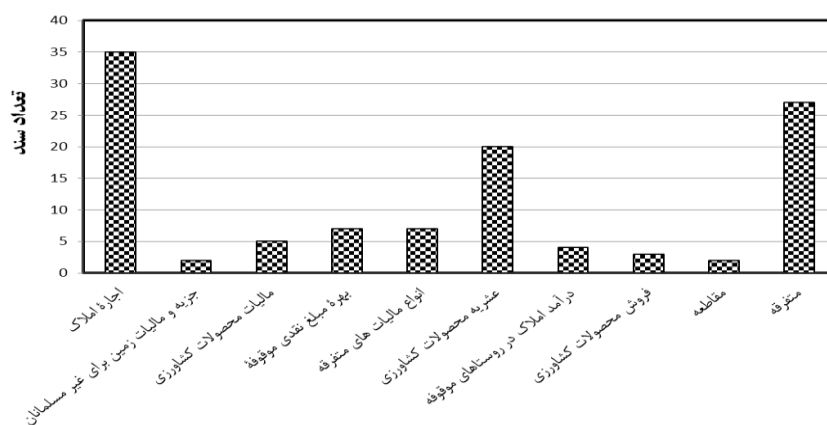
شکل پ ۱- نمودار محل درآمد وقف در قرن ۱۰ هجری



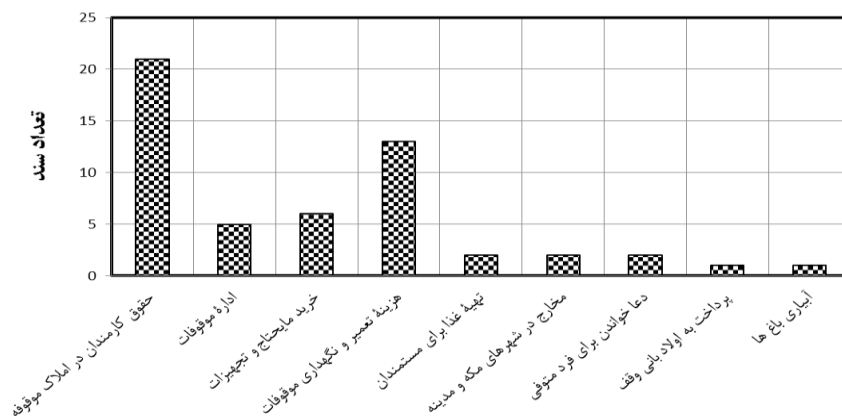
شکل پ ۲- نمودار محل درآمد وقف در قرن ۱۱ هجری



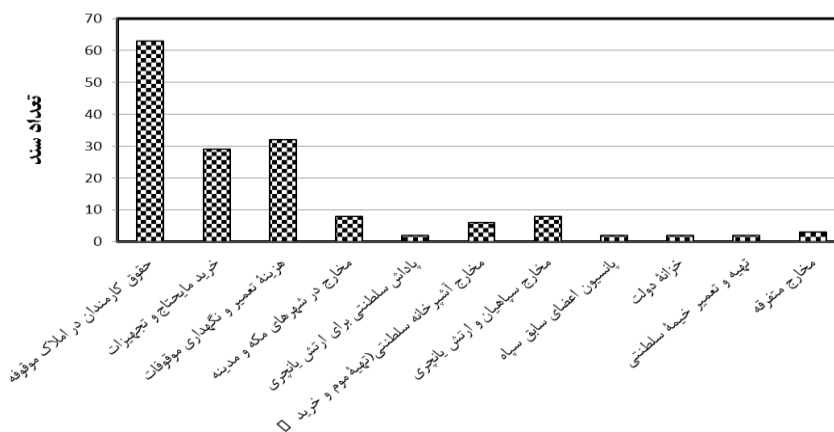
شکل پ ۳- نمودار محل درآمد وقف در قرن ۱۲ هجری



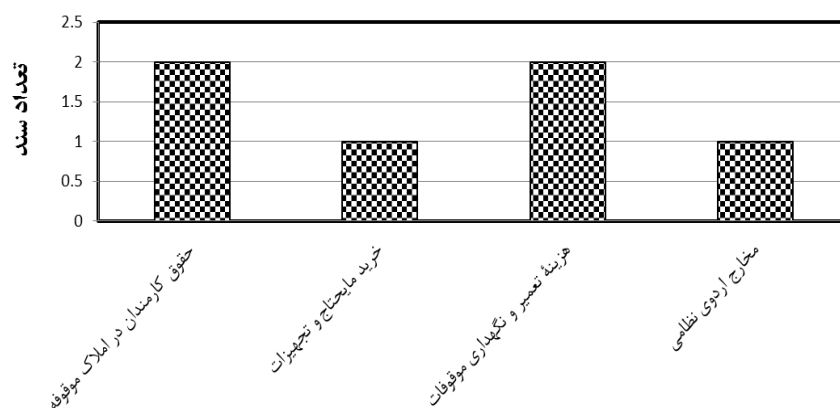
شکل پ ۴- نمودار محل درآمد وقف در قرن ۱۳ هجری



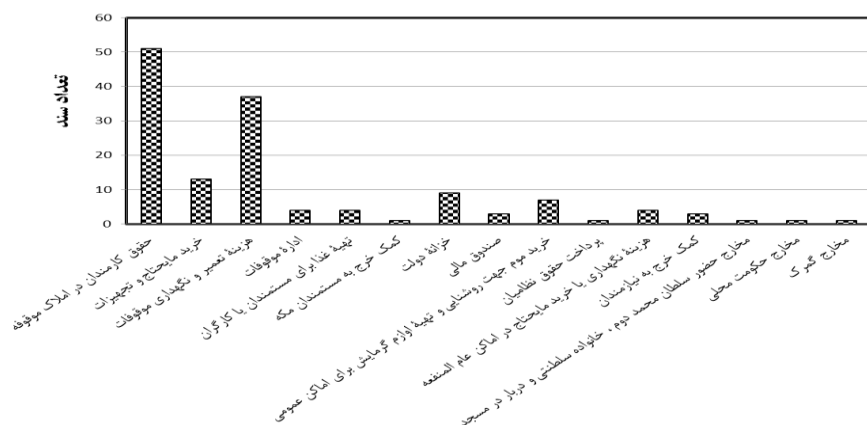
شکل پ۵- نمودار محل مصرف وقف در قرن ۱۰ هجری



شکل پ۶- نمودار محل مصرف وقف در قرن ۱۱ هجری



شکل پ۷- نمودار محل مصرف وقف در قرن ۱۲ هجری



شکل پ۸- نمودار محل مصرف وقف در قرن ۱۳ هجری



A Query into the Transformation of the Myth of *Ānāhītā* During the Islamic Period

Dr. Hamed Safi

Assistant Professor, Department of Basic Sciences and General Courses, Khorramshahr University of Marine Science and Technology, Iran

Email: safi@kmsu.ac.ir

Abstract:

Myths are symbolic representations of the human beliefs and perspectives toward the universe, and may undergo transformation throughout time. In other words, the changes and transformations in human society may affect and transform the myths, as well. Changes in religion, the industrialization of the society, and the human achievement of modern knowledge are some of the most significant reasons behind the transformation of a myth. One of the Iranian myths that have undergone such transformation throughout time is the myth of *Aredvi Sura Ānāhītā*, also known as *Ānāhītā* or *Nāhīd* in short. *Ānāhītā* is a goddess whose name was first mentioned on the inscriptions of *Ardashir II* in Hamedan and Shush. On these inscriptions, *Ānāhītā's* name directly proceeds *Ahūrā Mazdā*, and comes before *Mitrā* (*Mīhr*). The main question in this research is to analyze the transformation of the myth of *Ānāhītā* and also its reproduction in the Islamic period. Previous research has briefly alluded to these similarities. For example, *En Islam Iranien* by Henry Carbon is concerned with such issues. The present study attempts to investigate the transformations of the myth of *Ānāhītā*, using the qualitative method and the descriptive-analytical approach. The results indicate that due to the existence of similarities between some of *Ānāhītā's* characteristics and *Shī'ā* beliefs, the scene has been set for the reproduction of this Iranian myth.

Keywords: Myth, *Ānāhītā*, Islamic Period, River, Water.





جستاری در دگردیسی اسطوره آناهیتا در دوره اسلامی*

دکتر حامد صافی

استادیار گروه علوم پایه و دروس عمومی دانشگاه علوم و فنون دریایی خرمشهر

Email: safi@kmsu.ac.ir

چکیده

اسطوره‌ها بیان نمادینی از باورها و نوع نگاه انسان به جهان است که در طول زمان، قابلیت دگرگونی دارد. به بیانی دیگر، تغییر و تحولاتی که در جوامع بشری رخ می‌دهد، یک اسطوره را در معرض تحوّل و تغییر قرار می‌دهد. تغییر دین، صنعتی شدن جامعه و دستیابی انسان به دانش‌های نوین می‌تواند از مهم‌ترین عوامل تغییر اسطوره به شمار رود. یکی از اساطیر ایرانی که در طول زمان دچار دگردیسی شده، اردوی‌سور آناهیتا است که به اختصار، آناهیتا و ناهید نیز نامیده می‌شود. ایزدانویی است که نامش نخستین‌بار در کتیبه‌های اردشیر دوم در همدان و شوش دیده شد. در این کتیبه، نام آناهیتا بدون فاصله پس از اهورامزدا و پیش از میترا (مهر) ذکر شده است. مسئله اصلی در این پژوهش، بررسی دگردیسی اسطوره آناهیتا و بازتولید آن در دوره اسلامی است. پیش‌از این پژوهش، پژوهشگران به صورت گذرا به این شباهت‌ها اشارات مختصری داشته‌اند. از جمله می‌توان به کتاب اسلام ایرانی اثر هانری کربن اشاره کرد. در پژوهش حاضر، تلاش شده است تا با روش کیفی و رویکرد توصیفی-تحلیلی، تحوّل و دگرگونی اسطوره آناهیتا بررسی شود. بر اساس نتایج این پژوهش، به دلیل همسانی برخی از ویژگی‌های آناهیتا با باورهای شیعیان، زمینه بازتولید این اسطوره ایرانی فراهم شده است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، آناهیتا، دوره اسلامی، رود، آب.

* این مقاله مستخرج از نتایج طرح تحقیقاتی اجرا شده با شماره قرارداد ۱۷۷ مورخ ۱۳۹۹/۰۹/۰۱ از محل اعتبارات ویژه پژوهشی دانشگاه علوم و فنون دریایی خرمشهر است.

مقدمه

اسطوره‌ها به شیوه‌ای تمثیلی هستی را می‌کاوند و به‌گونه‌ای وهم‌انگیز، تخیلی و نمادین به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهند که چگونه چیزی پدید آمده، هستی دارد و از میان می‌رود. از سویی دیگر، اسطوره‌ها روایتی نمادین از فرشتگان، ایزدان، موجودات فراطبیعی و جهان‌شناسی یک قوم از هستی به شمار می‌روند.^۱ چنین به نظر می‌رسد که تحت تأثیر عواملی چون تغییر ادیان، صنعتی شدن جوامع و دستیابی بشر به دانش، اسطوره‌ها رنگ می‌بازند و از میان می‌روند؛ درحالی‌که هرگز این چنین نیست. در سطح تجربه فردی، هیچ‌گاه اسطوره کاملاً از میان نمی‌رود و در قالب رؤیاها، خیال‌بافی‌ها و اشتیاق‌های نو به نمایش درمی‌آیند.^۲ به بیانی دیگر، اسطوره‌ها تغییر شکل داده، ادغام می‌شود و با مسائل تازه و نو تطبیق پیدا می‌کند و از طریق همین انطباق، به حیات خود ادامه می‌دهد.^۳ به نظر نورتوپ فرای، اسطوره‌ها در طول زمان دچار جای‌گشت می‌شوند. قانون اصلی جای‌گشت این است که آن چیزی که در اسطوره به‌صورت استعاری شناخته می‌شود، به شیوه‌ای تشبیه‌گونه یا تمثیل‌وار با پیوندی معنادار و تصویرسازی ضمنی همراه با آن مرتبط می‌گردد. برای نمونه، اگر در اسطوره با خدا-خورشید یا خدا-درخت روبرو هستیم، در رمانس^۴ با شخصی برخورد خواهیم کرد که به‌صورتی معنادار با خورشید یا درخت در ارتباط است.^۵ این جای‌گردانی اسطوره را می‌توان در شاهنامه فردوسی مشاهده کرد. فردوسی در شاهنامه از درون مایه‌های اساطیری بهره می‌جوید، اما نه با هدف تثبیت باورها که با رویکرد انتقال آن‌ها. بنابراین ریشه‌های فرهنگی به جای خود فرهنگ، از طریق شاهنامه فردوسی انتقال می‌یابد.^۶ در این مورد می‌توان به‌طور مشخص به جمشید و کیومرث اشاره کرد که ابتدا از اساطیر مشترک هند و ایرانی به شمار می‌رفت، اما به‌مرور به‌عنوان یمه، نخستین انسان در هند، به‌صورت متفاوت و جداگانه در اساطیر ایرانی و هندی تغییر مسیر داد. در اساطیر ایرانی به پادشاهی قدرتمند و در اساطیر هندی به پادشاه مردگان تبدیل شد.^۷ با ورود اسلام به ایران، شخصیت اسطوره‌ای جم سلیمان نبی که در فرهنگ سامیان قابل پیگیری بود، همسان‌انگاری شد.^۸ این همسان‌انگاری در واقع،

۱. اسماعیل پور، اسطوره، بیان نمادین، ۱۴.

۲. الیاده، اسطوره، رویا، راز. ترجمه رویا منجم، ۲۷.

۳. رستگارفسایی، پیکرگردانی در اساطیر، ۲۵.

۴. قصه‌هایی که بر اساس افسانه‌ها و اسطوره‌ها و مضامین ماورای طبیعی شکل گرفته و معمولاً از مضامین اسرارآمیز مایه دارد. معمولاً رمانس‌ها بر مبنای نبرد شوالیه‌ها با غول‌ها و جادوگران ساخته و پرداخته شده است (رضایی، واژگان توصیفی ادبیات: انگلیسی-فارسی).

5. Frye, "Archetypal Criticism: Theory of Myths", 133.

۶. مختاریان، درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، ۲۴۰.

۷. کریستین سن، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تقضلی، ۳۲۸.

۸. نک: مقدسی، البدء و التاریخ، ۱۴۲.

مسیری برای بازتولید یک شخصیت اساطیری در فضایی فرهنگی تازه به شمار می‌رود. شخصیت کیومرث نیز در شاهنامه فردوسی، از جایگاه نیمه‌خدایی به نخستین پادشاه و آفریده‌ای کاملاً زمینی تبدیل شده است.^۹ بر اساس آنچه گفته شد، نباید انتظار داشت که با ورود دین اسلام به ایران و شکل‌گیری فضای تازه فرهنگی، شالوده فکری و اندیشه ایرانی به کلی دگرگون شده و از میان رفته باشد. جهان ایرانی در دل امت اسلامی از همان آغاز، باید به منزله یک هویت یگانه، پیش و پس از اسلام، در نظر گرفته شود.^{۱۰} همین پیوستگی فرهنگی ایران پیش و پس از اسلام، وجه تسمیه «اسلام ایرانی» است. در واقع، اسلام ایرانی، ماحصل قبول دینی تازه در محیطی سرشار از فرهنگ و تمدنی کهن است. محیطی که دین جدید اسلام را در میان منشوری از اساطیر باستانی خود نظاره می‌کرد؛^{۱۱} به‌ویژه اینکه انتشار دین اسلام در جغرافیای ایران به‌صورت تدریجی بوده و هیچ مدرکی در دسترس نیست که انتشار یکباره دین اسلام در ایران را به اثبات برساند. دین زرتشتی با ورود اسلام به ایران، منزلت خود را از دست نداد و تا قرن چهارم هجری کماکان تأثیر خود را بر زندگی فرهنگی و اجتماعی ایرانیان حفظ کرده بود.^{۱۲} یکی از برجسته‌ترین همسانی‌های باور ایرانیان پیش از اسلام با ایرانیان مسلمان را می‌توان در مقایسه آنهایتا، الهه آب و باروری، با بانو فاطمه زهرا (س)، دختر پیامبر اسلام، جستجو کرد. باید توجه داشت که توجه به مادر و به‌طورکلی، زن، به‌عنوان موجودی که در زایایی و تداوم نسل انسان نقشی اساسی ایفا می‌کند، در فرهنگ همه ملت‌ها در قالب «ایزدبانو» مورد توجه بوده است. نقش بی‌بدیل این موجود را می‌توان از ریشه‌شناسی واژه «زن» تا جایگاه مهم آنهایتا جستجو کرد. به بیانی دیگر، در بیشتر تمدن‌های کهن، از جمله ایران، به دلیل اهمیت کشاورزی و نیز توجه به ادامه نسل، زن در نقش مادری، تأثیری انکارناشدنی در تجسم خدای باروری و حاصلخیزی ایفا کرده است. از سوی دیگر، در دین اسلام نیز، به جایگاه زن در جایگاه مادری و همسری، توجه ویژه‌ای شده که نمود اصلی آن را می‌توان در جایگاه بانو فاطمه زهرا (س) به‌عنوان دختر پیامبر اسلام (ص) و انتصاب القابی مانند «سیده نساء العالمین»، «ام‌الائمّه» و «ام‌النساء» واکاوی کرد. خطاب ایشان با عنوان «مادر آب» با تکیه بر احادیث مهریه معنوی حضرت زهرا (س) و پررنگ جلوه دادن نقش ایشان در انتقال رسالت پیامبر به امامت امامان شیعه، به‌ویژه در تفکر شیعیان، حاکی از شأن بی‌بدیل فاطمه زهرا (س) در میان مسلمانان شیعه‌مذهب دارد.

۹. صافی، قانمی، بامشکی و پورخالقی چترودی، «بررسی داستان کیومرث در شاهنامه و تواریخ عربی متأثر از سیرالملوک‌ها بر اساس فزون‌متنیت ژنت»، ۳۲.

۱۰. کرین، اسلام ایرانی، ۶۱.

۱۱. محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، ۲۵۲.

۱۲. محمدی ملایری، فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب، ۲۹-۲۷.

در پژوهش حاضر تلاش خواهد شد تا ضمن معرفی اسطوره‌آناهیتا با روش توصیفی و تحلیلی به این پرسش پاسخ داده شود که مهم‌ترین همسانی‌های اسطوره‌آناهیتا و بانو فاطمه زهرا (س) چیست؟

پیشینه پژوهش

عمدتاً در پژوهش‌هایی که درباره‌آناهیتا نگاشته شده، به مقایسه اسطوره‌آناهیتا با بانو فاطمه زهرا (س) نیز اشاره‌ای شده است؛ برای نمونه، مهرداد بهار بر این باور است که پس از اینکه دین اسلام سرزمین ایران را فراگرفت، ایرانیان که ذهنی اساطیری داشتند، بسیاری از عقاید خود را درباره‌آناهیتا به حضرت فاطمه (س) نسبت دادند.^{۱۳} بنابراین، پرداختن به مسئله همسانی‌های آناهیتا و بانو فاطمه مسئله جدیدی به شمار نمی‌رود، اما اغلب پژوهشگران اشاره‌ای گذرا کرده و به تفصیل، به آن نپرداخته‌اند.

تاکنون درباره دگردیسی اسطوره‌آناهیتا پژوهش‌هایی صورت گرفته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. «پیوند آناهیتا و ایشتر بابلی» عنوان مقاله‌ای است که نویسندگان آن ضمن معرفی آناهیتا، به بررسی تأثیر ایشتر بابلی در شکل‌گیری و تحول شخصیت آناهیتا در اساطیر ایرانی پرداخته‌اند.^{۱۴}
 ۲. در مقاله «بررسی خویشکاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مادرسالاری»، ضمن پرداختن به پیشینه مادرسالاری و چگونگی پیدایش ایزدبانوان در اساطیر ایرانی، خویشکاری‌های آناهیتا بررسی شده است.^{۱۵}
 ۳. «نگاهی به بازتاب بنیان‌های کیش آناهیتا در داستان بیژن و منیژه» پژوهشی است که در آن، بنیان‌های کیش آناهیتا مانند حیات و زاینده‌گی، تقدس و برکت، سلطه و قدرت و... در داستان بیژن و منیژه شاهنامه فردوسی بررسی شده است. بر اساس نتایج پژوهش مذکور، نقش منیژه بازنمایی عملکردهای آناهیتاست.^{۱۶}
- همان‌گونه که مشخص است پرداختن به همسانی‌های اسطوره‌آناهیتا و بانو فاطمه زهرا (س) از زاویه امکان بازتولید اسطوره در باورهای مذهبی، کم‌سابقه است. از این منظر، پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های پیشین تفاوتی اساسی دارد. بنابر آن‌چه در مقدمه نوشتار حاضر آمد، اسطوره‌ها نمی‌میرند و نابود نمی‌شوند؛ بنابراین بررسی امکان بازتولید اسطوره‌آناهیتا در باورهای مذهبی ایرانیان، از طریق مقایسه آناهیتا و بانو فاطمه زهرا (س)، ضروری می‌نماید.

۱۳. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۴۴۷.

۱۴. معینی سام و خسروی، «پیوند آناهیتا و ایشتر بابلی»، ۳۱۹.

۱۵. ستاری و خسروی، «بررسی خویشکاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مادرسالاری»، ۷۵.

۱۶. پاکدل، «نگاهی به بازتاب بنیان‌های کیش آناهیتا در داستان بیژن و منیژه»، ۱۵.

۱- بررسی واژه آناهیتا

نام کامل این ایزد بانو که در گذر زمان به آناهیتا، آناهید و ناهید دگرگون شد، اردوی سور آناهیتا است. بخش نخست این نام، اردوی را به معنای رطوبت،^{۱۷} شایسته، کاردان، موفق، بخش دوم آن، سوری به معنای نیرومند^{۱۸} دانسته شده است. آناهیتا در اوستایی از دو پاره «an» به معنای «نا، بی» و «ahita» به معنای آلوده و ناپاک ترکیب شده است. آناهیتا در اوستا برای چیزهای پاک و مردمان پاک‌دامن، به‌ویژه آب‌های پاک و بی‌آلایش به کار رفته است. از آنجایی که این واژه به شکل مؤنث بوده، با نام بانو خوانده می‌شده و نماینده زنان پاک هم بوده است.^{۱۹} بنابراین معنای کامل اردوی سور آناهیتا را می‌توان نمناک (شایسته) نیرومند بی‌آلایش دانست. همان‌گونه که از نام این ایزدبانو برمی‌آید، آناهیتا با آب و رود پیوندی ناگسستی دارد؛ تا جایی که برخی «اردوی» را همان «سرسوتی» ایزدبانوی آب و رودی به همین نام می‌دانند که از هیمالیا به جانب غرب سرازیر می‌شود. ژاله آموزگار نیز «اردوی» را همان «سرسوتی» دانسته، اما سرسوتی را رودخانه مقدسی در پنجاب کنونی معرفی کرده و بیان داشته که این واژه در ایران به هرختی مبدل شده که ناحیه‌ای پررود و نیز دریاچه‌ای در افغانستان بدین نام خوانده می‌شود. نینبرگ نیز آناهیتا را ایزدبانوی رود سیحون دانسته است.^{۲۰}

۲- خویشکاری‌های آناهیتا

نام ایزدبانوی آناهیتا نخستین بار در کتیبه‌های اردشیر دوم در همدان و شوش دیده شد. در این کتیبه، نام آناهیتا بدون فاصله پس از اهورامزدا و پیش از میترا (مهر) ذکر شده است. این نکته نشان می‌دهد که آناهیتا جایگاه والایی داشته است. در دوره پارتیان، آناهیتا در کنار اهورامزدا و مهر پرستش می‌شده است. به نظر می‌رسد که در این دوره، آناهیتا جایگاه بالاتری نسبت به دیگر ایزدان داشته است؛ تا جایی که همه معابد ایران به ناهید تعلق داشته است.^{۲۱} او معبد بزرگی با گله‌های گاو موقوفه داشت. پرستش او در ارمنستان نیز رایج بود. موبدان ایرانی آتش را به‌عنوان موبدان او می‌شناسند.^{۲۲} به نظر می‌رسد که پرستش ایزدبانوی آناهیتا یادگاری از جوامع نوسنگی باشد؛ چرا که دوران نوسنگی را

17. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 71; Bartholomae, *Altiranisches Worterbuch*, 145.

18. Reichelt, *Avesta Reader*, 1580.

۱۹. پورداد، آناهیتا پنجاه گفتار پورداد، ۱۷۳.

۲۰. نینبرگ، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، ۲۷۶.

۲۱. الیاده، چشم‌اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری، ۱۳.

۲۲. ویدن گرن، دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، ۱۱۹.

می‌توان دوره فرمانروایی مادر به شمار آورد.^{۲۳} آیین مادرسالاری را می‌توان از سواحل مدیترانه تا بین النهرین و دره سند و آریایی‌ها و سامی‌ها و انیرانی‌ها پیگیری کرد.^{۲۴} در ناحیه نجد ایران با دره سند و بین‌النهرین ارتباط عمیق فرهنگی از دوران کهن شکل گرفت که تا دوره اسلامی نیز ادامه یافت. یکی از جلوه‌های این ارتباط فرهنگی پرستش ایزدبانوان است. در پهنه فرهنگی آسیای غربی، الهه مادر با نیروی خود، هم اساطیر وسیعی را گرد خود فراهم کرد، هم موضوع اصلی آداب و آیین‌های جوامع مادرسالارانه قرار گرفت. الهه مادر با نام‌های گوناگون در سراسر این منطقه شناخته می‌شد. پی‌نیکر، کری‌ریشه و پرتی نام این الهه در منطقه عیلام بود. در بین‌النهرین ایشتر و در سوریه و ادبیات توراتی عشروث جلوه همین الهه مادر به شمار می‌رفت. الهه آب و باروری در دوران پدرسالاری از مقام خود تنزل یافت و در وجود قدسی دیگر به همسر خدای بزرگ تبدیل شد.^{۲۵}

به باور دومزیل^{۲۶} صفت‌های نمناک، نیرومند و پاک که در نام این ایزدبانو نمود یافته، به کنش‌های باروری، جنگاوری و دین‌داری مرتبط است. این کنش‌ها در توصیفاتی که از آناهیتا در یشت‌ها به دست ما رسیده، به خوبی نمود یافته است. در یشت پنجم از آبان یشت، اهورا مزدا در کناره رود منگهودائیتی با هوم آمیخته به شیر، با برسَم، با پندار و گفتار و کردار نیک، آناهیتا را می‌ستاید.^{۲۷} زردشت هم به همین سان آناهیتا را می‌ستاید. در همین یشت، آناهیتا فزاینده گله و رمه، فزاینده دارایی‌ها و گیتی و کشور است. او تخمه مردان را پاک می‌گرداند و زهدان زنان را از آلودگی می‌پالاید^{۲۸} که بیانگر پاکی و بی‌آلایشی این ایزدبانو است. آناهیتا در بسیار فره‌مندی، همچند همه آب‌های روی زمین بود. دارنده هزار دریاچه و هزار رود، هر یک به درازای چهل روز راه مرد چابک‌سوار، در کرانه هر یک از این دریاچه‌ها خانه‌ای با یکصد پنجره درخشان و یک‌هزار ستون خوش‌تراش [نمناکی].^{۲۹}

در بخش‌هایی از آبان یشت، آناهیتا ایزد جنگ و جنگاوری هم هست که نماینده صفت نیرومندی اوست. کی خسرو در کرانه دریاچه ژرف و پهناور در چیچست، صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند او را پیشکش آورد و از وی خواستار شد که ای اردی‌سور آناهیتا... مرا کامیابی ارزانی دار که من بزرگ‌ترین

۲۳. ستاری، سیمای زن در فرهنگ ایران، ۷.

۲۴. سرکاراتی، سایه‌های شکار شده، ۳۳.

۲۵. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۳۹۴.

۲۶. دومزیل، اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل، ترجمه جلال ستاری، ۱۲۳.

۲۷. پوردادو، یشت پنجم، ۱۷-۱۹.

۲۸. پوردادو، یشت پنجم، ۱-۶.

۲۹. پوردادو، یشت پنجم، ۴-۳ و ۱۰۱-۱۰۲.

شهریار همه کشورها شوم که بر همه دیوان و مردمان دروند و جاودان و پریان و کوی‌ها و کرب‌های ستمکار چیرگی یابم.^{۳۰} ای اردی‌سور آناهیتا از فراز ستارگان به سوی زمین اهوره‌آفرید بشتاب! به پایین روانه شو و دیگر باره بدین جا باز آی! فرمانروایان دلیر و بزرگان و بزرگ‌زادگان کشور باید تو را نیایش کنند. ارتشتاران- آن دلیران- برای دستیابی بر اسبان تکاور و برتری‌جویی در قر، باید از تویاری خواهند.^{۳۱}

۳- زمینه‌های دگر دیسی اسطوره آناهیتا

با ورود دین اسلام به ایران، شرایط ویژه‌ای برای پیروان دین ایرانی به وجود آمد. از پیروان مزدیسنا با عنوان مجوس در قرآن یاد شده و اگرچه در کنار یهود و نصاری از آن‌ها ذکر به میان آمده بود، چندان امیدواری به آن‌ها داده نشده بود و همین مسئله سبب شد که پیروان دین مزدیسنی به اجتماع صبی‌ها که گروه دینی مورد تأیید مسلمانان بودند، دربیانند،^{۳۲} اما باید توجه داشت که فرهنگ و باورهای ایرانیان، به یکباره دچار اضمحلال و نابودی نشد و به مرور زمان، ایرانیان به زندگی سابق خود برگشتند، به زبان‌ها و لهجه‌های خود سخن می‌گفتند، تاریخ و سرگذشت پهلوانان خود را می‌خواندند، به آداب و رسوم گذشته خود می‌پرداختند. برخی به دین پیشین خود باقی مانده و جزیه پرداخت می‌کردند و در انجام آداب و رسوم آیینی خود آزاد بودند. اسلام به صورت تدریجی در میان ایرانیان گسترش یافت و بسیاری از خاندان‌های ایرانی تا قرن چهارم هجری همچنان زردشتی ماندند و تأثیر بسیاری بر حیات فرهنگی ایرانیان داشتند.^{۳۳} برای نمونه، صاحب احسن التقاسیم می‌نویسد که در قرون اولیه اسلامی، همه آداب و رسوم دین زردشتی در شیراز رواج داشت و در جشن‌ها به سنت زردشتی، بازارهای شهر را آذین می‌بستند.^{۳۴} مردمی که مسلمان شده بودند، تنها شعائر دین سابق خود را به شعائر اسلامی تغییر داده بودند و سایر آداب و رسوم خود را که عرفیات می‌نامیدند، زنده نگهداشتند. در واقع، شالوده و مایه‌های اصلی فرهنگ ایرانی باقی ماند و از نسلی به نسل دیگر منتقل شد. از سوی دیگر، پس از فتح ایران، اعراب مسلمان با گسترش پهنه حکومت اسلامی، دریافتند که اداره چنین تشکیلات بزرگی نیازمند راه‌ورسم مملکت‌داری ویژه‌ای است. این احساس نیاز، خودبه‌خود، توجه مسلمانان را به ایرانیان معطوف کرد و اعراب از راهنمایی‌های آنان در تنظیم دولت اسلامی بهره بردند. تثبیت نظام مالیاتی دوره ساسانی و باقی ماندن دفاتر و دیوان‌های متعدد ایرانی و

۳۰. پورداد، یشت پنجم، ۵۱-۴۹.

۳۱. پورداد، یشت پنجم، ۸۶-۸۵.

۳۲. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، ۱.

۳۳. محمدی ملایری، فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب، ۲۸.

۳۴. مقدسی، البدء و التاریخ، ۴۲۹.

نیز استفاده از گاه‌شماری ایران برای تنظیم سال مالی در دستگاه خلافت، سبب ماندگاری و نفوذ بسیاری از آیین‌های ایرانی در بین اعراب مسلمان شد.^{۳۵}

نهضت شعوبیه یکی از عوامل اساسی در پایداری باورهای ایرانیان پیش از اسلام یا دگردیسی آن در دل باورهای اسلامی به شمار می‌رود. رفتارهای نژادپرستانه خلفای اموی و قبایل عرب در برابر نژادهای غیرعرب، به‌ویژه ایرانی، واکنش‌هایی را برانگیخت که حرکت نژادپرستانه شعوبیه یکی از مهم‌ترین آن محسوب می‌شود. شعوبیه در آغاز به‌صورت نارضایتی‌های پراکنده، انتقاد و مساوات‌طلبی ظهور کرد و بر این باور تکیه کرد که میان ملت‌ها و طوایف، تفاضلی وجود ندارد و اگر فضیلتی باشد نسبت به تقوای افراد است که این گروه به نام «اهل تسویه» شناخته شده بودند. فعالیت‌های اهل تسویه از اواخر روزگار امویان آغاز و نهضت سیاسی ایرانیان نیز در اواخر همین دوره، آشکار شد.^{۳۶} سقوط بنی‌امیه و روی کار آمدن دولت بنی‌عباس اهل تسویه را به مفاخره به نژاد و نسب خود کشاند و نام «شعوبیه» رسماً در اوایل عهد عباسی معمول و رایج شد. تعداد زیادی از موالی از هر قوم و نژادی به آن پیوستند و رهبری نهضت را ایرانی‌ها بر عهده گرفتند. چندی بعد هم برای توسعه نهضت خود، ضمن یادآوری تاریخ باستانی و مظاهر تمدنی و فرهنگ کهن ایران، خود را برتر و بالاتر از عرب دانستند. این حرکت، به‌مرور، بسیاری از ایرانیان را همراه خود ساخت و بسیاری از خانواده‌های ایرانی بودند که هم‌زمان به اسلام گرویده بودند، مسیر شعوبی‌گری را طی می‌کردند و علاقه ملی در احیای باورهای ایرانی و آداب و رسوم دین ایرانی داشتند.

۴- مهریه آب

بنابر گواهی کتب تاریخی، حضرت فاطمه سلام الله علیها یکی از چهار دختر پیامبر اسلام (ص) بوده^{۳۷} که با مهریه چهارصد و هشتاد درهمی^{۳۸} یا چهارصد مثقال نقره یا زرهی شکسته^{۳۹} با حضرت علی (ع) ازدواج کرد. بنابر برخی از روایات، مهریه دیگری برای حضرت فاطمه سلام الله علیها ذکر شده و خداوند بخشی از دنیا یا تعدادی از رودهای جهان را به‌عنوان مهریه برای ایشان قرار داده است. برای نمونه، در روایتی منقول از امام صادق (ع)، رسول خدا در گفتگو با حضرت فاطمه، فرمود که خداوند مهریه او را یک پنجم دنیا قرار داده است. در این میان، آنچه بیشتر در افواه مانده، روایاتی است که به احادیث مهریه آب

۳۵. محمدی ملایری، ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام، ۸.

۳۶. همایی، شعوبیه، ۶۳.

۳۷. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۸۵۰.

۳۸. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۳۵۱.

۳۹. کلینی، الکافی، ۳۷۸.

شهرت یافته است. خصیبه در روایتی، مهریه حضرت فاطمه سلام الله علیها را نیمی از بهشت، یک پنجم دنیا، یک پنجم غنائم و رودهای نیل، فرات، سیحان و جیحان دانسته است.^{۴۰} او در حدیثی قدسی از امام باقر(ع) آورده که خداوند مهریه حضرت زهرا سلام الله علیها را یک پنجم دنیا، یک سوم بهشت و چهار نهر فرات، نیل، سیحان و جیحان اختصاص داد. نکته قابل توجه این است که هر دو حدیث از نظر سندی جزء روایات ضعیف به شمار می‌روند. از جمله دلایلی که برای ضعیف بودن سند این روایت ذکر شده این است که نام علی بن الحسین الکوفی که در صدر راویان این حدیث است در کتب رجالی نیامده و تنها شیخ صدوق یک بار یک حدیث از پدر او نقل کرده است.^{۴۱} علاوه بر این، ابن شهر آشوب نیز در ضمن حدیث مفصّلی از امام محمد باقر(ع)، چهار رود فرات، نیل، نهروان و رود بلخ را از آن حضرت زهرا معرفی کرده است.^{۴۲} علامه مجلسی نیز در جلد سوم بحارالانوار، همین روایت را درباره مهریه ایشان آورده است.^{۴۳} در نقلی دیگر، رودهای فرات، دجله، نیل و رود بلخ، بخشی از مهریه بانو فاطمه زهرا (س) دانسته شده است.^{۴۴}

۵- زمینه‌های اشتراک مهریه آب و اسطوره آناهیتا

از نظر شیعیان، بانو فاطمه، سیده نساء العالمین، مقام عصمت دارد و مصون از گناه و اشتباه است.^{۴۵} برای اثبات این باور نیز به ادله گوناگون تمسک جسته‌اند؛ از جمله به آیه مباهله و آیه تطهیر اشاره کرده و بر این باور هستند که نخستین گزارش تاریخی درباره مقام عصمت ایشان به زمان پس از رحلت پیامبر (ص) و به ماجرای مصادره فدک برمی‌گردد که در آن امام علی(ع) بر اساس آیه تطهیر به معصوم بودن حضرت زهرا (س) اشاره کرده است.^{۴۶} بر اساس آیه تطهیر، عصمت به معنای بری بودن از هرگونه پلیدی است؛ چرا که در این آیه، «الرَّجَسَ» (به معنای پلیدی) با «الف و لام جنس» آمده و از این رو، هرگونه پلیدی ظاهری و باطنی را شامل می‌شود.^{۴۷} در حدیثی از امام باقر(ع)، خداوند در عالم میثاق، فاطمه (س) را از خون

۴۰. خصیبه، الهدایة الکبری، ۱۱۳.

۴۱. رفعت، «تحلیل انتقادی احادیث مهریه معنوی حضرت فاطمه زهرا»، ۸۳.

۴۲. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۳۵۱.

۴۳. نک: مجلسی، بحارالانوار، ۱۱/۴۳.

۴۴. بحرانی، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الايات و الاخبار و الاقوال، ۳۵۹.

۴۵. مفید، الامالی، ۸۸.

۴۶. صدوق، علل الشرائع، ۱۹۲.

۴۷. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۱۲.

حیض قطع کرد.^{۴۸}

بنابر آنچه آمد، بانو فاطمه در سنت شیعی، زنی پاک از هر نوع پلیدی و آلودگی (ظاهری و باطنی) و نیز سرور زنان جهانیان به شمار می‌رود. این باور بیش از هر چیز یادآور ایزدبانو آناهیتا است. چرا که عصمت به معنای دوری از هر آلودگی، مفهوم بی‌آلایش در نام «آناهیتا» و صفت «سیده نساء العالمین» نیز مقام ایزدبانویی را فریاد می‌آورد. آناهیتا علاوه بر این که دور از آلودگی است، پالاینده نطفه نرها، تطهیرکننده رحم مادینه‌گان است و با صفت‌هایی چون رخشان و پاک توصیف می‌شود. این پاکی در تعهد پاک‌دامنی کاهنه‌های آناهیتا نیز نمود می‌یافت. ایزدبانو آناهیتا را می‌توان ایزد آب‌ها، باران، عشق، مادری و نماد کمال زن ایرانی دانست.^{۴۹} به بیانی دیگر، وصف بانو فاطمه سلام الله علیها با صفت عصمت و دوری ایشان از هر گونه آلودگی ظاهری و باطنی، یاد اسطوره آناهیتا و بی‌آلایشی و پاکی این ایزدبانو را در ذهن زنده می‌کند. شباهت‌های آناهیتا و بانو فاطمه را می‌توان در جدول زیر به وضوح دید:

آناهیتا	فاطمه
ایزدبانو	سید زنان جهان
بی‌آلایش	مقام عصمت

ارتباط تنگاتنگ آناهیتا با آب و رودها از یک‌سو و جایگاه تقدس‌گونه آب در اساطیر زمینه برقراری ارتباط بانو فاطمه با آب را فراهم کرده است. آب در نزد ایرانیان از آن‌چنان جایگاهی برخوردار بود که دور از دستبرد اهریمن دانسته می‌شد^{۵۰} و مردم از استحمام در رود و انداختن چیزهای ناپاک در آن دوری می‌کردند.^{۵۱} بر این اساس، ایزدبانوی بی‌آلایش که صاحب آب‌ها یا نگاهبان رودها بوده، در شخصیت یک زن با مقام عصمت که مهریه‌اش رودهای چهارگانه فرات، نیل، سیحون و جیحون است، بازیابی می‌شود. زندگی مبتنی بر کشاورزی و دامداری، اهمیت آب را دوچندان می‌کند. برای مردمانی که به این نوع از زندگی خو گرفته‌اند، ایزدبانوی آناهیتا به واسطه پیوندی که با آب داشت، از جایگاهی انکارناشدنی برخوردار بود. ارتباط یکی از شخصیت‌های اسلامی که از قضا بانو بوده و از طریق مهریه معنوی رودها با آب پیوند دارد و با استناد به آیه تطهیر، به مقام عصمت و پاکی رسیده، زمینه عمیقی را برای پذیرش قداس و جایگاه

۴۸. کلینی، الکافی، ۴۲۵.

۴۹. هینلز، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، ۷۹-۸۰.

۵۰. قرشی، آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، ۲۰۷.

۵۱. استرابو، جغرافیای استرابو، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، ۳۲۵.

بالای حضرت فاطمه برای ایرانیان، فراهم ساخته است. گویی ایرانیان، آناهیتا را با خویشتکاری‌های مرتبط با پاکی و آب در یک شخصیت تاریخی اسلامی باز یافته و مجسم دیده‌اند.

نکته قابل ذکر این است که در پیوند آناهیتا با آب، از رودهای مشخص نام برده نشده و به‌طور کلی از رودها یا هزاران رود سخن به میان رفته است. در مقابل، در حدیث مهریه آب به چهار رود نیل، فرات، سیحان و جیحان برمی‌خوریم. نیل طولانی‌ترین رود جهان است که در شمال شرقی آفریقا در سرزمین مصر قرار دارد.^{۵۲} فرات نیز در کنار دجله، مهم‌ترین عامل حاصلخیزی بین‌النهرین به شمار می‌رود.^{۵۳} جیحان یا جیحون یا آمودریا، مهم‌ترین رود پرآب آسیای میانه است که از وخان به ناحیه بلور می‌رود تا به ختلان، تخارستان، بلخ، چغانیان، خراسان و ماوراءالنهر برسد.^{۵۴} سیحون نیز رودی است که از نظر عمق و عرض، از جیحون کوچک‌تر است و در جنوب شرقی آسیای میانه قرار دارد.^{۵۵} پراکندگی این رودها در حدیث مورد نظر، قابل توجه است؛ دجله و فرات در عراق عرب، نیل در مصر، جیحون در ماوراءالنهر و سیحون در آسیای میانه می‌توانند نماینده این مناطق باشند و یک گستره جغرافیایی از آسیای میانه تا شمال آفریقا را در برگیرد؛ چرا که هر پنج رود، مهم‌ترین رودها در مناطق مذکور است؛ چنان‌که احوص نیز در بیت زیر نام رودها را برای نشان دادن گستره قدرت ممدوح خود به او نسبت می‌دهد:

يُجَبِّي لَهُ بَلْعًا وَ دَجْلَهُ كُلَّهُمَا / وَلَهُ الْفَرَاتُ وَ مَا سَقَى وَ النَّيْلُ

همه بلخ و دجله و فرات و سرزمین‌های فرات و نیل زیر خراج اوست.

خاستگاه این ناهمسانی را می‌توان در ذات اسطوره‌ای آناهیتا و شخصیت تاریخی بانو فاطمه جستجو کرد؛ از سوی دیگر، گنجانیدن رودهای پنج‌گانه در مهریه بانو فاطمه سلام الله علیها نیز می‌تواند حاکی از فضیلت و برتری ایشان باشد، آن چنان‌که مهم‌ترین رودها در پنج منطقه در تملک صاحب مهریه قرار دارد. در واقع، می‌توان، این پنج رود را دال بر همه رودها و مهریه حضرت فاطمه را نیز فراتر از این پنج رود دانست. گزاره‌ای که در طول زمان گسترده‌تر شد و در شعر فارسی، به صورت مطلق، به مهریه آب تبدیل شد. تا جایی که ناصرالدین شاه قاجار در بیتی در رثای سالار شهیدان، چنین سرود:

آب، مهریه زهرا و تولب تشنه دهی جان مصلحت بود ندانم چه در این کار، قضا را^{۵۶}

بنابر آنچه گفته شد، ایزدبانو آناهیتا که پیوندی ناگسستنی با رودها و نیز پاکی دارد، در شخصیت بانو

۵۲. یاقوت حموی، معجم البلدان، ۳۳۴.

۵۳. حمیری، الروض المعطار فی خبر الاقطار، ۷۳.

۵۴. حدود العالم من المشرق الى المغرب، ۱۴۵.

۵۵. منصوری، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، «سیحون».

۵۶. محدثی، فرهنگ عاشورا، ۳۵۹.

فاطمه سلام الله علیها بازیابی شده و پیوند آناهیتا با رودها در مهریه آب پیگیری شده است. بنابراین، جدول همسان‌پنداری اسطوره آناهیتا و بانو فاطمه را باید این‌گونه کامل کرد:

آناهیتا	فاطمه
ایزدبانو	سید زنان جهان
بی‌آلایش	مقام عصمت
ارتباط با رودها	مهریه رودها

نتیجه‌گیری

اسطوره به‌عنوان یک پدیده فرهنگی هیچ‌گاه نابود نمی‌شود؛ بلکه با شرایط سیاسی و اجتماعی تطبیق پیدا می‌کند و در شکل و صورتی دیگرگون بازآفرینی می‌شود. آناهیتا ایزدبانویی است که یادگاری از دوران مادرسالاری بشر به شمار می‌رود. دگردیسی این اسطوره در چند مرحله انجام گرفته است؛ نخست از جایگاه والای خود که در کنار اهورامزدا و مهر پرستش می‌شده، تنزل یافته و دچار کاهش ارزش شد. در مرحله دوم، با ورود اسلام به ایران، زمینه فرهنگی-اجتماعی متفاوتی به وجود آمد. از آنجایی که جامعه ایران به یکباره و به‌صورت دفعی، اسلام را نپذیرفت و فرآیند مسلمان شدن ایرانیان تا چند قرن به طول انجامید، فرصت بازیابی آناهیتا در باورها و شخصیت‌های اسلامی پیش آمد. به بیانی دیگر، برخورد و تبادل فرهنگی و اجتماعی ایرانیان زرتشتی با ایرانیان مسلمان در جغرافیای ایران به‌صورت گسترده شکل گرفت. همین تبادل فرهنگی، سرآغاز بازیابی آناهیتا در دوره جدید بود. علاوه‌براین، نهضت شعوبیه به-عنوان واکنشی در برابر بی‌عدالتی قومی بنی‌امیه و پافشاری بر برتری نژاد ایرانی، بستر بازآفرینی باورهای ایران پیش از اسلام را آماده‌تر کرد. بانو فاطمه زهرا سلام الله علیها از این منظر که سید زنان جهان است و مقام عصمت دارد، بیشترین همسانی را با ایزدبانوی آناهیتا داشت که پاکی را در نام خود فریاد می‌آورد. هرچند احادیث مهریه آب، عمدتاً از نظر سندی، ضعیف به شمار می‌روند، همسانی محتوای این روایات با خویشتکاری‌های آناهیتا را می‌توان زمینه‌ای برای پذیرفتن آن و بازیابی اسطوره آناهیتا در بستر باورهای دین اسلام دانست. بنابراین، ارتباط این ایزدبانو با رودها در حدیث مهریه آب پیگیری شد و رودهای دجله، فرات، جیحون، سیحون و نیل به‌عنوان مهریه آسمانی بانو فاطمه از سوی خداوند در نظر گرفته شد. در واقع، نسبت دادن رودهای پنج‌گانه به ایشان در قالب مهریه آسمانی، علاوه‌بر آن که یادآور ویژگی دیگری از آناهیتاست، به دلیل پراکندگی جغرافیایی این رودها، فضیلت و برتری صاحب این مهریه نیز به ذهن متبادر می‌شود.

کوتاه سخن اینکه اهمّیت نقش زن و مادر در فرهنگ ایران پیش از اسلام و تَبَلور آن در ایزدبانوی آناهیتا و نیز پیوند این اسطوره با آب، سبب شد تا ایرانیان در قالب تعالیم تشیّع، ضمن پذیرش جایگاه و نقش بی‌بدیل فاطمه زهرا (س) از نظر عصمت و پاکی، پیوند ایشان با آب و رودخانه‌ها را باور داشته باشند؛ اگرچه روایات مربوط به این موضوع از استحکام و استناد کافی برخوردار نباشد.

فهرست منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد. الکامل فی التاریخ. برگردان سیدمحمدحسین روحانی. تهران: اساطیر، ۱۳۷۰.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. مناقب آل ابی طالب. قم: علامه، ۱۳۷۹.
- استرابو. جغرافیای استرابو. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار، ۱۳۸۲.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. اسطوره، بیان نمادین. تهران: سروش، ۱۳۷۷.
- بحرانی، عبدالله بن نورالله. عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الایات و الاخبار و الاقوال. قم: مؤسسه الامام المهدی، ۱۳۸۷.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگه، ۱۳۸۱.
- پاکدل، مسعود. «نگاهی به بازتاب بنیان‌های کیش آناهیتا در داستان بیژن و منیژه». فصلنامه زبان و ادب فارسی، ش. ۴۵ (۱۳۹۹): ۱-۱۶.
- پورداد، ابراهیم. آناهیتا، پنجاه گفتار پورداد، به‌کوشش مرتضی گرجی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- پورداد، ابراهیم. یشت‌ها. به‌کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب. به‌تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا وره‌رام. تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۳.
- حمیری، محمد بن عبدالمنعم. الروض المعطار فی خبر الاقطار. بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۸۴.
- خصیبی، حسین بن حمدان. الهدایة الکبری. بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹.
- دومزیل، ژرژ. اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
- رستگارفسای، منصور. پیکرگردانی در اساطیر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
- رضایی، عربعلی. واژگان توصیفی ادبیات: انگلیسی-فارسی. تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۲.
- رفعت، محسن. «تحلیل انتقادی احادیث مهریه معنوی حضرت فاطمه زهرا(س)». مطالعات قرآن و حدیث، ش. ۱۰ (۱۳۹۹): ۷۵-۱۰۶.
- ستاری، رضا و سوگل خسروی. «بررسی خویشتکاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مدارسالاری». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ش. ۳۲ (۱۳۹۲): ۵۷-۷۸.

- ستاری، جلال. سیمای زن در فرهنگ ایران. تهران: مرکز، ۱۳۷۵.
- سرکاراتی، بهمن. سایه‌های شکارشده. تهران: قطره، ۱۳۷۸.
- صافی، حامد؛ قائمی، فرزاد؛ بامشکی، سمیرا و مهدخت پورخالقی چترودی. «بررسی داستان کیومرث در شاهنامه و تواریخ عربی متأثر از سیرالملوک‌ها بر اساس فزون‌متنیت ژنت». متن‌شناسی ادب فارسی، ش. ۱ (بهار ۱۳۹۵): ۱۷-۳۴.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. علل الشرائع. قم: کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵.
- طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
- قرشی، امان‌الله. آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی. تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
- کرین، هانری. اسلام ایرانی. تهران: نشر سوفیا، ۱۳۹۹.
- کریستین سن، آرتور. نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه، ۱۳۸۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳.
- محدثی، جواد. فرهنگ عاشورا. قم: نشر معروف، ۱۳۷۴.
- محمّدی ملایری، محمد. ادب و اخلاق در ایران پیش از اسلام و چند نمونه از آثار آن در ادبیات عربی و اسلامی. تهران: انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲.
- محمّدی ملایری، محمد. تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی. تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۹.
- محمّدی ملایری، محمد. فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب. تهران: چاپخانه پیمان، ۱۳۲۳.
- مختاریان، بهار. درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه. تهران: نشر آگه، ۱۳۸۹.
- معینی سام، بهزاد و زینب خسروی. «پیوند آناهیتا و ایشتر بابلی». مجله مطالعات ایرانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ش. ۲۰ (۱۳۹۰): ۳۱۹-۳۳۰.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. الامالی. به تحقیق حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری. قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
- مقدسی، محمد بن طاهر. البدء و التاریخ. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۰.
- منصوری. «سیحون». دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر سید محمد کاظم بجنوردی. تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بی‌تا.
- نیرگ، هنریک ساموئل. دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان،

۱۳۸۳.

ویدن گرن، گنو. دین‌های ایران. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: انتشارات آگاهان ایده، بی‌تا.

همایی، جلال‌الدین. شعوبیه. اصفهان: نشر صائب، ۱۳۶۳.

هینلز، جان. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفصلی. تهران: چشمه، ۱۳۹۳.

الیاده، میرچا. اسطوره، رویا، راز. ترجمه رویا منجم. تهران: فکر روز، ۱۳۸۱.

الیاده، میرچا. چشم‌اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری. تهران: اساطیر، ۱۳۶۲.

یاقوت حموی، شهاب‌الدین. معجم البلدان. بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵.

Bartholomae, Christian. *Altiranisches Worterbuch*. Berlin, 1961.

Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*, vol. 1: The Early Period, Leiden/ Köln: Brill, 1975.

Reichelt, Hans. *Avesta Reader. Texts. Notes. Glossary and Index*. Strassburg, 1986.

Frye, Northrop. "Archetypal Criticism: Theory of Myths", in: *Anatomy of Criticism*, Princeton, (1957): 131-141.

Transliterated Bibliography

Bahār, Mihrdād. *Pazhūhish dar Asātir-i Irān*. Tehran: Āgah, 2002/1381.

Bahrānī, ‘Abd Allāh ibn Nūr Allāh. *‘Awālim al-‘Ulūm wa al-Ma‘ārif wa al-Aḥwāl min al-Ayāt wa al-Akḥbār wa al-Aqwāl*. Qum: Mū’assisa al-Imām al-Mahdī, 2008/1387.

Christensen, Arthur. *Nimūnih-hā-yi Nakhustīn Insān va Nakhustīn Shahrīyār dar Tārikh-i Afsānih-i Irān*. translated by Zhālīh Āmūzigār va Aḥmad Tafāzzulī. Tehran: Chishmah, 2010/1389.

Corbin, Henry. *Islām-i Irānī*. Tehran: Nashr-i Sūfiyā, 2020/1399.

Dumezil, Georges. *Uṣṭūrah va Ḥamāsah dar Andishih-yi Georges Dumezil*. translated by Jalāl Satārī. Tehran: Markaz, 2006/1385.

Eliade, Mircea. *Chishmandāz-hā-yi Uṣṭūrah*. translated by Jalāl Satārī. Tehran: Asātir, 1983/1362.

Eliade, Mircea. *Uṣṭūrah, Ru’yā, Rāz*. translated by Ru’yā Munajim. Tehran: Fikr-i Rūz, 2002/1381.

Himyarī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Mun‘im. *al-Rawḍ al-Mi‘tār fī Khabar al-Aqtār*. Beirut: Maktaba Lubnān, 1984/1363.

Hinnells, John. *Shinākht-i Asātir-i Irān*. translated by Zhālīh Āmūzigār va Aḥmad Tafāzzulī. Tehran: Chimihi, 2014/1393.

Ḥudūd al-Ālam min al-Mashriq Ilā al-Maghrib. ed. Maryam Mīr Aḥmadī va Ghulām Rizā Varahrām. Tehran: Alzahra University, 2004/1383.

Humā'ī, Jalāl al-Dīn. *Shu'ūbiyah*. Isfahān: Nashr-i Šā'ib, 1984/1363.

Ibn Athīr, 'Alī ibn Muḥammad. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. translated by Sayyid Muḥammad Ḥusayn Rūhānī. Tehran: Asāṭir, 1991/1370.

Ibn Shahr-i Āshūb, Muḥammad ibn 'Alī. *Manāqib Āl Abi Ṭālib*. Qum: 'Alāmah, 2000/1379.

Ismā'īl pūr, Abū al-Qāsim. *Uṣṭūrah, Bayān-i Namādīn*. Tehran: Surūsh, 1998/1377.

Khaṣībī, Ḥusayn ibn Ḥamdān. *Al-Hidāya al-Kubrā*. Beirut: al-Balāgh, 1998/1419.

Kuliyūnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Researched by 'Alī Akbar Ghafārī va Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub-i al-Islāmīyya, 1986/1407.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Bihār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1992/1413.

Manṣūrī. "Siḥḥūn". *Dā'ira al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*. zir-i naẓar-i Kāzīm Mūsavī Bujnūrdī. Tehran: Bunyād Dā'ira al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, s.d.

Maqdasī, Muḥammad ibn Ṭāhir. *al-Bad' wa al-Tārīkh*. Cairo: Maktaba al-Thaqāfa al-Dīniya, 1999/1420.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Amālī*. Researched by Ḥusayn Ustād Valī va 'Alī Akbar Ghafārī. Qum: Kungirih-yi Shikh-i Mufid, 1992/1413.

Muḥadithī, Javād. *Farhang-i 'Āshūrā*. Qum: Nashr-i Ma'rūf, 1995/1374.

Muḥammadī Malāyri, Muḥammad. *Adab va Akhlāq dar Irān-i pīsh az Islām va Chand Nimūnih az Āthār-i ān dar Adabiyāt-i 'Arabī va Islāmī*. Tehran: Intishārāt-i Idārih-yi Kul-i Nigārish Vizārat-i Farhang va Hunar, 1973/1352.

Muḥammadī Malāyri, Muḥammad. *Farhang-i Irānī va Ta'thīr ān dar Tamaddun-i Islām va 'Arab*. Tehran: Chāpkhānah-yi Piymān, 1944/1323.

Muḥammadī Malāyri, Muḥammad. *Tārīkh va Farhang Irān dar Davrān Intiqāl az 'Aṣr-i Sāsānī bi 'Aṣr Islāmī*. Tehran: Intishārāt-i Tūs, 2000/1379.

Mu'īnī sām, Bihzād va Ziyānab Khusravī. "Piyyvand-i Ānāhitā va Ištar Bābili". Majalīh-yi *Muṭālī'āt-i Irānī Dānishkadīh-yi Adabiyāt va 'Ulūm-i Insānī*, Shahid Bahonar University of Kerman, no. 20, (2011/1390): 319-330.

Mukhtāriyān, Bahār. *Dar Āmad bar Sāktār-i Uṣṭūrah-i Shāhnāmāh*. Tehran: Nashr-i Āgah, 2010/1389.

Nyberg, Henrik Samuel. *Dīn-hā-yi Irān-i Bāstān*. translated by Sayf al-Dīn Najmābādī. Kirmān: Shahid Bahonar University of Kerman, 2004/1383.

Pākdil, Mas'ūd. "Nigāhī bi Bāztāb-i Bunyān-hā-yi Kish-i Ānāhitā dar Dāstān-i Bizhan va Manizhīh". *Faṣlnāmih-yi*

Zabān va Adab Fārsī, no. 45 (2020/1399): 1-16.

Pūrdāvūd, Ibrāhīm. *Ānāhitā, Panjāh Guftār-i Pūrdāvūd*. ed. Murtaẓā Gurjī. Tehran: Amīr Kabīr, 1977/1356.

Pūrdāvūd, Ibrāhīm. *Yasht-hā*. ed. Bahrām Farahvashī. Tehran: University of Tehran, 1978/1357.

Qurishī, Amān Allāh. *Āb va Kūh dar Asāṭir Hind va Irānī*. Tehran: Hirmis, 2010/1389.

Rafāt, Muḥsin. “Taḥlīl-i Intiqādī Aḥādīth-i Mahriyah-yi Ma’navī Ḥaẓrat-i Faṭimah-yi Zahra”. *Muṭālī’āt-i Qurān va Ḥadīth*, no. 1, (2020/1399): 75-106.

Rastigār fāsāyī, Manṣūr. *Piykargardānī dar Asāṭir*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī’āt-i Farhangī, 2003/1382.

Rizāī, ‘Arab’alī. *Vāzhigān-i Tūṣīfī Adabiyāt: English -Persian*. Tehran: Farhang-i Mu’āṣir, 2003/1382.

Şadūq, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Bābawayh. *‘Ilal al-Sharā’i’*. Qum: Kitāb Furūshī Dāvarī, 2006/1385.

Şāfi, Ḥamid; Qā’imī, Farzād; Bāmishkī, Samirā va Mahdukht Pūrkhāliqī Chatrudī. “Barrisi Dāstān-i Kiyūmarš dar Shāhnāmāh va Tavārikh ‘Arabī Muti’āthir az Siyar al-Mulūk-hā bar Asās-i genetice hypertextuality”. *Matnshināsī Adab-i Fārsī*, no. 1 (spring 2016/1395): 17-34.

Sarkārātī, Bahman. *Sāyih-hā-yi Shikār shudih*. Tehran: Qaṭrih, 1999/1378.

Satāri, Jalāl. *Sīmā-yi Zan dar Farhang-i Irān*. Tehran: Markaz, 1996/1375.

Satāri, Rizā va Sūgul Khusravī. “Barrisi-i Khishkāri-hā-yi Ānāhitā va Sipandārmaz dar Uṣṭūrah va Piyvand Ān bā Pishīnih-yi Mādarsālārī”. *Faṣlnāmāh-yi Adabiyāt-i ‘Irfānī va Uṣṭūrah Shinākhtī*, no. 32 (2013/1392): 57-78.

Strabo. *Jughrafiyā-yi Strabo*. translated by Humāyūn Şan’atizādih. Tehran: Bunyād Mūqūfāt-i Afshār, 2003/1382.

Ṭabāṭabāī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū’assisa al-‘alamī li-l-Maṭbū’āt, 2011/1390.

Widengren, Geo. *Dīn-hā-yi Irān*. translated by Manūchihr Farhang. Tehran: Intishārāt-i Āgāhān Idih, s.d.

Yāqūt Ḥimavi, Shahāb al-Dīn. *Mu’jam al-Buldān*. Beirut: Dar Şādir, 1995/1374.



Re-interpreting the Archetypes of Plaster *Mihrābs* in the Grand Mosque of Tabriz; A Gift from the Ilkhanate Era

Elham Ja'fari

PhD candidate of architecture, Islamic Azad University, Tabriz Branch, Tabriz, Iran

Dr. Hasan Sattari Sarbangholi (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Architecture and Urban Planning, Islamic Azad University, Tabriz Branch, Tabriz, Iran

Email: sattari@iaut.ac.ir

Dr. Muhammadreza Pakdel Fard

Assistant Professor, Department of Architecture, Islamic Azad University, Tabriz branch, Tabriz, Iran

Abstract:

The city of Tabriz, a significant city with valuable monuments and historical sites, has had a major impact on the preservation and continuity of Iran's historical and cultural richness. It possesses numerous archetypes. One is the Grand Mosque of Tabriz, with its historical *Mihrāb* and valuable ornaments dating back to the Ilkhanate era. This article investigates the patterns and inscriptions on this historical site in order to re-interpret the existing archetypes with the aim of using them as tools for connecting future social groups. After conducting a study of library resources and field research (especially photography using the descriptive-analytical method) the archetypes observed in the *Mihrāb* decorations were classified into seven categories according to the painter, visual aspects, concepts, etc. The seven categories include: Humanistic, natural, situational, numerical, geometric, corporeal, and animalistic archetypes. The information was recorded in charts and analyzed accordingly. Among the geometric mandala and spiral archetypes, numerous types of patterns were used, making it impossible to count the number of repetitions for each type. In addition, the archetypes of tree and heaven are entwined within the entire *Mihrāb* design, considering botanical patterns as well.

Keywords: archetypes, semiotics, decorations, *Mihrāb*, The Grand Mosque of Tabriz, Ilkhanate era.





بازخوانی کهن‌الگوهای محراب گچی مسجد جامع تبریز، تحفه‌ای از عصر ایلخانی

الهام جعفری

دانشجوی دکتری معماری، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

دکتر حسن ستاری ساربانقلی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه معماری و شهرسازی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

Email: sattari@iaut.ac.ir

دکتر محمدرضا پاکدل فرد

استادیار گروه معماری، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

چکیده

شهر تبریز به‌عنوان یکی از شهرهای مهم با بناها و آثار تاریخی ارزشمند در حفظ و تداوم غنای تاریخی و فرهنگی کشور تأثیر بسیار زیادی داشته و دارای کهن‌الگوهای متعددی است. یکی از این بناها مسجد جامع تبریز است که دارای محرابی تاریخی با تزیینات ارزشمند متعلق به دوره ایلخانی است. این مقاله با بررسی نقوش و کتیبه‌های این اثر ارزشمند تاریخی، کهن‌الگوهای موجود در آن را بازخوانی کرده و الگوهای مهم را استخراج کرده است تا ابزاری برای پیوند گروه‌های اجتماعی آینده باشد. پس از مطالعه منابع کتابخانه‌ای و انجام فعالیت‌های میدانی به‌ویژه عکاسی به روش توصیفی-تحلیلی، کهن‌الگوهای مشاهده شده در تزیینات محراب را بر اساس دسته‌بندی نگارندگان، از جنبه ظاهری، مفهومی و ... در ۷ دسته کهن‌الگوهای انسانی، طبیعی، موقعیتی، عددی، هندسی، کالبدی و حیوانی بررسی کرده و سپس اطلاعات که در جداولی منظم ثبت شده‌اند، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در کهن‌الگوهای هندسی ماندالا و اسپیرال، تعداد نوع استفاده شده زیاد بوده و تعداد تکرار هر نوع غیرقابل‌شمارش است. همچنین کهن‌الگوی درخت و بهشت نیز با در نظر گرفتن نقوش گیاهی، در کل محراب به‌صورت درهم تنیده و پیچیده وجود دارند.

کلیدواژه‌ها: کهن‌الگو، نمادشناسی، تزیینات، محراب، مسجد جامع تبریز، عصر ایلخانی.

مقدمه

در دوران معاصر و اغلب در پناه تفکر مدرنیسم در عرصه‌های معماری و شهرسازی، آثار و بافت‌هایی به وجود آمدند که آفرینندگان آن‌ها، بیش از هر چیز، به آوانگارد و نوآورانه و حتی غریب بودن آن‌ها به خود می‌بالیدند. اصرار نوگرایان به ایجاد محیط‌هایی با استانداردهای یکسان برای انسان‌ها، با ویژگی‌های متفاوت، سبب شد فضاهای زیست شهری مدرن گرایش به سردرگمی، هرج و مرج، پریشانی و ابتذال پیدا کنند.^۱ برخی معتقدند که «فقدان دانش، نداشتن اعتقاد حرفه‌ای، عدم توجه به اصالت‌ها و شناخت ناکافی از فرهنگ، نادیده گرفتن حرمت و اصالت ریشه‌های تاریخی ارجمند سرزمین، و بسیاری مسائل دیگر از این دست، در کنار یکدیگر این بحران و نابسامانی را موجب گردیده‌اند».^۲

با مطرح شدن مباحث روان‌شناسی محیطی، تاریخ و فرهنگ بومی و مانند آن‌ها کهن‌الگوها (آرکی تایپ‌ها) به عنوان یکی از مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین موضوع‌ها در زمینه طراحی فضاهای انسان ساخت مطرح شدند. کهن‌الگوها را «انگاره‌های بنیادین، اصیل و پایداری» تعریف کرده‌اند که حاصل تجمع تجربه‌های هزاران سال تاریخ، تجربه و خاطرات جمعی بشری بوده و درحافظه پنهان و ناخودآگاه انسان ذخیره شده‌اند. در پهنه فرهنگی ایران نیز، به واسطه سابقه تاریخی آن، می‌باید انگاره‌های بنیادین یا کهن-الگوهای متعددی وجود داشته باشند که توانسته‌اند این جامعه بزرگ و رنگارنگ را، در مجموعه‌ها و عناصر محیطی نسبتاً منسجم از نظر کالبدی، در پی قرون متمادی، در کنار هم حفظ کرده و گروه‌های اجتماعی را به هم پیوند بزنند.^۳

تبریز یکی از شهرهای بسیار مهم و تاریخی ایران است که پیشینه آن به دوران پیش از اسلام می‌رسد. این شهر در بسیاری از دوره‌های تاریخی از مراکز مهم آذربایجان به شمار می‌رفته و در برخی از دوره‌ها-مانند دوره ایلخانان، قراقویونلوها، آق قویونلوها و مدتی نیز در دوره صفویه- پایتخت کشور بوده است.^۴ باتوجه به قدمت و پیشینه تاریخی تبریز، آثار معماری با ارزش بسیاری به جا مانده است. یکی از این بناها، مسجد جامع تبریز در مجموعه بازار تبریز است.^۵ این بنا دارای محراب تاریخی با ارزشی است که در بخش شبستان اصلی مسجد قرار دارد و از آثار برجسته گچ‌بری دوره ایلخانی به‌شمار می‌آید.^۶ لذا بر اساس هدف پژوهش می‌توان با بررسی کهن‌الگوهای گچ‌بری‌های محراب مسجد جامع تبریز به

۱. برای و کاکاوند، «کندوکاوی پدیدارشناسانه در راستای شناخت یک انگاره کهن در معماری ایرانی-اسلامی»، ۵.

۲. دیبا، معماری معاصر ایران، ۴.

۳. برای و کاکاوند، «کندوکاوی پدیدارشناسانه در راستای شناخت یک انگاره کهن در معماری ایرانی-اسلامی»، ۵.

۴. سلطان زاده، تبریز خشتی استوار در معماری ایران، ۷.

۵. عمرانی و اسمعیلی سنگری، مساجد تاریخی آذربایجان شرقی، به سفارش سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان آذربایجان شرقی، ۱۵.

۶. پوپ، معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، ۱۵۶.

نتایج مهمی دست یافت تا منشأ طراحی‌های ریشه‌دار و اصیل متناسب با فرهنگ و تاریخ ایران باشد. در راستای رسیدن به نتایج پژوهش سؤالات مطرح شده به این صورت است: چه کهن‌الگوهایی در تزیینات محراب گچی مسجد جامع تبریز وجود دارد؟ چه الگوهایی جهت استفاده در طراحی‌ها می‌تواند مناسب و قابل‌اعتنا باشد؟ لذا پس از مطالعه منابع کتابخانه‌ای، تحقیقات میدانی و عکاسی، به روش توصیفی-تحلیلی، کهن‌الگوهای مشاهده شده در تزیینات محراب را بررسی خواهیم کرد.

۱- کهن‌الگو

آرکی تایپ برگرفته از واژه یونانی آرکه تیپوس (Archery pops) است. که در زبان یونانی به معنی مدل یا الگویی بوده که چیزی را از روی آن می‌ساختند همچنین، در روان‌شناسی تحلیلی، آن دسته از اشکال ادراک و آن دریافت را که به یک جمع به ارث رسیده را کهن‌الگو یا سرنمون می‌خوانند.^۷ کهن‌الگو را نمادهای جهانی تعریف کرده‌اند.^۸

کارل گوستاو یونگ،^۹ اندیشمند آرک تایپی، کشف کرد که آرکی تایپ‌ها در هر فرهنگ و هر دوره زمانی یافت می‌شوند. آن‌ها در همه شرایط و حالت‌ها از قانون‌های یکسان پیروی می‌کنند. او آن‌ها را ناخودآگاه جهانی یا کیهانی نام نهاد.^{۱۰} فقدان ارتباط بین حوزه‌های مختلف علوم انسانی از جمله روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و معماری موجب شده است که هر کس (معمار یا شهرساز) با توجه به شناخت محدود از انسان، به‌ویژه شناختی که از خود به‌عنوان در دسترس‌ترین و قابل شناخت‌ترین انسان دارد، به ایجاد یک مدل انسانی دست یابد و پس از تعمیم آن و بر اساس آنکه در بیشتر موارد مدل ناقص و غیرمنطبق با تمامی واقعیت است، دست به طراحی بزند؛ در نتیجه پاسخی که به سلسله نیازهای انسان در فضا می‌دهد، در واقع مدل انسانی-شخصی اوست و نه نیازهای واقعی تمام انسان‌ها و یا اکثریت مردم جامعه.^{۱۱} بنابراین، کهن‌الگوها، به‌عنوان یک مؤلفه فرهنگی، جوامع را به سوی آرمان‌ها، آرزوها، امیال عمیق و ناآشکار و مشترک، باورهای مشترک، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری هدایت می‌کنند. زیرا عناصر فرهنگی در نهایت به صورت روش زندگی و در خصوص تأثیرگذاری بر رفتار جمعی نیز، عاملی برانگیزاننده و هنجاری محسوب می‌شوند. این ساخت‌های انگیزشی حیاتی معمولاً جنبه و صورت عینی و کالبدی به خود می‌گیرند.^{۱۲}

7. Renaldo et al. "Archetype and Archetypal image", 181.

۸. عباسلو، «نقد کهن‌الگو گرایانه»، ۸۵.

9. Carl Gustav Jung.

۱۰. پیرانی و احمدسلطانی، «شناسایی و معرفی الگوهای آرکی تایپی (کهن‌الگویی) موجود در تخت سلیمان»، ۲.

۱۱. کلابچی و زینالی فرید، معماری آرکی تایپی، ۲.

۱۲. پهلوان، فرهنگ‌شناسی: گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن، ۱۳-۱۴.

۲- دسته‌بندی و انواع کهن‌الگو

با توجه به بررسی‌های انجام شده، دسته‌بندی‌های متفاوتی از کهن‌الگوها ارائه شده است، به‌عنوان مثال، در کتاب بیداری قهرمان درون: دوازده کهن‌الگوی یاریگر برای یافتن خویشتن و دگرگونی جهان درون اثر کارول پیرسون^{۱۳} و هیوکی مار^{۱۴} از دوازده کهن‌الگو، یا در پایان‌نامه بررسی کهن‌الگوها در داستان‌های مولوی نوشته زهره صابری به ۸ مورد کهن‌الگوهای اصلی اشاره شده است. ابوالفضل حری در مقاله «کارکرد کهن‌الگوها در شعر کلاسیک و معاصر فارسی در پرتو رویکرد ساختاری به اشعار شاملو» کهن‌الگوها را در دو رده کهن‌الگوهای تصویری و آن‌هایی که جزء مضامین مثالی به‌شمار می‌آیند، دسته‌بندی کرده است. گلابچی و زینالی فرید نیز در کتاب معماری آرکی تایی به ۱۲ کهن‌الگو اشاره کرده‌اند. با توجه به تنوع دسته‌بندی کهن‌الگوها در منابع مختلف، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد نمادهای کهن‌الگویی در مثنوی معنوی نوشته عاطفه سادات میر قادری، الگوها را در ۵ دسته کلی معرفی و با اضافه کردن برخی دیگر و همین‌طور کهن‌الگوهای معماری کتاب گلابچی جهت تکمیل کردن، دسته‌بندی زیر را به دست می‌آوریم که در جداول زیر تعریف مختصری خواهد شد و سپس کهن‌الگوهای محراب مسجد جامع تبریز بررسی خواهد شد.

۱. انسانی: آنیما و آنیموس، پیرخردمند، خویشتن (خود)، سایه، قهرمان، مادر، نقاب، عشق، خیر و شر، معصوم، یتیم، جستجوگر.
۲. طبیعی: آب، آسمان، خورشید، درخت، کوه، نور، بهشت گمشده، آتش، نیروی اهریمنی.
۳. موقعیتی: تولد دوباره، خواب، سفر یا گذار قدسی، پرواز، تعیین قلمرو (خانه و شهر)، ورهنگ (بالا، پایین).
۴. عددی: یک، دو، سه، چهار، پنج، شش، هفت، چهل.
۵. هندسی: ماندالا، اسپیرال کیهانی.
۶. کالبدی: ستون کیهانی، گنبد کیهانی (فضا و زمان)، تاق کیهانی.
۷. حیوانی: پروانه، جغد، هما، بزکوهی، سیمرغ، فرشته.

۲-۱- کهن‌الگوی انسانی

این دسته از کهن‌الگوها، مرتبط با ویژگی‌های انسانی است و یا به تعبیر بهتر بیشتر با مسائل شخصیتی و روانی انسان در ارتباط است و شامل ۱۳ زیر مجموعه است.

13. Carol S. Pearson.

14. Hugh K. Marr.

جدول ۱. تعریف انواع کهن‌الگوهای انسانی (گردآوری نگارندگان)

کهن‌الگو	تعریف
آنیما و آنیموس	خصوصیات جنسیتی متقابل روان، ^{۱۵} آنیما به معنای خصایص زنانگی در مردان و آنیموس بیانگر خصایص مردانگی در زنان است. ^{۱۶}
پیر خردمند	در عرفان به آن «پیر طریقت» و در دین نبی و رسول و در مذهب شیعه به امام معصوم نیز اشاره دارد. ^{۱۷}
خویشتن (خود)	فرانمود کلیت و تمامیت انسان. ^{۱۸} کار خویشتن، ایجاد توازن میان همه جنبه‌های ناخودآگاه است تا برای تمامی شخصیت، وحدت و ثبات فراهم کند.
سایه	از یک سو تضاد با نور و از سوی دیگر تصویر چیزی فرار و گذرا، غیر واقعی و متغییر. در عرفان اسلامی، تمامی تجلیات حقیقت الهی، به عنوان ظل الله (سایه خدا) است. ^{۱۹}
قهرمان	نماد وحدت نیروهای آسمانی و زمینی، صاحب قدرت یک خدای نازل، و یا یک انسان الهی، ^{۲۰} اولین پیروزی قهرمان، پیروزی او بر خودش است. ^{۲۱}
مادر	طبیعت، مادر عالم، فرمانروای معنویان، شاه‌بانوی مردگان و شاه‌بانوی بی‌مرگان، نسیم لذت‌بخش دریا و سکوت رقت‌آور جهان زیرین به اشاره سر او اداره می‌شوند. ^{۲۲}
نقاب	وسیله ارتباط و سازش فرد با اجتماع، ^{۲۳} ماحصل توافق فرد و خواست‌ها و انتظارات جامعه از سوی دیگر. ^{۲۴}
عشق	نماد کلی وصلت ضدین، بالقوگی را به فعل می‌آورد. ^{۲۵} موجب انسجام دورنی وجود، جسم و روان و خودآگاهی و ناخودآگاهی را هماهنگ می‌کند. ^{۲۶}

۱۵. پالمر، فروید، یونگ و دین، ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمدی، ۱۷۳.

۱۶. بیلسکر، یونگ، ترجمه حسین پاینده، ۵۴.

۱۷. یونگ، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه محمود سلطانی، ۷۸-۷۹.

۱۸. یونگ، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه محمود سلطانی، ۱۲۸.

۱۹. شوالیه و گریبران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۵۱۲/۳، ۵۱۴.

۲۰. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۲۸۴.

۲۱. شوالیه و گریبران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۴۹۰/۴.

۲۲. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۳۲۶-۳۲۷.

۲۳. بیلسکر، یونگ، ترجمه حسین پاینده، ۵۹.

۲۴. تبریزی، نگرشی بر روانشناسی یونگ، ۴۷.

۲۵. شوالیه و گریبران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۲۷۳/۴.

۲۶. سرانو، با یونگ و هسه، ترجمه جلال ستاری، ۱۱۴.

جعفری و دیگران؛ بازخوانی کهن‌الگوهای محراب گچی مسجد جامع تبریز، تحفه ای از عصر ایلخانی / ۹۵

خیر و شر	تعادل، جنگ، قدرت، مرگ، زندگی و پیروزی نیک در برابر بد. ^{۲۷}
معصوم	اولین کهن‌الگو که در مرحله عزیمت در آدمی فعال می شود، معصوم است. ^{۲۸}
یتیم	بخشی از ما که شرایط آسیب‌پذیر را تشخیص می‌دهد و از آن دور می‌کند.
جستجوگر	در سفر قهرمان همواره مکانی وجود دارد که باید آن را پیدا کرد، کنجکاوی.
آفرینشگر	نمادهای الوهیت عمده‌تاً همان نمادهای پدر، قاضی، قادر متعال و شاه هستند. ^{۲۹}

۲-۲- کهن‌الگوهای طبیعی

این کهن‌الگوها به‌طور کلی الگوهای مرتبط با عناصر طبیعی است که ۹ زیر مجموعه دارند:

جدول ۲. تعریف انواع کهن‌الگوهای طبیعی (گردآوری نگارندگان)

کهن‌الگو	تعریف
آب (دریا)	چشمه حیات، وسیله ترکیه و مرکز زندگی دوباره. ^{۳۰} آب، راز آفرینش، تولد، مرگ، رستاخیز، تطهیر، رستگاری، باروری و رشد است. ^{۳۱}
آسمان	مفهوم مطلق آرزوهای بشری. ^{۳۲} آسمان نمادی جهانی است، و از طریق آن، باور به موجودی الهی و علوی، یعنی خالق جهان و ضامن باروری زمین. ^{۳۳}
خورشید	منبع پرتوافشانی و نجات‌دهنده از تیرگی و منشأ نشاط. نیروی متعال کیهانی، تجلی خدا، قلب کیهان، مرکز وجود و معرفت شهودی، چشم جهان، فر. ^{۳۴}
درخت	رمز و آفرینش کیهان، ^{۳۵} نماد زندگی و مظهر قائمیت، برای مسلمانان، درخت که از خاک و آب تغذیه و از آسمان هفتم می‌گذرد، نشانه حقیقت است. ^{۳۶}

۲۷. مسکوب، سوگ سیاوش، ۲۰-۲۳.

۲۸. فورد هام، مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ، ترجمه مسعود میر بها، ۸۹.

۲۹. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۶۹/۳.

۳۰. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۳/۱.

۳۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۳۷.

۳۲. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۱۹۷/۱.

۳۳. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۱۸۶/۱.

۳۴. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کریاسیان، ۱۳۲.

35. Ryan, *The strong eye of shamanism: a journey into the caves of consciousness*, 45.

۳۶. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۱۹۰-۱۸۷/۳.

کوه کیهانی	بالای هر کوه خدا است، کوه ستون آسمان و صعود به آن به معنای صعود به آسمان بود، عامل ارتباط زمین و آسمان، ^{۳۷} نماد پایداری، ابدیت، استحکام و سکون. ^{۳۸}
نور	تجلی اخلاق، معنویت، تعقل و فضیلت اخلاقی، ^{۳۹} جاودانگی، پاکی، امید، تولد دوباره، فرد مقدس، نشانه‌ای از پاک مطلق. ^{۴۰}
بهشت گمشده	باغی حصاردار، جزیره‌ای پر درخت، مرکز کیهانی، ارتباط کامل بین خدا، انسان و همه موجودات زنده، جایگاه بی‌مرگی، محل بی‌زمان، ورود به زمان آغازین، زمان کبیر. ^{۴۱}
آتش	نمادی از ظهور و تجلی ملکوت معنا در عالم مادی و مظهری از طبیعت روحانی است و گذر از آن (آزمون آتش) مرحله‌ای از شرف و عروج به مقامی بالاتر است. ^{۴۲}

۲-۳- کهن‌الگوهای موقعیتی

این کهن‌الگوها شامل مواردی است که نسبت به موقعیت و جایگاهی تعریف شده‌اند:

جدول ۳. تعریف انواع کهن‌الگوهای موقعیتی (گردآوری نگارندگان)

کهن‌الگو	تعریف
مرگ و تولد دوباره	از مهم‌ترین آرزوها و خواست‌ها بی‌مرگی و زندگی جاوید است، ولادت مجدد یعنی تولدی تازه در طی حیات فردی. ^{۴۳}
خواب	خواب نماد مرگ، پایان روشنی، پایان زندگی. ^{۴۴}
سفر، گذار قدسی	میل عمیق به تغییر درون، سفر نشانه نارضایتی است و منجر به جست‌وجو و کشف تازه می‌شود. ^{۴۵}
پرواز	نشانه میل صعود به مکان مقدس، جست‌وجوی هماهنگی درونی و فراگذشتن از برخوردها، ^{۴۶}

۳۷. بهمنی، سیر تحول و تطور نقش و نماد در هنرهای سنتی ایران، ۵۱-۵۲.

۳۸. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۲۹۸.

۳۹. سرلو، فرهنگ نمادها، ترجمه مهرانگیز اوحدی، ۷۸۹.

40. Zeinali Farid, "Architecture Based on Archetype", Vol. 5, 405-432.

۴۱. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۶۳.

۴۲. پورخالقی چترودی و قائمی، «تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه همترازی و رویکرد نقد اسطوره‌ای (با تمرکز بر اساطیر ایران و شاهنامه فردوسی)»، ۹۵.

۴۳. یونگ، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، ۶۲-۶۵.

۴۴. یونگ، مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفری، ۱۵.

۴۵. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۵۸۷/۳.

۴۶. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۲۰۸/۲.

جعفری و دیگران؛ بازخوانی کهن‌الگوهای محراب گچی مسجد جامع تبریز، تحفه ای از عصر ایلخانی / ۹۷

	استعلا، رهایی روح از مرده، گذر از مرحله‌ای به مرحله دیگر. ^{۴۷}
تعیین قلمرو	لانه، آشیانه، ساخت مکان امن و حریمی قابل دفاع در مقابل شرایط سخت. ^{۴۸}
ورهنگ	بالا و پایین، «بالا» به‌عنوان سمبل امر آسمانی، قدسی و مطلوب، و «پایین» به‌عنوان امر زمینی، پست و نامطلوب. ^{۴۹}

۲-۴- کهن‌الگوهای حیوانی

حیوان به‌عنوان یک نمونه ازلی، نشانه لایه‌های عمیق ضمیر ناخودآگاه و غریزه است. حیوان‌ها، نماد اصول و نیروهای کیهانی، مادی یا روحی هستند.^{۵۰}

جدول ۴. تعریف انواع کهن‌الگوهای حیوانی (گردآوری نگارندگان)

کهن‌الگو	تعریف
پروانه	نماد عاشق و شمع نماد معشوق، جان، بی‌مرگی، تولد دوباره، ایزد بانوی کبیر. ^{۵۱}
جغد	نماد اندوه، ظلمت، انزوا، خلوتی مالیخولیایی، نشانگر سرما، شب، مرگ. ^{۵۲}
هما	مرغ سعادت، در ادبیات فارسی نماد فر و شکوه، شگون نیک، هما، بزرگواری، شرف و قناعت، مقابل کلاغ است، نماد حرص و ولع. ^{۵۳}
بز کوهی	بز مظهر فراوانی، رب النوع رویدنی‌ها و در شاخ آن قدرتی جادویی پنهان بود. ^{۵۴}
سیمرغ	مرشد عرفانی و مظهر ذات حق، نماد نفس پنهان، ^{۵۵} نماد خرد و مداوا، نماد الوهیت، انسان کامل، جاودانگی و ذات واحد مطلق. ^{۵۶}
فرشته	حکم‌ورزیران خداوند، پیام آور، نگهبان، مجری قوانین الهی و ... ^{۵۷}

۴۷. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۷۳.

۴۸. گلابچی و زینالی فرید، معماری آرکی تایی، ۱۸۶.

۴۹. مرتضوی، روانشناسی محیطی؛ پراتی، «باغ و باغسازی در فرهنگ ایرانی و زبان فارسی»، ۲.

۵۰. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۴۱/۳.

۵۱. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۷۳.

۵۲. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۴۳۴/۲.

۵۳. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۵۸۸/۵.

۵۴. حاتم، «نقش و نماد در سفالینه‌های کهن ایران»، ۳۶۴.

۵۵. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۷۱۱/۳.

۵۶. بهمنی، سیر تحول و تطور نقش و نماد در هنرهای سنتی ایران، ۱۳۷.

۵۷. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ۳۸۶/۴.

۲-۵- کهن‌الگوهای عددی

یکی از انواع کهن‌الگوها، اعداد است. کنار گذاشتن اعداد از زندگی روزمره ممکن نیست. پلی در کتاب رؤیا و تعبیر رؤیا، شگفت‌انگیزترین اختراع بشر را عدد می‌شمارد.

جدول ۵. تعریف انواع کهن‌الگوهای عددی (گردآوری نگارندگان)

کهن‌الگو	تعریف
یک	نماد موجودیت، کشف و الهام، «یک» وحدت است، وحدت وجود مطلق؛ وحدتی نه به مقیاس رایج، بلکه وحدت متعالی، خدای واحد. ^{۵۸}
دو	«دو» مظهر تضاد و نوعی درهم ریختگی، رمز تعارض یا آرامش موقت نیروها، نشانه گذشت زمان، ثنویت و تضاد، شب و روز، روشنی و تاریکی، آبادی و ویرانی، خوبی و بدی و... ^{۵۹}
سه	بیانگر نور و روحانیت همراه با نوعی وحدانیت. ^{۶۰} عدد بنیادی، نشانگر نظامی فکری و روحی در ارتباط با خداوند، کیهان و آدمی است. ^{۶۱}
چهار	کامل‌ترین عدد، کمال الهی، چهار باد، چهار ستون عالم، چهار بهشت و... ^{۶۲}
پنج	علامت وصلت، مرکز، هماهنگی و توازن، ^{۶۳} نماد مراقبه، دین، وساطت و تغییرپذیری، گل‌های پنج پر مظهر عالم صغیرند. ^{۶۴}
شش	عدد سرنوشت معنوی، کمال قدرتمند، خلقت عالم در ۶ روز و ۶ جهت. ^{۶۵}
هفت	هفت آسمان و زمین، ^{۶۶} عدد عالم، تمامیت، با سه آسمان و جان، چهار زمین و بدن. عددی هم مادی و هم معنوی، کمال، امنیت، وفور، روزهای هفته، نت موسیقی و... ^{۶۷}
چهل	امتحان، محاکمه، راز آشنایی، مرگ، مظهر کلیت و تمامیت، ^{۶۸} انتظار، آمادگی، آزمایش و تنبیه. ^{۶۹}

۵۸. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۶۳۹-۶۳۸.

۵۹. شمیسا، انواع ادبی، ۱۵۳۳.

۶۰. کاسیرر، فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمه یدالله موذن، ۲۴۱.

۶۱. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۶۶۲/۳.

۶۲. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۵۵۱/۲.

۶۳. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۲۴۲/۲.

۶۴. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۲۹.

۶۵. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۵۶/۴.

۶۶. فرای، رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، ۲۱۷.

۶۷. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۳۰.

۶۸. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۳۶.

۶۹. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضانلی، ۵۷۶/۲.

۲-۶- کهن‌الگوهای کالبدی

این دسته، از کهن‌الگوهایی است که مرتبط با عناصر حجمی و تصویری یا همان کالبدی است:

جدول ۶. تعریف انواع کهن‌الگوهای کالبدی (گردآوری نگارندگان)

کهن‌الگو	تعریف
ستون کیهانی	در مفهوم پیوند میان زمین و آسمان. ^{۷۰}
گنبد کیهانی	نماد آسمان و بناهایی که گنبد بر آن‌ها سوار شده، کنایه از دنیا است. ^{۷۱}
تاق کیهانی	نشانگر تاق آسمان، رنگین‌کمان، مسیر قوسی خورشید، غار و نردبانی به‌سوی بهشت، ^{۷۲} نماد پیروزی دائمی روح تعالی‌گر بر ثقل مادی است. ^{۷۳}

۲-۷- کهن‌الگوهای هندسی

کهن‌الگوهای هندسی، الگوهایی است که از لحاظ هندسه و چینش اشکال مختلف همواره در گذر زمان مورد توجه بوده‌اند که شامل ۲ نوع ماندالا و اسپیرال است.

جدول ۷. تعریف انواع کهن‌الگوهای هندسی (گردآوری نگارندگان)

کهن‌الگو	تعریف
ماندالا	انگاره کیهانی برای حصر فضای مقدس، رسوخ به مرکز مقدس، نمادی برای جهان هستی، یکپارچگی و ... ^{۷۴} الگوی هستی و نظامی بر مبنای تجسم مکاشفه‌ای. ^{۷۵}
اسپیرال	حلزون یا مارپیچ، «ما را به نقاط ابتدایی و اصلی مان در گذشته برده و می‌آورد و به آینده سوق می‌دهد. تصویرگر آسمان‌گردان، مسیر خورشید، گردش زمین. ^{۷۶}

۳- عصر ایلخانی

دوره ایلخانی در آذربایجان یکی از مهم‌ترین ادوار آفرینش سبک‌های متنوع محلی در حیطه هنر و معماری است که تأثیر آن بر شکل‌گیری سنت‌های هنری ایران قابل توجه است. طی این دوره با توجه به مرکزیت

۷۰. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۳/ ۵۵۷.

۷۱. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۴/ ۷۵۳.

۷۲. گلابچی و زینالی فرید، معماری آرکی تایی، ۲۰.

۷۳. شوالیه و گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائلی، ۴/ ۲۰۵.

۷۴. گلابچی و زینالی فرید، معماری آرکی تایی، ۹.

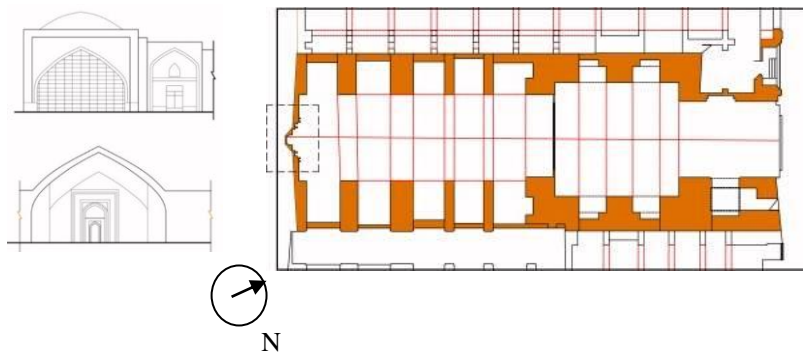
۷۵. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کریاسیان، ۲۳۸.

۷۶. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کریاسیان، ۲۳۶.

حکومت در منطقه و توجه خاص سلاطین مغول به آئین اسلام، شهرهای آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود و ضمن گرایش به عظمت‌گرایی در معماری ابنیه در چهارچوب دوره اول سبک آذری، تلاش شایان توجهی در تزیینات محراب‌های مساجد به‌عنوان برجسته‌ترین اندام معماری اسلامی، صورت گرفته است. در مجموعه بناهای دوره ایلخانی از انواع روش‌ها و مواد و مصالح برای زیباسازی فضاهای معماری استفاده شده، اما گچ‌بری مهم‌ترین عنصر شناخته شده در تزیینات وابسته به معماری این دوره است. تقریباً «گچ‌بری تودرتوی سه بعدی مدت سه قرن رواج فراوانی یافت». ما در این زمان، شاهد پُرکارترین و زیباترین کتیبه‌ها، محراب‌ها و تزیینات گچی هستیم. از دوره ایلخانان حدود ۴۲ محراب باقی‌مانده که چند عدد آن‌ها در محل اصلی خود نیستند بلکه در موزه‌ها به نمایش گذاشته شده‌اند که یکی از این محراب‌ها، محراب مسجد جامع تبریز است.^{۷۷}

۴- مسجد جامع تبریز

تاریخ دقیق بنای اولیه مسجد جامع مشخص نیست. هسته اولیه مسجد، نمازخانه‌ای به نام جامع تبریز بوده و طی دوره‌های مختلف، عناصری به مسجد اضافه شده است. بنای اولیه مسجد در زلزله ۱۱۹۳ هجری قمری آسیب زیادی دید؛ بعد از آن، حسینقلی خان دنبلی، آن را مرمت و بازسازی کرد. در دوره قاجار نیز تعمیراتی صورت گرفت. دسترسی مسجد از طریق دو هشتی در جبهه شمالی آن ممکن است. در قسمت جنوبی محرابی رفیع با کتیبه‌ای زیبا دورتادور قاب آن نقش بسته است.^{۷۸} در مجموعه بناهای دوره ایلخانی از انواع روش‌ها و مواد و مصالح برای زیباسازی فضاهای معماری استفاده شده، اما گچ‌بری مهم‌ترین عنصر شناخته شده در تزیینات وابسته به معماری این دوره است.



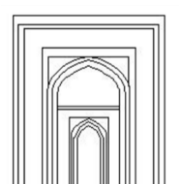
تصویر ۱. پلان و نما و مقطع مسجد جامع تبریز و محل قرارگیری محراب (ترسیم نگارندگان)

۷۷. پوپ، معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، ۱۵۶.

۷۸. اسمعیلی سنگری و ایلاتی، «بازخوانی اسناد کتیبه‌ای غیرمنقول در میراث جهانی مجموعه بازار تاریخی تبریز»، ۱۱۲.

۴-۱- محراب مسجد جامع تبریز

محراب مسجد، طاق‌نمایی است که جهت نمازگزاری را نشان می‌دهد، درواقع کوچک شده محراب (Apse) کلیسای مسیحی است که مذبح (Altar) را در خود دارد.^{۷۹} در قرآن مجید چهار مورد کلمه محراب و یک مورد به صورت محاریب آمده است. صدر مسجد را هم محراب مسجد گفته‌اند.^{۸۰} محراب، شریف‌ترین مکان مسجد^{۸۱} و مکانی است که مخصوص عبادت باشد، چه از مسجد و چه از خانه. ابداع محراب توفیق آشکاری به‌عنوان یک نماد و مرکز توجه عبادت بود و همین امر آینده آن را تضمین کرد و به تدریج جزء اصلی حتی کوچک‌ترین مساجد شد و حتی در مدارس، مقابر، کاروانسراها و سایر بناها نیز یافت شد.^{۸۲} محراب مسجد جامع تبریز دارای ابعادی مستطیل شکل و یک یا دو طاق‌نما و قوس در وسط و یک کتیبه اصلی در پیرامون و مابین نقوش اسلیمی گیاهی و هندسی درهم پیچیده شده است. طول این کتیبه هجده متر و هشتاد سانتیمتر و عرض آن یک متر و چهل سانتیمتر است.^{۸۳}



تصویر ۲. تصاویر محراب مسجد و خطوط و شکل کلی آن (عکاسی و ترسیم نگارنده)

۷۹. هیلن برند، معماری اسلامی، ترجمه باقر آیت الله زاده شیرازی، ۴۵.

۸۰. طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی، ۱۷۵.

۸۱. ابن منظور، ذیل: محراب.

۸۲. هیلن برند، معماری اسلامی، ترجمه باقر آیت الله زاده شیرازی، ۴۶.

۸۳. مکی نژاد؛ آیت الهی و هراتی، «تناسب و ترکیب در کتیبه محراب مسجد جامع تبریز»، ۸۳.

۴-۲- خوانش و تفسیر متن کتیبه

متن کتیبه آیات اول تا هفتم سوره مومنون است.

ترجمه و تفسیر کتیبه: به نام خداوند بخشنده مهربان. همانا اهل ایمان به فیروزی و رستگاری رسیدند. (۱) آنان که در نماز خود خاضع و خاشعند. (۲) و آنان که از لغو و سخن باطل اعراض و احتراز می‌کنند. (۳) و آنان که زکات (مال خود را به فقرا) می‌دهند. (۴) و آنان که فروج و اندامشان را از عمل حرام نگاه می‌دارند. (۵) مگر بر جفت‌هاشان (که زنان عقدی آن‌ها باشند) یا کنیزان ملک‌ی متصرفی آن‌ها که هیچ‌گونه ملامتی (در مباشرت این زنان) بر آن‌ها نیست. (۶) و کسی که غیر این (زنان حلال) را به مباشرت طلبد البته چنین کسانی ستمکار و متعدی خواهند بود. (۷)

جدول ۸. تفاسیر آیات کتیبه (ترسیم و تحلیل نگارندگان)

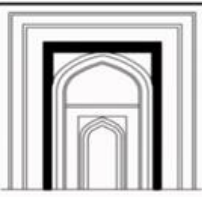
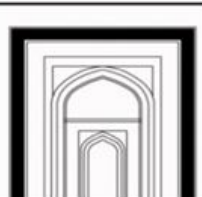
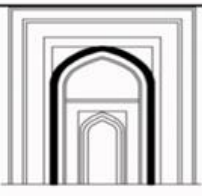
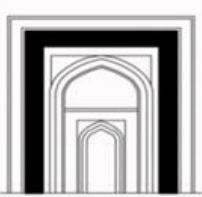
آیه	تفسیر و پیام	نکته
۲ و ۱	۱. رستگاری حتمی مؤمنان. ۲. ایمان، شرایط و نشانه‌هایی دارد. ۳. نماز، در رأس برنامه‌های اسلام. ۴. اهمیت حالت و کیفیت در نماز.	ایمان و خشوع
۳	۱. نشانه مؤمن، دوری از لغو است. باید در تمام کارهای خود، هدف صحیح داشته باشد. ۲. دوری از لغو، به اندازه‌ای مهم است که بین نماز و زکات ذکر شده است (آیه ۲ و ۴).	گریز از بیهودگی
۴	۱. اهمیت زکات در اسلام مانند اهمیت نماز است. ۲. ایمان به تنهایی کافی نیست، عمل هم لازم است. ۳. زکات، یکی از پنج ستون بنای اسلام است. ۴. پیامبر (ص) افرادی که زکات نمی‌دادند، از مسجد بیرون کرد؛ زیرا نماز و زکات با هم است، نه جدا از هم. ۵. حضرت مهدی (ع) در انقلاب خود، با تارکان زکات برخورد می‌کند. ۶. کسی که زکات ندهد، هنگام مرگ به دین اسلام از دنیا نمی‌رود. ۷. امام صادق (ع): اگر مردم زکات واجب خود را بدهند، هیچ فقیری باقی نمی‌ماند.	پاکیزگی اموال

جعفری و دیگران؛ بازخوانی کهن‌الگوهای محراب گچی مسجد جامع تبریز، تحفه ای از عصر ایلخانی / ۱۰۳

پاک‌دامنی و	۱. پاک‌دامنی، شرط ایمان و آلودگی نشانه ضعف ایمان است.	۵ و ۶
همسرگزینی	۲. غریزه جنسی، طغیانگر است و به کنترل و حفاظت نیاز دارد.	۷ و
	۳. در ارضای غریزه جنسی، محدودیت لازم و ممنوعیت خلاف فطرت است.	
	۴. ازدواج، راهکار اسلام برای ارضای نیاز جنسی است.	
	۵. جوانی که با عنوان آزادی جنسی و ... ازدواج را ترک می‌کند، قابل ملامت است؛ نه آنکه تن به ازدواج می‌دهد.	
	۶. هر راهی غیر از ازدواج، برای ارضای نیاز جنسی، تجاوز به حدود الهی است.	

این کتیبه در مجموع دارای ۳۸ کلمه است. کلمه «اللغو» در مرکز و محور عمودی محراب و کلمات «حافظون و للزکاه» در گوشه سمت چپ و راست محراب واقع شده‌اند. یکی از مهم‌ترین نکات قابل توجه این کتیبه، هماهنگی و نظام پیوسته‌ای است که از نظام کلامی و نظام گیاهی فراتر رفته و به سمت یک وحدت کلی حرکت می‌کند. البته این سه نظام در پیوند با هم تعریف می‌شوند هر چند به صورت جداگانه نیز دارای ارزش زیبایی‌شناسی خاص خود هستند. در کتیبه‌نگاری تعیین عرض و پهنای قلم به نسبت طول و عرض کتیبه، دارای نقش کلیدی است، عرض و پهنای قلم ۶ سانتیمتر است.^{۸۴} در جدول شماره ۹ با ترسیم نقوش و مشخص کردن محل آن‌ها در محراب، کهن‌الگوهای موجود را بررسی خواهیم کرد.

^{۸۴}. مکی نژاد؛ آیت الهی و هراتی، «تناسب و ترکیب در کتیبه محراب مسجد جامع تبریز»، ۸۴.

تصویر	محل نقش	تصویر	محل نقش
			
			
			
			
			

تصویر ۳. نقوش محراب با محل قرارگیری آن ها در محراب (گردآوری نگارندگان)

۴-۳- کهن‌الگوها در محراب

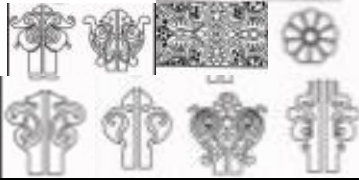
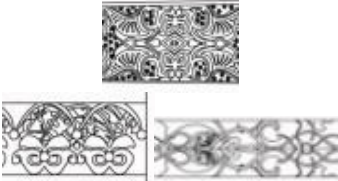
در نهایت بر اساس اطلاعات جمع‌آوری شده در ترجمه و تفسیر آیات، شکل‌های تصویری شماره ۳ و اطلاعات کتیبه محراب، و دسته‌بندی کهن‌الگوها در جداول ۱ تا ۷، کهن‌الگوهای محراب در جداول زیر آمده است. در ستون اول عنوان و نوع الگو، در ستون دوم محل الگوی استفاده شده در محراب، ستون سوم ترسیم محل الگو در محراب (در صورت تصویری بودن الگو)، ستون چهارم تصویری یا مفهومی بودن الگو در محراب و در نهایت ستون پنجم محل تعریف‌های جداول ۱ تا ۷ مرتبط با الگو است و در انتهای هر جدول کهن‌الگویی جمع‌بندی همان جدول آورده شده است.

جدول ۹. بررسی کهن‌الگوهای انسانی موجود در محراب (تحلیل و ترسیم نگارندگان)

کهن‌الگو	محل	ترسیم	نوع	توضیح و تحلیل
خویشتن	کل محراب	-	مفهومی	انسان در مقابل محراب به خود می‌اندیشد.
	۳	آیات ۵، ۶، ۷ (جدول ۱)	مفهومی	پاک‌دامنی، شرط ایمان و آلودگی نشانه ضعف ایمان است.
سایه	کل محراب	-	تصویری	سایه‌های ایجاد شده توسط برجستگی‌های گچ‌بری زیبایی خاصی به آن می‌دهد.
عشق	کل محراب	-	مفهومی	عشق به خالق در مقابل جایگاه محراب.
خیر و شر	کل محراب	-	مفهومی	محراب در یک تعبیر محل حرب است.
	۳	آیات ۵، ۶، ۷	مفهومی	غریزه جنسی طغیانگر است و به کنترل و حفاظت نیاز دارد.
یتیم	کل محراب	-	مفهومی	در مقابل محراب و معبود خود به تهایی حضور می‌یابیم.
جستجو گر	کل محراب	-	مفهومی	انسان همواره در جستجوی خدای خود است.
آفرینشگر	۳		مفهومی	ترجمه کتیبه: به نام خداوند بخشنده مهربان
جمع‌بندی (تحلیل نگارندگان)		کهن‌الگوهای انسانی موجود در محراب بیشتر به صورت مفهومی و دربرگیرنده مفاهیمی چون:		

• توجه و عشق به خالق و جستجوی او. • توجه و تفکر به نفس و ایمان و درون انسان. • انسان در مقابل معبود به تنهایی و با اعمال خود حضور دارد. • تقابل خیر و شر. • کنترل امیال جنسی.	
---	--

جدول ۱۰. بررسی کهن‌الگوهای طبیعی موجود در محراب (تحلیل و ترسیم نگارندگان)

کهن-الگو	محل	ترسیم	نوع	توضیحات
آسمان	۸		مفهومی	قراگیری قوس بالای محراب جلوه‌گر آسمان است.
خورشید	کل محراب		تصویری	این الگو در مقیاس کوچک در کل محراب تکرار می‌شود.
درخت	کل محراب		تصویری	نقوش گیاهی در محراب پراکنده هستند و به‌وفور دیده می‌شوند.
کوه	۸		مفهومی	طاق موجود در محراب جلوه‌ای از کوه کیهانی است.
بهشت	کل محراب		تصویری	نقوش گیاهی بهشت را تصویرسازی می‌کند.
نیروی اهریمنی	۳	ترجمه آیه ۵، ۶، ۷ کتیه	مفهومی	غریزه جنسی طغیانگر است و به کنترل و حفاظت نیاز دارد.
جمع‌بندی	کهن‌الگوهای طبیعی موجود در محراب با توجه به وسعت سطح استفاده، سعی در تصویرسازی زیبایی‌های بهشتی و یادآوری خالق در آسمان‌ها است.			

جعفری و دیگران؛ بازخوانی کهن‌الگوهای محراب گچی مسجد جامع تبریز، تحفه ای از عصر ایلخانی / ۱۰۷

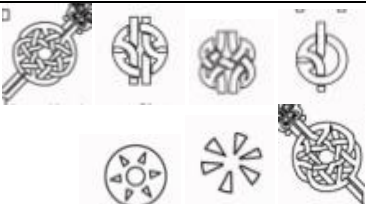
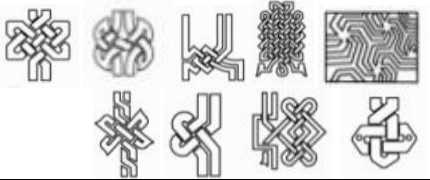
جدول ۱۱. بررسی کهن‌الگوهای موقعیتی موجود در محراب (تحلیل و ترسیم نگارندگان)

کهن-الگو	محل	ترسیم	نوع	توضیح
سفر	۳	-	مفهومی	ترجمه آیه ۱: رسیدن اهل ایمان به رستگاری.
پرواز	کل محراب	-	مفهومی	در جایگاه محراب سفر معنوی است.
تعیین قلمرو	۱		تصویری	خطوط دور محراب، قلمرو محراب را مشخص می‌کند.
ورهنگ (بالا، پایین)	کل محراب		تصویری	تیزی طاق محراب بالا و پایین آن را مشخص می‌کند.
جمع‌بندی		کهن‌الگوهای موقعیتی حرکت به سمت بالا و رسیدن به رستگاری را تداعی می‌کند.		

جدول ۱۲. بررسی کهن‌الگوهای عددی موجود در محراب (تحلیل و ترسیم نگارندگان)

کهن-الگو	محل	ترسیم	نوع	توضیح
یک	کل محراب	-	مفهومی	هماهنگی و نظام پیوسته‌ای است که از نظام کلامی و نظام گیاهی فراتر رفته و به سمت یک وحدت کلی حرکت می‌کند.
دو	کل محراب		تصویری	ترجمه آیه ۱: به نام خداوند بخشنده مهربان قوس بالای محراب روی ۲ پایه است.
چهار	کل محراب		تصویری مفهومی	محراب به شکل مستطیل و نشانگر ۴ وجه و جهت است.
شش	۳		تصویری	عرض و پهنای قلم کتیبه محراب ۶ سانتیمتر است.
هفت	۳		تصویری	۷ آیه از سوره مومنون در محراب نوشته شده است.
چهل	۳		تصویری	کتیبه ۳۸ کلمه دارد.
جمع‌بندی		کهن‌الگوهای عددی به صورت نمادین سعی در نمایش یگانگی خدا و بعضی ارقام مقدس بر اساس ویژگی‌های تصویری، تعداد و اندازه هستند.		

جدول ۱۳. بررسی کهن‌الگوهای هندسی موجود در محراب (تحلیل و ترسیم نگارندگان)

کهن-الگو	محل	ترسیم	نوع	توضیحات
ماندالا	۳		تصویری	گچ‌بری‌ها به الگوی ماندالا انجام شده‌اند.
اسپیرال	۳		تصویری	گچ‌بری‌ها به الگوی اسپیرال انجام شده‌اند.
جمع‌بندی	کهن‌الگوهای هندسی به‌صورت تصویری سعی در نمایش مفاهیم نمادین اسپیرال و ماندالا دارند.			

جدول ۱۴. بررسی کهن‌الگوهای کالبدی موجود در محراب (تحلیل و ترسیم نگارندگان)

کهن-الگو	محل	ترسیم	نوع	توضیحات
ستون	کل محراب		تصویری	طاق محراب بر روی دو ستون قرار دارد.
	۳	ترجمه آیه ۱ و ۲	مفهومی	نماز ستون اسلام است.
طاق	کل محراب		تصویری	بخش بالای محراب طاق وجود دارد.
جمع‌بندی	کهن‌الگوهای کالبدی به‌صورت تصویری چهارچوب کلی محراب را تشکیل می‌دهند.			

جعفری و دیگران؛ بازخوانی کهن‌الگوهای محراب گچی مسجد جامع تبریز، تحفه ای از عصر ایلخانی / ۱۰۹

با بررسی کهن‌الگوهای حیوانی در محراب، هیچ مورد تصویری و مفهومی مرتبط با این دسته کهن-الگوها مشاهده نشد. با جمع‌بندی جداول ۹ تا ۱۴، از لحاظ کهن‌الگوهای موجود در محراب جدول شماره ۱۵ را به دست آورده‌ایم:

جدول ۱۵. جمع‌بندی جداول شماره ۹-۱۴ کل کهن‌الگوهای موجود در محراب (نگارندگان)

انسانی		طبیعی		موقعیتی		حیوانی		عددی		هندسی		کالبدی	
آنیما و آنیموس	-	آب	-	تولد دوباره	-	پروانه	-	یک	*	ماندا لا	*	ستون کیهانی	*
پیر خردمند	-	آسمان	*	خواب	-	جغد	-	دو	*	اسپیر ال	*	گنبد کیهانی	-
خویشتن	*	خورشید	*	سفر- گذار قدسی	*	هما	-	سه	-			تاق کیهانی	*
سایه	*	درخت	*	پرواز	*	بزکوهی	-	چهار	*				
قهرمان	-	کوه کیهانی	*	تعیین قلمرو	*	سیمرغ	-	پنج	-				
مادر	-	نور	-	ورهنگ (بالا، پایین)	*	فرشته	-	شش	*				
عشق	*	بهشت گمشده	*					هفت	*				
خیر و شر	*	نیروی اهریمنی	*					چهل	*				
نقاب	-	آتش	-										
معصوم	-												
یتیم	*												
جستجوگر	*												
آفرینشگر	*												

با شمارش تعداد انواع الگوهای استفاده شده از جدول ۱۵، جدول زیر نتیجه می‌شود:

جدول ۱۶. تعداد نوع کهن الگوهای موجود در محراب (نگارندگان)

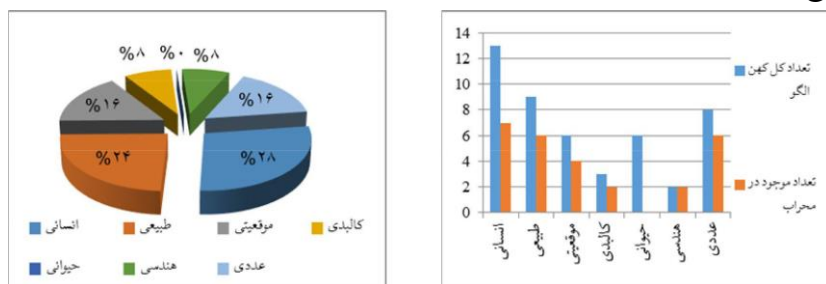
انسانی		طبیعی		موقعیتی		حیوانی		عددی		هندسی		کالبدی	
تعداد کل	تعداد موجود	تعداد کل	تعداد موجود	تعداد کل	تعداد موجود	تعداد کل	تعداد موجود	تعداد کل	تعداد موجود	تعداد کل	تعداد موجود	تعداد کل	تعداد موجود
۱۳	۷	۹	۶	۶	۴	۶	۰	۸	۶	۲	۲	۳	۲

در این جدول باتوجه به تعداد انواع ۷ نوع کهن الگوهای اصلی اشاره شده در جدول ۱۵، تعداد نوع‌های موجود به دست آمده از خوانش محراب در کنار تعداد کل انواع کهن الگوها آورده شده است.

نتیجه‌گیری

با جمع‌بندی تحلیل‌هایی که از بررسی نقوش کهن الگوی محراب مسجد به دست آمده است، برخی از کهن الگوها به صورت مفهومی در محراب نهفته هستند و برخی دیگر به صورت کاملاً تصویری و قابل دیدن است. بهترین روش برای جمع‌بندی نتایج استفاده از نمودارها است. به دلیل حجم بالای نقوش و وسعت کار نمی‌توان از نظر تعداد تکرار نقوش به نتایج دقیقی دست یافت. با توجه به دسته‌بندی اولیه‌ای که در ابتدای پژوهش انجام شده است، نمودارهای زیر از جدول ۱۶ نتیجه شده است:

همان‌طور که از نمودار شماره ۱ مشخص است، بیشترین نوع کهن الگوها از نوع کهن الگوهای انسانی بوده که بیشترین نوع را در محراب به خود اختصاص داده است. همچنین هیچ کهن الگوی حیوانی در محراب مشاهده نشده است. از ۷ نوع کهن الگوی دسته‌بندی شده، فقط نوع کهن الگوی هندسی است که از هر ۲ نوع آن در محراب وجود دارد.



نمودار ۱. نمایش تعداد و درصدی الگوهای موجود در محراب نسبت به کل کهن الگوها

همچنین از نمودارها به دست می‌آید که، از ۴۷ نوع کهن الگوی دسته‌بندی شده، بیشترین تعداد نوع کهن الگوهای موجود در محراب، به ترتیب نوع انسانی با ۲۸ درصد از کل، طبیعی ۲۴ درصد و عددی و

جعفری و دیگران؛ بازخوانی کهن‌الگوهای محراب گچی مسجد جامع تبریز، تحفه ای از عصر ایلخانی / ۱۱۱

موقعیتی با ۱۶ درصد، هندسی و کالبدی با ۸ درصد و در نهایت حیوانی با صفر درصد به دست آمده است. از طرفی با بررسی تعداد تکرار ۴۷ کهن‌الگو در دسته‌بندی هفتگانه از جداول، در اکثر انواع آن، از هر نوع کهن‌الگوی ذکر شده فقط یک نمونه یافت شده است. اما در کهن‌الگوی خویشتن، خیر و شر، عدد یک، و ستون، از هر نوع کهن‌الگو دو مورد به دست آمده است.

در کهن‌الگوهای هندسی ماندالا و اسپیرال، تعداد نوع استفاده شده زیاد بود و تعداد تکرار هر نوع غیرقابل‌شمارش است. همچنین کهن‌الگوی درخت و بهشت نیز با در نظر گرفتن نقوش گیاهی، در کل محراب به‌صورت درهم تنیده و پیچیده وجود دارند.

در نهایت اگر بخواهیم مضامین کهن‌الگوهای موجود در محراب مسجد جامع تبریز را نتیجه‌گیری کنیم و برای استفاده در طراحی‌های آینده از آن‌ها استفاده کنیم، با جمع‌بندی تحلیل‌های جداول ۱۰ تا ۱۵، به مفاهیم زیر دست یافته‌ایم:

کهن‌الگوهای انسانی موجود در محراب دربرگیرنده مفاهیم زیر است:

۱. توجه و عشق به خالق و جستجوی او.

۲. توجه و تفکر به نفس، ایمان و درون انسان.

۳. انسان در مقابل معبود به‌تنهایی و با اعمال خود حضور دارد.

۴. تقابل خیر و شر.

۵. کنترل امیال جنسی.

کهن‌الگوهای طبیعی موجود در محراب با توجه به وسعت سطح استفاده، سعی در تصویرسازی زیبایی‌های بهشتی و یادآوری خالق در آسمان‌ها است.

کهن‌الگوهای موقعیتی حرکت به سمت بالا و رسیدن به رستگاری را تداعی می‌کند.

کهن‌الگوهای عددی به‌صورت نمادین سعی در نمایش یگانگی خدا و بعضی ارقام مقدس بر اساس ویژگی‌های تصویری، تعداد و اندازه هستند.

کهن‌الگوهای هندسی به‌صورت تصویری سعی در نمایش مفاهیم نمادین اسپیرال و ماندالا دارند.

کهن‌الگوهای کالبدی به‌صورت تصویری چهارچوب کلی محراب را تشکیل می‌دهند.

لذا در صورت حفظ مفاهیم به‌دست‌آمده از محراب مسجد جامع تبریز، در طراحی‌های محراب مساجد می‌توانیم باعث حفظ و انتقال تاریخ و فرهنگ ارزشمندمان به آیندگان باشیم. باید به این نکته اشاره کرد که تکیه تنها بر این محراب، بدون انجام یکسری مطالعات تطبیقی (تطبیق چندین محراب تاریخی)، نتایج محکم و قابل‌اعتنایی حاصل نخواهد شد.

فهرست منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. لسان العرب. بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴.
- اسمعیلی سنگری، حسین و وحید ایلائی. «بازخوانی اسناد کتیبه‌ای غیرمنقول در میراث جهانی مجموعه بازار تاریخی تبریز». فصلنامه پژوهش‌های معماری اسلامی ۲، ش. ۴ (۱۳۹۳): ۱۰۷-۱۳۲.
- براتی، ناصر و الهام کاکاوند. «کندوکاوی پدیدارشناسانه در راستای شناخت یک انگاره کهن در معماری ایرانی-اسلامی». باغ نظر، ش. ۴۲ (۱۳۹۵): ۱۸-۵.
- براتی، ناصر. «باغ و باغسازی در فرهنگ ایرانی و زبان فارسی». مجله باغ نظر، ش. ۲ (۱۳۸۳): ۳-۱۵.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: انتشارات آگه، ۱۳۷۶.
- بهمنی، پردیس. سیر تحول و تطور نقش و نماد در هنرهای سنتی ایران. با همکاری الیاس صفاران. تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۹.
- بیلسکر، ریچارد. یونگ. ترجمه حسین پاینده. تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.
- پالمر، مایکل. فروید، یونگ و دین. ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمدی. تهران: رشد، ۱۳۸۵.
- پهلوان، چنگیز. فرهنگ‌شناسی: گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن. بی‌جا: شرکت نشر قطره، ۱۳۷۸.
- پوپ، آرتور. معماری ایران. ترجمه غلامحسین صدری افشار. بی‌جا: اختران، ۱۳۸۶.
- پورخالقی چترودی، مه‌دخت و فرزاد قائمی. «تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه همترازی و رویکرد نقد اسطوره‌ای (با تمرکز بر اساطیر ایران و شاهنامه فردوسی)». فصلنامه جستارهای نوین ادبی، دانشگاه فردوسی مشهد، ش. ۳ (۱۳۸۹): ۹۵-۱۱۸.
- پیرانی، حمیده و نورالهدی احمدسلطانی. «شناسایی و معرفی الگوهای آرکی تایپی (کهن‌الگویی) موجود در تخت سلیمان». کنفرانس بین‌المللی عمران، معماری و شهرسازی ایران معاصر، تهران، ۱۳۹۶.
- پیرسن، کارول. بیداری قهرمان درون: دوازده کهن‌الگوی یاریگر برای یافتن خویشتن و دگرگونی جهان درون. ترجمه فرناز فرود. تهران: نشر کلک آزادگان، ۱۳۹۴.
- تبریزی، غلامرضا. نگرشی بر روانشناسی یونگ. مشهد: نشر جاودان خرد، ۱۳۹۶.
- حاتم، غلامعلی. «نقش و نماد در سفالینه‌های کهن ایران». فصلنامه هنر، ش. ۲۸ (۱۳۷۴): ۳۶۱-۳۶۷.
- حری، ابوالفضل. «کارکرد کهن‌الگوها در شعر کلاسیک و معاصر فارسی در پرتو رویکرد ساختاری به اشعار شاملو». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی ۵، ش. ۱۵ (۱۳۸۸): ۱-۱۷.
- دیبا، داراب. معماری معاصر ایران. تهران: نشر آبان، ۱۳۸۱.
- سرانو، میگوئل. با یونگ و هسه. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر بدیهه، ۱۳۷۶.
- سرلو، خوان ادواردو. فرهنگ نمادها. ترجمه مهرانگیز اوحدی. تهران: نشر دستان، ۱۳۸۹.

- سلطان زاده، حسین. تبریز خشتی استوار در معماری ایران. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۶.
- شمیسا، سیروس. انواع ادبی. بی‌جا: نشر میترا، ۱۳۸۳.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: انتشارات جیحون، جلد ۱-۲، ۱۳۷۹؛ جلد ۳، ۱۳۸۲؛ جلد ۴، ۱۳۸۵؛ ج ۵، ۱۳۸۷.
- صابری، زهره. بررسی کهن‌الگوها در داستان‌های مولوی. استاد راهنما: یعقوب آژند و مهنوش مشیری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، پردیس هنرهای زیبا، ۱۳۹۳.
- طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان. ترجمه محمد باقر موسوی. قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.
- عباسلو، احسان. «نقد کهن‌الگو گرایانه». کتاب ماه ادبیات، ش. ۱۸۲ (۱۳۹۱): ۸۵-۹۰.
- عمرانی، بهروز و حسین اسمعیلی سنگری. مساجد تاریخی آذربایجان شرقی. به سفارش سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان آذربایجان شرقی. تبریز: ستوده، ۱۳۸۶.
- فرای، نورترپ. رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات. ترجمه صالح حسینی. تهران: نشر نیلوفر، ۱۳۷۹.
- فورد هام، فریدا. مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ. ترجمه مسعود میر بها. تهران: اشرفی، ۱۳۵۶.
- کاسیرر، ارنست. فلسفه صورت‌های سمبلیک. ترجمه یدالله موقن. تهران: بی‌نا، ۱۳۷۸.
- کوپر، جی سی. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد، ۱۳۷۹.
- گلابچی، محمود و آیدا زینالی فرید. معماری آرکی تایپی. تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۹۳.
- مرتضوی، شهرناز. روانشناسی محیطی. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۷.
- مسکوب، شاهرخ. سوگ سیاوش. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
- مکی نژاد، مهدی؛ آیت اللهی، حبیب الله و محمد مهدی هراتی. «تناسب و ترکیب در کتیبه محراب مسجد جامع تبریز». هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، ش. ۴۰ (۱۳۸۸): ۸۱-۸۸.
- میرقادر، عاطفه سادات. نمادهای کهن‌الگویی در مثنوی معنوی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: علیرضا فولادی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، ۱۳۹۲.
- هیلن برند، روبرت. معماری اسلامی. ترجمه باقر آیت الله زاده شیرازی. تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۹۱.
- یونگ، کارل گوستاو. انسان و سمبل هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی، ۱۳۸۳؛ انتشارات دیبا، ۱۳۸۷.
- یونگ، کارل گوستاو. چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- یونگ، کارل گوستاو. مشکلات روانی انسان مدرن. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: انتشارات دیبا، ۱۳۸۹.
- Renaldo J. M., Wheelwright, J.B. "Archetype and Archetypal image", in *Jungian Literary Criticism*, ed. Richard P. Sugg, Illinois: Northwestern University Press, 1992.

Ryan, R.E. *The strong eye of shamanism: a journey into the caves of consciousness*, Inner Traditions International, Canada, 1999.

Zeinali Farid, A. "Architecture Based on Archetype". *Design Principles and Practices: An International Journal*, 5, no. 4 (2011): 405-432.

Transliterated Bibliography

‘Abbāslū, Iḥsān. "Naqd-i Kuhan Ulqū Grāyānih". *Kitāb-i Māh-i Adabiyāt*, no. 182, (2012/1391): 85-90.

Bahār, Mihrdād. *Pazhūhishī dar Asāṭīr-i Irān*. Tehran: Intishārāt-i Āgah, 1997/1376.

Bahmanī, Pardīs. *Sīr-i Taḥawwul va Taṭawwur-i Naqsh va Namād dar Hunar-hā-yi Sunatī Irān*. Bā Hamkāri Ilyās Ṣafārān. Tehran: Payame Noor University, 2010/1389.

Barātī, Nāṣir va Ilhām Kākāvand. "Kandukāvī Padidārshināsānah dar Rāstāy Shinākht yik Ingārih-yi Kuhan dar Mi‘mārī Irānī-Islāmī". *Bāgh Nazar*, no. 42 (2016/1395): 5-18.

Barātī, Nāṣir. "Bāgh va Bāghsāzī dar Farhang-i Irānī va Zabān-i Fārsī". *Majallih-yi Bāgh Nazar*, no. 2 (2004/1383): 3-15.

Bilsker, Richard. *Yūng*. translated by Ḥusayn Pāyandih. Tehran: Tarḥ-i Nū, 2005/1384.

Cassirer, Ernst. *Falsafih-yi Śūrat-hā-yi Sambulik*. translated by Yadallāh Mūqan. Tehran: s.n. 1999/1378.

Chevalier, Jean va Alain Gheerbrant. *Farhang-i Namād-hā*. translated by Sūdābih Fażā‘ilī. Tehran: Intishārāt-i Jiyhūn, vol. 1-2, 2000/1379; vol. 3, 2003/ 1382; vol. 4, 2006/1385; vol. 5, 2008/1387.

Cirlot, Juan Eduardo. *Farhang-i Namād-hā*. translated by Mihrangīz Auḥādī. Tehran: Nashr-i Dastān, 2010/1389.

Cooper, Jean C. *Farhang-i Muṣavar-i Namād-hā-yi Sunatī*. translated by Malīḥih Karbāsiyān. Tehran: Farshād, 2000/1379.

Dībā, Dārāb. *Mi‘mārī-i Mu‘āṣir-i Irān*. Tehran: Nashr-i Ābān, 2002/1381.

Fordham, Farida. *Muqadamih-i bar Ravānshināsī-yi Yūng*. translated by Mas‘ūd Mirbahā. Tehran: Ashrafī, 1977/1356.

Frye, Northrop. *Ramz-i Kul: Kitāb-i Muqaddas va Adabiyāt*. translated by Ṣāliḥ Ḥusaynī. Tehran: Nashr-i Nīlūfar, 2000/1379.

Gulābchī, Maḥmūd va Āydā Ziynālī farīd. *Mi‘mārī Archetypal*. Tehran: University of Tehran, 2014/1393.

Ḥātām, Ghulām ‘Alī. "Naqsh va Namād dar Sufālinah-hā-yi Kuhan-i Irān". *Faṣlnāmah-yi Hunar*, no. 28

(1995/1374): 361-367.

Hillenbrand, Robert. *Mi'mārī Islāmī*. translated by Bāqir Āyat Allāh zādih Shīrāzī. Tehran: Intishārāt-i Ravzanih, 2012/1391.

Ḥurī, Abū al-Faẓl. "Kārkird-i Kuhan Ulḡū-hā dar Shī'r-i Kilāsik va Mu'āshir-i Fārsī dar Partū Rūykard-i Sākhtārī bi Ash'ār Shāmlū". *Faṣḥnāmāh-yi Adabiyāt 'Irfānī va Uṣṭūrahshinākhtī* 5, no. 15 (2009/1388): 1-17.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Ṣādir, 1993/1414.

Isma'īlī Sangarī, Ḥusayn va Vaḥīd Ilā'ī. "Bāzkhānī Asnād-i Katībīh-i Ghiyr-i manqūl dar Mīrās-i Jahānī Majmū'ih-yi Bāzār-i Tārikhī-i Tabrīz". *Faṣḥnāmāh-yi Pazhūhish-hā-yi Mi'mārī Islāmī* 2, no. 4 (2014/1393): 109-132.

Jung, Carl Gustav. *Chāhār Ṣūrat-i Misālī*. translated by Parvīn Farāmarzī. Mashhad: Āstān-i Quds-i Rāzavī, 1989/1368.

Jung, Carl Gustav. *Insān va Sambūlhāyash*. translated by Maḥmūd Sulṭāniyih. Tehran: Jāmi, 2004/1383; Intishārāt-i Dībā, 2008/1387.

Jung, Carl Gustav. *Mushkilāt-i Ravānī Insān-i Mudir*. translated by Maḥmūd Bihfurūzī. Tehran: Intishārāt-i Dībā, 2010/1389.

Makī nizhād, Mahdī; Āyat Allāhī, Ḥabīb Allāh va Muḥammad Mahdī Harātī. "Tanāsib va Tarkīb dar Katībīh-yi Mihrāb-i Masjid-i Jāmi' Tabrīz". *Hunar-hā-yi Zibā- Hunar-hā-yi Tajasumī*, no. 40 (2009/1388): 81-88.

Maskūb, Shāhrukh. *Sūg-i Siyāvush*. Tehran: Intishārāt-i Khārazmī, 1978/1357.

Mīrqādrī, 'Aṭīfih Sādāt. *Namād-hā-yi Kuhan Ulḡū-ī dar Masnavī Ma'navī*. Supervisor 'Alī Rizā Fūlādī, Master's thesis, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, 2013/1392.

Murtaẓavī, Shahrnāz. *Ravānshināsī Muḥīṭī*. Tehran: Intishārāt Shahīd Beheshti University, 1988/1367.

Pahlivān, Changiz. *Farhangshināsī: Guftār-hā-yi dar Zamīnīh-yi Farhang va Tamadun*. s.l. Shirkat-i Nashr-i Qaṭrih, 1999/1378.

Palmer, Michael. *Firūyd, Yūng va Dīn*. translated by Muḥammad Dihgānpūr va Ghulāmriẓā Muḥammadī. Tehran: Rushd, 2006/1385.

Pearson, Carol. *Bīdārī-i Qahramān-i Darūn: Davāzdah Kuhan Ulḡū-yi Yāzīgar barā-yi Yāftan-i Khishtan va Digargūnī-i Jahān-i Darūn*. translated by Farnāz Furūd. Tehran: Nashr-i Kilīk-i Āzādīgān, 2015/1394.

Pīrānī, Ḥamīdīh va Nūr al-Hudā Aḥmad Sulṭānī. “Shināsānī va Mu‘arifi Ulgū-hā-yi Archetypal (Kuhan Ulgūyi) Maujūd dar Takht-i Sulaymān”. Kunfirāns bayn al-Millālī Umrān, Mi‘mārī va Shahrsāzi Irān-i Mu‘āshir, Tehran: 2017/1396.

Pope, Arthur. *Mi‘mārī-i Irān*. translated by Ghulām Ḥusayn Ṣadrī Afshār. s.l. Akhtarān, 2007/1386.

Pūrkhālīqī Chatrūdī, Mah Dukht va Farzād Qā‘imī. “Taḥlīl-i Namādinigī Ātash dar Asāṭīr bar Mabnāy Nazāriyih-yi Hamtarāzi va Rūykard-i Naqd-i Uštūrih-i (bā Tamarkuz bar Asāṭīr Irān va Shāhnāmah-yi Firdawsī”. *Faṣlnāmah-yi Justār-hā-yi Nuvīn-i Adabī*, Ferdowsi University of Mashhad, no. 3 (2010/1389): 95-118.

Ṣābirī, Zuhrih. *Barrisi Kuhan Ulgū-hā dar Dāstān-hā-yi Maulavī*. Supervisor Ya‘qūb Āzhand va Mahnūsh Mushīrī, Master’s thesis, University of Tehran, Faculty of Fine Arts, 2014/1393.

Serrano, Miguel. *Bā Yūng va Hisih*. translated by Jalāl Satārī. Tehran: Nashr-i Badīhih, 1997/1376.

Shamīsā, Sīrūs. *Anwā‘-i Adabī*. s.l. Nashr-i Mitrā, 2004/1383.

Sulṭānzādah, Ḥusayn. *Tabriz Khishti Ustūvār dar Mi‘mārī-i Irān*. Tehran: Daftar-i Pazhūhish-hā-yi Farhangī, 1997/1376.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr-i al-Mizān*. translated by Muḥammad Bāqir Mūsavī. Qum: Nashr-i Jāmi‘ah-yi Mudarrisin Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah Qum, Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, 1999/1378.

Tabrizī, Ghulām Rizā. *Nigarishi bar Ravānshināsi Yung*. Mashhad: Nashr-i Jāvidān-i Khirad, 2017/1396.

‘Umrānī, Bihrūz va Ḥusayn Isma‘īlī Sangarī. *Masājid-i Tārikhī-i Āzarbāyjan-i Sharqī*. bi Sifārish-i Sāzimān-i Mirās-i Farhangī, Ṣanāy‘ Dastī va Gardishgarī Ustān-i Āzarbāyjan-i Sharqī. Tabriz: Sutūdiḥ, 2007/1386.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & Summer 2023, p.117-123

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 29-05-2023

Revise Date: 01-07-2023

Accept Date: 20-11-2023

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2023.82669.1228>

Article type: Book Review

An Introduction and Critical Review of Islam in China

Murteza Setay'i

PhD student, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Ferdowsi university of Mash had, Iran

Email: mortezasetayi1992@gmail.com



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir>

سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۱۷ - ۱۲۳

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۳۴۱



شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2023.82669.1228>

نوع مقاله: نقد کتاب

نقد و معرفی کتاب اسلام در چین

مرتضی ستایی

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mortezasetayi1992@gmail.com

مقدمه

کتاب اسلام در چین^۱ اثر جیمز فرانکل در سال ۲۰۲۱ م توسط انتشارات بلومزبری انگلستان در ۱۹۸ صفحه به چاپ رسیده است. فرانکل استاد مطالعات فرهنگی و دینی در دانشگاه هنگ کنگ است. کتاب شامل مقدمه و هشت فصل است: ۱. اصل و نسب مسلمانان در چین؛ ۲. پیوند مسلمانان اولیه در چین؛ ۳. استقرار مسلمانان در چین در سده‌های میانه؛ ۴. نوزایی و مقاومت مسلمانان در اواخر امپراتوری چین؛ ۵. ملت‌سازی مسلمان در چین پس از امپراتوری؛ ۶. مسلمانان و دولت کمونیستی چین؛ ۷. تنوع مسلمانان در چین معاصر؛ ۸. مسلمانان چین، اسلام جهانی و قدرت جهانی.

توصیف

نویسنده اسلام‌هراسی را مختص جوامع غربی نمی‌داند و بر این نظر است که این موضوع در چین نیز کاملاً مشهود است. به باور وی، غیرمسلمانان متعصب بسیاری در چین هستند که نسبت به اسلام جهل دارند. این موضوع زمانی اهمیت پیدا می‌کند که بدانیم مسلمانان تقریباً از آغاز اسلام در چین زندگی می‌کنند و کمتر شهری در چین می‌توان یافت که مسلمان یا مسجدی نداشته باشد.

نویسنده فصل اول کتاب را با ذکر خوابی از امپراتور تانگ (حک. ۶۱۸-۶۸۳ م) آغاز می‌کند که در آن چنین خواب دیده بود که مردی غریبه با جامه‌ای سبز و عمامه به سر، پای به جهان هستی نهاده بود. در این فصل نویسنده به نحوه ارتباط چین با غرب و همچنین تجارت کالاهای چینی با آسیا، آفریقا و نقش جاده ابریشم اشاره دارد. وی در واقع در صدد است که نشان دهد قبل از ظهور اسلام، ارتباطی بین چین و عربستان بوده است. پس از ظهور اسلام و تشکیل حکومت اسلامی، در دوره خلفای راشدین و به‌ویژه عثمان، اسلام تا نزدیک آمودریا پیش رفت. در زمان خلافت امویان (حک. ۶۶۲-۷۵۰ م) سردار اموی قتیبه بن مسلم باهلی توانست ارتش خود را به مرزهای چین برساند و کزو فری را در این منطقه انجام دهد. بعد از انتقال خلافت از امویان به عباسیان، سفاح اولین خلیفه عباسی (حک. ۱۳۲-۱۳۶ ق)، لشکری را به مناطق شرقی اعزام کرد، سپاه مسلمین ابتدا رابطه خصمانه‌ای با چینیان داشتند، اما بعد از مدتی، دوره مسالمت‌آمیزی را با امپراتوری چین برقرار کردند.

در فصل دوم، فرانکل به نحوه ارتباط و پیوند مسلمانان با چینیان می‌پردازد. وی قائل است که نخست تاجران راه به چین پیدا کردند و ظاهراً مبلغان مذهبی نقشی در گسترش اولیه اسلام در آنجا نداشتند. نویسنده در ادامه بیان می‌کند بیشتر تجاری که از غرب به چین می‌رفتند، در دوره امپراتوری تانگ و از

1. Frankel, James D. *Islam in China*. London: Bloomsbury, 2021.

طریق جاده ابریشم بوده است و تسامحی که چینیان نسبت به مسلمانان داشتند در شکل‌گیری این ارتباط بی‌تأثیر نبوده است.

در فصل سوم، نویسنده به مهاجرت مسلمانان به‌ویژه ایرانیان در زمان تأسیس سلسله یوآن می‌پردازد که مسلمانان گروه‌گروه از دریا و خشکی وارد چین می‌شدند. مؤسس این سلسله قوبیلای خان (حک. ۱۲۶۰-۱۲۹۴م) افراد زبده در دستگاه حکومتی را در زمینه‌های مختلف به کار می‌گرفت. این امر منجر شد که مسلمانان مسجد و بناهایی به سبک اسلامی بسازند. همچنین سیاست تساهل مذهبی مغولان در ساختار حکومت باعث شد مسلمانان در مناصب نظامی و استانداری به ایفای نقش بپردازند. در این راستا مسلمانان به‌ویژه ایرانیان در عرصه فرهنگ و تمدن نیز تأثیرات چشمگیری از خود برجای نهادند.

در فصل چهارم، نویسنده به نوزایی و مقاومت مسلمانان در اواخر امپراتوری چین پرداخته است. وی بیان می‌کند که چطور در اواخر دوره مینگ (حک. ۱۶۴۴-۱۳۶۸م) مسلمانان در محدودیت قرار گرفتند و برای خروج از این وضع شخصی به نام محمد عبدالله الیاس^۲ مردم را برای یادگیری علوم اسلامی، تشویق به مهاجرت به سرزمین‌های اسلامی کرد. در پی این تشویق مسلمانان چین به سرزمین‌های شرق اسلامی مهاجرت کردند و پس از یادگیری علوم اسلامی به چین بازگشتند و تعلیمات مسجدی را آغاز کردند. نویسنده همچنین به محدود بودن مسلمانان در دوره مینگ اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه سیاست خارجی ضعیف این حکومت باعث از بین رفتن ارتباط مسلمانان با کشورهای اسلامی و در نتیجه منجر به تغییر فرهنگ هویتی مسلمانان به فرهنگ چینی شد.

در فصل پنجم، نویسنده به آغاز ارتباط مسلمانان چین با غرب جهان اسلام در اواخر دوره امپراتوری چینگ می‌پردازد. در دوره این امپراتور، فرصتی برای مسلمانان پیش آمد تا در جستجوی علوم مختلف به دیگر سرزمین‌ها مهاجرت کنند. در ادامه، سیاست‌های تنش‌زا میان مسلمانان و امپراتوری چین از قرن ۱۹ تا اوایل قرن ۲۰ منجر به سقوط حکومت امپراتوری توسط سون یات سن شد. او رهبری این شورش‌ها را بر عهده داشت و در سال ۱۹۱۲م به‌عنوان نخستین رئیس‌جمهور چین انتخاب شد.

در فصل ششم آمده است که پس از پیروزی انقلابی‌های چین در اوایل قرن ۲۰م بعد از مدتی آنان از درون دچار اختلاف شده و این اختلافات داخلی سبب درگیری‌های جناحی در چین شد. این امر سبب تشکیل حزب کمونیست چین در سال ۱۹۴۷م گردید. حزب کمونیست ابتدا شروع به تدوین قانون اساسی کرد و چین را به ملیت‌های مختلفی چون مسلمان، مسیحیت، بودیسم و غیره تقسیم‌بندی نمود. یک دهه

۲. عبدالله الیاس بنیان‌گذار تعلیمات مسجدی است. وی نخستین کسی بود که تلاش کرد کتاب‌ها و برنامه‌های درسی را در حوزه‌ها مشخص و منظم سازد.

پس از تأسیس جمهوری خلق چین، رشد و توسعه این کشور به طور چشمگیری کاهش یافت، به همین سبب مائو تسه تونگ^۳ رئیس جمهور وقت، سیاستی ویژه برای توسعه کشور در پیش گرفت. از جمله پیامدهای این سیاست تصاحب زمین‌های کشاورزی و ممنوعیت مالکیت خصوصی و همچنین غیرقانونی اعلام شدن بسیاری از اعمال مذهبی و عرفی چین بود که در نتیجه آن مؤسسات مذهبی از جمله عبادتگاه‌ها، معابد، صومعه‌ها، مساجد و کلیساها تعطیل شدند و مسلمانان از انجام مناسک مذهبی محروم گردیدند و مساجد به محل نگهداری خوک‌ها مبدل شدند.

در فصل هفتم، نویسنده تعداد مسلمانان چین را تقریباً ۲۵ میلیون نفر شامل ۱۱ میلیون هویی و ۱۰ میلیون اویغور برآورد کرده است. به غیر از آن، بقیه جمعیت از سایر اقوام هستند^۴ که بیشتر از اهل سنت و تعداد کمی از شیعیان اسماعیلی تشکیل می‌شوند. قومیت‌های مختلفی چون هویی، اویغور، تاجیک، قرقیز، ازبک، تاتار و سالار از دیگر اقوام تشکیل دهنده جمعیت چین هستند که در زمینه کشاورزی، دامداری و تجارت فعالیت دارند.

فرانکل در ادامه این فصل به چگونگی نفوذ طریقه‌های اسلامی صوفیه مانند قادریه، نقشبندیه، جهریه، کبرویه و سایر طریقه‌های اسلامی و همچنین نفوذ اندیشه‌های سلفی‌گری و وهابیت در چین می‌پردازد.

در فصل هشتم، نویسنده به اختلاف حکومت چین با استقلال‌طلبان اویغور می‌پردازد و همچنین چگونگی هدف حزب کمونیست چین از سیاست خود علیه مبارزه با تروریسم را بیان کرده است. همچنین در ادامه این فصل چین با سیاست‌های خاص خود دخالت سایر ممالک را برانگیخت و چین در جواب این ممالک هدف سیاست‌های خاص خود را در جهت خیرخواهی و امنیت بیان کرد. حزب چین برای این امر امکان مسافرت مسلمانان چین به مکه را تسهیل کرد، اما با این حال اویغورها دست به اعتراض زدند. به طوری که چندین عملیات بمب‌گذاری را در چین ترتیب دادند. دولت چین ابتدا واکنشی به این مسائل نشان نداد اما به تدریج خشونت خود را علیه معترضان زیاد کرد و محدودیت‌های مذهبی مانند کشف حجاب، روزه نگرفتن کارکنان، ریش نگذاشتن مردان را در منطقه شین جیانگ تشدید نمود.

تحلیل

کتاب اسلام در چین فرانکل اثری جدید در حوزه مطالعات اسلام در چین است. فرانکل در این کتاب به

3. Mao Zedong.

4. Frankel, *Islam in China*, 124.

چگونگی نفوذ اسلام به چین و همچنین وضعیت مسلمانان چین از زمان ورود اسلام تا عصر حاضر به صورت تحلیل محتوایی پرداخته است. موضوعات هر فصل از نظر ساختاری پیوسته و منسجم بیان شده است.

در بین سال‌های ۲۰۰۵ تا ۲۰۲۳ میلادی تقریباً ۵۰ پژوهش دربارهٔ ورود اسلام به چین تألیف شده است، برای نمونه می‌توان به چند عنوان اشاره کرد: ۱. اسلام در چین اثر می‌شوجیانگ یوجیا،^۵ که نویسنده در آن به چگونگی ورود اسلام به چین از زمان آغاز اسلام تا عصر حاضر بیشتر با رویکرد فرهنگی و اجتماعی پرداخته است. ۲. مقاله «زبان فارسی و گسترش اسلام در چین» نوشتهٔ رضا مرادزاده که نویسنده در این مقاله تأثیر زبان فارسی در نفوذ و گسترش هر چه بیشتر اسلام در چین را مورد بررسی قرار داده است. ۳. تاریخ اسلام در چین اثر سید جلال امام، در این اثر بیشتر به جنبهٔ فرهنگی اسلام توجه شده و به تاریخ سیاسی مسلمانان چین توجه کمتری شده است. در نتیجه با وجود چنین پژوهش‌هایی وضعیت کنونی مسلمانان چین را به صورت دقیق مورد بررسی قرار نداده‌اند، از این رو اثر فرانکل به خوبی وضعیت کنونی مسلمانان را مورد بررسی قرار داده است. به نظر می‌رسد نویسنده به دور از سوگیری‌های رایج از پس این مهم برآمده و مطالب قابل تأملی را نسبت به وضع کنونی مسلمانان چین ارائه داده است. با این حال نگارش این اثر محدودیت‌هایی را برای نویسنده به همراه داشته است. زیرا نویسنده در مقدمهٔ کتاب از حمایت‌ها و کمک‌های افرادی نام می‌برد که بدون آن‌ها نمی‌توانست کتاب را به چاپ برساند.

از فصل‌های مهم این کتاب، وضع کنونی مسلمانان چین به ویژه اویغورها در استان شین جیانگ است و اینکه سیاست چین چگونه آن‌ها را به انزوا کشانده است. نویسنده بیان می‌کند که چطور ارتباطات سیاسی و اقتصادی کشورهای مسلمان با چین باعث شده است که این کشورها در برابر وضعیت کنونی مسلمانان چین سکوت کنند و در برابر سیاست‌های خاص چین نسبت به مسلمانان از جمله در استان شین جیانگ عکس‌العملی از خود نشان ندهند.

با توجه به سیاست‌های خاص حکومت چین نسبت به مسلمانان و آن دسته از تألیفاتی که راجع به اسلام و مسلمان‌ها صورت می‌گیرد، نگارش این اثر دشوار بوده است. نویسنده کوشیده حقایق و مشکلات معاصر مسلمان‌ها و سیاست‌های حکومت چین نسبت به آن‌ها را بازگو کند.

ارزیابی و نتیجه‌گیری

کتاب اسلام در چین اثری ارزشمند در حوزه مطالعات اسلام در چین است. نویسنده این اثر را به صورت

5. Mi Shoujiang You jia, *Islam in china*.

روان و تحلیلی به رشته تحریر درآورده است تا مطالب این کتاب برای آن دسته از افرادی که هیچ سرشته‌ای در این زمینه ندارند، قابل فهم باشد. این اثر دارای نقاط ضعف و قوتی است. در مورد نقاط ضعف می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. نویسنده بهتر بود در مباحث مربوط به ورود اسلام به چین یا ارتباطات اولیه مسلمانان با چین از منابع دست‌اول عربی استفاده می‌کرد و صرفاً متکی به منابع دست‌دوم نمی‌بود.^۶
۲. فرانکل بعضاً نظرات قطعی در لابه‌لای مطالب داده است که صحیح نیست. نویسنده درباره برخی وقایع، تاریخ دقیق آن را مشخص نکرده و کلی‌گویی کرده است. برای نمونه در مورد فتح ایران به دست اعراب بیان کرده است که اعراب ایران ساسانی را فتح کرد، درحالی‌که با تعمق در منابع فتح کامل ایران چندین قرن طول کشیده است و یا اینکه تاریخ ورود اعراب به ایران را مشخص می‌کرد.^۷
۳. نویسنده ورود اسلام به چین را از طریق بازرگانان می‌داند و نقش مبلغان مذهبی را نادیده گرفته است.^۸

۴. فرانکل جمعیت مسلمانان چین را ۲۵ میلیون ذکر کرده است که ۱۱ میلیون از آن‌ها هویی (مسلمانان چینی) و ۱۰ میلیون اویغورها هستند، اما از ۴ میلیون دیگر یاد نکرده است و مشخص نیست که از کدام اقلیت تشکیل شده‌اند.^۹

بااین حال کتاب فرانکل نقاط قوت زیادی دارد که به‌طور اختصار به چند مورد می‌توان اشاره کرد:

۱. تحلیل او از موضوع ورود سعد بن ابی‌وقاص، صحابه پیامبر اسلام، به چین و رد این گزارش تاریخی درخور توجه است.
۲. فرانکل درباره آمار کُشتگان حملات مغول به سمت ایران به شیوه تحلیلی بیان کرده که کشتن تعداد ۷۰۰۰ نفر اغراق‌آمیز است و نویسندگان این مطالب مغولان را به‌صورت یک حکومت وحشی جلوه داده‌اند. فرانکل استنباط کرده است که چنین گزارش‌هایی از سوی کسانی بوده است که از مغولان دل‌خوشی نداشته‌اند.
- خواندن این کتاب به آن دسته از پژوهشگرانی که علاقه‌مند به تاریخ اسلام در چین یا اقلیت‌های قومی به‌ویژه اویغورها هستند، توصیه می‌شود.

6. Frankel, *Islam in China*, 14, 19, 20, 28.

7. Frankel, 14.

8. Frankel, 27.

9. Frankel, 124.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & Summer 2023, p.125-131

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 29-05-2023

Revise Date: 01-07-2023

Accept Date: 16-07-2023

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2023.82653.1227>

Article type: Book Review

An Analysis of The Arabic Historical Tradition and Early Islamic Conquests: Popular Literature, Tribal Myths, and Jihād

Neda Poor Mahmood

PhD student, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Ferdowsi University of Mashhad

Email: neda.purmahmud@gmail.com



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir>

سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۳۱ - ۱۲۵

شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸



شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2023.82653.1227>

نوع مقاله: نقد کتاب

نقد و بررسی کتاب سنت تاریخی عربی و فتوحات اولیه اسلامی: ادبیات عامه، افسانه‌های قبیله‌ای و جهاد

ندا پورمحمود

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: neda.purmahmud@gmail.com

مقدمه

کتاب سنت تاریخی عربی و فتوحات اولیه اسلامی: ادبیات عامه، افسانه‌های قبیله‌ای و جهاد نوشته بواز شوشان را انتشارات راتلج در سال ۲۰۱۷م در ۱۹۸ صفحه به چاپ رسانده است.^۲ شوشان استاد و رئیس بخش تاریخ دانشگاه بن گوریون^۳ در شهر بئر شبع^۴ واقع در جنوب اسرائیل بود و تحقیقات تخصصی خود را در زمینه تاریخ نگاری صدر اسلام و تاریخ دوره ممالیک انجام می‌دهد.

به طور کلی گستره موضوعی کتاب شامل بررسی چگونگی اثرپذیری روایت‌های فتوحات اولیه اسلامی از عوامل مختلفی همچون انگیزه‌ها و تفاسیر نویسندگان آنان است. پژوهشگران دیگری نیز همانند شوشان با نگاه انتقادی به روایت‌های صدر اسلام نگریسته‌اند که از جمله آنان می‌توان به گریگور شولر نویسنده کتاب زندگی‌نامه محمد: ماهیت و وثاقت^۵ و ربکا آر. ویلیامز نویسنده کتاب محمد و ماوراءالطبیعه: دیدگاه‌های اعراب قرون وسطی^۶ اشاره کرد.

توصیف

بواز شوشان در این کتاب به بررسی دور شدن روایت‌های فتوح مربوط به سال‌های ۸-۱۸ق/ ۶۳۰-۶۴۰م از حقیقت و نحوه تأثیرپذیری آن‌ها از عوامل گوناگونی همچون تخیل، انگیزه، تفاسیر نویسندگان و منابع یهودی و مسیحی می‌پردازد. کتاب دارای پیشگفتار، مقدمه و شش فصل است.

در مقدمه وی به ترسیم خطوط اصلی پژوهش خود پرداخته است که بیان نامنسجم و غالباً متناقض تاریخ نگاری صدر اسلام، لزوم داشتن دید شکاکانه محققان به روایت‌های فتوح، تخیلی و داستانی بودن اکثر روایت‌های فتوح و در نهایت ارائه راه‌حل‌هایی برای اعتماد به منابع تاریخی صدر اسلام را شامل می‌شود.

نویسنده در فصل اول با عنوان «روایت‌های محلی در مورد فتوحات» تأثیر قبایل بر روند شکل‌گیری تاریخ شفاهی و سپس کتابت روایت‌های فتوح را مورد بررسی قرار می‌دهد. این روایت‌های فتوح شامل تلاش قبیله‌ها برای رسیدن به شهرت، نحوه یادبود و جایگاه مطلوب در میان دیگر افراد، تلاش راویان قبایل

2. Shoshan, Boaz. *The Arabic Historical Tradition and Early Islamic Conquests: Folklore, Tribal lore, Holy War*. London: Routledge, 2017.

3. Ben Gurion University.

4. Beer sheva.

5. Schoeler, Gregor. *The Biography of Muhammed: Nature and authenticity*. London: Routledge, 2011.

6. Williams, Rebecca R. *Muhammad and the Supernatural*. London: Routledge, 2013.

برای اثبات اعمال قهرمانانه افراد قبیله خود و استفاده از اشعار می‌شود. شوشان برای اثبات دلایل خود در این فصل، به نمونه‌هایی از روایات فتوح مربوط به قبایل اشاره می‌کند.

شوشان در فصل دوم با عنوان «استعاره‌های برتری اسلام»، جزئیاتی از مضامین مشترکی که در گزارش‌های نویسندگان مختلف درباره روایت‌های فتوح آمده را بیان کرده است و در این خصوص مثال‌هایی را از روایات ذکر می‌کند. ازجمله این اشتراک‌ها انگیزه بالا، عشق به جهاد و شهادت، ساده‌زیستی، زهد و رهبانیت، برابری مسلمانان، تعداد نیرو و تجهیزات نظامی کم مسلمانان در برابر دشمنان در جنگ، تعداد کم تلفات مسلمانان در برابر تلفات زیاد دشمنان، یاری‌رسانی الله در پیروزی مسلمانان، اعتراف دشمنان به برتری اسلام و دعوت به اسلام در حین جنگ است.

نویسنده در فصل سوم با عنوان «یرموک از منظری دیگر»، درواقع مضامینی را که در فصل یک و دو کتاب مطرح کرده است را با بیان گزارش‌های مختلف از جنگ یرموک، برای بار دیگر اثبات می‌کند. وی گزارش‌های مربوط به این نبرد را عمدتاً ساختگی و تحت تأثیر تخیل، داستان‌های قبیله‌ای و سنت شفاهی و در مواردی حذف حقایق بنابر مصلحت نویسندگان می‌داند.

نویسنده در فصل چهارم با عنوان «عمر در اورشلیم»، به بررسی اشتراک‌ها و اختلاف‌های روایت‌های اسلامی، یهودی و مسیحی و سنجش ساختگی یا حقیقی بودن آن‌ها درباره سفر عمر به اورشلیم در جریان فتح این سرزمین پرداخته است. در این روایت‌ها عمر عمدتاً فردی آرمانی، باتقوا و ساده‌زیست معرفی می‌شود که نویسنده احتمال می‌دهد این تصویر از عمر برگرفته از شخصیت عیسی (ع) باشد.

فصل پنجم با عنوان «هنگامه مواجهه مسلمانان با کفار» به ذکر روایت‌های دیدار مسلمانان با دربار بیزانس و ایران به منظور دعوت به اسلام، مانند ملاقات عمر با هرمزان، مغیره بن شعبه در اصفهان و نهاوند، ملاقات با یزدگرد و ملاقات با هراکلیوس اختصاص دارد. از نظر نویسنده این روایت‌ها عمدتاً ساختگی و با وجود متفاوت بودن، در جزئیات مشابه هستند و برای سرگرمی خوانندگان و همچنین با هدف نمایش برتری اسلام به نگارش درآمده‌اند.

شوشان در فصل ششم با نام «فتح مصر: ابن عبدالحکم و پس از آن» با ارائه مثال‌هایی از روایت‌ها، نحوه فتح مصر را بازگو کرده و ضمن مقایسه مطالب آن‌ها، معتقد است که محتوای بخشی از روایات جعلی، دارای تناقض، بر اساس خیال‌پردازی و یا برگرفته از کتاب مقدس مسیحیان و داستان‌هایی نظیر داستان هاجر کنیز ابراهیم (ع) است. از میان روایت‌های مذکور وی بر روایت ابن عبدالحکم (متولد ۱۸۲ق/۷۹۹م) تأکید بیشتری دارد چرا که معتقد است این نویسنده به سبب آنکه اهل مصر بود، فتح مصر را بر اساس روایت‌های برجای مانده از مصر باستان و همچنین بر مبنای حس عشق به وطن نگاشت.

تحلیل

با توجه به اشاره شوشان در مقدمه کتاب، به نظر می‌رسد این اثر در ادامه تحقیقات پاتریشا کرون^۷ که سهم برجسته‌ای در زمینه مطالعات تاریخ صدر اسلام دارد، نگاشته شده است. شوشان از میان موضوعات تاریخ صدر اسلام، بر فتوحات اولیه اعراب تمرکز می‌کند. وی درصدد است تا با قرائت انتقادی از روایت‌های فتوحات اولیه مسلمانان بیان کند که این گزارش‌ها با توجه به این نکته که حدود صد سال پس از رویداد وقایع ثبت شده‌اند، تا حد زیادی بر مبنای حقیقت نبوده و متأثر از عوامل مختلفی همچون تخیل، افسانه و سنت‌های قبیله‌ای است. نویسنده در این کتاب با رویکردی انتقادی در تلاش است تا با آوردن مثال‌های فراوان از منابع دست‌اول تاریخ صدر اسلام درخصوص فتوحات، ادعاهای خود را اثبات نماید.

تحقیقات زیادی با موضوع این کتاب یعنی تاریخ فتوحات و تاریخ‌نگاری آغازین اسلام به‌عنوان نمونه از سال ۲۰۰۰م تاکنون از سوی محققان در سرتاسر جهان صورت گرفته است. ازجمله این پژوهش‌ها می‌توان به کتاب تاریخ‌نگاری اسلامی اثر چیس اف. رابینسون^۸ اشاره کرد که در آن چگونگی فهم تاریخ و جایگاه تاریخ‌نگاری در نزد پیشینیان و آغاز تاریخ‌نگاری مسلمانان در قرن هشتم و نهم میلادی و تحول آن در قرن‌های بعد مورد بررسی قرار گرفته است. اگرچه این کتاب با اثر شوشان از جهت بررسی تاریخ‌نگاری آغازین اسلام قرابت موضوعی دارد اما هدف شوشان بررسی نحوه تاریخ‌نگاری صرف مسلمان نیست، بلکه وی درصدد است تا با کاوش در روایت‌های فتوح و نحوه نگرش آن‌ها، خوانندگان را از اعتماد کامل بر محتوای این متون باز دارد. از دیگر موارد، مقاله «درباره تاریخ‌نگاری آغازین اسلام: ابواسماعیل ازدی و فتوح الشام او» اثر سلیمان علی مراد^۹ است که نویسنده به بررسی فتوح الشام منسوب به ازدی می‌پردازد تا نشان دهد آیا منابع و محتوای روایت‌های کتاب فتوح الشام صحت دارد یا خیر؟ اثر شوشان به نوعی از لحاظ موضوعی با این مقاله مشابهت دارد، با این تفاوت که در قالب کتاب و در حجم وسیع‌تری و با بررسی روایت‌های منابع دست‌اول بیشتری نگاشته شده است. همچنین می‌توان از کتاب پیامبر و عصر خلافت: خاور نزدیک اسلامی از قرن ششم تا یازدهم هجری اثر هیو کندی^{۱۰} نام برد که در قسمتی از آن به روشی متفاوت از شوشان به بررسی فتوحات اولیه اسلامی در زمان خلفای راشدین و پس از آن می‌پردازد

7. Patricia Crone.

8. Robinson, Chase F. *Islamic historiography*. Cambridge: Cambridge university press, 2013.

9. Suleiman A. Mourad. "On Early Islamic Historiography: Abū Ismā'īl Al-Azdī and His Futūḥ Al-Shām". *Journal of the American Oriental Society*, vol. 120, no. 4 (2000): 577-593.

10. Kennedy, Hugh N. *The prophet and the age of the caliphates: the Islamic near east from the sixth to the eleventh century*. London: Taylor and Francis, 2022.

اما نبردها و در نتیجه فتوحات مسلمانان را بی معنا و یا دروغین تصور نمی کند. با توجه به مطالب مذکور گفتن حرف تازه علمی و تحلیلی در ارتباط با این دوره تاریخی، مستلزم تحقیقات و غور و بررسی عمیق در منابع است که به نظر می رسد شوشان از پس این امر به خوبی برآمده و کتاب وی دارای نوآوری است. مطالعه دقیق فصل اول و دوم که به نظر می رسد مهم ترین فصل های کتاب است، از اهمیت زیادی برخوردار است. چرا که نویسنده در این دو فصل نوع دیدگاه و مواد لازم برای نگارش دیگر فصل های کتاب که در آن ها نبردها به صورت موردی بررسی شده اند، یعنی نبرد یرموک، فتح اورشلیم و فتح مصر را فراهم می آورد.

به نظر می رسد از جمله محدودیت های نویسنده که به طور ضمنی در پیشگفتار کتاب به آن اشاره کرده است، داشتن زمان محدود در استفاده از منابع کتابخانه مؤسسه شرق شناسی دانشگاه آکسفورد، مرکز مطالعه دینی دانشگاه استنفورد و دانشگاه ویکتوریا برای نگارش این کتاب بوده است که به عنوان استاد و محقق مدعو به آنجا فرا خوانده شده بود.

نویسنده در موارد اندکی هنگام توصیف مطالب فتوح الشام واقدهی، تاریخ الرسل و الملوک طبری، کتاب الفتوح الشام از دی و سایر موارد از عباراتی مانند کلیشه ای،^{۱۱} متناقض،^{۱۲} جعلی^{۱۳} و مضحک^{۱۴} استفاده کرده است. به نظر می رسد به کار بردن این گونه کلمات در بیان مطالب کتاب ها و منابع برجای مانده از گذشته، شاید چندان درست به نظر نرسد. بر نویسندگان واجب است که اگر انتقادی بر منابع پیشینیان دارند، مطالب خود را با ادبیات محترمانه تری بیان نمایند.

ارزیابی و نتیجه گیری

در فصول مختلف کتاب، نویسنده نقل قول های مستقیم فراوانی از منابع مورد استفاده خود ذکر کرده است که گاهی به سبب طولانی بودن این نقل قول ها، خواندن متن کتاب برای خواننده خسته کننده می شود. بهتر بود نویسنده نمونه کمتری برای مطالب خود می آورد و برای مشاهده دیگر نمونه ها، خواننده را به منبع مورد نظر خود ارجاع می داد. مقدمه و نتیجه در هر فصل بسیار مختصر نوشته شده است و بهتر بود به جای ذکر نمونه های طولانی، به این دو بخش بیشتر توجه می شد.

از نقاط قوت کتاب این است که دید انتقادی نویسنده به روایات فتوح، تجزیه و تحلیل محتوا و مقایسه

11. Shoshan, *The Arabic Historical Tradition and Early Islamic Conquests: Folklore, Tribal lore, Holy War*, 97.

12. Idem, 11, 34, 111, 157.

13. Idem, 57, 102.

14. Idem, 143.

آن‌ها با یکدیگر، می‌تواند خواننده را به نوعی با طرز تفکر و روش نویسندگان مسلمان آشنا نماید. کتاب متنی ساده و روان دارد و فهم آن دشوار نیست. اگرچه که بنا به اشاره ضمنی نویسنده در پیشگفتار، این اثر منبعی دانشگاهی است، علاوه‌بر دانشجویان، برای پژوهشگران تاریخ و ادبیات عربستان، محققان علاقه‌مند به حوزه خاورمیانه و دیگر علاقه‌مندان نیز می‌تواند منبع مفیدی باشد.

Table of Contents

Re-identifying the Color Violet in Persian Culture and Literature with a Textual Emphasis on Ferdowsi's Shāhnāmeḥ (According to the Berlin-Kay Theory)	9
Mehran AsadKhani	
A Statistical Analysis of the Spread and Diversity of Waqf (charitable endowment) in the Ottoman Empire: A Case Study of Records from the National Archive of Bulgaria	43
Dr. Morteza Nura'i - Ma'soumeh Pazhouheshnia	
A Query into the Transformation of the Myth of Ānāhītā During the Islamic Period	71
Dr. Hamed Safi	
Re-interpreting the Archetypes of Plaster Miḥrābs in the Grand Mosque of Tabriz; A Gift from the Ilkhanate Era	89
Elham Ja'fari - Dr. Hasan Sattari Sarbangholi - Dr. Muhammadreza Pakdel Fard	
An Introduction and Critical Review of Islam in China	117
Murteza Setay'i	
An Analysis of The Arabic Historical Tradition and Early Islamic Conquests: Popular Literature, Tribal Myths, and Jihād	125
Neda Poor Mahmood	

In the Name of Allah



Islamic Studies

Journal of History & Culture

Semi – Annual Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 55, No.1: Issue 110, Spring & Summer 2023

Director & Editor in chief

Abdolrahim Ghanavat

Editorial Board

Mohamad Taghi Imanpour, Prof of the
Department History, Ferdowsi University of
Mashhad

Ahmad Badkubeh Hazaveh, Associate Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Abdolrahim Ghanavat, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
Ferdowsi University of Mashhad

Sayyid Jamal Moosavi, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
University of Tehran

Morteza Nouraei, Prof of the Department
History, University of Isfahan

Andrew J. Newman, Personal Chair of Islamic
and Middle Eastern Studies

Mohammad Bagher Vosoghi, Prof of the
Department History, University of Tehran

Abdullāh Himmatī Gulyān, Associate Prof of
History and Civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Translation of Abstracts: Mina Mollaie

ISSN-Print:2228 – 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98(51) 38803863



Ferdowsi University of Mashhad

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Journal of History and Culture

110

Spring & Summer 2023