

برمه‌گذار

از دوره ساسانیان به دوران اسلامی

پروانه پورشریعی
سان سیدین
مهراد قومی سید هندی
مانو کپارتی
صفا محمودیان
حکمت اسد ملاصالحی

با آثاری از:
مطره دانایی فر
احسان طهماسبی
باربار اکایم
آلک کرآباد
یوسف مرادی



برهه گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی

مجموعه جستارهای تاریخ و تئوری معماری و هنر ۷ • پاییز ۱۴۰۰



با آثاری از

پروانه پورشریعتی

مطهره دانایی‌فر

ساسان سیدین

احسان طهماسبی

مهرداد قیومی بیدهندی

باربارا کایم

ماتو کمپارتی

آلگ گرابار

صفا محمودیان

یوسف مرادی

حکمت‌الله ملاصالحی

همکاران این پرونده

به کوشش مهرنوش دلشاد
مشاور علمی: عباس رضایی‌نیا

ویراستار: مهسا پوراحمد

طراح گرافیک: مهرنوش دلشاد
تهیهٔ اینفوگرافی:

فاطمه احمدی، محمد صلاحی

با همکاری اعضای هیئت

تحریریهٔ شبکهٔ آسمانه

«آسمانه» شبکه‌ای است برای انتقال اطلاعات و دانش، و گفت‌وگو و نقد در زمینهٔ:

تاریخ و تئوری معماری و هنر، پیوندهای معماری و هنر با انسانیت و فرهنگ، و حوزه‌های میان‌رشته‌ای به‌ویژه در پیوند با رشته‌ها و حوزه‌های تاریخ هنر، نقد هنر، نظریهٔ ادبی، انسان‌شناسی فرهنگی، مطالعات فرهنگی، تاریخ فرهنگی، تاریخ اجتماعی، جامعه‌شناسی تاریخی.

هدف از این کار گرم کردن فضای اندیشه و گفتار در این باره، روزآمد نگاه داشتن علاقه‌مندان این حوزه‌ها، تعمیق اندیشه، و دامن زدن به گفت‌وگو و نقد است.

این شبکه در قالب‌های وبگاه، کانال تلگرام، گروه تلگرام، اینستاگرام (و به‌زودی تویتر و فیس‌بوک) فعالیت می‌کند.

آسمانه را هیئت تحریریهٔ آن، زیر نظر مهرداد قیومی بیدهندی، اداره می‌کند. این هیئت متشکل است از صبا مدنی قهفرخی، دنا شمسی‌زاده، فرزاد زره‌داران.

شماره‌های پیشین مجموعه‌جستارهای آسمانه:

۱. پلاسکو را فراموش نکنیم، به کوشش صبا مدنی قهفرخی و دنا شمسی‌زاده

۲. شهر جمهوری اسلامی، به کوشش سمانه محسنی

۳. ارج‌نامهٔ هادی ندیمی، به کوشش صبا مدنی قهفرخی

۴. ارج‌نامهٔ زهرا اهری، به کوشش صبا مدنی قهفرخی

۵. ارج‌نامهٔ فرهاد نظری، به کوشش صبا مدنی قهفرخی

۶. تئاتر شهر: بخشی در نسبت دآوری آثار معماری و اصالت، به کوشش صبا مدنی قهفرخی و دنا شمسی‌زاده

* برای دریافت مجموعه‌جستارهای پیشین، روی عنوان آنها بزنید.

این نسخه رایگان است.

کلیهٔ حقوق متعلق به شبکهٔ آسمانه است.

نقل مطلب فقط با ذکر مأخذ مجاز است.

شبکهٔ آسمانه خصوصی و ناسودبر است و از هیچ حمایت دولتی و عمومی بهره نمی‌برد.

در صورت تمایل به حمایت مالی آسمانه، با ما مکاتبه کنید:

asmanehchannel@gmail.com

instagram.com/asmaneh.art.and.architecture

۵

پیشگفتار: برهه گذار، لایه‌های تاریخ
معماری، و تقطیع‌های اعتباری
مهرداد قیومی بیدهدی

۹

حمله اعراب به ایران
پروانه پورشریعتی

۱۰

هنر ایران در بحبوحه پایان ساسانیان و
برآمدن ترکان سلجوقی (۷۵۰ تا ۱۰۰۰م)
ماتو کمپارتی
ترجمه دنا شمسی‌زاده

۵۲

گذاری بر رسوم دارالخلافه
صفا محمودیان

۵۵

انقراض ساسانیان و
تداوم فرهنگی ایرانیان
پروانه پورشریعتی

۵۶

گزیده‌ای از شکل‌گیری
هنر اسلامی
آلگ گرابار
ترجمه مهدی گلچین عارفی

۵۹

بانیان شهرها؛ در برهه گذار از
دوره ساسانی به دوران اسلامی
مطهره دانایی‌فر

۶۵

مفهوم معماری در برهه
گذار از دوره ساسانیان به
دوران اسلامی؛ درآمدی بر
تاریخ مفهومی معماری ایران
مهرداد قیومی بیدهدی
مطهره دانایی‌فر

۱۰۶

آن یار همان است؛
تأملی در مفهوم گذار
حکمت الله ملاصالحی

۱۰۳

در باب مطالعات
باستان‌شناختی و
دوره‌بندی‌هایش
ساسان سیدین

۱۰۱

عمارت خسرو
یوسف مرادی

۹۷

خونۀ دیو و چهارطاقی‌ها
در خراسان
باربارا کایم
ترجمۀ مهسا پوراحمد

۹۳

ساسانی یا اسلامی؟
مسئله دُنالد ویتکم این است.
احسان طهماسبی

پیشگفتار؛

برهه گذار، لایه‌های تاریخ معماری، و تقطیع‌های اعتباری

برخی از موزه‌های زیست‌شناسی و طبیعت‌تالارهایی در زیر دریا یا اقیانوس دارد که از پنجره‌های آنها می‌توان دریا را از درون و از پهلو تماشا کرد، یا تونل‌هایی شفاف که می‌توان در آنها در کف دریا پیش رفت. حال تصور کنیم در یکی از این موزه‌ها تالاری باشد که در آن بتوان رودی خروشان را از پهلو تماشا کرد؛ یعنی پنجره‌ای مثلاً به ارتفاع بیست متر که همهٔ مقطع رود را، از خط سطح آب تا بستر رودخانه، پیش چشممان بگذارد. بر روی آب، امواج کوچک و بزرگ به سرعت می‌روند و حباب‌ها و کف‌هایی را که در کشمکش با هوا ایجاد کرده‌اند پیش می‌برند؛ خاشاک‌ها و شاخه‌های درختان را، بی‌اعتنا به وزن و اندازه‌شان، می‌دوانند و می‌رانند. آبزیان نیز در آنجا تندتر می‌روند و بر جریان آب سوار می‌شوند و می‌تازند. هرچه پایین‌تر بیاییم، از این جوش و خروش می‌کاهد و وقتی که به کف رودخانه می‌رسیم، از آن همه غوغا تنها نشانی که هست حرکت آرامی است که گیاهان ریشه‌دار کف رود با آهنگ آن به آرامی دست‌افشانی می‌کنند و پیش و پس می‌روند. در آن پایین، دیگر آبزیان نمی‌توانند بر امواج سوار شوند و ناچارند باله بجنبانند یا دست‌وپا بزنند تا پیش بروند. جریان آب آن‌قدر ملایم هست که ماهیان شکارچی مجال کمین بیابند و بر شکار خود حمله برند. خرده‌چوب‌ها و شاخه‌ها و برگ‌ها که چگالی فرورفتن ندارند، بر سر آب می‌دوند؛ اما سنگ‌ها و سنگ‌ریزه‌ها و استخوان‌ها، به‌رغم همهٔ تندی آب، خود را به کف رودخانه می‌رسانند و در آنجا می‌آرمند یا به‌کندی این‌سو و آن‌سو می‌روند.

گذر تاریخ نیز چنین است. نباید گمان کرد که اگر طوفانی و گردبادی در سیر زندگی جوامع درگرفت، همه چیز را به همان سرعت که در ظاهر می‌نماید، می‌جنباند و با خود می‌برد و چیزهایی دیگر بر جای آنها می‌نشانند. مجموعهٔ حیات جوامع انسانی، از فرهنگ گرفته تا ساختار سیاسی و اجتماعی، به رودخانه می‌ماند: مدام در حرکت است؛ گاهی طغیان می‌کند؛ سیر حرکتش در عمق‌های مختلف متفاوت است. در این حرکت مدام، لایه‌های بالایی با سرعت بیشتری دگرگون می‌شوند؛ و لایه‌های پایینی گاه آن قدر به آرامی حرکت می‌کنند که درک حرکت آنها نیازمند تأملی دراز است. اگر بخواهیم دربارهٔ حرکت چیزهایی بر سطح رودخانهٔ جامعه سخن بگوییم، کافی است که ثانیه‌ها و دقایقی به شواهد آنها توجه کنیم؛ اما پی بردن به حرکت چیزهایی در لایه‌های پایینی این رودخانه، گاهی نیازمند سال‌ها و دهه‌ها صبر و نظاره است.

مثال‌های مربوط به تاریخ اخیر این موضوع را روشن‌تر می‌کند: انقلاب اسلامی سال ۵۷ از طوفان‌های بزرگ در تاریخ ایران بود. با همین تمثیل رودخانه به آن توجه کنیم. در همان ماه‌های اول سال ۵۸، نام برخی از خیابان‌ها عوض شد. اما تا مدتی پس از آن، مکاتبات اداری بر همان کاغذهای اداری با سربرگ نشان شیروخورشید و نام دولت شاهنشاهی ایران انجام می‌گرفت. مدتی بعد، آن نشان‌ها را با چاپ مهری سیاه بر آنها تغییر دادند. مدتی طول کشید تا آن کاغذهایی که لکه‌ای سیاه بر پیشانی داشت تمام شد، نشان جمهوری اسلامی ایران (اردیبهشت ۱۳۵۹) به تصویب رسید، و کاغذهایی نو با این نشان چاپ شد. اسکناس نیز همین وضع را داشت. از زمان پیروزی انقلاب تا چند ماه، از همان اسکناس‌های دورهٔ پهلوی استفاده می‌شد. نخستین اقدام در تغییر اسکناس‌ها تبدیل همان اسکناس‌ها به اسکناس سورشارژی بود؛ یعنی روی عکس شاه نقشی چاپ کردند و همان را منتشر کردند. در سال ۱۳۶۰، یعنی دو سال پس از پیروزی انقلاب، اسکناس‌های جدید جمهوری اسلامی ایران منتشر و اسکناس‌های پیشین به تدریج جمع‌آوری شد. اما آیا نظام اداری و اقتصادی کشور نیز به سرعت نام خیابان و سربرگ‌های اداری و نقش اسکناس تغییر کرد؟ نظام برنامه‌ریزی و بودجه‌ریزی کشور را تا دوسه دهه پس از انقلاب، همان سازمان برنامه و بودجه (با یکی دو نام تازه و دگرگونی‌های اندک در تشکیلات، انتقال از معاونت نخست‌وزیری به معاونت ریاست جمهوری و ادغام با سازمان امور استخدامی کشور، و مانند اینها) اداره می‌کرد و تعیین کلان‌ترین سیاست‌ها در کشور را در دست داشت. حتی کارشناسان اصلی آن سازمان، تا زمانی که رفته‌رفته بازنشسته شدند، همان کارشناسان پیشین بودند. اکنون که بیش از چهل سال از آن طوفان می‌گذرد، نظام برنامه‌ریزی و بودجه‌ریزی کشور کمابیش بر همان مهر و نشان است که بود.

در معماری پس از انقلاب نیز چنین است. از همان آغاز، از یک طرف میل «بازگشت به خویش» با «آجر» پیوند خورد و ساختن بناهایی با نماهای آجری گسترش یافت. گاهی این نماها آجر سه‌سانتی شد، تا این بازگشت به خویش با بازگشت به گذشته و ارتجاع یکی شمرده نشود و بویی هم از نوگرایی در آن باشد. از این گذشته، آجر سه‌سانتی به‌وفور و ارزان‌تر از آجر پنج‌سانتی در دسترس بود. گاهی هم، با وقوع جنگ و کم شدن تنوع ساخت‌مایه‌ها، نمای سنگ هفت‌سانتی چهرهٔ همهٔ شهر را به غسل‌خانه‌ای عظیم شبیه کرد. چند سالی نگذشته بود که با راه‌اندازی کارخانهٔ ساخت خراپی سه‌بعدی (اسپیس فریم) در صنایع خودکفایی سپاه، مصالح‌های نمازجمع‌ه چهره‌ای کمابیش یکسان یافتند و مرکز بیشتر شهرها را سقف گستردهٔ اسپیس فریم در سیطره گرفت. ده سال طول کشید تا بر اثر ده‌ها علت اجتماعی و اقتصادی و ذوقی، سلیقهٔ آشپزخانهٔ باز، به‌ویژه در پارمان‌های کوچکی که دیگر تعدادشان روزبه‌روز بیشتر می‌شد، تداول یافت. از این قبیل مثال‌ها در تغییرات تند و کند معماری، در مقیاس‌های خرد و کلان، در همان دههٔ اول پس از انقلاب بسیار است

و همه نیازمند مطالعه عمیق. آنچه در اینجا منظور ماست توجه به این نکته است که نظام سازه بناهای کوچک و متوسط در همین امروز نیز همچنان همان است که بود. نظام حقوقی و معاملاتی معماری نیز تغییر اساسی نکرده است و ممکن است تا دهه‌ها بعد نیز تغییر نکند. نظام آموزشی معماری، به‌رغم تغییر برنامه آموزشی و آغاز اجرای آن در سال ۱۳۶۲، دگرگونی‌ای بنیادی به خود ندیده است (کافی است که نظام فعلی و قبلی را با نظام آموزش معماری در انگلستان، به‌ویژه از نظر پیوند میان آموزش و حرفه، مقایسه کنیم تا دریابیم که نظام آموزش معماری در ایران پیش و پس از انقلاب هر دو در یک دسته می‌گنجند). قانون شصت-چهل در زمین‌های شهری همچنان بیشترین تأثیر را در ساخت معماری و شهر می‌گذارد و هیچ معماری نیست که به‌قدر این قانون در معماری و شهر مؤثر باشد. مثال‌ها درباره لایه‌های کند و چگال معماری نیز بی‌شمار است.

به مثال رودخانه برگردیم. دیدیم که دوره‌بندی برای مطالعه تغییرات در سطح رود بر اساس ثانیه و دقیقه است؛ برای لایه‌های میانی، بر اساس روز، و برای لایه‌های پایینی رود، بر اساس هفته و ماه، و گاهی دهه و سده. در تن و روان انسان‌ها، در فرد و جمع آنان، نیز چنین است. برخی از ویژگی‌های روانی نسل کنونی با یک نسل قبل تفاوت فاحش دارد و برخی از ویژگی‌های روانی نسل کنونی با انسان راست‌قامت، که در حدود صدوپنجاه‌هزار سال پیش منقرض شد، یکی است. پیداست که دوره‌بندی در ویژگی‌های سبک‌بار بر اساس یک نسل است و دوره‌بندی در ویژگی‌های سنگین بر اساس هزاره‌ها. در مثال رودخانه، اگر طوفانی شدید رخ بدهد و دو روز طول بکشد، مقیاس بررسی آن، با مقایسه با وضع پس و پیش از طوفان، یک هفته یا یک ماه است و حتماً در این مدت، باید خود طوفان دوروزه را قویاً به حساب آورد. اما تغییرات صخره‌های مرجانی در کف مصب رود را نمی‌شود با روز و ماه دوره‌بندی کرد یا حتی آن طوفان را نقطه عطفی در تغییرات آن به شمار آورد. چنین وضعی در بررسی سیر دگرگونی جوامع انسانی موجب تفاوت «زمان تاریخی» با «زمان طبیعی» می‌شود. زمان طبیعی خنثاست و متشکل از پاره‌هایی به اعتبار گردش زمین؛ پاره‌هایی که آنها را هزاره و سده و دهه و ماه و هفته و روز و ساعت و دقیقه و ثانیه می‌خوانیم و درازایشان همیشه ثابت است. طول ساعت یک اندازه است؛ چه ساعت اکنون باشد و چه ساعت پریروز و چه ساعتی در سده اول پیش از میلاد. پاره‌های زمان تاریخی نیز اعتباری است؛ اما به اعتبار رویدادهای تاریخ و آنچه ما از سیر حرکت جوامع در طی زمان انتزاع می‌کنیم. این پاره‌ها، که از آنها با عناوین روزگار و عصر و عهد و دوران و دوره یاد می‌کنیم، به اعمال انسان‌ها و افکار و عواطف پس آنها وابسته است. نه درازای دوره صفویان با دوره قاجاریان یکی است و نه طول دوره سیطره سبک‌ها و مکتب‌های ادبی و هنر و معماری.

ما زمان تاریخی را به ادواری تقطیع می‌کنیم، نه از آن‌رو که این پاره‌ها واقعاً در عالم خارج وجود دارد؛ بلکه از آن‌رو که به فهم ما از تاریخ کمک کند. گاهی این تقطیع از تغییراتی در لایه‌های بالا یا میانه رودخانه تاریخ انتزاع شده است. پس باید مراقب باشیم که آن را به لایه‌های کندتر این رود تعمیم ندهیم. گاهی این تقطیع درست است و مربوط به لایه‌ای است که به مطالعه آن می‌پردازیم؛ اما آن‌قدر تکرار شده که به کلیشه مبدل شده است و خود سد راه فهم می‌شود. اگر این پاره‌ها واقعی نیست و فقط برای شناخت است، کلیشه شدن مانع شناخت می‌شود. باید جست‌وجو کرد و پرسید که آیا این تقطیع خود موجب کژفهمی‌هایی شده است یا نه. گاهی دیواری نامرئی که بین پاره‌های زمان می‌کشیم آن‌قدر قاطع و بلند است که نمی‌گذارد هر دو سوی دیوار را با هم ببینیم. گاهی هم این دیوار چندان ستر است که بخشی از واقعیت‌ها زیر آن پوشیده می‌ماند. در این حالات، باید این دیوار را برداشت و دوباره به مسیر رویدادها نگریست.

ظهور اسلام از بزرگ‌ترین رویدادهای تاریخ است و در بسیاری از شئون زندگی انسان‌ها در بیشتر کره زمین اثر گذاشته است. این اثر در سرزمین‌هایی که در سده‌های اول و دوم به دست مسلمانان فتح شد بسیار شدیدتر و عمیق‌تر از جاهای دیگر بوده است. دین جدید در شئون ذهنی و عینی حیات جمعی و فردی انسان‌ها در این سرزمین‌ها اثری ژرف گذاشت؛ اما موقع و شدت این تأثیر در همه لایه‌های حیات انسانی سرزمین‌های مفتوح یکسان نبود. برخی از لایه‌ها یک‌باره، در همان ماه‌ها و سال‌های اول فتح، دگرگون شد؛ برخی دیگر تغییراتی تدریجی را متحمل شد و این تدریج رفته‌رفته پس از چند سده در قالب تغییرات بزرگ رخ نمود. همین لایه‌ها در معماری و شهرشایان مطالعه است. کدام لایه‌های معماری بلافاصله تغییر کرد و کدام یک سده‌ها با اندک تغییری پابید؟ کلیشه تقطیع تاریخ و تاریخ معماری سرزمین‌های اسلامی به دوران‌های پیش از اسلام و اسلامی، با همه فوایدی که داشته، رفته‌رفته همه شروط تقطیع سودمند را کمابیش از دست داده است. این دیوار در طی دوسه سده مطالعات شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی چندان بلند شده که دانشوران را از پیوندهای دو سوی آن غافل کرده است. این دیوار چندان ستر شده که حقایقی در زیر آن پنهان مانده است. این دیوار چندان ماندنی شده است که همه لایه‌های فرهنگ و جامعه را یکسان تقطیع کرده و این پیوستار را پیش چشم محققان متشکل از دو پاره یکسره جدا جلوه داده است.

پرونده حاضر به منظور دعوت از پژوهندگان ایرانی تاریخ معماری و باستان‌شناسی به چون‌وچرا در این تقطیع فراهم آمده است. به همین جهت، تمرکز آن بر پاره‌ای از تاریخ ایران است که در آن، از اهمیت و بلندای آن دیوار کاسته می‌شود: برهه گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی.

همه نوشته‌هایی که در پی می‌آید، به جز یکی دو مورد، برای همین پرونده و برای شبکه آسمانه تهیه شده است. برخی از عزیزانم زحمت کشیدند و نوشته‌های غیرفارسی را به فارسی برگرداندند. به سهم خود، از نویسندگان این جستارها و مترجمان آنها تشکر می‌کنم. این کار بدون راهنمایی همکار گرامی‌ام، آقای دکتر عباس رضایی‌نیا، پیش نمی‌رفت؛ ممنون ایشانم. همچنین سپاسگزار گردانندگان پرکار و خوش فکر شبکه آسمانه‌ام؛ به‌ویژه خانم مهندس مهرنوش دلشاد که این مجموعه جستار به کوشش و جوشش او فراهم آمده است.

مهرداد قیومی بیدهندی

۲ آبان ۱۴۰۰



پروانه پورشریعی، استاد تاریخ و ایران‌شناسی دانشکدهٔ تکنولوژی نیویورک، در ابتدای مصاحبه‌ای با شبکهٔ بی‌بی‌سی فارسی (BBC Persian) دربارهٔ «حملهٔ اعراب به ایران» چنین می‌گوید:

یکی از روایات بسیار نادرستی که در حافظهٔ ملی ایرانیان شکل گرفته این است که اعرابی که به ایران حمله کردند، یک مشت اعراب بی‌فرهنگ بودند که حمله کردند تا اسلام را ترویج کنند. در صورتی که قشر اصلی اعرابی که به ایران حمله کردند، از بازرگانانی بودند که در مدینه، تا حدی در مکه، در شام بزرگ، در جزیره و بین‌النهرین سکونت می‌کردند و با راه‌های بازرگانی آشنا بودند. یکی از خواسته‌های این اعراب این بود که از حالت واسطه بودن در راه‌های بازرگانی خارج شوند و به مراکز داد و ستد بروند....

این مصاحبه پیش‌تر در صفحهٔ یوتوب (YouTube) بی‌بی‌سی فارسی منتشر شده است. برای دیدن این مصاحبه بر روی تصویر بالا بزنید.

هنر ایران در بحبوحهٔ پایان ساسانیان و برآمدن ترکان سلجوقی (۷۵۰ تا ۱۰۰۰م)

ماتو کمپارتی • دانشگاه کافوسکاری، ونیز
ترجمهٔ دنا شمسی‌زاده • کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، دانشگاه شهید بهشتی

هجوم اعراب به قلمروی ساسانیان، عموماً همچون ضربه‌ای شناخته می‌شود که پایان یک عصر و آغاز عصری دیگر را رقم زد. این نظر بیشتر مربوط به تفکر شرق‌شناسانهٔ غربی است تا دریافت‌های محلی؛ اما عجیب نیست که شاهد بازتاب آن در فضای روشنفکری ایران بوده‌ایم؛ نظرگاهی که محرک نوعی ملی‌گرایی فراگیر از سدهٔ نوزدهم به بعد بوده است.^۱ دیدگاه مقبول از سوی غالب دانشوران این است که امپراطوری ساسانیان به سرعت اسلامی شد و مقاومت فقط در دو مرکز در شمال (استان‌های نزدیک به دریای خزر یعنی گیلان و مازندران) و شرق (خراسان و سیستان) متمرکز بود. این دیدگاه صریحاً نقد شده است.^۲

حقیقت آن است که اصطلاح «اسلامی شدن»^۳ کاملاً وارد نیست. در عوض باید از «عربی شدن»^۴ سخن بگوییم که [با اصطلاح قبلی] یکی نیست. عرب‌های اهل غرب هنوز نظام اسلامی‌ای که در دوره‌های بعدی کامل و حتی متبلور شد را نمی‌شناختند؛ نظامی که علی‌رغم اظهار یافتن [در سیاق] عربی، با مشارکت قاطع روشنفکری ایرانی شکل گرفت. شاید بهتر است دربارهٔ هجوم فرهنگ زبانی عربی سخن بگوییم؛ زیرا بر اساس این رویکرد، پدیدهٔ هجوم فرهنگ زبان عربی از طریق غنا بخشیدن به زبان فارسی، و نه جایگزین کردن ریشه‌های بنیادهای ایرانی آن، بر زبان فارسی اثر گذاشت. زبان فارسی نیز به تدریج جای خود را به زبان عربی نداد؛ چیزی که در سرزمین‌های دیگر تمدن باستان مانند جهان هلنی رخ داد. در آنجا زبان عربی به تدریج، اما پیوسته جایگزین زبان یونانی شد. سرنوشت آفریقایی لاتین نیز گویاست: آنچه معمولاً به فقدان یک کلیسای ملی در آن منطقه منتسب می‌شود که بر خلاف شرق نزدیک، می‌توانست در نقش حافظ ارزش‌های اجدادی ظاهر شود.

جهان ایرانی در دوران متقدم اسلامی

فتح شبه‌جزیرهٔ عربستان که با خود پیامبر به راه افتاد، به علت دارایی‌های برون‌مرزی ایران مانند یمن و عمان و بحرین و مناطق ساحلی دیگر شبه‌جزیرهٔ عربستان، بر امپراطوری ساسانیان نیز اثر گذاشت. به علاوه، ساسانیان هرگز تمایلشان به مناطق درونی شبه‌جزیرهٔ عربستان، به‌خصوص منطقهٔ مکه، را پنهان نکرده بودند. این منطقه تا پیش از ظهور اسلام نیز مرکزی زیارتی بود؛ اگرچه در مسیر کاروانی مشهور به «جادهٔ ادویه» واقع نشده بود.^۵ یمن حدود سال ۶۳۰ فتح و اسلامی شد؛ یعنی چند سال بعد از غلبهٔ ساسانیان.

الحاق قلمروهایی که زمانی متعلق به لخمیان^۶ (خاندان آل نصر) بود و [همچنین الحاق] کل کرانهٔ عربی شرق خلیج فارس، از جمله بحرین و عمان، قطعاً مغایر با منافع ساسانیان بود؛ زیرا این مناطق تحت سلطهٔ ساسانیان هم قرار داشت.^۷ اتحاد شبه‌جزیرهٔ عربستان همچنین منجر شد به شکست «پادشاهی» کِنده^۸ تحت سلطهٔ سلسلهٔ حُجَریان^۹ — که بر عربستان مرکزی تسلط داشتند و قطعاً با ایران و بیزانس در تماس بودند — و تملک دارایی‌های غسانیان^{۱۰} (سلسلهٔ جفنیان^{۱۱})، که مشتریان عربِ امپراطوری بیزانس بودند. حجریان و جفنیان هر دو ریشهٔ یمنی داشتند. همهٔ حکومت‌های عربِ مورد بحث پیرو کیش‌های بت‌پرستی پیش از اسلام و مسیحیت بودند؛ اگرچه یهودیت نیز در سرتاسر شبه‌جزیرهٔ عربستان رواج داشت.^{۱۲}

بین دههٔ سی و چهل سدهٔ هفتم، در عصر خلیفه‌ها و پس از چندین درگیری و جنگ جزئی، که ابعاد آن در ابتدا از سوی قدرت‌های بزرگِ زمان کم‌اهمیت پنداشته شده بود، مواجهه‌ای مستقیم با بیزانس در شمال غربی و ایران در شمال شرقی رخ داد. لشکریان اسلام در هر دو جبهه پیروز شدند و با جنگ نهر یرموک^{۱۳} (۶۳۶) به سوریه هجوم بردند و عملاً مصر و مرزهای آفریقایی، که هنوز تحت سلطهٔ بیزانس بود، را جدا کردند. پس

از غلبه بر ساسانیان در قادسیه^{۱۴} (۶۳۶ یا ۶۳۷) و نهاوند (۶۴۲)، می‌شد گفت که راه فرمانبرداری بر ایران باز شده. در وضعیتی که بیزانسی‌ها با از دست دادن «فقط» سوریه، فلسطین و مصر در امان ماندند، ساسانیان کاملاً نابود شدند.^{۱۵} آخرین پادشاه ساسانی به سمت شرق گریخت تا اینکه با درماندگی در آسیای مرکزی به قتل رسید؛ همان [سرنوشتی] که بر اساس کهن‌الگوی هخامنشیان، بر سلف سرشناس او در دوران پیشرویِ مقدونیان گذشته بود. البته غلبهٔ اعراب بر ایران با ملایمت رخ نداد. چندین محور مقاومت تا زمانی طولانی باقی ماند؛ به‌گونه‌ای که خلیفه‌های اول و امویان را درگیر کرد.^{۱۶}

فتح قلمروهای بیشتر زیر سلطهٔ امویان (۶۶۱–۷۵۰) شکل گرفت؛ زیرا این زمانی بود که امپراطوری ساسانیان را می‌شد با مرگ آخرین پادشاهشان، یزدگرد سوم، در مرو در ۶۵۱ خاتمه‌یافته پنداشت. پسر او، پیروز نیز بالأخره به چین رسیده بود و امپراطور سلسلهٔ تانگ، یعنی گائوزونگ^{۱۷}، او را به عنوان وارث برحق ساسانیان در تبعید به رسمیت شناخته بود و با او با احترام کامل برخورد می‌کرد.^{۱۸}

امویان ساخت‌وساز آثار عالی معماری را رواج دادند و برخی از کهن‌ترین یادمان‌های اسلامی در سوریه، فلسطین و اردن امروزی یافت می‌شود. این آثار غالباً موزاییک‌کاری و بناهایی با تزییناتی شبیه به نمونه‌های بیزانسی و قبطی یا اشیاء مربوط به هنرهای فاخر نظیر پارچه، سرامیک، شیشه و غیره است. کل «سدهٔ امویان» از طریق تبادل گستردهٔ هنرمندان و ساخت‌مایه‌ها با بیزانس شناخته می‌شود که البته رقیب تقلیل‌ناپذیری باقی ماند که اعراب با حیرت به آن می‌نگریستند. امویان توانستند فتوحاتشان را با نفوذ به مناطقی بسیار فراتر از شبه‌جزیرهٔ ایبری تا مغرب گسترش بدهند؛ چرا که هجوم‌های آنان به محدوده‌های امروزی جنوب فرانسه و شمال غرب ایتالیا رسیده بود. [اما] پس از پایان یافتن این حملهٔ اولیه، موقعیت امویان

فراتر از این فتوحات نرفت و به عهده جانشینان عباسی شان بود که مناطق مورد نظر را تحکیم بخشند و فتوحات را در سمت مخالف، یعنی به سمت آسیای میانه، گسترش دهند.

به‌رغم پیروزی‌های نظامی اولیه، عباسیان نتوانستند مرزهایی که پیش از آنها مستقر شده بود را گسترش دهند. حتی در جبهه غربی، بخشی از شبه‌جزیره ایبری به خاطر استقرار آخرین امویان در اسپانیا و پرتغال در طی سال‌های ۷۵۶ و ۹۲۹ از دست رفت. پس از سال ۷۵۸ بود که مناطق خزری مطیع قلمروی خلافت شدند؛ البته با دشواری فراوان برای اعراب که به خاطر شورش مردم محلی دست‌کم تا سده نهم ادامه یافت.^{۱۹} مردم این مناطق عموماً به نام دیلمیان خوانده می‌شوند؛ نامی که مرتبط با شهره این مردمان به عنوان جنگجویان خستگی‌ناپذیر بود.

در شرق، اوضاع به‌گونه‌ای متفاوت می‌گذشت؛ جایی که به لطف لشکرکشی‌های ابومسلم، ثبات سیاسی دست‌کم تا مرگ هارون الرشید (۸۰۹-۷۸۶) تضمین شده بود. با مرگ این خلیفه، پسران او امین و مأمون یک جنگ داخلی واقعی به راه انداختند که منجر به استقلال دیوانی ایران شرقی و برآمدن چندین حکومت محلی در ایران و آسیای مرکزی شد.^{۲۰}

طاهریان و سامانیان نماینده نخستین حکومت‌های ایرانی پایبند به اسلام بودند که توانستند با به رسمیت شناختن (تا حدی صوری) حاکمیت عباسیان در اوایل سده نهم، کاملاً مستقل از بغداد شوند. ارتباط با امپراطوری بیزانس قطعاً صلح‌آمیز نبود؛ حتی با وجود اینکه این دو همسایه به روال زندگی نسبتاً پایداری رسیده بودند.

تا میانه سده نهم، حکومت عباسیان دست‌کم در سطح سیاسی رو به پایان می‌رفت؛ در حالی که وجهه دینی‌شان بدون تغییر باقی مانده بود. در واقع تنها کارکرد خلیفه محدود شده بود به به رسمیت شناختن حاکمان محلی که برخی از آنان تهدیدی

دائمی برای استقلال دربار بغداد ایجاد کردند که تا سال ۱۲۵۸ بر جای ماند. در این زمان بود که مغولان شهر را گرفتند. به دنبال [این حمله] آخرین خلیفه کشته شد و سلسله رسماً پایان یافت.

چنان که پیش‌تر گفتیم، اولین حاکمان ایرانی تبار که از سوی خلیفه به رسمیت شناخته شدند، طاهریان (۸۷۳-۸۲۱) بودند که خود را نوادگان قهرمان بزرگ حماسه ایرانی، رستم می‌دانستند؛ اگرچه همچنین، ظاهراً به هدف کسب اعتبار و مشروعیت، به تبار عربی‌شان نیز می‌بالیدند. آنها با عزیمت از سیستان – و دقیق‌تر از شهر نیشابور – به سرعت توانستند محدوده‌ای گسترده را مطیع سازند و عملاً اختیار کل خلافت شرقی بغداد را در دست بگیرند.^{۲۱} اوج قدرت آنها مقارن با برآمدن بانی سلسله، طاهر بود؛ اگرچه دست‌کم تا دهه هفتاد سده هشتم، اجداد طاهر با مهار کوچ‌نشینان و مردم آسیای مرکزی، که فقط صوری اسلام آورده بودند، توانسته بودند نظر خلیفه‌ها را جلب کنند. قدرت طاهریان در مواجهه با صفاریان در ۸۷۳ فروپاشید.

مرکز قدرت صفاریان در سیستان بود و آنها تا مدت‌ها بر سر اختیار مسیرهای کاروانی آسیای مرکزی، و به‌خصوص بر سر شکوفاترین تجارت آن زمان یعنی تجارت غلامان، با سامانیان در نزاع بودند. در حالی که طاهریان می‌توانستند به ریشه‌های اصیل‌شان ببالند و تا حدی در طلب مشروعیت خلیفه بغداد بودند، صفاریان از ریشه عوام بودند و مخالفتشان با عباسیان را پنهان نمی‌کردند. آنها فرصت تغییر دادن بختشان را غنیمت شمردند.^{۲۲}

در دوران پیش از اسلام سمرقند در منابع به‌منزله قطب مهم نیروی کار [غلامان] شناخته می‌شد. در میان آنها غلامان ترک که برای حرفه‌های نظامی انتخاب می‌شدند، بیش از همه در تقاضا بودند. به بهانه اسلام آوردن سرزمین‌های ضداسلامی [و گروه‌های] مقاومت درون افغانستان امروزی، صفاریان توانستند

خراج‌های سنگینی بر سلسله‌های ترک (پیوندخورده با نژاد ایرانی و هون، یعنی هون‌های آسیایی نظیر هپتالیان^{۳۳} و گروه‌های دیگر) تحمیل کنند؛ سلسله‌هایی که اطراف منطقه کابل مستقر بودند و معمولاً به نام کابل‌شاهان^{۳۴} یا ترکی‌شاهیان^{۳۵} (حدود ۸۲۲-۶۶۰) از آنها یاد می‌شود. ظاهراً آیین‌های متفاوتی در این دوره در آسیای مرکزی تداوم یافته بود؛ زیرا مسلمانان حق نداشتند ملت اسلامی را اسیر کنند. به هر جهت، شیعیان و دیگر «مرتدان» بعضاً از سوی سنی‌ها کافر پنداشته می‌شدند و برعکس. بعدها مواردی از اسیرکردن ایرانیان شیعه به دست ترک‌های سنی دست‌کم تا سده نوزدهم رخ داد.^{۳۶}

در میان جمعیت ایرانی، دلبستگی‌هایی به مزدائیسیم و گونه‌های محلی آن و همچنین بودیسیم، خصوصاً در آسیای میانه دیده می‌شد؛ جایی که این دو آیین به نظر برخی مؤلفان مسلمان ترکیب شده بودند.^{۳۷} بازتاب پیروزی‌های بیزانس بر اعراب، که احتمالاً با [ورود] مسیحیت به آسیای میانه رسیده بود، در سکه‌های ترکی‌شاهیان دیده می‌شود. از حیث گونه‌شناسی، سکه‌شناسی ترکی‌شاهیان، به جای آنکه مبتنی بر سکه‌های ساسانیان باشد، ادامه سکه‌های هون‌هاست. کتیبه‌ها به فارسی میانه یا باختری بود و نام یک حاکم سده هشتمی به نام فرومو کِسارو^{۳۸} به این زبان دیده می‌شود که همان «سزار رم» است. تبلیغات ضد عربی کم‌کم صورت‌های عجیبی با ریشه بیزانسی به خود می‌گرفت که در میان ایرانیان آسیای میانه و همین‌طور تبتی‌ها و شاید حتی در چین مقبول افتاده بود.^{۳۹}

نه تنها عناصر بودایی در این مناطق هنوز بسیار قوی بود، بلکه عناصر برهمنی نیز که از هند می‌آمد و به‌ویژه در مواجهه با عناصر روشنفکری تهاجمی بود (در این دوره تا دست‌کم سده دهم)، برجا ماند.^{۴۰} یک وزیر برهمنی بود که توانست آخرین حاکم ترکی‌شاهی را سرنگون کند و در نتیجه سلسله هندوشاهی^{۴۱} (حدود ۱۰۰۰-۸۸۲) را در کابلستان، زابلستان و گنداره^{۴۲} بنیان

گذارد. نشانه‌هایی از تولید هنری آخرین سلسله برهمنی کم‌کم در بازارهای عتیقه پدیدار شده است. به لطف مقایسه اشیائی که در برخی از موزه‌ها حفظ شده، دانشوران به‌تازگی مراکز احتمالی تولیدی هندوشاهی را شناخته‌اند.^{۴۳}

صفاریان خود را در میان این صفحه شطرنج پیچیده هم به عنوان گروهی قومی و هم به‌منزله فرقه‌ای مذهبی جای دادند. آنها خود را نوادگان ساسانیان و به‌ویژه خسرو پرویز دوم می‌دانستند. صفاریان توانستند زابلستان را در ۸۷۰ و بعدتر بین سال‌های ۸۷۲ و ۸۸۳ و همین‌طور کابلستان را بگیرند.^{۴۴} شکست تقریباً کامل این حکومت‌ها حدود سال ۹۰۰ به دست سامانیان رخ داد؛ اگرچه در گنداره و پنجاب، هندوشاهیان تا زمان واگذاری به محمود غزنوی در ۱۰۱۳ باقی ماندند تا اینکه در ۱۰۲۶ شکست خورده و الحاق شدند.^{۴۵}

عناصر فرهنگی هندی با قوت در کل محدوده افغان‌ها باقی ماند که به خاطر حضور نظامی حکومت‌های مهاجم مانند کشمیر، سلسله کارکتا^{۴۶} (۸۵۵-۶۲۲) و سلسله اوتپالا^{۴۷} (۹۳۹-۸۵۵) هم بود. اگرچه امروز این منطقه، که محل نزاع میان پاکستان و هند شده، بدون شک مدافع اسلام است، در دوران باستان مرکز اشاعه بودیسیم، با ارتباطاتی قوی هم به سمت تبت و هم حوضه تاریم^{۴۸} و به‌ویژه با پادشاهی ختن بود. الهام از هنرمندان کشمیری، مکتب مجسمه‌سازی بسیار محبوبی را در منطقه هیمالیا و تا چین پدید آورد؛ خصوصاً در تولید آثار برنزی.^{۴۹} مهم‌ترین حاکم سلسله کارکتا لالیتادیتیا موکتاپیدا^{۴۰} (حدود ۷۶۰-۷۲۵) بود که در شعری هندی اثر کلهن^{۴۱} (شاعری که در سده دوازدهم می‌زیست) به نام راجاتارانگینی^{۴۲} از او یاد شده است. اهمیت این اثر این است که یک منبع تاریخی واقعی و نخستین اثری است که در منطقه‌ای مرتبط با هند از نظر گاهی فرهنگی و زبان‌شناسانه نوشته شده. در همان زمان لالیتادیتیا، کشمیر توانست در برابر حملات تبتی‌ها از شمال و مسلمانان از

غرب ایستادگی کند و در نتیجه به متحدی نیرومند برای سلسله تانگ چین و هندوشاهیان بدل شود.^{۴۳}

با وجود حکمرانی سلسله‌های برهمنی، شاید به خاطر تأثیر مستقیم چین، کشمیر نسبت به بودیسم رواداری کامل نشان داد. اخیراً تعدادی مجسمه سفالی با مضامین برهمنی از منطقه مردان^{۴۴} و احتمالاً از سده نهم در بازار عتیقه‌جات ظاهر شده است. طبق نظر متخصصان، این مجسمه‌ها متعلق به حفاری‌های غیرقانونی معابد هندوشاهی است که ویژگی‌هایی برگرفته از هنر کشمیری دارد.^{۴۵} بر خلاف بسیاری دیگر از مناطق میان جهان ایرانی-پارسی-آسیای میانه و جهان هندی، کشمیر به دست غزنویان نیفتاد و نسبتاً دیر، در نیمه دوم سده چهاردهم، به اسلام گروید.^{۴۶}

با برآمدن سامانیان، کل آسیای میانه ایرانی و بخش شرقی ایران زیر سلطه یک سلسله اسلامی متحد شد.^{۴۷} امیران سامانی همچنین در امر اسلامی کردن اجباری ملت‌های در تماس با خود بسیار فعال بودند. اسماعیل (۹۰۷-۸۲۹) مسئول اسلامی کردن نیروهای مقاومت مزدایی در آسیای میانه در نیمه دوم سده نهم و همچنین در اسروشنه^{۴۸} بود؛ منطقه‌ای با زبان و فرهنگ سغدی که مکتب نقاشی آن در سده نهم میلادی شکوفا شد.^{۴۹} یکی از شخصیت‌های اسروشنه، که به‌ویژه در دربار عباسیان سامرا مؤثر بود، افشین حیدر است. قدرت او به‌خصوص در قفقاز پس از شکست رهبر شورشی محلی یعنی بابک، که در جمهوری آذربایجان امروزی فعال بود، نمود یافت.^{۵۰} اقبال افشین حیدر بلافاصله پس از محکوم کردنش به مرگ در زندان، به جرم ارتداد، از بین رفت. [این حکم] پس از آن [صادر شد] که کتاب‌هایی نامتناسب برای مؤمنی همچون او و حتی بتی سوخته به‌منزله مدرک گرایش او به آیین‌هایی با ریشه زرتشتی، که پیش از اسلامی شدن در اسروشنه (و سایر سغد) باب بود، در خانه‌اش در سامرا پیدا شد. برخی از دانشوران نام حیدر را با

کیدرا^{۵۱} و به تبع آن با سلسله کیداریان^{۵۲} مرتبط دانسته‌اند؛^{۵۳} در حالی که در نزد دیگران «خی» (xay-) (بازسازی سغدی خیدر (Xaydar)) در واقع از ریشه ایرانی است که در آسیای میانه نسبتاً رایج بود و به معنای «حائز نقشی (مقدس)» ترجمه می‌شود.^{۵۴}

هم ایرانیان هنوز مزدایی و هم ترک‌های وابسته به کیش‌های اجدادی هدف غضب فراوان امیران سامانی بودند. سرسختی مذهبی را باید نظامی تفسیر کرد که به مدد آن سامانیان می‌توانستند در چشم خلیفه بغداد مقبول به نظر آیند و امتیاز و غلامان ترک کسب کنند. چنین شور و حرارتی در نهایت علیه سامانیان تغییر جهت داد؛ یعنی هنگامی که آنها و کل ایران‌زمین تحت تأثیر عظیم هجوم ترکان در زمان برآمدن سلجوقیان اسلامی شده قرار گرفتند.^{۵۵}

در سمت شمال غرب، پیرامون مناطق خزری یا مازندران و حتی طبرستان—جایی که گرویدن به اسلام آهسته‌تر رخ داده بود—سلسله‌های گوناگونی، که هنوز وابسته به کیش‌های اجدادی پیش از سقوط ساسانیان بودند، یکی پس از دیگری می‌آمدند؛ مانند دابویگان (حدود ۷۶۱-۶۶۰) و باوندیان (۱۳۴۹-۶۶۵). این سلسله‌ها همچنان ارتباطاتی آرمانی با ساسانیان حفظ کردند؛ سلسله‌ای که خود را نوادگان مستقیم آن می‌دانستند.^{۵۶} اما سلسله‌ای در این منطقه که نشانه‌های باستان‌شناختی و ادبی بسیار مهمی از خود بر جای گذاشت را زیاریان (۱۰۹۰-۹۳۱) بنیان نهادند که آنها نیز بسیار وابسته به فرهنگ ایران باستان و حامیان جدی هنر، حتی پس از زمان شکستشان به دست بوئیان، (۱۰۶۲-۹۳۲) بودند.

بوئیان، که از تبار گروهی عموماً مشهور به نام دیلمیان بودند، از نسل رهبران نظامی‌ای بودند که در اصل تحت سلطه زیاریان قرار داشتند و پیرو مذهب شیعه بودند. آنها خود را از نوادگان ساسانیان می‌دانستند و بهرام پنجم گور را نیای بزرگ خود

می‌پنداشتند.^{۵۷} آنها حتی تاج‌های برگرفته از ساسانیان با بال‌های باز شده و حتی لقب شاهنشاه را در برخی از ضرب‌های پولی‌شان به کار می‌بردند که بیشتر به پیشینیان آرمانی‌شان مرتبط‌شان کند.^{۵۸} چنین پدیده‌هایی مشخصه بسیاری از سلسله‌های ایرانی و ترکی دوران اسلامی بود. حتی سامانیان با نیت واضح تأکید بر تعلقشان به شرق ایران و به‌نوعی ضد ساسانی بودن، نیای خود را بهرام ششم چوبین برگزیدند. بعداً غوریان بسطام [یا ویستهم] را به عنوان نیای خود برگزیدند.^{۵۹}

پیشروی به سمت جنوب غربی به سرعت بوئیان را عملاً به قدرت مطلق در برابر خلیفه بدل کرد که سلطه‌اش اکنون فقط بر شهر بغداد محدود شده بود. به‌رغم مهارت‌های بی‌رقیب نظامی، حاکمان بوئیان تمایل به مرزبندی فتوحاتشان داشتند [که پیامد آن] تضعیف قدرتشان بود.^{۶۰}

در چکیده‌ای کلی، می‌توان گفت که طاهریان به دست صفاریان حذف شدند که آنها نیز خود تحت انقیاد سامانیان درآمدند. با برآمدن ترکان غزنوی، سامانیان و آنچه از سلسله‌های ایرانی در شرق ایران و آسیای میانه باقی مانده بود بدون زحمت زیادی با هم ترکیب شدند. زیاریان به‌سختی از بوئیان شکست خوردند تا اینکه آنها نیز به [قلمروی] ترکان سلجوقی الحاق شدند؛ کسانی که کل ایران، آسیای میانه، و بخش بزرگی از آناتولی را در حدود سال ۱۰۰۰ فتح کردند.

در آسیای میانه، تعدادی خیزش مهم در این دوره انجام گرفت. در غرب، اعراب در ابتدا تحت سلطه امویان و سپس عباسیان چیره شدند. در شرق، قدرت‌های گوناگونی آغاز به کار کردند. اول از همه چینی‌های سلسله تانگ (۹۰۶-۹۱۸) نوعی قیمومت در سرتاسر آسیای میانه گسترانده بودند که شامل حوضه تاریخ (ترکستان شرقی) و مناطق جمهوری‌های شوروی سابق (ترکستان غربی) می‌شد. چینی‌ها همچنین به‌منزله حافظان بودیسم عمل می‌کردند؛ چرا که در هند، این دین تحت آزارهای

بی‌رحمانه برهم‌ها قرار گرفته بود که نمایندگان نظام دینی هند و وارثان دین کهن‌تری به نام ودا بودند. خدایان دوره وادها (بیش از همه ایندرا) در حال از دست دادن اهمیتشان در برابر خدایان برهمنی مانند ویشنو و شیوا بودند. این خدایان همچنین به‌تدریج در گونه جدید بودیسم یعنی تانتریسم، که در مسیرهای کاروانی آسیای میانه تا چین در حال شکل‌گیری بود، دیده می‌شدند. دوره آزارهای ضدبودیسم در سده‌های هشتم تا نهم شدیدتر شد. در نتیجه، این وضعیت منجر به انهدام کامل این دین در هند، به استثنای منطقه دلتای گنگ (معادل بنگالادش امروزی)، شد. در سده دهم، فقط پالاهای^{۶۱} (حدود ۱۱۷۰-۷۵۰) مستقر در منطقه بنگال برای دفاع از بودیسم باقی ماندند؛ اما با حکومت‌های متخاصم هندو احاطه شدند و دیگر مرجع پیروان این مذهب در آسیای میانه به حساب نمی‌آمدند. روند برگشتن بودیسم در بنگال در آغاز سده سیزدهم به نقطه‌ای بدون بازگشت رسید. بودیسم تانتری، که در تبت و حوضه تاریخ و به سمت چین در حال اشاعه بود، در هند توفیق چندانی نیافته بود. در نتیجه، نگاه بودایی‌ها این بار به سمت سلسله تانگ برای حمایت دوخته شده بود. این امر در هنر بودایی آسیای میانه (به‌ویژه در افغانستان) بازتاب مهمی داشت؛ جایی که شاهد نوعی شرقی شدن ویژگی‌های جسمی پیکر بودا هستیم که به‌طور فزاینده با چشمان بادامی‌شکل، صورت گرد و دهان کوچک عرضه می‌شد.^{۶۲} در سغد این پدیده را می‌توان در حدود شرقی مرزهای آن مثلاً قلعه خاهکخا^{۶۳} (اسروشنه) دید. در اینجا تعدادی نقاشی سده نهمی حاوی ویژگی‌های جسمی بی‌تردیدی از خدایان مورد احترام در آسیای میانه مانند نانا^{۶۴} است.^{۶۵}

با ظهور اسلام، تصویر به‌کلی بر هم خورد؛ اگرچه مسلمانان را نمی‌توان مسئول افول بودیسم خصوصاً در هند دانست. در سده هفتم، مسلمانان حتی از بودایی‌های سبند در برابر حملات برهم‌ها حمایت کردند.^{۶۶} با پیشروی عباسیان و در

پی آن، شکست سلسله تانگ در طلاس^{۶۷} (یا طراز در جنوب شرقی قزاقستان امروزی) در ۷۵۱ به دست ابومسلم، حتی حمایت تضمین شده چینی‌ها از بودیسم هم از بین رفت.^{۶۸} اندک زمانی پس از آن (در ۷۵۵)، شورش گسترده فرمانده چینی ترکی-سغدی، ان لوشان (زُخشان)^{۶۹} سلسله تانگ را به مرز فروپاشی رساند. امپراطور چین ناچار به فراخواندن سپاه مستقر در حوضه تاریم شد تا با شورشی که مصادف با حمله تبتی‌ها به چانگان^{۷۰} پایتخت در ۷۶۳ بود مقابله کند. کمک ترکان اویغور در این مورد عاملی تعیین کننده در بقای سلسله تانگ بود؛ اگرچه هزینه آن یعنی سلطه «متحدان» شمالی بر چین گزاف بود.^{۷۱} به منظور فرونشاندن شورش ان لوشان، سلسله تانگ حتی به اعراب هم روی آورد.^{۷۲}

اویغورها در ۷۴۴ در مغولستان مستقر شده و پس از بیرون راندن ترکان شرقی امپراطوری دوم، که به یاری ماهرترین رهبرشان کول تگین^{۷۳} (درگذشت ۷۳۴) توانسته بودند با پیشروی امویان در آسیای میانه و به ویژه در سغد مقابله کنند، حکومت خود را تحت پادشاهی سلسله یاغلاکار^{۷۴} (۸۴۰-۷۴۴) تشکیل دادند. اهمیت سغدیان در دربار اویغورها به خصوص در پایان این حکومت بیشتر و بیشتر شد و عناصر ایرانی بسیاری به این بنیاد در اصل ترکی وارد شد. حمله قرقیزها و مشکلاتی مربوط به تغییرات اقلیمی در مغولستان حکم فروپاشی حکومت اویغورها و پایان این اتحاد ناخوشایند برای چینی‌ها را صادر کرد.^{۷۵} حتی تبتی‌های تحت سلطه سلسله یارلونگ^{۷۶} (حدود ۸۴۲-۶۱۸) نیز درگیر جنگ‌هایی در جبهه‌های گوناگون، در هنگام توسعه [مرزهایشان] در آسیای میانه شدند: در شرق، علیه سلسله تانگ و اویغورها؛ در بخش‌هایی علیه اعراب در غرب؛ در جنوب علیه کارکتهای کشمیر.^{۷۷} اگرچه سلسله تانگ در ابتدا با اعراب خصومت داشت، برای مهار هجوم تبتی‌ها، به اعراب و همچنین اویغورها، حکومت نانژائو^{۷۸} (استان یونان^{۷۹} امروزی)،

برخی از سلاطین هندی، و حکومت‌های دیگر مستقر در برمه امروزی روی آورد. برای همین منظور، امپراطور سلسله تانگ دزونگ^{۸۰} (۸۰۵-۷۷۹) خواجه‌ای به نام یانگ لیانجیائو^{۸۱} را در ۷۸۵ به بغداد فرستاد تا اتحادی با عباسیان تشکیل دهد. به نظر می‌رسد این عمل آورده محکمی به جز افزایش روابط تجاری میان سلسله تانگ و عباسیان را به دنبال نداشت.^{۸۲}

در زمان افول اعراب و برآمدن سلسله‌های ایرانی اسلامی شده، کنترل تجارت با چین دست کم تا نیمه دوم سده نهم به دست تاجران ایرانی مستقر در سیراف و بحرین افتاده بود.^{۸۳} به نظر می‌رسد نبرد واقعی در مناطقی در حال وقوع بود که روزی میراث سلسله‌های محلی حکومت‌های ایرانی آسیای میانه بود که در شرف ترکی شدن بودند؛ سلسله‌هایی که ثروت مبتنی بر بهره‌وری از کشاورزی و تجارتشان در مقیاس عظیم، توجه فاتحان گوناگون را به خود جلب کرده بود. با ظهور سلسله‌های ایرانی در آسیای میانه، عباسیان بیشتر و بیشتر به سمت عراق عقب رانده شدند تا اینکه در نهایت سلطه‌شان فقط به بغداد محدود شد.

وضعیت در بلاد شام، آفریقای شمالی (به خصوص مصر) و شبه جزیره عربستان نیز بهتر نبود. بلاد شام محدوده نسبتاً بزرگی مشتمل بر سوریه امروزی، لبنان، فلسطین، اردن، عراق، کویت، و بخش‌هایی از شمال عربستان است که سلسله‌های محلی [در آن] در حال رهاپیدن خود از بغداد بودند. در آغاز سده دهم، شورش قرامطه اسماعیلی در جنوب قطر امروزی شکل گرفت اما خیلی زود در سرتاسر شبه جزیره عربستان، عراق و سوریه گسترش یافت. قرامطه مکه را محاصره و غارت کردند و حتی حجرالاسود کعبه را دزدیدند و در ۹۵۱ پس از پرداخت مبلغ بالایی باج آن را برگرداندند.^{۸۴}

بین سده‌های دهم و یازدهم، سلسله‌های ایرانی تبار کل محدوده‌ای که زمانی میراث ساسانیان بود را گرفته بودند تا

اینکه در مواجهه با حمله ترکان شکست خوردند و اینجا، پایان دوره ایرانیان بود. در میان این مردمان ترک، سلجوقیان در نهایت به لطف فتوحات مرزی‌شان لحظه‌ی حیاتی واقعی‌ای را در تاریخ ایران در عصر اسلامی رقم زدند؛ فتوحاتی که آنان را مبدل به حاکمان یک امپراطوری با گستره‌ای از آناتولی تا آسیای میانه کرد که از عراق، قفقاز و ایران نیز می‌گذشت. با حضور سلجوقیان بود که در هنر این مناطق کم‌کم نشانه‌هایی محسوس از تحولی مهم متأثر از شرایط تغییر یافته سیاسی، قومی، دینی و اقتصادی ظاهر شد؛ لحظه‌ای بسیار مساعد برای شکوفایی تولید هنری و ادبی پارسی. البته با استقرار عناصر ترکی، شمایل‌نگاری‌های محبوب در دوره‌های کهن به کلی از بین نرفت. به تصویر کشیدن پادشاهان بر تخت (به‌ویژه تختی بر دوش شیران) که با حامیان احاطه شده را هنوز می‌توان در هنر سلجوقیان و فراتر از آنان دید.^{۸۵}

مشخص است که ترکان مضامین محبوب در هنر ایرانی و پارسی را تقدیر می‌کردند و زبان متعالی شعر فارسی و فارسی نو باقی ماند. از آن زمان به بعد زبان فارسی زبان فرهنگی همه دربارهای اسلامی و به‌ویژه دربارهای ترکی ایران و آسیای میانه و چندی بعد دربار ترکان جغتای مستقر در هند شد که عموماً به نام گورکانی شناخته می‌شوند. در بخش غربی جهان اسلام، تأثیر [زبان] فارسی در میان اعراب و کردها نیز دیده می‌شد. [البته نباید] نقش مهم آن در قفقاز و همچنین میان ارمنی‌ها و گرجی‌های مسیحی را نادیده گرفت.

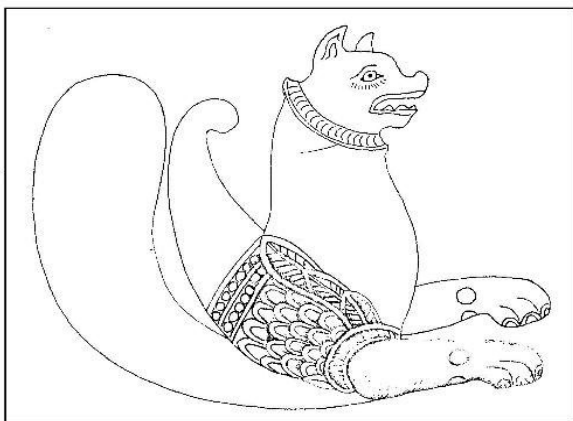
هنر ایران در دوران متقدم اسلامی

از نظرگاه باستان‌شناختی، استقرارگاه‌های شهری زیادی از عصر پیش از اسلام نیست که کاملاً کاوش شده باشد؛ اگرچه در برخی محوطه‌ها [کوشش‌های] امیدبخشی انجام شده است. در محدوده ایران قطعاً کاوش‌های زیادی از این نوع انجام نگرفته؛

در حالی که در قلب آسیای میانه لازم است به ترمذ باستان اشاره کنیم که بررسی آن چندین سال در جریان بوده و یافته‌های جالبی مرتبط با دوران اسلامی به ارمغان آورده است.^{۸۶} ساختار مشخص معماری اسلام در مساجد دریافت می‌شود که مکان پرستش برای مؤمنان مسلمان است. بناهای پیش از سلجوقی زیادی در ایران برجا نمانده است. غالباً پرداختن به [این بناها] در متون عمومی یا حتی علمی به‌گونه‌ای است که در فصلی جداگانه می‌آید؛ زیرا واضح است که حتی معماری دینی اسلامی در ایران حتی پیش از حمله سلجوقیان به‌گونه‌ای بدیع تکوین یافته بود.^{۸۷} آ. گذار^{۸۸} پیشنهاد کرد گونه‌شناسی معماری رایج در ایران باستان به دو زیرمجموعه تقسیم شود: «ایرانی اصیل» و «عربی» که به ایران وارد شده بود. گونه اول شامل به‌کارگیری گنبد و ایوان و چهل‌ستون‌ها به شیوه بناهای پیش از اسلام است.^{۸۹} کتاب گذار که به هنر ایران اختصاص دارد، شامل بخشی درباره عصر اسلامی نیز است که توجهی ویژه به تولید معماری دارد.^{۹۰}

بی. فینستر^{۹۱} (۱۹۹۴) مطالعه‌ای جامع درباره مساجد اموی و عباسی ایران—و همچنین برخی بناهای غیردینی—را در آلمان منتشر کرد که هنوز ابزار پژوهشی معتبری است که می‌توان با پژوهش‌های انجام‌گرفته پیش از او به دست آر. هیلنبرند^{۹۲} (۱۹۸۵) ترکیب کرد. درباره معماری دوران متقدم اسلامی می‌توان کتاب ا. گرابار^{۹۳} (۱۹۸۹)، پژوهش نسبتاً عمومی دیگری که البته فصول آن به قلم متخصصان برجسته هنر اسلامی نوشته شده^{۹۴} و پژوهشی تازه در باب معماری اسلامی به‌طور کلی و نه فقط متمرکز بر ایران^{۹۵} را نام برد.

دانشوران روسی توجهی ویژه به بناهای دینی و غیردینی آسیای میانه، خصوصاً با نظر به دوره سامانیان در حدود سده نهم و دهم داشته‌اند.^{۹۶} در صفحات بعدی می‌کوشیم بیش از همه فهرستی (مختصر) از مساجد و کاخ‌هایی بعضاً با اطلاعات کتاب‌شناسی



تصویر ۱. موجود خیالی گچ‌بری‌های تصویری محوطه نظام آباد.

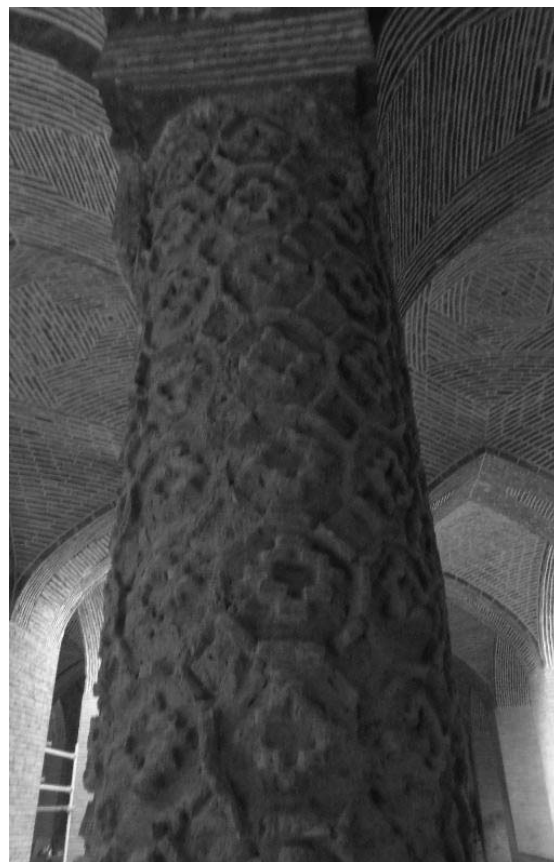
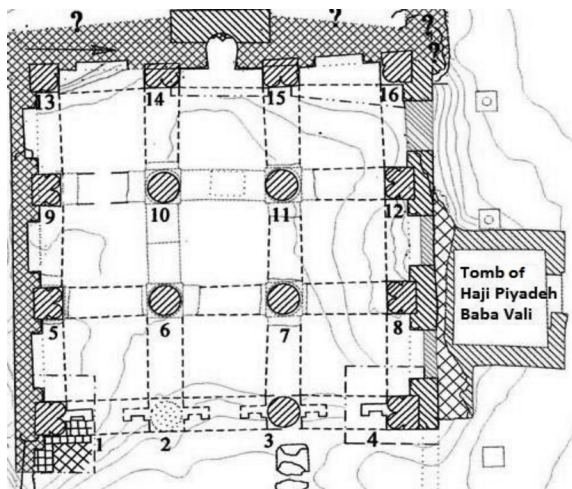


تصویر ۲. لوح‌های گچ‌بری تزئینی. سده هشتم تا نهم. احتمالاً ری.

کامل‌تر عرضه کنیم که در این پژوهش‌ها آمده است. در میان مساجد، در ایران هیچ مسجد کهن واقعی وجود ندارد؛ در حالی که تنها ساخته‌هایی که تاریخشان به دوره امویان بازمی‌گردد، در ترمذ و افراسیاب / سمرقند (سده هفتم تا نهم) در آسیای میانه یافت می‌شود. بناهای کاوش‌شده یا محوطه‌هایی که مدتی است شناخته شده‌اند (حتی اگر پژوهش‌های باستان‌شناختی جزئی در آن شده)، شامل استخر، مرو، افراسیاب / سمرقند سده هفتم تا نهم^{۹۷} اند.

در چال ترخان عشق‌آباد^{۹۸} و تپه میل، به جز داده‌های معماری، لوح‌های تزئینی گچی متعلق به دوران متقدم اسلامی پیدا شده است. در همان منطقه، با فاصله‌ای نه چندان دور از ری، محوطه نظام‌آباد قرار دارد که در آن به‌نحوی مشابه گچ‌بری‌های تصویری^{۹۹} از آن دوره به دست آمده است. اجزایی از [تصویر] سلحشوران و سر شخصیت‌هایی با تاج، حیوانات گوناگون و حتی موجودات خیالی‌ای نظیر شبه‌سیمرغ^{۱۰۰} هم پیدا شده است^{۱۰۱} (تصویر ۱). کاخ سروستان (نزدیک شیراز)، با اینکه باور می‌شد کاخی ساسانی از دوره بهرام پنجم گور باشد، در واقع مربوط به اواخر ساسانی- اوایل اموی و سده هفتم تا هشتم تاریخ‌گذاری شده است.^{۱۰۲} گچ‌کاری‌هایی که در ابتدا مربوط به دوره ساسانیان پنداشته می‌شد، ولی اخیراً مربوط به دوره امویان تاریخ‌گذاری شده، طبق معیارهای غیرعلمی در دو محوطه در لرستان، دره شهر و شیروان کشف شده است. متأسفانه مستندسازی آن نیز نسبتاً سطحی است و به همین علت، هر گونه انتساب آن به هنر ساسانی اکنون قویاً زیر سوال است.^{۱۰۳} از مدت‌زمانی بعد (سده هشتم تا نهم) لوح‌های گچ‌بری تزئینی [باقی مانده] که در موزه هنر اسلامی در تهران نگهداری می‌شود و احتمالاً از ری به دست آمده است (تصویر ۲).

از دوران عباسیان، مساجد اصلی، آن مساجدی است که در اصفهان (پیش از ۷۶۷)، دشت ده (حدود سده هشتم)، دامغان



تصویر ۳. ستون مربوط به دورهٔ بوئیان. مسجد جامع اصفهان.

تصویر ۴. نقشه و گچ‌بری مسجد سدهٔ نهمی بلخ (حاجی پیاده/ نه گنبد).

(سدهٔ هشتم)، شوش (سدهٔ هشتم)^{۱۰۴}، سیراف (حدود ۸۲۵-۸۱۵) و بسطام باقی مانده است که قدیمی‌ترین هستهٔ آن، جایی که آثار نقاشی‌های دیواری نیز مشخص شده، را می‌توان به میانهٔ سدهٔ نهم نسبت داد.^{۱۰۵} همهٔ بناهای ذکرشده دارای شبستان‌اند و به موازات قبله رو به جنوب غربی دارند. این بناها اخیراً تحت بازسازی و تحول قرار گرفته‌اند که از یک سو بدون تردید آنها را حتی برای جماعت مؤمنان امروز، سالم و کاربردی کرده و اما از سوی دیگر صورت اصیلشان را کاملاً تغییر داده است. در مسجد مشهور به تاریخانه در دامغان (احتمالاً قدیمی‌ترین در کل ایران) خوشبختانه ستون‌ها و طاق‌های عظیم آن باقی مانده که آجرهای اصلی آن را هنوز می‌توان در برخی جاها زیر لایهٔ آندود گچ مشاهده کرد.^{۱۰۶}

مسجد اصفهان مدتی طولانی موضوع مطالعه و حفاظت مأموریت [هیئت] ایرانی-ایتالیایی بوده و برخی از نتایج آن اخیراً تحت عنوان پروژهٔ آدامجی^{۱۰۷} منتشر شده است.^{۱۰۸} به نظر می‌رسد گچ‌کاری‌ها را با قطعیت خوبی بتوان به سدهٔ نهم و همچنین برخی از ستون‌ها را

به دورهٔ بوئیان نسبت داد که در مأموریت هیئت ایرانی-ایتالیایی روشن شد (تصویر ۳). در میان جالب‌ترین نتایج کاوش‌های انجام‌شده در مسجد اصفهان، آثار نقاشی‌هایی هست که غالباً متعلق به پیش از سلجوقی محسوب می‌شوند.^{۱۰۹}

مساجد دیگری هم هست که مربوط به حدود سدهٔ نهم هستند: شوشتر، فهرج، ساوه، اردستان، نیشابور، مسجد ملک کرمان. مسجد بلخ (در افغانستان امروزی)، که به نام حاجی پیاده و



تصویر ۵. مسجد سدهٔ دهمی نائین.

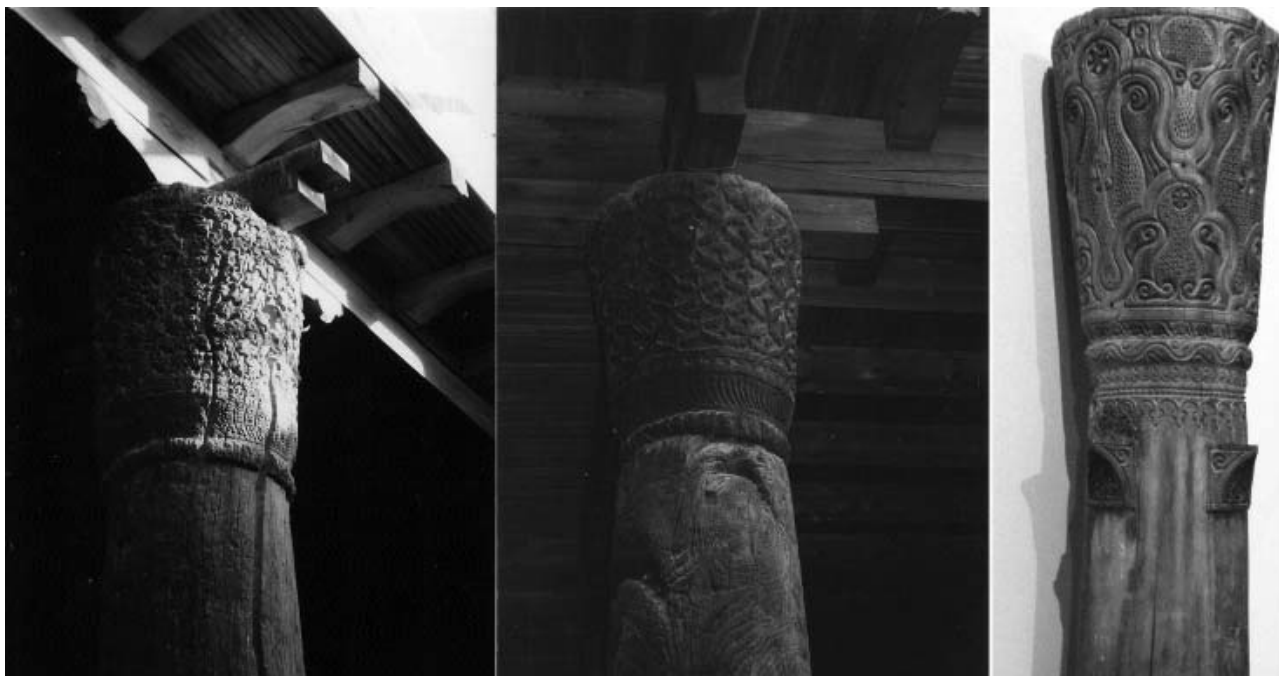


تصویر ۶. سر در دوران بوئیان مسجد جرجیر (یا حکیم).

نُه‌گنبد نیز مشهور است (تصویر ۴)، سدهٔ نهمی است. تزیینات گچ‌بری مسجد بلخ نقاط اشتراک زیادی با تزیینات مسجد جامع اصفهان دارد.^{۱۱۰} نزدیک بخارا (بخشی از سغد که بیشتر در معرض تأثیرات ایرانی بود)، در روستای دیگاران^{۱۱۱} مسجدی هست که بخش‌هایی از آن به سده‌های هشتم تا نهم بازمی‌گردد؛ در حالی که در مرو مسجدی جدیدتر به نام مسجد تلختان بابا از سدهٔ یازدهم هست.^{۱۱۲} مساجد سدهٔ دهمی ایران (دورهٔ بوئیان) عبارت است از مسجد نائین (تصویر ۵)، نیریز، بروجرد، جرجیر (یا حکیم)، بیشاپور، مسجد کوشک نزدیک روستای فردوسی، بخش‌هایی از مسجد سمنان، نطنز، ارسن تپه مدرسه.^{۱۱۳} عناصر جالب معماری تقریباً همه‌جا پیدا می‌شود؛ به‌خصوص تزیینات گچ‌بری. در اصفهان، هنوز می‌توان سر در دوران بوئیان در یک وجه مسجد جرجیر (یا حکیم) را دید که اخیراً مرمت شده است (تصویر ۶). در مسجد چوبی خیوه (ازبکستان) — اگرچه در طول سده‌ها بارها بازسازی شده — هنوز تعدادی سرستون تراش و ستون از پایان سدهٔ دهم باقی مانده است (تصویر ۷). سرستون‌ها، ستون‌ها و سازه‌های معماری چوبی دیگری که تاریخ آن به دوران متأخر سامانیان بازمی‌گردد، در بسیاری از مساجد آسیای میانه، به‌ویژه در ازبکستان و تاجیکستان یافت می‌شود.^{۱۱۴}

در موزهٔ ملی دوشنبه ستون‌های چوبی گوناگونی از [منطقهٔ] عینی^{۱۱۵} نگهداری می‌شود. در این محوطه هنوز می‌توان مناره‌ای را دید که آن را مربوط به سدهٔ دهم می‌دانند. تعدادی ستون چوبی که در اصل در مساجد و سایر بناهای دینی در بالادست درهٔ زرافشان به کار می‌رفته نیز مربوط به همین دوره است و اکنون در موزهٔ تاریخ ازبکستان نگهداری می‌شود.^{۱۱۶} کهن‌ترین کاخ‌ها اکثراً مربوط به سدهٔ نهم‌اند: قلعهٔ رموک شهداد، کوشک و خانه‌های سیراف، نیشابور، کاخ ترمذ (در ازبکستان) و کاخ همیشه در مازندران.^{۱۱۷} در مطالعات اخیر این گمان مطرح شده

که شناسایی بنایی شکوهمند در منطقه ربط ترمذ با کاخی مشهور به کاخ ترمذشاه (سده ششم تا هفتم) در واقع متعلق به محمود غزنوی است که یعنی در سده یازدهم تا دوازدهم بنا شده بود.^{۱۱۸} یکی از قدیمی‌ترین کاخ‌ها در محوطه افراسیاب (سمرقند پیش از اسلام) که بررسی‌های باستان‌شناختی هنوز در آن جریان دارد دارالعماره است که آن را به ابومسلم، یعنی میانه سده هشتم، منسوب می‌کنند.^{۱۱۹} کاخ اغیرتاش^{۱۲۰} در شرق تالاس نیز مربوط به همین دوره است.^{۱۲۱} در کولان^{۱۲۲} در منطقه هفت‌آب^{۱۲۳} (جنوب شرقی قزاقستان) بنایی برجای مانده که هنوز در حال حفاری در آنند و گونه‌های مختلفی از تزیینات دارد: نقاشی دیواری، دیوارنوشته، گچ‌بری. بنای آن به دوره حاکمان ترک سده هشتم بازمی‌گردد؛ در حالی که محتمل‌ترین تاریخ برای تزیینات آن (به‌خصوص گچ‌بری‌ها) سده نهم است.^{۱۲۴} در واسع^{۱۲۵} در جنوب غربی تاجیکستان کاخی از سده نهم تا یازدهم باقی مانده که موضوع کاوش‌های روشمند بوده است.^{۱۲۶} قدیمی‌ترین مراحل [حفاری] عناصر معماری جالب و همچنین گچ‌بری‌های تزیینی و آثاری از نقاشی‌های دیواری را آشکار کرده که نشانگر سبک «آسیای میانه» با تمایل به [ترسیم] چهره‌های سهرخ، چشمان بادام‌شکل و تقسیم‌بندی موها به گونه‌ای است که در نقاشی‌های سغدی و باختری پیش از اسلام رایج بود (تصویر ۸). به علاوه در تاجیکستان یافته‌هایی از لوح‌های گچ‌بری تزیینی به دست آمده که مربوط به بناهای دوره سامانیان در سیود^{۱۲۷} (سده نهم تا دهم) است و اکنون در موزه می‌دوشنبه نگهداری می‌شود (تصویر ۹). از دیگر بناهای دینی جالب مدرسه‌هاست که در آن در کنار خواندن قرآن و آموزش عربی، اندیشه‌های دیگری نیز تدریس می‌شد.



تصویر ۷. سرستون‌های مسجد چوبی خیوه. پایان سده دهم.

در ایران، غالباً کتیبه‌ها و لوح‌های گچ‌بری رنگی نظیر مدرسه نظامیه (در خرگرد خراسان) از سده یازدهم پیدا می‌شود؛ یعنی اوایل دوره سلجوقیان.^{۱۳۸}

از تعدادی کاروانسرای متعلق به اوایل دوران اسلامی نیز آثاری در ایران و آسیای میانه باقی مانده است. علاوه بر کاروانسراهی پیکند^{۱۳۹} (نزدیک بخارا در ازبکستان) که احتمالاً مربوط به دوره حکومت امویان است، رباط دازین در کرمان و کاروانسرای کشمان‌تپه^{۱۴۰} در ترکمنستان (سده نهم) را می‌توان نام برد. برخی از کهن‌ترین و باشکوه‌ترین کاروانسراها در منطقه مرو قرار دارد؛ مانند آقچه قلعه^{۱۴۱} سده یازدهم.^{۱۴۲}

یادمان‌های تدفینی به آرامگاه‌ها (یا امامزاده‌ها) و مقبره‌های برجی تقسیم می‌شود. از آرامگاه‌های مشهور می‌توان آرامگاه اسماعیل سامانی (حدود ۹۲۰) در بخارا و آرامگاه عرب‌آتا (۹۷۸-۹۷۷) در تیم در دره زرافشان را نام برد که هر دو در ازبکستان‌اند.^{۱۴۳} آرامگاه معروف اسماعیل سامانی در بخارا از سالم‌ترین نمونه‌های باقی‌مانده با ساختاری مرسوم است که گونه چهارطاقی را به یاد می‌آورد (تصویر ۱۰). آرامگاه عرب‌آتا به‌نوعی برتری دارد؛ زیرا نخستین بنایی است که می‌شود با یقین تاریخ‌گذاری‌اش کرد. [در این بنا] بخش داخلی تزئینات مقرنس نمایان است که از اشکال هندسی مقعری تشکیل شده که شبیه صورت‌هایی است که در مقرنس‌های درآیگاه مساجد بعدی بسیار رایج شد.^{۱۴۴} همانند برخی مساجد، امامزاده‌ها نیز به‌تناوب بر روی بناهای موجود از قبل افزاشته می‌شدند و در نتیجه در اصل غیر اسلامی‌اند.^{۱۴۵}

مشهورترین مقبره‌های برجی در سمیران (حدود ۹۸۵-۹۶۱)، گنبد کاووس (۱۰۰۷-۱۰۰۶) (تصویر ۱۱)، رادکان غربی و لاجیم است. محوطه گنبد کاووس به‌تازگی موضوع مطالعه اس. کریستوفورتی^{۱۴۶} (۲۰۱۶) بود که جنبه‌های مبهم مربوط به علاقه صاحب آن به طالع‌بینی و نجوم را روشن کرد.



تصویر ۸. تمایل به ترسیم چهره‌های سه‌رخ، چشمان بادام‌شکل و تقسیم‌بندی موها به گونه‌ای که در نقاشی‌های سغدی و باختری پیش از اسلام رایج بود. کاخی در واسع (سده نهم تا یازدهم).



تصویر ۹. لوح‌های گچ‌بری تزئینی مربوط به بناهای دورهٔ سامانیان در سیود. سدهٔ نهم تا دهم.



تصویر ۱۰. آرامگاه اسماعیل سامانی از سالم‌ترین نمونه‌های باقی‌مانده با ساختاری مرسوم که گونهٔ چهارطاقی را به یاد می‌آورد.

دربارهٔ سفال‌های اسلامی متقدم در آسیای میانه مطالعاتی در واسع انجام شده است.^{۱۴۵}

نقاشی‌های یادمانی‌ای که بتوان آن را به دورهٔ پس از سقوط ساسانیان تا ظهور سلجوقیان نسبت داد به‌ندرت پیدا می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، قطعات مصوری در مسجد جامع اصفهان کشف شده است. به خاطر محیط عبادتی، این نقاشی‌ها

ساخته‌های معماری غیردینی دیگری را نیز می‌توان برشمرد؛ مانند کاروانسراها و پل‌های سرتاسر ایران. از جالب‌ترین پل‌ها، پل خرم‌آباد متعلق به سدهٔ دهم تا یازدهم است.

از ساخته‌های دینی زرتشتیان تخت سلیمان باقی مانده که به گواه کاوش‌ها، به‌ویژه کاشی‌های منقشی که در زمان مأموریت آلمانی‌ها پیش از انقلاب پیدا شد، دست‌کم تا دورهٔ ایلخانان آثاری دارد.^{۱۳۷} این محوطه برای مدتی طولانی مقصد زیارتی جماعت مزدایی از سرتاسر ایران بوده است. محوطه‌های دیگری، که شاید بتوان آن را بناهای آیینی غیراسلامی خواند و به‌شکل غیرمنسجم‌تر حفظ شده، در ایبانه (نزدیک کاشان) و جزه (فیروزآباد) باقی مانده است. تاریخ بنیاد این بناها قطعی نیست ولی برخی از دانشوران دوران متأخر ساسانیان را مطرح کرده‌اند.^{۱۳۸}

سفال‌های لعابدار یا بدون لعابی از دوران پیش از سلجوقیان با کتیبه‌ها و نقوشی در محدودهٔ ایران پیدا شده که غالباً از کاوش‌های نیشابور به دست آمده و می‌توان آن را به دوران سامانیان نسبت داد.^{۱۳۹} ابداع نوع خاصی از رنگ‌آمیزی سفال که معمولاً به نام «نقاشی گلابه‌ای (یا دوغابی)»^{۱۴۰} شناخته می‌شود مربوط به این سلسله است. روند این کار معمولاً با مخلوط کردن رنگ و گِل خیس انجام می‌شود که به‌شکل چسبی عمل می‌کند و هنگام تماس با لعاب مانع لک افتادن می‌شود.^{۱۴۱} در ایتالیا در موزهٔ هنر شرقی تورین،^{۱۴۲} بخشی را به سفال‌های اسلامی اختصاص داده‌اند که نمونه‌های متعددی از نیشابور نیز در آن هست.^{۱۴۳} محوطهٔ دیگری در ایران که در آن تعداد زیادی از گونه‌های اشیاء سفالی پیدا شده شوش است (تصویر ۱۲). در زمان حفاری‌های انجام‌شده در مأموریت فرانسوی‌ها، تعداد زیادی ظرف، چراغ، مجسمه و قطعات سفال شکسته بیرون آمد و در نتیجه می‌توان گفت انتساب تاریخ آن به دوران اسلامی هم از دید چینه‌شناسی و هم کتیبه‌شناسی تأیید شده است.^{۱۴۴}

محدود به آرایه‌های هندسی یا شاید گیاهی است.^{۱۴۶} تنها نمونه‌های نقاشی تصویری،^{۱۴۷} که تاریخ آن به دوران سامانیان بازمی‌گردد، مربوط به نقاشی‌هایی با رنگ لعابی بر گچ از نیشابور است.^{۱۴۸} در بیشتر موارد این نقاشی‌ها شامل نقش‌مایه‌های هندسی و گیاهی و به‌ندرت تصاویری از سربازان سوار بر اسب یا پیاده است (تصویر ۱۳). آرایه‌های هندسی در برخی از نمونه‌ها، یادآور نقاشی‌های دوران اسلامی متقدم است که در پیکند پیدا شده بود (تصویر ۱۴). این نقاشی‌ها هم‌اکنون در بنایی کوچک در محوطه پیکند در معرض نمایش‌اند که تبدیل به موزه‌ای

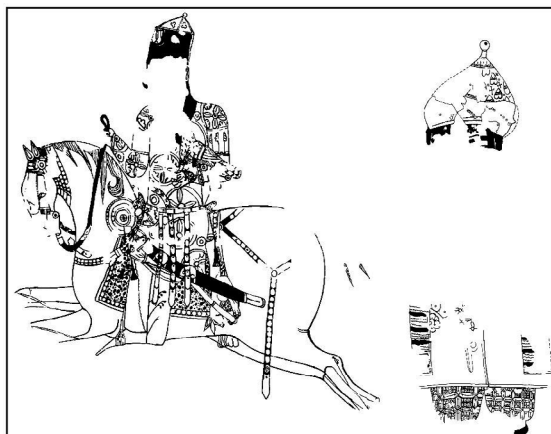


تصویر ۱۱. مقبره برجی در گنبد کاووس.

شده و می‌توان آن را تزئینات محرابی درون خانه‌های شخصی شهروندان مسلمان شده دانست.^{۱۴۹} نقاشی‌های دیواری دیگری که حتی از نقاشی‌های پیکند قدیمی‌تر است، از محوطه گور یا فیروزآباد در فارس می‌آید (تصویر ۱۵).

در دوران سلجوقیان، به گواه نخستین نسخه مصور فارسی که به‌طور کامل به دست ما رسیده و تاریخ ۱۲۵۰ دارد، هنر نگارگری نسخ قطعاً بسیار فراگیر بوده است. این نسخه مربوط به متن منظومه ورقه و گلشاه‌است که به سفارش سلجوقیان بوده، اما در آناتولی به انجام رسیده است.^{۱۵۰} بازه میان نیمه [دوم] سده سیزدهم و آغاز سده چهاردهم ناشناخته است؛ به‌رغم اینکه این دوره هم‌زمان با سلطه مغولان در ایران، یعنی زمانی است که نگارگری کتب در حال فراگیر شدن بود و همچنین عناصر چینی در مسیر انتقالی که با فتوحات مرزی مغولان ممکن شد، مورد توجه قرار گرفته بود. یک نسخه مصور فارسی از بلعمی (ترجمه تاریخ طبری) در نگارخانه هنر فریر^{۱۵۱} در واشنگتن^{۱۵۲} نگهداری می‌شود که اخیراً موضوع یک رساله دکتری بود که هنوز منتشر نشده، اما به‌آسانی در اینترنت در دسترس است. نویسنده این رساله نگاره‌ای از متنی عرضه می‌کند که تاریخ آن به دوره کمتر شناخته‌شده میان نیمه [دوم] سده سیزدهم و آغاز سده چهاردهم بازمی‌گردد که به نظر می‌رسد حاکی از بازگشت به همان سبک متداول در زمان سقوط مغولان است. این دوره هم‌زمان با سلسله اینجویان (۱۳۵۷-۱۳۳۵) است که در فارس، جایی که یک مکتب نگارگری رشد یافت، فعال بودند. هنرمندان [دوره] اینجویان توجهی فراوان به سنت‌های محلی داشتند.^{۱۵۳} در واقع به نظر می‌رسد عناصر وام‌گرفته از هنر چینی و به‌ویژه از سبک متداول در دوره سلسله سونگ (۱۲۷۹-۹۶۰) در نقاشی‌های اینجویان کمتر غالب است.^{۱۵۴} برای نمونه تصویر فنگ‌هوانگ^{۱۵۵} —پرنده‌ای خیالی که دانشوران غربی عموماً آن را به نام فینکس^{۱۵۶} می‌شناسند— از دوران مغولان به بعد، به

استثنای وقفه‌ای کوتاه در دورهٔ اینجویان، سرمشقی برای بازنمایی سیمرخ ایرانی شده بود. سبک محبوب در دربار اینجویان بسیار نزدیک‌تر به نمونه‌های نقاشی‌های دیواری سغدیان بود؛ زیرا هر دو مبتنی بر نقش‌مایه‌های پدیدآمده در دوران پیش از اسلام بودند.^{۱۵۷} قطعاتی از نقاشی دیواری از ایران به دست آمده، که اگرچه از بازار عتیقه‌جات آمده و تا مدت‌ها سلجوقی پنداشته می‌شد، به‌تازگی به صورت علمی تحلیل شده و به تأیید مارتینا روجیادی،^{۱۵۸} نمایشگاه‌گردان نمایشگاهی تازه با عنوان «تحول یافته: هنر دوران میانهٔ سوری و ایرانی در اوایل سدهٔ بیستم»^{۱۵۹} در موزهٔ متروپولیتن در نیویورک، آن را به اوایل سدهٔ بیستم نسبت می‌دهند.^{۱۶۰} اگرچه این نقاشی‌ها در واقع جدیدتر [از آنچه تصور می‌شد هستند]، در هر صورت با ترجیح چهره‌هایی با ویژگی‌های محسوس ترکی، اتکای قطعی بر سرمشق‌هایی از دوره‌های قبل و حتی دوران پیش از اسلام دیده می‌شود.^{۱۶۱} در نقاشی‌های غزنوی کاخ لشکری‌بازار در افغانستان که تاریخ آن آغاز سدهٔ یازدهم است، هنوز نقش‌مایه‌های ایرانی جالبی نظیر تزیینات دایره‌ای روی لباس سربازان در حال سان دیده می‌شود.^{۱۶۲}



تصویر ۱۲. نمونه‌ای از نقاشی سربازان (با رنگ لعابی بر گچ). دورهٔ سامانیان. نیشابور.

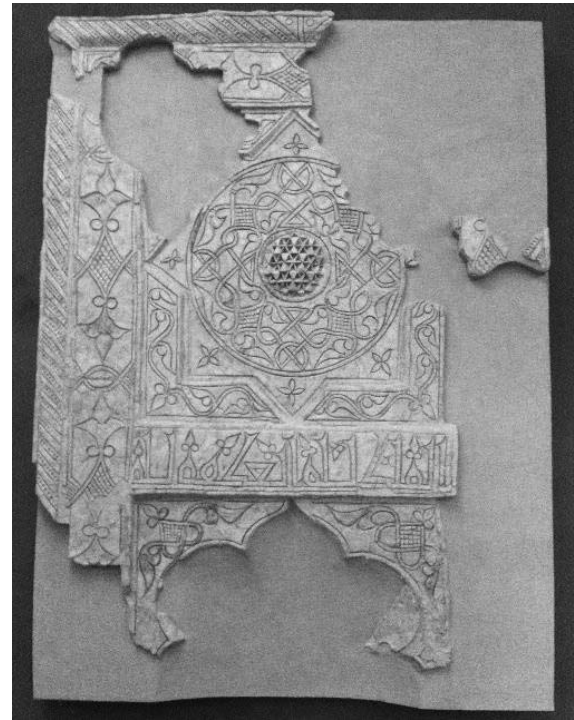


تصویر ۱۲. یکی از اشیاء سفالی پیداشده در شوش.

آثاری از گچ‌بری‌های منقش از دوران سلجوقیان که از حفاری‌های بدون نظارت به دست آمده، در مجموعهٔ موزه‌های برلین، لندن و نیویورک هست.^{۱۶۳} ویژگی‌های چهره، مانند چشمان بادامی شکل و نبودن ریش، به نظر تأییدی است بر [تعلق این آثار به] دورهٔ سلجوقی یا کمی پس از آن. مقایسهٔ سفال‌های دوران متقدم اسلامی، گچ‌بری‌های منقش و نسخه‌های مصور مربوط به دوره‌های بعد نشان می‌دهد که سلجوقیان پیرو نقش‌مایه‌های ایرانی و همچنین محتوای مناظری بودند که ظاهراً ریشه در حماسه‌های فارسی دارد. سفال‌های پیداشده با آرایه‌های کارکردی یا تزیینی مدت‌هاست که بخشی از مجموعه‌های خصوصی یا موزه‌ای هستند و به‌ندرت از حفاری‌های نظارت‌شده به دست آمده‌اند.^{۱۶۴} تعداد آنها حقیقتاً چشمگیر است. به همین خاطر [دانشوران] فرض کرده‌اند که ظرفی عجیب با چند دسته و آرایه‌هایی آمودی^{۱۶۵} که امروز در موزهٔ باستان‌شناسی اردن نگهداری می‌شود، احتمالاً متعلق به دورهٔ امویان یا اوایل عباسیان است. شکل و مهم‌تر از آن آرایه‌های اجراشده بر بدنهٔ ظرف شامل دایره‌هایی متشکل از سر مردان ساده‌شده است که یکی

در میان با شخصیت‌های (زن؟) از روبه‌رو و نشسته به صورت چهارزانو با تاج‌های بلند و شاید هاله‌ای پشت سر قرار گرفته‌اند (تصویر ۱۶). اگرچه نویسنده مدخل کاتالوگ نمایشگاهی تازه این پیکرک‌های احتمالاً زن را با همتایان بیزانسی مقایسه می‌کند،^{۱۶۶} این نمونه‌ها بیشتر یادآور موضوعات بودایی حوضه تاریم‌اند.

افزون بر این، ظرف مورد بحث مشابه نوعی سفال متداول در سین‌کیانگ^{۱۶۷} خصوصاً در ناحیه ختن است. یکی از این ظروف سه‌دسته با دایره‌هایی مرواریدی متشکل از سر مردان که یکی در میان در کنار پیکرهای کامل انسانی قرار گرفته نزدیک یاولوک^{۱۶۸} پیدا شد؛ در حالی که نمونه دیگری از اطراف کاشغر



تصویر ۱۴. نقاشی‌های دوران اسلامی متقدم. پیکند.

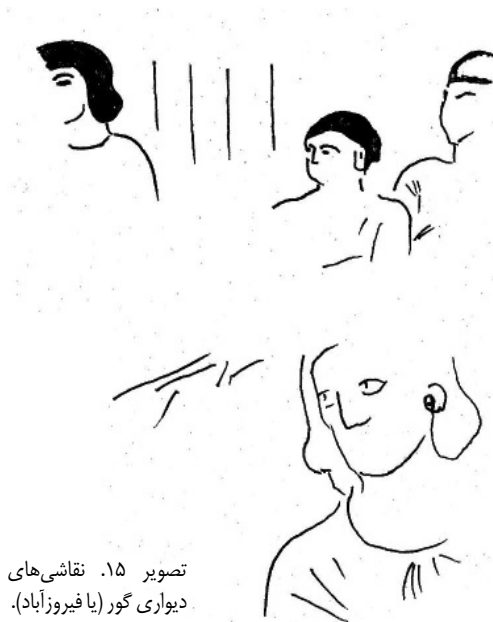
بیرون آمد. هر دو شیء اکنون در موزه محلی کاشغر نگهداری می‌شوند.^{۱۶۹} قطعه بسیار مشابه دیگری از یک ظرف با دایره‌های مرواریدی شامل سر مردان از منطقه ختن اکنون در مجموعه موزه اشمولین^{۱۷۰} در آکسفورد است.^{۱۷۱} در نهایت، تعدادی ظرف از این نوع از ختن که آرایه‌های آن شامل دایره‌هایی با سر مردان به صورت یکی در میان کنار پیکرهای انسانی کامل است، در موزه هرمیتاژ در سنت‌پترزبورگ دیده می‌شود که کمی سالم‌تر مانده‌اند.^{۱۷۲} همه این ظرف‌های ختنی آرایه‌های پیچیده‌تر و پرجزئیات‌تری نسبت به ظرف‌های اردنی دارند. به همین علت، محتمل‌تر به نظر می‌رسد که ورود آن به مراکز امویان از سوی شرق ایران‌زمین به غرب بوده و نه بر عکس؛ اگرچه غیرممکن است که بفهمیم آیا واقعاً واردات سفال از ختن به ایران یا حتی دیگر مراکز در آسیای میانه رخ می‌داده یا نه. قطعاً بازاری در دربار سلطنتی چین برای تولیدات هنری ختنی وجود داشته. چینی‌ها غالباً تصاویر یا حتی شاید سفال‌های بودایی را وارد می‌کردند.^{۱۷۳} با وجود این، آشکار است که گونه‌های سفال با آرایه‌هایی [مشابه] نمونه‌های ختنی‌ای که دیدیم باید در مسیرهای کاروانی آسیای میانه پیش از توسعه راه دریایی ابریشم تجارت می‌شده که از طریق آن ظروف چینی مشهور «سفید و آبی» از بندرگاه‌های چین به خلیج فارس می‌رسید.^{۱۷۴} نمونه‌های سفال لعاب‌دار و بدون لعاب از آسیای میانه مربوط به دوران متقدم اسلامی، عمدتاً در نیشابور، افراسیاب و چاچ یافت می‌شود. حتی در این نمونه‌ها مشخصات گونه «ختنی» دیده نمی‌شود؛ اگرچه جزئیات روی بدنه ظروف، کتیبه‌های حکاکی یا نقاشی‌شده و بازنمایی‌های گیاهان و حیوانات و انسان‌ها هست.^{۱۷۵}

ظروف و دیگر اشیاء فلزی‌ای هست که از حیث شکل و تزیینات، سبک ساسانیان را به یاد می‌آورد؛ اما [اینها] بدون تردید مربوط به دوره اسلامی‌اند.^{۱۷۶} از موضوعات محبوب صحنه‌های شکار

و بزم‌های سلطنتی است (تصویر ۱۷). از آنجا که این اشیاء از بازارهای عتیقه یا مجموعه‌های خصوصی به دست آمده، مکان پیدا کردنشان ناشناخته است و هر نوع انتسابی کاملاً مبتنی بر تفسیرهای برگرفته از تاریخ هنر است. کامل‌ترین متن منتشرشده دربارهٔ ظروف فلزی دوران متقدم اسلامی در محدودهٔ ایران و آسیای میانه، کتاب بی. مارشاک^{۱۷۷} است. در این کتاب، نویسنده فهرستی از مصنوعات را عرضه کرده و آنها را به کمک مباحث روشنگرانه‌ای دربارهٔ موضوعات تزئینی بررسی کرده که آشکارا ریشه در هنر پیش از اسلام داشته‌اند؛ ولی مطابق سلیقهٔ حاکمان پس از ساسانیان دوباره به کار رفته‌اند.^{۱۷۸}

یک سینی نقره‌فام هشت‌گوش با آرایهٔ چندین شبه‌سیمرغ که یکی از آنها در مرکز دایره‌ای نواری قرار گرفته و پیرامون آن چهار سیمرغ کوچک‌تر و ۲۴ تایی دیگر (بسیار ساده‌شده‌تر) در نوار بیرونی جای گرفته‌اند، اکنون در موزهٔ ایالتی برلین^{۱۷۹} نگهداری می‌شود و معمولاً آن را متعلق به سامانیان ایران می‌دانند.^{۱۸۰} بر سر جایگاه جغرافیایی و تاریخی آن کاملاً توافق است (تصویر ۱۸). اگرچه این سینی از کاوش‌های نظارت‌شده به دست نیامده، ساده‌سازی هندسی اجزای بدن شبه‌سیمرغ، وجود عناصر گیاهی، و دایره‌ای مشابه [نمونه‌های قبل]، اما نه مرواریدی بلکه نواری (یعنی مربوط به گونهٔ رومی-بیزانسی)، حاکی از آن است که تاریخ آن به احتمال قوی مربوط به سدهٔ دهم است. حتی [در نظر گرفتن] زادگاه شرق ایران—جایی که این شمایل‌نگاری پدید آمده بود—هم متقاعدکننده می‌نماید. تنگی برنجی که در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود، به‌نحوی مشابه تزئینات شبه‌سیمرغی دارد که در آن عناصر «متعارف» دیده نمی‌شود. متخصصان تاریخ سدهٔ نهم و ایران یا عراق دوران متقدم اسلامی را برای این اثر پیشنهاد کرده‌اند.^{۱۸۱}

تکه‌پارچه‌های زیادی که شیوهٔ اجرا و نقش‌مایه‌های زینتی مشترکی دارند، در گذشته به عنوان نمونه‌های تولیدات



تصویر ۱۵. نقاشی‌های دیواری گور (یا فیروزآباد).

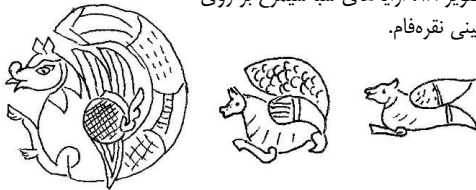
تصویر ۱۶. ظرفی احتمالاً متعلق به دورهٔ امویان یا اوایل عباسیان.





تصویر ۱۷. صحنه‌های شکار و بزم‌های سلطنتی بر روی ظروف دوران اسلامی.

تصویر ۱۸. آرایه‌های شبه‌سیمرغ بر روی سینی نقره‌فام.



نمایشگاهی تازه، یکی از بزرگ‌ترین متخصصان زبان‌شناسی باستان فرصتی یافت تا تکه‌پارچه هوی را از نزدیک مطالعه کند. او نتیجه گرفت که این کتیبه به هیچ وجه سغدی نیست بلکه کتیبه‌ای عربی از سده نهم تا دهم است.^{۱۸۸} این ملاحظه در عین سادگی، در مطالعه بافندگی کهن انقلابی است و به‌خوبی با فرضیه‌های مطرح‌شده از سوی یکی دیگر از متخصصان برجسته هنر سغدی، یعنی بوریس مارشاک هم‌خوانی دارد که طبق نظر او، پارچه‌های مشهور به زندنیجی نمی‌توانست مشابه پارچه‌های درون مجموعه‌های اروپایی باشد؛ زیرا آنها ابریشمی نیستند و نخی‌اند.^{۱۸۹}

ساسانیان معرفی شده است. مطالعات اخیر آنها را به تولیدات ایرانی در دوران اسلامی منتسب می‌کند. ویژگی اصلی این پارچه‌ها آرایه‌هایی در قاب‌های دایره‌ای است که غالباً شامل نقش حیوانات دوتایی یا حتی تصاویر متقارن انسان‌ها است. گروهی پارچه هم‌شکل از مقبره نقاره‌خانه در ری به دست آمده و متخصصان آن را مثالی از هنر بافته‌های بوئیان یا آغاز سلجوقیان می‌پندارند.^{۱۸۲} متأسفانه در آزمایش کربن ۱۴- تعدادی جعل کاری مدرن در این گروه پارچه‌ها پیدا شد^{۱۸۳} و نمی‌شود این احتمال را رد کرد که بسیاری دیگر نیز در سال‌های اخیر در بازار عتیقه‌جات راه یافته یا بخشی از مجموعه موزه‌ها شده؛ مانند نمونه‌های موزه هنر اسلامی در تهران. نقوش متنوع این گروه [پارچه‌ها] غالباً درون دایره‌هایی قرار گرفته؛ حتی اگر نقش به صورت دو نیم‌نقش در کنار درختی بوده (تصویر ۱۹). به نظر نمی‌رسد این [مضمون] عنصری رایج در هنر ساسانیان یا حتی سغدیان باشد. البته می‌شود آن را از مشخصه‌های [دوران] پس از ساسانیان دانست. حتی در گروه بسیار مشابه‌تر پارچه‌های ابریشمی، که زندنیجی^{۱۸۴} نام دارند، معمولاً نقش‌های دو نیم‌شده درون دایره‌های هندسی یا گیاهی ارائه شده است؛ هر چند نمونه‌هایی با نقش‌های تکی نیز وجود دارد. نام زندنیجی در پیشینه مطالعات اسلامی اشاره به زندنه^{۱۸۵} دارد؛ مرکزی کوچک در منطقه بخارا (در غرب سغد) که پارچه‌بافی آن مشهور بود.

برخی از دانشوران این گروه از پارچه‌ها [ای ابریشمی] را با آن دسته که در زندنه تولید شده بود یکی دانسته‌اند؛ علت این گمان کتیبه‌ای احتمالاً سغدی بر تکه ابریشمی است که برای سده‌ها در صومعه هوی در بلژیک^{۱۸۶} نگهداری می‌شد (تصویر ۲۰). در واقع بسیاری از پارچه‌های این گروه در اروپا، به‌خصوص در مجموعه‌های کلیساها و کلیساهای بزرگ پیدا شده است؛ جایی که از این پارچه‌ها برای پوشاندن آثار مقدس استفاده می‌شد؛ اگرچه وارد شدن آنها از جهان اسلام امری آشکار بود.^{۱۸۷} در



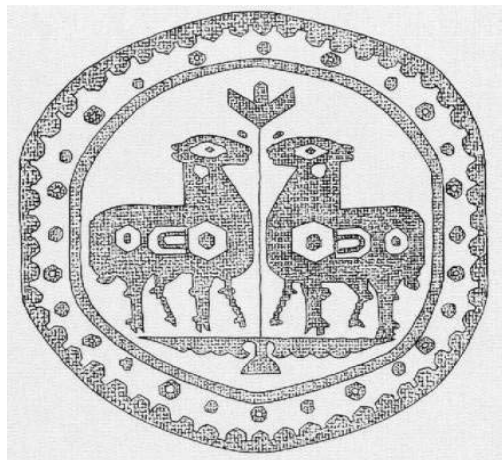
تصویر ۱۹. نقوش پارچه‌های ایرانی در دوران اسلامی غالباً درون دایره‌هایی قرار گرفته؛ حتی اگر نقش به صورت دو نیم‌نقش در کنار درختی بوده.

بخشی از یک متن مانوی سغدی که در تورفان^{۱۹۰} پیدا شده، شواهدی مهم از پارچه‌های وارداتی متداول در حوضهٔ تاریخیم بین سده‌های دهم و یازدهم عرضه می‌کند. این متن به‌وضوح از «پیراهن نخی سغد» سخن می‌آورد.^{۱۹۱} پژوهش تازه‌تری دربارهٔ پارچه‌های زندنیجی، مَصْرانه به ادبیات اسلامی ارجاع می‌دهد که تردیدی دربارهٔ اینکه این پارچه‌های مشهور فقط و انحصاراً نخی بوده‌اند، باقی نمی‌گذارد.^{۱۹۲} این نکته به آن معنی نیست که بافندگانِ مَنوس به کار با نخ نمی‌توانستند کار با ابریشم را امتحان کنند.^{۱۹۳} البته مارشاک همیشه دربارهٔ انتساب‌های متحیرانه محتاط است.

در نتیجه به نظر می‌رسد که این گروه از پارچه‌ها با بالاترین کیفیت تکنیکی و زیباشناسانه می‌توانست بومی هر ناحیه‌ای از قلمروی بزرگ عباسیان (اگرچه اعتباراً) و به‌ویژه محدودهٔ امیران سامانی باشد؛ اگرچه آسیای میانه و شرق ایران نیز احتمال‌هایی قوی است.^{۱۹۴} پارچه‌های متعلق به این گروه بزرگ در مجموعه‌های خصوصی در سرتاسر جهان نیز پیدا شده و برخی از آنها با آزمایش کربن ۱۴- تاریخ‌گذاری شده‌اند. مطابق معمول، حتی در مورد پارچه‌های زندنیجی، بسیاری از نتایج از تعصباتی در باب ریشهٔ نقوش تزئینی، نظیر دایره‌های مرواریدی متشکل از مضامین گوناگون، و به‌طور کلی از رویکردی نادقیق در مطالعهٔ هنر بافندگی ساسانیان و سغدیان متأثر شده‌اند. آزمایش کربن ۱۴- که بر برخی از تکه‌های محفوظ در بلژیک انجام شد، به نظر تأیید می‌کند که سدهٔ دهم محتمل‌ترین دورهٔ

تولید این پارچه‌هاست.^{۱۹۵}

قطعاتی از پارچه‌های زندنیجی جدیدتر (تصویر ۲۱) دایره‌هایی مرواریدی با شبه‌سیمرغ‌هایی درون آن و نقش‌مایه‌هایی که قطعاً ریشه در دوران پیش از اسلام دارد را نشان می‌دهد؛ اگرچه این نقش‌مایه‌ها متفاوت با نمونه‌های هنر ساسانی یا سغدی تنظیم شده‌اند. مثلاً نقش‌مایه‌های هندسی بر بدن حیوانات، ساده‌سازی «بال‌های ساسانی» که به گیاه شبیه شده، دو نیم کردن فضای درون یکی از دایره‌های مرواریدی و جفت حیوانات روبه‌رو.^{۱۹۶} با اینکه عناصر یادشده حاکی از تعلق به دوران اسلامی است، موقعیت مکانی مراکز تولیدی را نمی‌توان به‌سادگی دریافت؛ البته احتمالی قوی در تعلق آن به ایران‌زمین وجود دارد. با وجود این، باید توجه داشت که نقش‌مایه شبه‌سیمرغ به‌کلی در هنر بودایی آسیای میانه غایب است. در نتیجه، شرق دور و حوضهٔ تاریم را نیز می‌توان رد کرد و همهٔ [شواهد] اشاره به آسیای غربی به‌منزلهٔ محتمل‌ترین مکان تولید دارد. این مکان همان سغد تحت سلطهٔ سامانیان (سدهٔ نهم تا دهم) است؛ اگرچه تأیید قطعی آن فقط با مطالعات بیشتر در آینده ایجاد می‌شود.^{۱۹۷} سرگراز وحشی نیز کاملاً غایب است که اسلامی بودن را تأیید می‌کند. تکه‌هایی از بافته‌های این گروه از گنجینه‌های کلیساهای مختلف ایتالیا به دست آمده و امروز عمدتاً در موزه‌های واتیکان نگهداری می‌شوند. نمونه‌های ناشناخته‌تر اخیراً بخشی از مجموعهٔ هیرایاما^{۱۹۸} شده است.^{۱۹۹} قطعهٔ جالب آخر اکنون در مجموعهٔ دیوید^{۲۰۰} در کپنهاگ است. فرمانروایی در حالت نشسته با ردای بلند، عصاهایی به‌شکل گل در دو دست و تاجی از نوع ساسانی با بال‌های باز [در این اثر] دیده می‌شود (تصویر ۲۲). اطلاعات مربوط به کشف این قطعه نیز ناشناخته است و به خاطر برخی جزئیات، نظیر حیواناتی پیرامون شخصیت اصلی یا گیاهانی که چهرهٔ شاه را از [چیزهای] دیگر جدا می‌کنند، می‌توان آن را در دستهٔ پارچه‌های زندنیجی قرار



تصویر ۲۰. پارچهٔ ابریشمی که برای سده‌ها در صومعهٔ هوی در بلژیک نگهداری می‌شد.



تصویر ۲۱. قطعه‌ای از پارچه‌های زندنیجی جدیدتر که دایره‌هایی مرواریدی با شبه‌سیمرغ‌هایی درون آن و نقش‌مایه‌هایی که قطعاً ریشه در دوران پیش از اسلام دارد را نشان می‌دهد.

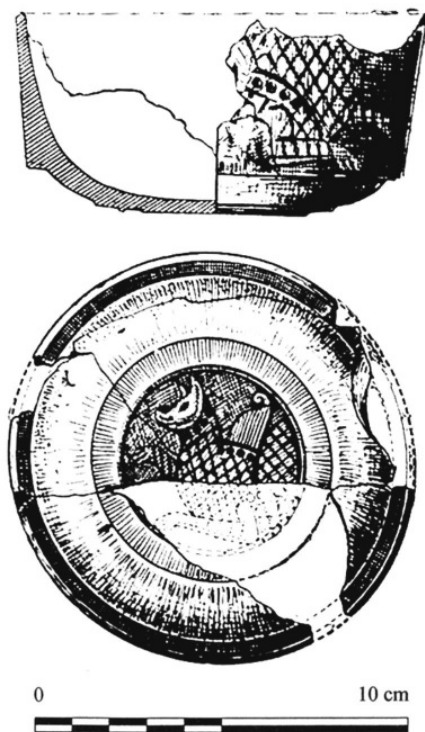
داد. شمایل‌نگاری شخصیت اصلی که به صورت نشسته بر تخت از روبه‌رو با تاجی که بالای آن یک جفت بال باز به تصویر درآمده بلافاصله انتساب آن به هنر ساسانی را در ذهن می‌آورد.^{۲۰۱} تاریخ‌گذاری آن به دوره اسلامی نشان می‌دهد که عناصر ساسانی (یا حتی پارتی) هنوز در دربارهای ایرانی که اعتباراً به خلیفه عباسی وفادار بودند، تحسین می‌شده.

شیء هنری فاخر دیگری که در دوران متقدم اسلامی محبوب بود شیشه است. مطالعاتی در مجموعه بعضی از موزه‌ها منجر به شناسایی نمونه‌هایی از دوران متقدم اسلامی در ایران شد.^{۲۰۲} یافته‌های شیشه‌ای زیادی در باستان‌شناسی مسجد جامع اصفهان به دست نیامده است.^{۲۰۳} قطعه‌ای از یک بشقاب شیشه‌ای با تزیینی در مرکز، به شکل شبه‌سیمرغ، در واسع (تاجیکستان) پیدا شده.^{۲۰۴} همچنین بر روی این نوع مصنوعات، پرنده‌ای افسانه‌ای با صورت سگ بسیار به کار رفته؛ هرچند تنها نقش‌مایه تزیینی روی این ظروف نیست (تصویر ۲۳). البته وجود [چنین نقشی] ما را قادر می‌سازد که اشیاء شیشه‌ای دیگری با تزییناتی مشابه را دقیق‌تر تاریخ‌گذاری کنیم؛ زیرا این شمایل‌نگاری از دوران اسلامی بسیار رایج بود و فقط به‌ندرت (به‌طور دقیق در طاق بستان) در اواخر دوره ساسانیان به کار رفته



تصویر ۲۲. قطعه‌ای از پارچه‌های زندیچی جدیدتر که فرمانروایی در حالت نشسته با ردای بلند، عصاهایی به شکل گل در دو دست و تاجی از نوع ساسانی با بال‌های باز را نشان می‌دهد.

ساسانی بود که بر نظام سکه‌ای بیزانسی دوران هراکلیوس و جانشین بعدی او هراکلیوس کنستانتین. عناصری مانند صلیب—که شاید بیشتر نماد امپراطوری بیزانس باشد تا اشاره‌ای دینی—به سرعت «صیقل خورد» و کمتر خود را نشان داد تا اینکه در نهایت کاملاً با کتیبه‌های مرتبط با اسلام و خلیفه جایگزین شد. تصویر خلیفه ایستاده، با ردایی بلند و شمشیری که در یک جانب از دسته نگه داشته، گویی در حال بیرون کشیدن آن است، بعدتر جایگزین آتشکده ایرانی یا صلیب در روی دیگر سکه‌ها در پایان سده هفتم شد. این نحو بازنمایی خلیفه ممکن است یادآور تصاویری از فرمانروایان ایستاده در



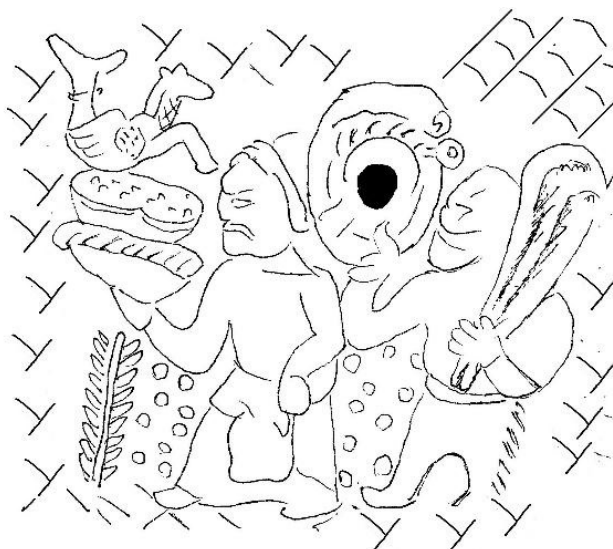
تصویر ۲۳. قطعه‌ای از یک بشقاب شیشه‌ای با تزیینی در مرکز، به شکل شبه‌سیمرغ، که در واسع پیدا شده.

است.^{۲۰۵} در مجموعه الصباح^{۲۰۶} همچنین یک بشقاب شیشه‌ای بسیار مشابه بشقاب واسع هست که البته در آن سر شبه‌سیمرغ به طرزی عجیب با شاخه گیاهی جایگزین شده.^{۲۰۷} گفتیم که تزییناتی از این دست تنها تزیینات روی شیشه‌ها نیست. در واقع حیوانات دیگری که قبلاً در اواخر ساسانیان دیدیم، نظیر اسب بالدار، پرنده‌هایی با گیاه در منقارشان، قوچ و سر انسان با تناوب مشخصی و به‌خصوص به شیوه اجرای معمول گرد پیدا می‌شود. تکه‌هایی از یک ظرف شیشه‌ای در کاوش‌های سامرای ای. هرتسفلد^{۲۰۸} پیدا شد و اکنون در برلین نگهداری می‌شود. پژوهش‌های انجام‌شده بر این یافته‌ها بازسازی و تاریخ‌گذاری این ظرف را ممکن کرد که با موجوداتی شبیه شیردال با گیاهی در منقارشان تزیین شده بود و مربوط به سده نهم است.^{۲۰۹}

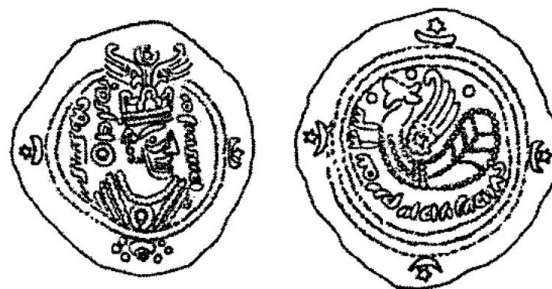
مطالعه سکه‌شناسی دوران متقدم اسلامی ایران حاکی از روابط قوی با نظام سکه‌ای ساسانی است. در واقع اصطلاح «عرب-ساسانی» برای نظام سکه‌ای این دوره ابداع شد.^{۲۱۰} در یک روی سکه چهره فرمانروایان ملبس به لباس‌هایی به سبک ساسانی با تاجی دارای بال‌های باز و نقش‌مایه‌های نجومی است؛ در حالی که در روی دیگر آن [بنای] مشهور به «آتشکده» قرار گرفته که با ملازمان یا نقوش کمتر رایج دیگر احاطه شده است. بداعت این نوع سکه‌ها در کتیبه‌های آن است که اغلب به زبان عربی و همراه با نیم‌تنه فرمانروایان و شخصیت‌های دیگر بدون مشخص کردن هویتشان است. گروه کوچکی از سکه‌های نقره‌ای عرب-ساسانی با الگوی خسرو دوم زده شده و بخش بزرگی از آنها، همراه با دستور وضع‌شده در بیستمین سال حکومت او (مطابق مرگ او در ۶۵۱)، با نقش یزدگرد سوم ضرب شده است. به ضرابخانه‌های شهرها از شمال میان‌رودان (یا شاید حتی ارمنستان) تا مرو، یعنی محدوده‌ای بسیار بزرگ نیز اشاره شده است.

در ابتدا، دربار مرکزی امویان همان‌قدر متکی بر الگوهای اواخر

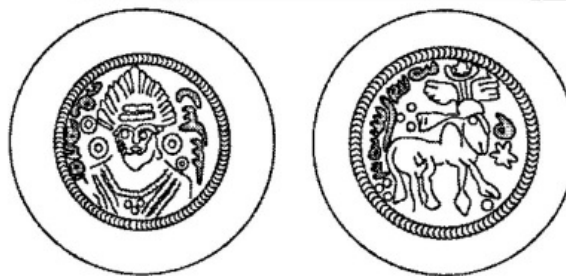
بعضی از اسناد دوران خسرو اول باشد. اکثر این سکه‌های ملهم از بیزانس یا ساسانیان از جنس مس‌اند.^{۲۱۱} اگرچه شمایل‌نگاری مالی عرب-ساسانی دیری نپایید و هر از گاهی و به مناسبت رویدادهای مهم، سلسله‌های مختلف اسلامی مضامین محبوب در سکه‌زنی ساسانی را بازتولید می‌کردند. حاکمان آل‌بویه شمایل‌نگاری مالی ساسانیان در موضوعات خاص را کوچک نمی‌شمردند و حتی کتیبه‌های تجلیل از فره شخصیتی، که همان «شکوه» یا «جذبه» است را تحقیر نمی‌کردند.^{۲۱۲} همه اینها از حیث شمایل‌نگاری مالی در گستره نسبتاً پراکنده دوران متقدم اسلامی روی می‌داد.^{۲۱۳} ای. نیمارک^{۲۱۴} ما را از وجود سه مدال مربوط به سده دهم، تولید سامانیان یا بوئیان مطلع کرد که روی آن آتشکده بزرگی در مرکز نقش شده که با دو ملازم یا شاید موبد زرتشتی احاطه شده است. به نظر نمی‌رسد مطالعه مشخصی بر این سه مدال، که یکی از آنها در موزه اشمولین در آکسفورد نگهداری می‌شود، انجام شده باشد.



تصویر ۲۶. قالب استخوان‌خانه‌ای در توی‌تپه که شامل دو شخصیت در حال برگزاری مراسمی ظاهراً تدفینی به همراه حیوانی بالدار با دم ماهی و بدن احتمالاً اسب است.



تصویر ۲۴. سکه مسی امویان فارس با نقش مایه شبه‌سیمرغ.



تصویر ۲۵. سکه‌های مسی امویان فارس با نقش مایه‌های هیولاهایی با سر انسان و بدن حیوان.

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم منطقه جنوب خزر، که به نام طبرستان یا مازندران نیز مشهور است، برای مدتی طولانی از اعراب مستقل ماند. حتی در میان حکومت‌های محلی نیز نظام سکه‌ای در بعضی موارد هنوز جنبه‌هایی مبهم دارد. در موزه ایالتی هرملتاژ نمونه‌هایی از درهم ضرب‌شده در این منطقه از سده‌های ششم تا هشتم نگهداری می‌شود؛ سکه‌هایی که در آن اقتباس از عناصر ساسانی آشکار است؛ مثلاً نیم‌تنه‌ای با تاجی زیر بال‌ها در یک روی سکه و آتشکده‌ای با دو ملازم از نیم‌رخ در روی دیگر آن، و حتی کتیبه‌هایی به زبان فارسی میانه.^{۲۱۵} مشاهده شده که آتشکده [حک‌شده] بر روی دیگر سکه، از سکه‌های مناطق دیگر تحت سلطه اعراب در ایران حذف شده است.^{۲۱۶} در طبرستان، در ضرب سکه نوعی آزادی شمایل‌نگارانه بود که می‌توان آن را دلبستگی به نقش‌مایه‌های باستانی تفسیر کرد. در منابع چینی، اخباری از مأموریت‌های دیپلماتیک در مازندران دست‌کم تا نیمه دوم سده هشتم آمده^{۲۱۷} و این اطلاعات با نظام سکه‌ای محلی هم‌خوان است. مطالعه سکه‌های مسی امویان فارس جنبه‌هایی جالب از سکه‌زنی‌های محلی را روشن کرد.^{۲۱۸} نقش‌مایه‌های تکرارشونده‌ای نظیر شبه‌سیمرغ (تصویر ۲۴) و همچنین هیولاهایی با سر انسان و بدن حیوان نظیر قبادشاه،^{۲۱۹} که از قبل نزد اکدی‌ان به صورت خدای لاماسو^{۲۲۰} شناخته شده بود، وجود دارد؛ اگرچه لاماسو نیز معمولاً دارای یک جفت بال بود (تصویر ۲۵).

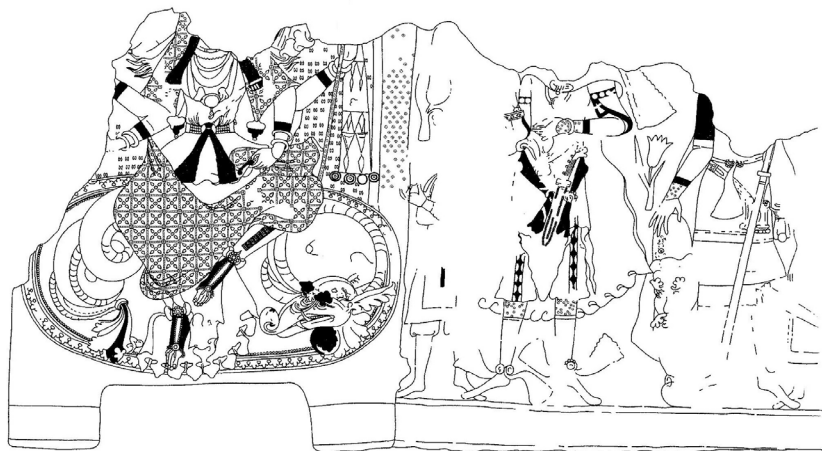


تصویر ۲۷. ظهور موجودات ترکیبی در سنت تصویری پنج‌گانه‌ای رستم.

نقش مایه شبه‌سیمرغ، که تا مدت‌ها محصول بارز ساسانیان شناخته می‌شد، در عصر اسلامی فقط در ایران فراگیر شد. در نتیجه، استفاده گسترده از آن در نظام سکه‌ای، به نظر پاسخی به الگوهای پیش از اسلام بود؛ زیرا مشخص است که این موجود تا آن زمان باید در مرز ایران کاملاً نفوذ کرده باشد. شاید دقیقاً به خاطر استفاده از آن در نظام سکه‌ای باشد که در آن زمان وارد هنر اسلامی و بیزانسی هم شد. همان‌طور که مطرح کردیم، نقش مایه شبه‌سیمرغ به احتمال زیاد اشاره به مفهوم فره (یعنی شکوه یا جذبه) دارد؛ مفهومی نوعاً ایرانی که حضور آن در گستره اسلامی و مسیحی حیرت‌انگیز می‌نماید. در واقع، اتخاذ ارزش اصلی این نماد از سوی رقیبان تاریخی ایرانیان به نظر بعید می‌آید.



تصویر ۲۹. یکی از پیکرک‌های سفالی پنجکنت با شخصیتی از روبه‌رو نشسته بر تختی با مجسمه سر فیل.

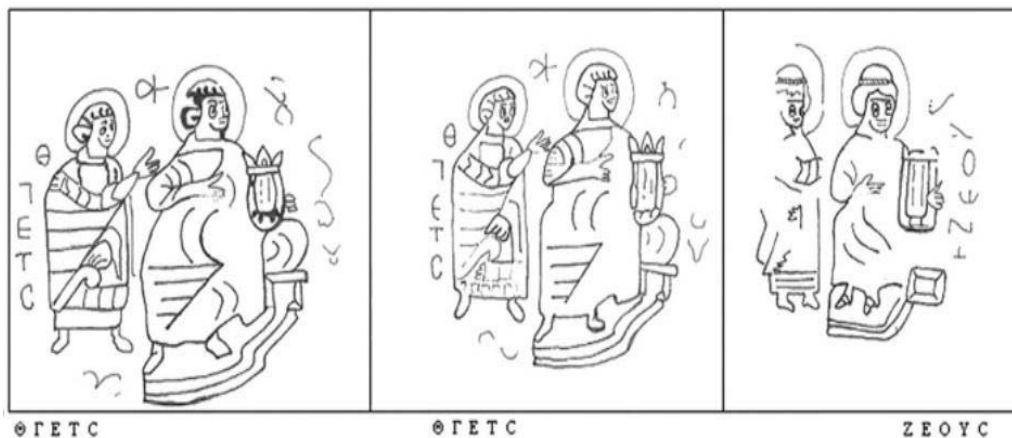


تصویر ۲۸. از قدیمی‌ترین نقاشی‌های سغدی پنجکنت در معبد مشهور به «معبد ۲» که متعلق به سده ششم است. می‌شود دو شخص با ابعاد بزرگ در کنار تصویر بزرگ‌تر خدای نشسته بر اژدها را تشخیص داد. در دست شخص سمت چپ ساز چنگ و در دست شخص سمت راست یک سر وجود دارد.

از نظرگاه شمایل‌نگارانه کاملاً محتمل است که الگوی نخستین شبه‌سیمرغ را در هنر کلاسیک یونانی-رومی و اتروسکی با اتخاذ عناصری از میان‌رودان پیدا کنیم. متأسفانه عناصر میان‌رودانی دست‌نیافتنی است؛ اگرچه احتمالاً مرتبط با اژدهاهایی باشد که آن را به‌منزله نمادهایی الهی به کار می‌بردند؛ نمادهایی مانند موشخوشو^{۲۳۱} که معمولاً نماد [ایزد] مردوک و نبو^{۲۳۲} است.^{۲۳۳} در هر صورت، تصویر موجودی ترکیبی به نام کیتوس^{۲۳۴} با پوزه سگ، بدن ماهی یا مار و اغلب بالدار در هنر تدفینی یونانی-رومی همچون راهنمای روح عمل می‌کرد. علت شاید آن باشد که سگ حیوان راهنما به زندگی پس از مرگ و همچنین نماد هادس^{۲۳۵} است. جالب است که در هنر اتروسکی صحنه‌هایی از تلاش یک یا چند مرد برای مهار سگی عظیم ترسیم شده که گویی از چیزی شبیه چاه، که همان گذرگاه به دنیای مردگان است، بیرون می‌آید.^{۲۳۶} مسیحیان مشخصاً قصد برگرفتن از نمونه‌های هنر تدفینی کلاسیک را در تزئین تابوت‌دان‌هایشان داشتند. به‌طور خاص، سگی با دُم ماهی و (گاهی) بالدار الگویی برای لویاتان^{۲۳۷} بود که حضرت یونس را می‌بلعد و بیرون می‌پراند. با وجود این، می‌شود فرض کرد که مردمان دیگر، نه لزوماً مسیحی، از نقش‌مایه‌هایی از این دست برای ارائه چیزهای

خود اقتباس می‌کردند. به‌جز پدیدآیی موجودات مشابه در هنر گنداره، که احتمالاً حاصل شمایل‌نگارانه آن ماکارای^{۳۲۸} هندی بود، این اقتباس آشکارا انتخابی بود که مردمان آسیای میانه [می‌خواستند] از نسب ایرانی خود بکنند. این امر به‌خصوص در سغد دیده می‌شود؛ جایی که نوعی کتوس/لویاتان برای به تصویر کشیدن مظهر فره به کار رفته بود. نخستین ظهور این موجود افسانه‌ای را می‌شود بر استخوان‌خانه‌ای در توی‌تپه^{۳۲۹} (تاشکند) دید. استخوان‌خانه‌ای مزین به یک قالب که شامل دو شخصیت در حال برگزاری مراسمی ظاهراً تدفینی‌اند (یکی از آنها چیزی به دست دارد که احتمالاً گونهٔ سغدی برسَم است) و همراه آنها حیوانی بالدار با دم ماهی و بدن احتمالاً اسب است (تصویر ۲۶). سیاق تدفینی قطعی است، اما مشخص هم هست که کمی بعد موجودات ترکیبی از این دست در انواع دیگر هنر سغدی نظیر سنت تصویری پنج‌گانه،^{۳۳۰} با تصویر قهرمانی‌های رستم (تصویر ۲۷) ظاهر شد. با اینکه به لطف سکه‌های سغدی مشخص شده که در ایران مظهر فره به‌شکل موجودی ترکیبی ایجاد شده بود، ممکن نیست قاطعانه مشخص کنیم که این موجود در کلیساهای مسیحی و حتی در جهان اسلامی اعراب مظهر چه بوده.

جهان سغدی عناصر زیادی را از هنر کلاسیک، که احتمالاً از مراکز مهم مسیحی مانند قسطنطنیه منتقل شده بود، برگرفت. در سدهٔ پنجم تا ششم، جهان مدیترانه‌ای مسیحی شاهد «احیای بت‌پرستی» بود که تأثیرش در هنر بیزانس، قبطی و البته آسیای میانه حس می‌شد. شاهد رابط بودن قسطنطنیه، اتخاذ الگوهای بیزانسی در گونه‌ای خاص از سفال در استخوان‌خانه‌های سغد در سدهٔ ششم تا هفتم است.^{۳۳۱} برخی از قدیمی‌ترین نقاشی‌های سغدی پنج‌گانه که در یکی از دو معبد شهر، یا دقیق‌تر در معبد مشهور به «معبد ۲»، پیدا شده را می‌توان متعلق به سدهٔ ششم دانست. می‌شود دو شخص با ابعاد بزرگ در کنار تصویر بزرگ‌تر خدای نشسته بر اژدها را تشخیص داد. چیزهایی که [این شخصیت‌ها] در دست دارند نیز مشخص است: ساز چنگ در دست شخص سمت چپ و یک سر در دست شخصیت سمت راست (تصویر ۲۸). شخصیت سمت راست را می‌شود با احتمال خوبی واشاقن^{۳۳۲} دانست؛ صورت سغدی بهرام، ایزد ایرانی جنگ و پیروزی که همان مریخ است. در دوران اسلامی، شمایل‌نگاری بهرام در متون نجومی همچنان به‌شکل جنگجویی



تصویر ۳۰. پارچه‌های قبطی سدهٔ هفتم. کتیبه‌های مخدوش یونانی نام تتیس را در کنار زئوس به تصویر کشیده‌اند.

مسلح با سری بریده در دستش بود. خدای سمت چپ با چنگی در دست نظیر برخی از پیکرک‌های سفالی پنج‌گن است و با تقریب به دوره‌ای مربوط است که در آن شخصیت‌های مشابهی از روبه‌رو نشسته بر تختی با مجسمه سر فیل (تصویر ۲۹) را مشاهده کردیم. از آنجا که شمایل‌نگاری هندی از سده ششم برای نمایش الهه‌های محلی اتخاذ می‌شد و همچنین به لطف برخی قراین در متون بودایی در سغد (که البته در چین پیدا شده) می‌پذیریم که مشخصه‌های ایندرا جایگزین مشخصه‌های ادبیک^{۲۳۳} شد که صورت سغدی اهورا مزداست. در هند، ایندرا بدون ارتباطی با موسیقی سوار بر یک فیل بود. حتی این جزئیات نیز احتمالاً اقتباسی از [هنر] کلاسیک است؛ زیرا در بعضی از پارچه‌های قبطی سده هفتم می‌شود دید که کتیبه‌های مخدوش یونانی در واقع نام تیتیس^{۲۳۴} را در کنار زئوس به تصویر کشیده‌اند (تصویر ۳۰). نکته جالب آذرخش زئوس است که به یک ساز از دسته چنگ شباهت دارد. محتمل است که سغدیانی این نحو شمایل‌نگاری برای خدایانشان را از اسلوب کلاسیک متداول در قسطنطنیه در زمانی وام گرفته باشند که آذرخش زئوس (در اصل یک تبر) به چنگ تبدیل شده بود. در آن زمان، سغدیانی احتمالاً عناصر هندی را افزودند و جالب است توجه کنیم که مشخصه ایندرا — معادل ودایی ادبیک و زئوس — داشتن و اجرا^{۲۳۵} بود که همان آذرخش است؛ چرا که او نیز خدای آذرخش‌انداز بود. روشن نیست که چرا تصمیم تغییر آذرخش زئوس به سازی مانند چنگ گرفته شد. پاسخ شاید باید همچنان در حوزه نجوم پیگیری شود؛ زیرا در صورت فلکی چنگ، ستاره وگا هست که نامش از اصطلاح عربی النسر الواقع آمده که یعنی «کرکس نشسته». بر مبنای اسطوره‌شناسی کلاسیک، این صورت فلکی (مانند بسیاری دیگر) را زئوس ایجاد کرده بود که حیوانش کرکس را برای آوردن ساز اصلی به بهشت فرستاده بود. احتمالاً از اینجا ترکیبی که به شمایل‌نگاری رنسانسی این صورت فلکی ختم شد برآمده؛ چنگی با سر و بال‌های پرنده‌ای شکاری.^{۲۳۶}

به تصویر ایزد ایرانی جنگ (واشاقن سغدی، بهرام پارسی میانه، ورتراگانا^{۲۳۷} اوستایی) در نقاشی معبد ۲ پنج‌گن و مشابهت‌های آن با تصویر سیاره مریخ در متون نجومی مصور اسلامی اشاره کردیم. این موضوع بسیار جالب است؛ زیرا عناصر باستانی سنت‌های

تصویر ۳۱. تصویر پوتو در کنده‌کاری‌های بیشاپور که نشان از پذیرفته‌بودن عناصری با ریشه یونانی-رومی دارد.



گوناگون همچون سنت‌های کلدانی (میان‌رودان)، مصری، یونانی، هندی، و حتی ایرانی را می‌توان در این نوع متون یافت. بسیاری می‌دانند که متون مصور فارسی از دوران پیش از اسلام باقی نمانده است؛ اگرچه می‌شود فرض کرد که این متون وجود داشته و حتی نوعی انتشار هم می‌یافتند؛ خصوصاً متونی با موضوعات نجومی.^{۳۳۸} مثال مریخ تنها نمونه‌ای است که می‌توان آن را در نقاشی سغدی پیگیری و شمایل‌نگاری مقبولى برای خدای جنگ در ایران عرضه کرد. سر بریده به نظر تنها مشخصه قطعی [این ایزد] است. با وجود این، درباره ایزدهای دیگر با قرینه‌های سیاره‌ای نظیر ناهید نمی‌توان چیز زیادی گفت. ایزد ناهید در آسیای میانه پیروان زیادی نداشت؛ زیرا الهه مؤنث اصلی باختریان، سغدیان و خوارزم نای میان‌رودان بود. ممکن است در آسیای میانه رابطه‌ای میان نانا و ماه، دست‌کم از حیث شمایل‌نگارانه باشد؛ در حالی که در خصوص ونوس/افرودیت، که احتمالاً با آناهیتای ایرانی یکی است، سخنی قطعی نمی‌توان گفت.

در هنر سغدی سده‌های هفتم تا هشتم، طبق باور میان‌رودانی، هم‌زمانی‌ای میان چهره ایزد اوستایی باران و تیشتر^{۳۳۹} و نبو، قرینه سامی آن و همسر نانا دیده می‌شود. هم تیشتر و هم نبو اشاره به تیر دارند که سیاره عطارد است و در متون مصور اسلامی کم‌کم به تصویر کشیده شد؛ حتی زمانی که ناسخی قصد تهیه پیش‌نویس اسنادی را داشت. این شمایل‌نگاری به خاطر کارکرد اصلی نبو به‌منزله حافظ ناسخان شکل گرفته است که مشخصه‌اش قلم—برای نخستین‌بار در سیاق هلنی مصادف با [ترسیم] آپولو با یک پیکان و چندی بعد در سیاق ایرانی با پیکان مرسوم تیشتر/تیر ظاهر شد.^{۳۴۰} مؤلفه هندی را نباید نادیده گرفت؛ مؤلفه‌ای که خصوصاً در سغد بسیار مورد ستایش بود (یا شاید بهتر مطالعه شده) و احتمالاً با آنچه در متون مصور اسلامی پیدا شده هم‌زمان باشد. می‌شود باور کنیم

که طالع‌بینی نقشی اساسی در دربارهای سرتاسر جهان اسلام و خصوصاً دربارهای ایرانی ایفا می‌کرد.^{۳۴۱} در زمان خلیفه عبدالله مأمون (۸۳۳–۸۱۳) و محمد معتصم (۸۴۲–۸۳۳) مشهورترین طالع‌بین دربار ابومعشر بلخی بود که احتمالاً رابطه نزدیکی با برمکیان داشت.^{۳۴۲}

در باب دیگر جنبه‌های اخترشناسانه درباری که در دوران اسلامی رایج بود، می‌توان به «زندگی‌نامه‌نویسان زرتشت» ارجاع داد که علاوه بر طالع‌بینی مختصری، این پیامبر (که طبق ادعای خود در اصل اهل آذربایجان بود) گزارش می‌دهد که استاد یکی از پسران رستم است.^{۳۴۳} البته این [منابع] رفتن احتمالی این پیامبر به زابلستان یا ظهور شاهزاده از تبار رستم در آذربایجان را روشن نمی‌کند. اگر این نکات در هنر سغدی به‌نحوی روشن شود، نمی‌شود همان را برای ایران و جهان ایرانی به‌طور عام (که شامل منطقه قفقاز هم می‌شود؛ اگرچه ساکنان این منطقه به زبان‌های دیگر سخن می‌گفتند) گفت. آنچه احتمالاً در ایران در آن دوران رخ داده بود [مربوط به] جنبه کم‌مطالعه‌شده هنر اواخر ساسانیان و دوران متقدم اسلامی است؛ اما شاید «احیای کلاسیک» محدوده کهن ایرانشهر و تولید هنری آن را هم متأثر ساخته باشد. به علاوه [تصویر] پوتو^{۳۴۴} در کنده‌کاری‌های بیشاپور (تصویر ۳۱) بدون تردید نشان می‌دهد عناصری با ریشه یونانی-رومی از سوی ایرانیان به‌راحتی و فارغ از روابط دشوارشان با همسایگان غربی پذیرفته بود. امری مشابه قبل‌تر در نقش رجب رخ داده بود؛ جایی که چهره هرakلوس را می‌بینیم که با ایزدی مزدایی، احتمالاً بهرام، تلفیق شده است (تصویر ۳۲). آشکارترین راه [دریافت] را باید رویکرد پارتیان در مورد هنر یونانی و کتیبه‌های روی سکه‌های پارتی دانست که در آن خود را «دوست یونانیان» خوانده‌اند. البته نمی‌شود هم رد کرد که حذف این موضوع در هنر ساسانیان، بیش از همه به خاطر طرد هر آنچه بوده که پارتی باشد و نه آنچه یونانی-رومی بوده است.

همه این فرضیه‌ها با پیشرفت مطالعات تأیید یا رد خواهد شد. اختلاف عمیق میان حجم اطلاعات موجود درباره جهان کلاسیک و دوران باستان متأخر با کمبود اطلاعات از ایران زمین بسیار آشکار است. تاریخ هنر دوران پیش از سلجوقی ایران حوزه‌ای است که هنوز کم مطالعه شده اما تشخیص آنچه به‌طور موثق ساسانی است و آنچه بدون گسست از دوران متقدم اسلامی به دست آمده، روشی معتبر برای بررسی‌های آینده است.

تصویر ۳۱. کنده‌کاری نقش رجب که چهره هراکلیوس با ایزدی مزدایی، احتمالاً بهرام، تلفیق شده است.



1. Zarrinkoub, *Two Centuries of Silence: An Account of Events and Conditions in Iran During the First Two Hundred Years of Islam, from the Arab Invasion to the Rise of the Tahirid Dynasty*
2. Rezakhani, "The Arab Conquests and Sasanian Iran (Part 1). Some General Observations on the Late Sasanian Period".b
3. Islamization
4. Arabization
5. King, "The Sculptures of the Pre-Islamic Haram at Makka"; Finster, "The Material Culture of Pre- and Early Islamic Arabia", p 81

6. Lakhmids
7. Munt, "Oman and Late Sasanian Imperialism"
8. Kinda
9. Hujrids
10. Ghassanids
11. Jafnid
12. Genequand, "The Archaeological Evidence for the Jafnids and the Nasrids"; Robin, "Himyar, Aksum, and Arabia Deserta in Late Antiquity: The Epigraphic Evidence"; Genequand & Robin, *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance*
13. Yarmuk River
14. Qadisyya

15. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, pp 44-53
16. Rezakhani, "The Arab Conquests and Sasanian Iran (Part 1). Some General Observations on the Late Sasanian Period".b
17. Gaozong
18. Compareti, "The Last Sasanians in China"; Pashazanous & Afkande, "The Last Sasanians in Eastern Iran and China"; Agostini & Stark, "Zāwulistān, Kāwulistān and the Land Bosi 波斯—On the Question of a Sasanian Court in-Exile in the Southern Hindukush"
19. Rekaya, "La place des provinces sud-caspiennes dans l'histoire de l'Iran de la conquete arabe a l'avenement des Zaydites (16-250 H/637-864 J. C.): particularisme regional ou role "national"?"
20. Karev, *Samarqand et le Sughd a l'epoque 'Ab-bāsside. Histoire politique et sociale*, pp317-336
21. Daniel, "Taherids" in: *Encyclopaedia Iranica*
22. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, pp 240-245
23. Ephthalites
24. Kabulshah
25. TurkiShahi
26. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, p 196
27. Crone, "Buddhism as Ancient Paganism"
28. FromoKesarō
29. Piras, "FromoKēsaro. Echi del prestigio di Bisanzio in Asia centrale"
30. Verardi, "Religions, Rituals, and the Heaviness of Indian History", pp 233-234 ; Verardi, "Buddhism in North-Western India and Eastern Afghanistan, Sixth to Ninth Century AD"; Verardi, *Hardships and Downfall of Buddhism in India*.b
31. Hindu (or Od) Shahi
32. Gandhara
33. Henss, "The Mystery of the "Hund Statues": An Unknown Chapter of Central Asian Statuary"
34. Inaba, "The Identity of the Turkish Rulers to the South of Hindukush from the 7th to the 9th Centuries A.D"
35. Rehman, *The Last Two Dynasties of the Śāhis. An Analysis of Their History, Archaeology, Coinage and Paleography*, pp 89-167
36. Karkhota
37. Utpala
38. Tarim Basin
39. Siudmak, "The Development of the Classical Buddha Image from Kashmir, and Some Observations on Kashmirian Influence on the Sculpture of West Tibet"
40. Lalitaditya Muktapida
41. Kalhana
42. Rajataranghini
43. Sen, "Tang China, and Muktāpīda Lalitāditya's Ascendancy over the Southern Hindukush Region"
44. Mardan
45. Henss, "The Mystery of the "Hund Statues": An Unknown Chapter of Central Asian Statuary"
46. Wink, *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World. Volume I. Early Medieval India and the Expansion of Islam 7th-11th Centuries*, p 254
47. Treadwell, *Buyid Coinage: A Die Corpus (322-455 A.H.)*
48. Ustrushana
49. Negmatov, "Sogdiana. Part Two. Ustrushana, Ferghana, Chach and Ilak", pp 259-264
50. Rezakhani, "The Rebellion of Babak and the Historiography of the Southern Caucasus"
51. Khidara
52. kidarites
53. Rezakhani, *Re Orienting the Sasanians. East Iran in Late Antiquity*.b, pp 100-101
54. Livshits, *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part II. Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia. Vol. III. Sogdian. Sogdian Epigraphy of Central Asia and Semirech'e*, p 221
55. Tor, "The Islamization of Central Asia in the Sāmānid Era and the Reshaping of the Muslim World"

56. Malek, *The DābūyidIspahabads and Early 'Ab-bāsīd Governors of Tabaristān: History and Numis-matics*
57. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*
58. Bahrami, "A Gold Metal in the Freer Gallery of Art" ; Madelung, "The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and the "Reign of the Dayalam (Dawlat al-Daylam)" "
59. Scarcia, "Bastām e la stirpe dei draghi", pp 85-89
60. Bosworth, *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*, p156
61. Pala
62. Verardi, " Buddhism in North-Western India and Eastern Afghanistan, Sixth to Ninth Century AD" ; Verardi, *Hardships and Downfall of Buddhism in India*
63. Qala-ye Kakhakha
64. Nana
65. Shenkar, *Intangible Spirits and Graven Images. The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, pl. 16-17
66. Verardi, "Religions, Rituals, and the Heaviness of Indian History", pp 244-245
67. Talas
68. Karev, *Samarqand et le Sughd a l'epoque 'Ab-bāsside. Histoire politique et sociale*, pp 62-78
69. An Lushan
70. Chang'an
71. Hayashi, "Uighur Politics Toward Tang China"
72. Inaba, "Arab Soldiers in China at the Time of the An Shi Rebellion"
73. KulTegin
74. Yaghlakar
75. Di Cosmo & Hessel & Leland & Byambasuren & Tian & Nachin & Pederson & Andreu-Hayles & Cook & "Environmental Stress and Steppe Nomads: Rethinking the History of the Uyghur Empire (744–840) with PaleoclimateData"
76. Yarlung
77. Sen, "Kaśmīr, Tang China, and Muktāpīda Lalitāditya's Ascendancy over the Southern Hindu-kush Region"
78. Nanzhao
79. Yunnan
80. Dezong
81. Yang Liangyao
82. Schottenhammer, "Yang Liangyao's Mission of 785 to the Caliph of Baghdād: Evidence of an Early Sino-Arabic Alliance?" "
83. Schottenhammer, "China's Gate to the Indian Ocean-Guangzhou: The Importance of Iranian and Arab Merchants for Tang Period Longdistance Maritime Trade (to c. 978/9) "
84. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, pp 245-260
85. Rante, "Su un'interpretazione cosmologica di una scultura conservata nel Museo Nazionale di Tehran"
86. Leriche&Pidaev, *Termez sur Oxus. Cite-capitale d'Asie centrale*, pp 85-118
87. Papadopoulos, *L'Islam et l'art musulman*
88. A. Godard
89. Siroux, "L'evolution des antiques mosques Rurales de la region d'Ispahan", pp 68-70
90. Godard, *L'art de l'Iran*, pp 283-410
91. B. Finster
92. R. Hillenbrand
93. O. Grabar
94. Blair & Bloom, "Iraq, Iran e Egitto: gli Abbassidi", pp 109-117
95. Esлами, *Architettura del mondo islamico. Dalla Spagna all'India (VII-XV secolo)*, pp 204-235
96. Hmel'nitsky, *Mezhdu Arabami i Tiurkami. Arhitektura SrednejAzii IX-X vv* ;Kervran, "L'architettura islamica dalla conquista araba ai mongoli"
97. Whitcomb, "The City of Istakhr and the Marvdasht Plain"; Karev, "Un palais islamique du VIIIesiecle a Samarkand"; Grenet, "Le palais de Nasr ibn Sayyār a Samarkand (annees 740) "

98. Chal Tarkhan-Eshqabad
99. figurative stucco
100. pseudo-Simurgh
101. Kröger, *Sasanidischer Stuckdekor*, pp 148-186
102. Bier, "Sarvistan Reconsidered"
103. Boucharlat, "Monuments et sites archéologiques du "long VI^e siècle" en Iran", p 21
104. See Kervran, "La mosquée de l'Apadana de Suse (VII^e siècle) "
105. Adle, "Trois mosquées du début de l'ère islamique au Grand Khorasan: Bastam, Noh Gombadan/Haji Piyadah de Balkh et Zuzan d'après des investigations archéologiques", pp 90-94
106. Adle & Melikian-Chirvani, "Les monuments du XI^e siècle du Damqan"
107. Adamji Project
108. Genito & Anaraki, "The Adamji Project: Archaeological Digital Archive for the Masjid-i Jom'ê at Isfāhān"; Genito & Anaraki, *Adamji Project. From the Excavation (1972-1978) to the Archive (2003-2010) in the Masjid-e Jom'ê*; Duva, "New Perspectives on the First Abbasid Masjid-iJum'a of Isfahān"
109. Jung, "Pre-Selgūq Wall-Paintings of the Masjid-iJom'ê at Isfahan Excavated by the Italian Archaeological Mission, Adamji Project"
110. Adle, " La mosquée Haji-Piyadi/Noh-Gombadan a Balkh (Afghanistan). Un chef d'oeuvre de Fazl le Barmacide construit en 178-179/794-795?", pp 596-600
111. Diggaran
112. Kervran, "L'architettura islamica dalla conquista araba ai mongoli", pp 333-334
113. Eslami, *Architettura del mondo islamico. Dalla Spagna all'India (VII-XV secolo)*, pp 204-213
114. Hmel'nickij, *Mezhdu Arabami i Tiurkami. Arhitektura SrednejAzii IX-X vv.*, pp 290-324
115. Aini
116. Kervran, "L'architettura islamica dalla conquista araba ai mongoli", p 556
117. Fehervari & Bivar, "The Walls of Tammīša"
118. Leriche & Pidaev, *Termez sur Oxus. Cite-capital d'Asie centrale*, p 104; Zagirova, "The Issue of Zoomorphic Ornaments in the History of Studies of Gunch (Stucco) Carving in 9th to 12th Century Central Asia", pp 15-16
119. Karev, *Samarqand et le Sughd a l'époque 'Abbāsside. Histoire politique et sociale*, pp 114-126
120. palace of Aqyr Tash
121. Karev, *Samarqand et le Sughd a l'époque 'Abbāsside. Histoire politique et sociale*, pp 109-111
122. Kulan
123. Semirecheregion
124. Akylbek & Smagulov & Yatsenko, "Dekorativnoe urbanstvo rezidencii Tjurskij pravitelej VIII v. v citadeli g. Kulan"; Akylbek & Smagulov & Yatsenko, "Decor of the 8th-Century Turkic Rulers Residence in the Citadel of Kulan Town"
125. Hulbuk
126. Simeon, "Hulbuk: Architecture and Material Culture of the Capital of the Banijurids in Central Asia (Ninth-Eleventh Century) "; Zagirova, "The Issue of Zoomorphic Ornaments in the History of Studies of Gunch (Stucco) Carving in 9th to 12th Century Central Asia", p 15
127. Sayod
128. Kervran, "L'architettura islamica dalla conquista araba ai mongoli", p 337
129. Paykand. See Hmel'nickij, *Mezhdu Arabami i Tiurkami. Arhitektura SrednejAzii IX-X vv.*, pp 180-182; de la Vaissière, "Le Ribāt d'Asie Centrale"
130. Kishman Tepe
131. Aqcha Qal'a
132. Kervran, "L'architettura islamica dalla conquista araba ai mongoli", pp 341-342
133. Ibid, 338-339
134. Fontana, "Arte protoislamica", pp 158-159
135. Varjāvand, "Emāmzāda.ii. Forms, Decorations, and Other Characteristics"
136. S. Cristoforetti
137. Naumann, *Die Ruinen von Tacht-e Suleiman und Zendan-e Suleiman*

138. Siroux, "Trois monuments inconnus de l'Iran ancien", pp 82-94
139. Wilkinson, *Nishapur. Some Early Islamic Buildings and Their Decoration; Rante&Colinet, Nishapur Revisited. Stratigraphy and Pottery of the Qohandez*
140. slip-painted
141. Fontana, "Arte protoislamica", p 158
142. Museum of Oriental Art (MAO)
143. Museum of Oriental Art, pp 68-69
144. Joel & Peli, *Suse. Terrescutes islamiques*
145. Simeon, "La ceramique de Hulbuk (capitale du Huttal) entre Mā warā' al-nahr et Tuhāristān. Nouvelles donnees sur la ceramique medievale d'Asie centrale entre le IXe et le XIesiècle"
146. Jung, "Pre-Selgūq Wall-Paintings of the Masgid-iJom'e at Isfahan Excavated by the Italian Archaeological Mission, Adamji Project"
147. figurative painting
148. Wilkinson, *Nishapur. Some Early Islamic Buildings and Their Decoration*, pp 159-185, 202-217, 242-258, 264-309; Fontana & Marino, "Testo e immagine", fig. 2
149. Mirzaahmedov, "Rezultaty arheologicheskikh issledovaniy na gorodishche Paykend", 2004
150. Fontana, *La miniatura islamica*, pp 45-46
151. Freer Gallery of Art
152. F59.16, 47.19 and 30-21
153. Fitzherbert, *Bal'ami's Tabari. An Illustrated Manuscript of Bal'ami's Tarjama-yi Tārīkh-i Tabarī in the Freer Gallery of Art, Washington*
154. Adamova, *Medieval Persian Painting: The Evolution of an Artistic Vision*, pp 26-29
155. Fenghuang
156. Phoenix
157. Compareti, "Ancient Iranian Decorative Textiles: New Evidence from Archaeological Investigations and Private Collections", pp 37-38; Compareti, "La raffigurazione della "gloria iranica" nell'arte persiana e la sua distinzione dall'uccello fenice/simurgh"; Compareti, "The Deer Hunt Scene at Taq-iBustan: Observations on Some Unnoticed Details"
158. Martina Rugiadi
159. Transformed: Medieval Syrian and Iranian Art in the Early 20th Century
160. https://www.metmuseum.org/art/collection/search/451081?exhibitionId=%7bfff5063f-8917-424383f006940f436c91%7d&oid=451081&pg=1&rp-p=4&pos=11&ft=*
161. Catalogue New York, 2016
162. Schlumberger, "Le Palais ghaznevīde de Lashkari Bazar", pp 261-267; Amirsoleimani, "Cloting in the Early Ghaznavid Courts: Hierarchy and Mystification"
163. Riefstahl, "Persian Islamic Stucco Sculptures"
164. Watson, "Ceramics and Civilization"
165. applied decorations
166. Shick, "Storage Vessel with Applied Decoration", cat. 92
167. Xinjiang
168. Yawuluk
169. Mu & Qi & Zhang, *The Ancient Art in Xinjiang*, pp 55-56
170. Ashmolean Museum
171. Harle & Topsfield, *Indian Art in the Ashmolean Museum*, fig. 36.b
172. D'jakonova & Sorokin, *Hotanskiedrevnosti*, fig. 26.963
173. Watson, *La ceramique Tang et Liao*, fig. 3
174. Wood & Priestman, "New Light on Chinese Tang Dynasty and Iraq Blue and White in the Ninth Century: The Material from Siraf, Iran"
175. Bernus-Taylor, "Oggetti, mobili e arredi dalla conquista araba all'invasione mongola, in: P. Chuvīn", pp 359-363
176. Scerrato, *Metalli islamici*, b, pp 10-76; Ward, *Islamic Metalwork*
177. B. Marshak
178. Marschak, *Silberschatze des Orients. Metallkunst des 3.-13. Jahrhunderts und ihre Kontinuität*, figg. 23-34

179. Staatliche Museen in Berlin
180. Helmecke, "The Samanids in Central Asia and East Iran (874-1005)", pp 44-45
181. Ward, *Islamic Metalwork*, fig. 26
182. King, "The Textiles Found near Rayy about 1925"; Shepherd, "Saljūq Textiles: A Study in Iconography"
183. Blair & Bloom & Wardwell, "Reevaluating the Date of the "Buyid" Silks by Epigraphic and Radio-carbon Analysis"
184. Zandaniji
185. Zandane
186. Belgian abbey of Huy
187. Shepherd & Henning, "Zandaniji Identified?"
188. Sims –Williams & Khan, "Zandanījī Misidentified"
189. Marshak, "The So-Called Zandanījī Silks: Comparisons with the Art of Sogdia"
190. Turfan
191. Yoshida, "Relationship between Sogdiana and Turfan During the 10th-11th Centuries as Reflected in Manichaean Sogdian Texts", p 117
192. Dode, "Zandanījī Silks : The Story of a Myth"
193. Compareti, "Ancient Iranian Decorative Textiles: New Evidence from Archaeological Investigations and Private Collections", p 40
194. Compareti, "Due tessuti centrasiatrici cosiddetti "zandaniji" decorati con pseudo-*Simurgh*", p 30
195. Verhecken-Lammens & De Moor & Overlaet, "Radio-Carbon Dated Silk Road Samites. The Collection of KatoenNatie, Antwerp"
196. Otavsky, "Stoffe von der Seidenstrasse: Eine neue Sammlungsgruppe in der Abegg-Stiftung"; Compareti, "Due tessuti centrasiatrici cosiddetti "zandaniji" decorati con pseudo-*Simurgh*"; Gasparini, "Sino-Iranian Textile Patterns in Trans-Himalayan Areas", pp 90-91
197. Compareti, "Ancient Iranian Decorative Textiles: New Evidence from Archaeological Investigations and Private Collections"
198. Hirayama collection
199. Catalogue Pechino, pp 295-298
200. David Collection
201. Di Cesare, "A Note on a Umayyad Carved Ivory Plaque Kept at the Walters Art Gallery", fig. 3; von Folsach, 'The Prince and the Court', fig. 37
202. Kröger, "Vom Flugelpaar zur Flugelpalmette. Sasanidische Motive in der islamischen Kunst"
203. Maresca, "Glassware from the Excavations at the Masjed-e Jom'e in Isfahan: Brief Notes on the ADAMJI Processing Activities"
204. Simeon, "Hulbuk: Architecture and Material Culture of the Capital of the Banijurids in Central Asia (Ninth-Eleventh Century)", fig. 24.b
205. Whitehouse, *Sasanian and Post-Sasanian Glass in The Corning Museum of Glass*, pp 15-16, 30-40
206. The al-Sabah collection
207. Catalogue Milan, 2015, cat. 210
208. E. Herzfeld
209. Kröger, "The Samarra Bowl with the Half-Palmette Animals Reconsidered"
210. Gaube, *Arabosasanidische Numismatik*
211. Heidemann, "The Representation of the Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery"
212. Treadwell, "Shāhānshāh and al-Malik al-Mu'ayyad: The Legitimation of Power in Sāmānid and Buyid Iran"
213. Treadwell, *Buyid Coinage: A Die Corpus (322-455 A.H.)*
214. A. Naymark
215. Kravtsov, "An Obscure Period in the History of Tabaristan (760s AD): Analysis of Written and Numismatic Sources"
216. Daryaei, "The Xwarrah and the Sēnmurv: Zoroastrian Iconography on Seventh Century Copper Coinage", p 40
217. Maejima, "The Zoroastrian Kingdom in Māzandarān and the T'ang Empire"
218. Treadwell, "The Copper Coinage of Umayyad Iran"; Gyselen, "Two Notes on Post-Sasanian Coins".b, pp 160-162; Daryaei, "The Xwarrah and

the Sēnmurv: Zoroastrian Iconography on Seventh Century Copper Coinage”

219. gobadshah
220. aladlammu
221. mushhushu
222. Marduk and Nabu
223. Lambert, “The History of the Muš-huš in Ancient Mesopotamia”
224. ketos
225. Hades
226. Elliott, “The Etruscan Wolfman in Myth and Ritual”
227. Leviathan
228. makara
229. Tuytepa
230. Penjikent
231. Mktrychev & Naymark, “Proishozhdenie arkadnoj kompozicii na shtampovannyh ossuarjah samarkandskogo Sogda”, pp 70-72; Mktrychev & Naymark, “Ossuary”, p65
232. Washaghn
233. Adbagh
234. Thetis
235. vajra
236. Compareti, “La raffigurazione della “gloria iranica” nell’arte persiana e la sua distinzione dall’uccello fenice/*simurgh*”
237. Verethraghna
238. Raffaelli, “Astrology and Religion in the Zoroastrian Pahlavi Texts”
239. Tishtrya
240. Compareti, “Nana and Tish in Sogdiana: The Adoption from Mesopotamia of a Divine Couple”
241. Caiozzo, “Une conception originale des cieux: planetes et zodiaque d’une cosmographie jalayride”
242. Grenet, “The Circulation of Astrological Lore and Its Political Use between the Roman East, Sasanian Iran, Central Asia, India, and the Turks”, pp 242-247
243. Cottrell, “L’autobiographie de Zoroastre”
244. putto

فهرست منابع

Adamova, A.T. *Medieval Persian Painting: The Evolution of an Artistic Vision*, New York, 2008.

Adle, Ch. “LamosqueeHaji-Piyadi/Noh-Gombadan a Balkh (Afghanistan). Un chef d’oeuvre de Fazl le Barmacide construit en 178-179/794-795?”, *Comptes Rendus de l’Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, I, 2011: 565-625.

———. “Troismosquees du debut de l’ere islamique au Grand Khorasan: Bastam, Noh Gombadan/Haji Piyadah de Balkh et Zuzan d’apres des investigations archeologiques”, in: *Greater Khorasan. History, Geography, Archaeology and Material Culture*, ed. R. Rante, Berlin, Munich, Boston, 2015: 89-114.

———, A. S. Melikian-Chirvani, “Les monuments du XIe siecle du Damqan”, *Studia Iranica*, I, 1972: 229-297.

Agostini, D, S. Stark, Zāwulistān, “Kāwulistān and the Land Bosī 波斯 – On the Question of a Sasanian Court in-Exile in the Southern Hindukush”, *Studia Iranica*, 45, 2016: 17-38.

Akylbek, S.Sh, E. A. Smagulov, S. A. Yatsenko, “Dekorativnoe urbanstvo rezidencii Tjurskij pravitelej VIII v. v citadeli g. Kulan’”, in: *Kul’turnoe nasledie Evrazii (s drevnosti do nashix dnei)*, ed. B. A. Baitanayev, Almaty, 2016: 29-66.

———, “Decor of the 8th-Century Turkic Rulers Residence in the Citadel of Kulan Town”, *The Silk Road*, 15, 2017: 65-83.

Amirsoleimani, S. “Cloting in the Early Ghaznavid Courts: Hierarchy and Mystification”, *Studia Iranica*, 32, 2, 2003: 213-224.

Bahrami, M. “A Gold Metal in the Freer Gallery of Art”, in: *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, ed. G. C. Miles, Locust Valley (NY), 1952: 5-21.

Bausani, A.I *Persiani*, Firenze, 1962.

Bernus-Taylor, M. Oggetti. mobili e arredi dalla conquista araba all’invasione mongola, in: *P. Chuvin, Le arti in Asia Centrale*, Milano, 2002: 358-393.

Bier, L. "Sarvistan Reconsidered", in: *Leaving No Stones Unturned. Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*, ed. E. Ehrenberg, Winona Lake, 2002: 43-51. Blair, Bloom, 2007

Blair, S, J. M. Bloom, "A. E. Wardwell, Reevaluating the Date of the "Buyid" Silks by Epigraphic and Radiocarbon Analysis", *Ars Orientalis*, xxii, 1992: 1-41.

_____, "Iraq, Iran e Egitto: gli Abbassidi", in: *Islam. Arte e architettura*, ed. M. Hattstein, P. Delius, Milano, 2007: 88-127.

Boucharlat, R. "Monuments et sites archéologiques du "long VI^e siècle" en Iran", in: *Husraw Ier. Reconstructions d'un regne. Source et documents*, ed. Ch. Jullien, Paris, 2015: 11-46.

Bosworth, C.E. *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*, Edinburgh, 1996.

Caiozzo, A. "Une conception originale des cieux: planètes et zodiaque d'une cosmographie jalayride", *Annales Islamologiques*, 37, 2003: 59-78.

Catalogue Beijing, 2018: *The Hirayama Silk Road World: Exquisite Cultural Relics from the Hirayama Silk Road Museum*, Dunhuang Academy (curatore), Beijing, 2018.

Catalogue Milano, 2015: *Arte della civiltà islamica. La Collezione al-Sabah, Kuwait*, G. Curatola (curatore), Milano, 2015.

Catalogue New York 2016: *The Great Age of the Seljuks*, S. R. Camby, D. Beyazit, M. Rugiadi, A. C. S. Peacock (curatori), New York, 2016.

Compareti, M. "The Last Sasanians in China", *Eurasian Studies*, II/2, 2003: 197-213.

_____. "Due tessuti centrasiatici cosiddetti "zandaniji" decorati con pseudo-Simurgh", in: *Le spigolature dell'Onagro. Miscellanea composta per Gianroberto Scarcia in occasione dei suoi ottant'anni*, ed. M. Compareti, R. Favaro, Venezia, 2013: 17-37.

_____. "Ancient Iranian Decorative Textiles:

New Evidence from Archaeological Investigations and Private Collections", *The Silk Road*, 13, 2015: 36-44.

_____. "La raffigurazione della "gloria iranica" nell'arte persiana e la sua distinzione dall'uccello fenice/simurgh", *Archivi di Studi Indo-Mediterranei*, VI, 2016.a (<http://www.archivindomed.altervista.org/>).

_____. "The Deer Hunt Scene at Taq-iBustan: Observations on Some Unnoticed Details", *Quarterly Journal of Language and Inscription*, 1, 1, 2016.b: 25-40.

_____. "La Sogdiane et les "Autres". Elements d'emprunts extérieurs dans l'art sogdien pré-islamique", in: *Asie centrale. Transferts culturels le long de la Route de la soie*, ed. M. Espagne, S. Gorshenina, F. Grenet, Sh. Mustafayev, C. Rapin, Paris, 2016.c: 229-239.

_____. "Nana and Tish in Sogdiana: The Adoption from Mesopotamia of a Divine Couple", *Dabir*, 1, 4, 2017: 1-7.

Cottrell, E. "L'autobiographie de Zoroastre", in: *Pensee grecque et sagesse d'Orient. Hommage a Michel Tardieu*, ed. M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, Ch. Jullien, F. Jullien, Turnhout, 2009: 177-183.

Cristoforetti, S. "Cycles and Circumferences. The Tower of Gonbad-e Kāvus as a Time-Measuring Monument", in: *Borders. Itineraries on the Edges of Iran*, ed. S. Pellò, Venezia, 2016: 89-115.

Crone, P. "Buddhism as Ancient Paganism", in: *Late Antiquity. Eastern Perspective*, ed. T. Bernheimer, A. Silverstein, Exeter, 2012: 25-41.

Daniel, E.L. "Taherids", in: *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater. <www.iranicaonline.org> (17 September 2015).

Daryaei, T. "The Xwarrah and the Sēnmurv: Zoroastrian Iconography on Seventh Century Copper Coinage", in: *Faszination Iran Beiträge zur Religion, Geschichte und Kunst des Alten Iran. Gedenkschrift für Klaus Schippmann*, ed. Sh. Far-

ridnejad, R.Gyselen, A. Joisten-Pruschke, Wiesbaden, 2015: 39-50.

De la Vaissière, E. "Le Ribāt d'Asie Centrale", in: *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, ed. É. de la Vaissière, Paris, 2008: 71-94.

Di Cesare, M. "A Note on a Umayyad Carved Ivory Plaque Kept at the Walters Art Gallery", *Vicino Oriente*, XXI, 2017: 197-210.

Di Cosmo, N, A. Hessel, C. Leland, O. Byambasuren, H. Tian, B. Nachin, N. Pederson, L. Andreu-Hayles, E. R. Cook, "Environmental Stress and Steppe Nomads: Rethinking the History of the Uyghur Empire (744–840) with Paleoclimate Data", *Journal of Interdisciplinary History*, XLVIII, 4, 2018: 439-463.

D'jakonova, N.K, S. S. Sorokin, *Hotanskies drevnosti*, Leningrad, 1960.

Dode, Z. "Zandanjī Silks: The Story of a Myth", *The Silk Road*, 14, 2016: 213-222.

Duva, F. "New Perspectives on the First Abbasid Masjid-iJum'a of Isfahān", *Vicino Oriente*, XXI, 2017: 97-109.

Elliott, J. "The Etruscan Wolfman in Myth and Ritual", *Etruscan Studies*, 2, 1995: 17-33.

Eslami, A.N. *Architettura del mondo islamico. Dalla Spagna all'India* (VII-XV secolo), Milano, 2010.

Fehervari, G, A. D. H. Bivar, "The Walls of Tam-mīša", *Iran*, 4, 1966: 35-50.

Finster, B. *Fruheiranische Moscheen: vom Beginn des Islam bis zur Zeit Salgūqischer Herrschaft*, Berlin, 1994.

_____. "The Material Culture of Pre-and Early Islamic Arabia", in: *A Companion to Islamic Art and Architecture*. Volume I. From the Prophet to the Mongols, ed. F. B. Flood, G. Necipoğlu, Oxford, 2017: 61-88.

Fitzherbert, T. *Bal'ami's Tabari. An Illustrated Manuscript of Bal'ami's Tarjama-yi Tārīkh-i Tabarī in the Freer Gallery of Art, Washington (F59.16,*

47.19 and 30-21), PhD Unpublished Dissertation, University of Edinburgh, 2001.

Fontana, M.V. *La miniatura islamica*, Roma, 1998.

_____. "Arte protoislamica", in: *Antica Persia. I tesori del Museo Nazionale di Tehran e la ricerca italiana in Iran*, P. D'Amore, G. Di Flumeri, G. Lombardo, M. Jung, P. Piacentini, P. Torre (curatori), Roma, 2001: 156-161.

_____, A. Marino. "Testo e immagine", in: *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti. Vol. II. La cultura arabo-islamica*, ed. B. Amoretti Scarcia, Roma, 2003: 667-703.

Gasparini, M.C. "Sino-Iranian Textile Patterns in Trans-Himalayan Areas", *The Silk Road*, 14, 2016: 84-96.

Gaube, H. *Arabosasanidische Numismatik*, Braunschweig, 1973.

Genequand, D. "The Archaeological Evidence for the Jafnids and the Nasrids", in: *Arabs and Empires Before Islam*, ed. G. Fisher, Oxford, 2015: 172-212.

_____, C. Robin. *Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance (VIe siècle de l'ère chrétienne)*, Paris, 2015.

Genito, B, F. S. Anaraki. "The Adamji Project: Archaeological Digital Archive for the Masjid-iJom'e at Isfahān", in: *Proceedings of the 6th International Congress of the Archaeology in the Near East. Vol. 3. Islamic Session. Posters Session*, ed. P. Matthiae et al., Wiesbaden, 2010: 55-73.

_____, (eds.), *Adamji Project. From the Excavation (1972-1978) to the Archive (2003-2010) in the Masjid-e Jom'e*, Isfahan, Tehran, 2011.

Godard, A. *L'art de l'Iran*, Paris, 1962.

Grabar, O. *Arte islamica. La formazione di una civiltà*, Milano, 1989.

Grenet, F. "Le palais de Nasr ibn Sayyār a Samarkand (années 740)", in: *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, ed. E. de la Vaissière, Paris, 2008:

11-28.

_____. "The Circulation of Astrological Lore and Its Political Use between the Roman East, Sasanian Iran, Central Asia, India, and the Turks", in: *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity. Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250-750*, ed. N. Di Cosimo, M. Maas, Cambridge, 2018: 235-252.

Gyselen, R. "Two Notes on Post-Sasanian Coins", in: *Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien (224-710). Res Orientales*, XVIII, Bur-sur-Yvette, 2009: 143-172.

Harle, J.C, A. Topsfeld, *Indian Art in the Ashmolean Museum*, Oxford, 1987.

Hayashi, T. "Uighur Politics Toward Tang China", *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 60, 2002: 87-116.

Heidemann, S. "The Representation of the Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery", in: *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to Nineteenth Century*, ed. A. Fuess, J.-P. Hartung, London, New York, 2011: 32-53.

Helmecke, G. "The Samanids in Central Asia and East Iran (874-1005)", in: *Museum of Islamic Art. State Museums of Berlin*, Mainz, 2008: 41-46.

Henss, M. "The Mystery of the "Hund Statues": An Unknown Chapter of Central Asian Statuary", *Arts of Asia*, 46, 1, 2016: 28-43.

Hmel'nickij, S. *Mezhdū Arabami i Tiurkami. Arhitektura Srednej Azii IX-X vv.*, Berlin, Riga, 1992.

Inaba, M. "The Identity of the Turkish Rulers to the South of Hindukush from the 7th to the 9th Centuries A.D.", *Zinbun*, 38, 2005: 1-19.

_____. "Arab Soldiers in China at the Time of the An Shi Rebellion", *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 68, 2010: 35-61.

Joel, G, A. Peli, *Suse. Terrescrites islamiques*, Paris, 2005.

Jung, M. "Pre-Selgūq Wall-Paintings of the Masgid-iJom'e at Isfahan Excavated by the Italian Archaeological Mission, Adamji Project", in: *Pro-*

ceedings of the 6th International Congress of the Archaeology in the Near East. Vol. 3. Islamic Session. Posters Session, ed. P. Matthiae et al., Wiesbaden, 2010: 111-127.

Karev, Y. "Un palais islamique du VIII^e siècle a Samarkand", *Studia Iranica*, 29, 2000: 273-296.

_____. *Samarqand et le Sughd a l'époque 'Abbāsside. Histoire politique et sociale*, Paris, 2015.

Kervran, M. L'architettura islamica dalla conquista araba ai mongoli, in: P. Chuvin, *Le arti in Asia Centrale*, Milano, 2002: 329-358.

_____. "La mosquée de l'Apadana de Suse (VII^e siècle)", in: *L'Orient est son jardin. Hommage à Rémy Bouchard*, ed. S. Gondet, E. Haerinck, Leuven, Paris, Bristol, 2018: 243-256.

King, D. "The Textiles Found near Rayy about 1925", *Bulletin de Liason du CIETA*, 65, 1987: 34-59.

King, G. "The Sculptures of the Pre-Islamic Haram at Makka", in: *Cairo to Kabul. Afghan and Islamic Studies Presented to Ralph Pinder-Wilson*, ed. W. Ball, L. Harrow, London, 2002: 144-150.

Kraemer, J.L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, Leiden, 1992.

Kravtsov, K. "An Obscure Period in the History of Tabaristan (760s AD): Analysis of Written and Numismatic Sources", *Journal of the Oriental Numismatic Society*, 209, 2011: 5.

Kröger, J. *Sasanidischer Stuckdekor*, Mainz, 1982.

_____. "Vom Flugelpaar zur Flugelpalmette. Sasanidische Motive in der islamischen Kunst", in: *Rezeption in der Islamischen Kunst*, ed. B. Finster et al., Beirut, 1999: 193-204.

_____. "The Samarra Bowl with the Half-Palmette Animals Reconsidered", in: *Cairo to Kabul. Afghan and Islamic Studies Presented to Ralph Pinder-Wilson*, ed. W. Ball, L. Harrow, London, 2002: 151-156.

Lambert, W. G. "The History of the Muš-huš in

Ancient Mesopotamia”, in: *L’animal, l’homme, le dieudans le Proche-Orient ancien*, ed. Y. Christe, Leuven, 1984: 87-94.

Leriche, P. Ch. *Pidaev.Termez sur Oxus. Cite-capitale d’Asie centrale*, Paris, 2008.

Livshits, V. A. *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part II. Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia. Vol. III. Sogdian. Sogdian Epigraphy of Central Asia and Semirech’e*, London, 2015.

Lo Jacono, C. *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo). Volume Primo. Il Vicino Oriente*, Torino, 2003.

Madelung, W. “The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and the “Reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)”, *Journal of Near Eastern Studies*, 28, 2, 1969: 84-108.

Maejima, S. “The Zoroastrian Kingdom in Māzandarān and the T’ang Empire”, *Acta Asiatica*, 41, 1981: 29-46.

Malek, H. M. *The Dābūyid Ispahabads and Early ‘Abbāsīd Governors of Tabaristān: History and Numismatics*, London, 2004.

Maresca, G. “Glassware from the Excavations at the Masjed-e Jom’e in Isfahan: Brief Notes on the ADAMJI Processing Activities”, in: *Four Lectures on the IsMEO Activities in the Masjed-e Jom’e of Isfahan*, ed. B. Genito, Roma, 2018: 53-58.

Marschak [Marshak, Maršak], B. I. *Silberschatze des Orients. Metallkunst des 3.-13. Jahrhunderts und ihre Kontinuität*, Leipzig, 1986.

_____. “The So-Called Zandanjī Silks: Comparisons with the Art of Sogdia”, in: *Central Asian Textiles and Their Contexts in the Early Middle Ages*, *Riggisberger Berichte*, 9, 2006: 49-60.

Mirzaahmedov, D. K. “Rezultaty arheologicheskikh issledovanij na gorodishche Paykend, *Arheologicheskie issledovanija v Uzbekistane 2003 god*”, Tashkent, 2004: 108-119.

Mktrychev, T. K., A. I. Najmark. “Proishozhdenie arkadnoj kompozicii na shtampovannyh ossuarjah

samarkandskogo Sogda”, in: *Kul’tura i isskustvo narodov Vostoka*, Moskva, 1987: 70-72.

_____. “Ossuary”, in: *Culture and Art of Ancient Uzbekistan*, vol. 2, ed. K. A. Abdullaev, E. V. Rtveladze, G. V. Shishkina, Moscow, 1991: 65.

Mu, Sh., X. Qi, P. Zhang. *The Ancient Art in Xinjiang*, China, Beijing, 1994.

Munt, H. “Oman and Late Sasanian Imperialism”, *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 28, 2, 2017: 264-284.

Museo d’Arte Orientale. Guida, Torino, 2009.

Naumann, R. *Die Ruinen von Tacht-e Suleiman und Zendan-e Suleiman*, Berlin, 1972.

Negmatov, N. N. “Sogdiana. Part Two. Ustrushana, Ferghana, Chach and Ilak”, in: *History of Civilizations of Central Asia. Volume II. The Crossroads of Civilizations: A.D. 250 to 750*, ed. B. A. Litvinsky, Paris, 1996: 259-280.

Nikitin, A., G. Roth, “A New Seventh-Century Countermark with a Sogdian Inscription”, *The Numismatic Chronicle*, 155, 1995: 277-279.

Otavsky, K. “Stoffe von der Seidenstrasse: Eine neue Sammlungsgruppe in der Abegg-Stiftung”, in: *Entlang der Seidenstrasse. Fruhmittelalterliche Kunst zwischen Persien und China in der Abegg-Stiftung*, *Riggisberger Berichte* 6, Riggisberg, 1998: 13-41.

Papadopoulo, A. *L’Islam et l’art musulman*, Paris, 1976.

Pashazanous, H., E. Afkande, “The Last Sasanians in Eastern Iran and China”, *Anabasis*, 5, 2014: 139-154.

Piras, A. “Fromo Kēsaro. Echi del prestigio di Bisanzio in Asia centrale”, in: *Polidoro. Studi offerti a Antonio Carile*, ed. G. Vespignani, Spoleto, 2013: 671-690.

Raffaelli, E. G. “Astrology and Religion in the Zoroastrian Pahlavi Texts”, *Journal Asiatique*, 305, 2, 2017: 171-190.

Rante, R. “Su un’interpretazione cosmologica di una scultura conservata nel Museo Nazionale di

Tehran”, in: *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, ed. M. V. Fontana, B. Genito, Napoli, 2003: 657-667.

_____, A. Collinet, *Nishapur Revisited. Stratigraphy and Pottery of the Qohandez*, Paris, 2013.

Rehman, A. *The Last Two Dynasties of the Šāhis. An Analysis of Their History, Archaeology, Coinage and Paleography*, Islamabad, 1979.

Rekaya, M. “La place des provinces sud-caspennes dans l’histoire de l’Iran de la conquête arabe à l’avènement des Zaydites (16-250 H/637-864 J. C.): particularisme regional ou role “national”?”, *Rivistadegli Studi Orientali*, 48, 1-4, 1973-74: 117-152.

Rezakhani, K. “The Arab Conquests and Sasanian Iran (Part 1). Some General Observations on the Late Sasanian Period”, *Mizan*, February 2016. Electronic version:

<<http://www.mizanproject.org/the-arab-conquests-and-sasanian-iran-part-1/>>.

_____. *Re Orienting the Sasanians. East Iran in Late Antiquity*, Edinburgh, 2017.

_____. “The Rebellion of Babak and the Historiography of the Southern Caucasus”, in: *Reflections of Armenian Identity in History and Historiography*, ed. H. Berberian, T. Daryaei, Irvine, 2018: 55-69.

Riefstahl, R. M. “Persian Islamic Stucco Sculptures”, *The Art Bulletin*, 13, 4, 1931: 438-463.

Robin, C. “Himyar, Aksum, and Arabia Deserta in Late Antiquity: The Epigraphic Evidence”, in: *Arabs and Empires Before Islam*, ed. G. Fisher, Oxford, 2015: 127-170.

Scarcia, G. “Bastām e la stirpe dei draghi”, in: *Transcaucasica II*, ed. G. Scarcia, Venezia, 1980: 82-107.

Scerrato, U. *Metalli islamici*, Milano, 1966.

Shepherd, D. G. “Saljūq Textiles: A Study in Iconography”, in: *The Art of the Saljūqs in Iran and Anatolia*, ed. R. Hillenbrand, Costa Mesa (Ca), 1994: 210-213.

_____, W. B. Henning. “Zandaniji Identified?” in: *Aus der Welt der Islami-scheKunst. Festschrift für E. Kunhel*, Berlin, 1959: 15-40.

Schlumberger, D. “Le Palais ghaznevide de Lashkari Bazar”, *Syria*, 29, 3-4, 1952: 251-270.

Schottenhammer, A. “Yang Liangyao’s Mission of 785 to the Caliph of Baghdād: Evidence of an Early Sino-Arabic Alliance?”, *Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême-Orient*, 101, 2015: 177-241.

Schottenhammer, A. “China’s Gate to the Indian Ocean-Guangzhou: The Importance of Iranian and Arab Merchants for Tang Period Longdistance Maritime Trade (to c. 978/9)”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 76, 1-2, 2016: 135-179.

Sen, T. “Kāsmīr, Tang China, and Muktāpīda Lalitāditya’s Ascendancy over the Southern Hindu Kush Region”, *Journal of Asian History*, 38, 2, 2004: 141-162.

Shenkar, M. *Intangible Spirits and Graven Images. The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden-Boston, 2014.

Shick, R. E. “Storage Vessel with Applied Decoration”, in: *Byzantium and Islam: Age of Transition 7th-9th Century*, H. C. Evans, B. Ratliff (curators), New York, 2012: 144.

Simeon, P. “Hulbuk: Architecture and Material Culture of the Capital of the Banijurids in Central Asia (Ninth-Eleventh Century)”, *Muqarnas*, 29, 2012: 385-421.

_____. “La ceramique de Hulbuk (capitale du Huttal) entre Mā warā’ al-nahr et Tuhāristān. Nouvelles donnees sur la ceramique medievale d’Asie centrale entre le IXe et le XIe siècle”, *Cahiers d’Asie centrale*, 21/22, 2013: 443-459.

Sims-Williams, N, G. Khan. “Zandaniji Misidentified”, *Bulletin of the Asia Institute. Zoroastrianism and Mary Boyce with Other Studies*, 22, 2008: 207-213.

Siroux, M. “Trois monuments inconnus de l’Iran ancien”, *Iranica Antiqua*, 1, 1967: 82-98.

_____. “L’évolution des antiques mosques Ru-

rales de la region d'Ispahan", *Arts Asiatiques*, 26, 1973: 65-112.

Siudmak, J. "The Development of the Classical Buddha Image from Kashmir, and Some Observations on Kashmirian Influence on the Sculpture of West Tibet", *Oriental Art*, XLVI, 2, 2000: 36-46.

Tor, D. G. "The Islamization of Central Asia in the Sāmānid Era and the Reshaping of the Muslim World", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 72, 2, 2009: 279-299.

Treadwell, L. *Buyid Coinage: A Die Corpus (322-455 A.H.)*, Oxford, 2001.

_____. "Shāhānshāh and al-Malik al-Mu'ayyad: The Legitimation of Power in Sāmānid and Buyid Iran", in: *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilfred Madelung*, ed. F. Daftary, J. Meri, London, New York, 2003: 318-337.

_____. "The Copper Coinage of Umayyad Iran", *The Numismatic Chronicle*, 168, 2008: 331-381.

_____. "The Samanids: The First Islamic Dynasty of Central Asia", in: *Early Islamic Iran. The Idea of Iran. Volume V*, ed. E. Herzog, S. Stewart, London, 2011: 3-15.

Varjāvand, P. "Emāmzāda.ii. Forms, Decorations, and Other Characteristics", in: *Encyclopedia Iranica*, ed. E. Yarshater, VIII, 4, London, 1982: 397-400.

Verardi, G. "Religions, Rituals, and the Heaviness of Indian History", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 56, 1996: 215-253.

_____. "Buddhism in North-Western India and Eastern Afghanistan, Sixth to Ninth Century AD", *Zinbun*, 43, 2011.a: 147-183.

_____. *Hardships and Downfall of Buddhism in India*, New Delhi, 2011.b.

Vercellin, G. *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 1996.

Verhecken-Lammens, C. A. De Moor, B. Overlaet. "Radio-Carbon Dated Silk Road Samites. The Collection of Katoen Natie, Antwerp", *Iranica Antiqua*, XLI, 2006: 233-301.

Von Folsach, K. "The Prince and the Court", in: *The Human Figure in Islamic Art. Holy Men, Princ-*

es, and Commoners, ed. K. von Folsach, J. Meyer, Copenhagen, 2017: 149-189.

Ward, R. *Islamic Metalwork*, London, 1993.

Watson, O. "Ceramics and Civilization", in: *A Companion to Islamic Art and Architecture. Volume I. From the Prophet to the Mongols*, ed. F. B. Flood, G. Necipoğlu, Oxford, 2017: 478-500.

Watson, W. *La ceramique Tang et Liao*, Fribourg, 1984.

Whitcomb, D. S. "The City of Istakhr and the Marvdasht Plain", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 6, 1979: 363-370.

Whitehouse, D. *Sasanian and Post-Sasanian Glass in The Corning Museum of Glass*, New York, Manchester, 2005.

Wilkinson, C. K. *Nishapur. Some Early Islamic Buildings and Their Decoration*, New York, 1986.

Wink, A. Al-Hind. *The Making of the Indo-Islamic World. Volume I. Early Medieval India and the Expansion of Islam 7th-11th Centuries*, Leiden, New York, Kobenhavn, Koln, 1990.

Wood, N, S. Priestman. "New Light on Chinese Tang Dynasty and Iraq Blue and White in the Ninth Century: The Material from Siraf, Iran", *Bulletin of Chinese Ceramic Art and Archaeology*, 7, 2016: 47-60.

Yoshida, Y. "Relationship between Sogdiana and Turfan During the 10th-11th Centuries as Reflected in Manichaean Sogdian Texts", *Journal of International Silk Road Studies*, 1, 2017: 113-125.

Zagirova, G. "The Issue of Zoomorphic Ornaments in the History of Studies of Gunch (Stucco) Carving in 9th to 12th Century Central Asia", in: *Advances in Social Science, Education and Humanities Research, vol. 368. 3rd International Conference on Art Studies: Science, Experience, Education (ICAS-SEE 2019)*, Paris, 2019: 11-17.

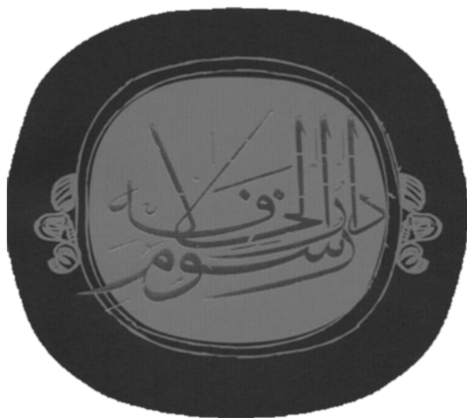
Zarrinkoub, A. *Two Centuries of Silence: An Account of Events and Conditions in Iran During the First Two Hundred Years of Islam, from the Arab Invasion to the Rise of the Tahirid Dynasty*, Costa Mesa CA, 2017.

گذاری بر رسوم دارالخلافة

صفا محمودیان • کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر در تاریخ هنر، دانشگاه وین

متونی که در روزگار عباسیان نوشته شده، عموماً شامل شواهد و سرنخ‌های بسیاری است که نشان‌دهندهٔ تداوم سنت‌های ایرانی در دربار عباسی است. بخش مهمی از این سنت‌ها را دانشمندان، دبیران و صاحب‌منصبان ایرانی که به مراکز خلافت عباسی مهاجرت کرده بودند به دربار عباسی منتقل کرده و بخشی دیگر را کتاب‌های فارسی که در این دوره به عربی ترجمه شده بود. به عنوان نمونه، روایت مشهور طبری از محاکمهٔ افشین مقابل خلیفه معتصم (حک. ۲۱۸ - ۲۲۷) نشان می‌دهد که خلیفه در منزلش

کتاب کلیل و دمنه و کتاب مَزْدَک را نگه می‌داشته است.^۱ برخی سنت‌های کهن ایرانی تا امروز تداوم پیدا کرده و به همین دلیل برای ما شناخته‌شده‌تر و در نتیجه پیدا کردن نشانه‌های آن در متون دورهٔ عباسی آسان‌تر است. از این جمله، نوروز است که توصیف‌های بسیاری از به رسمیت شناختن آن در دربار عباسی وجود دارد. اما گاه این سنت‌ها برای ما کمتر شناخته‌شده است و برای دنبال‌کردنش هم باید آداب دربار عباسی را مطالعه کنیم و هم آداب دربار ساسانی را. از جمله کتاب‌های مهم برای مطالعهٔ آداب گوناگون در دربار خلافت عباسی رسوم دارالخلافة نوشتهٔ ابوالحسن هلال بن المَحَسِّن الصَّابِی (۳۵۹-۴۴۸ق)^۲ است. اهمیت این کتاب برای نشان دادن تداوم آیین‌های ایرانی در دربار عباسی چنان است که استاد شفیعی کدکنی عنوان فرعی نقش آیین‌های ایرانی در



تصویر روی جلد کتاب. مأخذ:

صابی، هلال بن محسن. **رسوم دارالخلافة: نقش آیین‌های ایرانی در نظام خلافت عباسی**. ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: کارنامه، ۱۳۹۶.

نظام خلافت اسلامی را برای ترجمه فارسی آن برگزیده. ایشان در مقدمه کتاب در این باره می‌نویسد:

این کتاب — که به ظاهر پیوندی با تاریخ ایران ندارد و چنان می‌نماید که گزارشی است از چگونگی دستگاه خلافت عباسی در بغداد — اگر به دقت بررسی شود سرشار از نکاتی است که برای شناخت اوضاع اجتماعی و تاریخی ملت ما در گذشته آگاهی از آن لازم است [...]. گذشته از نکات تاریخی و اجتماعی، گزارش بسیاری از رسم‌ها و آیین‌های ایرانی در این کتاب به عنوان رسوم دستگاه خلافت عباسی در بغداد آمده است که شواهد تاریخی نشان می‌دهد این رسم‌ها در ایران قدیم رواج داشته و در دوره اسلامی به مرکز خلافت بغداد راه یافته و خود را به گونه‌ای اسلامی محفوظ نگاه داشته است. نکته دیگری که اهمیت این کتاب را در مسائل ایران‌شناسی مسلم می‌دارد واژه‌های پارسی نغزی است که مؤلف در متن عربی کتاب به کار برده و نفوذ روشن و صریح زبان فارسی را در زبان عربی نشان می‌دهد. [...] ^۳

هلال بن صابی، که خانواده‌اش اصالتاً متعلق به حران بودند، در بغداد متولد شد و در همان شهر نیز درگذشت. او هم‌دوره با به تخت نشستن خلفای متعدد و حکومت آل بویه (حک. ۳۳۴ – ۴۴۷ق) در بغداد بود. هلال مدتی در دارالخلافه بغداد متصدی دیوان انشاء بود و به همین دلیل «توانست از تمام شئون و رسوم آنجا آگاهی حاصل کند و از رازهایی که در نهفت دیوارها و نهانگاه‌های آنجا بود آگاه شود و از ساختمان‌ها و مجالس و خانه‌ها و راه‌ها و صحن‌ها و خزاین و اندرون آن اطلاع حاصل کند». ^۴ او کتاب‌های بسیاری نوشت که تنها معدودی از آنها، از جمله رسوم دارالخلافه به جای مانده است. رسوم دارالخلافه در بیست و یک فصل تنظیم شده که با توصیف دارالخلافه بغداد آغاز می‌شود و سپس در هر فصل جنبه‌ای گوناگون از آداب درون دربار عباسی را شرح می‌دهد؛ مثلاً می‌توان به آیین نگارش نامه‌هایی که خلفا می‌نوشتند یا خطاب به آنها نوشته می‌شد، آیین لباس پوشیدن خلفا و کسانی که به حضور آنها

می‌رسیدند، آیین خدمت، آیین آرایش نزدیکان خلیفه در «روز موکب»، القاب، خطبه‌های ازدواج و منابر اشاره کرد. هلال بن صابی برای توضیح هر یک از این آیین‌ها غالباً مثال‌هایی آورده است که گذشته از ارزش اطلاعات تاریخی‌شان، عموماً شامل توصیف فضاهایی است که این وقایع در آنها اتفاق افتاده و در نتیجه منبعی مهم برای شناخت معماری بغداد آن دوره محسوب می‌شود. مثلاً به توصیفش از بار عام خلیفه نگاه کنید:

هر روز که روز موکب باشد حاجب حاجبان با کامل‌ترین جامه‌ای، از قبای سیاه مولد و عمامه سیاه و شمشیر و کمر بند، حاضر می‌شود و در پس پشت او حاجبان و خلفای ایشان. و او در دهلیز در پشت او می‌نشیند. اگر خلیفه قصد بار همگانی داشته باشد خادم خرمی نامه‌بر بیرون می‌آید و حاجب حاجبان را می‌طلبد. او به تنهایی داخل صحن می‌شود و زمین را بوسه می‌دهد و ولیعهد را — اگر ولیعهدی باشد — و با اولاد خلیفه را — اگر اولادی باشد — فرا می‌خواند، سپس وزیر داخل می‌شود و پرده‌داران در برابر او راه می‌روند تا به تخت نزدیک می‌شود. وقتی نزدیک شد، آنها از وی دور می‌شوند و وزیر پس از بوسیدن زمین پیش می‌رود تا به خلیفه نزدیک شود و اگر او را افتخار بوسیدن دست حاصل شد، آن را می‌بوسد و برمی‌گردد تا به پنج ذراعی سمت راست تخت برسد. [...] و آنگاه بار عام داده می‌شود و لشکر داخل می‌شوند و در دو صف میان دو ریسمان که در «صحن سلام» کشیده شده است می‌ایستند. مقصود از دو ریسمان این است که از ازدحام [...] جلوگیری شود و نیز برای این است که خلیفه کسانی را که در بین این دو ریسمان از دور می‌آیند ببیند و بداند کیستند و این کار شکوه و جلوه بیشتری دارد. ^۵

این توصیف به چندین جهت اهمیت دارد: اولاً نشان دادن آداب بار عام در دارالخلافه عباسی؛ دوماً نشان می‌دهد که خلیفه برای بار عام در فضایی نیمه‌باز می‌نشست که رو به صحنی باز می‌شد؛ سوماً نشان از صحنی خاص در دارالخلافه بغداد به نام «صحن سلام» می‌دهد که حداقل گاهی بار عام در آن برگزار می‌شد. چهارماً، بنا بر این توصیف، برای ایجاد نظم در هنگام

در مجموع رسوم دارالخلافه هرچند کتاب نسبتاً کوچکی است، به دلیل اطلاعات فراوان و دقیقی که دربارهٔ آداب دربار عباسی و معماری بغداد آن دوره، به‌خصوص دارالخلافه و دارالمملکه، به دست می‌دهد بسیار پرازش است. چه در توصیف‌های این کتاب از آداب دربار و چه از معماری کاخ‌ها، رد پای سنت‌های دورهٔ ساسانی را می‌توان دنبال کرد که هر کدام خود به تحقیقی مستقل و بحثی مفصل نیاز دارد.

۱. محمد بن جریر الطبری، *تاریخ الطبری: تاریخ الأمم و الملوك*، ج ۹، ص ۱۰۸.
۲. ابوالحسن هلال بن المحسن الصابی. *رسوم دارالخلافه*. به تحقیق میخائیل عواد. بیروت: دارالرائد العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳. هلال بن محسن صابی، *رسوم دارالخلافه: نقش آیین‌های ایرانی در نظام خلافت عباسی*، ص ۱۷.
۴. همان، ص ۲۳.
۵. همان، ص ۸۳-۸۴.
۶. همان، ص ۸۶.
۷. همان، ص ۲۷-۲۸.
۸. به عنوان نمونه در توصیفش از تزیین دارالخلافهٔ بغداد به مناسبت ورود «پیغام‌گزار و نمایندهٔ پادشاه روم». همان، ص ۳۶.
۹. همان، ص ۳۹.
۱۰. همان، ص ۲۳.
۱۱. همان، ص ۱۰۱.

فهرست منابع

- صابی، هلال بن محسن. *رسوم دارالخلافه: نقش آیین‌های ایرانی در نظام خلافت عباسی*. ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: کارنامه، ۱۳۹۶.
- طبری، محمد بن جریر. *تاریخ الطبری: تاریخ الأمم و الملوك*. ج ۹. بیروت: بی‌نا.

بار عام، دو ریسمان در صحن سلام بسته می‌شد. هلال در توصیفش از خلعت دادن عضدالدوله در دوران خلیفه الطائع‌الله در جای دیگر کتاب می‌نویسد: «و در صحن السلام ریسمان‌ها بر ستون‌ها کشیده شد [...]»^۶ که نشان می‌دهد صحن سلام ستون‌دار بوده است.

هلال بن صابی در بسیاری موارد خود شاهد عینی روایت‌هایش بوده است که بر ارزش آنها به‌منزلهٔ سند تاریخی می‌افزاید. به عنوان نمونه در توصیف تزیینات دارالخلافه و دارالمملکهٔ بغداد، هنگام به حضور پذیرفتن بزرگان و نمایندگان ممالک دیگر می‌نویسد: «[...] و من خود در روزگار صمصام‌الدوله، و به سال ۳۷۶، شاهد آمدن {وَرْد} بزرگ رومیان بودم که به دارالمملکه وارد شد [...]» او سپس توصیف قابل توجهی از چگونگی تزیین دارالمملکه با «فرش‌های عضدی» و «پرده‌های پرینانی»، تختگاه صمصام‌الدوله، و چگونگی به حضور پذیرفتن ورد می‌دهد.^۷

هلال برخی روایت‌هایش را نیز از قول دیگران آورده است. هرچند در این موارد گاه منبع خود را ذکر نکرده،^۸ در بسیاری موارد در ذکر منابعش دقیق بوده است؛ مثلاً در شرح بغداد در روزگار آبادی‌اش می‌نویسد: «کتابی به دست من افتاد که عنوانش این است: {کتاب فضایل بغداد عراق} و تألیف یزدجرد بن مه‌بندار فارسی است و برای امیرالمؤمنین المتعاضد بالله — که درود خداوند بر او باد! — تألیف شده است. [...]»^۹ هلال گاه نیز از منابع شفاهی، به‌خصوص جدش ابواسحاق ابراهیم صابی نقل کرده که او نیز متصدی دیوان انشاء در دارالخلافهٔ بغداد بود.^{۱۰} هلال گاه نیز به‌صراحت به عدم آگاهی خود در مواردی خاص اذعان کرده است؛ مثلاً ذیل «توصیف پیشکش‌هایی که برای خلفا فرستاده می‌شد» می‌نویسد: «در مورد امیران پیشین آل بویه — رضی الله عنهم — من اطلاعی ندارم و تفصیل آنچه را که فرستاده‌اند نمی‌دانم، [...]»^{۱۱}.



پروانه پورشریعتی، استاد تاریخ و ایران‌شناسی دانشکدهٔ تکنولوژی نیویورک، در ابتدای مصاحبه‌ای با شبکهٔ بی‌بی‌سی فارسی (BBC Persian) دربارهٔ «انقراض ساسانیان و تداوم فرهنگی ایرانیان» چنین می‌گوید:

روایتی داریم از تاریخ ساسانی که ساسانی‌ها یک حکومت متمرکز داشتند تا اواخر دورهٔ خسرو پرویز. خسرو پرویز در حدود سال‌های ۶۲۸ میلادی از حکومت برکنار می‌شود. در ۶۳۲ میلادی، بعد از فوت حضرت محمد، اعراب می‌آیند و این حکومت مرکزی پر قدرت ساسانی را از بین می‌برند و دوران اسلامی تاریخ ایران شروع می‌شود. حدود ۸۰-۷۰ سال است ما با این روایت کار می‌کنیم و همه با آن آشناییم. اما این روایت، روایت غلطی است....

این مصاحبه پیش‌تر در صفحهٔ یوتوب (YouTube) بی‌بی‌سی فارسی منتشر شده است. برای دیدن این مصاحبه بر روی تصویر بالا بزنید.

گزیده‌ای از شکل‌گیری هنر اسلامی^۱

اَلِگ گرابار ● مورخ هنر اسلامی
ترجمه مهدی گلچین عارفی ● کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر در تاریخ تحلیلی و تطبیقی هنر اسلامی، دانشگاه تهران

شکل‌گیری هنر اسلامی حاصل انباشت و توزیع دوبارهٔ صورت‌هایی از سراسر عالم مغلوب بود؛ سامان‌دهی آگاهانهٔ معناهای پیوسته به صورت‌ها؛ و آفرینش معدودی صورت‌های تازه و معرف. در این جریان می‌توان چند جهت اصلی تشخیص داد که در عین حال تصویری از سیر تکاملی هنر متقدم اسلامی و نوع اثری که این هنر در پی پدید آوردن آن بوده به دست می‌دهد. یکی از این جهات اصلی اثر تدریجی ایمان مسلمانان است. می‌توان بعضی از وجوه تحولات معماری مسجد را به تکامل شعائر و تشریفات نماز و افزایش حس تقدس مسجد نسبت داد. البته اینکه بتوان وجوهی از ایمان مسلمانان را در توضیح پیچیدگی‌های موجود در آیین‌های اسلامی به کار گرفت، به این اندازه آشکار نیست، اما می‌توان به پرداختن چنین نظریه‌ای اندیشید. جهت دوم حمایت دوگانه یا وجود دو جریان حمایتی در هنر متقدم اسلام است. جریان غالب در عرصهٔ حمایت از هنر، حمایت امیران بود. اما با اینکه در بسیاری از محصولات این جریان حمایتی ترکیبات صوری یگانه و ویژه‌ای به چشم می‌آید و شماری از عملکردها هم اصیل و تازه است، باید گفت این آثار بیش از آنکه «اسلامی» باشد نسخه‌ای منطقه‌ای از هنر امیرانه‌ای است که ارزش‌ها و معیارهای آن جهان‌شمول است. به موازات حمایت امیرانه و درباری، جریان حمایتی هم در شهر شکل گرفت که هم از منظر ففونی که به کار می‌گرفت و هم از منظر مضامین حاضر در آن اصالت و تازگی داشت. این جریان حمایتی سخت متأثر از دین تازه بود و در آن اثری از ثروت انبوه امیران به چشم نمی‌آمد. در صورت‌های حاضر در آثار این جریان، ویژگی‌های منطقه‌ای بسیار بیشتر و آشکارتر از هنر درباری بروز می‌یافت. در این میان و در دایرهٔ دانش کنونی، فقط در شمال شرق ایران و میان رودان و مصر است که می‌توان این هنر وابسته به طبقهٔ متوسط و متمول شهری را سراغ گرفت.

جهت سوم هنر متقدم اسلام چندان آسان به بیان نمی‌آید. تأمل در مجموعه متنوعی از پدیده‌ها و شواهد، از قوس‌های مسجد قرطبه گرفته تا پیدایش مقرنس در شمال شرق ایران و کاربرد همه گونه مصالح (بارزش و بی‌ارزش) در تقلید و بیان کم‌وبیش همه صورت‌های ممکن و رواج چشمگیر گچ‌بری و بررسی ویژگی‌های آذین‌های هنر اسلامی، به این برداشت می‌انجامد که گویا در این هنر پیوندهای طبیعی میان مصالح ساختاری هر اثر و صورتی که بدان اثر می‌بخشیده‌اند گسسته است. اجزای صوری اثر در خدمت پدید آوردن تصور چیزی دیگر است؛ چیزی که آن اثر نیست. در این میان گویا مهارت فنی بر هر ارزش هنری دیگر مقدم است. اما کسب همین ویژگی بود که به هنر متقدم اسلامی، در سازگاری با حامیان و نیازهای محلی و منطقه‌ای، آزادی شگفت‌انگیزی می‌بخشید؛ تا جایی که گویی این هنر هرگز در بند پسند عوام و سلیقه کارفرمایان نیست. و بیش از هر چیز دیگر، به همین سبب است که در بررسی هنر متقدم اسلامی با تنوعی حیرت‌آور از آثار مواجه می‌شویم.

در مجموع نمی‌توان گفت همه این ویژگی‌ها در کنار هم نوعی «سبک» تاریخی پدید آورده است؛ چرا که عامل وحدت‌بخش این آثار نه حضور صورت‌هایی مشخص و نه ترکیبی از این صورت‌ها و نه حتی مجموعه‌ای از عملکردها، که مجموعه‌ای از نگاه‌ها و شیوه‌های مواجهه با نفس آفرینش هنری است. البته میان این نگرش‌ها تضادهایی هم به چشم می‌آید: از سویی گاه ارزش و اعتبار نمادهای بصری و ساخت آثار دیرپا و کلان را انکار و تقبیح کرده‌اند و از سوی دیگر استادانه به آراستن کاخ‌های باشکوه خلفا و گاه بشقاب‌های پیش‌پاافتاده پرداخته‌اند. اما دست‌آورد کلان این سده‌ها کامیابی در آفرینش «فضایی» بود که آثار هنری این فرهنگ تازه در آن رخ می‌نمود و منظور از این فضا مجموعه‌ای منسجم از صورت‌هاست که در عین کاربرد رایج در دیگر سنت‌های هنری آن روزگار از همه آنها متمایز است. آن نگرش‌ها و این فضا حاصل تلاش آگاهانه این فرهنگ در تعریف خود است؛ تلاشی آگاهانه در ساختن زبانی از صورت‌های بصری، با واژگان وام‌گرفته از فرهنگ‌های کهن، که در خدمت نیازهای فرهنگ تازه باشد و در عین حال هویت مستقل آن را نیز تضمین کند. از این قرار، مجموعه این آثار را که در گذر چندین سده در پهنه مغرب اقصی تا ترکستان پا گرفته‌اند، از راه نگاهی که در ساخت آنها در کار بوده آسان‌تر می‌توان بازشناخت تا از صورت‌هایی که در آنها به کار رفته؛ به همین سبب اطلاق اصطلاح «اسلامی» به همه آنها رواست. از سوی دیگر، عناصری که در پیدایش این زبان دخیل بوده بیشتر برگرفته از فرهنگ‌های کهن حوزه مدیترانه و غرب آسیاست؛ پس از این منظر هنر اسلام متقدم هنری «قرون وسطایی» است؛ یکی از میراث‌داران غنی هنر کلاسیک دوران باستان.

این هنر در سراسر پهنه وقوع فتوحات اسلامی رواج یافت، اما در همه ولایات هم زمان رخ نمود. از منظر تاریخی و جغرافیایی، نخست در سده‌های دوم و سوم/ هشتم و نهم در هلال خصب پدیدار شد. در محدوده هلال خصب هم عراق دست‌بالا را داشت؛ که این سرزمین جایگاه نخستین شهرهای یکسره اسلامی بود. صورت‌های آرمانی حکومت و شهر اسلامی نخست در بغداد و سامرا به ظهور رسید. گذشته از چند استثنای انگشت شمار در اندلس اموی؛ می‌توان بسیاری از آثار متقدم اسلام را از راه نسبتی فهمید که با عراق داشته‌اند؛ و نه با شام. سبک تزئیناتی اسلام متقدم در عراق پرداخته شد. سازندگان مسجد ابن طولون و مسجد قیروان بسیاری از آذین‌ها و شماری از شیوه‌های ساخت این بناها را از عراق آورده بودند. مرجع اصلی و کانون افسانه‌های ناظر بر زندگی شاهانه در سده‌های میانه اسلامی زندگی خلفا و امیران بغداد و سامرا بود نه آن املاک اعیانی پرشمار حاشیه بادیه شام و معدود آثار پراکنده در اندلس و فرارود. آفرینش بستری از جلوه‌های مادی و ملموس که در سراسر دارالاسلام گسترده شده بود؛ مجموعه‌ای از نگرش‌های گاه حتی متضاد

به مقولهٔ آفرینش هنری که در مجموع از قرطبه تا بخارا مشترک بود؛ اهمیت کانونی عراق سدهٔ سوم/نهم (هم در عرصهٔ صورت‌های هنری و هم در عرصهٔ ذهنیت‌ها و افسانه‌های مردمان) - همهٔ اینها بر تعریف آن «لحظهٔ کلاسیک» در تاریخ هنر اسلامی منطبق است؛ مفهومی که در آغاز کتاب از آن سخن گفتیم. در سفال‌های کتیبه‌دار شمال شرق ایران و در مسجد ابن طولون و در طرح معماری و تزئینات مسجد قرطبه، وضوحی در کاربرد صورت‌ها و فهمی از اقتضائات مواد و مصالح و همنشینی ویژه و بی‌سابقه‌ای از واحدهای از پیش موجود به چشم می‌آید که همه نمایندهٔ چیره‌دستی استادکاران و تسلط ایشان بر فرهنگ و واژگان هنر متقدم اسلامی است. همهٔ اینها نمونه‌های اعلای لحظه‌ای است که می‌توان آن را لحظهٔ چیرگی اسلام سنی متعارف بر پسندهای دارالاسلام نامید. در اینجا، هم منطق یا نظام جدلی و استدلالی آن نمایان است و هم شاید چیزهایی از خشکی فقهاتی آن. آثار نخستین دهه‌های سلطهٔ فاطمیان بر مصر، از جمله مسجد حاکم و ظروف دُرّ کوهی و بعضی منبت‌ها، همه از حوالی سال ۴۰۰/۱۰۰۰، نمایندهٔ آخرین مجموعهٔ منسجم از آثار نخستین دورهٔ کلاسیک هنر اسلامی و در عین حال نمونهٔ جالبی است از تناظر ذوق هنری و تاریخ سیاسی و مذهبی؛ که این آثار را به حمایت دودمانی اهل بدعت ساخته‌اند.

با همهٔ اینها، دارالاسلام نیز، مانند هر موجود زندهٔ دیگر، تمام‌شده و منجمد نبود. حتی پیش از پایان سدهٔ چهارم/دهم نیز مضامین دیگری در آن پدیدار شده بود؛ مضامینی که شاید در نظر اول حاشیه‌ای نماید. رواج ساخت آرامگاه و پیدایش مساجد کوچک یادمانی، از اندلس تا فرارود، از برتری بلامنازع مساجد جامع کلان می‌کاست. در ثغور اسلامی، جوامع مسلمانی از گروه‌های قومی تازه پدیدار آمدند با آرمان‌های هنری تازه. خراسان و فرارود عرصهٔ غلیان شور و هیجان داعیان و غازیان و مجاهدان بود و از سوی دیگر صحنهٔ شکوفایی معماری آجری. در مغرب اقصی جرقه‌هایی نمایان می‌شد که به تأسیس نخستین حکومت‌های بربر می‌انجامید و در سراسر مغرب و افریقه (یکی دیگر از ثغور اسلامی) از خاکستر رباط‌ها و مرده‌ریگ اهل بدعت نوعی اسلام پرشور و تنزه‌طلب سر بر می‌آورد. دیلمیان یا آل بویه شمال ایران تا همین زمان هم مرکز قدرت خود را از عراق به شهرهایی در ایالات غربی ایران برده بودند؛ مناطقی که هنوز یکسره اسلامی نشده بود. در شمال شرق ایران و در عراق و در مصر، بازنمایی جانوران بیش از گذشته در سفال‌های هنر شهری و حتی در تزئینات معماری معمول می‌شد. مذاهب بدعت‌آمیز و محافل متصوفه همه جا به چشم می‌آمدند. رستاخیز ایرانیان آغاز شده بود و نمایندگان ترک آن دیگر جای پای خود را در خراسان محکم کرده بودند. می‌توان بسیاری از این صدهای تازه و سازهای مخالف را صرفاً ناهنجاری‌هایی خرد در دایرهٔ کلاسیسیسم مستقر دانست. اما همین‌ها خبر از تغییراتی می‌داد که از میانهٔ سدهٔ پنجم/یازدهم مؤلفه‌های اصلی هنر اسلامی را معرفی می‌کرد. فقط از راه شناسایی وقایع این دوره است که می‌توان این مؤلفه‌ها را تشخیص داد و تک‌تک بازشناخت؛ چرا که در عرصهٔ هنر، خلاف آنچه در زندگی می‌گذرد، ماهیت تغییرات ناگزیر فقط هنگامی کشف‌شدنی و تبیین‌پذیر است که آن تغییرات رخ داده باشد. بنا بر این، بررسی کامل این مفاهیم حاشیه‌ای و در عین حال اساسی را، در مجموعهٔ کلان آثار هنر متقدم اسلامی، به مطالعهٔ مستقلاً دربارهٔ هنر غنی سده‌های پنجم تا هفتم/یازدهم تا سیزدهم وا می‌نهمیم.

۱. این متن از صفحات ۲۷۴-۲۷۰ این کتاب گزیده شده است: گرابار، اِگ. شکل‌گیری هنر اسلامی. ترجمهٔ مهدی گلچین عارفی. تهران: نشر سینا، ۱۳۹۶.

بانیان شهرها

در برهه گذار از دوره ساسانی به دوران اسلامی

مطهره دانایی فر • کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر در معماری، دانشگاه شهید بهشتی

از مقولات پربسامدی که در متون برهه گذار، از دوره ساسانیان به دوران اسلامی، به مناسبت‌های گوناگون ذکر آن رفته است نام بانیان شهرهاست. اگر موضوع اصلی متنی، همچون سیرالملوک، شرح زندگی پادشاهان و بزرگان باشد، ساختن و آبادان کردن شهرها به دست ایشان از جمله اقدامات ذکرشدنی است و همین عمل است که آنان را در نزد مردم بلندآوازه می‌کند. اگر موضوع متنی معرفی و شناخت شهرها باشد، نام بانیان آن شهرها نیز در معرفی‌شان می‌آید؛ چنان که گویی معرفی شهر با معرفی بانی آغاز (و شاید تمام) می‌شود.

در متون این دوره شهر نیست؛ چه آن قطعه زمین با سلسله هستی و دایره اسباب و علل عالم پیوندی ندارد.

نام بانیان

تنها منبع مستقل درباره جغرافیای ایران ساسانی شهرستان‌های ایرانشهر است^۳ که در دوره پایانی پادشاهی ساسانی نوشته و بار دیگر در سده سوم هجری بازنویسی شده است.^۴ این رساله چنین آغاز می‌شود: «شهرستان‌هایی که در زمین ایرانشهر ساخته شده‌اند هر کدام در چه روزگاری در کجا و به دست کدام سرخدایی ساخته شده است به تفصیل در این یادگار نوشته شده است».^۵ منظور از «سرخدای» فرمانده و سرکرده است. جمشید و فریدون و لهراسب و گشتاسب از پادشاهان پیشدادی (نخستین سلسله پادشاهان در اساطیر ایران) و کاوس و سیاوش و کی‌لهراسب از پادشاهان کیانی (دومین سلسله پادشاهان در اساطیر ایران) از قدیم‌ترین بانیان شهرهایند. در این نوشته نام چند تن از شاهان هخامنشی و اشکانی هم قابل تشخیص است؛ مانند دارا (داریوش سوم) که دارابگرد را ساخت و نرسه اشکانی که دهستان و اورها را برپا کرد و ورازه گیوگان (وراز پسر گیو) که تیسفون و نصیبین را برآورد. از شاهان ساسانی تقریباً نام اکثر آنان در مقام بانی شهر ذکر شده است؛ مانند اردشیر و شاپور و پیروز و بهرام گور و قباد که ساخت شهرستان‌های خوارزم و مرو رود و نیشاپور و موصل و حیره و همدان و بیشاپور و گور به آنان منسوب است. علاوه بر شاهان سرداران و دلاوران تاریخی و اسطوره‌ای هم شهرهایی ساخته‌اند؛ مثلاً رستم دستان شهرستان قره/فراه (در نزدیک رودخانه هیرمند) و زابلستان را ساخت و توس پسر نوذر شهرستان توس و ایران‌گشسب شهرستان آذربایجان را آبادان کرد. درخور تأمل است که در این رساله اسکندر و افراسیاب با لقب ملعون (گجسته) هم شهرهایی ساخته‌اند و این دو به همراه ضحاک ویران‌کننده بعضی از

اهمیت بانیان شهرها در این متون مشابه اهمیت تبارنامه‌ها و سلسله نام پدران و نسب اشخاص است؛ مثلاً در کتاب تاریخ سیستان نسب «گرشاسب» را آن‌قدر نوشته‌اند تا به حضرت آدم، علیه‌السلام، ختم شود: «اما بنا کردن سیستان، بر دست گرشاسب بن اثر بن شهر بن کورنگ بن بید اسب بن تور بن جمشید الملک بن نونجهان بن اینجد بن اوشهنگ بن فراوک بن سیامک بن موسی بن کیومرث بود، و کیومرث آدم علیه السلام بود».^۱ علاوه بر تبارنامه‌ها، در پیشه‌ها و علوم نیز منشأ و بانی را بزرگ می‌داشتند و مهم بود که سرسلسله و آغازکننده هریک چه کسی باشد؛ مثلاً بانی کتابت و خیاطی را ادریس نبی می‌دانستند و منشأ نجاری را کشتی ساختن نوح، علیه‌السلام، و آغاز بنایی را عمارت حضرت ابراهیم، علیه‌السلام. پیداست که ذکر بانی و تقدیس منشأ درباره هر موضوعی رواست و اگر در متون نام سازنده کوزه‌ای یا بانی پل و رباطی ذکر شود هیچ عجیب نیست؛ اما متناسب با اهمیت موضوع و میزان تأثیر آن در زندگی انسان این تذکار مهم‌تر و خطیرتر می‌شود. از همین روست که منشأ و بانی شهرها را، مانند سلسله نام پدران‌شان، بیش از سایر موضوعات ستوده‌اند و بارها نوشته‌اند و مرور کرده‌اند.

ذکر نام بانی شهرها در متون به‌منزله بزرگداشت بانیان و حامیان شهرهاست؛ یعنی راوی متن با ذکر نام بانی، هم منشأ و سرآغاز خود را تقدیس می‌کند و هم خود از آن اعتبار و آبرو می‌گیرد؛ مثلاً عبارت «مرو شهری قدیمی و معروف به مرو شاهجان است و بنایش باستانی است و گفته‌اند که قهندز آن به دست طهمورث و خود شهر به دست ذوالقرنین ساخته شده است»^۲ علاوه بر ستایش طهمورث و ذوالقرنین موجب اعتبار و آبروی مرویان می‌شود. به علاوه، ذکر بانی قدمت و تقدم شهر و نیز استمرار و تداوم تاریخی را نمایان می‌کند و به آن شهر در طول زمان وسعت و عمق می‌دهد. بنا بر اینها، گویی شهر بدون بانی

شهرها و آبادان‌کننده بعضی دیگرند؛ به این نحو که اسکندر شهر سمرقند را ویران کرد و همو مرو و هرات و جی را ساخت و ضحاک نهر تیره (شهری در عراق) و قومس را و افراسیاب تورانی گَنزگ (شیز) و زرنگ را برپا کرد. همچنین مزدک با لقب «زندیق پرمگ» شهرستان اَمَل را ساخته بود.^۶

در متون دوران اسلامی، رساله‌هایی که به شهرها پرداخته‌اند بسیاریند و تعداد منابع مستقل جغرافیایی که امروز به جغرافیای تاریخی مشهور است کم نیست. در این منابع نیز بانیان شهرها مقوله‌ای پربسامد است که در ذکر شهرهای کهن (بلد عتیق) و شهرهای نوبنیاد (بلد مُحدَث) از آنان یاد شده است. در این متون، شهرهای سمرقند، مرو،^۷ سیستان،^۸ بلخ،^۹ اصطخر^{۱۰} در زمره شهرهای قدیم و کهن‌اند و بانی آنها انبیای الهی یا پادشاهان روزگار قدیم‌اند؛ مثلاً بانی سمرقند را که در دسته شهرهای قدیم و کهن است ذوالقرنین می‌دانند: «سمرقند قصبه سغد و مرکز سرزمین به شمار است، شهری کهن و ثروتمند و محترم و مرکزی زیبا و دلگشا و مرفه است [...] ذوالقرنین آن را پایه‌نهاد، خوش‌هوا، زیباساخت، فراخ‌جاست».^{۱۱}

در این متون، پادشاهانی چون اسکندر،^{۱۲} طهمورث،^{۱۳} هوشنگ،^{۱۴} دارا،^{۱۵} زاب،^{۱۶} کیکاوس،^{۱۷} و شاپور بیش از دیگران شهر ساخته‌اند. نام شهرهای دوره ساسانیان نیز به تفصیل در متون مختلف دوران اسلامی ذکر شده و نام آنان بر بسیاری از بانیان رساله شهرستان‌های ایران‌شهر منطبق است. برای نمونه شاپور بانی شهر جندی‌شاپور است:

و شاپور شهرهای بسیار بنا کرد یکی به پارس نام او شادشاپور، و به اهواز شهری بنا کرد نام او جندی شاپور. اندر اهواز از آن آبادان‌تر و خرم‌تر نیست، و تابستان و زمستان سبز باشد، و گویند که آن چرخ‌آوار بود و آبادان نبود. چون شاپور آنجا برسد و آن خرمی بدید آرزویش آمد که آنجا شهری بنا کند. شبانی را بخواند و گفت چه نامی؟ گفت: بیل. گفت: ایدر شهری توان کردن؟ گفت: اگر ایدر شهر آید از من دبیری

آید؛ از تعجب گفت. شاپور آنجا فرود آمد، و آن پیر شبان را به وزیر داد و گفت: از ایدر نروم تا این پیر را دبیر نکنم. وزیر یک سال زمان خواست. زمان دادش و خود با سپاه یک سال بر آن صحرا فرود آمد. وزیر آن پیر را ببرد و معلمی بیاورد و گفت بنشین و این شمار گرفتن بیاموز و هر روزی بسیار میاموز که این پیر است فراموش کند. وی را هر روز یک مسأله آموز تا یاد دارد و سر سال سیصد و شصت و پنج مسأله دانسته بود بدان علم اندر عالم بود.

چون سر سال بود شاپور آن وزیر را با آن پیر پیش خواست، گفت: ای پیر! ایدر شهر آید؟ گفت: ای ملک! هر چند خواهی آید که از من دبیری دبیری توانستی کردن، از ایدر شهر توانی کردن. پس شاپور آن شهر را بنا کرد و جندی شاپور نام کرد.^{۱۸}

بانیان شهرهای نوبنیاد دوران اسلامی، مانند بسیاری از شهرهای ناحیه عراق از جمله بغداد و کوفه و بصره و واسط و نجف، یا حاکمان و شاهان‌اند یا وابستگان آنان؛ مثل منصور دوانیقی که بانی دارالسلام بغداد بود،^{۱۹} یا شهر واسط که برپایی آن را به حجاج بن یوسف،^{۲۰} و شیراز را به یکی از بستگان او و بروجرد را به دبیری از آل ابی‌دلف نسبت داده‌اند.^{۲۱} در نتیجه می‌بینیم که در کنار حاکمان، افراد نامدار و متمول هم سازنده شهرها و قلعه‌ها یا آبادکننده آنها‌یند و این امور در دوران اسلامی در انحصار شاهان و حاکمان نیست.

منشأ منشأها

داستان پیدایش شهرها و سلسله بانیان فقط به آن بانیان که گفتیم ختم نمی‌شود. در فرگرد نخست وندیداد، نام هفده سرزمین وجود دارد که آنها را اهورامزدا خود مستقیماً بر زمین پدیدار کرده است: ایرانویج و سغد و مرو و بلخ و هرات و هیرمند و ری و ... شایان توجه است که قدمت بندهای روایت وندیداد یک‌دست نیست و بعضی معتقدند که بخشی از آن مربوط به دوره مادهاست و بخش دیگر که موزون است قدیمی‌تر است.^{۲۲} در کهن‌ترین متن این مجموعه آمده است که بانی هفده

سرزمین اهورامزداست. اینکه شهر در این متن ترجمه کدام لغت اوستایی است، مهم است اما محل بحث ما نیست. نکته جالب در زند (تفسیر) این متن، آن است که می‌گوید اهورامزدا مکان و روستا را آفرید؛ مکان جایی خالی از سکنه است و روستا جایی که مردم در آن ساکن‌اند.

در بُدَهش نیز بعد از ذکر آفرینش مادی آسمان و آب و زمین و گیاه و انسان و ... هفده شهر آمده است که آفریده شده‌اند: ایرانویج، سعد، مرو، بلخ، نِسا، هرات، کابل، مهنه، خنین، اَرَمَن، سیستان، ری، چخر، دنباوند، هفت هندوگان، اودای ارنگ، پارس.^{۲۳} بنابراین در متون پیش از اسلام شهرهایی وجود دارد که بانی و منشأ آنها بدون واسطه اهورامزداست.

در متون دوران اسلامی نیز داستان پیدایش همه شهرها و منشأ آبادانی‌ها خداوند است؛ اما این امر با واسطه‌ای بر زمین محقق می‌شود و چنین نیست که پدیدآمدن سرزمین و ایجاد شهری مستقیماً به خداوند نسبت داده شود. این واسطه اولین ولی او بر زمین حضرت آدم، علیه‌السلام، است و قدم‌هایش بر زمین منشأ آفرینش همه آبادانی‌ها و شهرها دانسته شده است. به این ترتیب، جای پای نخستین ولی خدا زمین بی‌شکل و بیابان را آبادان کرده و جای شهرها را مشخص کرده است:

چون دیگر سال همان وقت نبود، آدم را باز آرزوی خانه خاست. از هندوستان به مکه آمد و خانه را طواف کرد و به عرفات شد و مناسک حج تمام کرد و به هندوستان باز آمد، و چهل سال همچنین بود. وقت حج به مکه آمدی و حج بکردی و بازگشتی. و هر کجا آدم پای نهاده است، امروز آنجا شهر است و آبادانی‌ها؛ و هر کجا میان دو پایش بود، امروز همه بیابان است؛ و میان پای وی سه روزه راه بودی.^{۲۴}

شباهت‌ها و تفاوت‌ها

با مقایسه بانیان در متون پیش از اسلام و پس از آن می‌بینیم که اهمیت بانیان شهرها و ذکر آنها در دو سوی ظهور اسلام

مشابه است. با این تفاوت که در متون پهلوی شهرها و آبادانی‌ها را هم بانیان خیر و هم بانیان شر پدید آورده‌اند و عجیب نیست که در متون پهلوی شهر با بانی شر، حتی با لقب لعن (گجسته)، وجود دارد؛ اما در متون دوران اسلامی بانیان شهرها نیک‌اند و به تدریج فقط نام و یاد بانیان خیر و سرمنشأ نیک باقی مانده است. اگر هم نام آن بانی شر از بین نرفته باشد، شخصیت او در اذهان به تدریج تطهیر می‌شود. روشن‌ترین نمونه چنین است: استعجاله‌ای اسکندر مقدونی است که در متون پیش از اسلام و متون ساسانیان نابودکننده دین زردشتی و در نتیجه ملعون است؛ اما به تدریج تباری ایرانی یافته است و حتی بر یکی از نیک‌نامان روزگار، ذوالقرنین، منطبق شده است و سد مقابل قوم یاجوج و ماجوج را به نام او، سد اسکندری خوانده‌اند: «این اسکندر نام بود و سدّ یاجوج و ماجوج کرد و این از پس موسی بود؛ و این را ذوالقرنین اکبر گویند، مَلِکی بود از مشرق تا به مغرب بگشت و مسلمان بود و با داد و عدل بود و جهان را آبادان همی داشت و مَلِکان او را ذلیل شدند، و او به طلب آب حیوان شد و {خضر} بر مقدمه {او} بود».^{۲۵} همچنین بانیان شهرهای تازه اسلامی، ولو در ظاهر، همه نیک‌اند؛ مثلاً بی‌بی زبیده، همسر هارون، که برپایی شهر تبریز و کاشان و ایالت ورثان در اران و بسیاری از آبادانی‌ها مانند پل‌ها و چشمه‌ها و رباط‌ها به او منسوب است.^{۲۶}

گویی در نگاه اسلامی بانی شهر و آبادی نیک و پایدار نمی‌تواند شر باشد و همه امور به یک منشأ واحد نیک ختم می‌شود؛ اما در نگاه پیش از اسلام، ساخت شهر به دست نیروی شر، یعنی منشأ اثر بودن آن در برابر نیروی خیر پذیرفتنی بود. شایسته است در ابعاد گوناگون این موضوع و پیگیری نمونه‌ها و شواهد، تأمل و بررسی بیشتری کرد؛ اما تا همین مقدار هم می‌توان حدس زد که این تفاوت و تغییر نگاه از تفاوت جهان‌بینی ثنویت و توحیدی در دین زردشتی و اسلام نشئت گرفته باشد.

نکته دیگر تقابل پادشاهان و انبیا در پیش و پس از ظهور اسلام است. در نظر گروهی از مردم پادشاهان اسطوره‌ای بر انبیای الهی انطباق داشتند و یک تن شمرده می‌شدند؛ مثلاً «کیومرث» را همان «حضرت آدم» می‌دانستند،^{۲۷} «اسکندر» را که هم در متون پیش از اسلام و هم پس از آن بانی شهرهای هرات و سمرقند است «ذوالقرنین» می‌پنداشتند^{۲۸} و «جمشید» را «حضرت سلیمان». البته از نوشته‌های ایشان پیداست که بر سر این موضوع میان آنان اختلاف نظر وجود داشت:

اما شهرهای فارس و ذکر احوال آنها، از جمله آنها اصطخر است که در زمان ما شهر متوسطی است و وسعت آن یک میل و از قدیمی‌ترین و مشهورترین شهرهای فارس است. این شهر مرکز فرمانروایی پادشاهان ایران بود و اردشیر آن را به جور {گور} انتقال داد و اکنون بیشتر اصطخر ویران است. در اخبار آمده است که سلیمان بن داود (ع) از طبریه بدان‌جا در یک روز صبح تا شام می‌رفت و در آنجا مسجدی به نام مسجد سلیمان هست. و گروهی از عوام ایران که به تحقیق مطلب نمی‌پردازند چنین می‌پندارند که جم {جمشید} که پیش از ضحاک بوده همان سلیمان است.^{۲۹}

همچنین ممکن بود این دو یک تن نباشند، اما هر دو در یک عصر و زمانه زندگی کنند و با هم در تعامل باشند؛ مثلاً در نظر بلعمی «کیکاووس» و «سلیمان» هم‌نشین و هم‌سخن بودند:

و کیکاوس [کس] سوی سلیمان فرستاد و از او درخواست تا دیوان را فرمانبردار او کند. سلیمان اجابت کرد و بفرستاد و کیکاوس ایشان را بفرمود تا آن شارستان را بنا کنند؛ و شهری بنا کردند درازاش هفت فرسنگ، و آن را کی کرد نام کرد. پس بفرمود تا گرداگرد آن شهرستان باره‌ای کردند رویین و یکی برنجین و دیگری از مس و چهارم از زر و دیگری از نقره، و هر خواسته که او را بود اندر آنجا بنهاد و دیوان را پاسبان آن کرد. پس خدای عزّ و جلّ فریشتگان بفرستاد تا آن شهرستان را همه ویران کردند و دیوان آن را نگاه نتوانستند داشتن. پس کیکاوس بر دیوان خشم گرفت و مهتران ایشان را بکشت.

پس چون آن شارستان ویران شد، گفت مرا چاره نیست تا آسمان و ستارگان و ماه ببینم.^{۳۰}

نمونه دیگر چنین است که ساخت بخشی از شهر به یک پادشاه اسطوره‌ای منسوب است و تکمیل و توسعه آن به دست یکی از اولیا؛ مانند شهر مرو که کهندژ آن را طهمورث ساخت و شهر را ذوالقرنین توسعه و گسترش داد.^{۳۱}

این آمیختگی اسطوره با تاریخ و انطباق شاهان بر انبیا را به دو نحو می‌توان تفسیر کرد؛ اول اینکه ایرانیان پیش از اسلام مقدساتی داشتند که نمی‌خواستند از آنها دل بکنند. مقدسات تازه‌ای هم با دین جدید پیدا کرده بودند. هردو دستگاه دینی مجموعه‌ای از انسان‌ها و رویدادهای مقدس داشت که مردم آنها را درست و واقعی می‌شمردند. باید آنها را در ذهن خود جمع می‌کردند؛ زیرا دو واقعیت متناقض، یعنی دو حق متناقض، محال است. پس این‌گونه روایت‌ها را پرداختند. بر این اساس، میان صاحبان خیر اسطوره‌ای و تاریخی و مذهبی و قومی گسستی نیست. دیگر اینکه مردم آن روزگار، چه پیش از اسلام و چه پس از اسلام، معتقد بودند هر خیری منشأ آسمانی دارد. هر صاحب‌خیری هم منشأ آسمانی دارد. آسمان هم یک چیز است. پس لابد این دو خیر منشائی واحد داشته و در زمین هم به هم پیوسته بوده‌اند. از آنجا که شهرها نماد خیر و آبادانی و خوشبختی‌اند، صاحبان و بانیان آنها هم باید شایستگان و صاحبان خیر آسمانی باشند. این دو نحو البته به هم مربوط و با هم جمع‌شدنی‌اند و مراتب گوناگون یک حقیقت‌اند.^{۳۲}

۱. نامعلوم، تاریخ سیستان، ص ۲.

۲. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۱۶۹.

۳. عریان در مقدمه متن‌های پهلوی، ص ۱۷. علاوه بر شهرستان‌های ایرانشهر در متون پهلوی دیگر هم کمابیش به نام و بانیان شهرها اشاره شده است؛ مثلاً در بندهش و شگفتی‌ها و ارزشمندی‌های سیستان. اینکه

چرا در رساله شهرستان‌های ایرانشهر بر خلاف دیگر متون پهلوی نامی از کنگدژ و ورجمکرد و خانه کاوس در البرز و ضحاک در بابل نیست، شایان تأمل است.

۴. دریایی، شهرستان‌های ایرانشهر: نوشته‌ای به فارسی میانه درباره تاریخ، حماسه و جغرافیای باستانی ایران، ص ۱۳.

۵. همان، ص ۳۷.

۶. همان، ص ۹۳-۴۳.

۷. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۱۶۹.

۸. نامعلوم، تاریخ سیستان، ص ۲.

۹. «بلخ. شهری بزرگ است و خرم و مستقر خسروان بوده است اندر قدیم، و اندر وی بناهای خسروانست با نقش‌ها و کارکردهای عجب و ویران گشته، آنرا نویهار خوانند». (نامعلوم، حدود العالم، ص ۹۹)

۱۰. «اصطخر. شهری بزرگ است و قدیم و مستقر خسروان بوده است و اندر وی بناها و نقش‌ها و صورت‌های قدیم است و او را نواحی بسیار است و اندر وی بناهاست عجب کی آن را مزگت سلیمان خوانند» (همان، ص ۱۳۱).

۱۱. محمد بن احمد مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ۴۰۲، ۴۰۳.

۱۲. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، ص ۴۸۹.

۱۳. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۱۶۹.

۱۴. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، ص ۸۸.

۱۵. همان، ص ۴۸۴.

۱۶. همان، ص ۳۸۱.

۱۷. ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ص ۱۸۰.

۱۸. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، ص ۶۱۲، ۶۱۳.

۱۹. نامعلوم، حدود العالم، ص ۱۵۱.

۲۰. همان‌جا.

۲۱. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۴۹.

۲۲. کریستن سن در پانوش فرگرد نخست وندیداد و جغرافیای آن، ص ۸.

۲۳. نامعلوم، بندهش، ص ۱۳۴-۱۳۳.

۲۴. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، ص ۵۳.

۲۵. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، ص ۸۸.

۲۶. نوروزی، «حیات سیاسی اجتماعی زبیده خاتون»، ص ۲۸.

۲۷. نامعلوم، تاریخ سیستان، ص ۲.

۲۸. برای این موضوع نک: نامعلوم، شهرستان‌های ایرانشهر، ص ۳۸؛ بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، ص ۳۴۲؛ همان، ص ۴۸۹؛ ابن حوقل، صورة الارض، ص ۲۲۱.

۲۹. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۴۷.

۳۰. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، ص ۴۳۶.

۳۱. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۱۶۹.

۳۲. این یادداشت بخشی از رساله ارشد نویسنده با عنوان جستجوی مقوله‌های معماری برهه گذار (از دوره ساسانیان به دوران اسلامی)، با تکیه بر مقوله آبادانی است که با راهنمایی آقای دکتر مهرداد قیومی بیدهندی در سال ۱۳۹۰ انجام گرفته است. انتشار این یادداشت در آسمانه بهانه‌ای است برای قدردانی از راهنما و بانی این رساله.

فهرست منابع

ابن حوقل. صورة الارض. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.

ابن رسته. الاعلاق النفیسه. ترجمه حسین قره‌چانلو. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.

بلعمی، ابوعلی (منسوب). تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی. به تصحیح محمد روشن. ۲ ج. تهران: سروش، ۱۳۷۴.

جاماسب جی دستور. متن‌های پهلوی. به تصحیح سعید عریان. تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۹۱.

دریایی، تورج. شهرستان‌های ایرانشهر: نوشته‌ای به فارسی میانه درباره تاریخ، حماسه و جغرافیای باستانی ایران. ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: توس، ۱۳۸۸.

فرنبغ دادگی. بندهش. به تصحیح مهرداد بهار. تهران: توس، ۱۳۶۹.

مقدسی بشاری، محمد بن احمد. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. ترجمه علی نقی منزوی. تهران: کوپان، ۱۳۶۱.

نامعلوم. تاریخ سیستان. به تصحیح ملک الشعراء بهار. تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.

نامعلوم. حدود العالم من المشرق الى المغرب (که به سال ۳۷۲ هجری قمری تألیف شده است). تهران: بی‌تا، ۱۳۴۰.

نوروزی، زهرا. «حیات سیاسی اجتماعی زبیده خاتون». در تاریخ اسلام، ش ۱۹ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۴۴-۵.

مفهوم معماری در برهه گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی درآمدی بر تاریخ مفهومی معماری ایران^۱

- مهرداد قیومی بیدهندی
- دانشیار دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه شهید بهشتی
- کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر در معماری، دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

تقطیع تاریخ معماری ایران به پیش و پس از اسلام امری اعتباری است که اگرچه روزگاری زاینده و کارآمد بود، اکنون به قالبی تکراری بدل شده است. از جمله پیامدهای این تقطیع قالبی غفلت از معماری خود برهه گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی است. پی بردن به گسستگی‌ها و پیوستگی‌های حقیقی در فرهنگ ایرانی در این سوی و آن سوی این مرز نیازمند تحقیق و تدقیق بیشتر است؛ تحقیقی که ناگزیر باید از مفروض نگرفتن وجود این مرز آغاز شود.

انسان‌ها پیش و پس از معماری و در هنگام معماری کردن به آن می‌اندیشند و درباره آن سخن می‌گویند. سخن گفتن ایشان درباره معماری گواه فهم آنان از معماری است. مفهوم معماری امری ثابت و بی‌زمان نیست و در طی تاریخ دگرگون می‌شود. از راه‌های شناخت معماری ایران در برهه گذار، تحقیق درباره مفهوم معماری در این دوره است؛ آن‌چنان که در سخن ایرانیان آشکار شده است. در این تحقیق، ضمن معرفی تاریخ مفهومی و پیشنهاد وارد کردن آن به مطالعات معماری ایران، به تاریخ مفهومی معماری ایران در برهه گذار می‌پردازیم. کار تاریخ مفهومی معماری برهه گذار را از واژه‌ها و الفاظ آغاز می‌کنیم، اما در آن باز نمی‌مانیم؛ بلکه به واژه‌ها و معانی و حوزه‌های معنایی به منزله مدخلی برای شناخت تغییر و تحول فرهنگی معماری می‌نگریم. منابع اولیه این تحقیق منابع پهلوی و فارسی و عربی، از اواخر دوره ساسانیان تا اوایل دوران اسلامی است. رویکرد آن تاریخ مفهومی و چهارچوب نظری آن نظریه حوزه‌های معنایی است.

در این تحقیق روشن می‌شود که مردم ایران‌زمین در برهه گذار از حوزه معنایی معماری با مقوله معنایی آبادانی یاد می‌کنند و تلقی آنان از معنای آبادانی اعم از تلقی امروزی ما از معماری است. همچنین آشکار می‌شود که با ورود اسلام به ایران، در این حوزه معنایی تغییری اساسی رخ نداده است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ معماری ایران، معماری اسلامی، تاریخ مفهومی معماری، حوزه معنایی معماری، دوره‌بندی

تاریخ مفهومی و تاریخ مفهومی معماری چیست؟

مفهوم معماری در نزد مردم ایران زمین در برهه گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی چگونه بوده است؟ آیا مفهوم معماری در پیش و پس از اسلام دستخوش تغییری شده است؟

چون فن مکانیکی در سده‌های میانه، معماری چون هنر طراحی در ایتالیای رنسانس، و معماری چون هنر زیبا در سده هجدهم می‌پردازد.^۴ منبع تحقیق او رساله‌های معماری در این مقاطع است. در بررسی سیر مفهوم معماری در ایران، نمی‌توان چنین کاری کرد؛ زیرا در ایران، رساله‌های مستقل درباره معماری در دست نیست. اتکا بر منابعی دیگر برای دریافت مفهوم معماری و سیر آن در تاریخ ایران هم سرشت تاریخ مفهومی معماری ایران را دگرگون می‌کند و هم روش پرداختن آن را.

در این مقاله، می‌کوشیم با عرضه نمونه‌ای از تاریخ مفهومی، به گشودن باب آن در مطالعات معماری ایران کمک کنیم. برای اینکه اهمیت تاریخ مفهومی را برای تاریخ‌نویسی معماری ایران نشان دهیم، بر برهه‌ای تکیه کرده‌ایم که معمولاً آن را مقطع دگرگونی بنیادی در تاریخ معماری ایران شمرده‌اند؛ یعنی مرز بین ایران پیش و پس از اسلام. چنین نمونه‌ای علاوه بر گشودن باب مطالعه مفهومی معماری ایران، باب تردید در این مفروض دیرپا را باز می‌کند و بر برخی از زوایای مبهم معماری این دوره نیز پرتوی تازه می‌افکند. رویکرد این تحقیق تاریخ مفهومی یا تاریخ مفاهیم است و در آن از فنون معناشناسی (سمانتیک)^۵ استفاده می‌شود. منابع اولیه^۶ این تحقیق منابع نوشتاری برهه گذار، یعنی متون پهلوی اواخر دوره ساسانیان و آغاز دوران اسلامی، و متون فارسی و عربی سده‌های نخست اسلامی، است. منبع ثانویه^۷ اصلی این تحقیق، علاوه بر منابع مربوط به تاریخ مفهومی و معناشناسی، کتاب *تاریخ و فرهنگ ایران در عصر انتقال از دوران انتقال از عصر ساسانی به اسلامی* است.

ایرانیان هم در پیش از اسلام و هم در بدو ورود اسلام به ایران معماری می‌کردند. آیا با ورود دین جدید، معماری ایشان دستخوش تحول شد؟ در کدام گونه‌بناها و تا چه حد؟ اینها پرسش‌هایی روا برای شناختن معماری ایران و سیر دگرگونی آن، و نیز برای فهم سرچشمه‌های معماری اسلامی در ایران زمین و در جهان اسلام است. تاریخ معماری ایران را از ابتدا به دو دوره پیش و پس از اسلام تقسیم کرده‌اند و این تقسیم خود داوری‌هایی در پی آورده است. در این تقسیم و پیامدهای مهم آن در مطالعات معماری ایران، معمولاً از معماری خود این برهه، یعنی خود مرحله گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی، غفلت کرده‌اند. به علاوه، معمولاً جنبه‌های غیرمادی این تغییرات را نادیده گرفته‌اند. در این تحقیق، می‌خواهیم به بود و نبود تغییر در برهه گذار یادشده از حیث تلقی ساکنان این سرزمین از معماری بپردازیم. پرسش ما این است که در این تقسیم و پیامدهای مهم آن در مطالعات معماری ایران، معمولاً از معماری خود این برهه، یعنی مرحله گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی، غفلت کرده‌اند. در برهه گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی، مفهوم معماری در نزد مردم ایران زمین چه بوده و دستخوش چه تغییری شده است.

اهل تاریخ به چنین کاری تاریخ مفهومی^۲ می‌گویند. تاریخ مفهومی در خصوص معماری ایران سابقه‌ای ندارد. در معماری مغرب زمین، استفن پارسل در رساله دکتریش، چهار تعریف تاریخی معماری^۳ و نیز در کتابی که با همین عنوان منتشر کرده است، به تعاریف معماری چون تخته در یونان باستان، معماری

۱. تاریخ مفهومی معماری

معماری از اعمال انسان است؛ و انسان در معماری، چون اعمال دیگر، از زبان بهره می‌گیرد. انسان بر اعمال گوناگون معماری، محصول‌های آن اعمال، چیزهای مرتبط با آن اعمال نام می‌گذارد و واژه به کار می‌برد و با آن واژه‌ها و شبکه ساخته از آنها درباره معماری می‌اندیشد و درباره معماری با دیگران ارتباط برقرار می‌کند. اینکه انسان‌ها، از جمله ایرانیان و فارسی‌زبانان، درباره معماری چه می‌اندیشند و چه می‌گویند، اینکه زبان در اندیشیدن و گفتن درباره معماری چه جایگاه و نقشی دارد، و اینکه واژه‌ها و مفاهیم معماری در طی زمان چه تغییری کرده و این تغییر چگونه بوده است در زمره موضوعات مهم تاریخ معماری ایران است.

در هر برهه از زمان، مجموعه واژه‌هایی که انسان‌ها در هر فرهنگ درباره معماری به یاد می‌آورند یا به کار می‌برند گواهی است بر آنچه از معماری در آن برهه فهم می‌کنند و به عمل می‌آورند. ملک، زیربنا، سطح اشغال، تراکم، آشپزخانه، اتاق خواب، پذیرایی، یک‌خوابه و دوخوابه، مستر، برج، آپارتمان، سایت، آرک، کرکسیون، راندو، پلان، نما، مقطع، پرسپکتیو، اتوکد، قرارداد، کارفرما، آرشیوتکت، معمار، بنا، کارگر، ... و صفات و افعال مربوط به اینها و واژه‌هایی که در دایره بناها به کار می‌بریم، و شبکه حاصل از اینها و پیوندهای میان اینها گواهی است بر معماری روزگار ما، از خیال و اندیشه تا عمل و محصول. همین‌هاست که نشان می‌دهد چه چیزهایی را در درون دایره معماری می‌شماریم و چه چیزهایی را بیرون از آن. حتی اینکه برای این مجموعه یا این دایره از اندیشه‌ها و اعمال و محصولات انسان واژه «معماری» را به کار می‌بریم بر وجوهی از چیستی و چگونگی معماری در روزگار ما دلالت می‌کند. ما در این روزگار چیزی از معماری مراد می‌کنیم، از به کار بردن آن مقصودی داریم، و چیزی از آن فهم می‌کنیم. شناختن آن چیز،

یعنی شناختن «مفهوم معماری»، در گرو شناختن چیزهایی است که آنها را در زمره معماری می‌شماریم و بر آنها نامی می‌نهیم و آنها را با الفاظی یاد می‌کنیم. مفهوم معماری امری ثابت نیست.^۸ تأمل در مفهوم معماری نحوی از تأمل در معماری است؛ و تأمل در تغییر و تحول مفهوم معماری نحوی از تاریخ معماری. این تأمل لایه‌ها و مراتب گوناگونی دارد. در این نوشته، مقصود ما تأمل تاریخی است؛ یعنی تأمل در مفهوم معماری در ایران در برهه‌ای از زمان آن‌چنان که در نوشته‌های ایرانیان (به فارسی و عربی) آشکار شده است و بدان نحو که به کار فهم و نشان دادن تغییر یا تحول زبان مربوط به معماری بیاید.

تأمل تاریخی در مفهوم معماری عین تأمل در زبان معماری نیست؛ اما بدان وابسته است. تأمل در زبان معماری گاهی در مرتبه لفظ است. مثلاً ممکن است در این باره پژوهش کنیم که لفظ معماری از کی در زبان فارسی پیدا شده، ریشه آن چیست، و چه تغییراتی از سر گذرانده است. در چنین رویکردی، که به تاریخ لفظ معماری می‌انجامد، از فنون ریشه‌شناسی^۹ بهره می‌گیریم. در تاریخ مفهوم معماری در ایران، نمی‌توان بر بررسی تاریخ الفاظ بسنده کرد؛ زیرا در این صورت، مثلاً در خصوص لفظ «معماری»، پنج سده نخست تاریخ زبان دری که در آن لفظ معماری اساساً وجود نداشته است از دایره تحقیق بیرون می‌افتد. تاریخ مفهومی معماری رویکردی است برای پی بردن به جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی معماری آن‌چنان که در مفاهیم ظاهر شده است. مثلاً می‌توان در تاریخ مفهوم «ایوان» در معماری ایران، از آغاز کاربرد آن تا کنون مطالعه کرد و نشان داد که تحول مدل‌های ایوان و شبکه واژه‌های مرتبط با آن در طی زمان چگونه دگرگون شده است و این دگرگونی چه ربطی با دگرگونی‌های فرهنگی و اجتماعی ایران دارد. نیز می‌توان نشان داد که ایرانیان از کدام الفاظ برای مفهوم ایوان استفاده می‌کرده‌اند و این دگرگونی الفاظ و قبض و بسط دایره شمول

آنها چه ربطی به تحولات فرهنگی و اجتماعی در ایران داشته است.^{۱۰}

اگر بخواهیم بدون تمرکز بر لفظی واحد و معین، در تحول مفهومی معماری تأمل کنیم، چه باید بکنیم؟ مثلاً برای فهم اینکه فارسی‌زبانان در دوره غزنویان درباره معماری چگونه می‌اندیشیدند و چگونه سخن می‌گفتند و چگونه عمل می‌کردند چه باید کرد؟ بررسی متون فارسی آن روزگار نشان می‌دهد که در آن دوره، لفظ «معماری» پدید نیامده بود و فارسی‌زبانان برای اشاره به چیزی شبیه به آنچه ما امروزه معماری می‌خوانیم، از واژه‌های دیگری استفاده می‌کردند.^{۱۱} پیداست که در این حالت، اتکا بر تاریخ لفظی و حتی معنایی (سمانتیک) شایسته نیست. در مثال ما درباره فهم معماری در دوره غزنویان، خود واژه یا لفظ معماری مطرح نیست؛ زیرا در آن روزگار، این واژه به کار نمی‌رفته است تا بتوان آن را مطالعه کرد. در این حالت، باید دید که آنان برای معماری از چه واژه(ها)یی استفاده می‌کردند و آن واژه‌ها با چه واژه‌های دیگری ملازمت داشته است. در این کار، از «معماری» مقصودی داریم که به تلقی امروزی ما از معماری مربوط می‌شود. می‌گوییم مقصود فارسی‌زبانان امروزی از «معماری» چیست؛ سپس آن را به برهه‌ای دیگر از تاریخ عرضه می‌کنیم و واژه‌ها و مقوله‌های دال بر آن را می‌جوئیم. پیداست که چنین کاری در معرض خطای زمان‌پریشی^{۱۲} است؛ زیرا چه‌بسا چیزهایی که ما امروزه از معماری مراد می‌کنیم که خاص روزگار ماست و در دوره‌های دیگر بی‌معنا بوده یا به معماری ربطی نداشته است. برای پرهیز از این خطا، باید تا حد امکان رنگ زمانه خود را از مقصودمان از معماری بزداییم و سپس آن را به برهه‌ای دیگر از تاریخ عرضه کنیم. بنا بر این، ما در اینجا نه بر خود لفظ تکیه می‌کنیم (تاریخ لفظی) و نه بر معنای زبان‌شناختی آن (تاریخ معنایی)؛^{۱۳} بلکه تکیه ما بر مفهومی است که از معماری مراد می‌کنیم. در نتیجه، کار ما در

حیطه تاریخ مفهومی قرار می‌گیرد.

به قول راینهارت کوزلک،^{۱۴} از پایه‌گذاران تاریخ مفهومی، این قسم از تاریخ‌نویسی با تاریخ تکوین و کاربرد و تغییر مفاهیم سروکار دارد.^{۱۵} در تاریخ مفهومی، زبان را هم شاخص و نمودار تغییرات و تحولات اجتماعی تلقی می‌کنند و هم عامل تغییرات و تحولات اجتماعی. پس در هر صورت، زبان در تاریخ مفهومی اهمیت اساسی دارد؛ گرچه زبان را به ریشه‌شناسی^{۱۶} فرو نمی‌کاهند.^{۱۷} اگرچه در عمل، تاریخ مفهومی در اروپا بیشتر معطوف به تحولات مفاهیم پس از رنسانس در مغرب‌زمین بوده است؛ چنین محدودیتی در سرشت تاریخ مفهومی نیست و می‌توان آن را در دیگر پاره‌های تاریخ و جغرافیا نیز به کار برد.

تاریخ مفهومی معماری ایران یعنی تاریخ دگرگونی‌های مفهوم معماری در طی زمان. پیداست که در این رویکرد، بررسی تک‌واژه‌ها کارگشا نیست؛ زیرا تک‌واژه در مرکز توجه نیست. چه‌بسا واژه‌های مربوط به معماری که فصل مشترک معنایی آنها در طی تاریخ زبان فارسی اندک است. برای تحقق تاریخ مفهومی معماری، باید به نظریه‌ای در معناشناسی متوسل شد که آن را نظریه حوزه‌های معنایی^{۱۸} می‌خوانند.^{۱۹}

در این تحقیق، هدف از بررسی الفاظ و معانی آنها، تقرب به عالمی است که ساکنان ایران‌زمین در برهه یادشده در آن می‌زیسته‌اند. از این رو، معناشناسی نه هدف این تحقیق، بلکه از فنون آن است. همچنین باید توجه کرد که تاریخ مفهومی معماری معطوف به واژه‌ها و مفهوم آنهاست. بنا بر این، اگرچه آثار معماری از منابع مهم معماری در هر پاره از زمان و مکان است و از آثار نیز می‌توان به مفاهیم معماری راه برد؛ مقصود از اصطلاح «مفهوم» در اینجا مفهومی است که واژه بر آن دلالت می‌کند. بنا بر این، تاریخ مفهومی معماری، بنا بر تعریف، با منابع نوشتاری و با زبان سروکار دارد؛ نه با آثار معماری. آثار معماری در جایی وارد تاریخ مفهومی می‌شود که در منابع نوشتاری از

آنها سخن رفته باشد. از این گذشته، موضوع تاریخ مفهومی معماری در این مقاله مفهوم خود «معماری» و مدلول‌های آن است؛ نه مصداق‌های خرد معماری (بناها).

۲. حوزه معنایی و مقوله معنایی

آنچه واژه‌ها را برای ما معنادار می‌کند و به انسان امکان می‌دهد آنها را برای بیان مقصود به کار ببرد یا با آنها بیندیشد معنای سرراست و قاموسی آنها نیست؛ بلکه مجموعه، میدان، یا حوزه‌ای است که هر واژه در آن حوزه بازی می‌کند. حوزه معنایی هر واژه میدان بازی آن واژه است.^{۲۰} حوزه‌های معنایی واژه‌ها در هر زبان و فرهنگ با زبان و فرهنگ دیگر متفاوت است؛ یعنی حوزه معنایی امری فرهنگی است. سخن‌گویان هر زبان بر مبنای تجربیات و فرهنگشان از مجموعه باورهای قومی‌ای برخوردارند که مبتنی بر استدلال‌های منطقی نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از نگرش‌های فرهنگی آنهاست. اعضای حوزه‌های معنایی نه بر اساس علم، بلکه بر حسب باورهای قومی و فرهنگی معین می‌شود؛ و از همین رو، از زبانی به زبان دیگر فرق می‌کند.^{۲۱}

واحد‌های هم‌حوزه را می‌توان از دو دیدگاه در زمانی و هم‌زمانی مطالعه کرد. در مطالعه در زمانی، واحد‌های هم‌حوزه را در دو مقطع زمانی با هم مقایسه می‌کنیم و تغییرات آن حوزه را در طی زمان بررسی می‌کنیم. در مطالعه هم‌زمانی، رابطه میان واحد‌های یک حوزه معنایی را نسبت به هم یا نسبت به واحد‌های حوزه معنایی دیگر توصیف و تحلیل می‌کنیم.^{۲۲}

واژه «معماری» در کاربرد امروزی‌اش در زبان فارسی حوزه معنایی‌ای دارد که با حوزه معنایی همین واژه در سیزده سال پیش متفاوت است. مطالعه در زمانی این واژه در طی این سیزده سال به ما نشان خواهد داد که این واژه در طی این سه دهه دچار چه تغییراتی شده است. اما نمی‌توان همین مطالعه را در خصوص معماری در آغاز ورود اسلام به ایران انجام داد؛ زیرا

در آن هنگام واژه «معماری» وجود نداشته است. با این حال، می‌دانیم که مردم در آن روزگار به اعمالی می‌پرداخته‌اند که ما امروزه آنها را معماری می‌شناسیم. چنین شناختی است که فهم معماری در آن روزگار را برای ما تا حدودی ممکن می‌کند. به عبارت دیگر، به رغم تفاوت واژه‌ها، امر اجمالی مشترکی بین ما و فارسی‌زبانان اعصار پیشین هست که بررسی تغییر و تحول آن را ممکن می‌کند. آن امر مشترک، معنایی «حداقلی» در معماری است که «حداکثر» معانی ممکن را در بر بگیرد. تنها در این صورت است که می‌توان از خطر زمان‌پریشی بر کنار ماند و نیز مطمئن شد که چیزی از حوزه معنایی معماری در برهه مورد نظر نیست که پیشاپیش آن را از این حوزه بیرون گذاشته باشیم. آن معنای حداقلی عبارت است از «تصرف انسان در جهان به منظور ساختن مکانی برای زندگی انسان، که از طریق عاملان و وسایط و موادی تحقق می‌یابد». پیداست که چنین دایره‌ای کمابیش فراتر از معنای مصطلح امروزی معماری است؛ اما فارسی‌زبانان اذعان می‌کنند که اطلاق لفظ معماری به این دایره معنایی رواست. برای بررسی تاریخ مفهوم معماری، می‌توان این معنا را به دوره‌ای عرضه کرد و پرسید که اهل آن دوره از چنین حوزه معنایی‌ای با چه لفظی یاد می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر، در هر پاره از زمان، کدام لفظ است که دایره دلالت آن با این معنا مطابقت بیشتری دارد. آن‌گاه بررسی کرد که کدام واژه‌ها با آن واژه در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرد. آن حوزه معنایی همان حوزه معنایی معماری در آن دوره است. از مقایسه حوزه‌های معنایی معماری در ادوار گوناگون، می‌توان به تغییر و تحول مفهوم معماری پی برد.

هر حوزه معنایی بر محور واژه‌ای است و بررسی حوزه‌های معنایی در چند زبان نه در تحقیق ساده معناشناختی، بلکه در مطالعه قیاسی یا تطبیقی زبان‌ها ممکن است. چنین کاری از دایره تاریخ مفهومی بیرون است. از طرف دیگر، منابع این

تحقیق منابع نوشتاری ایرانیان است. این منابع در برخی از دوره‌های تاریخ ایران به یک زبان نیست. مثلاً در سده‌های نخست اسلامی، سخن ایرانیان هم به زبان عربی است و هم فارسی. اگر روزگار ساسانیان را هم به این دوره بیفزاییم، زبان پهلوی هم بدان افزوده می‌شود. به همین سبب، آنچه در اینجا مهم است نه خود واژه‌های دال بر مضامین معماری، بلکه مجموعه واژه‌ها یا خوشه‌های واژه‌های دال بر معماری است. با تکیه بر خوشه‌های واژه‌ها، که در اینجا آنها را «مقوله» می‌نامیم، از صورت الفاظ، به هریک از سه زبان پهلوی و فارسی و عربی که باشند، فارغ می‌شویم و صورت واژه‌ها را پلی می‌سازیم برای پی بردن به دایره معنایی هر مقوله. به این ترتیب، حوزه معنایی معماری در این تحقیق ساخته از واژه‌ها نیست؛ بلکه ساخته از مقوله‌هایی است و هریک از مقوله‌ها خود دارای واژه‌هایی است که ممکن است به پهلوی (فارسی میانه)، فارسی (دری)، یا عربی باشد.

۳. برهه گذار^{۳۳}

تا کنون در اینکه ورود اسلام به ایران مهم‌ترین رویداد در همه تاریخ ایران است تردیدی نکرده‌اند. اسلام در همه شئون حیات درونی و بیرونی ایرانیان اثر کرد؛ جهان‌نگری آنان را تغییر داد، زندگی فردی و اجتماعی‌شان، ساختار جامعه و قدرت را، و حتی ذوق آنان را دگرگون کرد.^{۳۴} از این رو، تقطیع اعتباری تاریخ دراز ایران‌زمین به دو پاره پیش از اسلام و پس از اسلام به‌ظاهر روا جلوه می‌کند. اما تقطیع‌ها در تاریخ، و تاریخ معماری، تا جایی مقبول است که فایده آنها بر ضررشان چیره باشد. هنگامی که تقطیعی کلیشه‌ای و قالبی شد، محققان رفته‌رفته از یاد می‌برند که این تقطیع فقط در دامنه‌ای معین و جهت داشته است. قالبی شدن تقطیع موجب غلبه ضرر آن بر فایده‌اش می‌شود؛ موجب می‌شود که پاسخ پرسش‌ها از پیش معلوم باشد و بسیاری از

پرسش‌ها پیشاپیش ناروا شمرده شود و زوایای تاریخ، و معماری، از چشم‌ها پنهان بماند. تقطیع تاریخ معماری ایران به پیش از اسلام و پس از اسلام این توهم را ایجاد می‌کند که ورود اسلام به ایران دیواری عظیم در تاریخ ایران کشید؛ آن‌چنان که هیچ چیز دو سوی این دیوار به هم نمی‌ماند. گویی دو جهان بیگانه با هم در دو سوی این دیوار است: جهان ایران باستان و جهان ایران دوران اسلامی. در چنین تقطیعی، پیوستگی‌های اجتماعی و حتی اعتقادی در دو سوی این مرز نادیده یا دست‌کم گرفته می‌شود.

پی بردن به گسستگی‌ها و پیوستگی‌های حقیقی در فرهنگ ایرانی در این سوی و آن سوی این مرز نیازمند تحقیق و تدقیق بیشتر است؛ تحقیقی که ناگزیر باید از مفروض نگرفتن وجود این مرز آغاز شود. برای آغاز چنین کاری در حوزه تاریخ معماری ایران، به جای مرزی قاطع و نازک بین ایران پیش از اسلام و پس از اسلام، به نوار یا برهه‌ای زمانی قایل شده‌ایم: «برهه گذار»ی که از تحولات دوره ساسانیان آغاز و به تحولات اواخر سده‌های نخست اسلامی ختم می‌شود.

۴. مقوله‌های معماری در برهه گذار

مردمان «برهه گذار» از معماری، یعنی از هر نوع دست بردن در زمین برای ایجاد مکان زندگی انسان، سخن گفته‌اند. با گوش سپردن به سخنان ایشان می‌توان به مفهوم معماری در نزد ایشان پی برد. وقتی که آنان درباره تصرف در زمین و ایجاد مکان زندگی سخن می‌گفتند، وقتی که از آماده کردن زمین برای زیستن گفتگو می‌کردند، به چه چیزهایی، به چه مقوله‌هایی می‌پرداختند؟

در بیشتر متون این دوره، به آغازها و آغازگاه‌ها توجه کرده‌اند: نخستین انسان، نخستین جای مسکون زمین، نخستین گیاهان، نخستین رودها، نخستین کسی که درودگری یا بنایی کرد،

نخستین خانه، ... در برخی از این متون، سخن از نخستین خانه، نخستین بنای ساخته انسان بر روی زمین، رفته است:

و گویند که خدای، عزّ و جل، آدم را بفرمود که برو و به زمین مکه شو و آنجا برابر عرش خانه‌ای بنا کن از سنگ؛ و جبرئیل را بفرستاد تا با وی به مکه شد و او را بنای خانه بیاموخت. و آدم حجرالاسود را با خویشتن ببرد و آن خانه را بنا کرد از سنگ کوه حرا [...]؛ و چون آدم آن خانه را سپری کرد، آن حجرالاسود را به یک رکن آن خانه اندر نهاد و همی تافت چون ماه.^{۲۵}

برخی از نویسندگان این متون بین تاریخ اسطوره‌ای ایران و تاریخ دینی مندرج در قرآن کریم یا تورات پیوند زده‌اند. گاهی گفته‌اند که کدامیک از پیامبران سامی مندرج در این دو کتاب مقدس هم‌روزگار کدامیک از پادشاه-پیامبران کهن ایران بوده است و حتی از تعاملات ایشان سخن گفته‌اند.

گفتیم که تصرف در جهان به منظور ساختن مکان زندگی انسان عاملان و وسایط و موادی دارد. بناها و شهرها را کسانی پدید می‌آورند؛ از جامعه گرفته، تا پیامبران و پادشاهان و امیران و مال‌داران و عالمان و عامه. اما ساختن بناها و شهرها عاملان مستقیمی هم دارد. در متون این برهه، به عاملان مستقیم معماری — منجم، مهندس، معمار، بنا، کاشیگر، سنگ‌تراش، درودگر، ... — کمتر توجه شده و بیشتر، از بانیان و حامیان معماری سخن رفته است؛ مثلاً گفته‌اند که «داراب به پارس بر تخت نشست و آن شهر را داراب کرد نام کرد. و آن شهر امروز آبادان است؛ و آن داراب کرد و بنای پارس هم وی بنا کرده است. پس دارا برفت و به زمین عراق و بابل شد و بنشست و مقام خویش آنجا ساخت».^{۲۶} در این متون، هیچ بنای مهم یا شهری نیست که انسان‌های متعارف آنها را بنیاد کرده باشند. از دیدگاه نویسندگان آن برهه، بناها و شهرها آن‌گاه مفید و ماندنی است که بزرگی — پیامبری یا پادشاهی مؤید به فره ایزدی —

آن را پی افکنده باشد.

وقتی که انسان‌ها از معماری سخن می‌گویند، وجهی از سخن ایشان راجع به اعمال گوناگون معماری است. اینکه کدام کارها را در زمره کارهای مربوط به ساختن مکان می‌دانند، برای آن کارها چه فعل‌ها و واژه‌هایی به کار می‌برند و به چه پیوندی بین آنها قایل‌اند از مهم‌ترین مقوله‌های معماری است. اعمال معماری و فعل‌های زبانی مربوط به آنها در متون این دوره اینهاست: «کندن» استودان؛^{۲۷} «کردن» مناره؛^{۲۸} «ساختن» کده برای نگهداری پیکر مردگان؛^{۲۹} «انداختن» طرح ایوان مدائن؛^{۳۰} «نقش کردن» بر کاغذ؛^{۳۱} «آبادان کردن» مشهد علی بن موسی الرضا (ع)؛^{۳۲} «آبادان داشتن» کعبه به دست شیت؛^{۳۳} «عمارت کردن» مدرسه طغرل‌بیک سلجوقی؛^{۳۴} «بنا آو کندن» و «پرداختن» کلیسا؛^{۳۵} «برآوردن» بناهای رفیع؛^{۳۶} «برکشیدن» درگاه ارزن به طاق سنگین؛^{۳۷} «آراستن» قبه به قندیل؛^{۳۸} «اندودن» بام؛^{۳۹} «سپید کردن» خانه امیر مسعود؛^{۴۰} «تازه کردن» عمارت‌های جنب رود نیل.^{۴۱} نیز اعمال مربوط به ساخت شهر: «بن افگندن» شهرستان سمرقند؛^{۴۲} «خط بر زدن» زمین بلخ؛^{۴۳} «برپا کردن» و «رجم کرد»؛^{۴۴} «بنا کردن» سیستان؛^{۴۵} «پیمودن» زمین به رسن؛^{۴۶} «تقدیر» بغداد؛^{۴۷} «اختطاط» مدینه ابی‌جعفر؛^{۴۸} «آبادان کردن» شهرهای ویران؛^{۴۹} «به فرجام رساندن» شهرستان زرنگ.^{۵۰}

این واژه‌ها یا بر مراحل گوناگون برپایی بنا و شهر دلالت می‌کند، مثل مرحله بنیاد افگندن و مرحله برآوردن و مرحله آراستن؛ یا تعابیر مترادف برای بیان یک مقصود است، مانند تازه کردن و تعمیر کردن؛ یا بین آنها نسبت اصل و فرع برقرار است، مانند عمارت کردن، که شامل تقدیر و بنیاد افگندن و برآوردن خانه است، یا آبادان کردن، که شامل عمارت کردن و تعمیر کردن است. از بررسی نسبت این تعابیر با هم معلوم می‌شود که «آبادان کردن» با آنها در یک تراز نیست؛ بلکه گویی شاملی

همه آنهاست. مثلاً می‌توان گفت هم کسی که استودان می‌کند و مناره می‌کند و کده می‌سازد و طرح کاخ می‌اندازد و هم کسی که مدرسه‌ای تعمیر می‌کند و بنایی می‌اوکند و می‌پردازد و خط شهری بر زمین می‌زند و آن را «اختطاط» می‌کند و وری برپا می‌کند زمین را «آبادان می‌کند». گویی مقوله اصلی در بین همه مقوله‌های مربوط به معماری در این متون «آبادانی» و «آبادان کردن» و «آبادان داشتن» است.

۵. آبادان و آبادانی: تأملی در لفظ

برای تقرب به مفهوم مقوله «آبادانی» در برهه گذار، از تأمل لفظی آغاز می‌کنیم. نخست به ریشه و تبار واژه می‌پردازیم، آن‌گاه به نقش دستوری آن، و سپس به مشتقات و ترکیبات آن. آن‌گاه، به واژه متقابل آبادانی، یعنی ویرانی، می‌پردازیم؛ و سپس به دلالت‌های فعل آبادانی از خلال جمله‌ها و عبارت‌ها. دلالت‌های گوناگون فعل آبادانی جوهره‌ای مشترک دارند. بحث از این جوهره مشترک موضوع باب بعدی است. چيستی متعلق آبادانی و نیز مقدمه آبادانی در دو باب دیگر مطرح شده است. این مبحث با سخنی در نسبت مفهوم آبادانی و معماری در برهه گذار به انجام می‌رسد.

۵-۱. ریشه و تبار

«آبادان» مشتق از واژه «آباد» است. «آباد» در فارسی میانه به شکل ābād و در فارسی باستان ā- pātā وجود دارد. جزء اول این واژه، a-، پیشوند و جزء دوم، pātā، صفت مفعولی از ریشه ^{۵۱}pa(y) به معنای پاییدن (مراقبت کردن) است. پس معنای āpātā محافظت‌شده و پاییده است، که با منظومه‌ای از واژه‌های نگهبانی‌شده، مراقبت‌شده هم‌نشینی دارد و متضاد آن apātan به معنای ویران است.^{۵۲} pa(y) در زبان سنسکریت به معنی محافظت کردن و در زبان سُعدی در معنای پاییدن، توجه کردن و درک کردن به کار رفته است. «آباد» و «آبادان»

در فارسی میانه (پهلوی) به معنای کشته و مزروع^{۵۳} و در فارسی جدید (دری) به معنای مزروع و مسکون است؛ یعنی جایی که آب و گیاه و بنا باشد و مردم در آن سکونت کنند.^{۵۴} پس زمین مزروع و مسکون روشن‌ترین مصداق جای آبادان (مکان پاییده و مراقبت‌شده) در اندیشه مردم برهه گذار است.^{۵۵}

۵-۲. نقش دستوری

چنان‌که از معنای آباد و آبادان پیداست، این دو صفت‌اند؛ یکی صفت ساده و دیگری مرکب. به این صورت که «آبادان» از ترکیب «آباد» با پسوند «ان» ساخته شده است (abad+an)؛ اما این پسوند معنا و هویت دستوری کلمه را تغییری نداده است و این دو واژه همگون‌اند.^{۵۶} با وجود این، بنا بر دلالت‌های این دو واژه در جملات، گویی «آباد» مفهومی ذهنی‌تر و عام‌تر و «آبادان» عینی‌تر و خاص‌تر است. شاید از همین رو باشد که در شاهنامه فردوسی واژه «آباد» بارها به کار رفته؛ اما «آبادان» به کار نرفته و به جای آن از واژه «آبادجای» استفاده شده است.^{۵۷} نقش واژه آبادان وصف اسم یا گروه اسمی است. موصوف‌هایی که در متون این برهه به صفت آبادان متصف شده از این قرار است: زمین، جهان، گیتی، دریا، بر و بوم، جای، مسجد، کنیسه، بت‌خانه، ایوان، کاخ، خان‌ومان، پادشاه، لشکر، شکارگاه، خزانه، گنج، باغ، راه، شهر، ولایت، دیه، مرد، تن، دل، هوش، ظاهر، باطن، شریعت، مجلس، زمانه. در این طیف، هم چیزهای عینی و ظاهری (زمین و دشت و مسجد) و هم چیزهای اعتباری و باطنی (زمانه و شریعت و جان) وجود دارد و در هر کدام، معنا و مایه آبادانی متفاوت است. در این دایره موصوف‌ها، صفت آبادان گاهی در معنای حقیقی و گاهی مجازی به کار رفته است؛ مثلاً آبادان در ترکیب وصفی «زمین آبادان» در معنای حقیقی آن است و در ترکیب «خزانه آبادان» مجازاً در معنای خزانه پررونق به کار رفته است.

منظور از زمین (ارض) آبادان، زمین مزروع است که آبش

پیداست.^{۵۸} زمینِ ناکشته‌ای که معطل و بیکار مانده ناآبادان و ویران است و بیش از هر چیز در انتظار آبادان شدن: «زمینی که دیرزمانی کشت‌نشده بماند و بذری بر آن نیفشانند، ناشادکام است و برزیگری را آرزو کند؛ همچون دوشیزه‌ای خوش‌اندام که دیرزمانی بی‌فرزند مانده باشد و شوهری خوب را آرزو کند».^{۵۹} و این کشت و آبادانی زمین را شاد می‌کند:

پرسید دانا از مینوی خرد که کدام زمین شادتر است؟ مینوی خرد پاسخ داد که آن زمین شادتر است که مردِ پارسای راست‌گفتار در آن اقامت کند. دوم {زمینی} که خانه آتش‌ها {آتشکده‌ها} را در آن سازند. و سوم آنجا که گاوان و گوسفندان در آن خوابند. چهارم زمین کشت‌نشده و ناآبادان هنگامی که باز به کشت و آبادانی آورند. [...] هفتم وقتی {زمین} ویرانی را آبادان کنند.^{۶۰}

در مرتبه‌ای دیگر، منظور از زمینِ آبادان جهان است؛ جهانی که با دادگری پادشاهان از ناپاکان و مفسدان پاک شده؛ در آن، هر کس در جایگاه حقیقی خود قرار گرفته؛ و ظرفیت‌های زمین، همچون استعدادهای انسان، آشکار گشته و به فعلیت رسیده است. در نتیجه این دادگری‌ها، راحت و آسایش نصیب انسان‌ها و برکت و آبادانی بهره زمین شده است.^{۶۱} گویی در این زمینِ آبادان، هر دو دستِ بدی را بسته‌اند و در عوض بند از همه سودمندی‌ها گشاده و آنها را آشکار کرده‌اند.

جهان از بدی‌ها بشویم به رای / پس آن‌گه کنم در کیی گرد پای
ز هر جای کوته کنم دست دیو / که من بود خواهم جهان را خدیو
هر آن چیز کاندز جهان سودمند / کنم آشکارا گشایم ز بند^{۶۲}

نمونه آشکار زمینِ آبادان شهری است که آب‌های روان و خواسته بسیار و نعمت و افزونی کشت و ورز دارد. شهرهای آبادان این برهه هر کدام به ثمره‌ای مادی و معنوی ممتاز شده‌اند؛ مثلاً

کاغذکی که از سمرقند برمی‌خیزد و آن را به همه جهان برند^{۶۳}
یا بساط و فرش و مصلاهی نیکو و پشمین بخارایی^{۶۴} یا تربت
علما و بزرگانی که در زمینِ آن شهر خفته‌اند. مثلاً صاحب حدود
العالم دربارهٔ ری سدهٔ چهارم چنین گفته است:

ری شهری است عظیم و آبادان و با خواسته و مردم و بازرگانان
بسیار و مستقر پادشاه جبال. [...] آب‌های ایشان از کاریز است و از وی
کریاس و بَرَد و پنبه و غَضاره و روغن و بُبَد خیزد و از نواحی {وی}
طیلَسان‌های پشمین نیکو خیزد و محمد زکریای بچشک از آنجا بود
و تربت محمد بن الحسن الفقیه و کسای مَقری و فراخری منجم از
آنجا است.^{۶۵}

در سطحی خردتر از زمین و شهر، بناها را نیز به آبادان و ویران
متصف کرده‌اند. مسجد و کنیسه و بت‌خانه آن‌گاه آبادان است
که مردم در آنجا باشند و کاری را که شایسته آنجاست بکنند؛
یعنی عبادت. حضور مردم در آنهاست؛ مثلاً مسجد آبادان هرات
مسجدی بود، که نمازگزاران بسیار داشت.^{۶۶} بنای معبد را باید
نیکو ساخت و تعمیر کرد و نیکو داشت و رفت و پاکیزه داشت تا
مردم بدان‌جا روند و در آنجا عبادت کنند و آنجا را رونق ببخشند.
در این صورت، آن معبد آبادان است.^{۶۷} خانه آن‌گاه آبادان است
که زندگی خانواده در آن براه و برقرار و نیکو باشد. از این رو،
زنِ نیک را مایهٔ آبادانی خانه شمرده‌اند.^{۶۸}

علاوه بر ساخته‌های دست و ذهن انسان بر زمین، مانند شهر
و مسجد و خانه، ظاهر و باطن انسان و احوال او هم آبادان و
ویران دارد. روان و تن انسان با دانش آبادان می‌شود و مایهٔ
آبادانی دل او یاد خداست. آبادانی تن انسان دیدنی است؛ اما
آبادانی جان او دیدنی نیست. مجلس‌های دانشمندان با اولیای
خدا آبادان می‌شود، و شریعت با شکرگزاری و زمانه (تاریخ) با
نام و یاد بزرگان.

ولیکن نام آن مرد که می‌بری، او جوانی نیکوروی بود و آبادان و تر و تازه و ملیس.^{۶۹}

و ظاهر خلق عنوان باطن است. روا باشد که ظاهری باشد آبادان و باطن بیران چون حال منافقان؛ فاما هرگز روا نباشد ظاهر بیران و باطن آبادان.^{۷۰}

[در تفسیر سورة تین:] و باز حسین را به زیتون مانده کرد زیرا که زیتون خود به تن خود با منفعت باشد، پس از آن روغن کنند که اندر جهان به هرجای ببرند و به داروها بکار بندند و اندر چراغ‌ها کنند و مزگت‌ها را روشن دارند، و حسین بن علی همچنین بود، به گاه خویش، خود عالم و زاهد بود و ازو آموختند که دل‌های بیماران را بدان دارو کنند و مجلس‌های دانشمندان را بدان روشن و آبادان دارند تا روز قیامت.^{۷۱}

هر که را بینی به شریعت آبادان، بدان که شاکر است و شاکر مستوجب مزید است. و هر که را بینی به شریعت بیران، بدان که آنجا کفران نعمت است.^{۷۲}

زمانه به نام وی آباد باد/ سپهر از سر و تاج او شاد باد/ جهان بستد از بت‌پرستان هند/ به تیغی که دارد به وشی پرند^{۷۳}

بنا بر این، صفت آبادان از زمین آغازیده و به شهر و خانه و مسجد و سپس به دل و جان انسان رسیده است. گویی هر چیز که محافظت و مراقبت و پایدنی انسان را بخواهد و در آن پرورش و بالندگی و بسامانی معنادار باشد می‌تواند متصف به آبادان و ویران شود؛ چنان‌که چیزهایی نظیر سنگ و کوه و آسمان و هر چیز تغییرنکردنی از دایره این موصوفات بیرون است.^{۷۴} همچنین چیزی آبادان‌کردنی است که انسان بتواند در آن دست ببرد و تصرف کند؛ چنان‌که خاک و دل و خانه و شهر.

۵-۳. مشتقات و ترکیبات

چنان‌که گذشت، «آبادان» مشتق از «آباد» است؛ با این حال، در متون فارسی برهه گذار — به‌جز شاهنامه — «آباد» بسیار اندک به کار رفته، و در عوض، «آبادانی» و مشتقات و ترکیبات

آن پربسامد است. در متون نثر فارسی، فقط در کتاب تاریخ سیستان واژه آباد، دقیقاً در معنای آبادان، به کار رفته است. در مقابل، در شاهنامه واژه آبادان وجود ندارد و «آباد» و مشتقات آن، به همان معنای آبادانی و مشتقاتش، به کار رفته است. تنها ترکیبی که خاص «آباد» است و «آبادان» در آن نظیری ندارد نام آبادی‌ها و محله‌هاست: روستای تگیناباد، باغ محمدآباد، صحرای علیاباد، روستای سعدآباد و ... از این رو، تکیه لغوی ما در اینجا بر لفظ آبادان است و از بررسی مستقل «آباد» صرف نظر می‌کنیم.

الف. اسم: آبادانی

صفت «آبادان» در ترکیب با «ی» اسم یا اسم مصدر می‌سازد: در حالت اسم، آبادانی به معنای جای آبادان‌شده یا جای آباد است؛ و در حالت اسم مصدر، آبادانی به معنای آبادان شدن یا آبادان کردن است. مراد از مکان آباد قسمت‌های مسکون کره زمین یا دیه و قریه و شهر است؛ مثلاً:

و آبادانی زمین آن کسان که بدانستند به اشتیاق نفس، چنان یافتند که از یکی ربع از دو ربع شمالی نفزود؛ پس او را ربع معمور و ربع مسکون نام کردند [...] و اندرین ربع آنچ مردمان بدو همی‌رسند و آن را همی بسپرنند، از دریای‌ها و جزیرها و کوه‌ها و جوی‌ها و بیابان‌های معروف آنکه شهرها و دیه‌هاست، با آنکه از وی سوی قطب شمال پاره‌ای ماند خراب از افراط سرما و برف‌ها یک بر دیگر نشست.^{۷۵}

«آبادانی» در این معنا معمولاً در مقابل واژه «بیابان» قرار دارد و مایه نابادانی و خرابی بی‌آبی است؛ مثلاً حضرت آدم «وقت حجّ به مکه آمدی و حجّ بکردی و بازگشتی. و هر کجا آدم پای نهاده است، امروز آنجا شهر است و آبادانی‌ها؛ و هر کجا میان دو پایش بود، امروز همه بیابان است؛ و میان پای وی سه روزه راه بودی»^{۷۶} و یاسر بن عمرو «همه مئک یمن بگرفت و از یمن به حد مغرب همی‌شد تا از آبادانی بگسست و به بیابان آمد».^{۷۷}

معادل اسم «آبادانی» در زبان عربی «عمارة» است. این واژه به فارسی وارد شده و با املای عمارة/ عمارت در معنای بنا و هر جای نوساخته به کار رفته است؛ مثلاً در سیاست‌نامه: «چون یک سال بگذشت نگاه کردند، این عمل از دست آن مسلمان نیکوتر آمد که از دست آن جهود و هم عمارت زیادت شد».^{۷۸}

آبادانی (آبادان + یای اسم مصدر) حاصل مصدر یا اسم مصدری است که بر مصدرهای لازم «آبادان بودن» و «آبادان شدن» و «آبادان ماندن» (زمین و شهر و جهان) و مصدرهای متعدی «آبادان کردن» و «آبادان داشتن» و «آبادان ساختن» دلالت می‌کند. واژه متضاد آن «ویرانی» است («ویران» + «ی» اسم مصدر)؛ مثلاً در این نمونه، منظور «آبادان بودن» است: «و پیدا کردیم همه شهرهای جهان که خبر او بیافتیم اندر کتابهای پیشینگان {و یا} دکرد حکیمان، با حال آن شهر به بزرگی و خردی و اندکی و بسیاری نعمت و خواسته و مردم و آبادانی و ویرانی وی»؛^{۷۹} و در اینجا منظور «آبادان شدن» و «آبادان ماندن» است: «شرایط آبادانی سیستان بر سه بند بستن نهاده آمد: بستن بند آب و بستن بند ریگ و بستن بند مفسدان. هر گاه که این سه بند اندر سیستان بسته باشد، اندر همه عالم هیچ شهر به نعمت و خوشی سیستان نباشد و تا همی بستند چنین بود و چون ببندند چنین باشد و روزگار آن را قوام باشد».^{۸۰} و «رود بر دو ضرب است: یکی طبیعی است و دیگر صناعی. اما رود صناعی آن است که رودکده‌های او بکنده‌اند و آب بیاورده‌اند از بهر آبادانی شهری را یا کشت و برز ناحیتی را، و بیشترین رود صناعی خُرد بود و اندرو کشتی نتواند گذشتن».^{۸۱} نمونه دلالت آبادانی بر مصدر متعدی «آبادان کردن» نیز چنین است: «و نوشروان از ترکستان و ماوراءالنهر و حدّ مشرق تا زمین خراسان و پارس و کرمان و اصفهان و قهستان تا عراق و جزیره و شام و عمان و هند و بادیه و بحرین و تهامه و مکه و یمن تا حدّ مغرب بر نوشروان راست بیستاد، و به آبادانی جهان مشغول شد

و به داد کردن».^{۸۲}

برابر آبادانی در نقش اسم مصدر در زبان عربی «عمارة»/ «عمار» است که در معنای «ساختن» و «برآوردن» و «تعمیر کردن» به کار رفته است؛ مثلاً در اینجا منظور «برآوردن» و «ساختن» است: «عمار» سردابه به تعجیل بکرد، و در مدت یک ماه زیرزمین پیرداخت سخت محکم و نیک؛ و برخاست و به سرای عَصَد شد نماز خفتن»؛^{۸۳} اما در اینجا «تعمیر» و «مرمت»؛ «این حوض‌ها که در جامع است هرگز محتاج عمارت نباشد که سنگ خاره است».^{۸۴} «تعمیر» نیز از معادل‌های آبادانی است که هم در معنای ساختن و عمارت کردن به کار رفته است و هم در معنای اصلاح و بهبود بخشیدن و مرمت کردن چیزی که بدان خللی یا ویرانی‌ای راه یافته است.^{۸۵}

ب. اسم فاعل: آبادانی‌کن، آبادانی‌کننده

از دیگر مشتقات آبادانی صورت فاعلی آن به دو شکل «آبادانی‌کن» و «آبادانی‌کننده» است. این واژه‌ها فقط در یکی از متون فارسی منبع ما به کار رفته و معنای آن ساکنان سرزمینی است: «گوید که چون از این جا روی سوی مشرق نهی، نخست اقلیمی پدید آید که اندرو آبادانی‌کن نیست، نه از مردم و نه از درخت و نه از سنگ؛ بلکه صحرایی است فراخ و دریایی پرآب و بادهایی ایستاده و آتش پراکنده».^{۸۶}

معادل آبادانی‌کننده در زبان عربی «عمر» — اسم فاعل از ماده «عمر» — است، که در فارسی به معنای آبادکننده، ساکن خانه یا بسیار عمرکننده وارد شده است.^{۸۷} این اصطلاح در خصوص اهل خراج و طبقه دهقانان که در مقابل طبقه سپاهیان (المقاتله) قرار داشتند هم به کار رفته است.^{۸۸} واژه «معمار» — صفت مبالغه در معنای بسیار عمارت‌کننده — در متون نثر فارسی سده‌های نخست فقط یک مرتبه و در ترکیب «معمار دین» به کار رفته است: «چون ابراهیم، علیه‌السلام، پیامد، خلق معمار دین گشته بودند و او سخت بارفق بود؛ سنت‌ها را به تلافی

به ایشان بربست و نتوانست وصی بر پای کردن؛ نپذیرفتند و برفت.^{۸۹} در یکی از تفسیرهای فارسی قرآن کریم،^{۹۰} «عَمَّار»، جمع مکسر «عامر»، به کار رفته است؛ به این نحو که آیه «یعمروا مساجد الله» به «عَمَّار و ساکنان بند مسجدهای خدای» برگردانده شده که شاید منظور از آن ساکنان و اهالی مساجد باشد.^{۹۱}

ج. مصدر فعل: آبادنیدن، آبادان کردن، آبادان داشتن، آبادانی کردن

در فارسی میانه (پهلوی)، از واژه «آبادان» مصدر «آبادانیدن» (apatanenitan)^{۹۲} ساخته شده است. این واژه در فارسی جدید (دری) در معنای «ستودن» و «مدح کردن» و نیز «آباد کردن» وارد شده است؛^{۹۳} اما امروزه متداول نیست. در عوض، مصدرهای مرکب بسیاری از واژه «آبادان» ساخته شده و باقی مانده که بر دو دسته است: مصادر گذار (متعدی)؛ مانند «آبادان کردن»، «آبادان داشتن»، «آبادانی کردن»؛ و مصادر ناگذار (لازم)؛ مانند: «آبادان شدن»، «آبادان گشتن»، «آبادان بودن» و «آبادان ماندن» و ... از متداول‌ترین این افعال در منابع ما «آبادان کردن» است که طیفی از معانی راه از تعمیر و مرمت تا ارتقا و باروری «زمین» و «جهان» در بر می‌گیرد. آبادان کردن از عهده بزرگانی چون پادشاهان دارای فره ایزدی برمی‌آید؛ مثلاً: «پس چون بهمن داریوش را مُلک داد و داد کرد و آبادانی کرد، بهمن را خوش آمد؛ گفت: این دین‌داران را نیک باید داشتن و مُلک را همه به خداوندان علم و دین و ادب باید دادن، که ایشان داد و آبادانی کنند».^{۹۴}

از حیث معنا، تفاوتی ظریف بین «آبادان کردن» و «آبادانی کردن» هست؛ مثلاً اگر بگوییم «داریوش آبادان کرد» جمله ناقص است و خواننده توقع دارد آن را کامل کنیم و از ما خواهد پرسید: «چه را آبادان کرد؟»؛ اما اگر بگوییم «داریوش آبادانی کرد»، جمله کامل است؛ چون از این جمله درمی‌یابیم

که منظور از آن، پرداختن به آبادانی زمین است. گاهی همراه با «آبادانی کردن» قید «در زمین» یا «در جهان» به کار می‌رود؛^{۹۵} اما اگر این قیدها هم نباشد، باز در «آبادانی کردن»، زمین و جهان نهفته است. به عبارت دیگر، در متون برهه گذار، آبادان کردن همواره همراه با مفعول است، مفعولی چون خانه، سرای، شهر، ویرانی، زمین، جهان؛ اما برای آبادانی کردن، مفعولی ذکر نمی‌شود و مفعول آن مقدر و نهفته است. این مفعول نهفته زمین و جهان است.

مصدر «آبادان داشتن» در مورد زمین و جهان و مسجد، و حتی خزانه پادشاهی و مجلس دانشمندان، به کار رفته است. در خصوص بناها، منظور از آن بیش از هر چیز، نگهداری و محافظت است؛ مثلاً:

اگر کسی از ما سرای سخت بزرگ بکند و بسیار که‌تران را اندرو جای سازد، اگر خردمندی اندر آن سرای شود و بعضی از آن ویران شده باشد و اهل آن سرای ویران شده به ضرورت اوفتاده باشند، حکم کند بر آنکه مر خداوندان آن سرای را ممکن نیست که مر جملگی این سرای را آبادان دارد و گوید که اگر این بنا از این خردتر بودی، مر آن را آبادان داشتن این آسان‌تر بودی.^{۹۶}

در اینجا، مصادر لازم «آبادان شدن» و «آبادان گشتن» و «آبادان ماندن» در مورد زمین و جهان و شهر و خانه به کار رفته است؛ مثلاً: «خواجه وصیت‌ها نیش و خراج کهن بر پای داشت. کل ولایت آبادان شد»^{۹۷} و «و در حکایت [داوود طایی] چنین آورده‌اند که در یک خانه می‌بودی تا آن‌گه که آن خانه ویران گشتی؛ آن‌گه با خانه دگر آمدی، تا آن‌گه که در آن سرای یک خانه آبادان ماند».^{۹۸}

«عمارت کردن» مترادف مصدر آبادان کردن است، در دو معنای «برآوردن / ساختن» و «تعمیر کردن». مثلاً در این نمونه، منظور معنای اول است: «بنای مدرسه‌ای فرموده بود

[طغرل بیک سلجوقی] به نزدیک بازار سراجان، و آن را عمارت می‌کردند»^{۹۹} و در این نمونه، منظور معنای دوم: «عامل شهر حصص به عمر بن عبدالعزیز نبشت که دیوار شارستان حصص ویران شده است، آن را عمارتی می‌باید کرد. چه فرماید؟»^{۱۰۰} همچنین در ترجمه‌های کهن قرآن کریم، مشتقات ماده «عمر»^{۱۰۱} را به ترکیبات آبادانی برگردانده‌اند: «يَعْمُرُ» را به «آبادان کند»،^{۱۰۲} «عَمَرُوا» را به «آبادان کردند»،^{۱۰۳} «الْإِعْمَارَةُ» را به «آبادان داشتن»^{۱۰۴} یا «آبادان کردن»،^{۱۰۵} و «الْإِسْتِعْمَارُ» را به «آبادان کردن خواستن» و نیز جمله «إِسْتَعْمَرُكُمْ فِيهَا» را به «شما را آبادان کنندگان وی [زمین] گردانید»^{۱۰۶}.

ع مقابل آبادانی

برای فهم هر مفهوم، می‌توان از مفهوم مقابل آن پرسید تا دامنه آن مفهوم از غیرش مشخص و ممتاز شود. ویرانی یعنی نبود آبادانی؛ و ویران مترادف نآبادان است. در متون این برهه، از ویران و ویرانی و تقابل آن با آبادانی سخن گفته‌اند و با تأمل در آنها، می‌توان معنای آبادانی را بهتر دریافت.

صفت «ویران» دو دسته معنا دارد: یک دسته غیرمسکون، بایر، لم‌یزرع، یعنی آنچه هنوز آبادان نشده است؛ دسته دیگر، نادرست، ناسالم، آسیب‌دیده،^{۱۰۷} یعنی آنچه پس از آبادان شدن خراب شده است. از مصادیق دسته اول زمین معطل، شهر ساخته‌نشده و آب‌بی‌آبادی است. همچنین زمین نامسکون، یعنی جایی که انسان در آن حضور ندارد، از مصادیق متداول ویرانی است. در کتب جغرافیایی، که در آنها حدود عالم و جای سکونت انسان بر زمین را شرح می‌دادند، ویرانی را بیشتر در همین معنا به کار برده‌اند.^{۱۰۸} جایگاه و مسکن دیوان را نیز نشان ویرانی و بیابان می‌دانستند.^{۱۰۹} به سخن دیگر، سکونت انسان در جایی نشانه آبادانی آنجاست و سکونت دیوان نشانه ویرانی آنجا. همچنین دیوان فقط آن‌گاه آبادانی‌کننده زمین‌اند که در خدمت انسان

کامل باشند؛ مانند دیوان تحت فرمان سلیمان نبی، علیه‌السلام، و جمشید.^{۱۱۰} از مصادیق ویرانی در معنای آسیب‌دیده، خانه یا شهری است که آن را فرو گذاشته و رها کرده باشند.

مصدر ویران کردن و حاصل مصدر ویرانی بر اعمالی چون از بین بردن ظواهر آبادانی، مانند سوزاندن درخت و فروریختن خانه و نابود کردن شهر، می‌شود؛ اما ویرانی مختص ظاهر زمین و کالبد بناها نیست؛ چنان‌که در تفسیر آیه ۱۸ سوره توبه گفته‌اند: «ویران کردن مسجد نه آن بود که مسجد فرود آری؛ اما از جماعت و نماز خالی ماند، ویرانی مسجد آمد؛ چنان‌که خداوند، تعالی، گفت: انما يعمر مساجد الله من آمن بالله».^{۱۱۱} پس هنگامی که بنایی آراسته نیز معطل بماند و زندگی درون آن جریان نداشته باشد و کاربری آن محقق نشده باشد، ویران است. گویی که ویرانی و آبادانی در یک مرتبه به کالبد و ظاهر و در مرتبه‌ای بالاتر به جان و باطن بناها برمی‌گردد؛ جانی که از جریان زندگی جاری در بنا و حضور ساکنانش گرفته است. از این رو، می‌توان بناهای باشکوه و فاخری را تصور کرد که آبادان می‌نماید، حتی انسان‌ها نیز در آنها رفت‌وآمد می‌کنند، اما در باطن ویران است؛ زیرا جان اهالی و ساکنان آن بناها آبادان نیست.

۷. دلالت‌های آبادانی

واژه آبادان / آبادانی واژه‌ای چندوجهی است و موصوفات گوناگون و ترکیبات بسیاری دارد. پس از تأمل لفظی در وجوه گوناگون این واژه و روشن کردن نسبت آنها با هم، به کاربرد این واژه در جمله‌ها و عبارات می‌پردازیم، تا چپستی مفهوم آبادانی آنچنان که در ذهنیت ایرانیان برهه گذار وجود داشت روشن شود. از آنجا که عمل آبادانی تنها یک اقدام نیست و مجموعه اقداماتی است که طی آن کیفیتی به زمین و شهر و خانه داده می‌شود، باید دید از چه اعمالی به آبادانی تعبیر می‌کردند. مجموعه این

اعمال کدام است؟ وجه اشتراک آنها چیست؟ آیا این اعمال تقدم و تأخر رتبی یا زمانی دارند؟ کشاورزی از دلالت‌های مفهوم آبادانی در برهه گذار است و منظور از آن اقدامات گوناگون زراعت و احیای زمین‌های بایر (موات) و باغبانی است. در این معنا، آبادان یعنی زمین مزروع و ناآبادان و ویران یعنی زمین کشت‌نشده و موات که معطل و بیکار مانده است. مثلاً در آنچه در متون برهه گذار درباره انوشیروان نقل شده، نمونه‌های آبادان کردن و آبادانی در این معنا بسیار است:

[انوشیروان] مر کشتاورزان را بفرمود تا هیچ زمین بیکار نماند و هر که تخم نداشت از خاصه خود فراداد و هر کجا زمین ویران بود فرمود تا آبادان کردند و هر زنی شوی که نداشت و او را به شوی حاجت بود به شوهر دادندش.^{۱۱۲}

زمینی که او را خداوند نیست/ بمرد و ورا خویش و پیوند نیست/ نباید که آن بوم ویران بود/ که در سایه شاه ایران بود/ که بدخواه بر گنج ننگ آورد/ که چونین بهانه به چنگ آورد/ ز گنج آنچه باید مدارید باز/ که کرده‌ست یزدان مرا بی‌نیاز^{۱۱۳}

عاملان آبادانی، پس از پیامبران و پادشاهان، کشاورزان بودند و غایت همه اعمال آنان آبادان کردن و آبادان داشتن زمین بود: «پرسید دانا از مینوی خرد که وظیفه هر یک از (طبقات) روحانیان و نظامیان و دهقانان چیست؟ [...] وظیفه کشاورزان کشاورزی و آبادانی کردن و تا حد امکان جهان را راحتی بخشیدن و آبادان داشتن است».^{۱۱۴} و چون کشاورزی از اسباب تحقق باروری زمین است، «آبادانی عالم به کشاورزی اندر است».^{۱۱۵} آب مایه اصلی آبادانی است و به همین علت، مقدمات فراهم آوردن آب، از قبیل کاریز نشاندن و جوی راندن و چشمه گشادن، اهمیت داشت. آبادانی در این معنا و با این مقدمات را

کاری عبادی می‌شمردند.^{۱۱۶}

یکی دیگر از مدلول‌های آبادانی برآوردن بنا و شهر است. در نظر مردم برهه گذار، وقتی که در جایی بنا یا شهری می‌ساختند، آن جایگاه آبادان شده بود؛ مثلاً در این نمونه، علاوه بر کشت و ورز زمین، بنا نهادن را مصداق آبادانی دانسته‌اند: «ابراهیم آن سر چاه استوار کرد و آن جایگاه آبادان کرد و عمارت می‌کرد و کشت و ورز می‌کرد، و گوسفندان را بسیار جمع کرد و از هر جای روی بدان جانب نهادند و هر کی عمارتی می‌کرد و بنایی می‌نهادند تا شهر بزرگ گشت».^{۱۱۷} ساخت و برپایی بناها و شهرها مقدمات و دنباله‌هایی دارد؛ مثلاً در برپا کردن و آبادان داشتن شهرها، دسترس به آب و هدایت آن و ساخت و حفظ راه‌ها اهمیت دارد. از مجموعه این اعمال در سیاست‌نامه چنین یاد شده است:

آنچه به عمارت جهان پیوندد، از بیرون آوردن کاریزها، و کندن جوی‌های معروف، و پل‌ها کردن برگذر آب‌های عظیم، و آبادان کردن دیه‌ها و مزرعه‌ها، و برآوردن حصارها، و ساختن شهرهای نو و برآوردن بناهای رفیع و نشستگاه‌های بدیع، به جای آرد؛ و بر شاهراه‌ها رباط‌ها فرماید کردن و مدرسه‌ها از جهت طالبان علم، تا آن نام همیشه او را بماند.^{۱۱۸}

از آنجا که هر آبادانی، چه زمین و چه خانه و چه شهر، در تهدید ویرانی بود، پس نگهداری و مرمت و بازسازی آن هم اهمیت داشت؛ چنان اهمیتی که مردم برهه گذار این دست از اعمال را هم آبادانی خوانده‌اند و چنین می‌نماید که این اعمال را هم‌تراز با برپایی بناها و حتی مهم‌تر از آن می‌شمردند. برای محافظت و نگهداری، «آبادان داشتن» و برای مرمت و بازسازی «آبادان کردن» را به کار می‌بردند؛ مانند تعبیر «آبادان داشتن» خانه کعبه به دست انبیا و جهان به دست پادشاهان و تعبیر «آبادان کردن» در خصوص باروی شهرها به دست مردم.

از دلالت‌های واژه ویرانی مکانی است که رونق نداشته باشد؛ مثلاً اگر در مسجدی با کالبدی آراسته و سقفی برافراشته نماز نگزارند، آنجا ویران است: «ویران کردن مسجد نه آن بود که مسجد فرود آری؛ اما از جماعت و نماز خالی ماند، ویرانی مسجد آمد».^{۱۲۹} پس در مقابل، آبادان کردن مسجد آن است که ساکنان در آن حضور یابند و مناسک شایسته آنجا را در آن برپا دارند. بنا بر این، از دلالت‌های آبادانی احیا و پررونق داشتن بناهاست. در این مرتبه، آبادانی نه فقط با ظاهر و کالبد بناها، که با زندگی درون آنها نسبت دارد و منظور از آبادان کردن این است که بناها و شهرها از زندگی و نشاط ساکنانشان زنده شود و رونق بگیرد. پس همه آنچه در مدلول‌های آبادانی از ساخت و برپایی و محافظت و تعمیر برشمردیم مقدمه است تا کالبد بی‌جان بناها و شهرها با حضور ساکنان و اهالی جان بگیرد و آبادان شود. شاهد دیگر این است که در مرتبه‌ای بالاتر، آبادانی بنا را به ایمان و کفر ساکنان، که اموری باطنی و درونی، نسبت داده‌اند؛ چنان‌که مسجدی را که مؤمن در آن نباشد، ویران خوانده‌اند: «کافران مکه به آبادان داشتن خانه کعبه و روفتن و اندودن بر مؤمنان فخر کردند؛ خداوند تعالی رد کرد قول ایشان. گفت نه آبادانی مسجد اندر روفتن است چه آبادانی مسجد اندر مؤمنان است که اندر وی نماز کنند».^{۱۳۰}

بنا بر این، مجموعه مدلول‌های آبادانی برای ایرانیان برهه گذار عبارت است از: کشاورزی و برپایی شهر و بنا؛ در مرتبه‌ای دیگر، پررونق داشتن و زنده داشتن شهر و بنا با حضور انسان‌ها و انجام دادن کارهای شایسته بناها در آنها، و نیز نگهداری و مرمت. دلالت آبادانی بر کشاورزی در متون پیش از اسلام قوی‌تر از متون پس از اسلام است. در متون پس از اسلام، آبادانی توسع معنا یافته است و علاوه بر کشاورزی بر امور دیگر هم دلالت می‌کند. آنچه در این مجموعه معانی اهمیت دارد نسبت این مفاهیم و اعمال با هم است. اینکه کشاورزی و برپایی بنا و

شهر همه در ذیل یک واژه — آبادانی — قرار می‌گرفت نشانه پیوند آنهاست. از همین روست که در عیون/الأخبار، در بیان کارهای شایسته در هریک از روزهای هفته — نشانیدن درخت و بنا کردن هردو متعلق به روزی واحد (یکشنبه) است؛^{۱۳۱} یا در تاریخ‌نامه طبری، به بار نشستن درختان و تمام شدن کار ساخت بناها را نشانه آبادان شدن مکانی دانسته‌اند.^{۱۳۲} شاید وجه مشترک کشاورزی و ساختن بناها و شهرها یعنی تصرف در زمین و بارور کردن آن باشد، که گوهر آبادانی است.^{۱۳۳}

۸. گوهر و متعلق آبادانی

تا اینجا مجموعه اقداماتی را که از آنها به آبادانی تعبیر می‌کردند در چهار دسته نشانیدیم: کشاورزی، برپایی بنا و شهر، نگهداری و مرمت، احیا و پررونق داشتن بناها. هر کدام از این اقدامات مجموعه اعمال خردتری درون خود دارد؛ از قبیل جوی راندن و کاریز کردن و جای استوار کردن. به اعتباری دیگر، اعمال مدلول آبادانی بر دو قسم است: آبادان کردن و آبادان داشتن. در «آبادان داشتن»، از آنچه آبادان شده نگهبانی می‌کنند تا آن آبادانی آن استمرار پیابد؛ و «عمر» آن گیاه یا بنا یا شهر همان مدت «عمارت» یا آبادان ماندن آن است. اما «آبادان کردن» عملی است که باید صورت بگیرد تا چیزی آبادان بشود. پس آبادانی دو وجه دارد: ساختن و پاییدن.

این دو چه نسبتی با هم دارند؟ کدام مقدم است؟ نخست چنین می‌نماید که آبادان کردن بر آبادان داشتن مقدم است؛ ابتدا باید جایی را آبادان کرد، سپس آن را پایید و از آن مراقبت کرد و آن را زنده داشت. آیا مرتبه آبادان کردن خود نیز مقدمه‌ای دارد؟ به بیان دیگر، سرآغاز و منشأ فعل آبادان کردن چیست؟ از نظر مردم برهه گذار، زمین خود طالب آبادانی است. آنچه مقدمه آبادانی است آرزوی زمین است:

زمینی که دیرزمانی کشت‌نشده بماند و بذری بر آن نیفشاند ناشادکام

است و برزیگری را آرزو کند؛ همچون دوشیزه‌ای خوش‌اندام که دیرزمانی بی‌فرزند مانده باشد و شوهری خوب را آرزو کند.^{۱۳۴} اول موضعی که از مواضع و رستاق ساوه و حوالی آن بنا نهادند آبه بود، و بیب بن جودرز [گیو پسر گودرز] آن را بنا کرده است. و سبب بناء آن آن بود که کیخسرو بدانجا رسید، و آن دریاچه بود، و در موضع و جای آبه، [آبی] پاکیزه و صافی بود، بدان آب فرود آمد، و به زبان عجم گفت که: بزمین آب سا ای فا استی، یعنی: این آب محتاج است به سایه و بنایی و عمارتی، پس آبه را به قول کیخسرو که گفت آب، آبه نام کردند.^{۱۳۵}

همچنان که آبادانی نیازمند آب است، آب نیز نیازمند آبادانی است. آب صاف بدون آبادی و خاک ناکشته هر اندازه هم که ستودنی و نیکو باشد همچنان منتظر و آماده تغییر و حرکت است؛ زیرا در خود استعدادها و قوت‌های پنهانی دارد که هنوز آشکار نشده و منتظر کشف آنها به دست انسان است. در معنای ویران، دیدیم که فروریختن خانه و نابود کردن شهر و بریدن درخت ویرانی پس از آبادانی است؛ بذر و زمین ناکشته و آب معطل ویرانی پیش از آبادانی است.^{۱۳۶} جایی مستعد شهر شدن که در آن شهر نساخته باشد با شهر ویران شده در جنگ برابر است. وجهی از ویران کردن شکوفا نکردن استعدادهای پنهان و بالقوه زمین است که می‌توانست به دست انسان محقق شود. بنا بر این، عمل آبادان کردن از زمین برمی‌آید که آبادانی‌پذیر و آبادانی‌خواه است. این طلب زمین نشانه استعدادی است که می‌توان آن را به فعلیت رساند و شکوفا و بارور کرد. به عبارت دیگر، زمین از ابتدا آبادان است، چون بذر همه آبادی‌ها و خانه‌ها و درختان در آن نهفته است؛ اما این آبادانی آشکار و همه کار آبادانی‌کنان، چه کشاورزان و چه معماران، این است که آن آبادانی پنهان را آشکار کنند و به انتظار و طلب زمین برای آبادانی پاسخ دهند.

«آبادان کردن»، در مقام ساختن، نوعی پاییدن است. کار

آبادانی‌کنان این است که آبادانی‌های نهفته زمین را پایند و از آنها مراقبت کنند. این پاییدن امری ایستا نیست؛ بلکه امری پویاست که موجب ظهور و به فعلیت رسیدن استعدادها و قوا می‌شود. از این راه، زمین آبادان می‌شود. حال، وظیفه آبادانی‌کنان نگه‌داشت و پایش این آبادانی دوم است. گوهر مشترک «آبادان کردن» و «آبادان داشتن» همان امر یگانه پاییدن و مراقبت است؛ چه از آبادانی‌های پیدا و چه آبادانی‌های ناپیدا. این مراقبت هم در آشکار کردن، یعنی ساختن و برآوردن و برپا کردن، مصادیق آبادانی دست دارد و هم در ادامه حیات آنها، یعنی تعمیر و مرمت و احیای برآورده‌های زمین. پس «آبادان کردن» همان «آبادان داشتن» است و مقام «ساختن» در حقیقت مقام «کشف» است؛ کشف آبادانی‌های نهفته در زمین که مقدمه آشکار کردن آنهاست.

اما این کشف و پاییدن اول و دوم و آبادانی اول و دوم به چه چیز تعلق می‌گیرد؟ انسان‌ها چه را می‌پایند و استعدادهای چه را به فعلیت می‌رسانند و چه را آبادان می‌کنند؟ از نظر مردم برهه گذار، همه اعمال آدمی که به نحوی موجب دگرگونی در جهان می‌شود و حال جهان را بهبود می‌بخشد مصداق آبادانی کردن است. وظیفه شاهان آبادانی کردن است و همه اعمال نیکوی ایشان، از آن حیث که پادشاهان، مصداق آبادانی است.^{۱۳۷} هر کس موظف است یک‌سوم وقت خود در شبانه‌روز را به آبادانی بپردازد؛ یعنی به اعمالی که حال جهان را از بد به خوب، یا از خوب به خوب‌تر، می‌گرداند.^{۱۳۸} پس آنچه آبادان می‌شود، آنچه آبادانی بدان تعلق می‌گیرد «جهان» یا «زمین» است. مردم برهه گذار هم در متون مقدس پیش از اسلام و هم پس از اسلام، می‌یافتند که زمین مشتاق آبادانی است و خدا از انسان آبادانی زمین را خواسته است، تا به این واسطه، خود را آبادان کند و بهبود بخشد:

و به سوی قوم ثمود برادرشان صالح را [فرستادیم]. گفت: «ای قوم

من، خداوند را که خدایی جز او ندارید بپرستید. او شما را از زمین پدید آورد و شما را به آبادان کردن در آن واداشت. پس از او آموزش بخواهید و به درگاه او توبه کنید، که بی‌گمان پروردگار من نزدیک و اجابتگر است.»^{۱۳۹}

باید برای [آبادانی] جهان کوشید و آن را به‌درستی نگاهبانی کرد و به سوی روشنائی برد. به‌راستی که او [آرمیتی/ زمین] پناهگاه نیک ماست و پایداری و توش و توان — [دو دهش] ارجمند «منش نیک» را — به ما ارزانی می‌دارد.^{۱۴۰}

۹. آبادانی آبادانی

انسان عامل آبادانی است و این عمل مختص اوست. اعمال مشابهی که از دیگر موجودات سر می‌زند آبادانی نیست. حیوانات برای خود سرپناه و خانه می‌سازند؛^{۱۴۱} اما کار آنان در زمره آبادانی شمرده نمی‌شود. در نزد مردم برهه گذار، دیوان و پریان از مهم‌ترین معماران و سازندگان‌اند؛ اما کار آنان آبادانی نیست؛ مگر در زیر فرمان انسان. دیوان فقط آن‌گاه آبادانی کرده‌اند که تحت فرمان انسان‌ها، آن هم اولیای خداوند، بوده‌اند. نخستین عامل آبادانی زمین نخستین انسان هبوط کرده بر آن، یعنی حضرت آدم علیه‌السلام است، آن هنگام که جبرئیل او را آموخت تا بر جای بیت‌المعمور کعبه را بنیاد نهد.^{۱۴۲} پس سرسلسله عاملان آبادانی بر زمین اولیای خداوندند و آنان طرز و شیوه کاروبار آبادانی و مفهوم حقیقی آن را به انسان‌های دیگر آموختند.

شگفت این‌که این نخستین آبادانی‌کنندگان در حین آبادانی متذکر ویرانی بوده‌اند. سلیمان نبی، علیه‌السلام، که بسیار آبادانی کرد و دیوان را مسخر کرده و به آبادانی واداشته بود، ویرانی را چیره بر آبادانی می‌شمرد: «[داود (ع)] دیگر پرسید که بدین جهان اندر ویرانی بیشتر یا آبادانی [فرزندان داود (ع)] هیچ جواب ندادند. سلیمان گفت که ویرانی بیشتر؛ از بهر آنکه هرچه ویران است خود ویران است و آنچه آبادان است هم ویران خواهد شد.»^{۱۴۳}

مهم‌ترین ساخته ذوالقرنین^{۱۴۴} سد بر قوم یاجوج و ماجوج است. کمتر بنایی در متون این برهه هست که به اندازه این بنا از جزئیات برپایی و وصف آن در متون این برهه یاد کرده باشند؛ مانند تفاسیر قرآن کریم^{۱۴۵} و تاریخ‌نامه طبری^{۱۴۶} و شاهنامه.^{۱۴۷} ذوالقرنین در پایان کار این بنای عظیم، نخست ساخت آن را رحمتی از جانب پروردگار دانست و سپس موعد ویرانی آن را به یادها آورد؛ گویی که این سد، همچون هر ساخته دیگری در این جهان، مرگی و اجلی دارد؛^{۱۴۸} «ذوالقرنین آن مسلمانان را گفت: هذا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي. گفتا: این نه مردی من بود؛ این رحمت خدای من بود که شما را از ایشان برهانید. فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَاةً وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا»؛^{۱۴۹} یعنی: چون وعده پروردگار [قیامت] فرارسد، آن را پخش و پریشان کند و وعده پروردگار من راست است. سر اولیای خدا، و بزرگ‌ترین ولی‌ای که در برهه گذار می‌زیست، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، این حکمت را به بهترین نحو بیان کرده است: «خدا را فرشته‌ای است که هر روز بانگ می‌زند: بزیاید برای مردن؛ فراهم آورید برای نابود شدن؛ بسازید برای ویران گشتن».^{۱۵۰}

داستان برپایی گنگ‌دژ به دست سیاوش در شاهنامه نیز آکنده از تذکر به ویرانی است. گنگ‌دژ آبادترین جای جهان و برترین شهر و بلکه مثال آبادی و آبادانی بود و الگویی مینویی داشت.

که چون گنگ‌دژ در جهان جای نیست / بدان‌سان زمینی دل‌آرای نیست
[...] کزین بگذری بینی آبادشهر / کزان شهرها برتوان داشت بهر^{۱۵۱}

پیش از برپایی شهر، سیاوش طالع شهر را از اخترشناسان پرسید. چون به او گفتند که سرانجام، این شهر در جنگ با دشمنان نابود و ویران می‌شود، مرگ تن آدمی و بزرگان پیشین را به یاد آورد و گفت:

کجا آن حکیمان و دانشمندان / همان رنج‌بردار خوانندگان
 کجا آن سر تاج شاهنشهان / کجا آن دلاور گرامی مهان
 چو گیتی تهی ماند از راستان / تو ایدر به بودن مزین داستان
 ز خاکیم و باید شدن زیر خاک / همی جای ترس است و تیمار و باک
 بدو گفت پیران که ای شهریار / چو بودت که گشتی چنین سوگوار
 چنین داد پاسخ که چرخ بلند / دلم کرد پردرد و جانم نژند
 که هر چند گرد آورم خواسته / هم از گنج و هم کاخ آراسته
 به فرجام یکسر به دشمن رسد / بدی بد بود مرگ بر تن رسد^{۱۴۲}

او از این ویرانی محتوم آگاه شد و با این حال، گنگ‌دژ را، که به بوستان بهشت می‌مانست، برپا کرد. پس از پایان کار، آن را نتیجه یاری «فرّ نیکی‌دهش» و «خردمندی» و «بخت بیدار» خود دانست و ناپایداری‌اش را در این سرا به یاد آورد:

بدان‌سان یکی شارستان ساختم / سرش را به پروین بر افراختم
 کنون اندرین هم به کار آورم / برو بر فراوان نگار آورم
 چو خرم شود جای آراسته / پدید آید از هر سوی خواسته
 نباید مرا شاد بودن بسی / نشیند بر آن جای دیگر کسی
 نه من شاد مانم نه فرزندان / نه پرمایه‌گردی ز پیوند من
 نباشد مرا زندگانی دراز / ز کاخ و ز ایوان شوم بی‌نیاز^{۱۴۳}

اصل ثابت و تغییرنیافتنی همهٔ آبادانی‌ها ویرانی است و هر آبادانی در دل خود ویرانی و مرگ دارد و هر بنایی سرانجام خاک می‌شود؛ چه به آراستگی گنگ‌دژ سیاوش باشد، چه به استواری سد ذوالقرنین، چه به شگفتی ساخته‌های حضرت سلیمان. از این‌رو، لازمهٔ آبادانی کردن، و بلکه مایهٔ آبادانی آبادانی، یادکرد ویرانی است. این یادکرد سبب می‌شود تا طول عمر و فرصت میانهٔ تولد تا مرگ ارجمند و گرامی شود و آبادان داشتن معنا بیابد. از آنجا که کالبد بنا ویران‌شدنی و ناپایدار است و عمر و حیات آن عزیز است، آن را می‌پایند و در زنده نگه داشتن و تعمیر و مرمت آن می‌کوشند و از آبادانی آن مراقبت

می‌کنند. اگر این عمر عزیز نبود و بیم ویرانی بنا نمی‌رفت، «آبادان داشتن» و مراقبت از آن معنایی نداشت.

بنا بر این، آبادانی و ویرانی در هم تنیده‌اند و هریک در دل دیگری رخنه دارد. بنا بر مقتضای عالم دنیا، هیچ آبادانی‌ای نیست که در درون خود ویرانی‌ای نهفته نداشته باشد. هر ویرانی هم در ذات خود مستعد آبادانی است؛ مشروط به شروطی، که مهم‌تر از همه خواست خدا و ولیّ خداست. به همین جهت، هیچ‌یک بدون دیگری ممکن نیست. زمین نخست ویران بود و روزی ویران خواهد شد و هر آبادانی در بین دو ویرانی است. اما این ویرانی، همچون مرگ، خواستنی نیست و انسان بنا به میل به جاودانگی، همیشه از آن گریزان است. پس چگونه این دو مقوله با هم جمع شده‌اند؟ چگونه اولیای خداوند با آنکه بر این اصل واقف بودند و آن را به مردم تذکار می‌دادند باز خود آبادانی می‌کردند؟ پاسخ این پرسش را باید در خود آبادانی جست؛ زیرا پیوند این دو مقوله نشان می‌دهد که آگاهی بر اصل ویرانی نه تنها عمل آبادانی را متوقف نکرده است؛ بلکه گویی راه‌گریز از ویرانی و توجه به میل جاودانگی درست در دل آبادانی کردن نهفته است.

هریک از آثار آبادانی تن و جان و جسم و روحی دارد. هر جسم و کالبدی، چه تن انسان و چه باروی شهر و چه بام خانه، ویران‌شدنی است و در نهایت به خاک بازمی‌گردد. همین ناپایداری و ویرانی کالبدها هوا و میل جاودانگی را در دل انسان زنده و زنده‌تر می‌کند و یاد آبادانی جان و روح را در یادها روشن می‌دارد. هنگامی که سلیمان کالبد آبادانی‌ها را ویران می‌دید و آن را به مردم تذکار می‌داد، به‌تلویح از آبادانی ماندنی جان‌ها سخن می‌گفت و خواست آن را در دل مردم می‌نشاند؛ به سخن دیگر، از آبادانی ظاهری و رفتنی به آبادانی نادیدنی و ماندنی رهنمون می‌کرد. همچنین هنگامی که سیاوش مشغول برپایی کالبد گنگ‌دژ زمینی بود و آن را می‌آراست و به خود و

دیگران تذکار می‌داد که نباید به آن دل بست، در همان حال، کنگ‌دژ آسمانی در مینو جاودانه و ماندنی شده بود. پس اولیای خدا زمین را آبادان می‌کردند، ویرانی محتوم آن را می‌دیدند، به آثار آن دل نمی‌بستند؛ این ویرانی کالبدها خود هوای آن آبادانی ماندنی را در دلشان زنده نگاه می‌داشت. به علاوه، آنان همین عمل آبادانی و پاییدن زمین را دست‌مایه آبادانی و پاییدن جان خود کرده بودند و در حقیقت با آبادانی زمین به آبادانی خود می‌پرداختند. در ظاهر، شهرها برپا می‌کردند و بناها برمی‌افراشتند و در باطن، گِل وجودشان را ورز می‌دادند و در آن خیر می‌کاشتند.

۱۰. تغییر مفهوم معماری

با نمونه‌هایی که حاصل بررسی منابع نوشتاری برهه گذار است، روشن شد که مفهوم معماری در دو سوی «مرز» مزعوم بین ایران پیش از اسلام و ایران در آغاز دوران اسلامی دگرگون نشده است. در همه برهه گذار، حوزه معنایی «تصرف در جهان برای ساختن مکان زندگی انسان» حوزه معنایی واژه آبادانی و هم‌بسته‌های آن بوده است. به بیان دیگر، با ورود اسلام به ایران، گسستی در مفهوم معماری رخ نداده است.

اگرچه مقایسه مفهوم معماری در برهه گذار با مفهوم معماری در روزگار ما در حیطه مقاله حاضر نیست، می‌توان به اجمال این را نیز دریافت که مفهوم معماری در برهه گذار با مفهوم معماری در روزگار ما بسیار تفاوت دارد. امروزه واژه متداول برای معنای «تصرف در جهان برای ساختن مکان زندگی انسان» واژه «معماری» است. در برهه گذار، واژه متداول برای همین معنا «آبادانی» است. بررسی حوزه معنایی یا حوزه مقوله آبادانی نشان داد که این دو واژه، به‌رغم اشتراکاتی در معنا، کاملاً بر هم منطبق نیستند؛ یعنی «معماری کردن» همان «آبادانی کردن» و «آبادان کردن» و «آبادان داشتن» و «معماری» همان «آبادانی»

نیست. اولاً، دامنه مصادیق آنها بر هم منطبق نیست. چنان‌که نشان دادیم، محصول عمل آبادانی شامل محیط مصنوع، مانند خانه و شهر، و محیط غیرمصنوع، مانند زمین مزروع و درخت، است؛ اما محصول عمل معماری فقط بنا و شهر است و آثاری مانند درخت و زمین مزروع در زمره آثار معماری نیست. پس دایره و گستره مصادیق مفهوم آبادانی بزرگ‌تر از معماری است. ثانیاً، دلالت‌های عمل آبادانی در خصوص مصداق ویژه بنا و شهر نیز بیش از دلالت‌های عمل معماری است؛ بدین نحو که در عمل آبادانی، هم برپاکردن و ساختن و برآوردن و تمام کردن بنا و هم نگهداری و تعمیر و مرمت و هم رونق بخشیدن و احیای آن آبادانی محسوب می‌شود؛ حال آنکه معماری فقط به مرحله ساخت دلالت می‌کند یا بر آن تأکید ویژه دارد. نسبت «آبادانی» و «معماری» عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی معماری اخص از آبادانی و آبادانی اعم از معماری است. به بیان ریاضی، معماری زیرمجموعه آبادانی است و همه مصادیق معماری مصادیق آبادانی هم هست، ولی نه برعکس؛ مثلاً جمله «جمشید فلان بنا را معماری کرد» یعنی «جمشید در زمین آبادانی کرد»؛ اما «جمشید زمین را آبادان کرد» لزوماً به معنای «جمشید معماری کرد» نیست. به عبارت دیگر، آنچه امروزه از «معماری»، در کلان‌ترین دامنه معنایی‌اش، مراد می‌کنیم تخصیصی از مفهوم بزرگ‌تر و شامل‌تر آبادانی در برهه گذار است، که هم گستره محصول و آثار آن تنگ‌تر شده و هم دامنه اعمال و تنوع آن کوچک‌تر شده است.

مؤخره

در چگونگی نسبت معماری پیش از اسلام و پس از آن اختلاف آراء بسیار است و این اختلاف‌ها سبب شده تا هم وضع معماری دوران باستان و هم دوران اسلامی مبهم باقی بماند. علت این اختلاف‌ها نبود یا کمبود پژوهش‌های تاریخی مربوط به

2. Conceptual history/ history of concepts/ Begriffsgeschichte
3. Parcell, *Four Historical Definitions of Architecture*
4. Parcell, *Four Historical Definitions of Architecture*
5. Semantics
6. Primary sources
7. Secondary sources

۸. «چون رشته‌ها بی‌زمان و جهان‌شمول نیستند، گزاره‌هایی چون «معماری ... است» و به‌ویژه «معماری همواره ... بوده است» را باید در درون محدوده‌های تاریخی و فرهنگی ارزیابی کرد تا از بازتاباندن مفاهیم مدرن غربی به ورای افق معتبرشان جلوگیری شود. چون رشته‌ها و طبقه‌بندی‌ها در دوره‌های خاص تاریخی ریشه دارد، در مقیاسی عمل می‌کند که به کلی فراتر از سیاق جهان‌شمولی اوضاع و احوال انسانی و سیاق فلسفی تمدن غربی است. [...] یونانیان باستان واژه یا مفهومی نداشته‌اند که بر واژه معماری مطابقت کند. این واژه در روم باستان ریشه دارد. این جزئیات فیلولوژیک نه تنها معلوم می‌کند که تعریف معماری متنوع است؛ بلکه معلوم می‌کند که خود مفهوم معماری محدوده‌های تاریخی دارد. بنا بر این، تعقیب معماری‌ای برای اوضاع و احوال انسان یا معماری تمدن غربی نیازمند شرطی عمیق‌تر از آن است که از طریق واژه معماری و مفاهیم هم‌بسته به آن در دسترس ماست. برعکس، تنوع تاریخی معماری نشان می‌دهد که باب تعریف‌های جدید معماری در آینده باز است؛ و شاید حتی بازسازی این رشته در آینده به‌نحوی که حتی واژه معماری هم کنار گذاشته شود.»

Parcell 2007, *Four Historical Definitions of Architecture*, 10

9. Etymology

۱۰. درباره تاریخ مفهومی معماری ایران مطالعه‌ای نشده است. برای آشنایی با تاریخ مفهومی، نک: بوشه، نظریه‌های جباریت از افلاتون تا آرنست، «مقدمه»؛

Koselleck, "Social History and Conceptual History"; Hampsher-Monk, Tilmans, and van Vree (eds.), *History of Concepts: Comparative Perspectives*; Hassing, "What Is Conceptual History".

۱۱. نک: قیومی بیده‌ندی، آداب جستجوی تاریخ معماری ایران در متون فارسی؛ با تکیه بر متون نشر سده‌های نخست؛ بلوری بزاز، از معماری

معماری پیش از اسلام و پس از آن و میانه آن دو، یعنی برهه گذار از دوره ساسانیان به دوران اسلامی است. نوشته حاضر نتیجه پرسش از مفهوم معماری در این برهه است.

در جستجوی مفهوم معماری در برهه گذار، گفتیم که در پی معنای موسع «تصرف انسان در جهان برای ساختن مکان زندگی انسان» ایم. بدین منظور، به دنبال حوزه این معنا و مقوله‌های معنایی این دایره معنایی در برهه گذار برآمدیم. با بررسی منابع نوشتاری برهه گذار، مهم‌ترین مقوله‌های مربوط به ساختن مکان برای زندگی انسان را یافتیم. با تأمل در آنها، دریافتیم که کلان‌ترین و پربسامدترین مقوله‌ها «آبادانی» و مشتقات و ترکیبات آن است؛ آن‌چنان که این مقوله همه آنچه را که مربوط به دست بردن انسان در زمین برای ایجاد مکان زندگی خود است در بر می‌گیرد. برای فهم آبادانی در برهه گذار، ابتدا در لفظ آبادان و آبادانی تأمل کردیم؛ سپس دلالت‌های آن در جملات را واریسی کردیم تا دریابیم مصادیق مفهوم آبادانی چیست و در گستره این مصادیق گوناگون، گهر مشترک اعمال کدام است و متعلق آبادانی چیست. همچنین از سرآغاز و سرانجام آبادانی پرسیدیم. از تأمل در متون، به این نتیجه رسیدیم که در برهه گذار، آبادانی را هدف خلقت انسان در زمین و وظیفه اصلی او می‌شمردند. آبادانی عبارت از کشف استعدادهای زمین، به فعلیت درآوردن استعدادها، مراقبت از آن فعلیت‌ها، پررونق داشتن آنهاست. آبادانی دایره‌ای از اعمال، از جمله معماری، را شامل می‌شود: از ساختن کاریز و جوی و زراعت گرفته، تا ساختن شهر و بنا، تعمیر و نگهداری بناها، مراقبت از آنها، و زنده و پررونق کردن و داشتن بناها و مکان‌ها. این مفهوم، به استناد حوزه معنایی آن، در برهه گذار ثابت مانده و ورود اسلام در آن تغییری اساسی ایجاد نکرده است.

۱. این مقاله پیش‌تر در اینجا به چاپ رسیده است: فصلنامه مطالعات معماری ایران، ش ۱۰ (پاییز و زمستان ۱۳۹۵)، ص ۴۹-۷۲.

مینوی تا معماری زمینی: اطوار معماری در شاهنامه فردوسی.

12. Annachrony

۱۳. برای آشنایی با تاریخ معنایی و حوزه‌های معنایی، نک:

Edwards, "Schitworde": Analysis of Linguistic Taboo in the History of Semantic Field of Excrement.

14. Reinhart Koselleck (1923-2006)

15. Koselleck, "Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung", p15

16. Etimology

17. Müller, "On Conceptual History"; Boeeker, "Concept - Meaning - Discourse: Begriffsgeschichte reconsidered", p51

18. Semantic Fields Theory

۱۹. در تاریخ زبان، که تاریخ مفهومی بدان نظر دارد، نه تنها ممکن است الفاظ مربوط به حوزه معنایی مورد نظر دگرگون شده باشد، بلکه ممکن است خود زبان تحول بنیادی یافته باشد.

۲۰. بدره‌ای، «مقدمه‌ای بر معناشناسی»، ص ۶۶ و ۶۵

۲۱. برای شیمی‌دان، پلاتین نوعی از طلا نیست؛ ولی فارسی‌زبانان پلاتین را نوعی طلا از نوع سفید می‌دانند. برای ایشان، الماس و زغال از یک جنس نیستند و الماس با زمرد بیشتر نزدیک است و با آن در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرد. صفوی، «نگاهی به نظریه حوزه‌های معنایی از نظر نظام واژگانی زبان فارسی»، ص ۱۰

۲۲. صفوی، «نگاهی به نظریه حوزه‌های معنایی از نظر نظام واژگانی زبان فارسی»، ص ۴

۲۳. در فصولی از این مقاله که به بررسی مقوله‌ها در متون برهه گذار مربوط است، عمدتاً از این منبع اقتباس کرده‌ایم: مهرداد قیومی بیدهندی و مطهره دانایی‌فر، «مفهوم معماری در برهه گذار»، در مهرداد قیومی بیدهندی (و)، هنر در تمدن اسلامی: معماری.

۲۴. فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ص ۷۰

۲۵. بلغمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلغمی، ج ۱، ص ۵۴

۲۶. همان، ص ۴۸۴

۲۷. جاماسب جی دستور، متن‌های پهلوی، ص ۱۱۷

۲۸. بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۶۳۹

۲۹. اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، ج ۲، ص ۷۰۵

۳۰. بلوری، از معماری مینوی تا معماری زمینی: معماری و اطوار آن در

شاهنامه، ص ۵۶

۳۱. بلغمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلغمی، ص ۶۸۶

۳۲. بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۶۳۳۹

۳۳. بلغمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلغمی، ص ۷۱

۳۴. ناصر خسرو، سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی، ص ۳

۳۵. طبری، ترجمه تفسیر طبری فراهم‌آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی، ۳۵۰ تا ۳۶۵، ج ۷، ص ۲۰۵۴

۳۶. نظام‌الملک طوسی، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، ص ۶

۳۷. ناصر خسرو، سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی، ص ۱۱

۳۸. همان، ص ۴۰

۳۹. همان، ص ۴۵

۴۰. بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۱۷۵

۴۱. ناصر خسرو، سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی، ص ۷۰

۴۲. جاماسب جی دستور، متن‌های پهلوی، ص ۴۹

۴۳. بلغمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلغمی، ج ۱، ص ۸

۴۴. اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، ج ۲، ص ۶۷۰

۴۵. تاریخ سیستان، ص ۳

۴۶. بلغمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلغمی، ص ۷۱۹

۴۷. طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۱۳۲

۴۸. یعقوبی، البلدان، ص ۱۷

۴۹. بلغمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلغمی، ص ۳۸۱

۵۰. جاماسب جی دستور، متن‌های پهلوی، ص ۵۱

۵۱. ریشه pa(y) مشتق از واژه هندواروپایی po(i) به معنی پروردن، پائیدن، مراقب بودن است. معنای چوپان از مشتقات این ریشه در زبان لیتوانیایی وارد شده است.

۵۲. حسن دوست، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، ذیل «آباد»

۵۳. فره‌وشی، فرهنگ زبان پهلوی، ذیل «apat.apatan»

۵۴. حسن دوست، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، ذیل «آباد»

۵۵. در خصوص ریشه واژه، قول دوم و سوم هم موجود است؛ مبنی بر اینکه جزء اول واژه āp در معنای آب و جزء دوم پسوند ād- است. این قول کمتر به صحت نزدیک است و البته در فرهنگ لغات فارسی جدید، مانند آصف اللغات و بهار عجم و همچنین بیشتر فرهنگ لغات فارسی که در هندوستان تألیف شده است این ترکیب غلط وجود دارد. نک: ایرانیکا، ذیل apad: دانشنامه ایران، ذیل «آبادی». شاید از این رو باشد که برخی

از باستان‌شناسان نیز در تفسیر واژه آبادانا که در کتیبه‌های هخامنشی به کار رفته است، معنایی چون آب‌انبار یا امری مرتبط با نقشه آب را پیشنهاد کرده‌اند. نک: لوکوک، کتیبه‌های هخامنشی، ص ۱۲۰. قول سوم مجموع دو قول قبلی است. بهرام فره‌وشی در ریشه‌شناسی نام شهر آبادان معتقد است که جزء اول āp در معنای آب و جزء دوم pāt در معنای مراقبت و محافظت است. ایرانیکا، ذیل Abadan

۵۶. معین، ذیل «آن»؛ نجفی، غلط نویسیم: فرهنگ دشواری‌های زبان فارسی، ذیل «آباد/آبادان»

۵۷. نکته دیگر در بحث لفظی «آبادان» این است که واژه «آبدان» به صورت مخفف واژه «آبادان» به کار رفته است. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۷۹۲

۵۸. «بهترین جایگاه‌ها که در او شفتالو کارند زمینی است که تر بود و قوی بود و یا در زمینی که آبش پیدا بود و آبادان بود». فسطیوس بن اسکوراسیکه، ورنزنامه، ص ۹۴

۵۹. اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، ص ۶۸۱

۶۰. مینوی خرد، ص ۱۹

۶۱. «و در علم غیب او [خدا] برفته است که در جهان، در فلان بقعت [زمین]، مردی پیدا خواهد شد که از آن مرد، بندگان او را راحت خواهد بود و ایمنی؛ و آن زمین را برکت و آبادانی». یهقی، تاریخ بیهقی، ص ۱۵۲

۶۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۳۵

۶۳. حدود العالم، ص ۱۰۷-۱۰۸

۶۴. همان، ص ۱۰۶

۶۵. همان، ص ۱۴۲

۶۶. «مزگت جامع این شهر [هری] آبادان‌تر مزگت‌ها است به مردم از همه خراسان و بر دامن کوه است». حدود العالم، ص ۹۱

۶۷. «پس چون ذونواس بازگشت و به یمن شد، این دوس به نجران آمد و آن مردمان که مانده بودند از متواری بیرون آورد و ایشان را گفت شما کلیسیاها را باز آبادان کنید و ترسایی آغاز نهید که من نیارامم تا این کینه نستانم». بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۷۰۵

۶۸. محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به اسلامی، ج ۴، ص ۳۶۱

۶۹. نظام‌الملک طوسی، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، ص ۹۱

۷۰. مستملی بخاری، شرح تعرف لمذهب التصوف (نور المریدین و

فضیحة المدعین)، ج ۱، ص ۱۰۰

۷۱. تفسیر قرآن مجید، نسخه محفوظ در کتابخانه دانشگاه کمبریج، ص ۶۰۴

۷۲. مستملی بخاری، شرح تعرف لمذهب التصوف (نور المریدین و فضیحة المدعین)، ج ۱، ص ۱۷۷

۷۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۷، ص ۴۰۴

۷۴. مترادف آبادان در زبان عربی «معمور» و «معموره» است، که در زبان فارسی وارد شده و تا امروز هم به همان معنا از آن استفاده می‌شود. از نمونه‌های کاربرد صفت معمور در متون: «نهاد معموره که آبادانی زمین است چگونه است؟ سطح معدل النهار مر زمین را بدو نیم کند. وز آن بریدن او دایره‌ای باشد بر زمین، نام او خط الاستوا است. و یکی نیمه زمین به شمال بود و دیگر به جنوب [...] و آبادانی زمین آن کسان که بدانستند به‌اشتیاق نفس، چنان یافتند که از یکی ربع از دو ربع شمالی نفزود. پس او را ربع معمور و ربع مسکون نام کردند» ابوریحان بیرونی، التفهیم لاولئ صناعة التنجیم، ص ۱۶۶؛ نمونه دیگر: «و هم بدین وقت که ابرهه و سیاهش هلاک شدند کاروانی می‌گذشت در یمن، و آنجا که آن کلیسا بود فرو آمده بودند، آتش کرده، و کاروانیان در خواب شده، و آن کلیسا بدان صفت معمور و منقش و بزر و نقره مطحون کرده، آتش در افتاد، و جمله بسوخت» طبری، ترجمه تفسیر طبری فراهم‌آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی، ج ۷، ص ۲۰۶۰. منظور از «بیت المعمور» (خانه آبادان) در متون مورد نظر، صورت مثالی و ملکوتی خانه کعبه است.

۷۵. بیرونی، التفهیم لاولئ صناعة التنجیم، ص ۱۶۶

۷۶. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۵۳

۷۷. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۴۸۰.

نمونه‌های دیگر: «ما را پیش باید رفتن که هم بیم مرگ است و هم امید راحت که جایی به آبادانی بیرون آییم و اگر بمیریم باری حیلست خویش کرده باشیم. فیروز برفت سه روز نیز همچنان تا به آبادانی رسید. به حد ولایت خشنواز؛ و پنجاه هزار مرد که با وی بودند، کم از هزار مانده بودند، دیگر همه مرده بودند». بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ۶۶۳؛ «و اگر گرگ بینی که به آبادانی‌های زمین نزدیک آید و سگ را بینی که زمین را به دست می‌کند و مرغان را بینی که سوی آب‌ها بسیار روند و موشان دشتی را بینی که از سوراخ‌های خویش آنچه نهاده باشند جای دیگر می‌کشند، این همه علامت‌های باران بود». فسطیوس

بن اسکوراسیکه، ورنزنامه، ص ۲۱

۷۸. نظام‌الملک طوسی، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، ص ۲۰۹. نمونه دیگر:

«چو هر چش ببايست بر ساختند/ عمارت به خوبی بياراستند» شاهنامه به نقل از دهخدا، ذیل «عمارت»

۷۹. حدود العالم، ص ۸

۸۰. تاریخ سیستان، ص ۲۱

۸۱. حدود العالم، ص ۳۸

نمونه‌های دیگر: «بار خدایا، شهوت اندر خاک آدم تو سرشتی مر آبادانی عالم را و اندر علم قدیم خود خواستی که مرا این صحبت باشد». هجویری، کشف المحجوب، ص ۵۳۲؛ «آبادانی عالم به کشاورزی اندر است». ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۴۷۲؛ «ولکن آبادانی اندرین اقلیم پاینده است و از یکدیگر جدا نشوند به جدا کردن کسی از بیرون، چنان که از آن اقلیم پیشین و مر هر آسمانی را هیولی جداگانه است؛ چنان که صورتی دیگر آن هیولی را ازو نستانند». ابن سینا، حی بن یقظان، ص ۴۷-۴۶

۸۲. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ۷۳۷

۸۳. نظام‌الملک طوسی، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، ص ۹۵

۸۴. ناصر خسرو، سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی، ص ۴۶

نمونه دیگر: «و ابو جعفر عتبی [وزیر عبدالملک بن نوح سامانی] مال‌ها اثارت همی کرد و اندر عمارات خزینه‌ها استقصای بلیغ همی به جای آورد، تا زبان‌ها بر وی دراز گشت». در اینجا منظور از عمارت خزینه پر کردن آن است. ابوسعید گردیزی، زین الاخبار [تاریخ گردیزی]، ص ۳۱

۸۵. دهخدا، ذیل «تعمیر»

۸۶. ابن سینا، حی بن یقظان، ص ۵۵

نمونه‌های دیگر در کتاب حی بن یقظان: «و سپس این پادشاهی است بزرگ و بی‌کناره، و آبادانی‌کنانش بسیارند و بیابانیان‌اند و اندر شهرها نشینند، و زمین ایشان هامون است و اندرو بر افزودنی نیست». همان، ص ۵۱؛ «و گفتیم که آبادانی‌کنندگان از جائی دیگر آیند، ای که صورتهاش. پس بسوی این گفت که چون آن آبادانی‌کنندگان به اینجا خواهند آمدن، پاره‌ئی روشنائی از آفتاب بگیرند چون وی بنزدیک فروشدن رسد، ای که صورت هستی از بخشنده صورت یابد». همان، ۴۳

۸۷. دهخدا، ذیل «عامر»

۸۸. «فأنی إذا فعلت ظلمتُ المقاتلة مع ظلم اهل الخراج، و ذلک أنه اذا قَسَدَ العامرُ فسد المعمور». ابن مسکویه، تجارب‌الامم، ص ۱۰۹

۸۹. محمد بن سرخ نیشابوری، شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی، صص ۱۰۶-۱۰۵

۹۰. بخشی از تفسیری کهن به پارسی، ص ۵۱-۵۰

۹۱. دهخدا، ذیل «عمار»

۹۲. فره‌وشی، فرهنگ زبان پهلوی، ذیل «Apatanenitan»

۹۳. دهخدا، ذیل «آبادانیدن»

۹۴. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۴۷۲.

نمونه دیگر: «[نوشیروان] آن‌گاه مهتران رعیت و سپاه را گرد کرد و ایشان را خطبه کرد و آگاه کردشان که من هم بر آن مذهبم که پدران من بودند از عدل بر شما و آبادانی کردن بر زمین، و دشمنان را از مملکت براندن» نظام‌الملک طوسی، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، ص ۴۴؛ «و نخستین کسی که تخته بیریز از درختان و درها کرد خانه‌ها را، او [اوشهنگ] بود. و کان‌های زر و سیم و آهن او بیرون آورد، و شهر کوفه او بنا کرد و شهر سوس نیز گویند او کرد؛ و آب‌ها در جوی او براند و آبادانی کرد». بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۸۸

۹۵. «[بلاش] سوفرای را خلیفت کرد بر مملکت خویش و کار و تدبیر به وی سپرد و عدل کرد و اندر جهان آبادانی کرد، و نپسندید که اندر پادشاهی وی هیچ خانه ویران شدی». بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۶۷۲

۹۶. ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۳۴۳-۳۴۲

نمونه‌های دیگر: «[شیث] هر سال حج کردی و جهان آبادان داشتی و خانه را آبادان داشتی». بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۷۱؛ «[در تفسیر سورة تین] ... و حسین بن علی همچنین بود، به گاه خویش، خود عالم و زاهد بود و ازو علم‌ها آموختند که دل‌های بیماران را بدان دارو کنند و مجلس‌های دانشمندان را بدان روشن و آبادان دارند تا روز قیامت». تفسیر قرآن مجید، ج ۲، ص ۶۰۴؛ «[برادران زن اوریا] داود را گفتند یا نبی الله بدان که مر ما را زمینی بود که ما مر آن زمین را آبادان نتوانستیم داشت و بترسیدیم که ضایع ماند، آن زمین مرین مرد را دادیم بر آن شرط کردیم که آبادان دارد و آبش دهد و سیاع را و مرغان را از آن باز دارد و با او شرط کردیم که اگر چنین نکنی از تو باز ستانیم». همان، ص ۱۶

۹۷. قصه حمزه، ص ۳۰

۹۸. مستملی بخاری، شرح تعرف لمذهب التصوف (نور المریدین و فضیحة المدعین)، ج ۱، ص ۲۰۵.

نمونه‌های دیگر: «... نه به شک {بود} نه به بعث و نه در رستخیز و نه از آن عجب آمدش که خدای را قادر نمی‌دانست، چه عجب از کار این جهان آمدش که این شهری که چنین ویران شد چگونه آبادان شود

و از کجا مردمان باز آیند... [گشتاسپ] آن همه بزرگان بنی اسرائیل به بیت المقدس فرستاد و دانیال را باز فرستاد و ایشان آن ده‌های بیت المقدس آبادان کردند... [ارمیا / عزیر] عجب آمدش؛ گفت: بدین یک روز جهان چگونه آبادان گشت و این خلق همه از کجا آمدند». بلعی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعی، ص ۴۶۷؛ و «[حلیمه گوید] او [محمد] را برگرفتم و رفتم. چون به صحرا بیرون آمدم منادی از هوا بانگ کرد که هنیئاً لک یا بطحاء مکه که نور و دین به تو باز آمد و بهاء و کمال به تو رسید و از بدیها پاک گشتی و از خرابی رستی. تا ابد آباد ماندی». تاریخ سیستان، ص ۶۸

۹۹. ناصر خسرو، سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی، ص ۳

۱۰۰. نظام الملک طوسی، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، ص ۲۹۱

۱۰۱. عمر سه معنا دارد: ۱. خانه ساختن، سکنا و اقامت گزیدن (در مکانی) (عمر الدار: بناها. عمر بالمکان: اقام)؛ ۲. عبادت کردن (عمرأ ربه: پروردگار خود را عبادت کرد)؛ ۳. مدت طولانی عمر کردن (عمره الله: ابقاه). المنجد، ذیل «عمر»

۱۰۲. ربایی، متنی پارسی از قرن چهارم هجری، ص ۸۹-۸۸

۱۰۳. ترجمه قرآن موزه پارس، ص ۱۴۱؛ تفسیر قرآن مجید، ص ۴۶۲

۱۰۴. گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم، ص ۲۳۰

۱۰۵. ربایی، متنی پارسی از قرن چهارم هجری، ص ۸۹؛ لسان‌التنزیل،

ص ۷۲

۱۰۶. لسان‌التنزیل، ص ۱۶۱

۱۰۷. دهخدا، ذیل «ویران»

۱۰۸. مثلاً «[ناحیت خرخیز]: مغرب وی از حدود کیماک است از ویرانی شمال و اندر ناحیت از وی هیچ آبادانی نیست و این ویرانی شمال است کی آنجا مردم نتوانند بود از سختی سرما». حدود العالم، ۱۳۴۰، ۸۰-۷۹

۱۰۹. در متون پهلوی آمده است که زمین ناشاد و مستمند زمینی است که دیوان در آن جمع‌اند. فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۷۱. و بیابان جایگاه تاریکی و سرما و دیگر نیروهای دیوی است. همان، ص ۱۲۵. بیرون راندن دیوان از شهرها و آبادانی‌ها به دست پادشاهان آن‌چنان اهمیت داشت که در ردیف فضایل شاهان از آن یاد کرده‌اند: «او [طهمورث] دیوان را و ابلیس را فرمانبردار خویش کرده بود و ایشان را فرمود که از میان خلق بیرون شوید؛ و همه را از آبادانی‌ها بیرون کرد و به بیابان‌ها و دریاها فرستادشان». بلعی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعی، ص

۸۹

۱۱۰. قیومی، درآمدی کتاب‌شناختی بر متون فارسی از منظر تاریخ

معماری؛ دفتر اول: متون نثر سده‌های نخست، ص ۲۷

۱۱۱. تفسیر قرآن پاک، ص ۷۲

نمونه دیگر: «نه در روزگار عیسی خدای را پرستیدندی و نه در روزگار موسی و نه در روزگار مصطفی. و بیرانی مسجد بدان باشد که درو نماز

نکنند، ای که همه معطل شدی». تفسیر قرآن مجید، ص ۱۶۱

۱۱۲. بلعی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعی، ص ۶۸۵

۱۱۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۷، ص ۹۹-۹۸

۱۱۴. مینوی خرد، ص ۴۸

۱۱۵. ناصر خسرو، زاد‌المسافرین، ص ۴۷۲

۱۱۶. این اعمال در متون دینی پیش از اسلام به عنوان کفاره گناهان و رستگاری روان‌ها برشمرده می‌شد: «[زمین را] از برای کشت و ورز آماده ساختن، به سرزمین خشک آب رسانیدن، و جوی کنند، و زمین گود و مفاک را هموار کردن و آب گنبدیده را از سرزمین آبگیر خشک کردن، پل ساختن و درخت نشانندن». محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به اسلامی، ج ۶، ص ۲۲۹. نمونه دیگری از تقدس آبادانی در معنای کشاورزی چنین است: «یک سوم روز و یک سوم شب به هیریدستان [هیریدستان] رفتن و خرد اهلوان پرسیدن، یک سوم روز و یک سوم شب کشت و آبادانی کردن و یک سوم روز و یک سوم شب خوردن و آرامش و آسایش کردن». جاماسب جی دستور، متن‌های پهلوی، ص ۶۷

۱۱۷. طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۹۱. نمونه دیگر: «و عمروها اکثر مما عمروها. آبادان کردند آن زمین را بیش از آنکه می‌کian کردند، یعنی امتان گذشته بیش از آن کشت کردند که اینان، و بیش از آن عمارت کردند و آبادانی که می‌کian». تفسیر قرآن مجید، ص ۴۶۲؛ آبادانی در معنای ساخت شهر: «و شاپور شهرهای بسیار بنا کرد یکی به پارس نام او شادشاپور، و به اهواز شهری بنا کرد نام او جندی شاپور. اندر اهواز از آن آبادان‌تر و خرم‌تر نیست، و تابستان و زمستان سبز باشد، و گویند که آن چراخوار بود و آبادان نبود. چون شاپور آنجا برسد و آن خرّمی بدید آرزویش آمد که آنجا شهری بنا کند». بلعی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعی، ص ۶۱۲

۱۱۸. نظام‌الملک طوسی، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، ص ۶

۱۱۹. تفسیر قرآن پاک، ص ۷۲

نمونه دیگر: «نه در روزگار عیسی خدای را پرستیدندی و نه در روزگار

موسی و نه در روزگار مصطفی. و بیرانی مسجد بدان باشد که درو نماز نکنند، ای که همه معطل شدی». تفسیر قرآن مجید، ص ۱۶۱
۱۲۰. تفسیر قرآن پاک، ص ۷۲

۱۲۱. «یوم السبت یوم مکر و خدیعه و یوم الأحد یوم غرَس و بناء» ابن قتیبہ، عیون الاخبار، ص ۱۲۳

۱۲۲. «و شاپور هر چه به شهر اندر سپاه بود همه را گرد کرد، و چون روز بیود، خویشان را از شهر بیرون افگند و حرب کرد و سپاه روم را هزیمت کرد، و شاپور از ایشان بسیار بکشت و ملک روم را بگرفت و به آهن گران بیست و او را بگفت تا هرچه ویران کرده بود اندر جندشاپور و اندر پارس و اهواز، همه را آبادان کرد و ملک رومیان را بخواند تا آن همه را آبادان کرد، و هر درختی را که بریده بودند دو {درخت} بنشانند، {یکی خرما و یکی} درخت زیتون، و آن درختان به بر آمد و تمام شد همچنان که بود و از روم خاک آورد تا بناها کرد. و ده سال ملک روم به دست شاپور اندر مانده بود. چون بناها همه تمام شد و درختان به بر آمد، آنگاه شاپور ملک روم را بند بر گرفت، و پی پاشنه هر دو پای وی بریدند بر خری نشاند و به روم باز فرستاد». بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۶۲۸
۱۲۳. جالب است که چنین پیوندی الزاماً در فرهنگ‌های دیگر وجود ندارد. مثلاً امروز در ناحیه کردستان عراق آیینی کهن از دوران هخامنشیان به نام یزیدگیری وجود دارد که به علت زندگی کردن آن مردم در کوه و ارتباط کم آنها با اقوام دیگر بسیاری از یادگاری از زمان‌های دیرین است. آنها معتقدند برآوردن خانه به معنای ویرانی زمین است و به همین علت در ماه نیسان که فصل زایش طبیعت و رستن گیاهان است، بنایی حرام است. محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به اسلامی، ج ۶ ص ۳۵۶

۱۲۴. اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، ص ۶۸۱

۱۲۵. حسن بن حسن، تاریخ قم، ص ۲۲۷

۱۲۶. «[آنوشیروان] مر کشتاورزان را بفرمود تا هیچ زمین بیکار نماند و هر که تخم نداشت از خاصه خود فراداد و هر کجا زمین ویران بود فرمود تا آبادان کردند و هر زنی شوی که نداشت و او را به شوی حاجت بود به شوهر دادندش». بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۴۶۴ و ۴۸۵

۱۲۷. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۴۷۲ و ۴۷۳

۱۲۸. جاماسب جی دستور، متن‌های پهلوی، ص ۶۷

۱۲۹. «وإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ ضَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ». هود (۱۱): ۶۱

۱۳۰. اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، ص ۶۶

۱۳۱. مثلاً ناصر خسرو عمل مشترک میان انسان و حیوانات در خانه‌سازی را به صنعت تعبیر کرده است: «و نیز اندر صنعت‌ها مر حیوانات را با مردم شرکت است، چنان که مر عنکبوت خویش را همی خانه بافد و زنبور بدان نظم و ترتیب بی‌هیچ خلل همی خانه سازد. و مرغ‌ان‌اند که مر چوب را سوراخ کنند و اندرو جای گیرند و مرغ‌اند کز گل خانه‌ها بر آرند و مر آن را دهلیز سازند و اندرو بخش‌ها کنند». ناصر خسرو، سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی، ص ۱۳-۱۲

۱۳۲. «و گویند که خدای، عز و جل، آدم را بفرمود که برو و به زمین مکه شو و آنجا برابر عرش خانه‌ای بنا کن از سنگ؛ و جبرئیل را بفرستاد، تا با وی به مکه شد و او را بنای خانه پیاموخت». بلعمی، تاریخ‌نامه طبری گردانیده منسوب به بلعمی، ج ۱، ص ۵۴

۱۳۳. طبری، ترجمه تفسیر طبری فراهم‌آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی، ۳۵۰ تا ۳۶۵، ج ۱، ص ۳۹

۱۳۴. در برخی از متون این برهه آثار اسکندر و ذوالقرنین بر هم منطبق است. مثلاً در شاهنامه ساخت این سد به اسکندر منسوب است. انطباق پادشاه و اولیا خداوند نمونه‌های دیگری نیز در متون این برهه دارد که شایسته پژوهشی است مستقل.
۱۳۵. در تفسیر آیه ۹۳-۹۸ سوره کهف.

۱۳۶. «بفرمودشان تا هر مردی پاره‌ای آهن بزرگ بیارند و آن آهن‌ها به میان آن دو کوه همی نهند چنان که خشت نهند، تا آن میان آن دو کوه همه بگرفت تا سر کوه‌ها پر از آهن شد. قَالَ أَتُونِي أَفْرَغْ عَلَيْهِ قِطْرًا. یعنی الصُّفْر المَذَاب. بفرمود که همچندین که آهن است رود بیارید. پس چون رود بیاورند و به کوره‌ها اندر نهادند و آتش اندر بست تا بگداخت؛ و آتش به زیر آهن اندر نهادند و بفرمود تا همی دمیدند تا آهن از یکسوی بگداخت و از دیگر سوی رود همی گداخت و هر دو چو آهن گشت. پس بفرمود تا آن روده‌های گداخته به طشت‌های رودین اندر کردند و بر سر کوه‌ها بردند تا بر زیر و زیر آن آهن فرو ریخته، تا هر دو به هم اندر آمیخت. پس دست بازداشت تا سرد شدن و سخت گشت. تا به میان آن دو کوه از این گونه تا سر هر دو کوه بیست از رود و آهن» بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۴۹۳ و ۴۹۴

۱۳۷. «ز هر کشوری دانشی شد گروه/ دو دیوار کرد از دو پهلوی کوه// ز بُن تا سر تیغ بالای اوی/ چو صد شاه‌رش کرده پهنای اوی// ازو یک رش انگشت و آهن یکی/ پراگنده مس در میان اندکی// همی ریخت گوگردش اندر میان/ چنین باشد افسون داناکیان// همی ریخت هر گوهری یک رده/ چو از خاک تا تیغ گشت آرده// بسی نفت و روغن برآمیختند/ همی بر سر گوهران ریختند// به خروار انگشت بر سر زدند/ بفرمود تا آتش اندر زدند// دم آورد و آهنگران صد هزار/ به فرمان پیروزگر شهریار// خروش دمنده برآمد ز کوه/ ستاره شد از تف آتش ستوه» فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۹۹ و ۱۰۰

۱۳۸. قیومی، درآمدی کتاب‌شناختی بر متون فارسی از منظر تاریخ معماری؛ دفتر اول: متون نثر سده‌های نخست، ص ۳۲
۱۳۹. بلعمی، تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، ص ۴۹۳
۱۴۰. «ان الله ملکاً یتادی فی کلّ یوم: لِدُوا لِلْمَوْتِ و اَجْمِعُوا لِلْفَنَاءِ و اُتُوا لِلْخَرَابِ». نهج البلاغه، حکمت ۱۳۲
۱۴۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۳۰۸ و ۳۰۹
۱۴۲. همان، ص ۳۰۸
۱۴۳. همان، ص ۳۱۰-۳۰۹

فهرست منابع

نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی. قم: مشهور، ۱۳۷۹.
ابن سینا. حی بن یقظان. ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی.
تصحیح هانری کربن. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
ابن قتیبة الدینوری. عیون الاخبار. قاهره: دارالکتب، ۱۹۲۵.
ابن مسکویه، احمد بن محمد. تجارب الامم. ترجمه علی نقی منزوی.
تهران: توس، ۱۳۷۶.
ابوریحان بیرونی. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: بابک، ۱۳۶۲.

اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید، ۱۳۷۷.

بخشی از تفسیری کهن به پارسی، از مؤلفی ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری. تصحیح سید مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب و مرکز فرهنگی نشر قبله، ۱۳۷۵.

بدره‌ای، فریدون. «مقدمه‌ای بر معنا شناسی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۵۹ (۱۳۴۶)، ص ۶۹-۴۷.

بلعمی، ابوعلی. تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی. تصحیح محمد روشن. ج ۲. تهران: سروش، ۱۳۷۴.

بلوری، مونا. از معماری مینوی تا معماری زمینی: معماری و اطوار آن در شاهنامه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات معماری ایران. دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۰.

بوشه، راجر. نظریه‌های جباریت از افلاتون تا آرنست. ترجمه فریدون مجلسی. تهران: مروارید، ۱۳۸۵.

بیهقی، ابوالفضل. تاریخ بیهقی. ج ۳. تهران: مهتاب، ۱۳۸۱.

تاریخ سیستان. تصحیح ملک‌الشعراء بهار. تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.

ترجمه قرآن موزه پارس از مترجمی ناشناس. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۵.

تفسیر قرآن پاک. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۳.

تفسیر قرآن مجید، نسخه محفوظ در کتابخانه دانشگاه کمبریج. تصحیح جلال متینی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.

جاماسب جی دستور. متن‌های پهلوی. تصحیح سعید عربان. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.

حاکم نیشابوری، ابوعبدالله. تاریخ نیشابور. تصحیح شفیعی کدکنی. تهران: آگه، ۱۳۷۵.

حدود العالم من المشرق الى المغرب (که به سال ۳۷۲ هجری قمری تألیف شده است). تصحیح منوچهر ستوده. تهران: بی‌نا، ۱۳۴۰.

حسن بن حسن. تاریخ قم. تصحیح سیدجلال‌الدین تهرانی. تهران: توس، ۱۳۶۱.

حسن دوست، محمد. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. زیر نظر بهمن سرکاراتی. تهران: آثار، ۱۳۸۱.

رجایی بخارایی، احمدعلی (و.). متنی پارسی از قرن چهارم هجری، معرفی قرآن خطی مترجم شماره ۴. [مشهد]: آستان قدس رضوی، بی‌تا.

سمیعی (گیلانی)، احمد، و دیگران. فرهنگ آثار ایرانی- اسلامی: معرف آثار مکتوب از روزگار کهن تا عصر حاضر. تهران: سروش، ۱۳۸۵.

صفوی، کورش. «نگاهی به نظریه حوزه‌های معنایی از نظر نظام واژگانی زبان فارسی». *مجله علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه شیراز*، ش ۴۰ (۱۳۸۳)، ص ۱۱-۱.

طبری، محمد بن جریر. ترجمه تفسیر طبری فراهم‌آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی، ۳۵۰ تا ۳۶۵. تصحیح حبیب یغمائی. ۷ ج. تهران: چاپخانه دولتی ایران، ۱۳۳۹.

_____. تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ۱۱ ج. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.

فرای، ریچارد. عصر زرین فرهنگ ایران. تهران: سروش، ۱۳۸۸.

فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. ۸ ج. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶.

فرنبغ دادگی. بندهش. تصحیح مهرداد بهار. تهران: توس، ۱۳۶۹.

فروهوشی، بهرام. فرهنگ زبان پهلوی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۱.

فسطیوس بن اسکوراسیکه. ورزشنامه. تصحیح حسن عاطفی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.

قصه حمزه. تصحیح جعفر شعار. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

قیومی بیدهندی، مهرداد. آداب جستجوی تاریخ معماری ایران در متون فارسی: با تکیه بر متون نثر سده‌های نخست. پایان‌نامه دکتری معماری. دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۶.

_____. درآمدی کتاب‌شناختی بر متون فارسی از منظر تاریخ معماری؛ دفتر اول: متون نثر سده‌های نخست. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۱.

_____. (و). هنر در تمدن اسلامی: معماری. تهران: سمت، ۱۳۹۷.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود. زین الاخبار [تاریخ گردیزی]. با مقدمه محمد قزوینی. تهران: کتابخانه ادب، ۱۳۱۵.

گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم، تفسیر شفقشی. تصحیح محمدجعفر یاحقی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۵.

لسان التنزیل (زبان قرآن)، تألیف قرن چهارم یا پنجم هجری، به انضمام فرهنگ لغات. تهران: بی‌نا، ۲۵۳۵.

لوکوک، پی‌یر. کتیبه‌های هخامنشی. ترجمه نازیلا خلخالی. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۱.

محمد بن سرخ نیشابوری (منسوب). شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی. تصحیح هانری کرین و محمد معین. تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۴.

محمدمیلاطری، محمد. تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به اسلامی. عجم. تهران: توس، ۱۳۷۵.

مستملی بخاری، خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. شرح تعرف لمذهب التصوف (نور المریدین و فضیحة المدعین). تصحیح محمد روشن. ۵ ج. تهران: بی‌نا، ۱۳۶۵-۱۳۶۳.

مینوی خرد. ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.

ناصر خسرو قبادیانی مروزی. زاد المسافرین. تصحیح محمد بذل الرحمن. تهران: اساطیر، ۱۳۹۱.

_____. سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی. تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: زرور، ۱۳۷۵.

نجفی، ابوالحسن. غلط نویسیم: فرهنگ دشواری‌های زبان فارسی. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.

نظام‌الملک طوسی. سیاست‌نامه (سیر الملوک). به کوشش جعفر شعار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش، ۱۳۸۴.

یعقوبی، احمد بن اسحاق. البلدان. محمدامین ضناوی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲.

Booecker, Hans Erich. "Concept - Meaning – Discourse: Begriffsgeschichte reconsidered". In Hampsher-Monk, Tilmans, and van Vree (eds.), *History of Concepts: Comparative Perspectives*, 51-64. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998.

Edwards, Julisa R. "Schitworde": *Analysis of Linguistic Taboo in the History of Semantic Field of Excrement*. Dissertation for Masters of Arts. Indiana: Purdue University, 2015.

Hampsher-Monk, Lain, Karin Tilmans, and Frank van Vree (eds.). *History of Concepts: Comparative Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998.

Hassing, Anders. "What Is Conceptual History". (2016). <https://www.clear-project.net/node/540>. (Ac-

cessed on Oct. 10).

Koselleck, Reinhart. "Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung". In *Gegensatz und Begriff der Verfassungsgeschichte*, supplement to *Der Staat* VI, Berlin (1983).

_____. "Social History and Conceptual History." In *International Journal of Politics, Culture, and Society* 3 (2) (1989), p. 308–325.

Müller, Jan-Werner. "On Conceptual History".

In Darrin M. McMahon and Samuel Moyn (eds.), *Rethinking Modern European Intellectual History*, New York, Oxford University Press (2014), pp. 74–93.

Parcell, Stephen. *Four Historical Definitions of Architecture*. PhD Thesis on Architecture. Montreal: McGill University, 2007.

_____. *Four Historical Definitions of Architecture*. Montreal, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2012.

ساسانی یا اسلامی؟ مسئله دُنالد ویتکم این است.

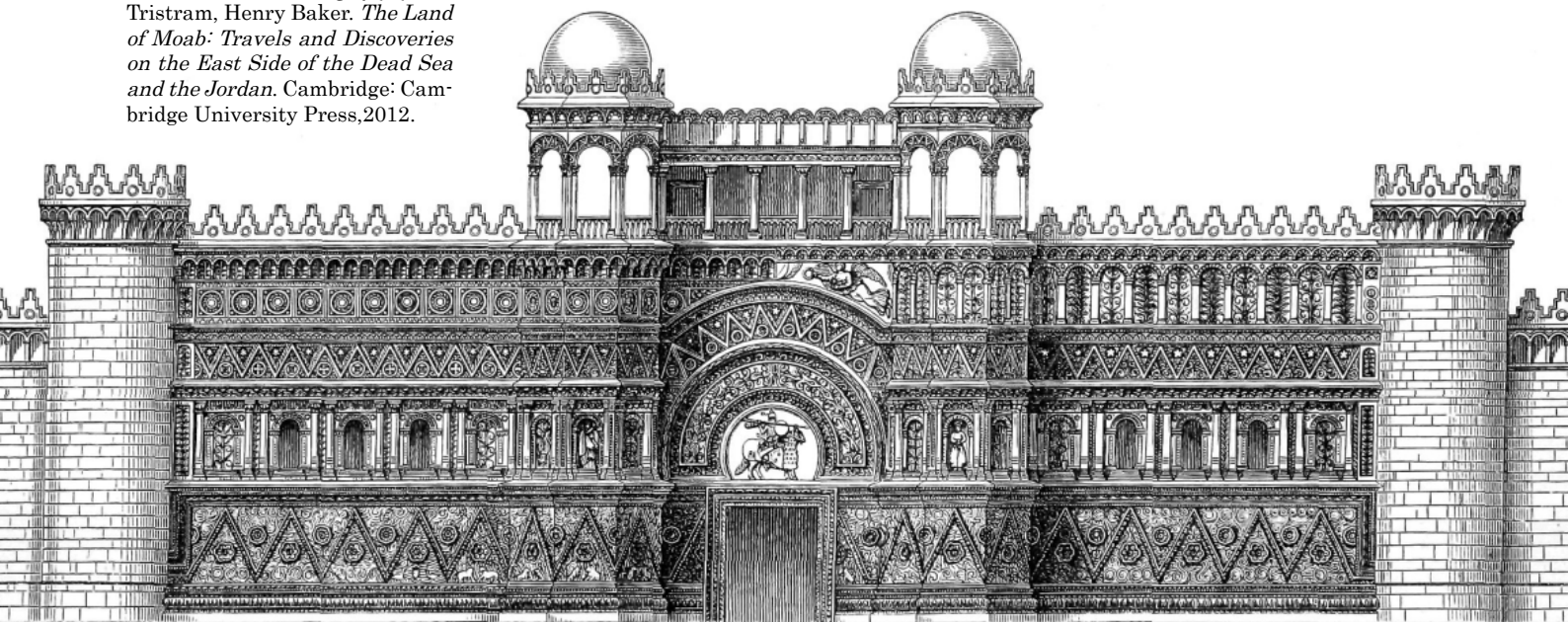
احسان طهماسبی • کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر در معماری، دانشگاه هنر تهران

اگر در ابتدا بخواهیم خلاصه و مضامین اصلی مقاله ویتکم را بیان کنیم، باید بگوییم که در اینجا ویتکم با بررسی برخی آثار معماری و محوطه‌های کاوش‌شده منسوب به ساسانیان و مسلمانان متقدم، درباره تاریخ‌گذاری و گسست و تداوم فرهنگی میان دو دوره بحث کرده است.

تصویر ۱. نمای خارجی کاخ المشتی. بازسازی

از جیمز فرگوسن. مأخذ:

Tristram, Henry Baker. *The Land of Moab: Travels and Discoveries on the East Side of the Dead Sea and the Jordan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.



وی ابتدا به این اشاره کرده که از نظر بسیاری از پژوهشگران، فتح مسلمانان به مثابه پایان عهد باستان بوده؛ با این همه نویسنده معتقد است که حوادث سیاسی و تغییرات فرهنگی معمولاً هم‌گام نیستند. ویتکم در ادامه درباره برخی آثار امویان سخن می‌گوید که در آنها تداوم هنر ساسانی به چشم می‌خورد (تصویر ۱)؛ به نحوی که روزگاری آنها را متعلق به مسلمانان نمی‌دانسته‌اند. بحث اصلی مقاله درباره چهار محوطه سیراف (تصویر ۲)، سروستان (تصویر ۳ و ۴)، چال ترخان و حاجی‌آباد است. از نظر ویتکم هنگامی می‌توان درباره تاریخ‌گذاری این مناطق به درستی قضاوت کرد که محوطه‌های اطرافشان را کاوش و آثار را در بافت شهری بررسی کنند.

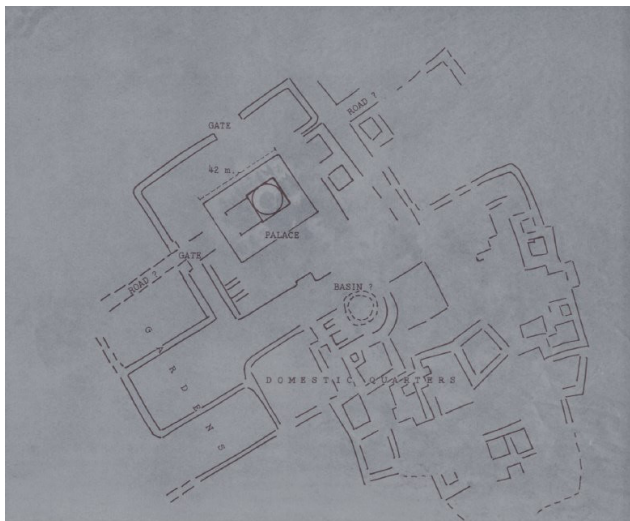
ویتکم در آغاز سخنش به شمار فراوان پژوهش‌های باستان‌شناختی انجام گرفته در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی در ایران اشاره می‌کند که بیشتر با شاهنشاهی‌های عظیم هخامنشیان و ساسانیان مرتبط بودند. به گمان او از آن زمان، چرخشی در دوره‌بندی‌های باستان‌شناختی از صورت کلان—مانند عصر آهن و غیره—به صورت سلسله‌ها و پادشاهان انجام شد. با این حال به گفته او، وقتی دوره‌بندی‌ها بر پایه فهرست پادشاهان یا سلسله‌ها باشد، پنداشته می‌شود که حوادث سیاسی و تغییرات فرهنگی یا باستان‌شناختی هم‌گام‌اند؛ در حالی که چنین به نظر نمی‌رسد. نویسنده سپس از فتح ایران به دست مسلمانان به مثابه حادثه‌ای یاد می‌کند که اکثر پژوهشگران آن را پایان عهد باستان و شروع دوره‌ای جدید دانسته‌اند و همچنین بر اهمیت بنیادین باستان‌شناسی برای فهم سرشت آن برهه تأکید دارد.

ویتکم در اولین بخش مقاله به سراغ موضوع ایران و فتح مسلمانان می‌رود و می‌گوید که در آن سال‌ها ایران یا ایرانشهر نیروی برتر فرهنگی در خاور میانه بود. خوب است در اینجا اشاره کنیم که ویتکم در این متن هم از اصطلاح

«فتح مسلمانان» و هم از «اسلامی» استفاده کرده و معتقد است که اولی اصطلاحی قدیمی‌تر بوده که اکنون کمتر ذکر می‌شود و دومی مفهوم فرهنگی گسترده‌تری را در بر دارد. او در ادامه می‌افزاید که چند مسئله در مطالعات پژوهشگران اولیه سبب شده بوده که تأثیر ایران بر فرهنگ اسلامی تحریف شود: تمرکز روی بلاد شام، به‌ویژه شرق مدیترانه؛ تصور فاصله میان عرب و عجم؛ تأکید بر تفاوت در زبان و ساختار سیاسی. نویسنده سپس اذعان می‌کند که محققان متأخر مانند مورونی مورخ^۲ و آدامز باستان‌شناس^۳ با مطالعه مفصل سرزمین عراق، بر تداوم فرهنگی از دوره ساسانی به دوره متقدم اسلامی صحه گذاشته‌اند. او در انتهای بخش این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه فتح به یک تغییر پایدار و اساسی در تاریخ خاور میانه تبدیل شد و مدعی است که این مقاله با شواهد باستان‌شناختی، در پی ارزیابی و تفسیر مجدد این پرسش خواهد بود.

نویسنده در بخش دوم به سراغ باستان‌شناسی ایران متقدم اسلامی می‌رود که از نظر او مقارن است با سه سلسله امویان و عباسیان و بویان؛ یعنی از سده هفتم تا دهم میلادی. او سپس یک رشته از اهداف پژوهشی را تعریف می‌کند: ۱. یافتن ویژگی‌های متمایز مصنوعات پیش از اسلام و امویان؛ ۲. تلاش برای شکستن پارادایم سامرا در باستان‌شناسی عباسیان؛ ۳. ارزیابی نظام‌مند تمایلات باستانی روزگار بویان. او در ادامه برای تبیین هر کدام توضیحات و مثال‌هایی را نیز عرضه می‌کند.

بخش سوم مقاله به سواحل شمالی خلیج فارس و مشخصاً سیراف اختصاص دارد. ویتکم با استفاده از نظرات کاوشگران آن منطقه، به وجود کاخی ساسانی یا اموی در زیر مسجد شهر و کلاً به حیات سیراف از روزگار ساسانیان تا عباسیان اذعان دارد. در مهم‌ترین بخش مقاله، که ذیل عنوان چهارم بیان شده، نویسنده پس از اشاره به بنایی کوچک با قدمت اسلامی اولیه در



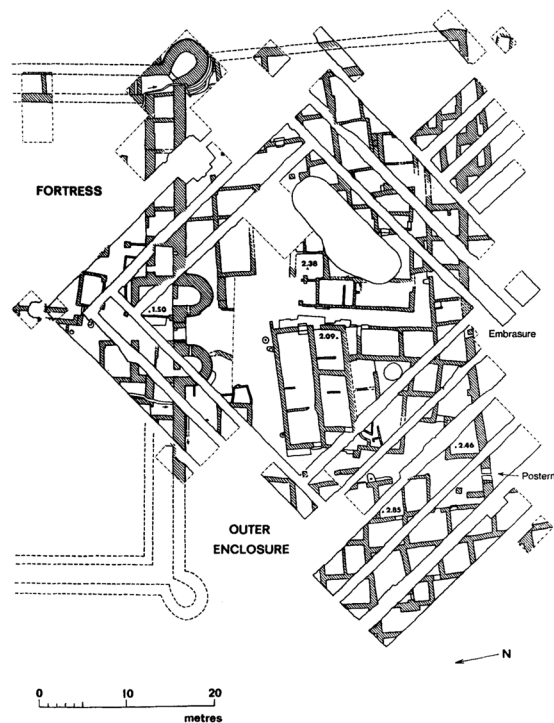
تصویر ۲ (راست). سیراف. ساختمان ساسانی زیر مسجد جامع. مأخذ: Whitehouse, David. Siraf: A Sasanian Port." In *Antiquity*, no. XLV (1971), pp. 265.

تصویر ۳ (چپ بالا). خطوط قابل تشخیص پلان کاخ ساسانی در نزدیکی سروستان بر اساس عکس هوایی. مأخذ:

Schmidt, Erich Friedrich. *Flights over Ancient Cities of Iran*. Chicago: The University of Chicago, 1940. Plate 21.

تصویر ۴ (چپ پایین). نمای افقی کاخ ساسانی در نزدیکی سروستان. تصویر در ۱۹۳۶ گرفته شده است. مأخذ:

Schmidt, Erich Friedrich. *Flights over Ancient Cities of Iran*. Chicago: The University of Chicago, 1940. Plate 21.



موضوع سبب می‌شود که در پژوهش‌ها، به جای تأکید صرف بر بانیان بناهای یادمانی، به توده مردم هم توجه شود. به بیانی دیگر، سازمان اجتماعی‌ای که این آثار در بستر آن شکل گرفته است نیز اهمیت می‌یابد. ویتکم در انتها خاطرنشان می‌کند که اسلام دینی شهری بوده و از این‌رو شهر اسلامی باب مهمی در فهم فرهنگ و تاریخ اسلامی است. او از سوی دیگر می‌گوید که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های برجسته فرهنگ ساسانیان، شهرهای بزرگ آنان بود که در سرتاسر شاهنشاهی و ایران‌شهر بسط می‌یافت. از نظر وی باستان‌شناسی شهرها، به سبب شواهد پاره‌پاره و مسائل تاریخ‌گذاری، محدود و عقیم مانده؛ با این همه او بر این باور است که الگوهای مقایسه‌ای و چارچوب‌های زمینه‌ای گسترده که با تحقیقات باستان‌شناختی تولید می‌شود، عوامل بالقوه‌ای برای پیشبرد فهم تاریخ و فرهنگ متقدم اسلامی در ایران و کل خاور میانه به شمار می‌رود.

۱. این متن چکیده این مقاله است:

Whitcomb, Donald. "Sasanian or Islamic? Monuments and criteria for dating". In *Iranian World: Essays on Iranian Art and Archaeology, Presented to Ezzat O. Negahban*, ed. by A. Alizadeh and others, 210-219. Tehran University, 1999.

2. Morony, Michael G. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton University Press, 1984.

3. Adams, Robert McC. *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains*. The University of Chicago Press, 1965.

4. Bier, Lionel. Sarvistan, a *Study in Early Iranian Architecture*. The Pennsylvania state university press, 1986.

5. Thompson, Deborah. *Stucco from Chal Tarkhan-Eshqabad, near Rayy*. Aris & Phillips, 1976.

6. Azarnoush, Massoud. *The Sasanian Manor House at Hajiabad, Iran*. Monografie di Mesopotamia III, Florence, and Casa Editrice Le Lettere, 1994.

پوسکان فارس، به سراغ چند بنای مسئله‌دار و مشهور به کاخ و منسوب به ساسانیان می‌رود. نخستین آنها بنای سروستان است که معمولاً در مقام یک کاخ توصیف شده؛ اما بدون تزیینات گچ‌بری. در اینجا وی از پژوهش لایونل بیر یاد می‌کند که معماری اثر را پس‌اساسانی و از نظر ظاهری نزدیک به اخضر دانسته و از تاریخ‌گذاری ۷۵۰ تا ۹۵۰ م برای آن دفاع کرده است.^۴ اما چیزی که به گفته ویتکم در این بحث غایب است، مطالعه نظام‌مند سیاق و بستر فیزیکی بنا است و به بقایای آثاری در اطراف آن اشاره‌ای کوتاه دارد. او در گام بعدی به سراغ محوطه دیگری منسوب به ساسانیان می‌رود که مجموعه کاخی است در چال ترخان. پژوهشگران در ابتدا قدمت این بنا را، که برای گچ‌بری‌های مشهور شده است، به اواخر ساسانیان می‌رسانند. ویتکم از دیرِ تامپسن نقل می‌کند که هر دو کاخ به‌طور جامعی در سبک ساسانی‌اند؛ اما از طرف دیگر با قلاع بیابانی اموی قابل مقایسه‌اند و ممکن است ساخته امویان در ایران باشند.^۵ نویسنده سپس به بنای حاجی‌آباد در فارس اشاره می‌کند و با اطمینان بیشتری آن را ساسانی می‌داند. همچنین تأکید دارد که مسعود آذرنوش (کاوشگر محوطه) به بررسی میدانی منطقه توجه داشته و الگوهای استقرار در آن ناحیه را برای شناخت سیاق بنای مذکور آزموده است.^۶

نویسنده در بخش پایانی مقاله، درباره مطالعات زمینه‌ای یا سیاقی آثار بحث می‌کند. وی اولین مسئله را تعیین معیار باستان‌شناختی برای شناخت هویت دوره متقدم اسلامی می‌داند و مثال‌هایی از پژوهشگران مختلف درباره تردید در ساسانی یا اسلامی بودن بناها بیان می‌کند. او سپس بر پایه نمونه‌هایی که در مقاله ذکر شد، بر در نظر گرفتن سیاق فضایی آثار اصرار دارد و می‌گوید که تصوّر ساختمان منفرد گمراه‌کننده است؛ زیرا این آثار بخشی از مجموعه زیست‌گاهی است که غالباً می‌تواند بافت شهری در نظر گرفته شود. همچنین می‌افزاید که این

خونه دیو' و چهارطاقی‌ها در خراسان

- باربارا کایم استاد گروه باستان‌شناسی، دانشگاه ورشو
- ترجمه مهسا پوراحمد کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، دانشگاه شهید بهشتی

محوطه باستان‌شناسی خونه دیو در رشته‌کوه ریوند، بر صفحه‌ای سنگی در تنگه رودخانه ریوند (۵۶°۴۴'۵۹۴" شرقی؛ ۳۶°۱۶'۱۷۹" شمالی)، در پنج کیلومتری شمال روستای فُشتُنق و چهل کیلومتری شمال غرب شهر سبزوار قرار دارد. تنگه [ریوند] که در این باریکه از شمال شرق به جنوب غرب روان است، خرابه‌ها را با روستای ریوند، که در فاصله دوازده کیلومتری [آن] واقع است، مرتبط می‌کند. بر مرتفع‌ترین قسمت صفت سنگی، خرابه‌های یک «چهارطاقی» سنگی وجود دارد. نقشه چهارطاقی یک مستطیل ساده (۱۳.۲۹ × ۱۲.۴۶) است که گوشه‌هایش به سمت چهار جهت اصلی قرار دارد.

ورودی ساختمان در ضلع شمال شرقی است. [نقشه] اتاق اصلی (۶۰ مترمربع) با چهار فرورفتگی طاقدار به یک نقشه چلیپایی شکل تبدیل شده است. فرورفتگی شمال غربی ۲۶۳ متر عمق دارد و ۴.۳۲ متر عرض؛ فرورفتگی جنوب شرقی فقط ۱.۳۱ متر عمق اما ۴.۳۲ متر عرض؛ فرورفتگی جنوب غربی ۲.۵۶ متر عمق و حدود ۴.۳۲ متر عرض. این تفاوت‌ها نتیجه ضخامت متفاوت جزرهای [واقع در] گوشه‌هاست. ضخامت متفاوت جزرها، غالباً مشخصه چهارطاقی‌های سنگی ساسانی است. در حالی که محدوده میان جزرهای شرقی و شمالی (۴.۱۵ متر عرض و ۲.۷۷ متر عمق) باز است، سایر فرورفتگی‌ها با دیوارهایی با ضخامت‌های متفاوت بسته شده‌اند. دیوار شمال غربی ۸۰ سانتی‌متر ضخامت دارد و دیوارهای جنوب غربی و جنوب شرقی به ترتیب ۷۰ و ۱۲۰ سانتی‌متر. در ضلع شمال شرقی چهارطاقی راهرویی بسیار باریک (۸۰ سانتی‌متر) قرار دارد که دسترس به اتاق اصلی و جنوب چهارطاقی را ممکن می‌کرد. در دیوار پشتی راهرو، یک روزنه ورودی به عرض ۱۷۵ سانتی‌متر وجود داشته که اندکی از محور منحرف است.

دیوارهای چهارطاقی یا بر شالوده سنگی قرار دارند یا مانند گوشه‌های غربی و شمالی ساختمان، همانند ضلع غربی و بخش شرقی ضلع جنوبی، مستقیماً بر بستر سنگی و نه بر شالوده. شالوده‌ها از سنگ‌های بزرگ و تراش‌نخورده ساخته شده‌اند که ده تا بیست سانتی‌متر، ورای نمای دیوارهای داخلی و خارجی بیرون می‌زنند. محدوده میان دیوارها با سنگ لاشه و خاک پر می‌شد تا با کف هم‌سطح شود. [کف] شامل یک لایه نسبتاً ضخیم اندود گچ بود. دیوارهای چهارطاقی با سنگ لاشه ملاتر زده برپا می‌شدند و [نمایشان] با سنگ‌های نسبتاً شکل‌داری ((تراش‌خورده‌ای)) پوشیده می‌شد که در رج‌های کم‌وبیش منظم قرار می‌گرفتند. اتصال دیوارها در کنج‌ها سطحی بود: سنگ‌های نمای یک دیوار اندکی در دیوار مجاور

جای می‌گرفت و رج‌هایشان در دیوارهای متصل به هم، بر یکدیگر منطبق بود. برای ساخت بخش‌های پایینی دیوارها، [از] سنگ‌های روکار بزرگ استفاده می‌شد. بالای آنها، تخته‌های مسطح نشان‌دهنده انتقال از یک زمینه مربع [شکل] به یک گنبد گرد است. [وجود] دو سوراخ داربست در هر کنج شاهدهی است برای اینکه ساختمان با کمک داربست بنا شد. هردیوار دارای دو سوراخ این‌چنینی در ارتفاع ۲.۳۰ متر بالاتر از کف است. گوشواره‌ها از ارتفاع ۵.۹۰ متری بالای کف شروع می‌شوند. اینجا [انتهای] دیوارها به دو ردیف از تخته‌هایی که صاف قرار گرفته و از دیوار بیرون زده‌اند، ختم می‌شود. هنوز بقایای گوشواره‌ها در گوشه‌های شمالی و جنوبی دیده می‌شود. در گوشه شمالی نه ردیف تخته عمودی وجود دارد؛ در حالی که در گوشه جنوبی فقط پنج تخته حفظ شده است. تا آنجا که می‌شود بر اساس این بقایا قضاوت کرد، گوشواره‌ها از تخته‌سنگ‌های ناهمواری (تراش‌نخورده‌ای) ساخته شدند که بر لبه‌ای در کنج‌ها قرار داشتند [و] رج‌های پی‌درپی [شان] با پیش‌روی، فضا را می‌بست. گوشه هر گوشواره با تخته‌های صافی پر می‌شد که با لایه‌های نسبتاً نازک ملاتر به یکدیگر می‌چسبیدند. [ملاتر] به‌تدریج به درون نفوذ می‌کرد تا رج‌های پی‌درپی تخته‌ها را، که ایستاده بر لبه قرار داشتند، نگاه دارد.

به گواه بقایای اندود گچ که هنوز نمایان است، به نظر می‌رسد که سطوح دیوار داخلی گچ‌کاری شده است. سنگ‌های نما بر سطح دیوار بیرونی اغلب با یک لایه گچ [با لایه‌بندی] نامرتب پوشیده شده است. به نظر می‌رسد که بعد از قرارگرفتن سنگ‌های نما در مکانشان، درزها با ملاتر گچ پر شد. میزان اضافه [ملاتر] هرکدام [از درزها]، با بی‌دقتی بر سطح دیوار پخش و موجب نمایان شدن برخی سنگ‌ها شد.

یک اتاق به شکل ایوان (۳.۰۰×۴.۴۰) در مجاورت بخش شمالی دیوار شمال شرقی چهارطاقی ساخته شد. دیوار غربی

ایوان که سمت راست ورودی بود، به نمای بیرونی چهارطاقی متصل بود [و] دیوار شمالی مستقیماً در مقابل نمای سنگی قرار داشت. هردو از خشت خام (۴۶×۴۶×۱۰) ساخته شدند. بخش پایینی دیوار شرقی، از سنگ لاشه ناهموار ساخته شد. یک طاق گهواره‌ای آجری احتمالاً ایوان را می‌پوشاند. سه پله یا سکوی مرتفع ال‌شکل درون ایوان ساخته شده بود. مرتفع‌ترین سکو در حدود ۶۶ سانتی‌متر بالاتر از کف برپا بود. سکوه‌ای ایوان، همانند دیوارها و کف، با لایه ضخیمی از گچ پوشیده بودند. علاوه بر این، در منطقه‌ای در شرق ورودی اصلی چهارطاقی، یک مخزن تقریباً مربع‌شکل (۴۰×۴۰ متر) در زمین حفر شده بود. دیوارهایش از سنگ‌های نسبتاً تراشیده‌شده‌ای ساخته شده بود که با خاک [به یکدیگر] چسبیده و با مصالح ضد آبی اندودکاری شده بودند که در [آن] منطقه با عنوان ساروج— که نوعی ملاط قوی شامل گچ، خرده‌سنگ، شن و خرده‌آجر یا رگه‌های سفال است— شناخته شده است.

در طی حفاری‌های [به عمل آمده] پشت کنج جنوبی چهارطاقی، بناهایی سنگی پیدا شد. کف یکی از آنها تقریباً ۴۰ متر زیر کف اتاق اصلی چهارطاقی قرار دارد. بستر سنگی [موجود] در سراسر محدوده جنوب شرقی ساختمان، پیش از ساخته شدن این بناها تسطیح شده بود که نشان‌دهنده میزان زیاد عملیات سازندگان چهارطاقی و بناهای اطرافش است.

یک هیئت باستان‌شناس ایرانی—لهستانی در [سال‌های] ۲۰۰۷–۲۰۰۹، خرابه‌های یک بنای سنگی در خونه دیو را بررسی کرد. انجام آزمایش درون و پیرامون بنا و ارزیابی معمارانه بقایا در طول اولین فصل، به ترسیم نقشه‌ای از بنا منجر شد؛ اما مدارک واضح کمی را در رابطه با عملکرد و تاریخ‌گذاری [بنا] فراهم آورد.

اولین بناهای چهارطاقی را معمولاً به آغاز سلسله ساسانیان مربوط می‌دانند و تمام ساختمان‌های این‌چنینی را برای مدتی

طولانی، همچون قبل، به دوره ساسانیان نسبت می‌دادند. با این حال به این اشاره شده که نخستین [نمونه‌های] این نوع [بنا] می‌تواند پیش از این [تاریخ]، در انتهای دوره پارتیان ساخته شده باشد؛ مانند چهارطاقی نخلک در محدوده‌ای در استان اصفهان. [همچنین به این اشاره شده که برپا شدن این دست از بناها] تا شروع دوران اسلامی ادامه داشت؛ همچون [یک چهارطاقی] در تورنگ‌تپه.

با توجه به بررسی میدانی و پژوهش باستان‌شناختی به نظر می‌رسد که چهارطاقی‌ها به‌ویژه در استان‌های فارس و لرستان و کرمان متعدد بودند. در منطقه خراسان فقط تعداد اندکی از آنها را می‌شناسیم؛ اما به نظر می‌رسد که به احتمال زیاد، آنها اینجا [در خراسان] با آجرهای خشک ساخته می‌شدند و بقایایشان، همانند بقایای بناهای سنگی، به دلایلی روشن بر سطح زمین نمایان نیست و یافتنشان نیازمند کاوش باستان‌شناسانه تپه‌هاست.

اندکی شرق‌تر از خونه دیو، در دوازده کیلومتری شمال شرق نیشابور، در محلی که با عنوان میر مطهر شناخته شده، یک بنای سنگی وجود دارد که تا کنون ثبت نشده است. [این بنا] از یک چهارطاقی تشکیل می‌شود که حداقل از دو طرف با یک راهرو احاطه شده است.

دیگر چهارطاقی خراسانی که به دوره ساسانیان مربوط است، در بازه‌هور، در یک و نیم کیلومتری جنوب روستای رباط سفید و در فاصله‌ای کمتر از شصت کیلومتری جنوب غربی نیشابور واقع شده است. این یک بنای سنگی با ابعاد ۱۳.۹ متر (دیوار غربی) × ۱۳.۱۰ متر (دیوار شرقی) × ۱۵.۱۰ متر (دیوار جنوبی) × ۱۵.۵۰ متر (دیوار شمالی) است. اتاق اصلی، با نقشه‌ای شبیه به مربع با اضلاع ۷.۵–۷ متر، با یک گنبد پوشیده شده [و] دو راهرو در جوارش قرار گرفته‌اند؛ یکی در ضلع شمالی و دیگری در ضلع جنوبی. یک بنای ستون‌دار به ضلع شرقی چهارطاقی تکیه داده است. ورود به ساختمان از ضلع جنوبی، از طریق تنها طاق

بسته‌نشده چهارطاقی [ممکن] بود. ویژگی خاص ساختار [این بنا]، [وجود] ساختمانی است که روی آن گنبدی قرار دارد؛ گرچه به جای گوشواره‌ها، تیرهایی که به صورت مورب در کنج‌های اتاق مربع شکل قرار گرفته‌اند، برای این منظور استفاده می‌شدند.

تصور می‌شود چهارطاقی‌ای که در تورنگ‌تپه جلگه گرگان کشف شده، چهارطاقی واقع در شمالی‌ترین نقطه ایران است. این [بنا] یک آتشکده زرتشتیان، متعلق به قرون هفتم و هشتم پس از میلاد است و بر اساس یک نقشه مربع شکل نامنظم، با اضلاعی در حدود ده متر، با خشت خام و رس فشرده ساخته شد. ورودی‌اش در جنوب شرقی قرار داشت و سه طاق باقی‌مانده ساختمان با دیوارهای نازک بسته شده بودند.

مجادله‌برانگیزترین مسئله، عملکرد چهارطاقی‌ها در دوره ساسانیان و ورای آن، ارتباطشان با آیین زرتشتیان است. از آنجا که [با توجه به] نوشته‌های زرتشتیان، آتش مقدس زیر گنبد می‌سوخت و گنبد یک عنصر اساسی ساختمان چهارطاقی است، طبیعی به نظر می‌رسد که فرض کرد این بنا عملکرد یک پرستشگاه را داشت. این گمان که چهارطاقی با یک آتشکده زرتشتی معادل است، در نوشته‌هایی مطرح شد که تحت تأثیر تصور اشتباهی بودند که روزگاری رواج یافته بود. به عنوان نتیجه‌ای از شناسایی نادرست یا ناکافی طرح معمارانه آتشکده‌ها، این پژوهشگران به این نتیجه رسیدند که تک‌بنای آزادی که از چهار طرف باز است، [یعنی] چهارطاقی، بخش مرکزی آتشکده‌های ساسانی بود. [این موضوع وجود] محرابی که آتش مقدس بر آن، برای اجرای مراسم و آیین‌های مذهبی، روشن می‌شد را کتمان می‌کند. با این حال، یک بررسی دقیق از بقایای بناهای ظاهراً آزاد و باز به شکل چهارطاقی، بقایای یک راهرو را پیرامون آنها نشان داد که [وجودشان] آنها را بخشی از یک کل بزرگتر [محسوب] می‌کند و نه یک تک‌بنا، همان‌گونه که در ابتدا تصور می‌شد. در مقابل، یافتن یک چهارطاقی آزاد

در تورنگ‌تپه که عملکرد یک آتشکده را داشت، اما سه طاق از چهار طاقش با دیواری بسته بود، امکان تشخیص راه دیگری را برای جداسازی [محل] اشتعال آتش در [چهارطاقی] ممکن کرد. [این موضوع] شاهی را فراهم می‌کند برای این نظریه که وجود یک راهرو مهم نیست؛ بلکه راهکاری برای بستن فضای عبادتگاهی [اهمیت دارد].

ذکر این نکته مهم است که هیچ کدام از منابع مکتوب [باقی‌مانده]، نه از دوره ساسانیان و نه از دوره‌های بعد، چهارطاقی را راهکاری معمارانه برای آتشکده در نظر نمی‌گیرند؛ چه برسد به آنکه آتش مقدس بتواند کاملاً نمایان باشد که [این موضوع] در ساختمانی که همه وجوهش باز است، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

گرچه وجود بناهای آزاد به شکل چهارطاقی را نمی‌توان رد کرد، استفاده از تک‌بنایی با چهار وجه باز، به عنوان پرستشگاهی که آتش در آن مدام شعله‌ور است، مسئله‌ساز خواهد بود؛ [آن هم] به علت سختی [روشن] نگاه‌داشتن آتش و نبود فضایی برای ذخیره سوخت، که [چگونگی تحقق یا ایجادشان] از اصول پاک نگاه‌داشتن آیینی [آتش] نیز پیروی می‌کرد.

ساختمان‌های چهارطاقی در دوران اسلامی برای اهداف مذهبی به کار گرفته شدند؛ گرچه در برخی از آنها اثری از راهروهای پیرامونی یا بناهای بیشتر وجود ندارد. به نظر می‌رسد که [این موضوع] امکان وجود چنین ساختمان‌های آزادی در دوره ساسانیان که عملکردی ناشناخته ولو غیر پرستش‌گاهی داشتند را تأیید می‌کند.

تشخیص چهارطاقی‌های دوره ساسانیان از نمونه‌هایی که در اوایل دوران اسلامی بنا شدند، بدون کاوش‌های باستان‌شناسانه بسیار سخت است؛ چرا که فنون ساختمانی‌ای که در دوره ساسانیان استفاده می‌شد، با هجوم اعراب تغییر اساسی نکرد.

عمارت خسرو

در شهر قصرشیرین کرمانشاه بقایایی از عمارتی بزرگ بر جا مانده است که آن را با نام عمارت خسرو پرویز، پادشاه ساسانی، می‌شناسیم. این عمارت تا کنون پنج فصل کاوش شده است. یافته‌های باستان‌شناسی از اولین فصل کاوش آن در مقاله‌ای با عنوان «عمارت خسرو؛ در پرتوی نخستین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی» در مجموعه‌مقالات «نامورنامه: مقاله‌هایی در پاسداشت یاد مسعود آذرنوش» در سال ۱۳۹۱ به چاپ رسیده است. یوسف مرادی در این مقاله ضمن معرفی بنا و بررسی پیشینه آن، با کمک یافته‌های باستان‌شناسی، اطلاعات جدیدی از بنا و تاریخچه آن در اختیار ما می‌گذارد. اینفوگرافی پیش‌رو بر مبنای اطلاعات مقاله یادشده تهیه شده است.

جغرافی دانان و تاریخ‌نویسان عرب و ایرانی قرون اولیه اسلامی (قرن ۱۴-۳)

با توصیفات کلی، اغراق‌آمیز و افسانه‌ای به:
کاخ بزرگ

در میان باغ وحش
و در منطقه‌ای بین حلوان و خانقین اشاره می‌کنند.
این کاخ منتسب به شیرین، همسر مسیحی خسرو پرویز
پادشاه ساسانی، بوده و عمارت خسرو نامیده می‌شده است.

جهانگردان و پژوهشگران غربی (اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰)

در شهر قصرشیرین امروزی بقایایی از چهار ویرانه تاریخی باقی مانده است:

چهارقابی
بان قلعه (قلعه خسرو)
کانال‌های آب‌رسانی
بنای حاجی قلاسیه

جهانگردان غربی چون پیتر دلاواله، ژاک دمورگان، فردریش زاره، ارنست هرتسفلد،
گرتروید بل از عمارت حاجی قلاسیه (عمارت خسرو) دیدن کردند.



جمع‌بندی:

اطلاعاتی که از عمارت خسرو در کتاب‌های تاریخی داریم آن‌قدر کلی است که به هر بنای تاریخی آن دوره می‌توان نسبت داد. نقشه‌های تهیه‌شده از بنای حاجی قلاسیه (عمارت خسرو)، در زمانی که کمتر ویران شده بود، با هم متفاوت است و براساس مشاهدات و برداشت‌های پژوهشگران ترسیم شده بود؛ بنا بر این شناخت این عمارت به مطالعات جدی باستان‌شناسی نیاز دارد.

ژاک دمورگان ۱۸۹۱

نقشه و تصاویری از بنای حاجی
قلاسیه تهیه کرد. او این بنا را همان
عمارت خسرو معرفی کرد.

گرتروید بل ۱۹۱۰

نقشه و تصاویری از بنا تهیه کرد. او با
قیاس این کاخ با قصری در آخیسر، که
سال‌ها از این عمارت بوده این بنا را
عمارت خسرو معرفی کرد.

اسکار روتیر ۱۹۳۸

با کمک نقشه دمورگان و بل و بر مبنای
بناهای ساسانی؛ مثل کاخ ستون‌دار دامغان و
کیش، نقشه و مدل گرافیکی از بنا ارائه
می‌کند. او نیز به پیروی از گذشتگان بنا را
عمارت خسرو می‌داند.

داده‌های به‌دست‌آمده از اولین فصل کاوش باستان‌شناسی عمارت (۱۳۸۵-۱۳۸۴):

صفه:

صفه مصنوعی است و با تپه ماهورهای اطراف و ملاط پر شده است.
کف صفه با آجرهای $۸ \times ۴۲ \times ۴۲$ و $۹ \times ۴۲ \times ۴۲$ و ۱۰ سانتی‌متر فرش شده است.
روی آجرها، در بخش‌هایی، با گچ اندود شده است.
در سمت جنوب، شرق و شمال طبقه پایین صفه ردیفی از اتاق‌ها قرار دارد.
پشت اتاق‌ها با تپه ماهور و ملاط پر شده و صفه شکل گرفته است.
پشته کمراتفاع شرقی که در نخستین فصل کاوش شده است:
این پشته، شامل تالار و رواق‌های پیرامونی آن، بر روی صفه‌ای به ارتفاع $۵/۷۰$ متر قرار دارد. این صفه با قلوه‌سنگ و ملاط گچ ساخته شده است.

تالار:

کف تالار و رواق‌های پیرامونی آن با آجرفرش پوشیده شده است. روی آجر فرش‌ها، در بخش‌هایی، با گچ اندود شده است.
میانگین ابعاد ستون‌های تالار ۳۰×۴۳ متر
میانگین فاصله بین ستون‌ها $۲/۳۰$ متر
بیشترین ارتفاع باقی‌مانده از ستون‌ها $۴/۱۵$ متر

مصالح ساخت ستون‌ها و دیوارهای تالار:

قلوه‌سنگ‌های رودخانه‌ای: از قلوه‌سنگ‌های منظم در نمای بیرونی و از قلوه سنگ‌های کوچک‌تر در درون دیوارها و ستون‌ها استفاده کرده‌اند. سنگ‌های دیوارها رج‌های منظمی دارد.
استفاده از اندود گچ در میان رج‌های سنگ‌ها
استفاده از گچ بر روی سطوح به ضخامت ۳.۵ سانتی‌متر
در بخش‌هایی چند لایه اندود گچ دیده می‌شود که ممکن است به علت مرمت چندبارۀ سطوح گچی باشد.

سقف تالار:

سقف تالار فروریخته است؛ اما می‌دانیم سقف آجری بوده است.
با توجه به اندازه پایه‌ها و دیواره و پلان مستطیلی تالار دو نوع سقف می‌توان برای قسمت تالار متصور شد: ۱. تویزه با طاق‌های آجری؛ ۲. طاق آهنگ با قوس نیم‌بیضی

رواق‌ها:

پایه ستون مربعی به ابعاد $۱/۴۳$ متر و ارتفاع ۳۰ سانتی‌متر و از جنس آجر است.
پایه ستون مدور بر روی آن به قطر $۱/۴۳$ متر از جنس قلوه‌سنگ و ملاط گچ است.
راه ارتباطی تالار از رواق است.

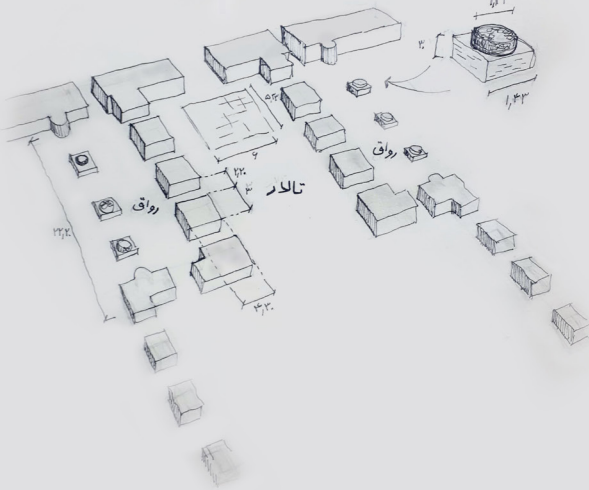
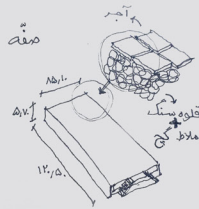
سقف:

سقف رواق‌ها نیز مانند سقف تالار ریخته است؛ اما به نظر می‌رسد پوشش آن طاق آهنگ با لاشه‌سنگ‌های ماسه‌ای و ملاط گچ بوده است.

تزیینات:

سطوح دیوارهای تالار و رواق‌های پیرامونی آن تزیینات گچی با نقش مایه‌های گیاهی و هندسی داشته است.
نقش مایه‌های گیاهی با طرح‌های پالم، رزت، نیلوفر، گل‌های سه و چهار برگی
نقش مایه‌های هندسی با طرح‌های صلیب شکسته و به هم پیوسته، مهره، لوزی، ماسوره، دایره‌های تودرتو
روش ساخت:

تمام قطعات گچ‌بری قالب‌گیری شده و پس از ساخت و پرداخت با ماده‌ای چسبنده و شیری‌رنگ پوشانده شده‌اند.
قطعه‌ای گچ بر روی نمای شمالی نیم‌ستون غربی باقی مانده است.
این قطعه از کف شروع شده است.
حاشیه‌ای به عرض $۸/۵$ سانتی‌متر از برگ پالم در میانه قطعه لوزی‌هایی با مرکز یکسان و گل‌های سه و چهار برگی دیده می‌شود.



جمع‌بندی:

با وجود اینکه تالار کاوش‌شده و رواق‌های پیرامونی‌اش ویژگی‌های ساسانی دارد اما:

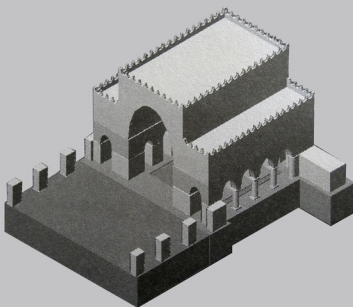
سفال‌های به‌دست‌آمده به سفال‌های سده‌های نخست اسلامی، به‌ویژه سفال‌های سامرا، شباهت دارد.

درون آجرهای به‌کاررفته در محوطه کاوش‌شده، قطعاتی از سفال با پوشش گلی و لعابدار سده‌های نخست قرار دارد.

آزمایش تاریخ‌گذاری آجرها دوره عباسی را به ما نشان می‌دهد.

معماری به‌دست‌آمده از تالار بسیار شبیه به بناهای سامرا و قصر اخضر است: بناهایی با پلان مستطیل شکل، حیاط در جلو، ایوان مشرف به حیاط، اتاق در اطراف ایوان

بنا بر این می‌توان گفت عمارت خسرو، یا حداقل تالار شرقی آن، متعلق به دوره عباسی است.



در باب مطالعات باستان‌شناختی و دوره‌بندی‌هایش

ساسان سیدین ● دکتر در باستان‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس

به خاطر دارم از زمانی که تصمیم گرفتم تحصیلاتم را در رشته باستان‌شناسی ادامه دهم، همواره این سؤال در ذهنم بود که چرا این رشته در گروه رشته‌های علوم انسانی است. برای فردی مانند من که تحصیلاتش در علوم طبیعی بود و زیست‌شناسی و زمین‌شناسی و شیمی می‌دانست، قرابت زیادی بین روش‌های استفاده‌شده در تمامی این رشته‌ها و باستان‌شناسی وجود داشت.

زمانی که دانشجوی ترم اول کارشناسی ارشد باستان‌شناسی در دانشگاه تهران بودم، استاد عزیزم جناب آقای پروفیسور ملاصالحی در کلاس مبانی نظری باستان‌شناسی، برای اولین بار در یک محیط دانشگاهی، درباره ماهیت باستان‌شناسی پرسشی را مطرح و با دانشجویان درباره‌اش بحث کردند. دانشجویان جواب‌های مختلف به پرسش ایشان دادند؛ ولی بیشترشان باستان‌شناسی را یکی از رشته‌های علوم انسانی و برخی‌شان آن را جزئی از علوم اجتماعی و ... برشمردند. اگر درست خاطرم باشد، فقط من و یکی دیگر از بچه‌ها به علوم تجربی اشاره کردیم. نگاه‌های سایر دانشجویان به ما، نگاه عاقل اندر سفیه بود؛ اما استاد نظر ما دو نفر را تصدیق کردند!

از آن سال، نقد و نظرات زیادی را در این مورد خوانده و شنیده‌ام؛ اما همچنان و چه بسا بیشتر از آن زمان معتقدم که باستان‌شناسی از نظر ماهیت و روش‌ها و اصول، جزئی از علوم تجربی است. تنها تفاوت آن با سایر علوم تجربی آن است که داده‌های به‌دست‌آمده از آن، مربوط به نوع بشر بوده و بازگوکننده روند تکامل جسمانی، تکنولوژیکی، اقتصادی است و کمتر به روند فرهنگی نظر دارد. بررسی داده‌های مادی و نتایج آزمایش‌های گوناگون صورت گرفته بر آنها که در حیطه دانش باستان‌شناسی است، هیچ‌گاه نمی‌تواند وضعیت فرهنگی انسان گذشته را کاملاً بازگو کند؛ بلکه بیشتر وضعیت جسمانی و اقتصادی و فنی او را بازگو می‌کند. تبیین کامل شرایط فرهنگی انسان به کمک

رشته‌هایی مانند تاریخ، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و ... میسر خواهد بود. البته در این مسیر، همواره داده‌های باستان‌شناختی مبنای اصلی خواهد بود و داده‌های به‌دست‌آمده از سایر رشته‌ها نقشی مکمل خواهد داشت.

زمانی که مشغول نگارش رساله دکتری خود بودم و با تعداد زیادی از استادان بنام باستان‌شناسی مدرن در دانشگاه‌های طراز اول جهان ارتباط داشتم، به‌خوبی و به‌شکل بسیار ملموس این موضوع را دریافتم و احساس کردم که دیدگاهم بسیار نزدیک به آنهاست؛ هرچند این تفکر در آن زمان هم در بسیاری از دانشگاه‌های خارج از کشور هنوز غریب و نپذیرفتنی بود. با این حال هرچه زمان به جلو می‌رود، طرفداران این نگرش، چه در داخل و چه در خارج کشور بیشتر می‌شود.

زمانی که هیئت تحریریه آسمانه از بنده خواستند یادداشتی در باب نقد تقسیم‌بندی مطالعات باستان‌شناسی و معماری ایران به دوران اسلامی و تاریخی و ... داشته باشم، فرصت را مغتنم دانستم و این جستار را نگاشتم. به نظر من تقسیم‌بندی دوره‌های مطالعاتی رشته‌ای با ماهیت تجربی و نام‌گذاری گرایش‌های تحصیلی‌اش بر اساس تغییرات سیاسی و مذهبی چندان صحیح نیست؛ مثلاً عناوینی مانند باستان‌شناسی اسلامی، باستان‌شناسی مسیحیت، باستان‌شناسی بودائیسیم، باستان‌شناسی تاریخی و ... چندان صحیح نبوده و تقسیم‌بندی و نام‌گذاری باید بر مبنای تخصص و تمرکز بر یک فرهنگ

اولیه مورد استفاده احساس کردم. نه تنها تشخیص تعلق این داده‌ها به دوره ساسانی، که کار اصلی و گرایش تحصیلی من است، کار بسیار سخت و دشواری بود، بلکه در بسیاری از موارد تقریباً غیر ممکن بود. از همین‌رو مجبور شدم تمام داده‌های به‌دست‌آمده فارغ از احتمال تعلق ظاهری آنان به دوره‌ای خاص از نظر گاه‌نگاری—را بررسی و مطالعه کنم تا بتوانم داده‌های مورد نظر خود را از میان آنان استخراج نمایم. این موضوع در مورد سرباره‌ها و مواد خام اولیه کاملاً غیر ممکن شدم برای تاریخ‌گذاری داده‌های مورد نظر، یا حداقل مشخص کردن جایگاه آنان از نظر فنی در تسلسل فرآیندهای ذوب و استحصال فلزات را، از اولین مراحل آن تا قرون میانه اسلامی و از فلات ایران تا سواحل مدیترانه، مطالعه و بررسی نمایم. در واقع در حال حاضر من خود را بیشتر متخصص (اگر بشود این عنوان را به کار برد) متالورژی فلزات آهنی (باستانی) می‌دانم تا یک باستان‌شناس دوران تاریخی و دوره ساسانی به مفهوم خاص. در مجموع درست است که با نزدیک‌تر شدن به زمان حال، آثار مادی به‌جای‌مانده از بشر بیشتر تحت تأثیر تغییرات سیاسی و مذهبی جامعه‌ای قرار می‌گیرد که به آن تعلق دارد، اما چون این تغییرات آنی نبوده و اصولاً فرآیندی تدریجی و پیوسته است، باید به‌شکل پیوسته و متسلسل هم مطالعه و بررسی شود.

مادی خاص همچون سفال، شیشه، فلز، معماری و ... باشد. به گمانم همین تقسیم‌بندی‌های نادرست بوده که باعث شده است بسیاری از باستان‌شناسان کلاسیک لایه‌هایی را که از نظر گاه‌نگاری در حوزه تخصصی‌شان نبوده، تخریب کنند و بررسی‌اش نکنند.

همه باستان‌شناسان می‌دانند که مثلاً تشخیص سفال اواخر ساسانی از سفال اوایل اسلامی چقدر سخت و در برخی موارد تقریباً غیرممکن است؛ چون نمود تغییرات سیاسی و مذهبی جوامع بر فرهنگ مادی آن جوامع، آنی و در یک لحظه و مکانی خاص نبوده که بتوانیم از آن زمان یا مکان به عنوان شاخص تقسیم‌بندی استفاده کنیم. چه بسا سال‌ها پس از سقوط ساسانیان، سفال‌گران از همان فنون، مواد خام، تزیینات و ... که مربوط به دوره ساسانی است، برای تولید محصولاتشان استفاده می‌کرده‌اند. البته باید برای هنر و معماری و محصولات درباری تفاوت قائل شد و آنها را جدا از فرهنگ مادی عوام بررسی کرد؛ زیرا به پشتوانه مادی و معنوی حاکمیت، سرعت ایجاد تغییرات در این دسته از مواد فرهنگی بیشتر بوده است.

زمانی که در دوران دانشجویی، در دو مقطع مختلف، در شهرهای ساسانی استان فارس همچون دارابگرد، بیشاپور و اردشیرخوره مشغول کار بودم، این موضوع را در مورد سفال، معماری، سرباره‌های کوره‌های ذوب فلزات (آهن) و مواد خام

آن یار همان است؛ تأملی در مفهوم گذار

حکمت‌الله ملاصالحی • استاد گروه باستان‌شناسی، دانشگاه تهران

گذار به معنای انتقال^۱ نیست. اشتراک و مترادف معنایی هم میانشان نیست. دوره‌ها اسباب و کالاهای این یا آن کارخانه و خانه نیستند؛ نمی‌شود از جایی به جایی دیگر یا از مکان و منطقه‌ای به مکان و منطقه‌ای دیگر، با خر و استر و اسب و گاری و موتور و ماشین جابه‌جایشان کرد. رگ و پی‌شان با رگ و پی یک جهان تاریخ، یک جهان فرهنگ، زیست‌بوم جغرافیا، اقلیم و زیست‌جهان نسل‌های پرشمار از هرتیره و تبار در هم تنیده است. آن‌چنان سهل و آسان منسوخ نمی‌شوند و پایان نمی‌پذیرند که اغلب گمان برده و تصور کرده‌ایم. فرهنگ‌ها و جامعه‌ها و تمدن‌ها دستخوش افول و انحطاط می‌شوند؛ لیکن چونان گونه‌های گیاهی و جانوری حیات وحش منقرض نمی‌شوند.

تاریخ و فرهنگ و هنر و معماری قرون پایانی روزگار ساسانی و قرون آغازین عهد اسلامی در تاریخ و جغرافیای جهان ایرانی-اسلامی، مفهومی نارسا و گنگ، و حتی ممکن است اغفال‌کننده هم باشد، لیکن تسامحاً به خدمتش گرفته‌ایم تا بتوانیم تصویری ترسیم کنیم از آنچه در آن سده‌های سرنوشت‌ساز در جغرافیای تاریخ و فرهنگ و جامعه و جهان ایرانی-اسلامی اتفاق افتاده است.

اگر دست و دامن ذهن و فکر و فهم و ذوق و ذائقهٔ ایرانیان، چونان عربان حجاز، از سنت و حکمت و خرد و میراث عظیم و پرمایهٔ نبوی عهد باستان ایرانی تهی بود، اسلام و قرآن نمی‌توانست به‌تنهایی فردوسی و فارابی و بوعلی و سهروردی و سنایی و عطار و مولوی و سعدی و حافظ و شیخ بهایی و صدرای شیرازی را بپرورد؛ چنان‌که در حجاز چنین چهره‌هایی را نمی‌بینیم. در سپهر هنر و ذوق و زیبایی هم همین‌طور است. پیوستگی عظیم و آشکاری میان سده‌های پایانی عهد ساسانی و سده‌های آغازین عهد اسلامی در قلمروی جغرافیای جهان ایرانی دیده می‌شود. شاید به جای گذار بتوان از مفهوم «حرکت به سوی...» استفاده کرد.

کوتاه سخن آنکه اگر می‌خواهیم مفهوم گذار را در خدمت تبیین و تصریح عبور از مرحله و دوره‌ای تاریخی به مرحله و دورهٔ تاریخی دیگری به کار گیریم، باید به این نکته توجه کنیم که چنین مفاهیمی در متن و بطن بسترهای تاریخی و فرهنگی و زمانی و مکانی‌شان تعریف‌شدنی‌اند. قرون پایانی دورهٔ ساسانی و قرون آغازین دورهٔ اسلامی را نیز چونان قرون «گذار»، هم می‌توان در بستر و بافت زمانی و مکانی و تاریخی و فرهنگی و مدنی و معنوی‌شان تبیین و تعریف کرد، هم پیوستگی و تداوم و استمرار میان‌شان را دید و هم مظاهر و مصادیق عصر و عهدی نو که افتتاح شده است را درک کرد.

یک گونهٔ گیاهی و جانوری وقتی که منقرض شد، برای همیشه منقرض می‌شود؛ اما فرهنگ‌ها، جامعه‌ها، ادوار و اعصار تاریخی چنین نیستید؛ منقرض نمی‌شوند. وقتی ساختارهای سیاسی و نظامی و اقتصادی‌شان فرو می‌ریزد، باز یک جهان میراث، یک جهان سنت، یک جهان تاریخ، یک جهان فرهنگ و مواردی مدنی و معنوی از خود برای افتتاح عصر و عهدی نو به جای می‌نهند که می‌شود مادهٔ تاریخ و فرهنگ برای افتتاح عصر و عهد سپسین. اتفاقاً میان عهد باستان ایران نبوی، به‌ویژه دورهٔ ساسانی و دوران اسلامی، آن‌چنان پیوستگی و استمرار به لحاظ معنوی دیده می‌شود که اصطلاح گذار را در بیان عبور از روزگار ساسانی به روزگار اسلامی سخت ناتوان و نامفهوم و لغزنده و گنگ می‌کند.

به تعبیر حضرت مولوی:

آن یار همانست اگر جامه دگر شد
آن جامه به در کرد و دگر بار برآمد
آن باده همانست اگر شیشه بدل شد
بنگر که چه خوش بر سر خمار برآمد
این نیست تناسخ سخن وحدت محضست
کز جوشش آن قلزم زخار برآمد
[...]

گر شمس فروشد بغروب او نه فنا شد

از برج دگر آن مه انوار برآمد

گفتار رها کن بنگر آینه عین

کان شبهه و اشکال ز گفتار برآمد

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، الفاظ به دلیل تنگناهای زبانی ذاتی‌شان، به‌رغم آنکه برساخته و فراخوانده می‌شوند و پرده از چهرهٔ رخداده‌ها و دگرگونی‌های جامعه و جهان بشری ما برمی‌گیرند و بر ما آشکارشان می‌کنند، در دم حجاب بر چهرهٔ آنها می‌افکنند و می‌پوشانندشان.

مفهوم گذار هرچند در بیان و بازنمایی و تبیین رخدادهای عظیم



سکہ نقرہ حاج ابن یوسف، ۷۷ق، پشاور | ماخذ: وبگاه موزه بریتانیا.