

ФГАОУВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского»
Таврическая академия (структурное подразделение)
факультет крымскотатарской и восточной филологии
кафедра восточной филологии



Иранская филология и культурология: вызовы современности и перспективы развития

КОНФЕРЕНЦИЯ С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ
СИМФЕРОПОЛЬ, 25 АПРЕЛЯ 2017 ГОДА

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

СИМФЕРОПОЛЬ
Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского
2017

УДК 811.22' 821.222.1

Рекомендовано к печати Учебно-методическим советом факультета крымскотатарской и восточной филологии Таврической академии (структурное подразделение) Крымского федерального университета имени В.И.Вернадского. Протокол № 6 от 30 октября 2017 года.

Научный редактор: Меметов А.М., д-р филол. наук, проф., Крымский федеральный университет имени В.И.Вернадского.

Ответственный редактор: Сухоруков А.Н.

Иранская филология и культурология: вызовы современности и перспективы развития. Материалы конференции с международным участием. Симферополь, 25 апреля 2017 г. – Симферополь, 2017. – 179 с.

Компьютерная вёрстка: Черкесова Н.В.

Авторы несут ответственность за содержание статей.

© ФГАОУВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Меметов А.М. Историко-лингвистические и этнокультурные сведения о предках крымских татар	4
Сухоруков А.Н. Этническая характеристика Ирана в свете новых данных.	16
Громова А.В. Зоонимы-композиты в диалектах фарса (на примере лари).....	51
Гвардия Э.Э. Стилистические особенности поэзии Нима Юшаджа.....	56
Леденёва Л.Г. Эвфемизмы и дисфемизмы в языке Иранских СМИ.	65
مجید ابوالحسنی و مصصومه کرمانی	
بررسی خطاهای نگارشی و املایی زبان آموزان غیر فارسی زبان و ارائه راهکارها	68
حسین متقی	
گزارشی از دستنویس‌های فارسی در کتابخانه‌های روسیه (همراه معرفی سه نسخه‌ی خطی نفیس و کهن تفسیر قرآن به زبان فارسی).....	73
حامد شیواپور و مرتضی رضازاده	
نظریه فلسفی- عرفانی غزالی درباره معنا و دلالت در زبان	84
فاطمه مولوی	
بررسی ساختمان فعل در زبان فارسی براساس معناشناسی بایبی	99
محمد جواد شعبانی مفرد	
روابط عاطفی ایرانیان با مسیحیان ساکن در ایران عصر صفوی	112
مجید ابوالحسنی	
هوش کلامی و ذهن زبانی و ارتباط آن با گفتگو و نقش کلاس گفتگو در تقویت آن	118
سعید نجفی نژاد	
هنر نقاشی در ایران عصر صفوی	123
مصطفیہ ایمانیان	
یادگیری داستان های شاهنامه فردوسی توسط خردسالان به روشهای متفاوت	132
حدیث ندیمی	
بررسی نقوش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید	142
ПРИЛОЖЕНИЕ	
	150

Меметов А.М.

профессор, доктор филологических наук, декан факультета крымскотатарской и восточной филологии ТА КФУ
e-mail: aydem44@mail.ru

ИСТОРИКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СВЕДЕНИЯ О ПРЕДКАХ КРЫМСКИХ ТАТАР

Аннотация. В статье проводится этимологический анализ названий скифо-сарматских племен (тавры, киммерийцы, басилы, бастиарны), а также в сравнительном плане исследуются обычаи, традиции, религия, одежда, похоронные обряды скифо-сарматских племен с обычаями и традициями тюркских и иранских народов.

Ключевые слова: скифо-сарматские племена, тавры, киммерийцы, тюркские народы, иранцы, этнонимы.

Annotation. The article provides etymological analysis of the Scythian and Sarmatian tribes(Tauris, Cimmerians, Basiles,Bastarnians), as long as in comparative terms, the article provides the investigation of customs, traditions, religion, wearings, funeral traditions of Scythian and Sarmatian tribes along with the traditions of the Turkic and Iranian peoples.

Key words: Scythian and Sarmatian tribes, Tauris, Cimmerians, Turkic peoples, Iranians, ethnonyms.

Из древних аккадских, греческих, римских письменных источников известно, что первыми обитателями Северного Причерноморья были киммерийцы, тавры и скифы. Затем сюда постепенно сменяя друг друга прибыли греки, сарматы, саки, аланы (асы), готы, гунны, тюркуты (турки), булгары, авары, хазары, кыпчаки (половцы, куманы) и др.

В современной исторической науке имеются две точки зрения о происхождении скифов, сармат, саков и алан (асов). Наиболее устоявшаяся точка зрения, базирующаяся в основном на исследовании разрозненных лингвистических данных, свидетельствует о том, что скифы, сарматы, аланы (асы), а вместе с ними и саки, и массагеты были иранцами и говорили на одном из западных диалектов иранских языков. Их прямыми потомками, по мнению Вс. Миллера [Миллер, 1893], В.И. Абаева [Абаев, 1949], В.А. Кузнецова [Кузнецов, БСЭ. – 3 изд. Т. 1] являются современные осетины. Другая группа ученых (см. раб. М. Закиева [Закиев, 1986], И.М. Мизиева [Мизиев, 1986; 1990], Ю.Н. Дроздова [Дроздов, 2011], Р.Н. Безертинова [Безертинов, 2001] и др.)

Историко-лингвистические и этнокультурные сведения о предках крымских татар считают скифов, сармат, саков, массагетов, алан (асов) предками современных тюркских народов: узбеков, туркмен, крымских татар, карачайцев, балкарцев, башкир, казанских татар и др.

В данной статье мы попытаемся обобщить имеющиеся и привлечь новые лингвистические материалы, а также комплексно исследовать образ жизни, обычаи, традиции, питание, верования, одежду древних жителей Северного Причерноморья и сопоставить их с обычаями и традициями современных тюркских и иранских народов для того, чтобы выявить их сходства и различия.

Поскольку этнонимы и топонимы в науке признаются за этнический паспорт древних племен, то мы рассмотрим сначала названия скифских племен *тавры*, *киммерийцы*, *басилы* и сарматского племени *бастарны*, а также слова *курган*.

О том, что тавры являются скифским племенем Страбон в своей известной «Географии» пишет: «Херсонесом владеют правители Боспора, хотя вся эта область опустошена постоянным войнами. Прежде они владели только небольшой частью страны..., а большую часть до перешейка и Керкинитского залива занимало **скифское племя тавров** (выделено нами – А.М.). Вся эта страна, а также почти вся область за перешейком до Борисфена называлась Малой Скифией» [Страбон, 1964, с. 284].

Об этимологии слова тавры высказано несколько версий. И.Н. Храпунов приводит две, по его мнению, наиболее вероятные из них. Он пишет: «Полагают, что греки слышали, как называют себя сами *тавры*. Это непонятное таврское слово напоминало им по звучанию греческое слово «быки». Так *тавры* получили свое греческое имя» [Храпунов, 2007, с. 84]. Согласно второй версии, греки и другие народы называли Тавром различные горы и горные системы. Так, например, с древности и до настоящего времени именуется крупнейшая горная система в Малой Азии. Греки-завоеватели Крыма, по аналогии с Малой Азией и другими местами, могли «назвать» Тавром Крымские горы. От гор получили свои имена живший в них народ – *тавры* и полуостров, на котором они расположены – Таврика» [Храпунов, 2007, с. 84-85].

Остановимся на анализе первой версии. Здесь сказано, что тавры называли себя «таврами», затем греки стали также называть их таврами. Следовательно, слово тавры является этнонимом, т.е. самоназванием тавров и его следует этимологизировать не на основе греческого языка, как делают

Историко-лингвистические и этнокультурные сведения о предках крымских татар предыдущие исследователи, а на базе таврского языка, являющегося близкородственным скифскому языку. Этимология слова тавры достаточно легко объясняется на базе тюркских языков, в том числе и крымскотатарского. Слово *тавры* состоит из трех компонентов: *тав+r+ы*. первый компонент *тав-* означает в тюркских-кыпчакских языках, в том числе и в кыпчакизированном диалекте крымскотатарского языка «гора»; второй компонент *-р-* – это усеченный вариант слова *эр / ир* «человек, мужчина, племя, люди»; третий компонент *-ы* – притяжательный суффикс. Первоначально это слово звучало *тав-эр-и* «люди, проживающие в горах», «горцы». Геродот также называл их горными людьми. Как видим, этноним тавры не имеет ничего общего с греческими быками. Для подтверждения своей версии приведем еще несколько примеров: *сув-ары* «люди, живущие у воды», *акац-иры* (<агъач-эр-и) «лесные люди; люди, живущие в лесу».

Вторая версия вызывает еще больше сомнений. Дело в том, что как правило, сначала тот или иной народ поселяется на определенной территории, затем этой территории присваивается название данного народа. Так, например, скифы поселились на огромной территории – начиная с Танаиса (река Дон) на востоке до реки Истр (совр. река Дунай) на западе, с прибрежья Крыма на юге до Северного ледовитого океана на севере – затем вся эта территория была названа Скифией, а не наоборот. Турки-сельджуки сначала завоевали Малую Азию в XI веке, а затем завоеванные турками территории стали называться Турцией.

При изучении этнической и языковой принадлежности киммерийцев мнения исследователей разошлись. В свое время их причисляли к фракийцам, кельтам, германцам, кавказцам. «В современной науке, пишет И.Н. Храпунов, почти общепризнано, что киммерийцы, так же как и скифы, говорили на одном или нескольких языках, входивших в иранскую группу индоевропейской языковой семьи. Однако если ираноязычность скифов твердо удостоверяется многими фактами, то языковая принадлежность киммерийцев установлена на основании лишь трех сохранившихся слов. Это имена киммерийских царей Теушпа, Тугдамме (Лигдамис) и Сандашатру» [Храпунов, 2007, с. 13-14]. О языковой принадлежности скифов будет сказано ниже. Здесь же следует отметить, что по именам тех или иных правителей нельзя твердо утверждать о языковой или этнической принадлежности их подчиненных. Крымское ханство

Историко-лингвистические и этнокультурные сведения о предках крымских татар в течение всего периода своего существования возглавляла династия Гиреев (Гераев), предками которых были чингизиды, т.е. монголы. Тем не менее, крымские татары говорили и говорят на одном из их тюркских языков, а не на монгольском.

Исследовав этимологию слова *киммерийцы*, Ю.Н. Дроздов пишет: «Принадлежность киммерийцев к тюркоязычному народу надежно подтверждается их этимологией. Корневой основой этнотермина «*киммериец*» является формант *«киммер»*. С позиции тюркского языка его можно разделить на составные части так: *ким-мер*. Первая составляющая *ким* – это древнетюркское слово *kimi* (*кими*) «лодка, судно». Вторая составляющая *мер* – это несколько искаженное слово *mar*, которое является фонетическим вариантом слова *бар* «есть, имеется». Исходное название было *кимбар/киммар* с буквальным переводом «имеющие лодки» или «обладающие судами» [Дроздов, 2011, с.14-15].

К этимологии этнотермина *киммеры*, выдвинутой Ю.Н. Дроздовым, можно добавить следующее: этимология первой части *кими/кеми* не вызывает никаких возражений – и в древнетюркском, и современных тюркских кыпчакских языках это слово также означает «лодка, судно, корабль». Вторая часть *-р*, по аналогии с этнотермином *тавры*, о котором было сказано выше, является усеченным вариантом слова *эр* «мужчина, человек». Третья составляющая *-ы/-и* – это привнесенное окончание. Следовательно, первоначально это слово звучало *кеми-эр-и*, что в переводе означает «человек, имеющий лодку, судно», «паромщик».

Косвенно о достоверности данного перевода свидетельствует и Геродот, когда он пишет о Киммерийских переправах. Возможно, часть скифского племени – киммерийцы занимались перевозом людей на своих судах с одного берега на другой через Керченский пролив.

Для выяснения происхождения скифов весьма важным является сообщение Геродота, которое было записано им со слов самих скифов. Согласно этой легенде, прародителем скифов был человек по имени *Таргитай*, у которого родились три сына: *Липоксай*, *Арпоксай* и *Колаксай*. Все указанные имена этимологизируются на базе тюркских языков (см. раб. М. Закиева). Самый младший брат *Колаксай* был основателем рода, который получил название *басилеи* (основа *басил*). Этноним *басил* состоит из двух частей: *бас-ил*.

Первый компонент *бас* – это фонетический вариант древнетюркского многозначного слова *baş* (*баш*), которое в данном производном слове имеет значение «главный», «основной». Вторая составляющая *ил* также является многозначным словом, и в данном случае означает «народ», «племя». Исходное название *басил* в буквальном смысле переводится «главное племя» или «основной народ». Следовательно, легенда о происхождении скифов, записанная Геродотом со слов самих скифов, является более других достоверной, имеет под собой реальную почву и свидетельствует об их тюркском происхождении.

Название сарматского племени *бастарны* этимологизируется также на тюркской основе. Оно структурно состоит из сложного слова *бастар*, где первый компонент *бас/баш* в тюркских языках означает «голова»; второй компонент *тар* – «узкий». Первоначально этот этноним произносился [бастар], что в переводе означает «узкоголовый». Сарматское племя бастарнов отличалось от других родственных племен искусственным деформированием черепа. Голову ребенка стягивали тугой повязкой, чтобы по мере ее роста, она приобретала узкую форму. Археологи сообщают, что впервые подобные узкие черепа были обнаружены в могильниках катакомбной культуры в низовьях Волги и Маныча, относящихся к первой половине 2-го тысячелетия до н.э. Широкое распространение этот обычай получил у обитателей волжских степей и восточных алан во время позднего сарматского периода (со II по IV века н. э.). В этнониме *бастарны* нет иранских элементов.

У каждого народа древние названия мест погребений являются, как правило, исконными. Эти названия относятся к основному словарному фонду языка. У скифов места погребения умерших назывались *курганами*. Слово *курган*, которое широко распространено и в других языках в качестве заимствованной лексики этимологизируется не на иранской, а только на тюркской основе. Оно структурно состоит из двух компонентов: *кур-/къур-* означает «строить», «сооружать», «воздвигать» и многовариантного словообразующего суффикса *-ган/-кан/-гъан/-къан*. Следовательно *курган* означает «построенный, сооруженный, воздвигнутый».

А теперь перейдем к анализу экстралингвистических данных. Как известно, еда представляет собой одну из самых значимых сторон жизнедеятельности человека. Коренные изменения в национальной кухне

Историко-лингвистические и этнокультурные сведения о предках крымских татар любого народа происходят очень медленно. Древнегреческие и римские авторы оставили нам подробное описание скифо-сарматской кухни. Хрестоматийным стало выражение: «Скифы доили кобылиц, пили кумыс, ели конину», которое встречается во многих письменных источниках. Для древних греков и римлян казалось чем-то необычным доение кобылиц и употребление в пищу конины, поэтому они подробно описывали приемы и способы доения лошадей. Заметим, что с иранцами греки были знакомы значительно раньше, чем со скифами, но ничего подобного они за иранцами не замечали.

Конина всегда была и остается основной, наиболее важной частью рациона тюркских и монгольских народов Азии. В настоящее время конина широко употребляется в Казахстане, Киргизии, Узбекистане, Татарстане, Якутии и Монголии. Иранские народы конину не ели, точнее, конина никогда не была национальным блюдом иранцев. Отдельные исследователи выдвигают предположение, что иранцы, возможно, в далеком прошлом употребляли в пищу конину, однако следует заметить, что древнегреческие историки писали о том, что конина является основным продуктом питания скифов и сармат. Как известно, национальным блюдом корейцев является блюдо, приготовленное из мяса собаки. Пройдут столетия, однако подобные блюда никогда не станут национальными блюдами у тюркских народов, иранцев и арабов. Точно так же как изысканное французское блюдо, приготовленное из лягушечьих лапок, не станет таковым у иранцев и турков. Следовательно, в данном случае наблюдается преемственность употребления конины и кумыса у сармато-алан и тюрков, но не иранцев.

Описывая способ приготовления жертвенного животного, Геродот сообщает, что, ободрав шкуру животного, скифы очищают кости от мяса и затем варят мясо в больших котлах местного изделия (если они под рукой), если же у них нет такого котла, тогда все мясо кладут в желудок животного, подливают воды и снизу поджигают кости. В желудке свободно вмещается очищенное от костей мясо всего быка. Таким образом, бык сам себя варит, как и другие жертвенные животные. Точно так же и сейчас поступают многие современные тюркские народы.

Записано нами со слов Нури Абибуллаева, которому сообщил Азиз Аблякимов, родившийся в 1915 году в селе Таракташ (Крым): «Чабаны в горах резали ягненка или барашка, разделявали, очищали желудок и клали в него всю

Историко-лингвистические и этнокультурные сведения о предках крымских татар тушу мелко нарезанными кусками, соль и перец. Затем желудок зашивали. Выкапывали яму, разводили в ней костер. На остывающие угли клади желудок с мясом. Сверху прикрывали еловыми ветками и засыпали землей. После приготовления вынимали желудок, сверху делали разрез, получалась ёмкость с мясом».

Каждый народ вырабатывает свои особые, строго определенные похоронно-поминальные обряды, связанные с заупокойным культом. Это очень консервативный элемент духовной культуры, который медленно изменяется и редко заимствуется одним народом у другого. В работе «Древняя история Крыма» автор, описывая содержание могильника из Ташлы-Баира (Крым), отмечает, что умершего хоронили в сидячем положении, руки сгибали так, что кисти оказывались перед лицом. Датируется могильник XI – X вв. до н. э. [Храпунов, 2007, с. 69]. Как известно, в этот период в Крыму жили тавры, т.е. одно из скифских племен. А теперь сравним вышеупомянутый обряд погребения умершего с похоронами крымских татар, подробно описанный в XIX веке выдающимся этнографом, членом-корреспондентом Российской академии наук Густавом Ивановичем Радде (Густав Фердинанд Рихард), проживавшем в Крыму с 1851 по 1855 гг. Густав Радде, лично наблюдавший за похоронами, в своей работе «Крымские татары» пишет: «Обычаи, соблюдаемые татарами при погребении мертвых, тесно связаны с идеями, которые они имеют о загробной жизни вообще. ... татары хоронят своих покойников в **сидячем положении** (выделено нами – А.М.), причем тело закутывают в белые платки (белый саван – А.М.); на ноги надевают чулки и туфли; на голову – ермолку с белою кистью... Когда тело уже опущено в могилу и приведено в надлежащее положение, над ним ставят в наклонном положении от четырех до шести шестов (повыше головы и до колен) и потом засыпают яму, так, что тело покоится в наполненном воздухом пространстве и находится в **сидячем положении** [Радде, 2008, с. 28]. Следовательно, сидячее положение крымскотатарского покойника в могиле, описанное Г. Радде в середине XIX века, очень напоминает захоронение тавров в XI – X вв. до н. э., которые были открыты крымскими археологами в Ташлы-Баире и в Новокленово, что еще раз подтверждает консервативность похоронных обрядов и преемственность народов, проживавших в Крыму и Северном Причерноморье, т. е. тавро-скифов и крымских татар.

Изучая элементы одежды крымских татар, Л.И. Рославцева сообщает, что в Крыму образовались две основные субэтнические группы, изначально связанные с территорией обитания – степной и горно-прибрежной. Эти две группы прошли разные пути развития, создав и два типа материальной культуры. Следы сложной истории их образования видны и на примере костюма [Рославцева, 2008, с. 211]. Сравнивая найденный в восточной части Крыма (район Боспорского царства) пояс из скифских погребений, относящихся к V – III вв. до н. э., с поясами горно-прибрежных крымских татар XIX века, Л.И. Рославцева обнаружила их явное сходство по ряду особенностей: кожаная основа, трехслойность, узор, повторяющий на горно-прибрежных поясах форму нашивавшихся на «скифские» пояса металлических бляшек [Рославцева, 2008, 211]. Данное сходство также свидетельствует об исторической преемственности элементов культуры скифов и крымских татар.

На страже издревле сложившихся порядков, традиций и обычаев скифской семьи и общества стояли боги, семь из которых занимали главенствующее положение. По свидетельству Геродота, скифский пантеон богов возглавляла богиня домашнего очага, которая по-скифски называлась *Табити*. Она соответствовала греческой *Гестии*. *Табити* занимала первый из трех рядов семибожного пантеона, почтилась более всех других богов и считалась «царицей скифов». Ее имя трактуется представителями ираноязычности скифов как «согревающая» или «пламенная». Возможно, этимология этого названия объясняется не на основе иранских языков, в которых *табидан* означает «блестеть», «сверкать», а на основе древнетюркских языков. В этом случае слово *Табити* состоит из двух частей: *тан-* – «поклоняться» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 533] и *им-* – «делать». При присоединении к основе с глухим конечным согласным слов с начальным гласным, конечный глухой основы озвончается: *тан+им > табит* «поклоняйся». Приведем пример из древнетюркского языка: *qul tāŋrigā tapdī* «раб поклонялся Богу» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 533]. На втором месте в семибожном пантеоне идет Небесный бог, который по-скифски называется *Папай*. По одной из легенд он был праодителем скифов и соответствует греческому Зевсу. У крымских татар до сих пор сохранилось выражение: «*Вакъты келир, отымекке де Папай дерсинъ*» – «Время придет и хлебу скажешь Папай (то есть Бог)». Указанное выражение использовалось

Историко-лингвистические и этнокультурные сведения о предках крымских татар тогда, когда кто-либо из сидящих за столом отказывался от предложенной ему еды, мотивируя тем, что она ему не нравится. Поклонялись скифы также и богине, олицетворяющей мать-землю, которая по-скифски называлась *Ani* и соответствовала древнегреческой *Gee*. Название богини *Ani//Ana* с древнетюркского языка переводится как «мать», «старшая родственница», «старшая сестра» [Древнетюркский словарь, 1969, с.47]. Эта лексема с незначительными фонетическими и семантическими различиями употребляется также в большинстве современных тюркских языков. Прошло много веков. Ислам прочно утвердился среди крымских татар. Однако названия некоторых прежних доисламских богов до настоящего времени сохранились в их памяти в составе пословиц, поговорок и устойчивых словосочетаний: *Папай*, *Ani* и др.

О том, что потомками скифо-сармат являются тюркоязычные народы, неоднократно писали ученые, историки, дипломаты, общественные и политические деятели, церковные служители до XVIII века, и только в XIX веке появилась гипотеза об их ираноязычности, которая успешно распространялась европоцентристами.

Так, итальянец Альберт Кампензе, в своем письме к папе Клименту VII, написанному в 1524 году, сообщает: «Скифы, ныне называемые Татарами, народ кочевой и с давних времен славящийся своим воинственным характером» [Альберт Кампензе, 1836, с. 24].

Посланник английской королевы Джильс Флетчер, описывая крымских татар в 1591 году, отмечал: «Это тот же самый народ, который греки и римляне называли иногда скифами-номадами или скифами-пастухами» [Джильс Флетчер, 2002, с. 109].

Венецианский посол Марко Фоскарино в своем «Донесении о Московии», характеризуя окружающие Москвию народы в середине XVI века, писал: «К востоку живут Скифы, которые называются ныне татарами; о характере их, как и всех других народов, вы узнаете ниже» [Марко Фоскарино, 1913, с. 4].

Михалон Литвин в 1550 году писал: «Хотя татары (*tartar*) считаются у нас варварами и дикарями, они, однако, хвалятся умеренностью жизни и древностью своего скифского племени» [Михалон Литвин, 1994, с. 62].

Французский капитан Жак Маржерет в своих записках о Московии в 1607 году писал: «Словом «скифы» еще и сегодня называют татар, которые прежде были повелителями России...» [Жак Маржерет, 1982, с. 141].

В Киевском синопсисе, опубликованном в 1674 году, говорится: «Савромации, или сармации страна есть вся в той же Европе, третией части Света, жребия Афетова, обаче сугуба есть: едина Скифска, идеже ныне сидять Скифы или Татаре...» [Киевский Синопсис (1674), 2006, с. 53].

Чешский иезуит Ирджи Давид в 1690 году сообщал: «Несомненно, что скифы и сарматы, часть которых впоследствии стала называться татарами, ...» [Давид Ирджи, 1968, с. 131].

Следовательно, все указанные авторы писали о том, что прямыми потомками скифов являются татары, а не иранцы, которых никогда татарами не называли.

Еще в середине XIX века датский историограф П.Ф. Сум, проводя исследование тюркских народов Восточной Европы и Малой Азии, отмечал, что общие имена тюрков «часто переменялись от того, что один народ брал перевес над другим. Скифы, Сарматы, Аланы, Гунны, Хазары, Уцы или Команы, Татары – суть общие племена, которые следовали одно за другим [Сум, 1886, с. 15].

Тенденциозные выводы европоцентристов о том, что в Северное Причерноморье, на Кавказ, в Урало-Поволжье, Центральную и Среднюю Азию и даже в Западную Сибирь якобы тюрки пришли только после так называемого «великого переселения народов» поддерживались на государственном уровне путем проведения международных конференций. Эта идея четко прослеживается в работе международного симпозиума по этническим проблемам истории Центральной Азии в древности (II тыс. до н. э.), который проводился в октябре 1977 г. в г. Душанбе по инициативе Советско-Индийской комиссии по сотрудничеству в области общественных наук, Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии, поддержанной АН СССР и ЮНЕСКО. Симпозиум пришел к выводу: «Во II тысячелетии до н. э. индоиранские народы появились на территории от Анатолии, Месопотамии, Ирана и Индии вплоть до границы Китая, где заложили основу дальнейшего социально-экономического развития этого региона и формирование народов, известных по историческим свидетельствам, относящихся к I тысячелетию до н. э.» [Этнические проблемы..., 1981, с. 20]. Во многих докладах симпозиума речь шла о том, что Центральная Азия во II тысячелетии до н. э. была полностью заселена индоевропейцами и до VI-VII вв. н. э. здесь не было и

Историко-лингвистические и этнокультурные сведения о предках крымских татар следов тюркоязычных народов. «По другим выступлениям европоцентристов, пишет М.З. Закиев, мы узнает, что в Северном Причерноморье, в регионах Западной Сибири и Урало-Поволжья тюрки появились как кочевники лишь в VI-VII вв. и отюречили «местных» сильных, культурных индоевропейцев» [Закиев, 1986, с. 23].

Таким образом, основываясь на приведенных выше в статье лингвистических и экстралингвистических данных, можно сказать, что древние народы, проживавшие в Северном Причерноморье, в том числе и Крыму, такие как тавры, киммерийцы, скифы, сарматы и другие были тюрками и говорили на отдельных диалектах древнетюркского языка.

Список использованной литературы

1. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор // В.И. Абаев. Т.1. – М.-Л., 1949.
2. Безергинов Р.Н. Татары, тюрки – потрясатели вселенной. (История великих империй). – Новосибирск, 2001. – 732 с.
3. Библиотека иностранных писателей о России. – СПб., 1836. – Т. 1.
4. Давид Иржи. Современное состояние Великой России или Московии // Вопросы истории, №1. – 1968.
5. Джильс. О государстве Русском // Джильс Флетчер. М., – 2002.
6. Донесение о Московии второй половине 16 века // Императорское общество истории и древностей Российских. – М., 1913.
7. Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – 676 с.
8. Дроздов Ю.Н. Тюркоязычный период европейской истории // Ю.Н. Дроздов. – М., 2011. - 599 с.
9. Закиев М.З. Проблемы языка и происхождения татар // М.З. Закиев. – Казань, 1986.
10. Кузнецов В.А. Аланы // В.А. Кузнецов. БСЭ. – 3-е изд. – Т.1.
11. Литвин Михалон. О нравах татар, литовцев и москвитян // Михалон Литвин. – М., 1994.
12. Мечта о русском единстве. Киевский синопсис. (1674). – М., 2006.
13. Мизиев И.М. История рядом // И.М. Мизиев. – Нальчик, 1990; Мизиев И.М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа // И.М. Мизиев. – Нальчик, 1986.
14. Миллер Вс. Ф. Древний осетинский памятник Кубанской области //

- Материалы по фразеологии Кавказа // Вс.Ф. Миллер. – М., 1893 – вып. 3;
- Миллер Вс. Эпиграфические следы иранства на юге России // Журнал министерства народного просвещения. – 1886. – Октябрь.
15. Радде Г. Крымские татары // Г. Радде. – Киев, 2008. – 105 с.
16. Рославцева Л.И. Крымские татары // Л.И. Рославцева. – М., 2008. – 333 с.
17. Россия начала XVII века. Записки капитана Маржерета. – М., 1982.
18. Страбон. География // Страбон. – Кн. VII (Перевод, статья и комментарии Г.А. Стратановского). – М., 1964. 837 с.
19. Сум П.Ф. О хазарах. – М., 1886.
20. Храпунов И.Н. Древняя история Крыма // И.Н. Храпунов. – Симферополь, 2007. 270 с.
21. Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н. э.). – М.: Наука, 1981.

старший преподаватель кафедры восточной филологии ТА КФУ

e-mail: sankafd2004@gmail.com

ЭТНИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИРАНА В СВЕТЕ НОВЫХ ДАННЫХ

Аннотация. Статья посвящена комплексному исследованию демографической ситуации и этническому многообразию современного Ирана. Особое внимание уделено анализу данных всеобщей переписи населения Ирана 2016 года. Основное внимание в работе акцентируется на современном состоянии различных этносов Ирана, выделяются и описываются их характерные особенности. В статье обобщен обширный материал по исследуемой теме с опорой на оригинальные иранские источники.

Ключевые слова. Население Ирана, статистика, персы, курды, азербайджанцы, белуджи, бахтиары, кашкайцы, луры, туркмены, арабы, евреи, цыгане.

Abstract. The present article is devoted to a comprehensive study of the demographic situation and the ethnic diversity of modern Iran. Particular attention is paid to the analysis of the data of the general population census of Iran in 2016. The main attention in the work is focused on the current state of various Iranian ethnoses, their characteristic features are singled out and described. The article summarizes the extensive material on the topic under study based on the original Iranian sources.

Key words: Iran's population, statistics, Persians, Kurds, Azerbaijanis, Baluchis, Bakhtiaris, Kashkays, Lurs, Turkmens, Arabs, Jews, Gypsies.

Иран является одной из древнейших стран мира с богатой историей и культурой. На протяжении тысячелетий Иранское нагорье захлестывали волны миграций различных народов, оседая в зелёных долинах и на склонах гор. Самым древним известным науке населением на территории современного Ирана считаются гутии (кутии), проживавшие в горах Загроса (юго-запад Ирана) в 3-м тысячелетии до н.э. Их ближайшими соседями были луллубеи, а также касситы, миттани и гиксосы на западных рубежах иранского плато. Медведская И.Н. в числе автохтонов доарийского западного Ирана указывает такие народности, как хузы, хурриты, кардухи, китии и гураны [4, с. 36-44]. В генетической структуре большинства этих народностей прослеживается заметный семитский след в сочетании с различными средиземноморскими

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных (переднеазиатскими) включениями. Кроме того, с севера через Кавказ оказывали влияние представители дольменной культуры, происхождение которых связывают с протогаллами, что косвенно подтверждается генетическими исследованиями (R1b1). В то же время (3 тыс. до н.э.) на юго-востоке современного Ирана существовала развитая цивилизация с населением дравидского происхождения. Хотя её центр (города Хараппа и Мохеджо-Даро) находился на территории современного Пакистана, в Иране также обнаружен ряд древних поселений, самым исследованным из которых является Шахрэ сухте (Сожжённый город) в провинции Систан и Белуджистан. С дравидскими народностями связывают также возникновение и развитие Эламского государства в западной части Иранского нагорья. На юге Ирана (побережье Персидского залива) проживало население хамитского происхождения.

Последовавшие после середины 2-го тысячелетия до н.э. волны миграции арийских племён (ямная культура), сами далеко не однородные по составу, значительно обогатили в этническом отношении население Иранского плато. Через этот регион прошли потом гунны-эфталиты, войска Александра Македонского, древние народности Центральной Азии, арабы, монголы, тюрки-сельджуки и кыпчаки, мирно расселялись евреи, ассирийцы и цыгане, насильственно были переселены грузины и армяне. И все эти народности в той или иной мере оставили свой след в богатой этнической композиции Ирана.

Официальная позиция Исламской Республики Иран.

После революции 1978-1979 гг. Иран официально стал именоваться исламской Республикой. В конституции Ирана, помимо прочего, определяются взаимоотношения между различными сообществами внутри иранского социума, при этом, акцент делается не на этнической, а на конфессиональной принадлежности.

Лидер исламской революции Хомейни использовал понятие «великая нация Ирана» по отношению ко всему иранскому народу, полагая, что важным фактором духовного единения народа является «мессианский» характер ирано-шиитской культуры [2, с.52]. Эта позиция получила закрепление в Конституции Исламской Республики Иран (ИРИ). Так, в статье 11 Конституции указано: «Согласно священному аяту все мусульмане представляют собой единую умму. Правительство Исламской Республики Иран обязано сделать так, чтобы его общая политическая линия основывалась на союзе исламских

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных народов» [15, с.27]. В статье 19 говорится: «Иранцы, относящиеся к любому этносу или племени, обладают равными правами; цвет кожи, раса, язык и т.п. не ставит никого в привилегированное положение» [15, с.31].

Считается, что в условиях почти абсолютного доминирования в стране приверженцев шиизма, конфессиональный принцип общегосударственной идентичности населения должен превалировать, что позволит определённым образом нивелировать этнокультурные различия народов Ирана, ослабить автономистские и сепаратистские настроения, носителями которых являются курды, белуджи, отчасти азербайджанцы и другие этносы, чьё этническое пространство разрезано границами сопредельных государств [6, с.124].

В защиту официальной концепции руководства Ирана выступает директор Института автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона, профессор Гарник Асатрян. Он указывает на деструктивную роль деления населения Ирана по этническому признаку. С аргументами в пользу данной позиции можно ознакомиться в его монографии [1]. Приведём лишь некоторые цитаты: «Трудно искусственно расчленить единое целое. Обычные мерки идентификации этносов абсолютно не применимы к Ирану» [1, с.49]. «Принятое в Иране определение населения по религиозному принципу, а не по этническому, является не выражением злого политического умысла властей, а следствием адекватного подхода к предмету. Иначе невозможно» [1, с.49]. Говоря о персах как о титульной нации Ирана, Г.Асатрян высказывает следующее мнение: «Понятие “перс” в качестве названия этноса или народа в исламский период истории Ирана вплоть до сегодняшнего дня отсутствует. В современном Иране, как и в первые века ислама, люди идентифицируются по месту жительства, а в противопоставлении к иноверцам – по религиозной принадлежности (т.е. мусульманин (суннит, шиит), христианин (масихи, исави), еврей (йахуд, калими), зороастриец <...> и т.д.). Исключение составляют лишь племенные общности с традиционным укладом жизни – луры, бахтиары, кашкайцы, курды, белуджи, гураны, авроманы, брахуи, туркмены, мандейцы и др.» [1, с.43-44]. Ещё одна показательная цитата: «В Исламской Республике Иран нет ни одного человека, который бы идентифицировал себя с этим призрачным этносом [персами]. Никто не скажет *man fārsam*, т.е. “Я – перс”, а только *man īrānīam* – “Я иранец”. Причём, самоидентификация “иранец” – отнюдь не искусственный

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных ярлык, привитый насилиственно или посредством пропаганды. Это – естественное выражение чувства принадлежности к единому народу, что, как мы старались показать, имеет глубокие исторические и генетические корни и зиждется на прочном фундаменте тысячелетнего национального бытия в пределах одного и того же государства». «По сути, нет более глупого определения сегодняшнего Ирана, чем утверждение о “многонациональности” этого государства» [1, с.49].

Всеобщая перепись Ирана 2016 года

С целью определения демографических тенденций и оказания помощи правительству в разработке стратегии в области здравоохранения и социального обеспечения Статистический центр Ирана раз в пять лет проводит национальную перепись населения. Последняя из них была проведена в два этапа в период с 24 сентября 2016 по 18 ноября 2016 года, а предварительные результаты обнародованы 13 марта 2017 года [16]. Перепись проводилась при поддержке онлайн-сервиса и показала высокий процент удалённого участия - 48%, что позволило сэкономить сумму, эквивалентную 33 млн. долларов. Такому высокому показателю, возможно, способствовало то, что прошедшим опрос переписи через интернет, был обещан гигабайт бесплатного интернета в качестве поощрения. Также тысяча человек получила по 10 млн. риалов (около 330 долларов).

Наиболее ценные полученные результаты переписи осенью 2016 года следующие: Население Ирана - 79 926 270 человек. Число мужчин - 40 498 442. Число женщин - 39 427 828.

Соотношение полов - 103:100, при том, что во время предыдущей переписи это соотношение находилось на уровне 102:100, т.е. мужчин больше и тенденция к увеличению их доли сохраняется. Наибольшее соотношение мужчин к женщинам в провинции Бушир (114:100), наименьшее в Гиляне (100:100). Городское население - 59 146 847 человек, увеличилось на 5 500 186 за 5 лет, составляет около 74 %; Сельское население - 20 730 625 людей, уменьшилось на 772 383 по сравнению с национальной переписью 1390 года, составляет около 26%; Население без постоянного жилища — 0,1%;

Среднее количество членов семьи - 3,3 человека. Цифра для городских и сельских районов составляет 3,3 и 3,4, соответственно. Это показывает снижение по сравнению с показателями пятилетней давности, когда количество

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных людей в домашних хозяйствах достигало 3,5 для городов и 3,7 для сельской местности; провинция с самым большим средним количеством членов семьи: Систан и Белуджистан — 3,9. Провинция с самым маленьким средним количеством членов семьи: Гилян — 3,0. Количество семей из 1-го человека: 8,5 % (в 2006 — 5,2%), из 2-х: 20,7% (в 2006 — 15,3%), из 3-х: 28,5% (в 2006 — 22,9%), из 4-х: 27,6 (в 2006 — 24,4%), 5 и более: 14,7% (в 2006 — 32,2%).

Средняя плотность населения: 49 человек на 1 км.кв. Самая высокая плотность: Тегеран — 969 чел./км.кв., низкая — в провинции Семнан: 7 чел./км.кв. Уровень безработицы — 12,4%; Ежегодный прирост населения: +1,24%, самый высокий в провинции Южный Хорасан (+3,02%), самый низкий в провинции Хамадан (-0,23%), в Тегеране +1,72%. Средний ежегодный прирост населения: 955 тыс. человек; Провинция с самым большим населением: Тегеран — 16,6% от всего населения (в 2011 — 16,2%). Провинция с самым маленьким населением: Илам — 0,73% (в 2011 — 0,74% от всего населения страны). Количество городов: 1245

Средний возраст жителя Ирана: 31,1 год (30,9 мужчин, 31,3 женщин), в 2011 году был 29,8, в 2006 — 24,7). В городской местности: средний — 31,5; мужской — 31,3, женский — 31,6. В сельской местности: средний — 30,1, мужской — 29,7, женский — 30,5. Без постоянного места жительства: средний — 30,8, мужской — 31,1, женский — 30,4.

Гражданское состояние населения (в возрасте 10 лет и более). Мужчины: в браке — 63,3%, вдовцы — 1%, разведённые — 1,2%, ни разу не вступавшие в брак — 34,4%, не ответили — 0,1%. Женщины: в браке — 64,3%, вдовы — 7,3%, разведённые — 2,2%, ни разу не вступавшие в брак — 26,2%.

Уровень грамотности (в возрасте от 10 до 49 лет): 94,8% (в 2006 — 91,7%). Уровень грамотности (в возрасте от 6 и старше): 90,1%. Самый высокий в провинции Тегеран: 92,9%, а также в провинциях Альбурз, Семнан и Йазд. Самый низкий в провинции Систан и Белуджистан: 76,0, а также в Курдистане (81,5%), Западном Азербайджане (82,0%) и Лурестане (83,0%).

Количество мигрантов: 4709149 человек, 3,9 миллиона из которых расселились в городских пределах. Большая часть мигрантов — из Афганистана, что составляет 1,98 % от всего населения Ирана.

Перепись также показала увеличение доли семей, имеющих два и более мест жительства. При этом указывается на значительное число незанятых

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных жилых помещений: 2 587 607 единиц при 1 663 412 в 2006 году. Больше всего подобных строений — в Тегеране (489 986, т. е. 18,9% от всей страны).

Относительно новым явлением для Ирана стала массовость стихийных самовольных поселений на окраинах крупных городов. По словам министра внутренних дел Ирана Рахмани-фазли, по состоянию на осень 2016 года число людей, проживающих в подобных поселениях, составляет 11 миллионов человек [13]. Некоторые другие чиновники, в частности глава Организации социального обеспечения Ирана г-н А.Мохсени, говорит о 12-13 миллионах людей, проживающих в незаконных постройках и лишенных минимальных удобств [17]. Указанная выше доля населения без постоянного места жительства (0,1%, т. е. около 80 тысяч человек) включает в себя членов племён, не имеющих постоянного жилья, при том, что наблюдается устойчивая тенденция к снижению этого показателя.

Этнический состав Ирана. В соответствии с официальной позицией Ирана в ходе национальной переписи населения 2016 года, как и в предыдущие разы, вопрос об этнической принадлежности опрашиваемых не поднимался. Продиктовано это, вероятно, вполне объективными причинами. Г.Асатрян указывает: «Для выяснения объективной картины демографической ситуации в Иране традиционные методы статистических расчётов по этническому составу населения абсолютно бессильны. Невозможно определить по обычным меркам, что есть народ Ирана и из чего он состоит. Для этого требуется комплексный подход, учитывающий, помимо самосознания, исторический, антропологический, лингвистический и культурный аспекты» [1, с.32]. Условно население Ирана можно разделить на 4 группы. При этом ключевым критерием выступает комплекс факторов, среди которых основными являются лингвистический и исторический. Таким образом, выделяют этносы ираноязычные, тюркоязычные, семитские и в отдельную группу, самую неоднородную по составу, можно выделить представителей всех остальных этносов (армяне, грузины, хазарейцы, брагуи, цыгане и т.д.)

Чтобы иметь общее представление о примерном пропорциональном соотношении различных этносов в современном Иране, обратимся к данным, представленным ЦРУ по состоянию на 2014 г.

- иранские народности – 79% (61% персы, бахтиары, гилянцы, мазандаранцы и др.; 10% курды; 6% луры; 2% белуджи);

- тюркские народности - 18% (16% азербайджанцы, кашкайцы, афшары, кызылбыши, каджары, шахсевены, карапапахи, карадагцы и др.; 2% туркмены);
- другие – 2% арабы и 1% различные иные народности [11].

Ираноязычная группа этносов Ирана. Большая часть населения Ирана разговаривает на языках иранской группы. Это, прежде всего, персы, а также курды, луры, бахтиары, гилянцы и мазандаранцы, талыши, белуджи, таты, галеши и некоторые другие.

Персы — составляют основную часть населения Ирана, проживают в центральных и восточных провинциях страны, а также в США (до 1,5 млн. чел.), Канаде, Германии, Турции, Ираке, ОАЭ, и др. Общая численность составляет более 55 миллионов человек. По вероисповеданию — мусульмане шииты-имамиты, приверженцы джафаритского толка (мазхаба) в исламе. Представлены многочисленными региональными подгруппами с общими этнокультурными чертами и языком фарси или его диалектами в качестве родного. Для внешних исследователей именно последнее обстоятельство выступает главным критерием для идентификации персов, при том, что сами они называют себя «ирани», т. е. иранцами. Другими словами, население Ирана, которое не идентифицирует себя с каким-то конкретным этническим объединением, кроме иранцев, за пределами Ирана называют персами.

Курды — один из крупных этносов Ближнего и Среднего Востока, оказавшийся разделённым между несколькими странами. Приблизительные данные о численности курдов по состоянию на конец 2016 года: Турция – 15 млн., Иран – 8,5 млн., Ирак – 6 млн. и Сирия – 2,5 миллиона человек. Общая численность курдов превышает 35 миллионов человек. В Иране курды населяют северо-западные провинции - Курдистан, Керманшах, Илам и Западный Азербайджан, в которых составляют, соответственно, 98%, 92,5%, 86% и 22% от всего населения. Курдские поселения имеются также в большинстве других провинций Ирана. Высокий процент курдов в провинции Северный Хорасан, где они оказались в XVII в. в результате политики переселения народов Аббаса I, направившего их для защиты пограничных территорий.

Курдский язык состоит из ряда диалектов, самые крупные из которых курманджи, заза (северный) и сорани (южный курманджи), южнокурдская группа языков (келхури, фейли) и дейлемские, среди которых наибольший

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных интерес представляет горани. Письменность на арабской графической основе, в Турции и Сирии на латинской, а в странах СНГ на русской. «Курманджи» также – самоназвание большинства курдов и переводится как «мидийский сын». Многие склонны рассматривать курдов как прямых потомков мидийцев. Не все, идентифицирующие себя с курманджи как этнической группой, говорят на этом языке.

Большинство курдов — мусульмане-сунниты (шafiитского мазхаба), но в Иране почти половина их исповедует шиизм. Это курды Хорасана (курманджи), Керманшаха, Илама, западного Хамадана, а также восточной части Курдистана, Тегерана и Эльбурса. Т.е. курды Санандаджа (столицы иранского Курдистана) и севернее – сунниты, остальные курды Ирана шииты. Среди иранских курдов распространены также различные синкретические верования, прежде всего езидизм, представляющий собой комплекс элементов их шиизма, зороастризма, доисламских верований и несторианства. Кроме того среди курдов Ирана много последователей крайнего шиитского течения Ахлеви или Ярсан (гураны и другие южные курды).

Национальное движение курдов Ирана. Близость языка и культуры курдов с большинством других народов Ирана, некоторые особенности национальной политики и межклановая разобщённость курдского общества привели к тому, что на территории Ирана не было устойчивых сепаратистских курдских движений. История последних столетий насчитывает лишь несколько восстаний, и все они, в той или иной мере, были инспирированы из заграницы. В настоящее время также источником сепаратистских идей в иранском Курдистане считаются группировки с центрами в Турции или Ираке. Наиболее активна в этом плане группировка РЈАК (курдск. «Партия свободной жизни Курдистана») тесно связана с Курдской Рабочей Партией из Турции. Они имеют общее руководство, но действуют в разных странах. Лидер РЈАК Абдуль Рахман Хаджи Ахмади, управляет группировкой из Кёльна, Германия отказалась экстрадировать его в Иран на основании того, что он немецкий гражданин. Неудивительно, что официальный Тегеран рассматривает РЈАК как американскую агентуру в своих западных районах. В 2011 году после серии успешных операций сил безопасности Ирана РЈАК капитулировала и подписала соглашение с руководством Иракского Курдистана о прекращении вооружённой активности на границе с Ираном.

Луры – народ на западе Ирана, близкий к курдам с одной стороны, и персам с другой, проживают, преимущественно, в Луристане, а также в провинциях Кохгилуйе, Фарс, Бахтаран, Чахармехаль и на севере Хузистана. Несколько тысяч луров живет в Ираке, в горных долинах вдоль ираноиракской границы. Всего луров насчитывается около 5 миллионов человек. Говорят они на языке лури, занимающем промежуточное положение между курдским и персидским языками. Как народность оформились, вероятно, в результате смешения коренного местного населения (в т.ч. лулу) с пришлыми иранскими племенами. Среди луров выделяется языковая группа лаки, занимающая промежуточное положение между лурским и курдским языками. Носителей этого языка насчитывается около 1,5 млн человек, что позволяет некоторым выделять их в отдельную этническую подгруппу. Луры исповедуют шиизм имамитского толка, но имеются представители и других верований, прежде всего – ахле-хакк.

Бахтиары – группа племён Юго-Западного Ирана, родственны лурам и до сих пор некоторыми учёными рассматриваемые как одно из лурских (курдских) ответвлений. Расселены на горной территории от Исфахана до западной границы Ирана и в восточной части Хузистанской равнины. Численность бахтиар составляет около 1,5 миллионов человек, говорят на многочисленных бахтиарских диалектах, близких к лурскому, курдскому и персидскому языкам. На протяжении своей истории ассимилировали различные этнические элементы (семитские, тюркские и др.), одно из племён говорит на тюркском наречии. Бахтиары — мусульмане-шииты с сильными местными традициями и незначительной долей последователей ахле-хакк.

Гилянцы (самоназвание гилани или гиляки) – народность на севере Ирана, проживающая на территории Гиляна, а также, частично, в Мазандеране, Зенджане, Казвине и Тегеране. Всего насчитывается около 3,5 миллионов гилянцев (2016). Этнически восходят к гелам, а те к античным кадусеям – коренному народу, населявшему эти территории до прихода иранцев-ариев. Говорят на гилянском языке прикаспийской подгруппы северо-западной группы иранских языков. Имеется своя письменность на основе арабицы (33 буквы). Родственными языками являются мазандеранский, татский и талышский, восходящие к парфянскому языку. По вероисповеданию – шииты-имамиты, хотя заметны элементы доисламских верований в виде культа священных камней,

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных деревьев и т.п. Женщина в обществе занимает независимое положение. Имеется заметная тенденция к ассимиляции персами. В горных районах выделяется этническая подгруппа галешей (букв. – пастухи), основным отличием которых является занятие полукочевым скотоводством, в отличие от остальных гилянцев – земледельцев и рыболовов.

Мазандаранцы или *табари* – близкая гилянцам народность в провинции Мазандаран, известной до 12 века как Табаристан. Небольшие поселения мазандеранцев имеются также в Голестане, Семнане, Тегеране и Исфагане. Общая численность составляет около 4 миллионов человек (2016). Мазандеранский язык относится к северо-западной ветви иранских языков, близок языку гилянцев, талышей, татов, курдов (особенно заза и горани). Язык не имеет своей письменности. О предках мазандеранцев или табари – племени «тапур», упоминает Страбон. Птолемей указывает, что тапури являются одним из скифских племён. В настоящее время среди горных мазандеранцев сохраняются элементы деления по племенному признаку. Выделяется два крупных объединения – гадикулах и палани, ведущие полуоседлый образ жизни. Материальная и духовная культура, мазандеранцев очень близка гилянцам. Являются шиитами-имамитами. Мазандеранцами по происхождению были Реза-шах и Мохаммад-Реза Пехлеви, поэт-реформатор Нима Юшидж, а также современные политические деятели Али Лариджани (глава меджлиса) и Натек Нури (экс-глава меджлиса).

Талыши – немногочисленный иранский народ, заселяющий узкую территориальную полосу вдоль Каспийского моря на границе Ирана (Лахиджан) и Азербайджанской Республики (Ленкоранская впадина). Это гористый район, покрытый густыми лесами и богатый ценными породами деревьев. Будучи национальным меньшинством в течение многих столетий, талыши активно ассимилировались другими народностями. В настоящее время насчитывается более 1 миллиона носителей талышского языка, в то время как талышами себя считают немногим более 800 тысяч, 600 тысяч из которых проживают в Иране. Вероятно, коренным населением Талышистана были кадуссеи, ассимилированные пришлыми арийскими племенами с последующим включением значительного кавказского субстрата. Талышистан, также как Гилян и Мазандаран не был завоёван арабами и долгое время сохранял частичную независимость. Талышский язык относится к северо-западной

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных подгруппе иранской группы языков каспийского ареала. У талышей богатое устное народное творчество, разнообразное в жанровом отношении, при том, что талышские писатели творили, главным образом, на персидском языке.

Большинство талышей Ирана и Азербайджанской Республики – шииты, хотя имеются и сунниты - последователи суфийского ордена нахшбанди, проживающие в районе Ардебиля. Сохраняются элементы доисламские верования в виде культа священных деревьев, камней, а также ряда местных божеств, в т.ч. Сийах-Галеша (Чёрного пастуха) - покровителя крупного рогатого скота, аналог которого среди талышей-шиитов - Хызыр-Наби. Одним из главных персонажей их фольклора является пророк Моисей (Муса). Для предохранения от злых духов применяются различные амулеты, которыми обвешивают себя, детей, скот, дома, утварь и даже оружие. Изготовлением амулетов занимаются многочисленные знахари. Они же занимаются лечением людей и животных, применяя наряду с заговорами и амулетами различные средства народной медицины.

Национальное движение талышей Ирана. Талыши являются разделённым народом, большая часть которых проживает в Иране, меньшая часть в Республике Азербайджан, где составляет незначительное меньшинство, чуждое остальному населению. В Иране талыши не чувствуют притеснений, поэтому отсутствует почва для каких-либо националистических идей. Здесь активно изучается талышская история, культура и язык, проводятся археологические раскопки, в Реште, столице Гиляна, создан "Центр по исследованиям проблем Талышстана". Экс-президент Ирана Махмуд Ахмадинежад - этнический талыш, однако это нигде не прозвучало и никак не повлияло на статус талышей.

Таты - этническая общность в северо-западной части Ирана между городами Тегеран и Казвином (южные) и Казвином и Ардебилем (северные иранские таты), расселённая дисперсно, отдельными деревнями, десятки тысяч татов проживают также в Тегеране и в ряде других крупных городов. Кроме Ирана таты представлены также в Азербайджане, России (Дагестане и часть населения средневекового Крыма), Армении, Средней Азии. Существование понятий «горные таты», «еврейские таты», «армянские таты» свидетельствует в пользу идеи, что татами прежде называли небольшие анклавы нетюркоязычного населения в тюркской среде. В Иране они известны как «тати», их язык относится к северо-западной подгруппе иранской группы языков каспийского

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных ареала в отличие от большинства других татов, говорящих на различных диалектах языков юго-западной подгруппы, близкой персидскому. Таты Ирана неоднородны, говорят на многочисленных диалектах, в т.ч. чали, килити, данесфани, хеяраджи, хознини, эсфарварини, эштехарди и ещё не менее десятка других, имеющих специфические фонетические и лексические отличия. Численность татов Ирана составляет около 300 тыс. человек. По вероисповеданию – шииты-имамиты.

Белуджи (балуч) – иранский народ, населяющий малоплодородную юго-восточную часть Иранского плато от побережья Аравийского моря вглубь материка, поделённую между Ираном (провинция Систан и Белуджистан), Пакистаном и югом Афганистана, присутствуют также в Омане, ОАЭ и Туркменистане. Общая численность превышает 10 млн чел. Более 3 миллионов из них проживает в Иране. Это народ с традиционной кочевой культурой и развитым племенным делением. Говорит на языке северо-западной подгруппы иранской группы языков, что сближает их с прикаспийскими иранскими народами и свидетельствует о переселении их с севера Ирана ещё до 644 г. - прихода арабов и ислама. Современные белуджи в большинстве случаев би- или трилингвы. Традиционное хозяйство белуджей Ирана — кочевое скотоводство. По вероисповеданию — в отличие от 90% населения Ирана, исповедующего шиизм, белуджи – сунниты ханафитского мазхаба. Белуджи всегда славились на весь Средний Восток своей воинственностью. Будучи по происхождению иранским народом, демонстративно отделяют себя от персов, более того, склонны связывать своё происхождение с арабами-суннитами. Провинция Систан и Белуджистан в Иране является самой неразвитой, удалённой от всех экономических, промышленных и культурных центров страны. Через земли белуджей проходит более 1100 километров границы Ирана с Пакистаном (900 км.) и Афганистаном (200 км.). Однако белуджей-кочевников и сейчас не сдерживают никакие границы. Именно на их долю приходится значительная доля незаконной торговли наркотиками. В 2007 году Иран в одностороннем порядке начал строительство бетонной стены на границе с Пакистаном.

Национальное движение белуджей Ирана. Будучи крупным этносом, белуджи лишены государственности и являются меньшинством во всех странах. Несмотря на лояльную национальную политику Исламской Республики Иран, идеи сепаратизма среди белуджей периодически находят своих сторонников.

Иранские белуджи обвиняют шиитские власти страны, прежде всего, в дискриминации по религиозному признаку. Самой крупной из ныне действующих в иранском Белуджистане террористических организаций является «Джундалла» — «Воины Аллаха». Создана она в начале 2000-х годов и результатами её многочисленных акций стали смерти сотен (!) иранских военнослужащих. Иранское руководство неоднократно обращалось за помощью к правительству Пакистана с просьбой организованного противодействия террористическим организациям, однако пакистанские спецслужбы не предпринимают к этому должных усилий, видимо не только из-за невозможности Исламабада организовать серьёзный контроль над ситуацией в провинции Белуджистан, но и отсутствия желания. Тем не менее, в последнее время Тегеран очень большое внимание уделяет экономическому развитию отсталой провинции, рассчитывая проложить через неё транзитный коридор для сообщения со странами Центральной и Южной Азии (создание и продвижение свободной экономической зоны «Чахбахар» и др.).

Пуштуны (или *афгани*) – иранский народ численностью более 40 миллионов человек, проживающий, преимущественно, на территории Афганистана и Пакистана. В Иране они исторически занимали пограничные с Афганистаном территории. Однако после начала военных действий в Афганистане поток пуштунов-мигрантов в Иран усилился, и в настоящее время (2016) численность пуштун в Иране достигает 1 миллиона человек против 110 тысяч в 1993 году. Язык пашто относится к восточноиранской подгруппе. Среди пуштун сильны традиции номадизма, почитается кодекс чести Пуштунвалай и сохраняется разветвлённая родоплеменная структура. По вероисповеданию – сунниты.

Таджики – близкий к персам 20-ти миллионный народ, из которых в Таджикистане проживает только около 6,5 миллионов. На территории современного Ирана таджиков мало, настолько, что их, обычно, даже не упоминают в качестве национального меньшинства. В Иране издавна проживают в районе Верамина, недалеко от Тегерана, а также в Хорасане. Больше всего их в районе Верамина, на юге провинции Тегеран. Несколько кланов, таких как мишмас, фараджи и мири, проживающих там же, вышли из таджикской среды. Некоторые таджики покинули это место, но в наименовании их новых поселений зачастую можно заметить прямое указание на Верамин.

Например поселение Вераминэ Шахрӣар и Вераминэ Тель Джирофт на северо-западе Ирана, а также Вераминэ махнешат (провинция Зенджан) и Вераминэ Техран. Сохраняют традиции, в т.ч. празднование шабэ чеълле, дастмал андази, чаршамба сури и др. [14, с.55-59]. Таджики Верамина по вероисповеданию шииты-имамиты.

Басери – персоязычное племя, входящее в объединение Хамсе в провинции Фарс. Считается, что ядро племени составили два рода, перекочевавших из провинции Хорасан. Некоторые [20] связывают басери с древним иранским населением Фарса и возводят их наименование к «пасери», от «Пасаргад» - древней столицы Ирана, находящуюся на территории кочёвок племени. В дальнейшем к басери примкнули незначительные тюрко- и арабоговорящие роды. Совершают длительные (340 км.) сезонные кочёвки. Часть басери перекочевали на север, поближе к Тегерану, где ассимилировались местным населением. Последние переселения: 1934 г. – в Семнан и 1943 г. – в Верамин. Басери из Фарса известны своими прекрасными коврами ручной работы.

Чараймаки (букв. «четыре племени») – группа ираноязычных племён (джемшиды, фирузкухи, таймени и таймури) проживающих на северо-западе Афганистана и северо-востоке Ирана. К чараймакам часто причисляют и пятое племя зури. Все они говорят на языке дари с тюркско-монгольскими элементами и ведут, преимущественно, полукочевой образ жизни. Общая численность составляет около 1,6 миллионов человек, из которых в Иране проживает более 350 тысяч. В этногенезе чараймакских племён принимали участие таджики, а также монголы и тюрки. Большинство чараймаков Ирана приняли шиизм, при том, что чараймаки Афганистана сунниты. Из четырёх племён в Иране широко представлены джемшиды (около 50 тысяч) и таймури (более 300 тысяч человек). Джемшиды, по преданию, происходят из Систана и ведут свой род от легендарного Джемшида. Они - наименее тюркизированная группа чараймаков. Язык джемшидов близок к южнотаджикским диалектам. Таймури - племя тюркско-монгольского происхождения, расселено вдоль ирано-афганской границы. Этноним их, предположительно, связан с Тимуром. По одной из легенд таймури были подарены им одному из военачальником, с которым и попали в Герат. Среди племени таймури наблюдается наиболее сильный тюрко-монгольский субстрат.

Тюркоязычные народы Ирана. Тюркоязычные народы Ирана представлены азербайджанцами и близкими им афшарами и кызылбашами, каджарами, шахсевенами, карапапахами и карадагцами, которых, обычно, относят к родственным азербайджанцам этническим группам и при указании количества иранских азербайджанцев включают в их число и представителей указанных выше народов. Отдельными тюркоязычными общностями являются туркмены и кашкайцы.

Азербайджанцы проживают на северо-западе Ирана, составляют большинство населения в провинциях Восточный Азербайджан, Западный Азербайджан, Ардебиль и Зенджан. Значительная часть азербайджанцев проживает также в провинциях Казвин, Курдистан, Тегеран, Хамадан, Кум, Гилян, Керманшах и Центральная. Общая численность, по различным оценкам, колеблется в пределах 12-20 млн человек (15-21 % населения Ирана). Говорят на азербайджанском языке юго-западной (огузской) группы тюркской ветви алтайской языковой семьи. Персы и другие ираноязычные народы Ирана называют азербайджанцев «торк».

По вероисповеданию большинство азербайджанцев Ирана являются шиитами-имамитами, хотя в незначительной мере в городской местности представлены также последователями бахаи, число которых имеет тенденцию к уменьшению, а в сельской местности последователями крайнего шиитского направления али-иляхи. В иранском Восточном Азербайджане имеются также немногочисленные последователи суфийского ордена накшбандийе (суннитской направленности).

В 1945 году на территории части иранского Азербайджана, занятого в то время советскими войсками, была образована т. н. Демократическая Республика Азербайджан — автономное политическое образование в составе Ирана. Были проведены реформы, в том числе направленные на возрождение и распространение азербайджанского языка. Республика просуществовала непродолжительное время (ноябрь 1945 — ноябрь 1946 года) благодаря поддержке советских вооружённых сил. На следующий же день после вывода войск был совершен переворот. Т. Светоховский так описывает эти события: «В Тебризе толпы, недавно рукоплескавшие автономной республике, приветствовали вернувшиеся иранские войска, азербайджанские студенты публично сжигали свои учебники, написанные на национальном языке» [10]. В

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных настоящее время в Иране на азербайджанском языке издаются журналы, газеты, выходят радио- и телепередачи.

Азербайджанцы в Иране составляют вторую по величине после персов этническую группу и не чувствуют себя ущемлёнными в национальных правах. Многие видные общественные и политические деятели являются «торки» по происхождению, однако и они в своей деятельности не касаются национального вопроса ввиду его неактуальности. Примечательно, что Али Хаменеи, Верховный руководитель Ирана с 1989 года и по настоящее время, дважды до этого занимавший пост президента Ирана, также является этническим тюрком-азари.

В Иране популярно представление, что иранские азербайджанцы это иранцы, воспринявшие турецкий (османский) язык, но сохранившие свою древнюю культуру. В отличие от них другие народности северо-запада Ирана, говорящие на тюркском языке, а именно афшары, кызылбашы, каджары, шахсевены, карапапахи и карадагцы, считаются потомственными тюрками.

Афшары – В Иране живут, в основном, к востоку от озера Урмия, отдельные группы — в Фарсе, Кермане, Хузистане. По вероисповеданию шииты-имамиты. В настоящее время афшаров насчитывается около 500 тысяч человек в Иране и 50 тысяч человек в Афганистане. По происхождению это огузское племя, которое в ходе завоеваний династии Сельджуков участвовало в походах и расселились по всему региону Ближнего и Среднего Востока. В XII веке афшары известны как сельджукские наместники в Хузестане. Вожди афшаров были опорой династии Кара-Коюнлу, а затем — Ак-Коюнлу. При Сефевидах афшары также играли значительную роль в племенных объединениях кызылбашей и шахсевенов, которые представляли собой главную военную опору правящей власти. В 1736 году, афшар Надир Кули Бек (Надир-шах), свергнув сефевидского шаха Тахмаспа II и его малолетнего сына Аббаса III провозгласил себя шахом Ирана, основав новую правящую династию Афшаридов, изгнал из Ирана афганцев и турок и завоевал значительные территории в Индии, Средней Азии, Закавказье. В период правления Сефевидов процесс ассимиляции афшаров, занимавших должности в различных уголках страны, усилился.

Шахсевены – наиболее компактно проживают в провинции Ардебиль и в Муганской степи, немало их в иранском Восточном Азербайджане и Казвине,

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных места их кочевок располагаются также в Центральной провинции, Чехармехаль и Бахтиария, Куме, Саве, в районе озера Урмие и др. Шахсевены расселены по обширным территориям, входившим прежде в сферу влияния Ирана - на юге республики Азербайджан, а также в Ираке, Турции, Афганистане и даже Кашмире. Говорят шахсевены на собственном диалекте азербайджанского языка. Численность их в настоящее время составляет около 300 тысяч человек. Начало формированию этой группы положил в XVI веке сефевидский шах Аббас I, который с целью ослабить влияние кызылбашских племенных вождей, начал создавать специальную гвардию из членов неоформившегося объединения многочисленных мелких племён, под руководством Йенсер-паши, прибывших из Анатолии. Они отказались от суннизма в пользу шиизма имамитского толка и стали верной опорой шаху, за что стали именоваться «любящими шаха», т.е. «шахсевенами». За верную службу шах предложил им выбрать себе место для расселения, и они избрали Муганскую степь. В дальнейшем глава племени шахсевенов Назарали-хан стал основателем Ардебильского ханства. С конца XIX-го века, в большинстве своём, перешли к оседлому образу жизни, но сохраняют племенное деление и некоторые домусульманские обычаи.

Каджары - небольшое племя, оказавшее значительное влияние на историю Ирана, начиная с XVI-го века. Их предки в XIII—XIV веках переселились из Средней Азии на северо-запад Ирана, территорию современной Армении. В составе объединения кызылбашей поддержали Сефевидов во время их борьбы за власть, со временем стали опорой Сефевидского государства. На рубеже XVI—XVII веков часть каджар переселились в район Мерва и долину реки Горган. Именно из этой части каджар вышел основатель династии Каджаров, которая правила в Иране с конца XVIII до начала XX века. В XVII—XVIII веках часть кочевников каджар - около 50 тысяч семейств осела в Карабахском ханстве (Эривань, Гянджа и Карабах и т.д.). Каджары, оставшиеся в районе Горгана с течением времени потеряли свою национальную идентичность и были ассимилированы туркменами. Во время правления каджар многие из них заняли высокие административные должности по всей стране и были ассимилированы персами. В настоящее время численность каджар в Иране не превышает 35 тысяч человек. Говорят на каджарском языке тюркской группы. Преимущественно, шииты.

Карапапахи – немногочисленный (до 100 тысяч человек) тюркоязычный народ, населяющий крайний северо-запад Ирана на границе с Турцией (южный берег озера Урмия, округ Негеде). Проживают также в Турции, Грузии, Армении и Азербайджане. В Иране оказались после завоевания Закавказья Россией в начале XIX-го века, покинув территорию Эриванского округа близ озера Севан, входившую ранее в состав Каджарского Ирана. Карапапахи Ирана – шииты, в Турции – сунниты. В 2012 году был учрежден Национальный фронт тюрков-карапапахов. В настоящее время главой карапапахов является д-р Масуд Хосрави.

Карадагцы (карадаги) - тюркская этническая группа в составе азербайджанцев, живущая на северо-западе Ирана у самой границы с Азербайджаном (плато Карадаг к югу от реки Аракс на севере провинции Восточный Азербайджан) и на юге республики Азербайджан. Общая численность около 80 тысяч человек, в Иране проживает около 40 тысяч. Являются потомками 7 тюркоязычных племён, переселившихся на юг после завоевания Закавказья Россией в начале XIX-го века. Преимущественно мусульмане-шииты.

Туркмены в Иране составляют от 1,5 до 2,5 млн человек, т.е около 2% населения страны и представляют собой второй по численности тюркоязычный народ Ирана. Сформировались в XV-ом веке в результате долгого процесса тюркизации (IV-XV вв.) местного иранского происхождения. Наиболее сильное влияние оказали тюрки-огузы (сельджуки, IX-XI вв.), в XIII в. они попали под влияние тюрков в ходе татаро-монгольского завоевания, а в XV веке ассимилировали часть кыпчаков. Большая часть исторических земель расселения туркмен входила в состав Ирана или зависимых от него территорий, пока в XIX веке северная часть этих земель не была завоёвана Российской империей. В настоящее время туркмены Ирана проживают, преимущественно, на восточном побережье Каспийского моря (северо-восток провинции Голестан, Горганская равнина) и в части Хорасана, известной как «Туркмен-сахра» (часть Хорасан-Разави и Северного Хорасана).

В западной части своего ареала расселения (Горганская равнина) туркмены живут более компактно. В восточной части, отделённой от западной зоной расселения курдов, более заметен процесс иранизации туркмен. Крупными городами Ирана с большинством туркменского населения являются

Бандар-Торкаман, Горган и Гонбад-э-Габус. Незначительная часть населения продолжает вести полукочевой образ жизни. В последние десятилетия, особенно в городах, усилился процесс ассимиляции туркмен персами. В ходе революции 1978-1979 гг. федаи иранского народа, группа радикальных иранских коммунистов, получила поддержку среди туркмен севера Ирана, там был создан «Штаб туркменского народа» и приступили к отчуждению земель и собственности, провозглашались лозунги создания туркменской автономии. Но с окончательной победой исламской революции попытки децентрализации были пресечены. Говорят на туркменском языке западной ветви огузской подгруппы тюркских языков. По вероисповеданию, преимущественно, сунниты ханафитского толка.

Кашкайцы (*кашкай*) - объединение тюркоязычных племён, расселившихся в южной части Ирана на территории провинции Фарс, частично в провинциях Кохgilуie и Буйerahmed, Чехармехаль и Бахтиария, на западе Лурестана и Хузестана и на юге Исфагана. Часть кашкайцев занимается животноводством и ведет полукочевой образ жизни, проводя зиму в южной части своего обитания и уходя летом в годы на север. Численность кашкайцев составляет не менее 2 миллионов человек. Язык кашкайцев относится к огузской группе тюркской ветви алтайской языковой семьи, иногда рассматривается как особый диалект азербайджанского языка. Имеются свои говоры (корош или дарге в племени амале), почти непонятные для остальных. При этом большинство кашкайцев владеет персидским как вторым языком. Среди молодёжи явно заметна тенденция к переходу на персидский язык.

Кашкайцы представляют собой племенное объединение множества племён различного происхождения, сложившееся к середине XVIII века. Крупнейшими из племён являются шешбулюки (самое многочисленное и разнородное из кашкайских племён, пришло с запада, с Ирака, именно на их основе позже сформировалось кашкайское объединение, искусны в разведении домашнего скота), амале (главный клан, руководители, воины, работодатели и т.п.; после реформ Реза-шаха их число увеличилось вдвое), фарсимадан (считают себя потомками племени халаджи, кочевавшего прежде восточнее Систана и перекочевавшими в Фарс в конце XVI в.), кешкули (в конце 18 в. смешались с курдами и лурами, в нач. XX в. получали поддержку от англичан, за что были потом наказаны, и разделены на 2 племени – кешкули кучик

(карачей) и кешкули бозорг), дерешури (считаются потомками части кызылбашей, оказавшимися в Фарсе во время правления шаха Аббаса I и при Керим-хан Зенде влившимися в состав кашкайцев, славились разведением коней).

На протяжении всего XIX и первой трети XX в. (до реформ Реза-шаха) кашкайские племена были почти независимы от центральной власти. Представляя значительную военную силу, они были предметом интереса и интриг англичан. В 1929 году кашкайцы предприняли попытку восстания против Реза-шаха, но потерпели неудачу. Вскоре среди кашкайцев появились немецкие специалисты, был построен аэродром и завезено вооружение. В 1943 г. кашкайцы под руководством Насыр-хана разбили шахскую армию. Англичане путем переговоров склонили кашкайцев на свою сторону, и уже весной 1944 года Насыр-хан выдал англичанам последних немецких агентов. Выступления кашкайцев имели место ещё в 1946 и 1962-1964 гг. В результате политики шаха влияние кашкайцев заметно снизилось, большинство ханов были изгнаны, а вернувшийся после революции 1979 года кашкайских лидер Хосров был заключён в тюрьму уже новой исламской властью. Из числа кашкайцев вышли многие выдающиеся военные, политические и религиозные деятели Ирана, спортсмены, учёные и люди науки. Примечательно, что среди кашкайцев особенно распространены старинные иранские имена. По вероисповеданию кашкайцы - шииты-имамиты, но особой приверженностью исламу не отличаются, в целом, свободно воспринимая предписания о необходимости соблюдать столпы веры. Среди них распространены доисламские верования, почитание гробниц святых и домашнего очага, верят в дурной глаз, предсказания и силу заговора.

Хамсе – объединение пяти племён различного происхождения в восточной части провинции Фарс, оформившееся в сер. XIX века и призванное противостоять силе соседей – кашкайцев. По численности они ненамного уступают последним, насчитываю около 2 млн человек. По вероисповеданию – шииты-имамиты. В отличие от кашкайцев хамсе почти полностью перешли на оседлый образ жизни. Прежде хамсе имели значительную свободу, во главе стоял ильхан, сохранявший определённую независимость от центральной власти. Подобное состояние сохранялось до реформ Реза-шаха Пехлеви. В настоящее время это объединение не имеет прежнего единства и находится на

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных завершающей стадии распада. Из 5 племён, входящих в состав хамсе, одно является персоязычным (басири), одно арабоязычным (араб) и три тюркоязычными, это бахарлу, инанлу и нафар.

Бахарлу – огузское по происхождению племя, выделилось из племени шамлу, стало одним из главных в государстве Кара-Коюнлу (XIV—XV вв.). Тамерлан переселил их ранее из Сирии в Хамадан, район Бахар, по имени которого они и стали именоваться. Часть их ушла в Азербайджан, другая часть в XVI в., при Сефевидах, ушла на юг, в Фарс, где потом вошла в объединение хамсе. Состоит из 20 кланов. В настоящее время, кроме Фарса, бахарлу проживают также в Хамадане (Бахар) и в иранском Азербайджане.

Нафар – получило название по имени своего влиятельного вождя Хусейнхана Нафара, возглавлявшего это племя и бахарлу в сер. XVIII в. Состоит из 15 кланов. Имея тюркское происхождение, попали под сильное влияние луров и, частично, арабов. Помимо Фарса, проживают также в районе Тегерана и Казвина.

Инанлу – в XIII в. пришли вместе с монголо-татарами, часть осталась кочевать в Фарсе, часть ушла на север в иранский Азербайджан. При Сефевидах входили в объединение шахсевенов. Состоит из 24 кланов, в т.ч. зангане, курт и дехлеви.

В Иране проживают и другие народности тюркского происхождения, менее значительные по численности.

Семитские народы Ирана.

Семитские народы Ирана представлены арабами, евреями и ассирийцами.

Арабы – в соответствии с переписью 2016 года в Иране насчитывается около 2,2 млн арабов, что составляют 2,75 % от всего населения страны. Наиболее компактно они проживают на юго-западе и юге Ирана, на берегах Персидского залива. По данным 2010 г., полученным в ходе опроса населения по заказу меджлиса страны, арабоязычное население провинции Хузестан составляет 33,6 % (1,6 млн чел.), в Хормозгане их 4,3 % (80 тыс. чел.), в провинции Бушир – 4,1 % (50 тыс. чел.), Кум – 2,5 % (40 тыс. чел.), Исфахан – 1,2 % (60 тыс. чел.), Эрак – 0,7 %, Фарс (200 тыс. чел.), Хорасан (50 тыс. чел.) и в других местах ещё около 100 тыс. человек. В Хузестане на местном диалекте арабского языка транслируются теле- и радиопередачи.

Так называемый «Иранский Арабистан» примерно соответствует южной части провинции Хузестан. Именно там проживает подавляющая часть (70 %) арабоязычного населения Ирана. Стоит отметить, что местное население, считающее себя арабами, генетически восходит к хузам, потомкам эламитов, чья столица – город Сузы, располагалась в этой же провинции. С хузами связано наименование как самой провинции, так и её центра – Ахваза. Располагаясь на западных рубежах Ирана, эта территория одной из первых приняла переселенцев арабов после завоевания её в VII в. Однако, появились арабские племёны в Иране значительно раньше. Так, в середине IV в. Шапур II после карательного похода вдоль Персидского залива принудительно переселил несколько арабских кланов в различные районы империи, а именно в район современного Бама, Кермана и Фарса. Сразу после победы арабов над сасанидским Ираном, значительная часть арабов поселилась также на восточных границах халифата, в т.ч. в районе Хорасана и Систана. Проникновение арабских племёнов в Иран с разной степенью интенсивности продолжалось до XIX в. В настоящее время арабы в Иране почти повсеместно перешли к оседлому образу жизни. Местами наблюдается постепенный процесс смешивания арабов с местным ираноязычным населением (племя *бави* в Хузестане), отход от традиций, что отчётливо заметно на примере арабов из племенного союза хамсе (потомки племён *джаббаре* и *шейбани*), среди которых распространены иранские имена собственные и многочисленная персидская лексика.

Сепаратизм среди арабов Ирана. Несмотря на уравновешенную национальную политику современного Ирана, «Арабистан» может рассматриваться как место вероятного обострения межнационального вопроса. Ещё в 1956 г. в Хузистане возник «Фронт освобождения Арабистана», расширившийся в 1959 г. до «Национального конгресса Арабистана», выступавшего за освобождения от иранского господства. В январе 1965 г. по Абадану и Хорремшехру прокатилась волна демонстраций арабского населения, требовавшего расширения своих прав. В 1980 г. группа вооружённых людей из ахвазской организации «Демократический Революционный фронт за освобождение Арабистана» захватила иранское посольство в Лондоне и взяла заложников, пытаясь привлечь внимание международной общественности к положению арабов в Иране. После 2003 года установилось сотрудничество

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных арабских сепаратистов Ирана с иракской радикальной группировкой «Ансар аль-Ислам», результатом чего стали события 2005 года, когда в Хузистане были проведены совместные террористические акции против иранских административных объектов и сил правопорядка. В настоящее время наиболее радикальной арабской группировкой в Иране является «Бригада мученика Мухитдина ан-Насра», представляющая собой военизированное крыло «Движения Аль-Ахваза». В начале 2017 г. они взяли на себя ответственность за взрыв нефтепровода в Хузестане.

Евреи – еврейская община Ирана является крупнейшей среди мусульманских стран, хотя после исламской революции 1978/1979 гг. заметно усилилась эмиграция евреев из Ирана. Если в 1940-х гг. в Иране проживало около 100 тыс. евреев, а накануне революции не менее 120 тыс., то в 2006 г. их осталось только 25 тыс. человек. Статистические данные 2012 г. говорят о еврейской общине всего в 8756 человек, и процесс эмиграции, особенно молодёжи, продолжается. Основными направлениями эмиграции являются Израиль, в котором уже сейчас проживает около 250 тыс. персидских евреев, и США (около 80 тыс.).

История еврейской общины в Иране насчитывает более двух с половиной тысячелетий. Первые евреи оказались на территории современного Ирана в 8 в. до н.э., когда часть их была покорена ассирийцами и подверглась переселению. Подобная практика имела место и в течение двух последующих столетий. Но массовое переселение евреев в Иран произошло в 598 г. до н.э. и известно как «аввилонское пленение», продлившееся 60 лет. В 538 г. до н.э. иранский правитель Кир II разбил ассирийцев, освободил евреев и выделил средства на восстановление их храма. В знак признания его заслуг, он стал единственным неиудеем, отмеченным официальной еврейской традицией, как помазанник Божий. Однако, не все евреи вернулись в Израиль после освобождения, - ушло только около 50 тыс., а большая часть осталась в Иране, найдя там себе новый дом. Именно они и стали родоначальниками персидских евреев.

В Иране находится несколько еврейских святынь. Это расположенный в Хамадане мавзолей с гробницами библейских Эстер (Эсфири) и Мордехая, с именами которых связан праздник Пурим и мавзолей пророка Даниила в Шуштере (древние Сузы). Евреи проживают почти во всех крупных городах Ирана, но наибольшие их общины располагаются в Тегеране, Ширазе,

Исфахане, Хамадане, Мешхеде, Кашане, Кермане, Бакане, Боруджерде, Йезде, Нехавенде и др. Процесс эмиграции привёл к тому, что в некоторых городах осталось жить лишь считанное количество еврейских семей (до 10 семей в таких крупных городах, как Хамадан, Йезд, Керман).

Отдельная еврейская этнолингвистическая группа с давних пор проживает в иранском Курдистане и Азербайджане, говорят они на различных диалектах восточной ветви новоарамейского языка. Эти евреи известны как курдские или ассирийские евреи, именующие себя «каншай таргум» т.е. *народ Таргума*. Большинство курдских евреев считают себя потомками колен исчезнувших. В Иране они проживают в двух местах: восточнее Санандаджа в иранском Курдистане, а также восточнее (Урмия, Селмас) и южнее (Миандоаб, Мехабад, Негеде) озера Урмия в иранском Азербайджане, рядом с ассирийцами. В середине XX в. в Иране проживало около 12 тыс. курдских евреев (15 общин). После создания государства Израиль многие из них эмигрировали туда. Вторая волна эмиграции пришла на годы после исламской революции, так, что в настоящее время в Иране осталось жить лишь считанное количество семейств курдских евреев.

Большинство евреев в Иране имеют престижные профессии, это в основном, врачи, инженеры, ученые. Евреи имеют своего депутата в Меджлисе. У них такие же права, с небольшими нюансами, как у всех мусульман. В стране 40 синагог, более 20 – действующие (11 в Тегеране). При синагогах работают религиозные курсы, где преподаются основы иудаизма. Только в Тегеране, по состоянию на 2005 г., работало 5 спецшкол для еврейских детей. Еврейские дети, которые посещают обычные государственные школы, освобождаются от занятий по изучению Корана и шариата, осваивая в это время премудрости Торы и Талмуда. Имеется еврейский дом престарелых и еврейская библиотека с читальным залом, действуют два кошерных ресторана.

В Иране управление еврейскими религиозными делами подчинялось двум ведомствам: «Небра» (Собрание Элиты Общины) и «Бейт Дин» (Дом Религии). «Небра», она же Тегеранский Еврейский Комитет, сейчас действует под контролем МВД и Министерства Культуры и исламской ориентации. Тегеранский Еврейский Комитет имеет подкомитеты Комитет Культуры, Комитет Регионов, Комитет Молодежи, Комитет Семейных Проблем и

Благотворительный Комитет. В стране издаются еврейские газеты и журналы, в т.ч. журнал «Таммуз» (с 1989 г.) и ежемесячный журнал «Афег Бина» (с 1999 г.).

Ассирийцы (самоназвание – *атурая*) – семитский народ, родственный арабам и евреям, потомки древних ассирийцев, вавилонян, эблайтов, аккадцев и арамеев, принявших в I в. христианство. В Иране их исторической родиной являются северо-западные районы страны. В настоящее время большинство их проживает западнее озера Урмия и в Тегеране. Наиболее компактно они проживают в квартале Ноугачар города Урмия. Всего в мире насчитывается около 1,2 млн ассирийцев, но подавляющее большинство из них покинуло свою историческую родину и эмигрировало в страны Европы и Северной Америки. В Иране в середине XIX в. их было около 140 тыс. Но последовавшая с начала XX в. дискриминационная политика соседствующих с ними курдов и турок привела к заметному снижению численности ассирийцев. Зачастую их деревни почти полностью вырезались, часть ассирийцев спаслась, бежав на Кавказ и в Россию. В результате, в начале XX в. в Иране их осталось только около 20 тыс. человек. Во время правления Мохаммед Реза Пехлеви наступил период затишья, и накануне исламской революции численность ассирийцев в Иране возросла почти до 70 тыс. человек. Исламская революция послужила причиной новой волны миграции. В настоящее время численность ассирийцев в Иране, по приблизительным подсчётам, составляет около 20 тысяч человек. Ассирийцы Ирана говорят на урмийском поддиалекте новоарамейского диалекта арамейского языка северной подгруппы западно-семитской группы афроазийской семьи языков. Ассирийский литературный язык возник в середине XIX в. на основе урмийского диалекта. Ассирийцы в Иране, окружённые другими народами, в большинстве своём, владеют и языками соседей – персов, курдов или турков. Многие одновременно владеют тремя и даже четырьмя языками. В основу ассирийской письменности положен алфавит эстрагело (восточносирийский вариант). Среди ассирийцев Ирана сохраняется богатый сказочный фольклор.

Многие ассирийцы, проживающие в иранских городах, являются представителями свободных профессий – журналистов, врачей, инженеров и др. В сельской местности они занимаются садоводством и скотоводством. По вероисповеданию большинство ассирийцев Ирана христиане-несториане, часть ассирийцев, вступившая в унию с католиками, именуется халдеями. Благодаря

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных активной прозелитской деятельности протестантских миссионеров, в среде христиан-ассирийцев стали появляться общины различных протестантских направлений.

Обособленные этносы Ирана.

Кроме иранских, тюркских и семитских народностей в Иране проживает и множество других этносов, в т.ч. армяне, грузины, хазарейцы, брагуи и цыгане.

Армяне – один из этносов, проживающих в Иране с давних пор. Армения входила в состав Ахеменидского Ирана ещё в сер. I тысячелетия до н.э. Первое насильственное переселение армян на территорию современного Ирана имело место в 226-228 гг. при Сасаниде Ардашире Папакане. На протяжении 338-345 гг., во время правления Шапура II, в Иран была переселена ещё часть армян. В середине XI в., после войны с Византией, а потом вторжения сельджуков, армяне массово спасались на территории своего южного соседа. Со второй половины XIII в., после установления стабильности в регионе, многие армяне мигрировали в Иран и активно занялись торговлей. Общины армян возникли тогда в городах Тебриз, Маранд, Решт, Хой, Салмас, Марага, Солтанийе и Рей. Последнее крупное переселение армян в Иран произошло в 1603 г., после завоевания Армении шахом Аббасом I. Из выведенных им 350 тысяч армян только 50 тысяч дошли до внутренних областей Ирана, остальные не перенесли тягот долгого перехода.

На протяжении истории численность армян в Иране сильно колебалась. После подписания Туркманчайского договора в 1828 г. армяне Ирана получили возможность перебраться на свою историческую родину. В течение года тогда около 45 тысяч армян покинули Иран. В конце XIX в. в Иране проживало около 100 тысяч армян. В 1915 г., спасаясь от турок, в Иран бежало 15 тысяч армян, которые расселились в районе Салмаса и Тебриза, часть из них потом перебралась в Армению. Ещё одна волна эмиграции имела место в 1946-1947 гг., когда из Ирана в Армению ушло 26 тысяч армян. Оставшиеся в Иране армяне постепенно переселялись в близлежащие крупные города. Накануне исламской революции 1978-1979 гг. армянская община только Тегерана насчитывала почти 100 тысяч человек. После исламской революции начался массовый отток армян из Ирана. Иранские армяне наравне со всеми воевали и гибли в войне с Ираком. За 10 лет с 1979 по 1989 гг. армянская община уменьшилась вдвое. Сейчас в Иране проживает около 200 тысяч армян, причём почти половина из них (около

90 000) - в Тегеране. Кроме иранской столицы, крупные армянские общины также в городах Исфахане, Тебризе, Урмии, Казвине, Бушире, Мешхеде, Хамадане, Шахркорде, Араке, Шахиншахре и Ахвазе. Таким образом, можно выделить три основных центра расселения армян Ирана – это тегеранский, исфаханский (Нор-Джуги, т.е. Новая Джульфа) и азербайджанский (Тебриз, Урмия, Джульфа). Между собой они поддерживают тесную связь и координируют действия.

По вероисповеданию армяне Ирана являются христианами. Они составляют самое крупное по численности религиозное меньшинство в Иране и относятся к Армянской апостольской церкви. Действует три епархии: Тебризская, Тегеранская и Исфаханская, к которой относятся и армяне южных провинций. Имеется около 40 армянских церквей, некоторые из них включены в список культурного наследия страны. Армянам как религиозному меньшинству Конституцией Ирана гарантировано минимум 2 места в меджлисе (один от севера страны – Тегерана, другой от юга – Исфахана). В Иране действует 40 армянских школ (26 в Тегеране), где преподаётся армянский язык. Издаётся журнал «Пейман», специализирующийся на новостях культуры; с 1931 года и по настоящее время выходит газета «Алик». В Иране активно действуют более десятка национальных армянских общественных организаций, «Союз армянских ремесленников Ирана» объединяет средний и мелкий бизнес. Армяне Ирана считались прекрасными оружейниками, архитекторами и строителями, ювелирами, врачами, фармацевтами и портными. В настоящее время армянские предприниматели все более активно участвуют в экономической жизни страны.

Грузины (самоназвание – *картвели*) – история грузинской общины в Иране насчитывает 4 столетия. Первое и наиболее крупное переселение грузин в Иран произошло в 1617 году после карательного похода шаха Аббаса I на Кахетию. Тогда было переселено почти 200 тысяч грузин, сначала их разместили в прикаспийских областях, но затем, из-за непривычного им климата, переселили во внутренние районы Ирана. Перемещения грузин из восточных районов Грузии продолжались и в последующие три столетия, в целом было переселено около 300 тысяч человек. Расселялись грузины не компактно, потому за прошедшие столетия многие из них ассимилировались.

Сохранили национальную идентичность только грузины Ферейдуншехра (Марткопи или Сопели), расположенного в горной местности (2500 метров над уровнем моря) в 135 километрах западнее Исфахана. Именно туда была переселена основная часть грузин в начале XVII века. Проживают они там в семи селениях, наиболее крупными из которых являются Земо (Верхний) Марткопи, Квемо (Нижний) Марткопи, Шугурети (Чогиурети), Афуси (Руиспир) и Сибаджи (Вашлованик). Языком бытового общения в Ферейдуншехре является ферейданский диалект грузинского языка, представляющего собой остатки языка жителей Кахетии XVII века. Всего в Иране проживает около 100 тысяч грузин, 20 тысяч из которых – в районе Ферейдуншехра. Соседями грузин в этом городе являются бахтиары. Кроме районов Исфахана, потомки переселённых грузин проживают в Гиляне, Мазандаране, Гулистане, Фарсе, Хорасане, Лурестане (г. Эзна), Казвине и Тегеране. Большинство из них ассимилировано местным населением, выделяются они лишь отдельными элементами духовной и материальной культуры, в т.ч. одеждой, танцами, музыкой, кухней и архитектурой построек. Все грузины Ирана владеют персидским языком. Национальных школ нет, хотя изучение или преподавание его в виде частных уроков никем не запрещено. В Ферейдуншехре можно увидеть множество вывесок на грузинском языке. По вероисповеданию грузины Ирана являются шиитами-имамитами, хотя не отличаются особой религиозной приверженностью. До недавних пор сохранялись отдельные элементы христианства (изображение креста при домашней выпечке хлеба и установление креста при начале строительства дома).

Хазарейцы (самоназвание – *хазара*), происходит от перс. *хазара* – «тысяча» – особый этнос, в основе которого лежит монгольская составляющая с незначительной иранской и тюркской примесью. Традиционно считаются потомками улуса чингизида Нишкудери, внука Чагатая. Пришлые монголы смешались с местным иранским (таджикским) населением. Большинство их имеет явные внешние монголоидные признаки. Данные генетической генеалогии (Y-ДНК) хазарейцы достоверно подтверждают их смешанное происхождение, в котором имеется две основные составляющие: монгольская (C3 – 33,3 %) и коренного населения Иранского плато до арийского проникновения (J2 – 26,6 %), при том, что арийская R1a и туркменский подтип

Q – лишь по 6,5 %, остальных ещё меньше. Говорят хазарейцы на дари с включением (до 10 %) лексики монгольского и тюркского происхождения. Проживают на территории Афганистана (2,5 млн), Ирана (1,7 млн) и Пакистана (1,0 млн). В Иране расселены, преимущественно в районе восточного Хорасана. Хазарейцы оказались в Иране сначала при Надир-шах Афшаре (перв. пол. XVIII в.), следующая крупная группа хазарейцев проникла во время правления Насираддин-шаха Каджара (вт. пол. XIX в.). В своё время они сослужили службу персидским правителям, остановив постепенное продвижение туркменских грабительских набегов вглубь иранской территории на севере страны. Последние десятилетия также наблюдается устойчивый поток беженцев хазарейцев в Иран из Афганистана. Именно они составляют большинство нелегальных мигрантов, спасающихся в Иране от притеснений со стороны белуджей и пуштунов в соседних странах. Хазарейцы всегда отличались отсутствием единства и делением по родоплеменному признаку. Всего выделяют восемь главных племён: шейхали, бесуд, дайзанги, урузгани, джагури, дайкунти, фулади, якауланг, но каждая этнотERRиториальная община живет своей отдельной жизнью. Так, например, соседствующие поселения хазарейцев двух разных родов у Калаи-Нов в Хорасане почти не поддерживают связи друг с другом. Однако последнее время наметился процесс национальной консолидации, вызванный, в первую очередь, переживаемыми трудностями, создан Всемирный Совет хазарейцев, но значительная разница в социальном и культурном развитии, особенно между эмигрировавшими и оставшимися на родине хазарейцами, является препятствием этому процессу. Основные традиционные занятия — пашенное земледелие и скотоводство. Они почти не смешиваются с соседними народностями и ведут полуизолированный образ жизни.

По вероисповеданию хазарейцы, в подавляющем своём большинстве, шииты-имамиты, хотя в Афганистане местами можно встретить также незначительные группы хазарейцев суннитов и исмаилитов. Местами сохраняются пережитки доисламских верований и анимизма. Будучи шиитами, они становятся объектом религиозных преследований со стороны суннитов, особенно после появления в Афганистане движения Талибан. Именно этим отношением вызвано массовая миграция хазарейцев в близкий им по конфессиональному признаку Иран. На территории Ирана на основе

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных хазарейцев-беженцев из Афганистана в рамках Корпуса стражей исламской революции создана добровольческая бригада, а затем дивизия "Фатимион". Её бойцы, после прохождения специальной подготовки на военных базах в Иране, направляются в Сирию для борьбы в составе правительственные войск против боевиков.

Брагуи – этнос, имеющий дравидийское происхождение. Брагуи говорят на одном из дравидийских языков (брауи) и даже внешне отличаются от своих соседей белуджей. Большинство из них билингвы, среди них распространены белуджский, урду, дари, персидский и арабский языки. Основная часть брагуев проживает в Пакистане (около 2,4 млн), часть в Афганистане (около 200 тысяч) и Иране (до 50 тысяч). В Иране они населяют крайнюю юго-восточную часть страны, - пограничные с Пакистаном районы провинции Систан и Белуджистан, где вместе с белуджами живут и кочуют у подножий гор Ходжа, Тасуки и в шахрестане Хаш Систана и Белуджистана.

Основные занятия брагуев - кочевое и полукочевое скотоводство и земледелие. Скотоводство больше распространено в районе предгорий от селения Беранг и до Сефидабе и Чахдиван, а также около озера Хамун, на летние стоянки уходят в горы Каинат. Брагуи, населяющие территории в районе селений Миянконги, Сакухе, Лутак, Шибаб, а также Шахраки и Наруйи занимаются земледелием. В конце 1970-х гг. значительная часть брагуи, спасаясь от засухи, мигрировала в Мазандаран, часть поменьше ушла не так далеко на север, остановившись в районе некоторых городов провинции Керман, а именно Кехнудж и Анбарабад.

Брагуи, преимущественно, невысокого роста, долихоcefалы с кожей более тёмного оттенка, чем их смуглые соседи белуджи. Однако, традиционная культура брагуи близка белуджской. Настолько близка, что многие жители этой провинции считают их одним из белуджских племён, другие же уверены в их курдском происхождении. Сами брагуи, если не связывают своё происхождение с белуджами и курдами, то возводят своё прошлое к сако-парфянскому племенному союзу, но никак не к дравидам. В Иране брагуи максимальное влияние имели при Надир-шахе Афшаре, когда они выступили его сторонниками в борьбе с афганцами. Тогда же главе брагуев в управление была отдана вся провинция. Войдя в союз с другими племенами, брагуи представляли значительную силу. Потом часть их земель в Иране (земли

Этническая характеристика Ирана в свете новых данных племени Йарахмадзайи и Джалсак) отошла под управление англичан, и влияние брагуев ослабло.

Брагуи неоднородны по составу, всего насчитывается около 50 кланов, в т.ч. шагизахи, малеки, чандал, баззи, сарабанди, иджбари, мардан шахи, ширвази, мазарзахи и др. Наиболее влиятельный клан в Иране - мухаммадхасани, населяющий районы вокруг городов Хаш и Сефидабе. Между отдельными племенами и кланами до сих пор нередки конфликты, в т.ч. вооружённые. По вероисповеданию брагуи Ирана, подобно белуджам, мусульмане-сунниты ханафитского мазхаба.

Цыгане – неоднородный этнос индийского происхождения, в разной мере распределённый по территории Ирана. Учитывая специфику их образа жизни, сложно определить численность цыган в Иране. Однако большинство исследователей сходится во мнении, что, в целом, их там не менее 100 тысяч человек. Именно территория Ирана стала местом, где цыгане оформились как отдельный народ. Лингвистическая реконструкция их истории и немногочисленные сохранившиеся сведения говорят, что цыгане вышли из центральной и северной Индии в V-X вв. н.э. В течение нескольких столетий они медленно двигались через территорию современного Ирана, по центральной и северной его полосе. В Таджикистане Оранским И.М. описана этническая группа «парья», говорящая на языке, занимающим промежуточное положение между хинди и современными цыганскими языками. Во всех остальных современных цыганских диалектах сохранились незначительные вкрапления раннего пласта новоиранской лексики (VIII-X вв.), в т.ч. "зур" - "сила" со многими производными словами, а также варианты «даряя» для передачи нового для них понятия «море». Часть цыган осталась в Иране, другие разделились, - одни пошли на запад, другие, через Армению, на север. При определении хронологии появления цыган на территории Ирана, интересно упоминание их в «Шахнаме» Фирдоуси. Там говорится, что цыгане в Иране появились по просьбе Бахрам V Гура (правил во второй четверти V-го столетия), который обратился к правительству Индии с просьбой прислать ему музыкантов, способных развлекать людей после тяжёлой работы. В ответ ему было направлено, якобы, 12 тысяч таких людей. Бахрам Гур, желая оградить свой народ от их беспутного образа жизни, поселил прибывших музыкантов в пустынной местности, не слишком далеко от столицы – в провинциях Фарс и

Керман. К их услугам прибегали во время празднеств, жили они уединённо, но любили кочевать. Со временем их число сильно увеличилось, и они разбрелись по всей стране. Все цыгане, помимо своего языка, хорошо говорят на языке народа, на территории которого они проживают (бахтиарский, лурский, лакский, белуджский, азербайджанский и др.).

Цыгане в Иране отличаются большим разнообразием кланов. Общее для них наименование – *кули*, но делятся на две крупных группы – *дом* (*ром*), живущие, преимущественно, на северо-западе Ирана в тюркоязычном окружении, и *люли*, ведущие полукочевой образ жизни на остальной территории Ирана и в странах Центральной Азии. Кроме того, в зависимости от места проживания, за цыганами закрепились отдельные наименования. Например, в Хорасане их называют «гершомар» или «кершомал», в Мазандаране и Горгане «гудар» или «джоки», в Керманше «суземани», «каволи» и «карэчи», в иранском Азербайджане и Курдистане «довам», «кэрэч» (карачи), в Зенджане «келилани», в Хузестане «каволи», в Куме «кули» и «гербати», в Лурестане «кавели» и «люти», в Кохгилуйе «гербати», в Ширазе «гербату» и «люли», в Тегеране и провинции Фарс «гербалбанд», в Кермане «лули» и «сури», в Иламе «каволи», «херат» и «суземани», в Систане «чели», в Белуджистане «лури», и т.д. В той же самой провинции Систан и Белуджистан проживают также цыганские кланы: «махкехи», «гелеви», «пати пашм», «чотле» и «киял».

Указанный ранее крупный цыганский клан *гербат* распространён в Центральной провинции, Хамадане, Саве и Аштийане. Жили они в шатрах, называли себя «фивадж». Чтобы получить паспорта, им пришлось перейти на полуоседлый образ жизни и заняться сельским хозяйством, 5 месяцев в году они проводят на одном месте, остальное время кочуют. Среди них приветствуются внутриплемённые браки, своих девушек никому не отдают, но других берут.

Крупное цыганское племя *Суземани* распространено в центральной и южной части Ирана (провинции Шираз, Керман, часть Курдистана). Вероятно, это наиболее прямые потомки первых выходцев из Индии, подаренных, по преданию, Бахрам Гуру. Они заметно отличаются от остальных цыган, им также приписывают близкородственные брачные связи, в т.ч. между родственниками 1-й степени.

Карачи (*карач*, *карэчи* и др.), самоназвание *дом* (*ром*) - в иранском Азербайджане разбросаны по различным селениям, отличаются от цыган в других землях тем, что полностью осели. В Тебризе у них был даже свой квартал, имеющий плохую репутацию, и порядочные люди предпочитали там не появляться. Женщины ходили группами по городу с назойливыми предложениями погадать, и в этом искусстве им приписывали особый талант. Считается, что они промышляли также различными мошенничествами, подделками, обманами и даже воровством детей. Считаются мусульманами, но в действительности к религии равнодушны.

Люти - цыгане Лурестана и некоторых близлежащих провинциях, по стилю жизни мало чем отличаются от остальных цыган Ирана, но в то же время близки соседям курдам-гурунам. Считаются хорошими музыкантами, кузнецами, оружейниками, изготавливающими и самодельное огнестрельное оружие.

Иранских цыган характеризуют как прекрасных танцоров и музыкантов. Традиционными занятиями, характерными для большинства групп цыган, являются кустарные ремёсла (плетение корзин, изготовление деревянных колёс, курительных трубок и т.п.), сбор вторсырья, торговля, в т.ч. животными, гадание, попрошайничество, игра на музыкальных инструментах и т.д. Некоторые группы цыган даже получили наименование по роду своей деятельности. Так, в иранском Азербайджане проживает цыганское племя *заргар*, т.е. «золотых дел мастера», относящееся, как и другие цыгане этого региона, к подгруппе *дом* (*ром*). На юге Ирана цыган можно иногда встретить также вдоль трассы Ахваз – Абадан (*цыгане Кут Абдаллаха*), они поют, танцуют и играют на музыкальных инструментах, получая за это деньги от благодарных путников. Распространено также представление, что цыгане связаны с нелегальной наркоторговлей.

Список используемой литературы

1. Асатрян Г.С. Этническая композиция Ирана: От "Арийского простора" до Азербайджанского мифа / ЕГУ Кафедра иранистики; Ответ. Ред.: А.Г. Аршев, В.А.Аракелова. – Ереван: Центр общественных связей и информации Аппарата президента РА, «Кавказский центр иранистики», 2012. – 129 с.

2. Балашов Ю.А. Проблемы разделенных народов и варианты их решения в международно-политическом континууме / диссертация на соискание ученой степени доктора политических наук. Нижний новгород. 2008
3. Краткая еврейская энциклопедия. В 11 томах. - Т. 4: Лютер. — 1988. — 1016 стб.: ил. — С. 633–639
4. Медведская И.Н. Древний Иран накануне империй (IX-VI вв. до н.э.). История Мидийского царства. - СПб: «Петербургское Востоковедение». 2010. - 264 с.
5. Рыжов И.В., Бородина М.Ю. Этнические проблемы в современном Иране // Ислам на Ближнем и Среднем Востоке: Ин-т востоковедения РАН, №9, 2015 – С.245-360
6. Чернюк В.О. Межрелигиозные и межэтнические отношения в современном Иране // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия "Философские науки". – 2011. – № 2 (4) 2011. – С. 119–127.
7. Derenko M, Malyarchuk B, Bahmanimehr A, Denisova G, Perkova M, Farjadian S. Complete mitochondrial DNA diversity in Iranians. PLoS One. 2013 Nov 14;8(11):e80673. doi: 10.1371/journal.pone.0080673. eCollection 2013.
8. Encyclopædia Iranica, online edition, New York, 1996
9. Persia: Webster's Quotations, Facts and Phrases. Icon Group International, Inc. — ICON Group International, Inc., 2008
10. Swietochowski, Tadeusz. "Islam and the Growth of National Identity in Soviet Azerbaijan", Kappeler, Andreas, Gerhard Simon, Georg Brunner eds. Muslim Communities Reemerge: Historical Perspective on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia. Durham: Duke University Press, 1989. - pp. 46-60.
11. The World Factbook: Iran population (2014) - Central Intelligence Agency (CIA)
12. امان‌الله بهاروند، سکندر. کوچنشینی در ایران: پژوهشی درباره عشایر و ایلات . تهران: نیل، 1388. – 318 ص.
13. رحمانی فضلی. ۱۱ میلیون حاشیه نشین و ۵/۳ میلیون نفر بیکار داریم // روزنامه "ایران" ، ۱۸/۳/۱۳۹۵
14. رنجبر، محمود؛ الله ستوده، هدایت. مردم‌شناسی با تکیه بر فرهنگ مردم ایران. – تهران: انتشارات ندای آریانا، ۱۳۸۹. – ۲۱۸ ص.

15. سعیدیان، عبدالحسین. سرزمین و مردم استان اصفهان . دایرہ‌المعارف: انتشارات آرام، ۱۳۸۸. – ۱۲۱ ص.
16. شیرکوند، نادر. ورامین بهشت گردشگران. ورامین: فراگفت، ۱۳۸۹. – ۱۸۸ ص.
17. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با آخرین اصلاحات و الحالات. مصوب همپرسی ۱۳۵۸ و بازنگری ۱۳۶۸ / تدوین مهدی کمالان. – تهران: کمالان، ۱۳۸۶. – ۱۱۲ ص.
18. گزیده سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۹۵ - مرکز آمار ایران ، ۱۳۹۵. – ۴۶ ص.
19. محسنی، انوشیروان. وجود ۱۲ تا ۱۳ میلیون جمعیت حاشیهنشین در کشور // آژانس خبری "فارس" ۱۳۹۵/۱۰/۲۱.
20. مردم ایران . به سرپرستی ویلیام بین فیشر، ترجمه مرتضی ثاقب فر. – تهران: انتشارات نیل، ۱۳۸۴. – ۸۵۲ ص.
21. مشیری، سید رحیم. جغرافیای کوچنشینی. – تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۰. – ۲۱۸ ص.
22. مشیری، سید رحیم؛ مولائی، نصرالله. درآمدی بر اقتصاد کوچنشینان ایران. – تهران: نشر قومس، ۱۳۷۹. – ۲۳۱ ص. : مصور
23. یوسفی، احسان. عشایر پارس.- انتشارات فشقایی، ۱۳۹۳. – ۲۸۲ ص .

Громова А.В.

старший преподаватель кафедры иранской филологии ИСАА МГ

e-mail: agromova@yandex.ru

ЗООНИМЫ-КОМПОЗИТЫ В ДИАЛЕКТАХ ФАРСА (НА ПРИМЕРЕ ЛАРИ)

Аннотация. Предлагаемый доклад посвящен анималистической лексике диалекта лари (ареал распространения – город Лар, центр шахрестана Ларестан в остане Фарс). Анализируется этимология и морфологическая структура зоонимов, среди которых выделяются простые, соответствующие одной словоморфеме; производные, образованные путем аффиксации и полуаффиксации (с именными и глагольными аффиксоидами) и композиции. Отдельную группу составляют зоонимы, представляющие из себя изафетные словосочетания.

Annotation. The present paper discusses the names of animals in Lāri, a dialect spoken in the city of Lār, capital of the Lārestān county in the southern part of Fārs province. After a short overview of the current state of dialectological studies in Iran, with a focus on the language varieties of Lārestān, a brief etymological survey of zoonyms was carried out to show some archaic traits of Lāri.

In order to propose a structural classification of zoonyms, we proceed with the analysis of their morphological features that allows us to divide this lexical group into the following kinds: simple zoonyms (root words), compound nouns formed with a bound or verbal/nominal derivational morpheme (affixoid), and phrasal units (that corresponds to the ezafe construction).

Диалект лари считается потомком среднеперсидского языка и относится к юго-западной подгруппе иранских языков [1, с. 174], хотя имеет некоторые общие черты с северо-западными иранскими идиомами, например, с курдским [9, с. 337]. Будучи урбанолектом центра провинции, лари является основой диалектального койне всего Ларестана, и вместе с хонджи, эвази, бихеи, бейрами, баладехи, керишки, чахварзи и некоторыми другими языковыми разновидностями может трактоваться как язык ларестани [2, с. 383] (см. также [3], [4], [5], [14]).

Со времен пионерского исследования лингвистической географии остана Фарс, опубликованного О. Манном в 1909 г., языковое многообразие Ларестана вызывает большой интерес филологов и лингвистов, прежде всего в области

грамматики [1] и лексики [4], что нашло свое отражение в подробном обзоре 2009 г. [9].

В настоящее время, по причине повсеместного доминирования персидского языка сфера использования диалектов Фарса сводится к бытовому общению, и лари входит в число языковых разновидностей, оказавшихся в группе риска с точки зрения перспектив их сохранения [8, с. 140], [10, с. 188-189]. Именно поэтому диалектальное и языковое разнообразие как Ирана в целом, так и Фарса и Ларестана в частности, превратилось в одно из приоритетных направлений работы филологов и лингвистов не только в ходе контрастивных [13], типологических [2], лингводидактических [8] исследований и работ по фонетике [3], лексикологии [12] и морфологии [6], [7], [10], но и в рамках проектов по сбору и фиксации сырого диалектального материала, который должен служить базой для дальнейшего анализа ([11], [12]).

Речь идет о программе Академии персидского языка и литературы по созданию сокровищницы диалектов Ирана (подробнее см. <http://www.persianacademy.ir/fa/zia.aspx>). По сути, это полевые исследования с эффективным привлечением к сотрудничеству широкой общественности; пять лет назад (в 1390/2011-2012 гг.) на сайте Академии Фархангестан было опубликовано «Руководство по сбору диалектов», и за эти годы к печати были подготовлены два тома материалов по остану Исфахан (15 идиомов), два – по Мазандарану (16 идиомов), исследование по 9 диалектам Керманшаха и серия работ по другим языкам и диалектам. Но главное, что представляет для нас наибольший интерес, – это семь томов по языковым разновидностям остана Фарс.

Эта богатая подборка данных по 63 языковым разновидностям провинции Фарс является результатом многолетних полевых исследований выдающегося диалектолога и филолога А. Салами. В своей структуре она следует «Руководству по сбору диалектов», которое было подготовлено совместными усилиями ученых Фархангестан [11]. Она включает около полуторы тысяч слов и словоформ по следующим семантическим доменам: 1) сомонимы, 2) утварь, рабочие инструменты, полезные ископаемые, 3) бедствия и болезни, 4) родственники и близкие, 5) строительство, 6) одежда и украшения, 7) растения и продукты питания, 8) животные, 9) явления природы и окружающий мир, 10) числительные и нумеративы, 11) цвета и вкусы, 12) качества и свойства

человека. Также даются местоимения, антонимы, парадигмы глаголов (всего 1000). Также имеется сто предложений, в которых отражены основные особенности грамматики диалектов.

В пятом томе «Диалектологической сокровищнице Фарса» по результатам работы с 33 носителями диалекта лари от 17 до 82 лет опубликованы 150 лексем семантической зоны «зоонимы», среди которых представлены следующие предметные области: дикие животные, домашний скот, птицы, насекомые [12, с. 168-181].

Проведенный нами этимологический анализ данных лексем показывает, что в лари сохранились многие исконно иранские элементы, вытесненные в персидском языке тюркизмами или арабизмами.

(1) *moryābi* ‘утка’, ‘гусь’ (в персидском соответственно используется тюркизмы *ordak* и *qāz*); *šōparak* ‘летучая мышь’ (в персидском – арабизм *xoffāš*)

Исследование моделей именного словообразования показало большую устойчивость в зоонимах-композитах исконных форм алломорфов, которые в других лексемах впоследствии претерпели регулярные фонетические изменения.

(2) *šō-par-ak* ‘летучая мышь’ (поморфемно: ‘ночь’ + основа глагола ‘летать’ + уменьшительный суффикс -ak), ср. с глаголом ‘летать’ *fal kerd-a* (‘перо/крыло’ + ‘делать’), где можно отметить характерные для лари переходы *f→p* и *r→l*

(3) *dār-kub* ‘дятел’ (поморфемно: ‘дерево’ + основа глагола ‘бить’), ср. с глаголом ‘бить’ *küft-a* (основы *küv* и *küft*), где и стал огубленным.

Предлагается классификация данных лексем по структуре их морфемного состава: простые, соответствующие одной словоморфеме (4), производные, образованные путем аффиксации (2) и (5), полуаффиксации (именные полуаффиксы (6), глагольные полуаффиксы (7)), а также композиции (8).

(4) *asp* ‘лошадь’, *oštōr* ‘верблюд’, *šir* ‘лев’, *xers* ‘медведь’

(5) *bād-xor-ak* ‘далидже’ (разновидность охотничьего сокола) (‘ветер’ + основа глагола ‘есть’ + суффикс-диминутив)

(6) *xar-čang* ‘рак, краб’ (полуаффикс-аугментатив + ‘клешня’); *xar-guš* ‘заяц’ (полуаффикс-аугментатив + ‘ухо’); интересно отметить, в поддержку гипотезы о сохранении архаичных черт в лари, унаследованных от среднеперсидского, что в автономных словоформах сохранилась форма *goš*

‘ухо’, goš kerda ‘слушать’,

(7) lāš-xor ‘гриф, стервятник’ (‘падаль’ + основа глагола ‘есть’; junaōvar ‘животное, зверь’ (‘душа’ + основа глагола ‘носить’)

(8) čār-pā ‘четвероногое’ (‘четыре’ + ‘нога’); sang-pošt / kāse-pošt ‘черепаха’ (‘камень’ + ‘спина’ / ‘миска’ + ‘спина’)

Многие понятия выражены изафетными словосочетаниями (9), в которых часто обнаруживается характерная для разговорного регистра персидского языка тенденция к выпадению изафетного показателя (10).

(9) seyd-e šō ‘еж’ (охотник-EZ ночь); mošk-e do-pā ‘мышь-полевка, крыса’ (мышь-EZ два нога); mory-e soleymun ‘удод’ (птица-EZ Соломон); asp-e māda ‘кобыла’ (лошадь-EZ самка), в некоторых случаях род выражается лексически (miš ‘овца’ vs. γüč ‘баран’; mory ‘курица’ vs. xorüs ‘петух’)

(10) qalāy saōz-ü ‘зеленый дятел’ (‘ворона’ + ‘зеленый’ + маркер определенности)

Кроме того, зоонимы-композиты представляют собой ценный материал для изучения структуры именной группы и фонетических изменений, вызываемых присоединением к имени изафетного показателя (переход финального а → е, восстановление отпадавших финальных глухих согласных), а также позволяют рассмотреть выражение основных грамматических категорий имени в иранских языках: числа, детерминации и одушевленности.

Список использованной литературы

1. Молчанова Е.К. Ларская группа диалектов // Языки мира: Иранские языки. I. Юго-западные иранские языки. М., 1997. С. 174-177.
2. Dabir-Moqaddam M. Radešenāsi-ye zabānhā-ye irāni. Tehrān, 1392/2013 (на персидском языке).
3. Diyānat L. Farāyand-e hameguni dar zabān-e lāri // Faslnāme-ye zabānšenāsi-ye guyešhā-ye irāni dar dānešgāh-e Širāz. – 2016 (1395). – S. 1. Š. 1. – S. 53-72 (на персидском языке).
4. Eqtedāri A. Lārestān-e kohan va farhang-e lārestāni. Tehrān, 1381/ 2002-2003 (на персидском языке).
5. Eqtedāri A., Rahmāni S. Zabān-e lārestāni. Tehrān, 1384/2005-2006 (на персидском языке).
6. Kalbāssi I. Dastgāh-e fe'l dar guyeše lāri // Majalle-ye dānešgāh-e

Ferdowsi-ye Mašhad. Daneškade-ye adabiyāt. – 1367/1989. – S. 21. Š. 1. – S. 145-170 (на персидском языке).

7. Kalbāssi I. Sāxt-e vāže dar guyeše lāri // Majalle-ye farhang. Pažuhešgāh-e ‘olum-e ensāni va motāle’āt-e farhangi. – 1369/1991. – Š. 6. S. 189-198 (на персидском языке).

8. Mirdehqan M., Moridi B., Ourang M. Āmuzeš-e zabāne fārsi be lārizabānān bar mabnā-ye tahlil-e moqābele’i va raves-e taklifmehvar // Pažuhešnāme-ye āmuze zabān-e fārsi be qeyr-e fārsizabānān. – 2013 (1392). – S. 2. Š. 2. – S. 139-164 (на персидском языке).

9. Moridi B. The Dialects of Lar (The State of Research) // Iran and the Caucasus. – 2009. – Vol. 13. Issue 2. – P. 335 – 340.

10. Moridi B., Ourang M. An Analytical Study of Morphological Features and Considerations of Iranian Endangered Language (Case Study of Nominal System in Lari) // International Conference on Humanities, Literature and Management. ICHLM-15. P. 188-191 (<http://icehm.org/upload/4853ED0115115.pdf>; дата обращения 19.04.2017)

11. Rāhnamā-ye gerd’āvari-ye guyešhā [В Интернете] // Farhangestān-e zabān va adabiyāt-e fārsi. 1391/2012 (дата обращения 19.04.2017)

12. Salāmi A. Ganjine-ye guyeššenāsi-ye Fārs. Vol. 5. Tehrān, 1388/2009 (на персидском языке).

13. Tahekhani N., Ourang M. A study of derivational morphemes in Lari and Tati as two endangered Iranian languages: An Analytical–Contrastive Examination with Persian // Journal of American Science [ISI Database– Indexed Journal]. 2013. 9 (11s). P. 38-45. (<http://www.jofamericanscience.org>; дата обращения 19.04.2017)

14. Xonji L. Negareš-e tafsili be zabān-e lārestāni va guyeš-e xonji. Širāz, 1388/2009-2010 (на персидском языке).

Гвардия Э.Э.
специалист языкового центра «YES»
e-mail: elnaraqirimli@gmail.com

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭЗИИ НИМА ЮШИДЖА

Аннотация. Основоположник современной персидской литературы Нима Юшидж, творчество которого вызывает интерес большого числа исследователей во всем мире, в своих стихах использовал разнообразные стилистические приемы и разработал ряд новых символов, которые до настоящего времени остаются недостаточно изученными. В особенности остается малоисследованным символизм в творчестве автора.

Целью данной работы является исследование стилистических особенностей творчества Нима Юшиджа в контексте мировых литературных процессов. Для достижения данной цели требуется выполнение ряда следующих **задач**:

- выбрать стихотворения близкие в плане идеи, формы, а также схожих с точки зрения стилистических особенностей;
- исследовать структурные особенности выбранных стихотворений;
- выявить стилистические особенности;
- изучить символизм в творчестве автора;
- раскрыть особенности символизма в произведениях поэта.

Основными методами являются культурно-исторический, сравнительно-исторический, формальный, а также методика культурно-речевого анализа.

Материалом для исследования являются такие стихотворения Нима Юшиджа: «آی ترا من چشم در» «O, люди!», «آمد کشتگاه من» «Лунный свет», «مکتب» «Место моей казни», «آدمها» «Жду тебя», «فکوس» «Феникс», «خانه ام ابریست» «Мой дом - облако».

Актуальность данной работы обусловлена тем, что при достаточно хорошей исследованности поэтического наследия Нима Юшиджа, вопрос о стиле поэзии автора и его особенностях остается не до конца решенным. Детальный анализ авторской стилистики основоположника новой персидской поэзии позволит более точно проследить истоки возникновения «шер-е ноу».

Annotation. The present work is dedicated to the investigation of literary styles, which was used by one of the brightest poets of modern Persian poetry - Nima Yushij. It is known that at the end of XIX century and at the beginning of XX century social and political relationship between Islamic Republic of Iran and European countries went to a new stage. European countries went to a new stage. Iranian intelligentsia, poets and writers have visited European countries more frequently. Thereafter modern Persian literature is influenced by the European literary styles and trends. For example, romanticism, realism, critical realism, symbolism and modernism. The creative work of Nima Yushij is not an exception here. The same traits of the romanticism, realism, and symbolism

are recognized in the literature works of the poet. In particular, the symbolism has most important impact and occupies the most prominent place. The same traits of the romanticism, realism, and symbolism are recognized in the literature works of the poet. But the symbolism has most important impact and occupies the most prominent place. The biggest part of the author's works corresponds to the main symbolist canons. However, symbolism in the works of Nima Yushij and European symbolism are different to some degree. Using this literary style in modern Persian poetry Nima discovers a new symbolism, which differs from the one in European literature.

Key words: Persian literature, Modern Persia literature, Nima Yushij's creative work, the symbolism in Nima Yushij's creative work, modern Persian poetry, «sher-e nou».

Проблема стиля поэзии Нима Юшиджа затрагивается в нескольких трудах иранских авторов (например, в работе доктора Сируса Шамису «Справочник современной персидской литературы»). Однако эти исследования нельзя назвать исчерпывающими.

На формирование литературного стиля автора имели влияние различные литературные школы, а также литературные направления. В своем творчестве Нима Юшидж поднимает проблемы общества, политики, государственного устройства своего времени. Он пишет о том, что государство уже не заботится о своем народе, и что стране нужны перемены. Нима противостоит нынешнему строю и требует изменений в правительстве, большего внимания к иранскому народу. Все это отчетливо выражается в его творчестве. Ярчайшим примером, который заключает в себе вышеперечисленные особенности, является стихотворение «آی آدمها» «O, люди!» [3].

Здесь следует сказать о нескольких структурных моментах, прежде чем уделить внимание содержанию и основной идеи произведения. Итак, строение стихотворения: стихотворный размер рамаль. Рифма: данное стихотворение является ярчайшим представителем «шер-е ноу» и соответствует всем его требованиям. Например, месра (полустишье) заканчивается на слово «دشمن», после которого следует несколько строк с окончаниями «تن» и «من». Данный пример свидетельствует о наличии рифмы в произведениях Нимы. С языковой точки зрения стихотворение кажется немного неизящным, из-за чего воспринимается чуждо, однако одной из причин этого является то, что Нима Юшидж использует хорасанский стиль в поэзии. Например, касыда, которая ничем особенным непримечательна и, как обычно, красноречива, в литературных рамках основателя «шер-е ноу» кажется немного удивительной и

воспринимается несколько по-новому. Еще одной отличительной чертой языка автора является использование разговорной лексики.

Основной сюжет произведения заключается в том, что человек тонет в море, а на его берегу находится группа людей, которая наблюдает за этим тонущим человеком, однако не реагирует на его призыв о помощи.

Также следует сказать о символах, которые автор использовал в своем произведении. Символизм в произведениях классический, поэт использует символы природы: воду, ветер, огонь, землю. Именно эти символы олицетворяют родные края автора, горы и природу с. Юша. Море - главный символ в этом произведении, представляет собой жизнь, полную трудностей. В этом море человек тонет, а люди наблюдают за ним с берега и не обращают на него никакого внимания. Тонущий человек символизирует самого автора, его друзей и политическую интеллигенцию того времени. Люди на берегу моря - это народ, который остается равнодушным к действующему режиму в государстве, несмотря на то, что политический режим уже давно изжил себя, и государство требует кардинальных изменений.

Нима Юшидж - поэт социального символизма. Социальные и политические проблемы смешаны в государствах самодержавия, и вполне естественно, что поэты, в такого рода странах, вынуждены прибегать к символизму в своем творчестве.

Еще одним из знаменитейших произведений Нима Юшиджа является стихотворение «*مَهْتَاب*» «Лунный свет» [10].

Данное произведение по своей тематике схоже с предыдущим стихотворением «О, люди!». В нем автор изображает тревогу и борьбу человека (подразумевая здесь себя, интеллигенцию и борющихся людей) для спасения простого народа, однако все эти попытки борьбы никто из иранцев не замечает. Как говорилось ранее, беспокойство о народе является одним из самых главных мотивов в творчестве Нима Юшиджа. Этим мотивом, этой основной идеей и руководствуется автор в своем произведении [7].

Путешественник, который после долгого и трудного пути попадает в поселок (поселок, здесь символизирует человеческое общество), чтобы предупредить, осведомить и пробудить народ. Вся беда заключается в том, что народ спит. В произведении, вечер такой тихий и спокойный, кругом лунный свет, ничто не служит препятствием спокойному и сладкому сну, но рассказчик не спит,

опечаленный глубоким сном своего народа. Герой произведения спешит пробудить свой народ, но самая главная беда в том, что эти люди абсолютно не обращают никакого внимания на этого человека. И он осознает, что все его попытки и старания тщетны, что народу все равно и рушится все вокруг мира лирического героя.

Конечно же, и в этом произведении автор использует символы. Так луна и лунный свет подразумевается под символом необычайной красоты. Предрассветное время и само утро отождествляют надежду и победу. А цветок (роза) является символом всего самого красивого, дорогого и нежного. Разрушенные двери и стены представляют собой, по мнению автора, старые обычаи и устои. Деревня – это социум, общество. А глубокий сон – это неведение народа, его неосведомленность [5].

Таким образом, следует отметить, что основными темами, которые автор использовал в своих произведениях, это темы связанные с обществом, с устаревшим строем. Нима Юшидж был сторонником реформ и изменений в своем государстве, однако на основе вышесказанного можно сказать и то, что народ в то время не оказывал должного внимания тем реформаторским настроениям, которые бытовали в литературных кругах [2].

Автор в завуалированной форме поднимает острые социально-политические проблемы. Что же касается методики написания, тех принципов, которыми руководствуется автор, то они в своей основе просты, однако все же большей частью скрыты и сложны для анализа. Многие исследователи говорят, что стиль написания автора достаточно сложен, главным образом из-за новой структуры стиха - «шер-е ноу». Стиль автора чем-то схож с хорасанским стилем в персидской литературе, однако полностью причислить его к этому литературному разряду вряд ли возможно. Али Альджале отмечал, что при всей так называемой искаженности языка в произведениях Нима Юшиджа, содержание и темы, которые автор освещает, заслуженно ставят его на пьедестал в литературных кругах. Стиль автора все больше и больше заинтересовывает любителей персидской литературы, как простых читателей, так и исследователей, для которых произведения автора становятся новым исследовательским поприщем [10].

Произведения Нимы бунтарские, поднимающие острые проблемы общества XX века. Вместе с этим можно провести параллель и с жизнью

самого автора, начиная с рождения и жизни в родном поселке Юш, недалеко от Мазендерана, до глубокой старости. Жизнь поэта была наполнена трудностями и переживаниями, вполне естественно, что все это неразрывно связано с произведениями автора [1].

Али Альджале также отмечал: «Когда по радио слышишь строки из очередного произведения Нимы, перед глазами сразу появляется картина северной природы Ирана, дом Нимы. Все это захватывает душу...» [7]. Также исследователь отмечает уникальность языка автора. Здесь следует привести пример из его произведения «من از پادت نمیکاهم» «Я тебя жду » [7].

Для создания своих произведений Нима черпал вдохновение в родных краях. Как известно, север Ирана очень красивый регион с густыми зелеными лесами, реками, горами, а самое главное морем. Нима черпал вдохновение у природы, и в дальнейшем, в своих произведениях использовал природу, как символ выражения главных идей своего творчества.

Нима Юшидж - поэт печали и грусти. Сам он говорил такие слова: «Основой моих произведений являются трудности, лишения и страдания. Я пишу стихи о своих страданиях и о страданиях других людей». В его произведениях присутствует природа Ирана со своими горами, лесами, морем, реками, со своим одиночеством, тишиной и скучкой. Иногда все это отображается в произведениях автора или под названием районов и поселков, а иногда под завуалированными символами.

Автор «шер-е ноу» прекрасно описывает горные пейзажи с их проливными дождями и обязательно там оказывается человек. Но под всеми этими формами скрывается глубокий внутренний смысл, основная идея. Нима Юшидж автор, основные идеи творчества которого направлены на общество и проблемы человечества. В своих произведениях он активно использует символизм для изображения социальных проблем, в последующем другие авторы, которые также будут использовать его метод, назовут этот принцип «социальным символизмом».

Говоря о социальном символизме, следует обратить внимание на два основных пункта: это символизм в традиционном повествовании и символизм французских литературных школ. В традиционном символизме существуют такие аспекты. Первое это то, что символы можно воспринимать как факт, как действительность, однако метафоры и аллегории следует воспринимать только

переносном значении. Говоря о символизме, также следует отметить тот факт, что символ – это компонент олицетворения. В символе и олицетворении – точное понимание каждого из этих компонентов помогает в дальнейшем раскрыть значение одного компонента через другой. В произведениях Нима Юшиджа олицетворение существует в нескольких видах, за основу автор берет один из главных символов – природу. И в облике природы передает основной замысел своего произведения, социально-политические проблемы. Например, человек стоит на берегу моря, в то время как, в бушующем море кто-то тонет и, он, стоящий на берегу, не оказывает никакой помощи тонущему. Это символ, олицетворение общества, которое не ведает ничего и плывет по течению своей жизни, не понимая борьбы того тонущего (здесь тонущий – это интеллигенция и люди, сопротивляющиеся режиму), который зовет их на помощь. Составляющие компоненты этого олицетворения море, берег, люди на берегу и тонущий человек.

Говоря же о символизме французских литературных школ, следует сказать, что здесь, по методике данной школы, символы в большинстве своем частного характера, т.е. автор сам выбирает, где и как их употребить. В творчестве Нима Юшиджа символы данного типа не используются активно, в связи с этим их подробное рассмотрение не является приоритетным.

Нима Юшидж в своем творчестве использует приемы и технику различных литературных направлений, таких как романтизм, реализм, и символизм. Мухаммад Хакуки утверждает, что в произведениях Нимы можно увидеть черты характерные для романтизма, реализма, символизма, имажизма и сюрреализма. Однако следует сказать, что предпочтение отдается все-таки символизму. И большая часть произведений автора имеет в себе четкие черты символизма или на уровне слова, например, свет, тьма, утро, ночь, или в рамках всего литературно завершенного произведения. Произведения поэта заключают в себе большей частью драматическую мысль, автор предпочитает использование драматических мотивов. В качестве примера можно привести произведение «آمد کشتگاه من» «Место моей казни» [10].

Поэт Нима Юшидж также в своих произведениях использует большое количество афоризмов, пословиц, поговорок и крылатых выражений. Следует отметить, что и в творчестве Сохраба Сепехри и Ахмада Шамлу также прослеживается использование таких приемов. Например, дарук (лягушка) в

вышеуказанном стихотворении, автор использует ее как символ дождя, дождливой погоды. В пословице говорится, что лягушка - это символ дождливого дня. Конечно же, и другие символы, например, феникс, лебедь присутствуют в творчестве Нима Юшиджа. Также автор прибегает к использованию детализации в своих произведениях. Здесь все использованные литературные приемы позволяют не только выразить литературную мысль, но и завуалированными символами передать и некоторые факты из своей собственной жизни. Поэт постепенно переходит от романтизма к символизму, конечно же, в первое время, не отступая от традиционных символов и образов.

Как известно, Нима Юшидж получил образование во французском колледже в Тегеране, где познакомился с французским символизмом и произведениями С. Малларме. Именно те приемы из французского символизма, которым он обучился, поэт активно использовал в своем творчестве.

Например, в своем стихотворении «**«خانه‌ام ابریست»** «Мой дом - облако», автор повествует о неком «я», где символизирует это «я» с печальным, густым облаком. А флейтиста, который неустанно играет на своей флейте, автор ассоциирует непосредственно с собой.

Или стихотворение «**فقوس**» «Феникс», в котором, изображая преданную птицу, бросающуюся в огонь, автор символизирует, прежде всего, себя и своих единомышленников, свое поколение.

В произведениях Нима Юшиджа природа как таковая и различные природные явления также являются символами, которые отображают внутреннее состояние автора, его переживания, а также положение общества, его реакцию на определенные политические события в государстве. По мнению автора «Человек – есть часть природы». Именно поэтому поэт активно обращается к символам природы для того, чтобы выразить свои литературные идеи. Исследуя, творчество автора первое, что привлекает внимание и интерес – это новый взгляд Ними на природу и мир. Читатель, знакомясь с произведениями автора, сразу же, видит новые методы, новые приемы, мысли, что, естественно, становится интересным для читателя и, в свою очередь, дает преимущество автору [4]. Природа в произведениях Нима Юшиджа является способом отображения не только внутренних переживаний автора, но и помогает отобразить политические и социальные, а также культурные и общечеловеческие проблемы, волнующие автора. В стихах символизм и

метафоры через понятие «природы» позволяют отобразить некоторые сюжеты и мотивы из детства поэта, в этом и заключается ключевой аспект внимания к природе и использование ее в качестве проводника для выражения своих идей и мыслей [6].

В качестве примера можно отметить стихотворение «*«ترا من چشم در راهم»* «Я жду тебя». Здесь вся тематика произведения сводится к вышесказанному. Так, например, ожидание, горе, печаль, надежда и отчаяние изображаются автором через применение черт природы и, собственно, символизмом [8].

Таким образом, следует отметить, что с применением новых литературных методов созданных не только самостоятельно в персидской литературе, а также использование европейских литературных направлений автору удается совершенно по-новому сформировать взгляд на свои произведения.

Говоря о литературных особенностях творчества Нима Юшиджа можно остановиться на некоторых основных пунктах в его произведениях.

1. Особый акцент на символизм или цетворение и аллегорию.
2. Акцент на двусмысленность, неопределенность.
3. Простота стихотворного ритма. Каждая месра заканчивается на усеченный столп или на согласный звук, таким образом, это позволяет автору четко передать завершенность месра. А там, где месра заканчивается автор чаще всего использует рифму. Иногда для придания окраски произведению автор прибегает к использованию повторений.
4. Сбалансированное использование рифмы.
5. Сравнения метафоры и аллегории автора чаще всего новые, не встречающиеся в его ранних произведениях [7].

Как уже отмечалось ранее, Нима Юшидж сравнивает свое внутренне состояние с определенным природным явлением. Например, грусть, печать у автора олицетворяется с плачущим, дождливым небом. Проводится сравнение между облаком, дождем и плачущим сердцем. Таким образом, автор через описание природы раскрывает человека, его натуру, его душевые чувства [9].

Таким образом, подводя итог данного небольшого исследования, следует сказать, что в данной работе были рассмотрены, исследованы и проанализированы структура, содержание и стилистические особенности произведений Нима Юшиджа. На творчество Нима Юшиджа повлияли разнообразные литературные стили как отечественные, так и зарубежные. Это

влияние способствовало формированию нового, собственного стиля автора, который стал достоянием новой персидской литературы. Новый стиль в поэзии Нима Юшиджа становится отправной точкой и ориентиром для творчества многих его современников, а также последователей.

Список использованной литературы

1. Ахмад Тамимдари. История персидской литературы / Ахмад Тамимдари — СПб.: Петербургское Востоко-введение, 2007. — 240 с. (Orientalia). — ISBN 5-85803- 355-4
2. Табatabai Seid Hosseyn «Karavan. Nima Yosidj»/ Seid Hosseyn Tabatabai [http://moscow.icro.ir/uploads/121_673_karavan_5.pdf] / Культурное представительство при Посольстве Исламской Республики Иран в Российской Федерации/ выпуск №5, ноябрь 2011 – №4 - 88 с. Библиогр.: 10-16.
3. نیما یوشیج گزیده اشعار ، و نوشتنهای دیگر/ آی آدمها Wednesday, May 10, 2006 / [http://nima-yooshij.blogspot.com/2006/05/blog-post_114732875485155653.html]
4. آیات غمزه/دفتر شعر مجازی من: بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر/ چه وقت مدرسه و بحث کشف کشاف است/می تراود مهتاب/ نیما یوشی [http://ayateghamzeh.persianblog.ir/post/35]
5. دکتر امیدمجد استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران نگاهی تازه به جایگاه نیما در شعر نو/ نشریه سبک شناسی نظم و نثر فارسی شماره 8، پائیز 89
6. در تمام طول شب: بررسی آراء نیما یوشیج. دکتر احمد رضا بهرام پور عمران. چاپ اول، تهران: مروارید، نگاهی به کتاب در تمام طول شب: بررسی آراء نیما یوشیج 1389
7. شمیسا سیروس ۱۳۲۸ - راهنمای ادبیات معاصر (شرح و تحویل گزیده شعر نو فارسی)/ سیروس شمیسا] تهران] : نشر میترا ۱۳۸۳
- ایرانی- - قرن ۱۴ . الف. عنوان. ب. عنوان : شرح و تحویل گزیده شعر فارسی. ۲ ر ۸۴ ش / ۳۸۱۱ - ISBN 964-8417-06 RIP کتابخانه ملی ایران
8. سلسله تخصصی سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب) علمی - پژوهشی سال پنجم - شماره دوم - تابستان 1391 - شماره پیاپی 16
9. محبوبه بسم(نویسنده مسئول) 1 ، سید ابوطالب میر عابدینی 90/12/ تاریخ دریافت مقاله : 14/ 91/3/ تاریخ پذیرش قطعی :
10. نیما یوشیج ۱۲۷۴-۱۳۳۸. مستعار. مجموعه شعرها نو. غزل. قصیده قطه / نیما یوشیج ; (علی اسفندیاری 5-27-5772 ISBN - 978-964-

магистр персидского языка и литературы Симферополь

ЭВФЕМИЗМЫ И ДИСФЕМИЗМЫ В ЯЗЫКЕ ИРАНСКИХ СМИ

Эвфемизмы и дисфемизмы реализуются в разных речевых ситуациях и средах общения. Мы сталкиваемся с данными понятиями в профессиональной сфере, бытовой, политической и т.д. По определению В. Н. Ярцевой «эвфемизмы — это эмоционально нейтральные слова или выражения, употребляемые вместо синонимичных им слов или выражений, представляющих говорящему неприличными, грубыми или нетактичными. Эвфемизму противопоставляется дисфемизм — замена эмоционально и стилистически нейтрального слова более грубым, пренебрежительным и т. п.» [3].

Обратим внимание на современное телевидение, радио или печатные издания. Все вышеперечисленные области изобилуют эвфемизмами и дисфемизмами.

В политическом, дипломатическом, экономическом и юридическом дискурсах основным фигурирующим стилем общения и передачи информации является официально-деловой, несмотря на то, что, в основном, он реализуется в письменном виде. Этот стиль обладает собственными стилевыми характеристиками. Среди них выделяют следующие:

1. Развитая система титулатуры;
2. Использование свойственных данному стилю штампов;
3. Целенаправленное употребление сложных предложений;
4. Отсутствие яркой эмоциональной окрашенности.

Стоит подчеркнуть, что стилевые черты официально-делового стиля персидского, также как и других языков, находят свое выражение на морфологическом, синтаксическим и лексическом уровнях .

Наряду с точностью, стандартизованностью, стереотипностью изложения, речь представителей данных областей не лишена эвфемизации. Они используются в следующих целях:

- 1) избежание конфликтов и устранение ощущения у собеседника коммуникативного дискомфорта;

- 2) сокрытие действительности (информация подается таким образом, что ее смысл понятен лишь узкому кругу);
- 3) смягчение информационного удара;
- 4) вуалирование прямого обозначения объекта, действия, свойства (во избежание нежелательной общественной реакции).

Политики и дипломаты те еще стратеги. Они знают кода и что нужно сказать, и как правильно подать информацию, чтобы достичь поставленных целей. Однако не стоит забывать, что они такие же люди, как и все, которым свойственна эмоциональность, экспрессивность и несдержанность в некоторых случаях. Поддавшись негативным эмоциям, они часто выражают свое недовольство, осуждение и подобного рода реакции на сказанное или происходящее, используя в своей речи дисфемизмы (прямые, грубые, нетактичные, но по существу). Чаще всего это явление встречается в оппозиционных политических дискурсах, дебатах и печатных изданиях, в которых участники коммуникационного процесса выражают свои мысли и оценку не «фильтруя» свою речь. Более того, целью их речевой атаки считается намеренное желание задеть, оскорбить, унизить собеседника.

Интересен феномен эвфемистической замены наименований малопrestижных профессий. Наиболее часто используемыми методами здесь являются метафорический перенос значения, описательный метод, замена существующих названий иноязычными заимствованиями. Например *стилист* مد متخصص вместо обычного *парикмахер* /سلمان آرایشگر/ или *персональный водитель* راننده شخصی вместо *шифер*, *шофер*, *трейдер* معامله گر вместо *продавец* فروشنده. Встречаются и дисфемистические замены: вместо *девушки по вызову* فاحشه употребимо прямое شلخته илюха. Если в первом случае замена производится с целью придания той или иной профессии более высокого статуса (изменения происходят на внешнем уровне, в то время как внутреннее значение остается прежним), то во втором - с целью намеренного принижения. Что касается телевизионных проектов (фильмов, сериалов, шоу и т.д.), несмотря на прописанные сценаристами диалоги, и здесь речь героев живая и эмоциональная. Мы можем наблюдать ситуации и темы, в которых иранцы склонны эвфемизировать и дисфемизировать свою речь. Нижеприведенные примеры взяты из диалогов героев комедийного иранского сериала «اولین انتخاب». Например, в монологе герой цитирует одно известное персидское произведение

и называет себя **صحرای عشق زده** [zade-e sohraye ashk], что в переводе означает *дитя пустыни любви*. Данный пример иллюстрирует сочетание эвфемизации и дисфемизации: мужчина, говоря о себе в третье лицо, возвеличивает себя, и, в то же время, называя себя дитем, потомком пустыни принижает свой статус.

Еще пример: *Ты что, вообще? Не тупи! خنگ شدی?* Этой фразой говорящий высказывает свое раздражение в ответ на непонимание собеседника. Явный дисфемистический настрой.

Часто формулы вежливости используются иранцами в целях иронической подстежки, упрека, чья семантика в обычном варианте отличается от значения и смысла, вкладываемого говорящим. Положительный характер высказывания, в зависимости от контекста, ситуации, интонации и смысловой нагрузки, может кардинально меняться.

خوبی کردی / Очень мило с вашей стороны. Спасибо, что сделали то-то или то-то... Данный пример показывает, как с помощью эвфемизмов вежливости выразить свое недовольство, упрек. Текст положительный, однако, произнося его с определенной интонацией, фраза приобретает новый смысл. Отвечая на вопрос прибывшей полиции на место дорожно транспортного происшествия, герой намеренно произносит следующую фразу, как бы иронизируя «быстрый приезд» и «незначительность происшествия». **خیلی لطف کردی! اتفاقی نیست [heyli lotf kardi! Ettefagi nist]** *Хорошо, что приехали. Да ничего особо не произошло.*

Подытожив вышесказанное, отметим, что такие языковые формы как эвфемизмы и дисфемизмы имеют место в персоязычной коммуникации, в чем мы убеждаемся, читая новости экономики и культуры, слушая телевидение и радиопередачи, общаясь в социальных сетях с носителями языка. Смешение разных стилевых приемов делает персидскую речь многогранно интересной, и, в то же время, сложной для понимания. Все это наталкивает специалистов на новые исследования в данной области.

Список использованной литературы

- .1 Восканян Г.А. Русско-персидский словарь. – М., 2008.
- .2 Рубинчик Ю.А. Персидско-русский словарь. Русский язык, 1970.
- .3 Ярцева В.Н. Большой энциклопедический словарь. Языкознание. - 2 изд. - — Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998. - 687 с.

مجید ابوالحسنی

استاد زبان فارسی استیتو فلسفه مسکو ، آکادمی علوم روسیه

e-mail: majid.bo@chmail.ir

مخصوصه کرمانی

استاد زبان فارسی و زبان انگلیسی دانشگاه همدان

e-mail: kermani.ir80@yahoo.com

بررسی خطاهای نگارشی و املایی زبان آموزان غیر فارسی زبان و ارائه راهکارها

چکیده: همان طور که می دانیم ؛ یادگیری صحیح نوشتن به همان اندازه ضروری و مهم است که مهارت‌هایی مانند خوانداری و گفتاری مهم هستند و حتی از منظری دیگر می توان گفت ارزش نوشتن بیش از مهارت‌های دیگر است ؛ چرا که از طریق زبان نوشتری است که می توان زمینه ثبت بادوام و معتبر یافته ها و آموخته ها را فراهم نمود. از این رو ناتوانی در نگارش ، بخش اعظمی از ارتباط و زمینه های ارتباطی را دچار مشکل می کند. عدم توانایی در نگارش صحیح علاوه بر ایجاد خلل در ارتباطات زبان آموز سبب بروز مشکلات زیادی در مهارت‌های گفتاری و خوانداری می شوند که ارتباطاتی دوسویه با مهارت نوشتری دارند. در این مقاله سعی شده است خطاهای نگارشی زبان آموزان بررسی شده و ارتباط آنها با تلفظ صحیح واژگان و رسم الخط فارسی مورد بحث و کنکاش قرار گیرند. در پایان راهکارهایی نیز در این زمینه ارائه می گردد.

Annotation. As we know : learning correct writing is as important as other skills such as reading and speaking. On the other hand the value of writing is more than other skills: it is because of through writing language which one can register findings and learning durable and reliable , therefore disabling in writing (inability to write) make trouble in major part of communication. Inability to correct writing not only interfere in learner's communications but also cause some problem in reading and speaking skills which have two-way communication. In this research it has been tried to analysis writing errors in a field study and deliberate their relations with the correct pronunciation of words and Persian orthography. In the end a number of solutions will be offer.

Key words: non - persian speakers, Persian orthography, words pronunciation, vowels

معمولًا خطاهای نگارشی بر دو قسم هستند. بخشی ناشی از تلفظ نادرست حروف ، آواها و کلمات بوده و بخش دیگری تحت عنوان خطاهای عمومی شناخته می شوند.

ابتدا باید دید که آیا ارتباطی بین شیوه تلفظ فرآگیران با نگارش و نوشتن آنها وجود دارد یا نه؟
اگر پاسخ مثبت باشد که به نظر بنده همین است می توان مشکلات نگارشی که مرتبط با تلفظ هستند را با راهکارهایی که ارائه می شود، برطرف نمود .

البته علاوه بر این موضوع مشکلات نگارشی دیگری نیز وجود دارد که به بیان آنها خواهیم پرداخت.
املا یکی از روشهایی است که ما می توانیم به بخش اول خطاهای نگارشی پی ببریم زیرا معمولاً فرآگیران همانگونه که خودشان تلفظ می کنند واژه را می نویسند. متاسفانه اساتید در بخش تلفظ به خوبی دقت کافی را لحاظ نمی کنند و وقت چندانی برای این موضوع صرف نمی کنند. تجربه و تحلیل و آنالیز نشان داده است اگر استاد وقت کافی در خصوص موضوع تلفظ واژگان اختصاص دهد بخش عظیمی از خطاهای نگارشی از بین خواهد رفت. توجه دقیق استاد به مساله تلفظ و سپس نگارش در همان ابتدای آموزش و کتاب مقدمه بسیار مفید

به طور مثال بسیاری از زبان آموزان در تلفظ حرف آمشکل دارند و مثلاً کلمه شانس را شنید می نویسند و پارک را پرک ، آنها تلفظ نادرستی از آواهای بلند و کوتاه دارند که متأسفانه همین خطای گفتاری در نوشتار آنها ظاهر می شود.

عکس خطای فوق نیز امکان دارد و گاه آواهای کوتاه را با آوای بلند خلط کرده و مثلاً عبارت سحر را به صورت ساحار می نویسند.

همانطور که عرض کردم و مجدداً تاکید می کنم نسخه ای که در این مورد باید پیچید یاد دهی تلفظ صحیح آواها، حروف و کلمات به فراگیران است تا خطاهای نگارشی که ارتباط مستقیم با تلفظ را دارند و در بعضی ملیت ها بیشتر نمود دارد بر طرف شوند.

از این قبیل مشکلات و خطاهای نگارشی می توان به مثالهای زیر اشاره کرد:

تبديل س به ز در واژه هایی مثل: خسته که بعضی فراگیران آن را "ز" تلفظ می کنند و خزته می نویسند.

تبديل "خ" به "ح": مثلاً کلمه "می خورم" را "می حورم" می نویسند یا کلمه "خنده" را "حنده" تبدل ف به و در واژه هایی مثل "ظرف" که بعضی ها "ظرو" می نویسند.

حذف پایانه ها نیز از خطاهای رایج است که باز به تلفظ فراگیر بر می گردد. مثلاً می شوند را می شون می نویسند و دال را در انتهای واژه حذف می کنند.(بر اساس تجربه زبان آموزان آمریکای جنوبی و اسپانیایی زبانها بیش از همه دچار این مشکل هستند)

پس تا زمانی که زبان آموز به تسلط زبانی کامل در تلفظ این آواها و حروف نرسد این مشکلات بدون شک باقی هستند.

در این بین سهم مشکلات آوایی در تلفظ بیش از همه است بندۀ خودم در طول شانزده سال تدریس زبان فارسی به صورت تجربی و همچنین با مطالعه تحقیقات انجام شده به صورت یافته های علمی به این نتیجه رسیده ام که با اصلاح خطاهای آوایی زبان آموزان ، هم مشکل لهجه آنها حل خواهد شد و هم بخش عمده ای از مشکلات نگارشی که در ارتباط مستقیم با تلفظ هستند بر طرف خواهند شد.
استاد به راحتی با دقیقت نظر و صرف وقت مناسب می تواند از تلفظ برای اصلاح مشکلات نگارشی بهره گیرد.

حوزه دوم خطاهای نگارشی فراگیران ، خطاهای عمومی هستند که هر چند بعضی از آنها باز هم به تلفظ صحیح کلمات مرتبط هستند ولی بیشتر به رسم الخط زبان فارسی و شیوه نگارش بستگی دارند که به عنوان مثال می توان به موارد زیر اشاره کرد:

1- تبدیل کسره اضافه به حرف ه: بیمارستان تمیز که آن را بیمارستانه تمیز می نویسند.
2- تبدیل حروف هم صدا : همانطور که می دانیم تلفظ حروفی مانند ض ، ز، ذو ظ در زبان فارسی تقاوی ندارند ولی در نگارش متفاوتند لذا این بخش ارتباطی با تلفظ ندارند و خطای نوشتاری در حوزه نگارش زبان فارسی به شمار می آید.

3- تبدیل تنوین به نون مانند واژه واقعا که به صورت واقعن نوشته می شود
4- حذف واو در کلماتی مانند خوشبخت که آن را خشبخت می نویسند
5- اضافه نمودن واو در واژه هایی مانند مردن که آن را موردن می نویسند

میهد ابوالحسنی، معصومه کرمانی
بررسی خطاهای نگارشی و املایی زبان آموزان غیر فارسی زبان و ارانه راهکارها

6- خطاهای نوشتاری حرف "ی" به عنوان مثال به تلفظ حرف ی در واژه های "یک" "می روم" و "عیسی" دقت کنید.

- 7- خطاهای نوشتاری حرف "واو": در کلماتی مثل "عفو" "خواهر" "دور"
8- وجود نقطه های بسیار در برخی واژه ها مثل شیپور که هشت نقطه دارد و....
9- جدا نویسی و ترکیب بعضی واژه ها مانند هیچ کس که گاهی هیچکس نیز نوشته می شود.
و خطاهای دیگری که از ذکر آنها خود داری می کنیم.
حال باید دید چگونه می توان بخش دوم خطاهای نوشتاری را نیز اصلاح کرد.

راهکارها

1- توجه داشته باشیم که آیا فراگیر، واژه های که ما تلفظ می کنیم را به درستی می شنود یا نه؟ مشکلات شنیداری نیز گاهی در نوشتار تاثیر می گذارند لذا با تقویت شنیدار بخش اعظم خطاهای این قسم نیز برطرف خواهد شد.

2- بسیاری از زبان آموزان به دلیل اینکه در دانشگاه مجازی با صحبت های استاد و گفتگوهای درس مواجه هستند شکل محاوره ای تلفظ کلمات را به خاطر می سپارند لذا در هنگام نوشتمن دچار خطاهای نوشتاری می شوند و مثلا خیابان را خیابون و خواندن را خوندن می نویسند وظیفه استاد تفکیک درست شیوه گفتار و نوشتار و مشخص کردن مرز آن دو در همان ابتدای آموزش است

3- دادن تمرین های نگارشی و نوشتاری، بسیار مهم و کارساز است.

4- املا را به صورت کلمه کلمه نخوانیم بلکه باید به صورت جمله به جمله خواند و فرصت نوشتمن را به فراگیر داد. تحقیقات نشان داده است خواندن جملات به صورت کامل نقش بسیار موثری در صحیح نویسی فراگیران داشته است.

5- گفتن املا به شکل جمله هر چند دارای محاسن زیادی است اما استاد باید ضعف حافظه شنیداری فراگیران را با تکرار و تمرین و حوصله جبران نماید. استمرار این روش ضعف حافظه شنیداری زبان آموزان را بر طرف می سازد. به عبارت دیگر هر چند زبان آموز در ابتدای کار نمی تواند یک جمله را به خاطر بسپارد و بنویسد ولی به مرور زمان و با صبر و حوصله استاد ، به خاطر سپردن جملات بلند و درست نویسی را از سوی زبان آموز در پی خواهد داشت.

6- با بررسی املای فراگیر، مشکل را تشخیص داده و با تمرین و تکرار سعی در ایجاد ملکه درست نویسی برای فراگیر بنماییم.

7- در مورد کلمات عربی و خطاهای نوشتاری باید توجه داشت که هم خانواده سازی کمک بسیاری به فراگیر می کند تا مشکلات مربوط به هم صداها را برطرف نماید . به عنوان مثال کلماتی مانند عالم ، علم ، علیم ، علم ، عالمنه و غیره از یک ریشه هستند و زمانی که فراگیر به درک درستی در این زمینه برسد هرگز کلمه علیم را به صورت الیم نخواهد نوشت.

بنا براین باید ابتدا با پرداختن به کلمات ساده و پرکاربرد ،مهارت در نگارش کلمه های هم خانواده را تقویت کرد.

8- باید توجه داشت که آموزش املا تنها منحصر به ساعات این درس نیست بلکه هماهنگی در تمام دروس به خصوص دروس خوانا ، انشا(نگارا) و دستور در صحیح خواندن و درست نوشتمن کلمات، کمک

- 9- گاهی بیاییم و مناسب سطح فراگیران املا بگوییم متاسفانه بعضی اساتید سعی می کنند از واژه های سخت در املا استفاده کنند که این امر باعث دلسردی و نامیدی فراگیران می شود. آنچه را دقیق آموزش داده ایم همان را از فراگیر مطالبه کنیم.
- 10- مرور قبل از املا کمک شایانی به فراگیران در یادگیری و تثبیت شکل نوشتاری واژه ها می نماید. پس سعی کنیم حتی المقدور این فرصت مرور را به فراگیران بدهیم.
- 11- در هر جلسه بعد از گرفتن املا-در صورت داشتن وقت-روی کلماتی که بیشتر زبان آموزان آن ها را غلط نوشته اند بحث کنیم، توضیح شیوه صحیح نگارش به همراه تلفظ صحیح باعث می شود فراگیران به مرور زمان قاعده کلی نوشتار را درک نمایند.
- 12- تصحیح املا توسط خود زبان آموزان و حتی گفتن املا به همدیگر نیز در شکل گیری صورت صحیح نگارش بسیار موثر است. تصحیح گروهی املaha و تهیه فهرست خطاهای املایی و در نظر گرفتن تمرینات متنوع با توجه به اولویت بندی اشکالات املایی استخراج شده نیز بسیار مفید است.
- 13- بازی با کلمات و درست نویسی آنها بخشی از فعالیت روزانه ما در کلاس درس باشد. در این مورد نوآوری و توانایی استاد در انجام و به کارگیری بازیهای مختلف می تواند کمک زیادی به فراگیر بنماید.
- 14- فراموش نکنیم از همان ابتدا همه مهارت‌های زبانی اعم از گفتاری، نوشتاری، شنیداری و خواندن را با هم تقویت کنیم و از هیچکدام غافل نباشیم.
- 15- توجه به این نکته نیز مهم است که غیبت های مکرر فراگیران یکی از علل وجود خطاهای نگارشی است که باید با تکرار و تمرین اصلاح شود.
- 16- به فراگیرانی که کند می نویسند دقت ویژه ای داشته باشیم و با داشتن برنامه بتوانیم آنها را به زبان آموزان دیگر برسانیم.

در پایان توجه به یک نکته را لازم و ضروری می دانم : "سرعت فاصله گرفتن زبان گفتار و نوشتار در زبان فارسی خواه نا خواه امری است که شاهد آن هستیم و به عبارتی ناگزیر با آن مواجه ایم. استاد با تکیه بر توانایی و تجربه های شخصی باید زبان آموز را از ابتدا با این مسائل آشنا سازد و سعی نماید تفاوت پایه ای و اساسی این دو حوزه را برای فراگیر تبیین نماید؛ به شکلی که دو ذهن زبانی برای او شکل گیرد ذهن نوشتاری و نگارشی و ذهن گفتاری این رویه تا پایان تدریس باید ادامه یافته و مورد توجه قرارگیرد. مرز بندی این دو حوزه نقش بسزایی در شکل گیری مهارت‌های زبانی فراگیران خواهد داشت".

منابع

- 1- خانلری، پرویز، دستور زبان فارسی، انتشارات قدس، چاپ دوازدهم.
- 2- باطنی، محمد رضا، چهار گفتار درباره زبان، انتشارات آگاه، چاپ سوم.
- 3- صدیق بهزادی، م (1371). ناهمانگی ضبط نامهای بیگانه در فارسی. فرهنگ کتاب سیزدهم: 103-116
- 4- زندی مقدم، ز. (1388). نکاتی درباره شیوه نگارش چند تکواز دستوری زبان فارسی. نامه فرهنگستان. 3: 203-22

- محید ابوالحسنی، معصومه کرمانی
بررسی خطاهای نگارشی و املایی زبان آموزان غیر فارسی زبان و ارائه راهکارها
- 5- رجایی، م (1372). خط فارسی به اصلاحات بنیادی نیاز دارد. آدینه. 80: 69-71.
 - 6- ضیاء، الف (1381). شیوه خط فارسی، دیدگاهی دیگر. چیستا. 190: 794-797.
 - 7- ابوالحسنی، زهرا تعامل تلفظ و نگارش ارتباط بین مشکلات تلفظی و خطاهای نگارشی فارسی آموزان غیرفارسی زبان
 - 8- سام، ندا ، مشکلات و راهکارهای آموزش تلفظ زبان فارسی به غیر فارسی زبانان خارجی.

حسین متقدی

پژوهشگر نسخ خطی و اسناد کهن در ایران

گزارشی از دستنویس‌های فارسی در کتابخانه‌های روسیه (همراه معرفی سه نسخه‌ی خطی نفیس و کهن تفسیر قرآن به زبان فارسی)

چکیده. فدراسیون روسیه، یکی از مراکز مهم نسخ خطی است؛ آمارهای رسمی حاکی از آن است در روسیه حدود 60000 دستنویس اسلامی وجود دارد که از این تعداد 18733 عربی، 12612 فارسی و تاجیکی، 9540 ترکی، 148 کردی، 28 پشتو، 14 مالیزی و 3 اردو و نیز 7057 نسخه‌ی اسلامی، بدون تمایز زبانی، موجود است و از میان حدود 13000 نسخه‌ی فارسی، تاکنون تنها بین 10 تا 20% از آنها، معرفی شده‌اند. انتستیتو دستنویس‌های شرقی فرهنگستان علوم روسیه در سنت پترزبورگ، یکی مراکز اصلی نگهداری نسخ خطی فارسی در روسیه است و از میان 5000 نسخه‌ی فارسی، تاکنون حدود 1500 عنوان از آنها، به نحو علمی، توصیف گردیده‌اند. این گنجینه حاوی نسخه‌های بسیار نفیسی است و در این نوشتار، برای نمونه، سه نسخه‌ی خطی نفیس آن در موضوع تفسیر قرآن کریم، به زبان فارسی، از قرون ششم تا هشتم هجری، به اختصار، معرفی شده است.

کلید واژه‌ها: ایران، روسیه، کتابخانه‌های روسیه، نسخ خطی فارسی، تفسیر قرآن کریم.

Annotation. The Russian Federation, one of the most important centers of manuscripts, official statistics show that in Russia are about 60,000 Islamic manuscripts, include: 18,733 Arabic, 12,612 Persian and Tajik, 9540 Turkic, 148 Kordi, 28 Pashto, 14 Malaise, 3 Urdu and the 7057 Islamic manuscripts, without distinction of language. There are between 13,000 Persian manuscripts, so far only between 10 or 20% of them described. For example IOM, in St. Petersburg, that is one of the main centers of Persian manuscripts; there is about 5000 Persian manuscripts, but so far, only 1,500 title of them have been described. This treasures contain value manuscripts for example, three manuscripts on the subject of its exquisite interpretation of the Quran, written in Persian, from the VI-VIII AH/ XII-XIV AD centuries, briefly, is introduced.

Keywords: Iran, Russian Federation, libraries Russia, IOM, Persian manuscripts, interpretation of the Holy Quran.

(A) وضعیت نسخ خطی در کتابخانه‌های روسیه

بر اساس گزارشی که زندیاد اولگ آکیموشکین از نسخه‌های خطی اسلامی موجود در کتابخانه‌های روسیه به صورت رسمی در سال 1992 منتشر نموده است، بدون لحاظ نسخه‌های خطی روسي و زبان‌های دیگر، در حدود 60000 نسخه‌ی خطی اسلامی وجود دارد که از این تعداد 18733 عربی، 12612 فارسی و تاجیکی، 9540 ترکی (با لهجه‌های گوناگون)، 148 کردی، 28 پشتو، 14 مالیزی و 3 اردو و 7057 نسخه نیز با عنوان کلی نسخ خطی اسلامی (بدون تمایز زبانی) می‌باشد. اماً به استناد شواهد و گزارش‌های پراکنده از وجود دستنویس‌های فراوان در جمهوری‌های خودمختار تاتارستان، داغستان، اوستیایی شمالی، چچنستان و جز اینها، به نظر می‌رسد که در کتابخانه‌های روسیه، دست کم، 100000 نسخه‌ی خطی اسلامی وجود داشته باشد؛ از این میان، بیش از 90% آنها به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی نگارش یافته‌اند و به نظر می‌رسد

گزارشی از دستتویس‌های فارسی در کتابخانه‌های روسیه (هراه معرفی سه نسخه‌ی خطی نفیس و کهن تفسیر قرآن به زبان فارسی) بیش از 70% در صد این آثار کهن، فاقد شناسه‌ی توصیفی باشد.

باید دانست که عمدۀ تمرکز نسخه‌های خطی اسلامی در روسیه به لحاظ کیفی، به ترتیب در شهرهای سنت پترزبورگ، مسکو، تاتارستان (قازان)، داغستان (مخاچ قلعه)، باشقیرستان (اووا) و چچنستان (گروزنی) می‌باشد که در معرفی آن مواریت، از اوایل قرن 19 م تاکنون بیش از 100 جلد فهرست در قالب کتاب، مقاله یا پایان‌نامه، به زبان‌های روسی، آلمانی، فرانسوی، ترکی، فارسی، عربی و دیگر زبان‌ها چاپ و منتشر شده است؛ لیکن به لحاظ کمّی به نظر می‌رسد جمهوری‌های داغستان و تاتارستان، مقام نخست را در تعداد نسخ خطی اسلامی در روسیه، دارا باشند.

به لحاظ آماری (1992م)، در شهر مسکو، دست کم، 3000 مجلد نسخه‌ی خطی اسلامی وجود دارد، شامل: موزه‌ی تاریخی دولتی 2000 نسخه‌ی اسلامی (بیشتر عربی و ترکی)؛ موزه‌ی هنرهای مردمی شرقی 64 نسخه‌ی اسلامی (33 فارسی، 30 عربی و 1 ترکی)؛ انتیتو روایت دولتی مسکو 70 نسخه‌ی اسلامی (44 فارسی، 14 عربی و 12 ترکی)؛ کتابخانه‌ی دانشگاه مسکو 24 نسخه‌ی اسلامی (10 فارسی، 8 ترکی، 6 عربی)؛ کتابخانه‌ی دولتی روسیه (لینین سابق) 456 نسخه‌ی اسلامی (240 عربی، 116 فارسی، 100 ترکی) و نیز 2000 سند به زبان فارسی (که بیشتر آنها، متعلق به دوره‌های صفویه و قاجاریه است) و کتابخانه‌ی باستانی (تاریخی) 30 نسخه‌ی اسلامی (6 فارسی و باقی زبان‌های دیگر).

در شهر قازان، مرکز جمهوری خودمختار تاتارستان، دست کم بیش از 20000 مجلد نسخه‌ی خطی اسلامی (شامل 6000 عربی، 5500 فارسی و 6000 ترکی و تعدادی نیز به زبان‌های دیگر) وجود دارد که بیشترین آن‌ها هنوز فهرست‌نویسی نشده‌اند؛ شامل: آرشیو دولتی مرکزی جمهوری تاتارستان 23 نسخه (6 عربی، 5 فارسی، 1 ترکی)؛ کتابخانه‌ی دانشگاه قازان 6985 نسخه (4006 عربی، 2379 ترکی و 600 فارسی)؛ موزه‌ی هنرهای جمهوری تاتارستان: شامل مجموعه‌ای از دستتویس‌های اسلامی؛ موزه‌ی ایالات متحده جمهوری تاتارستان 102 نسخه (44 ترکی، 42 عربی، 8 فارسی)؛ کتابخانه‌ی مسجد قازان 156 نسخه‌ی عربی؛ انتیتو زبان، ادبیات و تاریخ 4100 نسخه‌ی اسلامی (بیشتر به زبان تاتاری).

در شهر مخاچ قلعه، مرکز جمهوری خودمختار داغستان، بیش از 5000 نسخه‌ی خطی اسلامی وجود دارد که بخش عمدۀ آنها در این گنجینه‌های تراثی حفاظت می‌شوند؛ کتابخانه‌ی دانشگاه داغستان 1500 نسخه‌ی اسلامی؛ موزه‌ی تاریخ و معماری جمهوری داغستان 140 نسخه‌ی اسلامی؛ انتیتو تاریخ، زبان و ادبیات 2678 نسخه‌ی اسلامی (2637 عربی، 16 ترکی، 3 فارسی) و کتابخانه‌ی نورماگومیدوف 500 نسخه‌ی اسلامی.

در شهر اووا، مرکز جمهوری خودمختار باشقیرستان، بیش از 3000 نسخه‌ی خطی اسلامی وجود دارد که برای بیشترین آنها در این مراکز نگهداری می‌گردد؛ انتیتو تاریخ، زبان و ادبیات؛ دارای حدود 2500 نسخه‌ی اسلامی (عربی، فارسی، ترکی، تاتاری، باشقیری و...)؛ کتابخانه‌ی اداره‌ی دینی مسلمانان روسیه، موزه‌ی دولتی باشقیرستان و کتابخانه‌ی مرکزی جمهوری باشقیرستان و هر یک دارای تعداد زیادی نسخه‌ی خطی اسلامی می‌باشند که بیشتر آنها، تاکنون فهرست و معرفی نشده‌اند.

تردیدی نیست شهر سنت پترزبورگ در حال حاضر 1270 کتابخانه در شهر سنت پترزبورگ فعالیت می‌کند که شامل کتابخانه‌های دولتی، عمومی، دانشگاهی، حرفه‌ای و آموزشگاهی می‌شوند. در کتابخانه‌های قدیمی این شهر و به خصوص در کتابخانه‌ی دانشکده خاورشناسی و بخش ایران‌شناسی، آثار و نسخه‌های

خطی فارسی متعددی نگهداری می‌شوند. در حال حاضر کلکسیون‌های کتب خطی فارسی که در این شهر حفظ می‌شود، شامل هفت هزار جلد کتاب قیمتی است. بزرگترین کلکسیون‌های کتب خطی این شهر متعلق به انتیتو نسخ خطی شرقی (مل آسیایی سابق) وابسته به فرهنگستان علوم است که در سال 1813م تأسیس شده است؛ دومین مجموعه‌ی مربوط به آثار نقاشی و خطاطی کتابخانه‌ی عمومی سالیکف شدرين است. کلکسیون سوم نیز به کتابخانه‌ی دانشکده‌ی شرق‌شناسی دانشگاه سنت پترزبورگ تعلق دارد؛ این کتابخانه در سال 1819م تأسیس گردیده است و در حال حاضر، افزون بر هزاران کتاب چاپی، و 940 جلد نسخه‌ی خطی فارسی است.

بدون تردید دستنویس‌های موجود در گنجینه‌های ترااثی این شهر علم و دانایی، به لحاظ کیفی، بی‌همتاست. بر پایه‌ی آمارهای رسمی (1992م)، در گنجینه‌های این شهر، حدود 14149 نسخه‌ی خطی اسلامی (6848 عربی، 4940 فارسی و 2122 ترکی)، نگهداری می‌شود و مراکز تجمع این نسخ، عمدتاً عبارتند از: انتیتو دستنویس‌های شرقی 9874 نسخه‌ی اسلامی (5184 عربی، 3058 فارسی، 1500 ترکی، 28 پشتون، 14 مالیزی، 14 کردي و 3 اردو)؛ کتابخانه‌ی دانشگاه سنت پترزبورگ 1470 نسخه‌ی اسلامی (900 فارسی، 300 عربی و 270 ترکی)؛ موزه‌ی ارمیتاژ 86 نسخه‌ی نفیس اسلامی (52 عربی، 32 فارسی و 2 ترکی) و کتابخانه‌ی ملی روسیه (سالیکف شدرين سابق): 2719 نسخه‌ی اسلامی (1312 عربی، 950 فارسی، 350 ترکی، 50 کردي و 1 مالیزی).

در زمینه‌ی معرفی نسخ خطی فارسی در این گنجینه‌ی مهم ترای، باید گفت بین سال‌های 1955 تا 1990م، برای ثلث نسخه‌های خطی فارسی (حدود 1000 نسخه)، 10 جلد فهرست به زبان روسی (بدون جلد 9) از سوی دانشمندان و ایران شناسان روسی تهیه شده است. عنوان مشترک این اثر: فهرست نسخ خطی فارسی و تاجیکی موجود در انتیتو شرق شناسی آکادمی علوم روسیه است که بین سال‌های 1955 تا 1993م به اهتمام فهرستتگاران بر جسته انتیتو نسخ خطی شرقی با نام‌های: ان. دی میکلخو ماکلای (جلدهای 1-3)، اس. ای. بایوفسکی (جلدهای 4-5)، ان. ان. تومانویچ (جلد 6)، ز. ان. واروژیکنیا (جلد 7)، خ. ان. نیازوف (جلد 8) و زنده‌یاد اولگ آکیموشکین (جلد 10)، به ترتیب در موضوعات تاریخ، جغرافیا، تذکره‌ها (جلدهای 1-3)، فرهنگ‌های فارسی (جلد 4)، فرهنگ‌های دو زبانه (جلد 5)، فولکلور، داستان‌ها و حکایات (جلد 6)، دیوان‌های شعر (جلد 7)، ادبیات منظوم و منثور فارسی (ج 8) و جنگ‌ها و آلبوم (ج 10) نگارش یافته است. عناوین اصلی فهرست‌های نسخ خطی فارسی و تاجیکی مؤسسه‌ی دستنویس‌های شرقی، به روسی چنین است:

1. Миклухо-Маклай Н. Д.: Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения. Выпуск 1. Ответственные редакторы В.И.Беляев, Д.И.Тихонов. М. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1955.
2. Миклухо-Маклай Н. Д.: Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии. Выпуск 2. Биографические сочинения. Ответственные редакторы И.А. Орбели, В.И. Беляев. М.: ИВЛ, 1961.
3. Миклухо-Маклай Н. Д.: Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения. Выпуск 3. Исторические сочинения. Ответственные

редакторы О.Ф.Акимушкин. М.: «Наука» ГРВЛ, 1975.

4. Баевский С. И.: Описание персидских и таджикских рукописей Института народов Азии. Выпуск 4. Персидские толковые словари (фарханги). М.: ИВЛ, 1962
5. Баевский С. И.: Описание персидских и таджикских рукописей Института народов Азии. Выпуск 5. Двуязычные словари. [Ответственный редактор А.Н.Болдырев] М.: ГРВЛ, 1968.
6. Туманович Н. Н.: Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения АН СССР. Выпуск 6. Фольклор (Занимательные рассказы и повести). Ответственный редактор Ч.А.Байбури. М.: «Наука» ГРВЛ, 1981.
7. Ворожейкина З. Н.: Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Выпуск 7. Персоязычная художественная литература (Х — начало XIII в.). Ответственный редактор А.Н.Болдырев. М.: «Наука» ГРВЛ, 1980.
8. Ниязов, Х. Н. Описание персидских и таджикских рукописей института востоковедения, Выпуск 8. М., Наука, 1979.
10. Акимушкин О. Ф.: Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения РАН. Выпуск 10. Поэтические сборники, альбомы. М., Наука, 1993.

گفتنی است، تمامی این مجلدات (به جز جلد9)، با همراهی گروه مترجمان (مزده دهقان خلیلی، مهدی نصیری، محسن معظمی، سمیرا اسماعیلی، فاطمه نظری و معصومه اختیاری) و گروه ناظران و ویراستاران علمی (علی صدرایی خویی، محسن حیدریا و حسین منقی)، زیر نظر رایزنی فرهنگی ج. ا. ایران در فدراسیون روسیه، به فارسی برگردانده شده و با عنوان فهرست نسخه‌های خطی فارسی انسنتیتو دستنویس‌های شرقی در سنت پترزبورگ روسیه، از سوی کتابخانه‌ی آیت‌الله العظمی مرعشی (ره)، در سال 1392ش، در قم منتشر شده است.

در همین راستا، همچنین، الحمدللہ در نیمه‌ی دوم ماه آذر تا اوایل بهمن سال 1393، توفیقی حاصل شد تا در هوای یخنده‌ی روسیه، راقد سطور، سفری به فدراسیون روسیه، شهر سنت پترزبورگ داشته باشد و به معرفی بخش دیگری (جلد یازدهم) از نسخه‌های خطی فارسی فهرست نشده در انسنتیتو دستنویس‌های شرقی فرهنگستان علوم روسیه، بپردازد. این فهرست، نیز، با عنوان فهرست توصیفی نسخه‌های خطی فارسی در انسنتیتو دستنویس‌های شرقی فرهنگستان علوم روسیه، در معرفی 516 دستنویس فارسی دیگر از این مجموعه، در بهار سال 1395ش، از سوی کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران، چاپ و منتشر گردید.

(B) معرفی سه نسخه‌ی خطی تفسیر کهن فارسی در سنت پترزبورگ

1. نخستین تفسیر کهن و ناشناخته به فارسی از سده‌ی هفتم هجری

این ترجمه و تفسیر کهن از قرآن کریم که به روش سنبان، نگارش یافته، گویا تألیف قبل از قرن هشتم هجری

بوده باشد (کتابت نسخه حدود قرن هشتم هجری است)، شامل ترجمه‌ی سوره فاتحه (با یک برگ افتادگی از آغاز) تا پایان سوره فلق (با یک برگ افتادگی از انجام) که در مواردی با عبارت <بقولی> به تفسیر آن می‌پردازد و اگر از این اثر با عنوان <ترجمه‌ی تفسیری قرآن کریم> یاد شود بهتر است. باید دانست مؤلف در این اثر پس از نام حضرت رسول عبارت <علیه السلام (برگ 110ب)> و پس از نام ابوبکر <رضی الله عنه (برگ 216 الف)> بکار برده است. در این تفسیر به ندرت از کسان یاد می‌شود.

جهت آشنایی پژوهشگران، ترجمه و تفسیر برخی فقرات سوره‌ها، به عنوان نمونه، چنین است:

(الف) سوره آل عمران <(برگ 25 الف)> مدنیة مائتان آیه... بسم الله الرحمن الرحيم اي أنا الله أعلم يعني من خدای داناتر بدانج هست و خواهد بود، الله لا إله إلا هو الحي القيوم... خدای یکیست نیست خدای دیگر جز او زنده همیشه و پائیده و سازنده کار، فرستاد او بر تو قران بیان حق را راست دارنده بتوحید و اصل برستش آنج بیش او از کتابها و بفرستاده توریه جمله یکبار بموysi و انجیل بر عیسی...>

(ب) سوره الروم <(برگ 216 الف)> بسم الله الرحمن الرحيم ألم غلت الروم في أدنى الأرض... منم خدای داناتر آنج هست و آنج خواهد بود مغلوب شدند رومیان در اندک زمین نزدیک فارس و ایشان اهل کتاب بودند و غالب شدند بر ایشان فارسیان و ایشان و ایشان مغان بودند آتش برست بس غمگین شدند مؤمنان بمغلوبت شدن رومیان و شاد شدند مشرکان و میکفتند ما غالب خواهیم شد بر اهل ایمان جنانک غالب شدند فارسیان آتش برست بر اهل کتاب بس خبر داد خدای تعالی غالب شدند رومیان بر فارسیان و... در مدت سه سال و بقولی در سر هفتم سال و...>

(ج) سوره التغابن <(برگ 236 الف)> بسم الله الرحمن الرحيم يسبح الله ما في السموات و ما في الأرض له الملك و له الحمد... بباکی یاد میکن مر خدایرا آنج در آسمانها و آنج در زمین است و مر اوراست مملکت هفت آسمان و زمین و سزاوار ستایش اوست که همه بیافرید و همه را روزی میدهد و نیکو....>

(د) سوره القلم <(برگ 301 الف)> بسم الله الرحمن الرحيم ن و القلم و ما يسطرون... إنك لعلى خلق عظيم...؛ ایزد تعالی سوکند یاد میکند بماهی که زیر هفتم آسمان زمین و عالم بر بشت ویست و بقلم که زیر هفتم آسمان است و بدانج می‌نویسد خلق و بقولی جانج بدانج مینویسند فرستکان از اعمال بندکان؛ این جواب قسم است که نیستی تو ای محمد بن نبوت خداوند خود دیوانه یعنی برسانید بیغام خدای جنانک ایشان کمان می‌برند و بقولی نیستی تو ای محمد دیوانه نعمة اینجا بمعنی نبوت است بدرستی که مر تراست مزدی نایریده که هرگز زائل نشود و بقول اجري که منت نهاده نشود بر تو زیرا که ثوات واجب شده است بعمل تو بدرستی که تو بر خلق نیکویی و بقولی بر دین اسلام و بقولی خلق عظیم خلقي که فرموده است خدای برآن سرانجام به بینی تو ای محمد و به بینند ایشان و بدانند روز قیامت که کدام کس از شما دیوانه بود...>

(ه) سوره تبّت <(برگ 110ب)> بسم الله الرحمن الرحيم، تبت يدا أبي لهب و تب سبب نزول این سوره آن بود جون رسول علیه السلام قرابتان خویش را... میخواند و از آتش دوزخ و عذاب قیامت می‌ترسانید ابولهٔ رسول را دعا بد کرد و بست او...، خداوند برای وعید او این سوره فرستاد و کفت زیان کردند و بی کار شدند...>

(و) سوره الكوثر <(برگ 110 الف)> بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر بدرستی که بدادیم ترا ما ای محمد نیکیها... و بقولی بفضل قرآن و بقولی بدان علم بسیار و بقولی بدادیم ما ترا ای محمد جوئی که در بهشت... آب او شیرین تر از شهد و سبیدتر از شیر و سریتر از ژاله و خشبوی تر از مشک...>

گزارشی از دستنویس‌های فارسی در کتابخانه‌های روسیه (هرماه معرفی سه نسخه‌ی خطی نفیس و کهن تفسیر قرآن به زبان فارسی)

ز) آیه تطهیر (آیه‌ی 33 سوره احزاب) بدون اینکه مؤلف اثر اشاره‌ای به خاندان رسالت علیهم السلام نماید آن را چنین معنی کرده است: <برگ 225(ب) هر آئینه بدرستی و راستی میخواهد خدای تا ببرد از شما بلیدی کناه ای اهل بیت بی GAMBR و میخواهد که باک کند شما را باک کردنی... نزول آیه در حق زید بن حارث است و زینب بنت جحش است زن زید در آنج مصطفی علیه السلام خواست او را بزنی کند و او رضاء نمیداد و بقولی در آنج مصطفی زینب را برای زید میخواست و اولیا او تک میکردند و زینب رضاء نمیداد خدای تعالی خبر داد بود رسول علیه السلام را بعد کذاشتن زید زینب را بزنی تو خواهی کرد و حی آمد و نیست بر مرد ایمان آورده را و نه مر زن ایمان آورده را...>

روی برگ نخست نسخه عنوان اثر را بخطی جدید، <تفسیر هاشمی> ثبت نموده‌اند که گویا درست نباشد. تاریخ کتابت: قرن هفتم یا هشتم هجری، 321^گ، خط نسخ تحریری کهن (چند قلم)، کاغذ شرقی نخودی (احتمالاً سمرقندی)، بدون جلد، اما قابی مقوایی با روکش کاغذی ابلق و با عطف پارچه‌ی سرم‌های برای آن ساخته‌اند که از چهار طرف با نخی بسته شده است.

در آغاز، برگی حاوی فهرست مطالب یک کتاب فقهی حاوی کتاب الصلوة و کتاب الصوم همراه جزئیات آنها (برگ 03 الف)، نیز چند یادداشت و فایده کهن از قرن هشتم (برگ 03 ب) درباره‌ی غصب و ماهیت آن، درباره‌ی اختصاصات زنان و مردان و فایده‌ای نیز در باره کلمه الفهرس که معرب دانسته شده است و تای فهرست زائد است. روی برگ آغاز نسخه (برگ 1 الف) یک مهر بیضی نسبتاً درشت (وقف..) که در بیشتر برگ‌های نسخه هم تکرار شده است؛ نیز در همان برگ چند تملک محو شده با مهرهای دور بزرگ دیده می‌شود که متن آنها نیز پاک شده است. در برخی برگ‌ها (مانند 13 ب) نشان بلاغ (بلغ) دارد که نشان می‌دهد با نسخه‌ی دیگر و کهنه مقابله گردیده است.

2. دو مین تفسیر کهن فارسی در انتیتو دستنویس‌های شرقی

ابتدا باید گفت، چند سال قبل (1388ش) در گاهنامه‌ی جنگ (دفتر اول)، از قطعات تفسیری کهن به زبان فارسی، موجود به شماره 16381 در کتابخانه‌ی آیت‌الله العظمی مرعشی (ره) سخن گفته‌یم که برای نیل به مقصود ناگزیر برخی فرازهای آن را مرور می‌کنیم. آن تفسیر ترجمه‌ی تفسیری عرفانی و موجز از قرآن کریم با عناوینی همچون <اهل تأویل کفته‌اند، اهل بصیرت کفته‌اند، اهل تحقیق درایت وجهی کفته‌اند> بوده است که با توجه به تاریخ کتابت آن زمان تألیف آن نایسی از قرن هفتم هجری یا پیش از آن تاریخ بوده باشد؛ لیکن بنابر قرائن و شواهد، نایسی از قرن ششم هجری قمری فراتر بوده باشد.

این اثر، بی‌تردید تألیفی از خراسان بزرگ است؛ برخی واژه‌های بکار رفته در آن برای نمونه، چنین بودند: <جند> به جای <جند>، <جنین> به جای <چنین>، <جانک> به جای <چنانکه>، <انانک> به جای <آنانکه>، <دانیت> به جای <دانید>، <انج> به جای <آنچه>، <کی> به جای <که>، <بیرستیت> به جای <بپرسنید>، <خواهیت کنیت> به جای <خواهید کنید>، <بشرات دهیدسان> به جای <به آنها بشارت دهید>، <و اکه کن سان> به جای <و آنها را آگاه کن> و نیز ترجمه‌ی برخی واژه‌های عربی برای نمونه چنین بوده است: <او نرفته‌اند در زمین این ناکروندها و بنکریده‌اند که جکونه بوده است عاقبت ان کافران که بودند بیس از ایسان از عهد نوح علیه السلام تا عهد ایسان ان کافران بیشین ازینها زیادت بقوت و باثار یعنی بتن و مال و حرمت و کفایت زیادت...> در ترجمه‌ی آیه <أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبالم كانوا أشد قوة و آثاراً في الأرض...> و <بس كفت موسی عليه السلام که من ان

خسیدم بخداوند خود از شما، یعنی در بناء او شدم از سر هر کافی سر برآورده که نکرود بروز شمارا...> در

ترجمه‌ی آیه‌ی <و قال موسی إِنِّي عَذْتُ بِرَبِّي وَ رَبّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يَؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ> (8.ب.)

باید افزود که نسخه‌ی کتابخانه‌ی آیت‌الله العظمی مرعشی در قم، مشتمل بر بخش‌هایی از ترجمه و تفسیر نیمه‌ی دوم آیات قرآن کریم است و متأسفانه باقی آن افتاده است و علی‌رغم تفّحص فراوان راقد و نیز بررسی تطبیقی با ده‌ها تفسیر فارسی کهن (همزمان یا پیش از قرن 7ق)، همچون: ینابیع العلوم، دقائق التأویل، لطائف التفسیر (تفسیر زاهدی درواز جکی)، تفسیر سورا آبادی، کشف الاسرار مبیدی، تفسیر ابوالفتوح رازی، تاج الاعاجم، قرآن پاک، قرآن آکسفورد، تفسیر نسفی، لسان التنزیل، و ده‌ها تفسیر فارسی ناشناخته در فهارس و منابع، نیز در تطبیق با تمام تفاسیر فارسی معرفی شده در کتاب هزار سال تفسیر فارسی، از حسن سادات ناصری یا کتاب، نخستین مفسران پارسی نویس و جز آن‌ها، متأسفانه با هیچ یک از تفاسیر موجود هم خوانی ندارد و تطبیق نشد، و این عدم تطابق، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد، که نسخه‌ی موجود احتمال دارد بازمانده‌ای از تفسیری کهن به فارسی مفقود شده در گذر زمان بوده باشد.

خوشبختانه، هنگام فهرست نویسی نسخ فارسی انتیتو دستنویس‌های شرقی فرهنگستان علوم روسیه، در شهر علم و دانایی، سنت پترزبورگ، نسخه‌ای کهن از تفسیری به فارسی، توجه راقد را به خود جلب کرد، که آغاز و انجام آن افتاده (حاوی اوایل سوره بقره تا حدود سوره کافرون) بود و کتابت آن نیز مربوط به حدود قرن هشتم هجری بود. به نظر رسید بخشنی از همان تفسیر مذکور (نسخه مکتبه‌ی مرعشیه) باشد، چرا که بیشترین مؤلفه‌هایی که آنجا بیان گردیده است، تقریباً بر این نسخه ما تطبیق می‌کند. هر چند در جاهایی اختلافاتی اندکی دیده می‌شود که شاید اختلاف در تحریر و نسخه بوده باشد. جهت آگاهی بیشتر محققان، بخش‌هایی از متن این تفسیر، درج می‌گردد:

الف) سوره آل عمران (32ب): <بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَللَّهُ لَا إِلَهَ إِلا هُوَ... أَهْلُ تَأْوِيلِ كَفَتَهَانَدَ كَهْ الفَ قَسْمَ اسْتَ بَالَاهِيَتِ اللَّهِ وَ لَامَ قَسْمَ اسْتَ بَلْطَفِ... يَعْنِي قَسْمَ بَالِينَ اسْمَاءَ شَرِيفَهِ عَزِيزَ كَيِ اللهَ اسْتَ مَعْبُودَ بَسْزاَ هَسْتَ كَنْنَدَهَ وَ نَيْسَتَ كَنْنَدَهَ... نَهَ مَعْبُودِيَ مَرَكَ او زَنْدَهَ وَ آكَاهَ بَالِينَهَ بَخُودَ وَ بَبِايِ دَارَنَدَهَ هَمَهَ بَقَدْرَتَ خَودَ فَرَسْتَادَهَ اسْتَ...>

ب) آیه الكرسي (بقره آیه 255) <الله لا إله إلا هو الحي القيوم... الله است يعني خداوند است معبد بسزا نه معبدی مکر او یعنی سزا ی عبادت اوست بس عبادت کردن مر غیر او را محل است زنده ست یعنی آکاه است بخود و موصوف است بهمه صفات ستوده باینده است بخود و همه خلائق بذات او قائم نه کیردش غنوند و نه خواب یعنی هرکزی...>

ج) سوره یس (247ب) <بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَسُ وَ الْقَرْآنُ الْحَكِيمُ... مَعْنَى وَيِ آنْسَتْ وَ الله اعلم اي مردم بحقیقت و اي مهتر بحقیقت بحق این قرآن صوب بسنده که باک از ریبیت و از زیغ و شبہت که... از فرستادکان بر راه راست...>

د) سوره المعارج (327ب) <بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَأَلَ سَائِلٌ بَعْذَابَ وَاقِعٍ... أَهْلُ تَأْوِيلِ كَفَتَهَانَدَ نَزَولَ آيَتِ درَ حَقِ نَصْرِ بْنِ الْحَارِثِ لَيْثَ لَعْنَهُ اللهُ كَهْ بَرَ در مسجد مصطفی علیه السلام بایستاد و کفت ای بار خدای اکر این محمد رسول حق است و انج وی میکوید حق است بر ما سنک باران کردان از آسمان، جنانک بیان کرده شد در سوره انفال بس حق تعالی بیان...>

هنگام فهرستنگاری، تفسیر فارسی کهن دیگری دستیاب گردید که با برخی تفاسیر کهن مطابقت داده شد، ولی مع الاسف عجالتاً سرنخ بیشتری دستگیر نگردید. این تفسیر در تبدیل دال آخر افعال به تاء، با آن مشترک است؛ بر این مبنای، کلمات آن با لهجه‌ی مناطقی از خراسان بزرگ نوشته شده است، برای نمونه به جای <بترسید> به صورت <بترسیت (90ب)>، به جای <بکار بردید> به صورت <بکار بربیت (91 الف)>، به جای <مخورید> از واژه <مخوریت (91 الف)>، به جای <ایمان آورید> به صورت <ایمان آربیت> یا به جای وفا کنید <وفا کنیت> بهره گرفته شده استمضافاً بر این، طبق روال متون کهن فارسی، کلماتی مانند <آنچه> به صورت <انج>، <آنکه> به صورت <انک> و <چنانکه> به صورت <جنانک> نوشته شده است.

این اثر، تفسیری کهن به فارسی شامل تفسیر سوره‌ی بقره (از بخشی از آیه إن الله لا يstiحی آن يضرب ... تا آخر اواخر سوره‌ی انعام آیه‌ی <قل أَغِيرُ اللَّهَ أَبْغِي رَبّاً وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ> است؛ در آن، به ندرت نقل قول از چیزی یا کسی شده است. متن عبارت فارسی مختصر و بیشتر در قالب ترجمه‌ی تفسیری قرآن کریم است تا تفسیر مصطلح معهود. از نکات بدیع این اثر اینکه که تمامی بسم الله‌های سوره‌ها دارای ترجمه‌ای منحصر بفرد است! بر فراز برگ‌ها، قرائات مختلف همراه راویان آنها معین گردیده است. در هامش نیز با عنوان قوله برخی واژه‌ها برخی به فارسی و بیشتر به عربی توضیح داده شده است. کتابت نسخه نیز طبق قرائن و شواهد، می‌باشد حدود قرن هشتم هجری بوده باشد.

برای آشنایی و آگاهی پژوهشگران با متن ادبی و روش مفسر، بخش‌های از این تفسیر، ذیلاً نقل می‌گردد:

(الف) سورة البقرة (آیة الكرسي، آیه 255) <(برگ 48 الف)... الله لا إله إلا هو خدای یکیست و جزوی خدای نیست، الخی القيوم زنده و باینده است و کار خلق سازنده است، لاتأخذه سنة و لا نوم منزه است از غنوند و خفتن و آمدن و رفتن، له ما في السموات و ما في الأرض من او راست هر جه در آسمانها و زمینهاست...>
 (ب) سورة آل عمران (برگ 57ب)، <... سورة آل عمران مایتان آیه و هي مدنیة و حروفها أربعة عشر ألفاً و خمسمائه و عشرون حرفاً... بسم الله الرحمن الرحيم بنام آفریدکار بروکار آمرزکار ألم الله لا إله إلا هو القيوم ویست زنده و باینده، نزل عليك الكتاب بالحق فرستاد بتو کتاب براستی راه نماید، مصدقًا لما بين يديه موافق مر کتابهای بیشین را و أنزل التوریة و الإنجیل من قبل هدی للناس و فرستاد توریت و انجیل بیش ازین رهنمای مر اهل دین را...>

(ج) سورة النساء (برگ 90ب) <... سورة النساء مایة و ست و سبعون آیه و هي مدنیة... بسم الله الرحمن الرحيم بنام دارنده جهان داننده کدازنده عصیان، يا أيها الناس اتقوا ربکم اي مردمان بترسیت از بروکارتان، الذي خلقكم من نفس واحدة انک بیافرید شما را از یکتن و همان آدم بیغامبرست صلوات الله عليه و خلق منها زوجها و بیافرید شما را از وي جفت ورا و آن همان حواسی رضی الله عنها از بهلوی جب وي از آن استخوان که خرد ترسیت... و اتقوا الله الذي تسألون به و الأرحام و بترسیت از آن خدای که حاجتهاء خویش از یکدیگر بحث وي میخواهیت و بترسیت از انک خویشها ببریت...>

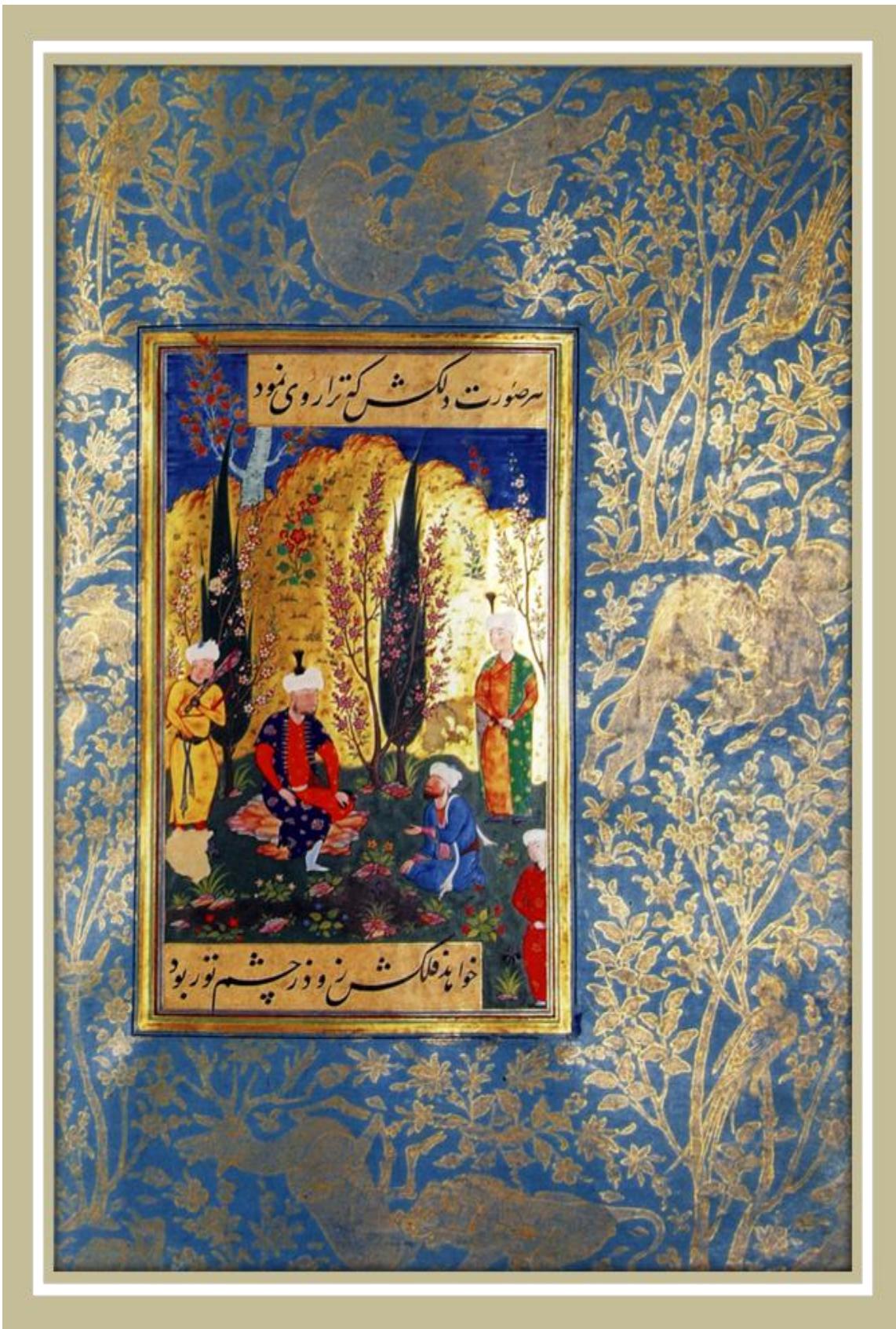
(د) سورة المائدہ (برگ 126ب) <سورة المائدہ مایة و عشرون آیه و هي مدنیة... بسم الله الرحمن الرحيم بنام خدای نعمت و رحمت نمای یا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود اي مؤمنان وفا کنیت بعهدهاء خدای و خلقان، احلت لكم بهیمه الأنعام حلال کرده شد بر شما یی زبانان جهار بایان إلا ما یتلی عليکم مکر انج خوانده میشود بر شما

گزارشی از دستنویس‌های فارسی در کتابخانه‌های روسیه (هر آنچه معرفی سه نسخه‌ی خطی نفیس و کهن تفسیر قرآن به زبان فارسی) در قرآن یعنی حرمت علیکم المیته...<

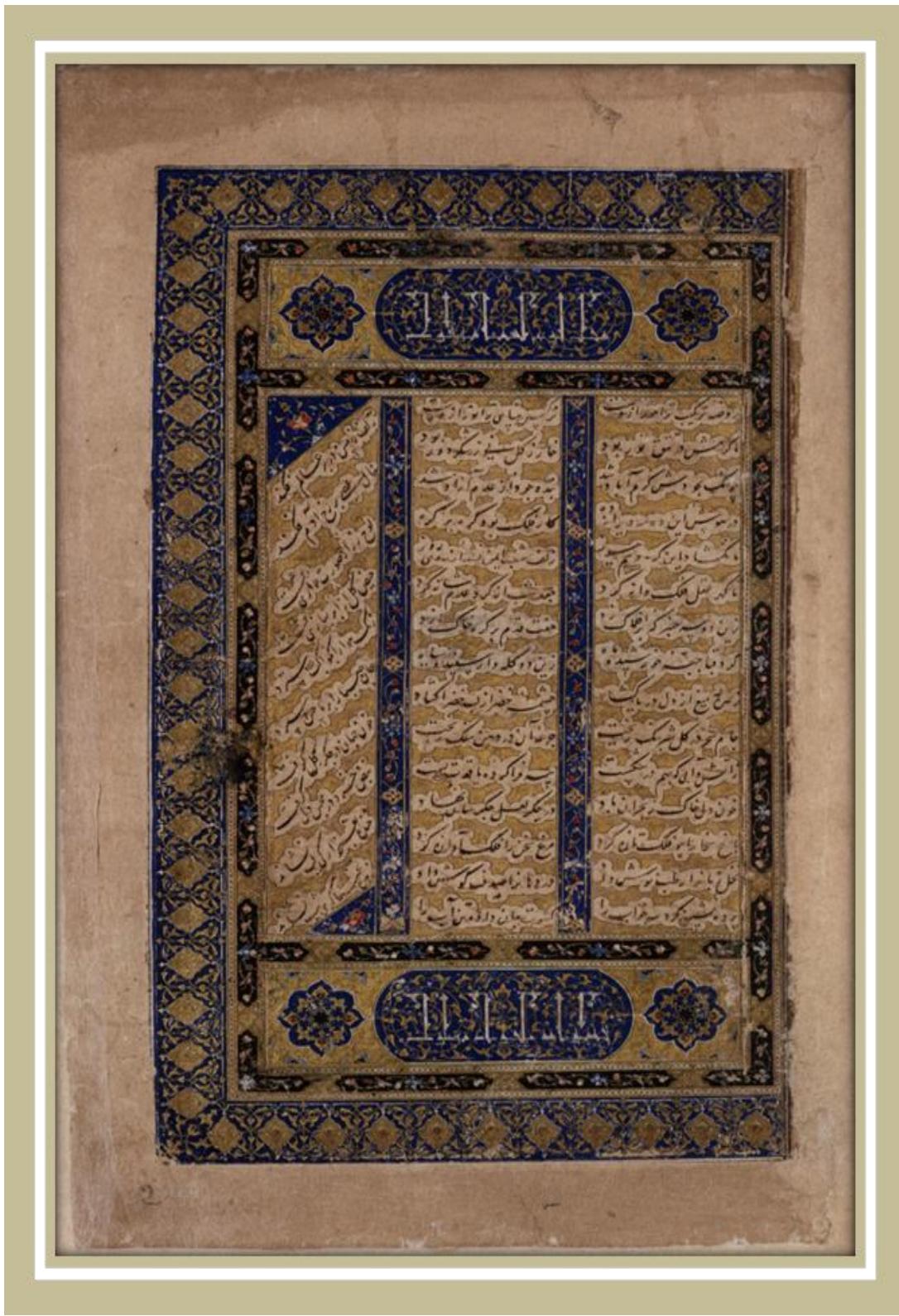
تاریخ کتابت نسخه قرن هشتم یا نهم هجری است در 185^گ، خط آن به نسخ کهن و در برخی جاها مایل به تعلیق کهن است و البته آیات به خط نسخ معرب کتابت گردیده است، کاغذ آن از نوع شرقی نخودی فرسوده (گویا سمرقندی تحریری) است و جلد آن نیز تیماج مشکی فرسوده بوده و برگها نیز مجدول به شنگرف می‌باشد.

منابع

1. قرآن کریم.
2. انجمن فهرستنگاران نسخه‌های خطی، جنگ: دفتر اول مجموعه مقالات، یادمان شهید میرزا علی ثقة الاسلام تبریزی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، 1388.
3. راپر، جفری، المخطوطات الاسلامية في العالم، الجزء الثاني، ترجمة و تحقيق عبدالستار الحلوجي، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي، 1421/1997.
4. متقدی، حسین، نسخه‌های خطی اسلامی در روسیه، تهران، کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران، 1395.
5. متقدی، حسین، فهرست توصیفی نسخه‌های خطی فارسی در انتیتو دستنویس‌های شرقی فر هنگستان علوم روسیه - سنت پترزبورگ، تهران، کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران، 1395.
6. <http://www.manuscripts.ir>
7. <http://www.orientalstudies.ru>



مینیاتوری از نسخه‌ی نفیس لوایح جامی، کتابت 978ق،
کتابخانه‌ی ملی روسیه - سنت پترزبورگ



برگی از نسخه‌ی نفیس خمسه‌ی نظامی، کتابت ۸۳۵ق،

موزه‌ی ارمیتاژ - سنت پترزبورگ

حامد شیوپور
مرتضی رضازاده

نظریه فلسفی - عرفانی غزالی درباره معنا و دلالت در زبان

Annotation. Although Linguistics as a structural science is a pretty new science but many ideas related to the study of language are found in the thoughts of the premodern thinkers. Iranian Muslim scholars and thinkers have also proposed significant ideas on the language. Reviving their ideas and having a comparative study with the ideas of the modern linguists would be very beneficial.

Mohammad Ghazali is one of the Iranian thinkers who had some special ideas on the issue of words and the way that they imply their meanings. In his opinion, a term does not denote any specific example; rather its meaning has a generality that can include various examples and meanings in different times and places. According to him, words have been neologized for the “spirit of the meaning” and this spirit is a common factor among all the different examples of the word despite their variety and multiplicity. Ghazali concludes that words like throne or pen of God or attributes like seeing and hearing when used about God in the Quran or Hadith should not be predicated on its material and physical examples, rather they denote nonmaterial and metaphysical examples the same way as they denote material and physical examples. Therefore, the use of these words in such examples is a use in their literal meaning and it is not a nonliteral use. Based on this, Ghazali's idea contrasts with the ideas of those who believe that the terms in question and the like have been used in material meanings or say that they imply a metaphysical meaning but only in a metaphorical way.

After Ghazali, his linguistic idea that also has a philosophical and mystical scent has received wide acceptance by many Iranian thinkers such as Mulla Sadra, Feiz Kashani, Mulla Hadi Sabzevari, and others. They tried to interpret or develop this theory from various aspects .

In this paper, Ghazali's theory and its destiny after him in the eyes of other Iranian thinkers is discussed.

یکی از مباحث مهم در معارف اسلامی، بحث درباره‌ی آیات متشابه قرآن است. اما این بحث تنها به تفسیر قرآن اختصاص ندارد و در حدیث و نیز متون عرفانی نیز واژه‌هایی هست که معنای حقیقی آن‌ها مورد بحث است. از این رو بحث درباره معنای حقیقی الفاظ همواره از دغدغه‌های مفسران، متكلمان، فیلسوفان و عارفان در فرهنگ اسلامی بوده است و در این مباحث، ایرانیان نیز نقشی ویژه داشته‌اند.

نمونه‌ای از این واژه‌ها، الفاظی مانند صورت خدا، چشم خدا، دست خدا، سخن خدا، دیدن و شنیدن خدا، تخت خدا، قلم، میزان، صراط، نور، بال فرشتگان و... در قرآن، حدیث و متون عرفانی است که معنای محسوس و ظاهری آن‌ها روشن است (یا دست کم چنین به نظر می‌رسد) اما در متونی که این الفاظ به کار رفته‌اند نمی‌توان این معنا را برای آن‌ها پذیرفت. مثلاً در قرآن، در تفسیر آیه‌ی «وسع کرسیه السماوات و

الأرض» (بقره، ۲۵۵) جز ظاهريان، کسی نمی‌پذيرد که خدا بر يک تخت ظاهري تکيه زده باشد. اين گونه واژه‌ها را با الهام از مفسران مسلمان می‌توان «الفاظ متشابه» ناميد.

باید توجه داشت که مسأله‌ی این گونه الفاظ ویژه‌ی متون اسلامی نیست و چنین الفاظی در سایر متون مقدس، بهویژه در عهده‌ی هم وجود دارد. واژه‌های «چشمان خدا» و «گوش‌های خدا» بارها در عهد عتیق آمده است. این مضمون که دهان خدا با پیامبران سخن می‌گوید در عهد عتیق وجود دارد. همچنین از چهره‌ی خدا که گاه آن را آشکار می‌کند و گاه می‌پوشاند، دست، بازو، بینی و شمشیر خدا نیز سخن گفته می‌شود. همچنین کتاب مقدس واژه‌هایی مانند عشق و کینه، شادی و لذت، تأسف و اندوه، رحم و شفقت، نفرت، خشم، انتقام و احساساتی دیگر را نیز به خدا نسبت می‌دهد. (Judaica, 1971, vol. 3, 51) بنابراین، مسأله‌ی واژه‌هایی متشابه ویژه‌ی متون اسلامی نیست و تبیینی که نسبت به این واژه‌ها صورت گیرد ممکن است در مورد واژه‌های به کار رفته در سایر متون مقدس نیز قابل تعمیم باشد.

دیدگاه‌ها در تبیین معنای واژه‌های متشابه

در بررسی واژه‌هایی متشابه، يک پرسش مهم این است که این الفاظ چگونه و در چه معنایی وضع شده‌اند و به کار می‌روند؟ در پاسخ به این پرسش بهطور کلی سه نظریه وجود دارد:

۱- نظریه‌ی اهل ظاهر: در تاریخ فرهنگ اسلامی عده‌ای از دانشمندان این الفاظ را به معنای ظاهري گرفته‌اند و بنابراین کاربرد این الفاظ را در همان معانی عرفی و ظاهري حقیقت می‌دانند و ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمی‌پذیرند.

۲- نظریه‌ی حقیقت و مجاز: شایع‌ترین نظریه درباره‌ی این الفاظ آن است که این الفاظ ابتدا بر معانی محسوس وضع شده و لذا در مورد آن‌ها حقیقت است و سپس در معانی معقول به کار رفته و بنابراین در مورد آن‌ها مجاز است. با این حال، می‌توان معتزله را با توجه به مبانی خاص کلامیشان نخستین طرح کنندگان این دیدگاه و مدافع جدی آن محسوب کرد. غیر از بسیاری از ادبیان بزرگ عالم اسلام، بسیاری از مفسران در تاریخ فرهنگ اسلامی نیز به همین مبنای در تفسیر آیات متشابه در قرآن توجه داشته‌اند که مهم‌ترین آنان با توجه به دیدگاه‌های کلامی‌اش زمخشri است. او در تفسیر کشاف بسیاری از آیات را با توجه به مبانی معتزلی خود بر اساس نظریه‌ی حقیقت و مجاز تفسیر می‌کند.

۳- نظریه‌ی روح معنا: نظریه‌ی دیگر در باب الفاظ متشابه قرآن این است که اساساً الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصاديق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است. مثلًا هنگامی که واضح، لفظ «عرش» را در برابر جسمی که می‌شناسیم و در فارسي آن را «تخت» می‌نامیم قرار داده، به خصوصیات مصاديق گوناگون آن مانند این که از چه جنسی ساخته شده و صورت آن دور یا چهارگوش است و برای چه کاري از آن استفاده می‌شود توجه نداشته و تنها این لفظ را در برابر معنای مشترک در همه‌ی مصاديق گوناگون قرار داده است. در این نظریه مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که موضوع له حقیقي الفاظ دانسته می‌شود همین معنای مشترک در میان مصاديق گوناگون است. از این رو ممکن است واژه‌ای مانند عرش حتی مصاديقی غیرمادي و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به نحو حقیقي و بدون آن که نیاز به استفاده از مجاز و استعاره باشد کاربرد این واژه را در آن مصاديق حقیقت دانست.

با توجه به آنچه گفته شد این دیدگاه را می‌توان «نظریه‌ی وضع الفاظ بر ارواح معانی یا روح معنا» ناميد که ما از این پس به اختصار، از آن با عنوان «نظریه‌ی روح معنا» یاد خواهیم کرد.

هسته‌ی اصلی نظریه‌ی روح معنا را با وجود تقریرها و تفسیرهای گوناگون از آن، در دو گزاره‌ی اصلی می‌توان خلاصه کرد که در یکی، وجه سلبی و در دیگری، وجه ایجابی این نظریه بیان شده است:

الف) در وضع الفاظ، خصوصیات مصادیق آن‌ها در نظر گرفته نمی‌شود.

ب) موضوع له الفاظ، روح معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آن‌هاست.

درباره این نظریه، توجه به نکات زیر سودمند خواهد بود:

۱- نکته‌ی قابل توجه در تبیین این نظریه آن است که گرچه این نظریه ابتدا درباره الفاظ قرآن مطرح شده، اما طرفداران این نظریه از «وضع الفاظ بر ارواح معانی» سخن گفته‌اند و سخن خود را محدود به الفاظ قرآنی نکرده‌اند و حق هم آن است که این دیدگاه منحصر به الفاظ قرآنی نیست و اگر هم شامل همه‌ی واژه‌های موجود در زبان نشود بخش زیادی از آن‌ها را دربرمی‌گیرد. در عین حال صاحبان این دیدگاه در سخنان خود بیشتر به الفاظ متشابه قرآن نظر داشته‌اند و اساساً طرح این نظریه و مثال‌های آن عمدتاً به این الفاظ مربوط می‌شود و بخش مهمی از این الفاظ نیز واژه‌هایی است که برای توصیف خداوند به کار می‌رود.

۲- گاه این نظریه این گونه بیان می‌شود که الفاظ اساساً بر معانی معقول و غیبی وضع شده‌اند و دلالت آن‌ها بر امور محسوس از باب مجاز است. مثلًاً اطلاق واژه‌ی نور بر خداوند حقیقت و بر روشنایی حسی مجاز است. خواهیم دید که برخی از سخنان غزالی مبتنی بر همین تفسیر است.

۳- از سوی دیگر معنای مشترک را می‌توان از منظر ذاتگرایانه یا کارکرده‌گرایانه نگریست. بر این اساس، حقیقت مشترک میان مصادیق گوناگون یک لفظ ممکن است روح یا ذات مشترک میان آن‌ها باشد. این تفسیر با نظریه‌ی مثل افلاطونی یا کلی طبیعی ارسطوی سازگار است. در این صورت مثلًاً میان مصادیق گوناگون قلم، معنا یا حقیقت مشترکی وجود دارد که همان ذات، ماهیت یا مثال آن‌هاست و قلم محسوسی که ما با آن سروکار داریم بهره‌ای از حقیقت غیبی قلم است که نزد خدا و در عالمی برتر وجود دارد. از سوی دیگر، این حقیقت را می‌توان عبارت از غایت یا به تعبیر جدید کارکرد مشترک میان مصادیق محسوس و معقول دانست. طبق این تفسیر، ما در مصادیق گوناگون یک واژه به دنبال ذات مشترکی نیستیم، بلکه به غایت یا کارکرد مشترک میان مصادیق مختلف نظر می‌کنیم و موضوع له حقیقی الفاظ را همان کارکرد مشترک می‌دانیم. دیدگاه برخی از متکلمان درباره‌ی صفات الهی و سخن مشهور «خذ الغایات و اترک المبادی» نیز با همین تبیین سازگارتر است.

۴- از سوی دیگر، نظریه‌ی روح معنا را می‌توان با نظریه‌ی منشاء الهی وضع الفاظ، که به اختصار آن را نظریه‌ی «وضع الهی» مینامیم، مرتبط دانست. سابقه‌ی این دیدگاه را تا فلسفه‌ی یونان می‌توان پی گرفت. افلاطون در رساله‌ی کراتولوس می‌گوید بعد نیست که پاره‌ای از نام‌ها ساخته‌ی خدایان باشند نه حاصل اندیشه‌ی آدمیان. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ۷۰۷) به نظر او نخستین واژه‌ها را نیرویی برتر از نیروی آدمی ساخته است و از این رو آن‌ها بالضروره درست‌اند. (همان، ۷۴۹)

اگر نظریه‌ی وضع الهی را بپذیریم در این صورت پذیرش این سخن نیز دشوار نخواهد بود که خداوند حکیم الفاظ را بر ارواح معانی وضع فرموده است و گرچه انسان بر اساس درک نخستین و مادی خود این الفاظ را تنها در مصادیق محسوس به کار می‌برد، اما تدریجاً در می‌باید که معنای این الفاظ منحصر در مصادیق محسوس نیست و غرض واضح حکیم نیز انحصار این الفاظ در چنین مصادیقی نبوده است. با این حال، دفاع

از این نظریه مبتنی بر پذیرش نظریه‌ی وضع الهی نیست و می‌توان حتی با پذیرش منشاء انسانی وضع الفاظ، باز هم از نظریه‌ی روح معنا دفاع کرد.

دلایل معتقدان به نظریه‌ی روح معنا

رقیب اصلی نظریه‌ی روح معنا دو نظریه‌ی دیگرند: دیدگاه اهل ظاهر و نظریه‌ی حقیقت و مجاز.

طبق نظریه‌ی روح معنا، در تقابل با دو نظریه‌ی رایح اهل ظاهر و معتقدان به مجاز، از هر کدام سخنی پذیرفته و سخنی دیگر رد می‌شود. ادعای اهل ظاهر را می‌توان در دو گزاره زیر خلاصه کرد:

1- اصل در الفاظ قرآن بر استعمال حقیقی است و استعمال مجازی واژه‌ها خلاف اصل است.

2- باید معنای محسوس الفاظ متشابه را بپذیریم یا در معنای آن‌ها توقف کنیم.

صاحبان نظریه‌ی روح معنا، گزاره اول اهل ظاهر را پذیرفته‌اند. از دیدگاه آنان گرچه مجاز شیوه‌ای در سخن گفتن است که اهل زبان آن را نه تنها در گونه‌ی ادبی، بلکه در سخنان متعارف خود نیز به کار می‌گیرند، اما در عین حال، اصل بر کاربرد الفاظ در معنای حقیقی است و استعمال مجازی الفاظ، کاربردی خلاف اصل و محتاج به قرینه است. در عین حال آنان در گزاره دوم با اهل ظاهر مخالفت کرده‌اند. آنان هرگز ممکن نبوده است در معنای این الفاظ متوقف بمانند یا بپذیرند که مثلًاً «دست خدا» چیزی مانند دست انسان یا «تخت خدا» چیزی مانند تخت شاهان است.

از سوی دیگر، دیدگاه طرفداران نظریه حقیقت و مجاز را نیز می‌توان در دو گزاره زیر خلاصه کرد:

1- الفاظ متشابه را نمی‌توان به معنای محسوس گرفت.

2- این الفاظ در معنای مجازی استعمال شده‌اند.

در نظریه‌ی روح معنا، گزاره اول پذیرفته و گزاره دوم رد می‌شود.

طبق این نظریه، ضعف دو دیدگاه رقیب در این است که اهل ظاهر گرچه در این نکته که اصل در کلمات قرآن بر استعمال حقیقی است درست می‌گویند، اما خطای آنان در این است که از این اصل، حمل الفاظ متشابه بر معنای محسوس را نتیجه می‌گیرند. از سوی دیگر در نظریه‌ی مجاز، این سخن درست است که الفاظ متشابه را نباید بر معنای محسوس حمل کرد؛ اما لازمه‌ی این سخن، حمل این الفاظ بر معنای مجازی نیست. از همین رو تبیین این واژه‌ها بر اساس نظریه‌ی روح معنا در نظر آنان به ضعف‌ها و نقدهای هیچ یک از دو دیدگاه قبل مبتلا نیست و بنابراین تلاش آنان معطوف به آن است که با رد نقاط ضعف این دو دیدگاه، نقاط قوت آن دو را به کار گیرند؛ یعنی این الفاظ را چنان تبیین کنند که هم در معنای حقیقی خود به کار رفته باشند و هم مصادیق محسوس معنای آن‌ها مراد نباشد. فایده این نظریه این است که لازم نیست بسیاری از الفاظ به کار رفته در متون دینی را از باب استعاره و مجاز بدانیم که کاربردی خلاف معنای اصلی است.

از سوی دیگر، مهمترین مسأله‌ی کلامی مؤثر بر این نظریه مسأله‌ی تشییه و تنزیه است. بدون تردید دغدغه‌ی تنزیه نقش مهمی در طرح این نظریه داشته است؛ زیرا آنچه باعث می‌شود معنای محسوس واژه‌های متشابه در نسبت با خداوند پذیرفتی نباشد چیزی جز دغدغه‌ی تنزیه نیست.

نظریه‌ی روح معنا و دیدگاه‌های جدید

گوهر نظریه‌ی روح معنا با برخی از مباحث دانش‌های نیز قابل مقایسه است. آنتونی آرلاتو در کتاب «زبان‌شناسی تاریخی» با برشمردن تغییرات معنایی، نوع چهارم از این تغییرات را تغییر مدلول نام می‌نهد و برای آن دقیقاً مانند عالمه طباطبائی در تبیین نظریه‌ی روح معنا، واژه‌ی «سلاح» را ذکر

می‌کند. (آلاتو، ۱۳۷۳، ۲۴۳) او دو واژه «خانه» و «کتاب» را نیز مثال می‌زند که مدلول‌های آن‌ها در زمان ما با زمان گذشته تفاوت کرده‌اند. (همان، ۲۴۳-۲۴۴) به نظر آلاتو آنچه در تمام موارد تغییر مدلول ثابت مانده نقش اشیاء یا پدیده‌های مورد بحث است: هنوز هم توب برای جنگ زمینی، خانه برای سکونت و کتاب برای خواندن مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما از نظر روان‌شناسی احتمالاً در مراحل مختلف از سیر تحولی یک واژه، این تشابهات میان اشیاء یا پدیده‌ها نیست که سبب می‌گردد مردم کاربرد یک واژه‌ی واحد را ادامه دهند. به احتمال قوی‌تر واقعیت آن است که گویندگان زبان تفاوت‌ها یا تغییراتی را که در این پدیده‌ها به وجود آمده است نادیده می‌گیرند یا به آن‌ها توجیهی ندارند. (همان، ۲۴۴) او همچنین در توضیح تغییر معنا از راه کاربرد مجازی می‌گوید اگر معنای قدیمی همچنان به عنوان معنای اصلی واژه برقرار بماند معنی تازه، مجازی به نظر می‌آید و در غیر این صورت، معنی مجازی خود به معنی اصلی واژه تبدیل می‌گردد. (همان، ۲۴۱)

از سوی دیگر، در زبان‌شناسی دو مبنای وجود دارد که آن‌ها را زبان‌شناس سوئیسی، فردینان دو سوسر، مطرح کرده و نظریه روح معنا را می‌توان از منظر این دو مبنای بررسی کرد. از دیدگاه سوسر پژوهش‌های زبان‌شناسی دو دسته‌اند: گاه پژوهش در زبان فارغ از نگاه تاریخی است و فقط وضعیت فعلی زبان را بررسی می‌کند. به چنین پژوهش‌هایی «همزمانی» گفته می‌شود. دسته‌ی دیگر از پژوهش‌های زبانی سیر تحول تاریخی در معنا، کاربرد و خواص واژه‌ها و جمله‌ها را بررسی می‌کنند که به آن‌ها پژوهش‌های «درزمانی» می‌گویند. (پالمر، ۱۳۶۶، ۳۴)

نظریه‌ی روح معنا را می‌توان بر اساس هر دو رویکرد تفسیر کرد. این نظریه به روایت غزالی و بسیاری از بزرگان متأخر از او با رویکرد «همزمانی» قابل مقایسه است؛ زیرا در بیان این نظریه در سخن این بزرگان به سیر و تطور تاریخی زبان توجه نمی‌شود و تنها خود زبان مورد توجه قرار می‌گیرد. اما چنان‌که خواهیم دید روایت علامه طباطبایی از این نظریه با رویکرد «درزمانی» قابل مقایسه است.

بلومفیلد، زبان‌شناس بزرگ آمریکایی، نیز به مسئله‌ی تغییر معنایی توجه کرده است. از دیدگاه او در هر مورد معمولی از گسترش معنایی باید به جستجوی بافتی برآمد که صورت در دست بررسی بتواند در آن به هر دو معنای قدیمی و معنای تازه به کار رود. پس از آن صرف متروک ماندن بافت‌های دیگر موجب خواهد شد که معنای تازه بی هیچ ابهامی به عنوان معنای مرکزی جلوه‌گر شود. (بلومفیلد، ۱۳۷۹، ۵۱۹)

چنان‌که می‌بینیم سخن بلومفیلد به تقریر «درزمانی» از نظریه‌ی روح معنا نزدیک می‌شود. طبق این دیدگاه می‌توان گفت معنای مجرد واژه‌های مشابه از قبیل تخت خدا، دست خدا و بال فرشتگان نیز تدریجاً و در طول زمان پدید آمده‌اند. اما این سخن در صورتی در مورد نظریه‌ی روح معنا درست در می‌آید که این تغییر معنایی قبل از زمان کاربرد پدید آمده باشد تا این واژه‌ها در معنای جدید مجرد خود در متون دینی به کار رفته باشند.

غزالی و نظریه‌ی روح معنا

بی‌تردید محمد غزالی، متكلم و صوفی قرن پنجم هجری، از بزرگترین متفکران ایرانی است. او در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی مبدع دیدگاه‌هایی است که برای آن بهدواری می‌توان سابقه‌ای یافت. به نظر نمی‌رسد نظریه‌ی روح معنا نیز تا پیش از غزالی در اندیشه و سخن هیچ‌یک از بزرگان در تاریخ فرهنگ اسلامی سابقه داشته باشد. بر این اساس اکنون دیدگاه او را با توجه به ابعاد گوناگون آن بررسی می‌کنیم.

1- مبانی نظریه‌ی روح معنا در اندیشه‌ی غزالی:

1-1- موازن‌نه میان محسوس و معقول: یکی از مبادی مهم نظریه‌ی روح معنا در اندیشه‌ی غزالی موازن‌نه میان عالم محسوس و عالم معقول یا ملک و ملکوت است. به نظر او در این عالم چیزی نیست مگر آنکه مثالی از عالم بالاست. (غزالی، 1416، 281) او اساساً فهم معارف دینی را مبتنی بر درک همین موازن‌نه می‌داند. (همان، 195)

از دیدگاه غزالی، هر چیز در عالم ملک و شهادت مثالی برای امری روحانی در عالم ملکوت است که از جهت روح و معنا و نه از حیث قالب و صورت همان است و همان‌گونه که رسیدن به مغز تنها از راه پوست ممکن است، رسیدن به عالم ارواح نیز جز از راه مثال در عالم اجسام ممکن نیست. (غزالی، 1411، 48)

1-2- مساله‌ی تأویل: غزالی بر اساس نظریه‌ی موازن‌نه میان معقول و محسوس، دیدگاه خاصی درباره‌ی تأویل دارد. او با وجود ناسازگاری اش با مشرب فیلسوفان و نیز باطنیان اسماعیلی، متفکری تأویل‌گر است. ویتنگهام در پژوهشی که درباره‌ی آراء قرآنی غزالی انجام داده است می‌گوید از دیدگاه غزالی تفسیر ظاهري و تفسیر باطنی هر دو ضروري‌اند و دومی مکمل و مبتنی بر اولی است، نه آنکه جای آن را بگیرد. او با بررسی چهار اثر غزالی، یعنی بخش‌های «آداب تلاوة القرآن» و «قواعد العقائد» از کتاب احیاء و دو کتاب جواهر القرآن و مشکاة الانوار، نشان می‌دهد که با وجود مباحث گوناگون، هسته‌ی مرکزي هر چهار اثر ابتداء دیدگاه تأویلی غزالی بر نظریات جهان‌شناسانه‌ی اوست. (Whittingham, 2007, 64)

یکی از شواهد آشکار تأویل‌گرایی غزالی رساله‌ی مشکاة الانوار اوست که در آن به تفسیر آیه‌ی نور طبق مشرب نوافلاطونیان می‌پردازد. ویتنگهام دیدگاه غزالی در این اثر را تحت تأثیر دیدگاه ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان درباره‌ی نبوت می‌داند. (Ibid, 2007, 51)

با این حال غزالی که پیوسته با باطنیان سر ستیز داشته است تأویل‌گرایی افراطی آنان را نمی‌پذیرد و می‌کوشد ظاهر را در کنار باطن محفوظ بدارد. به نظر او تعبیر ظواهر به بواطن که روش باطنیان است با تتبیه بر بواطن از راه ذکر ظواهر که همان راه عالمان و نیکان است فرق دارد. (غزالی، بی‌تا، ج 1، 83) او در رساله‌ی مشکاة الانوار نیز می‌گوید ابطال ظواهر، دیدگاه باطنیان و ابطال اسرار، رأی حشویان است و کسی که هر دو راه را جمع کند کامل است. (غزالی، 1416، 283)

1-3- اهمیت قوه‌ی خیال: شناخت دیدگاه غزالی درباره‌ی تأویل بدون آشنایی با نظر او درباره‌ی عالم ملکوت و قوه‌ی خیال شناختی ناقص خواهد بود. نصر حامد ابوزید در شرح دیدگاه غزالی می‌گوید گذر از عالم حس به عالم ملکوت از راه خیال صورت می‌گیرد. بر همین اساس عبور از پوسته و ظاهر قرآن به مغز آن از راه تأویل نیز به‌واسطه‌ی خیال صورت می‌گیرد و غزالی برای آنکه ما را به فهم این گذار از عالم حس به عالم حقیقت نزدیک کند در آثار خود بارها به تجربه‌ی رویاها اشاره می‌کند. طبق این دیدگاه، زبان ابزار و واسطه‌ای برای تصویر و تجسد امور معنوی است. بنابراین قرآن چونان متنی زبانی با عالم مادی متناظر می‌شود و سخن ظاهري قرآن مانند رویایی است که باید تعبیر شود. (ابوزید، 1380، 441-439)

مثال مورد علاقه‌ی غزالی که آن را در چند اثر خود تکرار می‌کند نمونه‌ی برخی از تعبیرهای ابن‌سیرین از رویاهاست. (غزالی، بی‌تا، ج 11، 179-180؛ ج 14، 16؛ غزالی، 1411، 48) مثلاً گفته‌اند ابن‌سیرین رویایی کسی را که در خواب دیده بود با انگشت‌تر خود دهان‌ها را مهر می‌کند چنین تعبیر کرد که او

مؤذن است که در ماه رمضان پیش از وقت اذان صبح می‌گوید و باعث می‌شود افراد زودتر از وقت، غذا نخورند. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین با اشاره به این تعبیر، می‌گوید روح معنای «ختم» (مهر کردن)، منع است و در تبیین چگونگی نسبت این معنا با صورت انگشت در خیال، از پیوند روح با لوح محفوظ سخن می‌گوید. آنچه روح در این مرتبه می‌بیند در خیال با صورت‌های خیالی مصور می‌شود که در بردارندهی روح معناست و در حافظه، همین صورت‌ها باقی می‌ماند. (غزالی، بی‌تا، ج 16، 14)

غزالی می‌گوید بیان ما از احوال آخرت یا عالم ملکوت، در دنیا که عالم ملک است صورت می‌گیرد و چنین بیانی جز با مثال روش نمی‌شود؛ زیرا عالم ملک در نسبت با عالم ملکوت مانند خواب است؛ زیرا پیامبر فرموده است: «مردم در دنیا در خواب هستند و هنگامی که بمیرند بیدار می‌شوند.» بر همین اساس، آنچه در بیداری رخ می‌دهد در عالم خواب جز در قالب مثال‌هایی که نیازمند تعبیر است بر ما آشکار نمی‌شود. به همین صورت، آنچه در بیداری آخرت روی می‌دهد در خواب دنیا با وساطت امثالی که به تعبیر نیاز دارد معلوم می‌گردد. نسبت این صورت‌ها با معانی نیز، مانند نمونه‌های تعبیر ابن‌سیرین، این‌گونه است که اگر به صورت نظر کنیم آن را دروغ و اگر به معنا نظر کنیم آن را راست می‌یابیم. (همان، ج 11، 179-180)

2- تبیین نظریه‌ی روح معنا در سخن غزالی: غزالی در آثار گوناگون خود این دیدگاه را مطرح کرده است. البته اشاره به این نکته ضروری است که غزالی در هیچ یک از این موارد، نه دلیلی برای اثبات این نظریه و نه دلیلی در رد دیدگاه‌های رقیب به دست می‌دهد.

غزالی دیدگاه خود را در رساله‌ی «فیصل التفرقه» (غزالی، 1416، 242-243) و رساله‌ی «المضنوون الصغير» نیز تبیین می‌کند (همان، 367)، اما بهترین و مهمترین بیان غزالی از این نظریه در کتاب «جواهر القرآن» شرح داده شده و همین سخنان بعدها عیناً در آثار متکران ایرانی دیگر مانند ملاصدرا و فیض کاشانی تکرار گردیده است. او ابتدا به مسئله‌ی موازنۀ میان عالم محسوس و معقول اشاره می‌کند و از روئیا و نمونه‌های تعبیرات ابن سیرین سخن می‌گوید. به نظر غزالی بسیاری از بیانات قرآن و سنت این‌گونه است و توجه به عالم واسطه‌ای که آن را در مراتب هستی «عالم مثال» و در انسان «قوه‌ی خیال» می‌نامند دشواری برخی از متون دینی را حل می‌کند. مثلاً مراد از «اصبع» در حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من إصبع الرحمن» روح معنای انگشت است. به همین نحو الفاظی چون قلم، يد، یمین، وجه و... نیز بر روح معنای خود دلالت دارند. مثلاً معنای قلم چیزی است که با آن می‌نویسند و در معنای آن این نکته در نظر گرفته نشده است که جنس آن از نی یا چوب باشد. پس اگر در عالم چیزی وجود داشت که با آن نقش علوم را در لوح دل آدمیان بنگارند همان را هم به معنای حقیقی و نه مجازی و حتی با اولویتی بیشتر می‌توان قلم نامید. (غزالی، 1411، 48-51)

غزالی در «مشکاة الانوار» نیز به این دیدگاه می‌پردازد. آغاز این رساله‌ی کوتاه که در تفسیر آیه‌ی نور است فصلی با این عنوان است: «في بيان أن النور الحق هو الله تعالى و أن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له.» (غزالی، 1416، 270) غزالی در این فصل «روح باصره» که ادراک با آن صورت می‌گیرد، عقل و نهایتاً خداوند متعال را شایسته‌ی این نام به معنای حقیقی می‌شمارد که در این معنا شریکی ندارد و اطلاق نور به غیر او مجاز است. (همان، 271-275)

با توجه به آنچه نقل شد، از سخنان غزالی در تبیین این نظریه دو تفسیر اصلی می‌توان به دست داد: بر اساس تفسیری مبتنی بر نظریه‌ی تشکیک، غزالی معتقد است کاربرد الفاظ در مصاديق محسوس و معقول

به نحو حقیقی است، ولی مصادیق معقول اولویت بیشتری در صدق الفاظ دارند. اما در برابر این تفسیر، می‌توان از سخنان غزالی هم در جواهر القرآن و هم در مشکاه الانوار چنین برداشت کرد که غزالی اساساً کاربرد الفاظ در مصادیق معقول را به نحو حقیقی و استعمال آن‌ها در مصادیق محسوس را از باب مجاز می‌داند. نصر حامد ابوزید که بر همین تفسیر پای می‌فشارد می‌گوید در دیدگاه غزالی راجع به حقیقت و مجاز، روابط معنایی و دلایی جابجا شده‌اند؛ یعنی «دگرگونی» معنای حقیقی و روح «انگشت» شده است و ظاهر مادی آن صورت «انگشت» است که باید آن را معنای مجازی بدانیم. از آن‌جا که دیدگاه غزالی نسبت به عالم وجود و متن قرآنی یکسره بر نوعی «تحویل» و تغییر بنا شده است، چنین جابجایی‌ای در روابط دلایی الفاظ چندان شگفت‌آور نیست. (ابوزید، 1380، 443-444) به نظر او غزالی تا آن‌جا پیش می‌رود که نظریه‌ی زبانی خویش را چنین ارائه دهد که زبان، متافیزیک را حقیقتاً و امور ملموس و متافیزیکی را مجازاً بیان می‌کند. یعنی وی نظریه‌ی زبان را دگرگون می‌کند؛ چه در نظریه‌ی زبانی مورد اتفاق همگان، زبان در اصل بیان‌گر این عالم مادی است، اما امور متافیزیکی را مجازاً بیان می‌کند. (همان، 511)

دیدگاه غزالی را در یک نگاه کلی می‌توان چنین ارزیابی کرد که سخنان او در تقریر نظریه‌ی روح معنا تاب تفاسیر گوناگون را دارد و این از آن روست که سخنان خود او در تبیین این دیدگاه چندان سازگار به نظر نمی‌رسد. از این رو او گاه مانند جواهر القرآن آشکارا از حقیقت داشتن لفظ در مصادیق محسوس و معقول و در عین حال اولویت صدق لفظ بر مصادق معقول و گاه مانند مشکاه الانوار آشکارا از کاربرد حقیقی لفظ در مصادیق معقول و کاربرد مجازی آن در مصادیق محسوس سخن می‌گوید.

بررسی اندیشه‌ها و شخصیت فکری غزالی او را متقخری چنان‌بی‌قرار نشان می‌دهد که نمی‌توان از او مانند متفکران دیگر چندان انتظار ثبات و سازگاری داشت. متفکرانی مانند غزالی فرزند وقت خویش‌اند و چه بسا در جایی سخنی بگویند که در جایی دیگر و به اقتضای وقتی دیگر، آن را نقض کنند. بنابراین، به نظر نگارنده، با وجود این ناسازگاری نمی‌توان از نوعی تطور در اندیشه‌ی غزالی سخن گفت و بررسی تقدیم و تأخیر تاریخی آثار غزالی نیز برای اثبات چنین تطوری نیز سودمند به نظر نمی‌رسد.

نظریه‌ی روح معنا پس از غزالی

نظریه‌ی زبان‌شناسانه. عرفانی غزالی درباره نحوه دلالت الفاظ پیوسته دیدگاهی زنده و مورد توجه بسیاری از متفکران ایرانی بوده است. در ادامه سیر تطور این نظریه را از غزالی تا زمان حاضر در نزد برخی از متفکران بزرگ ایرانی پی می‌گیریم:

۱- شیخ محمود شبستری: محمود شبستری، صوفی و شاعر بزرگ ایرانی، در منظومه‌ی مشهور خود با نام «گلشن راز» از این دیدگاه سخن گفته است. البته سخن او درباره‌ی الفاظ خاصی مانند «چشم» و «ابرو» و «خط» و «خل» است که در زبان عارفان به کار می‌رود. او در ابتدا با اشاره به نظریه‌ی شایع حقیقت و مجاز می‌گوید:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع (شبستری، 1347، ۱۰۹)

اما پس از آن می‌گوید از نظر من الفاظی که تأویل می‌شوند از ابتدا بر همان معنای مؤول وضع شده‌اند:

بر آن معنی فتاد از وضع اول به نزد من خود الفاظ مؤول

چه داند عام کاین معنی کدام است به محسوسات خاص از عرف عام است

(همان، 110)

بنابراین دیدگاه شبستری نیز به تفسیری از روح معنا نزدیکتر می‌شود که بر اساس آن الفاظ در معانی غیبی حقیقت و در معانی محسوس مجازند.

۲- مولانا: شاعر و عارف بزرگ ایرانی، مولانا جلال الدین بلخی (که در بیرون از ایران با لقب «رومی» شناخته می‌شود) از غزالی بسیار تأثیر پذیرفته است، اما او در جایی به صراحة از نظریه‌ی روح معنا سخن نگفته است. در عین حال در سخنان مولانا نیز می‌توان اشاراتی را نشان داد که با این دیدگاه قابل انطباق و مقایسه باشد. به چند مورد از این موارد اشاره می‌کنیم:

الف) یک نکته در اندیشه‌ی مولانا سخن او از حواس باطنی در کنار حواس ظاهری است. او بارها از حواس باطنی به موازات حواس ظاهری سخن می‌گوید:

پنج حسی هست جز این پنج حس
(همان، ج ۱، ص ۱۸۵؛ دیباچه دفتر ۲، بیت ۴۹)

ده صفادند اندر قیام الصافون
(همان، ج ۲، ص ۶۲۸؛ دفتر ۴، بیت ۲۰۲۲)

گرچه مولانا در چنین مواردی از وضع الفاظ سخنی نمی‌گوید، اما می‌توان گفت لازمه‌ی سخن او و عارفان دیگری که از حواس باطن سخن می‌گویند آن است که مثلًا وقتی از بینایی یا کوری قلب و یا شنوایی یا کری باطن سخن گفته می‌شود کاربرد این‌گونه‌ی این الفاظ مجازی نیست و با توجه به فضای اندیشه‌ی مولانا، بسیار بعید است که مراد او از حواس باطن، کاربرد مجازی الفاظ مربوط به حواس ظاهر در آن‌گونه ادراکات بوده باشد. باید توجه کرد که مولانا حواس ظاهر را به مس و حواس باطن را به زر تشبيه می‌کند و معنا ندارد که حواس در معنای مجازی خود به زر و در معنای حقیقی خود به مس تشبيه شوند. این سخن را با توجه به نظریه‌ی روح معنا می‌توان چنین تفسیر کرد که از دیدگاه مولانا و عارفان دیگری مانند او الفاظی که درباره‌ی حواس پنج‌گانه به کار می‌روند بر روح معنای این حواس وضع شده‌اند و بنابراین در مورد باطن نیز به طور حقیقی و چه بسا با درجه‌ی بیشتری از حقیقت به کار می‌روند.

ب) مولانا درباره ندای الهی چنین می‌گوید:

خود ندا آن است و این باقی صداست
فهم کرده آن ندا بی‌گوش و لب
فهم کرده‌ست آن ندا را چوب و سنگ
آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست
ترک و کرد و پارسی‌گو و عرب
خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ
(همان، ج ۱، ص ۹۶؛ دفتر ۱، ابیات ۲۱۱۳-۲۱۱۱)

می‌توان سخن مولانا را چنین تفسیر کرد که اساساً ندای خداوند شایسته است که به چنین نامی خوانده شود و نداهای دیگر تنها انعکاسی از آن نداست. این سخن همان تفسیری از نظریه‌ی روح معناست که طبق آن، کاربرد الفاظ در حقایق معنوی از باب حقیقت و در امور محسوس از باب مجاز است.

مولانا در ادامه‌ی همین ابیات داستان نالیدن ستون حنانه را نقل می‌کند. (همان، ج ۱، ص ۹۷؛ دفتر ۱، ابیات ۲۱۱۷ به بعد) یکی از نتایج این داستان از نگاه مولانا را می‌توان این نکته دانست که ادراک و سخن را نیز باید به معنای حقیقی و نه مجازی به جمادات نسبت داد. از همین رو فروزانفر در شرح همین بخش از متن‌وی چنین می‌گوید: «صوفیان که گسیختن بندها و شکستن حدود را شرط طریق می‌شمارند، به حدود عرفی مقدی نمی‌شوند و الفاظ را در معانی کلی به کار می‌برند، این اصل را بدین گونه تقریر می‌کنند که الفاظ به ازاء

حامد شیوپور و مرتضی رضازاده
نظریه فلسفی - عرفانی غزالی درباره معنا و دلالت در زبان
معانی عام و کلی وضع شده است.» (فروزانفر، ج ۲ (جزء ۳ از دفتر ۲)، ص 770)

(ج) مولانا در جایی از دفتر دوم، در این باره سخن می‌گوید که درباره داستان‌ها و حکایاتی که نقل می‌شود باید به محتوا و نتیجه‌ی آن‌ها توجه کرد و چون و چرا در اعتبار این داستان‌ها از این نظر حاصلی ندارد. ابیات مشهور مولانا در این باره چنین است:

معنى اندر وی مثل دانه‌ای است
ننگرد پیمانه را گر گشت نقل
گر چه گفتی نیست آنجا آشکار
 بشنو و معنی گزین ز افسانه تو
 هین به بالا پر میر چون جعد پست
 گفت خانه از کجاش آمد به دست
 فرخ آن کس کو سوی معنی شتافت...

ای برادر قصه چون پیمانه‌ای است
دانه‌ی معنی بگیرد مرد عقل
ماجرای بلبل و گل گوش دار
ماجرای شمع با پروانه تو
گر چه گفتی نیست سر گفت هست
گفت در شترنج کین خانه‌ی رخ است
خانه را بخرید یا میراث یافت

(همان، ج ۱، ص 325؛ دفتر ۲، ابیات 3631-3637)

سخن مولانا در این ابیات این است که مثلاً اگر از داستان عشق شمع با پروانه و گفتگوی آن‌ها حکایت می‌کنند این اعتراض درست نیست که شمع و پروانه سخن نمی‌گویند؛ زیرا اگر سخن‌گفتن به معنای متعارف بین شمع و پروانه نیست به تعبیر مولانا «سر» و باطن سخن‌گفتن یا به تعبیر غزالی روح معنای آن بین آن دو تحقق دارد. پس خوشابه حال کسی که بسوی معنای بشتابد و در ظواهر و محسوسات اسیر نماند.

(د) اندکی بعد، مولانا همین نکته‌ی حکیمانه را در داستان «جستن آن درخت کی هر که میوه‌ی آن درخت خورد نمیرد» تکرار می‌کند. داستان چنین است که مرد دانایی از درختی در هندوستان خبر داد که هر که میوه‌ی آن را بخورد پیر نمی‌شود و نمی‌میرد. پادشاهی این سخن را شنید و فرستاده‌ی خود را برای یافتن آن درخت به هند فرستاد، اما آن شخص پس از سال‌ها جستجو در یافتن درخت ناکام ماند. او سرانجام نزد شخص فرزانه‌ای رفت تا در این باره او را راهنمایی کند و چنین شنید:

این درخت علم باشد در علیم
آب حیوانی ز دریای محیط
زان ز شاخ معنی بی بار و بر
گاه بحرش نام گشت و گه سحاب
کمترین آثار او عمر بقاست
آن یکی را نام شاید بی‌شمار
تا بمانی تلخ کام و شور بخت
تا صفاتت ره نماید سوی ذات
چون به معنی رفت آرام او فتاد

شیخ خنبد و بگفتش ای سلیم
بس بلند و بس شگرف و بس بسیط
تو به صورت رفته‌ای ای بی‌خبر
گه درختش نام شد گه آفتاب
آن یکی کیش صدهزار آثار خاست
گرچه فرد است او اثر دارد هزار
... تو چه برچسبی بر این نام درخت
درگذر از نام و بنگر در صفات
اختلاف خلق از نام او فتاد

(همان، ج ۱، ص 327؛ دفتر ۲، ابیات 3689-3677)

مولانا سپس حکایت مشهور اختلاف چهار نفر با زبان‌های گوناگون را نقل می‌کند که همه انگور می‌خواستند. در این حکایت چنان که می‌بینیم علم به نام درخت خوانده می‌شود. هر چند ممکن است گفته شود که اطلاق نام درخت بر علم از باب مجاز و اطلاقی استعاری است، اما حقیقی دانستن این نام با فضای این

حکایت و حال و هوای اندیشه‌ی عارفانه و تأویل‌گرای مولانا متناسب‌تر می‌نماید. وانگهی، مولانا به این نکته هم اشاره می‌کند که علم نام‌های گوناگون دارد و گاه هم به نام آفتاب، بحر یا سحاب خوانده می‌شود. این سخن، بیان غزالی در رساله‌ی مشکاة الأنوار را به یاد می‌آورد که چنان که قبلاً نقل شد می‌گوید بر اساس توازن عالم ملک و ملکوت، هر چیز در این عالم مثالی برای آن عالم است و چه بسا که یک چیز مثال برای چند چیز در عالم ملکوت باشد یا چه بسا که یک چیز در ملکوت مثال‌های فراوانی در عالم شهادت داشته باشد. (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۱)

۳- ملاصدرا: او که از بزرگترین فیلسوفان ایرانی است از نظریه‌ی روح معنا جداً استقبال می‌کند. صدرالمتألهین چنان شیفتی این نظریه است که غزالی را به دلیل طرح این دیدگاه می‌ستاید (صدراء، ۱۳۶۳، ۹۸-۹۴) و حتی بیش از او به این دیدگاه توجه می‌کند و بارها از آن سخن می‌گوید. از همین رو می‌توان گفت نظریه‌ی روح معنا در آثار هیچ کس به اندازه‌ی ملاصدرا این گونه مورد استقبال واقع نشده است.

در میان آثار صدرالمتألهین مفصل‌ترین بیان او از این نظریه در تفسیر آیة‌الکرسی آمده است. ملاصدرا در تفسیر این آیه و پیش از تبیین چیستی «کرسی»، واژه‌ی قرآنی «میزان» را مثال می‌زند. این واژه بر هر چیز که با آن وزن اشیاء سنجیده شود وضع شده است و این معیار، امر عقلي و مطلقی است که در حقیقت، روح معنا و ملک تحقق میزان است بدون آن‌که شکل خاصی در آن شرط شده باشد. بنابراین واژه‌ی میزان بر هر چیز که با آن چیزی را بسنجند، چه حسی باشد و چه عقلي، صدق می‌کند. از همین رو خطکش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع و علمی مانند نحو، عروض، منطق و حتی عقل مقیاس‌ها و میزان‌هایی هستند که اشیائی با آن‌ها سنجیده می‌شود. (صدراء، ۱۳۶۶، ج ۴، ۱۵۱) خواهیم دید که مثال «میزان» در آثار متاخران از ملاصدرا و با الهام از او بارها تکرار شده است. خود او نیز خلاصه‌ای از همین سخن را با تکیه بر مثال واژه‌ی «میزان» با عباراتی مشابه در اسفار (صدراء، ۱۹۸۱، ج ۹، ۲۹۹)، مفاتیح الغیب (صدراء، ۱۳۶۳، ۹۳-۹۱)، رساله‌ی مختصری با نام «متشبهات القرآن» (صدراء، ۱۳۸۷، ۳۰۴-۳۰۵) و شرح اصول کافی (صدراء، ۱۳۶۶، ج ۱، ۵۵۳-۵۵۴) نیز تکرار کرده است. در رساله‌ی مبدأ و معاد خود نیز به پیروی از غزالی به حدیث «قلب المؤمن بين إصبعين...» اشاره و آن را طبق همین دیدگاه تحلیل می‌کند. (صدراء، ۱۳۵۴، ۲۰۱) او در جایی دیگر از این رساله نیز معنای لوح و قلم را با توجه به همین نظریه تبیین می‌کند. (همان، ۱۲۹)

۴- فیض کاشانی: فیض کاشانی، داماد ملاصدرا و از متفکران دیگر ایرانی است که از مدافعان همین دیدگاه است. او در مقدمه‌ی چهارم از مقدمات دوازده‌گانه‌ی تفسیر صافی، با عباراتی مشابه سخن غزالی در جواهر القرآن و سخنان استداش درباره‌ی واژه‌ی «میزان»، به تفصیل این دیدگاه را شرح می‌دهد. (فیض، ۱۴۱۵، ج ۱، ۳۲-۳۴) او در اصول المعارف نیز با بیانی مشابه تفسیر صافی و خلاصه‌تر از آن، به تشریح این دیدگاه می‌پردازد. (فیض، ۱۳۷۵، ۱۸۸-۱۸۹)

فیض در رساله‌ی علم الیقین نیز از این دیدگاه سخن می‌گوید. او در این کتاب باز هم سخنان غزالی در جواهر القرآن در مورد عالم مثال و نمونه‌های تعبیرات ابن‌سیرین و تأویل حدیث «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» و... را به تفصیل نقل می‌کند. (فیض، ۱۳۷۹، ج ۱، ۶۵۴-۶۵۸)

۵- حکیم سبزواری: حاج ملا‌هدی سبزواری، از بزرگترین پیروان مکتب حکمت متعالیه، نیز در برخی از آثارش به نظریه‌ی روح معنا اشاره کرده است. او در جایی از شرح منظومه اشاره می‌کند که الفاظ بر معانی

حکیم سبزواری در تعلیقات خود بر شواهد الربوبیه نیز با ذکر مثال‌هایی مانند میزان، قلم و لوح، تصریح می‌کند که واضح الفاظ خداوند است. او همچنین از این دیدگاه تفسیری تشکیکی به دست می‌دهد و می‌گوید در همه مصادیق مفهوم لفظ اصل محفوظی وجود دارد که جسمی و جسمانی نیست تا تجسم و تشبيه پیش آید. وانگهی، ممکن است افراد نوع واحدی در تجرد و تجسم مختلف باشند و این نکته با توجه به اصالت وجود و اشتداد در جوهر روشن می‌شود. بنابراین نه حقیقت لفظ و نه رقيقة آن خارج از معنای حقیقی نیستند و لفظ در یکی حقیقت نیست تا در دیگری مجاز باشد. حکیم در پایان می‌گوید همه حقایق در این معنا از وجود پیروی می‌کنند. (سبزواری، ۱۳۶۰، ۴۹۱-۴۹۲) حکیم ما در کتاب «اسرار الحكم» خود نیز الفاظ مربوط به صفات الهی را همین‌گونه تبیین می‌کند. (سبزواری، ۱۳۸۳، ۱۲۵) ایشان همچنین در کتاب شرح الأسماء خود در شرح دعای جوشن کبیر نیز به این دیدگاه اشاره می‌کند. (سبزواری، ۱۳۷۲، ۲۴۵-۲۴۴؛ ۴۱۳-۴۱۲) حکیم در این باره از دو اصطلاح عرفانی حقیقه و رقيقة استفاده می‌کند. بنابراین عقل کل حقیقت قلم است و قلم ساخته شده از چوب و نی رقيقة آن چنان‌که محبت خداوند حقیقت محبت است و شوق حیوانی رقيقة آن. (همان، ۲۴۷)

6- علامه طباطبایی: این مفسر بزرگ قرآن کریم نیز برخی از واژه‌های متشابه قرآن را بر اساس همین دیدگاه تبیین می‌کند. از دیدگاه علامه طباطبایی ما از جهت تعلق وجودمان به طبیعت مادی از هر معنا مصدق مادی آن را در نظر می‌گیریم. از همین رو اگر سخن کسی مانند خود را بشنویم که از امری سخن می‌گوید و معنای سخن او را بفهمیم آن را بر مصادیق مادی و نظام حاکم بر آن که نزد ما معهود است حمل می‌کنیم، زیرا می‌دانیم که گوینده کسی مانند ماست و جز این، مقصودی ندارد. در این صورت با توجه به نظام حاکم بر مصدق در مفهوم حکم می‌کنیم و گاه عامی را تخصیص می‌زنیم یا مفهوم خاصی را تعیین می‌دهیم یا به هر صورت در یک مفهوم تصرف می‌کنیم. در حالی‌که چنین کاری نوعی تفسیر به رأی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ۷۹)

از دیدگاه علامه معیار در اصل معنا آن است که با بقاء آن اسم نیز باقی بماند، هر چند خصوصیات تغییر یابند. ایشان با اشاره به واژه‌هایی مانند «چراغ» و «سلاح» و تطور مصادیق آن‌ها در صدد اثبات این نکته است که تغییر مصادیق باعث دگرگونی در معنا نمی‌شود و گوهر یا اصل معنا در پس همه‌ی این دگرگونی‌های مصداقی باقی می‌ماند. (همان، ج ۱۴، ۱۳۰) ایشان نظریه همین سخن را در تبیین حقیقت کلام الهی نیز بیان کرده است. (همان، ج ۲، ۳۱۹-۳۲۰) از سخن علامه بر می‌آید که گوهر معنا، عبارت از کارکرد مشترک میان مصادیق گوناگون یک واژه است.

علامه طباطبایی واژه‌های «عرش» (همان، ج ۱۴، ۱۲۹)، «جناح» فرشتگان در آیه‌ی نخست سوره‌ی فاطر (همان، ج ۱۷، ۷)، قول و کلام (همان، ج ۲، ۳۱۶، ۳۱۹ و ج ۱۳، ۱۰۹-۱۰۸)، «نور» در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نور (همان، ج ۱۵، ۱۲۲) و... را طبق همین دیدگاه تفسیر می‌کند.

گوهر دیدگاه علامه طباطبایی در نظریه‌ی روح معنا آن است که معنای الفاظ دارای تطوری تاریخی است و همین امر دلیلی بر آن است که خصوصیات مصادیق در تحقق معنا اثری ندارد. بنابراین علامه از بین معتقدان به این دیدگاه تنها کسی است که به تعبیر زبان‌شناسان از تبیینی تاریخی یا «درزمانی» در برابر تبیین «همزمانی» در جهت اثبات این دیدگاه استفاده می‌کند.

7- امام خمینی: امام خمینی (ره)، رهبر انقلاب اسلامی ایران را بسیاری از افراد فقط به عنوان شخصیتی سیاسی می‌شناسند. ایشان نیز با توجه به دلستگی فراوان خود به عرفان، یکی از طرفداران جدی نظریه‌ی روح معناست. ایشان در رساله‌ی مصباح الهدایه خود با عنایتی خاص و تأکیدی کمنظیر قسم می‌خورد که تفکر در نظریه روح معنا از مصادیق تفکری است که در روایات اسلامی، از سالها عبادت ارزش بیشتری دارد. (امام خمینی، 1376، 39)

امام خمینی (ره) در تفسیر سوره‌ی حمد در کتاب آداب الصلة خویش در تفسیر دو واژه‌ی «رحم» و «رحیم» بحث مفصلی را در این زمینه مطرح فرموده است. گرچه حضرت امام در ابتدا این دیدگاه را بر اساس تفسیر تشکیکی تبیین می‌کند، اما سخن نهایی ایشان تفسیری کاملاً عارفانه از نظریه‌ی روح معناست که بر اساس آن، اطلاق این الفاظ بر مجردات حقیقت و بر محسوسات مجاز است. (امام خمینی، 1370، 251-248) حضرت امام صفت «تكلم» را نیز همین گونه تبیین می‌کند. (همان، 254) نظر حضرت امام در تبیین حقیقت سمع و بصر نیز همین است. (امام خمینی، 1371، 613) ایشان در درس‌های فلسفی خود نیز بنا بر گزارش مقرر این درس‌ها باز هم در تبیین صفت تکلم خداوند از همین دیدگاه سخن می‌گوید. (اردبیلی، 1381، ج 2، 141-142) چنان‌که در مواضع دیگری از دروس فلسفی نیز باز هم به همین مبنای اشاره می‌فرماید. (همان، ج 2، 346-348)

8- آیت الله جوادی آملی: ایشان نیز که از آخرین طرفداران زنده فلسفه و عرفان اسلامی در ایران است، مانند هر دو استاد خود، امام خمینی و علامه طباطبائی، از طرفداران این نظریه است. (جوادی آملی، 1380، ج 1، 129؛ ج 3، 229-228؛ ج 12، 131) آیت الله جوادی آملی در مجموعه مقالات قرآنی خود نیز به از این نظریه سخن گفته است. (جوادی آملی، 1384، ج 1، ۹۸ و ۱۱۷-۱۱۸) ایشان در شرح سیره و روش تفسیری علامه طباطبائی نیز در همین باره سخن گفته است. (جوادی آملی، 1384، ج ۱، ۴۳۵-۴۳۴؛ جوادی آملی، 1386، 75-76)

نتیجه‌گیری

نقاط قوت دو دیدگاه اصلی رقیب نظریه‌ی روح معنا، یعنی نظریه‌ی اهل ظاهر و نظریه‌ی حقیقت و مجاز، عبارت‌اند از: اصالت حقیقت در دیدگاه نخست و نفی معانی محسوس از الفاظ مشابه در دیدگاه دوم. در عین حال هریک از این نقاط قوت، نقطه‌ی ضعف دیدگاه دیگر است به این معنا که در نظریه‌ی اهل ظاهر تنزیه خداوند نادیده گرفته می‌شود و تنها عالم محسوس اصالت پیدا می‌کند و از سوی دیگر در نظریه‌ی حقیقت و مجاز اصالت کاربرد الفاظ در معنای حقیقی نادیده گرفته می‌شود و مفسر هر جا در معنای آیه‌ای در بماند آن را بر معنای مجازی حمل می‌کند. نظریه‌ی روح معنا چونان یک نظریه‌ی زبان‌شناسانه‌ی عرفانی- فلسفی از نقاط قوت هر دو دیدگاه استفاده می‌کند و در عین حال از نقاط ضعف هر دو دیدگاه مصون می‌ماند؛ زیرا طبق این نظریه نه مانند اهل ظاهر در وادی تشبیه فرومی‌غلتیم و نه مانند صاحبان نظریه‌ی مجاز، به نوعی مجازگرایی افراطی در تبیین الفاظ مشابه قرآن دچار می‌شویم.

از سوی دیگر، این نظریه در صورت تطبیق آن با نظریه‌های زبان‌شناسی جدید این حسن را دارد که پدیده‌ی زبان را با نگاهی پوزیتیویستی نمی‌نگرد، بلکه زبان را آینه‌ی هستی می‌انگارد و برای معنای آن روح مشترکی در بین همه‌ی مصادیق در نظر می‌گیرد و موضوع له حقیقی الفاظ را نیز همان می‌داند. توجه به این ساحت از معنای الفاظ، می‌تواند افقی متعالی‌تر را در برابر دیدگان عرفی زبان‌شناسی جدید بگشاید.

این نظریه به همین دلایل و نیز با توجه به حیات پویای آن در تاریخ فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی و ایرانی، می‌تواند چونان دیدگاهی جدی در تبیین و تفسیر واژه‌های مشابه متون دینی و عرفانی مورد توجه قرار گیرد.

منابع

- آرلاتو، آنتونی؛ زبان‌شناسی تاریخی؛ ترجمه یحیی مدرسی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن؛ ترجمه مرتضی کریمی‌نیا؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
- اردبیلی، سید عبدالغئی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- افلاطون؛ دوره‌ی آثار؛ ترجمه‌ی محمد حسن لطفی؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- بلومفیلد، لئونارد؛ درآمدی بر زبان؛ ترجمه علی محمد حق‌شناس؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- پالمر، فرانک ر.؛ نگاهی تازه به معنی‌شناسی؛ ترجمه کوروش صفوی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله؛ سرجشمه‌ی اندیشه؛ چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
- جوادی آملی، عبدالله؛ شمس‌الوحی تبریزی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- [امام] خمینی؛ آداب الصلوٰ؛ تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- [امام] خمینی؛ شرح چهل حدیث؛ تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
- [امام] خمینی؛ مصباح الهدایة إلى الخلافة والولایة؛ چاپ سوم، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- سبزواری، ملا هادی؛ اسرار الحكم؛ به تصحیح کریم فیضی؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- سبزواری، ملا هادی؛ التعليقات على الشواهد الروبية؛ چاپ دوم، مشهد: المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.
- سبزواری، ملا هادی؛ شرح الأسماء؛ به تحقیق نجفی حبیبی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- سبزواری، ملا هادی؛ شرح المنظومة؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- شبستری، شیخ محمود؛ گلشن راز؛ به کوشش حسین روشنل؛ تبریز: چاپخانه‌ی علمی‌ی تبریز، ۱۳۴۷.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ تفسیر القرآن الکریم؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ سه رساله‌ی فلسفی؛ با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی؛ چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمی‌ی قم، ۱۳۸۷.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ شرح أصول الكافي؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ المبدأ و المعاد؛ به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد؛ مفاتیح الغیب؛ به تصحیح محمد خواجه‌ی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

- طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

- غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم الدین؛ بیروت: دار الكتاب العربي، بیتا.

- غزالی، ابوحامد محمد؛ جواهر القرآن؛ الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء العلوم، ۱۴۱۱ق.

- غزالی، ابوحامد محمد؛ مجموعة رسائل الامام الغزالی؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.

- فروزانفر، بدیع الزمان. شرح مثنوی شریف، (ج ۲. جزء سوم از دفتر اول)، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

- فیض کاشانی، ملامحسن؛ اصول المعارف؛ با تعلیق و تصحیح و مقدمه‌ی سید جلال الدین آشتیانی؛ چاپ سوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

- فیض کاشانی، ملامحسن؛ الصافی؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.

- فیض کاشانی، ملامحسن؛ علم الیقین؛ ترجمه‌ی حسین استاد ولی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.

- مولوی بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

- Roth, Cecil & Wigoder, Geoffrey (editors); Encyclopedia Judaica; Jerusalem, Israel: Kater Publishing House, Ltd, 1971.

- Whittingham, Martin; Al-Ghazali and the Quran (One book, many meanings); Routledge, 2007.

فاطمه مولوی

استاد دانشگاه سبزوار

بررسی ساختمان فعل در زبان فارسی براساس معناشناسی بازی

Annotation. Acheamenid art is glorious and immortal; nevertheless, it had been a realistic and practical art at its time.

At the first glance, the glory, eminence and difficulty of creation may be more remarkable and splendid but deeper into the study and a precise research about the scripts and evidences, our desire for aesthetics and wandering would be satisfied by the complexity, mysteries and the relationship between the existing elements in such art.

It seems that the pictorial elements in Acheamenid art had been not only for the decoration sake but also because of a deeper and more profound concept

واژگان کلیدی : تخت جمشید، پاسارگاد، نقش بر جسته، نقوش حیوانی و گیاهی

هنر هخامنشی، هنری است جاویدان و با شکوه در عین حال در زمان خود هنری کاربردی و واقع‌گرا بوده است.

در نگاه نخست، شاید تنها شکوه و بزرگی و تصور دشواری آفرینش این آثار، چشمگیر به نظر بیاید اما با بررسی بیشتر و نگاهی دقیق‌تر به آثار و نقش‌های این دوران، پیچیدگی‌ها، رازها و روابط موجود بین عناصر به کار رفته در آنها حس زیبایی‌شناسی و شکفت‌پسندی ما را نیز ارضامی‌کند.

چنین به نظر می‌رسد که عناصر تصوری موجود در آثار هخامنشی تنها برای تزیین و زیباسازی به کار گرفته نشده‌اند بلکه دارای بیانی نمادین و مفهومی عمیق‌تر می‌باشند.

آثار به جا مانده از این دوره تاریخی، گویای آن است که بسیاری از تصاویر منقوش بر سنگ و دیوار بناها، ظروف و ریتون‌ها و زیورالات و اشیاء، به عنوان نشانه‌های نمادین ترسیم شده‌اند. برای مثال، نقش شیر را بارها و بارها در آثار هخامنشی می‌بینیم. درخت سرو و گل نیلوفر آبی نیز از جمله نقوشی هستند که هنرمندان هخامنشی مصرانه در جای‌جای پارسه (تخت جمشید) به تصویر کشیده‌اند و در کتاب‌ها و منابع مختلف از آنها به عنوان نماد یاد شده و هریک را پادآور مفهومی خاص دانسته‌اند.

از جمله: شیر که نمادی است از خورشید و گاو که نماد ماه است.

در پژوهشی که با هدف بررسی عناصر بصری موجود در آثار هخامنشی انجام شده است، نقوش به دست آمده از این دوران هم از نظر فرم و شکل بررسی شده‌اند و هم با توجه به فرم و شکل به دست آمده، از دید نشانه‌شناسی مورد توجه واقع شده‌اند.

در این تحقیق، نقوش دوران هخامنشی به چهار دسته: گیاهی، جانوری، انسانی و انتزاعی تقسیم شده است.

حدود سیصد تصویر که به طور تصادفی از بین تصاویر و نقوش هخامنشی انتخاب شده، در این

دسته‌بندی جای گرفته و سپس بررسی شده‌اند. مقاله‌ی حاضر به بررسی نقوش تخت جمشید پرداخته است.

نگاهی به چگونگی این سازه

و سعیت کامل کاخهای تخت جمشید 125 هزار متر مربع است که بر روی سکوئی که ارتفاع آن بین 8 تا 18 متر بالاتر از سطح جلگه مردوشت است، بنا شده اند و از بخش‌های مهم زیر تشکیل یافته است: کاخ‌های رسمی و تشریفاتی (کاخ دروازه ملل) سرای نشیمن و کاخ‌های کوچک اختصاصی خزانه شاهی دژ و باروی

پلکان‌های ورودی سکو و دروازه خشایارشا

ورود سکو، دو پلکان است که رو بروی یکدیگر و در بخش شمال غربی مجموعه قرار دارند که همچون دستانی است که آرنج خویش را خم کرده و بر آن است تا مشتاقان خود را از زمین بلند کرده و در سینه خود جای دهد. این پلکانها از هر طرف 111 پله‌ی پهن و کوتاه به ارتفاع 10 سانتیمتر دارند. بر خلاف عقیده بسیاری از مورخین که مدعی بودند ارتفاع کم پله‌ها به خاطر این بوده که اسبها نیز بتوانند از پله‌ها بالا بروند، پله‌ها را کوتاه‌تر از معمول ساخته اند تا راحتی و ابهت میهمانان (که تصاویرشان با لباسهای فاخر و بلند بر دیوارهای تخت جمشید نقش بسته) هنگام بالا رفتن حفظ شود. بالای پلکانها، بنای ورودی تخت جمشید، «دوازه بزرگ» یا «دوازه خشایارشا»، قرار گرفته است. ارتفاع این بنا 10 متر است. این بنا یک ورودی اصلی و دو خروجی داشته است که امروزه بقایای دروازه‌های آن بر جاست. بر دروازه غربی و شرقی طرح مردان بالدار و طرح دو گاو سنگی با سر انسانی حجاری شده است. این دروازه‌ها در قسمت فوقانی با شش کتیبه میخی تزیین یافته اند. این کتیبه‌ها پس از ذکر نام اهورامزدا به اختصار بیان می‌کند که: «هر چه بدیده زیباست، به خواست اورمزد انجام پذیرفته است.» دو دروازه خروجی یکی رو به جنوب و دیگری رو به شرق قرار دارند و دروازه جنوبی رو به کاخ آپادانا، یا کاخ بزرگ بار، دارد.

کاخ آپادانا

کاخ آپادانا از قدیمیترین کاخهای تخت جمشید است. این کاخ که به فرمان داریوش بزرگ بنا شده است، برای برگزاری جشن‌های نوروزی و پنیرش نمایندگان کشورهای وابسته به حضور پادشاه استفاده می‌شده است. این کاخ توسط پلکانی در قسمت جنوب غربی آن به «کاخ تچرا» یا «کاخ آینه» ارتباط می‌یابد. کاخ آپادانا از 72 ستون تشکیل شده است که در حال حاضر 14 ستون آن پابرجاست. ته ستونهای ایوان کاخ گرد ولی ته ستونهای داخل کاخ مربع شکل میباشد.

کاخ تچر

تچر یا تچرا به معنای خانه زمستانی می‌باشد. این کاخ نیز به فرمان داریوش کبیر بنا شده و کاخ اختصاصی وی بوده است. روی کتیبه ای آمده: «من داریوش این تچر را ساختم.» این کاخ یک موزه خط به شمار می‌رود از پارسی باستان گرفته در این کاخ کتیبه وجود دارد تا خطوط پهلوی. بالای ستونها از نمای جلویی‌های مصری استفاده شده است. قسمت اصلی کاخ توسط داریوش بزرگ و ایوان و پلکان سنگی جنوبی توسط خشایار شاه و پلکان سنگی غربی توسط اردشیر دوم بنا شده است.

کاخ هدیش

این کاخ که کاخ خصوصی خشایارشا بوده است در مرتفعترین قسمت صفه تخت جمشید قرار دارد. این کاخ از طریق دو مجموعه پلکان به کاخ ملکه ارتباط دارد. احتمال می‌رود آتش سوزی از این مکان شروع

شده باشد. (به خاطر نفرتی که آتنی ها از خشایارشا داشتند به خاطر به آتش کشیده شدن آتن به دست وی). رنگ زرد سنگها نشان دهنده تمام شدن آب درون سنگها به خاطر حرارت است. به خاطر ویرانی شدیدی که شده اطلاعات زیادی در مورد این کاخ در دسترس نیست خیلی ها از اینجا به عنوان کاخ مرمر نام برده اند. هدیش به معنای جای بلند میباشد و چون نام همسر دوم خشایار شاه هدیش بوده است نام کاخ خود را هدیش میگذارد. این کاخ در جنوبی ترین قسمت صفه قرار دارد و قسمتهای زیادی از کف از خود کوه میباشد.

کاخ ملکه

این کاخ توسط خشایارشا ساخته شده است و به نسبت سایر بناها در ارتفاع پایین تری قرار گرفته است. بخشی از این کاخ در سال 1931 توسط شرق شناس مشهور، پروفسور هرتزفلد، خاکبرداری و از نو تجدیدبنا شد و امروزه به عنوان موزه و اداره مرکزی تأسیسات تخت جمشید مورد استفاده قرار گرفته است.

ساختمان خزانه شاهنشاهی

این ساختمان که شامل چندین تالار، اطاق و حیاط است با دیوار عظیمی از بقیه تخت جمشید جدا می شود.

کاخ صدستون

و سعت این کاخ در حدود 46000 مترمربع است و سقف آن به وسیله صد ستون که هر کدام 14 متر ارتفاع داشته اند، بالا نگه داشته می شده است.

کاخ شورا

به این مکان کاخ شورا یا تالار مرکزی میگویند. احتمالاً شاه در اینجا با بزرگان به بحث و مشورت می پرداخته است. با توجه به نقوش حجاری شده از یکی از دروازه ها شاه وارد میشده و از دو دروازه دیگر خارج می شده است. به این دلیل به این جا کاخ شورا می گویند که در اینجا دو سر ستون انسان وجود داشته که جاهای دیگری نیست و سر انسان سمبل تفکر است.

سرانجام تخت جمشید

مجموعه کاخ های تخت جمشید، در سال (330 پیش از میلاد) به دست اسکندر مقدونی به آتش کشیده شد و تمام بناهای آن به صورت ویرانه در آمد. از بناهای بر جای مانده و نیمه ویرانه، بنای مدخل اصلی تخت جمشید است که به کاخ آپادانا معروف است و مشتمل بر یک تالار مرکزی با 36 ستون و سه ایوان 12 ستونی در قسمت های شمالی، جنوبی و شرقی است که ایوانهای شمالی و شرقی آن به وسیله پلکانهایی به حیاط های مقابل متصل و مربوط می شوند. بلندی صفه در محل کاخ آپادانا 16 متر و بلندی ستون های آن 18 متر است. این مجموعه در فهرست آثار تاریخی ایران و نیز در فهرست میراث جهانی یونسکو به ثبت رسیده است.

جایگاه کنونی تخت جمشید

در دوره نو و با بازگشت و پیدایش حس میهن خواهی در میان ایرانیان و ارجگذاری به گذشتگان این سرزمین، (همانگونه که ارد بزرگ میگوید: سرزمینی که اسطوره های خویش را فراموش کند به اسطوره های کشورهای دیگر دلخوش می کند فرزندان چنین دوستانی بی پناه و آسیب پذیرند) شهر تخت جمشید اعتبار بسیاری یافت. در زمان حکمرانی خاندان پهلوی در ایران به این بنا توجه فراوانی گردید و محمدرضا شاه پهلوی جشن های پادشاهی خویش را در این سازه ی کهن انجام می داد. با آغاز رویداد انقلاب اسلامی این

سازه را یادگار شاهان خواندند و بسیار مورد بی مهری قرار دادند. ولی امروزه می توان تخت جمشید را نام آورترین و دوست داشتنی ترین سازه در ایران و در میان ایرانیان و همچنین نماد شکوه گذشتگان دانست. آپادانا دارای دو دستگاه پلکان های بزرگ است که در سمت شمال و مشرق آن قرار دارد. نقوش پلکان های از شاهکار های هنری بی نظیر و گران بهای زمان هخامنشیان می باشد.

خوبی‌خستانه دستگاه شرقی آن را خاک های مرور زمان در درون خود نگاه داشته و تقریبا سالم مانده. ولی دستگاه شمالی که از حیث زیبایی و ظرافت و نقش نظیر پلکان های شرقی بوده و چون سالیان دراز بعد از انهدام و حریق بیرون از خاک بوده در اثر نفوذ عوامل مخربه طبیعی و تحولات زمان و تعصبات قبیله های مهاجم به تدریج محو و نابود گشته است. بحث ظرافت و ریزه کاری و زیبایی و حجاری بدنه پلکان ها از آن گفتار هایی نیست که در این مقاله بگنجد و بتوانیم در یکی دو صفحه شرح دهیم زیرا هر قسمت از آن موضوعی برای بحث و تحقیق رسالات متعددی می باشد.

در آن قسمت که نمایندگان کشور های تابع شاهنشاهی می باشند فرآورده هایی از کشورشان را برای پادشاه می آورند.

که در آن ها به آسانی میتوان نیرومندی و قدرت و نظم و یکپارچگی آن ها را دید و حاکمیت هخامنشاین را بر سایر ملل به خوبی نشان می دهنند.

در این نقوش دیواری آراستگی و کمال نظم و ترتیب و شکوه و جلال را هیچ بیننده ای نمی تواند انکار کند.

در این پژوهش، بهطور کلی هر عنصر تصویری، به عنوان یک فرم، مورد توجه قرار گرفته است. به این ترتیب که تصاویر و نقوش، به فرم های ساده‌ی سازندگان تبدیل شده و آن فرم‌ها و عناصر بصری مورد تحلیل قرار گرفته‌اند.

مثال بسیار ساده، نقش سرو است که فرم انتزاعی منطبق بر آن، یک مثلث رو به بالاست یا گل نیلوفر، که از ترکیب دائیره و دو فرم مثلث ساخته شده است. از آنجا که شکل‌ها بسته به حالت و موقعیتی که دارند می‌توانند الفا کننده‌ی مفهومی باشند، هر یک رساننده‌ی معنا و پیامی خاص‌اند.

این‌که نقش یا وسیله یا چیز یا مکانی دارای چه شکلی باشد، گرد باشد یا سه گوش یا چهار گوش، دارای فرم کشیده‌ی عمودی یا افقی، از تفاوت معنایی خاص برخوردار است. به فرم اصلی (مثلث، مربع، دائیره) با چهار جهت در فضا طبقه‌بندی می‌شوند. مشخصه‌ی مربع حالت افقی و عمودی آن است، مشخصه مثلث، حالت مورب و قطری بودن آن است و مشخصه دائیره، حالت دور آن است.

نقوش به کار رفته در تخت جمشید را به می توان به چهار دسته تقسیم کرد: نقوش انسانی، نقوش جانوری، نقوش گیاهی و نقوش تزئینی..

ما در اینجا به بررسی نقوش جانوری و گیاهی پارسه و اشاره کوچکی به مجسمه های این دوره می‌کنیم
1. نقوش حیوانی

تعدادی حیواناتی که در تخت جمشید به صورت نقش بر جسته وجود دارند انگشت شمار است که می توان به موارد زیر اشاره کرد: شیر گاو گُش- ابوالهول های کوچک- شیر ماده و دو بچه اش- شتر، قوچ، اسب، الاغ و گاو های هدیه- عفریت و شیر های در حال مبارزه با پادشاه و شیرو گاو های کوچکی که تزئینات چادر پادشاه است.

شیر و گاو های تزیینی: این دو نقش معمولاً به صورت صف حیوانات روی چهار پا ایستاده نمایش داده شده اند که از دو طرف در حال حرکت هستند، از این نقوش در بالای شادروان شاهی و بالای سقف کاخ در آرامگاه ها استفاده می شده است. با این که معمولاً این دو نقش بسیار کوچک هستن، ولی عضلات آن ها بسیار زیبا طراحی شده است.

نقش جمال شیر و گاو در تخت جمشید

تنها نقش خشنی که در حجاری های تخت جمشید می باشد جمال شیر و گاو است. عده ای آن را جمال نیکی و بدی و یا خیر و شر می دانند، اما از آنجا که هیچ کدام از این دو حیوان بد و اهریمنی نمی باشند نمی توان آن را این چنین تعبیر نمود. جمال شیر و گاو نقشی است که هزاران سال پیش از هخامنشیان از روزگاران کهن ایران به یادگار مانده است. جمالی که آثار پیروزی شیر و گاو در هیچ کدام از آنها دیده نمی شود اما از آثار باقی مانده از پیش از هخامنشیان

گاه شیر و یا گاه گاو بر دیگری غلبه دارد که پیروزی شیر نماد سپری شدن زمستان است و تابستان را نمایش می دهد. شیر در نزد مادها و پارسی ها جلوه ای از جلوه های میترا و یا مهر بوده است که پس از اهورا مزدای گرامی ترین فرشته می باشد.

مهر در نزد آریایی های کهن مقامی بلند داشته و با صفات و ویژگی هایی که برای او قائل شده اند به صورت نماد آریایی ها در آمد. میترا یا مهر حامی و دادرس روح مردگان نیز هست. وجود تصویر شیر های کنده کاری شده بر سر در آرامگاه های پادشاهان هخامنشی به جای تصویر مهر نشانی از اعتقادات این قوم به معاد است. نقش بر جسته سر شیرها که مادها و پارسی ها بر دسته شمشیرها و قلاب، کمربند، لگام اسب و ... به کارمی برده اند که نشان از اعتقادات آن ها و به همراه داشتن جلوه ای از مهر است که به منزله دعا جهت دفع بلایا با خود حمل می کرده اند.

با نقش پیکره های شیر بر جام و ساغر های سیمین، که با آن آب چشمه های مقدس و نوشابه سکر آور در جشن های مهرگان می نوشیدند منظور های اعتقادی داشتند. گاو نیز جزو حیوانات مورد احترام هخامنشیان بوده و در آن زمان کشتن و قربانی کردن گاو منع شده بود. نقش پیکره های گاو در بیشتر سر ستون های کاخ های تخت جمشید و در بالای کنیه اورنگ پادشاهی و جام هایی از سر گاو دیده می شود. استفاده از وسایل هنری که با نقش گاو ساخته شده اند وابستگی آن ها به جهان پیش از مرگ و اعتقاد به مسئله خلقت را نشان و شرح می دهد. پس نمی توان قبول کرد که پارسیان حیوانات مورد احترام خود را به خاطر تزئینات و تجمل کاخ های خود مقوه و پنجه حیوان دیگری کرده باشند، مگر این که این موضوع را مربوط به قسمتی از باور های آنان دانست.

با این که در جمال بین شیر و گاو در تخت جمشید نشان از پیروزی هیچ کدام بر دیگری نیست. به گفته باستان شناسان در بین حیوانات شناسایی شده در نقوش تخت جمشید، تعدادی از حیوانات نظیر شیر خوزستان یا آهوی زرد هستند که نسل آنها دیگر منقرض شده است. بررسی و شناسایی دقیق حیوانات نقش بسته روی سازه های تخت جمشید نظیر پلکان آپادانا می تواند به باستان شناسان در مورد وقایع تاریخی نیز اطلاعات بدهد. به عنوان مثال نقش زرافه که از سوی هدیه آورنگان سودانی آورده شده، می تواند نظریه های قبلی باستان شناسان در مورد اینکه این نقوش مربوط به افراد کشور سودان است را تأیید کند. بررسی ها نشان

فاطمه مولوی
بررسی ساختمان فعل در زبان فارسی براساس معناشناسی بایبی
می‌دهد شرایط آب و هوایی منطقه مرودشت برای زیست تمام حیواناتی که روی نقش برجسته‌ها نقش شده‌اند،
مناسب بوده است.

نقوش گیاهی

یافته‌های مربوط به نقوش گیاهی

باتوجه به نمودار نقوش گیاهی، این نکته آشکار می‌شود که نقوش گیاهی را در آثار هخامنشیان، بیشتر، گل‌ها تشکیل داده‌اند و از بین گل‌ها، نقش گل نیلوفر (لوتوس) از سایرین بیشتر است. در مورد نوع نمایش این آثار، به خوبی می‌توان برتری میزان به کارگیری نقش برجسته را نسبت به سایر گزینه‌ها دید. همچنین می‌توان با یقین گفت که هخامنشیان غالباً نقش گیاهان را به عنوان نشانه نمادین به تصویر کشیده‌اند. هر گیاه منقوش، تقریباً همواره، یادآور مفهومی دیگر، نیز بوده است و بسیار اندک دیده می‌شود که نقش گیاه یا گلی تنها برای تزیین یا شبیه‌سازی به کار رفته باشد. نکته‌ی شایان توجه این است که فرم و شکل انتزاعی منطبق بر این نقوش تقریباً در تمام موارد، شامل دایره و مثلث می‌باشد یا ترکیب این دو. گل چند پر که کاملاً با فرم دایره مطابقت دارد، نمادی است از خورشید؛ یا سرو که به فرم مثلث دیده می‌شود می‌تواند اشاره‌ای باشد به عالم بالا. احتمالاً انتخاب سرو به عنوان نمادی والا و حائز اهمیت در دوره‌های مختلف تاریخی، بی‌ارتباط با شمایل و فرم این درخت نیست. از نقوش گیاهی برای پر کردن قسمت هایی که فضای خالی را تشکیل می‌دهد استفاده شده است. برای مثال در کتیبه‌ی مثلثی که نقش شیر گاو کش قرار دارد، در ادامه‌ی مثلث که فضا خالی می‌ماند، تعدادی نقش گیاهی نخل استفاده شده است. همچنین در سرتاسر تخت جمشید می‌توانیم نقش گل‌های نیروفر 12 پر که از روی رو نمایش داده شده اند را بینیم که به صورت نوار در تزیین‌ها آورده شده‌اند. اما نقش دیگری که به راستی زیبایست، درخت سروی می‌باشد که در میان نقوش هدیه آورندگان برای جدا کردن قومی از قوم دیگر استفاده شده است. این سرو‌ها بسیار ضریف و با دقت کار شده اند و بیننده را به حیرت وا می‌دارند. سرو در ایران باستان درخت فرخنده و بهشتی بوده است؛ سرو کашمر که بر طبق داستان‌ها به دست زرتشت پیامبر کاشته شده بود، بسیار مشهور است. اما گل‌ها، گذشته از خرمی و خوش بویی که لازمه‌ی هر کوشک شاهی بوده است، خاصیت دیگری هم داشته‌اند که احتمالاً دوازده پر بودنشان نشانه‌ی 12 ماه سال و نوار‌های تزیین شده به صفتی از آنها، نشانه‌ی پایداریدر سال‌های سال و به عبارت دیگر خوشبختی و برکت طولانی شمرده می‌شده است. البته باید توجه داشته که گلبرگ‌ها همواره دوازده عدد نیستند بلکه در جاهایی گل‌های هشت پر و شانزده پر هم دیده می‌شود.

نقوش مکرر درخت و گل در جای جای تخت جمشید نشان از علاقه به گل و گیاه در آیین هخامنشیان است. سرو نماد اهورا مزدا و نخل نماد میترا و نیلوفر نماد آناهیتا است که در مکان‌های مخصوص تخت جمشید کنده شده بازگو کننده اعتقادات و احترام آنها به این هدیه اهورایی می‌باشد. هنوز در مکان‌های مقدس و مذهبی ایران درخت سرو کهنسال را می‌توان دید. درخت، به خصوص سرو و هزاران گل و بته که شاید نشان خورشید (مظهر عظمت و عطوفت) باشد، به صورت تزئین در هنر و معماری‌سنتی ایران بسیار دیده می‌شود.

احترام به درخت و درخت کاری بود که ایرانیان توانسته بودند سرزمینشان را پر دیس کنند. واژه پر دیس، که در همه زبان‌های زنده و کهنه دنیا به صورت فرادس، پارادی، پاریز و در عربی فردوس که به معنای بهشت می‌باشد، گرفته شده از پر دیس (باغ ایران باستان) است. زیرا که همیشه باغ‌های ایرانی

لطفات و زیبایی مخصوص خود را داشته و تا کنون نیز بیشتر جهان گردن بهتحسین و شگفتی از باغ های ایرانی یاد کرده اند. «پولی پیوس» مورخ یونانی سده سوم پیش از میلاد متذکر شده است که در زمان هخامنشیان آن کس که کاریزی حفر یا زمینی را آباد می کرد و یا کاریز خشکی را بازسازی می نمود مالیات پنج نسل بر او بخشدید می شد.

پارسیان «آرمیتی» را فرشته محبت و تواضع و پاسبان زمین نیز می دانستند. کار آرمیتی این بود که در نقاط مختلف زمین دائم گردش کند و بیابان های بی آب و علف و خشک و همچنین باتلاق های بی مصرف و لجنزار هارا به باغ های خوش و خرم تبدیل کند.

گل نیلوفر آبی = گل خورشید

نقش گل نیلوفر آبی پیش از هخامنشیان دارای سابقه و مورد احترام ایرانیان بوده و آن را می توان در حاشیه پیاله طلایی املش و روی سفال نقش دار سیلک و روی دسته خنجر لرستان دید.

استمرار این نقش ورجاوند و مقدس را می توان در جام ها و ساغر های زرین و در حاشه لباس های هخامنشیان دید. در پایین ستون های تخت جمشید و از همه مهمتر در دست شاهان هخامنشی شاخه ای از گل نیلوفر ، که نمادی

از صلح و زندگی است ، دیده می شود. در دست بیشتر بزرگان ملل غنچه گل نیلوفر است که برای شادباش به حضور میهمانان در دست گرفته اند.

در حقیقت در زمان هخامنشیان گل نیلوفر زینت تمدن این دوره شده که در تمام کارهای هنری این گل رامی توان دید.

بعد از هخامنشیان تا امروز از گل نیلوفر آبی در تزئین ستون ها و بر روی کاشی ها و سنگ تراشی ها استفاده شده است. در اینجا اشاره کوچکی به دو نقش موجود دیگر در تخت جمشید (انسانی و تزئینی) میکنیم.

نقوش انسانی

در اینجا نقوش انسانی را نیز بر اساس رتبه و درجه بخش بندی می کنیم: پادشاه و ولیعهد، بزرگان درباری، نظامیان و نگهبانان، هدیه آورندگان و اقوام مختلف و خدمتکاران.

فیگور تمامی نقوش انسانی در تخت جمشید یک شکل می باشد و تنها به تناسب کوچکتر با بزرگتر نمایش داده شده اند، به گونه ای که به راحتی می توان یک نقش انسان این دوره را به راحتی تشخیص داد. تمامی اعضای بدن از جمله پاهای و صورت همیشه نیم رخ و تنها در برخی موارد خاص شانه ها و بدن تمام رخ می شد که در نهایت همچنان سر و پاهای نیم رخ باقی خواهد ماند. تنها راه تشخیص هویت اشخاص نحوه ای لباس پوشیدن آنهاست که آنها نیز تقریبا از یک قالب بهره جسته اند و اگر نقوش انسانی تخت جمشید را بدون لباس تصور کنیم همگی یک شکل خواهند بود. در ادائه خصوصیات ظاهری هر کدام را جداگانه شرح خواهیم داد.

پادشاه و ولیعهد: در تخت جمشید نقش سه پادشاه دایوش، خشایارشا و اردشیر اول به نمایش در آمده است که در ظاهر تفاوتی با یکدیگر ندارند به جر در شکل تاجی است که بر سر دارند. دایوش تاجی کوتاه و شیار دار، خشایارشا تاجی کاملا ساده و اردشیر تاجی ساده با نواری در بالای آن. نقوش اینان در نقاط زیر قرار دارد: مجلس بارعام در ایوان شمالی و شرقی آپادانا و همچنین بارعام دروازه های جنوبی و شمالی کاخ

صدستون که پادشاه و ولیعهد در آن ها قرار دارند و دروازه های شرقی و غربی صدستون، برخی دروازه های کاخ تجر، هدیش، ملکه و تالار شورا که نقش پادشاه بدون ولیعهد در حالات مبارزه با اهریمن و شیر و همچنین در حال وارد یا خارج شدن به کاخ همراه با خدمتکاران می باشد در بالای آرامگاه ها نیز نقش پادشاه در حالی که کمانی به دست گرفته و در حال نیایش آتش است دیده می شود.

پادشاه در تمامی نقوش لباس فاخر پارسی بر تن دارد و ریش وی مانند نقوش پادشاهان آشوری بلند و آراسته است. لباس پارسی وی مانند دیگر پارسیان تخت جمشید می باشد، لباسی گشاد با دامنی چین دار و آستین های گشاد. ظاهرا لباس پادشاه در قسمت نبرد با اهریمن و شیر کمی متفاوت است. گویی لباس رسمی با لباس نبرد متفاوت بوده است.

اصولاً نقش پادشاه و ولیعهدهش (مخصوصاً نقش پادشاه) همیشه بزرگتر از باقی افرادیست که در همان کتیبه کار شده اند.

بزرگان درباری: بزرگان مادی به دو دسته‌ی بزرگان مادی و بزرگان پارسی تقسیم می شوند که نژاد آنان را از روی لباسشان تشخیص می دهیم. عموم نقوش بزرگان در تالار شورا و قسمتی از ایوان های شمالی و شرقی آپادانا به نمایش در آمده است. بیشترشان در یک دست گلی و یا غنچه‌ای معمولاً شبیه نیلوفر آبی، دارند؛ همچنان که امروز رسم است در موقع تشریفاتی گل به دست گیریم و یا بر سینه زنیم و یا بوی خوش و عطر به خود پراکنیم، در عهد باستان هم رسم بوده است با بوی خوش و عطر گل به میهمانی بروند، و این عادت بسیار نیکو از پدران ما به یادگار مانده است. گروهی هم اشیایی کروی، شاید سبب و به و انار و یا بیضوی، شاید تخم مرغ رنگین، به دست گرفته‌اند؛ همه این‌ها از ویژگی‌های نوروزی است. چون این نقش میهمانان گزیده دولتی در جشن نوروز را می‌نماید مشکل بتوان قبول کرد که آن بزرگان فقط و فقط از میان مادها دست‌چین می‌شده‌اند، و دیگر نژادگان ایرانی- مانند سکاهای، سعدیان، خوارزمیان، هراتیان، ارمنی‌ها و جز آن - را به میهمانی فرا نمی‌خوانده‌اند. پس شاید تعبیر دیگری به میان بتوان اورد، و چنین انگاشت که این جا نقوش، والاترین بزرگان سرتاسر دولت هخامنشی را نشان می‌دهند، و جامه مادی یا پارسی در این جا تعیین‌کننده ملیت نیست، بلکه مشخص منصب است. هر گاه چنین فرضی درست باشد، این دو صفت سی و دونفری را می‌توان نماینده نخبه‌ترین صاحب منصبان درباری (در لباس پارسی) و نظامی (در جامه مادی) ایران در عهد خشیارشا دانست. این بزرگان گل و غنچه به دست، با طوق و یاره و گوشوار، ردا و یا بالاپوش ویژه ازادان (که کندیز خوانده‌اند) و مجهر به دشنه و کماندان و ترکش، برای بار یافتن صفت کشیده‌اند، اما حالتشان بسیار ازادانه و غیررسمی است: یکی با پهلو دستی اش حرف می‌زند، دیگری رویش را برگردانده و با پشت سریش گفتوگو می‌کند؛ آن دیگری دستش را بر شانه همراهش گذاشته و توجه او را به چیزی جلب می‌کند؛ و دیگری آن طرف‌تر، ریش رفیقش را گرفته است و با وی به شیرینی و شوخي سخن می‌راند. مثل این است که این بزرگان به میهمانی یکی از «خودی‌ها» رفته‌اند، نه به بزم و جشنی شاهانه. البته هم جز این نمی‌باشد: اینان ستون‌ها و گردانندگان سرنوشت ایران بوده‌اند، و نیروی ایران بر بازو و خرد انان متفکی بوده است، و در نتیجه مقام بلند و ارج فراوان داشته‌اند. این صحنه‌ها، یکی از دلپسندترین و کمیاب‌ترین نقش‌های درباری جهان باستان است و هر بیننده‌ای را شیفته می‌سازد.

سربازان و نگهبانان: سربازان هخامنشی به گونه‌ای اکنون نمادی از ایران کهنه شده‌اند. سربازان نیز مانند بزرگان به دو دسته مادی و پارسی تقسیم می‌شوند. تمامی آنان نیزه به دست دارند و به جز در سپاه

جاوید در پلکان های آپادانا و نقوش نگهبانان در جرز درها، هر جا سف سربازان را می بینیم، یکی در میان لباس پارسی و مادی به تن دارند. سربازان سپاه جاویدان که نمونه‌ی مشابه همین نقش را در لعاب های به دست آمده از شوش می بینیم، نمونه‌ی بسیار زیبای ریتم را نشان می دهد. سه سف روی هم سوار در پلکان های آپادانا جلوی بزرگان ممکنی ایستاده اند که هیچ کدام از این سربازان با دیگری تفاوت ندارد و بسیار منظم و با فاصله در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. دلیل چنین نامگذاری این بوده است که این ارتش ده هزار نفری، همیشه تعدادی ثابت داشته است. به گونه‌ای که به محض بیمار شدن با کشته شدن یکی از سربازان، بلاfacله سرباز دیگری جایگزین وی می شد و همیشه تعداد این سربازان ثابت بوده است. همچنین این سپاه صد فرمانده نظامی داشته است که صدستون که کاخی نظامی می باشد، نمادی از این صد نفر است. حال ده نفر نیز از بزرگترین درجه داران این صد فرمانده را فرماندهی می کردند که خود این ده نفر از پادشاه فرمان می گرفتند. حال مخصوص این افراد صد و یازده نفر می شود که نمادی از ۱۱۱ پله‌ی ورودی صفوه تخت جمشید می باشد. هدیه آورندگان: عمدۀ‌ی این نقوش که به گونه‌ای وظیفه‌ی عمدۀ‌ی مجموعه را به نمایش می آورد در ایوان های شرقی و شمالی کاخ آپادانا و قسمت هایی از کاخ های تخر، هو غیره نمایش داده شده است. در این نقوش اقوام مختلفی که تحت فرمان پادشاهی ایران بوده است را نمایش می دهد که هدایایی که هر کدام متعلق به سرزمین خودشان است را به بارعام شاهی می آورند. هم چنین همین افراد را در جای دیگر در حال حمل تخت پادشاهی می بینیم. هر کدام از اینان لباس مربوط به قوم خودشان را پوشیده اند که به اختصار آنان را شرح می دهیم. خدمتکاران: انبوه نقش خدمتکاران را در پلکان های کاخ های اختصاصی می بینیم که در حال حمل ظروف آشپزخانه و قربانی به داخل کاخ هستند که برخی از پژوهشگران نیز این نظریه را داده اند که احتمالاً این اشخاص روحانیون دربار باشند، زیرا لباسی بسیار شبیه به لباس موبدان زمان ساسانی دارند. دسته‌ی دیگر خدمتکاران در پلکان های ایوان های آپادانا قرار دارند که میراخور دربار، سه تن حاملان کماندانها و ترکش او، دو نفر برندۀ اورنگ کوچک شهریاری و سه نفر از مهتران شاه با نریان های دستکش و نژاده، و یک مهتر سالار و دو گردونه ران با گردونه های سواری پادشاه نشده‌اند. همچنین در برخی جاهای خدمتکاران پشت سر پادشاه وظایف: نگهدارنده‌ی چتر، مگس پران، حوله دار، اسلحه دار و غیره را به عهده دارند.

نقش تزئینی در تخت جمشید کمتر از نقش گیاهی می باشد و حتی آنها هم از نقش گیاهی مایه گرفته اند. مانند پایه ستون ها که نقش گیاهی به صورت انتزاع در آمده اند. و یا در پاگرد های دروازه ها، نقش به مانند گل هستند. همچنین می توانیم به نقش تزئینی در لباس مهمانان اشاره کرد.

بعد نمایی در پارسه در آن زمان دانش و دید بصری هنرمند تا آنجا پیش نرفته بود که بتواند نمایی سه بعدی از چیزی به نمایش بگذارد؛ و می دانیم که در تخت جمشید مبنای کار هنرمند بر پایه‌ی قرینه سازی می باشد، چه در معماری و چه در نقش. اما هنرمند آن دوره از شیوه ای بسیار هنرمندانه برای نمایش بُعد در آثار خود اعمال کرده است. بدین صورت که تمامی نقش به کار رفته در مجموعه دو بار ترسیم شده اند: یک بار نیمرخ از سمت چپ و یک بار نیمرخ از سمت راست. بزرگترین مثال نقش هدیه آورندگان کاخ آپادانا؛ تمامی نقش هدیه آورندگان پلکان شرقی رو به سمت راست دارند و نیمرخ راست آنان به نمایش گذاشته شده است. این در حالی است که همین نقش در پلکان شمالی نیز نقر شده اند، با این تفاوت که این بار رو به سمت چپ داشته و نیمرخ چپ آنان به نمایش گذاشته شده است. مثال دیگری از آقای شهبازی می آورم: در درگاه

های شمالی کاخ صدستون، در هر در گاه صد سرباز نقر شده اند، پنجاه سرباز در جرز سمت چپ و پنجاه سرباز دیگر در جرز سمت راست. اما غالب است بدانیم که در اصل در هر درگاه تنها پنجاه سرباز وجود دارند. بدین صورت که هر سربازی که در جرز طرف راست درگاه قرار دارد، در طرف دیگر درگاه نیز قرار دارد؛ ولی با این تفاوت که یک بار نیمرخ سمت چپ و یکبار نیم رخ سمت راست آن نمایش داده شده است. برای نمونه، درگاه شمالی سرباز چهارم از ردیف اول را مثال می‌زنیم. در جرز طرف راست، نیمرخ راست این سرباز مادی را می‌بینیم. بدین صورت که خنجری در طرف راست خود بسته و در طرف چپش کماندان وی قرار دارد که ما آنرا در پشت وی می‌بینیم. حال اگر جرز رویرو را نگاه کنیم، همان سرباز چهارم قرار دارد با این تفاوت که اینبار نیمرخ سمت چپ او نمایش داده شده است، اکنون کماندان در جلو قرار دارد و خنجر به آنطرف سرباز رفته است. در نتیجه این دو نفر یک سرباز را تشکیل می‌دهند.

نمونه‌های دیگری نیز وجود دارند، مانند دو مجلس بارعام داریوش که یکی در خود مجموعه و دیگری در موزه ایران باستان قرار دارند، که این دو نیز قرینه‌ی یکدیگرمی باشند.

تعداد مجسمه‌ها در مجموعه کم می‌باشد: گاو نر و ابوالهول‌های دروازه ملل، گاو‌های ورودی صدستون، سگ‌های نگهبان آپادانا و گاو‌های طبیعی.

گاو بالدار: پیشتر در رابطه‌ی میان این مجسمه و سرستون انسان صحبت کردیم. این دو مجسمه در درگاه شرقی دروازه ملل قرار دارد. ابوالهول‌هایی با سر انسان، تنه گاو و بال عقاب، جرزهای درگاه را بر پشت نگه داشته‌اند. بر سر های این‌ها تاج آشوری بلندی دیده می‌شود به شکل استوانه، که در بالا و پایین دو نوار مزین به گل‌های دوازده پر دارند و از نوار پایینی سه جفت شاخ به طور موازی روییده‌اند و شکل یک عدد 8 را درست کرده‌اند. بال‌ها به صورت داس و با پرها و شاه پرهای شکوهمند و موازی نمودار گشته‌اند، و پاهای استوار بر روی سکوها نهاده شده است. اصول قرینه سازی در اینجا نیز دیده می‌شود و هر چه بر جرز سمت چپ می‌بینیم، آنطرف نیز ترسیم شده است. گاو نر: از این مجسمه در دو جای تخت جمشید استفاده شده است: یک جفت در درگاه غربی دروازه ملل و یک جفت در دو طرف ایوان شمالی کاخ صدستون. در دروازه ملل این دو گاو نر بسیار عظیم جرزهای درگاه را بر پشت خود نگه داشته‌اند. روی این‌ها به جهت غرب است، یعنی دشت و بازدیدکننده تازه وارد شده را می‌نگرند، و پاهای جلویشان بر سکوهایی که 1/5 متر از کف درگاه ارتفاع دارد، نهاده شده است. این نوع گاوان «دروازه‌بان» در هنر آشوری سابقه داشته، و در این‌جا هم از همان سنت استفاده کرده‌اند، اما ایرانی تنها به اقتباس بسند نکرده، و ابداعاتی هم در آن وارد کرده. مثلاً برخلاف نمونه‌های آشوری که پنج پا دارند، این دو گاو، چهارپایی طبیعی بیشتر ندارند و دو پای عقبشان حالت حرکت را نشان می‌دهد. هر یک از گاوان ریشه بلند و مستطیل شکل دارد، که با گل دوازده پر و غنچه‌ای از نیلوفر آبی آراسته شده و بر روی سینه و پهلوها و کپل و شانه و مازه هر یک رشته‌های بسیار مجعد مو، به صورت پولک‌های برجسته، نمودار است، و حلقه‌ای از گل‌های دوازده پر به گردن هر کدام آویخته است. در بالای سر این‌ها، بر جبهه درونی هر یک از جرزهای این درگاه و به صورت قرینه، سنگ نبشت‌هایی است به سه زبان و سه خط از خشیارشا، که بر لوحه‌های چهارگوش منقوش گردیده. همچنین قرار بوده از این مجسمه‌ها در دروازه نیمه تمام نیز استفاده شود. سگ‌های نگهبان: در ایوان شمالی آپادانا در قسمت ورودی برج‌های نگهبانی دو مجسمه‌ی سگ زانو زده یافت شده است که اکنون یکی از آنها در موزه ایران باستان و دیگری در موزه‌ی خود تخت جمشید نگه داری می‌شوند. ظاهرًا از این

دو مجسمه نمونه های دیگری نیز بوده است که اکنون تنها باقی مانده ای کمی از آنها در دست است (مانند پنجه و پاهای آنها). صیقلی بودن و نمایش عضلات و فیگور نشستن سگ به خوبی اوج هنر هنرمند آن دوران را نمایش می دهد، به گونه ای که تمامی عضلات و قسمت های آن کاملاً طبیعت گرا می باشد و اندکی خشکی در آن نمی بینیم. سرستون های تخت جمشید شامل چهار شکل می شوند: سرستون های گاو، سرستون های شیر غرّان، سرستون های انسان و سرستون های عقاب. عده ای سرستون های این مجموعه از جمله تالار اصلی آپادانا، ایوان های شمالی و غربی آپادانا، کاخ صد سرستون، دروازه ملل، دروازه نیمه تمام، تچر، هدیش، کاخ ملکه و... با سرستون گاو نر تزئین شده است. از سرستون شیر تنها در کارگاه مجموعه قرار دارد و سرستون انسان در تالار شورا استفاده شده است. سرستون عقاب نیز تنها در کارگاه مجموعه قرار دارد و جزو موارد تائید نشده می باشد. تمامی این سرستون ها به صورت دو موجود پشت به هم هستند که این تلفیق بسیار ماهرانه انجام شده است، که باز هم دلیل انجام چنین کاری وجود قرینه سازی و نحوه ای بعد نمایی هنرمندان این دوره بوده است. به صورتی که از هر دو طرف (پهلو و روپرو) که به سرستون ها نگاه کنیم، در جزئی ترین مواردشان قرینه هستند. در ادامه به صورت خلاصه هر سرستون مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم.

سرستون گاو: این سرستون، دو گاو پشت به هم زانو زده را نشان می دهد. از این سرستون و این نقش در بیشتر جاهای مجموعه قرار دارد. این سرستون را می توان با اندازه های متفاوت در تخت جمشید یافت، گاهی با سرستونی بسیار بزرگ در تالار آپادانا مواجه می شویم که اندازه ای آن از یک مرد بلند قد نیز بیشتر است و گاهی با سرستونی کوچک در کاخ ملکه یا تچر که تنها به عنوان تزئینی کوچک بر روی سرستونهای چوبی قرار می گرفته است. این سرستون و سرستون انسان نسبت به دو سرستون دیگر بسیار شلوغ تر است و علت آن استفاده از موهای فر معروف این دوره است. در سرتاسر بدن گاو این موها قرار دارند و سینه، زیر شکم و یال آنرا به صورتی بسیار دقیق و منظم تزئین کرده است. سینه و نواری دور گردن گاو با نقوش گل نیلوفر دوازده پر تزئین شده است. همچنین در سینه ای گاو قنچه ای قرار دارد که نمونه ای آنرا می توان در نقش قبر پادشاهان (دقیقاً وسط پشت بام کاخ) دید.

سرستون شیر غرّان: از این نوع سرستون تنها در ایوان غربی کاخ آپادانا به تعداد 12 عدد (2 ردیف 6 سرستون) می توان یافت. هدیه آورندگان پس از اتمام مراسم بارعام به این ایوان منتقل می شده اند. پس شاید وجود این سرستون ها در این مکان نوعی تشکر یا نمایش قدرت بوده است، به گونه ای از آقای شاپور در رابطه با این سرستون می شنویم: «پادشاهان هخامنشی با پذیرش هدایا در تخت جمشید، وفاداری رعایای خود را مورد تائید قرار می دهند، اما برای نمایش اوج عظمت و شکوه امپراتوری خود روش های دیگری نیز داشتند». در این سرستون از آن دقت و ریزه کاری و محاسباتی که در سرستون گاو شده است، خبری نیست و بیشتری تزئینات و دقت در سر و پنجه های شیر خلاصه شده است. اما باز هم از زیبایی بسیاری بر خوردار می باشد. نحوه ای پردازش عضلات در چهره ای شیر به گونه ای که تمامی عضلات قرینه هستند، به راستی انسان را به حیرت وا می دارد. بدن شیر حالتی ساده و بدون نقش دارد و بسیار سیقلی بوده است. سرستون های انسان: این سرستون تنها در کاخ شورا قرار دارد. در واقع این سرستون، نقش یک انسان نیست. این همان گاو بالدار با صورت انسان است که در درگاه شرقی دروازه ملل و در برخی از نقش بر جسته ها قرار دارد. زیرا این سرستون نیز چهره و ریشی دقیقاً مانند آنچه در دروازه ملل قرار دارد، دارد و

پاهای او نیز پاهای گاو است. تاجی آشوری بر سر گذاشته، ریشی بلند دارد و سینه‌ی آن نیز مانند سرستون گاو است. همچنین در کناره‌های سینه‌اش از پر پوشیده شده است. این موجود الهام‌گرفته از نقوش آشوری می‌باشد، تنها با این تفاوت که هخامنشیان ابداعاتی در آن ایجاد نموده‌اند. سرستون‌های عقاب: این سرستون را که به نام «همای» شناسیم در قسمت کارگاهِ محوطه به صورت دفن شده یافته‌اند. از این سرستون تنها دو عدد یافت شده است که احتمالاً پس از اجرای هنرمند، توسط کارفرما تائید نشده و در همان جا رها شده‌اند. تمامی قسمت‌های این سرستون با سرستون شیر غرّان به غیر از چهره یکی است. برای مثال بدن ساده و بدون نقش، پاهای پنجه دار، پشت گردن و غیره. احتمال می‌رود این طرحی پیشنهادی برای ایوان شرقی آپادانا بوده است، ولی تائید نشده و تنها با تغییر چهره‌ی آن به شیر، از سرستون شیر استفاده کرده‌اند. این سرستون عقابی خشمگین را نمایش می‌دهد که دو گوش بزرگ دارد. اما نکته‌ای که شاید دانستن آن جذاب باشد این است که آیا چنین موجودی با چنین سر و بدنی وجود دارد و یا تنها زاده‌ی تخیل هنرمند است؟ چندی پیش جنازه‌ی موجودی عجیب و ناشناخته در سواحل آمریکای شمالی یافت شد. این موجود جثه‌ای اندازه‌ی یک سگ شکاری داشته، پوستی چرمین دارد و منقاری استخوانی دارد. این موجود شباهت بسیار زیادی به این سرستون دارد. چه بسا زمانی هخامنشیان این موجود را شناخته بودند و سعی داشتند از آن در پارسه استفاده نمایند ستون‌ها، زیر ستون‌ها و گل ستون هاستون‌های تخت جمشید از چهار بخش، به ترتیب زیر ستون، ستون، گل ستون و سرستون تشکیل می‌شده است. زیر ستون‌ها تماماً دارای نقوش گیاهی می‌باشند به غیر از زیر ستون‌های تالار اصلی آپادانا که چهارگوش می‌باشد. اصولاً نقوش زیرستون‌ها همراه با ریتم و شیار شیار می‌باشد. بدنه‌ی ستونها همگی یک شکل بوده و شیار شیار ساده می‌باشد. گل ستون‌ها نیز از دو بخش تشکیل می‌شده است. قسمت اول که نیمی از آن مانند زیر ستون‌ها می‌باشد که نیمه‌ی دیگر آن مانند گلی از آن بیرون آمده است. این قسمت روی سر ستون قرار می‌گرفته است، سپس بخش دیگری که شکلی چهارگوش مانند دارد که در هر طرف آن صفحه‌هایی را می‌بینیم که لبه‌های آن بالا آمده و گرد می‌شوند و در نهایت یک گل نیلوفر را در بر می‌گیرند، روی آن قرار می‌گیرد. در آخر سرستون در روی آن قرار می‌گیرد. تیرکی در پشت سرستون گذاشته و تیرک بزرگتر که سقف را حمل می‌کند روی آن می‌گذارند.

نقش بر جسته‌ها در اینجا نقش بر جسته‌ها را به چهار گروه انسانی، حیوانی، گیاهی و تزئینی تقسیم می‌کنیم و هر کدام را جداگانه تشریح می‌نماییم.

این فرم‌ها با مفهوم قدس و مورد احترام بودن گیاهان در آن دوره همخوانی و تطابق دارد. چنان‌که می‌دانیم، دایره نمادی است از الوهیت و آسمانی بودن. پلان دایره هنوز هم در معماری اماکن مقدس الهام‌بخش معماران است.

حرکت دایره‌ای، کامل و تغییرنایزیر است، بدون آغاز و پایان. به همین دلیل دایره را نمادی از زمان نیز دانسته‌اند. پلان دایره معمولاً در قبایل غیر یکجانشین به کار می‌رفته حال آنکه پلان مکان‌های زندگی یکجانشین معمولاً مربع بوده است. دایره به دلیل نداشتن گوش و زاویه‌های نیز، فرمی آرامش‌بخش و پویاست. در نقوش گیاهی پارسه (تحت جمشید) گلهای دایره شکل هشت پر یا دوازده پر بسیار دیده می‌شود. آرامگاه کوروش نیز که بسیار ساده و فاقد تزیینات ساخته شده است، تنها به نقش یک گل دوازده پر که درون یک گل بیست و چهار پر محاط شده است، مزین است. این گلهای را گل خورشید هم می‌نامند و می‌تواند نمادی از خورشید و مهر باشد.

گیاهانی نیز در این دوره‌ی تاریخی به فرم مثلث (معمولاً مثلث رو به بالا) مجسم شده‌اند. نیرو و اشاره مثلث از داخل فرم، رو به بیرون و بالاست. گویی ما را به جهان بالا و آسمان رهنمون می‌شوند. نقش سرو، نمونه و مصدق کاملی برای این گفته است. هرچند امروزه زبان نمادها دیگر کاربرد وسیع و عمیق روزگار باستان را ندارد اما برخی باورها و رسوم هنوز ریشه در مفاهیم نمادین گذشته‌شان دارند. چنان‌که سروهای بلند قامت هنوز هم در اماکن مقدس، چشم را به آسمان رهنمون می‌شوند و گنبد دور مسجد، دل را به آرامش دعوت می‌کنند.

نشانه نمادین: نقش‌هایی که صرفا برای نشان دادن همان موضوع، منقوش نشده‌اند بلکه از طریق جابجایی معنایی، یادآور کارکرد یا مفهوم دیگری باشند. نشانه شمایلی: نقش‌هایی که بدون جابجایی معنایی براساس شباهت زیاد به مصدق، شناخته شده و تنها بیان روایتگری یا شبیه‌سازی داشته باشد.

منابع

باستان‌شناسی و هنر دوران تاریخی ماد، هخامنشی و اشکانی و ساسانی. تاریخ ایران

باستان مشیرالدوله. راهنمای مستند تخت جمشید (علی رضا شاهپور شهبازی)

تخت جمشید (علی موسوی)

پور عبد‌الله، حبیب‌الله. تخت جمشید از نگاهی دیگر، شیراز: نشر بنیاد فارس‌شناسی، ۱۳۷۷.

شایپور شهبازی. علیرضا، پژوهش‌های هخامنشی، شیراز

شایپور شهبازی، علیرضا. شرح مصور تخت جمشید، چاپ دوم، تهران: سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷۵.

کسراییان، نصر‌الله. تخت جمشید، تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۳.

وکیلزاده، داوود. تخت جمشید یادگار باستان، چاپ اول، تهران: انتشارات میردشتی، ۱۳۸۶.

گریشمن، رمان. تاریخ ایران، ترجمه‌ی دکتر محمد معین، تهران: نشر دنیای کتاب، ۱۳۸۱.

مرادی غیاث‌آبادی، رضا. منشور کوروش، چاپ پنجم، تهران: نوید شیراز، ۱۳۸۴.

محمد جواد شعبانی مفرد

کارشناس علوم حدیث پژوهشگر در موسسه کتابشناسی شیعه

روابط عاطفی ایرانیان با مسیحیان ساکن در ایران عصر صفوی

چکیده. پیروان ادیان و مذاهب مختلف از گذشته‌های دور در سرزمین ایران همزیستی داشته‌اند. این همزیستی با فراز و فرودهایی همراه بوده است اما در مجموع، عطوفت و مهربانی که از خصوصیات بارز ایرانیان بوده است موجب شد تا آنها بتوانند برآحتی در کنار هم به حیات خود ادامه دهند. آغاز حکومت صفوی و شدت عمل شاه اسماعیل در برخورد با اهل سنت، تعقیب و گریزهایی به همراه داشت اما این سختگیری‌ها شامل حال مسیحیان نشد و نه تنها آنها مورد آزار و اذیت واقع نشدن، بلکه ظهور صفویان شروعی بود برای گسترش روابط ایرانیان با مسیحیان نقاط مختلف اروپا. مسیحیان در ایران دوره صفوی دارای امتیازات و آزادی‌هایی بودند که با توجه به شرایط کشورها و درگیری‌های مذهبی در نقاط مختلف جهان در آن دوران، تصور آن برای یک فرد مسیحی در زمان ما می‌تواند دشوار باشد. علاوه بر این، مهرو علاقه‌ای هم که ایرانیان نسبت به مسیحیان ابراز می‌داشتند بسیار جالب توجه بوده است. این پژوهش در پی دستیابی به دلائل این رفتار دوستانه از سوی ایرانیان نسبت به مسیحیان است.

واژگان کلیدی: ایرانیان، مسیحیان، صفویه، شاه عباس، شاردن

در بحث رفتارشناسی مردم یک منطقه، آگاهی از پیشینه تمدنی و خصوصیات اخلاقی آن جمعیت، بیشترین کمک را در راه شناخت علل و منشا این رفتارها در اختیار ما قرار می‌دهد. اما بحث نژادی و تمدن ایرانیان مبحثی پردازمنه است که نیاز به نگارش چندین کتاب دارد. اما ما در این تحقیق با ذکر نمونه‌هایی از رفتارهای ایرانیان با افراد مسیحی که در دوران صفویه در ایران سکونت داشته‌اند یا با نهادن به دلائلی به صورت موقت به ایران سفر کرده و مدتی در آنجا اقامت داشته‌اند، مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. بیشتر موارد را از درون سفرنامه‌های چند تن از سفرنامه نویسان اروپایی که در ایران اقامت داشته‌اند و مستقیماً شاهد این رفتارها بودند ذکر می‌کنیم چرا که معتقدیم که آنها صادق‌ترین گزارشگران در این زمینه می‌توانند باشند.

امتیازات مسیحیان در ایران

در ابتدا باید گفت که مسیحیان در ایران عصر صفوی از امتیازات و رفاه خاصی برخوردار بوده اند که همین امر می‌تواند به عنوان گواهی برای رفتار توانم با ملایمت و احترام ایرانیان نسبت به این افراد باشد. یکی از نمونه‌های این آزادی‌ها امکان تأسیس و استفاده از کلیسا برای مسیحیان بوده است. آدام اولئاریوس در دوره صفویه از ایران دیدار داشته و اسقف ارمنی در گفتگویی که با او داشته، گفته است که در سال 1637م در ایران بالغ بر 500 کلیسا وجود داشته است.(اولئاریوس، 1369، ص:486) و جالب اینکه مسیحیان اجازه تبلیغ برای دین مسیحیت را در ایران داشته اند و این مسئله از آن دست مواردی است که کمتر دولتی در طول تاریخ جهان مجوز آن کار را برای پیروان آیینی دیگر در یک سرزمین صادر کرده است. ژزوئیت‌ها مبلغانی بودند که در دوره صفویه وارد ایران شده و کار تبلیغ برای مسیحیت را آغاز نمودند. ما اطلاع داریم که دو تن از کشیشان فرانسوی به نام‌های دوالرون و دولیون که به تبریز آمده بودند تا سال‌های متتمدی و تاسال 1746م در آنجا ماندگار شدند (همراز، 1391، ص: 85)

در کل، تعداد مبلغان مقیم و مسافر در ایران دوره صفوی افزایش قابل توجهی یافت و آنها اجازه تاسیس مدرسه، چاپخانه و انتشار کتب و رساله های دینی و اجرای مراسم خاص مذهبی خود را یافتند. (همان: 67) برخی از کرمی های ایتالیایی و کاپوسن ها و ژوژئیت های فرانسوی موفق به ساختن کلیسا و صومعه و فعالیت های مذهبی در تبریز شدند. (میراحمدی، 1369، ص: 104) دین و دولت در عصر صفوی در دوره صفوی شهرهایی مانند تبریز، اردبیل، ارومیه، اصفهان و ... جمعیت زیادی از مسیحیان را درون خود جای داده بودند. مسیحیان در این مناطق از آزادی کاملی برای انجام مراسم مذهبی خود برخوردار بودند. پیترو دلاواله در مورد آزادی هاییش برای انجام مراسم مذهبی در زمانی که در شهر اردبیل بوده می نویسد: «تا مدتی که در اردبیل بودیم، در هر عید مذهبی به دور هم جمع می شدیم و آداب لازم را در حضور پدر مقدس و تحت سرپرستی او، به جای می آوردیم» (دلاواله، 1370، ص: 365) مسیحیان همچنین در استفاده از علائم و نمادهای مذهبی خودشان آزادی کامل داشتند و ممانعتی از سوی دولت و ملت ایران در این خصوص نمی شد. برخلاف سرزمین های عثمانی که محدودیت هایی در این موارد برای مسیحیان قائل شده بودند. کارری در توصیف کلیساپی به نام «اوچ کلیسا» در ایران می نویسد: «ناقوس ها در یک برج چهار گوش قرار دارند و صلیب در همه جا به چشم می خورد، برخلاف ترکیه که ممنوع است.» (کارری، بی تا، ص: 5) در دوره صفویه ایرانیان برای ارامنه نیز ارزش زیادی قائل می شدند و برخی از آنان از تجار بزرگ دوره صفویه محسوب می شدند. آنها نیز با وجود آنکه جمعیت زیادی داشتند اما در انجام تکالیف مذهبی خود آزادی داشتند. عده زیادی از ارمنی های مسیحی در تبریز اقامت داشته اند. (ونیزیان (بخش سفرنامه آنجلولو)، 1349، ص: 385)

سانسون، یکی از مبلغان مسیحی فرانسوی بود که در زمان سلطنت شاه سلیمان برای ترویج مسیحیت به ایران آمد. (جکسن، 1369، ص: 306) او تساهل مذهبی شاه سلیمان را اینگونه به فلم آورده است: «شاه سلیمان به هیات های مبلغین دین مسیح اجازه می دهد که در سراسر کشور وظایف خود را در کمال آزادی انجام دهند و همچنین موافقت می کند در هر نقطه ای که بخواهند موسسات خود را دایر کنند» (سانسون، 1346، ص: 34) و نکته جالب اینکه حتی خود مقامات دولتی ایران در تأسیس کلیساها و مکان های مذهبی مسیحیان با آنها همکاری می کرده اند. جملی کارری در این رابطه می نویسد: «هنگام اقامت خود در تبریز، مدتی مهمان کاپوسن (فرقه ای از کشیش ها و میسیونر های فرانسوی) بودم که کلیسا و دیر قشنگی با مساعدت میرزا ابراهیم نائب الحکومه این شهر بنا کرده اند» (کارری، بی تا، ص: 26)

اطلاعی دقیقی از این موضوع نداریم که آیا مبلغان مسیحی در ایران موقیتی داشته اند یا خیر. اما با توجه به اینکه شیعیان در ایران پاییندی بسیاری به این مذهب داشته اند و حتی افرادی که لاابالی و فاسق بودند نیز تعهد خاصی در قبال اعتقادات خود داشته اند بعید به نظر می رسد که فردی از شیعیان بوسیله این مبلغان به آیین مسیحیت گرویده باشد. ضمن اینکه بار دیگر متذکر می شویم که اطلاعاتی در این خصوص نداریم. اما قدر مسلم آنکه برخلاف مشکلات اساسی که شیعیان با اهل تسنن داشتند، با مسیحیان اصطکاک کمتری احساس می کردند. حکومت صفوی نیز که بشدت در پی ترویج مذهب تشیع بود، علیرغم تقابل های بسیار زیاد با اهل سنت، با مسیحیان رفتار بسیار ملایم و دوستانه ای داشت.

این شیعی گرایی حکومت تا آنجا بود که به مسیحیان، در مقایسه با سنی ها کمتر کار داشتند، چرا که مسیحیان با شیعه کمتر مواجهه داشتند یا اصلاً مواجهه ای نداشتند (فیاض، 1389، ص: 17)

ایرانیان که با مباحث عقلی و ردیه نویسی آشنا بودند، در برخورد با افکار تازه، برآن می‌شدند تا از آنها سردرآورده و آن را بشناسند به همین دلیل، گزارشگران خارجی هم تاکید کرده اند که ایرانیان از بحث کردن در مسائل دینی، به هیچ روی پرهیز نمی‌کنند. (جعفریان، ۱۳۹۳، صص: ۱۰۲۴ و ۱۰۲۵)

انگلبرت کمپفر جهانگرد آلمانی که در دوره صفویه و عصر شاه سلیمان در ایران به سر می‌برده است در سفرنامه اش این طور آورده که ایرانیان برخلاف ترک‌ها که از بحث و مجادله در باب مسائل مذهبی منع شده اند، سخت به بحث و احتجاج با مسیحیان شوق دارند. خودکمپفر ماجراهی مناظره اش را در مورد اینکه عیسی پسر خداست، با یکی از بزرگان ایران به نام حکیم باشی را در حضور پادشاه ایران نقل می‌کند. (کمپفر، ۱۳۶۳، صص: ۱۷۴ و ۱۷۵) و نکته جالب توجه اینکه پادشاه مانع این مناظره که پیشنهاد دهنده اش یک ایرانی بوده نمی‌شود.

رفتار محبت آمیز ایرانیان با مسیحیان

در دوره صفویه هم حکومت و عناصر وابسته به آن و هم مردم عادی با مسیحیان رفتاری فوق العاده دوستانه و همراه با مهر و عطفوت داشته اند. شاهد مدعای نیز گزارشات سفرنامه نویسان مسیحی در این دوره است که به عنوان اسنادی بسیار ارزشمند برای مطالعه تاریخ اجتماعی ایران در دوره صفویه در دسترس ما قرار دارند.

شوالیه شاردن (۱۶۴۳ – ۱۷۱۳) یکی از معروف ترین چهره‌هایی است که مدت‌ها در دوره صفویه در ایران اقامت داشته است. او که سال‌های زیادی در میان ایرانیان زیسته، رفتار ایرانیان با بیگانگان و ویژگی‌های اخلاقی آنها را اینگونه توصیف می‌کند:

یکی از پسندیده ترین صفات ایرانیان، انسانیت و عطفوت آنان نسبت به بیگانگان است. استقبال گرم از خارجیان، حمایت و صیانت آنان و خوش پذیرایی از تمام عالمیان، تساهل حتی نسبت به مذاهب مجموع و کاذب و نفرت آمیز در نظر ایشان، اینهمه از خصوصیات ممتاز ایرانیان است. آنها حتی برای کسانی که مذهب ایشان را پذیرفته اند، اجازه ترک آئین جدید و معاوتدت به دین قدیم را می‌دهند و صدر یا پیشوای مذهبی برای اطمینان اشخاص، سند رسمی در این مورد صادر می‌کند. ایرانیان حتی هنگام بیماری و احساس ضروریات دیگر، به مقدسین مذاهب مختلف التجا می‌جویند و این حقیقتی است که من هزاران بار شاه آن بوده ام»(شاردن، ۱۳۳۵، ج ۴، ص: ۱۴۷)

پیترو دلاواله جهانگرد ایتالیایی که در عصر شاه عباس کبیر به ایران آمده بود در مورد احترام گذاشتن شاه عباس هم به مقدسات سایر ادیان الهی می‌نویسد: «باید بگوییم که شاه به زبور داود و سایر فصوص کتاب مقدس عیسویان که موردنأیید کتاب مقدس مسلمانان نیز هست احترام زیاد می‌گذارد و هر بار این کتاب ها را می‌بوسد و بر سر خود می‌گذارد و دستور داده آنها را در جزو اشیاء مورد علاقه اش بگذارند و گفته است هر کس به این کتاب احترام نگذارد کافر است. (دلاواله، ۱۳۷۰، ص: ۳۲۴)

شاردن در ادامه توصیفات روحیات اخلاقی و اجتماعی ایرانیان می‌نویسد: «ایرانیان بالطبع مخالف مشاجره و وحشیگری هستند آنها هرگز با هم جنگ نمی‌کنند. و بمانند مردمان ممالک ما (اروپا) قهر و غصب شدیدی ندارند. یک خصیصه بسیار پسندیده ای که دارند، آن است که هر اندازه خشمگین باشند، حتی اشخاص فاسق و فاجر، نام خدا را همیشه محترم و مقدس می‌دانند و هیچوقت به مقام الوهیت هنگاهی نمی‌کنند. اروپائیان هنگام خشم و غصب به انکار خدا می‌پردازند و این امر برای ایرانیان غیر قابل تصور

است. (شاردن، 1335، ج 4، صص: 148 و 149) ایرانیان مؤدب ترین مردم مشرق زمین و خوش خلق ترین خلق جهان می باشند. افراد معقول ایرانی با مؤدب ترین اشخاص اروپایی می توانند هم تراز باشند. (همان: 156) ایرانیان به حد اعلا خوش حالت و نیک رفتار، و به قدر امکان نرم، متین، موقر، مهربان و ملایم هستند. (همان: 160)

شاردن در صفحه بعد و در حالتی که گویی احساس می کند هنوز حق مطلب را در مورد اخلاق پسندیده ایرانیان بطور کامل بیان نکرده است، می نویسد: «باز هم یکبار دیگر می گویم که ایرانیان به طور قطع و یقین مهربان ترین خلائق جهان می باشند» (همان: 161)

نکته مهم در این بین است که شوالیه شاردن یک جهانگرد معمولی نیست. این توصیفات و تحلیل های او از رفتارهای ایرانیان، با در نظر گرفتن مطالعات فلسفی و اجتماعی او ارزش علمی بسیار می یابد. شاردن یکی از مشاهیر بزرگ فلاسفه جهان در عهد جدید است و چنانکه در دائرة المعارف بریتانیکا در شرح حال وی آمده: فیلسوفان و مورخین و محققین مشهور قرن هجدهم میلادی از قبیل مونتسکیو، روسو، دیدرو، هلویتیوس، گیبون و حتی می توانیم بگوییم لامارک و داروین در تدوین نظریات تاریخی و تئیه آثار علمی گرانبهای خود از عقاید فلسفی و اجتماعی فیلسوف عالیقدر فرانسوی مایه گرفته اند. شاردن به زبان های فارسی و ترکی آشنا بوده و بخصوص در زبان محاوره ای فارسی سلطی فوق العاده داشته است. آدام اولناریوس نیز در مورد رفتار و خصوصیات ایرانیان می نویسد:

«ایرانی ها مردم دار و اجتماعی هستند و در صحبت های خود فوق العاده رعایت ادب و احترام را می کنند» (اولناریوس، 1369، ص: 645)

توصیفات فراوانی از برخوردهای بزرگوارانه و مهربانی ایرانیان با مسیحیان در سفرنامه ها و همچنین منابع ایرانی یافت می شود که جهت رعایت اختصار به نقل یکی دو مورد از آنها می پردازیم . جملی کارری که در دوران شاه سلیمان در ایران حضور داشته است در مورد رفتار دوستانه یکی از بزرگان ایران به که حاکم دارالسلطنه تبریز بوده است می نویسد: «بیژن بیگ، حکمران شهر تبریز حامی کاتولیک ها و میسیونرها بود و هرگز از رافت و نوازش و دلجویی نسبت به ایشان مضایقه نمی کرد. او در اعیاد رسمی، مسیحیان را در پهلوی خود قرار می داد» (کارری، بی تا، ص:)

تاورنیه هم که یکی از مشهورترین افرادی است که در دوره صفویه به ایران سفر کرده و مدت زیادی در آنجا اقامت داشته و مورد لطف شاهان ایرانی بوده است. به طوری که شخص پادشاه ایران برای او خلعت فرستاده است که نشان از توجه ویژه اش نسبت به تاورنیه دارد چرا که شاه فقط برای افراد رده بالا و خاص خلعت اهدا می کرده است. تاورنیه در مورد اهدای این خلعت اینگونه می نویسد: «نظر کل خلعت مرحمتی شاه را برای من آورد، که عبارت بود از یک دست لباس از سرتا پا به سبک ایرانی، یک قبا، یک ارخالق، شال و کلاه، و سه طغرا فرمان هم ضمیمه این خلعت بود: یکی به مهر بزرگ شاه و مهر اعتماد الدوله در خصوص معافی از ادای حق گمرک و دومی به مهر کوچک شاه خطاب به خان شیراز که در وقت عبور من از آن شهر سه بار شراب اعلیٰ به من بدهد و دیگری خطاب به خان تبریز در توصیه حال برادرزاده من» (تاورنیه، 1369، ص: 465)

این نرخوبی ها تا بدان جایی رسیده بود که ایرانیان امکان ورود مسیحیان به مقدس ترین اماکن خود را بدون ایجاد محدودیت های خاصی فراهم کرده بودند. برای مثال کارری در توصیف شهر قم و حرم

حضرت معصومه(س) و مدرسه دینی که چسبیده به حرم است می نویسد: «وقتی به اینجا رسیدم چند تن از ملاها مشغول مطالعه کتاب های بزرگی بودند، یکی جلو آمد و مرا جهت تماشای داخل آنها راهنمایی کرد. داخل مسجد هشت ضلعی است، هشت در کوچک گردوبی دارد. قبر فاطمه نواده محمد(ص) در وسط مسجد قرار گرفته است» (کارری، بی تا، 55)

نکته قابل تأمل در گزارش کارری این است که یکی از ملاها یعنی علمای شیعه، از کارری درخواست کرده است که در آن مکان مقدس شیعیان حضور یابد که بی توضیح، منعکس کننده روحیه آزاد اندیشی و عدم کینه ورزی نسبت به پیروان ادیان و مذاهب دیگر است.

یکی از نکات دیگر در روابط ایرانیان با مسیحیان در این دوره این بوده که اجباری از سوی شیعیان جهت پذیرش مذهب شان در کار نبوده است. و عموماً دعوت از مسیحیان بسوی پذیرش تشیع، بصورت پیشنهادی مطرح می گردیده و ضمن آن مشوق های زیادی نیز در صورت ورود به آینین اسلام و تشیع، برای مسیحیان در نظر گرفته می شد. پادشاهان صفوی هم که از قدرت فراوانی در ایران برخوردار بودند و دستور آنها در سرزمین ایران به مانند حکم نماینده خداوند بر روی زمین نلقی می گردید هرگز از قدرت خود برای این کار استفاده نکردند و همواره راه دوستی و تساهل مذهبی را در پیش گرفتند. بخصوص در دوران شاه عباس کبیر که این روابط عاطفی به اوج خود رسید و تا پایان دوره صفوی نیز همین سیاست او از طرف اخلاقش پیگیری شد. شاه عباس نسبت به مسیحیان بسیار مهربان و خوشرفتار بوده است(دریابل، 1351، ص:62) او علاوه بر محبت هایی که نسبت به مسیحیان روا می داشت، ارزش خاصی هم برای آنان قائل بود. شرلی در سفرنامه اش از قول شاه عباس نقل می کند که به او گفته بوده: «نعل کفش یک نفر عیسی در نظر من از بهترین شخص عثمانی ترجیح دارد». (برادران شرلی، 1357، ص: 72) برادران شرلی البته این تعلق خاطر شاه عباس به مسیحیان به هیچ وجه نشانگر تمایل او به آینین مسیحیت نبوده است. شاه عباس یکی از متعصب ترین پادشاهان صفوی نسبت به مذهب تشیع بوده است و در راه ترویج این مذهب تلاش های بسیاری انجام داد.

لازم به ذکر است که مسیحیان هم با توجه به تعالیم دین مسیح و ویژگی های قدرشناسی و التزام به مسائل اخلاقی که داشتند متقابلاً رفتار توأم با مهربانی با ایرانیان داشتند و این روابط عاطفی دوسویه بوده است. هدایای بسیاری از سوی مسیحیان برای پادشاهان و بزرگان ایرانی آورده می شده است و گزارشات جالبی از نحوه احترام مسیحیان برای پادشاهان ایرانی در کتاب های مربوط به دوره صفویه ذکر شده است. با توجه به اینکه موضوع این تحقیق روابط عاطفی ایرانیان با مسیحیان است، در اینجا ما تنها به ذکر یک نمونه از موارد متعدد احساسات دوستانه مسیحیان نسبت به ایرانیان اکتفا می کنیم.

کمپفر در سفرنامه اش می نویسد: «رافائل دومن که از آبا کلیسا و فرانسوی کهن‌سالی بود، مترجم پادشاه(شah عباس دوم) بود او مردی شریف و تحصیل کرده و با عواطفی برجسته بود. وی به کرات در حضور من بر مرگ این پادشاه مویه کرد»(کمپفر، 1363، ص: 40) در مجموع می توان گفت تصویر بسیار مطلوبی از روابط ایرانیان شیعه و مسیحیان در دوره صفوی به نمایش درآمده است.

منابع

میر احمدی، مریم، دین و دولت در عصر صفوی، تهران، انتشارات امیر کبیر، 1369، چاپ دوم.

- محمد جواد شعبانی مفرد
روابط عاطفی ایرانیان با مسیحیان ساکن در ایران عصر صفوی
- سفرنامه های ونیزیان در ایران(شش سفرنامه)، ترجمه منوچهر امیری، تهران، انتشارات خوارزمی، 1349، چاپ اول - فیاض، ابراهیم، مردم شناسی تاریخی شناختی علم در ایران، تهران، انتشارات چاپ و نشر بین المل، 1389، چاپ اول - .
- دریابل، ژرژ تکاندرفن، ایتر پرسیکوم «گزارش سفارتی به دربار شاه عباس اول»، ترجمه محمود تقضیلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، 1351
- شلی، آنتونی و رابرت، سفرنامه برادران شلی، ترجمه آوانس، تهران، انتشارات منوچهری، 1357، چاپ دوم -.
- کارری، جملی، سفرنامه کارری، بی جا، بی تا، بی نا
- کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، انتشارات خوارزمی، 1363، چاپ سوم -.
- اولئاریوس، آدام، سفرنامه آدام اولئاریوس، ترجمه حسین کردبچه، انتشارات کتاب برای همه، 1369 -.
- شاردن، ژان، سیاحت‌نامه شاردن، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1335 -.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، انتشارات سنائی و کتابفروشی تأیید اصفهان، 1369، چاپ چهارم -.
- سانسون، سفرنامه سانسون، ترجمه تقی تقضیلی ، تهران، انتشارات ابن سینا ، 1346 -.
- دلاواله، پیترو، سفرنامه پیترو دلاواله، ترجمه شعاع الدین شفا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1390، چاپ دوم -.
- همراز، ویدا، مبلغان مسیحی در ایران ،تهران ، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1391، چاپ اول -.
- جعفریان، رسول، تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویه، تهران، نشر علم، 1393، چاپ اول -.
- و.ولیامز جکسن، ابراهام، سفرنامه جکسن، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدله ای، تهران، شرکت انتشارات خوارزمی، 1369، چاپ سوم -.

مجید ابوالحسنی

استاد زبان فارسی انسستیتو فلسفه مسکو ، آکادمی علوم روسیه

e-mail: majid.bo@chmail.ir

هوش کلامی و ذهن زبانی و ارتباط آن با گفتگو و نقش کلاس گفتگو در تقویت آن

چکیده. بر اساس تحقیقات میدانی و پژوهش های انجام شده عوامل زیادی در یادگیری زبان دوم موثر بوده و می توانند سرعت یادگیری را افزایش و یا کاهش دهند. یکی از این عوامل هوش کلامی است که با رعایت نکاتی می توان به تقویت آن پرداخت به طوری که منتهی به شکل گیری ذهن زبانی شده و سرعت یادگیری را افزایش دهد. با توجه به اهمیت پیشبرد مهارت های زبانی و ثبت یکدیگر و همچنین ارتباط تنگاتنگی که باهم دارند؛ همچنین جایگاه زبان به عنوان مهمترین ابزار ارتباط و پیچیدگی آن، در این مقاله سعی شده است به نقش کلاس گفتگو در شکل گیری هوش کلامی و ذهن زبانی و تبیین جایگاه آن و اهدافی که در این کلاس به دنبال آن هستیم پرداخته شود و شیوه های نوین و موثر در این رابطه مورد بررسی قرار گرفته و بخشی از نیاز های زبان آموزان در این رابطه را متنظر شویم . در این مقاله بر اساس تجربیات شخصی و تحقیقات انجام گرفته میدانی به بیان موضوع و کنکاش آن خواهیم پرداخت.

کلید واژه ها: هوش کلامی ، ذهن زبانی، گفتگو، راهکارهای تقویت گفتار، روش شنیداری-گفتاری، غیر فارسی زبانان

Annotation. According to field study and researches many of factors have been effected on second language learning and can increase and decrease the speed of learning. One of these factors is verbal intelligence with regard to some points can be strengthened, so that it leads to formation of language mind and increase the speed of learning. Due to the importance of Promotion of language skills and stabilization of each other and also their close relations and Status of the language as the primary means of communication and its complexity, in this paper it has been tried to analysis the role of class discussion on the formation of verbal and Mind Your Language and its status and goals mentioned in this class which we are looking to be addressed. Moreover effective and new ways in this regard has been studied and emphasize learners' needs in this realm. In this paper the subject will be stated based on personal experience and recent field researches .

Key words: Verbal intelligence, Language mind, conversation, Strategy for the speech, the Audio-lingual method, non- Persian speakers.

با توجه به اهمیت پیشبرد مهارت های زبانی و ثبت یکدیگر و همچنین ارتباط تنگاتنگی که باهم دارند؛ در این مقاله سعی شده است به نقشه کلاس گفتگو در شکل گیری هوش کلامی و ذهن زبانی و تبیین جایگاه آن و اهدافی که در این کلاس به دنبال آن هستیم پرداخته شود و شیوه های نوین و موثر در این رابطه مورد بررسی قرار گرفته و بخشی از نیاز های زبان آموزان در این رابطه را متنظر شویم . در این مقاله بر اساس تجربیات شخصی و تحقیقات انجام گرفته میدانی به بیان موضوع و کنکاش آن خواهیم پرداخت.

تحقیقات نشان می دهد علاوه بر سن انسان؛ عوامل دیگری در یادگیری زبان دوم موثر هستند که غفلت از این موارد می تواند راه یادگیری زبان دوم را چار مشکل نمایند و در نتیجه زبان آموز را به مقصد نرساند.

هوش کلامی یکی از پارامتر هایی است که توجه کافی به آن می تواند بسیار تاثیرگذار باشد . بالاجام

تحقیقات بر روی افراد مختلف از جوامع مختلف مشخص شد افراد از هوش کلامی مقاومتی برخوردار هستند و این هوش کلامی است که به زبان آموز این قدرت را می دهد که یافته ها و اندوخته های خود را در قالب صحیح آن ریخته و در ادامه بتواند مانند یک شخص از جامعه زبانی مقصد بدون هیچگونه اشکال و اشتباہی به گفتگو بپردازد.

هوش کلامی می تواند در انتخاب و به کارگیری نقش های دستور زبانی و به عبارتی آنچه در صرف و نحو زبانی مورد استفاده قرار می گیرد مهمترین کارکرد را داشته باشد.

چینش صحیح کلمات مطابق زبان مقصد و تلفظ صحیح آواها و مسائل دستوری و تطبیق و تشخیص کارکرد زبان محاوره با زبان مکتوب و حفظ نمودن آن چه حاصل از این پروسه است و در نهایت رسیدن به تثبیت آن؛ همگی بستگی به هوش کلامی دارد؛ اما آیا همین مقدار کافی است؟ حال سوال اساسی این است که برای اشخاصی که از هوش کلامی کافی برخوردار نیستند چه نسخه ای باید پیچیده شود؟ در ادامه با ورود به بحث به این سوال اساسی پاسخ خواهیم داد.

ذهن زبانی

محققان می گویند: "فراگیری زبان دوم را می توان به پنج مرحله تقسیم کرد: پیش‌تولید، تولید ابتدایی، ظهور گفتار، سلاست متوسط و سلاست پیشرفته. اولین مرحله یعنی پیش‌تولید با عنوان دوره خاموش نیز شناخته می شود. زبان آموزان در این مرحله نهایتاً معنی ۵۰۰ کلمه را می توانند بهمند، اما با زبان دوم هیچ گونه صحبتی نمی‌کنند. البته همه زبان آموزان وارد این مرحله نمی‌شوند. برخی از آن‌ها از همان ابتدا شروع به صحبت کردن می‌کنند اگر چه خروجی‌شان تنها تقليدی است و شامل استفاده خلاقانه از زبان نمی‌شود. برخی دیگر نیز ممکن است به عنوان بخشی از دوره آموزش زبانی که در آن شرکت کرده‌اند از همان ابتدا ملزم به صحبت کردن در زبان دوم باشند. برای آن دسته از بانآموزانی که وارد دوره خاموش می‌شوند این دوره بین سه تا شش ماه به طول می‌انجامد." در اینجا ما به پیش‌دیده ای به نام ذهن زبانی اشاره خواهیم کرد و شکل گیری این مرحله را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

شکل گیری ذهن زبانی مهمترین مرحله در یادگیری و فراگیری زبان است و به با ادامه آن تثبیت زبان دوم نیز صورت می گیرد. این که ما گاهی در خواب به زبان دوم صحبت می‌کنیم اولین نشانه شکل‌گیری ذهن زبانی است. زبان آموز در این مرحله وارد دنیای جدیدی از اطلاعات زبانی می‌شود و به اصطلاح فایل جدیدی برای داده‌ها و یافته‌های زبانی پیش رو باز می‌کند.

اما کی و چگونه ذهن زبانی شکل می گیرد و چگونه زبان آموز می تواند به این مرحله برسد؟ پاسخ به این سوال به نوعی به پاسخ به سوال اول بر می‌گردد و می‌توان هر دو سوال را اینگونه جواب داد: زبان آموزانی که از هوش کلامی کافی برخوردار نیستند با استمرار پروسه شنیدار و تمرین، اولین قدم را در راه رسیدن به ذهن زبانی بر می‌دارند و سپس وارد دنیای تازه و جدیدی می‌شوند. بنابراین از طریق شنیدار و تکرار آن به صورت گفتار؛ هوش کلامی تقویت می‌گردد و ذهن زبانی شکل می‌گیرد؛ به همین دلیل شروع از واژه‌ها و سپس جمله‌های کوتاه می تواند کمک بسزایی در شکل‌گیری ذهن زبانی داشته باشد زبان آموزان باید خوب بشنوند و خوب تکرار کنند.

تکرارها باید در قالب جملات ساده و سپس متن های کوتاه و در ادامه متن های پیچیده و بلند باشد. یادگیری ساختار یک جمله در تقویت هوش کلامی بسیار موثر است پس با تکرار و تمرین و استفاده جملات و

داده های جدید در قالب گفتگو؛ زبان آموز به خودی خود ساختار جمله را فرا می‌گیرد و با رسیدن به این مرحله، آموزش دستور زبان شروع می‌شود و می‌تواند داده های قبلی را ثبت نماید. گفتگو نقش بسیار مهم و سازنده ای در شکل‌گیری ذهن زبانی و تقویت هوش کلامی دارد.

در ادامه جهت روشن شدن بحث و رسیدن به اهداف مورد نظر به تعریف گفتگو و نقش آن در پروسه زبان آموزی خواهیم پرداخت.

تعریف گفتگو

گفتگو به اظهار نظرها و یا پاسخ و پرسشهایی دو طرفه گفته می‌شود که گاهی حتی یک شخص می‌تواند خود را به صورت مختلف مخاطب قرار دهد؛ لذا لزوماً گفتگو از دو طرف حقیقی تشکیل نمی‌شود و با یک شخص در دو نقش متفاوت گوینده و شنونده و بالعکس نیز امکان دارد شکل بگیرد. پس هرگونه فرآیند کلامی معناداری که بین یک نفر با خودش و یا دو نفر یا چند نفر در جهت ایجاد ارتباط و انتقال معنا و مفهوم در قالب دستوری زبان محاوره صورت پذیرد گفتگو نام دارد.

اهداف گفتگو

کلاس گفت و گو و بحث آزاد همواره از کلاس های جذاب و دوست داشتنی به شمار می‌آیند. زیرا زبان آموزان به سادگی و حتی در قالب بازی و ایفای نقش می‌توانند سوالات خود را بپرسند و پاسخ های خود را دریافت نمایند و یا به سوالات دیگران پاسخ دهند. حس رسیدن به نتیجه و استفاده از یافته ها و آموخته های قبلی حس خوبی است و فرآیندان از آن استقبال می‌کنند. این سبک از کار باید بیشتر فرآینر محور و تکلیف محور بوده و استاد فقط نقش هماهنگ کننده را بازی نماید.

در کلاس گفت و گو عموماً اهداف زیر پیگیری می‌شوند:

- 1- ایجاد هوش کلامی و ذهن زبانی با تکیه بر موارد زیر
 - صحیح ادا کردن واژگان با تلفظ صحیح آواها
 - رسیدن به لهجه معیار و صحبت کردن به صورت روان
 - به کارگیری صحیح ساختار دستوری زبان محاوره بر اساس سیستم جایگزینی
- 2- به کارگیری واژه ها و داده های موجود در ذهن فرآینر
- 3- همگام سازی و هماهنگ نمودن داده های قبلی با داده های جدید
- 4- تشخیص فرق گفتار و نوشтар و ثبت آن و تبدیل آن به حالت ملکه
- 5- انتقال مفهوم و تفہیم طرفینی
- 6- تقویت شنیدار در مواجهه با پرسش های جدید و انتخاب پاسخ مناسب و سرعت عمل در انتخاب پاسخ

شیوه های مختلف برگزاری کلاسهای گفتگو

- 1- مهمترین بخش در این زمینه انتخاب موضوعی صحیح و کاربردی و در عین حال فرآینر پسند می‌باشد. بعد از اینکه موضوع مناسب انتخاب شد؛ استاد می‌تواند واژگانی را انتخاب کند و یا تصاویری را در اختیار فرآیندان قرار دهند که سمت و سوی گفتگو را به نوعی کنترل نماید و از یکسان بودن گفتگوهای قبلی با گفتگوهای جدید خودداری نماید؛ چرا که اگر سمت و سویی به گفتگوها داده نشود گفتگوها در یک سطح ساده باقی می‌مانند و فرآیندان هرگز خود را در معرض به کارگیری واژگان و داده های جدید

قرار نخواهند داد. استاد باید همواره به این نکته توجه داشته باشد که گفتگوی مطرح شده امروزی از گفتگوهای قبلی از نظر سطح معلومات بالاتر باشد. این روش به فراگیر این فرصت را می دهد علاوه بر اندوختن و تثبیت داده های قبلی داده های جدید را با آنها همسو کند و به ذهن زبانی دست یابد.

2- بعد از انتخاب موضوع و سمت و سو بخشیدن به گفت و گو با استاد باید کار را به فراگیران بسپارد و خود فقط نقش مصحح را داشته باشد و با ضعیف شدن سطح گفتگو ، فراگیران را در سطح مطلوب قرار دهد و آن را مدیریت کنند

3- استاد زبان آموزان را به گروه های مختلف دو تایی یا سه تایی تقسیم کند و از آنها بخواهد راجع به مسائل مطرح شده گفتگو نمایند.

4- گاهی گفتگو می تواند به صورت بحث آزاد باشد و استاد سوالاتی کلی را مطرح کند و سپس از فراگیران بخواهد یکی یکی نظراتشان را ارائه دهند و نظرات دیگران را نیز نقد نمایند. این کار علاوه بر تقویت گفتگو؛ باعث تقویت شنیدار شده و عموماً همه فراگیران با این کار به یک سطح زبانی واحد دست خواهند یافت.

5- گاهی می توان بحث های گروهی داشت مثلا کلاس را به گروههای مد نظر تقسیم کرد و از آنها خواست با یکدیگر بحث کنند. این کار موجب بالا بردن سرعت عمل در انتخاب جملات و تقویت شنیدار می شود.

6- استفاده از فیلم، تصویر، متن ، داستان و... نیز در گفتگو ، بسیار جالب و عالی است گاهی می توان با پخش قطعه ای از فیلمی که جذاب و مورد پسند باشد ؛ حس گفتگو و بحث را در زبان آموزان تقویت کرد و می توان از آنها خواست سوالاتی راجع به فیلم یا متن یا داستان ارائه شده از همکلاسی خود بپرسند.

اگرچه ما مطلقاً نمی خواهیم از روش شنیداری – گفتاری (the audio-lingual method) استفاده کنیم ولی این روش از لحاظ نظریه زبانی ساخت گرا و نظریه روانشناسی رفتارگرا از بنیادی مستحکم و قوی برخوردار است.

نکته : به حافظه سپاری کمک بسزایی در تقویت حافظه زبانان نموده و ساختار صحیح را در ذهن آنها شکل می دهد و حتی گاهی زبان آموز بر اساس ساختار قبلی شروع به ایجاد ساختارهای جدید می نماید. ساختارهایی که ممکن است حتی مورد استفاده اهالی آن زبان نباشند ولی از نظر قانون زبانی کاملاً صحیح هستند. ادامه این روند قدرت ساختار دهی را تثبیت می نماید و شاهد کاهش اشتباهات کلامی زبان آموزان خواهیم بود.

7- استفاده از تمرین های جایگزینی: استاد می تواند الگوهای مناسبی را در اختیار فراگیران قرار دهد و از آنها بخواهد در تمرین های بعدی و یا با واژه ها و شرح واژگان جدید گفتگویی شبیه الگوی استاد ارائه دهند. در این روش فراگیران چارچوب درست و صحیح را فرامیگیرند و در همان چارچوب قدم بر می دارند

8- فراموش نکنیم هر چه فضای طبیعی را بتوانیم در کلاس مناسب تر و ملموس تر ایجاد کنیم زبان آموزان بهتر می توانند نقش ایفا کرده و به گفتگو بپردازند ؛ به عنوان نمونه در ایفای نقش یک دکتر در مطب سعی کنیم لوازم پزشکی یا شبیه آن را در اختیار زبان آموزان قرار دهیم تا به درستی نقش مورد نظر

تصحیح گفتگو

بعضی اساتید معتقدند باید بلافاصله اشتباه زبان آموز را تصحیح کرد؛ بعضی‌ها می‌گویند باید بعد از اتمام گفتگو این کار را انجام داد ولی تجربه نشان می‌دهد نمی‌توان نسخه واحدی در این زمینه پیچید. همه اینها بستگی به فراگیران دارد گاهی بهتر است استاد در اثنای گفتگو سکوت کند و یا حتی کار تصحیح را به طرف مقابل بسپارد و گاهی شرایط می‌طلبد استاد بلافاصله خودش وارد شود و اشتباهات را اصلاح نماید. اقسام اشتباهات در گفتگو که مانع شکل گیری ذهن زبانی می‌شوند:

- اشتباه در به کارگیری اصل واژه
- اشتباه دستوری
- اشتباه در تلفظ آواها و واژگان
- اشتباه در لهجه
- اشتباه لحنی: لحن پرسشی، خبری و تعجبی و...

نتیجه : بر اساس آنچه که ذکر شد چنانچه کلاس گفتگو بر اساس معیارها و استانداردهای لازم و روش‌های ذکر شده صورت گیرد می‌تواند به درستی باعث شکل گیری هوش کلامی و ذهن زبانی فراگیر شود و به مرور زمان فراگیر می‌تواند تمامی قواعد دستوری را در عمل رعایت نماید و در ادامه نیز تطبیق دهد. توجه به مواردی مانند: دوستانه بودن و کاربردی بودن موضوع گفتگو، تتفیق روش‌های موجود در آموزش زبان، عدم اصرار صرف بر دستور زبان در امر آموزش گفتگو، عدم تسلط استاد بر کنترل و هدایت کلاس گفتگو، تبعیض گذاشتن بین زبان آموزان، عدم ایجاد هدف و انگیزه برای زبان آموزان، عدم فضاسازی در کلاس گفتگو و... می‌تواند کیفیت کلاس را با چالشی جدی مواجه نموده و بی میلی زبان آموزان را در پی داشته باشد. و در صورت اجرای استاندارد موارد فوق زبان آموزان به سطح طبیعی و تجزیه و تحلیل قواعد دست خواهند یافت.

منابع

- حسنیان - حسین "مساله تداخل در یادگیری زبان خارجی" مجله رشد
- نرجس جواندل "تفاوت یادگیری زبان اول و دومدر کودکان و بزرگسالان
- لارسن- فریمن، دایان. (1387). اصول و فنون آموزش زبان. ترجمه منصور فهیم و مستانه حقانی. تهران: انتشارات رهنما.

- Krahenke, K. (1987). Approaches to syllabus design for foreign language teaching. Englewood Cliffs: N.J.: Prentice-Hall

سعید نجفی نژاد

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد کارشناس امور پژوهشی پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت علیهم السلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
e-mail: s.nagafinezhad@gmail.com

هنر نقاشی در ایران عصر صفوی

چکیده. همگام با نوزایی قدرت دوران باستانی ایران در دوره صفویه، تمدن و فرهنگ ایرانی نیز تغییرات بسیاری به خود دید. در این میان مهمترین تغییر، رسمی شدن مذهب تشیع بود که بر کلیه شئونات فرهنگی و اجتماعی ایران تأثیرات عمیقی نهاد. یکی از این عرصه ها، هنر ایرانی بود که تحولاتی متناسب با حال و هوای مذهبی ایران آن دوره را به خود دید. در دوره صفویه هنر نقاشی با وجود هنرمندانی نظیر بهزاد و شاگردانش، آثاری آنچنان ظریف و دلکش خلق کرد که نظیرش ناکنون کمتر دیده شده است. مینیاتور در این دوران به اوج خود رسید و تصاویر به شکل زیبایی با مفاهیم و نمادهای شیعی در آمیخت. این پژوهش در صدد است با مطالعه داده های کتابخانه ای خود در کتابخانه ای خود در کتابخانه ای خود رسید و وضعیت کلی نقاشی در دوره صفویه، تأثیر مذهب تشیع را نیز بر این هنر مورد ارزیابی قرار دهد. به نظر می رسد که وجود فضای تطبیق کلیه امور اجتماعی و فرهنگی با تنشیع امامیه، از عوامل اصلی تأثیرگذار بر هنر نقاشی در دوران صفویه بوده است.

واژگان کلیدی: صفویه، نقاشی، مینیاتور، بهزاد، مکتب تبریز، هنر ایرانی

در مورد دولت صفوی و تأثیرات مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن بر تاریخ ایران مطالب زیادی گفته شده است اما تأثیرات مذهب تشیع -که در این دوران با تعصب خاصی از سوی حکومت وقت تبلیغ می شد- بر جنبه های ظریف تری نظیر هنر، کمتر مورد نظر قرار گرفته است. صادقانه باید گفت که در عصر صفویه تقریباً همه چیز به نوعی تحت تأثیر اشاعه فرهنگ شیعی قرار داشته است . از این روی در این پژوهش سعی می شود عوامل مختلف تأثیرگذار بر رشد و توسعه هنر نقاشی در ایران دوره صفوی مورد بررسی قرار گرفته و نهایتاً به ارزیابی کلی در مورد نقش مذهب تشیع بر این هنر برسیم .

هر چند بسیاری از آثار هنری در ظاهر ارتباطی به مذهب نداشتند اما با دقیق شدن در این آثار در بخش قابل توجهی از آنها، رگه هایی از نمادهای شیعی دیده می شود. هنر نقاشی نیز از این قاعده مستثنی نیست. اما نکته کلیدی و قابل توجه در این بین اینکه، در دوره صفوی، خاندان صفویان از اولاد حضرت علیه السلام شمرده می شدند و در حقیقت هر جا نام و نشانی از صفویان دیده می شده، با توجه به انتساب آنان به اهل بیت علیهم السلام این اثر به نوعی مربوط به مذهب تشیع می گشته که اکنون پس از قرن ها مهجور بودن در ایران، توسط شاه اسماعیل احیا گشته است

بررسی صحت و سقم ادعای سیادت صفویان خارج از بحث ماست ولی قدر مسلم اینکه، این موضوع بر مضامین هنر نقاشی در این عصر تأثیر زیادی گذاشته است. صفویان در این زمان از نوادگان امام هفتم شیعیان محسوب می گشتد که با توجه به جایگاه والایی که سادات در ایران شیعی عصر صفوی داشتند دارای منزلت ویژه ای بود. در برخی از آثار نقاشی این دوران، این ارج نهادن به جایگاه مذهبی خاندان صفوی در قالب این آثار منعکس گشته است. تشکیک در نسب صفویان در دوران معاصر انجام شده است و مدح خاندان صفوی به همراه مدح اهل بیت علیهم السلام در آن روزگار پدیده ای نامأتوس در میان عوام و همچنین هنرمندان محسوب نمی شده است. شناخت سبک های مختلف و مراکز مهمی که هنر نقاشی در آنها جریان

داشته و اساتید برجسته این فن در عصر صفویان از جمله اهداف دیگری است که این پژوهش به دنبال دستیابی به آنهاست.

در طول تاریخ برخی از مقاطع زمانی برای ساکنان یک سرزمین حالتی سمبیک پیدا کرده است. دوران صفویه برای مردم ایران از همین دست ادوار است. ظهور صفویان تغییرات بنیادی و سریعی در ساختارهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... ایران بوجود آورد که آثار آن تا به امروز نیز باقیست. آنچه که همه این تحولات سریع را تحت الشعاع خود قرار داده بود، رسمیت یافتن مذهب تشیع بود. ترویج گستردگی مذهب تشیع، که ویژگی بارز این دوره بود، در همه زمینه‌ها بصورت جدی پیگیری شد. هنر نقاشی نیز یکی از این عرصه‌ها بود که تحت تأثیر گسترش تشیع قرار گرفت. در دوره صفویه هنر نقاشی در همان فضای سنتی و دینی رشد کرد که متناسب با شرایط آن دوران سرزمین ایران بود.

آن چیزی که در هنر دینی بشدت م

ورد توجه است، این است که این هنر در خدمت شهوت و خشونت و ابتدال و استحاله هویت انسان و جامعه قرار نگیرد. (گروهی از نویسندهان، 1381، ص: 11) برخلاف تمدن اروپایی مدرن که پیش از هر چیز در آن ظهور هنری را مشاهده می‌کنیم که دیگر مبتنی بر الهام فوق فردی نیست، بلکه بیشتر بیان کننده، نظم فردی است تا نظم عمومی. هنری است که بیشتر انسان محوری است تا خدا محوری. همینکه این هنر اولمانيستی، که متوجه روانشناسی کردن موضوع انسانی و ناتورالیسم است، مخصوصاً در نقاشی، تقوّق یافت، زبان هنر غربی به سرعت خصلت سنتی خود را از دست داد، نخست در هنر رنسانس ایتالیا، سپس در آلمان، فرانسه، هلند، و اندکی بعد تر در انگلستان. (گروهی از نویسندهان، 1380، ص: 52)

ناگفته نماند که در دوره صفوی تماس با هنر اروپایی بر روی تکامل نقاشی ایران بی تأثیر نماند. (کونل، 1368، ص: 190) آمد و شدهای تجار و هنرمندان اروپایی مسلماً تأثیراتی در زمینه برخی از نوآوری‌ها در هنر داشته است. این تأثیرات در دوران شاه عباس کبیر با توجه به عنایت خاصی که به اروپایی‌ها داشت در اوچ خود قرار داشته است.

دوره صفویه از لحاظ رشد و توسعه افکار و عقائد مذهبی یکی از فعل ترین دوره‌های تاریخ ایران است. (میراحمدی، 1369، ص: 66) دامنه این رشد فکری در زمینه مذهبی به عرصه هنر نیز کشیده شد و این عرصه نیز از این تأثیرات بی نصیب نماند و هنر ایرانی در این زمان چار تغییراتی اساسی در مضامین و سبک گردید. عصر صفوی از نظر تجلی و رشد هنر و عرصه گستردگی ای که برای هنرمندان برای عرضه و ارائه دست مایه‌های هنری شان به وجود آورده بود، بین ادوار مختلف تاریخ ایران از فضیلت و رجحان خاصی برخوردار است. (جامعی، 1374، ص: 70)

هنر نقاشی به عنوان یکی از شاخه‌های هنر، در ایران دوره صفوی به رشد و شکوفایی فوق العاده ای دست یافت. یکی از عوامل اصلی این پویایی، بی‌شک توجه سلاطین صفوی به این هنر بود. برای داشتن درکی مناسب در مورد جایگاه هنر نقاشی در دوره صفویه، لازم است منابع تاریخی و آثار هنری این دوره با دقیق بررسی قرار گیرند. گفته می‌شود که ابتدای شروع نقاشی در ایران از اوایل سلسله صفویه بوده است. (بنجامین، 1366، ص: 370) هر چند که نقاشی از صدھا سال پیش در ایران وجود داشته است و دوره تیموری نیز برای هنر نقاشی ایران، دوره بسیار باشکوهی بوده، اما با توجه به اعتلایی که این هنر در این مقطع یافت این حرف چندان نیز دور از واقعیت نمی‌تواند باشد. مفاهیم معنوی و عرفانی در هنر نقاشی دوره

صفوفی به شدت مورد توجه بود. در اوایل دوره صفویه که تصوف در جامعه ایرانی جایگاه بالایی داشت، مضماین عرفانی در آثار این دوره نمود بیشتری داشته است. اما با قدرت گرفتن فقهاء، تصوف کمرنگ تر شد. رفته رفته لغت صوفی که در ابتدای زمامداری این دودمان متراծ «مسلمان زاهد» بود، بعدها تقریباً معنی «بدعت گزار» به خود گرفت.(هالم، 1389، ص: 165) بخصوص پس از جلوس شاه طهماسب اول و اصرار او بر تقدیم به شریعت، راه ارشاد بسته شد و با راه افتادن مکتب خانه‌ها و انتشار کتب، فرهنگی جدید آغاز شد و دیگر از آن صوفی بازی قبل چیزی دیده نمی‌شد. (1381، نوائی و غفاری فرد، ص: 366) به هر حال هنر نقاشی در دوره صفویه رشد و تعالی خود را آغاز کرد. اما این نکته مهم را باید در نظر داشت که گسترش نقاشی در ایران مدیون شاه اسماعیل اول و هنرمندی بزرگ به نام کمال الدین بهزاد بوده است.

پایه‌های نخست هنر صفوی در زمینه خط و نقاشی و معماری، افزون بر دست مایه‌های بومی که در یک دوره نهصد ساله پس از اسلام پدید آمده بود، از مهاجرت شماری از هنرمندان هراتی به آذربایجان رشد یافت. زمانیکه شاه اسماعیل هرات را در سال 916 هجری تصرف کرد، بسیاری از این افراد را به تبریز آورد و عملاً با تعطیل شدن مدرسه هنری هرات، مدرسه و مکتب جدیدی در غرب ایران آغاز شد. (جعفریان، 1393، ص: 853) شاه اسماعیل، در تبریز بهزاد را به ریاست کتابخانه سلطنتی منصوب کرد. متن فارسی فرمان انتصاب، اکنون در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود. (بینیون و همکاران، 1383، ص: 287) در کتابخانه سلطنتی، نقاشان بسیاری از جمله میرمصور، مانی شیرازی، حیدرعلی خواهرزاده بهزاد و ... کار می‌کردند. (عون اللهی، 1387، ص: 243)

در عصر شاه اسماعیل خطاطی و نقاشی در میان سایر رشته‌های هنر، رونق داشت و استادان این دون، در دربار شاهی ارج و قرب خاصی داشتند (گروهی از نویسندها، 1385، ص: 661) شاه اسماعیل با انتقال هنرمندان هرات به تبریز و توجه ویژه‌ای که به آنها داشت موجب پیدایش مکتب تبریز گشت. با مراجعه به کتاب‌های تاریخی این دوران، نام شمار زیادی از هنرمندان و نقاشان و خطاطان هراتی را می‌توان یافت که به تبریز مهاجرت کرده و در آفرینش آثار هنری و ادامه مکتب هرات، ایفای نقش کرده‌اند. (جعفریان، 1387، ص: 131) سیاوش جرجانی، صادق، شاه قلی نقاش، ولی جان تبریزی، معین الدین، مولانا شیخ محمد شیرازی، کمال تبریزی و محمدی مصور از جمله هنرمندان مکتب تبریز بوده‌اند. (عباس خانی، 1382، ص: 20) اما در این میان، بهزاد از منزلت فوق العاده‌ای نزد شاه اسماعیل برخوردار بود. شاه اسماعیل برای وی احترام خاصی قائل بود، به طوری که در جنگ چالدران چنان نگران سلامتی بهزاد بود که دستور داد او را در غاری امن پنهان کردد. (همان: 19)

بهزاد ویژگی سبک هنری خود را از هرات تا تبریز تقریباً ثابت نگاه داشت. مهمترین شاخصه کارهای او در تبریز وجود عمامه صفویان در نقاشی هایش است. (یاوری و همکاران، 1393، ص: 256) کلیه نقاشی‌های سال‌های آغازین سده شانزدهم میلادی شدیداً مرهون و مدیون بهزاد است. او سبکی بسیار دقیق و نفوذی ساخت گستردۀ داشته است. یقیناً گسترش مکتب نوینی که شاه اسماعیل در تبریز بنیان نهاد تا اندازه زیادی مدیون پایه گذاری آن به دست بهزاد بوده است. (تالبوت رایس، 1375، صص 243 و 244) سعی بهزاد در اصل بر این بود که به کمک رنگ‌های فوق العاده متنوع، وضع طبیعی غیر متكلفی را برای اشکال بوجود آورد.

بهزاد شاگردان با استعدادی داشت که طبق نظر او، با روش اطلاح طلبی در مراکز تعلیم نقاشی کتب

کار می کرند و برای تصاویر تزئینی کتاب های مجلل و فاخر شاعران ایرانی، طرح های جدیدی می ریختند که برای دوره بعد دارای اهمیت اساسی بود. (کونل، 1368، ص: 189) اوج هنر و ظرافت کار او را می توان در مینیاتورهای او مشاهده کرد. بهزاد به عنوان برجسته ترین نقاش تاریخ هنر مینیاتور اسلامی ظهر کرده است. او در واقع معجزه ای در هنر مینیاتور به شمار می رود. (البهنسی، 1385، ص: 330) سبک مینیاتوری در هنر نقاشی، سبکی بسیار عجیب است که در این دوره به شکوفایی کامل و به اوج خود می رسد. (فیاض، 1389، ص 12)

سبک و روشهای در دوره صفویه در هنر نقاشی به وجود آمد دارای چند ویژگی بود که باعث رونق و تکامل این هنر گردید. اولین ویژگی، ذوق و قریحه ایرانی بود که سبک و روش مغول تیموری را که از خاور دور اقتباس کرده بودند در خود تحلیل برداشت و باعث ایجاد تفاوت عمدی میان روش های چینی که سرچشممه آن محسوب می شد و روش ایرانی گردید. دومین ویژگی، علاقه و دلبلوگی ایرانیان به پهلوانان باستانی و اساطیر افسانه ای بود که آن را در نقاشی های خود ترسیم می کردند. (صفاکیش، 1390، ص: 486) عنصر خیال نیز در میان نقاشی های ایرانی دوره صفویه جایگاه ویژه ای داشته است. در واقع اصطلاح تصویر، نمایانگر یک فرآیند ترکیب تخیلی است. (بستانی، 1371، ص: 32) که به نحو زیبایی در آثار نقاشی این دوره تجلی یافته.

در نقاشی های مینیاتور اوایل دوره صفویه، نمایش زیبایی کمال یافته انسانها متجلی است. حتی در دوره شاه عباس اول، انسان هایی در آثار هنری حضور دارند که در این مینیاتورها نیمه انسانند و محتوایی مذهبی دارند. بسیاری از این موضوعات، از شاهنامه، خمسه نظامی و هفت اورنگ جامی اقتباس شده بودند ولی در دوره صفویه تقریر و ترکیب جدیدی از آنها صورت گرفته بود. ولی با منحط شدن محیط صفویه، بتدریج موضوعات نقاشی ها و محتوای آنها هم رو به ابتدا می رود و این ابتدا، در غالب مسائل جنسی و غیر مذهبی آشکار است (نجفی، 1378، ص: 43) البته تاورنیه که در زمان صفویه از ایران دیدن داشته است به کل معتقد است که «نقاش های ایرانی گل و بوته و مرغ و امثال آن را خوب طراحی می کنند، اما در صورت پردازی و شبیه سازی ابدًا دستی ندارند و فن ایشان نیست». (تاورنیه، 1369، ص: 598)

البته تعداد آثاری که با مضامین بی ارزش و غیر اخلاقی طراحی می شدند نسبت به آثار دیگر کمتر بوده است. اصولاً نقاشی ایرانی تمثیلی از یک حقیقت برتر بوده و فضای نقاشی ایرانی، فرا مادی و غیر تعیینی است. و در واقع، نگارگر ایرانی از صورت (ظاهر) به باطن (معنا) دست می یابد. (گروهی از نویسندها، 1381، ص: 307) ضمن آنکه و اماکن مذهبی بخش قابل توجهی از آثار نقاشی را در درون خود جای می دادند که طبیعتاً در این نوع مکان های مقدس امکان ارائه این نوع کارها وجود نداشته است.

حکومت صفوی هم برپایه مذهب تشیع بنا نهاده شده بود و علمای این دوره از اختیارات بالایی برای جلوگیری از اشاعه منکرات در سطح جامعه برخوردار بودند. هرچند که منکر آن نیستیم که بسیاری از امور نهی شده در دین اسلام و مذهب تشیع در درون دربار صفوی و نیز بین برخی از مردم آن دوره رواج داشته، ولی به هر حال در دولت صفوی سعی می شده حداقل ظاهر شریعت حفظ شود. این موضوع در احکام صادره آن دوره برای گناهکاران و همچنین گزارشات سفرنامه نویسان اروپایی در این خصوص قابل مشاهده است.

کمال الدین بهزاد شاگردان بزرگی در تبریز تربیت کرد که هر چند از هنرمندان بزرگ عرصه هنر

نقاشی محسوب می‌گردیدند، اما در مقایسه با بهزاد از مهارت کمتری برخوردار بودند و در حقیقت در سایه حضور بهزاد قرار گرفته بودند. از جمله شاگردان وی شیخ زاده بود که به همراه او به تبریز آمده و در نسخه خطی دیوان حافظ که برای سام میرزا نوشته شده تصویری کشیده که بسیار استادانه است. (تاج بخش، 1340، ص: 272) نکته جالب در این خصوص این است که خود شاه طهماسب هم یکی از شاگردان او بوده و نزد بهزاد، نقاشی آموخته است. (نیومن، 1392، ص: 50) خود این مطلب هم گویای میزان تعلق خاطر برخی از پادشاهان صفوی به نقاشی است. شاه طهماسب جوان کتابخانه سلطنتی و همه نقاشان شایسته آنجا را که بیشترشان شاگرد یا پیرو بهزاد بودند از پدر به ارث برد. (پرایس، 1356، ص: 152)

طهماسب در اوان کودکی حاکم هرات شد و به همین دلیل در تماس مستقیم با میراث فرنگی تیموری قرار داشت. در اوایل سلطنتش، به تمرین و ممارست در زمینه هنرهای چون خوشنویسی و نقاشی مشغول بود، اما بعدها بطور فزاینده‌ای با تردیدهای مذهبی مواجه شد و در حکمی در سال 964 هجری نقاشی را تحريم کرد. (برند، 1383، ص: 149) گفته می‌شود شاه طهماسب در جوانی بقدرتی شیفته نقاشی بود که تمامی اوقات آسایش خود را صرف آن می‌کرد. (بینیون و همکاران، 1383، ص: 288)

اوپاوع دوران شاه طهماسب برای تحول نقاشی فوق العاده مساعد بوده است. حمایت درباری شکوهمند، ارتباط نزدیک تر بین مکاتب شرق و غرب که در سایه یکپارچگی ایران میسر گشته بود و نیز رشد و انتشار تکنیک که در هرات و دیگر پایتخت‌های قرن پانزدهم بنحو بسیار دقیقی پرمایه شده بود، همگی در این زمان، آن چیزی را به بار آورد که بسیاری از منتقدان، اوج سبک ایرانی می‌دانند (همان 288) تقاویت دوره شاه طهماسب با دوره‌های حکومت دیگر پادشاهان صفوی تجلی بیشتر مضامین مذهبی در آثار نقاشی‌های این دوره است. هر چند که بازنگاری گسترش تشیع در آثار هنری سایر پادشاهان این سلسله نیز متجلی بوده است اما دوره شاه طهماسب اوج این تجلیات بوده است.

گرایش به مضامین دینی در نقاشی عصر شاه طهماسب می‌توانست تا حدودی بیانگر علاقه دینی او نیز باشد. این تمایل را می‌توان در عالی ترین اثری که تاریخ نقاشی در اسلام در قلمرو مضامین دینی به خود دید – یعنی پرده «معراج پیامبر اکرم(ص) از آسمانها» در نسخه خطی خمسه نظامی شاه طهماسبی – شناخت. (مدپور، 1374، ص: 207)

در دوره صفویه از نظر ترتیب زمانی، تبریز، قزوین و اصفهان در زمینه ارائه آثار نقاشی اهمیت یافتد که به دلیل انتقال پایتخت در بین این سه شهر بود و موجب تجمع هنرمندان در آنها شد. بسیاری از هنرمندان بر جسته تبریزی که در دوران حکومت شاه اسماعیل و شاه طهماسب در تبریز حضور داشته و آثار بی‌بدیلی خلق می‌کردند، بعدها به اصفهان مهاجرت نمودند. اسامی و شرح حال مختصر بسیاری از این هنرمندان در کتاب تذکره نصرآبادی گردآوری شده است.

در مورد سایر مکتب‌های محلی این دوره، از مکتب قزوین نیز می‌توان یاد کرد. این هنر در شیراز که طراحی پس زمینه‌های تزئینی بسیار متدائل بود، و انسانها و موضوع‌های نقاشی اصلی بیشتر روی حاشیه می‌افتد ادامه یافت. ولی در مجموع، آثاری که در میانه این سده خلق شده تا اندازه‌ای به یکنواختی گراییده، و تا بیست و پنج سال آخر این سده هیچگونه پیشرفتی در نتیجه کارها روی نداده است. پس با حمایت شاه عباس (1587-1629 میلادی / 965-1007 هجری) آن سبک هنری لطیف، ظریف و حتی عالی و بسیار مطلوب و مطبوع که شاید امروز برای ما آشناتر از هر هنر دیگری باشد، ظهور کرد. (تالبوت رایس،

1385، ص: 253) در نتیجه توجهات سخاوتمندانه شاه عباس کبیر، اصفهان به عنوان یکی از درخشان‌ترین شهرهای شرق گسترش می‌یابد و در قرن هفدهم تمام نیروهای هنری کشور را در خود مرکز کرد(کونل، 1368، ص: 180)

در مجموع آنچه که بیش از همه در اعتدالی نقاشی ایرانی در عصر صفویه مؤثر افتاد حکمت ولایت و تفکر شیعی بود. تفکر شیعی در ذات خود همواره سنن ظاهری شریعت و احوالات و مواجهی باطنی اهل دل و الهام را به همراه داشت (مدپور، 1374، ص: 206) این تفکر در زبان هنر نقاشی بصورت نمادهای شیعی، اسمای دوازده امام، جلوه هایی از مفهوم ولایت در شیعه، تصاویر بزرگان مذهب شیعه و ... نمود می‌یافتد. مثلًا در سال های نخستین دوره صفویه، کلاه قزلباش ها در آثار نگارگری فقط به رنگ قرمز نشان داده می‌شد و دوازده شیار آن نمایانگر دوازده امام علیهم السلام بود که به وضوح دیده می‌شد.(برند، 1383، ص: 161)

نفیس ترین نسخه نیمه اول و در واقع سراسر قرن شانزدهم، خمسه نظامی است که در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود. این نسخه که در کمال نفاست تزئین یافته، دارای چهارده تصویر بزرگ با زیبایی و لطافت خیره کننده است. آثار مزبور نشانگر اوج سبک شکوهمند، و غنی ترین و کامل ترین دستاورد تکنیک نقاشی ایران محسوب می‌شوند. (بینیون و همکاران، 1383، ص: 294)

یکی از ویژگی های نقاش این دوره، نقاشی بر روی دیوارها بود که به اصطلاح نقاشی دیواری نامیده می‌شد. این نقاشی ها در درون کاخ ها، باغ های سلطنتی و عمومی، اماكن مذهبی و حتی منزل برخی از ثروتمندان طراحی می‌شده است. انگلبرت کمپفر در سفرنامه اش پس از بازدید از چهار باغ اصفهان می‌نویسد: در باغ های اطراف خیابان چهارباغ، رشته آنها توسط خانه های زیبایی که گنبد، ایوان، معجرهای چوبی و نقاشی دیواری دارد، گستته می‌شود. (کمپفر، 1363، ص: 196) رضای عباسی بزرگترین هنرمند دربار شاه عباس با نقش هایی از آدمیان با حالتی بیمارگونه و خط های موزون منحنی، سرمشقی برای نقاشی دیوارها و کاشی ها بر جای گذاشت. (پرایس، 1389، ص: 168)

همچنین پا به پای آثار نقاشان بزرگ کتابخانه های سلطنتی، به سفارش هنرپروران کم ثروت تر، تعداد زیادی نقاشی های بسیار کم زرق و برق تر تهیه شد. برخی از این ها، آثار واقعی هنری محسوب می‌شوند، و تنها تعداد اندکی فاقد گیرایی هستند، ولی بی شک به دنبال افزایش تقاضا، آثار ضعیف و سطحی نیز - که درصد آنها در مقایسه با گذشته نسبتاً بیشتر بود تهیه می‌شد. (بینیون و همکاران، 1383، ص: 289) خوشبختانه بسیاری از آثار نقاشی این دوره در قالب کتاب های مصور و تابلوهای بی نظیر هم اکنون موجود می‌باشند هر چند که بخشی از این آثار در دورهای مختلف بعد از صفویه و بخصوص در جریان جنگ های ایران و روسیه در عهد فتحعلیشاه از ایران خارج گشته اند. اغلب نسخه هایی که در اوایل قرن شانزدهم در هرات و شهرهای دیگر خراسان نوشته شده بود در تبریز بوسیله نقاشان دوره صفویه مصور گردیده است. (تاج بخش، 1340، ص: 276) برخی از این کتاب ها که در کتابخانه آرامگاه شیخ صفی الدین در اردبیل نگهداری می‌شده، به روسیه انتقال داده شده است.

کتابخانه اردبیل در دنیا معروف بوده است. (اعتمادالسلطنه، 1367، ص: 40) این کتابخانه بعد از انقراض صفویان متفرق گردیده ولی تا ایام سلطنت فتحعلیشاه و زمان جنگ با روس ها مقداری از کتب آن باقی بوده است. با آنکه تصرف اردبیل مستلزم مخارج و زحماتی بود. ولی باز هم بر حسب اصرار و تقاضای

گریبایدوف، نویسنده مشهور روسی، یک عده نقشون از قره باع به طرف اردبیل اعزام شد که این لشکرکشی برای تسخیر گنجینه علم و ادب بوده و با سیاست یا منافع سلطنتی تماس نداشت. بالاخره ژنرال سوقنان در 25 ژانویه 1828 شهر اردبیل را محاصره نمود و پس از ورود به شهر، علم را دعوت کرده و آنها را از قصد و عزم پسکوویچ درباره کتابخانه آگاهی داد. علم را در ابتدا قیل و قال نموده ولی بالاخره مجبور شدند کتابخانه را تسليم نمایند. (عبدالعزیز، بی‌تا، ص: 115 و 116)

عبارات مؤلف کتاب خاورشناسی در روسیه و اروپا در این زمینه گویای اهمیت این کتاب‌ها می‌باشد. او اعتقاد دارد که «دانش روس مرهون موفقیتی است که قیمت روی آن نمی‌شود گذاشت و آن مجموعه اردبیلی نسخ خطی فارسی است که اکنون در کتابخانه عمومی لنین گراد موجود می‌باشد». (بارتولد، 1351، ص: 43)

نتیجه

سه عامل علاقه‌مندی و حمایت پادشاهان صفوی از هنر نقاشی، ترویج گسترش مذهب تشیع و گسترش یافتن آموزه‌های شیعی در جامعه و ظهور هنرمندی به نام بهزاد، بیشترین تأثیر را بر تحولات عرصه هنر نقاشی از خود بر جای گذاشته اند. بدون در نظر گرفتن عامل مهمی مانند نقش پادشاهان صفوی در گسترش هنر نقاشی، نمی‌توان انتظار داشت که به نتایجی جامع و دقیق در این خصوص دست یافت. چرا که اساساً این دو عامل در کنار هم موجب این شکوفایی گشته اند. یکی از خصوصیات پادشاهان صفوی و بخصوص شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول، گزینش اطرافیانشان بر حسب میزان علاقه‌مندی و التزامشان به مذهب تشیع دوازده امامی بوده است. همین موضوع موجب شده بود تا استادکارانی که در دربار صفوی به کار گرفته می‌شدند از میان کسانی باشند که در تشیع آنها شک و شبھه‌ای نباشد. به این ترتیب انتظار ظهور آثاری با موضوعات مورد علاقه این افراد و دولت حاکمه انتظاری کاملاً بجا بوده است.

در این دوره و در سایه حمایت سلاطین صفوی، هنرمندان بزرگی در گستره این هنر پا به میدان نهادند و آثار و تصاویری خلق نموده اند که در طول تاریخ کم نظیر بوده اند. این تصاویر در قالب پوسترها، نقاشی‌های دیواری و در درون صفحات کتاب‌ها نمایان گشت. تصاویر این دوره دارای مضامینی از قبیل صحنه‌های نبرد و شکار، موضوعات مذهبی، زندگی عامه مردم، تصاویر پادشاهان و در برخی موارد نیز با زمینه‌های عاشقانه بوده است.

هرچند زمان پیدایش مینیاتور مربوط به دوره تیموری می‌شود، اما تکامل و گسترش کمی و کیفی آن در دوره صفوی و با تلاش‌های هنرمندی به نام بهزاد صورت گرفته است. در دوره صفوی مراکزی مانند تبریز، قزوین و اصفهان و شیراز مرکز تبلور آثار نقاشی نفیس ایرانی بوده اند.

کتاب آرایی و خوشنویسی هم به عنوان دو هنری که رابطه نزدیکی با نقاشی دارند در دوره صفوی پایه‌پایی نقاشی پیش رفته و از گسترش این هنر بهره مند گشتد و برخی از استادان نیز در هر دو زمینه خطاطی و نقاشی مهارت‌های خود را به نمایش نهادند و ترکیبات فوق العاده‌ای از در هم آمیختن این دو هنر پیدید آورند.

مذهب تشیع تأثیر ویژه‌ای بر کل هنر دوره صفوی و نقاشی در این دوره داشته است. مضامین شیعی در بخش قابل توجهی از آثار این دوره نمایان است. بیشترین آثار نقاشی با موضوعات مربوط به تشیع اثنی عشری در عهد شاه طهماسب اول دیده می‌شود که به تدین و تعصب شیعی او مربوط می‌شود.

- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان، مرآت البلدان، تصحیح عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، جلد اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1367.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیر، خاور شناسی در روسی و اروپا، ترجمه حمزه سردادر، تهران، انتشارات ابن سینا، 1351، چاپ اول.
- برند، باربارا، هنر اسلامی، ترجمه مهناز شایسته فر، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات هنر اسلامی، 1383، چاپ اول
- بستانی، محمود، اسلام و هنر، ترجمه حسین صابری، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، 1371، چاپ اول.
- بنجامین، ساموئل گرین ویلر، ایران و ایرانیان؛ خاطرات و سفرنامه، رحیم رضازاده ملک، تهران، نشر گلبانگ، 1366، چاپ اول.
- البهنسی، عفیف، هنر اسلامی، ترجمه محمود پورآفاسی، تهران، انتشارات سوره مهر، 1385، چاپ اول.
- بینیون، لورنس و ویلکینسون، ج.و.س. و گری، بازیل، سیر تاریخ نقاشی ایرانی، ترجمه محمد ایرانمنش، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1383، چاپ سوم.
- پرایس، کریستین، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1356.
- تاج بخش، احمد، ایران در زمان صفویه، تبریز، انتشارات کتابفروشی چهر، 1340.
- تالیوت رایس، دیوید، هنر اسلامی، ترجمه ماه ملک بهار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1375، چاپ اول.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه، تهران، انتشارات سنایی، چاپ چهارم، 1369.
- جامعی، بیوک، نگاهی به آثار و اینیه تاریخی اردبیل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1374، چاپ سوم.
- جعفریان، رسول، تاریخ ایران از آغاز اسلام تا پایان صفویه، تهران، نشر علم، 1393، چاپ اول.
- جعفریان، رسول، نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی، تهران، نشر علم، 1387، چاپ اول.
- صفاکیش، حمیدرضا، صفویان در گذرگاه تاریخ، تهران، انتشارات سخن، 1390.
- عباس خانی، روح الله، سیر تطور هنر در آذربایجان، تهران، انتشارات سروش، 1382، چاپ اول.
- عبدالعزیز(صاحب جواهر)، دائرة المعارف الاسلامیه ایران، بی جا، بی نا، بی تا.
- عون اللهی، سیدآقا، تاریخ پانصد ساله تبریز از آغاز دوره مغولان تا پایان دوره صفویان، ترجمه پرویز شاهمرسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1387، چاپ اول.
- فیاض، ابراهیم، مردم شناسی تاریخی شناختی علم در ایران، تهران، نشر بین الملل، 1389، چاپ اول.
- کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، انتشارات خوارزمی، 1363، چاپ سوم.
- کونل، ارنست، هنر اسلامی، ترجمه هوشنگ طاهری، 1368، انتشارات توس، چاپ سوم.
- گروهی از نویسندها، حاکمان شیعه، قم، انتشارات نورالسجاد، 1385، چاپ اول.
- گروهی از نویسندها، راز و رمز هنر دینی، مقالات ارائه شده در اولین کنفرانس بین المللی هنر دینی،

تنظیم و ویرایش مهدی فیروزان، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم 1380

- گروهی از نویسندها، مجموعه مقالات اولین همایش هنر اسلامی، به اهتمام محمد خزائی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات هنر اسلامی، 1381، چاپ اول.

مدبپور، محمد، تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1374، چاپ اول
- میر احمدی، مریم، دین و دولت در عصر صفوی، تهران، انتشارات امیر کبیر، 1369، چاپ دوم.

- نجفی، موسی، مقدمه تحلیلی تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران، نشر منیر، 1378، چاپ دوم.
- نوائی، عبدالحسین و غفاری فرد، عباسقلی، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه، تهران، انتشارات سمت، 1381، چاپ اول.

- نیومن، اندرو، ایران عصر صفوی، نویزایی امپراتوری ایران، ترجمه بهزاد کریمی، تهران، نشر نقد افکار، 1392

- هالم، هاینس، تشیع، ترجمه محمدتقی اکبری، قم، نشر ادیان، 1389.
- یاوری، حسین و رجبی، زینب و قادری، فائزه، فرش ایران در دوره صفویه، تهران، انتشارات سایه بان هنر، 1393، چاپ اول.

مخصوصه ایمانیان

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم تربیتی پیش از دبستان دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی تهران
e-mail: masoumehimanian@gmail.com

پادگیری داستان های شاهنامه فردوسی توسط خردسالان به روشنی متفاوت

چکیده. ادبیات ملی یکی از ارکان هویت ملی هر کشور است. لذا، انتقال ادبیات ملی به نسل های آینده بسیار حائز اهمیت است. شاهنامه به عنوان نمونه ای از میراث ادبی ایران سرشار از آموزه های انسانی و اخلاقی است. از آنجا که پادگیری در سالهای اولیه کودکی بسیار بادوام است. این سین، دوران طلایی برای آشنایی با داستان های شاهنامه است. در این گزارش رویکردی متفاوت که در آن انواع روش های (شنیدن، تصویرسازی، اجرای نمایش) با هم ترکیب می شوند تا داستان در ذهن کودکان ثبت شود، ارائه شده است.

Annotation. National literature is one of the pillars of its national identity. Therefore, transmission of national literature to future generations is important. Shahnameh as an example of iranian literature is full of human and moral teachings. Since Early childhood education is very perdurable. This period is a golden time to become familiar with stories of Shahnameh . In this report a different approach in which a variety of methods (hearing,visualization,running the show)are combined to stabilize a story in children's minds is presented.

مقدمه

هویت ملی به معنای احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی در میان مرزهای تعریف شده سیاسی است. مهمترین عناصر و نمادهای ملی که سبب شناسایی و تمایز می شوند عبارتند از: سرزمین، دین و آئین، آداب و مناسک، تاریخ ، زبان و ادبیات ، مردم و دولت(یوسفی، 1380:17). و در این میان عناصر فرهنگی اهمیت ویژه ای دارند. چنانچه آیت الله خامنه ای رهبر جمهوری اسلامی ایران می فرمایند: "این جانب به مسائل فرهنگی بهای زیادی می دهم و اعتقاد راسخ دارم که قوام یک کشور و ملت یک ملت به فرهنگ آن ملت است و بیش از هر چیز تمایز یک ملت با سایر ملت ها را نشان می دهد".
(فصلنامه مطالعات راهبردی 1378: 89)

طبق بررسیهای روان شناختی و تربیتی، سالهای اولیه زندگی کودکان نقش اساسی در رشد و پرورش آنان ایفا مینماید . چراکه 80 درصد شخصیت کودک ظرف 6 سال اولیه حیات او شکل میگیرد (فضلی، 1394: خلاصه مقاله) آن چه کودک در این سالها با آن مواجه میشود در شکل گیری منش و شخصیت او تاثیر عمیقی می گذارد. چنانچه فروبل به اهمیت فرصت های آموزشی در اولین سال های پیش دبستان اشارات فراوانی داشت و معتقد بود که کودک در محیطی غنی و سرشار می تواند علائق خود را از طریق تجربه اندوزی و فعالیت شخصی رشد دهد (مفیدی، 1372: 24)

و آنچه در این فرصت به کودک آموخته می شود ماندگار است چنانچه پیامبر گرامی اسلام می فرمایند: "فرآگیری علم در کودکی هم چون نقشی است که بر سنگ حک شود"(میرزا بیگی، 1370: 5). از سویی اگر چه زندگی کودک بازی نیست ولی بازی همه زندگی کودک است. و هر آنچه در سالین زیر هفت سال آموخته می شود لازم است در قالب بازی و تجربه شخصی کودک و نه به صورت رسمی باشد. خیلی از آموزشها تربیتی را می توان در خلال بازیها به کودک نشان داد و به راحتی کودک را در مسیر درست

تربيت نمود بازی در شخصيت سازی و رشد کودک تأثير فراوان دارد. بازی میتواند وسیله کسب تجربه های پرارزشی باشد که کودکان در خلال آن از جهت احساسی، اجتماعی و روانی رشد میکنند (آقاجانی، جبارف، مصطفی یوف، 1393).

حال با توجه به اثر بخشی پایدار یادگیری های دوران خردسالی می توان این سنین را دوران طلایی برای انتقال عناصر هویت فرهنگی و از جمله میراث ادبی به کودک دانست. و در این میان شاهنامه فردوسی، بیشک، یکی از منابع اصلی فرهنگ ایرانی است. فردوسی خلق و خو و ابعاد مختلف زندگی اجتماعی ایرانیان را به بیانی شیوا در شاهنامه منعکس نموده است. به همین دلیل همواره در میان ایرانیان مورد توجه بوده است. (موسوی نژاد، 1383).

این گزارش پس از بیان ضرورت انتقال داستان ها و اشعار متون کهن و آشنايی کودکان ایران زمین با قهرمانان و محتواي اصيل ميراث ادبی کشور، از جمله شاهنامه، با بیان نتایج برخی پژوهش ها و نظرات صاحب نظران، ایده طراحی برنامه آموزشی (به صورت پنهان) با هدف آشنايی کودکان (دو تا هفت سال) با اشعار شاهنامه فردوسی، در قالب برنامه گردشگری خردسالان را به تفصیل توضیح می دهد. (طرح ریزی برنامه براساس تجربه مربی و نیز تایید برخی پژوهش ها در خصوص نحوه مواجهه کودک با ادبیات استوار است).

گردشگری خردسالان برنامه ای دو ساعت و نیمه است که کودک همراه با والد در آن شرکت می کند و به صورت موضوع محور براساس برنامه درسی پنهان، لحظات شاد و سرشار از یادگیری را تجربه می کند. این برنامه ها در شهر تهران برگزار شده است.

میراث فرهنگی و ادبیات و کودک

نقش فرهنگ به مثابه خون در رگهای جامعه است (عزیز آبادی فراهانی، سید آبادی: 1). رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله خامنه ای نیز فرهنگ و هویت فرهنگی را اساس پیشرفت و موجودیت ملتها می داند (نقوی، 1385) برای فرهنگ ویژگی هایی را بر شمرده اند که بعضی از آنها عبارتند از آموختنی، اکتسابی بودن، زنده بودن هویت دهنده بودن، قابلیت انتقال و اینکه خاص انسان است (فیاض، 33: 1372). و از آن جا که کودکان آینده سازان جامعه می باشند انتقال هویت و میراث فرهنگی به آنان از اهمیت بسزایی برخوردار است. چراکه دوران کودکی مهمترین بخش از زندگی هر فرد میباشد.

در این دوره کودک با استفاده از تجربیات و مشاهدات خود به دنبال انتخاب راه و روش زندگی خود می باشد. در این دوران است که شخصیت هر فرد شکل می گیرد و فرد با توجه به آموخته های خود در دوران کودکی پا به دنیای بزرگسالان می گذارد (شريفی، جباری، محمدآبادی، 1395: خلاصه مقاله).

ادبیات در حقیقت رابط میراث فرهنگی یک کشور از نسلی به نسل دیگر است، که اگر نباشد، ما می توانیم پزشک و مهندس و صنعتگر و عالم داشته باشیم، اما برای دنیای دیگری؛ نه برای دنیای این جامعه و این مرز و بوم. ادبیات مثل آن ژنهای انتقال خصوصیات است که اصلاً وراثت و نسل را اینها حفظ می کند. ادبیات است که اتصال یک ملت را به گذشته‌ی خودش، و فرزندی را به پدر نسلی خودش، ایجاد و حفظ و ثبت می کند. (امام خامنه ای، 1370)

در ادبیات فارسی آثار گرانمایه بسیاری می توان یافت که سرشار از حکمت، اخلاق و معنویت است. یکی از این آثار شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی است. او انسانی بوده برخوردار از معارف ناب

دینی(امام خامنه ای، 1390). اگر شما به شاهنامه نگاه کنید، فردوسی از اول با نام خدا شروع می‌کند - «به نام خداوند جان و خرد / کزین برتر اندیشه بر نگزرد» - تا آخر هم همین‌طور است؛ فردوسی را با این چشم نگاه کنید. فردوسی، خدای سخن است؛ او زبان مستحکم و استواری دارد و واقعاً پدر زبان فارسی امروز است؛ او دلباخته و مجنوب مفاهیم حکمت اسلامی بود.(امام خامنه ای، 1370)

زنگی امروزی و تهاجم فرهنگی

در هیاهوی دنیای مدرن و جنگ رسانه ها و دیگر ابزار سلطه، فرهنگ غرب از طریق تهدید نرم، هویت، الگوها و قهرمانان و سبک زندگی متفاوتی را برای رسیدن به اهداف سلطه گرانه خود، عرضه می‌کند. تهدید نرم موثرترین، کارآمدترین، کم هزینه ترین و در عین حال خطرناک ترین و پیچیده ترین نوع تهدید علیه امنیت ملی یک کشور است چون می‌توان با کم ترین هزینه و حذف لشکرکشی و از بین بردن مقاومت های فیزیکی به هدف رسید زیرا با عواطف احساسات فکر و اندیشه و باور و ارزش ها و آرمانهای یک ملت و نظام سیاسی ارتباط دارد. ابعاد این جنگ و تهدید گسترده تر و مخرب تراست زیرا این فکر آرمان ملت ها را مورد تهاجم خود قرار می‌دهد. تهدید نرم به روایه و روان یک ملت به عنوان عوامل قدرت ملی خدشه وارد می‌کند. ابزارهای عده در این رابطه عبارت اند از رسانه های مكتوب، رسانه های صوتی و تصویری و مبدلات فرهنگی (علیزاده، مرادی صالح، 1391: 33-32).

از آن جا که تکامل شخصیت کودکان بیشتر بر پایه ای مشاهده و تقليد می‌باشد. با گسترش ارتباطات و سهولت تبادل اطلاعات در جهان امروز، کشورهای غربی برای اثرباری بر تربیت و تعلیم کودکان در سایر کشورها اقدام به برنامه ریزی و صرف هزینه های هنگفت برای تولید محصولات ضد فرهنگی بر اساس روحیات و علایق کودکان نموده اند. (شریفی، جباری، محمدآبادی، 1395: خلاصه مقاله) (در این جنگ تمام عیار تربیت فرزندان مبتنی بر هویت ملی و اسلامی حائز اهمیت است چنانچه رهبر انقلاب اسلامی ایران در جمله ای تأمل برانگیز می‌فرمایند: اگر یک انقلاب تحت فشار اقتصادی، سیاسی و تبلیغی قرار بگیرد قابل ملامت نیست ولی اگر این انقلاب نتواند فرزندان خود را تربیت کند قابل ملامت و سرزنش است). (فیض نژاد، 43: 1389).

علیرغم وجود محتوای اصیل و ارزشمند و حضور قهرمانان با منش ملی و اسلامی در میراث ادبی ایران زمین، کودکان آشنازی چندانی با آنها ندارند و بر خلاف بسیاری از شخصیت ها و قهرمانان رسانه های فرهنگ مهاجم که کودکان با بسیاری از آنها زندگی می‌کنند! علاقه به قهرمانان کارتون ها و بازی های رایانه ای و تقليد از آنان نشان می‌دهد تمایل کودکان به قهرمانان محصولات رسانه ای، باعث الگوپذیری از آنان شده، که در بیشتر اوقات عادتی ضد ارزش های اسلامی- ایرانی می‌باشد(شریفی، جباری، محمدآبادی، 1395: خلاصه مقاله)

به اعتقاد تاکر بچه ها برای آشنازی با فرهنگی که در آن زاده شده اند، بهتر است که از غراییز خود کمک بگیرند و با سرعت خود پیش روند تا اینکه از طریق کتابها آموزش بیینند و خود بچه ها نیز این مسئله را مهمتر می‌دانند. او به نظر پیازه در این مورد اشاره می‌کند که کودکان، هنگامی به بهترین وجه یاد می‌گیرند که با خود تجربه رو به رو شوند و نه با آموزش کتابی و از قبل هضم شده. (تاکر در هانت، 1992، ص 195 و 166)

وجود مانع یا تصور وجود مانع

در خصوص اشعار و متون کهن و آشناهای با شخصیت‌ها و داستان‌ها، اولین مانع که به ذهن می‌رسد واژه‌های صقیل و دژ کاربرد متون کهن است، که کودک در محاورات روزمره و حتی در کتاب‌های جدید اثری از آن نمی‌یابد، حتی گاه بزرگسالان نیز معنای صحیح و طرز خواندن آنها را نمی‌دانند. لذا کل اشعار و متون کهن و از جمله شاهنامه در گوشه کتابخانه صرفاً به عنوان نماد میراث ادبی ایران زمین قرار داده می‌شود و کودک گاه و بی‌گاه در میان محاورات بزرگسالان صرفاً از مباحثات والدین خود به میراث فرهنگی ایرانیان می‌شنود! بدون آنکه این میراث و قهرمانان این متون در زندگی او نقش ایفا کنند و کاربرد داشته باشند.

در ادامه به این سوال پاسخ می‌دهیم که آیا حقیقتاً این مانع وجود دارد؟

کودک و یادگیری ادبیات

کودک، تجربه خود از یادگیری ادبیات را با الگوهای آهنگین شروع می‌کند که سرآغاز این الگوهای طبق پژوهشها از شش ماهگی تخمین زده می‌شود. البته بتسي هرن این تجربه را به دوران پیش از تولد و شنیدن ضربان قلب مادر و صدای او مربوط می‌داند. تجربه ای که پس از تولد با شعرهای کودکانه، بازیهای انگشتی و لالاییها دنبال می‌شود. (هرن، 2001 ص 3)

نتایج برخی تحقیقات نشان می‌دهد که هرچند زبان و ادبیات ماهیت یکسانی دارد از لحاظ منشأ و هم‌چنین نوع پردازش با همیگر تفاوت‌های اساسی دارد و این تفاوت آنها را به حوزه هایی جدا از ذهن مربوط می‌کند.

کسانی که طرفدار تفاوت در ماهیت زبان و ادبیات هستند غالباً این تفاوت را در قالب زبان ادبی و زبان غیرادبی مطرح می‌کنند. به اعتقاد آنان، زبان ادبی، ویژگیهای منحصر به خود را دارد که زبان غیرادبی فاقد آنهاست؛ به عنوان مثال معتقدند زبان عادی از بسیاری انواع ساخته‌ای معیار ساخته شده است اما زبان ادبی بارها این ساخته‌ها را به روشهای غیر عادی گسترش می‌دهد و اصلاح می‌کند؛ البته شم ما هرچند غیرهوشیارانه می‌تواند این الگوهای را در متن ادبی درک کند. آنها همچنین معتقدند که متون ادبی از آن جهت ادبیات نامیده می‌شود که:

- فرهنگی که این متون از آن بیرون آمده است، آنها را ادبیات می‌دانند
- از زبان خاصی استفاده می‌کنند که چیزی غیرعادی در آن هست.
- مردم را با احساساتی برمهی انگیزد که به خاطر خود این احساسات با ارزشند (کامینگزو سیمونزف 1983، ص 2)

به اعتبار همین تفکر درباره متفاوت بودن زبان ادبی و زبان غیرادبی است که روشهایی چون آشناهای زدایی، هنجارگریزی، برجسته سازی و ... به عنوان ویژگیهای ادبیات ذکر می‌شود؛ به عبارت دیگر این روشهای عواملی است که یک قطعه از زبان را به قطعه ادبی تبدیل می‌کند.

رقیه حسن پس از پژوهش‌های خود به پیدایش و شکل‌گیری نوعی توانش در کودک اشاره می‌کند که در قیاس با توانش زبانی می‌توان آن را توانش ادبی دانست. رویارویی کودک با الگوهای زبانی، توانشی را در او شکل می‌دهد که در سالهای بعدی رشد و در فرایند اجتماعی شدن انواع ساخته‌ای پیچیده ای را که برای اولین بار با آنها برخورد می‌کند. به واسطه این توانش از همیگر بازشناسد و لذت او از گفتن و شنیدن شعر

به درک زیباییهای شعر به صورت آگاهانه و سرانجام شناخت او نسبت به زبان شعر منجر شود.

طبق نظر حسن در یادگیری ادبیات، کودک قصد و نیتی برای یاد گرفتن ندارد و حتی هدفي غایی را برای یادگیری در ذهن خود نمی پروراند . او در معرض آهنگ خاص اشعار قرار می گیرد و از آنها لذت می برد. (حق شناس لاری، آغازگار، کرد ز عفرانلو کامبوزیا، علوي.1388)

بر این اساس نباید کودکان را از مواجهه با متون کهن صرفا به دلیل دژکاربردی لغات و متن آنها محروم ساخت ،چرا که این متون شکل زیبا و مولد لذت را دارا می باشند و مورد توجه کودک قرار می گیرند. از سویی به دلیل وجود توانش ادبی،کودکان می توانند مخاطب میراث ادبی فرهنگ خود باشند و می توانند با آن ارتباط برقرار کنند.

ارتباط و مؤلفه های آن

علی رغم آنکه تعریف متدائل از ارتباط عبارتست از فرآگرد انتقال اطلاعات (پیام) از فردی(فرستنده پیام) به فرد دیگر (گیرنده) پیام، لکن ارتباط موثر چیزی فراتر از انتقال صرف اطلاعات از گیرنده به فرستنده میباشد . (سلیقه دار ،1385)

در واقع ارتباط چیزی فراتر از مبالغه ای اطلاعات است. ارتباط درک عاطفه و منظور های پشت اطلاعات است. ارتباط موثر همچنین یک خیابان دو طرفه است .

ارتباط دارای مؤلفه های زیر است:

- فرستنده پیام یا منبع پیام - : آغازگر ارتباط است .
- به رمز درآوردن پیام : زمانی انجام می شود که فرستنده پیام، اطلاعات را به صورت یک رشته علامت یا نماد درآورد
- پیام : اطلاعاتی است که فرستنده پیام آن را از نظر فیزیکی به صورت رمز درآورده است. پیام ممکن است به هر شکل و صورتی باشد و فرد دیگری آن را دریافت و درک کند.
- کanal یا مجرای ارتباطی : وسیله ای است برای ایجاد ارتباط بین فرستنده و گیرنده پیام.
- دریافت کننده یا گیرنده پیام : شخصی است که اندام های حسی او احساس می کند که پیام را دریافت کرده اند. امکان دارد گیرنده پیام، یک یا چند نفر باشند.
- از رمز خارج کردن پیام : فرایندی است که به وسیله آن گیرنده پیام، پیام را تفسیر می کند. گیرنده باید ابتدا پیام را دریافت کند، سپس آن را تفسیر کند.

ارتباط ادبیات و کودک

اگر ادبیات را یک سوی ارتباط و کودک را سوی دیگر آن در نظر آوریم و تمایل داشته باشیم که این ارتباط به شکل موثر برقرار شود، باید فرآیندی را طی کنیم در این ایده تلاش می شود بدون هیچ تعجیل و در قالب بازی انگیزی کودک را در رمز گشایی پیام حمایت کرد.

در این میان تعیین نقش ما به عنوان والد یا مربی ،نحوه خواندن متون و جذاب ساختن این فرآیند نقش کلیدی در چگونگی این ارتباط بازی می کند.

نقش والد و مربی

به گفته مسعود میری(1395)، باید ببینیم ما چه چیزی را می خواهیم از متن ها به مخاطبان منتقل کنیم، باید توجه داشته باشیم دانا کردن مخاطب یا سرگرم کردن او و به دست ما نیست. هدف ما از قصه گفتن برای

مخاطب توجه دادن و ملقت کردن او به چیزهایی است که خودش باید درک کند و درگیر آن شود. در این زمان وقتی نقش میانجی یا دانای کل را به خود بگیریم دیوار بلندی بین مخاطب با جامعه اش کشیده ایم در این طرح تأکید بر دادن فرصت به کودک و کاهش حد انتظار والد در گرفتن بازخوردهای آنی رمز گشایی پیام توسط کودک، یکی از مقدمات اساسی است. به طوری که در فرآیند مواجهه کودک با اشعار شاهنامه بدون ساختن دیوار بلند میانجی، عمل کنند و علیرغم عادت به تفسیر و توضیح اشعار نپردازن.

چگونه خواندن متون

ساعد باقری (1395) بیان می کند که: "نکته مهم این است که فهم صحیح موجب درست خواندن متون کهن می شود و این درست خوانی سبب می شود که مخاطب نیز فهم صحیحی از متن به دست آورد. بچه ها باید تربیت شوند و متون کهن را درست بخوانند و قصه گویی امکان بسیار خوبی است که بچه ها زبان صحیح و درست خواندن را بشنوند و یاد بگیرند".

جاداب ساختن فرآیند

مسعود میری (1395) در متن کهن را دارای قدرتی در پشت سر می داند و بیان می کند که: "یکی از اساسی ترین بحث هایی که در متن قصه مطرح است این است که باید میانجی حذف شود. وجود میانجی در بیان متون کهن به منزله وجود دانای کل، استاد، معلم و ... بوده و به کودک صدمه می زند. البته این به معنای عدم بازآفرینی متون کهن نیست. مرز بین این ها بسیار ظریف است. مساله این است که در اینجا متن تبدیل به واژه «دُزْكَارِبَرْد» می شود و از دایره واژگان مخاطب بزرگتر می شود، در حالی که در اینجا چیزی برای فهمیدن وجود ندارد و اصل همان شنیدنی کردن متن برای مخاطب است.

مبتنی بر این تلقی تلاش می شود ابیات شاهنامه برای کودک شنیدنی شود.

• شنیدنی: آنچه شنیده می شود.

• شنیدنی: آنچه در حوزه شنیداری جذاب می شود.

در این طرح با حذف تصور مانع در خود متون کهن، ابتدا فقط می خواهیم کودک ابیات را بشنود. در اینجا لازم است تفاوت شنیدن و گوش دادن را تذکر دهیم:

شنیدن: به واکنش ایجاد شده به وسیله امواج صوتی و برانگیزاننده گیرنده های حسی گوش شنیدن گفته می شود. شنیدن در واقع درک فیزیولوژیکی و غیر ارادی امواج صوتی است.

برای گوش دادن شما باید بشنوید، اما برای شنیدن لازم نیست که گوش بدھید (گوش دادن به میزان توجه فرد بستگی دارد). (دانای طوسی، بازیار. 1391)

گوش دادن: فرآیند شنیدن و انتخاب، جذب و سازماندهی، و به خاطر سپردن و دادن پاسخ های مشخص به حرک های شنیداری و غیر کلامی. در این تعریف تاکید بر دریافت و فهم درست از علایم کلامی و غیر کلامی است. (سلیقه دار، 1385)

در این طرح تلاش می شود فرآیند گوش دادن طی فرآیندهایی در مراحل مختلف و جذاب در طول زمان و نه به صورت آنی، رخدہ و آنچه شنیده شده، جذاب و شنیدنی شوند و گوش داده شود!

فرآیند رمز گشایی پیام و جذاب سازی ارتباط

در این روش ابتدا با بازخوانی صحیح ابیات برگزیده (که محتوای داستان را در کوتاه ترین حالت منتقل می کنند) با لحن مناسب با فراز و فروز داستان، کار آغاز می شود. باز والد برای همراهی و اجرای

دستور العمل مشارکت خواسته می شود. و مبتنی بر این قاعده که فقط صوت ها به گوش کودک برسد و او با شکل متفاوت بیان و لحن و فراز و فرود آشنا شود فایل های صوت در اختیار والد قرار داده می شود.

کودک بدون آنکه میانجی گری، ترجمه و تفسیری بر آنچه میشنود از طرف والد ارائه گردد، وارد پروسه ارتباط می شود. باز خوردهای احتمالی توسط والد به مربی گزارش میشود و مربی در طول این فرآیند از والد می خواهد تا نقش فعال در ترغیب کودک به شنیدن و پیگیری آنچه رخ خواهد داد را داشته باشد و وانمود کند که گویی خود می خواهد صوتها را بشنود به طوری که کودک از هدف فعالیت بودن مطلع نشود.

- در حین شنیدن سعی می کنیم عوامل محیطی مزاحم را بدون اینکه کودک متوجه شود به حداقل برسانیم.

- بر خلاف عادت کودکان امروزی، در این مرحله تصویر ارائه نمی شود تا کودک صرفا از قوه شنیداری استفاده کند و تمرکز بر شنیده ها باشد.

فایل های صوتی به صورت بخش بندی شده ارائه می شود و با گرفتن باز خورد احتمالی، در دو یا سه مرحله (هر مرحله شامل چند فایل صوتی) (ارائه میگردد).

با اطمینان از شنیده شدن داستان وابیات توسط کودک (هدف گوش دادن کودک نبوده است)، وارد مرحله بعد خواهیم شد.

تصویر سازی

تصویر سازی بیان اندیشه فکر و مفاهیم در قالب تصویر برای درک بهتر مخاطب است. (حسن پور 5:1388). در حوزه کودک مصور سازی تقویت کردن بنیه مفاهیمی است که به مدد تصویر برای کودکان طرح می شود. (ابراهیمی 1367:23)

در مرحله بعد طی فعالیتی جذاب از کودک خواسته می شود تا تصاویر (مرتبط با داستان مورد نظر) ارائه شده به او را (بسته به سن کودک می توان این تصاویر را به صورت کامل یا به شکل پازل ارائه داد) در قالب پرده شاهنامه خوانی به صورت نقاشی یا کلاژ درآورد. ضمن تصویر سازی فعال کودک با مشارکت فعل مربی و والد، اشعار توسط مربی خوانده می شود. و کودک اشعار شنیده شده -ی پیش از این را با تصویر گری خود این بار با درک بهتری می شنود. بدون توضیح تصاویر، در رسیدن به مرحله بالاتری از فهم کودک را یاری خواهند کرد. از آن جا که کودک خود این فعالیت را انجام می دهد. این بخش از فرآیند برای او همچنان لذت بخش خواهد بود.

در این مرحله کودک بازی تطبیق و کشف را همزمان انجام میدهد و این بازی برای او لذت بخش خواهد بود و در پیگیری و ادامه کار مشوق کودک می باشد. در پایان پردههای شاهنامه خوانی به صورت نمایشگاهی از کار کودکان شرکتکننده در معرض دید و تشویق خودشان و سایرین قرار می گیرد.

مربی در این مرحله داستان اشعار را در ترتیب قرار گیری پرده های دست ساز کودکان با مشارکت و همخوانی احتمالی کودک و والد می خواند. (مربی نقش نقال پرده ها را بر عهده دارد و همخوانی کودک را تشویق می کند).

همچنان کودک می تواند فایل های صوتی را مجددا بشنود و شاید می توان گفت این بار تا حدودی گوش می دهد!

نمایش

فعالیت های نمایشی و به خصوص نمایش خلاق نقش مطلوبی در رشد تکلم، پرورش اجتماعی و دیگر ابعاد شخصیت کودک دارند. (چمبرز ، 1372:105)

در این مرحله در صورت امکان کودک را با مراسم شاهنامه خوانی(نقالی) و یا نمایش کودک مرتبط با شاهنامه مواجه می کنیم. کودک آنچه را تصویر گری کرده است در این مرحله طی تماشای نمایش یا نقالی تجربه می کند.

مرحله پایانی بازی انگیزی کودک و ترغیب او در مشارکت در اجرای نمایش آنچه شنیده شده است، می باشد. در این مرحله مربی بامشارکت کودک و والد به صورت فعل به ساخت عروسک های نمایش مربوط به اشعار می پردازد. کودک اشخاص و عناصر موجود در داستان را با خلاقیت و توانایی های خود با حمایت مربی خلق می کند. در پایان با بازی انگیزی و مهارت مربی تلاش می شود تا کودکان در یک نمایش مبتنی بر داستان بازی کنند و در واقع داستان را زندگی کنند.

با این روش کودک مرحله به صورت فعل و ترغیب کننده به فهم داستان نائل می شود و بدون آنکه والد و مربی رادر نقش دانای کل ببیند از حمایت آنها در کشف معنا بهره می برد. در طول برنامه تمامی فعالیت ها مستند می شود. و به شکل عکس و نوشته ثبت میگردد. تا بتوان فرآیندها را اثربخش تر کرد.

منابع

1. ابراهیمی، نادر 1367. مقدمه ای بر مصورسازی کتاب کودکان، تهران: آگام.
2. باقری، ساعد. میری، مسعود. 1395. «شیوه های استفاده از متون کهن در قصه‌گویی». نخستین نشست تخصصی نوزدهمین جشنواره بین‌المللی قصه‌گویی کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان. خبرگزاری مهر. 20 بهمن 1395
3. بیانات مقام معظم رهبری از سایت : <http://farsi.khamenei.ir>
4. حسن پور، محسن 1388. تصویرسازی، تهران: فاطمی.
5. حق شناس لاری، علی محمد. آفگلزاده، فردوس. کرد ز عفرانلو کامبوزیا، عالیه . علوی، فاطمه 1388. شعر کودکانه و پیوایش زیبایی شناسی کلامی در کودکان. فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال 6، شماره 108-89 : 23
6. دانای طوسی، مریم. بازیار، مهدی. 1391. شاخص های آموزش گوش دادن در دوره ابتدایی؛ شواهدی از برنامه درسی زبان ملی چند کشور پیش رو در زبان آموزی و ایران. فصلنامه نوآوری های آموزشی. شماره 41 ، سال یازدهم، بهار 89: 112-1391
7. دیویی، چمبرز. ۱۳۷۲. قصه گویی و نمایش خلاق. ترجمه ی ثریا قزل ایاغ. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
8. سلیقه دار. 1385. مهارتهای گوش دادن : روزنامه همشهری، شنبه 16 دی 1385 ، سال پانزدهم، شماره 1001 ، صفحه 17
9. شریفی، بهمن. جباری، نگین ، محمدآبادی، مصصومه. 1395 رسانه، کودک و تهاجم فرهنگی. دومین

10. طهمورث آقاجانی، رشید جبارف، مشقق مصطفی یوف. 1393. تاثیر بازی بر مهارت های اجتماعی کودکان(مورد مطالعه: کودکان مقطع مهد کودکستان تهران)، مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران، سال ششم/شماره سوم
11. عزیز آبادی فراهانی ، فاطمه. سید آبادی، ملوک. بررسی جایگاه رسانه در ایجاد یا رفع مظلومیت فرهنگ
12. علیزاده، محمدجواد. مرادی صالح. 1391. نقش اقتدار فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در مقابله با تهاجم فرهنگی از منظر امام خامنه ای .فصلنامه امنیت پژوهی. سال 11. ش 38.
13. فصلنامه مطالعات راهبردی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ش 3، بهار 1378.
14. فضلی، رخساره. (1394). آموزش و پرورش دوره پیش دبستانی مبنای توسعه پایدار
15. فیاض، محمد سعید. 1372. درآمدی بر تهاجم فرهنگی غرب. مرکز مطالعات اسلامی. تهران: معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
16. فیض نژاد، محبوبه. 1389. سرگرمی های محبوب در کمین کودکان، ص 41-43. رشد آموزش پیش دبستانی. ش 2.
17. مفیدی، فرخنده . ۱۳۷۲ . آموزش و پرورش پیش دبستانی و دبستانی. انتشارات دانشگاه پیام نور. تهران .
18. موسوی نژاد، ابراهیم. 1383. شاهنامه و شاهنامه خوانی در عشاير لر. مطالعات ملی. دوره پنجم: 105-130
19. میرزا بیگی، علی . ۱۳۷۰ . نقش هنر در آموزش و پرورش و بهداشت روانی کودکان. انتشارات مدرسه. تهران.
20. نقوی ، سید رضا. تعاملات فرهنگی، چاپ دوم، نشر نخل، 1385
21. یوسفی، علی.(1380). روابط بین قومی و تاثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران. فصلنامه مطالعات ملی. ش 8. س 2 .
22. Cummings, Michael & Simmons, Robert . 1983. the Language of Literature. Oxford: Pergamon.
23. Hearne, Betsy. 2001. Storied Lives. Presented at the Graduate School of Library and Information, Accessible at <http://www. Lis. Uiuc. Edu/ hearne/ storiedlives. Html>.
- .24 Hunt, Peter . 1992. Literature for Children: Contemporary Criticism. London: Routledge.

برخی از عکس های گرفته شده در طول اجرای برنامه در ذیل آمده است:



تصویرهای مباقی در ضمینه (ص. 153-150)

حیث ندیمی

دانشجوی کارشناسی گرافیک

e-mail: Samanejabari66@gmail.com

بررسی نقوش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید

جکیده. در این مقاله به بررسی آثار نگارگری موزه ی آرتور ام. ساکلر دانشگاه هاروارد پرداخته خواهد شد. این موزه آثاری شاخص از دوره های ایلخانی، تیموری، شیبانی، صفوی، قاجار و ... را دارا می باشد. دلیل انتخاب براین بود که کمتر، گنجینه ی موزه ای معرفی می شود و اینکه چه تعداد از نسخ ایرانی در موزه های خارج از کشور وجود دارد، ایجاب می کرد تا بیشتر مورد بررسی قرار گرفته شود. به همین خاطر بعد از بررسی چندین موزه در آمریکا و اروپا، مناسب دیده شد تا موزه دانشگاه هاروارد معرفی شود. تمامی 345 اثر از طریق سایت این دانشگاه دریافت و برای نوشتمن مطلب در مورد آنها به کتاب های فراوانی رجوع شده است. نسخ خطی با توجه به دوره ای که خود موزه ای را که دسته بندی شده و اندک مطلبی توضیح داده می شود، برخی از نسخ نیز به علت کمبود منابع، توضیح داده نشده است. با ارزش ترین یافته ها خود نگاره ها بودند، که کثرت آنها باعث سریلاندی نقاشی ایران است. امید آنکه این نسخ روزی به سرزمین خود بازگردند.

واژگان کلیدی: دانشگاه هاروارد- موزه آرتور ام. ساکلر- نگارگری

Annotation. By this article Persian depiction arts in Arthur Sackler museum of harvard university will be studied. This museum includes some illustrious arts which are belong to Ilkhanid, Teymoorid, Shibanid, Safavid and Qajar eras. The reason of this selection was that not many treasure museum have been introduced. This question that how many Persian transcription are in the museum of other countries needed to study more. Therefore, after studding of some American and European museum it was suitable to introduce Harvard university's Museum.

All of 345 arts have been receive from the university's website and it has been referred to many books for writing about them. According to the era that has been offered by museum, Manuscript been classified and there were not so much explanations about them. Due to the lack of authorities there is no explanation about some of these transcriptions. The depictions themselves are the most valuable findings that the plenty of them is an honor for Persian paintings. Hoping that these transcriptions are returned to original area.

دانشگاه هاروارد در کمبریج و در ایالت ماساچوست امریکا واقع شده است و دارای موزه های فراوانی از جمله آرتور ام. ساکلر می باشد. موزه آرتور ساکلر آثار ارزشمندی از نقاشی ایرانی را داراست که به ندرت به نمایش درآمده اند، آثاری شاخص از نسخه هایی که به صورت اوراقی پراکنده هستند و امروزه این اوراق زینت بخش این موزه می باشند. دانشگاه هاروارد به داشتن مجموعه ای نفیس از هنر اسلامی افتخار می کند، هیچ مؤسسه ای در ایالات متحده آمریکا صاحب چنین گنجینه اصلی نمی باشد. بخش هایی از این مجموعه ارزنده به طور منظم در معرض دید اهالی هاروارد قرار می گیرد و تمامی آن در موزه ی فاگ توسط دانشجویان درسهاي آفایان کری ولش و اولگ گرابر به طور نظام مند مورد تجزیه و تحلیل واقع می شود.(ولش، 7:85) موزه ی آرتور ساکلر، موزه گروه اسلامی و هنر هند، به دنبال نشان دادن هنرهای مختلف از زندگی مردم در سرزمینهای تحت حکومت مسلمانان و یا سرزمینهایی که بخش قابل توجهی از آن دنباله

رو اسلام هستند، می باشد. این موزه منعکس کننده تنوع و غنای موزه هنر هاروارد است.

بیشتر نگاره های یافت شده در این موزه متعلق به دوره ی صفوی می باشد. برگهایی از نسخی چون شاهنامه، خمسه نظامی، دیوان حافظ، بوستان سعدی، چندین کتاب و نسخه های تک دیگر که در این موزه میباشند، در این مقاله معرفی میشوند.

منافع الحیوان ابن بختیشوع:

در حال حاضر قدیمی ترین نسخه ی شناخته شده ای است که برای فاتحان مغول تهیه شده، دارای 94 نگاره میباشد و در کتابخانه پیرپوینت مرکان نیویورک نگهداری می شود. این کتاب پایه گذار یک سیر تصویرگذاری علمی است و بیشتر کتاب علمی بحساب می آید که بعد تازه و جهش بلندی به حرکت مصورسازی کتب می بخشد. (عظمی-گودرزی، 1384:85)

شاهنامه:

این شاهنامه در لاهیجان برای میرزا علی کارکیا در دو مجلد مصور شده است و اصلتاً دارای 350 مینیاتور می باشد. جلد اول 202 نقاشی دارد و در موزه هنر ترکی و اسلامی استانبول؛ و جلد دوم با 109 نقاشی در کتابخانه ی دانشگاه استانبول نگهداری می شود. (سودآور، 1380:142) سکیسیان می گوید که در حدود 20 نقاشی و یا شاید بیشتر در اوائل سده 14 هجری پراکنده شده اند. دو برگ از آن در این موزه می باشد.

مونس الاحرار في دقائق الاشعار محمد ابن بدرجاجرمي:

این کتاب در بردارنده منتخبی از آثار 200 شاعر فارسی زبان از کهنترین ادوار تا نیمه اول سده هشتم ه.ق می باشد. این نسخه در اصفهان کتابت شده و گلچینی بزرگ از شعرو و شاعری است. انجامه و فصول آن تصویر پردازی شده است. نگاره های این نسخه در سه یا چهار قسمت صفحه با رنگ قرمز و آرایه های گلدار کشیده شده اند.

گفتی است که کاربرد رنگ قرمز در پس زمینه از ویژگیهای نگارگری غرب ایران در این دوره بوده و شاید هنرمندان این نسخه تحت تاثیر این نگارگری بوده باشند. این مجموعه بیشتر جزء مجموعه کورکیان در نیویورک بود که امروزه ورقهای آن در موزه های پرینستون، کلیولند، متروپولیتن و گالری فریر پراکنده است. (آژند، 1387:77) دو برگ از آن نیز در این موزه است.

شاهنامه دموت:

شاهنامه دستنوشته سلطنتی است که این شاهنامه توسط دموت (عنیقه فروش پاریسی) از هم گسیخته شد؛ با توجه به بررسی هایی که به تازگی روی صفحات این اثر صورت گرفته، این مسئله مشخص می شود که اغلب حوادثی که به تصویر درآمده، با توجه به شbahat وقایع هم عصر خود برگزیده شده است. خوش نویسی و نقاشی و بزرگ بودن اوراق نشان میدهد که این کتاب خطی باید تحت سرپرستی و حمایت دربار پردازش و تدوین شده باشد و حدس زده می شود که از جانب ابوسعید خان به غیاث الدین محمد ماموریت پردازش این اثر داده شده تا بر تکمیل کتاب نظارت داشته باشد. (سودآور، 1380:42) بعضی اوراق آن در موزه هنر های زیبایی بوستن، گالری فریر، موسسه دیترویت و مجموعه وور و شش برگ از آن در موزه آرتور ساکلر می باشد.

مجمع التواریخ حافظ آبرو:

دارای دو نسخه که نسخه متعلق به پرنس آفاخان در حدود سال 828 هـ کتابت و نسخه دیگر آن در سال 829 هـ کتابت شده و امروزه به کتابخانه توپقاپی سراي استانبول تعلق دارد. هر دو نسخه در بردارنده مهر کتابخانه شاهرخ، سلطان تیموری است. این کتاب چهار بخش دارد: تاریخ جهان از آغاز تا فتوحات اعراب؛ تاریخ خلافت تا پایان سال 656 هـ؛ تاریخ ایران در دوره سلجوکیان و مغولان؛ بخش چهارم به نام زبدة التواریخ بایسنقری که حاوی تاریخ تیمور و سلطنت شاهرخ تا سال 830 هـ است. (آژند، 1387: 119)

صفحات پراکنده این کتاب: موزه رضا عباسی (مجموعه محبوبیان)؛ مجموعه دیوید در کپنهاگ؛ مجموعه کییر؛ موزه هنرهای ایالت لس آنجلس و ده برگ از آن نیز در این موزه است.

بوستان سعدی عبدالعزیز:

میر علی هرات کتاب با شکوه بوستان را بین سال های 946-56 هـ برای عبدالعزیز خان بازنویسی کرد و شیخ زاده آن را تصویر سازی کرد. سبک شیخ زاده در ترکیب بندی، تحت تاثیر بهزاد قرار گرفت، به طوری که آثارش اغلب ترکیبی از قسمت های نقاشی بهزاد بود. (سوداور، 1380: 189) سه برگ از آن در این موزه است.

خوشنویسی تذهیب کاری شده:

خوشنویسی آنرا تنها یک نفر انجام داده و در یکی از صفحات آن امضای میر علی دیده می شود. از نظر سبک شناسی، تاریخ آن مربوط به سال 967 هـ و احتمالاً خطاطی آن در حدود همان سال است که در بخارا، زمانیکه شهر زیر سلطه عیبدالله خان از بک درآمده وارد آلبوم شد. در مدتی که آلبوم را تهیه می کردند علاوه بر خوشنویسی، تذهیب کاری و نقاشی نیز بدان اضافه شد. وارد کردن تصویر دو جوان به حالت نشسته در بین این تذهیب ها، زیبایی و جذابیت خاصی به ترکیب بندی آن بخشیده است. (سوداور، 1380: 212)

دو از برگ این موزه آرتور ساکلر است.

خاوران نامه ابن حسام:

این کتاب توسط فرهاد (نقاش شیرازی) تصویرگری شده است. تقریباً ده سال صرف کتابت و تصویرگری آن شده است. این نسخه قبل از متلاشی شدن 155 قطعه نقاشی داشته است. (رضی زاده، 1384: 58) در حال حاضر 115 نگاره آن در کاخ گلستان و نگاره های کنده شده آن در کتابخانه چستربیتی، یک برگ در موزه رضا عباسی، چندین برگ در موزه بروکلین نیویورک و دو برگ نیز در این موزه می باشد.

از دوره صفوی گنجینه ی با ارزشی در این موزه است که بیشترین تعداد از نگاره ها را به خود اختصاص داده است.

شاہنامه:

این شاهنامه در شیراز مصور شده و 27 نگاره از آن در این موزه موجود می باشد، هواشی این نگاره ها پوشیده از گلها و بوته ها و نقوش حیوانی است. این نگاره ها دارای صحنه هایی شعف انگیز و پر فیگور می باشند.

خمسه شاه طهماسبی:

کاتب آن شاه محمود نیشابوری است. این نسخه 14 نگاره همزمان با کتابت آن و رقم های قابل اعتماد و صحیح نقاشان دارد، محمد زمان در اوخر سده ی 15 هـ سه نگاره دیگر بدان افزوده است.

(اژند، 127:84) دو برگ این خمسه در آرتور ساکلر است. محمد زمان در نگاره های خود نتوانسته جلوی قلموی خود را بگیرد و همچون نگاره های پیشین آن کار کند، بلکه زیبایی شناسی و قواعد نگارگری زمانه خودرا در آن وارد و بعضی از پیکره ها را فرنگی نما کرده است.

شاهنامه، تاریخ عالم آرای شاه اسماعیل:

در مجموع در حدود 64 اثر امضاءدار یا منسوب به معین مصور در موزه ها و مجموعه ها وجود دارد. آثار وی به دو دسته تقسیم می شوند: آثار روایی و آثار حماسی- تاریخی که دارای پیکره های متعدد و ترکیب بندی فاخر و پرکار هستند، نظیر: شاهنامه کوچران که بین سالهای 1104 و 1109 هـ طراحی و پرداخت شده اند؛ یا پنج شاهنامه ی دیگر که بصورت اوراق شده در موزه ها و مجموعه های خصوصی پراکنده اند. در این موزه سه برگ از شاهنامه ای، یک برگ از تاریخ عالم آرای شاه اسماعیل، این نسخه دارای 19 صفحه ی مصور و دو صفحه ی مذهب است که به شیوه ی اصفهان ترسیم شده است، و نگاره های نک برگی دیگر از این هنرمند موجود می باشد. (حسینی، 196:1385، 197:1385)

خمسه امیر خسرو دهلوی:

12 نگاره از این خمسه در این موزه می باشد.

فالنامه:

احتمالاً یکی از نخستین نسخ موجود در مکتب قزوین می باشد که از قرار معلوم تحت حمایت شاه طهماسب کار شده است. مطالب این اثر بیشتر درباره ستارگان، صور الفلكی و... است. این نسخه حدود 28 نگاره اوراق شده دارد. موضوع نگاره ها ادبی و رنگ بندی آنها در سطح والایی قرار دارد. اکثر صفحات فالنامه منسوب به آقا میرک است. (اژند، 1384:158)

دیوان حافظ:

یکی دیگر از نسخه های نخستین دوره صفوی که دارای نقاشی های امضاء شده ی دو نقاش شهره ی سده ی دهم، شیخ زاده و سلطان محمد می باشد، دیوان حافظ سام میرزا است. این دیوان چهار نگاره دارد. (اژند، 1384:105) حضور نگاره های آنها در یک نسخه ی واحد موجب شده تا پژوهشگران استنتاج کنند که یا شیخ زاده برای مدت کوتاهی در تبریز بوده و یا اینکه سلطان محمد ایامی از زندگی خود را در هرات گذرانده است.

دیوان همای و همای خواجهی کرمانی:

9 نگاره از این نسخه در این موزه نگهداری می شود. اغلب نگاره های آن در زمینه روشن و با حداقل ترئینات در بنا، جامه هاو مناظر تصویرشده اند.

گلچین شاه سلیمان:

شاه سلیمان از هنرشناسی و علاقه به نقاشی تراز اول نصیب داشته است؛ به احتمال قریب سه تن از مهمترین نقاشان او اخر سده 11هـ. علیقلی جبه دار، محمد زمان و معین مصور برخی از چشمگیرترین آثارشان را تحت توجهات او خلق کردند. (ولش، 1385:103) کتابی تحت عنوان گلچین شاه سلیمان که نسخه ای خطی می باشد و تنها دو صفحه از آن مصور (صور الفلكی) است در این موزه می باشد.

گوی و چوگان عارفی(4برگ)، صور الكواكب صوفی(2برگ) که در تصویرسازی آن از روش انسان نمایی، ترسیم ستارگان و کواكب به هیئت انسانی، استفاده شده است، دیوان حافظ(5 برگ)، شاه و

درویش هلالی (برگ)، سوزو گذار کابوشانی (برگ) و نسخه های تک دیگر از نقاشانی چون رضا عباسی، محمد زمان، میریوسف، میرمصور، صادقی بیگ، شیخ محمد، میرزا علی، قدیمی از آثار این موزه می باشد. تاثیر از شیوه های اروپایی نخست از اواخر سده 11 آغاز می شود. نشاندن نقش های مکرر و مرتب از گلهای گیاهان و جانوران سنت همیشگی هنر ایران بوده است که در این دوره شدت می یابد و به نقاشی گل و مرغ مشهور می شود. در بعضی موارد سایه روشن کاری افراطی باعث خفه شدن برخی آثار شده، ولی به هر حال شناخت و بهره برداری آنان را از نور (عنوان یک منبع مستقل و منفرد) برای بیان فضای سه بعدی معرفی می کند. نقاشی قاجار به نظر غربی ها اوخر سده ی بیست عجیب و تا حدی مضحك به نظر می رسد. سایه روشن کاری و تلاش در جهت به کار گرفتن پرسپکتیو به طور همزمان در فضایی که صرفاً دو بعدی است قابل تأمل است و از دیدگاه هنرمندانی که این آثار را آفریدند، این طرز بیان نشان از ابتکار عمل آنان است، در عین حال به ذائقه حامیانشان نیز خوش می آمد. معیارهای زیباشناصی به طور کلی در طول یک قرن از میان می رود، همچنانکه در دوره های قبل تجربه شده بود. ایرانیان مواردی از شیوه خارجی که به مزاقشان خوش می آمد انتخاب و آن را در سنت خود ادغام کردند. (کن بای، 1382:121 تا 125)

مرقع هنرمندان فارسی:

این مرقع دارای 57 برگ طراحی می باشد و موضوعاتی چون پرتره، پیکره انسانی، نقوش گل و گیاه و حیوانات را در بر می گیرد.

- 1- عاق؛ منافع الحیوان ابن بختیشوع؛ مراغه، دوره ایلخانی؛ 1353-1256 میلادی 754 – 654 قمری؛ آبرنگ مات، مرکب و طلا اندازی؛ CM 20×2/26؛ هاروارد، در تملک آذریچ راکفلر موزه آرتور ساکلر
- 2- الاغ؛ منافع الحیوان ابن بختیشوع؛ مراغه، دوره ایلخانی؛ 1353-1256 میلادی
- ؛ آبرنگ مات، مرکب و طلا اندازی؛ 18×9/23؛
- 3- گودرز پیران را می کشد؛ شاهنامه گیلان؛ 1303-758 قمری؛ مرکب و طلا اندازی CM 34×24/9؛ موزه آرتور ساکلر، هاروارد، ادوین بینی، سومین مجموعه هنر ترکی موزه هنر هاروارد
- 4- مغلوب شدن گرگسارت وسط اسفندیار؛ شاهنامه، دوره اینجو، شیراز 1358-1303 میلادی/758-703 قمری؛ آبرنگ مات، مرکب و طلا اندازی CM 3/29×1/37؛ موزه آرتور ساکلر، هاروارد، مجموعه هنر اسلامی نرماجین کالدرورد

ضمیمه ۱



۱

۲



۳

۴

9- پیکره ها؛ مونس الاحرار فی دقایق الاشجار محدثن بدرجاتی اصفهان؛ 740قمری؛ آبرنگ مات، مرکب و طلا اندازی؛ 22×7×17؛ موزه آرتور ساکلر هاروارد در تملک آذریج راکفلر

10- شکار بهرام گور به همراه آزاده شاهنامه دموت- دوره ایلخانی، تبریز؛ 1256-1353 میلادی/ 654-754قمری؛ آبرنگ مات، مرکب و طلا اندازی؛ 49×30×2؛ موزه آرتور ساکلر، هاروارد؛ اهدایی ادوارد دبلیو. فوربس

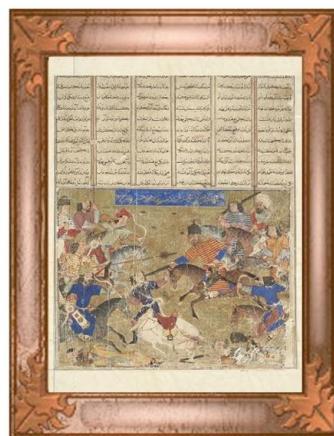
11- کشتن پسر اسفندیار توسط برادر رستم و پسرش؛ شاهنامه دموت- دوره ایلخانی تبریز؛ 1256-1353 میلادی/ 654-754قمری؛ آبرنگ مات، مرکب و طلا اندازی؛ 48×9×40؛ موزه آرتور ساکلر، هاروارد؛ اهدایی ادوارد دبلیو. فوربس



۹



۱۰



۱۱



۱۲

12- جنگ راشناود رومی ها؛ شاهنامه دموت- دوره ایلخانی، تبریز؛ 125-1353 میلادی/ 654-754قمری؛ آبرنگ مات، مرکب و طلا اندازی؛ 41×29×5؛ موزه آرتور ساکلر، هاروارد؛ در تملک هروی ا. وتزل تصویرهای مباقي در ضمینه (ص. 179 - 154)

نتیجه. هنرمندان ایرانی در طول شش قرن آثاری آفریدند که به لحاظ نمایش کامل یک دنیای آرمانی، بی رقیب بود. نگارگری ایرانی با ادبیات فارسی پیوندی تنگاتنگ داشت. نه فقط ذهن نقاش با ذهن شاعر یگانه بود، بلکه نگارگر کارمایه ی خود را، عمدتاً، از منظومه های حماسی و غنایی بر می گرفت. اشخاص از خصلت های ناب بشری بر خوردار بودند؛ و رویدادها در دنیای خیال و افسانه رخ می نمودند. به سخن دیگر، آن خاطره قومی، آرمان معنوی و روح زنده ای که شعر فردوسی و نظامی، سعدی، حافظ و جامی را غنی می ساخت، در تصویر نگارگر ایرانی به زبان خط و رنگ بیان می شد.

دستاوردهای هنری ما هنوز در تصرف موزه ها، نگارخانه ها و مجموعه های شخصی دیگران است. بیشتر مجموعه داران بزرگ هنری در آمریکای شمالی یا اروپا هستند. با آنکه اصیل ترین گنجینه در آمریکا متعلق به این موزه می باشد اما کمتر به آن پرداخته شده و در کتاب های ترجمه شده در زمینه ی نقاشی ایرانی از آن به قدر منزلتش سخن نرفته است. آثار شاخص نگارگری ما در این موزه به وفور یافت می شود، افسوس کمبود منابع سبب شد بعضی از نسخه ها در حد شأن خود معرفی نشوند.

منابع و مأخذ

www.harvardartmuseum.org

- آژند، یعقوب. 1387. مکتب نگارگری شیراز. تهران: فرهنگستان هنر
- آژند، یعقوب. 1387. مکتب نگارگری هرات. تهران: فرهنگستان هنر
- مکتب نگارگری تبریزو قزوین مشهد. تهران: فرهنگستان هنر سوداور، ابوالعلاء. 1380. هنر دربار های ایران. ناهید محمد شمیرانی. تهران: نشر کارنگ ولش، آنتونی. 1385. شاه عباس و هنر های اصفهان. احمد رضا تقائے. تهران: فرهنگستان هنر شاهکار های نگارگری ایران. 1384. تهران. موزه هنر های معاصر، موسسه توسعه هنر های تجسمی کورکیان، ا.م، سیکر، ژ.پ. 1378. باغ های خیال . پرویز مرزبان. تهران: نشر فروزان عظیمی، سعید گوذرزی، مصطفی. 1384 پژوهش پیرامون کتاب منافع الحیوان. خیال شرقی(صفحه 85). کتاب دوم. فرهنگستان هنر
- یعقوب آژند، حبیب الله آیت الله، مهدی حسینی. 1385. مجموعه مقالات نگارگری مکتب اصفهان، تهران: فرهنگستان هنر
- کن بای. شیلا. 1382. نقاشی ایران. مهدی حسینی. تهران: دانشگاه هنر رضی زاده، رضیه.
1384. در شیوه و مکاتب نگاره های خاوران نامه. گلستان هنر(صفحه 58) شماره دو. پائیز و زمستان. فرهنگستان هنر

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1.



معصومه ایمانیان

یادگیری داستان های شاهنامه فردوسی توسط خردسالان به روشهای متفاوت

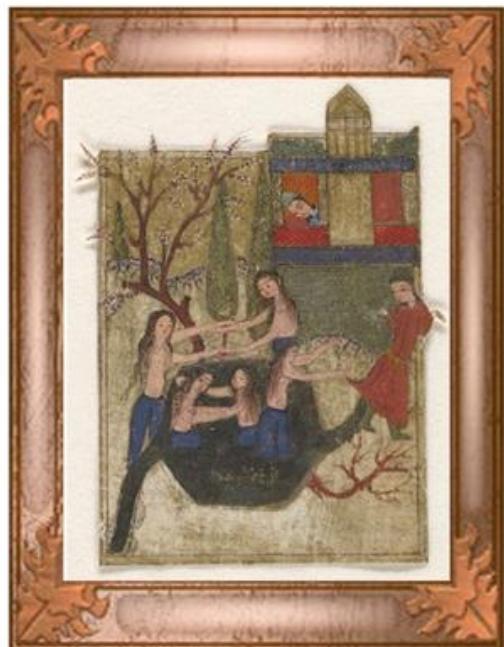


معصومه ایمانیان
یادگیری داستان های شاهنامه فردوسی توسط خردسالان به روشه متفا

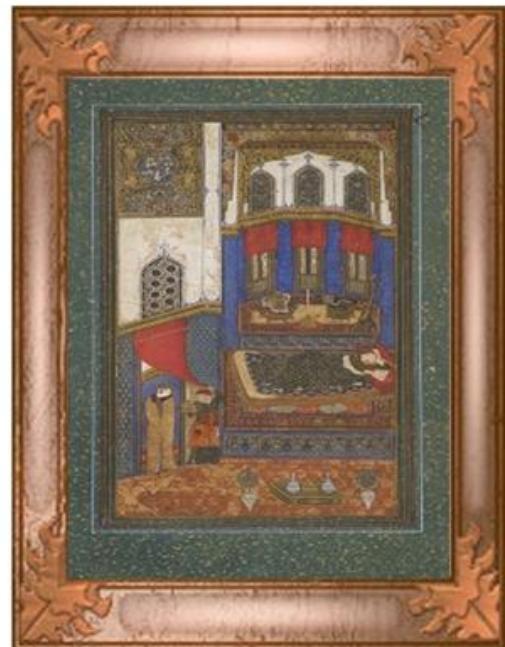


معصومه ایمانیان
یادگیری داستان های شاهنامه فردوسی توسط خردسالان به روشی متفاوت

Приложение 2.
حَدِيثُ نَدِيمٍ
بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



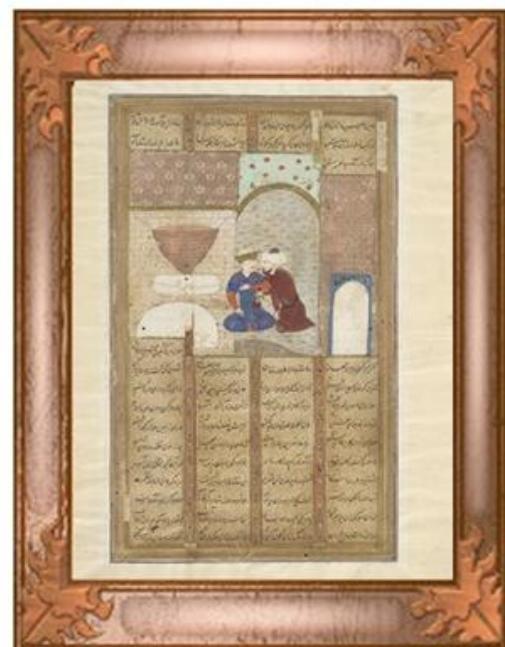
۵



۶



۷



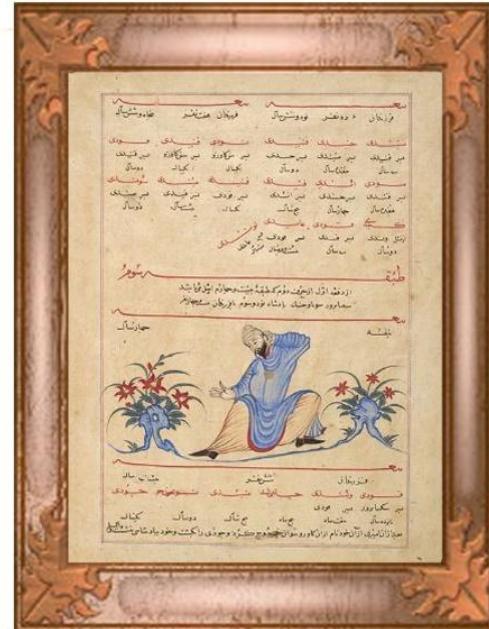
۹

۸

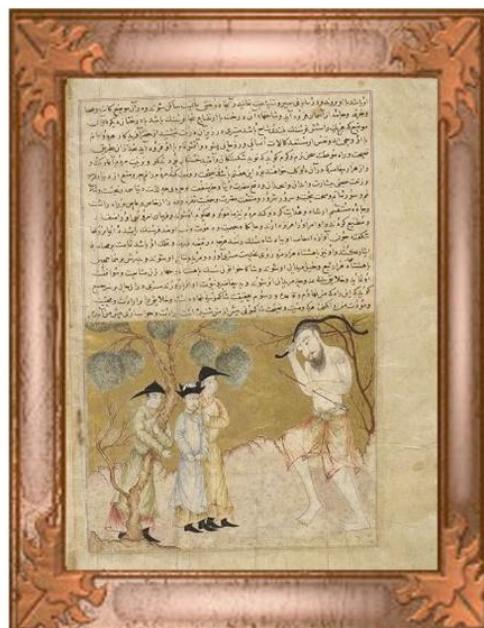
حدیث ندیمی



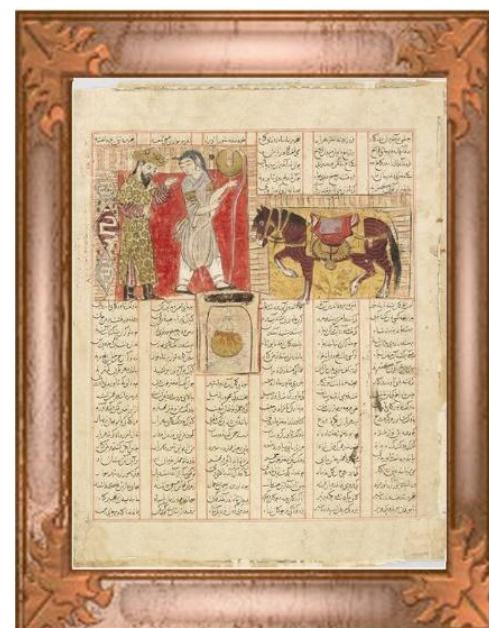
۱۳



14

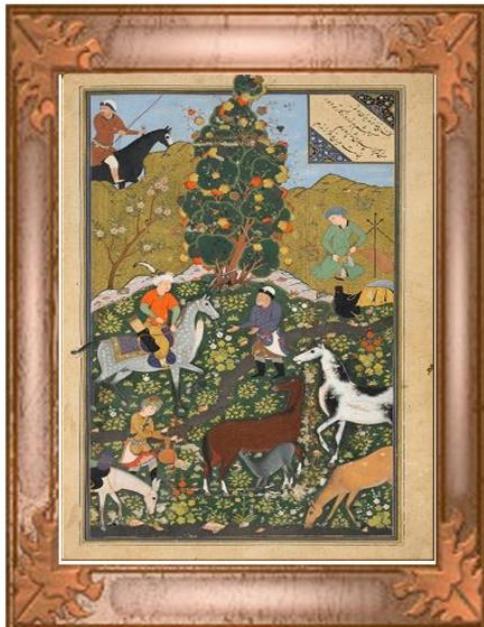


15



19

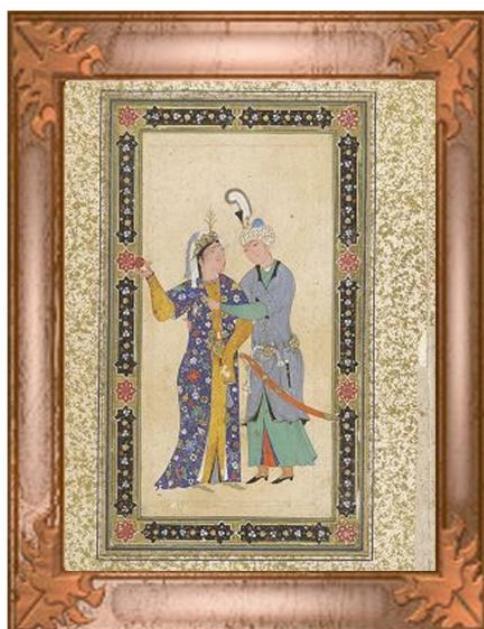
حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاْهِيْ) تَخْتَ جَمْشِيد



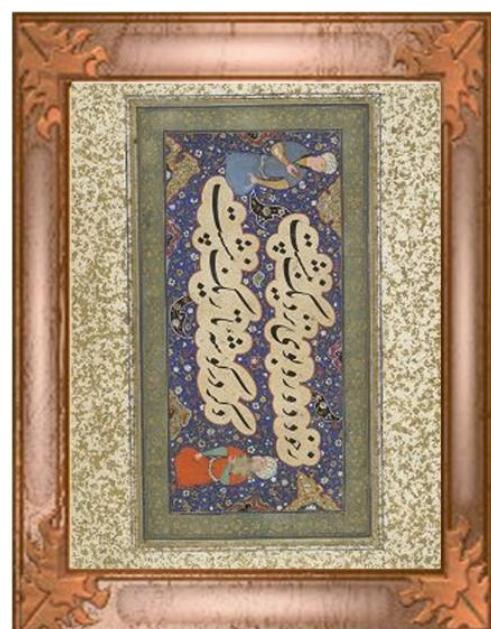
۱۷



۱۸



۱۹



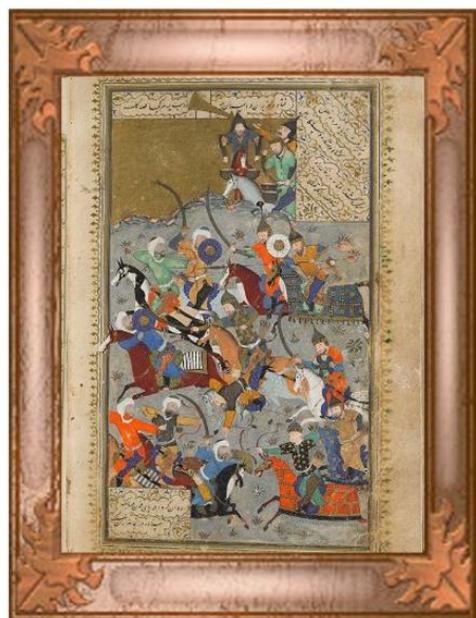
۱۲

۲۰

حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاْهِيْ) تَخْتِ جَمْشِيدِ



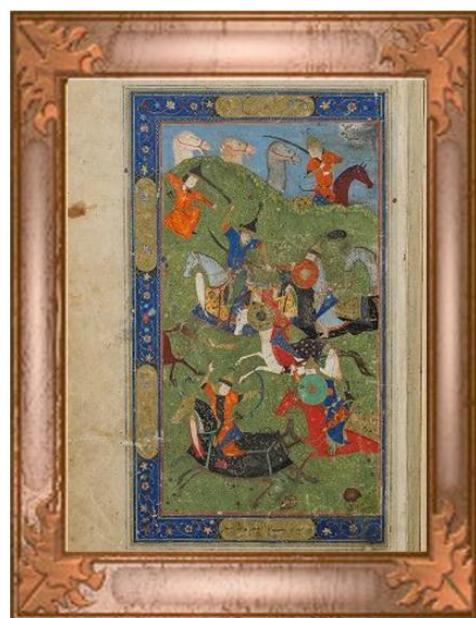
٢١



٢٢



٢٣



٢٤

حیث ندیمی
بررسی نقوش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



۲۵



۲۶



۲۷

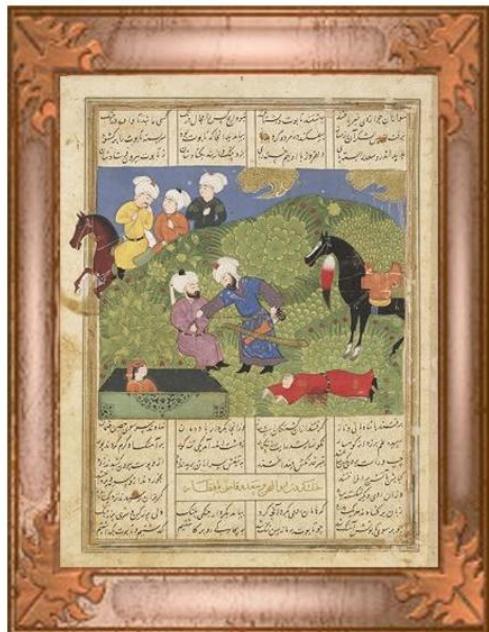


۱۴

۲۸

حیث ندیمی

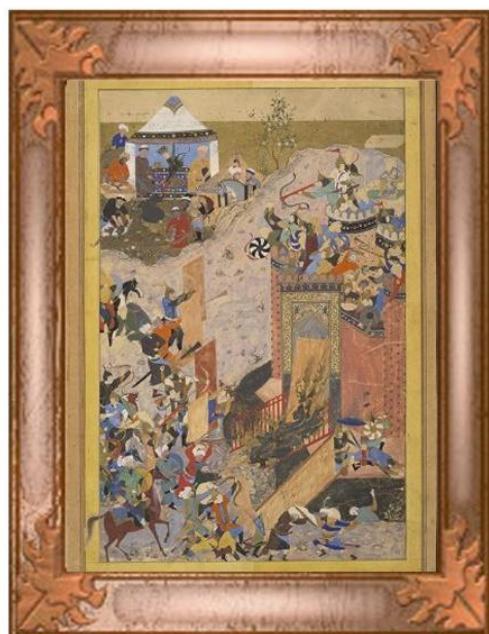
بررسی نقوش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



۲۹



۳۰



۳۱



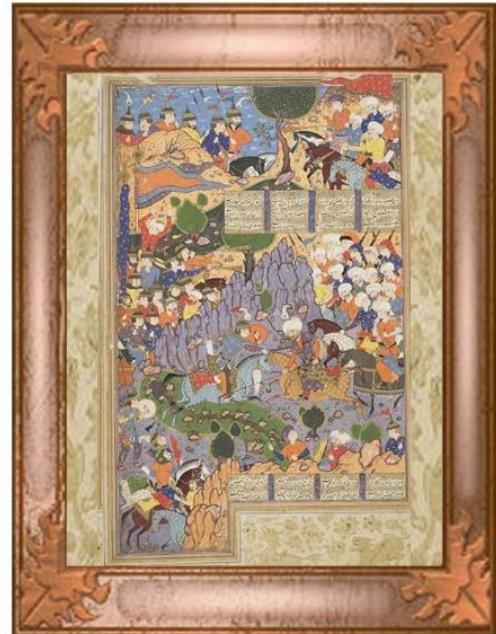
۳۲

۱۵

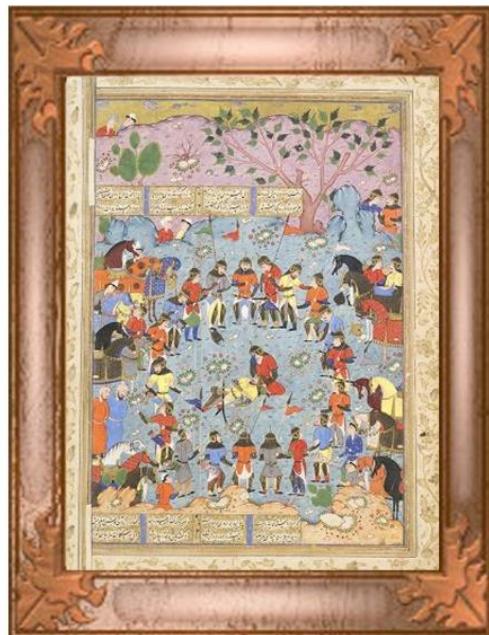
حَدِيثُ نَدِيمِي
بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



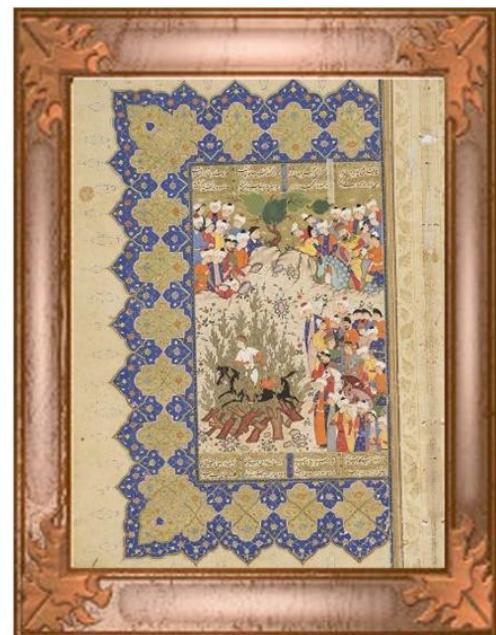
۳۳



۳۴

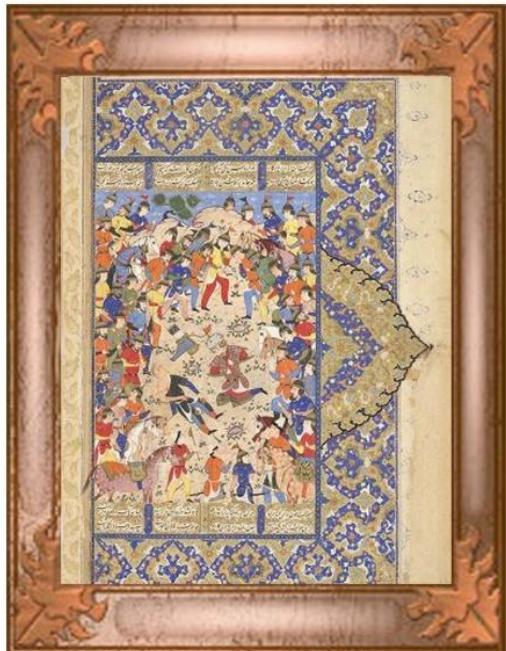


۳۵



۳۶

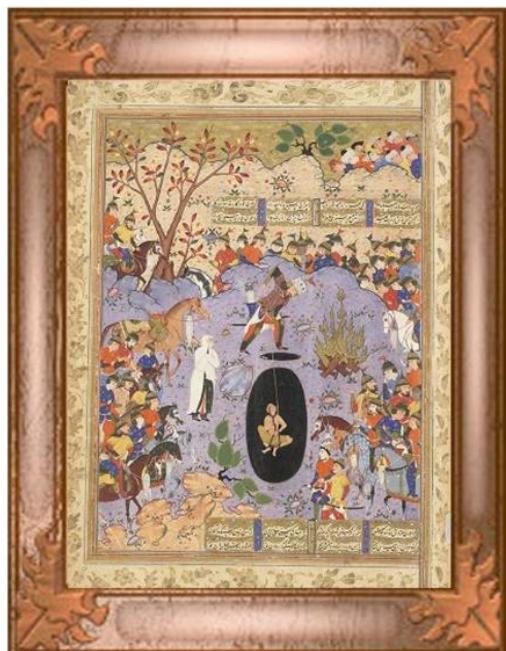
حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاهِيْ) تَخْتَ جَمْشِيدِ



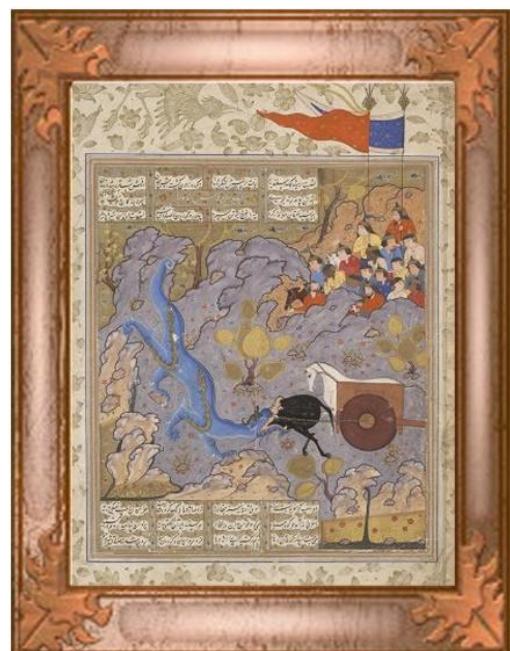
٣٧



٣٨



٣٩



٤٠

حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاْهِيْ) تَخْتَ جَمْشِيدِ



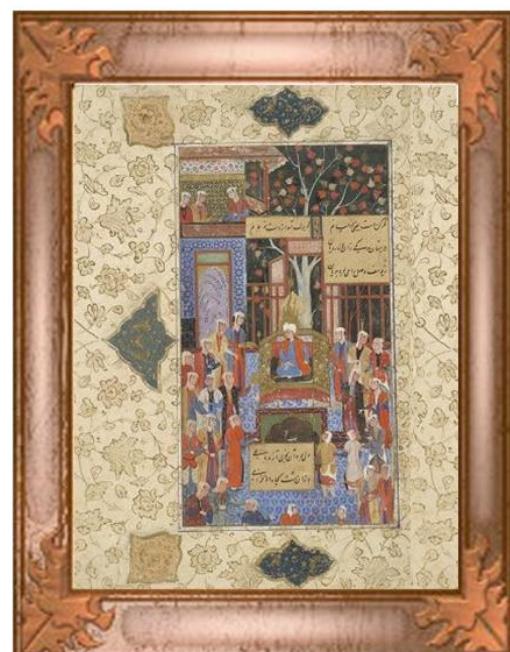
٤١



٤٢

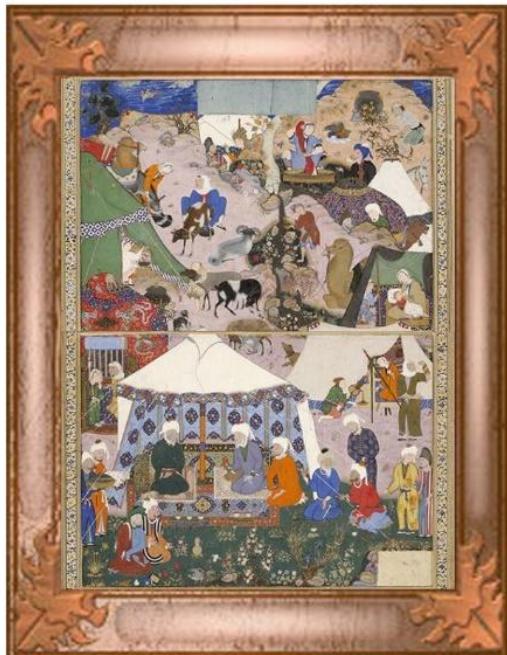


٤٣



٤٤

حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاْهِيْ) تَخْتِ جَمْشِيدِ



٤٥



٤٦



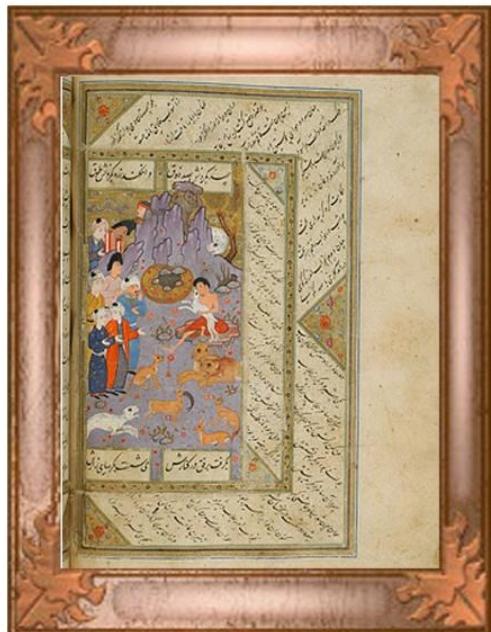
٤٧



٤٨

١٩

حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاهِيْ) تَخْتَ جَمْشِيدِ



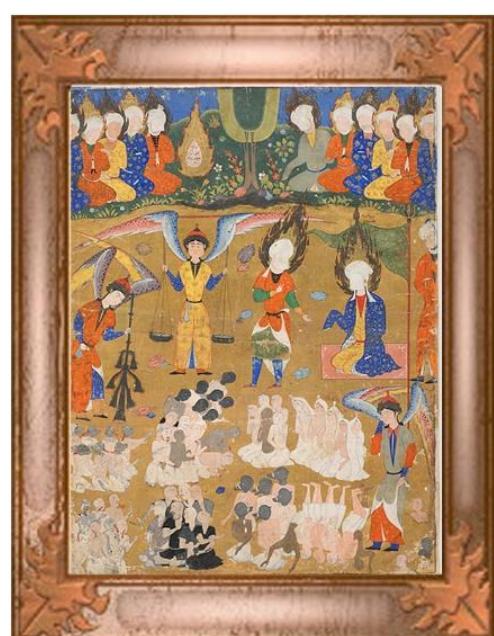
٤٩



٥٠



٥١

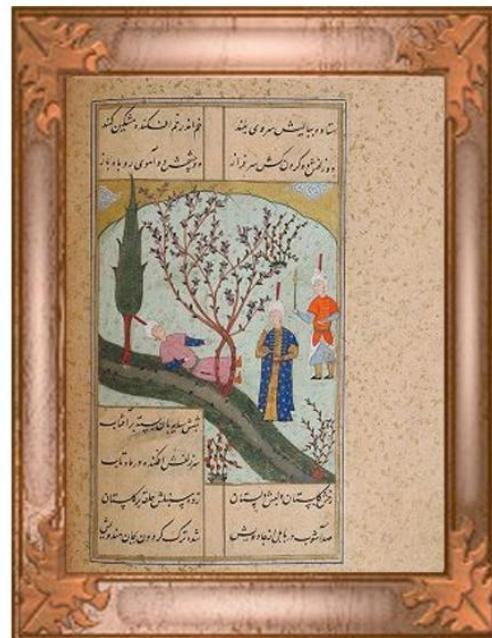


٥٢

حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ كَيْاهِيْ) تَخْتَ جَمْشِيد



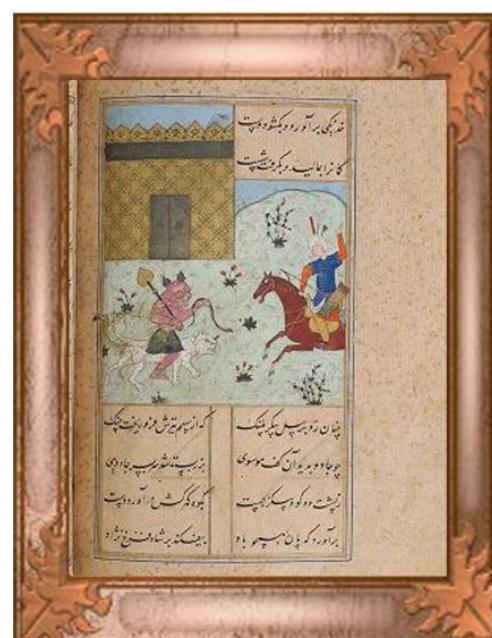
٥٣



٥٤

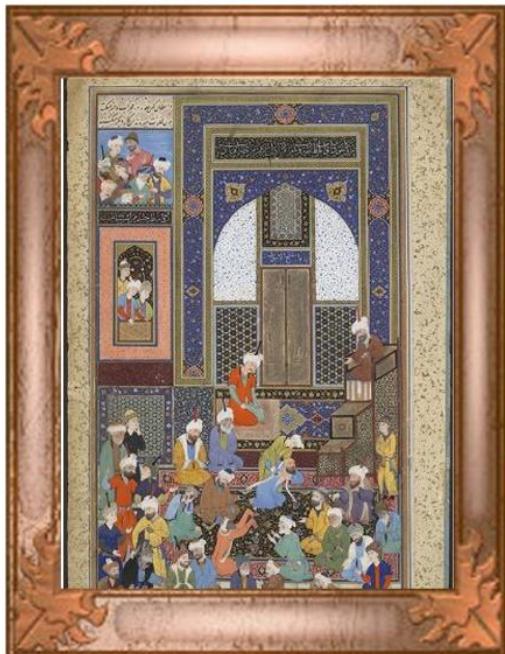


٥٥

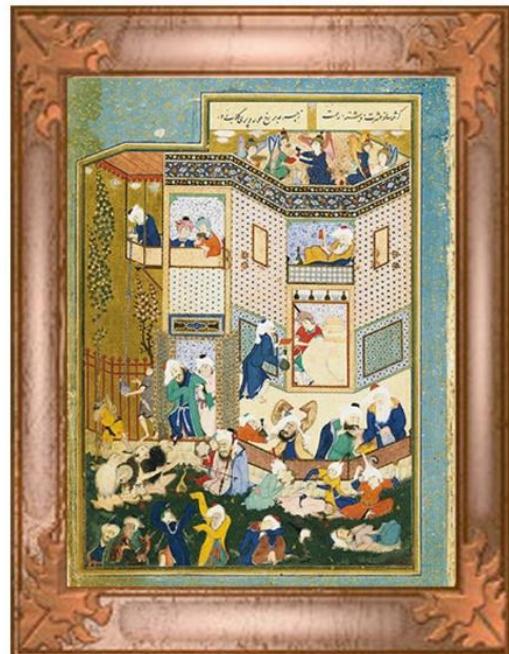


٥٦

حَدِيثْ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشْ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاْهِيْ) تَخْتِ جَمْشِيدْ



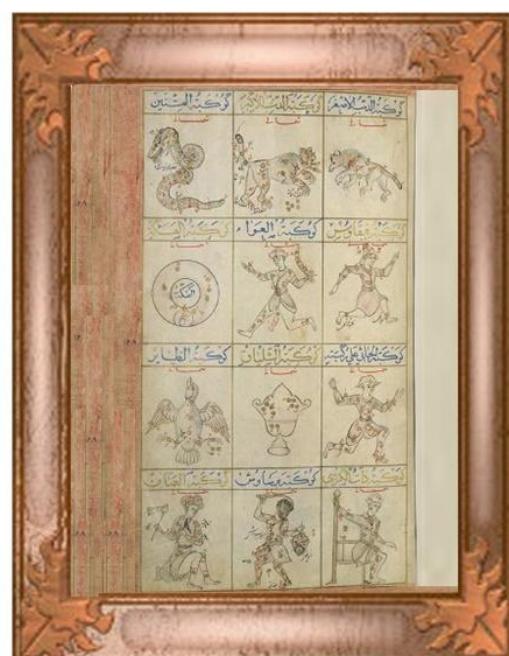
٥٧



٥٨



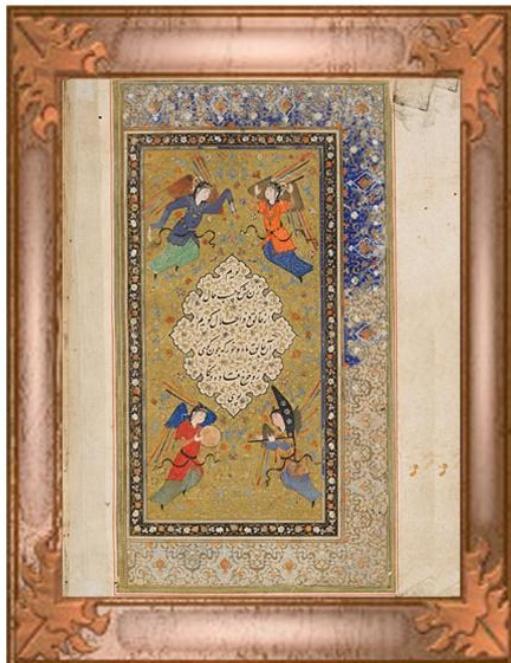
٥٩



٦٠

حَدِيث نَدِيمِي

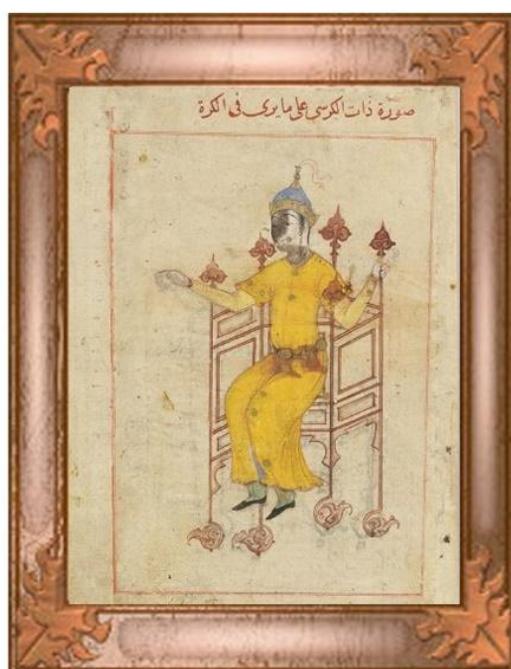
بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



٦١



٦٢

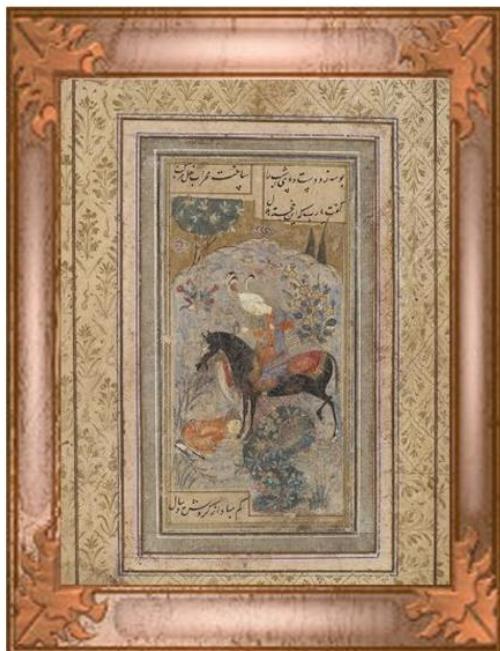


٦٣



٦٤

حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاْهِيْ) تَخْتَ جَمْشِيدِ



٦٥



٦٦

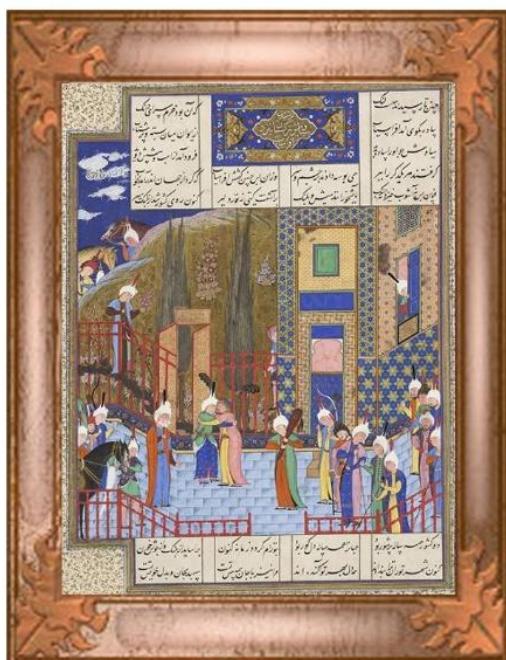


٦٧

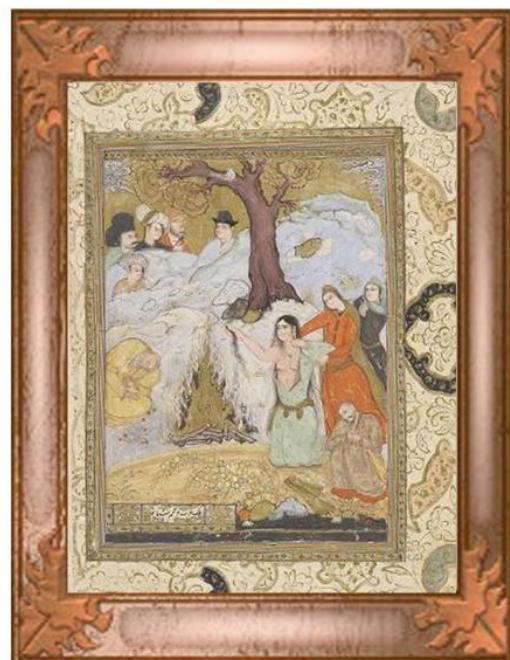


٦٨

حَدِيثُ نَدِيمِي
بِرْرَسِيْ نَقْوَشِ (حَيْوَانِيْ وَ گَيَاْهِيْ) تَخْتَ جَمْشِيدِ



٦٩



٧٠



٧١



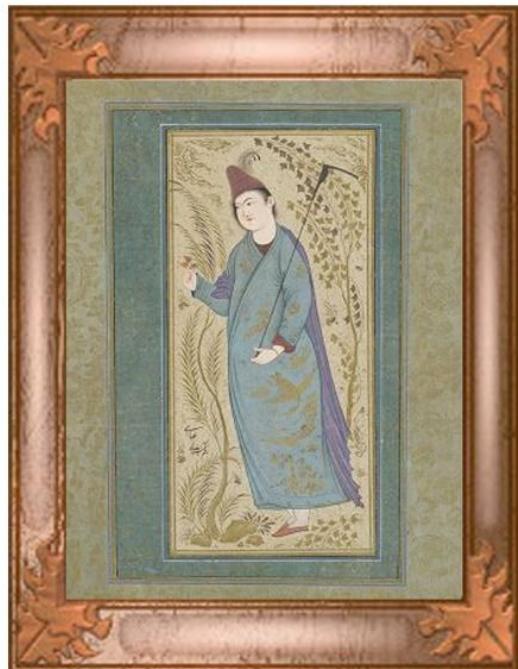
٧٢

٢٥

حَدِيثُ نَدِيمِي
بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



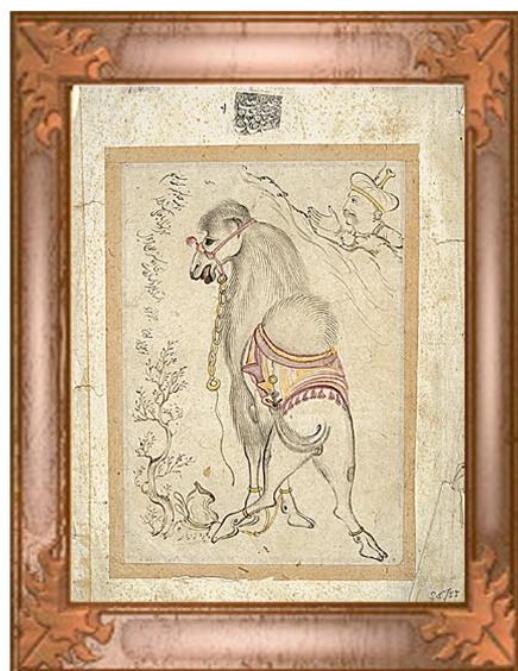
۷۳



۷۴



۷۵



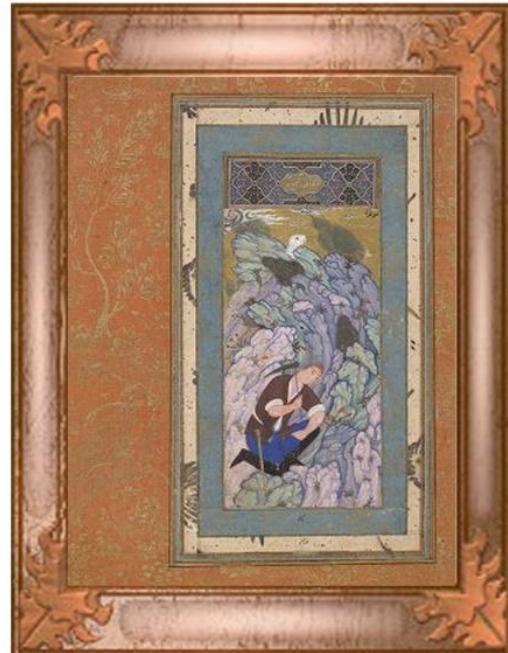
۷۶

حَدِيث نَدِيمِي

بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



۷۷



۷۸



۷۹

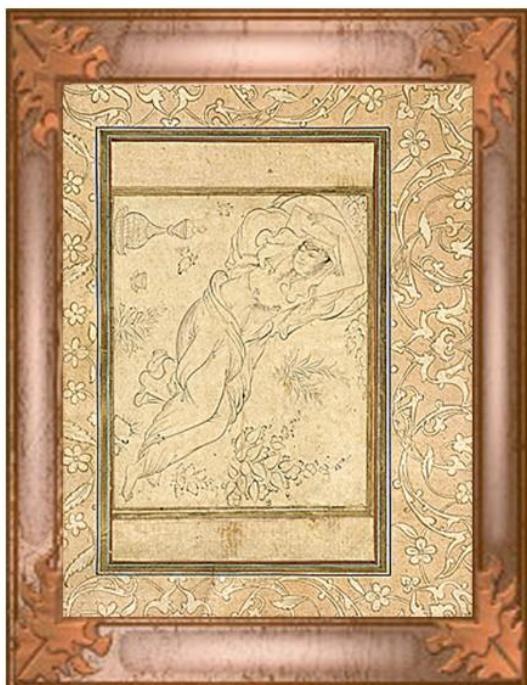


۷۱

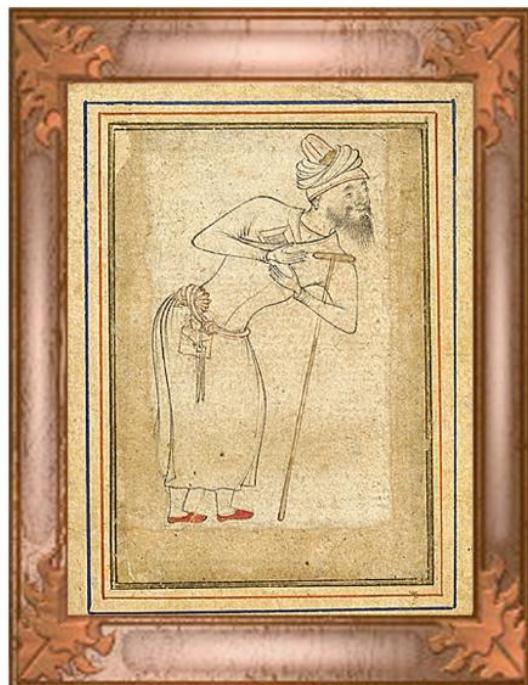
۸۰

حَدِيث نَدِيمِي

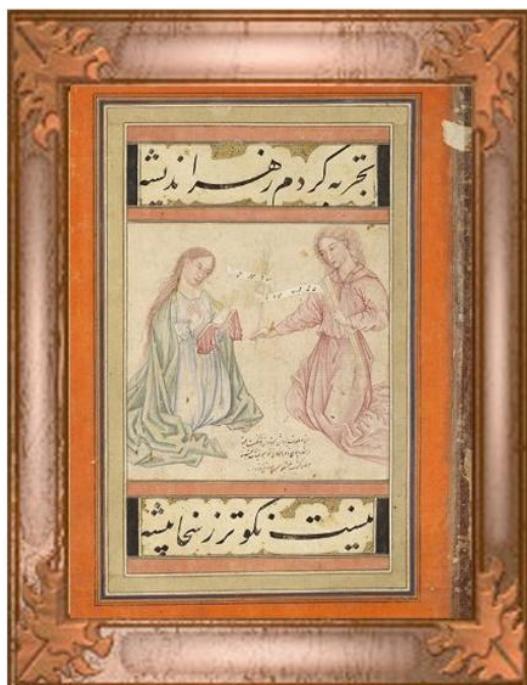
بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



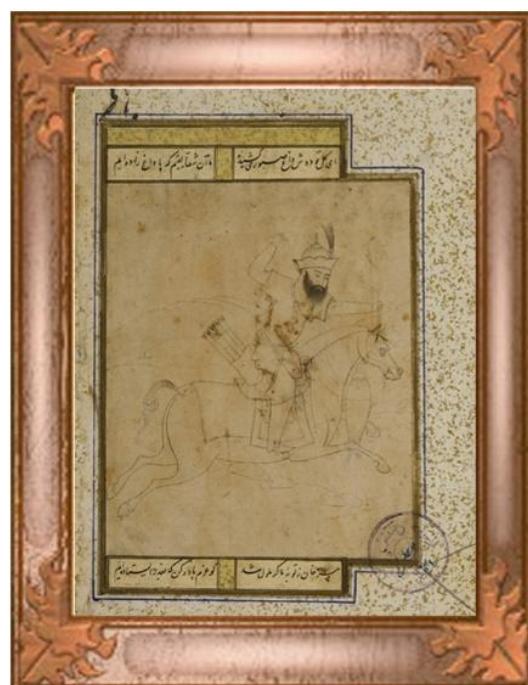
۸۱



۸۲



۸۳



۸۴

حَدِيث نَدِيمِي

بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



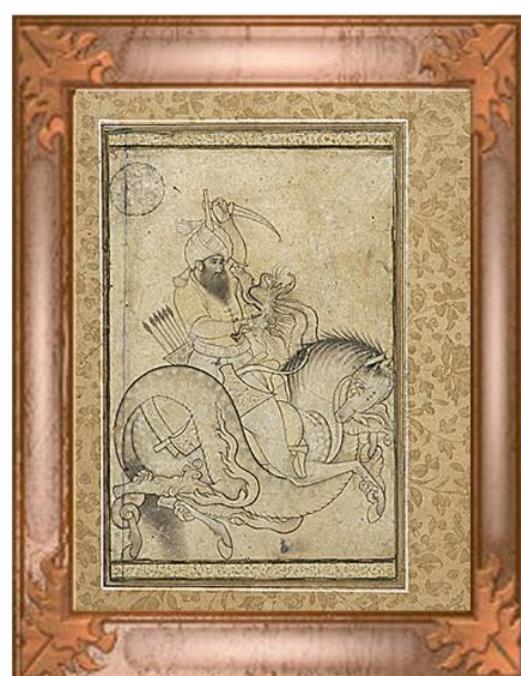
۸۵



۸۶



۸۷



۸۸

حَدِيثُ نَدِيمِي

بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



۸۹



۹۰



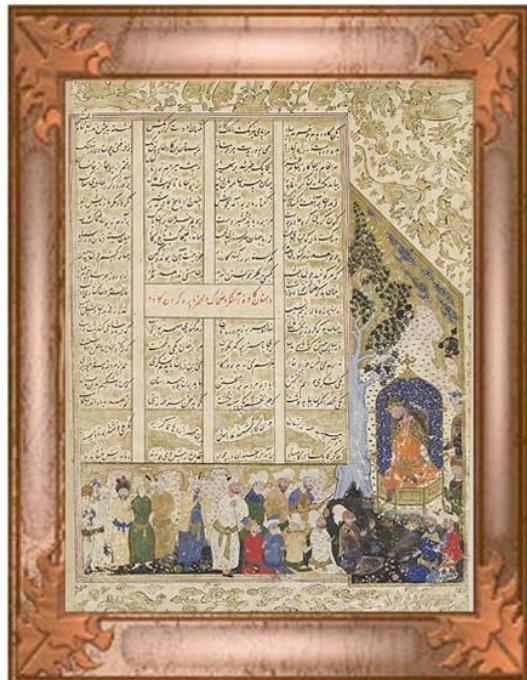
۹۱



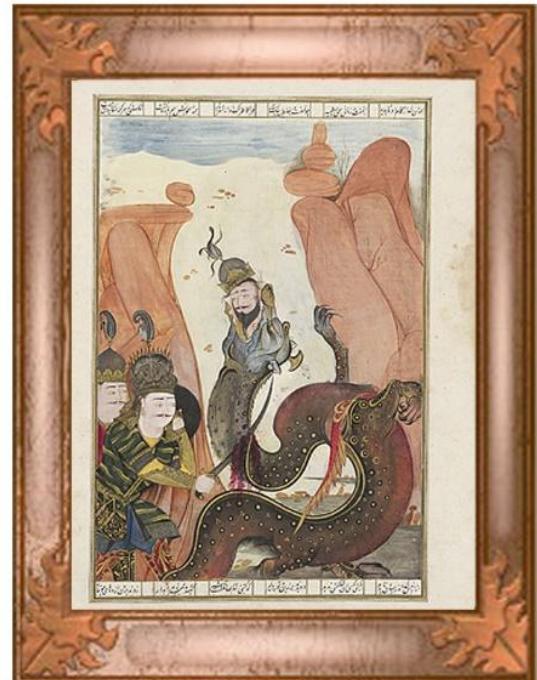
۹۲

حَدِيثُ نَدِيمِي

بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



۹۳



۹۴



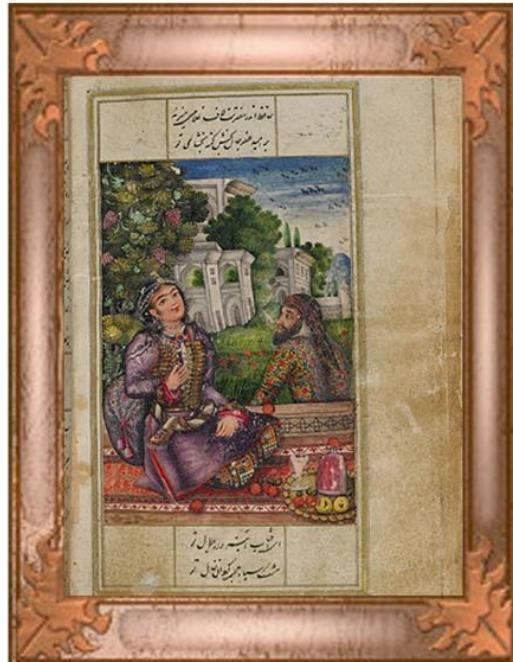
۹۵



۹۶

حَدِيث نَدِيمِي

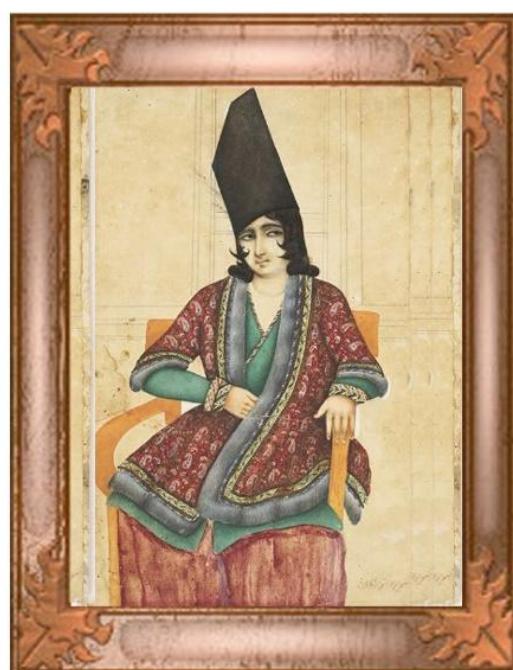
بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



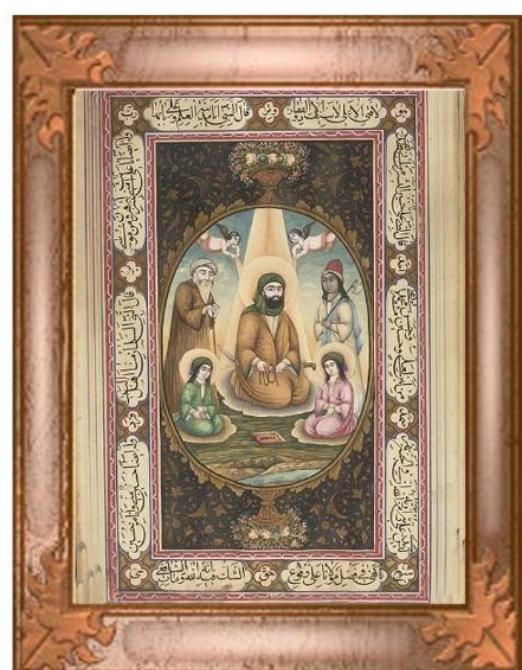
۹۷



۹۸



۹۹

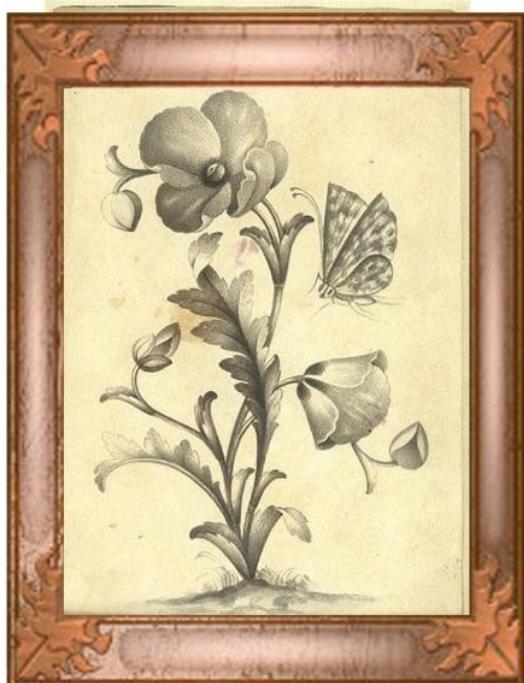


۱۰۰
۳۲

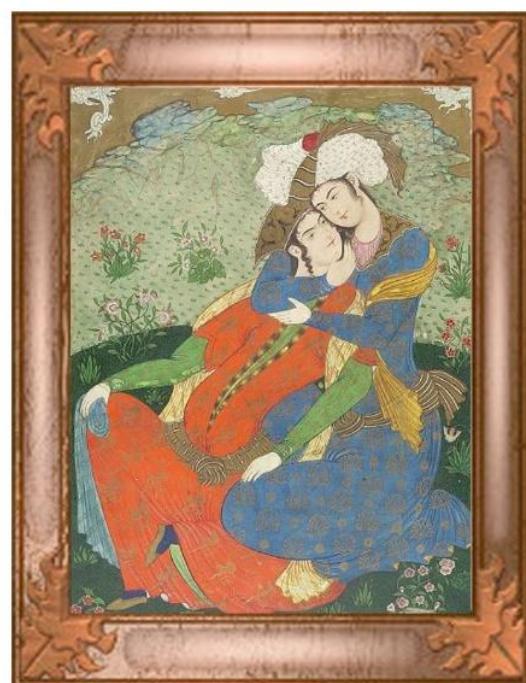
۱۰۰

حَدِيث نَدِيمِي

بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



۱۰۱



۱۰۲



۱۰۳



۱۰۴

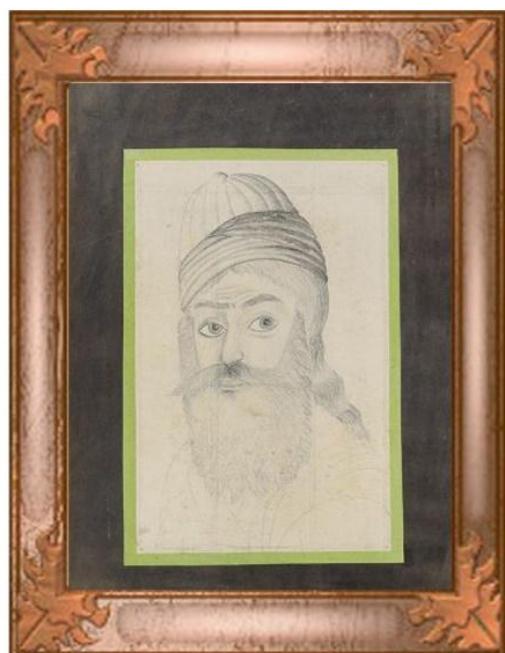
حَدِيثْ نَدِيمِي
بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



۱۰۵



۱۰۶



۱۰۷



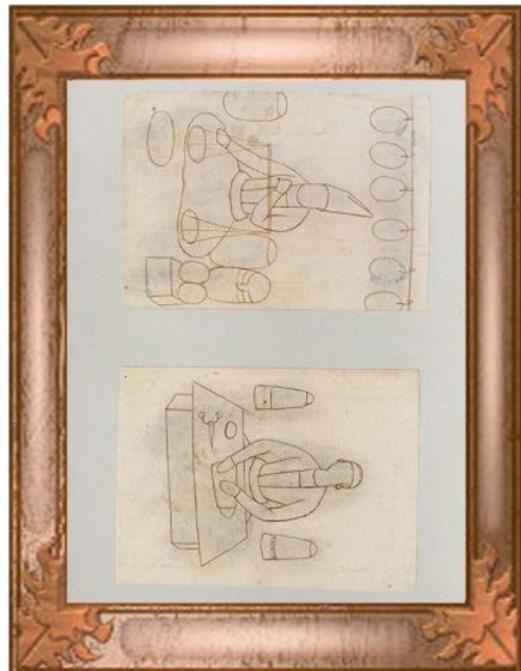
۱۰۸

حَدِيث نَدِيمِي

بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



۱۰۹



۱۱۰



۱۱۱



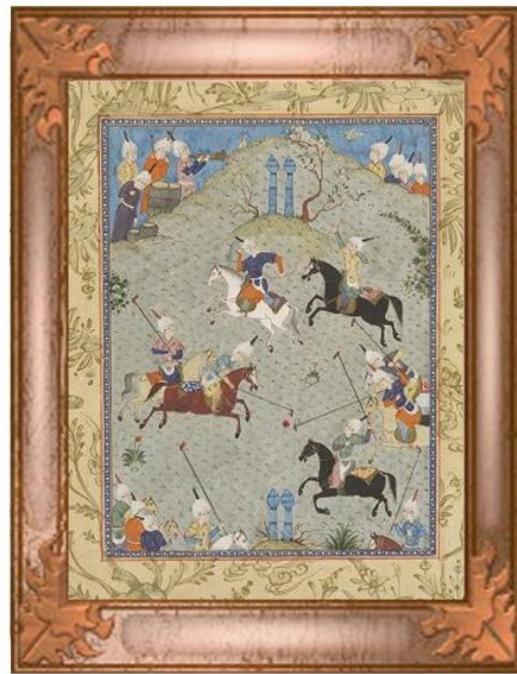
۱۱۲

حَدِيث نَدِيمِي

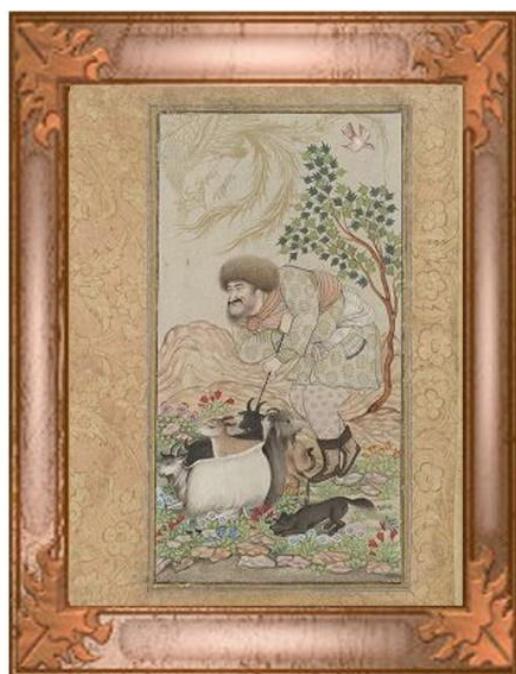
بررسی نقش (حیوانی و گیاهی) تخت جمشید



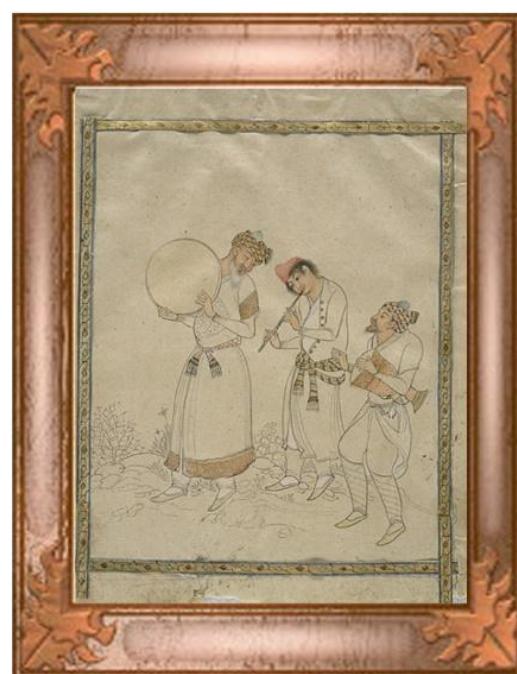
١١٣



١١٤



١١٥



١١٦