

Symbolism of Colors in the Iranian Movements of the Second and Third Centuries

Aref Narimani 

PhD student of Islamic Iranian History, Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Received: 2024/08/17	Received in Revised Format: 2024/08/29	Accepted: 2024/09/03	Published: 2024/09/22
----------------------	--	----------------------	-----------------------

Abstract

One of the main features of movements of the second and third centuries is the presence of different colors such as black, white, red and green on them, that caused these movements known with these used colors. So that, we repeatedly faced with words such as Siyah jamegan, Sefid jamegan, Sorkh jamegan and so on in historical writhing. Study of the place of that colors in this era's movements, and the reason for choosing of them, can be main factor for understanding of some beliefs of this movement's agent and this era's events. In this article, we aimed to discuss about the meaning and the place of these colors in mentioned movements. Our hypothesis was that colors can be have both conventional and symbolic meaning, that first arise from historical condition of mentioned era and last related to mythological and religious beliefs of traditional world. The results confirm the validity of this hypothesis.

Keywords: Color, Iranian Movements, Abbasids, Siyah jamegan, Sefid jamegan, Sorkh jamegan.

Cite as: Narimani, Aref. Symbolism of Colors in the Iranian Movements of the Second and Third Centuries. Iranian History of Culture. 2024; 1(1): 1-24.

Owner and Publisher: University of Tabriz

Journal ISSN (online): 3060-8066

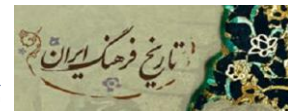
Access Type: Open Access

DOI: 10.22034/IHC.2024.19241


¹. *Corresponding Author

arefnarimani@yahoo.com





نمادشناسی رنگ‌ها در جنبش‌های ایرانی سده‌های دوم و سوم هجری

عارف نریمانی 

دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۰۸ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

چکیده

یکی از خصوصیات بارز و عمده‌ی جنبش‌های سده‌های دوم و سوم هجری حضور رنگ‌های مختلفی چون سیاه، سفید، قرمز و سبز در آنها بوده است که باعث گردیده تا این جنبش‌ها و قیام‌ها با همان نام رنگ مورد استفاده در این جنبش‌ها شناخته شوند. بر این اساس است که در نوشتارهای تاریخی به طور مکرر با واژه‌هایی چون سیاه‌جامگان، سفیدجامگان، سرخ‌جامگان و ... رویارو می‌شویم که خود اشاره به همین حضور و نقش بارز رنگ‌ها در این جنبش‌ها دارد. بررسی جایگاه و علت انتخاب این رنگ‌ها در جنبش‌های این دوره، می‌تواند راهی مهم برای درک برخی از اعتقادات کنش‌گران این جنبش‌ها و همچنین فهم رویدادهای این دوره باشد. ما در این پژوهش در پی بحث در باب معنا و جایگاه رنگ‌ها در جنبش‌های دوره‌ی مورد بحث هستیم. فرض اصلی ما این بود که رنگ‌ها علاوه بر آنکه دارای کارکرد و معنای قراردادی متناسب با وضعیت تاریخی عصر مورد بحث بوده‌اند، همچنین دارای معنای نمادینی نیز بوده‌اند که مرتبط با اعتقادات کنش‌گران و معانی و باورهای اسطوره‌ای و دینی جهان سنتی به طور عام و کنش‌گران این جنبش‌ها به طور خاص بوده است. نتایج به دست آمده درستی این فرض را تأیید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: رنگ، جنبش‌های ایرانی، عباسیان، سیاه‌جامگان، سفیدجامگان، سرخ‌جامگان.

نحوه ارجاع: نریمانی عارف. "نمادشناسی رنگ‌ها در جنبش‌های ایرانی سده‌های دوم و سوم هجری". تاریخ فرهنگ ایران. ۱۴۰۳: (۲) ۹۶-۱۱۷.

صاحب امتیاز و ناشر: دانشگاه تبریز

شاپای الکترونیکی: ۸۰۶۶-۳۰۶۰

نوع دسترسی: آزاد

DOI: 10.22034/IHC.2024.19241



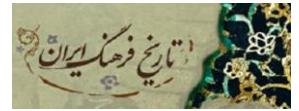
جنبش‌های قرون دوم و سوم هجری در محدوده‌ی ایرانی خلافت عباسی، شاید یکی از مبهم‌ترین و تاریک‌ترین بخش‌های تاریخ ایران باشد. این ابهام علاوه بر آنچه مربوط به جزئیات رویدادها می‌شود، بیشتر از آن مربوط به ابهام و آشفتگی اطلاعاتی موجود در باب اعتقادات کنش‌گران این جنبش‌ها و چرایی و دلایل عمل این کنش‌گران است. باید توجه داشت که آن اطلاعات بالنسبه اندک و آشفته نیز از دید گفتمان غالب و بیشتر از منظر نیروهای غالب و فاتح و در دوران بعد از این جنبش‌ها به نگارش درآمده است. اما با این حال، به نظر می‌رسد با اتکا به برخی داده‌ها و اطلاعات موجود در باب آنها، از خلال همین منابع می‌توان به بررسی رویکردها و اعتقادات این کنشگران تاریخی پرداخت.

یکی از جنبه‌های قابل توجه این جنبش‌ها و رهبران آن، حضور بارز رنگ‌هایی چون سفید، سبز و قرمز در رویدادهای مرتبط با این جنبش‌ها و رهبران آنها است. حضور رنگ در تحولات تاریخی این دوره، به طور بارز با حرکت عباسیان در خراسان به رهبری ابومسلم در قالب رنگ سیاه شروع شده، و در جنبش‌های بعدی ضد عباسی تداوم پیدا می‌کند. چرایی استفاده از این رنگ‌ها و چیستی معنایی آن، می‌تواند یکی از مسائل قابل توجه در بررسی تاریخی این جنبش‌ها باشد. این پژوهش، در پی بحث از جایگاه معنایی این رنگ‌ها در نزد کنشگران جنبش‌های سده‌های دوم و سوم هجری است. رنگ و بررسی معنای آن می‌تواند وسیله‌ای برای پی بردن به معانی موجود در ذهن کنشگران این جنبش‌ها باشد. روشن است که در اینجا روش کار بدین گونه خواهد بود: رسیدن به معنای پنهان به واسطه‌ی ساختار و معنای ظاهری. این پژوهش، رنگ‌ها را تنها از منظر ظاهری آنها بررسی نخواهد کرد، بلکه به معنای نمادین آنها نیز توجه نشان خواهد داد. زیرا معتقد هستیم که اگرچه ظهور رنگ‌ها در طبیعت، جهانی و بی‌زمان هستند، اما رنگ‌ها می‌توانند موجب ایجاد سطحی دیگر از معنا در ذهن گردند. سمبولیسم رنگ‌ها برآمده از معاشرت‌ها و پیوندهای فرهنگی، اسطوره‌ای، تاریخی، دینی، سیاسی و زبانی است (Yu, 2014). چنین نگرشی به معنای توجه به جهان‌بینی نمادگرایی سنتی نیز است، که در آن، رنگ بر مبنای نگرشی نمادگرایانه، به عنوان یک راز و نماد نگریسته می‌شد.

با آنکه در کتاب‌ها و مقالات مختلفی به بحث در باب این جنبش‌ها پرداخته شده است، تاکنون بحث مفصلی در باب معنا و جایگاه رنگ‌ها در این جنبش‌ها به بیان در نیامده است. تنها در مقاله‌ی «واکاوی کاربرد رنگ سیاه در میان عباسیان» است که علی‌ناظمیان فرد مباحثی مشابه با بحث این مقاله را مطرح کرده است (ناظمیان فرد، ۱۳۹۰). البته در این مقاله بر روی جایگاه رنگ سیاه در میان عباسیان تمرکز شده است. همچنین در بخشی کوتاه از جلد چهارم *تاریخ ایران* کمبریج نیز به مبحث نمادشناسی رنگ‌ها در این جنبش‌ها توجه گردیده است (تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ۱۳۶۳).

بحثی در خصوصیات جنبش‌ها و جایگاه رنگ در آنها

هنگامی که از جنبش‌های اعتراضی قرون دوم و سوم سخن گفته می‌شود، منظور حرکت‌های اعتراضی و قیام‌هایی است که با نام اشخاصی چون به‌آفرید، سنباد، اسحق، استادسیس، الممنع، بابک، و به صورت جریان‌هایی چون سفیدجامگان و سرخ‌جامگان مطرح گشته‌اند. در ادبیاتی غالب که نمونه‌ی بارز آن کتاب مشهور غلامحسین صدیقی است، از این جریان‌ها به عنوان جنبش‌های دینی یاد می‌شود (صدیقی، ۱۳۷۵). اما باید توجه داشت که این جنبش‌ها و نوع تجلی آنها با جنبش‌های اجتماعی جدیدی که چارلز تیلی در کتاب خود به تعریف و توضیح آن پرداخته، تفاوت زیادی دارد (تیلی، ۱۳۸۹). در پژوهش



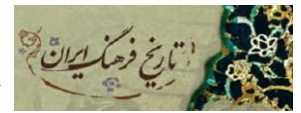
مقاله پژوهشی

حاضر، جنبش به معنای ساده‌ی کنش مشترک مجموعه‌ای از افراد و گروه‌ها گرفته شده است که هویت مشترکی را برای خود تعریف می‌کنند و بر این اساس مجموعه‌ای از پندارها و نمادها را برای خود برمی‌گزینند و بر مبنای آنها دست به کنش‌هایی اعتراضی می‌زنند. این شبیه به تعریفی از جنبش‌ها است که دلاپورتا و دیانی ارائه می‌دهند و آن را شبکه‌ی غیررسمی مبتنی بر اعتقادات مشترک و همبستگی می‌دانند که از طریق استفاده‌ی مداوم از اشکال گوناگون اعتراض حول موضوعات منازعه‌آمیز بسیج می‌شوند (دلاپورتا و دیانی، ۱۳۸۴: ۳۳).

یکی از استلزامات جنبش، وجود حلقه‌های همبستگی بین اعضای جنبش است که این نیز به واسطه‌ی معانی، اهداف و آرمان‌های مشترک تحقق می‌یابد. یک جنبش دربردارنده‌ی تعریفی از خود، جهان، شرایط موجود، شرایط آرمانی و تعریفی از دیگری است. عمل جمعی نمی‌تواند بدون وجود یک «ما» که دارای ویژگی‌های مشترک و همبستگی خاصی است، صورت گیرد. آنچه به همین میزان ضروری است، تعیین هویت «غیر» است که می‌توان او را مسئول وضعیت نامساعد «ما» تلقی نمود و علیه او دست به بسیج زد. نمادها، سمبل‌ها، نشانه‌ها، اسطوره‌ها و... می‌توانند تعیین‌کننده‌ی همین مرزها و تفاوت‌ها باشند که خود را در برابر غیر قرار می‌دهد. مبارزان جنبش با انتخاب مدل‌های خاص لباس و متمایز نمودن علنی ظاهر و رفتار خودشان مستقیماً به بیان تفاوت خود با دیگران می‌پردازند (همان: ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۵-۱۴۴).

یکی از کارکردهای عمده‌ی رنگ در جنبش‌های مورد بحثمان را نیز می‌توان بر این مبنا تحلیل کرد. رنگ در عین حال که می‌تواند به عنوان مشخصه‌ای برای یکی‌سازی افراد درگیر در منازعه به حساب آید، همچنین به عنوان عاملی برای تمایز از دیگری و مشخص کردن صف‌بندی خود و دیگری نیز است. در اینجا ما دو کارکرد را می‌توانیم برای رنگ قائل شویم. یکی از اینها مربوط به جداسازی ظاهری افراد از گروه‌های دیگر می‌شود و دومی به کارکرد و نقش رنگ‌ها در ارائه‌ی تعریفی از خود و دیگری و شرایط بالفعل و شرایط آرمانی مربوط می‌گردد. اینجا می‌توان از نقش مهم رنگ‌ها در هویت‌دهی به گروه‌ها و افراد فعال، و تشجیع و تحریک آنان سخن گفت. به همان سان که ناظمیان فرد اشاره دارد، توجه به رنگ‌ها در جنبش‌های سیاسی سده‌های آغازین اسلامی، از آن رو اهمیت دارد که به مثابه‌ی نماد نهضت، موجب همگرایی کنشگران و تمایز آنها از رقیبان می‌شد (ناظمیان فرد، ۱۳۹۰: ۱۳۸). البته نباید جایگاه و کارکرد رنگ‌ها در این جنبش‌ها را صرفاً در شکلی قراردادی تفسیر کرد. درک رنگ و جایگاه آن در این جنبش‌ها و نزد کنشگران آن، تنها به واسطه‌ی توجه به وجه نمادین آن قابل درک خواهد بود.

بررسی رنگ‌ها در جنبش‌های سده‌های نخستین اسلامی، نشان می‌دهد که عامل رنگ در نزد کنشگران این جنبش‌ها، هم از نقشی نمادین برخوردار است که بر مبنای آن، رنگ‌ها بیانگر واقعیتی پنهان و دارای کارکردی اسطوره‌ای هستند؛ و هم نقشی رمزگانی دارند که بر مبنای آن، دارای شکلی تاریخی، قراردادی، و وضعی در بین کنشگران جنبش‌ها هستند. باید توجه داشت که نقش نمادین در انتخاب کارکرد وضعی آنها نیز تأثیر دارد. این امریست قابل توجه که نمادها و تصاویر نمادین، در پی بازسازی و باززایی کهن‌الگویی در گذشته‌ای مقدس هستند. این به معنای حضور آن زمان و گذشته و کهن‌الگوی مقدس در آن چیز است که میرچا الیاده به عنوان زمان حال نامقدس از آن یاد می‌کند که «زمان حال بی‌ثبات به طور ناچیز بین دو عدم یعنی گذشته و آینده» است (الیاده، ۱۳۹۱: ۹۸). البته ما در اینجا از نمادها به عنوان حقایق فراتاریخی سخن نمی‌گوییم. بلکه منظور ما در اینجا از نماد به همان سان که یونگ اشاره دارد عبارت است از یک اصطلاح، یک نام، یا حتی تصویری که ممکن



مقاله پژوهشی

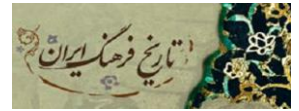
است نماینده چیز مأنوسی در زندگی روزانه باشد، و با این حال علاوه بر معنی آشکار و معمول خود معانی تلویحی بخصوصی نیز داشته باشد. یک کلمه یا یک شکل وقتی سمبولیک تلقی می‌شود که به چیزی بیش از معنی آشکار و مستقیم خود دلالت کند (یونگ، ۱۳۵۹: ۲۳). بررسی نقش نمادها از جمله رنگ‌ها نشان خواهد داد که این نمادها واسطه‌ایست برای نشان دادن این مسئله که زمان مقدس اسطوره‌ای چگونه در شرایط بالفعل تاریخی حضور می‌یابد و آن را از سطح واقعیتی نامقدس فراتر می‌برد و عاملان این پیوند از جمله رهبران این جنبش‌ها را از سطح معادلات این جهان خاکی و تاریخی فراتر برده و متصل به حقیقتی برین و اسطوره‌ای و مقدس نشان می‌دهد.

عباسیان و رنگ سیاه

بررسی جایگاه رنگ و نمادشناسی رنگ‌ها نزد این جنبش‌ها، پیش از هر چیز مستلزم نگاهی به جایگاه رنگ سیاه نزد عباسیان و قیام منتج به نتیجه‌ی آنها است. این استلزام برآمده از چند مسئله است. یکی به دلیل اینکه حرکت عباسیان در تاریخ اسلام گسترده‌ترین حضور یک رنگ به مثابه‌ی نماد یک حرکت تا این زمان بود. و دیگر اینکه، به‌کارگیری رنگ‌ها در نزد این جنبش‌ها که بر ضد خلافت عباسی عمل می‌کردند، گاه با هدف نشان دادن تضاد و مخالفت خود با خلافت، تا حدودی کارکرد متمایزسازی خود از خلافت و هویت‌بخشی به خود را نیز داشت. نکته‌ی مهم دیگر آن‌که، خود عباسیان برآمده از جنبشی انقلابی بودند که آمیزه‌ای از گروه‌ها و تفکراتی التقاطی بود. منابع و تحقیقات تاریخی نشان می‌دهند که همین تفکرات التقاطی در جنبش‌های مورد بحث این پژوهش نیز حضوری بارز دارد. نگاهی به منابع، نشانگر وجود عناصر گوناگونی در ساختار حرکت عباسیان بود. مادلونگ اشاره دارد که عناصر تلفیق‌گرایانه‌ی دینی همراه با تفکری ثنوی و با آمیزه‌ای اسلامی که ابتدا در هیئت کیسانیه حضور پیدا کرد، در جنبش عباسیان حضور می‌یابد. او بر این مبنا به پیوند خرمیان که به عنوان نامی کلی برای جنبش‌های قرون نخستین اطلاق شده است، با کیسانیه در زمان ابوهاشم پسر محمد بن حنفیه، اشاره دارد (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۲۶).

منابع به ما اجازه می‌دهند تا از وجود عناصر مختلف از جمله شیعیان، غالیان شیعه، خرمیان و دیگر گروه‌ها و همچنین از وجود اعتقاداتی چون تناسخ و غلو در ترکیب اعضای حرکت عباسی سخن بگوییم. این گروه‌ها بعد از به حکومت رسیدن عباسیان بود که به نحوی به مقابله با یاران قدیمی خود و دشمنان امروزی‌شان دست زدند. چنین تقابلاتی به نظر می‌رسد در برخی تحركات شیعیان، و غالیانی چون راوندیه، قیام‌های سنباد و اسحق به خونخواهی ابومسلم و دیگر قیام‌ها تجلی پیدا کرد. مادلونگ عقیده دارد واقعه‌ی مرگ ابومسلم، زمانی بود برای جدایی خرمیان (در اصطلاح کلی آن) با عباسیان (همان: ۲۸). عباسیان بعد از پیروزی و به قدرت رسیدن، با نزدیکی به گروه‌های سنتی‌تر دین اسلام، خود را از این گروه‌های التقاطی جدا ساخته و در نهایت بر ضد آنان عمل کردند.

در باب علت انتخاب رنگ سیاه توسط عباسیان نظریات مختلفی وجود دارد. عده‌ای انتخاب این رنگ را به تأسی از رنگ پرچم پیامبر در نبرد با کفار می‌دانند. برخی دیگر بر روی اعتقادات منجی‌گرایانه انگشت می‌گذارند. مقدسی روایتی از پیامبر نقل می‌کند مبنی بر اینکه: «چون درفش‌های سیاه را از جانب خراسان دیدید، با سر آن را پذیره شوید چرا که خلیفه‌ی خدای، مهدی، در میان آنان است» (مقدسی، ۱۳۸۱: ۳۸۱-۳۸۰). دیگرانی نیز هستند که آن را نشانه‌ای برای عزاداری برای یحیی‌بن‌زید می‌دانند و برخی، انتخاب آن را به عنوان رنگی متضاد با رنگ سبز بنی‌امیه که گویی رایت و جامه‌ی سبز داشتند،



مقاله پژوهشی

به حساب می‌آورند (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۱۳۹). همچنین بنابر اعتقادی دیگر، عباسیان رنگ سیاه را در تقابل و اعلام مخالفت با رنگ سفید که نماد امویان بود به کار بردند. ناظمیان فرد این نظریه را به دلیل آنکه در منابع شواهد متقنی در باب اینکه رنگ سفید نماد امویان باشد، نیست، جای تأمل و مناقشه می‌داند (ناظمیان فرد، ۱۳۹۰: ۱۴۱-۱۴۰). او در یک تقسیم‌بندی معتقد است که سیاه‌پوشی عباسیان در مرحله اول به قصد عزاداری برای بزرگان آل‌عباس صورت گرفته است. منابع نیز اشاراتی بدین مسئله دارند (دینوری، ۱۳۶۴: ۳۸۱). به اعتقاد ناظمیان فرد، سیاه‌پوشی عباسیان در مرحله دوم به قصد به حاشیه راندن شیعیان انجام شد. در این مرحله است که روایاتی منجی‌گرایانه در جهت توجیه ظهور آنها از خراسان به رنگ سیاه اضافه شد (همان: ۱۴۴-۱۴۲). همچنین او شواهد متعددی از منابع در جهت نشان دادن اینکه سیاه، نشانه‌ی حس انتقام و اعاده‌ی حیثیت بود، ارائه می‌دهد (همان: ۱۴۲-۱۴۱). منابع نیز به چنین مسئله‌ای اشاره دارند. بر مبنای برخی از روایت‌ها، اعراب عمامه‌ی سیاه نمی‌بستند، مگر در روزهایی که برای خون‌خواهی می‌رفتند. زمانی که این مسئله را در کنار استفاده از سیاه برای عزا در نظر بگیریم، ارتباطی میان مفاهیم عزا، انتقام و شورش دیده می‌شود (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۳۵۴). مفهوم انتقام و دادخواهی را تا حدودی می‌توان در روایت ابن اثیر از سیاه‌پوشی طرفداران ابومسلم مشاهده کرد (ابن ثیر، ۱۳۸۳، ج ۷: ۳۲۱۸). همچنین طبری در ضمن شرح رویدادهای سال ۱۱۷ هجری به شعری از کمیت بن زید اسدی اشاره می‌کند که در آن بر برافراشته شدن درفش‌های سیاه برای مقابله با گمراهی و ستم دعوت می‌کند:

اگر فریب خوردید

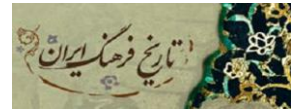
و به ستم فرومایه‌ای گردن نهادید

چون روسپیان باشید

وگر نه بر ضد اهل اضلال و ستم

پرچم‌های سیاه برافرازید... (طبری، ۱۳۸۳، ج ۹: ۴۱۴۹-۴۱۴۸).

در نمونه‌ای دیگر، طبری در ذیل حوادث سال ۱۱۶ هجری و شورش حارث بن سربج بر ضد بنی‌امیه، از سیاه‌پوشی حارث سخن می‌گوید، در حالی که نماینده‌ای به سوی عاصم، ولایت‌دار خراسان فرستاده بود تا از او بخواهند که به کتاب خدا و سنت پیامبر وی عمل کند (طبری، ۱۳۸۳، ج ۹: ۴۱۴۵). مسائلی که دقت فان فلوتن را نیز به خود جلب کرده است. او ضمن اشاره به تقابل رنگ سیاه عباسیان با سفید اموی و نیز ربط پوشش سیاه با عزاداری، ربط درفش‌های سیاه با مسئله‌ی عزاداری را رد کرده و ربطی بین برافراشتن درفش‌های سیاه و پیکار با گمراهی می‌یابد؛ مسئله‌ای که نمودار درفش پیامبر اسلام نیز بوده که در جنگ‌هایش با کافران به کار می‌برد. در دیدگاه او، استفاده از درفش سیاه در بین گروه‌های مختلف از جمله خوارج، نشان‌گر خواست آنان برای مقابله و جنگ با گمراهی و ستم‌پیشگی بوده است. فان فلوتن، از همین جا، و به شکلی قابل تأمل، به چرایی تأکید بر وجود درفش‌های سیاه به هنگام ظهور مهدی اشاره دارد (فلوتن، ۱۳۸۶: ۹۵-۹۴). روشن است که یکی از اصلی‌ترین وجوه شخصیتی مهدی در باورهای دینی، مبارزه با گمراهی و ستم‌گری است. از همین منظر می‌توان ربط تأکید روایت‌ها بر ظهور مهدی با درفش‌های سیاه را درک کرد. همچنین در اینجا می‌توان وجهی از انتقام را نیز پیدا کرد: انتقام از ستمگران، دادخواهی مظلومان، مبارزه با کژی‌ها و اصلاح امور.



مقاله پژوهشی

از سوی دیگر، سیاه برخی ویژگی‌های نمادین و روان‌شناختی نیز دارد که در اینجا قابل تأمل است. سیاه در پیوند با مرگ، عزا و شب قرار دارد. همچنین آن در بردارنده‌ی نوعی ستر و پوشیدگی و ابهام نیز است که جدا از ارتباط آن با شب و مرگ نیست. نکته‌ی مهم، ارتباط این مفهوم از رنگ سیاه با نوع حرکت عباسیان به عنوان حرکتی تشکیلاتی مبتنی بر تشکیلاتی سری و پنهان و با امامی مبهم و در ستر است. علاوه بر این‌ها، سیاه در نگرش روان‌شناختی، نشانه‌ی هیبت و بزرگی نیز است. این مسائل در روایت‌هایی که در *تاریخ الفی* آمده، دیده می‌شود. بر اساس روایت اول، علت انتخاب رنگ سیاه قریب به ایام ظهور، از طرف ابومسلم، از این جهت بود که «از آن یک هیبتی در دل او افتاد. بنابراین لباس سیاه شعار خود ساخت» (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۱۲۳۷-۱۲۳۸). روایتی که پیش‌تر از تاریخ الفی، خواندمیر نیز به نقل از روضه‌الصفا آورده است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۹۴). همچنین در روایتی دیگر در همان *تاریخ الفی* در اوایل خلافت سفاح، یکی از اعیان دولتش عریضه‌ای نوشته از وی استفسار رنگ لباس و رنگ علم نمود که کدام را اختیار نماید. سفاح ضمن تشریح ویژگی‌های برخی از رنگ‌ها، رنگ سیاه را لباس هیبت می‌نامد (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۱۲۶۹). هر آنچه که بود، سیاه پس از به روی کار آمدن عباسیان، به نماد سیاسی و خاندانی آنان بدل شد. در همین راستا نیز، رنگ‌های دیگری مانند سفید، به نمادی در جهت مخالفت با دستگاه خلافت عباسی تبدیل گردید.^۳

حضور نمادین رنگ در جنبش‌های سده‌های دوم و سوم

سده‌های دوم و سوم، علاوه بر حرکت عباسیان، آبستن تحركات و جنبش‌های دیگری نیز بود. بر مبنای آنچه در منابع آمده، می‌توان اینها را جنبش‌هایی با تفکرات باطن‌گرایانه دانست که پایبندی چندانی به مسائل شرعی ندارند. یکی از خصوصیات عمده‌ی آنها حضور رنگ‌هایی چون سبز، سفید، و قرمز در آنهاست. به لحاظ زمانی، تقدم تاریخی در این دست از جنبش‌ها مربوط به جنبشی به رهبری به‌آفرید است که داعیه‌ی پیامبری دارد و هم‌زمان با قیام عباسی در منطقه‌ی خراسان شروع به انجام تحركاتی می‌کند. سرکوب این جنبش توسط ابومسلم صورت می‌گیرد. در روایات مربوط به به‌آفرید، او پیش از آنکه دعوی پیامبری خود را آشکار کند سفری به چین کرده به عزم تجارت یا به قصد دیگر، و هفت سال آنجا مانده است. از آنجا پیراهن و ردائی از حریر سبز که بسیار نرم و نازک بود با خود آورد و پنهان کرد (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۵۳). موافق روایت بیرونی «چون به‌آفرید از سفر بازگشت و پیراهن سبز رنگ نازک و نرمی با خود آورد، شب بر بالای گنبدی رفت و آنجا پنهان شد و صبح از آنجا فرود آمد و آن پیراهن را ببر کرده و مردی که در دامن آن کوه زمین خود را شیار می‌کرد او را دید. به‌آفرید به او گفت که پیغمبر است و از وقتی که ازیشان غیبت کرده بود در آسمان بود و بهشت و دوزخ را به او نشان دادند و خداوند به وی وحی فرستاد و این پیراهن را بر وی پوشانید و او را درین ساعت به زمین فرو فرستاد.»^۴ مرد بزرگ‌گفته‌های او را تصدیق کرد و به مردم گفت که وی خود دید که او از آسمان فرود آمد» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۴).^۶

^۳ همچنین برای بحثی در باب رنگ‌های مختلف از جمله سیاه، سفید، سبز و قرمز، در فرهنگ عربی ن. ک. به: Hasan, Al-Sammerai and

Adabi Bin Abdul Kadir: 2011

^۴ در اعتقاد زرتشتی‌ها نیز از فرود زرتشت از آسمان سخن گفته شده است. به طور مثال بیرونی می‌گوید عقیده زرتشتی‌ها این است که زرتشت از سقف ایوان در بلخ هنگام نیمروز از آسمان بزمین آمد و سقف او را بشکافت و بر گشتاسب که در خواب نیمروز بود، وارد شد (بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۹۹).

^۵ در اینجا اینکه یک بزرگ داعیه‌ی به‌آفرید را تأیید می‌کند، می‌تواند به صورت معناداری به طیفی از طرفداران او اشاره داشته باشد.

^۶ خطوط پایین کلمات از طرف نویسنده‌ی مقاله و در جهت تأکید بر ربط نمادین برخی از مفاهیم و واژه‌ها است.



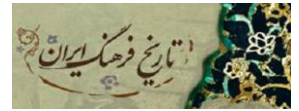
حضور رنگ سبز را باز به نحو معناداری در حرکتی به رهبری مقنع می‌یابیم. جنبشی که بیشتر تحت عنوان مبیضه یا همان سفیدجامگان مشهور گشته است. بر مبنای آنچه در منابع آمده است، گویا حرکت مقنع مانند جنبش‌های دیگری به رهبری اسحق ترک و سنباد، ربطی با خون‌خواهی ابومسلم نیز داشته است. در روایات مربوط به مقنع آنچه در باب رنگ سبز اهمیت دارد، این است که مقنع «پیوسته مقنعه سبز بر سر و روی [خود] داشتی» (النرشخی، ۱۳۶۳: ۹۰). منابع از وجود ادعاهایی در باب حلول و تناسخ در حرکت او یاد می‌کنند (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۵؛ طبری، ۱۳۵۴، ج ۱۲: ۵۱۰۱). اما، این جنبش در کنار رنگ سبز، حضور گسترده‌ی رنگی دیگر یعنی همان رنگ سفید را نیز فراروی ما قرار می‌دهد که در قالب همان عنوان مبیضه یا سفیدجامگان بروز یافته است. البته ما رنگ سفید را به شکلی در حرکت بابک نیز مشاهده می‌کنیم. چنان‌که گفته شده است هنگام دستگیری، بابک با درآغی سفید و عمامه‌ی سفید و موزه آمد. همچنین رنگ سفید را در حرکت باطنیون نیز می‌بینیم. قمرطیان پیوسته لباس سفید می‌پوشیدند و این نشان معتبر پیروان این دین بود و فاطمیان نیز این نشان را پذیرفته بودند (صدیقی، ۱۷۵: ۳۱۸).

نمونه‌ی مشابه دیگری از حضور رنگ در قالب یک جنبش را می‌توان در حرکتی ضد عباسی تحت عنوان سرخ‌جامگان به رهبری بابک در سرزمین آذربایجان مشاهده کرد. جنبشی اعتراضی که هم به لحاظ جغرافیایی، هم به لحاظ زمانی و نیز از منظر تعداد طرفداران، گسترده‌تر و برای دستگاه خلافت چالش‌برانگیزتر بود. ما در قالب این حرکت اعتراضی، شاهد حضور بارز رنگ قرمز و به ویژه حضور آن در رنگ پوشش طرفداران این حرکت هستیم. البته در برخی از روایات، المقنع نیز، چهره‌ی خود را با پوششی به رنگ طلای احمر می‌پوشاند (خواندامیر، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲۰).

مشخص است که به سادگی نمی‌توان از کنار چرایی و چگونگی حضور این رنگ‌ها در روایت‌گری‌های این جنبش‌ها عبور کرد. اما از سوی دیگر، منابع تاریخی نیز چیز چندان زیادی در این زمینه ارائه نمی‌دهند. عمده‌ی مطالب منابع تاریخی، اختصاص به گزارش حرکت‌های اعتراضی آنها، نحوه‌ی سرکوبشان، و احياناً اعتقادات آنان است. با این حال، شاید بتوان با نمادشناسی و کنار هم گذاشتن خصوصیات نمادین این رنگ‌ها در کنار سایر اعتقادات این گروه‌ها به نکاتی ثمربخش دست یافت.

جنبش سفیدجامگان و نمادشناسی رنگ سفید

همان‌گونه که گذشت، یکی از جنبش‌های ضدعباسی این دوره، جنبشی است که در منابع از آن با عنوان مبیضه یا سفیدجامگان یاد شده است. این جنبش را باید اصلی‌ترین محمل حضور رنگ سفید دانست. در باب عنوان سفیدجامگان و علت اطلاق آن، دو نظر کلی ابراز شده است: یک نظر آن را به عنوان نوعی علامت تضاد و مخالفت با رنگ سیاه عباسیان می‌داند و دیگری این عنوان را بر اساس ارتباط آن با جامه و پوشش برخی فرق مانویان که در این دوران در ماوراءالنهر و سغد فراوان بوده‌اند، یا لباس سفید روحانیون مانوی تحلیل می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۱۸۶-۱۸۵؛ رئیس‌نیا، ۱۳۵۸: ۹۵). در باب نظر اول باید اشاره داشت که بر مبنای آنچه منابع به ما می‌گویند، به نظر می‌رسد در این دوره رنگ سفید، که بیشتر به صورت پوشش و یا علم سفید ظاهر می‌شده، به مثابه‌ی علامت مخالفت و شورش بر علیه عباسیان سیاه‌جامه بوده و این مورد منحصر به جغرافیای ایران نبوده است. طبری و ابن اثیر در شرح رویدادهای سال ۱۳۲ هجری، از سپیدپوشی مردم قنسرین، دمشق، و جزیره یاد می‌کنند (طبری، ۱۳۵۳، ج ۱۱: ۴۶۴۹-۴۶۴۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۳، ج ۷: ۳۲۹۸-۳۲۹۶). شاید این را بتوان شکلی از



مقاله پژوهشی

همان کفن‌پوشی دانست که به هنگام اعتراض به ظلم و ستم استفاده می‌شود. آن را نیز می‌توان نمادی از دست شستن از جهان و خواست کشته شدن در جهت مبارزه با ظلم و کژی دانست. با این حال، چنین چیزی به تنهایی نمی‌تواند وجود رنگ سفید را در جنبش‌های مورد بحث ما از جمله در بین گروه مبیضه یا همان سفیدجامگان توجیه کند.

در کنار آن، شاید بتوان گفت که رنگ سفید علاوه بر آنکه در این دوران علامتی برای مخالفت با عباسیان بوده است، شاید ربطی با مزدکیان و مانویان نیز داشته است که در ماوراءالنهر حضور داشته‌اند. رنگ سفید گاه در منابع به عنوان رنگ یک دین و آیین نیز عنوان می‌گردد. همچنان که گاه در بحث از بابک، مازیار و افشین از آنان به عنوان مدافعان «آیین سفید» در برابر «آیین سیاه» یعنی اسلام یاد می‌کنند (تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ۱۳۶۳: ۴۳۷). به نظر می‌رسد محتمل‌ترین تفسیر در این باب این باشد که آیین سفید را همان آیین مزدک یا مانویت و یا تلفیقی از این دو بدانیم. همچنان که در تاریخ کمبریج نیز به این مسئله اشاره شده است (همان: ۴۴۲). البته هر کدام از آنها را که بپذیریم مشخص است که اعتقادات این گروه‌ها جنبه‌ای التقاطی داشته است.

کشفیات باستان‌شناسی و تحقیقات انجام گرفته بر حضور مانویان در ترکستان و ماوراءالنهر نیز اشاره دارند. بیرونی از وجود صابئین که پیرو مانی بودند، در سمرقند یاد می‌کند و به وجود مانویان در بین ترک‌ها، چین، تبت، و هند اشاره دارد (بیرونی ۱۳۸۶: ۳۱۰). ابن اثیر، بیرونی، بغدادی و دیگران از طرفداری سپیدپوشان بخارا و سغد و نیز ترکان از المقتع یاد می‌کنند (ابن اثیر، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۵۵۲؛ بیرونی ۱۳۸۶: ۳۱۵؛ بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۸۶). نکته‌ای که می‌تواند مرتبط با جایگاه رنگ سفید در نزد مانویان باشد، و فراتر از آن به یکی از معانی نمادین رنگ سفید دلالت داشته باشد، مربوط به پوشش سفید در میان منداییان^۷ است که یکی از فرق گنوسی تأثیرگذار بر مانویت بوده‌اند. در آیین مندایی، تعمید بینندگان، سفید جامه‌اند. این ارتباط پوشش سفید و تعمید که به شکل فرورفتن در آب ظاهر می‌شود، معنای نمادینی دارد و می‌تواند نشانی از ارتباط سفیدی و فرارفتن از جهان خاکی و رسیدن به روشنی باشد. الیاده اشاره دارد که آنچه در آب فرو می‌رود، «می‌میرد»، و آنکه از آب سر برمی‌آورد، چون کودکی بی‌گناه و بی «سرگذشت» است که می‌تواند گیرنده‌ی وحی و الهام جدیدی باشد و زندگانی «خاص» نوینی را آغاز کند (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۹۴). همان‌گونه که باکلی تشریح می‌کند، آب تعمیدی رودخانه نمادی از جهان روشنی است. ورود در این جهان روشنی به معنای حرکتی صعودی است. مسئله‌ی قابل توجه آن که این حرکت صعودی با لباس سفید صورت می‌گیرد (باکلی، ۱۳۷۳: ۹۹-۹۸). بنابراین سفید، نماد پاکی، بی‌آلایشی و روشنی است. در نزد مسیحیت نیز، رنگ سفید، وجدان پاکیزه، پاکی از آلایش و رنگ را نمودار می‌سازد، زیرا آن از هرگونه رنگ و فامی برکنار و پاکیزه است (Yu, 2014: 50).

سفید، به گسستن از شرایط پیشین و شروع شرایطی جدید اشاره دارد؛ همان‌گونه که در نگاه قدیم، مرگ به معنای پایان یک دوره و شروع مرحله‌ای جدید است. اگر از یک منظر، رنگ سیاه، به مرگ مرتبط است، و اگر مرگ به معنای پایان یک دوره و شروع مرحله و شرایطی جدید باشد، این شرایط جدید با ظهور روز و رنگ سفید تحقق می‌یابد. در اینجا سفید در آینده قرار دارد و نمایان‌گر زیستی جدید بعد از مرگ و سیاهی است. رنگ سفید از آن جهت که نمودار شروع شرایط جدید و متعالی‌تری است، با ایده‌ی مهدویت نیز ربط دارد. منابع تاریخی به طور مکرر، به وجود دیدگاه‌های مهدی‌گرایانه در بین

^۷. آیین مندایی جزو آیین‌های گنوسی دوران متأخر عهد عتیق و مبتنی بر نوعی دوگانه‌پرستی بوده، و در منطقه‌ی جنوب عراق و خوزستان رایج بوده است.

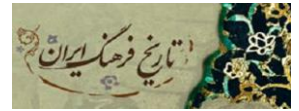


گروه‌ها و فرق مختلف قرون اولیه‌ی اسلامی اشاره دارند. بخصوص رنگ اسب سفید در اینجا معنادار است که در روایات چندی به عنوان رنگ اسب مهدی معرفی می‌گردد. همچنین تحقق شرایط جدید با ظهور روز و سپیدی، با عاملی دیگر یعنی طلوع خورشید مرتبط است: خورشید و روز جایگزین شب و سیاهی آن می‌گردد. این را می‌توان به نیت سنباد ربط داد که منابع از آن خبر می‌دهند و بر مبنای آن او در پی جایگزینی خورشید به جای کعبه بوده است (حسن بن علی (نظام‌الملک)، ۱۳۵۸: ۲۵۰؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۱۴۹).

تقابل تاریکی و روشنایی در قالب تضاد سیاهی و سفیدی یکی از نمادهای رایج و روایت‌های آشنا در سنن مختلف تاریخی بوده است. روایتی که دست آخر به پیش‌گویی سلطه‌ی سفیدی و روشنایی بر سیاهی می‌انجامد. سفیدی در چنین روایت‌هایی نماد روشنایی و نیز نماد امید، صبح، و آینده به حساب می‌آید. مسئله‌ی امید و پیوند آن با نور و روشنی و تقابل نور امید با ناامیدی و ظهور تاریکی و سیاهی را به طور واضح می‌توان در اسطوره‌ی تولد هرمزد و اهریمن از زروان مشاهده کرد. نحوه‌ی قرار گرفتن روشنایی و تاریکی یا سیاهی نیز بدین شکل است که روشنی در بالا و سیاهی در پایین قرار دارد (بهار، ۱۳۷۵: ۵۷). این ستیز بین نور و ظلمت تنها ریشه‌ی زرتشتی نداشته، و دارای ریشه‌هایی قوی در اعتقادات گنوستیک نیز بوده است که به واسطه‌ی تفکرات مانوی و مزدکی و دیگر برخوردارهای فرهنگی به منطقه‌ی شمال شرق منتقل گردیده بود. در آیین گنوسی نیز باور بر دو اصل ضد و مستقل از هم وجود دارد. یکی اصل خوبی و دیگر شر است (بهار، ۱۳۷۵: ۷۵). چنین تقابلی بین خیر و شر و یا روح و ماده به طور بارزی در اعتقادات مانوی دیده می‌شود، و همچنین در اینجا نیز بر فراسو بودن روشنی و پایین بودن تاریکی اعتقاد است. در اعتقاد مانویان، عیسای درخشان از آسمان فرود می‌آید و روح آدم را که در خواب غفلت است بیدار می‌کند و سرمنشاء روشنی را که همان سرمنشاء روح است، به او نشان می‌دهد (دانش را به او می‌آموزد) (همان: ۸۹). علاوه بر شباهت چنین روایت‌هایی با روایت‌های موجود در باب رهبران این قیام‌ها از جمله به‌آفرید، در تمامی اینها می‌توان ربطی بین روشنی و به تبع آن سفید با خواست تعالی و فرازمندی مشاهده کرد. سفیدی می‌تواند نماد روح نیز به حساب آید که می‌بایست با رهایی از قیود خاک و ماده، به سوی آسمان تعالی یابد. روح در پرواز، خود یکی از نمادهایی بوده است که می‌تواند مرتبط با رنگ سفید قرار بگیرد. عنصر دیگری که در این زمینه مطرح می‌شود، نماد پرنده است.

نماد پرنده در سنن مذهبی و فکری مختلف، به شکل بارزی در ارتباط با تصعید و فرازرفتنی و رنگ سفید قرار دارد. این نماد به شکل مشخص در روایات موجود در باب سنباد دیده می‌شود. خواجه نظام‌الملک روایت می‌کند که «سنباد دعوی چنان کرد که رسول ابومسلم است به مردمان عراق و خراسان، که «ابومسلم را نکشته‌اند؛ و لیکن چون قصد کرد منصور به کشتن او، او نام مهین خدای، عزوجل، را بخواند؛ کبوتری گشت سپید و از میان هر دو دست او بپرید و اکنون در حصار است از مس کرده، و با مهدی و مزدک نشست؛ و اینک هر سه بیرون می‌آیند: مقدمه ابومسلم خواهد بودن، و مزدک وزیر است، و کس و نامه ابومسلم به من آمد»^۸ (حسن بن علی (نظام‌الملک)، ۱۳۵۸: ۲۵۰). روایتی مشابه با این در تاریخ الفی نیز آمده است (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۱۲۸۲). پرنده در سنن مختلف، نمادی از روح گرفته شده است. در واقع، پرنده در اینجا نماد گوهر و عنصری زوال‌ناپذیر است که انسان در اختیار دارد. تصویری که به طور مثال نقشی بارز در روایت‌های مسیحی دارد. به عنوان نمونه، محققان به حکایت پولوکاریوس قدیس شهید اشاره دارند که در آن، تصویر کبوتری دیده می‌شود که از جسم این

^۸ در اینجا به طور روشنی ارتباط بین سفیدی، فرازرفتنی، و ظهور منجی دیده می‌شود: کبوتر سپیدی که به آسمان حرکت می‌کند و دوباره بازمی‌گردد.



مقاله پژوهشی

قدیس، پس از مرگش خارج می‌شود (شوالیه و گبریان، ۱۳۸۵، ج ۴: ۵۲۷). روح آن عنصریست که در بند موانع این جهانی قرار نمی‌گیرد و با از بین رفتن جسم از بین نمی‌رود. نماد پرنده، هم نشان‌گر فرارفتن از سطح تجربه‌ی روزمره و از سطح انسان معمولی، و هم نشان‌گر خواست آزادی است که خود واکنشی به شرایط خفت‌بار موجود نیز به حساب می‌آید. باید اشاره داشت که در روان‌کاوی نیز پرواز پرنده‌گان به عنوان نماینده‌ی سمبولیسم آزادی، خلاصی و تعالی به حساب می‌آید (هندرسن، ۱۳۵۹: ۲۳۳). همچنین نماد پرنده در ارتباطی آشکار با نماد پرواز و بال قرار دارد که به همان سان که الیاده نشان داده به معنای هوش و درک مسائل اسرارآمیز و حقایق ماورالطبیعه است. فراسو رفتن و در عین حال آزادی از شرایط خفت‌بار و محدودیت‌های موجود، هر دو از طریق پرواز به دست می‌آید (الیاده، ۱۳۷۴: ۱۰۹-۱۰۸). اینجا رنگ سفید پرنده نیز از اهمیتی اساسی برخوردار است.

عنصر دیگری که در این روایت‌ها به چشم می‌خورد و در ارتباط با تعالی و فرازمنندی قرار دارد، آسمان است. به همان سان که شهرستانی نشان داده است، ظهور خدا و یا ملک الهی در صورت بشری و همچنین فرود رسول از آسمان نقشی بارز در ادیان الهی دارد (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۴۵۲). این رهبران الهی و متعالی، در ربط با آسمان قرار دارند. به‌آفرید شخصی است که از بالای یک گنبد (نمادی از آسمان) به پایین فرود می‌آید. سنباد کسی است که در پی جایگزینی آفتاب (چیزی مربوط به آسمان) به جای کعبه است. مقنع چهره‌ای نورانی (امری مرتبط با آسمان) دارد و تجسم الوهیت است که در جسم او حلول کرده بود. ابومسلم نیز به پرنده‌ای سفید تبدیل شده و به پرواز درمی‌آید. بر مبنای روایت ابن اثیر، مقنع پس از اطمینان از شکست خود، به اطرافیان خود اظهار می‌دارد که «هر که می‌خواهد با من به آسمان فراز رود خویش با من در این آتش افکند و خود را با زنان و کسان و پیرامونیان به آتش افکند» (ابن اثیر، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۵۶۴). در اینجا نماد آسمان قابل توجه است. به همان سان که الیاده اشاره دارد آسمان، رمز استعلاء، قدرت و سکون و ثبوت، برانگیزنده‌ی تجربه‌ای مذهبی در وجدان انسان ابتدایی است و به عنوان منطقه‌ای فوقانی، لبریز از قوای قدسی به شمار می‌رود (الیاده، ۱۳۷۲: ۵۷ و ۱۰۷).

مسئله‌ی مهم دیگر که در ربط با همین عنصر آسمان نیز قرار دارد، آن است که رهبران این جنبش‌ها در پی آن بودند تا خود را برخوردار از نیروهایی فرانسائی نشان دهند. از جمله آن‌که آنها مدعی حلول خداوند در جسم خود بودند. بر مبنای این تصویرپردازی، خداوند در قالبی جسمانی ظاهر می‌شود تا انسان‌ها را به رستگاری برساند. یا به بیان دیگر، این رهبران از آسمان فرود می‌آیند تا بشریت را از وضعیت تاریکی برهانند. مسئله‌ای که در اعتقادات مرقیون - که یکی از آیین‌های گنوسی و تأثیرگذار بر روی مانویت بوده است - در باب عیسی نیز دیده می‌شود (بهار، ۱۳۷۵: ۸۰). نمونه‌ای از خواست این رهبران برای نشان دادن نیرویی خاص در وجود خویش را می‌توان در نمادشناسی حرکت مقنع در زمان شکست قیامش دید که خود را در آتش می‌اندازد تا گفته‌اش در این باب که زمانی بی‌جسد بوده است، راست آید (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۶). این عمل را می‌توان مرتبط با چیزی دانست که الیاده از آن به عنوان خواست نشان دادن چیرگی بر آتش یاد می‌کند که به معنای نشان دادن فراتر رفتن از شرایط انسانی است (الیاده، ۱۳۷۴: ۶۸). همچنین افتادن در آتش نشان‌گر بازگشت به جهان روشنایی و نور است که زمانی از آنجا برآمده بود. فرو رفتن در آتش که نماد روشنی و پاکی است، حالتی از مخالفت با تاریکی موجود در جهان مادی را نیز دربردارد که معادل جهان بالفعل کنونی است و در آن جور و ظلم عباسی حاکم است. او در آتش فرومی‌رود تا در موعدی

^۹. البته این مسئله می‌تواند مرتبط با اعتقادات آفتاب‌پرستی و آتش‌پرستی نیز باشد. مقدسی از جایگاه آفتاب و آتش و... در ادیان چین، خرخیزان، و مجوس سخن می‌گوید (مقدسی، ۱۳۸۱: ۵۶۸، ۵۷۰، ۵۷۳)، همچنین شهرستانی از وجود آفتاب‌پرستی در هند بحث می‌کند (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۴۵۴).



مناسب بازگشتی برای بهبود امور صورت دهد. چنین چیزی مرتبط با معنا و جایگاه کوره و تنور در علوم کیمیاگری نیز است. ذوب در تنور و کوره به معنای بازگشت به زهدان، به مرحله‌ی جنینی رسیدن، و سپس باززایی و تولدی دوباره است (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۵، ج ۴: ۶۲۸).

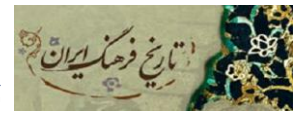
اگر این رهبران، بهره‌مند از قدرتی فراانسانی و فراطبیعی هستند و از آسمان آمده‌اند، پس در نتیجه به کنه و باطن امور و تمامی حقایق نیز آگاه شده‌اند. اگر شب و سیاهی را بتوان نماد ستر و ابهام و جهل دانست، در مقابل آن روز، خورشید و سفیدی قرار دارد که پذیرای هیچ رنگ و ابهامی نیست، و به معنای وضوح، آشکارگی و آگاهی به معانی باطنی امور و باز شدن حقایق است. در اینجا ظهور و رجعت این رهبران، به معنای آشکار شدن تمام امور و کنار گذاشته شدن قیود نیز است. منابع به طور مداوم از بی‌اعتنایی این گروه‌ها از جمله سفیدجامگان به دستورات شرع خبر می‌دهند (بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۸۷). رهبران این گروه‌ها مدعی حلول خدا در قالب جسمانی خود بودند و این به یک معنا، معادل با آشکار شدن حقایق برای پیروان آنها بود. اگر شریعت راهی برای رسیدن به قرب الهی بود، در نتیجه پیروان این گروه‌ها با باور به الوهیت رهبران خود، به چنین مقامی دست یافته بودند.

جایگاه رنگ سبز در جنبش‌های قرون دوم و سوم

آنچه تاکنون آمد، سعی بر این داشت تا ارتباط رنگ سفید با مسائلی چون الوهیت، نیروهای قدسی، توانایی‌های فراطبیعی، فرازرفتنی و تجربه‌ی عروج، حلول، امید به آینده و رجعت و مهدویت را نشان دهد. در کنار سفید، رنگ دیگری که تا حدودی همین معانی نمادین را در درون خود دارد، رنگ سبز است. این رنگ در حرکت به‌آفرید، قیام اسحق، سنباد، قیام مقنع، و در ماجرای ولیعهدی امام رضا (ع) حضور بارزی دارد. سبز رنگ طبیعت است و رنگ بهشت در قرآن، و همچنین در پیوند با الوهیت و نیروهای قدسی قرار دارد. نیز در ادبیات پسین به عنوان نماد اسلام، و به طور مشخص‌تر نماد تشیع عنوان شده است. به طور کلی سبز، معانی مختلفی چون آرامش و سکون، امید، زاینده‌گی و باززایی، خلاقیت، و آگاهی را دربردارد.

به آفرید، به هنگام ظهور دوباره و ادعای پیامبری، پوششی سبز بر تن دارد. آنچه در این روایت به صورت معناداری دیده می‌شود، پیوند رنگ سبز، فرود از آسمان، بهشت، و خداوند است. رنگ سبز در اینجا رنگی بهشتی به تصویر کشیده شده که خود خداوند به پیامبر خود که در نقش منجی ظاهر می‌شود، می‌پوشاند. پرمعناست که در سنت اسلامی و قرآنی نیز رنگ سبز به عنوان رنگ بهشتی و بهشتیان معرفی شده است. در اینجا نکته‌ی مهم دیگر، ربط مفهوم بهشت با عنصر نامیرایی و جاودانگی است. از این منظر توجه به شخصیت خضر در سنت دینی و اسطوره‌ای نیز قابل توجه خواهد بود. خضر در سنت‌های تاریخی و مذهبی با لباسی سبز ظاهر می‌شود که به آب حیات یعنی عنصر نامیرایی دست یافته است و به عنوان نمادی از

^۱ این معنی به بهترین شکل در جریان ظهور امام در میان اسماعیلیه‌ی الموت و برداشته شدن شریعت در دوره‌ی مشهور به قیامت دیده می‌شود. امر جالب توجه مربوط به شباهت اعتقادات و نوع رفتار دوره‌ی قیامت اسماعیلیه با اعتقادات و رفتار این گروه‌های مورد بحث ماست که منابع از آنها سخن می‌گویند. در منابع قدیمی و تحقیقات جدید مکرر به رابطه‌ی مانویان، مزدکیان، خرمدینیان، و باطنیون اسماعیلی و قرمطی‌ها اشاره شده است که خود جای تأمل دارد (حسن بن علی (نظام‌الملک)، ۱۳۵۸: ۲۸۵؛ بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۲؛ همچنین در باب وجود گرایش تأویل‌گرایانه در میان مانویان ن. ک به: صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۱۳؛ در باب شباهت مزدکی‌ها و مانوی‌ها ن. ک به: بهار، ۱۳۷۵: ۹۶).



مقاله پژوهشی

جاودانگی و نامیرایی به حساب می‌آید (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۵۲۱-۵۲۰). مسئله‌ای که به طور ویژه به یکی از معانی نمادین رنگ سبز نیز اشاره دارد. در همین راستا نیز در سنن مختلف، رنگ سبز به عنوان نماد آب و زندگی گرفته شده است.

مسئله‌ی قابل توجه دیگر در روایت مربوط به به‌آفرید، پنهان شدن و غیبت او و سپس ظهور دوباره‌اش با رنگ سبز است که می‌توان آن را با لباس بهشتی و آسمانی همسان دانست. رنگ سبز در اینجا ارتباطی وثیق با زایش و رویش دوباره، ظهور منجی و آغاز دورانی جدید و رهایی از تاریکی دارد. همچنین در اینجا ارتباط این ظهور دوباره از آسمان با رنگ سبز در هنگام صبح نیز قابل توجه است. ناگفته پیداست که خود صبح به معنای پایان سیاهی و شب است. در اینجا شاهد ارتباط صبح، ظهور، سفیدی، سبز، شروع دوباره، و پدیدآیی دورانی جدید بعد از غیبت، و پایان یافتن شب و سیاهی و یا مرگ یک مرحله هستیم. از طرف دیگر به‌آفرید در منابع به عنوان مصلح دین زرتشتی نیز به تصویر کشیده شده است. ارتباط این مسئله نیز با رنگ سبز قابل تأمل است. بنابراین اگر رنگ سفید نشانه‌ایست از جهان ماورا و سفیدی و روشنی؛ رنگ سبز را نیز می‌توان نشانه‌ای از دنیای متعالی و روشنایی و نوعی نشانه‌ی پایان تاریکی و شروع دوری جدید و جایگزینی نور به جای تاریکی دانست.

المقنع نیز چهره‌ی خود را با پوششی سبز رنگ می‌پوشاند. این پوشش سبز، همراه با ادعای الوهیت از سوی او نیز بود. همچنان که نرشخی اشاره دارد، «گفت من خدای شمایم و خدای همه عالم. ... من آنم که خود را به صورت آدم به خلق نمودم، و باز به صورت نوح، و باز به صورت ابراهیم، و باز به صورت موسی، و باز به صورت عیسی، و باز به صورت محمد [مصطفی] صلی الله علیه و آله و سلم، و باز به صورت ابومسلم، و باز به این صورت که می‌بینید» (النرشخی، ۱۳۶۳: ۹۱؛ تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۱۳۳۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۵۵۱). جالب توجه است که بنابر ادعای مقنع و هواداران او، پوشش سبز رنگ، نوعی پوشش برای پوشاندن چهره‌ی نورانی او بوده است. در اینجا و همچنین در ربط سبز با علوم باطنی و کیمیاگری که بعداً اشاره می‌شود، با معنای نمادین دیگر سبز رویارو هستیم: یعنی اینکه سبز رازی را می‌پوشاند، رازی که نماد شناختی عمیق و نهانی از اشیا و مقدرات است (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۵۲۲). بنابراین سبز در اینجا پوششی برای امری برین و والا است و آن امر رازآلود را پوشیده می‌دارد. نرشخی به روایتی جالب توجه اشاره دارد که در باب بحث ما از اهمیتی اساسی برخوردار است. بنا بر این روایت، «پنجاه هزار تن از لشکر مقنع از اهل ماوراءالنهر از ترک و غیره به در حصار مقنع جمع شدند و سجده و زاری کردند و از وی دیدار خواستند، هیچ جواب نیافتند، الحاح کردند، و گفتند بازنگردیم تا دیدار خداوند خویش را نبینیم. غلامی بود او را حاجب نام. مقنع او را گفت: بگوی بندگان مرا «خاکش به دهان» که موسی از من دیدار خواست ننمودم که طاقت نداشت، و هر که ببیند مرا طاقت ندارد، و در حال بمیرد» (النرشخی، ۱۳۶۳: ۹۹).

از اینجا می‌توان گریزی به ربط سبز با علوم باطنی و غیبی زد. بررسی منابع و تحقیقات نشان‌گر حضور بارز رنگ سبز در علوم کیمیاگری و علوم مربوط به غیب‌گویی هستند. نشانه‌هایی از وجود مهارت‌هایی در زمینه‌ی علوم غیبی در بین رهبران این جنبش‌ها نیز وجود دارد. به طور مثال، منابع از نسبت غیب‌گویی به به‌آفرید سخن می‌گویند (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۶۳)، یا از مهارت مقنع در علم حیل و طلسمات یاد شده (خواندامیر، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲۰؛ صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۱۴) و همچنین از ارتباط اسحق با اجنه سخن گفته شده است (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۵). همچنین این معنادار است که در چند سال بعد از این وقایع به طور مستند از حضور قوی رنگ سبز در میان شیعیان و ائمه‌ی شیعه با خبر هستیم. از سوی دیگر منابع از وجود گرایش به علم کیمیا در میان شیعیان بخصوص از دوره‌ی امام صادق (ع) به بعد خبر می‌دهند. و باز جالب توجه است که پس از حادثه‌ی



مقاله پژوهشی

کربلا و بخصوص از دوره‌ی امام صادق (ع) تشیع بیشتر رنگی باطن‌گرا و تأویل‌گرا به خود می‌گیرد. هم‌چنان‌که متون مختلف به جایگاه معتبر امام جعفر صادق در علوم و معارف باطنی اسلامی اشاره دارند. قابل توجه آن‌که، جابر بن حیان به عنوان یکی از حجت‌های علوم باطنی و کیمیاگری، از شاگردان امام صادق (ع) معرفی شده است (نصر، ۱۳۸۴: ۲۸۰؛ ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۶۳۶). اشاره به این مطلب نیز خالی از فایده نیست که گاه از گرایش‌های شیعی گروه‌های مورد بحث ما نیز سخن گفته شده است. به طور مثال، بعضی‌ها از جمله ابن‌ندیم، اسحق را از علویان و از فرزندان یحیی بن زید - که یکی از خروج‌کنندگان و شهدای علوی دوره‌ی بنی‌امیه بود - دانستند که دعوی امامت داشت (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۵؛ رئیس‌نیا، ۱۳۵۸: ۹۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۱۷۸). در باب مقنن نیز گفته شده است که گرفتن انتقام یحیی ابن زید، هم‌چنان‌که مورد توجه ابومسلم نیز بوده، جزو هدف‌های خروج او و یارانش نیز بوده است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۵۵۲؛ رئیس‌نیا، ۱۳۵۸: ۹۵). هم‌چنین گاه از مقنن به عنوان فردی نزدیک به فرقه‌ی رزامیه (بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۸۶) که از فرق غالی و جزو راوندیه بوده، سخن گفته شده است.

علاوه بر این مسائل، ما از نقش بارز رنگ سبز در این دوران نزد شیعیان و بخصوص شیعیان امامی آگاه هستیم. مهمترین مبحث در این باب مربوط به مسئله‌ی ولیعهدی امام رضا (ع) است. بر مبنای آنچه منابع به ما می‌گویند مأمون بعد از انتخاب امام رضا (ع) به ولیعهدی، دستور داد تا رنگ سیاه و پرچم و جامه‌های سیاه با رنگ سبز جایگزین گردد (مسعودی، ۱۳۷۴: ۴۴۱؛ طبری، ۱۳۵۴، ج ۱۳: ۵۶۵۹). اگرچه این مسئله در نهایت با اعتراض بنی‌هاشم و فرزندان عباس به جایگزینی لباس سیاه به جای سبز منجر گردید (طبری، ۱۳۵۴، ج ۱۳: ۵۶۸۳)، اما کمی دقت در این رویدادها می‌تواند یاری‌رسان به بحث ما باشد. به نظر می‌رسد در این انتخاب و تبدیل رنگ حکومتی از سیاه به سبز نیز باز با معنایی نمادین روبرو هستیم. رنگ سبز که گویی رنگ امید و آینده به حساب می‌آید، نماد ولیعهدی است که در آینده قرار است وارث حکومت گردد و این رنگ جایگزین رنگ سیاه شود: پیوند آینده، امید و رنگ سبز.

می‌توان در اینجا با وجود شباهت‌های بسیاری که بین سبز شیعیان امامی با سبز این جنبش‌ها به چشم می‌خورد، به یک تفاوت عمده نیز اشاره داشت. به نظر می‌رسد که سبز شیعیان امامی علاوه بر مسائل مذکور، نشانگر و نماد نوعی عزلت و کناره‌گیری و هم‌چنین تفکر و تأمل قبل از عمل نیز باشد که مشخصه‌ی بارز شیعیان امامی در دوران بعد از حادثه‌ی کربلا و به ویژه زمان امام صادق (ع) بود. همان‌گونه که در روان‌شناسی رنگ‌ها نیز فعالیت‌های مربوط به دفاع و نیز تعمق و تأمل و انجام دقیق و کامل وظایف مربوط به رنگ سبز است (لوشر، ۱۳۷۰: ۲۰؛ Birren, 1960: p. 400).

رنگ قرمز و قیام خرم‌دینیان

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، بارزترین حضور رنگ قرمز در جنبش‌های این دوره را می‌توان در قالب قیام سرخ‌جامگان و طرفداران بابک مشاهده کرد. در منابع تاریخی، بابک و طرفداران او، جزو خرم‌دینیان به حساب آمده‌اند. خرم‌دینیه در منابع مختلف دوره‌ی اسلامی گاه به شکل اصطلاحی کلی استفاده شده است که گروه‌های مختلفی را از جبال و آذربایجان گرفته تا خراسان و ماوراءالنهر در برمی‌گیرد. بغدادی، دو گروه بابکیه و مازیاریه را جزو محمره عنوان کرده است. هم‌چنین محمره را نیز همانند مزدکیان بخشی از خرم‌دینان معرفی می‌کند (بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۹۲). ابن‌ندیم نیز تقسیم‌بندی مشابهی در باب خرم‌دینیان دارد و آن را مرکب از دو گروه خرمیان محمره و مجوسان مزدکی می‌داند (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۱-۶۱۰). برخی از منابع حتی میبضه را به عنوان بخشی از خرم‌دینیان عنوان کرده‌اند. در هر صورت رنگ قرمز بیشتر با همین



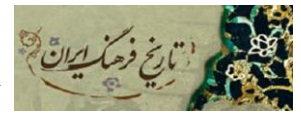
مقاله پژوهشی

گروه خرم‌دینیان و تحت عنوان محمره پیوند خورده است. سرخ‌پوشان و محمره نیز خود عنوانی بود که در شورش‌های مختلفی در دیگر نواحی دیده می‌شود. به طور مثال ابن اثیر در ذیل رویدادهای سال ۱۶۲ هجری، از شورش سرخ‌پوشان گرگان یاد می‌کند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۵۷۳). مانند دیگر جنبش‌ها، منابع چیز خاصی در باب علت گزینش چنین رنگی ارائه نداده‌اند و تنها به شکلی تقریباً ساده‌انگارانه عنوان محمره را به دلیل پوشش سرخ آنان دانسته‌اند. باید گفت که نمادشناسی و بررسی چرایی استفاده‌ی آنان از رنگ قرمز و نیز نام‌گذاری آنان تحت عنوان محمره، در نبود مستندات کافی، سردرگمی و ابهام بیشتری را نیز دارد. اما با این همه شاید بتوان برخی نکات در باب معانی نمادین رنگ قرمز مطرح کرد.

اولین چیزی که می‌توان در این باب مطرح کرد، در باب معنای واژه‌ی خرمی یا خرم‌دینی است. منابع دوره‌ی اسلامی در بررسی معنایی واژه‌ی خرمیه، بر ربط آن با لذت و از جمله لذت جنسی اشاره دارند. ابن اثیر آن را معادل با شادی و مرتبط با باورهای زرتشتی دانسته است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۱، ج ۹: ۳۸۵۶). همچنین منابع مختلف از جایگاه شراب در بین خرم‌دینیان سخن می‌گویند. بر مبنای روایت ابن‌ندیم و دیگران، در مراسم بیعت طرفداران جاویدان با بابک، هر کدام تکه نانی را که در لگنی پر از شراب بود برمی‌داشته و به نشانه‌ی بیعت می‌خوردند و پس از اقرار به ایمان به روح بابک، دست او را می‌بوسیدند (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۴). هم شادی و شراب و نیز لذت، نمی‌تواند جدا از ویژگی‌های رنگ قرمز باشد. این نکته‌ای قابل توجه است که نمادشناسی رنگ قرمز در فرهنگ‌های مختلف و نیز بررسی روانشناختی آن، بر ربط این رنگ با نیروی جنسی و لیبیدو اشاره دارد. از تمامی این‌ها مشخص است که رنگ قرمز در بردارنده‌ی نوعی تجربه‌ی برون‌شدگی و جذبه‌ی غیر عادی نسبت به جهان بیرون و مساعد برای اعمال هیجانی است.

رنگ قرمز همچنین در ربطی وثیق با خون قرار دارد. ابن‌ندیم به روایتی در باب بابک اشاره دارد که او مشغول گاوچرانی بوده و مادر او زمانی که به جستجوی بیرون آمده بود، «او را برهنه در زیر درختی خوابیده یافت، و دید زیر هر موئی از موهای سینه و سرش خون نمایان است، و بابک از خواب جسته و برپا خواست، در این حال دیگر اثری از آن خوی در وی ندیده، و گفته است، من از اینجا دانستم که برای پسرم پیش‌آمدهای بزرگی روی خواهد داد» (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۲). همان‌گونه که از متن مشخص است، خون و به تبع آن رنگ قرمز می‌تواند نشان‌گر پیش‌آمدهای بزرگ در آینده باشد. همچنین رنگ قرمز از آنجایی که رنگ خون است، دارای پیوندی معنادار با زندگی و جریان زندگی نیز است. خون و به تبع آن رنگ قرمز، در اینجا به «جوهر راز هستی» اشاره دارد (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۵۶۹).^۱

از طرف دیگر، قرمز دارای ربطی وثیق با آتش نیز است (همان: ۵۷۳). به همان‌سان که لینگز اشاره دارد، حقیقت رمزی قرمز تا اندازه‌ای با حقیقت رمزی آتش منطبق است (لینگز، ۱۳۹۱: ۴۵). می‌توان در اینجا به جایگاه آتش در تفکر مانویت نیز اشاره داشت که یکی از پنج گوهری به حساب می‌آید که گوهر بهشت را شکل داده است (بهار، ۱۳۷۵: ۸۴). همچنین جایگاه آتش در تفکر زرتشتی‌گری نیز مشخص است. ربط رنگ قرمز با آتش را در سنن فرهنگی دیگری نیز مشاهده می‌کنیم. برای مثال نزد رومیان، قرمز با ژوپیتر پیوند داشت. او هم‌زاد زئوس بود. در زبان یونانی نام زئوس با واژه‌هایی که معنای زندگی، گرما و آتش دارند پیوند نزدیک دارد (لینگز، ۱۳۹۱: ۴۶). خود ژوپیتر در ربط با ستاره‌ی مشتری قرار داشت که در طالع‌بینی نشانه‌ی اقتدار، نظم، عدالت، خوش‌بینی، ثروت، و مشروعیت اجتماعی بود. همچنین مشتری در اندام‌های بدن انسان بر عملکرد گردش خون و کبد مربوط می‌شد (شوالیه و گربران، ۱۳۸۷: ۲۴۶-۲۴۷).



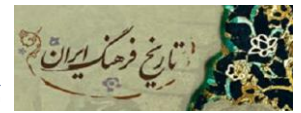
مقاله پژوهشی

رنگ قرمز در سنت‌های تاریخی و اسطوره‌ای با سیاره‌ای دیگر، یعنی مریخ نیز مرتبط است. سیاره‌ای که در سنت‌های بابلی و حرانی مورد احترام بود و در میان رومیان نیز به عنوان خدای جنگ شناخته می‌شد. در هفت پیکر نظامی نیز، در داستان مربوط به شاه‌دخت سقلاب (روسی) که مربوط به روز سه‌شنبه است، بحث از گنبد سرخ به میان می‌آید. روز سه‌شنبه در نجوم قدیم که در هفت‌پیکر نیز متجلی می‌شود، منسوب به مریخ است. نظامی در هفت‌پیکر، این روز را روز بهرام و رنگ سرخ را نیز رنگ بهرامی می‌نامد. زیرا بهرام در سنن تاریخی پیش از اسلام، ربطی با جنگ و جنگ‌آوری داشته است. نزد حرانیان و صابئیان قدیم، معبد مخصوص مریخ، به رنگ سرخ بود و در جشن مریخ، صابئیان، لباس و تزئینات سرخ آلوده به خون بر تن می‌کردند (نظامی گنجه‌ای، ۱۳۷۶: ۲۱۵؛ احمدنژاد، ۱۳۶۹: ۴۳).

اگر رنگ قرمز از یک سوی، به این تجربه‌ی برون‌شدگی، عمل هیجانی، و به معنای دیگر، قیام اشاره دارد، در سوی دیگر، می‌تواند نمادی از شروع دوری جدید نیز باشد. زمانی که به ارتباط قرمز با نور و روشنایی و آتش توجه کنیم، باز می‌توان از ارتباط نمادین این رنگ با به سر رسیدن شرایط موجود و خواست شروع وضعیتی جدید سخن گفت. در اینجا دوباره پای اندیشه‌ی رجعت و مهدویت به میان می‌آید. خرم‌دینیان نیز مانند دیگر گروه‌های مورد بحث ما، معتقد به رجعت و مهدویت بوده‌اند که همراه با باور به تناسخ بوده است (مقدسی، ۱۳۸۱: ۵۷۵).

همان‌گونه که در تاریخ کمبریج آمده است، سرخ در فرهنگ‌های مختلف رنگی است که نماد گسستن از سنت و پافشاری در راه زندگی نوین، بلکه جهانی نو است. جهان نو آن جهانی است که مهدی وعده کرده و زمان، درستی آن را اثبات می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد (تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ۱۳۶۳: ۴۴۳). ربط قرمز با جهان و وضعیتی نوین زمانی که ارتباط آن با خورشید را در نظر می‌گیریم، بارزتر نیز می‌گردد. خورشید نیز به عنوان نماد شروع دوری جدید و پایان یافتن دوره‌ی تاریکی به حساب می‌آید. از سوی دیگر، در کیمیاگری نیز قرمز به یک معنا و از آنجایی که رنگ آتش کوره‌ی کیمیاگری است، به باززایی و زایش اشاره دارد (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۵۶۷).

در کنار این‌ها، همان‌طور که شوالیه و گربران نیز اشاره دارند، سرخ، رنگ علم و رنگ معرفت عرفانی نیز بود که حکما آن را زیر عبایشان مخفی می‌کردند و از این نظر نیز نشانه‌ای از علوم خفیه بوده است (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۵۶۷). شاه‌دخت قرمز پوش و سرخ‌روی روسی در هفت پیکر، بر نیرنگ‌نامه‌های جهان و علوم جادو مسلط است. همان شاه‌دختی که با ساخت قلعه‌ای آهنین و رویین‌دژی دست‌نایافتنی بر فراز یک قله، که در راه آن نیز طلسمات به کار گذاشته شده بود، مانند گنجی در درون آن پنهان می‌شود (نظامی گنجه‌ای، ۱۳۷۶: ۲۱۸-۲۱۷). هر کسی که قصد دست‌یابی به این شاه‌دخت و ازدواج با او را دارد، باید این طلسمات را گشوده و قلعه را فتح کند. همچنین در علوم کیمیاگری، عمل سرخ بعد از عمل سیاه و عمل سفید، سومین و بالاترین مرحله‌ی عمل کیمیایی است. عمل سرخ، نماینده‌ی آخرین حالت تصفیه‌ی نفس است که بر اثر پرتو روح که از درون بر آن تابیده، مبدل به طلا شده است. آتشی که طلا در آن ساخته می‌شود، رمز دخالت مستقیم اصل متعالی در قلمرو کیهانی است. در واقع عمل سرخ مرحله‌ی ازدواج کیمیایی نهایی است که در آن روح به همسری نفس درمی‌آید (نصر، ۱۳۸۴: ۲۷۷). سرخ و طلا در اینجا نمایاننده‌ی مرحله‌ی آخرین و خلوص نهایی هستند که پس از کنار رفتن ناخُلوصی‌ها پدید می‌آیند. به سختی بتوان از کنار ربط این خلوص نهایی با ایده‌ی ظهور منجی و مهدی و شروع زیستی جدید گذر کرد.



مقاله پژوهشی

اما علاوه بر این‌ها، رنگ قرمز، دارای معنای نمادین دیگری نیز است که به خواست تظلم‌خواهی و دادخواهی، و به معنایی دیگر، انتقام مربوط می‌شود. چنین معنایی را می‌توان بار دیگر در هفت پیکر یافت. بر مبنای روایت‌گری نظامی، پس از پنهان شدن شاه‌دخت در قلعه‌ای بر فراز قله، با طلسماتی بر راه، افراد زیادی در این راه جان خود را از دست می‌دهند. در نهایت شاه‌زاده‌ای سقلابی، برای دست‌یابی به بانوی سرخ‌پوش و سرخ‌روی، به آموختن راه بازگشایی طلسمات و حیل دست می‌زند تا بدین واسطه راه دست‌یابی به قلعه و شاه‌دخت را بیابد. این شاه‌زاده، پس از آموختن آنها و آن‌گاه که عزم حرکت دارد، جامه‌ای سرخ‌رنگ را به نشانه‌ی خون‌خواهی، تظلم، و دادخواهی می‌پوشد (نظامی گنجه‌ای، ۱۳۷۶: ۲۲۵). در اینجا هر دو وجه قضیه پرمعناست: هم سرخ‌پوشی برای دادخواهی، و هم سرخ‌پوشی در جهت باز کردن طلسمات و تسلط بر معانی باطنی آنها.

نتیجه

ما در این پژوهش، به بررسی جایگاه رنگ در جنبش‌های قرون دوم و سوم هجری پرداختیم. مستندات ارائه شده، نشان می‌دهد رنگ‌های استفاده شده در این جنبش‌ها، علاوه بر آن‌که دارای کارکردی وضعی بودند، دارای معنایی نمادین نیز بودند. این معنای نمادین، به شکلی قابل تأمل، هم‌سو با دیگر اعتقادات و اعمالی است که در قالب روایت‌های تاریخی و اسطوره‌وار به آنها ربط داده شده است. این رنگ‌ها را نمی‌توان جدا از رویکرد و ویژگی تأویل‌گرایانه و باطن‌گرایانه‌ی این گروه‌ها دانست. هر رنگ، دارای معنای نمادینی است که در تطابق با دیگر باورها و رویکردهای آنها قرار دارد و نیز در تطابق با خواست رهبران و عاملان این جنبش‌ها برای متعالی و فراطبیعی نشان دادن خود قرار دارند. این رنگ‌ها، می‌توانند این جنبش‌ها و کنش‌ورزی عاملان آنها را در ربط با جهانی متعالی و مقدس نشان دهد. رنگ‌ها به مثابه‌ی تجلیات نمادین باورهای عاملان این جنبش‌ها، برکنار از اعتقادات کنش‌ورزان آن از جمله باور به ضرورت قیام، انتقام‌گیری، منجی‌باوری و مهدی‌گرایی نیست. همان اعتقاداتی که منابع در باب این جنبش‌ها طرح کرده‌اند. رنگ‌ها نشان دهنده‌ی الگوگیری تاریخ و زمان تاریخی از زمان غیرتاریخی و مقدس و همچنین ورود عناصری فراتاریخی برای شکل دادن به زمان و رویداد تاریخی است. رنگ‌ها نشان‌گر نوعی خواست فراروی از شرایط بالفعل موجود در جهت شرایطی بهتر است که این فراروی به طور مشخص دارای رنگ دینی و اسطوره‌ای نیز است. در اینجا ما با نوعی نمادسازی بازگشت به زمان اسطوره‌ای و بهشت‌وار سرمنشأ از این جهان گذران و پر از شرارت رویارو هستیم که الیاده به خوبی آن را تشریح کرده است (الیاده، ۱۳۷۴). در ضمن این نمادپردازی و بازگشت، که متضمن نوعی دستیابی به حالت بی‌زمانی نیز است، به گونه‌ای تلویحی، و به واسطه‌ی عروج و یادآوری زمان بهشتی و متعالی، نقدی از زمان واقعی و بالفعل نیز به عنوان مظهر شرارت صورت می‌گیرد. این نمادسازی دربردارنده‌ی خواست‌رهایی از شرارت و رسیدن به حالتی الهی و ناب است که نوعی نمادپردازی از عاملان تاریخی و کشاکش نیروهای تاریخی به صورت عاملان جهان اسطوره‌ای و دینی و کشاکش نیروهای خیر و شر اسطوره‌ای را نیز دربردارد.

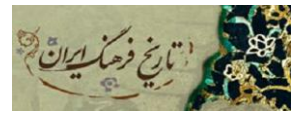
تضاد منافع

بدین‌وسیله نویسندگان اعلام می‌دارند که هیچ نفع متقابلی از انتشار این مقاله ندارند.



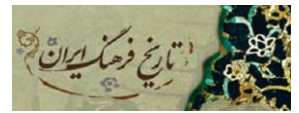
منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۰)، *تاریخ کامل*، ج ۸، ترجمه‌ی سید محمدحسین روحانی و حمیدرضا آژیر، تهران: اساطیر.
۲. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۱)، *تاریخ کامل*، ج ۹، ترجمه‌ی حمیدرضا آژیر، تهران: اساطیر.
۳. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۳)، *تاریخ کامل*، ج ۷، ترجمه‌ی حسین روحانی، تهران: اساطیر.
۴. احمدنژاد، کامل (۱۳۶۹)، *تحلیل آثار نظامی گنجوی*، تهران: شرکت چاپ و انتشارات علمی.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، *الفهرست*، ترجمه‌ی م. رضا تجدد، تهران: اساطیر.
۶. النرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳)، *تاریخ بخارا*، ترجمه‌ی ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبادی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تصحیح و تحشیه‌ی مدرس رضوی، تهران: توس، چاپ دوم.
۷. الیاده، میرچا (۱۳۷۲)، *تاریخ ادیان*، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.
۸. الیاده، میرچا (۱۳۷۴)، *اسطوره، روایا، راز*، ترجمه‌ی رویا منجم، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.
۹. الیاده، میرچا (۱۳۹۱)، *تصاویر و نمادها*، ترجمه‌ی محمدکاظم مهاجری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۱۰. بالکی، یاکوبسن جورون (۱۳۷۳)، «آیین مندایی»، در: *آیین گنوسی و مانوی*، ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکر روز، صص ۱۰۴-۸۹.
۱۱. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۷۹)، *ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام*، به اهتمام و ترجمه‌ی محمدجواد مشکور، تهران: اشراقی: نشر صفار.
۱۲. بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، *ادیان آسیایی*، تهران: نشر چشمه.
۱۳. بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶)، *آثارالباقیه*، ترجمه‌ی اکبر دانانسرشت، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
۱۴. پتروسولیانو، یوآن (۱۳۷۳)، «آیین گنوسی از سده‌های میانه تا اکنون»، در: *آیین گنوسی و مانوی*، ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکر روز، صص ۷۳-۵۵.
۱۵. پتروشفسکی، ایلپاپولویچ (۱۳۵۰)، *اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران: پیام.
۱۶. *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه: از سلسله تحقیقات گروه تاریخ ایران دانشگاه کمبریج* (۱۳۶۳)، ج ۴، گردآورنده: ر. ن. فرای، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر.
۱۷. تتوی، قاضی احمد و آصف‌خان قزوینی (۱۳۸۲)، *تاریخ الفی (تاریخ هزار ساله اسلام)*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. تیلی، چارلز (۱۳۸۹)، *جنبش‌های اجتماعی ۲۰۰۴-۱۷۶۸*، ترجمه‌ی علی مرشدی‌زاد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۹. حسن بن علی، ابوعلی (نظام‌الملک طوسی) (۱۳۵۸)، *سیاستنامه (سیرالملوک)*، به کوشش جعفر شعار، تهران: بی‌نا، چاپ دوم.



مقاله پژوهشی

۲۰. خواندامیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی (۱۳۸۰)، *تاریخ حبیب‌السیر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام، چاپ چهارم.
۲۱. دلاپورتا، دوناتلا و ماریو دینانی (۱۳۸۴)، *مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی*، ترجمه‌ی محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
۲۲. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۴)، *اخبار الطوال*، ترجمه‌ی دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
۲۳. رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۵۸)، *از مزدک تا بعد*، تهران: پیام.
۲۴. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۵)، *دو قرن سکوت: سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام از حمله عرب تا ظهور دولت طاهریان*، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، چاپ پنجم.
۲۵. شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۸۲)، *فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها، رسوم و ...*، ج ۲، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران: جیحون.
۲۶. شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۸۵)، *فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها، رسوم و ...*، ج ۴، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران: جیحون.
۲۷. شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۸۷)، *فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها، رسوم و ...*، ج ۵، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران: جیحون.
۲۸. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۵۰)، *الملل و النحل*، ترجمه‌ی افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، بتصحیح و ترجمه و تشحیه سید محمدرضا جلالی نائینی، بی‌جا: اقبال.
۲۹. صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵)، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری*، تهران: پازنگ.
۳۰. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۳)، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۱۱، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳۱. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۴)، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۱۲ و ۱۳، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳۲. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۳)، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۹، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، چاپ پنجم.
۳۳. فلوتن، فان (۱۳۸۶)، *استیلاي عرب (شیعه و مهدویت در عهد بنی‌امیه)*، ترجمه‌ی پرویز اذکائی (سپیتمان)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۴. لوشر، ماکس (۱۳۷۰)، *روانشناسی رنگها*، ترجمه‌ی لیلا مهادپی، تهران: حسام.
۳۵. لینگز، مارتین (۱۳۹۱)، *رنگ و مثال‌اعلی: تحقیقی در معنای وجود*، ترجمه‌ی فاطمه صانعی، تهران: حکمت.
۳۶. مادلونگ (۱۳۷۷)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه‌ی ابوالقاسم سرتی، تهران: اساطیر، چاپ اول.
۳۷. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۴)، *مروج الذهب*، ج دوم، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



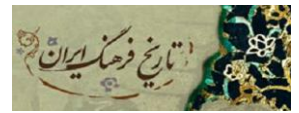
مقاله پژوهشی

۳۸. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۸۱)، *آفرینش و تاریخ*، مقدمه، مجلد اول تا ششم، ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، چاپ دوم.
۳۹. ناظمیان فرد، علی (۱۳۹۰)، «واکاوی کاربرد رنگ سیاه در میان عباسیان»، در *مطالعات تاریخ فرهنگی*، س ۳، ش ۷، بهار، صص ۱۳۷-۱۵۶.
۴۰. نصر، سید حسین (۱۳۸۴)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۱. نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف (۱۳۷۶)، *هفت پیکر*، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره.
۴۲. هندرسن، جوزف ل (۱۳۵۹)، *اساطیر باستانی و انسان امروز*، در: کارل گوستو یونگ، *انسان و سمبولهایش*، ترجمه‌ی ابوطالب صارمی، تهران: کتاب پایا، چاپ دوم.
۴۳. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۹)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه‌ی ابوطالب صارمی، تهران: کتاب پایا، چاپ دوم.

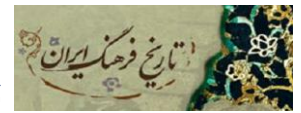
44. Birren. Faber (1969) "Psychological Implications of Color and Illumination" in: *Illuminating Engineering*, May, 397-402.
45. Hasan. Amna A, Nabihah.S.Mehdi Al-Sammerai and Fakhru Adabi Bin Abdul Kadir (2011) " How Colours are Semantically Construed in the Arabic and English Culture: A Comparative study" in: *English Language Teaching*, Vol. 4, No. 3; September, 206-213.
46. Yu. Hui-Chih (2014) "A Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Color" in: *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*, 7:1, April, 49-74.

آوانگاری منابع

1. Ibn-Āthīr, 'Izz-al-Dīn (1380), *Tārīkh-e Kāmel*, J. 8, Tarjome-ye Seyyed Mohammad Hossein Rūhānī va Hamid-Rezā Āzhīr, Tehrān: Asātīr.
2. Ibn-Āthīr, 'Izz-al-Dīn (1381), *Tārīkh-e Kāmel*, J. 9, Tarjome-ye Hamid-Rezā Āzhīr, Tehrān: Asātīr.
3. Ibn-Āthīr, 'Izz-al-Dīn (1383), *Tārīkh-e Kāmel*, J. 7, Tarjome-ye Hossein Rūhānī, Tehrān: Asātīr.
4. Ahmadnejād, Kāmil (1369), *Taḥlīl-e Āsār-e Nezāmī-ye Ganjavī*, Tehrān: Sherkat-e Chāp va Enteshārāt-e Elmi.
5. Ibn-Nadīm, Mohammad bin Eshāq (1381), *Al-Fihrist*, Tarjome-ye M. Rezā Tajaddod, Tehrān: Asātīr.
6. Al-Narshakhī, Abū-Bakr Mohammad bin Ja'far (1363), *Tārīkh-e Bokhārā*, Tarjome-ye Abūnasr Ahmad bin Mohammad bin Nasr al-Qobādī, Talkhīs Mohammad bin Zafr bin 'Omar, Taḥshīḥ va Taḥshīye-ye Modarres Rezvī, Tehrān: Tūs, Chāp-e Dovvom.
7. Eliāde, Mircha (1372), *Tārīkh-e Adiyān*, Tarjome-ye Jalāl Setāri, Tehrān: Soroush.
8. Eliāde, Mircha (1374), *Ostūreh, Royā, Rāz*, Tarjome-ye Royā Monajem, Tehrān: Enteshārāt-e Fekr-e Ruz, Chāp-e Avval.



9. Eliāde, Mircha (1391), *Tasāvir va Namādhā*, Tarjome-ye Mohammad-Kāzem Mohājērī, Tehrān: Bengāh-e Tarjome va Nashr-e Ketāb-e Pārseh.
10. Bākli, Yākūbsen Jūron (1373), “Āyīn-e Mandā’ī”, Dar: Āyīn-e Gnosī va Mānawī, Virāste-ye Mircha Eliāde, Tarjome-ye Abol-Qāsem Esmā’īl-Pūr, Tehrān: Enteshārāt-e Fekr-e Ruz, 89-104.
11. Baghdādī, Abū-Mansūr ‘Abd al-Qāher (1379), Tarjome-ye Al-Farq Bayn al-Furūq dar Tārīkh-e Mazāheb-e Eslām, Be Eḥtemām va Tarjome-ye Mohammad-Javād Mashkūr, Tehrān: Eshraqī: Nashr-e Safār.
12. Bahār, Mehrdād (1375), *Adiyān-e Āsiyā’ī*, Tehrān: Nashr-e Cheshmeh.
13. Bīrūnī, Abū-Rayḥān (1386), *Āsar-al-Bāqīye*, Tarjome-ye Akbar Dānā-Sar-Asht, Tehrān: Mo’assese Enteshārāt-e Amīr Kabīr, Chāp-e Panjom.
14. Petrosuliano, Yūān (1373), “Āyīn-e Gnosī az Sadehā-ye Miyāneh tā Aknoon”, Dar: Āyīn-e Gnosī va Mānawī, Virāste-ye Mircha Eliāde, Tarjome-ye Abol-Qāsem Esmā’īl-Pūr, Tehrān: Enteshārāt-e Fekr-e Ruz, 55-73.
15. Petroshefskī, Iliā Pavlovich (1350), *Eslām dar Irān (az Hejrat tā Pāyān-e Qarn-e Nohem-e Hejrī)*, Tarjome-ye Karim Keshāvarz, Tehrān: Payām.
16. Tārīkh-e Irān az Eslām tā Salājegheh: az Selsele-ye Taḥqīqāt-e Gorūh-e Tārīkh-e Irān-e Dāneshgāh-e Cambridge (1363), J. 4, Gardāvarande: R. N. Fray, Tarjome-ye Hasan Anūshe, Tehrān: Mo’assese Enteshārāt-e Amīr Kabīr.
17. Tatūī, Qāzī Ahmad va Āṣef-Khān Qazvīnī (1382), *Tārīkh-e Alfi (Tārīkh-e Hezār Sāleh-ye Eslām)*, Taḥḥīḥ: Gholām-Rezā Tabātabā’ī Majd, Tehrān: Sherkat-e Enteshārāt-e Elmi va Farhangī.
18. Tīlī, Chārlz (1389), *Jonbesh-hā-ye Ejtemā’ī 2004-1768*, Tarjome-ye ‘Alī Morshedī-Zād, Tehrān: Dāneshgāh-e Emām Sādeq (a).
19. Hasan bin ‘Alī, Abū-‘Alī (Nezām-al-Molk Tūsī) (1358), *Siyasat-Nāmeḥ (Sīr-al-Molūk)*, Be Koshesh-e Jafar Sho‘ār, Tehrān: Bī-Nā, Chāp-e Dovvom.
20. Khwand-Amīr, Ghyās-al-Dīn bin Hemām-al-Dīn al-Ḥoseynī (1380), *Tārīkh-e Ḥabīb-al-Sīr, Zīr-e Nazar Mohammad Dabīr-Sīāqī*, Tehrān: Khayyam, Chāp-e Chahārom.
21. Dela Porta, Donatella va Māriū Diyānī (1384), *Moqaddame-’ī bar Jonbesh-hā-ye Ejtemā’ī*, Tarjome-ye Mohammad-Taqī Delfroz, Tehrān: Kavīr.
22. Dīnūrī, Abū-Hanīfe Ahmad bin Dāvod (1364), *Akhbār al-Ṭiwāl*, Tarjome-ye Dr. Mahmoud Mahdavi Dāmghānī, Tehrān: Nashr-e Nī.
23. Ra’īs-Nīyā, Rahīm (1358), *Az Mozdak tā Ba‘ad*, Tehrān: Payām.
24. Zarrin-Kūb, ‘Abdolḥosseīn (1355), *Do Qarn Sokūt: Sargozasht-e Ḥavādesḥ va Owzā’-e Tārīkhī-ye Irān dar Do Qarn-e Avval-e Eslām az Ḥamle-ye ‘Arab tā Zohūr-e Dowlat-e Tāheriān*, Tehrān: Sāzmān-e Enteshārāt-e Jāvīdān, Chāp-e Panjom.
25. Chevalier, Zhān va Alen Gerbran (1382), *Farhang-e Namādhā: Ostūreh, Royāhā, Rosom va...*, J. 2, Tarjome va Taḥqīq: Sūdābeh Fazā’īlī, Tehrān: Jeyhūn.
26. Chevalier, Zhān va Alen Gerbran (1385), *Farhang-e Namādhā: Ostūreh, Royāhā, Rosom va...*, J. 4, Tarjome va Taḥqīq: Sūdābeh Fazā’īlī, Tehrān: Jeyhūn.
27. Chevalier, Zhān va Alen Gerbran (1387), *Farhang-e Namādhā: Ostūreh, Royāhā, Rosom va...*, J. 5, Tarjome va Taḥqīq: Sūdābeh Fazā’īlī, Tehrān: Jeyhūn.
28. Shahrestānī, Abūl-Fath Mohammad bin ‘Abd al-Karīm (1350), *Al-Mīlal wa al-Nīḥal*, Tarjome-ye Afzāl-al-Dīn Ṣadr-e Torkeh Esfahānī, Be Taḥḥīḥ va Tarjome va Taḥshīye-ye Seyyed Mohammad-Rezā Jalālī Nā’īnī, Bī-Jā: Iqbāl.
29. Ṣedīqī, Gholām-Ḥosseīn (1375), *Jonbesh-hā-ye Dīnī-ye Irānī dar Qarn-hā-ye Dovvom va Sevom-e Hejrī*, Tehrān: Pāzhang.



30. Ṭabarī, Mohammad bin Jarīr (1353), *Tārīkh-e Ṭabarī yā Tārīkh al-Rusul va al-Molūk*, J. 11, Tarjome-ye Abol-Qāsem Pāyande, Tehrān: Enteshārāt-e Bonyād-e Farhang-e Irān.
31. Ṭabarī, Mohammad bin Jarīr (1354), *Tārīkh-e Ṭabarī yā Tārīkh al-Rusul va al-Molūk*, J. 12 va 13, Tarjome-ye Abol-Qāsem Pāyande, Tehrān: Enteshārāt-e Bonyād-e Farhang-e Irān.
32. Ṭabarī, Mohammad bin Jarīr (1383), *Tārīkh-e Ṭabarī yā Tārīkh al-Rusul va al-Molūk*, J. 9, Tarjome-ye Abol-Qāsem Pāyande, Tehrān: Asātīr, Chāp-e Panjom.
33. Fluten, Fān (1386), *Estelā-ye ‘Arab (Shī‘a va Mahdaviyat dar ‘Ahd-e Bani Umayyah)*, Tarjome-ye Parviz Azkā‘ī (Sepitman), Tehrān: Anjoman-e Āsār va Mofākher Farhangī.
34. Lūsher, Māks (1370), *Ravān-Shenāsī-ye Rang-hā*, Tarjome-ye Leilā Mehrād-Pay, Tehrān: Hesām.
35. Lings, Mārtīn (1391), *Ramz va Mesāl-e A‘lā: Taḥqīqī dar Ma‘nā-ye Vojūd*, Tarjome-ye Fātemeh Sāne‘ī, Tehrān: Ḥekmat.
36. Madlong (1377), *Ferqeh-hā-ye Eslāmī*, Tarjome-ye Abol-Qāsem Sarrī, Tehrān: Asātīr, Chāp-e Avval.
37. Mas‘ūdī, Abūl-Ḥasan ‘Alī bin Hossein (1374), *Morawwij al-Dhahab*, J. 2, Tarjome-ye Abol-Qāsem Pāyande, Tehrān: Sherkat-e Enteshārāt-e Elmi va Farhangī.
38. Moqaddasī, Moṭahhar bin Tāher (1381), *Āfarīnīsh va Tārīkh*, Moqaddame, Mojallad-e Avval tā Sheshom, Tarjome va Ta‘līqāt: Mohammad-Rezā Shafī‘ī Kadkanī, Tehrān: Āgāh, Chāp-e Dovvom.
39. Nāzemīān-Fard, ‘Alī (1390), “Vākā-vī Kārbord-e Rang-e Sīāh dar Miyān-e ‘Abbāsīān”, Dar: Motāle‘āt-e Tārīkh-e Farhangī, S. 3, Sh. 7, Bihār, 137-156.
40. Naṣr, Seyyed Hossein (1384), ‘*Elm va Tamaddon dar Eslām*, Tarjome-ye Ahmad Arām, Tehrān: Sherkat-e Enteshārāt-e Elmi va Farhangī.
41. Nezāmī-ye Ganjavī, Elyās bin Yūsuf (1376), *Haft Peykar*, Bā Taṣḥīḥ va Ḥavāshī-ye Hasan Vahīd Dastgerdī, Be Koshesh-e Sa‘īd Ḥamidīān, Tehrān: Nashr-e Qatreh.
42. Henderson, Joseph L. (1359), *Ostūreh-hā-ye Bāstānī va Ensān-e Emrūz*, Dar: Kārl Gūsto Yūng, *Ensān va Symbol-hāyash*, Tarjome-ye Abū-Ṭāleb Ṣāremī, Tehrān: Ketāb-e Pāyā, Chāp-e Dovvom.
43. Yūng, Kārl Gūstav (1359), *Ensān va Symbol-hāyash*, Tarjome-ye Abū-Ṭāleb Ṣāremī, Tehrān: Ketāb-e Pāyā, Chāp-e Dovvom.

English / International Articles

44. Birren, Faber (1969) "Psychological Implications of Color and Illumination" in: *Illuminating Engineering*, May, 397-402.
45. Hasan, Amna A., Nabiha S., Mehdi Al-Sammerai, Fakhrul Adabi Bin Abdul Kadir (2011) "How Colours are Semantically Construed in the Arabic and English Culture: A Comparative Study" in: *English Language Teaching*, Vol. 4, No. 3, September, 206-213.
46. Yu, Hui-Chih (2014) "A Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Color" in: *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*, 7:1, April, 49-74.