



The Effect of Latent Energy from Totem Phenomena and Their Effect on Architectural Space

ABSTRACT INFO	ABSTRACT
Article Type Original Research	Statement of Problem: In dealing with the wonders of creation in nature and its elements, the primitive man considers himself insignificant and inferior in front of the world and its vastness. Man considers nature to be alive and imagines a supernatural force for each manifestation of existence. Totems are inanimate. Totemism is related to systems derived from symbols or representations of human affiliations to animals, plants, and fundamental and human belief objects based on totems.
Authors 1. Shabnam Akbari Namdar 2*. Ali Modabarian	Objectives: Investigating totem and totemism from a psychological point of view and finding a unique method to explore the human mind and the effects left in the design of built spaces.
1- Assistant Professor, Department of Architecture, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran.	Research Method: It is based on analytical and descriptive studies and it has been investigated and analyzed by studying library sources and it has been compiled based on mutual relationships and comparison between independent variables and theories and totems in different religions and dependent variables.
2*- PhD Researcher in Architecture, Islamic Azad University, Tabriz, Iran	Findings: In the knowledge of totem and totemism, understanding many amazing aspects of animals, plants and objects seemed to be impossible for humans and this led to their sanctification; Of course, the holiness that followed fear and respect. Such a view and thought caused the emergence and spread of beliefs such as animism, reincarnation and totemism.
	Conclusion: Totemism and belief in totems and taboos was one of the ancient beliefs and a topic related to the history of early humans, which is considered one of the early examples of human religions. The practical consequences of these beliefs in the lives of early humans led to the emergence of rituals and practices in which the importance of animals and plants was emphasized, whose effects on the design of spaces and beliefs of the current generation are clearly evident.
	Keywords: Hidden energy, totem, human, nature, architectural space.
*Corresponding Author Alimdbn31@gmail.com	
Article History Received: July 1, 2022 Accepted: October 15, 2022	

تأثیر انرژی پنهان ناشی از پدیده توتم و تأثیر آنها بر فضای معماری

شبنم اکبری نامدار

استادیار، گروه معماری تبریز، عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، تبریز، ایران.

علی مدبریان*

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

باورها در زندگی انسان‌های اولیه، به پیدایش آیین‌ها و مناسک و اعمالی انجامید که در آن بر اهمیت جانوران و گیاهان تأکید می‌شد که تأثیرات آنها بر طراحی فضاها و اعتقادات نسل کنونی کاملاً مشهود است.

کلمات کلیدی: انرژی پنهان، توتم، انسان، طبیعت، فضای معماری.

تاریخ دریافت: [۱۴۰۱/۴/۱۰]

تاریخ پذیرش: [۱۴۰۱/۷/۲۳]

* نویسنده مسئول: Alimdbn31@gmail.com

چکیده

۱. مقدمه و بیان مسئله

واژه توتمیسم در اواخر قرن هجدهم در ادبیات قوم نگارانه ظاهر شد و مک لان نخستین کسی بود که پذیرفت توتم پرستی را به تاریخ عمومی بشریت اضافه کند. او توتمیسم را دینی مشتمل بر مجموعه‌ای از باورها و اعمال می‌داند که در نظام‌های دینی پیشرفته مشاهده می‌شود و سرچشمه همه آیین‌های جانورپرستی و گیاهپرستی موجود میان اقوام کهن است [۱]. در این دین و اندیشه ابتدایی، حیوانات و گیاهان خاصی تقدس و سپندینگی دارند و برای آنها نیرو و قدرت ماورایی در نظر گرفته می‌شود. توتم، جانور یا گیاهی است که در جوامع ابتدایی نیای نخست یک قبیله یا کلان باشد [۲]. کلمه توتم از یک زبان بومی آمریکایی گرفته شده است که به معنای تصویر یک حیوان مربوط به گروهی از مردم است. یک اژدها و یک ققنوس، به ترتیب در چینی Loong و Feng نامیده می‌شوند، توتم‌های مردم چین هستند. اعتقاد به اژدها و نقاشی‌های این حیوان خیالی را می‌توان در جامعه بدوی جستجو

بیان مسئله: انسان ابتدایی در برخورد با عجایب خلقت در طبیعت و عناصر آن، خود را در برابر جهان و گستردگی‌اش ناچیز و حقیر می‌پندارد. انسان، طبیعت را جاندار می‌داند و برای هر یک از مظاهر هستی، نیرویی ماورایی تصور می‌کند. توتم‌ها بی‌جان هستند. توتمیسم به سیستم‌هایی برگرفته از نمادها یا بازنمایی وابستگی‌های انسان به حیوانات، گیاهان و اشیاء بنیادی و اعتقادی بشر مبتنی بر توتم مربوط می‌شود.

اهداف: بررسی توتم و توتمیسم از نظر روانشناختی و یافتن یک روش منحصربه‌فرد برای کشف ذهن انسان و تأثیرات بر جای گذاشته در طراحی فضاها ساخته شده است.

روش تحقیق: بر اساس مطالعات تحلیلی و توصیفی بوده و با مطالعه منابع کتابخانه‌ای، بررسی و تحلیل شده است و بر اساس روابط متقابل و مقایسه میان متغیرهای مستقل و نظریه‌ها و توتم در ادیان مختلف و متغیرهای وابسته تدوین شده است.

یافته‌ها: در شناخت توتم و توتمیسم درک بسیاری از جنبه‌های شگفت‌انگیز حیوانات و گیاهان و اشیاء برای انسان تا حدودی ناممکن به نظر می‌رسید و همین موضوع به تقدس بخشی آنها انجامید؛ البته تقدس که ترس و احترام را به دنبال داشت. چنین نگاه و پنداشتی، باعث پیدایش و رواج باورهایی مانند آنیمیسم و تناسخ و توتمیسم شد.

نتیجه‌گیری: توتمیسم و اعتقاد به توتم و تابو یکی از باورهای باستانی و موضوعی مربوط به تاریخ انسان‌های اولیه بود که از نمونه‌های آغازین ادیان بشر شمرده می‌شود. پیامد عملی این

کرد وقتی قبایل ماقبل تاریخ در چین اژدها را در میان توتم های دیگر به عنوان نماد و خدای نگهبان خود پذیرفتند. از ققنوس معمولاً "پادشاه پرندگان" یا یک پرنده فوق طبیعی یاد می کردند. این پنج فضیلت خیرخواهی، درستی، خرد و اخلاص را مجسم می کرد. از اژدها و ققنوس برای تزئین ظروف سفالی نقاشی شده و منبت کاری یشم در جامعه بدوی استفاده می شد. تأسیس امپراتوری متحد در سلسله شین (۲۲۱-۲۰۶ قبل از میلاد) زمینه و انگیزه های برای توسعه معماری کاخ باستان چین فراهم کرد. منبت کاری های سنگی، آجرهای حک شده، ظروف برنزی و نقاشی های لاک به سرعت در حال رشد بودند. برای اولین بار، اژدها و ققنوس به شدت در معماری شاهنشاهی، به ویژه در سقف های کاخ های سلطنتی، تیرها، ستون ها و درها مورد استفاده قرار گرفت. معماری چینی، به عنوان نوعی هنر شرقی، با تزئین اژدها و ققنوس رمز و راز را در برگرفته است. توتمیسم یکی از اعتقادات و باورهای باستانی و موضوعی مربوط به تاریخ انسان بدوی و نتیجه جامعه ابتدایی است؛ منظور از جامعه ابتدایی، جامعه ای غیرمتمدن است که آن را «جامعه کلانی» یا «سازمان اجتماعی مبتنی بر کلان» می توان نامید [۲]. توتمیسم عنوانی کلی و عام در مردم شناسی است و به آن بخش از باورها و اعمال انسان های ابتدایی گفته می شود که در رویارویی با طبیعت زنده، جانوران و گیاهان و برخی عناصر طبیعی دیگر، شکل گرفته است. به طور کلی می توان گفت «توتم حیوانی است خوردنی، بی آزار یا خطرناک و وحشت آور؛ توتم به ندرت گیاه یا نیروی طبیعی است (باران، آب) که با همه گروه رابطه ویژه ای دارد. توتم در وهله نخست جد گروه و در وهله دوم فرشته حامی و نگهبان آن است و برای آن گروه پیام های غیبی می فرستد و

در عین حال که برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را می شناسد و آنها را مصون نگاه می دارد. همین طور کسانی که توتم واحدی دارند این وظیفه مقدس را بر عهده دارند که توتم خود را نکشند و یا از بین نبرند و از گوشت آن نخورند و گرنه از مکافات عمل خود در امان نخواهند بود» [۳].

توتم های حیوانی و گیاهی مهم ترین و پر بسامدترین نوع توتم هستند. بسیاری از صاحب نظران معتقدند بیشتر ملت های امروزی جهان در آغاز طبیعت پرست بوده اند و مظاهر طبیعی مانند جانوران و گیاهان را می پرستیدند؛ زیرا آنها منبع اصلی غذای زندگی هر انسانی است و زندگی و حیاتش به آنها وابسته است [۲]، در اصل، آنها خوراک آدمیان هستند و نیاز خوراکی در آگاهی انسان بدوی در مرتبه نخست اهمیت قرار دارد؛ پس شگفت آور نیست که توجه اعضای قبیله به گونه های حیوانی و گیاهی، خوراک اصلی قبیله، بسیار باشد [۴] و از این رو، افزون بر توجه، مقدس نیز شمرده شوند؛ زیرا محور حیات اجتماعی کلان بودند. عامل دیگر تقدس جانوران و گیاهان، باور انسان ابتدایی به ورود روح نیاکان و اجداد قبیله در این عناصر طبیعت است؛ به همین سبب توتمیسم شکلی از کیش پرستش نیاکان به شمار می رود. اقوام بسیاری تصور می کنند که روان، پس از مرگ برای همیشه بی جسم نمی ماند و بار دیگر در قالب و جسم دیگری به زندگی خود ادامه می دهد؛ به سبب آنکه روان شناسی نژادهای فرودست تر، مرز جداگانه و کاملاً مشخصی میان روان آدمیان و جانوران ترسیم نمی کند، موضوع انتقال روان بشری به تن جانوران به راحتی پذیرفته می شود؛ درحقیقت احترام دینی برخاسته از سوی نیاکان، به طور طبیعی به جانور یا گیاهی می رسد که ظرفی برای پذیرش آن روان محترم است [۱].

حیوان و گیاهی که ارواح مردگان در آن وارد می‌شود به صورت یک خویش نسبی و یک جدّ درمی‌آید و ستایش می‌شود [۳].

باور به توتّم در ذهن انسان‌های بدوی بسیار ریشه‌دار است به طوری که انسان‌های بدوی برای توتّم مراسم آیینی ویژه‌ای برگزار می‌کنند و حتی گاهی اوقات آن را مورد پرستش قرار می‌دهند. در مواردی که توتّم حیوان یا گیاهی باشد خوردن و استفاده از آنها ممنوع شمرده می‌شود و تنها طبق ضوابط و مراسم خاصی استفاده از آنها جایز است؛ مانند حالت تقدسی که گاو در هند دارد و یا... در بسیاری از جوامع افرادی که دارای توتّم یکسانی هستند نمی‌توانند با هم ازدواج کنند و همسر باید از جامعه‌ای انتخاب شود که توتّم یکسانی نداشته باشند. حالا در اینجا به نظر چند انسان‌شناس و جامعه‌شناس در مورد توتّم می‌پردازیم: مک لنان^۱ عقیده دارد که در جوامع ابتدایی مراسم آیینی زیادی برگزار می‌شود که توتّمیسم یکی از آنهاست که طی آن عناصری از طبیعت به عنوان خدای اقوام ابتدایی مورد پرستش قرار می‌گیرد. رابرتسون اسمیت^۲ به بحث خوردن توتّم می‌پردازد که در زمانی معین و طبق آداب خاصی صورت می‌گرفته است. او بیان می‌کند که افراد جوامع ابتدایی عقیده داشتند که با خوردن توتّم روح و تقدس او به آنها منتقل می‌شود. فریزر^۳ عقیده دارد که توتّم نگهبان روح بدویان به حساب می‌آمده است و بدویان مراسمی جهت تحویل روح فرد به توتّمش ترتیب می‌داده‌اند. فروید^۴ با تکنیک روانکاوی خود پدیده توتّمیسم را مورد بررسی قرار داده است و در کتاب‌هایی که با عنوان: "توتّم

و تابو"، "توتّمیسم" و "برون همسری" نوشته اذعان می‌دارد که انسان بدوی و کودک نمی‌توانند بین خود و موجودات بیرونی تفاوت قایل شوند و همین‌طور روانکاوی کودکانی که از جانوران می‌ترسیده‌اند نشان می‌دهد که آنها جانوران را به جای انسان قرار داده‌اند. انسان بدوی نیز از پدر خود می‌ترسد، پدر از توانایی لذت بردن از مادر برخوردار است و درحالی که سایر فرزندان ذکور از آن محرومند، بنابراین ترسی همراه با حسادت در ناخودآگاه آنها شکل می‌گیرد و موجب می‌شود تا پدر در ذهن به عنوان جانوری پنداشته شود و باورهای توتّمی از اینجا شکل می‌گیرد و از طرفی چون احساس مهر نیز در کنار احساس بیم و کین نسبت به پدر وجود دارد کشتن پدر و خوردن گوشت او ممنوع است و اگر این کار صورت گیرد باید برای مرگش سوگواری کرد و چون در اذهان افراد بدوی جانور و توتّم جانشین پدر شده است بنابراین است که از خوردن توتّم منع به عمل می‌آید و اگر توتّم خورده شود باید طی مراسمی معین همچون سوگواری بر پدر نسبت به توتّم ادای احترام کرد و این همان مراسمی است که در قبایل بدوی برای خوردن توتّم برگزار می‌شود [۱].

حداقل سه دسته توتّم را می‌توان نام برد که در حقیقت یک کل هست:

۱. توتّم قبیله‌ای که از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود.
۲. توتّم مخصوص به یک جنس، یعنی توتّمی که ویژه افراد مؤنث و مذکر قبیله‌ی مفروضی است و پیش‌تر در ساخته‌هایشان بروز پیدا می‌کنند.
۳. توتّم فردی که به شخص خاصی تعلق دارد و به خلاف او منتقل می‌گردد [۵].

۱. Mc.Lennan

۲. Robertson Smith

۳. Frazer

۴. Freud

زندگی مذهبی؛ نه ارتباط ذاتی کافی برای تولید نظامی از اخلاق دینی. حتی در همان نژاد و قبیله‌ها سیستم توتمیک از نظر تحمل اجتماعی متفاوت است. توتم شخصی بر جنبه توتمیسم در آمریکا تأثیر گذاشته است. بیشتر آنچه توتمیسم در آفریقا خوانده می‌شود از توتم های شخصی و نه قبیله‌ای نشأت می‌گیرد، گرچه ممکن است قبیله‌ای شود. به‌عنوان مثال، در کوماسی، کرکس‌ها برای خاندان سلطنتی مقدس هستند یا از طریق دمدمی‌مزاج بودن یک حاکم یا به دلیل اینکه به‌عنوان رفتگر مفید هستند. این نوع "توتم" است که به‌عنوان توتم خانه سلطنتی اود در هند پیدا می‌شود، ماهی که واقعاً نماد خدای آب است که زمانی مقدس، مقدس محمد بود. نکته اصلی این است که در عرف ما شواهدی از توتم گرایی بدوی کاملاً بدون اشاره به دین داریم. افاتی‌ها شاید از عربستان آمده‌اند و شاید نشان دهنده شرایط بدیع سامی باشد، جایی که یک امر کاملاً اقتصادی و اجتماعی به‌تدریج با یکرنگ دینی پوشانده شد. Iroquois های ما نه توتم های خود را می‌پرستیدند و نه از توتم هایشان فرود می‌آمدند. تابوهای اوماها نیز هیچ ارتباطی با توتم آنها نداشتند و همچنین ممکن است از سرپرستان باشند. حتی نام گروه اوماها هم توتم نیست؛ بنابراین توتمیسم یک نهاد همگن نیست. یک خطای حیاتی این است که مقدسیت توتم اساسی است. این منجر به این ایده می‌شود که تمام فداکاری‌ها مبتنی بر توتمیسم است. سرانجام، اشتباهات زیادی وجود دارد که مبتنی بر تصورات نادرست "توتمیسم اصلی" است و باید از آنها به‌عنوان حدس و گمان بیکار جلوگیری شود [۳].

مکان مقدس قبل از هر چیز یک تعریف است. مکان، فضای متمایز از سایر فضاها. تشریفات که مردم یا در مکانی

تمرین می‌کنند یا به سمت آن هدایت می‌شوند مقدس بودن آن را علامت‌گذاری کنید و آن را از سایر موارد تعریف شده متمایز کنید [۶]. یک مکان مقدس توجه را به اشکال، اشیاء و اعمال در آن و آنها را به‌عنوان حامل معنای دینی نشان می‌دهد. این نمادها توصیف می‌کنند سازندگان اساسی واقعیت به‌عنوان یک جامعه مذهبی آنها را درک می‌کند، زندگی در آن را تعریف می‌کند مطابق با این دیدگاه و وسیله‌ای برای دسترسی بین جهان بشر و واقعیت‌های الهی. هم متمایز بودن فضای مقدس و هم اشاره آن به بستر نهایی یک فرهنگ اغلب با این اعتقاد بیان می‌شوند که فضای مقدس اختیاری نیست. عینی و نه فقط از نظر ذهنی، یک مکان مقدس متفاوت از منطقه اطراف است، زیرا این مکان مکانی نیست کاملاً خلقت یا انتخاب انسان. بلکه اهمیت آن در شخصیت منحصر به فرد آن نهفته است، شخصیتی که هیچ عمل کاملاً انسانی نمی‌تواند به آن منتقل کند. به همین ترتیب، یک ساختار یا مکان مقدس در یک سرزمین مقدس دارای چیزی است - یک شخصیت، یک اهمیت، یا یک شی که آن را جدا می‌کند. سنت‌های معابد بزرگ هندو و اماکن زیارتی اعلام می‌کنند که آنها ذاتی هستند و نه توصیفی، مقدس هستند. مقدس‌ترین تصاویر از سنت *ivaaiya svayambhūlīngas* است، تصاویری از *Śiva* که ساخته‌های انسانی نیستند اما خود تجلیات خداست. به همین ترتیب، مقدس‌ترین مکان‌های الهه *pīṭhas*، مکان‌هایی که پس از خودکشی و تکه‌تکه شدن اعضای بدن او افتاده است. معماری مسجد تنش بین تقدیس یک مکان و انکار مکان را نشان می‌دهد هرگونه محلی سازی حضور الهی. مکان نیز مانند زمان در اساطیر و عرفان، دارای جنبه‌هایی مقدس و آیینی است. همان‌گونه که زمان در این

مقوله‌ها با زمان مادی و دنیوی و عادی، متفاوت است، مکان نیز از ابعاد معمولی و رایج جدا می‌شود و مفهومی قدسی می‌یابد. انسان اساطیر از هر فرصتی برای رهایی از ابعاد محدود دنیوی بهره می‌برد و تلاش می‌کند با اندیشه نوپای خویش در زندگی روزمره خود چیزی متفاوت و آرام‌بخش و خلسه‌آور پدید آورد. یکی از مهم‌ترین این تفکرات، ایده تقدس مکان‌ها است [۷]. گاهی انسان اساطیری در مکان مقدس خویش به دنبال از کجا آمدن خود است. با آیین‌ها و وطن مألوف خویش را حس می‌کند، می‌فهمد، می‌یابد. با این دیدگاه کهن در مکانی مقدس می‌تواند در خود سفر کند و ابتدا و انتها را دریابد. حالی عارفانه می‌یابد. ساختمان قدسی از قبیل پرستشگاه، کاخ، مرکز (تجمع) توتمی درواقع بر مبنای مکاشفه اولای آنچه در زمان اساطیری، آشکار و پدیدار شده، بنیاد می‌شود [۸].

نقش مذهب در تفکر ایرانیان همیشه چشمگیر بوده است، چه قبل از اسلام (زرتشت) و چه بعد از اسلام. تمام کتیبه‌هایی که از داریوش وجود دارد با نام اهورامزدا شروع می‌شود؛ یعنی کتیبه‌ای از داریوش نداریم که با نام اهورامزدا شروع نشده باشد همان‌طور که امروزه نام‌های یخوایم بنویسیم با «بسم الله الرحمن الرحیم» شروع می‌کنیم. در آن دوران پادشاه ایران همه کتیبه‌هایش با نام اهورامزدا شروع شده و این نشان دهنده این است که داریوش آدم مذهبی‌ای بوده است. نبودن تصویر زن در تخت جمشید و یا در جاهای دیگر نشان دهنده اندیشه‌های مذهبی در ایران بوده است. یا مثلاً وجود نور در خانه‌های زرتشتیان، نقش آن و احترامی که برایش قائل بوده‌اند همه حاکی از تقدسی است که نور برای زرتشتیان دارد. در مورد تابوها می‌توان بحث محارم را که به‌عنوان یک خط قرمز است،

مثال زد. وجود اندرونی و بیرونی تنها در دوره اسلامی نیست، قبل از آن هم هست؛ یعنی ایرانیان همیشه در طول تاریخ برای خانواده و اعضای خانواده خود احترامی خاص قائل بوده‌اند. در خانه ایرانی چیزهای وجود دارد که از آنها به نام تابو یاد می‌شود، تابو یعنی اینکه در خانه منع شده و نمی‌توان آنها را انجام داد و بد و زشت است و در نتیجه حرام است؛ مثلاً با آمدن اسلام رو به قبله بودن خانه‌ها و مسائل دیگر مطرح می‌شود. وجود باغچه و داشتن حیواناتی چون خروس آن هم به رنگ سفید از موضوعاتی بود که در آن زمان برای مردم مقدس بود. هنوز هم آن تفکرات مذهبی وجود دارد و خیلی هم زیبا و قشنگ است. ولی خیلی از تابوهای را که در رفتارها می‌بینیم در معماری هم قابل مشاهده است، اینکه دیوارها بلند باشد، پنجره به طرف بیرون نباشد، همه‌ی اینها نشان از تابوهای آن دوران است.

۲- روش تحقیق

روش تحقیق بر اساس مطالعات تحلیلی و توصیفی بوده و با مطالعه منابع کتابخانه‌ای، بررسی و تحلیل شده است و بر اساس روابط متقابل و مقایسه میان متغیرهای مستقل و نظریه‌ها و توتیم در ادیان مختلف و متغیرهای وابسته تدوین گردیده است.

۳- پیشینه پژوهش

تحقیقات الیاده بر منابع به‌غایت استوار تاریخی، مردم‌شناسی و فلسفی مبتنی است. به عبارتی، نگرش الیاده، تلفیقی، چندوجهی، کثرت‌گرایانه و همراه با وسعت مشرب است و آمیزه‌ای از مردم‌شناسی، پدیدارشناسی به شیوه هوسرل، ساختگرایی، تأویل و کشف معنای باطنی یا هرمنوتیک است.

پدیدارشناسی دین، موضوع دینی را از خلال مراسم، اسطوره‌ها و اعتقادات رمزگشایی می‌کند، اما این عمل را بر مبنای معضله امر قدسی که تعیین کننده ساختار نظری آن است، انجام می‌دهد. اگر پدیدارشناسی دین را به عنوان رشته مستقلی که منابع و متونی پدید می‌آورد که ساختارهای ماهوی و معانی را توصیف و طبقه‌بندی می‌کند، در نظر بگیریم، می‌توان مطالعات ریخت‌شناسانه متعدد الیاده از انواع نمادپردازی دینی را همچون تعبیر و تفسیرهای او از ساختار و نقش اسطوره‌ها، با نظریه آفرینش و جهان‌شناسی و مبدأ جهان، نقش اسطوره به عنوان الگو سرمشق، همچنین پژوهش‌های او در مورد شعائر، از جمله آیین تشرف و تحلیل ساختاری او از مکان مقدس، زمان مقدس و تاریخ مقدس و مطالعات ماندگار او از انواع و اقسام تجربه‌های دینی نظیر یوگا، آئین شمنی، کیمیا و سایر پدیدارهای کهن بهتر درک کرد[۹].

فروید معتقد است «توتم پرستی یک مرحله طبیعی همه فرهنگ‌های پیشین بوده است»[۳] دانشمند انگلیسی، جی لانگ^۱ نخستین بار واژه توتم را در سال ۱۹۱۷ به کار برد[۱]. این واژه از کلمه «توتمان»^۲ از آن قبیله الگونکین و زبان سرخ‌پوستی آمریکای شمالی ساخته شده است و به معنی «خویشاوند برادری و خواهری» است[۲]. در باور فریزر، توتمیسم رابطه‌ای نزدیک میان گروهی از مردم دارای قرابت با یکدیگر و انواعی از موجودات طبیعی است که این موجودات، توتم آن گروه انسانی خوانده می‌شوند[۱۰]. به نظر دورکیم، توتم نوعی اصل وابستگی است که گویای یک اتحاد و

خویشاوندی میان افرادی است که از نام توتم یکسانی برخوردارند؛ به این ترتیب، این افراد کیش یکسانی دارند و خود را خویشاوند هم می‌دانند. اصطلاح توتمیسم صورتی از تشکیلات اجتماعی و آداب مذهبی- جادوگری است که شکل مهم و بارز آن ارتباط بعضی از گروه‌های داخل یک قبیله با بعضی طبقات و انواع موجودات جاندار یا بی‌جان است و ارتباط با هر گروه جدا از ارتباط‌های دیگر است. استروس بر این باور است که توتمیسم طریقه‌ای است که در میان اقوام و قبایل بدوی، حکم مذهب را دارد و با برقراری نظم و نظام قبیله و منع آنها از انجام نهی‌شده‌ها موجب تداوم قبیله می‌شود. «توتمیسم موهبتی است که مذهب به انسان بدوی در بهره‌برداری از محیط اطرافش و در نبرد برای بقا اعطا کرده است»[۴]. فریزر معتقد است دلیل پیوند بین انسان و توتمش، سودمندی دوجانبه است؛ توتم معیشت انسان را تأمین می‌کند و در مقابل، انسان نیز توتم را مقدس می‌شمرد و از آن محافظت می‌کند. نظریه «سودمندی» فریزر دو پایگاه دینی و اجتماعی دارد؛ پایگاه دینی آن، احترام برخاسته از ترسی است که انسان ابتدایی از برخی گونه‌های جانوری و گیاهی دارد و از این رو برای آن قداستی در نظر می‌گیرد؛ پایگاه اجتماعی آن، اهمیتی است که توتم در جایگاه تأمین‌کننده خوراک کلان از آن برخوردار است[۱۱]؛ بنابراین، پیوند دوسویه‌ای بین انسان و توتم (کوبونگ) او وجود دارد. زندگی هر فرد به نوع خاصی از حیوان یا گیاه توتمی آن قبیله وابسته است و مرگ آن شخص نتیجه کشته شدن آن حیوان یا گیاه خاص است[۱۲].

تحلیل‌های لوی- اشتراوس از پدیده‌هایی مانند توتمیسم و اسطوره از اهمیت خاصی برخوردارند. این تحلیل‌ها ما را قادر

j.long.^۱
tototeman.^۲

می‌سازند تا دو جنبهٔ اساسی تبیین ساختارگرایانه او در مورد جامعه را بررسی نماییم و در همین حال تکامل مفهوم متمایز گفتمان را در نزد او شرح دهیم. به‌طور عام، توتمیسم اساساً به رابطهٔ بین یک حیوان یا گیاه (توتم) و افراد و گروه‌های در حال زندگی در یک جامعه اشاره دارد. توتمیسم همچنین، بر محدودیت‌های حاکم بر روابط بین انسان‌ها و توتم‌های آنها و نیز آداب و اعمال خاصی که در مورد توتم‌ها شکل یافته‌اند، اشاره دارد. در برخی موارد، اعتقادات توتمی بیان می‌کند که برخی توتم‌ها، اجداد گروه‌های ویژه‌ای از مردم هستند. یکی از اهداف اصلی لوی-اشتراوس در تحلیل خود از توتمیسم، رفع «توهم توتمی» بود. به عقیدهٔ اشتراوس چنین توهمی، دانش سنتی دوران او را دربارهٔ توتم شکل داده است. این رویکرد، بر آن است که توتمیسم مخصوص «مردمان بدوی» است که توانایی تفکر انتزاعی را نداشته‌اند؛ بنابراین، رویکرد توتمیسم به‌طور اساسی، نیازهای عملی را برطرف می‌کرد یا به‌عنوان منبع مذهب کارکرد داشت و چیزی بیش از مرحله‌ای از تکامل انسان در سفر به‌سوی تمدن را نشان نمی‌داد. لوی-اشتراوس نشان می‌دهد این توهم نتیجهٔ تلاش مردم‌شناسان غربی است که می‌خواهند مرز بین جوامع «بدوی» و «متمدن» را براساس این ایده که جوامع بدوی نسبت به جوامع غربی متمدن به طبیعت نزدیک‌ترند ترسیم نمایند. تفسیر دیگر لوی-اشتراوس بر تمایل جهان‌شمول انسان به طبقه‌بندی و سازمان‌دهی جهان در یک الگوی معنادار متمرکز است. او روشی را که جوامع مختلف، پدیده‌های توتمیک را برای اهداف خاصی تنظیم و استفاده می‌کنند، بررسی می‌کند. او همچنین به دنبال رمزگشایی قدرت دلالت‌کنندگی آنها برای مردم این جوامع و همچنین کسانی که

آنها را مطالعه می‌کند، است [۱۳]. در برابر کسانی که به دنبال یک تعریف جوهری از توتمیسم یا یک پدیده مجزای کشف شده در طبیعت (ذات‌گرایی یا رئالیسم) هستند، لوی-اشتراوس سؤال می‌کند که چرا و چگونه انسان‌ها خود را با حیوانات و گیاهان هویت می‌بخشند. چرا این پدیده‌های طبیعی برای متمایز ساختن گروه‌های مختلف درون جامعه استفاده می‌شوند. او همچنین می‌خواهد مطمئن شود که این برساخت‌ها چه چیزی را در مورد ذهن و تجربهٔ انسان به‌طور کلی به ما می‌گویند. این دو هدف او را مجبور می‌سازد که به سطح زیرین حقایق گمراه‌کننده بالقوه و توهم ایدئولوژیکی حرکت کند تا مجموعه‌ای از روابط سیستماتیک و عقلانی که پدیده‌ها را به روش خاصی نظم می‌دهد، بیابد. او به‌جای اینکه به پدیده‌های اجتماعی یک ماهیت توتمیک غلط را تحمیل کند و سپس به دنبال تبعیض آنها به‌طور ناقص باشد، با تجزیه توتمیسم به سیستم‌های مختلف روابط نمادین شروع می‌کند. او معتقد است که حیوانات و گیاهان به این دلیل که شبیه انسان هستند توسط مردمان بدوی انتخاب نمی‌شوند، بلکه به این خاطر انتخاب می‌شوند که آنها شامل سیستم‌هایی از واحدهای مختلف هستند؛ درست مانند جوامع انسانی که شامل گروه‌های خویشاوندی مختلف هستند.

بنابراین، بازنمایی‌های توتمیک، ابزار پیوند و همبسته کردن این دو سیستم تمایز هستند. این شباهت‌ها نیستند بلکه تفاوت‌ها هستند که به یکدیگر شبیه‌اند. بدین ترتیب، از یک سو، حیواناتی وجود دارند که از یکدیگر متفاوت‌اند چرا که هر یک به گونه‌ای متمایز تعلق دارند و از سوی دیگر انسان‌هایی نیز وجود دارند که از یکدیگر متفاوت‌اند که این تفاوت ناشی از جایگاه‌هایی است که آنها در جامعه اشغال می‌کنند. در نتیجه شباهت از پیش‌فرض

شده توسط بازنمایی‌ای توتمیک در بین این دو سیستم تمایزات است [۱۴]. به‌علاوه این بازنمایی‌های توتمیک، اختلافات از پیش موجود را بیان یا بازتاب نمی‌کند، بلکه آنها را شکل می‌دهد. جوامع بدوی در تلاش برای خلق همبستگی بین گروه‌های انسانی و حیوانات نیستند، بلکه از اختلافات بین حیوانات استفاده می‌کنند که خودشان را متمایز سازند. همان‌طوری که لوی-اشتراوس: «گونه‌های طبیعی نه به این دلیل که برای خوردن خوب هستند، بلکه به این خاطر که برای فکر کردن خوب‌اند، انتخاب می‌شوند».

در این حالت، طبقه‌بندی توتمیک، ابزاری را برای گروه‌های انسانی مهیا می‌کند تا خودشان را از دیگران متمایز سازند. لوی-اشتراوس، به جای اینکه بازنمایی‌های توتمیک را یک ویژگی خاص جوامع بدوی محسوب کند، آن را به‌عنوان کارکردی از یک تمایل جهان‌شمول برای طبقه‌بندی و سازماندهی جهان می‌بیند که به وسیله آن اختلافات بین گروه‌ها و درون‌گروه‌ها مشخص می‌شود. درست مانند، دولت-ملت‌ها که پرچم‌ها و علائم خاصی را برای تمایز خود برمی‌گزینند، مردمان بدوی نیز گیاهان و حیوانات ویژه‌ای را برای نشان دادن آنها به‌عنوان گروهی خاص و بی‌همتا، انتخاب می‌کنند. تبیین ساختاری لوی-اشتراوس از اسطوره‌ها، شباهت بنیادین مشهود در داستان‌های بسیار متنوع اسطوره‌ای در جوامع شناخته‌شده جهان را بررسی می‌کند. اسطوره‌ها، داستان‌های فانتزی تکرار شده‌ای در مورد سرچشمه‌های جهان طبیعی، ماورای طبیعی و فرهنگی تفسیرهای مقدس و مذهبی ارائه می‌دهند. او معتقد است که اسطوره‌ها را نمی‌توان به طور مجزا درک کرد؛ یعنی نمی‌توان اسطوره‌ها را براساس آنچه در جوامع مختلف بیان می‌شود

شناخت. در مقابل، درست مانند سوسور که یک سیستم زیربنایی زبان را در زیر عمل اتفاقی گفتار مفروض می‌داند، لوی-اشتراوس، معتقد است که اسطوره‌ها باید در ارتباط با مجموعه‌هایی از تمایزات و تقابل‌ها که بین اجزا شکل‌دهنده آنها وجود دارند، درک شوند؛ اما در مقایسه با نظریه زبان‌شناسی سوسور، لوی-اشتراوس (۱۹۶۸) سطح سومی از زبان را در مورد اسطوره معرفی می‌کند؛ درحالی‌که گفتار و زبان به ترتیب، با زمان غیرقابل برگشت و قابل برگشت همخوانی دارند؛ گفتار، ترکیب اتفاقی کلمات در یک زمان خاص و زبان، سیستم همیشه‌حاضری است که گفتار را ممکن می‌سازد؛ اما اسطوره‌ها، سطح پیچیده‌تری از زبان را شکل می‌دهند که خصوصیات گفتار و زبان را با هم ادغام می‌کنند. این امر به این دلیل است که اسطوره‌ها فقط در زمان و مکان خاصی گفته نمی‌شود بلکه کارکرد جهان‌شمولی از سخن گفتن با تمام مردم در تمام جوامع را ایفا می‌کنند [۱۵]؛ بنابراین اسطوره‌ها را نباید با گفتار و زبان اشتباه کرد، زیرا آنها به یک نظم برتر و پیچیده‌تر تعلق دارند و اجزای اصلی آنها، واج‌ها، تکرار واژه‌ها، حروف یا بیان تک واژه‌ها نیستند. در مقابل، آنها باید در «سطح جمله» قرار داده شوند که لوی اشتراوس آن را «واحد‌های شکل‌دهنده خام» یا رگه‌های اسطوره‌ای می‌نامد و تلاش می‌کند تا روابط بین این اجزا را کشف کند. در تحلیل او از اسطوره‌های خاص، این واحدها به‌وسیله تجزیه اسطوره‌ها به کوچک‌ترین جملات ممکن و تعیین میثیم‌های (رگه‌های اسطوره‌ای) مشترک که به ترتیب شماره‌گذاری می‌شوند، به دست می‌آیند. همان‌طوری که او خود می‌گوید، این امر نشان خواهد داد که هر واحد شامل یک پیوند با دیگر گروه‌های میثیم است.

۴- بحث و یافته‌های تحقیق

۴-۱- مروری بر نظریه‌ها

۱. نظریه نام گذاری: پیروان این نظریه معتقدند که انسان‌های ابتدایی در جامعه‌های ابتدایی‌شان چون بیشتر با حیوانات و گیاهان در حواشی جنگل‌ها زندگی می‌کردند و جن حیوانات و گیاهان در زندگی اقتصادی و اجتماعی آنها نقش مهمی داشتند از این رو نام حیوانات و گیاهان ای را که نقش مهم‌تری داشتند به خود و رهبران قبیله و کلا نشان می‌گذاشتند زیرا آنها برای تمیز خود از دیگران به یک عنوان و نام قومی و قبیله‌ای احتیاج داشتند از این رو لقب حیوانی و گیاهی برمی‌گزیدند و این نام رفته‌رفته مورد تقدیس قرار می‌گرفت و اصل و منشاء قبیله پنداشته می‌شد و در نتیجه توطئه محسوب می‌گردید هربرت اسپنسر از پیروان این نظریه اعتقاد دارد که بعضی از افراد صفاتی از خود بروز داده که سبب شده نام حیوانی و گیاهی بر آنها گذاشته شود و از این طریق آنها اسامی و القاب به دست آوردند که بعداً به اعتقاداتشان منتقل شده است

۲. نظریه نیاپرسی: از دانشمندان علوم اجتماعی از جمله ادوارد تایلور مردم‌شناس انگلیسی و رچی لیوس فرم اعتقاد دارند که علت تقدس توتم و منشا توت نیست اعتقاد انسان انسان‌های ابتدایی حلول روح دنیای مقدس و الواح رهبران قبیله جامی و حافظ قبلاً در توتم مرده تقدیس انسان‌های ابتدایی است به عبارت دیگر علت تقدس توتم و منشاء اعتقاد توتم ایست‌ها به جسم و روح نیولی هدر توتمس که پس از مرگشان در آن تجلی یافته است

۳. نظریه جامعه‌شناسی: بسیاری از جامعه‌شناسان معتقدند که ریشه‌های توتمیسم و تقدس توتم را باید در سیستم اجتماعی

جستجو کرد زیرا توتمیسم یک پدیده در میان دیگر پدیده‌های اجتماعی است دورکیم عقیده دارد که توطئه مهمان جامعه است که مورد تقدیر و احترام انسان‌ها قرار می‌گیرد ی دیگر جامعه‌شناسان اهمیت و نقش پدیده‌های توتمی را عامل و منشاء توتمیسم قلمداد کرده‌اند

۴. نظریه روانشناختی: مدافعان توتم و من روح نیاکان و رهبران است و برای انسان‌های ابتدایی پناهگاه امنی محسوب می‌شود که روح در آن آرام می‌گیرد از خطرات احتمالی برکنار می‌شود ی انسان ابتدایی روح خود را به توطئه می‌سپارد خودش آسیب‌ناپذیر می‌شود از این رو تو که حامل روح قبیله است مورد احترام و تقدیر قرار می‌گیرد ویلهلم وونت از پیروان نظریه روانشناختی عقیده دارد که توسعه محصول اعتقاد به تناسخ روح انسان آمدن آن به صورت حیوان است به اعتقاد بعضی دیگر از روانشناسان تناسخ ارواح از کالبدی به کالبد دیگر منشاء توتمیسم در جامعه‌ای ابتدایی بوده است

۵. نظریه اقتصادی: تعدادی از دانشمندان نیز در باب علت تقدس توتم و منشاء توتمیسم معتقدند که تمام به علت اهمیت اقتصادی که در زندگی انسان‌های ابتدایی پیدا کرده‌اند مقدس شمرده شدند زیرا انسان‌های ابتدایی آنها را مایه حیات و بقای خود می‌پنداشتند در نتیجه آنها را تقدیس می‌کردند

۶. نظریه ترس: پیروان این نظریه اعتقاد دارند که انسان‌های ابتدایی به علت ترس از مظاهر طبیعی به تقدیس نیرومندترین و اسرارآمیزترین بین گیاهان و حیوانات پرداخته و آنها را توتم می‌پنداشتند [۱۶].

۴-۲- توتم و ادیان

بیشترین فراوانی نقوش حوزه‌ی تمدن هلیل رود، نقوش جانوری است و مهم‌ترین نوع توتم پرستی نیز توتم‌های جانوری هستند؛ علاوه بر آن، در موارد بسیاری نقش انسان توأم با احترام یا ترس همراه با جانوران نقش شده است. از این‌رو می‌توان از نقوش جانوری حوزه‌ی تمدن هلیل رود معنای توتمی استنباط نمود و آنرا بخشی از اندیشه‌ی دینی، اجتماعی و فرهنگی انسان ساکن حوزه‌ی هلیل رود دانست. بر این اساس کنشگران انسانی حوزه‌ی فرهنگی هلیل رود، معانی، مفاهیم و باورهای ذهنی خود را در قالب جانوران، انسان- جانوران، درختان و اشکال و به شکل تجسمی و بصری نشان داده‌اند. حیوانات و جانوران چه به صورت مثبت و چه منفی، در زندگی مردمان حوزه‌ی فرهنگی هلیل رود نقش داشتند و نمادهای حیوانی منقوش بر اشیاء تمدن این حوزه حاکی از نوعی احترام، تقدس و ترس کنشگران انسانی آنهاست. این نوع احترام و تقدس برای نقوش جانوری و گیاهی در میان سایر تمدن‌های باستانی نیز وجود داشت و معنا و مفهوم این نمادها در تمدن‌های مختلف می‌تواند راهگشای خوانش توتمی نقوش جانوری تمدن حوزه‌ی فرهنگی هلیل رود باشد. انسان در طبیعت، حیوانات و جانورانی را به‌عنوان محافظ و توتم برمی‌گزید که آن جانوران در دسترس او باشند و از ویژگی‌های منحصر به فرد فردی برخوردار باشند. به همین جهت بز با شاخه‌ای بلند و از هر سو برآمده، گاو با نیروی فوق‌العاده، مار و عقرب با نیش زهرآگین و عقاب با چنگال قوی جانوران مورد علاقه‌ی انسان بودند و کسب نیرو و توان این جانوران آنان را در اندیشه‌ی انسان ساکن حوضه‌ی هلیل رود محترم و مقدس

می‌ساخت. با توجه به نوع نقش نمودن جانوران و انسان از سوی کنشگران انسانی بر اشیاء حوزه‌ی فرهنگی هلیل رود و چگونگی ارتباط میان انسان و جانوران در این اشیاء، می‌توان خوانش توتمی از آنان ارائه داد. در کنش انسان و حیوان در ظروف که میان گاو و انسان و نیز میان انسان و بز برقرار است، گاو موجودی قابل احترام و مفید نگریسته می‌شود. بز نیز بر اساس نوع شاخ‌هایش موجودی نیرومند و قابل احترام است. رابطه‌ی کنشی میان مار و انسان و نیز میان مار و سایر جانوران نوعی عقیده‌ی تابویی و ترس را بازتاب می‌دهد. همین نوع ارتباط میان عقاب با مار برقرار است؛ در صحنه‌ی مبارزه آنها به نظر می‌رسد موجود آسمانی، یعنی عقاب بر مار به‌عنوان موجودی زمینی و دهشتناک برتری دارد [۱۷].

یکی از خصیصه‌های مهم هنر اسلامی وجود تشابهات فنی و تجسمی است که میان سفال مناطق مختلف جهان اسلام به‌ویژه سفال نوع سلجوقی وجود دارد. این مسئله بیش از همه در حوزه‌ی جغرافیایی ایران، سوریه و ترکیه مشاهده می‌شود. از جمله مواردی که در بررسی‌های هنر اسلامی همواره مورد توجه واقع شده تعیین خاستگاه این تشابهات است. پژوهش حاضر با در نظر داشتن این مسئله و با هدف واکاوی سمت‌وسوی انتقال سنت‌ها در سفال قرون ۶ و ۷ هجری بر آن است که منشأ نقوش کاشی‌های کاخ قباد آباد ترکیه را به‌عنوان یکی از مصادیق این تشابهات بررسی کند. دلیل تشابهات موجود در سفالینه‌های سده‌های ۶ و ۷ هجری ایران، سوریه و ترکیه (قبادآباد) چیست؟ کدام یک از این مناطق به‌عنوان خاستگاه اولیه این تشابهات مطرح است؟ [۱۸].

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد ایران منشأ بسیاری از تأثیرات وارد بر نقوش کاشی‌های کاخ قبادآباد است. مصر نیز سهم ناچیزی را به خود اختصاص می‌دهد. بخشی از این تأثیرات به‌صورت غیرمستقیم و به واسطه سوریه و بخشی دیگر به صورت مستقیم و از طریق تجارت، مهاجرت و جنگ‌ها به آناتولی وارد شده‌اند. البته دامنه این تشابهات فراتر از آثار سفالی

است و دیگر شکل‌های هنری را نیز تحت تأثیر قرار داده است. همچنین معماری، ادبیات و حتی شیوه زمامداری حکومت در سایه این اثرگذاری قرار می‌گیرد که بر اساس آن می‌توان نتیجه گرفت ایران فارغ از تأثیرات هنری، خاستگاه گستره‌ای از تشابهات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در آناتولی دوران سلاجقه روم است.



تصویر ۱. سمت راست: کاشی زیرلعابی، کاخ قبادآباد ترکیه، اوایل قرن ۷ هجری، محل نگهداری: موزه کاراتای قنیه، سمت چپ: بخشی از کاشی‌های کاخ قبادآباد ترکیه، محل نگهداری: موزه کاراتای قنیه، [۱۹]

نقش مایه‌ها و موضوعات تصویر شده از تنوع بسیار بالایی برخوردار است. گستره وسیعی از نقش مایه‌های سرزنده و با روح بر روی این کاشی‌ها خودنمایی می‌کنند ولی باید گفت شکل‌های انسانی و حیوانی در آنها مسلط است. در نقوش انسانی بیشترین تأکید بر نقوش درباری است: سلطان، زنان حرم، درباریان و خدمتکاران. برخلاف سنت سلجوقی، پیکره‌ها در ترکیب‌های چندان بغرنج قرار نمی‌گیرند. نقوش جانوری در تنوعی از ترکیب‌های هنرمندانه، پرندگان مختلف از قبیل عقاب (در حال شکار خرگوش یا مرغابی)، طاووس، پرندۀ شاخدار (جغد یا عقاب)، پرندگان آبی (لک‌لک، مرغابی) و نیز حیوانات در

حال حرکت مانند خرگوش، گرگ (روباه)، شیر، خرس، اسب (الاغ)، بزکوهی و شتر را شامل می‌شوند. اما جذاب‌ترین نقوش، شکل‌های مختلف جانوران خیالی از جمله جانوران ترکیبی (گریفین، اسفینکس، هارپی) و نیز عقاب دوسر و همچنین پرندگان محافظ درخت زندگی است که تعداد زیاد آنها « شاید بازتابی از مفاهیم توتمی و کیهان شناختی باشد که در نمادگرایی سلطنت سلجوقیان روم وجود داشته است» [۲۰]. از

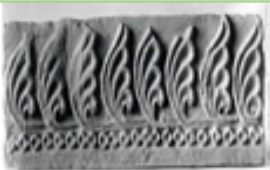
دیگر نقوش تصویر شده می‌توان از نمادهای صور فلکی از جمله برج حوت به شکل دو ماهی در پی هم، نقش خورشید و نیز نقوش گیاهی که شکل‌های مختلف شاخه انار، گل لوتوس و بوته‌های اسلیمی را نشان می‌دهد اشاره کرد. موارد مشابه با این نمونه‌ها در آثار ایران، سوریه نیز یافت می‌شود. گویا دامنه این تشابه از آنچه به نظر می‌رسد وسیع‌تر است، چرا که در شیوه نقش‌پردازی و رنگ‌گذاری، شیوه اجرا و حتی شکل کاشی‌ها نیز

تشابهاتی دیده می‌شود [۱۸].

جدول ۱. کاربرد توتم به عنوان مفهوم نمادین و اسطوره ای، [۲۱].

ردیف	نقوش گیاهان مقدس و اساطیری	استفاده در	مفهوم نمادین و اسطوره ای
۱		مهرها و گچ یری ها	نماد باروری و حاصلخیزی و همچنین نماد بیماری و پردانگی آثار نماد باروری ناهید می یابند.
۲		مهرها	نمادی از راستی و صداقت و وفاداری بوده و این گل همچنین نمادی از باروری و فرخندگی است و در سنت زرتشتی، گل لاله اختصاص به ایزد "اشتاد" به معنی راستی است.
۳		مهرها	نمادی از ایزد دثنا است که می‌تواند نمادی از وجدان و نیروی نیکوکاری انسان باشد. هم چنین گل رز مانند گل لوتوس، به نماد چرخ نزدیک است و وجه کلی آن در ارتباط یا پیدایش و منتج از آب های اولیه است.
۴		نقوش برجسته و مهرها و گچ یری ها	نماد زندگی و باروری و رویش و واسطه خیر و برکت و رمز نیروی مقدس و بیناکی محسوب می‌شود و در دوره ساسانی، درخت سرو، درخت نخل درخت انجیر، درخت سدر، درخت زیتون و چنار جزء درختان مقدس محسوب می گشته اند.
۵		گچ یری ها	نماد امید باروری و قراوانی می یابند.

ادامه جدول ۱. کاربرد توتم به عنوان مفهوم نمادین و اسطوره ای، [۲۱].

ردیف	نقوش گیاهان مقدس و اساطیری	استفاده در	مفهوم نمادین و اسطوره ای
۶	 نیلوفر (لوتوس)	نقوش برجسته و گچ بری ها	نماد کمال، شکفتن معنوی، خورشید و در نتیجه حیات، بی مرگی، باروری و زایش. مظهر میترا، آناهیتا و اهورامزدا می یابند.
۷	 خرما (پالم)	گچ بری ها	نماد باروری، شگون و برکت و نماد پادشاهی می یابند.
۸	 برگ کنگر (اکانتوس)	نقوش برجسته و گچ بری ها	منشأ یونانی داشته و به عنوان عنصر تزئینی استفاده شده است.
۹	 یلوط	گچ بری ها	به عنوان عنصر تزئینی در کنار گیاهان دیگر استفاده شده است. در روم باستان نماد باروری و امنیت بوده است.
۱۰	 یرسم	نقوش برجسته و مهرها	مظهري از دنيای نيائی بوده و برای احترام و بزرگداشت به گیاه و نباتات بوده که مانند سایر مواهب طبیعی مفید و مورد تقدیس قرار می گرفته اند.
۱۱	 هوم	نگار کندها	هوم ایرانی هم گیاه است و هم خدا. مناسب فشردن این گیاه یا شماری از پدیده های آسمانی چون تابش خورشید و بارش باران پیوستگی دارد. هوم را موبدی ایزدی به شمار می آورند هوم توانایی شفابخشی نیز دارد.

گرایش‌های قدسی نیاکان مابه عناصر طبیعت و طبقه‌بندی آن و به طور روشن تر "اسطوره‌های ایرانی"، هنوز پایگاه والا و علمی خود را در جهان نیافته است. از طرفی این اسطوره‌ها یکی از پایه‌های اساطیر و فرهنگ غنی هندو است و در نتیجه، جزو پایه‌های فرهنگی جهان به شماره می‌رود. زندگی در فلات ایران از عصر حجر وجود داشته است. نقاشی‌های انسان غارنشین در مناطقی از لرستان به حدود ۱۰۰۰۰ سال می‌رسد. این نقش‌های انتزاعی و شکل‌های مجرد برای آنان خواص آموزشی و جادویی داشته است. با اعتقاد به این جنبه‌ها و خواص ماوراء طبیعه آنها، می‌دانستند که بر نیروهای تهدید کننده، چیره می‌گردند. رمزها در هر چیزی که بشر آن رابه کاربرده توانسته مبنای قداست باشد. ایران و ایرانی به‌عنوان یکی از پایه‌های شکل‌گیری اساطیر و فرهنگ هند - اروپایی و هند - ایرانی، همواره در بازسازی پدیده خلقت در نقوش و شکل‌های مجرد سعی نموده، جادو و قداست ماوراء طبیعه را بازسازی نماید. بدین ترتیب انتظار داشته تکرار آفرینش و رستاخیز، زندگی پس از مرگ را برایشان به ارمغان آورد در این راه با ایجاد تمثیل‌های مربوط به آفرینش، رستاخیز و بهشت، تمامی تمثیل‌های زمین، کوه، دریا، آسمان، خورشید، ماه، ستارگان، مرکز، بهشت، نباتات، تقسیمات چهارگانه، زن، بلندی، صعود، پادشاهان و غیره را واسطه‌ای گردانده، بین انسان و خدایان به منظور دست‌یابی و عروج به گردونه آسمان و زندگی جاوید در بهشت مافوق طبیعت. این عناصر بشارت‌دهنده مطمئنی بودند برای اعتماد به رستاخیز و آفرینش مجدد این انسان خاکی. می‌توان تصور کرد که جانور یا گیاه عمده‌ای نیست که در طول تاریخ، از قداست بهره‌مند نبوده باشد. بعلاوه

انسان‌ها بر این باور بودند که هریک از عناصر طبیعت و جهان چون خورشید، ماه، کوه، زمین، آسمان، زیر زمین، دریا و حتی ابزارهای تمدن ساز، مالکانی در آسمان دارند. در خلق نقش‌های انتزاعی و شکل‌های مجرد، بازسازی مثالی و تکراری واقعه خلقت را به منظور دوری از مرگ و رسیدن به جاودانگی انجام می‌دادند. درحقیقت برای دستیابی به نیروهای جادویی و قدسی ماوراء طبیعه، راهی جز بازسازی آنها در زمین نمی‌شناختند. هیت‌ها، میتائی‌ها و کاسی‌ها و... مهاجرت به فلات ایران و ساکن دره‌های رشته‌کوه‌های البرز با مهاجرت کاسی‌ها به ایران، هنر شکل تازه‌ای یافت. اگرچه هنرهای مصور و فرم آثار این دوره اصلاً نزدیک به طبیعت نیست و تنها از طبیعت، گیاهان و حیوانات نشانه‌هایی را برگرفته است؛ اما می‌توان با رمزنگاری اشکال جانوران، ردپای عناصر طبیعی را در اندیشه آنان یافت. نوشدگی و نوشدن عناصر طبیعی و... رستاخیزی تمثیلی برای ساکنان فلات ایران (کاسی‌ها) بوده است. از نظر آنان وجود قابلیت نو شدن در برخی حیوانات به نوعی آنان را به ماه پیوند می‌دهد. در این باور تا آنجا پیش می‌روند که برایشان باورهای مربوط به هر یک، در دیگری نیز ادامه می‌یابد [۲۲].

سومریان نخستین بار در نواحی جنوب دریای مازندران ساکن شدند. مدت‌ها در دامنه ارتفاعات زاگرس در کردستان و لرستان امروزی سکونت کردند. پس از آن به جنوب رفتند و به میان دو رود دجله و فرات رسیدند. این قوم از نخستین اقوام متمدنی هستند که "اسطوره آفرینش" دارند. اسطوره آفرینش، افسانه‌های دینی کهن هستند که اندیشه قوم سازنده آنها درباره چگونگی آفرینش جهان، کوه، دریا، آسمان،

زمین، انسان، خورشید، ماه و.... در بردارد؛ و بر این باور بودند که عناصر طبیعت جهان مالکانی درآسمان دارند. این مالکان خدایان و خدا بانوان هستند. در باور این قوم «نامو» مادری است که زمین و آسمان را خلق کرده است و ابتدایی ترین باور درباب تکوین جهان است و از او زمین و آسمان به شکل یک کوه عظیم زاده می‌شود. دراین اسطوره آفرینش آمده است: «زمین و آسمان چون کوهی زاییده شدند که سطحش زمین و قله اش آسمان بود». آریاییها از حدود ۱۲۰۰ ق.م، بخش های مختلفی از ایران را به تصرف خویش درآوردند، از آن پس ایرانیان بر آن شدند که مرز و بوم تازه را چون خاستگاهشان، سرسبز و بارور کنند. تجربه ای که در زمانی دراز به دست آوردند، جوی های بسیار از رودهای خروشان جدا می‌کنند و دشت های خشک را به کشتزار و درخت زار تبدیل می نمایند. در زمانی دیگر به شیوه کندن کاریز پی می برند و نه تنها پیرامون سرای خود را سرسبز می‌ساختند، بلکه گرداگرد شهر و ده و بیرون باروها را نیز با بوستان ها و باغ ها می پوشانند. در متن های دینی و اساطیری ایران باستان و در ادبیات پارسی، آنجا که به ایران باستان پرداخته از جامعه آرمانی و بهشت این جهانی بسیار یاد شده است. طبق روایات دینی زرتشتی، جمشید به فرمان اهورامزدا درایران که سرزمین نخستین آریایی ها بود شهری بهشتی به نام «ورجمکرد» بنا کرد که الگو و نمونه بسیاری از بهشت های ایرانی - باغ های ایرانی- شده است [۲۳].

۴-۳- ویژگی های قدسی

آب: هخامنشیان تسلط خویش را بر سیستم های آبیاری با ساخت آبراهه هایی سنگ فرش شده و سایر سازه های آبی و

آبرسانی پیچیده در مرودشت و دشت هایی وسیع پرسپولیس به منصفه ظهور رساندند. تقسیم بندی چهارتایی نزد ایرانیان نمادی خوش یمن بود. باغ های هخامنشی بر اساس آموزه هایی از ادیان و همان طور که جهان به چهار بخش تقسیم شده و چهار عنصر اصلی منشاء پیدایش جهان می باشد باغ ها تقسیم بندی چهارتایی داشت. در حقیقت باغ های سلطنتی هخامنشی نمادی از عالم یا جهان است. ازاین‌رو پردیس ها (بوستان های وسیعی که به دستور پادشاه پاسارگاد ساخته شدند) از نظر کوروش کبیر نماد زمین های حاصلخیز دنیای نظم داده شده و جهانی یکدست فارغ از هرگونه گسستگی داخلی یا خارجی می باشد. پلان چهار قسمتی باغ سلطنتی کوروش چیزی فراتر از یک قطعه بندی ساده و جدیدالشکل در زمین می باشد. شکل قطعه بندی باغ در پاسارگاد در حقیقت سمبلی از قدرت و اعتبار ایرانیان. طرح چهارتایی باغ استعاره ای از تمدن ایرانی می باشد. بسیاری از الگوهای موجود در محیط حاصل طراحی و برنامه ریزی انسان نیستند، بلکه الگوهایی خود سازمانده بوده‌اند. انسان از دیرباز الگوهای تزئینی، نمادین یا با اهداف مذهبی را خلق می‌کرده است. برخی از این الگوها جهانی اند. ایرانیان در خلق فضاهای سرسبز و بارور مهم‌ترین راه جلب توجه خدایان را تقلید از این الگوهای موجود در طبیعت اما در مقیاسی کوچکتر می دیدند اعتقاد داشتند این تقلید جادویی است که نیروهای ماوراء الطبیعه را تشویق به تقلید از آن در مقیاس وسیعتری می‌کند. مثلاً ایجاد باغی در کنار یک معبد یا کاخ، از دیدگاه آنان ممکن بود قادر مطلق را به تکمیل تلاش کوچک انسان در راه آبادانی زمین تشویق کند. خصلت قدسی «آسمان» در مجموعه های آئینی ایران، و ارزش های رمزی «کوهستان» به علت نزدیکتر

بودن کوه به آسمان فراوان دیده شده ارزش قدسی کوه به علت نقطه تلاقی آسمان و زمین نیز، همواره به علت اعتباری که این قداست ها به «بلندی» و «صعود» می بخشند در اعتقاد ایرانیان، وجود داشته است. بر حسب این معتقدات، ایرانیان، کوه مقدس البرز را میانه زمین می دانستند که در آن نقطه به آسمان پیوسته است. در اسرار میترا، نردبان آئینی، هفت پله داشت و هر پله از فلزی خاص ساخته شده بود. راز آموخته با بالارفتن از آن هفت آسمان را در می نوردید و به بلندترین فلک که جایگاه برترین خدایان بود می رسید. درختان و نباتات و رستنی ها همواره مظهر مجسم زندگانی پایان ناپذیرند. درخت، رمز کیهان و گیتی است. باروری و نعمت و توانگری و بخت و اقبال و تندرستی و در مرحله ای برتر، جاودانگی و جوانی جاوید در گیاهان یا درختان تمرکز یافته اند. هرچه هست و زنده است و آفریننده و خلاق و در حال تجدید حیات دائم است، به زبان رمزهای نباتی، بیان می شود. افسانه های خلقت و آفرینش، کهن ترین افسانه های انسان هستند که افشاگر تفکرات، آرزوها، جهان بینی و نگرش مردمان آن روزگار درباره چگونگی هستی اطرافشان و نیز ماوراءالطبیعه است. "افسانه درخت هولوپو" از افسانه های سومری و از نخستین افسانه هایی است که به داستان کاشت و تهیه درخت و چوب می پردازد. برخی از اسطوره شناسان و باستان شناسان آن را درخت بید، برخی سرو و برخی آن را درخت نخل می دانند. لوح های بدست آمده که افسانه درخت هولوپو روی آن حکاکی شده است مقارن با شکل گیری نخستین دولت شهرها و حدود ۵۰۰۰ سال پیش تدوین شده است [۲۲].

حس مکان به معنای ادراک ذهنی مردم از محیط و احساسات کم و بیش آگاهانه آنها از محیط خود است که شخص را در ارتباطی درونی با محیط قرار می دهد، به طوری که فهم و احساس فرد با زمینه معنایی محیط پیوند خورده و یکپارچه می شود. این حس عاملی است که موجب تبدیل یک فضا به مکانی با خصوصیات حسی و رفتاری ویژه برای افراد خاص می گردد. حس مکان علاوه بر این که موجب احساس راحتی از یک محیط می شود، از مفاهیم فرهنگی مورد نظر مردم، روابط اجتماعی و فرهنگی جامعه در یک مکان مشخص حمایت کرده و باعث یادآوری تجارب گذشته و دست یابی به هویت برای افراد می شود [۲۴].

در فلسفه اسلامی، صورت چهره خارجی هر یک است. پدیده ای که با حس و مفهوم قابل درک است با بصیرت قابل تشخیص است. فرم توسط معنی و مفهوم ظهور کیهان است [۲۵]. در مورد پدیده دو نظریه وجود دارد:

۱. برداشت بین فرم و معنا: در این نظریه، فرم هیچ پدیده ای ندارد و هر چیزی آینه طرح های خداست.

۲. عدم دسترسی بین فرم و معنا: دیدگاه quiddities یا استقلال فرم این را می گوید، پدیده مستقل است و جوهرها چندگانه هستند [۲۶]. پدیدارشناسی معماری تأکید می شود که یک ساختمان وقتی معنایی دارد که ترکیبی از عوامل داخلی و خارجی باشد [۲۷].

مفهوم "معنا" همیشه یکی از معیارهای مبانی نظری اسلام بوده است. این معیارهای معماری از دوران ویترووی، افلاطون و ارسطو به عنوان پدیده بصری ساختمان مورد بحث قرار گرفتند. فیلتر نور و رنگ در عرفان اسلامی به معنای خلق

(مردم) است زیرا خداوند مانند نور است و انسان شیشه ای رنگی است [۲۸]. طبق نظر رید (۱۹۹۲) جنبه‌های معنوی درون، بین و فرا شخصی را پوشش می‌دهد. معنوی نیز چنین تعبیر می‌شود. هسته اصلی افرادی که وارد زندگی انسان می‌شوند و بر آنها تأثیر می‌گذارد، در تفکر و رفتار و همچنین در افراد آشکار می‌شود. پیوند با خود، دیگران، جهان و خدا [۲۹-۳۰].

مکان در طول تاریخ بشری و فردی نقش زیادی داشته است و عامل قابل توجهی در افراد است. تجربه روز به روز، گفتمان بررسی روابط بین افراد پر از مفاهیم کلیدی مختلف بوده است، از جمله احساس مکان [۳۳-۳۲-۳۱]، دلبستگی مکان [۳۴]، هویت مکان [۳۶-۳۵]، وابستگی به مکان و دلبستگی جامعه [۳۷]. دلبستگی و هویت مکان عمومی ترین مواردی بود که تعداد زیادی از دانشمندان از آنها استفاده کرده اند. دلبستگی مکان برداشتی چندوجهی بود که شامل بسیاری از جنبه‌های پیوند افراد در مکان‌ها بود که شامل رفتار، تأثیر و شناخت است. این اثر متقابل تأثیر و احساسات، دانش و باورها و رفتارها و کنش‌هایی که با مکانی در ارتباط بود. پروشانسکی، فابیان و کامینوف (۱۹۸۳) [۳۸] آلتمن و لو (۱۹۹۲) [۳۹]، پیشنهاد کردند که پیوست‌ها ممکن است فقط به مناظر صرفاً به نهادهای فیزیکی، اما ممکن است در درجه اول با معانی و تجربیات موجود همراه باشد - که اغلب شامل روابط با افراد دیگر است.

بودیسم یک دین عجیب است، همان‌طور که آلن واتس آن را "دین عدم دین" نامید [۴۰]. در آیین بودا نه خدای متعال، خالق خدا، همه چیز قادر و قادر مطلق وجود دارد که باید از او اطاعت کرد و از آن ترسید و نه هیچ قدرت فوق طبیعی بالاتر

که بتواند سرنوشت ما را کنترل کند و نه هیچ وحی الهی یا پیام آور الهی [۴۱]. اگر ساختار سامسارا را بررسی کنیم، متوجه خواهیم شد که تعلق برخی از اجزای آن به فجایع عجیب است. دقیقاً همین امر، خصوصیات نگرش بوداییان به مقدسات را آشکار می‌کند. طبق کیهان شناسی عمودی بودایی فضایی، سامسارا دارای سه سطح اصلی است: قلمرو بی شکل، قلمرو فرم و قلمرو آرزو. طبق اندیشه هندی، سامسارا یک چرخه بی بدیل از تناسخ است، جایی که همه موجودات زنده اسیر می‌شوند. آنقدر مهم است که تفاوت در وضعیت روانی انسان‌ها و حیوانات، اگرچه تا حدودی از یک محیط فیزیکی یکسان برخوردارند، اما هنوز هم متعلق به دنیاهای مختلف هستند زیرا ذهن آنها آن محیط‌ها را متفاوت درک می‌کند و نسبت به آنها واکنش نشان می‌دهد. جنبه بسیار مهمی از همین چشم انداز این است که برای متفکر بودایی «انسان» و «خورشید» از هم جدا نیستند بلکه برخی از زمینه‌های تجربی تجربه شده، مردی که خورشید را می‌بیند. به این ترتیب دیگر هیچ چیز خارجی وجود ندارد، بلکه اشیایی است که توسط انسان درک شده و جزئی از دنیای درونی او می‌شوند، "این جهانی نیست که ما در آن زندگی می‌کنیم بلکه جهانی است که تجربه می‌کنیم. به این ترتیب سوژه و شی، کیهان و روان، دنیای درونی و بیرونی با هم منطبق می‌شوند و به یکدیگر منتهی می‌شوند؛ بنابراین وضعیت ذهنی یا هوشیاری از اهمیت بالایی برخوردار است. حالتی که فراتر از همه ایالتها، اشکال، سطوح و قلمروهای سامسارا باشد نیروانا است. بودیسم اولیه گفت که نیروانا قابل توضیح نیست و به ابعاد مکان و زمان تعلق ندارد؛ بنابراین، نزدیک به ایده مقدس طلبی است. نیروانا را می‌توان به عنوان نقطه مقابل و غایت وجود سامسارا تصور

کرد. درحالی که سامسارا ناآرامی دائمی و آشکار آگاهی است، اما در نیروانا هیجان جهان فروکش می‌کند، به معنای واقعی کلمه به معنای نابودی بی‌قراری یا کاهش حرکت است. مردم کارانگا اعتقادات بی‌اساس به مقدس بودن این سرزمین دارند. آنها بر این باورند که سرزمین پشت (موسانا) نیاکانی است که طبیعت و انسانیت بر روی آن حمل می‌شود. زمین از آنجا که سرزمین اجدادی است مقدس است. این مقدس است زیرا بقایای اجداد را به‌ویژه در قالب قبور سرداران به همراه دارد. از نظر کارانگا، زمین متعلق به افراد زنده، متولد نشده و مرده است. زمین مقدس است که در هیچ شرایطی نباید فروخته شود یا به دیگری منتقل شود. به همین دلیل است که در بین کارانگا هیچ کس آزادی جمع‌آوری میوه‌های وحشی، قطع درختان، شکار برخی حیوانات و یا آلودگی برخی از آب‌ها را در مناطق یا مکانهایی که مقدس قلمداد می‌شوند، ندارد. اساساً، اعتقادات مذهبی کارانگا نقشی اساسی در تعیین ارزش‌ها و نگرش‌های مثبت نسبت به محیط بازی دارد و یکی از ملفه‌های مهم هر سیاست کارآمد زیست‌محیطی در بین جوامع کارانگا است. عقاید مذهبی کارانگا، تابوها، توتم‌ها و اماکن مقدس توضیحی علمی در مورد پیشگیری از تخریب محیط زیست است؛ بنابراین افراد کارانگا دارای یک جهان بینی انسان‌دوستانه هستند. همه چیز از نظر رابطه با انسان دیده می‌شود [۴۲].

فرهنگ باستانی هند بیشتر تحت تأثیر دو مذهب هندویسم و بودایی قرار دارد. در هردو این مذاهب خورشید عنصری مهم است. در هند خورشید در شکل فرم ماندالا به تصویر کشیده می‌شود. ماندالا در بان سانسکریت به معنای دایره است ولی در فرهنگ هند به دایره، مربع و هر فرمی که

برمبنای دایره شکل بگیرد گفته می‌شود. ماندالا در هند نماد خورشید، گل نیلوفر و چرخه زندگی است. هندیان به تناسخ معتقدند و می‌گویند زندگی مانند گردش چرخه دائمی دارد و چرخه تکرار است. پس ماندالا علاوه بر خورشید نماد چرخه هستی هم هست و محور هستی نیز از مرکز ماندالا رد می‌شود. گل نیلوفر نیز نماد خورشید است. فرم ماندالا هم در معماری فضای قدسی هندو و هم بودایی موثر است. معابد هندو همگی دارای پلان مرکزی و به شکل ماندالا هستند. برخی از این معابد در حجم شبیه ماندالایی سه بعدی هستند. این معابد همچنین دارای گنبد‌های بسیار بلند هستند که به نوعی نماد کوه است. فضای قدسی بودایی در هند شامل مقابر و معابد تست که هردو تحت تأثیر ماندالا شکل می‌گیرند. مقابر راهبان بودایی در هند "استوپا" نام دارد. استوپاها از مقیاس کوچک تا بزرگ وجود دارند ولی در فرم، همگی دارای پلان دایره و حجم متمایل به نیم کره هستند؛ مانند استوپای سانچی یا استوپاهای معبد بوروبادور. در واقع هر استوپا یک ماندالای سه بعدی است. معابد بودایی هند عمدتاً غاری شکل بوده و در دل کوه حفر شده‌اند و برخلاف ماندالا که مرکزی است، محوری هستند. ولی در این معابد، در انتهای محور اصلی یک استوپا که مربوط به راهبی بودایی است قرار می‌گیرد؛ مانند غارهای آجانتا و الورا [۴۳]. مهمترین نمونه مکانیابی فضای قدسی در کنار طبیعت در هند، مربوط به شهر بنارس است. معبد Brhadīśvara در Tañjāvūr ، تامیل نادو، ساخته شده است بین سال‌های ۹۹۵ و ۱۰۱۰ م؛ و بزرگترین آنها محسوب می‌شود. شاهکار معماری Chola ، به‌عنوان یک اثر منحصربه‌فرد باقی مانده است؛ تجسم عشق با Siva. [۴۴].

و نشانه این صلح بود. مجموعه آکروپولیس (به معنای صخره مقدس) نیز شامل معابد ایزدان یونانی است که در بالای صخره مقدس در نزدیکی آتن ساخته شده اند [۴۳].



تصویر ۳. نمازخانه پناهگاه ونیز توسط Foster + Partners برای واتیکان، [۴۵]

بارگاه مقدس ۱۰ نمازخانه را توسط معماران برجسته برای بینال بعدی ونیز سفارش داد. این طرح به صورت سه صلیب چوبی و یک تخته چوب آغاز شد اما در طی مراحل طراحی به یک ساختار کاملاً سالم از کابل ها و دکل ها تبدیل شد که با مشبک های چوبی پوشانده شده است.



تصویر ۴. معبد در سنگ و نور، بارمر، هند، [۴۵].

معبد هندو شکلی سنتی و ساختاری مدرن را در بلوک های ماسه سنگ زرد محلی Jaisalmer ترکیب کرده است. این طرح



تصویر ۲. Brhadīśvara Temple, Courtyard، [۴۵].

مکانیابی فضاهای قدسی در مصر متأثر از دو عنصر رود نیل و خورشید است. این دو برای کشاورزی مصریان اهمیت فراوان داشت. دره رود نیل تنها مکانی در مصر بود که امکان کشاورزی در آن وجود داشت. این رود از جنوب به شمال در حرکت است. از طرفی خورشید نیز در کشاورزی بسیار موثر است و مسیر حرکت خورشید از شرق نیل به غرب آن برای مصری ها اهمیت داشت. به همین علت آنها معابد خود را در شرق رود نیل (محل طلوع خورشید) و مقابر خود را در غرب آن (محل غروب خورشید) بنا می کردند. از تقاطع مسیر حرکت رود نیل و خورشید صلیبی به دست می آید که از نظر مصریان نماد خورشید بود. فرم معابد مصری نیز تحت تأثیر خورشید قرار دارد. معبد کارناک مهم ترین معبد مصری در واقع محل پرستش خدای خورشید (رع) است. یونانیان خردگرا بودند و طبیعت را برتر از انسان نمی دانستند. خدایان یونان شامل ۱۲ ایزد طبیعت و یک ایزد نماینده انسان به نام آپولون بود. ۱۲ ایزد طبیعت اولاً شکل انسانی داشتند و دوم این که ساکن کوه المپ، کوه مقدس یونانیان بودند. در اساطیر یونانی خدایان المپ و آپولون پس از مدت ها جنگ، با هم صلح کردند و شهر آتن هدیه ایزدان به مردم یونان

برای تعادل زن و مرد، سنگین و سبک و کلاسیک و معاصر در نظر گرفته شده است.



تصویر ۵. کلیسای Bosjes از معمار Coetsee Steyn، [۴۵]

۵- نتیجه گیری

توتمیسم، یکی از ارزش های جامعه ابتدایی است که در دین، اسطوره و فرهنگ عامه متبلور می شود. در ایران نیز، این تقدس و سپندینگی بعضی حیوانات و گیاهان را در کتب دینی مانند اوستا و یا در اساطیر، باور های باستانی و هم چنین در شاهنامه می توان مشاهده کرد. این اعتقادات باستانی و ماقبل تاریخی در قصه های عامیانه و به طور کلی در فرهنگ عامه، بازتاب یافته است. پیدایش فضای قدسی امری مرتبط با طبیعت، به ویژه بعد متافیزیکی آن است. با شروع عصر کشاورزی، بشر نیاز خود را به عناصر طبیعی بیش از پیش حس کرد، زیرا پرورش گیاه نیاز به دو عامل طبیعی خورشید و باران داشت. از آنجا که بشر قادر نبود عوامل طبیعی موثر بر کشاورزی یعنی خورشید و باران را با عقل خود کنترل کند، به ناچار به متافیزیک متوسل و برای این عناصر بعد متافیزیکی قائل شد و دست به ایزدسازی و اسطوره سازی زد. به این ترتیب بشر برای خورشید و

آب ایزدانی ساخت که آنها را کنترل می کردند. انسان هم با ادای قربانی و نیایش به درگاه این ایزدان، رضایت آنها را جلب می کرد. مکان یابی فضاهای قدسی، بر اساس سه عامل طبیعی کوه، آب و درخت انجام می گیرد. به این معنا که وجود این سه عنصر در یک مکان بر انتخاب آن مکان برای احداث معبد تأثیرگذار است. ایجاد فضایی که موجب آرامش، آرامش و یک تجربه معنوی محسوس باشد، ضمن اینکه به عملکرد نیز می پردازد، برای یک معمار کار ساده ای نیست. اعم از اینکه به شکل کلیسا، معبد، نمازخانه، مسجد یا کنیسه باشد، بناهایی که به طور خاص برای فعالیت های مذهبی ساخته شده اند. فضاهای مقدس و مکانهای تجمع پرستش در طول تاریخ با الگوهای مسکونی توسعه ارتباط هم افزایی داشته است. از "اتاق فوقانی" گرفته تا شهر کلیسای جامع و فضاهای مقدس و شهرها یکدیگر را مطلع و حتی تعریف کرده اند. نتایج پژوهش نشان می دهد که توتم کلاً به سه وجه ماورایی، حیوانی و گیاهی دیده می شود که گاه نیروی طبیعی مانند باران و آب است و گاهی در نقش معابد، مساجد و نقش و نگارهای برجسته بروی کتیبه ها دیده می شود که با همه گروه رابطه ویژه ای دارد. حداقل سه دسته توتم را می توان نام برد که در حقیقت یک کل هست: ۱. توتم قبیله ای که از نسلی به نسل بعد منتقل می شود. ۲. توتم مخصوص به یک جنس، یعنی توتمی که ویژه افراد مؤنث و مذکر قبیله ای مفروضی است و پیش تر در ساخته هایشان بروز پیدا می کنند. ۳. توتم فردی که به شخص خاصی تعلق دارد و به خلاف او منتقل می گردد. مناطق شهری اکنون رشد و تحولات عظیمی را تجربه می کنند، اما بدون ارزش های متنوع فرهنگی یا سنت های ایمانی که شهرهای بزرگ گذشته را شکل

holy books, Two Quarterly Journals of Research Theology, No. 5, pp. 35-72. (in Persian).

[8] Bastid, R. (1991), Danesh Asatir, translated by: Jalal Sattari, Tehran: Tos Publishing.

[9] Jafari, H. (2008), Religion and Mythology: A Philosophical Review of Mircha Eliade's Theory of Mythology, Semiannual Specialized Journal of Research in Religions, Year 2, Issue 4. (in Persian).

[10] Bahar, M. (2010), A Research in Iranian Mythology, 8th edition, Tehran: Aghah Publishing. (in Persian).

[11] Tusai Panahi, F. (2012), Totem and Taboo in Shahnamamah: Looking at Yadgar Zariran and Ardeshtir Babkan's Career, Tehran: Third Edition. (in Persian).

[12] Frazer, J. G. (2009), The Golden Branch (Research on Magic and Religion), translated by: Kazem Firouzmand, 6th edition, Tehran: Agah Publishing.

[13] Poole, R. (1969), "Introduction" in C.Lévi-Strauss, Totemism, Harmondsworth: Penguin.

[14] Lévi-Strauss, C. (1968), Structural Anthropology, translated by Allen Lane, London: The Penguin Press.

[15] Lévi-Strauss, C. (1969), Totemism, Harmondsworth: Penguin.

[16] Same, M. (1991), Totem and Totemism, Development of Social Science Education, No. 9, pp. 62-60. (in Persian).

[17] Sehat Menesh, R. (2019), Totemic reading of animal motifs of Halil River Jiroft civilization (3rd millennium BC), Iranian Archaeological Research, 9th period, number 20. (in Persian).

[18] Arab Begi, A. & Akbari, A. (2016), The Origin of Tile Patterns in Qabadabad Palace, Turkey, with a Comparative View of Iranian and Syrian Works, Negreh Quarterly, No. 39, pp. 47-60. (in Persian).

[19] www.pbsa.com

[20] Ettinghausen, Richard & Grabar, Alg. (2004). Islamic art and architecture 1. Translated by Yaqub Azhend. Tehran: Samt.

[21] Sedaghat, N. (2019), Symbolic motifs of plants on plaster works, seals and reliefs of the Sassanid period, Iran Archeology Quarterly,

داده‌اند. معکوس کردن این روند با معیارهای فعلی برنامه ریزی و توسعه در آینده دشوار خواهد بود. سالانه صدها کلیسای شهری، کنیسه ها، مساجد و سایر فضاهای مقدس به دلیل کمبود منابع از بین می رود. کلمه مقدس اغلب با یک مفهوم مذهبی همراه نیست. از زمان های بسیار قدیم انسان ها به دنبال راه هایی برای تجسم یک تجربه مقدس بوده اند، راهی که در آن می توانند با خداوند متعال ارتباط برقرار کنند. هر مذهبی آنچه "مقدس" است را تعریف می کند و سپس آیین ها و سنت های منحصر به فرد خود را در اطراف خود برقرار می کند. آنها همچنین زبان رسمی خود را از معماری بیان می کنند تا مقدس را تعیین کنند. تکرار نظم مشابه پیوند دائمی بین شکل ساخته شده و پیوند آن با مقدس ایجاد می کند.

Reference

[1] Durkheim, E. (2004), Expressions of religious life, translation: Baqer Pram, second edition, Tehran: Nahr-e-markaz.

[2] Azadegan, J. (2004), History of primitive and ancient religions, 7th edition, Tehran: Samt Publications. (in Persian).

[3] Freud, S. (1983), Totem and Taboo, translated by: Irajpour Baqir, Tehran: Asia Publishing.

[4] Strauss, C. (2006), Totemism, translated by: Masoud Rad, second edition, Tehran: Tos Publishing.

[5] Malk sabet, F. (2019), analysis of totem and taboo in the visual elements of ancient Iran with an emphasis on the Achaemenid era, research in art and humanities, volume one, year five, number 9 (32 in a row), pp. 49- 41. (in Persian).

[6] Haq Talab, T. & Karvan, F. (2012), Mosque, Qudsi Architectural Manifestation, Haft Hesar, 1st year, 1st issue, pp. 21-28. (in Persian).

[7] Mohsenian Rad, M. & Bahnar, N. (2011), Norms related to holy places and times in three

- CONCEPTUAL AND EMPIRICAL QUESTIONS. [doi:10.1006/jevp.2001.0221]. Journal of Environmental Psychology, 21(3), 273-281.
- [35] Proshansky, H. M. (1978). The City and Self-Identity. Environment and Behavior, 10(2), 147-169. doi: 10.1177/0013916578102002
- [36] Twigger-Ross, C. L., & Uzzell, D. L. (1996). Place and identity processes. Journal of Environmental Psychology, 16(3), 205-220.
- [37] Trentelman, C. K. (2009). Place Attachment and Community Attachment: A Primer Grounded in the Lived Experience of a Community Sociologist. Society & Natural Resources, 22(3), 191-210. doi: 10.1080/08941920802191712
- [38] Proshansky, H. M., Fabian, A. K., & Kaminoff, R. (1983). Place-identity: Physical world socialization of the self. Journal of Environmental Psychology, 3(1), 57-83. doi: 10.1016/S0272-4944(83)80021-8
- [39] Altman, I., & Low, S. M. (1992). Place Attachment: Plenum Press.
- [40] Watts, A. (1999). Buddhism: The Religion of Non-Religion. Boston: Tuttle Publishing.
- [41] Nikolova, A. (2017). SACRED PLACES IN BUDDHISM OR THE PLACE OF THE SACRED IN BUDDHISM, The South-West University (Blagoevgrad, Bulgaria), RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado Review of Anthropology and Philosophy of the Sacrum. ISSN: 2530-1233 N° 2, pp.: 67-79
- [42] Mbiti, J. S. (1969). African Religions and Philosophy. New York: Doubleday.
- [43] Rahmdel, S. (2015), Man, Nature, Architecture pamphlet, <https://rahbordshomal.ac.ir>. (in Persian).
- [44] Pati, G. (2016). SACRED SPACES AND OBJECTS: THE VISUAL, MATERIAL, AND TANGIBLE, BRAUER MUSEUM OF ART, APRIL 13.
- [45] <http://www.designcurial.com>
- Shushtar Azad University, Volume 9, Number 1 (Sequential 1), pp. 143 - 126. (in Persian).
- [22] Eliadeh, Mircha; (2015), treatise on the history of religions, translated by: Jalal Sattari, fifth edition, Tehran: Radio and Television of the Islamic Republic of Iran (Soroush).
- [23] Arianpour, A. (1987), a research on the knowledge of Iranian gardens and the historical gardens of Shiraz, first edition, Tehran: Farhangsarai Yesavali Publishing. (in Persian).
- [24] Falahat, M. S. (2006), the concept of a sense of place and its shaping factors, Fine Arts Magazine, No. 26. (in Persian).
- [25] sadri, m. (2008), sorat va maana dar honar deni, mirath farhangi-e zanzan. <http://www.allamaiqbal.com/webcont/196/eng-a.html>. (in Persian).
- [26] Rahimian, s. (2007), tajali va zohor dar irfan nazari, hozye e;miye qom pub. (in Persian).
- [27] Godarzi, K. Hosseini Mukher, S, M. Rouzbeh, M, R. (2016), investigation and analysis of the manifestation of mythical sacred time and place in mysticism, with regard to selected texts, Persian mystical prose until the 7th century Hijri, Mystical Literature and Cognitive Mythology Quarterly, 12th year, number 45, pp. 248- 217. (in Persian).
- [28] Bolkhari, h. (2009), bahthi dar zibaeshenasi quran, hamshahri mah. (in Persian).
- [29] Dossey & Guazetta, (2000) in Affandy, Rio. Retrieved March 25 2012 from <http://riosmart.blogspot.com/2011/10/konsep-spiritual-lansia.html>.
- [30] Heidaria, A, A. Tojar, S. & Ghalavandb, B. (2014) Vasighc Making The Public Spaces With Spiritual Strategy in Bushehr, Procedia - Social and Behavioral Sciences 159. pp. 722 – 731. (in Persian).
- [31] Relph, E. (1976). Place and Placelessness. London: Pion Limited.
- [32] Steele, F. (1981). THE SENSE OF PLACE. Boston, Massachusetts: CBI Publishing Company, Inc.
- [33] Tuan, Y, F. (1977). Space and Place: The Perspective of Experience. London: Edward Arnold (Publishers) Ltd.
- [34] Hidalgo, M. C., & Hernández, B. (2001). PLACE ATTACHMENT: