

reviewing the symbol minaret of Islamic mosques in a historical and phenomenological approach

Alireza Sayadnejad,¹

(DOI): [10.22034/SKH.2022.12952.1287](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12952.1287)

Abstract

Original Article
P 7 - 35

The presence of religious symbols and slogans in the society is one of the symbols of the religion in the society. Social researchers find the root of such a presence sometimes in religious beliefs and orders, and sometimes in other social factors, including the cultural influences of other religions. "Minaret" of Islamic mosques can be considered as one of the religious symbols and rituals in Islam, which has maintained its continuous and expanding presence in the architecture of Islamic holy places since the early years of Islam. This has led to relatively extensive researches about Islamic architecture in general and sometimes about the minaret in particular. In this regard, the present article (by library studying in historical and devotional roots of minaret and referring to its conventional functions) tries to provide a new explanation of the psychological and social roots of the symbol "minaret" in the society, and through it, to answer this question; Whether only religious factors are responsible for the survival and expansion of symbols such as the minaret, or whether other factors can also be pointed to. The factors that are sometimes more effective than intra-religious factors.

To answer the question, the present text accepts the influence of human internal and psychological factors on all human behaviors (including religious behaviors) and follows a historical-adaptive approach under the title of phenomenology to study the extent of these effects on the appearance of cultural-religious symbols such as minarets; The factors that attention to them will make the analysis and interpretation of religious symbols more complete.

Keywords: : minaret, phenomenology, minaret in Islamic history, cosmic column, sky's stairs.

1- Instructor, University of Islamic Religions and Religions, qom, iran. 110sayad@gmail.com

Received: 2022/06/10 | Accepted: 2022/02/19



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

بازخوانی نماد مناره مساجد اسلامی در رویکردی تاریخی و پدیدارشناسانه

علیرضا صیادنژاد^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2022.12952.1287](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12952.1287)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۳۵/۷

حضور نمادهای دینی و شعائر مذهبی در جامعه، یکی از نمادهای حضور دین در جوامع به شمار می آید. پژوهشگران اجتماعی ریشه چینی حضوری را گاه در باورها و دستورات دینی و گاه هم در عوامل اجتماعی دیگری از جمله تأثیرات فرهنگی دیگر ادیان علت یابی می کنند. «مناره» مساجد اسلامی را می توان به عنوان یکی از نمادها و شعائر مذهبی اسلامی دانست که از سال های آغازین اسلامی، حضور مستدام و رو به گسترش خود در معماری مکان های مقدس اسلامی را حفظ کرده است. همین امر موجب شده که پژوهش های نسبتاً گسترده ای پیرامون معماری اسلامی به صورت عام و گاه مناره به صورت خاص به نگارش درآید. در همین راستا، مقاله حاضر تلاش دارد تا در کنار بررسی و مطالعه کتابخانه ای ریشه های تاریخی و عبادی مناره و اشاره به کارکردهای عرفی آن، تبیینی جدید از ریشه های روانی و اجتماعی حضور نماد مناره در جامعه بپردازد و از طریق آن به این پرسش پاسخ دهد؛ اینکه آیا صرفاً عامل هایی درون دینی موجب بقا و گسترش نمادهایی همچون مناره هستند و یا اینکه می توان به عوامل دیگری هم اشاره نمود؛ عواملی که گاه از عامل های درون دینی هم تأثیرگذارتر هستند.

برای رسیدن به چنین پاسخی، متن حاضر با پذیرش تأثیر عوامل درونی و روانی انسان بر همه رفتارهای انسانی از جمله رفتارهای دینی، رویکردی تاریخی - تطبیقی تحت عنوان پدیدارشناسی را دنبال می کند تا میزان این تأثیرات را بر ظهور نمادهای فرهنگی دینی همچون مناره را بررسی می کند، عواملی که توجه به آنها موجب کامل تر شدن تحلیل و تفسیر نمادهای دینی خواهد شد.

کلید واژگان: مناره - پدیدارشناسی - مناره در تاریخ اسلامی - ستون کیهانی - پلکان آسمان

^۱ - مربی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران. 110sayad@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰



مقدمه

سرعت و رویکرد تحولات علوم تجربی در دوره معاصر، به گونه‌ای است که سایر عرصه‌های علمی، از جمله فلسفه و علوم انسانی را هم به شدت دگرگون کرده است. موفقیت‌های علوم تجربی و پیشرفت‌های تکنولوژی، تردیدهایی پیرامون رویکردها و روش‌های پیشین علوم انسانی و الاهیاتی به وجود آورد؛ نتیجه آن فاصله گرفتن انسان از روش‌های فلسفی و الاهیاتی پیشین و نزدیک شدن به رویکردهای علمی‌تر و تجربی‌تر شد. همچنین رویکردهایی همچون «علم دین» متولد شد که به سرعت جایگاه خود را در مطالعات ادیان گسترش داد. در رویکرد جدید علمی، حجیت‌های سابق از مرجعیت خود خارج شده و همگی در سنجش‌های عقل انسانی قرار گرفتند. شروع این تغییر عرصه‌های علمی، ثبات مطالعات دینی را ناممکن کرد و موجب شد تا رویکردهای تکاملی جدیدی به وجود آیند که رویکردهای مقایسه‌ای و تاریخی در مطالعات ادیان نمونه‌های آن است. پدیدارشناسی دین رویکرد جدیدی است که کنار بهره‌گیری از دو رویکرد پیشین، هرمنوتیک را هم به خدمت می‌گیرد تا به کشف ذات و ماهیت دین نزدیک‌تر شده و به الگوهایی در ادیان دست یابد که فرازمانی باشد. اگرچه برخی منتقدان پدیدارشناسی دینی، رسیدن به چنین غایتی را دشوار می‌دانند.

اینکه آیین‌ها و نمادهای دینی، همچون مناره، جزء ذات و ماهیت دین هستند یا صرفاً پدیدارهایی در باورهای مؤمنین، پرسش قابل تأملی است. مراجعه به نیازهای عرفی، اقلیم و فرهنگ مؤمنین در طول تاریخ و مقایسه آن با مؤمنین سایر ادیان و فرهنگ‌ها، می‌تواند در ارائه تبیین‌ها و پاسخ‌های قابل پذیرش برای عقلانیت معاصر به ما یاری رساند.

متن حاضر تلاش دارد تا به صورت مقدمه کارکردهای عرفی و عبادی مناره را بررسی کرده و با نگاهی اجمالی به تاریخ دگرگونی‌های مناره در سده اول اسلامی، به پدیدارشناسی نمادهایی دینی همچون مناره به عنوان ستون کیهانی اسلامی بپردازد. از این رو میان باورها و منابع اسلامی با باورها و متون دینی سایر ادیان و ملل مقایسه‌ای ارائه می‌شود تا با آن نقش و جایگاه نماد مناره و عوامل ظهور آن در فرهنگ اسلامی و غیر اسلامی تا حدی آشکار شود.

برای نوشتار حاضر پیشینه‌هایی وجود دارد و نویسندگانی همچون بوکهارت، واندنبرگ، محمد یوسف کیانی و روبرت هیلن، کتاب‌های تحقیقی فراوانی درباره معماری اسلامی نگاشته‌اند. اما به دلیل کلی بودن موضوع، کمتر روی مناره تمرکز داشته‌اند. علاوه بر آثار نویسندگان مذکور، مقالات متعددی، به صورت ویژه، به مبحث مناره و تاریخچه آن در تاریخ اسلامی پرداخته‌اند؛

برای نمونه می‌توان به مقاله «بررسی تاریخی محراب و مناره در سده نخست اسلامی» اثر محمدمهدی مهدوی و محمدرضا بارانی، یا مقاله «جستاری در باب مناره» محمدمهدی حیدری و مقاله کوتاه «پیدایش مناره در اسلام» اثر محمود فاضل اشاره کرد.

آثار منتشرشده مذکور در رویکردهای تاریخی، عبادی یا عرفی به مسئله مناره پرداخته‌اند. این در حالی است که متن حاضر، با دسته‌بندی کارکردهای پیشین، راز بقا و گسترش مناره در جامعه اسلامی در زمان معاصر را فراتر از کارکردهای پیشین برشمرده و با تبیینی پدیدارشناسانه، این نماد اسلامی و انسانی را تبیین می‌کند. از این رو آیات، روایات و باورهای مسلمانان به صورت تطبیقی و ساختارمند ارائه شده تا شاهدی بر مدعای ریشه‌یابی این نماد اسلامی باشد.

رویکرد تاریخی و تطبیقی در پدیدارشناسی

چنانچه بیان شد، در پدیدارشناسی دین، از رویکردهای مقایسه‌ای و تاریخی بهره گرفته می‌شود. در رویکرد مقایسه‌ای یا هم‌سنجی ادیان، مقایسه‌ای میان خاستگاه‌ها، ساختارها و ویژگی‌های ادیان مختلف دنبال می‌شود تا با کمک رویکرد تاریخی، مواضع اشتراک و اختلاف، معلوم، و تناسب آنها با یکدیگر کشف شود. نتیجه مطلوب این رویکرد، رسیدن به فهم عمیق‌تر و ساختارمندتر از دین است. این مانند روشی است که یک زمین‌شناس برای شناسایی سنگ‌های منطقه زندگی خود، آنها را با سنگ‌های سایر نقاط زمین مقایسه می‌کند؛ چراکه دیدن شباهت‌ها و تفاوت‌ها، یکی از راهکارهای اساسی ذهن انسان برای فهم جهان و جامعه پیرامون و سامان دادن به آن است. تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای می‌تواند چشم‌اندازها، معیارها و اطلاعات مورد نیاز هر نوع پژوهش یا تفسیر دینی را ایجاد نماید. (W. E. Paden, 2011:208)

به دلیل ظهور دین در تاریخ، انسان ناگزیر است تا کنار رویکرد مقایسه‌ای، به تاریخ و ظهورات دین در تاریخ هم مراجعه کند تا امکان تحلیل و تبیین خاستگاه و ساختارهای شکل‌گیری باورهای دینی را میسر نماید و میزان اثرپذیری مؤمنین از باورهای دیگر ادیان سنجیده شود. (Jourdan, 2019:63)

سیر تکاملی هستی‌شناسی از افلاطون و ارسطو به اندیشمندانی همچون کانت و هگل رسید. اگرچه پژوهش‌های دینی، مدتی طولانی از این تحولات دور ماند، اما با ظهور فیلسوفانی همچون هوسرل، مبانی هستی‌شناسی فلسفی وارد دین‌پژوهی شد و پدیدارشناسی پا به عرصه مطالعات دینی گذاشت و با همسویی هایدیگر و هوسرل، هستی‌شناسی پدیدارشناسانه جدید

شکل گرفت. (Harman, 2007:161) در این هستی‌شناسی فاعل شناسا و موضوع شناسایی، یک جهان مشترک را ایجاد می‌کنند. شاید بتوان نخستین پدیدارشناس دین را، که از مبانی پدیدارشناسی فلسفی هم برخوردار بود، یواخیم واخ معرفی کرد؛ (شارپ و کین، ۱۳۷۲: ۱۵۷) اندیشمندی که هرمنوتیک او به‌طور جدی بر پدیدارشناسی دین اثر گذاشت و نهایتاً به رویکرد پدیدارشناسی هرمنوتیکی از دین انجامید.

در همین راستا میرچا الیاده، اسطوره‌شناس رومانیایی، فصل جدیدی در مطالعات ادیان را باز کرد که بر اساس آن، با بهره‌گیری از رویکردهای مقایسه‌ای، تاریخی و بیانی هرمنوتیکی، حضور نمادها و آیین‌های دینی در جهان معاصر ما را قابل دفاع و ضروری می‌نماید. به دلیل گرایش‌های دینی الیاده، نگرش تاریخی او تا حدی متفاوت از دیگران است؛ چراکه انسان غیردینی، تاریخ را عرصه‌ای برای خودکفایی خود از خدا تفسیر می‌کند؛ مسئله‌ای که مورد نقد الیاده بوده و آن را نوعی تقدس‌زدایی غیرقابل قبول می‌داند. (Eliade, 1992:15) نتیجه این تقدس‌زدایی بحران معنا در زندگی انسان است. (الیاده، هزارتوی آزمون‌های دشوار، ۱۳۹۶: ۱۸۹) این در حالی است که انسان همواره دین‌ورز بوده و باقی خواهد ماند. (لک زایی، ۱۳۹۳: ۱۰۹) حضور و گسترش دائم نمادهای دینی - حتی در دنیای معاصر - شهادی بر این مدعاست.

الیاده برای حل چنین معضلی می‌کوشد راهی برای تجدید حیات امر قدسی در جهان معاصر پیدا کند. او به رابطه عمیق‌ترین لایه‌های وجودی انسان با آسمان باور دارد و همواره نمادها و شعائر دینی را حکایتی از تجلی امر قدسی در جهان نامقدسی تفسیر می‌کند که موجب آرامش روانی انسان می‌شوند. الیاده این باور را از کهن‌الگوهای روانی انسان (آرکی‌تایپ‌ها) در نظریه یونگ اخذ کرده است؛ صورت‌هایی که هیچ‌گاه از انسان جدا نمی‌شوند. از نظر الیاده، انسان برای فهم و درک نمادهای دینی و کشف ذات امر قدسی به‌واسطه آنها، نیازمند هرمنوتیکی فعال و خلاق است که برای کشف و تبیین آن می‌توان به رویکردهای تاریخی و مقایسه‌ای تکیه نمود؛ چراکه محتوای باورها و آیین‌های دینی انسان در شرایط خاص اجتماعی طی تاریخ دچار دگرگونی می‌شوند. (Paden, 2005, p:80) از نظر الیاده، وظیفه اصلی مورخ دین، رمزگشایی از پدیدارهای تاریخی مقدس و به تجلی کشانیدن آنها و موجود متعالی است؛ نتیجه‌ای که برای ذهن انسان مدرن و معاصر، تنها با سازش فهم عقلانی و وحی سنتی حاصل می‌شود.

تعریف مناره

فرهنگ لغت المعانی الجامع، مناره به فتح میم را شمع یا منبع‌های نورانی برای هدایت کشتی‌ها تعریف می‌کند؛ معنایی که مشابه تعریف دیگر کتاب‌های لغت، از جمله منتهی‌الارب و مهذب الاسماء است. اقرب الموارد افزون بر معانی پیشین اضافه می‌کند که مناره، نشان راه است؛ نشانه‌هایی که بر اساس کتاب ناظم الاطباء جنس آنها غالباً سنگ یا خشت است. (دهخدا، ذیل واژه مناره) فرهنگ لغت عمید مناره را ستون بلندی معرفی می‌کند که جای نور و روشنایی و هدایت راه است؛ مطلبی که غیاث‌اللغه هم آن را ذکر کرده است. (محمد غیاث‌الدین، ۱۳۸۸، ماده مناره) مجلسی هم در بحارالانوار مناره را نمادی برای هدایت برشمرده و به کار بردن این واژه را برای اهل بیت علیهم‌السلام و هدایت‌گری آنان صحیح می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۷:۱۴۹)

صاح اللغه بر تعاریف پیشین، مکانی برای اذان گفتن را نیز می‌افزاید. (خطاب، ۱۴۱۶، ۲:۹۵)

اما فرهنگ نظام این کاربرد را کاربرد ثانوی برای مناره برمی‌شمرد. (داعی‌الاسلام، واژه منار) در مجموع می‌توان گفت که مناره در معماری، ستونی سنگی یا خشتی عمودی است که سر آن غالباً گرد و بیضوی ساخته می‌شود تا از نماد ستون مقدس مسیحی و دوره پیش از اسلام، که نوک آن تیز و مخروطی شکل بود، متمایز شود. چنین بنایی بیشتر در مساجد برای مؤذن بنا می‌شود تا در آنجا اذان گفته و مردم را به نماز دعوت کنند. (ابن منظور، ماده اذن) به همین دلیل به مناره گاه مأذنه و گاه نام‌های دیگری همچون صومعه، عساس و گلدسته هم گفته می‌شود.

کارکردهای مناره

کارکرد عرفی مناره

کاربرد عرفی مناره در راستای تعریف لغوی آن است؛ یعنی ستون‌های سنگی که برای راهنمایی مسافران و در راه‌ماندگان ساخته می‌شود و بر بلندای آن در شب، آتش روشن می‌کردند؛ چنین ستون‌هایی در راه‌های اصلی ساخته می‌شدند. مناره‌ها در روز نمایان‌کننده شهر از فاصله‌های دور بوده، و در شب هم آتش و نور آنها شبیه فانوس‌های دریایی عمل می‌کردند. بر همین اساس به آنها «میل راهنما» یا «برج آتش» هم گفته می‌شد. «میل ازدها» یا برج نورآباد ممسنی استان فارس، کنار یکی از مهم‌ترین راه‌های باستانی، نمونه‌ای از این ستون‌های راهنما در دوره اشکانیان است که بر بالای آن آتشدان سنگی وجود داشت. این میل حدود هفت متر و تمام بدنه آن با سنگ‌های سفید تراش‌خورده، پوشش داده شده بود. (واندنبگر، ۲۷/۱۱۳۷)

همچنین حد و مرز شهر و مناطق مسکونی را از منطقه بیرون شهر معین می‌کرد. شاید بتوان نام «میل اژدها» را هم در همین راستا دانست.

الیاده معتقد است که در فرهنگ ملل، سرزمین‌های اطراف شهرها (بیابان‌ها، جنگل‌ها و...)، سرزمین‌های آشوب‌زده و کیهانی‌نشده‌ای هستند که در حالت آشوب باقی مانده‌اند؛ حالتی که هیولا و اژدها نمادهای آن به‌شمار می‌آیند. (Eliade 1954, 22) نمونه دیگر این برج‌ها در تاریخ ایران، برج باقیمانده از دوره هخامنشیان در شهر شوشتر است که امروزه به «برج کلاه فرنگی» معروف است. مناره شهر باستانی فیروزآباد هم از آثار برجای مانده دوره ساسانیان است که در ابتدا ارتفاع آن به بیش از ۳۳ متر می‌رسید. اما امروزه فقط ۲۶ متر آن باقی مانده است. (مصطفوی، ۱۳۴۳: ۱۰۱)

تا سده‌های اخیر استفاده از مناره، تنها روش برای راهنمایی و هدایت مسافران بود. نادرشاه هم برای راهنمایی کاروانیان و اردوهای جنگی در صحراهای بی‌آب و علف و کویرها، مناره‌هایی را با سنگ و آجر و گچ برپا می‌کرد که بقایای آنها هنوز هم در ریگ‌زارهای میان کرمان و بلوچستان قابل مشاهده است. مناره‌های راهنما در پیش از اسلام، افزون بر کارکرد عرفی و راهنمایی مسافران در راه‌یابی‌های زمینی، کارکردهای فرهنگی و دینی هم داشته، و به تبعیت از مناره‌های آسمانی، نشان‌دهنده راه‌ها و مسیرهای آسمانی هم بودند. در مبحث پدیدارشناسی با تفصیل بیشتری به آن پرداخته خواهد شد.

کارکرد عبادی و دینی مناره

مناره یا ستون‌های سنگی راهنما، در گذشته بنایی مستقل بودند که کنار راه‌ها یا شهرها بنا می‌شدند تا نشانه‌ای برای مسافران باشند. اما در دوره اسلامی بیشتر در مکان عبادت و مساجد به‌عنوان جزئی از ساختمان مسجد بنا شدند تا هم راه‌های زمینی را نشان دهند، هم راه‌های آسمان را نمایان کنند. همین انگیزه موجب شد تا مناره‌ها یا ستون‌های سنگی، روز به روز رنگ و بوی دینی و اسلامی به‌خود بگیرند تا تجلی‌دهنده روح و هنر اسلامی هم باشند.

نمونه‌ای از هنرهای اسلامی مناره را می‌توان در آیات و شعارهای اسلامی نقش‌بسته بر این مناره‌ها یافت که بیشتر به خط کوفی، که خط معروفی در هنر اسلامی است، نوشته می‌شدند. گسترش تزئین‌ها و کاشی‌کاری‌های اسلامی روی مناره به‌نوعی کارکرد دینی را بر کارکردهای عرفی آنها برتری داد. این مناره‌ها کنار هویت پیشین خود، کنار سردرهای مساجد اسلامی و

گنبد‌های برافراشته، چنان فضای مقدسی را برای مساجد اسلامی ایجاد می‌کردند که از فضای نامقدس عرفی اطراف تمیز داده شده و امکان عروج و آسمانی شدن مؤمنین را یادآوری می‌کردند؛ هدفی که مکان‌های مقدس سایر ادیان هم به دنبال آن هستند.

چنانچه در مبحث پدیدارشناسی خواهد آمد، همواره مکان‌های دینی تیرک‌ها یا ستون‌های سنگی مقدسی داشتند و چنین نمادی دعوت‌کننده مؤمنین به مرکز اجتماع دینی، برگزاری آیین‌های مذهبی و قربانی است و به تبع آن، نمایان‌کننده راه ورود به آسمان و قبله‌ای برای عبادت. در عبادات رسول‌الله ﷺ به عنوان نازل‌کننده وحی، می‌بینیم که هرگاه ایشان قصد داشتند در صحرا و بیابان و حتی گاهی در مسجد به نماز بایستند، پس از مشخص کردن جهت قبله، نیزه کوتاه یا عصائی نوک تیز را در زمین نصب کرده و پشت آن نماز می‌خواندند. چنین نمادسازی، به گونه‌ای تعیین حریمی معین برای مکان مقدس و تعیین جهتی برای عبادت و رستگاری آسمانی به‌شمار می‌رود. این تیرک‌های چوبی، در نمازهای عید هم استفاده می‌شد. مقریزی روایتی را نقل می‌کند که رسول‌الله ﷺ خطبه‌های نماز جمعه را کنار ستونی از درخت کُنار اقامه می‌کردند که کنار محراب قرار داشت و گاه پیامبر ﷺ به آن تکیه می‌دادند. (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۹۶) انس بن مالک می‌نویسد که رسول‌الله ﷺ با قرار دادن دست راستشان بر این ستون، مؤمنین را به تنظیم صفوف نماز در راستای این ستون دعوت می‌کردند. (سمهودی، ج ۱: ۲۸۹) این روش را می‌توان شاهی بر هم‌راستا بودن عمود دین (نماز) با این نماد عمودی شکل دانست که همگی در راستا و جهت عمود نورانی برافراشته بر فراز کعبه هستند. ابن هشام از ابن اسحق نقل می‌کند که بلال از بلندترین مکان‌های اطراف مسجد مؤمنین را به نماز فرا می‌خواند. (ابن هشام، ج ۳۵۵: ۲)

براساس چنین کارکرد دینی برای مناره است که شاهد نقل‌های تاریخی در کارکردهای عبادی آن حتی در زمان رسول‌الله ﷺ هستیم. سمهودی در این باره می‌نویسد که در خانه عبدالله بن عمر که در جانب قبله مسجد رسول اکرم ﷺ قرار داشت، استوانه‌ای بود که بلال بر آن اذان می‌گفت. (سمهودی، ص ۵۳۰) برخی روایات هم به این مسئله اشاره دارند. اگرچه اقوال مخالف آن هم وجود دارد. امام کاظم (علیه السلام) در روایتی بیان می‌کنند که در مسجد رسول‌الله ﷺ اذان روی مناره گفته نمی‌شد. (طوسی، ۲: ۳۰۷ و معافری ۲: ۱۱۲). جمع این اختلاف را می‌توان این‌گونه دانست که مؤذن برای رسانیدن بهتر صدای اذان به مؤمنین، از بلندی بهره بگیرد؛ اما این بلندی نباید بلندتر از دیوار مسجد باشد. در روایتی امام علی (علیه السلام) به ساخت مناره به اندازه

سطح دیوار مسجد توجه می‌دهد. (ابن بابویه، ج: ۱، ۲۳۹) اما نمی‌توان آن را به معنای دستور به ساخت مناره مساجد به معنای امروزی دانست؛ به‌خصوص آنکه شاهد روایاتی هستیم که به‌نوعی با آن مخالفت شده و ارتفاع آن را محدود به اندازه دیوار مسجد کرده است و برخی هم آن را بدعت شمرده (طوسی، ج: ۳، ۲۵۳) و به تخریب مناره‌های بلند دستور داده‌اند. (حر عاملی، ج: ۵، ۲۳۰) بر همین اساس برخی منابع فقه اسلامی به روایاتی درباره نهی ساخت مناره استناد کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۵۱، ج: ۱، ۹۶) برخی دیگر اذان گفتن بر مناره‌های مرتفع را مکروه دانسته‌اند. در مقابل، بعضی دیگر همچون صاحب جواهر اذان گفتن در مناره مرتفع را نه مکروه، بلکه مستحب دانسته‌اند و تنها ساختن مناره مرتفع را مکروه دانسته‌اند. (محقق نجفی، ج: ۹، ۶۲) چنین کراهتی نزد اهل سنت هم دیده می‌شود و جواز ساخت مناره را به اندازه‌ای دانسته‌اند که بر خانه‌های مردم مشرف نباشد (الرعینی، ج: ۲، ۹۵)

شاید روایاتی که بر تخریب مناره‌های مساجد در آخرالزمان توسط امام موعود علیه السلام دلالت دارد، بر همین مسئله اشاره می‌کنند که اگر مناره از کاربرد عرفی و عبادی خود خارج شود، باید تخریب شود؛ حتی اگر مساجد شهر کوفه باشند؛ (مجلسی: ۱۳۷۸، ج: ۱۱۲۱، ص: ۱۳) چراکه چنین مناره‌های مرتفعی، مصداق بارز تجملات و تزئینات نهی شده در مساجد به‌شمار می‌آیند؛ تزئیناتی که رسول -الله صلی الله علیه و آله و سلم در اشاره به آنها می‌فرماید: «زمانی بر امت من خواهد رسید که مساجدشان در ظاهر آباد است، درحالی که از هدایت تهی و ویران هستند». (کلینی: ج: ۳۰۷، ص: ۸) تخریب مناره‌های مرتفع مساجد در تاریخ اسلامی هم شاهد دارد و سلیمان بن عبدالملک، والی مدینه، دستور داد تا یکی از چهار مناره ساخته‌شده توسط عمر بن عبدالعزیز را که به ۲۵ متر می‌رسید (سمهودی، ج: ۱، ۵۲۵) و بر خانه مروان اشراف داشت تخریب کنند. (ابن بطوطه: ۱۹۱۷، ج: ۱، ص: ۳۵۴)

در باورهای شیعی کنار این عمود و مناره دینی، مناره دیگری نیز برای راهنمایی راه‌های آسمانی توسط رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم برافراشته شده است که همان خاندان رسالت و هدایت هستند. در برخی از روایات شیعی از این خاندان، دقیقاً تعبیر «برج‌های آسمان» (حر عاملی: ۱۴۲۵، ج: ۲، ص: ۲۴۸)، «عمود دین» (طوسی: ۱۳۷۶، ج: ۶، ص: ۲۹)، «علم‌های آسمانی» و «مناره‌های زمینی» (مجلسی: ۱۴۰۳، ج: ۹۲، ص: ۴۱۶) و «مناره‌های نورانی هدایت» بهره گرفته شده است. بدون تردید وجود همین باور، راز دومناره بودن مساجد شیعی را تبیین خواهد کرد.

براساس مطالب ذکرشده، با آنکه در منابع دینی تأکید و سفارش خاصی برای ساخت مناره مساجد، به‌خصوص در هیئت‌های رایج، وجود ندارد، اما با استناد به منابع تاریخی می‌توان گفت

که ساخت مناره‌های مرتفع از همان سده نخست اسلامی وارد معماری مساجد اسلامی شده و امروزه به شکل یکی از اجزای مهم و شکوهمند معماری مساجد در آمده است و به‌نوعی برای مسلمانان نمادی از شعائر الهی به‌شمار می‌آید. بر همین اساس می‌بایست مبنای فکری چنین ضرورتی را در جایی فرای دستورات صریح دینی پیدا کرد که در مبحث پدیدارشناسی به آن پرداخته خواهد شد.

کارکردهای نمادین مناره

کنار زندگی عرفی و نیازهای طبیعی، که موضوع علوم تجربی هستند، علوم دیگری با عنوان «علوم معنوی» یا «علوم فرهنگی» ظهور و رشد پیدا کرده که به جنبه روانی و درونی انسان پرداخته و گرایش‌هایی همچون هنر و فرهنگ را شامل می‌شود. این بخش از علوم با عینیت یافتگی‌های روح انسان در اجتماع ارتباط دارد و برای درک آنها، به رابطه و کنش فرد با محیط اجتماعی و تاریخی یا همان «تجربه‌های زیسته» فردی می‌پردازند. (کاپلستون، ج ۷، ص ۳۶۳) چنین علمی در پی تبیین انگیزه‌های درونی و «الگوهای ایده‌آل» انسانی هستند که در اسطوره‌ها و نمادهای مقدس و دینی ظهور پیدا می‌کنند و مورد توجه جامعه‌شناسانی، همچون «ماکس شلر» یا اسطوره‌شناسانی، همچون «کاسیرر» و «الیاده» قرار گرفته‌اند. بر این اساس می‌توان در فرهنگ اسلامی افزون بر کارکردهای عرفی و دینی مناره، هدایت مسافرین و اذان، به کارکردهای نمادین آن هم توجه کرد که چه بسا پررنگ‌تر و با اهمیت‌تر از موارد پیشین هم باشند؛ به‌خصوص زمانی که هنر در فرهنگ اسلامی گسترش زیادی پیدا کرده است.

تداوم مناره‌سازی در مساجد اسلامی در جهان معاصر و بلندتر شدن آن در گذر زمان، با توجه به پیشرفت‌های صنعتی انسان، بدون آنکه ضرورتی برای کاربردهای عرفی و سنتی پیشین آن وجود داشته باشد، حضور چنین انگیزه و عاملی را تقویت می‌کند. همچنین وجود دو یا چند مناره در برخی مساجد را می‌توان شاهد دیگری بر عدم انحصار کارکردهای عرفی یا دینی این سازه دانست؛ چراکه یک مناره هم تمام کارکردهای پیشین مناره را محقق می‌سازد. بر این اساس می‌توان تأکید و تداوم برخی ویژگی‌های ظاهری و معماری‌های هنری خاص مناره را در کارکردهای نمادین آن جستجو کرد که همان تجلی امر مقدس در امور مادی و نامقدس و مبنای ساختار فکری الیاده است. (Eliade: 1959, p 12)

ظهور امر قدسی در سنگ در عرب پیش از اسلام

در باورهای انسان دینی، مکان از سنخیت ثابت و یکسانی برخوردار نیست و به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: یکی مکان‌های نامتعیین و هیولایی که ارواح، اهریمنان و بیگانگان را در خود جای داده است؛ دیگری مکان‌هایی که جهان ما و جهانی کیهانی شده در آن قرار دارد. این مکان با حضور و دخالت امر قدسی و نزدیکی به آسمان، از بیشترین میزان تعین، نظم، حقیقت و برکت برخوردار است؛ برکتی که در مکان‌های مقدسی همچون معبد و مسجد در بیشترین حد خود قرار دارد. به همین دلیل است که رفتار انسان در مکان‌های مقدس، کاملاً متفاوت از مکان‌های عرفی است. (Eliade: 1959, p 33-36). چنین تمایزی در باورهای اسلامی با برتری دادن برخی سرزمین‌ها بر جاهای دیگر عنوان می‌شود و سرزمین‌های خاصی همچون فلسطین (اعراف: ۱۳۷) و شام (انبیاء: ۷۱) و مکه، یا به صورت معین‌تر، مسجدالحرام (آل عمران: ۹۶) و مسجدالاقصی نام برده می‌شود که برکت آنها موجب برکت زمین‌های اطراف می‌شود: ﴿من المسجدالحرام إلى المسجد الأقصى الذی برکنا حوله﴾ (اسراء: ۱)

انسان به‌عنوان عالم صغیر از یک ثنویت و دوگانگی (زمینی و آسمانی) برخوردار است و تمایل فطری و ذاتی او، گرایش به آسمان است؛ چراکه مبدأ و سرآغاز جنبه حقیقی و اصیل انسان، آسمان و خداوند است. (حجر: ۲۹) بر همین اساس انسان نمی‌تواند در فضای نامتعیین، نامقدس و دور از خداوند آرامش خود را به دست بیاورد. (رعد: ۲۸) انسان احساس افکنده شدن در گستره‌ای بی‌کران، ناشناخته و تهدیدکننده دارد و دچار اضطراب و آشفتگی می‌شود. (الیاده: ۱۳۹۴، ج، ص ۳۱) این باورها، مشترکاتی میان همه ادیان و فرهنگ ملل هستند؛ باوری که مولوی، عارف اسلامی، دفتر اول مثنوی خود را با آنها آغاز کرده و با نماد نی، از جدایی‌های آسمانی شکایت می‌کند.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

از نیستان تا مرا بیریده‌اند

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

انسان در بازگشت به اصل و مبدأ آسمانی خویش همواره در یافتن راه و ابزاری برای تشفی این غم هجران است؛ راه و ابزاری که از بهترین مکان‌های زمینی، او را به بهترین و نزدیک‌ترین مکان آسمانی و امر قدسی، هدایت و راهنمایی کند. (الیاده: ۴۱۷، ص ۱۳۸۵)

در باورهای انسانی از جمله باور اعراب پیش از اسلام، سنگ می‌تواند یکی از مکان‌های

تجلی خداوند باشد. در مجموعه باورهایی از این قبیل، سخن از سنگ‌های ایستاده‌ای به نام «انصاب» به میان آمده که عرب آنها را محترم داشته، برای آنها قربانی کرده، و گرد آنها طواف می‌کرده است. همچنین در فرهنگ اعراب یمن بتی به نام «ذوالشری» وجود داشت که نماد خدای برتر و متعالی بود و در صحرای عرفات نصب شده بود و مردم طواف خود را بر گرد آن انجام می‌دادند. این بت به توصیف لویس شیخو، ستون سیاه‌رنگی بود که چهار قدم بلندی و دو قدم عرض داشت و از آیین‌های خاصی برخوردار بود. (شیخو: ۹) دایرة‌المعارف دین و اخلاق هم این بت را ستون سیاه‌رنگی با گوشه‌های خرده‌شده معرفی می‌کند که فاقد صورت معینی بود که پایه‌ای از جنس طلا داشت و اعراب قربانی‌های خود را در پای آن انجام می‌دادند. (Hastings, 1:663). از نظر الیاده، چنین آیین‌هایی را نباید به پرستش خود سنگ‌ها تعبیر کرد؛ بلکه به معنای پرستش امر قدسی تجلی‌یافته در سنگ یا دیگر امور غیرمقدس است. (الیاده: ۱۳۸۵، ص ۳۲) حقیقتی که هنر مقدس و دینی خود را عهده‌دار ساماندهی و تقویت آن می‌داند.

از نظر بوکهارت، هنر دینی پیوندی دوسویه میان دو جهان مادی و غیرمادی برقرار کرده و ذات و روح مذهب را در هنر مقدس نمایان می‌کند تا به مدیریت اعمال عبادی و آیینی، صورت منظمی داده و موجب تقویت جنبه‌های معنوی انسان شود. چنین تأثیری را می‌توان به‌خوبی در ظهور نمادهای دینی و هنرهای اسلامی، همچون معماری مساجد، تلاوت قرآن و خطاطی‌ها مشاهده کرد. (بوکهارت: ۱۳۶۴، ص ۳۵) اصولاً نمادهای دینی و هنر مقدس، اتصال‌دهنده انسان به آسمان و مقام قدسی هستند؛ ضرورتی که حذف آن از دنیای انسان دینی ناممکن است. الیاده یکی از پژوهشگرانی است که به ضرورت و آثار اجتماعی دین نظر داشت و در مجموعه آثار گسترده خود، رابطه نمادهای دینی با عوامل زیربنایی روانی و اجتماع انسانی را بررسی کرد. در همین راستا بحث پدیدارشناسی حاضر هم می‌کوشد تا امکان تبیین و تفسیر باورهای رایج اسلامی را درباره مناره براساس مبانی این محقق اجتماعی، بررسی کند.

تقدس نماد مرکز در باورهای دینی

احساس سرگشتگی و دوری از مبدأ، انسان را ناچار به جهت‌یابی و حرکت به سمتی می‌کند که همان نقطه «مرکز»ی و مقدس زمین است؛ (الیاده: ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۱) زیرا مرکز زمین، اولین نقطه‌ای است که از خداوند کسب برکت و حقیقت کرده و به تبعیت از آن، سایر مکان‌های زمینی برکت و وجود یافته‌اند. البته تقدس مکان مرکزی ذاتی نیست و به دلیل ظهور و تجلی امر

قدسی در آن مقدس شده است. الیاده از تجلی و ظهور امر قدسی در امور نامقدس با تعبیر «دیالکتیک امر مقدس» یاد می‌کند که اولین و کامل‌ترین آن در آغاز آفرینش و در مرکز زمین اتفاق افتاده است. (Eliade: 1959, p46)

در باورهای اسلامی، مرکزی‌ترین نقطه زمین، مکه و به‌ویژه کعبه است؛ مکانی که از آنجا آفرینش زمین با خشک شدن دریاها و آب‌های آغازین اتفاق افتاد و هر یک از چهار جهات کیهانی برابر یکی از دیوارهای کعبه گسترش پیدا کردند. (طباطبایی، ج ۳، ص ۵۵۷) امام جواد علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «نشانه هر مخلوقی، داشتن یک ناف است که همان نقطه آغاز تولد و آفرینش است (حرانی: ۴۵۶) و از آنجا که مکه و کعبه در ناف و مرکز زمین است، ام‌القرآ (مادر همه سرزمین‌ها) نامیده می‌شود». در ادبیات عرب، به وسط هر چیزی کعبه می‌گویند. (طریحی، ج ۲، ص ۱۶۱) پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم در روایتی به این باور اشاره دارد که کعبه درست در وسط زمین قرار دارد: «سُمِّيتِ الْكَعْبَةُ كَعْبَةً لِأَنَّهَا وَسَطُ الدُّنْيَا». (ابن بابویه، ج ۲، ص ۱۹۰) آیین «دحوالارض»، در باورهای اسلامی، یادآور همین پیوند آسمان با زمین و آفرینش زمین است. همان‌گونه که در آغاز آفرینش، مرکز زمین بهترین و متعالی‌ترین مکان بود و اتصال به آسمان را میسر کرده بود، بهترین و رفیع‌ترین مکان زمین برای بازگشت انسان به آسمان هم شمرده می‌شود؛ چراکه دقیقاً برابر مرکز آسمان قرار دارد؛ جایی که در باور سومریان بهشت نامیده می‌شود. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۸۱) بهترین و نزدیک‌ترین نقطه ارتباطی آسمان و زمین، مرکز هر دو جهان قرار دارد و همین بیشترین نزدیکی موجب کسب برکت‌های همه‌جانبه مرکز زمین از مرکز آسمان شده است. (Eliade: 1915, p46)

مرکز و ناف آسمان همان بهشتی است که خداوند حضرت آدم علیه السلام را در آنجا قرار داد: (فَوْضَعًا فِي وَسَطِ الْفَرْدَوْسِ). (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۱۹۶) در باورهای اسلامی هم این مرکز آسمانی، دقیقاً برابر مرکز زمین قرار دارد و حضرت آدم علیه السلام هم از مرکز و وسط بهشت، به مرکز و وسط زمین، یعنی مکه هبوط داده شد: (فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى جِبْرَائِيلَ أَنْ أَهْبِطْهُمَا إِلَى الْبَلَدَةِ الْمَبْرُكَةِ مَكَّةَ). (نوری، ج ۹، ص ۳۴۴)

در دیگر باورهای اسلامی، وسط زمین، یعنی کعبه، دقیقاً برابر وسط آسمان و بیت‌المعمور و عرش الهی قرار دارد و اگر سنگی از عرش الهی رها شود، مستقیم روی بیت‌المعمور و اگر از آنجا هم رها شود، مستقیم روی بام کعبه فرو می‌افتد. (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۸:۵۵ و مفید، ج ۱:۷۸) بر همین اساس است که ابن عربی چنین مکانی را قلب عالم یا نفس ناطقه کلیه (ابن عربی، ج ۲،

ص ۵۴۸) و فخر رازی آن را قبله‌گاه دو جهان برشمرده‌اند. (فخر رازی، ج ۱، ص ۲۴۳)
 ایاده هم با اشاره به تقدس کعبه در باور مسلمانان، آن را مرکز ثابت مطلق می‌داند که چهارگوش بودن آن را نمادی از ثبات، استواری و استحکام آن برای مؤمنین برمی‌شمرد (الیاده: ۱۳۷۲، ص ۳۵۳) که تجلی قدس اسلامی در این مرکز جهان تحقق یافته است. چنین مکانی بهترین مکان برای اتصال زمین با آسمان و آستانی برای گذر از یک مرحله کیهانی (نامقدس) به قلمرو دیگر (مقدس) شمرده می‌شود. (Eliade: 1959, p36) سایر ادیان و دیگر فرهنگ ملل، چنین باورهایی درباره مکان مقدس محوری و قبله‌گاه آیینی خود دارند. ایاده، تعبیر ناف زمین، برای چنین مکانی را تعبیر مشترکی می‌داند. سنت‌های عبرانی، اسطوره‌های هندی و فرهنگ یونانی و ژرمنی نمونه‌ای از آنها هستند. (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۶۷)
 ریگ‌ودا محل رویش نیلوفر آبی را ناف ویشنو ترسیم می‌کند و سنت‌های بین‌النهرینی هم ناف زمین را به «عقد ارض و سما» نام‌گذاری کرده‌اند. (Eliade: 1954, p 19-31)

مرکز، درب ورود به آسمان

مرکز زمین، نزدیک‌ترین مکان به آسمان و قدسیت است؛ چراکه از بلندی و رفعت خاصی برخوردار است؛ همانگونه که خانه کعبه هم چنین رفعتی دارد. (کلینی: ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۱۸۹) حمودی در کتاب *معجم‌البلدان* می‌نویسد به دلیل تشریف مکانی و رفعت درجه کعبه است که چنین نامگذاری شده است. (حموی: ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۴۶۵) چنین مکانی بهترین مکان برای ایجاد خانه و محل آرامش و سکونت انسان و مکانی مبارک است: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾. (آل عمران: ۹۱) به همین دلیل هم هست که حقیقت‌بخشی و استوار نمودن جهان زیستی مؤمنان، بر عهده کعبه و طواف گرد آن شکل می‌گیرد. قرآن در این باره می‌فرماید: «خداوند، کعبه را وسیله‌ای برای استواری و سامان بخشیدن به کار و قربانی کردن مردم قرار داد». (مائده: ۹۷)

اندیشه مرکز جهان، در اقوام اورالی-التایی، ایرانی و ژرمنی و هندی و حتی نزد انسان‌های بدوی، همچون پیگمه‌های ملاکا، که مربوط به ماقبل تاریخ بودند نیز، دیده می‌شود. (الیاده: ۱۳۸۵، ص ۳۵۲) مکانی که مرکز فیضان حقیقت و برکت در جهان است. (Eliade: 1992, p46) «آبلارد» معتقد است که روح عالم در وسط عالم یافت می‌شود. در نتیجه اورشلیم که رستگاری و نجات از آن‌جا حاصل می‌شود، در مرکز عالم است. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۷۸) در چنین مکانی، صدای آسمان بهتر شنیده می‌شود. به همین دلیل هم هست که همواره معبد «دلفی»

مکانی مقدس و برجسته برای بهتر شنیده شدن صدای آسمان و غیب‌گویی بوده و سروش‌های غیبی آپولو به پوتیا(زن کاهن) در آن اتفاق می‌افتاد.

چنین مکانی سرشار از برکت است و مردم پس از نبرد پلاتیا(Plataea) بین یونانیان و پارسیان، آتش تمام شهرهای خود را خاموش کرده و دوباره با آتش جاودانی معبد دلفی، زندگی خود را آغاز نمودند. (Eliade: 1992, p41) چنین باوری نسبت به نقطه مرکزی آفرینش، در باورهای هندی، بین‌النهرینی و در همه آسیای مرکزی و شمالی نیز وجود داشته است. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۸۸)

در باورهای اسلامی امکان ارتباط و شنیده شدن صدای آسمان(وحی) در کعبه مهیتر است و دعا به استجابت نزدیک‌تر است. امام علی علیه السلام دست در پرده کعبه زدن را همانند دست گرفتن به دامان کسی می‌داند که طلب بخشش و عفو از او داریم. (کلینی: ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۲۴) همچنین دست راست خداوند، یعنی حجرالاسود هم در همین مکان قرار گرفته و لمس آن، همچون بیعت با خداوند محسوب می‌شود. (کلینی: ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۴۰۶) چراکه همین سنگ شاهد پیمان انسان و خداوند در روز آغازین بوده است. (حر عاملی: ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۸۴) به بیان دیگر، کنار کعبه، دست انسان بهتر و راحت‌تر به دامن خداوند رسیده و امکان سخن گفتن با او از نزدیک میسر می‌شود و همه این برکات ناشی از رفعت این مکان و نزدیک‌تر شدن به آسمان است.

پلکان آسمان در مرکز

اگرچه مرکز آسمان و زمین برابر هم قرار دارند و به هم نزدیک هستند، اما این ارتباط هم نیازمند ابزار متناسب خود است؛ همانگونه که در ابتدای آفرینش هم این‌گونه بود.

در منابع هندی، همچون ریگ‌ودا (ماندالای دهم: سرود نود) و «اوپانیشاد»، زمین از بدن «پروش» به وجود آمد و این آفرینش از طریق ارتباط ناف زمین با ویشنو اتفاق افتاد؛ ارتباطی که با بند ناف نامرئی انجام می‌شد که نمایان‌گر تجلی و رشد رو به سوی بالا(آسمان) بود. روییدن گل نیلوفر آبی از ناف ویشنو، بر همین باور دلالت دارد. در تورات هم ارتباط زمین و جهان قدسی و آسمان، با بند نافی است که انتقال‌دهنده این برکت و حقیقت است. بر همین اساس است که در باورهای یهود، این بند ناف و مادر است که منتقل‌کننده اصالت و نژاد است. چنین باورهایی در ادیان ابراهیمی، به دلیل تأکید بیشتر ادیان ابراهیمی بر جنبه توحیدی، صورت و نماد مجردتر و غیرمادی‌تری، همچون «دود» به خود می‌گیرند و خداوند خود را بر بلندای کوه با آتش و دود

برخواسته به آسمان تجلی می‌دهد. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۰۲)

سوره دخان هم به چنین تجلی در آفرینش زمین (اتصال آسمان به زمین) اشاره دارد: ﴿فَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ مِنَ ذَالِكَ الدُّخَانِ﴾؛ دودی که برافراشته شده و ایستاده است. (فصلت: ۹) به‌رغم غیرمادی بودن چنین ارتباطی در ادیان ابراهیمی، گاه باورهای انسان ابتدایی و مادی‌تر، به فرهنگ‌های ادیان ابراهیمی و حتی باورهای مسلمانان هم کشیده شده‌اند؛ هرچند مورد تأیید بنیان‌گذاران این ادیان هم نباشند.

در باور انسان‌های اولیه، هر بلندی طبیعی، اعم از کوه یا درختان عظیم‌الجثه، می‌تواند نماد و ابزاری برای اتصال انسان به آسمان و قدسی شدن باشد. بر همین اساس است که در غالب فرهنگ‌ها، بهشت بر بالای بلندترین و مرکزی‌ترین کوه‌ها قرار دارد و نشانه آن هم درختی است که بر بالای آن است. چنین باوری را می‌توان در مجموعه باورهای سومری یافت. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۸۱) در باورهای عبری هم، باغ عدن در مرکز جهان، که مکانی رفیع است، قرار دارد و در وسط آن درخت زندگی و درخت معرفت به نیکی و بدی قرار دارد. (الیاده: ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۱۲)

باورهای اسلامی هم به رفعت و برتری بلندی‌های طبیعی اشاره کرده و کوه را مکان مقدسی معرفی می‌کند که موجب برکت هستند: ﴿وَبَارِكْ فِيهَا﴾. (فصلت: ۱۰) خداوند هم در کوه یا بر پیامبران تجلی پیدا می‌کند یا با آنها سخن می‌گوید. کوه مرکزی، فقط به اندازه یک قد انسان تا آسمان فاصله دارد و ریشه همه کوه‌های جهان به آن متصل است. (حموی، ج ۱، ص ۲۳) این همان کوهی است که حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ در آن جای گرفت و آن قدر رفیع بود که پای آدم بر کوه و سرش در آسمان بود و تسبیح فرشته‌ها را می‌شنید. (طبری: ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۳) مجمع‌التواریخ *والقصص*، این کوه را «قبة الارض» می‌نامد که به مرکز، یعنی کعبه معظمه متصل است. (بهار: ۴۷۰) این همان مکانی است که نوح اولین مسجد را بر آن بنا کرد. در باورهای مسیحی چنین کوهی «جلجتا» و در باورهای یهودی «تابور» (طور سینا) نامیده می‌شود؛ کوهی که قرآن در آیه اول سوره طور به آن قسم یاد می‌کند.

مناره، نماد پلکان آسمان

اولین انسان‌ها در کوه‌ها زندگی می‌کردند. ولی به‌دلیل رشد و گسترش جامعه بشری ضرورت مهاجرت انسان به دیگر نقاط زمین و دوری انسان از این بلندی‌های طبیعی آغاز شد. اما از آنجایی که آرامش انسان همواره در محیط و فرهنگ دینی به‌دست می‌آید، کم‌کم ظهور

نمادهای دست‌ساز بشری که یادآور همان استعلا و نزدیکی به آسمان بودند، آغاز شد. با این کار انسان در قدسی‌سازی مکان زندگی، مشارکت کرد و به‌نوعی در آفرینش دوباره کیهان دست به کار شد تا از این طریق با جهان قدسی مرتبط شده و آرامش خاطر را فراهم نماید. (Eliade: 1959, p 33) همین امر موجب ظهور معابدی به صورت کوه شد که زیگورات‌ها و کوه‌های دست‌ساز عبادی نمونه‌هایی از آن هستند.

زیگورات بابلی، یک کوه کیهانی در مرکز جهان است که هفت طبقه آن، هفت آسمان را را نشان می‌دهد و فرد روحانی با صعود از آن‌هبطا به قلّه عالم صعود می‌کند. (Eliade: 1959, p37) مشابه چنین بناهایی را در معابد بزرگ «بوروبودور» در جاوه اندونزی و معبد «خاجوراهو» در هند می‌بینیم.

گسترش روزافزون جامعه انسانی و دشواری احداث بناهای عظیم کوه‌مانند، موجب شد تا انسان دینی از نمادهای ساده‌تری برای ارتباط با آسمان بهره گیرد؛ نمادهایی همچون درختان سر به فلک کشیده و تیرک‌های دست‌ساز مقدسی که تیرک «آچیلپاها» نمونه‌ای از آن است. این تیرک همان ستونی است که آسمان را نگه می‌دارد و در عین حال راه را به جهان خدایان می‌گشاید.

در باور آچیلپاها (بومیان استرالیا)، خدایی به نام نومباکولا، به واسطه ساختن و نصب یک دیرک و تدهین آن به خون، از آن بالا رفت و در آسمان ناپدید شد. به‌همین دلیل آنها همواره کنار همین تیرک زندگی می‌کردند. (Eliade: 1959, p 35) چنین تیرک‌هایی میان سلت‌ها و ژرمن‌ها تا پیش از مسیحیت و میان باورهای هند باستان هم به‌وفور یافت می‌شود. (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۶۷)

با رشد صنعت ساختمان‌سازی، کم‌کم ستون‌های بزرگ سنگی یا همان مناره جای تیرک‌های چوبی را گرفت؛ چراکه از بلندی و استحکام بیشتری برخوردار بودند؛ ستون‌های سنگی که افزون بر کارکردهای نمادین، از کاربردهای عرفی، همچون راهنمایی مسافران هم برخوردار بودند. این ستون‌های کیهانی، وجهه کامل‌تری از دیگر نمادهای مقدس برای مرکزباورها و استعلا و نزدیکی به آسمان به‌شمار می‌آمدند که نمادهای مقدس دیگری همچون سنگ، آب (آب به‌کار رفته در ملات) و صورت درخت را در خود داشتند. این تجمیع موجب می‌شود که ستون کیهانی به نمادی از عالم صغیر برابر عالم کبیر بدل شود.

مراجعه اجمالی به نمادهای مقدسی همچون آب، سنگ و درخت، به‌خوبی اهمیت نمادی همچون ستون کیهانی را آشکار می‌کند. در باور انسان ابتدایی، ستون کیهانی تصویری زمینی از ستون کیهانی آسمان یا همان راه شیری است که همواره در راستای ستاره قطبی، که مرکز

راه‌شیری است، قرار دارد؛ باوری که آلتائیان، به آن اعتقاد دارند (الیاده: ۱۳۸۵، ص ۲۸۶) و قربانی‌ها نیز برای همین دیرک مقدس انجام می‌شود. (Eliade: 1959, p 33) چنین باورهایی ریشه‌های بسیار طولانی دارد که در باورهای هندی، بابلی و حتی اقوام باستانی و در اقوامی همچون پیگمه‌های سمانگ شبه جزیره مالایا و سیبری و قطب شمال و تبتی‌ها هم یافت می‌شود. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۸۹)

فرهنگ چنین نمادهای مادی و ستون‌های سنگی مقدس که محل تجلی امر قدسی هستند، در ادیان ابراهیمی هم تداوم پیدا کردند. سنگ‌های ایستاده و مقدسی که شاهد سخنان خداوند و بیعت او با انسان بودند. (کتاب مقدس، یوشع: ۲۴) حضرت یعقوب علیه السلام پس از دیدن دروازه آسمان در خواب، سنگی که در زیر سر داشت را ایستاند، آن را تدهین کرده و آن مکان را «بیت‌ئیل» یا خانه خدا نامید.

در یهودیت عبادتگاه‌هایی به تقلید از نمونه‌های کنعانی آن ساخته شدند که یک محراب برای مصباح (سنگ ایستاده) و اشیره‌ها (تیرک‌های چوبی که نماد الهه کنعانی است) وجود داشت؛ جایی که قربانی‌های مقدس در پای آن انجام می‌شد. (الیاده: ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۳۰) قرآن هم سخن از مصباح‌های نورانی به میان آورده که همچون ستارگان آسمان راهنما هستند. (نور: ۳۵)

مکان برافراشته شدن ستون کیهانی اصلی و محوری اسلامی در باورهای اسلامی، یعنی مکه و برفراز کعبه است تا نشانه‌ای باشد برای نشان دادن بهترین مکان عروج به آسمان و قربانی مقدس؛ جایی که مؤمنین گرد آن جمع می‌شوند. (مانده: ۹۷) از آن جا که امتیاز و برتری اسلام بر دیگر ادیان، غلبه اندیشه توحیدی و مبارزه با شرک و بت‌پرستی و نمادپردازی‌های غیرتوحیدی است، با تجلی امر مقدس در اجسام و موجودات مادی، سازش چندانی از خود نشان نمی‌دهد. قرآن هم از برج‌ها (بروج: ۱) و عمودهایی سخن به میان آورده که موجب بر پا نگه داشتن آسمان هستند؛ ولی در عین حال نامرئی‌اند. (لقمان: ۱۰)

در روایتی امام رضا علیه السلام در تبیین آیه ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُك﴾؛ (و آسمان دارای راه‌هایی است) آن را به آیه ﴿بغیر عمد ترونها﴾ پیوند زده و می‌فرمایند که این ستون‌ها، همان راه‌های آسمان هستند. (بحرانی: ۱۴۱۵، ۲: ۲۷۸).

ستون کیهانی اسلامی، که نشان‌دهنده بهترین مکان و راه ورود به آسمان است، در سفر معراج رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم صورتی مجرد و جلوه‌ای نورانی به خود می‌گیرد که «ساق عرش» نامیده می‌شود (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۳۹، ص ۳۰۵) که موجب نگه داشتن آسمان و زمین و اتصال آنها

است. (مجلسی: ۱۴۰۳، ۵۵:۱۸) در باورهای اسلامی هم چنین ستون کیهانی می‌تواند محل تجلی و ظهور امر قدسی و خداوند باشد. به همین دلیل است که در شب معراج پیامبر ﷺ صدایی از این ستون می‌شوند که می‌فرماید: «فَنُودِيْتُ مِنْ سَاقِ الْعَرْشِ أَنِّي أَنَا اللَّهُ»؛ «ساق عرش مرا نداده و گفت من خدا هستم». (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۳۲۷)

این ستون کیهانی در آسمان هفتم از سدره‌المنتهی (درخت کیهانی اسلامی) تا زمین و کعبه، که مرکز آفرینش و مرکز باورهای اسلامی است، امتداد دارد. (صدوق: ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۴۶) این کعبه زمینی، در واقع جلوه ناسوتی آن است. (صدوق: ۱۳۸۰، ص ۳۹۶) این ستون کیهانی حقیقتی مادی ندارد و به شهادت حضرت رسول ﷺ جنس آن از نور و یاقوت سرخ است. (صدوق: ۱۳۸۰، ص ۱۴۶) امام علی علیه السلام آن را علمی برای اسلام برمی‌شمرد (قمی مشهدی: ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۸۰) که برپایی آن موجب بقای دین (صدوق: ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۴۳) و بقای انسان و اجتماع دینی است. (طباطبایی: ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۴۲)

اگرچه علم و مناره اصلی اسلام برفراز کعبه برافراشته شده است، اما بنا بر باورهای اسلامی افزون بر مسجدالحرام و کعبه، دیگر مساجد هم از بهترین مکان‌های روی زمین و شعائرالله به‌شمار آمده‌اند (ورام: ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۳۵؛ هروی: ۲۰۰۱، حدیث ۲۷۲۵) و به دلیل اتصال و هم‌راستا بودن آنها با کعبه و عرش الهی تقدس و برکت پیدا می‌کنند. (صدوق: ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۰) به همین دلیل بهترین مکان برای اجتماع مؤمنان و قرائت کتاب خداوند و در نتیجه راه رسیدن به بهشت و اعلام‌الهدی شمرده می‌شوند. (الرباعی: ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۲۱۸۱) در اسلام هر مسجد باید صورت و قبله‌اش به سوی کعبه باشد و اگر به هر دلیلی ارتباطش با این مکان محوری قطع شود، قداست خود را از دست داده و حتی به مکانی لعنت شده بدل خواهد شد. (صدوق: ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۰)

براساس مطالب ارائه‌شده می‌توان مناره مساجد را به‌نوعی نماد جسمانی از مناره نورانی مستقر بر فراز کعبه و نمایان‌کننده محل اجتماع مؤمنین و راه ورود به آسمان دانست. اگرچه ممکن است منابع اصیل دینی و ذات اسلام با چنین نمادسازی‌های مادی چندان سر سازگاری نداشته باشند و حتی رهبران دینی دستور به تخریب مناره‌های نمادین داده باشند؛ اما ممکن است که جامعه مسلمانان به دلیل نیاز روانی در داشتن نماد مرتفعی برای اتصال به آسمان و با اثرپذیری از دیگر فرهنگ‌ها، دست از مناره‌های نمادین برندارند. بر همین اساس است که هنر دینی تلاش می‌کند تا وجه جمعی میان باورهای دینی و چنین نیازهایی پیدا نماید و با ارائه

نمادهای مقدس شده‌ای، اشتیاق قلوب مؤمنین به آسمان را تشفی دهد. با توجه به آنچه بیان شد، ستون نورانی کعبه به‌عنوان راه آسمانی، به مناره‌های سنگی و خشتی مساجد با تزئین‌های هنر اسلامی و آیات قرآنی بدل شده تا به کمک شعار توحیدی اسلام (اذان) بهترین مکان برای تجمع مؤمنین و اتصال به آسمان را نمایان کند. از نظر بوکهارت این امتیاز هنر اسلامی است که امر قدسی را در امر محسوسی همچون نور به تصویر کشیده (بوکهارت: ۱۳۶۸، ص ۳۵) و با حکاکی و طرح‌های تزئینی زخرفی و اسلیمی و اشکال مقرنس و مشبک، اجسام خاکی را ابزاری برای تابانیدن نور الهی در هزاران جهت به‌کار می‌گیرد. با چنین نمادسازی، سنگ غیر مقدس به محملی برای تجلی نور الهی و آرامش دل مؤمنین بدل می‌شود؛ چراکه: ﴿الله نور السموات والارض﴾. (نور: ۳۵) همانگونه که خود مؤمن هم محمل و جسمی خاکی برای تابانیدن نور خداوند به‌شمار می‌رود.

تحولات مناره در تاریخ اسلامی

در منابع تاریخ‌نگاری اسلامی، ساخت مناره به پادشاهان یمن نسبت داده شده است. تاریخ‌نگاران متقدم اسلامی، همچون ابن قتیبه دینوری (دینوری: ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۶۲۷)، ابوحنیفه دینوری (۱۲: ۱۹۶۰)، حمیری (۲۰: ۱۹۴۸)، ابن سعد اندلسی (اندلسی: ۱۲۰)، ابن اثیر (ج ۱: ۱۴۹)، ابن درید (۱۹۹۱: ۶۳۲)، طبری (۱۹۸۴، ج ۱، ص ۵۶۶)، ابن مسکویه (ج ۱: ۹۱)، بناکتی (۱۶: ۱۳۴۸)، طریحی (ج ۳: ماده نور)، ساخت اولین مناره سنگی را به ابرهه، از سلسله پادشاهان تبع در یمن، نسبت داده‌اند و کتاب‌های تاریخی متأخر هم به چنین روایت‌هایی اعتماد کرده‌اند. این در حالی است که اگر به سرگذشت سایر ملل مراجعه کنیم، شاهد آن هستیم که کاربرد تیرک‌های چوبی و ستون‌های سنگی، از تاریخ دیرینه‌تری برخوردار است.

منابع مذکور معتقدند که «أبرهه بن الحرث الرایش» برای مسیریابی بهتر در لشکرکشی‌های خود، به ساخت ستون یا مناره‌های سنگی در مسیر حرکت خود اقدام می‌کرد. به‌همین دلیل به «أبرهه ذوالمنار» مشهور شد.^۱ شاید محدود کردن تاریخ ساخت مناره به اقدام ابرهه، ناشی از

۱ — اگرچه در اسناد تاریخی، زمان معینی برای پادشاهی ابرهه‌بن‌رائش ذکر نشده است اما می‌توان با توجه به این مطلب که او دومین نفر از سلسله پادشاهان حبشی «تبع» ۱ طبقه دوم حمیریان بود، از سال ۲۷۵ میلادی تا سال ۵۲۵ میلادی ادامه داشت (العرب قبل الاسلام، ص ۱۴۱). همچنین براساس کتاب سیره النبویه (ابن‌هشام، سیره النبویه، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تأج ۱، ص ۱۹)، سلسله خاندان تابعه پس از سقوط ربیع بن نصر - که هم‌دوره شاپور اول ساسانی در ایران بود - به پادشاهی رسیدند. در مجموع می‌توان شروع دوره

محدودیت‌های مطالعاتی و تحقیقاتی این منابع باشد. الیاده در مجموعه مطالعات خود، با اشاره به سابقه‌های تاریخی ملل مختلف، زمان و گستره چنین اقدامی را پیش‌تر از اقدام ابرهه و پیش از میلاد مسیح و حتی به انسان‌های ابتدایی بازمی‌گرداند؛ (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۶۶)

یعنی فرهنگ‌هایی همچون بین‌النهرین، ایران باستان و بومیان استرالیا. البته باید در این مبحث اصل احداث و به‌کارگیری تیرک‌های چوبی یا ستون‌های سنگی (مناره) را از کیفیت و نوع معماری آنها جدا کرد.

پیشینه ورود مناره به بنای مساجد در تاریخ اسلامی

براساس برخی شواهد تاریخی، بلال به دستور پیامبر ﷺ از بالای یک بلندی اذان می‌گفت تا صدای دعوت به نماز و کلمه توحید رساتر باشد. در خانه عبدالله بن عمر و خانه حفصه هم یک چنین بلندی وجود داشت که سمهودی آن را با نام «المطمار» ذکر کرده است. (سمهودی، ج ۲، ص ۱۰۱) اما شاید نتوان چنین بلندی‌هایی را مناره به معنای امروزی تلقی کرد. در زمان سه خلیفه اول هم نقلی از وجود مناره برای مساجد وجود ندارد. اما بدون تردید در زمان خلافت امام علی (علیه السلام) برخی مساجد اسلامی مناره داشتند. (صدوق: ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۳۹؛ طوسی: ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۸۲) شواهد تاریخی و سیره هم بر چنین مطلبی دلالت دارند.

اگرچه سمهودی و بلاذری و ابن قتیبه معتقدند که «زیاد بن ابیه»، حاکم عراق، اولین مناره را حدود سال ۴۵ برای مسجد جامع بصره ساخت، اما یعقوبی به ساخت مناره مسجدالنبی ﷺ تا پیش از سال ششم هجری توسط غلام عباس بن عبدالمطلب (کلاب) اشاره می‌کند. (یعقوبی، ج ۱، ص ۴۰۲) با شروع احداث مناره‌های معین و بلند برای مساجد، عناصر ثابت و پرتکراری در معماری مساجد اسلامی اضافه شد که در ذیل به اجمالی از آنها در سده اول قمری اشاره می‌شود:

- مناره سنگی مسجد جامع بصره توسط زیاد بن ابیه، در سال ۴۴ یا ۴۵ قمری (بلاذری، ج ۲، ص ۴۸۷).
- چهار مناره مسجد عمرو در فسطاط به دستور معاویه و توسط والی مصر، مسلمه بن مخله، در سال ۵۳ قمری. (المقریزی: ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۸)
- چهار مناره توسط عمر بن عبدالعزیز، به دستور خلیفه وقت اموی، ولید بن عبدالملک. (سمهودی، ج ۱، ص ۵۲۵).

- مناره مسجد پیغمبر اکرم ﷺ در مدینه که آن را عمر بن عبدالعزیز، عامل ولید بن عبدالملک در مدینه و مکه در سال ۸۸ هجری ساخت. (سمهودی، ج ۱، ص ۳۷۵)
- مناره مسجد جامع دمشق توسط ولید بن عبدالملک در سال ۸۶ یا ۸۸ هجری. (ابن فقیه، ۱۵۸)
- «گیرشمن» معتقد است که مناره مسجد شوش در قرن اول هجری، یعنی همزمان با مسجد جامع دمشق در ایران ساخته شده است. (زمانی: ۸۷)
- مناره مسجد جامع قصبه در رمله (فلسطین) توسط هشام بن عبدالملک تا پیش از سال ۱۰۰ هجری. (مقدسی: ۱۶۵)
- مناره جامع قیروان در تونس که آن را هشام بن عبدالملک در سال ۱۰۵ هجری به وسیله عاملش، بشر بن صفوان، بنا کرد.

تأثیرات فرهنگ‌های پیشین بر معماری مناره مساجد

به استناد قرآن، مسجد همچون صومعه و دیر، مکانی برای ذکر نام خدا و هدایت مردم به سوی آسمان است. (حج: ۴۰) همین وحدت کاربردی این مکان‌های مقدس، موجب انتقال یا تشابه پیدا کردن صورت ظاهری و نمادهای مقدس آنها، از جمله ستون کیهانی یا همان مناره شده است. اولین مناره آجری مساجد اسلامی در قرن سوم هجری با معماری ایرانی ساخته شده است که به صورت میل ساده و منفرد به عنوان میل راهنما و گاهی متصل به مسجد بوده است. (فیض: ۱۷)

چنانچه پیش از این اشاره شد، اگرچه اصل وجود تیرک‌ها یا ستون‌های سنگی تاریخی دیرینه، حضوری به قدمت فرهنگ انسانی دارند، اما صورت و معماری آنها براساس اقلیم، فرهنگ و ابزارهای معماری در تاریخ با تحولات و تنوع‌هایی روبه‌رو بوده است. همین تنوع‌ها موجب ظهور مناره‌های چهارگوش، استوانه‌ای و حلزونی مساجد هستیم. در اینکه چنین تنوعاتی متأثر از چه فرهنگ و ادیانی هستند، نقل‌های مختلفی وجود دارد.

برخی محققان باور دارند که ساخت مناره، اول‌بار، برای مساجد بوده و برخی دیگر آن را متأثر از فرهنگ چینی یا رومی (فریشلر: ۵۴۸) یا برج‌های آژی‌ر بابل و روم (کونل: ۱۳) می‌دانند. برخی دیگر باور دارند که مناره مساجد تحت تأثیر فرهنگ مسیحی و کلیسایی قرار دارند؛ (مقریزی: ۱۴۱۸، ص ۱۹۱) به همین دلیل گاه چهارگوش ساخته می‌شدند. نمونه‌ای از چنین مناره‌هایی را در دوره حکومت معاویه در شهر دمشق، که زمانی پایتخت اسلام بود، و در بیشتر

مناطق شمال آفریقا و اندلس می‌توان دید. (حتی: ۱۳۸۰، ص ۳۳۶)

برخی مناره‌های مساجد هم اصالتاً باقی‌مانده مناره‌های معابد مسیحی هستند که پس از اسلام به مسجد ملحق شده‌اند؛ نمونه آن مناره مسجد جامع دمشق است که در اصل منار کنیسه حضرت یحیی نبی علیه السلام بوده است. (ابن فقیه: ۱۹۶۷، ص ۱۵۸) با ورود اسلام به ایران و آشنایی مسلمانان با فرهنگ ایرانی، ظاهر مناره از آتشکده‌های ایرانی و معابد زیگورات و پیچش‌ها و پله‌های بیرونی آن اثر گرفت و مساجدی با مناره‌های زیگوراتی‌شکل ظهور پیدا کردند؛ نمونه آن در مناره مسجد المتوکل در سامرا و مسجد ابن طولون در دیده می‌شود. می‌توان مناره شهر فیروزآباد فارس را نمونه توسعه‌یافته برج بابل در دوره اشکانی و ساسانی دانست. بر همین اساس سیوطی با نگاهی بدبینانه، مناره مساجد را متأثر از بناها و معابد غیراسلامی می‌داند. (سیوطی: ۱۹۹۰، ص ۱۴)

در مجموع می‌توان پذیرفت که معماری مناره‌های مساجد اسلامی متأثر از فرهنگ‌های پیشین خود هستند و اگر به معماری معابد و امکان دینی پیش از اسلام مراجعه کنیم، این آثار را به‌خوبی می‌بینیم. اما با این حال این مسئله به این معنا نیست که اصل احداث ستون‌های سنگی و تیرک‌های مقدس، صرفاً مبنایی تقلیدی است و عوامل فطری و نیاز درونی انسان به راه‌یابی به آسمان، در آن دخیل نباشد.

نتیجه

براساس مطالب ارائه شده، اگرچه می‌توان برای حضور عناصری، همچون مناره در عرصه‌های اجتماعی و دینی، کارکردهای عرفی و عبادی در تاریخ بشری برشمرد، اما این امکان هم وجود دارد که در یک منظر کلی‌تر، کارکردهای هنری و نمادین یافت شود؛ کارکردی که ریشه در روان انسان دارد. تحلیل چنین کارکردهای نمادینی گاه می‌تواند به‌خوبی علت تداوم و گسترش چنین مؤلفه‌های انسانی را توجیه نماید؛ حتی در دوره‌هایی که کارکردهای عرفی و عبادی این عناصر هم کاهش پیدا کرده باشد.

اگرچه مسلمانان گاه برای مناره از واژه «مأذنه» (محلّی برای اذان گفتن) هم استفاده می‌کنند، اما باید توجه داشت کاربردهای نمادین یا عرفی مناره بر کارکردهای عبادی آن غلبه دارد. به‌عبارت دیگر، ظهور فناوری‌های اطلاع‌رسانی جدید به‌نوعی کارکردهای عبادی «مأذنه» را کم کرده و به‌ویژه کارکردهای نمادین آن را تداوم و توسعه داده است. به همین دلیل ساخت مناره‌های مرتفع‌تر و عظیم‌تر، به یکی از مؤلفه‌های معماری اسلامی معاصر بدل شده است. امروزه شاهد ظهور مناره‌های بلندی هستیم که دیگر عملاً از کارکرد عبادی و رسانیدن صدای اذان به مؤمنین خارج شده‌اند. نمونه چنین مناره‌هایی را می‌توان در مناره مسجدی در پوترای اندوزی دید که ارتفاع آن به ۱۶۰ متر می‌رسد. بر این اساس می‌بایست دلایل چنین مرتفع‌سازی در مناره‌های مساجد اسلامی را در کارکردهای نمادین آن جستجو کرد.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، أبو الحسن، (۱۹۹۷م)، *الکامل فی التاریخ*، دار الکتب العربی، لبنان، بیروت.
۲. ابن بطوطه، شمس الدین ابی عبدالله محمد بن عبدالله اللواتی الطنجی (۱۹۱۷)، *رحلة ابن بطوطه*، الطبعة الأولى، الرباط: أكاديمية المملكة المغربية.
۳. ابن درید، أبوبکر محمد بن الحسن (۱۹۹۱ م)، *الاشتقاق*، دار الجیل، لبنان، بیروت.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ* (۱۴۰۴ق)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن عبد ربه، احمد بن محمد (۱۳۵۳)، *العقد الفريد*، قاهره، المكتبة التجارية الكبرى.
۶. ابن عربی، أبو عبدالله محمد بن علی بن محمد (۱۹۷۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ مصطفی غالب، بیروت، تهران.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۸. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۵)، *من لا یحضره الفقیه*، بیروت، دارالاضواء.
۹. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۷)، *الخصال*، تهران، کتابچی.
۱۰. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۰)، *علل الشرایع*، قم، مؤمنین.
۱۱. ابن فقیه (ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق همدانی) (۱۹۶۷ م)، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن.
۱۲. ابی محمد عبدالملک بن هشام معافری، *السیرة النبویة*، مکتبه کلیات الازهریة، مصر، طبع جدید.
۱۳. الأندلسی، ابن سعید، *نشوة الطرب فی تاریخ جاهلیة العرب*، الأردن، مکتبه الأقصى، عمان.
۱۴. الحمیری، شوان بن سعید (۱۹۴۸م)، *الحوار العین*، القاهرة، کتبه الخانجی.
۱۵. شهاب الدین أبو عبدالله یاقوت بن عبدالله الرومی الحموی (۱۹۹۵م)، الطبعة الثانية، بیروت، دار صادر.
۱۶. الرباعی، حسن بن احمد، ۱۴۲۷، *فتح الغفار لجامع الاحکام سنه نبینا المختار*، چاپ اول، مکه، دار عالم الفوائد.
۱۷. الرعینی المالکی، الخطاب (۱۴۱۶ ق)، *مواهب الجلیل*، چاپ اول، بیروت، دارالکتب

العلمیه.

۱۸. الرعینی، الخطاب (۱۴۱۶ ق)، *مواهب الجلیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۹. الغرب الاسلامی بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی (۱۹۸۸ م)، *فتوح البلدان*، بیروت، دار ومکتبۃ الهلال.
۲۰. الکلبی، ابوالمنذر (۲۰۰۰ م)، *کتاب الأصنام*، الطبعة الرابعة، قاهره، دار الکتب المصریة.
۲۱. الیاده، میرچا (۱۳۹۶)، *هزارتوی آزمون های دشوار (گفتگو)*، آرمان صالحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۲۲. ----- (۱۳۸۵)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
۲۳. ----- (۱۳۹۴)، *نمادپردازی امر قدسی و هنر*، چاپ اول، محمد کاظم مهاجری، تهران، پارسه.
۲۴. ----- (۱۳۹۵)، *تاریخ اندیشه های دینی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، کتاب پارسه.
۲۵. ----- (۱۳۹۴)، *تاریخ اندیشه های دینی*، بهزاد سالکی، کتاب پارسه.
۲۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (۱۳۷۱ ش)، *تاریخ یعقوبی*، چاپ ششم، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. باین الفقیه، أبو عبدالله (۱۹۹۶)، *البلدان*، یوسف الهادی، بیروت، عام الکتب.
۲۸. بناکتی، داوود بن محمد (۱۳۴۸)، *روضه اولی الالباب فی معرفه التواریخ و الانساب*، تهران، انجمن آثار ملی.
۲۹. بی نام، *مجمعل التواریخ والقصص*، چاپ دوم، تصحیح محمدتقی بهار، تهران، کلاله خاور.
۳۰. تیتوس، بوکهارت (۱۳۶۸)، *نقش هنرهای زیبا در نظام آموزشی اسلام*، مترجم سیدمحمد آوینی، مجله سوره، شماره ۲.
۳۱. چارلز ادوارد پیت (۱۳۶۵)، *خراسان و سیستان، سفرنامه کلل بیت به ایران و افغانستان*، چاپ اول، ترجمه: قدرت الله روشنی و مهرداد رهبری، تهران، انتشارات یزدان.
۳۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶)، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت.
۳۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق)، قم، مؤسسه آل البيت، لإحياء التراث.

۳۴. حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، **معجم البلدان**، چاپ دوم، بیروت، دار صادر.
۳۵. حمیری، ابن هشام، **سیره النبویه**، محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
۳۶. داعی‌الاسلام، محمد علی (۱۳۸۷)، **فرهنگ نظام**، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
۳۷. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۹۶۰)، **الأخبار الطوال**، چاپ اول، تحقیق عبدالمنعم عامر.
۳۸. دینوری، ابن قتیبه (۱۹۹۲ م)، **المعارف**، القاهرة، هیئته المصریه العامه للكتاب، الثانية.
۳۹. زمانی، عباس (۱۳۹۰)، **تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی**، تهران، نشر جهاد دانشگاهی.
۴۰. سمهودی، نورالدین علی بن احمد (۱۳۷۳)، **وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفی**، چاپ اول، مصر، مطبعة السعادة.
۴۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن کمال‌الدین محمد (۱۹۹۰م)، **إعلام الاریب بحدوث بدعة المحارمب**، الطبعة الثانية، تحقیق: عماد طه فره، مصر، دار الصحابة للتراث.
۴۲. شارپ، اریک و کین، سیمور (۱۳۷۲)، «**پدیدارشناسی دین**». در **میرچا الیاده** (ویراستار)، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۳. شیخو، رزق‌الله بن یوسف (لویس)، **النصرانية وأدبها بین عرب الجاهلیة**.
۴۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، **ترجمه المیزان**، قم، جامعه مدرسین.
۴۵. طبری، محمد بن جریر (۱۹۸۴)، **تاریخ الطبری**، الطبعة الثانية، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
۴۶. ----- (۱۳۹۴)، **تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
۴۷. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، **مجمع البحرین**، چاپ سوم، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی.
۴۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۷۶ش)، چاپ اول، **تهذیب الاحکام**، مکتبه الصدوق، تهران.

۴۹. طوسی، محمد (۱۳۵۱ش)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، قم.
۵۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۹)، *التفسیر الکبیر*، بیروت، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی.
۵۱. فیشر، کورت (۱۳۸۱)، *امام حسین و ایران*، ذبیح‌الله منصوری، تهران، بدرقه جاودان.
۵۲. فیض، عباس (۱۳۵۰)، *گنجینه آثار قم*، قم.
۵۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه از فیثسته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات سروش.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹)، *الکافی*، قم، دار الحدیث.
۵۵. کونل، ارنست (۱۳۶۸)، *هنر اسلامی*، ترجمه مهندس هوشنگ طاهری، تهران، انتشارات توس.
۵۶. لکزایی، مهدی (۱۳۹۳)، «*دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده*»، پژوهشنامه ادیان، (۱۶)، ۹۱-۱۱۰.
۵۷. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۸)، *بحار الانوار*، چاپ بیست و هشتم، ترجمه جلد ۱۳ (مهدی موعود)، مترجم علی دوانی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۵۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تحقیق، عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۵۹. محمدحسن، معروف به محقق نجفی (۱۳۶۵ش)، *جواهر الکلام*، دارالکتب الاسلامیه.
۶۰. محمد غیاث‌الدین بن جلال‌الدین بن شرف‌الدین (۱۳۸۸)، *غیاث اللغات*، تهران، امیرکبیر.
۶۱. مصطفوی، محمدتقی (۱۳۴۳)، *اقلیم پارس*، چاپ اول، تهران، انجمن آثار ملی.
۶۲. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۱)، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۶۳. مقدسی البشاری، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۴۱۱)، *احسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم*، بیروت، دارالصادر.
۶۴. مقریزی، تقی‌الدین (۱۴۲۰)، *امتناع الاسماع*، اول، بیروت دارالکتب اللمیة.
۶۵. المقریزی، تقی‌الدین (۱۴۱۸)، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶۶. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت،

موسسه آل‌البیت.

۶۷. واقدی، محمد بن سعد (۱۳۷۴ش)، *طبقات الکبری*، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه.

۶۸. واندنبرگ، لویی (۱۳۳۷)، *باستان‌شناسی ایران باستان*، عیسی بهنام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

69. Eliade, Mircea, *The Sacred and The Profane: the nature of religion*, Translated from the French by Willard R. Trask, A Harvest book and world, New York, 1959.

70. Eliade, Mircea. (1992). *Mystic stories: the sacred and the profane*. Boulder: New York: East European Monographs, in cooperation with Editura Minerva, Bucharest; Distributed by Columbia University Press.

71. Eliade, Mircea, *The Myth of Eternal Return*, Translated from the French by Willard R. Trask, Pantheon book, 1954.

72. Harman, Graham. (2007). *Heidegger explained: from phenomenon to thing*. Chicago: Open Court.

73. Hastings, Jame, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York, fifth, 1915.

74. Jourdan, Louis Henry. (2019). *Comparative Religion, Its Genesis and Growth*. Forgotten Books.

75. Paden, William E. (2005). *Comparative Religion*. In L. Jones & M. Eliade (eds.), (L. Jones & M. Eliade, eds.), *Encyclopedia of Religion* (2nd ed). Detroit: Macmillan.

i. Paden, William E. (2011). *Comparative religion*. (J. R. Hinnells, ed.). New York: Routledge.