

Pearls and Their Associated Beliefs and Rituals in Persian Wonder Books and Mineralogical Texts

Maryam Kasayi*

Khalil Beigzadeh**

Abstract

Among the precious stones influential in Iranian culture, civilization, and Persian literature, the pearl holds a special place. Evidence of its presence in the culture of the Iranian people can be traced to the most ancient periods, making it worthy of study from social, cultural, and literary perspectives. The main purpose of this research, conducted using a descriptive-analytical method and based on Persian mineralogical texts and wonder books, is to examine the status of the pearl, along with the beliefs and rituals associated with it, in Iranian culture. This study helps clarify certain ambiguities in Persian literary texts and shed light on aspects of ancient Iranian culture and civilization. The findings reveal that beliefs and practices related to the origin and manner of pearl formation; diving for and harvesting pearls; extracting pearls from oysters; processing, grading, and separating them; the various types and classifications of pearls; their role in the economic system of society; drilling, stringing, and refining pearls; their medicinal properties and use in ornamentation; the creation of artificial pearls; their influence on popular culture and dream interpretation; their role in the Persian language through the formation of words, expressions, and terms; and their reflection in poetic themes and imagery—are among the most significant areas in which pearls appear in Persian literary works.

Keywords: Iranian Culture, Pearl, Mineralogical Texts, Wonder Books, Beliefs and Rituals.

Introduction

For centuries, the coasts of Iran have been renowned for pearl diving, a tradition that has left

*Postdoctoral Researcher in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.
wmaryamkasaiy64@yahoo.com

**Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran (Corresponding Author).
kbagzade@razi.ac.ir

How to cite article:

Kasaiy, M., & Baygzade, K. (2025). Pearls and Their Associated Beliefs and Rituals in Persian Wonder Books and Mineralogical Texts. *Journal of Ritual Culture and Literature*, 4(7), 165-190. doi: 10.22077/jcrl.2025.8761.1191



Copyright: © 2025 by the authors. *Journal of Ritual Culture and Literature*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

a profound imprint on the nation's culture and civilization. Mineralogical texts and literary works preserve a wealth of evidence documenting the role of pearls in Iranian life, along with the rituals and beliefs attached to them. The shores of the Persian Gulf and the Sea of Oman, particularly Kish Island, Kharg, and Siraf, were among the most important historical centers of pearl diving in Iran. Overt and subtle references in ancient sources, including The Epic of Gilgamesh and works by figures such as Theophrastus, attest that Iranians and their neighbors were familiar with pearls from antiquity. Post-Islamic sources provide even more abundant information on the subject. Drawing on these works, this study will analyze the multifaceted significance of pearls within Iranian culture and civilization.

Method

This study adopts a descriptive–analytical approach, drawing upon *aja'ib-namehs* (wonder books), encyclopedias, and historical Persian mineralogical texts. Its purpose is to explore the significance of pearls in Iranian culture and civilization and to explain the associated rituals and beliefs. The research aims to illuminate aspects of Iranian cultural heritage, including customs, traditions, and ceremonies linked to pearls and their role in daily life. Furthermore, the study briefly examines well-known literary works to address the status of pearls in the Persian language and their contribution to themes and imagery in Persian poetry.

Discussion and Analysis

The common belief among Muslims about how pearls are formed can be traced back to the ideas of Aristotle. According to this view, an oyster swallows a drop of spring rain (specifically from the Persian month of Ordibehesht), which then transforms into a pearl. Pearl diving, a significant and perilous undertaking, primarily took place during the summer along the coasts of the Persian Gulf and the Sea of Oman. The economic value of pearls created a complex financial system in which the government, merchants, and divers all held a stake. Crucial post-harvest stages, such as sorting and stringing the pearls, were accompanied by specific rituals. Various methods were also employed to refine and enhance their quality. Believed to possess numerous healing properties, pearls were also highly valued in medicine. A curious ancient practice involved creating artificial pearls: a bird was fed certain materials, forced to run, and then slaughtered to retrieve the resulting object from its crop. Pearls also held a prominent place in popular culture and dream interpretation. Ultimately, their prevalence in daily life deeply enriched the Persian language, contributing a wealth of specialized vocabulary, expressions, and imagery to its poetry.

Conclusion

In pearl diving, divers used a special lead-weighted rope to measure the depth of the water. They faced dangers such as crocodile and shark attacks and relied on a wooden tool tied with rope and weighted with a stone to descend. To stay underwater longer, they employed a leather breathing tube. Economically, the government granted pearl-diving rights to merchants in exchange for a fee or a share of the pearls. Merchants, in turn, paid wages to the divers. The value of pearls varied over time depending on their color, quality, shape, luster, and freshness. Various tools, such as a pearl-stringing board, were used for sorting and stringing pearls. Materials like paste, rice flour, bone marrow, and vinegar were applied to polish and enhance their quality.

Pearls also had medicinal uses: they were believed to treat eye diseases, oral and dental conditions, skin disorders, and epilepsy. The creation of artificial pearls was another curious practice, involving specific substances and procedures. Beyond practical uses, pearls held symbolic significance in folk culture and dream interpretation. Their influence on Persian poetry and prose—as well as on vocabulary, expressions, and literary themes—reflects their deep importance in daily life. This paper offered a deeper understanding of the unique place pearls occupied in Iranian culture and civilization, the beliefs and rituals associated with them, and their lasting role in the Persian language and literature.

مروارید و باورها و آیین‌های وابسته به آن در عجایب‌نامه‌ها و متون کانی‌شناختی فارسی

مریم کسائی*

خلیل بیگ‌زاده**

چکیده

از میان احجار کریمه که در فرهنگ و تمدن ایرانی و در ادب فارسی مؤثر و قابل توجه بوده‌اند، مروارید جایگاه خاصی دارد. این سنگ که نشانه‌های حضور آن در فرهنگ مردم ایران از کهن‌ترین دوره‌ها به چشم می‌خورد، از چشم‌اندازهای اجتماعی، فرهنگی و ادبی قابل توجه و بررسی است. مسئله اصلی این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، بررسی جایگاه مروارید و آیین‌ها و باورهای مرتبط با آن در فرهنگ ایران با تکیه بر متون کانی‌شناختی و عجایب‌نامه‌هاست. این تحقیق بخشی از ابهامات متون ادب فارسی و زوایایی از فرهنگ و تمدن کهن ایرانی را روشن می‌کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد باورها و آیین‌هایی در خصوص منشأ و شیوه تشکیل مروارید، فرو رفتن در آب و صید آن، استخراج مروارید از صدف و استحصال و بیختن و جدا کردن آن، انواع و اقسام مروارید، نقش آن در نظام اقتصادی جامعه، سفتن و به رشته کشیدن و اصلاح مروارید، خواص درمانی و کاربرد آن در تزیینات، ایجاد مروارید مصنوعی، تأثیر در فرهنگ عامه و خواب‌گزاری، نقش مروارید در زبان فارسی و پیدایش لغات، ترکیبات و اصطلاحات و بازتاب آن در مضامین و تصاویر شعری از مهم‌ترین زمینه‌های حضور مروارید در متون ادب فارسی به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ ایرانی، مروارید، متون کانی‌شناختی، عجایب‌نامه‌ها، آیین‌ها و باورها.

* پسادکتری زبان و ادبیات فارسی. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه رازی. کرمانشاه. ایران.
maryamkasaai@yahoo.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی. گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه رازی. کرمانشاه. ایران. (نویسنده مسئول)
kbaygzade@razi.ac.ir

۱. مقدمه

مروارید واژه‌ای است فارسی که در دوره میانه به صورت‌های murvarit و marvarit به کار رفته است. این واژه در سنسکریت به صورت manjara به معنی دسته گل و مروارید آمده است. در ایران باستان به صورت margarita که لفظاً به معنی شیء درخشان و براق است، به کار رفته که مشتق است از ریشه marg به معنی درخشیدن و برق زدن. صورت‌های رایج مروارید در زبان‌های یونانی، لاتینی، ارمنی و سریانی مأخوذ از اصل ایرانی است (حسن دوست، ۱۳۹۵، ج ۴: ۲۶۰۵ - ۲۶۰۷؛ نیز نک: سرکاراتی، ۱۳۵۲: ۴۸۴ - ۴۹۱). اشاره به مروارید در منابع کهن حاکی از این حقیقت است که انسان از زمان‌های بسیار قدیم با این سنگ و شیوه استحصال آن آشنا بوده است؛ در حماسه گیلگمش، قهرمان داستان با بستن وزنه‌هایی به پای خود در عمق آب فرو می‌رود و گل جاودانگی را که به باور برخی همان مروارید است، جستجو می‌کند: «وزنه‌های سنگین به پای خود بست و آنها او را به قعر کشانیدند» (گیلگمش، ۱۳۹۲: ۱۰۴؛ نیز نک: کارتر، ۱۳۹۸: ۱۳). فرو رفتن در آب با کمک وزنه، دقیقاً همان کاری است که بعداً غواصان مروارید انجام می‌دادند. چند قرن پیش از میلاد برخی از نویسندگان یونانی چون تئوفراستوس از مروارید و مکان عمده آن یعنی خلیج فارس سخن گفته‌اند. در منابع روم باستان، آثار مربوط به بیزانس و نوشته‌های تلمودی و نسطوری به مروارید و صید آن در قرون متمادی و جایگاه آن در فرهنگ ایرانی اشاره شده است. اشاراتی به صید مروارید در اشعار جاهلی نیز به چشم می‌خورد (همان: ۱۳-۱۴). سرود مروارید از اشعار معروف گنوسی است که نخست به زبان سریانی سروده شده و سپس به یونانی ترجمه شده است. در این شعر مروارید نماد روح یا گوهری الهی است که در خلایب جهان گرفتار می‌شود و ندایی غیبی شهزاده یعنی نماد روشنی الهی در وجود انسان را برمی‌انگیزد تا به طلب مروارید روح در خلایب جهان برود و آن را از دست مار که رمز شر و دریا یعنی جهان مادی نجات دهد (نک: خراسانی، ۱۳۷۳: ۱۵۸-۱۶۵). معادل مروارید در زبان عربی یعنی واژه لؤلؤ، شش بار در قرآن مجید به کار رفته است. یک جا به بیرون آمدن لؤلؤ از «برزخ لایبغان» اشاره شده و در چند جا نیز زیبارویان بهشتی (حور و غلمان) به لؤلؤ تشبیه شده‌اند (حسینی، ۱۳۸۷: ۵۳ - ۵۴). مروارید و مضامین آن در احادیث هم بازتاب یافته است (همان: ۵۴ - ۵۵).

شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که آشنایی با مروارید و استفاده از آن بسیار قدیم‌تر از آن است که متون تاریخی ضبط کرده‌اند. از طریق این شواهد که مشتمل است بر مصنوعات ساخته شده از مروارید و صدف و ابزارهای صید آن چون وزنه‌های آویخته به پای غواصان، می‌توان تاریخ استفاده از مروارید را به عصر حجر رساند (کارتر، ۱۳۹۸: ۳۶ - ۴۳). بنا بر گزارش ثعالبی، جمشید دستور داد ناو و کشتی بسازند و با تمهید برخی مقدمات به جمع‌آوری جواهرات زیر دریا پرداخت (ثعالبی نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱۵). مروارید پیش خوک افشاندن که مثلی است ایرانی و از فرهنگ ایران به عهد جدید رفته است

(نک: سرکاراتی، ۱۳۵۲: ۴۶۹ - ۴۸۳)، حاکی از جایگاه والای مروارید در جامعه ایران باستان است که مردمش با این سنگ آشنا بوده و آن را بسیار ارزشمند شمرده‌اند. در احادیث اسلامی نیز مروارید بر گردن خوک آویختن مشبه به رفتار کسی است که علم را به غیر اهلش بگوید (نهج/الفصاحه، ۱۳۸۸: ۵۵۶ و ۷۹۴).

در دوران اسلامی نیز مروارید در جامعه ایرانی جایگاه والایی داشته و در متون جغرافیایی، متون تاریخی، سفرنامه‌ها، متون کانی‌شناختی و شعر فارسی اطلاعات و آگاهی‌های بسیار مهمی درباره آن ثبت شده است. موضوع پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی - تحلیلی بر پایه متون کانی‌شناختی و عجایب‌نامه‌ها انجام گرفته، بررسی جایگاه مروارید در فرهنگ و تمدن ایرانی و تبیین و تحلیل آیین‌ها و باورهای مرتبط با آن است. هدف از انجام این پژوهش این است که زوایایی از فرهنگ و تمدن ایرانی را روشن کند و آداب و رسوم و از طریق آن آیین‌های مرتبط با مروارید و نقش این سنگ خاص در زندگی مردم تبیین گردد. همچنین جایگاه مروارید در زبان فارسی و نقش آن در مضمون‌آفرینی و تصویرسازی شعر فارسی تحلیل گردد. متونی که این پژوهش بر مبنای آنها انجام گرفته عجایب‌نامه‌ها، دانشنامه‌ها و متون کانی‌شناختی کهن ادب فارسی است. همچنین به اقتضای بحث از متون دیگر از جمله متون منظوم و منثور ادب فارسی استفاده شده است.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون درباره مروارید چندین پژوهش صورت گرفته است؛ مهدی علیجانی و محبوبه شرفی (۱۴۰۰) در مقاله «واکاوی صید و فروش مروارید در خلیج فارس با تکیه بر متون جغرافیایی قرون سوم تا هشتم هجری»، بر پایه متون جغرافیایی، مطالبی را درباره شیوه صید سنتی و اعمال غواصان عرضه کرده‌اند. محمدعلی جودکی و علی اصغر هدایتی (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی تاریخی غوص و صید سنتی مروارید در خلیج فارس» به غوص و برخی اصطلاحات در این زمینه پرداخته‌اند. همچنین مهدی تجلی‌پور (۱۳۶۱)، در مقاله «غواص مروارید در خلیج فارس»، به مسئله غوص و شیوه‌های آن پرداخته است. همچنین در کتاب تاریخ و صید و تجارت در خلیج فارس که ترجمه چند مقاله از کارتر و دیگران (۱۳۹۸) است، به مباحثی چون منابع تاریخی شناخت مروارید، شواهد باستان‌شناختی و تجارت مروارید پرداخته شده است. موضوع دو مقاله نیز به نماد مروارید در تعالیم گنوسی اختصاص دارد؛ نخست مقاله «ترانه مروارید، یک شعر تمثیلی - مجازی گنوستیکی» از شرف‌الدین خراسانی (۱۳۷۳) که در آن ترانه رمزی - تمثیلی مروارید ترجمه و با مقدمه مفیدی درباره تعالیم گنوسی به چاپ رسیده است. دیگر مقاله «مروارید جان در صدف تن سمبلی گنوسی در شعر فارسی» از مریم حسینی (۱۳۸۷) است که نویسنده در این مقاله به بررسی نماد مروارید در کیش گنوسی پرداخته و برخی اشعار حاوی این رمز را نقل کرده است. محمد زاوش (۱۳۷۵) در کتاب کانی‌شناسی در ایران قدیم، ضمن بحثی

درباره مروارید، ابیاتی را نیز نقل کرده است. همچنین در کتاب فرهنگ/حجار کریمه و معدنی‌ها در ادب فارسی، ذیل مدخل «در» مطالبی از برخی متون تاریخی و ادبی نقل شده است (محمدی و فرمانی انوشه، ۱۳۹۲: ۵۵-۶۸). حسن ذوالفقاری (۱۳۹۴) در کتاب باورهای عامیانه مردم ایران، در بحثی بسیار کوتاه به چند باور درخصوص مروارید اشاره کرده است. برخی پژوهش‌ها درباره مروارید انجام شده که نه از چشم‌انداز ادبیات، بلکه از منظر تاریخ و اقتصاد نوشته شده‌اند. از این جمله است: مقاله «جایگاه صید و تجارت مروارید در همگرایی ساحل‌نشینان خلیج فارس در عصر قاجار» از سلمان قاسمیان (۱۴۰۰) و «تجارت مروارید در سواحل شمالی خلیج فارس» از بهادر قیم و همکاران (۱۳۹۵). بیشتر پژوهش‌های یادشده جز در موارد نادر از متون عجایب‌نامه‌ها و متون کانی‌شناختی غفلت کرده‌اند که بیشترین مطالب را درباره مروارید و حضور آن در فرهنگ مردم دارند. همچنین شعر فارسی جز در موارد معدود آن هم بدون طرح و دسته‌بندی از این پژوهش‌ها غایب است. نکته مهم‌تر اینکه محور پژوهش‌های یاد شده بررسی آیین‌ها و باورهای مرتبط با مروارید نبوده است. امری که این پژوهش در پی انجام آن است.

۳. بحث و بررسی

این پژوهش با تکیه بر متون کانی‌شناختی و عجایب‌نامه‌ها به جایگاه مروارید در فرهنگ و تمدن ایرانی می‌پردازد و می‌کوشد آداب، رسوم، آیین‌ها و باورهای مرتبط با مروارید را در این زمینه بررسی و تحلیل کند.

۳-۱. منشأ مروارید

ریشه باوری که درباره پیدایش مروارید در میان مسلمانان رایج بوده، به اندیشه‌های ارسطو برمی‌گردد؛ بنا بر آنچه که ارسطو در کتاب الاحجار گفته در زمستان اقیانوس به جنبش می‌آید و قطرات و شبنمی از آن برمی‌خیزد. سپس صدف‌ها در دریایی که به اقیانوس پیوسته است، به حرکت می‌آیند و چند قطره از آن شبنم را می‌خورند. آنگاه به عمق آب می‌روند و چند روزی نور خورشید و هوا را به درون خود راه می‌دهند تا آبی که به درون کشیده‌اند، بسته شود. سپس دهان بر هم می‌گذارند و در بن آب آرام می‌گیرند تا صدف در درون آنها پرورده شود (انصاری دمشقی، ۱۳۸۲: ۱۱۴؛ نیز نک: طوسی، ۱۳۸۷: ۱۴۹؛ زکریای قزوینی، ۱۳۴۰: ۲۰۲؛ سعدی، ۱۳۸۶: ۷۳۱). این باور در سده نهم نیز در میان عجایب‌نامه آذری اسفراینی هم آمده است (آذری اسفراینی، ۱۴۰۳: ۲۶۲).

هست در بحر اوقیانوس آب	پاک و رخشان مثابه سیماب
چون ز موجش رشاش می‌بارد	آن رشاشات باد بردارد
صدف آید ز قعر بر بالا	پس گشاید دهان به امر خدا
فتد از دست باد در دهنش	قطره‌ای او فرو رود به تنش
قطره در خورد حوصله گردد	پس بدان قطره حمله گردد
گر بود قطره قطره‌ای ز مطر	شود آن قطره دانه گوهر
ور بود خرد قطره‌ای که چکید	بود آن قطره‌های مروارید

صدف به منزله دایه در است و مروارید را در دهان می‌گیرد و به سطح آب می‌آید تا در معرض هوا و نور پرورده شود. سپس شکم خود را به زمین می‌دوزد و ساکن می‌شود (همان: ۲۶۲ - ۲۶۳). صدف را به کبوتر و قطرات آبی را که به مروارید تبدیل می‌شوند، به زقه تشبیه کرده‌اند: «چون دریا از موج ساکن شود و آرمیده باشد صدف از هم بگشاید مانند کبوتر که دهان باز کند به وقت زقه کردن تا از تری هوا و رطوبت چند قطره درو افتد» (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۲۵۸ - ۲۵۹). صدف حیوانی است که از دو دفه تشکیل شده است که با منقبض کردن آن دو دفه که به منزله پاهایش هستند، حرکت می‌کند (ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۸۵؛ نیز نک: جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۴۸ - ۱۴۹). بنا بر باوری مشهور به جای شبنم و قطراتی که از نظر ارسطو اصل مروارید به شمار می‌آید، باران اردیبهشت منشأ مروارید است که در درون صدف جای می‌گیرد (همان: ۱۵۰؛ ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۸۶). سعدی در بوستان از این باور برای بیان اهمیت و جایگاه تواضع بهره برده است:

یکی قطره باران ز ابری چکید	خجل شد چو پهنای دریا بدید
که جایی که دریاست من کیستم؟	گر او هست حقاً که من نیستم
چو خود را به چشم حقارت بدید	صدف در کنارش بجان پرورید
سپهرش به جایی رسانید کار	که شد نامور لؤلؤ شاهوار
بلندی از آن یافت کو پست شد	در نیستی کوفت تا هست شد

(سعدی، ۱۳۸۶: ۲۹۷)

۳ - ۲. صید مروارید

در منابع کهن از چند موضع به عنوان محل صید مروارید یاد شده است؛ جزیره کیش که گاه دارالملک بوده است. جزیره بحرین هم از اماکن مهم صید مروارید بوده و اطراف آن را تا یک فرسنگ نیز محل صید برآورد کرده‌اند. همچنین مکانی به نام قلعتو در عمان و مسکت که همان مسقط امروزی است (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۴۶؛ نیز نک: سیف فرغانی، ۱۳۶۴: ۷۲۹). جزیره خارک، که بنا بر برخی اخبار مروارید به دست آمده از آن از

انواع دیگر روشن‌تر و آبدارتر بوده است. همچنین موضعی به نام قمران در دریای قرزم، جزیره‌ای به نام جولد در حدود هندوستان، موضعی در سرانندیب به نام غُب، دهلک در خلیج فارس و سفالۀ زنج در هندوستان از مهم‌ترین اماکن صید مروارید به شمار می‌آمد (همان. نیز نک: ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۸۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۸: ۸۳). مروارید بحرین بسیار پرمفعت و کم‌ضرر دانسته می‌شد (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۳۹). جزیره سقطر نیز به داشتن مروارید بزرگ، سفید و نیکو معروف بوده است. همچنین بندر سیراف و سواحل خلیج فارس تا مکران نیز محل صید بوده است (همان: ۲۴۰ - ۲۴۱).

صید مروارید مستلزم فرورفتن در آب و جمع‌آوری صدف از عمق آب بود. غلبه بر موانع رسیدن به ژرفای آب و دوام آوردن در آن و پرهیز غواص از حیوانات خطرناکی چون تمساح و کوسه و دیگر درندگان آبزی سبب پدید آمدن آداب و رسوم و رویکردهای خاصی شده بود. موضعی را که صید در آن صورت می‌گرفت، مغاص می‌گفتند و مهتر غواصان را «خورا» می‌نامیدند (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۵۳؛ نیز نک: تجلی‌پور، ۱۳۶۱: ۲۵۴ - ۲۵۵؛ جودکی و هدایتی، ۱۳۹۳: ۸۰ - ۸۱). زمین مغاص گاهی سنگی و گاهی پر از لجن بود که مروارید زمین اخیر بیشتر فاسد می‌شد. برای اندازه‌گیری عمق آب یک گوی از سرب می‌ساختند و با طنابی به عمق آب می‌فرستادند تا به زمین می‌رسید و سپس طناب را اندازه می‌گرفتند. واحد اندازه‌گیری را «پیمان» می‌گفتند که از نوک انگشت دست چپ تا سینه راست بود. از مواد چسبیده به گوی سربی نیز جنس زمین را تشخیص می‌دادند. ژرفای مغاص از پنج تا چهارده پیمان گزارش شده و در مواردی تا هجده پیمان هم نوشته‌اند. میانه دریا را «فراوان» می‌گفتند که بر عکس ساحل، کمتر حیوان خطرناک داشت (همان). غوص بیشتر در تابستان انجام می‌گرفت که آب گرم و روشن و فصل برداشت صدف بود. هنگام غوص دو سر پاره‌چوبی را با رسن می‌بستند و سنگ سیاهی به آن متصل می‌نمودند. غواص شاخی میان‌تهی را بر بینی استوار می‌کرد و توبره‌ای از لیف در گردن می‌نهاد و پا بر چوب می‌گذاشت و در آب فرو می‌رفت. حیوانات وحشی از سنگ سیاه فرار می‌کردند (همان: ۱۵۴ - ۱۵۵؛ ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۴۷). هنگام حمله وال و تمساح، غواص بلافاصله می‌کوشید از طریق رسن بالا بیاید، اما گاه طعمه این حیوانات می‌شد. میزان ضبط نفس و ماندن در زیر آب مشکل بزرگی بود. غواص برای تجدید نفس ناچار به سطح کشتی می‌آمد و بیهوش می‌شد. جامه بر او می‌افکندند تا اندک اندک بهبود می‌یافت. غواص باید گرسنه در آب می‌رفت تا عملکرد بهتری داشته باشد. میزان نگهداری نفس از اسباب غرور غواصان بود و هر کس می‌توانست مدت طولانی‌تری نفس خود را نگاه دارد، مزد بیشتری می‌گرفت (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۵۵). بنا بر اخباری حتی گاه گوش خود را سوراخ می‌کردند تا به زعم خود بتوانند از طریق گوش هم نفس بکشند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۴۶). ابوریحان چنین اخباری را رد کرده است: «و أظن هذا الخبر من أساطير الحمقى» (همان؛ نیز نک: جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۵۶). غواصان معمولاً چهره

خود را با پوششی از استخوان لاک‌پشت می‌پوشاندند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۳۹). بنا بر خبری دیگر، غواصان آلتی از پوست حیوانات می‌ساختند و غواص آن را بر سر می‌کشید طوری که تا سینه او می‌آمد و می‌توانست از منافذ پوست، بیرون را نگاه کند. این ابزار به طرف بالا ادامه داشت و شبیه لوله‌ای دراز بود که از پوست‌های مختلف که با موم و قیر به هم متصل شده بود، تشکیل می‌شد و غواص با پوشیدن آن می‌توانست مدتی بسیار طولانی در آب بماند و به جمع‌آوری صدف بپردازد (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳). بنا بر باوری صدف به کف دریا می‌چسبد و غواص باید در موعد مشخصی آن را از زمین جدا کند:

چون که غواص اخذ می‌کندش زان زمین‌ها به عنف می‌کندش
گر به وقت آردش برون آن سال باشد آن قیمتی به حد کمال
وانچه از وقت باشد او پس و پیش نبود هیچ بر طراوت خویش
(آذری اسفراینی، ۱۴۰۳: ۲۶۳)

۳-۳. نقش اقتصادی مروارید

مروارید نقش مهمی در اقتصاد مردم داشت. صید مروارید سهم تاجران بود که در ازای مزد توسط غواصان انجام می‌گرفت و هر تاجر باید سهم حکومت را هم می‌پرداخت. بدون حضور نماینده حکومت، غواصی و صید ممنوع بود: «چون غواصان غوص کنند بی مشرف امیر ولایتی که در آن حدود باشد هیچ کار نکنند و به حضور مشرفان صدف گشایند» (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۵۴). معمولاً یک پنجم مرواریدهای صید شده سهم حکومت بود (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۴۰). گاهی حق صید در ناحیه‌ای خاص از سوی حاکم به تاجر واگذار می‌شد و او در ازای حق صید، سهم مشخصی از هر قایق به حکومت می‌داد: «قراری معین بوده‌ست که از هر کشتی چند مال به ملوک آنجا دهند و بعد از آن آنچه باشد ملک ایشان باشد» (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۸۹؛ نیز نک: تجلی‌پور، ۱۳۶۱: ۲۵۶). نسبت غواص به تاجر همانند نسبت کشاورز به صاحب زمین بود: «و نسبة الغوص إلى التاجر كما نسبة الزراعة إلى ربّ الضیعة» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۱۷). بازرگانان از نواحی دور و نزدیک به محل صید می‌آمدند. مثلاً بازرگانانی از فارس و بحرین و قطیف در خلیجی راكد نزدیک کیش جمع می‌شدند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۳۹). دانه‌های درشت که بالای نیم‌دانگ وزن داشت و «دانه‌شمار» خوانده می‌شد، سهم نماینده امیر بود و دانه‌های کوچک‌تر که «نرم» نامیده می‌شد، برای تاجر و غواص می‌ماند. نرم را به پیمانه‌ای که «استیر» نامیده می‌شد و نود درم وزن داشت، می‌فروختند. تاجران و جواهرفروشان مروارید را با سیزده غربال از پوست آهو که بر روی هم تعبیه شده بود، می‌بیختند. سوراخ غربال‌ها متفاوت بود و از درشت به ریز تنظیم شده بود. درشت‌ترین دانه‌ها بر روی غربال اول می‌ماند و پودر ریز مروارید که «خاک» نامیده شد، از غربال

آخر عبور می‌کرد. به همین ترتیب دانه‌های مروارید از درشت به ریز از هم جدا می‌شد. بالاتر از «خاک»، «گزی» نام داشت و بعد از آن «سیی»، «چهلای» تا «صدی». منظور از «سیی» سی درم‌سنگ مروارید است که آن را در هفت ریسمان می‌کشیدند. وجه تسمیه دیگر انواع مذکور به همین صورت بود (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۵۶ - ۱۵۷؛ نیز نک: ابوالقاسم کاشانی، ۱۰۳ - ۱۰۴).

قیمت مروارید در ادوار مختلف با توجه به خریداران و شرایط آنها متفاوت بود. این چیزی است که خواجه نصیر طوسی بر آن تأکید کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۸: ۱۰۰ - ۱۰۱). به همین دلیل جدول قیمت مروارید در متون گذشته متفاوت است. ابوریحان بیرونی جدول مفصلی درباره قیمت مروارید در دوره عبدالملک مروان آورده که نشانگر اهمیت و رواج استفاده از مروارید در روزگار اوست (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۱۶ - ۲۱۷). در نواحی مختلف مبنای فروش متفاوت بود؛ در خراسان مروارید درشت را دانه‌ای و مرواریدهای خرد را وزنی می‌فروختند. در عراق و شام فروش مروارید به صورت عقد رواج داشت. گذشته از درشتی دانه‌های مروارید، باطراوت بودن، خوش‌آب و رنگ بودن، سالم‌بودن و صفاتی از این قبیل در قیمت مروارید تأثیر فراوان داشت (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۶۸ - ۱۶۹؛ فخر رازی، ۱۳۸۲: ۳۲۴). نوع مروارید چون بیضی، عیون، دُهلای، زیتونی، لوزی، مخروط، خُنبی، دُقی، قاعد نیز در بهای آن مؤثر بود. از دیگر عوامل مؤثر بر قیمت مروارید، محل صید آن بود. چنانکه قیمت مروارید بحرین، هندوستان و کیش متفاوت بوده است (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۷۰ - ۱۷۱). همچنین اندازه مروارید و اینکه از کدام طبقه غربال‌های مذکور به دست آمده باشد، در بهای آن تأثیر داشت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۰۴ - ۱۰۶). آنچه در گوه‌نامه آمده نموداری است از قیمت دقیق انواع و اقسام مروارید در سده نهم هجری (محمد بن منصور، ۱۳۳۵: ۱۹۸ - ۲۰۱). با اینکه مروارید مصرف پزشکی هم داشت و از جهتی به کار عموم مردم می‌آمد، اما مشتری اصلی آن شاهان و امرا و طبقه اشراف بودند. در منابع قدیم اخبار گوناگونی درباره برخی مرواریدهای معروف در خزانه شاهان و خلفا وجود دارد؛ در خزانه سلطان محمود، درّی فوفلی بود به وزن دو مثقال و چهار دانگ که «یتیمه» یعنی بی‌نظیر در بزرگی و نیکویی، خوانده می‌شد. قیمت آن را سه هزار دینار ملکی برابر با چهار هزار دینار رکنی برآورد کرده بودند. همچنین از درّی ویژه یاد شده متعلق به هشام عبدالملک که بعداً به دست آل عباس افتاد و جوهرشناس معروفی به نام ابن جصاص در زمان مقتدر، قیمت آن را صد و بیست هزار دینار برآورد کرد (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۸۶ - ۱۸۷؛ ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۲۴ - ۱۲۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۸: ۱۰۷ - ۱۰۸). نیز از مروارید یتیمی یاد شده که در اختیار مادر سلطان محمد خوارزمشاه بود و به سبب بهای بالا کسی نمی‌توانست به آسانی آن را بخرد. درّ یتیم خاصی در دست برخی خلفا بود که سالی یک بار در عید آن را از عمامه می‌آویختند. از این مروارید یتیم هنگام دیدار با فرستادگان هم استفاده می‌شد (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۸۸ - ۱۸۹). اعتقاد

بر این بود مروارید خاصی به نام درّ شبافروز وجود دارد که هرچه طلا بر آن بریزند به سبب ارزش بسیار، آن درّ حرکت می‌کند و بالای طلاها قرار می‌گیرد (همان: ۱۹۲؛ نیز نک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۸: ۱۱۳ - ۱۱۴). بر همین اساس امیرخسرو دهلوی گفته است:

سرشکم گفت در وقتی چو مروارید غلتانم که بر بالای زر غلتم
که می‌غلطید بر رویم (امیرخسرو دهلوی، ۱۳۸۷: ۵۷۰)

۳ - ۴. سفتن مروارید

مروارید را معمولاً به رشته می‌کشیدند و این امر مستلزم سفتن مروارید بود که در برخی از منابع ذیل ثقب و نظم مروارید از آن یاد شده است. مرواریدهای سفته را مثاقیب می‌گفتند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۱۸). مروارید را با فولاد می‌سفتند، اما طیبیان به جای فولاد از الماس استفاده می‌کردند (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۸۰؛ نیز نک: اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۳۰۳). سفتن مروارید علاوه بر آماده کردن آن برای به رشته‌کشیدن، فایده دیگری هم داشت و آن اینکه سوده آن را در مفرحات و داورها به کار می‌بردند (همان: ۱۸۱). اگر سوراخ مروارید کث می‌شد آن را «لنگ» می‌خواندند و به شدت از قیمت آن کاسته می‌شد. مثل «مروارید هرگز کث نیست» بر همین ویژگی مروارید دلالت دارد (نک: سنائی، ۱۳۸۵: ۲۴۷). همچنین مروارید گاه در اثر سفتن می‌شکست. در برخی مواقع سر سنبه را اندکی پهن می‌کردند و آن پهن را «پیازه مثقب» می‌گفتند. همچنین مروارید را نزدیک چراغ می‌گرفتند یا به روغن و موم می‌آغشتند تا هنگام ثقب نشکند. برای آزمون تیزی، سنبه آن را به دندان می‌سودند. اگر می‌تراشید تیز و آبدار تلقی می‌شد. دستگاه ثقب را «تخته سفته‌گری» می‌گفتند که از تخته و مسطر و سنبه تشکیل می‌شد و یکی از مسطرها مروارید را نگاه می‌داشت و بر دیگری سنبه نصب می‌شد. هر دو مسطر را «گیرا» می‌خواندند. هنگام سفتن کوزه‌ای پر آب که سوراخ ریزی داشت بر روی دستگاه قرار می‌گرفت و آبی که از آن می‌آمد، سوده و براده مروارید را می‌شست (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۸۲ - ۱۸۳). حکاک بارها مروارید را از گیرا خارج می‌کرد تا از درستی و اعتدال محل سفتن مطمئن شود (همان: ۱۸۴).

۳ - ۵. اصلاح مروارید

قدما برای محافظت از مروارید، آن را در شیشه می‌گذاشتند و سر شیشه را با گچ محکم می‌کردند و سالی یک یا دو بار بیرون می‌آوردند تا باد بخورد و دوباره در شیشه می‌نهادند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۸: ۱۰۴ - ۱۰۵؛ شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۳۳). حیوان و اجزای آن در معرض فساد و نابودی است و از آنجا که قدما مروارید را بخشی از وجود حیوان می‌دانستند، فساد آن را از این منظر توجیه می‌کردند و معتقد بودند اگر تباهی و فساد در

ماهیت و طبیعت مروارید نباشد، بلکه از بیرون بر آن عارض گردد، قابل اصلاح است. از دید قدما مروارید به سبب برخورد با پوست انسان و عرق و چرک او تباه می‌شود. گرمای حمام، برخورد با چربی، در رشته کشیدن و ضربه از دیگر عوامل آسیب به مروارید به شمار می‌آمد (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۷۲). کرم‌زدگی، عفونت، خُردگی و آسیب بیرونی به‌خصوص در هنگام سفتن از آفات مروارید محسوب می‌شد: «و قد قالوا أنّ لآلئ بعد استحکامها و استخراجها من البحر علی خطر من حدوث فساد فیها. او کان فی الأصل فی ضمنها من عفونة و تأکل و دود» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۱۹). مروارید متعفن را هنگام سفتن با مصطکی و سپیده قلعی پر می‌کردند تا آب و طراوت آن برگردد. همچنین فساد ظاهر درّ را با برداشتن یک لایه از آن اصلاح می‌کردند و فراخی سوراخ درّ به رشته کشیده را با پاره‌ای از مروارید هم‌رنگ اصلاح می‌کردند. همچنین خُردگی مروارید را با چوب خرزهره جلا می‌دادند و برخی از مرواریدهای کج و معوج را با سوهان گرد می‌کردند (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۷۳ - ۱۷۴). اگر مروارید کدر می‌شد آن را در پاره‌ای دنبه می‌نهادند و دنبه را در خمیر می‌گرفتند و در کوزه‌ای می‌نهادند و سرش را محکم می‌کردند و بر آتش معتدلی حرارت می‌دادند. سپس مروارید را با کافور دود می‌دادند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۲۱). از دیگر راه‌های رفع کدورت مروارید این بود که آن را با آرد برنج و یخ در کوزه می‌گذاشتند و آهسته تکان می‌دادند تا روشن شود. همچنین مرواریدی که طراوت از آن رفته بود را در مغز استخوان یا در میان خربزه پخته می‌گذاشتند. پس از مدتی طولانی رنگ آن اصلاح می‌شد. راه دیگر برای سپید کردن مروارید این بود که آن را در معجونی از سرکه، نوشادر، تنکار، بوره، قلعی سوده می‌جوشاندند و پس از سرد شدن آن را با نمک اندرانی می‌سودند. گاه مروارید زرد و سیاه را در پنبه می‌نهادند و بر آن کافور می‌ریختند و در پارچه‌ای پیچیده در روغن یاسمین می‌نهادند و بر آتش نرم حرارت می‌دادند تا فساد آن زایل شود (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۷۵ - ۱۷۶). از دیگر راه‌ها برای اصلاح رنگ مروارید استفاده از شیر انجیر، موم، آب ترنج، صابون، شخار، بوره، شیر تازه، اشنان، شبّ یمانی و سپیده تخم مرغ بود که هر یک به روشی خاص انجام می‌گرفت (همان: نیز نک: ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۲۲ - ۲۲۳؛ ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۱۰ - ۱۱۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۸: ۱۰۶).

۳ - ۶. کاربردهای مروارید

مروارید از جمله سنگ‌های حیوانی است که خواص فراوانی برای آن ذکر کرده‌اند؛ ارسطو طبع آن را سرد و تر دانسته و طبیبان هندی آن را معتدل ذکر کرده‌اند. سوده مروارید در مفرّحات به کار می‌رفت و معتقد بودند که ضعف و خفقان را بر طرف می‌کند و سبب قوت دل و تصفیه خون می‌شود. همچنین آن را باعث دفع ترس و کمک به روح می‌دانستند. در داروهای چشم هم به کار می‌رفت و آن را دلیل تقویت بینایی می‌دانستند.

مروارید را آب‌سای می‌کردند و همراه گلاب به منظور تسکین سردرد به کار می‌رفت (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۷۸؛ نیز نک: طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۳؛ زکریای قزوینی، ۱۳۴۰: ۲۰۲؛ طبری، ۱۳۹۱: ۲۵۶؛ شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۳۳؛ نظامی گنجوی، ۱۳۸۰: ۴۸). پودر نی پوسیده و پودر مروارید با شیر زن در بهبود آبله و بهق مؤثر بود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۸: ۱۰۵؛ ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۱۶؛ زکریای قزوینی، ۱۳۴۰: ۲۰۲ - ۲۰۳). آبی که به مروارید تبدیل می‌شد در درمان برص و دمعه مؤثر بود (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۷۹). همچنین مروارید آب‌سود در درمان دندان‌درد کاربرد داشت (همان). برخی متون طبّی مروارید را در تفریح دل از طلا قوی‌تر دانسته و گفته‌اند در بهبود اسهال، درمان ضعف جگر و گرده، بدبویی دهان، سنگ مثانه و کلیه، دفع سموم، دفع یرقان، التیام زخم، درمان انواع بیماری‌های چشم، زدودن زنگ از دندان، تقویت لثه و بهبود جذام بسیار مؤثر است (حکیم مؤمن، ۱۳۹۰: ۷۷۳ - ۷۷۴؛ نیز نک: انصاری شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۰۰؛ عقیلی خراسانی، ۱۳۸۷: ۷۹۹). محلول مروارید در درمان پیسی مفید بود: «اگر محلول کنند و بر سپیدی پیسی بمالند نیک شود» (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۲۵۹) مروارید در دفع زهر و زیباکردن چهره هم به کار می‌رفته است (انصاری دمشقی، ۱۳۸۲: ۱۱۴). بهبود علائم صرع از دیگر خواص مروارید بود: «اگر خداوند صرع بخورد، ساکن گرداند» (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۲۵۹). همواره این خطر وجود داشت که در درون مروارید زهر باشد و به همین دلیل در سفتن آن احتیاط می‌کردند. حتی جوهریان برای اعتمادسازی مروارید را در دهان می‌نهادند و سپس با آستین پاک می‌کردند تا احتمال زهرآگینی رفع شود (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۸۰ - ۱۸۱). مروارید در تزیین هم کاربرد فراوان داشت و از اسباب تجمل شاهان و امرا به شمار می‌آمد چنانکه ریش فرعون به مروارید آراسته بود: «به ریش فرعون از نظم لؤلوی خوشاب» (خاقانی شروانی، ۱۳۸۷: ۵۵). بیشتر اوقات تزیین مستلزم آویختن مروارید بود: «إذا كان جدوى الجواهر هو التزيين بها و أكثر ذلك بالتعليق من بعض الأعضاء» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۱۸). در معبد سومنات بتی بزرگ بود که چهار ستون به صورت فرشته بر اطراف آن نصب کرده بودند و پوششی مرواریدنشان بر آنها انداخته بودند: «کمری از یاقوت الماس بر میان او بستندی و مانده چیزی از دیبای سیاه چهارسو به مروارید بافته و بر چهار ستون بر سر وی بود» (ابن محدث تبریزی، ۱۳۹۷: ۵۶). نور جواهرات چشم زائران معبد را خیره می‌کرد و آنها آن را دلیل بر اعجاز معبد می‌دانستند (همان). ستون مسجدی در افریقیه از گوهر بوده که آن را در غلاف گرفته بودند. در ایام خاصی آن را می‌گشودند و با کارد از آن می‌تراشیدند و به زائران می‌دادند و اعتقاد داشتند در بهبود مارگزیده و مسموم مؤثر است (همان: ۶۱). ایجاد عقد و هار در میان جوهریان و در صنعت مروارید امری مهم بود و به کاربرد مروارید در تزیین ارتباط داشت. کسی که مرواریدهای سفته را به رشته می‌کشید، «نظام» خوانده می‌شد. او تختی داشت که بر روی آن کرباس کبود می‌انداخت و مرواریدها را بر آن تخت می‌ریخت و با سوزن و نخی ابریشمی آنها را به رشته می‌کشید.

گاه عقد از مرواریدهای گوناگون درست می‌شد و هر نوع در جای مشخصی از رشته قرار می‌گرفت. ریسمان را به هم می‌آوردند و محل اتصال را «سر متاع» و نقطه مقابل آن را «پای متاع» می‌گفتند. اول دانه‌های ریز و سپس دانه‌های درشت به نظم کشیده می‌شد (ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۰۹ - ۱۱۰).

۳ - ۷. ساختن مروارید مصنوعی

یکی از امور عجیب در دنیای قدیم «تولید مروارید» بود که از چند راه انجام می‌گرفت؛ ریزه و سوده مروارید را با آب نمک می‌شستند سپس با نوشادر و سفیده تخم مرغ می‌آمیختند و در داخل ترنجی که یک نیمه آن را برداشته بودند، می‌نهادند و نیمه دیگر را بر آن قرار داده سر آن را می‌دوختند. سپس آن را در کرباس می‌پیچیدند و در چاله‌ای در سرگین تر و خشک اسب می‌گذاشتند و تغاری واژگونه بر آن می‌نهادند و بر آن خاک می‌ریختند و بعد از شش روز بیرون می‌آوردند. سپس آن را در پارچه ابریشمین به صورت گلوله در می‌آوردند و با سوزن نقره سوراخ می‌کردند و پس از سه روز در خمیر گرفته و به خورد مرغ خانگی می‌دادند و مرغ را آنقدر می‌دواندند تا از خستگی بر زمین می‌افتاد. آنگاه آن را می‌کشتند و گلوله‌ها را از چینه‌دانش خارج می‌کردند و به شیر می‌شستند تا سفید و درخشان شود (جامع‌الصنایع، بی‌تا: برگ ۳ - ۴). دستور دوم برای ساخت مروارید چنین بود که پاره‌های مروارید را در هاون می‌کوفتند و با سوده طلا و نقره می‌آمیختند و در سرکه می‌نهادند و به خورد مرغ سیاه می‌دادند و پس از کشتن مرغ، مروارید باطراوت به دست می‌آوردند (همان: برگ ۴ - ۵). علاوه بر این دو روش، پنج روش دیگر هم برای ایجاد مروارید شناخته می‌شد. از طریق این روش‌ها سوده و خرده مروارید را طی فرایندهای طولانی و دقیق و با استفاده از مواد و ابزارهایی چون ترنج، سیر، صدف، شیر، آرد ماش، سرکه، پنیر، آرد میوه، لیمو، پیاز، ماهی، ماکیان، موی اسب، پر مرغ، خمیر، کاسه چینی، کفچه نقره‌ای و حریر سپید به تولید مروارید می‌پرداختند (همان: برگ ۵ - ۹).

۳ - ۸. مروارید در فرهنگ عامه و خواب‌گزاری

مروارید از روزگار قدیم، در فرهنگ عامه حضور آشکاری داشته است. علاوه بر برخی آداب و رسوم که در این مقاله به آن اشاره شده و از جهاتی به فرهنگ عامه مردم هم مربوط است، در اینجا به موارد دیگری نیز اشاره می‌شود؛ برای نرم‌شدن مروارید آن را در ترنج ترش می‌نهادند: «اگر مروارید به ترشه ترنج اندر نهند نرم گردد» (جمالی یزدی، ۱۳۸۶: ۱۶۹). سوده مروارید را می‌خوردند و تصور می‌شد برای درد دل مفید است (همان: ۱۷۰). گاه مروارید را در سرکه و نوشادر می‌نهادند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۱۲). برای دفع زردی، مروارید را در دنبه قرار می‌دادند و آن را با خمیر می‌پوشاندند و در آتش می‌گذاشتند تا سفید و شفاف شود (دنیسری، ۱۳۵۰: ۱۵۴). مردم دیدن صدف را به

فال نیک می‌گرفتند و شادی می‌کردند:

چون که بالغ بود درو گوهر می‌کند نقل او به جای دگر
... از قدومش شوند مردم شاد یکدگر را کنند مبارک‌باد
(آذری اسفراینی، ۱۴۰۳: ۲۶۲ - ۲۶۳)

بنا بر حدیثی خداوند فرشتگانی دارد چون باران که اگر بر زمین ببارند، گندم به وجود می‌آید و اگر بر دریا ببارند مروارید به وجود می‌آید (ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۱۰۳۰). مروارید را حاصل رعد و برق یا شبی که در دریا می‌افتد، می‌دانستند. مردم باور دارند که آب شیرین اگر در دریا بیفتد، هر چکه آن یک مروارید می‌شود. گاه تمساحی را خشک می‌کردند و گرد آن را با مروارید و عنبر و زعفران مخلوط می‌نمودند و برای تأمین نیروی از دست رفته، آن را به صورت قرص می‌خوردند (همان). گاهی از استخوان صدف، درپوش برای لوله فاضلاب می‌تراشیدند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۳۱). معروف بود که هنگام سفتن، مروارید بزرگ و ارزشمند را به شاگردانی که از بهایش خبر نداشتند، می‌دادند تا بدون هیچ‌گونه فشار روحی ناشی از ارزش والای در آن را سوراخ کنند: «مرواریدهای بزرگ ثقبان به شاگردان جاهل دهند که قیمت آن ندانند تا ایشان از سر غفلت و ناشناسی قیمت آن را سوراخ توانند کرد که اگر قیمت آن بدانند ... دلیر نباشند بر تصرف کردن در آن و دست ایشان لرزان شود و باشد که سوراخ کژ آید یا بشکند» (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۸۱؛ نیز نک: ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۱۸). نظامی به این عقیده اشاره کرده است:

ز گوهر سفتن استادان هراسند که قیمت‌مندی گوهر شناسند
نبینی وقت سفتن مرد حکاک به شاگردان دهد در خطرناک
(نظامی گنجوی، ۱۳۹۰: ۲۱)

مروارید در خواب و تعبیر آن هم بازتاب یافته است و بر مقام، همسر، فرزند، علم، مال، نیکی به مردم و سخن دلالت دارد؛ اگر کسی در خواب ببیند که مروارید یافته است، به مقام پادشاهی خواهد رسید. اگر زن بی‌شوهر در خواب مروارید ببیند، با مردی نیک ازدواج خواهد کرد. مروارید گاه بر پسر دلالت دارد (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۳۴۹). یافتن مروارید در خواب بر بازآمدن کار رفته و به یاد آوردن قرآنی که فراموش شده، دلالت دارد (حبیش تفلّیسی، ۱۳۸۸: ۱۳۲). مروارید در آب افکندن دلالت دارد بر نیکی در حق کسی که لیاقت آن را ندارد. دیدن مروارید به رشته کشیده، دلالت بر سخن نیک، علم و کلام خدا دارد. مروارید ناسفته بر دختر دلالت دارد. اگر کسی در خواب ببیند که از دهانش مروارید بیرون می‌آید، بر سخن نیکو دلالت دارد. خوردن مروارید دلیل فراموش کردن علم و گاه دلیل فراگرفتن علم است (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۳۵۰).

۳- ۹. مروارید و زبان فارسی

نقش مهم مروارید در زندگی مردم، در زبان فارسی تأثیر آشکاری داشته و لغات و ترکیبات فراوانی در این زمینه پدید آمده است. مروارید را فوم و دهرم گفته‌اند. بسیاری از اسامی و صفات مروارید با بلاغت مرتبط است، یعنی این اسما و صفات جنبه تصویری دارند: «بیشتر این القاب و اسامی به طریق تشبیه و استعارت است» (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۵۸). «فأكثرها مقولة على وجه تشبيه» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۵: ۲۰۹). مروارید دانه‌درشت را که قابل شمردن باشد، «دانه‌شمار» گفته‌اند. از نظر رنگ، انواع مروارید عبارت بود از خوش‌آب یعنی براق و درخشان که شاهوار هم نامیده می‌شد، تیزاب، شکرگون، آسمان‌گون، سیاه‌آب، سرخ‌آب، خشک‌آب، سیمایی (به رنگ جیوه)، شمسی، شمعی (به رنگ شمع)، زیتی، تبنی (به رنگ کاه)، زرد، غمامی (به رنگ ابر)، رخامی (مرمی رنگ)، رصاصی (به رنگ قلع)، حصی (به رنگ گچ) و صدف‌رنگ (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۵۸؛ نیز نک: شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۳۲-۳۳۳). تعبیر آب مروارید بر رونق و طراوت و تازگی و پاکی مروارید اطلاق می‌شود نه مرطوب بودن آن (همان). مروارید را کوکب درّی یعنی ستاره روشن هم خوانده‌اند و مروارید آبدار و بَرّاق و روشن و باطراوت را شاهوار، نجم، عیون، خوشاب. از نظر شکل نیز مروارید انواع و اقسام فراوانی داشته است؛ مروارید کاملاً گرد را که در کف دست قرار نمی‌گرفت، غلطان می‌گفتند. عنبی یعنی به شکل دانه انگور، فوفلی یعنی مروارید به شکل فوفل که نام میوه درختی بود به همین نام، شلغمی به مروارید گردی که بالای آن قبه‌ای بود، اطلاق می‌شد. از دیگر انواع می‌توان به عدسی، بیضی، دفی (به شکل دف)، خنبی (کوزه‌ای) و زیتونی اشاره کرد (همان: ۱۵۸-۱۶۰). مروارید فُلکی منسوب است به فُلکه یعنی چوبی گرد و مسطح که در انتهای میله نخ‌ریسی قرار می‌دادند تا تعادل آن در دست ریسندگان حفظ شود و بهتر بگردد. این چوب را در فارسی بادریسه می‌گفتند: «الفُلکی و بالفارسیه: بادریسکی. فان فلکة المغزل بادریسه» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۱۰). از دیگر انواع مروارید می‌توان به این موارد اشاره کرد: نردی (شبیه مهره شطرنج)، لوزی (شبیه بادام)، شمعی (مرواریدی که طولش زیاد بود)، شعیری (شبیه دانه جو)، خشن (مروارید درشت و ناهموار)، حواری (مرواریدی ناهموار که از هند حاصل می‌شد)، فقاعی (شبیه کوچه فقاع)، کژپشت (جوهری نیشابوری، ۱۳۷۴: ۱۶۰-۱۶۱). برخی از عناوین مروارید چون چون «درّ مکنون» و «درّ منضود» در شعر فارسی مکرراً به کار رفته است.

۳- ۱۰. مروارید در شعر فارسی

در ادوار مختلف شعر و نثر فارسی، مروارید و وابسته‌های آن چون صدف و دریا به قدری به کار رفته و دسنمایه ایجاد مضامین و تصاویر شعری قرار گرفته است که جمع‌آوری و دسته‌بندی و توضیح آن اشعار موضوع رساله مفصلی است. کمتر شاعری را می‌توان یافت

که به این موضوع و ظرفیت آن در مضمون‌سازی و تصویرآفرینی توجه نکرده باشد. رنگ، شکل، طراوت، شیوه تشکیل، صید و استحصال، ارزش و بها، صدف و دریا، زینت و آرایش و مباحثی از این دست در شعر فارسی مکرر و به صورت گسترده انعکاس یافته است. به سبب گستردگی موضوع و مجال اندک این پژوهش، فقط چند تصویر عام از مروارید ذکر می‌شود، سپس مضامین و تصاویری خاص‌تر از این بن‌مایه نقل خواهد شد. تصویر دندان در هیئت مروارید:

سپید سیم زده بود و درّ و مرجان بود ستاره سحری بود و قطره باران بود
(رودکی، ۱۳۸۳: ۳۷)

تصویر موی سپید در هیئت مروارید:

فروبارید مروارید گرد این سیه دیا که بر دو عارض من بست دست بی‌وفا عالم
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۸۰)

هنگام صله دهان شاعران را پر از مروارید می‌کردند:

گر به دریا جستی و دستت پر از گوهر نشد مدح او کن تا کند ناجسته پر گوهر دهان
(عنصری، ۱۳۶۳: ۲۷۳)

ظاهراً دانه‌های مروارید را با جزع سیاه و سفید به رشته می‌کشیدند:

به جزع ماند یک بر دگر سپید و سیاه به رشته کرده همه گرد جزع مروارید
(کسایی مروزی، ۱۳۷۵: ۸۰)

مروارید گاهی به عنوان هدیه یا خراج به کار می‌رفت: «خواجه بر پای خاست و زمین بوسه داد و پیش تخت رفت و عقدی گوهر به دست امیر داد و گفتند ده هزار دینار قیمت آن بود» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۱۴۵). در ضمن هدیه امیر مسعود به فرستاده خلیفه: «پنجاه تیغ قیمتی هندی و جامی زرین از هزار مثقال پر مروارید و هزار پاره یاقوت» (همان: ۲۹۳). در ضمن هدیه علی بن عیسی بن ماهان به عباسیان: «بیست عقد گوهر سخت قیمتی و سیصد هزار مروارید» (همان: ۴۱۲).

از صدف جام و قدح می‌ساختند:

من که دریاکش سرمست چو دریا باشم گوش ماهی چه کنم جام صدف چه ستانم
(خاقانی شروانی، ۱۳۷۸: ۷۸۲)

از صدف به عنوان هاون استفاده می‌شد و برخی مواد را در آن می‌سودند:

غالبه‌سای آسمان سود در آتشین صدف از پی مغز خاکیان لخلخه‌های عنبری
(همان: ۴۲۰)

زمین در مشک پیمودن به خروار هوا در غالبه سودن صدف‌وار
(نظامی گنجوی، ۱۳۹۰: ۸۴)

درون صدف دندان‌دار است:

کسی در دل چو دریا کینه دارد که دندان چون صدف در سینه دارد
(همان: ۱۹۷)

مروارید تازه را در پنبه می‌نهادند:

گرفته در حریرش دایه چون مشک چو مروارید تر در پنبه خشک
(همان: ۲۷)

«شادروان مروارید» از نواهای کهن ایرانی بوده که باربد آن را می‌نواخته است:

چو شادروان مروارید گفتی لبش گفتی که مروارید سفتی
(همان: ۱۱۶)

تابوت بزرگان را با مروارید می‌آراستند:

گرفته مهد را در تخته زر برآموده به مروارید و گوهر
به آیین ملوک پارسی‌عهد بخوابانید خسرو را در آن مهد
(همان: ۲۵۴)

گذر روزگار مروارید را زرد و کهنه می‌کند:

درنگ روزگار و گونه گرد کند رخسار مروارید را زرد
(همان: ۲۷۰)

مروارید اوّل هر صدف، درخشان‌تر است:

دری کاوّل شکم باشد صدف را ز لؤلؤ بشکند بسیار صف را
(همان: ۸۳)

مروارید را هنگام تری می‌سفتند:

به ترک لؤلؤ تر چون توان گفت که لؤلؤ را به تری به توان سفت
(همان: ۹۰)

مروارید را به گیسو می‌بستند:

به گیسو برنشاند کوکب زر زده در کوکب زر لؤلؤی تر
(همان: ۲۳۱)

گاه گوهر بیرون از صدف تشکیل می‌شد:

نه تبخاله است بر گرد دهان آن پری پیکر ز تنگی این صدف بیرون لب جا داده گوهر را
(صائب تبریزی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۸۵)

از صدف به عنوان کاسه گدایی استفاده
می کردند:

کاسه دریوزه گردد چون صدف شد بی گهر ریزش دندان فزاید حرص روزی خواره را
(همان: ۱۰۷)

نتیجه گیری

سواحل ایران از دیرباز محل صید مروارید بوده و این امر در فرهنگ و تمدن ایران، تأثیر آشکاری داشته است. از خلال متون کانی شناختی و متون ادبی می توان جایگاه مروارید در فرهنگ و تمدن ایرانی و آیین ها و باورهای وابسته به آن را تا حدودی ترسیم کرد. اعتقاد مسلمانان در خصوص شیوه تشکیل مروارید به اندیشه های ارسطو بازمی گردد. جزیره کیش، خارک، دهلک، سیراف، بحرین، سقطر، غب در سرانندی، مسکت (مسقط)، جولد و سفاله زنج در هندوستان از مهم ترین اماکن صید مروارید به شمار می آمد. موضع صید را مغاص می گفتند که برای اندازه گیری عمق آن از ریسمان و گوی سربی خاصی استفاده می شد و خطرانی چون حمله تمساح و کوسه در کمین غواصان بود. غوص در تابستان انجام می گرفت و غواصان از چوبی خاص که دو سرش به طناب بسته بود و سنگی بر آن قرار داشت برای رفتن به عمق آب استفاده می کردند. میزان ضبط نفس در زیر آب مسئله مهمی بود و برای حل آن از برخی ابزارها چون لوله چرمی خاصی که غواص از آن نفس می کشید، استفاده می کردند. ارزش مروارید سبب شده بود این سنگ نقش مهمی در نظام اقتصادی جامعه ایفا کند. حکومت، حق صید را در ازای دریافت مبلغی به تاجران می داد یا از مروارید سهم می برد. تاجران هم به غواصان مزد می دادند. قیمت مروارید بسته به رنگ، جنس، شکل و طراوت و تازگی در زمان های مختلف متفاوت بود. سفتن مروارید و به رشته کشیدن آن هم آیین های خاصی داشت و برای انجامش از ابزارهای مختلفی چون تخته سفته گری استفاده می شد. راه و رسم های گوناگونی برای اصلاح و بهبود کیفیت مروارید رایج بود و در انجام این امر از موادی چون دنبه، خمیر، آرد برنج، مغز استخوان، سرکه، نوشادر، شیر انجیر و شخار استفاده می شد. برای مروارید خواص فراوانی از جمله درمان بیماری های چشم، دهان و دندان، بیماری های پوستی و صرع تصور می شد. یکی از امور غریب در دنیای کهن، ایجاد مروارید مصنوعی بود که معمولاً از سوده و ریزه مروارید، طی فرایندهای خاص و با استفاده از موادی چون ترنج، شیر، آرد ماش، سیر، سرکه، پیاز، لیمو، موی اسب پدید می آمد. دانه های مروارید مصنوعی را به خورد مرغ می دادند و پس از دواندن مرغ و کشتش، آنها را از چینه دان مرغ خارج می کردند. مروارید در فرهنگ عامه و خوابگزاری هم نقش مهمی داشت. رواج انواع و اقسام مروارید در زندگی مردم، سبب پدید آمدن واژگان، ترکیبات و تعابیر خاصی در زبان فارسی شده است.

همچنین نقش مروارید در جامعه سبب حضور بسیار گسترده آن در شعر و نثر فارسی شده و شاعران با استفاده از ویژگی‌های طبیعی و فرهنگی مروارید، اشعار بسیاری سروده و مضامین و تصاویر فراوانی خلق کرده‌اند. از خلال این پژوهش می‌توان به درک بهتری از جایگاه خاص مروارید در فرهنگ و تمدن ایرانی و آیین‌ها و باورهای گوناگون آن در جامعه ایرانی و نقشش در زبان و ادب فارسی رسید.

کتابنامه

- آذری اسفراینی، حمزه بن علی ملک. (۱۴۰۳). *غرایب الدنيا و عجایب الاعلا*. تصحیح وحید رویانی و یوسف علی یوسف نژاد. تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- ابن بطوطه، ابوعبدالله محمد. (۱۳۷۶). *سفرنامه*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: آگه.
- ابن محدث تبریزی. (۱۳۹۷). *عجایب الدنيا*. تصحیح علی نویدی ملاطی. تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- ابوالقاسم کاشانی، عبدالله بن علی. (۱۳۸۶). *عرایس الجواهر و نفایس الأطایب*. به کوشش ایرج افشار. تهران: المعی.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد. (۱۳۷۴). *الجماهر فی الجواهر*. تحقیق یوسف هادی. تهران: علمی و فرهنگی و دفتر نشر میراث مکتوب.
- اسدی طوسی، علی بن احمد. (۱۳۸۹). *گرساسب نامه*. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: دنیای کتاب.
- امیر خسرو دهلوی، خسرو بن محمود. (۱۳۸۷). *دیوان*. تصحیح اقبال صلاح الدین. با مقدمه محمد روشن. تهران: نگاه.
- انصاری دمشقی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۲). *نُخبَةُ الدهر فی عجائبِ البَرِّ و البحر*. ترجمه سید حمید طیبیان. تهران: اساطیر.
- انصاری شیرازی، علی بن حسین. (۱۳۷۱). *اختیارات بدیعی*. تصحیح محمد تقی میر. تهران: شرکت دارویی پخش رازی.
- بیهقی، محمد بن حسین. (۱۳۸۸). *تاریخ بیهقی*. تصحیح محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی. تهران: سخن.
- تجلی پور، مهدی. (۱۳۶۱). «غواص مروارید در خلیج فارس». *نشریه هدهد*. س ۴. ش ۳. صص ۲۴۸ - ۲۶۱.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی مشهور به غرر اخبار ملوک فارس و سیرهم*. ترجمه محمد فضائلی. تهران: قطره.
- جامع الصنائع. (بی تا). نسخه شماره ۲۸۴۹۰. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- جمالی یزدی، ابوبکر مطهر. (۱۳۸۶). *فرخنامه*. به کوشش ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.
- جودکی، محمدعلی و هدایتی، علی اصغر. (۱۳۹۳). «بررسی تاریخی غوص و صید سنتی مروارید در خلیج فارس». *فصلنامه مطالعات فرهنگی - سیاسی خلیج فارس*. س ۱. ش ۱. صص ۷۳ - ۸۹.

- جوهری نیشابوری، محمد بن ابی البرکات، (۱۳۸۳). *جواهرنامه نظامی*. به کوشش ایرج افشار و محمد رسول دریاگشت. تهران: میراث مکتوب.
- حبیبش تفلّیسی، کمال‌الدین ابوالفضل، (۱۳۸۸). *کامل‌التعبیر*. تصحیح سید حسین رضوی برقعی. تهران: نی.
- حسن دوست، محمد، (۱۳۹۵). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حسینی، مریم، (۱۳۸۷). «مروارید جان در صدف تن، سمبلی گنوسی در شعر فارسی». *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان*. س ۷. ش ۲۵. صص ۴۹ - ۶۴.
- حکیم مؤمن، محمد مؤمن بن محمد زمان، (۱۳۹۰). *تحفه حکیم مؤمن*. با مقدمه میرسید احمد روضاتی. تهران: سنائی.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل، (۱۳۸۷). *دیوان*. تصحیح ضیاءالدین سجادی. تهران: مرکز.
- خواب‌گزاری، به همراه *التحییر* امام فخر رازی، (۱۳۸۵). مؤلف ناشناخته. به کوشش ایرج افشار. تهران:
- خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۷۳). «ترانه مروارید (یک شعر تمثیلی - مجازی گنوستیکی)». *کلک*. ش ۵۳. صص ۱۵۶ - ۱۶۷.
- دنیسری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۵۰). *نوادرات‌التبادر لتحفه البهادر*. به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و ایرج افشار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ذوالفقاری، حسن، (۱۳۹۵). *باورهای عامیانه مردم ایران*. با همکاری علی‌اکبر شیری. تهران: چشمه.
- رودکی، جعفر بن محمد (۱۳۸۳). *دیوان*. شرح و توضیح منوچهر دانش‌پژوه. تهران: توس.
- زاوش، محمد، (۱۳۷۵). *کانی‌شناسی در ایران قدیم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زکریای قزوینی، محمد بن محمود، (۱۳۴۰). *عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات*. تصحیح نصرالله سبوحی. تهران: کتابخانه ناصر خسرو.
- سرکاراتی، بهمن، (۱۳۵۲). «مروارید پیش خوک افشاندن». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*. ش ۱۰۸. صص ۴۶۸ - ۴۹۱.
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله، (۱۳۸۶). *کلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.
- سنائی، مجدود بن آدم، (۱۳۸۵). *دیوان*. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: سنائی.
- سیف فرغانی، (۱۳۶۴). *دیوان*. تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: فردوسی.

شمس‌الدین آملی، محمد بن محمود. (۱۳۸۱). *نفائس‌الفنون فی عرایس‌العیون*. تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه.

شهمردان بن ابی‌الخیر. (۱۳۶۲). *نزهت‌نامه علایی*. تصحیح فرهنگ جهانپور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صائب تبریزی، محمد علی. (۱۳۸۳). *دیوان*. به کوشش محمد قهرمان. تهران: علمی و فرهنگی.

عقیلی خراسانی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸). *مخزن‌الادویه (قربادین کبیر)*. تهران: سنائی.

علیجانی، مهدی و شرفی، محبوبه. (۱۴۰۰). «واکاوای صید و فروش مروارید با تکیه بر متون جغرافیایی قرون سوم تا هشتم هجری». *پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران*. س ۱۰. ش ۱. صص ۵۳ - ۷۲.

عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد. (۱۳۶۳). *دیوان*. به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: سنائی.

طبری، محمد بن ایوب الحاسب. (۱۳۹۱). *تحفه‌الغرائب*. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

طوسی، محمد بن محمود. (۱۳۸۷). *عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات*. به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: علمی و فرهنگی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۸۲). *جامع‌العلوم*. تصحیح سید علی آل داود. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.

قاسمیان، سلمان. (۱۴۰۰). «جایگاه صید و تجارت مروارید در همگرایی ساحل‌نشینان خلیج فارس عصر قاجار». *پژوهش‌های تاریخی*. س ۱۳. ش ۴. صص ۳۹ - ۵۴.

کاترمر، رابرت. (۱۳۹۸). «تاریخ و ماقبل تاریخ صید مروارید در خلیج فارس». در مجموعه مقالات *تاریخچه صید و تجارت مروارید در خلیج فارس*. ترجمه غلامرضا زائری. بندرعباس: نسیم بادگیر.

قیم، بهادر، سهرابی، طیبه و ساکی مفرد، صفیه. (۱۳۹۵). «تجارت مروارید در ساحل شمالی خلیج فارس دوران قاجار»، *فصلنامه جندی‌شاپور*. س ۲. ش ۵. صص ۹۲ - ۱۰۳.

کسائی مروزی، ابوالحسن علی بن محمد. (۱۳۷۵). *کسائی مروزی، زندگی، شعر و اندیشه*. /و. تألیف و تحقیق محمد امین ریاحی. تهران: علمی.

گیلگمش (۱۳۹۲). ترجمه داوود منشی‌زاده. تهران: دات.

محمدبن منصور. (۱۳۳۵). *گوهرنامه*. تصحیح منوچهر ستوده. فرهنگ ایران زمین. ش ۴.

صص ۱۸۵ - ۳۰۲.

محمدی، محمدحسین و فرمانی انوشه، نازیلا. (۱۳۹۲). فرهنگ احجار کریمه و معدنی‌ها در ادب فارسی. تهران: زوآر.

ناصرخسرو، ابومعین. (۱۳۶۵). دیوان. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۹۰). خسرو و شیرین. تصحیح برات زنجانی. تهران: دانشگاه تهران.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۰). لیلی و مجنون. تصحیح وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۴۸). تنسوخ‌نامه/ایخانی. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

نهج‌الفصاحه. (۱۳۸۸). ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: دنیای دانش.

