

بررسی و تحلیل تجلی زمان و مکان مقدس اساطیری در عرفان (با توجه به متون برگزیده، نثر عرفانی فارسی تا قرن هفتم هجری)

کوروش گودرزی* - دکتر سید محسن حسینی مؤخر** - دکتر محمدرضا روزبه***

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان -
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

چکیده

در این مقاله تلاش شده است تا ضمن تعریف و تبیین وجوه تشابه و تفاوت اسطوره و آیین و عرفان، تجلی و تأثیر و رد پای محسوس و نامحسوس زمان و مکان مقدس اساطیری و آیین‌های مربوط به هر یک در برگزیده نثر عرفانی فارسی تا قرن هفتم هجری قمری مورد تبیین و تحلیل قرار گیرد. با توجه به برخی بنیادهای مشترک اسطوره و عرفان در آفاق تاریخ تفکر بشر، و در پرتو ضمیر ناخودآگاه مشترک وی، زمان و مکان قدسی و آیینی نیز به مثابه دو مقوله مشترک بین اسطوره و عرفان، کارکردهایی مشابه و مشترک یافته‌اند که این تشابه و اشتراکات در متون عرفانی ادوار گوناگون، تجلی یافته‌اند. کارکردهایی از قبیل ترک دنیا، شهود حق، ادب‌دانی، بازگشت به زمان و مکان ازلی، احساس آرامش، تزکیه، درک حضور خدایان و طلب خواسته‌ها.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، عرفان، آیین، زمان و مکان مقدس، ضمیر ناخودآگاه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۷/۱۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۹/۲۲

*Email: Kourosh_goodarzi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: Hoseyna_sm@yahoo.com

***Email: Rayan.roozbeh@yahoo.com

مقدمه

اسطوره، نوع نگرش انسان‌های آغازین به جهان هستی است و بالطبع این نگرش به واسطه کارکردهای دینی و اجتماعی خاصی که داشته است، با آیین‌ها و مناسکی نیز همراه بوده است. این آیین‌ها مانند بسیاری موارد دیگر مربوط به انسان‌های پیشین، یا به همان شکل یا به شکلی دگرگون شده به دوران جدید رسیده‌اند و یا از میان رفته‌اند. یکی از مقوله‌هایی که می‌توان رد پای آیین‌ها و مناسک اسطوره‌ای را در آن پیگیری و بررسی کرد، عرفان است. عرفان نیز مانند اسطوره، نوعی نگرش رازناک به جهان هستی است که به مرور زمان با آداب و مناسک خاصی نیز همراه شده است. بین برخی آیین‌های اساطیری با بعضی مناسک عرفانی گاهی شباهت‌هایی به چشم می‌خورد که قابل تأمل و بررسی است. مسأله اصلی پژوهش حاضر، بررسی تجلی زمان و مکان اساطیری در متون برگزیده منثور عرفانی فارسی است.

شناخت و تبیین رابطه عرفان و اسطوره و نیز شناسایی جلوه‌ای از آیین‌های اسطوره‌ای در نثر عرفانی فارسی از مهم‌ترین مسائل و اهداف این تحقیق است. گذشته از این به واسطه ارتباط عمیق عرفان و اسطوره، درک معنای درست عبارات، زمانی امکان‌پذیر است که پیوندهای بینامتنی عرفان و اسطوره برقرار و آشکار شده باشد. نیاز است در همین ابتدا به نکته مهمی اشاره کنیم که هدف ما به هیچ وجه این نیست که عرفان را شاخه‌ای برگرفته از اسطوره یا به طور کلی متأثر از آن بدانیم. می‌خواهیم با توجه به ضمیر ناخودآگاه جمعی و مشترک بین ملل گوناگون، به ردّ پاهای اشتراکات محسوس و نامحسوس میان این دو مقوله با دلایل و شواهد اشاره نماییم. اشتراکاتی که نه تنها در اسطوره و عرفان، در زمینه‌های دیگر حیات بشری نیز قابل مشاهده است.

پیشینه تحقیق

پیش از این نیز اندیشمندان زیادی به شناخت اسطوره و پیگیری تجلی‌های آن در مقوله‌هایی مانند دین و ادبیات و جامعه‌شناسی پرداخته‌اند. کسانی همچون میرچا الیاده (۱۳۷۲)، کربن (۱۳۸۳)، فریزر (۱۳۸۶)، جلال ستاری (۱۳۷۲)، و نیز مظفری (۱۳۸۸)، شجاری (۱۳۸۸)، رحیمیان (۱۳۷۹)، آقایی قلهکی (۱۳۸۸) هر یک به نوعی در مورد نقش و جای پای اساطیر در ابعاد مختلف به بحث و بررسی پرداخته‌اند که به فراخور موضوع و بحث از برخی یافته‌های آنان در این پژوهش نیز استفاده شده است. با این همه، در مورد مسأله و موضوع خاص این تحقیق، یعنی «تجلی زمان و مکان اسطوره‌ای در عرفان» کار مستقل و مشخصی صورت نگرفته است.

سؤال‌های تحقیق

زمان و مکان در اسطوره و عرفان دارای چه ویژگی‌هایی هستند؟
آیا میان کارکردهای زمان و مکان اساطیری و عرفانی تشابهاتی هست؟
این تشابهات در چه کارکردهایی و چگونه خود را جلوه‌گر می‌سازند؟
ضمیر ناخودآگاه جمعی و مشترک، در این مقوله چه نقش و تأثیری دارد؟

تعاریف (اسطوره، آیین، عرفان و رابطه آنها)

آنچه از تعاریف اسطوره دستگیر ما می‌شود، حکایت از ارزش و اهمیت زیربنایی اساطیر در دوران کهن دارد. اساطیر، چه برای ما امری موهوم باشند و چه واقعی، مهم‌ترین پایه اندیشه انسان نخستین هستند. «اسطوره در لغت با واژه *Historia* به

معنی روایت و تاریخ هم‌ریشه است؛ در یونان، Mythos به معنی شرح، خبر و قصه آمده که با واژه انگلیسی Mouth به معنی دهان، بیان و روایت از یک ریشه است. هر چند اسطوره در دیدگاه‌های گوناگون، تعاریف و تعبیر متعدّد دارد، اما در یک کلام می‌توان آن را چنین تعریف کرد: اسطوره عبارت است از روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان، فرشتگان، موجودات فوق طبیعی و به طور کلی جهان شناختی که یک قوم به منظور تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد؛ اسطوره سرگذشتی راست و مقدّس است که در زمانی ازلی رخ داده و به گونه‌ای نمادین، تخیلی و وهم‌انگیز می‌گوید که چگونه چیزی پدید آمده، هستی دارد، یا از میان خواهد رفت، و در نهایت، اسطوره به شیوه‌ای تمثیلی کاوشگر هستی است. به عبارتی، اسطوره بینشی شهودی است. بینش جوامع ابتدایی و تفسیر آنها از جهان به گونه اسطوره جلوه‌گر می‌شده است و هر چند در ردیف حماسه، افسانه و قصه‌های پریان قرار می‌گیرد، اما با آنها متفاوت است. اسطوره‌ها به گونه آیین‌ها و شعایر متبلور می‌شوند... پس اسطوره به یک عبارت، دین و دانش انسان نخستین و داشته‌های معنوی اوست.» (اسماعیل‌پور ۱۳۷۷: ۱۴ و ۱۳)

تعاریف متعدّدی نیز که برای آیین، ذکر شده است و گاه کاملاً متناقض هستند، همانند تعاریف گوناگون اسطوره دلیل بر اهمّیت این موضوع است. آنچه از این تعاریف، مستقیم یا غیرمستقیم، برداشت می‌شود، این است که آیین‌ها اعمالی هستند که اندیشه و احساس و اعتقادات انسان‌ها را متجلی می‌سازند. «آیین، اسطوره‌ای است بالفعل.» (الیاده ۱۳۷۲: ۷)

آیین و اسطوره جدا از هم نیستند و اسطوره و حیات بشر نیز رابطه‌ای تنگاتنگ دارند، پس به تبع اسطوره، ردّ پای آیین‌ها نیز در زندگی انسان قابل تشخیص است. هر چند ممکن است این ردّ پاها برای بیشتر انسان‌ها محسوس و مشخص نباشند. با این تفصیل، اسطوره و آیین بدون یکدیگر شناخته و تعریف نمی‌شوند، بلکه

توأمند. آنچه درین زمینه برای ما دارای اهمّیت است، آیین‌های مربوط به زمان و مکان قدسی در اساطیر و عرفان و تشابه و تحلیل آنان است.

«آیین‌ها معلول ترس و امید انسان‌هاست و انسان‌ها از هر چیزی که می‌ترسیدند و یا به خیر هر چیزی که امیدوار می‌شدند، آن را می‌پرستیدند... راسل و پیروان او بر همین عقیده‌اند... به نظر انگلس، آیین‌ها به علّت جهل و نادانی انسان‌ها ناشی از کوتاهی فکر و عقل و علم بشر بوده است... به نظر کمونیست‌ها و ماتریالیست‌ها، آیین‌ها معلول اقتصاد و عوامل اقتصادی هستند و فقر و نیاز مردم، سبب پیدایش آیین‌ها شده است... عقیده منکرین و ملحدین هم بر این است که آیین‌ها را حسّ عدالت‌خواهی انسان‌ها ساخته و پرداخته است... . فروید می‌گوید: دین از گناه زشتی که انسان‌های اوّلیه مرتکب شده‌اند، پدید آمده است؛ زیرا انسان‌های اوّلیه با مادران و خواهران و دختران خود معاشقه می‌کردند و این غریزه جنسی بوده است که باعث احساس گناه شده و در نتیجه منجر به وجود آمدن آیین‌ها گردیده است... روی‌هم‌رفته می‌توان چنین اظهار کرد که گرایش انسان‌ها به آیین از علاقه بشر به پرستش خدا یافت شده است و هر کس در درون خویش، کشش و میلی نسبت به ستایش خدا و خداجویی احساس می‌کند و مسلماً همین حالات قلبی باعث شده است که در طول تاریخ، بشر به انواع و اقسام پرستش‌ها و عبادات روی آورده و هر چیز را که خدا می‌پنداشته، یا به نحوی آن را در سرنوشت خود مؤثّر می‌دیده است، پرستند.» (معصومی ۱۳۸۶: ۴۶-۴۴)

موارد ذکر شده، ماهیت آیین‌های اسطوره‌ای را به ما نشان می‌دهد. اما این آیین‌ها با توجه به شواهد، هنوز هم به شکل‌های دیگر تجلی می‌کنند. شاید یکی از زیباترین این تجلی‌ها را در مقوله عرفان مشاهده کنیم که آگاهانه یا ناخودآگاه در متون عرفانی مورد بحث ما متجلی شده‌اند. یکی از زیباترین سخنان در این زمینه از عزالدین کاشانی است که می‌گوید: «مراد از استحسان، استحباب امری و اختیار رسمی است که متصوّفه آن را به اجتهاد خود وضع کرده‌اند از جهت صلاح حال

طالبان، بی‌آنکه دلیلی واضح و برهانی لایح از سنت بر آن شاهد بود؛ مانند لباس خرقه و بنای خانقاه و اجتماع از بهر سماع و نشستن در چهلگه و غیر آن؛ هر چند آن اختیار از تشبث و تمسک به سنتی خالی نبود.» (عزالدین کاشانی ۱۳۸۲: ۱۰۵)

اهمیت مقوله عرفان نیز همچون اسطوره و آیین باعث شده است که برای آن علل پیدایش و هدفش تعاریف و نظریات گوناگون عرضه شود. «اگر درست به حقیقت تصوف آشنا شویم، درمی‌یابیم که سخنان مشایخ هر چند به ظاهر مختلف می‌نماید، در واقع نزدیک به یکدیگر و همگی مربوط به یک معنی و حقیقت است، اما اختلاف در تعبیرات از اختلاف در احوال و مقامات و مراتب و درجات گوینده حکایت می‌کند و هرکسی از منزل خویش نشانی می‌دهد و از مقام و پایه‌ای که در آن واقع است، عبارت می‌آورد... ابو حفص نیشابوری، تصوف را از جنبه آداب رعایت کرده... نصرآبادی جنبه متابعت صوفی را از آداب و احکام شریعت در نظر گرفته... ابوسعید اعرابی، تصوف را از نظر پیراستگی از فضول و زواید ملاحظه کرده... و همچنین هر یک از مشایخ، یک تعریف یا چند تعریف، هر کدام را به جهتی و نظری از تصوف آورده‌اند... شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب عوارف‌المعارف می‌نویسد:... اقوال مشایخ در ماهیت تصوف از هزار متجاوز است، اما الفاظ، مختلف و معانی، نزدیک به یکدیگر است.» (سجادی ۱۳۷۰: ۲۴۵-۲۴۳)

آیین‌های اساطیری در بسیاری از جنبه‌های زندگی بشر، تأثیر خود را به جا گذاشته‌اند. انسان، خواسته‌ها و آرزوها و افکار خود را در هر زمان و هر جای جهان گاهی به شکل اساطیری و گاه با شیوه‌ای دیگر به منصف ظهور رسانده است. آنچه برای ما اهمیت دارد، نشان دادن رابطه اسطوره و عرفان است. شاید مهم‌ترین حلقه پیوند این دو مقوله، رازناکی است.

«نیروهای پرتوان ناخودآگاه نه تنها در تجربه‌های بالینی، بل در علم اسطوره‌شناسی، دین، هنر و تمامی فعالیت‌های فرهنگی که انسان به لطف آنها مکنون ضمیر خود را بیان می‌کند، تجلی می‌یابند.» (یونگ و دیگران ۱۳۸۳: ۴۸۰) بیشتر محققان در زمینه‌های گوناگون فعالیت بشری به این نتیجه رسیده‌اند که بسیاری از

اندیشه‌های بشری در زمان و مکان‌های مختلف با هم آشکارا و پنهان قرابت دارند. اندیشه‌ها و آیین‌های اسطوره‌ای و عرفانی هم از این دستند. عام بودن اسطوره و عرفان، همچنین اشتراکات این دو مقوله مورد تأیید بیشتر محققان است. رابطه تفکر اساطیری و عرفانی و پیوند میان این دو مقوله بسیار کهن و عمیق است.

«در نگاه نخست به نظر می‌رسد اسطوره و عرفان دو مقوله متفاوت در حیطه علوم انسانی هستند؛ در حالی که... این دو نه تنها جدا از هم نیستند، بلکه می‌توان گفت عرفان دنباله و تکمله اساطیر خدایان است... آیین‌ها و ادیان اساطیری، مبلغان نزول خدایان به سوی انسان و پدید آمدن گروهی خدایان انسان‌وار است؛ در حالی که ادیان و آیین‌های عرفانی، تبیین‌کننده چگونگی صعود و معراج انسان‌های کامل به ملکوت خداوندی و در فرجام، پیدایش گروهی انسان‌های خداگونه هستند.» (مظفری ۱۳۸۸: ۱۴۹) می‌بینیم که این دو مقوله به ظاهر متفاوت، دارای چه وجه اشتراک عمیقی هستند. دید موشکافانه انسان متفکر با تأمل متوجه این ارتباط پنهان می‌شود. شاید بتوان اسطوره را اندیشه‌ای دانست که عرفان، یکی از زبان‌های آن است. شایان ذکر است که همان‌گونه که در مقدمه گفتیم، بیان این تجلی و شباهت‌ها هرگز دلیلی بر این نیست که عرفان یا دین یا هر مقوله دیگری را به طور کلی برگرفته از اساطیر بدانیم. غرض تنها بیان برخی شباهت‌های آگاهانه یا ناخودآگاه بشری است و لاغیر.

مکان و زمان مقدّس در اساطیر و عرفان

انسان همواره برای لحظه‌ای رهایی از زمان و مکان‌های قراردادی مانند ساعات تکراری کارهای اجباری زندگی، تلاش کرده است. یافتن لحظه‌ای آرامش در حریمی امن، آرزوی دیرینه بشر گرفتار مشغله‌های دنیا است. «نزد انسان، در همه مراتب، آرزوی یگانه‌ای باز می‌یابیم که همانا فسخ و ابطال زمان دنیوی و زیست در زمان قدسی است.» (الیاده ۱۳۷۲: ۳۸۱) در حقیقت، انسان به دنبال بی‌زمانی و

بی‌مکانی بوده است تا از خود دور شود و به جهان بی‌خویشی برسد؛ به همین دلیل تلاش کرده است تا زمان و مکان دنیایی را با آیین‌ها و مراسم خاص، تبدیل به زمان و مکانی ملکوتی و تأثیرگذار کند. این مقوله از زمان اساطیر تا امروز ادامه دارد. هم در اساطیر و هم در زمینه‌های دیگری همچون دین و عرفان، با تقدس زمان و مکان‌های خاص مواجهیم. شاید بتوان گفت که در واقع آیینی که در یک زمان و مکان با توجه به قداست این دو مقوله شکل می‌گیرد، مهم‌تر است تا خود زمان یا مکان مشخص. حال به تبیین این مقوله‌ها در اساطیر و متون عرفانی مورد بحث می‌پردازیم.

زمان اساطیری

تقریباً همه محققان حوزه اساطیر به تقدس زمان‌های خاص و تکرر دوار این تقدس آیینی و بی‌ابتدا و بی‌انتهای اشاره کرده‌اند. قدسی و معنوی و تکراری بودن بیشتر زمان‌ها در اساطیر به مقدس و آیینی شدن اعمالی انجامیده که در آن زمان‌ها رخ داده است. «زمان اسطوره‌ای بنا به سرشت خود، تجزیه‌ناپذیر است و مطلقاً همان که بوده، باقی خواهد ماند. پس فرقی نمی‌کند که چه مدت زمان بر آن گذشته است، در آن پایان به مانند آغاز و آغاز به مانند پایان می‌باشد.» (آقایی قلهکی ۱۳۸۸: ۱۰۴) «به گفته داریوش شایگان: زمان اساطیری، هیچ‌گاه انتزاعی و یک‌بعدی و متجانس نیست، بلکه کانکریت و کیفی است و برحسب وقایعی که در آن رخ می‌دهد، متفاوت است.» (رحیمیان ۱۳۷۹: ۱۲۸) «در تفکر اساطیری، زمان دارای حرکتی دایره‌وار است.» (همان: ۱۲۹)

مفهوم زمان در اسطوره و انجام اعمال آیینی خاص زمان مقدس با کارکردهایی معنوی همراه است که گاه یادآور مفهوم وقت و یادآوری زمان آلت در عرفان

است. «زمان شگرف اسطوره، زمانی است خارج از تاریخ و زمان فلکی؛ زمان اصلی و آغازین است که حادثه برای نخستین بار در آن اتفاق می‌افتد و از این رو زمانی است پرانرژی و قدرتمند، به قول الیاده: این زمانی است شگرف، مینوی، زمانی که چیزی نو، نیرومند و پرمعنا به تمام و کمال پدیدار شده است... زمان قدسی از سه ویژگی مهمّ تناوب، تکرار و دوام حضور برخوردار است که زمان دنیوی و تاریخی از این ویژگی‌ها خالی است، و همین ویژگی‌هاست که به انسان امکان می‌دهد تا با تکرار آیین‌ها به زمان آغازین که همان زمان قدسی است، دست بیابد؛ چرا که از نظر اسطوره، آنچه روزی روی داده است، پیوسته تکرار می‌شود.» (امامی ۱۳۸۰: ۲۰۵ و ۲۰۶) آیا وقت و حال سریع‌السیر عارفانه و طلب مداوم و یادکرد آن نزد صوفیان، یادآور زمانی اساطیری نمی‌تواند باشد؟

«انسان عصر کهن، به تاریخی قدسی، مینوی و به زمانی دایره‌ای، تکرارپذیر و تجدیدشدنی باور داشت که هر سال نو می‌گشت. در نزد آنان جهان هر سال از نو آفریده می‌شد.» (اسماعیل‌پور ۱۳۷۷: ۱۵) با این باورها انسان اساطیری حق داشت که گاهی از چنین زمان فراطبیعی و شگفتی برای خود خدایی تصوّر کند و با اعمال و آیین‌های ابتدایی خویش آن را بالفعل نماید، آنگاه در خلسه عارفانه آن غوطه‌ور شود و صافی گردد. «در اسطوره، زمان تاریخی نیست، بلکه زمانی ازلی و ابدی در آن جریان دارد. در واقع اسطوره، بی‌زمان و بی‌مکان است. انسان با روایت اسطوره و اجرای آیین‌ها و مناسک، زمان گیتیانه را فراموش می‌کند تا به جهان مینوی بازگردد... انسان نخستین و باورمند اسطوره در زمان سرآغاز و ازلی سیر می‌کرد، آسمان را از زمین جدا نمی‌پنداشت و همه مظاهر طبیعت را یگانه می‌شمرد... هبوط اساطیری انسان از زمانی آغاز شد که او از بام زمان مقدّس و زمان نازمانی و غیرتاریخی فرو افتاد و بُن راستین خویش را فراموش کرد... زمان ازلی در اسطوره به گونه‌ای است که نوشدگی و تجدید حیات کیهان، انسان و همه جلوه‌ها و پدیده‌های طبیعت را در پی دارد... زمان سپنجی، گذرنده است. با فراشدن از این

زمان زنجیری و خطی است که می‌توان به گردونه زمان اساطیری دست یافت... باورمند اسطوره مدام در حال بازآفرینی زمان است. می‌توان گفت که به‌گونه‌ای زمان را مسخر خویش می‌کند.» (اسماعیل پور ۱۳۷۷: ۲۵-۲۳)

آنچه تا کنون درباره وقت و زمان اسطوره‌ای بیان شد، با وقت ازلی - ابدی و بی‌زمانی عرفا شباهت زیادی دارد. غرق شدن عارف در وقت معروف عرفانی، و شور و حال حاصل ازین زمان ناگهانی و آسمانی، صحنه‌ای اساطیری است. «منظور از زمان قدسی ممکن است به معنای زمانی باشد که زمان برگزاری رسم و آیینی است... یا زمانی اساطیری باشد که گاه از طریق آیین، اعاده و بازیافته می‌شود و گاه از رهگذر تکرار ساده و مختصر عملی که واجد صورت مثالی اساطیری است، واقعیت می‌یابد؛ و سرانجام ممکن است زمان قدسی، دال بر وزن و آهنگ‌های کیهانی (به عنوان مثال تجلیات قداست ماه) باشد، بدین اعتبار که آن وزن و آهنگ، که نمودار قداستی بنیانی‌اند، پایه و اساس کیهان تلقی می‌شوند.» (الیاده ۱۳۷۲: ۳۶۵)

عارف با رسیدن به لحظه‌های حال و تکرار آن دقیق است که گام به گام به حالات و در نتیجه به مقامات معنوی می‌رسد و تولدی دوباره می‌یابد. گویی دوباره آفریده می‌شود. در اساطیر نیز می‌بینیم که گاهی زمان تا حدّ خدایی و پایه آفرینش پیش می‌رود. «بنا بر عقیده زروانی، آفرینش جهان عمل خدا نبوده، بلکه تکاملی تدریجی بوده است از ماده اولیه بدون صورت، یعنی زمان و مکان نامحدود (زروان) به آنچه دارای صورت است، یعنی محدود.» (هینلز ۱۳۷۳: ۱۱۴) و این همان مفهوم متافیزیکی زمان در عصر اساطیری است که در اندیشه بشر ماندگار شد.

زمان عرفانی

همان‌گونه که زمان در اساطیر، گویی حالی عرفانی دارد، وقت و زمان در عالم عرفان نیز به نوعی اساطیری است، اما با مفهومی عارفانه. «زمان کثیف و عالم

ناسوت و زمان لطیف و عالم ملکوت و زمان الطاف و عالم جبروت در عرفان اسلامی، جایگاه خاصّ خود را دارند.» (رحیمیان ۱۳۷۹: ۱۲۸) عارفان نیز از بی‌زمانی و بی‌مکانی بسیار گفته‌اند، اما دل عارف مکانی مقدّس است، همچنان‌که کعبه و خانقاه مقدّسند. معبود و معشوق عرفان، لامکان و بی‌زمان است. عارف نیز قدر وقت را می‌داند و حرمت زمان و مکان عاشقی را از روز آلت تا ابد حفظ می‌کند، اما اسیر زمان و مکان دنیایی نیست و در مسیری فارغ از این اوصاف، سیر می‌کند. «تمام کوشش یک صوفی آن است که خداگونه شده و از قید زمان، آزاد یا به تعبیری دیگر عدم و نیست گردد.» (شجاری ۱۳۸۸: ۸۰)

در وقت عارفان نیز، مانند زمان در اساطیر، پیش و پس و مقدار، مفهومی ندارد. «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود.» (سجادی ۱۳۷۰: ۷۸۹) «آن مفهوم از زمان که به گذشته و حال و آینده تقسیم می‌شود و در فلسفه از عوارض جسم دانسته شده است، مورد نظر صوفیان نیست... از منظر صوفیان، زمان با جان، که اصل وجود آدمی است، در ارتباط است.» (شجاری ۱۳۸۸: ۸۱)

این بی‌زمانی و بی‌بعدی زمان از منظر عرفا، دقیقاً یادآور زمان مقدّس اساطیری اما به جلوه‌ای دیگر است. «شبلی گفت: هزار سال گذشته در هزار سال نآآمده تو را نقد است. درین وقت که هستی، بکوش تا تورا مغرور نگرداند. اشباح یعنی در ارواح، زمان نیست و ماضی و مستقبل یکی است [به نقل از عطّار].» (همان: ۸۰) «ای درویش، زمان و بعد زمان پیش ماست که فرزند افلاک و انجمیم و در عالم شهادتیم. در عالم غیب، زمان و بعد زمان نیست، هرچه بود و هست و خواهد بود، حاضرند [به نقل از نسفی].» (همان: ۸۰) انسان عصر اسطوره با انجام دادن آیین‌ها لحظه‌هایی از زمان را برای خود نگه می‌داشت و تکرار می‌کرد، عارف نیز گاه خود وقت می‌گردد و گاه همه ازل و ابد را در سیطره دل می‌آورد. «اگر به سرّ وقت

خویش بینا گردی، بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل توست و وقت تو] به نقل از غزالی].» (شجاری ۱۳۸۸: ۸۶)

زمان عارفانه در تعریف نمی‌گنجد و واحدی متفاوت دارد. کم و کیفش اسطوره‌سان و افسانه‌گون است، اما اسطوره و افسانه هم نیست. «وَ ذِکْرُهُمْ بِآیَامِ اللَّهِ، این سال‌ها سال‌های خدا باشد. هر ساعتی روزی باشد، و هر روزی هزار سال باشد.» (عین‌القضات ۱۳۷۳: ۱۲۹) «در حضرت حق تعالی نه شب باشد و نه روز... در جانب ربوبیت، زمان نباشد... و هر چه مکان ندارد، زمان ندارد؛ و هر چه بیرون از این هر دو است، کلمات حق است.» (سهروردی ۱۳۸۶: ۴۹ و ۵۰) «روشن‌روانان چنان نمودند که هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگویند و به منقار خود پر و بال خود برکنند و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد در مقدار هزار سال این زمان... و این هزار در تقویم اهل حقیقت، یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم.» (همان: ۸۰) «داوود(ع) از جبرئیل سؤال کرد که در روز و شب، کدام ساعت فاضل‌تر؟ گفت: در هفته روز آدینه، آن ساعت که خطیب بر منبر شود تا نماز را سلام دهند، و در شب به وقت سحرگاه، آن ساعت که دوستان و مشتاقان در مناجات شوند.» (مبیدی ۱۳۷۶، ج ۷: ۵۴۱) اینجا نیز مانند اسطوره می‌بینیم که زمان با اعمال مقدس و آیینی توأم است.

گاه در عرفان نیز، همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، زمان به گونه‌ای الهی برای دگرگونی سالک، نقشی آفرینشگر و جلوه‌ای ملکوتی می‌یابد. «صوفی را دی و فردا چه بود؟ صوفی در وقت است، او ابن‌الوقت است و او ابن‌الازل است، تو از پدر زادی و عارف از وقت... عارف و صوفی را دی و فردا نبود، او به وقت قایم است و بر وقت موقوف است. صوفی را با وقت دیگر چکار؟ [به نقل از خواجه عبدالله].» (شجاری ۱۳۸۸: ۸۵) و این مفهوم را در کارکرد زمان اساطیری هم دیدیم.

بی‌زمانی بر قول و فعل عرفا نیز تأثیرگذار است. «در واقع شطحیات هنگامی از زبان یک صوفی بیان می‌شود که از حیثه زمان و زمانیات خارج گشته و در عالم الهی - که همان دریای بی‌زمانی است - غرق شده باشد.» (شجاری ۱۳۸۸: ۸۸) «چون بدان عالم رسیده‌اند، فعلشان ربّانی، قولشان ازلی و ابدی است [به نقل از بقلی].» (همان: ۸۹) پس بی‌خودی و شعف نیز گاه با زمان غیر مادی ربط می‌یابد. شور و شوق مراسم اساطیری هم باید در زمان معلوم و معهود شکل بگیرد.

در نتیجه با توجّه به تعاریف و نظریات و نقل قول‌ها در زمینه زمان مقدّس در اساطیر و وقت جبروتی عرفا، شاهد تشابهاتی هستیم که شاید بتوان در بیانی ساده گفت: زمان مقدّس اساطیری برای انسان کهن، شور و حال و آیینی عارفانه در بر داشته است و وقت قدسی عرفانی برای عرفا وجد و شوقی اسطوره‌ای در پی داشته است.

مکان اساطیری

مکان نیز مانند زمان در اساطیر و عرفان، دارای جنبه‌هایی مقدّس و آیینی است. همان‌گونه که زمان در این مقوله‌ها با زمان مادی و دنیوی و عادی، متفاوت است، مکان نیز از ابعاد معمولی و رایج جدا می‌شود و مفهومی قدسی می‌یابد. انسان اساطیر از هر فرصتی برای رهایی از ابعاد محدود دنیوی بهره می‌برد و تلاش می‌کرد با اندیشه نوپای خویش در زندگی روزمره خود چیزی متفاوت و آرام بخش و خلسه‌آور پدید آورد. یکی از مهم‌ترین این تفکّرات، ایده تقدّس مکان‌ها است. «انسان جوامع باستانی به زندگی در جوامع مقدّس یا در جوار اشیاء تقدیس شده، تمایل داشت.» (محسنیان‌راد و باهنر ۱۳۹۰: ۴۵) «مکان اساطیری برعکس مکان بنیانی و بر خلاف مکان هندسی است و جهات آن به مانند پس و پیش، بالا و پایین و

۲۳۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — کورش گودرزی - سید محسن حسینی مؤخر...

راست و چپ، یکسان نیستند.» (آقایی قلهکی ۱۳۸۸: ۱۰۴) «درک تفکر اسطوره‌ای از مکان، یک درک کیفی است و معتقد است که بین مکانی که حادثه در آن رخ می‌دهد و آن حادثه و موجودی که در آن مکان قرار گرفته، نسبتی جادویی و رمزآمیز وجود دارد.» (رحیمیان ۱۳۷۹: ۱۳۰)

می‌بینیم همان‌گونه که بین زمان قدسی و آیین‌ها رابطه بود، مکان مقدس هم با اعمال و آیین‌های خاص است که مفهوم عمیق‌تری می‌یابد. حال این مکان هر کجا می‌خواهد باشد، ولی هرچه از مکان دنیوی فاصله داشته باشد و انتزاعی‌تر شود، بهتر است. قلّه‌ها، آسمان، دل عارفان و امثالهم ازین نوعند. «مکانی که در اساطیر مطرح می‌شود، با مکان‌های دیگر فرق دارد. این مکان به دلیل این که قداست در آنجا تجلی کرده است، خداوند یا اَبَرَقهرمانان یا فرشته‌ها و انسان‌های مقدس در آنجا کار خاص یا تجلی و تظاهر ویژه‌ای از خود به نمایش گذاشته‌اند، خودبه‌خود از محدوده پست دنیوی جدا می‌شود و از آن فعل و صفت و رنگ و حالت ویژه‌ای که در آن به وقوع پیوسته است، به طور کلی از چیزی به نام ماورای طبیعت و خارق‌العاده کمک می‌گیرد و با پذیرش رنگ آسمانی و میزانی از قداست، خود نیز مقدس می‌شود و با عنوان مکان شگرف و مقدس از زمین خاکی و بی‌ارزش فلکی و دنیوی، فراتر می‌رود.» (امامی ۱۳۸۰: ۲۰۶ و ۲۰۷)

انسان اساطیری هر مکانی را با دلایل خاص و ماورایی خویش می‌تواند مقدس و آیینی کند. این ارتباطی دو سویه است که میان او و سرشت طبیعت است. همان اندازه که وی به پیرامونش تقدس می‌دهد، خود او نیز پاک و تصفیه و مقدس می‌شود. «مکان اساطیری نیز بنیادی ازلی دارد. معابد، مینوی‌اند و تقدس دارند. مکان اساطیری ممکن است در آسمان، در نور، در خورشید، ماه، ستارگان یا در ژرفای دریا باشد که فضایی قدسی و مینویی است.» (اسماعیل‌پور ۱۳۷۷: ۲۳)

هر چه این مکان از دسترس انسان دور باشد، پاک‌تر و مقدّس‌تر جلوه می‌کند. این سرشت عصر اساطیر است که انسان را ناپاک و رانده شده و گناهکار می‌داند و با مقدّسات و آیین‌های خاصّ خود به آرامش و رهایی و رستگاری اش می‌پردازد؛ گویی اندیشه‌ای عرفان‌گونه است. ناپاکی برای پاکی خود به پاکی و تقدّس مکان می‌پردازد. مکانی آسمانی‌تر از هر کجا. «کوه به آسمان نزدیک‌تر است و به همین علّت، صاحب قداست دوگانه‌ای است: از سویی از رمزپردازی فضایی علوّ و رفعت بهره‌مند است، و از سوی دیگر علی‌الاطلاق قلمرو تجلّیات قداست آثار جوّی، و به این اعتبار، اقامتگاه خدایان است. در همه اساطیر، کوه مقدّسی هست.» (الیاده ۱۳۷۲: ۱۰۶) «آسمان، فی‌نفسه به عنوان طاق اختران و منطقه جوّ زمین، سرشار از ارزش‌های اساطیری مذهبی است. مرتفع، برشده، بلند و فضای بی‌کران، تجلّیات متعال و قداست علی‌الاطلاقند. حیات جوّی و آثار و کاینات جوّی، همچون اسطوره‌ای بی‌انتهای نمودار می‌شوند؛ و موجودات اعظم و اعلاّی اقوام ابتدایی و نیز خدایان اکبر نخستین تمدن‌های تاریخی، همه نشان از مناسبات و پیوندهای کمابیش اندامی با آسمان و جوّ و حوادث جوّی و غیره دارند.» (همان: ۱۱۳)

انسان عصر اساطیر، توانایی این را دارد که هر نقطه جهان را برای خود به مکانی آیینی مبدّل کند. در حقیقت او تمایل دارد که اغلب نقاط زمین را آسمانی کند و بیشتر فضای آسمان را آسمانی‌تر. تصویر زمان و مکان آغازین در اساطیر، متبادر کننده تصوّر زمان و مکان عهد اّلت در عرفان است. «جای مقدّس، عالم صغیری است، زیرا تکرار منظر کیهان است و جلوه‌ای از کل. قربانگاه و معبد... عالم صغیر محسوب می‌شوند؛ زیرا مرکز جهانند و در قلب عالم واقعند و تصویر عالم به شمار می‌روند.» (همان: ۲۶۴) «هر تجلی قدرت و تجلی قداست، بی‌هیچ تمایزی، محلی را که صحنه آن تجلّیات بوده است، ذاتاً دگرگون می‌کند. یعنی محلّ مزبور از فضای دنیای که تا آن زمان بوده است، به فضایی قدسی ارتقاء می‌یابد.» (همان: ۳۴۵) «در

واقع مفهوم فضای قدسی، متضمن تصور تکرار وصلت مینوی آغازین است که با دگرگون و بی‌همتا ساختن آن فضا و جدا کردنش از فضای دنیاوی پیرامون، موجب شده است که فضایی ممتاز و متبرک شود.» (الیاده ۱۳۷۲: ۳۴۶) اگرچه مکان‌های استثنایی مثل کوه‌ها و سازه‌های طبیعی دارای تقدس می‌شده‌اند، اما گاه انسان از ساده‌ترین و حقیرترین جای‌ها هم مکانی مقدس را نیت کرده و پی افکنده است، مانند برخی خانه‌ها، خانقاه‌ها، قدمگاه‌ها و امثالهم. «تنها بنیان نهادن معابد، مقتضی تقدس فضای مربوط نیست، بلکه ساختمان خانه نیز مستلزم تغییر و تبدیل و استحاله فضای دنیوی به نحوی مشابه است.» (همان: ۳۴۷)

گاهی انسان اساطیری در مکان مقدس خویش به دنبال از کجا آمدن خود است. با آیین‌ها و وطن مألوف خویش را حس می‌کند، می‌فهمد، می‌یابد. با این دیدگاه کهن در مکانی مقدس می‌تواند در خود سفر کند و ابتدا و انتها را دریابد. حالی عارفانه می‌یابد. «قربانگاه (یا محراب)، همچون سنگی است، نمودگار قطب فضای عبادت. در قربانگاه (و محراب)، ارتباط میان خدا و انسان، بی‌واسطه برقرار می‌شود. (ستاری: ۱۳۷۲: ۸۴) «ساختمان قدسی از قبیل پرستشگاه، کاخ، مرکز (تجمع) توتمی در واقع بر مبنای مکاشفه اولای آنچه در زمان اساطیری، آشکار و پدیدار شده، بنیاد می‌شود. محراب یا حرم قدس در هر ساختمان نوی جز تکرار الگوی مثالی مرکز عالم که در آن ناسوت با لاهوت ارتباط می‌یابد، نیستند. وانگهی هر بنای نوی، چه دژ و چه پرستشگاه، چه خانه مسکونی و چه محراب قربانی، جز بازسازی و تجدید عالم اولی نمی‌توانند بود و اعمال بنیادکنندگان آنها نیز تنها نمودگار چیزی که می‌توان آن را اشتیاق حزن‌انگیز بهشت از دست شده نامید؛ یعنی این احساس که آدمی فقط در فضایی قدسی که فضای اولی است، می‌تواند زیست محسوب می‌شود. بدین‌گونه چه به زمان نظر کنیم و چه به مکان، در زمینه مردم‌شناسی، همواره آن نیازمندی انسان بدوی را باز می‌یابی که معرف او، به عکس ما، همچون انسانی

است جویای تحقق صور مثالی. صورت مثالی فضای بهشت آیین، صورت مثالی زمان دوباره زنده شده و جان تازه یافته.» (باستید ۱۳۷۰: ۵۵ و ۵۶) با این اندیشه است که می‌بینیم مکان قدسی در ضمیر انسان کهن جای گرفته است و اگر چه او در این مکان قرار می‌گیرد، این سیطره دو طرفه است؛ یعنی آن مکان نیز در وجود وی جاری است و بر آن اشراف خاص دارد. در ادامه به مشتی از خروارها تفکر تقدس مکان اشاره خواهیم کرد که در باور باورمند اسطوره جاری بوده است:

«تقدس مکان در اساطیر سرزمین‌های گوناگون نیز جلوه‌گر است. از جمله در اساطیر ایرانی، دماوند و البرزکوه مرکز جهان است... پرستشگاه‌ها، قصرها، و زیارتگاه‌ها همه تقدس دارند؛ چون بر پایه مکاشفه آنچه در زمان اساطیری آشکار و پدیدار شده، بنیاد می‌شوند.» (اسماعیل پور ۱۳۷۷: ۲۸) در اساطیر شمال اروپا می‌بینیم که انسان، زمان و مکان خود را همسنگ مأوای خدای آسمانی می‌کند و بدین شکل خود را با آسمان پیوند می‌زند. این کارکرد اسطوره در مکان‌های اهل تصوف و دینی نیز متجلی است؛ مانند خانقاه‌ها و مساجد و کلیساها و... که خانه خدا نامیده می‌شوند. «نیایش تور (Thor) در اساطیر اسکاندیناوی، غالباً در خانه‌ها انجام می‌شد.» (آلیس دیویدسون ۱۳۸۵: ۱۱۸) «در اساطیر اسکاندیناوی، نیایشگاه‌ها و مکان‌های مقدس خدایان... خدایان را با زمین پیوند می‌زند. آرامگاه شهریاران کهن نیز گاه به هیأت مراکز انجام مراسم آیینی و سنتی تبدیل شده و در برخی روایات از آنها به عنوان اقامتگاه خدایان در دیار آدمیان یاد می‌شود و این در شرایطی است که مأوای خدای برتر در آسمان جای دارد.» (همان: ۲۰۷)

در اساطیر شرق آسیا علاوه بر معابد، با تقدس خانه‌های شخصی نیز مواجهیم. همچنین کوه نیز دارای نیرویی آسمانی و بخشنده شاهی و فراست. «در ژاپن بنای معابد و نیایشگاه‌ها نیز خاستگاه گونه‌هایی از اسطوره‌ها و روایات است. در دوره فتودالی بسیاری از اربابان خواستار ایجاد نیایشگاه در تیول خود بودند و این نیایشگاه‌ها بیشتر نیایشگاه‌های شیتو بود تا بودایی.» (پیگوت ۱۳۸۴: ۹۹) «در اساطیر

چین، کوه نماد خدای زمین و آلت نرینگی است و انجام قربانی برای کوه از جانب خاقانان تلاشی است در تثبیت فرمانروایی بر زمین و کوهستان.» (کریستی ۱۳۸۴: ۱۰۶) «در اساطیر چین در خانه‌هایی که دروازه آن از دو نیمه ساخته شده، هر نیمه در را پاسداری جداگانه است. در خانه‌هایی که دروازه آن یک لنگه دارد، روحی در را پاسداری می‌کند. هر بستر را روح مرد و زنی پاسداری می‌کند و آشپزخانه را خدای آشپزخانه، و در این میان خدای آشپزخانه بیش از دیگر خدایان مورد توجه است.» (همان: ۱۷۱) «در اسطوره‌های چین، گوان دین از خدایانی است که اگر معابد کوچک او را به شمار نیاوریم، در زمان دودمان منچو دارای ۱۶۰۰ معبد بود.» (همان: ۱۷۵) «قربانی‌هایی که روی کوه‌ها به عمل می‌آمد، در هنگام آغاز شاهنشاهی یک دودمان تازه، اهمّیت ویژه‌ای داشت. بدین‌سان پیوستگی میان فرّ کیانی و آیین‌هایی را که بر فراز کوه‌ها برگزار می‌شد، در اساطیر چین می‌جویم.» (کویاجی ۱۳۶۲: ۱۱۲) «موهبت زمامداری به گونه‌ای مادی و عینی بر فراز کوه‌ها نمایان می‌گردید... همچنان که در اوستا کوه اوشیدرن، پایگاه فرّ مزدا آفریده شمرده شده است. این کوه نیز همانند کوه فئو در چین در میان آب جای داشت.» (همان: ۱۱۳)

این تقدّس خانه‌های شخصی و غیر پرستشگاه‌ها را در اساطیر آفریقا و رم نیز می‌بینیم. چنین تشابهاتی دلیل حسّی مشترک در ناخودآگاه بشری است و تکرار و اطّنا است اگر بگوییم اینها در این نوشته، متبادر کننده مکان‌های محترم و مقدّس صوفیه است. «شکل خانه‌های قبیله دوگون^۱ آفریقا نمادین است. کف خانه نماد زمین و لبه^۲ (کهن‌ترین انسان) است که زمین را نیرو بخشید... دو سنگ اجاق، نماد شرق و غرب، و دیوار پشت اجاق نماد جنوب است. بام خانه نماد آسمان است... اتاقهای خانه نماد نر و ماده و پیوند آنهاست... کلّ خانه مادینه و بام آن نر است. چهار ستون برپادارنده اتاق، دست‌های زن و مردی است که یکدیگر را در بر گرفته‌اند. بدین‌سان کلّ خانه نماد پیوند زن و مرد است؛ نیز یادآور پیوند خدا و

زمین به روزگار آغازین است.» (پاریندر ۱۳۷۴: ۷۵) «معابد کیش آلا در آفریقا به چشم می‌خورد. در آنجا خانه‌های ویژه‌ای را می‌توان دید که ماباری^۱ نام دارد. این خانه‌ها معبد نیست، اما برای مراسم خاصی بنا شده‌اند.» (همان: ۱۲۷) «در رم باستان در کنار آتشدان هر خانه قفسه‌ای قرار داشت که پنوس^۲ نام داشت و خواربار خانه در آن نگهداری می‌شد. این قفسه را خدایان خانواده که پیات^۳ نام داشتند، پاسداری می‌کردند.» (پرون ۱۳۸۱: ۴۷)

در هند به دلیل فراوانی عقاید و فرقه‌ها، به معابد و جایگاه‌های مقدّس بسیاری برمی‌خوریم که گاه مفهومی نمادین از هستی را القا می‌کنند و گاهی رویدادی اساطیری یا حضور خدایی را نمایش می‌دهند. هر چند مکان متبرک خدایان در آسمان است. «شبه قاره هند با شبکه پیچیده‌ای از مکان‌های مقدّس به هم متصل می‌شود... در جنوب، شش مکان مقدّس وجود دارد... در سراسر این کشور، یکصد و هشت محوطه مقدّس ویشنو وجود دارد. این فهرست را می‌توان همچنان ادامه داد.» (دالاییکولا ۱۳۸۵: ۱۰۱ و ۱۰۲)

«در اساطیر هند، خانه خدایان در آسمان برین است.» (بهار ۱۳۸۷: ۴۶۲) «در دین ودایی، هیچ معبد یا نگاره‌ای وجود نداشت. در عوض، این آیین حول محراب قربانی متمرکز بود که ساخت پرداخت شده آن، تصویر کیهان را منعکس می‌کرد.» (دالاییکولا ۱۳۸۵: ۱۰) «استهله^۴ در هند جایی است که یک خدا ظاهر می‌شود، یا حادثه‌ای اسطوره‌ای در آن اتفاق می‌افتد.» (همان: ۱۲) گاهی مکان‌های مقدّس اساطیری، ما را به یاد خانه‌ها، قدمگاه‌ها، اشاره‌ها یا اعمالی از عرفای بزرگ می‌اندازد که در نهایت به موجودیّت جایی متبرک انجامیده است و در مبحث عرفان بدان می‌پردازیم. «در مکانی که گفته می‌شود شیوا، خدای هندی، برای پرتاب تیر خود

1. Mabari
3. Piate

2. Penus
4. Sthala

ایستاده بوده، یک معبد احداث شده است. قطراتی از اکسیر جاودانگی که از کوزه بیرون ریخته، منشأ دو برکه مقدّس به شمار می آیند.» (دالاپیکولا ۱۳۸۵: ۲۳) «در روایتی هندی، شیوا پیکر نیم‌سوخته ستی (الهه هندی) را از میان شعله‌های آتش بیرون می‌کشد و به عنوان نوعی ریاضت آن را روی سر خود حمل می‌کند. ویشنو هراسان از این که مبادا شیوا در نتیجه این عمل، قدرت بسیار زیادی به دست آورد، با پرتاب دیسک خود به تدریج پیکر ستی را تکه تکه پاره می‌کند. هر مکانی که در آن بخشی از پیکر ستی بر زمین می‌افتد، به یک جایگاه الهه تبدیل و بعداً زیارتگاه می‌شود.» (همان: ۵۹)

در اساطیر ایران نیز بعضی مکان‌ها و همچنین کوه‌ها دارای تقدّس بودند. دیدیم که این تقدّس‌ها در اساطیر سایر ملل هم وجود داشت. تقریباً در تمام اساطیر جهان، مکان و گاهی کوه مقدّسی هست. بسامد کوه دماوند در ادبیات ما گواه همین تجلی است. در آیین زروان نیز با یک زمان و مکان متعالی و نخستین روبه‌رویم. در آیین مهر هم با مکان‌های مقدّس مواجهیم که گاهی مانند اساطیر هند، القاگر مفهومی از کلّ هستی هستند. «در ایران باستان، عبادت... در فضای باز بر روی کوه‌ها انجام می‌گرفت.» (هینلز ۱۳۷۳: ۳۲) «در اساطیر ایران، مهر... کاخی دارد که آن را آفریدگار ساخته است.» (همان: ۱۲۰) «میترا به (معابد میترایسم) را نمی‌توان فقط محلّ ملاقات مؤمنین و اجرای شعایر دانست، بلکه این مکان در حقیقت تقلیدی از کیهان بوده است.» (آشتیان ۱۳۷۳: ۲۵۲)

در مصر نیز برای خدایان آسمانی، معابد زمینی می‌ساختند تا زمین را همچون آسمان متبرک سازند. این تقدّس را در آرامگاه شاهان نیز می‌بینیم. «در اساطیر مصر، شو (خدای مصری) پس از رسیدن به فرمانروایی زمین، معابد بسیاری برای خدایان بنا نهاد که همه این معابد روبه‌روی چهار ستون آسمان بنا شده و کاخ او در افق شرق قرار دارد.» (ایونس ۱۳۷۵: ۶۷) «بنای معابد و یادمان آرامگاه‌ها در مصر، کاری

مقدّس و ایمحوتپ^۱ نخستین فرهیخته و دبیری بود که در این راه بدین افتخار دست یافت.» (ایونس ۱۳۷۵: ۱۸۲)

اساطیر بین‌النهرین نیز از این مقوله خارج نیست. «در بین‌النهرین به افتخار **مردوخ** (از خدایان) و پیروزی‌های او معبد وی به شکل زیگوراتی پلکانی برپا می‌شد.» (گری ۱۳۷۸: ۵۱) «در اساطیر بین‌النهرین، ساختن خانه بعل^۲ (از خدایان) توسط صنعتگر آسمان آغاز می‌شود... و سرانجام این خانه نمادین به هیأت قلعه یک شهریار ساخته می‌شود... و خانه خدا با بزرگداشت و ستایش وی در نقش شهریار و پدیدآورنده نظم پیوند دارد.» (همان: ۱۴۳)

می‌بینیم که بین هر مکان مقدّس با زمانی خاصّ و مربوط به آن مکان و انجام آیین‌های مخصوص، رابطه وجود دارد. زمان و مکان اساطیری از هم جدا نیستند و مکملّ همدند. هر جا که مکانی مقدّس هست، زمانی متبرکّ برای انجام آیین‌های خاص نیز وجود دارد. این مکان همراه با زمان، گاه بر زمین است مانند کوه‌ها و رودها و پرستشگاه‌ها و نقاط متبرکّ، گاهی نیز در آسمان فرض شده همچون مکان خدایان و فرشتگان یا بیت‌المعمور مسلمانان. بازگشت به زمان و مکان ازلی و مثالی، آرامش یافتن و احساس امنیّت، تزکیه، درک حضور خدایان و طلب خواسته‌ها از مهم‌ترین کارکردهای این مقوله است. در حقیقت هر زمان و مکان مقدّس و آیین‌های خاصّ آنان رمزی ماورایی را در خود دارد. وسعت این نظرات از جایگاه ویژه این مبحث در اندیشه بشر خبر می‌دهد.

کمتر سرزمینی در جهان وجود دارد که از تقدّس مکان و زمان بی‌بهره باشد. این تقدّس هم در خانه‌ها و معابد به چشم می‌آید و هم در مکان‌های طبیعی مانند کوه‌ها و دریاها و... تقدّس کوه‌های **قاف** و **البرز** در ایران، **المپ** در یونان، **مرو** در

هند، تای ° شان و کون ° لون در چین، فوجی در ژاپن، زافون در بین النهرین و... گواه این مطلب است. اعتقاد به سعد و نحس بودن زمان نیز در میان اکثر ملل، سابقه داشته و دارد. هر مکان مقدسی با زمانی متبرک همراه است، امروزه نیز علاوه بر کارکردهایی که ذکر کردیم، شاید اصلی‌ترین کارکرد تقدس این مکان‌ها، آسمانی و خدایی کردن زمین است برای انجام آیین‌های قربانی و تزکیه و توسل و آرامش بشر. این مقوله در زمینه‌های دیگر زندگی انسان نیز متجلی شده است که عرفان از این جمله است.

مکان عرفانی

در عرفان نیز، همان‌گونه که اشاره کردیم، همچون اسطوره، شاهد مکان‌هایی مقدس و آیینی هستیم. مکان‌هایی که فضایی غیر دنیوی دارند. مکان‌های قدسی اهل تصوف هم از ابعاد مادی به دورند. اگر زمینی‌اند، متبرکشان کرده‌اند و آسمانی؛ مانند خانقاه‌ها و اماکن بزرگان، و اگر انتزاعی‌اند که جایگاه دوستند و مقدس، همچون دل عارف. در حقیقت، عارفان لامکانند و در پیلۀ جهان نمی‌گنجند و مانند انسان اساطیری در تلاش‌هایی ازین محدوده‌اند؛ اما با انگیزه و هدف و مقصدی عرفانی. «ای عزیز، بدان که راه خدا نه از جهت راست است و نه از جهت چپ، و نه بالا و نه زیر، و نه دور و نه نزدیک؛ راه خدا در دل است.» (عین‌القضات ۱۳۷۳: ۹۲) «شیخ آواز بلند کرد و گفت: به آواز بلند بگو تا مردمان بشنوند که ما را مکان نیست، از برای ایشان و از برای قضای حوایج خلق می‌نشینیم، و الا ما را مکان نیست.» (محمد بن منور ۱۳۷۷: ۳۸۵) «عاشق در جهان نگنجد.» (روزبهان بقلی ۱۳۶۶: ۱۴۳) یعنی فراتر از مکان است.

تقدّس آیینی و الهی مکان‌های طبیعی مانند کوه‌ها را که در اساطیر دیدیم، در عرفان نیز دیده می‌شود؛ همچون الوهیت بیابان و صحرا. «به خطّ شیخ ابوالقاسم بن علی الشرمقانی دیدم که نوشته بود که من با شیخ بوسعید (قه) می‌شدم در راه میهنه، و در برابر او می‌رفتم. با این بیچاره گفتم: یا ابوالقاسم، این کوه آن است که خداوند عزّ و جلّ، ادريس را علیه السّلام از اینجا به آسمان برد... و اشارت به کوه هزار مسجد می‌کرد که در باروی توس است... کسانی باشند که از شرق و غرب بیایند و به شب اینجا باشند... ما نیز بسی اینجا بوده‌ایم.» (محمّد بن منور ۱۳۷۷: ۲۷۷)

و شبی پس از نماز به خواب می‌رود و چون بیدار می‌شود، خود را در هوا می‌بیند و به فضل خدا دوباره بر کوه می‌نشیند. (همانجا) «صحرا، در موارد متعدّد، رمزی است برای عالم علوی.» (پورنامداریان ۱۳۸۹: ۳۷۴) «فراسوی دریاها و کوه‌ها، روزبهان بیابان‌های بی‌نهایتی می‌بیند که نماد یا رمزی از خلأ فناست. این رمز گویی در نوشته‌های حلّاج که سخن از بیابان (مفازة) علم حقیقت می‌راند، فراوان است. بیابان در سخنان نمادین فیلسوف اشراقی، سهروردی، نیز محلی است برای حرکت روح به سوی تعالی.» (ارنست ۱۳۷۷: ۱۳۷)

خانقاه و صومعه و خرابات درویشان از مقدّس‌ترین و با آیین‌ترین مکان‌ها به شمار می‌آید. این جایگاه چنان متبرک است که برای ورود و اسکان و خروج از آن، فراوان آیین می‌بینیم. نزد عرفا این مکان، و زمان حضور در آن لبریز از رمز و شهود الهی است. اعمال رایج در این مکان‌ها ما را به یاد معابد اساطیری می‌اندازد. در این مکان، کارکردهایی همچون ترک دنیا، تزکیه، شهود حق، ادب‌دانی و امثالهم را مشاهده می‌کنیم.

«بنای خانقاه و اختصاص آن به محلّ مساکنت و اجتماع متصوّفه، رسمی مُحدّث است از جمله مستحسنات صوفیان، و لکن خانقاه را با صَفّه که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول(ص) مشابهتی و نسبتی هست... رسم صوفیان در

سفر آن است که چون به خانقاهی قصد نزول دارند... پیش از عصر به منزل رسند... و چون در خانقاه روند (اول دو رکعت نماز بخوانند) سلام و احوالپرسی کنند، تا از آنها نپرسند، چیزی نگویند و تا سه روز بیرون نروند تا تغییری در باطن یابند و پس از آن با گرفتن اجازه بیرون بروند.» (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۲: ۱۱۲-۱۱۰) و صوفیان مقیم هم باید آداب مهمان را به جا آورند. (همانجا) «ویژگی ساکنان خانقاه، عزلت و ترک خلق و کسب و کار و فراغت از اشتغال بدنی و فکری برای عبادت است.» (پناهی ۱۳۷۸: ۱۹۹) این مکان‌ها نیز برای عرفا گویا جاهایی اساطیری‌اند که به شکل و شیوه‌های خاص، تقدس یافته‌اند و دلیل بودنشان هم، مانند برخی مکان‌های مقدس اسطوره‌ای، واقعه‌ای یا الهام و اشاره‌ای است. «چون استاد علی به نسا آمد... شب بخفت. مصطفی را علیه الصلوة والسلام به خواب دید که او را بفرمود: از جهت صوفیان آنجا بقعه‌ای ساز، و بدان موضع که اکنون خانقاه است، اشارت فرمود.» (محمد بن منور ۱۳۷۷: ۲۹۱) «ای درویش، در خانقاه نه به روز و نه به شب سخن بلند نکنند، و به آواز بلند نخوانند، و چون راه روند سخت نروند و کفش کوب نروند.» (سجادی ۱۳۷۰: ۱۵) «لاهیجی گوید: خرابات اشاره به وحدت است... نهایت این خرابات، مقام ذات است که ذوات را همه محو و منظمس در ذات حق یابد.» (همان: ۳۴۳)

به دلیل پیوند میان دین و عرفان، مکان و زمان‌های دینی نیز تقدس و جایگاه ویژه‌ای در متون عرفانی دارند و گاهی تشبیهات و ترکیبات زیبایی با آنان ساخته می‌شود. هرچند بسیاری از این مکان‌ها انتزاعی و ساخته شوق عرفا است، اما دلیل محکمی‌اند برای تقدس مکان‌ها در نگرش صوفیانه. «از هر موضع و جانب و جهت که خلق باشند، از جمله جهات راهی باشد به کعبه.» (نجم‌الدین رازی ۱۳۶۹: ۲۰) «به در کعبه وصال آی و خود را چون حلقه بر در بمان و بی خود در آی.» (همان: ۹۷) «یک نظر که ربّ العالمین به کعبه کرد، چندان شرف یافت که مطاف جهانیان گشت

و مأمّن خلقان. پس بنده مؤمن که به شبانروزی سیصد و شصت نظر از حق جلّ جلاله نصیب وی آید، شرف و امن وی را خود چه نهند؟» (مبیدی ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۶۵ و ۳۶۶) «وطن عبادت، نفس زاهدان است. وطن معرفت، دل عارفان است. وطن مشاهدت، سر دوستان است.» (همان: ۳۳۰) «چون پیر طریقت را از ارادت پرسیدند، گفتا: نفسی است میان علم و وقت، در ناحیه ناز، در محلّه دوستی، در سرای نیستی.» (همان، ج ۳: ۳۷۳) «داوود گفت: خداوندا، آن کدام خانه است که جلال و عظمت تو را شاید؟ گفت: دل بنده مؤمن.» (همان، ج ۴: ۳۷) گاه میان مکانی مقدّس طبیعی مانند صحرا و صومعه عارفان، جمعی رازناک می بینیم. «ابوالحسین نوری را صومعه‌ای بود در صحرا که همه شب آنجا عبادت کردی و خلق، آنجا به نظاره شدند. به شب نوری دیدند که می‌درفشیدی و از صومعه او به بالا بر می‌شدی.» (عطار ۱۳۸۶: ۴۱۷)

در نهایت شاید مفهوم و کارکرد اصلی مکان و زمان در نزد عرفا در این جمله‌ها خلاصه شده است: «دریغا نمی‌دانم که چه می‌گوییم! اندرین مقام، جهت برخیزد. هر چیز که جان روی بدو آرد، آن چیز قبله او شود... نه شب باشد نه روز. پنج اوقات نماز چگونه دریابد؟» (عین‌القضات ۱۳۷۳: ۸۳) «اصل مکان، شهود حق است در سر قلب به نعت تجلی در همه اوقات.» (سجّادی ۱۳۷۰: ۷۴۰)

به این ترتیب مشخص می‌شود که مفهوم مکان و زمان یا بی‌مکانی و بی‌زمانی و تقدّس آنان در اسطوره و عرفان وجود دارد؛ اگر چه گاه بسیار متفاوتند. برای عارف همه مکان‌ها و زمان‌ها متجلی‌کننده خدا است. دیدیم که این اهمیّت فقط خاصّ اساطیر نیست و در جنبه‌های دیگر زندگی بشر مانند عرفان هم متجلی است. این مقوله‌ها چه عینی باشند، مثل صومعه و چه ذهنی مانند وطن دل، توجّه به آنان مهم است. این تقدّس در زمینه‌های دیگر بخصوص دین نیز تجلی دارد. مکان‌های دینی مانند مساجد و کلیساها و... زمان‌های مخصوص دعاها و اعمال مذهبی،

نمونه‌هایی از این حرمت و تقدیسند. احترام به برخی مکان‌های ورزشی همچون زورخانه‌ها و تشک کشتی و مکان‌های رزمی شرق آسیا نیز چنین است.

نتیجه

از مطالبی که ذکر شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که مکان و زمان قدسی، هم در اسطوره و هم عرفان، شاید به دلیل ضمیر ناخودآگاه مشترک و جمعی بشر، دارای جایگاه ویژه و کارکردهایی مشترک هستند، کارکردهایی همچون ترک دنیا، شهود حق، ادب‌دانی، بازگشت به زمان و مکان ازلی و مثالی، احساس امنیت و آرامش، تزکیه، درک حضور خداوند و طلب خواسته‌ها، که آگاهانه یا ناخودآگاه در هر دو مقوله متجلی شده است.

مکان اساطیری که ممکن است هر کجای دنیا باشد، مانند کوه و جنگل و خانه و غیره، همچون مکان‌های متبرک عرفانی از قبیل کوه و صحرا و خانقاه، دارای ارزشی فراتر از اعتبار زمینی است و آداب و آیین‌های خاص خود را دارد. آدابی از قبیل مطهر بودن، فراغت از امور مادی، آمادگی جسمانی و روحانی برای انجام اعمال خاص. مکان‌ها نیز در متون عرفانی گاهی مفهومی ذهنی و انتزاعی دارند؛ مانند صحرای جان که تقدس آن به این شیوه متجلی شده است. زمان قدسی در اساطیر، زمانی ازلی - ابدی است. در عرفان نیز عارف در بی‌زمانی و ورای زمان دنیایی سیر می‌کند. تقدس مکان و زمان علاوه بر اسطوره و عرفان، در مقوله‌هایی مانند دین نیز متجلی شده است. این زمان و مکان‌ها هر کدام دلیلی مقدس‌گونه برای ساخت و برقراری خود دارند؛ پیشامدی، واقعه‌ای، الهامی، خوابی یا اشاره‌ای و امثالهم در پیدایش آنان نقش دارد.

کتابنامه

- آشتیانی، جلال‌الدین. ۱۳۷۳. عرفان. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- آقایی قلهکی، مینا. ۱۳۸۸. «زبان تصویری: زمان و مکان اساطیری و نمادهای آن»، کتاب ماه هنر، شماره ۱۳۲. صص ۱۰۷-۱۰۲.
- آلیس دیوید سون، ه. ه. و. ۱۳۸۵. اساطیر اسکاندیناوی. ترجمه محمد حسین باجلان فرّخی. تهران: اساطیر.
- ارنست، کارل. ۱۳۷۷. روزبهان بقلی. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۷۷. اسطوره، بیان نمادین. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۲. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستّاری. تهران: سروش.
- امامی، صابر. ۱۳۸۰. اساطیر در متون تفسیری فارسی. چاپ اول. تهران: گنجینه فرهنگ.
- ایونس، ورونیکا. ۱۳۷۵. اساطیر مصر. ترجمه محمد حسین باجلان فرّخی. تهران: اساطیر.
- باستید، روژه. ۱۳۷۰. دانش اساطیر. ترجمه جلال ستّاری. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۷. پژوهشی در اساطیر ایران. چاپ هفتم. تهران: آگاه.
- پاریندر، جنوفری. ۱۳۷۴. اساطیر آفریقا. ترجمه محمد حسین باجلان فرّخی. تهران: اساطیر.
- پرون، استیوارد. ۱۳۸۱. اساطیر رم. ترجمه محمد حسین باجلان فرّخی. تهران: اساطیر.
- پناهی، مهین. ۱۳۷۸. اخلاق عارفان. تهران: روزنه.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۹. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- پیگوت، ژولیت. ۱۳۸۴. اساطیر ژاپن. ترجمه محمد حسین باجلان فرّخی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- دالا پیکولا، آنا ال. ۱۳۸۵. اسطوره‌های هندی. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- رحیمیان، مهدی. ۱۳۷۹. «زمان در هنر مقدّس: زمان در اندیشه های فلسفی»، فصلنامه هنر، شماره ۴۶. تهران: صص ۱۳۶-۱۲۶.
- روزبهان بقلی. ۱۳۶۶. عبرالعاشقین. به اهتمام هانری کربن و محمد معین. چاپ سوم. تهران: منوچهری.
- ستّاری، جلال. ۱۳۷۲. مدخلی بر رمز شناسی عرفانی. تهران: مرکز.

- ۲۴۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — کورش گودرزی - سید محسن حسینی مؤخر...
- سجّادی، سید جعفر. ۱۳۷۰. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- سهروردی، شهاب الدین. ۱۳۸۶. رسالات فارسی شیخ اشراق. چاپ سوم. تهران: سبکباران.
- شجاری، مرتضی. ۱۳۸۸. «زمان در عرفان اسلامی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. شماره ۱۴. صص ۶۷-۹۸.
- عزالدین محمود کاشانی. ۱۳۸۲. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوآز.
- عطار، فریدالدین. ۱۳۸۶. تذکرة الاولیاء. مطابق نسخه نیکلسون. چاپ چهارم. تهران: پیمان.
- عین القضاة همدانی. ۱۳۷۳. تمهیدات. تصحیح عقیق عسیران. چاپ چهارم. تهران: منوچهری.
- فریزر، جیمز جرج. ۱۳۸۶. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگه.
- کربن، هانری. ۱۳۸۳. انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری نیا. چ دوم. شیراز: آموزگار خرد.
- کریستی، آنتونی. ۱۳۸۴. اساطیر چین. ترجمه محمد حسین باجلان فرخی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- کویاجی، ج. ک. ۱۳۶۲. آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان. ترجمه جلیل دوست‌خواه. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- گری، جان. ۱۳۷۸. اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین). ترجمه محمد حسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- محسنیان راد، مهدی و ناصر باهنر. ۱۳۹۰. «هنجارهای مرتبط با مکان‌ها و زمان‌های مقدس در سه کتاب مقدس»، دو فصلنامه الهیات تحقیقی، شماره ۵. صص ۳۵-۷۲.
- محمد بن منور. ۱۳۷۷. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر. به اهتمام حسین بدرالدین. تهران: سنایی.
- مظفری، علیرضا. ۱۳۸۸. «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء (س)، ش ۱، صص ۱۶۷-۱۴۹.
- معصومی، غلام‌رضا. ۱۳۸۶. مقدمه‌ای بر اساطیر و آیین‌های باستانی جهان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی (سوره مهر).
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. ۱۳۷۶. کشف الاسرار و عده الابرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.

س ۱۲-۴۵ - زمستان ۹۵ — بررسی و تحلیل تجلی زمان و مکان مقدّس اساطیری در عرفان.../۲۴۵

نجم الدّین رازی. ۱۳۶۹. *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*. چاپ سوم. تهران: کتابخانه سنایی.
هینلز، جان. ۱۳۶۸. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ سوم. تهران:
چشمه.

یونگ، کارل گوستاو و دیگران. ۱۳۸۳. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیّه. چاپ
چهارم. تهران: جامی.



شوریه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- gh nabi Gholhaki, Min (2009/1388SH). "Zab n-e tasvir-i: zam n va mak n-e as tir-I va nam ch -ye n". *Ketāb-e māh-e honar*. No. 132. Pp. 102-107.
- shty ni, Jal -bddin. (1994/1373SH). *'Erfān*. Tehr n: Sherkat-e Sah mi-ye Entesh r.
- 'Att r, Farid-ol-din. (2007/1386SH). *Tazkerat-ol-'Oliyā'*. Nicholson edition. 4th ed. Tehr n: Peym n.
- Bah r, Mehrd d. (2008/1387SH). *Pazhuhesh-i dar asātir-e Irān*. 7th ed. Tehr n: g h.
- Bastide, Roger. (1991/1370SH). *Dānesh-e asātir (La Mythologie)*. Tr. by Jal l št ri. Tehr n: Tous.
- Christie, Antony. (2005/1384SH). *Asātir-e Chin (Chines Mythology)*. Tr. by Hossein B jel n Farrohki. 2nd ed. Tehr n: As tir.
- Corbin, Henry. (2004/1383SH). *Ensān-e Irāni dar tasavvof-e Irāni (L'homme de lumiere dans le soufisme Iranien)*. Tr. by Faramarz Javaherinia. 2nd ed. Shiraz: Amouzegar-e kherad.
- Coyagi, K.J. (1983/1362SH). *en-hā va afsāneh-hā-ye Irān va chin-e bāstān (Near East Mythology)*. Tr. by Jalil Doustkh h. 2nd ed. Tehr n: Sherkat-e sah mi-ye ket b-h -ye jibi.
- Dallapiccola, Anna Libera. (2006/1385SH). *Ostoureh-hā-ye Hindi (Indian Mythology)*. Tr. by Abb s Mokhber. Tehr n: Markaz.
- 'Ein-ol-ghoz t Hamed ni. (1994/1373SH). *Tamhidāt*. Ed. by 'Afif 'Oseir n. 4th ed. Tehr n: Manouchehri.
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Resāleh dar tārikh-e adyān (.Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jal l št ri. Tehr n: Soroush.
- Ellis, Davidson. (2005/1385SH). *Asātir-e Scandinavia (Scandinavian mythology)*. Tr. by Mohammad Hossein B jel n Farrokhi: As tir.
- Em mi, S ber. (2001/1380SH). *Asātir dar motoun-e tafsiri-ye Fārsi*. 1st ed. Tehr n. Ganjineh-ye Farhang.
- Ernest, Karl. (1998/1377SH). *Rouzbahān Baqli*. Tr. by Majd-eddin Keyv ni. Tehr n: Markaz.
- Esm i-pour, Abol-gh sem. (1998/1377SH). *Ostoureh, bayān-e namādin*. Tehr n: Soroush.
- Frazer, James Gorge. (2004/1383SH). *Sh xeh-ye zarrin (The Golden Bough)*. Tr. by K zem Firouzmand. Tehr n: Ag h
- Gery, John. (1999/1378SH). *Asātir-e khāvar-e nazdik (bein-ol-nahrein)(Near East Mythology)*. Tr. by Hossein B jel n Farrohki. 2nd ed. Tehr n: As tir.

- Hinnells, John Rossell. (1988/1368SH). *Shenākht-e asatir-e Irān (Persian Mythology)*. Tr. by Zh leh mouzeg r va Ahmad Tafazzoli. 3rd ed. Tehr n: Cheshmeh.
- Ivins, Veronika. (1996/1375SH). *Asātir-e Mesr (Egypt Mythology)*. Tr. by Mohammad Hossein B jel n Farrokhi: As tir.
- Jung, Carl Gustav. (2004/1383SH). *Ensān va sambol-hā-yash (Man and his Symbols)*. Tr. by Mahmoud Solt niyyeh. 4th ed. Tehr n: J mi.
- K sh ni, 'Ezz-oddin Mahmoud. (2003/1382SH). *Mesbāh-ol-hedāyah va meftāh-ol-hedāyah*. Ed. by 'Effat Karb si and Mohammad Reza Barzegar-kh leghi. Tehr n: Zavv r.
- Ma'soumi, ghol nRez . (2007/1386SH). *Moghaddameh-ei bar asātir va āein-hā-ye bāstāni-ye jahān*. Tehr n: Pazhuheshg h-e farhang-o honar-e esl mi (Sūreh-ye mehr).
- Meybodi, Rashid-od-din Abol-fazl. (1997/1376SH). *Kashf-ol-asrār va 'oddad-ol-abrār*. With the effort of Ali Asghar Hekmat. 6th ed. Tehr n: Amirkabir.
- Mohammad-ibn-e Monavvar. (1998/1377SH). *Asrār-ol-towhid fi maqāmāt-e sheikh abo-sa'eid abol-kheir*. With the effort of Hossein Badr-eddin. Tehr n: San ei.
- Mohseniy n-r d, Mehdi and N ser B honar. (2011/1390SH). "Hanj r h -ye mortabet b mak n-h va zam h -ye moghaddas dar seh ket b e moghaddas". *El āhiyyāt-e Tahghighi*. No.5. Pp. 35-72.
- Mozaffari, 'AliRez . (2009/1388SH). "K rkard-e moshtarak-e ostoureh va 'erf n". *Adabiyyāt-e 'Erfāni*. No.1. D neshg h-e al-zahr . Pp. 149-167.
- Pan hi, Mahin. (1999/1378SH). *Akhlāgh-e 'ārefān*. Tehr n: Rowzaneh.
- Parinder, Jeffrey. (1995/1374SH). *Asātir-e Afriqā. (African Mythology)* Tr. by Mohammad Hossein B jel nFarrokhi. Tehran: As tir.
- Piggott, Juliet. (2005/1384SH). *Asātir-e Japan (Japanes Mythology)*. Tr. by Mohammad Hossein B jel n- Farrohki. 2nd ed. Tehr n: As tir.
- Pour-n md iy n, Taghi. (2010/1389SH). *Ramz va dāstān-hā-ye ramz-i dar adab-e Fārsi*. 8th ed. Tehr n: 'Elmi va Farhangi.
- Rahimiean, Mehdi. (200/1379SH). "Zam n dar honar-e moghaddas: Zam n dar andisheh-h -ye falsafi". *Journal of Honar*. No.46. Tehr n. Pp. 126-136.
- R zi, Najm-eddin. (1989/1369SH). *Mersād-ol-'ebād men-al-manda' elal-ma'ād*. 3rd ed. Tehr n: Ket bkhneh-ye San ei.

Ruzbahan-Baghli. (1984/1366SH). *'Abhar-ol-' shghin*. With the effort of Henry Corbin va Mohammad Mo'ain. 3rd ed. Tehr n: Manouchehri.

Sajj di, Seyyed Ja'far. (1991/1370SH). *Farhang-e loqāt va estelāhāt va ta'birāt-e 'erfāni*. Tehr n: Tahouri.

Satt ri, Jal l(1993/1372SH). *Madkhali bar ramz-shenāsi-ye 'erfāni*. Tehr n: Markaz.

Shaj ir Mortaza. (2009/1388SH). "Zam rdar 'erfan-e esl mi". *Āzād University Quarterly Journal of Mytho- mystic Literature*. No.14. Pp. 67-98.

Sohravardi, Shah b-ed-din. (2007/1386SH). *Resālāt-e Fārsi-ye sheikh-e eshrāgh*. 3rd ed. Tehr n: Sabokb r n.

Stewart, Perown. (2002/1381SH). *Asātir-e Rome (Roman Mythology)*. Tr. by Mohammad Hossein B jel n Farrokhi. Tehran: As tir.

