

کهن‌الگوی وصلت مینوی در قرآن کریم

زهرا محققیان*

استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

نقد کهن‌الگویی یکی از رویکردهای مهم در بررسی آثار ادبی مختلف، از جمله متن ادبی قرآن کریم، است که بر شالوده یافته‌های تاریخی، مطالعات تطبیقی ادیان، انسان‌شناسی فرهنگی و روان‌شناسی به وجود آمده و بیشترین تأثیرات را از نظریات یونگ درباره ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها پذیرفته است. در این پژوهش، با این رویکرد انگاره ازدواج مقدس - که حاصل پیوند کهن‌الگوی مام زمین و پدر آسمان است - در متن قرآن کریم بررسی شده است. فرضیه این انگاره نتیجه فرافکنی محتویات ناخودآگاه جمعی آدمیان در اجرام طبیعی همانند آسمان و زمین است که جفت یکدیگر تلقی شده و صاحب نقش‌هایی شده‌اند که در فرهنگ و ادب جهان، از جمله باورهای فرهنگی مردمان عصر نزول قرآن کریم، نمود دارند. قرآن کریم با توجه به لسان قوم معرفی کردن خویش (ابراهیم/ ۴)، به بازتاب این انگاره پرداخته و از آن برای القای پیام هدایت خویش بهره برده است. بر همین اساس، پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از: دیرینه انگاره ازدواج مقدس در میان مردمان بین‌النهرین و اقوام سامی چیست؟ نحوه بازنمایی و تجلی این انگاره در آیات الهی چگونه است؟ این بن‌مایه در القای پیام هدایت الهی چه کارکردهایی را ایفا می‌کند؟ مطابق یافته‌های این پژوهش، به نظر می‌رسد قرآن

* نویسنده مسئول: z.mohaghegh@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۹

کریم با رویکردی ایجابی به این انگاره، از مزایای کهن‌الگویی آن بهره برده و با کارکردی تعلیمی از آن، اولاً به اصلاح خودآگاه مخاطبان درباره معرفی هویت الله و تثبیت جایگاه او در هستی پرداخته؛ ثانیاً، با نفوذ در ناخودآگاه آدمیان پیدایش هستی را حاصل وحدت نمادین این اضداد، یعنی کهن‌الگوی مام زمین و پدر آسمان، معرفی کرده است. بر همین اساس از منظر قرآن کریم، درک این وحدت نمادین اضداد پلی است برای تعالی به سمت الله و آغاز زایش و شکوفایی.

واژه‌های کلیدی: وصلت مینوی، کهن‌الگو، مام زمین، آسمان پدر، ازدواج مقدس.

۱. مقدمه

یکی از رویکردهای حائز اهمیت در بررسی آثار ادبی مختلف، از جمله متن قرآن کریم، بهره‌مندی از نقد ادبی است. در این روش، منتقد ادبی می‌کوشد با تجزیه و تحلیل اثر ادبی، هم ساختار و معنای متن را برای خوانندگان روشن کند و هم عوامل اعتلابخش آن اثر ادبی را توضیح دهد (شمیسا، ۱۳۸۰: ۲۴۸). بدین ترتیب، جوانب هنری و ادبی متن و جنبه‌های زیبایی‌شناختی آن تبیین و آشکار می‌شود. البته اینکه تمرکز منتقد ادبی بر کدام ابعاد ادبی و زیبایی‌شناختی متن باشد، عمیقاً متأثر از رویکرد و روش انتخابی او در فرایند یادشده است. این امر از یک سو متأثر از چارچوب فکری و فلسفی منتقد است و از دیگر سو به سلیقه‌های ادبی و هنری او بستگی دارد.

اما در میان نظریات مهم در نقد ادبی، نقد اساطیری یکی از رویکردهای مهم است که در آن، پژوهشگر به تجزیه و تحلیل عناصر و سازه‌های اسطوره‌ای متن می‌پردازد و شگردهای مختلف کاربست آن‌ها را در متن بازشناسی و بررسی می‌کند. در این رویکرد، بینش‌های حاصل از تاریخ، مطالعات تطبیقی ادیان، انسان‌شناسی فرهنگی و روان‌شناسی تلفیق می‌شوند و همگی به فهم زیبایی‌ها و دلالت‌های پنهان متن کمک می‌کنند. بنابراین منتقد اسطوره‌ای در تفسیر متن، به اساطیری توجه نشان می‌دهد که در نقل‌ها و نمادهای بازتابیده در متن بازآفرینی شده‌اند. او در واقع در پی آن است تا بداند که تخیل مؤلف چگونه اساطیر و نمادهای رایج در میان مردمان را جهت بیان منظور

خود به خدمت می‌گیرد (گرین و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶). بنابراین او درصدد است تا میراث بشری مؤلف اثر ادبی را کشف کند (همان‌جا).

نقد اسطوره‌ای البته خود رویکردهای مختلفی نیز دارد که در میان آن‌ها، گسترده‌گی کاربرد نظریات یونگ در حوزه نقد اسطوره‌ای تا آنجاست که گاهی پژوهشگران آثاری را که با تکیه بر آرای او نقد کرده‌اند، با عنوان «نقد یونگی» از دیگر انواع نقد اسطوره‌ای تفکیک می‌کنند؛ اگرچه گاه این عناوین را معادل هم به‌کار می‌برند. همچنین کاربرد اصطلاح آرکی‌تایپ (با تعریفی که یونگ از آن ارائه می‌کند) در نقد ادبی، به‌ویژه در رویکرد اسطوره‌ای، چنان شایع است که منتقدان ادبی از رویکرد نقد اسطوره‌ای با عنوان «نقد کهن‌الگویی» یاد کرده‌اند؛ گاهی حتی برای آن هویت مستقل نیز قائل شده و نقد کهن‌الگویی را یکی از انواع نقد اسطوره‌ای شناخته‌اند (قائمی، ۱۳۸۹: ۳۸).

با توجه به این توضیحات، محتمل است که قرآن کریم نیز، به‌مثابه متنی ادبی، در معرض انواع این مطالعات بوده باشد. بر همین اساس، نقد اسطوره‌ای قرآن کریم رهیافتی برای واکاوی ادبی این متن مقدس به‌شمار می‌آید و جوانب ادبی و هنری آن را با تکیه بر جایگاه عناصر اساطیری و کهن‌الگویی راه‌یافته در آن می‌توان بررسی کرد. به دیگر بیان، نقد اسطوره‌ای قرآن کریم علی‌القاعده شیوه‌ای است برای تجزیه و تحلیل عناصر و انگاره‌های اساطیری این متن مقدس، بازشناسی شگردهای مختلف کاریست آن‌ها در متن و کشف کارکرد این عناصر در القای پیام هدایتی قرآن.

نیز در این روش، منتقد اسطوره‌ای قرآن کریم به هستی‌شناسی اسطوره‌ها و اینکه چه هستند و چگونه شکل گرفته‌اند و آیا با واقع مطابق‌اند یا نه، و بسیاری از سؤالات و شبهات دیگر که مربوط به علم‌الاساطیر (دانش اسطوره‌شناسی) می‌شوند، کاری ندارد. او درصدد است متن قرآن را از زاویه ادبی و هنری بررسی کند، به آشکار کردن جنبه‌های انسانی و میراث بشری آن پردازد و درنهایت کارکرد این‌گونه عناصر اسطوره‌ای را در القای پیام هدایت الهی مشخص کند.

۱-۱. طرح مسئله

اسطوره داستان یا روایتی است که از اعمال موجودات متعالی سخن می‌گوید. در گذشته‌های دور، به این موجودات هستی می‌بخشیده‌اند و همچنان تا آینده‌های دور، هستی موجودات در گرو آن‌ها بوده است (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۵-۱۶). به‌طور کلی اسطوره‌ها جهان را از نگاه صاحبانشان تبیین می‌کنند و اعمال خارق‌العاده و اتفاقات فراطبیعی آن را شرح می‌دهند. مایه‌های اصلی اساطیر پدیده‌های عظیمی همانند زمین، آسمان، خورشید، کائنات، پدیده‌های طبیعی و نیروهایی از همین قبیل و در همین حد از قدرت و عظمت هستند. این حوادث و موجودات طبیعی در اساطیر چنان بازنموده می‌شوند که گویی هریک از خود شخصیتی دارند (همان، ۱۶).

گاهی در بررسی اساطیر ملت‌های مختلف جهان، با اساطیر و روایاتی مواجه می‌شویم که در آن‌ها، نخستین موجودات جهان جفتی آسمانی و زمینی هستند. این زوج گاه به‌صورت خدایانی معرفی می‌شوند که مظهر زمین و آسمان‌اند و گاهی آنان خود، زمین و آسمان‌اند. در این میان، آنچه رواج بیشتری دارد، جنسیت مادینه زمین به‌عنوان سویه زنانه این ازدواج و جنسیت نرینه آسمان به‌عنوان سویه مردانه این وصلت است. در متون مختلف، از این ازدواج (یعنی وصلت زمین مادر با آسمان پدر) با عنوان ازدواج مقدس یا وصلت مینوی یاد شده است. این زوج با ازدواجشان باعث زایش خدایان دیگر و یا اجزای کائنات، اعم از انسان و حیوانات و نباتات، می‌شوند (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۳۷).

به‌نظر می‌رسد که این بن‌مایه اساطیری با الهام انسان نخستین از طبیعت محل زندگی‌اش شکل گرفته و آن را با زندگی خود و نحوه تولیدمثل خویش معادل‌سازی کرده است. به‌نظر انسان غیرمذهبی جوامع جدید، فهمیدن این هم‌زمانی بُعد کیهانی و مقدس وصلت مشکل است؛ اما انسان مذهبی جوامع باستانی طبیعت و جهان پیرامون را همواره ملازم با پیام‌هایی می‌بیند. البته گاهی این پیام‌ها در رمز پوشیده‌اند؛ لیکن اسطوره‌ها انسان را در رمزگشایی آن‌ها یاری می‌دهند. بنابراین کل تجربه انسان، از جمله در ازدواج و وصلت نیز، می‌تواند با حیات کیهانی همسان شود و از آنجا مورد تقدیس و تقدس نیز واقع گردد (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۰۸). الیاده در این زمینه می‌نویسد:

وصلت آسمان و زمین، نخستین ازدواج مقدس است که خدایان به‌شتاب از آن پیروی می‌کنند و آدمی‌زادگان نیز با همان متانت و وقار مقدسی که از هر عمل و فعالیت انجام‌یافته در سپیده‌دم زمان سرمشق می‌گیرند، به تقلید از اقدام خدایان می‌پردازند (همان‌جا).

به‌طور کلی این بن‌مایه اساطیری را می‌توان در اسطوره‌های اقوام مختلف همانند ایران، هند، بین‌النهرین و غیره مشاهده کرد (ژی‌ران، ۱۳۸۷: ۲۳-۳۰ و ۱۳۸۹: ۶۵-۶۶؛ آصف آگاه، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۷). نیز شیوع و گسترده‌گی آن در مناطق مختلف جهان، مخصوصاً شواهد آن در منطقه بین‌النهرین، تا بدان حد است که ما را به این باور می‌رساند که این بن‌مایه در میان اقوام سامی و مردمان شبه‌جزیره عربستان نیز جاری و ساری بوده و عرب‌های عصر نزول نیز بدان واقف و آشنا بوده‌اند (ر.ک: الحوت، ۱۳۹۰: ۲۶۷-۲۶۸؛ ویل دورانت، ۱۳۴۳: ۱ / ۴۳۵؛ ناس، ۱۳۹۰: ۶۵-۶۶). بر همین اساس است که بروز آن در قرآن کریم، با توجه به لسان قوم بودن این کتاب (ابراهیم / ۴)، چندان بعید نیست و خداوند سبحان برای ابلاغ پیام هدایت، بدان اشارات بسیاری کرده است. با واکاوی این بن‌مایه در میان آیات قرآن کریم می‌توان دلالت‌های پنهان متن را کشف کرد و جوانب هنری و ادبی‌اش را با تکیه بر جایگاه این بن‌مایه اساطیری دریافت. همچنین با تحلیل روان‌شناختی این بن‌مایه و پیگیری زمینه‌های تاریخ تمدنی شکل‌گیری آن در فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های مختلف می‌توان ارتباط این معانی ضمنی را با الگوهای ازلی موجود در روان جمعی بشر، مخصوصاً مردمان عصر نزول قرآن کریم، تبیین کرد و بدین ترتیب، سرمایه جمعی مشترک بین‌الذهانی انسان‌ها را بازشناخت.

بر همین مبنا، سؤالات اصلی این پژوهش عبارت‌اند از:

- آیا بن‌مایه اسطوره‌ای ازدواج مقدس آسمان پدر و زمین مادر در قرآن کریم قابل مشاهده است؟

- نحوه بازنمایی و تجلی آن در آیات الهی چگونه است؟

- کارکرد این بن‌مایه در القای پیام هدایت الهی چیست و قرآن کریم چگونه و با

چه هدفی از آن بهره برده است؟

برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، نخست به معرفی دانش اسطوره‌شناسی تطبیقی و رویکردهای موجود در آن می‌پردازیم؛ آن‌گاه بن‌مایه‌های اساطیری مام زمین و پدر آسمان و ازدواج آن‌ها را در فرهنگ‌های مختلف شناسایی می‌کنیم و به بررسی کارکرد کهن‌الگویی آن‌ها روی می‌آوریم؛ درنهایت انواع بازنمایی و تجلی این کهن‌الگوها را در قرآن کریم مطالعه می‌کنیم و کارکرد آن‌ها را در القای پیام هدایت قرآن به بحث و بررسی می‌گذاریم.

۲. مبانی نظری بحث

۲-۱. آشنایی با دانش اسطوره‌شناسی تطبیقی

اسطوره‌ها بهترین عناصر برای مقایسه و تطبیق هستند؛ چراکه ذاتاً طبیعتی تطبیقی و مقایسه‌ای دارند. اسطوره‌ها به‌عنوان مهم‌ترین نماد و نشانه‌ی هویتی اقوام یا ملل، بهترین عناصر برای مقایسه با دیگر اقوام و ملت‌ها قلمداد می‌شوند (نامورمطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۲۴). بر همین اساس، در طی زمان کم‌کم شباهت‌های موجود در برخی اسطوره‌ها نزد فرهنگ‌های دور و نزدیک، یا به تعبیر دیگر فرهنگ‌های خویشاوند و غیرخویشاوند، موجب شگفتی محققان شد و به‌طور خودآگاه یا ناخودآگاه آن‌ها را به‌سوی مطالعات تطبیقی سوق داد. اساطیر مربوط به مسائل طبیعی و انسانی و برخی ویژگی‌های حماسی همگی موضوعات گسترده‌ای بودند که توجه محققان را به خود جلب کردند.

با توجه به همین امر بود که دانش اسطوره‌شناسی در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم شکل گرفت، رفته‌رفته توسعه یافت و دارای شاخه‌هایی شد که اسطوره‌شناسی عمومی، اسطوره‌شناسی جهانی، اسطوره‌شناسی قومی، اسطوره‌شناسی ملی و اسطوره‌شناسی تطبیقی برخی از مهم‌ترین شاخه‌های آن محسوب می‌شوند. در این میان، نخستین و مهم‌ترین شاخه‌ی اسطوره‌شناسی حداقل در قرن نوزدهم، اسطوره‌شناسی تطبیقی است. در پرتو این دانش، روایات مختلف و نسخه‌بدل‌های اسطوره آشکار می‌شود و اختلافات میان اساطیر فرهنگ‌های مختلف روشن می‌گردد (نامورمطلق، ۱۳۹۲: ۱۵۸). در واقع پژوهشگران این حوزه مطالعاتی می‌کوشند با دنبال کردن مطالعات میان‌رشته‌ای

و بهره‌جویی از دستاوردهای زبان‌شناسی، انسان‌شناسی فرهنگی، مطالعات پدیدارشناسی و تاریخ ادیان، نیز دانش‌های مرتبط با متن‌پژوهی، تاریخ، ادبیات و سایر علوم مشابه، اساطیر اقوام مختلف را بشناسند، معنای هر یک را تفسیر کنند، رابطه آن‌ها را با همدیگر دریابند و در نهایت کارکردشان را برای جامعه تبیین کنند. از مسائل مهم در این قبیل مطالعات، بازشناسی باورهای اسطوره‌ای در فرهنگ‌های مختلف و کوشش برای تحلیل گونه‌شناختی و تبارشناختی آن‌هاست. بازشناسی و مطالعه این‌گونه باورها و انگاره‌ها کمک می‌کند سرمایه جمعی مشترک بین‌الذهانی انسان‌ها و تحولات آن‌ها شناخته شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: همان، ۱۳۹-۱۸۷).

اما دانش اسطوره‌شناسی تطبیقی نیز، مانند برخی دانش‌های تطبیقی آن دوران همانند فلسفه تطبیقی، با مطالعات هندواروپایی شکل گرفت و نخستین بار فردریش ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰م) با پذیرش وحدت زبان‌شناختی و دینی اقوام آریایی مطالعه و تحقیق درباره آن را آغاز کرد و کم‌کم با بررسی اسطوره‌های اقوام گوناگون در حوزه انسان‌شناسی، به‌ویژه انسان‌شناسی تطبیقی، به کار خود ادامه داد. مولر بنیان‌گذار رشته‌های مختلفی همانند دین‌شناسی تطبیقی، فیلولوژی تطبیقی و اسطوره‌شناسی تطبیقی بود که در پی تحقیقات متعدد ذیل این‌گونه مطالعات، دو نظریه مهم را به نام خود ثبت کرده است: اول، نظریه طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی که در آن، بر این باور بود که پرستش نیروهای طبیعی خاستگاه مذاهب بوده است؛ دوم، نظریه طبیعت‌گرایی هرمنوتیک که در آن، الهه‌ها را همانند نیروهای فیزیکی تفسیر می‌کرد (نامورمطلق، ۱۳۹۲: ۱۰۹). مولر پس از مقایسه نظام‌مند زبان‌هایی که امکان مطالعه خانواده‌های بزرگ زبان‌شناختی (به‌ویژه هندواروپایی) را فراهم می‌کردند، به فکر توجه به حکایت‌های اسطوره‌ای نقل‌شده در این زبان‌ها افتاد و به این نتیجه رسید که روایت‌های اساطیری در اصل روایت‌هایی استعاری هستند و در گذر زمان به‌دلیل ناآشنایی نسل‌های پسین از اصل داستان و جنبه استعاری آن، حقیقت تلقی شده‌اند. بنابراین اسطوره‌شناسی جنبه هستی‌شناختی و حتی شناخت‌شناسی ندارد؛ بلکه بعد زبان‌شناختی و به‌طور دقیق فیلولوژیک دارد (ر.ک: همان، ۱۱۸-۱۱۹). بعدها ژرژ دومزیل (۱۹۸۹-۱۹۸۶م) روش‌های دیگری، همانند کارکردشناسانه و کنش‌شناسانه، را

نیز ابداع کرد که محقق به جای بررسی تطبیقی واژه‌ها، از بررسی تطبیقی کارکردها و کنش‌های موجود در اسطوره‌ها بهره می‌جست (همان، ۱۵۳).

اما هم‌زمان با فعالیت‌های مولر، افراد دیگری از سایر شاخه‌های علمی نیز به تطبیق اسطوره‌های اقوام مختلف جهان پرداختند که از آن میان می‌توان جیمز فریزر (۱۸۵۳-۱۹۴۱م) را نام برد. او اساطیر فرهنگ‌های مختلف را مطالعه کرد و دریافت که جزئیات اساطیر در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است، اما چارچوب کلی غالب آن‌ها به هم شباهت دارد (فریزر، ۱۳۹۲: ۳۳-۳۷). گویی خواسته‌های بشر در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها به همدیگر شباهت دارد (گرین، ۱۳۷۷: ۱۸۲). او با تحقیقات خویش، عرصهٔ مطالعات اسطوره‌ای را تا حد زیادی دگرگون کرد. همچنین می‌توان از لوسین لوئی برونل یاد کرد که پژوهش‌هایش در مورد اقوام بدوی الهام‌بخش بسیاری از محققان شد. به‌طور کلی دستاورد اسطوره‌شناسان قرن نوزدهم، به‌ویژه با مطالعات تازه دربارهٔ اقوام بدوی، نظر تحصیل‌کردگان سایر شاخه‌های علمی را به خود جلب کرد. به همین دلیل دانش‌های دیگر نیز با توجه جدی به اسطوره، به آن به‌عنوان یک عنصر و موضوع ضروری تحقیق نگریستند و نظریه‌ها و رویکردهای مختلفی را در این زمینه ارائه کردند. بدین ترتیب، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و روان‌شناسی پا به عرصهٔ مطالعات اسطوره‌ای گذاشتند و همراه با زبان‌شناسی، فیلولوژی و فلسفه به تحقیق دربارهٔ اساطیر پرداختند. این رشته‌ها آثار و شخصیت‌های برجسته‌ای را در حوزه‌های بینارشته‌ای که یک طرف آن اسطوره بود، معرفی کردند. از برجسته‌ترین این افراد می‌توان نظریه‌پردازان ادبی همانند هرمن نورتروپ فرای و نیز پیر برونل، روان‌شناسانی مثل کارل گوستاو یونگ، نشانه‌شناسانی همچون گریماس و بسیاری دیگر را معرفی کرد که خدمات و تلاش‌های ارزشمندی را به جامعهٔ علمی عرضه کردند.

از میان تمام رویکردهای فوق، رویکرد روان‌کاوانهٔ یونگ از مقبولیت و شهرت بیشتری برخوردار است؛ تا بدانجا که برخی منتقدان ادبی از رویکرد نقد اسطوره‌ای با عنوان «نقد یونگی» و «نقد کهن‌الگویی» یاد کرده‌اند (ر.ک: قائمی، ۱۳۸۹: ۳۸). به همین دلیل ما در این نوشتار، جهت تحلیل بن‌مایهٔ اساطیری ازدواج مقدس در آیات قرآن کریم، از یافته‌های یونگ بهره برده‌ایم.

۲-۲. رویکرد کهن‌الگویی به اسطوره‌شناسی تطبیقی

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱م)، معاصر و شاگرد ممتاز فروید، در تحلیل‌های روان‌کاوانه خود، مبنایی نظری برای مطالعه اساطیر بازتابیده در متون ادبی به دست داد. درحالی که فروید پیش‌تر سعی می‌کرد با تحلیل اساطیر و داستان‌ها، تکامل روان مؤلفان متون ادبی را در تعامل با فرهنگ محیطی تحلیل کند که در آن رشد یافته بود، یونگ کوشید فراتر رود و از تحلیل روان مؤلفان متون ادبی به شناخت تحولات تاریخ بشر راه جوید (Emig, 2001: 180)؛ از همین رو با دقت به بررسی سمبل‌های انسان باستان پرداخت و هرگونه تحلیل روان‌شناسی فردی را موکول به شناخت صورت‌های اساطیری او دانست. علت اهمیت این امر از نظر او این است که کلیت روان انسان، جدا از سطح بالای خودآگاهی، هنوز در عمیق‌ترین لایه‌های روح خویش، انسان تاریخی است. به همین دلیل شناخت این لایه از روح در گرو آشنایی با ویژگی‌های اساطیر است (یونگ، ۱۳۸۵: ۲۰).

به‌طور کلی برپایه نظریه روان‌کاوی یونگ که در دهه ۱۹۳۰م عرضه شد، ذهن انسان سه بخش دارد: خودآگاه ذهن، ناخودآگاه فردی^۱ و ناخودآگاه جمعی^۲. بخش اول شامل همه آگاهی‌ها، استدلال‌ها و آموخته‌هایی است که ما رفتار خود را نتیجه اعتقاد به آن‌ها می‌دانیم. بخش دوم قسمتی از ذهن است که اطلاعات فردی گذشته ما در آن انباشته شده، هرچند امروزه از خاطرممان رفته باشد. بخش سوم محل ذخیره تجربیات ما به‌مثابه انسان است؛ یعنی دانشی که با آن متولد می‌شویم و درعین حال، اغلب به آن خودآگاهی نداریم (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۰۱).

بنابراین مطابق نظر یونگ (1964: 10)، انسان هنگام تولد همانند لوح سفید نیست؛ بلکه مجهز به یک دستگاه پیچیده روانی به دنیا می‌آید که بازمانده اجداد او از دوران بسیار کهن است؛ محتویات و رفتارهایی که کم‌وبیش در همه‌جا و در بین همه انسان‌ها، مثل هم بوده و مشترک است. تمام عوامل ذاتی دورترین اجداد برای نسل‌های پسین ذاتی‌اند و تصادفی است اگر ابداعی به‌کلی متفاوت با پیشینیان صورت پذیرد (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۲۲). بر همین اساس، انسان از جنبه‌های متعددی بخشی از یک روح بزرگ و

یگانه است که دارای ماهیتی فوق‌انسانی است (همان، ۱۹۴). یونگ (۱۳۶۸: ۱۳ و ۱۳۸۵: ۱۲۳) این فضای توده‌روانی موروثی را ناخودآگاه جمعی نامید و محتویاتش را کهن‌الگو^۳ نام نهاد (یونگ، ۱۳۹۶: ۱۰).

از نظر یونگ، کهن‌الگو همان سمبل‌های مقدس جمعی است که بسیار هم قدیمی هستند (همان‌جا). این کهن‌الگوها حاصل عملکردهای روانی زنجیره‌اجداد بوده و در مجموع یک تصویر طبیعی آمیخته و ادغام‌شده از تجربیاتی مداوم در طول هزاران سال هستند. بنابراین مخزن تمام آن چیزهایی به‌شمار می‌آیند که بشر از دورترین و تاریک‌ترین مراحل آغازین موجودیتش، شاهد آن‌ها بوده است. یونگ معتقد است این کهن‌الگوها عملکردی شبیه همان دارند که فروید به غرایز نسبت می‌داد (گرین و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۹۳).

یونگ می‌گوید ناخودآگاه جمعی اغلب از پدیده‌هایی نشئت می‌گیرد که از دوران‌های بسیار کهن با زندگی انسان ارتباط داشته‌اند و در پی تجربیات مکرر انسان از حضور دائمشان در زندگی او، تصویری به‌خصوص از آن‌ها در ذهن پدران باستانی ما نقش بسته است. این انگاره‌ها به نسل‌های بعد منتقل شدند و به‌مرور خود به الگوهای برای فهم دیگر واقعیات هستی تبدیل شدند. این‌گونه کهن‌الگو یک نماد، انگاره، شخصیت، موقعیت یا تصویر ذهنی است که یادآورنده پاسخ همه بشر از گذشته‌های دور تاکنون به مسئله‌ای است. این کهن‌الگوها همچنان در روان انسان‌ها نسل‌درنسل حضور دارند، موجب شناختی پیشینی از مسائل می‌شوند و میان همه بشر مشترک‌اند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: یونگ، ۱۳۹۶: ۹-۱۵ و ۹۶-۹۹).

یونگ هرگز نمی‌گوید که این کهن‌الگوها چطور پدید آمده‌اند و به چه نحو از یک انسان به دیگری، در قالبی که می‌توان مشابه وراثت ژنتیکی دانست، منتقل می‌شوند (Emig, 2001: 180). به هر حال، او تأکید می‌کند که این کهن‌الگوهای مشترک نتیجه ساختار روانی مشابه در همه انسان‌ها هستند و اگر با هم جمع شوند، میراث باستانی بشر را شکل می‌دهند (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۰۰). از نظر یونگ، اهمیت این کهن‌الگوها تا بدان حد است که اگر حتی هیچ دلیل علمی مبنی بر وجود آن‌ها در دست نبود و همه انسان‌های هوشمند دنیا موفق می‌شدند به ما ثابت کنند که چنین چیزی وجود ندارد،

بازهم ما می‌بایست بی‌درنگ آن‌ها را ابداع می‌کردیم تا بتوانیم بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ارزش‌هایمان را حفظ کنیم و اجازه ندهیم که آن‌ها در ناخودآگاهمان مدفون شوند. بر همین اساس انسان، چه کهن‌الگوها را بفهمد و چه از درک آن‌ها ناتوان باشد، باید از وجودشان آگاهی داشته باشد؛ چراکه انسان در این دنیا هنوز جزئی از طبیعت است و با ریشه‌های خود پیوند دارد. آن نوع از نظام جهان‌بینی جمعی که انسان را از این تصاویر اولیه زندگی جدا می‌کند، نه تنها فرهنگ نیست؛ بلکه تا حد زیادی یک زندان یا اصطبل است (یونگ، ۱۳۹۶: ۱۱۳-۱۱۴ و ۱۳۶۸: ۲۹ و ۴۱).

یونگ همچنین برای تبیین بیشتر این کهن‌الگوها مصادیق متعددی را برشمرده است. در این میان، کهن‌الگوی مادر، کهن‌الگوی پدر و نیز کهن‌الگوی جفت‌های متضاد یا متقارن برخی از مهم‌ترین کهن‌الگوهایی هستند که یونگ آن‌ها را تشریح کرده است. در ادامه ذیل بحث از آیات قرآن کریم، به معرفی این کهن‌الگوها می‌پردازیم.

۳-۲. اسطوره‌شناسی تطبیقی به مثابه روشی برای فهم قرآن

به نظر می‌رسد قرآن کریم، به مثابه متنی ادبی و نیز معتبرترین اثر برجای مانده از زمان پیامبر (ص)، قابلیت بررسی با روش اسطوره‌شناسی تطبیقی را داشته باشد و نتایج آن می‌تواند دریچه جدیدی را به روی بسیاری از معارف و حقایق نهفته در کلام الهی بگشاید. کاربست این روش در قرآن کریم از آن حیث اهمیت دارد که این متن مقدس خود را به لسان قوم معرفی می‌کند (ابراهیم / ۴) و از آنجا در نظر گرفتن پاره‌ای از باورها و عقاید فرهنگی مخاطبان اولیه اش را راهکاری جهت ایجاد تخاطب و برقراری ارتباط با ایشان دانسته است (بابایی، عزیزی کیا و روحانی‌راد، ۱۳۸۵: ۶۳).

با توجه به تعریف یونگ از کهن‌الگو و ناخودآگاه جمعی می‌توان به کاربست رویکرد او در اسطوره‌شناسی تطبیقی قرآن کریم نیز پرداخت و برای تحلیل انگاره‌های فرهنگی مردمان عصر نزول، از جمله باورهای مرتبط با آسمان و زمین که در قرآن کریم راه یافته‌اند، از آن‌ها بهره برد؛ زیرا قرآن کریم همانند بسیاری از آثار ادبی، میراث مشترک تمام انسان‌هاست. از این رو می‌بایست برای فهم پیام آن، نخست ساختار ادبی آن را تحلیل و بررسی کرد و سپس تأثیرات روان‌شناختی و ویژگی‌های هنری آن را بر

مخاطبان اولیه‌اش دریافت. این امر فواید بی‌شماری دارد؛ از یک سو می‌توان با بررسی وجوه تشابه و تمایز حاصل از تطبیق گزاره‌های قرآنی با اساطیر رایج در تمدن اقوام سامی و بین‌النهرین به روان جمعی مردمان عصر نزول راه یافت و شناخت کامل‌تری از بستر فرهنگی نزول قرآن کریم و فرهنگ جوامع مجاور آن در خاورمیانه به دست آورد و از دیگر سو با شناسی این کهن‌الگوها در متنی همچون قرآن کریم برای کشف میراث بشری این متن مقدس اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا خداوند در پاره‌ای موارد به دلیل رعایت سطح درک و افق فکری مردمان عصر نزول و تناسب کلام با معلومات و تجربیات ایشان، از عقلانیت مرسوم در میان خود ایشان استفاده ابزاری کرده است و به واسطه پاره‌ای از باورها و عقاید فرهنگی رایج در میان آن‌ها که کهن‌الگوها نیز جزئی از آن‌ها تلقی می‌شوند، مفاهیم و آموزه‌های خود را معرفی می‌کند (برای مطالعه بیشتر در باب کاربری ابزاری باورهای فرهنگی اعراب در قرآن کریم ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۴-۱۲۵؛ معرفت، ۱۴۲۳: ۱۱۲؛ ایازی، ۱۳۷۸: ۷۸-۷۹).

با توجه به این توضیحات روشن است که ما در این روش، بدون آنکه معانی ظاهری قرآن کریم را منکر شویم، تمرکز اصلی خود را به تحلیل سطوح نمادین این متن ادبی معطوف می‌کنیم و سپس با تأکید بر وجوه جهان‌شمول نمادها، به جست‌وجوی نمونه‌های مشابه آن در ادبیات دیگر ملل و فرهنگ‌ها می‌پردازیم تا دریابیم که متن قرآن کریم کدام بخش از روان جمعی مردمان را در نظر داشته و فراتر از سطح دلالت متعارفش، چه معناهای دیگری را در دل خود نهفته دارد.

۳. مام زمین و پدر آسمان در نظام‌های اساطیری مختلف

در فرهنگ اساطیری اقوام مختلف جهان، از جمله منطقه بین‌النهرین، زمین به‌عنوان اصل منفعل و عنصری مادینه و آسمان به‌عنوان اصل فعال با جنسیت نرینه قابل مشاهده و پیگیری است. جیمز جرج فریزر در شاخه زریں (۱۳۸۳: ۱۸۱-۱۸۳ و ۴۸۳) شواهدی از این امر را در میان اقوام مختلف جهان، از جمله قوم عرب، بیان کرده است. میرچا الیاده نیز در کتاب رساله در تاریخ ادیان (۱۳۷۲: ۶۴-۷۶ و ۲۵۴) شواهد بسیاری را در این زمینه آورده است که مربوط به سرتاسر نقاط جهان، از جمله قسمت‌های مختلف

آسیا، اروپا، قبایل سرخ‌پوستان، مردمان آفریقای جنوبی، اهالی جنوب کالیفرنیا و دیگر نقاط جهان، می‌شوند. ما جهت جلوگیری از اطاله کلام، خواننده را به آثار نام‌برده ارجاع می‌دهیم. اما در این قسمت، به شواهد جغرافیایی نزدیک به منطقه اقوام سامی و تمدن بین‌النهرین اکتفا می‌کنیم.

۱-۳. کهن‌الگوی مام زمین و پدر آسمان در فرهنگ‌های مختلف

یکی از اصلی‌ترین کهن‌الگوهای نهفته در ضمیر ناخودآگاه آدمیان، کهن‌الگوی مادر مثالی است (یونگ، ۱۳۹۶: ۹۳) که اولین بازنمود و اصلی‌ترین تجلی آن، در زمانی از اعصار گذشته است که «زمین» مادر و مام اصلی آدمی تلقی می‌شده و زهدان تمام رویدنی‌ها به‌شمار می‌آمده است (همان، ۱۰۱-۹۹). این کهن‌الگو در تمام اساطیر جهان، از جمله اسطوره‌های اعراب، عموماً مؤنث پنداشته شده است؛ زیرا زمین همانند مادر، بدون هیچ‌گونه منت و چشم‌داشتی انسان را تغذیه می‌کند و آنچه در بطن خود دارد، رایگان در اختیار او قرار می‌دهد (ویل دورانت، ۱۳۴۳: ۱/ ۹۴). برلند^۴ (۱۳۸۷: ۱۳۹) معتقد است مدرکی درباره اینکه زمین حالتی نرینه دارد، نزد هیچ قومی یافت نشده است.

به‌طور کلی درباره مادرانگی زمین و کهن‌الگوی مام بزرگ، در تفکر مردمان باستان آثار و شواهد بسیاری وجود دارد. برخی در میان اساطیر و روایت‌های اسطوره‌ای بازمانده از اعصار باستان قابل مشاهده‌اند و برخی را می‌توان از طریق مجسمه‌ها و نقش‌نگاره‌های برجای مانده از آن دوران پیگیری کرد. متون مقدس، همانند ریگ‌ودا، اوستا و بندهش، نیز شواهد و مؤیدات بسیاری را در این زمینه در اختیار ما قرار می‌دهند. برای نمونه در ریگ‌ودا/ بارها به مادرانگی زمین اشاره شده است: «به‌سوی زمین، مادرت خزیدن آغاز کن» (ماندالای ۱۰، سرود ۱۱: ۱۸)؛ «مادرم، زمین بزرگ است» (ماندالای ۱، سرود ۳۳: ۱۶۴).

در میان منابع ایران باستان نیز، ذیل یکی از جملات بندهش چنین آمده است:

این چهار چیز را نر و این چهار چیز را ماده خوانند: آسمان، فلز، باد و آتش نرند و هرگز جز این نباشد. آب و زمین و گیاه و ماهی ماده‌اند و هرگز جز این نباشد. دیگر آفریدگان، نر و ماده باشند (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹: ۸۵).

خدابانوی زمین در تمدن سومر «کی» نام داشت (لاهیجی و کار، ۱۳۷۱: ۱۲۱). او در میان اکدیان، «انلیل» خوانده می‌شد و در میان بابلیان به «تیامت» معروف بود. در اساطیر منطقه یونان، روم و مصر نیز اعتقاد به مادینه بودن زمین دیده می‌شود. یونانیان این باور را در مورد گیاه^۵ و مصریان در مورد گب، الهه مادر و مادر زمین، داشتند و او را پرورنده و بارورکننده زندگی می‌دانستند. مطابق این شواهد، در میان اقوام سامی نیز، در مدت زمانی دراز، زمین و زن به لحاظ کارکرد یکسانشان در باروری و پرورش نطفه، یکسان تلقی می‌شدند (گریوز، ۱۳۹۴: ۴۷-۴۹؛ کمپل، ۱۳۷۷: ۱۳۳).

به طور کلی خاستگاه این باور (یعنی مادرانگی زمین) به دوران قبل از عصر کشاورزی بازمی‌گردد که در آن زمان، زمین در نخستین تجلیات الوهیت خویش و قبل از آنکه الهه مادر و خدای باروری تلقی شود، مستقیماً به عنوان مادر عظمی بر آدمی الزام شده است. بر همین اساس در برخی متون، از زمین به نام «مام انسان»، «مام زمین» یا «مادر کبیر» یاد شده است. این باور شاید ناشی از رویدن گیاهان در فصل بهار بوده باشد. همان‌گونه که زنان موجود تازه‌ای را به دنیا می‌آورند، زمین هم زهدان رویدنی‌ها و آفریننده اشکال زنده است. زهدانی است که بی‌وقفه می‌زاید و از لحاظ بذل و بخشش جان خویش به موجود زنده دیگر، همانند زن، هیچ بخل و مانعی ندارد (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۴). مجسمه‌ها و نقش‌نگاره‌های به دست آمده از این دوران در فرهنگ‌های مختلف، مخصوصاً در تمدن بین‌النهرین و شبه‌جزیره عربستان، تماماً در خصوصیات با هم شبیه هستند و آن، مبالغه و تأکید در برجسته نشان دادن سینه‌ها، شکم و دستگاه تناسلی زن است. در واقع این امر مبین وظایف بارداری و توالد و اعتقاد به الهه در حیطه وظایف مادری اوست (Burkitt, 1963: 17, fig. 2-18). خسرو فانیان در مقاله «پرستش الهه مادر»، شواهد بسیار زیادی را از این مجسمه‌ها ارائه کرده است که مرتبط با قسمت‌های مختلف منطقه بین‌النهرین از جمله بابل، مصر، یونان، عراق، سوریه، فلسطین و... هستند. توجه به این شواهد در شناخت باورهای مردمان باستان مخصوصاً

ساکنان شبه‌جزیره عربستان بسیار حائز اهمیت است و می‌تواند مؤید فرضیه این تحقیق باشد (فانیان، ۱۳۵۱: ۷-۱۴؛ ر.ک: اکرم‌ن و آرتروپ، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۵۸-۲۶۵). ما در مقاله‌ای مستقل، به تبیین بیشتر این شواهد پرداخته‌ایم (محققان، ۱۳۹۶). بنابراین زمین مادر انسان و مادر هستی است. او مادر کیبر است. چشمه زندگی در سینه‌های او جاری است؛ پس آب‌های شیرین و رودهای پهناور نیز در اختیار اوست (کمپل، ۱۳۷۷: ۱۳۳).

اما یکی دیگر از کهن‌الگوهای اصلی در روان آدمی، کهن‌الگوی پدر است که در اندیشه مردمان باستان مصادیق مختلفی دارد. در میان تمام این مصادیق، آسمان از قدمت دیرینه‌ای برخوردار است؛ چنان‌که در قدیمی‌ترین ادوار بشر و دیرپاترین باورهای مذهبی انسان، آسمان به دلیل جایگاه رفیع و والایش، دارای قداست خاصی بوده است. در واقع با پیدایش عصر کشاورزی، ارزش و جایگاه زمین در زایش و باروری بیش از پیش کشف شد و زمین توانست نیروهای بالقوه و نهفته خود را ظاهر کند و در نظام جدید نیز، همچنان جایگاه و مقام برتر را به خود اختصاص دهد. اما بعد از طی زمانی نسبتاً طولانی از گسترش و بسط رابطه میان زن و زمین، کم‌کم آسمان نیز به یمن بارانی که فرومی‌بارید و زمین را بارور می‌کرد، جایگاهی برای خود پیدا کرد و در مقام جفت این عنصر مادینه، یعنی زمین، دارای نقش شد. به دنبال آن، مقام زمین افول یافت و در طی زمان کم‌کم از ارزش و قداست آن کاسته شد. بنابراین زمین - مادر و تصویر یا نمایش انسانی‌اش به صورت زن، گرچه در این مجموعه آیینی نقشی اولی و مقدم دارد، آن نقش منحصر به زن باقی نماند؛ بلکه آسمان به عنوان مرد و خدای نرینه هم دست به کار شد و برای خود جایگاهی دست‌وپا کرد. گریشمن در این باره نوشته است: «در بین‌النهرین معتقد بودند که حیات آفریده یک رب‌النوع است [...] اما این رب‌النوع احتمالاً همسری داشته که او نیز رب‌النوع بوده و در آن واحد هم شوهر و هم فرزند او محسوب می‌شده است» (۱۳۵۵: ۳۰).

بنابراین در تمدن بین‌النهرین نیز رد پای این کهن‌الگو قابل مشاهده است. برای نمونه نزد اقوام حمورابی، خدا با نام شاه آنوناکیان^۶ یاد شده و برخی از صفات و القابش عبارت‌اند از: خدای آسمان آنو^۷، پدر آسمان‌ها (همان، ۷۹). منابع مربوط به

اساطیر ایران نیز، از جمله بندهش، به نرینگی آسمان اشاره کرده‌اند (فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۸۵).

در تمدن سومری و اکدی نیز، آنو (آن) که نامش به معنای آسمان است، خدای آسمان و رب‌الارباب کهن‌سال شناخته شده است (گریوز، ۱۳۹۴: ۴۷-۴۹). در تمدن تدمر و منطقه سامیان شمالی نیز، «بعل» به آقای آسمان‌ها مشهور بود (حتی، ۱۳۴۴: ۹۶).

در یونان باستان، اورانوس^۸ فرمانروای آسمان است که در مقام خدای مذکر و برتر قرار گرفته است. بعد از او، زئوس^۹ که نامش آشکارا بیانگر ذات آسمانی است، جانشین او شد و جای او را در آسمان در مقام خدای مذکر و برتر گرفت (الیاده، ۱۳۷۲: ۸۹). زئوس آشکارتر از سایر خدایان آسمانی، خصلت پدری خود را حفظ کرده است و در یونان، رئیس خانواده پدرسالاری به‌شمار می‌آید. به بیان دیگر، او پدر زئوس^{۱۰} و صورت مثالی رئیس خانواده پدرسالاری است. مفاهیم و بینش جامعه‌شناختی اقوام آریایی در سیمای زئوس به‌عنوان پدر خانواده^{۱۱} منعکس می‌شود (همان، ۹۰). در مصر باستان، گرچه ایزدبانوان آسمان مؤنث هستند، نگاه‌دارنده آسمان «شو» نام داشته که مذکر بوده و «تفتون» همسر او تلقی می‌شده است (گریوز، ۱۳۹۴: ۳۹۴-۳۹۵).

بنابراین «آنوی سومری و اکدی»، «بعل» سامی، «اورانوس» و «زئوس» یونانی و «شو» مصری همه صور تاریخی و باستانی پدر خدای آسمانی بوده که خدایانی نرینه تلقی می‌شده و پدر و صانع همه چیز به‌شمار می‌آمده‌اند. با توجه به گستردگی این باور در میان اکثر اقوام جهان از جمله تمدن بین‌النهرین می‌توان احتمال دانست که اعتقاد به نرینگی آسمان نزد عرب‌های عصر نزول نیز امری رایج بوده باشد؛ چنان‌که هم آیات قرآن کریم مؤید آن هستند (البته در سطح مفهوم) و هم اقوال برخی مفسران و تاریخ‌پژوهان عرب آن را تأیید می‌کنند. در ادامه به تفصیل و با ارائه شواهد به بحث در این باره می‌پردازیم.

۲-۳. تحلیل‌ها از اسباب و علل رواج این کهن‌الگوها

از دیدگاه یونگ (۱۳۹۰: ۴۳۱-۴۳۲)، وجود این‌گونه کهن‌الگوها در روان آدمیان، چه نزد کودک و چه بزرگسال، فقط در پرتو نمادی از یک خواست عام و عالم‌گیر انسانی که همه‌جا و همیشه وجود دارد، توجیه‌پذیر است. چنانچه این‌گونه کهن‌الگوها در ذهن انسان‌ها وجود داشته باشند، ایشان می‌خواهند برایش مصداقی بیابند و به آن انگاره ذهنی خویش تشخص و فردیت ببخشند. اگر موفق شوند که مصداقی برای آن در جهان خارج بیابند، انگاره خود را از آن کهن‌الگو در قالب شخصیت اساطیری و داستانی درمی‌آورند؛ اما گاهی که مصداقی برای آن نمی‌یابند، در ذهن خود مصداق‌تراشی می‌کنند. این‌گونه است که شخصیت‌های اساطیری متولد می‌شوند و نماد آن کهن‌الگوها به‌شمار می‌آیند.

برای نمونه به‌واسطه کهن‌الگوی مادر آرامش و امنیت در روان آدمی پدیدار می‌شود؛ زیرا مادر برای همه انسان‌ها تجربه‌ای آرامش‌بخش است که همواره از دوران نوزادی و بی‌دفاعی، یار و حامی آدمی بوده است. هیچ‌کس بدون ارتباط با چنین مادری امکان بقا ندارد. مادر بدون هیچ چشم‌داشتی به تغذیه نوزاد می‌پردازد و در فرایند رشد او، همواره با او و همراه اوست. بدین ترتیب، هر غریزه و انگیزه یاری‌دهنده، هرآنچه مهربان است، هرآنچه می‌پروراند و مراقبت می‌کند و هرآنچه رشد و باروری را دربرمی‌گیرد، همه از خصایص و صفات مادر می‌شوند (یونگ، ۱۳۶۸: ۲۷). این‌گونه، تصویر خاصی از مادر در ذهن انسان‌های عهد باستان شکل گرفت و به ناخودآگاه جمعی بشر منتقل شد و از همین روست که کودکان از بدو تولد مادر را می‌جویند. نیز از همین طریق است که شخصیت‌های اساطیری، همانند انلیل، کی، گب و عشتار، متولد می‌شوند و نماد کهن‌الگوی مادر به‌شمار می‌آیند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: یونگ، ۱۳۹۶: ۹۹-۱۰۵).

به‌طور کلی در اسطوره‌شناسی، انواع زیادی از کهن‌الگوی مادر مشاهده می‌شود؛ اما در دوره‌های سپسین، خلأ حضور این بزرگ‌مادر ازلی موجب شد انسان‌ها فقط به‌طور ناخودآگاه به کهن‌الگوی مادر اولیه ابراز شوق و علاقه کنند؛ زیرا در جریان شکل‌گیری فرهنگ پدرسالار و پرستش مقامات آسمانی، عناصر زمینی و زنانه در کنار و همسان با

عناصر مردانه دیده نمی‌شوند. بر همین اساس، این احساس علاقه به صورت نهانی برمی‌آشوبد و بر رفتار و حالات آدمی در عرصه ظهور رؤیاها یا در قلمروی هنر و ادبیات تأثیر می‌گذارد (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۹۲). بنابر مکتب یونگ (۱۳۹۶: ۱۰۲-۱۰۳)، بی‌توجهی به این کهن‌الگو، آدمی را به موجودی نامتعادل، خشن و نامهربان تبدیل می‌کند.

اما در مقابل کهن‌الگوی مادر، کهن‌الگوی پدر نیز در روان آدمی جایگاه بسزایی دارد. این کهن‌الگو از یک خواست عام و جهانی، یعنی نیاز به اقتدار و عزت نفس، خبر می‌دهد. یونگ معتقد است پدر سلطه و اقتدار و در نتیجه قانون و حکومت است. او نیز در آغاز برای همه مردم دنیا، بنیان حرکت و جنبش است. اگر مادر گاوی شیرده است در گله، پدر از این محدوده بیرون است. او با دیگران گفت‌و شنود دارد، شکار می‌کند و به جنگ می‌رود؛ همانند توفان، خشم خود را نشان می‌دهد و در خیالات و اوهام، به مانند گردبادی نامرئی اوضاع را به کلی به هم می‌ریزد. او جنگ است و سلاح و تمام علت دگرگونی‌ها. گاو نری است به شدت خشمگین یا با ظاهری بی‌قید. تصویری است از تمام نیروهای اولیه آزارسان یا مددکار (۱۳۸۵: ۴۸-۴۹).

بر همین اساس است که کهن‌الگوی پدر، به منزله نیروی سلطه و اقتدار، اعتماد و قدرت را در نهاد آدمی تزریق می‌کند. نیز از همین روست که آدمیان تمایل دارند تا با فرافکنی و تجلی آن در نمادهایی بیرونی همانند آسمان، با آن جایگاه رفیع و عظیمش، این نیاز روانی خویش را برآورده سازند. شخصیت‌های اساطیری همانند بعل، آنو، اورانوس و زئوس نیز بر همین اساس به وجود آمده‌اند و این‌گونه نیازها و نیروهای درونی روان انسان را آشکار می‌کنند.

۴. انگاره وصلت مقدس و جفت آغازین

موضوع ازدواج و تشکیل خانواده یکی از دغدغه‌های دیرینه بشر است که در تمام اسطوره‌های ملل مختلف با آن مواجهیم، آن‌هم در شکل ازدواج خدایان با یکدیگر یا ازدواج خدایان و انسان‌ها که در خصوصیتی با هم مشترک‌اند. یونگ (۱۳۶۸: ۱۰-۱۳) معتقد است این‌گونه روایات خبر از کهن‌الگویی بشری می‌دهند که در دوران‌های پیش

از تاریخ، آیین غالب آن روزگاران بوده و تا به امروز نیز در جوشش و حیات دائمی به سر می‌برد. از نظر او، این کهن‌الگو همان کهن‌الگوی جفت متضاد یا جفت متقارن در ضمیر ناخودآگاه آدمیان است.

مفهوم جفت متضاد یا متقارن به معنای دو مفهوم جفت و مربوط به هم است که یکی از آن‌ها متضاد دیگری است؛ به شکلی که یکی را بتوان همتای واژگونه، متضاد و قطب مخالف دیگری در نظر گرفت. مواردی همانند سردی و گرمی، روشنایی و تاریکی، روح و جسم، فعال و منفعل و سایر زوج‌های متضاد دیگر نمونه‌هایی از این کهن‌الگو در روان آدمی هستند. در این میان، زوج متقارن مادر - پدر به مثابه زوج متقارن مذکر - مؤنث نیز یکی از مهم‌ترین این جفت‌های متضاد بی‌شمار تلقی می‌شوند که در پرتو پیوند و اتحاد آن‌ها با یکدیگر، کلیت و تمامیت حاصل می‌شود (یونگ، ۱۳۹۶: ۸۷). پیوند زناشویی و ازدواج نیز منطبق با همین کهن‌الگوست و حاصل آن، علاوه بر رسیدن به تعادل و آرامش، باروری و زایش نیز خواهد بود. در واقع رسیدن به وحدت نمادین موجود میان این دو جفت متضاد لازمه‌ای است برای صعود به فناپذیری و رسیدن به کمال روحانی و جاودانگی. بر همین اساس است که یونگ (همان، ۱۱۴) می‌گوید جهان وجود دارد فقط به این دلیل که عناصر متضاد در حالتی متعادل در کنار هم قرار گرفته‌اند.

از دیگر سو روان انسان این زوجیت و جفت بودن را به سایر پدیده‌های هستی و اجرام طبیعی همانند آسمان و زمین فرافکنی می‌کند و به آن‌ها واقعیت عینی می‌بخشد. البته این فرافکنی مطابق تجربیات روان‌درمانگران، فرایندی ناخودآگاه و خودکار است که به وسیله آن موضوعی ناخودآگاه از دیدگاه فاعل به مفعول منتقل می‌شود؛ درحالی که ظاهراً آن موضوع به مفعول تعلق دارد. بنابراین با توجه به اینکه روان انسان جفتی است و زوجیت و جفت بودن دو جنس مذکر و مؤنث را در وجود مردان و زنان مشاهده می‌کند، روانش نیز آن را به سایر پدیده‌های هستی و حتی موجودات متافیزیکی فرافکنی کرده است و آن‌ها را هم به صورت جفتی یعنی متضاد با هم فهم می‌کند (فرای، ۱۳۷۹: ۱۳۹ و بی‌تا: ۵۷-۶۲). در پرتو این فرافکنی است که احساس

اتصال و پیوستگی با هستی در آدمی به وجود می‌آید و تعادل در روان همراه با سکون و آرامش ایجاد می‌شود.

بنابراین اگر زمین به مثابه مادر است و آسمان پدر، این دو در کنار هم زوج و جفت متقارنی تلقی می‌شوند که از وصلت و لقاح با هم، هستی و جهان شکل گرفته و زایش یافته است. یونگ (۱۳۹۰: ۴۳۱) معتقد است در این دوگانه آسمان و زمین به مثابه دوگانه روحانی و جسمانی، چیز سومی پنهان است که رشته نکاح مقدس است و این خود واسطه‌ای است که تا به امروز نیز در همه چیز هست و بدون آن، خود این دوگانه متضاد نیز ماندگار و برقرار نخواهد بود. بر همین اساس است که در متون کهن، از این انگاره با تعبیر ازدواج مقدس یا وصلت مینوی یاد شده است (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۳۷). بنابراین دیرینه تجلی این انگاره قدیمی به همان عصر اساطیر بازمی‌گردد که در آن، نفوذ آسمان در زمین به مثابه وصلت جنسی انگاشته می‌شد. در این گونه باورهای قدیمی، از اتحاد آسمان و زمین زندگی در شکل موجودات مختلف متجلی می‌شود و این دو قلوهای کیهانی، یعنی آسمان و زمین، بذر انسان و سایر موجودات را کم کم سبز می‌کنند. الیاده در این زمینه می‌نویسد:

وصلت آسمان و زمین نخستین ازدواج مقدس است که خدایان به شتاب از آن پیروی می‌کنند و آدمی زادگان نیز با همان متانت و وقار مقدسی که از هر عمل و فعالیت انجام یافته در سپیده دم زمان سرمشق می‌گیرند، به تقلید از اقدام خدایان می‌پردازند (همان‌جا).

بنابراین ابتدا خدایان، سپس آدمیان و در نهایت جانوران، از این اولین ازدواج مقدس تقلید کرده‌اند (شوالیه و گریبان، ۱۳۷۸: ۳/۴۶۴).

همچنین ازدواج مقدس، در رابطه‌اش با آیین‌ها، خود را ادامه‌دهنده الگوی طبیعت در چرخش فصول نشان می‌دهد؛ زیرا ازدواج مقدس نماد زایش جهان، باروری انسان و گیاهان بود. به تبع هر نوع پیوندی که تطابق خود را با این الگو از دست داده، ازدواجی نامقدس است که حاصل آن نحوست و خشکی تلقی می‌شود؛ همانند ازدواج دیوان و شیاطین در اسطوره‌های آخرالزمانی که با همین مسئله در ارتباط هستند. آیین‌های شاه‌گشی نمونه‌ای از راهکارهای کهن‌الگویی بشری برای مبارزه با نحوست

حاصل همین ازدواج‌های نامقدس است. در این آیین‌ها، شاه نابارور باید قربانی گردد تا نحوست و خشکی از زمین برچیده شود (دهدار، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۶).

از نظر یونگ (۱۳۹۶: ۸۲)، توزیع گسترده و احساساتی بودن شدید این بن‌مایه ثابت می‌کند که این کهن‌الگو یکی از عوامل اساسی روان است که از نظر عملی اهمیت زیادی دارد و توجه بدان نقش بسیار مهمی در تعادل روانی و آرامش فردی و اجتماعی آدمی ایفا می‌کند. کهن‌الگوی ازدواج، به واسطه انگیزه نهفته در میل جنسی، همان آرزوی بازگشت به حالت بهشتی و خوشایند ناهشیاری است؛ یعنی رجعت به گوشه خلوتی که آدمی خود را در آن از هرگونه مسئولیت روزانه‌ای در امان می‌بیند (ستاری، حقیقی و محمودی، ۱۳۹۵: ۶۰). از دیگر سو جنبه عرفانی و والای گرایش به‌سوی یگانگی و وحدت وجود نیز، از طریق این کهن‌الگو تجلی می‌یابد. مراسم خاص و آیین ویژه ازدواج نیز که بر جنبه تقدس این پیوند تأکید دارد، مشخصه وحدت روحانی این پیوند و یادگار مراسم مقدس ازدواج مینوی آسمان پدر با زمین مادر است. بر همین اساس است که یونگ (۱۳۹۶: ۱۰۲-۱۰۳) معتقد است بی‌توجهی به این کهن‌الگو آدمی را به موجودی نامتعادل، خشن و نامهربان تبدیل می‌کند و آرامش روانی را از او می‌گیرد.

این چنین است که مضمون این جفت ابتدایی، یعنی آسمان (نرینه) و زمین (مادینه)، در فرهنگ‌ها و اساطیر اقوام مختلف جهان بسی فراوان است و اسطوره ازدواج این دو جرم طبیعی و کیهانی از آسیا تا امریکا، از یونان تا مصر، و در آفریقای سیاه، اقیانوسیه، اساطیر شرق باستان، اقوام ژرمنی و اقوام سامی گسترده است و رواج دارد. در عمده این تمدن‌ها، زمین به‌عنوان عنصر مادینه و آسمان به‌عنوان عنصر نرینه، نقش‌ها و داستان‌هایی را ایفا می‌کنند که برخاسته از نیازهای روانی آدمیان بوده و نمادها و تجلی‌های مختلف کهن‌الگوی زوج متقارن به‌شمار می‌آیند. تفصیل این خدایان و داستان‌های اساطیری آن‌ها بسیار طولانی است و ما در این قسمت، برخی از آن‌ها را به‌اختصار یاد می‌کنیم:

مطابق روایات اساطیر یونانی، گایا^{۱۲} که ایزدبانوی زمین بود، همسر و مادر اورانوس (ایزد آسمان) به‌شمار می‌آمد (گریوز، ۱۳۹۴: ۴۷۵ به‌بعد). در اسطوره‌های مصر هم

نوت و شو، به عنوان ایزدان آسمان و زمین، جفت متضاد تلقی می‌شوند (وکیلی، ۱۳۹۰: ۶۲۱). در اساطیر آفرینش بابلی نیز، شاهد حضور انشار، اصل نرینگی، و کیشار، اصل مادینگی، هستیم که برخی معتقدند ایشان به ترتیب جهان آسمانی و جهانی زمینی‌اند. در این اساطیر چنین آمده است:

آب عنصری ازلی است. از آمیزش آب شیرین (اپسو) و شوراب (تیامت) همه آفریدگان پدید می‌آیند که در رأس آنان ایزدان‌اند [...] تیامت چهره شخصیت یافته دریا بود و به گونه عنصری زنانه نمایانده می‌شد که جهان را زاد [...] لحمو و لحمو نخستین آفریدگانی بودند که زاده شدند. آنان ایزدانی‌اند که شخصیتی نسبتاً الهام‌گونه دارند و ظاهراً یک زوج مار اژدهاوش‌اند. آنان انشار^۳، اصل نرینگی، و کیشار^۴، اصل مادینگی، را زادند که برخی معتقدند به ترتیب جهان آسمانی و جهان زمینی‌اند (ژیران، ۱۳۸۹: ۵۸).

در تمدن سومری، خدایانوی زمین، کی، جفت خدای آسمان، آن، بوده و باهم ازدواج کرده‌اند (لاهیجی و کار، ۱۳۷۱: ۱۲۱). در تمدن تدمر و منطقه سامیان شمالی، بعل که آقای آسمان بوده، شوهر کشتزار (یعنی شوهر زمین) لقب داشت (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۲). در آیین میتراپی نیز، زمین همان بزرگ‌مادر به‌شمار می‌رفت که هر ساله توسط آسمان بارور می‌شد. این باور و انگاره قدیمی در مزدیسنا کهن نیز ریشه دارد (کومن، ۱۳۹۳: ۱۹۰).

در ریگ‌ودا، آسمان و زمین از دیرباز زوج نامیرا و دو نیای جهان به‌شمار می‌آیند (گریوز، ۱۳۹۴: ۴۸۵). گروهی از مردم هند برآن‌اند که نخستین چیز در پیدایش انسان، نرینگی آسمان و مادینگی زمین بود! آسمان بارید و زمین آب آن را پذیرا شد؛ مانند پذیرا شدن زن، آب مرد را در زهدان خویش! (ر.ک: مقدسی، ۱۳۷۴: ۳۲۰؛ کریستی، ۱۳۷۳: ۷۶-۷۳).

به‌طور کلی مضمون اساطیری جفت آسمان و زمین، به غیر از خاور نزدیک، در سایر اقوام جهان نیز یافت می‌شود؛ از جمله در جنوب کالیفرنیا، به‌عنوان برادر و خواهری که از وصلتشان همه‌چیز زاده می‌شود، به‌چشم می‌خورد. همچنین نزد سرخ‌پوستان و در مکزیک جدید، سرخ‌پوستان دشت‌نشین یا دشتستانی^{۱۵}، اقوام سیو،

پونی و در جزایر آنتیل نیز، رد پای این وصلت قابل پیگیری است. نشانه‌های اعتقاد به انگاره جفت‌خدایان ابتدایی در آفریقا نیز یافت می‌شود (الیاده، ۱۳۷۲: ۶۸-۶۹). در روایات چینی، آسمان (یانگ) پدر و مذکر است و زمین (یین)، مادر و مؤنث (کریستی، ۱۳۷۳: ۷۳؛ شوالیه و گبران، ۱۳۷۸: ۱۸۹).

در برخی مناطق، این پیوند مینوی نمونه‌ای ازلی برای باروری کشتزارها و نیز زناشویی انسان‌ها قلمداد شده و بر همین اساس، باور مردمان آن است که انسان‌ها به پیروی از این وصلت مقدس، به ازدواج آیینی دست می‌زنند؛ ازدواجی که از طریق آن، یا زمین بارور می‌شود و یا زن باردار می‌گردد. از این طریق، نکاح مقدس ایزدان و به‌ویژه پیوند ازلی آسمان و زمین تجدید می‌شود. به همین سبب است که در *اوپانیشادها* از زبان داماد خطاب به عروس آمده: «من آسمانم، تو زمین» (شوالیه و گبران، ۱۳۷۸: ۱۸۹). ویل دورانت در جلد اول *تاریخ تمدن* (۱۳۴۳: ۱/ ۱۰۱) و جیمز فریزر در کتاب *شاخه زرین* (۱۳۸۳: ۱۸۳)، به برخی از این گونه آیین‌های متأثر از این ازدواج مقدس اشاره کرده‌اند.

مطالب یادشده بخشی از باورها و آیین‌هایی بود که در پی اعتقاد به ازدواج مینوی آسمان و زمین شکل گرفته و تقریباً در سرتاسر کره زمین گسترده است. علاوه بر موارد فوق، شواهد بسیار دیگری نیز وجود دارند که برای به‌درازا نکشیدن کلام، از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم و خواننده را به منابع مذکور ارجاع می‌دهیم. در این قسمت نیز، توجه به شواهد یادشده و گسترش و عمومیت این تفکر در میان اساطیر اقوام مختلف ما را بر آن می‌دارد تا به این باور برسیم که این کهن‌الگو و این جفت‌های متقارن در اقوام مختلف جهان باوری مشترک و همه‌گیر بوده و درست مثل وجود مرد و زن، جهانی هستند. سپس منطقاً از این شواهد نتیجه می‌گیریم که تخیل انسان به‌وسیله این بن‌مایه محدود می‌شود؛ به‌طوری که او ناچار است بارها و بارها آن را در همه زمان‌ها و مکان‌ها فراق‌کن کند (یونگ، ۱۳۹۶: ۷۵-۷۶). بر همین اساس، طبیعی است که این کهن‌الگو در عصر نزول قرآن کریم، در میان مردمان شبه‌جزیره عربستان نیز رواج داشته و دست‌کم در ناخودآگاه مردمان این عصر آثار و بقایای آن حیات داشته باشد.

۵. کهن‌الگوی آسمان و زمین در قرآن کریم

از طریق مطالعات تطبیقی می‌توانیم جنبه‌های کهن‌الگویی قرآن کریم را بازشناسیم و بصیرت خود را به این بخش از گزاره‌های آن افزایش دهیم. در واقع با بررسی وجوه تشابه و تمایز حاصل از تطبیق گزاره‌های قرآنی با اساطیر رایج در تمدن بین‌النهرین و اقوام سامی، علاوه بر آنکه می‌توانیم به روان جمعی مردمان عصر نزول راه یابیم، همچنین می‌توانیم شناخت کامل‌تری از بستر فرهنگی آن عصر و فرهنگ جوامع مجاور آن در خاورمیانه حاصل کنیم. نیز پیگیری این امر ضمن آشکارسازی دلالت‌های پنهان متن، ما را از عملکرد قرآن کریم در روان جمعی مخاطبانش آگاه می‌کند.

۱-۵. زمین به‌مثابه زن در قرآن کریم

کهن‌الگوی مام زمین در آیات قرآن کریم را در طی مراحل مختلفی می‌توان پی گرفت. دو مرحله عمده و اصلی آن عبارت‌اند از: ۱. آغاز عصر کشاورزی که در آن اهمیت زمین تازه کشف شده بود و جوامع کهن بر گرد نماد یا نمادهایی از آن حلقه می‌زدند و او را می‌پرستیدند. ۲. مربوط به تکامل عصر کشاورزی است که زمین به‌طرز نامحسوسی به مادر بذر و دانه تبدیل می‌گردد و اندام‌های زنانگی او برجسته می‌شوند. درباره مرحله اول، در پژوهشی مستقل به تفصیل انواع بازنمایی‌های قرآن کریم را در این زمینه شرح داده‌ایم؛ به همین دلیل برای رعایت اختصار خواننده را به آن مقاله ارجاع می‌دهیم (ر.ک: محققان، ۱۳۹۶). اما در باب مرحله دوم به‌نظر می‌رسد آیات بسیاری را می‌توان برای معرفی این نمادپردازی در قرآن کریم برشمرد؛ آیاتی که اندام‌های زنانه زمین را برجسته کرده‌اند و همانندی او را با زن، از نظر اندام جنسی مشابه، بیان می‌کنند. در بیشتر این آیات، واژگانی همانند «شق»، «صدر» و «فرج» به زمین نسبت داده شده است و بدین ترتیب، نمودهای عینی متعددی را از اندام زنانه زمین به‌تصویر می‌کشند. ما از میان این واژگان و تعابیر فقط یکی را، آن‌هم به‌اختصار، بررسی می‌کنیم:

تعبیر «انشقاق» که برگرفته از ریشه «شق ق» است، در آیات بسیاری منسوب به زمین معرفی شده است؛ از جمله:

يَوْمَ تَشَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سَرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ (ق / ۴۴).
 ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (۲۶) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (عبس / ۲۶-۲۷).
 تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (مريم / ۹۰).

واژه «شق» از همان ریشه پیش گفته، به معنای شکافتن و شکاف است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۷۰ / ۳). کتاب‌های لغت تعبیر عرب به «انْشَقَّ الشَّيْءُ» را به معنای «انْفَرَجَ فِيهِ فُرْجَةٌ» (یعنی میان آن چیز باز شد یا شکافت) دانسته‌اند (ر.ک: فیومی، ۱۴۱۵: ۲ / ۳۱۹؛ موسی، بی تا: ۲ / ۹۹۹). در قرآن کریم نیز، انْشِقَاقِ قمر نیز که در آیه وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (قمر / ۱) آمده، به معنای شکافته شدن ماه است (زمخشری، ۱۴۱۰: ۴ / ۴۳۱). عبارت «شق» النبتُ يَشُقُّ شُقُوقًا» نیز در کلام عرب، به زمانی اشاره دارد که دانه گیاه شکافته شده و آماده برای رشد در زمین و سر برآوردن از خاک است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۱۸۱). بسیار از لغویان این واژه را با «صدع» یکی دانسته‌اند (همان، ۱۸۳).

بنابراین در آیات مذکور، خداوند سبحان از انشقاق و شکافته شدن زمین در زمان‌های مختلف سخن رانده است: آیه اول (ق / ۴۴) از هنگامه قیامت و بعث انسان‌ها از قبور خبر می‌دهد که در آن موقع زمین شکافته می‌شود و انسان‌ها فوج‌فوج از قبرهایشان برخاسته، برای حساب و کتاب آماده می‌شوند (ر.ک: سیدقطب، ۱۴۱۲: ۶ / ۳۳۶۷). آیه دوم (عبس / ۲۶) نیز در سیاق بیان نعمت‌های خداوند به انسان است که از جمله آن‌ها زمین است که به فرمان خداوند شکافته شد و جوانه‌های گیاهان و انواع خوراکی‌ها از درون آن سر برآورد (ألوسی، ۱۴۱۵: ۱۵ / ۲۴۹). سایر آیات نیز به همین ترتیب، از شکافته شدن زمین و زایمان او خبر می‌دهند.

بنابراین مطابق آیات فوق، زمین همچون زنی ترسیم شده است که در پرتو زنانگی و اندام‌های زنانه خویش، زایمان و وضع حمل می‌کند و هرآنچه را که در بطن خود نهفته دارد، به بیرون می‌ریزد تا انسان‌ها و حیوانات از آن‌ها تغذیه کنند و بدین ترتیب، حیات خویش را تداوم بخشند. این درحالی است که این شکاف و انشقاق در حالت عادی از آسمان مرد زدوده شده (ق / ۶) و فقط در روز قیامت است که به دلیل به هم پیچیدگی نظام عالم دنیا، آسمان نیز صاحب فرج و شکاف می‌شود (انشقاق / ۱) و آنچه را که در بطن خود دارد، به بیرون می‌ریزد. شرح این امر و جزئیات تجلی

مردانگی آسمان در قرآن کریم در ادامه نوشتار بیان خواهد شد. در این میان، آیات دیگری نیز هستند که به دلیل تنگی مجال در مقاله حاضر، از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم و در مقاله دیگری آن‌ها را به تفصیل شرح می‌دهیم.

با توجه به این توضیحات، در باورهای قدیمی قوم عرب و از آنجا در قرآن کریم، زمین همانند زنی است که می‌زاید و از دل خویش موجودات مختلف را بیرون می‌ریزد. خداوند سبحان از این باور عرفی مخاطبانش بهره برده است تا قدرت خویش را در پرتو آن اثبات کند و از آنجا تسلط و اقتدارش را بر این مام بزرگ را نشان دهد. بنابراین کارکرد این تلمیح اسطوره‌ای، تعلیم و توجه آدمیان است تا عظمت خداوند را بهتر بشناسند و جایگاه او را در هستی به آسانی و سریع‌تر درک کنند. توجه به سیاق آیه فوق و سیاق سایر آیات مرتبط، این کارکرد را آشکار می‌کند:

أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (۲۵) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (۲۶) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (۲۷) وَعَبَاً وَقَضْبًا (۲۸) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (۲۹) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (۳۰) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (۳۱) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (عبس / ۲۵-۳۲).

۲-۵. آسمان به مثابه پدر در قرآن کریم

در تمدن بین‌النهرین و سرزمین اقوام سامی، عموماً آسمان به عنوان اصل فعال معرفی شده و نرینگی آن قابل مشاهده است. البته در زبان عربی و از آنجا در آیات قرآن کریم، آسمان علاوه بر نرینه بودن، با ضمائر تأنیث نیز مورد اشاره واقع شده؛ به بیان دیگر، در اکثر آیات قرآن کریم واژه «السماء» یا مشتقاتش به صورت مؤنث به کار رفته است: وَالسَّمَاءِ بَنِينًا هَائِلًا وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (ذاریات / ۴۷) و معرف عنصر مادینه هستی شمرده می‌شود. در حالی که در برخی آیات، به صورت مذکر آمده: السَّمَاءُ مَنفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا (مزل / ۱۸) و نمایاننده عنصر نرینه هستی است. بنابراین واژه «سماء» در قرآن کریم از نظر مفسران، جایزالوجهین است^{۱۵} (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۶۹). اما از آنجا که تمرکز این نوشتار بر بررسی زبان قرآن در سطح مفهوم است نه دستور و ما باورهای فرهنگی و اسطوره‌ای مردمان عصر نزول را در نظر داریم، بنابراین آسمان مذکر تلقی می‌شود و زمین، به عنوان زوج آن، مؤنث به شمار می‌آید (پاکتچی، ۱۳۹۶).

این دو جرم کیهانی هنگامی که در تقابل با یکدیگر در نظر گرفته شوند، زوج هم تلقی می‌شوند و آسمان پدر به‌مثابه شوی مام بزرگ ایفای نقش می‌کند. مؤید این امر از یک سو آیات بی‌شماری است که در آن‌ها، فارغ از تأنیث زبانی آسمان، از نظر مفهوم آسمان و زمین جفت یکدیگر معرفی شده‌اند و با باورهای اسطوره‌ای قوم عرب در این زمینه، مبنی بر نرینه بودن آسمان و مادینه بودن زمین، شباهت زیادی دارند و از سوی دیگر تأیید برخی نویسندگان، مورخان و اسطوره‌نگاران عرب و نیز مفسران قرآن کریم است که به این تقابل اذعان کرده و بر نرینگی آسمان درمقابل مادینگی زمین صحه گذاشته‌اند (ر.ک: فراء، ۱۹۹۰: ۱۰۲؛ ابن‌انباری، ۱۹۷۰: ۳۶۷؛ ابن‌تستری، ۱۴۰۳: ۸۳؛ الخمینی، ۱۴۱۸: ۴ / ۳۹۹؛ عجینه، ۱۹۹۴: ۲۵۵).

اما هنگام برچیده شدن صحنه دنیا و آغاز زندگانی اخروی - چنان‌که تمام هستی دگرگون و متغیر می‌شود: *يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ* (ابراهیم / ۴۸) - آسمان نیز به فرمان خداوند دگرگون شده، به‌سبب شدت و هیبت آن روز، به آسمان دیگری تبدیل می‌شود؛ یعنی به آسمانی تغییر صورت می‌دهد که خصایص زنانه دارد و فطر و فرج و شکاف و سوراخ پیدا کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۸ / ۱۲۸؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۱۰ / ۳۰۱). این حقیقت در آیات بسیاری همانند *إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ* (انشقاق / ۱)؛ *وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ* (مرسلات / ۹) بیان شده است.

در این آیات، فرج به‌معنای شکاف و سوراخ است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۳۴۱) و واژگان انفطار و انشقاق تقریباً هم‌معنا با فرج هستند (همان، ۵ / ۵۵-۵۶) و همگی شکاف برداشتن آسمان را تداعی می‌کنند. در این آیات، خداوند سبحان از باب تمثیل، با کمک باورهای اسطوره‌ای مخاطبان صحنه قیامت را ترسیم کرده و با این‌گونه تصویرسازی‌ها، شدت و هیبت و عظمت صحنه آخرت به‌تصویر کشیده است. بدیهی است این سبک از اسلوب بیانی به‌واسطه تصویرسازی‌های ملموس در اعماق روان مخاطبان نیز نفوذ و تأثیر و ماندگاری بیشتری خواهد داشت.

آیات مذکور مهم‌ترین آیاتی هستند که درباره‌ی صفت نرینگی آسمان و خصایص جنسیتی آن حقایق را آشکار می‌کنند (شرح تفصیلی بقیه آیات در این زمینه، برای جلوگیری از اطاله کلام، در مقاله دیگری آمده است).

۶. جفت آغازین و وصلت مینوی در قرآن کریم

اکنون با توجه به توضیحات پیشین می‌توان با تفحص در آیات قرآن کریم، آیات متعددی را استخراج کرد که به انگاره ازدواج مام زمین و پدر آسمان اشاره دارند و جاری و ساری بودن آن را در اذهان مردمان عصر نزول قرآن کریم اثبات می‌کنند؛ از جمله این آیات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره / ۲۲).

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره / ۱۶۴).

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ (زمر / ۲۱).

أَمْنَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مِمَّا كَانَتْ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ بَلَّ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ (نمل / ۶۰).

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ (ابراهيم / ۳۲).

و بسیاری آیات دیگر.

تقریباً در تمام آیات مزبور، نه تنها به این وصلت مقدس و سپس نتایج آن، به مثابه فرزندان این ازدواج مینوی، اشاره شده، بلکه مهم‌تر از آن، نسبت این فرایند با خداوند و نقش و جایگاه او در این چرخه نیز تعیین شده است. به بیان دیگر، کارکرد این بیان کهن‌الگویی در آیات فوق یا اثبات وجود خداوند، توحید و یگانگی ذات پاکش است (بقره / ۱۶۴) یا قدرتش را در ایجاد این چرخه عظیم و سپس مدیریت آن بیان می‌کند (نمل / ۶۰). در برخی آیات نیز، خداوند به واسطه اشاره به این کهن‌الگو، الطافش را بر بندگانش برشمرده و نعمت‌های خویش را به ایشان متذکر شده تا شاید روان آنان را برای شکرگزاری برانگیزاند (بقره / ۲۲).

از این میان، چند نمونه را به‌طور خاص بازبینی و بررسی می‌کنیم:
 وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (۴۷) وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمُهْدُونَ (۴۸) وَمِن
 كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (ذاریات / ۴۷-۴۹).

در این دسته آیات، آسمان و زمین زوج یکدیگر معرفی شده‌اند و خداوند از چگونگی و علت آفرینش هریک سخن گفته است. مطابق این آیات، خداوند سبحان با قدرت بی‌کران خویش آسمان پدر را برای زمین مادر^{۱۷} ایجاد، بنا و وسیع گردانیده؛ زمین مادر را نیز برای آسمان پدر گسترده (فرش)، پهن و آماده کرده است. سپس به‌هنگام درآغوش کشیدن زمین مادر توسط آسمان پدر، باران ایجاد شده و درنهایت انسان‌ها و گیاهان و سایر مخلوقات از این آمیزش و لقاح پدید آمده‌اند. البته تأکید نیز شده است که این زوجیت در میان تمامی مخلوقات وجود دارد و جفت آسمان و زمین فقط نمونه‌ای از آن است.

توجه به این باور اسطوره‌ای و استفاده از آن برای خوانش آیات فوق، موجب فهم راحت‌تر، سریع‌تر و بی‌تکلف‌تر آیات می‌شود و ما را از شبهات و چالش‌های بسیاری می‌رهاند؛ چراکه در زمینه فهم معنای این آیات (ذاریات / ۴۷-۴۹)، ترکیب حاصل از هم‌نشینی واژگان آن‌ها، ارتباط این آیات با یکدیگر و سپس خوانش هم‌زمان هر سه آیه دیدگاه‌های متفاوتی در میان مفسران وجود دارد. برخی «موسعون» را قادران، یعنی توانمندی خداوند در خلقت و بنای آسمان، معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۲۴۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۷ / ۴۲؛ حقی برسوی، بی‌تا: ۱۷۱ / ۹ و...) و برخی دیگر براساس تفاسیر علمی، آن را به‌معنای توسعه کهکشان‌ها در طی زمان دانسته‌اند (امین اصفهانی، ۱۳۶۱: ۱۳ / ۳۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲ / ۳۷۳). این درحالی است که تمام این تفاسیر برخاسته از ذهن خیال‌پراز مفسران اعصار بعد از نزول قرآن و دانش‌های ایجادشده در زمان‌های متأخر از عصر نزول است و به حقیقی بودن زبان قرآن، نه مجازی بودنش، توجهی نداشته‌اند. بر همین اساس، آشنایی با این‌گونه بیان‌های اساطیری و توجه به کارکرد ابزاری آن‌ها در آیات قرآن کریم در فهم دقیق‌تر و کامل‌تر پیام الهی تأثیر بسزایی دارد.

آیات فوق (ذاریات / ۴۷-۴۹)، همانند آیه‌ی اَلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره / ۲۲) است که در آن، خداوند ابتدا از ازدواج و لقاح آسمان و زمین سخن گفته و سپس حاصل این لقاح را که پیدایش موجودات مختلف از زمین است، بیان کرده است (الخمینی، ۱۴۱۸: ۴ / ۳۹۹). البته در این مثال، کارکرد این بیان اساطیری در راستای اثبات وحدانیت خدا و قدرت او در این امر است که هیچ‌کس همانند او، چنین قدرتی ندارد و از عهده چنین امر عظیمی بر نمی‌آید.

در نمونه‌ای دیگر، آیات وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (۵) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (شمس / ۵-۶) را می‌توان مثال زد که در آن، این همانندی به گونه دیگری به تصویر کشیده شده: آسمان پدر استوار و بنا شده؛ زمین مادر نیز برای آسمان پدر گسترده و آماده شده است.^{۱۸} از نظر اهل لغت، فعل «طحا» به معنای «البسط و المد» است؛ یعنی زمین گسترده و آماده شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۵۲۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳ / ۴۴۵). از دیگر سو واژه «فرشناها» نیز که در دو مثال قبلی یعنی سوره‌های ذاریات و بقره هم در مورد زمین به کار رفته، به معنای «تمهید الشئیء و بسطه» است؛ یعنی آماده کردن و گسترده کردن چیزی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶ / ۳۲۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۴۶۸). برخی نیز «فراش» را بر وزن فعال و به معنای مفعول دانسته‌اند؛ یعنی (مَا يُفْرَشُ وَيُنَامُ عَلَيْهِ) (الخمینی، ۱۴۱۸: ۴ / ۳۴۷). در احادیث نیز، اصطلاح «فراش زوجها» در مورد زن زیاد به کار رفته است^{۱۹} (ابوعوانه، ۱۴۱۹: ۳ / ۸۶؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۲۱).

به هر حال، «طحا» با «فرشناها» و «فراشاً» به یک معنا بوده و همگی یک معنا و مفهوم را افاده می‌کنند. بر همین اساس، آیات فوق ضمن آنکه از بنا شدن و استوار شدن و عزم و اراده آسمان سخن می‌گویند، از گسترده شدن و آماده شدن زمین مادر برای آسمان پدر نیز خبر می‌دهند. چنین هم‌نشینی‌ای لقاح آسمان و زمین را در اندیشه مخاطبان اولیه‌اش متبادر می‌کرد و باور اسطوره‌ای موجود در این زمینه را در ذهن ایشان تداعی می‌ساخت. از این طریق به آسانی و به سرعت به مقصد کلام، یعنی خالق آسمان‌ها و زمین، راه می‌یافتند و قدرت و توانمندی او را درک می‌کردند.

۷. نتیجه

بازشناسی کهن‌الگوهای یونگی در متنی همچون قرآن کریم، برای کشف میراث بشری این متن مقدس اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا این متن، خود را به لسان قوم معرفی کرده است (ابراهیم / ۴) و از آنجا در نظر گرفتن پاره‌ای از باورها و عقاید فرهنگی مخاطبان اولیه‌اش را راهکاری جهت ایجاد تخاطب و برقراری ارتباط با ایشان دانسته است.

کهن‌الگوها بخشی از باورهای فرهنگی نهفته در روان جمعی مخاطبان قرآن کریم هستند که به‌عنوان سمبل‌های مقدس جمعی میان تمام انسان‌ها در سراسر اعصار، الگوهایی برای فهم دیگر واقعیات هستی شده‌اند و موجب شناختی پیشینی از مسائل می‌شوند. در این میان، کهن‌الگوی مام زمین و کهن‌الگوی پدر آسمان از اصلی‌ترین و مهم‌ترین کهن‌الگوهای نهفته در روان جمعی انسان‌های عصر نزول به‌شمار می‌آیند که به‌عنوان نمادهایی کیهانی، از یک خواست عام و عالم‌گیر انسانی خبر می‌دهند که همه‌جا و همیشه وجود دارند. کهن‌الگوی مادرزمین نیاز آدمی را به آرامش و امنیت تأمین می‌کند و کهن‌الگوی پدرآسمان به اقتدار و عزت نفس در روان انسان پاسخ می‌دهد. برپایه پیوند این دو جفت‌متضاد، انگاره جفت آغازین یا وصلت مینوی در روان آدمی شکل گرفته است که حاصل آن باروری و زایش در طبیعت خواهد بود. قرآن کریم با رویکردی ایجابی به این موضوع، از مزایای این کهن‌الگوها بهره برده و در پرتو آن‌ها به معرفی الله و تثبیت قدرت و جایگاه او در هستی پرداخته است. بر همین اساس، کارکرد اصلی این کهن‌الگوها در قرآن کریم، رویکردی تعلیمی است برای اصلاح خودآگاه مخاطبان.

در درجه بعد، از دیدگاه روان‌شناسی تحلیلی، انگاره ازدواج مقدس آسمان پدر و زمین مادر در قرآن کریم - که از روان جمعی انسان‌ها در تمام اعصار از جمله مردمان عصر نزول قرآن کریم خبر می‌دهد - اولاً الگویی است عام برای یگانگی و وحدت اضداد که حاصل آن باروری و زایش است؛ ثانیاً جفت‌متضاد آسمان و زمین نمودهایی از عالم متافیزیک و فیزیک یا تجلی‌ای از روح و جسم یا مظاهری از جهان بیرون و درون آدمی تلقی می‌شوند که سعی در وحدت نمادین میان آن‌ها، بستر مناسبی است جهت تسریع فرایند فردیت و لازمه‌ای است برای صعود به کمال روحانی و جاودانگی.

از این طریق، خودآگاه و ناخودآگاه آدمی به هم نزدیک می‌شوند و تعالی و باروری اتفاق می‌افتد. مؤید این امر آیات بسیاری است که حاصل این ازدواج مقدس و وصلت مینوی را زایش جهان، باروری انسان و گیاهان شمرده‌اند.

بنابراین به نظر می‌رسد قرآن کریم به صورت کاملاً هدفدار و آگاهانه، از این کهن‌الگوها بهره برده و در پی آن کمال و تعالی آدمی را در نظر داشته است.

پی‌نوشت‌ها

1. personal unconscious
2. the collective unconscious

۳. archetypes: آرکی‌تایپ را در فارسی به کهن‌الگو، کهن‌نمونه، نمونه‌ازلی، صورت‌مثالی یا ازلی و نسخه‌باستانی ترجمه کرده‌اند.

4. Burland

۵. Gaia: در اساطیر یونانی، تجسم شخصیت زمین و یکی از اصلی‌ترین و کهن‌ترین خدایان یونانی است. او نه تنها الهه مادر یونان کهن بود، بلکه اولین الهه زمین و طبق بسیاری از روایات، اولین موجودی بود که از دل خائوس (خلأ) به وجود آمد؛ به طوری که می‌گویند او زاده خائوس است. گایا در واقع خود زمین است و همیشه هر جا سخن از طبیعت به میان می‌آید، به گونه‌ای گایا در نظر گرفته می‌شود.

6. Anunnaki
7. Anu
8. Ouranos
9. Zeus
10. Zeus Pater
11. Pater familias
12. Gaia
- 13 Anshar
14. Kishar
15. Plains Indians

۱۶. سماء اسم جنس و جایزالوجهین است؛ یعنی هم می‌توان صفتش را مذکر آورد و هم مؤنث (صافی، ۱۴۱۸: ۲۹ / ۱۴۱). از منظر علامه طباطبایی در آیه السَّمَاءُ مُنْقَطِرٌ بِهِ كَأَنَّ وَعْدَهُ مَقْعُولًا (مزمّل/ ۱۸)، ضمیر «به» به کلمه «یوم» برمی‌گردد و حرف «باء» در آن سببیت را می‌رساند. بنابراین معنای آیه این است: آسمان در آن روز و یا به سبب شدت آن روز شکافته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۹ / ۲۰).

۱۷. اکثر مفسران متعلق فرش زمین را مخلوقات دانسته‌اند نه آسمان (طبری، ۱۴۱۲: ۲۷/۶؛ مراغی، بی تا: ۲۷/۱۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۷/۳۳۷).
۱۸. این دو آیه چون در سیاق قسم و تأکید هستند، معنایشان بدین گونه خواهد بود: «سوگند می‌خورم به آسمان و آن چیز قوی‌عجیبی که آن را بنا کرده و سوگند می‌خورم به زمین و آن چیز نیرومند و شگفت‌آور که آن را گسترده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۱۹۰-۱۹۱).
۱۹. و قوله «توطئ فراشی زوجها» أي تجي، برجل آخر في فراش زوجها الذي ينام عليه و يفرش له و هو كناية عن الزنا (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۲۱).

منابع

- آصف آگاه، حسن (۱۳۹۲). *آفرینش در اساطیر هند*. قم: مجمع ذخایر اسلامی.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- أبو عوانة، یعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري الإسفراييني (۱۴۱۹ق). *مستخرج أبي عوانة*. تحقیق ایمن بن عارف الدمشقي. بیروت: دار المعرفة.
- اکرم، فیلیس و آرتر پوپ (۱۳۸۷). *سیری در هنر ایرانیان: از دوران پیش از تاریخ تا امروز*. ترجمه نجف دریابندری و همکاران. تهران: علمی و فرهنگی.
- امین، اصفهانی، سیده نصرت (۱۳۶۱). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۷۸). *قرآن و تفسیر عصری: پژوهشی در نگرش عصری به قرآن*. زمینه‌ها و نتایج آن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن انباری، محمد بن قاسم (۱۹۷۰م). *البلغة فی الفرق بین المذکر و المؤنث لابی البرکات بن الانباری*. تحقیق رمضان عبدالنواب. الجمهوریه العربیه المتحدّه: مطبعة دارالکتب.
- ابن تستری، سعید بن ابراهیم (۱۴۰۳ق) *المأکر و المؤنث*. تحقیق احمد عبدالمجید هریدی. القاهره: دار الرفاعی بالرياض.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- _____ (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۷). *مقدس و نامقدس*. ج ۲. تهران: سروش.

- بابائی، علی اکبر، غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد (۱۳۸۵). روش‌شناسی تفسیر قرآن. زیر نظر محمود رجبی. ج ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- برلند، کاتی آرتور (۱۳۸۷). *اسطوره‌های حیات و مرگ*. ترجمه رفیه بهزادی. تهران: نشر علم.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۶). *مکالمه شفاهی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جتیی، فیلیپ (۱۳۴۴). *تاریخ عرب*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: آگاه.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: دارالفکر.
- الحوت، محمود سلیم (۱۳۹۰). *باورها و اسطوره‌های عرب پیش از اسلام*. ترجمه منیژه عبداللهی و حسین کیانی. تهران: نشر علم.
- الخمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق). *تفسیر القرآن الکریم*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی.
- دهدار، مجتبی (۱۳۹۱). «کهن‌الگوی ازدواج مقدس در نمایشنامه‌های هنریک ایبسن با تحلیل ستون‌های جامعه و روسمرسهولم». *مجله پژوهشی هنر و معماری*. ش ۵۱. صص ۴۹-۷۶.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زحیلی، وهبة بن مصطفی (۱۴۱۸ق). *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*. ج ۲. بیروت: دار الفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶). *مقدمه الادب*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ژیران، ف. (۱۳۷۵). *اساطیر یونان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۸۷). *اساطیر یونان*. برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور. ج ۵. تهران: کاروان.
- _____ (۱۳۸۹). *اساطیر آشور و بابل*. برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور. ج ۴. تهران: قطره.
- ستاری، رضا، مرضیه حقیقی و معصومه محمودی (۱۳۹۵). «تجلی کهن‌الگوی مادر مثالی در حماسه‌های ملی ایران براساس نظریه روان‌شناختی یونگ». *مجله پژوهشی زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)*. س ۸. ش ۱. صص ۴۵-۶۶.
- سیدبن قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. قاهره: دارالشروق.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۰). *نقد ادبی*. ج ۲. تهران: فردوس.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۷۸). *فرهنگ نمادها*. تهران: جیحون.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: بی نا.
- صدوق، ابن بابویه (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالعرفه.

- طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- عجینه، محمد (۱۹۹۴م). *موسوعة اساطیر العرب عن الجاهلیة و دلالاتها*. بیروت: دارالفارابی.
- فانیان، خسرو (۱۳۵۱). «پرستش الهه - مادر در ایران». *مجله بررسی‌های تاریخی*. ش ۴۳. صص ۲۴۸-۲۰۹.
- الفراء، ابی زکریا یحیی‌بن زیاد (۱۹۹۰م). *المذکر و المؤنث*. تحقیق رمضان عبدالتواب. القاهرة: مکتبه دارالتراث.
- فرای، نورتروپ (۱۳۷۹). *رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات*. ترجمه صالح حسینی. تهران: نیلوفر.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۳). *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۹۲). *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۷. تهران: آگاه.
- فرنیغ دادگی (۱۳۶۹). *بندهش*. گزارنده مهرداد بهار. تهران: توس.
- فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۸). *ترجمه قرآن کریم*. چ ۳. تهران: دفتر تاریخ و معارف اسلامی.
- فیومی، محمد ابراهیم (۱۴۱۵ق). *تاریخ الفکر الدینی الجاهلی*. دار الفکر العربی.
- قائمی، فرزاد (۱۳۸۹). «پیشینه و بنیادهای نظری رویکرد نقد اسطوره‌ای و زمینه و شیوه کاربرد آن در خوانش متون ادبی». *مجله پژوهشی نقد ادبی*. س ۳. ش ۱۱-۱۲. صص ۵۶-۳۳.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. چ ۳. تهران: بنیاد بعثت.
- کریستی، آنتونی (۱۳۷۳). *اساطیر چین*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- کمپل، جوزف (۱۳۷۷). *قدرت اسطوره*. گفتگو با بیل مویزر. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- کومن، فرانتس (۱۳۹۳). *آیین پر رمز و راز میترا: رازهای میترا*. ترجمه هاشم رضی. تهران: بهجت.
- گریشمن، ر. (۱۳۵۵). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. چ ۴. تهران: بنگان نشر و ترجمه کتاب.
- گرین، ویلفرد و همکاران (۱۳۷۶). *مبانی نقد ادبی*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: نیلوفر.

- _____ (۱۳۷۷). *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا میهن خواه. تهران: اطلاعات.
- _____ گریوز، رابرت (۱۳۹۴). *جهان اسطوره‌ها*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: جامی.
- _____ لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار (۱۳۷۱). *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ*. چ ۴. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- _____ محققیان، زهرا (۱۳۹۶). «اصل مادینه هستی در قرآن». *مجله پژوهشی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*. س ۱. ش ۲. صص ۹۳-۱۱۸.
- _____ (۱۳۹۷الف). «روش شناسی نقد انگاره‌های اساطیری قرآن کریم» در *مجموعه مقالات همایش قرآن پژوهی و تاریخ انگاره‌ها*. به کوشش فرهنگ مهروش. تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
- _____ (۱۳۹۷ب). «تحلیل اسطوره‌ای در مطالعات ادبی قرآن کریم». *مجله پژوهشی علم و دین*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ معرفت، محمد هادی (۱۴۲۳ق). *شبهات و ردود حول القرآن*. قم: مؤسسه التمهید.
- _____ مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- _____ مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- _____ مهرکی، ایرج و آرش غفرانی (۱۳۹۳). «ازدواج مقدس». *پژوهشنامه ادب حماسی*. س ۱۰. ش ۱۸. صص ۹۵-۱۱۴.
- _____ موسی، حسین یوسف (بی تا). *الافصاح*. چ ۴. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ ناس، جان بایر (۱۳۹۰). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. چ ۲۰. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۲). *درآمدی بر اسطوره شناسی: نظریه‌ها و کاربردها*. تهران: سخن.
- _____ نامور مطلق، بهمن و بهروز عوض پور (۱۳۹۵). *اسطوره و اسطوره شناسی نزد ماکس مولر*. تهران: نشر موغام.
- _____ یونگ، کارل گوستاو (۱۹۶۴م). *به سوی شناخت ناخودآگاه انسان و سمبولهایش*. ترجمه حسن اکبریان طبری. چ ۳. تهران: دایره.

- _____ (۱۳۵۲). «آشنایی با ناخودآگاه» در *انسان و سمبولهایش*. ویراسته کارل گوستاو یونگ و م. ل. فون فرانتس. ترجمه ابوطالب طارمی. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی، مادر، ولادت مجدد، روح، مکار*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۸۵). *مشکلات روانی انسان مدرن*. ترجمه محمود بهفروزی‌فرد. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۰). *راز پیوند: پژوهشی در تجزیه و ترکیب اضداد روانی در کیمیاگری*. ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی. چ ۲. مشهد: شرکت به‌نشر.
- _____ (۱۳۹۶). *ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو*. ترجمه فرناز گنجی و محمدباقر اسماعیل‌پور. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۰). *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه*. تهران: نشر شوراآفرین.
- _____ (۱۳۴۳). *تاریخ تمدن: مشرق زمین، گاهواره تمدن*. ج ۱۲. ترجمه احمد آرام. چ ۲. تهران: اقبال.
- _____ (۱۳۶۵). *تاریخ تمدن: مشرق زمین، گاهواره تمدن*. ج ۱۲. ج ۱. ترجمه احمد آرام، علی پاشایی و امیرحسین آریان‌پور. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- Burkitt, M. (1963). *The Old Stone Age*. 4th Ed. London: Atheneum.
- Emig, R. (2001). *Literary Criticism and Psychoanalytic Positions*. Vol. IX. The Cambridge History of Literary Criticism.
- *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of Indi*. (2014). Stephanie W. Jamison & Joel P. Brereton (Trans.). United States of America: Oxford University Press.
- Abu Avaneh, Y. (1998). *Mostakhraj-e Abi 'avāneh*. Beyrut: Dar-Al ma'refah. Publication. [in Arabic]
- Ackerman, Ph. & A. Pope (1967). *Seyri dar Honar-e Irānain: Az dorān-e Pish az Tārikh tā Emroz*. Najaf Daryā Bandari and others (Trans.). Tehrān: Elmi & Farhangy Publication. [in Persian]
- Alosi, S.M. (1994). *Ruhol-Al ma'āni fi Tafsir-Al Qurān- Al 'zim*. Beyrut: Dar-Al Kotob-Al 'elmiyyah Publication. [in Arabic]
- Amin Esfahani, N.A. (1942). *Makhzan-Al erfān fi Tafsir-Al Qurān*. Tehran: Nehzat-e Zanān-e Mosalmān Publication. [in Persian]
- Asef Aghah, H. (2013). *Āfarinesh dar Asātir-e Hend*. Qom: Majmu'e Zakhāyer-e Islami Publication. [in Persian]

- Ayazi, M.A. (2008). *Qurān & Tafsir Asri: Pajoheshi dar Negāresh-e Asri be Qurān*. Tehran: Daftar-e Nashr and Farhang-e Islāmi Publication. [in Persian]
- Babai'e, A.A. & Others (2006). *Ravesh Shenāsi Tafsir Qurān*. 2nd Ed. Qom: Pajoheshgāh-e Hozeh and Dāneshgāh Publication. [in Persian]
- Berland, K.A. (2008). *Ostorehā-ye Hayāt & Marg*. R. Behzadi (Trans.). Tehran: Elm Publication. [in Persian]
- Christy, A. (1994). *Asātir-e Chin*. Bajlan-e Farrokhi (Trans.). Tehran: Asātir Publication. [in Persian]
- Dehdar, M. (2012). "Kohan Olgo-ye Ezdevāj-e Moghaddas dar Namāesh Nāmeḥ hā-ye Hanrick Ibsen bā Tahlil-e Sotonhā-ye Jām'e and Rosmersholm". *Honar and Me'mary*. No.51. pp. 49-76. [in Persian]
- Eliade, M. (1983). *Cheshm Andāzhha-ye Ostoreh*. J. Sattari (Trans.). Tehran: Tos Publication. [in Persian]
- _____ (1993). *Resaleh dar Tarikh-e Adyan*. J. Sattari (Trans.). Tehran: Soroush Publication. [in Persian]
- _____ (1999). *Moghaddas & Na Moghaddas*. J. Sattari (Trans.). 2nd Ed. Tehran: Soroush Publication. [in Persian]
- Emig, R. (2001). *Literary Criticism and Psychoanalytic Positions*. The Cambridge History of Literary Criticism. Vol.IX
- Fanian, Kh. (1972). "Parastesh-e Elāhe-Māthar dar Irān". *Barresihā-ye Tārikhi*. No. 43. pp. 209-248. [in Persian]
- Faranbagh Dadegi (1990). *Bondahesh*. Prepared M. Bahar. Tehran: Tos Publication. [in Persian]
- Fayyomi, M.E. (1994). *Tārikh-Al fekr-Al diny-Al Jāheli*. Dar Al-Fekr Al-'arabi Publication. [in Arabic]
- Feray, N. (2000). *Ramz-e Koll: Ketāb-e Moghaddas va Adabiyāt*. X S. Hosaini V. Tehran: Nilofar Publication. [in Persian]
- Frazier, J.J. (2004). *Shākhe-ye Zarrin: Pajoheshi dar Jādu va Din*. K. Firozmand (Trans.). Tehran: Agah Publication. [in Persian]
- _____ (2013). *Shākhe-ye Zarrin: Pajoheshi dar Jādu va Din*. K. Firozmand (Trans.). 7th Ed. Tehran: Agāh. Publication. [in Persian]
- Gha'emī, F. (2010). "Pishineh va Bonyādhā-ye Nazari Roykard-e Naghd-e Ostoreh- ie va Shiveh-ye Kārbord-e an dar Khānesh-e Moton-e Adabi". *Naghd-e Adaby*. No. 11-12. pp. 33-56. [in Persian]
- Ghirshman, R. (1976). *Irān, az Āghāz ta Islām*. M. Mo'in (Trans.). 4th Ed. Tehran: Bonghāh Nashr and Tarjome Publication. [in Persian]
- Grin, V. & Others (1997). *Mabāni-ye Naghd-e Adabi*. F. Taheri (Trans.). Tehran: Niloufar. Publication. [in Persian]
- _____ (1998). *Rāhnamā-ye Roykardhā-ye Naghd-e Adabi*. Z. Mihan Khah (Trans.). Tehran: Ettelā'āt. Publication. [in Persian]

- Grives, R. (2015). *Jahān-e Ostore-hā*. A. Esma'il Pur Motlagh (Trans.). Terhan: Jamy. Publication. [in Persian]
- Hakki Bursevi, E. (Bi ta). *Tafsir-e Roh-Al bayān*. Beyrut: Dar-Al fekr Publication. [in Arabic]
- Hetty, F. (1965). *Tārikh-e Arab*. Payandeh (Trans.). Tehran: Agah Publication. [in Persian]
- Hut, M.S. (2011). *Bāvarhā & Ostorehā-ye 'arab-e pish az Islām*. M. Abdollahi & H. Kiani (Trans.). Tehran: Elm Publication. [in Persian]
- Ibn-e Fares, A. (1983). *Maghā'is-Al loghah*. Qom: Al-ā'lam Al-islāmi Publication. [in Arabic]
- Ibn-e Manzor, M. (1993). *Lesān-Al 'arab*. Beyrout: Dar-Al Fekr Pablicion. [in Arabic]
- Jiran, F. (2010). *Asātir-e*. A. Isma'il pur motlagh (Trans.). 4th Ed. Tehran: Ghatreh Publication. [in Persian]
- _____ (2008). *Asātir-e Yonān*. A. Isma'il pur motlagh (Trans.). 5th Ed. Tehran: Kārvān Publication. [in Persian]
- _____ (1996). *Asātir-e Yonān*. A. Isma'il pur motlagh (Trans.). 5th Ed. Tehran: Fekr-e roz Publication. [in Persian]
- Joung, K.G. (1964). *Be Su-ye Shenākht-e Nā khud Āgāh-e Ensān va Samboulhāyash*. Hasan Akbariān Tabari (Trans.). 4th Ed. Tehrān: Dayereh Publication. [in Persian]
- _____ (2017). *Na khud Āgāh-e Jām'i va Kohan Olgu*. F. Ganji & M.B. Esma'il Pur (Trans.). Tehran: Jāmi Publication. [in Persian]
- _____ (2006). *Moshkelāt-e Ravāni-ye Ensān-e Modern*. M. Behruzi Fard (Trans.). Tehran: Jami Publication. [in Persian]
- _____ (1989). *Chāhār Surat-e Mesāli, Mādar, Velādat-e Mojaddad, Ruh, Makkār*. P. Faramarzi (Trans.). Mashhad: Āstān-e Ghods-e Razavi Publication. [in Persian]
- _____ (1973a). *Ensān va Sambolhāyash*. A. Saremi (Trans.). Tehran: Amir Kabir Publication. [in Persian]
- _____ (1973b). "Ashnā'i bā Nā Khud Āgāh". *Ensān va Sambolhāyash*. A. Saremi (Trans.). Tehran: Amir Kabir Publication. [in Persian]
- _____ (2011). *Rāz-e Peyvand: Pazuheshi dar Tajziyeh va Tarkib-e Azdād Ravāni dar Kimiāgari*. Trans: Parvin Farāmarzi. 2nd Ed. Mashhad: Beh Nashr Publication. [in Persian]
- Kampel, J. (1998). *Ghodrat-e Ostoreh*. A. Mokhber (Trans.). Tehran: Markaz. Publication. [in Persian]
- Khomeiny, M. (1997). *Tafsir-Al Qurān-Al karim*. Nashr-e Āsar-e Imām Khomeini Publication. [in Arabic]
- Kumon. F. (2014). *Ā'in por Ramz and Rāz Mitrāie: Rāzhā-ye Mitrā*. H. Razi (Trans.). Tehran: Behjat. Publication. [in Persian]

- Lahigi, Sh. & M. Kar (1992). *Shenākht-e Hoviyyat-e Zan Irāni dar Gostareh-e pish Tārikh and Tārikh*. 4th Ed. Tehran: Roshangarān. Publication. [in Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir-e Nemoneh*. Tehran: Dār-Al kotob-Al islāmyyah. Publication. [in Persian]
- Maraghi, A. (Be ta). *Tafsir-Al marāghi*. Beirut: Dār-Al ehyā'-Al torāth-Al 'arabi. Publication. [in Persian]
- Ma'refat, M.H. (2002). *Shobahāt and Rodud Haol-Al Qurān*. Qum: Al-tamhid Publication. [in Arabic]
- Mehr key, I. & A. Ghofrani (2014). "Ezdevāj-e Moghaddas". *Adab-e Hamāsi*. No.18. pp. 95-114. [in Persian]
- Mohagheghian, Z. (2017). "Asl-e Mādineh-ye Hasti dar Qurān". *Motāle'āt-e Qurān and Hadith*. No.2. pp. 93-118. [in Persian]
- Moghaddasy, M. (1995). *Āfarinesh and Tārikh*. M.R. Shafī'I Kadkani (Trans.). Tehran: Agāh. Publication. [in Persian]
- Musa, H.Y. (Bi ta). *Al- efsāh*. 4th Ed. Qum: Maktab-Al 'ālam-Al islāmi. Publication. [in Persian]
- Namvar Motlagh, B. (2013). *Dar Āmadi bar Ostoreh Shenāsi: Nazariyeh-hā va Kārbordhā*. Tehran: Sokhan Publication. [in Persian]
- Namvar Motlagh, B. & B. Evaz Pur (2016). *Ostoreh va Ostoreh Shenāsi nazd-e Maks Muller*. Tehran: Sokhan Publication. [in Persian]
- Nass, J. (2011). *Tārikh-e Jāme'-e Adyān*. A. Hekmat (Trans.). 20th Ed. Tehran: Enteshārāt-e Elmi and Farhangi Publication. [in Persian]
- Ojainah, M. (1994). *Mosu'ah-Al asātir-e-Al 'arab 'an-e-Al jāheliyyah and Delālātaha*. Beyrut: Dār-Al Fārābi Publication. [in Arabic]
- Pakatchy, A. (2017). *Mokāleme-ye Shafāhi*. Tehran. [in Persian]
- Sadeghy Tehrany, M. (1998). *Al- balāgh fi Tafsir-Al Qurān bel- Qurān*. Qom. [in Arabic]
- Saddogh, M. (1992). *Man Lā Yahzoroh-Al faghih*. Qom: Jāme'eh-ye Modarresin Hozeh-ye Elmiyyeh-ye Qom. Publication. [in Arabic]
- Sattari, R. & Others. (2016). "Tajalli Kohān Olgu-ye Mādar Mesāli dar Hamāseh-hā-ye Melli Irān bar Asās-e Nazariyyeh-e Ravān Shenakhti-e Joung". *Zan dar Farhang and Honar*. No.1. pp. 45-66. [in Persian]
- Seyyed ibn Ghotb, E. (1991). *Fi Zelāl Al-Qurān*. Ghāhereh: dar-Al shorugh Publication. [in Arabic]
- Shamisa, S. (2001). *Naghd-e Adabi*. 2nd Ed. Tehran: Ferdos Publication. [in Persian]
- Shovalije, J. & A. Gerbran (1999). *Farhang-e Namādhā*. Tehran: Jeihun Publication. [in Persian]
- Tabari, M. (1991). *Jame'-Al bayān fi Tafsi-Al Qurān*. Beyrut: Dar Al-Ma'refah. Publication. [in Arabic]
- Tabarsi, F. (1997). *Javāme' Al- Jāme'*. Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān Publication. [in Persian]
- Vakily, Sh. (2011). *Ostoreh Shanāsi-e Asmān-e Shabāneh*. Tehran: Shur Āfarin Publication. [in Persian]

- Will Durant, W.J. (1986). *Tārikh-e Tamaddon: Mashregh Zamin, Gāhvāreh-ye Tamaddon*. A. Aram, A. Pashaie & A.H. Aryan Pur (Trans.). Tehran: Enteshārāt va Amozesh-e Enghelāb-e Islāmi Publication. [in Persian]
- ——— (1964). *Tārikh Tamaddon: Mashregh Zamin, Gāhvāreh-ye Tamaddon*. A. Aram, A. Pashaie & A.H. Aryan Pur (Trans.). 2nd Ed. Tehran: Eghbāl Publication. [in Persian]
- Zamakhshari, M. (1966). *Moghaddamah Al- adab*. Tehran: Motāle'āt-e Islāmi Publication. [in Persian]
- Zoheily, V. (1997). *Al-Tafsir-e-Al monir fi Al- 'aghideh va Al- shari'ah va Al- Menhaj*. 2nd Ed. Beyrut: Dar-Al fekr Publication. [in Arabic]

