

بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید بر تفکر اسطوره‌ای و عرفانی

دکتر امیرحسین مدنی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان

چکیده

کهن‌الگوها مجموعه‌ای از تصاویر، صور مثالی و تجربیات زیستی - روانی آدمیان را تشکیل می‌دهد که در قالب نماد و مضامین مشترک در اساطیر، ادیان و آیین‌ها، عرفان و قصه‌ها، نمود پیدا کرده است. از مهم‌ترین این کهن‌الگوها، تصویر دایره است که از دیرباز، نمادها و کارکردهای مشترکی در اسطوره و عرفان داشته است. از جمله نمادهای مربوط به کهن‌الگوی دایره می‌توان به وحدت و تمامیت، روح، خود، کمال، جلال و قدرت، قداست و تبرک، بخت و طالع، دوستی و صمیمیت، زمان و ابدیت و کارکردهایی چون حفاظت و نگهداری، تمایز دو فضای ناهمگون، درمان بخشی و تحرک، خودشناسی، تجلی حق، تمثّل معارف الهی و حقایق ربّانی و اطوار هفت‌گانه قلب، اشاره کرد.

این مقاله با رویکرد تطبیقی - تحلیلی، به برشمردن مهم‌ترین نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی دایره در اسطوره و عرفان و بیان خاستگاه‌ها و وجوه مشترک آن کوشیده است. اهمیت «دایره»، مرکز و حرکت دوری» را در تفکر اسطوره‌ای و باورهای دینی - عرفانی بیان کند همچنین وضوح نقش محوری این طرح‌واره تصویری را در بیان موتیف‌هایی چون تجلی، روند تکاملی عالم، قوس نزولی و صعودی، خلق مدام و هفت‌گانه‌های نمادین و مقدّس در حوزه عرفان و تصوّف آشکار تر کند.

کلیدواژه‌ها: کهن‌الگو، دایره، نمادها و کارکردها، اسطوره، عرفان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۳۰

Email: a_mad56@yahoo.com

مقدمه

پژوهشگران در حوزه مطالعات ادبیات تطبیقی، همواره به دنبال خاستگاه‌ها و سرچشمه‌های مشترک میان اسطوره، آیین و ادبیات بوده و همواره معتقدند در همه مذاهب عتیق، اساطیر، جای باور دینی را گرفته، به گونه‌ای که اساطیر و آیین‌ها، المثنی یکدیگر شده‌اند؛ با این تفاوت که اسطوره در سطح مفهومی می‌زید و آیین در سطح عمل. (روتون ۱۳۸۵: ۵۲-۴۹) این خاستگاه‌های مشترک، همان است که از آن به «صورت‌های نوعی یا مثالی» یا همان «کهن‌الگو» تعبیر می‌کنند؛ اصطلاحی که نخستین بار یونگ آن را به کار برده است و «الگوهای تکرار شونده ناشی از تجربه‌های ناهوشیار جمعی بشر که شامل تصاویر و درون‌مایه‌های نوعی ادبیات، اساطیر، مذاهب و رؤیاها» می‌شوند. (اژه‌ای و همکار ۱۳۹۶: ۷۱؛ قربان صباغ و همکاران ۱۳۹۰: ۹۰) این کهن‌الگوها و موتیف‌های تکرار شونده که ریشه در ناخودآگاه جمعی و قومی بشر دارند، مجموعه‌ای از تصاویر، صور مثالی، تجربیات و حالات روانی، عرفانی و زیستی مردم را تشکیل می‌دهد که در قالب نماد و مضامین مشترک در اساطیر، آیین‌ها، قصه‌ها و باورها طی هزاران سال، نمود پیدا کرده است. از این رو، بخش عظیمی از میراث فکری و فرهنگی شاعران، نویسندگان و عارفان، زائیده کهن‌الگوهاست و توجه به آن‌ها می‌تواند در شناخت ناخودآگاه جمعی و یافتن سرچشمه‌های مشترک ایده یا عقیده‌ای، مؤثر باشد.

یکی از این کهن‌الگوها، طرح‌واره تصویری «دایره» و کارکردهای متنوع، مختلف و گاه متشابه و همسان آن در اسطوره و عرفان است. آدمیان، از زمان‌های بسیار گذشته، چون نمی‌خواستند خدایان یا نیمه خدایان ابهت خویش را از دست داده و دست یافتنی جلوه کنند، همواره برای آیین‌ها، اساطیر و باورهایشان، به جای استفاده از نقوش انسانی، نمادهایی را بر می‌گزیدند که یکی از این نمادها،

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۲۸۳

«دایره» بود که خود شکلی تمثیل شده از کل جاودانی را به تصویر می‌کشید. (لینگز ۱۳۷۷: ۷۶) این تصویر کهن‌الگویی از دیرباز، نمادها، کارکردها و خویشکاری‌های مشترکی در اسطوره به معنای عام آن و تصوف ایرانی - اسلامی به معنای خاص آن داشته است؛ در این خصوص می‌توان به نمادهایی چون: وحدت و تمامیت، کمال، الوهیت، کیمیاگری، دوستی و صمیمیت، قداست و تبرک، آرامش و ایمنی، زمان، ابدیت و بی‌انتهایی و کارکردهایی چون: حفظ جان آدمیان، خط و مرزی میان دو فضای ناهمگون (مقدس و نامقدس)، درمان بخشی و تحرک، خودشناسی و تمرکز حواس و تمثیل معارف الهی و حقایق ربّانی، اشاره کرد.

در تفکر الوهی و عرفانی و در ذهنیت اساطیری، عالم و جهان هستی، روندی تکاملی و دایره‌وار دارد و هر یک از موجودات در این «دایرهٔ تکوین» در دو قوس «نزولی و صعودی» شناور هستند تا در نهایت با طی مراتب صعودی، به اصل خویش باز گردند و بدین وسیله «دایرهٔ وجود» تکمیل گردد و اصل «پایان، همواره مانند آغاز است» یا به تعبیر «شلینگ»،^۱ زمانی که آغازش عین انجام است؛ (اکنون ابدی) تحقق پذیرد. (شایگان ۱۳۸۱: ۱۴۰)

سؤال تحقیق

پژوهش حاضر سعی شده است به سؤالات زیر پاسخ داده شود: ۱- نمادها و کارکردهای نسبتاً مشابه کهن‌الگوی «دایره» در تصوف و آنچه در اسطوره «ماندالا» نامیده می‌شود، کدام است؟ ۲- چه ارتباطی میان تصویر «دایره» با مفاهیمی چون:

1. Schelling

«خلق جدید»، «هفت گانه‌های نمادین و مقدّس»، «خویش‌شناسی و اطوار قلب» و «سماع صوفیانه» وجود دارد؟

پیشینه تحقیق

علیرغم کتب و مقالات قابل توجهی که تاکنون درباره کهن‌الگوی «ماندالا»^(۱) و نقش اسطوره‌ای آن نوشته شده، اما تاکنون این نماد به صورت ویژه در تصوف و منظومه‌های عرفانی بررسی نشده و تنها چند مقاله با عنوان «نمادهای جاودانگی»، بیگدلی و دیگران (۱۳۸۶)، «بررسی ساختار مدور سوانح‌العشاق احمد غزالی»، فقیه ملک مرزبان و دیگران، (۱۳۹۰) و «طرح‌واره چرخشی در غزلیات سعدی و حافظ شیرازی»، باقری خلیلی و دیگران، (۱۳۹۲)، به موضوعاتی چون: «تکرار آفرینش کیهانی، کاربرد دایره در معماری سنتی، ساختار خطی و مدور سوانح‌العشاق و تشابه ابتدا و انتهای متن به یکدیگر، طرح‌واره چرخشی در غزلیات سعدی و حافظ و دیدگاه این دو درباره زمان پرداخته‌اند و کمتر به وجوه و کارکردها و مضمون‌سازی عرفانی این کهن‌الگو در ذهن و ضمیر عارفان توجه کرده‌اند.

بحث اصلی

از دیرباز در میان مردمان و فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف، از تمدن‌های آغازین هند و اژه گرفته تا سرخ‌پوستان و بومیان قاره آمریکا، تصویر دایره (ماندالا یا مندله) نقش مهمی در شکل‌گیری آیین‌ها، باورها و گاه اعتقادات و رفتارهای آدمیان داشته است تا بدانجا که هرگونه مطالعه و تأملی در وجودشناسی،

1. mandala

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۲۸۵

هستی‌شناسی، اساطیر، ادیان و مذاهب، عرفان و موتیف‌های عرفانی، بدون توجه به نقش مهم این کهن‌الگو ابتر می‌ماند. توجه به تصویر «دایره» در اسطوره، تصوف، دین و آیین مردم و وجودشناسی به صورت زیر آمده است:

در اسطوره، تصویر آسمان، خورشید و «اوروبوروس»^(۲)

در تصوف، برخی از کرامات صوفیان همچون شیبان راعی،^(۳) سماع درویشان، تجلیات دایره‌وار ظهوری و شعوری حضرت حق، مکاشفات صوفیان، خلق جدید و مدام، اطوار قلب؛

در دین و آیین، هاله دایره‌ای شکل و نورانی اطراف چهره قدیسان و پیامبران، دایره هود برای قوم صالحش، طواف؛

در وجودشناسی، دایرگی نطفه آدمی و مردمک چشم؛^(۴)

در معماری و خانقاه‌سازی و آرامگاه‌های صوفیه و حتی در جادوگری و عزایم‌خوانی و کیمیاگری، کهن‌الگوی «دایره»، نقش و کارکردی مؤثر و پررنگ داشته است و بدین سبب، آن را کامل‌ترین شکل و تمثیلی از جاودانگی دانسته‌اند. در ذیل، به مهم‌ترین این ویژگی‌ها، نمادها و کارکردهای تصویر «دایره» - به‌ویژه در اسطوره و آیین و تصوف - می‌پردازیم:

کلیاتی درباره طرح‌واره تصویری «دایره» در اسطوره و عرفان

دایره و آسمان و خورشید

در دیدگاه سنتی، آسمان و حرکات آن به شکل دایره‌ای فرض شده است و افق در یک دایره جای دارد. (کمبل ۱۳۸۰: ۳۱۵) ترکیبات فراوانی چون: «چرخ چنبری»، «سپهر چنبری»، «چنبر گردون» (عطار ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۶) بیانگر دایره‌ای بودن چرخ و آسمان است^(۵) و حتی «عرش خداوند»، با پایه‌ای مدور تصویر شده است.

1. Ouroboros

(شوالیه و گریبان ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۷۴) در این میان، خورشید که مبین جهان معنوی و معرف رابطه کیهان با قدرت الهی است، شکلی دایره‌وار دارد. (پیربایار ۱۳۷۶: ۱۲۰؛ غراب ۱۳۸۴: ۱۲۸) در سنت هندوئیسم، تصویر خورشید، غالباً با تصویر چرخ، قرین و همراه است؛ زیرا هر دو علامات مدوری هستند که نمایشگر جهان هستند. (بوکور ۱۳۹۱: ۸۶)

دایره و مربع

در دیدگاه اساطیری، هر اندازه دایره با آسمان و باورهای قدسی پیوند خورده باشد؛ بالعکس، مربع بیانگر نماد «زمین و جهان مادی» و اساساً «پابندی و تعلق» است. (یونگ ۱۳۵۲: ۳۹۴) این ویژگی مربع، سبب شده است که با مرکز (یعنی جایگاه من و حقیقت وجودی) فاصله زیادی داشته باشد (کمبل ۱۳۸۰: ۲۱۵) و بیشتر یادآور جسم و تعلقات مادی باشد. همچنین مربع بر چهار پهلو ایستاده است و برخلاف دایره، متضمن تصویر استحکام^(۶) و استقرار و رکود و ایستایی است. (بوکور ۱۳۹۱: ۱۰۴) با همه این اوصاف، دایره‌ای که خود نماد تقدس و جهان معنوی است، در شکل ظاهری، به نوعی وابسته و در گرو مربع است؛ زیرا از نظر قدما شکل هندسی مثلث (نماد عدد سه) با شکل مربع (نماد عدد چهار) است، دایره را تشکیل می‌دهند. از به هم پیوستن مثلث که رأسش رو به بالا است و مربع که به زمین گرایش دارد، به نشانه پیوند آسمان و زمین، دایره که نماد کل هستی است، به وجود می‌آید. (شایگان‌فر ۱۳۰۱: ۱۵۷) بنابراین، دایره بزرگ عالم را می‌توان به چهار قسمت و گوشه اصلی تقسیم کرد که همان شکل مربعی است که زیر ساخت دایره را بنا نهاده است. به سبب همین تصور اسطوره‌ای است که «معابد مسیحی، بر مبنای تریبعی منطبق بر چهار جهت اصلی (=مربع)، در داخل دایره‌ای گنجانده می‌شود و یا نقشه زیربنای معابد هندو نیز شکلی مربع است که

تقسیم یک دایره بزرگ را به چهارگان نشان می‌دهد و در کل نماد مدار شمسی است.» (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۷۲)

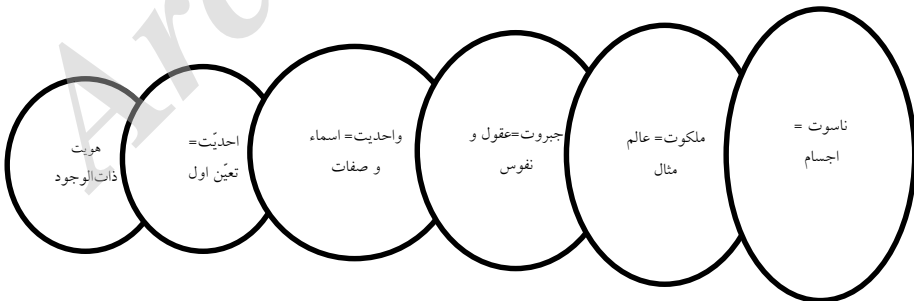
دایره و مرکز

مرکز و نقطه مرکزی در اسطوره و ادیان و عرفان، اهمیت و کارکرد ویژه‌ای دارد. طبق روایت ریگ و د،/، عالم از یک هسته و یک نقطه مرکزی زاده و گسترش یافته است. (الیاده ۱۳۸۷: ۳۵) خلقت آدم نیز در نقطه‌ای میانه و در مرکز جهان صورت گرفته و اهورامزدا، گیومرث و گاو یکتا آفریده، در مرکز زمین خلق شده‌اند. بهشت نیز در میانه جهان قرار دارد. (الیاده ۱۳۸۴: ۳۰) از سوی دیگر، در آیین و باورها - به‌ویژه در ماندالای بودایی - خداوند، در مرکز قرار دارد (کمبل ۱۳۸۰: ۳۱۷) و هدف دائی،^(۷) پیوستن به نقطه مرکزی است که در همه اشکال مندله وجود دارد؛ نقطه و مرکزی که با عنوان‌هایی چون: «محرک اعلی»، «سرچشمه بی مرگی» و «قدرت معجزه آسا» از آن یاد شده است. (توچی ۱۳۸۸: ۱۷۱) در میان فلاسفه و متفکران، رابطه میان مرکز و دایره، با رابطه میان خدا و مخلوق مقایسه شده و به زعم فلوپین، مرکز، پدر دایره است. (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۶۷) در سنت‌های سامی، عروج‌های آیینی به آسمان، همواره در مرکزی صورت می‌گیرد. درخت شمنی، مرکز جهان فرض می‌شود و تمامی اماکن مقدسه، کاخ‌ها و تمامی خانه‌ها، به شکلی نمادین، در مرکز جهان قرار دارند. (الیاده ۱۳۷۴: ۱۱۷) در تصوف و تفکر عارفانه نیز مرکز و نقطه مرکزی اهمیت بسیاری دارد؛ چنان‌که «قطب»، مدار عالم و مرکز دایره وجود معرفی شده است. (پارسا ۱۳۸۱: ۶۶۲) به تبع آن، دیگر موجودات به واسطه او، هستی و اعتبار می‌یابند و هدفشان چرخیدن به دور اوست. در همین زمینه، روزبهان بقلی، سه دایره متداخل را فرض کرده است که نقطه‌های بالای هر دایره، اشاره به همت عارف دارد؛ نقطه‌های زیرین، نماد رجوع عارف به اصل خود است؛ نقطه‌های وسط دایره، اشاره به تحیر عارف دارد و

سرانجام نقطه‌ای که در وسط دایره سوم است، همان حقیقت است. (بقلی ۱۳۸۷: ۷۱۵) این تمثیل تصویری روزبهان، بیانگر اهمیت مرکز و ارتباط آن با حقیقت وجودی است.

حرکت دایره‌ای (دوری) و روند تکاملی عالم

در تفکر اسطوره‌ای به طور عام و در بینش عرفانی به طور خاص، اساس عالم بر روندی تکاملی و دایره‌وار شکل گرفته که از خدا شروع شده و به او ختم می‌شود. حرکت دایره‌ای جهان هستی، بدین معناست که یک بار حق تعالی در حرکتی نزولی در ماده و انسان متجلی می‌شود و با این سیر، نیمی از دایره کمال طی می‌شود. بار دیگر، انسان که نمودار کمال آفرینش است، برای بازگشت به خویشتن از طریق پیمودن نردبان قوسی تکامل، سیر عروجی نموده و بعد از عبور از منازل و مراتب سلوک، به حق می‌رسد و در اینجاست که نیمه دوم دایره نیز تکمیل می‌شود. (بیدآبادی ۱۳۸۶: ۱۲-۱۱) بنابراین، عالم همواره در حرکت دوری خود و در نزول‌ها و عروج‌های متعدد به تکامل می‌رسد. همان‌طور که یکی از عارفان تصریح کرده، این «حرکت دوری»، بهترین حرکات برای عالم محسوب می‌شود. (همدانی ۱۳۳۷: ۱۸۵)



نمودار ۱. نظام دوری بودن عالم را در بینش عرفانی و سیر از کثرت به وحدت

حرکت دوری و روند تکاملی عالم، در چهار حوزه، کارکردهای خاص خود را دارد:

الف) در تفکر مسیحی، آمده است که همان‌طور که همه موجودات در خلقت اول (لوگوس) و خلقت دوم (در عالم ماده) از خدای پدر فیضان یافته‌اند، همه آنها (حتی دشمنان خدا و شیاطین) به واسطه مسیح، دوباره به خدا باز گشت تا آنکه همان‌طور که پولس^۱ گفته است، خدا «کل در کل» باشد. (توران ۱۳۹۰: ۸۶)

ب) در معادشناسی سنتی، حرکت دوری عالم، اعتقاد «یکی شدن مبدأ و مأخذ» را به همراه داد.

ج) در تفکر عرفانی، نظام دایره‌ای عالم، چندین نتیجه در پی دارد: ۱- «کمال و تعالی» است؛ در عالم طبیعت که خداوند زمین را حلق می‌بخشد تا آب را فروکشد و گیاه از او بروید و در چرخه‌ای پیچیده، آنچه از خاک روئیده، هم بدو باز می‌گردد^(۸) و همچنین برای سالکی که وقتی روح او از اسفل‌السافلین نزول کرد، بر مرکب قالب سوار می‌شود و با عروج، به مقام اول خود می‌رسد. (نسفی ۱۳۸۸: ۱۱۵) ۲- رسیدن به «وحدت» و رستن از کثرت است؛ وحدتی که در قوس عروجی دایره عالم شکل می‌گیرد و مبدأ آن «نقطه دل انسان است که صورت احدیت جمعی نشأه کامله انسان است.» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۵۰۲) ۳- تطبیق مفهوم قیامت با انسان کامل است؛ زیرا همان‌گونه که «آفرینش و قیامت» در عرفان نظری، اشاره به دو قوس نزولی و صعودی دارد که لازم و ملزوم یکدیگرند، «انسان کامل» نیز پیوندگاه دو قوس هستی است. (رحیمیان ۱۳۹۱: ۲۳۲-۲۳۱)

د) در تفکر شیعی نیز، حرکت دوری سبب می‌شود که میان «دایره نزول و عروج» و «دوایر نبوت و ولایت» مماثلت کامل برقرار شود. همچنان‌که دایره «نزول» با

شروع از درجهٔ احدیت به انسان کامل می‌رسد، همان‌گونه آدم که پیامبر آغازین است، در آخرین نقطه به محمد(ص) می‌رسد که تجلی کامل حقیقت محمدی است. از سوی دیگر، همان‌طور که عروج از انسان آغاز می‌شود تا به منشأ آغازین بپیوندد، دایرهٔ ولایت نیز به ظهور «مهدی»(ع) (امام دوازدهم) می‌انجامد و بدینسان دایرهٔ تکامل معنوی یا همان «دایرهٔ ولایت» به کمال خود می‌رسد.

مهم‌ترین نمادهای تصویر «دایره» با تأکید بر اسطوره و عرفان

کهن‌الگوی «دایره» در اسطوره، ادیان و مذاهب - به‌ویژه نزد بوداییان - شمایل‌نگاری مسیحیت، فلاسفه، متألهان و عارفان، همواره تداعی‌کنندهٔ نمادها و رموز بوده است و هر گروه برای تسکین و آرامش روانی خود و اثبات عقاید و سخنان خویش، از نماد و سمبل ویژه‌ای بهره می‌گرفته‌اند. مهم‌ترین این نمادها، عبارتند از:

نماد وحدت و تمامیت: دایره به لحاظ کامل بودنش از نظر شکل، در اسطوره و عرفان، نماد وحدت و تمامیت و مطلق بودن است؛ (لینگر ۱۳۷۷: ۲۶۵) تمامیتی که به تعبیر یونگ، حیاتی‌ترین جنبهٔ زندگی آدمی است. (۱۳۵۲: ۲۶۵) فخرالدین عراقی در لمعهٔ سیزدهم، «محب و محبوب» را (به لحاظ وحدت و یگانگی) دایره‌ای فرض کرده است که خطی آن را به دو نیم می‌کند. اگر آن خط، وقت منازل (یعنی ظهور محبوب به صفات محب) از میان محو شود، دایره چنان‌که هست، یکی نماید. (عراقی ۱۳۸۴: ۸۰) ویژگی «وحدت و تمامیت» دایره، بیش از هر چیز در حلقهٔ ازدواج^(۹) جمع شده است که یک شخص، یک نیمه و دیگری، نیمهٔ دیگر را دارد و سپس آن‌ها در یک دایره، کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. (کمبل ۱۳۸۰: ۳۱۶)

نماد روح: کمبل به روایت مویرز،^۱ در یکی از سخنرانی‌هایش، دایره‌ای کشیده و گفت: «این روح شماسست». وی سپس تصریح کرده که این شگرد آموزشی را از «افلاطون» فرا گرفته است؛ زیرا افلاطون نیز جایی گفته است که: «روح یک دایره است». (کمبل ۱۳۸۰: ۲۱۴؛ ر.ک. بوکور ۱۳۹۱: ۳۷۹) نجم‌الدین کبری هنگام بحث از دایره‌های چهره، از ترکیب «دایره روح» استفاده کرده است و جالب اینکه «آسمان و روح» را یک چیز انگاشته است که هر دو در دایره‌ای از «نور» فانی و غرق هستند. وی بدینسان پیوندی ظریف میان «دایره، روح و آسمان» از یک سو و «نور» از سوی دیگر برقرار کرده است. (۱۳۸۸: ۳۶-۳۵)

نماد خود: نخست یونگ دایره را نماد «خود» دانست (۱۳۵۲: ۳۷۸) و سپس «فون فرانتس»^۲ (از پیروان یونگ) همین نماد را برای دایره ذکر کرد. (بزرگ بیگدلی و همکاران ۱۳۸۶: ۸۱) نزد عارفان نیز، خودشناسی و پی بردن به حقیقت نهان آدمی، ساختاری حلقوی و تودرتو دارد که سالک با تأمل و تمرکز در اعماق وجودی و لایه‌های روح خود، دایره مانند وادی‌های سلوک را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و فی‌المثل از «طلب» شروع کرده و به «فقر و فنا» ختم می‌کند. (همانجا)

نماد کمال: از آنجا که دایره همواره کامل‌ترین شکل محسوب می‌شده که اول آن به آخر آن پیوسته است؛ سمبل «کمال» نیز تلقی می‌شده، چنان‌که از نظر هراکلیتوس^۳ دایره مظهر کمال است. (کاسیرر ۱۳۸۷: ۲۲۱) و در فرقه بودایی «ذن» نیز، نماد روشنگری و کمال انسانی محسوب می‌شده است. (یونگ ۱۳۵۲: ۳۸۲) به نظر می‌رسد شکل و حرکات دایره‌ای آسمان در اسطوره، زمینه‌ساز این نماد شده است و در عرفان نیز اعتقاد به حرکت دوری و روند تکاملی آفرینش و همچنین

1. Moyers

2. Von Frans

3. Herakleitos

تجلی لایتناهی و بی‌پایان خداوند در هستی، منجر به چنین اعتقادی (نماد کمال) شده باشد.

نماد جلال و قدرت: به گفته یکی از خاورشناسان در ادیان، عموماً و در اسلام - علی‌الخصوص - شکل مدور (دایره)، تنها شکل کاملی دانسته شده که قادر به بیان جلال خداوندی است. (بوکور ۱۳۹۱: ۱۰۴) همچنین قدرت جادویی و ماورایی سلیمان، به واسطه حلقه و انگشتری او بود که تسلط بر جن و انس را برای وی میسر ساخت؛ به دلیل همین ویژگی حلقه و قدرت جادویی آن است که در *الهی‌نامه عطار*، پسر پنجم از پدر، طلب انگشتری می‌کند تا همچون سلیمان، پری و دیو در فرمانش آید و فلک با همه عظمت و بلندی، زیر دست او شود. (۱۳۸۷: ۳۰۵) نجم الدین کبری نیز از دایره‌ای که زمین در آن فنا شود، با عنوان «دایره قدرت» نام برده است. (۱۳۸۸: ۳۶)

نماد قداست و تبرک: قداست دایره و پیوند آن با جهان معنوی، سپندی و خجستگی را به همراه داشته است. در اساطیر، دایره جادو، دایره‌ای بوده است که گرداگرد هر چیز یا هر کس کشیده می‌شده است، آن چیز یا کس را سپند و تابو می‌کرده است. (بوکور ۱۳۹۱: ۹۴) پیوند قداست و خجستگی در برخی فرهنگ‌ها به گونه‌ای است که عبور کردن از سنگ‌های دایره‌ای، علاوه بر اینکه نوعی غسل تعمید پنداشته می‌شده، خوش یمن و دافع طلسم و جادو نیز بوده است. (الیاده ۱۳۷۶: ۲۲۱) این خجستگی و خوش یمنی، یادآور بخت و طالع نیز بوده است؛ چنان‌که به گفته سوفوکل^۱، چرخ بخت، دایره‌وار می‌چرخد. (بوکور ۱۳۹۱: ۸۸) بنابراین، بخت و طالع نیز همچون خجستگی و سپندی، دایره‌ای (چرخ) داشته است. علاوه بر اسطوره، در ادیان - به‌ویژه اسلام - تقدس دایره در هاله نورانی و

1. sophocles

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۲۹۳

مقدّسی نهفته است که عمدتاً چهرهٔ پیامبر(ص) و دیگر امامان معصوم(ع) را پوشانده است و در اصل، در سنت زرتشتی برای حرمت و تقدّس شخص شاه به کار می‌رفته است. حتی به نظر می‌رسد که ترکیب دایرهٔ حقیقت که صوفیان به کرات از آن یاد کرده‌اند (بقلی ۱۳۸۷: ۷۲۰؛ فرغانی ۱۳۹۸ق: ۵۳۷) بی‌ارتباط با تقدّس این تصویر کهن‌الگویی در عرفان نباشد.

نماد دوستی و صمیمیت (عشق): شک نیست که نماد وحدت و تمامیت دایره که بیش از هر چیز در حلقهٔ ازدواج نمود پیدا کرده است، می‌تواند سمبل دوستی و صمیمیت و مهربانی و یکدلی نیز باشد. (بوکور ۱۳۹۱: ۹۵) ترکیباتی چون «دایرهٔ عشق» که به کرات در ادبیات عرفانی به کار رفته است (ر.ک. حافظ ۱۳۸۵: ۵۱۱) و «دایرهٔ شوق» (ر.ک. میدی ۱۳۶۱، ج ۴: ۲۵۳) گواه بر این ادعاست. این نماد، بیانگر آن است که «محبت و دوستی»، در نهاد «محب و محبوب»، خاصیت دوری و چرخه‌ای دارد که اولاً دوستی و عشق، انتها ناپذیر و تمام نشدنی است؛ ثانیاً همان‌طور که محب در چرخهٔ وجودی خویش، نیازمند محبوب است، محبوب نیز برای بروز احکام وجودی و غمزه‌ها و کرشمه‌های خویش، مشتاق محب است؛ ثالثاً کامل‌ترین شکل در هستی؛ یعنی دایره، می‌تواند والاترین و کامل‌ترین عنصر هستی؛ یعنی عشق و محبت را در برگیرد.

نماد زمان: باید دانست که نماد زمان حرکت کامل، دورانی و بدون شروع و انتهای دایره را ساخته است؛ زیرا زمان نیز، توالی مدام و بی‌تغییر لحظات است؛ لحظه‌هایی که هر یک مشابه دیگری است و نوبه‌نو و مستمر تکرار می‌شوند.^(۱۰) در چین باستان، زمان را به صورت دایره نشان می‌دادند. (شایگان ۱۳۸۱: ۱۸۱) بابلیان نیز از دایره برای اندازه‌گیری زمان استفاده می‌کردند. آن‌ها دایره را به ۳۶۰ درجه تقسیم می‌کردند و آن را به شش قسمت ۶۰ درجه تقسیم می‌کردند که نام

آن «سهر»^۱ به معنی سپهر یا فلک بود. (شوالیه و گبران ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۶۹) این سپهر و فلک و ارتباطش با «دایره» و «زمان»، قابل تأمل است؛ سپهر و حرکات آن، دایره‌وار است؛ دایره نیز نماد زمان است؛ زمانی مستمر و تکرار شونده که از نقطه‌ای شروع می‌شود و بعد از حرکت و چرخه‌ای، در نقطه‌ای دیگر به پایان می‌رسد تا زمینه‌ساز شروع چرخه بعدی باشد.

نماد ابدیت و بی‌انتهایی: این نماد دایره در واقع، نتیجه اجتناب‌ناپذیر نماد پیشین است و از آنجا که زمان، ازلی و ابدی است و شامل اجزاء جدا و مجزاً نیست؛ (شجاری ۱۳۸۸: ۶۹) بنابراین، ابدیت و بی‌انتهایی، جزء لاینفک آن محسوب می‌شود. در شمایل‌نگاری مسیحی، شکل دایره، نماد ابدیت است. (همانجا) اوروبوروس (مار دم‌خور) نیز که همیشه به شکل دایره است و از دم خویش تغذیه می‌کند - نماد ابدیت و ازلیه بودن، انگاشته شده است. (توچی ۱۳۸۸: ۱۴۱؛ ر.ک. پیربایار ۱۳۷۶: ۱۲۰) در تصوف اسلامی نیز از ترکیب «دایره ازل و ابد» سخن رفته است که تسلط بر این دایره، مختص اهل معرفت و بزرگانی است که از کدورات جسمانیت پاک شده باشند و کونین و خافقین، تبع وجود ایشان شده باشد. (نجم‌الدین رازی ۱۳۸۶: ۵۵؛ مایل هروی ۱۳۸۳: ۴۳۷) ترکیب «دایره ازل و ابد» از یک سو، یادآور آن است که روند چرخشی و تکاملی عالم طبیعت و عالم روح و قلب، از ازل آغاز شده و پیوسته و مداوم، تا ابد نیز ادامه خواهد داشت؛ از سوی دیگر، این ترکیب، یادآور ماهیت و سرشت دایره‌ای زمان است که همواره بر محور جاودانگی می‌چرخد؛ درست بالعکس ماهیت خطی زمان که به مرگ و نیستی، ختم می‌شود. (ر.ک. باقری خلیلی و دیگران ۱۳۹۲: ۱۴۳)

کارکردهای دایره در اسطوره

کهن‌الگوی دایره، همواره در اسطوره و تصوف کارکردهایی ویژه برخوردار است که در این بخش، به مهم‌ترین این کارکردها می‌پردازیم:

حفظ جان موجودات، به‌ویژه آدمیان: بی‌شک طرح‌واره‌ی تصویری دایره - که در متون مختلف با نام‌های حصار، بارو، دیوار، حلقه‌ی جادو و حصن امان آمده است - اولین و مهم‌ترین کارکردش حفاظت و نگهبانی از افراد و موجوداتی بوده است که در آن جای گرفته‌اند تا بدانجا که در بسیاری از اقوام و سنن، دایره انسان را در برگرفته و از او محافظت می‌کرده است. (بوکور ۱۳۹۱: ۷۷) کشتی‌گیران برای حفاظت از خویش، پیش از شروع پیکار، دایره‌ای اطراف پیکرشان می‌کشیدند. حفر خندق و شیاری محافظ، سنتی است که قدمتش به قدمت عالم می‌رسد و وسیله‌ی دفاع از خود در برابر هجوم قوای زیانکار بوده است. حتی در برخی از روستاها، دور گله، دواير جادو می‌کشیدند تا آنان را از گزند گرگ مصون دارند. (همان: ۹۵) همچنین شکل سنتی‌تر این کارکرد، در میان قبایل سرخ‌پوست دیده می‌شود که به گفته‌ی یکی از رؤسای آن‌ها، چادر خود را درون یک دایره برپا می‌کنند، یا وقتی که عقاب، لانه‌ای می‌سازد، لانه در یک دایره قرار دارد. (کمبل ۱۳۸۰: ۳۱۵) این کارکرد بیش از هرچیز، متناسب و در ارتباط با شکل ظاهری و غیرقابل نفوذ دایره است.

ایجاد خط و مرزی میان دو فضای ناهمگون (مقدس و نامقدس): این کارکرد تا حد زیادی در ادامه و نتیجه‌ی کارکرد قبلی است و بیش از همه، در کارکردهای «حصار و بارو و حلقه‌ی جادو» دیده می‌شود. حصار و بارو، پیش از آنکه بنایی نظامی باشند، خاصیت حفاظ جادویی دارند؛ زیرا سبب جداسازی مسکن دیوان و اشباح از فضاهاى مقدس می‌شوند. حلقه‌ی جادو نیز که در بسیاری

از آیین‌های جادویی - مذهبی، سخت مورد توجه است، خط و مرزی میان دو فضای مقدّس و نامقدّس، ایجاد می‌کند. (الیاده ۱۳۷۶: ۳۴۹-۳۴۸) همچنین این کارکرد در شکل مذهبی‌تر آن، در «صحن» نیز دیده می‌شود؛ زیرا صحن در کهن‌الگوها و مبانی اعتقادی، نماد حد و مرزی مقدّس و مکانی غیرمجاز برای عموم بوده است. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۴۲)

شگرد جادوگران: از دیرباز و در میان باورها و آیین‌های مختلف، حلقه جادو و هنرنمایی شخص جادوگر در درون حلقه و دایره‌ای خاص، مورد توجه بوده است. در اساطیر آمده است هنگامی که یک جادوگر می‌خواهد جادوی خود را انجام دهد، دایره‌ای گرد خود رسم می‌کرده و در درون دایره بسته و مهر و موم شده، می‌توانسته نیروهای پراکنده در خارج از دایره را در کنش متقابل با یکدیگر قرار دهد. (کمبل ۱۳۸۰: ۳۱۴) حلقه جادو و شگردهای جادوگران در این حلقه، همان است که در فرهنگ‌های دیگر، به عنوان خط عزیمت از آن یاد می‌کنند؛ یعنی خطی که عزایم‌خوانان و افسون‌گران به شکل دایره رسم می‌کردند، و همچون جادوگران در درون آن می‌نشستند و شروع به خواندن ادعیه و اوراد و عزایم می‌کرده‌اند. (ابن‌منظور ۱۹۹۰، ج ۱۲: ۴۰۰)

جلوگیری از شیوع بیماری: از دیگر کارکردهای نقش‌های حفاظتی دایره، ممانعت از رواج و شیوع بیماری بوده است؛ به گونه‌ای که در میان بیشتر اقوام باستانی - به‌ویژه در شمال هند - در زمان بحرانی همچون شیوع بیماری‌ها، همه ساکنان شهر گرد هم می‌آمدند و به هیئت دسته‌ای مذهبی، دور دیوار شهر حلقه می‌زدند تا بدین وسیله دیوان بیماری و ناخوشی را از نفوذ به درون دایره باز دارند. (الیاده ۱۳۷۶: ۳۴۹) این کارکرد در واقع، زیر مجموعه کارکرد حفاظت و نگهبانی است.

درمان‌بخشی و تحرک و انرژی: کهن‌الگوی دایره به جز کارکرد سلبی پیشین، کارکردی ایجابی نیز دارد و آن نوعی درمان بخشی و بهبودی حال است. تصویر دایره متحرک، کنشی درمانی دارد و به سان جریان آب رودخانه، مانع از توقّف و رکود کارمایه (انرژی) و زندگی می‌شود و روان را با گردش و جهش کارسازِ خود، به گردش و جنبش وا می‌دارد. (بوکور ۱۳۹۱: ۹۱) این روان درمانی و تحرک و شور و انرژی بخشیدن، نوعی اطمینان و آرامش و ایمنی را برای شخصی به ارمغان می‌آورد که همچون دایره، متحرک و پر انرژی باشد و از ورود صفات مذموم و اهریمنی به فضای مقدّس درون و روح، ممانعت به عمل آورد. اطمینان و ایمنی نیز خود، مقدمه‌ای برای تمرکز و عمیق اندیشیدن درباره موضوعی خاص و در نتیجه از قبض به بسط رسیدن است. (همانجا)

جایگاه بزرگ مرد (خداوند): این کارکرد، بیشتر در میان سرخ‌پوستان رواج دارد. ویلیام^۱ طی گفت‌وگویی از سرخ‌پوستی درخواست می‌کند که تصور بومیان را از خداوند برایش توضیح دهد. سرخ‌پوست ابتدا می‌کوشد با کلام خود، مقصودش را برساند؛ هنگامی که از این کار عاجز می‌شود، بر زمین دوایی متحدالمرکز می‌کشد و با نشان دادن مرکز، جایگاه بزرگ مرد (خداوند) را آنجا معرفی می‌کند. (ستاری ۱۳۸۷: ۱۶۱) همین کارکرد و تصویر در عرفان اسلامی نیز دیده می‌شود و اینکه نقطه مرکزی دایره وجود، «احدیت مطلقه و حقیقت هویت غیبیه» است. (همدانی ۱۳۳۷: ۱۸۶) در اسلام نیز این جایگاه، مختص پیامبر(ص) دانسته شده (فرغانی ۱۳۹۸ ق: ۴۰۷) و همان‌طور که حقیقت، در میانی‌ترین نقطه دایره وجود قرار دارد، پیامبر(ص) نیز، «حقیقت و مرکز دایره هستی» تلقی می‌شود.^(۱۱) (بقلی ۱۳۸۷: ۷۲۰) این کارکرد دایره با ویژگی مرکز و نقطه مرکزی، در

1. William

اسطوره، ادیان و آئین‌ها، ارتباط تنگاتنگی دارد؛ بدین لحاظ عالم هستی را می‌توان مجموعه‌ای از دوایر متحد‌المركز و متداخل دانست که خداوند، قدیسان، پیامبران و عارفان هریک، مرکز یکی از این دایره‌ها را به خود اختصاص داده‌اند و آنچه مسلم است این است که همه این دایره‌ها، نور و مرتبه وجودی خود را از مرکزی‌ترین دایره یا همان «هویت ذات‌الوجود» اخذ می‌کنند.

کارکردهای «دایره» در تصوف: با نگاهی اجمالی به کتب صوفیه، در می‌یابیم که کهن‌الگوی «دایره» در عرفان نظری و عرفان عملی، کارکردهای ویژه و مهمی داشته است که گاه مشترک و همسان با کارکردهای قبلی و گاه متمایز و جدا از آن‌ها بوده است. این کارکردها، حد و مرزی نداشته است و در همه زمینه‌ها، از کرامات صوفیه گرفته تا مکاشفات و واقعه‌ها، هفت‌گانه‌های نمادین، خودشناسی، سماع صوفیانه، خلق جدید و حتی معماری خانقاه‌ها و بقاع متبرکه به چشم می‌خورد. در ذیل به مهم‌ترین این کارکردها، اشاره می‌کنیم:

حفاظت و نگهبانی: کهن‌الگوی «دایره» در تصوف نیز همچون اسطوره، به منزله «حصن امانی» بوده است که تا آدمیان و دیگر موجودات از آفات و تهدیدات و «خطر چرخ و خطای زمان» در امان بمانند:

آمده‌ام	با همه آلاشی	منتظر بخشش و بخشایشی
دایره کش کردم از انگشت دست		تا نهدم دور فلک پشت دست
گرددم آن دایره «حصن امان»		از خطر چرخ و خطای زمان
از همه آفات نشینم سلیم		بر درِ بارِ تو چو جامی مقیم

(جامی ۱۳۷۰: ۳۸۲)

این نوع کارکرد دایره، انواع و نمونه‌های فراوانی در تصوف دارد که عبارتند

از:

الف) طالب و سالکی که خداوند او را در پناه عزت خود می‌گیرد: «هُوَ [طالب] را بر تخت الله و الهیت بنشانند. دایره هو او را با پناه عزت گیرد.» (عین‌القضات همدانی، بی‌تا: ۳۴۸) ترکیب «دایرة الله» (همان: ۷۴) که عین‌القضات آن را در جای دیگر به کار برده است، قابل تأمل است و به کارکرد حفاظت و در پناه گرفتن سالک از سوی حق اشاره دارد.

ب) دایره محافظی که مولانا به گرد کاروان کشید تا از حمله حرامیان و دزدان در امان بمانند:

«روزی حضرت مولانا جهت تسکین نایره آن فتنه ضایره (غیبت شمس) بعضی اصحاب و اعقاب را برگرفته، آهنگ دیار شام کرد. چون به سنور شام درآمدیم، از ناگاه لشکری پیدا شد. قرب سیصد مرد حرامی پرساز و سلب به طرف کاروان ما عزیمت نموده و جمیع اهل کاروان بیچاره گشتند. حضرت مولانا فرمود که بهاءالدین تا غم نخورند که سر لشکر با ماست. همچنان گرداگرد کاروان، دایره‌ای برکشید، مثال دایره هود نبی علیه‌السلام تا امت او را باد مهلک صرصر بر باد ندهد.»^(۱۲) (افلاکی ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۳)

ج) پیری که در بیابان، در دایره‌ای نماز می‌خواند تا باران به او نرسد:

«روایت کرده‌اند که عیسی (ع) وقتی در بیابانی می‌شد. باران درایستاد. وحی آمد که یا عیسی (ع)! می‌خواهی جایی که بدو باز شوی؟ گفت: خواهم. گفت: در این وادی شو که آنچه می‌خواهی یابی. عیسی (ع) وارد شد. پیری را دید که در نماز بود. آن پیر به دست اشارت کرد که ماذا تُرید؟ چه می‌خواهی؟ عیسی (ع) گفت: مرا باران گرفت، جایی طلب کردم که بدو باز شوم. اینجا می‌نشان دادند. پیر خطی گرد خود درکشیده بود و در آن دایره نماز می‌کرد و هیچ قطره باران به وی نمی‌رسید. عیسی (ع) را گفت: قدم در این دایره نه تا باران به تو نرسد. همچنان کرد.» (میبیدی ۱۳۵۷، ج ۶: ۴۴)

د) دایره‌ای که شبیان را برای محافظت از خطر گرگ، گرد گوسفندان خود می‌کشید: در شرح حال و کرامات وی نوشته‌اند: هرگاه برای اقامه نماز جمعه از

شهر بیرون می‌رفت، گرد گوسفندان خود خطی می‌کشید به گونه‌ای که نه گوسفندان از آن خط، بیرون می‌آمدند و نه گرگ می‌توانست بدان خط داخل شود و بر گوسفندان حمله کند. (ابن تغری بردی ۱۹۳۲، ج ۲: ۳۲) مولوی نیز داستان وی را بعد از حکایت «دایره‌ای که هود گرد مؤمنان کشید»، آورده است:

همچنین شبیان را می‌کشید گرد برگرد رمه خطی پدید
چون به جمعه می‌شد او وقت نماز تا نیارد گرگ آنجا تُرک تاز
هیچ گرگی در نرفتی اندر آن گوسفندی هم نگشتی زان نشان
بادِ حرصِ گرگ و حرصِ گوسفند دایرهٔ مرد خدا را بود بند
(مولوی ۱۳۷۷، ج ۱: ۸۶۲-۸۵۹)

ه) جوشیدن آب از میان دایره: کرامت دیگری که به کمک تصویر دایره و تقدّس و کارکرد ویژهٔ آن، به صوفیه نسبت داده‌اند، جوشیدن آب از دایره‌ای بود که ایوب سختیانی آن را کشیده بود:

«گویند جماعتی با ایوب سختیانی در سفر بودند. چند روز آب نیافتند؛ رنجور شدند. ایوب گفت: اگر بر من پوشید تا زنده باشم، شما را آب دهم. گفتیم: پوشیم. دایره‌ای درکشید؛ از میان دایره آب برآمد؛ همه آب خوردند. چون باز بصره آمدیم، حماد زید را از آن خبر دادیم. عبدالواحد حاضر بود آن جایگاه. گفت: چنان است که می‌گوید. من نیز آنجا حاضر بودم. (عثمانی ۱۳۷۴: ۶۶۴)

و) مکاشفات صوفیه و به تصویر درآوردن معارف الهی و حقایق ربّانی

به کمک شکل دایره: حقایق و معارفی که به صورت مکاشفه و واقعه در بیداری و خواب بر صوفیه عارض می‌شده است، در برخی از موارد، به شکل و تصویر دایره بوده است تا صوفیه بتوانند تجارب صوفیانه و معرفت ناشی از آن را در قالب مثال‌های عقلی و صورت‌های حسی، ادراک و ارائه کنند. به تعبیر مولانا، بیان و ادراک این تجربه‌های روحانی، جز از طریق صورت‌های مثالی (و در اینجا تصویر دایره) ممکن نیست: «چیزهایی که آن نامعقول می‌نماید، چون آن سخن را

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۳۰۱

مثال گویند، معقول گردد و چون معقول گردد، محسوس شود.» (مولوی ۱۳۶۹: ۱۶۶) در این قسمت، تنها به ذکر دو مکاشفه بسنده می‌کنیم:

۱- مکاشفه عبدالسلام بن سهلان الهنکی است که می‌گوید «در بیداری پاره دایره‌های سیاه دیدم و بر آن پاره، دایره‌ای از نور سپید. در سیاهی به سیاهی چیزی نبسته و از آن حرف، بیش از این مفهوم نشد: «اسم الله الأعظم» و در ادامه پاسخ و تعبیر «عبدالرحمان اسفراینی» که: «آن دایره سیاه، دایره طور خفی است. آن نور سپید، اشعه‌ای است که از طور سرّ در روزنه طور خفی تافته است. اسم الله اعظم هم شهود سالک است.» (اسفراینی ۱۳۸۳: ۷۸-۷۲)

۲- سیدحیدر آملی ه در بغداد به سال ۷۵۵ ق. رؤیای دیده است که:

«در کنار پل ایستاده بودم و در سمت شرقی پل به آسمان می‌نگریستم که در سمت شمال، جسمی مربع شکل دیدم که به چهارده دایره مساوی تقسیم شده بود. (ارتباط «مربع و دایره» قابل تأمل است) هر دایره حاوی یکی از اسامی ائمه دوازده‌گانه بود و پیامبر (ص) و فاطمه (س) که با طلای سرخ بر آن نوشته شده بود... به گونه‌ای که در هر زاویه دایره بزرگ، اسم محمد (ص) نوشته شده بود. در این هنگام عالم روشن بود و از انوار آن، دایره‌ها و شکل‌ها می‌درخشید.» (آملی ۱۳۶۷: ۲۵۷-۲۵۶)

ن) تجلی خداوند به صورت دایره و ارتباط این کارکرد با مفهوم «خلق

جدید»: از نظر عارفان، جمیع اعیان موجودات ممکنه، به نور حق، یعنی به تجلی او پیدا و روشن گشته‌اند و به واسطه تجلی او به صورت اشیاست که نسبت وجود به اشیا کرده‌اند و به حقیقت، غیر حق، هیچ موجودی نیست. (لاهیجی ۱۳۸۷: ۷۸) حال، برخی از مراتب تجلیات ظهوری و شعوری حضرت الهی «مصور به صورت دایره گشته و از مقام احدیت تا مرتبه انسانی به قوس نزولی و از مرتبه انسانی تا مقام احدیت ذات، به قوس عروجی معبر شده است.» (همان: ۱۴) نکته مهم در این باره، ارتباط تجلی خداوند با مفهوم «خلق جدید یا مدام» در عرفان

است. به بیان ساده، تجلی خداوند در آفرینش، همچون دایره و چرخه‌ای است که به صورت لایتناهی و بی‌پایان، هر دم تکرار می‌شود و این تجلی در هر لحظه پس از لحظه‌ای دیگر، به صورت فنا و بقا بروز می‌کند و سرعت تجدّد فیض رحمانی به گونه‌ای است که آمدن و رفتن آن را نمی‌توان ادراک کرد؛ بلکه آمدنش، عین رفتن است و رفتنش، عین آمدن. این تجلی پیوسته و مکرر در عرفان، «خلق جدید» نامیده می‌شود که در آن همه چیز در جریان نو شدن لحظه‌به‌لحظه، حرکت می‌کند و وجود از «قبل و بعد منقطع» است. (ایزوتسو ۱۳۸۴: ۱۵۷) طبق این نظریه، نزد عارفان، حدوث عالم واقعه‌ای نیست که یکبار رخ داده باشد و پس از آن در حال بقا به سر ببرد؛ بلکه، به استناد جود و فضل نامتناهی الهی، هر آن و هر لحظه، خلقتی نو و حدوثی جدید می‌یابد.

جهان کل است و در هر طرفه‌العین عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی
(لاهیجی ۱۳۸۷: ۴۱۷؛ رک. رحیمیان ۱۳۹۱: ۲۲۲-۲۱۸)

ی) دایره و هفت‌گانه‌های نمادین و مقدّس: در ابتدا باید بدانیم که قدما برای دایره، عدد هفت را قائل بوده‌اند؛ زیرا دایره را متشکل از دو شکل هندسی مثلث و مربع می‌دانستند که جمع بین سه (مثلث) و چهار (مربع)، عدد هفت می‌شده است. (شایگان‌فر ۱۳۹۱: ۱۵۹-۱۵۸) از سوی دیگر، عدد هفت در فرهنگ‌های مختلف اساطیری، ایرانی، مذهبی و عرفانی، رمزآمیز و مقدّس بوده است. برای نمونه، در اسطوره با هفت‌گانه‌های نمادینی چون: هفت آسمان، هفت دریا، هفت اقلیم، و هفت اشعه خورشید روبه‌رو هستیم. (بوکور ۱۳۹۱: ۸۶) در فرهنگ ایرانی: هفت امشاسپند، هفت‌خان رستم و اسفندیار، هفت‌سین نوروز، هفت‌پیکر نظامی و هفت مقام سیر و سلوک در آیین میتراپی (زمردی ۱۳۷۶: ۳۵۰) وجود دارد. در آیین اسلام، به هفت‌گانه‌هایی چون: هفت آیه سوره فاتحه، هفت سُبُح قرآن،

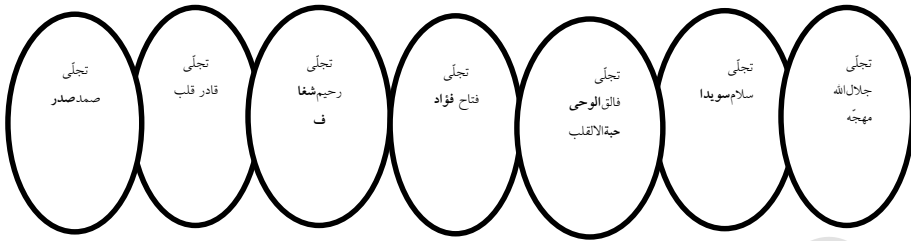
س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۳۰۳

هفت بار طواف و سعی میان صفا و مروه و هفت طبقه و پلهٔ معراج، بر می‌خوریم و سرانجام در طریقت عرفانی از هفت مرحلهٔ سلوک یا هفت شهر عشق و هفت دوره دایرهٔ نبوت و حضور هفت امام در هر دوره، سخن به میان آمده است. (کربن ۱۳۸۵: ۱۳۰) به نظر می‌رسد بجز ارتباطی صوری که میان این هفت‌گانه‌های نمادین و دایره (جمع میان اعداد سه و چهار) وجود دارد، در تفکر عرفانی، حداقل از دو جهت دیگر نیز این پیوند، قابل تبیین است:

هفت‌طور «دل» یا «قلب منقلب» و آشکال دایره‌ای هر‌طور

بحث اطوار قلب از جمله مهم‌ترین مباحث عرفان ایرانی است که بی‌گمان پیشینهٔ این بحث به اندیشه‌های مانوی و ایران باستان می‌رسد. (مایل هروی ۱۳۸۳: ۶۰۳) عارفان بسیاری قائل به اطوار چندگانه و مختلف قلب بوده و هر طوری را مظهري از مظاهر اسماء الله می‌دانستند. از جملهٔ این عارفان، سعدالدین حمویه است که در این موضوع، رسالهٔ مستقلی به نام *قلب المنقلب* نوشته و به تفصیل، این موضوع را بسط داده است. او می‌گوید:

«مشایخ و مکاشفان معانی از سر دید، دوایری برکشیدند و هر دایره را نامی کردند و بر هر دایره اسمی از اسماء الله بر حسب معنی نهادند و به قرآن تمسک کردند و به حدیث مسجّل کردند». دایرهٔ اول «صدر» است و «صمد» بر وی کشیدند. دایرهٔ دوم «قلب» است و «قادر» بر وی نوشتند. دایرهٔ سوم را «شغاف» نام نهادند و «رحیم» بر وی نوشتند. دایرهٔ چهارم را «فؤاد» نامیدند و «فتّاح» بر وی نوشتند. دایرهٔ پنجم را «حبه القلب» نام نهادند و «فالق وحی» بر وی نوشتند. دایرهٔ ششم را «سویدا» نامیدند و «سلام» بر وی کشیدند و هفتم را «مهجّه» نام نهادند و «جلال و جمال و مهیمن و الله و نود و نه اسم» بر وی کشیدند. (همان: ۶۱۴-۶۰۴)



نمودار ۲. اشکال هفت‌طور دل یا قلب از دیدگاه سعدالدین حمویه

از آنجا که دوائر اطوار قلب با حرکت دوری و تکاملی عالم در ارتباط است، می‌تواند یادآور حالات و اوصاف سالک در طی سلوک نیز باشد؛ درست همان نکته‌ای که اسفراینی در جواب شخصی که از رموز دایره‌های بزرگی که در مکاشفات خود پرسیده بود، گفته بود: «دایره‌های بزرگ، دوائر اطوار قلب است و دایره‌های کوچک، دوائر بروج اوصاف سالک.» (اسفراینی ۱۳۸۳: ۷۸)

ساختار حلقوی و تودرتوی معرفت نفس و هفت وادی سلوک

در تفکر عرفانی، وادی‌ها و مراتب سلوک و تمام مشقت‌ها و ریاضت‌های نهفته در آن، برای رسیدن به معرفت نفس و در نهایت معرفت حق، تعبیه شده است. حال از آنجا که معرفت نفس و پی بردن به گوهر درون، همیشه سیر خطی و صعودی نداشته است؛ و سالک با تمرکز و تکرار اوراد و اذکار، تلاش می‌کرده تا با نفوذ در اعماق وجودی خود، به حقیقت و خودشناسی دست یابد و به جای توجه به بیرون، به اعماق وجود و یا اقیانوس روح خویش متمرکز شود^(۱۳) و فی‌المثل در ساختاری حلقوی و دایره‌مانند از طلب شروع کند و به فقر و فنا ختم کند. در مثالی دیگر، عارف درمی‌یابد که معرفت حق جز با معرفت خلق

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۳۰۵

میسر نمی‌شود، اما ناگهان و همزمان متوجه این معنی نیز می‌شود که خلق، چیزی جز صفات حق نیست. پس عالم چیزی جز تجلی حق در آیینۀ اعیان ثابته نیست و وجود اعیان بدون وجود حق ناممکن است؛ پس این حق است که بر حسب قابلیت و پذیرندگی اعیان ثابته، در صور موجودات جلوه‌گر می‌شود. (ابن عربی ۱۳۹۵: ۳۲۱) این نمونه‌ها نشان می‌دهد که اولاً رسیدن به معرفت نفس و حق، ساختاری حلقوی و از حق به حق دارد؛ ثانیاً این شناخت و معرفت درون، گاه در هفت وادی یا مقام شکل می‌گیرد و ثالثاً این هفت وادی، خود نماد کمال و تعالی است.

سماع درویشان و ارتباط آن با حرکت کیهان و گردش سیارگان به دور خورشید

سماع درویشان - به‌ویژه در فرقه مولویه - دایره‌وار و حلقوی است و به گفته مولانا از رمزگرایی کیهان سود برده^(۱۴) و جنبه تقلیدی دارد. در واقع، گردش دوازده سیاره پیرامون خورشیدی که محور و مرکز و مظهر خداوند است، طلب خداوند منظور است. این درویشان به سان صور فلکی، بر محور خویش می‌چرخند و در عین حال، همه گروه، دور درویشی که در مرکز می‌رقصد و نمودگار خورشید است، چرخ می‌زنند. حلقه زدن و چرخیدن به دور شخصی مقدس، به معنای سهیم شدن در قدرت سحرآمیز و یا قدرت بخشیدن به آن شخص خاص است. چرخش و سماع رقصندگان شدت می‌گیرد تا آنکه سرانجام اتصال زمین به آسمان را به نحوی رمزی تمثیل کند. (ر.ک. بوکور ۱۳۹۱: ۸۹-۸۸؛ شیمل ۱۳۷۵: ۳۱۶-۳۰۵) در رمزگرایی سماع، از یک سو، درویشان به سان آسمان و حرکات آنکه به شکل دایره فرض شده است، حرکاتی دایره‌ای و حلقوی دارند و

از سوی دیگر، مرکز و چرخش به دور آن، کانون توجه سماع‌کنندگان است؛ مرکزی که در بسیاری از آیین‌ها و باورها، مقدس و جایگاه قطب و خداوند انگاشته شده است.

معماری مدور خانقاه‌ها و آرامگاه‌های صوفیه

نقش و تأثیر کهن‌الگوی دایره را حتی می‌توان در ساختمان خانقاه‌های صوفیه نیز مشاهده کرد. یکی از این خانقاه‌ها به روایت *اسرارالتوحید* خانقاه سراوی در شهر نسا است که استاد بوعلی دقاق آن را به اشارت مصطفی (ص) بنا کرده است:

«چون استاد بوعلی به نسا آمد، به زیارت تربت مشایخ و صوفیان را بقعه‌ای نبود. آن شب بخفت. مصطفی را به خواب دید که او را فرمود که «از جهت صوفیان آنجا بقعه‌ای بساز». و بدان موضع که اکنون خانقاه است، اشارت کرد و «خطی گرد آن درکشید» که چندین باید ساخت. دیگر روز بامداد، استاد بوعلی برخاست و بدان موضع آمد. آن خط که مصطفی برکشیده بود، بر زمین همچنان باقی بود و همگان بدیدند و استاد هم بر آن خط، دیوار خانقاه بنا نهاد و تمام کرد.» (میهنی ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۹)

به طور کلی نقش‌های هندسی به کار گرفته شده در بناهای اسلامی - به‌ویژه خانقاه‌ها و آرامگاه‌های صوفیه - اغلب تقسیم «دایره» به شکل‌های هندسی منظم است که عمدتاً به اشکال هشت‌وجهی، نماد هشت در بهشت ختم می‌شود. جالب اینکه در غرب، معابد مسیحی را نیز، اغلب مدور می‌ساخته‌اند و نشانه‌هایی از این کهن‌الگو در آن دیار نیز به چشم می‌خورد. برای مثال در پریگو و الون (دو استان فرانسه) معابد رومی مدور بود و در یک مربع بنا شده بود که نشانه رابطه دوسویه آسمان (دایره) و زمین (مربع) است. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۷۰)

تحلیل شناختی

از مجموع ویژگی‌ها، نمادها و کارکردهای دایره در اسطوره و عرفان، پنج گزاره زیر حاصل می‌شود:

۱. مهم‌ترین جنبه اهمیت طرح‌واره تصویری «دایره» در اسطوره، کامل بودن این شکل و در نتیجه جاودانگی و ابدیت است.

۲. برجسته‌ترین ویژگی کهن‌الگوی «دایره» در عرفان، نظریه روند تکاملی دایره وجودی عالم و اثبات دو قوس نزولی و صعودی از سوی عارفان است که در نهایت به مفهوم «خلق جدید یا مدام» می‌انجامد.

۳. عمده‌ترین شاخصه‌های اهمیت تصویر «دایره» در اسطوره و عرفان، دو ویژگی بارز «مرکز و نقطه مرکزی» و نقش «حفاظت و نگهبانی و امنیت» دایره است.

۴. از اسطوره‌های مشرق زمین و همچنین عرفان اسلامی برمی‌آید که شیوه شرقی تفکر، عمدتاً به صورت دایره‌ای و نماد بیش بازگشت به اصل و مبدأ است؛ در حالی که شیوه غربی تفکر - که عمدتاً خطی است - بیشتر، راه را برای بسط عقلانی و استدلالی هموار می‌کند و بیش از «عشق و ایمان و هدایت»، به عقل و تحلیل اهمیت می‌دهد.

۵. با تأمل در ژرف‌ساخت تصاویر و کارکردهای کهن‌الگوی دایره در عرفان، درمی‌یابیم که در عمق و بطن این کهن‌الگو، نوعی «جبرگرایی» صوفیه و تحت «پنج‌تقلیب رب» بودن نهفته است؛ چنان‌که در کشف‌المحجوب، عارفی که به حقیقت معرفت رسیده است؛ حواس و هوای او مسخر خداوند شده تا «در هر چه کند و گوید و نگرد، همه اندر «دایره امر» باشد». (هجویری ۱۳۸۹: ۴۲۳) گرایش به این تفکر برای آن بوده تا ناتوانی آدمی را در اندیشیدن تدبیر در برابر تقدیر بنمایاند و او را نقطه تسلیمی بیش در دایره قسمت قلمداد نکند.

نتیجه

کهن‌الگوی «دایره»، همواره ویژگی‌ها، نمادها و کارکردهای مشترک و گاه همسانی در اسطوره و عرفان داشته است. این نمادها و کارکردهای مشترک را می‌توان ذیل هشت محور کلی طبقه‌بندی کرد: اول، نماد «ابدیت و بی‌انتهایی» است که در هر دو شاخه فوق تکرار شده است. دوم، ویژگی حرکت دایره‌ای و تقدس آسمان و افلاک و خورشید در اسطوره و عرفان. سوم، کارکرد محوری و مهم «مرکز» و نقطه مرکزی و تقدس و اهمیت آن در خلق مضامین قدسی. چهارم، نماد «روح و خود» بودن دایره و مباحث مهم خودشناسی و تمرکز روانی. پنجم، نماد «خجستگی و قداست» دایره و نقش این نماد در دایره جادو در اسطوره و عبور از سنگ‌های دایره‌ای در مسیحیت و کرامات عرفانی. ششم، کارکرد «حفاظت و نگهبانی» که موجب شده است دایره، «حصن امانی» برای آدمیان و سایر موجودات باشد. هفتم، نقش موقعیتی و جایگاه دایره که در اسطوره، جایگاه مرد خدا، در اسلام، جایگاه پیامبر(ص) و در عرفان، جایگاه پیر و قطب محسوب می‌شده است و هشتم، هفت گانه‌های نمادین و مقدس در اسطوره و عرفان. این اشتراکات نشان می‌دهد که هیچ قلمروی از «روح عینی» را نمی‌توان یافت که زمانی با اسطوره ممزوج نبوده و با آن وحدتی انضمامی (کانکریت) نداشته است.^(۱۵)

بر این اساس، متدینان و عارفان در بخشی از سخنان، رفتارها، ایده‌ها و کرامات خود، از اسطوره و اندیشه اسطوره‌ای تأثیر پذیرفته و کهن‌الگوهای برآمده از اندیشه اسطوره‌ای، در ضمیر ناخودآگاه و تجربیات و حالات و مکاشفات عرفانی آن‌ها، حضوری غیرمستقیم داشته است.

پی‌نوشت

(۱) مَنَدَلَه^۱ که آن را در فارسی به صورت غیرفنی «ماندالا» آوانویسی کرده‌اند، در سانسکریت به معنی «دایره» است که به همین شکل و معنی و نیز به صورت «مَنَدَل» (= خط عزیمت که معرمان کشند) در فارسی به کار رفته است. (توچی ۱۳۸۸: ۸) از نظر اصطلاحی ماندالا، عبارت از دوایری هم مرکز یا چند مرکز، محاط در مربع است که دارای کارکردها و رموزی چون: معبد رمزی جمیع خدایان، (الیاده ۱۳۷۶: ۳۵۰) بازتاب تصویر جهان معنوی و سیر آفاقی و انفسی سالک، (بوکور ۱۳۹۱: ۱۰۷) روح کلی و تجلیات الهی (بورکه‌هارت ۱۳۷۰: ۲۲) تمرکز و مراقبه (شایگان‌فر ۱۳۹۱: ۱۵۷) و بازیپوستن به کل (توچی ۱۳۸۸: ۸) بوده است. در طریقت بودایی، جانداران به پنج دودمان عارفانه تقسیم می‌شده‌اند که هر دودمانی، مندلّه مخصوص به خود را داشته است. (همان: ۹۸)

(۲) ماری که همیشه به شکل دایره یا چنبر است.

(۳) شبیان راعی: ابو محمد شبیان راعی (م ۱۵۸) از کبار فقیهان، زاهدان و عابدان، اصالتاً اهل دمشق بود. دنیا و متاع او را ترک گفت و بر کوه لبنان گوسفندان را شبانی می‌کرد. (ابن تغری بردی ۱۹۳۲، ج ۲: ۳۲) امام شافعی (م ۲۰۴) در کودکی اواخر عمر وی را دریافت و گویند در مجلس درس وی به دو زانو و همچون کودکی می‌نشست و وقتی به این نوع دانش‌آموزی او اعتراض کردند، پاسخ داد: «أَنَّ هَذَا وَفَّقَ لِمَا أُغْفَلَنَاهُ». (حقّ تعالی وی را توفیق آنچه ما نمی‌دانیم، داده است). (غزالی ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۳) ابن عربی نیز او را مانند فضیل عیاض و ذوالنون مصری، صاحب علم لدنی دانسته است. (زمانی ۱۳۷۸، ج ۶: ۱۲۲۸)

(۴) در اندیشه انسان سنتی، میان دایرگی نطفه آدمی با دایره آفرینش ابتدایی کیهان، میان کروی بودن چشم انسان با کروی بودن سیارات، ستارگان و افلاک آسمانی و میان دایره بودن مردمک چشم با نقطه بی‌تعین ذات، هم نهادگی وجود دارد تا عالم صغیر را به نمایندگی عالم کبیر معرفی کند. (کمالی و دیگران ۱۳۹۶: ۱۳)

(۵) طبق اعتقادات ودایی - بر خلاف سنت متداول و معمول - زمین را به چرخه مانند می‌کردند و آن را دایره شکل می‌دانستند. (بهار ۱۳۸۶: ۱۴۵)

(۶) در فرهنگ نمادها، مربع، نشانه «قدرت» معرفی شده است. (شوالیه و گربان ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۷۱)

(۷) دائو یا تائو (=تائویسم) نام آئینی باستانی در کشور چین است که همراه با آئین کنفوسیوس، بیشترین پیروان را داشته است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: بایرناس، ۱۳۸۶، فصل نهم با عنوان «دین چینیان و مذهب تائو».

(۸) مقصود، ابیات ذیل از مولاناست:

حلق بخشد خاک را لطف خدا تا خورد آب و بروید صد گیا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب تا گیاهش را خورد اندر طلب
چون گیاهش خورد، حیوان گشت زفت گشت حیوان لقمه انسان و رفت
باز خاک آمد، شد اکال بشر چون جدا شد از بشر روح و بصر
(مولوی ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۵-۲۲)

این مضمون در بسیاری از مزامیر نیز آمده است: «نباتات را برای بهائم می‌رویانی و سبزه‌ها را برای خدمت انسان.» (باربور ۱۳۹۳: ۴۱۵)

(۹) کمبل، ذیل بحث درباره «حلقه ازدواج»، به ریشه‌شناسی واژه نماد symbol پرداخته و آن را متشکل از دو بخش sym و bol به معنی جمع کردن دو چیز با یکدیگر دانسته است. (کمبل ۱۳۸۰: ۳۱۶)

(۱۰) هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
(مولوی ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۱۴۸-۱۱۴۷)

(۱۱) کسای مروزی در بیت زیر، جزء نخستین شاعران و تصویرگرانی است که پیامبر(ص) را مرکز دایره دین معرفی کرده است:

این دین هدی را به مثل دایره‌ای دان پیغمبر ما مرکز و حیدر خط پرگار
(درخشان ۱۳۶۶: ۴۵)

بعد از وی احمدبن زید طوسی تصریح می‌کند که: «همگنان خط دایره‌اند و تو [پیامبر]

نقطه پرگاری.» (طوسی ۱۳۸۲: ۶۸۹)

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۳۱۱

(۱۲) در داستان‌ها آمده است که وقتی قوم عاد نافرمانی و گستاخی کردند، به نفرین هود، تندباد و «صرصر»ی آمد که هفت شب و هشت روز متوالی وزید و آن قوم را همگی نابود کرد، مگر مؤمنانی که هود گرد آن‌ها خطی دایره‌ای کشیده بود:

هود گرد مؤمنان خطی کشید نرم می‌شد باد، کآنجا می‌رسید هر که بیرون بود زان خط جمله را پاره پاره می‌گسست اندر هوا (مولوی ۱۳۷۷، ج ۱: ۸۵۸-۸۵۷)

(۱۳) در هند، ماندالا در اصل وسیله تمرکز معنوی و مراقبه فکری است. با تمرکز و توجه پی گیر به مرکز ماندالا، انسان به تدریج به مرکز وجود خویش رخنه‌ای پیدا می‌کند و بعد از مراقبه واقعی، با «برهمن» که مبدأ هستی است، یکی می‌گردد. (شاپگان ۱۳۸۱: ۱۱۵-۱۱۴)

(۱۴) پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها از دوار چرخ بگرفتیم ما بانگ گردش‌های چرخ است این که خلق می‌سرایندش به طنبور و به خلق (مولوی ۱۳۷۷، ج ۴: ۷۳۳-۷۳۲)

(۱۵) جهت اطلاع بیشتر از گستردگی قلمرو «اسطوره» و وحدت انضمامی آن با بسیاری از نظامها و مفاهیم؛ ر.ک. کاسیر ۱۳۸۷: ۳۴-۳۳.

کتابنامه

آملی، سیدحیدر. ۱۳۶۷. *المقدمات من کتاب نص‌النصوص*. تصحیح و مقدمه هانری کوربن، عثمان اسماعیل یحیی. ج ۲. تهران: توس.

ابن تغری بردی. ۱۹۳۲. *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*. مصر: دارالکتب المصریه.

ابن عربی، محمدبن علی. ۱۳۹۵. *فصوص الحکم*. درآمد، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد. ج ۷. تهران: کارنامه.

ابن منظور، ابی‌الفضل. ۱۹۹۰. *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

آژه‌ای، تقی و عرب جعفری، مهدی. ۱۳۹۶. «مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۳. ش ۴۷. صص ۶۷-۹۷.

اسفراینی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۸۳. *کاشف الأسرار*. به اهتمام هرمان لندلت. ج ۲. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۷۵. مناقب العارفین. به کوشش تحسین یازبجی. چ ۳. تهران: دنیای کتاب.

الیاده، میرچا. ۱۳۸۴. اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ ۲. تهران: طهوری.

_____ . ۱۳۷۴. اسطوره، رؤیا، راز. ترجمه رؤیا منجم. تهران: فکر روز.

_____ . ۱۳۷۶. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.

_____ . ۱۳۸۷. مقدّس و نامقدّس. ترجمه نصرالله زنگویی. چ ۲. تهران: سروش.

ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۸۴. آفرینش، وجود و زمان. ترجمه مهدی سررشته داری. تهران: مهراندیش.

باربور، ایان. ۱۳۹۳. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۹. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

باقری خلیلی، علی‌اکبر و منیره محرابی کالی. ۱۳۹۲. «طرح‌واره چرخشی در غزلیات سعدی و حافظ شیرازی». فصلنامه نقد ادبی. س ۶. ش ۲۳. صص ۱۴۸-۱۲۵.

بایرناس، جان. ۱۳۸۶. تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی‌اصغر حکمت. چ ۱۷. تهران: علمی و فرهنگی.

بزرگ بیگدلی، سعید و حبیب‌الله گندمانی و علیرضا محمدی کله‌سر. ۱۳۸۶. «نمادهای جاودانگی (تحلیل و بررسی نماد دایره در متون دینی و اساطیری)». پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی «گوهرگویا». س ۱. ش ۱. صص ۹۷-۷۹.

بقلی، روزبهان. ۱۳۸۷. مکاشفات صوفیان. ترجمه. شرح و تدوین: قاسم میرآخوری. تهران: شفیعی.

بورکهارت، تیتوس. ۱۳۷۰. رمزپردازی. ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات سروش.

بوکور، دومونیک. ۱۳۹۱. رمزهای زنده جان. ترجمه جلال ستاری. چ ۴. تهران: مرکز.

بهار، مهرداد. ۱۳۸۶. ادیان آسیایی. چ ۶. تهران: چشمه.

بیدآبادی، سوری. ۱۳۸۶. تکامل در آثار صوفیه. تهران: ترفند.

پارسا، خواجه محمد. ۱۳۸۱. فصل الخطاب. تصحیح مقدمه و تعلیقات جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پیربایار، ژان. ۱۳۷۶. رمزپردازی آتش. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر مرکز.

توچی، جوزیه. ۱۳۸۸. مناکله. ترجمه ع. پاشایی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

توران، امداد. ۱۳۹۰. حقیقت محمدیه و عیسی مسیح در اندیشه ابن‌عربی و اکهارت. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

- س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۳۱۳
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۷۰. *هفت اورنگ*. تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی. بی‌جا، گلستان کتاب.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۵. *دیوان*. به سعی سایه. چ ۱۲. تهران: کارنامه.
- رحیمیان، سعید. ۱۳۹۱. *مبانی عرفان نظری*. چ ۵. تهران: سمت.
- روتون، ک.ک. ۱۳۸۵. *اسطوره*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ ۳. تهران: نشر مرکز.
- زمانی، کریم. ۱۳۷۸. *شرح جامع مثنوی معنوی*. ج ۶. تهران: اطلاعات.
- زمردی، حمیرا. ۱۳۷۶. «ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار». *مندرج در درخت معرفت*. تهران: سخن. صص ۳۴۵-۳۶۴.
- ستاری، جلال. ۱۳۸۷. *اسطوره و رمز*. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
- شایگان، داریوش. ۱۳۸۱. *بتهای ذهنی و خاطره ازل*. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- شایگان فر، حمیدرضا. ۱۳۹۱. *نقد ادبی*. چ ۵. تهران: حروفیه.
- شجاری، مرتضی. ۱۳۸۸. «زمان در عرفان اسلامی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۵. ش ۱۴. صص ۹۹-۶۷.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. ۱۳۸۵. *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- شیمل، آن ماری. ۱۳۷۵. *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی. چ ۲. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طوسی، احمدبن محمدبن زید. ۱۳۸۲. *السّتين الجامع للطائف البساتین*. به اهتمام محمد روشن. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد. ۱۳۷۴. *ترجمه رساله قشیریه*. با تصحیحات و استدراکات: بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- عراقی، فخرالدین. ۱۳۸۴. *لمعات*. مقدمه و توضیح محمد خواجوی. چ ۳. تهران: مولی.
- عطار، فریدالدین محمد. ۱۳۸۸. *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۷. *الهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.
- عین‌القضات همدانی، بی‌تا. *تمهیدات*. مقدمه، تصحیح و تعلیق عقیف عسیران. چ ۲. تهران: کتابخانه منوچهری.
- غراب، راهله. ۱۳۸۴. *نماد خورشید در فرهنگ و ادبیات*. مشهد: محقق.

- غزالی، محمدبن محمد. ۱۳۹۲. *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. چ ۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. ۱۳۹۸ق. *مشارق الدراری*. مقدمه و تصحیحات. سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.
- فقیه ملک مرزبان، نسرین و سپیده جواهری. ۱۳۹۰. «بررسی ساختار مدور سوانح العشاق احمد غزالی». *دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. س ۳. ش ۵. صص ۸۱-۵۷.
- قربان‌صباغ، محمودرضا و مریم سلطان بیاد. ۱۳۹۰. «بررسی قابلیت‌های نقد کهن‌گویی در مطالعات تطبیقی: نگاهی گذرا به کهن‌گوهای «سایه» و «سفر قهرمان»». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۴. ش ۱۴. صص ۱۰۷-۷۹.
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۸۷. *فلسفه صورت‌های سمبلیک*. ترجمه یدالله موقن. چ ۲. تهران: هرمس.
- کمالی دولت‌آبادی، رسول و سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا). ۱۳۹۶. «حکمت دور و نقطه در ابیات عرفانی شعر حافظ». *مجله الهیات هنر*. ش ۵. صص ۱۳۰-۱۰۵.
- کمبل، جوزف. ۱۳۸۰. *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چ ۲. تهران: نشر مرکز.
- کوربن، هانری. ۱۳۸۵. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. چ ۵. تهران: کویر.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۷. *مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ ۷. تهران: زوآر.
- لینگر، مارتین. ۱۳۷۷. *هنر خط و تذهیب قرآنی*. ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: گروس.
- مایل هروی، نجیب. ۱۳۸۳. *این برگ‌های پیر*. چ ۲. تهران: نشر نی.
- مولوی، جلال‌الدین. ۱۳۶۹. *فیه ما فیه*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۷۷. *مثنوی معنوی*. به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- مبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۶۱. *کشف‌الأسرار و عدة‌الأبرار*. به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت. ج ۴ و ج ۶. تهران: امیرکبیر.
- میهنی، محمدبن منور. ۱۳۷۶. *اسرارالتوحید*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: آگاه.
- نجم‌الدین کبری. ۱۳۸۸. *نسیم جمال و دیباچه جلال*. تصحیح: فریتس مایر، ترجمه و توضیح: قاسم انصاری. تهران: طهوری.

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بررسی نمادها و کارکردهای کهن‌الگوی «دایره» با تأکید... / ۳۱۵

نجم رازی. ۱۳۸۶. *مرموزات اسدی در مرموزات داودی*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۸۸. *الانسان الکامل*. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. چ ۹. تهران: طهوری.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۹. *کشف‌المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۵. تهران: سروش.

همدانی، میر سیدعلی. ۱۳۳۷. *اسرارالنقطه*. ترجمه احمد خوشنویس، مندرج در کتاب مقامات عارفان. تهران: بوذرجمهری.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۵۲. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.

Archive of SID

References

- Aflākī, Šams al-dīn Ahmad. (1996/ 1375SH). *Manāqeb al-ārefīn*. With the effort of Tahsīn Yāzājī. 3rd ed. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.
- Āmolī, Seyyed Heydar. (1988 /1367 SH). *Al-moqaddamāt men ketāb nas al-nosūs*. Edition and Introduction by Henry Corbin & Osmān Esmā'il Yahyā. 2nd ed. Tehrān: Tūs.
- Arāqī, Faxr al-dīn. (2005/1384SH). *Loma'āt*. Introduction and Explanation by Mohammad Xājavī. 3rd ed. Tehrān: Molā.
- Attār. Farīd al-dīn Mohammad. (2008/1387SH). *Elāhī-nāme*. Introduction, Edition and Explanation by Mohammad Rezā Šfi'ī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- _____. (2009/1388SH). *Asrār-nāme*. Introduction, Edition and Explanation by Mohammad Rezā Šfi'ī Kadkanī. 4th ed. Tehrān: Soxan.
- Bahār. Mehrdād. (2007/1386SH). *Adiyān āsiyāeī*. 6th ed. Tehrān: Češme.
- Bāqerī Xalīlī, Alīakbar & Monīre Mehrābī Kālī. (2013/1392SH). "Tahr-vāre-yečarxešī dar qazaliyāt-e sa'dī va hāfez-e šīrāzī". *Fasl-nāme-ye Naqd-e Adabī*. Year 6. No. 23. Pp. 125-148.
- Baqī, Rūzbahān. (2008/1387SH). *Mokāšefāt-e sūfiyān*. Translation, Explanation and Edition by Qāsem Mīrāxorī. Tehrān: Šafi'ī.
- Barbour, Ian G. (2014/1393SH). *Elm va dīn (Issues in science and religion)*. Tr. by Bahā al-dīn Xarram-šāhī. 9th ed. Tehrān: Markaz-e našr-e dānešgāhī.
- Bayard, Jean Pierre. (1997/1370SH). *Ramz-pardāzī-ye ātaš (La symoblique de feu)*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Markaz.
- Beaucorps, Monique de. (2012/1391SH). *Ramz-hā-ye zende-ye jān (Les symboles vivants)*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Markaz.
- Bīdābādī, Sūrī. (2007/1386SH). *Takāmol dar āsār-e sūfi-ye*. Tehrān: Tarfand.
- Bozorg Bīgdeli et al. (2007/1386SH). "Namād-hā-ye jāvdānegī (tahlīl va barresī-ye namād-e dāyere dar motūn-e dīnī va asātīrī)". *Pažūheš-nāme-e Zabān va Adab-e Fārsī "Gohar-e Gūyā"*. Year 1. No. 1. Pp. 79-97.
- Burckhardt, Titus. (1991/1370SH). *Ramz-pardāzī (Symboles)*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- Campbell, Joseph. (2001/1380SH). *Qotrat-e ostūre (The Power of myth)*. Tr. by Abbās Moxber. 2nd ed. Tehrān: Markaz.

- Cassirer, Ernst. (2008/1387SH). *Falsafe-ye sūrat-hā-ye sambolīk (The philosophy symbolic forms)*. Tr. by Yadollāh Mūqen. 2nd ed. Tehrān: Hermes.
- Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant. (2006/1385SH). *Farhang-e nomād-hā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes)*. Tr. by Sūdābe Fazā'elī. Tehrān: Jeyhūn.
- Corbin, Henry. (2006/1385SH). *Tārīx-e falsafe-ye eslāmī (Histoire de la philosophie islamique)*. Tr. by Javād Tabātabāeī. 5th ed. Tehrān: Kavīr.
- Ebn-e Arabī, Mohammad ebn-e Alī. (2016/1395SH). *Fosūs al-hekam*. Introduction, Explanation and analysis by Mohammad Alī Movvahed & Samad Movvahed. 7th ed. Tehrān: Kārname.
- Ebn-e Manzūr, Abī al-fazl. (1990). *Lesān al-arab*. Beirut: Dār Sāder.
- Ebn-e Taqrī Bardī. (1932). *AL-zāhere fī molūk-e mesr va al-qāhere*. Mesr: Dār al-kotob al-mesrīye.
- Eliade, Mircea. (1995/1374SH). *Ostūre, ro'yā, rāz (Myths, Dreams, Mysteries)*. Tr. by Ro'yā Monajjem. Tehrān: Fekr-e Rūz.
- _____. (1997/1376SH). *Resāl-e dar tārīx-e adiyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jalāl-e Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- _____. (2005/1384SH). *Ostūre-ye bāzgašt-e jāvedāne (The myth of the eternal return)*. Tr. by Bahman Sarkārāt. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.
- _____. (2008/1387SH). *Moqaddas va nāmoqaddas (The sacred and the profane)*. Tr. by Nasrollāh Zangūeī. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.
- Esfarāyenī, Nūr al-dīn Abdolrahmān. (2004/1383SH). *Kāšef al-asrār*. With the effort of Herman Landolt. 2nd ed. Tehrān: Vezārat-e Farhang va Eršād-e Eslāmī.
- Eynolqozzāt Hamedānī. (No date). *Tamhīdāt*. Edition and Explanation by Afīf Oseyrān. 2nd ed. Tehrān: Manūchehri.
- Eže'ī, Taqī & Mahdī Arab Ja'farī. (2017/1396SH). "Moqāyese-ye kohan-olgū-hā-ye yūng bā šīve-ye erfānī-ye abū sa'id". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. Year 13. No. 47. Pp. 67-97.
- Faqīh Malek Marzbān, Nasrīn & Sepīde Javāherī. (2011/1390SH). "Barresī-ye sāxtār-e modavvar-e savāneh al-oššāq-e ahmad-e qazzālī". *Do-fasl-nāme-ye Adabiyāt-e Erfānī-ye Dānešgāh-e Alzahrā*. Year 3. No. 5. Pp. 57-81.

- Faraqānī, Sa'īd al-dīn Sa'īd. (1978/1357SH). *Mašāreq al-darārī*. Introduction and Editions by Seyyed Jalāl al-dīn Āštiyānī. Tehrān: Anjoman-e Falsafe va Erfān-e Eslāmī.
- Hāfez, Šams al-dīn Mohammad. (2006/1385SH). *Dīvān*. With the effort of Sāye (Hūšang Ebtehāj). 12th ed. Tehrān: Kārnāme.
- Hamedānī, Mīr Seyyed Alī. (1959/1337SH). *Asrār al-noqte*. Tr. by Ahmad Xošnevīs. In *Maqāmāt-e ārefān*. Tehrān: Būzrjomhrī.
- Hojvīrī, Abol Hasan Alī ebn-e Osmān. (2010/1389SH). *Kašf al-mahjūb*. Introduction, Edition and Explanation by Mahmūd Ābedī. 5th ed. Tehrān: Sorūš.
- Izutsu, Toshihiko. (2005/1384SH). *Āfarīneš, vojūd va zamān* (*Creation and the timeless order of things*). Tr. by Mahdī Sar-rešte Dārī. Tehrān: Mehr Andīš.
- Jāmī, Nor al-dīn Abdol Rahmān. (1997/1370SH). *Haft orang*. Edition & Introduction Mortezā Modarres Gilānī. Golestān-e Ketāb.
- Jung, Carl Gostav. (1974/1352SH). *Ensān va sambol-hā-yaš* (*Man and his symbols*). Tr. by Abotāleb Sāremī. Tehrān: Amīrkabīr.
- Kamālī Dlat-ābādī, Rasūl & Seyyed Abolqāsem Hosseini (Žarfā). (2017/1396SH). “Hekmat-e dor va noqte dar adabiyāt-e erfānī-e še'r-e hāfez”. *Majale-ye Elāhiyāt-e Honar*. No. 5. Pp. 105-130.
- Lāhījī, Šams al-dīn Mohammad. (2008/1387SH). *Maḡātīh al-e'jāz fī šarh-e golšan-e rāz*. Introduction, Edition and Explanation by Mohammad Rezā Barzegar Xāleqī & Effat Karbāsī. 7th ed. Tehrān: Zavvār.
- Lings, Martin. (1998/1377SH). *Honar-e xat va tazhīb-e qor'ānī* (*The Quranic art of calligraphy and illumination*). Tr. by Mehrdād Qayūmī Bīdhendī. Tehrān: Garūs.
- Māyel Heravī, Najīb. (2004/1383SH). *Īn barg-hā-ye pīr*. 2nd ed. Tehrān: Ney.
- Meier. Translation and Explanation by Qāsem Ansārī. Tehrān: Tahūrī.
- Meybodī, Abolfazl Rašīd al-dīn. (1982/1361SH). *Kašf al-asrār va odat al-abrār*. With the effort of Alīasqar Hekmat. Vol. 4 & 6. Tehrān: Amīrkabīr.
- Meyhanī, Mohammad ebn-e Monavvar. (1997/1376SH). *Asrār al-tohīd*. Introduction, Edition and Explanation by Mohammad Rezā Šfī'ī Kadkanī. 4th ed. Tehrān: Āgāh.
- Molavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (1990/1369SH). *Fī-e mā fī*. Edition and Explanation by Badī' al-zamān Forūzānfār. 6th ed. Tehrān: Amīrkabīr.

- _____. (1998/1377SH). *Masnavī-ye ma'navī*. Introduction and Edition Abdolkarīm Sorūš. 3rd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Najm al-dīn Kobrā. (2009/1388SH). *Nasīm jamāl va dībāčē-ye jalāl*. Ed by Fritz Mayor. Translation & Explanation by Qāsem Ansārī. Tehrān: Tahūrī.
- Najm-e Rāzī. (2007/1386SH). *Marmūzāt-e asadī dar Marmūzāt-e dāvūdī*. Introduction, Edition and Explanation by Mohammad Rezā Šfī'ī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Nasafī, Azīz al-dīn. (2009/1388SH). *Al-ensān-e kāmel*. Introduction and Edition by Marijan Mole. 9th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Noss, John Boyer. (2007/1386SH). *Tārīx-e jāme'-e adiyān (Man's religions)*. Tr. by Alīasqar Hekmat. 17th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Osmānī, Abū Alī Hasan ebn-e Ahmad. (1995/1374SH). *Tarjome-ye resāle-ye qošeyrīye*. Edition and Explanation by Badī' al-zamān Forūzānfar. 6th ed. Tehrān: Amīrkabīr.
- Pārsā, Xāje Mohammad. (2002/1381SH). *Fasl al-xatāb*. Edition, Introduction & Annotation by Jalīl Mesgar Nežād. Tehrān: Markaz-e našr-e dānešgāhī.
- Qazzālī, Mohammad ebn-e Mohammad. (2013/1392SH). *Ehyā-ye olūm-e dīn*. Tr. by Mo'ayed al-dīn Xārazmī. With the effort of Hossein Xadīv Jam. 8th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qorāb, Rāhele. (2005/1384SH). *Namād-e xoršīd dar farhang va adabiyāt*. Mashhad: Mohaqeq.
- Qrbān Sabbāq, Mahmū Rezā & Maryam Soltān Bonyād. (2011/1390SH). "Barresī-ye qābeliyat-hā-ye naqd-e kohan-olguēī dar motāle'āt-e tatbīqī: negāhī gozarā be kohan-olgu-hā-ye sāye vas afar-e qahremān". *Fasl-nāme-ye Naqd-e Adabī*. Year 4. No. 14. Pp. 79-107.
- Rahīmīyān, Sa'īd. (2012/1391SH). *Mabānī-ye erfān-e nazarī*. 5th ed. Tehrān: Samt.
- Ruthven, Kenneth Knowles. (2006/1385SH). *Osture (Myth)*. Tr. by Abolqāsem Esmā'īlpūr. 3rd ed. Tehrān: Markaz.
- Šajārī, Morteżā. (2009/1388SH). "Zamān dar erfān-e eslāmī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. Year 5. No. 14. Pp. 67-99.
- Sattārī, Jalāl. (2008/1387SH). *Osture va ramz*. 3rd ed. Tehrān: Markaz.
- Šāyegān Far, Hamīd Rezā. (2012/1391SH). *Naqd-e adabī*. 5th ed. Tehrān: Horūfīye.
- Šāyegān, Dārīyūš. (2002/1381SH). *Bot-hā-ye zehnī va xātere-ye azalī*. 5th ed. Tehrān: Amīrkabīr.

Schimmel, Annemarie. (1996/1375SH). *Ab'ād-e erfānī-ye eslām (Mystical dimensions of Islam)*. Translation and Explanation by Abdol Rahīm Govāhī. 2nd ed. Tehrān: Našr-e Farhang-e Eslāmī.

Tucci, Giuseppe. (2009/1388SH). *Mandale (The theory and practice of the mandala)*. Tr. by A. pāšāeī. Qom: Dānešgāh-e Adiyān va Mazāheb.

Tūrān, Emdād. (2011/1390SH). *Haqīqat-e mohamadīye va isā masīh dar andīše-ye ebn-e arabī va ekhārt*. Qom: Dānešgāh-e Adiyān va Mazāheb.

Tūsī, Ahmad ebn-e Mohammad ebn-e Zeyd. (2003/1382SH). *Al-settīn al-jāme' leltā'ef al-basātīn*. With the effort of Mohammad Rošan. 4th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Zamānī, Karīm. (1999/1378SH). *Šarh-e jāme'-e masnavī-ye ma'navī*. Vol. 6. Tehrān: Etelā'āt.

Zomorrodī, Homeyrā. (1997/1376SH). "Molāhezāt-e tatbīqī-ye adiyān va asātīr dar manteq al-tayr-e attār". *Deraxt-e ma'refat*. Tehrān: Soxan. Pp. 345-364.

Archive of SID