



## رمز و بنا و آیین

نویسنده: تامس بری؛ مترجم: قیومی، مهرداد  
هنر و معماری :: خیال :: بهار 1384 - شماره 13  
از 36 تا 69

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/582920>

دانلود شده توسط : bita bita

تاریخ دانلود : 1393/02/30 18:34:06

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

تامس بری

## رمز و بنا و آیین \*

مهرداد قیومی

انسان برای بیان مضامین دینی و اسطوره‌ای و فایز آمدن بر شکاف بین بخش خودآگاه و ناخودآگاه ذهن به رمز و رمزپردازی نیاز دارد.

رمز بر دو نوع است: جمعی، نوعاً دینی، و فردی؛ و در صور مختلفی چون رؤیا و قصه عامیانه و اسطوره و شیء طبیعی و هنر ظاهر می‌شود. اما در معماری کاربرد رمز از همه قوی‌تر و پرمعنا تر است.

روان منبع بیان اسطوره‌ای و دینی و مرکب از سرنمونهای مشترک معین است؛ و معماری بیان رمزین مکانمند و زمانمند اسطوره و دین است. از این رو، می‌توان الگوهای معمارانه مشترک را در آثار معماری کشف کرد. یکی از اسطوره‌های رایج در سراسر جهان «سفر قهرمان» است. این اسطوره، که در دو صورت ابتلای جسمانی و طلب معنوی ظاهر می‌شود، بیان معماریانه یافته است. یکی از مظاهر اسطوره سفر قهرمان زیارت یا سفر معنوی است. زیارت‌های دینی ویژگیهای مشترک دارند: تدارک معنوی برای سفر؛ جدایی زایر از جامعه و زندگی روزمره؛ ابتلائات و آداب طی طریق؛ رسیدن به مکان مقدس؛ بازگشت با حالی متحول. این ویژگیها به انحای مختلف در آثار معماری ادیان گوناگون ظهور یافته و بیان شده است.

### رمزها و صورتها

هنگامی که انسانها به ساختن می‌پردازند، چه خانهای ساده باشد و چه مجموعه دینی‌ای بزرگ، این کار را به دلایلی معین و معنادار انجام

\* این مقاله ترجمه‌ای است از: Thomas Barrie, "Symbols, Structures, and Rituals", *Spiritual Path, Sacred Place (Myth, Ritual, and Meaning in Architecture)*, (Boston & London, Shambhala, 1996), pp. 11-36.

در این ترجمه، «رمز» را برابر symbol نهاده‌ام.

می‌دهند. اهداف غایی معماری در هر فرهنگ طیفی است از اهداف عملی تا اهداف ماورای طبیعی؛ و اقسام دلایل ساختن آن بنا و بهره‌برداری از آن را فقط با در نظر گرفتن همه این علل می‌توان تبیین کرد. اما در این مقاله، بر نقش رمزی و آیینی معماری و رابطه بین صورت و معنا تکیه خواهیم کرد.

معماری مقدس در بسیاری از نمونه‌هایش «اسطوره ساخته‌شده» است. اسطوره وسیله رمزین قوی و خاصی است؛ زیرا می‌تواند رمزها را به روایت بدل کند. به همین گونه، معماری مقدس نیز غالباً روایتی از تصاویر و فضاهای رمزین است؛ خصوصاً برخی از مجموعه‌های معماری سیر معنوی را به رمز بیان می‌کنند.

به کار بردن رمز خاص انسان است؛ و از همان هنگام که پیشینیان ما آموختند که با هم ارتباط برقرار کنند، رمز نقش مهمی در برآوردن نیاز انسان به تعریف مکان خود در عالم بازی کرده است. در بیشتر موارد، رمز را برای بیان مضامین دینی و اسطوره‌ای به کار برده‌اند که بیان آنها به طریقی دیگر ممکن نبوده است. به قول یونگ، رمز،

علاوه بر معنای قراردادی و ظاهری‌اش، معانی تلویحی دارد. رمز بر امری مستور و ناشناخته و نهانی دلالت می‌کند... لذا هر واژه یا تصویر آن‌گاه رمزین است که بر چیزی بیش از معنای آشکار و بدیهی‌اش دلالت کند. رمز جنبه‌ای «ناخودآگاهانه» دارد که هرگز نمی‌توان آن را دقیقاً تعریف یا کاملاً تبیین کرد. کسی هم نمی‌تواند امید داشته باشد که آن را تعریف یا تبیین کند. ذهن وقتی که رمز را کشف می‌کند به اندیشه‌هایی راه می‌برد که در ورای دسترس عقل است... چون چیزهای بی‌شماری در خارج از حوزه فهم آدمی است، پیوسته از اصطلاحات رمزی برای بیان مفاهیمی استفاده می‌کنیم که نمی‌توانیم آنها را تعریف یا کاملاً درک کنیم. این یکی از دلایل در پاسخ به این پرسش است که چرا همه ادیان از زبان یا تصاویر رمزین استفاده می‌کنند.<sup>۱</sup>

1) C. G. Jung (ed.),  
Man and His Symbols,  
pp. 3-4.

از آنجا که مجموعه وسایط متعارف ارتباطی توان بیان مضامین دینی و اسطوره‌ای را ندارد، انسانها نیاز دارند که برای این مقصود رمز ابداع کنند. دین و آیین از حیث تأثیر و معنا سخت به رمز وابسته است. به همین گونه، حضور در معماری مقدس از آن رو قدرتمند و معنادار است که این معماری از زبان رمزی مشترکی بهره می‌گیرد و گزاردن آیینهای مشترک را میسر می‌سازد.

یکی از علل اینکه انسان به رمز نیاز دارد شکاف در بین بخش خودآگاه و ناخودآگاه ذهن اوست. این شکاف با وقوف انسان بر خود آغاز شد و در روزگار مدرن، که ما در آنیم، افزایش یافت و به وضعی رسید که می‌توان آن را «فاصله‌ای عمیق» خواند. این شکاف فزاینده در بین خویشتن درونی و بیرونی ما و روند ایجاد رمز میان این دو بخش تا حدی نتیجه حاکمیت خرد و علم و فناوری در روزگار ماست.<sup>۲</sup> رمز، در همه مدتی که از آن استفاده شده است، در نقش پلی در میان دو لایه روانی، ضمیر ناخودآگاه و خودآگاه، عمل کرده است.<sup>۳</sup> جوزف هندرسون<sup>۴</sup> رمز را «رمز تعالی»<sup>۵</sup> می‌نامد و می‌گوید که رمزها علوم روزی

وسایطی فراهم می‌آورند که از طریق آنها، مضامین ضمیر ناخودآگاه می‌تواند به ضمیر خودآگاه وارد شوند.<sup>۶</sup>

چون انسان بی‌تردید یگانه موجودی است که می‌تواند درباره وجود خود پرسش کند، نیاز به رمز، که چون پلی برای رسیدن به «پاسخها»<sup>۷</sup> پرسش درباره وجود عمل می‌کند، هیچ‌گاه کاهش نمی‌یابد. به علاوه، این «پل» غالباً صورت رؤیا به خود می‌گیرد. رؤیا از طریق زبان رمزی، ضمیر ناخودآگاه شخص را به ضمیر خودآگاه او می‌پیوندد؛ هرچند که پیام آن نوعاً مستور است. زبان رمزی، از جمله آنچه در معماری یافت می‌شود، همچون رؤیا نیاز به تعبیر دارد. جسم ما نسبت به اسلاف نخستینمان یکباره دگرگون نشده است. در واقع، میان زمان ما و آنان نسلهای بسیاری فاصل نشده‌اند.<sup>۸</sup> ما همچنان به رمزها نیازمندیم و هنوز هم رمزها در ما سخت اثر

2) Ken Wilber, *No Boundary*, pp. 31-43.

3) Rollo May (ed.), *Symbolism in Religion and Literature*, p. 19.

4) Joseph Henderson

5) Symbols of transcendence

6) C. G. Jung, *Man and His Symbols*, p. 147.

۷) یونگ می‌گوید در میان عصر ما و عصر زرین یونان فقط هشت نسل فاصله است [ظاهراً مقصود از نسل در اینجا مجموعه نسلهایی است که فرهنگ و ویژگیها و تمایلات اجتماعی واحدی دارند؛ چنان که این یکی از معانی نسل (generation) در زبان انگلیسی است].

Violet Staub de Laszlo (ed.), *The Basic Writings of C. G. Jung*, p. 31.

می‌گذارند و در ما نفوذ می‌کنند؛ هرچند که شاید استفاده ما و اسلافمان از زبان رمزی یکسره متفاوت باشد. آری، معرف روزگار مدرن، تا حدی، از کار افتادن رمزها در انتقال معانی عمیق است. رالو می<sup>۸</sup> می‌گوید این عصر فناوری «افزارها و فنون» را جان‌نشین رمزها و «واقعیات» را جان‌نشین زبان رمزی کرده و، در نتیجه، زندگی ما را از توش و توان انداخته است.<sup>۹</sup> او می‌گوید ما رمزها را فقط چون

امکاناتی موقت برای جبران جهلمان در مواردی می‌شماریم که به‌زودی خواهیم توانست آنها را با زبان روشن و عقلانی بیان کنیم.<sup>۱۰</sup> در عین حال، به قول یونگ، رمزهایی که آنها را آگاهانه درک می‌کنیم، در همان حال، ضمیر ناخودآگاه جمعی تقویتشان می‌کند و لذا بی‌زمان و جهانی‌اند. حتی ما اگر از نظر فرهنگ و فناوری با پیشینیان کهن خود تفاوت داشته باشیم، نیازهای روانی ما با آنان شباهتی چشم‌گیر دارد.

«رمز» را باید از «نشانه»<sup>۱۱</sup> بازشناخت. این کار خصوصاً برای ذهن مدرن، با میل مفرطی که به واقعیتها دارد، بسیار دشوار است. پل تیلیش<sup>۱۲</sup> میان رمز و نشانه چنین فرق می‌گذارد: رمز دارای «قدرت درونی» است؛

قدرتی در ذات خود نهفته دارد که آن را از نشانه محض، که به خودی خود ناتوان است، ممتاز می‌کند.<sup>۱۳</sup>

رمز در خدمت آن است که شخص را به معنای ژرف‌تری رهنمون شود که انتقال دادن درست آن از طریقی دیگر ممکن نیست. رمز از منبع روانی ژرفی برمی‌آید و ماهیتاً به نحو خودجوش پدید می‌آید. نشانه به سطح ضمیر خودآگاه محدود است. یونگ می‌گوید:

نشانه همواره نازل‌تر از مفهومی است که عرضه می‌کند، اما رمز همواره چیزی بیش از معنای آشکار و ظاهری‌اش پیش می‌نهد؛ [و] رمز تا وقتی که زنده باشد مظهر امری است که به هیچ طریق دیگر یا بهتری به بیان در نمی‌آید. رمز فقط تا وقتی زنده است که آستن معنا باشد.<sup>۱۴</sup>

8) Rollo May

9) Rollo May, *Symbolism in Religion and Literature*, p. 28.10) *ibid.*, p. 12.

11) sign

12) Paul Tillich (1886-1965)

13) Rollo May, *Symbolism in Religion and Literature*, p. 76.14) C. G. Jung, *Man and His Symbols*, p. 41.

رمز، بر دو نوع است: جمعی و فردی. رمز جمعی نوعاً دینی است. تیلیش می‌گوید رمز ناگزیر باید «قابل درک» باشد، یا دارای خاصیت تبدیل نامرئی به مرئی و، به تبع آن، عینی باشد. تیلیش از لازمه «مقبول بودن» رمز نیز سخن می‌گوید. نیاز به رمز ممکن است از فرد برخیزد، اما در نهایت «فعلی اجتماعی» است. به عبارت دیگر، برای آنکه رمزی معنا داشته باشد، باید قدرت و معنایش در میان عده‌ای مشترک باشد.

رمز، در عین حال که از نیاز مشترک آدمیان به بیان امر لایوصف، مثل اسطوره، برمی‌خیزد، به صور گوناگونی درمی‌آید. مثلاً، محتویات ناخودآگاهانه روان غالباً در روایت رؤیایا رخ می‌نمایند. محتویات رؤیایا نوعاً شامل عناصری است که هم خاص شخص رؤیابین است و هم به مؤلفه‌های سرغونی<sup>۱۵</sup> بستگی دارد. در حماسه گیلگمش، قهرمان به جنگل سرو هومبابا<sup>۱۶</sup> سفر می‌کند و خواب می‌بیند که در نزاع با گاو وحشی است. این خواب هم از آینده خبر می‌دهد و هم پژواکی است از مضمون مشترک ابتلای قهرمان. گیلگمش به مصاحب خود، انکیدو<sup>۱۷</sup>، می‌گوید:

در صحرا بر گاو وحشی چیره شدم. او غرید و غباری به پا کرد  
که آسمان همه تیره‌وتار شد؛ بازویم درماند و زبانم برید. بر زانو  
فرو افتادم؛ آن‌گاه کسی مرا با آبی که در مشک خود داشت به هوش  
آورد.

دوستش در پاسخ او می‌گوید:

آن گاو وحشی که دیدی شمش حافظ<sup>۱۸</sup> است که در این حال که ما  
در خطریم، دستمان را خواهد گرفت. آنکه از مشک آبش تو را  
نوشاند خدای خود توست که به سبب نام نیکت مراقب توست،  
یعنی لوگولبندا<sup>۱۹</sup>ی تو. ما، در کنار او و همراه با هم، کاری خواهیم  
کرد که آوازه‌اش هرگز از میان نرود.<sup>۲۰</sup>

رؤیایا عموماً از شخصیت‌های [خاطره] جمعی استفاده می‌کنند، زیرا این شخصیتها نماینده احوال مشترک و مکرر انسان‌اند، نه معضل

15) archetypal

16) Humbaba

17) Enkidu

18) Shamash the Protector

19) Lugulbanda

20) N. K. Sanders (transl.),  
The Epic of Gilgamesh,  
pp. 77-78.

خاص فردی. مثلاً رؤیاهایی که در آغاز قرون وسطا رخ می نمود غالباً متضمن شخصیت‌های حافظی بود که نماینده هدایت به سوی مرحله دیگر حیات بودند.

اسطوره‌ها و قصه‌های عامیانه، مانند رؤیاها، از اعماق روان برمی‌خیزند و هم مضامین شخصی و هم مضامین مشترک را به صورت عینی رمزین بازمی‌گویند. انسانهای روزگار کهن عالم را آکنده از پیامهای شوم می‌یافتند و نیاز داشتند اسطوره‌هایی ابداع کنند تا راز آن پیامها را بگشایند.<sup>۲۱</sup> اسطوره‌های سراسر جهان هم مضمونهای مشترک دارند و هم تفاوت‌های چشم‌گیر. کشمکشها و درسهای زندگی از طریق اسطوره‌ها به زبان رمز بیان می‌شود. مثلاً در افسانه‌های پریان گریم<sup>۲۲</sup>، مضمون سرنمونی رشد و ترک کودکی را در «سلطان وزغ»<sup>۲۳</sup> می‌یابیم. در آنجا، چون دختری جوان گوی زرین را به اعماق چاهی می‌افکند، مجموعه رویدادهایی آغاز می‌شود که در انجام، او همراه با شاهزاده‌ای تحول‌یافته پدر و خانه‌اش را ترک گوید.

شاهزاده به دختر گفت که چگونه ساحره‌ای نابکار او را افسون کرده بود؛ و گفت که هیچ‌کس را یارای آن نبود که او را از چاه نجات دهد، مگر شاه‌دختی کوچک، و فردا آنان به سرزمین او بازخواهند گشت.

در بحث از اسطوره «سفر قهرمان»، دوباره به موضوع اسطوره، با عمق بیشتری، خواهم پرداخت.

برخی از اشیای طبیعی سنتاً کارکردهای رمزین داشته است، از صخره‌های مقدس گرفته تا کوههای مقدس. در حکایت یعقوب در عهد عتیق، او از خواب برمی‌خیزد تا سنگی را که بالش او بوده است چون شیئی مقدس تکریم کند.

پس بامدادان یعقوب سحرخیزی نموده سنگی که به جهت بالینش گذاشته بود برگرفته او را چون عمودی نصب نمود و روغن به سرش ریخت.<sup>۲۴</sup>

21) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, p. 146.

22) Grimm

23) The Frog King

24) عهد عتیق، سفر تکوین، ۲۸:۱۸.

همچنین، در دین شیئتو، معمولاً، به اشیایی طبیعی چون سنگ صفات جانداران را نسبت می‌دهند؛ مانند «صخره‌های همسر» در فوتامی‌گائورا<sup>۲۵</sup>، در نزدیکی ایسه<sup>۲۶</sup>. در آنجا، دو صخره در کنار ساحل ژاپن سر برافراشته است که یکی از دیگری بزرگ‌تر است. هر ساله آن دو را در آیینی با ریسمانی رمزین به هم می‌بندند، گویی ازدواج کرده‌اند. راستی که به رمز گزیدن اشیا و پدیده‌های طبیعی بی‌حد می‌نماید: در اساطیر یونان، تندر را به زئوس<sup>۲۷</sup> نسبت داده‌اند و دریا را به پوسیدون<sup>۲۸</sup>؛ در جهان‌شناسی ژاپن، آماتراسو<sup>۲۹</sup> مظهر خورشید است و تسوکومی<sup>۳۰</sup> مظهر ماه. رودخانه، دره، کوه، جنگل، اقیانوس، جانوران — هر فرهنگ از توان رمزی این چیزهای طبیعی تفسیری خاص خود دارد. برای چیزهای مصنوع نیز سنتاً معانی رمزی قابل شده‌اند. سنگهای ایستاده در کارناک<sup>۳۱</sup> در برتانی<sup>۳۲</sup> و در استون‌هنج<sup>۳۳</sup> در انگلستان آکنده از معانی رمزی بوده است؛ همچنان که دیگر ساخته‌های انسان، از قایق گرفته تا خانه. به همین گونه، صور هندسی کارکرد رمزی داشته است؛ در همه فرهنگها، به دایره و مثلث و مربع کارکردهای گوناگون می‌سپردند. در شرق، هندسه ماندالا در کار است و رمزپردازی سفر معنوی به سوی کمال نفس<sup>۳۴</sup>. البته هنرها نیز همواره محملهایی آکنده از معانی رمزین بوده‌اند. تاریخ هنر و دین، که از روزگار پیش از تاریخ رابطه‌ای ناگسستی داشته‌اند، زبده‌ای از رمزها در اختیار می‌نهد که برای پیشینیان ما نیرومند و معنادار بوده است.<sup>۳۵</sup> شاید شناخته‌ترین غونه هنر دوبعدی اولیه را در نقاشیهای غاری اسپانیا و فرانسه بتوان یافت که مربوط به آخرین عصر یخبندان است. در این غارها، صحنه‌های شکار، از جهانی، بیان رمزین مضامین قربانی و حاصل‌خیزی است. چنین مضامینی در بسیاری از فرهنگهای شکار در سراسر عالم یافت می‌شود. آری، رمزپردازی جانوری عرفی است که نه تنها در جوامع شکارگر سنتی، بلکه در ادیانی چون مسیحیت هم یافت می‌شود. در مسیحیت، لوقا را به صورت گاو نر و مرقس را شیر و یوحنا را

25) Futami-ga-ura

26) Ise

شهری در جزیره هونشو (Honshu) در ژاپن، که مرکز دین شیئتوست. م.

27) Zeus

28) Poseidon

29) Amaterasu

30) Tsukiyumi

31) Carnak [Carnac]

32) Brittany

شبه‌جزیره‌ای در فرانسه. م.

33) Stonehenge

۳۴ نک: آنیلا جف (Aniela Jaffe) در: C. G. Jung, *Man and His Symbols*, pp. 257-322.35) *ibid.*, pp. 257-322.



عقاب نقش می‌کنند. مسیحیت، در سرتاسر تاریخ دراز و پرمیاه‌اش، از هنر دوبعدی و سه‌بعدی برای تصویر کردن مضامین رمزی استفاده کرده است. در همهٔ عالم، آدمیان نقاشی و کنده‌کاری کرده‌اند و با این کار کوشیده‌اند الوهیت را به بیان درآورند و تجسم بخشند. نقاشیها و مجسمه‌هایی که پیکر بودا را به صور متعددش مجسم می‌کند، الواح نقش برجسته در کاخهای آشور، نقاشیهای دیواری مینوسی<sup>۳۶</sup> در کنوسوس<sup>۳۷</sup>، افریز مجسمه‌دار پارتین<sup>۳۸</sup>، ستوری کلیساهای رومیانه<sup>۳۹</sup> — در همهٔ اینها از وسایط هنری برای بیان مضامین رمزی استفاده شده است.

اما در معماری است که قوی‌ترین و پرمعناترین کاربرد رمزپردازی را می‌یابیم؛ زیرا در معماری، رمز فقط حکایبی و واقع‌نمایانه نیست، بلکه مکاتمند و زمانمند است. در معماری از وسایطی استفاده می‌کنند که با هنر مشترک است. این وسایط عناصر دوبعدی‌ای است که بر سطح دیوارها ظاهر می‌شود، چنان که در نمونه‌های مصری می‌بینیم، علاوهٔ مجسمه‌های سه‌بعدی، که در معابد هندو یا نمای غربی کلیساهای اعظم مسیحی به ظهور رسیده است. به هر حال، کل تجربهٔ معماری ترکیبی است قوی از وسایط گوناگون که برای انتقال مضامین رمزین به کار رفته است. باری، رمز بود که به اسطوره بدل شد و با نقشه و هندسه و سطح و صورت و فضا در معماری به ظهور رسید. علاوه بر این، تجربهٔ معماری تجربه‌ای ایستا، مثل تماشای آثار هنری نیست، تجربه‌ای منفعلانه، مانند گوش کردن به افسانه‌ها، هم نیست؛ بلکه تجربه‌ای است پویا که در آن، مخاطب در درون بنا حرکت می‌کند و پیامها را هم در مکان و هم در زمان درمی‌یابد. امر لایوصف در معماری به صورت سه‌بعدی بیان و به صورت کلی ادراک می‌شود.

### سرنمونها، بناها، الگوها

«سرنمون<sup>۴۰</sup>‌های ضمیر ناخودآگاه جمعی» کارل یونگ، «انسان‌شناسی

#### 36) Minoan

تمدن مینوسی: فرهنگ قدیم کرتی، که مرحله‌ای در پیدایش تمدن آزماي را تشکیل می‌داده است. از نام مینوس (Minos)، شاه کرت، گرفته شده است. — دایرةالمعارف مصاحب، ذیل «مینوسی، تمدن». — و.

#### 37) Knossos

شهری در ساحل جزیرهٔ کرت که از نظر یونانیان باستان مقر مینوس، پسر زئوس، بود. — م.

#### 58) Parthenon

#### 39) Romanesque

#### 40) archetype

ساختاری» کلود لوی-استروس<sup>۴۱</sup>، «مضامین اسطوره‌ای جهانی» جوزف کمبل<sup>۴۲</sup> — هدف از هر یک از این تبیینها در روان‌شناسی و انسان‌شناسی و اسطوره‌شناسی و دین‌شناسی تطبیقی روشن کردن عناصر و الگوهای مشترک در درون رشته مربوط است. یکی از اهداف کتاب *طریق معنوی و مکان مقدس*<sup>۴۳</sup> طرح سؤلهایی با ماهیت همسان در این باره است که آیا منبع مشترکی برای ساخته‌ها و الگوها در معماری هست که نمونه‌های خاص معماری مقدس شواهد آن باشد. رویکردی که من اختیار کرده‌ام کل‌نگرانه و انسجام‌گر است و در آن، به جای تکیه بر اجزای متمایز، بر روابط اجزا تکیه می‌شود. به علاوه، روابط دیالکتیکی بین ساختار و فضا و صورت را واریسی خواهم کرد. یافته‌هایی از این قبیل را در سایر رشته‌ها بررسی می‌کنم؛ هرچند که برشردن کامل مشخصات روشهای گوناگون در ورای حوزه این مقاله است. باری، با تکیه کردن بر وجه خاص انواع کلی (الگوها) است که شباهات بین رشته معماری و دیگر رشته‌ها محرز خواهد شد.

روان‌شناسی یونگی شاید نمونه تام رویکرد دقیق به کشف مضامین مشترک باشد. یونگ آنچه را «سرفونهای ضمیر ناخودآگاه جمعی»<sup>۴۴</sup> می‌خواند عناصر مشترک روان انسان تعریف می‌کند. اولاً، یونگ در میان «ضمیر ناخودآگاه شخصی» و «ضمیر ناخودآگاه جمعی» فرق می‌گذارد: اولی «محدود به حالت محتویات سرکوفته یا فراموش‌شده» است و «سایه» خوانده می‌شود؛ دومی مرتبه‌ای ژرف‌تر است و «ضمیر ناخودآگاه جمعی» نام دارد. یونگ می‌گوید:

من اصطلاح «جمعی» را از آن رو برگزیدم که این بخش از ضمیر ناخودآگاه فردی نیست، بلکه عام و جهانی است. این ضمیر، برخلاف ضمیر شخصی، محتویات و اطوار رفتار است که کمابیش در همه جا و در همه افراد یکی است. به عبارت دیگر، این ضمیر در همه انسانها یکسان است؛ و، بنابراین، زیرلایه روانی مشترکی را در طبع فراشخصی تشکیل می‌دهد که در هر یک از ما حضور دارد.<sup>۴۵</sup>

41) Claude Lévi-Strauss (1908- )

42) Joseph Campbell (1904-1987)

۴۳) منظور کتابی است که این مقاله بخشی از آن است. — م.

44) archetypes of the collective unconscious

45) de Laszlo, *Basic Writings of C. G. Jung*, p. 278.

یونگ می‌گوید ضمیر ناخودآگاه جمعی مرکب است از سرغونها و توضیح می‌دهد که این اجزای مشترک در ساختار روانی هر فرد وجود دارد. به عبارت دیگر، همه انسانها در یک «لایه» روانی مشترک‌اند. یونگ این لایه را «سرغون» می‌نامد. سرغون از ویژگیهای هر فرد و فرهنگ فراتر می‌رود. یونگ پدیده اسطوره و افسانه پریان را به «نمود سرغونها»<sup>۴۶</sup> تعریف می‌کند.<sup>۴۷</sup> به نظر یونگ، روان، که بیشتر آن حوزه ناخودآگاه است، خود را از طریق اسطوره عیان می‌سازد. درست همچنان که روان حاوی عناصر سرغونی معینی است، اسطوره، به منزله محصول روان، حاوی ارزشهای مشترک خاصی است. الگوی مفهومی یونگ، یعنی «همگانیها»<sup>۴۸</sup> و «سرغونها» مناسبت خاصی با دین و اسطوره و معماری مربوط بدانها دارد.

فردینان دو سوسور<sup>۴۹</sup>، زبان‌شناس سوئسی، درباره دیالکتیک بین «زبان»<sup>۵۰</sup> و «سخن»<sup>۵۱</sup> تحقیق کرده است. اولی ساختار یا قواعد زبان است و دومی کاربرد و تفسیر فردی آن. هر زبان ساختار خاصی دارد متشکل از واژگان و روابط گوناگون آنها؛ اما در درون آن، هر کس آزادی دارد که شخصی‌ترین و عمیق‌ترین و عاطفی‌ترین مفاهیم را منتقل کند. کلود لوی-استروس، که سخت متأثر از سوسور و شخصیتی مهم در ظهور و گسترش نظریه ساختارگراست، در اسطوره‌های فرهنگهای سراسر جهان مطالعه کرده است. نظریه او این است که «در میان اسطوره‌های گردآمده در مناطق بسیار متفاوت» در سرتاسر جهان «شبهاتی چشم‌گیر هست». به علاوه، ساختار هفته در آنها ثابت است. این امر را می‌توان با نموداری شبیه پارتیتور ارکستر برای اسطوره‌ها نشان داد.<sup>۵۲</sup> لوی-استروس می‌گوید ماهیت تکراری اسطوره‌ها «ساختار اسطوره را آشکار می‌سازد».<sup>۵۳</sup> لوی-استروس بررسی الگوها را وظیفه اولیه برای فهم امر ناشناخته می‌شمرد. او می‌گوید:

اگر بخواهیم معنایی در اسطوره‌ها بیابیم، آن را نمی‌توان در عناصر منفکی یافت که در ترکیب اسطوره دخیل است؛ بلکه آن را فقط در طرز ترکیب عناصر باید جست.<sup>۵۴</sup>

به همین گونه، اگر بپذیریم که معماری، دست‌کم تا اندازه‌ای، رازآلود

46) expression of the archetypes

47) *ibid.* p. 288.

48) universals

49) Ferdinand de Saussure (1857-1913)

50) langue

51) parole

52) Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, pp. 206-231.

53) *ibid.*, p. 229.

54) *ibid.*, p. 210.

و حاوی معناست، خصوصاً معماری فرهنگهای کهن، آن گاه [برای شناختن آن]، چنین الگوی شناختی لازم است.

جوزف کمبل، مانند یونگ، اسطوره را از «محصولات ارتجالی روان» می‌داند؛ «و هر اسطوره حامل اصل قدرت نقصان‌نیافته منبع خود است.»<sup>۵۵</sup> او در شباهتهای اسطوره‌های جهان نیز تحقیق کرده و این شباهتها را «مضامین اسطوره‌ای جهانی» خوانده است. [در اسطوره‌های جهان] مضامین مکرر اسطوره‌ای اموری فرافرهنگی است، اما در هر فرهنگ ظهوری بی‌تا می‌یابد. به نظر کمبل، اسطوره پیوسته تبدیل صورت می‌یابد؛ با این حال، آن را داستانی بس ثابت می‌یابیم، توأم با نشانی سخت پایدار از اموری که بیشتر وجدان‌کردنی است تا شناختنی یا بازگفتنی.<sup>۵۶</sup>

دو نظریه‌پرداز معماری از لحاظ به‌کارگیری چنین روشهایی در زمینه نظریه‌های معماری و طراحی برجسته‌اند: هرمن هرتسبرگر<sup>۵۷</sup>، معمار آلمانی، و کریستوفر الکساندر<sup>۵۸</sup>، معمار زاده بریتانیا. هرتسبرگر، که در نظریه ساختارگری خوب تعلّم کرده است، «زبان» و «سخن» را با «ساختار» و «تفسیر» در معماری مقایسه می‌کند. او از مثال تصویری بازی شطرنج استفاده می‌کند که مجموعه قوانینی ثابت، اما امکاناتی نامحدود دارد. می‌گوید

شطرنج مصداق برجسته این است که چگونه مجموعه قوانینی ثابت نه تنها مانع آزادی نمی‌شود، بلکه آزادی پدید می‌آورد.<sup>۵۹</sup>

هرتسبرگر ساختار را «شیرازه مولد»<sup>۶۰</sup> نیز می‌خواند و آن را با استفاده از تشبیه «تار» و «پود» در پارچه توضیح می‌دهد. همچنان که تار هم نظم کلی بافته را پدید می‌آورد و هم بی‌نهایت گونه‌گونی بافت و نقش و رنگ در پود را میسر می‌سازد، نظم کلی معماری ظرفیت اقسام بسیاری فضا و رویداد را دارد.

کریستوفر الکساندر از «قواعد مولد»<sup>۶۱</sup> سخن می‌گوید؛ یعنی الگوهایی که عناصر هر ترکیب معماری را نظم می‌بخشند و ترکیب می‌کنند. «زبان الگو»<sup>۶۲</sup> می‌الکساندر، همانند زیست‌شناسی و زبان‌شناسی، می‌تواند طراح را به ملاحظه نظم و صورت مقتضی

55) Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, p. 4.

56) *ibid.*, p. 4.

57) Herman Hertzberger

58) Christopher Alexander

59) Herman Hertzberger, *Lessons for Students in Architecture*, p. 93.

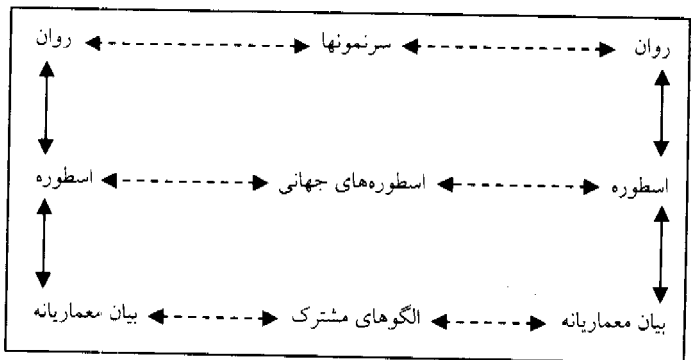
60) Generative spine

61) Generative rules

62) Pattern language

بناها و شهرها مجهز کند. با استفاده از زبان الگو، بنا «همچون جمله در هنگام سخن گفتن، 'خود را می‌سازد'»<sup>۶۳</sup> این روندی «تاری از نفسانیت» است و، تا اندازه‌ای، همین موجب شده است که بسیاری از معماران با آن درافتند و در برابرش بایستند.

تا اینجا نشان داده‌ام که روان منبع بیان اسطوره‌ای و دینی است و از جهاتی مرکب است از سرغوشهای مشترک معین. این را نیز گفته‌ام که کیفیت بنیادی معماری مقدس این است که «اسطوره ساخته شده» است که باورهای فرهنگی را به رمز بیان می‌کند و گزاردن آیینهای مشترک را میسر می‌سازد. اگر بپذیریم که دین و اسطوره از عناصر مشترکی تشکیل شده‌اند و معماری بیان رمزین مکاتمند و زمانمند اسطوره و دین است، آن‌گاه پرسش درباره وجود الگوهای معمارانه مشترک در معماری نیز معتبر خواهد بود. این رابطه متقابل را می‌توان در نمودار ۱ تصویر کرد. مثلاً، من می‌گویم که اسطوره «سفر قهرمان»<sup>۶۴</sup> و مسیر و مکان در معماری مقدس ملازمی دارند. به عبارت دیگر، با مراجعه به نمودار مذکور، اسطوره قهرمان منجی از روان برمی‌خیزد و از آن، اثر معماری‌ای پدید می‌آید تا این طلب معنوی را به رمز بیان کند. در نتیجه، مسیر و مکان در معماری مقدس، در صور بسیارش در میان اقسام متنوع بناهای تاریخی، از نوعی الگوی سرغونی در معماری حکایت می‌کنند.



نمودار ۱. معماری به منزله اسطوره ساخته شده

(۶۳) کریستوفر الکساندر، معماری و راز جاودانگی (راه بی‌زمان ساختن)، ص ۳۵۳.

(۶۴) این اصطلاح را جوزف کمبل به کار برده است.

اما پیش از آنکه خصوصاً به مسیر و مکان و نمونه‌های خاص بپردازیم، نگاهی به اسطوره سفر قهرمان، یا طلب معنوی، و مظاهر گوناگونش می‌افکنیم؛ از جمله زیارت و پیامدهای معمارانه‌اش.

## سفر قهرمان

به نظر جوزف کمبل، سفر قهرمان در دو صورت ظاهر می‌شود: ابتلای جسمانی و طلب معنوی.<sup>۶۵</sup> در ابتلای جسمانی، قهرمان را به نزاعی یا نجات زندگی کسی یا به دست آوردن شیئی ارزنده فرامی‌خوانند. افسانه‌های آرتوری<sup>۶۶</sup> اسطوره‌هایی از این قبیل است و نوعاً در آنها سفرهایی است به منظور رزمیدن برای کسب افتخار یا طلبهای قهرمانانه‌ای چون طلب جام مقدس<sup>۶۷</sup>. در نوع دوم اسطوره، سفری معنوی هست که در آن، قهرمان را در وضعی که احاطه بر آن از دست او بیرون است فرامی‌خوانند تا طلبش را آغاز کند. قهرمان حرکت می‌کند، ابتلائی را از سر می‌گذراند، به هدف یا مقصد می‌رسد، و با تحول معنوی بازمی‌گردد.

تمیز این دو نوع اسطوره، اگرچه همیشه تام نیست، برای مقصود ما مفید است؛ زیرا طلب معنوی بیان معمارانه را با وضوح بیشتری پیش می‌نهد. کمبل طلب معنوی را روندی می‌خواند که در آن آشنا را راه نمی‌دهند و بیگانه را بدان وارد می‌کنند، خواه به رضا و خواه به اکراه. او قهرمان را فقط کسی می‌داند که زندگی‌اش را برای چیزی بزرگ‌تر از خود فدا می‌کند<sup>۶۸</sup>، و همچون یونگ، می‌گوید که اسطوره، و به‌ویژه شخصیت قهرمان، مبین میل روان برای اكمال معنوی است.<sup>۶۹</sup> شاخصه اسطوره طلب معنوی روندی دوگانه است: دوری گزیدن از جهان و بازگشتن بدان. به نظر کمبل، زایر

از صحنه جهان، که صحنه مظاهر ثانوی [دشواریها] است، کناره می‌گیرد و به سوی مناطق علی روان می‌رود که حقیقت دشواریها در آنجاست... از این رو، دومین وظیفه و کار جدی او... این است که به صورتی مبدل به سوی ما بازگردد و درسی را که از زندگی تازه آموخته است به ما بیاموزد.<sup>۷۰</sup>

65) Joseph Campbell with Bill Moyers, *The Power of Myth*, p. 123.

66) Arthurian

67) the Holy Grail

68) See: Joseph Campbell, *The Hero*.

69) de Laszlo, *Basic Writings of C. G. Jung*, p. xx.

70) Joseph Campbell, *The Hero*, pp. 17, 20.

شاخصه سفر قهرمان توالی «جدایی و تشریف و بازگشت»<sup>۷۱</sup> است که در آن، زایر آداب سیر به جا می‌آورد و، در بیشتر موارد، [پس از طی این مسیر] دستخوش تحول روحی می‌شود. به نظر الیاده<sup>۷۲</sup>، در جوامع سنتی، اگر مرد یا زنی بخواهد «کامل» شود، باید دوباره متولد شود. «رسیدن به حیات معنوی همواره مستلزم مرگ از وضع نامقدس است، که تولدی دیگر در پی دارد.»<sup>۷۳</sup> خویشاين کودکِ فرد می‌میرد تا او بزرگ‌سال شود. مراسم تشریف نوعاً گزاردن آیین انتقال از یک طور وجود به طوری دیگر است. مراسم مشترک انتقال ازدواج و زایمان و مرگ است که سنتاً آیینهای متناسب خود را دارند. تشریف به حلقه‌های دینی نوعاً از طریق آیینهایی مشابه صورت می‌گیرد. در مسیحیت، تعمید رمز تولد دوم و پذیرش مسیح است— یعنی «دوباره زادن». در بسیاری از ادیان، گردن نهادن به حیات معنوی متضمن اختیار نامی تازه و تغییر ظاهر جسمانی و طرز پوشش است.

آداب بالغ شدن نیز از آیینهای تشریف رایج است و، در برخی نمونه‌ها، برای بیان مرگ و تولد دوباره از رمزپردازی‌ای مشابه زایمان استفاده می‌کنند. برخی از آداب ختنه این روند را به روشنی نشان می‌دهد. در این آداب، مردان جوان را از مادرانشان جدا می‌کنند و به «مکان مردان» می‌برند تا ابتلائی دردناک را تحمل کنند و پس از آن به جمع مردان می‌پیوندند، نه پسران.<sup>۷۴</sup> الیاده شواهدی دربارهٔ نمونه‌های متعدد آداب بلوغ در نزد بدویان می‌آورد که در آنها، ابتلائات تشریف نمودار روند تولد است.<sup>۷۵</sup> در این مورد، سفر رمزی گذر از تاریکی به سوی نور و از شدت به فرج است؛ مضمونی که دلالتهای معمارانهٔ مستقیمی دارد.

عمل جدایی هم مستلزم جدایی جسمانی است و هم روانی. سفر کلاً چهار قسمت دارد: یافتن طریق، ابتلاهایی در طی طریق، نیل به مکان معنوی، بازگشت. یافتن طریق و سفر پرابتلا در اسطوره‌ها و متون دینی و افسانه‌های عامیانهٔ فرهنگهای سرتاسر جهان در طول

71) *ibid.*, p. 30.

72) Mircea Eliade

73) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, p. 201.74) Joseph Campbell, *The Hero*, pp. 10-11.

کمیل در این کتاب دربارهٔ آداب ختنهٔ بومیان استرالیا نوشته است.

75) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, pp. 188-192.

تاریخ یافت می‌شود. مسیحیت نمونه‌های متعددی از این گونه اسطوره دارد. در *انجیل یوحنا*، مسیح [ع] می‌گوید: «من راه راستی و حیاتم. هیچ‌کسی به نزد پدر به غیر از وسیله من نمی‌آید.»<sup>۷۶</sup> عهد عتیق حاوی نمونه‌های بی‌شماری از طلب معنوی است: موسی [ع] که بایست به قلّه کوه سینا صعود می‌کرد تا ده فرمان را از خدا دریافت؛ یونس که به شکم نهنگ در افتاد و متحول شد؛ بنی‌اسرائیل که بایستی از مصر به سرزمین موعود هجرت می‌کردند. در *انجیل*، در عهد جدید، شرح ماجرای تصلیب و ابتلائی آمده است که مسیح [ع] باید در راه مصلوب شدن تحمل می‌کرد.<sup>۷۷</sup> در قرآن چنین آمده است: «می‌پندارید که به بهشت خواهید رفت، در حالی که هنوز آنچه بر سر پیشینیانتان آمده بر سر شما نیامده است؟»<sup>۷۸</sup>

۷۶) انجیل یوحنا، ۶:۱۴.

۷۷) منازل این ابتلائات در معبر وایا دلوروسا در بیت‌المقدس [که می‌گویند مسیر مسیح به سوی تصلیب‌گاه بوده] مشخص شده است و زائران در طی آیینی از آنها می‌گذرند. همینها در نقاشیها و مجسمه‌های کلیساها نیز به همان منظور آیینی یافت می‌شود. این منازل بدین شرح است (بنا بر تلخیص هربرت وون، Herbert Whone):

- ۱) او را به مرگ محکوم کردند؛
- ۲) او را واداشتند که صلیب خود را بر دوش کند؛
- ۳) در زیر صلیب بر زمین افتاد؛
- ۴) مادرش را ملاقات کرد؛
- ۵) شمعون حاکم به او کمک کرد صلیب را حمل کند؛
- ۶) ورنیکا جهره او را پاک کرد؛
- ۷) دوباره در زیر صلیب بر زمین افتاد؛
- ۸) با دختران بیت‌المقدس سخن گفت؛
- ۹) سومین بار در زیر صلیب بر زمین افتاد؛
- ۱۰) جامه‌هایش را کتدند؛
- ۱۱) با میخ بر صلیب کوبیدند؛
- ۱۲) خود را به روح‌القدس تسلیم کرد؛
- ۱۳) از صلیب پایین کشیدند؛
- ۱۴) در گورش نهادند.

۷۸) بقره (۲): ۲۱۴.

۷۹) Shakyamuni

بودای تاریخی  
(۵۶۳-۴۲۲ ق.م) - م.  
80) Asita  
81) Kailasa

کوهی در الورا (Elora) در هند که معبد مغاره‌ای شیوا در آن قرار دارد. - م.

در دین بودا نیز اسطوره نخستین یقظه بودا هست و ماجرای «چهار منظره بر سر راه»، که در حکایت بودا شاکيامونی<sup>۷۹</sup> آمده است. بودای جوان، پسر پادشاه ایالت شمالی هند، با زنی زیبا ازدواج کرده بود. [پیش‌تر] اندک‌زمانی پس از تولد او، برهن آسپته<sup>۸۰</sup> به پدر گفت پسرش یا حاکمی بزرگ خواهد شد یا از اولیای دین. پادشاه چون می‌خواست پسر در حکومت جانشین او شود، بر آن شد که زندگی‌ای مجلل و امن برایش فراهم آورد تا جهان بیرون از قصر او را نفریبد. پس پسر را با لذایذ جنسی و کاخی شکوهمند و ده‌هزار کنیزک دل‌ریا فراگرفت تا هرچه آرزو می‌کند [در همان‌جا] ببیند. این کاخ به شکوه کاخ شیوا در کوه کایلاسا<sup>۸۱</sup> بود. نوای ملایم از دایره‌های زنگی لبه‌زیرینی که زنان با سرانگشتانشان می‌نواختند به گوش می‌رسید و آنان به زیبایی حوریان بهشتی می‌رقصیدند. با سخنان لطیف و آواز لرزان و کلام شادمانانه و خنده‌های شیرین و بوسه‌های شکرین و نگاههای فریبا با او مزاح می‌کردند. پس او شیفته این زنانی شد که در کار لذت تن چرب‌دست بودند و در لذایذ زناشویی خستگی‌ناپذیر.

اما شاه‌زاده این زندگی را خوش نمی‌داشت؛ دوست داشت آنچه را





تصویر ۱. اطلاعات جسمی و روحی‌ای را که عیسی [ع] در راه تصلیب کشید می‌توان نمونه‌ای پرمایه از چیزی خواند که جوزف کمبل «سفر قهرمان» می‌نامد. مسیح حامل صلیب، اثر جووانی بلینی (۱۵۰۵).

82) Edward Conze (ed.), *Buddhist Scriptures*, pp. 38-40.

83) Joseph Campbell with Bill Moyers, *The Power of Myth*, p. 13.

84) Black Elk

در بیرون از کاخ می‌گذرد ببیند. پس چهار سفر آغازید که زندگی‌اش را دگرگون ساخت. با آنکه شاه هشدار داده بود که راه را از مناظر ناخوشایند بزدانید، شاه‌زاده در اولین سفر خود نخستین بار پیرمردی دید. چون از اراهران خود از معنای آن پرسید، از پیری و ناگزیری‌اش پاسخ شنید. غمگین و نژند شد و از او خواست به کاخ بازگردند. در دو سفر بعدی نیز، چنان رویدادهایی پیش آمد: مردی دید با تنی رنجور و آن‌گاه لاشه‌ای پوسیده که شاه‌زاده را واداشت فریاد برآورد: «این است سرانجامی که همگان را مقرر است. با این حال، دنیا وحشت آن را از یاد می‌برد و

هیچ پروا نمی‌کند!» در سفر چهارم، شاه‌زاده تصمیم گرفت خانه وری خانواده را ترک گوید. «می‌خواهم امروز از اینجا بروم و به جاودانگی دست یابم!» و این چنین، سفر معنوی خود را آغاز کرد.<sup>۸۲</sup>

نمونه‌های متعددی از سفر معنوی در فرهنگهای سرتاسر جهان هست. این مضمون در قالب طلب مکاشفه و طلب مقدس کانتوس در قبایل بومی جنوب غربی امریکا ظاهر می‌شود.<sup>۸۳</sup> بلک الک<sup>۸۴</sup>، سرخ‌پوست ساکن دشتهای امریکای شمالی، حکایتهای جالبی درباره طلب معنوی و طلب مکاشفه گفته است. این حکایتها ارمغانی است که این شخصیت شمنی برای مردم خود آورده است. در ذیل، یکی از این گونه سفرها و تدارک آن به شرح او آمده است:

پس از آنکه یک زمستان طولانی صبر کردم، اولین کارم آن بود که برای ندبه بیرون بروم. لذا پس از نخستین باد و باران، شروع کردم به آماده شدن.

وقتی که برای ندبه بیرون می‌روی، باید حکیمی فرزانه بیابی که آرام و کریم باشد تا یاری‌ات کند. او باید چپق را آماده و به «قوای ششگانه» و به چهارپایان و بالهای هوا تعارف کند؛ باید جلو برود و تماشا کند. پیرمرد حکیمی خوب و فرزانه بود به نام فیو تیلز<sup>۵۵</sup>، که خوش می‌داشت به من کمک کند. ابتدا به من گفت که چهار روز روزه بگیرم. در آن مدت فقط حق داشتم آب بنوشم. سپس، بعد از آنکه چپق را تعارف کرد، بایست خود را در گرم‌خانه تطهیر می‌کردم. او این گرم‌خانه را با ترکه‌های بید ساخته بود: یک سر ترکه‌ها را در زمین فروبرده و آنها را خم کرده و از بالا به هم متصل ساخته و سقفی گرد پدید آورده بود. در بالای آن، پوستین گاومیش بستیم. در وسط گرم‌خانه، سنگهای داغی گذاشتیم؛ و وقتی در آنجا بودم، فیو تیلز روی سنگها آب ریخت. من همچنان که تطهیر می‌شدم، برای ارواح آواز می‌خواندم. سپس پیرمرد بر تمام تنم مریم‌گلی مقدس مالید. آن‌گاه مویم را بافت و من غریبان شدم و جز پوستین گاوی که بر خود پیچیده بودم هیچ بر تن نداشتم. در طی مدت ندبه در شب، فقط همین پوستین را داشتم؛ با آنکه روزها هوا گرم بود، شب همچنان سرد بود. تنها چیزی که با خود داشتم چپق مقدس بود.

آنان به سوی جایی در پرتگاهی بلند سفر می‌کنند؛ زمین آنجا را با گیاه مریم‌گلی تطهیر می‌کنند و مرکزش را با «چوب‌دستی سبز» نشان می‌گذارند و هدایا را در چهار نقطه اصلی‌اش می‌نهند. آن‌گاه بلک الک تنها رو به چهار گوشه جهان به نیایش می‌پردازد و شبی را به تهجد و «ندبه» می‌گذراند.

فیو تیلز به من گفت چه باید بکنم تا ارواح صدایم را بشنوند و تکلیف بعدی‌ام را مشخص کرد. بایست در میانه می‌ایستادم و می‌گریستم و برای فهم نیایش می‌کردم. سپس بایست از مرکز به ربع غربی [محوطه] می‌رفتم و اندکی زاری می‌کردم. سپس بایست به مرکز برمی‌گشتم و از آنجا به سوی ربع شمالی می‌رفتم و در

86) John G. Neihardt, *Black Elk Speaks...*, pp. 152-158.

87) Georgio de Santillana and Hertha von Dechend, *Hamlet's Mill*, p. 293.

88) Psyche  
در اساطیر یونان و روم، دوشیزه‌ای زیبا که با صبر بر مصائب به محبوب خود کویدو رسید و جاودانه شد. او رمز روان آدمی است. از همین رو، روان‌شناسی را «سیکولوژی» می‌خوانند. م.

89) Cupid  
در دین رومیان، خدای عشق، که برابر اروس یونانیان است. او بر پیسوخته عاشق شد. م.

90) Venus

91) Proserpine  
پرسفونه، الهه حاصل‌خیزی، دختر زئوس و دتر. م.

92) Hercules  
پسر زئوس و بزرگ‌ترین پهلوان یونان. م.

93) Orpheus  
در اساطیر یونان، شاعر و خواننده‌ای که با آوای چنگش همه چیز و همه کس را افسون می‌کرد. م.

94) Eurydice  
در اساطیر یونان، یکی از بریان که اورفئوس او را به زنی گرفت. م.

95) Aeneas  
انه، شاهزاده تروایی، پسر آنخسیس و ونوس، که پس از سقوط تروا، پدر را بر پشت گرفت و گریخت. م.

96) Izanagi  
97) Izanami

آنجا زاری و نیایش می‌کردم و همین کار را در جاهای دیگر دور دایره انجام می‌دادم. این کاری بود که بایست در تمام شب می‌کردم.

در این تهجد طولانی، به او مکاشفاتی دست می‌دهد. صبح روز بعد، مرشدش می‌آید و هر دو به دهکده برمی‌گردند. در آنجا، دوباره خود را تطهیر می‌کند و سپس مکاشفاتش را برای مردان فرزانه قبیله بازمی‌گوید. آنان راز پیامهای مکاشفات را می‌گشایند و به او می‌گویند که از آن پس، برای کمک به قبیله‌اش، چه باید بکند.<sup>۸۶</sup>

یکی از طلبهای قهرمانی قدیمی آن است که در افسانه سومری گیلگمش آمده است. دوست گیلگمش، انکیدو، چون گاو آسمانها را خورده بود، بیمار شد و درگذشت. در پی این رویداد، قهرمان اندوهگین شد و در پدیده مرگ تأمل کرد.

آن‌گاه که بمیرم، آیا چون انکیدو نخواهم بود؟

اندوه در قلبم درآمده است

از مرگ و سرگردانی در بیابان ترسانم...

(تقدیر آدمی بر او پیشی گرفته است)

شش روز و هفت شب بر سر او گریستم

تا آنکه بر چهره‌اش کرم افتاد.

چگونه ساکت توانم بود؟

یارم، که دوستش می‌داشتم، خاک شده است.<sup>۸۷</sup>

سپس قهرمان عزم طلب جهان دیگر می‌کند تا به بقا دست یابد. آری، مرگ و سفر به جهان دیگر مضمون اسطوره‌ای مشترکی است. اساطیر یونان حاوی نمونه‌های متعددی از این نوع اسطوره است: حکایت پسوخته<sup>۸۸</sup> و کویدو<sup>۸۹</sup>، که در آن ونوس<sup>۹۰</sup> پسوخته را مکلف می‌کند که به جهان دیگر برود تا جعبه‌ای را از زیبایی پروسرپینا<sup>۹۱</sup> بر کند؛ افسانه دوازده کار دشوار هرکول<sup>۹۲</sup>؛ اسطوره اورفئوس<sup>۹۳</sup> و ائورودیکه<sup>۹۴</sup>؛ و گویاتر از همه، سفر آنیاس<sup>۹۵</sup> برای یافتن پدرش. اسطوره ژاپنی ایزانگی<sup>۹۶</sup> و ایزانامی<sup>۹۷</sup> متضمن مخاطرات سفری از این گونه است و کارش بیان پدیده مرگ است.

غالباً طلب اسطوره‌ای در قالب قصه عامیانه است. قصه عامیانه ژاپنی «عطای سنکیچی»<sup>۹۸</sup> داستانی است درباره جوانی سومو<sup>۹۹</sup> کار، به نام دایهاچی<sup>۱۰۰</sup>، که به استخدام تیول‌داری خشن درمی‌آید. چون جوان چاپلوسی نمی‌کند، او را تنبیه می‌کنند: به او امر کردند که ارابه‌ای پر از برنج را، که بابت مالیات گرفته بودند، به قلعه ارباب در دوردست ببرد. این چگونگی آغاز سفر اوست - سفری که به زیارت معبد قلعه کوه می‌انجامد:

۵۴

مسیر بالا و بالاتر می‌رفت و در میان بیشه بوته‌های کوهی، که گل قدری آنها را روشن کرده بود، پیچ می‌خورد. روز تاریک‌تر شد و پرتو فروکاهنده‌اش همه چیز را در هیتی فروبرد - غرتی دلهره‌آور، که دایهاچی را از تنهایی خود آگاه کرد و آنچه در آن حال بدان می‌نگریست نیروی اندکش بود... سرانجام، چشمش به بام منقور معبد افتاد، که با رنگ سرخ شنگرفی و طره زراندودش همچون دستانی بود که برای پناه در برابر آسمانی گرفته باشند که رو به تاریکی می‌رفت.<sup>۱۰۱</sup>

دایهاچی مجموعه ایتلانی را از سر می‌گذراند و سنکیچی، خدای محافظ معبد، به او پاداش می‌دهد. طلبهای معنوی در مکتوبات دینی ژاپنی نیز یافت می‌شود، از قبیل کتاب جاده تنگ شمال دوردست<sup>۱۰۲</sup>، که تأملات سفرهای معنوی باشو<sup>۱۰۳</sup>، راهب بودایی زن و شاعر هایکو در قرن هفدهم، است. در همه این گونه داستانها، نوعاً رویدادی در خصوص تبدیل و تحول هست - سفری از ضمیر خودآگاه کسی به جایی دیگر.

98) Sankichi's Gift

99) sumo  
کشتی ژاپنی - م.

100) Daihachi

101) Rosemary Harris, *The Lotus and the Grail*..., p. 48.102) *The Narrow Road to the Deep North*

103) Basho

۱۰۴) انجیل لوقا، ۴: ۱-۱۳.

105) Bo Tree

یکی از اجزای ضروری سفر قهرمان رسیدن به مکان معنوی است. در «عطای سنکیچی»، دایهاچی باید به معبد می‌رسد. عیسی باید به تنهایی به صحرا می‌رفت تا دچار سه وسوسه شیطان شود و سفر معنوی‌اش را تمام کند.<sup>۱۰۴</sup> مشابه این رویداد در زندگی بودا هم رخ داده است. او در زیر درخت بو<sup>۱۰۵</sup> نشست و عهد کرد که برنخیزد تا به تویر رسد؛ و محمد [(ص)] را طریق معنوی‌اش به غار کوه حرا هدایت کرد.

آخرین بخش سفر معنوی بازگشت قهرمان است که، با گذشتن از ابتلاها و نیل به تحول روحانی، معرفت خود را بر مردم ارمغان می‌کند: موسی [ع] از کوه پامین آمد تا ده فرمان را به مردم عطا کند؛ عیسی [ع] از ابتلاهای چهل روزه‌اش بازگشت؛ بودا از مراقبه‌اش در زیر درخت بو سر بر کرد تا رسالتش را آغاز کند.

اسطوره سفر قهرمان مبین ثبات چشم‌گیر ساختار و محتوای آن در سراسر قصه‌های عامیانه و متون دینی است. کمبل می‌گوید:

ناگزیر باید گفت که قهرمان اسطوره‌ای سرنمونی یک نوع بیش نیست که زندگی‌اش را مردمان بسیار در سرزمینهای گوناگون بازگفته‌اند.<sup>۱۰۶</sup>

مثلاً دیونوسوس<sup>۱۰۷</sup> و اوسیریس<sup>۱۰۸</sup> و عیسی چهره‌هایی همانندند که رمز مرگ و احیایند. عیسی «تاک حقیقی» است و خدا «پیراینده تاک»:

هر شاخی که در من میوه نیارد، آن را برمی‌دارد و هر شاخی که میوه آرد، آن را صاف می‌کند تا آنکه میوه بیشتر بیارد.<sup>۱۰۹</sup>

دیونوسوس در خزان درگذشت، پاره‌پاره شد، اما دوباره زاده [مرگ] و [احیای او شبیه پژمردگی] [و احیای] تاک است که با آیین او ملازمت دارد و در بهار باز زنده می‌شود. اوسیریس را سبت<sup>۱۱۱</sup> به قتل رساند، بدنش را پاره‌پاره کردند و پراکندند، اما باز گرد آمد و زنده شد. به همین گونه، شباهتهای بسیاری در میان زندگی و رسالت شخصیت‌های معنوی عیسی و بودا هست.<sup>۱۱۰</sup> این با آنچه من درباره طریق و مکان مقدس در نمونه‌های معماری در همه این دینها و فرهنگها (به‌علاوه دینهای دیگر) آزموده‌ام و ملازماتی که در میان آنها جست‌وجو مناسب بسیار دارد.

طلب قهرمان سفری است از شناخته به ناشناخته. طلب گیلگمش پاسخ دادن به این پرسش است که «آیا چون انکیدو نخواهم بود؟» او بایست ترک آشنا می‌گفت و سفری معنوی به سوی جهان دیگر در پیش می‌گرفت. کمبل گفته است: «آیین همانا اجرای

106) Joseph Campbell with Bill Moyers, *The Power of Myth*, p. 136.

107) Dionysus در اساطیر یونان، خدای باروری و شراب. - م.

108) Osiris اوزیریس؛ در دین مصریان باستان، خدای جهان زیرین. برادرش، به نام ست (Seth)، او را کشت؛ اما او دوباره زنده شد. او را خدای حیات بخش پدرها می‌دانستند. او و همسر و پسرش (ایسیس و هوروس) خدایان سه‌گانه مهم در نزد مصریان بودند. - م.

(۱۰۹) *انجیل یوحنا*، ۱۵: ۲-۱.

110) Seth به معنای شب؛ در دین مصریان، برادر اوسیریس. - م.

(۱۱۱) مثلاً هر دو آنان در طریقشان به سوی تنویر معنوی دچار وسوسه‌های شیطان شده‌اند. نک: Joseph Campbell with Bill Moyers, *The Power of Myth*, p. 137.

اسطوره است.» آیینهای تشریف غالباً محاکاتی است از رفتار اصلی قهرمان. در *پیروی از مسیح*<sup>۱۱۳</sup>، اثر توماس آکمیپس<sup>۱۱۳</sup>، متعلق به قرن پانزدهم میلادی، گرهارد گروت<sup>۱۱۴</sup> چنین سرمی دهد: «خویش را انکار کن، صلیب خویش برگیر و در پی عیسی برو.» یا در ریگودا می خوانیم:

یاما همان است که نخستین بار طریق را یافت؛ این طریق پیموده از ما دور نیست؛ آبی ما آن گاه که ما را ترک کردند همین طریق را سپردند. هر آنکه پس از این بزاید هم بر اثر او می رود.<sup>۱۱۵</sup>

اجرای اسطوره در آیین بازگشت به آغاز زمان را به رمز بیان می کند، یعنی هنگامی که قهرمان نخستین بار کار خود را انجام داد و با ارمغانش برای آدمیان بازگشت. طلب معنوی، همچون آنچه در عمل زیارت یافت می شود، غالباً بیان رمزین ابتلائات معنوی اصلی و سفر الهی به آسمانهاست.

### زیارت: سفر معنوی

آیین زیارت، به معنای سفر معنوی، در همه ادیان اصلی جهان یافت می شود. به علاوه، مشخصاتی که عمل زیارت را معین می کند در همه ادیان همانندی چشم گیری دارد. زیارت و زیارتگاههای مسیحی کاملاً معروف است، همچنان که ضرورت حج در اسلام. شاید آنچه کمتر شناخته است این باشد که در دین یهود و بودا و تائو و هندو، زیارت جزئی جدانشدنی از دین است؛ مثلاً بیش از صدوپنجاه زیارتگاه هندو هست. فقط مذهب پروتستان است که در طی «جنبش اصلاح دینی»، در مبارزه با اقتدار پاپ و تکریم آثار مقدس و آیین مریم عذرا، زیارت را مردود شمرد. اما زیارت در مسیحیت امروز نیز همچنان در کار است و عمده زیارتگاههای شفاگاههایی است چون فاطمه<sup>۱۱۶</sup> و لورد<sup>۱۱۷</sup> و گراو پاتریک<sup>۱۱۸</sup> و ناک<sup>۱۱۹</sup>. پدیده زیارت در ادیان باستانی، از جمله در مصر، نیز یافت می شود؛ اما در حدود قرن پنجم قبل از میلاد بود که ماهیت دینی اش کامل تر تبیین

112) *Imitation of Christ*

113) Thomas à Kempis

114) Gerhard Groot

(۱۱۵) ریگودا، ۱۰، ۱۴، ۲-:

نقل شده در:  
Georgio de Santillana and  
Hertha von Dechend,  
*Hamlet's Mill: An Essay on  
Myth and the Frame of  
Time*, p. 304.

116) Fatima

روستایی در پرتغال که می گویند در سال ۱۹۱۷ حضرت مریم (ع)، یا حضرت فاطمه (ع)، در آنجا ظاهر شده است و امروز از زیارتگاههای بزرگ کاتولیکان است. م.

117) Lourdes

در دامنه کوه بیرنه در فرانسه، از مهم ترین زیارتگاههای اخیر مسیحیان. در نزدیکی آن غاری است که می گویند در قرن نوزدهم حضرت مریم در آنجا بر قدیسه برنادت (Bernadette) ظاهر شد. م.

118) Grough Patrick

119) Knock

شد. در یونان، پیش‌گوی معبد آپولون<sup>۱۲۰</sup> در دلفی<sup>۱۲۱</sup> از مقاصد مهم زیارتی بود. زیارت در یونان شامل سفرهایی به معابد وقفی آسکلپیوس<sup>۱۲۲</sup>، خدای شفا، نیز می‌شد.<sup>۱۲۳</sup>

عمل زیارت همواره بر فرد متمرکز بوده است. سفر زیارت غالباً در گروه‌های بزرگ زایران صورت می‌گرفته است؛ اما این کار بیشتر علل تأمینی داشته و عمل اصلی زیارت فردی بوده است: طلبی معنوی به منزله امتحان یا اثبات ایمان شخص. زیارت هم سفری آفاقی بوده و هم انفسی؛ و هنوز هم چنین است: سفری جسمانی به مکانهای دور، که زایر را به فهم معنوی ژرف‌تری می‌رساند. معمولاً سفر زایر سفری دراز و گاهی پرخطر بوده که تدارک برای سفر و ابتلا نیز جزئی از آن بوده است. مقصد زیارت، مکان مقدس—اعم از آنکه هدف زیارت کاهن یا شخصی مقدس یا شفاگاهی یا اشیایی متبرک بود— در قالب معماری‌اش عالمی صغیر از خود زیارت را پدید می‌آورد. در درون زیارتگاه، عالمی پدید می‌آید که، در آن، سفر زایر در قالب ترکیب معماری دوباره اجرا می‌شود: طریق و مکان معنوی.

بیشتر زیارتهای دینی، مانند سفر قهرمان، دارای این ویژگیهای مشترک‌اند: تدارک معنوی برای سفر؛ جدایی زایر از جامعه و زندگی روزمره‌اش؛ ابتلا و آدابی در طی طریق زایر؛ رسیدن به مکان مقدس؛ بازگشت در حالتی دیگرگون. ریچارد باربر<sup>۱۲۴</sup> از مطالعات انسان‌شناسی‌ای سخن می‌گوید که نشان می‌دهد زیارت جای آیینهای تشرف را در جوامع سنتی گرفته است و تدارک و جدایی و بازگشت پس از تحول معنوی از اجزای اصلی آن است.<sup>۱۲۵</sup> در حج، تدارک مقدم بر زیارت اهمیت بسیار دارد. این تدارک، «احرام»، متشکل است از: کوتاه کردن موی سر و صورت و ناخن برای مردان، پوشیدن لباس ویژه برای مردان و زنان، احکامی مانند احترام متقابل و اجتناب از زناشویی، دعا‌های خاص، که زایر باید همه اینها را قبل از ورود به حرم می‌کند انجام دهد. از نظر تاریخی، همه ادیان

120) Apollo

121) Delphi

122) Asklepios

در اساطیر یونان، خدای طب و پسر آپولون—م.

123) Richard Barber, *Pilgrimages*, p. 3.

124) Richard Barber

125) *ibid.*, p. 2.

احکام معینی برای لباس زیارت دارند. زایران مسیحی در قرون وسطا ردای بلند می پوشیدند و کلاه لبه پهن بر سر می گذاشتند و همیان برای دارایی شان برمی داشتند و چوب دستی به دست می گرفتند؛ و همه اینها گاهی پیش از آغاز سفر تبرک می شد. همچنین، زایران ژاپنی و چینی و هندو به طرزی خاص لباس می پوشیدند؛ مثلاً زایران هندو جامه زعفران رنگ بر تن می کردند. معمولاً زایران وقتی برمی گشتند بایست زینتی می کردند که گواه اتمام سفرشان باشد. زایرانی که از سانتیاگو دکومپوستلا<sup>۱۲۶</sup> بازمی گشتند خود را با صدف می آراستند<sup>۱۲۷</sup> و آنان که از ایسه در ژاپن بازمی گشتند قطعه ای کوچک از حرمی را با خود می آوردند که پیش تر برجیده شده بود. کار دستوره های آیینی ظاهر و پوشاک و رفتار متمایز ساختن زایر از جامعه و حالت عادی بود؛ یعنی [مشخص کردن] مقام بینابینی [میان وضع پیش از تحول و وضع پس از تحول] که صفت ویژه آیینهای تشریف است و ملازمت های مستقیمی با اسطوره سفر قهرمان دارد.

عمل جدایی شاید از مهم ترین اجزای سفر قهرمان باشد. زایر، مشابه آنچه در آیینهای باستانی تشریف صورت می گرفت، از جامعه جدا می شود و در «حالت حاشیه ای» قرار می گیرد.<sup>۱۲۸</sup> این مقام گذار چون پلی بین زندگی گذشته زایر و حالت شفایافته یا تحول یافته معنوی عمل می کند که امیدش را دارند. این حالت، هم طریقی جسمی است و هم حالی عاطفی و شباهت بسیاری به تعریفی دارد که جوزف کمبل از سفر قهرمان می کند، که آن را متشکل از سه قسمت جدایی و تشریف و بازگشت می داند.

ابتلاهای جسمی و روحی و آیینهای ویژه، از جهتی، معرف عمل زیارت است. افعال زیارتی طیفی است از سینه خیز و دوزانو رفتن تا نقش کردن خال مقدس تا ریاضتهای شدید. در طی مسیر دکومپوستلا، زایران بر گرد ستونهایی که برای این منظور نصب شده بود حلقه می زدند و داغ صلیبی را که بر خود زده بودند عیان

126) Santiago de Compostela

در مآخذ اسلامی، «سنت یاقب» شهری در اسپانیا که می گویند قبر یعقوب حواری در آنجاست و از زیارتگاههای مهم مسیحیان است. م.

127) زینت کردن با صدف بعداً نشان جماعت کلونیاک (Cluniac) شد که متصدی تنظیم مسیرهای زیارتی اروپا بودند. نک: Eleanor Munro, *On Glory Roads: A Pilgrim's Book about Pilgrimage*, p. 92.

128) Richard Barber, *Pilgrimages*, p. 2.



129) Aymery Picaud, *Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*, p. 181;

نقل شده در:

Eleanor Munro, *On Glory Roads: A Pilgrim's Book about Pilgrimage*, p. 181.

130) Roc Amadour

131) Our Lady

132) Joseph Gies and Frances Gies, *Life in a Medieval City*, p. 131.

133) Kailas

از قله‌های هیمالایا در تبت، که آن را مسکن شیوا می‌دانند. م.

134) Richard Barber, *Pilgrimages*, p. 320.

135) Kataragama

136) Eleanor Munro, *On Glory Roads: A Pilgrim's Book about Pilgrimage*, p. 243.

137) Chartre

منظور کلیسای اعظم نوتردام در شهر شارتر در فرانسه است. م.

138) Amiens

منظور کلیسای جامعی واقع در شهر آمین فرانسه است که بزرگ‌ترین و ظریف‌ترین کلیسای گوتیک در این کشور است. م.

139) Saint Quentin

شهری در فرانسه که یکی از کلیساهای معروف گوتیک در آن قرار دارد. م.

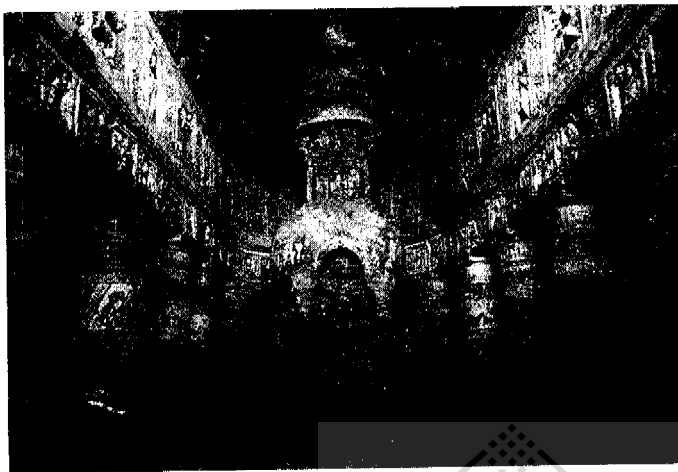
140) Reims [Rheims]

رانس؛ شهری زیارتی در فرانسه. م.  
(۱۴۱) نک:

W. R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, chapter 7.

می‌کردند یا «دست‌بند، کُنده، زنجیر، غل، پابند، گیره، میل، یوغ، خود و داس آهنین و افزارهای گوناگون ریاضت» بر خود می‌نهادند.<sup>۱۳۹</sup> در روک آمدو<sup>۱۴۰</sup> در فرانسه، زایران خود را در زنجیر می‌کردند و سینه‌خیز از ۱۲۶ پله بالا می‌رفتند و دوزانو به کلیسای کوچک بانوی ما<sup>۱۴۱</sup> می‌رسیدند.<sup>۱۴۲</sup> در تبت، زایران دور کوه کایلاس<sup>۱۴۳</sup> گرد می‌آیند؛ در حالی که در تمام مسیر پنجاه‌ویک کیلومتری سفر، گاهی در هر چند گام، خود را بر زمین می‌افکنند. این کار هم برای ابتلاست و هم به دست آوردن لیاقت معنوی.<sup>۱۴۴</sup> در محوطه آیین کاتاراگاما<sup>۱۴۵</sup> در سریلانکا، زاهدانی خود را با تسمه و ریسمان به تیرکی مرکزی می‌بندند. زایران در هند نیز چنین ریاضتهایی می‌کنند و این گونه اعمال در بسیاری از آیینهای کهن تشریف نیز دیده می‌شود.<sup>۱۴۶</sup>

مرحله پس از سفر رسیدن به مکان مقدس است که هم مقصد جسمی زیارت است و هم مقصد رمزی آن. در مسیحیت، گاه این مقصد دهمه‌ای است در زیر جایگاه همخوانان در کلیسای اعظم، که حاوی بقایای جسد قدیسی مستجاب‌الدعوه است. در اسلام، مقصد زیارت مسجدالحرام و کعبه است و حجرالاسود شریف. حتی وقتی که زایر به محدوده حرم شریف می‌رسید، مکان مقدس آسان در دسترس نبود و سفر زایر با عبور از دروازه‌ها و آستانه‌ها و معابری که گذشتن از آنها برای رسیدن به جایگاه مقدس لازم بود ادامه می‌یافت. در برخی از کلیساهای اعظم گوتیک، بر کف تالار کلیسا نقش‌های مارییچ می‌کشیدند که تاییان بایست چهار دست‌وپا از روی آنها حرکت می‌کردند. این کار صورتی کوچک از سفر به مکان مقدس بود. این سیر در کلیسای شارتر<sup>۱۴۷</sup> طوافی است در مسیری به طول ۱۸۵ متر، که می‌گویند رمزی از سفر به بیت‌المقدس بوده است. نمونه‌های دیگری هم در آمین<sup>۱۴۸</sup> و سن‌کانتن<sup>۱۴۹</sup> و رمز<sup>۱۵۰</sup> یافت می‌شود.<sup>۱۴۱</sup> در واقع، این مارییچ مضمونی مکرر در زیارت و طلب معنوی است.



تصویر ۲. منظر استوئای محاط در میان رواقها، آجاتا، هند. زایران، پس از ورود به معبد تراشیده در دل کوه، بر مرکز مقدس معبد، که در میان رواقها واقع است، طواف می‌کنند.

#### 142) Amon-Re

از خدایان مصریان باستان، که ترکیبی است از آمون و رع (خدای خورشید). او برابر زئوس یونانی و یوپیتر رومی است. م.

#### 143) Karnak

از شهرهای باستانی هند بر ساحل رود نیل، که بسیاری از آثار دوران فراعنه در آنجاست. م.

#### 144) stupa

#### 145) Borobudur

بقایای مجموعه بودایی عظیمی که به شکل هرم ناقص است و داخل آن مجسمه بوداست. م.

#### 146) Richard Barber, *Pilgrimages*, pp. 93-94.

برابر از مجموعه بناهای سخنی می‌گوید که زایران هندو در اوقات معینی از سال می‌گزارند: روزهای پنج‌روزه (دَهْرَمه) در معبد، عبادت (پوجا)، ملاقات خدا (درسته)، خوردن از غذای نذری (پرسده)، به‌علاوه طواف در معبد در جهت عقربه‌های ساعت (پَرْدَکْسینه).

#### 147) Sanchi

روستایی در هند که مکان یکی از قدیم‌ترین استوئاهاست. این استوئا ساده و تپه‌مانند است. م.

#### 148) Ajanta

روستایی در هند که مرکز بسیاری از معابد صخره‌ای است. م.

#### 149) Spiro Kostof, *A History of Architecture, Settings and Rituals*, pp. 227-228.

در برخی موارد، فقط افراد تشریف‌یافته یا روحانی به قدس‌الاقداًس دسترس دارند، چنان که در معبد آمون-رع<sup>۱۴۲</sup> در گرَنگ<sup>۱۴۳</sup> می‌بینیم؛ یا اینکه هیچ‌کس بدان دسترس ندارد، چنان که در استوئای<sup>۱۴۴</sup> مرکزی در بُرُوبودور<sup>۱۴۵</sup> در جاوه. آدایی که در مکان مقدس می‌گزارند غالباً تصویری از سفر زایر است. مسیحیان در غلام‌گرد کلیسا راه می‌روند و در مواضع صلیب دعا می‌خوانند؛ هندوان در معابد معینی، معمولاً در جهتی خاص، طواف می‌کنند.<sup>۱۴۶</sup> در استوئای بزرگ سانچی<sup>۱۴۷</sup> در هند، زایران بودایی از دروازه استوئا می‌گذرند، از پلکان پای گنبدِ حاوی خاکستر متبرک بالا می‌روند، و در جهت عقربه‌های ساعت بر گرد آن گنبد طواف می‌کنند. معابد صخره‌ای در آجاتا<sup>۱۴۸</sup> نمونه دیگری از زیارتگاه است. در آنجا، زایران با عبور از سرایشی و معابر باریک بدان غارهای مصنوعی مقدس می‌رسند و به فضای تاریک و غمور آنها وارد می‌شوند. در حالی که دیوار غار در سمت چپ و رواق سنگی در سمت راستشان است، در جهت عقربه‌های ساعت طواف می‌کنند و بر گرد «بیضه جهانی» یعنی استوئای [کوچک و] مسدود [واقع در میان غار]، می‌گردند.<sup>۱۴۹</sup> اینها اعمالی است که مکان را مقدس، یعنی «محور

«عالم»<sup>۱۵۰</sup>، می‌نماید و، چنان که الیاده می‌گوید، طریق زیارت «جاده زندگی است... مسافرت به مرکز عالم»<sup>۱۵۱</sup> مراعات آداب در مکان مقدس بر بازگشت نهایی و پیوستن دوباره به جامعه تقدم دارد. البته برای بعضی از زائران، این سفر سفری بی‌بازگشت است. در برخی کوههای مقدس چین، انتحار جزئی از زیارت است و حکایت‌هایی اسطوره‌ای درباره راهبان ژاپنی و سِلتی هست که به عزم بهشتی که آن سوی افق است حرکت می‌کردند و هرگز بازمی‌گشتند. اما در بیشتر موارد، بازگشت جزء جدانشدنی سفر است — هرچند که اهمیت این بازگشت در ادیان مختلف متفاوت است. در زیارت‌های کهن در شرق، ارمغانی که زائر بایست با خود می‌آورد معمولاً به صورت متون دینی به‌علاوه طلسمات خیری بود که در طول راه گرد آورده بود. البته در همه ادیان، مضمون مشترک همان تحول معنوی و ارتقای منزلت در جامعه است. زائر در حالی به خانواده و دهکده بازمی‌گردد که شخصی جدید است — شخصی که به واسطهٔ ابتلائات و معرفت طریق زیارت روحاً دوباره زاده است.

انگیزه‌های زیارت گوناگون و فردی است و در هر دینی تفاسیر مختلف دارد؛ اما می‌توان این انگیزه‌ها را بدینها محدود کرد: شفای جسمی یا روحی؛ طلبی خاص یا سپاس‌گزاری از پیر مراد؛ ریاضت؛ شرکت در جشنواره‌های فصلی؛ فقط‌گریز از زندگی روزانه و پناه بردن به جایی دینی؛ و سرانجام، امتحان ایمان و اکمال نفس.

از انگیزه‌های مشترک زیارت دیدار شفاگاه است. این عمل از زمان ادیان باستانی‌ای نظیر آیین یونانی آسکلپیوس<sup>۱۵۲</sup> سابقه دارد. این کار امروز نیز کماکان متداول است؛ خصوصاً در مسیحیت که در آن، بیش از ادیان دیگر، بر کرامت و شفا تکیه می‌شود.<sup>۱۵۳</sup> بقایای جسد قدیسان مسیحی را — آنها را در اوایل از دخمه‌های رومی به در آوردند و بعداً صلیبیان از ارض مقدس به غنیمت آوردند — در میان گنجینه‌های بقایای متبرک در سراسر اروپا پخش کردند. از جمله آنها بند ناف و غُلفهٔ عیسی [(ع)] بود، که می‌گویند فرشته‌ای

150) axis mundi

151) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, p. 182.

152) Asklepios

۱۵۳) عهد جدید حاوی نمونه‌های متعددی از معجزات مسیح است، از بدل کردن آب به شراب (انجیل یوحنا، ۱: ۲-۱۰) تا زنده کردن لعاذر (انجیل یوحنا، ۱: ۳۵-۳۹، ۲۱-۲۴)، که همه آنها به منظور اثبات الوهیت عیسی بوده است.

آنها را در روغن نهاده بوده، به علاوه همه یا بخشی از استخوانهای بسیاری از قدیسان مسیحی، که از این یکی بسیار بیشتر است. شاید این اشیا در ابتدا فقط برای تکریم بوده و بعدها قدرت کرامت و شفا یافته باشد.<sup>۱۵۴</sup> گفته‌اند که ظهور آیینهای گنجینه‌های بقایای متبرک فقط بدین سبب نبوده است که آن بقایا مستنداً و مطابق عهد جدید قدرت شفادهی داشته‌اند؛ بلکه بدین سبب بوده که این شفاگاہها را بر جای حریمهای ادیان کفر ساخته بودند که پیش‌تر چنین مقصودی را برآورده می‌ساخت. تکریم بقایای اولیا خاص مسیحیت نیست. در هند مکانهای زیادی هست که حاوی قسمتهایی از جسم بوداست (مانند سانچی) و می‌گویند روزگاری بازوی [حضرت] محمد [ص] در مسجد قرطبه بوده است[؟].

154) Richard Barber, *Pilgrimages*, pp. 54, 59.

(۱۵۵) هرچند، چنان که معمول بوده، وجود استخوانهای یعقوب حواری در آن مکان در پرده‌ای از اسطوره نهان است و به کرات گفته‌اند که این استخوانها در جای دیگری است. نک:

Richard Barber, *Pilgrimages*, p. 54; Eleanor Munro, *On Glory Roads*, pp. 178-179.

156) Cluny

157) Pyrennes

158) Puente-la Reina

159) Galicia

در مآخذ اسلامی، جلیقیه؛ منطقه‌ای کهن و زیارتی در اسپانیا که سانتیاگو د کومپوستلا در آن است. م.

160) Montjoie

161) Porta Coeli

پس از بیت‌المقدس، کلیسای اعظم یعقوب حواری در سانتیاگو د کومپوستلا مهم‌ترین مکان زیارتی مسیحیان بود؛ زیرا بقایای یعقوب حواری در آنجا بود و در قرون وسطا شبکه‌ای از راههای زیارتی بدان‌جا ختم می‌شد.<sup>۱۵۵</sup> این را می‌توان از جهتی به ظهور قدرت صومعه‌های فرقه بندیکتی نسبت داد که چون به جماعت کلونی<sup>۱۵۶</sup> درآمدند، قدرتشان در سراسر اروپا گسترده شد. از شمال فرانسه به سانتیاگو د کومپوستلا چهار جاده اصلی بود که در میان بسیاری از آنها کلیساهای بزرگ رومیانه ساخته بودند. این چهار جاده در پیرنه<sup>۱۵۷</sup> تقاطع می‌کردند و سپس در پوئته - لا رینا<sup>۱۵۸</sup> به هم می‌رسیدند و به جاده‌ای واحد بدل می‌شدند. این جاده راهی صعب و غالباً پرخطر بود که به سوی مقصد آن در شمال غربی گالیثیا/ گالیسی<sup>۱۵۹</sup> می‌رفت. با آشکار شدن منظر کلیسای اعظم، بانگ «مونتژوا»<sup>۱۶۰</sup> از زایران برمی‌خاست؛ و آنان راه خود را به سوی پورتا کوئلی<sup>۱۶۱</sup>، «دروازه آسمان»، ادامه می‌دادند. ایشان در «گذرگاه زایران» به سمت شرق، به سوی مجسمه یعقوب حواری، سفر می‌کردند، که امروز نیز زایران هنوز رو بدن می‌روند و آن را از پس در آغوش می‌گیرند. امروزه بیشتر زیارتها در اروپا مربوط به شفاگاہهایی است که

به مریم عذرا اختصاص دارد. آیین زیارت مریم عذرا نخست در قرن یازدهم میلادی پیدا شد. مکانهایی هم هست که به دیگر قدیسان حافظ اختصاص دارد. این مکانها سنتاً جایی است که زائر بدان سفر می‌کند تا شکر حاجتی برآورده را بگذارد؛ مانند مکانهای منتسب به قدیسان حافظ دریانوردان. معمولاً در آنجا نذری می‌نهند، که امروزه نوعاً به صورت قرار دادن عکس یافت می‌شود و نیز کاری که اخیراً باب شده، یعنی افروختن شمع به منزله نوعی نذر. زیارتگاههایی هم هست که به چندین طلب یا نیایش اختصاص دارد که هم مهم است و هم دنیوی. مثلاً معابد شینتو در ژاپن نوعاً به طلبهایی مربوط به توفیق در حرفه و ازدواج یا حاصل‌خیزی اختصاص دارد. بسیاری از زیارتگاههای هندوان نیز معطوف به چنین طلبهایی است؛ هرچند که در این طلبها معمولاً از جنبه ژرف‌تر معنوی آن غفلت نمی‌کنند.<sup>۱۶۲</sup> یهودیان که به بیت‌المقدس سفر می‌کنند، دعاهایشان را بر پاره‌کاغذهایی می‌نویسند و در شکافهای «دیوار غربی»<sup>۱۶۳</sup> می‌نهند.<sup>۱۶۴</sup> آیین مشترک سفر به جایی که خدا در آنجا حضور دارد، چه برای عرض حاجت و چه شکر، در بسیاری از ادیان یافت می‌شود و به طرق گوناگونی تفسیر شده است.

در رم، نوعی دیگر از زیارتگاه پدید آمد که خاص کسانی بود که از پاپ شفاعت یا مغفرت می‌طلیبند. رم مکانهای متعددی دارد که از نظر تاریخ مسیحیت مهم است؛ از کلیسای اعظم پطرس حواری<sup>۱۶۵</sup> گرفته تا دخمه‌های قبور. اما این شهر پایتخت جهان مسیحی هم بود؛ و، از این رو، بسیاری کسان بدان سفر می‌کردند تا سران کلیسا را ببینند نه مکانهای مقدس را. در قرون وسطا، سفر به رم معمولاً تبیهی بود که بر مجرمان تکلیف می‌کردند، یا کاری اختیاری بود به کفاره گناهان گذشته. طلب شفاعت، که نخست در قرن دوازدهم میلادی پیدا شد، انگیزه‌ای دیگر برای سفر به رم بود. در نزد مردم قرون وسطا، گناهکارانِ ناخوشوده جهنمی بودند؛ اما گناهکارانِ بخشوده، به مدتی متناسب با گناهشان، در برزخ عذاب

162) Richard Barber, *Pilgrimages*, pp. 75-76.

۱۶۳) تنها دیوار باقی‌مانده از معبد یهود در بیت‌المقدس، که آن را مقدس می‌شمارند—م.

۱۶۴) امروز، ظاهراً برای کسانی که نمی‌توانند بدان‌جا سفر کنند، حتی امکانات دورنگاری فراهم کرده‌اند.

165) Saint Peter

می‌کشیدند. به هر حال، کفارهٔ شفاعت، که در آغاز زیارت تعدادی معین از کلیساهای رم بود و بعداً به پرداخت مال بدل شد، از زمان توقف در برزخ می‌کاست یا آن را منتفی می‌ساخت. سوء استفاده گاه‌به‌گاه از این نظام یکی از شکایتهای اصلی مصلحان پروتستان بود.<sup>۱۶۶</sup> به همین گونه، سال‌ویژه‌هایی با موضوع قبول شفاعت در کار بود. این سالها امروزه در هر بیست‌وپنج سال سرمی‌رسد و مشتمل است بر سرودخوانی گروهی و آیین گشودن در کلیسای پطرس حواری به دست پاپ، که در همهٔ اوقات دیگر بسته است.

166) Richard Barber,  
*Pilgrimages*, p. 51.

(۱۶۷) عهد عتیق، سفر خروج،  
۱۷:۲۳

168) Passover

یکی از مهم‌ترین اعیاد یهود. از شامگاه روز چهاردهم نisan (نخستین ماه تقویم دینی یهود، در ماههای اسفند و فروردین) شروع می‌شود و هفت روز ادامه می‌یابد. — دایرةالمعارف مصاحب، ذیل «فصح». — و.

169) Sukkoth

عید خیم (خیمه‌ها) یهودیان که پانزده روز طول می‌کشد و در ماه تشرین (فصل پاییز) برگزار می‌شود. — و.

170) Shabuoth / Shavout

عید محصول یا هفته‌ها، که هفت هفته یا پنجاه روز بعد از فصح، در ششم سیوان برگزار می‌شود. — و.

171) Hanukkah

جشنی که یهودیان به یادبود بازگرفتن معبد اورشلیم از سکوتیان و تطهیر آن (۱۶۵ق.م.) به مدت ۸ روز در اوایل زمستان، برگزار می‌کنند. — دایرةالمعارف مصاحب، ذیل «חנוکاه». — و.

172) Kumbha Mela

173) Richard Barber,  
*Pilgrimages*, pp. 100-101.

عیدهای موسمی نیز معمولاً انگیزه‌ای برای زیارت بوده است. تورات، چنان که در سفر خروج آمده است، مردان یهودی را مکلف می‌کند که سالی سه بار به زیارت «حضور خداوند خدا» بروند.<sup>۱۶۷</sup> زیارت بیت‌المقدس متضمن چهار عید سالیانه بود: عید فصح<sup>۱۶۸</sup> [یا فطیر]، عید سکوت<sup>۱۶۹</sup>، عید شاووعوت<sup>۱۷۰</sup>، عید حنوکا<sup>۱۷۱</sup>. این اعیاد فقط جشنهایی برای بزرگ‌داشت نبود، بلکه خود تجمع در اصل تجمع اسباط بنی‌اسرائیل بود که پس از ویران شدن معبد بیت‌المقدس پراکنده و گاه از خود شهر رانده شده بودند. اکنون از معبد بیت‌المقدس، که نخست حضرت سلیمان [ع] آن را در ۹۵۷ق.م ساخت و دو بار ویران شد، جز دیوار غربی چیزی نمانده، که مقصد ماقبل آخر زیارت یهودیان است.

فرهنگ هند آکنده از جشنهاست. یکی از مهم‌ترین این جشنها کومبهبه مله<sup>۱۷۲</sup> است که در هر دوازده سال یک بار در الله‌آباد برگزار می‌شود. در سال ۱۹۸۹، بیش از پانزده میلیون نفر برای این جشن گرد آمدند. نوعی دیگر از گرد آمدن هندوان در پیرامون مکان غسل کردن در رودخانهٔ گنگ است.<sup>۱۷۳</sup> اما زیارت سالیانهٔ مسلمانان در مکه از نافذترین نمونه‌های زیارت موسمی است؛ هرچند که آن را نمی‌توان با صفت «عید» خواند. اسلام تنها دینی است که مؤمنان را به گردن زیارتی مکلف کرده است؛ یعنی هر کس مکلف است در عمر خود یک بار حج کند؛ و این حکم سالی دومیلیون نفر را به

مکه می‌کشاند.<sup>۱۷۴</sup> زایران چون به مسجدالحرام در مکه رسیدند، از باب‌السلام (دروازه آرامش) به صحن می‌روند که حاوی مسجدی دیگر است و کعبه در آن قرار دارد. می‌گویند کعبه در ازل بنا شده است و در «ناف عالم» واقع است و جایگاه خلقت نخستین است؛ و می‌گویند چون آدم از بهشت هبوط کرد در آن ساکن شد.<sup>۱۷۵</sup> آن‌گاه خدا جهان را در پیرامون این مکان در دوائر هم‌مرکز آفرید؛ و امروز، طواف کعبه رمزی از آن است. اگرچه کعبه غایت و مرکز حج است، حاجیان مکانهای دینی دیگر را هم زیارت می‌کنند؛ از جمله مدینه، که مکان زندگی [حضرت] محمد [ص] پس از هجرت و گریز از آزار مکیان بوده است، و جبل‌الرحمه (کوه مهربانی) در عرفات.

دیگر زیارتها را بیشتر باید محض گریز از زندگی روزانه و نوعی سفر تفریحی دانست. فرهنگ ژاپنی را معمولاً فرهنگی دانسته‌اند که حاوی اقسام زیارتهاست. اما در میان سفرهای دینی، بیشتر زیارتها از نیاز فرد به گریز از زندگی عادی به منظور امتحان ایمان و برای تحول معنوی ناشی می‌شود. مقصد این نوع زیارت معمولاً مکانهایی است که محضر خدا شناخته می‌شود. مثلاً، بیت‌المقدس مکانی مقدس برای مسلمانان نیز هست، خصوصاً قبه‌الصخره، که [حضرت] محمد [ص] سوار بر اسب سپیدش به نام «براق» (یا به روایتی دیگر، با صعود از نردبانی شریف) از آنجا به آسمان عروج کرد. بیت‌المقدس برای مسیحیان نیز مقدس است، همچون دیگر مکانهایی در ارض مقدس که با زندگی [حضرت] عیسی [ع] ارتباط دارد. زیارت ارض مقدس را نخستین بار زایر بوردو<sup>۱۷۶</sup> شرح داده است. او فواصل و مکانهای زیارت را در دوره مابعد قسطنطین، که زیارت به بیت‌المقدس ابتدا شد، معین و معرفی کرد.<sup>۱۷۷</sup> در قرون وسطا، زیارت ارض مقدس دومین اشتیاق دینی مسیحیان بود و بخشی از اجر مجاهدان صلیبی وصول ایشان به آن مکانهای مقدس بود. مکان اصلی در بیت‌المقدس کلیسای مزار مقدس<sup>۱۷۸</sup> است، یعنی عرصه

(۱۷۴) یکی از ارکان پنج‌گانه دین در اسلام (فروع دین).

175) Richard Barber, *Pilgrimages*, p. 32.

176) the Pilgrim of Bordeaux

177) Richard Barber, *Pilgrimages*, p. 15.

178) the Holy Sepulchre

تصلیب و دفن مسیح [به عقیده مسیحیان]؛ البته در آنجا بسیاری از مکانهای مرتبط با ولادت و سالهای نخست زندگی و رسالت او هم هست.

مکانهای زیارتی اولیه بودایی در هند قرار داشت و بر وقایع زندگی بودا متمرکز بود: کپیلووسته<sup>۱۷۹</sup>، زادگاه بودا؛ بود گایا<sup>۱۸۰</sup>، مکان تتویر او؛ سرت<sup>۱۸۱</sup>، مکان نخستین موعظه بودا؛ کوشینگره<sup>۱۸۲</sup>، مکان مرگ او. گنجینه‌های متبرکی هم هست که حاوی قسمتهایی از بدن بوداست. می‌گویند امپراتور آشوکا<sup>۱۸۳</sup>، که دین بودایی قدیم را ترویج کرد، بقایای بودا را از ده استوپای اصلی که حاوی آنها بود برگرفت و در هشتاد و چهار هزار مکان توزیع کرد.<sup>۱۸۴</sup> راهبان چینی نخستین کسانی بودند که، به سبب عشق و به منظور نیایش و گردآوری متون بودایی، به زیارت مکانهای بودایی در هند رفتند.<sup>۱۸۵</sup> در چین، کتاب راهنمایی برای زائران بودایی وجود داشت به نام *راهنمای ازن دخول در چهار کوه مشهور*<sup>۱۸۶</sup>؛ بسیاری از مقاصد زیارتی بودایی در کوههای مقدس قرار داشت، مانند کوه کایلاس در تبت. مکانهای تائویی نیز نوعاً کوههای مقدس بود، که مهم‌ترین آنها تائوشن<sup>۱۸۷</sup> است، با «معبّر مقدس» و راه پله‌هایش، که هفت هزار پله دارد.

شاید دین هندو بیش از دیگر ادیان اصلی زیارتگاه داشته باشد. برخی از مکانهای هندو به اسطوره ستی<sup>۱۸۸</sup> و شیوا<sup>۱۸۹</sup> و عشق نافرجامشان مرتبط است که به انتحار ستی منجر شد. شیوا چون ناامید شد، بدن ستی را در هوا چندان چرخاند که پاره‌پاره بر زمین افتاد؛ و مکانهایی که پاره‌های تن ستی فروافتاد مقدس شد.<sup>۱۹۰</sup> بسیاری از زیارتها در هند با سفر به رودخانه‌های مقدس سروکار دارد. گفته‌اند بنارس مهم‌ترین مکانهای هندوان است، که برای بوادیان و پیروان جین نیز مقدس است. بنارس مکانی برای غسل در گنگ است و برای قربان کردن جنازه و افشاندن خاکسترش در آبهای مقدس. افزون بر گنگ، مهم‌ترین مکان هندویی در بنارس

179) Kapilovasta

180) Bodh Gaya

181) Sarnath

182) Kushinagara

183) Ashoka

184) Richard Barber, *Pilgrimages*, p. 105.

۱۸۵) شناخته‌ترین آنان عبارت‌اند از: فو‌حسین (Fa-Hsien) و کتابش به نام *فهرست سرزمینهای بودایی (Records of Buddhist Countries)*، و راهبی به نام تریپیتکه (Tripitaka). نک: Richard Barber, *Pilgrimages*, pp. 106-108.

186) *Guide for Obtaining Audience at the Four Famous Mountains*

187) Tai-shen

188) Sati

189) Shiva

سیوا؛ یکی از خدایان اصلی تثلیث دین هندو، که خدای نابودی و تجدید حیات است. م.

190) Eleanor Munro, *On Glory Roads: A Pilgrim's Book about Pilgrimage*, p. 20.



معبد زرین ویشوکت<sup>۱۹۱</sup> است که در سال ۱۷۷۷ ساخته شد.<sup>۱۹۲</sup> دین هندو، مانند دیگر دینها، راهنمای زیارت دارد که صورتهایی از آن در متون باستانی‌ای چون *مهاباراتا* و *پورانها* آمده است.

در همه زیارتهای مرتبط با حب دین و رشد معنوی، تعلیماتی برای تدارک مناسب و دستورهایی برای رفتار در طی سفر بوده است. نمونه‌های اروپایی‌ای چون *راهنمای زایر*<sup>۱۹۳</sup> پیکو<sup>۱۹۴</sup> رویکردی دنیوی‌تر داشته، اما در شرق بر موضوعات معنوی تأکید می‌شده است. در راهنمای زیارتی ژاپنی آمده است:

سفری شتابناک با دلی پرمشغله به تقوا راه نمی‌برد. انسان با چنین سفری به ننگ می‌رسد و بس. بی‌هیچ نیت و اندیشه‌ای دیگر. آرام و بی‌شتاب، با دعای «نامو دایشی هنجو کنگو»<sup>۱۹۵</sup> بر لب این است راه زیارت حقیقی.<sup>۱۹۶</sup>

به هر حال، شاید بتوان گفت که حب دین و تحول معنوی بنیاد همه زیارتهای دینی است. تدارک برای زیارت، فعل سفر، و رسیدن به مکان معنوی – همه اینها زایر را از زندگی روزانه بیرون می‌برد، به مقامی بنیادینی می‌برد که در آن، تماس با خدا ممکن بود. این عمل نه تنها تکریم خدا و دین زایر، که نمودگار سفر معنوی خود خدا [یا انسان کامل] بود. زایر در این راه از خدا تقلید می‌کرد، یعنی سفر سرمنونی قهرمان که در میان ادیان و اساطیر جهان مشترک است. خود مکان مقدس، از طریق معماری‌اش، راه زایر را در اندازه‌ای کوچک‌تر بازمی‌آفرید و این عمل بنیادی دینی را به رمز بازمی‌گفت و با گزاردن آیینهای مشترک مطابقت می‌یافت. ♦

#### کتاب‌نامه

- الکساندر، کریستوفر. معماری و راز جاودانگی (راه بی‌زمان ساختن)، ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۱.
- Barber, Richard. *Pilgrimages*, Woodbridge, Suffolk, England, Boydell Press, 1991.
- 191) Vishwanath
- 192) Richard Barber, *Pilgrimages*, p. 81.
- 193) *Pilgrim's Guide*
- 194) Picaud
- 195) Namu Daishi Honejo  
Kongo (از اذکار زیارت)
- ۱۹۶ نقل شده در:  
Richard Barber,  
*Pilgrimages*, p. 143.

- Campbell, Joseph. *The Hero -with a Thousand Faces*, Princeton, Princeton University Press, 1949.
- Campbell, Joseph, with Bill Moyers. *The Power of Myth*, New York, Doubleday, 1988.
- Conze, Edward (ed.). *Buddhist Scriptures*, New York, Penguin Books, 1959.
- de Santillana, Georgio, and Hertha von Dechend. *Hamlets Mill: An Essay on Myth and the Frame of Time*, Boston, David R. Godine, 1969.
- Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, Vol. 1.
- Gies, Joseph, and Frances Gies. *Life in a Medieval City*, New York, Thomas Y. Crowell, 1973.
- Harris, Rosemary. *The Lotus and the Grail: Legends from East to West*, London, Faber and Faber, 1974.
- Hertzberger, Herman. *Lessons for Students in Architecture*, Rotterdam, Uitgeverij 010 Publishers, 1991.
- Jung, C. G. *The Basic Writings of C. G. Jung*, Edited by Violet Staub de Laszlo, New York, Modern Library, 1959.
- Kostof, Spiro. *A History of Architecture: Settings and Rituals*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Lethaby, W. R. *Architecture, Mysticism and Myth*, New York, George Braziller, 1975.
- Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*, New York, Basic Books, 1963.
- May, Rollo, ed. *Symbolism in Religion and Literature*, New York, George Braziller, 1960.
- Munro, Eleanor. *On Glory Roads: A Pilgrim's Book about Pilgrimage*, New York, Thames and Hudson, 1987.

Neihardt, John G. *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, New York, Pocket Books, 1932.

Picaud, Aymery. *Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*. Sanders, N. K., trans. *The Epic of Gilgamesh*, London, Penguin Books, 1960.

Wilber, Ken. *No Boundary*, Boston, Shambhala Publications, 1981.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی