

## مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ

مرضیه ثابت اقلیدی<sup>ID\*</sup> - محمدتقی پیربابایی<sup>ID\*\*</sup>

دانشجوی دکتری معماری اسلامی، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران -  
استاد گروه معماری و شهرسازی، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران

### چکیده

«مرکز» از جمله موضوعات بنیادین در توضیح و فهم جهان هستی و پدیده‌ها است. بسیاری از هستی‌شناسان مبانی خود را با اتکاء به تلقی خود از این مفهوم تبیین می‌کنند. پژوهش حاضر به روش تحلیلی - تطبیقی درصدد بررسی مفهوم نمادین مرکز با تکیه بر نظریات دو اسطوره‌شناس برجسته، میرچا الیاده و گوستاو یونگ است. سؤال اصلی پژوهش حاضر آن است که مفهوم نمادین مرکز در نگاه میرچا الیاده و گوستاو یونگ چه بوده و نمود آن در جهان خارج کدام است؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا تلقی این دو اندیشمند از جهان، انسان و رابطه جهان و انسان بررسی و سپس مفهوم «مرکز» در نظام معرفتی‌شان تبیین شده و در نهایت با توجه به نگاه نمادگرایانه آن‌ها، نمادهای این مفهوم در جهان خارج نیز معرفی شده است. بر اساس مطالعات صورت گرفته، الیاده مرکز را نقطه شروع آفرینش می‌داند که در آن نقطه مراتب مختلف هستی به یکدیگر مرتبط و متصل می‌شوند. وی ستون کیهانی را به عنوان نماد این مفهوم معرفی می‌کند. یونگ حقیقت را در روان انسان جست‌وجو و کهن‌الگوی خویشتن را به عنوان مرکز روان و ماندالا را به عنوان نماد این کهن‌الگو در جهان خارج معرفی می‌کند.

**کلیدواژه:** مرکز، اسطوره‌شناسی، الیاده، یونگ، نماد.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۱/۲۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶

\*Email: M.sabet@tabrizau.ac.ir

\*\*Email: pirtabaei@tabriziau.ac.ir (نویسنده مسئول)

## مقدمه

مرکز مفهومی عام و جامع است که همواره در تکوین جهان هستی نقش داشته و در حوزه‌های مختلف علوم مورد توجه قرار گرفته است. در شناخت موضوعات متعدد از خردترین مقیاس‌ها چون اتم، تا کلان‌ترین آن‌ها چون جهان هستی، مرکز موضوعی کلیدی است. به گونه‌ای که در بیان علت اختلاف میان هستی‌شناسان، می‌توان به اختلاف در تعریف مرکز در بین آن‌ها اشاره کرد. جهان سنت با مرکزیت خدا، و جهان مدرن با مرکزیت انسان تعریف شده است. در بسیاری از ادیان (به‌ویژه ادیان توحیدی)، مرکز، مفهومی کلیدی است. به گونه‌ای که مهم‌ترین اصل در دین اسلام، اقرار به وجود مرکزی یگانه (الله) است. اما انسان علاوه بر جست‌وجو و کنکاش در مراکز جهان هستی و پدیده‌ها، گاهی نیز به دنبال فرافکنی و یا آفرینش مرکز (با مقیاس‌های مختلف) در سرزمین خود بوده است، تا آنجا که بسیاری از اقوام، سرزمین خود را مرکز جهان می‌پندارند. برای مصریان، تبس، برای آشوریان، بابل، برای هندوها، کوه مرو، برای یهودیان، اورشلیم، برای یونانیان، کوه المپ یا معبد دلفی مرکز جهان است. اعراب، ایرانیان، و چینی‌ها نیز چنین ذهنیتی داشته‌اند. (لثابی<sup>۱</sup> ۲۰۰۴) به باور یهودیان، از آنجا که مرکز هستی و مرتفع‌ترین نقطه جهان، بیت‌المقدس و کوه صیهون است در طوفان نوح غرق نشد. (الیاده<sup>۲</sup> ۱۳۸۱: ۲۸) چنانچه در برخی تمدن‌های باستان، همچون مصر و یونان، تأسیس شهرها با ساخت معبدی شروع می‌شد که مرکز شهر را شکل می‌داد. به علاوه در کف معبد نیز نشانه‌ای وجود داشت که توسط اهالی، ناف خوانده می‌شد و بر طبق سنت خودشان، مرکز جهان بود. به نظر می‌رسد یک لذت ذاتی در باور به وجود مرکز و مرز وجود دارد، به نحوی که

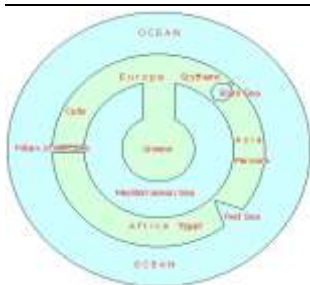
1. Lethaby

2. Eliade

س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات یاده و یونگ/ ۱۵

بنای اصلی شهر در مرکز و محل تقاطع راه‌های مختلف شهر قرار داشت و شهرهای بسیاری همچون پاریس، لندن، یا بوستون برای ساکنانشان قطب و مرکز عالم بوده‌اند. (لثای ۲۰۰۴) بنابراین یکی از بسترهای فرافکنی و یا آفرینش مرکز، شهرها و آثار معماری است. در واقع تعین کالبدی تمایل به مرکز، در شهر و معماری (به‌ویژه در جهان سنت)، به خوبی قابل پیگیری است. این تمایل از نقشه‌های اساطیری کشورها و شهرها، تا فضاهای معماری در مقیاس‌ها و کارکردهای گوناگون دیده می‌شود که انتهای این بخش، نمونه‌هایی از آن آورده شده است.

### جدول شماره ۱: نقشه‌های اساطیری با مرکزیت کشورهای مختلف



روم در مرکز جهان

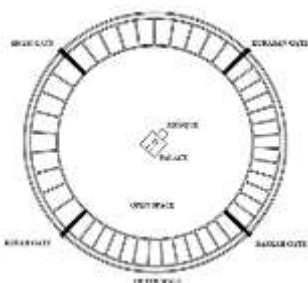


بیت المقدس در مرکز جهان

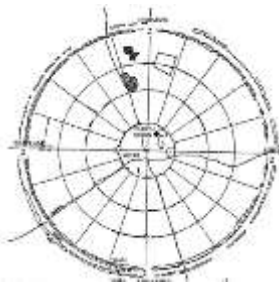


اقلیم ایران در مرکز جهان  
(هفت اقلیم)

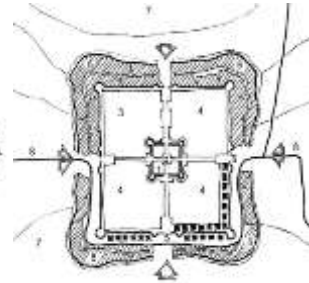
### جدول شماره ۲: شهرهای باستانی مرکزگرا



شهر باستانی بغداد (کریسول ۱۹۴۱)

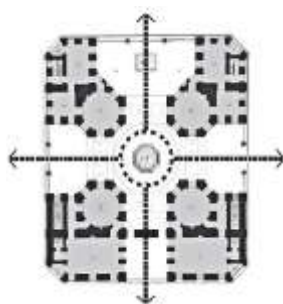


شهر باستانی ادرشیره خور (هوف ۱۹۸۷)

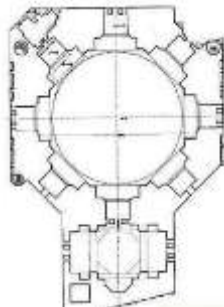


شمای کلی شهر ساسانی به  
مرکزیت کاخ شاهی (محسن  
حیبی ۱۳۹۷)

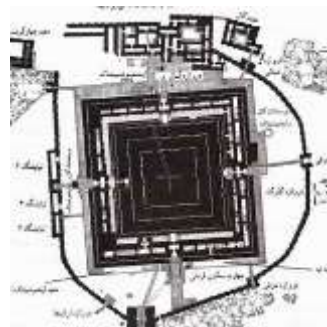
جدول شماره ۳: فضاهاى معماری با سازماندهی مرکزی



عمارت هشت‌بهشت (پیرنیا ۱۳۹۲)



گنبد سلطانیه (پیرنیا ۱۳۹۲)



زیگورات چغازنبیل (پیرنیا ۱۳۹۲)

جدول شماره ۴: بنای شاخص مرکزی در میان صحن



خدایاخانه میان صحن مسجد عتیق  
شیراز



حوض میان صحن مسجد  
جامع اصفهان



وضوخانه میان صحن مسجد  
ابن طولون

برخی نظریه‌پردازان حوزه هنر و معماری همچون شولتز، آرنه‌ایم و الکساندر به مفهوم مرکز توجه ویژه‌ای داشته و مفهوم مرکز را مبنای نظریات خود قرار داده‌اند. الکساندر<sup>۱</sup> معتقد است مراکز اساسی‌ترین چیزهایی هستند که به آنها توجه می‌کنیم و این مراکز هستند که تعیین می‌کنند هر چیزی چیست. (۲۰۰۲: ۹۰-۹۱) او که همواره در پی یافتن معماری مطلوب بود، پس از تحقیقات چندساله در پدیده‌های طبیعی به این نتیجه رسید که هر پدیده در هستی، نوعی «مرکزیت نسبی» در فضا ایجاد می‌کند، لذا به مثابه یک پدیده واحد درک می‌شود. بنابراین همه موجودات در جهان، اعم از انسان و پدیده‌های طبیعی نوعی

1. Alexander

س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات یاده و یونگ/ ۱۷

مرکزیت درونی و وجودی دارند که مرکز، هویتشان را مشخص می‌کند. به باور او هر شکل یا پدیده به میزانی که از سرشت «مرکزیت» برخوردار باشد حیات بیشتری دارد. (الکساندر ۱۳۹۰: ۷۰-۶۵) رودولف آرنه‌ایم<sup>۱</sup> نیز که به دنبال کشف راز ترکیبات بصری ماندگار در طول تاریخ است، پس از مطالعات وسیع در این زمینه، مرکز را راه‌گشایترین مفهوم در نیل به این هدف دانست. البته او معتقد است که مرکزگرایی و مرکزگرایی تنها به حوزه ترکیبات بصری محدود نمی‌شود، بلکه اصولی اساسی در هستی هستند که در همه پدیده‌ها، از جمله انسان قابل پیگیری است. (آرنه‌ایم ۱۹۸۸: ۱۴۹ و ۱۵-۱) شولتز نیز با نگاهی پدیدارشناسانه، با باور به تمرکز فضا بصورت موضعی و عینی، (نوربرگ شولتز ۱۳۵۳: ۲۹) مرکز را به عنوان «مهم‌ترین عامل در تعیین فضای وجودی انسان» مطرح کرده است که به عنوان امری فطری برای بشر، با برهم زدن تجانس فضا، بر ایجاد خوانایی، حس تعلق و هویت فضا مؤثر است. (نوربرگ شولتز ۱۳۸۱: ۳۳) برخی از پژوهشگران هنر و معماری اسلامی نیز هدف اصلی این معماری را نمایش مرکز می‌دانند که از طریق تریب دایره حاصل می‌شود. (اردلان و بختیار ۱۳۷۹: ۲۹) اما به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین ارکان شناخت مرکز، شناخت مفاهیم نمادین آن است؛ اسطوره‌شناسی نیز یکی از رویکردهایی است که در جهت شناخت این معنای نمادین راه‌گشا است. اسطوره‌ها به جهت ماهیت جمعی‌شان، رفتارهای درونی و معنوی مشترکی در یک قوم یا ملت ایجاد می‌کنند. (تیرانداز و همکاران ۱۴۰۱: ۴۴) در این راستا دو اسطوره‌شناس برجسته، میرچا یاده و گوستاو یونگ، انتخاب شده‌اند تا با تحلیل نگاه آن‌ها به جهان هستی، مفهوم نمادین مرکز مورد مطالعه قرار گیرد. لازم به ذکر است این دو اندیشمند در دسته اسطوره‌شناسان روان‌شناختی می‌گنجد که در آن، خاستگاه اسطوره نوعی حرکت در ذهن است. همچنین این دو از اسطوره‌شناسان عاطفه‌گرا

هستند که باورهای اسطوره‌ای را محصول حالات عاطفی ذهن و احساس حیرت از بودن در جهان می‌دانند. این افراد به دنبال معنای بودن انسان در جهان و معنای مرگ و زندگی او هستند. (مخبر ۱۳۹۶: ۵۸-۳۳) در واقع این مقاله می‌کوشد مفهوم مرکز را در نظریات این دو اندیشمند جست‌وجو کند و فتح بابی باشد برای استفاده از نظریات آنان برای مطالعه مفهوم مرکز در معماری.

### اهمیت و ضرورت تحقیق

ناخودآگاه جمعی انسان حاوی مضامینی است که خود را در آفرینش‌های مختلف نشان می‌دهد. به باور الیاده، در جهان هیچ چیز جدیدی به وجود نمی‌آید و تنها «صورت‌های مثالی» تکرار می‌شوند. (الیاده ۱۳۶۸: ۵۸) از این رو برای فهم چیزهایی که انسان خلق می‌کند، شناخت ناخودآگاه جمعی و صورت‌های مثالی مهم و ضروری به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، مرکز از مفاهیم پایه‌ای هستی‌شناسی‌های مختلف است و بسته به اینکه تلقی ما از مرکز هستی چیست، نگرش‌های مختلف خواهیم داشت. از این رو شناخت نمادین مرکز، می‌تواند هم در فهم و هم در خلق آثار در حوزه‌های مختلف، از جمله معماری، راهگشا باشد.

### روش و سؤال پژوهش

این تحقیق در گروه پژوهش‌های کیفی و روش آن، تحلیلی - تطبیقی است. به عبارت دیگر این تحقیق می‌کوشد با تطبیق دو نگرش اسطوره‌شناسانه به مفهوم مرکز، مفاهیم نمادین مرکز را پیدا کند. با توجه به اینکه دو موضوع یا اندیشه برای تطبیق، می‌بایست در عین تفاوت‌های معنادار، شباهت لازم را نیز داشته

س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ / ۱۹

باشند، (پیراویونک ۱۳۹۵: ۶-۲) در این پژوهش نظریات میرچا الیاده و گوستاو یونگ انتخاب شد. هرچند این دو اندیشمند، اسطوره‌شناسانی روان‌شناختی هستند که با زبانی نمادین، به دنبال معنای بودن انسان در جهان هستند، اما به دلیل حوزه‌های متفاوت اندیشه (یکی پدیدارشناسی دین و دیگری روان‌شناسی) تفاوت‌هایی جدی در نگرش آن‌ها وجود دارد. در این تحقیق، تمرکز بیش از شباهت‌ها بر تفاوت‌ها است. همچنین ترتیب ساختاری این مقاله به صورت نکته‌به‌نکته<sup>۱</sup> خواهد بود (همان: ۶۸) تا چالش‌های بین دو دیدگاه تبیین شود.

در فرآیند این تحقیق، ابتدا مختصری از مفاهیم بنیادین نظریه الیاده و یونگ (در راستای این پژوهش) و تلقی هر دو پژوهشگر از اسطوره مطرح می‌شود. پس از آن معنای جهان، انسان و رابطه جهان و انسان در نگاه هریک به بحث گذاشته می‌شود. در ادامه، تلقی آن‌ها از مفهوم مرکز تبیین می‌شود و نهایتاً نمادهایی که هریک برای مفهوم مرکز در جهان خارج قائل هستند، معرفی می‌شود.

سؤال اصلی این تحقیق آن است که مفهوم نمادین مرکز در نگاه میرچا الیاده و گوستاو یونگ چیست و نمود آن در جهان خارج چگونه است؟ اما برای پاسخ به این پرسش، می‌بایست ابتدا موضوعات دیگری را روشن کرد. با توجه به ماهیت هستی‌شناسانه نگرش اسطوره‌شناسی، نمادشناسی موضوعات مختلف از جمله مرکز، بسته به تلقی آن نگرش از چیستی جهان هستی، انسان و رابطه جهان و انسان است. از این روی این پژوهش برای یافتن مفهوم نمادین مرکز در نگاه دو اسطوره‌شناس مورد بحث، ابتدا به این سوال‌ها پاسخ می‌دهد که تلقی الیاده و یونگ از جهان هستی، انسان و رابطه جهان و انسان چیست و در نتیجه تلقی آن‌ها از مرکز جهان هستی چگونه است.

## پیشینه پژوهش

تحقیقات صورت گرفته در باره موضوع این تحقیق در دو دسته جای دارند: دسته اول پژوهش‌هایی هستند که با رویکردی اسطوره‌شناسانه به نمادهای مرتبط با مفهوم مرکز (نمادهایی همچون ماندالا و دایره) پرداخته‌اند و دسته دوم که عمدتاً در میان نظریه‌پردازان هنر و معماری دیده می‌شوند، پژوهش‌هایی است که به خود مفهوم مرکز، با رویکردهایی غیر از اسطوره‌شناسی پرداخته است.

از پژوهش‌های دسته اول می‌توان به مقاله‌ای اشاره کرد که با بررسی کهن‌الگوی ماندالا در آثار ادبی و هنری، در پی ناخودآگاه جمعی است. این تحقیق کهن‌الگوی ماندالا را در ناخودآگاه قومی در شعر صارزاده واکاوی میکند و اشکال نمایش ماندالا را در شعر او خورشید (قدرت و زیبایی)، گل (مرگ و رستاخیز دوباره)، فواره (حیات بخشی و تمامیت)، و ساعت (زمان و اهمیت آن) شناسایی می‌کند. (سلمانی‌نژاد مهرآبادی ۱۳۹۳: ۳۸-۵۸)

اتونی نیز به بررسی ماندالا پرداخته و با نگاهی کلان‌تر ماندالا را ریختار ساخت اسطوره و حتی همه هستی می‌داند. (۱۳۸۹: ۹-۴۳) در تحقیقی دیگر نیز نماد دایره در متون دینی و اساطیری مورد مطالعه قرار گرفته و ارتباط میان شکل دایره و جاودانگی و مفهوم بی‌نهایت تبیین شده است. با مصداق‌هایی از این متون نشان داده شده چگونه دایره بعنوان نمادی شناور، گاهی نمود قداست و گاهی نمود آفرینش کیهانی است. (بزرگ بیگدلی و همکاران ۱۳۸۶: ۷۹-۹۹) هرچند این مقالات اشتراکاتی با پژوهش حاضر دارند، اما هیچ‌یک بطور خاص بروی مفهوم مرکز انجام نشده‌اند. اما با توجه به رویکرد اسطوره‌شناسانه‌شان و قرابت موضوعاتشان با مفهوم مرکز، مورد توجه ما خواهند بود.

چنانچه اشاره شد دسته دوم پژوهش‌ها آن‌هایی هستند که مفهوم مرکز را مورد توجه قرار داده‌اند، اما رویکردهایشان عمدتاً ادراک بصری و یا پدیدارشناسی بوده است رویکردهای غالب در مطالعات هنر و معماری است. چنانچه در مقدمه نیز اشاراتی شد الکساندر در کتاب سرشت نظم دو مفهوم را لازمه حیات هر پدیده



س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات یاده و یونگ/ ۲۱

مطرح می‌کند: «کلیت یکپارچه» و «مرکز». او معتقد است هر پدیده کلیتی دارد و هر کلیت در هر سطح و مقیاسی از مراکز ساخته می‌شوند. هر شکل یا پدیده به میزانی که از سرشت «مرکزیت» برخوردار باشد حیات بیشتری دارد. او برای مرکز پانزده خصلت بنیادین معرفی می‌کند از جمله مقیاسهای مختلف، مرزها، تکرار متناوب، فضای معین، شکل خوب، تقارن موضعی و غیره (الکساندر ۱۳۹۰: ۶۰-۱۱۵) آرنهایم نیز با تمرکز بر ادراک بویژه ادراک بصری، مهم‌ترین مولفه برای خلق یک ترکیب بصری ماندگار را مرکز معرفی می‌کند. (آرنهایم ۱۳۹۰: ۱۰۹-۱۲۰) پژوهش دیگری که به طور ویژه به مفهوم مرکز پرداخته، مطالعه‌ای است در مورد معنای مرکز با تطبیق آراء مکتب اصفهان و هایدگر، که در آن ابتدا بنیادهای هستی‌شناسانه بطور تطبیقی بررسی شده و سپس معنای مرکز در حوزه‌های جهان، مکان و زندگی تبیین شده است. در این مقاله فهم هستی درچارچوب مکتب اصفهان و هایدگر، تابع دو حرکت دانسته می‌شود (اول حرکت از ظاهر به باطن و دوم حرکت از درون به برون) که این دو حرکت، بنیاد جهان و مکان را برپایه مرکز ایجاد می‌کنند. مرکز در رویکرد هستی‌شناسانه بنیاد و هسته وجودی چیزهاست. هسته جهان و مکان مرکز وجودی است که در نسبت با جهان با دستور زبان معنا می‌گیرد و در نسبت با مکان با زبان حضور می‌یابد. (پرتوی و باقریان ۱۳۹۵: ۳۰-۱۷) ندیمی مراکز را متشکل از نیروهایی میدانند که در فضا تمرکز ایجا می‌کنند. او با مراجعه به نظریات الکساندر، شولتز و آرنهایم پنج مرتبه برای مفهوم مرکز تعریف میکند شامل: مرکز حقیقی، جوهری، معنایی، عملکردی و کالبدی. همچنین در ادامه اصولی را به عنوان اصول قوم بخش مرکز معرفی میکند که این اصول عبارتند از: مراتب، تقارب، منظومه، تعادل و وحدت مراکز. که البته دوتای آخری اصول جامعتر هستند. (مندگاری و ندیمی ۱۳۹۵: ۴۷-۳۳) همچنین در مقاله‌ای مفهوم مرکز از منظر الکساندر و بینش اسلامی مورد مطالعه قرار گرفته و پس از پرداختن به تفاوتها و شباهتهای مفهوم مرکز در دو دیدگاه، به شیوه تکوین مراکز پرداخته است. چنانچه ملاحظه میشود، علاوه بر اهمیت مفهوم نمادین و رمزی مرکز، تاکنون چنین مطالعه‌ای انجام نشده است. از این رو

این مقاله واکاوی مفهوم نمادین مرکز را در نگاه دو اسطوره‌شناس برجسته، میرچا الیاده و کارل گوستاو یونگ را مدنظر قرار داده است.

### مفاهیم بنیادین نظریه و تلقی از اسطوره

در این بخش، در راستای آماده‌سازی مطالعه تطبیقی دیدگاه الیاده و یونگ در خصوص مرکز، ابتدا مختصری از حوزه کلی اندیشه هریک (در راستای این پژوهش) آورده شده و سپس مفاهیم بنیادین نظریه آنها مطرح شده است. پس از آن با توجه به تلقی هریک از زبان اسطوره و نماد، تبیین شده است که در نگرش این دو اندیشمند، حقیقت هر پدیده در کجا و چگونه باید جست‌وجو شود.

### الف) الیاده

میرچا الیاده<sup>۱</sup> (۱۹۰۷-۱۹۸۶م) از متخصصان برجسته دین‌پژوه و اسطوره‌شناس است که با روش پدیدارشناسی تاریخی - دینی به تاویل معنای نهان اسطوره‌ها و نمادها پرداخته است. پژوهش‌های وی مبتنی بر منابع استوار و معتبر تاریخی، مردم‌شناسی و فلسفی است. (علمی ۱۳۹۳: ۲) او با تسلط کاملی که به منابع و مآخذ تاریخی داشت، هم به صورت افقی همه امور مربوط به تاریخ و فرهنگ بشری را مورد توجه قرار می‌دهد و هم به شکل عمودی به کاوش زیرساخت‌های ذهن و وجود انسان مانند مباحث روان‌شناسی و قوم‌شناسی و علوم اجتماعی توجه می‌کند. (جعفری ۱۳۸۷: ۵۰) الیاده دو موقعیت هستی‌شناسانه را برای انسان در طول تاریخ تعریف می‌کند: قدسی<sup>۲</sup> و عرفی<sup>۳</sup>. این دو شیوه، در واقع دو نحوه بودن در

---

1. Mirca Eliade  
3. profane

2. Sacred

س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ/ ۲۳

جهان و مولود رویکردهای متفاوتی هستند که انسان در جهان اتخاذ کرده است. (الیاده ۱۳۹۰: ۹-۸) به عبارت دیگر مقدس و نامقدس در حقیقت دو شیوه زیستن در جهان را تعریف می‌کند. در تفکر مقدس همواره، مرکزی الهی و متعالی در رأس اندیشه وجود دارد که کلید پدیده‌های هستی با رو به سوی آن کردن، وجه مقدس می‌یابند. از این رو این نظام اندیشه را می‌توان به صورت نظامی مرکزگرا، دارای سلسله مراتب و متقارب تعریف کرد. در این نظام فکری، پدیده‌ها با یکدیگر رابطه طولی دارند و از آنجایی که هر پدیده به طور جداگانه با مرکز متعالی در ارتباط است در نقطه‌ای مشخص کلیه پدیده‌ها متقارب می‌شوند و وحدت می‌یابند. از این رو این نظام اندیشه، منجر به اندیشه‌ای وحدت‌بخش می‌شود. اما در اندیشه نامقدس، آن نقطه ثابت و متحدکننده از نظام اندیشه حذف می‌شود. از این رو پدیده‌های هستی دیگر ساحتی متعالی و مقدس ندارند و ارتباط پدیده‌ها محدود می‌شود و مرکز حقیقت آن‌ها را می‌نمایاند. (ندیمی ۱۳۹۵: ۴۵-۳۳)

الیاده نسبت به دین و اسطوره رویکردی پدیدارشناسانه دارد. در واقع آنچه برای او اهمیت دارد، ذهنیت انسان سنتی نسبت به این مقولات است. او به صحت و سقم دعاوی دینی و اسطوره‌ای کاری ندارد و اساساً دین را بخشی از وجدان خودآگاه بشر می‌داند. دوربینی در ذهن انسان ابتدایی یا سنتی می‌گذارد و گویی از چشم او به جهان می‌نگرد. (مخبر ۱۳۹۶: ۱۰۹-۹۵) در نظر الیاده اسطوره از چگونگی اعمال موجودات متعالی و از واقعیتی که به موجودات هستی می‌دهد، سخن می‌گوید. (الیاده ۱۹۶۳: ۵) همچنین این نمادهای دینی هستند که می‌توانند مراتب هستی را متجلی کنند. اگر انسان دینی بتواند پیام‌های متعدد یک نماد را ایجاد کند، با آن‌ها زندگی کرده و آن‌ها را به درستی رمزگشایی کند، می‌تواند به حقیقتی کامل دست یابد. (الیاده ۱۹۸۶: ۱۲)

## ب) یونگ

کارل گوستاو یونگ<sup>۱</sup> (۱۸۷۵-۱۹۶۱) روان‌پزشک و روان‌کاو سوئسی بود که روان‌شناسی تحلیلی<sup>۲</sup> را پایه‌گذاری کرد. اهمیت او در مطالعات هنر از آن جهت است که در زمینه‌های مردم‌شناسی، باستان‌شناسی، ادبیات، فلسفه و مطالعات ادیان و اسطوره‌ها تاثیرگذار بود. بخش زیادی از زندگی او صرف کاوش در موضوعات مربوط به فیزیک، فلسفه شرق و غرب، کیمیاگری، نجوم، ادبیات و هنر شد. علاقه یونگ به فلسفه و موضوعات معنوی و عرفانی باعث شد تا بسیاری او را به عنوان یک عارف بشناسند. (لاکمن<sup>۳</sup> ۲۰۱۰: ۲۵۸) در روان‌شناسی تحلیلی بسیاری از مفاهیم بنیادی روان‌شناختی را از جمله کهن‌الگوها<sup>۴</sup>، ناخودآگاه جمعی<sup>۵</sup>، همزمانی<sup>۶</sup> و تفرد<sup>۷</sup>... را مطرح کرد. یونگ مفهوم ناخودآگاه را از فروید گرفت. ولی وجوه ماده‌گرایانه آن را کنار گذاشت و آن را مطابق با نظریات اشراقی، شهودی و عرفانی پروراند و مفهوم ناخودآگاه جمعی را ابداع نمود. (بتولی ۱۳۷۶: ۶۰-۵۹) کلیدی‌ترین بحث یونگ ناخودآگاه جمعی است که متشکل از کهن‌الگوها است و به عنوان اطلاعات مشترک و جهانی، همواره در ذهن و ناخودآگاه انسان‌ها وجود دارد و گاهی به صورت تصاویر وارد خودآگاه می‌شود. این اطلاعات در درون ما، در هستی و در فضای زندگی ما سیال هستند. کهن‌الگوها در همه جا یکسان هستند؛ یعنی تمامی افراد تصاویر یگانه‌ای را به ارث می‌برند. همچنین یونگ برای الهام و شهود اهمیت ویژه‌ای قائل است و به خرد اکتفا نمی‌کند. (یونگ ۱۳۷۲: ۱۶۳) بسیاری از صاحب‌نظران بیش از آنکه یونگ را یک روان‌شناس بدانند، وی را اسطوره‌شناسی می‌دانند که نگرشی خاص به اسطوره‌ها و نمادها دارد. او معتقد بود: اسطوره روشی است از بیان نمادین بعضی

1 Carl gustav Jung

3. Lachman

5. Collective unconscious

7. individuation

2. analytical psychology

4. Archetype

6. Synchronicity

س ۱۹- ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ / ۲۵

نیازهای روانی چون وحدت، سازگاری و آزادی و بر کهن‌نمونه‌ها و قالب‌های رفتاری رایج در بین مردم تکیه دارد. وی در اسطوره‌ها، به دنبال رسیدن به معنای مقدس است. به همین دلیل بیشتر هدف معنوی و غایت‌شناسی روح را در نظر دارد. در واقع یونگ بر خلاف فروید باور دارد که اسطوره، به انسان‌ها کمک می‌کند که از دل تجربه‌های فردی و اجتماعی، به نگاهی واحد از معنای زندگی برسند. (بهار ۱۳۸۱: ۳۶۴) در زیر خلاصه‌ای از مفاهیم بنیادین نظریات الیاده و یونگ و برداشت هریک از اسطوره آورده شده است.

جدول شماره ۵: مفاهیم بنیادین نظریه‌های الیاده و یونگ و تلقی هریک از اسطوره

نظریه‌پرداز	حوزه	دوگانه	حقیقت	اسطوره	زبان	منشاء نماد
الیاده	پدیدارشناسی دین	دیالکتیک قدسی - عرفی	امر قدسی	تاریخ مقدس آفرینش	نمادین	امر قدسی
یونگ	روانشناسی تحلیلی	دیالکتیک خودآگاه - ناخودآگاه	روان انسان	یکی از مراتب تجلی کهن‌الگو	نمادین	ناخودآگاه جمعی (کهن‌الگوها)

## جهان، انسان و رابطه جهان و انسان در نگاه الیاده و یونگ

در این قسمت ابتدا نظرات یونگ و الیاده در باره جهان و انسان به عنوان دو مولفه اصلی هستی‌شناسی آن‌ها تبیین شده و پس از آن تلقی و تعبیر آن دو از مفهوم مرکز در اسطوره‌شناسی بررسی و در نهایت نمودهای معماری آن معرفی شده است.

## جهان هستی در اندیشه الیاده

در اندیشه انسان دینی:

«جهان وجود دارد؛ زیرا خدایان آن را آفریده‌اند و اینکه هستی جهان خود «گویای» چیزی است «می‌خواهد پیامی را برساند» که جهان نه گنگ است و نه مبهم و اینکه شیئی متعطل بدون غایت و بدون معنا نیست... صرف حیات داشتن

کیهان دلیل قداست آن است؛ زیرا کیهان را خدایان آفریده‌اند و خدایان از راه حیات کیهانی خود را به انسان‌ها نشان می‌دهند.» (الیاده ۱۳۹۰: ۱۵۳)

الیاده معتقد است پرسش اصلی از ماهیت وجود است که یک پرسش هستی‌شناسانه است که در ارتباط با عالم و معنا است. (علمی ۱۳۹۳: ۳) «هرجهانی فعل آفرینش خدایان است؛ زیرا هرجهانی را مستقیماً خدایان آفریده‌اند یا به دست افرادی که به طور آیینی به فعل مثالی آفرینش از نو واقعیت بخشیده‌اند تقدس یافته و از این رو جنبه کیهانی پیدا کرده است.» (الیاده ۱۳۹۰: ۵۵) به باور الیاده تجربه مکان مقدس، «بنیان‌گذاری این جهان» را ممکن می‌کند. وقتی امر مقدس در یک مکان متجلی شود، جهان بوجود می‌آید. فوران مقدس در یک مکان همچون مرکزی تصویر می‌شود و با انقطاعی که در سطح ایجاد می‌کند و بین مراتب مختلف کیهان ارتباط و اتصال برقرار می‌کند؛ یعنی تجلی مقدس در مکان، دارای بنیان‌های کیهان‌شناسانه است و هر تجلی قدس، فضایی معادل با یک کیهان‌آفرینی است. (همان: ۴۷)

## جهان هستی در اندیشه یونگ

یونگ، مهم‌ترین موانع شناخت را نگاه ماده‌گرایانه می‌داند و معتقد است محدود دانستن پدیده‌ها به ماده، ما را از شناخت واقعی جهان دور می‌کند. به عبارت دیگر، او این باور که وجود فقط جسمانی است را بی معنا می‌داند. (یونگ ۱۳۹۱: ۱۸) نسبت مفاهیم و پدیده‌های مربوط به ماوراءالطبیعه با پدیده‌های عینی در نظریه او، با مفهومی به نام هم‌زمانی تبیین می‌شود. این مفهوم به روابط معنادار بین اتفاقات هم‌زمان در جهان خارج و روان انسان اشاره دارد. او جهان عینی را در ارتباط بسیار نزدیک به روان انسان تعریف می‌کند. به اعتقاد وی «روان ما با ساختمان جهان هماهنگ شده است و آنچه در عالم کبیر اتفاق می‌افتد در کوچک‌ترین و ذهنی‌ترین مرزهای روان نیز رخ می‌دهد.» (همو ۱۳۹۵: ۲۰) بر اساس پدیده هم‌زمانی، جهان عینی و روان انسان به هم مرتبط و موید یکدیگر می‌شوند و حتی می‌توانند در همدیگر تغییر ایجاد کنند. ناخودآگاه انسان

س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ / ۲۷

بین اتفاقاتی که وقوع هم‌زمانشان در ذهن و جهان تصادفی به نظر می‌رسد، رابطه‌ای معنادار ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر ایده هم‌زمانی به پیوند و تاثیر متقابل روح و ماده (ذهنیت و عینیت) اشاره دارد. (یونگ ۱۳۹۵: ۶) این تطابق‌هایی که بین درون انسان و جهان بیرون اتفاق می‌افتد از طریق خرد قابل فهم نیست و درک آن‌ها نیاز به منطقی غیرعلی دارد. یونگ توضیح می‌دهد چگونه روان انسان در عمیق‌ترین لایه‌های خود، از ویژگی‌های فردی عاری شده و ویژگی‌های کلی می‌یابد، به نحوی که ویژگی‌های کلی در نهایت جهانی شده و با بُعد جسمانی انسان یکی می‌شود. (همو ۱۹۶۳: ۶۶)

## انسان در اندیشه الیاده

به باور الیاده در جهان سنتی، انتخاب‌ها و اعمال انسان‌ها تکرار و تقلید اعمالی است که خدایان در آغاز جهان، برای آفرینش و نظم دادن به جهان داشته‌اند. معنای همه اعمال انسان‌ها منوط به تقلید آن عمل اولیه است. (الیاده ۱۹۹۱: ۵) انسان دینی «همواره احساس نیاز می‌کند که در جهانی کامل و به سامان در کیهانی دارای نظم زندگی کند.» (همو ۱۳۹۰: ۳۷) هر ساختنی که انسان انجام می‌دهد بر اساس فعل مقدس آفرینش الهی است و آفرینش جهان مثال اعلی هر حرکت و عمل آفرینش‌گرانه بشری است. (همان: ۳۸) الیاده این تقلید را نشانگر یک هستی‌شناسی متمایز با هستی‌شناسی انسان مدرن می‌داند. در این هستی‌شناسی معنادار بودن افعال و چیزها، منوط به تقلیدشان از اعمال اولیه است. (همو ۱۹۹۱: ۵) در واقع «انسان دیندار تنها می‌تواند در جهانی قدسی زندگی کند؛ زیرا تنها در چنین جهانی است که او در وجود مشارکت می‌جوید و از گونه‌ای هستی واقعی برخوردار می‌شود. این نیاز دینی بیانگر عطش سیری‌ناپذیر وجودشناختی است.» (همو ۱۳۹۰: ۵۵) او توضیح می‌دهد که ترس انسان دینی از بی‌نظمی از جنس همان ترسی است که از عدم و نیستی دارد. (همان: ۵۶) به باور الیاده در این جهان، هم اعمال زیست‌شناختی انسان (خوردن غذا، عشق ورزیدن،

بیان اندیشه و ... تقلیدی از الگوهای الهی است و هم حرکات اعضای بدن و وظایفشان تشبیهی به پدیده‌های کیهانی است و ارزش دینی دارند. این نمادگرایی بیانگر نظامی تکامل یافته از متناظر بودن عالم صغیر و کبیر است؛ برای مثال تشبیه شکم به غار و یا ستون فقرات به محور کیهانی. به نظر الیاده این تشبیهات میان انسان - کیهان از آنجا که بیانگر رازهای ساحت‌های گوناگون وجودی هستند، قابل توجه می‌شوند. بنابراین انسان دینی با خدایان رابطه دارد و از قداست جهان بهره‌مند است. انسان معاصر همان‌طور که ارزش‌های کیهان‌شناختی خود را از دست داده، جسم و بدنش هم فاقد ارزش و معنای دینی و روحانی شده است. (الیاده ۱۳۹۰: ۱۶۵-۱۵۵) باید توجه داشت که انسان با اسطوره و اجرای آیین‌ها و مراسم، زمان زمینی را فراموش می‌کند و به جهان فرازمینی برمی‌گردد. (مختاری و همکاران ۱۴۰۱: ۲۳۳)

الیاده، انسان سنتی و مدرن را مقابل هم قرار می‌دهد و معتقد است بینش انسان سنتی توهم و غیرواقعی نیست، اما عینی و واقعی بودن را باید به طریقی جز آنکه انسان مدرن می‌پندارد، بررسی کرد. (الیاده ۱۹۶۹: ۱۱۹) برای انسان دینی، زمان هم مثل مکان، نه متجانس است نه متصل. انسان دینی در دو نوع زمان زیست می‌کند. زمان مقدس بازگشتنی و تکرارپذیر است. انسان دینی لحظاتی از زمان را تجربه می‌کند که «قدسی»، بازگشتنی و تکرارپذیر است. منشأ این زمان‌ها و ساختارشان متمایز است و توسط خدایان قدسی شده است. (همو ۱۳۹۰: ۶۵-۶۱) انسان دینی به دلیل نیاز و اشتیاق به شباهت خانه‌اش با خانه خدایان، با تقلید از آفرینش خدا عالم صغیر را مقدس می‌کند. (همان: ۵۷)

## انسان در اندیشه یونگ

در اندیشه یونگ، حقیقت انسان در روان او نهفته است. او روان انسان را شامل دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه می‌داند و برای ناخودآگاه، دو بخش فردی و جمعی معرفی می‌کند. (نوربرگ شولتز ۱۳۹۲: ۱۵۴) او خودآگاه فرد را دارای چهار



س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات یاده و یونگ / ۲۹

عملکرد می‌داند که عبارتند از: اندیشه، احساس، مکاشفه و شعور. انسان بوسیله همین چهار عملکرد تجربیات خود را درک می‌کند و به وقایع واکنش نشان می‌دهد. (یونگ ۱۳۹۵: ۳۶۷) اما می‌توان گفت کلیدی‌ترین بحثی که یونگ مطرح می‌کند مفهوم ناخودآگاه جمعی است. او محتویات ناخودآگاه جمعی را کهن‌الگوها می‌داند و معتقد است با شناخت کهن‌الگوها می‌توان ناخودآگاه را شناخت و با شناخت ناخودآگاه، شناخت خویشتن ممکن می‌شود. (باشی ۱۳۹۶: ۲۷) به باور یونگ خرد و سلامت عقلی زمانی به دست می‌آید که در هماهنگی و هارمونی کامل با کهن‌الگوهای مستقر در ناخودآگاه جمعی باشد. (عباسلو ۱۳۹۱: ۸۷-۸۹) این نگاه، کهن‌الگوی خویشتن را مهم‌ترین کهن‌الگوی انسان می‌داند و معتقد است «خویشتن» می‌کوشد به قسمت‌های مختلف شخصیت وحدت دهد. این کهن‌الگو به عنوان معیاری برای هماهنگی بخش‌های خودآگاه و ناخودآگاه عمل می‌کند. انسان در راه خودشناسی، «همان موجود مشخص و بی‌همتایی که هست می‌شود... و طبیعت خود را محقق می‌کند.» (یونگ ۱۹۶۱: ۱۸۳) در واقع کهن‌الگوی خویشتن نمودی از یک نمونه خداگونه در آفرینش انسان است و رسیدن به این نمونه خداگونه نهایت رشد انسان را نشان می‌دهد. مسیر این رشد از خود تا خودِ مثالی است. (غلامپور آهنگر کلایی و همکاران ۱۳۹۵: ۶۸)

مطالعه یونگ بر روی خودش و بیمارانش، او را متقاعد کرد که زندگی در پس اهداف مادی‌اش یک هدف معنوی هم دارد، (دوئن<sup>۱</sup> ۲۰۰۲: ۳) و وظیفه اصلی ما کشف و تحقق خودِ ذاتی ما است. او با استناد به مطالعاتی که در ادیان مختلف از جمله مسیحیت، هندوئیسم، بودیسم و عرفان داشت، به این باور رسید که سفر تحول انسان (خویشتن‌شناسی)، قلب حقیقی همه ادیان است. سفری که برای ملاقات با خویشتن و در عین حال ملاقات با خدا است. (زورانی ۱۳۸۴: ۱۱۵) در نگاه یونگ، خدا، حقیقتی روان‌شناختی است و روان نیز واقعی است. (کوربل<sup>۲</sup>

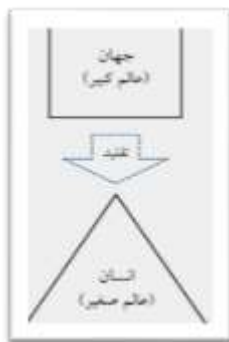
۱۹۹۶: ۳۹) در اندیشه یونگ، خدا واقعیتی است که در روان انسان است؛ زیرا روان هم واقعی است. او خدا را یک کهن‌الگو می‌داند که ارتباطش با انسان، او را به تعادل می‌رساند. به عبارت دیگر خدا فرافکنی روان بر جهان خارج است؛ یعنی اندیشه خدا بر تجربه انسان و شناخت او بر شناخت «خود» متکی است. در واقع کهن‌الگوی «خود»، بازتاب تصویر ذهنی خدا است. (فیروزی و حسینی ۱۳۹۱: ۱۴۴ و ۱۴۵) طبق نظریه یونگ «قشر عمیق ناخودآگاه به زبان تمثیل سخن می‌گوید.» (شایگان ۱۳۸۳: ۲۳۸) به عبارت دیگر «هنگامی که آرکی‌تایپ ظاهر شد، به قالب نماد در می‌آید؛ زیرا نماد در اصل صورت مشهود آرکی‌تایپ ناپیدا است.» (نیومان ۱۹۶۳: ۱-۱۳) ناخودآگاه عریان بر ما ظاهر نمی‌شود، بلکه به شکل نمادها، رویاها و اسطوره‌ها با ما حرف می‌زند. (ضمیران ۱۳۷۹: ۲۳) پروسه خویش‌شناسی و تفرد بوسیله نمادها بیان می‌شود و نمادها می‌توانند وحدت بین خودآگاه و ناخودآگاه را امکان‌پذیر کنند. (یونگ ۱۹۷۱: ۲۸۹) در زیر خلاصه‌ای از تلقی الیاده و یونگ از انسان و جایگاه خدا و دین برای او آورده شده است.

جدول شماره ۶: تلقی الیاده و یونگ از خدا، انسان، و جهان

نظریه پرداز	خدا	انسان	جهان	دین
الیاده	نظم‌دهنده جهان منبع امر مقدس	دین‌ورز و نمادورز رسالت: تقلید از افعال مقدس خدایان	فعل مقدس و خلاق خدایان الگوی مثالی اعمال انسان	خودآگاه، هستی‌شناسی
یونگ	مفهومی روان‌شناختی فرافکنی روان انسان به جهان	میراث‌دار ناخودآگاه رسالت: تحقق خویش‌شناسی	یکی بودن با روان انسان در کنه موثر بر و متأثر از جهان	ناخودآگاه، راه عملی به سوی تفرد

## نسبت جهان و انسان در اندیشه الیاده و یونگ

با توجه به تلقی الیاده و یونگ از مفاهیم خدا، انسان، و جهان می‌توان دریافت که هر یک چه رابطه‌ای بین جهان و انسان قائل هستند. الیاده انسان را به عنوان عالم صغیر نمودی از جهان به عنوان عالم کبیر می‌داند، به گونه‌ای که هر یک از افعال انسان تقلیدی است از افعال خدا. همه اعمال انسان‌ها منوط به تقلید آن عمل اولیه است. (الیاده ۱۹۹۱: ۵) هر چیزی که تقلیدی از آن الگوی مثالی نباشد، فاقد معنا است. (ر.ک. شکل شماره ۱) اما یونگ جهان و انسان را در ارتباطی متقابل می‌بیند، به گونه‌ای که هیچ یک علت دیگری نیست، اما بر یکدیگر مؤثر و مؤید یکدیگر هستند. به باور او، هر چه به لایه‌های عمیق‌تر روان انسان‌ها نزدیک‌تر می‌شویم، ویژگی‌های فردی رنگ می‌بازد و ویژگی‌های مشترک و کلی بیشتر می‌شود، تا جایی که کم‌کم جهانی می‌شود و در نهایت با جنبه جسمانی انسانی؛ یعنی عناصر شیمیایی او در هم می‌آمیزد. از این روست که در اندیشه یونگ، روان و جهان در کنه یکی می‌شوند. پس می‌توان گفت، الیاده رابطه‌ای عمودی و سلسله مراتبی بین انسان و جهان قائل است. به گونه‌ای که انسان می‌کوشد تا تقلیدی هرچه شبیه‌تر از عالم کبیر باشد، اما در دیدگاه یونگ این رابطه افقی است و روان و جهان، هیچ یک علت دیگری نیستند، بلکه مؤثر بر یکدیگر و مؤید یکدیگر هستند. (ر.ک. شکل شماره ۲)



شکل شماره ۱: رابطه جهان و انسان از نظر الیاده (تقلید)



شکل شماره ۲: رابطه جهان و انسان از نظر یونگ (همزمانی)

### مفهوم نمادین مرکز

در این بخش ابتدا مفهوم مرکز به طور عام در اندیشه الیاده و یونگ به بحث گذاشته می‌شود و پس از آن با توجه زبان نمادین، رویکرد آن‌ها (اسطوره‌شناسی) نمادهایی که هریک برای مرکز در جهان خارج تعریف کرده‌اند، معرفی می‌شوند.

### مفهوم نمادین مرکز در اندیشه الیاده

همان طور که گفته شد در اندیشه الیاده مکان، زمان و هستی به دو ساحت متمایز قدسی و غیرقدسی (عرفی) تقسیم می‌شود. برای انسان دین‌ورز، این امور پدیده‌هایی ناهمگون است که بخشی از آن مقدس و بخشی دیگر، عرفی یا نامقدس است. او در توضیح این دو نوع فضا می‌گوید:

«مکان قدسی؛ یعنی جایی که کیفاً متفاوت با فضای کیهانی پیرامونش، یعنی ناحیه‌ای که در درون فضا یا مکان عرفی، منحصر به فرد و از آن متمایز است... فضای عرفی آشکارا در تضاد با فضای قدسی است، زیرا فضای قدسی دارای حدود مشخص و کاملاً ساختارمند است و به اصطلاح «مرکزیت یافته» و «متمركز» است.» (الیاده ۱۳۸۱: ۱۷۷)

از نظر انسان دیندار مکان متجانس و همانند نیست و گسست‌ها و رخنه‌هایی در آن وجود دارد و این عدم تجانس مکانی میان مکان قدسی و همه مکان‌های دیگر

متبلور می‌شود. (الیاده ۱۳۹۰: ۱۶-۱۵) کشف مکان قدسی برای انسان دینی دارای ارزش هستی‌شناسانه است؛ زیرا بدون جهت‌یابی معین هیچ چیز نمی‌تواند شروع شود و صورت پذیرد. از آنجا که هر جهت‌یابی نیاز به یک نقطه ثابت دارد، انسان دینی سعی کرده تا منزل خود را در مرکز عالم بنا کند؛ انسان دینی نیازمند زیستن در جوار یک مرکز و منبع مقدس است و این نیاز دینی عطش غیر قابل رفع او را به هستی قدسی نشان می‌دهد. ترس او از تجانس و بی‌جهتی محیط خود، برابر با ترس او از عدم است. از مهم‌ترین تجلیات این نیاز، تمایل او به ایستادن در قلب هستی و مرکز جهان است. (همو ۱۹۵۹: ۶۴) عطش وجودشناختی انسان دینی به زندگی در فضای قدسی او را به حضور در قلب واقعیت و مرکز جهان ترغیب می‌کند. جایی که هستی از آن آغاز شد و در چهار جهت گسترش یافت؛ زیرا در این نقطه بیشتر از هر جای دیگر به خدایان نزدیک‌تر است. (همو ۱۳۹۰: ۵۶) امر مقدس با تجلی در یک نقطه، فضا را از همگنی خارج و آن را قطبی می‌کند. بدون قطبی‌شدن، هیچ چیزی نمی‌تواند شروع و انجام شود و هرگونه قطبی‌شدن و جهت‌دار شدنی دلیل بر وجود یک نقطه ثابت است. «به همین دلیل است که انسان مذهبی همیشه در جست‌وجوی تثبیت مسکن خود در «مرکز جهان» بوده است. اگر باید در جهان زندگی کرد باید بنیادی گذاشته شود چون هیچ جهانی نمی‌تواند در هیولای تجانس و نسیت مکان کفرآمیز بوجود آید. کشف یا طرح نقطه‌ای ثابت - مرکز - معادل با آفرینش جهان است.» (همو ۱۳۷۵: ۲۲) این مرکز جایی است که زمین، با مراتب بالا و پایین خود (یعنی آسمان و عالم زیرین)، متصل و مرتبط می‌شود. (همو ۱۳۹۰: ۳۰) پس در باور انسان دینی جهان واقعی همواره در مرکز قرار دارد؛ زیرا در این نقطه در سطح، گسست ایجاد می‌شود و از آنجا ارتباط میان سه منطقه کیهانی شکل می‌گیرد. انسان دینی تلاش می‌کند هرچه نزدیکتر به مرکز جهان ساکن شود. او شهر خود را ناف عالم می‌داند و معبد و قصر را به گونه‌ای عمودی مرکز عالم. (همان: ۳۶) الیاده رمزپردازی مرکز را شامل نمادهای سه مجموعه معرفی می‌کند که مکمل هم هستند. اول، «کوه

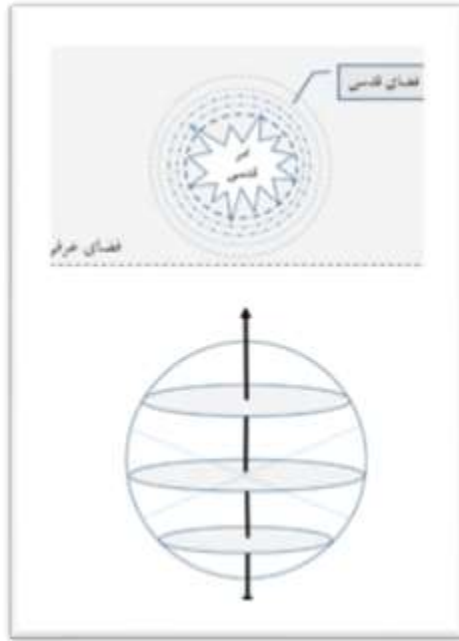
مقدّس» که با قرارگیری در مرکز جهان آسمان و زمین را به هم مرتبط می‌کند. دوم، بناها، کاخ‌ها، معابد، و حتی شهرها که با «کوه مقدّس» هم‌نظیر شده و مرکز تلقی می‌شوند. سوم، از آنجا که از این معابد و شهرهای مقدّس، محور جهان عبور می‌کند، آن‌ها محل ارتباط و اتصال مراتب مختلف کیهان (آسمان، جهان، عالم زیرین) هم هستند. (الیاده ۱۳۷۶: ۳۵۳ و ۳۵۲) عنصری که در مرکز قرار می‌گیرد و ساحت‌ها و مراتب مختلف کیهان را به هم پیوند می‌دهد و مفهوم ستون کیهانی را به ذهن متبادر می‌کند. ستون‌های کیهانی به عنوان محور عالم، آسمان را نگه می‌دارند و راه را به آسمان باز می‌کنند و فقط در مرکز عالم می‌توانند باشند. پس معبد یا شهر مقدّس که محل تلاقی سه منطقه کیهان است، «مرکز جهان» محسوب می‌شود، چون محور عالم از آنجا می‌گذرد. اندیشه ستون کیهانی در مرکز عالم حتی در معماری خانه هم متجلی می‌شود. دیرک چادر و خیمه و یا ستون مرکزی خانه، نقش آیینی محور عالم را دارد. (همو ۱۳۸۱: ۱۹۴) بنابراین این مرکز که سه ساحت کیهانی را به هم ربط می‌دهد «با تصویر ستون کیهانی به نمایش می‌آید که فوراً زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهد و آن‌ها را برپا نگه می‌دارد و پایه آن در عالم زیرین قرار دارد. ستون کیهانی از این دست فقط ممکن است در مرکز عالم باشد؛ زیرا کل جهان مسکون در اطراف آن گسترش می‌یابد.» (همو ۱۳۹۰: ۳۰)

یکی دیگر از مصداق‌های نمادگرایی مرکز جهان، کوه کیهانی است که زمین و آسمان را پیوند می‌دهد و مرکز عالم پنداشته می‌شود. در بسیاری از باورهای قومی و آیینی، انسان‌ها سرزمین خود را مرتفع‌ترین نقطه روی زمین می‌دانند؛ زیرا نزدیک‌ترین نقطه به آسمان و مقدّس است. (همو ۱۳۹۰: ۳۲) شهرها و مکان‌های مقدّس بسیاری به قلّه کوه تشبیه شده‌اند. با همین تعبیر اورشلیم و صیهون در طوفان غرق نشدند و یا کعبه مرتفع‌ترین نقطه زمین پنداشته می‌شود. معبد یا شهر

س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ / ۳۵

مقدّس از آن رو که در مرکز کیهان است، نقطه تلاقی سه مرتبه کیهانی است. (الیاده ۱۳۷۶: ۳۵۳) در نظریات الیاده علت تقدّس کوه قرارگرفتن آن در مرکز زمین است. کوه و معبد و شهر و ... مقدّس هستند؛ زیرا از شان و منزلت «مرکز» برخوردارند. در باره همانندی مکان‌های مقدّس با کوه کیهانی می‌توان به این اشاره کرد که بسیاری از اقوام، شهر خود را در مرکز جهان می‌پنداشتند. شهر بابل را «باب خدایان» می‌دانسته‌اند و یا به باور یهودیان، بیت‌المقدس و کوه صیهون از آنجا که مرکز و مرتفع‌ترین نقطه جهان است در طوفان نوح غرق نشده است و یا مسلمانان معتقدند بلندترین جا روی زمین، کعبه است و چون ستاره جدی بر فراز آن نشان می‌دهد که درست در نقطه مقابل مرکز فلک قرار دارد. (همو ۱۳۸۱: ۲۸)

دیگر عنصر طبیعی که می‌تواند با نزول قداست در یک مکان بدون دخالت انسان، آن فضا را قدسی کند، درخت کیهانی است. «این درخت غالباً در مرکز جهان قرار گرفته و منشاء حیات و زندگی در عالم است - در انبوهی از اساطیر و افسانه‌ها درختی کیهانی که رمز عالم به شمار می‌رود، درخت یا ستونی مرکزی که نگاه‌دار جهان است، درخت زندگی یا درختی اعجاز‌آمیز که خورنده میوه‌اش، عمر جاودان می‌یابد و .. هست.» (همو ۱۳۷۶: ۹۷) در بسیاری از اساطیر، درختی کیهانی وجود دارد که رمز عالم است. این درخت عموماً هفت شاخه دارد و در برابر هفت آسمان است، این درخت یا ستون مرکزی نگاه‌دار جهان است. این درخت واقعیت مطلق و سرچشمه زندگی و قداست را در خود دارد و به همین دلیل در مرکز جهان است. (همو ۱۳۷۶: ۳۵۵ و ۳۵۶) «بدین معنی که درخت، واقعیت مطلق و سرچشمه زندگی و قداست را در خود دارد و از این لحاظ، در مرکز جهان واقع است.» (همانجا) به باور الیاده همه نمادهای دیگر، واقعیت ناب (مثل درخت بی‌مرگی، چشمه جوانی و ...) نیز در مرکز قرار دارند. (همو ۱۳۸۱: ۳۱) این نمادها بر هم منطبق بوده، محل نزول قداست از آسمان بر زمین و گذار از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر هستند.



شکل شماره ۳: مفهوم نمادین مرکز در اندیشه‌ی یاده (عامل قطبی شدن فضا و ارتباط سطوح عمودی هستی)

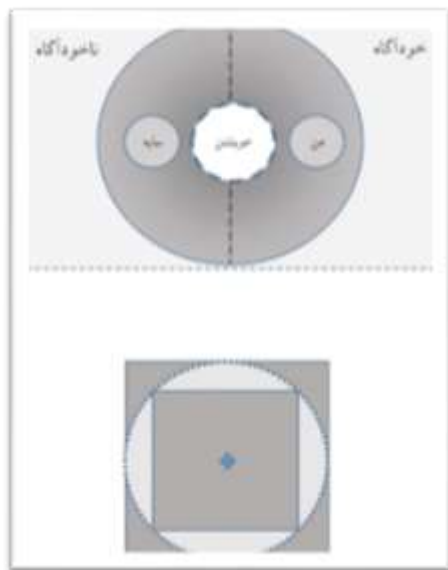
### مفهوم نمادین مرکز در اندیشه‌ی یونگ

یونگ با تعیین ساختار فردی و جمعی ضمیر ناخودآگاه و بررسی بلنمدت تصویرهای غیرارادی در رؤیای بیماران دریافت که در طول زندگی، رؤیاهای هر فرد به دور مرکزی توسعه می‌یابد که هسته‌ی معنایی آن پنهان است و همواره در سطحی عمیق‌تر از ادراک پیشین او قرار دارد. با پیشروی این روند آگاهی نسبت به وحدت وجود فرد با جهان به تدریج حاصل می‌شود و یونگ به تبعیت از متافیزیک هندوئیسم، به آن ماندالا می‌گوید. این تغییر تدریجی مرکزیت از خود آگاه فرد به سوی شناختی وسیع‌تر و ژرف‌تر از خود، از راه گفت‌وگو میان ضمیر خودآگاه با تصاویر نمادین صورتهای نوعی برخاسته از عمیق‌ترین سطوح ضمیر ناخودآگاه جمعی (کهن‌الگوها) تحقق می‌یابد. فرآیند تحقق خویشتن که



یونگ آن را فرایند تفرد یا فردانیت می نامد اغلب در رؤیایها به شکل تصاویر متقارن و دارای مرکزیت نمود می یابد. بر این مبنا، او ماندالا<sup>۱</sup> را دوباره در اندیشه مدرن مطرح کرد. یونگ در کتاب *خاطرات رؤیا و ...* می نویسد: «من هر روز صبح در دفترچه ام ترسیمات دایره ای کوچکی می کشیدم که به نظر می رسید مطابق با وضعیت روانی من در آن لحظه بود. تنها به تدریج فهمیدم که ماندالا واقعا چیست: «خویشتن»، تمامیت شخصیت، که اگر همه چیز خوب پیش برود هماهنگ (متحد) است.» (یونگ ۱۹۶۳: ۱۹۵ و ۱۹۶) ماندالا که در زبان سانسکریت، دایره معنی شده است یک ترکیب هندسی معنوی یا آیینی از نمادهایی از ادیان هندی بودایی یا ادیان شیتویی ژاپن است که نمادی از خدایان، بهشت و یا معابد حقیقی است. (تنبی<sup>۲</sup> ۲۰۰۱: ۱۸۶-۱۸۴) شکل اصلی بیشتر ماندالاها مربعی است با چهار دروازه شامل یک دایره با یک نقطه مرکزی. هر دروازه فرم کلی اش شبیه T است. ماندالاها عموماً تعادل شعاعی دارند. گویی ماندالا همه هستی و محتویاتش را به سمت وحدت و کمال هدایت می کند و تضمینی است برای جلوگیری از گسست روانی انسان مدرن. (اتونی ۱۳۸۹: ۱۸) یونگ معتقد است آثار و ابنیه ای که با الگوی ماندالا ساخته شده باشند، به عنوان یک فرافکنی از کهن الگوی خویشتن، نماد وحدت روانی بوده و بر روان افراد مرتبط با آنها اثر می گذارند. (یونگ ۱۳۹۵: ۳۸۰-۳۶۵) زیرا کهن الگوی خویشتن در واقع مظهر عمیق ترین لایه ناخودآگاه است که خودآگاه و ناخودآگاه انسان را به هم پیوند می زند. این کهن الگو بسیار به نمادهایش به ویژه ماندالا وابسته است. ماهیت نمادین ماندالا می تواند به انسان کمک کند که بتدریج به سطوح عمیق تری از ناخودآگاه دست یابد و نهایتاً به سالک کمک کند که یک احساس عارفانه یگانگی با وحدت کامل که از کیهان در همه اشکال خودش برآمده تجربه کند. (فونتانا ۲۰۰۵: ۱۰) ماندالا همچنین نشان دهنده یگانگی و هماهنگی ذهن (نفس، دنیای درون) و عین (دنیای برون) است. (پاینده ۱۳۸۵: ۱۹۵) پس می توان گفت، خویشتن به عنوان مرکز

روان ما، با پیام‌هایش شخصیت ما را به سوی یکپارچگی و کمال هدایت می‌کند. نماد کامل این کهن‌الگو در جهان خارج ماندالا است که جهان و روان انسان را به سوی وحدت و تمامیت می‌برد.



شکل شماره ۴: مفهوم نمادین مرکز در اندیشه یونگ (خویشتن؛ مرکز اتحاد خودآگاه و ناخودآگاه)

### نتیجه

همان طور که گفته شد مرکز مفهومی عام و جامع است که همواره در تکوین پدیده‌های هستی نقش داشته است. به علاوه در بسیاری از حوزه‌ها، انسان برای درک و شناخت یک پدیده، ابتدا برای آن مرکزی متصور می‌شود و سپس فهم ماهیت پدیده را با فهم ماهیت مرکز آن آغاز می‌کند؛ برای مثال قائل شدن مرکزی برای اتم، بدن انسان و کره زمین و شروع شناخت هریک با بحث بر سر ماهیت مرکزشان. از این رو بحث بر سر مفهوم مرکز چیزها مهم و بنیادین به نظر می‌رسد که موضوع این پژوهش است. از طرف دیگر، ماهیت مرکز پدیده‌ها،

منبعث از نگرشی است که به جهان هستی اتخاذ شده و مرکزی که برای آن تصور شده است. به عبارت دیگر مؤلفه‌های هستی‌شناسانه، در شناخت ما از مفهوم مرکز بسیار تعیین‌کننده است. بنابراین با توجه به اهمیت نگرش هستی‌شناسانه در مواجهه با مفهوم مرکز، این پژوهش با رویکرد اسطوره‌شناختی به شناخت مرکز پرداخته است؛ زیرا از طرفی اسطوره‌شناسی به بحث‌های مفصل در باره هستی و چیستی جهان هستی می‌پردازد و از طرف دیگر به نظر می‌رسد مرکز مفهومی رمزی و نمادین دارد.

با اتکاء به نظریات الیاده و یونگ به عنوان دو اسطوره‌شناس در حوزه‌های متفاوت، دیده می‌شود که هر دو، مفهومی رمزی برای مرکز جهان متصور هستند و نمادهایی برای این مفهوم در جهان خارج معرفی می‌کنند. الیاده با ارائه دوگانهٔ قدسی - عرفی معتقد است، انسان دینی (به مثابهٔ عالم صغیر) در پی تقلید از افعال مقدس خدایان (به مثابهٔ عالم کبیر) هستند. او عطشی ذاتی به زیستن در فضای قدسی دارد و زیستن در فضای بی‌جهت و متجانس او را به وحشت می‌اندازد. بنابراین به طرق مختلف، مرکزی را کشف و یا فرافکنی می‌کند تا زندگی و جهانش را قطبی و معنادار کند. این مرکز همچنین ارتباطی عمودی بین سه ساحت مختلف هستی برقرار می‌کند. نمادی که او برای این مفهوم معرفی می‌کند، ستون کیهانی است که در اشکال دیگرش به شکل درخت کیهانی و یا کوه کیهانی هم متبلور می‌شود. یونگ اما با نگاه روان‌شناسانهٔ خود، حقیقت را در روان انسان جست‌وجو می‌کند و معتقد است بین جهان و روان انسان رابطه‌ای معنادار به نام هم‌زمانی وجود دارد. به نحوی که هیچ یک، علت دیگری نیستند، اما هر دو بر هم موثر هستند و یکدیگر را تایید می‌کنند. او با تقسیم روان به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه، رسالت انسان را ایجاد وحدت بین این دو بخش می‌داند و مرکز این اتحاد را کهن‌الگوی خویشتن می‌نامد. یونگ، ماندالا را به عنوان نماد کهن‌الگوی خویشتن در جهان خارج معرفی می‌کند که همان طور که خویشتن، روان انسان را به وحدت و کمال می‌رساند، ماندالا نیز به هستی پیرامون خود وحدت می‌بخشد. بنابراین می‌توان گفت در شناخت مفهوم مرکز،

بُعدِ نمادین و رمزی آن بسیار حائز اهمیت است و تجربه و درک آن، ریشه در مؤلفه‌های هستی‌شناسانه نظام معرفتی مربوطه دارد.

نظریات این دو اندیشمند ظرفیت‌های فراوان و متفاوتی برای پرداختن به مفهوم مرکز در حوزه‌های مختلف، از جمله معماری دارد. با توجه به وجوه سه‌گانه معماری شامل کالبد، کارکرد، و معنا، به نظر می‌رسد تلقی یونگ از مفهوم مرکز بتواند برای مطالعه وجه کالبدی مرکز در معماری ره‌گشا باشد و شاید مشهودترین مصداق قابل بررسی آن را به توان تبدیل مربع به دایره در گنبد دانست. همچنین تلقی الیاده از مفهوم مرکز، ظرفیت بالایی برای پرداختن به وجه معنایی مرکز در معماری دارد، به‌ویژه در مطالعاتی با رویکردهای ذهنیت‌عامه در معماری. بدین ترتیب این مقاله فتح بابی برای بهره‌گیری از نظریات اسطوره‌شناسانه در مطالعه مفهوم مرکز در معماری است.

## کتابنامه

اتونی، بهروز. ۱۳۸۹. «نگاره ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسه اسطوره‌ای و عرفان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۲۱. صص ۹-۴۲.

20.1001.1.20084420.1389.6.21.1.0

اردلان، نادر و لاله بختیار. ۱۳۷۹. *حس وحدت: سنت عرفانی در معماری ایرانی*. ترجمه حمید شاهرخ با پیش‌گفتاری از سید حسین نصر. چ ۱. تهران: خاک.

آرنهایم، رودولف. ۱۳۹۰. *پویه‌شناسی صور معماری*. ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی. تهران: سمت.

الکساندر، کریستوفر. ۱۳۹۰. *سرشت نظم. ساختارهای زنده در معماری*. ترجمه رضا سیروس صبری، علی اکبری. تهران: پرهام نقش.

الیاده، میرچا. ۱۳۷۶. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۶۸. *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی*. ترجمه نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: آگاه.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۸۱. *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*. ترجمه جلال ستاری. جهان اسطوره‌شناسی (۶). تهران: نشر مرکز.

- س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ — مفهوم نمادین «مرکز» با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ / ۴۱ الیاده، میرچا. ۱۳۹۰. *مقالات و نامقالات*. ترجمه بهزاد سالکی. چ ۳. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- باشی، مهدیس. ۱۳۹۶. «حضور در بنای تاریخی در راستای خودشناسی (باتاکید بر نظریه ی یونگ)». پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه هنر اصفهان
- بزرگ بیگدلی، سعید، هیبت الله اکبری گندمانی و علیرضا محمدی کله سر. ۱۳۸۶. «نمادهای جاودانگی (تحلیل و بررسی نماد دایره در متون دینی و اساطیری)». *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهرگویا)*. ش ۱. صص ۷۹-۹۹
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۱. *پژوهشی در اساطیر ایران*. ویراستار کتایون مزداپور، چ ۴. تهران: آگه.
- بتولی، محمدعلی. ۱۳۷۶. با یونگ و سهروردی مبانی فلسفی و عصب شناختی نظریه یونگ، چ ۱. تهران: اطلاعات
- پاینده، حسین. ۱۳۸۵. *نقد و دموکراسی ادبی (جستارهایی در نظریه و نقد ادبی)*. تهران: نیلوفر.
- پرتوی، پروین و باقریان، محمدصابر. ۱۳۹۵. «بررسی مقایسه ای-تطبیقی معنای مرکز در آراء مکتب اصفهان و اندیشه هایدگر». *باغ نظر*. سال ۱۴. ش ۴۸. صص ۳۰-۱۷.
- JR\_BAGH-14-48\_002
- پیروی ونک، مرضیه. ۱۳۹۵. «معرفی معیار برای تحقیق تطبیقی مبتنی بر دیدگاه کری واک». *مطالعات تطبیقی هنر*. سال ششم. ش ۱۱. صص ۱-۱۰.
- [20.1001.1.23453842.1395.6.11.10.3](https://doi.org/10.1001.1.23453842.1395.6.11.10.3)
- پیرنیا، محمدکریم. ۱۳۹۲. *سبک شناسی معماری ایرانی*. به کوشش غلامحسین معماریان. تهران: غلامحسین معماریان
- تیرانداز، ناهید، ابوالقاسم اسماعیل پورمطلق و عبدالحسین فرزاد. ۱۴۰۱. «تحلیل منظومه مانلی نیمایوشیج بر پایه نقد کهن الگویی یونگ». *ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۸. ش ۶۸. صص ۴۳-۶۹.
- 10.30495/MMLQ.2021.1927282.2745
- جعفری، حسن. ۱۳۸۷. «دین و اسطوره: بررسی فلسفی نظریه میرچا الیاده پیرامون اسطوره». *پژوهشنامه ادیان*. س ۲. ش ۴. صص ۴۷-۷۴.
- [20.1001.1.20080476.1387.2.2.3.4](https://doi.org/10.1001.1.20080476.1387.2.2.3.4)
- حبیبی، سیدمحسن. ۱۳۹۷. *از شار تا شهر: تحلیلی تاریخی از مفهوم شهر و سیمای کالبدی آن: تفکر و تأثر*. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- زروانی، مجتبی. ۱۳۸۴. «یونگ و دین». *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۱۱. صص ۱۱۳-۱۳۲.

۴۲ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی \_\_\_\_\_ مرضیه ثابت اقلیدی - محمدتقی پیربابایی

سلمانی نژاد مهرآبادی، صغری. ۱۳۹۳. «واکاوی برخی اشکال کهن‌الگوی ماندالا در ناخودآگاه قومی طاهر صفارزاده». فصلنامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی. س ۲. ش ۳. صص ۳۸-۵۷. شایگان، داریوش. ۱۳۸۳. بت‌های ذهنی خاطره ازلی. تهران: امیرکبیر. شولتز، دوآن. ۱۳۹۲. نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سید محمدی. تهران: نشر ویرایش ضیمران، محمد. ۱۳۷۹. گذار از جهان اسطوره به فلسفه. تهران: هرمس. عباسلو، احسان. ۱۳۹۱. «نقد کهن‌الگو گرایانه». کتاب ماه ادبیات. ش ۶۸. صص ۸۵-۹۰. علمی، قربان. ۱۳۹۳. «الیاده و هستی‌شناسی مقدس». پژوهش‌های هستی‌شناختی. ش ۵. صص ۲۱-۱.

20.1001.1.23453761.1393.3.5.1.0

غلامپور آهنگر کلایی، لیلا، محمود طاووسی و شهین اوجاق علیزاده. ۱۳۹۵. جستارهای ادبی. ش ۱۹۴. صص ۴۵-۷۱.

10.22067/JLS.V49I3.62514

فیروزی، جواد و حسینی، زینت. ۱۳۹۱. «خدا در اندیشه یونگ». فلسفه دین. دوره نهم. ش ۲. صص ۱۳۱-۱۴۸.

10.22059/JPHT.2012.30282

مخبر، عباس. ۱۳۹۶. مبانی اسطوره‌شناسی. تهران: نشر مرکز  
مختاری، مهسا، نیما ولی‌بیگو مرجان خان‌محمدی. «مطالعه مقایسه‌ای ساختارهای ماهوی اسطوره، در جهان سنت و پس از ظهور مدرنیته». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۸. ش ۶۷. صص ۲۵۰-۲۲۵.

10.30495/MMLQ.2022.1943657.2911

ندیمی، ضحی و همکاران. ۱۳۹۳. «اطوار مرکز، تحلیلی بر مراتب مفهوم مرکز در معماری». دوفصلنامه مطالعات معماری ایران. ش ۵. صص ۱۲۹-۱۱۵.

مندگاری، کاظم و ضحی ندیمی. ۱۳۹۵. «واکاوی اصول قوام‌بخش حاکم بر مراتب مفهوم مرکز». نشریه معماری اقلیم گرم و خشک. س ۴. ش ۴. صص ۴۷-۳۳.

20.1001.1.26453711.1395.4.4.3.1

نوربرگ شولتز. کریستین. ۱۳۸۱. معماری: حضور، زبان و مکان. ترجمه علیرضا سید احمدیان. تهران: مؤسسه معمار نشر.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۵۳. هستی، فضا، معماری، ترجمه محمد حسن حافظی. تهران: مؤسسه معمار نشر.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۹۵. انسان و سمبل‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: نشر جامی.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۹۱. روان‌شناسی و دین. ترجمه فواد روحانی. چ ۷. تهران: شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی

\_\_\_\_\_ . ۱۳۷۲. جهان‌نگری. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. توس.

## English sources

- Alexander , Ch. 2002. The nature of Order. Berkley California. Published by The center for Environmental Structure.
- Arnheim, R. 1988. The power of center: A study of composition in the visual Arts. London, England. University of California press
- Corbell, Lionel, 1996, The Religious Function of the Psyche, First ed ,. Routledge
- Dunne. C. 2002 "Prelude" Carl Jung: Wounded Healer of the Soul: An Illustrated Biography .Continuum International Publishing Group.
- Eliade, M. 1991, The Myth of the Eternal Return, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ . 1986. Symbolism, the Sacred, and the Arts, ed .Diane Apostolos-Cappadona, New York: Crossroad company
- \_\_\_\_\_ . 1963. Myth and Reality, tr. W. R. Trask. New York : Harper Torchbooks
- \_\_\_\_\_ . 1959, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. Translated by Willard R. Trask. New York: Harcourt Brace.
- \_\_\_\_\_ . 1969. the quest; history and meaning in Religion. Chicago and London: the University of Chicago press.
- Jung ,C. G. 1961. Two essays on analytical psychology. New York: Meridian
- \_\_\_\_\_ . 1963. Memories, Dreams, Reflections. New York: Pantheon Books
- \_\_\_\_\_ . 1971. Psvchological Types: The Collected Works. Volume 6. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fontana, D. 2005. Meditating with Mandalas. Duncan Baird
- Huff, Dietrich. 1987. "Firuzabad." In Iranian Cities, edited by Mohammad Y. Kiani, 75–117. Tehran: Ministry of Islamic Guidance of Iran,
- Lethaby, W.R. 2004. Architecture, Mysticism and Myth. Dover Publications. First publish:1982
- Lachman, G 2010. Jung the Mystic. New York: Tarcher/ Penguin.
- Neumann, Erich. 1963 (2<sup>nd</sup> ed), *The Great Mother*. Bollingen, Princeton University Press ISBN 0-691-01780-8
- Tanabe, W. J. 2001. "Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography" *Japanese Journal of Religious Studies*. 28 (1/2): 186–188. JSTOR 30233691

## References (In Persian)

- Abbās-lū, Ehsān. (2012/1391SH). “*Naqde Kohan-olgū Garāyāne*”. *Book magazine of the month of literature*. No. 68. Pp. 85- 90.
- Alexander, Christopher. (2011/1390SH). *Serešte Nazm. Sāxtārkhā-ye Zende dar Me'mārī (The nature of Order)*. Tr. by Rezā Sīrūs Sabrī and Alī Akbarī. Tehrān: Parhām Naqš.
- Ardalān, Nāder and Baxtiyār, Lāleh. (2000/1379SH). *Hesse Vahdat: Sonnete Erfānī dar Me'mārī-ye Irānī*. Tr. by Hamīd Sāhrox Bā Pīš-goftārī az Seyyed Hoseyn Nasr. Tehrān: Xāk.
- Arnheim, Rudolf. (2011/1390SH). *Pūye-šenāsī-ye Sovare Me'mārī (The dynamics of architectural form: based on the 1975 Mary Duke Biddle lectures at the cooper Union)*. Tr. by Mehr-dād Gayyūmī Bīd-hendī. Tehrān: Samt.
- Bahār, Mehr-dād. (2002/1381SH). *Pazūhešt dar Asātīre Irān*. Ed. by Katāyūn Mazdā- pūr. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Āgah.
- Batūlī, Mohammad- alī. (1997/1376SH). *Bā Jung va Sohrevardī Mabānī-ye Falsafī va Asab- šenāxtī-ye Nazarīye-ye Jung*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Ettel'āt.
- Bāšī, Mahdīs. (2017/1396SH). “*Hozūr dar Banā-ye Tārīxī dar Rāstā-ye Xod-šenāsī (bā Ta'kīd bar Nazarīye-ye Jung)*”. *Master's thesis. Isfahan university of art*.
- Bozorge Bīgdelī, Sa'īd and Akbarī Gandomānī, Habībo al-llāh & Mohammadī Kale-sar, Alī-rezā. (2007/1386SH). “*Namādhā-ye Jāvedānegī (Tahlīl va Barrasī-ye Namāde Dāyere dar Motūne Dīnī va Asātīrī)*”. *Research paper on Persian language and literature (Gohar Goya)*. No. 1. P. 79- 99.
- Eliade, Mircea. (1989/1368SH). *Āyīnhā va Namādhā-ye Āšnā-sāzī (Rites and symbols of initiation the mists ries of Birth and Rebirth)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Āgāh.
- Eliade, Mircea. (2011/1390SH). *Moqaddas va nā- Moqaddas (The sacred and the profane; the nature of religion)*. Tr.by Behzād Sālekī. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Eliade, Mircea. (2002/1381SH). *Ostūre va Ramz dar Andīshēhā-ye Mircea Eliade (Eliade, Mircea -- Criticism and interpretation)*. Tr. by Jallāl Sattārī. *World Magazine of Mythology*. No. 6. Tehrān: Markaz.
- Eliade, Mircea. (1997/1376SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- Elmī, Qorbān. (2014/1393SH). “*Eliade va Hastī-šenāsī-ye Moqassas*”. *Journal of ontological research*. No. 5. Pp. 1- 21.
- Etonī, Behrūz. (2010/1389SH). “*Negāre-ge Māndelā, Rīxtāre Sāxte Ostūre, Hemāse-ye Ostūreh-ī and Erfān*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 21. Pp. 9- 42.



- Fīrūzī, Javād and Hoseynī, Zeynab. (2012/1391SH). “*Xodā dar Andīš-ye Jung*”. *Philosophy of Religion Magazine*. 9<sup>th</sup> Year. No. 2. Pp. 131-148.
- Habībī, Seyyed Mohsen. (2018/1397SH). *az Šār tā Šahr: Tahlīlī Tārīxī az Maḥūme Šahr va Šīmā-ye Kālbādī-ye Ān: Tafakkor va Ta’assor*. Tehrān: Tehran University Printing and Publishing Institute.
- Ja’farī, Hasan. (2008/1387SH). “*Dīn va Ostūre: Barrasī-ye Falsaftī-ye Nazarīyye-ye Mircea Eliade Pīrāmūne Ostūre*”. *Research Journal of Religions*. 2<sup>nd</sup> ed. No. 4. Pp. 47- 74.
- Jung, Carl Gustav. (2016/1395SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and his symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltānīyeh. Tehrān: Jāmī.
- Jung, Carl Gustav. (1993/1372SH). *Jahān-negarī*. Tr. by Jallāl Sattārī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Tūs.
- Jung, Carl Gustav. (2012/1391SH). *Ravān-šenāsī va Dīn (Psychologie et religion)*. Tr. by Fo’ād Rowhānī. 7<sup>th</sup> ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Mandegārī, Kāzem and Nadīmī, Zahī. (2016/1395SH). “*Vā-kāvī-ye Osūle Qavām-baxše Kākem bar Marātebe Maḥūme Markaz*”. *Journal of hot and dry climate architecture*. 4<sup>th</sup> Year. No. 4. Pp. 33- 47.
- Moxber, Abbās. (2017/1396SH). *Mabānī-ye Ostūre-šenāsī*. Tehrān: Markaz.
- Moxtārī, Mahsā and Valī-beyg, Nīmā & Marjān Xān-mohammādī. “*Motāle’e-ye Moqāyeseh-ī Sāxtārḥā-ye Māhovī-ye Ostūre, dar Jahāne Sonnat va Pas az Zohūre Modernūte*”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 18<sup>th</sup> Year. No. 67. Pp. 225- 250.
- Nadīmī, Zahī and Others. (2014/1393SH). “*Atvāre Markaz, Tahlīlī bar Marātebe Maḥūme Markaz dar Me’mārī*”. *Two Quarterly Journal of Iranian Architectural Studies*. No. 5. Pp. 115- 129.
- Norberg-Schulz, Christian. (1974/1353SH). *Hastī, Fazā, Ma’mārī (Existence, space & architecture)*. Tr. by Mohammad-hasan Hāfezī. Tehrān: Memar Nashr Institute.
- Norberg - schulz, Christian. (2002/1381SH). *Me’mārī: Hozūr, Zabān va Makān (Presence, language, Place & Architecture)*. Tr. by Alī-rezā Seyyed Ahmādīyān. Tehrān: Memar Nashr Institute.
- Pāyande, Hoseyn. (2006/1385SH). *Naqd va Demokrāsī-ye Adabī (Jostārḥā-yī dar Nazarīyye va Naqde Adabī)*. Tehrān: Nīlūfar.
- Partovī, Parvīn and Bāqerīyān, Mohammad-sāber. (2016/1395SH). “*Barrasī-ye Moqāyeseh-ī- Tatbīqī-ye Ma’nā-ye Markaz dar Ārā’e Maktabe Esfahān va Andīše-ye Heidegger*”. *Bagh Nazar magazine*. 14<sup>th</sup> Year. No. 48. Pp. 17- 30.
- Pīrāvī-vanak, Marzīyye. (2016/1395SH). “*Mo’arrefī-ye Me’yār Barāye Tahqīqe Tatbīqī Mobtanī bar Dīd-gāhe Kerry Walk*”. *Journal of Comparative Art Studies*. 6<sup>th</sup> Year. No. 11. Pp. 1- 10.

Pīr-nīyā, Mohammad-karīm. (2013/1392SH). *Sabk- šenāsī-ye Me'mārī- ye Irānī. With the Effort of Qolām-hoseyn Me'māriyān*. Tehrān: Qolām-hoseyn Me'māriyān.

Qolām-pūr, Āhan-gar Kalāyī, Leylā and Tāvūsī, Mahmūd & Ojāq Alī-zāde, Šāhīn. (2016/1395SH). *Jastārhā-ye Adabī*. No. 194. Pp. 45- 71.

Salmānī-nežād Mehr-ābādī, Soqrā. (2014/1393SH). “*Vā-kāvī-ye Barxī Aškāle Kohan-olgūye Māndelā dar Nā-xod-āgāhe Qomī-ye Tāher Saffār-zāde*”. *Literary and rhetorical research quarterly*. 2<sup>nd</sup> Year. No. 3. Pp. 38- 57.

Šāyegān, Dāryūš. (2004/1383SH). *Bothā-ye Zehnī-ye Xātere-ye Azalī*. Tehrān: Amīr-kabīr.

Schultz, Duane P. (2013/1392SH). *Nazarīyyehā-ye Šaxsīyyat (Theories of personality)*. Tr. by Yahyā Seyyed Mohammādī. Tehrān: Vīrāyeš.

Tīr-andāz, Nāhīd and Abo al-qāsem Esmā'īl-pūr Motlaq & Abdo al-hoseyn Farzād. (2022/1401SH). “*Tahlīle Manzūme Mānelī Nīmā Yūšjī bar Pāye-ye Naqde Kohan-olgūyī-ye Jung*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 18<sup>th</sup> Year. No. 68. Pp. 43- 69.

Zarvānī, Mojtabā. (2005/1384SH). “*Jung va Dīn*”. *Journal of Faculty of Human Sciences, University of Tehran*. No. 11. Pp. 113- 132.

Zeymarān, Mohammad. (2000/1379SH). *Gozār az Jahāne Ostūre be Falsafe*. Tehrān: Hermes.

# Abstracts of Articles in English

## The Symbolic Concept of "Center:" The Comparative Study of the Eliade's and Jung's Theories

**Marziyeh Sābet Eghlidi**

Ph. D. Candidate of Islamic Architecture, Tabriz Islamic Arts University

**Mohammadtaqhi Pirbābaei**

The Professor of Architecture and Urbanism, Tabriz Islamic Arts University

The concept of the center plays a crucial role in understanding and explaining various phenomena in the universe. Many scholars rely on their perception of this concept to establish the ontological foundations of their respective disciplines. The present study employs an analytical-comparative approach to examine the symbolic concept of the center, drawing upon the theories of two distinguished mythologists, namely Mircea Eliade and Carl Gustav Jung. The primary focus is to investigate the symbolic concept of the center as perceived by Eliade and Jung, and its manifestation in the external world. To address this query, the paper initially explores the perspectives of the two scholars concerning the world, man, and the relationship between them. Subsequently, the concept of the center in their epistemological framework is explained, and finally, the symbols associated with this concept in the external world, as introduced by their symbolic viewpoints, are presented. Eliade regards the center as the starting point of creation, where the various levels of existence are connected to each other. He introduces the cosmic pillar as a symbol of this concept. On the other hand, Jung seeks to understand the human psyche and introduces the archetype of self as the center of the psyche. The mandala is introduced as a symbol of this archetype in the external world.

**Keywords:** The Center, Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Symbol, Mythology.

---

\*Email: M.sabet@tabrizau.ac.ir

\*\*Email: pirbabaei@tabriziau.ac.ir

Received: 2023/02/11

Accepted: 2023/04/04