

## The analysis of time archetype in Hafez poetry

Abbas Mohammadian\*  
Parvin Hashempour\*\*  
Mahin Mirzabayati\*\*\*

### Abstract

Jung believed that all of us have a very dark side in our identity which is called the collective unconscious. After analyzing the collective unconscious, Jung applied the concept of archetypes extensively in his works. The images and dispositions resulting from the recurrent experiences of our ancestors in our unconscious mind as well as the contents of the collective unconscious common among all human being are called archetypes. Archetypes including time, mother representation, anima, animus, shadow, self, re-birth and hero are among the most important contents of the collective unconscious. In Jung psychology, time has a very deep, broad and mysterious meaning.

The concept of time is one of the oldest issues that has widely preoccupied the mind of the common folks and intellectuals and has a very prolonged history in the Iranian and world culture in such a way that, they considered time as one of the gods and even the God of the gods. Eternality, permanence, consistency, Alasti testament, paradise, cycle and circle are among the related concepts of time. These concepts are the thousand year old heritages from our parents that have been kept in the deep unconscious mind of human across generations and integrate us into the inception and commencement of the world of being. The poems of Hafez posses a very precious treasure of the time archetypes whose knowledge opens a new horizon to the mysterious world of his poems.

In this research, based on the theories and conceptualizations of the psychologists and literary critics in the field of archetypes, we studied the concept of time in Hafez poem and also investigated the elements of the archetypes of time and its complexities in the poems of this great poet. In his poems, Hafez, ingeniously instill the poem in time and time in poem in the best possible way and represents all the stages of human life from the very beginning of the creation to the end in an unending cycle of human existence. Time is of a special meaning for ancient Persians. They always considered the god of the time as a permanent and eternal superpower. In their conceptualization, from the endless time, limited time has been created and the rest of creation becomes possible through the constant birth of

---

\* Associate Professor of Persian Language and Literature, Hakim Sabzevari University Sabzevar, Iran

\*\* Ph.D Student of Persian Language and Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran

\*\*\* Ph.D Student of Persian Language and Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar , Iran  
mahinmirzabayati@yahoo.com

Received: 19/04/2015

Accepted: 19/04/2016



humans. The unlimited time can at different occasions manifest itself differently and show a beam of this permanence. The relationship between the moment and eternity with the part and whole is among the main characteristics of the mythological time. The gradual development of the world from time, according to some experts, indicated that the sky limited the world and controlled it. Such a belief in the eternal time and destiny and the effects of the skies on destiny were transparently influential on the viewpoints of Iranians and many instances of such issues can be noticed in the poems of Hafez.

*From the beginning of my existence, I was ordered to do nothing but to be a reclusive person*

*By no means, ones' destiny would change in the world of existence (the poem of Hafez)*

Myth talks about the holy and celestial events which have taken place in the beginning time and always narrates one story from the first genesis. The poets and intellectuals have more affinity with their unconscious mind in a way that some of magicians claim to have kept and remembered the events before their birth and in the same way, Hafez, through free from the concept of time, has gained insightful inspirations from the beginning of life and loss of time, and he talks about the first experiences from human life.

*The best time was the one that passed with friends*

*The rest was all futile and undesirable (Hafez poem)*

Mystics by referring to special events in the mythological time, consider two essential features for it: the first is to make that event holy and the other is to explain it. Referring to past and recognizing the origins of everything provides the possession of magical thinking. Due to the accrual of this sort of knowledge, Hafez considers himself as the ruler of heavens, paradise and even the fate of humans and decides to break the sky ceiling and create new plans, donate heaven to people who accompany him to tavern friend's drum chastity on the assembly throne and bring the love flag on the skies ceiling.

Hafez's poem is replete with the firsts like: love, eternity, promise and the beginning time which is continuing to limitless at the end. Hafez has experienced the mystic presence with his elevated soul and mind and represents this archetype through different images. Sometimes by using the words and phrases like night and day at the beginning of being, makes it eternal and sometimes by using words such as sleep and prediction moves forward to the end of life and eternity.

He always desires for heaven because heaven is the eternal place and is the place where time stops. Humans dread death. Belief in the survival and the continuity of life is the mental response to death. In the poems of Hafez, there have been many indications regarding the eternal and long life. The eternal old pattern in myth and poems in the form of escaping from time is meant to be returning to heaven and the perfect eternal welfare in the form of mystical floating in the cyclical time which is illustrative of the concept of death and the limitless rebirth.

Hafez represents the rebirth from all its levels including the physical, spiritual and mental revolution to the experience of real life and the existence of real lover. He pays attention to different types of rebirth. Reaching the beloved one and kissing her lips turns the old into young people. The return of the beloved equals another new life. Heart in the Hafez poem is representative of the archetype of eternal life.

He repeatedly talks about the resurrection and doomsday which are the symbols of entering the heaven, timelessness and chastity.

Sometimes he finds wind as a shelter to relieve him from time, and sometimes probes the birth of body. Crossing sea is the symbol of eternity. Hafez wants us to float in the sea of God presence to relieve ourselves from the disastrous influences of the material world. He himself washes his body to go to the wreck and ruin and then be born again. Water indicates the archetype of eternity and timeless existence. And Hafez refers to it many times. Hafez refers to the fire which represents the concept of resurrection, rebirth and loss of death. He believes that we must behave and act like Jesus to reach the glorious and the shiny realm of eternity.

**Keywords:** Archetype, Hafez, Time, Collective Unconscious, Mythological Criticism.

### References

- Abbāslu, Ehsān (1391). Archetypical critical analysis. *Ketābe Māhe Adabiyāt*, No. 68, p. 90-85.
- Akbarzāde, Mohammad Ali (1378). *Color and education*, 2nd ed., Tehran: Mishā.
- Anoushe, Hasan (1381). *Persian literature dictionary*, Hasan Anoushe (emend.), 2nd ed. Ministry of guidance and Islamic culture, Tehran: Sāzmāne chāp va Enteshārāt.
- Anwari, Hasan (1378). *The voice of love talk*, 4th ed. Tehrān: Sokhan.
- Asadi Tusi, Abunaser Ali Ebn Ahmad (1389). *Grshasbnameh*, Habib Yaghmāei (emend.), 2nd ed., Tehrān: Donyāye Ketāb.
- Avdanyk, Volodymyr Walter (1388). *Jung and policy*. Reza Tayyeb (trans.), 2nd ed., Tehrān: Nashre Ney.
- Bahār, Mehrdad (1362). *An investigation into Iranian mythologies*, 1st ed. Tehrān: Toos.
- Bahār, Mehrdād (1374). *Investigations into Persian culture*, 2nd ed. Tehrān: Fekre Rouz.
- Bahrāmiān, Mohammad Hosein; *The concept of time in Hafez poem*, Site Sarapoem, <http://sarapoem.persiangig.com/link7/zamandarshrabehafez.htm>.
- Balaami, Abu Ali (1353). *The history of Balaami*, translation and supplementation Tabari history book, vol (2), Gonābādi (emend.), 1st ed. Tehrān: Zavvār.
- Barati, Mahmoud, & Mahmoudi, Ali Mohammad (1389). The destiny of intellectuality in the Garshasbnameh Asadi Toosi, *Majalle Pajohesh Dini*, No 21, p. 197-169.
- Boxer, Monique two (1376). *The mysteries of the alive*. Jalal Sattāri (trans.), 2nd ed., Tehran: Nashre Markaz.
- Cassirer, Ernst (1378). *The philosophy of symbolic archetypes*. Y. Mvqn (trans.), 1st ed. Tehrān: Hermes.
- Cooper, J. C (1380). *The culture and image of traditional culture*. Malihe Karbāssiān (trans.), 1st ed., Tehran: Nashr-e Farshad.
- Dād, Symā. (1375). *The dictionary of literary idioms*, 2nd ed., Tehran: Morvārid.
- Dastgheyb, Abdol Ali (1390). *Literary criticism and text types*, 1st ed., Shiraz: Nave Shiraz.

- 
- Dlashv, M. Laufer (1366). *The secret language of Privar stories*, Jalāl Sattāri (trans.), Tehran: Toos.
  - Dychz, David (1366). *The principals of literary criticism*, Gholam Hossein Yousefi., & Mohammad Taghi Sedghiani (trans.), Tehrān: Elmi.
  - Eliade, Mircea (1362). *The perspective of mythologies*, Jalal Sattāri (trans.), 1st ed., Tehran: Toos.
  - Eliāde, Mircea (1375). *Myth, dream and secret*, Royā Monajjem (trans.), 2nd ed., Tehran: Fekre Rooz.
  - Forouzandeh, Masoud, & Sourāni, Zohre (1389). Analysis of the archetypes in Akhavan poems, *Special Quarterly of Peik Noor in Persian Language and Literature*, 1st year, 2nd ed., p. 131-112.
  - Freud, Sigmund. (1990). *Delusion and Dreams in Jensen's "Gradiva"*. James Strachey (trans.), London: Penguin.
  - Ghāemi, Farzād (1389). Imaginative thought and literary thought, *Special Quarterly of Persian Literature*. Islāmīc Āzād University of Mashhad, No. 38, p. 19 - 38.
  - Ghāemi, F.; Ghavām, A. & Yāhaghi, M. J. (1388). Analysis of the symbolic role of water in Shāhnāme-ye Ferdowsi", *Literary Research Journal*, No. 165, p. 48 - 66.
  - Ghorbān Sabbāgh, Mahmoud Rezā (1392). Structural analysis of Rostam seven stages: A critical review of the travel and champion, *Literary Research Journal*, 46(1), p. 56-27.
  - Hadi, Sohrāb (1377). *Know the myth of the nations*, 1st ed. Tehran: Tandis.
  - Hāfez, Khwaja Shamsuddin Muhammad (1385). *Hāfez Poetry*, Mohammed Qazvini & Qasim Ghani (trans.), 4th ed., Tehran: Zovvār.
  - Henderson, Joseph (1359). *Ancient myth and today's human (man and its symbol)*, Ali sāremi (Trans.). 2nd ed. Tehrān: Amir Kabir.
  - Hymns of the Rig Veda (1976). R. T. Griffith (trans.), Orient Book Distributor.
  - Hynlz, John. (1371). *An introduction to Iranian myth*, Zhāleh Āmozegar., & Ahmad Tafazzoli (Trans.), nd ed. Tehrān: Nashre Cheshme.
  - Ivens, Veronicā (1373). *Indian myth*, Bājelān Farokhi (trans.), 5th ed., Tehran Asātir.
  - Jalāl Sattāri (1376). *A thesis in the religion history*, 2nd ed. Tehran: Soroush.
  - Jones, Ernest & Dolby yez (1350). *The principals of psychoanalysis*, Hashem Razi (trans.) 3<sup>rd</sup> ed. Tehran: Nashr-e Asia.
  - Juneidi, Feridoon (1358). *Zirvān, measuring of the time in ancient Iran*. Tehrān: Bonyād Neishabur.
  - Jung, C. (1953). *On the nature of the psyche*, In Collected works 8(2), p. 159-234, Princeton, NJ: Princeton University press.
  - ..... (1981). *Archetypes and the Collective Unconscious*, USA: Princeton University Press.
  - ..... (1368). *Analysis of four archetypes*, Parvin Farāmarzi, Mashhad (trans.), 1st ed., Cultural deputy of Āstān Ghods Razavi.
  - ..... (1372). *The world representation*, Jalal Stāri, 1st ed., Tehran: Toos.
  - ..... (1385), *The psychology of the unconscious*, Mohammad Ali Amiri (trans.). 4th ed., Tehrān: Elmi Farhangi.
  - ..... (1386). *Analysis of the dreams*, Rezā Rezāei (trans.), 2nd ed., Tehrān: Nashre Afkār.

- 
- ..... (1390A). *My biography*, Behrouz Zokā (trans.), 1st ed., Tehran: Ketābe Pārese.
  - ..... (1390). *Memories, dreams and thoughts*. Parvin Faramarzi (trans.), 4th ed., Mashhad: Beh Nashr.
  - *The book of alphabet*, (1356). 1st ed. Tehrān: Amir Kabir.
  - McCāll, Henriettā, (1373). The myth of *BeynoNnahreynin*, Abbās Mokhber (trans.), Tehran: Nashr-e Markaz.
  - Meyer, Michael (2007). *The Bedford Introduction to Literature: Reading, Thinking, Writing*, 8th ed., Bedford/St. Martin's.
  - Mir-jalali Moghaddam, Masoud (1372). *The Zorvan religion; the Zoroastrian philosophy based on the time essence*. Tehran: Amir Kabir.
  - Modarresi, F. (1390). *The descriptive dictionary of the critical literary and theories*. 1st ed., Tehran: Research center of cultural studies and humanities.
  - Mokhtāri, M (1369). *The myth of Zāl*, 1st ed., Tehran: Nashr-e Āgah.
  - Molaei, Mohammad Sorour (1368). *Acclaiming the myth in the poems of Hafez*, 1st ed., Tehrān: Toos.
  - Moreno, Antonio (1388). Jung, *Gods and modern human*, Mehrjui (trans.), 5th ed., Tehran: Nashr-e Markaz.
  - Neyshābouri, Abubakr Atiqh (1345). *Sourābādis interpretation*, Tehran: Image Published in Iran Culture Foundation.
  - Qashqāi, Said, Sarvarzadeh & M. Sādāt (1390). Archetypical analysis of Elahiname stories, *Special Quarterly of Religions and Mysticism*, No. 27, p. 142-115.
  - Razi, Hāshem (1390). *The celebration of fire*, 5th ed. Tehrān: Behjat.
  - Salājegheh, Parvin (1387). Phenomenology of time in the poems of Hafez based on the theories of the Saint Augustine about time. *Academy Quarterly*, No 2, p. 105-94.
  - Sarfi, MohammadRezā (1388). Analysis of the symbolic use of time in the mystic poems based on the poems of Hafez, *Nashrie-ye Adab va Zabān-e fārsi*, No. 25, p. 114-93.
  - Sattāri, Jalāl (1372). *An introduction to mystic semiology*, 1st ed. Tehran: Nashr-e Markaz.
  - Schultz, Duane P., Schultz & Sydney Ellen, (1386). *The theories of personality*, Yahyā Seyyed Mohammadi (trans.), 10th ed., Tehran: Virāyesh.
  - Sedighiān, Mahindokht (1366). *Glossary of Hafez poems*. Tehran: Amir Kabir.
  - Shāyghān, Daryoush (1356). *Mythological insights* (Ketāb-e Alefbā, Ketābe Five). Tehrān: Amir Kabir.
  - Shāyghān, Daryoush (1381). *Mental idols and permanent memories*. 5th ed., Tehrān: Amir Kabir.
  - Shvālieh, Jean & Gerber, Allen (1378). Soudābeh Fazāyeli (trans.), p. 3-1, 1st ed., rhang-e Namādhā, Tehran: Jeyhoun.
  - Smith, Joel (1383), *Dictionary of Greek and Roman mythology*, Shahlā Barādarān Khosroshāhi (trans.), 1st ed., Tehrān: Roozbahān va farhange moāser.
  - Sir Lou, Juan Eduardo (1389). *The dictionary of the symbols*. Mehrangize Owhadi (trans.), 1st ed., Tehran: Dastān.
  - Ushidari, Jahāngir (1389). *Mazdyasnā encyclopedia* (Glossary explanation of Zoroastrianism), 5th ed., Tehran: Nashre Markaz.

- 
- VāhedDoust, Mahvash, (1387). *Mythological dispositions in Shāhnāmeḥ Ferdowsi*, 2nd ed, Tehrān: Soroush.
  - View, G, (1375). *The mythological dictionary of Egypt*. A. Esmāeelpour (trans.), Tehran: Fekre Rouz.
  - Yāhaghi, MohammadJaafar, (1357). Time, location and material in the poems of Naser Khosrow, *Islamic Studies Journal*, No. 26, p. 212 - 239.
  - Zarrinkub, AbdolHosseini, (1364). *Crossing allay of the lovers*, 4th ed., Tehran: Amir Kabir.
  - Zhyrān, Felix; Lakvyh, J.; DelaPort, Louis Joseph (1375). *The myth of Ashur and Babilon*. Aboulqāsem Esmāeelpour (trans.), Tehran: Fekr-e Rooz.

## بررسی کهن‌الگویی زمان در شعر حافظ

عباس محمدیان\*، پروین هاشم‌پور\*\* و مهین میرزاییاتی\*\*\*

### چکیده

هدف از پژوهش حاضر دریافت ابعاد و شیوه‌های ظهور مقولهٔ زمان از دیدگاه کهن‌الگویی در دیوان حافظ است. زمان، مفهومی گسترده، عمیق و تا حدود بسیار زیادی ناشناخته و کهن است که از آغاز آفرینش، ذهن بشر را به خود مشغول کرده و در فرهنگ ایران و جهان سابقه‌ای بسیار طولانی دارد؛ به گونه‌ای که گاه در برخی باورهای کهن، زمان را یکی از خدایان یا حتی خدای خدایان می‌دانسته‌اند. ازل، ابد، نامیرایی، جاودانگی، عهد الست، بهشت، چرخ، دایره و... از مفاهیم مرتبط با زمان‌اند. این مفاهیم، میراث هزاران سالهٔ ارواح و اذهان پدران و مادرانمان هستند که نسل به نسل در ناخودآگاه عمیق بشری حفظ شده‌اند و ما را به سرآغاز هستی پیوند می‌دهند. شعر حافظ، گنجینه‌ای پر بار از کهن‌الگوهای زمانی را در خود جای داده است، که شناخت و شناساندن آنها، دریچهٔ تازه‌ای به دنیای پر رمز و راز شعر او می‌گشاید. حافظ در اشعار خود با غوطه‌وری در زمان، از انواع آن سخن به میان آورده است. در این پژوهش برآنیم تا نمود کهن‌الگویی زمان را در دیوان او بررسی و آشکار کنیم که این کهن‌الگو چگونه، تا چه حد و در چه قالب‌ها و مفاهیمی در شعر او نمایان شده است.

کلیدواژه‌ها: کهن‌الگو، حافظ، زمان، ناخودآگاه جمعی، نقد اسطوره‌ای

### ۱- درآمد

نقد روان‌شناسانه دارای شاخه‌ها و زیرشاخه‌های متعدد است، با آرا و نظریات گوناگون. یکی از این شاخه‌ها روان‌کاوی<sup>۱</sup> است، که روان‌ناخودآگاه<sup>۲</sup> و تجلیات فرهنگی، روانی و اجتماعی آن را تحلیل می‌کند (جونز<sup>۳</sup>، ۱۳۵۰: ۳۴۲). فروید<sup>۴</sup> (۱۸۵۶-۱۹۳۹) درون انسان را مثل راهرویی می‌دانست که در آن یک شمع روشن است. بخشی که با شمع روشن است و ما می‌بینیم، خودآگاه<sup>۵</sup> و بخش

mohammadian@hsu.ac.ir

parvinhashempoor@gmail.com

mahinmirzabayati@yahoo.com

\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری، تهران، ایران

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری، تهران، ایران

\*\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۲۸

Copyright © 2015-2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

1. psychoanalysis
2. unconscious
3. Jones
4. Freud
5. conscious

تاریک‌تر، ناخودآگاه است؛ اما یونگ<sup>۱</sup> (۱۸۷۵-۱۹۶۱) معتقد بود که بخشی در ضمیر وجود دارد که بسیار تاریک‌تر است و همه ما دارای آن هستیم، او نام آن را ناخودآگاه جمعی<sup>۲</sup> نهاد (ر.ک: شولتز، ۱۳۸۶: ۱۲۱). «می‌توان گفت: ناخودآگاه جمعی یونگ، تأویل درونی و انسان‌گرایانه جهان مثالی زرتشت و افلاطون و اعیان ثابتۀ عرفا و تفسیر علمی این فلسفۀ کهن است» (قائمی، ۱۳۸۹: ۳۶). یونگ، پس از کاوش درباره ناخودآگاه جمعی، اصطلاح آرکی‌تایپ<sup>۳</sup> را به شکل وسیعی در آثار خود به کار برد. به عقیده او آرکی‌تایپ، افکار غریزی و مادرزادی و تمایل به رفتارهایی است که انسان‌ها بر طبق الگوهای از پیش تعیین‌شده انجام می‌دهند. به عبارت دیگر، تصاویر و رسوباتی است که بر اثر تجربه‌های مکرر پدران باستانی به ناخودآگاه بشر راه یافته است، یا همان محتویات ناخودآگاه جمعی را که در همه انسان‌ها مشابه است آرکی‌تایپ می‌گویند (ر.ک: یونگ، ۱۹۸۱: ۳۲).

کهن‌الگو یا آرکی‌تایپ برگرفته از واژه یونانی آرکه تیپوس<sup>۴</sup> است. این واژه به معنی مدل یا الگویی بوده است که چیزی را از روی آن می‌ساخته‌اند. از کهن‌الگوها با عنوان مقوله‌های تخیل، نمودگارهای جمعی، اندیشه‌های ابتدایی یا ازلی، صور ازلی و سرنمون‌ها هم یاد کرده‌اند. آنها، در اسطوره‌ها، افسانه‌ها، آیین‌ها و مناسک اقوام مختلف، رؤیاهای خیال‌پردازی‌ها و آثار هنری و ادبی نمود پیدا می‌کنند (داد، ۱۳۷۵: ۲۰۳). انسان‌های گذشته از طریق اسطوره با دنیای نیاکان ارتباط داشتند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۷۰). کهن‌الگوها، طی میلیون‌ها سال، در ضمیر نیاکان ما گرد آمده و با تنوع و تفاوت ناچیزی به نسل‌های بعدی سپرده شده‌اند (ر.ک: اوداینیک، ۱۳۸۸: ۲۵).

ناخودآگاه «همواره به شکل نمادها پدیدار می‌شود» (مورنو، ۱۳۸۸: ۴۷) و در برگیرنده الگوهای کهن، مانند مادرمثالی، پرسونا<sup>۵</sup> آنیما و آنیموس<sup>۶</sup>، سایه<sup>۷</sup>، خویشتن<sup>۸</sup>، تولد دوباره<sup>۹</sup>، قهرمان<sup>۱۰</sup> و... است. ناخودآگاه شخصی به احیای قدیمی‌ترین مضامین دوران کودکی ختم می‌شود؛ اما ناخودآگاه جمعی، شامل زمان پیش از کودکی و مضامین بازمانده از حیات اجدادی است. انرژی واپس‌رونده از لایه‌های حیات اساطیری، یعنی نمونه‌های دیرینه، سر در می‌آورد و دنیای روحانی را در وجود ما گسترش می‌دهد (ر.ک: یونگ، ۱۳۸۶: ۱۲-۹).

#### ۱-۱- بیان مسئله

مفهوم زمان در آیین‌های ملل کهن، از جمله در هند، یونان، و نیز در مسیحیت جلوه‌های گوناگون اساطیری دارد (شایگان، ۱۳۵۶: ۲۷-۲۶). اسطوره‌ها رؤیای جمعی و قومی انسان‌هایند. شعر نیز برخاسته از نهان آدمی و بیانگر رؤیای جمعی اقوام است (ر.ک: مورنو، ۱۳۸۸: ۲۱۴). از نظر یونگ، «حاجات روانی قومی در اثر شاعر بیان می‌شود» (یونگ، ۱۳۷۲: ۶۰). شاعر، نسبت به دیگران، از حساسیت و شوق و دقت خاطری بیشتر برخوردار است، درباره طبیعت و روح آگاهی عمیق‌تری دارد (دیچز، ۱۳۶۶: ۵۱۸). فروید براین باور است که باید برای شاهی که در آثار نویسندگان خلاق ارائه می‌شود ارزش زیادی قائل بود؛ زیرا آنها به بسیاری از چیزها وقوف دارند که فلسفۀ ما هنوز نگذاشته است حتی به خواب ببینیم. دانش آنان از ذهن آدمی بسیار بیشتر از ما مردم عامی است (Freud, 1990: 34). آنان که با زبان تصاویر ابتدایی سخن می‌گویند، هزاران صدا را طنین‌انداز می‌کنند. شاعر، چنان‌که الیوت (۱۸۸۸-۱۹۶۵) گفته است، از هم‌عصران خود «ابتدایی‌تر و در عین حال متمدن‌تر» است و با منابع معنا ارتباط بیشتری دارد (دیچز، ۱۳۶۶: ۵۴۰). ما، با تکیه بر نظریات و دیدگاه‌های روان‌شناسان و منتقدان ادبی در عرصۀ کهن‌الگوها و نقد

1. Jung

2. collective unconscious

3. arche type

4. arche typos

5. persona

6. anima & animus

7. the shadow

8. the self

9. rebirth

10. hero



کهن‌الگویی، به کاوش در مسئله‌ی زمان در شعر حافظ خواهیم پرداخت و عناصر کهن‌الگویی زمان و چستی و چگونگی آنها را در شعر این شاعر بزرگ مشخص و بررسی خواهیم کرد.

### ۱-۲- ضرورت و اهمیت پژوهش

زمان در شعر حافظ با واژه‌های مختص به خود، مانند زمان، سال، ابد، ازل، شب، سرمد، دوش، دی، سحر، ازل، صبح، بامداد، لحظه، روزگار، یوم، هنوز، وقت، همیشه، هنگام و... پیوسته تکرار می‌شود (ر.ک: صدیقیان، ۱۳۶۶: ذیل واژه‌های مذکور). از دیگر نمادها و تداعی‌کننده‌های زمان، چرخ گردان، دایره، دروگر، نمادهای قمری، ساعت، داس، مار، و... اند (ر.ک: کوپر، ۱۳۸۰: ۱۸۱). اشاره به این موارد نیز در دیوان حافظ چشمگیر است. از دیگر سو، جریان شعر در زمان و زمان در شعر، به برجسته‌ترین شکل ممکن، در شعر حافظ نمود دارد. این مسائل، ضرورت پژوهشی دقیق درباره‌ی زمان را در شعر حافظ اثبات می‌کند و دریچه‌ای نو به روی مخاطبان شعر او می‌گشاید.

### ۱-۳- پیشینه پژوهش

بحث کهن‌الگوها در ادبیات، رویکردی تازه است و نقد کهن‌الگویی از فرایندهای مدرن نقد ادبی به شمار می‌رود. در ادبیات فارسی پژوهش‌های بسیاری در این زمینه صورت گرفته و پژوهش‌هایی در حال انجام است. می‌توان به «زمان، مکان و ماده در دیوان ناصر خسرو»، از محمد جعفر یاحقی (مجله مطالعات اسلامی، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۵۷)، «اندیشه‌ی مثالی و ادبیات مثالی»، از فرزاد قائمی (فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، شماره ۳۸، ۱۳۸۹)، «بررسی کهن‌الگوها در شعر اخوان» از مسعود فروزنده و دیگران (فصلنامه تخصصی پیک نور زبان و ادبیات فارسی، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۹)، «تحلیل نقش نمادین اسطوره‌ی آب و نمادهای آن در شاهنامه‌ی فردوسی» از فرزاد قائمی و دیگران (جستارهای ادبی، شماره ۱۶۵، سال چهل و دوم، ۱۳۸۸). «بررسی ساختار در هفت خان رستم: نقدی بر کهن‌الگوی سفر قهرمان» از محمودرضا قربان صباغ (مجله جستارهای ادبی، دوره ۴۶، شماره ۱، ۱۳۹۲)، «تحلیل آرکی‌تایپی سه حکایت عرفانی از الهی‌نامه»، از سعید قشقایی و دیگران (فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان، سال هفتم، شماره ۲۷، ۱۳۹۰)، نقد کهن‌الگوگرایانه<sup>۱</sup> از احسان عباسلو (کتاب ماه ادبیات، شماره ۶۸، ۱۳۹۱) و... اشاره کرد. درباره‌ی زمان در شعر حافظ هم چند پژوهش انجام گرفته است؛ از جمله، زمان در شعر حافظ از علی محمدی آسیابادی (پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دوره جدید، شماره ۳، ۱۳۸۸)، «پدیدارشناسی زمان در شعر حافظ با نظر به آراء آوگوستینوس درباره‌ی زمان از پروین سلاجقه» (فصلنامه فرهنگستان، سال دهم، شماره ۲، ۱۳۸۷)، «بررسی کارکردهای نمادین زمان در شعر عرفانی با تکیه بر دیوان حافظ از محمد رضا صرفی» (نشریه ادب و زبان فارسی، شماره ۲۵، ۱۳۸۸)، «زمان در شراب حافظ از محمدحسین بهرامیان» (سایت سارا شعر <http://sarapoem.persianguig.com/link7>). در این پژوهش، برآنیم تا از چشم‌اندازی نوین و این بار از دیدگاه کهن‌الگویی و نقد اسطوره‌ای، با تکیه بر آرای یونگ و دیگران به شعر حافظ بنگریم و مقوله‌ی زمان را در شعر او بکاویم.

### ۲- بحث

#### ۱-۲- زمان در اساطیر ایران و جهان

زمان و مفاهیم آن، در فرهنگ جهان، سابقه‌ای طولانی دارد. زروان<sup>۲</sup> (زروان، ژروان) یا زمان<sup>۳</sup>، در آیین ایرانی، خدای زمان یا فرشته‌ی زمان است که با صفت آکرانه (بی‌کرانه) از او یاد شده است. «در لوحه‌های بابلی مربوط به قرن پانزدهم ق.م. از ایزدی به

<sup>۱</sup>. Archetypal Approach  
<sup>۲</sup>. Zarvān  
<sup>۳</sup>. Zamān

نام زروان سخن رفته ... در متون پهلوی هم درباره آن سخن به میان آمده است» (انوشه، ۱۳۸۱: ۲/ ۴۱۹) در برخی بندهای اوستا از زروان یاد شده است، او در جاهایی در ردیف ایزدان می آید و از آن، ایزد زمانه بی کران اراده می شود (ر.ک: اوشیدری، ۱۳۸۹: ۳۰۵). «در آیین میتزایی نیز زمان بی کران که بر سرنوشت همگان چیره بود، در رأس نظام الهی قرار داشت» (انوشه، ۱۳۸۱: ۷۵۸/۲). کیش زروانی، نام خود را از زروان گرفته، که از نظر زروانیان وجود غایی است. زروان، همان زمان و مکان نامحدود و اولیه است (هیلنز، ۱۳۷۱: ۱۱۶). محققان غربی، برای آیین زروانی منشأ غیرایرانی جستجو می کنند (ر.ک: میر جلالی مقدم، ۱۳۷۲: ۲۳). توجه ویژه به اهمیت زمان، گاه شماری دقیق، جشن ها و اعیاد و مراسم ویژه ای را در ایران سبب شده است (جنیدی، ۱۳۵۸: ۱۹ به بعد). برخی زمان را امری وهمی، برخی آن را قدیم و برخی محدث می دانند (ر.ک: یاحقی، ۱۳۵۷: ۲۱۵). زمان برای ایرانیان، مفهوم خاصی داشته است. آنان زروان را همیشه پایدار، قدیم، جاودانی و بی کرانه می دانستند؛ «از این زمان بی کرانه است که زمان کرانمند آفریده شده و ادامه خلقت از طریق توالد و تناسل میسر گردید» (انوشه، ۱۳۸۱: ۲/ ۴۱۹). زمان بی کرانه می تواند خود را هر بار به صورت های نوعی متفاوت بنمایاند و بارقه ای از جاودانگی خود را آشکار کند. ارتباط لحظه و ابدیت با جزء و کل از مشخصه های زمان اساطیری است. «تکامل تدریجی جهان از زمان، به نظر بعضی این مفهوم را در بر داشت که سپهر جهان را محدود می کند و بر آن نظارت دارد» (هیلنز، ۱۳۷۱: ۱۱۹). این اعتقاد به تقدیر و تأثیر آسمان ها بر سرنوشت، نفوذ زیادی در افکار ایرانی برجای گذاشت و نمونه های فراوانی در شعر حافظ دارد:

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند      هرآن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد

(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۶۵)

برخلاف حماسه و افسانه که قدمت وقایع آنها را تا حدودی می توان اندازه گرفت، در روایات اساطیری، زمان «بسیار قدیم» است و گاهی به روز ازل می رسد (بهار، ۱۳۷۴: ۱۹۴). زمان اساطیری که در ذهن مردمان بدوی هست، زمانی خاص است. آنها تنها زمان آغاز را می شناسند (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۴۱-۱۴۰). برخی، زمان قدسی و اسطوره ای را نوعی ازلیت می دانند؛ لمحهای که گذر زمان بر آن بی تأثیر است، چرخه ای که آغاز و پایانی ندارد، زمانی که «بنا به سرشت خود، تجربه ناپذیر است و مطلقاً همان که بوده، همواره باقی می ماند» (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۸۲). اسطوره، از سرگذشت های قدسی و مینوی و از وقایعی سخن می گوید که در «زمان اولین» یعنی زمان آغاز همه چیز روی داده اند و همیشه یک روایت از پیدایش نخستین را بازگو می کند؛ «یعنی می گوید که چگونه چیزی پدید آمده، موجود شده، و هستی خود را آغاز کرده است» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۴). شعر حافظ سرشار از اشاره به این نخستینه ها است؛ مثلاً اشاره به عشق، عهد الست و حتی زمان ازل که تا بی نهایت در گذشته پیش می رود:

سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد      تا روی در این منزل ویرانه نهادیم

(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۷۱)

عهد الست، یکی از کهن الگوهای زمانی پرتکرار در اساطیر اسلامی است که از تجلی خداوند بر دل ها، اقرار همگان به خداوندی او و پیمان بستن که غیر او را به خداوندی نگیرند، سخن می گوید (ر.ک: مولایی، ۱۳۶۸: ۱۷).

## ۲-۲- حافظ و زمان

عارف، دو نوع زمان معمولی و مقدس را تجربه می کند. زمان معمولی پر از محدودیت و زمان مقدس کوتاه اما نامحدود است. در این زمان، روح عارف از هستی مادی فاصله می گیرد، با ابدیت پیوند می یابد و به شناخت و درک حقایق هستی می رسد. زمان مقدس و وقت خوش، تجربه حوادث گوناگون و مقدسی است که در زمان نامعلومی در گذشته های دور رخ داده اند و عارف این حوادث را دوباره و مرتبه به مرتبه تجربه می کند. «از این رو، زمان قدسی و وقت خوش برای عارف به صورت نامحدود باز یافتنی و تکرارشدنی است» (صرفی، ۱۳۸۸: ۹۷). عارفان با قرار دادن حادثه ای خاص در زمان های قدسی و اسطوره ای به آن دو ویژگی اساسی اعطا می کنند: نخست آن حادثه را مقدس می سازند. دیگر، آن را توجیه می کنند؛ «زیرا از نظر اندیشه اسطوره ای، وجود

گذشته دیگر «چرا» ندارد: گذشته چرای چیزهاست» (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۸۱-۱۸۰). ارجاع به گذشته و شناخت ریشه‌ها، از جهات دیگر نیز مفید است. «شناخت ریشه و اصل هر چیز، موجب تملک و تصاحب سحرآمیز آن چیز را فراهم می‌آورد» (الیاده، ۱۳۶۲: ۸۴). به جهت همین ارجاع و شناخت است که حافظ، گویی خود را حاکم بر افلاک و بهشت و حتی سرنوشت آدمیان می‌داند و بر آن می‌شود تا فلک را سقف بشکافد و طرحی نو در اندازد، به کسانی که با او به میخانه می‌روند، بهشت عدن ببخشد یا بر کنگره عرش کوس ناموس یار را بکوبد و علم عشق او را بر بام سماوات ببرد (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۳۷۳ و ۳۷۴).

در دیوان حافظ، زمان از ازل، ابد و حال ترکیب شده است. گذار در حال، گذشته و آینده، پیوسته در شعر او جریان دارد. با ورود به زمان نمادین، حافظ به زوایای پنهان هستی راه می‌یابد و غرق در جذب و الهامی شاعرانه-عارفانه، با ناخودآگاه عمیق بشری پیوند می‌یابد. در شعر او، رویدادهای اساطیری، به‌ویژه آغاز آفرینش و ازل، جایگاهی والا دارد. «این معانی، در بیشتر موارد ... از لحظه‌ای از حال در گذشته‌ای دور خبر می‌دهد، به نحوی که گویی ذهن گسترش یافته‌ی راوی، در آن، شاهد وقایع بوده و نوعی حضور اساطیری داشته که زمان را عام و انسانی می‌سازد» (سلاجقه، ۱۳۸۷: ۵). حافظ، در این زمینه، بیشترین بهره را از زمان و متعلقات آن برده است؛ برای نمونه، در ابیاتی چون:

شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خلد      دفتر نسرین و گل را زینت اوراق بود  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۰۶)

در نظر انسان معمولی، زمان ژرف‌ترین مفهوم وجود را تشکیل می‌دهد و با زندگی پیوند ناگسستنی دارد. از این رو، آغاز و پایانی چون تولد و مرگ دارد. اما، برای عارف زمان غیرروحانی و معمولی می‌تواند به سبب بروز حالت‌ها و جذب‌هایی خاص متوقف شود. لحظه مقدسی که عارف در درون خود احساس می‌کند بر انتقاعی از زمان معمولی و ورود در زمانی روحانی و مقدس دلالت می‌کند. این لحظه‌ها، دیگر زمان تاریخی امروز و دیروز نیست؛ بلکه پدیدآورنده‌ی زمانی است که در آن یک حقیقت ناب، مثل آفرینش جهان و انسان، پیدایش عشق، دیدار با معشوق یا واقعه روحانی خاصی کشف می‌شود. در این لحظه‌ها، عارف به زمان ازل وارد می‌شود؛ بدین معنا که بی‌واسطه «در زمانی که زمان دیگری بر آن مقدم نیست، حقیقتی را کشف می‌کند» (الیاده، ۱۳۷۵: ۵۷).

پیش ازین کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند      منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۰۶)

شعرا و دل‌آگاهان پیوند قوی‌تری با ناخودآگاه دارند؛ چنان‌که برخی شمن‌های آمریکای شمالی مدعی‌اند «خاطرات مربوط به هستی پیش از تولد» را «به‌روشنی» نگاه داشته‌اند (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۶۶). انسان‌های رازآشنا چون حافظ، با رهایی از قید زمان، «به سرآغاز زمان می‌رسند و به زمان بی‌زمان... به ابدیت و لم‌پزل که پیشتر از تجربه و دریافت زمان وجود داشته است و هبوط نخستین حیات انسانی آن تجربه را بنیان نهاده است، می‌پیوندند» (الیاده، ۱۳۶۲: ۹۳).

اوقات خوش آن بود که با دوست به سر شد      باقی همه بی‌حاصلی و بی‌خبری بود  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۱۶)

## ۲-۳-دایره- چرخ

شکل مدور، وحدت، کمال، شکفتگی و کلیت را تداعی می‌کند. در رمزپردازی‌های کهن‌الگویی، دایره رمزی اساسی است. دارای کانون و مبدایی است که همه چیز از آن نشأت می‌گیرد و بدان می‌گراید. در اسطوره‌های کهن «بهشت روی زمین مستدیر توصیف شده... در غالب تمدن‌ها، ابدیت به شکل دایره و چرخ و اروپوروس (ماری که دمش را گاز گرفته)... توصیف می‌شود» (بوکور، ۱۳۷۶: ۷۷). دایره، غیرمتعین، لایتناهی، ابدیت، زمان کرانمند و بی‌زمانی را تداعی می‌کند؛ چراکه نه پایانی دارد و نه آغازی. نماد لامکانی است؛ زیرا نه بالایی دارد و نه پایینی. هر چیز دایره‌وار زمان و مکان را منسوخ می‌کند و در عین حال به معنی وحدت ملکوتی، چرخه‌های شمسی، پویایی، حرکت بی‌پایان نیز هست (کوپر، ۱۳۸۰: ۱۴۱). دایره، پرگار، چرخ، چرخش، دایره

قسمت و... در شعر حافظ به کرات تکرار می‌شوند:

چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار هرکه در دایره گردش ایام افتاد

(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۱۱)

چرخ، از زمان اختراعش در هزاره‌های دور، به سبب جابه‌جایی و گردش، همواره سپری شدن زمان و زندگی، گذر عمر و باژگونی‌های بخت و اقبال را در ذهن آدمی تداعی می‌کرده است. «در روم، Fortuna، الهه خطاناپذیر وقت بختیار و سازگار، هشدار می‌دهد که: «هیچ کس نمی‌تواند از بخت و سرنوشت خویش بگریزد». این الهه گاه با چشمانی که با پارچه بسته شده است ظاهر می‌شود تا بفهماند که «بخت کور است» و همواره چرخ با خود دارد که نشانه اوست» (بوکور، ۱۳۷۶: ۸۹-۸۸). در دیوان حافظ، ارتباط چرخ با بخت و اقبال و گذر زمان را در ابیات زیادی می‌بینیم:

گر مساعد شوم دایره چرخ کبـود هم به دست آورمش باز به پرگار دگر

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۵۲)

چرخ، نماد چرخه حیات، تولد دوباره، اصالت، تلون، تبدیل در جهان متعین، گردش بی‌رحمانه و بدون توقف سرنوشت و زمان و پویایی آن است (کوپر، ۱۳۸۰: ۱۱۱). تصویر دایره متحرک، از نظر روانی کنشی درمانی دارد. انرژی، زندگی و روان را با گردش و جهش خود به جنبش وامی‌دارد. قطر چرخ، دو قطب مخالف را به هم متصل می‌کند و موجب ترکیب موزون اضداد می‌شود. کمر بند، دست‌بند، حلقه و... از هزاران سال پیش در نقش حلقه‌های جادو و پاسدار سلامت و زندگی، استفاده می‌شده‌اند. «دایره ساختن و دایره زدن ایمنی‌بخش است و مانع هجوم ارواح خبیثه؛ چنان‌که دایره بستن گرداگرد مقابر... باعث باقی ماندنشان در فضایی مقدس» (بوکور، ۱۳۷۶: ۹۳) می‌شود. تسبیح نیز، که ترکیبی از دانه‌های غالباً مدور در دایره‌ای بزرگ‌تر است، نماد چرخه کلیت، زمان و تداوم بی‌پایان است. در آیین هندو «رشته به معنی عدم‌تعیین و دانه‌ها کثرت در عالم عین و دایره زمان است» (کوپر، ۱۳۸۰: ۹۰). حافظ از صوفی می‌خواهد تا خود را از قیدوبندهای زمان و زمانه رها کند و تسبیح (دایره زمان) را به می‌خوشگوار (عنصر رهایی‌دهنده از قید زمان) ببخشد، چراکه تسبیح و خرقة لذت مستی را به آدمی نمی‌بخشد. حافظ شراب را بر تسبیح ترجیح می‌دهد و حتی به گسستن رشته تسبیح می‌پردازد (رک: حافظ، ۱۳۸۵: ۲۷۵ و ۳۹۸ و ۶۶۸ و ۲۰۶).

#### ۲-۴- ماه

ماه، در بیشتر فرهنگ‌ها، نیرویی مؤنث و در تعداد بسیار اندکی مذکر است. ذو حیات‌ها، هرچه باتلاق‌ها و سیلاب‌ها و آب‌ها آن را تداعی می‌کند، با ماه مرتبط است. ماه کنترل‌کننده جزر و مد، باران، آب‌ها و فصول و بالطبع همه زندگی است. مظهر زمان، جنبش، تولید مثل، زاد و ولد و بارداری است و درباره آن می‌گویند: «خواه ماه مذکر باشد یا مؤنث، در تمام جهان نماد ایقاع مدور زمان و سیورورت عالم است ... ماه نماد بی‌مرگی و ابدیت، تجدید حیات و جاودانی و اشراق ... است ... در مفهوم بازآفرینی دوره‌ای، ماه، زمان و بعد است. در آغاز، زمان را با اهله قمر\* می‌سنجیدند و وظیفه ... تغییر وضعیت انسان روی زمین را بر عهده او می‌گذاشتند» (کوپر، ۱۳۸۰: ۳۴۰-۳۳۹). ماه و دگرگونی‌های آن، در شعر حافظ نشان تحول نو و تجدید زمانی مثبت‌اند. او تعبیر «ماه مراد» را در شعر خود به کار می‌برد، مقابله میان ماه و رخ یار را نشانی میمون و بازگشت ماه نو را دولتی نو می‌داند، «در گوشه امید چو نظارگان ماه» منتظر می‌ماند در خوابی خوش بر آمدن ماهی را می‌بیند و نویدهایی به خود می‌دهد، همچنین می‌گوید: «سپهر دور خوش اکنون کند که ماه آمد» (حافظ، ۱۳۸۵: ۱۱۴، ۲۱۵، ۲۳۶، ۳۶۵، ۴۳۹، ۲۴۲).

ستاره نیز همچون ماه، مفاهیمی چون ابدیت، نامیرایی، دسترسی به اعلی‌علیین، امید و ... را تداعی می‌کند (کوپر، ۱۳۸۰:

۱۹۳). درخشش ستاره برای حافظ خوشایند و عبور اختر برای او امید و نو شدن زمان را در پی دارد:

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد زدم این فال و گذشت اختر و کار آخر شد

(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

## ۲-۵- شب و دوش

ورود قهرمان به تاریکی تجربه نوعی مرگ نمادین و بیرون آمدن از آن در حکم تولدی دیگر است (هندرسن، ۱۳۵۹: ۱۸۱). شب و دوش در دیوان حافظ بسامد بالایی دارند و به صورت نوعی نشانه زمانی نمادین به کار رفته‌اند و تصاویر وصال و فراق را به برهه‌ای زمانی مقید می‌کنند. شب، نماد سیاهی و رنگ سیاه، از کهن‌الگوهای روان جمعی است. تاریکی و سیاهی، رنگی تسخیرکننده، افسرده و در عین حال سنگین، عمیق و سمبلی از اندوه، ترس، پوشیدگی، رازداری و ابهام است (اکبرزاده، ۱۳۷۸: ۷۹). لحظه‌های خاص جذبه و رهایی که حافظ از آنها با عنوان «دوش» یاد می‌کند، لحظه‌هایی بیرون از مرز زمان و فارغ از قید چند و چون هستند (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۹۷). «شب، زمان خلوت راوی با خویشتن و زمان به یادآوردن تصاویر دلنشین در حافظه ذهن فردی و جمعی (حافظه انسانی) است» (سلاجقه، ۱۳۸۷: ۴).

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند      واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۸۳)

شب، به حیث نماد ناخودآگاه و رمز و راز، به لایه‌های زیرین روح تعلق دارد. دیدار عاشق با معشوق، در شب و در مکان‌هایی اساطیری، چون «بزمگاه چمن» و «گلستان ارم» رخ می‌دهد (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۱۶ و ۸۱). حافظ، خاطرات خوش کهن‌الگویی را غالباً در شب به یاد می‌آورد. او گذر سریع زمان و بیشتر «تصویرهای هولناک هراس از جدایی و فراق را نیز با نشانه‌های شب و تاریکی قرین می‌سازد» (سلاجقه، ۱۳۸۷: ۵). چنان‌که در «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل» (حافظ، ۱۳۸۵: ۱) به چنین عملی دست زده است.

شاعر با تکیه بر اسطوره‌ها، زمان عادی و مقدس را به هم پیوند می‌دهد. با بازآفرینی زمان، دیگر در برابر زمان زبون و بی‌پناه نیست؛ بلکه «خود را بر زمان و هستی مسلط می‌سازد» (انوری، ۱۳۷۸: ۴۴). در پاره‌هایی آغاز آفرینش و هستی را تجربه می‌کند؛ حافظ از این تجربه در غزل «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند» (حافظ، ۱۳۸۵: ۱۸۴) یاد کرده است. این زمان، برای او از آن رو ارزشمند است که احساس می‌کند جهان هستی از نو زاده شده و وی به صورتی سمبولیک با آغاز آفرینش هم‌زمان گشته در تجلی خدا حضور دارد (صرفی، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

## ۲-۶- خواب و پیشگویی

وجه دیگر زمان در شعر حافظ پیش‌بینی و پیش‌گویی آینده است. خواب و پیشگویی، نزد بشر ابتدایی، مقدس است؛ چراکه نوعی نیروی معنوی در آن جریان دارد. اندیشه‌ها و آرزوهای خود را با این نیرو بیان می‌کند یا به تحقق می‌رساند. حافظ، در پیشگویی‌هایش، راز سرنوشت و روزگار را بیان می‌کند (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۲۴ و ۲۷۸). همچنین آینده‌ای روشن را پیش چشم ابنا‌ی بشر مصور می‌سازد:

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق      ثبت است بر جریده عالم دوام ما  
(همان، ۱۳۸۵: ۱۱)

در خواب‌ها، ما همه دوره‌های گذشته تفکر بشر را طی می‌کنیم. بشر گذشته در حال بیداری همان طور فکر می‌کرده است که انسان امروزی در خواب فکر می‌کند. خواب‌ها در درک کیفیت فرهنگ باستانی بشر به ما کمک می‌کنند (یونگ، ۱۳۸۵: ۷۴). خواب بخشی شگفت در وجود ماست که «ذهن و عین در آن یگانه‌اند و آگاهی‌اش درونی است ... عرصه همه شکل‌های مرموز و اراده و ایده است» (مختاری، ۱۳۶۹: ۹۷). یونگ رؤیا را می‌پذیرد (نک. یونگ، ۱۳۹۰ الف: ۲۰۵-۲۰۴). حافظ به خواب و رؤیا باور دارد. امید به آینده، اموری چون برآمدن آفتاب و ماه و سرآمدن شب هجران، از درون‌مایه‌های خواب‌های حافظ‌اند (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۲۱۲ و ۳۰۶).

## ۲-۷- نباتات

گیاهان، نماد مرگ و رستاخیز و چرخه حیات‌اند. گل و به‌ویژه گل سرخ نمادی دوگانه است. «هم زمان است و هم ابدیت، هم

زندگی است و هم مرگ، هم باروری و هم بکارت» (کوپر، ۱۳۸۰: ۳۱۱). برگ‌های تر و تازه گل‌ها، با باروری و رشد پیوند دارند، «برگ‌های سبز نشان امید، احیاء و تجدید حیات هستند» (کوپر، ۱۳۸۰: ۵۵) از همین روست که حافظ از ترکیب «گلبن عیش» استفاده می‌کند، پس از مرگ از تربت او «سرخ گل» می‌روید، پیدا شدن «افسر سلطان گل» را تبریک می‌گوید و می‌خواهد تا «به اسیران قفس مزده‌ی گلزار» بیاورند (حافظ، ۱۳۸۵: ۴۱۴ و ۴۱۶ و ۳۹۰ و ۲۴۹). او جوشش و پویش زندگی را نیز با مسیح‌نفس گشتن هوا و سبز شدن درخت به تصویر می‌کشد (حافظ، ۱۳۸۵: ۱۷۵).

## ۲-۸- بهشت

بهشت محل نزدیکی آسمان و زمین و خدا و انسان به هم است. از دید کهن‌الگویی نماد سعادت جاودانی، جایگاه بی‌مرگی، محلی که زمان در آنجا از حرکت باز می‌ایستد، ورود به زمان آغازین و زمان کبیره است. بهشت گمشده، انسان را به قعر زمان و تاریکی فرو می‌برد و بهشت بازیافته، وحدت و زمان بی‌کران را باز پس می‌دهد. مرکز، باغ سری یا حصاردار با پرندۀ آوازخوان و گل‌های خوشبو، باغ گل، سرزمین موعود و... از نمادهای بهشت هستند (کوپر، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۲). در شعر حافظ، آرزوی بازگشت به بهشت و زمان آغازین موج می‌زند. در غزل:

پیش از اینت بیش از این اندیشه عشاق بود      مهرورزی تو با ما شهره آفاق بود

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۰۶)

در همه ایبات آرزوی رهایی از زمان و بازگشت به بهشت آغازین موج می‌زند. همچنین در شعر:

یاد باد آن که نهانت نظری با ما بود      رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود

(همان، ۱۳۸۵: ۲۰۴)

تکرار «یاد باد»ها، نوعی حسرت روزگار ازدست‌رفته، بهشت و بازگشت به زمان پیش از هبوط را برجسته می‌کند. زمانی دور، که جز حافظ و یار و خدا، کسی در آن حضور نداشته است.

## ۲-۹- ولادت مجدد- جاودانگی

ولادت مجدد انواع گوناگون دارد. یک نوع از ولادت مجدد تولدی تازه در گردونه‌ی حیات فردی است. در این نوع از ولادت، اصل وجود آدمی تغییر نمی‌یابد و تنها شخصیت او تجدید می‌شود؛ یعنی فقط کنش‌ها یا قسمت‌هایی از شخصیت، تقویت، بهبود یا اصلاح می‌شوند. دیدار موسی(ع) و خضر(ع) از نمونه‌های این نوع ولادت است. داستان خضر(ع) «صور مثالی» مبهم دگرگونی را چنان خوب بیان می‌کند که باعث می‌شود خضر(ع) در عرفان جایگاهی بسیار بالا بیابد. خوب شدن بیماری با پناه بردن به آیین‌های خاص می‌تواند از دیگر نموده‌های این نوع ولادت باشد. نوع دیگر ولادت مجدد، دگرگونی ذاتی و تغییر ماهیت است. تبدیل از موجودی فانی به فناپذیر، از موجودی جسمانی به روحانی، یا از موجودی انسانی به الهی؛ مثلاً تبدیل و عروج عیسی(ع) (یونگ، ۱۳۶۸: ۶۴). حافظ به انواع ولادت مجدد توجه دارد. رسیدن به معشوق و بوسه نوشین لبان پیر را جوان می‌کند، بازگشت یار (طایر قدسی) عمر دوباره است و ... اما بارزترین عنصری که تولد دوباره و جاودانگی می‌بخشد عشق است: کشتگان معشوق «کشته دل‌زنده» اند و «آنکه دلش زنده شد به عشق» هرگز نخواهد مرد (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۱۹۸ و ۳۳۶ و ۲۳۶ و ۲۶۱ و ۱۱ و ۱۱۰).

گاه آدمی با روبه‌رو شدن با برخی چهره‌ها تجربه‌های مهمی به دست می‌آورد که این هم نوعی ولادت مجدد است. در داستان اصحاب کهف، ولادت مجدد در غار رخ می‌دهد. نامیرایی از مضمون‌های تکرار شونده در اسطوره‌های بین‌النهرین است (مک‌کال، ۱۳۷۳: ۱۰۲). یکی از بن‌مایه‌های اصلی، که کهن‌الگوها در آن ظهور می‌کنند، جاودانگی است. انسان در برابر مرگ دچار عجز است. مرگ ترس‌آورترین مسئله برای آدمی است. اعتقاد به بقا و دوام عکس‌العمل روانی آدمی در برابر مرگ است. کهن‌الگوی جاودانگی در اسطوره‌ها و اشعار، به دو صورت، خود را نمایان می‌کند: «الف» گریز از زمان: بازگشت به بهشت و وضعیت سعادت بی‌نقص و بی‌زمان انسان پیش از سقوط تراژیکش به دامان فساد و فناپذیری. ب) غوطه‌وری عرفانی در زمان دوری:

مضمون مرگ و باززایی بی‌پایان» (مدرسی، ۱۳۹۰: ۳۹۰). الهام جاودانگی در ارتباط با طبیعت ویژه ناخودآگاه است. «مبدأ احساس جاودانگی، در احساس عجیب گسترش در زمان و مکان نهفته است» (یونگ، ۱۳۶۸: ۹۷-۹۶). در منابع دینی، به جاودانگی و عمر دراز اشاره‌های زیادی شده است؛ مثلاً درباره خضر (ع)، مهدی (عج) و نوح (ع) که: «نوح (ع) را افزون از هزار سال زندگانی بود» (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱ / ۳۵-۳۴). در دیوان حافظ، تحت تأثیر متون اسلامی، اشاره‌های زیادی به جاودانگی و عمرهای دراز شده است.

## ۲-۱۰- فرایند تفرّد و نقش زمان در این فرایند

تفرّد<sup>۱</sup> حالتی از سلامت روان‌شناختی است که از انسجام تمام جنبه‌های هشیار و ناهشیار شخصیت حاصل می‌شود (شولتز؛ شولتز، ۱۳۸۶: ۵۲۷). تفرّد یعنی فرد شدن، تحقق بخشیدن به استعدادها و پرورش خویشتن. گرایش به سمت تفرّد فطری است. فرایند تفرّد پایان‌ناپذیر و مستمر است. خودیابی و رسیدن به تفرّد نوعی تولد دوباره و هدف اصلی زندگی است. تفرّد ارتباط مستقیمی با زمان دارد. «تولد روان هنگام بلوغ روی می‌دهد، زمانی که روان محتوای مشخصی می‌گیرد. فعالیت‌های آماده‌سازی دوره نوجوانی تا جوانی را مشخص می‌کنند. در میان‌سالی، هنگامی که افراد به موفقیت‌هایی دست یافته‌اند، شخصیت تغییر می‌کند. انرژی روانی باید به سمت دنیای درون ناهشیار هدایت شود و نگرش باید از برون‌گرایی به درون‌گرایی تغییر یابد. تفرّد (تحقق توانایی‌های فرد) فقط می‌تواند در میان‌سالی روی دهد؛ یعنی زمانی که افراد باید با ناهشیار روبه‌رو شوند» (شولتز؛ شولتز، ۱۳۸۶: ۱۳۹).

در میان‌سالی فرد می‌تواند با ناهشیار خود روبه‌رو شود، آن را به آگاهی هشیار بیاورد و به الهامات آن گوش فرادهد. رؤیاهای و خیال‌پردازی‌های خود را دنبال کند. شکل‌های بیان و تخیل خلاق را تمرین کند. باید به خود اجازه دهد به وسیله جریان خودانگیخته ناهشیار هدایت شود. فقط به این طریق خود واقعی می‌تواند آشکار شود. در میان‌سالی نیروهای ناهشیار باید جذب و با هشیار متعادل شوند. هیچ جنبه شخصیتی یا کهن‌الگویی نباید مسلط شود. توبه، سیمرخ، موبد، سروش، خضر، منجی، خواب‌هایی که به شکل الهام‌اند، آیمای مثبت (الهه خرد-معشوق)، نمادهای دایره‌وار، سفر و تنهایی هرکدام به نوعی یاریگر فرد در پیمودن مسیر تفرّدند. در دیوان حافظ، با همه این امور مواجهیم؛ مثلاً حافظ در جست‌وجوی آئینما (معشوق) است: آئینمای ندارم از آن آه می‌کشم (حافظ، ۱۳۸۵: ۳۳۸). سال‌ها پیروی پیران می‌کند تا بر حرص و ویژگی‌های منفی خود غلبه کند و به سرمنزل عنقا و مصاحبت با گمشده خود برسد. او از خامان روگردان و در جست‌وجوی دریادلی دلیر و سرآمد و پیری داناست. پس از پیمودن مسیر تفرّد، دیگر در بند مال و جاه نیست و از «عالی‌مشربی» بر صدر نمی‌نشیند. به مرتبه‌ای می‌رسد که هر شام و سحرگاه از بام عرش او را صدا می‌زنند (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۳۱۹، ۴۳۹، ۳، ۷۱، ۳۳۲).

## ۲-۱۱- رستاخیز و مظاهر آن

عتقاد به رستاخیز از نمودهای بارز ولادت مجدد است (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۰۱). اسطوره مرگ و رستاخیز، در ادب جهان مکرر شده است. اصل این اسطوره پیوستاری است از زندگی فرد، که از زایش تا مرگ و از مرگ تا زایش ادامه می‌یابد (دست‌غیب، ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۲۴). «رستاخیز یعنی استقرار مجدد هستی انسان پس از مرگ ... تغییر، تغییر ماهیت یا تغییر شکل وجود شخص» (یونگ، ۱۳۶۸: ۶۳) اندیشه مرگ و رستاخیز همواره ذهن شاعران را به خود مشغول کرده است. در گرشاسب‌نامه به رستاخیز، صور اسرافیل و برآمدن روان‌ها به تن‌ها، ظهور مهدی (عج)، نابودی دجال و ... اشاره‌هایی شده است (ر.ک: اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۳۳-۳۰) حافظ نیز در ابیات بسیاری به این مسائل پرداخته است:

بیاله بر کفنم بسند تا سحرگه حشر به می ز دل ببرم هـول روز رستاخیز

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۶۶)

دگرگونی‌های فصول و درختان یکی از مواردی بوده که اندیشه مرگ و رستاخیز را در ذهن مردمان کهن پدیدار کرده است.

<sup>۱</sup> Individuation

همچنین طلوع و غروب خورشید و دگرگونی‌هایی که با تابش خود ایجاد می‌کند، از همان آغاز، اسطوره‌هایی را در ذهن مردمان جای داده و باورهای دربارهٔ اینکه او هر شب ارواحی را به سرزمین مردگان می‌برد و هر روز صبح ارواح دوزخی را به نور می‌آورد شکل گرفته است (شوالیه؛ گریبان، ۱۳۷۸: ۳).

معاد، یکی از ارکان اساسی و شناخته‌شده در تعلیمات دین زرتشتی است و شامل دو بخش است: پایان زندگی فردی، با فرارسیدن مرگ و پایان جهان. «بسیاری بر این اندیشه‌اند که این تعلیمات، منبعی است که هم بر عقاید شرق و هم بر عقاید غربی تأثیر گذاشته است» (هینلز، ۱۳۷۱: ۹۷). زرتشتیان به ظهور سه منجی باور دارند، که در سه هزاره ظهور می‌کنند و سرانجام، شر و بدی از میان برداشته خواهد شد (ر.ک: هینلز، ۱۳۷۱: ۱۱۰-۱۰۶). در بندهشن، پیروزی روشنایی اهورایی بر تاریکی، به زمان آخر (معادی) ارج می‌بخشد و در سایر ملت‌ها هم تلقی‌هایی دربارهٔ زمان معادی هست. در اسلام، بازگشت مهدی موعود (عج) به زمان معادی معنی خاص می‌دهد (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۴۷-۱۴۶). در متون اسلامی دربارهٔ زمان معادی چنین آمده است: زمانی که قیامت نزدیک شود، دجال می‌آید. او قصد ویرانی مدینه و بیت‌المقدس دارد، مهدی (عج) قیام می‌کند، گروهی از مسلمانان و عیسی (ع) به یاری او می‌روند. عیسی (ع) دجال را می‌کشد. اندک زمانی آرامش برقرار می‌شود؛ اما کم‌کم فساد و فراموشی خدا همه جا را فرامی‌گیرد، پس اسرافیل در صور می‌دمد برای حشر مردمان (نیشابوری، ۱۳۴۵: ۱۴۸-۱۴۶). همین مقوله در دیوان حافظ، به شکل‌های گوناگون تکرار شده است:

کجاست صوفی دجال فعل ملحدشکل      بگو بسوز که مهدی دین‌پناه آمد  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۴۲)

## ۲-۱۲- برهنگی

نماد معصومیت بهشتی، تولد، آفرینش، رستاخیز و ... است. «برهنگی آیینی یعنی ورود مجدد به قلمرو بهشتی و بی‌زمانی، جایی که فساد و گسیختگی زمان وجود ندارد؛ همین‌طور به معنی برهنگی در درگاه خداوند، عریانی و عدم شرمندگی هنگام معصومیت آغازین است» (کوپر، ۱۳۸۰: ۵۷-۵۶). از همین روی است که حافظ علاقهٔ خاصی به چاک زدن و پاره کردن جامه‌ها (و حتی جامهٔ جان خود) و دور انداختن آنها نشان می‌دهد (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۱۳۶ و ۲۴۰ و ۲۶۴ و ۳۸۹). او به یاد بهشت و حضور در بارگاه الهی می‌نوشد و جامه پاره می‌کند:

چو غنچه با لب خندان به یاد مجلس شاه      پیاله گیرم و از شوق جامه پاره کنم  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۵۰)

## ۲-۱۳- آب

آب، راز آفرینش، تولد، مرگ، پالایش، شفا، باروری، رشد، رستاخیز و رستگاری است. نماد ناخودآگاه است (عباسلو، ۱۳۹۱: ۸۹). رودخانه، جاری شدن زمان به سوی ابدیت و مراحل انتقالی چرخهٔ حیات را نمادسازی می‌کند. دریا، مادر حیات، راز نامتناهی بودن و روحانیت، بی‌زمانی و بی‌کرانگی، ابدیت و امتداد زمان است (ر.ک: مدرسی، ۱۳۹۰: ۳۹۴).

یکدم غریق بحر خدا شو گمان مبر      کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۸۷)

آب‌ها منشأ مادر کبیرند و هیولی اول<sup>۱</sup>، اصل مؤنث، زهدان عالم، آب‌های باروری و نیروبخشی و چشمهٔ حیات را تداعی می‌کنند. جسمی که از کارهای دوران حلولی فرسوده است، با غوطه زدن در آب پیکری تازه می‌یابد و به کمال می‌رسد. سام، گرشاسب و داراب در حماسه‌های ایرانی با عبور از آب به پیروزی رسیده‌اند (ر.ک: واحد دوست، ۱۳۸۷: ۳۵۵). گذشتن از آب، منجر به تولدی دوباره برای خودآگاهی می‌شود. گرفتن موسی (ع) از آب و فرورودن اسفندیار و اخلیوس (آشیل) در آب برای

<sup>۱</sup>. prima materia



رویین تنی، نمونه‌هایی از این خاطره اساطیری و قداست آب هستند. «هر غوطه‌وری، برابر با انحلال و اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدم بر وجود است و خروج از آب، تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهان» (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۸۹). غوطه‌وری در آب، نماد غوطه‌وری جان در جهان عینی است (سرلو، ۱۳۸۹: ۹۶).

شست‌وشویی کن و آنگه به خرابات حرام  
تا نگردد ز سو این دیر خراب آلوده  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۲۳)

غسل «نماد بازگشت به آب‌های حیات آغاز هستی و معصومیت نخستین، استحاله، تجدید حیات و تولد دوباره است» (کوپر، ۱۳۸۰: ۲۶۷)

غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند  
پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۶۴)

آب در اساطیر جایگاهی ویژه دارد. به خاطر نقشی که در حیات گیاهان، حیوانات و انسان داشته، شایان توجه و گاه پرستش بوده است (ر.ک: دلاشو، ۱۳۶۶: ۱۴۷). در فرهنگ‌های مختلف اساطیری، آفرینش جهان مادی با آب در ارتباط است: در اساطیر مصر، نخست جهان از آغازین مملو بود که «نون»<sup>۱</sup> نام داشت. نون (آب)، همه جا را فراگرفته بود (ویو، ۱۳۷۵: ۳۵). در اساطیر بین‌النهرین و آشور، آفریدگان از آمیزش آب شیرین که اپو<sup>۲</sup> نامیده می‌شود و شوراب که تیامت<sup>۳</sup> خوانده می‌شده است، پدید می‌آیند (ژیران و دیگران، ۱۳۷۵: ۵۸-۹). در تورات، آب، نخست همه افلاک را فراگرفته بود (کتاب مقدس، عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۷). در اساطیر افریقا، زمین در ابتدا پوشیده از آب بود، تا اینکه یکی از خدایان به نام «اوباتل»<sup>۴</sup>، به فرمان خدای خدایان، «اولودوماره»<sup>۵</sup>، زمین را ایجاد کرد (هادی، ۱۳۷۷: ۴۰۳ و ۴۱۷). مطابق سرود خلقت هندوان، عصر ازلی که جهان در تاریکی بود، همه جا با آب پوشیده شده بود (سرودهای ریگ ودا<sup>۶</sup>، ماندالای دهم، سرود ۱۲۹). در همین اسطوره‌ها می‌خوانیم که در طی فرایند آفرینش، تخم زرین جهان که بر آب‌ها شناور بود، منفجر شد و جهان از آن پدید آمد (ایونس، ۱۳۷۳: ۴۳). در اساطیر یونان، نخستین عنصر «اوسئان»<sup>۷</sup> یا اقیانوس است که تجسم ایزدی آب و بارورکننده زمین است. همه چیز از آن پدید می‌آید و در آن می‌میرد (اسمیت، ۱۳۸۳: ۹۳ و ۱۷۵).

آب به دلیل باروری و زایش در طبیعت از نمادهای مثبت مادر مثالی است (فروزنده؛ سورانی، ۱۳۸۹: ۱۲۱). همه چیز در آن حل می‌شود، می‌تواند هر چیزی را از هم بپاشد و هر تاریخ و سرگذشتی را محو کند (بهار، ۱۳۶۲: ۲۰۳). به عنوان آب درمان‌بخش و آب حیات، نمود آرزوی جاودانگی و بی‌زمانی است (قائمی و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۸). اسطوره آب حیات در تاریخ جهان پیشینه‌ای کهن دارد. در روایات ایرانی، اسکندر، در پی یافتن آن به ظلمات رفت، اما خضر (ع) به آن رسید (مولایی، ۱۳۶۸: ۲۱۰). آب حیات، ظلمات، خضر (ع) و اسکندر بارها در شعر حافظ تکرار شده‌اند:

گرت هواسست که با خضر همنشین باشی  
نهان ز چشم سکندر چو آب حیوان باش  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۷۳)

حضور آب در آثار ادبی، اگر به صورت «باران» باشد، نمایان‌گر تولد مجدد و استفاده از «بیابان»، نمایان‌گر فساد و پوچی و اضمحلال روانی شخصیت است (Meyer, 2007: 2109). حافظ برای رهایی از پوچی در طلب باران است:

1. Nun  
2. Apsa  
3. Tiamat  
4. Obatala  
5. Olodumare  
6. Hymns of Rig Veda  
7. Ocean

یا رب از ابر هدایت برسان بارانی  
پیشتر زآنکه چو گردی ز میان برخیزم  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۳۶)

گذر عمر و دلهره ناشی از آن، در شعر حافظ به صورت تشویق به خوش‌باشی، غنیمت شمردن دم و همچنین «به صورت گذار از بیابان، دریای خوفناک، امواج سهمگین و دشت مشوش متصور شده است» (سلاجقه، ۱۳۸۷: ۱۱)؛ برای نمونه، در «شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن» (حافظ، ۱۳۸۵: ۱۱۷)، این دلهره را به وضوح می‌بینیم:

از هر طرف که رفته‌ام جز وحشتم نیفزود  
ز نهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۹۴)

تشنگی از دیگر عناصر مرتبط با آب و زمان است. تشنگی نماد میل فراوان برای تجربه زندگی مادی و معنوی است (کوپر، ۱۳۸۰: ۹۰). حافظ همواره از تشنگی خود و آرزوی رفع این تشنگی با ترکیباتی چون «تشنه‌لب»، «حدیث تشنه و آب»، «تشنه بادیه» و ... یاد می‌کند (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۲۵۷ و ۴۴۹ و ۴۷۶ و ۴۹۴). از دید او، آنچه تشنگی را فرومی‌نشاند آب حیاتی است که در جام هست و رهاکننده از زمان و بخشنده عمر جاوید است:

روان تشنه ما را به جرعه‌ای دریاب  
چو می‌دهند زلال خضر ز جام جمت  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۹۳)

## ۲-۱۴- آب آتشین (عرق)

مثل دیگر نوشته‌های الکلی، تقارن متضادها، یعنی آب و آتش است؛ «بنابراین، به دریافت‌های معنوی و به نر-مادگی مربوط می‌شود. از این رو، شراب‌خواری را می‌توان کوششی در جهت اتحاد دانست» (سرلو، ۱۳۸۹: ۹۶). انگور از جمله عناصر مرتبط با شراب است و در اساطیر نمودی کهن‌الگویی دارد. «یک شاخه انگور، نشانه ایزدان کشاورزی و باروری است و مظهر شراب زندگی، از این رو بی‌مرگی را تصویر می‌کند» (کوپر، ۱۳۸۰: ۴۲). در شادخواری، گونه‌ای خواهش نومیدانه «برای رهایی از زمان» وجود دارد (سرلو، ۱۳۸۹: ۷۰۰). از دیگر عناصر مرتبط با شراب، جام است. جام نیز با بی‌مرگی و رهایی از زمان در ارتباط بوده و در اساطیر، نمادی از «جرعه حیات، بی‌مرگی و وفور نعمت» است (کوپر، ۱۳۸۰: ۱۰۰). به جهت همین ویژگی عجیب شراب است که در متون اسطوره‌ای می‌خوانیم: گلی شگفت‌آور هست که حتی اگر به نهایت پژمردگی برسد، به محض آنکه آن را در شراب درافکنند تازه و شکوفا می‌شود:

به می‌درفکنندی شکفته شدی  
دگر باره گله‌اش کفته شدی  
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۲۷۶ / ۷۵)

بی‌گمان، به سبب همین خواص می، انگور و جام است که حافظ پیوسته در طلب «کشتی می» برای گذر از «دریای ناپیدا کرانه» هستی است. او خود را «مرید جام می» و بنده «شیخ جام» می‌خواند، با می به آبادانی دل می‌پردازد و می را آب حیات دل‌های مرده می‌داند (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۴۲۸ و ۱۱۸ و ۸۴ و ۷). شراب حافظ نمودی ازلی-ابدی دارد. «بر اساس نگرشی منطقی و فلسفی هر چیز ازلی، ابدی خواهد بود و مستی حافظ نیز از آنجا که ازلی است، ابدی خواهد بود» (بهرامیان، ۹) حافظ در ابیاتی به ازلی-ابدی بودن مستی خود اشاره می‌کند:

به هیچ دور نخواهند یافت هشیارش  
چنین که حافظ ما مست باده ازل است  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۵)

حافظ در ترکیباتی چون «می باقی» و «عمر باقی» زندانه جاودانگی و رهایی از زمان را به تصویر می‌کشد:

می باقی بده تا مست و خوشدل  
به یاران برفشانم عمر باقی  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۶۰)

با اندکی مطالعه در شراب‌خواری و شراب‌حافظ، می‌بینیم که شراب او با رهایی از زمان، دلهره‌ها، اندوه‌ها و آنچه ما را به زندگی عادی پیوند می‌دهد همراه است و یک ویژگی بارز دیگر آن زندگی‌بخشی و همراهی آن با بقاست.

## ۲-۱۵- سفینه (کشتی)

سفینه (کشتی) نشانگر باززایی جهان است. نماد ماه و دریاست. «به مفهوم اصل مؤنث، حامل زهدان، باززایی، کشتی سرنوشت، وسیله حمل و انتقال اصل حیات و محافظ است. سفینه روی آب یعنی زمین شناور در اقیانوس فضا» (کوپر، ۱۳۸۰: ۲۰۱). حافظ، وجود آدمی را به کشتی تشبیه کرده و از اصطلاحات کشتی، کشتی توفیق، کشتی عمر، کشتی و ... بهره برده است (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۲۶۳ و ۲۹۷ و ۳۶۶ و ۳۷۱). او آرزو دارد کشتی وجود به سلامت از دریاها بگذرد؛ یعنی باززایی عمر و وصال پروردگار (عمر جاودانه) برای آدمی اتفاق بیفتد:

کشتی‌شکستگانیم ای باد شرطه برخیز      باشد که باز بینیم دیدار آشنا را  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۵)

## ۲-۱۶- آتش

آتش با استحاله، تطهیر، نیروی زندگی‌بخش و مولد خورشید، تجدید حیات، بارورسازی، قدرت، انرژی و تبدیل یا گذر از مرحله‌ای به مرحله دیگر ارتباط دارد. افروختن آتش با زایش و رستاخیز یکسان دانسته شده است. افروختن آتش یعنی تجدید آفرینش (کوپر، ۱۳۸۰: ۶-۴). سیمرغ (عنقا-ققنوس)، از نمادهای جهانی رستاخیز و بی‌مرگی، مرگ و تولد دوباره با آتش است (کوپر، ۱۳۸۰: ۲۷۸). حافظ، با پیروی از مذهب رندان و همراهی با راهنمای راه، به سرمنزل عنقا رسیده است و سالک، در دیوان او، به دنبال شکار سیمرغ (بی‌مرگی و تولد دوباره) است (حافظ، ۱۳۸۵: ۳۱۹ و مثنوی ۱). پروانه نیز، همچون سیمرغ، با آتش مرتبط است. نماد جان و بی‌مرگی است و از آنجا که از یک کرم بی‌بال و عادی در طی مراحل تکامل به آفریده‌ای بال‌دار و آسمانی دگرگون می‌شود، «به معنی تولد دوباره و رستاخیز است» (کوپر، ۱۳۸۰: ۷۳). او با آگاهی از ویژگی‌های آتش و با نیم‌نگاهی به سیمرغ و پروانه، رندانه چنین می‌سراید:

تا چو مجمر نفسی دامن جانان گیـرم      جان نهادیم بر آتش ز پی خوش‌نفسی  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۵۵)

همان‌گونه که در ایران جشن‌های آتش چون سده و ... برپا می‌شده، در اروپا هم چنین جشن‌هایی بوده است. جشن‌های آتش از کهن‌الگوهای جمعی ملل است. رقص و پایکوبی بر گرد آتش، سوزاندن تمثال زیان‌کاران، دیوان و ... در جشن‌های آتش انجام می‌گرفته است (رضی، ۱۳۹۰: ۱۱۹ و ۱۲۱). در گذشته، گروهی آتش را وسیله استحاله می‌شمرده‌اند؛ زیرا همه پدیده‌ها از آن برمی‌خیزند و بدان بازمی‌گردند. آتش دانه‌ای است که در زندگی‌های پیاپی تولیدمثل می‌کند و، از این رو، با غریزه جنسی و بارورسازی ارتباط می‌یابد. آیین‌های بسیاری، مشعل‌ها، آتش‌بازی‌ها و اخگرها و حتی خاکسترها را دارای نیروی انگیزش رشد گندم‌زارها، آسایش و سعادت انسان و حیوان می‌پنداشته‌اند. آتش حاکی از آرزوی نابودی زمان و به پایان رساندن تمام پدیده‌هاست. گذشتن از آتش نماد تعالی حالات انسانی است (سرلو، ۱۳۸۹: ۹۸-۱۰۰). گویا از این روست که حافظ آتش دوست (خداوند) را حتی بر چشمه کوثر ترجیح می‌دهد، به امید خیالی از دوست به دوزخ می‌رود و عشق را عین آتش می‌داند (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۳۴۶ و ۴۳۷ و ۱۵۲).

## ۲-۱۷- خورشید

خورشید نور می‌پراکند و نیرو و طراوت به فرد می‌رساند (قشقایب؛ سرورزاده، ۱۳۹۰: ۱۳۹). خورشید توان و نیروی خلاقه، گذر زمان و عمر است. در حال طلوع، تولد و آفرینش و در حال غروب، مرگ را نمادسازی می‌کند. راه یافتن به قلمرو خورشیدی، یعنی رستگار شدن و جاودانگی. عیسی (ع) نماد کسانی است که به قلمرو خورشیدی (رستگاری و جاودانگی) رسیده‌اند:

مسیحای مجرد را برآزد که با خورشید سازد هم وثاقی

(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۶۰)

دیگران نیز می‌توانند با کوشش و یاری بخت، سر از «کله‌گوشه خورشید» برآورند و همچون ذرات کوچکی که به سمت بالا می‌روند، خود را به «چشمه» و «خلوت‌گه خورشید» برسانند (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵: ۱۵۰ و ۲۲۷ و ۳۵۹ و ۳۸۷).

## ۱۸-۲- دل (قلب)

دل (قلب) تنها بخش درونی بدن است که در مومیایی مصریان قدیم باقی مانده؛ زیرا آن را مرکز جسم برای جاودانگی می‌دانستند. تمامی مرکزها، از آن جمله قلب، نمادی از جاودانگی به شمار می‌روند. از دید گذشتگان، قلب جایگاه واقعی هوش و دانایی و مغز تنها یک ابزار بود. آنان قلب را با خورشید مطابقت می‌دادند (سرلو، ۱۳۸۹: ۶۰۵). ارتباط دل (قلب) با جاودانگی را در مصرع‌هایی مانند «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق»، «دل را که مرده بود حیاتی به جان رسید» و «دلی که غیب‌نمای است و جام جم دارد» (حافظ، ۱۳۸۵: ۱۱ و ۸۴ و ۱۱۹) می‌توان دید.

## ۱۹-۲- موسیقی، رقص (پایکوبی)

موسیقی با آرزوی رهایی از زمان و بازگشت به آغاز در ارتباط است. الهه‌های مادر، در روزگاران دور، با چنگی در دست ترسیم شده‌اند. برخی صدا را نخستین آفریده و پدیدآورنده تمامی پدیده‌های نخستین می‌دانسته‌اند (سرلو، ۱۳۸۹: ۵۴۵). وزن و ضرب، حفظ متون مقدس را آسان‌تر می‌کرد و به نظر پیروان ادیان کهن، سبب هماهنگی و موزونی عناصر ناخودآگاه با کیهان می‌شد. در ادیان آسمانی، کلام الهی، اصلی مینوی دارد و ذاتاً آهنگین است. موسیقی هستی‌بخش است. «می‌گویند: حضرت آدم (ع) در بهشت به کلام موزون سخن می‌گفت» (ستاری، ۱۳۷۲: ۳۷). رقص تصویری جسمانی است «از یک پوشش مفروض، یا شدن، یا گشت زمان» (سرلو، ۱۳۸۹: ۴۳۱). ذهن نظم‌جوی ایرانی، از زمان‌های دیرین، امور خود را با زمان هماهنگ کرده است. اولین تجربه‌های او از طبیعت اطراف، آسمان و زمین، از نوعی هماهنگی و ریتم کیهانی سخن دارد. ریتم خاص رخدادهای طبیعی، زمانی مقدس را در ذهن او جلوه می‌داد که کاملاً با زمان غیرمقدسی که صرف امور ساده زندگی می‌شد، تفاوت داشت. انسان گذشته باور داشت که هر رخداد کیهانی و طبیعی که هر ساله تکرار می‌شود تکرار همان چیزی است که در ازل رخ داده است (بهار، ۱۳۷۴: ۹۷). بنابراین، به آیین‌های وابسته به زمان مقدس روی می‌آورد که به نوعی بازسازی همان صحنه‌های طبیعی بود.

جنت نقد است اینجا عیش و عشرت تازه کن  
ساز چنگ، آهنگ عشرت، صحن مجلس، جای رقص  
ز آنکه در جنت خدا بر بنده ننویسد گناه...  
خال جانان، دانه دلف زلف ساقی، دام راه

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۶)

موسیقی، مطرب، چنگ، ساز، نوا، چغانه، دست‌افشانی، پای‌کوبی و غیره در دیوان حافظ ابیات بسیاری را به خود اختصاص داده‌اند. این مقولات در بسیاری از موارد با بازگشت به زمان آغازین و به‌ویژه با آرزوی رهایی از زمان پیوند خورده‌اند. حافظ، در غزلی، خود را در آفرینش آغازین انسان به دست خداوند حاضر و به شکرانه پیوند با حقیقت هستی، صوفیان را در حال رقص و هلله می‌بیند:

شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد  
صوفیان رقص‌کنان ساغر شکرانه زدند

(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۸۴)

او حتی تقاضا می‌کند که با می و مطرب بر سر تربتش بروند تا از نو زنده شود و رقص‌کنان برخیزد:

بر سر تربت من با می و مطرب بنشین  
تا به بوییت ز لحد رقص‌کنان برخیزم

(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۳۶)

## نتیجه

در دوره‌های اخیر، مکاتب روان‌شناسی، با مطرح کردن مبحثی به نام «ناخودآگاه جمعی» و به تبع آن «کهن‌الگوها» دریچه تازه‌ای به

روی علوم ادبی گشودند. کهن‌الگوها، میراث هزاران‌ساله بشرند. دیوان حافظ یکی از ذخایر ارزشمند ادبی ماست. در این پژوهش، با نگاهی تازه و به شکلی نوین، مقولهٔ زمان از دیدگاه کهن‌الگویی در شعر حافظ بررسی شد و نتایج درخور تأملی به دست آمد. شعر حافظ، به شکلی پررنگ، نمود کهن‌الگوی زمان را در خود می‌نماید. او، به بهترین نحو، شعر را در زمان و زمان را در شعر جریان می‌دهد و همهٔ ادوار زندگی بشر را از ازل تا ابد در چرخه‌ای که همیشه در شعر او تکرار خواهد شد، سیر می‌کند. حافظ، با روح و ذهن گسترش‌یافتهٔ خود، حضوری اساطیری را در زمان تجربه می‌کند و این کهن‌الگو را با چهره‌های گوناگون آن در شعر به نمایش می‌گذارد. گاه با استفاده از واژه‌ها و عباراتی مانند شب و دوش، در سرآغاز هستی حضور یافته خود را ازلی می‌کند و گاه با استفاده از خواب و پیشگویی تا انتهای عالم و ابدی شدن، پیش می‌رود. او همواره آرزوی بهشت دارد؛ چراکه بهشت محل جاودانگی، بی‌مرگی و جایی است که زمان در آن از حرکت بازمی‌ایستد. تولد مجدد را در همهٔ سطوح آن از انقلاب‌های روحی، فکری و جسمی گرفته تا تجربهٔ عشق حقیقی و جاودانه شدن در وجود معشوق راستین و ... به تصویر می‌کشد. دل، در شعر او به طور کامل، با کهن‌الگوی جاودانگی پیوند دارد. از رستاخیز و برهنگی آیینی که نماد راه‌یابی به بهشت، بی‌زمانی و معصومیت آغازین است، به تکرار سخن می‌گوید. گاه، به می و پایکوبی پناه می‌برد، تا از قید زمان رهایی یابد و گاه، با شست‌وشو، تولد جسم را می‌طلبد. عبور از دریا نمود کهن‌الگویی تولد دوباره است، حافظ از ما می‌خواهد برای لحظه‌ای در بحر خدا غوطه بزنیم، تا از تأثیر عناصر مادی رها شویم. خود او، در اشک غسل می‌کند تا استحاله یابد و تجدید حیات کند. آب حیات، نمود کهن‌الگوی جاودانگی و بی‌زمانی است و حافظ در دیوان، بارها به آن می‌پردازد. آتش، در شعر او، با رستاخیز، تولد دوباره و بی‌مرگی در ارتباط است. او بر آن است که عیسی وار و ذره‌مانند باید پیش رفت تا به قلمرو خورشیدی (جاودانگی) رسید.

#### پی‌نوشت‌ها

\* «أهلهٔ قمر» یا گام‌های ماه، در علم ستاره‌شناسی به حالت‌های مختلف دیده شدن بخش روشن ماه، توسط ناظر زمینی گفته می‌شود.

#### منابع

۱. اسدی طوسی، ابونصر علی‌بن‌احمد (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه*، چ ۲، تصحیح حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب.
۲. اسمیت، ژوئل (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، چ ۱، ترجمهٔ شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
۳. اکبرزاده، محمدعلی (۱۳۷۸). *رنگ و تربیت*، چ ۲، تهران: میشا.
۴. الیاده، میرچا (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*، چ ۱، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: توس.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *اسطوره، رؤیا، راز*، چ ۲، ترجمهٔ رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*، چ ۲، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: سروش.
۷. انوری، حسن (۱۳۷۸). *صدای سخن عشق*، چ ۴، تهران: سخن.
۸. انوشه، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگ‌نامهٔ ادبی فارسی (دانشنامهٔ ادب فارسی)*، به سرپرستی حسن انوشه، جلد ۲، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.
۹. اوداینیک، ولودیمیر والتر (۱۳۸۸). *یونگ و سیاست*، چ ۲، ترجمهٔ علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
۱۰. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۹). *دانشنامهٔ مزدیسنا (واژه‌نامهٔ توضیحی آیین زرتشت)*، چ ۵، تهران: نشر مرکز.
۱۱. ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳). *اساطیر هند*، چ ۱، ترجمهٔ باجلان فرخی، تهران: اساطیر.

۱۲. براتی، محمود؛ محمودی، علی محمد (۱۳۸۹). فرجام اندیشی در گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، مجله پژوهش دینی، شماره ۲۱، صص ۱۹۷-۱۶۹.
۱۳. بلعمی، ابوعلی (۱۳۵۳). تاریخ بلعمی؛ ترجمه و تکلمه تاریخ طبری، ۲ جلد، تصحیح گنابادی، چ ۱، تهران: زوار.
۱۴. بوکور، مونیک دو (۱۳۷۶). رمزهای زنده جان، چ ۲، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
۱۵. بهار، مهرداد (۱۳۶۲). پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست)، چ ۱، تهران: توس.
۱۶. بهار، مهرداد (۱۳۷۴). جستاری چند در فرهنگ ایران، چ ۲، تهران: فکر روز.
۱۷. بهرامیان، محمدحسین. زمان در شراب حافظ، سایت سارا شعر: <http://sarapoem.persiangig.com/link7/zamandarshrabehafez.htm>
۱۸. جنیدی، فریدون (۱۳۵۸). زروان؛ سنجش زمان در ایران باستان، چ ۱، تهران: بنیاد نیشابور.
۱۹. جونز؛ ارنست، دالبی یز، (۱۳۵۰)، اصول روان‌کاوی، ترجمه هاشم رضی، چ ۳، تهران: نشر آسیا.
۲۰. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان حافظ، چ ۴، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی با مقدمه؛ مقابله و کشف الیاتی رحیم ذوالنور، تهران: زوار.
۲۱. داد، سیما (۱۳۷۵). فرهنگ اصطلاحات ادبی، چ ۲، تهران: مروارید.
۲۲. دست‌غیب، عبدالعلی (۱۳۹۰). نقد ادبی و نوعیت متن، چ ۱، شیراز: نوید شیراز.
۲۳. دلاشو، م. لوفر (۱۳۶۶). زبان رمزی قصه‌های پریوار، ترجمه جلال ستاری، چ ۱، تهران: توس.
۲۴. دیچز، دیوید (۱۳۶۶). شیوه‌های نقد ادبی، چ ۱، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، تهران: علمی.
۲۵. رضی، هاشم (۱۳۹۰). جشن‌های آتش، چ ۵، تهران: بهجت.
۲۶. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). از کوچ‌رندگان، چ ۴، تهران: امیرکبیر.
۲۷. ژیران، فیلیکس؛ لاکوئه، جی؛ دلاپورت، لویی ژوزف (۱۳۷۵). اساطیر آشور و بابل، چ ۱، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز.
۲۸. ستاری، جلال (۱۳۷۲). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
۲۹. سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۹). فرهنگ نمادها، چ ۱، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران: دستان.
۳۰. سلاجقه، پروین (۱۳۸۷). «پدیدارشناسی زمان در شعر حافظ با نظر به آراء قدیس آوگوستینوس درباره زمان»، فصلنامه فرهنگستان، سال دهم، شماره ۲، (پیاپی ۳۸)، صص ۹۴-۱۰۵.
۳۱. شایگان، داریوش (۱۳۵۶). بینش اساطیری (← کتاب الفبا، کتاب پنجم)، چ ۱، تهران: امیرکبیر.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
۳۳. شوالیه، ژان؛ گربران، آلن (۱۳۷۸). فرهنگ نمادها، جلد ۳-۱، چ ۱، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
۳۴. شولتز، دوان پی؛ شولتز، سیدنی‌الِن (۱۳۸۶). نظریه‌های شخصیت (ویراست هشتم)، ترجمه یحیی سید محمدی، چ ۱۰، تهران: ویرایش.
۳۵. صدیقیان، مهین‌دخت (۱۳۶۶). فرهنگ واژه‌نمای حافظ، چ ۱، تهران: امیرکبیر.
۳۶. صرفی، محمدرضا (۱۳۸۸). «بررسی کارکردهای نمادین زمان در شعر عرفانی با تکیه بر دیوان حافظ»، نشریه ادب و زبان فارسی، ش ۲۵ (پیاپی ۲۲)، صص ۹۳-۱۱۴.
۳۷. عباسلو، احسان (۱۳۹۱). نقد کهن‌الگوگرایانه (Archetypal Approach)، کتاب ماه ادبیات، ش ۶۸ (پیاپی ۱۸۲)، صص ۸۵-۹۰.
۳۸. قائمی، فرزاد (۱۳۸۹). «اندیشه مثالی و ادبیات مثالی»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۳۸،

۳۹. فروزنده، مسعود؛ سورانی، زهره (۱۳۸۹). بررسی کهن‌الگوها در شعر اخوان، فصلنامه تخصصی پیک نور زبان و ادبیات فارسی، سال اول، ش ۲، صص ۱۱۲-۱۳۱.
۴۰. قائمی، فرزاد؛ قوام، ابوالقاسم؛ یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۸). تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نموده‌های آن در شاهنامه فردوسی، جستارهای ادبی، ش ۱۶۵، سال چهل و دوم، صص ۴۸ تا ۶۶.
۴۱. قربان صباغ، محمودرضا (۱۳۹۲). بررسی ساختار در هفت خان رستم: نقدی بر کهن‌الگوی سفر قهرمان، مجله جستارهای ادبی، دوره ۴۶، ش ۱ (پیاپی ۱۸۰)، صص ۵۶-۲۷.
۴۲. قشقایی، سعید؛ سرورزاده، محبوبه‌السادات (۱۳۹۰). تحلیل آرکی‌تایپی سه حکایت عرفانی از الهی‌نامه، فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان، سال هفتم، ش ۲۷، صص ۱۴۲-۱۱۵.
۴۳. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸). فلسفه صورتهای سمبلیک، چ ۱، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
۴۴. کتاب الفبا (۱۳۵۶). چ ۱، تهران: امیرکبیر.
۴۵. کوپر، جی. سی (۱۳۸۰). فرهنگ مصور نمادهای سنتی، چ ۱، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: نشر فرشاد.
۴۶. مختاری، محمد (۱۳۶۹). اسطوره زال، چ ۱، تهران: نشر آگه.
۴۷. مدرسی، فاطمه (۱۳۹۰). فرهنگ توصیفی نقد و نظریه‌های ادبی، چ ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۸. مک‌کال، هنریتا (۱۳۷۳). اسطوره‌های بین‌النهرینی، چ ۱، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۴۹. مورنو، آنتونیو (۱۳۸۸). یونگ؛ خدایان و انسان مدرن، چ ۵، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.
۵۰. مولایی، محمد سرور (۱۳۶۸). تجلی اسطوره در شعر حافظ، چ ۱، تهران: توس.
۵۱. میر جلالی مقدم، مسعود (۱۳۷۲). آیین زروانی؛ مکتب فلسفی-عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، چ ۱، تهران: امیرکبیر.
۵۲. نیشابوری، ابوبکر عتیق (۱۳۴۵). تفسیر سورآبادی، تهران: چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران.
۵۳. واحد دوست، مهوش (۱۳۸۷). نهادهای اساطیری در شاهنامه فردوسی، چ ۲، تهران: سروش.
۵۴. ویو، ژ (۱۳۷۵). فرهنگ اساطیر مصر، چ ۱، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز.
۵۵. هادی، سهراب (۱۳۷۷). شناخت اسطوره‌های ملل، چ ۱، تهران: تندیس.
۵۶. هندرسن، جوزف. ل (۱۳۵۹). اساطیر باستانی و انسان امروز (انسان و سمبول‌هایش)، چ ۲، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.
۵۷. هیلنز، جان (۱۳۷۱). شناخت اساطیر ایران، چ ۲، ترجمه ژاله آموزگار-احمد تفضلی، تهران: کتابسرای بابل-نشر چشمه.
۵۸. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۵۷). زمان، مکان و ماده در دیوان ناصرخسرو، مجله مطالعات اسلامی، ش ۲۶ و ۲۷، صص ۲۱۲ تا ۲۳۹.
۵۹. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۸). چهار صورت مثالی، چ ۱، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۶۰. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۲). جهان‌نگری، ترجمه جلال ستاری، چ ۱، تهران: توس.
۶۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، چ ۴، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: علمی فرهنگی.
۶۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). تحلیل رؤیا، چ ۳، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر افکار.
۶۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ الف). زندگی‌نامه من، چ ۱، ترجمه بهروز ذکاء، تهران: کتاب پارسه.
۶۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ ب). خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها، چ ۴، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: به‌نشر.

66. *Hymns of the Rig Veda* (1976) by R.T. Griffith, R. T. Griffith (trans.), Orient Book Distributor.
67. Jung, C. G. (1953). On the nature of the psyche, In *Collected works* (Vol. 8, pp. 159-234). Princeton, NJ: Princeton University press.
68. ----- (1981). *Archetypes and the Collective Unconscious*, USA: Princeton University Press.
69. Meyer, Michael (2007). *The Bedford Introduction to Literature: Reading, Thinking, Writing*, 8th ed., Bedford/St. Martin's.