

## **Celestial Maps in Iranian Culture: From the Upper World to Hidden Realms in Mythological Texts**

Seyed Mojtaba Mirmiran

Assistant Professor of Persian Language and Literature, Department of Geography, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Guilan, Iran (Corresponding Author).

E\_mail: mirmiran@guilan.ac.ir

Ali Hajinejad


Associate Professor Geography, Department of Geography, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Guilan, Iran. E\_mail: ahajinejad@guilan.ac.ir

### **Abstract**

In the religious and mythological tradition of ancient Iran, sacred spaces are not merely geographical or natural locations; rather, they are symbolic, ritual, and cultural structures consolidated through narrative and ceremonial processes, playing an active role in the production, organization, and transmission of meaning. This study, focusing on classical pre-Islamic Iranian texts, examines the function of celestial spaces in epic, religious, and cosmological literature, demonstrating that these spaces do not merely operate as passive backgrounds but serve as meaning-generating agents within narrative structures and cultural memory. Accordingly, the central question of this research is: What is the mechanism by which celestial spaces are transformed from narrative backdrops into active agents within the mythological world of Iran? More specifically, how do these spaces, through ritual processes, symbolic boundaries, and their association with cosmic crises, assume decisive functions such as judgment, legitimization, and the restoration of order? The primary issue addressed is the formation of sacred places through ritual, narrative, and collective encoding, by which they are transformed into sites of judgment, trial, birth, purification, or the transmission of power. The methodology is qualitative, semiotic, and context-oriented, analyzing cases such as sacred mountains, celestial bridges, suspended plains, and female sanctuaries within narratives of heroic trials and political legitimation. The findings reveal that celestial spaces in the Iranian tradition represent fluid and dynamic patterns activated during periods of cosmic or social disruption and, through transformative passage, reconstruct the lost order. Interwoven with body, gender, ritual, and collective memory, these spaces function as cultural instruments for the reproduction of meaning, the consolidation of legitimacy, and the recognition of identity. Consequently, celestial maps in Iranian texts are not mere reflections of the world but cultural constructs that reorganize and reinterpret meaning and existence.

**Keywords:** Celestial spaces, ritual narrative, cultural memory, Iranian mythology, sacred structure, symbolic boundaries, cosmic order

<b>Receive Date:</b> 10 Jun 2025	<b>Revise Date:</b> 02 Oct 2025	<b>Accept Date:</b> 31 Oct 2025
<b>How to Cite:</b> Mirmiran, S. M.; Hajinejad, A. (2025). Celestial Maps in Iranian Culture: From the Upper World to Hidden Realms in Mythological Texts. <i>Journal of Ancient Culture and Languages</i> . 5(2). 1- 29		
<b>Publisher:</b> Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages		

 10.22034/aclr.2025.2062860.1150

## نقشه‌های مینوی در فرهنگ ایرانی: از عالم بالا تا سرزمین‌های پنهان در متون اسطوره‌ای

سید مجتبی میرمیران

استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه جغرافیا، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، گیلان، ایران (نویسنده  
مسئول). E\_mail: mirmiran@guilan.ac.ir

علی حاجی‌نژاد

دانشیار جغرافیا، گروه جغرافیا، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، گیلان، ایران E\_mail:  
ahajinejad@guilan.ac.ir

### چکیده

در سنت دینی و اسطوره‌ای ایران باستان، فضاهای مقدس صرفاً مکان‌های جغرافیایی یا طبیعی نیستند؛ بلکه ساختارهایی نمادین، آیینی و فرهنگی‌اند که در فرآیندهای روایی و مناسکی تثبیت شده و نقش فعالی در تولید، سازمان‌دهی و انتقال معنا ایفا می‌کنند. این پژوهش با تمرکز بر تحلیل متون کلاسیک ایرانی پیش از اسلام، به بررسی چگونگی عملکرد فضاهای مینوی در متون حماسی، دینی و کیهان‌شناختی می‌پردازد و نشان می‌دهد که این فضاها نه به‌عنوان پس‌زمینه‌ای بی‌تأثیر، بلکه به‌عنوان ابزارهایی معنابخش در ساختار روایت و حافظه فرهنگی حضور دارند. بر این اساس پژوهش پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش محوری است که: سازوکار تبدیل فضاهای مینوی از پس‌زمینه‌های روایی به عوامل فعال در جهان اسطوره‌ای ایران چیست؟ به بیان دقیق‌تر، این فضاها چگونه از طریق فرآیندهای آیینی، مرزبندی‌های نمادین، و پیوند با بحران‌های کیهانی، کارکردهای تعیین‌کننده‌ای همچون داوری، اعطای مشروعیت، و بازسازی نظم را بر عهده می‌گیرند؟ مسئله اصلی تحقیق بررسی نحوه شکل‌گیری مکان‌های مقدس از طریق آیین، روایت و رمزگذاری جمعی است که آن‌ها را به نقاطی برای داوری، آزمون، زایش، پالایش یا انتقال قدرت تبدیل می‌کند. روش پژوهش کیفی، نشانه‌شناختی و بافت‌محور است که نمونه‌هایی چون کوه‌های مقدس، پل‌های مینوی، دشت‌های معلق و خوابگاه‌های زنانه در بستر روایت‌هایی نظیر آزمون قهرمان و انتقال مشروعیت سیاسی تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد فضاهای مینوی در سنت ایرانی الگوهای سیال و پویا هستند که در شرایط اختلال نظم اجتماعی یا کیهانی فعال شده و از طریق تجربه عبور، نظم از دست‌رفته را بازسازی می‌کنند. این فضاها در پیوند با بدن، جنسیت، آیین و حافظه جمعی، به‌عنوان ابزارهای فرهنگی برای بازتولید معنا، تثبیت مشروعیت

و بازشناسی هویت عمل می‌کنند. در نتیجه، نقشه‌های مینوی در متون ایرانی نه صرفاً بازتاب جهان، بلکه سازه‌های فرهنگی‌اند که معنا و هستی را بازآرایی و تفسیر می‌کنند.

**کلیدواژه‌ها:** فضاهای مینوی، روایت آیینی، حافظه فرهنگی، اسطوره ایرانی، ساختار مقدس، مرزهای نمادین، نظم کیهانی.

تاریخ دریافت: ۲۰ خرداد ۱۴۰۴	تاریخ بازنگری: ۱۰ مهر ۱۴۰۴	تاریخ پذیرش: ۰۹ آبان ۱۴۰۴
استناد به این مقاله: میرمیران، س. م؛ حاجی‌نژاد، ع. (۱۴۰۴). نقشه‌های مینوی در فرهنگ ایرانی: از عالم بالا تا سرزمین‌های پنهان در متون اسطوره‌ای. علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۵ (۲)، ۱-۲۹		
ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان		

## ۱. مقدمه

در سنت اسطوره‌ای ایرانی، فضا صرفاً ظرفی برای رخداد نیست، بلکه عنصری مؤثر در ساختاردهی به جهان بینی، قوام‌بخشی به هویت فرهنگی، و سازمان‌دهی نظم کیهانی به شمار می‌آید. فضاهای مینوی، که در متون دینی، حماسی و کیهان‌شناختی ایران باستان بازنمایی می‌شوند، نه محصول واقعیت جغرافیایی، بلکه حاصل فرآیندهای فرهنگی، آیینی و ذهنی هستند که در دل روایت‌ها و مناسک تثبیت شده‌اند. در این جهان بینی، مرز میان امر قدسی و امر عادی، نه به واسطه فاصله مکانی، بلکه به وسیله رمزگذاری‌های روایی و نشانه‌های آیینی شکل می‌گیرد. کوه البرز، پل چینود، دریای فراخکرت، چاه بیژن، و خواب‌گاه‌های زنانه‌ای که رؤیای ظهور نظم نوین را می‌پذیرند، نمونه‌هایی‌اند از این فضاهای مینوی که در جای‌جای متون کلاسیک ایرانی حاضراند و همچون قطب‌هایی در نقشه معنایی فرهنگ عمل می‌کنند.

این مقاله با تکیه بر نظریات جانانان ز. اسمیت، به‌ویژه مفهوم مکان به‌عنوان سازه‌ای فرهنگی که از خلال آیین، روایت و تمایزگذاری اجتماعی ساخته می‌شود، می‌کوشد نشان دهد که مکان‌های مینوی در سنت ایرانی نه تنها حامل معنا، بلکه خود سازنده معنا، داور کردار، و ضامن عبور از آشوب به سوی نظم‌اند. اسمیت در آثارش، مکان مقدس را نه پدیده‌ای طبیعی، بلکه محصول **قرارگیری فرهنگی** می‌داند؛ جایی که آیین به مکان معنا می‌بخشد و روایت آن را در حافظه جمعی تثبیت می‌کند (Smith, 1987, p. 28). چنین درکی از فضا، به ما امکان می‌دهد تا ساختار جغرافیای مینوی ایرانی را نه صرفاً به‌عنوان تجلی باورهای دینی، بلکه همچون راهبردی فرهنگی برای سازمان‌دهی معنا، نظم‌بخشی به تجربه، و بازنمایی قدرت تحلیل کنیم.

در این مقاله، مفهوم **نقشه مینوی** به‌مثابه چارچوبی برای تحلیل شبکه‌ای از فضاهای اسطوره‌ای و آیینی به کار گرفته می‌شود که در متون ایرانی حضوری پررنگ دارند. این نقشه، تصویری از نظم کیهانی ارائه می‌دهد که در آن، عالم بالا، میانه و پایین به‌وسیله مکان‌هایی چون کوه‌ها، پل‌ها، دژها، و دریاها به یکدیگر متصل می‌شوند. افزون‌بر آن، مقاله نشان می‌دهد که فضاهای مینوی در سنت ایرانی دارای پویایی معنایی‌اند، آن‌ها با عبور از متنی به متن دیگر، از سنتی به روایت دیگر، بازآرایی می‌شوند، و کارکردهایی نو می‌یابند، از صحنه آزمون و داورگری گرفته تا محل تثبیت مشروعیت سلطنتی یا زایش فره.

مبتنی بر سوال محوری که در مقدمه آمد، ساختار مقاله در نه بخش، به بررسی ابعاد گوناگون این نقشه‌های مینوی اختصاص دارد، از فضاهای آستانه‌ای و آزمونی، تا ساختار هفت اقلیم، از فضاهای زنانه پنهان و زایش‌محور، تا عرصه‌های انتقال قدرت. همچنین، با بهره‌گیری از تحلیل تطبیقی با اسطوره‌های دیگر تمدن‌ها چون هند، یونان و آسیای میانه، سعی شده است موقعیت منحصر به فرد سنت ایرانی در صورت‌بندی فضا مندا معنا برجسته شود. در این تحلیل، فضا نه یک پس‌زمینه منفعل و خنثی، بلکه عنصری فعال در تولید، تثبیت و انتقال معناست، عنصری که در قلب دستگاه معنابخشی فرهنگ ایرانی جای دارد.

## ۲. پیشینه پژوهش

مکان و فضا در گفتمان اساطیری وجه معنوی و مینوی دارد. به عبارتی در تفکر اساطیری جهان مادی روگرفت و نسخه‌ای از عالم بالاست. در فرهنگ و متون ایرانی باستان ما به‌نحو آشکار توصیف این مکان‌های اساطیری را ملاحظه می‌کنیم. به‌طور اختصار درآمد و پیشینه پژوهش در این باره را برمی‌شمریم.

مقاله «چاهانه» از حسن ذوالفقاری (۱۳۸۶) گذری درباره چاه‌های مشهور و اساطیری و بن‌مایه‌های افسانه‌ای چاه را در ادب فارسی بیان می‌کند. در این مقاله مفاهیم و مضامین استعاری و تمثیلی چاه‌ها در شعر و نثر تبیین شده است (ذوالفقاری، ۱۳۸۶، صص. ۱۶-۱۷).

مقاله «از البرز تا قاف، بررسی تطبیقی دو رشته کوه اسطوره‌ای» از عبدالله واثق عباسی و اسماعیل علی‌پور (۱۳۹۷)، به جایگاه اسطوره‌ای کوه البرز و تطبیق آن با قاف در ادبیات دوره اسلامی پرداخته شده است (واثق عباسی و علی‌پور، ۱۳۹۷، صص. ۱۳۵-۱۵۴).

مقاله «سیمای جاودانگی و ارتباط آن با کوهستان‌های اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی» از فاطمه جعفری کمانگر (۱۳۹۱) به نقش اسطوره کوه در بی‌مرگی جاودانان در شاهنامه فردوسی می‌پردازد (جعفری کمانگر، ۱۳۹۱، صص. ۷۷-۹۰).

پایان‌نامه مکان‌های اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی از معصومه محمدی (۱۴۰۲)، به تحلیل و شناخت مفهوم مکان در روایت‌های اساطیری شاهنامه پرداخته است. نویسنده از دیدگاه پدیدارشناسی میرچا لیاچه و با رویکرد هرمنوتیکی، پژوهشی درباره روایت‌های اساطیری ارائه کرده و به این پرسش پاسخ

نقشه‌های مینوی در فرهنگ ایرانی: از عالم بالا تا سرزمین‌های پنهان در متون اسطوره‌ای ۷

داده است که در روایت‌های اساطیری، مکان چگونه پدیدار می‌شود و چه ویژگی‌هایی دارد. وی برای شناخت بهتر از مفهوم مکان اسطوره‌ای کهن‌نمونه‌های مکان در جغرافیای اساطیری ایران را بررسی کرده است. او در پایان به این نتیجه می‌رسد که مکان در روایت‌های اساطیری شاهنامه، تحت تأثیر ثنویت در بینش اساطیری ایران است (محمدی، ۱۴۰۲، صص. ۸۵-۱۱۰).

مقاله «پیوند فر و جغرافیا در زامیاد یشت، رد پای سرزمین مقدس سیستان» (۱۳۹۷)، از حمیدرضا پیغمبری و مریم شفیعیان، با این پیش‌فرض که فر کیانی ارتباطی با جغرافیا دارد، نشان می‌دهد که در نظر نویسندگان متأخر متن، اندیشه سیاسی ایرانی که در قالب اسطوره و حماسه بیان شده بود، با جغرافیای اساطیری ایران پیوستگی داشت (پیغمبری و شفیعیان، ۱۳۹۷، صص. ۷۰-۵۵).

مقاله «مفهوم نمادین مرکز با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ» (۱۴۰۲)، از مرضیه ثابت اقلیدی و محمد تقی پیربابایی، مرکز از جمله موضوعات بنیادین در توضیح و فهم جهان هستی و پدیده‌ها دانسته شده. بسیاری از هستی‌شناسان مبانی خود را با اتکا به تلقی خود از این مفهوم تبیین می‌کنند. نویسندگان در نگاه تطبیقی به این نتیجه می‌رسند که الیاده مرکز را نقطه شروع آفرینش می‌داند که در آن نقطه، مراتب مختلف هستی به یکدیگر مرتبط و متصل می‌شوند. وی ستون کیهانی را به‌عنوان نماد این مفهوم معرفی می‌کند. یونگ حقیقت را در روان انسان جست‌وجو کرده کهن‌الگوی خویشتن را به‌عنوان مرکز روان و ماندالا را به‌عنوان نماد این کهن‌الگو در جهان خارج معرفی می‌کند (ثابت اقلیدی و پیربابایی، ۱۴۰۲، صص. ۳۳-۵۰).

از اسطوره تا تاریخ مهرداد بهار (۱۳۸۶) در صفحات ۸۷ تا ۹۵ این کتاب بخش مستقلی با عنوان جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی دارد. نویسنده در این بخش با استناد به متونی چون بندهش و روایات پهلوی از پیدایی نخستین مکان‌های ایرانی که مرکز هستی است سخن می‌گوید. در پاره‌ای موارد رویکرد تحلیلی نویسنده روی می‌نماید (بهار، ۱۳۸۶، صص. ۸۷-۹۵).

اسطوره بازگشت جاودانه میرچا الیاده ترجمه بهمن سرکاراتی (۱۳۸۴) در صفحات ۲۰ تا ۲۸ این کتاب در نوع خود در عین فشردگی بسیار ممتع است. نویسنده در این کتاب، تحلیلی اسطوره‌شناختی از نمونه‌های مینوی کشورها، پرستشگاه‌ها و شهرها ارائه می‌دهد. و بیان می‌دارد که بر پایه باورهای انسان باستانی و اسطوره‌زی، جهانی که پیرامون ماست، کوههایی که آدمی از آن بالا می‌رود،

سرزمین‌های مسکون و آبادان، رودهای قابل کشتیرانی، شهرها و پرستشگاه‌ها، همه دارای نمونه‌هایی هستند علوی و مینوی که در حریم کیهانی برتر جای دارند (الیاده، ۱۳۸۴، صص. ۲۰-۲۸).

### ۳. چهارچوب نظری

در فرهنگ ایرانی، مکان‌های مینوی نه صرفاً به‌عنوان موقعیت‌های جغرافیایی، بلکه به‌مثابه ساختارهایی فرهنگی، اسطوره‌ای و نمادین، نقشی اساسی در شکل‌گیری نظم کیهانی و هویت فرهنگی ایفا کرده‌اند. این مکان‌ها در منابعی همچون *اوستا*، *شاهنامه* و دیگر متون اسطوره‌ای ایرانی، همچون پلی میان جهان مادی و جهان مینوی بازتاب یافته‌اند. جانانان ز. اسمیت در نظریات خود، به‌ویژه در دو اثر مهمش یعنی *Map Is Not To Take Place, Toward Theory in Ritual* (1987) و *Territory* (1978)، تأکید می‌کند که مکان‌های مقدس نه به دلیل ویژگی‌های طبیعی خود، بلکه از خلال فرآیندهای فرهنگی، آیینی و اجتماعی، قداست می‌یابند و به فضاهای مینوی بدل می‌شوند (Smith, 1987, p. 103). وی مکان‌های مقدس را به‌عنوان «نقشه‌های معنایی» می‌بیند که انسان‌ها از طریق آن‌ها به نظم و معنای کیهانی دست می‌یابند (Smith, 1978, p. 240). اسمیت بر این باور است که قداست مکان‌ها حاصل کنش‌های آیینی و بازنمایی‌های اسطوره‌ای است و این مکان‌ها اغلب به عنوان نقاط مرزی و گذرگاه‌هایی میان جهان‌های مادی و مینوی عمل می‌کنند (Smith, 1978, p. 44). در فرهنگ ایرانی، این مفهوم به‌روشنی در نمونه‌هایی مانند «هرا برزئیتی<sup>۱</sup>» (البرز)، «اوپیری سَننه<sup>۲</sup>» و «چینود پل<sup>۳</sup>» مشاهده می‌شود. کوه البرز، به‌عنوان محوری کیهانی، مرزهای آسمان، زمین و جهان مینوی را تفکیک می‌کند و در *اوستا*، نقطه‌ای برای پیوند این ساحت‌ها معرفی شده (Smith, 1978, p. 103). در *شاهنامه* نیز البرز به عنوان مکانی دست‌نیافتنی و قدسی تصویر شده است که زال، در دامنه‌های آن، توسط سیمرغ\_نماد خرد و حفاظت\_ پرورش می‌یابد. کوه «اوپیری سَننه» نیز در متون اوستایی، جایگاه پرندگان اسطوره‌ای همچون سیمرغ دانسته شده و به عنوان نمادی از بلندا، عظمت و قداست، موقعیتی مینوی دارد (Smith, 1978, p. 44). این

<sup>1</sup> Av. Harā. bərəzaiti

<sup>2</sup> Av. Upairi saēna

<sup>3</sup> Av. činvat Pərətu

کوه همچون یکی از ستون‌های کیهانی، نقطه‌ی تماس میان مراتب هستی معرفی شده است. از سوی دیگر، چینود پل، به‌عنوان مرز میان حیات و ممات، نه فقط ساختاری اسطوره‌ای، بلکه بازتابی از نظام داوری و کیهان‌شناسی زرتشتی است. این پل در باور ایرانی، گذرگاهی برای عبور روان پس از مرگ به جهان مینوی است و در آیین‌ها و روایت‌ها نقش فعالی دارد (Smith, 1978, p. 103).

اسمیت تصریح می‌کند که مکان‌های مقدس برای حفظ قداست خود، نیازمند بازتولید مداوم از طریق آیین‌ها و روایت‌ها هستند (Smith, 1978, p. 44). این بازتولید، به این مکان‌ها هویتی پایدار و جایگاهی محوری در حافظه‌ی جمعی می‌بخشد (Smith, 1978, p. 103). در سنت ایرانی، این بازتولید از طریق آیین‌های کهن، سفرهای اسطوره‌ای و روایت‌های حماسی مانند «هفت‌خوان رستم» تجلی می‌یابد؛ جایی که مرزهای جهان مادی به چالش کشیده شده و قهرمان به ساحت‌های مینوی وارد می‌شود. همچنین، نبرد رستم و دیو سپید در کوه‌های دورافتاده که در ساحت‌های اسطوره‌ای و مینوی رخ می‌دهد، نمونه‌ای از پویایی این مکان‌ها در ساختار حافظه‌ی فرهنگی ایرانیان است (Smith, 1978, p. 104). در نهایت، مکان‌های مینوی در فرهنگ ایرانی را می‌توان به‌عنوان «نقشه‌های کیهانی» دانست که هم‌زمان نماد مرز و اتصال میان جهان‌ها هستند و از طریق روایت‌های اسطوره‌ای و آیین‌های دینی، به صورت مستمر در فرهنگ ایرانی بازآفرینی می‌شوند (Smith, 1978, p. 240). این مکان‌ها، همچون کوه البرز، اوپیری سَنه و چینود پل، نه تنها ساختارهای جغرافیایی، بلکه ساختارهای معنایی‌اند که بنیان‌های هستی‌شناختی و هویت فرهنگی ایران باستان را صورت‌بندی می‌کنند.

#### ۴. فضاهای آستانه‌ای و نقشه‌های مینوی، معنا، آزمون و قداست در اسطوره‌های ایرانی

یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی دانشوری در فرهنگ‌های باستانی ایران، از کاتبان هخامنشی و مغان اوستایی تا تاریخ‌نگاران دوره‌ی ساسانی، توجه ویژه به هم‌زمانی یا تصادف به ظاهر اتفاقی رویدادهاست. هنگامی که دو مکان، نماد یا روایت که از نظر زمانی و مکانی فاصله‌ی زیادی دارند و ارتباط مستقیمی ندارند، با این حال در ساختاری مشترک به هم مرتبط می‌شوند، پژوهشگر با کشف پیوندی پنهان مواجه می‌شود که گشایشی برای فهم نظم کیهانی کهن است. این الگوهای معنایی استخراج‌شده از متونی مانند *اوستا*، *شاهنامه* و *بندهش* نه تنها ساخته‌ی ذهن پژوهشگر،

بلکه بخشی از ساختار جهان‌بینی ایرانی باستان به شمار می‌آیند. چنین نظمی در پس جهان آشوب‌زده مادی قرار گرفته و نشان از وجود ساختارهای معنادار در روایت‌های کهن دارد. در سنت اسطوره‌ای ایران، این هم‌زمانی‌ها به‌عنوان ظهورهای مکانی شناخته می‌شوند؛ نقاطی که در آن فضا به مرکز تبدیل می‌شود، یعنی نقطه‌ای که میان جهان عادی و عالم مینوی، پیوند و یکپارچگی موقتی برقرار می‌گردد. به گفته جاناتان اسمیت، این مکان‌ها «ساخت‌یافته» و «نهادینه‌شده» هستند و آیین‌ها ابزار تثبیت معنا در حافظه جمعی‌اند (Smith, 1978, p. 28). بنابراین، آنچه در نگاه نخست تصادفی می‌نماید، در بستر فرهنگی به ساختاری برای بازشناسی نظم مینوی بدل می‌شود؛ مکان نه صرفاً جغرافیا، بلکه بستر تجربه قدسی است.

نمونه برجسته این تفکر، داستان زال در شاهنامه است؛ نوزادی که در کوه البرز رها شده و توسط سیمرغ پرورده می‌شود. این کوه فضایی آستانه‌ای است که در آن هویت، زمان و نظم اجتماعی به حالت تعلیق درآمده و شخصیت دگرگون می‌شود (Turner, 1969, p. 95). لانه سیمرغ در این روایت، همانند مکان‌های «درون مقدس» در سنت‌های آیینی دیگر، نقطه‌ای است که شخصیت نه تنها بازآفرینی می‌شود، بلکه به نماد اتصال میان دو قلمرو بدل می‌گردد. این فرآیند مشابه اسطوره‌های هندواروپایی مانند رُمولوس و رموس است که در مکان‌های حاشیه‌ای پرورش یافته و بازگشت آن‌ها پایه‌گذار نظم مرکزی و مشروعیت می‌شود (Livy, 1960, Book I, pp. 6-7). نمونه دوم، پل چینود است که در متون زرتشتی به‌عنوان مرز میان جهان مادی و مینوی مطرح شده است؛ جایی که روح پس از مرگ از آن عبور می‌کند و سرنوشتش بر اساس کردار تعیین می‌شود. این گذر از داوری صرف به ساختاری آیینی تبدیل شده که در سراسر سنت زرتشتی حضور دارد. این نوع گذرگاه‌ها در نظریه فضاهای آیینی، «فضاهای آستانه» خوانده می‌شوند؛ محل تقاطع نظم انسانی و عالم دیگر (Bell, 1992, p. 98). جاناتان اسمیت تأکید می‌کند که در این فضاها، مکان کارکردی فراتر از جغرافیا دارد و به‌عنوان «ساختاردهنده زمان و وضعیت آیینی» عمل می‌کند، یعنی مکان تعیین می‌کند که چه کسی، کی و چگونه می‌تواند عبور کند (Smith, 1987, p. 42). پل چینود نه صرفاً یک مسیر، بلکه نهادی آیینی است که در آن فضا و داوری به هم می‌پیوندند.

در متون اسطوره‌ای ایرانی، فضا فراتر از یک پس‌زمینه خنثی رخدادهاست و خود نقش فعالی در تولید معنا و سازمان‌دهی جهان ایفا می‌کند. مکان‌ها نه صرفاً به واسطه ویژگی‌های طبیعی‌شان،

بلکه به دلیل پیوندشان با روایت، آیین و باورهای کیهانی، قداست یافته و در حافظه فرهنگی تثبیت می‌شوند. کوه‌ها، پل‌ها، دریاها و دشت‌ها هر یک در این نظام معنایی جایگاه خاصی دارند. برای نمونه، کوه البرز در *اوستا* و *شاهنامه*، تنها یک ارتفاع طبیعی نیست بلکه محور کیهانی و مرز میان سه ساحت جهان است. رویدادی مانند پرورش زال توسط سیمرغ در این کوه، به واسطه این مکان مقدس، به نمادی از منشأ مشروعیت پهلوانی و دانایی بدل می‌شود (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص. ۱۰۵-۱۰۶). این فضا به دلیل جدایی از جهان روزمره، نشانه‌ای از گذر به سطحی دیگر از آگاهی و منشأ مقدس محسوب می‌شود؛ مفهومی که با نظریه جانان اسمیت درباره فضاهای مقدس مطابقت دارد، جایی که مکان از طریق آیین و روایت از جهان عادی جدا می‌شود و معنایی خاص می‌یابد (Smith, 1987, p. 27).

همچنین، دریای فراخکرت به عنوان دریاچه‌ای مینوی، نماد جریان حیات و پالایش کیهانی است که آب‌های جهان به سوی آن بازمی‌گردند و نقش مهمی در سرنوشت نهایی جهان دارد (بهار، ۱۳۶۹، صص. ۷۰-۷۱). کوه تیرگ و دوزخ نمونه‌هایی از مکان‌های داوری و انزوای معنوی‌اند که در نقشه‌ی مینوی کیهان جای دارند (بهار، ۱۳۶۹، صص. ۵۸-۶۰).

در سنت ایرانی، فضاهای مقدس هر رویداد را در پرتو نظم کیهانی و مینوی معنا می‌کنند؛ آن‌ها یا نشانه تطابق با نظم متعالی‌اند یا علامت انحراف و فروپاشی. این فضاها، بر اساس گفته‌های اسمیت، با مرزبندی و آیین‌مندی، معنای کنش‌ها را تثبیت می‌کنند (Smith, 1987, p. 27). نمونه‌ای برجسته از این معنابخشی فضا محور، آیین عبور سیاوش از آتش است که نشان پاکدامنی و مشروعیت آیینی اوست (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۳، صص. ۳۷۵-۳۷۶). همین منطق در عبور رستم از هفت‌خوان نیز دیده می‌شود؛ هر مرحله، گذر از مرزی معنوی است که قدرت و مشروعیت قهرمان را می‌افزاید (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص. ۲۴۵-۲۶۰).

برخلاف این دو، اسفندیار با مرگی که نمادی از شکست در عبور از آزمونی کیهانی است، نشان‌دهنده ناتمامی مسیر مینوی است (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص. ۱۲۱۲). در متون دینی مانند *اوستا* و بندهش، مکان‌هایی چون چینود، و کوه تیرگ، آزمون‌های پالایش و داوری را رقم می‌زنند و عبور از آن‌ها تعیین‌کننده سرنوشت نهایی روح است (بهار، ۱۳۶۹، صص. ۴۹، ۷۱). بدین ترتیب، فضا در این نظام روایی تنها گذر فیزیکی نیست، بلکه فرآیندی آیینی است که

معنای هستی و سرنوشت انسان را رقم می‌زند.

بازخوانی متون اسطوره‌ای ایرانی، نشانگر نظام‌مندی فضایی و آرایش هندسی مفاهیم مینوی در قالب ساختاری سه‌گانه یا شعاعی است که جهان را نه تنها به اجزای فیزیکی، بلکه به ساحت‌های معنایی و اخلاقی تقسیم می‌کند. در این ساختار، عالم بالا محل نور، ایزدان و فروهرها است؛ جایی که روشنایی مطلق و نظم کیهانی در نهایت تجرد خود استقرار یافته‌اند. این سه‌لایه را می‌توان با نظریه سه‌گانه ژرژ دومزیل مقایسه کرد که نظم کیهانی را میان سه کارکرد بنیادین - قدرت دینی، قدرت جنگی و تولید - تقسیم می‌کند و بازتاب آن در توزیع نیروهای ایزدی و اهریمنی و مسیر آزمون قهرمانان مشهود است (Dumézil, 1973, pp. 11-14). در بندهش این ساحت با تعبیر «روشنایی بی‌زوال» توصیف شده و محل اقامت فره‌وشی‌های نیکان دانسته می‌شود، به طوری که هیچ اختلاطی با تاریکی در آن راه ندارد (بهار، ۱۳۶۹، صص. ۳۷، ۳۹، ۴۰). در مقابل، در پایین‌ترین مرتبه، دوزخ و تاریکی قرار دارند؛ فضایی که روان‌های پلید پس از سقوط از پل چینود به آن تبعید می‌شوند.

این ساختار عمودی در پهنه افقی نیز با مفهوم هفت اقلیم کامل می‌شود؛ جهان میانه یا گیتی در این تصور، از مرکز ایرانویج به اقلیم‌های پیرامونی گسترش می‌یابد که هرچه از مرکز دورتر می‌شوند، از نظم و عدالت فاصله می‌گیرند. کوه البرز به‌عنوان محور کیهانی، این سرزمین‌ها را به هم پیوند می‌دهد و مرز معنایی میان مراتب هستی را مشخص می‌کند (بهار، ۱۳۶۹، صص. ۵۸، ۶۵، ۷۱). اما نقشه مینوی تنها یک تصویر ایستا نیست؛ حضور عناصر گذر، داوری و حرکت آن را به نظامی پویا و معنابخش تبدیل می‌کند. فضاهایی مانند پل چینود، راه روان‌ها، دریای فراخکرت و راه سوشیانس در متون اوستایی و پهلوی، نه فقط مسیر، بلکه آزمون‌هایی‌اند که با سنجش کردار، تطهیر وجود یا داوری نهایی همراه است. روان برای رسیدن به عالم بالا باید از این فضاهای آیینی عبور کند و هر شکست در این مسیر به معنای سقوط در دوزخ یا واپس ماندن در تاریکی است. در روایت فرجام‌شناسی زرتشتی، مؤمن بدون آسیب از آن عبور می‌کند ولی گناهکار تاوان می‌دهد. آزمون نهایی که نظم کیهانی را احیا می‌کند و تمایز نهایی میان نیروهای روشنایی و تاریکی برقرار می‌سازد (بهار، ۱۳۶۹، صص. ۱۲۹-۱۳۱).

علاوه بر این، سرزمین‌هایی در نقشه‌های مینوی نقش واسطه، پنهان یا حاشیه‌ای دارند؛ مانند دریاچه چیچست، کوه اوپیری سئنه و دشت‌های مه‌آلود غرب که در متون مختلف، گاه محل

تبلور فره، گریزگاه اهریمن یا گذرگاه روان‌های معلق هستند. این فضاها با وجود جغرافیایی بودن، در واقع مرزهای لرزان میان هستی و نیستی، معنا و آشوب به شمار می‌آیند؛ جایی که مرزهای عالم بالا و پایین موقتاً در هم می‌پیچند و روایت از راه عبور به تعادل می‌رسد. در فرهنگ ایرانی، فضاهای مقدس تنها محدود به کوه‌ها، پل‌ها و دریا‌های اسطوره‌ای نیستند، بلکه در بستر روایت، کنش و آیین، حتی اشیاء و مکان‌های عادی نیز به نقشه مینوی وارد می‌شوند. این امر نشان‌دهنده آن است که قداست ذاتی جغرافیایی مکان نیست، بلکه در فرآیندی آیینی و روایی تثبیت می‌شود. برای نمونه، در *کارنامه اردشیر بابکان*، اردشیر که ابتدا فراری و تحت تعقیب است، به واسطه نشانه‌ای آسمانی به شاهی مشروع بدل می‌شود و مکان دریافت تاج آسمانی نیز در روایت به نقطه تماس با عالم بالا تبدیل می‌شود (فره‌وشی، ۱۳۵۴، ص. ۲۵). این دیدگاه با نظریه جامعه‌شناختی دورکیم هم‌خوانی دارد که قداستی‌سازی مکان را نتیجه تمایزبخشی جمعی و کنش آیینی می‌داند، فرایندی که فضا را از دنیای عادی متمایز می‌کند (Durkheim, 1995, p. 38).

در *یادگار زریران* نیز، پهلوانان پس از جان‌فشانی به مقام مینوی دست می‌یابند و مکان نبرد، با جامه‌های خون‌آلود و سلاح‌های افتاده، به نمادی از ایستادگی آیینی و اتصال به حقیقت قدسی تبدیل می‌شود (آموزگار، ۱۳۹۲، صص. ۲۸-۳۴). این معنابخشی فضایی در سنت زرتشتی نشان می‌دهد مکان‌های مینوی گاه از پایین‌ترین لایه‌های تجربه انسانی آغاز و با گذار از موقعیت‌های نمادین، به نقاط اتصال به مراتب بالای هستی تبدیل می‌شوند. بر پایه تحلیل اسمیت، روایت‌ها و آیین‌ها سازوکارهایی فعال برای «قرار گرفتن در جهان» و ساختن نظم از نشانه‌ها و اعمال‌اند. عبور از آتش یا پل، بخشی از معماری فکری فرهنگ ایرانی برای صورت‌بندی نظم اخلاقی، آیینی و کیهانی است (Mack, 2008, p. 785).

بدین ترتیب، نقشه‌های مینوی در فرهنگ ایرانی تنها نظامی هندسی از جهان بالا و پایین نیستند، بلکه سامانه‌ای پویا و معناسازند که مکان‌ها، اشیاء و اعمال را بسته به موقعیت آیینی و روایی‌شان به ساحت قدسی راه می‌دهند. این فرایند در فرجام‌شناسی، آیین‌های تأسیس قدرت، مشروعیت و هویت فرهنگی نقش بنیادین دارد.

## ۵. فضاهای واسط و پنهان در نقشه‌های مینوی

هانس پتر با ارجاع به جاناتان ز. اسمیت تأکید می‌کند که دین، به‌عنوان یک مفهوم نظری، صرفاً یک داده تجربی نیست بلکه در بستر پژوهش علمی ساخته و بازتولید می‌شود. بر این اساس، جغرافیای مقدسی که در این مقاله بررسی می‌شود - شامل کوه‌ها، پل‌ها و دریاها- نه واقعیت‌های خام و عینی تاریخی، بلکه مفاهیمی ذهنی و فرهنگی‌اند که از طریق تخیل و ساختارهای فرهنگی شکل گرفته‌اند (Penner, 1984, pp. xi-xii). این تمایز میان دین و امر تجربی دریچه‌ای است برای درک فرآیند بازسازی معنا در لحظات بحرانی، خصوصاً در قالب آیین‌ها. از این منظر، کارکرد آیین صرفاً در رخدادهای بیرونی نیست، بلکه در نحوه تنظیم و ساماندهی معنا در میان آشوب و ابهام قابل فهم است. اسمیت معتقد است که آیین زمانی ظهور می‌کند که تعادل نظم فرهنگی دچار ناپایداری شود و فرهنگ نیازمند مرزبندی معنا و بازگرداندن توازن باشد. در چنین شرایطی، آیین نه صرفاً واکنشی احساسی به راز و رمز، بلکه استراتژی فرهنگی‌ای است برای تفکیک و تثبیت معنایی (Smith, 1987, pp. 89-95).

در ساختار فضایی اسطوره‌ای ایران، علاوه بر تقسیم‌بندی عمودی میان عالم بالا، میانه و پایین و گستره افقی هفت اقلیم، فضاهایی وجود دارند که در این مرزها کاملاً جای نمی‌گیرند. این فضاهای واسط یا پنهان، همچون دشت‌های مه‌آلود، دره‌های گمشده و گذرگاه‌های فراموش‌شده، نواحی مرزی‌اند که عبور از آن‌ها به معنای ورود به قلمرو ناشناخته، آزمون و گسست است. اسمیت در تحلیل فضاهای آیینی می‌گوید مکان مقدس نه به سبب ویژگی ذاتی، بلکه به دلیل نقش تمایز و سازماندهی جهان است. مکان آیینی، با ایجاد مرز میان نظم و بی‌نظمی، عرصه‌ای واسط ایجاد می‌کند که تجربه عبور و گذار را ممکن می‌سازد (Smith, 1987, p. 29). این دیدگاه با نظریه‌های معاصر درباره فضا نیز همخوانی دارد.

در متون ایرانی، این نواحی «در میانه» اغلب محل مواجهه با ناشناخته‌ها یا آزمون‌های وجودی‌اند. برای مثال، در متون پهلوی به‌ویژه بندهش از دشت‌هایی یاد می‌شود که روان‌های معلق، یعنی آن دسته از جان‌ها که نه پاک‌اند و نه پلید، موقتاً در آن اقامت دارند. این فضا نه کاملاً دوزخ است و نه به جهان فروهران تعلق دارد؛ بلکه به مثابه منطقه‌ای برزخ‌گون ساختار فضایی جهان را به شکل سیال و متغیر درمی‌آورد (بهار، ۱۳۶۹، صص. ۴۹، ۵۰، ۹۹). همچنین، در روایت بیژن و منیژه در

شاهنامه، چاه تاریکی که بیژن در آن زندانی است، فضایی برزخ‌گونه، پنهان و تعلیقی است؛ جایی بی‌نقشه که زمان و مکان در آن دگرگون می‌شوند و تنها با ورود منیژه به فضای بی‌جان، زندگی و معنا بازمی‌گردد (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۵، صص. ۷۳۳-۷۵۰). این نوع ساختار تعلیق و گسست، فراتر از فرهنگ ایرانی، در اسطوره‌های یونانی چون روایت اورفئوس نیز دیده می‌شود؛ جایی که قهرمان میان حیات و مرگ معلق است و فضا و زمان معنای خود را به چالش می‌کشد.

تجربه فضای واسط فقط موقعیت مکانی نیست، بلکه تجربه بدن در وضعیت تعلیق نیز هست. در چاه بیژن، تنش‌های جسمی مانند فرسودگی، گرسنگی و تاریکی، بدن را از جریان طبیعی حرکت و کنش بازمی‌دارد تا شرایطی برای بازآفرینی معنوی فراهم شود. در نمادشناسی اسطوره‌ای باید اشاره کرد که چاه تقریباً در تمامی فرهنگ‌ها وجهی مقدس دارد. چون که هم‌نهادهای از سه نظم کیهانی است، آسمان، زمین، و زیر زمین و سه عنصر آب و خاک و باد. چاه راهی است برای ارتباط این سه. در بسیاری از حکایت‌های عرفانی تصویر چاه آگاهی یا چاه حقیقت‌گو دیده می‌شود. چاه را نماد شناخت می‌دانند که جداره آن راز است و عمق آن سکوت. گرچه در خاور دور هنوز چاه را نماد لجه و دوزخ می‌دانند (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۴۸۴) و نیز در نمادپردازی اسطوره‌ای روانکاوی، چاه نماد عنصری مادینه است و زهدان زن را نمادینه می‌کند. چاه بطن مادرزمین است. رفتن داخل چاه و برآمدن از آن مرحله‌ای مهم در زندگی و سلوک قهرمان به‌شمار می‌رود. در آئین تشرف، مرگ و تولد نوآموز از طریق رفتن به گودال و دالان تاریک و بازگشتن دوباره بازآفرینی شده است. بدن در اینجا ابزاری برای درک مرزهای معناست. علاوه بر بدن، جنسیت نیز در این فضاها نقش ویژه‌ای دارد؛ مثلاً در داستان بیژن و منیژه، منیژه به قلمروی ممنوعه مردانه وارد می‌شود و با تغذیه و همراهی، امکان بازسازی هویت قهرمان را می‌سازد. بدین ترتیب، فضاها واسط نه تنها عرصه آزمون مردانه، بلکه صحنه ظهور عاملیت زنانه نیز هستند.

متون پهلوی نیز به فضاها پنهان و نقطه‌ای مانند کوه هوگر اشاره دارند؛ مکانی که هنگام تولد زرتشت فعال می‌شود و نه مرکز عالم است و نه در اقلیم‌های شناخته شده جای دارد. این نمونه‌ای از فضاها مینوی است که ظهور آن در لحظات گسست و نه تداوم رخ می‌دهد (بهار، ۱۳۶۹، ص. ۷۱). فضاها واسط تنها ساختارهای مکانی نیستند، بلکه در لحظات خاصی همچون مرگ، رؤیا، آزمون و گذار آیینی نیز فعال می‌شوند. این فضاها در بُعدی از زمان اسطوره‌ای نیز جای دارند؛ زمان‌هایی

که ساختار معنا ناپایدار یا در حال تغییر است. از سوی دیگر، این فضاها در بعد اجتماعی نیز اهمیت دارند؛ اغلب کنش‌گران حاشیه‌نشین یا مطرود، در همین مناطق پنهان جای می‌گیرند. در نبود مشروعیت رسمی، این فضاها را مرزی به عرصه‌هایی بدل می‌شوند که جامعه روایت‌های ناتمام و طرد شده خود را به آن‌ها می‌سپارد (Barfield, 2001, p. 118).

نریمان فرهودی این مناطق را «ساحت‌های تعلیق» می‌خواند که نه تنها نقشه‌های رسمی را به چالش می‌کشند، بلکه به تجربه‌ای مینوی و معنایی منجر می‌شوند (فرهودی، ۱۳۹۵، ص. ۷۴). در نهایت، نقشه‌های مینوی با ایجاد مرزهای ناپایدار، گذرگاه‌ها و مناطق پنهان، جهانی سیال از معنا می‌سازند؛ جهانی که در آن عبور، صرفاً جابه‌جایی مکانی نیست، بلکه تحولی وجودی است. آیین، در چنین ساختاری، انتخابی استراتژیک در تعیین معناست؛ فرآیندی برای تمایز میان آنچه شایسته آیینی شدن است و آنچه صرفاً رخدادی گذراست. به این ترتیب، فضاها واسط در نقشه‌های مینوی ایرانی نه تنها عرصه عبور، بلکه صحنه‌های تصمیم‌گیری فرهنگی‌اند که جامعه در آن‌ها تعیین می‌کند چه معناهایی تثبیت شوند و کدام معلق و نامشخص باقی بمانند.

#### ۶. نقشه‌برداری از هفت اقلیم و جهان میانه در نظام مینوی ایرانی

در نظام مینوی ایرانی، ساختار فضایی هفت اقلیم به عنوان یکی از ارکان بنیادین جغرافیای مینوی در متون کهن معرفی شده است و برای فهم بهتر این الگو، باید ابعاد کیهان‌شناختی، مفهومی و معناشناختی آن را دقیق‌تر بررسی کرد. این ساختار نه تنها چارچوبی برای تقسیم جهان است، بلکه الگویی برای سامان‌دهی معنا، قدرت و فاصله‌گذاری معنوی در فرهنگ ایرانی محسوب می‌شود.

در بندهش، جهان میانه (گیتی) از مرکزی به نام ایرانویج آغاز شده و به شش اقلیم پیرامونی تقسیم می‌شود. این مرکز، محل نزول فره و زایش نخستین انسان است و منشأ نظم آیینی و کیهانی به شمار می‌آید. اقلیم‌های پیرامونی به نسبت فاصله‌شان از مرکز، درجاتی از آشفتگی یا دوری از فروغ ایزدی دارند (بهار، ۱۳۶۹، صص. ۷۰-۷۱). به این ترتیب، فاصله جغرافیایی هم‌زمان به فاصله معنوی و ارزشی بدل می‌شود و رابطه مکان و معنا، جوهر نقشه‌های مینوی ایرانی را شکل می‌دهد. نمونه برجسته این رابطه در روایت *شاهنامه* درباره ضحاک و فریدون دیده می‌شود؛ ضحاک که از سرزمینی بیگانه آمده و مرکز مقدس ایرانویج را اشغال می‌کند، پس از شکست

توسط فریدون به کوه دماوند تبعید می‌شود و این بازپس‌گیری مرکز، پالایش از آلودگی و رانده شدن شر به حاشیة کیهان اسطوره‌ای را نشان می‌دهد (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۶۴). به طور کلی، کوه از حیث نمادگرایی، چند وجهی است. از سویی مرتفع و قائم است، به آسمان نزدیک می‌شود؛ از این‌رو، با نمادگرایی ماورا مشترک است (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵، ج ۴، ص. ۶۳۶). از سویی، کوه مفاهیم استواری، تغییرناپذیری را به ذهن متبادر می‌کند و از سویی مرکز و محور جهان است، مانند کوه مرو در تفکر هندی، کوه جلجتا در آئین مسیحیت، کوه المپ در یونان، محل زیست خدایان و کوه البرز در فرهنگ ایرانی محل رخداد حوادث فراوان اسطوره‌ای و محل قربانی ایزدان و... و کوه دماوند مظهر استواری و نماد زنده ایران بزرگ کنونی است.

در متون اوستایی و پهلوی نیز این ساختار دیده می‌شود، به طوری که مرکز جهان با واژه خونیرس و اقلیم‌های پیرامونی با شش کشور بیان شده‌اند. کوه هرا (البرز) به عنوان ستون میان آسمان و زمین، محور اتصال سه عالم (بالا، میانه و پایین) است و ساختار عمودی آن همراه با گستره افقی اقلیم‌ها، نظام فضایی-معنایی پیچیده‌ای به وجود می‌آورد که هر مکان، معنا و جایگاه خود را نسبت به محور مرکزی کسب می‌کند. روایت جمشید در شاهنامه نیز این ساختار را تأیید می‌کند؛ جمشید در مرکز نظم مینوی و حامل فره ایزدی است، اما با ادعای خدایی، فره از او جدا می‌شود و جایگاه مرکزی‌اش را از دست می‌دهد؛ پس از سقوط جمشید، ضحاک مرکز مقدس را به آشفستگی می‌کشاند (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص. ۱۵۹-۱۶۲).

برتون مک در تحلیل نظریه اسمیت نشان می‌دهد که مکان مقدس تنها محل فیزیکی نیست بلکه ساختاری ذهنی و اجتماعی است که از آن طریق حافظه فرهنگی و نظم آیینی شکل می‌گیرد (Mack, 2008, p. 784). جاناتان ز. اسمیت نیز در کتاب «وقوع نظریه‌ای در آیین» تأکید می‌کند که مرکز در جغرافیای دینی نقطه‌ای است که جهان در آن آشکار می‌شود، نه صرفاً مکان فیزیکی (Smith, 1987, p. 28). این نگاه با مفهوم ایرانی مرکز مینوی یعنی ایرانویج و البرز همخوانی دارد که هم جایگاه حضور فره است و هم نقطه ثبات در نظام متغیر کیهانی.

این الگوی هفت اقلیم در آثار پژوهشگران معاصر نیز تحلیل شده است؛ و آن را شکل‌گیری فضا بر مبنای وحدت مرکز و تمایز پیرامون می‌دانند که نه تنها کیهان‌شناختی، بلکه سیاسی و اخلاقی است. تامس بارفیلد نیز نشان می‌دهد اقلیم‌های بیرونی امپراتوری‌های ایرانی علاوه بر جغرافیایی

بودن، بار ایدئولوژیک دارند و تفاوت‌های دینی، قومی و زبانی سبب فاصله‌گیری آن‌ها از مرکز مقدس می‌شود (Barfield, 2001, p. 118). این تضاد میان مرکز و پیرامون در سرگذشت اسفندیار در *شاهنامه* نیز بازتاب یافته است؛ بازگشت او به مرکز پس از طی هفت‌خوان، با برخورد به نیروی مرزی رستم همراه است که به شکست و مرگش می‌انجامد و این نشان‌دهنده اهمیت تعادل قدرت‌های مرزی است (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۶، صص. ۱۲۲۶-۱۲۲۷).

در مجموع، نقشه هفت اقلیم در فرهنگ ایرانی نمادی از سلسله‌مراتب معنا، نظم و فاصله معنوی است؛ مرکز به عنوان جایگاه ثبات مینوی و پیرامون به مثابه فضای آشفتگی یا گم‌گشتگی دیده می‌شود. اهمیت این نقشه در نظم آخرالزمانی نیز مشهود است؛ در اندیشه اساطیر ایرانی، بازسازی کیهان پس از شکست اهریمن از مرکز ایرانویج آغاز شده و به اقلیم‌های دیگر گسترش می‌یابد که نشان‌دهنده حفظ ساختار فضایی و معنوی اقلیم‌ها در بازسازی جهان است. این طرح، بنیاد بسیاری از روایات اسطوره‌ای، باورهای آیینی و صورت‌بندی‌های تاریخی-فرهنگی ایرانیان را شکل می‌دهد.

#### ۷. فضاهای مینوی زنانه و مرزهای ممنوعه در نقشه‌های اسطوره‌ای ایران

حضور زنانه در نقشه‌های مینوی فرهنگ ایرانی عمدتاً در فضاهایی دیده می‌شود که دو ویژگی بارز دارند، نخست، پنهانی و محرمانه بودن؛ و دوم، نقش انتقالی یا سرنوشت‌ساز آنها. این فضاها به‌عنوان مکان‌هایی شناخته می‌شوند که در آنها تحولات بنیادی مانند تغییر، تولد یا مرگ آغاز می‌شود، اما خودشان خارج از ساختارهای تثبیت شده قدرت و نظم رسمی قرار دارند. در مطالعات انسان‌شناسی دین، چنین مکان‌هایی تحت عنوان «فضاهای آستانه‌ای»<sup>۱</sup> شناخته می‌شوند؛ محل برخورد معناها متضاد و موقعیتی که در آن گذار و تحول از طریق تجربه‌ای آیینی و غالباً ناهنجار صورت می‌پذیرد (Turner, 1969, p. 95).

نمونه‌ای از این فضاها را در *شاهنامه* می‌توان در زندگی فرنگیس، همسر سیاوش و مادر کیخسرو مشاهده کرد؛ جایی که او در قلعه‌ای دورافتاده و پنهان زندگی می‌کند، مکانی که نه قدرت سیاسی دارد و نه جایگاه آیینی، اما نقش محافظت از جان‌نشین آینده نظم مینوی را ایفا می‌کند (فردوسی،

---

<sup>1</sup> liminal zones

۱۳۷۸، ج ۳، صص. ۴۹۰-۴۹۲). این اقامتگاه هم به‌مثابه پناهگاه و هم رحم نمادین برای آینده نظم مینوی عمل می‌کند. چنین فضاها‌یی در سنت اسطوره‌شناختی ایرانی معمولاً با مفاهیمی نظیر زهدان، مکث زمانی و حریم محافظت مرتبط‌اند و در مطالعات تطبیقی با عنوان «مکان بالقوگی» شناخته می‌شوند؛ یعنی فضایی که هنوز وارد نظم عمومی نشده ولی آن را تعیین می‌کند.

در روایت تهمینه و رستم نیز فضا‌های زنانه، نه عرصه کنش آشکار، بلکه فضایی پنهان و شبانه هستند که در آن تصمیمی سرنوشت‌ساز گرفته می‌شود؛ مانند آمدن تهمینه به خوابگاه رستم و درخواست فرزند داشتن. این مکان، اگرچه در حاشیه نظم نبرد و قدرت قرار دارد، نقطه گره‌گشای جهان اسطوره‌ای به شمار می‌آید؛ زیرا از این فضا سهراب زاده می‌شود که اگر شناخت پدر و پسر میسر بود، می‌توانست دو جهان دوگانه ایران و توران را به هم پیوند دهد (فردوسی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص. ۳۲۲-۳۲۵). همچنین در داستان رودابه و زال، لحظه هم‌بستری و ازدواج در فضایی زنانه و نیمه‌مقدس رخ می‌دهد که جایگزین نظم رسمی با نظمی غریزی و سرنوشت‌ساز است؛ چراکه فرزند حاصل از آن، رستم، حامل تبار پهلوانی و مشروعیت مینوی خواهد بود.

نمونه دیگری از فضای زنانه انتقالی را می‌توان در داستان کتایون، دختر قیصر روم، دید. او در فضایی درونی و زنانه گشتاسپ طردشده را پناه می‌دهد و سرنوشت سیاسی و مینوی ایران را در خلوت زنانه رقم می‌زند. این مکان زنانه هم‌زمان خارج از ساختار قدرت رسمی و در عین حال، محل تعیین سرنوشت نظم سلطنتی و دینی است؛ جایی که گذار از طرد به قدرت و از بی‌نامی به فره‌مندی صورت می‌گیرد. این فضای زنانه، از نظر نشانه‌شناسی فضایی، لحظه‌ای گسست در نظم پدرسالارانه است، جایی که بدن زن هم محل ادغام جهان‌ها و هم جای تراژدی است (Kristeva, 1982, p. 57).

در متون اوستایی و بندهش، حضور ایزدبانوی آب‌های جاری و باروری، آناهیتا، در فضا‌هایی مرزی و تطهیرکننده نمود دارد. نیایش به آناهیتا معمولاً در کنار رودخانه‌ها و چشمه‌های زلال انجام می‌شود که ورود به آنها آیینی است و مستلزم رعایت پاکیزگی است. این فضاها زنانه و مینوی بوده و نشانه‌ای از نقش فضا‌های زنانه در سنت ایرانی به‌عنوان محل پالایش، بازآفرینی و آزمون به شمار می‌آیند. همانطور که بل می‌گوید، این نوع فضاها سازوکارهای آیینی دارند که بدن را به فضای مقدس متصل کرده و جنسیت را از طریق کنش‌های آیینی رمزگذاری می‌کند (Bell, 1992, p. 165).

در متون پهلوی، ناهید و اسپندارمذ به عنوان نمادهای زنانه زمین و باروری در فضا‌هایی حضور

دارند که هم قدرت‌بخش و هم آزمون‌گر و رمزآلودند. است حضور ناهید در آیین تطهیر نه تنها نماد پاکی بلکه شرط ورود مجدد به نظم ایزدی است. چنین مکان زنانه‌ای تبدیل به ساختار آیینی می‌شود که گذار به نظم الهی را مشروط می‌کند؛ ساختاری که در نظریه اسمیت به‌عنوان «محل تقاطع عمل آیینی، حافظه و بدن» شناخته می‌شود (Smith, 1987, p. 78). به این ترتیب، با رویکردی که اسطوره را نه تنها به عنوان منشاء رازآلود بلکه ابزاری برای نظم‌دهی ذهنی می‌داند، می‌توان فضاهای زنانه پنهان در کیهان‌شناسی ایرانی را نه صرفاً نقاط رازآلود، بلکه به مثابه ماتریس‌های روایی بازتولید مشروعیت، پاکی و تحول سیاسی تفسیر کرد.

در یادگار زریران، تنها زن حاضر خواهر گشتاسپ است که در فضای درونی کاخ پنهان بوده و خبر کشته شدن زریر را از طریق رؤیایی مینوی دریافت می‌کند. حضور زن در این روایت نه در میدان جنگ، بلکه در فضای خواب، رؤیا و اشراق است که قلمرویی کاملاً مینوی به شمار می‌آید. این موقعیت نشان‌دهنده نقش زن به عنوان واسطه دریافت پیام از عالم بالا است. همان‌گونه که در سنت‌های اسطوره‌ای دیگر، نظیر اوراکل‌های زن دلفی<sup>۱</sup> یا نورن‌های اسکاندیناوی دیده می‌شود (McKinnell, 2005, p. 82). مثال دیگری از فضای زنانه مینوی در *کارنامه اردشیر بابکان* آمده است، جایی که مادر اردشیر در خوابگاه شبانه رؤیایی می‌بیند که در آن آتشی از بدن او زبانه می‌کشد و به آسمان می‌رسد. این رؤیا که توسط موبدان تعبیر می‌شود، نوید تولد شاه آینده ایران است. این مکان زنانه در نقشه کیهانی ایرانی، محل اتصال زمین به آسمان و بدن به فره است و مانند رحم نمادین، محل ظهور نظم نوین و انتقال مشروعیت به شمار می‌آید (فره‌وشی، ۱۳۵۴، ص. ۴۲).

بنابراین، فضاهای زنانه در نقشه‌های مینوی فرهنگ ایرانی، هرچند که اغلب حاشیه‌ای، ممنوعه و پنهان به نظر می‌رسند، در واقع کانون‌های کلیدی انتقال، تولد، تطهیر و مکاشفه‌اند؛ نقشه‌هایی در درون نقشه بزرگ‌تر که با رمزگذاری معنوی ویژه خود نقش مهمی در تثبیت یا گسست نظم مینوی ایفا می‌کنند. همانطور که اسمیت اشاره می‌کند، نظم دینی نه تنها با طراحی مکان‌های مقدس بلکه

---

۱. اوراکل‌های زن دلفی (Pythia) در معبد آپولون در دلفی نقش واسطه میان جهان انسان و خدایان را ایفا می‌کردند و پیشگویی‌های آنان مبنای تصمیم‌های سیاسی، مذهبی و اجتماعی در جهان یونان باستان بود. این اوراکل‌ها در حالت خلسه و با استفاده از زبان نمادین و رمزآلود پاسخ‌هایی می‌دادند که به‌عنوان جلوه‌ای از اراد الهی تفسیر می‌شد.

با تعیین مرزهای ورود، دسترسی و رمزگشایی فضا شکل می‌گیرد (Smith, 1987, p. 32). فضاهای زنانه دقیقاً در این مرزها قرار دارند؛ مرز میان بدن و روح، زمین و آسمان، فرد و فره.

### ۸. فضاهای مینوی در موقعیت‌های بین‌متنی، از تکرار به بازآرایی

فضاهای مینوی در سنت ایرانی صرفاً مکان‌هایی مقدس یا اسطوره‌ای نیستند، بلکه ساختارهایی زنده و پویا به شمار می‌آیند که با عبور از متنی به متن دیگر، معنا و نقش خود را دگرگون می‌کنند. به عبارت دیگر، آنچه در متنی مانند *یادگار زریران* صحنه‌ای آیینی و مبتنی بر نظم ایزدی است، در متنی دیگر مانند *شاهنامه* ممکن است به فضایی حماسی یا اخلاقی تبدیل شود. این گذارها نه صرفاً انتقال روایت، بلکه بازآرایی فرهنگی و بازتولید معنا در قالب‌های متنی متفاوت هستند. برای مثال، میدان نبرد در *یادگار زریران* تنها مکانی برای جنگ نیست؛ بلکه جایگاهی است برای سوگند، ظهور نشانه‌های غیبی و تثبیت نظم دینی. سوگندگاه زریر و گشتاسپ، اگرچه از میدان نبرد جداست، اما با آن مرتبط است و مشروعیت جنگ از این پیش‌زمینه آیینی ناشی می‌شود (آموزگار، ۱۳۹۲، صص. ۳۰-۳۴). در همین فضا، نور و صدای مینوی، و همچنین اشاره به سرنوشت ازلی، به صورت فضایی معنادار شکل می‌گیرند؛ به طوری که کنش در میدان تنها در پیوند با لایه مینوی معنادار است. اما در *شاهنامه*، فضاهای نبرد از این نظم آیینی تهی‌اند و کنش‌ها بیشتر ناشی از انتخاب فردی قهرمان‌اند تا آیینی پیشین. این جابه‌جایی معنایی، بازتاب‌گذار از جهان‌بینی دینی به روایت حماسی است.

این تفاوت معنایی را می‌توان با نظریه اسمیت درباره ساخت تحلیلی دین بهتر فهمید، فضاهای مینوی در متونی چون *شاهنامه* یا *کارنامه اردشیر* الزاماً ادامه مستقیم متون پهلوی نیستند، بلکه بازآرایی‌های روایی‌اند که سنت در بافتی نو بازتحلیل می‌شود. به همین دلیل، مفاهیمی چون میدان جنگ، پل داوری یا خواب مینوی در هر متن معنا و نقش متفاوتی می‌یابند (Dowdy, 1984, p. 97).

برای نمونه، تفاوت بازنمایی «پل» به خوبی نمایان است. در *رداویراف‌نامه*، پل میان بهشت و دوزخ ساختاری برای داوری روان‌هاست؛ گذر از آن تابع اعمال گذشته و دارای معنای مشخص تقسیم‌بندی خیر و شر است (ژینیو، ۱۳۸۶، صص. ۴۹-۹۷). در کنار پل، دروازه‌هایی قرار دارند که نماد رفتارهای خاص‌اند و دیدار رنج‌دیدگان در دوزخ با توصیف فضایی دقیق همراه است که

جایگاه هر روان را بر اساس کردار گذشته تعیین می‌کند. اما در شاهنامه، گذرگاه‌هایی مانند راه اسفندیار یا مسیرهای هفت‌خوان ساختارهای الهی ندارند و بیشتر عرصه خطر، تنهایی و تصمیم فردی‌اند. معنای این گذرگاه‌ها از طریق کنش قهرمان و نه حافظه کیهانی بازیابی می‌شود. معنابخشی به مکان در متون مینوی اغلب در بستر روایت شکل می‌گیرد، نه جغرافیای واقعی. همانطور که در *ارداویراف‌نامه* دیده می‌شود، مکان‌هایی چون پل داوری یا مرز بهشت و دوزخ بر اساس ساختار فیزیکی نیستند، بلکه در روایت و آیین تثبیت شده‌اند. اهمیت این مکان‌ها در تأثیر روایی و آیینی آنهاست؛ همان‌طور که در *شاهنامه* راه‌هایی که «کس از آن بازنگشته» فقط در دل روایت و مخاطره قهرمان معنا می‌یابند (Mack, 2008, pp. 28-30).

در *کارنامه اردشیر بابکان*، کوه، رؤیا و نشانه‌های مقدس در متن تجربه قهرمانانه گره خورده‌اند؛ فضاهای مینوی مکانی بیرونی نیستند بلکه نشانه‌هایی درونی‌شده‌اند. رؤیای شاهانه، فرزند نجات‌بخش و آتش‌ایزدی همگی در دل رویدادهای فردی ظهور می‌کنند (فروه‌وشی، ۱۳۵۴، صص. ۴۵-۴۷). کوه در این روایت هم پناهگاه و هم محل تجلی مشروعیت سیاسی و ظهور فره است. در *شاهنامه* نیز کوه، مانند داستان ضحاک یا فریدون، از طبیعت صرف فراتر رفته و به میدان نزاع اسطوره‌ای تبدیل می‌شود؛ کوه دیگر محل عزلت نیست، بلکه نقطه آغاز بازسازی نظم است. این کارکرد حافظه‌ای فضا تنها به یک روایت محدود نیست. فضاهای مینوی را می‌توان به مثابه «یادمان‌های روایی<sup>۱</sup>» دانست؛ ساختارهایی که با تکرار آیینی و بازگویی اسطوره‌ای حافظه فرهنگی را تثبیت کرده و معنای هویت و نجات را در روایت نهادینه می‌سازند (Mack, 2008, p. 32). نقش روایت در سازمان‌دهی فضا بسیار بنیادین است. همان‌طور که اسمیت می‌گوید، آیین مکان را از طریق روایت به حافظه فرهنگی بدل می‌کند که در بافت‌های متفاوت بازآفرینی می‌شود. فضاهای مینوی ثابت یا ذاتی نیستند؛ بلکه در مناسبات اجتماعی و ساختارهای روایی معنا می‌گیرند یا تهی می‌شوند. این نگاه، ما را از فهم ذات‌گرایانه مکان به سوی درک کارکرد فرهنگی آن هدایت می‌کند؛ مکان‌های مینوی تنها زمانی چنین معنا پیدا می‌کنند که در بافتی روایی و

---

<sup>1</sup> Commemorative Narratives

آیینی نشانه‌گذاری شده باشند (Mack, 2008, p. 45). اسمیت این تفاوت‌ها را نه نقص، بلکه بیانگر توانایی مقایسه‌ خلاق فرهنگ‌ها می‌داند و هشدار می‌دهد که مقایسه بدون توجه به سیاق روایی و تفاوت‌ها، ناقص و ایدئولوژیک خواهد بود؛ بنابراین، مقایسه فضاهای مینوی باید این سیالیت معنایی را در نظر داشته باشد (Culianu, 1992, p. 477).

در نهایت، نقشه مینوی در سنت ایرانی شبکه‌ای از موقعیت‌های معنایی است که در انتقال از سنتی به سنت دیگر دگرگون می‌شود. مکان‌هایی چون میدان نبرد، پل داوری، کوه رؤیا یا خواب مینوی، بسته به منطق روایی متن، کارکردی تازه می‌یابند، از عرصه آیینی به حماسی، از ساختار دینی به فضای فردی. این بازآرایی‌ها نه نشانه اختلال، بلکه نماد پویایی حافظه فرهنگی و سازگاری نشانه‌های مینوی با زمانه‌های مختلف‌اند.

#### ۹. فضاهای مینوی در مناسک سلطنتی و آیین‌های انتقال قدرت

در متون کلاسیک ایرانی، مشروعیت سلطنت همیشه با فضاهایی پیوند خورده است که ساختاری فراتر از صرفاً سیاسی دارند و در عین حال آیینی و مینوی محسوب می‌شوند. این فضاها تنها بستر جغرافیایی برای وقوع رویدادها نیستند، بلکه چارچوب‌های معنایی هستند که در آن‌ها انتقال معنا، تثبیت نظم اجتماعی و بازشناسی اقتدار انجام می‌شود. آیین‌هایی مانند سوگند، دریافت فره، آزمون قهرمان یا نشانه‌های پیشاهنگی معمولاً در فضاهای میان‌مرزی و سیال مانند میدان نبرد، آتشکده سیار، کوهستان یا گذرگاه‌های ناشناخته برگزار می‌شوند. این فضاها، با ترکیب آیین و روایت، هویت سلطنت را از فرد جدا کرده و آن را در مرتبه‌ای مینوی قرار می‌دهند. به گفته اسمیت، «فضای آیینی همیشه ساخته فرهنگی است، نه یافته طبیعی» و به این ترتیب، ساختاری روایی فراهم می‌کند که امکان کنش آیینی را میسر می‌سازد (Smith, 1987, p. 29). یکی از نمونه‌های بارز این پیوند میان فضا و قدرت، یادگار زریران است؛ جایی که میدان نبرد تنها صحنه جنگ نیست بلکه جایگاهی برای اجرای آیین سوگند و آزمون وفاداری محسوب می‌شود. گشتاسپ فرماندهی زریر و فرزندش را در فضایی «میان خانه و میدان» تثبیت می‌کند که نه در دربار رسمی بلکه در مرز نظم و آشوب است. این میدان آیینی با آمیختگی آیین (سوگند، دعا، نشانه‌های ایزدی) و مخاطره، به عرصه‌ای برای بازشناسی قدرت تبدیل می‌شود. دوودی بر

اساس نظریه اسمیت می‌گوید که این ساختار فضایی نه بازتاب امر مقدس ذاتی، بلکه «عملی تحلیلی» است که برای معنادار کردن یک لحظه بحرانی طراحی شده؛ لحظه‌ای که نظم اجتماعی باید در برابر تهدیدی احیا شود (Dowdy, 1984, p. 97).

در شاهنامه نیز لحظه انتقال قدرت به کیخسرو در فضای مرزی و آیینی رخ می‌دهد؛ نه در دربار رسمی بلکه در کوهستان و در حضور بزرگان. این مکان فرامکانی، عرصه تجلی فره و شنیدن ندای ایزدی است و تأیید عمومی را به همراه دارد. کیخسرو با آزمون دیدن فره و تحمل تنهایی در فضاهای برزخی به قدرت می‌رسد. این فضاها هم کارکرد نمایشی برای دیگران و هم کارکرد مینوی برای اتصال به نظم ازلی دارند. مک چنین مکان‌هایی را «یادمان‌های آیینی»<sup>۱</sup> می‌نامد که حافظه قدرت را در روایت ثبت می‌کنند (Mack, 2008, p. 32).

الگوی انتقال قدرت در فضاهای مینوی تنها مختص متون ایرانی نیست و نمونه‌های مشابهی در فرهنگ‌های دیگر وجود دارد. در *رامایانا*، تاج‌گذاری راماپس از عبور از جنگل‌های مقدس و آزمون‌های دشوار انجام می‌شود که این جنگل فضایی آیینی و میان‌مرزی است. همچنین، در اسطوره یونانی اوئدیپوس<sup>۲</sup> یا ادیپ، انتقال سلطنت در گذر از فضای گره‌خورده جاده‌ها و مواجهه با ابوالهول انجام می‌شود که مکانی آیینی است و هویت، سرنوشت و حقیقت در آن متمرکز می‌شوند. در هر دو مثال، مکان انتقال قدرت فضایی برزخی است که با ساحت‌های مینوی گشوده می‌شود و هویت سلطنت را تأیید یا نفی می‌کند؛ امری که اسمیت آن را «مهندسی فرهنگی معنا»<sup>۳</sup> می‌نامد؛ جایی که قدرت باید از نو مشروع شود (Smith, 1987, pp. 87-88).

در متون پهلوی مانند دینکرد، فضاهای پس از مرگ همچون پل چینود و راه‌های مینوی، صحنه داوری اخلاقی و مدل کیهانی انتقال قدرت هستند. روان‌ها تنها در صورت حفظ فره و اشته اجازه عبور می‌یابند. این منطق در بندهش نیز دیده می‌شود؛ جایی که روان‌ها در تعلیق معنایی باقی می‌مانند تا مشروعیت نهایی تعیین شود. این تعلیق نمادی از الگوی انتقال قدرت در حیات است؛

---

<sup>۱</sup> Ritual Memorials

<sup>۲</sup> Oedipus

<sup>۳</sup> Engineering of Cultural Meaning

شاهان همچون روان‌ها باید داوری آیینی را پشت سر بگذارند تا به فره و پادشاهی برسند. در نهایت، آنچه در متون ایرانی و اسطوره‌های دیگر فرهنگ‌ها دیده می‌شود، الگویی مشترک است که انتقال مشروعیت سیاسی و سلطنتی را در بستر روایت، آیین و فضاهای مینوی ممکن می‌سازد. فضاهایی چون میدان سوگند، راه آزمون یا کوه رؤیا نه تنها پس‌زمینه داستان، بلکه بازیگر مشروعیت‌اند؛ مکان‌هایی که کنش در آن‌ها معنا می‌یابد، داوری انجام می‌شود و فره تثبیت می‌گردد. به گفته اسمیت، «آیین، فضا را مقدس نمی‌بیند، بلکه آن را می‌سازد تا تفاوت را سازمان دهد» (Smith, 1987, p. 88). از این منظر، فضاهای مینوی در آیین‌های انتقال قدرت، سازوکارهای فرهنگی بازتنظیم نظم اجتماعی‌اند؛ نه یادگار گذشته، بلکه کنشی برای تأیید زمان حال. فضا در این سنت‌ها حافظه نیست، بلکه شرط شکل‌گیری حافظه است.

#### ۱۰. بحث

این پژوهش با طرح این پرسش مفهومی آغاز شد که سازوکار تبدیل فضاهای مینوی از پس‌زمینه‌های منفعل به عوامل<sup>۱</sup> فعال در اساطیر ایران چیست؟ مبتنی بر این سؤال محوری و به استناد بررسی مستندات و با تکیه بر یافته‌های به‌دست‌آمده از تحلیل متون اوستایی، پهلوی و حماسی، پاسخی چندلایه و مبتنی بر سه الگوی فرهنگی مکمل به این پرسش پژوهش می‌توان ارائه کرد.

#### ۱۰-۱. آیین‌مندی و مرزبندی نمادین<sup>۲</sup>

تحلیل‌ها نشان داد که این فضاها پیش از هر چیز از طریق جداسازی قداست می‌یابند. مکان‌هایی چون کوه البرز، پل چینود یا دشت‌های آزمون، با جدا شدن از جهان روزمره و رمزگذاری در روایت‌های مقدس (مانند آیین عبور سیاوش از آتش)، به فضاهایی آستانه‌ای بدل می‌شوند. این مرزبندی، هر کنشی را که در درون آن‌ها رخ می‌دهد (مانند آزمون، پالایش یا داوری)، به کنشی با اهمیت کیهانی تبدیل کرده و آن را از یک رویداد عادی به یک فرآیند معنا‌ساز ارتقا می‌دهد.

---

<sup>1</sup> agents

<sup>2</sup> Ritualization and Symbolic Demarcation

### ۱۰-۲. فعال‌سازی در شرایط بحران و گسست<sup>۱</sup>

شواهد روایی، از آزمون سیاوش تا رها شدن زال و هفت‌خوان رستم، آشکار ساخت که کارگزاری این فضاها در لحظات بحران و گسست نظم فعال می‌شود. این مکان‌ها به صحنه‌هایی برای عبور<sup>۲</sup> تبدیل می‌شوند که در آن، نظم از دست‌رفته بازسازی شده و مشروعیت جدیدی (مانند فرّه ایزدی، تبار پهلوانی یا پاک‌ی آیینی) تأسیس و تثبیت می‌گردد. بنابراین، فضا به ابزاری برای حل بحران و تضمین تداوم نظم بدل می‌شود.

### ۱۰-۳. تجسم‌بخشی در بدن و حافظه فرهنگی<sup>۳</sup>

بررسی فضاهای زنانه و پنهان (مانند خوابگاه ته‌میننه یا پناهگاه فرنگیس) اثبات می‌کند که کارکرد این مکان‌ها از طریق پیوند با مفاهیم بدن، جنسیت و تبار تداوم می‌یابد. این فضاها به خواستگاه‌های نمادینی برای زایش قهرمان، انتقال قدرت و حفظ تداوم نسل تبدیل می‌شوند. تکرار این الگوها در روایت‌های گوناگون، این سازوکار فضا محور را در حافظه جمعی تثبیت کرده و آن را به بخشی از معماری فرهنگی جهان‌بینی ایرانی بدل می‌کند. در مجموع، این سه سازوکار در کنار یکدیگر، نظامی فرهنگی را تشکیل می‌دهند که فضا را از یک ظرف منفعل به ابزاری قدرتمند برای تولید، تفسیر و بازسازی معنا در جهان‌بینی ایرانی ارتقا می‌دهد.

یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که در سنت اسطوره‌ای ایران، فضا عنصری کلیدی در تولید معنا، تنظیم قدرت، و تثبیت حافظه فرهنگی است. آنچه در نگاه نخست به‌عنوان مکان‌های مقدس یا مینوی جلوه می‌کند، در واقع ساختارهایی پویا و چندلایه‌اند که در تقاطع روایت، آیین و تجربه جمعی شکل می‌گیرند. این مکان‌ها نه به سبب موقعیت طبیعی یا جغرافیایی‌شان، بلکه از رهگذر رمزگذاری فرهنگی و نشانه‌گذاری آیینی به قداست می‌رسند. از کوه البرز به‌عنوان محور کیهانی، تا پل چینود به‌مثابه مرز دآوری، از دشت روان‌های معلق به‌عنوان فضای تعلیق معنایی، تا خوابگاه

---

<sup>1</sup> Activation in Crisis and Rupture

<sup>2</sup> Passage

<sup>3</sup> Embodiment in Body and Cultural Memory

های زنانه که محل زایش فرّه و آغاز تحول کیهانی‌اند، همگی در یک شبکه معنایی قرار دارند که هدف آن، عبور از آشوب، تثبیت نظم، و معنا دادن به هستی است. در پرتو نظریه‌های جاناتان ز. اسمیت، این مقاله نشان داد که مکان‌های مقدس نه به‌عنوان پدیده‌هایی از پیش موجود، بلکه همچون فرآورده‌های فرهنگی در پاسخ به وضعیت‌های بحران، گسست و تغییر پدیدار می‌شوند. این مکان‌ها، ابزاری برای بازسازی نظم کیهانی، بازتولید مشروعیت، و صورت‌بندی اخلاق آیینی هستند. آنان در متون اسطوره‌ای ایرانی، کارکردهایی پیچیده دارند، از داوری پس از مرگ، تا مشروعیت سیاسی، از تولد قهرمان، تا آزمون اخلاقی و جسمانی. این فضاها نه فقط محمل روایت، بلکه بازیگر فعال در تعیین سرنوشت انسان و نظم جهان‌اند. افزون‌بر آن، این مطالعه نشان داد که نقشه‌های مینوی از منظر فرهنگی، حافظه‌محور و روایت‌پذیرند. آنان نه نظام‌هایی ایستا، بلکه الگوهای سیال‌اند که در انتقال از متنی به متن دیگر، معنا و ساختار خود را بازتعریف می‌کنند. این پویایی، نه نشانه بی‌ثباتی، بلکه گواهی است بر ظرفیت فرهنگ ایرانی برای بازسازی معنایی خویش در مواجهه با گسست‌های تاریخی، تحولات سیاسی و چالش‌های اجتماعی. بدین‌سان، فضاهای مینوی به مدارهایی از تجربه بدل می‌شوند که در آن‌ها قهرمان، شاه، زن، روان، و حتی بدن، معنا می‌یابند، آزموده می‌شوند و بازساخته می‌شوند.

## ۱۱. نتیجه‌گیری

در نهایت، مقاله نتیجه می‌گیرد که سنت اسطوره‌ای ایرانی از طریق نقشه‌برداری مینوی، نه فقط جهان را تفسیر می‌کند، بلکه بازنمایی از نظم ازلی است؛ نظمی که در آن، فضا محل تثبیت تفاوت‌ها، ساخت‌دهی به تجربه و امکان نجات است. این سنت، فضا را از مقام یک ظرف بی‌طرف، به جایگاهی وجودی ارتقا می‌دهد که در آن معنا، سرنوشت و قدرت هم‌زمان ساخته و بازسازی می‌شوند. فضاهای مینوی، در این معنا، نه فقط نقشه‌هایی برای جهت‌یابی در جهان، بلکه نقشه‌هایی برای درک هستی‌اند.

## کتابنامه

- آموزگار، ژ. (۱۳۹۲). *یادگار زیریران*، نشر معین.
- الیاده، م. (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. انتشارات طهوری.
- بهار، م. (۱۳۶۹). *بندهش*. به کوشش مهرداد بهار. انتشارات توس.
- بهار، م. (۱۳۸۶). *از اسطوره تا تاریخ*. نشر چشمه.
- پیغمبری، ح. ر.؛ شفیعیان، م. (۱۳۹۷). پیوند فرّ و جغرافیا در زامیاد یشت؛ ردپای سرزمین مقدس سیستان. *جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، صص ۵۵-۷۰.
- ثابت اقلیدی، م.؛ پیربایبی، م. ت. (۱۴۰۲). مفهوم نمادین مرکز با مطالعه تطبیقی نظریات الیاده و یونگ. *فصلنامه مطالعات اسطوره‌شناسی (ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی)*، صص ۳۳-۵۰.
- جعفری کمانگر، ف. (۱۳۹۱). سیمای جاودانگی و ارتباط آن با کوهستان‌های اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی. *پژوهش‌های ادبیات حماسی*، ۳۶-۳۷، صص ۷۷-۹۰.
- ذوالفقاری، ح. (۱۳۸۶). چاهانه (سیری در چاه‌های معروف و اسطوره‌ای و بن‌مایه‌های داستانی چاه در ادب فارسی). *علوم انسانی الزهراء*، ۳۶-۳۷، صص ۱۶-۱۷.
- ژینیو، ف. (۱۳۸۶). *ارداویراف‌نامه*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، انتشارات معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- شوالیه، ژان؛ گریبان، آلن (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. انتشارات جیحون. جلد ۲ و ۴.
- فردوسی، ا. (۱۳۷۸). *شاهنامه فردوسی*. به کوشش ی. ا. برتلس. نشر ققنوس. جلد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶.
- فرهودی، س. م. (۱۳۹۵). *گیتی در گاهان، اوستا و بندهشن*. بررسی جهان‌شناسی ایرانی. نشر نی.
- فرهوشی، ب. (۱۳۵۴). *کارنامه اردشیر بابکان*. انتشارات دانشگاه تهران.
- محمدی، م. (۱۴۰۲). *مکان‌های اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه هنر تهران.
- واثق عباسی، ع.؛ علی‌پور، ا. (۱۳۹۷). از البرز تا قاف، بررسی تطبیقی دو رشته کوه اسطوره‌ای. *کهن‌نامه ادب پارسی*، سال ۲(۹)، صص ۱۳۵-۱۵۴.

- Amouzgar, Zh. (2013). *Yadgar-e Zariran*. Moein Publications. [In Persian]
- Bahar, M. (1990). *Bundahishn* (M. Bahar, Ed.). Toos Publications. [In Persian]
- Bahar, M. (2007). *From myth to history*. Cheshmeh Publications. [In Persian]
- Barfield, T. (2001). *The Shadow Empires and the Cultural Logic of Fragmentation in Ancient Iran*. Comparative Studies in Society and History.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford University Press.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2006). *Dictionary of symbols* (S. Fazayeli, Trans., Vols. 2 & 4). Jeyhoon Publications. [In Persian]
- Culianu, I. P. (1992). *The Tree of Gnosis, Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. San Francisco, Harper.
- Dowdy, M. (1984). The Sacred and the Cultural. *History of Religions*, 24(1), 1-21.
- Dumézil, G. (1973). *Mitra-Varuna, An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. Zone Books.

- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life* (K. E. Fields, Trans.). New York, Free Press. (Original work published 1912).
- Eliade, M. (2005). *The myth of the eternal return* (B. Sarkarati, Trans.). Tahouri Publications. [In Persian]
- Faravashi, B. (1975). *Karnameh-ye Ardashir-e Babakan*. University of Tehran Press. [In Persian]
- Farhoudi, S. M. (2016). *The world in the Gathas, Avesta, and Bundahishn: A study of Iranian cosmology*. Ney Publications. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (1999). *Shahnameh of Ferdowsi* (Y. E. Bertels, Ed., Vols. 1, 2, 3, 5, & 6). Ghoghnoos Publications. [In Persian]
- Gignoux, P. (2007). *Ardaviraf Nameh* (Zh. Amouzgar, Trans. & Ed.). Moein Publications; French Society for Iranian Studies. [In Persian]
- Jafari Kamangar, F. (2012). The image of immortality and its connection with mythical mountains in Ferdowsi's *Shahnameh*. *Studies in Epic Literature*, 36–37, 77–90. [In Persian]
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror, An Essay on Abjection*. New York, Columbia University Press.
- Livy. (1960). *The Early History of Rome* (A. de Sélincourt, Trans.). Harmondsworth, Penguin Books.
- Mack, B. L. (2008). *Myth and the Christian Nation, A Social Theory of Religion*. London, Equinox.
- McKinnell, J. (2005). *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge, D.S. Brewer.
- Mohammadi, M. (2023). *Mythical places in Ferdowsi's Shahnameh* (Master's thesis, Tehran University of Art). [In Persian]
- Payghambari, H. R., & Shafieian, M. (2018). The connection between xvarrah and geography in Zamyad Yasht: Traces of the sacred land of Sistan. *Historical Essays*, 55–70. [In Persian]
- Penner, H. (1984). *Impasse and Resolution, Essays in the Hermeneutics of Religion*. New York, Peter Lang.
- Sabet Oghlidi, M., & Pirbabayi, M. T. (2023). The symbolic concept of the center: A comparative study of Eliade's and Jung's theories. *Journal of Mythological Studies (Mystical and Mythological Literature)*, 33–50. [In Persian]
- Smith, J. Z. (1978). *Map is Not Territory, Studies in the History of Religions*. Chicago, University of Chicago Press.
- Smith, J. Z. (1987). *To Take Place, Toward Theory in Ritual*. Chicago, University of Chicago Press
- Turner, v. (1969). *The Ritual process, structure and anti-structure*. Chicago, Aldine publishing.
- Vasegh Abbasi, A., & Alipour, A. (2018). From Alborz to Qaf: A comparative study of two mythical mountain ranges. *Kohannameh-ye Adab-e Farsi*, 9(2), 135–154. [In Persian]

۳۰ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

Zolfaghari, H. (2007). Chahaneh: A study of famous and mythical wells and the narrative motifs of wells in Persian literature. *Alzahra Humanities Journal*, 61–62, 16–17. [In Persian]