

## A Study of the Mana Archetype and Animalism Idea in Tazkirat Al-Awliya Stories Based on Jung's Views

Alireza Asadi \* 

Assistant Professor of Persian Language and Literature Ilam University, Ilam, Iran

Fatemeh Cheraghizadegan 

Ph.D Student in Persian Language and Literature Ilam University, Ilam, Iran

### Abstract

Carl Gustav Jung, a Prominent Swiss psychologist and founder of Collective Unconscious theory and Mythical Criticism, introduces and analyzes ancient archetypes and symbols in his works which is based on extensive research on the myths, rituals and literature of primitive and ancient peoples and nations. According to him, they all reflect and project the collective psyche and subconscious of the human race in its history of evolution. Naturally, the traces of these archetypes can be seen in many mystical, religious and non-religious beliefs of various nations, including Islamic mysticism hitherto. In this study, which is taken from a dissertation on the symbolism of Tazkerat al-Awliya based on Jung's views, a comparative analytical method is used to analyze the archetype of animism or mana in Jung's works and search for evidence in Attar's Tazkerat al-Awliya. In this research, the archetype of Mana and the idea of animism in animals, plants, some natural elements and inanimate objects were examined in Jung's theories and the anecdotes of Tazkereh al-Awliya. The result of this research indicates the existence of this archetype in the mentioned mystical text and adaptation of its evidences with Jung's interpretations.

**Keywords:** Carl Gustav Jung, Archetype, Mana, Tazkeirat Al-Awliya, Attar.

---

Corresponding Author: a. asadi@ilam. ac. ir

**How to Cite:** Asadi, A. & Cheraghizadegan, F. (2022), A Study of the Mana Archetype and Animalism Idea in Tazkirat Al-Awliya Stories Based on Jung's Views, *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 11, No. 1, 11-36.



— عرفان پژوهی در ادبیات —

دوره ۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ۱۱-۳۶

msil. atu. ac. ir

DOI: 10. 22054/MSIL. 2022. 64483. 1019

## بررسی کهن الگوی مانا و عقیده جاندارپنداری در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء بر مبنای آرای یونگ

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

علیرضا اسدی\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

فاطمه چراغی‌زادگان

### چکیده

کارل گوستاو یونگ روانکاو برجسته سوئیسی و بنیانگذار نظریه ناخودآگاه جمعی و نقد کهن‌الگویی در آثار خویش که مبتنی بر تحقیقات گسترده در اساطیر، آیین‌ها و ادبیات اقوام و ملل بدوی و کهن است، کهن‌الگوها و سمبول‌های فراوانی را معرفی و تحلیل می‌کند که به عقیده او همگی بازتابنده و فراقکننده روان و ناخودآگاه جمعی نوع بشر در تاریخ تکامل خود است. طبیعی است که ردپای این کهن‌الگوها در بسیاری از باورهای عرفانی، مذهبی و غیرمذهبی ملل گوناگون -از جمله عرفان اسلامی- تا امروز نیز دیده می‌شود. در این پژوهش که برگرفته از پایان‌نامه‌ای با موضوع سمبول‌شناسی حکایت‌های تذکره‌الاولیاء بر مبنای آرای یونگ است با روش تحلیلی- تطبیقی به بررسی و تحلیل کهن‌الگوی جاندارپنداری یا مانا در آثار یونگ و جست‌وجوی شواهد آن در کتاب تذکره‌الاولیاء عطار پرداخته‌ایم. در این پژوهش کهن‌الگوی مانا و عقیده جاندارپنداری در حیوانات، گیاهان و برخی عناصر طبیعی و اشیاء بی‌جان در نظریات یونگ و حکایات تذکره‌الاولیاء بررسی شد. نتیجه تحقیق بیانگر وجود این کهن‌الگو در متن عرفانی اشاره شده و تطابق شواهد آن با تفاسیر یونگ است.

کلیدواژه‌ها: یونگ، کهن‌الگو، مانا، تذکره‌الاولیاء، عطار.

— مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام است.

\* نویسنده مسئول: a. asadi@ilam. ac. ir

## مقدمه

کارل گوستاو یونگ<sup>۱</sup> روانکاو برجسته سوئیسی و بنیانگذار نظریه ناخودآگاه جمعی و نقد کهن‌الگویی در آثار خویش، سمبول‌های فراوانی را در اساطیر و فرهنگ‌های بدوی از منظر علم روانشناسی و روانکاوی، معرفی و تحلیل کرده است. ردپای این نمادها در بسیاری از باورهای عرفانی و مذهبی ملل گوناگون تا امروز نیز دیده می‌شود. به همین سبب یونگ آن‌ها را کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی می‌داند که در ذهن آحاد نوع بشر وجود دارد. به عقیده یونگ این سمبول‌ها - که شمار زیادی را شامل می‌شوند و یونگ به نحو مفصل به بسیاری از آن‌ها در آثارش پرداخته - در ازمنه مختلف به نسبت چگونگی و ابعاد شناخت انسان از خود، نقش‌های مختلف بازی کرده‌اند، اما از منظر روانکاوی یونگی، همه آن‌ها را می‌توان بازتاب بیرونی «خود» به ویژه بخش عظیم ناشناخته «خود» یعنی «ناخودآگاه» دانست. انسان‌های متقدم به سبب ناآگاهی از پدیده روان و آینه قرار دادن طبیعت بیرونی برای شناخت خود، همواره ناخودآگاه را در قالب دیگری اعم از طبیعت و ماوراء طبیعت متمثل کرده‌اند؛ بنابراین، از منظر روانکاوی، سمبول‌های متنوعی که در آیین‌ها و مذاهب گوناگون وجود دارند با وجود کثرت و پیچیدگی، شباهت بسیاری نیز به هم دارند، همگی بازتاب ناخودآگاه جمعی‌ای هستند که هر انسانی منفرداً از آن بهره‌مند است و به همین سبب این کهن‌الگوها دائماً در تاریخ عقاید انسان تکرار شده‌اند.

در این مقاله که بخشی از پژوهش نگارندگان در مورد سمبول‌شناسی کتاب تذکرة الاولیاء عطار بر مبنای آرای یونگ است به کهن‌الگوی مانا (نیروی هستی) و عقیده‌جاندارپنداری و نمادهای مرتبط با آن در کتاب تذکرة الاولیاء عطار پرداخته‌ایم تا نشان دهیم این کهن‌الگو و نمادهای مرتبط با آن در این اثر عرفانی نیز دیده می‌شود و با تفاسیر روان‌تحلیلگرانه یونگ قابل تطبیق است.

## ۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

یونگ در طول سالیان متوالی مطالعات گسترده‌ای در زمینه روان و به خصوص ناخودآگاه جمعی انجام داده است و به آراء و نظریات عمیق و قابل توجهی در حوزه کهن‌الگوها و سمبل‌های ناخودآگاه جمعی دست یافته است. او در تحقیقات خود به روشنی سیر تکامل

---

1. Jung, C.

روحي افراد را بررسی کرده و تحت عنوان فرآیند فردیت بیان کرده است. عرفان ایرانی - اسلامی هم در پی دستیابی به تعالی فردی است که کاملاً با روان و درون فرد ارتباط می‌یابد و به نظر می‌رسد شباهت‌هایی بین این تعالی فردی با فرآیند فردیت یونگ وجود دارد. با بررسی آثار عرفانی و شناخت سمبل‌های عرفانی که در قالب داستان‌ها و حکایات بیان می‌شوند، می‌توان این سمبل‌ها را با نظریات یونگ که شامل نمادها و کهن‌الگوها است، تطبیق و مقایسه کرد و در نهایت به لایه‌های عمیق‌تر این متون و مفاهیم اصلی که هدف نهایی عارفان برای بیان تکامل فرد و رسیدن به تعالی است، دست یافت. این پژوهش تلاشی است در جهت تطبیق کهن‌الگوی مانا و عقیده جاندارپنداری در آرای یونگ با کتاب تذکرةالاولیاء تا از این راه بتوانیم به بازخوانی میراث عرفانی این کتاب با نظریات یونگ و سمبل‌های ناخودآگاه جمعی دست یابیم.

## ۲. سؤال پژوهش

این پژوهش ضمن بررسی تطبیقی کتاب تذکرةالاولیاء و کهن‌الگوی مانا درصدد پاسخ به این سؤال است که آیا کهن‌الگوی مانا و عقیده جاندارپنداری در نظریه یونگ با حکایت‌های تذکرةالاولیاء قابل تطبیق و مقایسه است؟

## ۳. پیشینه پژوهش

در حوزه بررسی آثار عرفانی براساس نظریات یونگ تحقیقات چندی انجام گرفته است؛ از جمله: اسدی و چراغی‌زادگان (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی سمبل‌های حیوان‌گونگی روح در حکایت‌های تذکرةالاولیاء عطار» به معرفی برخی از نمادهای حیوانی روح براساس نمادشناسی یونگ در کتاب تذکرةالاولیاء پرداخته‌اند که در موارد زیادی نقش حیوانات در حکایت‌های این کتاب مبتنی بر باورهای اساطیری حیوان‌گونگی روح هستند.

ازه‌ای و عرب جعفری (۱۳۹۶) در مقاله «مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید» به بررسی دو کهن‌الگوی سایه و نقاب که به تعالیم عارفان مسلمان نزدیک‌اند، می‌پردازند و با دیدی مقایسه‌ای شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو کهن‌الگو را در نظریه یونگ با تعالیم ابوسعید ابوالخیر تطبیق و مقایسه می‌کند.

اسمعلی‌پور (۱۳۸۹) در پژوهش «تحلیل و بازخوانی برخی از غزل‌های شمس براساس مکتب روانکاوی کارل گوستاو یونگ» به بازخوانی برخی از غزل‌های شمس مبنی بر آرای یونگ پرداخته است. این پژوهش به بررسی برخی از کهن‌الگوهای یونگ از جمله: نقاب، سایه، آنیما، آنیموس، پیر خردمند و خود پرداخته است.

یاوری و وفایی (۱۳۹۶) در «واکاوی و تحلیل کهن‌الگو و نمادهای فرارونده عرفانی در گلشن راز با رویکرد به نظریه روانشناختی یونگ» کهن‌الگوی آفتاب، دریا (آب)، آتش، آینه و سفر، تأویل و تفسیر شده‌اند.

بینظیر و طلیعه‌بخش (۱۳۹۴) در «تحلیل الگوی اسطوره‌ای- عرفانی از شخصیت رابعه عدویه با تکیه بر روایت تذکرة الاولیاء» به مرکزیت زن و الگوی مادر تباری در تحلیل زندگی و شخصیت رابعه عدویه می‌پردازند.

با این حال تاکنون پژوهشی روی کتاب تذکرة الاولیاء عطار براساس سمبول‌شناسی یونگ و کهن‌الگوی مانا و عقیده جاندارپنداری صورت نگرفته و پژوهش حاضر از این نظر بی‌سابقه است.

#### ۴. بحث و بررسی

##### ۴-۱. مانا و عقیده جاندارپنداری

یونگ «مانا» را این‌گونه تعریف می‌کند: مانا کلمه‌ای است مالینزیایی برای نیروی فوق‌العاده مؤثری که از انسان، اشیاء، اعمال، وقایع و یا موجودات ماوراء طبیعی ساطع می‌شود. ضمناً سلامت، حیثیت، قدرت جادوگری و شفا دادن نیز از مانا ناشی می‌شود. او معتقد است مانا مفهوم ابتدایی نیروی روانی است (یونگ، ۱۳۷۰). بنابراین، می‌توان آن را مفهوم اسطوره‌ای معادل ناخودآگاه در باور یونگ دانست. به باور او در اسطوره‌های قدیم این نیروها را مانا، روح، ابلیس و یا خدا می‌نامیدند که امروزه همچنان فعال هستند (یونگ، ۱۳۷۸).

نیروی مانا در همه مظاهر طبیعت از جمله در چهار آخشیجان<sup>۱</sup> وجود دارد: در زمان‌های گذشته، آتش اسرارآمیز کیمیاگرها، یا مایه آتش، یا نیروی گرمایی که در چیزی وجود

---

۱. عناصر چهارگانه خاک، آب، باد و آتش

داشت، مثل «گرمای اولی» رواقیون<sup>۱</sup> یا (آتش همیشه زنده) هراکلیتن<sup>۲</sup> که مفهوم اولیه نیروی فراگیر حیات را در خود داشت، قدرت رشد و شفابخشی جادویی بود که به طور کلی مانا نامیده می‌شد (یونگ، ۱۳۹۶). چنانکه آب و باد و خاک نیز صاحب همین نیرو پنداشته می‌شدند.

کشف طبیعت دقیق مانا طبق گفته یونگ مربوط به قرن نوزدهم است. در سال‌های پایانی قرن نوزدهم، میسونر<sup>۳</sup> انگلیسی کدرینگتون<sup>۴</sup> مشاهده کرد که ملانزی‌ها از نیرو و یا تأثیری سخن می‌گویند که فیزیکی نیست. به نوشته کدرینگتون، این نیرو به نحوی ماوراءالطبیعی است، اما خود را به صورت نیروی فیزیکی یا هر نیرو یا فضیلتی که انسان در اختیار دارد، نشان می‌دهد. این مانا در چیزی ثابت نیست، می‌تواند تقریباً در همه چیز باشد، اما ارواح، خواه در قالب جان‌های بی‌بدن شده و خواه به صورت موجودات فوق طبیعی، آن را در خود داشته و می‌تواند آن را انتقال دهند و به نمایش بگذارند. باز بنا به اطلاعات کدرینگتون، دستاورد عظیم آفرینش کیهان، تنها توسط مانای الوهیت امکان‌پذیر بوده است. رییس قبیله نیز دارای ماناست. قایق، تنها زمانی سریعتر حرکت می‌کند که دارای مانا باشد و همین مسأله درباره تور ماهیگیری یا پیکانی که برای ایجاد زخمی مرگبار رها می‌شود، صادق است. به طور خلاصه، هر آنچه آشکارا هست یا ظهور می‌یابد، درست به همین سبب دارای ماناست؛ یعنی هر آنچه به عنوان تأثیرگذارنده، خلاق یا کمال یافته، انسان را برانگیزاند (الیاده<sup>۵</sup>، ۱۳۸۲).

لوی برول<sup>۶</sup>، فیلسوف و مردم‌شناس فرانسوی می‌گوید بنا بر اعتقاد افراد جوامع بدوی، نیرویی در همه چیز وجود دارد که آن را مانا می‌نامند. همین نیروست که در جوامع کمی پیشرفته روح خوانده می‌شود (یونگ، ۱۳۸۵). مطمئناً خیلی قبل از آنکه وجدان اخلاقی به وجود بیاید، ارواح جنگل، مزارع و رودخانه‌ها وجود داشته‌اند (یونگ، ۱۳۹۶). پل کلی<sup>۷</sup>

۱. پیروان مکتب فلسفی رواقی‌گری بودند. این مکتب شاخه‌ای از فلسفه اخلاق شخصی است که مبتنی بر سیستم منطق و مشاهده ادراکات طبیعی جهان است.

۲. یا هراکلیتوس از فیلسوفان یونانی قبل از سقراط است.

۳. مبلغ مذهبی

4. Codrington, R.

5. Eliade, M.

6. Levy- Bruhl, Lucien

7. Kleel, P. (نقاش و گرافیست سوئیسی)

می‌گوید: «شیء از طریق شناخت ما به ساختار و درون خود است که پا از حدود ظاهری فراتر می‌گذارد». ژان بازن<sup>۱</sup>، نویسنده فرانسوی نیز در همین راستا می‌گوید: «یک شیء دوستی ما را برمی‌انگیزد... زیرا به نظرمان می‌آید انگیزه‌هایی فراتر از ظاهر خود را دارا است...». اظهاراتی از این دست، برداشت قدیم کیمیاگران از روح و ماده را که برمبنای آن روح در درون و پس‌اشیای بی‌جانی همانند فلز یا سنگ وجود دارد به یاد می‌آورد. این روح از نظر روانشناسی همان ناخودآگاه است (یونگ، ۱۳۷۸).

ناخودآگاه و وجود روح در اشیاء موجب شکل‌گیری عقیده تازه‌ای شد. اعتقاد به اینکه همه چیز جاندار است و اراده دارد. این اعتقاد را در اقوام و قبایل بدوی و همچنین در کودکان می‌توان یافت (یونگ، ۱۳۸۵). بنابراین، جاندارانگاری بن‌مایه و کهن‌الگویی است که ریشه در ضمیر ناخودآگاه جمعی دارد.

جاندارپنداری در اصطلاح فلسفی، روح را علت غایی آثار حیات می‌داند. به عبارت دیگر، بر این باور است که اساس اندیشه و حیات جسمانی، روحی واحد است. به نظر ژان پیاژه<sup>۲</sup> این برداشت اقوامی است که به وجود روحی انسانوار در تمام موجودات طبیعت اعتقاد دارند. این اصطلاح در روانشناسی عبارت است از باور شخص به اینکه هرچه حرکت می‌کند، جاندار است (یونگ، ۱۳۸۵).

امروزه با وجود تحقیقات گسترده‌اسطوره‌شناختی، مردم‌شناختی و روان‌شناختی بر ما روشن است که عرفان و معرفت‌شناسی عرفانی، ریشه در باورها و ادیان اقوام بدوی دارد و «از عناصر مشترک ادیان ابتدایی می‌توان به وجود شیء مقدس، اعتقاد به مانا، وجود تابو و جاندارانگاری اشاره کرد» (حسن‌زاده و چناری، ۱۳۹۲). در باورهای عرفانی مفهوم مانا - یعنی نیرو و انرژی موجود در هر جسمی - از بن‌مایه‌های جهان‌نگری است و هر شیئی به هر شکلی که باشد انرژی و نیرویی در درون خود دارد. نزد عرفا اشیاء با تمام نیروی درونی خود رؤیت می‌شوند و زمانی که عارف از شیئی می‌خواهد حرکت کند، آن شیء بدون دخالت هر نیروی بیرونی و تنها به کمک نیرو و انرژی درونی خود حرکت می‌کند. این نوع حرکت اشیای بی‌جان برای افراد عادی امری غیرممکن و محیرالعقول است. در حالی که برای عرفا که ضمیر ناخودآگاه بر آنها تسلط دارد، امری معمولی است و این همان عقیده

1. Bazen, J-P. H.

2. Piaget, J.

جاندارانگاری است که به عقیده یونگ ریشه در ناخودآگاه جمعی دارد. «عارفان با کل‌نگری، نه تنها به دوستداری همه اجزای طبیعت نایل می‌شوند، بلکه به نوعی اتحاد و هماهنگی می‌رسند» (پناهی، ۱۳۸۳). در واقع می‌توان این هماهنگی را همان انرژی حرکتی درون اشیاء دانست که عارفان در آثار خود به آن پرداخته‌اند؛ چنانکه در مثنوی بدان اشاره شده است: «جمع جمادات به اعتبار طبیعت مادی، مرده می‌نمایند، اما به اعتبار ماوراءطبیعت زنده‌اند، نسبت به عالم خلق خاموش‌اند، اما نسبت به حق، گویا و ناطق. پس همه اجزای هستی زنده و هوشمند است» (زمانی، ۱۳۹۵).

کتاب تذکرةالاولیاء عطار از آثار مهم عرفانی است که در آن شرح حال ۹۷ تن از مشایخ صوفیه و حکایاتی درباره احوال و مقامات آن‌ها از منابع گوناگون گردآوری شده است. در بیشتر این حکایت‌ها، عارف در حالتی از ناخودآگاهی وقایعی را تجربه می‌کند که از منظر ذهن خودآگاه نامتعارف به نظر می‌رسد. اگر مانند یونگ میان همه آیین‌ها و مذاهب از اساطیر و آیین‌های کهن و بدوی تا آیین‌های متأخر -از نظر حضور کهن‌الگوها و نمادهای ناخودآگاه جمعی- ارتباطی قائل باشیم، می‌توانیم متون عرفانی فارسی را نیز از منظر سمبول‌های ناخودآگاه واکاوی کنیم. به همین منظور ما در این مقاله می‌کوشیم، ضمن بررسی تطبیقی برخی کهن‌الگوها یا سمبول‌های ناخودآگاه جمعی -که توسط یونگ از اساطیر و آیین‌های اقوام بدوی و شبه بدوی استخراج و تفسیر شده‌اند- با سمبول‌های کتاب تذکرةالاولیاء، میزان انطباق آن‌ها را با یکدیگر نشان دهیم. فرضیه ما این است که سمبول‌های موجود در کتاب تذکرةالاولیاء با سمبول‌های ناخودآگاهی در نظریات یونگ تطابق دارند. در ادامه با توجه به توضیحاتی که از آثار یونگ در مورد آرکی تایپ «مانا» آورده شده به این نماد و بازتاب آن در حکایت‌های تذکرةالاولیاء خواهیم پرداخت.

#### ۴-۲. مانا در حیوانات

طبق کهن‌الگوی مانا، نیروی درونی (یا روح) در همه موجودات جهان وجود دارد؛ از جمله در حیوانات و در واقع زیست آنان را تحت شعاع قرار می‌دهد: «علت اینکه خوک حیوانی خوب است و زیاد بچه می‌گذارد از آن روست که صاحب آن خوک دارای سنگی است که مانای خوک در آن سنگ وجود دارد. این اعتقاد نزد سایر ملل به اسامی گوناگون نامیده می‌شود. چنانکه در نزد ایرانیان قدیم به نام «فره ایزدی» نامیده می‌شد» (یونگ، ۱۳۹۱). این



نیرو در حیوانات موجب برقراری رابطه میان انسان (عارف) و حیوان می‌شود: «در واقع دوستی میان انسان و دنیای جانوری یک نشانه بهشت است. تا قبل از هیبوط، انسان در صلح و آرامش با حیوانات به سر می‌برد و زبان آنان را می‌دانست» (الیاده، ۱۳۹۳).

حکایت‌های عرفانی سرشار از شواهد وجود روح و ادراک و شعور در حیوانات هستند؛ «منادی حق گاه ممکن است از زبان یک حیوان ندا سر دهد و آن را که می‌خواهد، بخواند. در ادبیات عرفانی ما اکثر حیوانات، یک مفهوم رمزی است از حالات روحی و درونی انسان» (بیگ باباپور، ۱۳۸۲). این حیوانات گاه مرتبه روحی بالاتری از عارف دارند و به مثابه راهنمایی، روح عارف را به مراتب کمال هدایت می‌کنند و به همین سبب از منظر اندیشه یونگ می‌توانند سمبول‌های روان ناخودآگاه باشند. اشخاص و اشیاء از این رو صاحب مانا شده‌اند که خود آن را از بعضی موجودات برتر اخذ کرده‌اند. به بیان دیگر، بدین جهت که به نحوی سرنوی یا عرفانی از قداست بهره‌مندند و به میزان آن بهره‌مندی مانا دارند (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۹).

ابراهیم گفت: اسب زین کنید که به شکار می‌روم، که مرا امروز چیزی رسیده است، نمی‌دانم چیست. خداوند! این حال به کجا خواهد رسید؟ اسب، زین کردند، روی به شکار نهاد. سراسیمه در صحرا می‌گشت چنان که نمی‌دانست که چه می‌کند. در آن سرگشتگی از لشکر جدا افتاد. در راه آوازی شنود که: «انتبه، بیدار گرد!» ناشنیده کرد و برفت. دوم بار همین آواز آمد، هم به گوش درنیاورد. سوم بار همان شنود، خویشان را از آن دور افگند، چهارم بار آواز شنود که «انتبه قبل آن تنبه» بیدار گرد پیش از آن کت بیدار کنند! اینجا یکبارگی از دست شد. ناگاه آهویی پدید آمد. خویشان را مشغول بدو کرد. آهو بدو به سخن آمد که: «مرا به صید تو فرستاده‌اند، تو مرا صید نتوانی کرد، «الهدا خلقت او بهذا أمرت؟» تو را از برای این کار آفریده‌اند که می‌کنی! هیچ کار دیگر نداری؟» ابراهیم گفت: آیا این چه حالی است؟ روی از آهو بگردانید؛ همان سخن که از آهو شنیده بود از قریوس زین آواز آمد. فزعی و خوفی در او پدید آمد، و کشف زیادت گشت. چون حق - تعالی - خواست تا کار تمام کند، سد یگر بار از گوی گریبان همان آواز آمد. آن کشف اینجا به تمام رسید و ملکوت بر او گشاده گشت: فرو آمد و یقین حاصل شد، و جمله جامه و اسب از آب چشمش آغشته گشت. توبه‌یی کرد نصوح؛ و روی از راه یکسو نهاد. شبانی را دید نم‌دی پوشیده و کلاهی از نم بر سر نهاده، گوسفندان در پیش کرده. بنگریست، غلام وی بود. قبای زر کشیده و

کلاه مغرق بدو داد، و گوسفندان بدو بخشید، و نمداز او بستند، و در پوشید و کلاه نمدا بر سر نهاد و جمله ملکوت به نظاره او بایستادند که: زهی سلطنت که روی به پسر ادهم نهاد! جامه نجس دنیا بیند/خت و خلعت فقر در پوشید (عطار، ۱۳۸۴: ذکر ابراهیم بن ادهم).

ابراهیم ادهم از مانا و نیروی درونی حیوانی که در اینجا در وجود آهو متجلی می‌شود، بهره‌مند شده و در مسیر هدایت قرار گرفته است.

#### ۳-۴. مانا در گیاهان (درخت)

گفته شد که در عقیده جاندارانگاری، همه موجودات طبیعی دارای اراده و روحی انسان گونه هستند، اما درخت به عنوان موجودی طبیعی دارای روح و روانی فرا انسانی است. در آیین‌ها درخت نمادی از وحدت تضادها (زمین و آسمان) است؛ بنابراین، عجیب نیست که ضمیر ناخودآگاه انسان امروز - که دیگر در این دنیا احساس راحتی نمی‌کند - و نمی‌تواند تجربیاتش را بر مبنای گذشته‌ای که دیگر وجود ندارد یا آینده‌ای که نیامده پایه‌گذاری کند باید به نماد درخت کیهانی بازگردد که ریشه در این جهان دارد و شاخه‌هایش به آسمان می‌رسد، درختی که انسان هم هست. در تاریخ نمادها، این درخت به عنوان نماد زندگی معرفی شده است؛ یعنی ورود به چیزی جاودانه که تغییر نمی‌کند؛ چیزی که از اتحاد تضادها به وجود آمده و به دلیل حضور ابدی‌اش، این اتحاد را امکان‌پذیر می‌سازد. به نظر می‌رسد انسان که بیهوده به دنبال «وجود» خود و ساختن فلسفه‌ای برای آن است، فقط از راه تجربه واقعی‌نمادین می‌تواند به جهانی بازگردد که در آن بیگانه نیست (یونگ، ۱۳۹۶). یک درخت یا گیاه کهنسال نماد بالندگی و انکشاف زندگی روانی است (در حالی که زندگی غریزی معمولاً به وسیله حیوانات نمادین می‌شود) (یونگ، ۱۳۷۸). درخت معرف نیروی حیات، خلقت و شفا است. و دارای «مانا» است (همان).

در حکایات عرفانی نیز درخت جایگاهی والا دارد و نشان‌دهنده روانی فوق فردی است. درختانی که با عارف سخن می‌گویند یا او را راهنمایی می‌کنند همگی نمادی از درخت کیهانی هستند:

و گفت: درختی است غیب، و من بر شاخ آن نشسته‌ام، و همه خلق به زیر سایه آن نشسته (عطار، ۱۳۸۴: ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی).

مطابق نظر الیاده «در مسکن بومیان آمریکای شمالی و آسیای شمالی، تنه درختی قرار دارد که نوک آن از وسط سوراخ بالایی یورت بیرون می‌آید و نماد درخت کیهانی است که به عنوان نردبانی است که به آسمان رهنمون می‌شود» (الیاده، ۱۳۷۵). قرار گرفتن خلاق در زیر سایه این درخت نمادی از رهنمونی و هدایت این درخت است.

نقل است که گفت: نیت کردم که هیچ نخورم مگر از حلال. در بیابان می‌رفتم، درخت انجیر دیدم، دست دراز کردم تا یک انجیر باز کنم. انجیر با من به سخن آمد و گفت: «یا شبلی، وقت خویش نگاه دار که ملک جهودانم» (عطار، ۱۳۸۴: ذکر شیخ ابوبکر شبلی).

درخت برای توصیف هر چیزی که انسان مذهبی آن را به مثابه امر واقعی و مقدس و برجسته‌ای می‌داند، توجه دارد. به این علت است که افسانه‌های مربوط به جاودانگی و والایی به درختی با میوه طلایی یا برگ‌های معجزه‌آسا اشاره می‌کنند (الیاده، ۱۳۷۵). درخت انجیر در این حکایت مصداقی است از میوه معجزه‌آسا.

چون روا داری که «انی‌آنا الله» از درختی پدید آید، روا دار که «لوائی اعظم من لواء محمد، و سُبْحانی ما اعظم شأنی» از درخت نهاد بایزید پدید آید. والله اعلم و احکم (عطار، ۱۳۸۴: ذکر بایزید بسطامی).

در این حکایت درخت نمادی برای روح عارف کامل یا به مقام فنا رسیده است.

نقل است که صنوبری گوید که در بیت المقدس با ابراهیم بودم، در وقت قبوله در زیر درخت اناری فرو آمد و رکعتی نماز کردیم. آوازی شنودم از آن درخت که: «یا باسحاق ما را گرامی گردان و از این انارها چیزی بخور!» ابراهیم، سر در پیش افکند. سه بار درخت همان می‌گفت. پس درخت گفت: «یا با محمد، شفاعت کن تا از انار ما بخوردا!» گفتیم: «یا باسحاق می‌شنوی؟» گفت: «آری، چنین کنم.» برخاست و دو انار باز کرد، یکی بخورد و یکی به من داد، ترش بود، و آن درخت کوتاه بود. چون بازگشتم، وقتی باز به آن درخت انار رسیدم، درخت دیدم بزرگ شده، و انار شیرین گشته، و در سالی دو بار انار کردی، و مردمان آن درخت را «رُمان العابدین» نام کردند به برکت ابراهیم. و عابدان در سایه او نشستند (عطار، ۱۳۸۴: ذکر ابراهیم بن ادهم).

در این حکایت درخت به عنوان سمبول روح، در مصاحبت با عارف، بزرگ و بالنده و پر ثمر می‌شود.

#### ۴-۴. مانا در آب

یونگ در «ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها» می‌نویسد: «آب، رایج‌ترین سمبول ناخودآگاه است. دریاچه‌ای که در میان است، ناخودآگاه است که در جای اصلش؛ یعنی در لایه زیرین خودآگاه قرار دارد و اغلب از آن به «نیمه خودآگاه» تعبیر می‌شود و آن را به شیوه تحقیرآمیزی با خودآگاه پست‌تر مرتبط می‌دانند. آب «روح دره» و ازدهای آبی تائو است. بنابراین، از نظر روانشناسی، آب به معنای جانی است که در ناخودآگاه وجود دارد. به نظر می‌رسد که وارد شدن به اعماق، همیشه بر کل صحنه مقدم است. اگر می‌خواهیم گنجینه‌ای را که میراث پدرانمان است، بیرون بکشیم، مطمئناً باید راه آب را دنبال کنیم که همیشه به سوی پایین می‌رود. در سرودهای عرفانی درباره روح، والدینی پسرشان را به دنبال مرواریدی می‌فرستند که از تاج پادشاه افتاده است. مروارید در ته چاه عمیقی فرو افتاده است که ازدهایی در سرزمین مصری‌ها از آن مراقبت می‌کند، سرزمین عیش و نوش و خوشگذرانی و مستی با همه ثروت‌های مادی و معنیش. پسر وارث به راه می‌افتد تا جواهر را به دست بیاورد، اما در مجالس میگساری مصریان، وظیفه‌اش را فراموش می‌کند تا وقتی که نامه پدرش موجب بیداری‌اش می‌شود تا به یاد آورد که چه وظیفه‌ای بر عهده دارد. او سپس به سوی آب می‌رود و به اعماق تاریک چاه وارد می‌شود و در کف چاه، مروارید را به دست می‌آورد و در پایان آن را به خدای خدایان تقدیم می‌نماید» (یونگ، ۱۳۹۶). «دریا، نماد شناخته شده ناخودآگاه، و مادر همه موجودات زنده است» (همان).

نماد آب و آنچه بدان مرتبط است مانند رودخانه، دریا و باران به کرات در متون عرفانی به چشم می‌خورد و چنانکه که یونگ اشاره می‌کند، سمبولی از روان ناخودآگاه است که به مراتب نقشی فراگیرتر از خودآگاه (وجود عارف) دارد و عارف با غرق شدن در آن است که به درک حقیقت نائل می‌شود و یا از آن در جهت رسیدن به هدف متعالی (دستیابی به عالم ناخودآگاه) بهره می‌گیرد. هر کس بخواهد حقیقت را درک کند و به دیدار او راه یابد باید به ساحت ناخودآگاه وارد شود و خود را از بند خودآگاه برهاند.

نقل است که یکی پیش صادق آمد و گفت: خدای را به من نمای! گفت: آخر نشنیده‌یی که موسی را گفتند: «لَنْ تَرَانِي»؟ گفت: آری، اما این ملت محمد است که یکی فریاد می‌کند: «رَأَى قَلْبِي رَبِّي»، دیگری نعره می‌زند که: «لَمْ أَعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»! صادق گفت: او را ببندید و در دجله اندازید. او را ببستند و در دجله انداختند. آب او را فرو برد، باز برانداخت. گفت: یا ابن رسول الله، الغیاث، الغیاث! صادق گفت: ای آب، فرو برش! فرو برد، باز برآورد. گفت: یا ابن رسول الله، الغیاث، الغیاث! گفت: فرو بر! همچنین چند کورت آب را می‌گفت که: فرو بر! فرو می‌برد، چون برمی‌آورد، می‌گفت: یا ابن رسول الله، الغیاث، الغیاث. چون از همه نومید شد و وجودش همه غرق شد و امید از خلایق منقطع کرد، این نوبت که آب او را برآورد، گفت: الهی، الغیاث، الغیاث! صادق گفت: او را بر آرید! بر آوردند و ساعتی بگذاشتند تا باز قرار آمد. پس گفت: حق را دیدی؟ گفت: تا دست در غیر می‌زدم در حجاب می‌بودم، چون به کلی پناه بدو بردم و مضطر شدم روزنه‌ی در درون دلم گشاده شد. آنجا فرو نگرستم. آنچه می‌جستم، بدیدم و تا اضطرار نبود آن نبود که: أَمِنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا. صادق گفت تا «صادق» می‌گفتی، کاذب بودی، اکنون آن روزنه را نگاه دار که جهان خدای بدانجا فروست (عطار، ۱۳۸۴: ذکر ابن محمد جعفر الصادق علیه السلام).

در این حکایت آب دریا نمودی بارز از تجلی ناخودآگاه عارف - در اینجا امام صادق(ع)- است که منجر به بیداری باطنی شخصی می‌شود که مشتاق دیدار حق تعالی است.

نقل است که وقتی رابعه را بر خانه حسن گذر افتاد. حسن، سر به دریچه برون کرده بود و می‌گریست. آب چشم حسن بر جامه رابعه رسید. برنگریست، پنداشت که باران است. چون معلوم او شد که آب چشم حسن بود، حالی روی به سوی حسن کرد و گفت: ای استاد، این گریستن از رعونات نفس است، آب چشم خویش نگاه دار تا در اندرون تو دریایی شود چندانکه در آن دریا دل را بجویی باز نیایی الا عند ملک مقتدر. حسن را این سخن سخت آمد اما تن زد تا یک روز که رابعه را دید؛ و نزدیک آب بود. حسن سجاده بر سر آب افکند، گفت: ای رابعه، بیا تا اینجا دور کعت نماز بگزاریم! رابعه گفت: ای حسن، خود را در بازار دنیا آخرتیان را عرضه باید داد، چنان باید که انبای جنس تو از آن عاجز باشند. پس رابعه سجاده بر هوا انداخت و بر آنجا پرید و گفت: ای حسن، بدانجا آی تا مردمان ما را ببینند!

حسن را آن مقام نبود، هیچ نگفت. رابعه خواست که دل او به دست آورد؛ گفت: ای حسن، آنچه تو کردی ماهی همان کند و آنچه من کردم، مگسی این بکند؛ کار از این هر دو بیرون است و به کار مشغول باید شد (عطار، ۱۳۸۴: ذکر رابعه).

دریای بی‌پایان درون که دل (منبع معرفت) در آن غرق است نماد ناخودآگاه غریبی است که بر عارف ناشناخته است و در بخش بعد تسلط داشتن بر آب و دریا نمادی از مرحله‌ای برتر؛ یعنی تسلط بر ناخودآگاه است. «آب همان ژرفای ناخودآگاهی است که پرتوی از نور خودآگاهی در آن افتاده یا رخنه کرده است» (یونگ، ۱۳۸۲). عارف با تسلط بر ناخودآگاه خود به مرحله فردیت و تمامیت می‌رسد.

نقل است که روزی در مسجدی نشسته بود. مریدان را گفت: «برخیزید تا به استقبال دوستی شویم از دوستان جبار عالم». پس برفتند. چون به دروازه رسیدند ابراهیم هروی بر خری نشسته، می‌آمد. بایزید گفت: «ندا آمد از حق به دلم که: «خیز، او را استقبال کن! و به ما شفیع آور!»» گفت: «اگر شفاعت اولین و آخرین به تو دهند هنوز مشتی خاک بود!» بایزید گفت او عجب داشت. پس چون وقت سفره درآمد مگر طعامی بود خوش. ابراهیم با خود اندیشید که: «شیخ این است که چنین خورشهای نیکو خورد!» شیخ این معنی بدانست. چون فارغ شدند دست ابراهیم بگرفت و به کناری برد و دست بر دیوار زد، دریچه‌یی گشاده گشت و دریایی بی‌نهایت ظاهر شد. گفت: «اکنون بیا تا در این دریا شویم!» ابراهیم را هراس آورد و گفت: «مرا این مقام نیست». پس شیخ گفت: «آن جُو که از صحرا برگرفته‌یی و نان پخته‌یی و در انبان نهاده‌یی، آن جوی بوده است که چهارپایان بخورده‌اند و بینداخته؛ و آن جو نجس بوده است»- و چنان بود که شیخ گفته بود- ابراهیم توبه کرد (عطار، ۱۳۸۴: ذکر بایزید بسطامی).

دریایی که به اذن بایزید ظاهر می‌شود نمادی از ناخودآگاه است که همچون دریا وسیع، بی‌نهایت و ناشناخته است. چنانکه در آرای یونگ خواندیم دریای ناخودآگاه در جای اصلش؛ یعنی در لایه زیرین خودآگاه قرار دارد. در این حکایت مقام روحی دو عارف با مقیاس توان ورود در دریای ناخودآگاه سنجیده می‌شود.

و گفت: مردی از ابدال بر من رسید، و با او صحبت کردم، و از من مسایل می‌پرسید از حقیقت. و من جواب می‌گفتم تا وقتی که نماز بامداد بگزاردی، و به زیر آب فرو شدی و به زیر آب نشستی تا وقت زوال. چون اخی ابراهیم بانگ نماز کردی، او از زیر آب بیرون آمدی، یک سر موی بر وی تر نشده بودی، و نماز پیشین گزاردی، پس به زیر آب در شدی، و از آن آب جز به وقت نماز بیرون نیامدی. مدتی با من بود، هم بدین صفت، که البته هیچ نخورد، و با هیچ کس نشست تا وقتی که برفت (عطار، ۱۳۸۴: ذکر سهل بن عبدالله التستری).

در این حکایت نیز ورود به دریا (ی ناخودآگاه) و بیرون آمدن از آن (حتی خیس نشدن در آن)، نماد برتری مقام روحی عارف و دستیابی او به مراحل والاتری از حقیقت و شناخت نفس است.

و مریدی نقل کرد که با خواص در بادیه بودم. هفت روز بر یک حال همی رفتیم. چون روز هشتم بود، ضعیف شدیم. شیخ مرا گفت: «کدام دوست تر داری؟ آب یا طعام؟» گفتم: «آب». گفت: «اینک از پس پشت است، بخور!» باز نگرستم، آبی دیدم چون شیر تازه. و بخوردم، و طهارت کردم، و او همی نگرست، و آنجا نیامد. چون فارغ شدم، خواستم که پاره‌یی بردارم. مرا گفت: «دست بدار، که آن آب از آن نیست که توان داشت» (عطار، ۱۳۸۴: ذکر ابراهیم خواص).

در حکایت ذکر شده، آب نماد معرفت و شناخت حقیقت (ناخودآگاه) است «چراکه زیر سطح درخشانش، ژرفنایی ناشناخته را پنهان کرده است» (یونگ، ۱۳۹۰).

#### ۴-۵. مانا در اشیاء بی جان

به عقیده یونگ در نزد مردم ابتدایی اشیاء روح و زندگی خود را دارند. اگر دستتان را روی چیزی بگذارید شروع به حرکت می‌کند و شما نیروی حیاتی‌اش را بیشتر می‌کنید و این برای مردمان ابتدایی موضوع عجیبی نیست؛ زیرا معتقدند که اشیاء زندگی می‌کنند (یونگ، ۱۳۷۷). مانا به معنای قدرت فوق طبیعی است و به هر شیء و موجودی اطلاق می‌شود که خصلتی اسرارآمیز دارد و این امر مبین قرابت آن‌ها با عالم فوق طبیعی یا قداست (الیاده، ۱۳۷۲). وجود روح و نیروی فعال مایشاء در اشیاء بی جان و چنانکه در مورد حیوانات گفته

شد، گاه برتری روحی آنان نسبت به عارف نیز از موتیف‌های پر تکرار در حکایات عرفانی است که در ادامه برای نمونه تنها به ذکر چند حکایت اکتفا می‌شود.

بوجعفر اعور گفت: نزدیک ذوالنون بودم، جماعتی یاران او حاضر بودند. از طاعت جمادات حکایت می‌کردند و تختی آنجا نهاده بود. ذوالنون گفت: «طاعت جمادات اولیاء را آن بود که این ساعت این تخت را بگویم که: گرد این خانه بگرد! در حرکت آید». چون سخن بگفت، در حال آن تخت گرد خانه گشتن گرفت و به جای خویش باز شد. جوانی آنجا حاضر بود، آن حال بدید، گریستن بر وی افتاد تا جان بداد. بر همان تختش بشتند و دفن کردند (عطار، ۱۳۸۴: ذکر ذوالنون مصری).

در این حکایت تخت از اشیایی است که دارای مانا است و نیروی درونی اش به امر عارف فعال می‌شود.

و گفت: «چون آوازهٔ «وَ عَصَى آدَمُ» برآمد، جملهٔ چیزها بگریستند، مگر سیم و زر. حق -تعالی- بر ایشان وحی کرد که: «چرا بر آدم نگریستید؟» گفتند: «ما بر کسی که در تو عاصی شود، نگریم.» حق -تعالی- فرمود که: «به عزت و جلال من که قیمت همهٔ چیزها به شما آشکارا کنم و فرزندان آدم را خادم شما گردانم» (عطار، ۱۳۸۴: ذکر ابن عطا).

نیروی درونی زر و سیم چنان متعالی و تحت امر الهی است که موجب ارزش دنیوی آنان می‌شود.

نقل است که چون به حجاز رفت، اهل فید او را گفتند: «ما را سخن گوی!» بر منبر شد و سخن می‌گفت. مستمع نیافت. روی به قنادیل کرد که: «با شما می‌گویم سخن محبت». در حال آن قنادیل بر یکدیگر می‌آمدند و پاره می‌شدند (عطار، ۱۳۸۴: ذکر سمنون محب).

در این حکایت قنادیل به وسیلهٔ مانای درونی قادر به حرکت هستند و این نیرو با فرمان سمنون محب در قنادیل فعال شده است.

چون از نان فارغ شدند، شیخ بوسعید گفت: «دستوری بود تا چیزی برگویند؟» شیخ گفت: «ما را پروای سماع نیست، لیکن بر موافقت تو بشنویم.» به دست بر بالشی می‌زدند، و بی‌تی



برگفتند - و شیخ در همه عمر خویش همین نوبت به سماع نشسته بود - مریدی بود شیخ را، ابوبکر خرقی گفتندی؛ و مریدی دیگر. در این هر دو چندان سماع اثر کرد که رگ شقیقه هر دو برخاست، و سرخی روان شد. بوسعید سر بر آورد و گفت: «ای شیخ، وقت است که برخیزی!» شیخ برخاست، و سه بار آستین بجنبانید، و هفت بار قدم بر زمین زد. جمله دیوارهای خانقاه در موافقت او در جنبش آمدند. بوسعید گفت: «باش! که بناها خراب شوند.» «پس گفت: «به عزت الله که آسمان و زمین موافقت تو را در رقصند». چنین نقل کرده‌اند که در آن حوالی چهل روز طفلان شیر فرا نستانند (عطار، ۱۳۸۴: ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی).

جنبش دیوارهای خانقاه در این حکایت بیانگر مانای درونی آن‌ها است که به امر شیخ ابوسعید تحریک شده و به جنبش درمی آیند.

و گفت: وقت‌ها در صحرا عبادت می‌کنم، چون در سجده «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى» می‌گویم از رمل و کلوخ آن زمین می‌شنوم که به موافقت من تسبیح می‌کنند (عطار، ۱۳۸۴: ذکر شیخ ابواسحاق شهریار کازرونی).

تسبیح رمل و کلوخ ساکن و سخن گفتن آنان در ستودن حق تعالی جنبه دیگری از تجلی نیروی درونی این اشیاء بی‌جان است.

نقل است که عبدالرحمان سلمی گفت: به نزدیک شیخ ابوعثمان بودم. کسی از چاه آب می‌کشید. آواز چرخ می‌آمد. می‌گفت: «یا عبدالرحمان، میدانی که این چرخ چه می‌گوید؟» گفتم: «چه می‌گوید؟» گفت: «الله، الله» (عطار، ۱۳۸۴: ذکر شیخ بوعثمان مغربی).

شنیدن آواز چرخ و فریاد الله الله، برخاسته از مانای درونی این شیء است که با حضور عارف نمود بیرونی می‌یابد.

#### ۴-۶. مانا در سنگ

به عقیده یونگ، در تاریخ نمادگرایی هر چیزی می‌تواند معنایی نمادین داشته باشد؛ حتی موجودات و اشیاء بی‌جان مانند سنگ‌ها. در باور امروز، سنگ‌ها شامل بخشی از موجودات

طبیعی هستند که ساکن و بدون حرکت‌اند، اما سنگ در دوران باستان ناخودآگاهی دارد و دارای روح پنداشته شده و گاه تقدیس می‌شده است.

الیاده معتقد است: بعضی سنگ‌ها مقدس شمرده می‌شوند چون روان‌های مردگان (نیاکان) در آن‌ها حلول کرده‌اند، یا بدین علت که مجلا یا نمودار قوه‌ای قدسی و الهی‌اند و یا از این رو که در کنار آن‌ها میثاقی شکوهمند بسته شده یا حادثه‌ای مذهبی به وقوع پیوسته است. اما خاصیت جادویی- مذهبی بسیاری از سنگ‌ها، مرهون تجلی قداست یا تجلی قدرت، مع‌الواسطه است؛ یعنی از طریق رمزپردازی که به آن‌ها ارزش جادویی و مذهبی می‌بخشد حاصل آمده است (الیاده ۱۳۷۲). این سنگ‌ها قدرت، صلابت و جاودانگی را آشکار می‌کنند. تجلی قدسی سنگ به طور برجسته‌ای جلوه وجود است؛ بالاتر از همه، سنگ است، سنگ همیشه خودش باقی می‌ماند، تغییر نمی‌کند - و سنگ با ناکاهیدنی و مطلقیتی که داراست - با انسان برخورد می‌کند. بنابراین، با تمثیل ناکاهیدنی و مطلقیت، هستی را بر او آشکار می‌کند. براساس تجربه مذهبی، وضع ویژه وجود سنگ، طبیعت وجود مطلق و ماسوای زمان، هستی آسیب‌پذیر را بر انسان آشکار می‌گرداند (الیاده، ۱۳۷۵).

یونگ در «انسان و سمبولهایش» می‌نویسد: ساییدن و صیقل دادن سنگ‌ها یکی از قدیمی‌ترین فعالیت‌های شناخته شده انسان است. در اروپا سنگ‌های مقدس پیچیده شده در پوست درختان و پنهان شده در غارها را در بسیاری نقاط یافته‌اند. احتمالاً، انسان‌های دوران پارینه سنگی این سنگ‌ها را از این‌رو این‌گونه نگهداری می‌کرده‌اند تا به باور خود قدرت‌های الهی را به بند بکشند. امروزه هنوز هم پاره‌ای از بومیان استرالیا بر این باورند که نیاکانشان به زندگی الهی و پر فضیلت خود در سنگ‌ها ادامه می‌دهند و اگر چنانچه آن‌ها سنگ‌ها را بسایند قدرتشان (همانند نیروی برق) افزایش خواهد یافت که هم به نفع زندگان و هم به نفع مردگان است. در نمادگرایی قرون وسطا سنگ کیمیا (نماد باشکوه تمامیت انسان) به وسیله یک جفت شیر یا انسان‌های سوار بر شیر، نشان داده شده است (یونگ، ۱۳۷۸).

یونگ در همان کتاب ادامه می‌دهد که: ما می‌دانیم که حتی سنگ‌های تراش نخورده هم برای جوامع قدیم و بدوی از معنای نمادین والایی برخوردار بوده‌اند. سنگ‌های تراش نخورده و طبیعی اغلب به منزله جایگاه ارواح یا خدایان انگاشته می‌شدند و در تمدن‌های نخستین از آن‌ها به عنوان سنگ گور، سنگ تعیین مرز یا اشیاء گرانقدر مذهبی استفاده

می‌کردند که این همه را می‌توان به مثابه شکل ابتدایی هنر پیکرتراشی دانست و در واقع نخستین کوشش‌ها برای اینکه به سنگ قدرت بیانی بیش از آنچه طبیعت و تصادف به وی داده است، داده شود. در بسیاری از معابد سنگی بدوی‌ها، الوهیت نه با یک سنگ تنها بل با تعداد زیادی سنگ‌های تراش نخورده که با انگیزه‌های مشخص چیده شده‌اند، مجسم می‌شد. ردیف‌سازی هندسی سنگ‌ها در برتانی<sup>۱</sup>، یا دایره‌وار چیدن سنگ‌ها در استون‌هنج<sup>۲</sup> (انگلستان) نمونه‌های بارزی از این دست هستند. چگونگی چیده شدن سنگ‌های تراش نخورده نیز نقش قابل توجهی در باغ‌های بسیار سامان یافته فرقه بودایی ذن ایفا می‌کرده‌اند. چیده شدن آن‌ها اساس هندسی نداشت و احتمالاً تصادفی صورت گرفته است. در حقیقت این بیانگر معنویتی پاک است. در نخستین دوران تاریخ، انسان‌ها کوشیده‌اند به آنچه روح یا روان صخره می‌پنداشتند، شکلی قابل شناخت بدهند. در بسیاری موارد این شکل کم و بیش به انسان می‌مانست. مانند «منهیر»های دوران باستان که چهره‌هایی ناهنجار می‌ساختند. یا «هرمس»هایی که یونانیان باستان با سنگ‌های تعیین مرز می‌آفریدند و یا بی‌شماری از بت‌های بدوی‌ها که چهره‌هایی انسانی داشتند. دادن چهره انسانی به سنگ‌ها نشان‌دهنده فرافکنی نمایه‌ای کم و بیش مشخص در سنگ (در محتوای ناخودآگاه) است. این تمایل ابتدایی که اشاره به پیکر انسانی دارد و در عین حال می‌خواهد تا حد ممکن به شکل طبیعی سنگ وفادار بماند در پیکر تراشی امروزی هم مشهود است (یونگ، ۱۳۷۸).

به عقیده الیاده «بشر فقط به این اعتبار سنگ را پرستیده که سنگ، نمایشگر چیزی جز خود سنگ بوده است. بشر سنگ را به پرستش گرفته یا چون ابزار کار معنوی و روحانی بسان مرکز نیرو و یا کارمایه‌ای ناظر به دفاع از خویش و درگذشتگانش به کار برده است» (الیاده، ۱۳۷۲).

همانطور که در باورهای دینی ما اعتقاد به تقدس سنگ نمونه‌های مشهود و قابل توجهی دارد، نزد عرفا و صوفیه نیز که اعمالشان، همانند بدویان، تحت تأثیر عمیق ضمیر ناخودآگاه است، اجسام بی‌جان از جمله سنگ‌ها، اشیایی معمولی نیستند، بلکه صاحب روح و روان و تقدس‌اند و گاه در جایگاه راهنمای سالک به حقیقت قرار می‌گیرند:

---

1. Bretagne  
2. Stonehenge

و گفت: سنگی دیدم در راهی افکنده و بر وی نبشته که «اقلب و اقرأ»/ برگردان و برخوان! برگردانیدم و برخواندم. بدان سنگ نوشته بود که: «چون تو عمل نکنی بدانچه میدانی، چگونه میطلبی آنچه نمیدانی؟» (عطار، ۱۳۸۴: ذکر ابراهیم بن ادهم).

در این حکایت مانای درونی سنگ راهنمای عارف است و پند حکیمانه‌اش به کمک مانا در ناخودآگاه عارف اثرگذار می‌شود.

نقل است که وقتی یکی به نزدیک او آمد و گفت: «وامی دارم و هیچ ندارم که وام بکنارم». سنگی از زمین برداشت و به او داد. آن مرد سنگ را به بازار برد -زمرده گشته بود- به چهارصد درم بفروخت و وام باز داد (عطار، ۱۳۸۴: ذکر ذوالنون مصری).

سنگ در این حکایت، معادل گفته یونگ سنگی تراش نخورده و طبیعی است که در دست عارف قیمتی می‌شود. در واقع این سنگ همان نیروی درونی دست‌نخورده‌اش با روان عارف هماهنگ می‌شود و دارای ارزش می‌شود.

... پس شیخ بوسعید بازگشت. و سنگی بود بر درگاه، محاسن در آنجا مالید. شیخ ابوالحسن از بهر احترام او را فرمود تا آن سنگ را برکنند و به محراب باز آوردند. پس چون شب درآمد، بامداد آن سنگ باز به جای خود آمده بود. دیگر باره به محراب باز بردند، دیگر شب همچنان به درگاه باز آمده بود. همچنین تا سه بار. ابوالحسن گفت: «اکنون همچنان بر درگاه بگذارید که شیخ بوسعید، لطف بسی می‌کند». پس بفرمود تا راه از آنجا برانداختند، و دری دیگر بگشادند ...» (عطار، ۱۳۸۴: ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی).

در این حکایت نیز به سنگی طبیعی اشاره شده است که گویی با تصرف روح بوسعید در آن، حرکت می‌کند. براساس نظر یونگ، سنگی که دارای قدرتی خارق‌العاده است از این رو است که یکی از ارواح عالیه به آن نظر داشته‌اند (یونگ، ۱۳۹۱).

پس چون دفنش کردند شب را برفی عظیم آمد. دیگر روز، سنگی بزرگ سپید بر خاک او نهاده دیدند و نشان قدم شیر یافتند. دانستند که آن سنگ را شیر آورده است. و بعضی گویند: «شیر را دیدند بر سر خاک او طواف می‌کرد» (عطار، ۱۳۸۴: ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی).

در این حکایت نیز سنگ بزرگ سپید، آشکارا معنای نمادینی از روح خرقانی دارد.

#### ۷-۴. مانا در آب دهان و دم

آب دهان و دم آدمی به معنای «جوهر روح» است. بنا بر گفته یونگ، بومیان آفریقای شمالی هنگام طلوع آفتاب از کلبه‌های خود بیرون می‌آیند، دست‌هایشان را برابر دهانشان می‌آورند، آب دهانشان را با قوت در کف دست‌ها می‌اندازند و در آن می‌دمند و سپس دست‌هایشان را بالا می‌آورند و کف دست‌هایشان را رو به خورشید می‌گیرند. در واقع مردم خیلی ساده در هر طلوع آفتاب و با برآمدن ماه نو این کار را می‌کنند. از نظر این بومیان، لحظه طلوع آفتاب یا برآمدن ماه نو، «مونگو» است که برابر است با «مانا». بنابراین، این بومیان در این لحظه (مونگو)، روح خود را به خداوند تقدیم می‌کنند (یونگ، ۱۳۷۴).

دمیدن و انداختن آب دهان روی هر چیزی ثمره‌ای «جادویی» دارد و مسیح هم برای درمان آدمی کور از آن بهره گرفت (یونگ، ۱۳۷۸). تف کردن یا فوت کردن در سراسر جهان معنای جادویی دارد و مابه‌ازای روح به صورت مایع است (یونگ، ۱۳۷۷). آب دهان نماد خلاقیت است. مسیح کوری را با آب دهان خود شفا داد. آب دهان ترشحاتی است که قدرتی جادویی یا مافوق طبیعی دارد و اثری مضاعف برایش قائلند: وصل می‌کند یا زایل می‌کند، شفا می‌دهد یا تباه می‌کند، ملایمت می‌کند یا دشنام می‌دهد. آب دهان با عمل سخن گفتن همراه است و فضیلت کلمه را بر خود می‌کشد. در آفریقا، آمریکا و مشرق زمین بی‌شمارند افسانه‌هایی که آب دهان را مایعی نطفه دار می‌دانند. و بی‌شمارند پهلوانانی که در اثر آب دهان یک خدا یا یک قهرمان به وجود آمده‌اند (شوالیه<sup>۱</sup>، ۱۳۸۴).

شافعی گوید که: رسول را -علیه السلام- به خواب دیدم. مرا گفت: «ای پسر، تو کیستی؟» گفتم: «یا رسول الله! یکی از گروه تو.» گفت: «نزدیک آی!» نزدیک شدم، آب دهن خود بگرفت تا به دهن من کند. من دهن باز کردم چنان که به لب و دهان و زبان من رسید. پس گفت: «اکنون برو، که خدای یار تو باد!» و هم در آن ساعت علی مرتضی را به خواب دیدم که انگشتری خود بیرون کرد، و در انگشت من کرد، تا علم علی و نبی بر من سرایت کند. چنان که شافعی شش ساله بود که به دبیرستان می‌رفت (عطار، ۱۳۸۴: ذکر امام شافعی).

آب دهان ثمره جادویی برای عارف به همراه دارد (اکنون برو، که خدای یار تو باد). آب دهان در اینجا وصل کننده صوفی با حقیقت متعالی است و همچنین از طریق یک خدا یا یک قهرمان - در اینجا پیامبر(ص) - صوفی به مرتبه والایی می‌رسد (شش ساله بود که به دبیرستان می‌رفت).

### نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی یکی از کهن‌الگوهای رایج در تمامی باورهای کهن بدوی و حتی متأخر؛ یعنی مانا و عقیده جاندارپنداری پدیدارهای جهان در آثار یونگ و تطبیق آن با حکایت‌های عارفان در کتاب تذکرةالاولیاء پرداختیم. یونگ عقیده دارد که کهن‌الگوی مانا در باورهای بدوی، صورت کهن‌تری از روح در ادیان و ناخودآگاه در روانشناسی جدید است و به همین سبب به صورت کهن‌الگوهایی در تاریخ اندیشه بشر تثبیت شده است که عمدتاً از طریق ناخودآگاه بروز و ظهور می‌یابند.

بر اساس نتایج این پژوهش می‌توان گفت حکایات عارفان در تذکرةالاولیاء بیانگر تسلط جنبه ناخودآگاهی وجود آنها بر اشیاء بیرونی است و لایه‌های عمیق باطنی عرفا را در برخورد با اشیاء مختلف موجود در طبیعت به وسیله ظهور نیروی درونی این اشیاء و حرکت موجودات ساکن و بی حرکت می‌توان بهتر و بیشتر شناخت.

در این پژوهش با این پیش فرض که باورهای عرفانی، مملو از کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی است به تطبیق کهن‌الگوی مانا یا جاندارپنداری در مظاهر طبیعت و اشیاء بی جان در آثار یونگ و حکایت‌های کتاب تذکرةالاولیاء پرداختیم. حاصل این پژوهش نشان می‌دهد که کهن‌الگوی مانا و باور به نیرو و روح قوی و مؤثر پنهان در همه کائنات در حکایت‌های این کتاب نیز دیده می‌شود و نمادهای جاندارپنداری که یونگ در آثار خویش بدان پرداخته در این اثر عرفانی نیز - که به عنوان نمونه انتخاب شده بود - شواهد متعددی دارد که به برخی از آنها مانند مانا در حیوانات، گیاهان (درخت)، آب، سنگ، اشیاء بی جان و آب دهان و دم در مقاله حاضر اشاره شد.

### تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

## ORCID

Fatemeh Cheraghizadegan  
Alireza Asadi



<http://orcid.org/0000-0002-6761-6737>



<http://orcid.org/0000-0003-3184-7223>

## منابع

- اسدی، علیرضا و چراغی زادگان، فاطمه. (۱۳۹۹). «بررسی سمبل‌های حیوان‌گونگی روح در حکایت‌های تذکرةالاولیاء عطار»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ۵۸ (۱۶)، ۱۳-۴۰.
- اسمعیلی‌پور، مریم. (۱۳۸۹). *تحلیل و بازخوانی برخی از غزل‌های شمس براساس مکتب روانکاوی یونگ*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه بوعلی سینا.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۲). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رویا منجم. ج ۳. تهران: علم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *مقدس و نامقدس*. ترجمه نصرالله زنگوئی. تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *نمادپردازی، امر قدسی و هنرها*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: نیلوفر.
- بیگ‌باباپور، یوسف. (۱۳۸۲). *نقش حیوانات در تعالیم دینی و عرفانی*. آینه پژوهش. ۸۱ (۳)، ۳۲-۳۸.
- بینظیر، نگین و طلعه‌بخش، منیره. (۱۳۹۴). *تحلیل الگوی اسطوره‌های - عرفانی از شخصیت رابعه عدویه با تکیه بر روایت تذکرةالاولیاء، ادبیات عرفانی*. ۱۳ (۷)، ۷-۳۹.
- پناهی، مهین. (۱۳۸۳). *پژوهشی درباره روابط با حیوانات در عرفان عملی عارفان، نثر پژوهی ادب فارسی*. ۲۱. ۴۱-۶۶.
- حسن‌زاده، مهدی و چناری، علی‌اکبر. (۱۳۹۲). *واکاوی عناصر ادیان ابتدایی در عرفان سرخپوستی دون‌خوان، پژوهشنامه ادیان*، ۱۴ (۷)، ۲۷-۴۴.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۵). *شرح جامع مثنوی معنوی*. د ۳. چ ۲۸. تهران: اطلاعات.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. (۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. ج ۱. چ ۲. تهران: جیحون.
- عطارنیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴). *تذکرةالاولیاء*. تصحیح رند الین نیکلسن. تهران: علم.
- یاوری، فاطمه و وفایی، عباسعلی. (۱۳۹۶). *واکاوی و تحلیل کهن‌الگو و نمادهای فرارونده عرفانی در گلشن راز با رویکرد به نظریه روانشناختی یونگ، عرفانیات در ادب فارسی*، ۳۱ (۸)، ۱۵۹-۱۷۴.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۲). *اسطوره‌ای نو (نشانه‌هایی در آسمان)*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: مرکز.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *انسان و سمبلیهایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۲. تهران: جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *تحلیل رؤیا*. ترجمه رضا رضائی. تهران: افکار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *خود ناشناخته (فرد در جامعه امروزی)*. ترجمه مهدی قائنی. تهران: جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه*. ترجمه محمدعلی امیری. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *روانشناسی و کیمیاگری*. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *ماهیت روان و انرژی آن*. ترجمه پرویز امیدوار. تهران: بهجت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). *ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو*. ترجمه فرناز گنجی و محمدباقر اسماعیل پور. تهران: جامی.

## Reference

- Asadí, A. & Čeraqízadegán, F. (2020). A Study of the Animal-like symbols of the soul in the Tazkeirat Al-Awliya of Attar's memoirs. *Fasl-náme-ye-Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University-South Tehrán Branch. 58 (16) 13- 40. [In Persian]
- Ežezí, T. & Arab Ja'farí, M. (2017). Comparison of Jung archetypes with the mystical method of Abu Sa'id.. *Fasl-náme-ye-Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehrán Branch. 47 (13). 67- 97. [In Persian]
- Attár Nísáhboúrí, F. (2005). *Tazkerat al- Awliá*. Ed. By Reneld Áline Nícholson. Tehran: Elm. [In Persian]
- Beygbábápúr, Y. (2003). The Role of animals in religious and mystical teachings). *Journal of Research Mirror*. 81. 32- 38. [In Persian]
- Bínazír, N. & Tale`yeh Baxš, M. (2015). The Ánalysis of the Mythological-Mystical pattern of Rabáíe Adavie`s personality Based on the Narrative of Tazkerat al- Áwliá. *Note Mystical, Literature*. 13. 7- 39. [In Persian]
- Eliádeh, M. (1996). *Moqaddas O Námoqaddas (The Sacred and the Profane)*. Tr. By Nasrolláh Zangú'í. Tehran: Sorús. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2014). *Namádpardází, Amr-e Qodsí Va Honarhá(Symbolism, the Sacred and the Profane)*. Tr. By Mání Sálehí Alámeh. Tehran: Nílúfar. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2003). *Ostoureh, Ro`yá, Ráz (Myth, Dream, Secret)*. Tr. By Royá Monajem. 10<sup>th</sup> ed. Tehran: Elm. [In Persian]



- \_\_\_\_\_ . (1993). *Resáleh dar Táríx-e- Adyán (Treatise on the History of Religions)*. Tr. By Jalál Sattárí. Tehran: Sorús. [In Persian]
- Esmáli Púr, M. (2010). *Analysis and review of some Shams` Ghazals Based on Jung`s psychoanalysis*. By. Dr Ali Mohammadí. Bú Alí Síná University. MA Thesis. [In Persian]
- Cheválier, J & Gheerbrant, A. (2005). *Farhang-e Namdhá (Glossary Of Symbol)*. Tr. By and Research By. Súdábeh Fazáelí. 2<sup>th</sup>ed. 1<sup>rd</sup>vol. Tehran: Jeihún. [In Persian]
- Hasanzádeh, M. & Čenári, A. (2013). An Analysis of the Elements of Early Religions in Don Juan's Indian Mysticism. *Journal of Religions*. 14. 27-44. [In Persian]
- Jung, K. G. (1999). *Ensán O Sambol- há-yaš (Man and his symbols)*. Tr. By Mahmúd Soltanieh. 2<sup>th</sup> ed. Tehran: Jámí. [In Persian]
- \_\_\_\_\_ . (1994). *Máhíyat-e Raván Va Enerží-e Án (On the nature of the Psyche)*. Tr. By. Parvíz Omídvár. Tehran: Behjat. [In Persian]
- \_\_\_\_\_ . (2017). *Náxodágáh-e Jameí- O Kohan-olgú (Collective Unconscious and Archetype)*. Tr. By. Farnáz Ganjí and Mohammad Báqer Esmáíl-púr. Tehran: Jámí. [In Persian]
- \_\_\_\_\_ . (2003). *Ostúre-í Now (Nešáneha-í dar Ásemán) (Un mythe modern, Des Signes du ciel)*. Tr. By. Jalál Sattárí. Tehran: Markaz. [In Persian]
- \_\_\_\_\_ . (2006). *Raván Šenási-ye Zamír-e Náxodágáh (Psychology of the Unconscious)*. Tr. By Mohammad Alí Amírí. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Elmí O Farhangí. [In Persian]
- \_\_\_\_\_ . (2011). *Raván Šenási O Kimiágari(Psychologic and Alchemie)*. Tr. By Mahmúd Behforúzí. Tehran: Jámí. [In Persian]
- \_\_\_\_\_ . (1998). *Tahlíl-e Ro`yá (DreamAnalysis)*. Tr. By Rezá Rezáeí. Tehran: Afkár. [In Persian]
- \_\_\_\_\_ . (1991). *Xáterat, Ro`yáhá, Andísehá (The Memories, Dreams, Thoughts)*. Tr. By Parvín Farámarzí. Mashhad: Cultural Deputy of Ástán Qods Razaví. [In Persian]
- \_\_\_\_\_ . (2012). *Xod- e- Nášenáxteh (Undiscovered Self)*. Tr. By *Mehdí Qá`ní*. Tehran: Jámí. [In Persian]
- Panáhí, M. (2004/ 1383SH). Research on animals relations in the practical mysticism of mystics. *Journal of Persian Literature Prose*. 21. 41- 66. [In Persian]
- Yávarí, F. & Vafáeí, A. A. (2017). Psychoanalysis and Analysis Archetype and Symbols Overcoming Mysterious in Golshan Ráz with an Approach

to Jung`s Psychological theory. *Journal Mysticism in Persian Language*. 31. 159- 174. [In Persian]

Zamáńí, K. (2016). *Šarh- e- Jáme'- e- Masnaví Ma'naví* (Comprehensive description Masnavi Ma'navi). 3<sup>rd</sup>vol. 28<sup>th</sup>ed. Tehran: Etelá'át. [In Persian]

---

**استناد به این مقاله:** اسدی، علیرضا و چراغی زادگان، فاطمه. (۱۴۰۱)، بررسی کهن الگوی مانا و عقیده جاندارپنداری در حکایت های تذکرةالاولیاء بر مبنای آرای یونگ، *عرفان پژوهی در ادبیات*، (۱)، ۱۱-۳۶.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.