

کهن الگوی دریا و ماهی در اندیشه مولوی*

دکتر داوود اسپرهم**

زهرا خدایاری***

چکیده

کهن‌الگوها، نمادهایی جهانی هستند که در بیشتر فرهنگ‌ها و کشورها بر چیزهایی یکسان دلالت می‌کنند؛ برخی از شاعران و هنرمندان بی‌آن که خود بدانند این کهن‌الگوها را - که در ناخودآگاه آنها وجود دارد - به کار می‌گیرند؛ از مهم‌ترین این کهن‌الگوها، «خویشتن» است. مولانا در اشعار خود، از دو کهن‌الگوی «دریا» و «ماهی» - که در فرهنگ‌های دیگر هم دیده می‌شوند - بسیار استفاده کرده است. دریا، که نمادی از خداوند است و در حقیقت، همان ناخودآگاه است که تصویر خداوند در آن قرار دارد و «خویشتن»، همان تصویر خداوند است که باید شناخته شود، و در مرتبه-ای دیگر «خویشتن»، همان مؤمنان‌اند که در دریای الهی غوطه‌ورند و مراتب سلوک را برای شناختن خداوند طی کرده‌اند. آنها توانسته‌اند با شناخت خود به شناخت خداوند برسند و میان خودآگاه و ناخودآگاه خود ارتباط ایجاد کنند تا در نهایت به «ولادت مجدد» دست یابند.

کلید واژه‌ها: کهن الگو، دریا، ماهی، خویشتن، ناخودآگاه، خودآگاه، ولادت مجدد.

*- تاریخ دریافت مقاله: 90/09/20 تاریخ پذیرش: 90/10/15

** - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی. Email: D_sparham@yahoo.com

*** - دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان Email: Z_khodayari@yahoo.com

مقدمه

مفاهیم بسیاری وجود دارند که ورای فهم انسانی هستند و انسان‌ها برای بیان آنها، از صور و زبان‌های نمادین استفاده می‌کند؛ به همین دلیل، زبان ادیان نمادین است و عرفا برای بیان اندیشه‌های خویش از زبانی نمادین استفاده می‌کنند.

نمادگرایی، یکی از ویژگی‌های برجسته مولانا است؛ اگر چه مولانا برای فهم عامه، نمادهای خویش را توضیح می‌دهد و از داستان‌هایش رمزگشایی می‌کند ولی می‌داند آنچه می‌گوید حقیقت نیست. مردم عامه «دمساز» او نیستند، پس چگونه می‌تواند «گفتنی‌ها» را بگوید (ناگفتنی‌ها هم همیشه ناگفته باقی می‌ماند). این مقاله، در پی اثبات نمادین بودن دریا و ماهی در اندیشه مولانا نیست زیرا در این زمینه مطالب بسیاری نوشته شده است، بلکه هدف این است، تا با آوردن نمونه‌هایی - که در آنها دریا و ماهی نمادهایی جهانی و با مضمونی شناخته شده‌اند - نشان داده شود که چگونه این دو کهن‌الگوی بشری در زبان عارفی ایرانی، این چنین عالی، به صورت نماد درآمده است.

مولانا، از اندیشمندانی است که هر چه می‌گذرد افکار عالی و بلند او بهتر نمایان می‌شود؛ اندیشه‌های جهانی او، نه تنها شرق، بلکه غرب را هم درنوردیده و روح تشنه و نا آرام انسان غربی را جذب خویش کرده است. به راستی چه چیزی در اشعار و افکار او و انسان‌هایی همچون اوست که این چنین بر تار دل انسان‌ها زخمه می‌زند و آن را به نوا در می‌آورد.

روان‌شناسان، انسان‌شناسان و اسطوره‌شناسان، برای یافتن آن تار مشترک درونی، تلاش‌های بسیاری کرده‌اند و نظریات آنها در نقد ادبی که مرز مشترک تمام آن علوم است شکوفا شده است؛ یکی از این نظریات این است که علاوه بر خودآگاه (که مایه افتخار و برتری انسان‌ها نسبت به حیوانات است)، روان انسان





از ناخودآگاه هم تشکیل یافته است. «ناخودآگاه فردی»، که حاصل تجربیات خود فرد است و «ناخودآگاه جمعی»، که میراث مشترک روانی میان تمام افراد بشر است. انگیزه عمل در انسان، بیشتر از ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرد تا خودآگاه. یونگ در تصویر ناخودآگاه، آن را به انسانی یک یا دو میلیون ساله تشبیه می‌کند که تجربه تمامی نسل‌ها را در خود دارد (گرین، 1385: 179).

یونگ، علت اصلی گسستگی روحی را عدم پیوند میان خودآگاه و ناخودآگاه می‌داند؛ انسان باید به دنبال کشف ناخودآگاه خویش و محتویات آن باشد تا به تعادل روحی برسد. یونگ، اسطوره‌های مربوط به پیدایش کاینات را اصولاً نمادهای «صیوررت خودآگاهی» می‌داند و می‌گوید این مرتبه آب‌های ازلی و هاویه - که پیش از پیدایش و تجلی نور بوده است - با «ناخودآگاه» مطابقت می‌کند. سپس با آفرینش دنیا، سپیدی (Deal batio) پدید می‌آید که با طلوع خورشید یا ماه تمام، مقایسه می‌شود. اشراق و گسترش خودآگاهی هم با این حالت مطابقت می‌کند (یونگ، 1383: 163-164). انسان در ابتدای آفرینش خود، تحت تسلط ناخودآگاهی بوده و کم‌کم خودآگاهی او رشد کرده است. این «ناخودآگاهی»، همان حالت تسلط غرایز و طبیعت بر انسان است. یونگ در مقایسه میان انسان ابتدایی و متمدن می‌گوید که انسان ابتدایی، تحت حکومت غرایز خود بود و انسان متمدن یاد گرفته است که خود را کنترل کند. فواید جریان متمدن شدن، به قیمت ضررهای بسیاری به دست آمده است و از جمله آنها، جدایی روزافزون خودآگاهی از «عمیق‌ترین لایه‌های غریزه‌های روانی» است. خوشبختانه ما این طبقات غریزی را از دست نداده و در ناخودآگاه خود ذخیره کرده‌ایم که به صورتی نمادین خود را آشکار می‌کنند. گسست این دو بخش، موجب بروز اختلالات روانی می‌شود (همان، 1377: 65).

کهن‌الگو (Archetype)

کهن‌الگوها، محتوای ناخودآگاه جمعی هستند و «تنها از راه سنت، زبان و مهاجرت انتشار نمی‌یابند، بلکه ممکن است در هر زمان و مکان و بدون وجود هیچ نفوذ خارجی، خود به خود تجلی کنند» (همان، 1376: 22).

تا جایی که اطلاع داریم یونگ، کهن‌الگوها را طبقه‌بندی نکرده است. ولی هر کس که وارد مبحث کهن‌الگو می‌شود، به این نکته می‌رسد که همه آنها را نمی‌توان در یک طبقه جای داد؛ مثلاً کهن‌الگوی «سایه» با کهن‌الگوی «خلقت» و کهن‌الگوی «ماندالا» در یک رده نیستند.

براساس تفاوت‌هایی که کهن‌الگوها با هم دارند، می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

1. کهن‌الگوهایی که یونگ برای نخستین بار آنها را مطرح کرد و نام کهن‌الگو بر آنها نهاد. این کهن‌الگوها، فاقد محتوا هستند و به صورت بالقوه در ناخودآگاه وجود دارند و در حقیقت، محتوای ناخودآگاه را تشکیل می‌دهند: خویشتن، آنیما، آنیموس و سایه.

2. کهن‌الگوهای گروه اول، وقتی می‌خواهند وارد خودآگاه شوند و محتوا بیابند به صورت نماد درمی‌آیند. در این صورت، یک کهن‌الگو می‌تواند با توجه به خلاقیت‌های خودآگاه با نمادهای گوناگونی نشان داده شود. این خلاقیت، هم می‌تواند در یک اثر ادبی نمود پیدا کند و هم در رؤیا، و آن ذهن خلاق، هم می‌تواند ذهن آفریننده اثر ادبی باشد و هم ذهن رؤیابین. نمادهای ادبی - که بسیار کهن باشند و در آثار ادبی سایر ملل هم تکرار شوند - در این گروه جای می‌گیرند: دریا، ماهی، دایره، ماندالا، جنگل، زن جادوگر، پیر خردمند و ...



3. یک سری مفاهیم هستند که در میان تمامی اقوام بشر مشترکند و به صورت اسطوره‌هایی با بن‌مایه‌های مشترک خود را نشان می‌دهند. این مفاهیم در کتاب «مبانی نقد ادبی» مایه‌ها یا انگاره‌های کهن-الگویی نامیده شده‌اند (گرین، 1385: 180)، مانند: خلقت، جاودانگی، تولد دوباره و... .

هر چند ما با اصطلاح «نماد»، برای توصیف این گونه تصاویر آشنا تریم و کهن‌الگوها هم در ادبیات خود را به شکل نماد نشان می‌دهند (شمیسا، 1381: 229)، ولی یک سری نمادها، جهانی و بسیار کهن هستند و اصطلاح کهن‌الگو ماهیت آنها را بهتر مشخص می‌کند.

یونگ می‌گوید: «از شاعر انتظار می‌رود که برای بیان تجربه خویش به مناسب‌ترین وجه، به اسطوره روی آورد. این تصور که او با مطالبی که به نحو غیرمستقیم به دست آورده کار می‌کند، خطایی است بزرگ. سرچشمه خلاقیت او تجربه ازل است که عمق آن دست نیافتنی است و از این رو شکل بخشیدن به آن مستلزم تمثیل‌گرایی اساطیری است» (یونگ، 1382: 151). مولانا به عنوان هنرمندی بزرگ و عارفی آشنا با اسرار، ناخودآگاهانه از این تجربه ازل بهره جسته و اشعارش بازتابی از تصاویر ازل است و درونی افرادی است که آنها را می‌خوانند. مولانا، همان را می‌گوید که انسان امروزی در گذر از هزارتوی زمان و در پیچ و خم این جهان مادی آن را فراموش کرده است. این اشعار، نت‌هایی آشنا را از درون او بیرون می‌کشد و یک آهنگ ازل برای او می‌سازد که درون او بی‌آنکه بداند با آن آهنگ، به رقص بر می‌خیزد.



خویشتن (self)

«خویشتن» از مهم‌ترین کهن‌الگوهای یونگ است و شناخت درست آن تنها با چند تعریف ساده ممکن نیست. آنچه در اینجا می‌آوریم، کلیاتی است برای ورود به بحث و شناخت بهتر آن، در متن مقاله میسر خواهد بود.

خویشتن، از ابتدا در آدمی وجود دارد ولی ناخودآگاه است و در طول زندگی باید خودآگاه شود. نتیجه خودآگاه نشدن «خویشتن» تبدیل نشدن به یکپارچگی و مرگ است (همان، 1373: 128). کار خویشتن، ایجاد توازن میان همه جنبه‌های ناخودآگاه است تا برای تمامی ساختمان شخصیت، وحدت و ثبات فراهم کند، بنابراین، تلاش می‌کند تا بخش‌های مختلف شخصیت را به یکپارچگی برساند (شولتز، 1384: 496). خویشتن، نمی‌تواند جنبه‌ای کاملاً آگاهانه داشته باشد زیرا هم تجربیات قبلی ما را شامل می‌شود و هم آنچه قرار است بشویم (بیلسکر، 1384: 52). البته آن گونه که یونگ می‌گوید خویشتن قرار نیست جای مفهومی را که همیشه با عنوان «من» شناخته شده است بگیرد بلکه به عنوان یک مفهوم عالی‌تر، آن را در بر بگیرد. «من»، مرکز میدان خودآگاهی است. بنیان «من»، از طرفی، بر کل میدان خودآگاهی و از طرف دیگر، بر تمام محتویات ناخودآگاه قرار دارد. البته، این بدان معنا نیست که «من» از خودآگاه تشکیل شده است بلکه «من» تنها نقطه ارجاع این میدان است. کل شخصیت، «خویشتن» است و «من» تابعی از آن است (یونگ، 1383: 9-12).

کهن‌الگوی دریا

در نمادگرایی عمومی، آب و دریا و اقیانوس هر سه به یکدیگر می‌پیوندند؛ آب ماده نخستین است و حیات از آن آغاز شده است. دریا نماد پویایی زندگی است و همه چیز از دریا خارج می‌شود و به آن باز می‌گردد. دریا محل تولد، استحاله و



فصلنامه تخصصی

6

کهن‌الگوی دریا و ماهی
در اندیشه مولوی

تولد دوباره است. در اساطیر، سخن از اقیانوس آغازین است و در بیشتر آنها پیش از به وجود آمدن هستی، جهان از آب پوشیده شده است. در قرآن هم آیاتی وجود دارد که منشأ آفرینش را آب می‌داند.

در عرفان نظری، آب نمادی از «وجود» است و در تفسیر آیه «کان عرشه علی الماء» (قرآن، هود: آیه 7) می‌گویند که این «آب»، همان «وجود منبسط» است که تمام هستی را فراگرفته است. به احتمال قوی، مولانا با این تفسیر آشنا بوده و به همین دلیل خداوند را همچون دریایی می‌داند که کل هستی را فراگرفته است و موجودات و هر آنچه در هستی است را قطره‌هایی از این دریا می‌داند (سروش، 1379: 230).



فصلنامه تخصصی

7

کهن الگوی دریا و ماهی
در اندیشه مولوی

دریا، از جمله تصاویر بسیار رایج کهن الگویی است که معانی متعدّد دارد؛ «مادر کل حیات، رمز و راز روحانی و بی‌کرانگی، مرگ و تولد دوباره، بی‌زمانی و ابدیت، ضمیر ناهشیار» (گرین، 1385: 162). یونگ دریا را معادل ماوراء و ناخودآگاه می‌داند (یونگ، 1383: 119). دریا، ژرف و بی‌انتها و اسرار آمیز است و مولانا، به درستی از این پدیده طبیعی برای بیان اندیشه‌های خویش بهره جسته است. یک سری نمادها در زبان مولانا هستند که به گونه‌ای نمادهای شخصی وی شده‌اند. اگر چه دیگران هم پیش از او آنها را به کار گرفته‌اند ولی پرداخت مولانا به آنها به گونه‌ای است که گویی اول بار، مولانا آنها را در میان واژگان یافته و خاصیت نمادین آنها را کشف کرده است. دریا، از مهم‌ترین نمادهای اوست. این شاعر بزرگ، دریا را در معانی مختلف به کار برده، ولی آنچه در اینجا مد نظر است همان دریایی است که غایت و آرزوی مولانا، رسیدن به آن و غرقه شدن در آن است:

بر لب دریا خمش کن لب گزان
لیک می‌نشکیم از غرقاب بحر
خون بهای عقل و جان این بحر داد

بای در دریا منہ کم گوی از آن
گر چه صد چون من ندارد تاب بحر
جان و عقل من فدای بحر باد



تا که پایم می‌رود رانم درو چون نماند پا چو بطنام درو
(مولوی، 1380، د2: ب 1359-1356)

جایگاه جان هم در دریا است:

حس خشکی دید کز خشکی بزاز عیسی جان پای در دریا نهاد
سیر جسم خشک بر خشکی فتاد سیر جان پا در دل دریا نهاد
(همان، د1: ب 572-571)

دریای اسرار، جایی است که باید در آنجا خاموشی گزید. زیرا هم افشای راز نابخشودنی ست و هم دم زدن در جایی که باید «نیست» بود، نشانه خامی است. راز الهی، همچون غرقابی در دریا او را فرا می‌گیرد به گونه‌ای که حتی صد نفر چون مولانا هم تاب این اسرار را ندارد ولی شکیبایی دوری از آن را هم در خود نمی‌بیند. در راه این بحر باید جان و عقل را فدا کرد و نباید هیچ هستی‌ای از فرد باقی بماند زیرا:

آب دریا مرده را بر سر نهد ور بود زنده ز دریا کی رهد
چون بمردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرار نهد بر فرق سر
(همان: ب 2843-2842)

یا در سرآغاز دفتر دوم مثنوی، اوج آسمان، معراج حقایق و دریا را در توصیف جایی می‌آورد که حسام الدین به آنجا رفته و سرودن مثنوی به تأخیر افتاده بود:

چون ضیاء الحق حسام الدین عنان باز گردانید ز اوج آسمان
چون به معراج حقایق رفته بود بی بهارش غنچه‌ها ناکفته بود
چون ز دریا سوی ساحل بازگشت چنگ شعر مثنوی با ساز گشت
(همان، د2: ب 5-3)



فصلنامه تخصصی

9

کهن الگوی دریا و ماهی
در اندیشه مولوی

دریایی که مولانا به آن اشاره می‌کند، همان «ناخودآگاه» است و هدف اصلی رسیدن به آن است. اگر شروع آفرینش، آب و ناخودآگاه است، انتهای آن هم آب است و ناخودآگاه. آب و دریا، نمادی از ناخودآگاه و آن حالت آغازین بشر هستند. اصل آن یعنی «ناخودآگاه» در انفس است و جلوه آن یعنی «دریا» برای تبیین در آفاق. آنچه در درون اتفاق می‌افتد غیرقابل دیدن و اصل است، تنها توضیح آن با دریاست. به همین دلیل، نشانه‌های خداوند هم در آفاق است و هم در انفس: «و فی الارض آیات للموقنین * و فی انفسکم افلا تبصرون» (قرآن، ذاریات: آیات 20-21).

در قرآن، به دو دریایی اشاره می‌شود که میان آنها حایلی قرار دارد: «و او خدایی است که دو دریا را به هم درآمیخت که این آب، گوارا و شیرین و آن دیگر شور و تلخ بود و بین این دو آب (در عین به هم آمیختن) واسطه و حایلی قرار دارد که همیشه از هم منفصل و جدا باشند» (همان، فرقان: آیه 53). «اوست که دو دریای (آب شور و گوارا) را به هم درآمیخت و میان آن دو دریا برزخ و فاصله‌ای است» (همان، رحمن: آیات 19-20) می‌توان، آن دو دریا را نمادی از «خودآگاه» و «ناخودآگاه» گرفت که اگرچه در جاهایی با یکدیگر می‌آمیزند ولی همیشه میان آنها حایل و برزخی وجود دارد تا فاصله میان آن دو حفظ شود.¹ هر دوی این دریاها مهم هستند و کارکرد ویژه خود را دارند بنابراین، هم «خودآگاه» مهم است و هم «ناخودآگاه».

بخش اعظم ذهن انسان را ناخودآگاه تشکیل می‌دهد و مرکزی در آن به نام «خویشتن»، مسئول ایجاد توازن میان همه جنبه‌های ناخودآگاه است. «من» ظاهری ما، جزیی از خویشتن است. شاید منظور از عقل جزئی، «من» و منظور از عقل کلی، «خویشتن» باشد که مولانا در این بیت آنها را با دریا پیوند می‌دهد:

عقل جزو از کل گویا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد موج آن دریا بدینجا می‌رسد

(مولوی، 1380، د1، ب2215-2214)

یونگ می‌گوید «خویشتن»، از ابتدا در آدمی وجود دارد ولی ناخودآگاه است و در طول زندگی خودآگاه می‌شود. نتیجه ناخودآگاه ماندن آن تبدیل نشدن به یکپارچگی و مرگ روحی است. هدف اصلی از حرکت به سوی ناخودآگاه (به بیانی دیگر، سلوک عارفانه)، رسیدن به «خویشتن» و شناختن آن است. ناخودآگاه، جایی است که خداوند در آن حضور دارد. البته، منظور حضوری مادی نیست بلکه منظور تصویر خداوند است که هر انسانی آن را در درون خود دارد و یا شاید آن ودیعه‌ای که انسان را با خداوند مربوط می‌کند. روح، برای ارتباط با خداوند باید با او نسبتی داشته باشد و این ودیعه و این نسبت همان «دم الهی» است. در کتاب دوم عزدراس آیه 13 آمده است که «انسان» همچون باد از دریا برخاست (یونگ، 1383: 135). در شرحی که قیصری بر «الفصوص» ابن عربی نوشته است آبی را که در آیه «کان عرشه علی الماء» آمده است با نفخه خداوند هم ذات می‌پندارد (شوالیه، 1382: 16) در کتاب مقدس آمده است: «آنگاه خداوند از خاک زمین، آدم را سرشت. سپس در بینی آدم روح حیات دمیده، به او جان بخشید و آدم، موجود زنده‌ای شد» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، بخش 2: آیه 7). در اساطیر یونانی، زئوس به پرومته می‌گوید: «برو انسان را از گل رس بساز، کالبد او را به شکل جاودانان بساز و من در او زندگی خواهم دمید» (رضایی، 1383: 153). «نفخه همان بستگی انسان با خداوند است». بخشی است که از خداوند در درون انسان به ودیعه نهاده شده و در ناخودآگاه او مخفی است... در اندیشه‌های گنوسی آن را «تکه‌ای مکتوم از گوهر الهی» می‌دانند که در آفرینش کیهانی گرفتار شده است و باید به سوی خدا بازگردد. تنها با





رستگاری می‌توان آن را از پردهٔ نسیان و فراموشی به درآورد» (وولف، 1386: 602). در این اندیشهٔ گنوسی، به شباهت میان فراموش کردن ناخودآگاه، وعدهٔ الهی و آن «تکهٔ مکتوم» می‌رسیم. هدف به یاد آوردن همین ودیعه و خاطرۀ ازلی است. بنابراین، باید به سوی آن حرکت کرد و آن را شناخت. تمامی ادیان، مذاهب و نحله‌های عرفانی آمده‌اند تا انسان را با اصل او آشتی دهند و ناخودآگاه را به یاد او آورند. به همین دلیل مکرراً کار پیامبر «تذکر» و قرآن، «ذکر» نامیده می‌شود. کار پیامبران، یادآوری آن چیزی است که انسان در طی جریان متملن شدن خویش فراموش کرده است؛ همان پیمان روز «الست» و امانت الهی. در قرآن، از امانتی یاد می‌شود که در عهد ازل به انسان سپرده شد (قرآن، احزاب: آیهٔ 72). در هند این عهد ازلی همان «دارمای ابدی» است که ویشنو در پایان هر یک از ادوار کیهانی به صورت یک منجی، تجلی می‌کند تا آن رانجات دهد (شایگان، 1371: 66).

یونگ، «خویشتن» را تصویر ذهنی خداوند می‌داند که در ناخودآگاه قرار دارد و می‌گوید: «خویشتن، از سوی دیگر، تصویر ذهنی خداوند نیز هست، یا دست کم، نمی‌توان آن را از تصویر ذهنی خداوند بازشناخت» (یونگ، 1383: 32). در اندیشه‌های عرفانی ما هم، ذهن آدمی، تصویری ازلی مبتنی بر اوصاف الهی در خود دارد. عرفا به این تصویر الهی ذهنی، بهای زیادی می‌دهند. تطابق این تصویر ذهنی با ادراکات عینی، گاهی به طور ناگهانی منجر به شهود می‌شود. «واقعۀ»، نیز نوعی تطابق جزئیات ادراک عینی از عالم ظهور با همان صورت ذهنی ازلی الهی است. درست به همین دلیل است که در عرفان اسلامی گفته می‌شود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، منظور از نفس، این «من» تجربی شناخته شده نیست بلکه آن «من» حقیقی است که از آن به «خویشتن» تعبیر می‌شود. شناخت «خویشتن»، مقدمه‌ای برای شناخت خداوند است. آن سرّ الهی که سالکان در جستجوی آنند،



در درون خودشان است: «راز، اوّل و آخر، در درون آدمی است و همانا خویشتنِ راستینِ اوست که نمی‌شناسدش» (همان: 178). در طی قرون، انسان‌ها در میان جوامع مختلف بشری با این مرکز آشنا شده بودند؛ یونانی‌ها، آن را «Daimon» یا «نگهبان روح درونی انسان» می‌نامیدند. رومی‌ها، به عنوان «genie» یا همزاد انسان، آن را تکریم می‌کردند. بومیان ناسکاپی (Naskapis)، هم که به صداهای درونی و الهام‌های ناخودآگاه اهمیت می‌دهند، به وجود یک همراه درونی به نام «Mistapeo» (انسان بزرگ) اعتقاد دارند. آنها، جهت راهنمایی شدن رابطه تنگاتنگی با این «انسان بزرگ» برقرار می‌کنند (یونگ، 1377: 242). این «من» حقیقی یا «خویشتن»، همان انسان کامل درونی است که هانری کربن از آن به عنوان «انسان نورانی» یاد می‌کند و سابقه آن را به «هرمس» می‌رساند. همان «سرشت کامل» که در آثار سهروردی هم دیده می‌شود (کربن، 1383: 39). سرشت کامل هم چون انسان کامل، راهنمای فرد است.

«خویشتن»، در ادیان و مذاهب، خود را به صورت انسان کامل نشان می‌دهد: «خویشتن "من" تمامیت یافته و به کمال رسیده آدمی است. مظهر یکپارچگی و وحدت آسمانی او با باغ بهشت... و نماد آن در ادیان جهان گستر، عبارتند از حضرت آدم، مسیح، بودا، ماندالاهای شرقی و غیره» (یونگ، 1373: پانویس 769).

ارتباط میان آب و انسان کامل

در نمادشناسی آب دیدیم که آب با عالم معنا و با خداوند در ارتباط است. انسان کامل هم که با خداوند ارتباطی ویژه دارد با آب در ارتباط است. یونگ، به نقل از کتابی از «هیپولیتوس» می‌نویسد که آب فرات چهارمین رودخانه پردیس است که با دهان مطابقت می‌کند. سه رود دیگر بنام‌های فیشون، جیحون و دجله به ترتیب کنش‌های سه حسّ بنیایی، شنوایی و بویایی هستند. در متن مذکور، این آب را

آب بالای فلک می‌داند که منجی، درباره آن فرمود: «اگر می‌دانستی کیست که از تو خواهش می‌کند، هرآینه تو از او خواهش می‌کردی» (انجیل یوحنا، بخش 4: آیه 10). هیپولیتوس بعد از توصیف آب فرات می‌گوید: «آن انسان، در این جهان احترام ندارد». در نهایت، با این گفته هیپولیتوس مشخص می‌شود که منظور از آب حیات‌بخش و جاودانه‌کننده، انسان کامل است؛ انسانی که اسرار الهی را می‌داند و آن را به شایستگان می‌رساند. او در این دنیا بی‌احترام است زیرا کسی به او توجهی ندارد و او را نمی‌شناسد (یونگ، 1383: 216). هم چنین، یونگ اشاره می‌کند که از مرکز انسان کامل، اقیانوس (که مأوای ایزد است) خارج می‌شود (همان: 229). هیپولیتوس هم می‌گوید: «بین النهرین نهر اقیانوس بزرگی است که از بطن انسان کامل جاری است» (همان: 231). گفته هیپولیتوس، می‌تواند اشاره‌ای به این گفته مسیح باشد: «هر که تشنه است نزد من بیاید و بنوشد. چنان که کتاب آسمانی می‌گوید، هر که به من ایمان بیاورد، از وجود او نهرهای آب زنده، جاری خواهد شد». منظور عیسی از نهرهای آب زنده، روح القدس است که به کسانی داده می‌شود که به عیسی (ع) ایمان بیاورند (انجیل یوحنا، بخش 7: آیات 37-39). در حدیثی از پیامبر هم آمده است که هر که خود را چهل روز برای خداوند خالص کند از قلب و زبانش چشمه‌های حکمت جاری می‌شود. این چشمه‌ها را می‌توان نمادی از انسان درونی دانست که اگر بدان توجه شود شخص را هدایت می‌کند. در اندیشه مولانا، هم میان آب و انسان کامل یکسانی وجود دارد. وی، هم چنان که به آن جوهر الهی انسانی، خضر و شمس و معشوق می‌گوید، آن را آب حیات هم می‌خواند که در ظلمت تن وجود دارد و باید آن را شناخت و به عمر جاویدان دست یافت (پورنامداریان، 1364: 305). وی درباره سنایی می‌گوید:

گفت کسی خواجه سنایی بمرد مرگ چنین خواجه نه کاری است خرد
ماه وجودش ز غباری برست آب حیاتش بدر آمد ز درد

(مولوی، 1386، ج 2: غ 1007)

یا در بیتی دیگر در اشاره به این آب حیات می گوید:

رو آر اگر انسانی در جوهر پنهانی کو آب حیات آمد در قالب همچون خم

(همان، ج 2: غ 1464)

دو گانه بودن آب

آب را هم می توان نمادی از عالم معنا و جایی دانست که خداوند در آنجاست و هم می توان آن را مستقیماً، نمادی از خداوند دانست. در اشعار مولانا، مهم ترین مشبه برای دریا، خداوند است:

سر برآوردنند از دریای حق که بگیر ای شیخ سوزن های حق

(مولوی، 1380، د 2: ب 3227)

خیز بلقیسا بیا و ملک بین بر لب دریای یزدان در بچین

(همان، د 4: ب 1041)

«آن ماری شیمل» هم آب را نشانه و تمثیلی از خداوند می داند که هر کسی راز آن را در نمی یابد (شیمل، 1370: 114). در فرهنگ نمادها آمده است: «آب که در عهد عتیق نماد زندگی بود در عهد جدید نماد ذات خداوندی می شود» (شوالیه، 1382: 11). در عهد عتیق، هم می توان آب را نمادی از «ذات خداوندی» دانست؛ رودخانه نیل برای مصریان، خون و برای قوم بنی اسرائیل آب زلال می شود.



فصلنامه تخصصی

14

کهن الگوی دریا و ماهی
در اندیشه مولوی



می‌توان خون شدن آب را نمادی از خشم و غضب خداوند دانست. خداوند با کافران خشمگین و با مؤمنان مهربان است و این صفت خداوند در داستان بنی‌اسرائیل با خون شدن آب نیل برای کافران نشان داده شده است. در داستان رد شدن از دریای سرخ، آب دریا به مؤمنان گزند نمی‌رساند ولی موجب هلاکت کافران می‌گردد. در داستان طوفان نوح، آب، زمین را فرا می‌گیرد و کافران را غرق می‌کند ولی مؤمنان را به ساحل نجات می‌رساند. در اسلام، خداوند دارای صفات متضادی است. در توصیف بهشت و جهنم در قرآن آمده است: «در آن باغ بهشت نهرهایی از آب زلال و گوارا است و نهرها از شیر، بی‌آن که هرگز طعمش تغییر کند. آیا حال آنکه در این بهشت است مانند کسی است که در آتش مخلد است؟ و آب جوشنده نوشند تا اندرونشان را پاره پاره گرداند» (قرآن، محمد: آیه 15). بهشت را می‌توان همان برخورداری از «رضای خداوندی» دانست و جهنم را محرومیت از آن. آبی هم که به بهشتیان نوشانده می‌شود صفات لطف خداوندی است و آبی که به جهنمیان نوشانده می‌شود، صفات قهر و غضب خداوند است. یونگ، به اتفاق اضداد در خداوند اشاره می‌کند و می‌نویسد: «اتفاق اضداد، در مفهوم ابتدایی خدا چیزی طبیعی است، زیرا خداوند موضوع تفکر نیست، بلکه مسلم است» (یونگ، 1383: 139). وی حتی معتقد است مسیح (ع) که تجسم تصویر خداوند است از نظر مفهوم نوین روان‌شناسی فاقد تمامیت است زیرا جنبه تاریک چیزها را شامل نمی‌شود و جنبه شیطانی از آن حذف شده است (همان: 53). در نحله‌های عرفانی، به اتفاق اضداد در خداوند با رمز اشاره شده است همچون «نور سیاه» در عرفان اسلامی.

ناخودآگاه هم که به صورت دریا نمادین می‌شود، دو جنبه مثبت و منفی دارد. اگر به حال خود رها شود این خطر وجود دارد که غیرقابل مهار شده و یا این که

طرف منفی و ویرانگر خود را بروز دهد. یونگ، تنها راه مقابله با طبیعت دوگانه ناخودآگاه را اهمیت دادن به «خودآگاه» در برابر «ناخودآگاه» می‌داند و این کار را علی‌رغم ظاهر آن بسیار دشوار می‌داند.

کهن‌الگوی ماهی

ماهی در آثار مولانا خود را به صورت سالک یا انسان کامل نشان می‌دهد:

ماهیان بحر پاک کبریاء هست قرآن حال‌های انبیاء

(مولوی، 1380، د: 1: ب 1541)

بشنو این تسبیح‌های ماهیان گر فراموش شد آن تسبیح جان
هر که دید آن بحر را آن ماهی است هر که دید الله را الهی است

(همان، د: 2، ب 3139-3138)



ماهیان قعر دریای جلال بحرشان آموخته سحر جلال
بس محال از تاب ایشان حال شد نحس آنجا رفت و نیکو حال شد

(همان، د: 2: ب 3600-3599)

و در دیوان شمس:

تو دیدی هیچ عاشق را که سیری بود ازین سودا تو دیدی هیچ ماهی را که او شد سیر ازین دریا

(مولوی، 1386، ج: 1: غ 64)

آب حیوان باید مر روح فزایی را ماهی همه جان باید دریای خدایی را

(همان، ج: 1: غ 779)

رهد ماهی جان تو ازین حوض بیاشامد ز بحر بی‌کران آب
در آن بحری که خضرانند ماهی در او جاوید ماهی جاودان آب

(همان، ج 1: غ 294)

سوی بحر رو چو ماهی که بیافت در شاهی چو بگوید او چه خواهی تو بگو الیک ارغب

(همان، ج 1: غ 301)

یونگ به نقل از «smith» در «The zodiac» می‌نویسد: «ماهی‌ها... ساکنان آب‌ها که مظهر آنانی هستند که حیاتشان با مسیح در خدا پنهان است، از آب‌های داوری بیرون می‌آیند بی‌آنکه نابود شوند [کنایه از ماهی‌هایی که در طوفان نوح غرق نشدند]، و قلمرو راستین خود را پیدا خواهند کرد، جایی که زندگی فراوان است و مرگ نیست، جایی که برای همیشه در احاطه آب‌های زنده‌اند که از سرچشمه آن سیراب می‌شوند و نابود نخواهند شد، بلکه زندگی جاوید خواهند داشت... آنان که تا به ابد در آب‌های زنده به سر خواهند برد با عیسی مسیح پسر خدای حی، یکی هستند» (یونگ، 1383: 106). این نوشته، ماهی‌ها را مظهر کسانی می‌داند که حیاتشان با مسیح در خدا پنهان است. ماهی در آب زندگی می‌کند بنابراین در اینجا آب را نمادی از خداوند در نظر گرفته است و پس از آن هم آب‌های داوری را می‌توان همان خداوند در نظر گرفت یا به عبارتی همان ناخودآگاه.

نمادپردازی ماهی، هم در زمان حواریون و هم بعد از آن دیده می‌شود و در این نمادپردازی‌ها، مسیح و پیروانش به صورت ماهی نشان داده می‌شوند. ماهی غذایی مقدس بوده که در «عید محبت» (Agap) خورده می‌شده است. می‌توان این نمادپردازی را گونه‌ای جذب شدن چهره منجی در نمادها و درون‌مایه‌های اسطوره‌ای دانست که از ایده‌های متداول زمان بوده است (همان: 102). در مراسم عشای ربّانی، نان و شرابی که خورده می‌شود، گوشت و خون مسیح است که با عمل خورده شدن توسط مؤمنان با بدن آنها یکی می‌شود. «آگوستین قدیس» می‌گوید: «اما [زمین] می‌خورد آن ماهی را که از اعماق صید شده بود تا بر



سفرهای قرار گیرد که تو از برای آنان که ایمان دارند فراهم آوردی زیرا این ماهی از اعماق صید شده تا محتاجان زمین را تغذیه کند». حمام غسل تعمید را «حوض ماهی» می‌نامیدند و نشان از آن دارد که مؤمنان ماهی به حساب می‌آمدند (همان: 126).

علاوه بر اندیشه‌های مسیحی، در اندیشه‌های یهودی هم نماد ماهی برای مؤمنان به کار می‌رفته است. به اعتقاد آنان، مؤمنان یهودی پس از مرگ خود را در بهشت با ردهای ماهی می‌پوشانند (همان: 129). در حدود سال 100 میلادی هم بنی‌اسرائیل به ماهیانی تشبیه شده‌اند که در «دریای تعالیم» غوطه می‌خورند (همان: 162).

ماهی نماد «خویشتن»

در نمادشناسی دریا، به این نکته رسیدیم که دریا نمادی از ناخودآگاه است و انسان برای رستگار شدن باید بار دیگر با ناخودآگاه خویش آشتی کند. در این ناخودآگاه فراموش شده، گوهر گرانبهایی قرار دارد که باید با مجاهدت شخص صید شود و آن همان «خویشتن» است. ماهی، مظهر آن چیز بی‌اندازه کوچکی است که در دریای ناخودآگاه قرار دارد و باید صید شود. «خویشتن»، از اعماق ناخودآگاه صید می‌شود تا خودآگاه را تغذیه کند. در حقیقت، نیروی خودآگاه را ناخودآگاه تأمین می‌کند. ماهی، یکی از نمادهای مسیح است و همان گونه که یونگ می‌گوید مسیح، کهن‌الگوی «خویشتن» است (همان: 49) بنابراین، ماهی می‌تواند نمادی از «خویشتن» باشد. ماهی، در نوشته‌های آگوستین قدیس هم نمادی از مسیح (به عنوان انسان کامل) است. به نظر وی دو ماهی که عیسی (ع) با آنها شکم پنج هزار نفر را سیر کرد نمادی از کشیش و پادشاه هستند که مردم را اداره می‌کنند و مسیح، هم پادشاه است و هم کشیش، و این دو در مسیح به



وحدت می‌رسند (همان: 162). در هندویسم هم ماهی کاربردی تأمل برانگیز دارد؛ یکی از اوتارهای² ویشنو به شکل ماهی است.

یکی از ویژگی‌های «خویشتن»، دو گانه بودن آن است؛ «مونوئیموس»، مظهر انسان کامل را «نقطه» یا «نام» می‌داند و می‌گوید در «نقطه» تناقض وجود دارد. «نقطه»، در کیمیاگری مظهر «جوهر سرّی» است و جوهر سرّی، مظهری از خویشتن است. در جوهر سرّی هم تناقضی عالی مطرح است (یونگ، 1381: 51-50). این ویژگی را در ماهی هم می‌توان دید. ماهی، علاوه بر این که نماد مسیح است به شیطان هم اشاره دارد (همان: 85). دو ماهی که خلاف جهت هم شنا می‌کنند نشان‌دهنده این طبیعت دوگانه‌اند.

مولانا نیز بارها در اشعارش ماهی را در معنای مؤمنان به خدا و انسان‌های کاملی به‌کار برده است که در دریای الهی و دریای حقایق شنا می‌کنند و دوری از عشق و معرفت الهی برای آنان مرگ‌آور است:



فصلنامه تخصصی

تو دیدی هیچ ماهی را که او شد سیر از این دریا...
بکن رحمت بکن شاهی که از تو مانده‌ام تنها
(مولوی، 1386، ج 1: غ 64)

بشنو این تسبیح‌های ماهیان
هر که دید آن بحر را آن ماهی است
(مولوی، 1380، د 2: ب 3139-3138)

تو دیدی هیچ عاشق را که سیری بود ازین سودا
توی دریا منم ماهی چنان دارم که می‌خواهی

گر فراموش شد آن تسبیح جان
هر که دید الله را اللّهی است

مولانا در یکی از غزل‌های خود ارتباط میان دو نماد دریا و ماهی را به زیباترین شیوه‌ای بیان کرده است:

زیرا به پیش دریا ماهی حقیر باشد
در بحر قلزم حق ماهی کثیر باشد

مر بحر را ز ماهی دایم گزیر باشد
مانند بحر قلزم ماهی نیابی ای جان

بحر است همچو دایه ماهی چو شیرخواره
با این همه فراغت گر بحر را به ماهی
وان ماهی که داند کان بحر طالب اوست
آن ماهی که دریا کار کسی نسازد
گویی ز بس عنایت آن ماهی است سلطان
گر هیچ کس ز جرأت ماهیش خواند او را
تا چند رمز گویی رمزت تحیر آرد
مخدوم شمس دین است هم سید و خداوند

پیوسته طفل مسکین گریان شیر باشد
میلی بود به رحمت فضل کثیر باشد
بایش ز روی نخوت فوق اثیر باشد
آنا که رای ماهی آن را مشیر باشد
وان بحر بی نهایت او را وزیر باشد
هر قطره‌ای به قهرش مانند تیر باشد
روشنترک بیان کن تا دل بصیر باشد
کز وی زمین تبریز مشک و عبیر باشد

(مولوی، 1386، ج 1: غ 853)

در اشعار مولانا نماد ماهی را به دو صورت می‌بینیم؛ یکی، سالکی که قصد رسیدن به دریای الهی را دارد و دیگری، انسان کاملی که در دریای الهی غرق شده است. چون انسان کامل هیچ‌گاه از کامل شدن بیشتر بی‌نیاز نیست به خوبی با نماد ماهی که دائماً طالب آب است نشان داده می‌شود. هدف، رسیدن سالک به آن انسان کامل درونی است که همان گونه که یونگ می‌گوید تصویری از خداست. جالب است که انسان نورانی هم، به عنوان فرد راهنما و فرد راهنمایی شده نمایان می‌شود (کرین، 1383: 34).

حضرت عیسی (ع) می‌گوید: «انسان کامل»، «در حقیقی» است که انسان کامل شده باید از آن بگذرد تا دوباره متولد شود» زیرا انسان کامل شده، آن قدر کامل نیست که محتاج هیچ گونه اصلاح بعدی نباشد. آنکه کامل است و محتاج هیچ گونه اصلاحی نیست، تنها خداست (یونگ، 1383: 229-230). و مولانا می‌گوید:

ماهیان جان در این دریا پرند
بر تو خود را می‌زنند آن ماهیان
تو نمی‌بینی که کوری ای نژند
چشم بگشا تا ببینیشان عیان

(مولوی، 1380، د 2: ب 3142-3143)



فصلنامه تخصصی

20

کهن الگوی دریا و ماهی
در اندیشه مولوی

«ولی ما ماهیان خرد به پیروی از مثال عیسی مسیح مان، در آب به دنیا آمدیم، و هیچ تأمینی نداریم الا آنکه همیشه در (آن) آب به سر بریم» (یونگ، 1383: پانویس 126). و مولانا می گوید:

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی روزی است روزش دیر شد

(مولوی، 1380، د1: ب17)

در بعضی از داستان‌هایی که راجع به کرامت اولیای الهی است، ماهی دیده می‌شود. می‌توان این ماهی‌ها را هم نمادین دانست؛ مثلاً در داستان ابراهیم ادهم که سوزنی از دست او در دجله می‌افتد و تمام ماهی‌ها، سوزن به دهان، سرشان را از آب بیرون می‌آورند (عطار، 1384: 133) یا در داستان ذوالنون که در کشتی به دزدیدن گوهری متهم می‌شود و تمام ماهی‌ها با گوهری در دهان سرهایشان را از آب بیرون می‌آورند (همان: 145)، می‌توان گفت این بزرگان به واسطه خودشناسی و رسیدن به کمال، بر «خویشتن» که نماد آن ماهی است تسلط یافته بودند و این حکمرانی و تسلط بر ماهی‌های ظاهری در حقیقت نمادی بوده است برای بیان مرتبه‌ای که آنها داشته‌اند. حتی مولانا در دو بیت زیر این اندیشه را به طرز شگفت‌انگیزی مطرح می‌کند:

یونسی دیدم نشسته بر لب دریای عشق گفتمش چونی جوابم داد بر قانون خویش
گفت بودم اندر این دریا غذای ماهی پس چو حرف نون خمیدم تا شدم ذوالنون خویش

(مولوی، 1386، ج2: غ1247)

ولادت مجدد (ribirth)

در ارتباط با کهن‌الگوی دریا و ماهی در اینجا می‌خواهیم به تفسیری که یونگ از داستان موسی (ع) و خضر (ع) می‌کند بپردازیم. یونگ، در کتاب «چهار صورت



مثالی» در بررسی انواع «ولادت مجدد» به داستان اصحاب کهف و ولادت مجدد آنها می‌پردازد و نمادهای داستان را توضیح می‌دهد. پس از آن به داستان موسی و خضر می‌رسد. موسی (ع) را شخصی می‌داند که به تنهایی قادر به ولادت مجدد نیست. و ناگزیر باید به پیروی از قانون رضایت دهد (یونگ، 1376: 91).

موسی (ع)، همراه با یوشع به مجمع البحرین می‌رسند و ماهی خویش را در آنجا فراموش می‌کنند. ماهی زنده می‌شود و به دریا می‌پرد. آن دو وقتی متوجه اشتباه خود می‌شوند باز می‌گردند و در جایی که ماهی به دریا پریده بود خضر را می‌یابند. پیدا شدن خضر به ناپدید شدن ماهی مربوط است به گونه‌ای که گویی خضر همان ماهی است. یونگ، خضر را مظهری از خویشتن می‌داند زیرا در ظلمات متولد می‌شود و خویشتن هم در تاریکی ناخودآگاه قرار دارد. هانری کربن می‌گوید در رساله هرمس هم «سرشت کامل» در اتاکی زیر زمینی و تاریک بر او آشکار می‌شود (کربن، 1383: 28).

خضر با انسان روحانی - که غالباً او را با مسیح یکی می‌دانند - همانند است. خضر مشاور و وکیل است و موسی از او طلب تعلیم می‌کند. واکنش موسی، در برابر کارهای خضر نشان می‌دهد که خودآگاهی «من»، نسبت به هدایت عالی‌تر «خویشتن» چه واکنشی دارد. آنکه در این داستان ولادت مجدد می‌یابد، ماهی است که پس از آن به خضر تبدیل می‌شود (یونگ، 1376: 95).

انگاره کهن الگویی عبور از آب و دریا، به معنای ایجاد تحول اساسی در زندگی، انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر و به نوعی «ولادت مجدد»، در خواب‌ها و آثار خلاق ادبی که هر دوی آنها برآمده از ناخودآگاهند دیده می‌شود. غسل تعمید در مسیحیت، نمادی از عمل ولادت مجدد است و حمام غسل

تعمید خیلی زود، حوض ماهی خوانده می‌شود که مؤمنان در آن غوطه‌ور می‌شوند (همان، 1383: 101).

«ولادت مجدد» که از اساسی‌ترین مسائل دین مسیحیت است، در عرفان اسلامی با عنوان «موت اختیاری» شناخته می‌شود. شخص عارف هم، باید همچون ماهی شده، در دریای ناخودآگاه خویش غوطه‌ور شود و بدین ترتیب پیش از مرگ ظاهری به مرگ اختیاری رسیده، به ولادت مجدد دست یابد.

نتیجه

مولانا، این عارف راز آشنا، چه خوب توانسته است با استفاده از دو نماد دریا و ماهی - که آنچنان که گذشت دو نماد دیرین در اندیشه بشری‌اند و شایسته نام کهن الگو - به بیان اندیشه خویش پردازد و این تعالیم گرانقدر را به آیندگان برساند بی‌آنکه ذهن ناآشنایان را بیاشوبد. وی بی‌آنکه از اصطلاحات دشوار روان‌شناسانه آگاهی داشته باشد با بیان ساده خود مخاطبان درآشنا را دعوت می‌کند تا از تعالیمش برخوردار شوند. او به سادگی از آنها می‌خواهد به خودشناسی پردازند تا بتوانند خدای خود را بشناسند. با نمونه‌هایی که از نمادهای دریا و ماهی در این مقاله آوردیم و با بررسی اشعار مولانا پی می‌بریم که این دو نماد، نمادهایی جهانی‌اند. «دریا» نمادی از «ناخودآگاه» و «ماهی» نمادی از «خویشتن» است و مولانا، بی‌آنکه آگاهانه بداند آنها را در جهت اهداف خود استفاده کرده است تا در نهایت انسان‌ها را به ولادتی مجدد و «موتوا قبل ان تموتوا» فرا بخواند.

پی‌نوشت‌ها



فصلنامه تخصصی

23

کهن الگوی دریا و ماهی
در اندیشه مولوی

1. این تأویل را نخستین بار از دکتر سیروس شمیسا شنیده‌ایم.
2. اوتارا به معنی تجلی است. ویشنو ده تجلی دارد و هر بار در نقش یک نجات دهنده ظاهر می‌شود.

فهرست منابع

- ❖ قرآن
- ❖ کتاب مقدس
- ❖ بیلسکر، ریچارد؛ (1384)، یونگ، (ترجمه حسین پاینده)، تهران، طرح نو.
- ❖ پورنامداریان، تقی؛ (1364)، داستان پیامبران در کلیات شمس: شرح و تفسیر عرفانی داستان‌ها در غزل‌های مولوی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ❖ رضایی، مهدی؛ (1383)، آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران، اساطیر.
- ❖ سروش، عبدالکریم؛ (1379)، قمار عاشقانه شمس و مولانا، تهران، صراط.
- ❖ شایگان، داریوش؛ (1371)، بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.
- ❖ شمیسا، سیروس؛ (1381)، نقد ادبی، چاپ سوم، تهران، انتشارات فردوس.
- ❖ شوالیه، ژان؛ الن گبران؛ (1382)، فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها، رسوم، ایماء و اشاره، اشکال و قوالب، چهره‌ها، رنگ‌ها، اعداد، (ترجمه سودابه فضایی)، تهران، جیحون.
- ❖ شولتز، دوان پی؛ سیدنی الن شولتز؛ (1384)، تاریخ روان‌شناسی نوین، (ترجمه علی‌اکبر سیف و دیگران)، چاپ سوم، ویرایش ششم، تهران، دوران.
- ❖ شیمل، آن ماری؛ (1370)، شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، (ترجمه حسن لاهوتی)، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ❖ عطار، محمد بن ابراهیم؛ (1384)، تذکره الاولیاء، (مقدمه قزوینی)، چاپ سوم، تهران، پیمان.





- ❖ کرین، هانری؛ (1383)، **انسان نورانی در تصوف ایرانی**، (ترجمه فرامرز جواهری نیا)، چاپ دوم، تهران، آموزگار خرد.
- ❖ گرین، ویلفرد و دیگران؛ (1385)، **مبانی نقد ادبی**، (ترجمه فرزانه طاهری)، چاپ چهارم، تهران، نیلوفر.
- ❖ مولوی، جلال‌الدین محمد؛ (1386)، **کلیات دیوان شمس تبریزی**، (تصحیح بدیع الزمان فروزانفر به کوشش ابوالفتح حکیمیان)، چاپ سوم، تهران، پژوهش.
- ❖ _____؛ (1380)، **مثنوی معنوی**، (تصحیح رینولد نیکلسون)، چاپ دوم، تهران، نشر افکار.
- ❖ وولف، دیوید ام؛ (1386)، **روان‌شناسی دین**، (ترجمه محمد دهقانی)، تهران، رشد.
- ❖ یونگ، کارل گوستاو؛ (1383)، **آیون: پژوهشی در پدیده‌شناسی "خویشتن"**، (ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی)، مشهد، شرکت به نشر.
- ❖ _____؛ (1373)، **روان‌شناسی و کیمیاگری**، (ترجمه پروین فرامرزی)، مشهد، به نشر.
- ❖ _____؛ (1376)، **چهار صورت مثالی**، (ترجمه پروین فرامرزی)، مشهد، به نشر.
- ❖ _____؛ (1377)، **انسان و سمبول‌هایش**، (ترجمه محمود سلطانیه)، تهران، جام.
- ❖ _____؛ (1381)، **راز پیوند: پژوهشی در تجزیه و ترکیب اضداد روانی در کیمیاگری**، (ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی)، مشهد، به نشر.
- ❖ _____؛ (1382)، **انسان امروزی در جستجوی روح خود**، (ترجمه فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی)، مشهد، به نشر.

