

عالم مُثُل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالمِ دل مولوی

تقی پورنامداریان*

چکیده**

انسان‌ها در هر کجای جهان و در هر دوره و فرهنگی استعدادها و ظرفیت‌هایی مشترک دارند که از ماهیت وجودی و حتی شناخت آنان ناشی می‌شود. بخشی عظیم از شناخت‌ها و تجربه‌های انسان‌ها عمومی و مشترک است، هر چند اختلاف‌های فرهنگی و زمانی و مکانی و تجربه‌های شخصی تفاوت داشته باشد. نکته مهم این جاست که این اختلاف و تفاوت در رو ساخت این فرآورده‌هاست و ژرف ساخت آن‌ها تقریباً یک‌سان و شبیه یک دیگر است، زیرا ماهیت ظرفیت‌ها و استعدادهای آدمی به سبب تأثیر کم‌تر اختلاف تمدن و فرهنگ بیش‌تر شبیه یک دیگر می‌بینیم، چنان که میان افلاطون، سهروردی، مولوی و یونگ درباره ساختار جهان و روان آدمی در ژرف ساخت شباهت‌هایی هست. این شباهت‌ها ناشی از اشتراک استعدادهای انسانی است و در روی ساخت اگر اختلافی هست، ناشی از اختلاف فرهنگی و زمانی و مکانی است.

با طرح مُثُل افلاطون و صورت مثالی سهروردی و صور معنوی و روحانی زرتشت (فروهرها) و ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ (آرکئوتایپ) و آن چه عطار و مولانا درباره «تُو» گسترده پنهان یا «مَن» ملکوتی بی‌نهایت مطرح کرده‌اند، می‌توان بروشنی شباهت این اندیشه‌ها را در ژرف ساخت ملاحظه کرد.

کلید واژه

اشتراک استعدادها و ظرفیت‌ها - ژرف ساخت - روی ساخت - تشابه اندیشه‌های اشراقی در ژرف ساخت - افلاطون - زرتشت - سهروردی - مولانا - یونگ.

* استاد مرکز پژوهش‌گاه علوم انسانی و دانش‌گاه تهران.

** از آن‌جا که استاد در آخرین روز اقامت در تهران مقاله را فرستادند و برای دو ماهی به مسافرت رفتند، چکیده این مقاله در کمیته علمی همایش تهیه شد. با پوزش از استاد، امید است پذیرفته آید.

مقدمه

انسان‌ها در هر کجای جهان و در هر دوره و هر فرهنگی که زندگی کنند، به حکم انسان بودن دارای استعدادها و قوت‌هایی هستند که از ماهیت وجودی و هستی شناختی آنان ناشی می‌شود. فرهنگ و تمدن و تجربه‌های عمومی و خصوصی مستقیم و غیرمستقیم که حاصل شناخت است، سرشت و ساختار استعدادها و قوت‌های ذهنی انسان را هم فعلیت می‌بخشند و هم تحت تأثیر قرار می‌دهند و متنوع می‌کنند، اما البته نفی نمی‌کنند و از میان نمی‌برند، بنابراین هر چه ما به گذشته دورتر هستی بشر برویم، ماهیت این ظرفیت‌ها و استعدادها را به سبب تأثیر کمتر اختلاف تمدن و فرهنگ بیش‌تر شبیه یک‌دیگر می‌بینیم.

اگر شناخت را نتیجه برخورد ارگانسیم انسان با محیط، و اثر این شناخت را بر ذهن انسان تجربه بدانیم، با توجه به اشتراک استعدادها و ظرفیت‌های جسمی و ذهنی انسان‌ها و اشتراک بسیاری از خصوصیات محیطی آن‌ها می‌توانیم بخشی عظیم از شناخت‌ها و تجربه‌های انسان‌ها را عمومی و مشترک بشماریم. از این دیدگاه می‌توان نتیجه گرفت که برخورد انسان‌ها با ظرفیت‌ها و استعدادهای ناشی از ماهیت مشترک آنان با محیطی تقریباً مشترک و شبیه به هم در بسیاری از خصوصیات، می‌بایست فرآورده‌هایی مشابه تولید کند که اگرچه به سبب وجود اختلاف‌های فرهنگی و زمانی و مکانی و تجربه‌های گوناگون شخصی، روستاها و فرآورده‌ها مختلف به نظر می‌رسد، ژرف ساخت آن‌ها تقریباً یک‌سان و شبیه یک‌دیگر است.

شباهت اساطیر ملل مختلف - که خود نخستین جلوه‌های معرفت آنان و تبیین بدوی پدیده‌های طبیعی و روحی و جسمی از جانب آنان است - از همین چشم‌انداز است که می‌تواند توجیه‌پذیر باشد.^۱ همان‌طور که در اساطیر می‌بینیم، استنباط‌های متافیزیکی کسانی که درباره هستی جهان و انسان و تجربیات روحی و روانی خود تأمل کرده‌اند نیز به سبب همان اشتراک استعدادها و ظرفیت‌ها و محیط قابل تجربه، می‌بایست محصول کم و بیش یک‌سانی، علی‌رغم اختلاف ظاهری و سطحی تولید کند؛ بویژه اگر آشنایی شخص با نظرگاه‌های دیگران هم جزئی از تجارب و عامل الهام او در ایراد یک نظر باشد.

براساس این نظرگاه است که می‌توان میان افلاطون یونانی در حدود چهارصد سال قبل از میلاد و سهروردی و مولوی ایرانی در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی و یونگ اطریشی در قرن بیستم، درباره ساختار جهان و روان انسان شباهت‌هایی در

عمق و ژرف ساخت و اختلاف‌هایی در سطح و رو ساخت ملاحظه کرد که بناچار می‌بایست شباهت‌ها را ناشی از اشتراک استعدادهای انسانی و اختلاف‌ها را ناشی از اختلاف فرهنگی و زمانی و مکانی دانست.

در کانون جهان‌شناسی افلاطون عالم مُثُل جای دارد. عالم مثل، عالمی است که اصل و حقیقت همه اشیا و مفاهیم در آن جاست و هرچه در عالم قابل تجربه حسی ماست، به منزله مجازها و نسخه بدل‌ها یا بازنمودهای آن حقایق آسمانی است.

آن‌چه در این جهان از اشیا و اخلاقیات و مفاهیم وجود دارد، مصادیق ناقص و جزئی کلیات و حقایق عالم مُثُل است.^۲ تمثیل مشهور غار افلاطون مقام انسان‌ها را نسبت به اشیا و مفاهیم این جهانی هم‌چون بیندگانی وصف می‌کند که بر دهانه غاری نشسته‌اند و سایه‌هایی متحرک را بر دیوار غار تماشا می‌کنند و آن‌ها را حقیقی می‌پندارند؛ در حالی که حقیقت در پشت سر آنان در عالم نور و روشنی جای دارد. از حقیقت کسی آگاه می‌شود که از نگریستن سایه‌ها بر دیوار غار و نشستن و روی به غار داشتن، روی برگرداند و در پشت سر خویش حقایق و اصل سایه‌ها را در عالم نور و روشنی ببیند.^۳

بنابراین از نظر افلاطون دو عالم وجود دارد: یکی عالم حقایق و دیگری عالم سایه‌ها و مجازها که بازنمودهای آن عالم است. اگر مثلاً صورت تحقیقی و کامل تخت و یا مثال اعلای تخت در آن عالم باشد، تمام تخت‌هایی که در این عالم به وسیله صنعت‌گران تقلید و ساخته می‌شود، علی‌رغم اختلافی که با هم دارد، مصادیق ناقص آن تخت کلی کامل در عالم مُثُل است. می‌توان نتیجه گرفت که اختلاف صورت‌های مصادیق می‌بایست به سبب اختلاف تجربه‌ها و استعدادهای سازندگان تخت‌ها باشد، و گرنه مصنوع همه آنان در تخت بودن و مصادیق مختلف آن تخت کلی بودن، مشترکند. شیخ اشراق که یکی از استادان خود را در حکمت اشراقی افلاطون می‌داند^۴، -که این خود نشانه آن است که او افلاطون را یک حکیم متألّه می‌شناسد که هم عارف است و هم فیلسوف- مانند عارفان مسلمان که از سه عالم جبروت و ملکوت و مُلک یاد می‌کنند، معتقد به سه عالم است: عالم معقول، عالم مُثُل معلقه یا عالم مثال، و عالم محسوس. با قبول اصل امکان اشرف- که از جمله قواعد حکمت اشراق است و چنین می‌گوید که هر گاه ممکن اَحْسَن یافته شود، لازم می‌آید که ممکن اشرف وجود داشته باشد^۵ - سه‌رودی از وجود عالم حس که متشکل از ماده و صورت است، به عالم شریف‌تر از آن یعنی عالم مثال یا عالم مُثُل معلقه که موجودات آن دارای صورت‌های بدون ماده و بنابراین روحانی‌ترند، و از این عالم نیز به عالم برتر و شریف‌تر از آن، یعنی

به عالم عقلی می‌رسد که روحانی محض است و موجودات آن نه دارای صورت هستند و نه ماده.^۶ او در جای دیگر خود تأکید می‌کند که: عوالم نزد حکما سه عالم است: عالم عقول که همان عالم جبروت است، عالم نفوس که همان ملکوت است و عالم محسوس که همان عالم مُلک است.^۷

در عالم مثال سهروردی هم، مانند عالم مُثُل افلاطون نه تنها اصل و حقیقت هر چه در این عالم است وجود دارد، بلکه باز مثل عالم مُثُل افلاطون مفاهیم معقول و انتزاعی نیز در صورتی مناسب با معنی خود در آن جا مُمَثَل می‌شوند. بنابراین سهروردی به دو عالم معقول و محسوس فلاسفه مشایی، عالم سومی را اضافه می‌کند که مثل قوه خیال از پنج حس باطنی، مکان صورت‌های بدون ماده است.^۸

با توجه به آن چه گفتیم، هم افلاطون و هم سهروردی، به وجود عالمی وری عالم محسوسات که در قلمرو تجربه‌های ماست، فائند که می‌توان جدا از اختلاف‌های جزئی، آن دو را عالم حقایق و کلیات روحانی عالم محسوس دانست. به عبارت دیگر عالم محسوس و ظاهر، تجسد مادی آن عالم ناپیداست که آن را با حواس ظاهر و مادی نمی‌توان دریافت. این عالم در دیانت زردشتی - که سهروردی زردشت را هم مثل افلاطون از استادان و پیشوایان اشراق می‌داند^۹ - نیز وجود دارد. زردشت نیز معتقد به دو عالم منوک و گیتیک است که دومی عالم محسوس و اولی روحانی محض و جای‌گاه امشاسپندان و ایزدان (همان عقول و نفوس فلسفه مانی یا عالم فرشتگان) است.^{۱۰} سهروردی در کتاب حکمه الاشراق در جایی اشاره می‌کند که: چه بسا اصحاب مشاهده نور ساطع از عالم جبروت را ببینند و هم‌چنین ذوات ملکوتی و انواری را که هر مس و افلاطون مشاهده کرده‌اند و نیز روشنایی‌های مینوی را که سرچشمه‌های «خره» وری است که زردشت از آن خبر داده است، مشاهده کنند. شارح حکمه الاشراق در شرح این قسمت، به زردشت و دو عالم مینوی یا نورانی و عالم گیتیک یا ظلمانی و جسمانی اشاره می‌کند.^{۱۱} اما زردشت علاوه بر این دو عالم که یکی مثل عالم معقول بی صورت و ماده و دیگری مثل عالم محسوس مرکب از صورت و ماده است؛ معتقد به عالم فرَوهرها (= فرورتی، فرَوَشی) نیز هست. فروهرها مانند مُثُل افلاطون و صور مثالی سهروردی حقیقت روحانی کلیه مخلوقات شمرده می‌شوند و عالم فرورتی‌ها مانند عالم مثال سهروردی عالمی وسیط است که در آن جا نه تنها موجودات این عالم، بلکه موجودات عالم عقل نیز صورتی روحانی دارند.^{۱۲}

اشاره مجمل به این مقدمات برای این بود که بگوییم عالمی که افلاطون و سهروردی و زردشت و عرفا در بیرون از خویش و خارج از عالم واقع در قلمرو حواس

می‌جستند، کارل گوستاو یونگ و عطار و مولانا گویی که هر یک در چشم‌اندازی دیگر در درون خود می‌جویند.

عالم مُثُل افلاطون و عالمِ مثال سهروردی و عالمِ فروهرها، عالمی شخصی و متعلق به یک فرد نیست، بلکه تعلق به همهٔ انسان‌ها دارد و می‌توان به سبب تقدم آن بر عالم محسوس، آن را منشأ تمام وقایع و حتی سرگذشت و رفتار همهٔ آدمیان دانست. در واقع هر آدمی سرنوشت از پیش مقدر و معلوم شدهٔ خود را در عالم مثال، در عالم حس از سر می‌گذراند و آن‌چه از سر می‌گذراند و نیز اندیشه‌ها و نیات او در آن‌جا، به‌صورتی مناسب تجسّد پیدا می‌کند و عالم نفس شخص را می‌سازد. بنابراین آن عالم مانند اصل و جوهر این عالم است و این عالم عَرَضی است که وجود قائم به اوست.

ضمیر ناآگاه جمعی که یونگ آن را عمیق‌ترین لایهٔ روان آدمی می‌داند، از بسیاری جهات شبیه همین جهان مثالی و یا عالمِ مُثُل افلاطون و عالمِ فروهرهای زردشت است، با این تفاوت که از بیرون به درون آورده شده است. آوردن چنین عالمی از ورای عالم کبیر به اعماق عالم صغیر، به معنی اصل شمردن انسان و قرار دادن وی در مرکز عالم است و از این طریق تأسیس نوعی متافیزیک باطنی در مقابل متافیزیک برون‌انسانی و برون‌جهانی است.

یونگ برای روان انسانی قائل به سه بخش یا سه لایه است: بخش آگاهی، بخش ناآگاهی و بخش ناآگاه جمعی. بخش ناآگاه و ناآگاه جمعی را روی هم رفته می‌توان برابر عالمِ مثال سهروردی دانست، چون در عالم مثال علاوه بر آن که هر موجودی از عالم معقول تجسّد غیرمادی پیدا می‌کند، و دارای صورتی مناسب خود می‌شود، هر موجودی از عالم حسّ حتی اندیشه‌ها، نیات و رفتار آدمی نیز در آن‌جا تروّح پیدا کرده و دارای صورتی بدون ماده می‌شوند که با معنی آن‌ها مناسبت دارد. بنابراین عالم مثال، گذشته از آن که نسخهٔ اصلی کلّ عالم ماست که به همهٔ موجودات تعلق دارد، هر شخصی نیز در آن‌جا عالمی خاص خود دارد که بخشی از آن از پیش مقدر شده است و بخشی را نیز اندیشه‌ها، نیات و رفتار صورت مناسب پذیرفتهٔ شخص در این عالم ساخته است. خطوط اصلی مطالبی که یونگ دربارهٔ ضمیر ناخودآگاه جمعی و تفاوت آن با ناآگاه شخصی می‌گوید، از این قرار است:

۱. ناآگاه منحصراً ناشی از مبدأ طبیعت شخصی است که جز مکان فراهم آمدن امیال سرکوب شده و مضامین فراموش گشته به قول فروید نیست.
۲. این ناآگاه شخصی متکی به یک لایهٔ عمیق‌تر است که ناشی از تجربیات شخصی نیست و به اکتساب شخصی ارتباطی ندارد، بلکه جلی و ذاتی است.

- ۳- این لایه عمیق تر را «من ناخودآگاه جمعی» می‌نامم. اصطلاحات جمعی را انتخاب کردم، زیرا این بخش، از ناآگاه فردی نیست و عمومی است.
۴. برعکس روان فردی، روان جمعی مضمون‌ها و شیوه‌هایی از رفتار دارد که کم و بیش در هر جا و در تمام افراد یک‌سان است. بنابراین، ناآگاه یا روان جمعی، یک زیرلایه روانی عمومی از یک طبیعت مافوق شخصی تشکیل می‌دهد که در هر یک از ما حضور دارد.
۵. مضامین ناآگاه، در اصل عقده‌های سرکوفته احساسند که جنبه شخصی و خصوصی حیات روانی را تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر مضامین ناآگاه جمعی تحت عنوان آرکته تایپ‌ها (archetype) شناخته می‌شوند. آرکته تایپ [که در زبان فارسی به کهن الگو، صورت نوعی، سرنمون، نمونه ازلی و صور مثالی ترجمه شده است] یک تفسیر توضیحی از ایده افلاطونی است. برای مقصود ما این اصطلاحات مفید و مناسب است زیرا که آرکته تایپ‌ها به ما می‌گویند که تا آنجا که به مضامین ناخودآگاه جمعی مربوط می‌شود، ما به بررسی تیپ‌های آرکائیک (مثال‌های کهن) با تیپ‌های آغازین (preordial) می‌پردازیم، یعنی به خیال‌های عمومی که از دیرترین زمان‌ها وجود داشته است.
۶. تجلی بی واسطه آرکته تایپ‌ها آن طور که ما در رؤیایها و دیدارهای باطنی با آن مواجه می‌شویم، خیلی فردی‌تر، دیرفهم‌تر و طبیعی‌تر است تا مثلاً در اساطیر.
۷. آرکته تایپ‌ها اساساً یک مضمون ناآگاه است که با آگاه گردیدن و با درک شدن، تغییر رنگ می‌دهد و رنگش را از آگاهی فردی که در آن روی به آشکار شدن آورده است، می‌گیرد.
۸. حقیقت آن است که انسان ابتدایی به توضیحات عینی از بدبیهیات زیاد علاقه‌مند نیست، بلکه روان ناآگاهش میل مُفرط دارد به شبیه ساختن همه تجربه‌های حسی خارجی با تجربه‌های درونی و با وقایع روانی. برای انسان ابتدایی این کافی نیست که ببیند خورشید طلوع و غروب می‌کند. این مشاهده خارجی باید در همان زمان یک رخداد روانی بگردد. خورشید در خط سیر خود باید سرنوشت یک خدا یا قهرمان را که در آخرین تحلیل‌ها در هیچ کجا جز در روح انسان زندگی نمی‌کند، نشان دهد.^{۱۳}
- با توجه به آن چه گفتیم، می‌توان دریافت که ناخودآگاه جمعی یونگ از بسیاری جهات به عالم مُثُل افلاطون و عالم المثال سهروردی می‌ماند که از بیرون انسان و بیرون جهان ما به درون روان انسان و آن سوی بخش آگاه و ناآگاه روان نقل مکان یافته است. تجربه‌های روحانی و واقعه‌ها و مکاشفات روحانی و نیز رؤیایهای صادقانه،

فرآورده‌های حاصل از در آمدن روح به عالم مثال است. هم‌چنان که رؤیاهای و تجارب روانی نیز تجلیات ناخودآگاهِ جمعی تأثیر پذیرفته از تجربه‌های شخصی و ناآگاه است. چنان که دیدیم آرکته تایپ‌های یونگ از جهاتی بسیار شبیه ایده‌های افلاطونی و صُور مثالی سهروردی است که چون به مرحله‌ادراک می‌آیند، رنگ تجربیات فردی را به خود می‌گیرند، به همین علت است که تجربه‌های روحانی و از جمله رؤیاهای، خواه (از نظرگاه سهروردی و افلاطون و خواه از نظرگاه یونگ از اموری است که قابل تأویل می‌شوند، چرا که تأویل که همان تفسیر روحانی است، بازگرداندن چیزی به اول و حقیقت آن است. در تفکر عطار و به‌خصوص مولانا دو عارف بزرگ ایرانی، قرن‌ها قبل از یونگ سخنانی می‌بینیم که از جهاتی یادآور نظر یونگ درباره‌ناخودآگاه جمعی و انتقال عالم مُثل افلاطونی و عالم مثال سهروردی از ماورای عالم ما، به اعماق روان یا جان و روح آدمی است. عطار از «تو» بی که جمله «تو» هاست سخن می‌گوید:

چنین گفت آن بزرگ کار دیده	که بود او نیک و بد بسیار دیده
که خالق هر چه را داده‌ست هستی	چه پیش و پس چه بالا و چه پستی ...
همه بنمایدت روشن چو خورشید	چنان کان جمله می‌بینی تو جاوید
ولی مویی به تو ننماید از تو	تویی تو نهان می‌باید از تو
اگر چشم تو بر روی تو افتاد	ز عشق تو بر آید از تو فریاد ^{۱۴}

این «تو» همان سیمرغی است که سی مرغ پس از تلاش و کوششی حماسی به او می‌رسند و سرانجام خود را در او و او را در خود می‌بینند. رسیدن به این مقام و ادراک این راز که «تو» جمله چیزها هستی، عروج به مقامی الهی و شعور یافتن به عظمت هستی انسان است:

هر گه که شود روشن بر تو که تویی جمله	فریاد انال‌الحق زن در عالم انسانی
عطار ز راه خود برخیز که تا بینی	خود را ز خودی برهان کز خویش تو پنهانی ^{۱۵}

این «تو پنهان تو» همان گنج پنهان درون تو و ناخودآگاه جمعی یونگ است که فردی و تجربی نیست بلکه قلمرو روی در افزایش همه تجربیات بشر یا فعلیت یافتن تدریجی دانایی خداوند در انسان‌هاست که هیاکل نورهای منتشر ال‌هیند. این «تو» از نظرگاهی دیگر همان عالم مُثل افلاطونی است که صور حقیقی و اصل موجودات سایه‌سان این عالم در آن نهفته است. آن چه سبب می‌شود این «تو» تو در تو و این عالم مقدس و پنهان و این گنج بی پایان از تو پنهان بماند، تو تجربی و وابسته به جهان و

تعلقات مادی است که حضور آن «تو» مقدس در شرایط غربت و اسارت در زندان جسم و جهان، خود پدیدآورنده آن است.

در مثنوی مولانا نه تنها بارها درباره این «تو» گسترده پنهان یا «من ملکوتی» بی‌نهایت سخن رفته است، بلکه مثنوی، خود با ساختار غریب و تنوع تداعی‌های از هم گریز درهم‌آمیز، تجلی این «تو» یا «من» پنهان است که می‌توان آن را همان ضمیر یا من ناخودآگاه جمعی دانست که همه «من»ها و همه دانایی‌های حق که هر ذره از آن در «من»ی یا شخصی فعلیت می‌یابد، در آن نهفته است.

چنان‌که نوشته‌اند مولانا مثنوی را در مجلسی در حضور حسام‌الدین و دیگران به تفاریق در مدت چهارده سال املا می‌کرده است و یاران می‌نوشته‌اند. تداوم این افاضات شبانه، مستلزم مطالعه مستمر مولانا بوده است. وجود کلماتی یونانی هم در مثنوی و هم در غزلیات شمس، این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا مولانا زبان یونانی را در مدت طولانی اقامت خود در قونیه آموخته بود و می‌توانست آثار افلاطون را به زبان اصلی و در نهایت با کمک دیگران بخواند؟

گولپینارلی که ملامت غزلیات شمس را جمع‌آوری کرده است، به نقل از «میر میراوغلی» صاحب کتاب «دراویش» می‌نویسد که زبان یونانی کلمات و عبارات آمده در غزلیات شمس یا دیوان کبیر، زبان مردم قونیه در قرن هفتم یعنی در عصر مولوی بوده است.^{۱۶} گولپینارلی خود عقیده دارد که مولانا آن قدر زبان یونانی می‌دانسته است که آثار فلاسفه و شاعران یونانی را بخواند.^{۱۷} حتی نوشته‌اند مولانا با راهب دیری به نام دیر افلاطون در نزدیکی قونیه دوستی داشته و گاهی شب‌ها به زیارت آن راهب می‌رفته و شب را آن‌جا سپری می‌کرده است.^{۱۸} آیا ممکن است حدس بزنییم که دوستی با این راهب نیز برای حل مشکلات آثار افلاطون بوده است؟ به هر حال چه این نظر را بپذیریم - که برای نپذیرفتنش دلیلی موجه نیست - و چه نپذیریم، تأثیر افلاطون را - که مولانا بارها نام او را در مثنوی و دیوان کبیر می‌برد - در آثار او (مولانا) می‌بینیم. پیداست که این تأثیر وقتی با ساختار ذهنی مولانا - که تصوف و فلسفه و کلام و دیگر علوم اسلامی، عناصر سازنده آنند - می‌آمیزد، اندیشه‌هایی بدیع می‌شود که از آن خود مولاناست، بویژه وقتی که با سبک و زبان و تمثیل‌ها و قصه‌هایی می‌آمیزد که به مهر زبان و ذوق او ممهور می‌گردد. در تأثر مولانا از افلاطون، شیخ اشراق (وفات: ۵۸۷) هم - که افلاطون را از پیشوایان حکمت اشراق می‌شمرد، و سعی می‌کرد میان فلسفه او و فلسفه ایران باستان جمع کند و در مُثُل افلاطونی، فرشتگان زردشتی را ملاحظه کند - می‌توانست مؤثر باشد^{۱۹}؛ هم‌چنان که نظرگاه‌های ابن عربی نیز می‌توانست از طریق

اشاره‌های شمس تبریزی که محضر ابن عربی را درک کرده بود^{۲۰}، به مولانا رسیده باشد. این که اشراقیان را اصحاب افلاطون یا افلاطونیان می‌گفته‌اند و ابن عربی را هم گاهی ابن افلاطون یا افلاطونی خوانده‌اند^{۲۱}، موضوع آشنایی مولانا را با افلاطون تأمل‌انگیزتر می‌کند.

از میان شباهت‌هایی بسیار که میان مولانا و افلاطون می‌توان جست، آن‌چه به موضوع بحث ما مربوط می‌شود، عالم مُثُل است. اگرچه بیت‌هایی بسیار می‌توان یافت که از آن‌ها بوی آشنایی مولانا با عالم مُثُل افلاطون می‌آید، اما تمثیل صیادی که به جای دویدن در پی مرغ، به دنبال شکار سایه مرغ بر زمین است، بیش از همه، شباهت هم به تمثیل غار دارد و هم به نظرگاه افلاطون درباره جهان محسوس و سایه و جهان مُثُل و حقایق:

مرغ بر بالا پیران و سایه‌اش	می‌دود بر خاک پیران، مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی خبر کان، عکس آن مرغ هواست	بی خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او	ترکش خالی شود بی‌گفت‌وگو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت	از دویدن در شکار سایه تفت ^{۲۲}

در این تمثیل، مرغی که در بالا می‌پرد، هم‌چون عالم مُثُل و حقایق معنوی و کلی موجودات زمینی است و سایه آن بر زمین یادآور عالم محسوس و موجودات مجازی است و صیاد مظهر کسانی که شیفته مجاز و سایه شده و از حقیقت بازمانده‌اند. در بیتی دیگر که باز هم در همین دفتر اول آمده است، علی‌رغم معانی دیگری که شارحان مثنوی برای آن نوشته‌اند، باز همان نظرگاه افلاطونی عالم مثال را می‌توان دید:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست^{۲۳}

در این بیت، خیال همان معنی اصلی خود را دارد که تصویر شیء در جسم شفاف مثل آب و آینه است و نیز تصویرهایی که در عالم رؤیا دیده می‌شود، پس خیال همان سایه و مجاز حقیقت است. بستان خدا بهشت یا عالم مُثُل افلاطون و عالم مثال سهروردی است که حقیقت اشیا از جمله زیبارویان بهشتی، فرشتگان و حوران و دلربایان از هر دست، زیبارویان زمینی که گاهی سبب لغزش اولیا هم می‌شود، عکس آن مهرویان و سایه و مجاز آنان در این عالمند.

در این بیت‌ها سایه نظریه عالم مثال را می‌بینیم، حقیقت در بالاست، در بستان مه‌رویان خدا. اما بعد گویا در اندیشه‌های بعدی مولانا مثل یونگ عالم مُثُل افلاطون و حتی گویی خیر و زیبایی مطلق که بر رأس عالم مثال است به اعماق جان آدمی نقل مکان می‌کند.

این اندیشه تازه را مولانا به همان صراحتِ عالم معنی یا عالم مُثُل افلاطونی و نیز عالم مثال سهروردی بیان نمی‌کند. ابتدا در دفتر سوم به ابهام و بعد در همان دفتر کمی آشکارتر و در دفتر چهارم با صراحت بیان می‌کند. در مثنوی - که مولانا خود، آن را نتیجه وحی و الهام می‌داند و از همان آغاز اشاره می‌کند که او نیی بی‌اختیار است که نَفَسِ نایی را به نغمه و صوت بدل می‌کند - نباید انتظار سازمان فکری و فلسفی واحد داشت. سخن او در نتیجه اندیشه‌های شهودی و به اقتضای حال او و حال مخاطبان و مطالعات تدریجی او می‌آید.

در دفتر سوم، مولانا به مناسبت مقال به این جا می‌رسد که خطاب به انسان (مخاطب) می‌گوید، ای انسان برای آن که نور مستور را بی‌حجاب ببینی، باید حرف حکمت خوری و چون ستاره، سیر بر گردون کنی و بلکه بی‌گردون سفری بی‌چون کنی، همان‌طور که از نیست به هست آمدی و مست بودی و راه‌های آمدن به یادت مانده است.

برای بیان این معنی مولانا به مخاطب می‌گوید، در این پاره رمزی با تو در میان می‌نهیم، اما برای شنیدن و درک آن رمز باید هوش و گوش خود را فرو بگذاری و با هوش و گوش دیگر این رمز را بشنوی و دریایی. بعد بی‌درنگ از گفتن راز منصرف می‌شود، چون مخاطب را برای شنیدن آن راز، خام می‌داند.^{۲۴} حضور کلمه خام برای کسی که استعداد شنیدن و درک راز را ندارد، او را به سوی ایراد تمثیلی برای تجسم وضع انسان در جهان و شرط رستگاری او می‌کشاند، تا مگر بعد مجالی برای اشاره به راز پیدا شود:

این جهان هم‌چون درخت است ای کرام	ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را	زان که در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین، لب گزان	سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن
چون از آن اقبال، شیرین شد دهان	سرد شد بر آدمی ملک جهان
سخت‌گیری و تعصب خامی است	تا جنینی، کار خون آشامی است ^{۲۵}

از این بیت‌ها معلوم می‌شود مولانا برای این با مخاطبان راز نمی‌گوید که خامی سبب شده است تا آنان به شاخه درخت جهان بچسبند و همین خامی است که آنان را متعصب و سخت‌گیر و چون جنین خون‌آشام می‌کند و در رازگویی با آنان را می‌بندد و دور از احتیاط می‌کند. اما آن که پخته و باتجربه می‌گردد و از لطف و عنایت حق برخوردار می‌شود، تولد دوباره می‌یابد و حواس روحانی پیدا می‌کند^{۲۶} و آن‌گاه چون میوه درخت که می‌رسد و شیرین می‌شود، شاخ درخت جهان را سست می‌گیرد و از تعلقات دنیوی دل می‌کند و آماده دیدار حق می‌شود.

مولانا به این‌جا که می‌رسد به یاد رازی می‌افتد که به خاطرش آمده بود و اشاره می‌کند که آن را به صراحت نمی‌توان گفت. لابد به این دلیل که گفتن آن راز، خامان متعصب را شوریده می‌کند و مایه آشوب می‌گردد. به همین سبب می‌گوید آن راز را باید بی‌واسطه مولانا هر کس خود مستقیم از طریق وحی به وسیله جبرئیل دریافت کند؛ چون تنها در این حال و مقام است که پذیرش آن برای او قابل تحمل می‌شود:

چیز دیگر ماند، اما گفتنش	با تو روح القدس گوید بی‌منش
نی تو گویی هم به گوش خویشتن	نی من و نی غیر من ای هم تو من
همچون آن وقتی که خواب اندر روی	تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان	با تو اندر خواب گفته‌ست آن نهان
تو یکی، تو نیستی ای خوش رفیق	بلکه گردونی و دریای عمیق
آن تو زفتت که آن نهصد توست	قلزم است و غرقه گاه صد توست
خود چه جای حد بیداریست و خواب	دم مزن واللّه أعلم بالصواب ^{۲۷}

آن‌چه از این بیت‌ها و بیت‌های پیشین می‌توان دریافت، از این قرار است:

۱. رازی وجود دارد که انسان‌های پخته، خود باید بدون واسطه مولانا از جبرئیل دریافت کنند، زیرا شنیدن آن از زبان و با واسطه مولانا خامان را می‌شوراند و سبب فتنه و آشوب می‌شود.

۲. در واقع مخاطبان آن راز را مستقیم از جبرئیل نمی‌شنوند، بلکه از خود می‌شنوند و در ظاهر کار چنین می‌نماید که از جبرئیل شنیده‌اند. از این کلام می‌توان دریافت که جبرئیل یا فرشته وحی نیز پرتوی از روح بی‌نهایت انسان است.

۳. مولانا تجربه رؤیا را مثال می‌زند که در آن شخص رؤیا بین، از هر کس که سخنی بشنود، در حقیقت از خود شنیده است؛ چنان که هر آن‌چه در رؤیا می‌بیند، از انسان و جانور و حیوان و اشیا، بیرون از او نیست و جلوه‌های روح اوست.

۴. از تجربهٔ رؤیا چنین نتیجه می‌گیرد که «تو» (مخاطب، انسان) تنها به این «تو» تجربی که در میان دیگران می‌زید و از اشیا و موجوداتِ دیگر متمایز است، محدود نمی‌شود و به حکم تجربهٔ رؤیا «تو» بی‌نهایت وجود دارد که همهٔ «تو»ها در آن غرقند و سرانجام تأکید می‌کند که مرزی میان بیداری و خواب نیست و سخن از تجربهٔ رؤیا برای روشن شدن و در سطح فهم دیگران آمدنِ راز است، وگرنه خواب و بیداری تفاوتی ندارد.

اگر کمی در این سخنان تأمل کنیم، درمی‌یابیم که مولانا رازی را که گفتن آن را ابتدا به جبرئیل و سپس به خود انسان حواله می‌دهد، خود نیز در خلال سخنانش غیرمستقیم گفته است. آن راز همان حرف عطار است: تو همه چیز هستی، همه چیز جلوه‌های روح بی‌نهایت توست. بیرون از تو چیزی وجود ندارد. این تو نهصد تو و قلزم غرقه گاه صد تو که عطار هم گفته بود، اگر بر تو معلوم شود، تو می‌توانی در عالم انسانی فریاد انا الحق بزنی، در واقع چون نیک در آن تأمل کنیم چندان با عالم مُثُل افلاطون و ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ فرق ندارد، بلکه همان جهان‌بینی است که در این‌جا از نظرگاهی طرح و توصیف می‌شود که ذهن صاحب آن، سرشار از دانش و اعتقادات ناشی از توحید و اسلام است. با این همه همان‌طور که فنای صفات بشری در این‌جا منجر به تولدی دیگر و در نتیجه، ارتباط با «تو نهصد تو» از طریق حواس روحانی می‌شود، در یونگ نیز ارتباط با ناآگاه جمعی منجر به تولدی دیگر (rebirth) و توسعهٔ شخصیت (enlargement) می‌گردد.

مولانا در ارتباط با این «تو» یا «من» بی‌نهایت انسان که می‌توان آن را «فرامن» و «من» ملکوتی انسان^{۲۹} در قیاس با «من» تجربی گفت، گویی سخن از موجودی بالقوه نامتناهی می‌گوید:

که منم این، واللّه آن تو نیستی
در غم و غصه بمانی تا به خلق
که خوش و زیبا و سرمست خودی
صدر خویشی، فرش خویشی، بام خویش
آن عرض باشد که فرع آن شده‌ست
جمله ذریّات را در خود ببین
چیست در خانه که اندر شهر نیست
این جهان حجره‌ست و دل شهر عجب^{۳۰}

تو به هر صورت که آیی بیستی
ساعتی تنها بمانی تو ز خلق
کی تو این باشی؟! که تو آن اوحدی
مُرع خویشی، صید خویشی، دام خویش
جوهر آن باشد که قائم بر خود است
گر تو آدم‌زاده‌ای، چون او نشین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست
این جهان خمّ است و دل چون نهر آب

بنابراین ابیات، انسان همه چیز است، اما فعلیت یافتن استعدادهای بی‌نهایت او موکول به اراده و کوششی حماسی است که در پرتو آن می‌تواند پیوند خود را از هرچه سایه و مجاز است بگسلد. انسان جوهر هستی است و به اعتبار روح خود که نفخه‌الاهی است، ماهیتی الاهی دارد و کلّ جهان یا هر آن چه هست، أعراضی قائم بر این جوهرند. انسان به اعتبار دل خویش که همان روح یا نفخه‌الاهی است، جامع تمام قوت‌های الاهی است، پس حقیقت همه‌اشیای جهان که تجلی‌اسما و صفات خداست، تجلی‌دل و جان انسانی نیز هست. دل انسان در قیاس با جهان که مثل خم و خانه است، نهر پرآب و شهر نیز هست. چیزی در خم و در خانه نیست که در شهر نباشد. مولانا در جای دیگر درباره‌ی دل و این که همه‌ی حقایق اشیا در آن نهفته است و جهان و اشیا در آن مثل عکس آن حقایق در آب روان و مانند سایه و خیال آن حقایق است، به گونه‌ای سخن می‌گوید که دل در جای عالم مثل افلاطون و ناخودآگاه جمعی یونگ - که خود آن را مکان آرکته تیپ‌ها و تفسیری از عالم مثل می‌داند - قرار می‌گیرد:

صوفیانه روی بر زانو نهاد	صوفی در باغ از بهر گشاد
شد ملول از صورت حالش فضول	پس فرو رفت او به خود اندر نغول
این درختان بین و آثار خضر	که چه خسی؟! خیز و اندر رز نگر
سوی این آثار رحمت آرو	قول حق بشنو که گفته‌ست آنظرُوا
آن برون، آثار آثار است و بس	گفت آثارش دل است ای بوالهوس
بر برون، عکسش چو در آب روان	باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان
که کند از لطف آب آن اضطراب	آن خیال باغ باشد اندر آب
عکس لطف آن بر این آب و گل است ^{۳۱}	باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است

چنین استنباطی از جهان، علمی و تجربی و حتی عقلانی نیست. از طریق داشتن ذهنیتی دینی و تجربه‌ای روحانی و شهودی است که می‌توان استنباطی از این دست از جهان و انسان بدست آورد. به همین سبب چنین نظرگاه‌هایی تعلق به کسانی دارد که دارای تجارب روحانی و شهودیند، چنان که افلاطون، سهروردی، زردشت و هرمس - که او را هم سهروردی از پیشوایان حکمت اشراقی می‌داند - و نیز عارفان از جمله عطار و مولانا دارای چنین ذهنیت و نیز چنین تجربی بوده‌اند.

با مطالعه دقیق کتاب «خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها» که در واقع زندگی‌نامه خود - نوشت روحی و تجربی یونگ است، می‌توان به روشنی جوّ ذهنی/دینی و نیز تجارب روحانی او را ملاحظه کرد. نظر یونگ درباره‌ی خدا، روان انسان و ساختار آن و به تبع آن تفسیر و تأویل او از رؤیاها و اساطیر و امور مابعدالطبیعه نگاهی عارفانه است. او حتی

داستان اصحاب کهف و موسی و خضر را آن چنان که در قرآن آمده است، اگرچه با اصطلاحات خاص خود، اما به گونهٔ عارفان مسلمان تأویل می‌کند.^{۳۲} نظرگاه‌های او نسبت به عالم و انسان و تأویل‌های او از رؤیاهای او از اساطیر بیش از آن که مبتنی بر تعقل و تفکر باشد، شهودی است. به نظر می‌رسد همهٔ استدلال‌ها و شواهد و تفسیر و تأویل‌های او از آن چه محصول تجربه‌های حسی و منطقی‌پذیر نیست، برای اثبات امری است که از راه شهود و تجارب روحانی بدست آورده است. او خود اشاره می‌کند که در موارد بسیار، رؤیاهای متعدد، او را به سمت مفاهیم معین سوق داده است و حتی او در رؤیاهای خود شخصیتی را مدام می‌بیند که مشکلات او را حل می‌کند و به او تعلیم می‌دهد. ما در وجود این شخصیت رؤیایی که یونگ خود برای او نام فیلمون را انتخاب کرده است و وی را «گورو» (به زبان سانسکریت یعنی: مربی) یعنی مربی و مرشد خود می‌داند، چهره‌ای دیگر از من ملکوتی و مرشد و خضر نبی می‌بینیم که بعضی از عارفان وی را مرشد و معلم روحانی خود دانسته‌اند.^{۳۳}

یونگ دربارهٔ فیلمون که نقش مربی و مرشد رؤیایی او را دارد و در خواب‌های وی به صورت پیرمردی با شاخ‌های گاو بر او ظاهر می‌شود، می‌نویسد:

فیلمون نمایان‌گر نیرویی بود که خود من نبود. در توهمات با او گفتگو کردم و او چیزهایی گفت که آگاهانه به آن‌ها نیندیشیده بودم. او گفت پندار من در مورد افکار چنان است که گویی خودم آن‌ها را ساخته‌ام، حال آن‌که به نظر او افکار مثل حیواناتند در جنگل یا مثل مردمنده در اتاقی و مثل پرندگانند در هوا. و افزود «اگر مردمی را در اتاقی بینی، خیال نمی‌کنی که تو آن‌ها را ساخته‌ای و یا مسؤول آن‌هایی». یونگ ادامه می‌دهد: «او بود که واقعیت روانی و حقیقت روان را به من آموخت. از طریق او بود که فرق میان خودم و موضوع افکارم بر من روشن شد. او به روشی عینی با من برخورد کرد و دریافتم که در من چیزی وجود دارد که می‌تواند چیزهایی بگوید که من نه می‌دانم و نه قصدش را دارم؛ چیزهایی که شاید علیه خود من پیش روند. از لحاظ روانی فیلمون بصیرتی برتر را نشان می‌داد. برای من او چهره‌ای مرموز بود. گه‌گاه او را کاملاً حقیقی می‌دیدم. گویی شخصیتی زنده است. با او در باغ قدم می‌زدم. به قول هندی‌ها او «گورو»ی من بود. یونگ سپس می‌گوید: امروز می‌توانم بگویم هرگز تماس با تجربهٔ اولیهٔ خود را از دست نداده‌ام و همه کارهایم، تمام فعالیت‌های خلاقم، از آن اوهام و رؤیاهای نخستین که کمابیش پنجاه سال پیش در ۱۹۱۲ آغاز شد، نشأت گرفته است ...^{۳۴}»

این سخنان یونگ با وجود اختلافی که به سبب جای‌گاه و اختلاف فرهنگی او با سخنان عرفای ما دارد، بسیار آشناست و شباهت بسیار با سخنان و تجارب عارفان و

به‌ویژه با عارفان مسلمان دارد. به سبب همین شباهت‌های تجربی و استنباط‌های شهودی است که بسیاری از دریافت‌های شهودی یونگ، محصولی مثل محصولات شهودی ما و از جمله مولانا دارد. به دلیل عقیده یونگ به ارزش معرفتی همین تجربه‌هاست که در سخنان او در این باره طنین سخنان عارفان و متألهان اسلامی زیاد می‌بینیم:

تجربه‌های دینی تجربه مطلق است که چون و چرا بر نمی‌دارد، ایراد کننده فقط می‌تواند بگوید که چنین تجربه‌ای به او دست نداده است. آن‌گاه طرف مخاطب به او خواهد گفت: متأسفم، اما به من دست داده است و گفت‌وگو در این‌جا پایان خواهد گرفت. علی‌رغم آن‌چه دنیا درباره تجربه دینی فکر کند، کسی که این تجربه به او دست داده باشد، صاحب گوهری گران‌بهاست که به زندگی معنی می‌بخشد، بلکه خود سرچشمه زندگی و زیبایی است و به جهان بشریت شکوهی تازه می‌دهد. چنین کسی دارای ایمان و آرامش است.^{۳۵}

اگر چنان که یونگ اشاره می‌کند، ضمیر ناخودآگاه جمعی او تفسیری از عالم مثل افلاطونی باشد، این به آن معنی است که یونگ عالم مثال را از عالم کبیر به اعماق عالم صغیر منتقل کرده است. به عبارت دیگر عالم مقدس را که افلاطون در آن سوی افلاک و در پنهان‌ترین و برترین مرتبه عالم کبیر تصور کرده بود، یونگ به عمیق‌ترین پنهان‌ترین لایه روانی انسان منتقل کرد و مولانا، دل یا همان روح یا نفس ناطقه انسانی را - که پرتوی از نورالانوار در هیاکل انسانی است - به جای آن‌ها قرار داد. اگر حقیقت انسان روح یا به قول فلاسفه نفخه یا پرتوی از نور حق است که حق خود نورالانوار است، دارای تمام توانایی‌ها و دانایی‌های حق است و اگر جهان، آشکار شدن و فعلیت یافتن گنج توانایی‌ها و دانایی‌های حق است، پس خالق جهان هم جان و دل انسان است و آن‌چه در بیرون است و در این عالم است، ظهور و تجلی توانایی‌ها و دانایی‌های بالقوه دل است، پس هر انسانی به اعتبار حقیقت خود، حق است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه‌های مشابه نگاه کنید به:
Jakobson, Roman, Selected writing, VII, Contribution to comparative mythology, studies in linguistic, 1985, pp. 9,8, 28, 30, 39, 42, 50, 52.
۲. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، صص ۲۲۶، ۳۸۷، ۴۰۱.
۳. همان کتاب، صص ۲۹۵-۲۹۸ و نیز ۴۲۹.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، کتاب حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۵، ۱۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ج ۲۵۵، ۳۰۰.
۵. همان کتاب، ص ۱۵۴.
۵. پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی، چاپ چهارم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، صص ۲۵۱-۲۵۲.
۷. سهروردی، رساله فی اعتقاد الحکماء، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۷۰ و نیز:
- سهروردی، رساله پرتونامه، صص ۶۴ و ۶۵ و هیاکل النور، ص ۹۹، (منصفات شیخ اشراق، ج ۳)
۸. رمز و داستان‌های رمزی (پیشین)، ص ۲۵۱.
۹. سهروردی، کتاب حکمة الاشراق (پیشین)، ص ۱۲۸، ج ۱۵۷.
۱۰. کربن، هنری، ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، چاپ اول، ۱۳۵۸، ص ۴۰.
۱۱. سهروردی، حکمة الاشراق (پیشین)، ص ۱۵۷، ج ۱۱.
۱۲. کربن، هنری، ارض ملکوت (پیشین)، صص ۷، ۱۰، ۴۰ و نیز نگاه کنید به:
- پورداد، ابراهیم، یشت‌ها، کتابخانه طهوری، ج ۱، چاپ ۱۳۴۷، ص ۵۹۰.
۱۳. پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی (میشین)، صص ۲۳۵-۲۳۷.
۱۴. عطار نیشابوری، اسرارنامه، تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴.
۱۵. عطار، دیوان، به اهتمام و تصحیح ثقی تفضلی، چاپ سوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۶۶.
۱۶. گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال‌الدین، ترجمه توفیق سبحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، صص ۴۱۶-۴۱۷.
۱۷. همان کتاب، همان صفحات.
۱۸. همان کتاب، همان صفحات.

۱۹. کربن، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه دکتر جواد طباطبایی، چاپ اول، انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۲۰. شمس تبریزی، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، مؤسسه انتشارات علمی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۵۲.
۲۱. کربن، هانری (پیشین)، صص ۱۱۴-۱۱۵.
۲۲. مولانا، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسن، به اهتمام دکتر نصراله پورجوادی، انتشارات امیرکبیر تهران، ۱۳۷۳، دفتر اول ابیات ۴۱۷-۴۲۱.
۲۳. همان کتاب، دفتر اول، بیت ۷۲.
۲۴. همان کتاب، دفتر سوم، ابیات ۱۲۹۰-۱۲۹۳.
۲۵. همان کتاب، دفتر سوم، ابیات ۱۲۹۳-۱۲۹۷.
۲۶. پورنامداریان، نقی، دیدار با سیمرغ، پژوهش‌گاه علوم انسانی، چاپ چهارم، ۱۳۸۶، صص ۶۰-۶۳.
۲۷. مولانا، مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۹۸-۱۳۰۴.
۲۸. حدیث: لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ مَرَّتَيْنِ، که از گفته‌های حضرت عیسی (ع) است، در کتب صوفیه بارها آمده است و این بیت مثنوی نیز اشاره به آن دارد:
چون دوم بار آدمی زاده بـزاد
پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ص ۹۶.
- دو عنوان rebirth و enlargement را یونگ در دو بخش از کتاب زیر آورده است:
- yung, C.G, The collected works, Volum 9, Part 1, The Archetypes and the collective unconscious, pp. 113, 20.
۲۹. پورنامداریان، تقی، در سایه آفتاب، انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹ به بعد.
۳۰. مولانا، مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۸۰۴-۸۱۱.
۳۱. همان کتاب، دفتر سوم، ابیات ۱۳۵۸-۱۳۶۵.
۳۲. درباره تأویل یونگ از داستان اصحاب کهف و موسی نگاه کنید به:
yung, C.G the collected works ... volum 9, pp 135-147
- و نیز برای ترجمه و توضیح آن: رمز و داستان‌های رمزی (پیشین) صص ۲۶۳-۲۶۵.
۳۳. الحکیم الترمذی، محمدبن علی، ختم الاولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، ص ۱۱.
- خضر با عارفان زیادی دیدار و ارتباط دارد. نگاه کنید به:
- عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء، تصحیح نیکلسن، لیدن، صص، ج ۱: ۹۲، ۱۰۳، ۱۴۹، ۲۱۹، ج ۲: ۸۶، ۸۸، ۱۱۱، و ...
۳۴. یونگ، کارل گوستاو، خاطرات، رؤیا، اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، انتشارات قدس، چاپ سوم، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰.
۳۵. یونگ، کارل گوستاو، روانشناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ دوم، صص ۲۰۷ و ۲۰۸.