

اندیشهٔ مثالی و ادبیات مثالی

سیر تحول نظریهٔ فلسفی عالم مثالی و پیوند آن با ادبیات تمثیلی با تمرکز بر ادبیات تمثیلی مولانا در مثنوی و فیه مافیه^۱

فرزاد قائمی*

مدرس گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

(تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲۲، تاریخ تصویب: ۸۹/۱۰/۱۴)

چکیده

نظریهٔ عالم مثالی - اعتقاد به وجود جهانی مثالی که پیش از خلقت دنیای مادی موجود بوده است - پیش از افلاطون در اندیشه‌های زرتشت و اعتقاد او به جهان فروشی وجود داشته است. چنین تفسیری از وجود دوگانهٔ جهان (جهان مثالی و عالم "سایه")، در اندیشهٔ فلاسفه و عرفای اسلامی نیز نفوذ کرده، از آن به "اعیان ثابتة"، "عالم مثل معلقه" و... تعبیر شده است. در اندیشهٔ یونگ نیز وجود "کهن الگو"ها را در جهانی ماورای ادراک محسوس ("ناخودآگاه جمعی")، تفسیر جدید و انسان شناسانه‌ای از همان صورت‌های مثالی و عالم مثالی دانسته‌اند. همهٔ این نظریه‌ها بر پایهٔ صدور

^۱ این مقاله از طرح پژوهشی "سیر تحول نظریهٔ فلسفی عالم مثالی و پیوند آن با ادبیات تمثیلی، با تمرکز بر ادبیات تمثیلی مولانا در مثنوی و فیه مافیه" مصوب در معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد استخراج شده است.

معقول در محسوس و نزول از وحدت به کثرت و نظام سلسله مراتبی استوار است. چنین دیدگاه‌هایی وقتی به تبلور ادبی می‌انجامند، شکلی از ادبیات تمثیلی یا رمزی را به وجود می‌آورند که درونمایه‌ای دوگانه ("ممثل به" ملموس و "ممثل" مجرد) به اثر می‌بخشد. در آثار و افکار مولانا نیز این جهان‌بینی فلسفی و نمودهای ادبی آن به روشنی قابل پیگیری است. مبانی نظری این تفکر را در مثنوی و فیه مافیه و نمودهای ادبی آن را در مثنوی می‌توان مشاهده کرد.

این جستار، ضمن توصیف سیر تحول این افکار، پیوند نظریه فلسفی عالم‌مُثلی را با ادبیات تمثیلی - که در ارتباط بین سمبولیزم غربی و ایده‌آلیسم افلاطونی متجلی شده است - مورد بررسی قرار می‌دهد و به بیان نمودهای فکری و ادبی آن در جهان‌بینی مولانا و ادبیات تمثیلی او در مثنوی و فیه مافیه می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی:

مولانا، مثنوی، فیه مافیه، جهان‌مثالی، یونگ، تمثیل، نماد.



درآمد

اعتقاد به وجود جهانی ازلی و فرا مادی که پیش از جهان مادی موجود بوده است و نظام عنصری، نسخه و رونوشتی از آن "عالم مثالی" به شمار می‌آید، اگر چه در جهان فلسفه بیشتر به افلاطون و نظریهٔ عالم مُثلی او منسوب شده است، اما ریشه‌های عمیقی در باورهای ایران باستان و اندیشه‌های زرتشت دربارهٔ جهان فروشی دارد و بازتاب‌های گوناگون آن را در اغلب تفکرات عرفانی و مشارب گنوسیستی جهان می‌بینیم که از آبشخورهای گاه مشترک و گاه متفاوت، تفکر واحدی را با قراءتهای متفاوت تکرار کرده‌اند و آن را می‌توان یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های فلسفه الهی محسوب داشت.

در این جستار، ضمن مروری بر ریشه‌ها این تفکر در جهان، تجلی این فکر در جهان‌بینی و آثار مولانا مورد نگرش قرار خواهد گرفت و به طرح این نظر پرداخته می‌شود که این تفکر در طول تاریخ منجر به پدید آمدن نوع خاصی از بیان ادبی شده است که به جای واقع‌گرایی صرف، مبتنی بر وجود تمثیل و رمز و تفسیری فرا واقعی از حقیقتِ مطلوب است و در نهایت، این نظر بیان می‌گردد که نظریه‌های روان‌شناختی یونگ دربارهٔ کهن‌الگوها و ناخودآگاه جمعی نیز می‌تواند قراءتی انسان‌شناسانه از همین فلسفهٔ کهن به شمار آید.

سیر تحول نظریهٔ جهان مثالی از زرتشت تا مولانا

نظریهٔ جهان‌مثالی، نظریهٔ کلیدی افلاطون و از مهم‌ترین پایه‌های فکری فلسفهٔ او به شمار می‌آید که می‌تواند ریشه در یکی از باورهای کهن ایران باستان - جهان "فروشی" - داشته باشد که شکل تکامل یافتهٔ آن را در آیین زرتشت می‌بینیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

"فروشی"^۱ اوستایی که در پهلوی به "فرورت"^۲ و "فرور"^۳ و "فرورد"^۴ و سرانجام "فروهر"^۵ دگرگون شده؛ یکی از پنج و گوهر درونی آدمی و عالی‌ترین آنها در آیین زرتشتی است که معنای نزدیکی با روان دارد [۱]. دربارهٔ ریشهٔ این واژه که مرکب از پیشوند "فرا"^۶ و ریشهٔ "ور"^۷ است، اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ آن را از ریشهٔ پروردن، نمودن، گرویدن و ایمان آوردن، برگزیدن، پوشانیدن و پشتیبانی کردن و همچنین هم ریشه با "گرد" به معنی دلیر و جنگاور دانسته‌اند. (ر.ک: فره‌وشی، ۱۳۵۵: ۶-۵) [۲] می‌توان باور داشت که در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی به فروشی به‌عنوان روان نیاکان می‌نگریسته‌اند و بعدها روان و فروهر از یکدیگر جداگشته، دو چیز مستقل شدند.

(بهار، ۱۳۶۲: ۴۴)

خَلق جهان فروشی، مقدم بردنیای مادی بوده است. به روایت بندهشن، اهورامزدا، در آزل، در نور مطلق و نیکی و فرهی کامل غوطه‌ور بود. در زبر، جهان روشنایی و در زیر، جهان تاریکی قرار داشت. اهورامزدا، نخست به آفرینش جهان مینوی دست‌زد و سپس از روی آن صور معنوی، موجودات مادی را آفرید و از همین روی است که در آغاز، صورت و شکل اصلی‌والگوی مینوی و غیرمادی هر چیز در جهان زبرین وجود داشته است.

(رضی، ۱۳۴۴: ۱۲۴-۱۲۳)

این تفکر فلسفی از خلقت، یک نظام سلسله مراتبی را ایجاد می‌کند که در بالاترین سطح معنوی خود، از اهورامزدا آغاز، و به پست‌ترین صورت‌های مادی خود، در دنیای خاکی ختم می‌شود:

"بنابر جهان‌شناسی ایرانی، اهورامزدا به اتفاق شش‌امشاسپند یا جاودانیان مقدس در جهان مینو، ادارهٔ جهان را به‌دست دارد و خود اهورامزدا در سر این شش فرشتهٔ بزرگ جای دارد و با آنها یک مجموعهٔ هفت تنی را تشکیل می‌دهد که در عین کثرت، وحدتی

^۱ Fravashi

^۲ Frawart

^۳ Fravar

^۴ Fraward

^۵ Fravahar

^۶ Fra

^۷ Var

را به وجود می‌آورند. پس از امشاسپندان مقام یزتها یا ایزدان، والاتر از همه است... . سپس جای فروشی‌ها یا مینوی‌های نگهبان است. عده اینان چنان زیاد است که به گفته هرودوت، آسمان دنیای ایرانی‌پراز فرشته است." (فروشی، ۱۳۵۵: ۲-۱)

به‌روایت "فروردین یشت" [۳] و بقیه بخش‌های اوستا و دیگر متون پهلوی، نه تنها مردمان و مینویان آفریده‌هورامزدا، بلکه همه آفریدگان آسمانی و زمینی و آتش و آب و گیاه و جانور نیز دارای فروشی ویژه خودند، که از آن‌ها نگاهبانی و پاسداری می‌کند. حتی در صدر پندگش از فروشی بدکرداران نیز سخن به میان می‌آید

(نقل از گزارش دوستخواه بر اوستا، ۱۳۸۴: ۱۰۲۴) [۴]

از همه برتر، خود آفریدگار جهان - هورامزدا - نیز دارای فروشی است؛ چنان که در وندیداد (فرگرد ۱۹، بند ۱۴)، آفریدگار از زرتشت می‌خواهد که فروشی وی را که بزرگترین، بهترین، زیباترین، استوارترین، هوشیارترین و بزرمندترین فروهر است، بستاید. فروهر همه موجودات از هورامزدا منتج شده است. این ویژگی را در معنای نام او بررسی می‌توان کرد: اهورا از ریشه "اه" به معنای هستی است. در فلسفه زرتشتی "اهو"^۱ یا گوهر هستی همه موجودات زنده، در فروهر هورامزدا وجود دارد. هورامزدا جهان و همه نعمت‌ها را از "هستی" خود داده است. از این رو، جهان هستی از خداوند جدا نیست، ولی هورامزدا "کلی" و "مطلق" و "گیتی"، "جزئی" و "نسبی" است. دومین بخش این نام - "مزدا" - به معنای "دهنده خرد" است.

(ر.ک: مهر، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۱)

بنابراین در فلسفه زرتشتی، هورامزدا دارای دوهویت اصلی است:

"اهو"، گوهر اصلی و اولیه حیات (مطابق با مفهوم "احد" در فلسفه نوافلاطونی) و مزدا، گوهر نخستین خرد (مطابق با مفهوم "عقل کل" در فلسفه نوافلاطونی) است و امشاسپندان، سطوح بعدی عقول را در این پندار فلسفی به وجود می‌آورند. هورامزدا بی‌آغاز و بی‌انجام (ازلی و ابدی) است (یسناوی ۸ / بند ۳۱). اقتضای ذاتی و طبیعی هورامزدا، زایش و صدور است. صدوری که در مراحل مختلف خود، سطوح متفاوت هستی مینوی و

^۱.áh

^۲.áhu

سپس، گیتیانه (مادی) را سامان می‌بخشد: هستی همه موجودات از سرچشمه زاینده گوه‌هستی (اهو) مایه می‌گیرد. (یسنای ۱/۲۹؛ ۳/۳۳؛ ۳/۴۳؛ ۱۶/۴۴؛ هرزدیشت / بند ۸)

نظریه مثالی افلاطون، شباهت عجیبی به جهان فروشی زرتشت دارد: یکی از مهم‌ترین بنیانهای فلسفه افلاطون براین باورمتمکی بود که محسوسات، ظواهر هستی را تشکیل می‌دهند و نه حقایق آن را. او عالم محسوسات را در مرتبه‌ای پایین‌تر از عالم معقولات قرار داد و اصالت را به عالم حقیقت داد که معرفت از آن نشأت می‌گیرد. افلاطون معتقد بود که به ازای هر وجود مادی و ظاهری، نمونه‌ای معنوی و غیرحسی، در عالم حقیقت وجود دارد که نمونه کامل و نوعی آن به‌شمار می‌رود، که به‌حواس نمی‌آید و فقط عقل است که توانایی ادراک آن را کسب می‌کند.

این نمونه‌های مثالی، Idea (از واژه Idein یونانی به معنای دیدن)، و جهان پندارینه‌ای که این نمونه‌های ثابت در آن قرار گرفته‌اند، "عالم مثالی" یا "عالم مثل" نامیده شده است. مقصود افلاطون از مثال، نمونه عالی و ابدی همه چیزهایی است که در جهان مادی وجود دارند. نمونه‌های مثالی دارای چهار خاصیت اصلی و ماهوی می‌باشند: "... کلیت، وحدت، کمال، وثبوت. مثلاً درحالی که هر یک از افراد انسان مانند عمرو و زید و بکر، جزئی از انسانیت است، مثال انسان، مفهوم کلی انسانیت است که نه عمرو است و نه زید و نه بکر، بلکه حقیقت و گوهر انسانیت را تشکیل می‌دهد...".

(عنایت، ۱۳۵۶: ۳۰-۲۹)

افلاطون معتقد بود، در عالم حقایق و مثال، صورت نوعی همه اشیاء و مفاهیم به طور کامل وجود دارد، همان‌طور که در باور زرتشت، فروهر جاودانه موجودات گیتی در جهان مینوی وجود دارد. در نظر او خداوند عالم را براساس الگویی ازلی بنانهاد، در حقیقت فروهرها و حقایق مثالی، هر دو نمونه‌های غیرمادی و مینوی هر کدام از اجزاء مادی جهان به‌شمار می‌آیند. در فروردین یشت، علاوه بر ستایش فروهرهای انسان، از فروهر جانوران زمینی و آبی، خزندگان، پرندگان و چرندگان نیز یاد شده است (فروردین یشت، بند ۷۴) و فروهرهای گیاهان، اجزای غیرجاندار، مثل آب و آتش و خورشید نیز ستایش شده است. در فلسفه زرتشتی دو دسته از موجودات فروهر دارند: جانداران و غیر جانداران، اما از فروهر اشیاء مصنوع هیچ‌گاه یاد نشده است و این شاید یکی از تفاوت‌های

نمونهٔ مثالی افلاطون باشد؛ چرا که در فلسفهٔ او، اشیاء مصنوع- مثل میز و ...- نیز نمونهٔ مثالی دارند.

البته تأثیرپذیری افلاطون از زرتشت بسیار وسیع‌تر از این نظریه است و ریشه در بنیادهای فکری او دارد. آن‌گونه که کاتلین^۱ در تاریخ فیلسوفان سیاسی می‌نویسد، ارسطو عقیده داشت که زرتشت شش هزار سال پیش از افلاطون می‌زیسته است و افلاطون، در کتاب قوانین خود از زرتشت و آئین دوگانه انگاری^۲ او یاد کرده، به تبعیت از او بیان می‌کند که در جهان، دو روح کلی خیر و شر با هم درستی‌ه‌اند. کاتلین معتقد است، در آکادمی افلاطون، زرتشتی‌گری "مشری موردپسند روز و کشفی تازه" به‌شمار می‌رفته است و عقیده به پیش‌آمدن دوره‌های انحطاط تمدن‌ها در تاریخ بشر که بعدها اسپنجر- فیلسوف آلمانی (۱۹۳۶-۱۸۸۰)- در کتاب انحطاط غرب مفصل بدان پرداخته است، از آرای زرتشت منبعت شده است. (کاتلین، ۱۹۵۰: ۷۵-۷۴) اگرچه برخی از دانشمندان غربی دربارهٔ تأثیرپذیری آشکار و بنیادین فلسفهٔ یونان از ایران- به خصوص دربارهٔ افلاطون و نوافلاطونیان- تحقیقات قابل توجهی انجام داده‌اند، اما اغلب فضایی غربی کوشیده‌اند، از مواجهه با این حقیقت علمی انکارناپذیر خودداری کنند: "ناگفته نماند که بسیاری از متخصصان فرهنگ یونان ترجیح می‌دهند که موضوع [تأثیرپذیری فلسفهٔ یونان از ایران] مسکوت بماند." (دوش‌گیمن، ۱۳۵۰: ۱۲۱)

مثلاً، در لفظ جمع مثال است که حکمای اسلامی گاه آن را به "اعیان ثابت‌ه" و "حقایق ازلی" و "ارباب انواع" و "عالم مثل معلقه" نیز برگردانیده‌اند. این اعتقاد در میان صوفیان اسلامی نیز بسیار شایع بوده است: "به عقیدهٔ صوفیه، اعیان موجودات پیش از آن که ظاهر شوند، معلوم حق بودند و به وجود وی موجود بودند نه به وجود خود و این مرتبه از وجود را ثبوت می‌گویند و به این اعتبار صور علمیه حق را «اعیان ثابت‌ه» می‌نامند..." (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۲۶۱-۲۶۰/۱)

مولانا در همین معنی در مثنوی می‌گوید:

"ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود"

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۴/۱۲۲/۶۱۴)

^۱. Catlin

^۲. Dualism

اعتقاد به این نظریه، یکی از بنیادهای جهان‌بینی مولانا است. مولانا وجود مادی را عارضی بر صورت مثالی می‌داند و این صور را زائیدهٔ عقولی دانسته است که از "احد" صادر شده‌اند:

" این عَرَض‌ها از چه زاید؟ از صور وین صور هم از چه زاید؟ از فِکر
این جهان یک فکر است از عقل کل عقل چون شاه است و صورتها رسل "

(۲/۴۹/۹۸۰)

به همین جهت، حکمت الهی را گنجینهٔ صورت‌های مثالی مخلوقات می‌داند:

" چه قَدَر باشد خود این صورت که هست پیش صورتها که در علم وی است "

(۴/۲۶/۳۸۴)

این بدان معنی است که او چون افلاطون، یکی از ویژگیهای صور مثالی را "کمال" آنها می‌داند، او در عالم مثال صورت مثالی همهٔ کائنات را موجودی می‌داند و چون افلاطون به "ثبوت" آنها نیز معتقد است. یکی از تمثیل‌های معروف او در این باره در مثنوی تمثیل "دکان عطاری" است (رک: ۴-۲/۲۱/۲۸۱)؛ او در این مثال، هستی را به دکان عطاری تشبیه کرده است که در "طلبه" آن (پیشخوان دکان)، کالاهای گوناگون را هر یک به جای خود چیده‌اند. نیکلسن در رمزگشایی این تمثیل معتقد است که مولانا در این جا عالم مثال را به طبلهٔ عطاران تشبیه کرده است که در آن هر چیز جای ثابتی دارد (نقل از گزارش استعلامی بر مثنوی، ۱۳۷۹: ۱۹۵) و چون این عالم مثال، مرز بین هستی و عدم است، شکستن طبله‌ها و درهم آمیختن عطرها و کالاها (در بیت آخر تمثیل) یعنی این که خلقت از عالم مثالی به عالم مادی درآمده است:

" طبله‌ها بشکست و جانها ریختند نیک و بد در هم‌گر آمیختند "

(۲/۲۱/۲۸۴)

این آمیزش، شباهت عجیبی به آفرینش گیتیانه در باور زرتشتی دارد که در آن، مرز بین خیر و شر و تاریکی و روشنی درهم شکسته می‌شود و جهان، محل اختلاط و پیکار میان نیکی و بدی به شمار می‌آید.

در بارهٔ اعتقاد مولانا به عالم مثالی، شواهد بسیاری در مثنوی یافت می‌شود [۵]. گروهی

از فلاسفهٔ اسلامی در توجیه این نظریه چنین ابراز کرده‌اند که:

"مثل افلاطونی و ارباب انواع، صوراسماء و صفات الهی است که در مرتبت بالاتر از عالم عقول و نفوس است. اما عالم اسماء و صفات به اصطلاح عرفا، اولین مقام تجلی ذات حق تعالی است از وحدت در کثرت که آن را مرتبه نفس رحمانی و فیض اقدس می‌گویند؛ در مقابل فیض مقدس که مقام تجلی فعلی است؛ یعنی ظهور حق از وحدت غیب الغیوب به کثرت محسوس مشهود؛ چه به اعتقاد عرفا جمیع موجودات مظاهر اسماء و صفات الهی است؛ و مقصود از اعیان ثابتة هم در اصطلاح عرفا و صوفیه ماهیات مختلف متکثر ممکنات است که از لوازم اسماء و صفات الهی است؛ هم‌چون لوازم ماهیات نسبت به ماهیات." (همایی، ۱۳۶۲: ۱۱۷-۱۱۶)

بدین ترتیب صورت‌های مثالی رابه جلوه‌های اسماء و صفات الهی تأویل کرده‌اند. در این تفسیر صوفیانه از نظریه جهان مثالی، افراد مختلف انسانی و موجودات هر کدام مظهر اسمی و وصفی از اسماء و صفات الهی هستند. مولانا این معنی را در مثنوی بسیار به کار برده است:

"خلق را چون آب دان، صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستاره چرخ در آب زلال
پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآت آگاهی حق...
خوب رویان آینه خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او
هم به اصل خود رود این خد و خال دایما در آب کی ماند خیال؟"

(۲- ۳۱۹۱ و ۸۴- ۶/۱۴۶/۳۱۸۲)

برای این دیدگاه نیز در مثنوی نمودهای زیادی می‌یابیم [۶]. مولانا صورت آدمی را بازتابی از صورت برین مثالی و وصفی از صفات حق می‌داند که به نقش صنوع، آرایش جسمانی یافته است:

"آدم اسطرلاب اوصاف علوست وصف آدم مظهر آیات اوست
هرچه در روی می‌نماید، عکس اوست همچو عکس ماه اندر آب جوست

(۴۹- ۵/۳۲۴۷- ۶/۱۴۴)

او صورتهای مثالی را حقایقی ثابت در لاهوت می‌بیند که سایه‌های آن، نظام عنصری ناسوت را تشکیل می‌دهند و ماده را فرعی می‌داند که از اصل مثالی منتزع شده است:

" در هوای غیب مرغی می‌پرد سایه او بر زمینی می‌زند
جسم سایه سایه دل است جسم کی اندر خور پایه دل است
مرد خفته روح او چون آفتاب در فلک تابان، وتن در جامه خواب "

(۱۸- ۶/۱۵۱/۳۳۱۶)

یا در دیگر جای، با تلمیح به داستان خرگوشی که شیر را با تصویر خودش که در چاه افتاده بود فریفت، جهان مادی را چون چاهی می‌بیند که هرچه در آن است، تنها تصویری از اعیان ثابتۀ جهان برین است:

" در چه دنیا فتانند این قرون عکس خود را دید هریک چه درون
عکس در چه دید و از بیرون ندید همچو شیر گول اندر چه ندید
از برون دان، آنچه در چاهت نمود ورنه، آن شیری که در چه شد فرود
برد خرگوشی ش از ره کای فلان در تگک چاه است آن شیر ژیان "

(۵۶- ۶/۱۴۵/۳۱۵۳)

و هرچه در عالم "سایه" است، قرینه‌ای است برای نمونه برتری که در عالم "مثالی" وجود دارد:

" عکسها را ماند این، و عکس نیست در مثال عکس، حق بنمودنی است...
چون در این جو دید عکس سیب مرد دامنش را دید آن پر سیب کرد
آنچه در جو دید، کی باشد خیال؟ چون که شد از دیدنش پر صد جوال "

(۵- ۳۲۰۴ و ۴۷/۳۲۰۰-۶/۱۴۶)

اعتقاد به جهان مثالی، تبلور ادبی خاصی را باعث می‌شود که "تمثیل" را به وجود می‌آورد.

نمود نظریه عالم مثلی در نماد گرایی و ادبیات تمثیلی

"تمثیل"، از ریشه "مثل"، و "مَثَل" (به معنای شبه و شبّه) و از لحاظ لغوی به معنی "مثل آوردن" و "شبه آوردن" است و علاوه بر آن که در علم بلاغت، شاخه‌ای از "بیان" و گونه‌ای از "تشبیه" است، به عنوان نوعی از داستان گویی، شیوه‌ای از روایت

است که درونمایه‌ای غیر داستانی را لَفَافه‌ای از ساختار داستانی می‌پوشاند. این معنا از تمثیل را می‌توان معادل با همان مفهومی در نظر گرفت که در ادبیات غرب از "الگوری"^۱ اراده می‌کنند:

"این اصطلاح، اغلب برای داستانی به کار می‌رود که نویسنده‌اش از شخصیتها یا اعمال ضمنی داستان خود، معنایی فراتر از معنای ظاهری آنها منظور کرده است که این لایه زیرین معنایی نسبت به اصل داستان، جنبه‌های معنوی و اخلاقی بسیار بیشتری را شامل می‌شود." (شاو، ۱۹۷۲: ۱۰)

این داستان تمثیلی دو بعد دارد: یکی بعد نزدیک که سطح روایی داستان یا حکایت را تشکیل می‌دهد ("ممثل به")، و دیگری بعد دور که سطح ذهنی و مفهومی حکایت را تشکیل می‌دهد و لایه‌های عمیق معنایی نهفته در زیر سطح روایی (محتوای اصلی مضمر در تمثیل) را به کمک نشانه‌ها و قرینه‌هایی و به وسیله ای دلالتی ضمنی، به ذهن مخاطب منتقل می‌کند ("ممثل"). در این ساختار داستان گویی دو بعدی که "روایت تمثیلی" را شکل می‌دهد، محتوا و صورت دو وجه متقارن را به اثر ادبی می‌بخشند که هر جزء از اجزای "سطح روایی" می‌تواند قرینه متناظری در "سطح فکری" اثر داشته باشد. رابطه موجود بین اجزای قرینه در ممثل و ممثل به، رابطه‌ای تشبیهی است. بنابراین دو رویه را در تمثیل می‌بینیم که با حلقه‌های اتصال دهنده‌ای که معمولاً از جنس تشبیه صوری یا ماهوی است، به هم متصل می‌شوند؛ این دو رویه - مانند جسم و روح - روساختی را به وجود می‌آورند که بافتی عینی دارد و زیرساختی را که ذهنی و مجرد است و به وسیله تمثیل، ملموس و محسوس شده است. هم‌چنین تمثیل خاصیت اقناعی شگفت‌انگیزی دارد که قدرت تأثیرگذاری به مراتب بیشتری از بیان مستقیم یک معنی دارد و فارغ از ارزش خود معنی، آن را در ذهن مخاطب خود جایگیر می‌کند. به قول عبدالقاهر جرجانی: "مزیت تمثیل همیشه در طریق اثبات معنی است، نه در خود معنی." (جرجانی، ۱۳۶۸: ۱۱۸) از همین روست که برخی از منطقیون چون خواجه نصیر طوسی نیز تمثیل را از مقوله استدلال [استدلال تشبیهی یا استعاری] خوانده‌اند که نوعی از استعاره را نیز در خود دارد. (ر.ک: طوسی، ۱۳۲۶: ۵۹۴)

^۱allegory

.Shaw

تمثیل نوعی از نگاه فلسفی را نیز می‌تواند در خود مستتر داشته باشد؛ اعتقاد به وجود دو جهان، یکی محسوس و مادی و دیگری معقول و لطیف و مثالی که این عالم فرودین سایه‌ای از آن عالم برین است، همین نظام دو بعدی را در بیان ادبی نیز به دنبال می‌آورد. به بیانی دیگر، بین کاربرد تمثیل و رمز و نماد به وسیله شاعر و نویسندگان و باور وی به متافیزیک (در اشکال دینی، فلسفی و عرفانی آن) و اعتقاد به وجود حقایق مثالی ("ایده آلیسم") می‌توان نسبتی جستجو کرد. این ویژگی از آن جا می‌جوشد که تمثیل و نماد، این توانایی را دارند که مفاهیم مجرد و مثالی را لباس تشبیه پوشانده، به نمونه مشابه و محسوس آنها که معمولاً داستان، قصه یا حکایتی است، تبدیل کنند. خود افلاطون در جمهور برای تشریح ماهیت عالم مثالی خود از یک تمثیل استفاده کرده است؛ او در کتاب هفتم جمهور برای تشریح ماهیت جهان مثالی از تمثیل "غار" استفاده می‌کند که یکی از معروفترین تمثیلهای اوست:

"چنین تصور کن که مردمانی در یک مسکن زیر زمینی شبیه به غار مقیمند که مدخل آن در سراسر جبهه غار رو به روشنایی است. این مردم از آغاز طفولیت در این مکان بوده‌اند و پا و گردن آنان با زنجیر بسته شده، به طوری که از جای خود حرکت نمی‌توانند کرد... پشت سر آنها نور آتشی که برفراز یک بلندی روشن شده از دور می‌درخشد، میان آتش و زندانیان جاده مرتفعی هست... مثل آنان مثل خود ما است، این‌ها در وضعی که هستند، نه از خود چیزی می‌توانند دید، نه از همسایگان خود مگر سایه‌هایی که بر اثر نور آتش بر روی آن قسمت غار که برابر چشم آنانست، نقش می‌بندند." (افلاطون، ۱۳۸۳: ۳۹۶-۳۹۵)

در ادبیات غرب بین نمادگرایی و جهان بینی ایده آلیستی که با افلاطون و اعتقاد او به جهان مثالی آغاز شده است، نیز این ارتباط را تبیین کرده‌اند؛ در دوره رمانتیسم که نسبت به خردگرایی عصر کلاسیسم و تأکید آن بر جنبه‌های تعلیمی و وجوب اخلاقی هنر و پیروی کورکورانه از سنتهای ادبی نوعی عصیان به وجود آمده بود، گریز از تنگناهای کور واقعیت مادی، زمینه‌های تبلور این ایده آلیسم را فراهم تر کرد. از جمله منتقدان عصر رمانتیسم، شلی که در کتاب دفاعی از شعر خود، شعر را تصویر محض حیات می‌دانست که به صورت حقیقت جاودانه خود بیان شده است. گویا شعر، مثل افلاطونی اشیاء و مفاهیم را مجسم می‌کند، در حالی که منشأ زیبایی و اعجاب آن

ناشناخته می‌ماند (دیجز، ۱۳۶۶: ۱۹۳) او شاعر را به عنوان راوی الهام یافته‌ای ترسیم می‌کند که لحظات تماس خود را با جهان آرمانی (جهانی مشابه عالم مثالی افلاطون) به قید کلمات در می‌آورد. (ر.ک: همان، ۲۰۵-۲۰۴) این اعتقاد به حلول معقولات فراحسی و ناخودآگاهانه در کالبد مثالی هنر، در فلسفه رمانتیسم به بهترین وجه، خود را نشان داده است؛ از فلاسفه این عصر بدون شک، بیشترین اهمیت متوجه هگل^۱ است. هگل جوهر هنر را امر معقولی می‌دانست که در وجه محسوس حلول کرده است تا این امر معقول را محسوس کند و از این رو در عالم هنر آن چه عام و کلی است به صورت خاص و جزئی در می‌آید و بدین گونه «تصور» (Idea) و «قالب» (Form) با هم یگانه می‌شوند (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۶۷۶، تیلور^۲، ۱۹۷۷: ۴۷۳، کامینسکی^۳، ۱۹۷۰: ۱۶۹) پژوهشگران در مورد سمبولیسم نیز معتقدند که این مکتب، از نظر فکری، بیشتر تحت تأثیر فلسفه ایده آلیسم بود که از متافیزیک الهام می‌گرفت (جاکوب^۴، ۱۹۵۴: ۲، سویفت^۵، ۲۰۰۶: ۵۲) و در تقابل و حتی عصیان نسبت به فلسفه "تحقیقی"^۶ (و ادبیات رئالیستی و ناتورالیستی) به وجود آمده بود که فقط بر "واقعیت" متکی بود. (سید حسینی، ۱۳۸۱: ۲۱۵) در ورای نمادگرایی ادبی در غرب، همیشه ردپای نوعی ایده آلیسم افلاطونی مشهود بوده که محتوی است بر "اندیشه‌هایی که حقیقت محسوسات را نمی‌پذیرد و فقط به تصویر نمادین از حقایق ایده آلی دور از جهان محسوس اعتقاد دارد. (مندور، بی‌تا: ۱۰۸)

چنین دیدگاهی نیز در گرایش عرفانی ایرانی- از جمله مولوی- به تمثیل بی تأثیر نبوده است. تمثیل پرکاربردترین شیوه روایی در رسائل و منظومه‌های عرفانی فارسی بوده است که بی‌شک باید ارتباط بین جهان بینی و ادبیات را در گسترش دامنه کاربرد آن مورد توجه قرار داد. مولانا بی‌پرده‌ترین تشریح را از نظام فلسفی تمثیل در فیه مافیه بیان کرده است. او در یکی از مقالاتش که آن را می‌توان "مقاله‌ای در باب تمثیل" دانست، به تفصیل به این موضوع پرداخته است؛ مولانا در این مقاله، "مثال" (تمثیل) را

^۱ Hegel

^۲ Taylor

^۳ Kaminsky

^۴ Jacob

^۵ Swift

^۶ Positivism

از "مثل" (تشبیه) جدا می‌کند و برای اثبات صدور ماهیتی مجرد در مثال ملموس آن - که عصاره فلسفه تمثیلی اوست - از استدلالی تشبیهی یاری می‌جوید:

"هرچه گویم مثال است مثل نیست. مثال دیگرست و مثل دیگر [۷]. حق تعالی نور خویشتن را به مصباح تشبیه کرده است جهت مثال، و وجود اولیا را به زجاجه، این جهت مثال است. نور او در کون نگنجد در زجاجه و مصباح کی گنجد؟"

(مولوی، ۱۳۳۰: ۱۶۵)

در ادامه، همان گونه که افلاطون جهان را سایه ای از عالم مثلی می‌دانست، مولوی نیز این اشراق انوار معنی را از افق درک مادی آدمی، در قالب "مثال"، چون انعکاس تصویر کسی در آینه می‌داند: "... هم‌چنان که نقش خود را در آینه یابی، و معهدا نقش تو در آینه نیست...". (همان، ۱۶۶)

و همچون نوافلاطونیان که مراتب خلقت را ناشی از صدور معقولات در محسوسات می‌دانستند، مولانا نیز ساختار محتوایی و کارکرد تمثیل را مبتنی بر اصل صدور معقول در محسوس می‌داند:

"چیزهایی که آن نامعقول نماید چون آن سخن را مثال گویند معقول گردد، و چون معقول گردد محسوس شود." (همان) او برای این برهان شواهدی نقل می‌کند که همه در تأیید قرائت او از تمثیل هستند و بیانگر این نکته که آنچه او به عنوان یک شاعر - معلم از تمثیل طلب می‌کرده، این بوده است که مجردات و آنچه در وصف نمی‌گنجد را تجسم و تجسد بخشیده، به مخاطب که نقش مرید و طالب و فراگیرنده را دارد، این توانایی را ببخشد تا به یاری تمثیل از لفظ به معنی و از سایه افکننده در آینه (محسوس) به لطافت صاحب صورت (معقول) برسد:

"پس اگر کسی این مثال را خدمت کند و بر سر رشته رسد جمله احوال آن عالم در این دنیا مشاهده کند و... بر او مکشوف شود تا بداند که در قدرت حق همه می‌گنجد."

(همان، ۱۶۷)

و پس از ذکر شواهد بسیاری چنین نتیجه می‌گیرد که: "... پس معلوم شد که نامعقول به مثال معقول گردد، و مثال به مثل نماند. هم‌چنان که عارف گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم را خزان می‌گوید. چه ماند خوشی به بهار یا غم به خزان از روی صورت؟" (همان)

مولانا در مثنوی نیز چنین تعریفی را از ماهیت تمثیل ارائه داده است:

"فرق و اشکالات آید زین مقال ز آن که نبود مثل، این باشد مثال
فرق‌ها بی حد بود از شخص شیر تا به شخص آدمی زاد دلیر
لیک در وقت مثال ای خوش نظر اتحاد از روی جان بازی نگر
کآن دلیر آخر «مثال» شیر بود نیست «مثل» شیر در جمله حدود
متحد، نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم من تو را

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۴-۴۲۰/۴۲۸)

مولانا مثال را تنها وسیله برای درک مفاهیم مجرد می‌داند:

"هیچ ماهیات اوصاف کمال کس نداند جز به آثار مثال"

(۳/۱۶۸/۳۶۳۸)

او تمثیل را آینه‌ای برای تالووی حق می‌داند و در کثرت حکایات، سایه‌ای از وحدت را به لفظ در می‌آورد؛ از همین رو، مرام نامه فکری و عرفانی خود را در قالبی تمثیلی گنجانده است.

کهن‌الگوهای یونگ: بازخوانی انسان شناختی از نظریه صورتهای مثالی

کارل گوستاو یونگ^۱ (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، در ابتدا از شاگردان فروید بود که بعدها به نقد آراء او پرداخت. مهم‌ترین نظریه یونگ، درباره ماهیت ناخودآگاه بشر بود. او ضمیر ناخودآگاه را که اول بار فروید مطرح کرده بود، به دو قسم "ناخودآگاه فردی"^۲ و "ناخودآگاه جمعی"^۳ تقسیم کرد؛ او در مورد روان جمعی انسان معتقد بود که زیر سطح آگاهی، "لایه عمیق‌تر دیگری هم وجود دارد که کلی و جمعی و غیر شخصی است و در همه آدمیان مشترک است. محتویات این لایه خاص شخصی نیست و روان مشترکی از نوع ورا- شخصی است که درونمایه‌ها و محتویاتش در طول عمر شخصی به دست نیامده است." (مورنو، ۱۳۷۶: ۶، راس، ۱۳۷۵: ۹۸) یونگ معتقد است که آدمی با این سرمایه که چکیده و عصاره تجارب نسل‌های بی‌شمار گذشته است، چشم به جهان می‌گشاید.

^۱ Carl Gustav Jung

^۲ Personal unconscious

^۳ The collective unconscious

یونگ این تجارب را که ناخودآگاه همگانی ما از آن تشکیل یافته است، "آرکی تایپ"^۱ خوانده است (سیاسی، ۱۳۶۷: ۷۵). آرکی تایپ را در فارسی به کهن الگو، کهن نمونه، نمونه ازل و صورت مثالی یا ازل ترجمه کردند. این کهن الگوها، مضامین، تصاویر یا الگوهای تکرار شونده‌ای هستند که مفاهیم یکسانی را برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگهای متفاوت القاء می‌کنند و مورثی‌اند که از اعصار پیش از تاریخ و دوره‌های پیش تمدنی در "حافظه نژادی"^۲ انسان ذخیره شده، همان نقشی را در هستی او ایفا می‌کنند، که برخی از غرایز در گونه‌های جانوری برعهده دارند و نوعی "پیش آگاهی" و "هدایت‌گریزی" را به او می‌بخشند؛ یعنی بی‌آنکه آگاهانه دریافت شوند، تأثیراتی را بر ذهن فردی و جمعی بشر بر جای می‌گذارند و مفاهیمی تغییرناپذیر را، به صورتهای مختلفی در بسترهای فرهنگی و فرآورده‌های ذهنی اقوام تکرار کرده، بار معنایی ثابتی را در صورت متفاوت نمادینه می‌کنند. (یونگ، ۱۹۵۸: ۳۵۷ و ۱۹۲۳: ۲۳۶)

این نمادها و مفاهیم کهن ذهنی اگر چه بقایای حافظه شخصی نیست، اما به طور مشخص از مغز انسان نشأت می‌گیرد و خاصیت موروثی دارد و در عین حال، از لحاظ ساختاری، ویژگی "ابداعی"^۳ دارد، یعنی انگیزه‌ها و تمایلات ناشناخته و شدید را در ذهن فردی یا جمعی انسان بیدار می‌کند و می‌تواند از انگیزه‌های مهم گرایش انسان به شعر و هنر، دین، جادو، کیمیا و عرفان باشد. یونگ معتقد است، محتویات ناخودآگاه جمعی که در بافتهای مغز هر انسانی پنهان است و خود را به صورت "رؤیای خلاق"^۴ در خواب و بیداری- آشکار می‌کند و مقوله‌ای "ماورای ناخودآگاه فردی"^۴ است، نزد انسان خلاق، به صورت رؤیاهای هنرمند و الهام و وحی اندیشمند و تجارب عارفانه آشکار می‌شود. (یونگ، ۱۹۶۴: ۱۰) به باور وی، مهمترین عمل ناخودآگاه، مسؤولیت آفرینش و ابتکار رمز و تمثیل و نشانه است (همان، ۱۹). این همان نظریه‌ای است که ارنست کاسیرر^۵، تحت عنوان "فلسفه سمبولیک"^۶ از آن یاد کرده است. کاسیرر بر این

^۱ Archetype

^۲ racial memory

^۳ creative

^۴ supra-personal unconscious

^۵ Ernest Cassirer

^۶ the philosophy of symbolic forms

باور بود، ذهن انسان، علاوه بر "سیستم گیرنده"^۱ و "سیستم پاسخ دهنده"^۲ که در همه موجودات ارگانیک موجود است، دارای سیستم پیچیده و منحصر به فردی است که از آن، تحت عنوان "سیستم سمبولیک" یاد می‌کند و صور نمادین حاصل از کنش و واکنش این عالم انسانی و عالم اشیاء را در خزانه ناخودآگاه ذخیره می‌کند؛ البته صورتهایی که در این ساختار پدید می‌آید، مطابق با داده‌های هیچ یک از دو جهان بیرون و درون نیست، بلکه از تعامل بین ماده و معنا و در بوتۀ "خیال آفرینش گر"^۳ به تشکیل رمز و تمثیل و اسطوره می‌انجامد. (کاسیرر، ۱۹۷۷: ۲۳-۲۰) تأثیر این مفاهیم ناخودآگاه بر خودآگاه بشری و انتقال نمادینه این کهن نمونه‌ها، از سرچشمه‌های رمزگرایی ادبی به شمار می‌رود. از همین رو، کاسیرر، انسان را "موجودی نمادساز" می‌داند و یونگ از "قدرت تصویرساز روان آدمی" سخن می‌گوید. (مورنو، ۱۳۷۶: ۴۷)

یونگ آفرینش و ابتکار هنری را به دو نوع ابتکار روان شناسانه^۴ و ابتکار نظری و الهامی^۵ تقسیم کرده است و اصالت را به همین خلاقیت الهامی و ناخودآگاهانه می‌دهد که به خلق آثار نمادین و تمثیلی می‌انجامد. (یونگ، ۲۰۰۱: ۱۶۲ و احمد، ۱۳۷۸: ۱۶) در مورد نمونه‌های برتر موجود در ناخودآگاه جمعی یونگ این نظر ارائه شده است که این نمونه‌های کهن، می‌تواند تفسیر جدیدی از مُثل افلاطون باشد که به عنوان امری جداگانه قبل از همه پدیده‌ها وجود داشته است. (یونگ، ۱۹۵۹: ۷۹-۷۵) در روان شناسی یونگ، برای بسیاری از رفتارها، تفکرات، آرمانها، جهان بینی و حرکت‌های فردی و جمعی بشر، نمونه‌ای کهن و ناملموس در ناخودآگاه جمعی موجود است که مثل صورتهای مثالی ماهیت "ذهنی"^۶ دارد و او را بی آن که بداند، به سوی خاصی هدایت می‌کند و رفتارها و تفکرات ویژه‌ای که در ضمیر ناخودآگاه او بالقوه وجود دارد، در عمل، به فعلیت رسانده، بدان ماهیت "عینی"^۷ می‌بخشد. جریان صدور کهن الگوها نیز از تاریکی

¹.receptor

².effector

³.Creative fantasy

⁴.Psychological

⁵.Visionary

⁶.Subjective

⁷.Objective

ناخودآگاه جمعی به ناخودآگاه فردی و تأثیر ملموس و محسوس آنها در روشنای خودآگاه و نمادینه شدن آنها در شعر و هنر و تمثیل نیز مشابه سیر فروهرها از فروهر اهورامزدا تا "روان" موجودات گیتی، و مراتب صدور حقیقت در عالم مثالی، از لاهوت تا ناسوت و از عقول تا نفوس و افلاک و ملایک و عناصر است که همه با روندی سلسله مراتبی از "وحدت" به سوی "کثرت" میل می‌کنند (از کهن الگو به سوی نمادها)؛ اگر چه در این نظریه، برای هر چیز نمونه‌ای جداگانه در عالمی برتر خلق نشده است و تصورات متافیزیک فلاسفه و عرفا، جنبه‌ای کاملاً علمی و تجربی به خود گرفته است. بر این مبنای، در دنیای پیچیده ذهن و روان انسان، کهن الگوهایی توصیف شده‌اند که نمونه برتر و مثالی خیلی از ابداعات، رفتارها و حتی اشیایی است که امکان دارد، به وسیله انسان به وجود آیند و می‌توان گفت، ناخودآگاه جمعی یونگ، تأویل درونی و انسان‌گرایانه جهان مثالی زرتشت و افلاطون و اعیان ثابتۀ عرفا و تفسیر علمی این فلسفۀ کهن است.

نتیجه

اعتقاد به وجود جهان مثالی - تفکری که اصالت را به محتوا و معقول و نه صورت و محسوس می‌دهد - ریشه در باورهای ایران باستان دارد و با فلسفۀ الهی افلاطونی و نوافلاطونی عجین شده، در حکمت اشراقی و تصوف اسلامی نیز جلوه‌های بسیاری یافته است. این تفکر که با روان‌شناسی تحلیلی یونگ قابل تفسیر علمی است، با شکل خاصی از بیان ادبی که گرایش به تمثیل و نماد را در پی دارد، عجین شده است. در جهان بینی مولانا نیز این نگاه قابل مشاهده است. مولانا قراءت عرفانی خاص خود را از این تفکر کهن و شناخته شده دارد؛ او زمین را آینه‌ای در برابر آسمان می‌داند و هرچه در آن است، به عکسی از اصل خود در عالم بالا تفسیر می‌کند. در این میان، او در بین همه صور مثالی و اعیان ثابتۀ، فقط صورت حق را جستجو می‌کند و همه چیز را جلوه‌هایی از صدور وجود یگانه‌ای می‌داند که صور متعدد یافته است. اندیشه‌ای که در آثار او چون مثنوی و فیه مافیه بیان شده است و به ویژه، مثنوی او را که اثری تمثیلی است، می‌توان بازتابی از همین جهان بینی دانست که داستان و حکایت را محملی

ناسوتی و کالبدینه برای تبلور حقیقت لاهوتی معنا می‌داند؛ حقیقتی که از عالم وحدت می‌جوشد و تنها نموده‌های متکثر به خود گرفته است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- چهار گوهر دیگر عبارت بودند از: اهو (ahu): جان حیات، دئنا (daena): دین با "وجدان"، بئوذ (beozza) یا "بوی": نیروی دریا بنده و حسی و اوروان (urvan): روان یا روح.
- ۲- شاید از این قولها، "برگزیدن" بیش از دیگر معانی، با هویت جهان فروشی در ارتباط باشد؛ جهانی که پیش از جهان مادی پدید آمده است و فروهر هر موجود، پیش از خلق جسمانی او، "برگزیده" شده است.
- ۳- سیزدهمین یشت از یشت‌های بیست و یک گانه اوستا که به ستایش و بزرگداشت فروشی‌ها اختصاص دارد.
- ۴- از وندادید نیز (فرگرد ۸، بند ۳۱) در توصیف گناهکار چنین می‌آید "اوست که در همه هستی خویش همسان دیو است. اوست که پیش از مرگ، همسان دیو است و پس از مرگ یکی از دیوان ناپیدا می‌شود."
- ۵- ر.ک: ۵/۳۴/۵۹۵ و ۱۶۹/۳۶۵۳ و ۴-۳/۹۶/۲۰۰۳، ۱۳۷/۳۰۳۳ و ۵۵-۵۲/۱۰۵۳ و ۴۱/۷۶۶ و ۲/۱۶/۱۶۹.
- ۶- ر.ک: ۶۳-۶۱/۱۶۶/۳۶۵۴ و ۲۴-۲۱/۱۶۳/۱۵۲۰ و ۲۲۹-۲۱۴۰/۳۱۴۰-۶.
- ۷- این موضوع، اهمیت بسیاری در نظرگاه مولانا به تمثیل داشته است و در دیگر مقالات نیز چنین مطلبی را تکرار کرده، بر آن تأکید داشته است: "مثل دیگرست و مثال دیگر، هرچند که عقل آن چیز را به جهد ادراک نکند، اما عقل جهد خود را کی رها کند و اگر (عقل) جهد خود را رها کند، آن عقل نباشد" (مولوی، ۱۳۳۰: ۳۶)

فهرست منابع

- ۱- احمد، عبدالفتاح محمد، ۱۳۷۸، شیوة اسطوره‌ای در تفسیر شعر جاهلی، ترجمه نجمه رجایی، دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۲- افلاطون، ۱۳۸۳، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۳- اوستا، ۱۳۸۴، گزارش و پژوهش، جلیل دوستخواه، ۲ جلد، مروارید، تهران، چاپ نهم.
- ۴- بهار، مهرداد، ۱۳۶۲، پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست)، تهران، توس.
- ۵- جرجانی، شیخ عبدالقاهر، ۱۳۶۸، دلائل الاعجاز فی القرآن (ترجمه فارسی)، ترجمه و تحشیه: سید محمد رادمش، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ۶- دوشن گیمین، ژ، ۱۳۵۰، زرتشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.

- ۷- دیچز، دیوید، ۱۳۶۶، شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه محمد تقی صدقیانی و غلامحسین یوسفی، تهران، علمی.
- ۸- راس، آلن. ا.، ۱۳۷۵، روان‌شناسی شخصیت، ترجمه سیاوش جمالفرد، تهران، روان، چاپ دوم.
- ۹- رضی، هاشم، ۱۳۴۴، زرتشت و تعالیم او، تهران، بی‌جا.
- ۱۰- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۲، نقد ادبی، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم، ۲ ج.
- ۱۱- سیاسی، علی‌اکبر، ۱۳۶۷، نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۱۲- سید حسینی، رضا، ۱۳۸۱، مکتبهای ادبی، ۲ ج، چاپ یازدهم (ج ۲) و دوازدهم (ج ۱)، تهران، نگاه، ۲ ج.
- ۱۳- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۲۶، اساس الاقتباس، به تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران.
- ۱۴- عنایت، حمید، ۱۳۵۶، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۵- فره‌وشی، بهرام، ۱۳۵۵، جهان فروری، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، دفتر اول.
- ۱۷- مندور، محمد، الأدب و مذاهبه، قاهره، دارالنهضة مصر للطبع و النشر، بی‌تا.
- ۱۸- مورنو، آنتونیو، ۱۳۷۶، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، مرکز.
- ۱۹- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۳۰، فیه مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، دانشگاه تهران.
- ۲۰- _____، _____، ۱۳۷۹، مثنوی معنوی، مقدمه و تصحیح: محمد استعلامی، تهران، سخن، چاپ ششم.
- ۲۱- مهر، فرهنگ، ۱۳۸۱، دیدی نواز دینی کهن (فلسفه زرتشت)، ۴ ج، تهران، جامی.
- ۲۲- همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۲، مولوی نامه (مولوی نامه)، ۵ ج، تهران، آگاه.
23. Cassirer, Ernst: *The Philosophy of Symbolic Forms*, Edition: 2, Yale University Press, 1977.
24. Catlin, George: *A History of Political Philosophers*, George Allen and Unwin, London, 1950.
25. Jacob, Henriette Eugénie s': *Idealism and realism: a study of sepulchral symbolism*, E.J. Brill, 1954.
26. Jung, Carl Gustav, William Stanley Dell, and Cary F. Baynes: *Modern man in search of a soul*, Routledge, 2001.
27. _____, _____, Violet S. De Laszlo: *Psyche and Symbol: A Selection from the Writings of C. G. Jung*, Doubleday, 1958.
28. _____, _____, *Psychological types; or the psychology of individuation*, Pantheon Books, 1923.
29. _____, _____: *the Archetypes and the Collective Unconscious*, Trans, by: R. F. C. Hull, New York, Pantheon Books, 1959.
30. _____, _____: *The Role of the Unconscious, Collective works*, Trans, by: R. F. C. Hull, & Kegan Poul, London, 1964.
31. Kaminsky, Jack: *Hegel on art: an interpretation of Hegel's aesthetics*, State University of New York, 1970.
32. Shaw, Harry: *a Dictionary of Literary Terms*, New York, 1972.
33. Swift, Simon: *Romanticism, literature and philosophy: expressive rationality in Rousseau, Kant, Wollstonecraft and contemporary theory*, Continuum, 2006.
34. Taylor, Charles: *Hegel*, Cambridge University Press, 1977.