

بررسی سمبل‌های حیوان‌گونی روح در حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء عطار

علیرضا اسدی* - فاطمه چراغی‌زادگان**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام - دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه ایلام

چکیده

در آثار عرفانی متأخر ردپایی از حیوان‌گونی روح دیده می‌شود هرچند قدمت این باورها به ادوار بدوی حیات انسان می‌رسد. یونگ در آثار خویش که برآمده از تحقیق در اساطیر ملل گوناگون و پژوهش‌های مردم‌شناختی وسیع در آیین اقوام بدوی و شبه بدوی است، به معرفی برخی از نمادهای حیوانی پر تکرار در این فرهنگ‌ها می‌پردازد. در این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی بر مبنای تحلیل‌های یونگ به بازخوانی نقش حیوانات در تذکرة‌الاولیاء پرداخته‌ایم. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که در موارد زیادی نقش حیوانات، در حکایات تذکرة‌الاولیاء مبتنی بر باورهای اساطیری حیوان‌گونی روح هستند و اگر روح را به تعبیر روان‌کاوی یونگ، تعبیر قدیمی «خود» و «روان» بگیریم، این حیوانات نقش نمادهای ناخودآگاه و مراحل تکامل روان را بر عهده دارند. چنان‌که گاه سمبل خود یا روح متعالی عارف هستند، او را حمایت و حفاظت می‌کنند، با او سخن می‌گویند، شناختی برتر از وی دارند و به او معرفتی فراعقلی می‌بخشند؛ گاه نیز مقام عارف را به عنوان رئیس قبیله و صاحب توت‌م، نشان می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: نماد، کهن‌الگو، یونگ، تذکرة‌الاولیاء، عطار.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۷/۲۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰

*Email: a.asadi@ilam.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: f.cheraghizadehgan@gmail.com

مقدمه

از دیدگاه یونگ ناخودآگاه شامل دو لایه است: لایه فردی و لایه جمعی. لایه فردی شامل مضامین دوران کودکی است، اما لایه جمعی شامل زمان پیش از کودکی؛ یعنی مضامین بازمانده حیات اجدادی است که در ناخودآگاه جمعی ما پنهان هستند و در زمان خواب و مکاشفه نمایان می‌شوند. «ناخودآگاه فردی و جمعی مانند قطره و دریاست، هر دو از یک جنس است، اما قطره، خرد و عاجز است و دریا، عظیم و توانگر.» (پشت‌دار و عباسپور خرمالو ۱۳۸۸: ۶) یونگ معتقد است که خاطرات و حوادث در ضمیر فرد نخورده است و در حالت خواب‌گونه فرو رفته است و در زمان‌های مشخصی از ناخودآگاه جمعی سر بر می‌آورند: «عرصه‌هایی از زندگی آدمی که خالی از نیروهای اراده و عقل و آگاهی است، بهترین جولانگاه ضمیر ناخودآگاه است.» (مشتاق مهر و دستمالچی ۱۳۸۸: ۱) یکی از امتیازات مکتب یونگ این است که او توجه وافری به اساطیر و کهن‌الگوها دارد.

کهن‌الگو نامی است که یونگ از طریق آن، محتویات ضمیر ناخودآگاه جمعی - ضمیری که در بین همه آدمیان مشترک است - را شرح و توصیف می‌کند. البته یونگ برای بیان این مفهوم از واژه‌های دیگری مثل صورت مثالی، تصاویر ازلی و ... نیز بهره می‌گیرد. یونگ معتقد است محتویات کهن‌الگوها خود را به صورت اسطوره‌ها متجلی می‌کنند. به دنبال همین توجه یونگ به کهن‌الگوها و اساطیر، نوع دیگری از نقد در میان روان‌شناسان و منتقدان رواج پیدا کرد به نام نقد کهن‌الگویی یا نقد اسطوره‌ای.

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونی روح در حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء.../ ۱۵
ناخودآگاه جمعی تقریباً از زمانی که شناخته شده، به ایده کهن‌الگوهای
مذهبی و عرفانی مرتبط شده و از میان سمبل‌های مرتبط با مذهب و مراسم آیینی
می‌گذرد.

تذکرة‌الاولیاء شامل مضامین و محتوای عرفانی است که به شرح حال عرفا و
مشایخ صوفیه می‌پردازد. درباره هر عارف حکایاتی بیان می‌کند که علاوه بر
نمادشناسی عرفانی از دیدگاه سمبل‌شناسی نیز قابل بررسی و تحلیل است. نگاه
ما در این پژوهش مبتنی بر نشانه‌شناسی نمادهای عرفانی بر مبنای سمبل
ناخودآگاهی یونگ، و دربردارنده هر دو نوع نقد (روان‌کاوی و کهن‌الگویی)
است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

مطالعات طولانی و عمیق کارل گوستاو یونگ در آیین‌ها و اسطوره‌های اقوام
مختلف، او را به این نتیجه بسیار با اهمیت رساند که آیین‌ها و مناسک ملل
گونگون در طول تاریخ، از قدیمی‌ترین زمان‌ها تا کنون، حاوی سمبل‌های
مشترکی هستند که ریشه در روان جمعی همه انسان‌ها دارند. البته طبیعی است که
این سمبل‌ها در نواحی و زمان‌های مختلف به شیوه‌های بعضاً متفاوت بازنمایی
شده‌اند. عرفان ایرانی - اسلامی ریشه در آیین‌های کهن ایرانی و غیرایرانی دارد.
مطالعه این باور کهن، دیرپا و اثرگذار بر اندیشه و زیست ایرانی، از منظر
سمبل‌شناسی یونگ، می‌تواند حقایق مهمی را درباره ریشه‌های معرفت عرفانی
آشکار کند. این پژوهش می‌کوشد با تطبیق برخی سمبل‌های یونگ با متن
تذکرة‌الاولیاء گامی در بازشناسی عرفان از منظر آراء یونگ و به‌ویژه آراء او درباره
سمبل‌های ناخودآگاه بردارد.

سؤال پژوهش

این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که آیا سمبل‌های حیوان‌گونگی روح در نظریه یونگ با حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء عطار قابل تطبیق می‌باشند؟

پیشینه پژوهش

تا کنون تحقیقات زیادی در حوزه ادبیات عرفانی بر اساس نظریه یونگ انجام شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: اسمعیلی پور (۱۳۸۹)، در پایان‌نامه «تحلیل و بازخوانی برخی از غزل‌های شمس بر اساس مکتب روان‌کاوی کارل گوستاو یونگ»، به بازخوانی برخی از غزل‌های شمس بر مبنای آرای یونگ و بررسی برخی از کهن‌الگوهای یونگ از جمله نقاب، سایه، آنیما، آنیموس، پیر خردمند و خود پرداخته است. سجادی‌راد (۱۳۸۷)، در مقاله «نقد روان‌شناختی غزلیات عارفانه سنایی غزنوی بر مبنای روان‌شناسی یونگ»، غزلیات عارفانه سنایی غزنوی را بر اساس نظریات یونگ تحلیل کرده است. در این پژوهش کهن‌الگوهای آنیما و آنیموس، پرسونا، سایه، ایگو، خود، نماد نفس، خورشید، پیر فرزانه، ولادت مجدد و مادر مثالی بررسی شده است. همچنین شواهد شعری هر کدام همراه با مصداق‌هایشان نیز بیان شده است. صاحب‌دل (۱۳۹۵)، در مقاله «مطالعه تطبیقی مسئله رؤیا در روان‌کاوی یونگ و عرفان ابن عربی»، به مقایسه دیدگاه دو متفکر؛ یعنی ابن عربی و یونگ در مورد مسئله رؤیا پرداخته است.

یاوری و وفایی (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی و تحلیل کهن‌الگو و نمادهای فرارونده عرفانی در گلشن‌راز با رویکرد به نظریه روان‌شناختی یونگ»، کهن‌الگوی آفتاب، دریا (آب)، آتش، آیین و سفر را تأویل و تفسیر کرده‌اند.

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونی روح در حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء... / ۱۷
بی‌نظیر و طلیعه‌بخش (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل الگوی اسطوره‌ای -
عرفانی از شخصیت رابعه عدویه با تکیه بر روایت تذکرة‌الاولیاء»، به مرکزیت زن
و الگوی مادر تباری در تحلیل زندگی و شخصیت رابعه عدویه می‌پردازد.
با این حال تا کنون پژوهشی بر اساس سمبل‌شناسی یونگ روی تذکرة‌الاولیاء
عطار صورت نگرفته و پژوهش حاضر از این نظر بی‌سابقه است.

کهن‌الگوهای حیوانی روح

به عقیده یونگ روان را می‌توان کره‌ای انگاشت که «خود» تمامی کره را شکل
می‌دهد و «من» در مرکز آن قرار دارد. می‌توان «خود» را به مثابه راهنمای درونی
و متمایز از شخصیت خودآگاه انگاشت، که تنها از طریق تحلیل خواب‌ها قابل
دسترسی است. (۱۳۷۸: ۲۴۳) در واقع «خود» همان روان فرد است که در صورت
رشد و پرورش یافتن فرد به تکامل درونی می‌رسد: «از همین خود یعنی تمامیت
روانی است که در روند رشد فرد، خودآگاه فردیت یافته «من» تراوش می‌کند.»
(همان: ۱۹۲)

«خود» در نظریه یونگ معادل روح در روایات دینی و مذهبی است. چنان‌که
در متون دینی و عرفانی بیان شده است، هرکس بتواند روح خود را در جهت
سیر الی‌الله بپرورد، به سعادت دست می‌یابد: «موجودی که روح داشته باشد، زنده
است. روح بخش زنده وجود انسان است که قائم به ذات است و به موجودات
زندگی می‌بخشد. به همین لحاظ، خداوند نفس زندگی را در کالبد آدم دمید تا او
بتواند زندگی کند.» (همان ۱۳۹۶: ۳۷) جلوه‌های روانی روح بلافاصله مشخص
می‌نمایند که ماهیتی کهن‌الگویی دارند؛ به عبارت دیگر، پدیده‌ای که آن را روح

می‌نامیم، به وجود تصویر ازلی خودبسنده‌ای وابسته است که در همه جای جهان، در بخش نیمه خودآگاه روان انسان جای می‌گیرد. (یونگ ۱۳۹۶: ۲۵۵)

کهن‌الگوی روح به اشکال و نام‌های مختلف نزد افراد و قبایل بدوی متجلی شده است. بشر ابتدایی روح یا خود درونی‌اش را جزئی جدا نشدنی از جسم می‌دانست:

«در طی قرون، بشر به وجود «خود» از طریق مکاشفه آگاه شده بود. یونانیان آن را «amonddi» یا نگهبان روح درونی انسان می‌نامیدند، مصریان آن را «ab» یا بخشی از روح فرد می‌انگاشتند (که به شکل پرنده‌ای با سر انسان بود). و رومی‌ها آن را به مثابه «Genie» یا همزاد انسان تکریم می‌کردند. و در جوامع بدوی‌تر آن را روح محافظ حلول کرده در حیوان یا بت می‌دانستند. تحقیقات مردم‌شناختی یونگ نشان می‌داد که این مرکز درونی نزد سرخپوستان ناسکاپی که هنوز هم در جنگل‌های لابرادر^(۱) زندگی می‌کنند به شکلی کاملاً ناب بروز می‌کند. این بومیان که از راه شکار روزگار می‌گذرانند در گروه‌هایی بسیار دور از یکدیگر زندگی می‌کنند و هیچ‌گونه آداب و باور و مراسم مذهبی جمعی ندارند. و بنابراین، هر فرد ناسکاپی ناگزیر است تنها به صدهای درونی و الهام‌های ناخودآگاه خود بسنده کند. او آموزگاری ندارد تا باوری را به او بیاموزد. او هیچ مراسم مذهبی، جشن، یا آداب و رسوم ندارد که به آن متکی باشد. در دنیای ساده او روح هر انسان، همراه درونی اوست که آن را «دوست من» یا میستاپتو («انسان بزرگ») می‌نامد. میستاپتو در قلب انسان جای دارد. هرگز نمی‌میرد. و تنها در لحظه مرگ انسان یا کمی پیش از آن از وی جدا می‌شود و در جسم انسان دیگری حلول می‌کند». (یونگ ۱۳۷۸: ۲۴۲)

در بسیاری از باورهای بدوی، خود معمولاً به صورت یک حیوان نمود پیدا می‌کند و طبیعت غریزی ما و پیوند آن با محیط را نمادین می‌کند. (درست از همین روست که در اسطوره‌ها و افسانه‌های پریان با بی‌شمار حیوانات یاری‌دهنده برخورد می‌کنیم). رابطه خود با طبیعت پیرامون و حتی کیهان، احتمالاً

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونه‌ی روح در حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء... / ۱۹

از این ناشی می‌شود که اتم اصلی روان ما به نحوی در بافت دنیای درونی و بیرونی مشارکت دارد. و تمامی نمودهای عالی زندگی به گونه‌ای با تداوم زمان - مکان هماهنگ هستند. یک جانورشناس نامی گفته: درون هر حیوان به فراخی بر جهان بیرونی پرتو می‌افکند و به مکان و زمان جنبه‌ی روانی می‌دهد. (یونگ ۱۳۷۸: ۳۱۰) حیوانات نمادی از تجلی روح هستند که به شکل بیرونی مجسم می‌شوند: «حیوان کاملاً در حیطه‌ی ناخودآگاه قرار می‌گیرد، و همیشه نماد حوزه‌ی روانی انسانی است که در تاریکی زندگی جسمانی و غریزی گرفتار شده است.» (یونگ ۱۳۹۶: ۲۹۳) نماد حیوان، نشانگر عنصر مافوق انسانی یعنی مافوق فردی است؛ زیرا محتواها و مضامین ضمیر ناخودآگاه جمعی نه تنها از رسوبات کنش‌های نسل‌های گذشته انسانی است، بلکه رسوبات کنش‌هایی نیز است که بر خانواده‌های اجداد انسان اثر گذاشته است. (یونگ ۱۳۸۵: ۱۳۵)

طبق نظریه‌ی یونگ، حیواناتی که در قصه‌ها و افسانه‌های پریان بارها و بارها با آنان روبه‌رو می‌شویم، بازتابی از بن‌مایه و کهن‌الگوی حیوانی روح هستند «آنها مثل انسان رفتار می‌نمایند، به زبان انسان‌ها صحبت می‌کنند، و دانایی و خردمندی آنان فراتر از انسان است. در چنین شرایطی می‌توانیم بگوییم که کهن‌الگوی روح، از طریق قالبی حیوانی توصیف شده است.» (یونگ ۱۳۹۶: ۲۷۴) کهن‌الگوی حیوان‌گونه‌ی روح به شکل حیوانات مختلفی متجلی می‌شود:

«دسته‌ای از حیوانات خاصی هستند که هم می‌توانند در آب زندگی کنند و هم در خشکی. این یکی از ویژگی‌های حیوان به عنوان نماد تعالی‌ست و این مخلوقات مجازاً بیرون آمده از دل زمین مادری، تظاهر نمادین ناخودآگاه جمعی هستند. آنها نوعی پیام خاص زمینی را به خودآگاه می‌آورند. از جمله نمادهای تعالی اعماق روح، می‌توان از جوندگان، سوسمارها، مارها و گاهی اوقات هم ماهی‌ها نام برد. مخلوقاتی که نمایانگر شیوه‌های گوناگون زندگی آبی، بیابانی و زمینی هستند. مرغابی وحشی یا قو هم نمونه‌های دیگر از این دست حیوانات هستند. شاید مار رایج‌ترین نماد تعالی در رؤیا باشد. مار نماد مدسین^(۲) خدای

شفابخش رومی‌هاست و هنوز همچنان نشانهٔ حرفهٔ پزشکی باقی مانده است. این نماد در اصل یک مار غیرسمی درختی‌ست و پیچشش به دور عصای خدای شفادهنده گویای گونه‌ای میانجی‌گری بین زمین و آسمان است، اما نماد مهم‌تر و رایج‌تر تعالی زمینی دو مار به هم پیچیده است. همان مارهای مشهوری که نزد هندوها ناگا نامیده می‌شوند و بر روی عصای هرمس رب‌النوع یونانیان نیز دیده می‌شوند. در دوران باستان به نیم‌تنهٔ هرمس که بر فراز ستونی سنگی قرار دارد برمی‌خوریم. که در یک سوی آن دو مار درهم پیچیده به چشم می‌خورد. هرمس در آغاز در مصر رب‌النوع توت بود که سری شبیه لک‌لک داشت و بنابراین، به منزلهٔ پرنده نماد اصلی تعالی انگاشته می‌شد. در دوران المپی اساطیر یونان یک بار دیگر خصوصیات پرنده به مار که ویژگی زمینی هرمس بود افزوده گردید. بر فراز مارها دو بال بر روی عصا قرار دارد که به معنای عصای بالدار یا کادوسه تبدیل گردید و رب‌النوع با کلاه‌خود و کفش‌هایش، خود به صورت «مرد پرنده» درآمد. در اینجا قدرت کامل تعالی در گذار از خودآگاه زیرزمینی مار به زندگی زمینی و از آنجا با پروازش برای دستیابی به واقعیت فوق بشری یا تعالی فوق شخصی مشاهده می‌شود. چنین نماد مرکبی را می‌توان در جلوه‌های دیگری از جمله اسب بالدار، اژدهای پرنده و سایر موجوداتی دید که در نمودهای هنر کیمیاگری فراوانند.» (یونگ ۱۳۷۸: ۲۳۴-۲۳۱)

کهن‌الگوی حیوان‌گونگی روح به صورت آداب و رسوم توتمی اسرارآمیز و خاصی در قبایل بدوی آفریقا در دوران کنونی نمادین می‌شود.

«در آیین آموزش اسرار مذهبی، در جمعیت‌های سری و یا حتی در نظام پادشاهی این قبایل، حیوانات و رفتن در قالب حیوانات اغلب نقشی مهم ایفا می‌کند. در این‌گونه موارد معمولاً حیواناتی مانند شیر یا پلنگ، سلطان و رئیس هستند. هنوز هم نشانه‌هایی از این رسوم در لقب هایله سیلاسی^۱ (شیر یهودا) امپراتور اتیوپی یا در قالب افتخاری دکتر هاستینگر باندا^۲ (شیر نیاسالند) به چشم می‌خورد.» (همان: ۳۵۸)

1. Haile Selassie

2. Hastings Banda

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونه‌ی روح در حکایت‌های *تذکره‌الاولیاء...* / ۲۱

در این مراسم‌های اسرارآمیز رئیس قبیله، نقشی به مراتب مهم‌تر از سایر افراد قبیله برعهده دارد. در واقع، رئیس قبیله به لحاظ تحولات درونی و آیین‌های اسرارآمیز و مکاشفه ارتباط بهتری با روح حیوانی برقرار می‌کند: «رئیس قبیله بدوی تنها در قالب حیوان نمی‌رود بل هنگامی که در مراسم آیین آموزش اسرار مذهبی در پوست حیوان می‌رود به واقع خود حیوان می‌شود. به بیان روشن روح حیوان می‌شود. در چنین لحظه‌ای او تجسد یا نماینده نیای قبیله و طایفه و بنابراین خود خداست. او نماینده حیوان توت‌م است.» (یونگ ۱۳۷۸: ۳۵۹) در برخی از مناطق علاوه بر رفتن در پوست حیوانات، مراسم دیگری که یادآور کهن‌الگوی حیوانی روح است، برپا می‌شود. در این مراسم فرد غالباً به جای رفتن در پوست حیوانات، نقاب حیوانات را بر چهره می‌زند و این‌گونه در قالب حیوان می‌رود. نقاب حیوانات در هنرهای مردمی بسیاری از کشورهای نوین از جمله سوئیس هم نقش دارند. در ژاپن نقاب‌های مراسم باستانی «نو» که هنوز همچنان اجرا می‌شود بسیار پرمفهوم هستند. «کاربرد نمادین نقاب در حقیقت همان در قالب حیوان اصلی رفتن است، با این تفاوت که ابراز احساسات فرد نقابدار جای خود را به وقار و زیبایی (و یا حرکات دهشتناک) حیوان شیطانی می‌دهد. به زبان روان‌شناسی می‌توان گفت نقاب، فرد نقاب‌زننده را به یک تصویر کهن‌الگو تبدیل می‌کند.» (همانجا)

یونگ در مقدمه *انسان و سمبل‌هایش* یادآوری می‌کند که:

«رابطه‌ای تنگاتنگ و حتی شباهت میان حیوانات اهلی و حیوانات توت‌م («روح جنگلی» آن‌ها) وجود داشته است. و برای تثبیت این ارتباط مراسم ویژه و به خصوص آیین آموزش اسرار برای جوانان وجود داشته است. مرد جوان، مالک «روح حیوانی» خود می‌شد و در همان حال به وسیله ختنه، این «روح حیوانی» را قربانی می‌کرد. و با این فرایند دوگانه او به قبیله توت‌می پذیرفته می‌شد و میان خود و حیوان توت‌م خود ارتباط برقرار می‌کرد و بدین‌سان مرد و (به مفهومی گسترده‌تر) سرانجام موجودی انسانی می‌شد. آفریقایی‌های ساحل شرقی قاره

کسانی را که ختنه نمی‌کردند حیوان می‌انگاشتند؛ زیرا بر این باور بودند که این‌گونه افراد نه روح حیوانی به دست می‌آورند و نه حیوانیت خود را قربانی می‌کنند. به بیانی دیگر چون نه جنبه انسانی و نه جنبه حیوانی روح ختنه نکرده، خودآگاه نشده، پس جنبه حیوانی بر او چیره خواهد شد.» (یونگ ۱۳۷۸: ۳۶۰)

«شمن»^۱ در آیین عرفانی بودا نیز همانند افراد قبایل بدوی با روح حیوانی خود ارتباط می‌یابد و در جهت رسیدن به زندگی روحانی غنی‌تر از او یاری می‌گیرد. چنان‌که یاده می‌گوید:

«شمن به زبان حیوانات سخن می‌گوید و دوست و رئیس آن‌ها می‌شود. برای زندگی مذهبی، نمادسازی و اسطوره‌پردازی حیوانات از اهمیت بسیار برخوردار است؛ در نتیجه، ارتباط با جانوران، سخن گفتن به زبان آن‌ها و دوست و رئیس آن‌ها شدن، همانا اتخاذ یک زندگی روحانی بسیار غنی‌تر از زندگی صرفاً انسانی میرندگان معمولی است. از سویی دیگر، قدر و منزلت جانوران در چشم انسان نخستین بسیار بالاست؛ آن‌ها از رازهای زندگی و طبیعت باخبرند، حتی رازهای عمر طولانی و فناپذیری را می‌شناسند. شمن با پا گذاشتن به عالم حیوانات در رازهایشان سهیم می‌شود و از وفور نعمات زندگی‌شان لذت می‌برد. دوستی با جانوران و دانستن زبانشان، به نشانگان (سندرم) مینوی تعلق دارد. شمن نمی‌تواند جسمش را ترک کند و رهسپار سفر عرفانی شود، مگر از طریق نزدیکی با جانوران به سعادت و خودانگیختگی دست یابد که در وضعیت روزمره زمینی او قابل دسترس نیست. تجربه حیاتی این دوستی با جانوران، او را از شرایط عمومی «هبوط» انسانیت بیرون می‌کشد و ورود دوباره او را به زمان سرآغاز^۲ که در اسطوره‌های بهشت توصیف شده، ممکن می‌گرداند.» (۱۳۸۲: ۶۱-۶۰)

بنا بر نظر یونگ توصیف درست روح زمانی محقق می‌شود که شکل حیوانی آن را در نظر داشته باشیم: «شکل حیوانی، نشان‌دهنده آن است که عوامل و کنش‌های مورد بحث هنوز در قلمرو ماورای انسانی قرار دارند؛ یعنی در سطحی

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونه‌ی روح در حکایت‌های تذکرةالاولیاء.../ ۲۳
ورای خودآگاهی انسان و در نتیجه از طرفی در سطح شیطانی مافوق انسان و از
طرفی دیگر در سطح حیوانی مادون انسان سهم دارند.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۲۷-۱۲۶)
«روح در اصل روحی بوده است در شکل انسانی یا حیوانی - نیرویی فوق
طبیعی^۱ - که از خارج به سراغ انسان می‌آمده است.» (همان: ۱۴۸)

عرفان و نمادهای حیوانی

باورهای عرفانی همچون باورهای اسطوره‌ای اقوام بدوی، پیوند بسیار نزدیکی با طبیعت و موجودات طبیعی دارد؛ زیرا در دسترس‌ترین و معتبرترین منبع خودشناسی برای انسان‌های ابتدایی که در طبیعت می‌زیسته‌اند، خود طبیعت، اعم از گیاهان و جانوران بوده است. چنان‌که می‌دانیم بسیاری از فلاسفه و مردم‌شناسان باورهای عرفانی را ادامه باورهای شهودی بدوی می‌دانند که از نظر ساختار و محتوا، اشتراک زیادی با باورهای مذکور دارند. چنان‌که با نظری اجمالی به باورهای عرفانی می‌توان ریشه‌های مناسک و اسطوره‌های بدوی را - به طور یقین با تغییراتی در نقش و فرم نمادها - در آن‌ها یافت. به همین سبب در عرفان‌های متأخر نیز، به عنوان نمونه‌ای از ادامه کهن‌الگوها، ردپای باورهای توتمی و کهن‌الگوهای گیاهی و جانوری و ارتباط آن‌ها با خودشناسی و روح و تکامل معنوی به چشم می‌خورد. روح حیوانی کهن‌الگویی است که معمولاً توانایی‌های زیادی دارد و در قالب حیوان، راهنمایی روشن برای عارف است. گاهی حیواناتی راهنمای مسیر صوفی می‌شوند و او را در ادامه راه هدایت می‌کنند. گاهی حیوانی الگوی معنوی صوفی می‌شود، به گونه‌ای که عارف از خداوند می‌خواهد او را به شکل آن حیوان در بیاورد. گاه صوفی بر درندگان و

حیوانات وحشی مسلط می‌شود و در انجام اعمال خود از حیوانات کمک می‌گیرد. در واقع، خود یا روح زمانی که به شکل و قالب حیوانی درمی‌آید توانایی بیشتری در هدایت و مدد رسانی به عارف دارد. این حیوانات توانایی‌های خارق‌العاده‌ای دارند. به زبان انسان‌ها سخن می‌گویند؛ زبان انسان را درک می‌کنند؛ احساسات و عواطفشان همانند انسان است؛ اعمال صحیح را از اعمال غلط تشخیص می‌دهند. همه این خویشکامی‌ها و کارهای بسیار زیاد دیگری که یاریگر عارف در ادامه مسیر تعالی است، از کمک‌های روح در قالب حیوانی و جانورگونگی آن است.

در حکایت‌های تذکرة الاولیاء که در این مقاله به عنوان نمونه‌ای از متون عرفانی فارسی انتخاب شده است، کهن‌الگوی حیوان به عنوان جلوه‌های روح با خود در بیشتر مواقع هدایتگر و یاری‌رسان عارف است و در مسیر تعالی او مؤثر است. این شکل از روح برای انسان امروزی و در علوم مختلفی همچون فلسفه، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و دیگر علوم چندان اعتباری ندارد و به راحتی قابل قبول نیست، اما بر مبنای کهن‌الگوها و ارتباط صوفی با ضمیر ناخودآگاه در علم عرفان قابل بیان و تحلیل است.

در ادامه حکایت‌هایی از تذکرة الاولیاء که برخی کهن‌الگوهای حیوانی تعالی روح در آن‌ها بازتاب یافته، به همراه تحلیل‌هایی کوتاه بیان می‌شود:

نمودهای کهن‌الگوی حیوانی در حکایت‌های تذکرة الاولیاء

الف. نمادهای تعالی روح

بنا به گفته یونگ روح مثالی گاه در شکل حیوانی متجلی می‌شود. اینکه روح گاهی در قالب حیوان‌گونگی خود ظاهر می‌شود به دلیل جنبه مافوق انسانی و

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونی روح در حکایت‌های تذکرةالاولیاء.../ ۲۵

ما فوق فردی آن است. نمادهای تعالی اعماق روح در قالب حیوانات مختلف پدیدار می‌شود: مخلوقات که نمایانگر شیوه‌های گوناگون زندگی آبی، بیابانی و زمینی هستند. پرندگان مختلف مانند کبوتر، باز، مرغابی، قو و شیر نمونه‌ای از این حیوانات هستند.

هنگامی که روح در مراسم آیین آموزش اسرار مذهبی در پوست حیوان می‌رود به واقع خود حیوان می‌شود. به بیان روشن، روح حیوان می‌شود. در چنین لحظه‌ای او تجسد یا نماینده‌ی نای قبیله و طایفه و بنابراین خود خداست. او نماینده‌ی حیوان توتم است. (یونگ ۱۳۷۸: ۳۵۹) موتیف تبدیل شدن عارف به پرنده یا حتی تشبیه روح به کبوتر و باز و... که در حکایات متعدد عرفانی دیده می‌شود، می‌تواند مطابق با نظریه یونگ مبنی بر تجسد روح مثالی در اشکال حیوانی باشد. امری که جنبه‌ی استعلایی و بالارونده‌ی روح را نشان می‌دهد. در ذکر جنید بغدادی آمده است:

«و چون جنازه برداشتند، کبوتری سفید بر گوشه‌ی جنازه بنشست؛ هرچند که می‌رانند، نمی‌رفت تا آواز داد که: خود را و مرا رنجه مدارید که چنگ من به مسمار عشق بر گوشه‌ی جنازه دوخته‌اند، من از بهر آن نشسته‌ام. شما رنج مبرید که امروز قالب او نصیب کروییان است که اگر غوغای شما نبودی کالبد او چون باز سفید در هوا با ما پریدی.» (عطار ۱۳۸۴: ۴۰۹) طبق گفته‌ی یونگ: «حیوانات متعالی به زبان انسان‌ها صحبت می‌کنند.» (یونگ ۱۳۹۶: ۲۷۴) صحبت کردن کبوتر سفید در اینجا نشان دهنده‌ی تعالی روح حیوانی است. در ذکر بایزید بسطامی آمده است:

«و یک بار در خلوت بود، بر زفانش [بایزید] برفت که: سُبْحانی ما اَعْظَمَ شَأْنی! چون با خود آمد مریدان با او گفتند که: «چنین کلمه‌یی بر زفان تو برفت.» شیخ گفت: خداتان خصم، بایزیدتان خصم اگر از این جنس کلمه‌یی بگویم مرا پاره‌پاره کنید! پس هر یکی را کاردی بداد که: اگر نیز چنین سخنی آیدم بدین کاردها مرا بکشید. مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت. مریدان قصد کردند

تا بکشندش. خانه از بایزید انباشته بود. اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند، و هر یکی کاردی می‌زدند، چنان کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آب زند؛ هیچ زخم کارگر نمی‌آمد. چون ساعتی چند برآمد، آن صورت خرد می‌شد، بایزید پدید آمد چون صعوه‌یی خرد در محراب نشسته؛ اصحاب درآمدند و حال بگفتند. شیخ گفت: بایزید این است که می‌بینید، آن بایزید نبود.» (عطار ۱۳۸۴:

۱۵۰-۱۴۹)

در آیین بودایی، شمن دارای قدرت‌های خارق‌العاده‌ای است از جمله اینکه به شکل جادویی، خودش را به جانوری تبدیل کند. (الیاده ۱۳۹۳: ۱۳۲) در آیین شمنی یکی از مراحل رازآموزی و تشرّف تبدیل‌شدن به نوعی جانور است. (الیاده ۱۳۹۷:

۲۵۴)

شیر نیز از نمادهای مهم تجسد روح در متون عرفانی و حتی مذهبی است. در برخی تمثال‌ها که از اولیاء و قدیسان وجود دارد:

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

۶۶۳) در فرهنگ نمادها به شیر اشاره شده است. مقابر مسیحیان با شیر تزیین می‌شد؛ زیرا شیر را نماد رستاخیز و معاد می‌دانستند. (شوالیه ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۱۶)

تصاویر شیر همراه با اولیاء در نقاشی‌ها و مجسمه‌های شیر سنگی بر گورها همگی می‌توانند به این نماد اشاره داشته باشند. «رفتن در قالب حیوانات اغلب در غالب حیواناتی مانند شیر یا پلنگ است که رئیس و سلطان هستند.» (یونگ ۱۳۷۸:

۳۵۸) در بعضی مراسم آیین تشرّف و رازآموزی در آفریقا، مسئولان اجرای مراسم گاه به نام شیرها خوانده می‌شوند. به عبارت دیگر آنها در جوهره الهی جانور ویژه آیین تشرّف، جذب و حل می‌شوند و بدین ترتیب در وجود او دوباره متولد

می‌شوند. (الیاده ۱۳۹۳: ۱۳۳)

ب. روح یاریگر

بنا به گفته یونگ، نماد حیوان در افسانه‌های پریان بارها به صورت حیواناتی که به انسان کمک می‌کنند، نمایان می‌شود. در حکایت‌های عرفانی، این ارواح یاریگر به اشکال مختلف، همچون ماهی، مار و حتی حیوانات اهلی ظهور می‌یابند. این مخلوقات مجزاً بیرون آمده از دل زمین مادری (یا دریا)، تظاهر نمادین ناخودآگاه جمعی هستند. (یونگ ۱۳۷۸: ۲۳۱)

«و بعضی گویند: مالک دینار در کشتی نشسته بود، چون به میان دریا رسید اهل کشتی گفتند: غله کشتی بیار! گفت: ندارم. چندانش بزدند که هوش از او بیرون رفت. چون به هوش باز آمد، گفتند: غله کشتی بیار! گفت: ندارم. چندانش بزدند که بیهوش شد. چون به هوش باز آمد، دیگر گفتند: غله بیار! گفت: ندارم. گفتند: پایش گیریم و در دریا اندازیم. هرچه در آب ماهی بود، همه سر برآوردند هر یکی دو دینار زر در دهان گرفته. مالک دست فرا کرد و از یک ماهی دو دینار بستد و بدیشان داد. چون کشتیبانان چنین دیدند در پای او افتادند؛ او بر روی آب برفت تا ناپیدا شد، از این سبب نام او مالک دینار آمد.» (عطار ۱۳۸۴: ۴۳)

همچنین در ذکر ابراهیم بن ادهم آمده است:

«نقل است که روزی بر لب دجله نشسته بود و خرقة ژنده خود، پاره می‌دوخت، سوزنش در دریا افتاد. کسی از او پرسید که: ملکی چنان از دست بدادی، چه یافتی؟ اشارت کرد به دریا که: سوزنم باز دهیت! هزار ماهی از دریا برآمد هر یکی سوزنی زرین به دهان گرفته. ابراهیم گفت: سوزن خویش خواهم! ماهیکی ضعیف برآمد، سوزن او به دهان گرفته. گفت: کمترین چیزی که یافتم به ماندن ملک بلخ، این است، دیگرها را تو ندانی.» (همان: ۱۱۲)

در این حکایات نیز عارف را می‌توان نمادی از رئیس یا روحانی یک قبیله دانست که بر حیوانات نفوذ روحانی دارد. ماهیان از دل دریا (ناخودآگاه) سر بر می‌آورند و به عارف یاری می‌رسانند. از جمله نمادهای تعالی اعماق روح می‌توان از ماهی‌ها نام برد. (یونگ ۱۳۷۸: ۲۳۱) ماهی در این حکایات یاریگر عارف

است و او را حمایت می‌کند: «در اساطیر، این حیوان است که چاره‌ای برای وضعیتی پیدا می‌کند که ظاهراً هیچ راه گریزی از آن وجود ندارد.» (الیاده ۱۳۹۷: ۲۲۰-۲۱۹)

در ذکر ابن محمد، جعفر الصادق علیه‌السلام آمده است:

«نقل است که منصور خلیفه، شبی وزیر را گفت که: برو و صادق (ع) را بیار تا بکشم. وزیر گفت: او در گوشه‌یی نشسته است و عزلت گرفته و به عبادت مشغول شده و دست از مُلک کوتاه کرده، و امیرالمؤمنین را از وی رنجی نه، از کشتن وی چه فایده بود؟ هرچند گفت سودی نداشت. وزیر برفت به طلب صادق (ع). منصور غلامان را گفت: چون صادق (ع) درآید و من کلاه از سر بردارم شما او را بکشید. وزیر، صادق (ع) را درآورد. منصور، در حال برجست و پیش صادق (ع) باز دوید و در صدرش بنشاند. به دو زانو پیش او بنشست. غلامان را عجب آمد. پس منصور گفت: چه حاجت داری؟ صادق (ع) گفت: آنکه مرا پیش خود نخوانی و به طاعت خدای بگذاری. پس دستوری داد، و به اعزازی تمام روانه کرد. در حال لرزه بر منصور افتاد و دواج بر سر درکشید و بیهوش شد. گویند سه نماز از وی فوت شد. چون باز هوش آمد، وزیر پرسید که: آن چه حال بود؟ گفت: چون صادق (ع) از در درآمد ازدهایی دیدم که با وی بود که لبی به زیر صُفه نهاد و لبی به زبر صُفه. و مرا گفت - به زبان حال - اگر تو او را بیازاری تو را با این صُفه فرو برم. و من از بیم آن ازدها ندانستم که چه می‌گویم. از وی عذر خواستم و چنین بیهوش شدم.» (عطار ۱۳۸۴: ۱۲-۱۱)

مار (ازدها) در این حکایت نقش شفادهنده و منجی را ایفا می‌کند. به گفته یونگ: «این مار شفابخش، نماینده خداوند است.» (۱۳۹۰: ۱۹۰) در واقع، روح در اینجا به شکل مار یا ازدهایی که نماینده الهی است تجسم می‌یابد. در ذکر ابراهیم بن ادهم آمده است:

«نقل است که در زمستان، شبی در آن خانه بود و به غایت سرد بود، و او یخ فرو شکسته بود و غسلی کرده. چون همه شب سرما بود و تا سحرگاه در نماز بود، وقت سحر بیم بود که از سرما هلاک گردد. مگر خاطرش آتشی طلب کرد.

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونه‌ی روح در حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء... / ۲۹

پوستینی دید، در پشت او افتاده و در خواب شد. چون از خواب درآمد روز روشن شده بود، و او گرم گشته. بنگرست: آن پوستین ازدهایی بود با دو چشم چون دو سکره خون. عظیم هراسی در او پدید آمد. گفت: خداوند! تو این را در صورت لطف به من فرستادی. کنون در صورت قهرش می‌بینم؛ طاقت نمی‌دارم! در حال، ازدها برفت، و دو سه بار پیش او روی در زمین مالید و ناپدید گشت.» (عطار ۱۳۸۴: ۹۵-۹۴)

یونگ می‌گوید ازدها همزمان نماد و معرف اصالت زمینی مار و اصالت هوایی پرنده است. (یونگ ۱۳۹۰: ۳۵۸) ازدها در واقع، معرف و نماینده روح یاریگر عارف است. در ذکر عبدالله مبارک آمده است:

«ابتدای توبه او آن بود که بر کنیزکی فتنه شد چنان‌که قرار نداشت. شبی در زمستان در زیر دیوار خانه معشوق تا بامداد بایستاد به انتظار او. همه شب برف می‌بارید چون بانگ نماز گفتند پنداشت که بانگ خفتن است. چون روز شد دانست که همه شب مستغرق حال معشوق بوده است. با خود گفت: شرمت باد! ای پسر مبارک، که شبی چنین مبارک تا روز به جهت هوای خود بر پای بودی، و اگر امام در نماز سورتی درازتر خواند دیوانه گردی! در حال دردی به دل او فرو آمد و توبه کرد، و به عبادت مشغول شد تا به درجه‌یی رسید که مادرش روزی در باغ شد، او را دید خفته در سایه گلبنی، و ماری شاخی نرگس در دهن گرفته و مگس از وی می‌راند.» (عطار ۱۳۸۴: ۱۹۱-۱۹۰)

مار در اینجا نمادی از روح یاری‌کننده است؛ چنان‌که شوالیه می‌گوید مار یکی از مهم‌ترین الگوهای ازلی روح بشری است. (همان، ج ۵: ۶۱)

«ذوالنون گفت: از بلندی که آن کوه بود بر آنجا نتوانستم رفت؛ پس خبر او پرسیدم. گفتند: دیرگاه است تا مردی در آن صومعه عبادت می‌کند. یک روز مردی با او مناظره می‌کرد که: «روزی به سبب کسب است.» او نذر کرد که من هیچ نخورم که در او سبب کسب مخلوقات بود. چند روز برآمد، هیچ نخورد. حق - تعالی - زنبوران را فرستاد که گرد او می‌پریدند، او را انگبین می‌دادند.» (همان: ۱۲۳) زنبور زرد نقش مهمی

در نمادهای حیوانی و اساطیر آفریقایی دارد. در نمادگرایی زنبور اشاره شده که قابلیت معنوی به او اعطا شود و از آن تجسم روح به ذهن متبادر می‌شود. در کیش یونان باستان، زنبور نماد روح است. افلاطون تأکید کرده است که ارواح آدمیان قانع و کم غذا، به شکل زنبور باززاده می‌شوند. (شوالیه ۱۳۸۴، ج ۳: ۴۷۰-۴۶۸)

«نقل است که یک روز جماعتی با او می‌رفتند. به حصاری رسیدند. در پیش حصار هیزم بسیار بود. گفتند: امشب اینجا باشیم که هیزم بسیار است، تا آتش کنیم. آتش برافروختند و به روشنایی آتش نشستند. هر کس نان تهی می‌خوردند، و ابراهیم در نماز ایستاد. یکی گفت: کاشکی ما را گوشت حلال بودی تا بر این آتش بریان کردیمی! ابراهیم نماز سلام داد و گفت: خداوند قادر است که شما را گوشت حلال دهد. این بگفت و در نماز ایستاد. در حال غریدن شیر آمد. شیری دیدند که آمد: گوره خری در پیش گرفته. بگرفتند و کباب می‌کردند و می‌خوردند، و شیر آنجا نشسته بود، در ایشان نظاره می‌کرد. (عطار ۱۳۸۴: ۱۱۲)

در اینجا شیر را می‌توان نمادی از روح دانست که در شکل و قالب شیر جذب و حل شده است.

«ممشاد دینوری گفت: در بادیه ابوالحسن الصایغ را دیدم نماز می‌کرد، و آن کرگس به سر او سایه می‌داشت.» (همان: ۶۷۸) کرگس، سالک راهی باطنی است که به خرد الهی نفوذ می‌کند. (شوالیه ۱۳۸۴، ج ۴: ۵۴۱)

ج. روح همزاد

حکایات بسیاری در متون عرفانی و از جمله تذکرةالاولیاء بر زندگی مسالمت‌آمیز و ارتباط عاطفی عارف و حیوانات، حتی حیوانات موزی و گزنده و درنده دلالت دارد. این حیوانات از منظر روان‌کاوی یونگ می‌توانند تجلیات نمادهای ناخودآگاه انسان باشند. در ذکر شیخ ابواسحاق شهریار کازرونی آمده است:

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونی روح در حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء... / ۳۱

«نقل است که روزی مرغی بیامد و بر دست شیخ بنشست. شیخ فرمود که: این مرغ چون از من ایمن است بر دست من نشست. و همچنین روزی آهوئی بیامد، و از میان مردم بگذشت تا به خدمت شیخ رسید. شیخ دست مبارک بر سر آهوئ بمالید و گفت: قصد ما کرده است. پس خادم را فرمود تا آهو را به صحرا برد و رها کرد.» (عطار ۱۳۸۴: ۷۱۵)

خود معمولاً به صورت یک حیوان نمود پیدا می‌کند و طبیعت غریزی ما و پیوند آن را با محیط نمادین می‌کند. (یونگ ۱۳۷۸: ۳۱۰) «در واقع انسان بدوی باور داشت که با همه جانوران نوعی خویشاوندی جادویی دارد.» (الیاده ۱۳۹۷: ۲۲۰) در این حکایت‌ها حیوان نمادی از خود یا روح معنوی است که با انسان‌ها ارتباط می‌یابد.

«نقل است که معروف را خالی بود که والی شهر بود. روزی به جایی خراب می‌گذشت، معروف را دید آنجا نشسته و نان می‌خورد، و سگی در پیش وی. و وی یک لقمه در دهان خود می‌نهاد، و یک لقمه در دهان سگ. خال گفت: شرم نمی‌داری که با سگ نان می‌خوری؟ گفت: از شرم نان می‌دهم به درویش. پس سر برآورد، و مرغی را از هوا بخواند. مرغ فرود آمد، و بر دست وی نشست، و به پر خود سر و چشم خود را می‌پوشید. معروف گفت: هر که از خدای شرم دارد، همه چیز از او شرم دارد.» (عطار ۱۳۸۴: ۲۹۳)

در این حکایت نیز عارف با روح حیوانی خود ارتباط برقرار کرده و با ملاحظت با حیوانات رفتار می‌کند.

«نقل است که یک روز رابعه به کوه رفته بود. خیلی از آهوان و نخجیران و بزبان و گوران گرد او در آمده بودند، و در او نظاره می‌کردند و بدو تقرب می‌نمودند. همی ناگاه حسن بصری پدید آمد. چون رابعه را بدید، روی بدو نهاد. آن حیوانات که حسن را بدیدند همه به یکبار برفتند. رابعه خالی بماند. حسن که آن بدید متغیر شد. رابعه را بدید، گفت که: ایشان از من چرا رمیدند و به تو انس گرفتند؟ رابعه گفت: تو امروز چه خورده‌یی؟ گفت: اندکی بیه پیاز. گفت: تو بیه ایشان خوری، چگونه از تو نگرینند؟» (همان: ۶۹)

در ذکر ابراهیم خواص آمده است:

«و گفت: در بادیه یک روز به درختی رسیدم که آنجا آب بودی. شیری دیدم عظیم، روی به من نهاد. حکم حق را گردن نهادم. چون به نزدیک من رسید، می‌لنگید. بیامد، و در پیش من بنخفت، و می‌نالید. بنگرستم. دست او آماس گرفته بود، و خوره کرده. چوبی برگرفتم، و دست او بشکافتم تا تهی شد از آن چه گرد آمده بود. و خرقه‌یی بر وی بستم، و برخاست و برفت. ساعتی بود، می‌آمد، و بجه خود را همی آورد. و ایشان در گرد من همی گشتند، و دنبال می‌جنبانیدند، و گرده‌یی آوردند، و در پیش من نهادند.» (عطار ۱۳۸۴: ۵۴۹)

«حامد اسود گفت: با خواص در سفر بودم، به جایی رسیدیم، آنجا ماران بسیار بودند. رکوه بنهاد، و بنشست. چون شب درآمد، ماران برون آمدند. شیخ را آواز دادم. گفتم: «خدای را یاد کن!» همچنان کرد، ماران همه بازگشتند. بر این حال همانجا شب بگذاشتم. چون روز روشن شد، نگاه کردم، ماری بر وطای شیخ حلقه کرده بود، فرو افتاد. گفتم: یا شیخ! تو ندانستی؟ گفت: هرگز مرا شبی از دوش خوشتر نبوده است.» (همانجا)

ماری که در جامه عارف زندگی می‌کند نمادی از خود یا روح عارف است که در قالب تن او متمکن است. به گفته یونگ، شاید مار رایج‌ترین نماد تعالی در رؤیا باشد که در آن قدرت کامل تعالی را در گذار از خودآگاه زیرزمینی مار به زندگی زمینی و از آنجا با پروازش برای دستیابی به واقعیت فوق بشری یا تعالی فوق شخصی مشاهده می‌کنیم. در ذکر شاه‌شجاع کرمانی آمده است:

«نقل است که خواجه علی سیرگانی بر سر تربت شاه نان می‌داد. یک روز طعام در پیش نهاد، و گفت: خداوندا! مهمان فرست. ناگاه سگی درآمد. خواجه علی بانگ بر وی زد. سگ برفت. هاتفی آواز داد: از سر تربت شاه که مهمان خواهی، چون بفرستیم، بازگردانی! در حال برخاست، و بیرون دوید، و گرد محلت‌ها می‌گشت، سگ را ندید. به صحرا رفت، او را دید در گوشه‌یی خفته. محضری که داشت، پیش او نهاد. سگ هیچ التفات نکرد. خواجه علی خجل شد، و در مقام استغفار بایستاد، و دستار برگرفت، و بگفت: توبه کردم. سگ گفت:

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونی روح در حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء... / ۳۳

«احسنت ای خواجه علی! مهمان خوانی، چون بیاید، برانی. تو را چشم باید. اگر

نه سبب شاه بودی، دیدی آنچه دیدی»، رحمة‌الله علیه. (عطار ۱۳۸۴: ۳۴۵)

حیوانات متعالی مثل انسان رفتار می‌کنند، به زبان انسان‌ها صحبت می‌کنند، و دانایی و خردمندی آنان فراتر از انسان است. به گفته یونگ رابطه‌ای تنگاتنگ و حتی شباهت میان حیوانات اهلی و حیوانات توتم (روح جنگلی آن‌ها) وجود داشته است.

د. روح فرمانبر

در حکایات زیر که رام و فرمانبردار بودن حیوانات وحشی را نزد عرفا نشان می‌دهند،^(۳) می‌توان عارف را نمادی از رئیس یا روحانی یک قبیله دانست که تنها در قالب حیوان نمی‌رود بلکه روح حیوان می‌شود. در چنین لحظه‌ای او نماینده نیای قبیله و یا خود خداست. او نماینده حیوان توتم است. بنابراین، این حیوانات گزندی به او نمی‌رسانند. حیواناتی مانند شیر یا پلنگ معمولاً توتم سلطان و رئیس قبیله هستند و هنوز هم نشانه‌هایی از این رسوم در قالب القاب افتخاری همه ملل‌ها به چشم می‌خورد (شیر شاکیه‌ها، شیرخدا، شیر یهودا).

«نقل است که بوعلی سینا به آوازه شیخ عزم خرقان کرد. چون به وثاق شیخ آمد، شیخ به هیزم رفته بود. پرسید که: شیخ کجاست؟ زنش گفت: آن زندیق کذاب را چه می‌کنی؟ همچنین بسیار جفا گفت. شیخ را، که زنش منکر او بودی، حالش چه بودی! بوعلی عزم صحرا کرد تا شیخ را ببیند. شیخ را دید که همی آمد، و خرواری درمنه بر شیری نهاده. بوعلی از دست برفت، گفت: شیخا، این چه حالت است؟ گفت: آری، تا ما بار چنان گرگی نکشیم - یعنی زن - شیری چنین بار ما نکشد.» (همان: ۶۱۳)

در این حکایت عارف بر روح حیوانی مسلط شده است و تجسد یا نماینده روح حیوانی است.

«نقل است که پیری گفت: در جوانی به تجارت رفتم. در راه مرو - چنان‌که عادت کاروانی باشد - از پیش برفتم و خواب بر من غلبه کرد، و از راه به یک سو رفتم و بخفتم، و کاروان بگذشت، و من در خواب بماندم تا آفتاب برآمد. از جای برفتم اثر کاروان ندیدم، که همه راه ریگ بود. پاره‌یی بدویدم و راه گم کردم و مدهوش شدم. چون به خود باز آمدم، یک طرف اختیار کردم تا آفتاب گرم شد و تشنگی و گرسنگی بر من اثر کرد، و دیگر قوت رفتن نماند. صبر کردم تا شب شد. همه شب رفتم. چون روز شد به صحرائی رسیدم پر خار و خاشاک، و گرسنگی و تشنگی به غایت رسید و گرمایی سخت شد. شکسته دل شدم، و دل بر مرگ نهادم. پس جهد کردم تا خود را بر بلندی افکنم، و گرد صحرا نگرستم. از دور سیزی دیدم. دلم قوی شد. روی بدان جانب نهادم. چشمه‌یی آب بود. آب خوردم و وضو ساختم و نماز کردم. چون وقت زوال شد، یکی پدید آمد، روی بدین آب آورد. مردی دیدم بلندبالای سفیدپوست محاسن کشیده، و مرقعی پوشیده، به کنار آب آمد و طهارت کرد و نماز بگزارد و برفت. من با خود گفتم که: چرا به او سخن نکردی؟ پس صبر کردم، تا نماز دیگر باز آمد. من پیش او رفتم و گفتم: ای شیخ، از بهر خدا مرا فریاد رس! که از نشابورم، و از کاروان جدا افتاده، و بدین احوال شده. دست من بگرفت. شیری را دیدم که از آن بیابان برآمد، و او را خدمت کرد. شیخ دهان به گوش شیر نهاد و چیزی بگفت. پس مرا بر شیر نشانند، و گفت: چشم بر هم نه! هر جا که شیر باستد، تو از وی فرود آی. چشم بر هم نهادم. شیر در رفتن آمد، و پاره‌یی برفت و باستاد، و من از وی فرود آمدم، چشم باز کردم. شیر برفت. قدمی چند برفتم، خود را به بخارا دیدم. یک روز به در خانقاه می‌گذشتم. خلقی بسیار دیدم. پرسیدم که: چه بوده است؟ گفتند: شیخ ابوسعید آمده است. من نیز رفتم، نگاه کردم، آن مرد بود که مرا بر شیر نشانده بود. روی به من کرد و گفت که: سرّ مرا تا زنده‌ام به هیچ کس مگو، که هر چه در ویرانی بیند در آبادانی نگویند. چون این سخن بگفت، نعره‌یی از من برآمد، و بیهوش شدم.» (عطار

س ۱۶ - ش ۵۸ - بهار ۹۹ - بررسی سمبل‌های حیوان‌گونی روح در حکایت‌های *تذکره‌الاولیاء*... / ۳۵
یاده می‌نویسد: «در افسانه‌ها جانور گاهی در لحظه حساسی پدیدار می‌شود و به گونه‌ای است که از ابتدا همچون راهنمایی نگریسته می‌شود که از سوی خدایان فرستاده شده.» (۱۳۹۷: ۱۹۳) در اینجا نیز شیر نمادی از راهنما و نماینده روح حیوانی است که عارف بر آن مسلط شده است.

نتیجه

کارل گوستاو یونگ روان‌شناس و روان‌کاو برجسته اتریشی با مطالعات گسترده در آیین‌ها و اسطوره‌های قومی، گام بسیار مهم و تاریخ‌سازی در عرصه شناخت انسان، روان و خود برداشت. نظریه ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوهای روان از مهم‌ترین یافته‌های اوست که در ادبیات نیز منجر به پدید آمدن شاخه‌های مطالعاتی گسترده‌ای ذیل عنوان نقد ادبی و نقد کهن‌الگویی شد. چنان‌که می‌دانیم روان‌کاوان پسا‌فرویدی عمدتاً روح و آیین‌ها و باورهای معنوی مرتبط با آن را بازتابی از لایه‌های مختلف روان به ویژه ناخودآگاه می‌دانند که در نظریه یونگ تنها به روان فردی خاص منتهی نمی‌شود و در همه انواع بشر مشترک است. بنابراین، همه آیین‌های کهنه و نو اسطوره‌ای و دینی با روان یکایک انسان‌ها ارتباط دارد، از جمله باورهای عرفانی که پر از تجلیات سرنمون‌های جمعی است. در این پژوهش که برگرفته از بخشی از تحقیق نگارندگان درباره بازتاب کهن‌الگوهای جمعی در حکایات *تذکره‌الاولیاء* عطار است، به بررسی کهن‌الگوهای حیوانی تعالی روح در این اثر پرداخته‌ایم. مطالعه باورهای توتمی و اسطوره‌ای اقوام ابتدایی، نشانگر ارتباط بسیار کهن نمادهای حیوانی با روح و باورهای دینی است؛ زیرا در آینه باور اقوام ابتدایی قدر و منزلت جانوران بسیار بالاست. آن‌ها از رازهای زندگی و طبیعت باخبر هستند، حتی رازهای عمر طولانی و فناپذیری را می‌شناسند. انسان باورمند بدوی با پا گذاشتن به عالم

حیوانات در رازهایشان سهیم می‌شود و از وفور نعمات زندگی‌شان لذت می‌برد. دوستی با جانوران و دانستن زبانشان، به نشانگان (سندرم) مینوی تعلق دارد. ارتباط با جانوران، سخن گفتن به زبان آن‌ها و دوست و رئیس آن‌ها شدن، همانا اتخاذ یک زندگی روحانی بسیار غنی‌تر از زندگی صرفاً انسانی می‌رندگان معمولی است. مطالعه آثار عرفانی متأخر نیز نشان می‌دهد که توت‌ها و نمادهای حیوانی و اساطیری همچنان در فرهنگ‌های مختلف عرفانی حضور دارد. بررسی‌های ما بیانگر این است که در تذکرة‌الاولیاء نیز با بازتاب فراوان این کهن‌الگوها روبه‌رو هستیم. نمادهای حیوانی در این اثر در قالب‌های نمادهای تعالی روح، ارواح یاریگر و همزادهای روحی و روح فرمانبر، دیده می‌شوند و در موارد مختلف همان کارکردهایی را دارند که یونگ برای این نمادها در باورهای اقوام بدوی قائل است. کهن‌الگوی شکل حیوان‌گونگی روح و حیوانات متعالی هم در تذکرة‌الاولیاء در قالب حیوانات مربوط به خشکی و آب از جمله (مار، اژدها، شیر، گنجشک، پرندگان مختلف، زنبور و ماهی) نمود دارد. نماد حیوان گاه نشانگر عنصر مافوق انسانی؛ یعنی مافوق فردی است و همیشه نماد حوزه روانی انسانی است که در تاریکی زندگی جسمانی و غریزی گرفتار شده است. گاهی روح در قالب حیوانات مختلف با صوفی سخن می‌گوید، گاه حیوانات وحشی رام صوفی می‌شوند و او را در رسیدن به مطلوب و کمال یاری می‌رسانند و حتی در مواقعی بدون اینکه به عارف آسیبی برسانند، محافظ و نگهدارنده او در مقابل حوادث می‌شوند. گاه معرفتی فراتر نسبت به عارف دارند و او را نسبت به خطایش تنبیه می‌دهند. عارف مانند رئیس قبیله و صاحب توت‌ها که روح حیوان در او حلول کرده، سخن آن‌ها را می‌فهمد، بر آن‌ها مسلط است، از گزند آن‌ها در امان است با راهنمایی آن‌ها به شناخت‌های فراعقلی راه می‌یابد.

پی‌نوشت

- (۱) شبه جزیره لابرادور، شبه جزیره‌ای بزرگ، واقع در شرق کاناداست. که در بین هودسن، دریای لابرادور (در اقیانوس اطلس)، تنگه هادسون و خلیج سنت لورنس قرار دارد.
- (۲) مدسین در واقع همان **medicine** به معنای پزشکی و علم طب است.
- (۳) به گفته یونگ روح به گونه‌ای است که انسان به راحتی می‌تواند بر آن مسلط شود.

کتابنامه

- اسمعلی‌پور، مریم. ۱۳۸۹. «تحلیل و بازخوانی برخی از غزل‌های شمس بر اساس مکتب روان‌کاوی کارل گوستاو یونگ». پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه بوعلی‌سینا.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۲. *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رویا منجم. چ ۳. تهران: علم.
- _____ . ۱۳۹۷. *خدای ناپدید شونده: زالموکسیس*. ترجمه مانی صالحی‌علامه. تهران: نیلوفر.
- _____ . ۱۳۹۳. *نمادپردازی، امر قدسی و هنرها*. ترجمه مانی صالحی‌علامه. تهران: نیلوفر.
- بی‌نظیر، نگین و منیره طلیعه‌بخش. ۱۳۹۴. «تحلیل الگوی اسطوره‌ای - عرفانی از شخصیت رابعه عدویه با تکیه بر روایت تذکرة‌الاولیاء». *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)*. دوره ۷. ش ۱۳. صص ۳۹-۷.
- پشت‌دار، محمدعلی و محمدرضا عباس‌پور خرمالو. ۱۳۸۸. «کرامت از دیدگاه عرفان اسلامی و نظریه روان‌شناختی یونگ». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۵. ش ۱۶. صص ۵۰-۳۴.
- سجادی‌راد، صدیقه. ۱۳۸۷. «نقد روان‌شناختی غزلیات عارفانه سنایی غزنوی بر مبنای روان‌شناسی یونگ». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان*.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. ۱۳۸۴. *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. ج ۳ و ۴ و ۵. چ ۲. تهران: جیحون.

- ۳۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ علیرضا اسدی - فاطمه چراغی زادگان
 صاحب‌دل، رسول. ۱۳۹۵. «مطالعه تطبیقی مسئله رؤیا در روان‌کاوی یونگ و عرفان ابن عربی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی.
- عطارنیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۴. تذکرة الاولیاء. تصحیح رند البین نیکلسن. تهران: علم.
 مشتاق‌مهر، رحمان و ویدا دستمالچی. ۱۳۸۸. «مطالعه تطبیقی کارکرد ضمیر ناخودآگاه در تجارب عرفانی و سوررآلیستی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۵. ش ۱۶. صص ۱۶۳-۱۳۹.
- یاوری، فاطمه و عباسعلی وفایی. ۱۳۹۶. «ااکاوی و تحلیل کهن‌الگو و نمادهای فرارونده عرفانی در گلشن‌راز با رویکرد به نظریه روان‌شناختی یونگ». عرفانیات در ادب فارسی. ش ۳۱. صص ۱۷۴-۱۵۹.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۸. انسان و سمبل‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۲. تهران: جامی.
 _____ . ۱۳۶۸. چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- _____ . ۱۳۸۵. روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه محمدعلی امیری. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۹۰. روان‌شناسی و کیمیاگری. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: جامی.
 _____ . ۱۳۹۶. ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو. ترجمه فرناز گنجی و محمدباقر اسماعیل‌پور. تهران: جامی.

References

- Attār Neyšābōrī , Farīd al-dīn. (2005/ 1384SH). *Tazkerat al- Awlīyā*. Ed. by Riynold Nikolson. Tehrān: 'Elm.
- Bīnazīr, Negīn; Monīre Talī'e Baxš. (2015/ 1394SH). " The Ánalysis of the Mythological- Mystical pattern of Rabáíe Adavie`s personality Based on the Narrative of Tazkerat al-Áwlīyā". *Dow fasl Nāme -ye Elmī- Pazūhešī-ye Adabīyāt-e erfānī- ye Dāneš-Gāhe-Al-Zahrā*. year 7. No.13. Pp. 7- 39.
- chevalier, Jean & Alain Gheerbrant.(2005/1384SH). *Farhang-e Namād-hā(Glossary Of Symbol)*. Tr. By and Research By. Sūdābe Fazā'elī. 2th ed. 3& 4 &5rd vol. Tehrān: Jeyhūn.
- Eliade, Mircea. (2014/ 1393SH). *Namād pardāzī, Amr-e Qodsī Va Honar-hā (Symbolism, the Sacred and the Profane)*. Tr. By Mānī Sālehī Alāme. Tehrān: Nīlūfar.
- _____. (2003/ 1382SH). *Ostoūre, Ro`yā, Rāz (Myth, Dream, Secret)*. Tr. By R'oyā Monajjem. 3th ed. Tehrān: 'Elm.
- _____.(2018/1397SH). *Xodāye Nāpadīd Šavande: Zālmoxsīs(De Zalmoxsis a Gengis Khan)*. Tr.By Mānī Sālehī 'Alāme. Tehrān: Nīlūfar.
- Esmaelī Pūr, Maryam.(2010/ 1389SH). "Analysis and review of some Shams` Ghazals Based on Jung`s psychoanalysis". By. Dr Alī Mohammadī. Bū Alī Sīnā University. MA Thesis.
- Jūng, carl Gostav. (1989/ 1368SH). *Čahār Sūrat-e Mesālī(Four example, examples)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī. Mašhad: Cultural Deputy of Ástān Qods-e Razavī.
- _____. (1999/1378SH). *Ensān va Sambol-hā-yaš(Man and his symbols)*. Tr. By Mahmūd Soltānīyeh. 2th ed. Tehrān: Jāmī.
- _____. (2017/ 1396SH). *Nā xodā-gāh-e Jam`ī va Kohan-olgū (Collective Unconscious and Archetype)*. Tr. By. Farnāz Ganjī & Mohammad Bāqer Esmāīlpūr. Tehrān: Jāmī.
- _____.(2011/1390SH). *Ravān Šenāsī va Kīmīyāgarī(Psychologic and Alchemie)*. Tr. By Mahmūd Behforūzī. Tehrān: Jāmī.
- _____.(2006/1385SH). *Ravān Šenāsī-ye Zamīr-e Nāxodāgāh(Psychology of the Unconscious)*. Tr. By Mohammad Alī Amīrī. 4th ed. Tehrān: Elmī Va Farhangī.
- Moštāq-mehr, Rahmān & Vīdā Dastmālčī. (2009/1388SH). "A Comparative Study of the Function of the Unconscious in Mystical and Surrealistic Experiences". *Fasl-nāme -ye-Quarterly Journal of*

Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch..year. 5. No.16. Pp.139- 163.

Pošt-dār, Mohammad Alī & Mohammad Rezā Abbās-pūr Xormālū. (2009/1388SH). “Dignity from the Viewpoint of Islamic Mysticism and Jung’s Psychological theory”. *Fasl-nāme –ye-Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. year.5. No.16. Pp.34- 50.*

Sajjādī-rād, Sedīqe. (2008/ 1387SH). “*Psychological Criticism of the Sannaii Ghaznavi Mystical Gazells based on Jung Psychology*”. By. Dr Mahmūd Hasanābādī. Sīstān and Balūchestān University. MA. Thesis.

Sāheb-del, Rasūl. (2016/ 1395SH). “*A Comparative Study of the Dream Problem in Jung`s Psychoanalysis and Mysticism Ibn Arabi*”. By. Dr Alī Asqar Mosleh. Allāme Tabātābāi University. MA. Thesis.

Yāvarī, Fāteme & Abbās Alī Vafāeī. (2017/ 1396SH). “*Psychoanalysis and Analysis Archetype and Symbols Overcoming Mysterious in Golshan Rāz with an Approach to Jung`s Psychological theory*”. *Journal Mysticism in Persian Language. No.31. Pp.159-174.*