

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۶۲-۲۵

بررسی دایره‌های تعالی در گلشن راز و مفاتیح الاعجاز

مهین پناهی* - کبری بهمنی**

چکیده

گلشن راز و شرح آن، مفاتیح الاعجاز، شرح تعالی و سلوک انسان و جهان هستی در حرکتی دوار و مستمر است. دایره‌های متعدد، نظام هستی را به معبدی مقدس که محل تجلی امر مینوی است، تبدیل می‌کنند. از حرکت‌های تودرتوی نظام هستی، تصویری ماندالایی شکل می‌گیرد. هر حرکت با تکرار چرخش پرگار، از نقطه‌ای مرکزی و ثابت برخوردار است. مرکز تمام دوایر تودرتو انسان کامل است؛ جایی که مرکز هستی، انسان، فراتاریخ، روان بشری، دایره ولایت و... بر هم منطبق می‌شود. انسان کامل در دو شکل هندسی دایره و مربع، ماندالا و تربیع، هر دو ظرفی هرمسی برای استحاله معنوی اند و هر دو فانی را به ابدیت می‌رسانند. نگرش یونگی به نظام این دایره‌ها، منجر به کشف ساحت روان شناختی آن‌ها می‌شود. فرآیند فردیت بر سیر مکاشفه انسان منطبق می‌شود و انسان روان شناخته‌ای که به مرکز درون رسیده است، سیر خود را بر نظام هستی فراقنی می‌کند؛ لذا هستی نیز باید از تعیین به سوی وجود که مرکز است، حرکت کند و با تجلی‌های جلالی و جمالی حق، لطف و قهر الهی را تجربه کند.

واژه‌های کلیدی

فرآیند فردیت، ماندالا، گلشن راز، مفاتیح الاعجاز، مرکز.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء panahi_mah@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (نویسنده مسؤل) bahmanikobra@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۱۳۹۲/۱۰/۲

تاریخ وصول ۱۳۹۱/۸/۲۹

مقدمه

گلشن راز جواب پرسش‌های امیرحسینی هروی از شیخ محمود شبستری است. امیرحسینی حدود پانزده مسأله را مطرح می‌کند و آن‌ها را به وسیله رسولی به آذربایجان نزد شیخ محمود شبستری می‌فرستد. امیرحسینی از صوفیه طریقه سهروردیه است و برخی بر مبتنی بودن اصول عقاید عرفانی وی بر روش محیی‌الدین عربی (علاوه بر شیخ شهاب‌الدین) تأکید دارند. شیخ محمود شبستری نیز آن گونه که خود اظهار کرده است، به «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» محیی‌الدین عربی تسلط و وقوف داشته ولی این‌ها دل وی را آرام ننموده، در سخن ابن عربی نوعی آشوب می‌دیده است (لاهیجی، ۱۳۸۱: شانزده- بیست و یک).

نظریات ابن عربی علاوه بر کنزالرموز و گلشن راز، به صورت گسترده‌تر در مهم‌ترین شرح گلشن راز یعنی مفاتیح‌الاعجاز شیخ محمد لاهیجی قابل مشاهده است. لاهیجی، شارح گلشن راز، از بزرگان طریقه نوربخشیه است. نوربخشیه از فرقه‌های مهم صوفیه در قرن نهم هجری بوده و «جزو یکی از فرقه‌هایی است که از طریقت اکبریه (طریقه ابن عربی) متأثر است و پیروان آن، از تصوف ابن عربی متابعت کرده‌اند» (لاهیجی، ۱۳۸۱: چهل و هشت). تأثیرپذیری از ابن عربی حلقه اتصال هر سه اندیشه (هروی، شبستری و لاهیجی) است و درباره این تأثیرپذیری مقالات بسیاری نوشته شده است.^۱

تفسیر لاهیجی از گلشن راز رساله‌ای در باب معرفت انسان کامل است. عرفان اشراقی، دقیق و لطیف شبستری که در فهم اسرار گلشن راز باید از طریق رسالات متثور وی شناخته شود، کاری است که در بین شارحان گلشن راز، تنها لاهیجی از عهده آن برآمده است (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۳۲۵-۳۲۲).

ارتباط روان‌شناسی یونگ با سلوک عرفانی در گلشن راز

در گلشن راز بر لزوم سیر کشفی تأکید شده است. کشف یکی از حلقه‌های ارتباط با روان‌شناسی تحلیلی یونگ است. زیرا «مکاشفه در مرحله اول عبارت از کشف حجاب و پرده برداشتن از اعماق نفس انسانی و عریان کردن پوشیده‌هاست؛ بنابراین اساساً یک حالت روان‌شناسی است» (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۴۸). گلشن راز و به تبع آن مفاتیح‌الاعجاز، شرح سلوک عرفانی است. سلوک عرفانی طریقه‌ای است که در آن، سالک آگاهانه در مسیر خودشناسی گام برمی‌دارد. این مسیر، حرکت فرد

برای رسیدن به تمامیت و یکپارچگی است. تمامیت در انسان دستاورد مکاشفه خویشتن است و تمامی عناصر هشیار و ناهشیار فرد آدمی را با یکدیگر همخوان و متحد می‌کند. نیک و بد و دیگر عناصر متقابل، همگی در خویشتن با هم متحد می‌شوند و به هم نهاد برتری دست می‌یابند (مورنو، ۱۳۸۸: ۱۲۱). فرآیندی که «کارکرد تعالی» روان است و بر گسست میان ناخودآگاه و خودآگاه فائق می‌آید، «فرآیند فردیت» خوانده می‌شود. فرآیند فردیت از مباحث مهم روان‌شناسی تحلیلی یونگ است و فرآیندی زنده و پویاست که فرد به وسیله آن فردی روان‌شناخته می‌شود؛ یعنی به یک کل تفکیک‌ناپذیر تبدیل می‌شود. این فرآیند، روند خودیابی یا خودشناسی است و یونگ آن را فرآیندی دینی می‌داند زیرا کهن‌الگویی است. به عقیده یونگ، تجربه دینی، تجربه معنوی فرد از جنبه ای از روانش است که کهن، باستانی و جمعی است؛ تجربه ای فراشناختی، تعالی و تجربه خدا در درون ماست. فردیت، کیفیت دینی خود را فقط از تجربه جمعی بودنش می‌گیرد (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۰۳) از این منظر، غایت فردیت و سلوک عرفانی رسیدن به خود و حذف تضادها و تقابل هاست. کهن‌الگوها نیز اشکال عهد عتیق و سنخ‌های باستانی اند که از دورترین دوران انسانی وجود داشته‌اند و اسلوب جهانی ادراک و رفتار انسان را نشان می‌دهند. بنابراین کهن‌الگوها تجلی قشر زیرین، همگانی و کلی هستند که در میان تمامی انسان‌ها مشترکند و کنشی دائمی و پویا دارند (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۶۸-۱۶۷). تصاویری که کهن‌الگوها ایجاد می‌کنند بیان نمادینی از کل وضعیت روانی فرد است. این تصاویر که از نظر یونگ «اندیشه‌های جمعی عارفانه» اند، «شبهات‌هایی به نقش مایه‌های اساطیری آشنا دارند و قاعدتاً به امر قدسی مربوط می‌شوند» (مورنو، ۱۳۸۸: ۲۸).

گسترده‌گی تعالی در گلشن راز در مقایسه با نظریات یونگ

گلشن راز شرح مکاشفه خویشتن است. انسان در پی شناخت خود سفری درونی را آغاز می‌کند. آن چه الگوی مکاشفه را در گلشن راز تا حدی نسبت به فرآیند فردیت متفاوت می‌کند، گسترده‌گی و پهنای اعجاب‌انگیز آن در متون عرفانی است. یونگ فرآیند فردیت را با مطالعه روان انسان استخراج و معرفی کرد؛ بنابراین دستاورد وی به انسان محدود می‌شود اما در گلشن راز روند تعالی و یافتن قطب ملکوتی وجود از انسان فراتر می‌رود و همه هستی را در بر می‌گیرد. گلشن راز،

شرح این تعالی است. از منظر متون عرفانی، هستی در تعالی و حرکت دائم است. از سویی جهان از زاویه و نگاه انسانی متعالی و روان شناخته درک می‌شود. چنین انسانی جهان را در چهارچوب حرکت خود می‌گنجانند؛ به عبارتی نیروهای درونی، یکپارچگی و حرکت خود را بر کل هستی فراقینی می‌کند و از این منظر، تصاویری ذهنی خلق می‌کند که بیش از هر چیز نمود درون وی است. کل آفرینش در دایره های تو در تو و به صورت مداوم از عدم به وجود و از وجود به عدم، راهی قدسی را طی می‌کند. هر موجودی به محض تحقق یافتن وجود، حرکت دایره وار خود را آغاز می‌کند و از مبدأ به مبدأ باز می‌گردد. حرکت انسان دایره ای در میان این چرخه های حلزونی شکل است که تا سماوات ادامه می‌یابد و در چرخش افلاک، دایره ای بزرگ به اندازه کل هستی ایجاد می‌کنند. در گلشن راز، سیر موجودات برای رسیدن به کمال در اشکال دوار نمایان شده است؛ به غیر از آن، کل بشریت نیز حرکتی متعالی داشته که آن را در فراتاریخ روان خود انداخته است. حرکت انسان و فراتاریخ روان بشری با جلوه های شیطان، انبیا و... به یکدیگر شبیهند اما در اجزای هستی که تعیین و مرکز عمده ترین نمودهای آنند، هستی از تعیین که امری اعتباری است حرکت می‌کند و به مرکز خود که وجود حقیقی است می‌رسد. نکته دیگر درباره به کارگیری و انطباق نظریه یونگ با سلوک در گلشن راز آن است که کهن الگوها در فرآیند فردیت ناخودآگاهانه و در صور متعدد نمایان می‌شوند اما در گلشن راز، حرکت فرد برای کشف خویشتن آگاهانه است و از یک سنت بیانی دیرین بهره می‌برد. بنابراین استفاده از نمادهای خاصی که انتخاب می‌شوند و ترتیب آنها، شکل خودجوش و ظاهراً گسیخته عناصر فردیت را تبدیل به نظامی ساختمان می‌کند؛ واقعه ها از این نظام ساختمان مستثنی شده اند.

تعیین

یکی از کهن الگوهایی که در فرآیند فردیت باید آن را پیراست، پرسونا است؛ پرسونا «نقابی است که در گذشته بازیگر جهت ایفای نقش خود بر چهره می‌نهاد. این نقاب جعل فردیت می‌کند و دیگران را به این باور می‌اندازد که نقابدار برای خود فردی شده است. فردیتی که فاقد حقیقت است» (مورنو، ۱۳۸۸: ۶۷). در گلشن راز و به طور کلی سلوک عارفانه، این نقاب جعلی تعیین سالک است زیرا من حقیقی او را کتمان می‌کند: «هیچ مانعی سالک را همچون هستی و پندار خودی نیست»

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۰)؛ از این رو در دایره فردیت انسان تعین، وجود موهوم و غیر واقعی است که قائم به ذات نیست و نقطه اتکاء آن وجود برتر ناشناخته است. از سویی در دایره هستی، الله وجود علی الاطلاق و خود یگانه هستی است؛ تعین مانع از حضور آشکار خود می‌شود. همان طور که خود انسان یعنی ربّ شخصی انسان که برابر با عین ثابت است در ظلمات سایه خفته است، خود جهان در ظلمت ماده قرار دارد. توحید که وحدت و یکپارچگی وجود است در نگرش شبستری به «اسقاط الاضافات» تعبیر شده است.

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین ها امور اعتباری است
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۳۴)

سالک متوجه تعین خود می‌شود:

چو خود را دید یک شخص معین تفکر کرد تا خود چیست من
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۸)

اما از سویی به جهان پیرامون نگاه می‌کند و آن را نیز در تعین گرفتار می‌بیند:

جهان را دید امری اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰)

اعتباری بودن در مرتبه انسانی به معنای نقص و دریافت عیب است و سالک به آن پی می‌برد. «هر وقت از قید تعین خارج شود به حسب جذب یا تصفیه قادر به دیدن تجلی ذات احدیت می‌شود» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰۹) «زیرا که به حکم ما عندکم یفقد هر که از تعین و هستی مجازی نیست گشت، هرآینه به وجود حقیقی حقانی محشور و مبعوث گشته، مخلّد و دائم الوجود خواهد بود که و ما عند الله باق» (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۳۶). منظور از حشر در کلام لاهیجی، حشری نیست که در روز قیامت رخ می‌دهد بلکه نوزایی مجدد سالک است که از طریق یگانگی با من برتر تحقق می‌یابد.

سالک به تعین و نقصان خود پی می‌برد. هویتی که او برای خود ساخته بود هباءً منثورا می‌شود. کهن الگوی سایه در این جا او را از خود می‌هراساند زیرا هر آن چه را که تا کنون بر دیگران فرافکنی می‌کرد، سرچشمه‌اش در وجود خود اوست و باید جهان درون را تزکیه کند. «از صفات بشری منخلع گردد و از ظلمت تعین خودی که حجاب نور اصل و حقیقت او بود، صافی گردد و پرده پندار خودی از روی حقیقت براندازد و چون آتش از دود جدا شود» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۰۵).

تنها آتش مجاهده است که می‌تواند او را به خود حقیقی برساند. باید با سایه مبارزه کند تا آن را در انقیاد خود درآورد و از توان اعجاب انگیزش برای ادامه سفر به عنوان یاریگر درونی کمک گیرد. در متون عرفانی، از جمله گلشن راز صورت ازلی شیطان بیانگر جنبه منفی شخصیت انسان است. شیطان شکل مذهبی اژدها در قصه های عامیانه است و نماینده جنبه تاریک و اهریمنی شخصیت فرد به شمار می‌آید. «اژدها به عنوان تجسم شر و بدی در نظر گرفته شده است. نفوذ مذهبی اژدها را تبدیل به شیطان می‌کند» (پراپ، ۱۳۷۷: ۱۶۶). در مرتبه رازآموزی، اژدها، نماد موانع راه کشف شگفتی‌های ناخودآگاه است و بر سر گنج عظیم خویشتن خفته است. همان طور که قهرمان قصه بارها با اژدها مبارزه می‌کند، قهرمان سالک نیز باید با اژدهای نفس مبارزه کند. نمود درونی شیطان در آموزه‌های دینی، نفس یا به عبارتی دقیق تر «نفس اماره» است. سالک در جریان یقظه یا فراخوان، او را به مبارزه می‌طلبد و با ریاضت و تحمل مشقت در گام بعدی به دیدار «نفس مطمئنه» نائل می‌آید:

قهرمان باید متوجه وجود سایه باشد تا بتواند از آن نیرو بگیرد و اگر بخواهد به اندازه ای نیرومند شود تا بتواند بر اژدها پیروز شود، باید با نیروهای ویرانگر خود کنار بیاید. به بیانی دیگر، من خویش تا ابتدا سایه را مقهور خود نسازد و با خود همگونش نکند، پیروز نخواهد شد (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۷۶). نبرد با سایه در فرآیند فردیت هم جایگاه با نفس اماره در آموزه های دینی، شیطان در جریان تکامل بشری و اژدها در اساطیر است.

نقصان و بدی با تعبیر دیگری چون هستی موهوم، قیود کثرات، مایی ما، خلعت منی و خودی خود نیز بیان شده اند. لازمه رسیدن به خدا و ربّ درون، شناخت سایه یا مانع درونی است:

سوی او راهبر نخواهی شد تا تو را رخ به سایه و سویی است

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۵۷)

بنابراین دو خود در طریق قدسی انسان است: خودی که موهوم و مجازی است و خودی که برابر با ربّ است و در نهایت سیر، انسان به یگانگی با او می‌رسد. سایه غباری است بر مرکز روان و مانع دستیابی انسان به «خود» می‌شود.

میان گرد و غبار آن سوار پنهان بود ولی چو گرد نشست آن سوار پیدا شد

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۰۲)

آن چه به نفس اماره تعبیر شده است، تا زمانی که ناشناخته است منبع بدی است: «دع نفسک و تعال» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۰۰). بعد از مواجهه با آن و شناخت سایه و تزکیه درون، سایه تغییر هویت می‌دهد و از جایگاه شر به یاریگر تبدیل می‌شود:

سایه بودم نور خود بر من بتافت زان تجلی سایه خود را نور یافت
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۹۳)

در این مرحله دیگر موجب خوف و هراس نیست لذا شارح در ادامه می‌گوید:
ترسد زو کسی کو را شناسد که طفل از سایه خود می‌هراسد

به بیان دیگر: لا خوف علیهم و لا هم یحزنون (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۵۲).
به زبان دین، این مرحله حذف شرک است زیرا شرک وقتی است که رفع اثبیت نشده باشد و
تغایر و اختلاف ذات و صفات از پیش نظر برنخاسته باشد:

نماند در میان رهرو و راه چوهای هو شود ملحق به الله

های هوی اشاره به مغایرت تعینات ظهور و بطون و غیب است. یکی از نکات قابل بررسی
راجع به سایه، تشبیهی است که در گلشن راز راجع به پیامبر اسلام آمده و نور محمدی به آفتاب
تشبیه شده است:

زمان خواجه وقت استوا بود که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود

به خط استوا بر قامت راست ندارد سایه پیش و پس، چپ و راست

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۷۴)

منظور از سایه نداشتن پیامبر با توجه به توضیح سایه در فرآیند فردیت، نداشتن جنبه منفی
شخصیت است: «یقین که آن حضرت را سایه ظلمانی که مقتضای انحراف و میل است نخواهد
بود. عین نور است:

نبودش سایه کو دارد سیاهی زهی نور خدا ظل الهی»

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۷۶)

از سویی ارتباط سایه با نفس اماره یا شیطان وجود در ادامه استدلال‌های شبستری بیشتر آشکار می‌شود:

به دست او چو شیطان شد مسلمان به زیر پای او شد سایه پنهان

«منظور از شیطان هر چه متمرّد، گردنکش و دور از اعتدال است. به موجب لی مع الله وقت، تعیین شخص محمدی در پرتو نور تجلی احدیت، فانی شده و غیریت از بین رفته و تمام نور شده است» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۷۸-۲۷۷). پیامبر به خود که مرکز هستی است رسیده است؛ شیطان‌ش مسلمان شده و در وجودش اضداد و تناقضات جمع شده است.

اما در دایره تکامل بشریت که با خلقت آدم آغاز می‌شود، آفرینش شیطان مطابق با تعلیمات دینی نه آن چه که در نهاد هر انسانی است، نمود سویه ظلمانی یا سایه در فرآیند فردیت است. شیطان فرشته‌ای از فرشتگان مقرب خداوند است بنابراین جایگاه شیطان و فرشته قبل از عصیان یکی بوده است. شیطان برابر با قوای نفس است؛ صورتی ازلی و اهریمنی که قوای شر را در وجود انسان رهبری می‌کند و منبع بدی محسوب می‌شود اما همین منبع خطرناک شر در صورت مغلوب شدن، یاریگر می‌شود همان طور که «قوای نفس اگر مغلوب انسان شوند، دیگر دیو نیستند بلکه پری اند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۶۳). «من باید دست از منیت و خودخواهی بردارم و اجازه دهم تا چیزی که ظاهراً منفی است اما در واقع می‌تواند منفی نباشد، شکوفا گردد و این، فداکاری قهرمانانه‌ای - البته به مفهوم وارونه آن - در حدّ غلبه بر عاطفه را می‌طلبد» (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۶۶). در زبان مذهب در دایره فردیت انسان، نفس اماره به نفس مطمئنه تغییر می‌یابد. شیطان و فرشته دو جنبه متفاوت از یک حقیقتند:

بین عالم همه در هم سرشته ملک در دیو و شیطان در فرشته

همه با هم به هم چون دانه و بر ز کافر مومن و مومن ز کافر

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

تزکیه

سیر و سلوک فردانیت وقتی آغاز می‌شود که فرد از وجود سایه (shadow) آگاه شود. هر چیزی

که انسان از تأیید آن در مورد خودش سرباز می‌زند و همیشه از طرف آن تحت فشار است، از قبیل صفات تحقیرآمیز شخصیت و سایر تمایلات نامتجانس، پی بردن به وجود بدی‌ها و نقص‌ها، خوشی‌ها و لذات را در نظر فرد مهیب می‌کند و سبب انزوای وی می‌شود. «معایب دنیا و کشف وجود بدی در خود و بیرون خود برای خودآگاه مشکل می‌آفریند» (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۵۲). روان از این حادثه جریحه دار می‌شود و رنج ناشی از آن، اولین تکانه برای حرکت است.^۲

هشدار پرمفهوم ناخودآگاه وقتی دریافت می‌شود و فرد انسانی را از روزمرگی و رکود می‌رهاند که او بپذیرد انسانی عادی و ناکامل است. یونگ این تکانه اولیه را «فراخوان» می‌نامد. از این جا کار دشوار تزکیه آغاز می‌شود. در تعبیر عرفا، انسان آن چه را که دارد باید بنهد تا به آن چه که می‌خواهد برسد:

«بـرو بـزدای روی نختـه دل که تا سازد ملک پیش تو منزل

«دل را با تصفیه از وسوسه‌های شیطانی و هواجس نفسانی پاک کن تا مناسبتی با عالم الهی به واسطه قدس و طهارت پیدا کند و ارواح مقدسه مطهره که صور علمیه حقیقه‌اند و به ملائکه موسومند، در خانه دل مصفای تو درآیند و منزل سازند و به حکم عِلْمُهُ شَدِيدُ الْقُوَى، به معلمی مشغول گشته، تو را دلالت به تعلم علوم یقینه نمایند» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۹۱-۳۹۰). شرط دیدار با پیر خردمند، آنیما و خود و یا به تعبیر شبستری و لاهیجی، ارواح مقدسه و ملائکه، پاک کردن درون است. حواس ظاهری بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به فراست‌های باطنی است و هرچه ضعیف‌تر شوند، دریافت‌های باطنی قوی‌تر می‌گردند. مرحله تصفیه از چنان اهمیتی برخوردار است که بدون آن انسان هیچ‌گاه به مکاشفه خویشتن نمی‌رسد. لاهیجی در شرح این بیت:

در آ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت ائی انا الله

می‌گوید: «وادی ایمن عبارت از طریق تصفیه دل است که تجلی الهی را قابل است و مشاهده جمال ذوالجلال، جز بدان طریق میسر نیست... درون را تصفیه کن تا به حکم غلبه تجلی احد و اتحاد مظهر و ظاهر، از حقیقت خود به سمع دل، ندای ائی انا الله بشنوی و به دیده حق بین، خود را و خدا را ببینی و بشناسی» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۱). تزکیه خاص انسان است و هستی شعور و حرکت آگاهانه ندارد بنابراین به وجود بدی پی نمی‌برد.

سفر

سفر جستجو و کشف یک مرکز معنوی است. برای رسیدن به آستانه من برتر، سالک باید به دنیای درون سفر کند. سفر لازمه استحاله و تغییر روانی است. از دید لاهیجی، تحصیل کمال که وصول به منزل توحید عیانی کشفی است، بی سفر معنوی میسر نمی‌شود:

دگر گفتمی مسافر کیست در راه کسی کو شد ز اصل خویش آگاه
مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترک شین و نقصان
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۰۵-۲۰۴)

سالک «شین» و «نقصان» وجودش را دریافته است و با آتش مجاهده به دنبال پیراستن خود از بدی است. «سفر نشانگر میل شدید عمیقی به تغییر درونی است و نیاز به تجربه ای جدید و حتی بیش از نشانه جابه جایی؛ به عقیده یونگ سفر نشانه نارضایتی است و منجر به جستجو و کشف افق های تازه می‌شود» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۵: ۵۸۷).

عشق محرک انسان و هستی

«عشق نمایشگر قدرت جاذبه جهانی است که سراسر عالم شهود را در کل و جزء، وحدت و قطبیت می‌بخشد» (دلاشو، ۱۳۸۶: ۱۲۴). عشق ویژگی مشترک در دایره های هستی و انسان است. نیروی جاذبه عشق برای حذف تضادها و ایجاد وحدت حقیقی ضروری است. «برانگیختن جدال به معنای واقعی کلمه خصلتی است شیطانی. جدال آتش برمی‌افروزد، آتش هیجان و احساسات را، و مانند هر آتش دیگر این آتش نیز دو وجه دارد: یکی سوزندگی و یکی آفرینش روشنایی. هیجان از یک سو آتش کیمیاگری است که گرمایش همه چیز را به هستی در می‌آورد و لهیبش زواید را به خاکستر بدل می‌کند. لیکن از سوی دیگر، هیجان، لحظه‌ای است که فولاد به سنگ چخماق برمی‌خورد و جرقه ای برمی‌جهد زیرا هیجان، سرچشمه اصلی خودآگاهی است. بدون هیجان تاریکی به روشنایی یا سکون به حرکت تبدیل نمی‌شود» (یونگ، ۱۳۶۸: ۴۳).

از بر هم زدن جان و تن جرقه ای ایجاد می‌شود که روشن کننده عالم است. همین اندیشه در طبیعت مرموز سنگ فلاسفه که عبارت از خودی انسان است، وجود دارد. به همین خاطر در وصف آن گفته اند: «طبیعت مرموزی است که در ماده بی جان به صورت روح یا نیروی الهی یا جرقه آتش نهفته است. عمل فلسفی کیمیاگری که اکثراً یک کار فکری تلقی می‌گردید، هدفش این بود که این جوهر وجود را از تاریکی و اسارت نجات دهد و سرانجام دوباره زنده کند... این افکار مربوط به یک ماهیت الهی است نه من محسوس و به لحاظ روان شناسی، مربوط به مضمونی است که از محیط ناخودآگاه برمی‌خیزد و از قلمرو ذهن خودآگاه خارج است» (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۹۲). عشق رهاندن نور از بطن ظلمت است. نور با رهاندن خود از بطن ظلمت مسیری را که نزول کرده است دوباره در جهت صعود طی می‌کند:

بسان آتش اندر سنگ و آهن	نهاده ست ایزد اندر جان و در تن
از آن مجموع پیدا گردد این راز	چو بشنیدی برو با خود پرداز
چو بر هم اوفتاد آن سنگ و آهن	ز نورش هر دو عالم گشت روشن

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۰۹)

علاوه بر این، عشق در گلشن راز، تجلی نفحات الطاف ربانی است. «با مظاهر طاهره و مجالی زاکیه که قوایل آثار مجالی جسمانی و ظلمت غبار شهوات نفسانی پاک می‌گرداند و به واسطه رفع حجاب عوایق و علایق و دفع عذاب قواطع و موانع، به بساط قرب می‌رساند و جان های متعطشان زلال وصال را در مقام شهود، لذت شراب روح انس می‌چشانند» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۹۹). عشق و شوق در فرآیند فردیت و در گلشن راز همچون آتش تجلی می‌کنند و پاک کننده اند. آتش هر چیزی را از حالت کثافت و ستبری به حالت عالی می‌رساند (ستاری، ۱۳۸۴: ۴۵).
دل چرخ یعنی درون فلک نیز پر آتش و پیوسته در سوز و گداز است:

دل چرخ از چه شد آخر پر آتش؟	ز شوق کیست او اندر کشاکش؟
-----------------------------	---------------------------

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۶۱)

نه فقط محرک چرخ و انسان که محرک کل هستی نیروی عشق به کمال است:
خرد مست و ملائک مست و جان مست هوا مست و زمین مست و آسمان مست
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۱۶)

آنیمیا و فرافکنی جنبه‌های دوگانه آن بر تجلیات نظام هستی

یکی دیگر از مراحل فرآیند فردیت، مواجهه با آنیماست، یک شخصیت درونی دیگر که اغلب در پشت سایه ظاهر می‌گردد. یونگ این تصویر زنانه و مردانه را آنیمیا و آنیموس نامیده است. خدای درون در برترین مثل زیبایی آشکار می‌شود و به هر جلوه‌ای که متجلی شود، بیانگر وضعیت درونی سالک است. در پرتو چهره زن، عارف خدا را مشاهده می‌کند همان طور که آدم «چون در جمال حوا نگریست پرتو جمال حق دید بر مشاهده جمال حوا ظاهر شده» (نجم رازی، ۱۳۸۴: ۹۱).

در گلشن راز، بارزترین جلوه آنیمیا در نمادشناسی عرفانی آن است. جایی که هروی از رمز خال و زلف و... می‌پرسد و شبستری رمزها را شرح می‌دهد. نمادها در این جا در هیئت آفریده‌های روان ناخودآگاه ظهور می‌کنند. تصویری که از نمادها مجسم می‌شود، معشوق زیبایی است که چهره‌ای زنانه دارد. لب، خال، زلف و... هر کدام رمزی از مراتب سلوک درون و تجلی خودند. چنین موجودی یا شاهده‌ی که «از طریق خیال دریافت شده است، در اثر نوری تجلی گون یعنی نوری که ساحت متعالی اش را عیان می‌سازد، مبدل به رمز شده است» (کربن، ۱۳۸۳: ۲۲۵).

بت ترسایچه نوری است ظاهر که از روی بتان دارد مظاهر
کند او جمله دل‌ها را وثاقی گهی گردد مغنی گاه ساقی
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۸۸)

لاهیجی توضیح می‌دهد که منظور از بت ترسایچه، جمعیت وحدت ذاتیه است که منبع جمیع کمالات و مرتبه قطبیت کبراست. مقام کسی که عین الله و عین العالم شده است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۸۸). وی در ادامه توصیفش می‌گوید:

خرابات از لیش معمور گشته مساجد از رخس پر نور گشته
در آمد از درم آن بت سحرگاه مرا از خواب غفلت کرد آگاه

ز رویش خلوت جان گشت روشن بدو دیدم که تا خود کیستم من
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۹۳-۵۹۲)

همین معشوق چون زنان کرشمه و ناز و دلبری می‌کند و مقامش با ترس‌ناپچه یکی می‌شود. کاری که با سالک می‌کند آن است که او را به خودش می‌آگاهاند بنابراین جزئی از وجود سالک است و دستگیر او برای رسیدن به خود است: «بدو دیدم که تا خود کیستم من»، « مرا با من نمود آن دم سراپای» و...^۳.

تجلی آنیمای درون در نمادشناسی عرفانی دوگانه است؛ هم قهری و نابودکننده است و هم لطف آمیز. چیزی که از آن به غمزه و بوسه تعبیر شده است:

ز غمزه عالمی را کار سازد به بوسه هر زمان جان می‌نوازد

ازو یک غمزه و جان دادن از ما وزو یک بوسه و استادن از ما

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۸۲)^۴

انعکاس ویژگی‌های آنیما و آنیموس در نظام هستی، تجلی‌های جلالی و جمالی حق تعالی اند که صفات و اسمای متقابل حق را دائماً آشکار می‌کنند. غمزه و بوسه آنیما در ساحت گیتی به صورت لطف و قهری است که در هر آن، جهان را دگرگون می‌کند و با ایجاد و اعدام در نظام هستی تازگی و جان می‌دمد. «وقتی شیئی ممکن به واسطه حصول شرایط و فقد موانع، مستعد وجود گردد، رحمت رحمانی آن را درمی‌یابد و به آن اعطای وجود نماید و آن شیئی تعیین یابد و پس از آن، صفات جلالی و قهری که مقتضی اضمحلال تعینات است، آن تعیین را مضمحل گرداند اما آن شیئی در همان آن، دیگر بار به مقتضای رحمت رحمانی تعیینی دیگر یابد. باز آن تعیین به قهر احدیت ناپدید شود و به رحمت رحمانی تعیینی دیگر پدید گردد و تا خدا بخواهد به همین صورت لطف و قهر، ایجاد و اعدام ادامه یابد» (لاهیجی، ۱۳۸۱: شصت و دو). لطف و قهر در نظام هستی، ایجاد و اعدام تعینات است. ابن عربی به این خلق جدید، تجدید امثال و تجدید اعداد می‌گوید. همین تجلی ضامن اصلی حیات تکرارناپذیر در نظام هستی است. ایجاد و اعدام هستی ذاتاً تصویر آنیما نیست ولی در لطف و قهر معشوق تعبیر و تفسیر می‌شود. در واقع صفات و ویژگی‌های آنیمای درون بر هستی فراقنی شده اند. کائنات هر لحظه مرگ و رجعتی و قیام و قیامتی دارند زیرا

حق تعالی هر آنی به صور متکثر متجلی می‌شود: «هر تجلی یک خلق جدید است. تجلیات منقطعند. تاریخ آن‌ها همان تاریخ فردیت روان شناختی است» (کربن، ۱۳۸۳: ۴۰۲). شبستری در گلشن راز از دو نوع تجلی سخن می‌گوید: تجلی سلوکی و معرفتی و تجلی وجودی و هستی شناختی (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۷۳). تجلی هستی شناختی براساس چهره آنیما و ویژگی‌هایش معرفی می‌شود:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۶۶)

بنابراین تجلی بر فرد انسانی در صور قهری و لطف آمیز آنیما مجسم می‌شود و در دایره هستی، ایجاد و اعدام را تکرار می‌کند و سبب دوام هستی است.

نفس رحمانی و جنبه آفرینندگی آنیما

از سویی آنیما جویای حیات است و به نحو خاصی طالب زندگی است. اصلاً کهن الگوی خود زندگی است (مورنو، ۱۳۸۸: ۶۳). از این منظر، آنیما و آنیموس به معنی باد، از روح گرفته شده است. روح با عدد چهار در ارتباط است و فلاسفه قدیم روح را مربع خوانده اند (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۲۳). آنیما روح یا جان (soul) یعنی اصل اولیه موجودات زنده و دم یا شعله سحرانگیز حیات و جاودانگی است. قلمرو آنیما، قلمرو خدایان است و به هر چه دست می‌زند، نومی (قدسی)، خطرناک، تابو و سحرآمیز می‌گردد. آنیموس نیز همچون آنیما در حکم هستی زاینده است (مورنو، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۰). این همان اکسیر فلاسفه است: «اکسیر ماری است که خود، خود را آبستن می‌کند» (یونگ، ۱۳۵۴: ۶۳) و همان تأنیث ازلی است. حلاج می‌گوید مادرم، پدرش را به دنیا آورد و این از عجایب بود. مادری که پدر را و پدری که مادر را به دنیا آورد، چنان است که درون وی فرزند معنوی متولد می‌شود که دارای دم مسیحایی است که مرده را زنده می‌کند (کربن، ۱۳۸۳: ۲۶۵-۲۶۶). توجه به این نکته گره بیت زیر را می‌گشاید:

به اصل خویش یک ره نیک بنگر که مادر را پدر شد باز مادر
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۶۷)

دم جاودانگی و هستی‌زای آنیما و آنیموس سویه نرینه یا مادینه سالک را می‌آفریند.

آفرینش آنیما به صورت دم یا نفخ است و در نظام هستی همان نفس رحمانی است که هستی را می‌زاید:

تعالی الله قدیمی کوبه یک دم کند آغاز و انجام دو عالم
از آن دم گشته پیدا هر دو عالم وز آن دم شد هویدا جان آدم
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۶)

در سلوک انسانی، اگر سالک نفس یا دم رحمانی را دریابد و درک کند، به خاطر آن است که خود مشتاق بازگشت به پروردگارش است؛ یعنی مشتاق عیان داشتن خود و تأمل کردن در خود در قالب آدم ابوالبشر است (کرین، ۱۳۸۳: ۲۵۴) زیرا آدم نیز با نفخه الهی به وجود آمد همان طور که «اسم الله از حیث صورت جبرئیلی، نافخ عیسی شد» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۶۵).

«مقتضای حکمت بالغه الهی، به جهت اظهار اسما و صفات نامتناهی آن بود که انشای مراتب کلیه و ایجاد مظاهر جزویه غیرمتناهی نماید تا هر یکی از این مراتب کلیه و جزویه، مظهر اسمی از اسمای کلیه و جزویه گردد و احکام آن و سلطنت آن اسم که ربّ و مدبر آن مرتبه است، در آن مظهر به تمام و کمال ظهور یابد و مجموع اسمای کلیه و جزویه، به نفس رحمانی، از کرب کمون به روح بروز مروح گردند؛ همچون تروح انسان به سبب نفس زدن» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۷). خداوند اسماء الهیه را با تنفس از باطن به ظاهر و از غیب به شهادت آورد.

خوارزمی هیولا و نفس رحمانی را همان «ماء» می‌داند. «مراد از ماء که اصل هر شیء است، نفس رحمانی است که هیولی کلی و جوهر اصلی است... صور جمیع اشیاء حاصل است از او، نه ماء متعارف... و چون آب عنصری مظهر هیولی است که نفس رحمانی است، بدین علاقه، هیولی کلیه را نیز به طریق مجاز ماء خواند و بحر مسحور نام نهاد و او را نفس رحمانی خواندن نیز به طریق مجاز است» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۱۸-۶۱۷)؛ به طریق شهود دریافته می‌شود که طبیعت مسما به نفس رحمانی است.

آنیمای آفریننده است زیرا صاحب دم جاودانگی و حیات بخش است. نفخه مترادف با باد است و «بادها جلوه موهبتی الهی اند و هنگامی که بنخوانند، عواطف خود را و شیرینی لطیف خود را با خشمی طوفانی منتقل می‌کنند» (شوالیه، ۱۳۸۵: ۸). دمیدن روح، تجلی حیات بخش آنیماست که با عدد چهار و

مربع در ارتباط است. «اخوان الصفا قبل از ابن عربی، مراتبی برای نفس رحمانی ذکر کرده بودند. یکی از مراتب نفس رحمانی، چهارگانه است» (صانع پور، ۱۳۸۵: ۳۴). چهار، عدد زن است و معنای نمادینش با مربع و صلیب ارتباط دارد؛ روح نیز مربع است. آنیمای جان بخش هستی، نفس رحمانی است و دایره فرد نظیر مریم و آدم، آفریننده سویه روحانی و برتر است. زایش از آب در تعبیر خوارزمی، تروح که با باد و دم حیات مرتبط است و چهارگانه های نفس رحمانی و فرا تاریخ نفخه روح القدس و آدم در هستی، دلالت‌ها بر تداخل و تطبیق آن با آنیما در دایره فردی است.

پیر

پس از شناسایی آنیمای درون و پیروزی بر آن، سالک با نیروی تازه دیگری مواجه می‌شود. «من» که بر آنیما پیروز شده است، از خصوصیات آنیما، از نیروی قدسی و هیبت‌آورش یعنی از شخصیت مانا بهره مند می‌شود. در پس مانای آنیما، کهن الگوی تازه‌ای کمین کرده که سرمنشأ اصلی قدرت و کیفیت قدسی است. یونگ این کهن الگو را پیر دانا می‌نامد (مورنو، ۱۳۸۸: ۷۲). کهن الگوی پیر، صورت مثالی علم و حکمت است. هر جا که فرد نیاز به یاری داشته باشد و نتواند از تاریکی‌های ناخودآگاه راهش را بیابد، کهن الگوی پیر دانا ظاهر می‌شود.

پیر معمولاً بر سر راه قهرمان قصه که گاه یک یا چند راه ناشناخته است، قرار می‌گیرد و هدفش یاری رساندن به قهرمان است و در قصه‌های ایرانی به شکل‌های مختلف مثل خضر، درویش و پیر ظاهر می‌شود (برفر، ۱۳۸۹: ۴۳). در متون عرفانی نیز دیدار روح یا نفس سالک با اصل آسمانی خویش از بن مایه‌های اغلب داستان‌هاست. این اصل آسمانی فرشته‌ای است که در پیکری انسانی و در نقش پیر روحانی، در عالم مثال در افق دید روح سالک ظاهر می‌شود. در این جاست که نفس حقیقت خود را می‌شناسد و با ربّ و پروردگار خود دیدار می‌کند و حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» تحقق پیدا می‌کند. آن که سخنان پیر یا فرشته را می‌شنود همان پیر یا فرشته‌ای است که سخن می‌گوید (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۲۸۰).

در گلشن راز به غیر از واقعه‌های لاهیجی، تجربه پیر دانا، تجربه‌ای بیرونی است؛ برخلاف فرآیند فردیت، پیر دانا حضور عینی و ملموس در سیر و سلوک دارد. سالک برای رسیدن به کمال باید تحت تعلیم وی قرار گیرد: مشاهده جمال دوست، «به اتفاق ارباب طریقت، جز به ارشاد کامل

حق‌بین و حق‌دان حاصل نمی‌توان کرد» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۶۶). در گلشن راز شرح مفصلی در مورد لزوم داشتن پیر و شرط آن آمده است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۵۹ و ۱۲۷-۱۲۲).

تعلیمات پیر در طی مراحل عالم غرب و دنیای مجازی به سوی شرق، نور و حقیقت ضروری است. پیر به خود بسیار نزدیک است. در نمادشناسی عرفانی گاه پیر در خرابات حضور دارد و خرابات رمز وحدت است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۲۴-۵۲۳). ارتباط خود یا مرحله یکپارچگی از طریق کنارهم‌آیی پیر و خرابات به خوبی نشان داده شده است. جنبه درونی و انفسی پیر در واقعه‌های لاهیجی قابل بررسی است؛ اما در دایره تکامل بشری که کل بشریت مسافران آنند، انبیا همان نقش پیر را در دایره فردیت دارند. همان‌طور که پیر با خود که خدا و رب است، ارتباط نزدیک دارد و تجلی من برتر سالک است، انبیا نیز فرستادگان خداوند هستند:

یکی خط است از اول به آخر برو خلق جهان گشته مسافر
درین ره انبیا چون ساربانند دلیل و رهنمای کاروانند
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۸)

لاهیجی در شرح بیت توضیحی می‌آورد که ارتباط و تقارن انبیا و پیر دانا را در هر دو دایره نشان می‌دهد:

«در تشبیه انبیا با ساربان، اشارتی است دقیق که نفس انسانی را گاهی که مستعد ریاضت و مخالفت هوا بوده باشد، در اصطلاحات صوفیه، بقره می‌نامند و بعد از اشتغال به سلوک، بدنه می‌خوانند و بدنه، شتری است که روز عید اضحی در مکه ذبح نمایند» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۹-۱۸). اشارت دقیق تشبیه و همسانی آن، در ذبح نفس برای حیات مجدد است. انبیا راهنمایانی برای مرگ آیینی‌اند. آنان بدنه نفس را به تیغ مخالفت هوا و موت اختیاری ذبح می‌کنند. همان نقشی که پیر دانا در سفر درون بر عهده دارد؛ در این جا لاهیجی رسالت انبیا را در بُعد درونی آن شرح می‌دهد نه در آن چه معمول و متداول است.

خود

پس از پیر دانا، آخرین مرحله فرآیند فردیت، رسیدن به یکپارچگی و تمامیت است. براساس

نظریات یونگ، انسان پس از مقابله با نیروهای سایه، آنیما و آنیموس و انکشاف لایه های چهارگانه آن، موفق به اتحاد با خود می‌شود. خود مظهر خداست. ثمره فردیت یافتگی، رسیدن به تمامیت و یکپارچگی با خود است. بنابراین خود حاوی تعادل بین اضداد در شخصیت است. خود را می‌توان از نظر هندسی به صورت ماندالا، پادشاهان، ملکه ها، شمایل مذهبی مثل خدایان یا رب النوع ها، مسیح و... متجلی ساخت. این نمادهای متفاوت، همگی مظهر کهن الگویی است که خدا و در عین حال مرکز و کانون خود است. خود و خدا ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. خود، خدایی در درون ماست؛ خدایی که در همه جا حاضر است و درون نفوس خود ما از همه بیشتر قابل دسترسی است (آرگایل، ۱۳۸۴: ۳۳۲-۳۳۱).

انسان حق را در صورت معتقد خود مشاهده می‌کند (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۷۳) که همان ربّ شخصی یا عین ثابت گفته می‌شود. «اسمای جزویّه غیر متناهی‌اند و هر یکی آفتابی است که روشن کننده عالم خود است» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰۰). انسان خدا یا ربّ شخصی را در درون خود کشف می‌کند نه در جایگاهی خارج از وجودش لذا شبستری تأکید می‌کند گسستی در میان نبوده و سالک قرینش را شناخته است:

قدیم و محدث از هم خود جدا نیست که از هستی است باقی دائماً نیست
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۵۶)

از مظاهر خود در گلشن راز، درخت است. از نظر یونگ، درخت نماد بالندگی و زندگی روانی و الگویی برای فرآیند مثبت رشد روحی است (بیرلین، ۱۳۸۶: ۱۲۰). نماد حیاتی که در تطور و تکامل دائم است و بدین اعتبار، مستمراً در شرف تجدید و نوشدگی است. برخی اقوام عقیده داشتند که در زمزمه برگ ها، طنین و آوای خدایان را می‌شنوند (دوبوکو، ۱۳۷۶: ۲۴-۲۲). در نزد ایرانیان از درخت است که انسان زاده می‌شود (بیرلین، ۱۳۸۶: ۱۱۸). در گلشن راز آمده است:

در آ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت انّی انّا الله

«درخت حقیقت انسانی است که مجلای تجلی ذاتی و صفات ربانی است. از جانب وادی ایمن که طریق تصفیه قلب و تخلیه روح است و مستلزم فیض و فتوح است و مخصوص خواص ارباب کشف و شهود است» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۱).

لاهیجی درخت را شجرهٔ مخصوصه می‌داند زیرا خصوصیت جامعیت دارد (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۱). جامعیت، یکپارچگی با خدا و جهان است بنابراین وی در ادامه شرح می‌دهد که «تا حکم غلبه تجلی احدی و اتحاد مظهر و ظاهر، از حقیقت خود به سمع دل، ندای «اَنی انا الله» بشنوی و به دیده حق بین، خود را و خدا را ببینی و بشناسی» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۱). علاوه بر آن تأویلی متفاوت از آیه زیر می‌دهد:

«يوقدُ من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لاشرقيةٍ و لا غربيةٍ» (نور، ۳۵).

«نفس است که مرکب آن دل است. مبارکه است چون مزیت رتبت انسانی به سبب نفس است. زیتونه است یعنی مستعده باشد برای اشتغال به نور قدس. لا شرقیه یعنی نفس از مشرق ارواح مجرد نیست و لا غربیه یعنی از مغرب اجسام کثیفه هم نیست بلکه متوسط است میان ارواح مجرد و اجسام کثیفه و به حسب برزخیت که دارد، احکام هر دو در او ظهور یافته است» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۸۹). مرتبه ای که «مجمع البحرين» نامیده می‌شود و جایگاه و ظرف استحاله است.

مرکز تمام هستی خداست. در دایره هستی، خود وجود است و خدا، وجود علی الاطلاق. منظور از «خود»، کهن الگوی تمامیت و یکپارچگی است و در ارتباط با انسان، کشف توانمندی های خویشتن فردی است. اما آن چه مانع از حضور آشکار خود می‌شود و اتحاد را به تعویق می‌اندازد، تعیین است. وجود مجازی مانع از رسیدن فرد به عمیق ترین و هست ترین لایه آفرینش می‌شود. همان طور که خود انسان یعنی ربّ شخصی انسان که برابر با عین ثابت است در ظلمات سایه فرو خفته است، خود جهان در ظلمت ماده قرار دارد. توحید که وحدت و یکپارچگی وجود است در نگرش شبستری به «اسقاط الاضافات» تعبیر شده است. بنابراین تعیین هم چون حجابی است که مرکز را می‌پوشاند. اگر نور نباشد تفکیک صورت نمی‌گیرد و الله، نور السموات و الارض است. وجود مادی در برابر نور الهی مانع است همچون سایه که از ایجاد مانع بین نور و شی به وجود می‌آید. سایه به خود موجودیتی ندارد. شبستری کل هستی را در مفاخرهٔ دایمی «انا الحق» می‌بیند:

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور

درین تسبیح و تهلیلند دائم بدین معنی همی باشند قائم

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۱۳)

ماده، عدم محض است و جز وجود هیچ نیست:
هیولی چیست جز معدوم مطلق که می‌گردد بدو صورت محقق
وجود اندر کمال خویش ساری است تعین ها امور اعتباری است
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۳۴-۳۳۲)

حرکت های دوار هستی

«الله» خود یگانه هستی است. هر پدیده ای در جهان، ظهور اسمی از اسماء الله است و متصف شدن به صفات و اسماء الهی رسیدن به یگانگی با خود است. از سویی برای متصف شدن باید به مبدأ بازگشت: چون شأن الهی و امر تدبیر دوری است، چه اتصال نقطه آخر به اول جز به یک حرکت دوری میسر نیست و هر مرتبه از مراتب وجود، در آن دایره به مثابه نقطه‌ای هستند از نقاط او:

ز هر یک نقطه زین دور مسلسل هزاران شکل می‌گردد مشگل

تمام هستی به سوی نقطه آغازین آفرینش باز می‌گردد و هم چون حرکت پرگار با مرکزی واحد و ثابت، مسیری دوار را طی می‌کند. پرگار به عنوان طرح اندیشه که دوایر جهان را نقش می‌زند و یا دنبال می‌کند، تفسیر شده است. پرگار که خود بی حرکت است نقوش حرکت را ترسیم می‌کند و نمادی از پویایی سازنده و خصیصه فعل و انفعال خلاق است. از سویی پرگار که روی سوزن خود می‌چرخد تا دوباره به نقطه شروع بازگردد، به عنوان نماد دایره وجود نیز تفسیر شده است: «چندان که روی باز به مقام اول توانی رسیدن، چنان که پرگار که یک سر نقطه مرکز بود و سری دیگر بر خط و چندان که گردد باز بدانجا رسد که اول از آنجا رفته باشد» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۵: ۱۹۴-۱۹۳).

هستی، نخستین حرکت پرگار در خلق عالم را تکرار می‌کند. در این حرکت دوار، به مقتضای حبّ ظهور و اظهار، شوونات مختلف غیرمتناهی، از مرتبه عدم به عین می‌آیند و باز به اصل خود باز می‌گردند. چنان چه وحدت حقیقی را ظهور به اسمای کلیه در مراتب است، اسمای کلیه را نیز ظهور به اسمای جزویه است که در اصناف و اشخاص ظاهر می‌گردند و هر اسمی را دوری و زمانی است و در بروز و کمون هر یکی صورت دایره‌اند:

ز هر یک نقطه دوری گشته دایر
همو مرکز همو در دور سایر
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰۷)

از رجوع اسمای جزویه که ربّ حوادث کونیه زمانیه‌اند به امهات و اصول خود که اسمای کلیه‌اند، دوایری بی‌نهایت ظاهر می‌شود و باز از رجوع اسمای کلیه به وحدت حقیقی اطلاقی، دایره‌ای متصور می‌شود. «چون همه اشیا دایر به اسمایند و اسما دایر به ذات واحد، پس هرآینه که مرکز این دوایر غیر متناهی و سایر در دور همه او باشد و غیر او موجودی به حقیقت نباشد» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

جهان هستی در حرکتی دوار متصور می‌شود. اشیا و تعینات به سوی اسمای جزویه شکلی دایره وار ترسیم می‌کنند و اسمای جزویه به سوی اسمای کلیه؛ مرکز، وجود مطلق است. حرکت دایره وار دلالت بر سیر کمال در نظام هستی است. جهان هستی مانند انسان در سیر کمال است زیرا «پیوسته از کثرت به وحدت می‌رود و از وحدت به کثرت می‌آید، دائماً در جهان این عروج و نزولی که مستلزم حشر و نشر است واقع است» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۱۹). از سویی جهت حرکت افلاک نیز جهتی راز آموزانه است:

ز مشرق تا به مغرب هم چو دولاب
همی گردند دایم بی‌خور و خواب
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۴۷)

غرب جایگاه جسم است و شرق مرتبه دل، روح یا خداست:
میان جسم و جان بنگر چه فرق است
که این را غرب گیری و آن چو شرق است
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۸۸)

شعوری ناپیدا ضامن حرکت های دوار هستی است لذا هیچ شیئی در دایره آفرینش از حرکت نمی‌ایستد و به طور غریزی کمال خود را می‌جوید. این همان چیزی است که به هدایت تکوینی یا فطری موسوم شده و از آن به جبر تعبیر شده است. جریان امور عالم بر جبر گذاشته شده است، جبری ازلی و لایتغیر از ازل تا ابد همچنان جاری و ساری. هیچ موجودی اعم از انسان و غیر انسان و حتی خدا را از آن گریزی و گزیری نیست (لاهیجی، ۱۳۸۱: شصت). در گلشن راز نمونه‌هایی از چرخش دایره وار موجودات در ریزترین اجزا هستی یعنی قطره و حبه و در بزرگترین مجموعه

که افلاکند، آورده شده است:

چو سیر حبه بر خط شجر شد ز نقطه خط، ز خط دوری دگر شد

«معرفت فطری که لازم وجود است، به مثبت حبه بر اطوار نشأتین گذار فرمود» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۵۹). اما از آن جا که آفرینش فاقد شعوری آگاهانه است و این موهبت به انسان اختصاص داده شده است، حرکت جهان در شکل دوار خود از حرکت انسان متمایز شده است: «بدان که قرب عبارت است از سیر قطره به جانب دریا... و وصول به مقصد حقیقی و اتصاف به صفات الهی و بُعد عبارت است از تقید به قید صفات بشری و لذات نفسانی که موجب بعد است از مبدأ حقیقی و عدم اطلاع بر حقیقت حال. و سیر زورق عبارت از عبور از نشأه انسانی است از منازل و امواج کثرت و رسیدن به مقام وحدت. و مراد از «زورق» کشتی تعین انسانی است و تعین انسان را، مخصوص به زورق از آن جهت گردانیده که سیر در دریای توحید عیانی، غیر از نشأه انسانی، هیچ مرتبه دیگر را میسر نیست و الا فی الحقیقه، هر تعینی از تعینات صوری و معنوی، زورقی است در بحر وحدت حق» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۷).

مبدأ و معاد هر شیء به حقیقت همان اسمی است که آن شیء مظهر و مربوب آن اسم واقع شده است زیرا ممکنات که اعیان ثابتند، صور معقوله اسمای الهیه اند که در علم حَقِّند و هر عینی از اعیان، در علم و عین مربوب همان اسمی است که خود صورت آن اسم است و همیشه در تربیت اوست؛ بلکه به حقیقت، آن شیء همان اسم است و بدون آن اسم، آن شیء معدوم است. از آن جا که هر مخلوقی غیر از انسان، بعضی اسما را داراست و تنها انسان است که مظهر جمیع اسماست: عِلْمُ آدَمِ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۷۹). بنابراین کامل ترین دایره تعالی در قوس صعود و نزول انسان ترسیم می شود؛ اما دایره انسانی نیز منقسم می شود به دو دایره دیگر: دایره‌ای که در بردارنده کل بشریت و فراتاریخ تعالی روان بشری است و دایره‌ای کوچک تر که مصداقش سیر فرد انسانی است. تنها اجزای دایره کوچک دقیقاً با فردیت در نظریات یونگ منطبق است.

نوزایی و تشرف

پس از رویارویی فرد با خود، فرآیند فردیت به پایان می‌رسد. فنا و بقا و رستاخیز در گلشن راز و

سایر متون عرفانی مطابق با مرگ آیینی و باززایی در الگوی یونگ است که در قالب نمادهای نوزایی تصویر می‌شود:

«وصول سالک به مقام فناء فی الله و نحو و متلاشی گشتن ذرات کاینات در اشعه نور وحدت ذات، کالقطره فی الیم» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۵). رستاخیز رفع مطلق تعینات و کثرات است: «من مات فقد قامت قیامته»، رفع کامل تعینات خواه جسمانی و خواه روحانی (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۴۵). این مرتبه در گلشن راز نیز با مرتبه وحدت یکی انگاشته شده است. لاهیجی درباره قیامت می‌گوید: «روح و بدن متحد گشته، به یک زندگی که لطافت و تجرد است برآیند و صورت تضاد و اختلاف تعینات بالکل از ایشان مرتفع گردد و به غیر از نور واحد در نظر نیاید» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۴۶). این همان مرگ تبدیلی است که شارح گلشن راز، بیت زیر را برایش شاهد می‌آورد:

نی چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۴۷)

از این نظر بین تعالی هستی و انسان اختلاف است زیرا هستی اگرچه ایجاد و اعدام مکرر دارد ولی فنای هستی از نوع تبدیلی نیست.

مرتبه بعد از فنا، بقاء بالله است. از نظر یونگ، ابدیت، کیفیت فراتر رفتن از خود است (یونگ، ۱۳۸۳: ۴۸۳). در این مرتبه سالک همچون قهرمان اسطوره در جمع خدایان حاضر می‌شود و به کل می‌پیوندد.

در مرتبه یکپارچگی یا توحید، مرکزیت در دو دایره انسان، تکامل بشر و هستی یکی می‌شود. وحدتی اعجاب انگیز مرکز هر دو دایره را بر هم انطباق می‌دهد: خدا که مرکز کل هستی است و خود انسان که مرکز وجودش است، یکی هستند. انسانی که تمام هستی را در خود گنجانده و مظهر اسم الله است؛ همان است که یونگ به او انسان غول آسا می‌گوید. انسانی که تمام جهان را در خود دارد و نمایه او به مثابه هدف یا نمودی از اسرار روانی است (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۰۴-۳۰۱).

در فرآیند فردیت، انسانی که به کمال برسد، جانشین خود برتر می‌شود؛ انسان کامل کل آفرینش را در خود گنجانده و در مرتبه مقام محمود ایستاده و مقام محمود، مرتبه محمدی است.

«بعد از رفع غیریت، درون جای محمود که مقام محمدی است و عبارت از مرتبه جمع الجمع و بقاء بعد از فناست، مکان یابد و متحقق به اوصاف الهی گشته، از مقام فبی یسمع و بی بیصر نشان یابد و عین وحدت گشته و واقف سرّ وحدت گردد (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۹۴).

سلوک عارفانه انسان مرکب از غایت سفلی مرکز و علوی محیط است. عنصر خاک و روح در کنار یکدیگرند و انسان مجلای نقایص و اضداد است:

ببین آن نیستی کو عین هستی است بلندی را نگر کو ذات پستی است

خوارزمی می‌گوید: «پس انسان که ظاهر است در سماء و ظاهر است در زمین چنان که اصلش را انسان بر صورت اوست، صفت این است که هو الذی فی سماء الله و فی الأرض الله و باقی جهات نیز همچنین» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۱۹).

انسان جانشین خداوند می‌شود:

چو کرد او قطع یکباره مسافت نهد حق بر سرش تاج خلافت

سالکی که در مقام استقامت است و در یقین وطن ساخته است، وارث انبیا و مدار کاینات و خلیفه الله فی العالم و قطب جهان می‌شود. تاج کرامت و خلافت به حکم «أنتی جاعل فی الارض خلیفه» بر سر وی می‌نهند و او مقصود امر «کن فکان» می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۶۲). تاج خلافت الهی نوعی انتقال قدرت است و بین نایب و منوب مغایرتی نیست: «به حکم لقد کرّمنا بنی آدم او را از ذات خود تعریف کرده است. به آن معنی که به موجب خلق الله تعالی آدم علی صورته، حق به ذات و جمیع صفات به صورت او تجلی و ظهور نموده است و او را به مظهریت علم و قدرت و آحادیه الجمع مخصوص گردانیده است» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۶۸-۳۶۷). انسان در مرتبه یگانگی با کل دوایر هستی و در مرکز همه خداگونه می‌شود:

نه مخلوق است آن کو گشت واصل نگوید این سخن را مرد کامل

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۳۰)

دایره و ماندالا

نمونه های ازلی می تواند هم صورت تصویر ذهنی باشد و هم به صورت آفریدن نمونه ای دیدنی. انسان شکلی را برمی‌گزیند تا بتواند جاودانگی را در آن تصویر کند از این رو هرگاه بخواهد چیزی را بیافریند که به بی نهایت و جاودانگی منتهی گردد، باید آن را به شکل تصویرهای ازلی جاودانگی درآورد و اجزای دیدنی را با الگوهای نادیدنی همانند سازد (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۸۷-۳۸۶)؛ بنابراین کیفیت قدسی و نورانی که از یک وجود حاضر و نادیدنی است و موجب تغییرات خاصی در وجدان انسان می‌شود، از طریق صورت های ازلی دیدنی می‌شود.

دایره از نمادهای مقدس در ایران باستان است. در ایران، میترا و اهورا مزدا که خدایان خورشید بودند با دایره ای دور سرشان نمایش داده می‌شدند (هال، ۱۳۸۶: ۳۲۶). در هند دایره نماد حرکت پیوسته و مدور آسمان است که با الوهیت مرتبط است (هوهنه، ۱۳۷۶: ۳۱). تصویر دایره مربوط به دنیای باستان است و در نظر کیمیاگران کامل ترین شکل تلقی می‌شده و به روح جهان، نفس جهان و به نفس داخل در طبیعت و اولین نور مخلوق نسبت داده شده است. «همان طور که عالم کبیر به شکل گرد و کروی آفریده شده است، کوچک ترین جزء آن مجموع عظیم یعنی نقطه نیز دارای این طبیعت کامل است. از همه اشکال ساده ترین و کامل ترین، کره است که بر روی یک نقطه قرار دارد. این تصویر الوهیت است که در ماده نهفته است، آن چیزی که کیمیاگران به عنوان نطفه اصلی جهان یا زمین بهشت یا فقط شکل گرد به آن اطلاق می‌کردند (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۰۶-۱۰۵). دایره معرف الوهیت است. حریم عبادتگاه یا هرگونه جای مقدس و مجزا، گرد است.

دایره، جاودانگی را نشان می‌دهد و مرحله بقاء بالله، یعنی رسیدن به ابدیت است. رسیدن به ابدیت همزمان است با بسته شدن دایره کمال زیرا عمل «انا الله و انا الیه راجعون» در درون انسان کامل می‌شود. آفرینش کیهان دایره وار است و انسان حاقّ وسط دایره کیهان است. حرکت انسان تکرار آفرینش است، حرکت از مادر زمین به سوی پدر آسمانی. همان طور که گفته شد، در گلشن راز به غیر از انسان، هر پدیده ای مسیری دایره ای را طی می‌کند تا به کمال برسد. نمونه های حرکت دایره‌ای در گلشن راز، از کوچک ترین آفریده مثل حرکت حبه و قطره تا بزرگ ترین دوایر مثل افلاک و... به تفصیل آمده است. شبستری کل هستی را مانند قطره می‌داند:

همه اجزای عالم چون نباتند که یک قطره ز دریای حیاتند

زمان چون بگذرد بر وی شود باز
همه انجام ایشان همچو آغاز
رود هر یک از ایشان سوی مرکز
که نگذارد طبیعت خوی مرکز...
جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام
چو آن یک قطره دان ز آغاز و انجام
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۴۱-۳۳۷)

کمال انسان، کمال تاریخ بشر، نبوت، ولایت و حتی نفس رحمانی نیز دایره وار است. از مجموع کمال یابی در عالم، دایره های متعدد هم مرکز ایجاد می شود. این ساختار پیچیده دوایر هم مرکز ماندالا را به وجود می آورد:

واژه های «مندل» و «مندله»، «خط عزیمت» و «دایره تعویذ» نیز گفته می شوند. فروزانفر درباره خط عزیمت می نویسد: «خطی که عزایم خوانان به شکل دایره رسم کنند و درون آن نشینند» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۴۷۵). این واژه به معنای دایره است؛ ترجمه های تبتی گاهی آن را به «مرکز» و گاهی محاط با آن مرکز برگردان کرده اند. در واقع یک مندله (mandala) نمایانگر یک مجموعه کامل از دایره ها، هم مرکز یا غیر آن است که در یک محیط چهارگوش نقش بسته اند (الیاده، ۱۳۹۱: ۵۷). ماندالا را می توان بازتاب یا بازنمایی از جهان معنوی در این جهان مادی دانست. همگرایی دایره ها در ماندالا آن را به محلی برای تمرکز حواس، سلوک درونی و نمودار سیر سالکان تبدیل کرده است (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۹۱). ماندالا صورتی مثالی است که فانی را به باقی و جزئی را به کلی می پیوندد (دوبوکو، ۱۳۸۶: ۱۰۸). در مشرق زمین ماندالا بارزترین نماد تأمل و مکاشفه است و از نظر یونگ بیانگر وصلت آگاهی و ناآگاهی و تمامیت روانی است و تصویر خدا و خویشتن است زیرا این دو از یکدیگر متمایز نیستند (مورنو، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۶).

در گلشن راز از هر پدیده ای حرکتی و از هر حرکتی شکلی دوار ایجاد می شود. مرکز این دوایر، محلی است که مقدس خود را به تمامی متجلی می کند. از نظر الیاده، هر قلمرو مسکونی یا هر عالم صغیری چیزی دارد که آن را مرکز می نامند. مکانی که مهم تر از هر چیز مقدس است. تمامیت مقدس در مرکز است و برای هر یک از این عوالم صغیر ممکن است چندین مرکز وجود داشته باشد (الیاده، ۱۳۹۱: ۴۲). نقطه مرکزی هستی، وجود انسان است.

تو مغز عالمی زان در میانی
بدان خود را که تو جان جهانی

انسان چون خلاصه عالم است و مقصود کاینات اوست، نسبت به دوایر فلکی، همچون مرکز است. جای انسان در مرکز عالم است و عالم گرد انسان می‌گردد (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۷۳) و نقطه اتکای انسان، دل است. به طور کلی در هر جسمی یک مرکز وجود دارد. مرکز نقطه آغاز است. همان طور که در حرکت پرگار آفرینش، نقطه در مرکز قرار گرفت و دایره هستی با اتکا به نقطه مرکزی مشکل شد. در رمز شناسی، از دل به حال تعبیر شده است «زیرا که نقطه خال به سبب ظلمت با نقطه ذات که مقام انتفای شعور و ظهور و ادراک است، مناسبت دارد:

از آن حال دل پر خون تباه است که عکس نقطه خال سیاه است»

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۰۰-۴۹۹)

این نقطه سیاه مرکز تجمع اضداد است، جایی که گسست‌ها به تمامیت و یکپارچگی منتهی می‌شوند.

درو در جمع گشته هر دو عالم گهی ابلیس گردد گاه آدم

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۰۳)

در دل نیز مرکزیتی وجود دارد و آن مرکز، «قطره خون سیاه» است: «بدان که اصل دل انسانی، آن قطره خون سیاه است که دل صنوبری محیط اوست و دل پر خون اشارت به آن است و اصل دل اوست و آن قطره خون که سویدای دل نامند، به واسطه ظلمت و احاطه‌ای که دارد، عکس آن خال سیاه است که نقطه هویت غیبیه است و به جهت عدم شعور و ادراک به سیاهی موصوف است و چنانچه منبع و مصدر هستی و حیات جمیع موجودات آن نقطه خال است که هویت غیبیه مراد است، منبع حیات و کمال انسانی، آن نقطه خون سیاه است که در درون دل او پنهان و مستور است» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۰۱). زیرا این نقطه وسط، نقطه اتکاست بنابراین به صورت مجزا، مرکز دایره جهان، انسان است و مرکز وجود انسان، دل است و مرکز دل، قطره خون سیاه که «هویت غیبیه» است و منبع حیات و کمال انسانی محسوب می‌شود؛ اما در درون دایره کمال بشری مرکز وجود، انسان کامل است. کسی که دور هستی با او به کمال می‌رسد و او منبع و مصدر آفرینش است؛ غایت خلقت است چنانچه اگر نمی‌بود، هیچ چیز خلق نمی‌شد: «لولاک لما خلقت الافلاک». در ساحت مقدس اوست که یگانگی رخ می‌دهد و مدار هستی یکی می‌شود. در این مرتبه، اختلاف مرکز خود درونی انسان و خدای هستی آفرین با یگانگی انسان و جهان از بین می‌رود:

جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه تر نبود بیانی

«چنانچه حق در انسان ظاهر شده و دیده وی شده است و به دیده خود، خود را مشاهده می‌نماید، انسان در جهان پیدا شده و دیده جهان گشته و به خود، خود را مفصل مشاهده می‌کند. انسان مظهر اسم الله است و باید که شامل جمیع مراتب عالم باشد و تمامت حقایق عالم مظهر حقیقت انسان زیرا جمیع اسما تحت اسم الله مندرجند؛ پس حقایق تمامت مراتب و تعینات در تحت حقیقت انسانی که مظهر آن اسم جامع است، مندرج خواهد بود» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۹۷).

وقتی دوایر مجزا را در درون یکدیگر قرار می‌دهیم به نقطه ای می‌رسیم که این نقطه در عین حال که مرکز خود فردی‌اش است، مرکز دایره انسانی و باز مرکز جهان محسوب می‌شود. مرکزی‌ترین نقطه ماندالا در گلشن راز، وجود پیامبر اسلام است زیرا کامل کننده فرآیند تعالی در هستی است؛ جایی است که دایره بسته می‌شود و به مبدأ می‌پیوندد. انسان کامل قطب دوایر است. در گلشن راز و مفاتیح الاعجاز، به غیر از پیامبر اسلام به عنوان انسان کامل، از مسیح نیز در جایگاه انسان کامل فانی سخن رفته است. از اکثر عبارات ابن عربی می‌توان فهمید که از نظر او عیسی علیه السلام دارای مقام ولایت مطلق است. وی علی (ع) را نزدیک ترین کس به حقیقت محمدی و موعود را خاتم ولایت خاصه محمدی می‌داند اما در مواردی هم عیسی را خاتم ولایت مطلقه می‌خواند و بر فضیلتش بر جمیع افراد امت محمدی و بر خاتم ولایت بودنش تصریح می‌کند. (لاهیجی، ۱۳۸۱: شصت و سه)؛ اما درباره مصادیق ختم ولایت و انسان کامل تشتت وجود دارد. حقیقت محمدی که عبارت از ذات احدیت است به اعتبار تعیین اول و مظهر اسم جامع الله (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۱)، بی واسطه از حق صادر شده است و در اصطلاح حکما عقل اول خوانده می‌شود. حقیقت محمدی که صادر اول است دلالت بر مقام بی واسطگی بین خدا و اولین صادر دارد. همین مقام بی واسطگی درباره مسیح نیز صدق می‌کند؛ تولد مسیح به واسطه نفع روح است. به حکم «الولد سرّ ابیه» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۶۸) مسیح و محمد به مرتبه تحقق و یگانگی با خود برتر رسیده اند زیرا نسبت فرزندى سه نوع است: ۱- صلبی ۲- قلبی که به حسن ارشاد و متابعت، دل تابع در صفا مثل متبوع گردد. ۳- نسبت حقی حقیقی که تابع به برکت حسن متابعت، به نهایت

مرتبه کمال که جمع و فرق الجمع است، برسد و تابع و متبوع یکی گردد (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۶۸). این مرتبه همان «الولد سرّ ایبه» یا به تعبیر یونگ، یگانگی با خویشتن است:

جناب قدس وحدت دیر جان است که سیمرخ بقا را آشیان است

ز روح الله پیدا گشت این کار که از روح القدس آمد پدیدار

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۶۴)

«تعیین عیسی از باطن احدیت جمع حضرت الهیه است و از این جهت مسما به روح الله است زیرا که او روح کامل است که مظهر اسم جامع الله است و اسم الله از حیث صورت جبرئیلی نافخ اوست؛ نه اسمای دیگر و از جهت آن که عبدالله حقیقی است، احیای موتی و خلق و انشای طیر و... از وی به ظهور آمد» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۶۵). ملاک انسان کامل در این جا، اضافه الله به اسم است. از سویی در قرآن اضافه «الله» به اسم عبد فقط دو بار به کار رفته است: در سوره مریم، از قول عیسی (ع): «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ أَنَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم، ۳۰) و مورد دوم درباره پیامبر اسلام: «و أَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا» (جن، ۶۹).

تشتتی که درباره مصداق انسان کامل رخ داده است، ناشی از نظریه ملاک اضافه اسم «الله» در قرآن است. در گلشن راز به مسیح و عروج وی و... توجه بسیار شده است. وینفلد درباره نفوذ برخی عقاید و اقوال نصاری در منظومه گلشن راز، معتقد به آشنایی شیخ و ارتباط سفرا و نمایندگان از دربار پاپ به تبریز است. نظری که دکتر زرین کوب آن را ضعیف و ساده لوحانه می‌شمرد. اساس توجه به مسیح در آراء ابن عربی است که به تبع وی، شبستری و لاهیجی این مسأله را ادامه و بیشتر گسترش داده اند (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۳۲۴).

مسیح با عروج خود، به مرتبه فنا رسیده است: «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله» (نساء، ۱۷۲). مسیح فانی است. این مثال برای کسی است که اکمل همه است:

وجودش اندر این عالم نباید برون رفت و دگر هرگز نیاید

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۵۷)

مسیح عروج می‌کند و به تعبیری، از مادر طبیعت دوری می‌جوید و به عالم علوی که به مثابه پدر است، رو می‌کند:

چو گشت او بالغ و مرد سفر شد اگر مرد است، همراه پدر شد

عناصر مر تو را چون امّ سفلی است تو فرزند و پدر آبای علوی است
از آن گفته است عیسی گاه اسرا که آهنگ پدر دارم به بالا...
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۷۰-۵۶۹)

وقتی پیکره مادی به اعلیٰ علیین یعنی به قلمرو روح فرا برده شود، حکایت از اتحاد زمین و آسمان یا ماده و روح دارد (یونگ، ۱۳۶۸: ۵۷). از تلفیق و یکپارچگی مادر زمین و پدر آسمان، وصلت مقدس اضداد رخ می‌دهد؛ آن چه که ویژگی مرکز است و در نقطه سیاه دل و مرتبه انسان کامل نیز ذکر شده بود. در مقام یکپارچگی زمین و آسمان، سالک به مرتبه تأیث خلاق می‌رسد. این تأیث در مرتبه مابعدالطبیعی تولد ازلی و در مرتبه تولد ثانوی تولدی که با سرشتن وجود عارف بر الگوی این صورت برتر، راز برتر حیات روحانی را در وی شکوفا می‌سازد، درک و فهم شده است و شامل و جامع دو ساحت منفعلانه و فعالانه است؛ دو ساحت روحانی و جسمانی. موضوعی که ابن عربی مصادیق آن را عیسی و حوا می‌داند و به همین خاطر می‌گوید عیسی و حوا خواهر و برادرند (کربن، ۱۳۸۳: ۲۶۱-۲۵۳). شواهد گلشن راز و شرح آن‌ها بر کمال عیسی دلالت دارند اما آیا در این جا برای مرکز دایره هستی دو نقطه باید تصور کرد؟ آیا شکل هندسی اکمل در کمال محمدی و مسیح یکی است؟

دایره که کامل‌ترین شکل است، مخصوص حضرت محمد (ص) است زیرا دور با وی به اتمام می‌رسد:

زهی اول که عین آخر آمد زهی ظاهر که عین باطن آمد.
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۸۳)

محمد (ص) همچون هر مرکزی مجمع اضداد است آن گونه که نقطه سیاه دل بود یا مرتبه تأیث خلاق عیسی؛ اما هندسه ای که کمال ناپیدای مسیح را نمایان می‌سازد، مربع است. مسیح در آسمان چهارم است:

هر آن کس کو مجرد چون ملک شد چو روح الله بر چارم فلک شد

فلک چهارم منشأ و محل روح قطب است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۶۷). رمز تربیع عبارت از تجسم کمابیش مستقیم خداست که در آفرینش خود تجلی می‌کند (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۱۳). فلاسفه قدیم

قائل به یک عنصر چهارم بودند که جسم یا زمین باشد و مریم باکره را رمز و علامت جسم تلقی می‌کردند. به این ترتیب آن‌ها عنصر مونث را به تثلیث طبیعی افزودند و به این وسیله تربیع یا چهارگانه دایره را ایجاد کردند. به گفته یونگ چهار نشانه‌ای که در کلیسا اطراف مسیح تصویر شده‌اند، نگهبانان قداستند. مسیح در مرکز آن‌هاست و با علامت چهار قرین است: فلک چهارم، صلیب، عدد چهار که رمز روان زنانه است و حضور مریم؛ اما در میان دوایر تودر توی گلشن راز چه ارتباطی میان دایره و تربیع وجود دارد؟ دایره رمز ابدیت است و کره حس را به چهار تبدیل می‌کند (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۲۵-۱۲۱). هر دو شکل کنار یکدیگرند. «تمامیت (کمال) دایره آسمانی و چهار گوش بودن زمین که اصول یا عناصر یا خواص روانی چهارگانه را در بردارد نماینده جامعیت و اتحادند. بنابراین ماندالا عبارت از مقام یک رمز اتحاد دهنده است همان طور که اتحاد خدا و بشر به وسیله مسیح و صلیب نمایان می‌شود» (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۶۰). شکل دایره یا کره به طوری که متضمن رقم چهار باشد، در نظر بسیاری از نیاکان ما رمز و نشانه الوهیت بوده است. تبدیل چهارگوش به سه گوش و بعد از آن گرد کردن دایره، راهی است برای به دست آوردن سنگ فلاسفه یا اکسیر اعظم. رقم چهار نماینده رمزی اجزاء و کیفیات و جنبه‌های وجود فرد یکتاست و همیشه با تصویر خدا خالق جهان توأم بوده است (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۱۲-۱۰۷).

دایره به صورت‌های متعددی با مربع ترکیب می‌شود: دایره تقسیم شده به چهار قسمت یا دارای چهار قسمت عمده به صورت شکل‌های متعدد بیانگر حالت توجه و پرستش است. (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۰۳). ماندالا یا دوایر متحدالمركز، آخرین مرحله تکامل درونی یا هماهنگی معنوی‌اند. تحول و تکامل مربع به دایره در ماندالا شبیه به تکامل یافتن تبلور مکانی نیروانا به مرحله معلوم بودن اصلیت است که در شرق همان عبور از زمین و رفتن به آسمان است. دایره با حرکت پویای خود نمایانگر تغییرات زمینی است (هوهنه، ۱۳۷۶: ۳۱). شکلی که از حرکت هستی و مرکز آن متصور می‌شود، ماندالایی است که در مرکزی‌ترین دایره خود، در حصار مربع قرار گرفته است و مربع، دروازه ورود به آخرین مکان قدسی دایره و مرکز است. تربیع با یک عامل زمینی در نزدیک‌ترین مکان به کمال‌نهایی است. اگر هر یک از دوایر ولایت و نبوت را نیم دایره فرض کنیم، نسبت به زمان محمدی، در جانب نبوت نزدیک‌ترین نبی، مسیح است: «أنتی اولی الناس بعیسی بن مریم فأنه لیس بینی و بینه نبی» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۸۱). از سویی تربیع که ضمیر

ناخودآگاه را مجسم می‌کند، همان آنیما یا هیکل زنانه است. «به این ترتیب این همان زهدان یا پرورش دهنده تربیع و مادر خداست، همان طور که زمین خود به عنوان مادر خدا تلقی شده بود؛ اما از آن جا که در عقیده تثلیث جایی برای زن و همچنین برای اصل شر وجود ندارد، چنان چه رمز دین به صورت تربیع درآید، اصل شر نیز جزئی از آن خواهد شد» (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۲۲). در گلشن راز چهار مرحله برای سلوک ذکر شده است. در مرحله چهارم از دید لاهیجی، سالک به نماز یا به عبارتی به معراج می‌رسد (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۸۸). شر در تربیع با تبدیل به دایره استحاله می‌یابد. همراهی تربیع و دایره در گلشن راز وقتی آشکارتر می‌شود که این ابیات نیز بررسی شوند:

احمد در میم احمد گشت ظاهر درین دور اول آمد عین آخر

لاهیجی در شرح بیت می‌گوید: میم احمد اشارت به دایره موجودات است که مظهر حقیقت محمدی اند:

ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر آن یک میم غرق است

در ادامه دایره میم را به عدد چهل ربط می‌دهد که از مضرب‌های چهار است: «حرف میم در عدد چهل است و مراتب موجودات اگرچه از روی جزویت لاینحصرند، فاما از روی کلیت هم چهل است و مجموع این چهل مرتبه کلی، مجلا و مظهر حقیقت محمدی اند» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۱). دایره‌ای که در تربیع قرار گرفته تصویری کهن و دیرینه است.

اما در این جا نکته دیگری است که بر اشتراک و هم‌آیی ماندالا و مربع و نقش آن‌ها در سلوک دلالت دارد. نکته‌ای که این دیدگاه را به نظریه هرمسی نزدیک می‌کند. از نظر ابن عربی اگر خدا با وجود خویش به انسان حیات داده است، انسان نیز با شناخت او در قلب خویش به او حیات می‌دهد: «وَهُوَ غِذَاءٌ لَهُ كَالْمَاءِ يَتَخَلَّلُ الصُّوفَةَ فَتَرْبُوبُهُ وَتَنْسِيعُ» (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۵۴). «دقیقاً همین اندیشه، مبنای این تصور است که خدمتی الهی را بر عارف الزام می‌کند که عبارت است از این که پروردگار محبوب خویش را از وجود خویش و همه خلقت تغذیه می‌کند» (کربن، ۱۳۸۳: ۳۶۲). در گلشن راز آمده است: «مراتب موجودات امکانیه نیز که عالمش می‌خوانی، شرایط ظهور احکام اسمای الهیه اند، چه اگر مخلوق نباشد، خالقیت خالق را ظهور نباشد و اگر جرم و مجرم نباشد، احکام غفور و روؤف و راحم و منتقم را ظهور نباشد:

ظهور تو به من است و وجود من از تو و لست تظهر لولای لم اکن لولاک»
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۳)

خدا انسان را می‌پرورد و انسان خدا را. ظرفی که استحاله یا پروراندن خدا در انسان در آن رخ می‌دهد، به ظرف هررسی موسوم است. این ظرف شکلی ماندالایی دارد زیرا نمادهای ماندالا «در حکم زادگاه یا ظروف زایشند» (مورنو، ۱۳۸۸: ۷۷). ظرف کیمیایی یا ظرف هررسی همواره به معنای محلی است که عجایب در آن عمل می‌کنند و ثمر می‌دهند. کیمیادانان ظرف را حاوی راز زندگی متوالی دانسته‌اند (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۵: ۲۳۶). «رمزی است از موجود الهی که تاکنون در جسم مخفی و مکتوم بوده است و اینک استخراج و احیاء می‌شود یا رمز ظرف و مکانی است که استحاله انسان به یک موجود الهی در آن رخ می‌دهد» (یونگ، ۱۳۵۴: ۲۰۵). همان طور که تربیع، زهدان پرورش دهنده مادر خداست، ماندالا نیز انسان برتر را در خود می‌پروراند: «پروردگار مؤنث که بنده محب با دلدادگی خویش به او غذا می‌دهد و خود نیز از جمال او تغذیه می‌کند» (کربن، ۱۳۸۳: ۴۶۹). بنابراین کمال انسانی در محلی که از طریق نماد تربیع به مادر می‌پیوندد و نیز دایره‌ای که نماد زندگی‌های متوالی و مجدد است، رخ می‌دهد. این الگوی دیداری، رمز یکسانی از نظریه هررسی است. همچنین ماندالا نمودار ظهور عشق است که اجزای کل هستی را در یگانگی خود متجلی می‌کند زیرا مقام «یحبکم الله» اتحاد محب و محبوب و عاشق و معشوق و نبی و ولی است و مجمع اضداد و تعانق اطراف است:

حقیقت خود مقام ذات او دان شده جامع میان کفر و ایمان
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۴۷-۲۴۱)

در این دایره تو در توست که به نسبت فاصله با مرکز یعنی عالم الوهیت، مشرق و مغرب تعریف می‌شود:

عالم الوهیت نسبت به ربوبیت، مشرقی است که فیض از او به عالم ربوبیت می‌رسد. ربوبیت نسبت به برزخ و برزخ نسبت به شهادت، مشرق است و باز هر عالم و هر مرتبه و هر فرد از افراد، مشرقی است که آفتاب اسمی از اسمای الهیه از او طالع شده و به اعتبار دیگر، مغربی است که در تعیین او نور آن اسم مختفی گشته و دل انسان مظهر صدها هزار مشرق و مغرب است.

مشارق با مغارب هم بیندیش چو این عالم ندارد از یکی بیش

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۱۷)

اما مرکزیت دایره هستی در کمال دایره محمدی و تربیع عیسوی، به معنای ختم کمال یابی نیست. هرکس حامل ماندالاست، سرشار از سرنوشت فردی است و تنها تحقق همین سرنوشت فردی است که زندگی را معنادار می‌کند» (مورنو، ۱۳۸۸: ۷۸). حرکت دوار هستی همچنان راه کمال را می‌پوید. انسان نیز همپای هستی عروج می‌کند زیرا نفخه عیسوی را همه دارند:

هم از الله در پیش تو جانی است که از روح القدس در وی نشانی است
اگر یابی خلاص از نفس ناسوت در آیی در جناب قدس لاهوت

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۶۷).

پی‌نوشت‌ها

۱- رک: ریاحی زمین، زهرا و حسین طاهری. (۱۳۹۱). «تأثیر اندیشه ابن عربی در باب ولایت بر شیخ محمود شبستری». اندیشه دینی، ش ۴۱: ۱۸۶-۱۵۷؛ صلاحی، عسکر و سید مهدی صادقی. (۱۳۹۰). «بررسی تمثیلات تئوری وحدت وجودی ابن عربی در مثنوی گلشن راز شیخ محمود شبستری». ششمین همایش پژوهش‌های ادبی؛ جلالی شیجانی، جمشید. (۱۳۹۰). «تأثیر ابن عربی بر تفکر عرفانی سید محمد نوربخش». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۷، ش ۲۳: ۵۸-۳۹؛ مهدوی، بتول و سمیه شجاع تقی‌آبادی. (۱۳۹۰). «خوانش شارحان گلشن راز از اعیان ثابته و تطبیق آن با آرای ابن عربی». ادبیات عرفانی (علوم انسانی دانشگاه الزهراء). دوره ۳، ش ۵: ۱۸۰-۵۵؛ حمیدیان، ۱۳۸۷ و نمونه‌های دیگری که به بررسی انعکاس آرای ابن عربی در دوره‌های مختلف به ویژه تیموریان و صفویان و... پرداخته است.

۲- آن چه در غزلیات عطار «درد» نامیده می‌شود:

در قعر جان مستم دردی پدید آمد / کان درد بندگان را دایم کلید آمد

درد یکی از کلمات محوری سخن عطار است. این درد هیچ ربطی به آن چه معادل وَجَع و آلم در زبان عربی است ندارد بلکه آمادگی روحی انسان است برای پذیرفتن امور ذوقی و حقایق روحانی و چیزهایی که می‌تواند انگیزه کارهای اساسی شود و نیروی حرکت سالک به سوی مقصود است (عطار، ۱۳۸۵: ۳۳۷).

۳- آنیما در دایره فرد نظیر زنی است که بر ابن عربی متجلی شد یا جنی لعبتی که در عبهر العاشقین، روزبهان با وی سخن می‌گوید و یا زنی که در واقعه‌های نجم الدین، او را شیفته خود می‌کند. عین القضاة می‌گوید: «نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من جدا شد، هر دو نور برآمدند و

متصل شدند و صورتی زیبا شد که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۱۸). این نور در واقعه‌های نجم‌الدین کبری نتیجه عشق است و از نَفَس وی بیرون می‌آید: «چنان که هرگاه دم برمی‌آوردم از نَفَس آتش بیرون می‌آمد و همراه آتش نَفَس من، کسی نیز در آسمان از نفسش آتش بیرون می‌آمد... من مدت‌ها نمی‌دانستم در آن جا که دو آتش به هم می‌رسند کیست؟ بعدها دانستم که آن کس شاهد من در آسمان است» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۳۱۷).

۴- در ترجمان الاشواق ابن عربی همین معنای دوگانه برای زن درون به کرات آمده است:

يَحْيِي إِذَا قَتَلَتْ بِاللَّحْظِ مَنْطِقُهَا / كَأَنَّهَا عِنْدَ مَا تُحْيِي بِهِ عَيْسَى (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۹۱).

منابع

- ۱- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۸). **ترجمان الاشواق**، ترجمه دکتر گل بابا سعیدی، تهران: روزنه.
- ۲- آرگایل، مایکل. (۱۳۸۴). «یونگ و نمادپردازی دینی». **نقد و نظر**، ترجمه احمدرضا محمدپور، س ۱۰، ش ۱-۲: ۳۳۶-۳۲۸.
- ۳- الیاده، میرچا. (۱۳۹۱). **تصاویر و نمادها**، ترجمه محمدکاظم مهاجری، تهران: پارسه.
- ۴- بزرگ بیگدلی، سعید، هیبت‌الله اکبری گندمانی و علیرضا محمدی کله سر. (۱۳۸۶). «نمادهای جاودانگی (تحلیل و بررسی نماد دایره در متون دینی و اساطیری)»، **گوهر گویا**، ش ۱، بهار: ۹۸-۷۹.
- ۵- برفر، محمد. (۱۳۸۹). **آینه جادویی خیال**، تهران: امیرکبیر.
- ۶- بقلی، روزبهان. (۱۳۶۶). **عبرالعاشقین**، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری.
- ۷- بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی. (۱۳۵۲). **معارف**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
- ۸- بیرلین، ج.ف. (۱۳۸۶). **اسطوره‌های موازی**، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- ۹- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). **فروید، یونگ و دین**، ترجمه محمد دهگان پور و غلامرضا محمدی، تهران: رشد.
- ۱۰- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). **شرح فصوص الحکم**، تصحیح دکتر جلیل مسگرزاد، تهران: نشر دانشگاهی.

- ۱۱- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۷۱). ریشه های تاریخی قصه های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- ۱۲- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳- ستاری، جلال. (۱۳۸۴). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز.
- ۱۴- شوالیه، ژان و آلن رب گبران. (۱۳۸۵). فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضاییلی، تهران: جیحون.
- ۱۵- صانع پور، مریم. (۱۳۸۵). محیی الدین ابن عربی و نقش خیال در شهود حق، تهران: علم.
- ۱۶- دلاشو، م. لوفلر. (۱۳۸۶). زبان رمزی قصه های پریوار، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- ۱۷- دوبوکو، مونیک. (۱۳۷۶). رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- ۱۸- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۷). «مقایسه عقاید شبستری و حسینی هروی در گلشن راز و کنز الرموز». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۲۰۴، بهار و تابستان: ۸۶-۴۷.
- ۱۹- نجم الدین رازی. (۱۳۸۴). مرصاد العباد، به اهتمام محمدمین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۰- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- ۲۱- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۲۲- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۵)، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۳- کربن، هانری. (۱۳۸۳). تخیل خلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جام.
- ۲۴- کوپر، جی. سی. (۱۳۷۹). فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرشاد.
- ۲۵- گرین، ویلفرد و همکاران. (۱۳۸۳). مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.
- ۲۶- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.

- ۲۷- میرباقری فرد، سید علی اصغر و طیبه جعفری. (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال جویی در عرفان و روان شناسی یونگ»، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، س ۲، ش ۳: ۱۹۵-۱۶۳.
- ۲۸- محمود الغراب، محمود. (۱۳۸۹). عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی، ترجمه محمد رادمش، تهران: جام.
- ۲۹- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۸). یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
- ۳۰- هال، جیمز. (۱۳۸۶). فرهنگ انگاره ای نمادها، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.
- ۳۱- هوهنه، آلفرد. (۱۳۷۶). نمادها و نشانه ها، ترجمه علی صالح جو، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- ۳۲- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۴). روان و دین، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: آستان قدس رضوی.
- ۳۳- ----- (۱۳۶۸). چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: آستان قدس رضوی.
- ۳۴- ----- (۱۳۸۳). انسان و سمبول هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.

