پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وسوم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۹،
صفحات ۹۰-۷۱

تحلیل نماد ماندالا در *منطق الطیر* عطار از منظر روانشناسی یونگ

شهین اوجاق علیزاده* / لیلا غلامپور آهنگرکلایی**

چکیده: ماندالا از کهن‌ترین نمادهای بشری و بیانگر منشأ آفرینش است که براساس نظم میان وحدت اضداد (ماده و مینو) شکل گرفته است. ازآنجاکه ردّ پای نماد ماندالا در ساختار و نتیجه‌گیری پایانی *منطق الطیر* مشهود است، این نوشتار بر آن است تا وجوه تشابه نماد مذکور را در *منطق الطیر* عطار با روانشناسی یونگ بررسی کند.
مطابق نتایج، سالکان در *منطق الطیر* در جست‌وجوی نظم فراموش‌شدهٔ پیشین، یعنی وحدت مینو و ماده در مرکز هستی‌اند (کوه قاف). از نظر یونگ نمادگرایی ماندالاها از دو جهت دارای اهمیت است: ۱. بازگرداندن نظم پیشین (قابل مقایسه با وحدت ماده و مینو یا یگانگی سی مرغ و سیمرغ در *منطق الطیر*) ؛ ۲. هدف خلّاق آن شکل دادن به چیزی است بدیع و یگانه که پیش از آن وجود نداشته است (تجسم خلاقانه و نمادین سی مرغ با سیمرغ برای نشان دادن نظم فراموش‌شده، یعنی وحدت ماده و مینو در *منطق الطیر*) که هر دو به هم وابسته‌اند. از نظر یونگ ماندالا نماد کامل شدن است، و تنها در اندکی از افراد پدید می‌آید؛ همان‌طور که در *منطق الطیر* هم تنها سی مرغ از هزاران مرغ به کامل‌شدن رسیدند، نه به کمال (فنا در ذات الهی).

کلیدواژه‌ها: تمامیت، عطار، کمال، ماندالا، منطق‌الطیر

---

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران
e-mail:alizade@riau.ac.ire

** دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی (نویسنده مسئول)
e-mail:St_gholampour@riau.ac.ire

مقاله علمی – پژوهشی است. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

دایره یا ماندالا (Mandala) به عنوان یکی از قدیمی‌ترین و جهان‌شمول‌ترین انگاره‌های شناخته شده و از نظر یونگ از کهن‌ترین نمادهای بشری است. بشر از روزگاران نخستین، هستی آغازین را که نماد تمامیت بوده است، در قالب ماندالا تجسم می‌نموده است. از همین رو، در اساطیر زرتشتی، هندی، اروپایی، چینی، بومیان تبت و ... جهان از تخم‌مرغ نخستین خلق شده و با گذر زمان این اندیشه تکامل یافته است. در *منطق الطیر* نیز ردّ پای این نماد در ساختار و نتیجه‌گیری پایانی مشهود است؛ زیرا «ماندالاها، اغلب دارای خصلتی سحرآمیز و شهودی‌اند و ابزار مراقبه به‌شمارمی‌روند و در کانون خود الوهیتی دربر دارند که معنای تمامیت را بیان می‌کنند (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۲ و۶۴). حرکت دورانی و ماندالایی درواقع حرکت جهان آفرینش است؛ کل هستی از ذره (چرخش الکترون به دور هستهٔ اتم) تا کهکشان دارای حرکت دایره‌ای است؛ حرکتی که روز، ماه، سال و در یک کلام آفرینش را می‌آفریند و انسان در میان انبوهی از ماندالاها متولد می‌شود و می‌میرد. این انگاره در شعر فارسی مخصوصاً شعر عرفانی فارسی تصاویر بسیار زیبایی را آفریده است؛ از امواج دریاها تا پیچش بادها و چین و شکن زلف زیبارویان.

«ماندالا لفظی است سانسکریت و به معنای دایره؛ تصویر یا نقش آن مظهر کائنات در کیش‌های بودائی و هندویی است» (کرامتی، ۱۳۷۰ :۲۳۶). این لفظ به عنوان اسم خاص به اشکال هندسی مربع یا مدور یا ترکیبی از دو شکل اطلاق می‌شود که در سنت دینی هندویی و بودایی به عنوان هندسهٔ مقدس، مبنای ساخت معبد و طرح‌های هنری رمزگونه دینی قرار می‌گیرد. ماندالا را می‌توان در نظم شگفت‌انگیز یک ذره در زیر میکروسکوپ تا انسجام و هماهنگی بی‌نظیر سیارات و کهکشان‌ها، یعنی کل کائنات مشاهده نمود. «یکی از مهم‌ترین تجلیات قداست دایره، ماندالاست. ماندالا، غالباً از دایره‌های هم‌مرکز ساخته می‌شود که همه همگرا به مرکزی درونی هستند» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۰۶).

ازآنجاکه ردّ پای انگارهٔ ماندالا در *منطق الطیر* عطار در توصیف منشأ آفرینش (ترکیب جنبه‌های دوگانهٔ روان و جسم) دیده می‌شود و پرندگان نیز در جست‌وجوی نظم فراموش‌شدهٔ آفرینش آغازین (وحدت ماده و مینو = ماندالا)) و بازیابی نمونهٔ مینوی به عنوان نیمهٔ فراموش‌شدهٔ خویش (تمامیت خویشتن = تعادل جسم و روان) هستند که در زبان مرغان «نسبت» پیشین تعبیر شده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

است، ازاین‌رو این پژوهش بر آن است تا با تحلیل انگارهٔ مذکور در روانشناسی یونگ و *منطق الطیر* از منظر کهن‌الگوها، تشابهات میان آن‌ها را نشان دهد. این پژوهش بر آن است تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. مصداق‌های کهن‌الگوی ماندالا در شعر عطار کدام‌اند؟

۲. میان انگاره‌های ماندالایی در روانشناسی یونگ و *منطق الطیر* عطار چه تشابهاتی وجود دارد؟

نماد ماندالا در هنر، معماری و شعر فارسی عامل تصویرگری‌های فراوانی بوده است، اما تنها کتابی که به‌طور تخصصی در این زمینه به فارسی ترجمه شده است، *منداله نظریه و عمل* (توچی، ۱۳۸۸) است که نویسنده به بنیاد نظری ماندالا در سنت بودایی و هندو پرداخته است. همچنین کتاب‌هایی چون *انسان و سمبولهایش* (یونگ، ۱۳۸۹)، *هنر مقدس* (بورکهارت، ۱۳۶۹) به ماندالا پرداخته‌اند. مقالاتی از قبیل «تجلی ماندالا در معماری و موسیقی سنتی ایران» (ذکرگو، ۱۳۷۹)که به صورت مبسوط مفاهیم ماندالا را توضیح می‌دهد. ضمنا بهروز اتونی در مقالهٔ «نگارهٔ ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسهٔ اسطوره‌ای و عرفان» که در *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی* (۱۳۸۹) چاپ شده است، به بررسی ماندالا در اسطوره و عرفان پرداخته است. مقاله‌ای هم با عنوان «بررسی دایره‌های تعالی در گلشن راز و مفاتیح‌الاعجاز» از مهین پناهی و همکاران در *فصلنامهٔ گوهرگویا* به چاپ رسیده‌است.

۱. چارچوب مفهومی

ماندالاها از کهن‌ترین نمادهای مذهبی بشری هستند؛ به عنوان مثال «خورشید آریایی یا گردونهٔ مهر نیز» (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۱۹) به صورت ماندالا تصویر شده است. آناکساگوراس از فیلسوفان پیشاسقراطی، نوس یا عقل را عامل حرکت دورانی جهان و عامل نظم و شکل‌گیری هستی می‌داند (رک: کاپلستون، ج۱، ۱۳۸۸: ۷۸). حرکت دورانی نماد تکامل هستی است، از رشد مارپیچی شکل گیاهان تا شکل دَوَرانی جنینی انسان و تا تکامل در جهان مارپیچی شکل را دربر می‌گیرد.

در باور کیمیاگران دایره بیشتر به ظرف کیمیاگری (لاپی) که به شکل ماندالاست، نزدیک است. ازاین‌رو در دستورالعمل ساخت آن آمده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ساده‌ترین و گردترین عنصر را بردار. نه مثلث نه مربع. عنصری مدور که نزدیک‌تر به خلوص و سادگی است. باید دانست که کدام است جسم ساده‌ای که هیچ زاویه‌ای ندارد (یونگ، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

زیرا زاویه بیانگر تعینات و از زواید مادی است. اما خط دایره‌ای خط زیبایی و کمال است. به‌طوری که

ابتدائی‌ترین شکل آرکی‌تایپ که مطابق با مرحلهٔ آغازین انسان بدوی است، مرحله‌ای است که بدان اوروبوروس می‌گویند. آن را اغلب به صورت مار یا اژدهایی نشان می‌دهند که دمش را گاز می‌گیرد. «شایگان، ۱۳۸۸: ۵۰).

نگارهٔ ماندالا به همراه جهان مارپیچی‌شکل و کهن‌الگوی اوروبوروس، مانند نماد نگارهٔ دیداری خود در روانشناسی یونگ است که در نتیجهٔ *منطق الطیر* سالکان به آن دست می‌یابند. از نظر یونگ: «تصویر مارپیچ، گونه‌ای ماندالا است و نمایانگر روح‌القدوس و نماد تحول می‌باشد» (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۳۹ و ۳۴۲). شیوهٔ شرقی تفکر به صورت دایره‌ای است و نماد بینش اشراق و بازگشت به اصل است. از همین رو، «در مشرق زمین ماندالا بارزترین نماد تامل و مکاشفه است (مورنو، ۱۳۹۲: ۷۶). در روانشناسی یونگ «از میان همهٔ اشکال ساده‌ترین و کامل‌ترین، کره است. این تصویر الوهیت است که در ماده نهفته است» (یونگ، ۱۳۵۴: ۱۰۶).

عطار در ابتدای *منطق الطیر* به ذکر آفرینش آغازین و خلقت آسمان، زمین، افلاک، ستارگان و ... یعنی به بیان مجموعه‌ای منظم از اشکال ماندالایی می‌پردازد که عامل تکامل هستی‌اند:

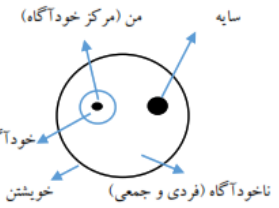
آفرین جان آفرین پاک را — آنکه جان بخشید و ایمان خاک را
آسمان چون خیمه‌ای بر پای کرد — بی‌ستون کرد و زمینش جای کرد
مهرهٔ انجم ز زرین حقه ساخت — با فلک در حقّه هر شب مهره باخت
کرد در شش روز هفت انجم پدید — وز دو حرف آورد نه طارم پدید

(عطار، ۱۳۸۹: ۱ تا ۷)

اسطوره‌شناسان به سرودهای مربوط به «سلسلهٔ انساب» در آیین مذهبی قبایلی چون استرالیا، کالیفرنیا، مصر، هند، هاوایی، اقوام خاور نزدیک و بین‌النهرین اشاره نموده‌اند که مفاهیم ابیات مذکور در آغاز این سروده‌ها دیده می‌شود. « زمانی که آسمان، ستارگان، خورشید، ماه و کرات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

پدید آمد» (الیاده، ۱۳۸۶: ۳۷). و بدین وسیله به‌طرزی نمادین خلقت کیهان ماندالایی را تکرار می‌کنند. «ماندالا در وهلهٔ اول، تصویر عالم است و ترسیم آن برابر است با بازآفرینی ساحرانهٔ جهان» (الیاده، ۱۳۸۶: ۳۵). این بازآفرینی آفرینش آغازین همراه با نیروهای عظیم آغاز خلقت در *منطق‌الطیر* به کمک ریاضت‌های هفتگانه با بازیابی آفرینش نخستین، پایان هستی دوباره به آغاز هستی (مانند اوروبوروس) متصل می‌گردد. دایره بهترین نماد برای نشان دادن یک کل منسجم و متعالی است؛ زیرا از زاویه که «نماد مادهٔ زمینی و جسم است»، به دور است. از همین رو «دایره نماد روح است. افلاطون روح را مانند یک کره می‌انگاشت» (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۷۹). شاید به همین دلیل یونگ «خویشتن» را مانند کره‌ای تصویر نموده است (رک: یونگ، ۱۳۸۹: ۲۴۳).



۱-۱. ذره، عالم و ماندالا

شاعر در مقدمهٔ *منطق الطیر* پس از توصیف آفرینش جهان ماندالایی ضمن بازآفرینی ساحرانهٔ جهان، با تجسم همزمان نظم شگفت‌انگیز موجود در یک ذره (کوچک‌ترین ماندالا و نماد سالک) و عالم (بزرگ‌ترین ماندالا)، به ترسیم دایرهٔ میانی و کهین نگارهٔ ماندالا (= ذره) نیز پرداخت که از نظر عطار برابر است با آغاز آفرینش.

> *ماندالا در سنت هندو و بودائی بازنمایی از جهان است. ماندالا کوششی است در تصویر طرح اصلی کائنات (عالم کبیر) و تلاشی است در انطباق و ارتباط آن با انسان (عالم صغیر)* (ذکرگو، ۹۲:۱۳۷۹).

در این بازآفرینی سالک معاصر خلقت جهان می‌شود و انرژی فراوان اولیه را که نماد تمامیت است، جذب می‌کند.

در چنین بحری که بحر اعظم است　　عالمی ذرّه است و ذرّه عالم است

(عطار، ۱۳۸۹: ۲۳۹)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

بیت مذکور دارای دو نماد ماندالایی است؛ عالم و ذره. ذره[1](جهان میکروسکوپی) رمزی از مادهٔ اولیهٔ عالم (جهان ماکروسکوپی) است؛ زیرا از یک طرف، مطابق اندیشهٔ فیزیکدانان «جهان روزی کوچک‌تر از یک الکترون (ذره) بوده است» (کاکو، ۱۳۹۵: ۱۲۲). بنابراین، «**ذرات** در حکم مادهٔ اولیه‌ای است که کل جهان از آن بوجود آمده است» (تالبوت، ۱۳۸۹: ۴۵). ازسوی‌دیگر، ماندالاها «در حکم زادگاه یا ظروف زایش‌اند؛ گل‌های نیلوفر آبی‌اند که از میانشان بودا زاده می‌شود» (مورنو، ۱۳۹۲ : ۶۴ و یونگ، ۱۳۸۹: ۲۳۱). ذره می‌تواند معادل «ناف ویشنو (باشد که) محل رویش این گل نیلوفر است. این نقطه همان محور اصلی ماندالا است که تمام نیروهای جهان به آن متکی است» (ذکرگو، ۱۳۷۹: ۹۸). اما عطار به گونهٔ علمی به این موضوع پرداخته است؛ یعنی ذره در بیت مذکور معادل همان نقطهٔ مرکزی یا نقطهٔ آغازین آفرینش در ماندالای عظیم کیهانی (طبق نظر فیزیک نوین) محسوب می‌شود؛ زیرا ماندالا «بیش از همه نقشهٔ عالم است» (توچی، ۱۳۸۸: ۳۱). همان طور که یونگ دربارهٔ کهن‌الگوی اوروبوروس می‌گوید: «اوروبوروس که خود را خلق و نابود می‌کند، مظهر مادهٔ اولیه (جهان) است» (یونگ، ۱۳۹۲: ۴۱). ذرهٔ اولیهٔ آفرینش در اساطیر هند به تخم زرین و در اساطیر زرتشتی، یونانی و ... به تخم مرغ نخستین، یعنی به یک تمثیل ماندالایی دیگر تعبیر می‌شود.

> *مشهورترین اسطورهٔ آفرینش جهان از روایات ودایی است که طی آن تخم زرین جهان هزار سال بر آب شناور بود. پس از هزار سال تخم زرین جهان منفجر و سرور جهان از آن پدید آمد* (ایونس، ۱۳۸۱: ۴۳).

«در اساطیر زرتشتی و بسیاری از اسطوره‌های یونانی آمده است که تخم مرغ نخستین به دو نیمه شد و زمین و آسمان پدید آمد» (بهار، ۱۳۸۶: ۴۸).

یونگ بر آن است که «تخم مرغ اولیه که منشأ آفرینش بود با دایره در ارتباط است» (یونگ، ۱۳۸۳: ۸۱).

۱-۲. ماندالا و نظم آفرینش

حوادث داستان *منطق الطیر* در جامعه‌ای اتفاق افتاده است که بی‌نظمی بر آن حاکم است؛ زیرا «ماندالاها بی‌نظمی را به نظم تبدیل می‌کنند و شخصیت انسان را از نو سامان می‌بخشند» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴). از همین رو، مرغان در جست‌وجوی پادشاهی هستند تا نظم از دست رفته (تعادل جسم و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

روان) را بازیابی نمایند؛ این بی‌نظمی را در بخش عذرآوردن مرغان (تأکید بر جنبهٔ مادیگرایی وجود) می‌توان دید؛ زیرا از نظر یونگ ماندالا دارای دو جنبهٔ مهم نمادگرایی است:

و آن بازگرداندن نظمی است که پیش از آن وجود داشته است و هدف خلاق آن شکل دادن به چیزی است که پیش از آن وجود نداشته است، چیزی بدیع و یگانه (یونگ،۱۳۸۹ :۳۴۱).

در باورشناسی ایرانی امشاسپندان، ایزدان و شهریاران با نظم و یکپارچگی هستی در ارتباط‌اند. «در ایران باستان خدای مهر، فرمانروای کیهانی، سوار بر گردونهٔ درخشان، نظم و راستی را در جهان برقرار می‌کند» (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۱۹). پیروان مهر معتقدند که وی در هنگام تولد از تخم مرغ کیهانی «کره‌ای که نماد فرمانروای کیهانی اوست، با خود دارد» (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۲۴) و به همین دلیل ایرانیان «شاه را تجسمی از مهر می‌پنداشتند» (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۵۷) و بدین وسیله میان شهریار، نظم، الوهیت و ماندالا (کره نماد فرمانروای کیهانی و سوار برگردونه درخشان و تولد از تخم مرغ گیهانی) ارتباط برقرار می‌نمودند. به باور آنان

اشه از زیباترین امشاسپندان، نمایندهٔ قانون ایزدی و نظم در جهان است. آنانی که اشه را نمی‌شناسند، از بهشت محرومند؛ زیرا آنان بیرون از کل نظم خدا هستند (رضی، ۱۳۷۹: ۷۲).

در نتیجه، بهشت هم با ماندالا و نظم در ارتباط است؛ زیرا «بهشت هم دایره شکل، تصویر شده است. تمام مراکز ماورایی به نحوی با ماندالا مرتبط هستند» (دوبوکور، ۱۳۷۶ :۱۰۴). در این داستان این اقلیم وجود است که از نظم و یکپارچگی (جنبهٔ مینوی) به دور است و خواهان تمامیت خویشتن است.

چون بود کاقلیم ما را شاه نیست؟ بیش ازین بی‌شاه بودن راه نیست
زان که چون کشور بود بی‌پادشاه نظم و ترتیبی نماند در سپاه
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۸۴ و ۶۸۶)

به همین دلیل «ماندالاها اساساً در ارتباط با احوالات آشفته پدید می‌آیند و بر آنند که آشفتگی و بی‌نظمی را از راه تعادل و یکپارچگی به نظم در آورند» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴). از همین رو، قبایل بدوی برای درمان آشفتگی بیماران نقش‌های ماندالایی ترسیم می‌کنند تا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

وقایعی را که در آغاز زمان روی داده‌اند، به زمان حال فرومی‌کشند و بیمار با نگریستن به نگاره‌ها، به فراوانی آغازین منتقل می‌شود و زندگی خود را از نو آغاز می‌کند (الیاده، ۱۳۹۰: ۱۳۸۶).

افسانهٔ تکوین عالم در *منطق الطیر* با فضاسازی آغازین عطار در قالب یادآوری و بازیابی «نسبت» سی‌مرغ با سیمرغ (جنبهٔ مینوی) بیان شده است:

گر میان ما و او نسبت بدی هر یکی را سوی او رغبت بدی
(عطار، ۱۳۸۹: ۱۰۷۶)

بدین وسیله یک راز ازلی در قالب «اسرار کهن» فاش می‌شود که مرغان آن را فراموش کرده بودند.

همه مرغان شنودند این سخن چون نیک پی بردند اسرار کهن
جمله با سیمرغ نسبت یافتند لاجرم در سیر رغبت یافتند
(عطار، ۱۳۸۹: ۱۱۶۴ و ۱۱۶۵)

ابیات ۶۸۴ و ۶۸۶ که پیش‌تر آمد، مویّد آنند که مرغان با آشفتگی روبرو هستند و به همین دلیل در جست‌وجوی مرکز تازه‌ای برای سامان بخشیدن دوبارهٔ شخصیت خود از طریق بازیابی «نسبت آغازین خود» به واسطهٔ «شهریاری مطلوب» می‌باشند تا بدین وسیله خودآگاه (سی‌مرغ) و ناخودآگاه (سیمرغ) به یکپارچگی برسند.

پس همه با جایگاهی آمدند سر به سر جویای شاهی آمدند
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۸۷)

زیرا نظم، شهریاری مطلوب و کمال سه جلوه از هفت جلوهٔ الهی هستند. «در آیین زرتشت نظم و راستی دومین، شهریاری مطلوب چهارمین و کمال ششمین جلوهٔ خداست» (هینلز، ۱۳۶۸: ۶۶). در باور ایرانیان باستان «شهریاری مطلوب مظهر توانایی و قدرت خداست. در جهان مینوی او نمایندهٔ فرمانروایی بهشتی است (هینلز، ۱۳۶۸: ۷۴). به همین جهت ایرانیان «برای شاهان الوهیت قائل بودند. (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۵۳). سیمرغ، پادشاه مرغان از نظر یونگ هم جلوه و صورت الهی محسوب می‌شود؛ زیرا «سیمرغ نماد خویشتن است» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۶۰). و از نظر یونگ «صورت الهی، همان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

«خویشتن» است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴). بنابراین شهریار مطلوب نماد و تجسم الوهیت می‌شود و با تمامیت در ارتباط است.

۱-۳. ماندالا و هفت وادی

هفت با هفت آسمان، هفت ستاره، هفت جهان و ... در ارتباط است که تداعی‌کنندهٔ آفرینش است و بیانگر ماندالا. «هفت، مجموع سه و چهار است و از این‌رو، می‌تواند نماد جمع آنیما با آنیموس باشد که همان نماد خویشتن و یا ماندالاست. همچنین عدد هفت رمز باروری، زایندگی، نماد انسان کامل و جمع ضدین است؛ زیرا جمع عدد چهار (زمین) که نماد مادینگی است و رقم سه (آسمان) که رمز نرینگی است، حاصل آمده است (ستاری، ۱۳۷۷: ۵۵). هم زمین و آسمان یک ماندالا محسوب می‌شود و هم مجموع آن‌ها در کیهان، یک ماندالای بزرگ‌تر را تشکیل می‌دهد. همچنین در بندهش هفت نماد الوهیت است: «هفت نماد خود (هرمزد) است» (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۰: ۳۷)؛ یعنی نماد تمامیت که در *منطق‌الطیر* در یگانگی سی‌مرغ (وجود مادی یا سایه‌ای) و سیمرغ (مینو) خلاصه می‌شود؛ «زیرا هرمزد هر دو است: نخست مینو، سپس مادی» (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۰: ۳۷). عطار در این زمینه می‌گوید:

سایهٔ خود کرد بر عالم نثار گشت چندین مرغ هر دم آشکار
هر چه اینجا سایه‌ای پیدا شود اول آن چیز آشکار آنجا شود

(عطار، ۱۳۸۹: ۲۸۱)

به همین دلیل می‌گویند: «ماندالا ترکیب جنبه‌های دوگانگی و بیانگر وحدت است» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۰۲). از همین رو، «هر چیزی در جهان دارای دو جنبه است؛ مینوی و دنیوی» (الیاده، ۱۳۹۰: ۲۰). بنابراین، «هفت وادی سلوک در مکتب تصوف و عرفان براساس بنیان فکری امشاسپندان و جهان مینوی زرتشت استوار بود (رضی، ۱۳۷۹: ۲۱۹). درواقع این هفت مرحله در عرفان تمهیدی است دوباره از فعل الهی و تقلیدی است از کمال آفرینش در روز هفتم. با توجه به آنکه فیثاغورثیان عدد را اساس عالم می‌دانستند و به همین دلیل «عدد را الهی می‌انگاشتند» (یونگ، ۱۳۸۹: ۴۸). اهمیت خود را بیش از پیش در ارتباط با عالم به عنوان بزرگ‌ترین ماندالا و الوهیت نشان می‌دهد. از نظر یونگ «هفت بالاترین درجه در عرفان نامیده می‌شود» (یونگ، ۱۳۹۲ :۹۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۱-۴. ماندالا و کوه قاف

در این سفر روحانی مقصد کوه قاف است که در ادبیات عرفانی جایگاه سیمرغ و بارگاه خداوندی است. جایگاهی که سالکان پس از تهذیب و تزکیه (نظم و راستی) بدان می‌رسند.

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف

(عطار، ۱۳۸۹: ۷۱۳)

از آنجا که قاف با تمامیت و کامل‌شدگی ارتباط دارد، بنابراین گناهکاران به آنجا نمی‌رسند:

دیگری گفتش گنه دارم بسی با گنه چون ره برد آنجا کسی

چون مگس آلوده باشد بی‌خلاف کی رسد سیمرغ را در کوه قاف

(عطار، ۱۳۸۹: ۱۸۳۰ و ۱۸۳۱)

«قاف، کوهی افسانه‌ای که گویند محیط بر عالم است. بعضی‌ها گفته‌اند آن سوی قاف عالم‌هاست که جز خدای هیچ کس نداند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۹۸). و «قاف نام کوهی است که گرداگرد عالم است» (آنندراج: ذیل واژه قاف). ازآنجاکه کوه قاف گرداگرد زمین را احاطه کرده و کروی شکل است، پس یک ماندالا است.

شهر روی کوه نماد شناخته شدهٔ کهن‌الگویی می‌باشد که براساس یک ماندالاست. نمایندهٔ آن بخش از روح است که خود (مرکز و تمامیت روان) در میان آن جای گرفته است (یونگ، ۱۳۸۹:۴۶۰).

از نظر اسطوره‌پژوهانی چون الیاده «در مرکز جهان کوهستان مقدس واقع است و در آنجاست که آسمان و زمین به هم می‌پیوندند» (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵۱). و از نظر یونگ «مرکز و دایره نیز کنایه‌ای مشهور از طبیعت خداوند است» (یونگ، ۱۳۹۲:۱۴۶). به همین دلیل ماندالاها معمولاً معرف رابطهٔ کیهان با قدرت الهی هستند (یونگ، ۱۳۸۹:۳۶۷).

کوه قاف از نمادهای مرکز و از نمونه‌های مینوی و آفرینش آغازین محسوب می‌شود.

از موارد اعتقاد به نمونه‌های مینوی معابد و شهرها که نمادهای مرکز به‌شمارمی‌آید، کوه مقدس است که در مرکز جهان قرار دارد و محل تلاقی آسمان و زمین و دوزخ انگاشته می‌شود. بنابر پنداشت‌های ایرانی کوه البرز در مرکز زمین جای دارد و به آسمان پیوسته‌است (الیاده، ۱۳۹۰: ۲۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

«در ایران پس از اسلام، البرز، در نام، به قاف دیگرگون شده‌است» (کزازی، ۱۳۸۶، ج۱: ۳۸۸). برخی از محققان کوه‌ها ازجمله «البرزکوه را با مرکز ماندالا یکی دانسته‌اند» (شایگان، ۱۳۸۸: ۱۹۵)؛ زیرا «مرکز ماندالا محل نزول محور عالم است و هر که به مرکز وجود، یعنی ماندالا راه می‌یابد، به مرکز هستی که نقطه اتصال است به مبدأ انسان و مبدأ عالم، می‌پیوندد» (شایگان، ۱۳۸۸ :۱۹۳).

درنتیجه، کوه قاف را می‌توان بازتابی از جهان مینوی در جهان مادی تصور نمود که سالکان در سلوکی درونی به آن دست یافتند و به نوعی به‌منزلهٔ بازیابی یک نمونهٔ مینوی است.

> *ماندالا را می‌توان بازتابی از جهان معنوی در این جهان دانست. همگرایی دایره‌ها در ماندالا، آن را به محلی برای تمرکز حواس، سلوک درونی و نمودار سیر سالکان تبدیل کرده است* (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۹۱).

از نظر یونگ هر دو جنبهٔ نمادگرایی ماندالا به یک اندازه اهمیت دارند؛ «زیرا در بسیاری از موارد آنچه نظم قدیم را برقرار می‌کند، عنصر خلاق جدید را نیز در خود دارد»(کوپر، ۱۳۷۹: ۳۴۱). در این داستان نظم فراموش‌شدهٔ قدیم همان جنبهٔ مینوی وجود است که سالکان آن را با عنصر خلاق جدید، یعنی تمثیل نمادین تناظر و تقارن سی مرغ با سیمرغ از طریق سلوک درونی بازیابی نموده‌اند و هدهد در بیت ۷۱۳ به معرفی هر دو می‌پردازد. به همین دلیل از نظر محققان:

> *هر جزء منطق الطیر را در آثار شاعران و نویسندگان پیش از عطّار می‌توانید، پیدا کنید. امّا ساختار هنری و این نتیجه‌گیری شگفت‌آور ابداع اوست. مثل تمام شاهکارهای بزرگ ادبیّات جهان.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۱۱۰ و ۱۰۸).*

همان‌طور که ذکر شد، یونگ هدف خلاق ماندالا را شکل دادن به چیزی می‌داند که پیش از آن وجود نداشته است، چیزی بدیع و یگانه که در تجسم نظم و یگانگی هستی با وحدت سی مرغ با سیمرغ قابل مقایسه است.

تقدس کوه و ارتباط آن با تمامیت و کامل‌شدگی چه در اوستا و چه در متون پهلوی قابل توجه است. «ایرانیان باستان بر بلندترین قله‌های کوه‌ها برای اهورامزدا قربانی می‌کردند و محراب‌های آن‌ها بر بلندی کوه‌ها بود» (هینلز، ۱۳۶۸: ۳۲). «در اسطورهٔ آفرینش زرتشتی، کیومرث نخستین انسان و در شاهنامه نخستین شاه، مسکن او در کوه بود» (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۶۶). در بندهای نخستین یشت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نوزدهم –زامیاد یشت – کوه‌ها تقدس خداگونه دارند؛ زیرا «آفرینش گیتی از آنجا شروع شده است» (الیاده، ۱۳۹۰: ۳۰). در *عقل سرخ* سهروردی در این زمینه و نظم فراموش‌شده، آمده است:

گفتم ای پیر از کجا می‌آیی؟ گفت: از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آن جایگاه بود، اما تو فراموش کردی (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۳: ۲۲۹-۲۲۸).

در *منطق الطیر* تمام تلاش سالکان بر آن معطوف می‌گردد تا این «نسبت» فراموش شدهٔ کهن (اسرار کهن) بازیابی گردد.

«از نظر الیاده هر انسانی حتی ناهشیارانه گرایش به‌سوی مرکز خاص خویش دارد، جایی که در آن واقعیت یکپارچه یعنی امر قدسی را می‌توان یافت. بدین‌سان ماندالاها را در پرتو ارتباط با اسطورهٔ مرکز مورد تفسیر قرار می‌دهد. ماندالاها در انسان مظهر یافتن خویشتن در دل واقعیت، در مرکز، جایی که خدایان سکنی دارند (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۲).

در *منطق الطیر* هم مجمعی را که تمام مرغان جهان تشکیل دادند، در همین راستا شکل گرفت؛ زیرا در بیت ۶۸۷ واژگانی چون: سر به سر (همگی = هر انسانی) و جویای شاهی (= گرایش به مرکز) مؤید آن است که همگی برای ایجاد نظم گرایش به‌سوی مرکز خاص خویش داشتند؛ مرکزی که هم با بهشت، هم با ناف زمین و هم با کوه در ارتباط است و همهٔ موارد مذکور نماد ماندالا هستند. «بهشت عدن، ناف زمین بوده و مطابق یک روایت بر فراز کوهی قرار داشته است» (الیاده، ۱۳۹۰: ۳۰۹).

در نزد یهودیان نیز «بهشت روی کوهی قرار داشت» (اشعیاء فصل ۳۵ ، آیه ۳). همان طور که ذکر شد، بهشت هم به شکل دایره، تصویر شده است؛ بنابراین با ماندالا، کوه و الوهیت در ارتباط است. از دیدگاه روان‌شناسی، «صعود از کوه اشاره به ارادهٔ دستیابی به خودآگاه خویشتن دارد» (یونگ، ۱۳۸۹: ۱۹۶)؛ همان طور که در پایان داستان سی‌مرغ با سیمرغ یا خویشتن دیدار می‌کنند.

محو ما گردید در صد عزّ و ناز تا به ما در، خویش را یابید باز

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۸۵)

یونگ می‌گوید: «از نظر کاهنان بودایی ماندالاهای واقعی همیشه یک تجسم و تصویر درونی‌اند که به تدریج از طریق مراقبه یا تخیل فعال به وجود می‌آیند» (یونگ، ۱۳۹۲: ۱۳۲)؛ همان‌طور که در *منطق الطیر* تحت تاثیر مراقبهٔ سالکان (سی مرغ) ماندالایی به نام کوه قاف تجسم می‌شود که نماد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مرکز و پیوند آسمان (جهان مینو یا سیمرغ) و زمین (جهان مادی یا سایه‌ای = سی مرغ) محسوب می‌شود. یونگ «این مفهوم یگانگی واقعیت را جهان واحد نامید؛ یعنی جهان یگانه‌ای که در آن ماده و روان هنوز نه از یکدیگر متمایز شده بودند و نه هرکدام جداگانه شکل گرفته بودند» (یونگ، ۱۳۸۹: ۴۹۱). در *منطق الطیر* هم سیمرغ یا خویشتن زمانی نمود پیدا می‌کند که با سی مرغ یکپارچه می‌شود؛ نه روان کامل و نه مادهٔ کامل، یعنی رسیدن به تمامیت (یگانگی جسم و روان) که یونگ آن را «یگانگی پسیکو فیزیک (psycho physics = روان و جسم) در تمام پدیده‌های هستی» (یونگ، ۱۳۹۲: ۴۹۱) می‌نامد که آن را به شکل ماندالا ترسیم کرده است؛ زیرا «ماندالا نمودار هستهٔ روان است» (یونگ، ۱۳۶۸: ۳۳۱).

۱-۵. ماندالا و سیمرغ

هدف تعالیم عرفانی معرفی یک نمونهٔ خداگونه و آغازین برای کمال انسان است. این نمونهٔ خداگونه یا صورت الهی که از نظر یونگ به «خویشتن»[۲] تعبیر می‌شود، در *منطق الطیر* سیمرغ است. «سیمرغ از مظاهر کاملاً شناخته‌شده در کیمیاگری است که ما آن را خویشتن می‌نامیم» (یونگ، ۱۳۹۲: ۲۶۰). خویشتن به این دلیل «نمودگار کلیت انسان و غایت رشد اوست» (مورنو۱۳۹۲: ۶۶) که از دیدگاه اسطوره‌شناسان «فقط نخستین ظهور هرچیز، معنادار و معتبر است، نه تجلیات پیاپی آن» (الیاده، ۱۳۸۶: ۴۳). در اسطورهٔ آفرینش در بندهش، سیمرغ نماد نخستین فعل الهی در میان مرغان است (رک: فرنبغ دادگی، ۱۳۹۰: ۷۹) و به همین جهت مانند نخستین انسان، کیومرث، ارزشمند و یکی از نمودهای خویشتن است (رک: یونگ، ۱۳۸۹: ۳۰۱).

از نظر یونگ ماندالا یکی از مهم‌ترین نمادهای خویشتن است و خویشتن عمیقاً به آن وابسته است، حتی «اقوام بدوی هم خویشتن را به شکل یک ماندالا می‌دانند» (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۲۲). عطار هم در نتیجهٔ پایانی *منطق الطیر* بارها ذکر کرده است که سی مرغ تنها در خویشتن به تمامیت و یکپارچگی رسیده‌اند؛ زیرا «خویشتن سرانجام مسئلهٔ فردانیت را حل خواهد کرد» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۲). در توصیف یگانگی سی مرغ با سیمرغ در ابیات پایانی، سیر دورانی ابیات طبعاً یک ماندالا را به وجود می‌آورد که نماد تحول و کامل‌شدگی است ؛ زیرا «راه منتهی به هدف دَوَرانی است و روند تحول سیری دوّار را نشان می‌دهد» (یونگ، ۱۳۹۲: ۴۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

چون نگه کردند آن سیمرغ زود — بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
خویش را دیدند سیمرغ تمام — بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
ور به سوی خویش کردندی نظر — بود این سی مرغ ایشان، آن دگر

(عطار، ۱۳۸۹: ابیات ۴۲۶۳ تا ۴۲۶۸)

از نظر یونگ «کهن‌الگوی خویشتن عمیقاً به نمادهایش وابسته است، به‌خصوص به نماد ماندالا» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴) و نماد ماندالا هم از نظر یونگ و پیروانش «نشانهٔ نیاز به رستگاری است نه آن طور که بعضی می‌پندارند، نشانهٔ یکپارچگی کامل» (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۵). از ابیات ذکر شده چنین استنباط می‌شود که سی مرغ به وحدت تام نرسیدند؛ زیرا که رسیدن به خویشتن «تمامیت و وحدتی نیمه‌تمام است و نه تمام. چه وحدت تام و تمام که خدا را نیز دربر دارد، هنوز تحقق نیافته‌است» - (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۵). این اندیشه قابل مقایسه با ایدهٔ عطار در *منطق الطیر* است که آن همه ریاضت‌های سالکان را در گذر از هفت وادی، تنها در افعال الهی یا الوهیت نهفته در درون آدمی (= تمامیت) می‌داند، نه در ذات الهی (لایه‌های ژرف‌تر ناخودآگاه جمعی = کمال).

این همه وادی که از پس رفته‌اید — وین همه مردی که هرکس کرده‌اید
جمله در افعال ما می‌رفته‌اید — وادی ذات و صفت را خفته‌اید

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۸۱ و ۴۲۸۲)

از نظر عطار ذات الهی دست‌نایافتنی است.

هیچ کس را دیده بر ما کی رسد؟ — چشم موری بر ثریا کی رسد؟
دیده‌ای موری که سندان بر گرفت — پشّه‌ای پیلی به دندان بر گرفت

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۷۸ و ۴۲۷۹)

یونگ نیز می‌گوید: «لایهٔ ژرف‌تر ضمیر ناخودآگاه چیزی است جمعی و مستلزم وجود تصاویری چون ارواح و خدایان است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۰). یونگ نیز مانند عطار معتقد است که خدای برین دست‌نایافتنی است: «خدای یونگ درون جان آدمی جای دارد که به زبان روان‌شناختی تصویرخدا (خویشتن) است، نه بر موجودیت خدایی برین که به نظر وی دست‌نایافتنی است» ((مورنو، ۱۳۹۲: ۸۶). درنتیجه، سیمرغ *منطق الطیر* قابل مقایسه با تصویر خداست نه خدای برین و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

پروردگار عالم که دست‌نایافتنی است. بنابراین، سی مرغ به تکامل در لایه‌های ژرف‌تر ناخودآگاه جمعی یا فنا در ذات الهی نرسیده‌اند.

هرچه دانستی، چو دیدی، آن نبود　　وآنچه گفتی و شنیدی آن نبود

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۸۰)

بر همین اساس، سفر تکاملی مرغان را نیمه تمام (بی‌فنای کل) و بازگشت به «خود» تعبیر نموده است:

بعد از آن مرغان فانی را به ناز　　بی فنای کل به خود دادند باز

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۹۸)

یونگ بر آن است که از لحاظ علم روان‌شناسی نمی‌توان نماد خویشتن را از صورت الهی متمایز ساخت؛ زیرا هر دوی این مفاهیم از یک ماهیت و یک گوهرند. صورت الهی، همان «خویشتن» است (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴).

اما معتقد است که «خویشتن هیچ‌گاه و به هیچ روی جای خدا را نمی‌گیرد، گر چه ممکن است پیمانهٔ فیض الهی باشد» (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۹).

بنابراین در این جایگاه هر کس خود را (صورت مثالی خود) می‌بیند نه خداوند را.

هر که آید خویشتن بیند درو　　جان و تن هم جان و تن بیند درو

گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید　　خویش را بینید و خود را دیده‌اید

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۷۸ و ۴۲۷۷)

یونگ معتقد است:

برای علم روان‌شناسی امکان ندارد که به شیوه‌ای صرفا مفهومی فرق میان تصویر خدا و خود خدا تعیین کنند؛ زیرا حتی مفهوم خویشتن نیز نشان دهندهٔ چیزی است برین و استعلایی که در آن باب حتی علم تجربی نیز هرگز سخن درستی نتواند گفت (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۴۰)

شاید به دلیل همین قرابت است که برخی محققان سیمرغ را نماد خدا دانستند نه صورت الهی.

یونگ میان تمامیت یا کامل‌شدگی و کمال تمایز قاطعی می‌بیند. «از نظر وی هدف سیر فردانیت کمال نیست، بلکه کامل‌شدگی است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۹۷)؛ زیرا «من (ایگو) ممکن است به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

دنبال کمال باشد، اما خویشتن تنها به دنبال تمامیت و کامل شدن است و نه کمال که هدف عالی هر انسان است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۹۷). این نگاه محتاطانه دربارهٔ ماندالا در سخن محققان دیگر نیز دیده می‌شود؛ یعنی آن را «نوعی کمال اولیه» تعبیر می‌کنند: «می‌توان گفت دایره ازآن‌رو که فاقد آغاز و پایان و فراز و فرود است، نوعی کمال اولیه و تمامیت و کلیت را القا می‌کند» (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۴۰). عطار هم میان کامل‌شدن و کمال تمایز قائل است (رک: ابیات: ۴۲۷۸، ۴۲۷۹، ۴۲۸۰، ۴۲۸۲ و ۴۲۹۸) و با دانش موجود آن را امکان‌پذیر نمی‌داند:

آن کجا اینجا توان پرداختن نو کتابی باید آن را ساختن

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۳۰۳)

در سیر دورانی ابیات نتیجهٔ منطق الطیر وحدت وجود مینوی و مادی به‌طور همزمان دیده می‌شود، اما عطار در بیان این یکپارچگی و وحدت محتاطانه سخن می‌گوید:

ور نظر در هر دو کردندی به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۶۸)

بنابراین، شاعر الفاظ «بیش و کم» را به‌کار می‌برد؛ زیرا کمال مطلق در لایه‌های ژرف‌تر ناخودآگاه جمعی حاصل می‌شود که هنوز نامکشوف است. درحالی‌که یکپارچگی سی مرغ (وجود مادی) تنها در سیمرغ (وجود مینوی) به عنوان نخستین فعل یا تجلی صورت الهی (الوهیت نهفته در درون آدمی) تحقق یافته است که یونگ آن را خویشتن می‌نامد و دارای ویژگی‌های پارادوکسی (ماده و مینو، خیر و شر، و ...) است.

در این حالت عناصر متضاد همگی در خویشتن با یکدیگر متحد می‌شوند و این نه بدان معناست که انسان به کمال رسیده است، بلکه کامل شده است؛ زیرا خویشتن شر را هم دربر می‌گیرد ... حالتی نزدیک به کامل‌شدگی که خصلت ذاتی بشر است، فاقد کمال است (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۷ و ۶۸)

همان طور که در ابیات ۴۲۶۳ تا ۴۲۶۸ در بیان کامل شدگی مرغان در کوه قاف همزمان با سی مرغ، سیمرغ نیز دیده می‌شود و بلعکس. با وجود آنکه میان سی مرغ و سیمرغ به‌واسطهٔ نسبت پیشین همانندی و جناس دیده می‌شود، اما جناس موجود، جناس تام نیست تا بر کمال مطلق اشاره داشته باشد؛ زیرا «خویشتن نمودار عمیق‌ترین لایهٔ ناآگاه است و آنچنان از ذهن به دور افتاده که تنها بخشی از آن را می‌توان به طرزی نمادین باز نمود» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴). همان طورکه عطار به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

واسطهٔ نماد سیمرغ به بازآفرینی بخشی از ناخودآگاه (تجلی صورت الهی یا الوهیت نهفته در درون آدمی) پرداخته است.

بی‌زفان آمد از آن حضرت خطاب　　کاینه‌ست این حضرت چون آفتاب
چون شما سی مرغ اینجا آمدید　　سی درین آئینه پیدا آمدید
(همان: ۴۲۷۳ و ۴۲۷۵)

یونگ تأکید می‌کند که «کم هستندکسانی که در راه فردانیت کامل توفیق داشتند» (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۵). از نظر وی «نماد ماندالا پدیده‌ای جمعی است و در هر کس می‌باید پدید آید، ولی عملاً به شکلی مشخص تنها در اندکی از افراد پدید می‌آید» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۵). در *منطق‌الطیر* هم ماندالا تنها بر سی مرغ از هزاران مرغ جویای «نسبت پیشین» تجلی می‌یابد.

یونگ می‌گوید:

> *ماندالا یا نمادی است از یک هستی الهی که در تن انسان پنهان بوده و حال بر کشیده و حیات تازه‌ای یافته است و یا در حکم جایگاهی می‌داند که در آن دگردیسی انسان به یک موجود الهی صورت گرفته‌است* (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

در *منطق‌الطیر* هر دو نماد ماندالا وجود دارد؛ «هستی الهی» یا «الوهیت نهفته در درون آدمی» می‌تواند همان سیمرغ باشد که در وجود سی مرغ پنهان بوده است و حال حیات تازه‌ای یافته است. همچنین با دگردیسی صورت‌یافته بر روی سی مرغ، در جایگاهی به نام کوه قاف (نماد مرکز) آن را به یک موجود الهی یا سیمرغ ارتقا بخشیده است. این تجسم درونی ماندالا (کوه قاف) از طریق تأمل و مراقبهٔ سالکان، بیانگر «فرایند نمادینی [است] که در بی‌نظمی آغاز می‌شود و با پیدایش سیمرغ به پایان می‌رسد» (یونگ، ۱۳۹۲: ۶۴).

نتیجه:

مطابق یافته‌های پژوهش، ماندالا بیانگر منشأ آفرینش است که براساس نظم میان وحدت اضداد (ماده و مینو) شکل یافته است؛ زیرا تعادل و نظم میان آن‌ها سبب رفع آشفتگی‌های روان می‌گردد. به همین دلیل این تصویر هم نمایندهٔ جهان مادی است و هم نمایندهٔ جهان مینوست.

منطق‌الطیر با نماد ماندالایی، یعنی با توصیف جهان حس و پیدایش آن از ذره (نماد دایرهٔ کهین و مرکزی ماندالا) آغاز می‌شود و با تصویر ماندالا (کوه قاف و نماد مرکز هستی) که محل پیوند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

وجود مادی (سی مرغ) و مینوی (سیمرغ)، یعنی ماندالای دیگری است، در سیری دورانی به پایان می‌رسد.

در *منطق الطیر* مرغان جهان در مجمع اولیه در جست‌وجوی کمال نبودند، بلکه در اندیشهٔ کامل شدن (یافتن نسبت خویش) و رسیدن به تمامیت خویش -که دچار آشفتگی‌های روانی و غرق جنبهٔ مادی شده بود - از طریق پیوستن به نیمهٔ گمشدهٔ خویش (سیمرغ = وجود مینوی) بودند که در باورشناسی ایرانیان مقدم بر وجود مادی است و عامل نظم و تعادل روان است. از نظر یونگ یگانگی پسیکو فیزیک (= روان و جسم) نامیده می‌شود که به شکل ماندالا ترسیم نموده است.

از نظر یونگ نمادگرایی ماندالاها از دو جهت دارای اهمیت است؛ بازگرداندن نظمی است که پیش از آن وجود داشته و هدف خلاق آن شکل دادن به چیزی است که پیش از آن وجود نداشته است، چیزی بدیع و یگانه، که هر دو جنبه دارای اهمیت است؛ زیرا از نظر وی در بسیاری از موارد آنچه نظم قدیم را برقرار می‌کند، عنصر خلاق جدید را نیز در خود دارد. در این داستان، نظم فراموش‌شدهٔ قدیم یگانگی و وحدت ازلی وجود مینوی و مادی (با تقدم مینو) در جایگاهی مقدس و آرمانی به نام کوه قاف (نماد مرکز پیوند) است که عطار آن را با عنصر خلاق جدید، یعنی تجسم نمادین سیر دورانی (نماد تحول و راه منتج به هدف) پیوند مجدد سی مرغ (وجود مادی یا سایه‌ای) با سیمرغ (مینو) با محوریت سیمرغ، عینیت بخشیده است؛ همان ابتکاری که از نظر محققان خلاقیت عطار در آن نهفته است که از طریق سلوک درونی بازیابی گردیده است.

از نظر یونگ ماندالا با وجود پدیده‌ای جمعی بودن، تنها در اندکی از افراد پدید می‌آید در *منطق الطیر* هم ماندالا تنها بر سی مرغ از هزاران مرغ تجلی می‌یابد.

از نظر یونگ توفیق‌یافتگان این راه کم هستد. در *منطق الطیر* هم تنها سی مرغ از هزاران مرغ به تمامیت می‌رسند.

از نظر یونگ ماندالا نماد نیاز به رستگاری و کامل شدن است، نه کمال. از نظر عطار هم سالکان تنها به فنا در افعال الهی (رستگاری و کامل شدن) می‌رسند نه به کمال (فنا در ذات الهی).

از نظر یونگ هدف سیر فردانیت تمامیت و کامل‌شدن است نه کمال؛ زیرا وحدت تام و تمام که خدا را نیز دربر دارد، هنوز تحقق نیافته است (لایه‌های عمیق‌تر ناخودآگاه جمعی) و این امر (فنا در ذات الهی) از نظر عطار دست‌نایافتنی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

پی‌نوشت‌ها:

۱. رک به مقاله «بازخوانی اساطیری – علمی نظریهٔ ذره در اشعار عرفانی عطار» از نگارنده (لیلا غلامپور) در *فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ و مقاله «عطار نخستین پردازندهٔ ایدهٔ شکافت ذره در شعر عرفانی» در *نخستین کنفرانس سراسری فیزیک و کاربردهای آن* (دانشگاه مازندران، اسفند ۱۳۹۱) که در قالب سخنرانی ارائه شد.

۲. رک: مقاله «تحلیل کهن‌الگوی «خویشتن» در *منطق‌الطیر* عطار» از نگارنده (لیلا غلامپور)، مجله *جستارهای ادبی*، دانشگاه فردوسی مشهد، ش۱۹۴، پاییز ۱۳۹۵.

کتاب‌نامه:

- اتونی، بهروز. (۱۳۸۹)، «نگارهٔ ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسهٔ اسطوره‌ای و عرفان»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س۶. ش۲۱. ص۴۳-۹.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۰)، *اسطورهٔ بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
- _____ . (۱۳۸۶)، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری: تهران: توس.
- _____ .(۱۳۸۹)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۸۱)، *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی: تهران: اساطیر.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶)، *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- *فرهنگ آنندراج*. (۱۳۶۳) ، به کوشش محمد دبیر سیاقی.
- پناهی، مهین، بهمنی، کبری. (۱۳۹۲)، «بررسی دایره‌های تعالی در *گلشن راز* و *مفاتیح الاعجاز* *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال هفتم. شماره دوم. پیاپی ۲۵. ص۶۲- ۲۵ .
- توچی، جوزپه. (۱۳۸۸)، *منداله نظریه و عمل*، ترجمه ع. پاشایی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۷۶)، *رمزهای زنده‌جان*، ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- رضی، هاشم. (۱۳۷۹)، *حکمت خسروانی*. تهران: بهجت.
- ستاری، جلال .(۱۳۷۷)، *بازتاب اسطوره در بوف کور*. تهران: طوس.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار فارسی شیخ*، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی
- شمیسا، سیروس .(۱۳۸۳)، *داستان یک روح*، تهران: فردوسی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۸)، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۹)، *منطق الطیر*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- فرنبغ دادگی. (۱۳۸۰)، *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران: توس.
- کاکو، میچیو. (۱۳۹۵)، *جهان‌های موازی*. ترجمه سارا ایزدیار و علی هادیان، تهران: مازیار.
- کتاب مقدس. (۲۰۰۰) ، ترجمه قدیم. ترجمه هِنری مارتین و ویلیام گِلِن: چاپ انگلستان.
- کرامتی، محسن. (۱۳۷۰)، *فرهنگ اصطلاحات و واژگان هنرهای تجسمی*، تهران: چکامه.
- کزازی، میر جلال‌الدین. (۱۳۸۶)، *نامه باستان*، تهران: سمت.
- کوپر، جی .سی. (۱۳۷۹)، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۹۲)، *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی: نشر مرکز.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۸۶)، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال مجتبوی، تهران: علمی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۹). *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: دیبا.
- ــــــــــــــ . (۱۳۹۲)، *روان‌شناسی و کیمیاگری*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- ــــــــــــــ .(۱۳۵۴)، *روان و دین*، ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ــــــــــــــ .(۱۳۶۸)، *چهار صورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ــــــــــــــ .(۱۳۸۳)، *آیون*، ترجمه پروین فرامرزی. تهران: به نشر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]