

مقایسه تطبیقی سیر کمال جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ

سید علی اصغر میرباقری فرد^۱
طیبه جعفری^۲

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۸

تاریخ تصویب: ۸۹/۱۱/۱۳

چکیده

سلوک عرفانی یکی از شاخص‌ترین طریقه‌هایی است که در آن، فرد آگاهانه در مسیر خودشناسی گام می‌نهد؛ مسیری که غایت آن از همان آغاز مشخص و منازل و مراحل آن کاملاً تبیین شده است. در این طریقه، سالک تحت تعلیم پیری راه‌دان و فرزانه، دشواری‌های راه را پشت سر می‌گذارد و در نهایت به توحید می‌رسد. از دیدگاهی کلی، سلوک عرفانی را می‌توان با «کهن‌الگوی فرایند فردیت» یونگ به طور تطبیقی مطالعه و مقایسه کرد. البته باید در نظر داشت که فرایند فردیت یونگ کاملاً ناخودآگاه است که او آن را از مطالعه بر روی خواب‌ها و اساطیر و افسانه‌ها استنباط، و مراحل آن را تدوین کرده است؛ از این‌رو ساختاری کاملاً ساده و بدوی دارد. در حالی که سلوک عرفانی آگاهانه است و مراحل و منازل آن دارای دقت و جزئیات فراوانی است. با وجود این، چارچوب کلی آن، همان است که یونگ برای کهن‌الگوی فرایند فردیت روانی تبیین کرده است. همین امر، مقایسه تطبیقی میان این دو مقوله را ممکن و مشابهت‌ها و تمایزات میان آن‌ها را مشخص کرده است.

۱. A_mir_fard@yahoo.com. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

۲. liutjafary@yahoo.com. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

واژه‌های کلیدی: سلوک عرفانی، روان‌شناسی، یونگ، کمال‌جویی، مقایسه تطبیقی، فرایند فردیت، سایه، آنیما/آنیموس، خود.

مقدمه

فرایند فردیت یکی از مباحث مهم و محوری در روان‌شناسی تحلیلی یونگ است که او آن را نخستین بار در سال ۱۹۲۱م در کتاب *سنخ‌های روان‌شناسی* مطرح کرد. مقوله فردیت به‌عنوان فرایندی کهن‌الگویی^۱ از آنجا مطرح شد که:

یونگ با مطالعه بر روی تعداد زیادی از مردم و تحلیل خواب‌های ایشان دریافت که خواب نه تنها به چگونگی زندگی خواب‌بیننده بستگی دارد؛ بلکه خود بخشی از بافت عوامل روانی آن است. او همچنین دریافت که خواب در مجموع از یک ترکیب و شکل باطنی تبعیت می‌کند و نام آن را «فرایند فردیت» نهاد. به عقیده وی، از آنجایی که صحنه‌ها و نمایه‌های خواب هر شب تغییر می‌کند، بنابراین هر کسی نمی‌تواند تداوم آن‌ها را با یکدیگر دریابد؛ اما اگر کسی توالی خواب‌های خود را طی سالیان دراز مورد مطالعه قرار دهد، متوجه خواهد شد که پاره‌ای از محتویات آن‌ها به تناوب آشکار و ناپدید می‌شوند (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

از این دیدگاه:

اگر کسی تصویر پیچیده یک دوران طولانی را مطالعه کند، در آن گونه‌ای گرایش یا جهت پنهان، اما منظم مشاهده می‌کند که همانا فرایند رشد روانی تقریباً نامحسوس فردیت است؛ فرایندی که موجب می‌شود شخصیت فرد به مرور غنی‌تر و پخته‌تر شود؛ آن‌چنان که دیگران نیز متوجه آن بشوند (همان، ۲۴۱).

به بیان دیگر، بر اساس عقیده یونگ:

زمانی که نقطه اوجی از زندگی فرد فرا می‌رسد، شخصیت برتر ناپیدای فرد به واسطه نیروی الهام بر شخصیت حقیقت‌متجلی می‌شود. این امر سبب می‌شود تا حیات فردی به سمت و سویی برتر و عالی‌تر جهت یابد و گونه‌ای از دگرگونی درونی شخصیت را پدید می‌آورد. این فرایند تحت عنوان فرایند فردیت روانی مطرح می‌شود (یونگ، ۱۳۶۸: ۷۳).

درباره فرایند فردیت روانی مطرح در روان‌شناسی یونگ باید گفت:

این فرایند به یک حالت اشاره ندارد؛ بلکه فرایندی زنده و پویاست که فرد به وسیله آن فردی روان‌شناختی می‌شود؛ یعنی به یک کل یا واحدی معجزاً و غیرقابل تفکیک تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، فردیت یعنی تفکیک‌ناپذیر شدن تا به آنجا که فردیت‌یافتگی دربرگیرنده یک پارچگی درونی ماندگار و تجربه‌ناپذیر ماست؛ همچنین به معنای شخص خود شدن است. بنابراین ما می‌توانیم فردیت را «خودیابی» یا «خودشناسی» معنا کنیم. فرایند فردیت، فرایندی کاملاً ناخودآگاه و طبیعی در درون روان است که پایه‌های فرایندهای جسمی رشد و تحول پیش می‌رود. بنابراین چیزی نیست که بتواند از بیرون تحریک شود؛ بلکه به‌طور بالقوه در تمام انسان‌ها وجود دارد. یونگ فردیت‌یافتگی را فرایندی دینی می‌داند؛ زیرا این فرایند، فرایندی کهن‌الگویی است. به عقیده وی، تجربه دینی، تجربه معنوی فرد از جنبه‌ای از روانش است که کهن، باستانی و جمعی است؛ تجربه‌ای فراشناختی، ماندگار و متعالی و تجربه خدا در درون ماست؛ بنابراین از آنجا که فردیت‌یافتگی نیز به وسیله یک کهن‌الگو برانگیخته می‌شود، می‌توان آن را فرایندی دینی و معنوی در نظر گرفت. مسلماً این فرایند به نظام فراطبیعی، آیین یا تشریفات خاص وابسته نیست؛ بلکه کیفیت دینی خود را فقط از تجربه جمعی بودنش می‌گیرد. به بیان دیگر، به وسیله تکامل بینش «خود» نسبت به ماهیت روان، یک دورنمای دینی شکل می‌گیرد و فرد ادراک می‌کند که خود هوشیار او بر چیزی قرار دارد که نسبت به شخصیتش، عمیق‌تر، کهن‌تر و بنیادی‌تر است و تمایل او برای تبدیل شدن به یک انسان یک‌پارچه، هم‌زمان، تجربه یک بنیاد ابدی و کهن روانش نیز به حساب می‌آید (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۰۳ و ۲۱۱-۲۱۲).

یونگ معتقد است حرکت در مسیر فردیت، حرکتی بی‌انتهاست و دست‌یابی به هر کمال و فردیتی، فرد را به مرحله‌ای برتر و بالاتر رهنمون می‌شود (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۵۳). بر اساس روان‌شناسی یونگ:

دست‌یابی به فرایند فردیت چه به صورت طبیعی و چه از طریق روان‌درمانی، از الگوی منظمی پیروی می‌کند. این فرایند به دو مرحله اصلی تقسیم می‌شود: نیمه اول زندگی (از خردسالی تا جوانی) و نیمه دوم زندگی (از میان‌سالی تا پیری). نیمه اول از زمان تولد آغاز می‌شود، شامل بلوغ یا رشد جنسی است و در حدود ۳۵ تا ۴۰ سالگی پایان می‌پذیرد... به عقیده یونگ، همان‌طور که مشخصه نیمه نخست، ورود به واقعیت بیرونی است؛ ویژگی نیمه دوم زندگی،

ورود به واقعیت درونی است. مرحله اول با اهداف مادی و قابل دست‌یابی از قبیل پول، موقعیت اجتماعی و خانواده سروکار دارد. اما در مرحله دوم، پرسش‌های معنوی در مورد معنای زندگی و هدف هستی مطرح می‌شود. این تغییر شگفت‌آلود اغلب به وسیله چیزی که «بحران میان‌سالی» نامیده می‌شود، سرعت می‌یابد... در این دوره با پیوند یافتن جنبه‌های هوشیار و ناهوشیار روان، معنا و هدف جدیدی در زندگی ایجاد می‌شود که از یک طرف با چیزی که شخصی و فردی است و از طرف دیگر با شکل جمعی انسانیت پیوند می‌یابد... ادینگر تفاوت بین مراحل نخست و ثانوی فردیت‌یافتگی را بر حسب رابطه‌ای منطقی بین من و خود چنین مشخص می‌کند: ۱. من با خود یکی می‌شود؛ ۲. من از خود جدا می‌شود؛ ۳. من دوباره با خود متحد می‌شود (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۰۷-۲۰۹).

در مجموع باید گفت «فرایند فردیت اساساً فرایندی شناختی است؛ یعنی اگر فرد بخواهد شخصیتی کاملاً متعادل بیابد، باید روند خاصی را پی گیرد.» (گورین ویلفرد، ۱۳۷۰: ۱۹۵). این روند خاص باید به گونه‌ای باشد که استقلال «خود» در میانه دو قلمرو ناخودآگاه جمعی و آگاهی جمعی تأمین شود. در غیر این صورت اگر من مجذوب خودآگاهی جمعی شود، آدمی به شماره‌ای بی‌نام و نشان در اجتماع بدل خواهد شد. اگر هم ناخودآگاه جمعی او را جذب کند، انسانی فردگرای، شگرف، بیگانه با جهان، بیراه یا گمراه بار می‌آید. از این روی، من آدمی برای حفظ تمامیت و جامعیت و استقلال روان خود باید با خودآگاهی جمعی و ناخودآگاه جمعی در ارتباط باشد و با هر کدام از آن‌ها مناسبات استواری برقرار کند (جونز، ۱۳۶۶: ۴۶۵).

چنان‌که گفته شد، از دیدگاه یونگ، مشخصه ویژه و برجسته فرایند فردیت روانی آن است که این فرایند مقوله‌ای کاملاً ناخودآگاه و طبیعی درون روان است که پایه پای فرایندهای جسمی رشد و تحول پیش می‌رود. این فرایند چیزی نیست که بتواند از بیرون تحریک شود؛ بلکه به طور بالقوه در تمام انسان‌ها وجود دارد. اینکه فرایند فردیت روانی از بیرون قابل تحریک نیست و فقط به شکل ناخودآگاه یا از طریق روان‌درمانی قابل دست‌یابی است، جای بحث دارد؛ زیرا در این صورت دیگر لزوم فرستادن پیامبران و تدوین دین و شریعت برای انسان‌ها برای دست‌یابی به کمال و فردیت برتر، امری بیهوده می‌نمود. علاوه بر آن، ماهیت تمام نحله‌ها و روش‌های عرفانی و خودشناسی‌ای که در

زمان‌های مختلف و متأثر از ادیان و شریعت‌های رایج در آن زمان‌ها پدید آمده‌اند نیز مورد تردید قرار می‌گرفت.

با اندکی تسامح، فرایند فردیت روانی یونگ را می‌توان از مقوله هدایت تکوینی دانست؛ هدایتی که به موجب آن، همه موجودات به طور ناخودآگاه، توسط نیرویی درونی که در ساختمان وجودی آن‌ها تعبیه شده است، به سمت و سوی کمال غایی خویش در حرکت هستند (رک بروجردی، ۱۳۸۰: ۱۰). اما از آنجا که انسان به واسطه داشتن عقل و اختیار، با سایر مخلوقات متفاوت، و برگزیده آن‌هاست، علاوه بر هدایت تکوینی به نوعی هدایت ویژه نیز نیاز دارد که می‌توان آن را هدایت تشریحی نامید؛ هدایتی که همسو و هم‌جهت با هدایت تکوینی انسان است؛ با این تفاوت اصلی که هدایت تکوینی امری درونی و ناخودآگاه است و هدایت تشریحی از بیرون انجام می‌شود و انسان به واسطه عقل و اختیار خود می‌تواند آن را برگزیند یا از آن سر باز زند.

لزوم وجود هدایت تشریحی برای انسان، نمایانگر آن است که او قادر است با راهنمایی و ارشاد پیامبران و عالمان دینی و برگزیدگان دانا، روند دستیابی به کمال و فردیت خود را تسریع کند و در پایان به هدف متعالی تری دست یابد. از این روی نمی‌توان گفت فرایند فردیت روانی، امری ناخودآگاه و غیراختیاری است که از بیرون قابل تحریک نیست؛ بلکه تمام ادیان و شریعت‌ها و مکاتب عرفانی، همسو و هم‌جهت با فرایند فردیت درونی انسان‌ها شکل گرفته است و هدف از پدید آمدن آن‌ها، نشان دادن هدف غایی خلقت انسان و مسیر دستیابی به آن غایت متعالی است؛ هدفی که به موجب هدایت تکوینی، ناخودآگاه انسان نیز او را به سمت و سوی آن می‌کشاند.

هدایت تشریحی انسان در جهت هدایت تکوینی او قرار دارد؛ به همین سبب هر دوی آن‌ها از الگوی واحدی پیروی می‌کنند. بنابراین، چارچوب کلی‌ای که یونگ پس از مطالعات گسترده بر روی خواب‌ها و رؤیایها و اساطیر و افسانه‌ها به تدوین آن پرداخت و به شکلی مدون برای فرایند فردیت روانی تعریف کرد، قابل انطباق بر تمام روش‌های سلوک و خودشناسی است؛ با این تفاوت که چون یونگ آن را از منابع بکر و بدوی و ساده استخراج کرده است، مراحل تعریف‌شده آن نیز به همان میزان ساده و کلی است. اما هنگام انطباق الگوی فرایند فردیت یونگ با شیوه‌ها و طریقه‌های اختیاری سلوک و

فردیت، با جزئیات قابل توجهی روبه‌رو خواهیم شد که در الگوی یونگ مطرح نشده است؛ با وجود این، همین جزئیات نیز با اندکی تسامح در همان چارچوب کلی می‌گنجد. یکی از برجسته‌ترین و کامل‌ترین روش‌های سلوک و فردیت، سلوکی است که در مکتب اسلام و توسط عرفای اسلامی به وجود آمده است. این طریقه در این پژوهش با فرایند فردیت روان‌شناسی تحلیلی یونگ به طور تطبیقی بررسی و نقد شده است. در این بررسی تطبیقی، رابطه فرایند فردیت یونگ با سلوک عرفانی، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که سلوک عرفانی یکی از انواع فرایند فردیت روانی لحاظ شده است؛ با این تفاوت که برخلاف فرایند نام‌برده، طریقه عرفانی، طریقه‌ای کاملاً ارادی و بیرونی و دارای جزئیات دقیق‌تر و مفصل‌تری است که البته همسو و هم‌جهت با فرایند ناخودآگاهی و درونی فردیت روانی شکل گرفته است. سلوک عرفانی نیز همچون فرایند فردیت، سلوکی انفسی و درونی است و آوردن صفت بیرونی برای آن نه به مفهوم آفاقی بودن آن، بلکه به این معناست که از بیرون و به گونه‌ای ارادی و خودآگاه اتفاق می‌افتد و فرد آگاهانه آن را برمی‌گزیند و به آن جهت می‌دهد؛ برخلاف فرایند فردیت که کاملاً ناآگاهانه و بستر وقوع آن ناخودآگاهی فرد است و خودآگاهی در روند آن هیچ نقشی ندارد.

از ویژگی‌های برجسته سلوک عرفانی که آن را از فرایند فردیت متمایز می‌کند، غایت و هدف این طریقه خودشناسی است. این هدف در سلوک عرفانی کاملاً تبیین و روشن شده است و سالک با آگاهی بر آن و به شوق رسیدن به آن، در راهی دشوار گام می‌نهد. این هدف منطبق و هم‌جهت با هدف فرایند فردیت است؛ اما ویژگی برجسته آن این است که بسیار متعالی‌تر از آن است و دیگر اینکه سالک از همان آغاز، آگاهانه و با شناخت کامل به سمت و سوی آن حرکت می‌کند و تمام رفتار و افکار و گفتارش به آن سمت جهت می‌یابد.

شکل‌شناسی سلوک عرفانی بر اساس مراحل کهن الگوی فرایند فردیت روانی

در نگرشی کلی، عرفان اسلامی به‌عنوان یک ایدئولوژی روحانی با ساختاری علمی و فرهنگی و معنوی، به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود. به موجب این نگرش:

عرفان نظری نوعی حکمت نظری است که از طریق کشف و شهود و اشراق بر اساس مبانی دین الهی به تفسیر هستی و بیان کیفیت ارتباط خدا و انسان و جهان می‌پردازد و سعی در شناخت حق از طریق مظاهر او یعنی اسماء و صفات و افعال و آثار به طریق علم حضوری و مکاشفه و شهود و اشراق دارد؛ به بیانی دیگر عرفان نظری می‌کوشد تا پیوند حق با عالم و ربط عالم با حق و صور کثرت از وحدت حقیقی و بازگشت کثرت به وحدت حقیقی را از طریق شهودی و طی مقامات معنوی تبیین کند. عرفان عملی نیز عبارت است از آداب و اعمالی که برای تهذیب نفس از سرچشمه و منابع اسلامی و اندیشه اولیای الهی دین - علیهم السلام - و بزرگان طریقه و اهل معرفت معرفی شده است تا پویندگان وادی معرفت برای وصول به حقیقت آن را به کار گیرند. این بخش از عرفان، اعمال و وظایف انسان را در قبال خودش و دیگران، در قبال جهان و در برابر خدا بیان می‌کند. به همین دلیل این بخش از عرفان را علم سیر و سلوک نامیده‌اند (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۱۹ و ۲۱-۲۲).

بنابراین، عرفان عملی و نظری «لازم و ملزوم یکدیگر هستند و عرفان نظری بدون عرفان عملی و سیر و سلوک همچون علوم نظری دیگر، معلومات و محفوظاتی بیش نیست و عارف به عرفان نظری، بدون تهذیب نفس، خود از اهل قال است نه از اهل حال.» (همان، ۱۸).

بنابر این تعریف‌ها، در عرفان عملی کوشش می‌شود روش دست‌یابی انسان به حقیقت برتر و جودیش تشریح شود تا بتواند به دست‌یاری این روش، با حرکت در قوس‌های صعودی و نزولی کمال، دایره فردیت و کمال خویش را کامل کند و بهشت از دست‌رفته را بازیابد. درباره منازل و مراحل این سفر روحانی و ترتیب آن‌ها نکته قابل توجه این است:

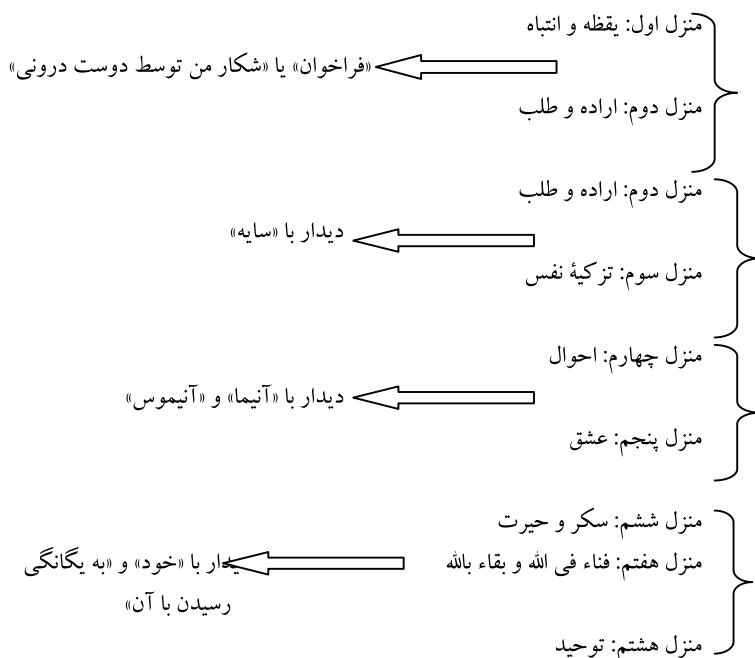
در متون متصوفه تا قرن هفتم هجری، ناهماهنگی وجود دارد و مباحث و مطالب عارفان در این باره یک‌دست و منسجم نیست... فاصله میان دیدگاه‌های مختلف در این باره به حدی است که عده‌ای سلوک را در سه مرحله خلاصه کرده و گروهی تعداد این مراحل را به ده‌ها هزار نیز رسانده‌اند... این آراء به این دلیل پراکنده و متعددند که در طرح آن‌ها بیش از آنکه

مباحث نظری مؤثر باشد، عمل و معاملات عرفانی نقش دارد. به عبارت دیگر، کسانی که درباره سیر و سلوک و مراحل مختلف آن آرائی را مطرح ساخته‌اند، دیدگاهشان سخت تحت تأثیر دریافت‌ها و معاملات شخصی آن‌ها قرار داشته است؛ یعنی هر عارفی متناسب با شیوه سلوک خود و تجربه‌های عرفانی‌ای که کسب کرده، مراحل سلوک را تبیین کرده است و آنچه به نام سفرهای چهارگانه و با تعبیرات سیر من الخلق الی الحق، سیر فی الحق بالحق، سیر من الحق الی الخلق بالحق و سیر فی الخلق بالحق معروف گردیده، در آثار عرفانی پیش از قرن هفتم هجری مطرح نشده است (همان، ۲۰۴-۲۰۵ و ۲۱۹).

با وجود انسجام آرای عرفای مکتب نظری عرفان درباره مراحل سیر و سلوک عرفانی، آنچه در این پژوهش مبنای بحث و مقایسه واقع شده، آراء و نظرات عرفا تا پیش از قرن هفتم است.

نگاره زیر نمایانگر انطباق مراحل سیر و سلوک عرفان عملی با فرایند فردیت

یونگ است:



مرحله اول: فراخوان

به موجب روان‌شناسی یونگ، فرایند فردیت یا:

سازش من خود آگاه با مرکز درونی خود (هسته روانی) یا «خود» با جریحه‌دار شدن شخصیت و رنج ناشی از آن آغاز می‌شود. اگرچه این تکان اولیه اغلب تشخیص داده نمی‌شود، نوعی فراخوان است... بسیاری از اسطوره‌ها و قصه‌های پریان، مرحله اول فرایند فردیت را با بیمار شدن یا پیر شدن پادشاه بیان کرده‌اند... گویی نخستین برخورد با «خود»، بر روی آینده سایه می‌افکند یا اینکه «دوست درونی» همانند یک شکارچی، «من» بی دفاع را به دام می‌اندازد (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۵۳).

در بررسی‌ای تطبیقی، این مرحله را می‌توان معادل منزل اول و دوم عرفانی دانست.

منزل اول عرفانی: یقظه و انتباه

اهل معرفت نخستین منزل از منازل هشت‌گانه سلوک عرفانی را «یقظه و انتباه» می‌نامند.

یقظه به معنای بیداری و انتباه به معنای به‌خود آمدن و آگاه شدن است. به عقیده ایشان، کسی که سیر و سلوک را آغاز می‌کند، در راه تازه‌ای گام گذاشته که پیش از آن از پیمودن آن غفلت ورزیده است. آغاز کردن سیر و سلوک یعنی از این حال غفلت بیرون آمدن... عرفا با یادآوری آیه شریفه «قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ...» (سبا/ ۴۶) این برخاستن برای رفتن به سوی خدا را بیداری و بیرون آمدن از خواب غفلت می‌دانند (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۲۰).

منزل دوم عرفانی: طلب و اراده

عرفا منزل دوم طریقه عرفانی را که مکمل منزل اول و مقدمه منزل سوم است، «طلب و اراده» می‌نامند. این طایفه:

ارادات را ترک عادت، برخاستن دل اندر طلب حق و سوختنی که بیم‌ها را ببرد، تعبیر کرده‌اند... که حفظ اطلاع و انتباه قلب و حفظ مناجات، پایه‌های استوار آن به‌شمار می‌روند...

طلب نیز ملازم اراده است. وقتی اراده در مرید پدیدار شد، طلب نیز وجود او را فرامی‌گیرد (همان، ۲۲۱-۲۲۳).

مرحله دوم: دیدار با سایه

کهن‌الگوی «پرسونا» وجه بیرونی و اجتماعی شخصیت فرد را که در معرض دید عموم قرار دارد، شامل می‌شود.

کهن‌الگوی سایه [هم] آن بخش از شخصیت است که فرد ترجیح می‌دهد آن را آشکار نکند؛ بدین مفهوم که سایه شامل بخش‌های تاریک، سازمان‌نیافته و سرکوب‌شده یا به تعبیر یونگ، هر چیزی است که فرد از تأیید آن در مورد خودش سر باز می‌زند و همیشه از سوی آن تحت فشار است؛ چیزهایی از قبیل صفات تحقیرآمیز شخصیت و سایر تمایلات نامتجانس (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۲-۱۷۳).

اهمیت سایه چنان است که می‌توان گفت:

عمیق‌ترین نسوج پنهان ناخودآگاه همانا ریشه در سایه دارند. این قسمت از ذهن ناهوشیار، انباشته از غرایز رفتاری ابتدایی‌ترین نیاکان وحشی بشر است... بنابراین چنانچه «من» به‌عنوان نیروی تعدیل‌کننده شخصیت در فرایند تطابق خود با عالم، موفق به رام کردن این نیروی سرکش نشود، غرایز در جریان آزادسازی خود به موانع اجتماعی برخورد خواهند نمود که در این صورت سبب دوری انسان از تمدن خواهند شد (تبریزی، ۱۳۷۳: ۴۵).

این همان حالتی است که یونگ آن را «در تسخیر نیروهای سایه» می‌نامد. به عقیده او:

چنین شخصی، همواره در پرتو خویش می‌ایستد و در دام خود فرومی‌رود و در هر فرصتی می‌کوشد تا بر دیگران اثر منفی بگذارد. در طول زمان همیشه بخت بر ضد او است؛ زیرا دون شأن خود زندگی می‌کند و حداکثر به چیزی نائل می‌شود که در خود او نیست. چنین فردی اگر مانعی در برابر خود نیابد، برای خویش مانعی می‌سازد و سرمستانه باور می‌کند که کاری مفید انجام داده است (یونگ، ۱۳۶۸: ۷۵).

در دیدگاه یونگ، کهن‌الگوی سایه همچون کهن‌الگوی نفس^۲ تا حدود زیادی در ضمیر ناخودآگاه فردی قرار دارد. این کهن‌الگو دنباله‌جو سوسماری است که بشر هنوز در پی خود یدک می‌کشد و رایج‌ترین بازتاب آن شیطان است که نماینده جنبه تاریک و

اهریمنی شخصیت فرد به‌شمار می‌آید (رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۲۱۲). البته چنان‌که یونگ اذعان کرده است، سایه مانند پرسونا دارای جنبه‌های مثبت نیز است. بنابراین، باید در حین سرکوب سیمای تاریک سایه، ویژگی‌های مطلوب آن، یعنی خلاقیت، پیشنهادی عاطفی، آفرینندگی و سرچشمه زلال خودانگیختگی نیز مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، همراه با فرایند سرکوبی جوشش‌های حیوانی سایه، مبدأ زندگی و خودانگیختگی نیز به طرز پنهانی نابود می‌شود (تبریزی، ۱۳۷۳: ۴۵-۴۶).

یونگ مرحله دیدار با سایه را از نخستین و برجسته‌ترین مراحل فردیت می‌داند که فرد طی آن با ویژگی‌های منفی و ردیلت‌های اخلاقی خود روبه‌رو می‌شود. فرد باید این ویژگی‌های منفی را اصلاح و برطرف کند تا بتواند با لایه‌های دیگر روان ناخودآگاهی خود دیدار کند. مرحله دیدار با سایه منطبق با مرحله دشواری است که پس از مراحل یقظه و انتباه و اراده و طلب، پیش‌روی سالک قرار می‌گیرد. سالک در این منزل باید به پاکی نفس و مبارزه با پستی‌ها و فرومایگی‌ها و تقویت و شکوفایی نیکویی‌های اخلاقی بپردازد. در این مرحله است که او با «نفس اماره» خود مبارزه می‌کند تا بتواند با سرکوب آن، با «نفس مطمئنه» خود دیدار کند.

منزل دوم عرفانی: طلب و اراده

اهل معرفت، منزل طلب و اراده را مکمل منزل اول و مقدمه منزل سوم دانسته‌اند؛ از این‌رو در تقسیم‌بندی منازل عرفانی بر اساس فرایند فردیت روانی یونگ، این منزل هم جزء مرحله اول، یعنی «فراخوان» و هم جزء مرحله دوم، یعنی «دیدار با سایه» لحاظ شده است.

منزل سوم عرفانی: تزکیه نفس

به عقیده اهل معرفت، سالک طریقت پس از آنکه به نوعی آگاهی و بیداری دست یافت و اراده و طلب در وجودش پدید آمد، سیر درونی خویش را به سوی کمال و فردیت آغاز می‌کند. برای این سیر درونی و انفسی، همچون سفرهای آفاقی، ره‌توشه‌ای لازم است؛ ره‌توشه‌ای معنوی که فراهم آوردن آن در منزل سوم عرفانی یعنی تزکیه نفس ممکن

می‌شود. «عرفا مجاهده با نفس و تزکیه آن را بهترین ابزار برای به دست آوردن این نیروی معنوی می‌دانند.» (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۲۴). از نظر صوفیه، تزکیه نفس دارای مراتب و مراحل است که سالک باید آن‌ها را به دقت و با کوشش فراوان پشت سر نهد. ایشان این مراتب را «مقامات» به معنای «مقام بنده در محضر خدای - عزّ و جلّ - در قیام به عبادات و مجاهدات و ریاضات و انقطاع الی الله» (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۲۲۹) می‌نامند. در میان اهل معرفت درباره تعداد مقامات اتفاق نظر وجود ندارد. در این زمینه، تقسیم‌بندی ابونصر سراج طوسی مناسب‌ترین و دقیق‌ترین تقسیم‌بندی است. او مقامات عرفانی را هفت مرحله دانسته است که به ترتیب عبارت‌اند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۲۴-۲۴۵). بنابر عقیده اهل معرفت، آنچه در پایان این هفت مقام به دست می‌آید، رهایی از هوای نفس و صفای درون است.

یکی از مسائل مهم عرفانی که لزوم توجه به آن در این منزل برای سالک اهمیت ویژه‌ای دارد، پیر دانا و مرشد فرزانه و پیروی از فرمان‌های او است. به عقیده عرفا، پس از آنکه سالک به واسطه یقظه و انتباهی که به او دست داد، عزم و اراده خویش را در دوری از رذایل اخلاقی و کسب فضایل مصمم کرد، برای آنکه در این مرحله راه گم نکند، ضروری است تا پیری راهدان و فرزانه را به عنوان مراد خویش برگزیند و به راهنمایی او طریقه عرفانی را طی کند و به سر منزل کمال و فردیت دست یابد. نجم‌الدین رازی درباره لزوم برگزیدن شیخ و اطاعت از او در پیمودن طریقه عرفانی چنین می‌گوید:

بدان که در سلوک راه دین و وصول به عالم یقین از شیخی کامل راهبر راهشناس صاحب ولایت صاحب تصرف گریز نباشد... مفتون و مغرور و ممکور این راه کسی است که پندارد بادیه بی پایان کعبه وصال به سیر قدم بشری، بی دلیل و بدرقه قطع توان کرد، «هیئات هیئات لما توعدون!» اگرچه در بدایت هدایت، نه به پیغمبر حاجت است و نه به شیخ، و آن تخم طلب است که در زمین دل‌ها جز به تأثیر نظر عنایت نیفتند... ولیکن هر کجا آن تخم پدید آمد، در پرورش آن به پیغمبر و شیخ حاجت افتد (۱۳۸۷: ۲۲۷-۲۲۸).

در نظر اهل معرفت، وجود فردی راهدان و فرزانه و پیروی از او چنان اهمیتی دارد که:

بسیاری از صوفیه معتقدند سالک در قدم اول یعنی توبه باید دست به دامن پیر یا مرشد یا دلیل راه بزند و تحت تعلیم و اطاعت محض او قرار بگیرد و به امر او سر سپارد و او قطب و مراد و انسان کامل نیز نامیده می‌شود (سجادی، ۱۳۸۵: ۲۱).

نسفی درباره این انسان کامل می‌گوید:

ای درویش! انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند. و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند. و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند. و جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند. و عیسی گویند که مرده، زنده می‌کند. و خضر گویند که آب حیات خورده است. و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند (۱۳۴۱: ۴-۵).

عطار نیز در لزوم پیروی از پیر و مرشد راه‌دان در طی طریقت عرفانی چنین می‌گوید:

سینه او بحر اخضر آمده است	پیر ره کبریت احمر آمده است
خواه پاک و خواه گونا پاک میسر	هر که او کحلی نساخت از خاک پیر
راه‌رو را می‌بباید راه‌بر	راه دور است و پیر آفت ای پسر
گر همه شیری، فروافتی به چاه	گر توبی رهبر فرود آبی به راه
بی عصاکش کور را رفتن خطاست	کور هرگز کی تواند رفت راست

(۱۳۴۹: ۶۲-۶۳)

توجه به پیر دانا و لزوم پیروی از فرمان‌های او در نظریات یونگ نیز مطرح، و از آن به «کهن‌الگوی پیر دانا» یاد شده است. بنا بر تحقیقات یونگ، کهن‌الگوی پیر دانا به‌عنوان رایج‌ترین مظهر عامل روحانی:

نه تنها در رؤیا بلکه در حالت خلسه (تخیل فعال) نیز به صورتی بسیار انعطاف‌پذیر ظاهر می‌شود؛ چنان‌که گاه در هند در نقش «گورو» (به سنسکریت = مربی و مرشد) پدیدار می‌شود. پیر دانا در رؤیاها در هیئت ساحر، طیب، روح‌انی، معلم، استاد، پدر بزرگ یا هرگونه مرجعی ظاهر می‌شود. «روح مثالی» به صورت مرده، جن و یا حیوان و... همواره در وضعیتی ظاهر می‌شود که بصیرت، درایت، پند عاقلانه، اتخاذ تصمیم و برنامه‌ریزی و امثال آن ضروری است؛ اما شخص به‌تنهایی توانایی آن را ندارد... بدین ترتیب پیر از طرفی مبین معرفت، تفکر، بصیرت، ذکاوت، درایت و الهام و از طرف دیگر نمایانگر خصائل خوب اخلاقی از قبیل خوش‌نیتی و میل به یاوری است که این‌ها شخصیت روحانی او را به قدر کافی روشن می‌کند (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۱۸).

بنابر تحقیقات یونگ، کهن‌الگوی پیر دانا با کهن‌الگوی «خود» ارتباطی برجسته دارد؛ چنان‌که «خود» در بسیاری از اساطیر، افسانه‌ها و خواب‌ها در قالب پیر دانا متجلی می‌شود. برای مثال، در هفت پیکر نظامی در داستان ماهان مصری - که شاه‌بانوی گنبدنشین در روز چهارشنبه برای بهرام تعریف می‌کند - «خود» در پایان داستان در قالب خضر بر ماهان متجلی می‌شود و راز حوادث را برای او آشکار می‌کند (ر.ک طغیانی، ۱۳۸۷: ۲۲۷). ارتباط «خود» و «پیر دانا» در اساطیر هندی نمودی برجسته یافته است. بنا بر گیتا که بخشی از مهابهارتها است، «کریشنا» که نقش راهنما و هادی «آرجونا» را بر عهده دارد و نمودار کهن‌الگوی پیر داناست، هشتمین ظهور خداوند بر روی زمین است (سایب بایا، ۱۳۸۲: ۳۲). این امر بیانگر ارتباط عمیق کهن‌الگوی پیر دانا به‌عنوان پیغمبر درونی با «خود» است.

یکی از بن‌مایه‌های اصلی اغل داستان‌های رمزی، دیدار روح یا نفس سالک با اصل آسمانی خویش است. این اصل آسمانی که با تعلیم و هدایت خود، نفس را برای کوچ از غربت زمینی تشویق و راهنمایی می‌کند، فرشته‌ای است که در پیکری انسانی و در نقش پیری روحانی، در عالم مثال در افق دید روح سالک ظاهر می‌گردد (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۲۴۰).

با وجود اشتراک عقیده اهل معرفت و یونگ در لزوم حضور پیر دانا در طی طریق عرفانی و فرایند فردیت روانی، آنچه سبب تمایز این مقوله در دو روش مورد بررسی می‌شود، تفاوت ماهیت سلوک عرفانی و فرایند فردیت روانی است. چنان‌که در مقدمه نیز گفته شد، سلوک عرفانی با سیری انفسی آغاز می‌شود که سالک آن را به طور ارادی و آگاهانه برمی‌گزیند و از این رو آن را بیرونی نامیدیم. همین مشخصه، حضور شیخ و پیر راهنما را نیز حضوری حقیقی و بیرونی می‌کند. اما ناخودآگاه و درونی بودن فرایند فردیت روانی، به پیر فرزانه موجود در آن نیز صورتی مثالی و ماورایی می‌بخشد و به همین سبب یونگ آن را کهن‌الگو نامیده است.

مرحله سوم: دیدار با آنیما و آنیموس

در مقابل کهن‌الگوی سایه - که به عقیده یونگ بیشتر در ناخودآگاه فردی قرار دارد و جنسیتی مانند جنسیت فرد خواب‌بیننده دارد - کهن‌الگوی دیگری در ناخودآگاه جمعی

یافت می‌شود که به خصوصیات جنسیتی متقابل روان مربوط است. به این معنا که این کهن‌الگو در زنان دارای جنسی‌تی مردانه است و «آنیموس» نامیده می‌شود؛ در حالی که این نیمه روانی در مردان با جنسیتی زنانه ظاهر، و «آنیما» خوانده می‌شود (پالمر، ۱۲۸۵: ۱۷۳). به این ترتیب هر زنی، مردی درون خود دارد و هر مردی را زنی درونی همراهی می‌کند؛ پس انسان موجودی دو جنسیتی است. به باور یونگ:

سمبول نر- ماده توأم از نوشته‌های عربی یا سریانی که در قرن یازدهم و دوازدهم ترجمه شده، سرچشمه گرفته است. چنان که در رساله قدیمی لاتینی موسوم به رساله ابن سینا به این عبارت برمی‌خوریم که اکسیر، ماری است که خود، خود را آبتن می‌کند! البته نویسنده این رساله خود ابن سینا نیست؛ ولی آن را می‌توان یک مأخذ عربی و لاتینی فلسفه کیمیاگری قرون وسطی تلقی کرد. این عبارت در رساله‌های دیگر قرون وسطی هم یافت می‌شود. اولین متنی که وجود نر- ماده توأم را به طور قطع ذکر می‌کند، کتاب فن کیمیاست که در قرن شانزدهم تألیف شده است. عین این عبارت این است: جیوه عبارت از همه فلزات چه نر و چه ماده است و آن هیولای نر و ماده که در ازدواج روح و جسم ظاهر می‌شود، همین است. البته باید دانست که از قدیم‌ترین ایام، همواره در افسانه‌های خود این فکر را بیان کرده است که یک اصل نر و یک اصل ماده، پهلوه پهلوه در جسم واحد وجود دارد (۱۳۷۰: ۴۹ و ۶۳).

در جریان فرایند فردیت روانی، یونگ مرحله بعد از برخورد با نیروهای منفی سایه (تزکیه نفس) را کشف لایه‌های چهارگانه آنیمایی و آنیموسی می‌داند. به عقیده او:

[این لایه] شخصیت نمادین درونی دیگری است که همچون سایه نمایاننده مسائل پیچیده و دقیق اخلاقی خواب‌بیننده است. این شخصیت درونی در خواب مردان جنسیتی زنانه داشته و آنیما نامیده می‌شود؛ در حالی که در خواب زنان با جنسیتی مردانه ظاهر شده و آنیموس نامیده می‌شود (۱۳۸۳: ۲۷۰).

واژه آنیما و آنیموس که به ترتیب به همزاد زنانه روان مرد و همزاد مردانه روان زن اطلاق می‌شود، در اصل از معادل لاتین واژه «روح» مشتق شده است. یونگ همزاد مؤنث را معادل «اروس مادرانه» (شورمندی یا عشق) در مردان می‌داند و همزاد مذکر یعنی آنیموس را معادل کلام (خرد یا منطق) در زنان برمی‌شمارد (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۵۴). او در تعریف آنیما آن را:

تصویر روح و عامل زنده در انسان می‌داند که حیاتی مستقل دارد و خود حیات‌آفرین است. به اعتقاد او، اگر به واسطه جنبش‌ها و افت‌وخیزهای روح نبود، بشر اسیر بزرگ‌ترین شهوات خود، یعنی بطالت و بیهودگی می‌شد و هرز می‌رفت. آنیما بخش متقابل جنسی روان مرد است و تصویر جنس مخالف او است که وی آن را در ناخودآگاه فردی و جمعی خود دارد... باید دانست که اگرچه صفات روان‌شناختی جنس مخالف در هر یک از افراد بشر عموماً ناخودآگاه‌اند؛ اما خود را در رؤیایها یا فرافکنی‌ها بر افراد مخالف محیط آشکار می‌سازند و خدای عشق به‌ویژه عشق با اولین نگاه را می‌توان دست‌کم تا حدی با نظریه آنیما توجیه کرد (رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۲۱۲-۲۱۳).

به موجب روان‌شناسی یونگ، آنیما و آنیموس هر کدام دارای دو وجه مثبت و منفی است. آنیما در وجه منفی، «عنصری متلون، بوالهوس، کج‌خلق، لجام‌گسیخته و احساساتی است و گاه به اصطلاح حسّ ششمی شیطانی دارد و بی‌رحم، بدخواه، ریاکار، هرزه و مرموز است.» (فورد هام، ۱۳۷۴: ۳۸). در بعد مثبت، آنیما در روند دست‌یابی به کمال و رشد و کشف درونی فرد نقش بسیار برجسته‌ای دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را «رادیویی درونی انگاشت که با تنظیم طول موج، صداهای بیگانه را حذف می‌کند و تنها صدای انسان بزرگ را می‌گیرد. او با این دریافت ویژه خود، نقش میانجی میان من و دنیای درونی یعنی خود را به عهده دارد.» (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۷۸). او پلی است میان «من» طالب فردیت و «خود» مشتاق «من» و این برجسته‌ترین کارکرد آنیمای خیراندیش است. عارف صاحب‌نام قرن سوم هجری، ابوالحسن نوری، نیز این ویژگی واسطه‌گری را برای دومین دریا از دریاهای سه‌گانه مراحل سلوک قائل است. به گفته او، وقتی سالک دریای ربوبیت را - که نخستین مرحله سلوک است - با سفینه خدمت الهی پشت سر نهاد، در این هنگام:

باد منت بر سفینه می‌وزد و آن را به دریای مهمیّت می‌کشاند و در اینجا دیگر سفینه‌ای در کار نیست؛ شایسته است که پلی از شوق و محبت و توبه بسازد و بر آن بگذرد تا به دریای لاهوتیت برسد. چون به آن دریا رسید، نه سفینه می‌ماند، نه پل. می‌سزد که خود را تسلیم کند (نویا، ۱۳۷۳: ۲۹۰).

به باور یونگ، کشف آنیما در چهار مرحله اتفاق می‌افتد:

نخستین مرحله می‌تواند به وسیله حوا که روابطی کاملاً غریزی و زیستی داشت، نمادین شود. دومین مرحله را می‌توان در هلن فاوست مشاهده کرد که گرچه شخصیتی افسانه‌ای و زیبا

داشت، اما عنصر جنسی همچنان مشخصه‌اش بود. سومین مرحله می‌تواند به وسیله مریم باکره نشان داده شود؛ مرحله‌ای که در آن، عشق خود را تا مقام پارسایی روح بالا می‌کشد. چهارمین مرحله، مرحله خرد است (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۸۱).

چنان‌که گفته شد، آنیموس (عنصر مردانه روان زن) نیز همچون آنیما دارای دو کارکرد مثبت و منفی است. در بعد منفی، این عنصر دارای خصوصاتی چون خشونت، لگام‌گسیختگی، گرایش به پرچانگی و افکار و وسوسه‌های پنهانی شرورانه است. آنیموس در کارکرد مثبت خود می‌تواند از طریق پلی که به لطف فعالیت خلاقش می‌زند، به «خود» مرتبط شود. در این حالت، عنصر نرینه می‌تواند بانی روح مبتکر، شجاعت، شرافتمند و در عالی‌ترین شکل خود وسعت روحی باشد. زن از طریق آنیموس می‌تواند به کشف نهفته در شرایط عینی شخصیتی و فرهنگی خود آگاهی یابد و به زندگی روحانی‌تر دست پیدا کند (همان، ۲۸۸، ۲۹۱ و ۲۹۳). یونگ برای آنیموس نیز همچون آنیما چهار مرحله کشف برمی‌شمارد. این عنصر علاوه بر هیئت انسانی می‌تواند در قالب اشیاء و حیواناتی چون عقاب، سگ بزرگ، نیزه یا برج نیز ظاهر شود (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۴).

[آنیموس] در مرحله نخست به صورت نیرویی جسمانی ظاهر می‌شود؛ مثلاً در قالب یک ورزشکار. در مرحله بعد، او دارای روحی مبتکر و قابلیت برنامه‌ریزی می‌شود. در مرحله سوم در قالب گفتار بروز می‌کند و به صورت استاد و کشیش و... ظاهر می‌شود و سرانجام در چهارمین و بالاترین مرحله با تجسم اندیشه نمودار می‌شود. در این مرحله عنصر نرینه هم به مانند عنصر مادینه، نقش میانجی تجربه مذهبی را ایفا می‌کند و به زندگی مفهومی تازه می‌بخشد. عنصر نرینه به زن نوعی صلابت روحی می‌دهد؛ نوعی دلگرمی نادیدنی درونی برای جبران ظرافت‌ها. عنصر نرینه در پیشرفته‌ترین شکل خود زن را به تحولات روحی درون خود پیوند می‌دهد و حتی سبب می‌شود بیش از مردان، انگاره‌های خلاق را پذیرا شود. از همین رو در دوران گذشته در بسیاری از کشورها وظیفه پیشگویی آینده به عهده وی بود (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۹۳).

مرحله دیدار با آنیما و آنیموس، تشابهاتی برجسته با منزل احوال عرفانی دارد که پس از توصیف این منزل بیان خواهد شد.

منزل چهارم: احوال

به موجب نظر برخی از اهل معرفت، رضا آخرین مقام عرفانی است؛ اما عده‌ای از ایشان، آن را از احوال عرفانی می‌دانند که در منزل چهارم بر سالک وارد می‌شود. هجویری رضا را از یک سو مقام و از یک سو حال دانسته و چنین گفته است:

و در جمله بدان که رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال و این محلّی است کی یک طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبت و غلیان آن، و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدت اندر آن است؛ پس ابتدای آن از مکاسب بود و انتهای آن از مواهب (۱۳۸۳: ۲۲۶).

با توجه به این سخن هجویری، انتهای مقام رضا پایان کسب و اجتهاد سالک است و از این پس منزل چهارم (منزل احوال) که رضا مقدمه آن است، پیش می‌آید. احوال ده‌گانه‌ای که در این منزل به سالک دست می‌دهد، به لحاظ کیفیت، با مقامات هفت‌گانه مرحله پیشین تفاوت‌هایی برجسته دارد؛ از جمله اینکه:

۱. مقام کسب است و حال عطاست؛ یعنی مقام با کوشش سالک به دست می‌آید، در حالی که حال، هدیه و عطایی از جانب خداوند است. به همین سبب گفته‌اند مقامات از جمله مکاسب‌اند و احوال از مواهب. ۲. مقام به اختیار و اراده حاصل می‌شود و حال بی‌اختیار و اراده. ۳. مقام باقی و پایدار است و حال ناپایدار و گذرا. ۴. مقامات محدود و معدودند؛ اما احوال نامحدود و بی‌نهایت. ۵. مقامات باید به ترتیب کسب شوند؛ اما ممکن است در احوال نظم و ترتیب معرفی شده رعایت نشود؛ یعنی سالک نمی‌تواند بدون تمام کردن یک مقام به مقام بالاتر برود، در حالی که در احوال، این کار ممکن است (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

ترتیب احوال نیز چنین است: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین. «یقین، اصل و منت‌های همه احوال است و به خاطر همین است که آخر و باطن همه احوال است و همه احوال ظاهر یقین‌اند و نهایت یقین، رسیدن به غیب با بر طرف نمودن همه شک‌ها و شبهه‌هاست.» (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۲۵۹). زمانی که یقین که عبارت است از «ظهور نور حقیقت در حالت کشف استار بشریت به شهادت وجد و ذوق، نه به دلالت عقل» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۴۹) پدید می‌آید، سالک وارد منزل پنجم می‌شود.

مرحله انکشاف لایه‌های چهارگانه آنیما و منزل چهارم سلوک عرفانی (منزل احوال) که هر دو بعد از مرحله برخورد با سایه/ ترکیه نفس اتفاق می‌افتد، تشابهی برجسته با یکدیگر دارند. چنان‌که گفته شد، به عقیده اهل معرفت، احوال عرفانی وارداتی غیبی‌اند که سالک در به‌دست آوردن آن‌ها نقشی ندارد. او فقط باید روح خود را در برابر نفاتح الهی قرار دهد تا از آن‌ها بهره لازم را ببرد و بتواند با دست‌یابی به تعالی روحی به مراحل بالاتر سلوک عرفانی دست یابد. این ویژگی برجسته را در لایه آنیمایی روان ناخودآگاهی نیز می‌توان یافت. به باور یونگ نیز فرد در رویارویی با لایه‌های مختلف آنیما هیچ‌گونه اختیاری از خود ندارد و آنیما به تناسب ظرفیت وجودی فرد، لایه‌های مختلف خود را به او می‌نمایاند و پیام «خود» را به او می‌رساند. در این مرحله فرد باید:

به‌گونه‌ای جدی به احساسات، خلق و خو، خواهش‌ها و نمایه‌هایی که از آنیما تراوش می‌کند، توجه کند و به آن‌ها شکل بدهد؛ مثلاً به صورت نوشته‌های ادبی، نقاشی، هنرهای تجسمی، موسیقی و یا رقص. هنگامی که فرد با بردباری و به مدت طولانی چنین کرد، دیگر الهامات عمیق برآمده از ژرفای ناخودآگاه نیز مکمل اولین‌ها خواهد شد (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۸۱).

لایه آنیمایی و آنیموسی روان ناخودآگاهی ویژگی برجسته دیگری نیز دارد که آن را با منزل پنجم عرفانی پیوند می‌زند. این ویژگی، «عشق» است؛ عشقی که عامل اصلی حرکت به سوی فردیت و کمال روانی به‌شمار می‌آید. به عقیده یونگ:

گرایش به فردیت، اغلب به شکلی پوشیده در عشق مفرط اشخاص به یکدیگر پنهان است. در حقیقت عشقی که از حد متعارف فراتر رود، سرانجام به راز تمامیت دست می‌یابد و از همین رو هنگامی که انسان سخت عاشق می‌شود، تنها هدفش یکی شدن با معشوق است و بس (همان، ۳۰۹).

این عشق در مرحله سوم آنیما چنان برجسته می‌شود که خود را تا مقام پارسایی روح بالا می‌برد. در متن عارفانه قرون وسطایی، عنصر مادیینه طبیعت خود را این‌گونه برای معشوق به تصویر می‌کشد: «من گل صحرايي و پامچال دره‌هايم. من مادر عشق و ترس و معرفت و امید مقدسم.» (همان، ۲۸۳). با توجه به آنچه گفته شد، در دست‌یابی به کمال و فردیت روانی، عشق مهم‌ترین و ضروری‌ترین وسیله است؛ چنان‌که نزد اهل معرفت نیز این منزل

بسیار اهمیت دارد. همان گونه که دیدار با آنیما و آنیموس، عشقی درونی و محرک را در فرد برمی‌انگیزد و به موجب بسیاری از اساطیر و افسانه‌ها، فرد عاشق شاهزاده یا شاه‌بانویی رؤیایی می‌شود که تمثیل آنیموس یا آنیمای روان ناخودآگاهی او است. در سلوک عرفانی نیز منزل عشق پس از منزل احوالات قرار می‌گیرد که طی آن سالک، وارداتی غیبی را مشاهده می‌کند؛ وارداتی که به قول مولانا «عکس مهرویان بستان خداست»^۲. همین اشتراک ویژه سبب شده است تا در این پژوهش، منزل پنجم عرفانی، یعنی عشق در زیرگروه مرحله دیدار با آنیما و آنیموس قرار گیرد.

منزل پنجم: عشق

اهل معرفت منزل پنجم را منزل عشق می‌دانند؛ عشقی که به تعبیر روزبهان بقلی، «تخم فعل قدیم است در زمین دل... این شجر، بیخ مهر در گل آدم دارد و سر به سوی آسمان قدم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۳۸: ۶۳). در طریقه کمال، از عشق گریزی نیست؛ زیرا روح «راهش به خود بر عشق است. تا بر عشق گذر نکند، که کلی او را فرا گرفته است، به خود نتواند رسید.» (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۱۷). به این ترتیب، عشق در سیر و سلوک عارفانه جایگاه و نقشی برجسته می‌یابد. مرحله‌ای است که:

نقطه عطف محسوب می‌شود و در ماهیت سلوک سالک، تحول اساسی به وجود می‌آورد. یک قاعده تغییرناپذیر عرفانی می‌گوید در ظرف وجودی انسان تنها یک مظهر می‌تواند جای گیرد. این مظهر ممکن است جلوه‌های خداوندی باشد یا حبّ و علاقه به مظاهر دنیای ظاهری، اخروی و تمایلات نفسانی و به طور کلی ما سوی الله... برای آنکه قلب سالک عرش الهی گردد و جلوه‌های رحمانی در وجود او تامل پیدا کند، باید از خود خالی شود؛ به همین سبب تخلیه، یعنی خالی کردن وجود از غیر خدا، اولین شرط طریقه است. از منزل سوم یعنی تزکیه نفس، کوشش برای تخلیه اندرون از تمایلات نفسانی و میل و کشش به غیر حق آغاز می‌شود و با عشق به پایان می‌رسد. از مهم‌ترین وظایف عشق آن است که عاشق را از غیر حق، حتی از وجود خویش خالی سازد و او را در معشوق و مقصود متمرکز گرداند... وقتی سالک در حریم عشق گام می‌گذارد، از غیر خدا و خود خالی می‌شود و تنها به او توجه می‌کند (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۶۸).

مرحله چهارم: دیدار با خود

به موجب یافته‌های یونگ، طی فرایند فردیت روانی، فرد پس از مقابله با نیروهای سایه و رویارویی با آنیما/ آنیموس و انکشاف لایه‌های چهارگانه آن، موفق به دیدار با «خود» و یگانگی با آن می‌شود. «خود» یکی از برجسته‌ترین و در عین حال مبهم‌ترین کهن‌الگوهای است که یونگ آن را مطرح کرده است. به باور او:

هنگامی که فرد به گونه‌ای جدی و با پشتکار با جنبه منفی عنصر نرینه یا عنصر مادینه خود مبارزه کرد تا با آن مشتبه نشود، ناخودآگاه خصیصه خود را تغییر می‌دهد و به شکل نمادین جدیدی که نمایانگر «خود» یعنی درونی‌ترین هسته روان است، پدیدار می‌شود. در خواب‌های زن این هسته معمولاً در قالب شخصیت برتر زن مانند راهبه، ساحره، مادر زمین، الهه طبیعت و یا عشق جلوه‌گر می‌شود. در مقابل، در خواب‌های مرد این عنصر مهم در قالب آموزش‌دهنده اسرار مذهبی، نگهبان، پیر خردمند، روح طبیعت و... نمود پیدا می‌کند. البته «خود» همواره با ظاهر پیر خردمند و پیر زال نمود نمی‌یابد و در خواب یک مرد پخته با چهره مرد جوان ظاهر می‌شود. این تجسم‌های متناقض، کوشش‌هایی است برای بیان جوهر وجودی خارج از زمان که می‌تواند هم پیر باشد و هم جوان (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۹۵ و ۲۹۹).

چنان که یونگ می‌گوید، مفهوم «خود» را از معادل آتمان- برهمان فلسفه ودانتای هندی اخذ کرده است... به عقیده وی نخستین تجلی‌های «خود» به صورت «ماندالا» یا «تصاویر چهارگانه» ظهور می‌کند و تصاویر چهارگانه، تاریخی بسیار مفصل دارند و نه فقط در ادیان گوناگون و تمدن‌های مختلف ظاهر می‌شوند؛ بلکه در رؤیاهای افراد عادی نیز پیدا می‌شوند. این صورت نوعی خواه به صورت ماندالا و خواه به صورت تصاویر چهارگانه به انواع و اقسام شکل‌ها درمی‌آید؛ مانند گل (اساطیر هند)، صفحه ساعت، باغی که فواره‌ای در مرکزش است، میزی که چهار صندلی دورش قرار گرفته، چهار ستون، چرخ هشت‌پره، ستاره یا خورشیدی که هشت اشعه فروزان از آن جدا می‌شود، چهار فصل و... انواع و اقسام ماندالا را نیز در هنر شمایل‌نگاری تبتی و بودایی می‌یابیم. در هند ساده‌ترین صورت ماندالا معروف به «یانترا» است و یانترا در اصل، آلت تمرکز معنوی و مراقبه فکری است. با تمرکز و توجه پیگیر به این تصاویر، انسان به تدریج به مرکز وجود خودش رخنه‌ای پیدا می‌کند و هرگاه ذهن متوجه نقطه واحدی شود، امواج ذهنی‌اش خاموش و جریان تفکر، یک‌پارچه و ممتد و ثابت می‌شود و بعد مراقبه واقعی و متعاقب آن حالت وصل تحقق می‌یابد و آدم به مرکز

هستی‌اش که «خود» واقعی او است، راه می‌یابد و با برهمن که مبدأ عالم هستی است، یگانه می‌شود (شایگان، ۱۳۵۵: ۱۱۴-۱۱۵).

به نظر یونگ:

علت تجلی «خود» در قالب ماندالا این است که «خود» محلی است که جمع اضداد به اعتدال می‌گرایند و آسمان و زمین یکی می‌شوند. این جمع اضداد را در فلسفه کیمیایی چین، «جسم الماسی» و در فلسفه کیمیایی قرون وسطای غرب، «جسم فناپذیر» می‌گویند که همان صورت «جسم مثالی» یا «جسم شکوهمند» یا «جسم رستاخیز» در سنت مسیحیت است (همان، ۱۲۵).

در بررسی کهن‌الگوی «خود»، یونگ دریافت که این کهن‌الگو با فرایند فردیت روانی ارتباطی ناگسستنی دارد؛ به تعبیری، «خود» همان کهن‌الگوی تمامیت و یک‌پارچگی است. از نظر او، تمام زندگی روانی فرد برخاسته از «خود» است و تمام اهداف علی و غایی او به سمت و سوی آن جهت می‌یابد؛ به این ترتیب که طی فرایند فردیت، «خود» به‌عنوان یک عامل هدایتگر درونی و یک مؤلفه دیرین و ذاتی روان برخورد می‌کند و مانند دیگر کهن‌الگوها خود را نه بر اساس شکل، بلکه فقط بر حسب محتویات پدیداری‌اش جلوه‌گر می‌کند (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۵). یونگ بر این باور است:

نه تنها خود در تمام دوران زندگی با ماست؛ بلکه فراسوی گذشت زمان در زندگی‌ای که به آن آگاهی داریم و به وسیله آن به تجربه زمان دست می‌یابیم نیز قرار دارد. چنان‌که یونگ اذعان می‌کند، اگرچه «خود» و رای خود آگاه ما از زمان قرار دارد، معمولاً همه جا حضور دارد و همواره به شکلی خاص، حضور خود را تبیین می‌کند؛ برای مثال به شکل انسانی غول‌آسا که تمام جهان را در خود دارد و هر بار که این نمایه در خوابی پدیدار شود، می‌توان امیدوار بود که راه حلی برای درگیری‌های فرد وجود دارد؛ زیرا مرکز حیاتی روان چنان به فعالیت می‌افتد که می‌تواند بر مشکل چیره شود... نمونه‌های فراوانی که از تمدن‌ها و عصرهای گوناگون به دست ما رسیده است، همگی نمایانگر جهانی بودن نماد «انسان بزرگ» است. نمایه او به‌مثابه هدف یا نمودی از اسرار روانی یعنی عنصر مردانه و عنصر زنانه را با

یکدیگر آشتی می‌دهد؛ این آشتی غالباً در خواب به صورت زوج الهی، شاهانه یا رفعت نمود پیدا می‌کند (۱۳۸۳: ۳۰۱ و ۳۰۴).

در این دیدگاه:

خود، مظهر خداست. او کهن‌الگوی تمامیت، یک‌پارچگی و کمال شخصیت، یعنی همان ثمره فردیت‌یافتگی است و هوشیاری را دربرمی‌گیرد و حاوی تعادل بین اضداد در شخصیت است. خود را می‌توان از نظر هندسی به صورت ماندالا، پادشاهان، ملکه‌ها، شمایل مذهبی مثل خدایان یا رب‌النوع‌ها، مسیح، بودا، خضر، پیامبر و یا حیواناتی چون اژدها، شیر، اکسیر اعظم و یا جام مقدس متجلی ساخت. این نمادهای متفاوت همگی مظهر کهن‌الگویی است که خدا و در عین حال مرکز و کانون خود است. خود و خدا ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. خود، خدایی در درون ما است؛ خدایی که در همه جا حاضر است و در درون نفوس خود ما از همه بیشتر قابل دسترسی است (آرگایل، ۱۳۸۴: ۳۳۱-۳۳۰).

به عقیده یونگ، عبور از لایه‌های مختلف ناخودآگاهی و دستیابی به «خود»، سبب شکوفایی و تحقق حقیقت برتر وجودی انسان می‌شود و کسی که به این مرحله دست می‌یابد:

جهان را در سنگ‌ریزه‌ای می‌بیند و آسمان را در گلی خودروی. چنین کسی به گفته عیسی^(ع) مانند باد است و باد به هر کجا که می‌خواهد، می‌وزد و آوای آن را یک‌سره می‌شنوی؛ اما نمی‌دانی که از کج می‌آید و به کجا می‌رود. چنین است حال کسی که «خود»ش را به فعلیت رسانیده و صاحب چشم باطنی شده است. این شخص کسی است که به معنایی که عیسی^(ع) اراده کرده، «از نو زاده شده» است؛ به قول بودا «روشن شده» است یا به معنایی که کریشنا از این لفظ می‌خواست، «رهایی یافته» است. در این مرتبه دعای حقیقی امکان‌پذیر می‌شود و معجزه امری متعارف است. در این مرتبه است که وحی و انکشاف الهی امکان‌پذیر است؛ یعنی در مرتبه خود روحانی (ام. می، ۱۳۷۸: ۳۵-۳۶).

دیدار با «خود» و به یگانگی رسیدن با آن غایتی است که در عرفان اسلامی، اهمیتی ویژه دارد. در این طریقه، تمام منازل و مراحل عرفانی یک‌سره جهت دستیابی به این

غایت تعریف و تبیین شده است. تعیین هدف نهایی، یعنی «توحید» که پس از دو منزل مقدماتی، یعنی «سکر و حیرت» و «فناء فی الله و بقاء بالله» به دست می آید، یکی از وجوه برجسته تمایز میان عرفان اسلامی با فرایند فردیت یونگ است؛ زیرا هر چند غایت فرایند فردیت روانی نیز به یگانگی رسیدن با «خود» است که همان تجلی خداوند درون ماست، این یگانگی به طور ناخودآگاه و در سطحی نه چندان عمیق اتفاق می افتد؛ چنان که فرد متوجه چنین وحدتی نخواهد شد. در حالی که در طریقه عرفانی، غایت و هدف نهایی از همان آغاز برای فرد تعریف و تبیین می شود و او تمام منازل و مراتب را برای دست یابی به آن پشت سر می گذارد.

در تقسیم بندی منازل عرفانی بر مبنای مراحل فردیت روانی، دو منزل «سکر و حیرت» و «فناء فی الله و بقاء بالله» که مقدمه منزل نهایی «توحید» است، در زیرگروه مرحله چهارم، یعنی «دیدار با خود» قرار می گیرد.

منزل ششم: سکر و حیرت

چنان که گفته شد، خالی شدن از غیر خدا ظرف وجودی سالک را از عشق به خداوند لبریز می کند؛ عشقی چنان لطیف و آسمانی که سبب پدید آمدن سکر و حیرت در سالک می شود تا منزل ششم از سلوک عرفانی را نیز تجربه کند. منزلی که نتیجه عشق است؛ زیرا عارفان سکر را در مقابل صحو (حصول مراد)، غلبه محبت حق تعالی دانسته اند (ر.ک. هجویری، ۱۳۸۲: ۲۳۰). همچنین «در عرف صوفیان، لفظ سکر عبارت است از رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب اختطاف نور عقل در اشعه نور ذات.» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۹۶). عارفان حیرت را نیز عشق و نتیجه آن می دانند و اراده و اختیار را در رسیدن به آن مؤثر نمی دانند (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۷۱).

منزل هفتم: فناء فی الله و بقاء بالله

فنا و بقا منزل هفتم سلوک عرفانی، و یکی از مباحث مهم و ظریف این مکتب است. با بررسی دیدگاه های صوفیه، تفاوت آراء و نظریات ایشان درباره این مبحث مهم عرفانی آشکار می شود.

فنا در مرحله اول به دو نوع تقسیم می‌گردد: ۱. فنای ظاهر؛ ۲. فنای باطن. فنای ظاهر فنای افعال نیز نامیده می‌شود. فنای باطن خود به دو نوع فنای صفات و فنای ذات تقسیم می‌شود. در واقع، سه نوع فنا وجود دارد: فنای افعال، فنای صفات و فنای ذات. میان این سه نوع فنا و انواع تجلی ارتباط مستقیم وجود دارد؛ بدین ترتیب که هرگاه یکی از انواع فنا در بنده شکل گرفت، یکی از انواع تجلی نیز به تناسب آن حاصل می‌شود؛ یعنی با فنای افعال، تجلی افعال و با فنای صفات، تجلی صفات و با فنای ذات، تجلی ذات روی می‌دهد. فنای ظاهر و باطن اگر به کمال رسند، به بقا منتهی می‌شوند و همان‌گونه که فنا به ظاهر و باطن تقسیم می‌شود، بقا نیز می‌تواند دو نوع باشد: یکی بقای ظاهر که از فنای ظاهر برمی‌خیزد و دیگر بقای باطن که از فنای باطن سرچشمه می‌گیرد. بقای ظاهر یعنی آنکه خداوند بنده را بعد از آنکه ارادت و اختیار و فعل خود را فانی ساخت، در تصرف کامل خود قرار می‌دهد و او را وا می‌دارد تا تنها به اختیار و ارادت او حرکت کند. بقای باطن نیز به این معناست که وقتی فنای صفات و ذات تحقق یافت، حجاب‌ها به طور کامل از پیش روی سالک و فانی برمی‌خیزد (همان، ۲۷۳-۲۷۴).

در جریان سلوک عرفانی، فرد پس از طی منازل و مقامات و احوال عرفانی، در منزل هفتم به حدی از معرفت و شناخت دست می‌یابد که فقط خداوند را وجود حقیقی می‌بیند؛ پس از خود فانی و همچون قطره‌ای در دریای وجود نامتناهی حق مستحیل می‌شود. آن‌گاه که در حق فانی شد، به واسطه این فنا، باقی‌باله می‌شود. از این پس او مرید اراده حق تعالی است و از خود اختیاری ندارد. چنان‌که گفته شد، فنا و بقا از مسائل ظریف و حساس و سخت‌یاب عرفانی است که بسیاری از اهل معرفت به آن پرداخته‌اند.

در فرایند فردیت روانی یونگ نیز فنا و بقا جزء مراحل پایانی سیر درونی است و در رویارویی با «خود» اتفاق می‌افتد؛ زیرا یونگ این فرایند درونی را نوعی باززایی می‌داند که در گردونه حیات فردی رخ می‌دهد (یونگ، ۱۳۶۸: ۶۴). هر باززایی‌ای مستلزم آن است که فرد پیش از آن، مرگی آیینی را تجربه کرده باشد. از دیدگاه یونگ:

مسئله فردیت یافتن برابر با مفهوم نوعی سفر شبانه از روی دریاست و در واقع این سفر، نماد آن فرایند است. هنگامی که آدمی به نیمه‌راه عمر رسید، نیاز به بازگشت به آغاز و بدایت و فرو رفتن در ژرفای سوزان و تاریک ناخودآگاهی را احساس می‌کند. پس از اقامت در این اعماق و روبه‌رو شدن با مخاطراتش، هنگامی که از آن به سلامت بازگشت، همانند کسی

است که حیاتی تازه یافته است؛ چون سرشار از حکمت و معرفت، آماده مقابله با خواست‌های درونی و بیرونی زندگی است. چنین کسی تا آخرین حله هستی خود پیش رفته، زمام تقدیر خود را به دست گرفته است. بشر این تجربه بزرگ را به اشکال گوناگون که همه از صور نوعی جاودانه و هر دم فزاینده ضمیرش مایه می‌گیرد، بیان کرده است. تولد و مرگ و رستاخیز به یکدیگر پیوسته‌اند و مجموعاً سازنده الگوی اولائی هستند که در جامه نمادهای مختلف جلوه گر می‌شود (ستاری، ۱۳۸۰: ۳۵).

منزل هشتم: توحید

آخرین منزل از منازل هشت‌گانه سلوک صوفیانه، توحید است. اهل معرفت درباره این مبحث مهم عرفانی دیدگاه‌های متفاوتی بیان کرده‌اند. برخی از این نظرگاه‌ها صبغه عرفانی دارد و بعضی هم با دیدگاه وحدت وجودی تحلیل و تشریح شده است. آنچه در این پژوهش اهمیت دارد، دیدگاه عارفانی است که توحید را آخرین مرحله سلوک و مقصد سالک می‌دانند و آرای ایشان برخلاف نظریات گروه اول و دوم، بر عمل و معاملات عرفانی استوار است. به عقیده این گروه:

توحید از فنا و بقا حاصل می‌شود و مقصد سالک به‌شمار می‌رود. سالک، سیر و سفر خویش را با طلب آغاز می‌کند و پس از طی مراحل مختلف به انجام راه و مقصد که همان توحید است، می‌رسد. سالک در منازل گوناگون می‌کوشد گام به گام از خود و ماسوی الله بیرون آید و به صفات الهی آراسته شود. در فنا و بقا این توفیق نصیب او می‌شود تا به کلی از غیر خدا تهی گردد و تنها به او توجه کند. وقتی این تحول در سالک پدید آید، وی آمادگی پیدا می‌کند تا به پایان این راه یعنی توحید نزدیک شود. توحید، ثمره و نتیجه فنا و بقاست و در واقع فنا و بقا مقدمه و مدخل توحید محسوب می‌شود؛ از این رو تعبیر و اوصافی که در باب توحید بیان شده، همه بر این موضوع دلالت می‌کند که توحید حقیقی آن است که بنده به غیر او هیچ توجهی نکند و همه چیز را در او خلاصه ببیند... عارف با این توحید به مقصد می‌رسد و در واقع سیر الی الله و به تعبیر متأخران سیر من الخلق الی الحق را به پایان می‌برد. روشن است که این سیر انتهایی ندارد و توقف نمی‌پذیرد (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۷۵ و ۲۷۸).

برخی وجوه همانندی میان دیدگاه‌های یونگ و عرفای اسلامی در مسئله سلوک

افزون بر همانندی‌ها و ناهمانندی‌هایی که میان دیدگاه‌های یونگ و اهل معرفت بر سر مسئله سلوک در مسیر فردیت و کمال وجود داشت و به آن‌ها اشاره شد، برخی همسانی‌های برجسته دیگری نیز بین این دو هست که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. بنا بر نظریات یونگ، در پایان فرایند فردیت روانی، آرکی‌تایپ تمامیت و کمال با میانجیگری آنیما/ آنیموس شکوفا می‌شود و به سطح خودآگاه ذهن می‌رسد. به این ترتیب، با سازگاری و یک‌پارچگی خودآگاه و ناخودآگاه «ماندالا» (دایره/ چرخه) کمال شکل می‌گیرد. به عقیده اهل معرفت نیز سالک در پایان سیر کمالی خود، انتهای قوس صعودی دایره کمال خویش را به ابتدای قوس نزولی پیوند می‌زند و به مقام کمال می‌رسد. به این ترتیب، اهل معرفت و روان‌شناسان مکتب یونگ در شکل‌شناسی نظریه خود، نگاره‌ای یکسان ارائه می‌دهند و سیر در جهت کمال و حقیقت وجودی را دوری می‌دانند. اهمیت این نگاره نزد ایشان می‌تواند به دلیل ارتباط مستقیم مفهوم نمادین دایره با نتیجه حاصل از فرایند فردیت و سلوک صوفیانه باشد؛ زیرا بر اساس نمادشناسی:

دایره، علامت وحدانیت اصیل و علامت آسمان است و بدین‌گونه نشانگر فعالیت و حرکات دورانی است. این نگاره مشخصه جهت ممتد است در نتیجه علامت هماهنگی است. از عهد باستان، دایره، نشانه تمامیت و کمال بوده و زمان در آن گنجانده می‌شده است تا بهتر اندازه‌گیری شود. دایره‌ای متمرکز، بدون انتها و ابتدا، مشع و کامل، علامت مطلقیت است (شوالیه و گبران، ۱۳۸۲: ۱۶۷/۲، ۱۶۹، ۱۷۲ و ۱۷۳).

دایره نگاره‌ای کاملاً پویاست و از این جهت نماد حرکت است؛ زیرا در مرکز همه چیز با همزیستی به وحدت می‌رسند و آن‌گاه باز و گسترده می‌شوند؛ همچون سنگی که در آب می‌افتد و از نقطه فروافتادن سنگ امواجی پدید آمده، گسترش می‌یابد و حرکت اصلی را تا بی‌نهایت ادامه می‌دهند. دایره هم‌مرکز، رمز تطوّر و تکاملی تدریجی و مراتب مختلف نظام ارزشی اجتماعی یا اخلاقی و مدارج وجود و مراحل پیاپی زندگانی است (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۷۹).

۲. به موجب روان‌شناسی یونگ، یک‌پارچگی و اتحاد با «خود» در مرحله بعد، به وحدت فرد با جهان و سپس نیروهای کیهانی منجر می‌شود و از این راه فرد به فردیت می‌رسد و

«از یک سو روشنایی آگاهی را بر جهان بیرون باز می‌تاباند و از دیگر سوی همه آنچه را تا آن روز ندیده است، مشاهده کرده و به کمال بیشتری می‌رسد.» (یاوری، ۱۳۷۴: ۱۳). سالک طریق عرفانی نیز بر اثر رسیدن به فنای صفات و ذات، به بقای باطن دست می‌یابد و تمام حجاب‌ها از پیش چشم او کنار می‌رود.

۳. از نظر اهل معرفت و روان‌شناسان، میل به کمال، امری فطری و کاملاً ناخودآگاه است. بنابر جهان‌بینی عرفانی، «خداوند سبحان برای هر یک از موجودات عقلی و نفسی و حسّی و طبیعی، کمالی را مقرر داشته و در ذات آن موجود، عشق و شوقی بدان کمال و حرکتی برای به پایان رسانیدن آن نهاده است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۶۸). بنابر این دیدگاه، کششی درونی و ناخودآگاه فرد را به سمت و سویی جهت می‌دهد که نهایت آن کمال و فردیت است؛ کمالی که هدف از آفرینش انسان و تمام موجودات، رسیدن به آن بوده است. برخی از صوفیه، محرک این میل و کشش را «نظر» نخستین می‌دانند. به اعتقاد آنان، این نظر عبارت است از «تجربه‌ای که بنی‌آدم در روز میثاق پیدا کرده‌اند و میثاق در تصوف، عهدی است که انسان در عالم ذرّ با خداوند بسته است.» (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۳). این نظریه اهل معرفت سرچشمه‌ای کاملاً قرآنی دارد و ایشان با توجه به آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف/ ۱۷۲) آن را تبیین کرده‌اند (همان‌جا). به موجب روان‌شناسی یونگ نیز میل به کمال، امری ناخودآگاه و فطری است.

زندگی رؤیایی انسان، تحت تأثیر پاره‌ای مضامین و گرایش‌های دوره‌ای، تصویر پیچیده‌ای به‌وجود می‌آورد که اگر کسی تصویر پیچیده یک دوره طولانی را مورد مطالعه قرار دهد، در آن گونه‌ای جهت پنهان، اما منظم مشاهده می‌کند که همانا فرایند رشد روانی تقریباً نامحسوس فردیت است و موجب می‌شود که شخصیت فرد به مرور غنی‌تر شود (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۴۱).

۴. بر اساس جهان‌بینی عرفانی، خداوند برای هر موجودی کمالی خاص در نظر گرفته است که زندگی آن موجود در مسیر رسیدن به آن کمال جهت می‌یابد. به تعبیر ابن عربی، «هر موجود عینی بر حسب اقتضای عین ثابت خود، هستی می‌یابد؛ بدین مفهوم که هر وجود

خارجی، صورت فعلیت یافته عین ثابت خود است که متفاوت با دیگران و خاص خود او است. «(۱۳۸۵: ۱۴۶). بنابر این نظر، هر انسانی دارای صورت علمیه و معقولی است که آن صورت (عین ثابت) حقیقت وجودی او را تشکیل می‌دهد. اما با آمدن به عالم امکان و پیوستن به جهان کثرات، فرد از این صورت حقیقی جدا مانده است. پس انسان باید برای بازیابی بهشت گمشده، پای در راه طلب نهد تا خورشیدوار طلوعی دوباره یابد و سالک طریق بی‌انتهای خویشتن‌یابی باشد.

[سلوک] رفتن از تقید به اطلاق و از کثرت به وحدت است و آن را سیر کشفی نیز می‌نامند و سالک کسی است که به طریق سلوک به مرتبه و مقامی برسد که از اصل و حقیقت وجودی خویش آگاه شود و بداند که او همین نقش و صورت که می‌کند، نبوده است و اصل و حقیقت او مرتبه جامعۀ الهیه است که در مراتب تنزل، متلبس بدین لباس گشته و ظاهر به این صورت شده است و اولی است عین آخر گشته و باطنی است عین ظاهر کرده (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۰۴).

یونگ نیز بر این باور است که طریق کمال، طریقی فردی و انحصاری است و «هر یک از انسان‌ها به شیوه‌ای منحصر به فرد انکشاف می‌یابند و در این مسیر حتی نیم‌نگاهی به انکشاف دیگران هم کاملاً بیهوده است؛ زیرا هر چند بسیاری از مسائل انسانی مشابه یکدیگرند، هرگز یکسان نیستند.» (۱۳۸۳: ۲۵۰).

نتیجه‌گیری

یونگ فرایند فردیت روانی را کاملاً ناخودآگاه می‌داند که هرگز نمی‌توان در آن دخل و تصرف بیرونی کرد و روند آن را تغییر داد. اما فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی از جانب خداوند جهت هدایت بشر از یک سو و پدید آمدن فرقه‌ها و طریقه‌های عرفانی در دوره‌های زمانی مختلف از دیگر سو بیانگر آن است که انسان با توجه به دو وجه ممیزه خود از سایر موجودات، یعنی عقل و اختیار، قادر است با بهره‌گیری از هدایت تشریحی - که خاص نوع انسان است - جریان فردیت ناخودآگاه خود را - که می‌توان آن را از گونه هدایت تکوینی دانست - از بیرون نیز هدایت کند. از آنجا که به طور قطع هدایت تشریحی بشر هم‌سو با هدایت تکوینی او است و هر دوی آن‌ها از جانب خداوند و جهت رسیدن

انسان به غایت نهایی خلقت او قرار داده شده‌اند، این دو روش استکمالی (فرایند فردیت به‌عنوان هدایت تکوینی و طریقه‌های عرفانی به‌ویژه عرفان اسلامی به‌عنوان هدایت تشریحی) از الگویی یکسان پیروی می‌کنند و دارای چارچوبی مشخص و مشابه یکدیگرند. اما تفاوت آن‌ها در این است که فرایند فردیت روانی، چنان‌که یونگ دریافته است، کاملاً ناخودآگاه است و فرد را به غایتی می‌رساند که خودش از آن بی‌خبر است؛ درحالی‌که طریقه‌های خودشناسی - که عرفان اسلامی یکی از برجسته‌ترین و کامل‌ترین آن‌هاست - کاملاً آگاهانه و اختیاری هستند و سالک با آشنایی کامل با منازل و مراحل آن‌ها و با شناخت کامل هدف، در این مسیرها گام می‌نهد. به این ترتیب، جریان بدوی و ناخودآگاه فرایند فردیت خود را تحت تأثیر جریانی آگاهانه و جامع‌تر، به غایتی متعالی‌تر می‌رساند.

با توجه به استدلال‌های یادشده، عرفان اسلامی و البته دیگر روش‌های سلوک را می‌توان نوعی فرایند فردیت دانست و مراحل این فرایند را در آن‌ها یافت. البته، از آنجا که یونگ برای تبیین و تدوین مراحل فرایند فردیت از منابعی بدوی و ساده چون خواب‌ها و رؤیایها، اساطیر، افسانه‌ها و قصه‌های پریان (منابعی که از ناخودآگاهی بشر سرچشمه می‌گیرد) استفاده کرده است، طرحی هم که برای این فرایند ناخودآگاهی ارائه می‌دهد به همان نسبت ساده و بدوی است. اما در مکتب عرفان اسلامی، دخالت عقل و آگاهی عرفای اسلامی در تدوین مراحل و منازل سلوک عرفانی از یک‌سو و بهره‌گیری آن‌ها از قرآن و سنت به‌عنوان کامل‌ترین منابع از سوی دیگر، روش کاملی را برای طی طریق عرفانی پیش روی سالک قرار داده که در آن، جزئیات با دقت بسیار و موشکافانه مورد توجه قرار گرفته است. با وجود این، چارچوب کلی آن، چنان‌که در نمودار نیز نشان داده شد، همان فرایند فردیت روانی یونگ است.

از نکات برجسته دیگری که در این پژوهش به آن پرداخته شد، تفاوت اساسی عرفان اسلامی و فرایند فردیت یونگ به لحاظ غایت و هدف نهایی این دو طریقه است؛ به این معنا که هر چند هدف و غایت در عرفان اسلامی هم‌س و با هدف فرایند فردیت است و هر دوی آن‌ها منطبق با فطرت انسانی است، آگاهانه بودن سلوک عرفانی، هدف آن را نیز آگاهانه می‌کند و از همان آغاز آن را برای سالک تبیین و روشن می‌کند؛ درحالی‌که این

هدف در فرایند فردیت، همچون خود فرایند، هدفی ناآگاهانه است و از این روی در سطحی بسیار پایین‌تر از هدف متعالی عرفان اسلامی و البته هم‌مسیر و هم‌جهت با آن قرار دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. به عقیده یونگ، «کهن‌الگوها اشکال عهد عتیق و سنخ‌های باستانی هستند که از دورترین دوران انسانی وجود داشته‌اند. با این حال به نظر وی، این بدان معنا نیست که این اشکال تنها با گذشته مرتبط هستند؛ بلکه این تصاویر به‌ویژه به دلیل آنکه محتوای ناخودآگاه جمعی را تشکیل می‌دهند، تظاهرات ماهیت ساختاری خود روان محسوب می‌شوند و بنابراین تجلّی قشر زیرین و جمعی روان و میان تمامی انسان‌ها مشترک هستند. آن‌ها کنشی دائمی و پویا دارند و برخلاف عقیده فروید، علائم انحصاری روان آزدگی نیستند؛ بلکه همان‌گونه که یونگ مشخص می‌سازد، باید همواره به خاطر داشته باشیم که کهن‌الگوها و خیال‌پردازی‌های کهن به خودی خود مرضی نیست و شرایطی حاد مانند اسکیزوفرنی ممکن است وضعیتی را فراهم کند که کهن‌الگوها به شکلی حاد و وحشتناک ظاهر شوند؛ ولی نمی‌توان گفت که فقط این شرایط باعث به‌ظهور رسیدن کهن‌الگوها می‌شود. کهن‌الگوها عناصر دائمی ذهن ناهوشیارند که وجود آن‌ها نشان می‌دهد هر انسان متمدنی با وجود تحول بالای هوشیاری در وی، هنوز در عمیق‌ترین سطوح روان خود انسانی باستانی است.» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۶۸). به بیان دیگر، «در روان‌شناسی تحلیلی یونگ که در ادامه سنت فکری اندیشمندانی چون افلاطون و کانت قرار دارد، روان در هنگام تولد لوحی سپید و نانوشته نیست؛ بلکه حامل الگوها و انگاره‌هایی است که یونگ با توجه به دیرینگی آن‌ها و اینکه همه آدمیان در آن شریک‌اند، به آن‌ها نام کهن‌الگو می‌دهد.» (یاوری، ۱۳۸۶: ۷۵).

۲. چنان‌که یونگ می‌گوید، کهن‌الگوی نفس را می‌توان مبنای قوام‌یافته فرد دانست. بر اساس دیدگاه یونگ، نفس انسان در بدو تولد هنوز به‌طور کامل شکل نگرفته است؛ بلکه فرد با گذشت زمان آرام‌آرام رشد می‌کند و با از سر گذراندن فرایند تفرّد، آن کسی می‌شود که هست. یونگ نفس را مفهوم تجربی «وحدت شخصیت کل» فرد می‌نامد و معتقد است این کهن‌الگو نمی‌تواند جنبه کاملاً آگاهانه داشته باشد؛ زیرا هم شامل آن چیزی است که فرد قرار است در آینده بشود و هم دربرگیرنده تجربیات قبلی‌اش است. نفس در رؤیاها و اساطیر بیشتر به شکل پادشاه، قهرمان، پیامبر، منجی و از این قبیل متجلی می‌شود (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۵۲).

۳. رک دفتر اول مثنوی، داستان شاه و کنیزک.

منابع

- آر گایل، مایکل. (۱۳۸۴). «یونگ و نمادپردازی دینی». ترجمه احمد رضا محمدپور. نقد و نظر. س ۱۰. ش ۱ و ۲. صص ۳۲۸-۳۳۶.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. ترجمه و توضیح و تحلیل محمد علی و صمد موحد. تهران: کارنامه.
- ام. می، رابرت. (۱۳۷۸). «پیام ادیان؛ نقب زدن به عالم معنا». ترجمه مصطفی ملکیان. *هفت آسمان*. ش ۱. صص ۲۹-۴۰.
- بروجردی، نعمت‌الله. (۱۳۸۰). «ارتباط نظام اقتصادی اسلام و نظام عقیدتی آن». معرفت. ش ۴۱. صص ۸-۱۸.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۳۸). *عہرالعاشقین*. تصحیح هانری کربن و محمد معین. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- بلیسکر، ریچارد. (۱۳۸۴). *یونگ*. ترجمه حسین پاینده. تهران: طرح نو.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). *فروید، یونگ و دین*. ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمدی. تهران: رشد.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵). *رؤیت ماه در آسمان*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- تبریزی، غلامرضا. (۱۳۷۳). *نگرشی بر روان‌شناسی یونگ*. مشهد: جاودان خرد.
- جونز، ارنست و دیگران. (۱۳۶۶). *رمز و مثل در روان‌کاوی*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- دو بوکور، مونیک. (۱۳۷۶). *رمزهای زنده جان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: نشر مرکز.
- دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میرباقری فرد. (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف (۱)*. چ ۲. تهران: سمت.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۷). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ ۱۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸). *پیکرگردانی در اساطیر*. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سایبی بابا، ساتیا. (۱۳۸۲). *گیتای جدید*. ترجمه مرتضی بهروان. تهران: آویژه.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۰). «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی». *هنر و مردم*. ش ۱۰۹. صص ۳۲-۳۵.
- سجادی، سید ضیاء‌الدین. (۱۳۸۵). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چ ۱۲. تهران: سمت.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۰). *اللمع*. تصحیح نیکلسون. ترجمه قدرت‌الله خیاطیان و دیگران. تهران: فیض.
- شایگان، داریوش. (۱۳۵۵). *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی*. تهران: امیرکبیر.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. (۱۳۸۲). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضاییلی. چ ۲. تهران: جیحون.
- طغیانی، اسحاق و طیبه جعفری. (۱۳۸۷). «سودای سود؛ رویکردی روان‌شناختی به گنبد پنجم از هفت پیکر نظامی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. دوره ۵۹. ش ۱۸۷. صص ۲۱۳-۲۳۱.

- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. (۱۳۴۹). مصیبت‌نامه. تصحیح نورانی وصال. ج ۲. تهران: زوار.
- غزالی، احمد بن محمد. (۱۳۵۸). مجموعه آثار فارسی غزالی. انتشارات دانشگاه تهران.
- فوردهام، فریدا. (۱۳۷۴). مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ. ترجمه حسین یعقوب پور. تهران: اوجا.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۸۲). مصباح‌الهدایه. تهران: زوار.
- گورین ویلفرد، ال و دیگران. (۱۳۷۰). راهنمای رویکردهای نقد ادبی. ترجمه زهرا میهن‌خواه. تهران: اطلاعات.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۱). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. ج ۴. تهران: زوار.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). الاسفار الاربعه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- مولوی، جلال‌الدین. (بی‌تا). مثنوی. شرح عبدالباقی گولینارلی. ترجمه توفیق سبحانی. ج ۲. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۴۱). الانسان الکامل. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- نوپا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف‌المحجوب. تصحیح و ژکوفسکی. تهران: طهوری.
- یاوری، حورا. (۱۳۸۶). روان‌کاوی و ادبیات. تهران: سخن.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمد سلطانیه. ج ۴. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۶۸). چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۷۰). روان‌شناسی و دین. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: امیرکبیر.