

از همانندسازی تا فردیت؛ چالش «خود» شدن در اشعار نسیمی با تکیه بر نقد روان‌کاوانه کهن‌الگوی انسان کامل

علی احمدزاده

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تربیت مدرس

خلیل پروینی*

استاد زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تربیت مدرس

کبری روشنفکر

دانشیار زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تربیت مدرس

حسین محمدزاده

پژوهشگر ادبیات تطبیقی

چکیده

برخی الگوهای رفتاری عاطفی و فکری که به‌طور ارثی در همه انسان‌ها به ودیعه گذاشته شده و یونگ با عنوان کهن‌الگو از آن‌ها یاد کرده است، در روند رشد شخصیتی انسان تأثیر بسزایی می‌گذارند. این تصاویر ازلی از «ناخودآگاه جمعی» سرچشمه می‌گیرند و از آنجا که شعر عرفانی نیز دستاورد الهام شاعر از این لایه روان است، کهن‌الگوهای زیادی در آن تجلی می‌یابند. انگاره «انسان کامل» از جمله این کهن‌الگوهاست که ظهور آن در شعر عرفانی بیانگر چالش شاعر برای خودشکوفایی و رسیدن به «خود» است.

این جستار با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ، بر آن است تا شخصیت عمادالدین نسیمی را با توجه به انگاره انسان کامل در اشعار عرفانی‌اش، نقد

* نویسنده مسئول: Parvini@modares.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۲۴

روان‌شناختی کند. این کهن‌الگو در نتیجه «فرافکنی»، در قالب شخصیت‌های مختلفی مثل پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌وآله - فضل‌الله‌نعیمی و... در شعر این شاعر تجلی یافته است. ظهور این انگاره در شعر نسیمی کارکرد خاصی دارد و هدف آن رساندن شاعر به «خود»، پس از طی مراحل «هماندسازی»، «تورم روانی»، «فرافکنی» و «فردیت» است.

واژه‌های کلیدی: ناخودآگاه جمعی، شعر عرفانی، انسان کامل، خود، نسیمی.

۱. مقدمه

مکتب روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ^۱ (مکتب زوریخ) بر خلاف مکتب فروید (مکتب وین)، در بررسی علل رفتار فرد، به تجربیات شخصی گذشته فرد به‌ویژه امیال سرکوب‌شده محدود نیست؛ بلکه دامنه این مکتب گسترده‌تر و فراتر از تاریخچه زندگی شخصی و امیال کام‌نیافته است؛ به‌گونه‌ای که یونگ علل برخی رفتارها را تجربه‌های موروثی از اجداد نخستین انسان می‌دانست.

این تجربه‌ها در ناخودآگاه جمعی قرار دارند و محتوای آن‌ها به‌صورت کهن‌الگو نمود می‌یابد. برخی از این کهن‌الگوها از چنان اهمیتی برخوردارند که یونگ آن‌ها را «کهن‌الگوهای رشد» می‌نامد (ر.ک: رابرتسون، ۱۳۹۵: ۴۵). انگاره‌های رشد، مانند انگاره انسان کامل، با تحت تأثیر قرار دادن رفتار فرد، آغازگر مراحل رشد شخصیتی‌اند و اگر انسان آگاهانه به درونی کردن ارزش‌های آن‌ها همت گمارد، به مرحله خودشکوفایی (خود) دست خواهد یافت.

در این جستار، با مراجعه به کتاب‌های مختلف روان‌شناسی و تکیه بر آثار یونگ، شخصیت عمادالدین نسیمی^۲ و فرایند رسیدن به مرحله «خود» را با توجه به کارکرد انگاره «انسان کامل» در دفترهای شعر فارسی و ترکی وی، تحلیل روان‌شناختی (نقد یونگی) کرده‌ایم.

۲. پیشینه پژوهش

در کشورهای اروپایی و امریکا، در حوزه عرفان و نظریه‌های یونگ، پژوهش‌های زیادی انجام شده است (ر.ک: قائمی، ۱۳۸۹). در ایران، جستاری مبتنی بر انگاره‌های رشد

و نقد روان‌کاوانه شخصیت بر اساس آن‌ها در حوزه ادبیات صورت نگرفته؛ اما در زمینه عرفان و مکتب یونگ پژوهش‌هایی انجام شده که به اختصار به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. «کرامت از دیدگاه عرفان اسلامی و نظریه روان‌شناختی یونگ»: این پژوهش، بررسی تطبیقی کرامت و راه‌های رسیدن به خدا از طریق نیروهای فراحسی، در دو حوزه عرفان اسلامی و مکتب یونگ است.
۲. «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ»: این جستار مراحل رسیدن به «خود» را از دیدگاه عرفان و مکتب یونگ همراه با نمونه‌هایی از شعر عرفانی بررسی کرده است.
۳. «بررسی نقاب و سایه یونگ در غزلیات سنایی»: موضوع این مقاله، بررسی دو کهن‌الگوی «نقاب» و «سایه» در غزلیات سنایی است. نگارندگان در زمینه نقد یونگی اشعار نسیمی به پژوهشی دست نیافتند.

۳. مباحث نظری

۳-۱. ناخودآگاه جمعی^۳

محتوای ناخودآگاه جمعی «پدیده‌های خودرویی هستند که تابع اراده ما نمی‌باشند و بنابراین ما می‌توانیم یک نوع خودمختاری به آن‌ها نسبت دهیم» (یونگ، ۱۳۹۱: ۱۷-۱۸). آن‌ها «هنگامی درون خودآگاه ظهور می‌کنند که تجربه‌های شخصی، آنان را مرئی سازد» (یونگ، ۱۳۹۳ ب: ۱۱۰). همچنین «ناخودآگاه دیدی کلی و بالقوه است و سازنده تمام تدارکاتی است که خودآگاه بخش‌های خرد را گه‌گاه از آنان گزینش می‌کند» (همان، ۲۲۴-۲۲۶) و ناخودآگاه نیز درست مانند خودآگاه، «ناظر بر نیت و مقاصد و احساسات و افکار انسان‌هاست» (یونگ، ۱۳۹۲ د: ۲۹). این بخش روان از همان ابتدا همراه انسان بوده است و با وی زاده می‌شود. «از لحظه‌ای که انسان متولد می‌شود، محتوای ناخودآگاه جمعی مجموعه‌ای از الگوهای ازپیش‌تعیین‌شده را برای شکل‌گیری رفتار ارائه می‌کند» (هال و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۸).

ناخودآگاه جمعی، حیات روانی خاص و مستقل خود را دارد و به منزله نوعی نیرو و امداد نهفته در درون انسان است که در شرایط بحرانی و زمانی که خودآگاه وی ناتوان مانده، به کمکش می‌شتابد.

۲-۳. کهن‌الگو^۴

مشخصه‌هایی مانند هدفمند بودن، خودمختاری، رنگ اسطوره‌ای داشتن، غیرشخصی بودن، ناخودآگاه بودن، نیروی عظیم داشتن، روحانی بودن، پویایی، شکل‌گریزی داشتن، به سلطه درآوردن خودآگاه، جهانی بودن و... که در تعریف ناخودآگاه جمعی به‌کار رفته، شامل کهن‌الگو نیز می‌شوند. در واقع کهن‌الگو همان محتوا و شکل ناخودآگاه جمعی است و ناخودآگاه منبع بزرگی است که محتوای آن در قالب انگاره‌های مختلف از آن خارج می‌شود. کهن‌الگو مانند غریزه، هدفمند است و بر آن است تا نیاز انسان را در شکلی نمادین برآورده کند. «کهن‌الگوها تصاویر ناخودآگاه‌های غریز هستند؛ به عبارت دیگر، آن‌ها الگوهای رفتاری غریزی هستند. بنابراین فرضیه ناخودآگاه جمعی فقط می‌تواند فرض کند که کهن‌الگوها غریزه هستند» (رابرتسون، ۱۳۹۵: ۴۰). کهن‌الگوها، نوعی رفتارهای غریزی تربیتی از پیش‌فعال‌اند که بدون دخالت انسان، وارد عرصه خودآگاهی می‌شوند و رفتار وی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. شرط استفاده از امکانات کهن‌الگوها، کنترل و مهار آن‌ها به وسیله خودآگاه است. از آنجا که آن‌ها ابتدا تحت سیطره ناخودآگاه هستند و عملکردشان مانند غریزه، خارج از کنترل خودآگاه است، اگر به حال خود رها شوند، آسیب‌ها و تأثیرهای نامطلوبی برای شخص در پی خواهند داشت.

۳-۳. نمادهای انسان کامل در شعر نسیمی و کارکرد آن‌ها

کهن‌الگوی انسان کامل ریشه‌ای نمادین دارد و از ابتدایی‌ترین کهن‌الگوهاست. این انگاره در میان تمام اقوام بشری وجود داشته است:

در برخی از فرهنگ‌ها با عنوان انسان غول‌آسای دربرگیرنده جهان از آن یاد شده است و عموماً او را به منزله قدرتی مثبت و یاری‌دهنده توصیف می‌کنند. حضرت آدم،

کیومرث پارسی و پوروشای هندو نمونه‌هایی از وی هستند. [...] در تمدن غرب، انسان گول‌آسای دربرگیرنده جهان تا حدود زیادی با مسیح و در شرق با کریشنا یا بودا یکی انگاشته شده است. در کتاب «عهد قدیم»، این شخصیت نمادین به شکل «پسر انسان» جلوه‌گر شده که در عرفان یهود، بعدها نام آن را آدم کادمون گذاشت و پاره‌ای جنبش‌های مذهبی دوران باستان آن را «آنتروپوس» نامیده‌اند (یونگ، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۲-۳۰۳).

انسان کامل در دفترهای شعری نسیمی بیشتر در قالب نمادهایی همچون «فضل‌الله نعیمی»، «نوع انسان» و «امام علی (ع)» به کار رفته است (رک: نسیمی، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۴۲، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۷۳ و... و نیز ۱۳۸۷: ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۴۲، ۳۳۳، ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۸۱، ۳۸۴ و...). در شعر نسیمی، کارکرد انسان کامل در قالب شخصیت‌هایی همچون پیامبر-صلی‌الله‌علیه‌وآله- و منصور حلاج به صورت اندک دیده می‌شود.

نمادهای انگاره انسان کامل در شعر این شاعر روزه‌ای است به سوی عالم روان او و کشف علل رفتارها و ارزیابی شخصیتش. «نمادها، تظاهر بیرونی کهن‌الگوها محسوب می‌شوند. از آنجایی که جایگاه کهن‌الگوها در ژرفای ناخودآگاه جمعی است، همواره برای شخص ناشناخته و غیرقابل شناخت باقی می‌مانند و تنها از طریق نمادها می‌توانند ابراز شوند» (هال، ۱۳۹۳: ۱۲۷).

با توجه به اینکه این نمادها و انگاره‌ها از ناخودآگاه نسیمی ریشه گرفته‌اند، جزئی از ساختار روان وی هستند و همچنان که «زرتشت بخشی از روان‌شناسی نیچه است» (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۷۳)، انسان کامل و نمادهایش نیز، جزئی از ناخودآگاه جمعی شاعر و پل ارتباط با آن است. بنابراین، این کهن‌الگو تافته‌ای جدابافته از روان شاعر نیست و شناخت و بررسی این انگاره و نمادهایش ما را به مراحل و نتیجه اثرگذاری آن بر شخصیت شاعر رهنمون خواهد کرد. همان گونه که یونگ یا روان‌تحلیلگر یونگی به کمک نمادهای کهن‌الگویی، ذهن فرد را می‌کاود و با دسترسی به بخش‌های ناشناخته ناخودآگاه او، تأثیر کهن‌الگوها بر رفتار وی را بررسی می‌کند، در این جستار نیز، با کشف روان ناخودآگاه شاعر از طریق سرنخ‌های آن، یعنی نمادهای انگاره انسان کامل، علل رفتار شاعر بررسی می‌شود.

به بیان دیگر، همان گونه که محتوای خواب، رؤیا، تداعی آزاد، هیپنوتیزم و... حکایت از ناخودآگاه دارند و روان‌کاو را به ذهن مراجعه‌کننده رهنمون می‌کنند، ناخودآگاه ادیب نیز همیشه در ساحل متن ادبی و در قالب نماد ردپاهای زیادی از خود بر جای می‌گذارد که پژوهشگر را به سمت روان وی سوق می‌دهد. در شعر عمادالدین نسیمی نیز، کهن‌الگوی انسان کامل و نمادهایش با توجه به خصلت، ماهیت، ساختار و محتوایشان، روان این شاعر را آن گونه که هست، وصف می‌کند و حیات و چالش‌های آن را به ناقد عرضه می‌نماید و به این ترتیب، او در مقام روان‌تحلیلگر یونگی می‌تواند این شاعر را تحلیل روان‌کاوانه کند.

۳-۴. «خود» و ارتباط آن با نمادهای انسان کامل و شخصیت نسیمی

همان گونه که بیان کردیم، کهن‌الگو مانند غریزه، نوعی نیاز را در انسان برطرف می‌کند. ظهور انگاره انسان کامل نیز در اشعار نسیمی کاملاً هدفمند بوده و بشارتی است برای رشد شخصیتی و رسیدن به مرحله «خود» با بی‌نیازی از عالم بیرون و درک ارزش‌های درون.

«خود» در واقع مرکز و محور کل ساختارهای روانی انسان است: «خود» نه تنها مرکز، بلکه در عین حال، فضایی است که خودآگاه و ناخودآگاه را با هم شامل می‌شود و مرکز این کلیت به‌شمار می‌آید؛ چنان‌که «من» مرکز خودآگاه است» (یونگ، ۱۳۹۲ ب: ۶۶). «خود» در وجود هر انسانی به‌صورت نهان وجود دارد و اگر در طول مسیر زندگی پرورش یابد، شکوفا خواهد شد.

«خود» ساختاری درونی بوده و بر تمامیت و کمال دلالت می‌کند. این بافت شخصیتی برای اینکه بتواند توجه انسان را به این بخش از شخصیتش جذب کند، نمادهایی را که دارای اوصاف کلیت، کمال، جاودانگی، پختگی و قداست‌اند، از خود بروز می‌دهد تا انسان از طریق جذب ارزش این نمادها به «خود» اصلی برسد.

پس انگاره انسان کامل و نمادهایش در شعر نسیمی، همان نماد و سایه «خود» او هستند. «خود» همان نمادها نیست؛ از آنجا که «خود» از لحاظ ساختار با این نمادها سنخیت دارد، در قالب این نمایه‌ها ظهور می‌یابد. این نمادها به‌دلیل دارا بودن چنین

اوصافی به مثابه قلاب، به آسانی می‌توانند بخشی از نیازهای روان شاعر را جذب و درگیر خود کنند.

از آنجا که این انگاره ابتدا خارج از کنترل خودآگاه است، جذب ارزش‌های آن در ساختار شخصیتی برای رسیدن به «خود» دارای مراحل و آسیب‌هایی است که چندوچون آن را به تفصیل در ادامه بیان می‌کنیم.

۴. تحلیل تأثیر کهن‌الگوی انسان کامل در شخصیت نسیمی

۴-۱. وظیفه جبران کاستی‌های شاعر

از آنجا که «ناخودآگاه حاوی تمام کمبودهای خودآگاه است و تمایلی جبران‌کننده دارد» (یونگ، ۱۳۹۲ الف: ۶۹)، کاربرد انگاره انسان کامل که دارای رنگ‌وبوی دینی و بار عاطفی بسیار قوی برای پشتیبانی در برابر سختی‌هاست، نشان می‌دهد خودآگاه نسیمی در فشار و تنش قرار داشته و همین امر موجب بیدار شدن ناخودآگاه برای «جبران» وضعیت نابسامانش شده است.

بنابراین کهن‌الگوی انسان کامل قبل از هر چیز، ابتدا می‌کوشد تا اوضاع آشفته شاعر را سروسامان دهد. حال باید دید که خودآگاه نسیمی در چه شرایط بحرانی و تنش‌زایی بوده که کهن‌الگو برای جبران آن فعال شده است. از بررسی زندگی‌نامه نه‌چندان روشن نسیمی اطلاعاتی در این زمینه‌ها دستیاب می‌شود: ۱. جوانی؛ ۲. شکست عشقی؛ ۳. ازدواج نکردن؛ ۴. گرایش‌های شیعی بسیار قوی؛ ۵. کشته شدن شیخ و مرادش؛ ۶. ناکامی در خواسته‌های سیاسی‌اش؛ ۶. اوضاع آشفته زمانه‌اش.

با توجه به این داده‌ها، خودآگاه شاعر حکایت فرد جوان و ناپخته‌ای است که در نتیجه شکست‌ها و ناکامی‌ها، آرامش از او سلب و آشفتگی بر او چیره شده است. شاعر در جست‌وجوی زندگی آرمانی است؛ اما آنچه می‌خواسته، در عمل تحقق نیافته است. مجموعه این عوامل دست به دست هم داده است تا شاعر حالت تنش‌زایی را تجربه کند. در چنین شرایطی، کهن‌الگوی انسان کامل به مثابه حامی و پشتیبانی قوی برای جبران کاستی‌های شاعر وارد عرصه می‌شود.

در نتیجه چنین کارکردی، نسیمی در سایه حمایت فضل‌الله نعیمی که نماد انسان کامل است، از هیچ چیز باک ندارد و با جسارتی وصف‌ناپذیر به مقابله با مشکلات و موانع می‌رود؛ زیرا این شخصیت «نیروی را تدارک می‌بیند که "من" خویشتن فاقد آن است» (یونگ، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۴).

او در اشعار زیر با سپر قرار دادن نعیمی در برابر سختی‌ها، از همه چیز ایمن شده است:

فضل‌الاه یار شد، یار دگر چه می‌کنم؟	قوت دلم به جز غمش، خون جگر چه می‌کنم؟
بر سر کوی وحدتش گنج نهان چو یافتم	تا به ابد غنی شدم گنج و گهر چه می‌کنم؟
مهر گیاه مهر او کرد دلم چو کیمیا	معدن لعل و ذر شدم، نقره و زر چه می‌کنم؟
سر وجود کن فکان از رخ و زلف شد عیان	غیب نماند بعد از این، قول و خبر چه می‌کنم؟
از لب لعل آن صنم کام چو شد میسرم	من همه شهد و شکر، شهد و شکر چه می‌کنم؟
سی‌ودو حرف روی او روز و شب است ذکر من	ورد زبان به غیر از این شام و سحر چه می‌کنم؟
دیده و دل ز روی او چون همه عین نور شد	نور بصر بس این قدر، کحل بصر چه می‌کنم؟
شمس و قمر کجا بود همچو رخ منیر او	خوش‌تر از این خور، ای ملک! شمس و قمر چه می‌کنم
فضل نهاد بر سرم تاج شرف نسیمی	اسب و قبا کجا برم؟ تاج و کمر چه می‌کنم؟

(نسیمی، ۱۳۹۲: ۳۳۴-۳۳۵)

این نماد مانند قهرمان‌های شکست‌ناپذیر اسطوره‌ها که یاد آن‌ها باعث دمیدن روح استقامت، شجاعت و تلقین حس شکست‌ناپذیری در آدمی می‌شود، وظیفه پشتمانی از شاعر در برابر سختی‌ها را به عهده دارد.

۴-۲. همانندسازی با کهن‌الگوی انسان کامل

در ابتدای مسیر رسیدن به «خود»، نسیمی با نمادهای انسان کامل، همانندسازی کرده است (برای مطالعه بیشتر در مورد همانندسازی ر.ک: احمدوند، ۱۳۶۸؛ فروید، ۱۳۸۲؛ موکی‌یلی، ۱۳۸۵؛ فروید، ۱۳۸۷؛ بلکمن، ۱۳۹۳). در فرایند همانندسازی، «یک فرد یا گروه، "من" خود را گسترش می‌دهد و محتویات فراشخصی یک کهن‌الگو را در آن جای می‌دهد» (والتر اوداینیک، ۱۳۷۹: ۴۰). در نتیجه همانندسازی، شاعر از «من» واقعی فاصله می‌گیرد و خود

را با تصویر آرمانی از انسان کامل که در ذهنش ساخته است، «یکسان‌سازی» می‌کند و تمام نیروها و امکانات این تصویر را به خود نسبت می‌دهد. نسیمی تحت تأثیر این فرایند، در اشعار خود گم شده است و از تصاویر و امکاناتی حرف می‌زند که متعلق به او نیستند؛ چنان‌که می‌گوید:

صورت رحمانی بولدوم، صورت رحمان منم	وحی مطلق، حق کلامی، قاف و القرآن منم
هم منم آنست نارا سیررینی فاش ائله‌ین	هم خلیل اولدوم بو نارا، موسی عمران منم
هم مسیحم، هم سکندر، هم منم آب حیات	هم حیات خیضری بولدوم، چشمه حیوان منم
... ظولمت موت و ممامت، هم حیاتم هم ممامت	مومونه نوحام، نجاتم، کافیره طوفان منم ...
هم صلاتم، هم زکاتم، هم منم زرق و ریا	هم منم ایمان و توحید، شعله ایمان منم
هم نعیم، هم رحیم، هم کریم، هم کرم	هم ندیم خلدوم و هم جنت رضوان منم

(۱۳۸۷: ۳۳۴)

(ترجمه: صورت خداوندی را پیدا کرده، چهره‌خدا شدم/ من وحی منزل و کلام حق و قاف و قرآن گشته‌ام // من همانم که راز آنست نارا را فاش می‌کنم/ خلیل این آتش و موسی عمران منم // مسیح و اسکندر و آب زندگانی منم/ من زندگی جاودانه خضر را یافتم و چشمه جاودانگی شدم // ... تاریکی‌های مرگ منم، زندگی و فنا منم/ منجی و نوح مؤمن و طوفان کافر منم // ... هم نماز و هم زکات و زرق و ریا منم/ من هم توحید هستم و هم شعله ایمان // هم نعیم، هم رحیم، هم کریم و کرم منم/ یار جاودانه و بهشت رضوان منم) در این ابیات، نسیمی از خود دور شده و با پیامبران که نمادهای انسان کامل‌اند، همانستی کرده است. او حتی پا را فراتر نهاده و صفات خداوندی را به خود نسبت داده است.

اشعاری که تحت تأثیر جذبه حاصل از همانندسازی با انگاره «خویشتن» سروده شده است، بیشتر در دیوان ترکی نسیمی دیده می‌شود (ر.ک: ۱۳۸۷: ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۴۲، ۱۹۶، ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۲۳ و... و نیز ۱۳۹۲: ۳۲۸-۳۲۹ و...).

۴-۲-۱. تورم روانی^۸ در نتیجه همانندسازی

به دلیل همانستی با توانمندی‌های شگرف انگاره‌ای که هنوز در بخش ناخودگاه به یکه‌تازی‌های خود ادامه می‌دهد، نسیمی دچار نفخ روانی شده است؛ بدین ترتیب که

«فرد در نتیجه این گونه توسعه دادن شخصیت خویش، احساس ابرمرد یا خداگونه بودن می‌کند. یونگ از این پدیده با عنوان تورم روانی یاد می‌کند» (والتر اوداینیک، ۱۳۷۹: ۳۳).

همانستی با نمادهای انسان کامل قبل از ثبت و ضبط ارزش‌های آن‌ها، باعث ایجاد انتظارات و توانمندی‌های غیرواقعی در نسیمی شده و او را در معرض سیل عظیمی از نیروهای مهارنشده این کهن‌الگو قرار داده است؛ چنان‌که در اشعار بالا در نتیجه همانندسازی با پیامبرانی همچون حضرت نوح، موسی و عیسی - علیهم‌السلام - دچار حس فرهمندی و روحانی شده است. به دلیل همانستی، نسیمی واقعاً تصور می‌کند که انسان کامل است با همه اوصاف و رفتارهای این انگاره، و در اثر آن واکنش‌هایی از خود بروز می‌دهد که نه متناسب با شخصیت واقعی خود، بلکه اقتباسی است از نقش انسان کامل بودن. این تمایز نداشتن بین شخصیت واقعی و شخصیت‌های مستقل ناخودآگاه، با دیدگاه جامعه مغایرت داشت و از عواملی بود که منجر شد پوست از تن این شاعر بدرند.

غرور حاصل از همانندسازی و فراموش کردن «من» واقعی و نیروهای محدودش، چنان نخوتی در نسیمی به وجود آورده است که تا مقام خدا، خود را بالا می‌برد. این حس یک حس سحرآمیز با عاطفه زیاد و البته دروغین است که کنترل خودآگاه شاعر را از دسترس وی خارج می‌کند. نسیمی هر چقدر خود را با شخصیت‌های انسان کامل یکسان پندارد، تا زمانی که نتواند ارزش‌های آن‌ها را در شخصیت خود هضم کند، این یکسان‌سازی سودی برایش نخواهد داشت. بحث «شطحیات» در ادب عرفانی نیز تا حدودی ناشی از همین تورم روانی و کنترل خودآگاه به وسیله قدرت‌های مستقل ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوهایش است.

البته همانندسازی فرایندی موقتی بوده و نوعی حالت گذراست که شاعر گاهی جذب قدرت سحرآمیز آن می‌شود. مطالبی که در بخش تورم روانی بیان کردیم، آسیب‌های مربوط به برخورد اولیه نسیمی با این انگاره است و همچنان‌که در ادامه بیان می‌کنیم، همانندسازی موجب می‌شود تا شاعر طی فرایند فردیت، کردار و رفتار خود را نیز در عمل با ارزش‌های این انگاره یکسان‌سازی کند و به تعبیر یونگ (۱۳۸۲ ب: ۸۵)،

شخصیت خود را در ورای مرزها و توانمندی‌های شخصی توسعه بخشد تا وارد عرصه «خود» شود.

۳-۴. فرافکنی^۹ انسان کامل درون

پیش‌تر بیان کردیم که انگاره انسان کامل جزئی از ناخودآگاه جمعی است. محتوای این بخش از روان، برای ظهور باید با زبانی نمادین بیان شود؛ در غیر این صورت، خودآگاه را همواره مشغول خود کرده، نوعی سردرگمی و آشفتگی در انسان به وجود خواهد آورد. فرایند بازتاب دادن محتوای درونی به جهان خارج «فرافکنی» نام دارد. «فرافکنی (یا فراتابی) فرایند خودکاری است که در آن، محتوایی ناهشیار برای ذهن را چنان به یک عین خارجی منتقل می‌کنیم که گویی آن محتوا نه به ذهن ما، که به آن عین خارجی تعلق دارد» (مورنو، ۱۳۹۳: ۱۳).

انگاره انسان کامل در شعر نسیمی در قالب فرافکنی به شخصیت‌هایی همچون پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌وآله -، امام علی^(ع)، شیخ فضل‌الله نعیمی (مراد و رهبر نسیمی) و نوع انسان از ذهنیت به عینیت تبدیل شده است. او در وصف پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌وآله - می‌گوید:

هیکل او مصحف مجد خداست	چار کتاب است بدین بر گواست
کعبه مثال بدن پاک اوست	عرش مثال دل درآک اوست
خیمه افلاک بدین زیب و برگ	خیمه اقبال ورا نیم‌ترگ
خیمه میعاد ورا شامی است	بارگه فضل ورا شاهی است
علت غایی وجود همه	مقصد و مقصود ز بود همه
واسطه سلسله کاینات	رابطه ضابطه ممکنات
مبدأ این دایره منتهاست	مصدر فیضی که بلا انتهاست
مایه از او یافت جهان وجود	سایه او بود وجودی که بود
جنش این سلسله از مهر اوست	جوشش این بحر مودت ز اوست
گوهر او مشرق خورشید ذات	عنصر او مطلع نور و صفات

(۱۳۹۲: ۴۷۱-۴۷۲)

نسیمی درباره امام علی (ع) که مظهر کمال و تمامیت نزد شیعه است، این گونه می‌سراید:

علی کلام خدا و علی ولی خدا
 علی است مظهر الهی که تام است
 علی است آدم و هو او محمد و مهدی
 ... علی است خضر نبی و علی است ابراهیم

علی وصی رسول و علی امام هدا
 به هر چه گفت و بگوید، مگو که چون و چرا
 علی محمد امی و علی موسی و عیسی
 علی است نوح و سلیمان، علی بود یحیی

(همان، ۴۷۱-۴۷۲)

برای فرافکنی محتوای ناخودآگاه جمعی باید در جهان خارج، معادل و گزینه مناسبی با این ارزش‌های درونی باشد تا کهن‌الگو بتواند خود را با آن نشان دهد. این شخصیت‌ها نیز مطابق محتوای ناخودآگاه و نیاز روانی شاعر بوده و به آسانی دست‌مایه فرافکنی‌هایش قرار گرفته‌اند.

از آنجا که نعیمی ادعای انسان کامل می‌کرد و رفتارهایی نیز مطابق این انگاره داشت و از سوی دیگر نسیمی نیز با او معاشرت زیادی می‌کرد، بهترین گزینه برای فرافکنی محتوای ناخودآگاه این شاعر شده بود؛ به همین دلیل بیشترین فرافکنی این انگاره در اشعار نسیمی، در قالب شخصیت نعیمی نمود یافته است. نسیمی، نعیمی را گمشده خود می‌انگاشت و تمام ویژگی‌های انسان کامل را به وی نسبت می‌داد:

فصلیم، منیم ای خضریم و ای آب حیاتیم
 ... قرآنیم و حوكموم، حدیثیم، شرح و بیانیم
 شمسیم، منیم ای بدریم و ساجی ظلوماتیم
 علمیم، ذکریم، و صوم ایله صلاتیم
 شأنیم، شرفیم، شرح حبیبیم صلواتیم
 تلقینیم و توبه‌م، طلبیم حج و زکاتیم
 احسانیم و لوظفوم، کریمیم، هم حسنااتیم
 حشر ایله حسابیم، یتنه میزان و صیراتیم

(۱۳۸۷: ۳۳۸)

(ترجمه: ای فضل، تو خضر و آب جاودانه منی / تو خورشید و ماه منی با آن گیسوان سیاهت // تو قرآن، حکمت، حدیث و شرح و بیان منی / دانش، کردار، ذکر، روزه و نماز من، تویی // تو اسلام، کفر، دین و ایمان منی / تو مقام، شرافت، دوست و دعای منی // تقوا، زهد، ادب و بردباری من، تویی / تلقین، توبه، نیاز و زکات من، تویی // محشر، روز حساب، میزان و راه راست من، همه تویی / تو همه لطف و نیکی و بخشش و خیرات منی)

فرافکنی انسان کامل به شخصیت فضل‌الله نعیمی در سراسر شعر نسیمی به چشم می‌خورد (ر.ک: ۱۳۸۷: ۱۸۸، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۷، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۴۳ و ۳۵۱).

۴-۳-۱. غارت و تهی کردن درون از ارزش‌ها در نتیجه فرافکنی

آنچه فرافکنی می‌شود، قبل از هر چیز بخشی از محتوای روان است که از آن جدا و به دنیای خارج نسبت داده می‌شود. نسیمی نیز به دلیل فرافکنی، ارزش‌های یک کهن‌الگو را که مقدمه رسیدن به «خود» هستند، به دیگران نسبت داده و به جای اینکه این ارزش‌ها را با کل شخصیت خود منسجم کند، با جدا کردن آن‌ها از خود، درونش را تهی کرده است. این شاعر در برابر نعیمی - که نوعی نزدیکی و پیوند با محتوای ناخودآگاه او داشت و نوعی نیاز روانی وی برای رسیدن به «خود» را تأمین می‌کرد - تسلیم شد و سر به اطاعت بی‌چون و چرای او گماشت. او از نعیمی چنان تصویر آرمانی در ذهنش ساخت که در مقابلش سجده می‌کرد.

نسیمی باید درمی‌یافت مرکز ثقل و ضبط این ارزش‌ها، خود وی است نه دیگری و اگر بتواند این گنجینه‌های درونی را با اراده و تسلط خود رشد و پرورش دهد، بی‌گمان خود او نیز جلوه‌ای از انسان کامل خواهد شد.

«خود» برای جلب توجه شاعر، باید در قالب نمادی ظهور یابد و در اینجا خود شاعر در قالب انسان‌های کاملی همچون پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌آله - و امام علی^(ع) نمایان شده است. پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌آله - و امام علی^(ع) نماد و سایه «خود» شاعر هستند که بر آن‌ها فرافکن شده است. دقت آگاهانه به پیام نماد و جذب ارزش‌های آن است که شاعر را به «خود» درونی رهنمون می‌کند، نه تقلید و پیروی محض. اینکه این دو بزرگوار انسان‌های کاملی بودند و شخصیت والایی داشتند، دردی از شاعر دوا نمی‌کند و به فرایند خود شدن او کمکی نمی‌کند؛ بلکه این ارزش‌های پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌آله - و امام علی^(ع) است که برای رسیدن به «خود» باید از آن‌ها بهره جست و شخصیت را متعالی کرد.

البته باید سن شاعر و جوان بودن او را نیز در ناکامی‌اش در یکپارچه‌سازی خودآگاه و ناخودآگاه، برای رسیدن به یک ساختار شخصیتی کلی در نظر گرفت. «چراکه روان‌شناسی هر فرد تنها بر حسب غلبه موقت برخی فشارها و تحریکات غریزی یا برخی عقده‌ها تغییر شکل نمی‌دهد، بلکه بر حسب سن نیز تغییر می‌یابد» (یونگ، ۱۳۹۳ ج: ۱۱۵). نسیمی هنوز جوان است و در قبل از ظهر زندگی سیر می‌کند. در این دوران،

انسان بیشتر با محیط خارجی سروکار دارد و انرژی روانی او صرف جهان بیرون می‌شود. پس از آزمون محیط خارجی و کسب تجارب لازم، انسان کم‌کم متوجه می‌شود همه ارزش‌ها و استعدادها در درون «خود» او به ودیعه گذاشته است. بنابراین در دوره بعد از ظهر زندگی، نیروی روانی با منعطف شدن به درون، به عمیق‌ترین لایه‌های روان رخنه می‌کند و متوجه «خود» می‌شود.

۴-۴. فردیت^۱ و جذب ارزش‌های کهن‌الگوی انسان کامل

هرچند انگاره انسان کامل برای مدتی ذهن نسیمی را تسخیر می‌کند و انرژی روانی او را در فعالیت‌های مختلف و اشکال نمادین گوناگون به مصرف می‌رساند، به دلیل میل ذاتی انسان برای خودشکوفایی، شاعر با گذر زمان متوجه پیام و ارزش آن می‌شود و در نتیجه تلاش خود را برای تصاحب گنجینه درونی‌اش آغاز می‌کند.

فرایند مهار، درک و جذب انگاره انسان کامل توسط خودآگاه نسیمی برای دستیابی به شخصیتی واحد و منسجم، «تفرد» نامیده می‌شود. تفرد یا فردیت «به معنای کلیت شخص است و "من" و "خودآگاه" بخش‌هایی از آن به حساب می‌آیند» (یونگ، ۱۳۹۲: ۶۵). «کششی که روان آدمی، آن را به صورت نیاز به وحدت یافتن با هستی خود و یکپارچه شدن خودآگاه و ناخودآگاه احساس می‌کند» (والتر اوداینیک، ۱۳۷۹: ۱۶۰). فرایند فردیت در شخصیت نسیمی زمانی به وجود می‌آید که خودآگاه او ناخودآگاه را به تملک درآورد و ارزش‌های انگاره انسان کامل را خود هضم و ثبت کند.

نسیمی برای گام نهادن در مسیر فردیت، باید از فرافکنی ارزش‌های انسان کامل که موجب تهی کردن درون می‌شود، دوری گزیند. همچنین از همانندسازی با این نمادها که نفخ روانی را به دنبال دارد، خودداری کند.

فردیت موجب می‌شود آشفتگی‌ها و نابسامانی‌های ناشی از جدایی دو ساختار روان از بین برود. در فرایند فردیت، شاعر درمی‌یابد که این تصاویر و ارزش‌های ناشی از نمادها، واقعاً متعلق به خود فرد است و او باید آگاهانه آن را در خودش ادغام کند.

در این مرحله، نسیمی از نمادهایی که «خود» وی بر آنها فرافکن شده است، سخن نمی‌گوید؛ بلکه از نمادهای بیرونی به درون خود رسیده است و اکنون به‌طور مستقیم، ارزش‌های انگارهٔ انسان کامل و نمادهایش را درونی‌سازی می‌کند.

تجاریبی که عارفان از این فرایند در قالب سیروسلوک کسب کرده‌اند، با آنچه روان‌شناسان از طریق تحلیل نمادهای خواب‌ها و رؤیاها به‌دست آورده‌اند، هر دو بیانگر این است که انسان کامل به‌صورت گنجینه‌ای در وجود هر فردی نهفته است؛ اما شرط دستیابی به آن، پرداختن به درون و خودشناسی فردی است. چنان‌که نسیمی می‌گوید:

گر دله‌رسن کیم اولاسان معتبر	کندی مولکون سیرلریندن آل خیر
گل وجودون شهرینه ائتگیل نظر	واقیف اول، اوزوندن اولما بی‌خیر
... گل بو شهر ایچینده ایسته یارینی	گل بو شهر ایچینده گور دیدارینی
جیسمه جان اول، جیسمه جان اول، جیسمه جان	نئجه پاتیرسان بری گلگیل، اویان
حقی ایسترسن سگیردیب دورد یانا	کیمه گئده‌رسن سنا، گل سن سنا
سن سنا گلسن، سنا حق یار اولا	ایسته‌دیگین جمله سنده وار اولا
... سنده‌دیر شول گنج پنهان سنده‌دیر	قطره‌سن کیم بحر عمان سنده‌دیر
سنده‌دیر اشیا مورادی سنده‌دیر	ایسته بول سن، سنی سندن اؤنده‌دیر

(۱۳۸۷: ۳۹۸)

(ترجمه: اگر بر آن هستی که باارزش شوی / به گنجینه‌ها و اسرار ملک درونت بنگر // بیا و به شهر وجودی خود نظری کن / و خودت را بشناس و از خود بیگانه نمان // همتی کن و در این شهر دنبال گمشدهٔ خود باش / و در این شهر به دیدار آن اقدام کن // روح جسمت شو، روح جسمت شو و روح شو / چگونه در خواب غفلت مانده‌ای، بیدار شو // به دنبال حق آوارهٔ کجاها که نگشته‌ای / دنبال که هستی، حق در توست، بیا و به خود آی // اگر تو به خود برسی، حق نیز یار تو خواهد شد / و هرچه که به دنبالش هستی، در خودت به آن خواهی رسید // آن گنج نهان در وجود تو مخفی شده است / اگر قطره‌ای باشی، درونت دریای عمان است // آنچه دنبالش هستی در وجود توست / همتی کن و تو نیز به دنبال درون وجودت باش)

نسیمی در این ابیات به روشنی بیان می‌کند که همه کمالات انسان کامل بودن، در درون آدمی (شهر وجود) به صورت گنجینه‌ای که حاوی تمام استعدادها و توانمندی‌های رشد و شکوفایی است، به ودیعه گذاشته شده است.

در اشعار زیر، واقعاً پی برده است که نباید اسیر فرافکنی‌ها شد و از دیگران غنیمت جمع کرد. او می‌گوید برای رسیدن به «خود» (جان) باید از جهان خارج گسست و تمام انرژی را صرف درون کرد:

سندیدیر شول گنج پنهان، گزمه هر ویرانه‌یی	دنیزه دال، آندان ایسته ای کونول، دوردانه‌یی
جانی وئر، جانانه‌یی بول، اولما بی‌جانانه کیم	تنده جانی یوخ آنین کیم بولمادی جانانه‌یی
... ای سقاهم ربهم خمریندن اکراه ائیله‌ین	توویه قیل غفلت مئیندن، سندیدیر اول پیمانیه‌یی
ای حقی هر یئرده حاضریدیر دئیهن، اگری نظر	بس نه معیندن سئچرسن کعبه‌دن بوتخانه‌یی؟
... گنج مخفی دیر ساچین، ای چون بشر صورتلی حق	نئچون ائده‌رسن بو گیزیلی گنجه محرم شانیه‌یی

(۱۳۸۷: ۳۹۴)

(ترجمه: دنبال ویرانه‌ها نگرد، آن گنج نهان در وجود توست/ ای دل، خودت را به دریا بزن و از آن طلب مروارید کن // تن را رها کن و مالک روح شو و بی‌روح مباش/ هر کس که روح را به دست نیاورد، جسمش بی‌جان و بی‌روح خواهد بود // ای کسی که میل به شراب سقاهم ربهم نداری/ از شراب غفلت توبه کن که، شراب جاودانه در وجود توست // ای غافل که می‌گویی حق در همه جا تجلی یافته/ از چه روی بین کعبه و بتخانه فرق می‌گذاری)

تأکید نسیمی بر اینکه هرچه از ارزش‌ها (انگاره انسان کامل) است، در درون آدمی (ناخودآگاه) وجود دارد و او باید با همت خود (فردیت) این مرواریدها را از اعماق دلش بیرون کشد، با نگاه‌های یونگ مبنی بر اینکه انگاره‌های ناخودآگاه جمعی گنجینه‌ای از استعدادها و توانمندی‌های خودشکوفایی‌اند و خودآگاه باید آن را طی فرایند فردیت کسب کند، همسویی کامل دارند.

پافشاری نسیمی بر همت و اراده خود انسان برای تملک بر گنجینه‌ها و ارزش‌های درونش، بیانگر این است که روند شروع فردیت و شکل دادن به شخصیت کل، توسط خودآگاه (من) شروع می‌شود: «عملکرد تفرد و "من" در کنار هم، در تحول شخصیت

تمایز و پایدار نقش مهمی ایفا می‌کند. فرایند فردیت در انسان تنها در حدی امکان‌پذیر است که "من" اجازه آگاهی از تجربه‌های جدید را می‌دهد» (هال، ۱۳۹۳: ۴۱). در مرحله فردیت، شاعر به این نکته پی می‌برد که کهن‌الگو او را زندگی می‌کرده است. بنابراین او می‌کوشد تا بگوید من کهن‌الگو را زندگی می‌کنم؛ زیرا با اراده خود می‌توانم آن را کنترل و ارزش‌هایش را درونم نهادینه کنم. بنابراین فردیت یعنی شناخت انگاره انسان کامل و تمایز آن از انسان کامل درونی و سازگاری و کنار آمدن با آن. این مرحله نه تنها ثبات شخصیتی را به ارمغان می‌آورد؛ بلکه مقدمه‌ای است برای ورود به آخرین دوره پختگی و انسان کامل شدن، یعنی «خود».

چالش فردیت به صورت گسترده در دیوان‌های فارسی و ترکی این شاعر نمایان است (رک: ۱۳۸۷: ۱۹۲، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۷۴، ۳۱۰، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۵۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۰۲ و... و نیز ۱۳۹۲: ۱۲۴، ۱۲۵، ۲۴۳، ۲۴۳-۴۲۴، ۴۴۶-۴۴۷، ۴۵۵-۴۵۶، ۴۵۸-۴۵۹، ۴۶۴-۴۶۵ و...).

۴-۵. دستیابی به «خود» و اتحاد درونی با خداوند

پس از طی کردن مرحله فردیت، انسان به آخرین مرحله خودشکوفایی نائل می‌شود و با شکل دادن به استعدادها و ارزش‌های درونی خود، چیزی می‌شود که یونگ آن را «خود»، «نفس» یا «خویشتن» می‌نامد.

«خود» در واقع همان انسان کامل درون است که نسیمی طی فرایند فردیت آن را به تملک درآورد. «خود» در وجود هر انسانی به طور ذاتی وجود دارد؛ اما رسیدن به آن نیازمند توجه و تولد دوباره است.

از نظر یونگ، وقتی انسان از «من» به «خود» رسید و با کل شخصیت خود اتحاد یافت، در این مرحله با خداوند نیز به وحدت درونی می‌رسد. به بیان دیگر، زمانی که «خود» را نیز ناچیز و حقیر یافت، از «خود» به خدا می‌رسد.

لازمه «خویشتن» جابه‌جایی مرکز روان‌شناختی انسان است؛ بدین معنا که مرکز ثقل وجود از «من» به «خویشتن» منتقل می‌شود و از انسان به خدا. پس «من» در «خویشتن» حل می‌گردد و انسان در خدا. و این‌ها همه حاصل دگرگونی نگرش‌ها و

دگرسانی شخصیت است. فرمول یا ضابطه‌ای که به سرنمون خویشتن مربوط است، نیازمند وحدت و یکپارچگی انسان با خداست؛ چه همان طور که یونگ می‌گوید، بدون خدا تمامیتی در کار نخواهد بود (مورنو، ۱۳۹۳: ۱۳۶).

جالب اینجاست که نسیمی نیز از این مرحله به «خویش» (خویشتن) تعبیر می‌کند: سلطنت کی کند آن شاه که درویش نشد؟ آشنا کی شود آن کس که خود «خویش» نشد؟ (۱۳۹۲: ۲۴۳)

تجربه درک خدا گاهی در قالب تجلی خداوند در تمام مظاهر جهان هستی بیان می‌شود:

به حسن و صورت و معنی تویی آن واحد مطلق
ندیدی از اول فطرت جهان تا آخر خلقت
ز اشیا چون جدا مانم تو را ای عین اشیا! چون؟
وجود هر چه می‌بینم تویی در ظاهر و باطن
تویی آن عالم وحدت که هستی منشأ کثرت
نهان چون گویم ای دلبر! تو را از دیده، چون اعیانی
بیا ای بی‌ظنیر من! که خوبان دو عالم را

که چون ذات الوهیت به خوبی فرد و یکتایی
چو رویت صورتی زان رو که بی‌مانند و همتایی
محیطی بر همه اشیا و عین جمله اشیا
چه عالی گوهری یا رب! چه بی‌اندازه‌دریایی!
از آن در جا نمی‌گنجی که هم درجا و بی‌جایی
که در هر ذره می‌بینم که چون خورشید پیدایی
به حسن خود غنی سازی چو روی خود بیاری

(۱۳۹۲: ۴۶۸)

در این مرحله، شاعر از یک سو به دگرذیسی در خالق می‌رسد و از سوی دیگر حضور او را در تمام ادیان به نظاره می‌نشیند:

من به توفیق خدا، ره به خدا یافته‌ام
در شفاخانه روح القدس از دست مسیح
اگر از کعبه به بتخانه روم عیب مکن
خاطر از محنت اغیار و دل از رنج خلاص
دولتی را که بدان دست سلاطین نرسد

فانی از خود شده و ملک بقا یافته‌ام
خورده‌ام شربت شافی و شفا یافته‌ام
که خدا را به حقیقت همه جا یافته‌ام
رستگار آمده از درد و، دوا یافته‌ام
از وصال من درویش گدا یافته‌ام

(همان، ۳۲۳-۳۲۴)

رسیدن شاعر به این مرحله را می‌توان چنین تحلیل کرد: ابتدا نسیمی با اراده خود بر نیروهای ناخودآگاهش چیره می‌شود و شخصیت گسسته و پراکنده‌اش را جمع

می‌کند و بدین ترتیب، آن بخش از انرژی روانی خود را که با یکه‌تازی‌های کهن‌الگو و نمادهایش در جهان خارج مصرف می‌شد، به تملک درمی‌آورد. پس از اینکه مقدار زیادی از انرژی به دست آورد، آن را به درون خود هدایت می‌کند و به سیروسلوک در خود می‌پردازد. این انرژی در نتیجه بازتاب دادن به درون، به عمیق‌ترین لایه‌های روان رخنه می‌کند و در این بخش به تصاویری ازلی و روحانی از خداوند دست می‌یابد که از ابتدا در آنجا حک شده‌اند. این فرایند همان تجربه درونی خداوند و رسیدن به «خود» واقعی است.

تجربه‌های مرحله «خود» در سراسر دفترهای شعری نسیمی بیان شده است (ر.ک: ۱۳۹۲: ۱۴۶، ۱۵۰، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۴۴، ۲۹۳، ۳۴۱ و... و نیز ۱۳۸۷: ۲۰۹، ۲۴۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۹۸، ۳۰۱ و...).

۵. نتیجه

بر اساس تحلیل تأثیر انگاره انسان کامل در شخصیت نسیمی، این کهن‌الگو و نمادهایش ابزار هنری متداول و موقتی نیستند؛ بلکه رویکردی کلی و هدفمند در جریان کل مسیر زندگی او بوده‌اند و از همان زمان ظهورشان در شعر، سرنوشت این شاعر را رقم زده و از راه‌های مختلف در رفتارشان اثر گذاشته‌اند تا در نهایت با همکاری و مداخله آگاهانه شاعر، او را به وادی «خود» برسانند.

ظهور این انگاره که دارای اوصاف تمامیت و کمال است، نوعی فراخوان برای شروع فرایند رسیدن به «خود» برای نسیمی قلمداد می‌شود. این شاعر به اقتضای جوانی خود و عوامل دیگر، برای مدتی بدون جذب ارزش کهن‌الگو و نمادهایش، خود را با آن‌ها یکسان کرده و دچار غرور و تورم روانی شده است. او همچنین در برهه‌ای اسیر نمادهای انسان کامل شده و تمام ارزش‌های آن را از خود سلب و به نمادهای این انگاره به‌ویژه فضل‌الله نعیمی فرافکنی کرده است.

بعد از کسب تجارب لازم و پختگی، نسیمی به این نکته پی می‌برد که ارزش نماد متعلق به خود اوست و وی نباید در دیگران به دنبال غنایم باشد؛ بلکه تمام گنجینه‌های کمال درون خودش وجود دارد. این جریان همان فرایند فردیت است که طی آن، شاعر

با اراده خود ارزش‌های انسان کامل را در خودآگاهش ثبت و ضبط می‌کند. در این مرحله، شاعر اوصاف تمامیت و کمال را درون خود نهادینه می‌کند و آن انسان کامل نهفته در درون خودش را پرورش می‌دهد و به فعلیت می‌رساند. نسیمی همچنین با این شخصیت درونی خود یگانگی پیدا می‌کند و قدرت و ارزش آن را به اختیار و تملک خود درمی‌آورد.

پس از اتحاد خودآگاه و ناخودآگاه، نسیمی به قلمرو «خود» قدم می‌نهد و به تجربه‌هایی از این مرحله دست می‌یازد. در این مرحله، شاعر با دراختیار گرفتن نیروهای روانی خود، آن‌ها را به درونش بازتاب می‌دهد و این نیروها از مجرای نفوذ به عمیق‌ترین لایه‌های روان، تجربه رسیدن به خدا را برای او به ارمغان می‌آورند. این تجربه در قالب تصاویری از دگردیسی با خداوند و مشاهده تجلی‌اش در تمام مذاهب و هستی در شعر نسیمی بیان شده است.

بنابراین کهن‌الگوی انسان کامل و نمادهایش در شعر نسیمی نمادی از همین «خود» شاعر بودند که سعی می‌کردند با مداخله آگاهانه‌اش، وی را به این مرحله برسانند. «خود» همان انسان کامل است که درون هر انسانی وجود دارد و زمانی به تمامیت می‌رسد که به اتحاد با خداوند نیز نائل شود. میل به خدا و یکی شدن با او بعد از مرحله «خود»، مانند گرسنگی و تشنگی، یک گزینه است که از طریق تصاویر و تجربه‌های درونی و ایجاد جریانی هدفمند در کل زندگی نسیمی از طریق کهن‌الگوها و نمادهای مختلف، خود را به اثبات رسانده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Carl Gustav Jung

۲. در مورد مکان تولد و تاریخ وفات نسیمی، آرا و عقاید مختلفی هست. ابن حجر عسقلانی (۱۹۷۱: ۲۱۹)، شمس‌الدین محمد سخاوی (بی‌تا: ۱۷۳/۶) و ابن‌عماد حنبلی (بی‌تا: ۱۴۴/۴) معتقدند او در تبریز زاده شد. رضا قلی‌خان هدایت بر این باور است که او در شیراز به دنیا آمد و به نظر عاشق چلبی، او در بغداد چشم به جهان گشود (نسیمی، ۱۳۹۲: ۵۰). اسمش علی، لقبش عمادالدین، کنیه‌اش ابوالفضل، دینش اسلام و مذهبش شیعه دوازده‌امامی است. در شعر «سید»، «هاشمی» و «نسیمی» تخلص می‌کرد (همان، ۵۲). پس از وفات فضل‌الله نعیمی، رئیس نهضت حروفیه، نسیمی

جانشین او شد و حروفی‌ها همچنان که در کتاب‌هایشان، *استوارنامه* و *عرش‌نامه*، نیز آمده است، به او لقب «امیر» دادند (نسیمی، ۱۳۸۷: ۴۳). نسیمی بعد از کشته شدن فضل‌الله نعیمی و کشتار قلعه آلینجا، به آسیای صغیر مهاجرت کرد. در شهر بورسه، عثمانی‌ها او را «زندیق» نامیدند و از شهر بیرون کردند. به‌ناچار نزد حاج بایرام ولی در شهر آنقره رفت و سپس به حلب کوچید و در آن شهر صاحب‌مردانی چند شد (نسیمی، ۱۳۹۲: ۵۴). نسیمی در شهر حلب در حالی که پوست او را زنده‌زنده از تنش‌کنند، به‌قتل رسید (حلبی، ۱۹۳۵: جزء ۳، ۱۵-۱۶). عسقلانی (۱۹۷۱: ۲۲۰) تاریخ قتل او را ۸۲۱ق ذکر کرده است.

3. collective unconscious
4. archetype
5. self
6. compensation
7. identification
8. psychic inflation
9. projection
10. individuation

منابع

- احمدوند، محمدعلی (۱۳۶۸). *مکانیسم‌های دفاعی روانی*. تهران: بامداد.
- اسماعیل حکمت، آرتایان (۱۹۲۸). *آذربایجان ادبیاتی تاریخی*. باکو: بی‌نا.
- بلکمن، جروم اس. (۱۳۹۳). *مکانیسم دفاع روانی*. ترجمه غلامرضا جوادزاده. چ ۲. تهران: ارجمند.
- بیلسکر، ریچارد (۱۳۸۴). *یونگ*. ترجمه حسین پاینده. تهران: نشر طرح نو.
- پشت‌دار، علی‌محمد و دیگران (۱۳۸۸). «کرامت از دیدگاه عرفان اسلامی و نظریه روان‌شناختی یونگ». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. ش ۱۶. صص ۵۹-۸۴.
- حلبی، محمدین راغب (۱۹۳۵). *اعلام النبلاء فی تاریخ حلب الشهباء*. حلب: مطبعة العلمیة.
- حنبلی، ابن‌عماد (بی‌تا). *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*. ج ۷. بیروت: بی‌نا.
- رابرتسون، رابین (۱۳۹۵). *یونگ‌شناسی کاربردی*. ترجمه ساره سرگلزایی. تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- سجادی‌راد، صدیقه و دیگران (۱۳۸۹). «بررسی نقاب و سایه یونگ در غزلیات سنایی». *فصلنامه علمی- پژوهشی زبان و ادب فارسی ادب و عرفان*. ش ۵. صص ۸۰-۹۲.
- عسقلانی، ابن‌حجر (۱۹۷۱). *انباء الغمر فی انباء العمر*. تحقیق و تعلیق دکتر حسن حبشی. ج ۲. قاهره.

- فروید، آنا (۱۳۸۲). *من و سازوکارهای دفاعی*. ترجمه محمد علی خواه. تهران: نشر مرکز.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۷). *مکانیزم‌های دفاع روانی*. ترجمه سید حبیب گوهری راد و محمد جوادى. تهران: رادمهر.
- قائمی، فرزاد (۱۳۸۹). «پیشینه و بنیادهای نظری رویکرد نقد اسطوره‌ای و زمینه و شیوه کاربرد آن در خوانش متون ادبی». *فصلنامه نقد ادبی*. ش ۱۱ و ۱۲. صص ۳۳-۵۶.
- گازرگاهی، امیر کمال‌الدین حسین (۱۳۷۶). *مجالس العشاق*. چاپ غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: نشر زرین.
- مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی (۱۳۶۹). *ریحانه الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب*. ج ۶. تهران: خیام.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۹۳). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. چ ۸. تهران: نشر مرکز.
- موکی‌یلی، آکس (۱۳۸۵). *مکانیسم‌های دفاعی حیات روانی*. ترجمه محمدرضا شجاع رضوی. چ ۲. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی اصغر و دیگران (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ». *فصلنامه ادبیات عرفانی (علوم انسانی الزهرا)*. ش ۳. صص ۱۶۳-۱۹۵.
- نسیمی، عمادالدین (۱۳۸۷). *دیوان اشعار ترکی نسیمی*. تصحیح، تحشیه و مقدمه دکتر حسین محمدزاده صدیق. چ ۲. تبریز: نشر اختر.
- نسیمی، عمادالدین (۱۳۹۲). *دیوان اشعار فارسی*. تصحیح سید احسان شکر خدایی و نرگس سادات شکر خدایی. تهران: تکدرخت.
- والتر اوداینیک، ولودیمیر (۱۳۷۹). *یونگ و سیاست: اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی کارل گوستاو یونگ*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر نی.
- هال، کاولین اس. و دیگران (۱۳۹۳). *نظریه‌های تحلیل روان ۲*. مقدمات روان‌شناسی یونگ. ترجمه شهریار شهیدی. قم: آینده درخشان.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۴۴). *ریاض‌العارفین*. به کوشش مهرعلی گرگانی. تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۲ الف). *اصول نظری و شیوه روان‌شناسی تحلیلی یونگ*. سخنرانی‌های کلینیک تاویستوک. ترجمه فرزین رضاعی. تهران: ارجمند.

- سال ۱۰ / شماره ۸ **شماره ۸** از همانندسازی تا فردیت؛ چالش «خود» شدن در اشعار... ۱۴۳
- _____ (ب) (۱۳۸۲). تحلیل رؤیا (گفتارهایی در تعبیر و تفسیر رؤیا). ترجمه رضا رضایی. چ ۲. تهران: نشر افکار.
- _____ (۱۳۸۵). روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه محمدعلی امیری. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۹). روح و زندگی. ترجمه لطیف صدقیانی. چ ۴. تهران: فراین.
- _____ (۱۳۹۱). یونگ پاسخ به ایوب. ترجمه فؤاد روحانی. چ ۴. تهران: دیبا.
- _____ (۱۳۹۲ الف). انسان و سمبولهایش. ترجمه محمود سلطانی. چ ۹. تهران: نماد.
- _____ (ب) (۱۳۹۲). روان‌شناسی و کیمیاگری (انسان و اسطوره‌هایش). ترجمه محمود بهفروزی. چ ۲. تهران: چاپ نیل.
- _____ (ج) (۱۳۹۲). مشکلات روانی انسان مدرن. ترجمه محمود بهفروزی. چ ۳. تهران: دیبا.
- _____ (د) (۱۳۹۲). انسان در جست‌وجوی هویت خویشتن. ترجمه محمود بهفروزی. چ ۴. تهران: دالاهو.
- _____ (الف) (۱۳۹۳). خود ناشناخته (فرد در جامعه امروزی). ترجمه مهدی قائنی. چ ۲. تهران: فراین.
- _____ (ب) (۱۳۹۳). روان‌شناسی و شرق. ترجمه لطیف صدقیانی. چ ۳. تهران: دیبا.
- _____ (ج) (۱۳۹۳). روان‌شناسی و تعلیم و تربیت. ترجمه علی محمد برادران رفیعی. چ ۳. تهران: دیبا.
- Ahmadvand, M.A. (1989). *Mekānismhā-ye Defā'-e Ravāni*. Tehran: Bamdad Pub. [in Persian]
- Esmail Hekmat, A. (1928). *Āzarbāyjān Ādabiyāti tārikhi*. Baku. [in Persian]
- Asqalani, Ibn Hejr (1992). *Anbā'-Al ghomar Fi Abnā'-Al omar*. Research and investigation. Research and investigation by Hassan Habashi. Vol. 2. Kahiro. [in Persian]
- Bilscare, R. (2005). *Yung*. H. Payande (Trans.). Tehran: Tarhe Nu Pub. [in Persian]
- Blackman, S. Jerome (2014). *Mekānism-e Defā'-e Ravān*. Gh. Javadzade (Trans.). 2nd Ed. Tehran: Arjamand Pub. [in Persian]
- Freud, A. (2003). *Man o Sāzokārhā-ye Defā'i*. M. Ali Khah (Trans.). Tehran: Markaz Pub. [in Persian]

- Freud, S. (2008). *Mekānizmāhā-ye Defā'i-ye Ravāni*. H. Gohari Rad and M. Javadi (Trans.). Tehran: Rad Mehr Pub. [in Persian]
- Gazorgahi, A, K. (1998). *Majāles-Al oshshāg*. Published by Gholam Reza Taba Tabaie Maid. Tehran: Zarin Pub. [in Persian]
- Jung, C.G. (2003 a). '*Osul-e Nazari o Shive-ye Ravānshenāsi-ye Tahlili-ye Yung; Sokhanrānihā-ye Kelinik-e Tavistok*'. F. Rezaei (Trans.). Tehran: Arjmand Pub. [in Persian]
- _____ (2003 b). *Tahlil-e Royā (Goftārkhāyi Dar Ta'bir o Tafsiir-e Royā)*. R. Rezaei (Trans.). 2nd Ed. Tehran: Afkar Pub. [in Persian]
- _____ (2006). *Ravānshenāsi-ye zamir-e Nākhodāgāh*. M.A. Amiri (Trans.). 4th Ed. Scientific and cultural company. [in Persian]
- _____ (2010). *Ruh o Zendegi*. Latif Sedqiani (Trans.). 4th Ed. Tehran: Farayen Pub. [in Persian]
- _____ (2012). *Yung; Pāsokh Be Ayyub*. Foad Ruhani (Trans.). 4th Ed. Tehran: Donya Pub. [in Persian]
- _____ (2013 a). *Ensān o Sambolhāyash*. M. Soltanie (Trans.). 9th Ed. Namad Nashr. [in Persian]
- _____ (2013 b). *Ravānshenāsi o Kimyāgari (Ensan o 'Osturehāyash)*. M. Behforuzi (Trans.). [in Persian]
- _____ (2013 c). *Moshkelāt-e Ravāni-ye Ensān-e Modern*. M. Behforuzi (Trans.). 3rd Ed. Tehran: Diba Pub. [in Persian]
- _____ (2013 d). *Ensān Dar Jostoju-ye Hoviyat-e Khishtan*. M. Behforuzi (Trans.). 4th Ed. Tehran: Dalahu Pub. [in Persian]
- _____ (2014 a). *Khod-e Nāshenākhte (Fard Dar Jāme'e-ye Emruz)*. M. Qaeni (Trans.). 2nd Ed. Farayen Pub. [in Persian]
- _____ (2014 b). *Ravānshenāsi o Sharq*. A.M. Baradaran Rafiei (Trans.). 3rd Ed. Diba Pub. [in Persian]
- _____ (2014 c). *Ravānshenāsi o Ta'lim o Tarbiyāt*. Latif Sedgiani (Trans.). 3rd Ed. Tehran: Diba Pub. [in Persian]
- Halbi, Mohammad Ibn Raghīb (1935). *Ā'lām-Al nobalā Fi Tārikh-e Halab-Al shāhbā*. Scince Pub. [in Persian]
- Hall, Kaolin S. et al. (2014). *Nazariyehā-ye Tahlil-e Ravān2 Mogaddamāt-e Ravānshenāsi-ye Yung*. Sh Shahidi (Trans.). Qom: Brilliant Future Pub. [in Persian]
- Hanbali, Ibn Emad (Bita). *Shazarāt-Al zahab Fi Akhbār-en Men Zahab*. Vol. 7. Beirut. [in Persian]
- Hedayat, Reza Qoli Khan (1965). *Riyāz-Al 'arefin*. Compiled by Mehr Ali Gorgani. Tehran: Mahmudi Bookshop. [in Persian]
- Mir Bageri Fard, Seyyed Ali Ashar et al. (2010). "Mogāyese-ye Tatbigi-ye Seyr-e Kamāljoyi Dar 'Erfān o Ravānshenāsi-ye Yung". *Faslnāme-ye Adabiyāt-e 'Erfāni ('Olum-e Ensāni-ye-Al Zahrā)*. No. 3. pp. 163-195. [in Persian]
- Modares Tabrizi, Mirza Mohammad Ali (1990). *Reyhānat-Al adab Fi Tarājom-Al ma'rufin Belkonyat Av-Al lagab*. Vol. 6. Tehran: Khayam. [in Persian]

- Moqili, A. (2006). *Mekānismhā-ye Defā'i-ye Hayāt-e Ravāni*. M.R. Shoja' Razavi (Trans.). 2nd Ed. Mashhad: Astan Pub. [in Persian]
- Moreno, A. (2014). *Yung, Khodāyān o Ensān-e Modern*. D. Mehrjuei (Trans.). 8th Ed. Tehran: Markaz Pub. [in Persian]
- Nasimi, Imad al-Din (2013). *Divān-e Ash'ār-e Torki-ye Nasimi*. Amending. Margining and Introduction by Hosein Mohammad Zade Sediq. 2nd Ed. Tabriz: Akhtar Pub. [in Persian]
- _____ (2008). *Divān-e Ash'ār-e Fārsi*. Amending. Margining and Introduction by Seyed Ehsan Shokr Khodai and Narges Sadat Shokr Khodai. Tehran: Takderakht Pub. [in Persian]
- Posht dar, A.M. et al. (2009). "Kerāmat Az Didgāh-e 'Erfān-e Eslmi Va Nazāriye-ye Rāvānshenāsi-ye Yung". *Adabiyāt-e 'Erfān va Ostureshenāsi*. No. 16. pp. 59-84. [in Persian]
- Qaemi, F. (2010). "Pishine o Bonyādihā-ye Nazāri-ye Ruykard-e Nagd-e 'Osturei o Zamine o Shive-ye Kārbord-e Ān Dar Khānesh-e Moton-e Adabi". *Faslnāme-ye Elmi-Pazhoheshi-ye Nagd-e Adabi*. No. 11 & 12. pp. 33-56. [in Persian]
- Robertson, R. (2016). *Yung Shenāsi-ye Kārbordi*. (Trans.) Sargolzaie. Tehran: Life Culture Institute. [in Persian]
- Sajadi Rad, S. et al. (2010). "Barrasi-ye Negāb o Sāye-ye Yung Dar Ghazaliyāt-e Sanāyi". *Faslnāme-ye Elmi-Pazhuheshi-ye Zabān o Adab o 'Erfān*. No. 5. pp. 80-92. [in Persian]
- Walter Odyinic, V. (1990). *Yung o Siyāsāt; Andishehā-ye Siyāsi o Ejtemā'e-ye Kārel Gostāv Yung*. A. Tayeb (Trans.). Tehran: Nei Pub. [in Persian]