

نقد و تحلیل کهن‌الگوی نقاب با توجه به رفتارهای ملامتی

دکتر سیده مریم روضاتیان*
دکتر سیدعلی اصغر میر باقری فرد**
دانشگاه اصفهان

چکیده

یکی از مفاهیم مهم نظریه‌ی کارل گوستاو یونگ در روان‌شناسی تحلیلی، «آرکی تایپ» یا «کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی» است که در میان آن‌ها «نقاب persona» با مفهومی خاص، قابل تأمل است. به نظر یونگ، انسان می‌کوشد تا حد امکان، بهترین تظاهر و تأثیر را در محیط اطرافش نشان دهد و خود را با هرچه از او انتظار می‌رود، هماهنگ کند؛ در حالی که بسیاری از علاقه‌ها و احساسات خود را به درون ناخودآگاهش می‌راند. یونگ این موضوع را با عنوان نقاب، مطرح می‌کند. نقاب در واقع همان نقشی است که جامعه از فرد انتظار دارد و فرد، شخصیت اصلی خود را در پشت این نقاب، پنهان می‌سازد. این نظریه را که کارل گوستاو یونگ در کم‌تر از یک قرن پیش ارائه کرده، می‌توان با توجه به رفتارهای ملامتی، مقایسه، نقد و بررسی کرد؛ اعمالی که صوفیان برای مبارزه با ریا و خودپسندی، انجام می‌دادند و به مرور زمان، منجر به پدیدآمدن طریقه‌ای خاص، به نام ملامتیه شد که هرچند اصول

* استادیار زبان و ادبیات فارسی.

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی.

اولیه‌ی آنان تفاوتی با سایر فرقه‌های تصوف نداشت، اما شیوه‌ای که اهل این طریقه برای رسیدن به اهداف خود برگزیدند، آن‌ها را از سایر فرقه‌ها متمایز ساخت و با گذشت زمان، در تعالیم و رفتارشان نیز تغییری راه یافت که حساسیت دیگران و حتی بسیاری از صوفیان را برانگیخت. در این مقاله، مباحثی که یونگ با عنوان کهن‌الگوی نقاب و مصادیق آن مطرح کرده است، با توجه به رفتار ملامتیان، نقد و بررسی و شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود، تحلیل می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ۱. ملامتی، ۲. ناخودآگاه جمعی، ۳. ناخودآگاه شخصی، ۴. کهن‌الگو، ۵. نقاب

۱. مقدمه

به عقیده‌ی برخی از صاحب‌نظران، نقد روان‌شناسانه از دیگر اقسام نقد ادبی (همچون نقد اجتماعی یا اخلاقی) مهم‌تر و عمیق‌تر است. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ج ۱: ۵۰) منظور از نقد روان‌شناسانه، نقدی است که بر مبنای روان‌شناسی جدید - از فروید به بعد - باشد. این نوع نقد، حوزه‌های وسیع و کاملاً ناشناخته‌ای را در ادبیات بررسی کرده و برخی از بهترین تفاسیر ادبی را به وجود آورده است. نقد روان‌شناسانه فقط بررسی روان‌کاوان و روان‌شناسان از ادبیات نیست؛ بلکه ادبا هم - مثلاً هربرت رید و ویلیام امپسون - در این زمینه، آثاری مهم آفریده‌اند. این نوع نقد، گرایش‌های مختلفی دارد و از دیدگاه‌های گوناگون، استفاده می‌کند. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۱۸) زیگموند فروید، آلفرد آدلر و کارل گوستاو یونگ از جمله روان‌شناسانی هستند که دیدگاه‌های آن‌ها به خارج از حوزه‌ی روان‌شناسی هم رخنه کرد و به تدریج، در ادبیات و نقد ادبی نیز راه یافت. یونگ که مدتی از پیروان مکتب فروید بود، به سبب پافشاری فروید بر برخی عقاید، از جمله تأثیر غریزه‌ی جنسی در رفتار آدمی، از او جدا شد و بعدها مکتبی مستقل را بنیان گذاشت که به طرح مباحثی مهم، از جمله ضمیر ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها، انجامید. دیدگاه‌های یونگ به دلیل علاقه‌ی او به مباحث عرفانی و مطالعاتش در عرفان مشرق زمین، در نقد ادبی تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر جا گذاشت. خود یونگ نیز به فوایدی که در تحقیقات ادبی از روان‌شناسی می‌توان حاصل کرد، اهمیت خاص می‌دهد و از جمله درباره‌ی فائوست (Faust)، یکی از مهم‌ترین آثار گوته) بررسی‌های جالبی دارد. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۹۵)

در روان‌شناسی یونگ، اصطلاحات مهمی چون ناخودآگاه جمعی، درون‌گرایی و برون‌گرایی، کهن‌الگو (آرکی تایپ) و... مطرح است که همه در مباحث جدید نقد ادبی، مخصوصاً نقد روان‌شناسانه و نقد اسطوره‌گرا مورد توجه قرار می‌گیرد. آرکی تایپ یا کهن‌الگو طرح کلی رفتارهای بشری است که ریشه در ناخودآگاه جمعی دارد و در حقیقت، میراثی است از زندگانی تاریخی گذشته و بنابراین همه‌ی افراد بشر، در آن سهیمند. یونگ، کهن‌الگوهایی همچون آنیما، آنیموس، سایه، خود و... را مطرح کرده و ویژگی‌های آن‌ها را برشمرده است. هریک از این کهن‌الگوها، می‌تواند زمینه‌ی مطالعات جالبی را در نقد ادبی فراهم کند. «نقاب» یکی از کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی است که موضوع بحث این مقاله را تشکیل می‌دهد. از نظر یونگ «نقاب» در واقع همان صورتکی است که ما شخصیت واقعی خود را در زیر آن پنهان می‌کنیم تا خود را چیزی جز آنچه هستیم، بنماییم و این به معنی اتخاذ رفتارها و گرایش‌های خاصی است که پاسخ‌گوی نیازهای افراد، در موقعیت‌های متفاوت باشد. (شولتس، ۱۳۶۹: ۱۶۶-۱۶۷)

۲. پیشینه تحقیق

با توجه به این که نقد روان‌شناسانه از مهم‌ترین حوزه‌های نقد ادبی به شمار می‌آید، بر اساس مباحث روان‌شناسی به ویژه دیدگاه‌های یونگ، پژوهش‌هایی در حوزه‌ی نقد ادبی، بلاغت و اسطوره‌شناسی صورت گرفته است. شمیسا در کتاب *بیان و معانی*، بخشی از استعاره‌گونه‌ها را به آرکی تایپ اختصاص داده و به برخی نمونه‌های آن در آثار ادبی اشاره کرده است. (شمیسا، ۱۳۸۳: ۸۷-۸۹) وی همچنین در فصل یازدهم کتاب *نقد ادبی*، به نقد روان‌شناسانه پرداخته و به کهن‌الگوهای یونگ و جایگاه آن در مطالعات نقد ادبی، اشاره کرده است. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۳۲) او در *نقد شعر سهراب سپهری* برای تحلیل شعرهای «زن شبانه موعود» و «همیشه» از کهن‌الگوهای یونگ استفاده کرده است. (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۲۷-۲۳۶) سید محمدعلی بتولی در کتاب *با یونگ و سهروردی*، به تفصیل به بیان نکات مشترک میان اندیشه‌ی یونگ و شیخ اشراق پرداخته است. (بتولی، ۱۳۷۶) مقاله‌های «اسطوره‌شناسی و مطالعات فرهنگی: تبیین یونگ از شکل‌گیری اسطوره‌ای مدرن» (پاینده، ۱۳۸۴: ۳۱-۴۰)، «رویکردی اساطیری و روان‌شناختی به تولد نمادین شب‌دیز در خسرو و شیرین نظامی» (طغیانی،

۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۳۴)، «رمزگشایی قصه‌ی سلامان و ابسال حنین بن اسحاق بر اساس کهن‌الگوهای یونگ» (روضاتیان، ۱۳۸۸: ۹۷-۱۰۵)، «آنیما و راز اسارت خواهران همراه، در شاهنامه» (موسوی، ۱۳۸۷) نیز از جمله پژوهش‌هایی است که به تحلیل دیدگاه‌های یونگ در ادبیات، از منظرهای مختلف پرداخته‌اند.^۱

مطالعه‌ی اندیشه‌ها و گرایش‌های گوناگونی که در تفکر عارفان مسلمان وجود داشته است، نشان می‌دهد که کهن‌الگوی نقاب را می‌توان با توجه به رفتارهای ملامتیان، نقد و تحلیل کرد و این نکته‌ای است که تاکنون بدان پرداخته نشده است. با آن‌که غالباً «ابوصالح حمدون قصار» را مؤسس فرقه‌ی ملامتیه می‌دانند، اما صاحب‌نظران برآنند که اندیشه‌های ملامتی از همان آغاز پیدایش تصوف، در میان صوفیان رواج یافته بود و ریشه‌های تفکر ملامتی را می‌توان در میان عده‌ای از عارفان قرن دوم هجری، مانند فضیل عیاض، مشاهده کرد. سیر تفکر ملامتیه به سه مرحله تقسیم می‌شود: در مرحله‌ی اول و دوم، تفکر ملامتی جنبه‌ی سلبی داشت؛ یعنی آن‌ها فقط نیکی‌ها را پنهان می‌کردند؛ اما از مرحله‌ی سوم، جنبه‌ی ایجابی نیز میان آنان راه پیدا کرد و روشی پدید آمد که در آن، به عمد با عادات اجتماعی به تعارض برمی‌خاستند و کارهایی می‌کردند که نکوهش مردم را برمی‌انگیخت و خشم و نفرت دیگران را متوجه آن‌ها می‌ساخت. در نظر آنان این تنها راه تزکیه به شمار می‌رفت. (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۴: ۷۳-۷۴)

درباره‌ی تفکر ملامتی، پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ اما آن‌چه تاکنون به طور دقیق بدان پرداخته نشده، بررسی جنبه‌های روان‌شناختی این تفکر است که می‌توان با بهره‌جستن از نظریه‌ی نقاب در روان‌شناسی یونگ از منظر متفاوت آن را بررسی و تحلیل کرد. این مقاله از یک سو به طرح و بررسی شباهت‌های میان رفتارهای ملامتی و نظریه‌ی نقاب یونگ خواهد پرداخت و از سوی دیگر، بر آن است که برخی کاستی‌های این نظریه را برای تحلیل دقیق رفتارهای ملامتی، نشان دهد؛ زیرا منتقد ادبی در استفاده از دیدگاه‌های روان‌شناسانه، نباید صرفاً به تطبیق مباحث ادبی با این دیدگاه‌ها بسنده کند؛ بلکه رسالت دارد به کاستی‌های آن نیز بپردازد. این کاستی‌ها در حوزه‌ی مطالعات عرفانی، به سبب عمق و گستردگی مباحث، نمود بیشتری پیدا می‌کند و به همین دلیل، در گستره‌ی اندیشه‌های عرفانی، می‌توان نقد و تحلیل‌هایی دو سویه ارائه داد تا از یک طرف، به وسیله‌ی دیدگاه‌های روان‌شناسی، زوایای پنهان اندیشه‌های عرفانی تحلیل

شود و از سوی دیگر، با استفاده از عمق و تنوع اندیشه‌های عرفانی، کاستی‌های دیدگاه‌های روان‌شناسی نیز بررسی گردد. این مقاله در نظر دارد با بیان شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که بین مفهوم نقاب و رفتارهای ملامتی وجود دارد، علاوه بر طرح چشم‌اندازی تازه از تحلیل رفتارهای ملامتی از طریق بعد روان‌شناسانه‌ی آن، به تبیین این نکته پردازد که نقاب منحصر به آنچه یونگ مطرح ساخته، نیست؛ بلکه با توجه به رفتارهای متنوع و گاه متناقض ملامتیان، این کهن‌الگو می‌تواند از تنوع بیشتری برخوردار باشد.

۳. ناخودآگاه و خودآگاه

از نظر یونگ، خودآگاه روان مانند جزیره‌ای است که از درون دریایی سربرافراشته است. ما تنها بخشی را که بیرون آب است، می‌بینیم؛ درحالی که قلمرو ناشناس پهناورتری در زیر آب گسترده است و این چنین قلمرویی می‌تواند ناخودآگاه روان باشد. این جزیره همان هوشیاری و «من» (ego)^۲ صاحب اراده و مرکز خودآگاهی است. «من» آنچه را دوست نمی‌دارد، یا از لحاظ اجتماعی قابل پذیرش نیست، واپس می‌زند و فرومی‌نشانند. آنچه فرونشانده شده، به صورت سرزمینی سایه‌خیز و نیمه‌تاریک، میان من و ناخودآگاهی گسترش می‌یابد. این‌جا سرزمینی است که همیشه پوشیده از آب نیست و می‌تواند خود را پدیدار سازد. یونگ این سرزمین سایه‌خیز و نیمه‌تاریک را «ناخودآگاه شخصی» (personal unconscious) می‌خواند تا از «ناخودآگاه جمعی» (collective unconscious) که به عقیده‌ی او معرف آن جنبه از روان است که به تمام معنی، ناخودآگاه است، متمایز گردد. ناخودآگاه شخصی تنها به خود شخص تعلق دارد. خاطرات ناخودآگاه شخصی هرچند کاملاً تحت نظارت و اراده نیست، هنگامی که فرونشانی ضعیف شود، می‌تواند به یاد آید و گاهی نیز بدون دخالت اراده، داخل خودآگاهی می‌شود. (فوردهام، ۱۳۴۶: ۴۳-۴۶)

«ناخودآگاه جمعی» گنجینه‌ای است از خاطراتی که آدمی از نیاکان بسیار دوردست، خود به ارث برده است. این آثار مربوط به مشهودات حسی و مدرکاتی است که بر ذهن نیاکان بشر، عارض گردیده و در نسل‌های متوالی تکرار شده و به تجربه پیوسته و چکیده و عصاره‌ی تکامل نوع انسان را تشکیل داده است. یونگ این تجارب و

معلوماتی را که از نیاکان ما به ارث رسیده و ناخودآگاه جمعی ما از آن‌ها تشکیل یافته است، «کهن‌الگو» (archetype) می‌خواند. این مفاهیم در همه‌ی افراد بشر، یکسان است. علت این یکسانی به اعتقاد یونگ، یکسانی ساختمان مغز نژادهای مختلف آدمیان و ناشی از تحول مشترک آن‌هاست. به نظر یونگ، ناخودآگاه جمعی که از تجارب بر روی هم انباشته شده‌ی نسل‌های گذشته تشکیل یافته، نیرومندترین سیستم روان آدمی است که در موارد بیمارگونه «من» و ناخودآگاه شخصی را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ از این رو پایه‌های من و ناخودآگاه شخصی بر روی ناخودآگاه جمعی گذاشته شده و علم ما از عالم خارج، تا حد زیادی مطابق کهن‌الگوهای موجود در این ناخودآگاه است. اگر «من» از اندوخته‌های سودمند و اندیشه‌های خردمندانه غفلت کند، فعالیت‌های روانی از راه صحیح، منحرف و نابهنجار می‌شود. (بتولی، ۱۳۷۶: ۲۲-۲۶)

یونگ معتقد است، صرفاً امیال ممنوع به نقطه‌ی ناخودآگاه فرونشاندن نمی‌شود؛ بلکه یادگیری‌های موجودات زنده در دوران‌های گذشته تاکنون، می‌تواند به صورت مفاهیم کهن، سمبل‌ها و نمادها به زیرترین لایه‌های ناخودآگاه فرستاده شوند، در آن جا ثبت و نگهداری گردند، عصاره و خلاصه‌ی تکامل روانی نوع انسان را تشکیل دهند و متوالیاً، به نسل‌های بعدی به ارث برسند. (همان، ۶۰) فرد، زمانی از این تصاویر آگاه می‌شود که تجربیات خاصی مجدداً آن تجربیات اولیه را در زندگی‌اش زنده کند. (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۵۱-۵۲)

۴. یونگ و عرفان

عقاید یونگ به دلیل شرایط خاص زندگی خانوادگی و گرایش به سوی عرفان مشرق زمین، ریشه در اعتقادات یهودی، اشراقی و عرفانی داشت. او نظریاتش را بر اساس مباحث «عرفانی-روانشناسی» بنیان گذارد و به همین دلیل است که دیدگاه‌های او غامض و پیچیده به نظر می‌رسد. نظریات سایر روان‌شناسان، بر عقل و تجربه و آزمایش متکی است اما نظریه‌ی یونگ، بر دل استوار است؛ به همین دلیل، درک نظریات او دشوار است. یونگ مانند بسیاری از علما و فلاسفه که همواره بین عقل و دل سرگردان بودند، بین علم و عرفان گرفتار شده بود؛ اما مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی که توانست میان علم و عقل و عرفان و دل، انس و الفت ایجاد کند، یونگ نیز این دو

مقوله را در نظریه‌ی «شخصیت» خویش، به یکدیگر نزدیک‌تر ساخت.^۴ نظریه‌ی «فردیت» (individuation) یونگ نیز با خودشناسی در عرفان ارتباط نزدیک دارد.^۵ یکی از نظریات یونگ که از دیدگاه‌های مختلف، با عرفان اسلامی قابل مقایسه و تطبیق است، مفاهیمی است که تحت عنوان کهن‌الگو، مطرح کرده است^۶ که در میان آن‌ها، «نقاب» می‌تواند با توجه به رفتارهای ملامتی، نقد و بررسی شود.

۵. نقاب

واژه‌ی نقاب (persona)، ترجمه‌ی اصطلاحی لاتینی است که ابتدا درباره‌ی نمایش‌های تئاتر به کار می‌رفت و اشاره به صورتکی دارد که بازی‌گران نمایش هنگام اجرای نقش، به صورت می‌زدند. یونگ نقاب را مترادف نوعی ماسک می‌داند که ما انسان‌ها برای پنهان کردن خصلت‌های واقعی‌مان، استفاده می‌کنیم. ما در بسیاری موقعیت‌ها، هویت‌مان را با اجرای یک نقش در زندگی یا برخورداری از یک حرفه و شغل، مشخص می‌کنیم یا به رغم اعتقاد و میل باطنی، هم‌رنگ جامعه می‌شویم یا خود را در پس یک نقاب، پنهان می‌سازیم و یا ظاهرسازی می‌کنیم. در پاره‌ای موارد، نگرش نقاب به کلی مخالف شخصیت درونی ماست. اساساً نقاب هیچ واقعیتی ندارد؛ بلکه حاصل سازش فرد با جامعه بر سر این موضوع است که انسان در ظاهر، چه باید باشد؟ (یونگ، ۱۳۷۲: ۵۹-۶۰)^۷ به اعتقاد یونگ، بعضی از کهن‌الگوها در زندگی ما اهمیت خاصی دارند و تکامل یافته‌تر و نیرومندترند. نقاب از جمله کهن‌الگوهای مهم، در زندگی انسان‌ها است و در حقیقت، مانند صورتکی است که بر چهره می‌گذاریم تا خود را چیزی جز آنچه هستیم، بنماییم و این مانند نقش بازی کردن و اتخاذ رفتارها و گرایش‌های خاصی است که پاسخ‌گوی نیازهای موقعیت‌های متفاوت یا افراد مختلف باشد. (شولتس، ۱۳۶۹: ۱۶۶-۱۶۷) در واقع، نقاب همان شخصیت اجتماعی ماست که از وجود حقیقی ما فرسنگ‌ها فاصله دارد. ما با نقاب در اجتماع حضور می‌یابیم و با نقاب با جهان بیرون مواجه می‌شویم. نقاب در ادبیات مخصوصاً رمان‌ها، مصادیق مختلفی دارد. (شمیسا، ۱۳۷۸: ۲۵۶) یونگ معتقد است چون همه‌ی ما در زندگی نقش‌هایی را بازی می‌کنیم استفاده از صورتک‌های مختلف چندان زیان‌آور به نظر نمی‌رسد. در واقع به اعتقاد یونگ، صورتک حتی برای مقابله با رویدادهای گوناگون زندگی می‌تواند مفید باشد.

البته اگر نقاب بر طبیعت فرد تاثیر بگذارد، آن‌گاه می‌تواند بسیار زیان‌آور باشد؛ زیرا شخص، دیگر نقش بازی نمی‌کند؛ بلکه به نقش تبدیل می‌شود. (شولتس، ۱۳۶۹: ۱۶۷) در برخی مواقع، ما بیش از حد به نقابمان متکی می‌شویم. در این موقعیت‌ها - که یونگ اصطلاح نخوت را برای توصیفشان به کار می‌برد- هم هویتی با نقاب، ممکن است حل کردن مسایل مربوط به «سایه»^۸ را برایمان دشوار کند یا به حقیر پنداشتن «خود»^۹ منجر شود. (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۶۰)

۶. رفتارهای ملامتی و سیر تحول و دگر گونی آن

از مجموع مباحثی که درباره‌ی ملامتیه مطرح شده^{۱۰} چنین برمی‌آید که ریشه‌ی رفتارهای ملامتی از همان ابتدای شکل‌گیری تصوف، در میان پیروان آن، وجود داشته و دو اصل اساسی مورد اعتقاد ملامتیان، یعنی مبارزه با ریا و خودپسندی، باور همه‌ی صوفیان بوده است. حارث محاسبی، عارف قرن سوم هجری که اندیشه‌هایش در تعالیم عرفانی پس از او به خصوص در مکتب بغداد، تأثیر فراوان داشت در رساله‌ی «الرعایه‌لحقوق‌الله و القیام‌بها»، در بخشی با عنوان «کتاب‌الریا» به بررسی مشکل ریا، بیان انواع آن و راه‌های درمان آن، می‌پردازد. این فصل از کتاب محاسبی برای آشنایی با عقاید ملامتیان در این زمینه بسیار راه‌گشا است. (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۴: ۸۱)

خودپسندی نیز در نظر صوفیان، همواره در مسیر سالک، یکی از آفات محسوب می‌شد و بسیاری از ریاضت‌های دشوار عرفا، برای مبارزه با این آفت بوده است. «از خواجه ابراهیم ادهم روایت آرند که یکی وی را پرسید که هرگز خود را به مراد خود رسیده دیدی؟ گفت بلی؛ دوبار دیده‌ام: یک بار در کشتی نشسته بودم و کس اندر آن‌جا مرا نشناخت و جامه‌ی خلق داشتم و موی دراز گشته و بر حالی بودم که اهل آن کشتی، بر من فسوس و خنده‌ستانی می‌کردند و اندر کشتی با آن قوم، مسخره‌ای بود که هر زمان بیامدی و موی من بکشیدی و بکندی و با من به وجه تسخر، استخفاف کردی و من خود را به مراد خود می‌یافتمی و بدان ذل نفس خود، شاد همی‌بودمی و دیگر بار، اندر بارانی عظیم، به دهی فراز رسیدم و سرمای زمستان مرا غلبه کرده بود و مرقعه برتن من تر گشته. به مسجدی فراز رسیدم. مرا اندر آن‌جا نگذاشتند و دیگر مسجد و سه دیگر، همچنان. عاجز آمدم و سرما بر تن من قوت گرفت. با تون گرمابه آمدم و

دامن خود بدان آتش اندر کشیدم؛ دود آن به زیر من برآمد. جامه و رویم سیاه شد. آن شب به مراد خود رسیده بودم.» (هجویری، ۱۳۸۶: ۹۳-۹۴) اما آنچه ملامتیه را در مبارزه با این دو خصلت ناپسند، از سایر صوفیان متمایز کرد، شیوهی خاصی است که آنان در پیش گرفتند و با گذشت زمان، در این شیوه تغییر و تحولاتی رخ داد که بعضاً منجر به برانگیختن مخالفت‌هایی از جانب متشرعان و حتی فرقه‌های دیگر تصوف شد. به همین دلیل می‌توان گفت ملامتیه پیوسته با عکس‌العمل‌های متفاوتی روبه‌رو می‌شده‌اند. کسانی مانند ابو‌عبدالرحمن سلمی و ابوسعید خرقوشی^{۱۱} به معرفی ملامتیه و بیان اصول معتقد آن‌ها پرداخته‌اند بدون آن‌که صراحتاً اعمال آن‌ها را مورد انتقاد قرار دهند. برخی دیگر به رفتار ملامتیه با دیده‌ی تردید و حتی انکار، می‌نگریستند. خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه، ضمن شرح حال ابوصالح حمدون قصار می‌نویسد: «مذهب ملامت نه آن است که بر شریعت نیایی که ملامت آن است که بر نفس خود نیایی و خود را قبول ننگاری. ملامت نه آن بود که کسی به وی حرمتی کار می‌کند تا او را ملامت کنند. ملامت آن بود که در کار الله از خلق ناباک بود و سر خود او را می‌گوشد... اکنون قوم اباحت و تهاون شرع و زندقه و بی‌ادبی و بی‌حرمتی بر دست گرفته‌اند که ما ملامتیانیم.» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۲۱-۱۲۲) جامی نیز در نفحات‌الانس، پس از معرفی ملامتیه و مشرب آن‌ها ضمن نقل سخنان خواجه عبدالله، با دیدی انتقادی درباره‌ی ملامتیان سخن می‌گوید. (جامی، ۱۳۳۶: ۶۱)

در مقابل دیدگاه‌های بی‌طرفانه سلمی و خرقوشی از یک سو و برخوردهای انتقادی کسانی مانند خواجه عبدالله انصاری و جامی از سوی دیگر، نظر سومی نیز وجود دارد. در مرصادالعباد آمده است: «اول ملامتی که در جهان بود، آدم بود و اگر حقیقت می‌خواهی، اول ملامتی، حضرت جلت بود؛ زیرا که اعتراض اول بر حضرت جلت کردند «اتجعل فیها من یفسد فیها.» (رازی، ۱۳۶۵: ۸۱) ابن عربی که برای اهل ملامت جایگاه والایی در میان اهل سلوک قایل است، بخش مستقلی از فتوحات مکیه‌ی خود را به ملامتیه اختصاص داده و معتقد است اگر مکانت آن‌ها نزد خداوند برای مردم آشکار می‌شد، مردم ایشان را به عنوان خدایان، مورد پرستش قرار می‌دادند.^{۱۲}

در میان دیدگاه‌هایی که در متون مختلف نسبت به ملامتیه ابراز شده،^{۱۳} آرای هجویری در کشف‌المحجوب، از ظرافت و دقت بیشتری برخوردار است.

ملامت را به سه وجه، تقسیم می‌کند: یکی راست رفتن و دیگر قصد کردن و سه دیگر، ترک کردن. صورت ملامت راست رفتن آن بود که یکی کار خود می‌کند و دین را می‌برزد و معاملات را مراعات می‌کند. خلق او را اندر آن ملامت می‌کنند و صورت ملامت قصد کردن آن بود که یکی را جاه بسیار از خلق پیدا آید و اندر میانه ایشان نشانه گردد و دلش به جاه میل کند و طبعش اندر ایشان آویزد. خواهد تا دل خود را از ایشان فارغ کند و به حق مشغول گردد؛ به تکلف راه ملامت خلق بر دست گیرد اندر چیزی که اندر شرع زیان ندارد و خلق از وی نفرت آرند و صورت ملامت ترک کردن آن بود که یکی را کفر و ضلالت طبیعی گریبان‌گیر شود تا به ترک شریعت و متابعت آن بگنجد و گوید این ملامتی است که من می‌کنم.^{۱۴}

روشن است که این عکس‌العمل‌های متفاوت و مغایر با یکدیگر، نسبت به رفتارهای ملامتی؛ به سبب تحولات عمیقی است که با گذشت زمان، در ماهیت این‌گونه رفتارها پدید آمد. ملامتی در ابتدا برای مبارزه با ریا و خودپسندی، تنها به پنهان کردن اعمال نیک و عبادات خود بسنده می‌کردند. نمونه‌هایی از این رفتار، حتی در بین عرفای قرن دوم هجری، مانند فضیل عیاض و ابراهیم ادهم نیز به چشم می‌خورد. آن‌ها برای این‌که در دام ریا و خودپسندی گرفتار نشوند، گوشه‌گیری و دوری از خلق را بر شهرت به تقوا و پرهیزکاری، ترجیح دادند. فضیل عیاض می‌گفت: «می‌خواهم بیمار شوم تا به نماز جماعت نباید رفت و نزد خلق نباید رفت، خلق را نباید دید» (عطار، ۱۳۸۲: ۹۶) ابراهیم ادهم نیز پس از رها کردن امارت بلخ و مهاجرت از دیار خویش، مدت نه سال در غاری در نیشابور به طاعت مشغول بود. چون مردمان از کار وی اندکی آگه شدند، از آن غار بگریخت و روی به مکه نهاد. چون به مکه رسید، پیران مردم خبر یافتند و به استقبال او آمدند. او خویشتن را در پیش قافله انداخت تا کسی او را نشناسد. (همان، ۱۰۵-۱۰۷) از سخنان ابراهیم ادهم است که سخت‌ترین حالی که مرا پیش آید آن بود که به جایی رسم که مرا بشناسند. آن‌گاه مرا از آن‌جا باید گریخت. ندانم کدام صعب‌تر است: به وقت ناشناختن دل کشیدن یا در وقت شناختن از عز گریختن؟ (همان، ۱۱۱) ابراهیم ادهم معتقد بود، صادق نیست هر که شهرت خود طلب کند. (همان، ۱۱۲) بشر حافی نیز می‌گفت: «حلاوت آخرت نیابد آن‌که دوست دارد که مردمان او را بدانند.» (همان، ۱۳۴)

با گذشت زمان و رواج یافتن زهدریایی، غرور و شهرت‌طلبی در میان برخی صوفیان، در رفتارهای ملامتی نیز تحولاتی ایجاد شد. در این دوره، چون پنهان کردن نیکی‌ها کافی به نظر نمی‌رسید، ملامتیان به انجام اعمالی تظاهر می‌کردند که بیزاری عامه مردم، را بر می‌انگیخت. نمونه‌هایی از این رفتار را در شرح حال بایزید بسطامی، پیشوای مکتب خراسان، نیز می‌توان مشاهده کرد.^{۱۵} نان خوردن بایزید در ماه رمضان، با آن‌که مسافر بود، مردم را از اطرافش پراکنده ساخت. (هجویری، ۱۳۳۶: ۷۲) برخی اقوال بایزید نیز اعتقاد او را به این نوع رفتار، ثابت می‌کند: «اگر حال خود را از شما پنهان دارم، زبان ملامت دراز می‌کنید و اگر مکشوف گردانم، طاقت آن نمی‌آورید. شما را چه می‌باید کرد؟» (عطار، ۱۳۸۲: ۱۶۳) در شرح حال یوسف بن حسین هم آمده است: «چون (ابوعثمان حیری) به خانه او (یوسف بن حسین) رسید، پیری دید نشسته، پسری امرد صاحب جمال، پیش او صراحی و پیاله نهاده، نور از روی او می‌ریخت. چون به سخن درآمد، چندان سخن عالی بگفت که ابوعثمان متحیر شد... یوسف گفت این امرد پسر من است. قرآنش می‌آموزم و در این گلخن صراحی افتاده بود، برداشتم و پاک بشستم و پر آب کردم تا هرکه خواهد، باز خورد که کوزه نداشتم. ابوعثمان گفت از برای خدا چرا چنین می‌کنی تا مردم می‌گویند آن‌چه می‌گویند؟ یوسف گفت از برای آن می‌کنم تا هیچ‌کس کنیزک ترک به معتمدی به خانه من نفرستد. ابوعثمان چون این بشنید، در پای شیخ افتاد و دانست که هرکه به صلاح مشهورتر است، در کار او رگی از ملامت است.» (همان: ۳۸۶-۳۸۷)

از رفتار این دسته از ملامتیان بر می‌آید که آنان برای رسیدن به مقصود خود، غالباً به رفتارهایی خلاف عرف و پسند جامعه متوسل می‌شدند؛ اما به ندرت در عملکرد این گروه به رفتارهایی که تعرض به احکام شریعت باشد، اشاره شده است. نکته‌ی دیگر این که مشایخ این دوره در تربیت مریدان نیز به شیوه‌های ملامتی تأکید می‌کردند. آورده‌اند که بایزید مریدی داشت از بزرگان بسطام که «صاحب تبع و صاحب قبول» بود. روزی نزد بایزید شکایت کرد که من سی سال است که صائم‌الدهر و قائم‌اللیلیم اما از این علم که تو می‌گویی، اثری نمی‌یابم. شیخ گفت علت آن است که تو «محجوبی به نفس خویش» پس به او امر کرد که: برو موی سر و محاسن باز کن و این جامه که داری، بیرون کن و ازاری از گلیم در میان بند و بر سر آن محلت که تو را بهتر شناسند،

بنشین و توبره‌ای پر جوز کن و پیش خود بنه و کودکان را جمع کن و بگو هرکه مرا سیلی زند یک جوز بدهم و هرکه دو سیلی‌ای زند، دو جوز دهم. در شهر می‌گرد تا کودکان سیلی بر گردنت می‌زنند که علاج تو این است. (همان، ۱۷۳)

با گسترش تصوف، اندیشه‌ها و تعالیم ملامتی به طریقه‌های مختلف منتقل شد و به ویژه در ظهور مشربی چون قلندریه، مؤثر واقع شد. (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۵۵۱-۵۵۳) شهرت و شیوعی که اندیشه‌های ملامتی در میان مردم پیدا کرده بود، موجب شد مشرب‌های باطنی، قلندریان و اباحی‌گران، خود را در لباس این مشرب پیچیدند و احوال خود را مقتضای ملامت وانمود کردند. (گلپینارلی، ۱۳۷۸: ۱۹) تا آن‌جا که عده‌ای فرصت طلب با استفاده از نام ملامت، به انجام امور غیرشرعی، ترک نماز و روزه‌خواری پرداختند. بروز چنین انحرافات ظاهراً از قرن پنجم به نام ملامتیه رواج یافت و ادامه پیدا کرد. به گونه‌ای که از قرن ششم به بعد، حتی از یک شیخ ملامتی نام برده نشده که مانند مشایخ دوره‌های پیشین از احترام و پذیرش برخوردار باشد. به جای امام‌الوقت علی ثقفی و ابن منازل عالم و محدث، قلندریانی نشستند که آشکارا شراب می‌خوردند و اعمال خلاف شرع انجام می‌دادند. (همان، ۳۱)

۷. نقد و تحلیل نظریه‌ی نقاب یونگ در رفتارهای ملامتی

همان‌گونه که ذکر شد، با توجه به سیر تحول در اندیشه‌های ملامتی با گذشت زمان، چند نوع عملکرد متفاوت در رفتار کسانی که موسوم به ملامتی بودند یا خود را اهل ملامت می‌نامیدند، دیده می‌شود. کهن‌الگوی نقاب را می‌توان در عملکرد هردسته به شرح زیر تحلیل کرد:

۷. ۱. دسته‌ای از ملامتیان که شیوه‌ی آن‌ها غالباً مقبول واقع شده و مشی و رفتار آنان این‌گونه معرفی شده است: طبقه‌ی ملامتیه با حق چنان یکی شده‌اند که دیگر جدا نمی‌شوند. خداوند پس از این اتصال، ماهیت آنان را پوشیده می‌دارد و فقط حال ظاهری آنان را که افتراق از دنیا و انقیاد به شرع است، ظاهر می‌سازد. بدین نحو آنان در حالت جمع‌الجمع پنهان شده‌اند.^{۱۶} این دسته از ملامتیان به اظهار کرامت رغبتی نشان نمی‌دادند و حالات صوفیانه را پنهان می‌کردند و تنها افعال معقول و مشروع را ظاهر

می‌ساختند، کسوتی خاص نداشتند و مشایخ آنان نیز خود را با وعظ و ذکر، شهره نمی‌کردند. گفته‌اند ابوحفص با لباس عادی می‌گشت و با عامه‌ی مردم، فرقی نداشت.^{۱۷} ابو‌عبدالرحمن سلمی در رساله‌ی خود، از چهل و پنج اصل ملامت سخن می‌گوید، از جمله: ملامتی تظاهر به عبادت را شرک و تفاخر به احوال باطنی را ارتداد می‌داند و به جز اعمالی که مریبی بودن آن اجتناب‌ناپذیر است، مانند نماز جماعت، موافقت خود را با شرع پنهان می‌کند و تنها به مبارزه با نفس خویش، مشغول است. ملامتی ذکر قلبی را بر ذکر لفظی ترجیح می‌دهد... (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۰۲-۴۳۶) با توجه به این اصول، روشن است که ملامتیان نقاب زاهد و عابد بودن را که اکثر صوفیان بر چهره می‌زدند تا مورد قبول عامه‌ی مردم واقع شوند، از چهره برداشته‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد پوشیدن صوف و خرقة یا هر نوع کسوتی که فرد را از خلق متمایز کند، نوعی نقاب محسوب می‌شود. همین که ابوحفص حداد، یکی از پیشوایان ملامتیه، کسوتی خاص نداشت و با لباس عادی میان خلق ظاهر می‌گشت، مؤید این مطلب است. شهرت نیز یکی از نتایج محبوب و مقبول عامه بودن و به عبارت دیگر، نقاب پسندیده داشتن است.

دسته‌ی اول ملامتیه چون تظاهر به کرامت نمی‌کنند و رغبتی به وعظ و ذکر نشان نمی‌دهند، شهرتی نیز حاصل نمی‌کنند. البته در رفتار این دسته از ملامتیان، توجه به یک نکته ضروری است. وقتی سلمی اشاره می‌کند که آن‌ها در حالت «جمع الجمع» پنهان شده‌اند، بیان‌گر این است که در عرفان نوعی از نقاب وجود دارد که در روان‌شناسی یونگ به آن توجهی نشده و آن حجابی است که خداوند بر بندگان خاص خود می‌نهد تا حالات آن‌ها از اغیار پوشیده بماند. به عبارت دیگر، ملامتی صادق برای دوری از ریا و خودپسندی، نقاب زهد و عبادت بر چهره نمی‌زند، کسوت خاصی که موجب شهرت او شود، بر تن نمی‌کند، کرامت، ظاهر نمی‌سازد و به طور کلی، خود را متمایز از عامه‌ی مردم نمی‌داند.^{۱۸} در این مرتبه حق حجابی بر او می‌پوشاند تا حالات حقیقیش از خلق پنهان بماند.^{۱۹} از آن‌جا که یونگ نقاب را تنها صورتک مورد قبول جامعه می‌داند که فرد آن را برای پنهان کردن شخصیت حقیقیش بر چهره می‌زند - و این شخصیت غالباً دارای خصوصیات منفی و ناپسند است - از بیان و تحلیل این نوع نقاب که می‌توان آن را با توجه به بعد عرفانش، «حجاب غیرت الهی» نامید، غافل بوده است.

۷. ۲. دسته‌ی دوم ملامتیه کسانی هستند که علاوه بر پنهان کردن نیکی‌ها، تظاهر به اعمال خلاف پسند جامعه را نیز در پیش گرفتند. نان خوردن بایزید در ماه رمضان یا آن‌چه درباره‌ی یوسف بن حسین ذکر شد و تعالیم بعضی مشایخ به شاگردانشان برای شکستن نفس مانند گدایی کردن نمونه‌هایی از رفتار این دسته از ملامتیان است. «ابوحفص حداد هرروزی به دیناری کار کردی و به درویشان دادی. پس نان از درها خواستی و روزه گشادی.» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷: ۱۱۸۲) شیخ‌الاسلام گفت که با محمد آهنگر بود سید از شاگردان باحفص از کویان نشابور. به باحفص آمد باحفص وی را گفت که آهنگری می‌کن و فرا درویشان می‌ده و از آن هیچ بمخور و خود را سوال می‌کن و می‌خور. یک‌چند چنان می‌کرد. مردمان زبان فرا وی کردند. گفتند آن حرص وی نگرید که کار می‌کند و سوال می‌کند. به جای آوردند که حال وی چون است. وی را قبول بخواست دست برو بگشادند به احسان. باحفص گفت چون به جای آوردند آن حال، هنوز سوال مکن که بر تو حرام شد. از آن که می‌کنی می‌خور و می‌ده.» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۱۵) می‌توان گفت این گروه نیز نقاب زهد و عبادت و مقبول خلق بودن را از چهره برداشته‌اند؛ اما تحلیل نقاب در رفتار این دسته از ملامتیان، پیچیده‌تر است. بیشتر این افراد برای آن که از همراهی خلق و قبول عامه که نتیجه‌ی آن پراکندگی خاطر و غفلت از حق است، رها شوند، به انجام اعمالی می‌پرداختند که خلاف عرف و پسند جامعه بود. آن‌ها با این که در باطن به انجام احکام شریعت پایبند بودند اما در ظاهر، نقاب ناپرهیزکاری به چهره می‌زدند تا از ریا و خودپسندی در امان بمانند. همان‌طور که پیداست، در رفتار این دسته از ملامتیه نیز نقابی مطرح می‌شود که با مفهوم مورد نظر یونگ، متفاوت است. بنابراین نقاب تنها نقش مورد پسند جامعه نیست؛ بلکه در میان صوفیان، گروهی نیز هستند که نقابی بر چهره می‌زنند که مورد نفرت و بیزاری جامعه واقع می‌شوند. در میان عرفا به شرح حال، برخی بر می‌خوریم که هرچند صراحتاً ملامتی معرفی نشده‌اند اما عملکرد آنان به گونه‌ای بود که انکار متشرعین و عامه‌ی مردم را برمی‌انگیخت. حسین بن منصور حلاج، عین القضاة همدانی و شیخ اشراق از جمله کسانی بودند که تعالیم و سخنانشان آن‌ها را در معرض اتهام قرار داد. تأمل در رفتار و معتقدات این گروه نشان می‌دهد که ما با ویژگی دیگری روبه‌رو هستیم که در روان‌شناسی تحلیلی مورد توجه قرار نگرفته است. در طول تاریخ

عرفان و تصوف اسلامی، هرگاه یکی از عرفا مفاهیم عرفانی و تعالیم خویش را به گونه‌ای بیان می‌کرد که بالاتر از حد درک و فهم عامه بود یا به نکاتی می‌پرداخت که حساسیت متشرعان را برمی‌انگیخت، نسبت الحاد و بی‌دینی به او می‌دادند یا به قتل محکومش می‌کردند. این دسته از عرفا افکار و حالات خویش را آن‌گونه که هست، آشکار می‌کنند و از آن‌جا که این افکار غالباً برتر از درک عامه است، مورد تهمت قرار می‌گیرند.

۳.۷. به دنبال شهرتی که ملامتیه به دست آوردند و نفوذ این مشرب در طریقه‌هایی که در سده‌های چهارم، پنجم و ششم رواج یافت، فرقه‌ای نیز به نام قلندریه، پدید آمد. جامی در نفحات الانس، بر فرق میان ملامتیه با قلندریان اصرار دارد و معتقد است: «طایفه‌ای که در این زمان به نام قلندری موسومند، ربقه‌ی اسلام از گردن برداشته‌اند.» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۵) او همچنین گروهی را «متشبه مبطل به ملامتیه» می‌نامد که: «طایفه‌ای باشند هم از زنادقه که دعوی اخلاص کنند و بر اظهار فسق و فجور، مبالغت نمایند و گویند مراد از این، ملامت خلق و اسقاط نظر مردم است.» (همان، ۱۵) تحلیل نقاب در رفتار این دسته با آنچه یونگ در نظر داشت، هماهنگی بیشتری دارد. این گروه که انجام اعمال خلاف شرع و ترک دستورات دینی را مباح می‌شمردند، خود را ملامتی می‌نامیدند تا شخصیت حقیقی خود را در پشت نقاب ملامت پنهان سازند و از این طریق، به دلیل محبوبیتی که ملامتیه نزد مردم به دست آورده بودند، شهرتی نیز حاصل کنند. همان‌طور که «شیخ سلیمان ترکمان» (قرن هشتم هجری) نماز نمی‌گزارد و در رمضان، آشکارا روزه می‌خورد؛ اما مورد احترام علمای ظاهر بود یا «علی کردی» که با وجود عدم رعایت احکام شرع، شیخ شهاب‌الدین سهروردی به زیارت او رفته بود. (گلپینارلی، ۱۳۳۶: ۲۰) هجویری نیز می‌نویسد: «و وقتی مرا با یکی از این مدعیان مبطل، صحبت افتاد. روزی وی به معاملتی خراب پدید آمد و عذر آن ملامت آورد.» (هجویری، ۱۳۸۶: ۹۰)

به طور کلی، می‌توان رفتارهای ملامتی را با نظریه نقاب در روان‌شناسی یونگ، در جدولی به شکل زیر مقایسه کرد:

دسته بندی رفتارهای ملامتی	نوع نقاب در رفتارهای ملامتی	نقاب از دیدگاه یونگ
دسته‌ای از عرفا تنها به پنهان کردن نیکی‌ها و عبادات بسنده می‌کردند.	آن‌ها در حجاب غیرت الهی پنهانند در حالی که نقاب زهد و عبادت را از چهره برداشته‌اند.	در روان‌شناسی یونگ، به این نوع نقاب توجهی نشده است.
دسته‌ای دیگر که علاوه بر پنهان کردن نیکی‌ها به انجام اعمال خلاف پسند جامعه‌نظر می‌کردند.	آن‌ها نقاب زهد و عبادت را برداشته و در عوض، نقاب رفتارهای ناپسند بر چهره زده‌اند.	این نوع نقاب کاملاً مغایر با نظریه‌ی یونگ است و در روان‌شناسی تحلیلی، به آن پرداخته نشده است.
فرقه‌هایی که با استفاده از نام ملامتی به انجام اعمال خلاف شرع می‌پرداختند.	این دسته نقاب ملامتی - که به نامی آشنا و مورد احترام تبدیل شده - بر چهره می‌زنند تا اعمال خلاف شرع خود را موجه جلوه دهند.	این نوع نقاب تقریباً معادل نقابی است که یونگ مطرح کرده است.
آن دسته از عرفا که سخنان و تعالیم آن‌ها حساسیت عوام و متشرعان را برمی‌انگیخت.	آن‌ها نقابی بر چهره ندارند و افکار و اندیشه‌های خود را بی‌پرده، فاش می‌کنند به همین دلیل به کفر و بی‌دینی منسوب می‌شوند.	در روان‌شناسی یونگ، به این موضوع نیز پرداخته نشده است.

۸. نتیجه‌گیری

مقوله‌ی رفتارهای ملامتی، بسیار پیچیده و دارای زمینه‌های متعدد تاریخی، فرهنگی - اجتماعی، اسطوره‌ای و روان‌شناختی است و تاکنون از ابعاد مختلف، تحلیل و بررسی شده؛ اما آنچه درباره رفتارهای ملامتی، ضروری می‌نماید، بررسی ریشه‌های روان‌شناختی آن است که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است. در نظریه‌ی یونگ، نقاب همان نقشی است که جامعه از فرد انتظار دارد و فرد شخصیت حقیقی خود را پشت آن نقاب پنهان می‌سازد تا مقبول جامعه قرار گیرد. با تحلیل این نظریه در رفتارهای ملامتی که برای مبارزه با ریا و خودپسندی صورت می‌گرفت، به این نتیجه دست می‌یابیم که نقاب تنها منحصر به تعریفی که در روان‌شناسی یونگ ارائه شده، نیست. با بررسی سیر تحول و دگرگونی رفتارهای ملامتی، به انواع دیگری از نقاب نیز دست پیدا می‌کنیم که از دید یونگ پنهان بوده است: ۱. نقابی که خداوند بر بندگان خاص خود قرار می‌دهد تا حالات معنوی آن‌ها از اغیار پنهان بماند و می‌توان آن را حجاب غیرت الهی نامید؛ ۲. نقاب ناپرهیزکاری که دسته‌ای از صوفیان برای مبارزه با ریا و خودپسندی بر چهره می‌زدند؛ با آن‌که در باطن، به احکام شریعت پای‌بند بودند؛ ۳. نقاب تکفیر و الحاد که

مردم بر چهره‌ی عارفان تندرو می‌زدند و آن‌ها را به قتل محکوم می‌کردند؛ ۴. نقاب ملامتی که برخی فرقه‌ها بر چهره می‌زدند تا اعمال خلاف شرع خود را موجه جلوه دهند. پژوهش در اندیشه‌های عرفانی و رفتارهایی که از آغاز تاکنون بر مبنای این اندیشه‌ها از عارفان راستین یا صوفی‌نمایان سر می‌زده و بازتاب این رفتارها در آثار ادبی زبان فارسی، بستری مناسب برای نقد روان‌شناسانه به شمار می‌آید؛ اما باید توجه داشت که عکس‌العمل‌های منفعلانه و پذیرش بی‌قید و شرط نظریه‌های روان‌شناسی، نه تنها به نفع مطالعات ادبی نخواهد بود، بلکه می‌تواند به کج‌فهمی‌هایی در حوزه‌ی نقد ادبی نیز بینجامد. مطالعاتی از این دست، زمانی نتیجه بخش خواهد بود که در کنار استفاده‌هایی که نقد ادبی از دیدگاه‌های روان‌شناسی دارد، به بیان نواقص و کاستی‌های این دیدگاه‌ها نیز بپردازد تا جایگاه ارزشمند آثار ادبی و اندیشه‌های عرفانی در زبان فارسی، در سایه‌ی نظریات روان‌شناسی، نادیده انگاشته نشود. با توجه به این نتایج می‌توان گفت، میان مکاتب روان‌شناسی با اندیشه‌های عرفانی، ارتباط خاصی وجود دارد. با تحلیل و مقایسه این اندیشه‌ها می‌توان علل روان‌شناختی افکار و رفتار عارفان را مورد بررسی قرار داد و با استفاده از مباحث عرفانی، می‌توان بسیاری از نظرات روان‌شناسی را تکمیل کرد.

یادداشت‌ها

۱. سایت‌های اینترنتی زیر نیز برای آگاهی از پژوهش‌های مربوط به دیدگاه‌های یونگ، پیشنهاد می‌شود:

<http://thezodiac.com/mundus.htm>

<http://info.uwe.ac.uk>

<http://articlefa.ir>

۲. من یا ego حوزه‌ای از روان است که تحت سیطره‌ی اصل واقعیت قرار دارد و مظهر خرد و مآل‌اندیشی است؛ زیرا تحریکات غریزی را تعدیل می‌کند. (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۸۱)

۳. لازمه‌ی پذیرش مفاهیم ناخودآگاه جمعی و الگوهای باستانی، پذیرفتن این پیش‌فرض است که اطلاعات و مفاهیم و مطالب یادگیری شده، توانسته‌اند به طریقی از ساختارهای ژنتیکی موجودات زنده در گذشته‌های دور، وارد شوند و در طول میلیون‌ها

سال، نسل اندر نسل، منتقل گردند و نهایتاً به انسان به ارث برسند. اگرچه یونگ هرگز نتوانست دلایلی علمی برای نظریه‌ی خود ارائه دهد، ولی اکنون دانشمندان، از نظر علمی چنین دیدگاه‌هایی را به اثبات رسانده‌اند. (بتولی، ۱۳۷۶: ۲۱۸) برای آگاهی بیشتر از مفاهیم ضمیر ناخودآگاه فردی و جمعی. (ر.ک: یونگ، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۶)

۴. برای آگاهی از هشت تیپ شخصیتی یونگ، (ر.ک: بتولی، ۱۳۷۶: ۷۳ و بیلسکر، ۱۳۸۴: ۴۵-۵۱)

۵. فردیت یعنی فرایندی که در جریان آن، خودآگاه و ناخودآگاه درون فرد می‌آموزند همدیگر را بشناسند، محترم بشمارند و هم‌ساز شوند. به نظر یونگ، انسان زمانی کاملاً وحدت‌یافته، آرام، کامل و شادمان می‌شود که فرایند فردیت کامل شود. (یونگ، ۱۳۵۹: ۱۵)

۶. برای آگاهی بیشتر از آرکی‌تایپ‌های مورد نظر یونگ، (ر.ک: بیلسکر، ۱۳۸۴: ۵۱-۵۶؛ فوردهام، ۱۳۴۶: ۵۷-۸۷؛ یونگ، ۱۳۷۶: ۱۶-۱۱۲ و بتولی، ۱۳۷۶: ۴۷-۶۳)

۷. در واقع، نقاب صورت ظاهر فرد در اجتماع و زره محافظ سازگاری اجتماعی است و چون حاصل مصالحه‌ای ضروری است، ممکن است چنان رشد نامتناسبی بیابد که به نقابی نفس‌گیر بدل شود. (یونگ، ۱۳۷۲: ۱۷)

۸. سایه (shadow) در نظریه‌ی یونگ، چیزی از وجود ماست که انکارش می‌کنیم، بر ما می‌شورد و باید به نوعی، مهار و رامش کرد. به عبارت دیگر، سایه، محتوای ناخودآگاهی است که در حکم ضد و مخالف فضایل ما است. (یونگ، ۱۳۷۶: ۱۶)

۹. خود (self)، مبنای قوام یافتن فرد است. به نظر یونگ «خود» انسان در بدو تولد هنوز به طور کامل شکل نگرفته است. ما با گذشت زمان آرام آرام رشد می‌کنیم و با از سر گذراندن فرایند فردیت، آن کسی می‌شویم که هستیم. (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۳)

۱۰. برای آگاهی بیشتر از این مباحث بنگرید به: تاریخ تصوف در اسلام اثر قاسم غنی؛ ملامت و ملامتیه از عبدالباقی گلپینارلی؛ مکتب‌حافظ اثر منوچهر مرتضوی؛ جلد دوم از مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی به کوشش نصراله پورجوادی؛ سوانح احمد غزالی؛ فرهنگ اشعار حافظ اثر احمد علی رجایی بخارایی؛ پژوهش‌های عرفانی نصراله پورجوادی و قلندریه در تاریخ، اثر محمدرضا شفیعی کدکنی.

۱۱. ظاهراً باب ملامت، در تهذیب‌الاسرار ابوسعید خرقوشی که معاصر سلمی، بوده پیش از رساله‌ی ملامتی‌هی سلمی تألیف شده و وی مطالب را دقیق‌تر مطرح کرده است. (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۸۵: ۴۱-۴۲)
۱۲. ر.ک: جلد سوم فتوحات مکیه اثر ابن عربی.
۱۳. برای آگاهی بیشتر در زمینه‌ی مقایسه‌ی نظرات نویسندگان مختلف درباره‌ی ملامتی (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۸۵: ۳۲)
۱۴. هجویری حدیث قدسی «اولیایی تحت قبایی لایعرفهم غیری» را در وصف ملامتیان می‌داند. (هجویری، ۱۳۳۶: ۶۸-۷۸)
۱۵. با وجود آن‌که غالباً ابراهیم ادهم یا بایزید بسطامی ملامتی شمرده نمی‌شوند اما همانگونه که گفته شد اصول اولیه ملامتیان در میان تمام صوفیان مورد قبول بوده است. بنابراین ذکر نمونه از رفتار بایزید مغایرتی با موضوع مورد بحث ندارد به خصوص که کسانی مانند سلمی و هجویری نیز به احوال و اقوال بایزید و ابراهیم ادهم در بیان اصول ملامتی استناد کرده اند.
۱۶. برای آگاهی بیشتر (ر.ک: مجموعه آثار سلمی، ج ۲، ص ۴۰۳)
۱۷. جامع‌ترین تعریف برای اندیشه‌ی بنیادی مسلک ملامتی را از قول ابوحفص ذکر کرده‌اند: «اهل ملامت قومی هستند که با خداوند به حفظ اوقات و مراعات اسرار خود قیام می‌کنند و نفس خویش را در مورد آنچه از عبادات و اعمال خود آشکار کند، سرزنش می‌نمایند و برای مردم زشتی‌هایی را که بدان دچار هستند، ظاهر می‌سازند و نیکویی‌های خویش را پوشیده می‌دارند تا مردم به سبب آنچه از ظواهر ایشان می‌بینند، آنان را سرزنش کنند و خود ایشان نیز به واسطه آنچه از درون خویش می‌دانند، به نکوهش نفس خود می‌پردازند.» (سلمی، ۱۳۷۲: ۳۴۵)
۱۸. به عبارت دیگر، ملامتی معتقد است که معامله او با خداوند، سری است میان او و پروردگارش و درست نیست غیر خدا بر آن سر، آگاه شود. بنابراین در پوشیده داشتن اعمال خود بسیار جدی است و از غیرتی که بر محبوب خویش دارد، به هیچ وجه اجازه نمی‌دهد که دیگری از پیوند او با محبوب، با خبر گردد. (سلمی، ۱۳۷۲: ۳۴۵)
۱۹. ر.ک: یادداشت شماره ۱۴.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۹۰م) *الفتوحات المکیه*. تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، قاهره. انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲) *مجموعه رسایل فارسی*. تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: طوس.
- بتولی، سید محمد علی. (۱۳۷۸) *با یونگ و سهروردی*. تهران: اطلاعات.
- بیلسکر، ریچارد. (۱۳۸۴) *یونگ*. ترجمه‌ی حسین پاینده، تهران: طرح نو.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۴) *اسطوره‌شناسی و مطالعات فرهنگی*، تبیین یونگ از شکل‌گیری *اسطوره‌ی ای مدرن*. مجموعه مقالات اسطوره و ادبیات، تهران: سمت.
- پورجوادی، نصراله. (۱۳۸۵) *پژوهش‌های عرفانی*. تهران: نشر نی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۳۶) *نفحات‌الانس فی حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران: محمودی.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۵۷ ق) *التعریفات*. مصر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۵) *حافظ نامه*. تهران: علمی و فرهنگی.
- دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (۱۳۸۴) *تاریخ تصوف*. ج ۱، تهران: سمت.
- رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۶۴) *فرهنگ اشعار حافظ*. تهران: علمی.
- رازی، نجم. (۱۳۶۵) *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- روضاتیان، سیده‌مریم. (۱۳۸۸) «رمزگشایی قصه‌ی سلمان و افسال بر اساس کهن‌الگوهای یونگ»، *مجله فنون ادبی*، سال اول، شماره اول.
- زرین‌کوب، عبد الحسین. (۱۳۶۹) *نقد ادبی*. دو جلد، تهران: امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبد الحسین. (۱۳۸۲) *از کوچه‌ی زندان*. تهران: امیرکبیر.
- سلمی، ابو‌عبدالرحمن. (۱۳۷۲) *مجموعه آثار*. جلد دوم، به کوشش نصراله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶) *قلندریه در تاریخ*. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۰) *نقد شعر سهراب سپهری*. تهران: مروارید.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۸) *بیان*. تهران: فردوسی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۱) *نقد ادبی*، تهران: فردوسی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳) *بیان و معانی*. تهران: فردوسی.

- شولتس، دوآن. (۱۳۶۹) روان‌شناسی کمال. ترجمه‌ی گیتی خوشدل، تهران: نشر نو.
- طغیانی، اسحق و جعفری، طیه. (۱۳۸۸) «رویکردی اساطیری و روان‌شناختی به تولد نمادین شب‌دیز در خسرو و شیرین نظامی» مجله‌ی بوستان ادب، دوره ۱، شماره ۱.
- عطار، شیخ فرید الدین. (۱۳۸۲) تذکره الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۸) سوانح‌العشاق. تصحیح نصراله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۰) تاریخ تصوف در اسلام. تهران: زوار.
- فورد هام، فریدا. (۱۳۴۶) مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ترجمه‌ی مسعود میربها، تهران: سازمان انتشارات شرقی.
- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۸) ملامت و ملامت‌یان. ترجمه‌ی توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۷۰) مکتب حافظ. تهران: ستوده.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۷) شرح تعرف. تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- موسوی سید کاظم و اشرف خسروی. (۱۳۸۷) «آئینما و راز اسارت خواهران همراه در شاهنامه»، مجله‌ی پژوهش زنان، دوره ۶، شماره ۳.
- نیکلسون، رینولدالین. (۱۳۷۲) عرفان عارفان مسلمان. ترجمه‌ی اسداله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۳۶) کشف‌المحجوب. تصحیح والتین ژوکوفسکی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۹) انسان و سمبول‌هایش. ترجمه‌ی ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۰) خاطرات، رویاها و اندیشه‌ها. ترجمه‌ی پروین فرامرزی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۳) روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه‌ی محمدعلی امیری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۶) چهار صورت مثالی. مشهد: موسسه‌ی چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۲) جهان‌نگری. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.