

بررسی و تطبیق مقام معشوقی مولانا با نظریه فردانیت یونگ

شکرالله پورالخاص^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

بیژن ظهیری‌ناو

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

جعفر عشقی

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۱۳

چکیده

در اندیشه عرفانی، علاوه بر «مقام عاشقی» به عنوان مقام اولیای مشهور، «مقام معشوقی» وجود دارد که مقام اولیای پنهان و مستور است. در این مقاله، با بررسی نظریه‌های بزرگان تصوف از آغاز تا پایان سده هفتم هجری درمی‌یابیم که چنین دیدگاهی درباره مراتب عشق، در اندیشه‌های احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی شیرازی، شمس تبریزی و سلطان‌ولد آمده‌است و برآمده از عبارت «یحییهم» در قرآن و حدیثی از پیامبر اکرم (ص) است. در اندیشه متعالی عرفانی، مقام معشوقی، بسیار برتر از مقام عاشقی است. سالک در مراتب عشق به حق به مرتبه‌ای می‌رسد که جایگاه عاشق و معشوق عوض می‌شود و این بار خدا عاشق بنده است و بنده در جایگاه معشوقی قرار دارد. رسیدن به چنین مقامی مستلزم دیدار سالک با فردی است که به مقام معشوقی رسیده‌است. به زعم سلطان‌ولد، شمس تبریزی از جمله کسانی است که به مقام معشوقی رسیده‌است و مولانا نیز پس از دیدار با شمس به این مقام نائل می‌شود. با مطالعه زندگی مولانا به عنوان نمونه، و تطبیق «مقام معشوقی» او با نظریه «فردانیت» به این نتیجه می‌رسیم که مراحل رسیدن به این مقام، مطابق با مراحل دستیابی به فردیت (کشف سایه، انکشاف انیما، تجلی پیر خردمند و...) در اندیشه کارل گوستاو یونگ است و شمس تبریزی به عنوان پیر خردمند، شخصیت مولانا را گسترش داده، به تولد دوباره رسانده‌است.

واژه‌های کلیدی: مقام معشوقی، مولانا، یونگ، فردانیت، پیر خردمند، گسترش شخصیت.

۱. مقدمه

به باور همه نظریه پردازان عرفان و تصوف و نیز مولوی شناسان، مولانا جلال الدین محمد بلخی علاوه بر اینکه نماینده واقعی اندیشه عرفانی است و اندیشه اش نمونه بارز نظام فکری این مکتب به شمار می رود، مراتب عرفانی را خود تا درجه نهایی پیموده است و در مقامات سلوک به مقام عارفی کامل رسیده است. در نظریه های عرفان، از سالکان راه حق و از جمله مولانا، با عنوان «عاشقان» خدای تعالی نام برده می شود که طی مراحل به قرب الهی می رسند، اما سلطان ولد می پندارد که مولانا مقامی بسیار بالاتر از عاشقان خدای تعالی و «مقام عاشقی» دارد و بر آن است که وی به «مقام معشوقی» رسیده است (ر.ک: سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۶۷ - ۲۴۰). اینکه «مقام معشوقی» چیست و مبتنی بر چه اصول و پایه هایی است، این مقام چه فرقی با مقام عاشقی دارد، چگونه می توان به آن مقام نائل آمد، بر چه اساسی مولانا جزء رسندگان به این مقام است و آیا نظریه سلطان ولد ریشه در اندیشه های عرفانی پیش از وی دارد یا نه، پرسش هایی است که در این مقاله به دنبال پاسخگویی به آنها بوده ایم. در مرحله بعد، بر آن بوده ایم تا مقام های عاشقی و معشوقی را با نظریه فردانیت یونگ بررسی کنیم و تطبیق دهیم.

در این مقاله، فرض بر آن بوده است که مقام معشوقی، غایی ترین و والاترین مقام عارفان کامل است و قائل بودن به چنین مقامی، ریشه در اندیشه های پیش از سلطان ولد و آموزه های دینی و قرآنی دارد و این مقام با آخرین مرحله فرایند فردیت در اندیشه یونگ مطابقت دارد.

هدف ما از پژوهش حاضر، در وهله نخست، مشخص کردن چستی مقام معشوقی و نشان دادن بنیان ها و پایه های این مقام در اندیشه های دینی و عرفانی بوده است. در وهله دوم، بر آن بودیم تا با بررسی اقوال بزرگان درباره مولانا و سیره زندگی وی، مقام معشوقی مولانا را در عرفان به اثبات برسانیم. سپس این مقام را با نظریه فردانیت یونگ مقایسه کرده ایم و مطابقت داده ایم.

پیشینه این مقاله را در دو بخش می توان بررسی کرد: ۱- پیشینه در متون عرفانی. ۲- پیشینه در پژوهش های هم روزگار. با بررسی متون عرفانی از نخستین سده اسلامی تا اوایل سده هشتم هجری (روزگار سلطان ولد) دریافتیم که نظریه «مقام معشوقی» در عرفان، پیش از ولدنامه در آثار برخی از عارفان آمده است، اما در روزگار معاصر، هیچ پژوهشی درباره دو مقام عاشقی و معشوقی در مفهوم مورد نظر ما انجام نگرفته است و در

هیچ منبعی به این مورد، نه به صورت عام و نه به صورت ویژه درباره مولانا، اشاره نشده است. تنها پژوهش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته، توصیف و مقایسه پدیده «عشق» از دیدگاه مولانا و برخی از عارفانی است که دیدگاه آنان درباره مراتب عشق و مقام معشوقی در این مقاله کاویده و بررسی شده است. در حوزه فردیت نیز مقاله‌هایی در باب چند داستان مثنوی معنوی به نگارش درآمده، اما در هیچ مقاله‌ای به فرایند فردیت خود مولانا پرداخته نشده است.

در مقاله حاضر، با شیوه کتابخانه‌ای به گردآوری اطلاعات از متون عرفانی و نظریه‌های بزرگان تصوف و عرفان و نیز نظریه فردانیت یونگ پرداخته‌ایم و آنگاه با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، داده‌های تحقیق را تحلیل، ارزیابی و ارائه کرده‌ایم.

۲. مقام عاشقی و مقام معشوقی

سلطان ولد در ولدنامه با اشاره به وجود «اولیای کامل و عاشقان واصل» که از زمان آدم (ع) تا زمان او ظاهر شده‌اند، بر آن است که اهل علم ظاهر از حال این اولیا بی‌خبر بوده‌اند و به دلیل همین بی‌خبری است که منصور حلاج را بر دار کرده‌اند (ر.ک؛ سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۶۶). همچنین، وی به مقامی برتر از مقام اولیا اشاره دارد و می‌گوید: «بالای عالم اولیا، عالم دیگر است و آن "مقام معشوق" است. این خبر در عالم نیامد و به هیچ گوش نرسید» (همان: ۱۶۷). سلطان ولد با فرق نهادن میان عاشقان و معشوقان خدای تعالی، مقام عاشقی را دارای سه مرتبه می‌داند و بر آن است که احوال و اقوال عاشقان خدای تعالی بر همگان معلوم شده است و در کتاب‌ها نوشته شده، اما مراتب سه‌گانه معشوقان، پنهان است: «از مرتبه اولین آن، عاشقان کامل و واصل، تنها نام شنیدند و در تمنای دیدارش می‌باشند. از میانین، نام و نشان نیز به کس نرسید. از آخرین، خود هیچ نشنیدند» (همان: ۲۴۰). در جایی دیگر، وی اولیا را به «مشهور» و «مستور» بخش‌بندی می‌کند و مرتبه مستوران را والاتر از مرتبه مشهوران می‌داند (ر.ک؛ همان: ۲۲۴).

به باور شمس نیز اولیاءالله دو گونه‌اند: طالب و مطلوب. شمس بر آن است که به غیر از مشایخ مشهور در میان مردم که بر منبرها و محفل‌ها از آن‌ها یاد می‌شود، «بندگان‌اند پنهانی، از مشهوران تمام‌تر» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۷). از دید او، مطلوبی وجود دارد که بعضی از مشایخ مشهور او را دریابند، اما «قصه آن مطلوب در هیچ کتاب مشهور نشد و در بیان طرق و رسالات نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۷).

با بررسی متون عرفانی پیش از سده هفتم هجری، نشانه‌هایی از نظریه «مقام معشوقی» را در آثار عارفان پیش از وی می‌یابیم.

در اوایل سده ششم، احمد غزالی (د. ۵۲۰ ق.) در سوانح، دو مرحله وصال را شرح می‌دهد که یکی بدایت وصال است و دیگری نهایت آن. به باور غزالی، عاشق ابتدا خود را از راه مشاهده موجود می‌بیند و آنگاه با معشوق یکی می‌شود. در آغاز، وقتی خودش هست و معشوق هم هست، وصال است، ولی حقیقت وصال نیست. اما وقتی یکی شدند، حقیقت وصال تحقق می‌یابد. غزالی این تحول را در فصلی از سوانح به عنوان «رفتن از خودی عاشقی به خودی معشوقی» بیان کرده است (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۵۹: ۱۸؛ پورجوادی، ۱۳۹۴: ۱۳۶). در اندیشه غزالی، «بقا» به معنای قائم‌بودن عاشق به خود، و «فنا» به معنی قائم‌شدن عاشق به معشوق است. وقتی عاشق هنوز هلاک نشده است، موجود خودی خویش است، اما وقتی که از خودی خود نیست می‌شود و موجود ربّ او می‌شود و قائم به وجود او می‌گردد، به مرتبه معشوقی می‌رسد و محبوب جهان می‌شود (ر.ک؛ پورجوادی، ۱۳۹۴: ۱۳۷-۱۳۸؛ ر.ک؛ غزالی، ۱۳۵۹: ۱۹-۳۲).

برای نخستین بار، در آثار احمد غزالی است که به شرح مقام معشوقی برمی‌خوریم، اما این نظریه در اندیشه‌های شاگرد او، عین‌القضات همدانی، با بسط بیشتری آمده است. عین‌القضات (د. ۵۲۵ ق.) در تمهیدات، عشق را به سه مقوله صغیر، کبیر و میانه تقسیم می‌کند و عشق صغیر را عشق ما به خدای تعالی و عشق کبیر را عشق خدا به بندگان خود می‌داند (ر.ک؛ همدانی، ۱۳۷۷: ۱۰۱-۱۰۲). عین‌القضات بر آن است که در عشق میانه، می‌توان بین شاهد و مشهود فرق یافت، اما نهایت عشق آن است که بین این دو فرقی نتوان یافت. به باور او، زمانی که عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود خواهد بود و مشهود شاهد. این را برخی حلول می‌شمارند، اما حلول نیست، بلکه کمال اتحاد و یگانگی است (ر.ک؛ همان: ۱۱۵). کانون توجه عین‌القضات، حالت عشق متقابل بین خدا و انسان است و این وقتی اتفاق می‌افتد که مضمون آیه قرآنی ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ تحقق یابد: «يُحِبُّونَهُ» آنگاه درست آید که همگی خود را روی در یحِبُّهُمْ آری» (همان: ۱۲۸). عین‌القضات در ادامه به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که دقیقاً توصیف مقام معشوقی در اندیشه سلطان‌ولد است. آن حضرت می‌فرماید:

«إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا، عَشَقَهُ وَ عَشِقَ عَلَيْهِ فَيَقُولُ: عَبْدِي! أَنْتَ عَاشِقِي وَ مُجِبِّي وَ أَنَا عَاشِقُ لَكَ وَ مُجِبُّ لَكَ؛ إِنْ أَرَدْتَ أَوْ لَمْ تُرِدْ: [چون خدا بنده‌ای را دوست بدارد، او بنده

خود را عاشق خود کند. آنگاه بر بنده عاشق باشد. بنده را گوید: تو عاشق و محبّ مایی و ما عاشق^۲ و حبیب توایم؛ اگر تو خواهی و گر نه» (همان: ۱۱۲).

بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که اشاره به مقام معشوقی، یعنی مقامی که در آن، خداوند عاشق بنده خود می‌شود و بنده در مقام معشوقی قرار می‌گیرد، به صورت آشکار در تمهیدات عین‌القضات همدانی آمده‌است.

احمد غزالی و عین‌القضات همدانی در طرح نظریه مقام معشوقی، فضل تقدّم دارند، اما شیواترین و دقیق‌ترین توصیف این مقام را در آثار روزبهان بقلی شیرازی (د. ۶۰۶ ق.) می‌یابیم. روزبهان در عبهرالعاشقین، عشق را به «انسانی» و «الهی» تقسیم می‌کند (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۸-۴۲). وی مراتب عشق انسانی را دوازده مقام برمی‌شمرد که صرفاً آغاز ارتقای عاشق به شمار می‌روند (ر.ک؛ همان: ۴۰-۴۱). در اندیشه روزبهان، غایت عشق انسانی تا این مرتبه است و تمام این‌ها هنوز در قلمرو عشق انسانی و در آغاز عشق است. با این همه، عشق «انسانی» را می‌توان به سطحی «الهی» رساند (ر.ک؛ بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲).

روزبهان پس از شرح مقامات عشق انسانی، به شرح مقامات دوازده‌گانه عشق الهی می‌پردازد که نردبان رسیدن عاشق به عالم ازل است (ر.ک؛ همان: ۱۰۱-۱۳۷). مقامات عشق الهی در اندیشه روزبهان به همین جا ختم نمی‌شود. به دنبال دوازده مقام عشق الهی، مرتبه‌اعلای عشق کلی یا کمال عشق می‌آید که هدف روح است (ر.ک؛ همان: ۱۰۰-۱۳۸). به باور وی، از آن‌جا که عشق صفتی الهی است، خداوند خود را دوست دارد. او عشق، عاشق و معشوق است. کمال عشق با محبت الهی یکی است. هر کس معشوق و عاشق حق شود، در عشق، هم‌رنگ عشق خواهد شد. وقتی عاشق هم‌رنگ عشق شود، عاشق و معشوق یک‌رنگ می‌شوند: «آنگاه عاشق در مملکت حق حاکم شود. چون حق بر او غالب شد، قالب صورتش جنانی است، نفسش روحانی است، جانش ربّانی است؛ «معشوق معشوق» است، «مراد مراد» است» (همان: ۱۳۹).

در این‌جا، روزبهان از عبارت «معشوق معشوق» بهره می‌گیرد که منظور از معشوق نخست، سالکی است که به مقام معشوقی رسیده‌است و منظور از معشوق دوم نیز خدای متعال است. به باور روزبهان، زمانی که عاشق با عشق هم‌صفت شود، عشق عاشق را هم‌رنگ خود می‌کند و او را به قرب معشوق می‌رساند تا همانند ساکنان عالم ملکوت، در اعلی‌علیین با فرشتگان به پرواز درآید، آن‌گونه که خضر، الیاس، ادريس، عیسی، ابراهیم،

موسی^(ع) و حضرت محمد^(ص) هم‌صفت خدا شدند و به آسمان عروج کردند (ر.ک؛ بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۰-۱۴۲).

در اندیشه روزبهان، زمانی که سالک از صفات مخلوقی پاک شد، به مقام اتحاد می‌رسد. آن زمان است که شطحیات می‌گوید: «از این جا بُود حدیث «سبحانی» و «لیس فی جُبتی غیر لله» و سرّ «أنا الحق»» (همان: ۱۴۶-۱۴۷)؛ یعنی عارفان وقتی به کمال اتحاد و یگانگی با حق می‌رسند، فعل و عمل آنان ربّانی و گفتارشان ازلی و ابدی می‌شود و منشأ شطحیات عارفان، رسیدن آنان به همین مقام و مرتبه است (ر.ک؛ همان).

بدین ترتیب، می‌توان دو مقوله ارتباط عاشقانه عابد و معبود را از هم جدا کرد: مقام عاشقی و مقام معشوقی. مقام عاشقی، مقامی است که در آن، بنده عاشق است و خداوند، معشوق. در این ارتباط، سالک در مقام عاشقی، با عشق به خدا که معشوق است، درصدد رسیدن به قرب اوست، اما در مقام معشوقی به اندازه‌ای در مراتب عشق به حق به اوج می‌رسد که خداوند عاشق او می‌شود. در این مقام، جایگاه عاشق و معشوق عوض می‌شود و این بار، خدا عاشق است و بنده معشوق.

۳. مقام معشوقی شمس و مولانا

سلطان‌ولد مقام عرفانی شمس تبریزی را آخرین مرتبه مقام معشوقی می‌داند و بر آن است که «مولانا شمس‌الدین تبریزی، سرور و پادشاه معشوقان (مرتبه آخرین) بود» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۰-۲۴۲). فریدون سپهسالار نیز شمس تبریزی را «حضرت سلطان‌الأولیاء والأقطاب، تاج المعشوقین، محبوب ربّ العالمین» خطاب می‌کند (ر.ک؛ سپهسالار، ۱۳۸۷: ۲۱). به زعم سلطان‌ولد، رسیدن به مقام معشوقی و محبوبی، مستلزم دیدار سالک با فردی است که به آن مقام رسیده‌است. به گفته او، مشایخ بزرگ همواره در آرزوی آن بودند که یکی از اولیای مستور را بیابند که به مقام معشوقی رسیده‌است و پیامبران نیز چنین آرزویی داشتند. به باور سلطان‌ولد، حکایت موسی و خضر^(ع) در قرآن، بیان فرق میان «ولیّ مشهور» و «ولیّ مستور» است و خضر، حکم ولیّ مستوری را دارد که به مقام معشوقی رسیده‌است (ر.ک؛ سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۲۴).

سلطان‌ولد بر آن است که شمس، مولانا را به مقام و اسرار معشوقی آگاه ساخته‌است و مولانا نیز همچون شمس به مقام معشوقی رسیده‌است: «مولانا شمس‌الدین تبریزی جهت مولانا جلال‌الدین ظاهر شد تا او را از عالم عاشقی و مرتبه اولیایی واصل، سوی عالم معشوقی برد؛ زیرا از ازل گوهر آن دریا بود که «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ» (همان: ۱۶۷).

گشت فانی ز تاب نورش فی... تا که سرش گذشت از عیوق درس خواندی به خدمتش هر روز مقتدا بود، مقتدی شد باز... دعوتش کرد لاجرم سوی آن از ره جان به جان پیوست» (همان ۱۶۷)	«ناگهان شمس دین رسید به وی شرح کردش ز حالت «معشوق» شیخ استاد گشت نوآموز منتهی بود، مبتدی شد باز شمس تبریز بود از آن شاهان جنس آن بود، هم بدان پیوست
--	--

از نظر شمس تبریزی نیز پیامبر اکرم^(ص) به مقام معشوقی رسیده بود. شمس در مقالات می‌گوید: «اگر از من پرسند که رسول^(ع) عاشق بود، گویم که عاشق نبود، معشوق و محبوب بود، اما عقل در بیان محبوب سرگشته می‌شود. پس او را عاشق گوییم، به معنی معشوق» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۴).

مطابق گفته‌های سلطان ولد، شمس همچون خضر و اولیای مستور، از خلق پنهان بود؛ زیرا غیرت حق نهانش می‌داشت و بدین سبب، مردم او را نمی‌دیدند، حتی اگر در طلب او می‌بودند (ر.ک؛ سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۳۴). اما بر مولانا ظاهر گشت و در آخر کار، مولانا عین شمس شد (ر.ک؛ همان: ۲۶۰). به عقیده سلطان ولد، هر کس شمس را به رهبری برگزیند، به مرتبه خبیری می‌رسد و سرانجام، همانند او می‌شود (ر.ک؛ همان).
به زعم سلطان ولد:

«عشق مولانا به شمس مانند جستجوی موسی است درباره خضر که با مقام نبوت و رسالت و رتبه کلیم‌اللهی، باز هم مردان خدا را طلب می‌کرد و مولانا نیز با همه کمال و جلالت، در طلب اکملی روز می‌گذاشت تا اینکه شمس را که از مستوران قباب عزت بود، به دست آورد» (فروزانفر، ۱۳۱۵: ۶۶).

۴. فردیت مولانا

مقام معشوقی در عرفان با نظریه «فردیت»^۱ کارل گوستاو یونگ مقایسه‌پذیر است. در نظریه یونگ، «من»^۲، مرکز خودآگاه، و «خویشتن»^۳ مرکز روان یا شخصیت است که دیگر نظام‌های شخصیت در گرد آن قرار دارند. بنابراین، خویشتن به عنوان اصلی‌ترین کهن‌الگو^۴ در نظریه یونگ، هم خودآگاه و هم ناخودآگاه را در بر دارد. به اعتقاد یونگ، در

1. Individuation
2. Ego
3. Self
4. Archetype

آغاز تولد، خویشتن انسان هنوز به طور کامل شکل نگرفته است. ما با گذشت زمان، آرام آرام رشد می‌کنیم و با از سر گذراندن فرایندی که یونگ آن را «فردیت» می‌نامد، کسی می‌شویم که هستیم (ر.ک؛ مورنو، ۱۳۸۰: ۴۳)؛ به عبارتی، هر فرد انسانی زندگی را در حالت تمامیت تفکیک‌نشده آغاز می‌کند. سپس به همان گونه که دانه رشد می‌کند و گیاه می‌شود، فرد نیز رشد می‌کند و به شخصیتی تشخیص‌دهنده، متوازن و اتحادیافته تحول پیدا می‌کند؛ اگرچه حصول کامل آن بسیار نادر است و از نظر یونگ، به استثنای افراد معدودی مانند عیسی مسیح^(ع) و بودا، هیچ‌کس به چنین تکاملی دست نیافته است.

فرایند فردیت، فرایند استعلایی^۱ ناخودآگاه را نشان می‌دهد؛ یعنی همهٔ انسان‌ها ناخودآگاه در حال رشد ذهنی و به‌شکوفایی‌رسانیدن خویشتن خویش هستند. این تلاش برای شکوفایی، «کهن‌الگویی»، یعنی فطری است و هیچ‌کس قادر به اجتناب از تأثیر نیرومند این اتحادطلبی کهن‌الگویانه نیست (ر.ک؛ هال و نوردبای، ۱۳۷۵: ۱۳۷). فرایند فردیت، فرایندی زنده و پویاست که فرد با آن به یک کل^۲ یا واحدی مجزا و جداناپذیر تبدیل می‌شود (پالمر، ۱۳۹۵: ۲۰۳). فردیت، فرایندی رنج‌آور است؛ یعنی هر گامی که در این مسیر برداشته می‌شود، با رنج معنوی شدیدی همراه است (ر.ک؛ مورنو، ۱۳۸۰: ۴۴؛ پالمر، ۱۳۹۵: ۲۱۱ به بعد).

هدف فرایند فردیت، تحقق تمامیت ذات نهفتهٔ روان است. همان‌گونه که فرایند فردیت به هدف نزدیک می‌شود، شخصیت انسان نیز دگرگون می‌شود؛ یعنی «از نو زاده می‌شود». لازمهٔ این نوزایی، طبعاً دگرگونی تمایلات اولیه و اصلی نیست، بلکه ایجاد دگرسانی در نگرش کلی انسان است. در مرحلهٔ گردآوری شخصیت انسان در یک کل، مرکز شخصیت از «من» به «خویشتن» منتقل می‌شود و انسان به درستی به آن هدفی می‌رسد که برایش تلاش می‌کند؛ یعنی به وحدت و تمامیت^۳.

فرایند فردیت در قصه‌ها، افسانه‌ها، اسطوره‌ها و... به شکل‌های بسیار متنوع درمی‌آید و این به افراد و فرهنگ‌های گوناگون آن‌ها بستگی دارد. تنها عامل مشترک میان آن‌ها، ظهور شمار معینی کهن‌الگوها طی چند مرحلهٔ نمادین این فرایند است. ذهن خودآگاه موظف است با چهرهٔ زن ناشناس (آنیماس)، مرد ناشناس (سایه)، پیر خردمند و نماد «خویشتن» آشنا شود و با آنان مانوس گردد (ر.ک؛ مورنو، ۱۳۸۰: ۵۱).

1. Transcendent

2. A Whole

3. Wholeness

می‌توان مقام معشوقی مولانا را بر اساس نظریه فردانیت یونگ نیز تفسیر و تعبیر کرد. همه مراحل فرایند فردیت در زندگی شخصی مولانا را نیز می‌توان جستجو و دریافت است.

۴-۱. مرحله یکم: پیدایش رنج و اندوه در خودآگاه

فرایند فردیت و در واقع، سازش خودآگاه با مرکز درونی روان یا «خویشتن»، معمولاً با جریحه‌دار شدن شخصیت و نیز رنج و اندوه ناشی از آن آغاز می‌شود. «در بسیاری از اسطوره‌ها و قصه‌های پریان نیز نخستین مرحله فرایند فردیت با بیمار یا پیر شدن پادشاه بیان شده است» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۵۳). این تکان اولیه، نوعی «فراخوان» است که از «خویشتن» به «من» اعلام می‌شود و بیانگر این است که مشکلی در خودآگاه وجود دارد و فرد باید برای برطرف کردن آن دست‌به‌کار شود.

«رنج و اندوه» تجربه همه انسان‌هاست که محصول بی‌پایانی خواسته‌های آدمی در رسیدن به لذت‌هایی است که انسان نمی‌تواند به آن‌ها دست یابد. درک فاصله بین آنچه هست و آنچه باید باشد، تنشی را به آدمی تحمیل می‌کند و رنج و اندوه او را سبب می‌شود.

در اندیشه مولانا، رنج و اندوه، همزاد آدمی است، به گونه‌ای که سالک در همه تجربه‌های عرفانی، آن را در سرّ خویش مشاهده می‌کند. مطابق این دیدگاه، راه سلوک با ادراک این رنج و اندوه رقم می‌خورد که اگر سالک بتواند آن را مدیریت و سامان‌دهی کند، رنج و اندوه، «گنجینه‌ای برای رضایتمندی از زندگی» (طغیانی و اجیه، ۱۳۹۲: ۷۹-۸۰) و «عاملی شگرف برای تعادل روحی و شخصیتی» (زمانی، ۱۳۹۴: ۳۱۳) خواهد بود. البته مولانا میان غم و اندوه آدمیان معمولی و غم و اندوه اولیاءالله فرق می‌نهد و غم‌ها و فرح‌های آن‌ها را چیزی سواى انسان‌های معمولی می‌پندارد. در دیدگاه او، «انسان‌هایی که سالک طریق حق‌اند، میزبان غمی هستند که از اسرار روح انسانی محسوب می‌شود و در روح انسان‌هایی بزرگ خانه دارد» (جعفری، ۱۳۶۲: ۷۷۵). بنابراین، مولانا در مثنوی به دو نوع غم اشاره می‌کند که یکی را غم پست دنیوی یا «غم مذموم» و دیگری را «غم ممدوح» می‌نامد. نخستین تجربه انسان از غم، غمی سطحی و مربوط به مردمانی است که هنوز سیر و سلوک را نیمووده‌اند؛ غم و اندوهی که در نتیجه ارضا نشدن امیال فردی آدمی و موافق نشدن زمینه و زمان با اقتضات شخصی به او دست می‌دهد و مرتبط با نخستین مرحله فرایند فردیت است.

در ارتباط با خود مولانا باید گفت که وی مثنوی را با «شکایت» آغاز می‌کند و این شکایت، بیانگر رنج و اندوه در خودآگاه مولاناست. در نخستین حکایت مثنوی با عنوان «پادشاه و کنیزک» نیز با پادشاهی روبه‌رو هستیم که از بیماری کنیزک، «دردمند و خسته» است و درمان خود را در گرو درمان کنیزک می‌داند (ر.ک؛ مولوی، ۱۳۷۷: ۱ / ۷). این «شکایت» در دیباچه و «اندوه و رنج» پادشاه در نخستین حکایت مثنوی، گویی شکایت و اندوه و رنج خود مولانا در نخستین گام از فرایند فردیت است. گولپینارلی می‌نویسد:

«آن طیب الهی در نخستین حکایت مثنوی، خیلی به شمس شباهت دارد و آن عشق مجازی که پیش از آمدن طیب مطرح شده، گویی ماجرابی است که خود مولانا از سر گذرانده‌است. اگر این نکته مد نظر قرار گیرد که مولانا حکایت را با مصراع «خود حقیقت نقد حال ماست آن» آغاز کرده‌است، این حدس محکم‌تر می‌گردد» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۴۶). در خوانش تاریخی، حکایت پادشاه و کنیزک، در واقع، روایت حال خود مولاناست و پادشاه قصه، ممثل شده خود مولاناست که ملک دنیا و دین را در یک جا جمع کرده، به برترین مقام علمی ممکن در روزگارش رسیده‌است و هر آنچه را که اسباب بزرگی است، به دست آورده‌است (ر.ک؛ طاهری، ۱۳۹۲: ۲۹۵). در این داستان، مولانا مانند رؤیابینی است که با عمل «جابه‌جایی»، «ادغام» و «فشرده‌سازی»، ضمن اینکه مهم‌ترین مقطع زندگی خود را گزارش می‌کند، پرده‌ای چندلایه بر آن می‌افکند و حکایت حال خود و شمس تبریزی را در «حدیث دیگران» بازمی‌گوید؛ یعنی «نقد حال» خود را با شخصیت «پادشاه»، شمس تبریزی را با «طیب الهی»، کیمیاخاتون را با «کنیزک» و علاءالدین محمد را با «زرگر» بر مبنای اصل مشابهت بازسازی می‌کند (ر.ک؛ همان: ۲۸۷).

۲-۴. مرحله دوم: کشف سایه

گوش فرادادن و توجه «من» به پیام‌های «خویشتن»، علت رنج و اندوه در خودآگاه و جریحه‌دار شدن شخصیت از طریق به وقوع پیوستن شر را نشان می‌دهد. یافتن علت شر به کشف «سایه» می‌انجامد. مولانا نیز می‌گوید:

«چون فرو گیرد غمت، گر چُستی زان دم نومی‌دکن واجستی»
(مولوی، ۱۳۷۷: ۲ / ۹۸۵-۹۸۶)

یعنی هرگاه اندوهی بر تو عارض شود، اگر در کار خود چابک باشی، پیرامون آن اندوه کاوش می‌کنی (ر.ک؛ زمانی، ۱۳۹۳: ۶ / ۵۰۴). بدین طریق، مولانا آدمی را به کاوش در علت

غم و اندوه فرامی‌خواند تا بتواند به این وسیله همه صفات شرّ وجود خود یا به تعبیر یونگ، سایه‌های وجودی خود را بشناسد و نسبت به رفع آن‌ها اقدام کند.

به باور یونگ، هر کس با خود سایه‌ای حمل می‌کند و هر آنچه انسان دارد، قرار نیست که خوب و بی‌عیب باشد. «سایه» نمودار جانب منفی شخصیت ماست و چکیده همان صفات ناخوشایندی است که همراه با قوای رشدنکرده وجود ما باید مدام پنهانشان کنیم. سایه شخصیت فرومایه ماست و از چیزی برخاسته که با قانون‌ها و قاعده‌های زندگی خودآگاه مناسبتی ندارد. از لحاظ ارزش حسی، غالباً منفی است و نمودار همان شخصیت پنهان، سرکوفته و سرشار از بارِ گناه ماست (ر.ک: مورنو، ۱۳۸۰: ۵۲). سایه در ادبیات، رؤیا و... به شکل شخصی بسیار ابتدایی با کیفیات نادلیذیر یا شخصی که دوستش نمی‌داریم، تظاهر می‌کند (ر.ک: ناظرزاده کرمانی، ۱۳۶۷: ۱۲/۳۶۸).

خودآگاه همواره ناگزیر است که خرده‌گیری‌های ناخودآگاه را بپذیرد. این همان است که یونگ «کشف سایه» ۱ می‌نامد (ر.ک: یونگ، ۱۳۷۷: ۲۵۷). سیر و سلوک یا فرایند فردیت قاعدتاً زمانی ادامه می‌یابد که فرد از وجود «سایه» آگاه شده‌است. سایه فقط زمانی منفی و زیانبار است که به صورت ناخودآگاه باشد، اما وقتی سایه انکشاف پیدا کند و وارد خودآگاه شود، به صورت مثبت، سودمند و انگیزه‌ای رو به رشد خواهد شد.

سایه‌ها، یا به عبارتی دیگر، عوامل رنج و اندوه در دیدگاه مولانا پرشمار است که قوی‌ترین آن‌ها، خودخواهی و تعلق خاطر است؛ چنان‌که «روزی مگر عزیزی از یاران غمناک شده بود. مولانا او را فرمود که همه دلتنگی‌های دنیا از دل‌نهادگی این عالم است» (افلاکی العارفی، ۱۳۶۲: ۱/۴۰۱). دیگر عوامل اندوه یا سایه‌های نهاد آدمی در اندیشه مولانا از این قرارند: غرور و خودبینی، بی‌باکی و گستاخی (مولوی، ۱۳۷۷: ۱/۹)، با خود بودن (همان: ۱۰۵)، شهوت‌ها (همان: ۴۳۱)، دوری از معشوق و اصل خود (همان: ۲۶۷)، اسیر صفات سفلی شدن، آرزوهای دراز (همان: ۴۷۵)، شهرت‌جویی (همان: ۷۳)، ترک ورد و ذکر، نداشتن مرشد و راهنما، معصیت و گناه و لغزش (همان: ۲/۸۹۱)، عمل انسان (همان: ۲/۸۵۵)، جاه‌طلبی و منصب‌دوستی (همان: ۲/۷۳۲). سایه‌های دیگری چون حرص جاه و مال، حسد (ر.ک: همان: ۱۶۳/۱-۱۸۳-۱۸۸-۲/۶۱۵)، تقلید (ر.ک: همان: ۲/۸۲۰)، عیب‌جویی، عیب‌گویی، خشم، کینه‌توزی، آز و... نیز عواملی هستند که مولانا مردم را از آن‌ها برحذر داشته‌است (ر.ک: کتابی، ۱۳۹۴: ۵۱-۶۱).

1. Realization of Shadow

«اذعان به وجود سایه در شخصیت، باعث ادغام سایه در شخصیت ما می‌شود» (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۵۷) و ما دیگر تصویر سایه خود را به دیگران فرافکنی^۱ نخواهیم کرد. اگر فرد به وجود سایه‌اش آگاهی یابد و بتواند این سایه را صادقانه و دوراندیشانه با شخصیت خود آگاهش درآمیزد، فرایند فردیت، یک مرحله دیگر به جلو حرکت خواهد کرد. همه سایه‌های ذکرشده در مثنوی برای تحقق نیافتن خویشتن خویش و رسیدن به کمال، به یقین، نتیجه خودکاوی و دیگرکاوی مولاناست. بنابراین، مولانا یک‌به‌یک این موانع را که در نظریه یونگ «سایه» نامیده می‌شود، در وجود خود و دیگران کاویده و کشف کرده‌است و محتوای ناخودآگاه آن‌ها را وارد خودآگاهی خود نموده‌است. به این ترتیب، می‌توانیم قاطعانه بر آن باشیم که مولانا سایه‌های وجود خود را کشف کرده، نهادش از هر سایه‌ای پاک شده‌است. درباره داستان پادشاه و کنیزک نیز که نقد حال خود مولاناست، «زرگر» سایه‌ای است که تا آن موقع از چشم مولانا پنهان است و مولانا می‌خواهد با کشف آن و وارد کردن آن سایه در خودآگاه، با او به آشتی برسد.

۳-۴. مرحله سوم: انکشاف آنیما

در نظریه یونگ، آنیما^۲، جنبه زنانه روان مرد است که مرد، فطرت زنان را به یاری آن درمی‌یابد. آنیما تجسم تمام گرایش‌های روانی زنانه در روح مرد است؛ همانند احساسات، خلق و خویهای مبهم، مکاشفه‌های پیامبرگونه، حساسیت‌های غیرمنطقی، قابلیت عشق شخصی و... (ر.ک؛ یونگ، ۱۳۷۷: ۲۷۰).

همسان‌سازی با آنیما باعث غیبت آنیما می‌شود و این جلو پیشروی فرایند فردیت را می‌گیرد (ر.ک؛ بیلسکر، ۱۳۸۴: ۷۷). اگر نمایه‌ها و محتویات سودمند و مثبت آنیما سرکوب شوند و نتوانند به طور خودآگاه بروز یابند، انرژی آن‌ها به جنبه‌های زیانبار آنیما منتقل می‌شود و آنیما با نمایه‌های منفی آشکار می‌شود (ر.ک؛ صلاحی و عشقی، ۱۳۹۴: ۲۶۸). بنابراین، فرد باید جنبه‌های زیانبار آنیما را کشف کرده، وارد خودآگاهی نماید و این جنبه‌ها را به جنبه‌هایی سودمند مبدل کند. از این طریق است که فرایند فردیت، این مرحله را نیز پشت سر خواهد گذاشت و وارد مرحله بعدی خواهد شد.

دگرگونی فرد با معشوق که نمونه‌های بسیاری در تاریخ و ادبیات دارد، در همین مرحله از فرایند فردیت، یعنی انکشاف آنیما رخ می‌دهد. پدیدار شدن آنیما چونان معشوق (چه

1. Projection
2. Anima

جنسی، چه به عنوان زن خردمند و... باعث دگرگونی فرد می‌شود. از جمله نظایر این تجلی آنیما، دیدار روزبهان بقلی و ابن عربی با آنیمای خود است (ر.ک: صرفی و عشقی، ۱۳۸۷: ۷۱-۷۵). خویشتن، پیام‌های لازم را به وسیله آنیما به «من» می‌رساند و در صورتی که «من» پیام‌های رسیده از طرف «خویشتن» را دریافت کند و بفهمد، آنیما انکشاف می‌یابد و می‌تواند به صورت انسان متجلی شود و فرد را دگرگون کند.

درباره مولانا نیز برخورد پادشاه با کنیزک در نخستین داستان مثنوی، در خوانش تاریخی ماجرا، برخورد خود مولانا با آنیمای زیانبار وجود خویش است. گولپینارلی می‌نویسد: «آن عشق مجازی که پیش از آمدن طبیب مطرح شده، گویی ماجرای است که خود مولانا از سر گذرانده است» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۴۶)؛ با این توضیح که مولانا پس از مرگ همسرش، گوهرخاتون، با بیوه‌زنی به نام «کراخاتون» ازدواج می‌کند و این زن به همراه خود، دختری جوان به نام «کیمیخاتون» را که از متعلقان اوست، به منزل مولانا می‌آورد. احتمالاً مولانا به کیمیای خانه‌نشین خود دل بسته و ناخواسته با فرزند خویش، علاءالدین محمد، درگیر رقابتی عاشقانه شده بود؛ چراکه مولوی شناسانی مانند گولپینارلی، وجود رابطه عاشقانه بین علاءالدین محمد و کیمیا را محتمل دانسته‌اند (ر.ک: گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۱۴۹). در این زمینه، باید این نکته را در نظر گرفت که کیمیخاتون چهار سال پیش از دیدار مولانا با شمس تبریزی و تحول روحی وی به جمع خانواده مولانا پیوسته بود و در آن زمان، وی نیز مانند هر شخص دانشمند دیگری می‌توانست دل به کنیزکانی بسپارد و با آنان نرد عشق بیازد (ر.ک: طاهری، ۱۳۹۲: ۲۹۷). درست مانند «شیخ صنعان» عطار که با گرفتار شدن به عشق «دختر ترسا» باید از بند تعلقات (خوشنمایی و اشتهار) رهایی یابد، مولانا نیز لازم بود از طریق دل‌دادن به کیمیخاتون از بند تعلق علم رسمی و اشتهار رهایی یابد.

نکته‌ای که این حدس را به یقین تبدیل می‌کند، این است که مولانا در یکی از قسمت‌های فیه ما فیه، ضمن اینکه همین عنوان «کنیزک» را برای کیمیخاتون به کار برده، به صورت پوشیده به شایعه‌ای که پیرامون این شخصیت به وجود آمده بود، اشاره کرده‌است: «از دعوی این کنیزک که کردند، اگرچه دروغ است، پیش نخواهد رفتن، اما در وهم این جماعت چیزی نشست» (مولوی، ۱۳۵۸: ۱۴۰؛ به نقل از: طاهری، ۱۳۹۲: ۳۰۸).

بدین ترتیب، مولانا با آنیمای زیانبار خود برخورد داشته و جنبه‌های زیانبار آنیمای مولانا از خودآگاه به خودآگاه آمده، انکشاف یافته‌است. بدین ترتیب است که مولانا

به کلی اندیشه‌ای مثبت نسبت به زنان داشته‌است (ر.ک: افلاکی العارفی، ۱۳۶۲: ۱/ ۴۲، ۷۸، ۱۵۹، ۴۰۶، ۷۱۹؛ همان، ۸۷۳/ ۲، ستاری، ۱۳۸۸: ۷۲-۱۱۳؛ بیانی، ۱۳۸۴: ۲۰۵-۲۰۰ و گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۴۷-۳۵۱) و گاهی چنان قدسی به زن می‌نگرد که شاید در انسان‌گراترین مکاتب عصر حاضر، این‌گونه به زن نگریسته نشده‌است (ر.ک: زمانی، ۱۳۹۴: ۸۷۶). برخورد‌های مولانا با زنان هم‌روزگار نیز آن‌گونه که در منابع گوناگون، از جمله مناقب‌العارفین ذکر شده، نشان‌دهندهٔ جنبه‌های سودمند‌آیما در اندیشهٔ اوست (ر.ک: افلاکی العارفی، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۷۵-۴۲۵-۴۹۰).

۴-۴. مرحلهٔ چهارم: تجلی خویشتن

هنگامی که فرد به گونه‌ای جدی با آنیمای منفی خود مبارزه کرد تا با آن همسان‌سازی نکند، ناخودآگاه خصیصهٔ خود را تغییر می‌دهد و به شکل نمادین جدیدی که نمایانگر «خویشتن» یعنی درونی‌ترین هستهٔ روان است، پدیدار می‌شود. نمودِ خویشتن برای مرد، بیشتر در چهرهٔ آموزش‌دهندهٔ اسرار مذهبی، نگهبان و پیر خردمند است (ر.ک: یونگ، ۱۳۷۷: ۲۹۵).

تجلی خویشتن به صورت انسان، اصلی‌ترین نمودِ خویشتن در ادبیات عرفانی ایران است و به زبان‌ها و صورت‌های گوناگون در میان فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها بازتاب داشته‌است. دیدار سالک یا قهرمان با وجودی روحانی و نورانی که همان «پیر خردمند» در اندیشهٔ یونگ به شمار می‌رود، یکی از همین بازتاب‌هاست. دیدار با «عقل سرخ» در داستان‌های رمزی سهروردی یا «حی‌بن یقظان» در اندیشهٔ ابوعلی سینا یا «جفت آسمانی» در اندیشهٔ مانی، تجلی همین «خویشتن» بر آن‌هاست که در ادبیات عرفانی ایران، گونه‌های متفاوت و بی‌همتایی دارد (ر.ک: شایگان، ۱۳۹۲: ۳۰۳-۳۰۷). برخورد نیچه با زرتشت یا دیدار پولس رسول با مسیح (ع) و یا حضرت موسی (ع) با خضر، از دیگر نمونه‌های بارز این تجلی است (ر.ک: یونگ، ۱۳۷۶: ۷۳-۷۴ و یونگ، ۱۳۷۰: ۹-۱۷۲-۱۷۳).

وقتی که آنیمای منفی انکشاف یافت و به آنیمایی سودمند تغییر چهره داد، نگاه کیمیاگر عشق و حضور در کنار معشوق، اندیشهٔ غم و شادی را در تابش خود به گوهری دیگر تبدیل می‌کند و در وحدت‌بخشی خویش، هر گونه خیالی را (جز خیال معشوق) از عاشق می‌ستاند. این‌جاست که همهٔ غم‌ها و شادی‌ها در اقیانوس حضور معشوق غرقه می‌شوند و همهٔ تناقض‌ها و تضادها در وجود عاشق مستهلک می‌گردد (ر.ک: صادقی حسن‌آبادی، ۱۳۸۶: ۸۲).

مهم‌ترین نکته در دیدار سالک با پیر خردمند، «متابعت» است؛ یعنی با پیروی از پیر خردمند به عنوان مراد و راهنماست که سالک به مراتب بالایی عرفانی می‌رسد. در اندیشه شمس نیز «متابعت، یگانه میزان سنجش کمال و ترقی هر عارف مسلمان است» (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰: ۴۰۶).

در اندیشه‌های عرفانی، گاهی به «متابعت»، شخصیت انسانی بخشیده شده‌است؛ از جمله در کلام و اندیشه شمس تبریزی، متابعت به صورت شخصیتی انسانی تجسم می‌یابد. این شخص «متابعت» که شمس او را «درویش» می‌نامد، کسی نیست جز پیر که متابعت از او بالاتر از هر متابعتی است. این درویش در اندیشه شمس، سایه و تمثیل خدا در زمین است و «مستور بودن» مهم‌ترین ویژگی اوست. بعد از مستور بودن، مهم‌ترین ویژگی این درویش، «مهمان شدن» یا «به مهمانی رفتن» است. او همان مهمان عزیزی است که باید سرانجام به خانه دل درآید تا عارف به نهایت سلوک خود برسد. بی‌تردید خانه‌ای که خداوند در آن وارد می‌شود، چیزی نیست جز دل انسان مؤمن، و درویش نماد فقر و فنیایی است که خود عبارت از تصفیه کامل دل است (ر.ک؛ همان: ۴۱۲-۴۱۴). این درویش، همان عشق است که همچون جاروب، خانه دل را از همه تعلقات دنیوی پاک می‌کند تا نور خداوند در آن بتابد. این درویش، همان مهمانی است که انسان با آمدنش، اُمی می‌شود؛ یعنی همه تعلقات دنیوی را که از زمان تولد تا آن وقت حاصل کرده‌است، رها می‌کند تا مانند وقتی شود که از مادر (أم) متولد شده‌است. اگر درویش نماد عشق در عالم ملکوت است، در عالم مُلک، وصف انسانی است که به درجه ولی کامل رسیده‌است و مرشد و راهنمای روحانی انسان‌های دیگر است. این درویش در عالم مُلک، متصف به همان صفاتی است که آن درویش در عالم ملکوت متصف به آن است. این درویش می‌تواند همچون خود شمس از اولیای مستور باشد و به درجه «الفقر فخری» و فنای کامل نائل شده باشد و مهمان عزیزی برای مولانا باشد که خانه او را از اغیار خالی کرده‌است (ر.ک؛ همان: ۴۱۴-۴۱۵).

تجلی هر یک از این موارد، در حقیقت، دیدار فرد با «خویشتن» خویش است؛ گو اینکه هسته روانی فرد در گذر از سه مرحله نخست فرایند فردیت چنان به پالودگی می‌رسد که به صورت «پیر خردمند» درمی‌آید. بنابراین، این تجلیات، جلوه‌ای از «خویشتن» فرد است که وارد «من» شده، به کلی خودآگاه شده‌است.

دیدار مولانا با شمس که در منابع گوناگون ذکر شده (ر.ک؛ موحد، ۱۳۸۹: ۴۵-۸۲-۱۲۳)، یکی از شگفت‌انگیزترین دیدارهایی است که می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد؛ دیداری که «مولانا را یکباره دگرگون کرد؛ چنان‌که از آن پس، پشت پا به مقامات دنیوی کرد و دست ارادت از دامان ارشاد شمس برداشت» (صفا، ۱۳۵۱: ۴۵۴). یونگ از چنین دیدارهایی به «گسترش شخصیت»^۱ تعبیر می‌کند که در نظریه او گونه‌ای تولد دوباره^۲ است (ر.ک؛ یونگ، ۱۳۷۶: ۷۲). شخصیت مولانا نیز پس از دیدار با شمس دگرگون می‌شود و به زعم یونگ، گسترش می‌یابد و می‌توان شمس را تولد دوباره مولانا به شمار آورد.

پس از دیدار فرد با «خویشتن»، او (عاشق) با معشوق به یگانگی می‌رسد و تبدیل به انسان کامل یا نورانی می‌شود و این انسان کامل، نتیجه فرایند فردیت است. به همین دلیل است که سلطان‌ولد می‌گوید: «شمس بر مولانا ظاهر گشت و در آخر کار، مولانا عین شمس شد» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۶۰). مولانا هنگام بازگشت از سفر دوم خود در طلب شمس، جان خود را با شمس یگانه و آن معشوق معشوقان را در وجود خود می‌یابد:

«گفت چون من وی‌ام، چه می‌جویم	عین اویم کنون ز خود گویم
وصف حُسنش که می‌فزودم من	خود همان حُسن و لطف بودم من
خویش را بوده‌ام یقین جویان	همچو شیره درون خُم جوشان»
	(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۵۲)

به این طریق، او به مقام عرفانی شمس می‌رسد و در عالم معشوقی سیر می‌کند:

«مرا سایه‌ها چندان نوازند	که گویی سایه او شد، من همایم
بگفتم شمس تبریزی، کیی، گفت:	شمایم من شمایم من شمایم»
	(مولوی، ۱۳۷۶: ۵۸۳-۵۸۴).
«شمس تبریز خود بهانه است	ماییم به حسن لطف ماییم
محویم به حسن شمس تبریز	در محو، نه او بُود، نه ماییم»
	(همان: ۵۹۹)

در داستان پادشاه و کنیزک نیز که نقد حال مولاناست، شاه به پیری تبدیل می‌شود که در زبان مولانا از آن به «ولی‌الله» تعبیر شده‌است. این یکی‌شدن و یکی‌بودن در بیان مولانا نیز منعکس شده‌است. مولانا در بیان «سر کشته شدن زرگر و تبیین شخصیت پیر یا ولی»، جابه‌جا در انتساب فعل به شاه و حکیم پیر، عامدانه بازی می‌کند (ر.ک؛ امامی، ۱۳۸۲: ۱۵):

1. Enlargment of Personality
2. Rebirth

«کشتن این مرد بر دست حکیم نی پی او مید بود و نی ز بیم»

(مولوی، ۱۳۷۷: ۱؛ ۱۴)

«گر نبودی کارش الهام اله او سگی بودی دراننده، نه شاه»

(مولوی، ۱۳۷۷: ۱۵)

تمام مراحل سلوک که به گونه‌های مختلف در ادبیات عرفانی نمود پیدا کرده، بیان سه مرحله نخست فرایند فردیت و رسیدن سالک به مقام عاشقی است؛ یعنی سالک باید نخست با طی مراحل سلوک عرفانی به مقام عاشقی برسد؛ مقامی که بزرگانی چون حلاج، بایزید بسطامی و... به آن رسیده بودند. سپس آن هنگام که هسته روانی سالک به نهایت پالودگی رسید، با «خویشتن» خویش که به صورت پیر خردمند نمود می‌یابد، دیدار می‌کند و با متابعت و پیروی از او به تولدی دوباره می‌رسد و به مقام معشوقی که مقام انسان کامل یا انسان نورانی است، نائل می‌شود. مقام معشوقی مولانا نیز از منظر نظریه یونگ، مقام فردی است که مراتب فردیت را طی کرده‌است و در پایان به انسانی کامل و پیری خردمند که نمودی از «خویشتن» است، رسیده‌است.

۵. نتیجه

اولیاءالله در اندیشه بزرگان تصوف و عرفان مراتبی دارند؛ برخی عاشق هستند و برخی معشوق. عاشقان ظاهرند و احوال آنان بر همه پیداست، اما معشوقان از دیده‌ها پنهان هستند و راز خود را جز بر معدودی از خاصان فاش نمی‌کنند. به زعم سلطان‌ولد، شمس و مولانا اولیای رسیده به مقام معشوقی بودند. در مقام معشوقی، سالک به اندازه‌ای در مراتب عشق به حق به اوج می‌رسد که خداوند عاشق او می‌شود. در این مقام، جایگاه عاشق و معشوق، عوض می‌شود و این بار، خدا عاشق است و بنده، معشوق. به گفته سلطان‌ولد، رسیدن به چنین مقامی مستلزم دیدار سالک با فردی است که به مقام معشوقی رسیده‌است. در این مقاله، با بررسی نظریه‌های بزرگان تصوف از آغاز تا روزگار سلطان‌ولد دریافتیم که در نظریه‌های احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی شیرازی و شمس تبریزی به مقام معشوقی اشاره شده‌است. در مقام مقایسه، مقام عاشقی مطابق با سه مرحله نخست فرایند فردیت (پدید آمدن رنج و اندوه در خودآگاه، کشف سایه و انکشاف آنیما) است و مقام معشوقی با واپسین مرحله «فرایند فردیت» که قهرمان پس از دیدار با «خویشتن» در چهره و نمایه پیر خردمند، به تمامیت روانی نائل می‌شود و انسانی کامل می‌گردد. با بازجست مراحل چهارگانه فرایند فردیت در آثار مولانا و خوانشی تاریخی از داستان «پادشاه و کنیزک» در مثنوی معنوی به این نتیجه رسیدیم که مولانا در زندگی

عرفانی، پیش از دیدار با شمس، سه مرحله نخست فرایند فردیت را طی کرده بود و به مقام عاشقی نائل آمده بود، اما پس از دیدار با شمس تبریزی به عنوان پیر خردمند است که شخصیت او گسترش پیدا کرد و با تولدی دوباره به مقام معشوقی نائل آمد.

پی‌نوشت‌ها

۱. از کتاب فرهنگ مآثورات متون عرفانی افزوده شد (ر.ک؛ صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۲).
۲. در متن تمهیدات، در ترجمه حدیث پیامبر^(ص)، به‌رغم اینکه در نص حدیث، «أَنَا عَاشِقٌ» آمده، در شرح حدیث، به جای عاشق، معشوق آمده‌است: «بنده را گوید: تو عاشق و محب مایی و ما معشوق و حبيب توایم» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۱۲). در متن فرهنگ مآثورات متون عرفانی نیز به تبعیت از متن تمهیدات، «معشوق» آمده‌است (ر.ک؛ صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۲).

منابع

- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، مناقب العارفين، با تصحیحات، حواشی، تعلیقات و به کوشش تحسین یازبجی، تهران، ذبیای کتاب.
- امامی، صابر (۱۳۸۲)، «مولانا و کهن‌الگوهای یونگ: تجربه دیدار با خویشتن»، فصلنامه هنر، ش ۵۸، صص ۱۶۸.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶)، عبهر العاشقین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کُربن و محمد معین، تهران، کتابخانه منوچهری.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۴)، دمساز دو صد کیش: درباره مولانا جلال‌الدین، تهران، جامی.
- بیلسکر، ریچارد (۱۳۸۴)، یونگ، ترجمه حسین پاینده، تهران، طرح نو.
- پالمر، مایکل (۱۳۹۵)، فروید، یونگ و دین، ترجمه محمد دهگان‌پور و غلامرضا محمودی، تهران، رشد.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۴)، دریای معرفت (از بایزید بسطامی تا نجم‌دایه)، تهران، هرمس.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۲)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، اسلامی.
- زمانی، کریم (۱۳۹۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر ششم، تهران، اطلاعات.
- _____ (۱۳۹۴)، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، نشر نی.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۸۷)، رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدافشین وفاپی، تهران، سخن.
- ستاری، جلال (۱۳۸۸)، عشق‌نوازی‌های مولانا، تهران، نشر مرکز.
- سلطان‌ولد، محمدین محمد (۱۳۷۶)، ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی و اهتمام ماهدخت‌بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۲)، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه‌روز.

شمس تبریزی، محمدبن علی (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.

صادقی حسن آبادی، مجید (۱۳۸۶)، «غم و شادی در تجربه دینی مولوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۲، ش ۴۹، صص ۷۵-۹۰.

صدری نیا، باقر (۱۳۸۸)، فرهنگ مآثورات متون عرفانی، تهران، سخن.

صرفی، محمدرضا و جعفر عشقی (۱۳۸۷)، «نمودهای مثبت انیما در ادبیات فارسی»، نقد ادبی، س ۱، ش ۳، صص ۵۹-۸۸.

صفا، ذبیح الله (۱۳۵۱)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳ (بخش اول)، تهران، دانشگاه تهران.

صلاحی، عسگر و جعفر عشقی (۱۳۹۴)، «بررسی نموده‌های منفی انیما در ادبیات و اسطوره‌ها»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۱، ش ۴۰، صص ۲۶۳-۲۸۹.

طاهری، قدرت الله (۱۳۹۲)، روایت سر دلبران: بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی، تهران، نشر علمی.

طغیانی، اسحاق و تقی اجیه (۱۳۹۲)، «نگاه قرآن‌مدارانه مولوی در معنوی‌سازی هیجان غم»، پژوهش‌های ادبی - قرآنی، س ۱، ش ۱، صص ۷۷-۹۸.

عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷)، تمهیدات، با مقدمه، تصحیح، تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری.

غزالی، احمدبن محمد (۱۳۵۹)، سوانح، بر اساس تصحیح هلموت ریتتر، با تصحیحات جدید، مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۱۵)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی، تهران، چاپخانه مجلسی.

کتابی، احمد (۱۳۹۴)، از دریای معارف مولانا، تهران، اطلاعات.

گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۵)، مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

محمدی آسیابادی، علی (۱۳۹۰)، مولوی و اسرار خاموشی: فلسفه عرفان و بوطیقای خاموشی، تهران، سخن.

موحد، محمدعلی (۱۳۸۹)، قصه قصه‌ها: کهن‌ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا، تهران، کارنامه.

مورنو، آنتونیو (۱۳۸۰)، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، نشر مرکز.

مولوی، محمدبن محمد (۱۳۵۸)، فیه ما فیه، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، به انضمام شرح حال مولوی به قلم بدیع‌الزمان

فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۷)، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه قونیه، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم

سروش، تهران، علمی و فرهنگی.

ناظرزاده کرمانی، فرهاد (۱۳۶۷)، نمادگرایی (سمبولیسم) در ادبیات نمایشی، تهران، برگ.

- هال، کالوین اس. و ورنون جی. نوردبای (۱۳۷۵)، *مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ*، ترجمه محمدحسین مقبل، تهران، مرکز فرهنگی انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰)، *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، با همکاری انتشارات امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۶)، *چهار صورت مثالی: مادر، ولادت مجدد، روح، چهره مکار*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۷۷)، *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی.

Archive of SID