

پژوهشنامه‌ی ادب غنایی
دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال دهم، شماره‌ی هیجدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۱
(صص: ۱۶۶-۱۴۵)

تحلیل کهن‌الگویی حکایت "پادشاه و کنیزک" مثنوی بر اساس دیدگاه یونگ

دکتر محمدعلی محمودی^{*} - علی اصغر ریحانی فرد^{**}
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

چکیده

کهن نمونه اصطلاحی یونگی است برای محتویات ناآگاه جمعی؛ یعنی افکاری غریزی یا میلی که به سازمان‌دهی تجربیات بنا بر الگوهای از پیش تعیین شده‌ی فطری در انسان می‌پردازد. این تصاویر نخستین در طول روزگاران به اشکال گوناگون بروز کرده است از جمله در قالب اسطوره و داستان چنانکه یونگ اسطوره‌ها و افسانه‌های پریان را تجلی کهن نمونه‌ها می‌داند.

نمونه‌ی بارز این کهن‌نمونه‌ها را در ادب فارسی می‌توان در حکایت‌ها و داستان‌های مثنوی معنوی مشاهده کرد. یکی از داستان‌های آموزنده‌ی مثنوی که بیان‌گر توجه عمیق مولوی به مسائل روانی است، حکایت پادشاه و کنیزک در دفتر اول مثنوی است که اگر با دیدی تحلیلی و از منظر نقد روانشناسانه توجه شود، برخی از مسائل روانشناسی تحلیلی یونگ، از جمله توجه به ناآگاه جمعی و

^{*}Email: mahmoodi@hamoon.ac.ir

^{**}Email: reihani@hamoon.ac.ir

برخی کهن نمونه‌های آن و خواب و رؤیا را می‌توان مشاهده کرد که پرداختن به آن‌ها در تحلیل اندیشه‌های مولوی راه گشا می‌باشد. در این مقاله سعی بر آن است که حکایت پادشاه و کنیزک مثنوی از نظرگاه روانشناسی تحلیلی یونگ بررسی شود.

واژگان کلیدی: ناخودآگاه فردی و جمعی، کهن نمونه، تفرّد، آنیما، سایه، خود

مقدمه

"معانی رمز یا سمبل بسیار گسترده است و مصداق‌های متنوعی در زندگی مادی و معنوی بشر دارد. از یک سو با روانشناسی، فلسفه و عرفان و ادبیات و اصطلاحات و علائم قراردادی در ریاضیات، شیمی، فیزیک و موسیقی و اخیراً با منطق مربوط می‌شود از سوی دیگر بسیاری از علائم اختصاری شرکت‌ها کالاها، مؤسسات بین‌المللی را شامل می‌گردد." (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۷) در این مقاله همه گستره‌ی رمز موضوع مورد بحث ما نیست بلکه تنها در حوزه‌ی ادبیات و روانشناسی به طور اعم و شاخه خاصی از آن یعنی داستان‌های رمزی مورد نظر است.

بنا به تعریف رمزپردازان "رمز چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیرمحسوس یا به مفهومی مستقیم و متعارف خود اشاره کند به شرط آن که این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلّم آن تلقی نگردد." (همان: ۲۵) "انسان برای بیان یافته‌ها و معرفت شخصی خود نسبت به امور ناشناخته و ماورای حس و تجربه ناچار از زبان رمزی استفاده می‌کند این زبان به خصوص در ارتباط با تجارب عرفانی ممکن است به طور خودآگاه یا ناخودآگاه به کار رود." (همان: ۴۴)

حکایات تمثیلی و قصه‌های رمزی در ادبیات عرفانی کاربرد زیادی داشته و شاعران و نویسندگان برای بیان اندیشه‌ها و دیدگاه‌های متعالی خود از این نوع حکایات بهره‌ی بسیار برده‌اند. حکایت پادشاه و کنیزک مثنوی یکی از بهترین نمونه حکایات تمثیلی است که مولوی

آن را از چهارمقاله نظامی عروضی عاریت گرفته و با شرح زیبا و عرفانی خود این حکایت را بسط داده است. بدیع الزمان فروزانفر مأخذ این داستان را در کتاب خود این گونه ذکر می‌کند: "نظامی عروضی در مقاله چهارم خود از کتاب چهار مقاله با تفصیل بیشتر این نوع معالجه را به ابوعلی سینا نسبت می‌دهد او یکی از خویشان قابوس و شمشگیر را که به مرض عشق گرفتار آمده بود، به همین روش معالجه کرد. و ابوعلی سینا خود در کتاب قانون در شرح مرض عشق این معالجه را یاد کرده است و گفته که من این طریق آزمودم و مریضی را که تب های طولانی داشت و عشق بر او مستولی شده بود به این طریق معالجه کردم." (فروزانفر ۱۳۳۳: ۳) با توجه به این که آن چه در مورد روش معالجه ی ابن سینا در ذخیره ی خوارزمشاهی سید اسماعیل جرجانی نقل شده مطابق با گفته های ابن سینا در کتاب قانون است از تطبیق این حکایت مثنوی با مجموع روایات نقل شده به این نتیجه می‌رسیم که مأخذ این حکایت همان چهار مقاله نظامی عروضی است. زیرا عناصر حکایت و طرز وقوع حادثه طوری است که با روایت مولوی شباهت دارد. (عروضی سمرقندی، ۱۳۶۶: ۳-۱۲۲) اگرچه بنا بر نوشته فروزانفر داستانی به زبان عربی در فردوس‌الحکمه نیز به صورت خلاصه نقل شده است که مضمون آن همین حکایت مثنوی است (فروزانفر، ۱۳۳۳: ۴)

مولانا در جایی از حکایت آورده است:

تا بخورد و پیش دختر می‌گداخت	بعد از آن از بهر او شربت بساخت
اندک اندک در دل او سرد شد	چون که زشت و ناخوش و رخ زرد شد

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

که ظاهراً برگرفته است از حکایت عشق ارشمیدس به کنیزک چینی که نظامی گنجوی در اسکندرنامه آن را به نظم درآورده است.

که از تن برون آورد خلط خام	بر آمیخت دانا یکی تلخ جام
ولی آن که خـون را فزایش کند	نه خلطی که جان را گزایش کند
دو تا کـرد سرو سهی سایه را	بپرداخت از شخص او مایه را

چو پر کرد از اخلاط آن مایه تشت
بت خوب در دیده ناخوب گشت
طراوت شد از روی و رونق ز رنگ
شد از نقره زیبقی آب و سنگ
بخواند آن جوان هنرمند را
بدو داد معشوق دلبنده را
جوانمرد چون در صنم بنگریست
به استادگفت این زن زشت کیست؟

(نظامی گنجوی، ۱۳۸۴: ۸۹۳)

مولوی از حکایت شاه و کنیزک برای بیان اندیشه‌ی اشراقی خود که مبتنی بر تکامل و تعالی نفس حیوانی انسان توسط روح با راهنمایی مرشد است کمک می‌گیرد، در این حکایت "پادشاه رمز «روح» است و طبیبان مغرور رمز عقل جزئی یا مشایخ ظاهری، کنیزک رمز نفس حیوانی و غریزی یا سالک مبتدی و زرگر رمز دنیاست و آن طبیب روحانی رمز عقل کلی یا مرشد حقیقی است." (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰)

تأویل این حکایت از نظرگاه عرفانی

روح به نفس حیوانی عشق می‌ورزد و بنا به انس و الفتی که با نفس دارد، خواهان عروج نفس به مرتبه‌ی بالاتر و مدارج کمالی است. اما نفس حیوانی بنا به خصلت پستی‌گرایی خود عاشق دنیا و مادیات است و حاضر نیست مادیات را با جهان باطن معاوضه کند روح ابتدا از عقل جزئی کمک می‌گیرد اما عقل جزئی نه تنها تعلقات شهوانی و مادی نفس را درمان نمی‌کند بلکه بر این تعلقات نیز می‌افزاید روح سرگشته و عاجز آنگاه که از معالجه‌ی نفس توسط عقل جزئی نومید گشت چنگ در دامان الوهیت می‌اندازد و با زاری و تضرع از خداوند درخواست کمک می‌نماید. خداوند نیز مرشد روحانی «عقل کل» را برای درمان نفس به کمک روح می‌فرستد روح با کمک عقل کل حقیقت زوال و فنا‌ی دنیا را به نفس می‌نمایاند و نفس را آماده‌ی پیمودن مدارج کمال می‌کند. در پایان نفس حیوانی به سوی روح باز می‌گردد و به مقام نفس مطمئنه می‌رسد.

در این حکایت "شاه نشانه‌ی انسان کامل است چنین کسی از امر و نهی متعارف برکنار می‌ماند، مولانا چنین کسی را به فرد تندرستی تشبیه می‌کند که هیچ نوع پرهیزی بر او واجب نیست." (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۷: ۱۳۵) در مثنوی چند بار کلمه‌ی شاه درباره‌ی انسان کامل به کار رفته است و فرض بر این است که وی به درجه‌ای از تکامل انسانی رسیده است که تکلیف از او برداشته می‌شود و در هر عمل او مصلحتی و هدایتی یزدانی نهفته است.

حکایت پادشاه و کنیزک بر اساس روایت مثنوی:

پادشاهی به قصد شکار با همراهانش به بیرون شهر رفت. در میانه‌ی راه کنیزکی زیبا رو دید و دل بدو باخت و بر آن شد که او را به دست آورد و همراه خود ببرد و با بذل مالی فراوان بر این مهم دست یافت اما دیری نپایید که کنیزک بیمار شد و شاه طبیبان حاذق را از هر سوی نزد خود فرا خواند تا کنیزک را درمان کنند، طبیبان هر کدام مدعی شدند که با دانش و فن خود می‌توانند او را مداوا کنند. از این رو مشیت قاهر الهی را که فوق‌الاسباب است نادیده انگاشتند، به همین رو هرچه تلاش کردند، حال بیمار وخیم‌تر شد، وقتی که شاه از همه‌ی علل و اسباب طبیعی ناامید گشت، به درگاه الهی روی آورد و از صمیم دل دست‌نمایش افراشت و در گرماگرم دعا و تضرع بود که خوابش برد و در اثنای خواب پیری روشن ضمیر بدو گفت: طبیبی حاذق فردا نزد تو می‌آید. فردای آن شب، شاه طبیب موعود را یافت و او را بر بالین کنیزک برد. او معاینه را آغاز کرد و به فراست دریافت که علت بیماری کنیزک عوامل جسمانی نیست، بل او بیمار عشق است. بله آن کنیزک عاشق مرد زرگری بود که در سمرقند مأوا داشت. شاه طبق توصیه‌ی آن طبیب روحانی عده‌ای را به سمرقند فرستاد تا او را به دربار شاه آورند و چون زرگر را نزد شاه آوردند، شاه طبق دستور طبیب وی را با کنیزک تزویج کرد و آن دو شش ماه در کنار هم به خوشی می‌زیستند ولی پس از انقضای این مدت، طبیب به اشارت خداوند زهری قتال به زرگر داد که بر اثر آن زیبایی و جذابیت او رو به کاهش نهاد و رفته رفته از چشم

کنیزک افتاد. البته این حکم مانند دستوری بود که به ابراهیم خلیل الله داده شد تا فرزندش را ذبح کند و نیز به کشته شدن آن پسر بچه به دست خضر مشابَهت دارد.

کهن الگو در روانشناسی یونگ:

کارل گوستاو یونگ روانشناس مشهور سوئیسی و بنیان گذار مکتب روانشناسی تحلیلی زوربخ است که در راه شناخت روان آدمی پا را از محدوده‌ی خردگرایی قرن نوزدهم فراتر نهاد و نگاه خود را متوجه افق‌های باز عوالم پر رمز و راز دین و عرفان نمود. با سیر و سلوک در کوچه‌های هفت پیچ نه توی رویاها، افسانه‌ها، باورها و آئین‌های مردمی کوشید تا از راه کشف و شهود به دنیای درون آدمی راه یابد و سر از "روح" درآورد، شاید به خاطر نگاه عمیقی که به انسان در شبکه‌ی روابط اجتماعی و تاریخی انداخت و به لحاظ آن که ساختار روان آدمی را در حوزه‌ی حیات اجتماعی و در عرصه‌ی تاریخ مورد بررسی و مطالعه قرار داد، برخی از بزرگان که آثار وی را نقد و بررسی کرده‌اند معتقدند که نه تنها وی از بزرگترین روان‌پزشکان جهان است بلکه "مردی از زمره‌ی بزرگ‌ترین افرادی است که بشریت به وجود آورده است و از برجسته‌ترین انسان‌شناسانی است که تا کنون به دنیا آمده است." (یونگ ۱۳۸۶: ۳)

یونگ روان ناآگاه انسان را به دو بخش ناآگاه جمعی و ناآگاه فردی قسمت می‌کند که "ناآگاه شخصی personal unconscious بخشی است که زندگی روانی شخصی و خصوصی را می‌سازد و به عقده‌های مبتنی بر احساس موسوم است." (یونگ ۱۳۷۶: ۱۴) "ناآگاه جمعی collective unconscious انسان مضامینی را در بر دارد که یونگ آن‌ها را آرکی تایپ arche type می‌نامد. این کهن‌نمونه‌ها به دلیل این که ریشه‌ای چند میلیون ساله دارند مفاهیمی جهانی‌اند." (شایگان فر ۱۳۸۰: ۱۳۸) در واقع گرایش‌های ارثی مشترکی هستند که انسان در موقعیت‌های گوناگون از خود نشان می‌دهد و در ناآگاه ذهن همه‌ی افراد بشر ریشه دارد. پدیدآورندگان آثار هنری با پیوند با لایه‌های ناآگاه با گذشته و آینده ارتباط برقرار می‌کنند. "راز آفرینش هنر عبارت است از غوطه‌ور شدن دوباره در حالت آغازین روح زیرا از این پس در این

سطح نه فرد بلکه گروه است که پاسخ‌گوی خواسته‌های واقعیت می‌شود. به این سبب شاهکار هنری و ادبی در اوج عینیت و غیر شخصی بودن چیزی را در اعماق وجودمان به ارتعاش در می‌آورد" (یونگ ، ۱۳۷۹: ۱۷۸) از آن جا که حکایت شاه و کنیزک مثنوی به گونه‌ای هنری گذشته و آینده را به هم پیوند داده است و برخی از کهن‌نمونه‌های یونگ در تأویل این حکایت راه‌گشا است، ضمن معرفی کهن‌نمونه‌های یونگ تحلیلی تازه از رمزهای این حکایت ارائه خواهیم کرد.

تحلیل رمزهای شاه و کنیزک:

«شاه» در این حکایت قهرمان اصلی به شمار می‌آید که در فرآیند تفرد ابعاد گوناگون شخصیت وی به مبارزه با هم برمی‌خیزند. «شاه» در حکایت نماد انسان (خود) است که بر اثر غفلت در تاریکی و ابهام شخصیت فرو می‌افتد و جنبه‌های گوناگون شخصیتی وی با هم به نزاع در می‌آیند، مولوی نیز در ابتدا تأکید می‌کند که داستان بازگوکننده‌ی احوال درونی ما انسان‌ها است:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن

(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۱ / ۷۱)

یونگ «خود» را مهم‌ترین الگوی نظام شخصیتی می‌داند. خود که از همه‌ی جنبه‌های آگاه و ناآگاه روان تشکیل شده، به عنوان نماینده‌ی کل شخصیت برای ساختمان شخصیت وحدت و ثبات را فراهم می‌آورد و می‌کوشد تا آن را به یک پارچگی کامل برساند. این همان مفهوم تفرد یا فردیت‌یابی است که یونگ آن را در روانشناسی تحلیلی خود مطرح می‌کند "فرآیند فردیت‌فرآیندی است که در طول زندگی شخصی به تدریج تکامل می‌یابد و به طور قابل توجهی این تکامل بیشتر در نیمه‌ی دوم زندگی روی می‌دهد، ... کامل شدن به معنای آستی کردن با آن جنبه‌هایی از شخصیت است که به حساب آورده نمی‌شوند؛ جنبه‌هایی که غالباً "ولی نه همیشه" جنبه‌های پست شخصیتند. ... شخصی که واقعاً در جستجوی کمال باشد، از طرفی نه قادر است

خود را به قیمت سرکوب ناآگاه توسعه دهد و نه می‌تواند در حالتی کم و بیش ناآگاه به زندگی ادامه دهد." (فوردهام، ۱۳۷۴: ۸۵) این فرآیند "اساساً فرآیندی شناختی است یعنی اگر فرد بخواهد شخصیتی کاملاً متعادل یابد، باید روند خاصی را پی گیرد." (گورنن و ویلفرد و دیگران، ۱۳۷۰: ۱۵۹) این روند باید به گونه‌ای باشد که استقلال «خود» در میانه‌ی دو ساحت ناآگاه جمعی و آگاهی جمعی تأمین گردد. "اگر من مجذوب آگاهی جمعی شود، آدمی به یک شماره‌ی بی‌نام و نشان اجتماع بدل خواهد شد، و در صورتی که ناآگاه جمعی او را جذب نکند انسانی فردگرایی، شگرف، بیگانه با جهان بی‌راه یا گم‌راه بار می‌آید [از این رو] من آدمی برای نگه‌داری تمامیت و جامعیت و استقلال روان باید با خودآگاه جمعی و ناآگاه جمعی در ارتباط باشد و با هر کدام مناسبات استوار برقرار سازد." (جونز و دیگران، ۱۳۶۶: ۴۶۵) انسان می‌بایست مسیری مارپیچ و دشوار را طی کند و در این سیر با سایه‌اش رو در رو شود و بیاموزد که با این جنبه‌ی ترسناک و وحشت‌آور خود زندگی کند؛ وی در این سیر با کهن‌نمونه‌های ناآگاه جمعی برخورد خواهد کرد و حتی ممکن است در برابر جذبه‌ی آن‌ها از پای درآید، اما اگر موفق شود گنجی را خواهد یافت که دست‌یابی به آن بسیار سخت است این گنج همان «خود کمال یافته» و تمامیت است.

گشایش داستان این گونه است که «شاه» انسان برای شکار به بیرون شهر می‌رود که نمادی از پا گذاشتن به ساحت ناآگاه است، شکار اساساً "از بین بردن جهل و گرایش‌های پلید است و... جستجوی صید پی گرفتن رد پای خداوند است،... و جستجوی راهی است که به ذات اعظم می‌رسد." (شوالیه و دیگران، ۱۳۸۸، ج ۴: ۷۲) شکار انسان را از محیط آشنا، شهر و کاشانه، جهان آگاه و شناخته شده به جهان ناشناخته‌ها و ناآگاه سوق می‌دهد، شکار نوعی سفر و "عبور از حجاب دانسته‌ها به سوی ناشناخته‌هاست... قهرمانی که قدم به آن سوی دیوار سنت‌های جامعه‌ی خود می‌گذارد به ناچار با یکی از دیو-فرشته‌ها که هم خطر آفرین است و هم اعطاگر قدرت جادو، روبه‌رو خواهد شد." (کمبل، ۱۳۸۹: ۹۰ و ۹۱) بنابراین شاه (انسان) که برای شکار از دنیای آگاهی به ساحت ناآگاه قدم می‌گذارد، در اولین برخورد با آن آنیمای وجود خویش را

ملاقات می‌کند. از آن جا که محتویات ناآگاه در لایه‌های مختلفی قرار می‌گیرند و لایه‌های سطحی‌تر نسبت به لایه‌های ژرف‌تر بیشتر در دست‌رس هستند گاه این لایه‌های سطحی‌تر نقش پیام‌رسان را میان آگاهی و محتویات ژرف‌تر ناآگاه بازی می‌کنند چرا که فرد با پا گذاشتن به ناآگاه با این لایه‌ی سطحی روبرو می‌شود چنان که در این حکایت نیز آنیما (کنیزک) سبب آشنایی انسان (شاه) با جنبه‌ی طرد شده‌ی شخصیت خویش - که همان سایه‌ی خود (زرگر سمرقندی) است - می‌شود که در جای خود توضیح خواهیم داد. در ادامه شاه در میانه‌ی راه (شاهراه) کنیزکی زیبا رو می‌بیند و دل‌باخته‌ی او می‌گردد، مولوی جان شاه را یعنی تمام هستی شاه را عاشق کنیزک می‌بیند

اتفاقا شاه روزی شد سوار
با خواص خویش از بهر شکار
یک کنیزک دید شه بر شاهراه
شد غلام آن کنیزک جان شاه

(همان: ۷۲)

کنیزک نمادی از آنیما anima روان مادینه‌ی درون انسان نرینه است. "کار کردهای چهار گانه‌ی قلمرو آگاه روان یعنی عاطفه، حس، فکر، شهود بر پایه‌ی شناخت چهار کارکرد قلمرو ناآگاه روان یا آنیما شکل می‌گیرد، آنیما عمیق‌ترین واقعیت درون هر مرد است که در کارکرد آغازین خود زمینه‌های غریزی و زیستی را در بر دارد و در چهارمین کارکرد خود با حکمت ملکوتی Sophia sapient رهیده از سنگینی زمین و ماده یکی می‌شود." (یاوری، ۱۳۷۴: ۱۱۸) شاه برای شکار؛ "خالی کردن زمین از جهل و گرایش‌های پلید،... و ظهور عالم غیب" (شوالیه، ۱۳۸۸: ج ۴/ ۷۲ و ۷۳) به ناآگاه وارد می‌شود و در «شاهراه» "راهی که از انحراف و تلاقی و کج‌روی، یعنی از هر آن چه روح را مغشوش و توجه را مخدوش می‌کند به دور است." (همان، ۲۸) کنیزک (آنیما) را ملاقات می‌کند، چرا که "آنیما به گفته‌ی یونگ نمی‌تواند از قلمرو خودش که ناآگاه فردی و ناآگاه جمعی است فراتر برود و در ساحت آگاهی ماندگار شود." (یاوری، ۱۳۷۴: ۱۸۷) بنابراین برای ملاقات آنیما حتماً باید به ناآگاه وارد شد. در ادبیات غالباً آنیما به صورت معشوق یا مادر ظاهر می‌گردد "آنیما با جنبه‌های مختلف ظهور می‌کند؛

گاهی منفی و آزاردهنده، گاهی مثبت و آرامش بخش" (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۳۱) "آزمون خود یا تجربه‌ی فردیت‌پذیری بدون دیدار با آنیما یا فرشته‌ی دگرگون ساز درونی ممکن نیست، به دیگر سخن اگر این کهن‌نمونه‌ی دگرگون‌کننده، فعال نشود و ندای درون خود را که فراخوان پیوستگی و یگانگی است به قلمرو خودآگاه روان نفرستد، دو سویه‌ی روان هم‌چنان از هم جدا و بی‌خبر خواهند ماند و تنش میان نرینگی و مادینگی از میان نخواهد رفت و خود تمام و کامل شکل نخواهد گرفت." (یاوری، ۱۳۷۴: ۱۲۰ و ۱۲۱) آنیما که در اولین برخورد با ناآگاه برای انسان (خود) مکشوف شده است، دیری نمی‌گذرد که بیمار می‌شود:

چون خرید او را و بر خوردار شد آن کنیزک از قضا بیمار شد

(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۱/ ۷۲)

بیماری کنیزک به نوعی بیان گر آغاز بحران در زندگی شاه «انسان» است که بیشتر در مراحل آغازین فرد *individuation* و در دوران میان‌سالی اتفاق می‌افتد، مولوی نیز وجود بحران را در شخصیت بدین گونه شرح می‌کند:

آن یکی خرد داشت پالانش نبود یافت پالان گرگ خرد را در ربود
کوزه بودش آب می‌نامد به دست آب را چون یافت کوزه خود شکست

(همان: ۷۲)

شاه که در برابر بحران زندگی قرار گرفته سرگشته و حیران به خواسته‌های آنیما که در اینجا دیگر تغییر حالت داده و به خلاف جهت در حرکت است پاسخ مثبت می‌دهد و از طبیبان برای درمان آنیما به شیوه‌ی خود کمک می‌گیرد. یعنی به برآوردن خواسته‌های منفی آنیما کمک می‌کند بنابراین آنیمای منفی روز به روز قدرت می‌گیرد و بدجنس‌تر می‌گردد. تلاش شاه نتیجه‌ی عکس می‌دهد:

شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست گفت جان هر دو در دست شماست...
هر چه کردند از علاج و از دوا گشت رنج افزون و حاجت، ناروا
از قضا سر کنگبین صفرا فزود روغن بسادام خشکی می نمود

از هلیله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت

(همان: ۷۲-۷۵)

آنیمای منفی می‌تواند مرد را به هلاکت برساند و "مردی که تحت تسلط آنیمای خود قرار بگیرد قربانی هیجانانگیز غیر قابل‌کنترلی خواهد شد." (فوردهام، ۱۳۷۴: ۵۹) شاه روز به روز در برابر آنیما ناتوان‌تر می‌گردد. شاه با دیدن عجز خود در برابر آنیما دلشکسته و نومید به درگاه خداوند روی می‌آورد و از نیروهای الهی طلب کمک می‌نماید. اینجاست که نوبت حضور "پیر فرزانه" و چاره‌جویی‌های وی می‌شود. شاه شبانه با دلی شکسته به مسجد می‌رود و به تضرع و زاری با معبود خود می‌پردازد هنگامی که انسان از عوامل مادی برای بهبود وضعیت بحرانی در زندگی قطع امید می‌کند به اسباب‌الوهی چنگ می‌اندازد، در اثنای راز و نیاز شبانه خواب به سراغ او می‌آید در گرماگرم خواب پیری روشن ضمیر به او می‌گوید طبیبی ماهر فردا به نزد تو می‌آید وقتی که اراده‌ی آگاهانه به خودی خود قادر به یکپارچه کردن شخصیت نیست، زمان آن فرا رسیده که پیر فرزانه wise old man وارد عمل شود. پیر فرزانه و یاری‌سان که در ژرفنای ناآگاه قرار دارد به واسطه‌ی خواب که انسان را به عمق ناآگاه می‌برد، بر انسان (شاه) آشکار می‌شود. یونگ معتقد است "خواب باید هم‌چون یک واقعه نگاشته شود و دیگر این که نباید درباره‌ی خواب انگاره‌ی قبلی داشت و باید پذیرفت که به هر رو هر خوابی مفهومی دارد و جلوه‌ی ویژه‌ی از ناخودآگاه است." (یونگ، ۱۳۷۹: ۲۴۱) "خواب برای صوفیه کلید و حلال مشکلات است و وقتی صوفیان گرفتار مشکلی در امر دین یا دنیا شده‌اند، راه‌حل را در خواب یا واقعه جسته‌اند و خواب یکی از طرق کشف است که به سبب اتصال روح با عالم غیب حاصل می‌گردد." (فروزانفر، ۱۳۷۸: ۶۳) بنابراین پیر روشن‌ضمیر که در خواب بر شاه ظاهر می‌شود، نماد ویژه‌ی از ساحت ژرف ناآگاه است و همان کلید و حلال مشکلات انسان (شاه) است که چون «خود» به مرز آشفته‌گی روحی رسیده است و این توان و تحمل را ندارد که بدون یاری‌رسان به تنهایی قدم بردارد. پیر یاری‌رسان در خواب که حیظه‌ی ناآگاهی است بر وی

شاه چو عجز آن طیبیان را بدید
رفت در مسجد سوی محراب شد
در میان گریه خوایش در ربود
گفت ای شه! مژده! حاجات رواست
در علاجش، سحر مطلق را ببین
در مزاجش، قدرت حق را ببین

(مولوی ۱۳۸۷: ج ۱ / ۷۵-۷۸)

"در رؤیایا همیشه عقاید قاطع و ممنوعیت‌ها و پندهای خردمندانه از سیمای پیر خرد سرچشمه می‌گیرد" (یونگ، ۱۳۷۶: ۱۱۱) یونگ معتقد است که "پیر فرزانه نه تنها در رؤیا، در حالت خلسه (چیزی که آن را تخیل فعال می‌نامیم) نیز به صورت بسیار انعطاف‌پذیری ظاهر می‌شود... پیر فرزانه در رؤیایا در هیأت ساحر، طبیب، روحانی، معلم، استاد، پدر بزرگ یا هر گونه مرجعی ظاهر می‌گردد." (همان: ۱۱۲) و "گاه تنها به صورت ندایی آمرانه که حکم نهایی را می‌دهد نمایان می‌شود." (همان: ۱۱۱) ندایی که از درون برمی‌خیزد نیز بازتابی از محتویات ناآگاه است و هرگاه این در تلاش برای تغییر دادن و تأثیر گذاشتن بر آگاهی برآید، در چهره‌ی پیر فرزانه ظاهر شده است حتی اگر چهره‌ی آن را نبینیم، زیرا تجسم‌یافتگی ویژه‌ی جهان آگاهی است و جهان ناآگاه اعتباری است و بسیاری از چهره‌هایی که در قالب پیر فرزانه ظاهر می‌شوند تنها فرافکنی محتوایی از ناآگاه جمعی و فردی ما هستند که در روان آگاه به هیأتی تجسم می‌یابند. طبیب نمادی از پیر فرزانه است که فردای آن شب به دیدار شاه می‌آید و برای حل مشکل او به چاره‌اندیشی الهی می‌پردازد.

با دیدن طبیب ماهر «پیر فرزانه» احساسی آشناگونه شاه را فرا می‌گیرد که به نوعی بیان-

کننده‌ی قرابت و نزدیکی روان آگاه و ناآگاه انسان است:

آن خیالی که شه اندر خواب دید
هر دو بحری آشنا آموخته
در رخ مهمان همی آمد پدید
هر دو جان بی دوختن بر دوخته

(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۱)

طیب روحانی به بالین کنیز می‌آید و نبض او را می‌گیرد و از وی سؤالاتی می‌پرسد اگرچه او به فراست منشأ بیماری را در یافته چرا که "پیر فرزانه بازتابی از سرد و گرم چشیدگی ناآگاه جمعی است." (یاوری، ۱۳۷۴: ۱۴۵) اما "به منظور برانگیختن خویشتن‌شناسی و تحریک قوای اخلاقی می‌پرسد چه کسی؟ چرا؟ از کجا؟ به کجا؟" (یونگ ۱۳۷۶: ۱۱۶)

دید رنج و کشف شد بر وی نهفت	لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت
اندک‌اندک گفت: شهر تو کجاست؟	که علاج اهل هر شهری جداست
اندر آن شهر از قرابت کیستت؟	خویشی و پیوستگی با چیستت؟
دست بر نبضش نهاد و یک به یک	باز می‌پرسید از جور فلک

(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۱ / ۹۰-۱۰۱)

کنیز به عشق خود به زرگر سمرقندی اعتراف می‌کند. زرگر در این حکایت نمادی از «سایه» shadow از شخصیت «من» در فرآیند تفرد است "من دارای دو سویه است یکی «پرسونا» persona یا نقاب یا صورتکی که بر چهره می‌گذاریم و زیستن در میان دیگران را آسان تر می‌کند و دیگری سایه که با دو لایه ی فردی و جمعی همه‌ی آنچه را که نمی‌خواهیم در باره‌ی خودمان بدانیم، در بر می‌گیرد." (یاوری، ۱۳۷۴: ۱۳۹) در واقع شاه «انسان» نمی‌خواهد زرگر وجود خود را بشناسد بنابراین وی را به سمرقند «ناآگاه» فرستاده و از این که آئیمای وجود خود به بعد منفی شخصیتی‌اش که زرگر است گرفتار آمده احساسی ناخوشایند دارد. سایه بعد منفی از شخصیت انسان است در واقع سایه دارای سرشتی شریر است اما کمی "پاکتر از نفس شر و روح شیطان است" (همان: ۱۳۹) سایه با اینکه دارای بدی و شری است اما در مرتبه ی بالاتری از روح شیطان قرار می‌گیرد. "سایه دارای سرشتی عاطفی است و اگر انسان نتواند از فراقنی عواطف خود بر دنیای بیرون رها شود سایه‌ای سنگین و دراز در قفا خواهد داشت، این درست همان پيله‌ای است که هستی در لایه‌های به هم تنیده‌اش از جنب و جوش از سازگاری و سازماندهی تهی خواهد شد." (همان: ۱۳۹)

سفر انسان به درون و تفرد با سایه آغاز می‌شود و به لایه های ژرفتر روان می‌رسد " به گفته‌ی یونگ [سایه] فرد را با هم روزگارانیش و کسانی که بسیار پیش از او زیسته اند، پیوند می‌دهد." (همان:۱۳۹)

شاه به توصیه‌ی طبیب روحانی کسانی را برای یافتن زرگر به سمرقند می‌فرستد و پس از پیدایی زرگر، کنیزک را به عقد او در می‌آورد:

شاه فرستاد آن طرف یک دو رسول	حاذقان و کافیان بس عدول
تا سمرقند آمدند آن دو رسول	از برای زرگر شنگ و فضول
تا کنیزک در وصالش خوش شود	آب وصلش، دفع آن آتش شود
شاه بدو بخشید آن مه روی را	جفت کرد آن هر دو صحبت جوی را

(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۱ / ۱۰۸)

ازدواج زرگر و کنیزک رمزی است از تسلیم شدن موقت انسان در برابر سایه و بعد منفی شخصیت که به راهنمایی پیر فرزانه صورت می‌گیرد. به نوعی می‌تواند نمادی از ریاضت کشیدن برای شخصیت نیز باشد چرا که شخصیت آنیمای وجودی خود را که بسیار به آن دلبسته است رها می‌کند. البته این ریاضت کشیدن برای بالا بردن استعداد وجودی انسان است، تا بتواند با شناخت بیشتری نسبت به سایه‌ی خود برای مبارزه و نابودی تدریجی آن آماده گردد. در این وهله از وهله‌های تفرد شاه «انسان» دست به اقدامی متهورانه برای نابودی سایه‌ی خود نمی‌زند چرا که " آنیما پاره‌ای از وجود اوست و روند خود شناسی و رسیدن به فردیت در گرو همکاری با آنیما است." (شمیسا: ۱۳۷۰: ۲۴۳) در صورت آسیب رسیدن به آنیما روند تفرد انسان متوقف می‌شود و انسان به وادی سر درگمی و بی‌هویتی فرو می‌رود.

پس از سپری شدن شش ماه شیرین و خوش بر کنیزک و زرگر، شاه به توصیه‌ی طبیب روحانی زهری کشنده به زرگر می‌خوراند که بر اثر آن زرگر به صورت تدریجی زیبایی خود را از دست می‌دهد و رفته رفته از چشم کنیزک می‌افتد:

تا به صحت آمد آن دختر، تمام

مدت شش ماه می‌رانند کام

بعد از آن از بهر او شربت بساخت
تا بخورد و پیش دختر می گذاخت
چون که زشت و ناخوش ورخ زرد شد
انسدک اندک دردل او سرد شد
(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۱ / ۱۱۱)

تلاش دوباره‌ی انسان بر آن قرار گرفته که به صورت آهسته سایه را به قسمت ناآگاه روان منتقل کند با این تفسیر که دیگر کاملاً به وجه منفی سایه شناخت و آگاهی دارد و آنیمای انسان نیز بر اثر آگاهی وی دچار استحاله شده است و تدریجاً در جهت مثبت حرکت می‌کند بنابراین تقریباً فرآیند تفرد در حال تکمیل شدن است و آنیمای مثبت جایگزین آنیمای منفی می‌شود و مایه‌ی نجات انسان می‌گردد.

بدین صورت آخرین مرحله‌ی تفرد که همان ازدواج شاه با کنیزک است، فرا می‌رسد. در اینجا کنیزک نماد روان ناآگاه به طور اعم است و به طور اخص نماد آنیمای مثبت است و شاه نماد روان آگاه انسان است، که صلح میان آگاهی و ناآگاه آخرین مرحله‌ی تفرد است. پایان این حکایت نشان از شکل‌گیری و تکامل فرآیند فردیت و یافتن هویت اصلی انسان دارد.

مولوی در پایان حکایت توصیه حکیم در مورد مرگ زرگر سمرقندی را به گونه‌ای با کشته شدن پسر بچه به دست خضر پیامبر (ع) تشبیه کرده است:

آن پسر را کش خضر بیرید حلق
سر آن را در نیابند عام خلق
آن که از حق یابد او وحی و خطاب
هر چه فرماید، بود عین صواب
آن که جان بخشد، اگر بکشد رواست
نایب است و دست او دست خداست

(همان: ۱۱۳)

مفسران بر این عقیده‌اند که تنها خضر(ع) با گذشتن از موانع و وارد شدن به ظلمات و مکان تاریک توانسته به زندگانی یا چشمه‌ی آب حیات دست یابد. بدین خاطر نیز خضر (ع) در مقام یک آگاهی و رهبر برتر قرار می‌گیرد و رمزی از تمامیت روان شمرده می‌شود که آگاه و ناآگاه را در بر می‌گیرد. دیدار خضر صورت دیگری از دیدار با فرشته‌ی راهنما و پسر فرزانه است که ملاقات با آن معمولاً در نقطه‌ی ناف هستی یا نقطه‌ی تلاقی آگاهی و ناآگاهی صورت

می‌گیرد. «به احتمال قوی خضر (ع) (خویشتن) است خصوصیاتش او را چنین نشان می‌دهد. می‌گویند در غار یعنی در ظلمات متولد شد. او صاحب عمر طولانی است و هم چون ایلای نبی (ع) دائماً خود را تجدید می‌کند و در آخرالزمان مثل اوزیریس به دست دجال بند از بندش جدا می‌شود، لیکن قادر است دوباره به زندگی بازگردد ... خضر نه تنها مظهر عقل عالی است بل که مظهر نوعی رفتار منطبق بر آن عقل عالی است که بر استدلال برتری دارد.» (یونگ، ۱۳۷۶: ۹۵)

عرفا خضر پیامبر (ع) را به سیمای «پیر و انسان کاملی می‌بینند، که راهنمای سالکان طریقت است و در تأویل عرفانی از خضر (ع) به روح مجرد تأویل می‌کنند که خود اشاره‌ای به فرشته بودن خضر (ع) دارد.» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۳۲۶) چنان که قبلاً نیز شرح شد محتویات ناآگاه (پیر فرزانه) قداراست در هر صورت و هیاتی برای آگاهی نمودار شود. این که مولانا در پایان حکایت رفتار طبیب روحانی را به رفتار خضر (ع) در برابر موسی (ع) تشبیه می‌کند. به گونه‌ای خواسته تکامل شخصیت شاه را با تکامل شخصیت حضرت موسی (ع) پس از دیدار با خضر نبی (ع) در نقطه‌ی تلاقی آگاهی و ناآگاه (ناف هستی) پیوند دهد، موسی (ع) پس از آنکه در برابر خضر تسلیم شد. به ولادتی مجدد دست یافت، چنان که در ابیات بعدی مشاهده می‌شود مولانا فرمان‌برداری محض از پیر را تنها راه رسیدن به کمال و فردیت روان می‌داند. چرا که آگاهی ناچیز انسان قادر به سامان بخشیدن به روان و زدودن ناهنجاری آن نیست و اطاعت از روان آگاه (طبیبان مادی) مایه‌ی نجات انسان نمی‌شود.

دایره‌ی اصلی و ماندالای ژرف‌ساخت حکایت پادشاه و کنیزک که نماد خود شدن و به تمامیت رسیدن شخصیت شاه است با کسب شناخت کامل از سایه و راندن آن روان ناآگاه که موجب آشتی و هماهنگی روان آگاه و ناآگاه می‌گردد، به پایان می‌رسد "بررسی یونگ در خواب‌ها از یک سو، و اسطوره‌ها افسانه، قصه‌ها و کنده کاری‌ها از سوی دیگر نشان می‌دهد فرافکنی جهان آرزویی که در آن همه چیز به سامان و به هنجار است در همه فرهنگ‌ها کم بیش یکسان است و از الگوی دایره‌ای و دایره‌های هم‌مرکز پیروی کرده است... که از گرایش روان به ایجاد یک مرکز تازه در ساختار شخصیت خبر می‌دهد نظمی برخواسته از آشفتنگی که نیروهای

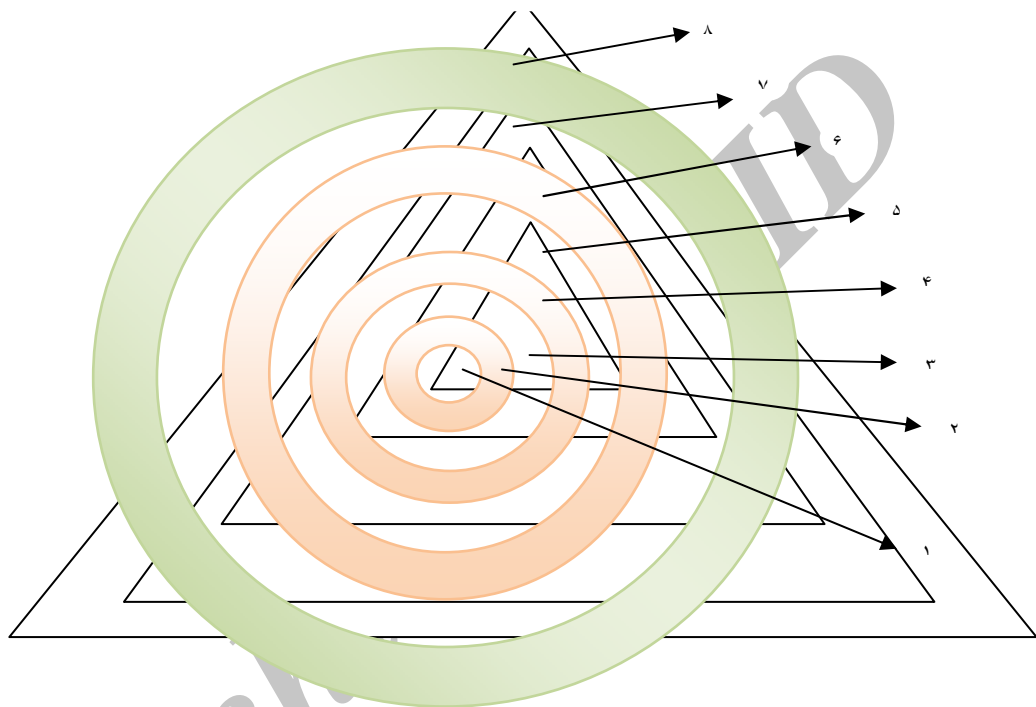
روان را همه به سوی درون متمرکز می‌کند و دگرگونی و نوزایی را ممکن می‌گرداند." (یاوری ۱۳۷۴: ۱۰۲) یونگ برای نام‌گذاری این نماد از اصطلاح ماندالا (mandala) استفاده کرده است که در فرهنگ هند و زبان سنسکریت به معنای دایره است. بنابراین ماندالا در روانشناسی یونگ یعنی مرکز تمامیت روانی یعنی خود به فردیت رسیده و بخش ناپذیر و همان پادشاه و کنیزک پس از ازدواج. تحلیل رمزهای به کار رفته در حکایت پادشاه و کنیزک را می‌توان به طور خلاصه این‌گونه شرح داد:

جدول تحلیل رمزها

رمزهای حکایت پادشاه و کنیزک	تحلیل رمزها
پادشاه	انسان (خود)
کنیزک	آنیما
طیب روحانی (حکیم پیر)	پیر فرزانه
به شکار رفتن پادشاه	ورود به ساحت ناآگاه روان
دل باختن شاه به کنیزک و خریدن او	تسخیر انسان توسط آنیما و شروع فرآیند تفرد
بیمار شدن کنیزک	فرو رفتن انسان در حالت بحران و گرایش آنیمای مثبت به آنیمای منفی
کمک طلبیدن شاه از طیبیان برای درمان کنیزک	تسلیم شدن در برابر آنیمای منفی و تلاش برای برآوردن نیازهای او
عجز شاه در درمان کنیزک و طلب کمک از خداوند	آماده شدن صحنه برای حضور پیر فرزانه در صحنه‌ی تصمیم‌گیری‌های مهم و

بحرانی که آگاهی به تنهایی نمی تواند به آن سامان دهد	
ظهور پیر فرزانه در لحظات بحرانی برای کمک به فرآیند فردیت	ظاهر شدن حکیم در خواب شاه
قربت و نزدیکی روان آگاه و ناآگاه انسان	آشنایی پادشاه و طیب روحانی
کمک به خویشتن یابی و خودآگاهی انسان	پرسش از احوال گذشته ی کنیزک و گرفتن نبض توسط طیب روحانی
کشف و شناخت بعد منفی شخصیت (آینمای منفی و سایه) به کمک پیر فرزانه	کشف بیماری کنیزک توسط طیب روحانی
سایه Shadow	زرگر سمرقندی
تسلیم شدن موقت انسان در برابر بعد منفی شخصیت (سایه و آینمای منفی) برای شناخت بیشتر آنها	فرستادن کسان برای یافتن زرگر و به عقد کنیزک در آوردن او با راهنمایی طیب روحانی
به فراموشی سپردن سایه و فرستادن آن به ناآگاه برای کمک به استحاله ی آینما از منفی به مثبت	خوراندن زهر کشنده به زرگر با راهنمایی حکیم
پایان فرآیند تفرد و صلح میان روان آگاه و ناآگاه انسان و تولد دوباره ی انسان(خود)	ازدواج شاه و کنیزک

«الگوی ماندالایی ژرف ساخت حکایت پادشاه و کنیزک»



۱. ورود به ساحت ناآگاه (شکار)
۲. ساده دلی (دل باختن شاه به کنیزک)
۳. عجب و خودبینی (کمک گرفتن از پزشکان "عوامل مادی" برای درمان کنیزک)
۴. جهل و نادانی (عجز طبیبان مادی در درمان کنیزک)
۵. عجز و ناتوانی (رو آوردن شاه با دلشکستگی به درگاه معبود)
۶. شناخت جزئی و نیمه آگاه (آشنایی شاه با طبیب روحانی)
۷. شناخت و آگاهی بیشتر (کشف بیماری برای شاه توسط حکیم روحانی)
۸. پیوند روان آگاه و ناآگاه "دایره ی آگاهی" (ازدواج شاه و کنیزک)

نتیجه

ناآگاه جمعی که به اعتبار وجود عناصر و عوامل موروثی از بخش‌های دیگر روان پیرتر، آب دیده‌تر و سرد و گرم‌چشیده‌تر است، زودتر از دیگر بخش‌های ذهن برهم خوردن نظم و سامان هنجارها را حس می‌کند و با پیام‌هایی که به سمت روان آگاه می‌فرستد چه در رؤیا و چه در آفرینش‌های هنری زنگ خطر را به صدا در می‌آورد و نظم و سامان گذشته را آرزو می‌کند. بنابراین ظهور حکیم پیر در حالت رؤیا و وحی و الهام و اشراق که به راهنمایی خودآگاه می‌پردازد تا گره از کارهای بسته خود بازگشاید بازتابی از کارکرد ناآگاه جمعی است، که هرگاه آشفتگی و روان‌پریشی بر انسان غالب شود، ظاهر می‌گردد. مولوی در دیباری به سر می‌برد که غبار تیرگی‌ها تزلزل روانی جامعه را پوشانده است بنابراین روان ناآگاه جمعی که در حالت خلسه بر او غالب می‌شود، احساس خطر خود را با بیان حکایتی این چنین رازآمیز آشکار می‌کند و انسان آگاه را به تأمل در آن وا می‌دارد. در میان کهن‌الگوهای یونگ خود، آنیما، پیر فرزانه، سایه و تفرد پر کاربردترین کهن‌الگوها در این حکایت بوده و کلید رمز‌گشایی این حکایت به شمار می‌آیند.

منابع

- ۱- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۷) *باغ سبز عشق*. تهران: انتشارات یزدان.
- ۲- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴) *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- جونز، ارنست و همکاران (۱۳۶۶) *رمز و مثل در روانکاوی*. ترجمه‌ی جلال ستاری. تهران: نشر توس
- ۴- شایگان فر، حمید رضا (۱۳۸۰) *نقد ادبی*. تهران: انتشارات دستان
- ۵- شمیسا، سیروس (۱۳۷۰) *نگاهی به سپهری*. تهران: انتشارات مروارید.
- ۶- شوالیه، ژان و آلن، گریبان (۱۳۸۸) *فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها و آداب و رسوم*. ترجمه‌ی سودابه فضائلی. تهران: نشر جیحون.
- ۷- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۳۳) *ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی*. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸- ——— (۱۳۷۸) *شرح مثنوی شریف*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- فوردهام، فریدا (۱۳۷۴) *مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ*. ترجمه‌ی دکتر حسین یعقوب‌پور، چاپ اول، تهران: نشر اوجا.
- ۱۰- کمبل، جوزف (۱۳۸۹) *قهرمان هزار چهره*. ترجمه‌ی شادی خسروپناه. چاپ چهارم. مشهد: نشر گل آفتاب
- ۱۱- گورنین ویلفرد، آل و همکاران (۱۳۷۰) *راهنمای روی کردهای نقد ادبی*. ترجمه‌ی زهرا میهن‌خواه. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۲- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷): *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی. دفتر اول. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۳- نظامی عروضی سمرقندی (۱۳۶۶) *چهار مقاله*. تصحیح محمد قزوینی. شرح محمد معین. تهران: انتشارات امیر کبیر.

- ۱۴- نظامی، الیاس ابن یوسف (۱۳۸۴) *خمسه نظامی*. تصحیح سعید حمیدیان. چاپ دوم، تهران: نشر قطره.
- ۱۵- یآوری، حورا (۱۳۷۴) *روانکاوی و ادبیات*. چاپ اول. تهران: نشر تاریخ ایران.
- ۱۶- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۶) *چهار صورت مثالی*. ترجمه ی پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۱۷- _____ (۱۳۷۹) *انسان و سمبول هایش*. ترجمه ی محمودسلطانیه. تهران: انتشارات جامی
- ۱۸- _____ (۱۳۸۶) *روانشناسی تحلیلی یونگ*. ترجمه ی فرزین رضاعی. تهران: انتشارات ارجمند.

Archive of SID