

نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان

براساس نظریه «فرآیند فردیت» یونگ

دکتر سعید بزرگ بیگدلی - احسان پورابریشم

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

از منظر نقد کهن‌الگویی، حکایت شیخ صنعان، داستان برخورد خودآگاه پیری زاهد و عناصر فراموش‌شده‌ای از ضمیر ناخودآگاه اوست، که با نمادهایی از تابوشکنی آشکار می‌شود. چالش پیش‌آمده، با ایجاد دگرگونی در نگرش و زندگی پیر صنعان، سبب می‌شود که او به بازشناسی و پذیرش این جنبه‌های واپس‌زده بپردازد. جلوه کهن‌الگوهای آنیما، پیر دانا، قهرمان، و نیز مفاهیم مرتبط با آن همچون سایه، سفر و ولادت مجدد، حکایت شیخ صنعان را از ظرفیت بالای تأویل بر مبنای نظریات روان‌کاوانه یونگ برخوردار نموده است.

در پژوهش پیش‌رو براساس نظریه فرآیند فردیت - فرآیندی که به توصیف سیر تکامل شخصیت می‌پردازد - حوادث داستان بررسی و نشان داده می‌شود که چگونه پیر صنعان از این رهگذر، به بازشناسی بخشی از غرایز فراموش‌شده و تمایلات پنهان در ضمیر ناخودآگاه می‌پردازد. گذشته از طرح این نظریه، تأویل‌های متناسب با منظومه فکری عطار، بیان و به موارد تمایز و هماهنگی توجه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حکایت شیخ صنعان، فرآیند فردیت، کهن‌الگو، آنیما، ولادت مجدد.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۱/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۳/۲۳

Email: ehsanpourabrisham@yahoo.com

در گستره جهان داستانی، اندیشه‌ای همگون وجود دارد که راوی زندگی انسان‌ها در گذر نسل‌ها و فرهنگ‌هاست؛ طرحی مکرر که همچون آینه‌ای نشانگر آرزوها و آلام انسانی با زبان نمادها و اشکال آشنا است و خواننده با ادراک و تعمیم آنها به زندگی واقعی خود، با این شخصیت‌های داستانی همراه و هم‌درد می‌شود؛ زیرا آنها بیانگر الگوی مشخصی از جهان‌بینی هستند که از ناخودآگاه جمعی سرچشمه می‌گیرد.

کارل گوستاو یونگ، با طرح و تبیین این مفهوم، گام آغازین را در معرفی بخش عظیم و ناشناخته‌ای از روان آدمی برداشت. بنابر تعریف یونگ، ناخودآگاه جمعی مجموعه‌ی خصلت‌ها و تمایلات مشترک بشری است که در تمام فرهنگ‌ها، نژادها، و زمان‌ها ادراکی یکسان از آنها می‌شود. با نگاهی تمثیلی اگر خودآگاهی فردی را همچون جزیره‌ای بر پهنای بیکران دریا فرض کنیم، ناخودآگاه فردی بخش‌های زیر آب این جزایر و ناخودآگاه جمعی کف دریا است که تمام این جزایر بر آن استوار است (شولتز و همکاران ۱۳۷۰: ۳۰۲). کهن‌الگوها^۱، که نوعی صور سمبلیک برخاسته از غرایز هستند، محتویات ضمیر ناخودآگاه را تشکیل می‌دهند، و بیشتر در رویا و خیال بافی‌ها آشکار می‌شوند (یونگ ۱۳۵۲: ۶۹). کهن‌الگوها را می‌توان «دستور زبان ذهن» نامید؛ بدین معنی که ذهن آدمی در چارچوب آنها جهان پیرامونش را درک می‌کند. از آنجا که تجربه‌های مشترک بشری بی‌شمارند، تعداد کهن‌الگوها یا نمادهای همگانی نیز بسیار است، که از آن جمله می‌توان به قهرمان، حیوان، سایه، آنیما، پیر دانا و ... اشاره کرد. به عقیده یونگ، افراد بشر گرچه در طول هزاران سال زندگی، از نظر سکونت‌گاه، نژاد،

ساختار اجتماعی و ... تفاوت‌های بنیادینی داشته‌اند، اما همگی تجریبات یکسانی *Archives of SID*

را دربارهٔ مسائل عمدهٔ فرهنگی، عاطفی و فلسفی پشت سر گذاشته‌اند. برای نمونه مسئله مرگ برای همهٔ آدمیان در هر کجا که باشند مطرح است، پس انتظار می‌رود که به این مفهوم در همهٔ فرهنگ‌ها توجه شود. از همین‌گونه است انواع مفاهیم تجربی. بروز واکنش‌های یکسان عاطفی و جسمی از سوی نسل‌ها، موجب تثبیت این تجربه‌های مشترک در ژن‌ها و در نهایت تبدیل آنها به جزئی از روان آدمی شده است، گرچه یونگ دربارهٔ موروثی بودن این نمادها می‌نویسد:

من به هیچ وجه دعوی ندارم که این تصورات و مفاهیم و اندیشه‌ها موروثی است، اما فکر می‌کنم که آدمی امکان داشتن و ساختن این تصورات و پندارها را به ارث می‌برد و معنای این دو سخن یکی نیست. (ستاری ۱۳۶۶: ۴۹۹-۵۰۰)

از این رو می‌بینیم که به‌عنوان نمونه، اسطوره‌ای با مضمون رویین‌تنی قهرمان در بیشتر فرهنگ‌های باستانی، حتی آنهایی که به‌ظاهر هیچ‌گونه مبادلات فرهنگی با هم نداشته‌اند، به چشم می‌خورد.

ادراک همسان چنین پدیده‌های مشترکی سبب شده است که انسان‌ها از پشت عینکی واحد نظاره‌گر هستی باشند، اما «اگر کاوش در ضمیر ناخودآگاه، ضمیر آگاه را به تجربه‌کردن صورت مثالی (کهن‌الگو) برساند، فرد با تضادهای ژرف بشری مواجه خواهد شد، و این رویارویی به‌نوبه خود به امکان تجربهٔ مستقیم روشنایی و تاریکی و مسیح و شیطان خواهد انجامید» (یونگ ۱۳۷۳: ۴۶). آغاز تجربهٔ عرفانی شیخ صنعان نیز دیدار با کهن‌الگوها است؛ اما پیشتر، داستان از آنجا می‌آغازد که او خود را «قدوهٔ اصحاب» می‌بیند، بنابراین می‌کوشد تا به این قالب و نقش مورد انتظار جامعه یعنی «پیر وقت خویش بودن» پای‌بند باشد. یونگ این سازگاری ناگزیر را که بنا بر مصالح اجتماعی انجام می‌شود و همچون نقاب

چهره واقعی فرد را دگرگون می‌نمایاند، پرسونا^۱ می‌خواند. *Arguing of SID* صوفیانی که در طول تاریخ و به‌ویژه در روزگار خود، مورد هجوم انتقادهای برخورداردهای تند اجتماعی قرار داشته‌اند، به شناخت روشن‌تری از پرسونا می‌رسیم؛ برای نمونه در واکاوی سرنوشت چهره‌هایی همچون شمس تبریزی، حلاج و عین‌القضات از این منظر، بی‌گمان کنار نهادن پرسونا است که به «هویدا کردن اسرار» انجامیده است و البته بازشناسی و حفظ این پرسونا، یعنی چیزی که در نزد صوفیه با «کتمان سر» پیوند می‌خورد، چه از نظر بقا و سازگاری اجتماعی و چه از نظر تعالی درونی اهمیت بسیار داشته است.

در بررسی خاستگاه این اندیشه ناهمگون با جامعه، باید به نظام فکری ملامتیه توجه داشت، که محک سلامت سلوک را در خوارداشتن نفس در نظر مردمان می‌انگاشتند و با کنار نهادن پرسونا، به تمایلات ناخودآگاه و پنهانی می‌پرداختند که گاه خلاف سنت اجتماعی و فرهنگی رایج می‌نمود؛ چنان که هجویری از حمدون قصار، پیشوای ملامتیه نیشابور، نقل می‌کند که: «الملامه ترک السلامه، ملامت دست برداشتن سلامت بود» (هجویری ۱۳۸۴: ۷۴) و از آنجا که فرجام این ترک سلامت، «پیوستگی به حق» است، پس محمود و پسندیده به شمار می‌رفت: و چون کسی قصداً به ترک سلامت خود بگوید و مر بلاها را میان اندر بندد و از مألوفات و راحت جمله تبراً کند مر امید کشف جلال و طلب مأل راه تا به ردّ خلق، از خلق نومید گردد و طبعش الفت خود از ایشان بگسلد، هر چند از ایشان گسسته‌تر بود به حق پیوسته‌تر بود» (همان)

چنین دریافتی در ادوار بعد، با چهره رند و قلندر به نمادی از صداقت و تقابل با زاهد و مدعی ریاکار تبدیل می‌شود.

در برخی موارد، اگر شخص پرسونای جذابی داشته باشد، خود را با آن

1. Persona

Archivo SID همانند پنداشته و این شخصیت ساختگی را باور می‌کند؛ اما ناخودآگاه فریب نمی‌خورد و چهره واقعی خویشتن را در رویا فاش می‌کند. در این حالت شخص در اعماق وجودش، میان آنچه هست (خویشتن) و آنچه می‌نماید (خود)، چالشی دردناک را تجربه می‌کند، و یا به تعبیر روان‌کاوان، میان ضمیرخودآگاه و ناخودآگاه او شکافی ایجاد می‌شود که با انزوا، شکستن تابوها، ترک تعلقات و یا حتی نگرشی دگرگون نسبت به دین و مقدسات همراه است. این فرآیند که بیشتر در سنین میان‌سالی آشکار می‌شود، «فردیت»^۱ نامیده می‌شود. درگذر از فرآیند فردیت، شخص با جنبه‌هایی از تمایلات ناشناخته و یا سرکوب شده شخصیت ناخودآگاه آشنا می‌شود و با بازشناسی و جذب آنها تجربه‌ای درونی را می‌آزماید؛ تجربه‌ای که در واقع مکاشفه‌ای روحانی برای وصول به تعالی روانی و کشف خویشتن حقیقی است. لازمه این تعالی نیز درگیر شدن با اشکال نمادین ضمیر ناخودآگاه یا همان کهن‌الگوهاست.

کهن‌الگوها در رویا، زمانی که ناخودآگاه آزادانه خود را بیان می‌کند، آشکار می‌شوند و پذیرش آنها به معنی آشتی خودآگاه با محتویات ناخودآگاه و یا به تعبیر یونگ «عمل متعالی روح» است، که آگاهی فرد از توانایی‌های خلاق و نهفته در ناخودآگاهش را به‌دنبال دارد. در برخورد با نیروهای ناخودآگاه، اندیشه‌ای معنوی که از مذهب سرچشمه می‌گیرد، می‌تواند یاری‌رسان شخص باشد و او را از آسیب نیروهای ضمیر ناخودآگاه حفظ کند (یونگ ۱۳۸۲ الف: ۲۱۸). سرانجام فرآیند فردیت، شناخت و گذر از این مراحل دشوار تا رسیدن به شخصیتی مستقل است.

تجلی ناخودآگاه این مفهوم، با محوریت کهن‌الگوها در حوزه اساطیر، قصه‌ها و

آفرینش‌های ادبی، سبب پیدایش شاخه‌ای از نقد، به نام نقد کهن‌الگویی^۱ شده که مبنای آن بسیار نزدیک به نقد اسطوره‌ای است. در نقد کهن‌الگویی کوشش می‌شود که ماهیت و ویژگی‌های اساطیر و کهن‌الگوها کشف و نقش آنها در ادبیات تبیین شود؛ از این‌رو منتقد کهن‌الگویی در جست‌وجوی صور کهن‌الگویی در آثار ادبی است. (ال‌گورین و همکاران ۱۳۷۰: ۲۰۲)

«حکایت شیخ صنعان» از جمله داستان‌های کلاسیک است که با توجه به ویژگی منشوروار و چندساحتی بودن آن در حوزه نقد ادبی، بارها از جنبه‌های تاریخی (بررسی شخصیت تاریخی شیخ صنعان و پیشینه ماجرای او) و نیز ابعاد عرفانی تحلیل و تفسیر شده است و پژوهشگران بنا به دریافت‌های خود، تأویل‌های گوناگونی نموده‌اند؛ به عنوان نمونه، زرین‌کوب به ساختار رمزگونه داستان توجه دارد:

به عقیده بنده داستان شیخ صنعان - صرف‌نظر از اینکه اصل قالب آن را عطار از کجا گرفته باشد - یک داستان رمزی است. روح پاکی است که از دنیای جان به عالم ماده می‌آید، در آنجا گرفتار دام تعلیقات می‌گردد، به همه چیز آلوده می‌شود و به هر گناه دست می‌زند، حتی اصل و گوهر آسمانی خود را فراموش می‌کند و با آرایش‌های مادی انس می‌گیرد؛ اما جذبه غیبی او را سرانجام می‌یابد... دست او را می‌گیرد و او را از آرایش‌ها پاک می‌کند، به دنیای علوی، به دنیای صفا و پاکی می‌برد و نجات می‌دهد. (زرین‌کوب ۱۳۷۱: ۱۷۵)

و یا پورنامداریان مضمون داستان را زدودن غبار خوشنامی در پرتو «گرفتاری در بلای عشق و کافر گردیدن و آماج تیر ملامت شدن» می‌داند که سرانجام «غرور ناشی از خوشنامی و توجه خلق می‌شکند و سالک برای حق خالص می‌گردد و آخرین حجاب میان او و حق برداشته می‌شود و این همان حجابی است که پیامبر(ص) به مرید خالص پیر می‌گوید که از دیرباز میان شیخ و حق بوده...» (پورنامداریان ۱۳۸۲: ۲۶۳). زرقانی دیگر تأویل‌ها از این حکایت را به اجمال

1. Archetypal Criticism

Archive of SID بیان می‌کند و خود تحلیلی تازه ارائه می‌دهد. (زرقانی: ۱۳۸۵: ۶۳-۸۶) گفتنی است

تحلیل‌های یادشده بر مدار دریافت‌های عرفانی است و کمتر به جنبه‌های روان‌کاوانه حکایت می‌پردازد. نقد حاضر تأویلی روان‌کاوانه براساس نظریات یونگ است و بی‌گمان یکی از بسیار دریافت‌های متفاوت از داستان به شمار می‌رود. این تفاوت در تأویل‌ها بیانگر پویایی اثر و خلاقیت آفریننده آن است و لذت معرفتی را که خواننده از بازبینی و واکاوی چندباره داستان می‌یابد، افزون می‌کند.

از منظر نقد کهن‌الگویی، حکایت شیخ صنعان داستان تجلی کهن‌الگوها در زندگی پیری زاهد است که در طول داستان با جذب عناصر فردیت به تدریج دگرگون می‌شود و در پایان، با کامل‌شدن فرآیند، شخصیتی مستقل و متفاوت می‌یابد. پژوهش پیش‌رو از این منظر به بررسی سرگذشت پیر صنعان می‌پردازد و مراحل فرآیند فردیت را در سیر داستان نشان می‌دهد و به مناسبت به تأویل‌های عرفانی براساس جهان‌شناسی عطار توجه دارد.

روای شیخ صنعان، سرآغاز فرآیند فردیت

داستان با روای پیر صنعان آغاز می‌شود:

چند شب برهم چنان درخواب دید	گرچه خود را قدوه اصحاب دید
سجده می‌کردی بتی را بر دوام	کز حرم در رومش افتادی مقام
گفت دردا و دریغا این زمان	چون بدید این خواب بیدار جهان
عقبه‌ای دشوار در راه اوفتاد...	یوسف توفیق در چاه اوفتاد

(عطار ۱۳۸۵: ۲۸۶)

این روایا به «عقبه‌ای دشوار» اشاره دارد؛ می‌توان آن را به آزمایش الهی تعبیر کرد که در تکمیل سلوک ناگزیر است و پیر با سفر به روم به پیشباز آن می‌رود. «حرم» و «روم» هر دو بار معنایی نمادین دارند: حرم، مسکن پاکیزه‌صفتان است و

روم، جایگاه آنان که پیش بت نفس سجده می‌برند. این تغییر موقعیت *Archon* می‌تواند از مصرع «یوسف توفیق در چاه افتاد» دانست؛ خودبینی شیخ سبب سلب «توفیق ربانی» شده که نتیجه آن از حرم ایمان به روم کفر افتادن است. (زرقانی ۱۳۸۵: ۷۳)

اما در تأویل روان‌کاوانه، راه‌یابی به ضمیر ناخودآگاه و درک پیام آن، با تعبیر رویا صورت می‌گیرد. از این رو تأویل و نمادشناسی رویا، از اصول اولیه روان‌شناسی یونگ به شمار می‌رود. یونگ بر این باور بود که رویا، خودنموده‌ای^۱ از ضمیر ناخودآگاه است و آنچه می‌نماید از ذهنیت رویابین سرچشمه می‌گیرد؛ اما برای درک این پیام باید با صور سمبلیک رویا آشنا بود. در هنگام بیداری، نیروهای خودآگاه از آشکار شدن تمایلات سرکوفته و آرزوهای ناکام جلوگیری می‌کنند، اما به هنگام رویا - که خودآگاه توان بازدارندگی اندکی دارد - این تمایلات غریزی در قالب صور نمادین در بخش‌های عقلانی ذهن نمودار می‌شوند، بنابراین رویابین نمی‌تواند درک و تشخیص منطقی از پیوند آنها با واقعیت داشته باشد؛ اما خودآگاه و ناخودآگاه با این فرآیند، پیوسته با هم ارتباط برقرار می‌سازند تا نوعی تعادل میان آنها برقرار شود. با تعبیر این صور نمادین، ذهن خودآگاه به درک درستی از زبان ناآشنای غرایز می‌رسد. یونگ این کنش ناخودآگاه را نقش تکمیلی یا جبرانی رویا در شالوده روانی می‌نامد. (یونگ ۱۳۵۲: ۶۵ و ۶۹)

گاه تحلیل بلندمدت رویا می‌تواند نوعی پیش‌آگاهی ضمنی نسبت به آنچه رخ می‌دهد فراهم سازد؛ زیرا بسیاری از بحران‌های زندگی ما پیشینه‌ای در ناخودآگاه دارند و آن‌گاه که ما نادانسته به آنها نزدیک می‌شویم، ناخودآگاه در رویا و با زبان نمادها به خودآگاه هشدار می‌دهد. این‌گونه رویاهای پیش‌بین در بیشتر موارد

1. Self Representation

بدون پیش‌زمینه قبلی و راوی پیامی از ناخودآگاه هستند. همان‌گونه که ضمیمه *Archive of SID* خودآگاه می‌تواند خودش را با آینده درگیر کند، ناخودآگاه و رویاهای آن نیز چنین توانایی شگفتی دارند (یونگ ۱۳۵۲: ۱۱۵ و ۱۱۶). در متون عرفانی این پیش‌آگاهی رویا «که روح انسان در خواب و یا در واقعه بعضی از مغیبات را دریابد» (کاشانی ۱۳۷۶: ۱۷۴)، مکاشفه روحانی یا رویای صادقه نامیده می‌شود. تأویل این‌گونه رویاها همواره مورد توجه صوفیه بوده است. ایشان با آگاهی ژرفی که از مسائل علم‌النفس داشتند، می‌کوشیدند این امور را متناسب با حال مرید رویابین تأویل کنند؛ چنان‌که بخشی از کرامات منسوب به آنها را می‌توان از این رهگذر دانست، گرچه گاه رویاهایی، خود ایشان را نیز به تأمل و هراس وامی‌داشت؛ زیرا «هرقدر ذهن خودآگاه در اثبات نورانیت صرف خود و حق وضع تکالیف اخلاقی بیشتر اصرار ورزد، همان‌قدر "خودی" با قیافه تاریک‌تر و تهدیدآمیزتری جلوه می‌کند» (یونگ ۱۳۷۷: ۱۷۵). رویای مکرر «سجده بر دوام بت» در نظر پیروی که:

قرب پنجه حج به‌جای آورده بود	عمره عمری بود تا می‌کرده بود
خود صلوٰة و صوم بی‌حد داشت او	هیچ سنت را فرو نگذاشت او

(عطار ۱۳۸۵: ۲۸۶)

از این نمونه‌هاست. رویایی که پیر را آن‌چنان به تأمل وامی‌دارد که برای کشف راز آن، سفر روم را می‌آغازد:

آخر از ناگاه پیر اوستاد	با مریدان گفت کارم اوفتاد
می‌بباید رفت سوی روم زود	تا شود تعبیر این معلوم زود
چارصد مرد مرید معتبر	پس روی کردند با او در سفر

(همان: ۲۸۶)

پیر صنعان برای درک پیام ضمیر ناخودآگاه سفری را در پیش می‌گیرد که نشانگر میل به تغییر درونی و نیاز به تجربه‌ای جدید است (شوالیه و... ۱۳۸۵، ج ۳: ۵۸۷). سرآغاز این‌گونه سفرها تکانه‌ای روحی مانند رویایی شگفت است و در

پایان سفر، شخصیت قهرمان به دلیل برخورد با کهن‌الگوها دگرگون می‌شود. تجربه خواهد کرد.

عنصر سفر در زندگی عارفان و هنرمندانی که در میان‌سالی مرحله‌ای از فردیت را گذرانده‌اند، چشمگیر است. ناصر خسرو در پی رویایی، سفرش را می‌آغازد:

... [پیر] جواب داد: در بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد، حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بيفزاید، گفتم که: من این را از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده باشد؛ پس به سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. (ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲)

در پایان این سفر، دبیر دربار غزنویان، حجت خراسان می‌شود. بر همین‌گونه است زندگی امام غزالی که در ۳۹ سالگی یک‌باره کرسی تدریس نظامیه را رها می‌کند و سفری ده ساله را در پیش می‌گیرد. غزالی که پیش از این مقرب دربار ملک‌شاه بود و از سوی خواجه نظام‌الملک لقب «زین‌الدین شرف‌الائم» داشت، در بازگشت از این سفر آن‌چنان دگرگون می‌شود که دوست نزدیکش، عبدالغفار فارسی، نیز او را به سختی می‌شناسد (همایی ۱۳۶۸: ۱۶۹). پس فرآیند فردیت در بیشتر موارد با نمادی از سفر برای کشف سرزمین‌های ناشناخته نمودار می‌شود (یونگ ۱۳۵۲: ۴۵۱). البته در مکتب تربیتی صوفیان، سفر برای دیدار مشایخ و پیران و نیز قطع علائق، در کنار خلوت و عزلت، پسندیده بود و سفارش می‌شد؛ زیرا اصولاً در جهان‌بینی ایشان مفاهیمی همچون کوچ، زائر و سفر، مفاهیمی از سیر انفسی و جنبه‌ای از سلوک به‌شمار می‌رفت:

در درون هر کسی هست این خطر سر برون آرد چو آید در سفر
توز خوک خویش اگر آگه نه‌ای سخت معذوری که مرد ره نه‌ای
(عطار ۱۳۸۵: ۲۹۵)

پیر صنعان در این سفر با تسلیم خود به شخصیت فائق مؤنثی، که در نقش رهنما آشکار می‌شود، به جنبه‌هایی ناشناخته از سرزمین وجودش پی می‌برد.

سرانجام پیر صنعان گمشده روحانی صفت خود را می‌یابد:

از قضا را بود عالی منظری	بر سر منظر نشسته دختری
دختری ترسا و روحانی صفت	در ره روح‌اللهش صد معرفت ...
دختر ترسا چو برقع برگرفت	بند بند شیخ آتش در گرفت
چون نمود از زیر برقع روی خویش	بست صد زنازش از یک موی خویش
گر چه شیخ آنجا نظر در پیش کرد	عشق آن بت روی کار خویش کرد

(عطار: ۱۳۸۵: ۲۸۶ و ۲۸۷)

در تأویل عرفانی، اغلب عشق شیخ صنعان را عشقی تزکیه‌کننده دانسته‌اند که موجب کمال و ارتقای معنوی شیخ می‌شود؛ تأویل روان‌کاوانه نیز به گونه‌ای دیگر موید این دریافت است. دکتر مرتضوی این عشق را «مولد کمال معنوی و نابودکننده حجاب‌های خودبینی و غفلت» دانسته‌اند: «عشق واقعی که بر تعلق ظاهری برتری دارد» (مرتضوی ۱۳۷۰: ۲۹۵-۲۹۶)، زیرا دختر ترسا، پیر پارسا را «از آنچه بود، از پیری و پیشوایی که در آن به دام افتاده و سنگ شده بود، بر کند و او را با نیروی شگرف و چیره عشق... از او رهانید» (کزازی ۱۳۷۶: ۱۷۶). پورنامداریان نیز این عشق مجازی را به منزله بلایی می‌داند که سالک در آن گداخته می‌شود تا به عشق حقیقی برسد:

عشق مجازی شیخ صنعان به دختر ترسا و محنتی که شیخ در این راه می‌کشد، تصویری محسوس و قابل درک از عشق حقیقی میان سالک مخلص راه طریقت و حق و حاکی از بلاهای مترتب بر آن است که باید به تهذیب و تزکیه نفس از راه شکست غروری بینجامد که بر زهد و تعبد خشک و رعونت حاصل از آن تکیه دارد. (پورنامداریان ۱۳۸۲: ۲۷۵)

اما زرین‌کوب، چنان‌که پیشتر اشاره شد، این تجربه عشقی را به گرفتاری روح و آلودگی آن تأویل کرده است. این نگرش منفی در تحلیل زرقانی هم مشاهده می‌شود:

گرفتاری در دام دختر ترسا، در نتیجه دورماندن شیخ از توفیق حق است. چنان‌که هرگاه ما از توفیقات ربانی محروم شویم، در دام نفس اماره گرفتار می‌آییم... در روایت عطار هم شیخ وقتی از توفیق خدا دور می‌افتد، گرفتار دختر ترسا یا نفس اماره خویشتن می‌گردد. تمام کنش‌های این دختر متناسب با کارکردهای نفس اماره در وجود آدمی است. (زرقانی: ۱۳۸۵: ۷۴ و ۷۵)

تأویل دختر ترسا به نفس اماره با «سایه» در اندیشه یونگ نزدیکی نسبی دارد. «عشق»، کهن‌الگویی است که در به سرانجام رساندن فردیت تأثیرگذار است؛ زیرا با پدیدآوردن انسجامی درونی خودآگاه و ناخودآگاه را هماهنگ و متعادل می‌سازد. به همین دلیل، دوران شیدایی، از زمان‌هایی است که معمولاً مرحله‌ای از تکامل شخصیت بروز می‌کند.

پیر صنعان دل‌باخته دختر ترسایی می‌شود که تجسم عنصر زنانه شخصیت اوست. یونگ این بخش از ضمیر ناخودآگاه مرد را که به دقت از دیگران و حتی خود شخص پنهان نگاه داشته می‌شود، «آنیما»^۱ می‌نامد. آنیما در سیر فردیت آشکار می‌شود و در نقش واسطه ذهن و ناخودآگاه، مرد را با خواسته‌ها و ارزش‌های درونی‌اش آشنا و هماهنگ می‌کند (یونگ ۱۳۵۲: ۲۸۶). آنیما به‌ویژه در انتخاب شریک زندگی تأثیر و نمود بسیار دارد؛ زیرا انسان خاطر به معشوقی می‌سپارد که آینه و بازتابی از آنیما یا آنیموس^۲ (عنصر مردانه وجود زن) اوست. گرایز در قالب کهن‌الگوها جلوه‌گر می‌شوند (ستاری ۱۳۶۶: ۴۴۰)؛ پس تجسم آنیمای شیخ صنعان به شکل دختری ترسا، از یک‌سو بیانگر برخی تمایلات غریزی است که در گذر زمان وانهاد و فراموش شده‌اند و از دیگرسو تمایل پنهان پیر به شکستن تابوها (پرداختن به سایه) را نشان می‌دهد و از آنجا که آنیما تصاویر ناخودآگاه را به صورت اشکال نمادین، به ضمیر آگاه می‌رساند و شخص

1. Anima

2. Animus

را از آنچه در ناخودآگاهش می‌گذرد آگاه می‌کند، این خواسته ناخودآگاه او *Archiv* دختر ترسا بیان می‌شود:

گفت دختر گر تو هستی مرد کار چار کارت کرد باید اختیار
سجده کن پیش بت و قرآن بسوز خمر نوش و دیده از ایمان بدوز
(عطار، ۱۳۸۵: ۲۹۲)

به عقیده یونگ نخستین باری که ذهن انسان فکر و تصور گناه را ابداع کرد، انسان متوسل به اختفای روانی و یا به تعبیر روان‌شناسان سرکوب و وانشاندن آن شد و این تمایلات در ناخودآگاه، سایه^۱ را پدید آوردند. سایه بخشی از ضمیر ناخودآگاه و شامل جنبه‌های پنهان، سرکوب‌شده، نامساعد و به طور کلی صفات ناشناخته و یا کمتر شناخته شده شخصیت است، و همواره در ستیز با من، یعنی مرکز ضمیر خودآگاه، قرار دارد؛ چیزی که یونگ آن را «نبرد نجات» می‌نامد. البته سایه کیفیات خوبی مانند غرایز طبیعی و انگیزه‌های خلاق نیز دارد (یونگ ۱۳۵۲: ۱۸۰). سایه هر شخص ویژگی‌هایی دارد که او از دیدن آنها در وجود دیگری می‌هراسد، زیرا ریشه‌های آن در نهایت به منشأ حیوانی آدمی می‌رسد و از این‌رو نمودگار گذشته تاریخی ناخودآگاه است. این ویژگی‌های طبیعی و فراموش شده در سیر فردیت به ضمیر آگاه می‌رسند و بازشناخته می‌شوند تا فرد بتواند به شناختی همه جانبه از توانایی‌ها، غرایز و تمایلات خود دست یابد.

پیر صنعان با پذیرش خواسته‌های آنیما، به نمادهایی از سایه‌اش می‌پردازد. کیش ترسایی دختر در آغاز داستان و ایمان او در پایان، هنگامی که فردیت به کمال می‌رسد، مؤید ارتباط آنیما با شرک و خویشتن (فردیت) با توحید است (یونگ ۱۳۸۳: ۲۸۹). این تضاد کفر و دین در نهاد پیر صنعان، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که در وجه خارجی مذهب، صورت مثالی از مقدسات با صور ذهنی

1. Shadow

Archive of SID
بیرونی شده یکی می‌شود، اما این حالت، ناخودآگاه باقی می‌ماند هنگامی که محتوایی روانی جای خود را به یک تصویر ذهنی انعکاس یافته می‌دهد، نفوذ سازنده و طبیعی خود را بر ضمیر آگاه از دست می‌دهد و چون این مفهوم در ناخودآگاه تغییر نمی‌کند، به صورت اولیه خود باقی می‌ماند و حتی به سطوح باستانی پیش می‌رود. پس احتمال می‌رود که یک مومن در باطن خود رشد نکرده باقی مانده باشد؛ زیرا خدا را تمام و کمال در بیرون دارد و او را در باطن خود تجربه نمی‌کند. از این رو، تمایلات و علایق حاکم بر او متأثر از فضای ایمان نیست و از روان ناخودآگاهی سرچشمه می‌گیرد که همچنان مشرک و باستانی باقی مانده است و ایمانی که می‌نماید، در واقع وانمود به ایمان است (یونگ ۱۳۷۳: ۳۴). انتظام روانی در شخصیت‌های دینی بر گرد سمبول‌های دینی شکل می‌گیرد (حتی رویاهای ایشان)؛ اما این تجربه تابوشکنی که با جریحه‌دار شدن شخصیت و رنج بسیار همراه است، در نهایت به درک «تصویر مثالی خدا در درون» و اسلام تازه کردن پیر خواهد انجامید.

پیر صنعان با توجه به غرایز طبیعی‌ای که از ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرند، به آنیما نزدیک می‌شود. پرداختن به غرایزی که پیش از این به عنوان جلوه‌گری‌های نفس اماره در نزد شیخ شناخته و رانده شده بود، به او کمک می‌کند تا پاره‌های واپس‌زده روان خود را بازشناسی و جذب کند، و چون فردیت و ایمان دو مفهوم به هم پیوسته و تفکیک‌ناپذیرند، در پایان نگرش دینی پیر نیز دگرگون می‌شود. سرانجام دختر ترسا از «پیر کعبه و شیخ کبار» می‌خواهد که به رسم کابین، سالی به خوگ‌بانی پردازد. عطار، خود تأویلی صوفیانه از این خوگ‌بانی بیان می‌کند:

در نهاد هرکسی صد خوگ هست	خوگ باید سوخت یا زَنار بست
تو چنان ظن می‌بری ای هیچ کس	کابین خطر آن پیر را افتاد و بس
در درون هرکسی هست این خطر	سر برون آرد چون آید در سفر

توز خوک خویش اگر آگه نه‌ای
سخت معذوری که بر درده نه‌ای
گر قدم در ره نهی چون مرد کار
هم بت و هم خوک بینی صد هزار
خوک کش، بت سوز، در صحرای عشق
ورنه همچون شیخ شو رسوای عشق
(عطار ۱۳۸۵: ۲۹۵)

«خوک» به عنوان وجهی از سایه و نمادی از صفات ناپسند اخلاقی در ادبیات فارسی مطرح است؛ چنان که خاقانی می‌گوید:

با قطار خوک در بیت المقدس پی منه
با سپاه پیل بر درگاه بیت‌الله میا
(استعلامی ۱۳۸۷: ۱۶)

عطار نیز «سگ» و «خوک» را نماد «نفس» می‌داند:

سگ است این نفس کافر در نهادم
که من همخانه این سگ بزامم
ریاضت می‌کشم جان می‌کنم من
سگی را بوک روحانی کنم من
(عطار ۱۳۸۸: ۱۳۱)

در تأویل عرفانی خوک‌بانی شیخ برای آن است که «سالک، صوفی صافی گردد، مار نفس بکشد... و از این خاکدان پرغرور درگذرد، همچنین سگ‌بانی نوعی آزمون تحقیرآمیز برای سنجش استواری و ثبات قدم عاشق در راه عشق بوده است و خوک‌بانی در قصه نیز از جهتی، همان معنی را دارد» (ستاری ۱۳۷۸: ۹۴). عطار، آگاهی از بت و خوک درونی را زمانی می‌داند که شخص «قدم در ره نهد»، «مراد از در سفر درآمدن، قرار گرفتن در موقعیتی است که نفس اماره مجال فعلیت یابد، شیخ صنعان اول در شرایط فعلیت یافتن نفس اماره قرار نداشت و بعد که در شرایط قرار گرفت، در دام آنکه خیلی برایش مهم نبود، گرفتار آمد» (زرقانی ۱۳۸۵: ۸۰)

توجه انیما به خوک، حیوانی که در بیشتر فرهنگ‌ها نماد تمایلات جنسی است، اتفاقی نیست؛ زیرا «این کیفیت عمومی حیوان، به عنوان سمبول تعالی است؛ این مخلوقات که مجازاً از اعماق مادر زمین بیرون می‌آیند، ساکنان سمبولیک ناخودآگاه جمعی هستند، آنها با خود یک پیام زیرزمینی به حوزه

Arsivaf SID خودآگاهی می‌آورند» (یونگ ۱۳۵۲: ۲۳۸). در ادیان سامی خواب بیداری و مطرود است؛ اما در آیین هندو منشأ باروری و در فرهنگ چینی نماد طبیعت رام نشده‌ای است که در صورت رام شدن، مفید و بارورکننده است (کوپر ۱۳۷۹: ۱۳۶). این پیام ضمیر ناخودآگاه، که از زبان آنیما بیان می‌شود، پیر صانعان را از «طبیعت رام نشده‌اش»، که همان تمایلات و غرایز واپس‌زده‌ای هستند که در گذر زمان به سایه رفته‌اند و در فرآیند فردیت اندک اندک آشکار می‌شوند، آگاه می‌سازد؛ گرچه «خوک‌بانی» نزد قدما نیز مفهومی نمادین داشته است؛ چنان‌که در حیوة‌الحيوان آمده که اگر کسی در خواب ببیند که خوک می‌چراند، دلیل بر آن است که بر قوم یهود و نصاری فرمانروا می‌شود. (دمیری ۱۳۵۷ق، ج ۱: ۲۷۸)

پذیرش و پرداختن به این‌گونه تمایلات طبیعی و فطری از همان آغاز نزد صوفیانی که بر زهدی خشک و رهبانیتی قشری تأکید می‌ورزیدند، مانعی در راه سلوک و رسیدن به کمال به شمار می‌رفت. این نگرش، که به‌ویژه در مکتب تصوف بغداد برجسته می‌نمود، در اقوال و رفتار صوفیان متقدم مشهود است؛ چنان‌که هجویری می‌نویسد:

... و مجتمع‌اند مشایخ این طریق - رضی الله عنهم - بر آن که بهترین و فاضل‌ترین مجردانند، که دل ایشان از آفت خالی باشد و طبعشان از ارادت معرض. (هجویری ۱۳۸۴:

۵۳۳)

و می‌افزاید:

در جمله نخستین فتنه‌ای که به سر آدم مقدر بود، اصل آن از زنی بود اندر بهشت. (همان)

باین‌همه در آن دوران سلمی را نیز می‌یابیم که با نگارش *الصوفیات المتعبدات* امثال رابعه را می‌ستاید، و یا در آثار ادوار بعد صوفیه می‌خوانیم که «مشایخ طریقت و پیران حقیقت مریدی را که به عشق مجازی گرفتار نشود، اعتبار نکنند و درد مردی از باطن او نطلبند» (زنگی بخاری ۱۳۷۲: ۱۴۰). این نگرش‌های متفاوت را می‌توان به دلیل «اختلاف در حال‌ها و مقام‌ها» نزد صوفیه دانست؛ زیرا تصوف

Archive of SID

از همان آغاز «علم حال و وقت» بود.

باین همه توجه به چنین تمایلاتی به دلیل غریزی بودن، به ویژه آن‌گاه که صبغه‌ای روحانی می‌یابد و یا به تعبیر یونگ به عنوان «جلوه روح زمینی» مطرح می‌شود، ناگزیر است و اگر آنیما، که رایج‌ترین نمود آن تخیلات شهوانی است (یونگ ۱۳۵۲: ۲۸۴)، از پیر صنعان می‌خواهد که زهد را یک‌سو زند و به خوک‌بانی پردازد، بیانگر خواست ناخودآگاه برای پرداختن به این تمایلات در راستای فردیت است؛ زیرا «روی گرداندن انسان از غرایز، یعنی مقابله با غرایز، سبب پیدایش خودآگاهی می‌شود.» (یونگ ۱۳۸۲ الف: ۹۰)

چون پیر به خوک‌بانی می‌پردازد، مریدان نزد او می‌آیند و صلاح کار را می‌جویند:

شیخ گفتا جان من پر درد بود هرکجا خواهید باید رفت زود
(عطار ۱۳۸۵: ۲۹۶)

فرآیند فردیت نیازمند دوره‌ای از انزواست؛ پس پیر اشاره‌وار از مریدان می‌خواهد که او را به خود واگذارند، زیرا آن‌گاه که انسان می‌کوشد که از ناخودآگاه خود پیروی کند، اغلب نه آنچه را خواست خود اوست می‌تواند انجام دهد و نه آنچه را که دیگران از او انتظار دارند؛ پس به ناگزیر از خانواده، جامعه و دیگر پیوندهای اجتماعی روی گردان می‌شود.

مصطفی (ص)، نمود پیر دانا

آن‌گاه که مریدان به کعبه باز می‌گردند، مریدی «بس بیننده و راهبر»، که در این سفر حضور نداشته، از احوال پیر جويا می‌شود و چون بر ماجرا آگاهی می‌یابد، ایشان را، که ترک متابعت پیر کرده‌اند، سرزنش می‌کند؛ پس بار دیگر مریدان آهنگ پیر می‌کنند و به شفاعت‌خواهی او به چله می‌نشینند. «بازگشتن یاران به ارشاد یار فائق و خرده‌دان خود برای غمخواری شیخ، تعلیم می‌کند که مریدان

باید در همه حال تابع شیخ باشند، با کفر او کافر و با دین او دیندار شوند. *Archive of SID*

(فروزانفر ۱۳۵۲: ۳۶۳). در این هنگام مصطفی (ص) به خواب مرید پاکباز می‌آید:

مصطفی گفت ای به همت بس بلند رو که شیخت را برون کردم ز بند
همت عالیت کار خویش کرد دم نزد تا شیخ را در پیش کرد
(عطار ۱۳۸۵: ۲۹۹)

مریدان را می‌توان نماد عقل دانست که شیخ را از دختر ترسای نفس اماره باز می‌دارند و همراهی ایشان با پیامبر (ص) به عنوان نماد شرع، یادآور هم‌سویی عقل و شرع است، که در آموزه‌های دینی آمده: کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع. (زرقانی ۱۳۸۵: ۷۷)

از منظر نقد کهن‌الگویی، مصطفی (ص) در این مقام یادآور پیردانا^۱، یکی از کهن‌الگوهای مطرح در فرآیند فردیت است. یونگ پیردانا را تصویری ذهنی و ازلی در ناخودآگاه جمعی انسان می‌داند؛ تصویری که نمودی از «خویشتن»^۲ است و هرگاه که زندگی آگاهانه حالتی تک‌جنبه‌ای و کاذب پیدا کند، به گونه‌ای غریزی و به شکل پیری فرزانه و طبیعی در آشنا در رویا آشکار می‌شود. بازگشت توازن روحی در گرو پذیرفتن این معرفت ناخودآگاه است (یونگ ۱۳۸۲ الف: ۱۵۷). حضور پیر دانا را در آغاز تحول شخصیتی بسیاری از شاعران و عارفانی می‌یابیم که با دیدن رویایی خاص، زندگی دگرگونه‌ای را برگزیده‌اند؛ سفر ناصرخسرو، با دیدن رویای پیری آغازید که به سوی قبله اشاره می‌کرد، و یا بیت مشهور مولانا، که به گفته افلاکی از آخرین سخنان اوست، می‌تواند به مفهوم رهنمایی پیر در لحظه‌هایی جان‌فرسا باشد:

در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن
(افلاکی ۱۳۶۲: ۵۹۰)

پیر دانا را زمانی می‌یابیم که قهرمان در وضعیتی دشوار و چاره‌ناپذیر قرار دارد

1. Wise Old Man

2. Self

و تنها تأملی آگاهانه یا کنشی روحی می‌تواند ناجی او باشد؛ پس این معروفیت است

شکل اندیشه‌ای مجسم، یعنی در قالب پیردانا جلوه می‌کند (یونگ ۱۳۶۸: ۱۱۴). این اندیشه غریزی و نهفته در ضمیر ناخودآگاه شیخ صنعان، بر مصطفی (ص) فرافکنی می‌شود و در رویای مریدی پاکباز به عینیت می‌رسد. پس چون مریدان به نزد شیخ باز می‌گردند، شیخ را در حالی می‌یابند که:

هم فکنده بود ناقوس مغان هم گسسته بود زَنار از میان
هم کلاه گبرکی انداخته هم ز ترسایی دلش پرداخته
(عطار ۱۳۸۵: ۲۹۹)

شیخ صنعان پس از توبه با مریدان آهنگ حجاز می‌کند، که ناگاه پیردانا به چهره آفتاب و در رویای دختر ترسا آشکار می‌شود:

آفتاب آن‌گاه بگشادی زبان کز پی شیخت روان شو این زمان
مذهب او گیر و خاک او بباش ای پلیدش کرده، پاک او بباش
او چو آمد در ره تو بی‌مجاز در حقیقت، توره او گیر باز
(همان: ۳۰۰)

تقدس خورشید به عنوان ایزد، در بسیاری از آیین‌های باستانی مانند آیین مصر باستان (رع، خورشید خداست) و یا مهرپرستی، از ویژگی‌هایی همچون نورافشانی و زندگی‌بخشی آن سرچشمه می‌گیرد. در آیین مسیحیت، خورشید نماد مسیح (خورشید راستی) است (کوپر ۱۳۷۹: ۱۳۵)، و در روایات اسلامی مقام مسیح (ع) که مردگان را جان می‌بخشید (زندگی‌بخش همچون خورشید) در آسمان چهارم، یعنی خانه خورشید ذکر شده، که با آیین ترسایی دختر متناسب است. در این بخش از داستان، خورشید نمادی از تمامیت غایی انسان است (یونگ ۱۳۷۳: ۱۳۲) که در پیر دانا جلوه می‌کند.

رهنما بودن خورشید، وجه دیگری از ارتباط آن با پیردانا است؛ چنان‌که در اساطیر می‌خوانیم که خورشید، شب هنگام به سرزمین مردگان فرود می‌آید و راهبر جان‌ها در قلمرو دوزخ می‌شود و همانند مار آرتون بامداد آنها را به

سرزمین روشنایی روز می‌رساند (بوکور ۱۳۷۳: ۸۱). این اسطوره‌ها به بهره‌مندی از

گمشدگان از خورشید برای یافتن مسیر درست بی‌ارتباط نیست. به تصویر کشیدن و یا ترکیب خورشید با انسانی نورانی (چهره بزرگان دین) در نقاشی‌های کلاسیک و خیال‌پردازی‌های کودکانه نیز مؤید تصویری انسان‌پندارانه و کهن‌الگویی از خورشید در ناخودآگاه آدمی است. از این منظر، خورشید نمادی از قانون طبیعت ناخودآگاه (تعقل، آگاهی، خود و بیش معنوی) است، به ویژه آنکه خورشید در حال طلوع، یادآور آگاهی فکری است (ال‌گورین و همکاران ۱۳۷۰: ۱۷۵). یونگ درباره پیوند خورشید با پیر دانا می‌نویسد: «همسانی پیر با خورشید، مبین کیفیت نورانی صورت مثالی ما است.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۲۱)

حضور پیر دانا در رویای دختر ترسا و مرید صادق، بیانگر نوعی جابه‌جایی است؛ بدین معنی که پیر دانا به جای آن که در رویای قهرمان حضور یابد، در رویای دو شخصیت نزدیک به قهرمان آشکار می‌شود و این‌گونه در سیر فردیت تأثیر می‌گذارد.

توبه پیر صنعتان، ولادت مجدد او

عطار، به تأویلی نمادین از توبه پیر صنعتان می‌پردازد:

در میان شیخ و حق از دیرگاه	بود گردی و غباری بس سیاه
آن غبار از راه او برداشتم	در میان ظلمتش نگذاشتم
کردم از بهر شفاعت شبنمی	منتشر بر روزگار او همی
آن غبار اکنون ز ره برخاسته است	توبه بنشسته گنه برخاسته ست

(عطار ۱۳۸۵: ۲۹۹)

به نظر می‌رسد که تمام ماجرای آزمون شیخ صنعتان و کفر و ایمان او برخاسته از غباری است که از دیرگاه میان شیخ و حق بنشسته است. پورنامداریان این غبار را به «حجاب خوشنامی» تأویل کرده است (پورنامداریان ۱۳۸۲: ۲۶۳) و زرقانی آن را

«امارگی نفس» می‌داند که همواره همراه شیخ و در حاشیه شخصیتش وجود دارد.

داشته، اما او متوجه این جنبه نفسانی نبوده است (زرقانی: ۱۳۸۵: ۸۱). اگر از منظر نقد کهن‌الگویی این غبار را به جنبه‌های فراموش‌شده، ناشناخته یا سرکوب‌شده ضمیرناخودآگاه تعبیر کنیم، به تأویل اخیر نزدیک شده‌ایم.

پیر صنعان در گذر از فردیت به «یأس و اهانت به مقدسات، که لازمه تجربه فیض الهی است» (یونگ: ۱۳۷۰: ۶۷) می‌پردازد؛ و سرانجام به فیضی می‌رسد که «فقط نصیب کسی می‌شود که اراده پروردگار را بی‌قید و شرط گردن نهد» (همان: ۵۸)؛ به دیگر بیان انسان همواره در برزخ میان وظایف و خواسته‌ها گرفتار است: ضمیر خودآگاه علیه ناخودآگاه اقدام می‌کند و حل چنین تضادی در درک این نکته نهفته است که ضد اراده ما، یعنی ناخودآگاه نیز وجهی از اراده خداوند است (مورنو: ۱۳۷۶: ۴۴) و فردیت، پرداختن به این وجه ناشناخته برای از میان برداشتن غبار فراموشی است. بر این اساس، گناه شیخ صنعان به نوعی رستگاری می‌انجامد که به تعبیر مایستر اکهارت^۱ «تولد دوباره خدا در جان» است.

پیر با ایمانی که از راه تجربه‌ای قدسی به دست آورده، به نگرشی نو می‌رسد که تکامل‌بخش سیر فردیت است؛ زیرا مستلزم پذیرش آزادانه اموری است که هر مرد و زن عادی از آن اجتناب می‌ورزند. پذیرش «کفر» و روی‌گردانی از «ایمان» چیزی است که بسیاری از آن در هراس‌اند، اما وصول به خودآگاهی این امر را برای پیری که «مقتدایی بود در عالم علم» ضروری می‌سازد.

پیر صنعان با تازه کردن اسلام خویش در واقع مفهوم «ولادت مجدد»^۲ را می‌آزماید. یونگ از این فرآیند با نام «تجربه استعلایی حیات» یاد می‌کند و می‌نویسد:

1. Meisper eckhart

2. Rebirth

منظور من از تجربه استعلایی حیات، آن تجارب نوآموزی است که مناسک مقدسی شرکت می‌جوید که تداوم جاویدان حیات را از طریق دگرگونی و تجدید بر او فاش می‌سازد. (یونگ ۱۳۶۸: ۶۸)

ولادت مجدد، در اصل تجربه‌ای مذهبی است که نوآموز با گذر از آزمونی دشوار به نگرشی قاطع و متفاوت نسبت به جهان و حیات می‌رسد. او مرگی نمادین را تجربه می‌کند که رستاخیزی دوباره را در پی دارد و به پایان دوران تردید، جهل و کفر اشاره دارد؛ چنان که مسیح (ع) گفت: «به ملکوت آسمان نمی‌رسد مگر کسی که دوباره زاده شود» (فروزانفر ۱۳۷۰: ۹۶). در سیر فرآیند فردیت، شیخ صنعان با تسلیم و سرسپردگی به تجارب نو، پیوندهای پیشین را یک‌سو می‌زند و به نوعی تابوشکنی می‌پردازد، زیرا شرط تکامل او، گسستن پیوندهای استواری همچون رابطه مرید و مرادی، مقام مقتدایی و علم رسمی است و خلاصه هر آنچه به انسان دلگرمی می‌بخشد. پس از پراکنده‌شدن مریدان از گرد او، از مقام مقتدایی به خوک‌بانی افتادن، و فراموش نمودن «حفظ قرآن و صد تصنیف که در دین یاد داشت»، اکنون به ایمانی می‌رسد که از راه تردید به دست آورده است؛ هنگامه تردید، بهترین زمان برای وحدت‌بخشیدن به جنبه‌های تاریک و روشن انسان است (یونگ ۱۳۸۲ب: ۱۲۷). به اعتقاد یونگ، سرانجام این تردید، ولادت دوباره‌ای است که در فرآیند فردیت رخ می‌دهد و شخص را به تعالی می‌رساند.

مرگ دختر ترسا و جذب آنیما

با توبه شیخ صنعان و رهسپار شدن او به سوی حرم، دختر ترسا نیز رویایی می‌بیند و در پی شیخ روان می‌شود و به دست او ایمان می‌آورد:

شد دلش از ذوق ایمان بی‌قرار غم در آمد گرد او بی‌غمگسار
گفت شیخا طاقت من گشت طاق من ندارم هیچ طاقت در فراق

می‌روم زمین خاکدان پر صداع الوداع ای شیخ عذرا،
Archives of SID (عطارد ۱۳۸۵: ۳۰۲)

عاشقی و کفر و ایمان شیخ صنعان برخاسته از صداقت اوست و ایمان دختر ترسا گواه این صداقت است (فروزانفر ۱۳۵۲: ۳۶۳) و نیز اگر دختر ترسا را نماد نفس اماره بدانیم، ایمان آوردن او حدیث «اسلم شیطانی علی یدی» (فروزانفر ۱۳۷۰: ۱۴۸) را فریاد می‌آورد، که در تفسیر آن گفته‌اند مراد از شیطان، نفس اماره است؛ پس مسلمان شدن دختر ترسا به معنای مسلمان شدن نفس اماره است. مرگ او نیز در همین راستا به رسیدن به مقام نفس مطمئنه تعبیر می‌شود. (زرقانی ۱۳۸۵: ۷۸ و ۸۱)

از منظر نقد روان‌کاوانه ایمان آوردن دختر ترسا، نشان از حل تعارض‌های دینی و درونی پیر صنعان دارد؛ زیرا پیوند آنیما با اصل دین در آخرین مرحله برقرار می‌شود:

آنیما یا اصل زنانه روان را دین فعال می‌کند، آنچه را که قدیس آگوستین، به عنوان بخشی از روح، نوع یا تصویری از زن می‌دانست، همان عاملی است که فرامود نگرش دینی انسان به خدا است... گرچه دین فعالیت ارادی من است، در اینجا اراده و فعالیت من دقیقاً صحه گذاشتن بر تبعیت آنیما از الوهیت است. (مورنو ۱۳۷۶: ۷۱)

مرگ دختر ترسا به مفهوم جذب آنیما در خودآگاه است؛ در این هنگام «من»^۱ با بازشناسی پرسونا، از محتویات ضمیر ناخودآگاه مطلع می‌شود و به درک غرایز، تمایلات و توانایی‌های خلاق اما نهفته و یا سرکوب شده‌ای می‌پردازد که راه را برای ورود به زوایای نهانی و عمیق ناخودآگاه هموار می‌سازد؛ سرانجام با هماهنگ شدن این ظرفیت‌های ناشناخته، وحدتی روانی به دست می‌آید که شخصیت ثابت و نهایی پیر صنعان را شکل می‌دهد.

در فرجام فردیت، تغییر مرکز ثقل وجود از من به خویشتن، یعنی از خودآگاه

1. Ego

به ناخودآگاه، شخصیت کاذبی را که پیر می‌کوشد با آن بر دیگران تأثیر بگذارد و خویشتن واقعی را از دیگران مخفی سازد کنار می‌زند و او را آن‌گونه که هست به نمایش می‌گذارد. این حادثه نگرش بیرونی پیر را نسبت به خود، دین، زندگی و... که براساس الگوهای از پیش پرداخته پرسونا شکل گرفته‌اند، بار دیگر براساس درکی واقعی از خویشتن بازسازی می‌کند.

نتیجه

بررسی پیشینه حکایت شیخ صنعان برمبنای نظریه نورتوپ‌فرای ما را به درک روشنی از «تجربه تکرار کهن‌الگوها در حوزه ادبیات» می‌رساند. براساس این نظریه، کهن‌الگوها را می‌توان به عنوان «یک سمبول و معمولاً یک تصویر که غالباً در ادبیات تکرار می‌شوند تا به عنوان عامل تجربه ادبی فرد، قابل شناخت باشند» (هوف ۱۳۶۵: ۱۵۵) در نظر گرفت. در بررسی پیشینه حکایت شیخ صنعان، نمودی از داستان‌هایی همچون داستان شیخ عبدالرزاق صنعانی، راقدااللیل، ولی خانقاه سمرقند و مؤذن بلخ را می‌یابیم که تقریباً همگی آنها پیرنگی یکسان دارند (عطارد ۱۳۸۵: ۱۹۴-۲۰۷). در واکاوی زندگی تاریخی مشایخ و پیران صوفیه نیز دیگر نموده‌های مشابهی از این الگوی داستانی وجود دارد. برای نمونه، جامی در *نفحات‌الانس ماجرای «ابتلا»*ی شیخ روبهان بقلی در مکه، بر زنی مغنیه را بیان می‌کند که سرانجام «شیخ خدمت مغنیه را لازم گرفت»، تا اینکه مغنیه او را می‌شناسد و توبه می‌کند، پس «محبت آن مغنیه از دل وی زایل شد» و شیخ دگربار به مجلس صوفیان حاضر می‌شود (جامی ۱۳۸۲: ۲۶۳). تکرار پیوسته پیرنگ این حکایت در گذر زمان، چه از نظر بازتاب در ادبیات داستانی و چه نمود آن در عالم واقع، نشان می‌دهد که خاستگاه چنین الگویی در دغدغه‌های ضمیر ناخودآگاه نهفته است و حضور شخصیتی با ویژگی‌های مشخص و ثابت به نام شیخ صنعان، راقدااللیل، مؤذن بلخ و... نماد این دغدغه‌ها و بهانه‌ای برای بیان آنهاست. به دیگر بیان، حکایت شیخ صنعان طرحی کهن‌الگویی دارد که نه تنها در اساطیر و داستان‌ها که در نظام اجتماعی نیز

همواره پویا و مکرر است و راز جاودانگی و دلنشینی آن نیز در همین نکته است. *انسان* همواره در تکاپوی رسیدن به شخصیتی کامل است و بی‌گمان این تجربه آن‌گاه محقق می‌شود که همچون پیر صنعان به فردیتی الهی دست یابد؛ فردیتی که از بازشناسی تمایلات، غرایز، و جنبه‌های سرکوب شده و در سایه ناخودآگاه حاصل آمده است.

کتابنامه

- احمدی، ویدا. ۱۳۸۵. *رویابینان بیدار*. مشهد: سنبله.
- استعلامی، محمد. ۱۳۸۷. *نقد و شرح قصاید خاقانی بر اساس تقریرات بدیع‌الزمان فروزانفر*. تهران: زوار.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۶۲. *مناقب‌العارفین*. به تصحیح تحسین یازنجی. تهران: دنیای کتاب.
- ال‌گورین، ویلفرد و همکاران. ۱۳۷۰. *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا میهن‌خواه. تهران: اطلاعات.
- امامی، نصرالله. ۱۳۸۵. *مبانی و روش‌های نقد ادبی*. چ ۳. تهران: جامی.
- باستید، روژ. ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- بوکور، مونیک دو. ۱۳۷۳. *رمزهای زنده جان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۲. *دیدار با سیمرغ*. چ ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جامی. ۱۳۸۲. *نفحات الانس*. به تصحیح محمود عابدی. چ ۴. تهران: اطلاعات.
- دلاشو، م. لوفلر. ۱۳۶۴. *زبان رمزی افسانه‌ها*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- دمیری، محمد بن موسی. ۱۳۵۷ق. *حیوة الحیوان الکبری*. قاهره: شرکه مکتبه و مطبعة مصطفی‌البابی‌الجلسی.
- زرقانی، مهدی. ۱۳۸۵. «تأویلی دیگر از حکایت شیخ صنعان». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*. س ۳۹. ش ۳.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۱. *یادداشت‌ها و اندیشه‌ها*. چ ۲. تهران: جاویدان.

زنگی بخاری، محمد بن محمود. ۱۳۷۲. زنگی‌نامه. به تصحیح ایرج فینلی. تهران: **Archive of SID**

ستاری، جلال. ۱۳۶۶. رمز و مثل در روان‌کاوی. تهران: توس.

_____ . ۱۳۸۵. عشق صوفیانه. چ ۴. تهران: مرکز.

_____ . ۱۳۷۸. پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا. تهران: مرکز.

شوالیه، ژان و گاربران، آلن. ۱۳۸۵. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.

شولتز، دوان پی و سیدنی، آلن. ۱۳۷۰. تاریخ روان‌شناسی نوین. ترجمه علی‌اکبر سیف و همکاران. تهران: رشد.

عطار. ۱۳۸۵. منطق‌الطیر. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.

_____ . ۱۳۸۸. اسرار‌نامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: سخن.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۷۰. احادیث مثنوی. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

_____ . ۱۳۵۲. شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار. چ ۲.

تهران: دهخدا.

فوردهام، فریدا. ۱۳۴۶. مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ. ترجمه مسعود میربها. تهران: سازمان انتشارات شرقی.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی. ۱۳۷۶. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۵. تهران: هما.

کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۷۶. پارسا و ترسا. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

کوپر، جی، سی. ۱۳۷۹. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.

مرتضوی، منوچهر. ۱۳۷۰. مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی. چ ۳. تبریز: ستوده.

مورنو، آنتونیو. ۱۳۷۶. یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. تهران: مرکز.

ناصر خسرو. ۱۳۷۳. سفرنامه ناصر خسرو. به تصحیح محمد دبیرسیاقی. چ ۵. تهران: زوار.

Archive of SID هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۴. کشف المحجوب. به تصحیح مجتهد

عابدی. چ ۲. تهران: سروش.

همایی، جلال‌الدین. ۱۳۶۸. غزالی نامه. چ ۳. تهران: هما.

هوف، گراهام. ۱۳۶۵. گفتاری درباره نقد. ترجمه نسرین پروینی. تهران: امیرکبیر.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۶۸. چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان

قدس رضوی.

_____ . ۱۳۵۲. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران:

امیرکبیر.

_____ . ۱۳۸۲ الف. انسان امروزی در جست‌وجوی روح خود. ترجمه

فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی. مشهد: به نشر.

_____ . ۱۳۸۲ ب. تحلیل رویا. ترجمه رضا رضایی. چ ۲. تهران: افکار.

_____ . ۱۳۷۰. خاطرات، رویا و اندیشه. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد:

آستان قدس رضوی.

_____ . ۱۳۵۴. روان‌شناسی و دین. ترجمه فؤاد روحانی. چ ۲. تهران:

شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

_____ . ۱۳۷۷. پاسخ به ایوب. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: جامی.

_____ . ۱۳۷۳. روان‌شناسی و کیمیاگری. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد:

آستان قدس رضوی.

_____ . ۱۳۸۳. آیون. ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی. مشهد:

به نشر.

References

- Aflāki, Shamsoddin Ahmad. (1983/1362H). *Monaqebul A'refin*. Ed. by Tahsin Yazichi. Tehran: Donia-ye Ketab.
- Ahmadi, Vidā. (2006/1385H). *Royābinaan- e Bidār*, Mashhad: Sonboleh.
- Attār. (2006/1385H). *Manteq O'Teir*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'ī Kadkani. 3rd ed. Tehran: Sokhan.
- (2009/1388H). *Asrār nameh*. Ed. by Mohammad Reza Shafi' ī Kadkani. 4th ed. Tehran: Sokhan.
- Bastide, Roger. (1991/1370H). *Danesh-e Asātir (La Mythologie)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Tus.
- De Beaucorps, Monique. (1994/1373H). *Ramz-hāye Zنده Jān (Les Symboles Vivant)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Markaz.
- Cooper, J. C. (2000/1379H). *Farhang-e Mosavar-e Namād-hāye Sonnatī (An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols)*. Tr. by Malilheh Karbāsiān. Tehran: Farshād.
- Damiri, Mohammad bin Musa. (1357A.H.). *Hayat ol Haiavān ol Kobra*, Cairo: Mustafā al Bābi al Jalsi Publications.
- Delachaux, M. Loeffler. (1985/1364H). *Zabān-e Ramzi-e Afsāneh-hā (Le Symbolisme des legends)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Tus.
- Emāmi, Nasrollāh. (2006/1385H). *Mabāni va Ravesh-hāye Naqd-e Adabi*. 3rd ed. Tehran: Jāmi.
- Este'lāmi, Mohammad. (2008/1387H). *Naqd va Sharh-e Qasāyed-e Khāqāni bar Asās-e Taqrirāt-e Badiuzzamān Foruzānfar*. Tehran: Zavvār.
- Foruzānfar, Badiuz Zamān. (1991/1370H). *Ahādīs-e Masnavi*. 5th ed. Tehran: Amir Kabir.
- (1973/1352H). *Sharh-e Ahvāl va Naqd va Tahlil-e Āsār-e Sheikh Faridoddin Attār*. 2nd ed. Tehran: Dehkhodā.
- Fordham, Frieda. (1967/1346H). *Moqaddameh- ī bar Ravān shenāsi-e Yung (An Introduction to Jung's Psychology)*. Tr. by Masoud Mir Bahā. Tehran: The Oriental Publications.
- Gheerbrant, Alain and Chevalier, Jean. (2006/1385H). *Farhang- e Namād-hā (A Dictionary of Symbols)*. Tr. by Sudābeh Fazāeli. Tehran: Jeihun.
- Guerin, Wilfred L. et al. (1991/1370H). *Rahnamā-ye Ruykardhā-ye Naqd-e Adabi (A Handbook of Critical Approaches to Literature)*. Tr. by Zahra Mihan Khāh. Tehran: Ettlē'āt.
- Hojviri, Abol Hasan Ali bin Osmān. (2005/1384H). *Kashf ol Mahjub*. Ed. by Mahmood Ābedi. 2nd ed. Tehran: Soroush.
- Homāyi, Jalāloddin. (1989/1368H). *Ghazāli-nāme*. 3rd ed. Tehran: Homā.
- Hough, Graham G. (1986/1365H). *Goftāri Darbāre-ye Naqd (An Essay on Criticism)*. Tr. by Nasrin Parvīni. Tehran: Amir Kabir.
- Jāmi. (2003/1382H). *Nafahāt ol Ons*. Ed. by Mahmood Ābedi. 3rd ed. Tehran. Ettlē'āt.

- Jung, Carl Gustav. (1989/1368H). *Chahār Surat-e Mesāli (Four Archetypes)*. Tr. by Parvin Farāmarzi. Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavi.
- (1973/1352H). *Ensān va Sambolhāyash (Man and His Symbols)*. Tr. by Abu Taleb Sāremi. Tehran: Amir Kabir.
- (1975/1354H). *Ravānshenāsi va dīn (Psychology and Religion)*. Tr. by Foād Rohāni. 2nd ed. Tehran: Sherkat-e Sahāmi-e Ketāb-hāye Jibi.
- (1991/1370H). *Khāterāt, Roya, va Andisheh (Memories, Dreams, Reflections)*. Tr. by Parvin Farāmarzi. Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavi.
- (1994/1373H). *Ravān-shenāsi va Kimiāgari (Psychology and Alchemy)*. Tr. by Parvin Farāmarzi. Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavi.
- (1998/1377H). *Pāsokh be Ayyub (Answer to Job)*. Tr. by Foād Rohāni. Tehran: Jāmi.
- (2003/1382H).A. *Ensāne Emruzi dar Jostojū-ye Ruh-e Khod (Modern Man in Search of A Soul)*. Tr. by Fereidun Farāmarzi. Mashhad: Sherkat-e Sahāmi-e Ketāb-hāye Jibi.
- (2003/1382H).B. *Tahlil-e Roya (Interpretation of Dreams)*. Tr. by Reza Rezayi. 2nd ed. Tehran: Afkār.
- (2004/1383H). *Aion*. Tr. by Parvin Farāmarzi and Fereidun Farāmarzi. Mashhad: Beh Publications.
- Kāshāni, Ezzoddin Mahmood bin Ali. (1997/1376H). *Mesbāh al Hedāya va Meftāh al Kefāyah*. Ed. by Jalāloddin Homāyī. 5th ed. Tehran: Homā.
- Kazzāzi, Mir Jalāloddin. (1997/1376H). *Parsā va Tarsā*. Tehran: University of Allāmeḥ Tabātabāyī.
- Moreno, Antonio. (1997/1376H). *Yung, Khodāyān va Ensān-e Modern (Jung, Gods, and Modern Man)*. Tr. by Dāryoush Mehrjuyi. Tehran: Markaz.
- Mortazavi, Manuchehr. (1991/1370H). *Maktab-e Hāfez yā Moqaddameh bar Hāfez Shenāsi*. 3rd ed. Tabriz: Sotudeh.
- Nāser Khosrow. (1994/1373H). *Safarnāme-ye Nāser Khosrow*. Ed. by Mohammad Dabir Siyāqi. 5th ed. Tehran: Zavvār.
- Pournāmdāriān, Taqi. (2003/1382H). *Didār Bā Simorgh*. 3rd ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Sattāri, Jalāl. (1987/1366H). *Ramz va Masal dar Ravānkāvi*. Tehran: Tus.
- (2006/1385H). *Eshq-e Sufiāneh*. 4th ed. Tehran: Markaz.
- (1999/1378H). *Pazhuheshi dar Qesse-ye Sheikh-e San'ān va Dokhtar-e Tarsā*. Tehran: Markaz.
- Sydney, Ellen and Schultz, Duane P. (1991/1370H). *Tarikh-e Ravanshenasi-e Novin (A History of Modern Psychology)*. Tr. by Ali Akbar Seif et al. Tehran: Roshd.
- Zarqāni, Mehdi. (2006/1385H). Ta'vili Digar az Hekāyat-e Sheikh-e San'ān. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities of Mashhad*. 39. Vol. 3.

Zarrinkoub, Abdol Hossein. (1992/1371H). *Yaddāsht-hā va Andisheh-hā*. 2nd ed. Tehran: Jāvidān.

Zangi Bukhāri, Muhammad bin Mahmood. (1993/1372H). *Zangi-nāmeḥ*. Ed. by Iraj Afshār. Tehran: Tus.