

بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار

دکتر سعید قشقایی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد فسا

چکیده

آرکی تایپ (کهن‌الگو) مهم‌ترین اصطلاح مکتب روانکاوی کارل گوستاو یونگ، روان‌پزشک سوئیسی، (۱۸۷۵-۱۹۶۱ میلادی)، است و شامل تصاویر کهن و افکار غریزی است که در ناخودآگاه جمعی مشترک انسان‌ها وجود دارد. این صور ازلی به شیوه‌ای نمادین در رویا و اسطوره خود را آشکار می‌کنند. با توجه به اینکه آثار حماسی و عرفانی با ناخودآگاه در ارتباط هستند، پس این آثار جایگاه مناسبی برای تجلی کهن‌الگوها است.

از آنجا که مثنوی‌های عطار در زمره آثار شگرف عرفانی است، می‌توان در آن به بررسی کهن‌الگوهای مختلف پرداخت. در پژوهش پیش‌رو، کهن‌الگوی سایه (Shadow) و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار - منطق‌الطیر، اسرارنامه، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه - بررسی و تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: آرکی تایپ (کهن‌الگو)، سایه، نفس، یونگ، عطار.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۰/۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۸/۳۰

Email: S.Ghashghaei@iaufasa.ir

مقدمه

اسطوره یکی از تاریک‌ترین و ناشناخته‌ترین علمی است که بشر هنوز به طور کامل موفق به شناخت آن نشده است؛ منشأ و خاستگاه اسطوره ناشناخته و پنهان است. اسطوره حاصل تلاش و کوشش‌ها، آرمان‌ها و آرزوهای نوع بشر و در حقیقت اجداد و نیاکان ما است که با گذشت سالیان بسیار به صورت خواب و رویا و به گونه‌ای رازآمیز خود را به ما می‌نمایاند.

«یونگ معتقد است که در زیر سطح ظاهری آگاهی، ناخودآگاه جمعی ازلی^۱ وجود دارد که به صورت عامل مشترک موروثی و روانی تمام اعضا خانواده بشری درآمده است. یونگ خلاف فروید که به شعور ناخودآگاه فردی اعتقاد داشت، برای شعور قائل به دو جنبه است: شعور ناخودآگاه فردی، و شعور ناخودآگاه جمعی. به گمان یونگ، "ناخودآگاه فردی" فروید بسیار شخصی است و بر روی قشر عمیق‌تری قرار دارد که از تجربه‌ها و داده‌های شخصی مایه نمی‌گیرد بلکه قائم به خود است. این قشر عمیق همان است که بدان «ناخودآگاه جمعی» گفته می‌شود و علت اطلاق صفت جمعی برای آن هم به سبب کلی بودن و جمعی بودن، و همچنین مشترک بودن آن بین همه افراد بشر است و نیز این نکته که مقید به تجربه‌مندی‌های شخصی نیست و محتوایی ورای ادراکات شخصی دارد.» (امامی ۱۳۷۸: ۲۱۰)

یونگ به ارتباط اسطوره و ناخودآگاه پی برد. او بر این باور بود که ناخودآگاه جمعی ما انسان‌ها شامل کهن‌الگوهای است. این تصاویر نخستین یا خاطرات ازلی^۲، در حقیقت تجربیات و رفتارهای پدران باستانی ما هستند که در ناخودآگاه مشترک نوع بشر جا گرفته‌اند و در صورت نداشتن هوشیاری همچون شرایط

1. Collective Unconscious

2. Archetype

روی‌گونه و در خواب، مجال ظهور و تجلی می‌یابند.

یونگ برای اثبات آرای خود دست به پژوهش‌های گسترده‌ای زد. او به سفرهای طولانی و طاقت‌فرسا به آفریقا، آمریکا و آسیا رفت، از آثار به جا مانده در آنجا و رسوم و اعتقادات آنان بهره‌مند شد و با ارتباط دادن بین دانسته‌ها و تجربیات خود در این سفرها و مطالعات به اشتراکات و نشانه‌های مشترک زیادی پی برد. (ر.ک. به: یونگ ۱۳۸۳: ۹۰-۱۲۰)

یونگ بر این باور است که محتویات ناخودآگاه جمعی کهن‌الگوهایی چون خود^۱، سایه^۲، نقاب^۳، پیر دانا^۴، انیما^۵ و انیموس^۶، سفر^۷ و ... هستند.

عرفا به دلیل دریافت کمالات که حاصل طی مراحل سلوک است بیشتر با ناخودآگاه خود در ارتباط هستند، بنابراین در آثار عرفانی می‌توان این صور ازلی را مشاهده کرد. برای نمونه، شطحیات بیشترین امکان برای ظهور و مشاهده آرکی‌تایپ‌ها را در خود دارد. با توجه به اینکه محتوای مثنوی‌های عطار که در آن به مباحث عرفانی پرداخته شده است ارتباط مستقیم با ناخودآگاه دارد، زمینه مساعدی برای بررسی کهن‌الگوهای مختلف است. این آثار (منطق‌الطیر، اسرارنامه، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه) شامل برخی از کهن‌الگوهاست. از جمله مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از «خود»، «سایه»، «سفر»، «نقاب»، «پیر دانا»، «مرگ و تولد دوباره». در این پژوهش به گونه‌ای اجمالی به بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در آثار فوق پرداخته می‌شود.

روش تحقیق

با توجه به اینکه تحقیق یادشده پژوهشی میان‌رشته‌ای است و دو بعد ادبی و

1. Self

2. Shadow

3. Persona

4. Old man

5. Anima

6. Animus

7. Travel

روان‌کاوی دارد؛ ابتدا آثار یونگ در زمینه کهن‌الگو مطالعه و فیش‌برداری شده است؛ سپس با مطالعه در آثاری چون *منطق الطیر*، *اسرارنامه*، *مصیبت‌نامه* و *الهی‌نامه* موارد نفس استخراج و انطباق و تجزیه و تحلیل بین کهن‌الگوی سایه و نفس انجام شده است. با توجه به این که ارجاع در متن دو اثر عطار یعنی *اسرارنامه* و *مصیبت‌نامه* در یک سال منتظر شده‌اند، بنابراین «الف» نمایانگر *اسرارنامه* و «ب» مشخص‌کننده *مصیبت‌نامه* است.

تعریف کهن‌الگو و انواع آن

در روان‌شناسی یونگ اصطلاحات گوناگونی از جمله صور اساطیری، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو وجود دارد. «این صورت‌های ازلی و نوعی در عمق ناخودآگاه بالقوه خفته‌اند و اینها را یونگ، آرکی‌تیپ می‌نامد. آرکی‌تیپ به یونانی ارکئوس تیپوس است و تاریخ دیرینه‌ای در فرهنگ غرب دارد. ... می‌توان گفت که مفهوم "اعیان ثابت" در عرفان اسلامی بی‌شبهت به "آرکی‌تیپ" یعنی "آرکی‌تیپ فی نفسه" نیست ... "آرکی‌تیپ فی نفسه" همچون نیروی بالقوه در دریای ازلی ناخودآگاه و نهفته است.» (شایگان ۱۳۸۱: ۲۰۸ - ۲۰۹)

یونگ صور اولیه^۱ را آرکی‌تیپ نامیده و بر این باور است که این صورت‌های ازلی، بقایای به جا مانده از تجربه‌های مکرر در زندگی پدران نخستین و میراث ناخودآگاه جمعی نژاد بشر بوده که به ما رسیده است. به عقیده فرای، آرکی‌تیپ همان سمبول است که در ادبیات تکرار شده و به عنوان تجربه ادبی انسان شناخته می‌شود. (ر.ک. به: فرای ۱۳۷۷: ۱۰)

«کهن‌الگوها شامل مضامین، تصویرها و الگوهایی هستند که مفاهیم یکسانی را

برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگ‌ها و مکان‌ها القاء می‌کنند.» (امامی ۱۳۷۸: ۲۰۸)
در آثار ادبی کهن‌الگوهای مختلفی مانند «نقاب»، «من»، «سایه»، «سفر»، «پیر
دانا»، «خود»، «مرگ و تولد دوباره» کاربرد دارد که در اینجا به اختصار به تعریف
هر کدام پرداخته می‌شود و به طور خاص درباره کهن‌الگوی سایه در مثنوی‌های
عطار بحث خواهد شد.

کهن‌الگوی «نقاب» (Persona)

«پرسونا نقاب و صورتکی است که ما به دنیا نشان می‌دهیم، شخصیت اجتماعی
ماست؛ شخصیتی که کاملاً از خویشتن واقعی ما جداست. یونگ در تشریح این
نقاب، توضیح می‌دهد که برای نیل به بلوغ روان‌شناختی، فرد باید پرسونایی
انعطاف‌پذیر و متداوم داشته باشد که بتواند آن را به محدوده روابط نامنظم و
هماهنگ با دیگر اجزای سازنده روان همراه سازد، او همچنین می‌گوید که
پرسونایی که بسیار ساختگی یا خشک باشد، باعث بروز علایم عصبی از قبیل
زودرنجی و افسردگی می‌شود.» (گورین و همکاران ۱۳۷۰: ۱۹۷)

کهن‌الگوی «من» (Ego)

«همه آن کار و سازهایی که آگاهانه در آدمی به انجام می‌رسد، خودآگاهی او را
می‌سازد. آگاهی آدمی از خویشتن و از جهان پیرامونش زمینه‌های بنیادین
خودآگاهی را فراهم می‌آورد. یونگ خودآگاهی را پیوندی روانی می‌داند که آدمی
با کانونی در خویش به "من" دارد.» (کزازی ۱۳۷۲: ۶۰)

«من» برای رسیدن به کمال باید از هدایت و راهنمایی‌های پیردانا برخوردار
شود. از سوی دیگر راهنمایی‌های خود (Self) نیز می‌تواند «من» را به خودآگاه
شدن و به تحقق رسیدن نائل سازد. (یونگ ۱۳۸۳: ۲۴۴)

کهن‌الگوی سفر (Travel)

در کهن‌الگوی «سفر»، «من» با گذر از «سایه» و «نقاب» سیر کمالی خود را به

سوی «خود» ادامه می‌دهد. «فرآیند فردیت غالباً با سمبولی از مسافرت برای کشف سرزمین‌های ناشناخته، نمودار می‌شود.» (یونگ ۱۳۸۳: ۴۳۰)

یکی از بهترین نمونه‌های این سفر را می‌توان در *کمدی الهه* دانتِه دید. برای هموارکردن راه و ایجاد ارتباط بین «من» و «خود»، این «من» است که باید چون سالکی در راه سفر گام بگذارد و با تحمل سختی‌ها و پشت سر گذاشتن دشواری‌ها و با داشتن اشتیاق و جویندگی به تمام معنا، به «خود» که همان حقیقت است؛ دست یابد.

کهن‌الگوی «پیر دانا» (Old man)

پیر دانا نمادی است از تفکر و پند و تصمیم که در رویاهای ما به صورت قهرمان، معلم و یا استاد و پروفیسور یا حتی پدربزرگ و ... ظاهر می‌شود و به کمک ما می‌شتابد. انسان در مسیر زندگی گاهی به یک مرشد و راهنما نیاز دارد. این نیروی برتر و مافوق بشر گاهی در خواب ظهور و آدمی را راهنمایی می‌کند، اما اگر شرایط رویا و خواب مهیا نباشد، در شرایط خلوت‌گزینی و خلسه به ارشاد و راهنمایی می‌پردازد (ر.ک. به: مورنو ۱۳۸۰: ۷۳ - ۷۴). در حقیقت «پیر دانا» حکم پلی را دارد که «من» را به سوی «خود» رهبری می‌کند.

این نکته قابل توجه است که کهن‌الگوی پیر دانا در عرفان با پیر طریقت انطباق دارد. پیر طریقت نیز سالک یا مرید را دستگیری و در مراحل گوناگون سلوک او را هدایت می‌کند.

کهن‌الگوی «خود»

کهن‌الگوی «خود» باعث ایجاد وحدت و در نتیجه یکپارچگی در شخص می‌شود. «... خود با ایجاد توازن بین همه جنبه‌های ناهوشیار برای تمامی ساختمان شخصیت وحدت و ثبات را فراهم می‌کند. بدینسان خود تلاش می‌کند که بخش‌های مختلف شخصیت را به یکپارچگی کامل برساند.» (شولتز و دیگران

یونگ اعتقاد داشت مرکزی در سیستم روانی هر انسانی وجود دارد که مخترع، سازمان‌دهنده و منبع تصویرهای رویا است. این بخش از سیستم روانی به اتم هسته‌ای روان تشبیه شده است. یونگ این مرکز را که جامع تمام روان است، خود نامید تا آن را از من که جزئی از روان است متمایز سازد. (یونگ ۱۳۸۳: ۲۴۱-۲۴۲)

کهن‌الگوی «مرگ و تولد دوباره» (Death & Rebirth)

یکی از مشهورترین کهن‌الگوها، کهن‌الگوی «مرگ و تولد دوباره» است که به «آرکی تایپ آرکی تایپ‌ها» شهرت دارد، چون همه کهن‌الگوها را در بر می‌گیرد. در این کهن‌الگو، «من» به کنار گذاشته شده در طی مراحل تعالی به «خود» می‌رسد که گاهی برای رسیدن باید کهن‌الگوی «سفر» را تجربه کند.

«آدم قدیم باید در ما بمیرد تا جان دوباره زاده شود همانند رمز ققنوس که از خاکسترش جان تازه می‌یابد، بسان رمز نوزایی یا ولادت ثانوی از آب تبرک. این تجدید حیات به یمن تطهیر و تزکیه نیات که ثمره خودشناسی است، امکان‌پذیر می‌شود.» (ستاری ۱۳۷۹: ۱۷)

کهن‌الگوی «سایه» (Shadow)

کهن‌الگوی «سایه» یکی از حساس‌ترین و ظریف‌ترین کهن‌الگوهاست که لازمه درون ماست. «سایه» و «من» از ویژگی‌های درونی وجود ما هستند.

«سایه عموماً چیزی است حقیر، ابتدایی، انطباق نیافته و نابهنگام» (یونگ ۱۳۸۷: ۲۸۶). «در واقع سایه به منزله نقطه مقابل فضائل به شمار می‌روند. به عبارت دیگر، بخشی از ذهنیات ماست که منکر وجود آن هستیم.» (یونگ ۱۳۸۵: ۱۸۳)

از آنجا که یکی از جنبه‌های خودآگاه، سایه است و از خصلت‌های سایه یکی این است که همواره با «من» در تضاد و تناقض باشد، پس می‌توان این‌گونه

نتیجه‌گیری کرد که هر گاه در وجودمان (خودآگاهمان) احساس تنش، جدال و تعارض کردیم، می‌توانیم به سایه در وجودمان پی ببریم و اینکه او دست به کار شده و خودآگاه ما را تحت تأثیر قرار داده است.

شولتز و دیگران در تعریف سایه چنین می‌گویند:

کهن‌الگوی سایه (خود تاریک‌تر ما) بخش پست و حیوانی شخصیت است، میراث نژادی است که از شکل‌های پایین‌تر زندگی به ما رسیده است. سایه شامل تمامی امیال و فعالیت‌های غیراخلاقی، هوس‌آلود و منع شده است. یونگ نوشت که سایه ما را به انجام کارهایی وامی‌دارد که معمولاً انجام آنها را به خودمان اجازه نمی‌دهیم. پس از اقدام به این گونه اعمال، معمولاً اصرار می‌ورزیم بر اینکه چیزی ما را به انجام این کار واداشت. یونگ ادعا می‌کرد که «این چیز» بخش ابتدایی ماست. (شولتز و دیگران ۱۳۷۸: ۴۹۶)

«خود و سایه هر چند واقعاً از هم جدا هستند ولی همانند احساس و فکر به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به هم گره‌خورده‌اند. با وجود این خود و سایه در ستیزه و گریزی دائمی به سر می‌برند، چیزی که دکتر یونگ آن را «جنگ رهایی بخشی» نامیده است.» (یونگ ۱۳۸۶: ۳۹)

«برقراری ارتباط میان آگاهی و ناآگاهی، که در واقع پیوند میان من آگاه و تجربی و جزئی و من ناآگاه و جامع و غیر تجربی یا به تعبیر یونگ میان خود و نفس است، در زمینه عقاید صوفیه به رهایی روح از دام تن و دیدار عالم مثال یا عالم غیب در ضمن تجارب روحانی تعبیر می‌شود.» (پور نامداریان ۱۳۷۵: ۲۵۶)

بنابراین کهن‌الگوی سایه را می‌توان در عرفان به نفس تعبیر کرد. نفس عبارت است از «مجموع اخلاق ناشایسته و در حقیقت مرکز اخلاق ذمیمه و زشت است و آن را مقابل روح می‌دانند که لطیفه‌ای است در قالب انسان که مبدأ علم و معرفت و منشأ صفات پسندیده است. تهذیب نفس و تصفیة باطن و زدودن خلق‌های زشت نزد گروهی از حکما و شاید در نزد عموم صوفیان شرط حصول معرفت است ... و نیز تا بنده صفات بهیمی را محو نکند. مظهر اسماء و صفات

الهی نتواند شد.» (کی‌منش ۱۳۶۶: ۸۵۵)

صفات متعددی برای نفس بر شمرده‌اند، از قبیل تبعیت از هوا و لذات حسی، دورویی و دروغ، عجب و کبر و خودبینی، بخل و امساک و حسادت، حرص در شهوت و لذات. (ر.ک. به: سجادی ۱۳۷۰: ۷۶۵)

عطار گوید:

ترا در ره بسی ریگ است ای دوست
ز یک‌یک ریگ اگر تو می‌کشی بار
هوا و کبر و عجب و شهوت و آز
همه سردر کمینت می‌شتابند
همه ریگ است اگر در هم زنی دست
بپرهیز از دل تو مرد دین است
ز یک‌یک ریگ بیرون آی از پوست
بسی به زانک از کوهی به یک بار
دروغ و خشم و بخل و غفلت و ناز
که تا چون بر تو ناگه دست یابند
شود کوهی و در زیرت کند پست
که کوه آتشین دوزخ این است...
(عطار ۱۳۸۶ الف: ۲۰۴)

همین صفات منفی مانند: دروغ، کبر، عجب، شهوت، آز، بخل، منیت و در سایه وجود دارد که بخش تاریک و پست و حیوانی شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. «سایه مشکلی اخلاقی مطرح می‌کند و تمام «من» شخصیت^۱ را به مبارزه می‌طلبد. پس بدون تلاش و کوشش بسیار نتوان بر سایه آگاه گشت. یونگ می‌گوید که مسئله سایه به همان اهمیت مسئله گناه در حوزه کلیساست، زیرا آگاه‌شدن از حضور سایه، متضمن تشخیص جنبه تاریک وجودمان، همچون چیزی واقعی و حی و حاضر است. من، مجهز به قدرت داوری اخلاقی است و از مسئله شرّ و امکان بعدی توبه و آمرزش و بخشش با خبر است. یونگ توضیح می‌دهد که وقتی روانکاو با کسانی که با سایه سیاه خویش درآمیخته‌اند طرف است - نه از روی تعلیم و تربیت دینی، که در پرتو تجربه و غریزه‌اش - می‌داند که در شرّ چیزی در کار است بسیار شبیه مفهوم شادمانی در گناه.» (مورنو ۱۳۸۰: ۵۴)

«در تصوف، بخصوص برای نفس انسانی سه مرتبه قائل‌اند. در خسیس‌ترین مرتبه، نفس، نفس اماره نامیده می‌شود و در برترین مرتبه نفس مطمئنه و حالت نفس در میان این دو نفس لوامه است. انسان در حالت عادی و شرایط طبیعی در مرتبه نفس لوامه است یعنی موجودی میان نور و ظلمت یا حیوان و فرشته. در این حالت او حق و باطل را تشخیص می‌دهد و اگر گاهی به سبب جنبه ظلمانی و حیوانی وجود خویش مرتکب ناشایستی شود، به ناشایستگی فعل و فکر خویش آگاه است و خود را به سبب آن ملامت می‌کند. در مرتبه نفس اماره جنبه حیوانی و ظلمانی هستی انسان بر وی غالب است. در این حال انسان میل به طبیعت حیوانی و خواست‌های جسمانی دارد و کسب لذت‌ها و شهوت‌های حسی که خود منبع شرور و اخلاق ذمیمه است چنان او را به خود مشغول می‌کند که پروای حق و حقیقت ندارد و حتی احساس شرمندگی از ارتکاب بد و ناشایست ندارد.» (پورنامداریان ۱۳۷۵: ۲۶۶)

انوری نیز در قطعه‌ای نفس خود را سایه می‌داند و خطاب به او می‌گوید:

عمر تو گوهری گران‌مایه است تو یکی شاعر گران‌سایه
(انوری ۱۳۶۴، ج ۲: ۷۲۴)

بیدل در ابیاتی نفس و بخش فرومایه وجود خود را سایه می‌داند و می‌گوید:

محتوسلیمیم اما سجده لغزش مایه بود سر خط پیشانی ما را مدد از سایه بود
... التفات نازی از مژگان سیاهی داشتیم هر کجا رفتیم از خود بر سر ما سایه بود
(بیدل ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۸۳)

در ادبیات عرفانی گاه «نفس» در قالب شیطان ظاهر می‌شود، می‌توان گفت:

«هر کسی شیطانی در سینه خویش دارد که همواره مست از آرزوی جادوی است و اگر این شیطان مسلمان گردد، سحری که آدمی در پی آموختن آن است، فقه و علم دین می‌شود و کفرش بدل به ایمان می‌گردد و معنی سحر حلال که گفته‌اند همین است که حاصل مسلمان شدن شیطانی است که در درون هر کسی مانند

خون جریان دارد.» (عطار ۱۳۸۷: ۳۲)

فرعون بدان سختی ، با آن همه بدبختی
آن گرگ بدان زشتی، با جهل و فرامشتی
نک موسی عمران شد ، تا باد چنین بادا
نک یوسف کنعان شد ، تا باد چنین بادا
ابلیس مسلمان شد ، تا باد چنین بادا
(مولوی ۱۳۶۶ : ۳۷)

طبق نظریه یونگ در فرآیند فردانیت در حرکت از سایه به طرف خود، باید من بتواند از ویژگی‌های منفی سایه مانند جاه‌طلبی، شهوت و لذات، تعلقات مادی، منیت، غفلت، غیبت، حرص و طمع عبور کند تا به خود (کمال) و سپس تولد ثانویه نائل گردد. در این پژوهش برخی از ویژگی‌های مشترک سایه و نفس در مثنوی‌های عطار و اکاوی می‌شود تا شباهت سایه و نفس بهتر آشکار شود.

جلوه شیطان نفس در انسان‌ها صور گوناگونی دارد. در الهی‌نامه در ضمن «داستان شاهزاده سومین که در آرزوی یافتن جام جم است، پدر او را ازین آرزو برحذر می‌دارد که میل تو به جام جم حاصل جاه‌طلبی توست تا دیگران را از خویشتن فروتر بینی ... اگر جویای جام جمی، آن را نیز باید در درون خویش بجویی و تا از خویش نمیری بدین جام دسترسی نخواهی داشت. مقصود عطار از تعبیر از خویش مردن ... ترک آرزوها است و ربطی به مردن در معنی انقطاع از حیات ندارد.» (عطار ۱۳۸۷: ۳۲)

ولی گر جام خواهی تا بدانی
شنودم جام جم ای مرد هشیار
بدان کان جام جم عقل است ای دوست
... بنای عقل تست و این تمام است
بمیر از خویشتن در زندگانی
که در گیتی نمایی بود بسیار
که مغز تست هم حس تو در پوست
ازین روشن ترت هرگز چه جام است
(همان: ۲۶۸)

جاه‌طلبی یکی از ویژگی‌های سایه است؛ در این داستان ترک جاه‌طلبی، دورشدن از جنبه‌های منفی سایه و رسیدن به خود است.

در جایی دیگر عطار شیطان درون را به نفس کافر تعبیر کرده است. همان‌طور

که نفس مراتبی دارد و از نفس اماره می‌توان به سوی نفس مطمئنه حرکت کرد، انسان هم برای رسیدن به خود باید از ویژگی‌های منفی سایه عبور کند تا به تعبیر عطار از مرد نفس به مرد صدق و علم حیدر مبدل گردد.

صد نشان دادند ازان ره پیش تو تا بجنبد نفس کافر کیش تو
(عطار ۱۳۸۶ ب: ۱۷۲)

تو چه مرد صدق و علم حیدری؟ مرد نفسی هر نفس کافرتری
نفس کافر را بکش مومن بباش چون بکشتی نفس را ایمن بباش
(عطار ۱۳۸۴: ۲۵۹)

«چه ناخودآگاه به گونه‌ای مثبت بروز کند، چه منفی، به هر حال همواره لحظه‌ای فرا می‌رسد که باید رفتار خودآگاه را با عوامل ناخودآگاه همساز ساخت، یعنی خودآگاه ناگزیر باید خرده‌گیری‌های ناخودآگاه را بپذیرد. خواب ما را با جنبه‌هایی از شخصیت‌مان که به دلایل گوناگون ترجیح می‌دهیم از نزدیک آنها را موشکافی نکنیم آشنا می‌سازد. و این همان است که پروفیسور یونگ آگاهی از "سایه" می‌نامد.» (یونگ ۱۳۸۳: ۲۵۷)

در داستان شیخ صنعان منطق الطیر، شیخ چندین شب پیایی خواب می‌بیند که در روم است و بتی را سجده می‌کند.

گرچه خود را قدوهٔ اصحاب دید کز حرم در رومش افتادی مقام
چون بدید این خواب، بیدار جهان یوسف توفیق در چاه اوفتاد
من ندانم تا ازین غم جان برم من ندانم تا ازین غم جان برم
چند شب بر هم چنان در خواب دید سجده می‌کردی بتی را بر دوام
گفت: «دردا و دریغا این زمان عقبه‌ای دشوار در راه اوفتاد
ترک جان گفتم، اگر ایمان برم»
(عطار ۱۳۸۴: ۲۸۶)

بت می‌تواند نفس یا سایهٔ شیخ باشد که شیخ پس از ملاقات با دختر و تحمل دشواری‌های بسیار از نفس یا سایه عبور و سیر کمالی را به سوی خود طی می‌کند. شیخ صنعان که خود را «واصل حق و ... قدوهٔ اصحاب ... می‌داند، اما این پیر راه ... زاهدی خام است، چون از عشق نسوخته است ... این زهد و

پارسایی بی‌بهره از عشق، مورث کبر و غرور است، چون زمینه‌ساز توهم نیل به کمال حقیقت است و این خودپرستی، بدترین بت‌پرستی است. مستی از زهد ظاهری نتیجهٔ عجب و نازش کردن است که خود ثمرهٔ رعونت و رعنائی است. برعکس عشق، نفس را می‌شکند و خاکسار می‌کند و چون به اوج خود رسید، عاشق از عالم و آدم فارغ می‌گردد و دیگر در قید رد و قبول خلق نیست و از خودخواهی در او نشانی نمی‌ماند ... گرچه ممکن است چنین بنماید که عابد، به برکت ریاضت، مردی وارسته شده است، حال آنکه نفسش چون اژدرها، از غم بی‌آلتی افسرده است و منتظر فرصت است تا سر بر دارد. بسان برصیصای عابد که شیطان او را فریفت و به زناکاری و قتل وادارش کرد.» (ستاری ۱۳۷۸: ۷۵)

خوابی که شیخ می‌بیند او را به دیار روم می‌کشد و با دختری زیبا آشنا می‌سازد. دختر که نماد شهوت و غفلت است، شیخ را به خوک‌بانی و شراب‌خواری و ترک دل و دین دعوت می‌کند. سرانجام شیخ پس از تحمل سختی‌های فراوان از این مرحله از نفس خود عبور می‌کند و در پایان داستان مشاهده می‌شود شیخ به دل و دین بازگشته است و عازم مکه می‌شود و دختر نیز که از پی او دوان است، به اسلام ایمان می‌آورد که به تعبیری می‌توان گفت نفس کافر مسلمان می‌شود.

بیش ازین در پرده نتوانم بسوخت	گفت «از تشویر تو جانم بسوخت
عرضه کن اسلام تا باره شوم»	برفکنم پرده تا آگه شوم
غلغلی در جملهٔ یاران فتاد	شیخ بروی عرضهٔ اسلام داد

(عطار ۱۳۸۴: ۳۰۱)

به این ترتیب شیخ از سایهٔ خود (دختر) عبور می‌کند و سفر خود را به سوی حقیقت یا خود^۱ ادامه می‌دهد. «یونگ با اشاره به سندیت و اعتبار خواب‌های

غیب‌آموز در فرهنگ اقوام و ملل عالم، می‌گوید: برخلاف نظر کاملاً شناخته‌شده فروید که رویا، ذاتاً، بر آورده شدن آرزویی است، من دعوی می‌کنم که رویا نمایش خود به خود و خودجوش و نمادین وضع کنونی ناخودآگاهی است.» (ستاری ۱۳۷۸: ۷۸)

در عرفان نیز این اعتقاد وجود دارد که خواب می‌تواند ارتباط سالک را با عالم غیب و شهادت پدید آورد چنانکه «شیخ اشراق در اغلب رساله‌ها و کتاب‌های خود به خواب به عنوان یکی از طرق اطلاع بر مغیبات - که به سبب پیوند روح یا نفس ناطقه انسانی با نفوس فلکی و جواهر روحانی ممکن می‌گردد - اشاره می‌کند و تأثیر متخیله را در تبدیل صورت‌هایی که روح در عالم روحانی می‌بیند، تأکید می‌کند.» (پورنامداریان ۱۳۷۵: ۲۴۲)

عطار در کتاب *اسرارنامه* ضمن تأکید بر همین نظر گوید:

میان خواب و بیداریم حالیست	که جانم را در آن، حد کمالیست
اگر آدم نبودی حاصل من	تهی کردی از آن دم هم دل من
دل من را در جهان لذت جز آن نیست	چه می‌گویم که آن دام از جهان نیست

(عطار ۱۳۸۶ الف: ۱۱۵)

از دیگر ویژگی‌های نفس که با سایه مشترک است، منیت و تعلقات دنیوی است. بدین ترتیب نفس اماره و سایه با علایق دنیوی و منیت، فرد را از رسیدن به کمال باز می‌دارد. عطار در *مصیبت‌نامه* ضمن ابیاتی بیان می‌دارد که منیت و سگ نفس تو دشمنی است که تو را به دوزخ رهنمون می‌شوند.

باش تا فردا سگ نفس و منیت	سر ز دوزخ برکنند در دشمنیت
دشمن تست این سگ و از سگ بتر	چند سگ را پروری ای بی‌خبر؟
نفس را قوت از پی دل ده مدام	تا نگردد قوت تو بر تو حرام

(عطار ۱۳۸۶ ب: ۲۷۵)

عطار در جای دیگر نفس شوم را مانع رسیدن به خرد و حقیقت خود می‌داند و انسان را به ترک نفس و دور شدن از تعلقات دنیوی دعوت می‌کند و می‌گوید:

ز نفس شوم بگذر با خرد ساز به ترک ملک گوی و کار خود ساز
(عطار ۱۳۸۷: ۳۰۹)

عطار همچین نفس اماره را کافر می‌نامد و آن را باعث غفلت آدمی می‌داند و
ضمن حکایتی از زبان حلاج پند می‌دهد که نفس را به کاری مشغول دار تا تو را
به گناهانی چون غیبت دیگران سوق ندهد.

ترا این نفس کافر مست کردست بزیر پای غفلت پست کردست
(همان: ۴۰۰)

پسر را گفت حلاج ای نکوکار و گرنه او ترا معزول دارد که تو در ره نه ای مرد قوی ذات ترا تا نفس می‌ماند خیالی اگر این سگ زمانی سیر گردد شکم چون سیر گردد یک زمانش چو تیغی تیز بگشاید زبانی بسی گر چه فرو گویی به گوشش به غیبت هر که بگشاید زبانی
به چیزی نفس را مشغول می‌دار به صد ناکردنی مشغول دارد کزینها دم توانی زد به میقات بود مشغولی‌اش دایم کمالی عجب این است کاینجا شیر گردد به غیبت گرسنه گردد زبانش به غیبت می‌کشد خلق جهانی نیاری کرد یک ساعت خموش رسد هر ساعت از غیبتش زبانی
(همان: ۳۵۷)

همچنین عطار در مصیبت‌نامه اصل صورت یا تن را سایه یا نفس شهوانی و
خود را جان روحانی دانسته است.

اصل صورت نفس شهوانی تست اصل معنی جان روحانی تست
ترک صورت گیر در عشق صفت تا بتابد آفتاب معرفت
(عطار ۱۳۸۶: ب: ۳۲۹)

همچنین عطار انسان را از حرص و طمع برحذر می‌دارد. حرص و طمع
جنبه‌های منفی وجود آدمی‌اند که باعث غفلت و پرورش بخش تاریک یا سایه
انسان می‌شود. عطار برای هرچه بهتر بیان کردن این قضیه مورچه و عاداتش را
برای ما مثال می‌زند.

به گوش خود شنودستم ز هرکس که موری را به سالی دانه‌ای بس
ز حرص خود کند در خاک روزن گهی گندم کشد گه جو گه ارزن

نه او ماند، نه آن روزن، نه دانه
 فزون از دانه‌ای جستن حرام است
 که نه تن دارد و نه عقل و نه زور
 به نام و ننگ و نیک و بد گرفتار
 کند از هر چه دارد، خوی بازش
 دلش باید ازو ناکام برداشت
 سرآرد جمله کار جهانش
 کدامین خواجه صد درویش بیش است
 (عطار ۱۳۸۶ الف: ۲۰۹)

عطار در قسمتی از *اسرارنامه* به بیان داستان «استاد و شاگرد احول» می‌پردازد که مولانا نیز آن را در *مثنوی* شریف آورده است. شاگرد احول همان وجود پست و سایه انسان است که مانع شناخت و درک نادرست محیط اطراف می‌شود و برای رسیدن به حقیقت باید از سایه عبور کرد و خود را از منیت و کبر رها ساخت تا بتواند به کمال یا مرتبه خود نایل آید و از عالم کثرت به وحدت برسد.

مگر شاگرد را جایی فرستاد
 بیاور زود آن شاگرد برخاست
 قرابه چون دو دید احول عجب داشت
 دو می‌بینم قرابه من چه تدبیر؟
 یکی بشکن دگر یک را بیاور
 بشد آن یک شکست آن یک نمی‌دید
 تو هم آن احول خویشی بیندیش
 ولی چون در غلط ماندی چه دانی؟
 (عطار ۱۳۸۶ الف: ۱۵۸)

سایه گاه نمایانگر ویژگی‌ها و خصایص مبهم «من» است و معایب قسمت‌های تاریک «من» را نشان می‌دهد. در ارتباط با صفات منفی نفس یا همان سایه و بخش پست و حیوانی انسان در کتاب *یونگ خدا/یان انسان مدرن* آمده است:

در وهله اول و بیش از همه، سایه، محتویات «ناآگاه شخصی» را باز می‌نمایاند- ولی نه به‌طور انحصاری علاوه بر سایه شخصی که به راحتی قابل تشخیص و نسبتاً پلید است،

اگر بادی برآید از زمانه
 چو او را دانه‌ای سالی تمام است
 مثال مردم آمد حال آن مور
 شده در دست حرص خود گرفتار
 همی ناگاه مرگ آید فرازش
 هر آن چیزی که آن را دوست تر داشت
 چو بستاند اجل ناگاه جانش
 نه او ماند نه آن حرصش که پیش است

یکی شاگرد احول داشت استاد
 که ما را یک قرابه روغن آنجاست
 چو آنجا شد که گفت و دیده بگماشت
 بر استاد آمد گفت «ای پیر
 ز خشم استاد گفتش «ای بد اختر
 چو او در دیدن خود شک نمی‌دید
 اگر چیزی همی بینی تو جز خویش
 تو هر چیزی که می‌بینی تو آنی

سرنمون (کهن‌الگو) سایه نیز وجود دارد. یونگ می‌گوید که هرگاه سرنمون (کهن‌الگو) سایه پدیدار می‌گردد، انسان از تماشای سیمای شرّ مطلق دچار تجربه‌ای غریب و خردکننده می‌شود. سایه در «من» آشوب‌های مکرر به وجود می‌آورد و این فقط به سبب تأثیرات خاص سایه نیست بلکه از آن روست که محتویات ناآگاه شخصی (به صورت سایه) با محتویات سرنمونی (کهن‌الگو) ناآگاه جمعی، به گونه‌ای تشخیص‌ناپذیر در هم آمیخته‌اند و وقتی سایه به حوزه آگاهی پا می‌نهد، این محتویات را هم به دنبال خود می‌کشد و این محتویات ممکن است بر ذهن هوشیار حتی بر ذهن هوشیار خونسردترین اصحاب اصالت عقل نیز اثر غریب نهد. (مورنو ۱۳۸۰: ۵۲-۵۳)

«من» می‌تواند با شناخت «سایه» (بخش تاریک وجود) در سیر کمالی از آن عبور کرده و به «خود» برسد. عطار برای بیان این مطلب به ذکر حکایت سیاهی که در آب می‌نگرد و آب را سیاه و پلید می‌بیند، می‌پردازد.

بدید از آب رویی پر سیاهی
از آن زشتی دویدش بر سر آتش
که هست آن مردم آب سیه‌رنگ
کدامین دیو در عالم ترا کشت
که در آتش همی بایی نه در آب
ندانست و همه با خویشتن گفت
بین تا خود سپیدی یا سیاهی
بینی روح خود در آب اعمال
سپیدی در فروغ خویشت آرد
قدم حالی در آن عالم نهادی
ولسی در ره وجود تست دیوار
بود آن حضرتش در پیش بی پیش
به جوهر از دو گیتی بیش گردد ...

(عطار ۱۳۸۶ الف: ۱۳۴)

سیاهی کرد در آبی نگاهایی
چو رویی دید نامعلوم و ناخوش
چنان اندیشه کرد آن مرد دلتنگ
زفان بگشاد گفت ای صورت زشت
برآی از آب ای زشت سیه‌تاب
چو بر بیهوده بسیاری سخن گفت
تو هم در آب رویت کن نگاهایی
چو مرغ جان فروریزد پر و بال
سیه‌روی سیاهی پیشت آرد
چو جان پاک در یک دم بدادی
ز دنیا تا به عقبی نیست بسیار
... مقرب آن بود کامروز بی خویش
همه حق بیند و بی خویش گردد

در دیگر متون عرفانی نیز این حکایت ذکر شده است. گمان می‌رود مأخذ این داستان اسرارنامه، حدیقه سنایی است. (ر.ک. سنایی ۱۳۶۸: ۲۹۰-۲۹۱، به نقل از فروزانفر ۱۳۷۰: ۷۴). همچنین حکایت یادشده در مقالات شمس (ر.ک. مقالات شمس،

نسخه کتابخانه ولی‌الدین استانبول، به شماره ۱۸۵۶، ورق ۲ و ۳ به نقل از فروزانفر ۱۳۷۰: ۷۴ - ۷۵) آورده شده است که نشانگر اهمیت این داستان در ادبیات عرفانی است. در این داستان به ویژگی‌های نفس و ارتباط آن با حقیقت وجودی انسان توجه شده است.

در ابیات زیر عطار، مخاطب را به سازندگی و ایجاد تحول در «من» که گاه به دلیل نفوذ «سایه» در آن تیره و منفی می‌شود، تشویق می‌کند و از مخاطب می‌خواهد که تیرگی‌ها را از من بزداید، زیرا با این کار حقیقت «خود» را نمایان می‌سازد و آن‌گاه «خود» یا ایگو، راهبر و راهنمایی به سوی سعادت می‌شود.

در این ابیات می‌توان چند کهن‌الگو را مشاهده کرد از جمله:

- پادشاه که نماد و نمونه‌ای از کهن‌الگوی «سایه» یعنی بخش مخرب «من» است.

- کهن‌الگوی پیر خردمند که در قالب آن بنشسته بر راه ظهور یافته است.

- کهن‌الگوی کهن‌الگوها یا مرگ و تولد دوباره که در یکی شدن تن و جان نمایان است.

یکی را دید خوش بنشسته در راه
تومی‌خواهی که من بلشی چنین خوش
من آن خواهم که اصلاً من نباشم
روی در راه جان و تن نماند
تنت جان گردد و جان تن شود زود
ولی جان، روی آینه‌ست روشن
شود هر دو یکی، چه پاک چه خاک
نه بعضی روی‌ها مانند ماه است
یکی باشد اگر صد سوی گردد ...

(عطار ۱۳۸۶ الف: ۱۱۷)

به ناموسی قوی می‌رفت آن شاه
بدو گفت «ای نشسته بر زمین خوش
چنان گفتا که من روشن نباشم
هر آن گاهی که در تو من نماند
اگر جان و تنت روشن شود زود
چو پشت آینه است آن تیرگی تن
چو بزدایند پشت آینه پاک
چو فردا روی‌ها بعضی سیاه است
چو پشت آینه چون روی گردد

در روایات و آثار عرفانی آمده است که پیامبر (ص) سایه نداشت. «آنک شنیده‌ای که خواجه را سایه نبود، راست است از دو وجه: یکی وجه آنک

خواجه آفتاب بود که "و سراجاً منیراً" و آفتاب را سایه نباشد، دوم وجه آنک او سلطان دین بود و سلطان خود سایه حق باشد که "السلطان ظل الله" و سایه را سایه نباشد." (نجم رازی ۱۳۶۵: ۱۳۴)

به همین اعتبار است پیامبر (ص) که وجودش عاری از هر نوع نفسانیات بود را حقیقت محمدیه گفته‌اند. «عطار ثنویت جان و تن را به وحدتی باز می‌گرداند که اگر جانت صفا پذیرد، جسمت می‌تواند جان شود و کار جان ازو به حاصل آید. از همین جا، معراج رسول را توضیح می‌دهد که چون در باره پیامبر (ص) جانش تن بود و تشش جان با هر دو به معراج رفت.

محمد را چو جان تن بود و تن جان سوی معراج شد با این و با آن
(عطار ۱۳۸۶ الف: ۱۱۷)

نتیجه

یونگ در ارتباط با پیوند اسطوره و ناخودآگاه بیان می‌دارد که ناخودآگاه جمعی ما انسان‌ها شامل کهن‌الگوهایی است؛ این تصاویر نخستین یا خاطرات ازلی (Archetype)، در حقیقت تجربیات و رفتارهای پدران باستانی ما هستند، که در ناخودآگاه مشترک نوع بشر جا گرفته‌اند و در صورت هوشیار نبودن همچون شرایط رویاگونه و در خواب، مجال ظهور و تجلی می‌یابند.

در روان‌شناسی یونگ من یا نفس خودآگاه، سایه یعنی وجهی منفی دارد؛ سایه، در بیشتر موارد هم‌جنس آدمی، در خواب‌ها و توهمات وی پدیدار می‌شود و همواره خلیات و اعمالش ضد شخصیت و منش و رفتار خودآگاه کسی است که سایه، قرین و مصاحب و همراه اوست.

کهن‌الگوی سایه را می‌توان در عرفان به نفس تعبیر کرد. نفس عبارت است از مجموع اخلاق ناشایسته و در حقیقت مرکز اخلاق ذمیمه و زشت و آن را مقابل روح می‌دانند که لطیفه‌ای است در قالب انسان که مبدأ علم و معرفت و منشأ صفات

پسندیده است. تهذیب نفس و تصفیة باطن و زدودن خلق زشت نزد گروهی از حکما و شاید در نزد عموم صوفیان، شرط حصول معرفت است. حکما صفات گوناگونی برای نفس بر شمرده‌اند؛ صفاتی مانند تبعیت از هوا و لذات حسی، دورویی و دروغ، عجب و کبر و خودبینی، بخل و امساک و حسادت، منیت، حرص در شهوت و لذات. همین صفات منفی نیز در سایه وجود دارد. از آنجا که آثار عرفانی با ناخودآگاه در ارتباطند، پس این آثار جایگاه مناسبی برای تجلی کهن‌الگوها هستند. در این پژوهش، کهن‌الگوی سایه (Shadow) و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار (منطق الطیر، اسرارنامه، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه) بررسی و تحلیل شد. مواردی مانند جاه‌طلبی، شهوت و لذات، تعلقات مادی، منیت، غفلت، ... در قالب ابیات و داستان‌های شیخ صنعان، حلاج، مورچه و عاداتش، شاگرد احوال، سیاهی که در آب می‌نگریست و گفت‌وگوی پادشاه واکاوی شده است.

کتابنامه

- امامی، نصرالله. ۱۳۷۸. *مبانی و روش‌های نقد ادبی*. چ ۲. تهران: جامی.
- انوری ابیوردی. ۱۳۶۴. *دیوان انوری*. به اهتمام محمدتقی مدرس‌رضوی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- بیدل دهلوی. ۱۳۷۶. *کلیات بیدل دهلوی*. به تصحیح اکبر بهداروند، پرویز عباسی داکانی. چ ۲. تهران: الهام.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۵. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- ستاری، جلال. ۱۳۷۸. *پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا*. چ ۴. تهران: مرکز.
- _____ . ۱۳۷۹. *پژوهشی در قصه یونس و ماهی*. چ ۲. تهران: مرکز.
- _____ . ۱۳۷۴. *عشق صوفیانه*. تهران: مرکز.
- _____ . ۱۳۷۸. *پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا*. چ ۴. تهران: مرکز.

س ۷- ش ۲۵- زمستان ۹۰ _____ بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن ... / ۱۶۳

سجادی، سیدجعفر. ۱۳۷۰. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: کتابخانه طهوری.

سنایی. ۱۳۶۸. حذیقه‌الحقیقه و شریعة الطریقه. به تصحیح مدرس رضوی. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.

شایگان، داریوش. ۱۳۸۱. بت‌های ذهنی و خاطره ازلی. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

شولتز، دوان پی و دیگران. ۱۳۷۸. تاریخ روان‌شناسی نوین. ترجمه علی‌اکبر سیف. چ ۶. تهران: دوران.

عطار. ۱۳۸۴. منطق‌الطیر. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

____. ۱۳۸۶ الف. اسرارنامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

____. ۱۳۸۶ ب. مصیبت‌نامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

____. ۱۳۸۷. الهی‌نامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

فرای، نورتروپ. ۱۳۷۷. تحلیل نقد. ترجمه صالح حسینی. تهران: نیلوفر.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۷۰. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. چ ۴. تهران: امیرکبیر.

کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۷۲. رویا، حماسه، اسطوره. تهران: مرکز.

کی‌منش، عباس. ۱۳۶۶. پرتو عرفان. تهران: علمی و فرهنگی.

گورین، ال؛ ویلفرد، لیبر؛ ارل. جی و همکاران. ۱۳۷۰. راهنمای رویکردهای نقد ادبی. چ ۲. تهران: اطلاعات.

مورنو، آنتونیو. ۱۳۸۰. یونگ خدایان انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. چ ۲. تهران: مرکز.

مولوی. ۱۳۶۶. دیوان شمس تبریزی. چ ۷. تهران: جاویدان.

نجم رازی. ۱۳۶۵. مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

نظامی. ۱۳۸۴. لیلی و مجنون. به تصحیح وحید دستگردی. چ ۵. تهران: قطره.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۳. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۴. تهران: جامی.

۱۶۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی _____ سعید قشقایی

_____ . ۱۳۸۵. روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه محمدعلی امیری. چ

۴. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ . ۱۳۸۶. انسان و اسطوره‌هایش. ترجمه حسن اکبریان طبری. چ ۲.

تهران: دایره.

_____ . ۱۳۸۷. روح و زندگی. ترجمه لطیف صدقیانی. چ ۳. تهران: جامی.

Archive of SID

References

- Anvari, Abivardi. (1985/1364H). *Divān-e Anvari*. With the efforts of Mohammad Taghi Modarres Razavi. 2nd ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Attār. (2005/1384H). *Mantegh-ot Teir*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- (2007/1386H). A. *Asrār Nāmeḥ*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- (2007/1386H). B. *Mosibat Nāmeḥ*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- (2008/1387H). *Elāhi Nāmeḥ*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- Bidel Dehlavi. (1997/1376H). *Kolliāt-e Bidel Dehlavi*. Ed. by Akbar Behdārvand and Parviz Abbāsi Dākāni. Vol. 2. Tehran: Elhām.
- Emāmi, Nasrollah. (1999/1378H). *Mabāni va Ravesh-hāye Naghd-e Adabi*. 2nd ed. Tehran: Jāmi.
- Frye, Northrop. (1998/1377H). *Tahlil-e Naghd (Anatomy of Criticism: Four Essays)*. Tr. by Sāleh Hosseini. Tehran: Niloofar.
- Foroozānfar, Badi-oz Zamān. (1991/1370H). *Ma'khaz-e Ghesas va Tamsilāt-e Masnavi*. 4th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Guerin, Wilfred L. (2006/1385H). *rāhnamā-ye Rooykard-hāye Naghd-e Adabi (A Handbook of Critical Approaches to Literature)*. Tr. by Zahra mihankhāh. 2nd ed. Tehran: Ettlā'āt.
- Jung, Carl Gustav. (2004/1383H). *Ensān va Sambol-hāyash (Man and His Symbols)*. Tr. by Mahmood Soltāniyyeh. 4th ed. Tehran: Jāmi.
- (2006/1385H). *Ravānshenāsi-e Zamir-e Nākhod Āgāh (Über die Psychologie des Unbewussten)*. Tr. by Mohammad Ali Amiri. 4th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- (2007/1386H). *Ensan va Ostoore-hāyash (Modern Man and His Myths)*. Tr. by Hassan akbariān Tabari. 2nd ed. Tehran: Dāyereh.
- (2008/1387H). *Rooh va Zendeḡi*. Tr. by Latif Sadaghiāni. 3rd ed. Tehran: Jāmi.
- Kazzāzi, Mir Jalāloddin. (1993/1372H). *Royā, Hemāse, Ostooreh*. Tehran: Markāz.
- Kei Manesh, Abbās. (1987/1366H). *Parto-e Erfān*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Moreno, Antonio. (2001/1380H). *Yung, Khodāyān va Ensān-e Modern (Jung, Gods, and Modern Man)*. Tr. by Dāryoush Mehrjuyi. 2nd ed. Tehran: Markāz.
- Mowlavi. (1987/1366H). *Divān-e Shams-e Tabrizi*. 7th ed. Tehran: Jāvidān.
- Najm Rāzi. (1986/1365H). *Mersād-ol Ebād*. With the efforts of Mohammad Amin Riāhi. 2nd ed. Tehran: Elmi va Farhangi.

- Nezāmi. (2005/1384H). *Leili va Majnoon*. Ed. by Vahid Dastgerdi. 5th ed. Tehran: Ghatreh.
- Pournāmdāriān, Taghi. (1996/1375H). *Ramz va Dāstān-hāye Ramzi dar Adab-e Farsi*. 4th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Sajjādi, Seyyed Ja'far. (1991/1370H). *Farhang-e Loghāt va Estelāhāt va Ta'birāt-e Erfāni*. Tehran: Ketābkhāne-ye Tahoori.
- Sanāi Ghaznavi. (1989/1368H). *Haghighat-ol Haghighah va Shari'at-ol Tarighah*. Ed. by Modarres Razavi. 3rd ed. Tehran: University of Tehran Press.
- Sattāri, Jalāl. (1999/1378H). *Pazhouheshi dar Ghesse-ye Sheikh-e San'ān va Dokhtar-e Tarsā*. Tehran: Markaz.
- (1995/1374H). *Eshgh-e Sufiāneh*. Tehran: Markaz.
- (2000/1379H). *Pazhouheshi dar Ghesse-ye Yoones va Māhi*. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Schultz, Duane P. et al. (1999/1378H). *Tārikh-e Ravānshenāsi-e Modern (A History of Modern Psychology)*. Tr. by Ali Akbar Seif. 6th ed. Tehran: Dowrān.
- Shāyegān, Dāriush. (2002/1381H). *bot-hāye Zehni va Khātere-ye Azali*. 5th ed. Tehran: Amir Kabir.

Archive of SID