

بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد

بیاتا طحان* - محمدرضا روزبه** - سیدمحسن حسینی مؤخر*** - علی نوری****

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان -
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

چکیده

کتاب سرخ اثری غیرمتعارف از کارل گوستاو یونگ است که نوادگان او اخیراً اجازه انتشارش را داده‌اند. یونگ در این کتاب با زبانی نمادین، به شرح تحولات روحی یا پیگیری «تصاویر درونی» خویش و تلاش برای یافتن روح فراموش شده خویش می‌پردازد. معارف نیز تنها اثر به جای مانده از بهاء ولد است که در آن مکاشفات روحی خود را بی‌پروا بیان کرده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، سفر با روح را در دو اثر مزبور بررسی می‌کند؛ بدین ترتیب که به شرح چگونگی سفر با روح و مقایسه روح یونگ، «روح اعماق» و «روح زمانه» در کتاب سرخ، با روح بهاء ولد، الله، عقل و نفس در معارف و تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود و در پایان نتایج حاصل از این سفر ذکر می‌گردد. هدف از تحقیق بیان وجوه تشابه و تمایز دیدگاه یک عارف و یک روان‌شناس است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که یونگ علاوه بر روح خویش از روح اعماق سخن می‌گوید که راهنما و رهاننده او از اسارت روح زمانه است، اما بهاء ولد از انواع روح چیزی نمی‌گوید و تنها هدایتگر او، الله است. در پایان سفر، پس از قتل قهرمان درون (نفس) به دست یونگ، خورشید اعماق در اندرونش طلوع می‌کند. در معارف نیز بهاء ولد نفس را می‌کشد و روح او منور به انوار الهی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: یونگ، کتاب سرخ، بهاء ولد، معارف، روح.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸

* Email: tahanbita@yahoo.com

** Email: roozbeh.m@lu.ac.ir (نویسنده مسئول)

*** Email: hoseini.mo@lu.ir

**** Email: noori.a@lu.ac.ir

مقدمه

کارل گوستاو یونگ^۱ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) در سوئیس دیده به جهان گشود. او هم به علوم انسانی علاقه داشت و هم به علوم طبیعی و باستان‌شناسی، اما تصمیم به اخذ تخصص در رشته روان‌پزشکی گرفت. (بیلسکر^۲ ۱۳۸۴: ۲۷-۲۱) روان‌شناسی تحلیلی یونگ منحصر به فرد است، زیرا بُعد تازه‌ای را به نظریه شخصیت افزوده که به «ناهمشیار جمعی» موسوم است، درحالی‌که اغلب نظریه پردازان دیگر به جنبه‌هایی از شخصیت انسان که به مسائل ماوراءالطبیعه و غیبی مربوط می‌شوند، نپرداخته‌اند. (فیست^۳ و دیگران ۱۳۹۳: ۱۹۵)

یونگ و فروید در سال ۱۹۰۷ یکدیگر را ملاقات کردند و همکاری حرفه‌ای آنان تا سال ۱۹۱۳ ادامه داشت. (بیلسکر ۱۳۸۴: ۲۴-۲۳) پس از آن، میان ایشان اختلاف نظرهایی به وجود آمد، زیرا یونگ ادعا می‌کرد برخی جنبه‌های اساطیر می‌تواند در رفتارهای فرد تأثیر بگذارد، حتی اگر آن فرد هرگز آگاهانه با آن اسطوره‌ها سروکار نداشته باشد. همچنین او اعتقاد داشت که گرایش فروید به تفسیر جنسی رؤیا، منجر به کیفیتی ملال‌آور در تعبیر رؤیا می‌شود. بدین ترتیب، فروید دریافت که یونگ روان‌شناسی علمی او را مردود می‌شمارد. (همان: ۴۵-۴۴)

کتاب سرخ (۱۹۳۰-۱۹۱۳) حاصل یک دوره از تجربیات روحی خاص یونگ یا به قول خودش، «پیگیری تصاویر درونی» اوست؛ مهم‌ترین سال‌هایی که جریان‌ی اسرارآمیز از ناخودآگاه وی جاری شده بود. (۱۳۹۵: ۷) او حکایت می‌کند که در آغاز جوانی، درمی‌یابد که شخصیتی مسن و صاحب اقتدار یا یک ندای تجربه، در ساختار شخصیتش جای دارد. یونگ این جنبه از شخصیتش را «شخصیت شماره دو» نام گذاشت و در دوره تأمل در نفس، این پیرمرد فرزانه را «فیلیمان» [در کتاب سرخ «فیلمون»] نامید؛ نام اندیشمندی عارف در دوره یونانی‌گرایی. یونگ شرح این تجربیات روحی را در چند کتاب سیاه و سپس در کتاب جدید که به کتاب سرخ معروف شده است، به رشته تحریر درآورده است؛ عنوان سیاه و سرخ برگرفته از رنگ جلد کتاب‌ها است. او در سال ۱۹۵۷ اعلام کرد که کتاب‌های سیاه و کتاب سرخ مستندات زندگی‌نامه‌ای و خودنوشت

1. Carl Gustav Jung
3. Feist

2. Richard Bilsker

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۱۵

اوست و نمی‌خواهد آن‌ها را منتشر کند، زیرا خصلت پژوهشی و محققانه ندارند. یونگ در سال ۱۹۶۱، چشم از دنیا فرو بست اما وارثان او خود را متعهد به اجرای وصیت وی و نگاهداری این کتاب‌ها می‌دانستند. در سال ۱۹۹۴، مشخص شد مجموعه بزرگی از دست‌نوشته و کتابی به نام *مدافقات* وجود دارد که با کتاب‌های مذکور در ارتباط هستند. سرانجام، در سال ۲۰۰۰، این آثار اجازه انتشار پیدا کردند و مسئولیت ویراستاری آن‌ها به سونو شمدستانی^۱، محقق سنگاپوری، سپرده شد. (یونگ ۱۳۹۵: ۱۱-۱۵)

محتوای کتاب سرخ، شرح سفر یونگ با روح خود و در واقع، شناسایی خویشتن است؛ ما در ادامه به جزئیات این سفر اشاره خواهیم کرد. ضروری است به این نکته اشاره کنیم که یونگ در این اثر، از چند نوع روح سخن می‌گوید: روحی که متعلق به اوست و در ورای هر چیز قرار دارد (خرده بقایای افکار و رؤیایها در واقع بیان این روح او هستند)، (۱۳۹۵: ۱۴۸) «روح اعماق» و «روح زمانه». یونگ برای روح در معنای نخست، از ضمیر مؤنث و برای روح در معنای دوم و سوم، از ضمیر مذکر استفاده می‌کند. (همان: ۱۴۳، مترجم) البته همه این روح‌ها متعلق به خود او و در واقع جنبه‌های گوناگون شخصیت وی هستند.

در سوی دیگری از جهان، محمدبن حسین بن احمد خطیبی ملقب به سلطان‌العلما و معروف به بهاء ولد، پدر مولوی، نیز در معارف، سیر و سلوکی مشابه را ترسیم کرده است. مریدان مولوی، نسب وی را به ابوبکر رسانده‌اند که به گفته فروزانفر، با توجه به منابع تاریخی موثق، قابل تأیید نیست. (فروزانفر ۱۳۳۳، ج ۱: ۷۸) جامی بهاء ولد را از تربیت‌یافتگان و شاگردان شیخ نجم‌الدین کبری می‌داند (۱۳۷۰، ج ۱: ۴۵۹) و سپهسالار خرقه‌پوشی و تلقین او را به احمد غزالی نسبت می‌دهد (۱۳۲۵، ج ۱: ۹) اما خود بهاء، در معارف، از چنین اشخاصی نام نبرده و به احتمال زیاد، این اخبار ساختگی است.

در معارف، همه پدیده‌ها زنده، پویا و دارای روح هستند. بهاء درباره دشواری‌هایی که در راه معرفت‌الله وجود دارد، می‌گوید: الله در برابر معرفت خویش خندقی گذاشته و آن روح آدمی است و در برابر روح نیز صد هزار خندق قرار داده است: روح آدمی، روح حیوانات، روح این جهان، روح ملائکه و روحانیان، روح

۱۶ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — بیتا طحان - محمدرضا روزبه - سیدمحسن حسینی...

بهشت و مخلوقات آن و روح دوزخ و موجودات آن، برای رسیدن به شناخت الله باید از این موانع بگذرند. او حتی از روح الله یاد می‌کند. (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۶۴)

سؤال پژوهش

پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌ها است: سفر با روح در کتاب سرخ و معارف، با چه انگیزه‌ای آغاز می‌گردد؟ بهاء ولد و یونگ، طی سفرهای روحانی خود، چه مراحل را پشت سر گذاشته‌اند؟ در پایان این سفر روحانی، چه نتایجی حاصل می‌شود؟

اهمیت و ضرورت پژوهش

معارف یکی از گنجینه‌های عرفانی و ادبی است که اخیراً مورد توجه قرار گرفته است، اما بیشتر محققان، به تأثیر مولوی از این کتاب توجه نشان داده‌اند و به مقایسه آن با آثار نویسندگان دیگر نپرداخته‌اند. کتاب سرخ یونگ نیز به دلیل عدم دسترسی به آن، تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته و با آثار عرفانی مقایسه نشده است. در هر دو این آثار، نویسندگان مکاشفات و تجارب روحی خاص خود را گزارش کرده‌اند. بنابراین، پژوهش درباره این دو کتاب و مقایسه آن‌ها، هم از جنبه تازگی موضوع و هم از حیث نشان دادن وجوه تمایز و تشابه دیدگاه‌های یک عارف ایرانی و یک روان‌شناس غربی درباره سلوک روح، ضرورت و اهمیت زیادی دارد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی و مقایسه سفر روح در کتاب سرخ و معارف پرداخته و نتایج حاصل از این سفر درونی را شرح می‌دهد.

پیشینه پژوهش

کتاب سرخ از جمله آثار یونگ است که در سال‌های اخیر منتشر شده و لذا

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۱۷

تاکنون پژوهشی درباره این اثر به زبان فارسی انجام نشده است. اصولاً، مبحث روح از دیدگاه یونگ، جداگانه مورد بررسی قرار نگرفته و بیشترین تحقیقات انجام شده درباره آرای یونگ، به بررسی و تطبیق متون نظم و نثر با کهن‌الگوها اختصاص دارد. معارف بهاء ولد نیز بیش‌تر از حیث تأثیری که بر مولوی داشته، بررسی شده است. در عین حال، چند پژوهش زیر، از این حیث که برخی به بررسی کهن‌الگوی نفس و شرح ویژگی‌های نفس و روح از دیدگاه یونگ پرداخته‌اند و بعضی دیگر به تبیین آرای بهاء ولد در باب نفس و روح، به سبک و سیاق مقاله حاضر نزدیک‌اند، اما این مقاله از حیث مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ و معارف، بی‌همتا است.

بهنام صادقیان کلو (۱۳۹۶)، در مقاله «بازخوانی غزلیات شمس از منظر کهن‌الگوی نفس در اندیشه یونگ»، ضمن تبیین کهن‌الگوی نفس، ویژگی‌های نفس را با روح تطبیق داده است.

محمود براتی و سهیلا کدیوری (۱۳۸۷)، در مقاله «بررسی برخی از آرای بهاء ولد در حوزه علم‌النفس»، و مهدی پرهام (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «تأثر مولانا از بهاء ولد در مقوله روح»، به شرح آرای بهاء در باب نفس و روح، ویژگی‌ها و مبدأ و منشأ آن‌ها، پرداخته‌اند.

صابر امامی (۱۳۸۲)، در مقاله «مولانا و کهن‌الگوهای یونگ: تجربه دیدار با خویشتن»، داستان زرگر و کنیزک مثنوی را براساس کهن‌الگوی یونگ تحلیل کرده است.

کهن‌الگوی سفر در روان‌شناسی یونگ و سیر انفسی در تصوف

اصطلاح «آرکی‌تایپ»^۱ از واژه یونانی «آرکه‌تیپوس» به معنی نمونه و طرحی برای ساختن چیزی، گرفته شده و در زبان فارسی به تعبیرهای گوناگون ترجمه شده است؛ از جمله، کهن‌الگو، سنخ‌های کهن، صورت نوعی، صورت ازلی، باستان‌نمون و سرنمون.

یونگ اصطلاح کهن‌الگو را در سال ۱۹۱۹ به کار برد. او در کنار ضمیر ناهشیار شخصی، ضمیر ناهشیار جمعی را معرفی کرد که از دو جزء تشکیل شده

1. Archetype

است: غریزه‌ها و کهن‌الگوها. کهن‌الگوها تعیین‌کنندگان فرایندهای روانی هستند و با محتوای کلی وراثتی سروکار دارند. (هاید^۱: ۱۳۹۰: ۵۹)

سفر یکی از کهن‌الگوهای یونگ است که فرد برای رسیدن به یکپارچگی شخصیت خود (فردیت) و یافتن خویش، ناچار به طی سفر درونی و سفر از «من» به «خود» است. در تصوف نیز سفر اهمیت بسیار دارد و به سیر آفاقی و انفسی تقسیم می‌شود.

منظور یونگ از سفر، همان سیر انفسی صوفیانه است: «در باور صوفیه حضور در برابر خضر یا عقل قدسی، خرد برتر، انسان کامل یا من جامع، که منجر به استحاله، کمال روحی و تولد دوباره می‌گردد، مستلزم سفر روح از عالم شهادت به ماورای عالم محسوس است.» (افراسیاب‌پور ۱۳۹۰: ۱۲۹) اما در معارف بهاء ولد، هدف از سفر با روح نظر به صفات الله و غوطه‌خوردن در خوشی‌های آن است و خبری از انسان کامل و عقل قدسی نیست؛ فقط الله است و بس. هرکس بتواند الله را دریابد، به کمال رسیده است.

هدف یونگ از سفر، شناخت خود، ایجاد تعادل میان خودآگاه و ناخودآگاه و فراهم کردن بستری برای رشد شخصیت است، اما در تصوف هدف غایی از سیر انفسی، شناخت الله و رستگاری است. طبعاً هدف بهاء از این سیر و سفر نیز چیزی جز الله نیست: «گفتم ای روح من از حیات خود به حیات الله روا!» (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۹) مقصود نهایی بهاء از سفر با روح، رسیدن به «شهر خوشی و راحت» است و معارف با این درخواست وی از الله، آغاز می‌شود. (همان: ۱)

سفر یونگ با روح، در رؤیا و در ناخودآگاه است. سفر بهاء - و به طور کلی سیر انفسی صوفیان - نیز در حالت ناهشیاری و مکاشفاتی میان خواب و بیداری است که از آن با عنوان «واقع» یاد می‌کنند.^(۱) بهاء تأکید می‌کند که در این سیر و سفرها و مکاشفات، همه چیز را «محسوس» می‌بیند. (ر.ک. همان: ۱۴۳ و ۲۵)

آغاز سفر

یونگ در ابتدای سفر با روح، در اندرون خویش دچار کشمکش سهمگین است، از یک سو «روح زمانه» است که می‌خواهد از وی دربارهٔ مصرف و ارزش بشنود

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۱۹

و چنانکه خودش می‌گوید: او نیز به این طریق اندیشیده و بدان خو گرفته است، اما از دیگر سو، «روح اعماق» است که بر ژرفای وجود فرد حاکمیت دارد و می‌خواهد او را وادار کند فراتر از توجیه، مصرف و معنا سخن بگوید و برای این کار لازم است او را با روح وی که دیرنگامی است فراموش شده، آشنا کند. یونگ از سویی خواهان آشنایی با روح خود است، ولی از دیگر سو، انباشته از غرور انسانی و چشم‌بسته به وسیله روح زمانه از این کار سر باز می‌زند. اما روح اعماق هم متعلق به زمان‌های دور است و هم متعلق به آینده، و قدرتی بیش از روح زمانه که همراه نسل‌ها تغییر می‌یابد، دارد؛ پس غرور او را مقهور دآوری خود می‌کند، ایمان وی را نسبت به علم از میان می‌برد و موجب می‌شود آرمان‌های این زمانه در درون او بمیرند.

یونگ دچار کشاکشی سخت میان روح زمانه و روح اعماق است تا سرانجام روح اعماق گریبان او را می‌گیرد و جام زهر را بر لبان وی می‌گذارد. (۱۳۹۵: ۱۳۲-۱۳۴) او رؤیای جنگ جهانی اول را می‌بیند، جنگی که به وقوع می‌پیوندد و پس از آن، روح اعماق را احساس می‌کند که وی را با اشتیاقی درونی، به پیش می‌راند. او روح خود را صدا می‌زند و می‌گوید: من بازگشتم، معتدل و مهذب شده، «دستت را به من بده، روح تقریباً فراموش شده من!» (همان: ۱۴۲)

یونگ در سال ۱۹۱۳، هنگامی که آن رؤیا را دید، چهل‌ساله بود و به همه چیزهایی که آرزو داشته، رسیده بود؛ پس «میل به فزونی این دام‌ها» درون وی متوقف شده و درصدد بازیافتن روح خود برمی‌آید. (همان: ۱۴۱) پس از آن، روح اعماق یونگ را برای شناخت روح به بیابان می‌برد؛ او درباره این تجربه می‌گوید: مدت بیست‌وپنج شب همراه با روح خود بیابان را تجربه کردم تا موفق به شناخت روح خود شدم. (همان: ۱۶۱) بهاء ولد نیز با روح خویش به سفر می‌پردازد و مشاهدات و الهامات غیبی خویش را در معارف شرح می‌دهد.

هم سفران

الف) روح اعماق / الله

روح اعماق در کتاب سرخ، حاکم بر ژرفای هر چیزی و متعلق به زمان‌های دور

و آینده است. (یونگ ۱۳۹۵: ۱۳۳) این روح، یونگ را برای درک روح گم‌شده و فراموش‌شده به بیابان می‌کشاند (فصل چهارم از کتاب یکم) و او را پس از تحمل رنج و فراز و نشیب‌های بسیار، با روح و در واقع من واقعی خودش، آشنا می‌کند. روح اعماق تا آنجا وی را متحول می‌کند که سرانجام از روح او، روحی آسمانی زاده می‌شود. (فصل یازدهم از کتاب دوم)

روح اعماق برای یونگ، نقش یک راهنما و رهبر معنوی را ایفا می‌کند که وجود عینی و بیرونی ندارد، بلکه ندایی در اندرون و به دیگر سخن، بخشی از شخصیت خود اوست. اما در تصوف سخنی از روح اعماق نیست بلکه آن که سالکان را هدایت می‌کند، شیخ است. ولی بهاء به شیخی اشاره نکرده است بلکه الله در این سفر روحانی همراه او است. در معارف، کمتر اتفاق می‌افتد که سخن از روح در میان باشد و نام و درخواستی از الله نباشد: «ای الله! رهی بنمای مرا بر روح.» (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۶۱) بهاء بارها تأکید می‌کند که همه تصرفات و ایجاد صور در روح، از الله است. (همان: ۳۶۹ و ۳۶۷) او حتی از «روح الله» سخن می‌گوید: «دل به روح الله دارید و چشم در صورها به جمال الله دارید.» (همان: ۲۰) وی اقرار می‌کند که سفر روح با الله، برای او سخت بوده است تا آنکه راه‌حلی می‌یابد؛ مگر الله نزدیک من نیست؟! پس برای مشاهده او نیازی به رفتن به دور دست‌ها نیست. (همان: ۲۳۳) بهاء بارها از دیدن و نظرکردن به الله سخن می‌گوید؛ (همان: ۳۲۰) هرچند جایی هم می‌گوید، الله را با چشم روح می‌توان دید. (همان: ۳۸۲)

روح اعماق اهمیت خواب و رؤیا را به یونگ می‌آموزد، در معارف نیز بهاء این نکته را از الله فرامی‌گیرد: «مرا آموختی پایان سخن‌ها را که در خواب می‌شنوم از اسرار غیب؛ تا هم در بیداری زنده باشم و هم در خواب زنده باشم.» (همان: ۲۷)

«یونگ روح را تابع عملکرد اعماق غیرقابل دسترس ناخودآگاه می‌داند. نیرویی از اعماق (خدا) به واسطه روح انعکاس می‌یابد و نمادها و تصاویر ایجاد می‌گردند. روح محتوا و نمادهای ناخودآگاه را درک می‌کند و خود را از طریق تصاویر کهن‌الگویی اظهار می‌دارد.» (بدفورد^۱ ۲۰۰۵: ۳۱)

یونگ از یک سو به دنبال علامتی مشهود است که دریابد روح اعماق درون وی حاکم بر اعماق امور است و از دیگر سو می‌گوید: این روح، حاکم بر ژرفای هر چیزی و متعلق به زمان‌های دور و آینده است که با تعریف وی از ضمیر

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۲۱

ناخودآگاه جمعی مطابقت دارد. سونو شمدستانی در مقدمه کتاب سرخ، بر حسب خاطرات زندگی نامه‌ای یونگ، روح اعصار (زمانه) را با شخصیت شماره یک یونگ و روح اعماق را با شخصیت شماره دو وی تطبیق می‌دهد. (یونگ ۱۳۹۵: ۶۶) یونگ می‌گوید: «من متهم به قائل شدن مقام خدایی برای روح شده‌ام، نه من، حتی خود خدا هم برای روح مقام خدایی قائل است. من به روح عملکرد مذهبی نداده‌ام، بلکه واقعیت‌هایی را بیان کرده‌ام که جنبه مذهبی روح را ثابت می‌کند.» (۱۳۷۳: ۳۶) او در کتاب سرخ از روح می‌پرسد: «آیا تو پروردگار هستی؟ آیا پروردگار یک کودک است یک دوشیزه؟» (همان: ۱۴۷) و البته منظورش از دوشیزه، «آنیما»^(۲) یکی دیگر از کهن‌الگوهای اوست.

اما اینکه روح اعماق خدا باشد یا ضمیر ناخودآگاه جمعی یا یکی از شخصیت‌های یونگ، چندان تفاوتی نمی‌کند، زیرا این‌ها، - حتی خدا هم - از نظر وی خارج از ذهن نیستند. هرچند یونگ دین و پرستش خدا را مفید می‌داند، ولی به نظر وی خدا فقط یک کهن‌الگو، صورت مثالی و یک «واقعیت روانی» است. او معتقد است خدا کارش را در ضمیر ناخودآگاه بشر انجام می‌دهد. (۱۳۷۷: ۲۰۲)

بهاء برعکس یونگ، الله را نه در ذهن که به شکل «محسوس» و با «چشم روح» می‌بیند. (۱۳۸۲، ج ۱: ۳۸۲) به نظر او دیدن الله و گفت‌وگو و الهام گرفتن از الله، نیازی به سیر در عالم ملکوت ندارد. او در تمام امور روزمره زندگی الله را در کنار خود می‌بیند و الهام‌هایش را می‌شنود. (ر.ک. همان: ۳۸۲، ۳۵۹، ۱۲۸، ۱۷، ۱۵)

خدا از نظر یونگ هم وجهی روشن دارد و هم وجه تاریک، و خیر مطلق نیست. او داستان ایوب (ع) در کتاب مقدس را چنین تفسیر می‌کند که خود خدا نیز دارای وجهی تاریک است،^(۳) یعنی او نیز سایه‌ای خشن دارد. ایوب (ع) به این امر پی برد و لازم شد تا خداوند او را کیفر دهد. (آرگایل^۱ ۱۳۸۴: ۳۳۳) به عقیده یونگ، برای یک ضمیر متفکر و خودآگاه، پذیرفتن اینکه یهوه خیر مطلق است، ممکن نیست. چنین ضمیری به هیچ وجه احساس نمی‌کند که از «ترس خدا» رهایی یافته و از خود می‌پرسد، پس مسیح (شفاعت‌گر) چه معنایی دارد؟ (یونگ ۱۳۷۷: ۱۵۹)

اما در عرفان اسلامی خداوند خیر مطلق است. یونگ ترس از خدا را مطرح می‌کند، ولی بهاء می‌گوید: هرچند الله خود را با لفظ مستغنی تعریف کرده، لیکن برای جلوگیری از ترس مردم، خود را رحمان و رحیم نیز خوانده است.

1. Michael Argyle

(بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶) خاستگاه عقاید بهاء ولد درباره خدا، عرفان اسلامی است، هرچند او نگرشی منحصر به فرد و متفاوت از دیگر عرفا دارد. دیدگاه یونگ نیز از روحیه و عرفان غرب نشئت گرفته است، ولی او نیز همچون بهاء، بینشی خاص و متمایز از سایر اندیشمندان دارد.

ب) روح زمانه

«روح زمانه»^۱ ترجمه واژه آلمانی zeitgeist و مربوط به فلسفه آلمانی قرون هجدهم تا نوزدهم است که به یک عامل یا نیروی نامرئی حاکم بر ویژگی‌های دوره‌ای خاص در تاریخ جهان اشاره، دارد. هردر،^(۴) نخستین فردی بود که در سال ۱۷۶۹ این اصطلاح را به کار برد. از نظر او، روح زمانه روحی توانا و قدرتمند است که همگی تابع آن هستیم. (روتنزرایش^۲ ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۳۹۷) او معتقد بود هر فرهنگی را باید از نظر شایستگی‌ها و مطابق روح و وحدت پیچیده خاص خودش، مطالعه کرد. (کاپلستون ۱۳۸۷، ج ۶: ۱۹۱)

امروزه این اصطلاح بیشتر با نام هگل پیوند خورده است. او می‌گوید: تمام مقصود و هدف فلسفه تاریخ آشنایی با Geist و نقش هدایتگر آن در تاریخ است. (سینگر^۳ ۱۳۷۹: ۹۵-۹۸) از نظر هگل، تاریخ پیرو تصادف نیست، بلکه از خردی ابدی فرمان می‌برد. (استیس^۴ ۱۳۸۸، ج ۲: ۶۱۱-۶۱۰)

روح زمانه در کتاب سرخ، نقطه مقابل روح اعماق است و یونگ را گمراه کرده و موجب می‌شود روح خود را گم کند. وی سرانجام می‌پذیرد که آنچه را قبلاً روح می‌خوانده، اصلاً روح نبوده، بلکه سیستمی بی‌جان بوده است؛ پس بر آن می‌شود تا با روح خود همانند چیزی ناشناخته در دوردست، سخن بگوید. (یونگ ۱۳۹۵: ۱۴۳) این روح به او می‌آموزد که به خرد خویش ایمان داشته باشد و خود را در تصویر یک رهبر با افکار بالغ ببیند. (همان: ۱۵۰) روح زمانه بر خلاف روح اعماق، مفهوم رؤیا را در نمی‌یابد، زیرا رؤیا جای حضور روح است و علم آموختنی و دانشورانه، برای دریافتن رؤیا کارایی ندارد. درک زبان رؤیاها نیاز به معرفتی قلبی و بصیرتی عمیق دارد که روح زمانه فاقد آن است. (همان: ۱۴۹)

1. the spirit of time
3. Singer

2. Nathan Rotenstreich
4. Stace

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۲۳

آنچه یونگ آن را به روح زمانه نسبت می‌دهد - از قبیل انکار روح، عدم درک رؤیا، دانشوری و زیرکی، ماندن در سطح و نداشتن معرفت قلبی و بصیرت - در معارف می‌توان آن را در خلال توصیف‌های بهاء از عقل و نفس یافت که به نظر وی «در یک خانه جمع شده‌اند و ازدواجی هست میان ایشان.» (۱۳۸۲، ج ۲: ۹۴) بهاء در پاسخ یکی از معاصرانش که پرسیده بود: عارف کیست؟ می‌گوید: عارف کسی است که تصرف عقل خود را در اوامر و نواهی الله نیاورد، زیرا در این صورت، «عارف خویش است نه عارف الله، کار انبیا عقلی نیست، شرابی است که روح پیمانه اوست و عقل دیوانه اوست.» (همان، ج ۱: ۳۷)

بهاء یک‌سره با عقل مخالفت نمی‌کند و مانند برخی از صوفیان درباره روح و عقل و انواع آن‌ها به بحث و استدلال نمی‌پردازد، اما از دید او روح را از عالم علوی به سوی این غربت‌سرا روانه ساخته‌اند و «گوهر عقل» را با او همراه کرده‌اند تا «نفس را ملزم کند و با خود ببرد.» (همان: ۲۰۳)

بیابان روح

یونگ روح خود را در آغاز سفر، برهوتی می‌بیند سوزان و متروکه، بدون هیچ فرهیختگی. او دلیل وجود چنین بیابانی را در این می‌داند که در درون خودش روح زمانه را پرورانده، نه روح اعماق را؛ از این رو می‌کوشد تا از دل این بیابان باغی سرسبز برآورد. او غرق در ناباوری درمی‌یابد که اگر در دل این بیابان چیزی هم شکوفا شود، هنوز «قدرت خلاق میل» غایب است.^(۵) سپس می‌گوید: هرگاه قدرت خلاق میل شما رو به سوی جهان بگرداند، اشیای مرده شکوفا شده، روحتان سبز می‌شود و بار و بری شگفت خواهد داد. (۱۳۹۵: ۱۵۹-۱۵۸)

یونگ خود را اسیر روح زمانه می‌بیند، پس لازم است روح اعماق غلیان کند و همچون موجی قدرتمند، روح این زمانه را با خود ببرد و چنین هم می‌شود. او می‌گوید: روح اعماق این قدرت را از آنجا کسب کرد که من طی بیست و پنج شب با روح خود سخن گفتم و همه عشق و فرمانبرداریم را به او دادم، اما من فقط شب به بیابان می‌رفتم و در این بیست و پنج روز، عشق خود را صرف آدمیان و افکار این زمانه می‌کردم. (همان: ۱۶۸) فصل چهارم از کتاب اول، شرح این بیابان و ماجراهای آن است.

کوی خوش‌آباد روح

چنانکه دیدیم، یونگ «قدرت خلاق میل» را عامل شکوفایی روح می‌داند، اما بهاء می‌گوید: هرگاه به الله میل کنی، در بهشت و خوشی هستی. (۱۳۸۲، ج ۱: ۱۴۶) یونگ هنگام مواجهه با بیابان، از روح خویش می‌پرسد: «آیا باید یک باغ نیز از دل بیابان برآورم؟» (۱۳۹۵: ۱۵۷) درحالی‌که بهاء چنین باغ روحانی را پدید آورده است. در معارف سخنی از بیابان روح و فسرده‌گی نیست، در «کوی خوش‌آباد روح» او هرچه هست، گل است و گلستان و باد خوش. البته بهاء بر خلاف یونگ که شرح می‌دهد چگونه روح اعماق او را به بیابان کشانده و با روح آشنا کرده است، توضیح نمی‌دهد که الله چگونه روح او را شکوفا ساخته، ولی عامل تمام سرخوشی‌های روح را الله می‌داند. (۱۳۸۲، ج ۱: ۱۷) با این‌همه گل‌های خوش‌بو در جهان روحانی بهاء، می‌توان نتیجه گرفت که او به خوبی توانسته نیروی خلاق خود را به سوی جهان روح بگشاید و همراه با روح خود در چنین گلستانی به پرواز درآید. در معارف، آنچه به بیابان تعبیر می‌شود، عدم است؛ (همان، ج ۲: ۱۰۶) البته عدم در ذهن بهاء، مترادف عالم غیب و منشأ تمام عجایب و خوشی‌ها است. (همان، ج ۱: ۱۵۵)

گذر از بیابان

روح برای گذر از این بیابان باید تغذیه و تقویت شود. یونگ خطاب به دوستان می‌گوید: خردمندان آن است که روح تغذیه شود، زیرا در غیر این صورت ازدهایان و اهریمن‌هایی در درون پرورانده می‌شوند. (۱۳۹۵: ۱۴۵) او در مورد چگونگی تغذیه روح توضیح دیگری نمی‌دهد، اما بهاء می‌گوید: اندیشه بد غذای شیطان و اندیشه نیک غذای فرشتگان و تقویت کار ایشان است. (۱۳۸۲، ج ۱: ۳۹۵) من خودآگاه برای طی کردن فرآیند تفرد، باید گام در عالم ناخودآگاه جمعی نهاد و سفری دشوار را آغاز کند. به عقیده یونگ، سفر نشانه نارضایتی است و به کشف افق‌های تازه منجر می‌شود. تمایل به سفر نشان‌دهنده میل به تغییر درونی است و نیاز به تجربه‌ای جدید دارد. (شوالیه و گربران^۱، ۱۳۸۲، ج ۳: ۵۸۷)

1. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant

مراحل گذر از بیابان

انزوا

انزوا نخستین مرحله گذر از بیابان روح است. روح اعماق یونگ را به بیابان می‌کشد و به او می‌آموزد که این بیابان درون خود توست و باید خود را آماده تحول روحی کنی؛ از طریق انزوا و عدم دلبستگی به جهان. (یونگ ۱۳۹۵: ۱۳۶) یونگ که تصمیم به آشنایی با روح گرفته، رفتن به بیابان و انزوا را می‌پذیرد و به روح خود می‌گوید: «روح من، سفر من با تو باید ادامه یابد، با تو در حیرانی خواهم بود و به انزوای خویش برکشیده می‌شوم.» (همان: ۱۴۳) او در فصل «معتکف» توضیح می‌دهد که دلیل اینکه عزلت‌نشین بیابان را دوست دارد، این است که آنجا همه چیز ساده و در نزدیکی است. (همان: ۲۷۲)

اما بهاء برخلاف بسیاری از صوفیان، نمی‌تواند از خانواده چشم‌پوشد و صرفاً به رستگاری خود و سیر در عالم ملکوت بیندیشد. هرچند می‌گوید من باید با همه بیگانه شوم و فقط: «در احوال روح خود چون آسیا گردان باشم و در مزه معانی خود مشغول شوم»، (۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۷) اما در عمل چنین نمی‌کند، زیرا در جایی دیگر می‌گوید: تنها بودن با الله خوش‌تر است، اما دوستان، مادر و فرزندان همچون لنگری بر پای روح من هستند و روح من می‌خواهد تا در هر کوی خوشی که فرورفت، بازنیاید، «اما سررشته دوستی متعلقان و نفس خلقان او را باز می‌کشاند.» (همان: ۱۸۰) او از دوستان خود می‌خواهد که با خودشان نیز جمع باشند، زیرا الله به برکت جمعیت، ایشان را عقل و روح می‌دهد. (همان: ۶۶)

چنانکه می‌بینیم، یونگ روان‌شناس، مانند صوفیان از انزوا سخن می‌گوید، اما بهاء عارف، پیروان را به «فراهم بودن» تشویق می‌کند. یونگ انزوا را در فرایند فردیت و برای آشنایی با روح در بیابان لازم می‌داند، اما در بخش مذاقات، از زبان فیلمون، مانند بهاء از ناگزیری اجتماع صحبت می‌کند و می‌گوید: انسان ضعیف است، پس جماعت اجتناب‌ناپذیر و غیبت جماعت، رنج‌آور است. (۱۳۹۵: ۶۲۱-۶۲۰)

ترک دنیا و تعلقات دنیوی

ترک دنیا و تعلقات دنیوی، دومین شرط گذر از بیابان است. از نظر یونگ، آنگاه

می‌توان به مکان روح دست یابیم که از مادیات روی‌گردانیم، وگرنه راه روح فراموش می‌گردد. (یونگ ۱۳۹۵: ۱۴۴) اما بهاء، از سویی یاران را به فراهم بودن برمی‌انگیزد، و از دیگر سو، آنان را از دل‌بستن به دنیا و وابستگی‌های آن بر حذر می‌دارد (۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶۱) و راه گریز از تعلقات دنیا را مشغول شدن به الله و صفات الله معرفی می‌کند. (همان: ۱۴۷)

صبر

انزوا و ترک دنیا، برای تبدیل بیابان روح به گلستان بسنده نیست، شکیبایی نیز لازم است. یونگ در بیابان، نزد روح خود از سختی راه گلایه می‌کند و روح پاسخ می‌دهد: «تو لذت طلبی، شکیبایی تو کجاست؟» (۱۳۹۵: ۱۶۰) بهاء نیز راه رستن از بند جهان را در دو چیز می‌داند، صبر و شکر. (۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶۴) از نظر او، صبر را در خدمت به الله می‌توان یافت (همان ج ۱: ۳۰۸) و از دست دیو نفس که دشمن جان است، تنها با صبر می‌توان رها شد. (همان: ۲۰۳)

قربانی

روح اعماق از یونگ درخواستی بسیار سخت دارد؛ کشتن و قربانی کردن. یونگ از قساوت روح اعماق سخن می‌گوید و اینکه اگر شخص در تصرف این روح درآید، در ورطه عذاب می‌افتد. روح اعماق، آبستن یخ، آتش و مرگ و لبریز از وحشت است. (یونگ ۱۳۹۵: ۱۶۸) در آغاز آشنایی یونگ با روح و کشمکش درونی وی با روح اعماق و روح زمانه، انسانیت او اندرز می‌دهد که «به تباهی و ویرانی هستی و نهرهای خون حاصل از قربانی شدنی هراس‌انگیز که اعماق آن را مطالبه می‌کند، بیندیش!» اما روح اعماق می‌گوید: قربانی به معنای ویرانی نیست، بلکه سنگ‌بنای آن چیزی است که می‌آید. (همان: ۱۳۶)

بهاء نیز در همه‌جا نشانی از قربانیان می‌یابد، او نماز را به جای سیاست، گفتن الله اکبر را نام قربانی، نمد زیرپا را موی کشتگان و اجزای در و دیوار را اجزای آدمیان و حیوانات می‌بیند. (۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۵) یونگ از قساوت روح اعماق سخن می‌گوید، اما بهاء با تنزیه ذات الله، شرح می‌دهد که خاصیت این قربانی کردن چیست: «نخست از

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۲۷

باغ لطائف تو بود که اجزای خاک بچریدند تا فربهی وجود یافتند، آنگاه قربانی شدند. همچنان به آخرت همه زخم‌ها و رنج‌ها را سماع مؤمنان کنند و خوشی‌های راحت ایشان گردانند.» (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۵) او در جایی دیگر می‌گوید: برای پیمودن راه سخت آماده باش و خودت را در راه او قربانی کن. (همان: ۲۶۷) در کتاب سرخ، روح اعماق از یونگ قربانی کردن را می‌خواهد اما در معارف، این بهاء است که به پیروانش می‌آموزد که در این راه، خویشتن را قربانی کند.

کشتن قهرمان درون (نفس)

یونگ می‌گوید: مردم باید «قهرمان درون» خودشان را بکشند و چون این را نمی‌دانند، برادر دلاور خود را می‌کشند. (۱۳۹۵: ۱۷۳) یونگ از سویی معایب روح زمانه را برمی‌شمارد و از دیگر سو آن را نه قهرمان، بلکه آراسته به فضیلت قهرمانانه می‌داند؛ به همین دلیل نه از کشتن روح، بلکه از کشتن قهرمان سخن می‌گوید؛ همانند بهاء که خواهان نابودی عقل نیست. یونگ در یکی از رؤیاهایش می‌بیند که همراه جوانی، «زیگفرید»^(۶) را می‌کشد. (همان: ۱۸۰-۱۷۹) او درباره زیگفرید، قهرمان موطلابی، می‌گوید: وی از همه وفادارتر و دلاورتر بود و باشکوه‌ترین چیزهایی را که گرامی می‌داشتم، در خود داشت. او «قدرت»، «جسارت» و «غرور» من بود. (همان: ۱۸۲)

صفات را که یونگ به قهرمان درون خود نسبت می‌دهد، در معارف برخاسته از منیت هستند که منشأ آن نفس است. به گفته بهاء، روح از عالم علوی است و گوهر عقل را با او همراه کرده‌اند تا نفس را مهار کند. (۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰۳) همچنین در آدمی ملکی مرکب شده که همان عقل است و شیطانی مرکب شده که نفس است. (همان: ۸۲) اگر عقل پیروز شود، نفس به گلستان تبدیل می‌شود اما مراقبت بسیار لازم است: «در باغ درونت را باز مننه تا میوه‌ها را غارت نکنند و تا بادهای مشاغل، خارها و خاشاک‌ها و خسک‌ها نیارد و بر زبر سبزه خوش‌دلی تو و «گلستان نفس» تو نپاشد.» (همان: ۶۵) او اقرار می‌کند که «هرچه بیشتر در علمی خوض می‌کردم، در خود «منی و برتری» و «حسد» به هم‌جنسان بیشتر می‌دیدم» و وی سرانجام علت را درمی‌یابد: پیش از آنکه نفس را بکشد، علم را آموخته است، پس تصمیم خود را می‌گیرد؛ قتل دیو نفس که دشمن جان اوست. (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰۳) بهاء خود را در مقابل دو

دشمن می‌بیند: دشمن بیرونی (تن) و دشمن درونی (نفس)؛ «و چون عداوت از اندرون می‌آید، جنگ و مجاهده با او اولی باشد»، از این رو به جنگ نفس می‌رود. (همان: ۶۱)

آرامش پس از قتل

یونگ پیش از قتل قهرمان، با خود در کشمکش است: «خودم قاتل بودم و مقتول».^(۷) پیکان مرگ‌آفرین به قلبم اصابت کرد و نمی‌دانستم معنای این چیست؟ کشتن و ترس از مرگ، این‌ها افکار من بودند.» (۱۳۹۵: ۱۷۶) اما بهاء قتل دشمن درون را با شوری حماسی به تصویر می‌کشد. با وجود این، هر دو پس از قتل، احساس آرامش می‌کنند. بهاء می‌گوید پس از قتل نفس خوابیدم: «سبزه‌ها و خوشی‌ها و راحت‌ها می‌دیدم.» (۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱) یونگ پس از قتل قهرمان، در رؤیا می‌بیند که در باغی قدم می‌زند. (یونگ ۱۳۹۵: ۱۸۰) و در رؤیایی دیگر می‌بیند که باران می‌بارد و آن را به رها شدن نیروهای ناخودآگاه تفسیر می‌کند. (همان: ۱۸۰، پاورقی) بهاء نیز آن سبزه‌ها و خوشی‌ها را چنین تعبیر می‌کند: «چون بیدار شدم، سوره «تَبَّت» پیش دل آمد، بخواندم. گفتم مگر ابولهب، نفس من است که چنین لَهَبی در من می‌زند.» (۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱)

طلوع خورشید اعماق

پس از قتل قهرمان درون، خورشیدی در اعماق طلوع می‌کند که با نور آن می‌توان همه چیز را نگریست. یونگ قتل این قهرمان موطلابی را که در اعماق نهفته، برای تجدید و نوشدن ضروی می‌داند، زیرا پس از آن روح انسانی زاده می‌شود و «زاده درونتان خواهد آمد، تا باشد.» (۱۳۹۵: ۱۷۱-۱۶۹)

یونگ و بهاء هر دو، سفر با روح را از سر می‌گذرانند و در این تجربه درونی مشترک هستند؛ با این تفاوت که روایت یونگ از نخستین باری که روح اعماق را حس کرده، تا سرانجام، که خورشید اعماق درون وی را روشن ساخته، شکلی داستان‌وار و منسجم دارد ولی بهاء ولد تجربه درونی خویش و منور شدن روحش را پراکنده شرح می‌دهد. او وقتی به روح نظر می‌کند، می‌بیند که «صدهزار روشنی‌های چون مهتاب» از آن بیرون می‌آید (۱۳۸۲، ج ۱: ۳۹۳) و خود را چنان می‌بیند که از هر

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۲۹

جزء وی جوی‌های نور جاری است. (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۳) وی از زبان الله می‌گوید: تو به خودی خود نمی‌توانی از انوار غیبی بهره‌مند گردی، اما ما به سوی تو می‌فرستیم. (همان: ۱۳۵) سخن گفتن بهاء از زبان الله از این جهت است که او آن‌چنان مجذوب حق شده است که «من تجربی و طبیعی» وی خاموش گشته و «من الهی» او ناطق شده است. (کوپا ۱۳۸۹: ۱۲۱)

نکته جالب در معارف هم‌ذات‌پنداری و تسری دادن حال درونی خویش به جهان بیرون است: «خود را گفتم، اگر تو خرابی، همه عالم آبادان خراب است، اگر تو روشنی، همه ظلمات روشن است و اگر تو با رنجی، همه آسایش‌ها رنج است و اگر تو آبادانی، همه خراب‌ها آبادان است.» (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۸۷) یونگ هنگامی که با خود در کشمکش است، می‌گوید: «من با تصاویر آینه‌ای خود در جدال بودم.» (۱۳۹۵: ۱۷۷) او نقد بر خویشتن را به عنوان رویارویی با سایه توصیف کرده و می‌گوید هرکس در آینه آب نگاه کند، اول از همه تصویر خود را می‌بیند. آینه چهره راستین ما را می‌نمایاند. این رویارویی با خود، اولین آزمون شجاعت در راه درون است، زیرا ملاقات با خود از جمله ناخوشایندترین چیزهاست. (همان: ۵۵۸، پاورقی) بهاء نیز خاصیت رسیدن روح به روشنایی را در این می‌داند که ذره‌های عیب خویشتن را همچون ذره‌های هوا در روشنی روز، می‌بیند. (۱۳۸۲، ج ۱: ۴۱۶)

بهاء به روشنایی روح بسنده نمی‌کند و می‌گوید: اگر «آفتاب معنی» (خورشید اعماق) به کره کالبدت برسد، «چون فصل بهار، همه اجزای تو سبزه تروتازه و گلستان لطیف معانی پدید آرد.» (همان: ۱۶۳) یونگ نیز کارکرد خورشید اعماق را به بهار همانند می‌کند؛ هم‌چنانکه خورشید در بهار زمین مرده را جانی دوباره می‌بخشد، خورشید اعماق نیز مرده را زنده می‌کند. (۱۳۹۵: ۱۶۹)

تولد روح آسمانی

سرانجام همه تلاش‌های یونگ، رسیدن به این لحظه نهایی است؛ لحظه تولد روح آسمانی یا فرزند الهی. روح اعماق به او می‌آموزد: «زندگی در احاطه کودک الهی است.»^(۸) (یونگ ۱۳۹۵: ۱۵۱) زمانی که قهرمان سقوط می‌کند، روح اعماق، او را از زاده شدن فرزند الهی یا یک روح آسمانی جدید، آگاه می‌سازد؛ (همان: ۱۸۶) این

روح از درون خود وی سر برمی‌آورد. یونگ روح خود را مادری می‌داند که آستن روح آسمانی شده است (یونگ ۱۳۹۵: ۱۹۰) و سرانجام روحی درخشانده و تابناک برمی‌خیزد. (همان: ۳۵۴) در معارف نیز با روحی روبه‌رو هستیم که از کالبد بهاء بیرون می‌آید و به سوی الله می‌رود تا عجایب و صفات او را مشاهده کند. (۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳۳)

یونگ می‌گوید: اگر قادر به پدید آوردن روح آسمانی شدیم، فراموش می‌کنیم که از این پس چیزی جز صور توخالی نیستیم. (۱۳۹۵: ۳۵۷) بهاء نیز از الله می‌خواهد که همه صورت‌ها را از روح وی محو کند تا هیچ چیز نماند جز روح ساده روشن، و اشاره می‌کند که صورت‌ها را از خویشتن محو می‌کنم تا الله را ببینم. (۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶۹)

یونگ می‌گوید زمانی که روح آسمانی آفریده شد، در جهانی غیرمادی جای دارد که خویشتن خود شماسست. (۱۳۹۵: ۳۵۸) آنچه را یونگ جهان غیرمادی می‌نامد، بهاء از آن با نام‌های گوناگون یاد کرده است؛ همانند: عالم الله، عالم بی‌چونی، عالم عجایب و عالم غیب. بالاترین عالم در ذهن و زبان بهاء، «عالم صفات الله» است. (۱۳۸۲، ج ۱: ۲۲)

پایان سفر

در اندیشه‌های یونگ، پایان سیر و سلوک معنوی رسیدن به تفرد است؛ یعنی انسجام شخصیت و تحقق «خود» و دستیابی به تمامیت یا تلفیقی از اضداد هشیار و ناهشیار که به پذیرش آنچه سرکوب شده و یافتن «خود» منجر می‌شود. (آرگایل ۱۳۸۴: ۳۳۲) بدین ترتیب، راه برای رشد شخصیت هموار می‌شود.^(۹) ولی در عرفان اسلامی، هدف از سیر و سلوک رسیدن به معرفت الله است. حتی هدف نهایی خودشناسی نیز خداشناسی است و در نتیجه آماده شدن برای آخرین سفر یعنی سفر آخرت، حاصل می‌شود؛ «پس تخم در زمین غیب کار و سفر در راه آخرت کن که هیچ کس نیامد که من زیان کردم.» (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۴۵) بهاء از الهامات الله می‌گوید تو را از مقام بی‌مزگی خاک بدین دنیا رساندیم که در آن انواع مزه‌هاست و در پایان هم تو را به مزه آخرت برسانیم، هر چند عجبست می‌نماید؛ «در پایان چشمت را و عقلت را به غیب بگشاییم تا راحت‌ها بینی و

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۳۱

عجایب‌ها بینی.» (بهاء ولد ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۱) اهمیت سفر یونگ، دیدار و آشنایی با روح است اما ارزش سفر آخرت در معارف، آن است که مسافر را به ولایتی می‌رساند که ولایت «رؤیت الله» است. (همان: ۱۱۳)

فرایند فردانیت هرگز تمام نمی‌شود، زیرا نیل به فردیتی تام و تمام، مستلزم دستیابی به کمالی همه‌جانبه است. این موضوع را با بررسی کهن‌الگوی مورد علاقه یونگ بهتر می‌توان درک کرد. عیسی مسیح (ع) نمونه کهن‌الگوی نفس و باز نمود تمامیتی الهی است؛ انسانی ستوده و فرزند خدا که به گناه آلوده نشده است.^(۱۰) زمانی که فرد فرایند فردانیت را از سر می‌گذراند، ضمیر ناخودآگاهش تصاویری از تمامیت پدید می‌آورد؛ تصاویری که یونگ آن‌ها را «نمادهای خودجوش نفس یا تمامیت» به حساب می‌آورد. انسان‌های معمولی قادر نیستند به مقام عیسی مسیح نائل شوند و به همین دلیل فرایند فردانیتشان نمی‌تواند به پایان برسد. (بیلسکر ۱۳۸۴: ۶۲-۶۱) از نظر بهاء نیز این سفر را پایانی نیست، نه به دلیل ناتمامی بشر، بلکه به دلیل بی‌کرانگی لطف محبوب. (۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۱)

نتیجه

کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد، شرح سفر روح و تجربه درونی یک روان‌شناس و عارف هستند که نقاط مشترک و وجوه تمایز در خور توجهی دارند. نخستین ویژگی مشترک این دو اثر، غیرمعارف بودن سبک نگارش آن‌ها است. کتاب سرخ در میان آثار روان‌شناسان و حتی در میان کتاب‌های خود یونگ نیز با شیوه‌ای کاملاً غیرمعمولی نگاشته شده است. معارف نیز با کتب عرفای دیگر تفاوت‌هایی عمده دارد و بهاء در این اثر، با بی‌پروایی بسیاری از مسائل عرفانی و غیرعرفانی را برملا می‌کند.

هر دو نویسنده در کتاب، تجربه‌های روحی خود را شرح می‌دهند، با این تفاوت که یونگ تحول روحی خویش را از آغاز، داستان‌گونه و منسجم بیان می‌کند تا جایی که سرانجام روح فراموش‌شده خویش را باز می‌یابد، اما بهاء سیر در عالم روح و نیل به انوار الهی را پراکنده نقل می‌کند.

یونگ از چند گونه روح سخن می‌گوید: روح خویش، روح زمانه، روح اعماق و روح انسانی / الهی، که همه در کتاب سرخ حضور فعال دارند اما بهاء به

ارواح موجودات گوناگون فقط اشاره‌ای گذرا می‌کند، تنها روحی که در همه‌جای معارف حضور دارد، روح خود اوست.

یونگ شرط شناخت و دریافت روح را ترک دنیا و انزوا می‌داند، اما بهاء هرچند بارها به ترک تعلقات دنیوی اشاره می‌کند، بر خلاف صوفیان دیگر، از انزوا سخنی به میان نیاورده و خیر و برکت را در جمعیت می‌داند.

یونگ در جریان سفر با روح، سرانجام موفق می‌شود قهرمان درون یا نفس خود را قربانی کند و پس از سقوط این شاهزاده، خورشید اعماق در اندرونش طلوع می‌کند و روح آسمانی وی زاده می‌شود. بهاء نیز طی سفر با روح چندین بار از کشتن نفس خویش سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که برای دیدن «عجایب» چگونه باید حجاب‌ها را از میان برداشت تا روح‌ها به الله پیوسته، منور به انوار الهی گردند.

یونگ در بیان حالات روحی یا به گفته خودش، «پیگیری تصورات درون»، از شخصیت‌های اساطیری و زبانی نمادین استفاده می‌کند، اما بهاء، باز هم بر خلاف بسیاری از صوفیان، زبان رمزآمیز به کار نمی‌برد و تمام تجربه‌های روحی خود را آشکار و بی‌پروا بیان می‌کند.

آرای بهاء ولد برگرفته از اندیشه‌های عرفان اسلامی است، هرچند نگرش او درباره‌ی الله و روح با سایر عرفا تفاوت دارد. دیدگاه‌های یونگ نیز تا حدی متأثر از عرفان غربی است، اما وی نیز بینشی متمایز از دیگر اندیشمندان دارد.^۱

پی‌نوشت

- (۱) درباره‌ی وقایع غیبی و فرق میان خواب و واقعه، ر.ک. رازی ۱۳۶۸: ۲۹۸-۲۸۹.
- (۲) از نظر یونگ، هر مردی دارای روانی زنانه (آنیما) و هر زنی دارای روانی مردانه (آنیموس) است. آنیما «عصر زنده در انسان است که قائم به خود زندگی می‌کند و زندگی می‌بخشد.» (آموزگار ۱۳۸۸: ۴۹) آنیما مرد را به عمل کردن، ماجراجویی، تغییر و تحول و خلق تشویق می‌کند. (کلمن^۱ ۱۹۹۶: ۴۱) از دید یونگ، آنیما کهن‌الگوی زندگی است و فروکش شدن آن در میان‌سالی مردان، منجر به مرگ انرژی و سرزندگی، انعطاف‌پذیری و محبت انسانی می‌گردد. (هاجز^۲ ۱۹۹۹: ۳) یونگ به آنیما الوهیت می‌بخشد و بر این باور است که شاید مردان در اصل، الهای مؤنث داشته‌اند اما به دلیل خستگی از اداره شدن به وسیله‌ی زنان، این الهه را سرنگون کرده‌اند. (یونگ ۱۳۹۵: ۱۵۰، پاورقی) آنیما و آنیموس می‌توانند اتحادی الهی داشته باشند، ولی

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۳۳

- ابتدا باید یکدیگر را درک کنند و از هم تأثیر بپذیرند. (روزوئل^۱ ۲۰۱۴: ۱۲۴) اگر این کهن‌الگو فعال نشود، دو سویه روان از هم جدا می‌مانند و خود کامل شکل نمی‌گیرد. (یاوری ۱۳۸۶: ۱۲۵)
- (۳) منظور یونگ از خدا در کتاب پاسخ به ایوب، «بپوه» است که صفاتی مانند خشم، زودرنجی و بدگمانی و رفتارهایی دوپهلوی دارد. (یونگ ۱۳۷۷: ۴۴)
- (۴) یوهان گوتفرد هردر،^۲ فیلسوف و ادیب آلمانی (۱۷۴۴-۱۸۰۳) است؛ درباره زندگی و نظریات وی بنگرید به کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۶: ۱۹۸-۱۹۰ و ۱۶۲-۱۵۴.
- (۵) در ناخودآگاه زمینه‌هایی وجود دارد که در لحظه‌هایی معین به طور کامل در دسترس نیستند، چون هنوز به خودآگاه نرسیده‌اند؛ مثل اندیشه‌های خلاق یا مکاشفات که از ذهن فوران می‌کنند. (یونگ ۱۳۹۴: ۸۴)
- (۶) زیگفرد (در اصل زیگورد)، فرزند زیگموند، بزرگ‌ترین قهرمان ژرمن است. (پیچ ۱۳۷۷: ۹۸-۱۰۴) یونگ در دگرذیسی و نمادهای لیبیدو، در یک تفسیر روان‌شناختی، زیگفرد را نمادی از «لیبیدو» می‌داند. (۱۳۹۵: ۱۷۹، پاورقی)
- (۷) در تصوف کشتن نفس نوعی مرگ به‌شمار می‌آید. میر سیدشرف جرجانی در تعریفات، به تعریف انواع مرگ (سرخ، سبز، سفید و سیاه) پرداخته و می‌گوید: مرگ از نظر اهل حق درهم شکستن هوای نفس است و مرگ سرخ، مخالفت با نفس. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۹۲: ۱۰۳)
- (۸) در روان‌شناسی یونگ، کودک رمز شایع خود است که گاهی به شکل کودک آسمانی یا جادویی و گاهی به شکل کودکی عادی جلوه می‌کند. (فوردهام ۱۳۷۴: ۱۱۲)
- (۹) فرایند فردیت یکی از عوامل شکل‌گیری و رشد شخصیت در انسان است که منجر به جذب محتویات ناخودآگاه می‌شود. این فرایند، نقاب‌ها و سایه‌هایی که در شخص رخنه کرده است را می‌پالاید و هشیاری را برای او به ارمغان می‌آورد. (بهرامی رهنما و طاووسی ۱۳۹۴: ۱۴۰-۱۳۹)
- (۱۰) یونگ تردیدی ندارد که مسیح، هیکیلی در حد اعلا قدسی و نورانی است. (۱۳۷۷: ۱۲۹)

کتابنامه

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۸. *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- استیس، والتر ترنس. ۱۳۸۸. *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. ج ۷. تهران: علمی و فرهنگی.
- افراسیاب‌پور، علی اکبر. ۱۳۹۰. *روان‌شناسی و عرفان*. تهران: خرمشهر.
- امامی، صابر. ۱۳۸۲. «مولانا و کهن‌الگوهای یونگ: تجربه دیدار با خویشتن». *فصلنامه علمی پژوهشی هنر*. ش ۵۸. صص ۱۶-۸.
- آرگایل، مایکل. ۱۳۸۴. «یونگ و نمادپردازی دینی». ترجمه احمدرضا محمدپور. *نشریه نقد و نظر*. دوره ۱۰. ش ۱. صص ۳۳۷-۳۲۸.
- براتی، محمود و سهیلا کدیوری. ۱۳۸۷. «بررسی برخی از آراء بهاء ولد در حوزه علم‌النفس». *مجله بهار ادب*. ش ۲. صص ۱۴۹-۱۲۸.

- ۳۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — بیتا طحان - محمدرضا روزبه - سیدمحسن حسینی...
- بهاء‌الدین ولد، محمدبن حسین خطیبی. ۱۳۸۲. معارف. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. ج ۱ و ۲. چ ۳. تهران: طهوری.
- بهرامی رهنما، خدیجه و محمود طاووسی. ۱۳۹۴. «نقد کهن‌الگویی منظومه بانوگشسب‌نامه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۱. ش ۴۰. صص ۱۶۴-۱۳۵.
- بیلسکر، ریچارد. ۱۳۸۴. یونگ. ترجمه حسین پاینده. تهران: طرح نو.
- پرهام، مهدی. ۱۳۸۹. «تأثر مولانا از بهاء ولد در مقوله روح». پژوهشنامه ادب حماسی. دوره ۶. ش ۹. صص ۳۶۸-۳۷۸.
- پیچ، ر. ی. ۱۳۷۷. اسطوره‌های اسکاندیناوی. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- جامی، عبدالرحمان. ۱۳۷۰. نفحات الانس. به کوشش محمود عابدی. ج ۱. چ ۲. تهران: اطلاعات.
- روتنترایش، ناتان. ۱۳۸۵. «روح زمانه». فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها. ویراستار فیلیپ پی. واینر. ج ۲. ترجمه مهبد ایرانی طلب. تهران: سعادت.
- سپهسالار، فریدون. ۱۳۲۵. احوال مولانا جلال‌الدین مولوی. به کوشش سعید نفیسی. ج ۱. تهران: اقبال.
- سینگر، پیتر. ۱۳۷۹. هگل. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۹۲. درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی. چ ۴. تهران: سخن.
- شوالیه، ژان و گریبان آلن. ۱۳۸۲. فرهنگ نمادها. ج ۳. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.
- صادقیان کلو، بهنام. ۱۳۹۶. «بازخوانی غزلیات شمس از منظر کهن‌الگوی نفس در اندیشه یونگ». متن پژوهی ادبی. دوره ۲۱. ش ۷۴. صص ۱۶۶-۱۴۷.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۳۳. زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد. ج ۱. تهران: زوآر.
- فوردهام، فریدا. ۱۳۷۴. مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ. ترجمه مسعود میربها. تهران: اشرفی.
- فیست، جس و دیگران. ۱۳۹۳. نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه. ج ۶: از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- کوپا، فاطمه. ۱۳۸۹. «حقیقت محمدی در آثار عرفانی با نگاهی بر انیس العارفین». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۶. ش ۲۰. صص ۱۶۲-۱۳۷.
- نجم رازی، ابوبکر بن محمد. ۱۳۶۸. مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- هاید، مگی. ۱۳۹۰. معرفی یونگ. ترجمه ابراهیم چگنی. تهران: رهنما.
- یاوری، حورا. ۱۳۸۶. روان‌کاوی و ادبیات. تهران: سخن.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۳. روان‌شناسی و کیمیاگری. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ . ۱۳۷۷. پاسخ به ایوب. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: جامی.

س ۱۶- ش ۵۹- تابستان ۹۹- بررسی و مقایسه سفر با روح در کتاب سرخ یونگ و معارف بهاء ولد / ۳۵

_____ . ۱۳۹۴. *انسان در جست‌وجوی هویت خویشتن*. ترجمه محمود بهفروزی.

تهران: جامی.

_____ . ۱۳۹۵. *کتاب سرخ*. ترجمه محمدرضا اخلاقی منش. تهران: نشر مصدق.

English Sources

- Bedford Ulanov, Ann. 2005. *Spirit in Jung*. Switzerland: Daimon Verlag.
- Colman, Warren. 1996. "Aspects of Anima and Animus in Oedipal Development". *Journal of Analytical Psychology*, Vol.41. pp. 57-37.
- Hodges, Karen. 1999. "Reflections on Women, Depression, and the Soul-image". *Journal of Archetype and Culture*. spring & summer. pp.1-36.
- Rozuel, Cécile. 2014. "Calling to the anima mundi: on restoring soul within organizations". *Journal of Management, Spirituality & Religion*. Vol. 11, No, 2. pp. 123-142.

References

- Afrāsīyāb pūr, Alī-Akbar. (2011/1390SH). *Ravanšenāsī va Erfān*. Tehrān: Enteshārāt-e Xorram-šahr.
- Amūzgār, Zāle. (2009/1388SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Irān*. Tehrān: Samt.
- Argyle, Michael. (2005/1384SH). "Jung va Namād Pardāzī-ye Dīnī" (*Jung and Religious Symbolism*). Tr. by Ahmad Rezā Mohammad Pūr. *Majale-ye Naqd va Nazar*. Year 10. No. 1 . Pp. 328.-337.
- Bahā al- Dīn Valad, Mohammad Ebn Hossein Xatībī. (2003/1382SH). *Ma'āref*. Ed. by Badī' al-Zamān Forūzānfār. 3th ed. Tehrān: Enteshārāt-e Tahūrī.
- Bahrāmī Rahnamā, Xadīje va Mahmūd Tāvūsī (2015/1394SH). "Naqd-e Kohan olgūeī-ye Manzūme-ye Bānū-Gošasb-name". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 11. No. 40. Pp 135-164.
- Bilsker, Richard. (2005/1384SH). *Jūng (On Jung)*. Tr. by Hossein Pāyande. Tehrān: Tarh-e Now.
- Barātī, Mahmūd & Soheylā Kadīvarī,. (2008/1387SH). "Barrasī-ye barxī az āra-ye Bahā Valad dar Hoze-ye Elm al-nafs." *Majalle-ye Bahār-e Adab*. No.2. Pn. 128 149.
- Copleston, Frederick.(2008/1387SH)*Tarīx-e Falsafe (Tārīx-e Falsafe)*. Tr. by Esmā'il Sa'ādat va Manūčeher Bozorg - Mehr.4th Ed Tehrān: Elmī Farhangī.
- Chevalier, Jean va Gheerbrant Alain. (2003/1382SH). *Farhang-e Namād-hā (Symbols Culture)*. Vol.3. Tr. by Sūdābe Fazā'elī. 1st ed. Tehrān: Enteshārāt-e Jeyhūn.
- Emāmī, Sāber. (2003/1382SH). "Mowlānā va Kohan olgū-hāye Jūng: Tajrebe-ye Dīdār bā Xištan". (Mowlānā and Jung's Archetypes).*Fasl-nāme-ye Honar*. No. 58.Pp. 8-16.
- Feist, Jess. (2014/1393SH). *Nazarīye hā-ye Šaxsīyat (Theories of Personality)*. Tr. by Yahyā Seyyed Mohammadī. Tehrān: Enteshārāt-e Ravān.
- Fordham, Frieda.(1995/1374SH). *Moqaddame-eī bar Ravānšenāsī-ye Jūng (an Introduction to Jung's Psychology)*. Tr. by Masoūd Mīrbahā. Tehrān: Jāmī.
- Forūzān-far, badī' al-Zamān. (1954/1333SH). *Zendegānī-ye Mowlānā Jalāl al-dīn Mohammad*. Tehrān: Zavvār.
- Hyde, Maggie. (2011/1390SH). *Moa'refī-ye Jūng (Introducing Jung)*. Tr. by Ebrāhīm Cegenī. Tehrān: Enteshārāt-e Rahnamā.
- Jāmī, Abd al-Rahmān. (1991/1370SH). *Nafahāt al-ons*. Ed. by Mahmūd Ābedī. 1st Vol. 2nd Ed. Tehrān: Ettelā'āt.
- Jung, Carl Gustav. (1994/1373SH). *Ravānšenāsī va Kīmīyā-garī (Psychology and Alchemy)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī. Mašhad: Āstān-e Qods-e Razavī.
- _____. (1998/1377SH). *Pāsox be Ayyūb (Answer to Job)*. Tr. by Fo'ād Rowhānī. 1st ed. Tehrān: Enteshārāt-e Jāmī.
- _____. (2015/1394SH). *Ensān dar Jostojū-ye Hovīyat-e Xištan (Man in Search of his Identify)*. Tr. by Mahmūd Behforūzī. 1st ed. Tehrān: Enteshārāt-e Jāmī.
- _____. (2016/1395SH). *Ketab-e Sorx (The Red Book)*. Tr. by Mohammad-Reza Axlāqī Maneš. Tehrān: Našr-e Mosaddeq.
- Kūpā, Fātemeh. (2010/1389SH). "*Haqīqat-e Mohammadī dar Āsār-e Erfānī ba Negāhī bar Anīs al-Ārefīn*". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 6. No. 20. Pp 137-162.
- Najm Rāzī, Abū-bakr Ebn-Mohammad. (1989/1368SH). *Mersād al-Ebād*. With the Effort of Mohammad-Amīn Rīyāhī. Tehrān: Enteshārāt-e elmī va Farhangī.

- Page, R.I. (1998/1377SH). *Ostūre hā-ye Eskāndīnāvī (Scandinavian Myths)*. Tr. by Abbās Moxber. 1st ed. Tehrān: Našr-e Markaz.
- Parhām, Mahdī. (2010/1389SH). "Ta'ssor-e Mowlānā az Bahā Valad dar Maqūle-ye Rowh" (Mowlānā's Impression of Bahā Valad in the matter of the Soul). *Pažūheš-Nāme-ye Adab-e Hamāsī*. Year. 6. No. 9. Pp. 368- 378.
- Rotten, Nathan. (2006/1385SH). *Farhang-e tāriḫ-e Andīše-hā*. Ed. By. PhilipWiener. Tr. By. Mahbod Iranī Talab. Tehrān: So'ād.
- Sādeqī-yān, Behnām. (2017/1396SH). "Bāz xānī-ye Qazalīyāt-e Šams az Manzar-e Kohan olgū-ye Nafs dar Andīše-ye Jūng". *Fasl-nāme-ye Matn Pažūhī-ye Adabī*. Vol. 21. No.74. Pp. 147- 166.
- Šafi'ī Kadkanī, Mohammad-Rezā. (2013/1392SH). *Dar-āmādī be Sabk - Senasī-ye negāhe Erfānī*. 4th ed. Tehrān: Enteshārāt-e Soxan.
- Sepahsālār, Fereydūn.(1946/1325SH). *Ahvāl-e Mowlānā Jalāl al-dīn Mowlavī*. Ed. by Sa'īd Nafīsī. Tehrān: Eqbāl.
- Singer, Peter. (2000/1379SH). *Hegel*. Tr. by Ezzatollāh Fūlād- vand.Tehrān: Tarh-e Now.
- Stace ,Walter Terence. (2009/1388SH). *Falsafe-ye Hegel (Hegel's philosophy)*. Tr. Hamīd 'Enāyat. 7th ed. Tehrān: Enteshārāt-e Elmī va Farhangī.
- Yāvarī, Hūrā. (2007/1386SH). *Ravānkāvī va Adabīyāt*. Tehrān: Enteshārāt-e Soxan.