

طیبه جعفری*

چکیده

«پیامبر»، نوشته جبران خلیل جبران، کتابی بسیار کم حجم؛ اما سرشار از مفاهیم عرفانی، دینی، اخلاقی و فلسفی است. این کتاب اگرچه در ظاهر کتابی ساده و آسان‌یاب می‌نماید؛ اما دارای درونمایه‌ای بسیار غنی و کهن‌الگویی است. «پیامبر»، روایت‌گر سرگذشت یکی از کهن‌الگوهای ناخودآگاهی ماست؛ «پیغمبر» در انزوا نشسته‌ای که به عنوان پیر فرزانه و مهربان درون، هر لحظه انتظار «من» خودآگاه را می‌کشد تا با کمک «آنیما» وی را در طی طریق بی‌انتهای کمال یاری دهد و راه سبز فردیت و تمامیت روانی را به او بنمایاند. این اثر، نمایانگر مراحل اولیه است که مردم شهر اورفالیز به یاری پیامبر و میانجیگری آنیمای «میترا» نام می‌پیمایند و با خویشتن خویش یگانه می‌شوند. آنچه درونمایه این اثر را شکل می‌دهد، سفری درونی است؛ سلوکی عرفانی که این اثر را عرصه حضور و فعالیت بسیاری از کهن‌الگوها و نمادهای مرتبط با این فرایند باطنی ساخته است. «من»، «خود»، «سایه»، «پیر دانا»، «آنیما» و نگاره نمادین «ماندالا» از برجسته‌ترین نمادها و کهن‌الگوهای موجود در این اثر برجسته خلیل جبران است.

واژه‌های کلیدی

پیامبر، فرایند فردیت، من، خود، آنیما، سایه، پیر دانا.

مقدمه

«پیامبر» اثر جبران خلیل جبران که در سال ۱۹۲۳ نوشته شده است، «مؤفق‌ترین و پراوازه‌ترین اثر مؤلف است که نگارش آن علی‌رغم حجم کم، سال‌ها به طول انجامیده است. این کتاب به جز مقدمه و خاتمه، شامل بیست و شش فصل است که اهم موضوعات کلاسیک دینی و اخلاقی و فلسفی مربوط به زندگی را که فراتر از هر مکان و اصل و نسل است، دربرمی‌گیرد و خلاصه‌ای از تعالیم ادیان و عرفان از دیدگاه جبران است. در این کتاب، پیامبر خیالی و برگزیده جبران در یک سخنرانی از همه چیز به عمق و زیبایی سخن می‌گوید و شگفتا که نام آن پیامبر محبوب حتی در ترجمه انگلیسی «المصطفی» است و علاوه بر مسیح، شباهت زیادی با پیامبر (ص) بویژه در سالهای جوانی و میانسالی دارد» (علیزاده، ۱۳۸۵-۱۳۸۴: ۹۵). برخی این اثر را خودنگاره یا حدیث نفس شاعر می‌دانند. به عقیده ایشان، جبران خود را

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان liutjafary@yahoo.com

در چهره پیامبر (المصطفی) بازنگاری کرده است و روی سخنش با مردم نیویورک است که آن‌ها را با عنوان مردم شهر اورفالیز مورد خطاب قرار می‌دهد. دلداده‌اش ماری هاسکل نیز در این اثر به چهره المیترا ظاهر می‌شود که الهه الهام المصطفی است (وطن‌دوست، ۱۳۸۰: ۱۰۲).

درونمایه عرفانی و سمبلیک «پیامبر» سبب شده است تا این اثر جزء متون باز و تأویل‌پذیر قرار گیرد. تحلیل و بررسی و رمزپردازی لایه‌های ژرف معنایی در این اثر، نمودگر کاربرد دیرین، اما آشنای کهن‌الگوهای است که جایگاهی ویژه در مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ یافته‌اند. پیش از تحلیل و بررسی این کهن‌الگوها و نمادها توضیحی مختصر پیرامون برخی کلیات مطرح در روان‌شناسی یونگ ضروری می‌نماید.

یونگ ناخودآگاهی را دارای دو بخش فردی و جمعی می‌داند. به عقیده وی ناخودآگاه جمعی، مخزنی از مواد ناخودآگاهی است که هرگز به خودآگاهی نرسیده‌اند؛ اما تصاویر ذهنی کهنی هستند که در میان تمام انسان‌ها مشترکند. او ناخودآگاه جمعی را نمایان‌گر بنیان شخصی و غیرشخصی روان و بسط خودآگاهی و ناخودآگاهی شخصی می‌داند و از این روی معتقد بود که مواجهه خودآگاهی افراد با دنیای بیرون و نیز برخورد ناخودآگاهی آن‌ها با گذشته متأثر از نیاکانشان است و اجداد بدوی تأثیری برجسته و قابل توجه بر عمیق‌ترین سطح روان انسان برجای گذاشته‌اند. یونگ، تکرار مداوم تصاویر ذهنی کهن و جهانی نوع انسان را شاهدهی بر این مدعا می‌داند (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۴۹). در پی مطالعات گسترده بر روی خواب‌ها اساطیر و افسانه‌ها یونگ موفق به کشف محتویات بخش جمعی روان ناخودآگاهی شد و آن‌ها را «کهن‌الگو» نامید. به عقیده وی «کهن‌الگوها اشکال و قوالبی به‌شمار می‌روند که بر تصاویر ذهنی خاصی حاکم و غالب می‌شوند؛ اما اشکال و قوالبی پویا و توانمند هستند که این تصاویر ذهنی را به هیأت مجتمع صورت‌های سازمان‌یافته (همچون صور نجومی و فلکی)، پیرامون اصول قبلی و مقدم بر تجربه می‌پراکنند و بدین گونه آن‌ها را دقیقاً به اساطیر تبدیل می‌کنند... هر یک از این صورتهای مثالی، تصویری ممکن‌الوجود، رمزی بالقوه و استعداد و قابلیت برای خلق سلسله تصویرات و تصوراتی خیالی با آن رموز؛ یعنی آمادگی سازمان‌یابی و شکل‌گیری تحت تأثیر شرایط مختلف اجتماعی به صورت مجموعه‌های اساطیری است. باید توجه داشت که صورت مثالی تصویر نیست؛ بلکه سایق و کشاننده‌ای است که تصویر را می‌آفریند. نماد، وجه آشکار و نمایان صورت مثالی ناشناخته و فی‌نفسه بیان‌ناشدنی است؛ چون صورت مثالی فقط قالب و ساختاری مستور است؛ اما به یقین هر صورت مثالی می‌تواند در جامه نمادهای مختلف خورشیدی (یا دیگر اجرام فلکی)، حیوانی یا نباتی ظاهر شود و این نمادها به نوبه خود می‌توانند مجموعه صورت‌های گوناگونی را تشکیل دهند و به شکل دسته‌های تصاویر به هم پیوسته‌ای گرد آیند» (باستید، ۱۳۷۰: ۷۱-۷۰).

«کهن‌الگوها سازنده و آموزنده به‌خصوصی ندارند. آن‌ها ممکن است محدود به ایالتی، کشوری یا منطقه‌ای باشند. بعضی از کهن‌الگوها ممکن است جهانی باشند؛ بعضی از آن‌ها می‌توانند در خاندانی تداوم یابند و شاید بتوان به برخی از کهن‌الگوهای رفتاری طبقاتی نیز اشاره کرد» (بهار، ۱۳۷۳: ۲۰۵). «فرایند فردیت»، «سایه»، «آنیما»، «آنیموس»، «خود» و «پیردانا» از برجسته‌ترین کهن‌الگوهای مطرح توسط یونگ است که نمودی برجسته در «پیامبر» جبران خلیل جبران یافته است.

* نمادها و کهن‌الگوهای برجسته در «پیامبر» جبران خلیل جبران

۱- فرایند فردیت روانی:

فرایند فردیت، یکی از مباحث مهم و محوری در روان‌شناسی تحلیلی یونگ است که وی آن را نخستین بار در سال ۱۹۲۱ در کتاب «سنخ‌های روان‌شناسی» مطرح کرده است؛ البته پیش از آن وی در تز دکترای خود که در سال ۱۹۰۲ نوشته، اشاراتی به این مقوله نموده است (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۰۲). فرایند فردیت از آن‌جا مطرح شد که «یونگ با مطالعه بر روی تعداد زیادی از مردم و تحلیل خواب‌های ایشان دریافت که خواب نه تنها به چگونگی زندگی خواب بیننده بستگی دارد؛ بلکه خود بخشی از بافت عوامل روانی آن است. او همچنین دریافت که خواب در مجموع از یک ترکیب و شکل باطنی تبعیت می‌کند و نام آن را «فرایند فردیت» نهاد. به عقیده وی از آن‌جایی که صحنه‌ها و نمایه‌های خواب هر شب تغییر می‌کند، بنابراین هر کسی نمی‌تواند تداوم آنها را با یکدیگر دریابد؛ اما اگر کسی توالی خواب‌های خود را طی سالیان دراز مورد مطالعه قرار دهد؛ متوجه خواهد شد که پاره‌ای از محتویات آن‌ها به تناوب آشکار و ناپدید می‌شوند. بسیاری از مردم همواره خواب یک شخصیت، منظره یا یک موقعیت را می‌بینند که اگر چنانچه آنها را به‌طور پیوسته مورد مطالعه قرار دهیم، خواهیم دید که نمایه‌های آنها آرام؛ اما محسوس تغییر می‌کنند؛ بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که زندگی رؤیایی ما تحت تأثیر پاره‌ای از مضامین و گرایش‌های دوره‌ای، تصویری پیچیده به‌وجود می‌آوردند و اگر کسی تصویر پیچیده یک دوران طولانی را مورد مطالعه قرار دهد، در آن گونه‌ای گرایش یا جهت پنهان؛ اما منظم مشاهده می‌کند که همانا فرایند رشد روانی تقریباً نامحسوس فردیت است؛ فرایندی که موجب می‌شود شخصیت فرد به مرور غنی‌تر و پخته‌تر شود؛ آن‌چنان که دیگران نیز متوجه آن بشوند» (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۴۱-۲۴۰). به بیان دیگر به موجب عقیده یونگ «زمانی که نقطه اوجی از زندگی فرد فرا می‌رسد، شخصیت برتر ناپیدای فرد به واسطه نیروی الهام بر شخصیت حقیرتر متجلی می‌شود. این امر سبب می‌شود تا حیات فردی به سمت و سویی برتر و عالی‌تر جهت یابد و گونه‌ای از دگرگونی درونی شخصیت را پدید می‌آورد. یونگ این فرایند را تحت عنوان «فرایند فردیت روانی» مطرح می‌کند» (همان، ۱۳۶۸: ۷۳).

از دیدگاهی روان‌شناختی، «فرایند فردیت روانی، فرایندی است که طی آن «من» به عنوان مرکز خودآگاهی به «خود» به عنوان درونی‌ترین بخش ناخودآگاهی، منتقل می‌شود. در این نقل و انتقال که در واقع حرکت از جزئیت (من) به سوی کلیت (خود) است، سوبه‌های گوناگون شخصیت به شناخت و سازگاری با یکدیگر رسیده و خودآگاهی و ناخودآگاهی با یکدیگر هماهنگ می‌شوند. این امر سبب پدید آمدن کلیتی روانی می‌شود که چون دایره‌ای بزرگ، همه لایه‌های روان را که عبارتند از: خودآگاه، ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی می‌پوشاند. در جریان فرایند فردیت، نقش «خود» به عنوان یک راهنمای درونی و یک مرکز تنظیم‌کننده کنشهای ناخودآگاه، بسیار برجسته و ویژه است» (همان، ۱۳۸۳: ۲۴۴-۲۴۰).

جبران، شالوده و بنیان اثر برجسته خود «پیامبر» را بر کهن‌الگوی فرایند فردیت روانی طرح‌ریزی کرده است. این اثر، شرح به فردیت رسیدن مردم شهر اورفالیز است که نماد «من» خودآگاهی هستند. آنها به یاری پیامبر، به گونه‌ای نمادین پای در چرخه کمال و فردیت می‌نهند و در پایان اثر پس از کشف لایه‌های مختلف ناخودآگاهی چون: «سایه» و «آنیما» در نهایت با خویش‌شن خویش به یگانگی رسیده و در نتیجه به یکپارچگی روانی دست می‌یابند. در جریان این به فردیت رسیدن، بسیاری از عناصر برجسته داستانی، از جمله «زمان» و «مکان»، کارکردی نمادین در این اثر یافته‌اند.

۲- زمان و مکان نمادین

آنچه جبران در شروع کتاب به آن پرداخته است، توصیف زمان و مکانی است که پیامبر در آن قرار گرفته است؛ زمان و مکانی که دارای بار معنایی نمادین و مرتبط با درونمایه کهن‌الگویی اثر است. به روایت مؤلف، اکنون روز هفتم از ماه ایلول و دوازدهمین سال رسالت پیامبر است و زمان رفتن فرا رسیده است (جبران، ۱۳۷۱: ۱۲-۱۱). عدد دوازده، یکی از مقدس‌ترین و محبوب‌ترین اعداد نزد تمامی اقوام و ادیان و مذاهب در تمامی دوران‌ها به شمار می‌رود. این عدد دارای مفاهیم نمادین برجسته‌ای است که بسیاری از این مفاهیم، ارتباطی ناگسستنی با کهن‌الگوی باززایی و نتیجه حاصل از آن؛ یعنی تمامیت و کمال دارد. دوازده به عنوان یکی از کامل‌ترین اعداد، «نماد جهان در پیچیدگیهای درونی‌اش است و علامتی است که سال منطقه البروج را نشان می‌دهد و در عین حال، برابر با ضرب چهار عنصر (خاک، آب، باد و آتش) در سه عنصر کیمیا (گوگرد، نمک و جیوه) است. علاوه بر این، دوازده، عدد فرجام یک عمل و پایان یک دوره نیز هست» (شوالیه، ۱۳۸۲/۳: ۲۳۶). چنان‌که محرز است، انتخاب سال دوازدهم به عنوان پایان دوره رسالت پیامبر، تناسب کامل با مفاهیم نمادین این عدد دارد.

کشتی پیامبر، در روز هفتم از ماه ایلول باز می‌گردد. «ایلول، نام ماه دوازدهم از سال رومیان است و آن بودن آفتاب است در این زمان از اواسط برج سنبله تا اواسط برج میزان. همچنین این ماه، ماه درو به شمار می‌رود» (دهخدا، ذیل واژه ایلول). ایلول ماه دوازدهم است و عدد دوازده چنان‌که گفته شد، همیشه نمره فرجام یک عمل و پایان یک دوره است. علاوه بر این ایلول، ماه درو است و درو زمانی است که فرد نتیجه زحمات خویش را خواهد یافت و محصول کشته خویش را برداشت خواهد کرد؛ چنان‌که حافظ نیز آن را با همین مفهوم به کار برده است:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو / یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو

(خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۲/۱۱۲۰)

درو، پایان کار است و برای برگزیده محبوب نیز پایان کار فرا رسیده است. پس رسیدن کشتی در این زمان نمادین، امری قطعی است. به روایت خلیل جبران، پیامبر باید همچون قطره به آغوش مادر بی‌خواب و بیکران خویش باز گردد و این مادر همان دریا است، مکانی غریب و نمادین. به موجب نمادشناسی، «دریا نمادی از پویایی زندگی است که همه چیز از آن خارج شده و به آن باز می‌گردد. دریا محل تولد، استحاله و باززایی و نمادی از زهدان مادری و یکی از تمثلهای برجسته ناخودآگاهی است» (شوالیه، ۱۳۸۲/۳: ۲۱۶). و درست به همین دلیل است که پیامبر به عنوان بخشی مهم از ناخودآگاهی، دریا (عرصه ناخودآگاهی) را مادر خویش خطاب می‌کند و آماده است تا به آغوش بیکران او بازگردد. حضور دریا، چشمه، رودخانه و آب به عنوان محل باززایی و اشراق و استحاله در سرگذشت بسیاری از انبیا؛ از جمله نوح(ع)، یونس(ع)، ابراهیم(ع)، ایوب(ع) و در آثار برجسته‌ای چون: سیزارتا، شاهنامه، هفت پیکر نظامی و بسیاری دیگر از آثار ادبی جهان نمود یافته است.

مفهوم نمادین دریا و پیوند آن با درونمایه اثر برجسته جبران خلیل جبران، کشتی پیامبر را نیز وسیله‌ای با بار معنایی نمادین ساخته است؛ در این اثر، کشتی «همان معنای رمزی جام یا سبویی را دارد که در قصه‌ها، مظهر خیر و برکت و فراوانی و آبادانی است و یادآور تابوت عهد یا تابوت شهادت یا تابوت قدس است که موسی به امر یهوه ساخت و حقه من (غذایی که خداوند بر بنی اسرائیل فرو فرستاد و آنان به مدت چهل سال سرگردانی از آن خوردند تا به سرحد کنعان

رسیدند) و عصای هارون را که شکوفه کرد و نیز دو لوح عهد را که احکام عشره بر آنها مکتوب بود، به همراه کتاب تورات در آن نهاد و بنی‌اسرائیل به هنگام کوچ و لشکرکشی، آن را برداشته، پیشاپیش قوم می‌بردند و ستونی از ابر و آتش، شبانروز، به برکت تابوت، راهنمایان بود و به هنگام عبور از رود اردن نیز تابوت عهد را به آب انداختند و آب نهر دو پاره شد و قوم از میان آن گذشتند و بنابراین می‌توان گفت که چون حاوی جوهره شریعت و حافظ قوم از مصایب و بلیات ارضی و سماوی است، اقامتگاه رمزی خداست و یا رمز حضور خداوند در میان مخلوقات است و نماد عهد و پیمان و میثاق با اوست و نگاهدار آدمی از غرقاب و لجه گناه یا به بیانی دیگر همتای بوتۀ کیمیاگری است که فلزات تیره و کدر را در آن می‌گدازند و استحاله می‌یابد و چون زر، روشن و تابناک می‌شود یا بسان قلب آدمی است که به زعم عرفا گنجینه اسرار الهی است و در مرغزارش، چشمه فیض نظر جلال حق می‌نوشد» (ستاری، ۱۳۷۹: ۹۸-۹۷).

نمادین بودن دریا و کشتی، مفهوم نمادین دیگری را به دنبال دارد که آن نیز ارتباطی برجسته با درونمایه کهن‌الگوی اثر دارد. این مفهوم، همان «عبور نمادین از دریا» توسط کشتی یا ماهی است که بازتابی گسترده در اساطیر و افسانه‌ها و زندگی پیامبرانی چون نوح(ع)، عیسی(ع)، زرتشت(ع) و یونس(ع) یافته است. دریانوردی در شکم ماهی یا توسط کشتی، «وسيله‌ای برای نیل به مقام صلح و آرامش و آشتی و سکینه یا وصول به مرکز و مبدأ روحانی وجود است. به بیانی دیگر، حاصل دریا گذاردن، حصول بیماری نیست؛ بلکه کسب فرزاندگی است که آن هم نوعی تبدل مزاج محسوب می‌شود. پس زورق، وسیله رستگاری است و دریانوردی با آن، آسمان پیمایی است، جستجوی مرکز روحانی هستی است. به سان دریانوردی قهرمان قصه‌ها در جستجوی جزیره نیکبختان» (همان، ۹۷-۹۶).

۳- پیر دانا

به عقیده یونگ، در جریان انکشاف لایه‌های مثبت و منفی روان ناخودآگاهی و دستیابی به فردیت، نمادها و کهن‌الگوهای بسیاری نقش دارند که آشنایی با آنها و کشف راز و رمز غریبشان برای فرد ضروری است. یکی از این کهن‌الگوهای برجسته، «پیر دانا» است. این کهن‌الگو «که معمولاً در هیأت ساحر، طبیب، روحانی، معلم، استاد، پدر بزرگ و یا هرگونه مرجعی ظاهر می‌شود، مبین معرفت، تفکر، بصیرت، ذکاوت، درایت و الهام و از طرف دیگر نمایانگر خصایل خوب اخلاقی از قبیل خوش‌نیتی و میل به یابوری است. او همواره در وضعیتی ظاهر می‌شود که بصیرت، درایت، پند عاقلانه، اتخاذ تصمیم و برنامه‌ریزی و امثال آن ضروری است؛ اما شخص به تنهایی توانایی آن را ندارد. در این صورت حضور پیر دانا با تأملی از سر بصیرت یا فکری بکر و به عبارت دیگر کنشی روحی و یا نوعی عمل خود به خود درون‌روانی می‌تواند قهرمان را از مخمصه برهاند. مداخله پیر دانا؛ یعنی عینیت یافتن خود به خود صورت مثالی، از آن رو ضروری است که اراده آگاهانه به خودی خود قادر به یکپارچه کردن شخصیت در آن حد نیست که این قدرت فوق‌العاده، جهت کسب توفیق حاصل آید» (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۷-۱۱۲). ضرورت وجود پیر دانا و فرزانه و بهره‌گیری سالک طریقت کمال از ارشاد و راهنمایی وی، یکی از اصول اساسی مطرح در عرفان اسلامی است و در بسیاری از کتب عرفانی به آن پرداخته شده است (ر.ک. نسفی، ۱۳۴۱: مقدمه؛ نظامی، ۱۳۸۰: ۴۷؛ هجویری، ۱۳۸۳: ۴۷۹-۴۳۲؛ مولوی، ۱۳۷۴/۱: ۳۵۴-۳۵۳).

«پیامبر» نوشته جبران خلیل جبران، قصه سرگذشت پیر فرزانه و دانای درون و شرح راهنمایی‌ها و ارشادهای وی به مردم شهر اورفالیز است. به روایت جبران، او یازده سال و دوازده ماه و هفت روز است که در میان مردم شهر اورفالیز به

سر می‌برد و اکنون زمان رفتن او فرا رسیده است؛ پس باید رسالت خویش را که همانا به فردیت رسانیدن من خودآگاهی است، به انجام رساند؛ اما انجام این رسالت بدون دستیاری «آنیما»ی فرزانه ممکن نیست؛ زیرا او است که حلقه واسط میان «من» و «خود» به شمار می‌رود و پیامبر که فرستاده‌ای از جانب خود است، بدون یاری این میانجی فرزانه، قادر به انجام رسالت خویش نخواهد بود.

۴- آنیما

در مقابل کهن‌الگوی سایه که به عقیده یونگ بیشتر در ناخودآگاه فردی قرار دارد و جنسیتی همانند جنسیت فرد خواب بیننده دارد، کهن‌الگوی دیگری در ناخودآگاه جمعی یافت می‌شود که مربوط به خصوصیات جنسیتی متقابل روان است؛ بدین مفهوم که این کهن‌الگو در زنان جنسیتی مردانه دارد و «آنیموس» نامیده می‌شود در حالی که این نیمه روانی در مردان با جنسیتی زنانه ظاهر شده و «آنیما» خوانده می‌شود (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۳). واژه آنیما و آنیموس در اصل از معادل لاتین واژه «روح» مشتق شده است. یونگ، همزاد مؤنث را معادل «اروس مادرانه» (شورمندی یا عشق) در مردان می‌داند و همزاد مذکر؛ یعنی آنیموس را معادل کلام (خرد یا منطق) در زنان برمی‌شمارد (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۵۴). وی در تعریف آنیما آن را «تصویر روح و عامل زنده در انسان می‌داند که حیاتی مستقل دارد و خود حیات‌آفرین است. به اعتقاد او اگر به واسطه جنبش‌ها و افت و خیزهای روح نبود، بشر، اسیر بزرگ‌ترین شهوات خود؛ یعنی بطالت و بیهودگی می‌شد و هرز می‌رفت. آنیما بخش متقابل جنسی روان مرد است و تصویر جنس مخالف او است که وی آن را در ناخودآگاه فردی و جمعی خود دارد... باید دانست که اگر چه صفات روان‌شناختی جنس مخالف در هر یک از افراد بشر عموماً ناخودآگاهند؛ اما خود را در رؤیاها یا فرافکنی‌ها بر افراد مخالف محیط آشکار می‌سازند و خدای عشق؛ بویژه عشق با اولین نگاه را می‌توان دست کم تا حدی با نظریه آنیما توجیه کرد» (رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۲۱۳-۲۱۲). به موجب روان‌شناسی یونگ، آنیما دارای دو وجه مثبت و منفی است. در فصل آخر از بخش بهشت کمندی الهی دانت، این دوسویگی آنیما چنین توصیف می‌شود: «ای مادر باکره! ای دختر پسر خویشان که از جمله آفریدگان دگر حقیرتر و والاتری» (دانت، ۱۳۵۷: ۱۶۲۱).

پیش از سفر، پیامبر به همراه مردم شهر اورفالیز، به سمت معبدی می‌رود که «میترا» ساکن آن است. به موجب روان‌شناسی یونگ، مردمان شهر اورفالیز، نماد «من» خودآگاهی هستند؛ همانان که نیاز به هدایت و راهنمایی پیغمبر و مرشد درونی دارند تا به کمال دست یابند؛ پس مشتاقانه به همراه او به سوی میدانگاه بزرگ، مقابل معبد می‌آیند؛ مکانی که همچون زمان (هفتم ایلول سال دوازدهم) و دریا دارای مفهومی رمزی و سمبلیک است. میدان به شکل دایره است و دایره، مفهومی نمادین دارد. «این نگاره، مانند کره، نمادی برای کیهان و آسمان‌ها و خدای متعال در شرق و غرب است و چون دارای آغاز و پایانی نیست، دلالت بر ابدیت دارد» (هال، ۱۳۸۷: ۹). یونگ نیز «در نامگذاری گرایش ساختاری روان به سوی کمال و فردیت، اصطلاح ماندالا را به کار می‌برد که در شرق و به ویژه آیین بودای تانتری، به عنوان تمثیلی از عالم و کالبد انسان، پیشینه و کاربرد دیرینه دارد... وی برای نخستین بار در سال ۱۹۳۶ در مقاله «نمادهای خواب در فرایند خویش‌یابی» که بر پایه بررسی چهارصد رؤیا از یکی از بیمارانش نوشته شده بود، از ماندالا به عنوان «خود به تمامیت رسیده» سخن گفت و بروز آن را در خواب و آفرینش‌های هنری، بازتابی از فعال شدن کهن‌الگوی تمامیت و

سرآغاز یک فرایند دگرگون‌ساز روانی دانست... بدین ترتیب ماندالا در روانشناسی یونگ؛ یعنی مرکز یک تمامیت روانی، یعنی خود به فردیت رسیده و بخش‌ناپذیر» (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۰۷-۱۰۶).

در «پیامبر» جبران، نگاره نمادین دایره علاوه بر این که در شکل دایره‌ای میدان نمود یافته است، در معماری معبد نیز دیده می‌شود؛ زیرا به گفته یونگ ماندالا در معماری هم بازتابی چشمگیر دارد؛ چنان‌که طرح اصلی بناهای مذهبی و غیر مذهبی تمامی تمدنها بر آن استوار است (ر.ک. یونگ، ۱۳۸۳: ۳۷۱).

به موجب روان‌شناسی یونگ، «من» خودآگاهی تنها با واسطه و میانجی‌گری آنیما قادر به ارتباط با «خود» و رسیدن به فردیت است؛ از این روی پیامبر به همراه مردم شهر اورفالیز به معبد محل سکونت «میترا»ی فرزانه می‌روند. میترا رابط میان مردم اورفالیز و پیامبر است. او نزدیک‌ترین کس به پیامبر است و چون حلقه‌ای، امکان اتصال میان او و مردم شهر اورفالیز را ممکن می‌سازد. اورفالیزیان برای بهره‌گیری از ارشاد پیامبر باید به نزد میترای معبدنشین بروند؛ زیرا به موجب روانشناسی یونگ «شناخت آنیما، پیش شرط فعال شدن آرکی تایپ پیر دانا است» (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۲۴). در این اثر، میترا نمودگر کارکرد مثبت آنیما است. «در این کارکرد، آنیما به ذهن امکان می‌دهد تا خود را با ارزشهای واقعی درونی همساز کند و راه به ژرف‌ترین بخش‌های وجود خود برد. در این صورت می‌توان آن را رادیویی درونی انگاشت که با تنظیم طول موج، صداها را حذف می‌کند و تنها صدای انسان بزرگ را می‌گیرد. آنیما با این دریافت ویژه خود، نقش راهنما و میانجی را میان «من» و دنیای درونی به عهده دارد. این همان نقش جادوگران قبایل است و همینطور نقش بئاتریس دانتیه یا نقش الهه ایزیس به هنگامی که در خواب آپولوس، مؤلف نامی «الاغ طلایی» ظاهر شد تا او را با زندگی والاتر و روحانی‌تر آشنا سازد» (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۷۸).

به موجب «پیامبر»، من خودآگاهی (مردم اورفالیز) به دستیاری آنیمای میترا نام اثر با پیر دانای درونی که اینک پایان رسالت او فرا رسیده است، ارتباط برقرار می‌کند تا بتواند به فردیت و کمال دست یابد.

۵- سایه

به موجب روان‌شناسی یونگ «کهن‌الگوی سایه، آن بخش از شخصیت است که فرد ترجیح می‌دهد آن را آشکار نکند؛ بدین مفهوم که سایه، شامل بخش‌های تاریک، سازمان‌نیافته و سرکوب شده یا به تعبیر یونگ، هر چیزی است که فرد از تأیید آن در مورد خودش سر باز می‌زند و همیشه از سوی آن تحت فشار است؛ چیزهایی از قبیل صفات تحقیرآمیز شخصیت و سایر تمایلات نامتجانس» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۳-۱۷۲). به بیان دیگر می‌توان گفت که «عمیق‌ترین نسوج پنهان ناخودآگاه همانا ریشه در سایه دارند. این قسمت از ذهن ناهوشیار، انباشته از غرایز رفتاری ابتدایی‌ترین نیاکان وحشی بشر است... بنابراین چنانچه «من» به عنوان نیروی تعدیل‌کننده شخصیت در فرایند تطابق خود با عالم پیرامون، در رام نمودن این نیروی سرکش توفیق نیابد، غرایز در جریان آزادسازی خود به موانع اجتماعی برخورد خواهند نمود که در این صورت سبب دوری انسان از تمدن خواهند شد» (تبریزی، ۱۳۷۳: ۴۵).

به عقیده یونگ، کهن‌الگوی سایه تا حدود زیادی در ضمیر ناخودآگاه فردی قرار دارد. این کهن‌الگو در واقع دنباله‌جبه سوسماری‌ای است که بشر هنوز در پی خود یدک می‌کشد و رایج‌ترین بازتاب آن، شیطان است که نماینده جنبه تاریک و اهریمنی شخصیت فرد محسوب می‌شود (رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۲۱۲). البته چنان‌چه یونگ اذعان می‌دارد، سایه مانند آنیما دارای جنبه‌های مثبت نیز هست؛ بنابراین باید در حین سرکوبی سیمای تاریک آن، ویژگی‌های مطلوبش که عبارتند

از: خلاقیت، پیشنهادی عاطفی، آفرینندگی و سرچشمه زلال خودانگیختگی نیز مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، همراه با فرایند سرکوبی جوشش‌های حیوانی سایه، مبدأ زندگی و خودانگیختگی نیز به طرز پنهان نابود می‌شود (تبریزی، ۱۳۷۳: ۴۶-۴۵).

انکشاف جنبه‌های مثبت و منفی کهن‌الگوی سایه در اثر مورد بررسی در حین پرسش و پاسخ‌هایی انجام می‌شود که میان مردم و پیامبر رد و بدل می‌شود. طی این گفت‌وگو، پیامبر، جنبه‌های مثبت و منفی هر چیز را بازمی‌نمایاند؛ تا «من» خودآگاهی (مردم شهر اورفالیز) با گزینش جنبه‌های مثبت و پرهیز از جنبه‌های منفی در طریق سبز فردیت گام بردارد. در این پرسش و پاسخ، میترا از جانب مردم اورفالیز از پیامبر درخواست می‌کند تا نخست از عشق بگوید که عشق مهمترین وسیله و لازمه سفر به سوی کمال است. تا عشق به کمال نباشد، طلب ایجاد نمی‌شود و تا طلب نباشد حرکتی صورت نمی‌گیرد. حرکت را سودایی باید و این سودا را عشق در جان و روح آدمی ایجاد می‌کند تا درد دوری و اشتیاق رسیدن، جان را به بازی گیرد. عشق نخستین و مهم‌ترین پرسش است؛ زیرا به عقیده اهل معرفت، عشق «تخم فعل قدیم است در زمین دل... این شجر، بیخ مهر در گل آدم دارد و سر به سوی آسمان قدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۳۸: ۶۳). پس روح را «راهش به خود بر عشق است. تا بر عشق گذر نکند، که کلی او را فرا گرفته است، به خود نتواند رسید» (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۱۷). به عقیده یونگ «گرایش به فردیت، اغلب به شکلی پوشیده در عشق مفرط اشخاص به یکدیگر پنهان است. در حقیقت عشقی که از حد متعارف فراتر رود، سرانجام به راز تمامیت دست می‌یابد و از همین رو هنگامی که انسان سخت عاشق می‌شود، تنها هدفش یکی شدن با معشوق است و بس» (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۰۹).

پس از آنکه «من» خودآگاهی (اورفالیزیان) آنچه را که لازم است، درباره عشق می‌شنود و شوق رسیدن در درونش زبانه می‌کشد، بیست و چهار سؤال از پیامبر پرسیده می‌شود. به موجب نمادشناسی «عدد بیست و چهار، نشانگر هماهنگی مضاعف آسمان و زمین، فراوانی و برکت الهی، حج جسمانی و زندگی ابدی است. از آنجا که عدد دوازده، عدد مقدس و برگزیده است، عدد بیست و چهار را می‌توان چون ضریب مقام مقدس و شاهانه دانست که یک یک قسمت مرتبط با انسان و قسمت دیگر مرتبط با خداوند است که به صورت مضاعف در افراد ظاهر می‌شود... عدد بیست و چهار یکی از ارقام رایج در قصه‌های پریان شرقی و غربی است. این عدد در این قصه‌ها نشانگر مجموعه نیروهای بشری و مجموع جوهرهای اولیه است. این عدد به پنج عنصر، پنج حس، پنج اندام فعال، پنج شیء شناخته شده توسط این پنج اندام فعال که بر آن ذهنیت، تفکر و تفرد نیز افزوده می‌شود و پراکریتی نخستین تقسیم می‌شود» (شوالیه، ۱۳۸۴/۲: ۱۵۱-۱۴۹).

نخستین پرسش از بیست و چهار پرسش، از جانب میترا و درباره «زناشویی» مطرح می‌شود. آنچه میترا درباره آن می‌پرسد، پرسشی اساسی و نمادین است که ارتباطی مستقیم با درونمایه کهن‌الگویی اثر؛ یعنی دستیابی به فردیت روانی دارد. او از زناشویی می‌پرسد، همان که باید اتفاق افتد تا کمال و فردیت حاصل شود. «من» خودآگاهی باید با همتای ناخودآگاهی خویش پیوندی مقدس برقرار کند تا بتواند با «خود» ملاقات کند. از این روی میترا به عنوان زوج ناخودآگاهی، نخستین و بنیادی‌ترین پرسش از پرسشهای بیست و چهارگانه را درباره زناشویی می‌پرسد و پیامبر در پاسخ چنین می‌گوید: «شما همراه زاده‌اید و همراهید تا ابد و همراهید تا که بال‌های سپید مرگ، توالی روزها تان پریشان کند و آری همراهید، حتی در سکوت و صلابت خیال خداوند» (جبران، ۱۳۷۱: ۲۴).

چنان که گفته شد، به عقیده یونگ، هر زنی، مردی درون خود دارد و هر مردی را زنی درونی همراهی می‌کند؛ پس انسان، موجودی دوجنسیتی به‌شمار می‌رود. ازدواج مقدّس که به دنبال آن فردیت و کمال روانی شکل می‌گیرد، پیوستن این دو نیمه درونی و بیرونی با یکدیگر است؛ پیوستن خودآگاهی مرد با آنیمای درونی و خودآگاهی زن با نیمه روانی مردانه‌اش آنیموس و این علت پرسش میترا درباره زناشویی است. به عقیده یونگ، «سمبول نر- ماده توأم از نوشته‌های عربی یا سریانی که در قرن یازدهم و دوازدهم ترجمه شده، سرچشمه گرفته است. چنان که در رساله قدیمی لاتینی موسوم به «رساله ابن سینا» به این عبارت برمی‌خوریم که *اکسیر، ماری است که خود، خود را آبستن می‌کند!* البته نویسنده این رساله خود ابن سینا نبوده؛ ولی آن را می‌توان یک مأخذ عربی و لاتینی فلسفه کیمیاگری قرون وسطی تلقی کرد. این عبارت در رساله‌های دیگر قرون وسطی هم یافت می‌شود. اولین متنی که وجود نر- ماده توأم را به‌طور قطع ذکر می‌کند، کتاب «فن کیمیا» است که در قرن ۱۶ تألیف شده است. عین این عبارت این است: *جیوه عبارت از همه فلزات چه نر و چه ماده است و آن هیولای نر و ماده که در ازدواج روح و جسم ظاهر می‌شود، همین است.* البته باید دانست که از قدیم‌ترین ایام، همواره در افسانه‌های خود این فکر را بیان کرده است که یک اصل نر و یک اصل ماده، پهلو به پهلو در جسم واحد وجود دارد» (یونگ، ۱۳۷۰: ۴۹، ۶۳).

اصل نر- ماده را در بسیاری از اساطیر می‌توان یافت؛ چنان که بنا بر اسطوره‌های عبرانی، هنگامی که حضرت آدم (ع) خلق شد، ذاتی دو جنسیتی داشت و با خلقت حوا از بطن چپ یا راست او، صاحب وجهی واحد شد (الکوز، ۱۳۸۸: ۹۲-۹۳). به موجب اسطوره آفرینش هندی نیز «برهمن به هیأت برهما یا آفریننده درآمد. شادمان نبود؛ زیرا تنهاییان هیچ‌گاه شادمان نیستند؛ او آرزو کرد که کسی در کنارش باشد و اندیشه‌های او کالبدی را که موقتاً از آن استفاده می‌کرد، به دو نیم کرد؛ مانند دو دال یک دانه نخود که از هم جدا شده باشد. یکی از این دو مذکر و دیگری مؤنث بود» (بیرلین، ۱۳۸۶: ۵۴-۵۵). بدین ترتیب طبق این اسطوره، برهما پیش از آن که کالبدش دو نیمه شده و زن و مرد از آن پدید آیند، موجودی دو جنسیتی بوده است. این مطلب را در اساطیر بسیاری از ملل دیگر نیز می‌توان یافت؛ از جمله این‌که طبق اسطوره آفرینش ایرانی، اوزمزد روحی بدون جسم اما دارای وجوه مذکر و مؤنث است (همان: ۵۷). آن چه مسلم است این که «اصل تأنیث و تذکیر در عالم آرمانی و نظری توأمان بودند؛ یکی بودند و در عالم عمل، در جریان آفرینش لحظه لحظه از هم دورتر شدند. روح کلی بشری از این انشقاق، از این دور شدن از خود، از این حرکت به سوی کثرت ناراضی است و در خواب و بیداری در آرزوی وحدت نخستینه است و وحدت از این دیدگاه مساوی با جاودانگی است. یونگ در پاسخ به ایوب می‌نویسد: حتی در ایام قبل از تاریخ هم این عقیده وجود داشت که موجود ازلی الهی هم نر است و هم ماده. این نیروی ازلی که در اصل به قول کیمیاگران، آندروژن؛ یعنی دوجنسی است، به دو نیروی مخالف مذکر و مؤنث تقسیم می‌شود. این معنی، بنیاد بسیاری از مکاتب فلسفی و مذهبی کهن از جمله آئین تانترا است. در فلسفه افلاطون نیز انسان نخستین در جهان مثالی، هرمافرودیت بود» (شمیسا، ۱۳۷۲: ۲۸-۲۷).

پس از آن‌که راز عشق و زناشویی مقدّس آشکار شد، مردمان شهر بیست و سه سؤال از پیامبر می‌کنند و طی آن سؤال‌ها به گونه‌ای نمادین، جنبه‌های مثبت و منفی سایه انکشاف برایشان می‌یابد. بدین ترتیب «من» خودآگاهی به گونه‌ای نمادین و با میانجیگری آنیمای معبدنشین و پیر دانای درون خویش، موفق به انکشاف یکی از برجسته‌ترین

لایه‌های ناخودآگاهی خویش می‌شود تا پس از آن در واپسین و مهم‌ترین مرحله با خویشتن خویش دیدار کند و به فردیت و کمالی برسد.

۶- خود

«خود» یکی از برجسته‌ترین و در عین حال مبهم‌ترین کهن‌الگوهای است که یونگ آن را مطرح ساخته است. به عقیده وی «هنگامی که فرد به گونه‌ای جدی و با پشتکار با جنبه منفی عنصر نرینه یا عنصر مادینه خود مبارزه کرد؛ تا با آن مشتبه نشود، ناخودآگاه خصیصه خود را تغییر می‌دهد و به شکل نمادین جدیدی که نمایانگر «خود»؛ یعنی درونی‌ترین هسته روان است، پدیدار می‌شود» (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۹۵). «یونگ، مفهوم «خود» را از معادل «آتمان-برهمان» فلسفه ودانتای هندی اخذ کرده است... به عقیده وی نخستین تجلی‌های «خود» به صورت «ماندالا» یا «تصاویر چهارگانه» ظهور می‌کند و تصاویر چهارگانه، تاریخی بسیار مفصل دارند و نه فقط در ادیان گوناگون و تمدنهای مختلف ظاهر می‌شوند؛ بلکه در رؤیاهای افراد عادی نیز پیدا می‌شوند. این صورت نوعی خواه به صورت ماندالا و خواه به صورت تصاویر چهارگانه به انواع و اقسام شکل‌ها درمی‌آید؛ مانند گل (اساطیر هند)، صفحه ساعت، باغی که فواره‌ای در مرکزش است، میزی که چهار صندلی دورش قرار گرفته، چهار ستون، چرخ هشت پره، ستاره یا خورشیدی که هشت اشعه فروزان از آن جدا می‌شود، چهار فصل و... انواع و اقسام ماندالا را نیز در هنر شمایل‌نگاری بتبی و بودایی می‌یابیم. در هند، ساده‌ترین صورت ماندالا معروف به «پانترا» است و پانترا در اصل، آلت تمرکز معنوی و مراقبه فکری است. با تمرکز و توجه پیگیر به این تصاویر، انسان بتدریج به مرکز وجود خودش رخنه‌ای پیدا می‌کند و هرگاه ذهن متوجه نقطه واحدی شود، امواج ذهنی‌اش خاموش و جریان تفکر، یکپارچه و ممتد و ثابت می‌شود و بعد مراقبه واقعی و متعاقب آن حالت وصل تحقق می‌یابد و آدم به مرکز هستی‌اش که «خود» واقعی او است، راه می‌یابد و با برهمن که مبدأ عالم هستی است، یگانه می‌شود» (شایگان، ۱۳۵۵: ۱۱۵-۱۱۴).

در بررسی کهن‌الگوی «خود»، یونگ دریافت که این کهن‌الگو ارتباطی ناگسستنی با فرایند فردیت روانی دارد؛ به تعبیری «خود» همان کهن‌الگوی تمامیت و یکپارچگی است. به عقیده وی تمامی زندگی روانی فرد، ریشه در «خود» دارد و تمامی اهداف علی و غایی وی به سمت و سوی آن جهت می‌یابد؛ بدین ترتیب که طی فرایند فردیت، «خود» به عنوان یک عامل هدایتگر درونی، یک مؤلفه دیرین و ذاتی روان برخوردار می‌کند و مانند دیگر کهن‌الگوها خود را نه بر اساس شکل؛ بلکه فقط بر حسب محتویات پدیداری‌اش جلوه‌گر می‌کند (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۷۵).

در «پیامبر» جبران خلیل جبران نیز همچون سایر آثاری که بر مبنای کهن‌الگوی فردیت شکل گرفته‌اند، دیدار با «خود» و به یگانگی و فردیت رسیدن با آن، در آخرین مرحله و پس از انکشاف «سایه» و به میانجی‌گری «آنیما» صورت گرفته می‌گیرد. در این اثر، آنگاه که «من» خودآگاهی (مردم شهر اورفالیز) به راهنمایی پیر دانای درون و آنیمای فرزانه، موفق به کشف سایه خویش شده و کمال هر چیز را می‌یابد؛ آخرین و مهم‌ترین مرحله از فرایند فردیت فرا می‌رسد و دیدار با «خود» ممکن می‌شود. این دیدار و انکشاف طی توصیفاتی صورت می‌گیرد که پیامبر در آخرین سخنان خود از «یگانه هوشیار» و «انسان بی‌مرز درون» بیان می‌کند. او از یگانه هوشیار سخن می‌گوید؛ آنکه محصور زمان نمی‌شود و ساکن لحظه‌های آغازین پرشکوهی است که به دشت آسمان، بذر ستاره می‌پاشد و این یگانه هوشیار کسی نیست جز «خود». و پیامبر همان هدایت‌گر و خضر درونی است که در سیاهی و ظلمات ناخودآگاهی مسکن دارد و آن‌گاه که

«من» خودآگاه، تن به رؤیای شبانه سپارد، او را ملاقات می‌کند و به راهنمایی وی به خویشتن خویش دست می‌یابد. پیامبر از گنج نهفته در اعماق جان و دریای نامتناهی ذات آدمی سخن می‌گوید و در پس ژرفای این سخنان نمادین و رمزی، مردمان اورفالیز را به جستجویی می‌خواند که در نهایت منجر به یگانگی با «خود» می‌شود؛ خودی که به توصیف پیامبر انسانی بی‌مرز است: «بلندای بلوطی است آن انسان بی‌مرز درون؛ ایستاده استوار به قامت شگرف خود؛ به زیور و زیب و سرشار و سبز؛ پوشیده از شکوفه‌های بدیع و سپید سیب و قدرت اوست که ریشه‌ها تن در خاک محکم کند. شمیم اوست که به آسمانان کشد و هم در تداوم او زندگیتان بی‌مرگ شود» (جبران، ۱۳۷۱: ۱۳۳).

نتیجه

«پیامبر»، نوشته جبران خلیل جبران، با آنکه در ظاهر، کتابی ساده و آسان‌یاب است؛ اما بافت کهن‌الگویی آن، آشکار کننده رابطه بینامتنیت این اثر با اساطیر و افسانه‌هایی است که فرایند فردیت روانی را باز می‌نمایاند. این اثر، داستان رسالت پیغمبر درونی و خضر سبزپوش ناخودآگاهی است که آمده است تا «من» گمراه و پریشان را به دستیاری «آنیما»ی فرزانة معبدنشین به سر منزل کمال و تمامیت و یکپارچگی برساند و اینک پایان رسالت او فرا رسیده است. کشتی بر ساحل دریا منتظر است تا او را به آغوش مادر بی‌خوابش (دریا) بازگرداند تا دیگر بار به اقتضای نیاز و ظرفیت «من»، بازگردد و راه کمالی برتر و سعادت‌ی مطلوب‌تر را به او نشان دهد؛ زیرا راه سلوک راهی بی‌انتهاست. درون‌نامه کهن‌الگویی «پیامبر»، آن را عرصه تجلی برجسته‌ترین کهن‌الگوهای مؤثر در این فرایند ساخته است؛ علاوه بر این بسیاری از دیگر عناصر داستانی از جمله مکان و زمان را دارای بارمعنایی نمادین ساخته است. به موجب این رویکرد، درون‌نامه کهن‌الگویی «پیامبر» به چند بخش برجسته قابل تقسیم است:

۱- دیدار با آنیما: آنیما در این اثر همان میترای فرزانة است که در معبدی در میدان شهر سکونت دارد که هر دوی این مکان‌ها نمودی از تجلی نگارین نمادین ماندالا در «پیامبر» است و کمال و فردیت را باز می‌نمایاند. کارکرد آنیمای میترای نام این اثر، کارکردی مثبت است. او نقش میانجی و واسطی را دارد که امکان ارتباط میان «من» و «خود» را به وجود می‌آورد.

۲- انکشاف سایه: در اثر مورد بررسی، این بخش از فردیت طی پرسش و پاسخ‌هایی اتفاق می‌افتد که میان مردم شهر اورفالیز و پیامبر رد و بدل می‌شود. در این بخش، پیامبر، کمال هر چیز را به مردم می‌نمایاند تا ایشان را به سر منزل مقصود هدایت کند.

۴- دیدار با خود: پس از پایان پرسش و پاسخ‌ها سرانجام لحظه دیدار با خود فرا می‌رسد و پیامبر با توصیف از این انسان بی‌مرز درون به گونه‌ای نمادین، امکان به یگانگی رسیدن «من» خودآگاهی را با «خود» فراهم می‌کند و فردیت و کمال شکل می‌گیرد. پس از این دیدار و به یگانگی رسیدن با «خود»، «من» خودآگاهی به سر کشتزار زندگی باز می‌گردد و پیر دانای درونی نیز با بازگشت نمادین به آغوش مادر باستانی خود دریا می‌رود تا فردیتی دیگر را تجربه کند و هنگام لزوم بازگردد.

منابع

- ۱- الکوز، محمد کریم. (۱۳۸۸). *الحفر فی الذات*، بیروت: انتشارات عربی.
- ۲- باستید، روز. (۱۳۷۰). *دانش اساطیر*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- ۳- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۳۸). *عبرالعاشقین*، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.
- ۴- بلیسکر، ریچارد. (۱۳۸۴). *یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران: طرح نو.

- ۵- بهار، مهرداد. (۱۳۷۳). *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: روز.
- ۶- بیرلین، ج. ف. (۱۳۸۶). *اسطوره‌های موازی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- ۷- پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). *فروید، یونگ و دین*، ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمدی، تهران: رشد.
- ۸- تبریزی، غلامرضا. (۱۳۷۳). *نگرشی بر روان‌شناسی یونگ*، مشهد: جاودان خرد.
- ۹- خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۸). *حافظ نامه*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دهم.
- ۱۰- خلیل جبران، جبران. (۱۳۷۱). *پیامبر*، ترجمه مهدی مقصودی، تهران: برکه.
- ۱۱- دانت، الیگیری. (۱۳۵۷). *کمدی الهی (بهشت)*، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
- ۱۲- دوبوکور، مونیک. (۱۳۷۶). *رمزهای زنده جان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- ۱۳- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸). *پیکرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۴- ستاری، جلال. (۱۳۷۹). *پژوهشی در قصه یونس و ماهی*، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- ۱۵- شایگان، داریوش. (۱۳۵۵). *بتهای ذهنی و خاطره ازلی*، تهران: امیرکبیر.
- ۱۶- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۲). *داستان یک روح*، تهران: فردوس.
- ۱۷- شوالیه، ژان و آلن گبران. (۱۳۸۲ و ۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*، ج ۳ و ۲، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- ۱۸- علیزاده، حسین. (۱۳۸۵). «یک سیاره و چند دنیا ادبیات جهان عرب»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۱۰۲-۱۰۰، ص ۹۷-۹۱.
- ۱۹- غزالی، احمد بن محمد. (۱۳۵۸). *مجموعه آثار فارسی غزالی*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۰- وردهام، فریدا. (۱۳۵۵). *مقدمه ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربها، تهران: اشرفی، چاپ سوم.
- ۲۱- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*، نثر و شرح عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه ۲۲- توفیق سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- ۲۲- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۴۱). *الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- ۲۳- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۰). *مخزن الأسرار*، تصحیح و حواشی وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: زوار، چاپ پنجم.
- ۲۴- وطن‌دوست، غلامرضا. (پاییز ۱۳۸۰). «جهانی یگانه و شاعری پیام‌آور: جبران خلیل جبران»، پژوهش‌نامه دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، ش ۳۱، ص ۹۹-۱۱۱.
- ۲۵- هال، جیمز. (۱۳۸۷). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ سوم.
- ۲۶- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*، تصحیح و ژکوفسکی، تهران: طهوری.
- ۲۷- یآوری، حورا. (۱۳۸۶). *روانکاوی و ادبیات (از بهرام گور تا راوی بوف کور)*، تهران: سخن.
- ۲۸- _____ (۱۳۸۳). *انسان و سمبولهایش*، تهران: جامی، چاپ چهارم.
- ۲۹- _____ (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی؛ مادر، ولادت مجدد، روح، مکار*، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: آستان قدس، چاپ اول.
- ۳۰- _____ (۱۳۷۰). *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: امیرکبیر.