

روانکاوی شخصیت‌ها و نمادهای عرفانی مولانا در داستان رومیان و چینیان مثنوی معنوی

دکتر پروین گلی‌زاده - نسرین گبانچی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز

چکیده

شیوه پردازش نمادها و شخصیت‌ها - دو عنصر داستانی برجسته - در مثنوی معنوی، از تأثیرپذیری مولانا از باورهایش در مورد انسان سرچشمه گرفته است. در این جستار کوشش بر آن است که برخی جنبه‌های رمزآمیز مثنوی معنوی، با بهره‌گیری از مفاهیم روان‌شناسی و اسطوره‌ای نمایان گردند. در این راستا مفاهیم روان‌شناسی داستان «رومیان و چینیان» در ارتباط با نظریه‌های ناخودآگاه فردی فروید، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوی خویشتن یونگ و عقده‌های روانی یونگ و آدلر مورد تحلیل قرار گرفته‌اند که برخی از آنها نیز با توجه به مفاهیم عرفانی و اسطوره‌ای واکاوی شده‌اند. نظریه‌های یونگ در این داستان در مورد کشف و شهود، باورهای جمعی و کهن‌الگوها، نمود بیشتری نسبت به نظریه‌های فروید و آدلر داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: مولانا، روانکاوی شخصیت، نمادهای عرفانی، داستان رومیان و چینیان مثنوی معنوی.

تاریخ دریافت مقاله: 1390/11/7

تاریخ پذیرش مقاله: 1392/2/22

Email: Dr_golizade@yahoo.com

مقدمه

مثنوی معنوی مولانا پر از داستان‌ها و تمثیل‌هایی است که افزون بر طرح اندیشه‌های عرفانی و مضامین معنوی، به لحاظ داستان‌پردازی نیز حائز اهمیت است. داستان رومیان و چینیان از داستان‌هایی است که از جهت ساختار داستانی و مفاهیم روانکاوی می‌توان بدان توجه کرد. با توجه به اینکه سبک این داستان مانند بیشتر حکایت‌ها و داستان‌های این منظومه، تعلیمی و عرفانی است، در آن مفاهیم عقلی و ذوقی به هم آمیخته است. در این داستان، صوفیان پاک‌دل، منزّه از ریا و خودبینی، و از استدلال و عقل‌گرایی به دور هستند. رسیدن به پاک‌دلی، تصفیه درون و معرفت، به یاری دل یا روح یا نفس انسانی میسر می‌شود. (پورنامداریان 1383: 52)

در بیشتر پژوهش‌های انجام شده، شخصیت‌ها و نمادهای داستان‌های مثنوی معنوی بدون توجه به مفاهیم روان‌شناسی و پیوند با آنها مورد کاوش قرار گرفته‌اند. نگارندگان در این پژوهش شخصیت‌ها و نمادهای داستان رومیان و چینیان مثنوی با تکیه بر رویکردهای نوین روان‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرند. و با نظریاتی چون ناخودآگاه فردی شخصیت‌های داستان ازدید فروید، مفهوم ناخودآگاه جمعی و پیوستگی کهن‌الگوها با نمادها و شخصیت‌های داستان، عقده‌های درونی از نظر یونگ، عقده حقارت و عقده برتری‌جویی از دید آدلر بررسی می‌شوند.

1 - بازتاب نظریه ناخودآگاه فردی فروید در شخصیت رومیان

فروید در نظریات روانشناسی خویش تلاش کرده است تا خودآگاه روان انسان را مورد بررسی قرار دهد، اما در مطالعه برخی از ویژگی‌های روانی بیماران خود، متوجه شد که برای رسیدن به ریشه مشکلات بیمار به تحلیل لایه دیگری از روان وی نیاز است و پس از انجام آزمایش‌ها و تحقیقات بسیار به این نتیجه رسید که لایه دیگری از روان آدمی در ورای خودآگاه او وجود دارد که عامل بسیاری از بیماری‌های روانی است. نظر تازه فروید بر این مسأله استوار بود که خودآگاهی¹ به هر طریقی که مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد، نمی‌تواند آدمی را چنانکه باید بشناساند؛ زیرا قسمت کوچکی از شخصیت را تشکیل می‌دهد، نه همه شخصیت را. قسمت اعظم شخصیت آدمی از شعور باطن یا ناخودآگاه فردی² تشکیل یافته است. فروید ناخودآگاه فردی را مرکز غرایز و امیال و آرزوها و خاطره‌های واپس‌زده می‌داند که در رفتار آدمی تأثیر فراوان دارد. (سیاسی 1386: 3)

با دقت در متون ادبی می‌توان این دیدگاه فروید را در شخصیت‌های داستانی بازیافت، اما شخصیت‌ها در قصه‌ها و داستان‌های کوتاه، مجالی برای پرورش ندارند، بلکه رویدادها در پیشبرد ماجرا نقش دارند و شخصیت‌ها اغلب مبهم، خاکستری و در پرده یا هاله‌ای از ناشناسی قرار دارند. تحلیل شخصیت‌های داستانی مثنوی معنوی نیز در پیوند با ناخودآگاه فردی، به حادثه‌ها و آموزه‌های عرفانی و تعلیمی بستگی دارد و هرچه این اندیشه‌های عرفانی گسترده‌تر باشند، شخصیت‌ها فرصت بیشتری برای پرورش می‌یابند و شایسته شناسایی و توصیف می‌گردند، اما مولانا در این قصه به وصف گزیده‌ای از شخصیت‌ها بسنده کرده است. وی چینیان را صاحب ادعا و بحث‌های ظاهری می‌داند که در پی ظاهرآرایی هستند و با توجه به نظریه روانشناسی فروید،

1. the conscious

2. personal unconscious

شناسایی روحیه و روان ناخودآگاه چینیان و رومیان با توجه به عملکرد و رفتار آنها در طول داستان قابل تحلیل و واکاوی است. مولانا شخصیت چینیان را در آغاز داستان این گونه بیان کرده است:

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| چینیان صد رنگ از شه خواستند | شه خزینه باز کرد آن تا ستند |
| چینیان گفتند: ما نقاش تر | رومیان گفتند: ما را کر و فر |
| گفت سلطان: امتحان خواهم دراین | کز شماها کیست در دعوی گزین |
| چینیان و رومیان بحث آمدند | رومیان از بحث در مکث آمدند |

(مولوی 1383/1/3467-3470)

اما رومیان افرادی بی ادعا و وارسته از قید و بندهای ظاهری دنیا، قیل و قال و رنگ و نگارند و همواره در پی صیقل و دفع زنگ اند:

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| رومیان گفتند نی لون و نه رنگ | درخور آید کار را جز دفع زنگ |
| در فرو بستند و صیقل می زدند | همچو گردون ساده و صافی شدند |

(همان 1384/1/3474-3475)

مولوی در ابیات دیگری از مثنوی نیز بر رهایی سالکان طریقت از آرایش ها و زنگ های دنیایی تأکید دارد و بر آن است که برای دستیابی به خویشتنی صافی باید از اوصاف ظاهری دوری کرد و به ذاتی پاک، درونی وارسته و روانی سالم روی آورد:

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| گر ز نام و حرف خواهی بگذری | پاک کن خود را ز خود هین یکسری |
| همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو | در ریاضت آینه بی زنگ شو |
| خویش را صافی کن از اوصاف خود | تا ببینی ذات پاک صاف خود |

(همان 1345/1/3459-3460)

صوفیان (رومیان) برای رسیدن به خویشتن شناسی، ظاهر و حواس جسمانی خویش را نادیده می گیرند و این یکی از مهم ترین اهداف مولانا در مثنوی است و در آن به گشودن رازهای نهان وجود آدمی، وجه ممیزه انسان ها، پرداخته است تا صوفیان پس از خودآگاهی به ناخودآگاه ضمیر خویش و صفای درونی برسند. (مؤمن زاده 1378: 76) فروید چنین ناخودآگاهی فردی را در پس لایه های نهفته اندیشه آدمی می داند که با روش های روان درمانی همانند تداعی آزاد⁽¹⁾ و تحلیل رؤیاها⁽²⁾ نمایان می شود. مولانا نیز در مثنوی از اسرار درون و ناشناخته وجود آدمی، سیر و سلوک درونی و کشف و شهودی که برای عارف و سالک رخ می دهد، پرده برداشته است. کشف و شهودی که از این راه برای صوفیان حاصل می شود، در لایه های درونی ذهنشان نمایان می شود سپس در دل هایشان بارور می شود و به بوته عمل می رسد. در این داستان، شاه پس از دیدن نقش و نگارهای چینیان، به رومیان روی می آورد و به کنه واقعی عمل آنها پی می برد:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| بعد از آن آمد به سوی رومیان | برده را برداشت رومی از میان |
| عکس آن تصویر و آن کردارها | زد برین صافی شده دیوارها |

هرچه آنجا دید اینجا به نمود
 رومیان آن صوفیاند ای پدر
 لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها
 صورت بی صورت بی حد غیب
 کس نیابد بر دل ایشان ظفر
 دیده را از دیده خانه می‌ربود
 بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
 پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها...
 ز آینه دل دارد آن موسی به جیب...
 بر صدف آید ضرر نی بر گهر

(مولوی 3495-3480/1/1383)

از سوی دیگر در منظومه‌های عرفانی، ناخودآگاه فردی (جهان درونی) سالک با جهان بیرون متفاوت است؛ اما شاعران در پی آن بوده‌اند که پیوستگی خاصی را میان این دو بیافرینند تا دوگانگی‌شان کمتر شود و جهان بیرونی را از طریق تأملات درونی و شکل دادن به آن، با دنیای درونی سالک همسان سازند. در نتیجه «جهان بیرون هرچه می‌خواهد باشد؛ چون در نفس او منعکس می‌شود، زیبا جلوه می‌کند و انسان همواره جهات مثبت آن را می‌بیند و تفسیر او از جهان و جهان از او زیباتر می‌گردد.» (هاشمی 1379: 189)

اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ
 رفت فکر و روشنائی یافتند
 مرگ کاین جمله از او در وحشت‌اند
 هر دمی بیند خوبی بی درنگ...
 نحر و بحر آشنایی یافتند
 می‌کنند این قوم بر وی ریشخند

(مولوی 3495-3491/1/1383)

2- بررسی ناخودآگاه جمعی یونگ در نمادها و شخصیت‌های داستان رومیان و چینیان

یونگ با طرح مسأله ناخودآگاه جمعی³ بسیاری از مشکلات روانی و اجتماعی بیماران و نابسامانی‌های روحی افراد روان‌نژند و روان‌پریش را بررسی و معالجه کرد. به عقیده یونگ این جنبه از ناخودآگاه از باورهای انسان‌های نخستین سرچشمه گرفته است و در نسل‌های پسین ادامه یافته و تکرار شده است و بعدها در شکل‌گیری نوع بشر و اندیشه‌اش تأثیر گذاشته است. بنابر تعریف یونگ ناخودآگاه جمعی گنجینه‌ای است از خاطره آثاری که آدمی از نیاکان بسیار دوردست و غیرانسانی (حیوانی) به ارث برده است. (سیاسی 1386: 55)

پس این ناخودآگاه تنها در روان شخصی فرد قابل تحلیل و بررسی نیست، بلکه برای دستیابی به آن باید خاطرات نوع بشر مورد تحلیل قرار گیرند. در منظومه‌های عرفانی نیز رهروان و عارفان مسلک‌های متفاوت با وجود تفاوت‌های ظاهری و باطنی، بر نوع و گروه خاصی از بشر دلالت می‌کنند که در تحلیل رفتارشان نیز به نوعی همسانی می‌رسیم.

«یونگ می گوید که لایه ژرف تر ضمیر ناخودآگاه چیزی است وراثتی، جمعی و کلی؛ زیرا محتوایش چیزی نیست که در طول عمر شخص به دست آمده باشد، بلکه در همه انسان‌ها یکسان است. محتوای این دست چیزی جز همان «اندیشه‌های جمعی عارفانه» یا باز نمود جمعی انسان بدوی نیست. برای انسان بدوی، اندیشه‌های جمعی در عین حال باز نمود احساس‌های جمعی اند. به پاس همین ارزش - احساسی جمعی است که برول باز نمودهای جمعی را عارفانه می خواند؛ زیرا این باز نمودها نه تنها عقلانی که عاطفی نیز هستند. از این رو ارزش کشفیات یونگ را باید اساساً در پدیداری عناصر باستانی و عقاید ابتدایی موجود در روان انسان مدرن دانست.» (مورنو 1388: 11-12)

الف - بررسی ناخودآگاه جمعی در نمادهای داستان

نمادهای منظومه‌های عرفانی ساخته و پرداخته ذهن شاعر است که آنها را از افراد معمولی، صاحبان حرفه، صوفیان، فیلسوفان، زاهدان، متشرعان جامعه خود وام می‌گیرد و در قالب شخصیت‌های داستان و قصه قرار می‌دهد. مولانا همواره در پی آن بوده که داستان‌های تمثیلی را برای بیان اندیشه‌های عرفانی خود به کار گیرد و آنها را به وسیله نمادهایی مطرح کند که برای خواننده شناخته شده باشد. بنابراین برخی داستان‌های مثنوی یک رویه ظاهری و یک رویه درونی دارند که شامل رموزها یا نمودها و معناهای باطنی است. در رمزگشایی قصه‌ها و حکایت‌ها نوعی تأویل متن صورت می‌گیرد تا گره ابهامات نمادها و رموزها گشوده شود. این تأویل متن‌ها و داستان‌ها، «کوششی است برای راهیابی به معنای باطنی هر حکایت.» (احمدی 1370: 505) نکته شایان توجه این است که سمبل‌ها در بیشتر داستان‌های مثنوی تغییر می‌یابند یا دچار دگردیسی می‌شوند و همین نمادها سبب شاخص شدن مثنوی از دیگر آثار تمثیلی و نمادین است. با توجه به اینکه «یونگ رمزپردازی‌ها را به زنجیره‌های صور مثالی⁴ (کهن‌الگوها) ناخودآگاه جمعی برمی‌گرداند» (کازنو 1377: 200) این امر، دلیلی برای توجه به رمزپردازی‌های اساطیری و افسانه‌ای قصه‌ها و داستان‌ها است؛ بنابراین سمبل‌ها فقط در سطح ظاهری و روساخت قصه‌ها و داستان‌ها مطرح نمی‌شوند، بلکه برای دریافت ریشه آنها، باید به ژرف ساخت قصه توجه کرد که از ناخودآگاه جمعی و صور مثالی سرچشمه می‌گیرد. بنا به تعریف یونگ صور نوعی یا کهن‌الگوها بالقوه در روان آدمی موجودند و بخشی از ساختمان روان آدمی را تشکیل می‌دهند. به طور کلی، صور نوعی عبارتند از همه مظاهر و تجلیات نمونه‌وار و عام روان آدمی. (ستاری 1366: 439) به نظر نولز روتون، اسطوره پژوه، «کهن‌نمونه‌ها تصاویر کهن‌نمونه‌ای را می‌سازند که از طریق اساطیر، رؤیاها، هنر و ادبیات با آنها آشناییم.» (روتون 1385: 28 و 29. به نقل از اتونی 1391: 16-17)

رمزپردازی مولانا از شخصیت رومیان و چینیان، با توجه به ناخودآگاه جمعی که از باورهای انسان نخستین و کهن بهره می‌برد، مطرح می‌شود؛ چینیان نمادی از افراد وابسته به تعلقات ظاهری، دانشمندان علوم عقلی و فیلسوفان اهل استدلال‌اند و رومیان نمادی از کهن‌الگوی خویشتن⁵ نوع بشراند که این کهن‌الگو سبب پویایی شخصیت رومیان می‌شود. یونگ بر آن است که خویشتن «طرح شخصیت کامل و جامعی است که زاده می‌شود؛ یعنی ثمره همه کارهای روانشناختی و تحلیلی است که فرد انجام می‌دهد.» (یونگ 1372: 152) همچنین ویتمونث در این باره می‌گوید که «خود، مفهومی مرموز و اساساً وصف‌ناپذیر است. خود، اغلب در آن سوی زندگی‌های ما در ورای آگاهی، به ما دستورالعمل و راهنمایی می‌دهد. خود، دستورالعملی از مرکز ناخودآگاه است و نباید ثابت و بدون تغییر فهمیده شود.» (ویتمونث 1973: 216-2017، به نقل از محمدی و اسماعیل‌پور 1391: 156)

یونگ بر آن بود که کهن‌الگوها از باورهای جمعی نشأت می‌گیرند و اساس آنها همان استعدادهای موروثی است که برای آگاه شدن از وضعیت‌ها و نگاره‌های نوعی یا تقریباً همگانی نهاده شده است. (مادور 1992: 2، به نقل از محمدی و اسماعیل‌پور 1391: 153) تعریف دیگری از کهن‌الگوها در رابطه با نحوه متجلی شدن نمادها آمده است که «عبارت است از امکانات بالقوه یا مرکز یک شبکه نیروی ناپیدای روان، لکن هسته فعال آن هر بار که هشیاری زمینه مساعدی فراهم آورد، به صورت نماد جلوه‌گر می‌شود.» (ستاری 1366: 451) از آنجا که یونگ نمادها را نوعی و بنیادی فرض کرده و نه فردی و شخصی، نمادهای این قصه نیز بر این اساس بررسی می‌شوند. از دید روانکاوی وابسته به کهن باورها، نمادها می‌توانند در تقابل هم قرار گیرند و نمونه‌های گوناگونی داشته باشند. مولوی چون قصد نداشته است که مستقیماً عالمان و استدلالیان را مورد نقد قرار دهد، از چینیان به عنوان نمودی از شخصیت فیلسوفان بهره برده است و صوفیان را «نمونه تام و تمام عاشقان صادق محسوب داشته است.» (زمانی 1382: 624)

نماد دیگری که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نیاز به شرح بیشتری دارد، «آینه» است. آینه نمادی از دل پاک و بی‌زنگ عارف است. مولانا از آینه، برای تفسیر بیشتر سلوک صوفیان و تهذیب نفس آنها سود برده است. آینه در گذشته از پالودن فلز آهن ساخته می‌شد بنابراین در بیشتر آثار عرفانی و صوفیانه، دل سالک را به آینه‌ای تیره مانند می‌کردند که باید صیقل یابد و زنگ و تیرگی آن زدوده شود. سنگ نیز با صیقل دادن، مانند آینه درخشان می‌شود و این بدان معنی است که «روح آدمی یا سالک، با پذیرش تماس‌های این جهانی و تحمل رنج آن، می‌تواند به آینه‌ای تبدیل شود که در آن نورهای الهی را مشاهده کند.» (یونگ 1359: 317) همچنین صوفیان، با زدودن زنگ‌ها از وجود خویش بر آنند تا سیمای محبوب الهی را در آن بازتاب دهند. از سوی دیگر «زنگ‌ها می‌توانند نمونه و نمادی برای نقاب‌هایی باشند که آهن شخصیت واقعی آدمی را پنهان کرده‌اند.» (محمدی و

اسماعیل پور (1391: 173) پس آنها تلاش می‌کنند، تا رخ واقعی معشوق را پس از برانداختن این نقاب‌های آهنی خویش ببینند.

دل مؤمن با عبادت، تهذیب، سیر و سلوک عرفانی و زدودن تیرگی از تعینات دنیایی صاف می‌شود و صورت‌های غیبی در آن منعکس و نقش‌های پاک‌نهادی مؤمن عارف و صوفی نمایان می‌شوند:

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| آن صفای آینه، لاشک دل است | کاو نقوش بی‌عدد را قابل است |
| صورت بی‌صورت بی‌حد غیب | ز آینه دل دارد آن موسی به جیب |
| گرچه آن صورت ننگجد در فلک | نه به عرش و کرسی و نی بر سمک |
| زانکه محدود است و معدود است آن | آینه دل را نباشد حد بدان |
| عقل اینجا ساکت آمد یا مضل | زانک دل با اوست یا خود اوست دل |
| عکس هر نقشی نتابد تا ابد | جز ز دل هم با عدد هم بی عدد |
| تا ابد هر نقش نو کآید برو | می‌نماید بی‌قصوری اندرو |

(مولوی 1/1383: 3485-3491)

ب- بررسی ناخودآگاه جمعی در شخصیت‌های داستان

در داستان‌های تمثیلی و نمادین مولوی، شخصیت‌ها مدام در حال دگرگونی‌اند از آن جهت که رومیان گاهی صوفیان و زاهدان پاک نهاد و گاهی اهل صیقل و پرچمداران عین‌الیقین و ساکنان مقعد صدق خدا هستند؛ همچنین صوفیان در تلاش برای تصفیه باطن و درون، به زدودن تعلقات و ظواهر مادی می‌پردازند تا به علویت عرفانی و پاک نهادی برسند:

| | |
|-------------------------------|---------------------------|
| اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ | هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ |
| نقش و قشر علم را بگذاشتند | رایت عین‌الیقین افراشتند |
| برترند از عرش و کرسی و خلا | ساکنان مقعد صدق خدا |

(مولوی 1/1383: 13492-3599)

در پایان مولانا به رمزگشایی شخصیت‌های رومیان و چینیان پرداخته و شخصیت‌های نمادین آنها را این‌گونه معرفی کرده است که رومیان تصویری از نوع و گونه تمام صوفیان محسوبند، بدون استغراق در صنعت، کتاب، درس و تکرار سینه را پاک کرده‌اند، (زرین‌کوب 1382: 196) به تهذیب نفس پرداخته‌اند و وجود روحانی خود را با مادیات و امور دنیوی آلوده نساخته‌اند:

| | |
|------------------------------|---------------------------------|
| رومیان آن صوفیانند ای پدر | بی ز تکرار و کتاب و بی هنر |
| لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها | پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها |

(همان 1/3483-3484)

از سویی دیگر کشف⁽³⁾ و شهود⁽⁴⁾ صوفیان سبب می‌شود که آنها به وحدت وجود پس از کثرت برسند. شهود جنبه‌ای ماورایی دارد و با پالودن درون از پلیدی‌های نفس، حاصل می‌شود؛ بنابراین دل سالک و عارف پس از تهذیب و تصفیه به کشف و شهود می‌رسد و هر چه بیشتر تجلیات این کشف او را فرامی‌گیرد. سالک پس از طی مرحله شهود و مشاهده جلال حق به علو و درجه‌ای می‌رسد که از جهان مادی فراتر می‌رود و به کمالی شایسته وجود انسانی دست می‌یابد. در این باره کهن‌الگوی «انسان کامل» چیره بر وجود صوفیان به گونه‌ای، در ناخودآگاهشان پدیدار می‌شود و آنان را به صورت غیرمستقیم و نهانی با اشیای بیرونی پیوند می‌دهد. جان پاک و نفس سالک پس از شهود، جدای از کالبد خویش «با بازگشت به مکان و اصل خویش که بازگشت به باطن عالم و حقیقت خویش است به راز و حقیقت آنچه در عالم محسوس برای او حقیقت می‌نمود، اما در واقع ظاهر و مجاز حقایق بود، پی می‌برد و به زبان یونگ، کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی را که رؤیاهای او ظاهر تغییر شکل یافته آنها بود، درمی‌یابد و این بازگشت به اصل و حقایق اشیا در پرتو گشایش چشم باطن و حواس لطیف روحانی است که تأویل را در معنی حقیقی آن تحقق می‌بخشد.» (پورنامداریان 1383: 280)

کهن‌الگوی انسان کامل وجود صوفیان در این داستان، در شخصیت رومیان به صورت نمادینه بیان شده است تا رومیان رمزگونه‌ای از وجود تمام صوفیان وارسته و پاک نهاد باشند و نیز این کهن‌الگو اندیشه‌های نیاکان را درباره وجود کامل منتقل می‌کند و آیندگان را با اندیشه‌های انسان‌های بدوی پیوند می‌دهد. از سویی، شکوفایی و کمال در وجود هر فردی نهفته شده است و دلیلی بر آفرینش و اکنشی والا در ناخودآگاهش می‌گردد و همین امر سبب می‌شود تا به شخصیتی کامل و بی‌نقص دست یابد. بنابر نظر یونگ انسان کامل یا پیر فرزانه⁶ «نمادی است از خصلت روحانی ناآگاهمان. پیر فرزانه، یعنی تفکر، شناسایی، بصیرت، دانایی و تیزبینی. انسان کامل همچنین فرانمود پاره‌ای صفات اخلاقی است که منش روحانی این کهن‌الگو را آشکار می‌سازد، نظیر نیت خیر و آمادگی جهت یاری و یاور.» (مورنو 1388: 73) وی در تعریف دیگری از انسان کامل بر آن است که «نمایه او به مثابه هدف یا نمودی از اسرار اساسی وجود، همواره در ذهن مردمان است.» (یونگ 1386: 304)

در ناخودآگاه فردی و سپس در مرتبه‌ای بالاتر که همان ناخودآگاهی جمعی است، فرد از جسمانیت و محدودیت مادی فراتر می‌رود تا جایی که ناخودآگاه خویش را در راستای آرزوهای جهان ماورایی و مینوی محقق می‌یابد و حاضر نیست تا از آن مرتبه وارستگی به فردیت خویش بازگردد، بلکه در مرحله کمال و فرزاندگی پایدار می‌ماند. بنابر نظر یونگ انسان کامل «در خواب‌ها و در احوالات حاصل از مراقبه و مکاشفه، تجسم می‌یابد.» (مورنو 1388: 74) عارفان و صوفیان نیز در این داستان پس از مراقبه و کشف و شهود به کمال،

فرزانگی و صفای درونی نائل می‌شوند و در مسیر تهذیب درونی و روانی خویش با رمزها و نمادهای عرفانی مواجهه می‌شوند که آنها را از طریق کشف و شهود رمزگشایی می‌کنند و با الهامات غیبی منسجم و مرتبط می‌کنند تا سالک به خویشتنی که شایسته رؤیت قلبی و شهود جمال الهی است، برسد.

3- روانکاوی مفهوم «محو مطلق» شخصیت رومیان از دیدگاه یونگ

از مفهوم‌های عرفانی مطرح در این قصه، محو و فنا در وجود باری تعالی است که عارفان و صوفیان خویشتن خویش را در ذات پروردگار ازلی خلاصه می‌بینند. «محو در لغت پاک کردن نوشته است از لوح و نزد صوفیان عبارت از محو اوصاف عادت است همان‌طور که اثبات اقامه احکام عادت است و بر سه طریق است، محو زلت از ظواهر و محو غفلت از ضمائر و محو علت از سرائر. (سجادی 1362: 419) اگر محو مطلق، فنای ذات الهی باشد، به این دلیل که در فنا تکثر و تمایزی وجود ندارد، سالک با پیوستن به حق، هویت و فردیت خود را از دست می‌دهد. (وزین‌پور 1365: 262) و چنان وجود خود را نادیده می‌گیرد تا اینکه خویش را در محضر بارگاه الهی می‌بیند.

مولانا در این قصه محو و فقر و فنای صوفیان (رومیان) را این‌گونه بیان می‌کند:

گرچه نحو و فقه را بگذاشتند لیک محو و فقر را برداشتند
برتراند از عرش و کرسی و خلا ساکنان مقعد صدق خدا

(مولوی 1383/1/3497-3499)

مولانا در این دو بیت، بر آن است که فقر و نیازمندی به حق، محو و فنای بنده را به دنبال خواهد آورد. اما از دیدگاه روان‌شناسی، «خویشتن» صوفیان در ذات الهی به نابودی می‌رسد تا جایی که نمی‌توان نماد خویشتن را از تصویر خدا یا صورت الهی⁷ متمایز ساخت؛ زیرا هر دو این مفاهیم از یک ماهیت و یک گوهرند و تصویر خدا، همان خویشتن است. (مورنو 1388: 77) «خود» با رسیدن به وحدت پس از کثرت و فنای در یگانگی الهی، به کهن‌الگوی انسان نخستین نزدیک‌تر می‌شود، برای کل جهان خلقت، صورت یگانه‌ای می‌انگارد و همه جهان را از این جهت که در سایه ذاتی فرد تحقق می‌یابد، واحد می‌داند تا آنجا که وحدت جهان را در کل وجود ازلی محو می‌کند و دیگر سخن از خویشی به میان نمی‌آورد و تنها او است که می‌گوید و وجود دارد.

4- بررسی تضادهای رفتاری چینیان و رومیان از دیدگاه یونگ

تضادهای شخصیتی یا رفتاری⁸ در میان بیشتر گروه‌ها و مکتب‌های عقیدتی و اندیشمندان وجود دارد، اما گاهی این تفاوت و گوناگونی اندیشه‌ها سبب رویارویی و تقابل مکتب‌ها، اندیشمندان، فرقه‌های دینی، مذهبی و سیاسی می‌شود. برخی از شخصیت‌های مولانا و اندیشه‌های آنان از این مقوله به دور نیستند. مولانا در این داستان شخصیت‌ها را به صورت گروه و دسته‌ای از یک جامعه یا ملت که در تقابل و تضادند، معرفی کرده و تضاد و ناسازگاری میان شخصیت‌های عالمان (چینیان) و عارفان (رومیان) را در راستای عقیده‌ها و اندیشه‌هایشان بیان کرده است. «مشخصه مولانا در حل مشکلات روحی و شخصیتی آنها، این است که با واقع‌گرایی و مددگیری از تحلیل رفتار و افکار و عواطف، طریقه تغییر و تحول شخصیت را باز می‌نماید.» (مؤمن‌زاده 1378: 75)

یونگ در تضادهای شخصیتی برآن است که آدمیان در توجه به جهان به دو دسته تقسیم می‌شوند. گروه نخست را که به جهان بیرون توجه می‌کنند «برون‌گرا»⁹ و گروه دوم را که به جهان درون توجه می‌کنند «درون‌گرا»¹⁰ می‌خواند و در تعریف برون‌گرایی می‌گوید: هنگامی که توجه به اشیاء و امور خارج چنان شدید باشد که افعال ارادی و سایر اعمال اساسی آدمی نتیجه ارزیابی ذهنی نباشد، بلکه معلول مناسبات امور و عوامل خارجی باشد، این وضع و حال برون‌گرایی خوانده می‌شود، وقتی این امر برای کسی عادی گردد، آن کس برون‌گرا نام می‌گیرد. برعکس آن شخص درون‌گرا است که غالباً متوجه عوامل ذهنی است و زیر نفوذ آنها قرار دارد. شک نیست که او شرایط و اوضاع و احوال را می‌بیند، ولی در او عوامل و عناصر ذهنی برتری و مزیت دارند، و حاکم بر احوال و رفتار او هستند. (سیاسی 1386: 62)

مولانا اندیشه عالمان و ظاهرآرایان را در کردار و رفتارشان و اندیشه عارفان و اهل صیقل را نیز در منش و خوی آنها منعکس کرده است. عالمان - نمودی از افراد برون‌گرا - به رنگ و بوهای ظاهری و صورت‌های مجازی دل خوش کرده‌اند و عارفان - نمودی از افراد درون‌گرا - به روشنائی و تهذیب آینه دل از توهّمات و جهان مادی پرداخته‌اند تا در سایه این بی‌آلایشی، به حقایق شهودی و ملکوتی در هشت جنت برسند. در واقع این تضاد و دوگانگی اندیشه صوفیان و فیلسوفان، دلیلی برای رسیدن به وحدت وجودی می‌شود که می‌توان با پیوند عقل و شهود و یکپارچه‌سازی این دوگانگی به وحدت باری تعالی رسید. «علما و فلاسفه خود معترفند که به کنه هستی نمی‌توانند رسید؛ اما عرفا معتقدند که می‌توانند از طریق شهود به حقیقت هستی راه یابند و با اشراق قلبی به حاقّ واقع برسند.» (مدرس مطلق 1379: 37)

5- بررسی عقده‌های روانی در شخصیت چینیان از دیدگاه یونگ و آدلر

گویا بشر برای رسیدن به آرمان‌های خویش و پس زدن عقده‌های درونی خویش، دست به آفرینش‌های هنری و ادبی می‌زند. بنابر نظر یونگ این عقده‌ها¹¹ «گروهی از احساس‌ها، خاطره‌ها، اندیشه‌ها و عاطفه‌ها هستند که در پیرامون مرکزی گرد می‌آیند و با آن منظومه‌ای را تشکیل می‌دهند؛ این منظومه عقده خوانده می‌شود. مرکز این منظومه یا سازمان، قوه جاذبه‌ای دارد که وضع و حال و نگرش مخصوصی به شخص می‌دهد و فعالیت‌های مختلف او را رهبری می‌کند. هر قدر نیروی ناشی از این مرکز بیشتر باشد، به همان نسبت فعالیت‌های آدمی بیشتر خواهد بود.» (سیاسی 1386: 54)

یونگ و فروید بر این باورند که عقده‌های روان آدمی در پی پیشامدی ناگوار شکل می‌گیرند، اما گاهی فرد فراتر از این می‌رود و این عقده‌ها برای زدودن خود کم‌بینی او شکل می‌گیرند؛ بنابراین عقده‌های درونی می‌توانند «انگیزه کوشش و تلاش بیشتر آدمی در راه پیشرفت و تعالی شوند و فراهم آورنده امکانات تازه برای تکامل و تعالی وی باشند.» (ستاری 1366: 433) یا اینکه هسته و اصل مرکزی عقده در ناخودآگاه فرد باشد و پس از آن، گاهی در اثر کنش‌ها و مکانیسم‌هایی به خودآگاه منتقل شود و فرد به توجیه آن پردازد.

هرچند فروید در پی آن بوده است که منشأ و سرچشمه عقده‌های روانی را در ناخودآگاه شخصی بیابد، یونگ بر این باور بوده است که برخی از عقده‌های روانی فراتر از روان فردی، در ناخودآگاه جمعی یافت می‌شوند؛ بنابراین برای عقده‌های درونی، دو جنبه ناهشیار فردی و جمعی قائل شده است و به حل برخی از عقده‌های جمعی و جنبه‌های نمادین آنها مانند عقده قدرت‌جویی¹² حماسه گیلگمش و کتاب طوبی¹³ در عهد عتیق، سرگذشت عقده جنسی¹⁴ و به تعبیر فروید عقده اودیپ⁽⁵⁾ پرداخته است. (ستاری 1366: 435)

عقده جمعی چینیان که همان نگارگری و نقاشی است، از ناخودآگاه جمعی (کهن‌الگوها و نیاکان) به آنها رسیده و جلوه‌ای اساطیری داشته است. آنها از این نگارگری برای رنگ‌آمیزی چهره، کاخ، کاغذ، بوم، پارچه ابریشمی، صورتک و ... بهره می‌بردند تا برتری‌جویی و پیروگی خود را بر دیگر ملت‌ها نشان دهند. گویی با این واکنش از کشف و شناسایی ذات خویش و اشیا می‌گریختند و نگارگری پوششی برای پنهان کردن عقده‌های درونی آنها بود؛ اما معنای نمادین عقده چینیان در این داستان، همان ظاهرآرایی عالمان و سفسطه‌های فلاسفه و دانشمندان علوم عقلی است:

چینیان صد رنگ از شه خواستند شه خزینه باز کرد آن تا ستند...
چینیان چون از عمل فارغ شدند از پی شادی دُهل‌ها می‌زدند

11. complex

12. Will to Power

13. Erotique

2. Tobie

شه در آمد دید آن جا نقش‌ها می‌ربود آن عقل را وقت لقا

(مولوی 3472/1/1383-3479)

از سوی دیگر می‌توان عقده حقارت¹⁵ را از دیدگاه آدلر بر منش و کردار چینیان تطبیق داد. بنابر نظر او «آدمی چه مرد، چه زن، علی‌الاصول با کمبود و حقارت به دنیا می‌آید و به عبارت دیگر آدمی هم از نظر زیستی و هم از نظر روان‌شناسی موجودی است که از احساس حقارت رنج می‌برد. این احساس، چه ناشی از نقص بدنی باشد و چه ناشی از نقص روانی، تمام عمر با او همراه است و او را به فعالیت و پیشروی وامی‌دارد. او به پیشرفت‌های خود قانع نیست و پیوسته احساس حقارت می‌کند. هرگاه این احساس شدت زیادی از حد پیدا کند، تبدیل به «عقده حقارت» می‌گردد.» (سیاسی 1386: 85-84) همین احساس حقارت یا خودکم‌بینی است که چینیان را در نشان دادن و به کار بردن مهارت‌های گوناگون به نقاشی سوق می‌دهد و سبب رویارویی آنها با رومیان می‌شود و به نظرشان می‌تواند دلیلی برای پیروزی آنها در مسابقه باشد؛ اما این احساس راهی برای پیروزی و برتریشان نیست و به شکست آنها می‌انجامد. اصل «برتری‌جویی»¹⁶ از نظر آدلر که در تقابل با عقده حقارت است، «یعنی، گام برداشتن در راه کمال نفس. برتری‌جویی را آدلر جزء سرشت آدمی بلکه عین زندگی می‌داند و معتقد است که همین انگیزه است که آدمی را از هنگام زادن تا واپسین دم زندگی از مرحله‌ای به مرحله دیگر پیش می‌برد و جنبه اجتماعی او را تقویت می‌کند.» (همان: 86) در پایان همین اصل برتری‌جویی همچون مفهوم کهن‌الگوی «خویشتن» یونگ در شخصیت رومیان تحقق می‌یابد و آنها را در جهت کمال و برتری پیش می‌برد.

نتیجه

در این جستار شخصیت‌ها و نمادهای داستان رومیان و چینیان با توجه به تعدادی از نظریه‌های روان‌شناسی مورد تحلیل و واکاوی قرار گرفتند. در این داستان، شخصیت‌پردازی مولانا در راستای نمادها تحقق یافته است. شخصیت‌های مولانا همان‌گونه که بیان شد، از منظر اندیشه‌های یونگ و فروید، یعنی ناخودآگاه فردی و جمعی واکاوی و معرفی شده‌اند. عقده‌ها و تضادهای رفتاری رومیان و چینیان در کنش‌ها و رفتارهایشان تجلی یافته است. بررسی درون‌مایه محو صوفیان، بر مبنای کهن‌الگوی خویشتن و نحوه برداشت مولانا از شخصیت صوفیان جای تأمل دارد؛ زیرا چیرگی وی را در شناخت و درک روان آدمی نشان می‌دهد. گذشته از این، مولوی ویژگی‌های ظاهری و روساختی داستان را با مفاهیم عرفانی آمیخته و اثری والا آفریده است که همین ویژگی‌های داستانی، سبب شاخص شدن آن از دیگر منظومه‌های عرفانی شده است؛ بنابراین پیوند و آمیختگی

عرفان با مفاهیم روان‌شناسی در این منظومه، اوج ظرافت و ریزبینی مولانا را در درک حقایق عرفانی و روانی نشان می‌دهد که فراتر از زمانه خویش این حقایق را درک کرده و در مثنوی آورده است. اندیشه‌های یونگ با توجه به نزدیکی آن به عرفان شرقی، درون‌گرایی و توجه به ذات بشر، در داستان رومیان و چینیان و بیش‌تر داستان‌های مثنوی معنوی قابلیت واکاوی و بررسی دارد؛ هرچند نظریه‌های فروید و آدلر نیز در این داستان مورد پژوهش قرار گرفت، همان‌گونه که پیش از این بیان شد، توجه یونگ به بُعد عرفانی و ماورایی انسان‌ها، تجربه‌های خویش‌شناسی و الوهیت، نزدیکی بیشتری به این داستان و نمادهای آنها داشته است.

پی‌نوشت

- (1) - free association، روشی که به موجب آن بیمار هر چیزی را که به ذهنش می‌رسد بیان می‌کند. (شولتز 1389: 525)
- (2) - dream analysis، روشی که تعبیر رؤیاهای را برای برملا کردن تعارض‌های ناهشیار شامل می‌شود. رؤیاهای محتوای آشکار (رویدادهای واقعی در رؤیا) و محتوای نهفته (معنی نمادی رویدادهای رؤیا) دارند. (همان: 523)
- (3) - کشف: عبارت از ظهور مستور است در قلب از معانی غیبی و امور خفیه. (سجادی 1362: 327)
- (4) - شهود به معنی مشاهده و دیدن و گواه و در اصطلاح رؤیت حق به حق شهود بود، خاصه حضرت وجود بود و شهود مفصل در مجمل و رؤیت کثرت در ذات احدیت است. (همان: 293)
- (5) - Oedipus complex، احساس محبت فرزند پسر به مادر همراه احساس نفرت به پدر است که در سال‌های نخستین کودکی برای او حاصل می‌شود که فرد به مرور زمان می‌تواند بر این احساس چیره شود؛ اما گاهی ممکن است این احساس رام نشود و نابسامانی شخصیتی ایجاد شود و عقده اودیپ پدیدار گردد. (شولتز 1389: 73)

کتابنامه

- اتونی، بهروز. 1391. «دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا بر بنیاد کهن‌نمونه نرینه‌روان (آنیموس)»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س هشتم، ش 28.
- احمدی، بابک. 1370. ساختار و تأویل متن. چاپ اول. تهران: مرکز.
- پورنامداریان، تقی. 1383. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. 1382. نردبان شکسته. تهران: سخن.
- زمانی، کریم. 1382. میناگر عشق. تهران: نی.

- ستاری، جلال. 1366. «سه مفهوم اساسی در روانشناسی یونگ»، در رمز و مثل در روانکاوی. زیر نظر و ترجمه جلال ستاری. تهران: توس. صص 431-474.
- سجادی، سیدجعفر. 1362. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعییرات عرفانی. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- سیاسی، علی اکبر. 1386. نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روانشناسی. چاپ یازدهم. تهران: دانشگاه تهران.
- شولتز، دوان. پی و سیدنی الن شولتز. 1389. نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سید محمدی. چاپ هفدهم. تهران: ویرایش.
- کازنوو، ژان. 1377. «اسطوره شناسی» در جهان اسطوره‌شناسی. زیر نظر و ترجمه جلال ستاری. ج 1. تهران: مرکز. صص 202 - 173.
- محمدی، علی و مریم اسماعیل پور. 1391. «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی نقاب در آراء یونگ و ردپای آن در غزل‌های مولانا (غزلیات شمس)»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س هشتم. ش 28.
- مدرس مطلق، سیدمحمدعلی. 1379. رساله در وحدت وجود. تهران: پرسش.
- مورنو، آنتونیو. 1388. یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. چاپ پنجم 5. تهران: مرکز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1383. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ ششم. تهران: ققنوس.
- مؤمن‌زاده، محمدصادق. 1378. برداشت‌های روان‌درمانی از مثنوی. تهران: سروش.
- وزین‌پور، نادر. 1365. آفتاب معنوی. تهران: امیرکبیر.
- هاشمی، جمال. 1379. پیغام سروش (مکتب‌های مولانا و روانشناسی نوین). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- یونگ، کارل گوستاو. 1359. انسان و سمبولهایش. ترجمه ابوطالب صارمی. چاپ دوم. تهران: کتاب پایا.
- _____ . 1386. انسان و سمبولهایش. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ ششم. تهران: جامی.
- _____ . 1372. روانشناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه محمدعلی امیری. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

References

- Ahmadi, Bābak. (1991/1370SH). *Sākhṭār o ta'vil-e matn*. 1st ed. Tehran: Markaz.
- Atouni, Behrouz. (2012/1391SH). “dabestān-e naqd-e ostoure-shnākhti-e zharfā bar bonyād-e kohan-nemoune-ye narine-ravān (Animus), *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No 28.
- Cazeneuve, Jean. (1998/1377SH). “Ostoure shenāsi” (“Les mythologies à travers le monde”). In *Jahān-e ostoure-shenāsi (The World of Mithology)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Vol. 1. 1st ed. Tehran: Markaz. Pp. 173-202.
- Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz. (2010/ 1389SH). *Nazarye-hā-ye shakhsiat (Theories of Personality)*. Tr. By Yahyā Seyed Mohammadi. 17th ed. Tehran: Virāyesh.
- Hāshemi, Jamāl. (2000/1379SH). *Peyghām-e sorphush (Maktab-hā-ye Mowlānā o ravānshenāsi-e novin)*. 1st ed. Tehran: Sherkat-e sahāmi-e enteshār.
- Jung, Carl Gustav. (1980/1359SH). *Ensān o Sambol-hā-yash (The Man and his symbols)*. Tr. By Aboutāleb Sāremi. 2nd ed. Tehran : Ketāb-e Pāyā
----- (1991/1370SH). *Ravānshnāsi o din (Psychology and religion: west and East)*. Tr. By M. Hosein Sorouri. 1st ed. Tehran: Sokhan.
----- (1993/1372SH). *Ravānshenāsi-e zamir-e nākhodāgāh (Uber die psychologie des unbewussten)*. Tr. By Mohammad 'Ali Amiri. Tehran: Enteshārāt o āmouzesh-e enqelāb-e eslāmi.
- Modare Motlaq, S. Mohammad 'Ali. (2000/1379SH). *Resāle dar vahdat-e vojoud*. 1st ed. Tehran: Parastesh.
- Mohammadi, 'Ali and Maryam Esmā'eilpour. (2012/1391SH). “Barresi-e tatbiqi-e kohan-olgou-ye neqāb dar ārāy-e Young o radd-e pā-ye ān dar ghazal-hā-ye Mowlānā”, *Azad University Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*, No. 28.
- Mo'menzādeh, M. Sādeq. (1999/1378SH). *Bardāshṭ-hā-ye ravāndarmāni az Masnavi*. 1st ed. Tehran: Soroush.
- Moreno, Antonio. (2009/ 1388SH). *Young, khodāyān o ensān-e modern (Jung, gods and modern man)*. Tr. By Dārioush Mehrjouei. 5th ed. Tehran: Markaz.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (2004/1383SH). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed. By R.N. Nicolson. 6th ed. Tehran: Qoqnous.
- Pournamdāriān, Taghi (2004/1383SH). *Ramz va dāstān-hā-ye ramzi dar adab-e Fārsi*. 3rd ed. Tehran: 'Elmi va farhangī.
- Sajjādi, S. Ja'far. (1983/1362SH). *Farhang-e loghāt o estelā'hāt o ta'birāt-e 'erfāni*. 3rd ed. Tehran: Tahouri.
- Sattāri Jalāl. (1987/1366SH). “Se mafhoum-e asāsi dar ravānshenāsi-e Young”, In *Ramz o masal dar ravānkāvi (Symbol and Allegory in psychoanalysis)*. Tr. By Jalāl Sattāri. 1st ed. Tehran: Tous. Pp. 431-474.
- Siāsi, 'Ali Akbar. (2007/1386SH). *Nazarye-hā-ye shakhsiat yā makāteb-e ravānshenāsi*. 11th ed. Tehran: University of Tehran.
- Tāj-oddini, 'Ali. (2004/1383SH). *Farhang-e namād-hā o neshāne-hā dar andishe-ye Mowlānā*. 2nd ed. Tehran: Soroush.
- Vazinpour, Nāder. (1986/1365SH). *Āftāb-e ma'navi*. 1st ed. Tehran: Amirkabir.
- Zamāni, Karim. (2003/1382SH). *Mināgar-e 'eshq*. 1st ed. Tehran: Ney.
- Zarrinkoub, Abd-olhosein. (2003/1382SH). *Nardebān-e Shekaste*. 1st ed. Tehran: Sokhan.