

تحلیل روان‌شناختی دعوت و طلب و نقش آن در آشناسازی و تشرّف قهرمان

مریم حسینی*
نسرین شکیبی ممتاز**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مراحل در سفر قهرمان مطابق نظر ژوزف کمپبل (۱۹۰۴-۱۹۸۷) در اسطوره‌ها، افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه مرحله جدایی است. جدایی به‌طور معمول با دعوتی غیبی یا ندایی روحانی یا دیدن خوابی که حجمی از نمادهای کهن‌الگویی را در خود دارد پدید می‌آید. خواندن و تقاضای پدر، پیر یا پیامبر، یا دریافت ندای هاتف غیبی، شیفتگی بر تصویر یا نقاشی‌ای از دختری زیبارو که گاهی پری‌زاده نیز هست یا عشق به ثروت و قدرت، بسیاری اوقات دلایل سفر آیینی قهرمان در داستان‌ها را رقم می‌زند. در این مقاله در کنار برشمردن نمونه‌های گوناگون دعوت در داستان‌ها، به بررسی دلایل روان‌شناختی آنها می‌پردازیم. از نظر زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) و به تبع او یکی از شاگردانش، برنو بتلهایم (۱۹۰۳-۱۹۹۰)، نقصان و کمبود یا آرزو و میلی در روان قهرمان داستان موجب حرکت و سفر او می‌شود که با گذر از این مرحله، قهرمان شرف رسیدن به مرحله تشرّف را پیدا می‌کند. فروید و رانک این تحول را مربوط به دوره نخست زندگی فرد می‌دانند؛ درحالی‌که موضوع اتحاد خودآگاهی و ناخودآگاهی در آرای کارل گوستاو یونگ مربوط به نیمه دوم زندگی قهرمان است و جوزف کمپبل هم به تبع یونگ بر آن صحنه می‌نهد.

کلیدواژه‌ها: قهرمان، دعوت، تشرّف و آشناسازی، فروید، یونگ.

* استاد دانشگاه الزهراء drhoseini@yahoo.com
** دانشجوی دکتری دانشگاه الزهراء nasrinsakibi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۵

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۲، شماره ۷۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳

مقدمه

قهرمان داستان‌های اسطوره‌ای، روایت‌های عامیانه و قصه‌های پریان در شاکله‌ای خاص از تولد، قدم به دنیایی می‌گذارد که در آن امکاناتی خاص برای تحقق و انجام اعمال قهرمانی از پیش برای او مقدر شده است. با چنین نگرشی، مقوله تولد قهرمان را می‌توان فرایند پیچیده و اسرارآمیزی تصور کرد که اولین نشانه‌های قهرمانی را ظاهر می‌کند. کودکی که در موقعیتی نمادین و کهن نمونه‌ای به دنیا می‌آید، پس از پرورشی خاص که در اسطوره‌ها و باورهای افسانه‌آمیز ریشه دارد، به مرحله‌ای می‌رسد که باید دست به تبیین اهداف آفرینش خویش بزند. این تبیین که در مراحل مختلف سفری سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده معنا می‌یابد، زندگی غایی قهرمان را در هاله‌ای از روابط نمادین میان او و جهان واقعی و فراواقعی پیرامونش رقم می‌زند. توجه به این نکته نیز ضروری است که از منظر یونگ قهرمان تمام قصه‌ها، اعم از اسطوره‌ها و روایت‌های عامیانه، نماینده خودآگاهی تدریجی و کوشش‌های آن برای رشد و تکامل تلقی شود. او در موارد متعددی در کوشش‌های خود از بزرگان دین و اولیای الهی کمک می‌گیرد تا درباب چگونگی انجام تکلیف فوق‌العاده‌ای راهنمایی بگیرد؛ تکلیفی که خود به تنهایی از عهده آن بر نمی‌آید.

یونگ اسطوره‌ها، داستان‌های عامیانه و قصه‌های پریان را انواع معروف تجلی "صور مثالی" می‌داند و به این دلیل که اینها به "تجلیات جمعی" به‌طور غیرمستقیم اشاره دارند، بر آن است که این قالب‌ها، محتویات روانی بشر را انعکاس می‌دهند و از حوزه ناخودآگاه به قلمرو خودآگاهی وارد می‌سازند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳). یونگ با اهمیتی که به بخش ناخودآگاه روان موسوم به "ناخودآگاه جمعی" می‌دهد، و با انتساب حجم درخور توجهی از نمونه‌های ازلی به آن، به اسطوره‌ها، افسانه‌ها و فراورده‌های تخیل ابعادی روان‌شناسانه می‌بخشد. از این‌رو به مقوله "سفر" آن هم سفری نمادین به ناخودآگاه، به‌عنوان یکی از مضامین اصلی قصه‌ها توجه می‌کند و بر آن است که «قهرمان قصه از طریق جست‌وجو در جهان خارج به هویت و درنهایت استقلال دست می‌یابد» (برفر، ۱۳۸۹: ۳۲). او در میان داستان‌های مختلف، بیشتر به داستان‌های مذهبی با زیرساخت‌های روان‌شناسی و سازوکارهای ناخودآگاهی همچون داستان "موسی و یوشع"^۱ توجه دارد و آن‌گونه که "فریدا فورد هام" در کتاب مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ به نقل از کتاب روان‌شناسی و کیمیاگری می‌گوید، بر آن است که تاریخ مذهب به مفهوم وسیع آن، که شامل افسانه‌شناسی، ادبیات عامیانه و روان‌شناسی بدوی است، خزینة اشکال و صور مختلف سنخ‌های باستانی است که

تحلیل روان‌شناختی دعوت و طلب و نقش آن در آشناسازی و تشریف قهرمان، صص ۲۷-۵۰ ۲۹
روان‌شناس می‌تواند از آنها قیاس‌های روان‌شناختی و تشبیه‌های روشن‌کننده‌ای برای
متجلی ساختن شعور خودآگاه بشری به دست آورد» (فوردهام، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

شخصیت‌های فوق انسانی نماینده‌های رمزی کل روان هستند که با دسترسی به جهان
ناخودآگاه، می‌توانند اطلاعاتی را فراهم آورند که خود فاقد آن هستند. درحقیقت مرگ
فداکارانه قهرمان در پایان یک داستان به نوعی نیل به پختگی است. بدین ترتیب، در روانی
که آماده دگرگونی است، رمزهای ناخودآگاه به گونه‌ای خودبه‌خودی ظاهر می‌شوند و هدف
سیر قهرمان را تبیین می‌کنند. اما آنچه توجه به آن لازم است این است که نیروی
فراخواننده قهرمان به این سفر کیست و چگونه او به این سفر دعوت می‌شود؟ دعوت
از جانب چه کسی صورت می‌گیرد و آیا تحقق آن، زمان و مکان خاصی می‌طلبد؟ قهرمان با
اتخاذ چه ویژگی‌هایی و انجام چه خویشکاری‌هایی می‌تواند خود را برای حرکت در این سفر
آماده سازد؟ قهرمانان داستان‌های اسطوره‌ای، دینی، عرفانی و رمزی این مرحله از سرنوشت
خویش را چگونه پس پشت گذاشته‌اند؟

۱. دعوت به سفر

قهرمان پیش از آغاز یکی از اصلی‌ترین و محوری‌ترین خویشکاری‌های خویش، یعنی سفر،
در معرض نوعی فراخوان قرار می‌گیرد که در موارد بسیاری غیبی است و از جنبه‌های
ماورایی و الوهی درخور توجهی برخوردار است. دعوت به ماجرا، که اغلب به واسطه شخصیت
کهن‌نمونه‌ای "منادی" ابلاغ می‌شود، به شکل‌های مختلفی از جمله پیغام یا اطلاعیه، طوفان
ناگهانی، درخواستی ویژه یا مرگ نشان داده می‌شود. قهرمان در این مقطع از رفتارهای
قهرمانی خود با عبور از نخستین آستان و با استفاده از راهنمایی‌ها و مساعدت‌های
پیام‌آوران سرنوشت قدم در جاده سفر می‌گذارد.^۳ درحقیقت گذر از آستانه به این معناست
که قهرمان سرانجام خود را به سفر متعهد کرده است. او اکنون آماده عبور از دروازه‌ای است
که جهان عادی را از جهان ویژه جدا می‌سازد و با رویدادی روبه‌رو می‌شود که او را مجبور
می‌کند به دنیایی وارد شود که راه‌گریزی از آن متصور نیست.

۱.۱. پذیرش یا رد دعوت

قهرمانی که به دعوت پاسخ مثبت می‌دهد، در اولین مرحله سفر با موجودی حمایت‌کننده
روبه‌رو می‌شود که اغلب در هیئت عجزه‌ای زشت یا یک پیرمرد ظاهر می‌شود. او طلسمی
به رهرو می‌دهد که در برابر نیروهای هیولوشی که در راه هستند از او حمایت می‌کند.
درحقیقت با پذیرش دعوت، امدادهای غیبی بر قهرمان رخ می‌نمایند و او را در طول سفر

راهنمایی می‌کنند. در این مرحله است که دعوت به ماجرا با برهم‌زدن آرامش دنیای عادی قهرمان، داستان را به حرکت درمی‌آورد و آن‌گونه که استوارت ویتیلاداعان دارد، «چالش یا جست‌وجویی را پیش می‌کشد که باید برعهده گرفته شود. این دعوت، دنیای عادی را از تعادل خارج می‌کند و خطراتی را که در صورت عدم پذیرش چالش بروز خواهد کرد بیان می‌کند» (ویتیلاد، ۱۳۹۰: ۱۱).

البته دعوت به ماجرا همواره با ندایی مثبت پذیرفته نمی‌شود. اساطیر و قصه‌های سراسر جهان این نکته را به وضوح نشان می‌دهند که امتناع از پذیرش فراخوان غیبی، خودداری از ترک چیزی است که محبوب قهرمان است.^۴ جوزف کمپبل در کتاب *قهرمان هزارچهره* برای آغاز یک سفر نمونه‌وار قهرمانی، بر آن است که ردّ دعوت و بی‌پاسخ‌ماندن آن از سوی قهرمان، سفر را برعکس می‌کند و به حالتی منفی بدل می‌سازد. در این حالت فرد که پشت دیواری از کسالت زندگی روزمره، کار سخت یا فرهنگ نابهنجار زندانی شده است، قدرت انجام عمل مثبت را از دست می‌دهد و به قربانی که نیاز به منجی دارد تبدیل می‌شود (کمپبل، ۱۳۸۹: ۶۷).

قهرمانی که به ندای درون یا فراخوان برآمده از عالم غیب پاسخ مثبت می‌دهد، در مرحله تشرّف^۵ یا آشناسازی قرار می‌گیرد. او پس از گذر از قلمرو دنیای عادی و جهان شناخته‌شده، در سرزمین رؤیایی اشکال سیال و مبهم که در تضاد با زندگی روزمره قرار دارد قدم می‌گذارد و حرکت خود را در جاده آزمون‌ها^۶ آغاز می‌کند. قهرمان با همراهی نمایندگان نمادین یاریگر، که اغلب فراطبیعی هستند، گاه با پند و اندرز و گاه با تعویذ و طلسم، مسیر خود را می‌پیماید. بدیهی است که جدایی اولیه و حرکت به سوی سرزمین آزمون‌ها، تنها بر آغاز جاده طولانی و مخاطره‌آمیز پیروزی‌های تشرّف و لحظات شهود دلالت دارد. با توجه به آنچه گذشت و همان‌گونه که در کتاب *نشانه‌شناسی مناسک گذر نیز آمده است*، می‌توان گفت قهرمان با مرگ از زندگی کهن و یافتن حیاتی مجدد در زندگی نوین از جهان تاریکی‌ها می‌گذرد و چشم بر چشم‌اندازهای بدیع می‌گشاید (امیرقاسمی و حاجیلو، ۱۳۹۰: ۱۳۷). در همین حال طیفی از پیروزی‌های نخستین، جذبه‌های دست‌نیافتنی، لحظات کوتاه دیدار و چشم‌اندازهایی از دنیای شگفت‌انگیز وجود خواهد داشت که حاصل گذر قهرمان از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر است.

آشناسازی یا تشرّف آن‌گونه که میرچا الیاده در کتاب *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی* اشاره می‌کند، به‌طور کلی «بر آیین‌ها و فنون شفاهی‌ای اشاره دارد که مراد از آنها ایجاد راهکاری قطعی در وضعیت مذهبی و اجتماعی فرد آشناساز شده است. این مفهوم از منظر

فلسفی، معادل با تغییری اساسی در شرایط وجودی است. نوآموز از آزمون سخت معینی به گونه‌ای متفاوت از آنچه پیش از آشناسازی بوده بیرون می‌آید و به فرد دیگری با ویژگی‌هایی دیگر تبدیل می‌شود» (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۰). این آیین بر آن سیاقی که الیاده در کتاب نام‌برده ادعان دارد، درمیان قبایل بدوی و باستانی به اشکال مختلف برای آشنایی نوآموز با موقعیت جدید خود اجرا می‌شده است.^۷

۲.۱. قهرمانی در کودکی، یا میانه زندگی

آمادگی قهرمان برای آغاز سفر و قدم‌نهادن در سوبه‌های مختلف فرایندی که به ناخودآگاه او راه دارد، در موقعیت خاصی از ویژگی‌های عمومی او اعم از وضعیت تولد، سن و سال، بافت خانوادگی، کارگزاران سرنوشت، نیروهای دست‌اندرکار و یاریگر و موانع دشوار تعیین می‌گردد. درمیان روان‌شناسان، به‌ویژه آنان که با مقوله اسطوره و روان‌شناسی آن سروکار دارند، زیگموند فروید و اتو رانک قهرمانی را به نیمه نخست زندگی محدود می‌کردند. توجه آنان بیشتر به دوران کودکی انسان‌هاست. فروید معتقد است پایه و اساس کلیه نابه‌سامانی‌های روانی در زمان کودکی گذاشته می‌شود. او بر آن است که آگاه که آگو^۸ (خود) ضعیف و آسیب‌پذیر است، آمادگی می‌یابد تا هرگونه ضربه‌ای را متحمل شود (فروید، ۱۳۹۱: ۹). فروید و رانک قهرمانی را متضمن پیوندهایی با والدین و غرایز می‌دانند، اما از نظر یونگ این مقوله پیوندی ناگسستنی با ناخودآگاه دارد. در نیمه نخست زندگی قهرمان بودن نه تنها به معنای جدایی از والدین و غرایز ضداجتماعی است، بلکه حتی به معنای جدایی از ناخودآگاه نیز هست. به‌زعم یونگ هر کودکی که موفق شود آگاهی‌اش^۹ را شکل دهد، کاری در حد اعلی قهرمانانه انجام داده است (سگال، ۱۳۸۹: ۱۷۵). طرفداران یونگ همانند طرفداران فروید نه تنها به تحلیل اسطوره‌های قهرمانی، بلکه به تحلیل انواع اسطوره‌ها می‌پردازند و از آنها تفسیری قهرمانانه به دست می‌دهند.^{۱۰}

غایت نیمه دوم زندگی که نزد یونگ موضوعیت دارد نیز "آگاهی" است. آدمی باید به ناخودآگاهی بازگردد که پیوسته خود را از آن جدا کرده است. اما هدف از این کار این نیست که پیوند با عالم بیرون گسسته شود؛ زیرا وضعیت آرمانی همان برقراری تعادل میان آگاهی عالم خارج و ناآگاهی امر ناخودآگاه است. از این رو هدف نیمه دوم زندگی تکمیل دستاوردهای نیمه نخست زندگی است و نه کنارگذاشتن آنها. عمل قهرمانی نزد کمپبل به پیروی از یونگ زمانی آغاز می‌شود که قهرمان به نیمه دوم زندگی‌اش وارد شده باشد. بنابراین الگویی که در کتاب قهرمان هزارچهره ارائه می‌دهد، به قهرمان بزرگسال تعلق دارد.

دیوید آدامز لیمینگ^{۱۱} در کتاب سفر قهرمان^{۱۲} نیز از جمله نظریه پردازان اسطوره‌شناسی است که بر آغاز اعمال قهرمانی در دوره کودکی صحنه می‌نهد. او بر آن است که قهرمان در کودکی بر اثر شایستگی‌هایی که اغلب از پیش تعیین شده و ماورایی هستند، برای بسط و گسترش طبیعت الاهی خود انتخاب می‌شود. از این رو کریشنا، زمانی که نوزادی بیش نیست و در گهواره دوران نوزادی خود را طی می‌کند، عفریتی را از بین می‌برد و با قدرتی فرانسانی، طوفانی سهمگین را آرام می‌سازد (لیمینگ، ۱۹۹۸: ۴۳). هراکلس، فرزند مشهور زئوس و بزرگ‌ترین قهرمان یونان باستان، از قدرتی خارق‌العاده در دوران کودکی برخوردار است. او نیز همانند کریشنا زمانی که در گهواره است، ماری اهریمنی را از بین می‌برد و قدرت قهرمانی خویش را بر همگان معلوم می‌دارد. از این رو هرا - همسر حسود زئوس - او را هیولای جوان نام می‌دهد (همان: ۴۴). آدیسه نیز به‌زعم لیمینگ از آن دسته قهرمانانی است که بایستی برای اثبات قدرت قهرمانی خویش از همان اوان کودکی رفتارهای بزرگسالانه انجام دهد. او با از بین بردن چهارپایی غول‌آسا این وظیفه را به انجام می‌رساند و بر هم‌سالان خود تفوق می‌یابد (همان: ۴۶). قدرت و شجاعت تستوس نیز مانند هراکلس با اعمال و رفتارهای زود هنگامش نمایانده می‌شود. آرتور برای به‌دست آوردن شمشیری خاص، در همان اوایل کودکی از صخره‌های سخت بالا می‌رود و به الگوی کامل قهرمان در زمان کودکی تبدیل می‌شود. او با همین قدرت رقبای جاه‌طلب خود را از بین می‌برد و در پانزده‌سالگی در میان نخبگان جانشین پدر می‌شود (همان: ۴۷). کوچولین، قهرمان مشهور ایرلندی، از دوران کودکی و زمانی که حتی هنوز پنج‌سال هم ندارد، انجام‌دهنده اعمالی شگفت‌انگیز است؛ از این رو "پسر سپاه" نام می‌گیرد (همان: ۴۸). زیگفرید، قهرمان مشهور اسطوره‌های آلمانی، نیز از چنین شگفتی‌هایی برخوردار است، زیرا در دوسالگی به اندازه یک مرد بالغ رشد می‌کند و دست به انجام اعمال قهرمانانه و فوق انسانی می‌زند (همان: ۴۹). در حقیقت می‌توان گفت تمام قهرمانانی که در کتاب *اسطوره تولد قهرمان رانک* با تولدی شگرف و معجزه‌آسا به دنیا می‌آیند، در آرای لیمینگ در همان دوران نوزادی و کودکی موفق به انجام اعمالی می‌شوند که آنها را از ابعاد اسطوره‌ای و فرابشری درخور توجهی بهره‌مند می‌سازد.

تشرّف در دوران کودکی، اظهار آمادگی برای گذر از نخستین آستانه و قدم‌نهادن در جاده مخوف آزمون‌ها، در بسیاری از داستان‌های رمزی و عرفانی دیده می‌شود. یکی از این داستان‌ها "قصیده مروارید" است که در نیمه دوم سده دوم میلادی به زبان سریانی سروده شده است. این داستان که خود یکی از پررمزوارترین داستان‌های گنوسی به‌شمار می‌رود،

در بردارنده مضامینی همچون هبوط، اسارت، فراموشی، نجات، یادآوری و رستگاری است. قهرمان داستان به خواست و دعوت پدر در کودکی از منزل او در مشرق به سوی سرزمین مصر، برای یافتن مرواریدی گرانبها که ازدهایی از آن محافظت می‌کند، راهی می‌شود.^{۱۳}

جوزف کمپبل در کتاب *قهرمان هزارچهره* در راستای مراحل این‌گونه سفرها، به سه مرحله نمادین عزیمت،^{۱۴} تشریف^{۱۵} و بازگشت^{۱۶} اشاره می‌کند. وان ژنپ مردم‌شناس فرانسوی در کتاب *مناسک گذر*^{۱۷} در راستای تقسیم‌بندی سیر قهرمان، از سه مرحله گسستن،^{۱۸} عبور^{۱۹} و تجمع^{۲۰} در مناسک گذر سخن می‌گوید. آن‌چنان‌که ژنپ اشاره می‌کند، مرحله آغازین یعنی گسستن به جداسدن قهرمان از موقعیت پیشین اشاره دارد که تمام زندگی گذشته او را دربرمی‌گیرد. در مرحله دوم فرد با انجام‌دادن طیف وسیعی از رفتارهای آیینی و با کمک نیروهای فوق طبیعی از زندگی پیشین خود گذر می‌کند و به دنیای جدیدی قدم می‌گذارد. آنچه در پایان بر قهرمان سفر آیینی^{۲۱} مسلم می‌شود، حیات تازه‌ای است که فرد با تولدی دیگرگون به آن دست می‌یابد (ژنپ، ۱۹۶۰: ۳). در آیین‌های مربوط به مناسک گذر سیر مراحل که بخشی از آنها در اسطوره‌ها و افسانه‌ها ریشه دارد، برای قهرمان اصلی داستان ضروری است. در بسیاری از این داستان‌ها قهرمان با گذراندن تمام این مراحل در قالب سفری نمادین به ناخودآگاه خود دست می‌یابد. درحقیقت سفری که در داستان‌های اساطیری برای قهرمان و نمونه‌های دیگر شبیه به آن در قصه‌های پریان رخ می‌دهد، سفری نیست که با مختصات مکانی و امکانات طبیعی تحقق پیدا کند، بلکه فرایندی است که قهرمان با هدف کاوش در درون خویش برای دست‌یابی به جنبه‌های پنهان ضمیر انجام می‌دهد، تا به هدف غایی خویش دست یابد. قهرمان از طریق این سفر، که از جنبه‌های نمادین مختلفی برخوردار است، با جست‌وجو در جهان خارج، به هویت، آگاهی و درنهایت استقلال روانی دست می‌یابد. عزیمت قهرمان آن‌چنان‌که کمپبل در کتاب خود بررسی می‌کند، با پاسخ مثبت به دعوت برای سفر آغاز می‌شود. با این پذیرش قدرت انجام عمل مثبت در قهرمان شکل می‌گیرد و با کمک نیروهای حمایت‌کننده و امدادهای غیبی از نخستین آستان^{۲۲} عبور می‌کند. خروج موفقیت‌آمیز از شکم نهنگ^{۲۳} که در داستان‌های مختلف ابعاد مختلفی دارد، قهرمان را به مرحله دوم سیر خویش یعنی آیین تشریف می‌رساند.

اگرچه این قهرمان مانند قهرمانان بسیاری از داستان‌های رمزی از سرنوشت انسان مثالی برخوردار است، با توجه به دوره کودکی و آمادگی او برای قدم‌نهادن در راهی که از شاخصه‌های نمادین و معناداری برای ورود به ناخودآگاه و حیطة ناشناخته روان خبر

می‌دهد، می‌توان به این نتیجه رسید که قهرمان بسیاری از روایت‌های اساطیری، داستان‌های رمزی و قصه‌های عامیانه در طی انجام اعمال قهرمانانه خویش، هنوز در دوران کودکی به سر می‌برد. در رساله *قصه‌الغریبه/الغریبه* نیز همچون قصیده مروارید، کودک خاور بنا به درخواست پدر به تبعید باختر فرستاده می‌شود که در قالب شهر قیروان نمود می‌یابد که همان شهری است که در قرآن از آن با نام شهر ستمگران یاد شده است. مردم این شهر او را شناسایی می‌کنند، به زنجیر می‌بندند و به چاهی می‌افکنند که فقط اندک‌زمانی به‌هنگام شب اجازه خروج از آن را دارد (کربن، ۱۳۸۳: ۴۵).

۲. انواع دعوت

۲.۱. دعوت در داستان زندگی پیامبران، اولیا و عارفان

در قصه زندگی پیامبران همچون حضرت یوسف(ع)، عیسی(ع) یا حضرت محمد(ص) انتخاب و دعوت از جانب خدا صورت می‌گیرد. در زندگی یوسف(ع) می‌خوانیم که بنا به استناد قرآن با خواب نمادینی که در هنگام کودکی می‌بیند، مرحله دعوت و تشرّف او به پیامبری شکل می‌گیرد و او حتی معنای خواب شگفت‌انگیز خود را در نمی‌یابد.^{۲۴} باردارشدن مریم و تولد عیسی بدون پدر زمینه‌های شکل‌گیری چنین انتخابی را فراهم می‌سازد تا او در گهواره خود را فرزند خدا بنامد.

بنا به روایت‌هایی از جمله روایت تاریخ یعقوبی نیز محمد(ص) در کودکی و آن هنگام که تنها پنج‌سال داشت و با هم‌سالان خود در حال بازی‌های کودکانه بود، با جبرئیل به صورت مردی مواجه شد. او سینه او را شکافت و قلبش را خارج کرد و از قلبش تکه‌ای سیاه بیرون آورد و گفت: «این بهره شیطان از تو بود. پس از این، او هیچ بهره‌ای از تو نخواهد داشت». سپس قلبش را با آب زمزم در تشتی از طلا شست‌وشو داد و آن را به سینه بازگرداند. زخم را بست و او را به جایش بازگردانید (یعقوبی، ۱۳۸۷: ۳۶۲).

این خویشکاری یعنی انتخابی از پیش تعیین‌شده در شرح احوال بسیاری از عارفان نیز آمده است: افلاکی در *مناقب‌العارفین* درباره دیدارهای روحانی مولوی در کودکی و تجربه‌های مابعدالطبیعی او می‌نویسد:

حضرت مولانا در سن پنج سالگی از جای خود برمی‌جست و مضطرب می‌شد، تا حدی که مریدان بهاء‌ولد او را در میان می‌گرفتند، از آنک صور روحانی و اشکال غیبی در نظرش متصور می‌شد، أعنی سفره ملائک و برره جنّ و خواص انس که مستوران قباب حق‌اند،

چنان‌که در اوایل حال فرشتگان مقرب حضرت رسول را و جبرئیل مریم را و ملائکه اربعه لوط را و خلیل را و سایر مرسلین را علیهم السلام تمثیل می‌کردند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۷۳).

و در جای دیگر می‌گوید:

روزی مولانا فرمود که من در هفت‌سالگی هر روز در نماز صبح سورۀ انا اعطیناک الکوثر می‌خواندم و می‌گریستم. از ناگاه حضرت الله از رحمت بی‌دریغ خود بر من تجلی کرد، چنان‌که بی‌خود شدم و چون به هوش آمدم از هاتفی آواز شنیدم که ای جلال‌الدین! به حق جلال ما که بعد از این مجاهده مکش که ما تو را محل مشاهده کردیم (همان: ۷۶).
روزبهران بقلی نیز در کتاب کشف‌الاسرار که شرح تجربیات عرفانی او در زبانی شاعرانه و در قالب گزاره‌هایی سمبلیک است، از تجربه‌ای این‌چنینی در زمانی که هفت‌سال داشته است سخن می‌گوید:

آن هنگام که به هفت‌سالگی رسیدم، دوستداری ذکر و طاعت او در قلبم پدیدار گشت. راز خود را از او طلبیدم. سپس عشق در نهانگاه قلبم مکان گرفت. و قلبم در این محبت عظیم ذوب گردید. من واله و شیدا بودم و قلبم در دریای یادکرد ازل و شمیم دلنواز رایحه‌های قدسی شناور بود. سپس وجد بر من قالب گشت و قلبم رقت و چشمانم گریستن آغازید. من چیزی جز ذکر او نمی‌دانستم. پس تمام جهان را جلوۀ احسان او می‌دیدم. پس به خلوت و عبادت و مناجات و زیارت بزرگان روی آوردم (روزبهران، ۲۰۰۶: ۸).

روزبهران در سرتاسر کشف‌الاسرار تکرار تجربه‌های روحانی خود را چنان بیان می‌کند که گویی از واقعیتی در چارچوب جهان مادی سخن می‌راند. او تجربه پانزده‌سالگی خود را این‌گونه بیان می‌کند:

آن هنگام که به پانزده‌سالگی رسیدم، گویی ندایی از غیب مرا گفت که تو پیامبری. به خود گفتم از پدران و مادران شنیده‌ام که دیگر هیچ پیامبری پس از مصطفی برنخیزد. پس اندیشیدم چگونه پیامبری هستم که می‌خورم و می‌نوشم و چونان مردمان رفتار می‌کنم. گمان کردم پیامبران چنین نمی‌کنند. تا زمانی گذشت و من در عشق محو شدم. شامگاه از دکان خارج شدم و برای وضو به بیرون رفتم. صدایی خوش شنیدم و درونم مشعوف شد. پس صاحب صدا را ندا دادم که لحظه‌ای درنگ کن. به من نزدیک شد. صاحب جمالی دیدم که همچون مشایخ بود. زبانم از گفتن عاجز آمد. چیزی از کلام توحید بر من خواند. شور و شیدایی وجودم را فراگرفت^{۲۵} (همان: ۹).

توجه به این نکته ضروری است که اگرچه تعداد بسیاری از قهرمانان رفتارهای قهرمانی خود را در دورۀ کودکی بروز می‌دهند، همان‌گونه که یونگ و کمپبل اذعان دارند، بسیاری از آنان نیز در دورۀ بزرگسالی و با انجام سفری سمبلیک اعمال قهرمانی را به منصه ظهور

می‌رسانند. چنان‌که سفر شیخ صنعان از مکه به اقصای روم زمانی صورت می‌گیرد که شیخ پیری کاردان است و در دوران کهولت خویش به سر می‌برد. او خوابی می‌بیند که او را به سوی روم می‌خواند. در این زمینه توجه به هدفی که قهرمان از سفر و انجام اعمال خارق‌العاده دارد اهمیت درخوری پیدا می‌کند. درحقیقت هدف و نیت در داستان‌های مختلف با توجه به پس‌زمینه خاصی که ورای هرکدام از آنها وجود دارد، معانی و مفاهیم مختلفی پیدا می‌کند. بدیهی است که سفر در هر طیف داستانی با توجه به انگیزه و مقدمه‌ای خاص برای رسیدن به مقصودی معین صورت می‌گیرد. این اهداف درحقیقت درون‌مایه سفر را رقم می‌زنند و در سیر قهرمان و قراردادن او در مرحله‌ای موسوم به طلب یا پیش‌سفر اهمیت بسیاری می‌یابد.

۲.۲. جبران یک نقصان، تحلیل روان‌شناختی مقوله دعوت قهرمان

در نظریه‌های روان‌کاوی که ابتدا فروید و سپس یونگ آن را گسترش می‌دهند، مسئله کمبود^{۲۶} یا نقصان به دلیل اهمیت "جبران"^{۲۷} و نقش آن در جریان آگاه‌ساختن ناخودآگاهی به کامل‌ترین وجه ممکن و ترکیب آن با آگاهی از طریق فعل بازشناسی از ارزش ویژه‌ای برخوردار است. فروید تمام ناراحتی‌های روحی و روانی فرد را ناشی از سرکوبی غرایز جنسی می‌داند و درباره افسانه‌ها نیز بر آن بود که، آنها مبین آرزوها، ترس‌ها و غرایز سرکوب‌شده جنسی در دوران کودکی هستند که در چهره تازه‌ای به نام قصه ظاهر شده‌اند. او رؤیاها و اسطوره‌ها را یکسان تلقی می‌کرد و تفاوتی میان آنها قائل نبود. به نظر او افسانه مانند رؤیا چیزی جز انعکاس کام‌های واژه انسان نیست؛ بلکه رؤیایی است که روایت آن در جریان نسل‌ها گشته و عمومیت یافته است؛ بدین معنا که «رؤیاها واکنش کام‌های واژه فردی هستند و افسانه‌ها آرزوهای بربادرفته قومی را نشان می‌دهد. بدین ترتیب فروید محور افسانه را شور جنسی و موضوع آن را روابط خانوادگی تلقی می‌کند» (آریان‌پور، ۱۳۳۶: ۳۵۹). اما یونگ این یکسونگری را به کناری نهاد و جنبه‌ها و علل بیشتری را در حالات روحی و روانی فرد دخیل و مؤثر دانست. او بر ناخودآگاه شخصی و جمعی صحنه نهاد و معتقد بود ناخودآگاه شخصی بر لایه‌های عمیق‌تر متکی است که نه فرد خود آن را حس می‌کند و نه حاصل تجربه شخصی است، بلکه فطری است و ناخودآگاه جمعی نام دارد.

آن‌گونه که در کتاب فرهنگ جامع روان‌شناسی - روان‌پزشکی آمده است، فروید با توجه به دو داستان اسطوره‌ای در یونان باستان مهم‌ترین عقده‌ها را با عنوان عقده ادیپ^{۲۸} و عقده الکتر^{۲۹} مطرح کرد (پورافکاری، ۱۳۷۳: ۲۸۸). حس رقابت پسر با پدر و معاندت دختر با مادر، فروید را بر آن داشت تا از این دو داستان بر میل ناخودآگاه فرزند به ازبین‌بردن یکی

از والدین و تصاحب دیگری صحه نهد. داستان ادیپ در سطح ظاهر یا آشکار، داستان شخصی را حکایت می‌کند که بیهوده می‌کوشد تا از تقدیری که بر او تحمیل شده است احتراز جوید، اما در سطح پنهان، آن‌گونه که فروید در کتاب *تفسیر خواب‌ها* بیان می‌کند، قهرمان خواهان همان چیزی است که در سطح آشکار تلاش می‌کند بیش از همه از آن دوری نماید، زیرا او با توجه به فضای داستان و ساختار اسطوره، بر آن است تا عقده ادیپ خود را تجربه کند (فروید، ۱۹۵۳: ۲۶۲). گفتنی است که در میان اسطوره‌های ایرانی داستان زندگی اسفندیار نیز همچون ادیپ از چنین تمهیدی برخوردار است و شباهت فراوانی در روند داستانی به‌ویژه در الگوهای زیرساختی اسطوره با آن دارد.^{۳۰}

بسیاری از سفرهای آیینی که به قصد اتحاد آگاهی و ناخودآگاهی انجام می‌شود، با کشف یک نقصان و کاستی آغاز می‌گردد. از این‌رو این مرحله از مراحل کهن‌الگویی سفر^{۳۱} شمرده شده و در پیشبرد اهداف قهرمان نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. درحقیقت قهرمان چندبُعدی اسطوره یگانه، شخصیتی است که مواهب خاصی دارد که گاه جامعه او را عزیز می‌دارد و گاه خوار می‌کند و از خود می‌رانند. او و جهانی که قهرمان خود را در آن می‌یابد، دچار نقصانی سمبلیک است. همان‌گونه که کمپیل می‌گوید، این نقصان در داستان‌های پریان می‌تواند کم‌اهمیت جلوه کند؛ مانند «گم‌شدن یک حلقه طلایی، درحالی‌که در مکاشفات ممکن است حیات معنوی و یا مادی تمام زمین سقوط کند و یا بر لبه هبوط به نابودی قرار گیرد» (کمپیل، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

با توجه به چنین تمهیدی است که بسیاری از قهرمانان اسطوره‌ای و افسانه‌ای، آن‌گونه که یونگ باور دارد، در بزرگ‌سالی سفر خود را که از بسیاری مؤلفه‌های نمادین برخوردار است برای رفع یک نقصان آغاز می‌کنند. از این‌رو غایت نیمه دوم زندگی که نزد یونگ و پس از او کمپیل موضوعیت دارد نیز آگاهی است. بدیهی است که آگاهی از ناخودآگاه موردنظر یونگ است که اهمیت دارد. آدمی باید به ناخودآگاهی بازگردد که پیوسته خود را از آن جدا کرده است. اما هدف از این کار این نیست که پیوند با عالم بیرون گسسته شود؛ زیرا وضعیت آرمانی همان برقراری تعادل میان آگاهی عالم خارج و ناآگاهی امر ناخودآگاه است. از این‌رو هدف نیمه دوم زندگی، تکمیل دستاوردهای نیمه نخست زندگی و نه کنارگذاشتن آنهاست. عمل قهرمانی نزد کمپیل به پیروی از یونگ زمانی آغاز می‌شود که قهرمان به نیمه دوم زندگی‌اش وارد شده باشد. بنابراین الگویی که در کتاب *قهرمان هزارچهره* ارائه می‌دهد، الگویی است که به قهرمان بزرگسال تعلق دارد.

۳. کمبود و نقصان در قصه‌های عامیانه و افسانه‌ها

در موارد متعددی سفر قهرمان در قصه‌ها- چه از نوع آیینی و چه از سنخ غیرآیینی- به‌منظور کسب رزق و روزی برای معیشت است. در کتاب هزارویک‌شب این هدف در میان داستان‌های مختلف به‌فراوانی دیده می‌شود. علاءالدین ابوشامات پس از سن بلوغ برای تجارت راهی بغداد می‌شود (طسوجی، ۱/۱۳۹۰: ۷۴۵-۸۰۰). حاسب کریم‌الدین نیز با همین هدف به سرزمین ماران می‌رود و در آنجا شگفتی‌های بسیاری را تجربه می‌کند (همان: ۲/۱۱۷۵-۱۱۶۹). جوذر ماهیگیر به دلیل رنج ناشی از تنگی فاقه رو به صید ماهی می‌آورد و در جریان انتظار برای صید ماهی در برکهٔ قارون طی سه روز متوالی با سه برادر مغربی آشنا می‌شود. درخواست آنها از جوذر برای انداختنشان به دریا مقدمه‌ای برای سفر قهرمان در مسیری می‌شود که او را با شگفتی‌های بسیار مواجه می‌سازد. باید به این نکته توجه کرد که هدف اصلی جوذر از این حرکت، کسب معاش برای ادامهٔ معیشت خود، مادر و برادرانش است (همان: ۱۵۷۳-۱۴۲۹). این تلاش برای جبران یک نقصان در داستان‌های دیگری از این کتاب از جمله معروف پینه‌دوز و عبدالله برّی و بحری نیز دیده می‌شود. عبدالله برّی در وضعیتی شبیه به آنچه بر جوذر گذشت، در آن هنگام که به قصد صید به نزدیک دریا می‌رود، با شخصیتی هم‌نام خود آشنا می‌شود که نمونهٔ بحری اوست و او را برای سفری آیین‌مدار به دریا دعوت می‌کند (همان: ۲۱۶۲-۲۱۴۶). اما داستان زندگی بلوقیا و سفر او، به دور از مسئلهٔ رزق و روزی از هدفی والاتر و نیتی عمیق‌تر برخوردار است. او در خزاین پدر کتابی می‌یابد و با خواندن اوصاف حضرت محمد(ص) عاشق پیامبر می‌شود. او در پی یافتن گمشدهٔ خویش عاشق‌وار راهی سفری طولانی و پرفرازونشیب می‌گردد که هدف از آن جبران یک نقصان وجودی برای درک و شناخت شخصیتی مقدس قلمداد می‌گردد (همان: ۱۱۷۵-۱۱۹۸).

۴. نیاز به ازدواج (یگانگی با آنیما)

جست‌وجوی قهرمان برای یافتن دختری که پیش از دیدار به او دل باخته است، گاهی به هدف یافتن او و ازدواج با وی صورت می‌گیرد. تعداد درخور توجهی از قهرمانان افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه صرف‌نظر از جنسیتشان در مجرد به سر می‌برند. از این‌رو مجرد یکی از ویژگی‌های عام و بارز غالب قهرمانان افسانه‌هاست. در بسیاری از این قبیل قصه‌ها تکامل قهرمان در گرو دور شدن یا زوج شدن اوست. بنابراین بیشتر قهرمانان در پایان داستان با دختری ازدواج می‌کنند که دارای ویژگی‌هایی استثنایی و خودویژه است و درحقیقت هدف اصلی از آغاز سفر آنها به‌شمار می‌رود. این شاخصه در قصه‌های پریان، روایت‌های عامیانه و

افسانه‌آمیز بیشتر دیده می‌شود. این قصه‌ها با توجه به آنچه گذشت از ویژگی‌های خاصی بهره‌مندند که در اسطوره‌ها ریشه دارند. آنچنان‌که برنو بتلهایم می‌گوید: «اسطوره‌ها و افسانه‌های پریان با زبان اشاره و نماد سخن می‌گویند که نماینده محتویات ناخودآگاه است. این نمادها هم‌زمان به ذهن خودآگاه و ناخودآگاه ما یعنی هر سه جنبه نام‌برده روان‌خطور می‌کنند» (بتلهایم، بی‌تا: ۶۵). از این‌رو قصه‌های پریان حاصل محتوای مشترک ضمیر آگاه و ناآگاه است که برای تحلیل به بررسی سمبل‌ها و شناخت کارکرد روان‌شناختی آنها در بستری که ضمیر آگاه به آنها شکل داده است نیازمندند. بدین ترتیب می‌توان ازدواج قهرمان با دختری خاص در این قصه‌ها را به شناخت او از آنیما به‌عنوان نیمه گمشده خویش و صحنه‌نهادن بر شاخصه‌های ضمیر ناخودآگاه تأویل کرد.

قصه‌های پریان از فضایی فرازمانی- فرامکانی برخوردارند. آنها در ناخودآگاه شکل می‌گیرند و در رؤیاها بازآفرینی می‌شوند. به‌همین جهت می‌توان از طریق وام‌گرفتن آرای دو روان‌شناس برجسته معاصر، فروید و یونگ، که در تحلیل رؤیا آثاری دارند و با نشانه‌شناسی و نمادشناسی رؤیا که وام‌دار نگرش روان‌کاوانه این روان‌شناسان است، به تحلیل قصه‌ها پرداخت. فروید این قصه‌ها را مانند رؤیا انعکاس کام‌های واژده‌ای می‌داند که در تجربیات زیستی بشر نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. از نظر او افسانه رؤیایی است که روایت آن در جریان نسل‌ها دست‌به‌دست گشته و عمومیت یافته است. «وی رؤیا را واکنش کام‌های برنیامده فردی و قصه‌های افسانه‌آمیز را محصول آرزوهای بربادرفته قومی قلمداد می‌کند. محور افسانه شور جنسی و موضوع آن روابط خانوادگی است. او بر این نکته اصرار دارد که خاطرات خوش و ناخوشی که انسان از افراد خانواده خود دارد، به وساطت مکانیسم فرافکنی^{۳۳} صورت خارجی پیدا کرده و موجودات افسانه‌ای مانند غول، دیو و پری می‌آفریند» (برفر، ۱۳۸۹: ۳۰). از آنجا که یونگ اسطوره‌محور^{۳۳} است و با نمادها بیش از نشانه‌های زبان‌شناختی سروکار دارد، به رویکردهای اسطوره‌پژوهی و روان‌شناختی قصه‌های پریان توجه خاص دارد. در روان‌شناسی او ناخودآگاهی گذشته از لایه فردی لایه‌های ژرف‌تری از روان را نیز دربرمی‌گیرد که او آنها را فصل مشترک و میراث روانی همه افراد بشر می‌داند. یونگ زبان این روان‌آغازین را در ساختار امروزین ذهن بازشناسی کرده و «به قالب‌ها و انگاره‌هایی می‌رسد که به گفته او اندام‌های روان پیش از تاریخ ما هستند که کهن‌الگو^{۳۴} نامیده می‌شوند» (یاوری، ۱۳۷۸: ۴۶). جهان بی‌زمان سمبل‌ها و میراث کهن آنها در قصه‌های پریان محتویات ضمیر ناخودآگاه را به مرحله آگاهی می‌رسانند؛ یونگ آنها را سوپه آشکار کهن‌الگوهای ناآشکار دانسته و رؤیاهای عمیق و آفرینش‌های ادبی و هنری

را زمینه تجلی و بازیافتن آنها به شمار می‌آورد. از این رو حجم گسترده‌ای از آفرینش‌های هنری و قصه‌های جادویی از ناخودآگاه جمعی بشر حکایت دارند. سخنان یونگ دربارهٔ نماد، آرکی‌تایپ و ناخودآگاه جمعی نیز این مطلب را تأیید می‌کند که رمز نمایندهٔ یک مضمون ناشناخته بوده و وجود و پیدایی آن بستگی به روان به‌ویژه بخش ناآگاه آن دارد که مکان تجربه‌های فراموش شده است (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۳۵).

قصه‌های عامیانه همچون اسطوره‌ها و داستان‌های رمزی سرشار از رمزگان‌ها هستند و قابلیت بالایی در رمزگشایی دارند. از منظر یونگ و مکتب روان‌کاوی او، خودآگاهی فعال و مذکر به دنبال پیوند یافتن با ناخودآگاه است که کمال فردی و تعالی قهرمان را موجب می‌شود. قهرمان قصه طی جریان حوادث و ماجراها به دنبال روح مادینهٔ خویش است که جایی در ناخودآگاه روان او دارد. با توجه به چنین تمهیدی است که قهرمانان افسانه هیچ‌گاه در سرزمین خود به سعادت دست نمی‌یابند، بلکه سرانجام پس از آزمون‌های متعدد و گذراندن خطرناک ناخودآگاه واصل می‌گردند. در چنین مواردی کمال مطلوب برای قهرمان حاصل می‌شود و به سرزمین اولیهٔ خود بازگشت می‌کند (سجادپور، ۱۳۷۸: ۳۹). با توجه به آنچه گذشت، اگر سرزمین اولیه را نماد خودآگاهی و سرزمین دوم را معرف ناخودآگاهی بدانیم، قهرمان هنگامی به روان زنانهٔ خود دست می‌یابد که در سرزمین دوم، مانع رسیدن به آن را پشت سر بگذارد و سپس به سرزمین اولیهٔ خودآگاهی بازگردد.

در میان ازدواج‌های پرشماری که با چارچوب خاص جهان افسانه صورت می‌گیرد، می‌توان به ازدواج «شاهزاده قاسم با گوهربانو» دختر پادشاه یمن اشاره کرد. «قیاس‌شاه - پدر قهرمان - برای تحقق تولد فرزندش، شاهزاده قاسم، به ازدواج با دختری از شهر ختا ملزم می‌شود. این ازدواج صورت می‌گیرد و در نتیجهٔ آن پسری به دنیا می‌آید که در دوازده‌سالگی با دیدن عکس دختر پادشاه یمن، سخت عاشق او می‌شود. او سفری سخت با مراحل دشوار را برای یافتن دختر آغاز می‌کند و در پایان پس از یافتن او و ازدواج، به سرزمین اولیهٔ خود بازمی‌گردد (خدیش و جعفری، ۱۳۹۰: ۷۶ - ۶۴).

منجمان از آرامش و آسایش «ملک محمد»، که در نتیجهٔ خوردن یک سیب توسط پدر و مادرش به دنیا می‌آید، تا هجده‌سالگی خبر می‌دهند. آنان شرط وقوع این آرامش را خارج‌نشدن شاهزاده از خانه می‌دانند. اما او در دوازده‌سالگی از خانه خارج می‌شود و در پی آهویی دختری پری‌زاد می‌بیند که به او دل می‌بازد. سفر سهمگین ملک محمد برای یافتن این دختر با ماجراها و وقایع متعددی همراه است که در نگرهٔ روان‌کاوانه زمینه‌ساز برداشتی است که از رسیدن به ناخودآگاه و شناخت آن خبر می‌دهد. درحقیقت همهٔ داستان زندگی

این ملک‌زاده، بیان مشقت او در سفر به سرزمین پریان برای رسیدن به یک پری‌زاده شگفت‌انگیز به نام «صنم گل‌گذار» است (همان: ۱۹-۳۱). داستان زندگی «شیرزاد» در کتاب جامع‌الحکایات نیز از رنج‌های متعددی خبر می‌دهد که این شاهزاده جوان برای ازدواج با دختری زیبارو به نام «شمسه» متحمل شده است (همان: ۱۸۲-۱۹۸). در میان حکایت‌های رازآمیز هز/رویک‌شب نیز داستان «جان‌شاه» برای یافتن پری‌زاده‌ای با همین نام - شمسه - از ابعادی روان‌شناختی و آیینی برخوردار است و حکایت از رنج‌های نمادینی دارد که این قهرمان برای ازدواج با دختری خاص که روزی او را برحسب تصادف می‌بیند، با آنها روبه‌رو می‌شود (طسوجی، ۱۳۹۰: ۱۱۹۸-۱۲۴۷). او نیز قهرمانی است که سرزمین اولیه خودآگاهی را برای رسیدن به حیطة ناشناخته ناخودآگاهی ترک می‌کند و مانند دیگر قصه‌ها در پایان پس از وصال دختر و ازدواج با او به مبدأ اصلی خویش نزدیک می‌شود.

این ویژگی در داستان عامیانه مهر و ماه نیز دیده می‌شود. در این داستان «خاورشاه» با توجه به پیش‌بینی منجمان، تنها در صورت ازدواج با پریان صاحب فرزند خواهد شد. او پس از تلاش فراوان با یکی از پریان به نام «روزافزون» ازدواج می‌کند و صاحب فرزندى به نام «مهر» می‌شود که در ادامه داستان برای یافتن «ماه»، دختر زیبای پادشاه مغرب، که با دیدن تصویری به او دل باخته است، کارهای قهرمانانه بسیاری انجام می‌دهد. حاصل تلاش مهر، ازدواج با ماه و رسیدن به هدفی است که به منظور تحقق آن، راه خطیری را طی کرده بود (اسلام‌پناه، ۱۳۸۹).

۲.۵. کمبود و نقصان در داستان‌های اسطوره‌ای و حماسی

مقوله سفر، آن هم سفرهای فراواقعی یا آیینی، در داستان زندگی اسفندیار و حرکت او در فرایند فردیت از همان ابتدا به قصد تصاحب تاج و تخت و اخذ مقام پادشاهی صورت می‌گیرد. درحقیقت تاج و تخت و آرزوی پادشاهی برای شاهزاده ایرانی به‌مثابه نقصان و کمبودی است که به سیر او در طول داستان هدف می‌بخشد.^{۳۵} همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، اسطوره جست‌وجوی هدف که در رویکرد روان‌شناسانه همان اسطوره جست‌وجوی تمامیت است، در تمام سفرهای آیینی که به قصد تشریف به مرکز ناخودآگاهی و شناخت جهان ناشناخته خویشتن صورت می‌گیرد اتفاق می‌افتد. در زندگی اسفندیار دو سفر مهم که هردو به سفارش پدر و با وعده واگذاری تاج و تخت شاهی به اوست، به وقوع می‌پیوندد: سفر اول برای فتح «رویین‌دژ»، نابودی ارجاسب و نجات خواهران است و سفر دوم برای دعوت رستم به دین بهی و آوردن او با دستان بسته به درگاه پدر. آنچه درون‌مایه هردو سفر قهرمان را رقم می‌زند، تبلیغ آیین زرتشت و اشاعه آن در ابعادی خارج از حوزه

زندگی گشتاسب و پیامبر است. اگرچه دو سفر اسفندیار با اهداف خاصی که پیش از این بدان اشاره کردیم از یک مبدأ معین به مقصدی معلوم صورت می‌گیرد، در آنها مسئله سفر به جهان درون یا عالم ناخودآگاه با ویژگی‌هایی که در باورهای اساطیری و روان‌شناسی ریشه دارد، دیده می‌شود. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان سفر اسفندیار به «هفت‌خوان» و پس از آن سفر او به «سیستان» را سفری کاملاً آیینی قلمداد کرد. آیینی‌بودن این سفر نکته‌ای است که قهرمان داستان بنا به گزارش فردوسی از همان ابتدا بدان اذعان دارد.

در روایت فردوسی «سهراب» نیز از جمله قهرمانانی است که با درک کمبود وجود پدر و نیاز به دیدار او سفر سرنوشت‌ساز خود را برای یافتن او آغاز می‌کند. گفتنی است که سفر او به ایران از نوع سفرهای آیینی نیست، اما به قصد جبران نقصان صورت می‌گیرد. «کیکاووس» نیز با توجه به آنچه رفت و به قصد کشورگشایی در جریان جبران عقده‌ای به نام قدرت، که به نوعی در تمام پادشاهان دیده می‌شود، به مازندران سفر می‌کند. «گرشاسب» برای دیدن عجایب و «بیژن» برای یافتن «کیخسرو» سفری را صورت دادند که هدف اصلی آن رفع یک کمبود برای قهرمان یا جامعه‌ای است که او در آن می‌زیست. اسکندر نظامی نیز آن هنگام که به مقام پیغمبری می‌رسد به دعوت سروش سفری آیینی در پیش می‌گیرد که خود نیز از همان آغاز از انجام آن بی‌خبر است.^{۳۶} در میان پیامبران سفر «موسی» از مصر به مدین، حرکت او با «یوشع» برای درک «مجمع‌البحرین» و همچنین همراهی‌اش با خضر برای دریافت «علم لدنی» از جمله مواردی است که بر این نیت خاص صحه می‌نهد. سفر یوسف از کنعان به مصر نیز از چنین ویژگی‌هایی بهره‌مند است.

۶.۲. کمبود و نقصان در حکایت‌های رمزی و عرفانی

- تجربه دیدار با خویشتن

سفرهای عرفانی جست‌وجوی بیرونی است که همراه با تغییرات درون عارف، در راه وحدت با آن ذات مطلق صورت می‌گیرد و شامل دو مرحله حرکت به بیرون یا ماوراء و عبور از آن و مرحله درون‌گرایی و مستغرق شدن در درون برای وصول به حقیقت و ذات مطلق است. از این‌رو سفر سالک را نیز می‌توان آیینی تلقی کرد که هدف از آن مانند سفر در رساله‌های رمزی، آگاهی و معرفت به ذات خداوند در نتیجه انفصال روح از وابستگی‌ها و ادراک‌های حسی و ورود به سرزمین‌های تمثیلی احوال و مقامات مختلف است. آنچه مقدمه سفر و مرحله آغازین حرکت برای شناخت حقیقت تلقی می‌شود، مرحله‌ای است که در سنت عرفانی از آن به مرحله «طلب» یاد می‌شود. این مرحله همان نیت قهرمان برای

قدم‌نهادن در جادهٔ خطیر آزمون‌ها و تجربه‌های بدیع هستی است، مطابق با مرحلهٔ دعوت کمپبل است که به آن "بیداری خویشتن" می‌گوید.^{۳۷} درحقیقت وادی نخست "وادی طلب" است که سالک در آن خود را از تمام امور دنیوی منفک می‌کند و آمادگی آن را می‌یابد تا انوار الاهی و آسمانی پرتوی از شعاع رهبانیت را بر روح او بتاباند. این مرحله همان مرحلهٔ تصفیه^{۳۸} در سیروسلوک عرفان مسیحی است که مرحلهٔ تهی‌کردن خود^{۳۹} است.

در قرن ششم، دیدار با فرشته‌ای آسمانی یا حق در چهرهٔ معشوق و شاهدی آسمانی، که گاهی نیز انگیزهٔ عشقی پرشور میان عارف سالک و حق می‌شد و گاهی راهنمای آسمانی او به مراتب روحانی، مضمون و مایه‌ای بود که اغلب عرفا از آن سخن می‌گفتند و شاعران عارف در غزل‌های عرفانی آن را به تصویر می‌کشیدند.^{۴۰} سفر روح در داستان‌های رمزی برای شناخت خویشتن و آگاهی از عوالم ناخودآگاهی در صحرای جان زمانی آغاز می‌شود که قهرمان تعریفی از خود و هدفی که در پی دارد ارائه داده باشد. یکی از مسائل درخور توجهی که در داستان‌های رمزی ابن‌سینا و سهروردی مطرح می‌شود، مسیر سفر روحانی سالک برای رسیدن به جایگاه و وطن اصلی است که همان حقیقت روح است. درحقیقت دیدار سالک با فرشتهٔ راهنما معمولاً مقدمهٔ مطرح‌شدن مسیر این سفر و مراحل و موانع آن است. در این دیدار فرشته به سالک یا درواقع به روح بیدار و آگاه می‌آموزد که «برای رهایی از غربت و تبعیدگاه مغربی و پیوستن به اصل مشرقی خود چه مسیری را باید طی نماید و از چه موانعی بگذرد» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۳۳۱). با توجه به آنچه گفته شد، روح در این جهان اسیر زندان جسم است و قوای مختلف آن هریک همچون بندی محکم پای او را به جهان خاکی بسته است. تن نیز خود زندان کوچکی است که در زندانی بزرگ‌تر یعنی عالم خارج و جهان محسوسات، که از خاک تا آخرین فلک آسمانی برافراشته است، قرار دارد. بدیهی است که با توجه به مفاد متون رمزی و عرفانی، روح در عروج به سوی وطن و جایگاه اصلی خود باید از مراحل و درجه‌های هردو زندان عالم صغیر و کبیر که درواقع مانع‌های نفسانی و علایق مادی ناشی از اسارت در تبعید و غربت و زیست در جهان خاکی است بگذرد و صعود کند.

در بسیاری از رساله‌های رمزی همچون *حی بن یقظان*، *سلامان و ابسال*، *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *مونس‌العشاق* و *قصه‌الغریبه‌الغریبه* دیدار سالک با خویشتن خویش در قالب سفری نمادین و شگفت‌انگیز صورت می‌گیرد. آنچه در این رساله‌ها مانند رساله‌الطیرها اهمیت محوری دارد، این است که قهرمان برای تحقق فرایند فردانیت خویش، که همان ورود به

حیطه اسرارآمیز ناخودآگاهی است، تمام مراحل گذر مرغان را برای دیدار با ملک در حرکتی سمبلیک طی می‌کند. برای مثال، ابن‌سینا در رساله مشهور *سلامان و ابدال* که در واقع تحقق مرگ یا فنای کامل عرفانی است، تصویر بدیعی از گشوده‌شدن بندها و بقایای دام و در نتیجه پیوستن دائم به حضرت ملک را نشان می‌دهد. از این‌رو، آن‌گونه که پورنامداریان در این‌باره می‌نویسد، می‌توان ابدال را چهره انسانی مرگی از مرغانی دانست که به قصد دیدار ملک و اقامت دائم در بارگاه او سفر خیالین و تقدس‌آمیز خود را آغاز می‌کنند (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۴۹).

سه منظومه عرفانی عطار یعنی *الهی‌نامه*، *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* بیان‌کننده یک دوره کامل سلوک *فرامن*^{۴۱} در قالب سفری آیینی و رمزمدار برای دیدار با خویشتن و تجربه درک فرایند فردانیت این بخش از نفس ناطقه انسانی، برای نیل به ساحت ناخودآگاه و آن جنبه ناشناخته‌ای از روان آدمی است که صرفاً با واکاوی‌های روان‌شناختی شناخته می‌شود. با چنین رویکردی می‌توان گفت که فرایند فردانیت یا روند یافتن خویشتن در رشد و تکامل شخصیت قهرمان به شکل باطنی نقش به‌سزایی دارد و همان‌گونه که آنتونیو مورنو در کتاب *یونگ، خدایان و انسان مدرن* اشاره می‌کند، از قابلیت‌های فطری انسان برای تحقق وحدتی یک‌پارچه و جدایی‌ناپذیر میان آگاهی با ناآگاهی و رسیدن آنها به یک گُل منسجم خبر می‌دهد (مورنو، ۱۳۸۴: ۴۳). در داستان‌های پیش‌گفته نیز عوامل آگاه و ناآگاه در شکل‌گیری رشد انسانی یکسان عمل کرده‌اند و اتحاد آنها قهرمان را به مرحله والای رشد روانی سوق می‌دهد.

سلوک سالک با سفری از جهان تصورات به جهان حقیقت آغاز می‌شود. در این سیر، ریاضت و ترک لذتها درون او را صیقل می‌دهد و شخصیت او را چنان دگرگون می‌سازد که شایستگی ورود به سرزمین روحانی و قرب معبود را دارا می‌شود. نمادها ابتدا به صورت سرزمین‌های مسحورکننده یا فرح‌انگیز و زیبا یا ستارگانی درخشان که طالب در آرزوی آنهاست جلوه‌گر می‌شوند. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت سیر و سلوک عارف با سفر آغاز می‌شود. آن هم سفری تمثیلی که از صورت زمینی به صورت آسمانی و روحانی منتهی می‌شود. بدین ترتیب دو مرحله متناهی و نامتناهی درمقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و موضوع عرفان، که نفس انسان در برابر خداوند است، سالک را به جهان حقیقت وارد می‌کند.^{۴۲}

نتیجه‌گیری

تمام تولدهای مهم و نمادین قهرمانان در اسطوره، افسانه، داستان‌های عامیانه و قصه‌های پریان، به سفری سمبلیک و سرنوشت‌ساز می‌انجامد که مقدمه و پیشینه آن، تلاش و حرکتی است برای آمادگی در راهی که زمینه‌ساز جدایی قهرمان از دنیای پیشین و نفوذ در برخی سرچشمه‌های قدرت است که اغلب به بازگشتی حیات‌بخش منجر می‌شود. شکل‌شناسی چنین سفری نیازمند شناخت تمهیداتی است که در مراحل پیش از آغاز سفر بر قهرمان رُخ می‌نماید. بنابر آنچه به اشاره گفته شد، تشریف یا آشناسازی به گونه‌ای تلویحی بخشی از سفر است که گاه با درخواستی ساده و گاه با پرسشی بنیادین صورت می‌گیرد. انگیزه آشنایی با پیر خردمند، ترغیب پدر و ملاحظات با هدف تعلیم و تربیت و نیز مرکزیت خواب و مکاشفه از دیگر اهدافی است که چگونگی کیفیت نوع سفر را معلوم می‌کند. لیاقت از پیش تعیین شده و وجود نوعی شایستگی ذاتی برای گزینش قهرمان در موارد متعددی همچون داستان زندگی برخی پیامبران همچون موسی، عیسی مسیح، محمد(ص) و بسیاری از شخصیت‌های عرفانی، سبب‌ساز حرکت در مسیری است که در نهایت راهی به شناخت خویشتن دارد. از سوی دیگر گاه نیز کوشش قهرمان برای درک یک نقصان و تلاش او برای جبران آن، خمیرمایه بسیاری از سفرهای آیینی را رقم می‌زند. آنچه در واکاوی این پیش‌سفرها، که از آن بنا به آرای کمپبل و الیاده با نام تشریف یاد کردیم، اهمیت می‌یابد، دعوت به مرحله‌ای است که قهرمان را با ویژگی‌های مُبرز و چشمگیر تعریف و زندگی او را از همگنانش جدا می‌کند. در متون رمزی و عرفانی اجابت این دعوت شورانگیز که سالک را در آستانه عظیم‌ترین ماجرای روحی او قرار می‌دهد، مایه و موضوع دسته‌ای از داستان‌های سفر است.

پی‌نوشت

۱. یونگ در کتاب چهار صورت مثالی در فصل دوم که به مسئله «ولادت مجدد» اختصاص دارد، به‌طور مبسوط به رمزگشایی و تحلیل داستان «موسی و یوشع» پرداخته است.

2. The Call

۳. کریستوفر ووگلر در کتاب سفر نویسنده بر آن است که دعوت به ماجرا نوعی فرایند انتخاب است. موقعیتی ناپایدار در جامعه بروز می‌کند و یک نفر داوطلب انتخاب می‌شود تا مسئولیت را برعهده بگیرد. به‌زعم او قهرمانان بی‌میل باید به دفعات دعوت شوند، زیرا سعی دارند از قبول مسئولیت شانه خالی کنند. قهرمانان راغب‌تر، به دعوت‌های درونی پاسخ می‌دهند و نیازی به اجبار بیرونی ندارند. آنها خود را برای ماجرا انتخاب کرده‌اند. این نوع قهرمانان مشتاق بسیار نادرند، از این‌رو بایستی اکثر قهرمانان را برای ورود به ماجرا ترغیب، تشویق، وسوسه یا مجبور کرد (ووگلر، ۱۳۸۷: ۱۳۴ - ۱۳۵).

۴. از نظر کمپبل، قهرمان در این مرحله آینده را تکرار بی‌وقفه مرگ و زندگی نمی‌بیند، بلکه در نظر او، آینده عبارت است از تثبیت نظام ایده‌آل‌ها، ارزش‌ها، اهداف و منافع کنونی که در وضعیتی کاملاً امن قرار خواهند گرفت. او در این راستا به داستان «شاه مینوس» اشاره می‌کند. شاه مینوس گاو الهی را برای خود نگاه داشت، آن هم درست زمانی که قربانی کردن آن، نشان تسلیم در برابر اراده‌ی خدای جامعه‌اش بود. او منافع مادی را بر دیگر منافع ترجیح داد. بدین ترتیب نتوانست نقشی را که در زندگی برایش تعیین شده بود، بازی کند و در نتیجه، فاجعه‌ای عظیم به بار آورد. آن موجود الهی خود تبدیل به وحشت شاه شد. زیرا هنگامی که خود شخص، خدایش شود، آن‌گاه خود خداوند، اراده‌ی خداوند و نیرویی که نظام خودمدار فرد را نابود می‌کند، تبدیل به هیولا خواهد شد (کمپبل، ۱۳۸۹: ۶۸).

5. Initiation

6. The Road of Trials

۷. برای مثال می‌توان «به قبایل استرالیایی اشاره کرد که این عمل را با «آماده‌سازی زمین» به انجام می‌رسانند. از دیگر قبایل بدوی «ویرادچوری‌ها» هستند که با آیین ویژه «گورینگال» یعنی «توجه به مرکزیت بیشه» شخص را برای درآمدن به مرحله‌ی نوین آماده می‌کردند. «کورنایی‌ها» با اجرای مراسم «نمایش نیا»، «یواین‌ها» و «میورینگ‌ها» با «رقص مقدس» و «جداسازی از مادر» و «ویرادجیوری‌ها» از طریق «نمایش مرگ» به اجرای مناسکی خاص برای تشریف می‌پرداختند (همان: ۲۸ - ۴۳).

8. Ego

9. Consciousness

۱۰. برای نمونه می‌توان به اسطوره‌های خلقت اشاره کرد که خود مظهر خلق آگاهی از درون ناخودآگاه به‌شمار می‌روند (سگال، ۱۳۸: ۱۷۵).

11. David Adams Leeming

12. The Voyage of the Hero

۱۳. آن‌گاه که درست کودکی خردسال بودم/ در خانه‌ی ملکوت پدر خویش به سر می‌بردم/ و در ثروت و جلال آنها که مرا پرورش می‌دادند، از لذت برخوردار بودم/ از شرق که خانه‌ی ما بود، پدر و مادرم/ مرا با توشه‌ی راه روانه کردند: «اگر تو به سرزمین مصر فرود آیی/ و از آنجا، گوهر یکتایی را/ که درون دریاست و ازدهایی گران دم/ آن را نگه می‌دارد، بازآوری/ وارث ملکوت ما گردی» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۲۸۴ - ۲۸۵).

14. Departure

15. Initiation

16. Return

17. The Rites of Passage

18. Separation

19. Transition

20. Aggregation

۲۱. مقوله‌ی سفر، آن هم سفرهای آیینی که به منظور تحقق اهدافی خاص در روان قهرمان و ناخودآگاه او صورت می‌گیرد، از جمله مقولات درخور توجهی است که ریشه‌های بسیار عمیق در مناسک و به تبع آن اسطوره‌ها دارد. بدین ترتیب سفر آیینی سفری مناسکی است که در آن برخلاف سفرهای روحانی که در ابعاد عالم ماورا و با گذر از دوزخ، برزخ و بهشت متحقق می‌شود، فاقد ابعاد جغرافیایی است و مطابق آیین‌ها و مناسک صورت می‌گیرد. بنابراین داستان‌های اسطوره‌ای، روایت‌های عامیانه و قصه‌های پریان، بستر مناسبی

برای شکل‌گیری و تحقق این‌گونه سفرها قلمداد می‌شوند، زیرا در آنها سیر قهرمان برای خویش‌شناسی که همان فرایند فردانیت با شاخصه‌هایی نمادین و کهن‌الگویانه است، صورت می‌گیرد. این‌گونه سفرها از شاکله‌ها و ساختارهای اسطوره‌مند، آیین‌مدار و روان‌شناختی، در جهت اتحاد خودآگاهی و ناخودآگاهی برخوردارند، زیرا در ساحتی و رای زندگی مادی قهرمان و در بخش مهمی از روان او متحقق می‌شوند.

22. The First Threshold

23. The belly of the Whale

۲۴. إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ سَاجِدِينَ (یوسف / ۴).
۲۵. لما بلغت خمسة عشر سنة كآتي خوطبت من الغيب و قيل لي إنك نبي / فقلت في سرّي آني قد سمعت من آبائي و أمهاتي أن لا نبي بعد المصطفى / فكيف الكون نبي و اكل و اشرب و ادخل الخلاء و لي عورة / و ظننت الأنبياء لم يكن هذه العلل / حتى مضى زمان و كنت غائبا في العشق / فقامت بعد العشاء من دكاني و مضيت إلى بعض الصحاري قصدا إلى الوضوء / فسمعت صوتا طيبا / فهاج سرّي و شوقی / و قلت يا صاحب الصوت امكث لي / فصعدت إلى تل بقربي / فرأيت شخصا جميلا على هيئة المشايخ و لم اطق ان اتكلم / فقال شينا من كلام التوحيد / و ما عملت ذلك ولك وقع على وله و هيمن».

26. The lake

27. Compensation

28. Oedipus Complex

29. Electra Complex

۳۰. در واکاوی روایت زندگی اسفندیار که خود یکی از شخصیت‌های محوری شاهنامه فردوسی است و با گذر از روساخت حماسی داستان می‌توان به ژرف‌ساختی روان‌شناختی دست یافت که سیر قهرمان برای رسیدن به هدفی خاص را از منظر فرایند شناخت خویش‌شناسی، که همان سفر برای کشف فردانیت است، تحت بررسی قرار می‌دهد. با توجه به چنین رویکردی است که او با گذر از «هفت‌خوان» که هفت مرحله گذر از خود تلقی می‌شود، به نجات خواهان از بند ار جاسب تورانی و نابودی او نایل می‌شود و با موفقیت در چنین مراحل، در سفر بعدی آمادگی مواجهه با رستم را به‌عنوان پیر خرد، که خود یکی از بن‌مایه‌های اصلی در سفرهای آیینی و شناخت «خویش‌شناسی» است، پیدا می‌کند. او در مراحل پایانی فرایند فردانیت خویش و با ازدست‌دادن چشمان ظاهر، حقانیت پیر خردمند را درمی‌یابد و با مرگی آیینی، تولدی دوباره می‌یابد. نوزایی اسفندیار با سپردن فرزند خود - بهمن - به دست رستم از جنبه‌های سمبلیک و آیین‌مدار والایی برخوردار می‌شود.

31. The Archetype of Journey

32. Projection

33. Myth centric

34. Archetype

۳۵. انگیزه تاج و تخت برای سفر اسفندیار نکته‌ای است که در جای‌جای روایت زندگی او در شاهنامه دیده می‌شود. گشتاسب وجود این نقصان را در فرزند دریافته است؛ از این‌رو همواره برای ترغیب او از این انگیزه استفاده می‌کند:

به دین خدا ای گو اسفندیار / به جان زریر آن نبرده سوار
که آید فرود او کنون در بهشت / که من سوی لهراسب نامه نوشت
پذیرفتم اندرز آن شاه پیر / که گر بخت پیرم بود دستگیر

که چون بازگردم از این رزم‌گاه / به اسفندیارم دهم تاج و گاه
سپه را همه پیش‌رفتن دهم / ورا خسروی تاج بر سر نهم
چنان چون پدر داد شاهی مرا / دهم همچنان پادشاهی ورا (فردوسی، ۱۳۷۸: ۱۰۷۶)
اما او از ماهیت وعده کذایی پدر آگاه است و در زمانی که به تمام دستورات او عمل می‌کند با خلف وعده او مواجه می‌شود:

مرا گفت چون کین لهراسب شاه / بخواهی به مردی ز ارجاسب شاه
همان خواهران را بیاری ز بند / کنی نام ما را به گیتی بلند
همه پادشاهی و لشکر تو راست / همان گنج با تخت و افسر تو راست (همان: ۱۱۵۰).
کتایون نیز از انگیزه اسفندیار آگاه است و در همه گفت‌وگوهایش با او به تاج و تخت اشاره می‌کند:
یکی تاج دارد پدر بر پسر / تو داری دگر لشکر و بوم و بر
چو او بگذرد تاج و تختش تو راست / بزرگی و شاهی و بختش تو راست (همان).
مادر از پیامدهای شوم این هدف به‌وضوح آگاه است:

که نفرین بر این تخت و این تاج باد / بر این کشتن و شور و تاراج باد
مده از پی تاج سر را به باد / که با تاج شاهی ز مادر نژاد (همان: ۱۱۵۶).
۳۶. اسکندر در هنگام عزیمت یا «جدایی از مادر» که میرجا الیاده در کتاب *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی* بر آن تأکید دارد، در وصیت خود به او چنین می‌گوید: ضرورت مرا رفتنی شد به راه / سپردم به تو شغل دیهیم و گاه / گرفتم رهی دور فرسنگ پیش / ندانم که آیم بر اورنگ خویش (نظامی، ۱۳۷۶: ۱۶۶).
۳۷. بیداری خویشتن یا *The Awakening of the Self* مرحله‌ای است که کمپبل آن را «دعوت به آغاز سفر» می‌نامد که قهرمان را با ندایی به سوی سفری سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده فرا می‌خواند. گفتنی است که این ندا ممکن است انسان را به پذیرش تعهدی بزرگ و تاریخی بخواند یا ممکن است نشان‌دهنده طلوع تفکری مذهبی باشد (کمپبل، ۱۳۸۹: ۶۰ و ۶۱).

38. Igation

39. Stripping

۴۰. گفتنی است شیخ احمد غزالی نیز در کتاب *سوانح/العشاق*، که درباره عشق عرفانی نوشته شده است، بر آن است که کسی قادر نیست ذات و صفات عشق را دریابد، اما عشق در عالم خیال روی خود را نشان می‌دهد (غزالی، ۱۳۷۷: ۴۳). عین‌القضات نیز از تجربه صریح خود از دیدن شاهد آسمانی در قالب نوری سخن می‌گفت که از خدا جدا شده و به او پیوسته بود (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۳۰۳). روزبهان بقلی در کتاب *مشرب/الارواح* از تجربه‌های شخصی خود که موضوعش دیدار فرشتگان، حق و ارواح اولیا و پیامبران و خضر بود، سخن به میان می‌آورد و رؤیت حق، رؤیت روح در صورت‌های نیکو و رؤیت نفس و جبرئیل و دیگر ملائکه و رؤیت ملک به صورت آدمی و انواع رؤیت‌ها و تجلی‌های دیگر را در شمار هزارویک مقام تصوف بیان می‌کند (روزبهان، ۱۹۷۳: ۲۴۲-۲۷۳). او همچنین دیدار شورانگیز خویش با چهره شاهد آسمانی را در مقدمه کتاب *عبر/العاشقین* شاعرانه به تصویر می‌کشد. پس از این موارد، نجم‌الدین کبری تجربه شخصی خود را از دیدن شاهد غیبی و شیخ‌الغیب با دقت تمام تصویر می‌کند و با اشاره به اینکه «مراد الله است و مرید نوری از او» متذکر می‌شود که این‌گونه تجربه‌ها دیدار روح یا نفس ناطقه انسانی یا همان نفخه الهی وجود انسان یا تصویر آسمانی خویش است (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱).

41. Super Ego

۴۲. سنایی در *سیر العباد الی المعاد* به تقسیم‌بندی سفر با توجه به مراحل جسمانی و روحانی آن پرداخته و می‌گوید: «بدان که سفر دو است: سفر جسمانی و سفر روحانی. چنان‌که عالم دو است: عالم روحانی و عالم جسمانی. سفر جسمانی به جسم باشد در عالم جسمانی. و سفر روحانی به روح باشد و عالم روحانی. و هر یک از روح و جسم شرط آن دیگر در سفر وی. و در سفر جسمانی دو پای قوی باید تا سفر میسر شود، همچنین سفر روحانی را بی‌عقل و معرفت روش میسر نشود. و چنان‌که در سفر جسمانی مقامات و منازل و اقالیم که آن را به‌ترتیب و تدریج توان بردن، سفر روحانی نیز بر این نسق است» (سنایی، ۱۳۶۰: ۲۷۱).

منابع

آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۳۶) «فرویدیسیم، تشریح و انتقاد آن». *مجله صدف*. شماره ۳ و ۲ آبان و آذر: ۲۶۵.

احمد بن ابی یعقوب (۱۳۸۷) *تاریخ یعقوبی*. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی. اسلام‌پناه، محمدحسین (۱۳۸۹) *قصه مهر و ماه*. تهران: چشمه. افلاکی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲) *مناقب‌العارفین*. به کوشش تحسین یازجی. جلد یکم. تهران: دنیای کتاب.

امیرقاسمی، مینو و فتانه حاجیلو (۱۳۹۰) *نشانه‌شناسی مناسک گذر*. تهران: ستوده. الیاده، میرچا (۱۳۶۸) *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی (رازهای زادن و دوباره زادن)*. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: آگه.

بتلهایم، برنو (بی‌تا) *کاربردهای افسون*. ترجمه کاظم شیوا رضوی. تهران: مؤلف. برفر، محمد (۱۳۸۹) *آینه جادویی خیال*. تهران: امیرکبیر. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵) *دیدار با سیمرغ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. — (۱۳۸۶) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی. خدیش، پگاه و محمد جعفری (قنوتی) (۱۳۹۰) *جامع‌الحکایات*. تهران: مازیار. روزبهان بقلی شیرازی (۱۹۷۳) *مشرّب‌الارواح*. تصحیح نظیف محرم خواجه. استانبول: مطبعة الکلیه الآداب.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷) *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر. سجادپور، فرزانه (۱۳۷۸) *افسون افسانه (تحلیل و بررسی افسانه‌های عامیانه ایرانی)*. تهران: سپیده سحر.

سگال، رابرت آلن (۱۳۸۹) *اسطوره*. ترجمه فریده فرزندفر. تهران: بصیرت. سنایی، ابوالمجد مجدودبن‌آدم (۱۳۶۰) *مثنوی‌های حکیم سنایی*. به انضمام شرح *سیرالعباد من المبدأ الی المعاد*. تصحیح و مقدمه سیدمحمدتقی مدرس رضوی. تهران: بابک. طسوجی، عبداللطیف (۱۳۹۰) *هنر و یک‌شب*. دو جلد. تهران: هرمس.

عین‌القضات همدانی (۱۳۷۷) *تمهیدات*. با مقدمه، تصحیح، تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. تهران: منوچهری.

غزالی، احمد (۱۳۷۷) *سوانح‌العشاق*. تصحیح هلموت ریتز. با مقدمه و تصحیح نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷) *شاهنامه*. نسخهٔ نه‌جلدی چاپ مسکو. تهران: فقنوس.
 فروید، زیگموند (۱۳۹۱) *روان‌کاوی از نگاه فروید* (پنج سخنرانی). ترجمهٔ مهدی افشار. تهران: سرایش.

فربرز، جیمز جرج (۱۳۸۸) *شاخهٔ زرین راز*. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
 فوردهام، فریدا (۱۳۸۹) *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمهٔ مسعود میربها. تهران: جامی.
 کرین، هانری (۱۳۸۳) *انسان نورانی در تصوف ایرانی*. ترجمهٔ فرامرز جواهرنیا. تهران: آموزگار خرد.
 کمپبل، جوزف (۱۳۸۹) *قهرمان هزارچهره*. ترجمهٔ شادی خسروپناه. تهران: گل آفتاب.
 مورنو، آنتونیو (۱۳۸۸) *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمهٔ داریوش مهرجویی. تهران: مرکز.
 نظامی‌گنجه‌ای (۱۳۷۶) *اقبال‌نامه*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. به‌کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

ووگلر، کریستوفر (۱۳۸۷) *سفر نویسنده*. ترجمهٔ محمد گذرآبادی. تهران: مینوی خرد.

ویتیلدا، استوارت (۱۳۹۰) *اسطوره و سینما*. ترجمهٔ محمد گذرآبادی. تهران: هرمس.

یاوری، حورا (۱۳۸۶) *روان‌کاوی و ادبیات*. تهران: سخن.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰) *چهار صورت مثالی*. ترجمهٔ پروین فرامرزی. مشهد: به‌نشر.

Freud, Sigmund (1953) *The Interpretation of Dreams*, London, Hogarth Press.

Gennep, Van Arnold (1960) *The Rites of Passage*, University of Chicago.

Leeming, David Adams (1998) *The Voyage of the Hero*, New York, Oxford University Press.

Papan-matin, firoozeh (2006) *The univeiling of secrets Kashf al asrar*, Boston: Brill.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی