

مجله زبان و ادبیات عربی (مجله ادبیات و علوم انسانی سابق) (علمی- پژوهشی)، شماره هفدهم- پاییز و زمستان ۱۳۹۶

دکتر علی احمدزاده<sup>۱</sup> (دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، نویسنده مسئول)

دکتر خلیل پروینی<sup>۲</sup> (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران)

## روان تحلیل‌گری کهن‌الگوهای رشد در تائیه کبرای ابن فارض

### چکیده

ناخودآگاه جمعی، دربردارنده احساسات، اندیشه‌ها و رفتارهایی است که حاصل اندوخته‌های اجداد کهن انسان به شمار می‌رود. این اندوخته‌ها و تجارب فراشخصی، در شکل کهن‌الگو ظاهر می‌شود. برخی از کهن‌الگوها که یونگ با نام کهن‌الگوهای رشد از آنها یاد می‌کند، از چنان اهمیتی برخوردارند که می‌توانند با داده‌های فراشخصی خود، فرد را در مسیر رشد و خودشکوفایی یاری دهند. شعر عرفانی به عنوان یک محصول روانی، عناصر و تصاویری دارد که فراتر از قلمرو تجارب شخصی شاعر بوده و ترجمان ناخودآگاه جمعی اوست. در چکامه عرفانی تائیه کبرای ابن فارض نیز که از خودکاوی‌های شاعر در ناخودآگاه جمعی اش تراوش نموده، کهن‌الگوهای رشد به خوبی نمایان است. جستار کنونی بر آن است که با روش توصیفی-تحلیلی و تکیه بر مکتب روانشناسی تحلیلی یونگ، شخصیت ابن فارض را با توجه به کارکرد این کهن‌الگوها، روانکاوی نماید. کهن‌الگوهای رشد مانند «سایه»، «آیما» و «خویشتن» شخصیت ابن فارض را به دلیل «هماندسازی»، «فرافکنی» و... تحت تأثیر قرار داده‌اند؛ اما ابن فارض به وسیله فرایند «فردیت» و توجه آگاهانه به ارزش این انگاره‌ها، از آنها در مسیر تمامیت و خودشکوفایی بهره جسته است.

**کلیدواژه‌ها:** کهن‌الگوهای رشد، هماندسازی، تفرّد، تائیه کبری، ابن فارض.

### مقدمه

مکتب روانشناسی تحلیلی "کارل گوستاو یونگ" (Carl Gustav Jung)، (مکتب زوربخ) برخلاف مکتب روانکاوی "فروید" (مکتب وین)، در بررسی علل رفتار فرد، محدود به

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱

1. aliahmadzadeh26@yahoo.com

2. parvini@modares.ac.ir پست الکترونیکی:

تجربیات شخصی گذشته، به ویژه امیال سرکوب شده نیست؛ بلکه دامنه این مکتب، گسترده‌تر و فراتر از تاریخچه زندگی شخصی و امیال کام نیافته است، به گونه ای که "یونگ" علل برخی رفتارها را تجربه‌های موروثی از اجداد اولیه انسان می‌داندست. «وی، با مطالعه گسترده در نظام‌های اسطوره ای و فرهنگ‌های گوناگون، مجموعه ای از تصاویر ذهنی جهان شمول را تدوین کرد که در مکتب او با نام کهن‌الگو مشخص می‌شوند. تفحص در کهن‌الگوها، نه فقط راهی برای فهم الگوهای عام رفتار بشر، بلکه همچنین، شیوه ای برای قرائت نقادانه متون ادبی و آثار هنری است» (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۹).

از نظر یونگ، سه کهن‌الگوی سایه، آنیما و خویشتن «به ترتیب نشان دهنده مراحل فرایند رشد فردیت هستند» (رابرتسون، ۱۳۹۵، ۴۵). چنانچه می‌گوید: «من، این سه کهن‌الگو را کهن‌الگوهای رشد نامیده‌ام، چون هر یک از آن‌ها مطابق با یکی از مراحل رشد روان‌شناختی هستند (همان، ۴۶).

با توجه به نظریه کهن‌الگو و ناخودآگاه جمعی، می‌توان برخی متون ادبی مانند اساطیر و عرفان را که از ناخودآگاه جمعی سرچشمه گرفته و جولانگاه کهن‌الگوهای مختلف به شمار می‌رود، با روش روان‌شناختی یونگ، مورد کنکاش قرار داد. از آنجا که در ادب عربی، اسطوره به معنای علمی و گسترده وجود ندارد، نگارنده بر آن شد تا با تکیه بر شعر شاعر صوفی مسلکی همچون ابن‌فارض، تأثیر کهن‌الگوهای رشد بر شخصیت وی را روان‌تحلیلگری نماید. پدین منظور، ابتدا انگاره‌های رشد و کیفیت ظهور آنها در تائیه کبری معرفی و شرح شده و سپس این داده‌های شعری با تکیه بر مکتب یونگ، نقد روانکاوانه گشته است.

#### پیشینه پژوهش

در کشورهای اروپایی و آمریکا، در حوزه عرفان و نظریه های یونگ، پژوهش های زیادی انجام شده است (رجوع شود به؛ قائمی، ۱۳۸۹). در مورد شعر عرفانی ابن‌فارض و به ویژه حکامه «تائیه کبری» هر چند از دیدگاه بلاغی، زبانی، صوفی و... جستارهای زیادی شکل گرفته (رجوع شود مرادی، ۱۳۸۰)، اما نگارنده به جستاری تطبیقی با مکتب یونگ، در این حوزه

دست نیافت. البته، در ایران جستارهایی در رابطه با عرفان و مکتب "یونگ" شکل گرفته که به طور مختصر به چند نمونه از آنها که با پژوهش کنونی همخوانی زیادی دارد، اشاره می‌شود:

۱- «کرامت از دیدگاه عرفان اسلامی و نظریه روانشناختی یونگ». این پژوهش، به بررسی تطبیقی کرامت و راه‌های رسیدن به خدا از طریق نیروهای فراحسی، در دو حوزه عرفان اسلامی و مکتب "یونگ" همراه با نمونه‌هایی از نوشته‌های شیخ محمد لاهیجی پرداخته است. این جستار، از نگاشته‌های بی‌شمار یونگ به چند نمونه اندک اکتفا نموده و از مباحث نظری یونگ، بیشتر به خودآگاه و ناخودآگاه پرداخته است.

۲- «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ». این جستار، مراحل رسیدن به «خود» را از دیدگاه عرفان و مکتب یونگ همراه با نمونه‌هایی از شعر عرفانی بررسی نموده است. محور اصلی این نگاشته، فرایند فردیت است و در کمال شگفتی فردیت را کهن الگو دانسته است، در حالی که «فردیت» فرایندی روانی است که با کهن‌الگو شروع می‌شود. این جستار از تعداد انگشت‌شماری از آثار "یونگ" بهره‌جسته است.

این جستار، برخلاف بیشتر پژوهش‌های قبلی، به ارائه آمار از کهن‌الگو و تکیه بر ناخودآگاه جمعی بسنده نکرده؛ بلکه با استفاده از مفاهیمی همچون «فراکنی»، «جبران»، «فردیت» و... حیات روانی شاعر را تحلیل نموده است.

#### ۱- بخش نظری

##### ۱-۱- ناخودآگاه جمعی (Collective unconscious)

ناخودآگاه جمعی، لایه‌ای از روان است که محتوای آن خارج از تاریخچه محدود زندگی شخصی بوده و ریشه در تجربیات کل بشریت دارد. «محتویات ناخودآگاه جمعی، هرگز در طول عمر فرد، در حیطه خودآگاهی قرار نداشته است» (هال، ۱۳۹۳، ۴۳) و به دلیل موروثی بودن در همه انسان‌ها یکسان است.

ساختار این بخش از روان، «پدیده‌های خودروئی هستند که تابع اراده ما نمی‌باشند و بنابراین، ما می‌توانیم یک نوع خود مختاری به آنها نسبت دهیم» (یونگ، ۱۳۹۱، ۱۷ - ۱۸). آنها، «هنگامی درون خودآگاه ظهور می‌کنند که تجربه‌های شخصی، آنان را مرئی

سازد» (یونگ، ۱۳۹۳، ۱۱۰) همچنین، «ناخودآگاه، دیدی کلی و بالقوه است؛ و سازنده تمام تدارکاتی است که خودآگاه، بخش های خرد را گهگاه از آنان گزینش می کند» (یونگ، ۱۳۹۳، ۲۲۴ - ۲۲۶). ناخودآگاه جمعی، درست مانند خودآگاه، «ناظر بر نیات و مقاصد و احساسات و افکار انسان هاست» (یونگ، ۱۳۹۲، ۲۹). این بخش روان، از همان ابتدا همراه انسان بوده و با وی زاده می شود: «از لحظه ای که انسان متولد می شود، محتوای ناخودآگاه جمعی، مجموعه ای از الگوهای از پیش تعیین شده را برای شکل گیری رفتار ارائه می کند» (هال، ۱۳۹۳، ۴۸). ناخودآگاه جمعی، منبع توانمندی ها و استعدادهای موروثی ای است که اگر انسان به گنجینه های این بخش از ساختار روان خود دست یابد، می تواند از ارزش های آن در مسیر تکامل و رشد شخصیتی خود، بهره ببرد.

#### ۱-۲- کهن الگو (Archetype)

کهن الگوها «صورت های نوعی و کلی دریافت اند که در هیات تصاویر ازلی، انباشته از معنا و قدرت بسیار پدیدار می شوند؛ تصاویری که بر الگوی جمعی رفتار ما تأثیری شگرف می نهند و برای ما ایمنی و رستگاری به ارمغان می آورند» (مورنو، ۱۳۹۳، ۶). مشخصه هایی مانند هدفمند بودن، خودمختاری، رنگ اسطوره ای داشتن، غیر شخصی بودن، ناخودآگاه بودن، نیروی عظیم داشتن، روحانی بودن، پویایی، شکل غریزی داشتن، به سلطه درآوردن خودآگاه، جهانی بودن، و... که در تعریف ناخودآگاه جمعی به کار می رود، شامل کهن الگو نیز می شود. در واقع، کهن الگو همان محتوی و شکل ناخودآگاه جمعی است و ناخودآگاه به منزله منبع بزرگی است که محتوای آن، در قالب انگاره های مختلف، از آن خارج می شوند. کهن الگو مانند غریزه، جنبه هدفمند دارد و بر آن است تا نیاز انسان را در شکلی نمادین برآورده سازد: «نمونه های باستانی در زمینه نفسانیات، وضعی مشابه غرایز در قلمرو زیست شناسی انسانی دارند؛ به عبارت دیگر نمونه باستانی هیات، شکل و تصویر ذهنی غریزه است. تصویر ذهنی مزبور نیز به نوبه خود، محرک عمل و رفتار شخص می باشد» (یونگ، ۱۳۹۳: ۷).

انگاره های رشد نیز، الگوهای غریزی مثبت به شمار می روند، و ظهور آنها در شعر ابن فارض، فراخوانی است برای رشد شخصیتی و رسیدن به والاترین مرحله خودشکوفایی به نام

«خود»؛ اما از آنجا که آنها ابتدا تحت سیطره ناخودآگاه هستند و عملکرد آنها مانند غرایز است، اگر به حال خود رها شوند آسیب‌ها و تاثیرهای نامطلوبی نیز برای شخص به همراه خواهند آورد.

مضامین مربوط به انگاره‌های رشد در قالب نمادهای مختلف در شعر ابن‌فارض نمایان شده‌اند. چرا که «یک نماد بیش از هر چیز، تلاشی جهت نمایاندن یک کهن الگوست» (هال، ۱۳۹۳: ۱۳۳).

این انگاره‌ها، مانند یک نسخه و فرم اولیه اصلی هستند که تفاوت در شرایط روحی حاکم بر یک دوره و نیز، تفاوت در خودآگاهی افراد، منجر شده تا در قالب نمادهای گوناگون به خود شکل بخشند. «آنها طنین رویدادهای ماقبل تاریخ‌اند که هر قرن و زمانه‌ای به آنها تنوع و تفاوت بسیار ناچیزی می‌افزاید» (مورنو، ۱۳۹۳: ۲۵).

کهن الگوهای رشد و نمادهایش در شعر ابن‌فارض، روزنه‌ایست به سوی عالم روان او و کشف علل رفتارها و ارزیابی شخصیتش. از آنجا که این نمادها و انگاره‌ها از ناخودآگاه ابن‌فارض ریشه گرفته‌اند، جزئی از ساختار روان وی هستند و همچنان که «زرتشت بخشی از روانشناسی نیچه است» (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۷۳)، انگاره‌های رشد و نمادهایش نیز، جزئی از ناخودآگاه جمعی «ابن‌فارض» و پل ارتباطی با آن است. بنابراین، کهن الگوهای رشد، تافته‌ای جدا بافته از روان شاعر نیستند و شناخت و بررسی آنها، ما را به مراحل و نتیجه اثرگذاری آن بر شخصیت «ابن‌فارض» رهنمون خواهد کرد.

## ۲- بخش تحلیلی

### ۱-۲- کهن الگوهای رشد

#### ۱-۱-۲- کهن الگوی سایه (Shadow)

سایه، شامل صفات پستی است که انسان وجود آنها را در خود نفی و سرکوب می‌کند و آن را به افراد همجنس خود نسبت می‌دهد: «اگر آگاه نباشید که سایه‌ای دارید، بخشی از شخصیت خود را ناموجود اعلام می‌کنید. در این صورت، وارد قلمرو ناموجود می‌شود که بزرگتر می‌شود و ابعاد عظیمی می‌یابد» (یونگ ب، ۱۳۸۲: ۹۰).

فرایند گام نهادن در مسیر رشد شخصیت برای رسیدن به «خود»، با انگاره سایه شروع می‌شود. این کهن الگو، ممکن است در قالب نمادهایی همچون همجنس انسان، حیوانات درنده و کابوس های وحشتناک رخ نماید.

در تائیه کبری، «سایه» در قالب نماد «نفس اماره» تجلی یافته است. پیروی از نفس، مایه شقاوت است و برای همین توصیه می‌شود که انسان به تهذیب آن همت گمارد تا به خداوند نزدیک گردد: «وَأَمْسِ خَلِيًّا مِنْ حُظوظِكَ وَأَسْمُ عَنْ / حَضِيضِكَ وَأَثْبِتْ بَعْدَ ذَلِكَ تَنْبِتٍ / وَسَدِّدْ وَقَارِبْ / وَاعْتَصِمْ وَاسْتَقِمْ لَهَا / مُجِيبًا إِلَيْهَا عَنْ إِنْابَةِ مُخْبِتٍ / وَعُدْ مِنْ قَرِيبٍ وَاسْتَجِبْ وَاجْتَنِبْ غَدًّا / أَشْمَرٌ عَنْ سَاقِ اجْتِهَادٍ بِنَهْضَةٍ / ... وَلَا تَتَّبِعْ مَنْ سَوَّلَتْ نَفْسُهُ لَهُ / فَصَارَتْ لَهُ أَمَارَةً وَاسْتَمَرَّتْ / وَدَعَّ مَا عَدَاها وَاعْدُ نَفْسَكَ فَهِيَ مِنْ / عَدَاها وَعُدُّ مِنْهَا بِأَحْصَنِ جِنَّةٍ» (ابن فارض، ۱۹۹۰: ۷۷). (ترجمه: خواسته‌های نفسانی را رها کن و فراتر رو / از پستی خود و سپس استوار باش تا رشد یابی / راست گفتار باش و به خدا نزدیکی جسته و به او متوسل شو و پایداری کن / در حالی که با تواضع، خواسته او را اجابت می‌کنی / زود به خدا توجه کن و او را اجابت بنمای و بپرهیز از فردایی / که بگویی همت می‌کنم و به سویش بر می‌گردم / از کسی که نفسش کردار زشتش را برای او آراسته نموده، پیروی مکن / نفسی که بر او چیره گشته و پیوسته حکمرانی می‌کند / غیر از خدا هر چه هست را رها کن و با نفست ستیزه جوی، چرا که نفس / دشمن خدا است و از شر آن به قویترین زرها پناه جوی).

در این چکامه، سایه، بیشتر شامل کردارهای پستی است که مانع رسیدن آدمی به آفریدگارش می‌شوند.

## ۲-۱-۲- کهن الگوی آنیما (Anima)

هر مردی در درون خود عناصری از روحیات زنانه را نیز حمل می‌کند که به این محتوا، آنیما یا عنصرمادینه گفته می‌شود. بنابراین، آنیما به وارونه سایه، مربوط به جنس مخالف شاعر است. «جنبه زنانه مرد، آنیما، و جنبه مردانه زن آنیموس نامیده می‌شود. این امر در فیزیولوژی بدن انسان با ترشح هورمون‌های جنسی ماده در مرد و ترشح هورمون‌های جنسی نر در زن مشاهده می‌شود. در روان‌شناسی نیز، صفات جنس مخالف در هر جنس مشاهده می‌شود. یونگ قبول دارد که این کیفیت تا حدی ناشی از کروموزوم‌ها و ترشح غده‌های جنسی

است، اما آن را بیشتر نتیجه تجارب نژادی مرد با زن و زن با مرد می‌داند، و به عبارت دیگر، معتقد است که چون صدها هزار سال زن و مرد با هم زندگی کرده‌اند، در اثر این «همنشینی»، مرد تا حدی جنبه زنانه یافته و زن تا حدی جنبه مردانه گرفته است» (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۲). از آنجا که این انگاره برای بیان و شخصیت بخشیدن به خود، چاره‌ای جز استفاده از زبان مرسوم شاعر و روح ادبی زمانه او ندارد، در اشعاری که تحت تأثیر این کهن‌الگو سروده شده‌اند، بسیاری از اصطلاحات و واژگان عشق زمینی نیز به کار می‌رود. این امر، تا حدی شایع و گسترده است که برخی به اشتباه این نوع اشعار را غزل مادی می‌شمارند، غافل از اینکه شاعر در این موارد به دلیل سیطره ناخودآگاه جمعی فقط نظاره‌گر عمل آفرینش ادبی است. این موارد، در ابیات زیر از «تائیه کبری» به وضوح قابل مشاهده است: «هَوَى عِبْرَةٌ نَمَتْ بِهِ وَجَوَى نَمَتْ / بِهِ حَرَقٌ أَدْوَأُهَا بِي أَوْدَتْ / فَطُوفَانُ نُوحٍ عِنْدَ نُوحِي كَأَدْمَعِي / وَإِيقَادُ نِيرَانِ الْخَلِيلِ كَلَوْعَتِي / وَكَوْلَا زَفِيرِي أُغْرِقْتَنِي أَدْمَعِي / وَكَوْلَا دُمُوعِي أَحْرَقْتَنِي زَفْرَتِي / وَحَزْنِي مَا يَعْقُوبُ بَثَّ أَفْلَهُ / وَكُلُّ بَلِي أَيْوَبَ بَعْضُ بَلِيَّتِي / وَأَخْرُ مَا لاقَى الْأَلَى عَشِقُوا إِلَى الرَّ / رَدَى بَعْضُ مَا لاقَيْتُ أَوَّلَ مَحْتَتِي / ... وَقَدْ بَرَحَ التَّبْرِيحُ بِي وَأَبَادَنِي / وَأَبْدَى الضَّنَى مَنِي خَفِي حَقِيقَتِي» (ابن فارض، ۱۹۹۰: ۸۰). (ترجمه: عشقی دارم که سرشک آن را فاش نموده و شوری دارم که / شراره‌ها از آن پر می‌کشند و دردهای آن مرا هلاک نموده است / طوفان نوح، هنگام ناله و اندوهم مانند اشک‌های من است / و شعله‌ور شدن آتش ابراهیم، مانند سوز و گداز من است / اگر آهم نبود اشک‌هایم مرا غرق می‌کرد / و اگر اشک‌هایم نبود، ناله‌هایم مرا سوزانده بود / اندوهم چنان است که یعقوب در برابر کمترین آن، ناله کرد / همه مصیبت او تنها اندکی از مصیبت من است / نهایت آنچه عاشقان را هلاک می‌کند / تنها چیز اندکی است که من در ابتدای غم دیدم / سختی مرا فرسوده نمود و هلاکم کرد / و لاغری نهان حقیقت مرا آشکار ساخت).

کهن‌الگوی آنیما در این چکامه، عامل شکل‌گیری نوعی روابط عاشقانه بین شاعر و خداوند گشته که در متون عرفانی از این رابطه، بیشتر تحت عنوان عشق‌الهی یاد می‌شود: «فَقُلْتُ لَهَا رُوحِي لَدَيْكَ وَقَبْضُهَا / إِلَيْكَ وَمَنْ لِي أَنْ تَكُونَ بِقَبْضَتِي / وَمَا أَنَا بِالشَّانِي الْوَفَاءَ عَلَى الْهَوَى / وَشَأْنِي الْوَفَا تَأْبِي سِوَاهُ سَجِيَّتِي / وَمَاذَا عَسَى عَنِّي يُقَالُ سِوَى قَضَى / فَلَانَّ هَوَى مَنْ لِي بَذَا وَهُوَ بُغْيَتِي» (ابن فارض، ۱۹۹۰: ۷۰) (ترجمه: به معشوق گفتم جانم رهن توست / من کیستم که

اختیار روحم دست خودم باشد/ مرگ در راه عشق را ناپسند نمی‌دانم/ وفا از مرام من است و خلق و خویم به غیر مرگ به چیزی خشنود نمی‌شود/ چه چیزی خوشتر از اینکه بگویند/ فلانی را عشق کشت. کیست که مرا به این خواسته که آرزویم است برساند).

زبان استعمال شده در این ابیات، همان زبان عشق مجازی است و اگر کسی به این چکامه شناخت نداشته باشد، در نگاه اول این ابیات را قطعه عاشقانه سوزناک خواهد یافت و شدت وفای عاشق را تحسین خواهد کرد؛ اما حقیقت این است که شاعر در این مورد از ناخودآگاه خود الهام گرفته و محتوای آنیمارا به خداوند نسبت داده است.

### ۲-۱-۳- کهن‌الگوی خویشتن (Self)

همانگونه که عنصر مادینه بیانگر شخصیت زنانه است، انگاره دیگری نیز در روان آدمی وجود دارد که همجنس فرد و بیانگر شخصیت پیامبرگونه، راهنما و پیر مرشد است و اوصافی همچون کمال، پختگی، نجات‌بخشی، قداست و روحانیت دارد که از آن تحت عنوان انگاره «خویشتن»، «خود» و یا «انسان کامل» یاد می‌شود. «در خواب‌های زن، این هسته معمولاً در قالب شخصیت برتر زن مانند راهبه، ساحره، مادر زمین، الهه طبیعت و یا عشق جلوه‌گر می‌شود؛ و در خواب‌های مرد در قالب آموزش‌دهنده اسرار مذهبی، پیر خردمند، روح طبیعت و ... نمود پیدا می‌کند» (یونگ‌الف، ۱۳۹۲: ۲۹۵). باید توجه داشت که منظور از انگاره «خویشتن» در این بخش، نمادهایی است که رنگ و بوی تمامیت و کمال دارند و با زبان نمادین خود سعی دارند تا شاعر را به مرحله شخصیتی «خویشتن» یا «خود» — که توضیح آن در ادامه می‌آید — برسانند.

انگاره «خویشتن»، در این چکامه، در قالب شخصیت پیامبران ظاهر شده است، چرا که پیامبران به دلیل اوصاف کمال و تمامیتی که دارند، نمادهای خوبی برای بیان تجارب بیان نشدنی ناخودآگاه جمعی شاعر از جمله «خویشتن» یا «انسان کامل» به شمار می‌روند.

این انگاره، گاهی در قالب شخصیت موسی (ع) جلوه‌گری کرده است: «فَبِی قُدْسِ الْوَادِی وَفِیهِ خَلَعْتُ خَلًّا / عَ نَعْلِی عَلِی النَّادِی وَجَدْتُ بَخْلَعْتِی / وَأَسْتُ أَنْوَارِی فَكُنْتُ لَهَا هُدًی / وَنَاهِیکَ مِنْ نَفْسِ عَلَیْهَا مُضِیئَةٌ / وَأَسْتُ أَطْوَارِی فَنَاجِئْتِی بِهَا / وَقَضَّیْتُ أَطْوَارِی وَذَاتِی کَلِیمَتِی» (ابن‌فارض، ۱۹۹۰: ۸۲). (ترجمه: به واسطه من بود که وادی طور، قدسی شد و در آنجا کندم/ نعلم را در



پاسخ به منادی و خلعتم را بخشیدم/ و نور خویش را نگریستم، نوری که خودم راهنمایش بودم/ و تو را همین بس که نفسم بر این نور، نور افشانی می‌کند/ و طور خود را بنیان نهادم و خودم را بدان ندا زدم/ و نیازهای خود را برطرف نمودم در حالی که درونم با من همسخن بود).

اما بیشترین حضور نمادین انگاره «خویشتن» در «تائیه کبری»، مربوط به شخصیت پیامبر (ص) است: «وَأَهْلٌ تَلَقَّى الرُّوحَ بِأَسْمَى دَعَا إِلَى / سَبِيلِي وَحَجَّوْا الْمُلْحِدِينَ بِحُجَّتِي / وَكُلُّهُمْ عَنِ سَبْقٍ مَعْنَايَ دَائِرٌ / بِدَائِرَتِي أَوْ وَارِدٌ مِنْ شَرِيعَتِي /... وَفِي الْمَهْدِ حِزْبِي الْأَنْبِيَاءُ وَفِي عَنَا / صَرِي لَوْحِي الْمَحْفُوظِ وَالْفَتْحُ سُورَتِي / وَقَبْلَ فَصَالِي دُونَ تَكْلِيفِ ظَاهِرِي / خَتَمْتُ بَشْرَعِي الْمَوْضِحِي كُلَّ شَرْعَةٍ / فَهُمْ وَالْأَلِي قَالُوا بِقَوْلِهِمْ عَلِي / صِرَاطِي لَمْ يَعْدُوا مَوَاطِي مِشِيَّتِي / فِيمَنْ الدَّعَاةُ السَّابِقِينَ إِلَى فِي / يَمِينِي وَيُسْرُ اللَّاحِقِينَ بِسِرَّتِي / وَلَا تَحْسَبَنَّ الْأَمْرَ عَنِّي خَارِجًا / فَمَا سَادَ إِلَّا دَاخِلٌ فِي عُبُودَتِي / وَلَوْلَايَ لَمْ يُوجَدْ وُجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ / شَهُودٌ وَلَمْ تُعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّةٍ» (ابن فارض، ۱۹۹۰: ۷۳ — ۷۴). (ترجمه: آنان که وحی دریافت می‌کردند، با نام من دعوت نمودند به/ راه من و با برهان من بر کافران غالب گشتند/ و به دلیل ازلی بودن حقیقت من، می‌گردند/ بر گرد من و وارد آبشخور من می‌شوند/... در گهواره، پیامبران پیروان من بودند و لوح محفوظ در تار و پود من بود و سوره فتح، آیه‌ام بود/ در دوران شیرخوارگی بدون اینکه مسئولیتی در عالم ظاهر داشته باشم/ با شریعت خود بر همه آئین‌ها مهر پایان زدم/ همه پیامبران و پیروان آنها/ بر راه من بوده‌اند و پا را از جای قدم‌های من فراتر ننهاده‌اند/ فرخندگی پیامبرانی که به راه من دعوت نمودند به واسطه/ یمین من و آسودگی آیندگان از یسارم بوده است/ گمان مبرید که امور خارج از کنترل من است/ فقط آنهایی که به فرمان من همت گماشته‌اند، رستگار شده‌اند/ اگر من نبودم هیچ هستی و/ شهودی وجود نداشت و پیمان‌هایی با وثیقه (نام من) بسته نمی‌شد).

اوصاف و اراستگی، روحانیت و تمامیت پیامبر (ص)، توانسته به عنوان یک قلاب خوب، «خویشتن» ابن فارض را درگیر خود نماید و شاعر این محتوای ناخودآگاه را در قالب شخصیت ایشان به منصفه ظهور برساند.

## ۲-۲- تأثیر کهن‌الگوها بر شخصیت شاعر

## ۲-۲-۱- فرافکنی (Projection)

فرایند بازتاباندن حیات ذهنی ضمیر ناآگاه به نمادها و سمبل‌های عینی، فرافکنی نامیده می‌شود. فرافکنی، ناخودآگاه انجام می‌شود و فرد به این سازوکار اطلاعی ندارد. «فرافکنی علامت مشخصه ضمیر ناآگاه است، زیرا محتویات متمایز یا سوا نشده ناآگاه جمعی چنانند که خود به خود بر اعیان خارجی فراتابیده می‌شوند و سرنمون‌ها نیز همین را می‌کنند» (مورنو، ۱۳۹۳: ۲۵۱). در واقع، کهن‌الگوها برای ظهور چاره‌ای جز فرافکنی در قالب نمادهای جهان خارج ندارند.

فرایند فرافکنی در «تأییه کبری» در دو سرنمون سایه و آنیما، قابل نقد روانکاوانه است. همانگونه که در چند بیت اول مربوط به انگاره سایه ملاحظه می‌شود، ابن‌فارض این بخش از شخصیت خود را به دیگران فرافکنی نموده است و به جای اینکه این ساختار منفی درونش را باکل شخصیت خود منسجم سازد، آن را از خود جدا نموده و نمی‌تواند با کمک درونی‌سازی و تسلط بر آنها، شخصیت خود را توسعه بخشیده و در راه کمال و خویش‌ن‌سازی قدم بردارد. سایه، قبل از هر چیز، جزئی از ساختار کلی شخصیت ابن‌فارض را تشکیل می‌دهد و اگر شاعر نتواند این عناصر روان خود را از دیگران تمیز دهد، اسیر فرافکنی‌های آن خواهد شد و تمام زشتی‌ها و بلشتی‌ها را در دیگران خواهد دید. در نتیجه، سایه او روز به روز رشد خواهد کرد و تمام شخصیت وی را تحت تأثیر خواهد داد. بنابراین، برای رشد شخصیتی لازم است او آگاهانه با سایه خود روبه‌رو گردد و به جای اینکه این بخش از عناصر شخصیت خود را با فرافکنی بر دیگران، سرپوش نهند به وجود آن در خود اعتراف نماید و به تربیت و متعالی کردن آن پردازد.

فرافکنی کهن‌الگوی آنیما نیز، در این چکامه به صورت گسترده دیده می‌شود. نمادی که این کهن‌الگو در قالب آن نمود یافته، «خداوند» است چرا که او به منزله معشوقی است که باعث تسکین دل‌ها و آرامش خاطر می‌شود و همه سختی‌ها نزد او آسان و تحمل پذیر خواهد شد؛ اما باید توجه داشت که سرنمون آنیما نیز قبل از هر چیز جزئی از ساختار روان است که به دلیل عدم کنترل آگاهانه از سوی ابن‌فارض از درون او گسسته شده و در یک نماد خارجی

نمود یافته است. یک عنصر روانی تا زمانی که تحت اختیار شاعر است، می‌تواند برای او ثمر بخش باشد؛ اما زمانی که این ارزش و گنجینه ناخودآگاه جمعی از او جدا شود، وی را اسیر خود خواهد کرد و ارتباط وی با خدا را تا حد عاشق و معشوق پیش خواهد برد. این امر، به نوبه خود باعث خواهد می‌شود تا شخصیت معشوق واقعی و خداوند برای شاعر مشتبه شود. بنابراین، ضروری است که شاعر با این غریزه خود آشنا شود و به کنترل آن پردازد تا بازیچه این عقده مستقل نشود.

آنیما، نسبت به سایه درونی‌تر است و در بخش عمیق ناخودآگاه جمعی قرار دارد و «پرداختن به آنیما و آنیموس خیلی دشوارتر از پرداختن به سایه است، چون آنیما و آنیموس گامی نزدیک‌تر به ناخودآگاه جمعی است» (رابرتسون، ۱۳۹۵: ۱۶۰). آنیما با روح انسان عجین گشته است و کنترل و دست کشیدن از فرافکنی‌های آن، نسبت به سایه به مراتب سخت‌تر است.

به همین دلیل است که ابن‌فارض، سایه خود را نسبت به آنیما بهتر و آسان‌تر اداره و کنترل می‌کند؛ و چنانکه در «تائیه کبری» نیز ملاحظه می‌شود، بلافاصله بعد از فرافکنی این بخش از روان، شاعر متوجه می‌شود که سایه متعلق به خود او است و باید به تهذیب آن پردازد؛ اما یکه تازی‌های آنیما از همان ابتدای تائیه شروع می‌شود و حجم گسترده‌ای از ابیات این چکامه را به خود اختصاص داده است به گونه‌ای که «ابن‌فارض» از بیت اول تا بیت ۱۴۵ به طور پیوسته اسیر آنیما شده است و محتوای آن را به خداوند فراتابانده است. «فرافکنی‌ها بیش از این که نشان دهنده ویژگی‌های دیگران باشند، خصوصیات شخصیتی خودمان را نشان می‌دهند» (رابرتسون، ۱۳۹۵: ۱۶۰). مضامین عاشقانه نیز که در این چکامه بیان شده، همان عناصر زنانه درون شاعر است نه اوصاف واقعی خداوند.

#### ۲-۲-۲- همانندسازی (Identification)

سرنمون «خویشتن» از آنجا که نسبت به سرنمون سایه و آنیما در عمیق‌ترین هسته روان شاعر قرار دارد و سرنمون قدرت و تمامیت نیز هست، تأثیر خاصی بر شخصیت «ابن‌فارض» نهاده که یکی از این تاثیرات، همانندسازی است.

«این همانستی عاقل و معقول یا یکی گرفتن خود با دیگری» (مورنو، ۱۳۹۳: ۱۳) بدین ترتیب است که انسان خود را با مضامین ناخودآگاه جمعی مثل انگاره «انسان کامل»، همسان می‌پندارد (جهت مطالعه عمیقتر رجوع شود به؛ احمدوند، ۱۳۶۸؛ فروید، ۱۳۸۲؛ موکی‌یلی، ۱۳۸۵؛ فروید، ۱۳۸۷؛ بلکمن، ۱۳۹۳).

این فرایند، چنانچه در اشعار مربوط به سرنمون خویشتن قابل ملاحظه است، از طریق همانستی شاعر با نمادهای خویشتن یعنی پیامبر (ص) و حضرت موسی (ع) به وقوع پیوسته است. به دلیل یکسان‌انگاری، شاعر از من واقعی فاصله می‌گیرد و خود را با تصویر آرمانی که در ذهنش ساخته، یکسان‌سازی می‌نماید و تمام نیروها و امکانات این تصویر را به خود نسبت می‌دهد. «ابن‌فارض»، در نتیجه یکسان‌انگاری با «انسان کامل» و نمادهایش، در اشعارش گم شده و از تصاویر و امکاناتی حرف می‌زند که متعلق به او نیست.

این انگاره، با توجه به اینکه صبغه دینی داشته و نوعی سپر قوی و جادویی در برابر سختی‌ها محسوب می‌شود، شاعر را به طور کامل به قید و بند خود در آورده، به گونه‌ای که وی از سیر و سلوک در چنین حالتی، سیر نمی‌شود. همانندسازی در «تائیه‌کبری» تا حدی است که برخی از شارحان بدون پرداختن به علت این فرایند، کل ابیات این چکامه را از زبان پیامبر (ص) تفسیر نموده اند.

### ۲-۲-۳- تورم روانی (Psychic Inflation)

یکسان‌پنداری با محتویات غیرشخصی و نمادهای «خویشتن» که اوصاف کمال و تمامیت دارند، نوعی انرژی مضاعف در «ابن‌فارض» ایجاد می‌کند که باعث نفخ روانی در وی می‌شود. بدین ترتیب که: «فرد در نتیجه اینگونه توسعه دادن شخصیت خویش، احساس ابرمرد یا خداگونه بودن می‌کند. یونگ، از این پدیده با عنوان تورم روانی یاد می‌کند» (والتر اوداینیک، ۱۳۷۹: ۳۳). ابن‌فارض، از آنجا که خود را با پیامبران همسان انگاشته است، اوصاف آنها را نیز به خود نسبت داده و این در حالی است که وی عملاً دارای این ویژگی‌ها و امکانات فوق‌العاده نیست. وی، تحت تأثیر همانندسازی، واقعاً فکر می‌کند که «انسان کامل» است با همه اوصافش و لذا رفتارهایی را به خود نسبت می‌دهد که نه متناسب با شخصیت و امکانات واقعی و

محدود خودش؛ بلکه اقتباسی است از نقشی که خیال «انسان کامل» بودن بر او تحمیل نموده است. در نتیجه، غرور حاصل از یکسان‌سازی، موجب خودبزرگ بینی در شاعر شده است. «این نکته مهم است که هرگاه احساس توانمندی فوق توان بشری به ما دست می‌دهد، بدانیم این انرژی متعلق به ما نیست، بلکه متعلق به تاریخ جمعی بشری و حاوی کهن‌الگوها است. ... اگر در چنین تسخیر شدگی‌ای گیر بیفتیم، هیچ‌گونه رشد و تغییری رخ نمی‌دهد» (رابرتسون، ۱۳۹۵: ۲۰۰).

در نتیجه غیاب خودآگاه، ممکن است شاعر رفتار و سخنانی بر خلاف عرف و عادت از خود به نمایش بگذارد. در اشعار زیر، نفخ روانی حاصل از همانندسازی با سرنمون «خویشتن»، موجب اغراق در ابن‌فارض گشته به طوری که او رفتارهایی را ادعا کرده که مخالف عرف و توانمندی‌هایش است: «فَاتْلُوْا عُلُوْمَ الْعَالَمِيْنَ بِلْفُطْةٍ / وَأَجْلُوْا عَلَيَّ الْعَالَمِيْنَ بِالْحِطْةِ / وَأَسْمِعْ أَصْوَاتَ الدَّعَاةِ وَسَائِرَ اللُّلُغَاتِ بَوَقْتِ دَوْنِ مِقْدَارِ لَمْحَةٍ / وَأَحْضِرْ مَا قَدْ عَزَّ لِلْبُعْدِ حَمْلُهُ / وَلَمْ يَرْتَدِّدْ طَرْفِيْ إِلَى بَعْضَةٍ / ... وَأَسْتَعْرِضُ الْأَفَاقَ نَحْوِيْ بِخَطْرَةٍ / وَأَخْتَرِقُ السَّعْ الطَّبَاقَ بِخَطْوَةٍ / ... فَمَنْ قَالَ أَوْ مَنْ طَالَ أَوْ صَالَ إِنَّمَا يَمُتْ بِإِمْدَادِيْ لَهُ بِرَقِيْقَةٍ / وَمَا سَارَ فَوْقَ الْمَاءِ أَوْ طَارَ فِي الْهَوَا / أَوْ اقْتَحَمَ النَّيْرَانَ إِلَّا بِهَمِّيْ / وَعَنِّيْ مَنْ أَمْدَدْتَهُ بِرَقِيْقَةٍ / تَصَرَّفَ عَنْ مَجْمُوعَةٍ فِي دَقِيْقَةٍ / ... وَمَنِّيْ لَوْ قَامَتْ بِمَيِّتٍ لَطِيْفَةٍ / لَرُدَّتْ إِلَيْهِ نَفْسُهُ وَأَعِيدَتْ» (ابن‌فارض، ۱۹۹۰: ۷۰). (ترجمه: با یک کلمه، دانش دانشمندان را می‌خوانم / و در یک لحظه، جهان را بر خویشتن عرضه می‌کنم / و می‌شنوم ندای داعیان و دیگر زبان‌ها را / در کمتر از یک چشم بر هم زدن / و آن چه را به دلیل دوری مسافت نمی‌توان آورد، حاضر می‌کنم / در حالی که چشمم را بر روی هم نبسته‌ام / ... و با یک درنگ، کرانه‌ها را بر خود عرضه می‌دارم / و با یک قدم هفت آسمان را در هم می‌درم / هر که حکمرانی و غلبه و حمله کرد، همانا / به واسطه اندکی یاری از جانب من بوده است / کسی بر روی آب راه نرفت و در هوا پرواز نکرد / و بر آتش غلبه نیافت مگر اینکه به اراده من بوده است / هر که را من اندکیاری دادم / توانست در یک دقیقه امور خویش را ساماندهی نماید / ... و اگر نظری نکو از جانب من به مرده‌ای رسد / دوباره جان می‌یابد و روحش به وی باز می‌گردد).

حسی که در نتیجه همانستی با انگاره «انسان کامل» به شاعر دست می‌دهد، یک حس سحرآمیز با عاطفه زیاد و البته دروغین است که کنترل خودآگاه شاعر را از دسترس وی خارج

می‌کند و هر چند شاعر، داد سخن را در مورد امور انسانی و روحانی سر می‌دهد، اما تا زمانی که این ارزش‌ها را نتواند در شخصیت خود یکپارچه نماید، سودی برای وی ندارد و او فقط یک بازیگر صحنه نمایش خواهد بود. بحث «شطحات» نیز تا حدودی، ناشی از همین آماس روانی و کنترل خودآگاه به وسیله قدرت‌های روحانی ناخودآگاه و کهن‌الگوهایش است.

### ۲-۲-۴- تفرد (Individuation)

یونگ از تحلیل رویاها و تفسیر نمادهایی که ناخودآگاه برای ظهور و بیان خود از آن استفاده می‌کرد، به این نتیجه رسید که روان‌کشی هدفمند به سوی یک مقصد کلی و نهایی و ایده آل دارد: «در سیر تحول تحلیلی، یعنی مباحثه جدلی میان ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه، شاهد نوعی بالندگی و پیشرفت به سوی یک هدف یا انجام هستیم که مشکل کشف رمز آن سال‌ها ذهن مرا به خود مشغول داشته بود» (یونگ، ۱۳۹۲: ۱۴).

واژه‌ای که این روان‌شناس، برای این جریان هدفمند به کار برد، «تفرد» یا «فردیت» بود، «و به معنای کلیت شخص است و «من» و «خودآگاه» بخش‌هایی از آن به حساب می‌آیند» (یونگ، ۱۳۹۲: ۶۵) فردانیت، «یک فرایند خودمختار و ذاتی محسوب می‌شود. این بدین معنی است که برای شکل‌گیری تفرد نیازی به تحریکات از جهان بیرونی نیست.» (هال، ۱۳۹۳: ۹۳).

فرایند فردیت در شخصیت ابن‌فارض، با نهادینه کردن ارزش‌ها و توانمندی‌های انگاره‌های رشد شکل می‌گیرد. ابن‌فارض، برای گام نهادن در مسیر فردیت، باید از فرافکنی ارزش‌های این نمادها که موجب تهی کردن درون می‌شود و نیز همانندسازی با این نمادها که نفخ روانی را به دنبال دارد، خودداری نماید و به این نکته توجه کند که نمادها، همان ارزش‌های درونی خود وی هستند و وی نباید این ارزش‌ها را در دیگران جستجو کند.

بنابراین، فردانیت با اراده و توجه آگاهانه شاعر به ناخودآگاه و بخش‌های گسسته شخصیتش آغاز می‌شود. در این اشعار، شاعر آگاهانه به رشد شخصیت خود و جذب ارزش‌های ناخودآگاه در درونش پرداخته و سعی دارد تا این بخش از ساختار روانش را آگاهانه به سلطه خود درآورد: «وشاهد إذا استجلیت نفسک ما تری / بغير مرأ فی المرأی الصقیلة / أغیرک فیها لاح أم أنت ناظر / إلیک بها عند انعکاس الأشعة / وأصغ لرجع الصوت عند انقطاعه / إلیک بأکناف القصور المشیدة / أهل کان من ناجاک ثم سواک أم / سمعت خطاباً عن صدآک المصوت / وقل لی من ألقى إلیک علومه / وقد

رکدت منک الحواسُ بَعْفُوَةً /... فأصبحتَ ذا عِلْمٍ بأخبارِ مَنْ مَضَى / وأسرارٍ من يَأْتِي مُدِلًّا بِخَبْرَةٍ» (ابن فارض، ۱۹۹۰: ۷۵). (ترجمه: وقتی خود را در آینه واری می‌کنی، بنگر چه می‌بینی / بدون هیچ دروغی، در آینه های صاف و صیقلی / آیا غیر تو در آن ظاهر شده یا تو می‌نگری / به خود بعد از انعکاس نور / به بازتاب صدای خود گوش فراده / آنگاه که از لابه لای قصرهای سرکشیده به سوی تو باز می‌گردد / آیا کسی که تو را ندا زد غیر تو بود ویا / خطاب از صدای بازتاب شده تو بود / بگو چه کسی به تو دانشش را ارزانی کرد / در حالی که حواست در خواب خود، از یاری تو باز مانده بودند /... پس اخبار گذشتگان را به دست آوردی / و از آیندگان با خبر گشتی و به مهارت خود بالیدی).

در ابیات زیر، ابن‌فارض به وضوح بیان می‌کند که هر چه از کمالات است، در درون آدمی به صورت گنجینه‌ای ارثی به ودیعه گذاشته شده و این گنجینه، حاوی تمام استعدادها و توانمندی‌های رشد و شکوفایی است. البته، در صورتی که انسان نیز برای کسب این گنجینه‌ها همت بورزد و قبل از هر چیز به خود و درونش توجه نماید تا بتواند مالک حقیقی آن خزائن ارزشمند گردد: «أَتَحْسَبُ مِنْ جَارَاكَ فِي سِنَةِ الْكَرَى / سِوَاكَ بِأَنْوَاعِ الْعُلُومِ الْجَلِيلَةِ / وَمَا هِيَ إِلَّا النَّفْسُ عِنْدَ اشْتِغَالِهَا / بِعَالَمِهَا عَنْ مَظْهَرِ الْبَشَرِيَّةِ / تَجَلَّتْ لَهَا بِالْغَيْبِ فِي شَكْلِ عَالِمٍ / هِدَايَا إِلَى فَهْمِ الْمَعَانِي الْغَرِيبَةِ / وَقَدْ طُبِعَتْ فِيهَا الْعُلُومُ وَأُعْلِنَتْ / بِأَسْمَانِهَا قَدَمًا بِوَحْيِ الْأَبْوَةِ / وَبِالْعِلْمِ مِنْ فَوْقِ السَّوَى مَا تَنَعَّمَتْ / وَلَكِنْ بِمَا أَمَلَتْ عَلَيْهَا تَمَلَّتْ /... فَتَمَّ وَرَاءَ النَّقْلِ عِلْمٌ يَدِقُّ عَنْ / مَدَارِكِ غَايَاتِ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ / تَلَقَّيْتَهُ مِنِّي وَعَنِي أَخَذْتَهُ / وَنَفْسِي كَانَتْ مِنْ عَطَائِي مُمَدَّتِي» (ابن‌فارض، ۱۹۹۰: ۷۶). (ترجمه: آیا چنین می‌پنداری که کسی که در خواب سراغت می‌آید / و برای تو، انواع دانش‌های گرانبه را به ارمغان می‌آورد غیر تو است / این فقط همان درون تو است بدانگه که / به دنیای خود می‌پردازد و از جهان خارج روی بر می‌تابد / و در عالم نفسانی در قالب دانشمندی نمایان می‌شود / که همه دانش‌های سخت را به وی ارزانی می‌دارد / در درون تو همه دانش‌ها گنجانده شده / و اسامی آن علم به واسطه وحی حضرت آدم به وی آموخته شده است / نفس و درون با دخالت دیگران از دانش بهره نمی‌برد / بلکه با همت خود و آنچه خودش بر خود عرضه می‌دارد (از آن برخوردار می‌شود) /... در پس علوم منقوله دانشی است

که/ دور از دسترس خردهای سالم است/ این دانش را من فقط از خودم الهام گرفتم/ در حالی که نفسم نیز از گنجینه‌های خود به من نیز ارزانی داشت).

چنانچه ملاحظه می‌شود، ابن فارض در این اشعار، آگاهانه، مرکز ثقل تمام ارزش‌ها را خود انسان و همت و اراده او برای ارتباط با درون و جذب محتوای ناخودآگاهش می‌داند. این تجارب عرفانی ابن فارض، به صورت دقیقی با یافته‌های روانشناسی یونگ همخوانی دارد. زیرا او نیز، مانند یونگ اعلام می‌کند که در هر انسانی یک مخزن تاریخی (ناخودآگاه جمعی) که حاوی تمامی تجارب و اندوخته‌های بشری (کهن‌الگو) است، وجود دارد و برای دستیابی به آن باید خود فرد (خودآگاه) آگاهانه وارد عمل شود تا بتواند ارزش‌های آن را در درون خود نهادینه (فردیت) نماید، و به والاترین مرحله کمال و پختگی (خود) برسد.

#### ۲-۲-۵- «خود» (Self)

بعد از مهار و جذب شخصیت‌های مستقل ناخودآگاه توسط «من» (Ego)، انسان به آخرین مرحله رشد خود دست یافته و با تصاحب استعدادها و ارزش‌های درونی خود، چیزی می‌شود که "یونگ" آن را «نفس»، «خود» و یا «خویشتن» (Self) می‌نامد. «خود» در واقع مرکز و محور کل ساختارهای روانی انسان است: «خود» نه تنها مرکز، بلکه در عین حال، فضایی است که خودآگاه و ناخودآگاه را با هم شامل می‌شود و مرکز این کلیت به‌شمار می‌آید؛ چنان‌که "من" مرکز خودآگاه است» (یونگ، ۱۳۹۲، ۶۶).

«خویشتن»، در واقع، مرکز و محور کل ساختارهای وجود آدمی است که طی گذر از مرحله تفرد و شناسایی و درک انگاره‌های رشد شکل می‌یابد.

در این مرحله، شاعر احساس می‌کند که با خود و دنیای اطرافش یگانه شده است و اختیار تمام نیروها و شخصیت‌های مستقل ناخودآگاهش به دست اوست.

این مرحله بعد از ظهور نمادهای کهن‌الگوی «خویشتن» و گذر موفقیت‌آمیز از آن شروع می‌شود. البته، باید توجه داشت که انگاره «خویشتن» و نمادهایش همان «خود» شاعر نیستند؛ از آنجا که «خویشتن» دارای اوصاف کلیت و تمامیت است و با این نمادها همخوانی و سنخیت دارد، خود را در قالب این نمادها عرضه می‌کند. «خویشتن» ابن فارض فقط در درون او و



متعلق به اوست و در جهان بیرون وجود ندارد. آنچه در قالب نماد و سایه در جهان خارج وجود دارد، سرخ و فراخوانی است برای توجه به «خود» درونی.

تجربه این مرحله نه تنها محدود به دانش روانشناختی و سیر و سلوک عارفانه نیست؛ بلکه «کیمیاگری» قدیم نیز به وجود آن پی برده بود و به جای واژه «خود»، تعبیر «سنگ معجزه‌ای سیماب» (یونگ، ۱۳۹۲: ۳۶۳ - ۳۶۴)، «میوه مقدس» یا «کالبد الماس گونه» (یونگ، ۱۳۹۳: ۷۷ - ۷۸) و «گنج صعب الوصول» (یونگ، ۱۳۹۲: ۴۰۹ - ۴۱۱) را به کار می برد. در علم شیمی نیز، از «خود» با عنوان «گوهری ناب [لایی]» (همان: ۳۳۹) یاد شده است. در متون هندی، «خود» معادل اصطلاح «روشنگری» است (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۱۳). در متون قدیمی چینیان از جمله در کتاب «راز گل زرین»، «خود» «با نمادهایی چون «میوه مقدس»، «تن الماسی» یا «بدن خدشه ناپذیر» بیان و مجسم گردیده است» (ریشارت، ۱۳۹۳: ۳۰۷).

از نظر "یونگ"، وقتی انسان از «من» به «خود» رسید و با کل شخصیت خود اتحاد یافت، در این مرحله با خداوند نیز به وحدت درونی می رسد و در اعماق وجود خویش به وی دسترسی پیدا می کند. به بیانی دیگر، زمانی که انسان «خود» را نیز ناچیز و حقیر یافت، از «خود» به خدا می رسد: «لازمه «خویشتن»، جابه‌جایی مرکز روانشناختی انسان است، بدین معنا که مرکز ثقل وجود از «من» به «خویشتن» منتقل می‌شود و از انسان به خدا. پس «من» در «خویشتن» حل می‌گردد و انسان در خدا؛ و اینها همه، حاصل دگرگونی نگرش‌ها و دگرسانی شخصیت است. فرمول یا ضابطه‌ای که به سر نمون خویشتن مربوط است، نیازمند وحدت و یکپارچگی انسان با خداست، چه همان طور که یونگ می‌گوید، بدون خدا تمامیتی در کار نخواهد بود» (مورنو، ۱۳۹۳: ۱۳۶). بنابراین، منشأ تمام کمالات خداوند است. گاهی معرفت خداوندی در قالب عشق الهی به صورت اتحاد و دگرسانی عاشق در معشوق رخ می نماید:

«فَإِنْ دُعِيَتْ كُنْتُ الْمُجِيبَ وَإِنْ أُكُنْ / مَنَادِيٌّ أَجَابَتْ مِنْ دَعَانِي وَكَلِمَاتِي / وَإِنْ نَطَقْتُ كُنْتُ الْمُنَاجِي كَذَاكَ إِنْ / قَصَصْتُ حَدِيثًا إِنَّمَا هِيَ قِصَّةٌ / فَقَدْ رُفِعَتْ تَاءُ الْمُخَاطَبِ بَيْنَنَا / وَفِي رَفْعِهَا عَنْ فُرْقَةٍ الْفَرْقِ رَفَعْتِي» (ابن فارض، ۱۹۹۰: ۴۲). (ترجمه: اگر او را فراخوانند، من پاسخ می‌دهم و اگر مرا ندا کنند او جواب می‌دهد/ اگر او سخن گوید من سخن پرداز هستم/ و اگر من داستانی گویم

او داستان سرا است/ به درستی که تاء مخاطب از بین ما برداشته شده است/ و محو شدن آن از تفرق، باعث سربلندی من گشته است).

گاهی نیز همه هستی و جهانیان، تجلی خداوند است و شاعر به هر جا می‌نگرد، خدارا می‌یابد: «وما برحت تَبْدُو وَتَحْفَى لِعَلَّةٍ/ عَلَى حَسَبِ الْأَوْقَاتِ فِي كُلِّ حَقْبَةٍ/ وَتَظْهَرُ لِلْعُشَاقِ فِي كُلِّ مَظْهَرٍ/ مِنَ اللَّبْسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنِ بَدِيعَةٍ/ فِي مَرَّةٍ لُبْنَى وَأُخْرَى بُشِينَةٍ/ وَأَوْنَةٌ تُدْعَى بَعْرَةَ عَزَّتْ/ وَكَسَنَ سِوَاهَا لَا وَلَا كَنَّ غَيْرَهَا/ وَمَا إِنْ لَهَا فِي حُسْنِهَا مِنْ شَرِيكَةٍ» (همان، ۴۵). (ترجمه: او بنا به مصلحت، نمایان و نهان می‌شود/ با توجه به اوضاع زمانه در هر دوره ای/ برای عاشقانش جلوه‌گری می‌نماید/ در هر لباسی با طرح‌های زیبا و دلفریب/ گاهی نامش مره است و گاهی بشینه/ و گاهی عزه‌گرانقدر نام او است/ این معشوقان جز او کسی نیستند و نبودند/ و او در زیبایی اش همتایی ندارد).

از آنجا که خدا مقصد و مقصود تمام ادیان است، شاعر او را در همه ادیان نظاره می‌کند: «فِي مَجْلِسِ الْأَذْكَارِ سَمِعُ مُطَالِعٍ/ وَوَلِي حَانَةِ الْخَمَارِ عَيْنُ طَلِيعَةٍ/ وَمَا عَقَدَ الزَّنَارَ حُكْمًا سَوَى يَدِي/ وَإِنْ حُلَّ بِالْإِقْرَارِ بِي فَهِيَ حَلَّتْ/ وَإِنْ نَارَ بِالتَّنْزِيلِ مِحْرَابُ مَسْجِدٍ/ فَمَا بَارَ بِالْإِنْجِيلِ هَيْكَلُ بَيْعَةٍ/ وَمَا اخْتَارَ مِنَ اللَّسْمِ عَنْ غِرَّةٍ صَبَا/ وَإِشْرَاقِهَا مِنْ نُورِ إِسْفَارِ غُرَّتِي/ وَإِنْ عِيدَ النَّارِ الْمَجُوسُ وَمَا انْطَفَتْ/ كَمَا جَاءَ فِي الْأَخْبَارِ فِي أَلْفِ حِجَّةٍ/ فَمَا قَصَدُوا غَيْرِي وَإِنْ كَانَ قَصْدُهُمْ/ سِوَايَ وَإِنْ لَمْ يُظْهِرُوا عَقْدَ نِيَّةٍ/ وَأَوْ ضَوْءَ نُورِي مَرَّةً فَتَوَهَّمُوا/ هُ نَارًا فَضَلُّوا فِي الْهُدَى بِالشَّعَّةِ» (همان، ۸۰ - ۸۱). (ترجمه: مجالس به واسطه من برای بیننده گوش نواز است/ و به خاطر من، میخانه چشم و دل پیشقراولان است/ کسی کمربند مسیح نیست، مگر بنا به حکمتی از دست من/ و به واسطه ورود به آیین من بود که دستم دوباره آن را بگشود/ اگر محراب مسجد با قرآن نورانی گشت/ کلیسایی نیز به واسطه انجیل خرابه نشد/ کسی از روی سادگی خورشید را اطاعت نکرد/ در حالی که درخشش آن به واسطه تجلی نور من است/ اگر ایرانیان آتش را عبادت کردند/ و چنانچه در اخبار آمده هزار سال نیز خاموش نگشت/ به جز من عبادت نکردند، هر چند به ظاهر نیت آنها/ غیر من بود و آنها مقصود خود را واضح نساختند/ درخشش نور مرا یکبار نگریستند و گمان بردند/ که آن آتش است و با شعله‌های آتش در هدایت گمراه گشتند).

رسیدن به خدا، در واقع از طریق شناخت و ادغام انگاره های رشد در شخصیت میسر می شود. وقتی ابن فارض، ارزش این انگاره ها را درونی سازی می کند، نه تنها به والایش شخصیت خود پرداخته؛ بلکه با پایان دادن به استقلال آنها، شخصیت های خود مختار آنها را تحت یک شخصیت کلی و واحد به سیطره خود در می آورد. در این مرحله، شاعر حجم زیادی از انرژی ای را که با یک تازی این انگاره ها در جهان خارج مصرف می شد، به دست می آورد. این انرژی اضافی با تغییر مسیر دادن از جهان بیرون به عالم درون، به عمیق ترین لایه های روان نفوذ کرده و در آنجا به تصاویری ناب و ازلی از خداوند دست می یابد. در واقع، تصویر خداوند مانند یک کهن الگو، حالتی غریزی و ازلی دارد که از ابتدا در روان آدمی نقش بسته و دست یابی به آن نیازمند توجه عمیق به درون خود است. این فرایندها، هر چند قابل آزمایش و اندازه گیری نیستند، اما یک واقعیت روانشناختی به شمار می روند که شاعر آن را تجربه کرده و در زبان شعر بیان نموده و از این نظر شایسته نقد روانکاوانه است.

از آنجا که این شاعر، در این مرحله انرژی زیادی به دست آورده، این امکان وجود دارد که باز دچار غرور و نفخ روانی گردد؛ اما تجربه رسیدن به خداوند، مجرای است که همه نیروهای روانی شاعر را به سوی خود روانه می کند و با جذب و مهار آنها، او را محو کرانه های وسیع خود می نماید. در نتیجه شاعر احساس فنا نموده و به جای غرور به تواضع و فروتنی می رسد.

### نتایج

ظهور انگاره های رشد در چکامه تائیه کبری، فراخوانی است برای رشد شخصیتی ابن فارض و رسیدن به تمامیت و خودشکوفایی. از آنجا که این انگاره ها، ابتدا خارج از تیررس خودآگاه شاعر هستند، با خودمختاری خود از راه های مختلف، رفتار وی را تحت تأثیر قرار داده اند.

ابن فارض، به دلیل فرافکنی نمادهای سایه که بخشی از ساختارهای شخصیتی او به شمار می روند، از جنبه های منفی شخصیت خود غافل مانده و آن را به دیگران نسبت داده است. او، همچنین جنبه های زنانه روح خود را به خداوند فرافکنی نموده و به دلیل عدم کنترل این بخش روان خود، از زبان آنیما، خداوند را با اوصاف عاشقانه سروده است.

این شاعر همچنین، در نتیجه یکسان پنداری با توانمندی های انگاره «خویشتن» و نمادهایش که اوصاف تمامیت، کمال، و روحانیت دارند، دچار حس فرهمندی و عظمت گشته است؛ در حالی که هنوز ارزش های این انگاره را در خود درونی سازی ننموده و در عمل فاقد چنین استعدادهایی است. این حس، باعث آماس روانی در شاعر شده و تحت تأثیر جذبه چنین حالتی، ناخودآگاه به سرایش مضامین متغایر با عرف و توانمندی های خود پرداخته است. اما ابن فارض طی فرایند تفرد، توانسته با درک آگاهانه ارزش کهن الگوها و جذب آنها در شخصیت خود، کنترل بخش ناخودآگاه روان خود را تا حدودی در دست بگیرد و از کهن الگوها در راستای رشد شخصیتی اش استفاده نماید. بعد از این مرحله و ایجاد یک شخصیت منسجم و کلی، او گام در وادی «خود» می نهد.

در این مرحله که شاعر به اتحاد نسبی با ساختارهای شخصیتی مختلف خود دست یافته، آن نیروهای روانی حیاتی را دیگر بر محیط فرافکنی نمی کند؛ بلکه او با تصاحب این نیروها و بازتاب دادن آنها به عمیق ترین لایه های روانش، توانسته تجربه رسیدن به خدا را کسب نماید؛ تجربه ای که در قالب تصاویری از دگردیسی با خداوند و حضور ایشان در تمامی مذاهب و هستی، در شعر وی نمود یافته است.

#### یادداشت ها

۱- ابن فارض: مورخان، چهارم ذیقعدہ را به عنوان روز و ماه تولد او در قاهره ذکر کرده اند؛ اما در مورد سال تولد او، اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ بدین سان که برخی سال تولد او را بین سالهای ۵۷۷، ۵۶۶، ۵۷۶ هـ ق دانسته اند (جهت مطالعه بیشتر در این مورد رجوع شود به؛ حلمی، ۱۹۸۵، ۳۰). آنگونه که در اکثر منابع قدیمی قید شده، نامش «عمر بن ابی الحسن علی بن المرشد بن علی» و کنیه اش «ابوحفص» و «ابوالقاسم» و لقبش «سلطان العاشقین» منعت به «شرف الدین» و معروف به «ابن فارض» است (ابن خلکان، ۱۲۷۵ هـ ق، ج ۱: ۳۸۳). در مورد سال وفات این شاعر، اختلاف نظری وجود ندارد و اختلاف جزئی، تنها در مورد ماه یا روز وفات وی است. ابن خلکان (ابن خلکان، ۱۳۹۷ هـ ق: ۳۸۳)، ابن ایاس (ابن ایاس، ۱۳۱۱ هـ ق: ۸)، ابن عماد (ابن عماد، ۱۴۱۰ هـ ق: ۱۵۳) و نوه ابن فارض

(الدحداح، ۱۸۵۳ م: ۲۱) تاریخ وفات او را سه شنبه دوم جمادی اولی سال ۶۳۲ هـ ق در قاهره دانسته‌اند. اما ابن تغری بردی، وفات ابن‌فارض را دوم جمادی آخر (ابن تغری بردی، ۱۳۵۵ هـ ق: ۱۲۹) و سیوطی، سوم جمادی اول (سیوطی، ۱۲۹۲ هـ ق، ج ۱: ۲۹۶) همان سال ذکر کرده‌اند. «ابن فارض» در مقبره قرافه در دامنه کوه مقطم در کناره مجرای سیل، پایین مسجد عارض که در بالای همین کوه بود، به خاک سپرده شد» (النابلسی، ۱۹۱۸: ۳).

۲- **چکامه تائیه کبری:** این چکامه که با نام های دیگری مانند «أنفاس الجنان و نفائس الجنان»، «لوائح الجنان و روائح الجنان» و «نظم السلوک» شناخته می شود، با ۷۶۱ بیت طولانی ترین چکامه "ابن فارض" است که بیش از یک سوم دیوان او را شامل می شود و بیشترین شرح های شعر او نیز متعلق به این چکامه است. «نظم السلوک» که در قالب بحر طویل سروده شده، بیانگر اندیشه های عرفانی "ابن فارض" مانند «قرب و عشق و سلسله مراحل آن»، «حقیقت محمدیه»، ریاضت ها و سختی هایی که شاعر تحمل کرده و ذوق ها و مکاشفاتی که به آن دست یازیده و مراحل سیر و سلوک و کارهایی که برای رسیدن به قرب الهی باید انجام داد یا از انجام آن پرهیز کرد، در قالب صنایع لفظی و معنوی مختلف مانند جناس، اشتقاق، ایهام، استعاره، مجاز است.

#### کتابنامه

۱. ابن تغری، جمال الدین یوسف. (۱۳۵۵ هـ ق). *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*. الجلد الخامس. الطبعة الأولى. دارالکتب، القاهرة.
۲. ابن خلکان، *وفیات الأعیان*. (۱۳۹۷ هـ ق). جلد سوم، چاپ اول. دار صادر. بیروت.
۳. ابن خلکان، *وفیات الأعیان*. (۱۲۷۵ هـ ق). ج ۱. القاهرة.
۴. ابن عماد، عبدالحی. (۱۴۱۰ هـ ق). *شذرات الذهب فی أخبار من الذهب*، الجلد الخامس. الطبعة الأولى. دارالکتب العلمیة، بیروت.
۵. ابن‌فارض. (۱۹۹۰). *دیوان ابن‌فارض*، شرحه و قدم له مهدی محمد ناصر الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۶. احمد بن ایاس، محمد. (۱۳۱۱ هـ ق). *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، الجلد الاول، الطبعة الأولى، بولاق، القاهرة.

۷. احمدوند، محمدعلی. (۱۳۶۸). مکانیسم‌های دفاعی روانی، تهران: انتشارات بامداد، ۱۳۶۸.
۸. بلکمن، جروم اس. (۱۳۹۳). مکانیسم دفاع روانی، مترجم، غلامرضا جوادزاده، چاپ دوم، تهران: ارجمند.
۹. بیلسکر، ریچارد. (۱۳۸۴). یونگ، مترجم حسین پاینده، تهران: نشر طرح نو.
۱۰. پشت‌دار، علی محمد و دیگران. (۱۳۸۹). «کرامت از دیدگاه عرفان اسلامی و نظریه روان شناختی یونگ»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی. شماره ۱۶. صص ۵۹ - ۸۴.
۱۱. حلمی، محمد مصطفی. (۱۹۸۵). ابن الفارض و الحب الإلهی، دارالمعارف، مصر.
۱۲. رابرتسون، رابین. (۱۳۹۵). یونگ‌شناسی کاربردی، مترجم، ساره سرگلزایی، بنیاد فرهنگ زندگی.
۱۳. الدحداح، رشید بن الغالب. (۱۸۵۳ م). شرح دیوان ابن فارض، الطبعة الأولى، ارنود و شرکاء، مرسیلیه.
۱۴. سیوطی، جلال الدین. (۱۲۹۲ هـ ق). حسن المحاضرة فی ملوک مصر و القاهرة، الجلد الأول، الطبعة الأولى، بولاق، القاهرة.
۱۵. فروید، زیگموند. (۱۳۸۲). آنا، من و سازوکارهای دفاعی، مترجم، محمد علی خواه تهران: نشر مرکز.
۱۶. فروید، زیگموند. (۱۳۸۷). مکانیسم‌های دفاع روانی، مترجم، سید حبیب گوهری راد و محمد جواد، تهران: انتشارات رادمهر.
۱۷. قائمی، فرزاد. (۱۳۸۹). «پیشینه و بنیادهای نظری رویکرد نقد اسطوره‌ای و زمینه و شیوه کاربرد آن در خوانش متون ادبی»، فصلنامه علمی — پژوهشی نقد ادبی، سال ۳، شماره ۱۱ و ۱۲، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، پاییز و زمستان.
۱۸. مرادی، محمد هادی. (۱۳۸۰). ترجمه و نقد و تحلیل پانصد بیت از دیوان ابن الفارض مصری، استاد راهنما سید امیر محمود انوار، رساله دکتری.
۱۹. مورنو، آنتونیو. (۱۳۹۳). یونگ، خدایان و انسان مدرن، مترجم، داریوش مهرجویی، چاپ هشتم، تهران: نشر مرکز.
۲۰. موکی‌یلی، آلکس. (۱۳۸۵). مکانیسم‌های دفاعی حیات روانی، مترجم، محمدرضا شجاع رضوی، چاپ دوم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

۲۱. میرباقری فرد، سید علی اصغر و دیگران. (۱۳۸۷). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ»، فصلنامه ادبیات عرفانی (علوم انسانی الزهراء)، شماره ۳، صص ۱۶۳ - ۱۹۵.
۲۲. والتر اوداینیک، ولودیمیر. (۱۳۷۹). یونگ و سیاست: اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی کارل گوستاو یونگ، مترجم، علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
۲۳. عبدالغنی نابلسی. (۱۹۱۸). الصوفیه فی شعر ابی‌الفارض، تحقیق حامد الحاج عبود.
۲۴. هال، کاولین‌اس، و دیگران. (۱۳۹۳). نظریه‌های تحلیل روان ۲، مقدمات روانشناسی یونگ، مترجم، دکتر شهریار شهیدی، قم: آینده درخشان.
۲۵. یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۲ الف). اصول نظری و شیوه روانشناسی تحلیلی یونگ، سخنرانی‌های کلینیک تاویستوک، مترجم، فرزین رضاعی، تهران: انتشارات ارجمند.
۲۶. \_\_\_\_\_ (ب. ۱۳۸۲). ب، تحلیل رؤیا (گفتارهایی در تعبیر و تفسیر رؤیا)، مترجم، رضا رضایی، چاپ دوم، تهران: نشر افکار.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، مترجم، محمد علی امیری، چاپ ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). روح و زندگی، مترجم، دکتر لطیف صدقیانی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات فراین.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). یونگ پاسخ به ایوب، مترجم، فؤاد روحانی، چاپ چهارم، تهران: نشر دیبا.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ الف). انسان و سمبول‌هایش، مترجم، دکتر محمود سلطانی، چاپ نهم، تهران: نشر نماد.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ د). روان‌شناسی و کیمیاگری (انسان و اسطوره‌هایش)، مترجم، محمود بهفروزی، چاپ دوم، تهران: چاپ نیل.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ ج). مشکلات روانی انسان مدرن، مترجم، محمود بهفروزی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دیبا.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ د). انسان در جستجوی هویت خویشتن، مترجم، محمود بهفروزی، چاپ چهارم، تهران: نشر دالاهو.

۳۴. \_\_\_\_\_ (الف). (۱۳۹۳). خود ناشناخته (فرد در جامعه امروزی)، مترجم، مهدی قائمی، چاپ دوم، تهران: نشر فراین
۳۵. \_\_\_\_\_ (ب). (۱۳۹۳). روانشناسی و شرق، مترجم، دکتر لطیف صدقیانی، چاپ سوم، تهران: نشر دیبا.
۳۶. \_\_\_\_\_ (ج). (۱۳۹۳). روانشناسی و تعلیم و تربیت، مترجم، دکتر علی محمد برادران رفیعی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دیبا





الدكتور علي أحمدزاده (الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران، الكاتب المسئول)  
الدكتور خليل پرويني (أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران)

## التحليل النفسي لأنماط البلوغ القديمة في التائيه الكبرى لابن الفارض

### الملخص

يتضمن اللاوعي الجماعي المشاعر والأفكار والسلوكيات التي نقلها إلينا الأجداد القداماء للبشرية. تظهر هذه الموارد والخبرات التي تتجاوز الشخصية على شكل أنماط قديمة. تتمتع بعض الأنماط القديمة التي يعبر عنها يونغ باسم الأنماط القديمة للبلوغ، بأهمية كبيرة بحيث يمكنها مساعدة المرء على تحقيق الذات والسير في طريق البلوغ بواسطة البيانات ما فوق الشخصية التي لديها. الشعر الصوفي منتج نفسي، ويحتوي على العناصر والصور التي تتجاوز مجال الخبرات الشخصية للشاعر وهي تعبير عن اللاوعي الجماعي له. وتظهر الأنماط القديمة للبلوغ في التائيه الكبرى الصوفية لابن الفارض بوضوح والذي تسربت بعض بحوثه النفسية في اللاوعي الجماعي له. تعتمد هذه المقالة على المنهج الوصفي التحليلي ومدرسة علم النفس التحليلي ليونغ لتدرس شخصية ابن الفارض بالنظر إلى وظائف هذه الأنماط القديمة. وتؤثر الأنماط القديمة مثل "الظل" و "الأنيمة" و "النفس" على شخصية ابن الفارض بسبب "التشبه" و "الإسقاط النفسي" وغيرها، ولكنه تمكن من استغلالها بواسطة "الفردانية" والاهتمام الواعي بقيم هذه الأفكار، في سبيل الكمال وتحقيق الذات.

الكلمات الرئيسية: الأنماط القديمة للبلوغ، التشبه، الفردانية، التائيه الكبرى، ابن الفارض