

■ شهید سیدمرتضی آوینی

بیان تمثیلی یا سمبلیک

بیان تمثیلی یا سمبلیک بیانی است که به معنایی فراتر از معنای ظاهری لفظ دلالت داشته باشد. اما این تعریف کامل نخواهد شد مگر آنکه نسبتی را نیز که بین تمثیل یا سمبل با معنا و مدلول خود وجود دارد، پیدا کنیم.

نظریه عام، سمبل یا تمثیل را نوعی «قرارداد» می‌داند که می‌تواند بسیار «متنوع» و کاملاً «شخصی» باشد. اکثراً تنها وجود گونه‌ای «دلالت تشبیهی» را کافی می‌دانند، حال آنکه نسبت بین تمثیل یا سمبل با مدلول آن هرگز قراردادی و یا تصادفی نیست. آنچه باعث شده است تا نظری اینچنین عمومیت پیدا کند، از یک طرف ابهامی است که در بیان سمبلیک وجود دارد و از طرف دیگر شباهتی است که بین سمبل و مدلول آن تشخیص‌پذیر است. در کتاب «فرهنگ اصطلاحات ادبی جهان»، سمبل چنین تعریف شده است:

«سمبل عبارت از چیزی است که نماینده چیز دیگر باشد، اما این نماینده بودن نه به علت شباهت دقیق میان دو چیز است، بلکه از طریق اشاره مبهم یا رابطه‌ای اتفاقی یا قراردادی است... یک علامت تنها یک معنی دارد، اما یک رمز با استعداد تنوع پذیری اش مشخص می‌شود.»

این تعریف، نتیجه‌ای است که انسانی ظاهربین، بدون ادراک نسبت دقیق و معنی که بین سمبها و مدلولهایشان وجود دارد، در یک مشاهده ظاهری گرفته است و البته زمینه این اشتباه رایج، همان طور که گفتیم، وجود دارد. چنان که در کتاب «زبان از یاد رفته»، اثر «اریک فروم» نیز اینچنین می‌خوانیم:

«سمبل چیست؟ معمولاً چیزی را که مظهر و یا نمودگار چیزی دیگر باشد سمبل می‌خوانیم، ولی این تعریف بسیار گنگ است. اما وقتی سمبلهایی از نوع حسنی، مثلاً بینایی، شنوایی، بویایی و لمسی را ملاحظه می‌کنیم که برای «نمایش چیزی دیگر»، یعنی حالات و تجربیات عاطفی و درونی یا افکار انسان به کار رفته است، مساله جالبتر به نظر خواهد آمد. در اینجا با نوعی سمبل روبرو هستیم که در خارج از ما وجود دارد و معهداً نمودگاری است از یک احساس درونی ما.»

اریک فروم سپس سمبها را به سه دسته سمبهای قراردادی، تصادفی و همگانی (جهانی) تقسیم کرده است و بعد در تعریف هر یک از این سه گفته است:

«الف: سمبهای قراردادی، سمبهایی است که متضمن پذیرش ساده یک وابستگی پایدار است میان سمبل و چیزی که سمبل مظهر آن است. این وابستگی عاری از هرگونه اساس طبیعی یا بصری است. مثلاً میان کلمه «میز»، یعنی حروف «م، ی، ز» و شی، میز که قادر به دیدن و لمس کردن آن هستیم هیچ رابطه ذاتی و اساسی وجود ندارد و تنها دلیلی که ما کلمه «میز» را جانشین اصل آن، یعنی شی، میز، کرده‌ایم رسم و عادت و قرارداد است و همین طور بسیاری

از علائم که در صنعت و ریاضیات و سایر حوزه‌ها به کار می‌روند از این قیبلند. اصواتی که از دهان ما خارج می‌شود و حالات روحی و عاطفی ما را می‌رساند از آنجا که باز نمای نوعی انفعال نفسانی است با کلمات این تفاوت را دارند که میان آنها و چیزی که به آن اشاره دارند، می‌توان رابطه‌ای ذاتی قایل شد. اما حتی اگر به خود بقبولانیم که در ابتدا همه کلمات مورد استفاده انسان، یا اکثریت آنها، به نحوی از انحاء دارای رابطه‌ای با شی، و یا پدیده مورد اشاره خود بوده است، در حال حاضر بیشتر کلمات مورد استفاده ما فاقد چنین رابطه‌ای است.»

در همین جا لازم به تذکر است که این نظر راجع به کلمات و زبان سطحی است و اگر چه در این وجیزه مختصر جای بحث در این باره وجود ندارد، اما نسبت بین کلمات و معانی آنها فراتر از این است که بتوان آنها را «قرارداد» و یا نتیجه «انفعالات نفسانی» خواند.

اریک فروم در ادامه مطلب اضافه می‌کند:

«ب: سمبهای تصادفی، سمبهایی است که صرفاً از شرایط ناپایدار ناشی می‌شود و مربوط به بستگیهایی است که ضمن تماس علی حاصل می‌گردد. این سمبها برخلاف سمبهای قراردادی، انفرادی (شخصی) هستند و کس دیگری در درک آنها شریک نیست، مگر اینکه وقایعی را که سمبل یا رمز بدان مربوط است نقل کنیم.»

سمبل «توت‌فرنگی و شیر» را که در کارهای «اینکماربرگمان» (فیلمساز سوئدی) به کار رفته است می‌توان از همین نوع دانست. در اینجا رابطه بین سمبل و مدلول آن تصادفی و شخصی است و به زندگی انفرادی برگمان مربوط می‌گردد. و البته اگر بخواهیم اینگونه حکم کنیم اغلب سمبهای را که توسط هنرمندان غربی به کار گرفته شده است، اعم از فیلم، تئاتر یا ادبیات، باید از همین نوع دانست. توضیح ضروری دیگر اینکه اریک فروم نیز در این تقسیم‌بندی تمایز و تفاوت فی مابین علامات و نشانه‌ها و سمبها را در نظر نگرفته است. در تقسیم‌بندی اریک فروم، تنها نوع سوم، یعنی سمبهای همگانی یا جهانی را می‌توان «سمبل»، به معنای حقیقی آن، نامید. او در تعریف نوع سوم از سمبها می‌گوید:

«ج: سمبهای عمومی یا جهانی سمبهایی هستند که ذاتاً با پدیده مورد اشاره خود رابطه دارند... چندان هم تعجب آور نیست که یک پدیده یا رویداد مادی برای ابران احساس و تجربه درونی انسان کفایت کند و دنیای مادی به عنوان سمبلی از دنیای ذهن به کار رود. همه ما می‌دانیم که جسم ما آیینة ذهنمان است. در هنگام خشم، خون به سروصورتان می‌دود و در هنگام ترس، رنگ از رویمان می‌پرد. وقتی عصبانی می‌شویم قلبمان به تندی می‌زند... در حقیقت جسم ما سمبلی از ذهن است... عواطفی که احساس شده‌اند و نیز افکار اصیل ما بر تمامی وجود ما اثر می‌گذارند و این رابطه بین جسم و روان ما درست همان رابطه‌ای است که در مورد سمبهای جهانی

(همگانی) بین ماده و معنی وجود دارد. یعنی برخی از پدیده‌های جسمانی، به علت ماهیت مخصوص خود، تجربیات عاطفی و ذهنی خاصی را القا می‌کنند و به طور سمبلیک جانشین آنها می‌شوند. سمبل‌های جهانی یا همگانی با آنچه جانشینش شده‌اند رابطه‌ای ذاتی و درونی دارند و ریشه‌های این رابطه را در وابستگی کاملی که بین یک عاطفه یا یک فکر در یک سوی، و یک تجربه حسی در سوی دیگر وجود دارد، باید جستجو کرد.

برای ما که به عوالمی فراتر از این جهان قایل هستیم و سمبلیسم را براساس معادله دقیق‌تری که بین عالم مجزرات و معانی با عالم کبیر و جهان ماده وجود دارد، بنا می‌کنیم، این تعبیر اریک فروم می‌تواند بسیار پرمعنا باشد. ما معتقدیم که عالم ماده یا عالم شهادت سایه یا انعکاسی از عالم مجزرات یا عالم غیب است و هرچه در اینجا وجود دارد در واقع صورت تنزل یافته‌ای از موجودات متعالی غیبی است و براساس این اعتقاد، رابطه‌ای را که اریک فروم بین «ذهن» و «جسم» یافته است نیز به همین معادله دقیق برمی‌گردانیم که میان جسم و روح وجود دارد. اما غریبه‌ها، غالباً به روح به عنوان موجودی مجزرت از ماده اعتقاد ندارند و آن را مجموعه‌ای از «واکنش‌های شیمیایی» می‌دانند که در اثر عادت، به صورت واحد ادراک می‌شود و به آن «من» یا «خود» گفته می‌شود.

روانشناسها عموماً ریشه سمبلها را در «ضمیر ناخودآگاه شخصی و یا جمعی» می‌دانند و پیش از آنکه ما ماهیت این ضمیر را بررسی کنیم و آن را با اعتقادات اسلامی خود مقابله نماییم، لاجرم باید نظریات دیگری را نیز که درباره سمبلها وجود دارد، بررسی کنیم.

«دیل» (DIEL) می‌گوید:

«سمبل وسیله بیانی روشن و دقیقی است که در اصل به زندگی درونی (متمرکز و کیفی) که با دنیای خارجی (گسترده و کمی) در تضاد است، اشاره دارد.»

«ژول لو بیل» (Jules le Be) می‌گوید:

«هر شی، مخلوقی، همان‌طور که هست، انعکاسی از کمال الهی است؛ علامتی قابل ادراک و طبیعی است از حقیقتی فوق طبیعی.»
«سالوست» یا «سالوستیوس» (Sallust، قرن چهارم میلادی) نیز می‌گوید:

«دنیا یک شی، رمزی است...»

«لاندريت» (Landrit) می‌گوید:

«سمبل‌گرایی، علم به نسبت‌هایی است که دنیای مخلوق را با خالق، دنیای مادی را با دنیای فوق طبیعی متحد می‌کند؛ علم به هماهنگیها (مطابقتها و مشابهتها) بی که میان قسمت‌های مختلف جهان وجود دارد.»

«رنه گنون» (René Guenon) که از این میان، افکار او بیشتر از

دیگران به حقیقت نزدیک است، می‌گوید:

«شالوده‌های حقیقی سمبلیسم مطابقتی است که همه بخش‌های واقعیت را به هم می‌پیوندد و یکی را به دیگری مربوط می‌کند و سرانجام از بخش طبیعی به عنوان یک کل، به بخش فوق طبیعی امتداد می‌یابد. به موجب این مطابقت، کل طبیعت یک رمز است، یعنی محتوای حقیقی آن تنها زمانی آشکار می‌گردد که به منزله نشانه‌گری تلقی شود که می‌تواند ما را از حقایق فوق طبیعی (متافیزیکی) آگاه سازد.»

میرداماد در آغاز قصیده‌ای معروف می‌فرماید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیبایستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

و این گفته مبتنی بر فرمایشات قرآنی است. قرآن مجید صراحتاً می‌فرماید:

«ان من شی، الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» - «هیچ چیز نیست مگر آنکه خزائن آن در نزد ماست و ما از آن جز به مقداری معلوم نازل نکرده‌ایم.»

به طور خلاصه، این اصل مطلبی است که ما از بررسی بیان رمزی یا تمثیلی قرآن برداشت می‌کنیم و البته اگر خداوند توفیق عنایت فرماید، بررسی خواهیم کرد که برداشت فوق توسط احادیث نیز تأیید گشته است. هرچند این همه در نزد ارباب معرفت جز توضیح و اصحات و تکرار مکررات بیش نیست، اما هرچه ما به قرون جدید و بویژه این دو قرن اخیر نزدیکتر می‌شویم، آن قدر این معانی مورد غفلت و تردید قرار می‌گیرد که امروز سخن گفتن از روح و عوالم فوق طبیعی و عالم مجزرات بسیار عجیب و غریب می‌نماید. اگر «اریک فروم» و «بیلی» (Bayley) و «آناندک» (کوماراسوامی) نیز سمبلیسم را «زبان از یاد رفته» می‌دانند، به همین غفلت توجه کرده‌اند که گریبانگیر انسان امروز شده است و همین غفلت است که برای آدمهای امروز، هم‌زبانی با حافظ و شیخ اشراق و... را مشکل ساخته است. از آنجا که برای انسانهای گذشته، این اعتقاد که «جهان ما رمز یا تمثیل یا سمبلی است از جهان بالاتر» عمومیت داشته است (و یا به قول امروزها، این اعتقاد جزو فرهنگشان بوده است)، آنها زبان رمزی اشعار حافظ و یا ادبیات اشراقی را همچون معمایی که باید با کلیدی مخصوص گشوده شود، تلقی نمی‌کرده‌اند و می‌توانسته‌اند با آن «هم‌زبان» شوند. اما از آنجا که خودبینی و غفلت از خدا و عوالم فوق طبیعت جز، ذات بشر امروز گشته است، بسیار طبیعی است که سمبل یا رمز و تمثیل را «نماد» یا «نمون» و یا «نمودگار» بدانند و از آن «برداشتی شخصی یا تصادفی» داشته باشند، حال آنکه دلالت سمبل بر مدلول یا معنای خویش، هرگز





با توجه به آنچه گفته شد اکنون درمی‌یابیم که انتخاب سمبها یا تمثیلهای توسط انسان هرگز تصادفی یا قراردادی نیست و به نسبتی فراتر از این مسائل بازگشت دارد. با رجوع به نوشته‌های آغازین این جزوه اکنون می‌توان با دیدی دیگر به سمبها نگریست. احساس مادر برابر طلوع و غروب، انتخاب «کبوتر سفید» به عنوان تمثیلی برای «صلح و آزادی و فلاح»، و قس علیهذا... با همین نگرش مفهوم تازه‌ای پیدا می‌کند.

برای ادراک بیشتر مطلب باید «کیفیت خواب دیدن» و «ماهیت رؤیا» را نیز مورد تحقیق قرارداد، چرا که زبان رؤیا، زبانی کاملاً سمبلیک است و عملی که قوه خيال ما در صورت پردازش رؤیایا انجام می‌دهد، دقیقاً شبیه به عملی است که ما در بیان سمبلیک می‌خواهیم به طور آگاهانه انجام دهیم. تفاوت این دو عمل در اینجاست که از يك سو، خواب دیدن بیرون از اختیار و اراده ما انجام می‌شود و از سوی دیگر، از آنجا که این عمل، «یعنی تبدیل و تنزل معانی در قالبهای خیالی سمبلیک، مستقیماً و بدون دخالت آگاهانه ما صورت می‌گیرد، بیان سمبلیک آن بسیار دقیق و بدون اشتباه است.

از آنجا که بیان اساطیر نیز کاملاً سمبلیک است، پس باید تحقیق کرد که بین رؤیا و اسطوره‌ها چه نسبت و رابطه‌ای وجود دارد. و آخر از همه باید دید که بیان سمبلیک انسان در هنر یا رؤیایا و اساطیر چه رابطه‌ای دارد و [آیا] اصولاً بیان انسان می‌تواند بدون نیاز به سمبلیسم یا تمثیل‌گرایی انجام شود؟

رؤیا چیست؟

از نظر «فروید»، «ضمیر ناخودآگاه» صرفاً مخزن «کمپلکس‌ها» (عقد‌های روانی) یا شهوات واژده است، «لیبیدو» (Libido) که می‌توان آن را «شهوت زندگی» ترجمه کرد، کلمه‌ای است که از لغت آلمانی «Lieben» به معنای «دوست داشتن» آمده است. از نظر فروید، لیبیدو نقطه وحدت وجود بشری است و جزء عمده آن «عشق جنسی» است. گرایشهای لیبیدو که در جهت کارروایی یا کامجویی مطلق عمل می‌کند، در «واقعیت» با موانعی سرکوب کننده برخورد می‌کند و لاجرم به عمق ضمیر انسان واپس رانده می‌گردد. عالم واقعیت هرگز اجازه کامرانی مطلق و بی‌قید و شرط به شهوات بشر نمی‌دهد و همواره او را به تبعیت از قوانین و قواعد خاصی که ناشی از مدنیت و زندگی اجتماعی است، می‌کشاند. شخصیت بشری در کشاکش بین این دو اصل (لذت و واقعیت) ساخته می‌شود. از نظر فروید، رؤیا در واقع فرا افکنی (پروژکسیون) این عقده‌های واپس رانده است. ضمیر ناخودآگاه از نظر فروید کاملاً شخصی است، حال آنکه «یونگ» به يك قشر «ناخودآگاه جمعی» نیز معتقد است که فی‌مابین انسانها مشترک است.

از نظر فروید، «ضمیر خودآگاه» که ناشی از واقعیت یا زندگی

نمی‌تواند تصادفی یا شخصی باشد.

با این مقدمه کوتاهی که عرض شد درمی‌یابیم که بیان سمبلیک، به معنای حقیقی آن، بیانی ذومراتب است و مثل بیان قرآن و احادیث دارای «بطون متعدّد» می‌باشد و هرچه سمبل یا تمثیل دقیقتر و درست‌تر باشد، از عمق بیشتری برخوردار می‌گردد.

اکنون علت اینکه ما «بیان» را «تنزل معانی» تعریف کردیم مشخص‌تر می‌شود. «بیان» هرچه به سمت «شخصی و انفرادی بودن»، «تصادفی و یا قراردادی بودن» گرایش پیدا کند از عمق و ظرافت و لطافت و زیبایی کمتری برخوردار می‌گردد و بالعکس، هرقدر به «زبان جهانی و همگانی سمبها» نزدیکتر شود، عمق بیشتری می‌یابد و بطون و مراتب متعددی پیدا می‌کند، و البته باید توجه داشت که این بطون و مراتب «طولی» است نه «عرضی». و بدین ترتیب، این مراتب و بطنهای مختلف با یکدیگر تعارض و تضاد پیدا نمی‌کنند.

بیان هنری، با توجه به این معنا، اصلاً بیانی تمثیلی یا سمبلیک است و به همین دلیل است که «ابهام» جز، مشخصات ذاتی بیان هنری است. البته باید متذکر شد که منظور از این ابهام، «ابهام محض» یا «ابهام مطلق» نیست. هر نوع ابهامی نمی‌تواند به عنوان شاخصه بیان هنری تلقی گردد، بلکه مقصود ابهام تمثیلی یا سمبلیک است، به معنای حقیقی آن. این ابهام با پیچیدگیهای عمدی و بی‌دلیلی که روشنفکرانها و هنرمندان قلبی در کار خود ایجاد می‌کنند فرق دارد. این ابهام، ابهامی است که در عالم طبیعت هم به عنوان رمزی سمبلی برای عوالم فوق طبیعی وجود دارد. این ابهام، ابهامی است که در اعمال ما نیز، به عنوان سمبها یا تمثیلهایی که نشان دهنده روح و ذهن ماست، وجود دارد. با این تعبیر، «نماز، اعمالی تمثیلی یا سمبلیک است. رکوع تمثیل خضوع و خشوع ما در برابر عظمت خداست و سجده تمثیلی است از فقر مطلق در برابر غنا و علو مقام آفریدگار. سجده اول، نشانه مرگ است (مرگ اول) و توقف میان دو سجده، تمثیل توقفی است که بعد از مرگ در عالم برزخ خواهیم داشت و سجده دوم، تمثیل یا سمبل مرگی است که بعد از نفع صور بدان دچار خواهیم شد. و بالاخره، با این تعبیر، عالم ماده سراپا تمثیل یا سمبلی است برای عوالم فوق طبیعی.

مدنی و اجتماعی انسان است، در حالت بیداری اجازه نمی‌دهد که تمایلات لیبیدو تمام و کامل ظاهر شوند و ارضا پیدا کنند. اما در خواب که نظارت ضمیر خودآگاه قطع می‌گردد، همه آن تمایلات واپس رانده فرصت ظهور و بروز می‌یابند، اما از آنجا که هنوز از سیطره «من برتر» یا «آئرن» رهایی پیدا نکرده‌اند، زبانی سمبلیک پیدا می‌کنند. «UBERICH» یا «آئرن» جزء برتر ضمیر خودآگاه است که سعی می‌کند تمایلات ناخودآگاه ضمیر را سرکوب کند و بشر را با «واقعیت» سازگاری دهد. فرایند «سمبلیزاسیون شهوات ناخوشایند را تغییر شکل می‌دهد تا امکان ظهور پیدا کنند. به عبارت دیگر، ضمیر ناخودآگاه تمایلات یا شهوات ناخوشایند و واپس رانده را «صورت سمبلیک می‌بخشد» و از این طریق «من برتر» را می‌فریبد. فروید و فرویدپیستنه تنها رؤیا را ناشی از این فرایند می‌دانند، بلکه هنر و دین و عرفان را نیز بر همین محور توجیه می‌کنند. از نظر آنها همه اعمال و اعتقادات و آداب و رسوم و تجلیات هنری دارای ریشه‌ای جنسی است. رؤیا و خیالیافی از هنگامی در وجود بشر آغاز می‌گردد که بچه با اولین محرومیت‌های زندگی مواجه می‌شود؛ غایت قصوای او در این حالت، بازگشت به زهدان مادر است. فروید معتقد است که مقصد همه افسانه‌سازی‌ها و «اتوپیا» پردازی‌ها همین است: رجعت به رجم مادر. فروید هیوط بشر و آرزوی بهشت را نیز در همین سیستم معنا می‌کند. در این سیستم، افسانه یا اسطوره را می‌توان «رؤیای جمعی» دانست. در یکی از کتابهای بسیار سخیفی که در این زمینه نگاشته شده است، می‌خوانیم:

«همچنان که رؤیا واکنش کامهای وارده فردی است، افسانه انعکاس آرزوهای بریاد رفته جمعی و قومی است. محور افسانه، شور جنسی و الگوی آن سازمان خانواده است. خاطرات خوش و ناخوشی که انسان از افراد خانواده خود دارد، به وساطت مکانیسم برافکندن (پروژکسیون) به خارج می‌افتد و موجودات افسانه‌ای مانند غول و دیو و جن و پری و فرشته را می‌آفریند و همان عواطفی که فرد نسبت به پسر و مادر و برادر و خواهر خود احساس می‌کند به اشخاص افسانه‌ای منتقل می‌شود. از این جهت است که افسانه‌های کهنسال (مثل اساطیر مصر و یونان باستان) سراسر حاکی از روابط جنسی و زنا با محارم و اخته کردن و جنایات خانوادگی است.»

«هنر» نیز در این سیستم توجیهی بسیار سطحی پیدا می‌کند. چنانکه در همین کتاب می‌خوانیم:

«یکی از انواع بازی، هنر آفرینی است؛ همان‌طور که کودکان و غالب افراد بالغ با رؤیا و خیالیافی و بازی و جز اینها، وارذگیهای خود را جبران می‌کنند، کسانی هم هستند که دردهای جانکاه خود را به زبان جانبخش موسیقی و نقاشی و حجاری و شعر بیان می‌دارند و انرژی مزاحم کامهای وارده را به این شیوه تباہ می‌سازند. پس

چشمه فیاض هنر همان شورهای فطری انسانی، خاصه شور جنسی است.»

به اعتقاد «یونگ»، «ضمیر ناخودآگاه شخصی» بر لایه عمیقتری از ناخودآگاه قرار دارد که خود آن را «ضمیر ناخودآگاه جمعی» خوانده است. علت اینکه این ضمیر ناخودآگاه را «جمعی» می‌خواند این است که این ضمیر از حیطة شخصیت فردی خارج است و بین همه افراد بشر مشترک است. «ناخودآگاه شخصی» مخزن کمپلکس‌هاست. در حالیکه «ضمیر ناخودآگاه جمعی» از «آرکتیپ»‌ها (Archetypes) یا «صورت‌های نوعی» انباشته است.

«آرکتیپ»، که آن را «کهن الگو» نیز ترجمه کرده‌اند، چیست؟ علت طرح این سؤال این است که از نظر یونگ همین آرکتیپ‌ها یا صورت‌های نوعی هستند که وقتی ظاهر می‌شوند، «صور سمبلیک» به خود می‌گیرند. «ضمیر ناخودآگاه جمعی» به زبان تمثیل یا سمبل است که سخن می‌گوید و هرچه این سمبلا به عمق ناخودآگاه نزدیکتر باشند، عمیقتر و کلیتر هستند و بالعکس، هرچه به سطح آگاهی نزدیک شوند، از عمق آنها کاسته می‌شود و صورت استعاره یا «آلگوری» (Allegory) پیدا می‌کنند. یونگ سعی می‌کند که با این بیان، تفاوت فی‌مابین «استعاره» و «سمبل یا تمثیل» را نیز بازگو کند. آرکتیپ‌ها صورتهایی نوعی هستند که مشترکاً در تمامی اساطیر و رؤیایا ظاهر می‌گردند. در کتاب «بتهای ذهنی و خاطره ارثی» راجع به آرکتیپ و مراحل نمود آن در اساطیر آمده است:

«هنگامی که آرکتیپ ظاهر شد به قالب سمبل درمی‌آید زیرا سمبل در اصل صورت مشهود آرکتیپ ناپیداست. ابتدایی‌ترین شکل آرکتیپ که مطابق با مرحله آغازین انسان بدوی است همان مرحله‌ای است که بدان «اوروبوروس» (Ouroboros) می‌گویند. «اوروبوروس» را اغلب به صورت مار یا اژدهایی نشان می‌دهند که دمش را گاز می‌گیرد. در این مرحله، دریای ناخودآگاه، انسان را از هر سو احاطه کرده است و در میان آن نطفه خودآگاهی قرار گرفته که هنوز استقلالی نیافته است. این در واقع مظهر زندگی بهشتی و بطن مادری بشریت است. مرحله بعدی را که در آن آرکتیپ ارثی به صورت «بزرگ‌مادر» جلوه می‌کند و مظاهر آن را در کلیه تمدنهای کهن می‌یابیم، مرحله «بزرگ‌مادری» می‌گویند. «بزرگ‌مادر» اغلب به صورت موجودی وحشتناک و هراس‌انگیز جلوه می‌کند و صفات متناقض و متضاد این آرکتیپ آنچنان درهم و برهم و آشفته است که تمثیلات نشان دهنده آن به صورت حیوانات و هیولاهای عجیب و غریب جلوه می‌کنند. هنگامی که آگاهی قوام گرفت، تمثیلات موجود در آرکتیپ بدوی نظام می‌یابند، از هم جدا می‌شوند و به گروههایی که نماینده یک آرکتیپ یا آرکتیپ‌های مشابه هستند درمی‌آیند. مرحله‌ای که متعاقب دوره «بزرگ‌مادری» پیدا می‌شود معروف به «ببرد با اژدها» است. در این مرحله که در کلیه اساطیر



جهان دیده می‌شود. آگاهی (من) در نبرد با ناخودآگاه که همان ازدها، بزرگ مادر یا اوروبوروس باشد پیروز می‌شود و مبدل به «من قهرمان» می‌شود. یافتن گنجی که قهرمان پس از کشتن ازدها به دست می‌آورد و ازدواج با دختر دلخواه که اغلب گرفتار طلسم است. به «ازدواج مقدس» تعبیر شده است و به همین مناسبت، این مرتبه، جمع اضداد و اکتساب کمال معنوی و رشد فکری است. آخرین مرحله تکامل معنوی انسان در اساطیر به دوره «پختگی» معروف است. بهترین نمونه این مرحله در اساطیر به صورت «آزیریس» (Osiris) در مصر باستان دیده می‌شود. همان‌طور که خورشید برمی‌خیزد، مسیر خود را می‌پیماید و سرانجام در آسمان غروب می‌کند، همان‌طور نیز آگاهی به تدریج از بطن طبیعت برمی‌خیزد. تکامل می‌یابد و سرانجام باز به همان شب تاریک و ابدی باز می‌گردد. در اساطیر مصر، پایان سفر خدای خورشید یعنی «هوروس» (Horus) دست یافتن به آزیریس، یعنی به خدای مغرب و غروب است که خود مظهر کمال است. در پایان، مرگ خورشید آزیریس که مظهر «خود» است «من» را به کمال نهایی می‌رساند.

هر چند سیستم روانکاوی - فلسفی فروید و معتقدات یونگ در زمینه روانشناسی به بعضی از حقایق عالم وجود اشاره دارند. اما باید متذکر شویم که با اعتقادات اسلامی اصولاً سازگاری ندارند. پیش از هرچیز، سؤال این است که آیا صورتهای نوعی یا آرکتیپ‌ها از «درون ذات انسان» برخاسته‌اند و یا نه، محصول تجارب تاریخی او هستند و از بیرون ذات به درون او انتقال یافته‌اند و در آنجا انبار شده‌اند؟ اگر بگویند که این «صورتهای نوعی» موروثی و درون ذاتی هستند، لاجرم باید وجود روح مجرد و سایر معتقدات مذهبی را بپذیرند؛ اگر نه قابل توجیه نیست که این آرکتیپ‌ها از کجا آمده‌اند. به همین علت است که عده‌ای از علم‌پرست‌ها نظریات یونگ را در زمینه ناخودآگاه جمعی «خرافه» می‌دانند و عده‌ای نیز او را در «مرز بین روانشناسی و عرفان» قرار می‌دهند. با این همه، یونگ کوشیده است که همواره علمی (به معنای رسمی کلمه: علوم رسمی غرب) بماند. یونگ در آثار خویش، در جواب این پرسش پاسخهای متناقضی داده است. او وجود آرکتیپ‌ها را به عنوان «نهادها یا نموده‌های موروثی» رد کرده و می‌گوید آنچه که ما به ارث می‌بریم جنبه «پیش‌سازندگی» یا «طرح بخشی» آرکتیپ‌هاست. این جنبه پیش‌سازندگی یا طرح بخشی را با «کریستالیزاسیون» ماده قیاس کرده‌اند. صورتهای کریستالی در کجای ماده قرار دارد؟ چرا ماده‌های مختلف صورتهای کریستالیزه متفاوتی پیدا می‌کنند؟ جواب این سؤالها هرچه باشد تفاوتی نمی‌کند. اگر ما قبول کنیم که جنبه پیش‌سازندگی یا طرح بخشی آرکتیپ‌ها موروثی است، در حقیقت به وجود «فطرت»، آنچنان که در معارف اسلامی مورد نظر است، اعتقاد پیدا کرده‌ایم.



«فطرت» به معنای «خلقت و سرشت» است و همچون درخت خرمایی که در هسته خرما نهفته است، پیش از «به فعلیت رسیدن»، بالقوه و ناپیدا است. این سخنی است که یونگ هم در مورد آرکتیپ‌ها می‌گوید. آرکتیپ‌ها هم قبل از ظهور در قالب سمبلها، ناپیدا و بی‌شکل هستند.

از سوی دیگر، سیری که آنها - فروید و یونگ و اتباع آنها - برای تکوین خودآگاهی در انسان قائل می‌شوند هرگز با معتقدات اسلامی ما سازگاری ندارد. هرچند همان‌طور که عرض کردم، به حقایقی از عالم وجود اشاره دارد. سیر تکامل معنوی در کره زمین برای ما از انسان کامل و خلیفه‌الله آغاز می‌گردد و به انسان کامل و خلیفه‌الله نیز ختم می‌گردد. موجودی که آنها با عنوان «انسان بدوی» می‌خوانند، برخلاف تصورات غربیها در آغاز تاریخ انسان نیست، بلکه در وسط آن سیر کلی قرار دارد. می‌پرسند چه تفاوتی می‌کند؟ تفاوت آنهمه است که به طور کلی ما را به انکار همه معتقدات روانشناسی و تاریخ تمدن وا می‌دارد.

این انسانهای بدوی که نمونه آنها امروز در جنگلهای آمازون و بعضی از مناطق دیگر کره زمین از جمله استرالیا وجود دارد، نشان دهنده آغاز تاریخ حیات بشر نیستند. وجود آنها نتیجه خروج از سیر کلی تکامل معنوی انسان است، نه بالعکس. اگر بخواهیم با بیانی ساده‌تر سخن بگویم باید گفت که حیات انسان بر کره زمین برخلاف گفته غربیها با توحید آغاز می‌شود. بشر اولیه واصل به حق است اما در طی تاریخ، همان‌طور که کودکان وجود «خود» یا «من» را رفته رفته در اثر تجربه و «تکامل نفس» باز می‌یابند، انسان نیز به «خود» متوجه می‌گردد و از خدا غفلت می‌یابد. این سیر را نباید «تکوین خودآگاهی» نام نهاد، بلکه باید آن را «هبوط بشر» خواند.

مفهوم «من» یا «خود» - که جنبه اجتماعی و کلی «من» است - رفته‌رفته در وجود انسان تکوین نیافته است. وحدت و اتحاد درونی ما از ادراکات روح مجرد است و باید گفت که اگر انسان صاحب روح مجرد از ماده نبود، نه تنها خود را چون موجود واحدی درک نمی‌کرد، بلکه اصلاً بر «وجود خود» آگاهی نمی‌یافت. این از خصوصیات تجریدی روح است که می‌تواند در عین حال «محیط برخورد» و «محاط درخود» باشد و در عین حال که «من‌های متعددی را درون خود می‌یابد، خود را چون موجود واحدی ادراک کند.

روانشناسهای غربی اشعاری چون این شعر معروف را:
 در اندرون من خسته دل ندانم کیست
 که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
 نتیجه عدم تکوین خودآگاهی در وجود انسانهای گذشته می‌دانند، حال آنکه برخلاف گفته غربیها، نهایت تکامل انسان بنابر معتقدات ما در «بی‌خودی» است. این بی‌خودی را که با «فناء فی‌الله»



حاصل می‌آید، نباید با حالتی که بعد از خوردن شراب انگوری رخ می‌دهد قیاس کرد [هرچند در زبان ادبیات اشراقی و عرفانی، لفظ «مستی» به همین معنا به کار رفته است]، بلکه این بی‌خودی به معنای «خداگونه‌گی» است. در این مقام، سالک راه خدا از خود «سلب اختیار» می‌کند و دست و زبانش، دست و زبان آفریدگار متعال می‌گردد؛ دستش «بیدانه» و لسانش «لسان‌الله» می‌شود.

ما معتقدیم که این «بی‌خودی» در آغاز تاریخ بشر، یعنی ابتدای هیبوط، وجود داشته است؛ بعد رفته‌رفته با دور شدن بشر از توحید و مخصوصاً در این دو هزار و پانصد ساله تاریخ فلسفه غرب (از یونان باستان تا امروز)، موجودیت این «خود غافل از خدا» در وجود انسان تکوین و فعلیت می‌یابد. اما از آنجا که انسان دارای فطرتی الهی و مشتاق وصل است، با دور شدن از خدا و تکوین خودبینی، اشتیاق او نیز برای بازگشت و پیوستن به اصل بیشتر و بیشتر می‌گردد و عاقبت او را به اصل وجود باز می‌گرداند و به توحید واصل می‌گرداند. سفر «هوروس» خدای خورشید و دست یافتنش به «آزیریس» را، برخلاف آنچه «یونگ» پنداشته است، باید همین‌گونه که عرض شد معنا کرد. این آگاهی نیست که از بطن طبیعت برمی‌خیزد، تکامل می‌یابد و سرانجام باز به همان شب تاریک و ابدی باز می‌گردد؛ آغاز و پایان این سیر خداست و صبرورت تکاملی بشر از خلیفه‌الله آغاز می‌شود و به خلیفه‌الله نیز ختم می‌گردد. در واقع «یونگ» نیز تا حدودی این حقیقت را دریافته است، هرچند نه در آن حد که از ظلمات سیستمهای تفکر علمی و فلسفی غرب نجات پیدا کند. در همین کتاب «بتهای ذهنی و خاطره‌ارزی» سخنی از یونگ نقل شده است که مؤید این معناست: او گفته است: «اصطلاح «ناخودآگاه» را به منظور تحقیق علمی ابداع کردم با علم به اینکه به جای آن می‌توانستم کلمه «خدا» را به کار ببرم. تا آنجایی که به زبان اساطیری سخن می‌گوییم «مانا» (Mana)، خدا و ناخودآگاه مترادفند، زیرا از دو مفهوم اولی (مانا، خدا) همان قدر بیخبریم که از مفهوم آخری (ناخودآگاه)».

بالاخره این آرکتیپ‌ها یا صورتهای ازلی از کجا آمده‌اند؟ برای توجه آنها هیچ چاره‌ای نیست جز اینکه به حقیقتی خارج از انسان و فراتر از او قائل شویم. نویسنده کتاب «بتهای ذهنی و خاطره‌ارزی» آرکتیپ‌ها را با «اعیان ثابت» قیاس کرده است. در حالی که این مقایسه درست نیست. «اعیان ثابت» خزان غیب و حقیقت عالم وجودند، و یا به تعبیر دیگر، اسماء و صفات آفریدگار متعال هستند. عالم ماده از تنزل این اعیان و حقایق ثابت و ازلی خلق شده است، اما برای ادراک آرکتیپ‌ها و یافتن ریشه آنها باید مطلب را به گونه‌ای دیگر بررسی کرد که از حوصله این مقاله خارج است. درباره اسطوره‌ها و بینش اساطیری نیز چند مطلب مهم وجود دارد که باید مورد تذکر قرار گیرد: نخست اینکه اسطوره‌ها هرچند

صورتی شرك‌آمیز دارند، اما متضمن حقایقی راجع به‌وجود و خلقت هستند. از آنجا که این حقایق هم در هنگام ظهور به صورت سمبل و تمثیل ظاهر می‌شوند، برماست که هرچند مختصر به ماهیت آنها اشاره کنیم. آنچه در «روانشناسی اعماق» محقق شده است این است که اسطوره‌ها متضمن حقایق عالی‌های هستند که به حیات قومی و شخصی انسان شکل و صورت می‌بخشند. آنها حتی در معماری شهرها نیز بینش اساطیری اقوام مختلف را جستجو کرده‌اند و همه حیات آنها را با توجه به بینش اساطیریشان معنا نموده‌اند. در این حقیقت تردیدی نیست اما سؤال اینجاست که اولاً بینش دینی را در کنار بینش اساطیری چگونه باید معنا کرد و بعد هم جای این پرسش وجود دارد که جایگاه «بشر غربی» در این میان کجاست. بشر غربی از یک سو قرنهایست که از بینش اساطیری بریده است و از سوی دیگر به هیچ مذهبی نیز اعتقاد ندارد. نخست ببینیم که آرکتیپ‌ها چگونه در اعمال شخصی و قومی انسان ظاهر می‌شوند. در کتاب «بتهای ذهنی و خاطره‌ارزی» آمده است:

«به قول یونگ می‌توان ساخت آرکتیپ‌ها را به سیستم محوری کریستال تشبیه کرد: سیستمی که در واقع پیش‌سازنده‌ی صور متبلور کریستال در مایه‌ی مادر است. در مایه‌ی مادر ساخت ابتدایی کریستال نامشهود است و فقط نگاه ظاهر می‌شود که مولکولها و ایون‌ها ترکیب بیابند. همان‌طور نیز آرکتیپ اولین بی‌محتوی است و آرکتیپ بی‌نفسه است و بدین صورت، آرکتیپ مستغرق در جمع بلاتعین و بی‌شکل و بی‌صورت ناخودآگاه جمعی است.»

یونگ می‌گوید که قوه‌ی تخیل است که صور ازلی و آرکتیپ‌ها را از قوه‌ی فعل درمی‌آورد. اولین طرحهای آرکتیپ به صورت «ماندالا» یا «تصاویر چهارگانه» ظهور می‌یابند. کلمه «ماندالا» در زبان سانسکریت به معنای «دایره» است و ماندالا اولین طرحی است که آرکتیپ یا صورت ازلی توسط قوه‌ی تخیل می‌افکند. روانشناسها می‌گویند که این صورتهای ازلی یا «کهن‌الگوها» نه تنها هیجانها و

نگرشهای اخلاقی و ذهنی شخص را شکل می‌دهند و در تمام سرنوشت او مؤثر واقع می‌شوند، بلکه سرنوشت اقوام و تمام مراحل حیات قومی با توجه به آرکتیپ‌ها و بینش اساطیری تعیین می‌گردد و به عبارت دیگر، حیات و سرنوشت اقوام و ملت‌ها، بسط و گسترش همین صورتهای ازلی یا «کهن‌الگوها» است.

حقیقت این است که جهان ما، جهانی است محکوم ابعاد و به ناچار وقتی حقایق مجرد و ملکوتی بخواهند در این عالم تجلی کنند، صورتی بُعددار یا هندسی پیدا می‌کنند. سز اینکه انسان برای همه چیز «بیانی هندسی» دارد نیز همین است. حقیقت اولیه‌ای که در صورت ماندالا ظاهر می‌گردد، بُعد و جهت و تعیین ندارد (که به قول غربیها، «نومن» (Numen) یا «امر قدسی» است) و به همین علت است که در صورت دایره ظاهر می‌شود، چرا که دایره هرچند یک شکل هندسی است، اما برخلاف دیگر اشکال هندسی جهت ندارد و بی‌تعیین است و مثل نقطه‌ای است که بزرگ شده باشد. تجلی اولیه صورتهای ازلی به صورت تصاویر چهارگانه نیز ظاهر می‌شود چرا که «مربع» در واقع دایره‌ای است که تعیین و جهت و بُعد پیدا کرده است.

اگر به کعبه مقدس و طواف حجاج بر گرد آن نظر کنیم طرحی از «ماندالا» را خواهیم یافت. مناسک حج نیز مانند سایر اعمال و مناسک انسان سمبلیک و تمثیلی است و بیان حقایق مجرد است. دایره و کره صورت تمثیلی وجود مقدس پروردگار قبل از تجلی یا خلقت است و مربع یا مکعب، صورت تمثیلی وجود او بعد از تجلی یا خلقت است.

آیا زبان مشترک سمبلها و کهن‌الگوها یا صورتهای ازلی مشترک بیان‌کننده این حقیقت نیست که ریشه همه این تجلیات در جایی فراتر از عالم ماده است؟ روانشناسها از قبول این حقیقت اعراض دارند. آنها می‌گویند: «امواج صوتی که با ارتعاش یک دیسک فولادی به وجود آمده و از طریق عکاسی قابل رؤیت شده است نیز الکوی مانند ماندالا به وجود می‌آورد.» ما می‌گوییم خود این مطلب هم مؤید این معناست که ریشه همه این تجلیات، چه در طبیعت و چه در انسان، واحد است و به آفریدگار متعال رجوع دارد. محققین ادیان منشأ این تجلی را «نومن» نامیده‌اند که به «امر قدسی» ترجمه می‌شود. به هر تقدیر باید نقطه آغازی بیرون از انسان و یا در عمق وجود او قائل شد که در این صورتهای تجلی می‌یابد، اگر نه چگونه می‌توان باور کرد که همه این حقایق و تجلیات ریشه در «هیچ» دارد؟ رویاها نیز، به زبان روانشناسی، صورتهایی است که توسط قوه تخیل ما از «ضمیر ناخودآگاه شخصی و یا جمعی» افکنده می‌گردد و بدین ترتیب، زبان رویاهای ما نیز زبانی تمثیلی یا سمبلیک است. با شناخت زبان سمبلیک رویاها و اساطیر می‌توان بیان هنری انسان را نیز با عمق بیشتری مورد تحقیق قرار داد. اگر ما دخالت آگاهی را

در بیان هنری حذف کنیم، همان حقایق به صورت رویا ظاهر خواهد شد و بیان سمبلیک خوابهای ما را خواهد گرفت.

با جواب دادن به دو سؤالی که طرح شد بحث را به پایان می‌بریم.

در نزد ما، «معتقدات دینی» در برابر «بینش اساطیری» قرار می‌گیرد و آن را نفی می‌کند. اگر فرض ما این بود که اساطیر حاوی حقایقی متعالی هستند، چرا اعتقادات دینی با بینش اساطیری مقابله می‌کند؟ دین و اساطیر هر دو از یک منشأ و مبدأ واحد که وجود مقدس آفریدگار باشد تجلی یافته‌اند. با این تفاوت که صورت شرک‌آمیز اساطیر از «نفسانیت قومی» یا «من قومی» نتیجه شده است، حال آنکه دین و شریعت توسط وحی و از طریق پیامبران نازل شده است. برای ادراک بهتر مطلب می‌توان به مسیحیت امروز نظر کرد. «تقلید» یا «اقانیم سه‌گانه» (اب و ابن و روح القدس) صورت شرک‌آمیزی است که توسط پیروان جاهل حضرت مسیح علیه‌السلام به شریعت عیسوی داده شده است. آنچه که قابل انکار است همین صورت تقلیدی و شرک‌آمیز است، اگرچه همین مراتب و حقایق در شریعت اسلام نیز با معنای حقیقی خویش وجود دارد. به عبارت دیگر، شفاعت و وساطت حضرت مسیح علیه‌السلام یا حضرت جبرئیل (روح القدس) علیه‌السلام را در نزد آفریدگار نمی‌توان انکار کرد. آنچه شرک است اصالت دادن به شفاعت است و نباید برای حضرت مسیح (ع) و حضرت جبرئیل امین (ع) در مقابل خدا اصالت و استقلال قائل شد.

سؤال دیگر این بود که جایگاه بشر غربی در این هنگامه کجاست. هرچند در تمدن امروز غرب ظاهراً بینش اساطیری و مذهبی هر دو منکوب و مطرود شده است، اما نباید از این معنا غافل شد که «سیانتیسم» یا «علم‌پرستی» (منظور علم به معنای امروزی آن است، یعنی علوم جدید) جانشین بینش دینی و اساطیری شده است و بدین اعتبار، بشر غربی انسانی بدون ریشه است. اما از طرف دیگر، انسان چاره‌ای جز «مذهبی بودن» ندارد. فطرت انسان مذهبی است و نمی‌تواند بدون اعتقاد و ایمان به آغاز و انجام، یا مبدأ و معاد زندگی کند. تمدن امروز غرب با رجوع به تمدن باستانی یونان و روم قدیم بنیان‌گذاری می‌گردد و پیوند تاریخی تمدن یونان و روم را بار دیگر میان اروپا و آمریکا می‌توان پیدا کرد. در این قیاس و انطباق، یونان در برابر اروپا و روم در برابر آمریکا است و اگر بخواهیم به یک مقایسه کامل بپردازیم، نتیجه آن به راستی شگفت‌آور است. «میتولوژی» یا تاریخ اساطیر یونان باستان در تمدن غرب نیز بسط و تحقق یافته است و «پرومته» صورت ازلی آن است. از جانب دیگر، تمدن غرب یک تمدن مسیحی است و نظام تشریحی مسیحیت، هرچند تحریف شده، در همه آداب و رسوم و حتی نهادهای اجتماعی این تمدن بسط و تحقق پیدا کرده است. □