

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۹

تاریخ پذیرش: ۹۵/۸/۲۵

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق الطیر

با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ

خیرالله محمودی^۱

مرجان صادق‌زاده^۲

سمیرا قزلیگللو^۳

چکیده:

داستان عزیمت مرغان به سوی سیمرغ در منطق الطیر را می‌توان به دو بخش اصلی تقسیم نمود که از این دو، بخش نخست گفتگوهای پی در پی مرغان را در برمی‌گیرد و هرچند رویداد خاصی را بازگو نمی‌کند اما قسمت بزرگی از داستان را به خود اختصاص داده است. پژوهش حاضر، با تکیه بر روانشناسی تحلیلی یونگ و مفهوم تفرّد، به این بخش از داستان پرداخته و نه گام روان‌شناختی را در آن شناسایی نموده است. این نه بخش با عناوین ضرورت سفر، برگشادن نقاب‌ها، گسترده شده فضای روانی، آزمایش جرات- آمادگی درونی، حلقه زدن بر گرد رهبر درونی تفرّد، روبرو شدن با سایه، رهایی انرژی روانی حبس شده، نفع روانی، رفع نفع روانی و ظهور نشانه‌های طلب نامگذاری می‌گردد. در واقع، گذر از گام‌های روانشناختی فوق که در آینه گفتگوهای مابین مرغان در بخش اول داستان منطق الطیر پدیدار گردیده، برای ورود به بخش دوم داستان که رویدادهای سفر پر رنج مرغان را شرح می‌دهد و در نهایت برخی از آنها را به آستانه سیمرغ می‌رساند، کاملاً ضروری است.

کلید واژه‌ها:

یونگ، منطق الطیر، عطار، روانشناسی تحلیلی.

۱- دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. نویسنده مسئول: mahmoudi_kh27@yahoo.com

۲- استادیار دانشگاه سلمان فارسی، کازرون، ایران.

۳- کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، ایران.

منطق الطیر یا مقامات طیور یکی از ارجمندترین آثار عارف بلندآوازه ایران شیخ فریدالدین عطار نیشابوری است که نه تنها در میان کتاب‌های عطار که در میان تمامی آثار قلمی اهل سلوک و معرفت نیز ممتاز است و جایگاهی ویژه دارد (نیری، ۱۳۹۱: ۲۶). این اثر منظوم که همچون کتاب دیگر عطار؛ یعنی مصیبت‌نامه، گزارش یک جستجویست (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۸۹)، داستان سفر طولانی و پرنج مرغانی را روایت می‌کند که به جستجوی سیمرغ، پادشاه مطلق و بی‌خلاف خویش، به پا می‌خیزند. از این رو منطق الطیر نیز به حکم اختیار نمودن زبانی سمبولیک، همچون هر داستان اصیل دیگری، تجربه‌ای را پیش روی فرد قرار می‌دهد که نه تنها «از نظر محتوا و سبک در همه انسان‌ها مشترک است» (فروم، ۱۳۸۸: ۱۷)، بلکه به نحوی اسرارآمیز حیات درونی ترسیده، تحت فشار و به دام افتاده آدمی را نیز به رشد و تکاپو وادار می‌کند. (استس، ۱۳۸۸: ۲۶)

در واقع؛ عطار در روایت خود از منطق الطیر به موضوعی پرداخته که شاید هم‌تراز روان‌شناختی آن را کارل گوستاو یونگ در سده بیستم با عنوان فردانیت یا تفرّد معرفی کرده و از آن به مثابه فرایندی که شخص را به جانب وحدتی بخش‌ناپذیر پیش می‌راند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱؛ ۶۰۱)، سخن‌ها گفته است. از نگاه روان‌شناسی تحلیلی یونگ، «تفرّد یعنی ذات واحد و همگن...^۱ و این اصطلاح تلویحاً و به طور ضمنی به فرایند رسیدن به خویش‌شن خویش^۲ و سیر و سلوک در چنین مسیری اطلاق می‌گردد؛ بنابراین، تفرّد را در معنا و مفهوم رسیدن به مرحله خود خود یا خویش‌شن خویش^۳ یا تحقق‌پذیری شناخت خودت^۴ می‌توان به کار برد.» (همان: ۶۰۲)

البته آنچه یونگ را به جانب چنین مفهومی سوق داده، باور بنیادین او مبنی بر آن است که تمامیت نهفته روان آدمی با آنچه وی در طول روز و شب‌های یکنواخت زندگی روزمره از خود می‌فهمد و می‌داند، یکی نیست. به بیان او «...این موضوع را می‌توان با نمایه دانه یک درخت نشان داد که گرچه در نهان، تمامیت درخت را داراست؛ اما شکل نهان درخت تنها با طی کردن طریقی

1. Individuation.

2. in-dividual.

3. Homogenous.

4. Becoming ones' own self.

5. Selfhood.

6. Self-realization.

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق‌الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ / ۶۱

آشکار می‌گردد که با اجتناب از سنگ‌ها و کشیده شدن به سوی خورشید همراه است... [به همین ترتیب] هدف فرایند فردانیت آدمی نیز تحقق ذات پنهانی است که در وی وجود دارد... با این تفاوت که آدمی بی‌تردید و لزوماً قادر است در فرایند انکشاف خود، آگاهانه شرکت جوید... (یونگ، ۱۳۸۷، ۲۴۴) چنین فرایندی گرچه در واقعیت روان‌شناختی خود بسیار طولانی، سخت و طاقت‌فرساست اما در نهایت امر با گشودن راز محتویات نهفته روان، یا به تعبیر یونگ «ادغام آنها در آگاهی فرد»، به هدف غایی خود دست خواهد یافت.

این فرایند گرچه به لحاظ روان‌شناختی دارای دو جنبه ضروری ذهنی و عینی است؛ (یونگ، ۱۳۹۳: ۹۳) اما از آنجا که «روح آدمی بذره‌های «شدن» را در درون خود دارد»، (یونگ، ۱۳۹۲، ۳۸)، لاجرم به سیر شجاعانه فرد به اعماق درونی خود وابسته است.

این هم‌طرازی (یا دست‌کم تشابه) سیرفردانیت مورد نظریونگ با سیر و سلوکی که در روایت‌های عرفانی ما ثبت گردیده، در سال‌های اخیر طرف توجه و کنجکاوی برخی از محققین ایرانی (به طور مثال: محمودی و ریحانی‌فرد، ۱۳۹۱؛ محمدی و اسماعیلی‌پور، ۱۳۹۱؛ گرجی و تمیم‌داری، ۱۳۹۱؛ میرباقری‌فرد و جعفری، ۱۳۸۹؛ سجادی‌پور و سجادی‌پور، ۱۳۸۸) قرار گرفته و از این حیث، بحثی ناگفته و ناشنوده قلمداد نمی‌شود. برعکس، به گواهی پژوهش‌ها و گفتارهایی از این دست می‌توان روان‌شناسی تحلیلی یونگ را به عنوان ابزار معرفتی تازه‌ای جهت فهم معانی و دریافت پیام‌هایی نواز این متون ارزشمند به کار گرفت.

۲- پیشینه تحقیق

در این میان بخش‌هایی از روایت عرفانی منطق‌الطیر نیز از چنین کاوش‌هایی بی‌نصیب نمانده و حاصل بررسی‌ها در نوشته‌های متعددی (از جمله بهدین و کازرونی (۲۰۱۳)؛ بزرگ بیگدلی و پور ابریشم، (۱۳۹۰)؛ قشقایی، (۱۳۹۰)) به چاپ رسیده است که با همه ظرافت و ژرف‌اندیشی، تاکنون از نکته‌ای مهم چشم پوشیده‌اند.

۳- ضرورت تحقیق

این که روال داستانی منطق‌الطیر- همچون دو مثنوی دیگر شیخ- به جای حوادث و رویدادهای نمادینی که در قصه‌ها و روایت‌های داستانی جهان دیده می‌شود، بر گفتگو مابین مرغانی متکی است که به جز هدهد، سایرین اغلب از نام و نشان مشخص بی‌بهره‌اند. این نکته هرچند به لحاظ استفاده از نماد پرنده که به باور یونگ مناسب‌ترین نماد تعالی است (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۲۶)، کاربرد زبان

نمادین قدرتمندی را در منطق الطیر نشان می‌دهد؛ اما این سوال را نیز به ذهن می‌آورد که جریان این گفتگوها - که جانشین سیر حوادث در داستان شده است - را آیا می‌توان از دریچه مراحل روانی متمایزی مورد توجه قرار داد یا خیر.

این سوال با نیم‌نگاهی که در پژوهش‌های پیشین به فرایند تفرّد یونگ مهیا گردیده به صورت سوال مشخص‌تری نیز قابل طرح است: آیا میان سیر کمال‌جویی تنیده در گفتگوهای مرغان عطار با آنچه در اندیشه‌های یونگ مطرح گردیده، فصل اشتراک یا تشابه خاصی وجود دارد یا خیر. جستجوی پاسخی شایسته برای این سوال، از یک سو، شواهد جزئی‌تری را برای نزدیکی سلوک عرفانی مطرح در فرهنگ ایرانی و دیدگاه روانشناختی یونگ، که این روزها به کرات مورد توجه پژوهش‌های مختلف ادبی قرار می‌گیرد، فراهم خواهد ساخت.

از سوی دیگر، باید این نکته را به خاطر آورد که در مکتب درمانی برآمده از افکار یونگ، هر داستان اصلی به سبب برخورداری از آنچه «انرژی کهن‌گویی» نامیده می‌شود (استس، ۱۳۸۳: ۶۴۵)، در حکم دارویی است که می‌توان برای درد و رنج‌های روح بشر امروزی تجویز نمود. از این رو، اگر مقدمه بازگویی داستان منطق الطیر به زبانی امروزی‌تر مهیا گردد، شاید بتوان آن را به عنوان بخشی از مجموعه درمانی برآمده از فرهنگ ایرانی به صاحب‌نظران روانشناسی جهان نیز معرفی نمود. درک ضرورت‌هایی از این جنس، جستجوی پاسخی جهت سوال فوق را هدف عمده پژوهش حاضر قرار داده و طرح مطالب آتی را رقم زده است.

۴- موضوع

۴-۱- روان‌شناسی تحلیلی یونگ و داستان

در این خصوص، نخست بایستی به یاد آورد که اندیشه‌های روان‌شناسانه یونگ مبتنی بر انگاره‌های الگومانندی در روان است که وی به آنها عنوان افکار کهن‌گویی را داده است. این انگاره‌های بنیادین چنان که به نظر می‌رسد عوامل موروثی برآمده از حیات روانی در این جهان مادی است که در جان‌مایه هر انسانی پنهان شده و چهره‌های روانی خاص، اما غیرقابل‌تعیینی را با زندگی آدمی چنان همراه ساخته که هم به طرزی غریب، ظرف تجربه‌های وی را مهیا کرده و هم رفتار و کردار او را تحت نفوذ و تسلط و کنترل خود قرار داده است.

۱. Archetypal ideas.

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق‌الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ / ۶۳

این چهره‌های روانی که یونگ، برجسته‌ترین‌هایشان را با عناوین سایه، نقاب و آنیما به جهان معرفی نموده، در ناخودآگاه جمعی (یا همان نهان‌گاه روحی که در همه افراد بشری مشترک است) سکنی گزیده‌اند و از این همین روست که آدمیان به طور معمول از رفت و آمد مکرر آنها به عرصه روان بی‌خبر می‌مانند. یونگ، خود، برای توصیف پویایی‌های این چهره‌های روانی، زبان علم را ناتوان و بی‌واژه می‌خواند و زبان نمادین اسطوره‌ها و داستان‌ها را بر زبان انتزاعی علم ترجیح داده و آن را گویاتر و حتی دقیق‌تر توصیف می‌کند. (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۱)

۲-۴- گام‌های روان‌شناختی طی شده در روال داستانی منطق‌الطیر

از این لحاظ نقطه اشتراک اولیه‌ای میان یونگ و عارف داستان‌پرداز ایرانی یافت می‌شود؛ چرا که که وی نیز در مقدمه مصیبت‌نامه، داستان خود را با توصیف مشابهی آغاز می‌کند:

قصه چیست از مشکلی آشفتن است و آنچه نتوان گفت هرگز، گفتن است
(عطار، ۱۳۸۰: ۴۶)

گویی که عطار نیز قالب داستانی را برای طرح تجربه‌هایی پرمی‌گزیند که جز به این روش، به زبان دیگری قابل طرح نخواهند بود. وی مقدمه منطق‌الطیر را به خوش‌آمدگویی به مرغانی اختصاص داده که به نظر می‌رسد تشخیص چهره‌های روانی‌ای هستند که وی در دنیای درونی خود باز شناخته است.

۳-۴- گام روان‌شناختی اول: ضرورت سفر

اما اصل داستان منطق‌الطیر که در دوران پختگی عطار سروده شده (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ۸۹)، با اجتماع مرغان بر گرد هم آغاز می‌گردد که به قول خود شیخ به واسطه دغدغه آنها در قبال بی‌پادشاهی اقلیم‌شان روی می‌دهد:

مجمعی کردند مرغان جهان آنچه بودند آشکارا و نهان
جمله گفتند این زمان در دور کار نیست خالی هیچ شهر از شهر یار
چون بود کاقلم ما را شاه نیست بیش از این بی‌شاه بودن راه نیست
یکدگر را شاید ار یاری کنیم پادشاهی را طلب‌کاری کنیم

1. Shadow.

2. Persona.

3. Anima.

زان که چون کشور بود بی‌پادشاه نظم و ترتیبی نماند در سپاه
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۱۹)

چنین دغدغه‌ای از منظر روان‌شناسی تمثیلی که تمامی عناصر یک داستان را به مثابه وجوه مختلف یک روح در نظر می‌گیرد (استس، ۱۳۸۳: ۵۴۲)، نشان از نوعی ضرورت روانشناختی در دنیای درونی فرد است که حرکت و تغییری در شخصیت وی را لازم و حتمی می‌سازد. این مرحله که در منطق‌الطیر با «بحران بی‌شاه بودن» نمادین گردیده، در اسطوره‌ها و داستان‌های سراسر جهان با وضعیت‌های مشابهی همچون بیمار یا پیر شدن پادشاه، بی‌فرزند ماندن شاه و هم‌سرش، قحطی و ظلمتی فراگیر، نابودی زنان و کودکان توسط هیولایی بی‌شاخ و دم و ... تکرار شده و از نظر یونگ، نمایشی نمادین است از ضرورتی که آغاز فرایند تفرّد را اعلام می‌کند. (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۵۱)

به باور وی «تنها چیزی که طبیعت را به تحرک وامی‌دارد، ضرورت است؛ بدون ضرورت هیچ چیزی از جای خود تکان نمی‌خورد و شخصیت بشر کمتر از همه (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۷۱)». جمع مرغان به این لحاظ آغاز فرایند روانی تفرّد است که «بی‌شاه بودن»، پشتوانه ضروری آن را فراهم ساخته است. البته تفرّد اصطلاحی است که یونگ برای فرایند یکپارچه شدن کل روان آدمی به کار می‌برد. (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۳۲) پس در اینجا نیز حضور همگی «مرغان جهان، از آشکار و نهان» نشانه آن است که تمامی نیروهای روانی فرد، فارغ از این که خود وی به آنها آگاه یا از آنان بی‌خبر باشد، برای یکپارچه شدن در زیر پرچم حکمرانی یک شهریار درونی بسیج گردیده‌اند.

اما پادشاه این سرزمین درونی کیست و چطور می‌توان بر او دست یافت؟ از منظر روان‌شناسی تحلیلی یونگ این حاکمیت شامخ درونی بایستی حاوی شرایط بسیار خاصی باشد؛ «باید نه تنها روان آگاه، بلکه بخش ناشناخته و بی‌پایان ناآگاهی را هم در بر بگیرد»، باید همه آن چیزهایی باشد که آدمی می‌داند و همه آن چیزهایی که در حال حاضر در ذهن وی راهی ندارد و همه چیزهایی که زمانی می‌دانسته، اما حال فراموش کرده است و همه آن چیزهایی که با حواس خود ادراک می‌کند، ولی در ذهن وی ثبت نمی‌گردد و همه آن چیزهایی که بی‌هیچ توجه ارادی، در درون خود از آنها با خبر است... همینطور همه چیزهایی که در آدمی در آینده شکل خواهد گرفت و همه آن چیزهایی که بعد از این وارد آگاهی او خواهد شد». شاید از همین رو باشد که در داستان منطق‌الطیر نیز کسی از مرغان سخنی از «کیستی» پادشاه به زبان نمی‌آورد. گویی شیخ شهید نیز با یونگ بر سر این مقام پادشاهی هم‌نظر است: سلطان سرزمین وجود هر کسی نمی‌تواند باشد.

وصف او چون کار جان پاک نیست عقل را سرمایه ادراک نیست

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق‌الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ / ۶۵

لاجرم هم عقل و هم جان خیره‌ماند در صفاتش با دو چشم تیره‌ماند
هیچ دانایی کمال او ندید هیچ بینایی جمال او ندید
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۲۰)

در چنین فضایی است که به باور یونگ، حتماً چیزی در ژرفای وجود آدمی هست که می‌داند به کجا باید رفت و چه کار باید کرد (یونگ، ۱۳۸۷: ۶۱)؛ نیرویی ناخودآگاه که در نوشته‌های یونگ و پیروانش با عنوان «پیر خردمند» یا «پیر دانا» از او یاد شده و در داستان منطق‌الطیر نیز با شخصیت هدهد نمادین گردیده است.

«پیر دانا» در واقع چهره‌ای از خودِ روان است که به باور یونگ در هنگام به مبارزه فراخوانده شدن نیروهای روانی، آنگاه که مجالی برای پرداختن به تفکر آگاهانه وجود ندارد (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۳۲) یا جایی که بصیرت، درایت، پند عاقلانه یا اتخاذ تصمیم مهمی ضروری است و روان شخص به تنهایی توانایی آن را ندارد (یونگ، ۱۳۶۸، ۱۱۳)، ظاهر می‌شود و ضمن جبران محتویاتی که در اختیار آگاهی فرد نیست، رهبری هوشمندانه قوای روحی آدمی را در دست می‌گیرد.

یونگ در طی سال‌های حیات خویش، فرافکنی زنده این چهره از روان آدمی را در آن که هندوان به او گورو (مرشد یا پیر مراد) نام می‌دهند، کشف می‌کند (یونگ، ۱۳۹۰، ب، ۲۹۵)؛ اما علاقمندان به اندیشه‌های او جلوه‌های متنوعی از این صورت مثالی را در داستان‌هایی که در فرهنگ‌های مختلف دنیا برای کودکان نقل می‌شود، یافته‌اند که با نمادهایی همچون عروسک سخنگو، پری مهربان، کوتوله دانا یا پرندۀ کوچک همراه قهرمان بیان شده است (استس ۱۳۸۳، ۱۱۶). به هر ترتیب پیر خردمند نمایش بصیرتی پنهان و معرفتی کهنه و دیرپا در دنیای روانی است که رازهای سر به مهر بسیاری را در مورد هستی این عالم و وجود خودِ آدمی می‌داند.

چنین نقشی در داستان منطق‌الطیر به هدهد واگذار شده که بنابر معرفی‌نامه‌ای که شیخ از زبان خودِ هدهد در وصف همراهی او با سلیمان، سفرهای بسیار و تیزبینی در جستجوی آب، آورده، می‌تواند به عنوان نماد بسیار شایسته‌ای برای پیر دانا قلمداد شود:

سال‌ها در بحر و بر می‌گشتم
پای اندر ره به سر می‌گشتم
وادی و کوه و بیابان رفته‌ام
عالمی در عهد طوفان رفته‌ام
با سلیمان در سفرها بوده‌ام
عرصه عالم بسی پیموده‌ام
پادشاه خویش را دانسته‌ام
چون روم تنها چو نتوانسته‌ام
(عطار، ۱۳۸۳، ۱۱۹)

هدهد بنا به نقشی که به او واگذار شده، وارد میدان می‌گردد و پادشاه مطلق سرزمین مرغان را به آنها معرفی می‌کند، محل زندگی او را می‌گوید و ضرورت سفری دشوار و طولانی را گوشزد می‌سازد. «سفر»هایی از این دست که قهرمان بایستی جان خود را هم بر سر آن بگذارد، جزء لاینفک داستان‌هایی است که به رشد روحی آدمی اشاره دارند (کمپیل، ۱۳۸۹: ۱۱۶) و به باور یونگ، این فرایند تفرّد است که اغلب به وسیله سفری دشوار در سرزمینی ناشناخته نمادین شده است (یونگ، ۱۳۸۷: ۴۳۰). چنین سفری که در داستان‌های مختلف با هدف‌های متنوعی مانند گره‌گشایی از هفت راز، آوردن شعله‌ای از آتش مقدس، یافتن آب حیات و... ضرورت پیدا می‌کند همواره دارای این ویژگی خاص است که نشانی از زمان و مکان مشخصی برای آن وجود ندارد.

البته سفری که هدهد، مرغان را به سوی آن فرا می‌خواند، سفر به کوه قاف است که درگاه سلطان در آنجا قرار دارد. کوه در داستان‌های اساطیری، غالباً محل الهام است که در آن تغییر و استحاله روی می‌دهد (همان، ۴۶۲). به این ترتیب نماد کوه در چنین داستان‌هایی علاوه بر آنکه دشواری و سختی راه را نشان داده و لزوم یک پایداری طاقت‌فرسا و غیرمعمول را از سوی سالک نشان می‌دهد، سفری را نمادین می‌سازد که برای درک خویشتن و احیای رابطه با خداوند ضروری گردیده است. موضوع اخیر با تکیه بر آموزه‌های عرفان شیعی و به ویژه روایتی که سلمان از کوه قاف دارد که کوهی بود از یاقوت سرخ و بر همه دنیا محیط (نیری، ۱۳۹۱، ۷۸) نشان می‌دهد که هدهد، جمع مرغان یا همان نیروهای روانی را به سفر سخت و پرنج تفرّد فراخوانده است. در بخش نخست این سفر، اما، شیخ عطار به هنرنمایی غریبی دست می‌زند که کشف آن مگر به مدد گونه‌ای رمزگشایی روان‌شناختی بعید به نظر می‌رسد.

۴-۴- گام روان‌شناختی دوم: برگشادن نقاب‌ها

این بخش در واقع، گفتگوی ده پرنده با هدهد و کلام متقابل وی با هریک از این ده پرنده را شامل می‌گردد. نکته قابل توجه در این بخش از داستان آن است که بر خلاف سایر گفتگوهایی که در منطق الطیر رخ داده، در این بخش از نام و نشان مخاطبین هدهد به صراحت یاد شده و مشخص گردیده که هر گفتگو از جانب (یا در خطاب) کدام مرغ آورده شده است. از این رو شاید بتوان گفت که شیخ از ذکر اسامی مشخص پرنده‌گان در این بخش از داستان، منظور خاصی را تعقیب می‌کرده است.

برای کشف این منظور می‌توان به خاطر آورد که «اسم‌ها» از آن جهت که برای متمایز ساختن افراد در میان جمع به کار می‌روند، سودمندند و به واقع نمایانگر تصویر اجتماعی آدمیزاده هستند.

بدین ترتیب، نام‌ها و عنوان‌ها گرچه در زندگی جمعی فوایدی دارند، اما در حقیقت امر موجب می‌شوند تا هریک، بخشی از هستی روانی این عالم را جدا ساخته و با آن دنیایی خاص خود بنا کنند؛ این جهان خصوصی که اغلب با دیوارهای غیرقابل نفوذ احاطه می‌شود، پس از مدتی این باور خطا را رقم می‌زند که مفهوم و ساختار جهان را به تمامی می‌شناسیم. وجود چنین باور خطایی که بر صورت‌های بی‌شمار هستی روانی پافشاری می‌کند، به صورت مانعی در مسیر وحدت‌بخش تفرّد خودنمایی خواهد کرد. شاید از همین روست که یونگ در اندیشه خویش نسبت به فرایند تفرّد جایی هم به مفهوم «پرسونا» یا «نقاب» و برداشتن آن اختصاص داده است. نقاب در واقع، یک صورتک روانی است که شخص بر چهره خود می‌گذارد، با آن در میان جمع ظاهر می‌شود و خود را به آن شکل و صورت به دیگران معرفی می‌کند. موضوعی که در این بخش خاص از داستانتان منطق‌الطیر در مورد هریک از این ده پرنده رخ می‌دهد و فی‌المثل، از زبان بوتیمار چنین بیان می‌گردد:

از کم‌آزاری من هرگز دمی کس نیازارد ز من در عالمی
بر لب دریا نشینم دردمند دایماً اندوهگین و مستمند
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۱)

چنین کلامی را می‌توان به عنوان توصیف مشخصی از نقاب دانست که به بیان کلی یونگ «طریقه وفق دادن و نیز شیوه‌ای است که شخص در برخورد با دنیا و الزامات آن در پیش گرفته است. از این رهگذر می‌توان گفت که هر کسب یا حرفه‌ای پرسونا یا نقاب خاص خود را دارد که مبین و نماینده ویژگی‌های مربوط به آن حرفه است» (یونگ، ۱۳۹۰: ۴۵)؛ به همین سیاق، گویی شیخ عطار نیز همت خویش را بر آن گمارده تا در این بخش از داستان، سبک‌های زندگی‌ای که در اجتماع آدمیان بازشناخته را معرفی سازد؛ این ده سبک چنان که از سوی صاحب‌نظرانی همچون استاد فروزانفر در حاشیه منطق‌الطیر ذکر گردیده، گروه‌های مختلفی از مردم روزگار را به تصویر کشیده است.

البته درک شیخ از چیزی که بعدها در روان‌شناسی مورد نظر یونگ «نقاب» نام گرفته، به این قدر محدود نمی‌شود. نقاب از منظر فرایند تفرّد تصویر اشتباهی است که خود فرد نیز از طبیعت واقعی‌اش باور کرده است: باور کرده که همانی است که به بودنش تظاهر کرده (واحدی، ۱۳۸۳: ۲۲) و شناسایی روان را با تکیه صرف بر شعور ظاهری به چیزی محدود نموده که خود درباره خویش در ذهن پرورانیده است (یونگ، ۱۳۹۰: ۴۷۶). چنان که بوتیمار، بودن خویش را به عشق دریا محدود ساخته و چیزی بیش از آن را در ذهن تصور نمی‌کند:

چون منی را عشق دریا بس بود در سرم این شیوه سودا بس بود
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۱)

به واسطه همین محدود گشتن فضای روانی است که شناخت نقاب و به قولی «برداشتن نقاب»، همچون وظیفه‌ای حتمی بر سر راه سالک در سیر فردانیت وی قرار خواهد گرفت؛ امری که با کیمیاگری شیخ عطار در داستان منطق‌الطیر از رهگذر سخنوری و دلالت هدهد انجام می‌پذیرد. بدین ترتیب وی که عالم معرفت الروح (یونگ، ۱۳۷۸: ۲۹۵) است و از خردی غریب نسبت به روان آدمی برخوردار، پس از کلام هر یک از این ده پرنده زبان به سخن می‌گشاید و نقص و کاستی شیوه برخورد آنها با زندگی و وجود را بیان می‌کند

کاری که هدهد در این بخش از گفتگوها انجام می‌دهد به واقع برداشتن صورتک هنرپیشه‌ای است که تو سط کارگردان خودآگاه ذهن یا همان «من» بر چهره روانی گذاشته شده تا رفت و آمدهای فرد را در میان نمایش بزرگ زندگی جمعی تسهیل کند. اما اغلب افراد آدمی، این صورتک را به عنوان واقعیت اصیل روان خویش می‌پندارند و این همان چیزی است که هدهد به مبارزه با آن می‌پردازد. ذکر این نکته در اینجا ضروری به نظر می‌رسد که منظور از برداشتن نقاب به هیچ وجه، دور افکندن آن نیست؛ چرا که انسان به هر حال اجتماعی خلق شده و بدون وابستگی به اجتماع نمی‌تواند زندگی کند (یونگ، ۱۳۹۱: ۴۵)؛ از این رو، همت روانکاوانه هدهد بر این است که «من» ذهن تنها واقعیت نمایش جمعی را به یاد آورده و صورتک را با خود یکی نداند. همین ظرافت و تدبیر هدهد هم هست که سودمند می‌افتد و در اثر آن گام روان‌شناختی دیگری مجال ظهور می‌یابد.

۴-۵- گام روان‌شناختی سوم: گسترده شدن فضای روانی

حال که جهان، دیگر از دریچه تنگ چشمان «نقاب» نگرسته نمی‌شود، فرصت اندیشه‌های نوینی دست خواهد داد. به قول یونگ حالا می‌توان «درباره «خود» اندیشه کرد نه درباره «من»... درباره این «خود» به ظاهر بیگانه که در اصل از آن ما و ریشه ما ست و ... اگر بیگانه احساس می‌شود، تنها به این دلیل است که به دنبال سرگردانی‌های ذهن خودآگاه او را گم کرده‌ایم.» (یونگ، ۱۳۸۷: ۹۸) مراد وی از «خود»، «تمامیتی روانی است که نه تنها در ورای من آگاه آدمی قرار می‌گیرد، بلکه امید و انتظار دست‌یابی به حول و حوش یا حتی اندک گوشه‌ای از آگاهی نسبت به آن نیز بسیار بعید می‌نماید.» (یونگ، ۱۳۹۰: ب: ۶۰۶)

با این حال، وقتی در مسیر تفرّد روانی سالک موفق به بازشناسی نقاب خویش گردیده و دیگر

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق‌الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ / ۶۹

در محدودیت روانی ناشی از آن زندگی نمی‌کند، نفوذ ظریف و اغلب پنهان معرفت‌هایی نسبت به «خود» نشان دهنده گسترش فضای روانی اوست. شاید از همین روست که در ادامه داستان منطق‌الطیر و پس از رها کردن آن همه معنای ناقص از زندگی، مرغان تازه مجال آن را می‌یابند تا نخستین پرسش خود را مطرح ساخته و نسبت خود را با سیمرغی جویا شوند که هدهد پادشاه آنها می‌نامد:

نسبت ما چیست با او بازگوی زان که نتوان شد به عمیا رازجوی
گر میان ما و او نسبت بدی هر یکی را سوی او رغبت بدی
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۵)

نفس سؤال پرسیدن مرغان در اینجا نشانه مشارکت آگاهانه فرد در تجربه‌ای است که هم‌اکنون پیش روی وی قرار گرفته است. سیمرغ نیز می‌تواند نمادی از «خود»^۱ دانسته شود؛ اما به باور یونگ هرگز نمی‌توان گفت که «خود» چیست؛ زیرا «خویش‌شتن» در جای خود خارج از قوه تفکر و تصور است. لاجرم پاسخ هدهد به سؤال مرغان نیز به زبانی نمادین‌تر از بخش‌های دیگر داستان بیان می‌شود. بدین معنا که هدهد که خود نمادی از پیر درونی است برای توصیف نسبت سیمرغ و پرندگان باز دست به دامان تمثیل و نماد شده است:

تو بدان کان‌گه که سیمرغ از نقاب آشکارا کرد رخ چون آفتاب،
سایه خود کرد بر عالم نثار گشت چندین مرغ، هر دم آشکار
صورت مرغان عالم سر به سر سایه اوست، این بدان، ای بی‌خبر
(همان: ۱۳۵)

چنین کلامی در فضای سایه‌ای منطق‌الطیر قرار می‌گیرد که «مجال سخن در آن نیست؛ اما شیخ به گونه‌ای از آن حکایت می‌کند.» (نیری، ۱۳۹۱: ۳۴) به لحاظ روان‌شناختی نیز ظهور چنین معرفت‌هایی که به باور یونگ به نحوی به نخستین انگاره بنیادین روح آدمی؛ یعنی خدا (یونگ، ۱۳۸۷: ۵۹) باز می‌گردند جز در قالب زبانی بسیار نمادین آن هم در تصاویر خیال‌آیا رویاهایی که خود چندان قابل درک نیستند امکان‌پذیر نمی‌باشد (یونگ، ۱۳۹۰، ب، ۵۰۸). کسب چنین معرفتی، هرچند در قالب زبانی نمادین باشد، اشتیاقی درونی برای طی نمودن فرایند تفرّد ایجاد خواهد کرد. چنان که شیخ نیز

۱. Self.

در ادامه داستان در شرح احوال مرغان منطق الطیر آورده است:

جمله با سیمرخ نسبت یافتند لاجرم در سیر رغبت یافتند

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۸)

اما حال که چشم انداز روانی فرد وسعت یافته و حسی غریب و نامفهوم از پیوند با چیزی عظیم تر پدیدار گردیده، این رغبت درونی مسیر تفرّد و چگونگی پیمودن آن را نیز جدی تر خواهد ساخت و گام روان شناختی دیگری را ایجاب خواهد کرد.

۴-۶- گام روان شناختی چهارم: آزمایش جرات- آمادگی درونی

عطار این بخش از داستان خویش را با پرسشی از سوی مرغان آغاز می کند که خود نشان از آگاهی تغییر یافته ایشان است. این سوال باز هم خطاب به هدهد، نماینده خرد ژرف درونی، طرح می گردد:

زو پرسیدند کای استاد کار چون دهیم آخر در این ره داد کار

زان که نبود در چنین عالی مقام از ضعیفان این روش هرگز تمام

(همان: ۱۳۹)

چنین پرسشی را می توان به مثابه ورود به مرحله دیگری از فرآیند تفرّد دانست که در آن خودآگاهی فرد متوجه نقش فعال خویش در این سیر دشوار روانی گردیده و دیگر می تواند خود راه و چگونگی رفتن در آن را جويا شود؛ این مرحله در بسیاری از داستان های کهن دنیا نیز با «طرح یک پرسش کلیدی» که به جوانه زدن آگاهی منجر می شود نمادین گردیده است (استس، ۱۳۸۳: ۶۷)؛ اما پیر دانای درون که در داستان ها همواره با ویژگی «دورنگری» ظاهر شده (همان، ۴۸۶)، به خوبی می داند که تفرّد فرایندی است که آدمی ناگزیر «بایستی با تمام وجود وارد بازی آن شود (یونگ، ۱۳۹۲، ۳۶۱)» و «بی هیچ قید و شرط، کل هستی خویش را برای دستیابی به وحدتی درونی به مخاطره اندازد» (همان، ۱۳۸۳: ۲۳۲)؛ از این رو، در نخستین گام خودآگاهی بر مجاهدتی تمام عیار و شجاعانه تاکید می کند:

عاشق آتش بر همه خرمن زند ارّه بر فرقش نهند او تن زند

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۹)

هدهد به عنوان نماینده خرد باطنی آدمی بر این حقیقت تلخ به خوبی واقف است که یکپارچه

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق‌الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ / ۷۱

شدن این همه تضاد نه تنها با سفری راحت و شیرین محقق نمی‌گردد؛ بلکه حرکتی دشوار با درد و رنجی بسیار را نیز طلب می‌کند. در چنین مسیری فرد، گاه با خطر از دست دادن باوری دیرین یا بر باد رفتن داشته‌های خویش روبرو می‌شود و گاه نیز با تجربه‌هایی دور از انتظار و باور نکردنی مواجه می‌گردد که نه توضیحی برای آنها دارد و نه حتی در بدایت امر قادر به پیش‌بینی آنهاست (یونگ، ۱۳۹۰، ص ۵۶۰).

گردن نهادن به چنین تجربه‌هایی به شهامتی عظیم و جسارتی بی‌پایان نیاز دارد که اغلب مردم حتی از ارزیابی آن در نزد خویش واهمه دارند (همان، ۱۳۸۷: ۱۵۱). اما همدک که فراز و نشیب روان آدمی را در همه دوران‌ها دیده و به ضعف‌های وجودی او به خوبی واقف است، از سالک می‌خواهد تا به طبیعت مقدر خویش و رنج همزاد آن گردن نهاده، خود را برای هر رویدادی در این مسیر آماده سازد و آزمایش جرات‌مندی و آمادگی را با جسارت تمام پشت سر بگذارد:

گر تو را گویند از ایمان برآی و خطاب آید تو را کز جان برآی،
تو که باشی این و آن را برفشان ترک ایمان گیر و جان را برفشان
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۹)

۴-۷- گام روان‌شناختی پنجم: حلقه زدن بر گرد رهبر درونی تفرّد

در این بخش از داستان، مرغان خواهان انتخاب راهبری از جمع خودمی شوند تا بر گرد او حلقه زده، سر به اطاعت او فرود آورده و سفر به سوی کوه قاف و آستان سیمرخ را به رهبری و راهنمایی او بگذرانند:

جمله گفتند این زمان ما را به نقد پیش‌وایی باید اندر حلّ و عقد
تا کند در راه ما را رهبری زان که نتوان ساختن از خود سری
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۵۶)

چنین درخواست یا تصمیمی از سوی مرغان نشانه نمادین یک هماهنگی یا یکپارچگی اولیه در عرصه روانی است که به منظور گذر از مراحل پیش‌رو و رسیدن به یک وحدت متعالی بر گرد «خود»، ضروری می‌باشد. این اتحاد اولیه که به یمن تبعیت از یک فرمانده روانی محقق خواهد شد، نیروهای مختلف روان را برای حضور در صحنه اصلی وحدت درونی آماده می‌سازد. به عبارت دیگر، مرغان منطق‌الطیر پیش از آن که شایستگی حضور در بارگاه سیمرخ را بیابند، بایستی مدتی را در محضر یک نیروی شایسته که رهبر درونی تفرّد به شمار می‌آید، به تمرین وحدت بگذرانند. این

مرحله، گرچه ابیات کوتاهی از منطق الطیر را به خود اختصاص داده، اما نشانه نمادین روانی است که خودآگاهی بیشتری یافته و از این به بعد می‌تواند گام‌های ژرف‌تری برای کسب خودآگاهی و حرکت به سمت وحدت و یکپارچگی بردارد.

این گام روان‌شناختی که در منطق الطیر در آینه کلمات مرغان ظهور کرده، در برخی داستان‌ها با رفتن قهرمان داستان به نزد پیری فرزانه که در جنگل یا بالای کوه زندگی می‌کند نمادین گردیده (استس، ۱۳۸۳، ۴۸۶) و سیل خودآگاهی‌هایی که از این پس به عرصه روانی سرازیر خواهد شد با پاسخ‌هایی که پیرمرد یا پیرزن دانا به پرسش‌های قهرمان قصه می‌دهند بازنمایی شده است. چنان که در داستان منطق الطیر نیز پس از انتخاب همدهد به عنوان راهنمای درونی تفرّد، مرغان از وی می‌خواهند تا بر سر منبر رفته و به سؤالات ایشان پاسخ گوید:

رای ما آن است کاین ساعت به نقد چون تویی ما را امام حلّ و عقد
بر سر منبر شوی این جایگاه پس بسازی قوم خود را ساز راه
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۵۷)

البته انتخاب همدهد از پس بحث و جدل، توصیه و انتصاب یا به رای گذاردن محبوبیت وی به عنوان داوطلب تصدی این مقام انجام نمی‌گیرد؛ بلکه به حکم قرعه به استمداد از غیب واگذار می‌گردد. این موضوع در نظر برخی از محققین ضعفی ساختاری در داستان منطق الطیر دانسته شده (طاهری، ۱۳۸۳، ۹۹-۱۱۱)، اما از نگاه روان‌شناختی به مثابه آن است که در این مرحله خاص از تفرّد، «من» از شیوه معمول خود در یکه‌تازی در عرصه روان (یونگ، ۱۳۹۱: ۱۱۰) دست کشیده و خواهان توجه به پیام‌های «خود» یا «خویشتن» است. (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۴۴) به عبارت دیگر شیخ عطار انتخاب همدهد را به عمد به حکم قرعه وامی‌نهد تا نشان دهد در این مرحله از سیر و سلوک، «من» که ناگزیر در قید زمان و مکان زندگی کرده (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۶۲) و تاکنون مرکز میدان خودآگاهی روان را در اختیار داشته، رفته رفته دست از شیوه‌های معمول «دانستن» و «اقدام» خویش می‌کشد تا جهان پهناور درون را به «او که می‌داند» (استس، ۱۳۸۳: ۳۷) واگذار کند.

در ثانی «حکم قرعه» می‌تواند تاکید مجدد عطار بر این مطلب باشد که آدمی در سفر تعالی‌بخش خود به هیچ روی تنها نبوده و به عکس همواره در وقت مناسب حمایت لازم را از جانب «خویشتن»ی که ماورای ذهن و معرفت معمول وی قرار دارد دریافت خواهد کرد. چنین حمایتی قبل از مواجهه با بخش رشدنایافته و تاریک روان یعنی سایه کاملاً ضروری به نظر می‌رسد.

۴-۷-۱- گام روان‌شناختی ششم: روبرو شدن با سایه

«سایه پایین‌ترین جزء از لایه‌های شخصیت، مجموعه‌ای از عناصر روانی فردی و جمعی است که به سبب عدم همسویی و انطباق با دیدگاه‌های آگاهانه و گزینشی مطلوب فرصت و امکان تجلی آشکار را از دست داده و با داشتن گرایش و تمایلات مخالف در قلمرو ناخودآگاه، به صورت شخصیتی انشعاب‌طلب یا جدایی‌خواه، مدّعی موجودیتی بالذنبه آزاد و جدا سرانه است» (یونگ، ۱۳۹۰: ۶۰۷) که در صورت باقی ماندن در حوزه ناآگاهی و با احراز یک «دیگری» درونی، ممکن است نقش سرسخت‌ترین دشمن آدمی را ایفا نماید. (یونگ، ۱۳۸۵: ۴۲)

همین وجه دشمن شده سایه است که متون عرفانی با عنوان «نفس» از آن یاد کرده و در نگاه روان‌شناسانه یونگ نه تنها سهم‌ناک‌ترین دشمنان آدمی که اتحادیه همه آنها نیز نمی‌تواند خطرناک‌تر از او باشد. به باور وی، این قدرت عظیم از آنجا ناشی می‌گردد که «سایه نماینده و مظهر هر آن چیزی است که بشر منکر متصف بودن خود به آن گردیده» (یونگ، ۱۳۹۰: ۶۰۷) و نه تنها از پذیرش آن خودداری ورزیده، بلکه با بالاترین دقت نیز پنهانش نموده است (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۸۳)؛ به عبارت دیگر، سایه همچون ضعفی که همراه هر قدرتی است یا شبی که به حتم به دنبال روز می‌آید یا شری که درون هر خیر پنهان گردیده، بخشی از واقعیت وجودی آدمی است که به خاطر عدم پذیرش آگاهانه وی، موجودیتی حقیر، زشت و مفلوک را شکل داده و در ظلمت و سیاهی مطلق گوشه‌ای از دنیای درونی که هیچ نوری از آگاهی بر آن نمی‌تابد، سکنی گزیده است و به محض غفلت یا لحظه‌ای قصور از جانب «ایگو» بیرون جهیده و انتقام طرد خویش را با تاثیر نامطلوبی که بر گفتار و رفتار آدمی می‌نهد، جبران خواهد کرد.

درک این حقیقت که هم در مقیاس محدود (در مورد روان یک فرد) و هم در مقیاس وسیع (در رابطه با روان جمعی آدمیزادگان) صدق می‌کند، به لحاظ روان‌شناختی چنان سخت و طاقت‌فرساست که از نظر یونگ، فرد عادی حتی با اندیشیدن به آن نیز مرعوب و مغلوب می‌گردد (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۵۷)؛ اما برای سالکی که خواهان حرکت در مسیر تفرّد است، رویارویی با این تجربه که ناخوشایندترین و دردناک‌ترین بخش فردانیت هم به شمار می‌رود (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۸۱)، گریزناپذیر خواهد بود. چرا که تفرّد یکپارچگی همه آن چیزی است که در جهان درونی آدمی حی و حاضر است و جای انکار نیست که آنچه در گوشه‌های تاریک و بی‌روشنایی روان جای گرفته، یعنی سایه، نیز جزئی از وجود خود اوست.

البته پای گذاردن در آستانه سایه که بیشتر خلیقات نامطلوبی همچون خودپسندی، کاهلی روانی، بی‌رگی، بی‌تفاوتی، بی‌مرامی، آز و عشق به مادیات، تمایل به ساخت اوهام و پندارهای سالوسانه و

خلاصه تمامی گناهان حقیرانه‌ای که آدمی وقوع آنها را از دیدگان خود پنهان می‌کند، را در بر دارد (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۵۷)، به طور طبیعی موج عظیمی از ترس و وحشت را در وجود آدمی به پا خواهد کرد. این موضوع که در داستان‌های مربوط به فرایند تفرّد، گاه با ترس و وحشت بسیار قهرمان داستان برای ورود به جنگلی مخوف و ناشناخته یا زیرزمین تاریک و اسرارآمیز یک قصر یا اتاقی مخفی که در ورودی‌اش هرگز باز نشده، نمادین گردیده و در داستان منطق‌الطیر نیز با هراس پردرد و رنج مرغان در آغاز بیابانی ناپیدا و خالی از رهگذر به نمایش درآمده است.

جمله مرغان ز هول و بیم راه بال و پر خون برآوردند آه
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۵۷)

چنان که گفته شد طرح پرسش در داستان‌هایی از این دست همواره نماد آگاهی پیش‌رونده آدمی نسبت به خویش است؛ اما نخستین سوالی که در این بخش از سوی مرغان مطرح می‌گردد، راز شایستگی هدهد را در مواجهه با سایه به پرسش می‌گذارد:

سایلی گفتمش که ای برده سبق تو به چه از ما سبق بردی به حق
چون تو جویایی و ما جویان راست در میان ما تفاوت از چه خاست
(همان، ۱۳۸۳: ۱۴۶)

اما پاسخی که شیخ عطار برای چنین سؤالی مهیا کرده را می‌توان یکی از برجسته‌ترین و قدرتمندترین فرازهای داستان منطق‌الطیر دانست. در توضیح این مدعا بایستی یادآوری نمود که به لحاظ روان‌شناسی تحلیلی، پیشروی در مسیر تفرّد مستلزم پذیرش جنبه تاریک شخصیت به عنوان چیزی زنده و واقعی است (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۵) که در اندیشه‌های یونگ با عنوان «جذب کهن‌الگوی سایه در آگاهی» از آن یاد شده است. از این منظر، روان‌آدمی تحت تعقیب سایه‌ای است که هرچه کمتر به دایره خودآگاهی وی درآمیزد، تاریک‌تر و متراکم‌تر گردیده (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۶۳) و به همان میزان بر قدرت تخریب‌گریش افزوده خواهد شد. در واقع، سایه در ست همانند هر موجود بشری است که ما با وی زندگی می‌کنیم و تنها زمانی او را دشمن خود می‌سازیم که به واقع او را نادیده گرفته و یا به درستی درک نکرده باشیم. (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۶۳) جنبه حقیر و طرد شده آدمی نیز برای آنکه دست از دشمنی برداشته و به تسلیم و کنترل «ایگو» درآید، نیازمند پذیرفته شدن است.

شاید از همین روست که در این بخش از داستان منطق‌الطیر، هم پاسخی که بر زبان هدهد جاری شده و هم چند حکایتی که عطار به تائید و تاکید مطلب خویش آورده، همگی به نحوی به این

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق‌الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ / ۷۵

پذیرش اشاره می‌کنند؛ چنان که سَبَق یافتن هدهد به نظری که سلیمان بر او انداخته نسبت داده می‌شود، کودک‌گدایی به واسطه پذیرش شاه مسعود بر مسند سلطانی او می‌نشیند، قاتلی به یمن تنها یک نظر پیر حبیبی در بهشت عدن جای می‌گیرد و پیرمرد خارکشی، پشته خار خویش را به موجب نگاه سلطان ارزشمند و در خور توجه می‌داند.

ورود به آستانه سایه با چنین حکایت‌هایی می‌تواند بر این ذهنیت صحه بگذارد که راهکار اصلی هدهد، در مواجهه با بخش تاریک روان، نه شکست و سرکوب، که کشف و قبول صبورانه عناصری است که به این منطقه بی‌نور از دنیای درونی رانده شده‌اند. هدهد در مقام رهبر درونی تفرّد و شفاگر پیر روح، طبیعت انسانی را با تمامی ضعف‌هایش می‌شناسد (استس، ۱۳۸۳: ۵۰۶) از همین روست که این بخش از داستان به گفتگوهای تعلق گرفته که در ضمن آن مرغان منطق‌الطیر، هر بار در قالب یک سوال، به یکی از ویژگی‌های سایه آگاهی یافته و در ضمن پاسخی که هدهد برای ایشان تدارک می‌بیند، فرصت می‌یابد تا در عین پذیرش آن ویژگی، مهارت لازم جهت کنترل و مدیریت آن را نیز کسب نمایند.

این قسمت از داستان به طور دقیق، ده پرسش و پاسخ را در بر گرفته و به طیف جالبی از عناصری که ممکن است در بخش سایه سکنی گزیده باشند، از دناوت و فرومایگی آدمی تا ترس وی از مرگ اشاره می‌کند.

به هر ترتیب، چنانچه این مرحله که در حقیقت امر، «من» آگاه روان را به مجاهدتی تمام عیار فراخوانده و از این روستلزم تحمل درد و رنجی فراتر از تصور است (یونگ، ۱۳۸۳، ۱۵)، به پایان برسد سایه از طغیان‌گری و سرکشی خویش نسبت به «من» دست برداشته و به جای آن حالت انشعاب‌طلبی و جدایی‌خواهی اولیه در وضعیتی از وحدت و یکپارچگی با آن قرار خواهد گرفت. (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۵)

۴-۸- گام روان‌شناختی هفتم: رهایی انرژی روانی حبس شده

این اتفاق فرخنده را می‌توان به این واقعیت روان‌شناختی نسبت داد که با جذب کهن‌الگوی سایه در آگاهی، مقادیر بزرگی از نیرو و قابلیت‌های روانی بازیابی شده و آنچه تاکنون در حاکمیت بخش جدایی‌طلب دنیای درونی فلج مانده بود، آزاد می‌شود تا به فعالیت سالم روان که حرکت در مسیر تفرّد است کمک نماید. در داستان‌های کودکان این موضوع با بیانی ساده و به صورت آزادی تمامی کسانی که در اسارت دیو مانده یا به وسیله طلسم و جادویی به سنگ، یخ یا موجودی حقیر تبدیل شده بودند، نمادین گردیده؛ اما در منطق‌الطیر که گفتگوهای مابین مرغان جانشین رویدادهای مختلف داستان شده است، این گام روان‌شناختی در آینه تغییر محتوا و لحن کلام ایشان تشخیص

داده می‌شود.

به کلام روشن‌تر، در بخش قبلی که پرسش‌های مرغان ویژگی‌های سمت تاریک و حقیر روان، یعنی سایه را، مورد توجه قرار داده بود، پاسخ دهد به نحوی ادا می‌شد که در عین پذیرش آن ویژگی به عنوان امری واقعی در طبیعت آدمی و نیز امر به چگونگی کنترل و مدیریت آن، صفتی (همچون فسرده، غافل، دون همت نامرد، ضعیف ناتوان) نیز به آن مرغ نسبت داده شود تا حقارت سایه روان را به تمامی به تصویر کشد. اما در این بخش از داستان، هر سوالی که از سوی مرغان پرسیده می‌شود، سودمندی فضیلت خاصی را در مسیر سفر مورد توجه قرار داده و پاسخ دهد نیز به واقع تأیید و برجسته ساختن همان فضیلتی است که مورد پرسش قرار گرفته است. چنان که در پاسخ مرغی که بلند همتی را مطرح ساخته، می‌گوید:

گفت مغناطیس عشاق الست همت عالی است، کشف هرچه هست
هر که را شد همت عالی پدید هر چه جست آن چیز شد حالی پدید
هر که را یک ذره همت داد دست کرد او خورشید را زان ذره پست
نقطه ملک جهان‌ها همت است پر و بال مرغ جان‌ها همت است
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۹۹)

البته عطار در این قسمت از منطق‌الطیر در قالب گفتگوی میان هدهد با مرغان، ظهور پنج فضیلت را در عرصه آگاهی روان به نمایش می‌گذارد که گرچه بحث جزئی پیرامون آنها از حوصله مطلب حاضر خارج است، اما هریک را می‌توان با توانمندی روانی قابل توجهی معادل دانست که حرکت در مسیر فردانیت را تسهیل خواهد نمود. طرح چنین فضیلت‌هایی بلافاصله پس از مواجهه با سایه، به لحاظ روان‌شناسی تحلیلی یونگ نیز منطقی و موجه به نظر می‌رسد. چرا که از این منظر، سایه به واسطه آنکه طرد شده و در تاریکی پنهان گردیده، ارزش‌های مورد نیاز خودآگاه را به گونه‌ای می‌پوشاند که فرد با دشواری می‌تواند آنها را در حیات روانی خویش واردسازد (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۶۰)، ولی چنانچه ضمیر آگاه با هو شیاری، درایت و صبوری به آستانه تاریک سایه پانهاد و با پذیرش و اهلی نمودن، آن را در هماهنگی و آشتی با خود قرار دهد، راه برای فعالیت بسیاری از صفات برجسته و پسندیده‌ای که در تاریکی سایه محبوس مانده‌اند (یونگ، ۱۳۹۰، ب، ۶۰۷) نیز باز می‌شود.

۹-۴- گام روانشناختی هشتم: نفع روانی

این تورم گام دیگری از سفر فردانیت را تشکیل می‌دهد که در توصیف ساده آن می‌توان گفت

وقتی محتویات ناخودآگاه به ضمیر آگاه می‌آیند و از لحاظ نظری ارزیابی می‌شوند، آدمی خیال می‌کند که به هدف کار رسیده و راه طولانی و پایان‌ناپذیر تفرّد را با موفقیت به اتمام رسانیده است. این موضوع در بخشی از داستان منطق‌الطیر در قالب گفته‌های دو پرنده‌ای بروز یافته که یکی لاف‌گزار زببندگی و لیاقت در عشق می‌زند و آن دیگری کمال خویش را حاصل شده می‌پندارد. البته این حالت از منظر روان‌شناسی تحلیلی یونگ با آن خودبزرگ‌بینی معمول که در بسیاری از مردمان هر روزگار دیده می‌شود، متفاوت است (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۴)؛ چرا که در اصل پیامد روانی گام‌هایی است که تاکنون در مسیر تفرّد طی شده و بر این واقعیت درونی آدمی متکی است که «من» تنها مرکزی برای خودآگاهی روان بوده و به طور طبیعی نمی‌تواند در مرکز تمامیت و کلیت دنیای روانی قرار گیرد. در واقع تورم نشانه طبیعی آن است که دنیای روانی آبستن تغییر بسیار ظریفی است که شاید پدیدآیی مرکز جدید روان را ممکن ساخته و ظهور مقام و موقعیتی در ماورای خودآگاهی (با ارزش‌های صعب‌الوصولش) و ناخودآگاهی (با آن نیروی حیاتی و قدرتش) را میسر سازد.

برای روشن‌تر شدن مطلب بایستی یادآوری نمود که در روان‌شناسی تحلیلی از دو مرکز روانی برای آدمی سخن رفته است؛ یکی، «من» که به عنوان مرکز آگاهی فرد معرفی شده و دیگری «خود» که مرکز تمامیت روان - اعم از آگاهی، ناآگاهی و «من» - تلقی گردیده است (ویگ، ۱۹۹۱). به باور یونگ، فرد از همان بدو تولد حس اصیلی از این تمامیت روانی - «خود» - را به همراه دارد؛ اما به موازات رشد، بخش مجزایی از دل این یگانگی اصیل تبلور می‌یابد که به تدریج مرکز آگاهی یا همان «من» را تشکیل می‌دهد. فرایند متمایز گردیدن همین مرکز روانی است که تکلیف نیمه اول عمر آدمی، یا به اصطلاح یونگ بهار زندگانی وی، را میسر کرده و او را در معرفت یافتن نسبت به عالم پر تنوع و پر تکثر هستی توانا و موثر می‌سازد (هندرسون، ۱۹۷۸، ۲۸).

اما برای یونگ که دایره را به عنوان تصویر نمادین تمامیت روانی در فرهنگ‌های مختلف دنیا بازشناخته (به‌دین و کازرونی، ۲۰۱۳) گذر ضروری آدمی از این بخش، تنها به طی کردن کمانی شباهت دارد که وی را از آن حس اصیل وحدت به جانب کثرت روانی انداخته و حال ناگزیر به کمان دیگری نیاز خواهد داشت تا این بار به شیوه‌ای آگاهانه وی را به سمت تمامیت و یکپارچگی بازگرداند. ظهور این حالت اخیر در ایده‌های مربوط به روان‌شناسی تحلیلی با تغییر مرکزیت روانی از «من» به «خود» یا «خویشتن» که هم «من» و هم «غیر من» را در بردارد، معادل دانسته شده است

1. Zweig.

2. Henderson.

3. Behdin Kazeroni.

(یونگ، ۱۳۸۳: ۲۱۳). چنین تغییری لاجرم به ظهور معرفت تازه‌ای در «من» آدمی نیازمند است تا خود را تنها به عنوان مرکز آگاهی روان - و نه مرکز تمامی آن - بازشناخته و از نو تعریف سازد. این شناسایی دوباره «من» آگاه از خودش، در مرحله‌ای از تفرّد ضرورت می‌یابد که «من» به واسطه معرفت کسب کرده از تجربه‌های سفر و به ویژه از رویارویی با سایه، دچار حالتی از تورّم یا نفخ روانی شده و به بیان فورد هام (۱۳۷۴، ۱۰۰) «همچون کشتی سنگین بادی عنقریب در اثر فشار محموله خویش در آب فرو می‌رود». موضوعی که در داستان منطق الطیر عطار، در آینه غرور و حس توفیقی که بعضی پرندگان بدان مبتلا گشته‌اند، نمادین شده و به تعبیر روان‌شناسی تحلیلی از خطای ادراکی «من» در پنداشت خود به عنوان مرکز تمامیت روان و عدم فهم این معنا که راه تفرّد دربردارنده ماجراهایی ماورای قلمروی خاصّ او بوده (همان)، ناشی می‌گردد. این گستاخی «من»، از منظر یونگ، بایستی با تعیین مرزهای معقول حکومت او فرو کاسته شود (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۴) تا وی به تواضعی که لازمه حفظ حالت تعادل میان «من» و «غیر من» روان است، دست یابد (همان، ۴۷)، وگرنه سالک از سرنوشت محتومی که او را به حصول و بدست آوردن معرفت هرچه بیشتر فرا می‌خواند، باز داشته خواهد شد. (همان، ۱۳۹۰: ۵۱۱)

آنچه در ابیات این بخش از داستان منطق الطیر بیان گردیده نیز به مداخله روان‌کاوانه‌ای شبیه است که با چنین هدفی تنظیم شده و به طور کامل بر «من» و عقب نشانیدن او تمرکز یافته است. البته حتی با نظری سطحی در محتوای کلام عطار نیز می‌توان دریافت که شیخ، «من» ورم‌یافته روان را با دو نکته اصلی به تعادل بازمی‌گرداند. نکته نخست برآمده از مطلبی است که از زبان هدهد و در پاسخ مرغی که از زینبندگی و لیاقت خویش در عشق سخن رانده، ادا شده است:

گفت نتوان شد به دعوی و به لاف همنشین سیمرغ را در کوه قاف
 لاف عشق او مزین در هر نفس کونکنجد در جوال هیچ کس
 گر نسیم دولتی آید فراز پرده اندازد ز روی کار باز
 پس تو را خوش درکشید در راه خویش فرد بنشانند به خلو تگاه خویش
 (عطار، ۱۳۸۳: ۲۰۹)

پیغام روان‌شناختی این ابیات و کلیه حکایت‌هایی که پس از آن به منظور تأیید کلام هدهد نقل گردیده، مبتنی بر این واقعیت روانی به نظر می‌رسد که روان آدمی تا وقتی متوجه «من» باشد در مواجهه با دنیای پر رمز و راز و معماگونه تفرّد تنها بر اشکال سایه‌مانندی تکیه خواهد کرد که هیچ بعید نیست ساخته و پرداخته خود او باشند (یونگ، ۱۳۹۰: ۵۰۹). به هر ترتیب، «من» خودآگاه

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق‌الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ / ۷۹

تمایز یافته آدمی در زمان و مکانی خاص رشد یافته و زندگی کرده (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۶۲) و در حالی خود را به عنوان هسته اصلی روان معیار تمامی افکار، احساسات و حتی بینش‌های فرد قرار داده که از منظر «غیرمن»ی «همه جایی» و رها از قید زمان و مکان، آنچه بایستی به صورت نوعی وهم و خیال نگریسته شود، دنیای آگاهی ساخته خود «من» است (یونگ، ۱۳۹۰، ب، ۵۰۹).

۱. به هر حال پایان سفر تفرّد که در واقع وحدت معجزگونه اضداد در یکدیگر است جز به یکپارچگی و انسجام این دو بخش متضاد روانی، یعنی «من» و «غیر من» میسر نخواهد شد. از همین روست که دومین نکته شیخ عطار که بر زبان هدهد جاری گردیده تا روان را از این وضعیت تازه نجات دهد، بر پندار نادرست «من» مبنی بر پایان گرفتن راه تفرّد تمرکز می‌یابد. این موضوع در پاسخ هدهد به پرنده‌ای که از ریاضت‌ها و کمال حاصل شده خویش سخن گفته و در حکایت‌های نقل شده پس از آن قابل بررسی است:

گر تو را نوری است در ره نار توسط و تو را ذوقی است آن پندار توسط
وجد و فقر تو خیالی بیش نیست هرچه می‌گویی محالی بیش نیست
نه ز تاریکی ره نومید شو نه ز نورش هم بر خورشید شو
تا تو در پندار خویشی ای عزیز خواندن و راندن نیززد یک پش‌یز
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۱۳)

۴-۱۰- گام روانی نهم: رفع نفخ روانی و ظهور نشانه‌های طلب

به هر ترتیب، پیچیدگی و قدمت نظام روانی آدمی بیش از آن است که «من»ی کم سال و نوظهور، بتواند نقش مرکزی توحیدبخش و وحدت‌آفرین را برای آن ایفا کند. از همین رو، درست در همان زمانی که تدبیر هدهد به عنوان پیر راهش‌های درون کارگر می‌افتد و نفخ روانی گشاده می‌گردد، روان از تکیه افراطی بر مرکزیت «من» دست برمی‌دارد و کل روان به همراه «من» آگاه فرصت می‌یابد تا مرکز عالی‌رتبه‌تری را برای خویش جستجو کنند. بروز این حالت جستجوگری را می‌توان به عنوان گام روان‌شناختی دیگری در روایت عرفانی منطق‌الطیر شناسایی کرد و آن را «ظهور نشانه‌های طلب» نام نهاد.

البته این مرحله نیز همچون گام‌های پیش‌تر داستان، رویداد یا حادثه خاصی را به همراه ندارد؛ اما با پرسش‌هایی از سوی مرغان نمادین گردیده که به لحاظ محتوا و کلام با سوالات قبلی ایشان متفاوت است. این بخش چهار پرسشی را در برمی‌گیرد که سفر و چگونگی آن را مورد توجه قرار داده و برخلاف سوالات پیشین که صحنه یک جا نشستن و گفتگوی بی‌امان مرغان را در پیش روی

خواننده زنده می‌ساخت، بر حرکتی قریب‌الوقوع از سوی جمع ایشان دلالت می‌کند. این پرسش‌ها، در واقع، آخرین گفتگوهایی است که مابین مرغان و راهنمای درونی تفرّد یعنی هدهد صورت می‌گیرد و پس از آن با عزیمت مرغان به سوی سیمرغ، روال داستانی معمول منطق‌الیر که تا بدین جا تنها بر گفتگو و پرسش استوار بوده، به ترسیم فضایی داستانی تغییر می‌یابد که طی آن رویدادهای بی‌شمار در «سال‌ها رفتن در شیب و فراز مرغان» و نابودی خیل عظیم ایشان به تصویر کشیده می‌شود.

از همین روست که گام روان‌شناختی نهم به نقطه عطف بسیار مهمی در روال داستانی منطق‌الطیر بدل گردیده است. در این گام، نخست مرغی از دلیل دلشادی خویش در طول سفر می‌پرسد، سپس مرغی دیگر از آنچه می‌توان در صورت رسیدن به آن جایگاه درخواست نمود، جويا می‌شود، بعد از آن دیگری از بضاعت رایج‌تری می‌پرسد که می‌توان بدان درگاه برد و در نهایت، مرغی از هدهد طول و توصیف راه را طلب می‌نماید. چهار پرسش فوق به همراه پاسخ‌هایی که هدهد به هریک از آنها می‌دهد و حکایت‌هایی که به تحکیم کلام خویش می‌آورد، همگی نشانه عزم را سخی است که در «من» رسته از نفخ روانی، جهت یافتن مرکزی وحدت‌بخش در فراسوی خود پدیدار گردیده است. به ویژه سخنانی که عطار در پاسخ به سه پرسش نخست بر زبان هدهد جاری می‌سازد، به طور کامل، بازتاب درجه عالی‌تری از هشیاری است که در «من» آگاه روان بروز یافته و نشانه «طلب»ی است که در وی جهت پیوستن دوباره به زمینه شگفت‌انگیزی که از آن جدا گردیده، ایجاد خواهد شد.

این موضوع در روایت عرفانی منطق‌الطیر نیز قابل تامل و پیگیری است؛ چرا که تنها در همین نقطه از داستان، یعنی پایان گام روان‌شناختی نهم، است که شیخ عطار صلاح می‌بیند تا بالاخره از آن هفت وادی معروف که در نزد همگان اصل جریان سیر و سلوک معنوی او تلقی می‌شود، سخن گوید.

اما هفت وادی از آنجا که به طور دقیق پس از طی گام‌های روان‌شناختی پیش گفته و تنها با ورود به گام نهم یعنی «رفع نفخ روانی و ظهور نشانه‌های طلب» از سوی عطار مطرح گردیده، دارای ارزشمندی فوق‌العاده‌ای به لحاظ روان‌شناختی است. چرا که با پایان یافتن گام نهم و در واقع حرکت اصلی مرغان در مسیر هفت وادی، تغییر و تبدیلی در عرصه روانی به وقوع خواهد پیوست که متکی بر «من» آگاه نبوده و به باور یونگ از چشمه‌هایی رونق می‌گیرد که منطبق بر «من» و عوالم روانی آشنای او نیست. این موضوع به ویژه در مواجهه با علم روان‌شناسی که به زعم یونگ در بیشتر قسمت‌های خود، علم شناسایی محتویات شعور خودآگاه است و بس (یونگ، ۱۳۹۱: ۱۱۰)، هفت

تحلیل و بررسی گام‌های روان‌شناختی در منطق‌الطیر با استناد به روان‌شناسی تحلیلی یونگ / ۸۱

وادی را به معمایی غریب و اسرار آمیز در پیش روی دانش روان‌شناسی امروز دنیا قرار خواهد داد. متأسفانه حتی در آرای ثبت شده در بطن آنچه به عنوان روان‌شناسی تحلیلی مورد علاقه صاحب‌نظران و ادب‌دوستان مختلف دنیا قرار گرفته نیز نکته قابل تاملی برای گشایش رمز و رازهای داستان منطق‌الطیر در بخش هفت وادی دیده نمی‌شود. هرچند چنین به نظر می‌رسد که خود یونگ در زمان حیات متوجه گردیده بود که مسیر اصلی فردانیت پس از گشایش نفخ روانی و ظهور نشانه‌های طلب در «من» آگاه روان پدیدار خواهد گردید. مطالعه‌های مفصلی که وی در دو زمینه مجزا به آنها روی آورده بود، یکی در مبانی و شواهد تاریخی کند و کاوهای روانی بشر که وی در قالب کیمیاگری بدان نظر کرده بود و دیگری تامل در مبانی و شواهد علمی که در لابلای بحث مشترک همزمانی با رشته‌هایی همچون فیزیک ذرات بدان علاقمند شده بود (یونگ، ۱۳۹۰، اب، ۳۲۳)، می‌تواند به عنوان شاهدهی برای کوشش وی در جهت درک و شناخت این مسیر تلقی گردد.

۵- نتیجه‌گیری:

به هر ترتیب پژوهش حاضر به منظور دستیابی به شواهد جزئی‌تری برای نزدیکی سلوک عرفانی در فرهنگ ایرانی و دیدگاه روان‌شناختی یونگ، روال داستانی منطق‌الطیر را که بر گفتگوی مابین مرغان متکی است از دریچه سیر فردانیت مطرح شده توسط یونگ بررسی کرده و در اکثر موارد به هم‌طرازی (یا دست کم تشابه‌هایی) دست یافته است. هرچند در نهایت امر خاطر نشان می‌سازد که قسمت‌هایی از داستان نیز خارج از دایره اشتراک پیش گفته قرار می‌گیرند. اما به هر حال بایستی بر این نکته تأکید نمود که پژوهش حاضر، بخش نخست داستان منطق‌الطیر را به نه مرحله متمایز روان‌شناختی تقسیم نموده است. این مراحل که تا پیش از بخش مربوط به هفت وادی به گفتگوهای میان پرندگان اختصاص می‌یابد، در واقع مسیر روان‌شناختی خاصی را مطرح می‌سازد که جهت رسیدن به وادی طلب ضروری خواهد بود. این نه گام عبارتند از:

۱. گام روان‌شناختی اول: ضرورت سفر؛ که در داستان منطق‌الطیر با «بحران بی‌شاه بودن» نمادین گردیده و می‌تواند نخستین اشتراک با ایده‌های مربوط به روان‌شناسی تحلیلی تلقی گردد که شروع فرآیند تفرد را موقوف به رسیدن به حس ضرورت و احساس مسئولیتی می‌داند که از بیرون به فرد قابل اعطا نیست.

۲. گام روان‌شناختی دوم: برگشادن نقاب‌ها؛ که در داستان منطق‌الطیر با عذر ده پرنده مشخص برای وارد نشدن به مسیر طلبیدن سیمرخ نمادین گردیده و نشان می‌دهد که برگشادن صورتک‌های اجتماعی در نظر شیخ نیشابور نیز لازمه پای نهادن در مسیر سیر و سلوک است.

۳. گام روان‌شناختی سوم: گسترده شدن فضای روانی؛ که در داستان منطق‌الطیر با سراغ گرفتن

پرنندگان از نشانی‌های پادشاه نمادین گرفته و در نظام روان‌شناسی تحلیلی یونگ، گسترشی است که در اثر قائق آمدن بر نقاب و معرفت محدود آن در عرصه روانی پدیدار می‌گردد.

۴. گام روان‌شناختی چهارم: آزمایش جرات- آمادگی درونی؛ که در داستان منطق‌الطیر با هراس مرغان از ناتوانی در پیمودن راه و شرح داستان شیخ صنعان به عنوان نمونه‌ای از فرایند تفرّد نمادین گردیده است و در نظر یونگ نوعی پیش‌آمادگی برای ورود به مسیر تفرّد است تا فرد بدانند برای دستیابی به وحدت درونی باید کل هستی خویش را بی هیچ قید و شرطی به مخاطره اندازد.

۵. گام روان‌شناختی پنجم: حلقه زدن بر گرد رهبر درونی تفرّد؛ که در داستان منطق‌الطیر با انتخاب هدهد به عنوان راهنمای پرنندگان نمادین گردیده و یادآور اشاراتی است که یونگ به کهن‌الگوی پیر خردمند و نقش آن در طی مسیر فردانیت داشته است.

۶. گام روان‌شناختی ششم: روبرو شدن با سایه؛ که در داستان منطق‌الطیر با گفتگوهای ده پرندای نمادین گردیده که از نفسانیات خود با هدهد سخن می‌گویند و از او چاره می‌جویند. این بخش در آینه نظام روان‌شناسی تحلیلی یونگ به بخش طرد شده و تاریک روان یعنی کهن‌الگوی سایه تعبیر می‌گردد. در واقع، در اینجا به طور مجدد بر تطبیق میان مفهوم «نفس» و کهن‌الگوی سایه تاکید شده است.

۷. گام روان‌شناختی هفتم: رهایی انرژی روانی حبس شده؛ که در داستان منطق‌الطیر با تغییر لحن مرغان و پرسش آنها از فضیلت‌های مختلفی همچون تسلیم، پاکبازی، همت، محاسبه نفس و گستاخی نمادین گردیده است و به آن بخش از آرای یونگ اشاره می‌کند که جذب کهن‌الگوی سایه را دلیل بازیابی مقادیر بزرگی از نیرو و قابلیت روانی می‌داند.

۸. گام روان‌شناختی هشتم: نفخ روانی؛ که در داستان منطق‌الطیر با گفتگوهای دوپرنده ای نمادین گردیده که یکی لاف گراف زیندگی و لیاقت در عشق می‌زند و آن دیگری کمال خویش را حاصل شده می‌پندارد و معادل وضعیتی است که محتویات ضمیر ناخودآگاه به ضمیر آگاه آمده، اما به واسطه این که هنوز «من» در مرکزیت روان جای دارد، به وضعیتی منتهی می‌شود که در روان‌شناسی تحلیلی یونگ به «تورم یا نفخ روانی» تعبیر می‌گردد.

۹. گام روانی نهم: رفع نفخ روانی و ظهور نشانه‌های طلب؛ که در داستان منطق‌الطیر با چهار پرسشی نمادین گردیده که سفر و چگونگی آن را مورد توجه قرار داده و بر حرکت قریب‌الوقوع جمع پرنندگان دلالت می‌کند و در ساختار تفکر یونگی نشان از دست کشیدن روان از تکیه افراطی بر مرکزیت «من» و جستجویی است که برای دستیابی به یک مرکز روانی عالی‌رتبه‌تر آغاز می‌گردد.

منابع و مأخذ:

- ۱- استس، کلاریسا، بینکولا، (۱۳۹۲)، زنانی که با گرگ‌ها می‌دوند: افسانه‌ها و قصه‌هایی درباره کهن‌الگوی زن وحشی، ترجمه: سیمین موحد، تهران: نشر پیکان.
- ۲- بلائی، رابرت، (۱۳۹۰)، اسرار سایه، ترجمه: فرشید قهرمانی، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- ۳- پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۰)، دیدار با سیمرخ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، صدای بال سیمرخ، درباره زندگی و اندیشه عطار، انتشارات سخن.
- ۵- ستاری، جلال، (۱۳۶۶)، رمز و مثل در روانکاوی، نوشته‌هایی از ارنست جونز، مارت روبر...، انتشارات توس.
- ۶- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: منطق الطیر عطار نیشابوری، تهران: انتشارات سخن.
- ۷- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۶)، داستان یک روح: شرح و تفسیر بوف کور صادق هدایت، انتشارات فردوس.
- ۸- عطار، فریدالدین، (۱۳۸۶)، الهی‌نامه، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- ۹- عطار، فریدالدین، (۱۳۸۶)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- ۱۰- عطار، فریدالدین، (۱۳۸۸)، مصیبت‌نامه، به اهتمام و تصحیح: نورانی وصال، تهران: نشر زوار.
- ۱۱- عطار، فریدالدین، (۱۳۹۰)، منطق الطیر، تصحیح و توضیح: محمود عابدی و تقی پورنامداریان، انتشارات سمت.
- ۱۲- فروم، اریک، (۱۳۸۸)، زبان از یاد رفته: درک و تعبیر رؤیا، ترجمه: ابراهیم امانت، انتشارات فیروزه.
- ۱۳- فورد هام، فریدا، (۱۳۸۸)، مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ترجمه: حسین مسعود میربها، تهران: انتشارات جامی.
- ۱۴- کمپل، جوزف، (۱۳۸۹)، قهرمان هزارچهره، ترجمه: شادی خسروپناه، انتشارات گل آفتاب.
- ۱۵- نیری، محمد یوسف، (۱۳۹۱)، قاف عشق، تهران: انتشارات افراز.
- ۱۶- واحدی، زهره، (۱۳۷۶)، یک گام تا مهتاب و یونگ، انتشارات سوگند.
- ۱۷- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۶۸)، چهار صورت مثالی (مادر، ولادت مجدد، روح، و مکار)، ترجمه: پروین فرامرزی، انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۱۸- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۶)، خدایان و انسان مدرن، ترجمه: آنتونیو مورنو، تهران: نشر مرکز.
- ۱۹- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۷)، رشد شخصیت، ترجمه: هایدو تولایی، نشر آتیه.
- ۲۰- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۸)، خاطرات، رویا، اندیشه‌ها، ترجمه: پروین فرامرزی، نشر قدس.
- ۲۱- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۳)، آیون (پژوهشی در پدیده‌شناسی خویشتن)، ترجمه: پروین فرامرزی

و فریدون فرامرزی، انتشارات آستان قدس رضوی.

۲۲- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۳)، روان‌شناسی و شرق، ترجمه: لطیف صدقیانی، تهران: نشر جامی.

۲۳- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۵)، روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه: محمد علی امیری، تهران:

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۴- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۷)، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه: محمود سلطانیه، انتشارات جامی.

۲۵- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۰ الف)، روان‌شناسی و دین، ترجمه: فواد رحمانی، شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی.

۲۶- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۰ ب)، زندگی‌نامه من: خاطرات، خواب‌ها و تفکرات، ترجمه: بهروز ذکاء،

تهران: بنیاد ترجمه و نشر کتاب پارسه.

۲۷- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۱)، خودناشناخته (فرد در جامعه امروزی)، ترجمه: مهدی قائمی، نشر

جامی.

۲۸- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۲)، روح و زندگی، ترجمه: لطیف صدقیانی، تهران: نشر جامی.

۲۹- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۳)، روان‌شناسی انتقال، ترجمه: پروین فرامرزی و گلناز رعدی آذرخشی،

انتشارات آستان قدس رضوی.

مقاله‌ها

۳۰- بزرگ بیگدلی، سعید و ابریشم‌پور، احسان، (۱۳۹۰)، نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان بر اساس

نظریه فرآیند فردیت یونگ، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۷، ش ۲۳.

۳۱- سجادی‌راد، کریم و سجادی‌راد، صدیقه، (۱۳۸۸)، با یونگ و سنایی: تأویل غزلی از سنایی بر مبنای

روان‌شناسی تحلیلی یونگ، ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۲۲.

۳۲- طاهری، قدرت‌اله، (۱۳۸۳)، نگاهی انتقادی به ساختار داستانی منطق الطیر، نشریه نامه فرهنگستان،

دوره ۶، شماره پیاپی ۲۳.

۳۳- قشقایی، سعید، (۱۳۹۰)، بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار، فصلنامه

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، رس ۷، رش ۲۵.

۳۴- گرجی، م. مصطفی و تمیم‌داری، زهره، (۱۳۹۱)، تحلیل پیر مغان دیوان حافظ با کهن‌الگوی پیرخرم‌مند

یونگ، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره هشتم، شماره ۲۸.

۳۵- محمدی، علی؛ اسمعیلی‌پور، مریم، (۱۳۹۱)، بررسی تطبیق کهن‌الگوی نقاب در آراء یونگ و ردپای

آن در غزلیات شمس، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۸.

۳۶- محمودی، محمدعلی؛ ریحانی‌فرد، علی اصغر، (۱۳۹۱)، تحلیل کهن‌الگویی حکایت پادشاه و کنیزک

مثنوی براساس عرفان و روان‌شناسی یونگ، پژوهش‌نامه ادب غنایی، دوره دهم، شماره ۱۸.

۳۷- میرباقری‌فرد، سیدعلی اصغر؛ جعفری، طیبه، (۱۳۸۹)، مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و

روان‌شناسی یونگ، فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال دوم شماره ۳.

38. Behdin, A., & Kazeroni, H. (2013), "Individuation Process In The Sanaan's Story".
International Journal of Current Life Sciences. vo 13, Issue.5., pp31-34.
39. Zweig, C. (1991). Meeting the Shadow. Los Angeles: J.P. Tarcher.
40. Henderson. J. (1978). "Ancient Myths and Modern Man" in C. G. Jung ed., Man
and his Symbols. London. 28.

