

بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار

دکتر سعید قشقایی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد فسا

چکیده

آرکی‌تایپ (کهن‌الگو) مهم‌ترین اصطلاح مکتب روانکاوی کارل گوستاو یونگ، روان‌پزشک سوئیس، (1875-1961 میلادی)، است و شامل تصاویر کهن و افکار غریزی است که در ناخودآگاه جمعی مشترک انسان‌ها وجود دارد. این صور ازلی به شیوه‌ای نمادین در رویا و اسطوره خود را آشکار می‌کنند. با توجه به اینکه آثار حماسی و عرفانی با ناخودآگاه در ارتباط هستند، پس این آثار جایگاه مناسبی برای تجلی کهن‌الگوها است. از آنجا که مثنوی‌های عطار در زمره آثار شگرف عرفانی است، می‌توان در آن به بررسی کهن‌الگوهای مختلف پرداخت. در پژوهش پیش‌رو، کهن‌الگوی سایه (Shadow) و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار - منطق‌الطیر، اسرارنامه، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه - بررسی و تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: آرکی‌تایپ (کهن‌الگو)، سایه، نفس، یونگ، عطار.

تاریخ دریافت مقاله: 89/10/7

تاریخ پذیرش مقاله: 90/8/30

Email: S.Ghashghaei@iaufasa.ir

مقدمه

اسطوره یکی از تاریک‌ترین و ناشناخته‌ترین علوم است که بشر هنوز به طور کامل موفق به شناخت آن نشده است؛ منشأ و خاستگاه اسطوره ناشناخته و پنهان است. اسطوره حاصل تلاش و کوشش‌ها، آرمان‌ها و آرزوهای نوع بشر و در حقیقت اجداد و نیاکان ما است که با گذشت سالیان بسیار به صورت خواب و رویا و به گونه‌ای رازآمیز خود را به ما می‌نمایاند.

«یونگ معتقد است که در زیر سطح ظاهری آگاهی، ناخودآگاه جمعی ازلی¹ وجود دارد که به صورت عامل

¹. Collective Unconscious

2. Archetype

مشترک موروثی و روانی تمام اعضا خانواده بشری درآمده است. یونگ خلاف فروید که به شعور ناخودآگاه فردی اعتقاد داشت، برای شعور قائل به دو جنبه است: شعور ناخودآگاه فردی، و شعور ناخودآگاه جمعی. به گمان یونگ، "ناخودآگاه فردی" فروید بسیار شخصی است و بر روی قشر عمیق تری قرار دارد که از تجربه‌ها و داده‌های شخصی مایه نمی‌گیرد بلکه قائم به خود است. این قشر عمیق همان است که بدان «ناخودآگاه جمعی» گفته می‌شود و علت اطلاق صفت جمعی برای آن هم به سبب کلی بودن و جمعی بودن، و همچنین مشترک بودن آن بین همه افراد بشر است و نیز این نکته که مقید به تجربه‌مندی‌های شخصی نیست و محتوایی و رای ادراکات شخصی دارد.» (امامی 1378: 210)

یونگ به ارتباط اسطوره و ناخودآگاه پی برد. او بر این باور بود که ناخودآگاه جمعی ما انسان‌ها شامل کهن‌الگوهایی است. این تصاویر نخستین یا خاطرات ازلی²، در حقیقت تجربیات و رفتارهای پدران باستانی ما هستند که در ناخودآگاه مشترک نوع بشر جا گرفته‌اند و در صورت نداشتن هوشیاری همچون شرایط رویاگونه و در خواب، مجال ظهور و تجلی می‌یابند.

یونگ برای اثبات آرای خود دست به پژوهش‌های گسترده‌ای زد. او به سفرهای طولانی و طاقت‌فرسا به آفریقا، آمریکا و آسیا رفت، از آثار به جا مانده در آنجا و رسوم و اعتقادات آنان بهره‌مند شد و با ارتباط دادن بین دانسته‌ها و تجربیات خود در این سفرها و مطالعات به اشتراکات و نشانه‌های مشترک زیادی پی برد. (ر.ک. به: یونگ 1383: 90-120)

یونگ بر این باور است که محتویات ناخودآگاه جمعی کهن‌الگوهایی چون خود³، سایه⁴، نقاب⁵، پیر دانا⁶، انیما⁷ و انیموس⁸، سفر⁹ و ... هستند.

عرفا به دلیل دریافت کمالات که حاصل طی مراحل سلوک است بیشتر با ناخودآگاه خود در ارتباط هستند، بنابراین در آثار عرفانی می‌توان این صور ازلی را مشاهده کرد. برای نمونه، شطحیات بیشترین امکان برای ظهور و مشاهده آرکی تایپ‌ها را در خود دارد. با توجه به اینکه محتوای مثنوی‌های عطار که در آن به مباحث عرفانی پرداخته شده است ارتباط مستقیم با ناخودآگاه دارد، زمینه مساعدی برای بررسی کهن‌الگوهای مختلف است. این آثار (منطق‌الطیر، اسرارنامه، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه) شامل برخی از کهن‌الگوهاست. از جمله مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از «خود»، «سایه»، «سفر»، «نقاب»، «پیر دانا»، «مرگ و تولد دوباره». در این پژوهش به گونه‌ای اجمالی به بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در آثار فوق پرداخته می‌شود.

روش تحقیق

³. Self

2. Shadow

3. Persona

⁶. Old man

5. Anima

6. Animus

⁹. Travel

با توجه به اینکه تحقیق یادشده پژوهشی میان‌رشته‌ای است و دو بعد ادبی و روان‌کاوی دارد؛ ابتدا آثار یونگ در زمینه کهن‌الگو مطالعه و فیش‌برداری شده است؛ سپس با مطالعه در آثاری چون *منطق الطیر*، *اسرارنامه*، *مصیبت‌نامه* و *الهی‌نامه* موارد نفس استخراج و انطباق و تجزیه و تحلیل بین کهن‌الگوی سایه و نفس انجام شده است. با توجه به این که ارجاع در متن دو اثر *عطار یعنی اسرارنامه* و *مصیبت‌نامه* در یک سال منتظر شده‌اند، بنابراین «الف» نمایانگر *اسرارنامه* و «ب» مشخص‌کننده *مصیبت‌نامه* است.

تعریف کهن‌الگو و انواع آن

در روان‌شناسی یونگ اصطلاحات گوناگونی از جمله صور اساطیری، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو وجود دارد. «این صورت‌های ازلی و نوعی در عمق ناخودآگاه بالقوه خفته‌اند و اینها را یونگ، آرکی‌تیپ می‌نامد. آرکی‌تیپ به یونانی ارکتوس تیپوس است و تاریخ دیرینه‌ای در فرهنگ غرب دارد. ... می‌توان گفت که مفهوم "اعیان ثابت" در عرفان اسلامی بی‌شبهت به "آرکی‌تیپ" یعنی "آرکی‌تیپ فی نفسه" نیست ... "آرکی‌تیپ فی نفسه" همچون نیروی بالقوه در دریای ازلی ناخودآگاه و نهفته است.» (شایگان 1381: 208 - 209)

یونگ صور اولیه¹⁰ را آرکی‌تیپ نامیده و بر این باور است که این صورت‌های ازلی، بقایای به جا مانده از تجربه‌های مکرر در زندگی پدران نخستین و میراث ناخودآگاه جمعی نژاد بشر بوده که به ما رسیده است. به عقیده فرای، آرکی‌تیپ همان سمبول است که در ادبیات تکرار شده و به عنوان تجربه ادبی انسان شناخته می‌شود. (ر.ک. به: فرای 1377: 10)

«کهن‌الگوها شامل مضامین، تصویرها و الگوهایی هستند که مفاهیم یکسانی را برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگ‌ها و مکان‌ها القاء می‌کنند.» (امامی 1378: 208)

در آثار ادبی کهن‌الگوهای مختلفی مانند «نقاب»، «من»، «سایه»، «سفر»، «پیر دانا»، «خود»، «مرگ و تولد دوباره» کاربرد دارد که در اینجا به اختصار به تعریف هر کدام پرداخته می‌شود و به طور خاص درباره کهن‌الگوی سایه در مثنوی‌های عطار بحث خواهد شد.

کهن‌الگوی «نقاب» (Persona)

«پرسونا نقاب و صورتکی است که ما به دنیا نشان می‌دهیم، شخصیت اجتماعی ماست؛ شخصیتی که کاملاً از خویشتن واقعی ما جداست. یونگ در تشریح این نقاب، توضیح می‌دهد که برای نیل به بلوغ روان‌شناختی، فرد باید پرسونایی انعطاف‌پذیر و متداوم داشته باشد که بتواند آن را به محدوده روابط نامنظم و هماهنگ با دیگر اجزای سازنده روان همراه سازد، او همچنین می‌گوید که پرسونایی که بسیار ساختگی یا خشک باشد، باعث

¹⁰. Primordial images

بروز علایم عصبی از قبیل زودرنجی و افسردگی می‌شود.» (گورین و همکاران 1370: 197)

کهن‌الگوی «من» (Ego)

«همه آن کار و سازهایی که آگاهانه در آدمی به انجام می‌رسد، خودآگاهی او را می‌سازد. آگاهی آدمی از خویشتن و از جهان پیرامونش زمینه‌های بنیادین خودآگاهی را فراهم می‌آورد. یونگ خودآگاهی را پیوندی روانی می‌داند که آدمی با کانونی در خویش به "من" دارد.» (کرازی 1372: 60)

«من» برای رسیدن به کمال باید از هدایت و راهنمایی‌های پیردانا برخوردار شود. از سوی دیگر راهنمایی‌های خود (Self) نیز می‌تواند «من» را به خودآگاه شدن و به تحقق رسیدن نائل سازد. (یونگ 1383: 244)

کهن‌الگوی سفر (Travel)

در کهن‌الگوی «سفر»، «من» با گذر از «سایه» و «نقاب» سیر کمالی خود را به سوی «خود» ادامه می‌دهد. «فرآیند فردیت غالباً با سمبولی از مسافرت برای کشف سرزمین‌های ناشناخته، نمودار می‌شود.» (یونگ 1383: 430)

یکی از بهترین نمونه‌های این سفر را می‌توان در کمدی الهه دانته دید. برای هموارکردن راه و ایجاد ارتباط بین «من» و «خود»، این «من» است که باید چون سالکی در راه سفر گام بگذارد و با تحمل سختی‌ها و پشت سر گذاشتن دشواری‌ها و با داشتن اشتیاق و جویندگی به تمام معنا، به «خود» که همان حقیقت است؛ دست - یابد.

کهن‌الگوی «پیر دانا» (Old man)

پیر دانا نمادی است از تفکر و پند و تصمیم که در رویاهای ما به صورت قهرمان، معلم و یا استاد و پروفیسور یا حتی پدربزرگ و ... ظاهر می‌شود و به کمک ما می‌شتابد. انسان در مسیر زندگی گاهی به یک مرشد و راهنما نیاز دارد. این نیروی برتر و مافوق بشر گاهی در خواب ظهور و آدمی را راهنمایی می‌کند، اما اگر شرایط رویا و خواب مهیا نباشد، در شرایط خلوت‌گزینی و خلسه به ارشاد و راهنمایی می‌پردازد (ر.ک. به: مورنو 1380: 73 - 74). در حقیقت «پیر دانا» حکم پلی را دارد که «من» را به سوی «خود» رهبری می‌کند.

این نکته قابل توجه است که کهن‌الگوی پیر دانا در عرفان با پیر طریقت انطباق دارد. پیر طریقت نیز سالک یا مرید را دستگیری و در مراحل گوناگون سلوک او را هدایت می‌کند.

کهن‌الگوی «خود»

کهن‌الگوی «خود» باعث ایجاد وحدت و در نتیجه یکپارچگی در شخص می‌شود. «... خود با ایجاد توازن بین همه جنبه‌های ناهوشیار برای تمامی ساختمان شخصیت وحدت و ثبات را فراهم می‌کند. بدینسان خود تلاش می‌کند که بخش‌های مختلف شخصیت را به یکپارچگی کامل برساند.» (شولتز و دیگران 1378: 496)

یونگ اعتقاد داشت مرکزی در سیستم روانی هر انسانی وجود دارد که مخترع، سازمان‌دهنده و منبع تصویرهای رویا است. این بخش از سیستم روانی به اتم هسته‌ای روان تشبیه شده است. یونگ این مرکز را که

جامع تمام روان است، خود نامید تا آن را از من که جزئی از روان است متمایز سازد. (یونگ 1383: 241 – 242)

کهن‌الگوی «مرگ و تولد دوباره» (Death & Rebirth)

یکی از مشهورترین کهن‌الگوها، کهن‌الگوی «مرگ و تولد دوباره» است که به «آرکی‌تایپ آرکی‌تایپ‌ها» شهرت دارد، چون همه کهن‌الگوها را در بر می‌گیرد. در این کهن‌الگو، «من» به کنار گذاشته شده در طی مراحل تعالی به «خود» می‌رسد که گاهی برای رسیدن باید کهن‌الگوی «سفر» را تجربه کند.

«آدم قدیم باید در ما بمیرد تا جان دوباره زاده شود همانند رمز ققنوس که از خاکسترش جان تازه می‌یابد، بسان رمز نوزایی یا ولادت ثانوی از آب تبرک. این تجدید حیات به یمن تطهیر و تزکیه نیات که ثمره خودشناسی است، امکان‌پذیر می‌شود.» (ستاری 1379: 17)

کهن‌الگوی «سایه» (Shadow)

کهن‌الگوی «سایه» یکی از حساس‌ترین و ظریف‌ترین کهن‌الگوهاست که لازمه درون ماست. «سایه» و «من» از ویژگی‌های درونی وجود ما هستند.

«سایه عموماً چیزی است حقیر، ابتدایی، انطباق نیافته و نابهنگام» (یونگ 1387: 286). «در واقع سایه به منزله نقطه مقابل فضائل به شمار می‌روند. به عبارت دیگر، بخشی از ذهنیات ماست که منکر وجود آن هستیم.» (یونگ 1385: 183)

از آنجا که یکی از جنبه‌های خودآگاه، سایه است و از خصیلت‌های سایه یکی این است که همواره با «من» در تضاد و تناقض باشد، پس می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که هر گاه در وجودمان (خودآگاهمان) احساس تنش، جدال و تعارض کردیم، می‌توانیم به سایه در وجودمان پی ببریم و اینکه او دست به کار شده و خودآگاه ما را تحت تأثیر قرار داده است.

شولتز و دیگران در تعریف سایه چنین می‌گویند:

کهن‌الگوی سایه (خود تاریک‌تر ما) بخش پست و حیوانی شخصیت است، میراث نژادی است که از شکل‌های پایین‌تر زندگی به ما رسیده است. سایه شامل تمامی امیال و فعالیت‌های غیراخلاقی، هوس‌آلود و منع شده است. یونگ نوشت که سایه ما را به انجام کارهایی وامی‌دارد که معمولاً انجام آنها را به خودمان اجازه نمی‌دهیم. پس از اقدام به این گونه اعمال، معمولاً اصرار می‌ورزیم بر اینکه چیزی ما را به انجام این کار واداشت. یونگ ادعا می‌کرد که «این چیز» بخش ابتدایی ماست. (شولتز و دیگران 1378: 496)

«خود و سایه هر چند واقعاً از هم جدا هستند ولی همانند احساس و فکر به‌گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به هم گره‌خورده‌اند. با وجود این خود و سایه در ستیزه و گریزی دائمی به سر می‌برند، چیزی که دکتر یونگ آن را «جنگ رهایی بخشی» نامیده است.» (یونگ 1386: 39)

«برقراری ارتباط میان آگاهی و ناآگاهی، که در واقع پیوند میان من آگاه و تجربی و جزئی و من ناآگاه و جامع و غیر تجربی یا به تعبیر یونگ میان خود و نفس است، در زمینه عقاید صوفیه به رهایی روح از دام تن و

دیدار عالم مثال یا عالم غیب در ضمن تجارب روحانی تعبیر می‌شود.» (پور نامداریان 1375: 256)

بنابراین کهن‌الگوی سایه را می‌توان در عرفان به نفس تعبیر کرد. نفس عبارت است از «مجموع اخلاق ناشایسته و در حقیقت مرکز اخلاق ذمیمه و زشت است و آن را مقابل روح می‌دانند که لطیفه‌ای است در قالب انسان که مبدأ علم و معرفت و منشأ صفات پسندیده است. تهذیب نفس و تصفیة باطن و زدودن خلق‌های زشت نزد گروهی از حکما و شاید در نزد عموم صوفیان شرط حصول معرفت است ... و نیز تا بنده صفات بهیمی را محو نکند. مظهر اسماء و صفات الهی نتواند شد.» (کی‌منش 1366: 855)

صفات متعددی برای نفس بر شمرده‌اند، از قبیل تبعیت از هوا و لذات حسی، دورویی و دروغ، عجب و کبر و خودبینی، بخل و امساک و حسادت، حرص در شهوت و لذات. (ر.ک. به: سجادی 1370: 765)

عطار گوید:

ترا در ره بسی ریگ است ای دوست	ز یک‌یک ریگ بیرون آی از پوست
ز یک‌یک ریگ اگر تو می‌کشی بار	بسی به زانک از کوهی به یک بار
هوا و کبر و عجب و شهوت و آز	دروغ و خشم و بخل و غفلت و ناز
همه سر در کمینت می‌شتابند	که تا چون بر تو ناگه دست یابند
همه ریگ است اگر در هم زند دست	شود کوهی و در زیرت کند پست
پرهیز از دل تو مرد دین است	که کوه آتشین دوزخ این است...

(عطار 1386 الف: 204)

همین صفات منفی مانند: دروغ، کبر، عجب، شهوت، آز، بخل، منیت و ... در سایه وجود دارد که بخش تاریک و پست و حیوانی شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. «سایه مشکلی اخلاقی مطرح می‌کند و تمام «من» شخصیت¹¹ را به مبارزه می‌طلبد. پس بدون تلاش و کوشش بسیار نتوان بر سایه آگاه گشت. یونگ می‌گوید که مسئله سایه به همان اهمیت مسئله گناه در حوزه کلیساست، زیرا آگاه‌شدن از حضور سایه، متضمن تشخیص جنبه تاریک وجودمان، همچون چیزی واقعی و حی و حاضر است. من، مجهز به قدرت داوری اخلاقی است و از مسئله شرّ و امکان بعدی توبه و آمرزش و بخشش با خبر است. یونگ توضیح می‌دهد که وقتی روانکاو با کسانی که با سایه سیاه خویش درآمیخته‌اند طرف است - نه از روی تعلیم و تربیت دینی، که در پرتو تجربه و غریزه‌اش - می‌داند که در شرّ چیزی در کار است بسیار شبیه مفهوم شادمانی در گناه.» (مورنو 1380: 54)

«در تصوف، بخصوص برای نفس انسانی سه مرتبه قائل‌اند. در خسیس‌ترین مرتبه، نفس، نفس اماره نامیده می‌شود و در برترین مرتبه نفس مطمئنّه و حالت نفس در میان این دو نفس لواحه است. انسان در حالت عادی و شرایط طبیعی در مرتبه نفس لواحه است یعنی موجودی میان نور و ظلمت یا حیوان و فرشته. در این حالت او حق و باطل را تشخیص می‌دهد و اگر گاهی به سبب جنبه ظلمانی و حیوانی وجود خویش مرتکب ناشایستی

¹¹. Ego-personality

شود، به ناشایستگی فعل و فکر خویش آگاه است و خود را به سبب آن ملامت می‌کند. در مرتبه نفس اماره جنبه حیوانی و ظلمانی هستی انسان بر وی غالب است. در این حال انسان میل به طبیعت حیوانی و خواست‌های جسمانی دارد و کسب لذت‌ها و شهوت‌های حسی که خود منبع شرور و اخلاق ذمیمه است چنان او را به خود مشغول می‌کند که پروای حق و حقیقت ندارد و حتی احساس شرمندگی از ارتکاب بد و ناشایست ندارد.» (پورنامداریان 1375: 266)

انوری نیز در قطعه‌ای نفس خود را سایه می‌داند و خطاب به او می‌گوید:
عمر تو گوهری گران‌مایه است تو یکی شاعر گران‌سایه

(انوری 1364، ج 2: 724)

بیدل در ابیاتی نفس و بخش فرومایه وجود خود را سایه می‌داند و می‌گوید:
محو تسلیمیم اما سجده لغزش مایه بود سر خط پیشانی ما را مدد از سایه بود
... التفات نازی از مژگان سیاهی داشتیم هر کجا رفتیم از خود بر سر ما سایه بود

(بیدل 1376، ج 2: 183)

در ادبیات عرفانی گاه «نفس» در قالب شیطان ظاهر می‌شود، می‌توان گفت: «هر کسی شیطانی در سینه خویش دارد که همواره مست از آرزوی جادوی است و اگر این شیطان مسلمان گردد، سحری که آدمی در پی آموختن آن است، فقه و علم دین می‌شود و کفرش بدل به ایمان می‌گردد و معنی سحر حلال که گفته‌اند همین است که حاصل مسلمان شدن شیطانی است که در درون هر کسی مانند خون جریان دارد.» (عطار 1387: 32)

فرعون بدان سختی، با آن همه بدبختی نک موسی عمران شد، تا باد چنین بادا
آن گرگ بدان زشتی، با جهل و فرامشتی نک یوسف کنعان شد، تا باد چنین بادا
... از اسلم شیطانی شد نفس تو ربانی ابلیس مسلمان شد، تا باد چنین بادا

(مولوی 1366: 37)

طبق نظریه یونگ در فرآیند فردانیت در حرکت از سایه به طرف خود، باید من بتواند از ویژگی‌های منفی سایه مانند جاه‌طلبی، شهوت و لذات، تعلقات مادی، منیت، غفلت، غیبت، حرص و طمع عبور کند تا به خود (کمال) و سپس تولد ثانویه نائل گردد. در این پژوهش برخی از ویژگی‌های مشترک سایه و نفس در مثنوی‌های عطار واکاوی می‌شود تا شباهت سایه و نفس بهتر آشکار شود.

جلوه شیطان نفس در انسان‌ها صور گوناگونی دارد. در الهی‌نامه در ضمن «داستان شاهزاده سومین که در آرزوی یافتن جام جم است، پدر او را ازین آرزو برحذر می‌دارد که میل تو به جام جم حاصل جاه‌طلبی توست تا دیگران را از خویشتن فروتر بینی ... اگر جوایای جام جمی، آن را نیز باید در درون خویش بجویی و تا از خویش نمیری بدین جام دسترسی نخواهی داشت. مقصود عطار از تعبیر از خویش مردن ... ترک آرزوها است و ربطی به مردن در معنی انقطاع از حیات ندارد.» (عطار 1387: 32)

ولی گر جام خواهی تا بدانی بمیر از خویشتن در زندگانی

شنودم جام جم ای مرد هشیار
بدان کان جام جم عقل است ای دوست
... بنای عقل تست و این تمام است
که در گیتی نمایی بود بسیار
که مغز تست هم حس تو در پوست
ازین روشن ترت هرگز چه جام است

(همان: 268)

جاه طلبی یکی از ویژگی‌های سایه است؛ در این داستان ترک جاه طلبی، دورشدن از جنبه‌های منفی سایه و رسیدن به خود است.

در جایی دیگر عطار شیطان درون را به نفس کافر تعبیر کرده است. همان‌طور که نفس مراتبی دارد و از نفس اماره می‌توان به سوی نفس مطمئنه حرکت کرد، انسان هم برای رسیدن به خود باید از ویژگی‌های منفی سایه عبور کند تا به تعبیر عطار از مرد نفس به مرد صدق و علم حیدر مبدل گردد.

صد نشان دادند ازان ره پیش تو
تا بجنبند نفس کافر کیش تو

(عطار 1386 ب: 172)

تو چه مرد صدق و علم حیدری؟
مرد نفسی هر نفس کافرتری
نفس کافر را بکش مومن بباش
چون بکشتی نفس را ایمن بباش

(عطار 1384: 259)

«چه ناخودآگاه به گونه‌ای مثبت بروز کند، چه منفی، به هر حال همواره لحظه‌ای فرا می‌رسد که باید رفتار خودآگاه را با عوامل ناخودآگاه همساز ساخت، یعنی خودآگاه ناگزیر باید خرده‌گیری‌های ناخودآگاه را بپذیرد. خواب ما را با جنبه‌هایی از شخصیت‌مان که به دلایل گوناگون ترجیح می‌دهیم از نزدیک آنها را موشکافی نکنیم آشنا می‌سازد. و این همان است که پروفیسور یونگ آگاهی از "سایه" می‌نامد.» (یونگ 1383: 257)

در داستان شیخ صنعان منطق الطیر، شیخ چندین شب پیاپی خواب می‌بیند که در روم است و بتی را سجده می‌کند.

گرچه خود را قدوهٔ اصحاب دید
کز حرم در رومش افتادی مقام
چون بدید این خواب، بیدار جهان
یوسف توفیق در چاه اوفتاد
من ندانم تا ازین غم جان برم
چند شب بر هم چنان در خواب دید
سجده می‌کردی بتی را بر دوام
گفت: «دردا و دریغایین زمان
عقبه‌ای دشوار در راه اوفتاد
ترک جان گفتم، اگر ایمن برم»

(عطار 1384: 286)

بت می‌تواند نفس یا سایهٔ شیخ باشد که شیخ پس از ملاقات با دختر و تحمل دشواری‌های بسیار از نفس یا سایه عبور و سیر کمالی را به سوی خود طی می‌کند. شیخ صنعان که خود را «واصل حق و ... قدوهٔ اصحاب ... می‌داند، اما این پیر راه ... زاهدی خام است، چون از عشق نسوخته است ... این زهد و پارسایی بی‌بهره از عشق، مورث کبر و غرور است، چون زمینه‌ساز توهم نیل به کمال حقیقت است و این خودپرستی، بدترین بت‌پرستی است. مستی از زهد ظاهری نتیجهٔ عجب و نازش کردن است که خود ثمرهٔ رعونت و رعنائی است.

برعکس عشق، نفس را می‌شکند و خاکسار می‌کند و چون به اوج خود رسید، عاشق از عالم و آدم فارغ می‌گردد و دیگر در قید رد و قبول خلق نیست و از خودخواهی در او نشانی نمی‌ماند ... گرچه ممکن است چنین بنماید که عابد، به برکت ریاضت، مردی وارسته شده است، حال آنکه نفسش چون اژدرها، از غم بی‌آلتی افسرده است و منتظر فرصت است تا سر بر دارد. بسان برصیصای عابد که شیطان او را فریفت و به زناکاری و قتل وادارش کرد.» (ستاری 1378: 75)

خوابی که شیخ می‌بیند او را به دیار روم می‌کشد و با دختری زیبا آشنا می‌سازد. دختر که نماد شهوت و غفلت است، شیخ را به خوک‌بانی و شراب‌خواری و ترک دل و دین دعوت می‌کند. سرانجام شیخ پس از تحمل سختی‌های فراوان از این مرحله از نفس خود عبور می‌کند و در پایان داستان مشاهده می‌شود شیخ به دل و دین بازگشته است و عازم مکه می‌شود و دختر نیز که از پی او دوان است، به اسلام ایمان می‌آورد که به تعبیری می‌توان گفت نفس کافر مسلمان می‌شود.

گفت «از تشویر تو جانم بسوخت
بیش ازین در پرده نتوانم بسوخت
برفکندم پرده تا آگه شوم
عرضه کن اسلام تا باره شوم»
شیخ بر وی عرضه اسلام داد
غلغلی در جمله یاران فتاد

(عطار 1384: 301)

به این ترتیب شیخ از سایه خود (دختر) عبور می‌کند و سفر خود را به سوی حقیقت یا خود¹² ادامه می‌دهد. «یونگ با اشاره به سندیت و اعتبار خواب‌های غیب‌آموز در فرهنگ اقوام و ملل عالم، می‌گوید: برخلاف نظر کاملاً شناخته‌شده فروید که رویا، ذاتاً، بر آورده شدن آرزویی است، من دعوی می‌کنم که رویا نمایش خود به خود و خودجوش و نمادین وضع کنونی ناخودآگاهی است.» (ستاری 1378: 78)

در عرفان نیز این اعتقاد وجود دارد که خواب می‌تواند ارتباط سالک را با عالم غیب و شهادت پدید آورد چنانکه «شیخ اشراق در اغلب رساله‌ها و کتاب‌های خود به خواب به عنوان یکی از طرق اطلّاع بر مغیبات - که به سبب پیوند روح یا نفس ناطقه انسانی با نفوس فلکی و جواهر روحانی ممکن می‌گردد - اشاره می‌کند و تأثیر متخیله را در تبدیل صورت‌هایی که روح در عالم روحانی می‌بیند، تأکید می‌کند.» (پورنامداریان 1375: 242)

عطار در کتاب اسرارنامه ضمن تأکید بر همین نظر گوید:

میان خواب و بیداریم حالست
که جانم را در آن، حد کمالست
اگر آدم نبودی حاصل من
تهی کردی از آن دم هم دل من
دلم را در جهان لذت جز آن نیست
چه می‌گویم که آن دام از جهان نیست

(عطار 1386 الف: 115)

از دیگر ویژگی‌های نفس که با سایه مشترک است، منیت و تعلقات دنیوی است. بدین ترتیب نفس اماره و

¹². Self

سایه با علایق دنیوی و منیت، فرد را از رسیدن به کمال باز می‌دارد. عطار در مصیبت‌نامه ضمن اییاتی بیان می‌دارد که منیت و سگ نفس تو دشمنی است که تو را به دوزخ رهنمون می‌شوند.

باش تا فردا سگ نفس و منیت سر ز دوزخ برکنند در دشمنیت
دشمن تست این سگ و از سگ بتر چند سگ را پروری ای بی‌خبر؟
نفس را قوت از پی دل ده مدام تا نگردد قوت تو بر تو حرام

(عطار 1386 ب: 275)

عطار در جای دیگر نفس شوم را مانع رسیدن به خرد و حقیقت خود می‌داند و انسان را به ترک نفس و دور شدن از تعلقات دنیوی دعوت می‌کند و می‌گوید:

ز نفس شوم بگذر با خرد ساز به ترک ملک گوی و کار خود ساز

(عطار 1387: 309)

عطار همچنین نفس اماره را کافر می‌نامد و آن را باعث غفلت آدمی می‌داند و ضمن حکایتی از زبان حلاج پند می‌دهد که نفس را به کاری مشغول دار تا تو را به گناهانی چون غیبت دیگران سوق ندهد.

ترا این نفس کافر مست کردست بزیر پای غفلت پست کردست

(همان: 400)

پسر را گفت حلاج ای نکوکار به چیزی نفس را مشغول می‌دار
و گرنه او ترا معزول دارد به صد ناکردنی مشغول دارد
که تو در ره نه ای مرد قوی ذات کزینها دم توانی زد به میقات
ترا تا نفس می‌ماند خیالی بود مشغولی‌اش دایم کمالی
اگر این سگ زمانی سیر گردد عجب این است کاینجا شیر گردد
شکم چون سیر گردد یک زمانش به غیبت گرسنه گردد زبانش
چو تیغی تیز بگشاید زبانی به غیبت می‌کشد خلق جهانی
بسی گر چه فرو گویی به گوشش نیاری کرد یک ساعت خموشش
به غیبت هر که بگشاید زبانی رسد هر ساعت از غیبتش زبانی

(همان: 357)

همچنین عطار در مصیبت‌نامه اصل صورت یا تن را سایه یا نفس شهوانی و خود را جان روحانی دانسته است.

اصل صورت نفس شهوانی تست اصل معنی جان روحانی تست
ترک صورت گیر در عشق صفت تا بتابد آفتاب معرفت

(عطار 1386 ب: 329)

همچنین عطار انسان را از حرص و طمع برحذر می‌دارد. حرص و طمع جنبه‌های منفی وجود آدمی‌اند که باعث غفلت و پرورش بخش تاریک یا سایه انسان می‌شود. عطار برای هرچه بهتر بیان کردن این قضیه مورچه و عاداتش را برای ما مثال می‌زند.

به گوش خود شنودستم ز هرکس که موری را به سالی دانه‌ای بس

ز حرص خود کند در خاک روزن
 اگر بادی برآید از زمانه
 چو او را دانه‌ای سالی تمام است
 مثال مردم آمد حال آن مور
 شده در دست حرص خود گرفتار
 همی ناگاه مرگ آید فرازش
 هر آن چیزی که آن را دوست‌تر داشت
 چو بستاند اجل ناگاه جانش
 نه او ماند نه آن حرصش که پیش است

گهی گندم کشد گه جو گه ارزن
 نه او ماند، نه آن روزن، نه دانه
 فزون از دانه‌ای جستن حرام است
 که نه تن دارد و نه عقل و نه زور
 به نام و ننگ و نیک و بد گرفتار
 کند از هر چه دارد، خوی بازش
 دلش باید ازو ناکام برداشت
 سرآرد جمله کار جهانش
 کدامین خواجه صد درویش بیش است

(عطار 1386 الف: 209)

عطار در قسمتی از *اسرارنامه* به بیان داستان «استاد و شاگرد احول» می‌پردازد که مولانا نیز آن را در مثنوی شریف آورده است. شاگرد احول همان وجود پست و سایه انسان است که مانع شناخت و درک نادرست محیط اطراف می‌شود و برای رسیدن به حقیقت باید از سایه عبور کرد و خود را از منیت و کبر رها ساخت تا بتواند به کمال یا مرتبه خود نایل آید و از عالم کثرت به وحدت برسد.

یکی شاگرد احول داشت استاد
 که ما را یک قرابه روغن آنجاست
 چو آنجا شد که گفت و دیده بگماشت
 بر استاد آمد گفت «ای پیر
 ز خشم استاد گفتش «ای بد اختر
 چو او در دیدن خود شک نمی‌دید
 اگر چیزی همی بینی تو جز خویش
 تو هر چیزی که می‌بینی تو آنی

مگر شاگرد را جای فرستاد
 بیاور زود آن شاگرد برخاست
 قرابه چون دو دید احول عجب داشت
 دو می‌بینم قرابه من چه تدبیر؟
 یکی بشکن دگر یک را بیاور
 بشد آن یک شکست آن یک نمی‌دید
 تو هم آن احول خویشی بیندیش
 ولی چون در غلط ماندی چه دانی؟

(عطار 1386 الف: 158)

سایه گاه نمایانگر ویژگی‌ها و خصایص مبهم «من» است و معایب قسمت‌های تاریک «من» را نشان می‌دهد. در ارتباط با صفات منفی نفس یا همان سایه و بخش پست و حیوانی انسان در کتاب *یونگ خدایان انسان مدرن* آمده است:

در وهله اول و بیش از همه، سایه، محتویات «ناآگاه شخصی» را باز می‌نمایاند - ولی نه به‌طور انحصاری علاوه بر سایه شخصی که به راحتی قابل تشخیص و نسبتاً پلید است، سرنمون (کهن‌الگو) سایه نیز وجود دارد. یونگ می‌گوید که هرگاه سرنمون (کهن‌الگو) سایه پدیدار می‌گردد، انسان از تماشای سیمای شرّ مطلق دچار تجربه‌ای غریب و خردکننده می‌شود. سایه در «من» آشوب‌های مکرر به وجود می‌آورد و این فقط به سبب تأثیرات خاص سایه نیست بلکه از آن روست که محتویات ناآگاه شخصی (به صورت سایه) با محتویات سرنمونی (کهن‌الگو) ناآگاه جمعی، به گونه‌ای تشخیص‌ناپذیر در هم آمیخته‌اند و وقتی سایه به حوزه آگاهی پا می‌نهد، این محتویات را هم به دنبال خود می‌کشد و این محتویات ممکن است بر ذهن هوشیار حتی بر ذهن هوشیار خونسردترین اصحاب اصالت عقل نیز اثر غریب نهد. (مورنو 1380: 52 - 53)

«من» می‌تواند با شناخت «سایه» (بخش تاریک وجود) در سیر کمالی از آن عبور کرده و به «خود» برسد.

عطار برای بیان این مطلب به ذکر حکایت سیاهی که در آب می‌نگرد و آب را سیاه و پلید می‌بیند، می‌پردازد.

سیاهی کرد در آبی نگاهی چو روی دید نامعلوم و ناخوش چنان اندیشه کرد آن مرد دلتنگ زفان بگشاد گفت ای صورت زشت برای از آب ای زشت سیه‌تاب چو بر بیهوده بسیاری سخن گفت تو هم در آب رویت کن نگاهی چو مرغ جان فروریزد پر و بال سیه‌رویی سیاهی پیشت آرد چو جان پاک در یک دم بدادی ز دنیا تا به عقبی نیست بسیار ... مقرب آن بود کامروز بی‌خویش همه حق بیند و بی‌خویش گردد	بدید از آب رویی پر سیاهی از آن زشتی دویدش بر سر آتش که هست آن مردم آب سیه‌رنگ کدامین دیو در عالم ترا کشت که در آتش همی بایی نه در آب ندانست و همه با خویشان گفت بین تا خود سپیدی یا سیاهی بینی روح خود در آب اعمال سپیدی در فروغ خویشت آرد قدم حالی در آن عالم نهادی ولی در ره وجود تست دیوار بود آن حضرتش در پیش بی‌پیش به جوهر از دو گیتی بیش گردد
--	---

(عطار 1386 الف: 134)

در دیگر متون عرفانی نیز این حکایت ذکر شده است. گمان می‌رود مأخذ این داستان اسرارنامه، حدیقه سنایی است. (ر.ک. سنایی 1368: 290 - 291، به نقل از فروزانفر 1370: 74). همچنین حکایت یادشده در مقالات شمس (ر.ک. مقالات شمس، نسخه کتابخانه ولی‌الدین استانبول، به شماره 1856، ورق 2 و 3 به نقل از فروزانفر 1370: 74 - 75) آورده شده است که نشانگر اهمیت این داستان در ادبیات عرفانی است. در این داستان به ویژگی‌های نفس و ارتباط آن با حقیقت وجودی انسان توجه شده است.

در ابیات زیر عطار، مخاطب را به سازندگی و ایجاد تحول در «من» که گاه به دلیل نفوذ «سایه» در آن تیره و منفی می‌شود، تشویق می‌کند و از مخاطب می‌خواهد که تیرگی‌ها را از من بزدايد، زیرا با این کار حقیقت «خود» را نمایان می‌سازد و آن‌گاه «خود» یا ایگو، راهبر و راهنمایی به سوی سعادت می‌شود.

در این ابیات می‌توان چند کهن‌الگو را مشاهده کرد از جمله:

- پادشاه که نماد و نمونه‌ای از کهن‌الگوی «سایه» یعنی بخش مخرب «من» است.

- کهن‌الگوی پیر خردمند که در قالب آن بنشسته بر راه ظهور یافته است.

- کهن‌الگوی کهن‌الگوها یا مرگ و تولد دوباره که در یکی شدن تن و جان نمایان است.

به ناموسی قوی می‌رفت آن شاه بدو گفت «ای نشسته بر زمین خوش چنان گفتا که من روشن نباشم هر آن گاهی که در تو من نماند اگر جان و تنت روشن شود زود چو پشت آینه است آن تیرگی تن	یکی را دید خوش بنشسته در راه تومی‌خواهی که من باشی چنین خوش من آن خواهم که اصلاً من نباشم روی در راه جان و تن نماند تنت جان گردد و جان تن شود زود ولی جان، روی آینه‌ست روشن
---	--

چو بزدايند پشت آينه پاک شود هر دو یکی، چه پاک چه خاک
چو فردا روی‌ها بعضی سیاه است نه بعضی روی‌ها مانند ماه است
چو پشت آينه چون روی گردد یکی باشد اگر صد سوی گردد ...

(عطار 1386 الف: 117)

در روایات و آثار عرفانی آمده است که پیامبر (ص) سایه نداشت. «آنک شنیده‌ای که خواجه را سایه نبود، راست است از دو وجه: یکی وجه آنک خواجه آفتاب بود که "و سراجاً منيراً" و آفتاب را سایه نباشد، دوم وجه آنک او سلطان دین بود و سلطان خود سایه حق باشد که "السلطان ظل الله" و سایه را سایه نباشد.» (نجم رازی 1365: 134)

به همین اعتبار است پیامبر (ص) که وجودش عاری از هر نوع نفسانیت بود را حقیقت محمدیه گفته‌اند. «عطار ثنویت جان و تن را به وحدتی باز می‌گرداند که اگر جانت صفا پذیرد، جسمت می‌تواند جان شود و کار جان ازو به حاصل آید. از همین جا، معراج رسول را توضیح می‌دهد که چون در باره پیامبر (ص) جانش تن بود و تنش جان با هر دو به معراج رفت.

محمد را چو جان تن بود و تن جان سوی معراج شد با این و با آن

(عطار 1386 الف: 117)

نتیجه

یونگ در ارتباط با پیوند اسطوره و ناخودآگاه بیان می‌دارد که ناخودآگاه جمعی ما انسان‌ها شامل کهن‌الگوهایی است؛ این تصاویر نخستین یا خاطرات ازلی (Archetype)، در حقیقت تجربیات و رفتارهای پدران باستانی ما هستند، که در ناخودآگاه مشترک نوع بشر جا گرفته‌اند و در صورت هوشیار نبودن همچون شرایط رویاگونه و در خواب، مجال ظهور و تجلی می‌یابند.

در روان‌شناسی یونگ من یا نفس خودآگاه، سایه یعنی وجهی منفی دارد؛ سایه، در بیشتر موارد هم‌جنس آدمی، در خواب‌ها و توهمات وی پدیدار می‌شود و همواره خلیات و اعمالش ضد شخصیت و منش و رفتار خودآگاه کسی است که سایه، قرین و مصاحب و همراه اوست.

کهن‌الگوی سایه را می‌توان در عرفان به نفس تعبیر کرد. نفس عبارت است از مجموع اخلاق ناشایسته و در حقیقت مرکز اخلاق ذمیمه و زشت و آن را مقابل روح می‌دانند که لطیفه‌ای است در قالب انسان که مبدأ علم و معرفت و منشأ صفات پسندیده است. تهذیب نفس و تصفیة باطن و زدودن خلق زشت نزد گروهی از حکما و شاید در نزد عموم صوفیان، شرط حصول معرفت است.

حکما صفات گوناگونی برای نفس بر شمرده‌اند؛ صفاتی مانند تبعیت از هوا و لذات حسی، دورویی و دروغ، عجب و کبر و خودبینی، بخل و امساک و حسادت، منیت، حرص در شهوت و لذات. همین صفات منفی نیز در سایه وجود دارد.

از آنجا که آثار عرفانی با ناخودآگاه در ارتباطند، پس این آثار جایگاه مناسبی برای تجلی کهن‌الگوها هستند. در این پژوهش، کهن‌الگوی سایه (Shadow) و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار (منطق‌الطیر، اسرارنامه، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه) بررسی و تحلیل شد. مواردی مانند جاه‌طلبی، شهوت و لذات، تعلقات مادی، منیت، غفلت، ... در قالب ابیات و داستان‌های شیخ صنعان، حلاج، مورچه و عاداتش، شاگرد احوال، سیاهی که در آب می‌نگریست و گفت‌وگوی پادشاه و اکاوی شده است.

کتابنامه

- امامی، نصرالله. 1378. مبانی و روش‌های نقد ادبی. چ 2. تهران: جامی.
- انوری ابیوردی. 1364. دیوان انوری. به اهتمام محمدتقی مدرس‌رضوی. چ 2. تهران: علمی و فرهنگی.
- بیدل دهلوی. 1376. کلیات بیدل دهلوی. به تصحیح اکبر بهداروند، پرویز عباسی داکانی. چ 2. تهران: الهام.
- پورنامداریان، تقی. 1375. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ 4. تهران: علمی و فرهنگی.
- ستاری، جلال. 1378. پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا. چ 4. تهران: مرکز.
- _____ . 1379. پژوهشی در قصه یونس و ماهی. چ 2. تهران: مرکز.
- _____ . 1374. عشق صوفیانه. تهران: مرکز.
- _____ . 1378. پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا. چ 4. تهران: مرکز.
- سجادی، سیدجعفر. 1370. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: کتابخانه طهوری.
- سنایی. 1368. حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. به تصحیح مدرس رضوی. چ 3. تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. 1381. بت‌های ذهنی و خاطره ازلی. چ 5. تهران: امیرکبیر.
- شولتز، دوان پی و دیگران. 1378. تاریخ روان‌شناسی نوین. ترجمه علی‌اکبر سیف. چ 6. تهران: دوران.
- عطار. 1384. منطق‌الطیر. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . 1386 الف. اسرارنامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . 1386 ب. مصیبت‌نامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . 1387. الهی‌نامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- فرای، نورتروپ. 1377. تحلیل نقد. ترجمه صالح حسینی. تهران: نیلوفر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. 1370. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. چ 4. تهران: امیرکبیر.
- کزآزی، میرجلال‌الدین. 1372. رویا، حماسه، اسطوره. تهران: مرکز.
- کی‌منش، عباس. 1366. پرتو عرفان. تهران: علمی و فرهنگی.
- گورین، ال؛ ویلفرد، لیبر؛ ازل، جی و همکاران. 1370. راهنمای رویکردهای نقد ادبی. چ 2. تهران: اطلاعات.
- مورنو، آنتونیو. 1380. یونگ خدایان انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. چ 2. تهران: مرکز.
- مولوی. 1366. دیوان شمس تبریزی. چ 7. تهران: جاویدان.

- نجم رازی. 1365. *مرصاد العباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ 2. تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی. 1384. *لیلی و مجنون*. به تصحیح وحید دستگردی. چ 5. تهران: قطره.
- یونگ، کارل گوستاو. 1383. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ 4. تهران: جامی.
- _____ . 1385. *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*. ترجمه محمدعلی امیری. چ 4. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . 1386. *انسان و اسطوره‌هایش*. ترجمه حسن اکبریان طبری. چ 2. تهران: دایره.
- _____ . 1387. *روح و زندگی*. ترجمه لطیف صدقیانی. چ 3. تهران: جامی.

References

- Anvari, Abivardi. (۱۹۸۰/۱۳۶۴H). *Divān-e Anvari*. With the efforts of Mohammad Taghi Modarres Razavi. ۳rd ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Attār. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Mantegh-ot Teir*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). A. *Asrār Nāmeḥ*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). B. *Mosibat Nāmeḥ*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Elāhi Nāmeḥ*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- Bidel Dehlavi. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Kolliāt-e Bidel Dehlavi*. Ed. by Akbar Behdārvand and Parviz Abbāsi Dākāni. Vol. ۲. Tehran: Elhām.
- Emāmi, Nasrollah. (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). *Mabāni va Ravesh-hāye Naghd-e Adabi*. ۳rd ed. Tehran: Jāmi.
- Frye, Northrop. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Tahlil-e Naghd (Anatomy of Criticism: Four Essays)*. Tr. by Sāleh Hosseini. Tehran: Niloofar.
- Foroozānfar, Badi-oz Zamān. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Ma'khaz-e Ghesas va Tamsilāt-e Masnavi*. ۴th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Guerin, Wilfred L. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). *rāhnamā-ye Rooykard-hāye Naghd-e Adabi (A Handbook of Critical Approaches to Literature)*. Tr. by Zahra mihankhāh. ۳rd ed. Tehran: Ettelā'āt.
- Jung, Carl Gustav. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Ensān va Sambol-hāyash (Man and His Symbols)*. Tr. by Mahmood Soltāniyyeh. ۴th ed. Tehran: Jāmi.
- (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). *Ravānshenāsi-e Zamir-e Nākhod Āgāh (Uber die Psychologie des Unbewussten)*. Tr. by Mohammad Ali Amiri. ۴th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). *Ensan va Ostoore-hāyash (Modern Man and His Myths)*. Tr. by Hassan akbariān Tabari. ۳rd ed. Tehran: Dāyereh.
- (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Rooh va Zendegi*. Tr. by Latif Sadaghiāni. ۳rd ed. Tehran: Jāmi.
- Kazzāzi, Mir Jalāloddin. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Royā, Hemāse, Ostooreh*. Tehran: Markaz.
- Kei Manesh, Abbās. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Parto-e Erfān*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Moreno, Antonio. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Yung, Khodāyān va Ensān-e Modern (Jung, Gods, and Modern Man)*. Tr. by Dāryoush Mehrjuyi. ۳rd ed. Tehran: Markaz.
- Mowlavi. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Divān-e Shams-e Tabrizi*. ۷th ed. Tehran: Jāvidān.
- Najm Rāzi. (۱۹۸۶/۱۳۶۵H). *Mersād-ol Ebād*. With the efforts of Mohammad Amin Riāhi. ۳rd ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Nezāmi. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Leili va Majnoon*. Ed. by Vahid Dastgerdi. ۵th ed. Tehran: Ghatreh.
- Pournāmdāriān, Taghi. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Ramz va Dāstān-hāye Ramzi dar Adab-e Farsi*. ۴th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Sajjādi, Seyyed Ja'far. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Farhang-e Loghāt va Estelāhāt va Ta'birāt-e Erfāni*. Tehran: Ketābkhāne-ye Tahoori.
- Sanāi Ghaznavi. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Haghighat-ol Haghighah va Shari'at-ol Tarighah*. Ed. by Modarres Razavi. ۳rd ed. Tehran: University of Tehran Press.
- Sattāri, Jalāl. (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). *Pazhouheshi dar Ghesse-ye Sheikh-e San'ān va Dokhtar-e Tarsā*. Tehran: Markaz.
- (۱۹۹۵/۱۳۷۴H). *Eshgh-e Sufiāneh*. Tehran: Markaz.
- (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). *Pazhouheshi dar Ghesse-ye Yoones va Māhi*. ۳rd ed. Tehran: Markaz.
- Schultz, Duane P. et al. (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). *Tārikh-e Ravānshenāsi-e Modern (A History of Modern Psychology)*. Tr. by Ali Akbar Seif. ۶th ed. Tehran: Dowrān.
- Shāyegān, Dāriush. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *bot-hāye Zehni va Khātere-ye Azali*. ۵th ed. Tehran: Amir Kabir.