

گونه‌شناسی شخصیت پرندگان در منطق‌الطیر عطار نیشابوری

دکتر مجید بهره‌ور* - دکتر محمدحسین نیکدار اصل - فرزانه محمدی

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یاسوج - استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یاسوج -
دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

با توجه به طیب، عارف و شاعر بودن عطار نیشابوری این فرض چندان بعید نیست که او در منظومه رمزی- تمثیلی‌اش، منطق‌الطیر، توانسته باشد بر پایه تجارب بیرونی و سلوک درونی، دیدگاهی شرقی در باب رشد شخصیت و سلامت روانی انسان عرضه کرده باشد. هدف از پژوهش حاضر، واکاوی پرداخت‌های ادبی- عرفانی عطار از روی گونه‌های شخصیت درون‌گرا و برون‌گرا بنا بر نظام تحلیلی یونگ و پیروانش است. بنا بر نتایج این پژوهش، عطار برای درمان ناهنجاری‌های روحی مردم در جامعه آشفته‌اش، از تجربه عرفانی متناسب با ظرفیت‌های وجودی افراد و گروه‌های اجتماع بهره برده است و چگونگی کمال‌یابی گونه‌های افراد را به فراخور صفات و موانع شخصیتی شایعشان تبیین کرده است. عطار در این پیشنهاد عرفانی و درمان‌گرانه افزون بر تبیین کهن‌الگویی کمال و سلامت فردی از طریق کنار زدن سایه و گذر از آنیما، تفرّد روحی را در گرو زدودن صورتک‌های مرسوم می‌نهد. سرانجام خصایص برون‌گرایانه و درون‌گرایانه افراد در چنان‌پی‌رنگ اسطوره‌ای-کهن‌الگویی و تجربه معرفتی مضمحل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روان‌شناسی ادبی، شخصیت، منطق‌الطیر، عطار، پرندگان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۵/۰۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۹/۲۲

(نویسنده مسئول) *Email: bahrevar.majid@gmail.com

مقدمه

از منظر نقد جدید، هنرمند در ژرف‌ترین مفهوم آن، ابزار اثر هنری است؛ حتی می‌توان گفت او بخش جنبی اثر است و به همین دلیل نمی‌توانیم متوقع تفسیر او از اثرش باشیم. او با صورت‌دهی به اثر هنری، کار والای خود را به انجام می‌رساند و از دیگر سو، خود با آفرینش هنری در حال شدن است و در مفهومی فراتر از هنرمندبودن، انسانی ورای زمان و مکان خواهد بود که پیوسته بیانگر روح ناخودآگاه، فعال و جمعی بشری است.

از منظری دیگر هنرمند مفسر و رازگشای روح زمانه خویش است و ساختارهای هنری و ادبی می‌تواند بازتابی از شخصیت و زندگی آفریننده نیز باشد. از این رو رویدادهای تاریخی، ساخت‌های اجتماعی و تحولات سیاسی در کنار ویژگی‌های موروثی، اکتسابی و تجربی مؤلف، می‌توانند بر نگرش، زبان و سبک آفرینش تأثیر بگذارند و به ساختار هنری و فکری او شکل بخشند. عطار نیشابوری نیز از این قاعده مستثنی نیست. وی، از جمله عارفان و شاعرانی است که علاوه بر سرودن شعر به حرفه طبابت اشتغال داشته است. او که در جامعه‌ای دچار بحران‌های اجتماعی، سیاسی و فکری زیسته، به مقتضای شغل خود با اصناف گوناگون مردم سروکار داشته، درد مردم جامعه را عمیقاً دیده و واکاویده است؛ به همین دلیل در ضمن اشعار او نقد اجتماع و ناهنجاری‌های مردمانش مطرح است؛ هرچند زبان او تمثیلی و حاوی رمز و نمادهایی است. اگر این اصل مهم را در آفرینش خلاقانه بپذیریم که در حقیقت، اثر هنری به مثابه رؤیای بیداری است، می‌توانیم با طرح این نکته که «پرنده در رؤیا، نماد شخصیت خود رویابین است» (گاربران و شوالیه ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۰۶) بگوییم که پرنده‌گان سالک در منطق الطیر، روایت‌گر داستان پویایی فکری و کیمیاگری روح آفرینشگر خود عطار هستند.

عطار در داستان‌پردازی‌هایش به منظور تفهیم عرفانی و روانی انگاره‌های انتزاعی چون روح، نفس، سلوک و ... از زبان رمز و تمثیل بهره جسته است. الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه، سه اثر برجسته رمزی - تمثیلی عطار، طرح واحد و منسجمی از ابتدا تا انتها دارند. در این سه اثر حرکت، طلب و جویندگی از یک مبدأ آغاز می‌گردد و به نهایت سلوک می‌انجامد که می‌تواند مبین پویایی شخصیت و نگرش مؤلف نیز باشد. پرنده در مفهوم یا نمادی از روح آدمی، در منطق‌الطیر عطار و پیشتر مکرراً به کار رفته است که کهن‌ترین نمونه‌های آن را در هنر باستانی مصر یافته‌اند. (سیرلو ۱۹۶۲: ۲۷) رایج‌ترین وجه نمادین پرنده، حضور نوعی عنصر استعلایی در طبیعت این آفریده شگرف و چند بعدی است و قدیم‌ترین نشانه از اعتقاد روح- پرنده، بدون شک در اسطوره فونیکس (ققنوس) دیده می‌شود. (گاربران و شوالیه ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۰۴) در حکمت و عرفان ایرانی، به‌ویژه در آثار ابوعلی سینا، شهاب‌الدین سهروردی، شیخ احمد غزالی و عین‌القضات همدانی به روایاتی با چنین رمزپردازی از روح - پرنده برمی‌خوریم که به احتمال بسیار مورد استفاده عطار بوده است. (ر.ک. عطار نیشابوری ۱۳۸۵: مقدمه) شباهت این روایت‌ها با دیگر نمونه‌های سلوک معنوی و معراج‌نامه‌ها در غرب و شرق با اندک تفاوت‌هایی، خود گواهی بر ویژگی کهن‌الگویی آنها است که بنا بر نظر کارل گوستاو یونگ برآمده از ناخودآگاهی جمعی بشر بوده است.

همچنین رمزگرایی می‌تواند نوعی تظاهر یا فرافکنی احساسات درونی به دنیای خارج باشد؛ زمانی که فرد از بروز احساسات خالص خود ابا دارد، ناخودآگاه از زبان رمزی بهره می‌گیرد. برخی از داستان‌های مشهور در ادبیات صوفیانه از نوع تمثیل‌های رمزی‌اند؛ ... این نوع تمثیل‌ها نوشته‌هایی باطنی‌اند که هدف از نگارش آنها در میان نهادن رازی با محرمان اسرار است. نکته اساسی در این شکل ادبی این

است که دریافت معانی آن ذوقی و اقباعی است نه استدلالی و عقلی. (فتوحی ۱۳۸۶:

۲۶۵) چنان‌که خود از زبان ناخودآگاه رمز در منظومه پرده برداشته:

من زفان و نطق مرغان سر به سر	با تو گفتم فهم کن ای بی‌خبر
در میان عاشقان مرغان درند	کز قفص پیش از اجل بر می‌پرند
جمله را شرح و بیانی دیگر است	زانک مرغان را زفانی دیگر است
پیش سیمرغ آن کسی اکسیر ساخت	کو زفان این همه مرغان شناخت

(عطار ۱۳۸۴: ۲۵۰)

از سوی دیگر در مسائل روان‌شناختی، رفتارها و واکنش‌ها همچون واژه‌ها حاوی معنی و تفسیر هستند. خودشناسی که به یک اعتبار مبحثی روان‌شناختی است، پیش از این *منطق‌الطیر* محور فکری کاوش‌های عرفانی و دغدغه اصلی عطار بوده است. هدف از این نوشتار، طرح دیدگاه عطار در *منطق‌الطیر* درباره فرایند فردیت، رشد شخصیت و در نهایت سلامت روانی است که از طریق شخصیت‌پردازی داستان و بر پایه گفت‌وگو، کنش و انگیزش پرندگان گرد آمده است، سرانجام تلاش می‌کند تحلیل نظام‌مندی از اجزای سازنده اثر در کهن‌الگوی فردیت و خویشتن به دست دهد. همچنین در این جا نظری به روان‌کاوی مؤلف و نقد اجتماعی اثر می‌اندازیم که از طریق تحلیل گونه‌های شخصیتی پرندگان در ارتباط با اوضاع روزگار و بر پایه تحلیل رشد شخصیت و روان‌شناسی سلامتی که یونگ و دیگر پیروانش مطرح کرده‌اند، انجام می‌پذیرد. از آن جا که علوم، بویژه علوم انسانی همواره دستخوش تغییرند، کوشش می‌شود تا از جزمی‌گویی پرهیز شود؛ ولی در عین حال فرض کار بر این رویکرد میان‌رشته‌ای است که تحلیل روان‌شناختی آثار ادب عرفانی از نوع *منطق‌الطیر* به منظور بومی‌سازی دانش بسیار مفید و راهگشاست. همچنین بنا بر کارکرد بلاغی- ادبی تمثیل و روش تحلیل

محتوای اشعار، در این جا دو اصطلاح شخصیت^۱ در ادب داستانی و شخصیت^۲ در روان‌شناسی به موازات هم فرض شده است.

نظریات یونگ گونه‌ای از شهود، مکاشفه و اشراق در خود دارد و به دیدگاه عرفای شرق بسیار نزدیک است. کهن‌الگوها به عنوان مفهوم محوری در تحلیل او از ناخودآگاهی، به آراء افلاطون و شهاب‌الدین سهروردی شباهت دارد و «در تفسیر روانشناختی خود از رؤیاهای، اساطیر و داستان‌های پیامبران و بعضی افسانه‌ها بناچار اساس کار خود را بر فرضیاتی گذاشته است که بی‌شباهت به فرضیاتی ناشی از تصور عالم مثال نیست. او از یک سو می‌پذیرد که اسطوره‌ها و نیز رؤیاهای و تجارب روحانی پدیده‌های روانی هستند که طبیعت روح را آشکار می‌کنند؛ از سوی دیگر برای روان انسان بخشی ناآگاه شامل ناآگاهی شخصی و ناآگاهی جمعی قابل شده است که مانند عالم مثال به منزله حافظه جمعی و حافظه شخصی، همه خاطرات و تجربیات نوع انسان، از قدیمی‌ترین زمان‌ها و خاطرات و تجربه‌های فرد در طول زندگی است.» (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۲۱۷)

از نظر یونگ آنچه در اثر هنری خلاقانه نمود خاص می‌یابد، غالباً از محتویات ناخودآگاه جمعی بشر است و آنچه باید در فرایند رشد و فردیت تحلیل گردد. نیز کاوش کهن‌الگوها یا همان محتویات ناخودآگاهی است. از منظر دنباله‌روان او، این همه آن چیزی نیست که در رشد روانی اتفاق می‌افتد. نزد پسایونگی‌ها رویکرد ساختاری و پدیداری به مسأله از جمله به فرایند فردیت و حتی نقش خوانندگان اثر اهمیت می‌یابد. آنان بر جنبه‌های بیرونی کهن‌الگوها تأکید کرده‌اند، در رویکردهای خود به جهان بیرون از ذهن توجه بیشتری نشان داشته‌اند. از جمله هوبسن شک دارد که اسطوره‌ها و داستان‌های پریان همان گونه که در نظریه یونگ

1. Character

2. Personality

بر ضرورت آنها تأکید شده است، ورای فرهنگ عمل کنند. به گفته او آنها آشکال استادانه‌ای از جزئیات خودآگاهی‌اند^(۱) همراه با بافتی اجتماعی. همچنین نمونه‌های کیمیاگری و عرفان می‌تواند به روشنی نشان دهد که گروه‌هایی از مردم با گونه ذهنی مشابهی در ادوار گوناگون رخ می‌نمایند. (سامونلز ۱۹۹۹: ۲۷)

بنا بر فرض حاضر عطار با گونه‌سازی و شخصیت‌پردازی داستانی در پی نقد رفتارهای اجتماعی و انگیزش‌های شخصیتی افراد اجتماع است و فرایند کمال و چگونگی سلامت انسان‌ها را در تجربه عرفانی و سلوک دورنی ایشان معرفی و تبیین می‌کند. او به منظور برون‌رفت از چنان اجتماع بحرانی و دوران پرتلاطم، پیشنهادهای تجربی‌اش را برای گونه‌های شخصیتی^۱ اعم از درون‌گرا و برون‌گرا دارد. لذا با مقایسه انگیزش‌های اشخاص (پرندگان) در روایت عطار در خواهیم یافت که او در پی طرح الگویی متکثر و عصری از رشد است.

پیشینه پژوهش

از لحاظ پیشینه نظری می‌توان به مجموعه آثار یونگ اشاره کرد که دسته‌بندی و تحلیل مؤلف را از گونه‌های شخصیتی در خود دارد. همچنین مجمع گونه‌شناسان^۲ که گروه کثیری از پیروان یونگ (خواه دانسته یا نادانسته) هستند، نظریه گونه‌شناسی او را به کار می‌بندند. از میان پسایونگی‌ها نیز می‌توان به آزمون‌های شخصیت بر اساس مدل‌های برون‌گرایی و درون‌گرایی اشاره کرد؛ از جمله مدل می‌پر و وِزنی^(۲) (۱۹۷۸م.) که در آن به رابطه تفکری و احساسی در دسته‌بندی یونگ نظر دارند و نوعی پیمایش کمی با استفاده از مفاهیم مورد بحث است. آلفرد

1. Types

2. The Type 'Society'

آدلر (۱۹۷۹م.) گونه‌شناسی را نه آنچنان طرحی برای آزمون شخصیت، بلکه آن را ارزشی دانسته است که تعامل و پویایی تضادها را آشکار می‌سازد و این امر برای تعادل‌بخشی به خویشتن روان بسیار مفید است. (ساموئلز ۱۹۹۹: ۶۹)

در حوزه نقد عملی و تحلیل محتوای کیفی، کاری ناظر بر مسئله و به طور مشخص بر پایه منظومه منطق‌الطیر عطار انجام نگرفته است؛ مگر برخی از مطالب مرتبط با موضوع؛ از آن جمله بهجت‌السادات حجازی در کتاب *طیبیان جان* با اشاره‌هایی به نقش هدهد به عنوان پیر طریقت، از بهنجاری و نابهنجاری‌های روانی پرندگان بحث کرده است. او طرح عذر و بهانه‌های پرندگان را نمادی از اختلالات رفتاری و فکری آنان دانسته، این موانع بازدارنده را برآمده از عادت منفی پرندگان قلمداد کرده است. (حجازی ۱۳۸۹: ۱۷۲، ۱۷۳)

قبادی و همکاران در مقاله «پیام‌های جهانی عطار برای مشکلات فکری انسان معاصر» با رویکرد هرمنوتیک به منطق‌الطیر و به پیام‌های رهایی‌بخش عطار برای معاصران پرداخته و کوشیده‌اند چگونگی رویارویی گفتمان ادبی عطار را با مشرب‌های فکری و فلسفی معاصر نشان دهند. درباره بحران‌های فکری و فلسفی معاصر آورده‌اند که «علت آنها را می‌توان در پوچ‌گرایی، عصییت‌های نژادی مدرن، اصالت سود و سرمایه و فردیت‌گرایی افراطی جست‌وجو کرد.» (قبادی و همکاران ۱۳۹۰: ۸۷) مورد اخیر ظاهراً از محتواها و پرداخت‌های عطار در معرفی اشخاص (پرندگان) بیرون آمده است. سعید قشقایی در مقاله «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار» مسأله نامبرده را در چهار مثنوی عطار بررسی کرده است و مواردی از جمله جاه‌طلبی، شهوت و لذات، تعلقات مادی، تکبر و غفلت را در داستان‌ها واکاوی کرده است. (قشقایی ۱۳۹۰: ۱۶۱) سعید بزرگ بیگدلی و احسان پورابریشم در «نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان بر اساس نظریه "فرایند فردیت" یونگ» نشان داده‌اند که چگونه شیخ صنعان از رهگذر فرآیند

فردیت به بازشناسی بخشی از غرایز فراموش شده و تمایلات پنهان در ضمیر ناخودآگاه می‌پردازد. (بزرگ بیگدلی و پورابریشم ۱۳۹۰: ۹)

رحیم فرخ‌نیا و زهرا حیدری در مقاله «آستانه‌های پیوند و شکاف اجتماعی در منطق الطیر عطار نیشابوری» خواسته‌اند تا با رویکرد ویکتور ترنر به ساخت‌های نشانه‌شناختی روایت *منطق‌الطیر* در رابطه با فرایندهای مناسکی و شکاف (بحران) اجتماعی بنگرند. نویسندگان مطلق‌گرایی را در گزینش پرندگان مؤثر دانسته‌اند (فرخ‌نیا و حیدری ۱۳۹۰: ۱۹۹)، گویی به نقص وجودی شخصیت پرندگان در روایت عطار بی‌توجه بوده‌اند. حتی به گفته ایشان، تناقض و تضادی در شخصیت‌های -به قول آنان- رمان یا درام اجتماعی دیده نمی‌شود. (همان: ۲۰۰) در حالی که تنها با خواندن متن گفت‌وگوهای پرندگان در آغاز و میانه سفر که مبین کشمکش شخصیت‌ها است، نظر اخیر رد خواهد شد و آن چنان که به درستی آمده، اکثر مرغان *منطق‌الطیر* گرفتار یک تضاد شخصیتی هستند. (حجازی ۱۳۸۹: ۱۷۸)

چنان که به نظر می‌رسد نویسندگان مقاله اخیر سهم بسیاری را به کارکرد جامعه‌شناختی روایت و داده‌های زندگی‌نامه‌ای (غالب مطالب تاریخی مقاله به نقل از هلموت ریتز است) داده‌اند که اساساً چنان امکانی با توجه به اطلاعات تاریخی - اجتماعی موجود و متن‌پژوهی *منطق‌الطیر* فراهم نیست؛ مگر این که با رویکرد روانشناسان اجتماعی به این پدیده عرفانی و مسأله مورد بحث نگریسته شود که در آن به واقعیت ذهنی^۱ اهمیت بیشتری می‌دهند. روان‌شناسی فعالیت‌های درونی‌ای را پیش می‌نهد که تأثیری نیرومند بر حقایق ذهنی فرد دارد (ساموئلز ۱۹۹۹: ۵۵) و افزون بر این، حوزه روان‌شناسی اجتماعی^۲ رویکردی صرفاً روان‌شناختی به واقعیت‌های بیرونی و ساخت‌های اجتماعی دارد. لذا رویکرد روان‌شناختی -

1. Subjective Reality

2. Social Psychology

اجتماعی نوشتار بر این فرض استوار خواهد بود که عطار نیز به عنوان راوی دانای کل در منظومه *منطق‌الطیر* می‌کوشد تا حماسه‌ای عرفانی و پیشنهادهایی درونی برای برون رفت از بحران‌های اجتماعی عصر خویش طرح و عرضه کند. البته در این پیشنهادها باید توجه داشت که روان‌شناسی ادبی با نظام‌های درمانی مورد استفاده در روان‌پزشکی و روش‌های روان‌کاوی عموماً ارتباطی ندارند. «روان‌شناسی ادبی با اسطوره‌سازی و تخیل نمادآفرین انسان و تلاش وقفه‌ناپذیر او برای پیدا کردن زبان و صورت برای بیان این اسطوره‌ها سروکار دارد.» (ادل ۱۳۷۳: ۱۸۸) با این همه پیام‌های عرفانی عطار و روان‌شناسی تحلیلی یونگ بر نقاط مشترک بسیاری از جمله کشف عمق روحی انسان تأکید دارند. مطالعه ابعاد روان‌شناختی ادبیات از یک سو، و از سویی دیگر پیوند میان ادب و عرفان ایرانی بر نزدیکی مبانی و فرایندها در تحلیل روان‌شناختی ادبیات عرفانی خواهد افزود.

تحلیل گونه‌های شخصیتی پرندگان در *منطق‌الطیر*

عطار بدون شک به مقتضای پیشه خود در طبابت با گونه‌های مختلفی از افراد سر و کار داشته است و در ضمن تجربه بیرونی به غور در احوالات درونی خود نیز می‌پرداخته است. می‌توان گفت که عطار تعاملات بیرونی و تأملات درونی خود را در شخصیت‌پردازی پرندگان دخیل کرده و فرا افکنده است و در معرفی آنها، به خصایص اجتماعی و ویژگی‌های افراد پیرامونش نظر داشته است؛ لذا در روایت عطار می‌توان رگه‌هایی رمزی از نقد اجتماعی یافت. همچنین بنا بر دوران بحرانی و پرتلاطم مؤلف می‌توان دریافت که عطار ناهنجاری‌های فردی در سلوک آدمیان را در پردازش شخصیت پرندگان و در پیشبرد روایت دخیل کرده است.

همچنان که بر پایه نظریه یونگ در گونه‌شناسی شخصیت و سلامت روانی، حالات عاطفی و رفتاری افراد بنا بر ویژگی‌های برآمده از برون‌گرایی^۱ و درون‌گرایی^۲ تحلیل می‌شود، می‌توان به دیدگاه‌ها و چاره‌اندیشی‌های مشابهی در نظر عرفانی عطار در باب سلوک و شخصیت‌پردازی ادبی او دست یافت. البته در این میان باید بین نظام‌های علمی روان‌شناسی و روان‌شناسی ادبی تمایز روش‌شناختی و معرفتی قائل شد. یونگ در آثارش هشت گونه شخصیت را در دو دسته مزبور به شکل زیر معرفی کرده است:

- | | |
|----------------------|----------------------|
| ۱. برون‌گرایی متفکر | ۵. درون‌گرایی متفکر |
| ۲. برون‌گرایی عاطفی | ۶. درون‌گرایی عاطفی |
| ۳. برون‌گرایی هیجانی | ۷. درون‌گرایی هیجانی |
| ۴. برون‌گرایی شهودی | ۸. درون‌گرایی شهودی |

(هال و نوردبای ۱۳۷۵: ۱۷۲)

از دیدگاه یونگ پدیده برون‌گرایی و درون‌گرایی دو جنبه مهم از شخصیت‌های انسانی است. برون‌گرایی افراد هنگامی است که توجه به اشیاء و امر خارج چنان شدید باشد که افعال ارادی و سایر اعمال اساسی ایشان نتیجه ارزیابی ذهنی نبوده، بلکه معلول مناسبات امور و عوامل خارجی باشد. (سیاسی ۱۳۶۷: ۸۳) افراد برون‌گرا برای اداره امور زندگی خویش به‌قوای محرکه بالاتر از حد طبیعی نیاز دارند. ایشان بیشتر دارای دیدگاه عینی و خارجی هستند، از فعالیت‌های عملی عالی‌تری برخوردارند، (هال و نوربادی ۱۳۷۵: ۱۰۳) ولی میزان تسلط آنان بر خود نسبت به افراد درون‌گرا کمتر است. این افراد مایلند که بر محیط خود تأثیر بگذارند و به رقابت با

دیگران پردازند و در مجامع عمومی بیشتر ظاهر شوند. (کریمی ۱۳۸۹: ۸۱) از نظر یونگ، برون‌گرایان به طور کلی ویژگی‌های زیر را دارا هستند:

- ۱- به افراد و اشیاء بیشتر توجه نشان می‌دهند؛
- ۲- در زمان حال زندگی می‌کنند؛
- ۳- طرف‌دار اصلاحات اساسی هستند؛
- ۴- به خود اعمال و نتیجه آنها توجه دارند؛
- ۵- راحت و روان سخن می‌گویند؛
- ۶- به ورزش و فعالیت‌های حرکتی علاقه‌مندند؛
- ۷- به جهان محسوس و پدیدارهای آن توجه دارند؛
- ۸- زود تصمیم می‌گیرند و به سرعت به اجرای آن می‌پردازند؛
- ۹- خونگرم، زود آشنا و اهل معاشرت هستند؛
- ۱۰- به ارزش‌ها و عوامل عینی توجه دارند. (همانجا)

بر اساس این ویژگی‌ها می‌توان پرندگانی را در دسته‌بندی نامبرده جای داد. افراد برون‌گرا غالباً مایل‌اند بر محیط اطراف خود تأثیر بگذارند و به رقابت با دیگران پردازند. نخستین پرنده‌ای که می‌تواند در مجموعه افراد برون‌گرا بگنجد، بلبل است؛ بویژه در بیت‌های آغازین خود را چنین معرفی می‌کند:

شد در اسرار معانی نعره زن	کرد مرغان را زفان بند سخن
گفت بر من ختم شد اسرار عشق	جمله شب می‌کنم تکرار عشق
نیست چون داود یک افتاده کار	تا زبور عشق خوانم زار زار
زاری اندر نی ز گفتار منست	زیر چنگ از ناله زار من است
گلستان‌ها پر خروش از من بود	در دل عشاق جوش از من بود
... هر که شور من بدید از دست شد	گر چه بس هشیار آمد مست شد

(عطار ۱۳۸۴: ۴۲)

در ابیات بالا به نظر می‌رسد که بلبل با فرافکنی صفاتی خواسته است بر محیط و دیگران تأثیر بگذارد. همچنین بلبل را در منطق الطیر شخصیت جمال‌پرستی

می‌یابیم که به قول هدهد به عشقِ زوال‌پذیر و ملالت‌باری دل‌بسته و باز مانده است و از آن رو دچار نوعی افسردگی در اثر صورت‌پرستی شده است. (حجازی، ۱۳۸۹: ۱۸۷) دیگر مختصه برون‌گرایانه در گفتار و رفتار این پرنده، توجه به ارزش‌های عینی زندگی است:

چون نیبم محرمی سالی دراز تن زنم، با کس نگویم هیچ راز
(عطار ۱۳۸۴: ۴۲)

از مختصات دیگر زیستن بلبل در لحظه حال است که بیت‌های زیر را می‌توان مصادیقی از آن ویژگی دانست.

چون کند معشوق من در نوبهار مشک بوی خویش بر گیتی نثار
من پردازم خوشی با او دلم حل کنم بر طلعت او مشکلم
(همانجا)

از دیگر ویژگی‌های مشترکی که در او و افراد برون‌گرا مشاهده می‌شود، توجه به افراد، اشیاء و در کل دنیای بیرون است:

چون ز زیر پرده گل حاضر شود خنده بر روی منش ظاهر شود
کی تواند بود بلبل یک شبی خالی از عشق چنان خندان لبی
(همانجا)

آخرین ویژگی همسو با افراد برون‌گرای هیجانی، توجه داشتن به اعمال و نتیجه آنها است؛ بویژه آنجا که بلبل نظرش را درباره سلوک و دیدار سیمرغ بیان می‌کند:

باز معشوقم چو ناپیدا شود بلبل شوریده کم گویا شود
زانک رازم در نیابد هر یکی راز بلبل گل بدانند بی شکی
... طاقت سیمرغ نارد بلبلی بلبلی را بس بود عشق گلی
... چون بود صد برگ دلدار مرا کی بود بی برگی کار مرا
(همانجا)

با توجه به نمونه‌های یادشده و بر طبق طبقه‌بندی‌های شخصیتی یونگ، می‌توان شخصیت بلبل را این‌گونه توصیف کرد که او نماینده گونه افراد برون‌گرای هیجانی است و به نظر می‌رسد عطار در شخصیت‌پردازی این پرنده، ویژگی‌های شخصیتی این گونه از افراد جامعه را گنجانده باشد. همسو با تعریف یونگ، این گونه از افراد، کسانی هستند که علاقه‌شان به گردآوری واقعیات و وقایع مسلم درباره عینیات جهان است. آنان جهان را عیناً همان‌طور که هست قبول دارند. آنها به سادگی برای هیجاناتی که می‌تواند ناشی از زندگی باشد، به گذران عمر خویش ادامه می‌دهند. (هال و نوردبای ۱۳۷۵: ۱۷۹)

دومین پرنده‌ای که می‌تواند در دسته برون‌گرایان قرار بگیرد و بر طبق گونه‌شناسی شخصیتی می‌توان آن را نماینده گونه برون‌گرای عاطفی خواند، کبک است. همان‌طور که اشاره شد در مجموع افراد برون‌گرا راحت و روان صحبت می‌کنند، این مختصه به‌طور عینی در کل ابیات مربوط به معرفی کبک دیده می‌شود. در معرفی این پرنده، ویژگی علاقه‌مندی کبک را همچون افراد برون‌گرا به فعالیت‌های حرکتی می‌بینیم. آنجا که عطار در توصیف اولیه از او ابیات زیر را می‌آورد:

گاه می‌تیرید بی‌تیغی کمر	گاه می‌گنجید پیش تیغ در
گفت من پیوسته در کان گشته‌ام	بر سر گوهر فراوان گشته‌ام
بوده‌ام پیوسته با تیغ و کمر	تا توانم بود سرهنگ گهر

(عطار ۱۳۸۴: ۴۹)

دومین ویژگی مشترکی که در وصف کبک و نیز گونه‌بندی این سنخ از افراد دیده می‌شود، توجه داشتن به جهان محسوس و پدیدارهای آن است. این توجه و دلبستگی در کبک تا به حدی نابهنجار می‌نماید که در پی لعل و گوهر بودن باعث برانگیختگی مداوم کبک گردیده و حالات بیان شده از او را به حالات افراد هیستریک نزدیک کرده است. در این باره می‌گوید:

عشق گوهر آتشی زد در دلم
تفت این آتش چو سر بیرون کند
آتشی دیدی که چون تأثیر کرد
بس بود این آتش خوش حاصلم
سنگ ریزه در درونم خون کند
سنگ را خون کرد و بی تأخیر کرد
(عطار ۱۳۸۴: ۴۹)

دیگر ویژگی قابل بررسی، سرعت افراد برون‌گرا در تصمیم‌گیری و اجرای اعمال است که این ویژگی در عمل داستانی کبک نیز دیده می‌شود؛ آن‌جا که تصمیم خود را وقتی که دودل است، چنین بیان می‌کند:

در میان سنگ و آتش مانده‌ام
سنگ‌ریزه می‌خورم در تفت و تاب
هم معطل هم مشوش مانده‌ام
دل پر آتش می‌کنم بر سنگ خواب
(همان: ۵۰)

نیز از ویژگی‌های دیگر این افراد برانگیختن دیگران است:

چشم بگشایید ای اصحاب من
آنک بر سنگی بخفت و سنگ خورد
بنگرید آخر بخورد و خواب من
با چنین کس از چه باید جنگ کرد
(همانجا)

آخرین ویژگی برون‌گرای این پرنده و گونه شخصیتی، توجه داشتن به اعمال و نتیجه آن است:

چون ره سیمرخ راه مشکل است
من بسیمرخ قوی‌دل کی رسم
پای من در سنگ گوهر در گلست
دست بر سر پای در گل کی رسم
(همانجا)

دیگر پرنده‌گانی که با توجه به تحلیل شخصیت نمادین و شخصیت‌پردازی ادبی آنها، می‌توان در گونه برون‌گرای متفکر جای داد، طوطی و طاووس هستند. بر طبق تعریف یونگ این گونه اشخاص تفکر ذهنی را به اشتیاقی پرشور که بر زندگی آنها حاکم است، تبدیل می‌کنند. چنین افرادی بسان دانشمندانی هستند که تمام انرژی خود را صرف فراگیری هرچه بیشتر جهان ذهنیات می‌کنند؛ اهداف آنها عبارت

س ۱۱-ش ۴۱- زمستان ۹۴ — گونه‌شناسی شخصیت پرندگان در منطق/طیر عطار نیشابوری ۲۵/

است از درک و فهم پدیدارهای طبیعی، کشف قوانین طبیعت و قاعده و دستورسازی نظریات و نگره‌های علمی. (هال و نوردبای ۱۳۷۵: ۱۷۵)

فرد برون‌گرای متفکر به سرکوبی جنبه عاطفی طبیعتش تمایل دارد و به همین دلیل ممکن است از دید دیگران بی‌احساس، مردم‌گریز و حتی مغرور و متکبر به نظر برسد؛ از آن جمله است طوطی که در مورد شخصیت خود این گونه صحبت می‌کند:

گفت هر سنگین دل و هر هیچ کس	چون منی را آهنین سازد قفس
من در این زندان آهن مانده باز	ز آرزوی آب خضرم در گداز
خضرم مرغانم از آنم سبزپوش	بوک دانم کردن آب خضرم نوش

(عطار ۱۳۸۴: ۴۵)

طاووس نیز شیفته زیبایی خود است و چنان غرق در خودپسندی است که در این راه گوی سبقت را از دیگران ربوده است. اگر به تداعیات فرهنگی مندرج در شخصیت طاووس دقت کنیم، به نوشته شفیع کدکنی «رابطه او با بهشت یادآور آن دسته از خداپرستان است که بهشت منتهای آرزوی ایشان است و عملاً هم بهشت حجاب ایشان از رؤیت حق تعالی می‌شود.» (عطار ۱۳۸۵: ۱۷۴)

بعد از آن طاووس آمد ز رنگار	نقش پرش صد چه بل که صدهزار
چون عروسی جلوه کردن ساز کرد	ای آغاز کرده‌ر پر او جلوه
گفت تا نقاش غییم نقش بست	چینیان را شد قلم انگشت دست

(عطار ۱۳۸۴: ۴۶)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود این دو پرنده با برترمنشی خاصی خود را معرفی می‌کنند. طوطی با هنر سخنوری، خضرگونه‌ای در آرزوی رسیدن به جرعه‌ای آب حیات است و تاب رفتن به سوی سیمرخ را ندارد و همدردی و همدلی آرزوی او است و طوطی را نشانه خودخواهی و جان‌دوستی او می‌داند. این دو پرنده می‌توانند نماینده افراد متکبری باشند که ناخودآگاهانه بر آند نظرگاه خود را قانون‌مند جلوه

دهند؛ مثلاً آنجا که طاووس علت رانده‌شدن خود را از بهشت مطرح می‌کند، به علت غرورش گناه را به گردن مار می‌اندازد. از نظر یونگ اگر سرکوبی عواطف بسیار شدید باشد، احساسات و عواطف به مجراهای غیرمستقیم انحراف‌آمیز و برخی اوقات نابهنجار رو خواهند آورد تا بر منش شخص تأثیر بگذارند. در این صورت چنین افرادی، مستبد، متعصب، کوتاه‌فکر، خودبین و از خودراضی، خرافاتی و در مورد انتقادات بی‌توجه و اثرناپذیر خواهند شد و فقدان عاطفه و احساس در آنان باعث می‌شود که تفکرات آنان سترون و بی‌ارزش شود؛ مثلاً طاووس نظرگاهش را این‌گونه مطرح می‌کند:

چون بدل کردند خلوت جای من	تخت بند پای من شد پای من
عزم آن دارم کزین تاریک جای	رهبری باشد بخلدم رهنمای
من نه آن مردم که در سلطان رسم	بس بود اینم که در دوران رسم
کی بود سیمرغ را پروای من	بس بود فردوس عالی جای من
من ندارم در جهان کاری دگر	تا بهشتم ره دهد باری دگر

(عطار ۱۳۸۴: ۴۶)

هم و غم طاووس بازگشت به بهشت است و با وجودی که خود را جبرئیل مرغان می‌داند، به ناتوانیش در راه‌یابی به سوی سیمرغ اقرار می‌کند. البته اقرار او از روی جهل، غرور و تعصب است که این ویژگی‌های غیر آرمان‌گرایانه خود می‌تواند از صفات برون‌گرایان متفکر باشد. طوطی از تفکرات خود چنین سخن می‌گوید:

من نیارم در بر سیمرغ تاب	بس بود از چشمه خضرم یک آب
سر نهم در راه چون سودایی	می‌روم هر جای چون هرجایی
چون نشان یابم ز آب زندگی	سلطنت دستم دهد در بندگی

(همان: ۴۷)

همان‌گونه که از گفت‌وگوها بر می‌آید، این دو پرنده گویی با حقایق کاری ندارند و تنها آنچه در برداشت خود دارند، برای آنها مهم است. به همین علت، دلایلی که می‌آورند تا با هدهد همراهی نکنند از تفکرات غرورآمیز و کوتاه‌بینی آنها سر می‌زند. دو پرنده به دلایل بسیاری از جمله خودشیفتگی و فقدان عاطفه، حاضر به همراهی نیستند و پاسخ‌هایی که هدهد به هر دوی آنها می‌دهد، نشان دهنده میزان بی‌ارزش بودن تفکرات و تصوراتشان است. بر این اساس می‌توان گفت طاووس و طوطی افراد برون‌گرای متفکری را از عصر مؤلف نمایندگی می‌کنند. در مجموع شخصیت‌پردازی عطار از طاووس، بط و بوتیمار نزدیک به ویژگی‌های گروه زاهدان ظاهرپرست عصر او است.

در قطبی دیگر، درون‌گرایی ویژگی افرادی است که از لحاظ روانی دارای سرعت فعالیت مغزی بالاتر از حد طبیعی هستند و این امر سبب می‌شود که به قوای محرکه^۱ کمتر از حد طبیعی - و در مقایسه با برون‌گرایان - نیاز پیدا کنند. افراد درون‌گرا دارای دیدگاه درونی و ذهنی هستند و آمادگی بیشتری برای خودداری و تسلط بر نفس از خود نشان می‌دهند. این افراد اوقات خود را به مطالعه و بیشتر در تنهایی سپری می‌کنند و کمتر مایل به معاشرت با دیگران هستند. (کریمی ۱۳۸۹: ۸۱) بر طبق نظریه یونگ افراد درون‌گرا دارای ویژگی‌های زیر هستند:

- ۱- به احساسات خود و افکار خویش توجه دارند؛
- ۲- نگران آینده و مآل اندیش هستند؛
- ۳- معمولاً محافظه‌کار هستند؛
- ۴- اصول و معیارها را مهم‌تر از خود اعمال می‌دانند؛
- ۵- در نوشتن بهتر از گفتن هستند؛
- ۶- مشتاق کتاب‌ها و مجلات هستند؛

1. Stimulation

۷- به بررسی علت‌ها و قانون‌ها علاقه‌مندند؛

۸- مردم‌گریز و دیرآشنا هستند؛

۹- به ارزشی‌های ذهنی یا عوامل ذهنی توجه دارند؛

۱۰- دودل و متفکر هستند؛

۱۱- بیشتر وقت خود را صرف طرح نقشه و تجزیه و تحلیل آن می‌کنند و دیرتر وارد عمل می‌شوند. (همان) چنان ویژگی‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی در شخصیت‌پردازی عطار از پرندگان نیز هست. نخستین پرنده از این دسته، بط است. توجه زیاد او به احساسات و افکار را در صحنه آغازینی که خود را معرفی می‌کند، می‌بینیم:

زاهد مرغان منم با رای پاک	دایم هم جامه و هم جای پاک
من نیابم در جهان بی‌آب سود	زانک زاد و بود من در آب بود
گرچ در دل عالمی غم داشتم	شستم از دل کآب همدم داشتم

(عطار ۱۳۸۴: ۴۸)

همچنین به خاطر وابستگی افراطی بط به آب می‌توان اختلال رفتاری و سواس را نیز به او نسبت داد. این گونه از افراد را از یک سو عجب و از سوی دیگر نداشتن اعتماد به نفس احاطه کرده است. (حجازی ۱۳۸۹: ۱۷۸) دیگر ویژگی بط در تناسب با گونه شخصیتی‌اش، نگرانی او از آینده است:

آب در جوی منست این‌جا مدام	من به خشکی چون توانم یافت کام
----------------------------	-------------------------------

(عطار ۱۳۸۴: ۴۸)

بنا بر ویژگی برآمده از گفتار بط، او محتاط و محافظه‌کار است؛ چنان که می‌گوید:

زنده از آبست دایم هر چه هست	این چنین از آب نتوان شست دست
من ره وادی کجا دانم پرید	زانک با سیمرغ نتوانم پرید
آنک باشد قلّه آبش تمام	کی تواند یافت از سیمرغ کام

(همانجا)

از میان تقسیم‌بندی‌های شخصیتی یونگ، می‌توان بط را نماینده گونه درون‌گرای متفکر دانست. بر طبق تعریف یونگ، این گونه از افراد، در شیوه تفکر به درون‌گرایی دارند. چنین اشخاصی به فیلسوفی می‌مانند که در جست‌وجوی درک و فهم واقعیت وجود خویش است. در موارد افراطی، نتیجه پیگردهای آنان ممکن است رابطه ناچیزی با واقعیت بیرونی داشته باشد؛ در این صورت ممکن است روابطشان را با واقعیت قطع کنند و به یک بیمار شیذوفرنیک تبدیل شوند. این‌گونه افراد همواره میل دارند که تنها و به حال خود نهاده شوند تا بتوانند افکار و تخیلات خویش را دنبال کنند و برای آنان مهم نیست که دیگران عقاید و نظریات ایشان را بپذیرند. افراد چنین گونه‌ای عموماً به یک‌دندگی و لجاجت، خودسری و کله‌شقی، رفتار بی‌ملاحظه و سهل‌انگار، نخوت و تکبر، مودی‌گری و رنجاندن دیگران، غیر قابل دسترس بودن و عزلت و کناره‌گیری از دیگران، غالباً به علت احساس برتری نسبت به آنان گرایش دارند. (هال و نوردبای ۱۳۷۵: ۱۷۶)

عطار مانند دیگر شاعران فارسی، با توجه به پیش‌زمینه‌ها و شناخت‌های قبلی از شخصیت باز با حساسیت اجتماعی بیشتری یاد کرده است. باز در *منطق‌الطیر* عطار به واسطه مباحثات به تقرب شاهان و احراز مقام با گونه‌ای از حس تکبر و خودپسندی معرفی شده است. (رک. حجازی ۱۳۸۹: ۱۸۳) از خلال گفت‌وگوهای هدهد با این پرنده، به نظر می‌رسد که او دسته برون‌گرایان هیجانی را نمایندگی می‌کند. از ویژگی‌های برجسته در این گونه، توجه داشتن به اعمال و نتیجه آنها است:

گفت من از شوق دست شهریار
چشم بر بستم ز خلق روزگار
چشم از آن بگرفته ام زیر کلاه
تارسد پایم به دست پادشاه
(عطار ۱۳۸۴: ۵۳)

دومین ویژگی، راحت بودن و راحت سخن گفتن این پرنده است:

در ادب خود را بسی پرورده‌ام
همچو مرتاضان ریاضت کرده‌ام

تا اگر روزی بر شاهم برند
از رسوم خدمت آگاهم برند
(عطار ۱۳۸۴: ۵۳)

سومین ویژگی، توجه به ارزش‌ها یا عوامل عینی در زندگی است:

چون ندارم ره‌روی را پایگاه
سرفرازی می‌کنم بر دست شاه
من اگر شایسته سلطان شوم
به که در وادی بی‌پایان شوم
(همانجا)

بر اساس دسته‌بندی گونه‌های شخصیتی افراد برون‌گرا، شواهد دلالت بر این قضیه دارد که باز جزو برون‌گرایان متفکر باشد؛ چنان که این گونه از افراد معمولاً شخصیت‌هایی واقع‌گرا، اهل عمل و سرسخت‌اند (همچو مرتاضان ریاضت کرده‌ام). آنان جهان را عیناً همان طوری که هست پذیرفته‌اند.

دیگر شخصیت درون‌گرای روایت، بوتیمار است؛ پرنده‌ای که به غم‌خورک معروف است. ویژگی نشان‌دار در گفتار این پرنده، مردم‌گریزی او است؛ آنجا که در معرفی خود می‌گوید:

بر لب دریاست خوشتر جای من
نشود هرگز کسی آوای من
(همان: ۵۵)

درون‌گرایی این شخصیت، امری نابهنجار و حالتی بیمارگونه (شیزوفرنیک) به نظر می‌رسد؛ به طوری که مآل اندیشی در شخصیت این پرنده، با نگرانی افراطی او از آینده همراه است:

گرچه دریا می‌زند صدگونه جوش
من نیارم کرد از او یک قطره نوش
گر ز دریا کم شود یک قطره آب
ز آتش غیرت دلم گردد کباب
(همانجا)

از ویژگی‌های دیگر در این پرنده و گونه، توجه بسیار به افکار درونی خویش است:

چون منی را عشق دریا بس بود
در سرم این شیوه سودا بس بود
(همانجا)

سرانجام در بیت‌های پایانی از معرفی این پرنده، ویژگی دیگر افراد درون‌گرای متفکر دیده می‌شود؛ از آن جا که این گونه از افراد، اصول و معیارها را مهم‌تر از خود اعمال می‌دانند:

آنک او را قطره آبست اصل کی تواند یافت از سیمرخ وصل
(عطار ۱۳۸۴: ۵۵)

بر اساس توضیحات یونگ، هنرمندان، خیالبافان، موهوم‌پرستان و مجانبین جزو این گونه هستند. چنین افرادی غالباً نزد دوستانشان به مثابه یک معما و از منظر خودشان به عنوان نابغه ناشناخته جلوه می‌کنند. چنین کسی کمتر با واقعیات بیرونی و آداب و رسوم متداول محیط پیرامونش برخورد دارد؛ لاجرم قادر به ارتباط مؤثر با دیگران، حتی افرادی که از گونه خودشان باشند، نیست. به همین دلیل در دنیایی مملو از تصاویر بنیادین که معانی‌شان بر وی معلوم نیست، منزوی است. (هال و نوردبای ۱۳۷۵: ۱۸۰) از فحوای سخن بوتیمار به نظر می‌رسد که او نماینده افراد درون‌گرای بیمار در جامعه عطار بوده باشد؛ اگر این‌گونه نبود، خشک‌لب بر لب دریای آرزوها و توهمات نمی‌ماند.

دیگر پرنده مورد بررسی که می‌تواند در دسته افراد درون‌گرا قرار گیرد، کوف یا همان بوف است. اولین ویژگی مشترک در این گونه شخصیتی، خصلت مردم‌گریزی و دیر آشنایی آنان است:

عاجزی‌ام در خرابی زاده من در خرابی می‌روم بی باده من
گر چه معموری بسی خوش یافتم هم مخالف هم مشوش یافتم
هر که در جمعیتی خواهد نشست در خرابی بایدهش رفتن چو مست
(عطار ۱۳۸۴: ۵۷)

دومین ویژگی این گونه از افراد، توجه به احساسات شخصی و ارزش‌های ذهنی است که این ویژگی در کوف به صورت عزلت‌گزینی و زردوستی دیده می‌شود:

در خرابی جای می‌سازم برنج زانک باشد در خرابی جای گنج
(عطار ۱۳۸۴: ۵۷)

ویژگی دیگر پرنده برای جای گرفتن در این تقسیم‌بندی، نگاه به گذشته و بررسی علت‌ها است:

عشق گنجم در خرابی ره نمود سوی گنجم جز خرابی ره نبود
دور بردم از همه کس رنج خویش بوک یابم بی طلسمی گنج خویش
گر فرو رفتی به گنجی پای من باز رستی این دل خودرای من
(همانجا)

او نیز مآل‌اندیش و نگران آینده است؛ آنجا که دلیل خود را از همراهی نکردن برای رسیدن به سیمرغ چنین مطرح می‌کند:

عشق بر سیمرغ جز افسانه نیست زانک عشقش کار هر مردانه نیست
من نیم در عشق او مردانه‌ای عشق گنجم باید و ویرانه‌ای
(همانجا)

به نظر می‌رسد که کوف بیشتر به شخصیت درون‌گرایان عاطفی گرایش داشته باشد؛ زیرا چنان افرادی همواره میل دارند که تنها باشند و به حال خود واگذارده شوند. نیز برایشان اهمیت ندارد که دیگران عقاید و خواسته‌های آنها را بپذیرند.

صعوه مرغ کوچکی است که در فارسی به آن سنگانه نیز می‌گویند. نخستین صفت و خصیصه شخصیتی این مرغ کوچک، تجزیه دقیق و تحلیل مسائل است که از ویژگی‌های برجسته افراد درون‌گرا است:

گفت من حیران و فرتوت آمدم بی‌دل و بی‌قوت و قوت آمدم
همچو موسی بازو و زوریم نیست وز ضعیفی قوت موریم نیست
من نه پر دارم نه پا نه هیچ نیز کی رسم در گرد سیمرغ عزیز
پیش او این مرغ عاجز کی رسد صعوه در سیمرغ هرگز کی رسد
در جهان او را طلبکاران بسیست وصل او کی لایق چون من کیست
(همان: ۵۸)

دیگر ویژگی مرتبط با درون‌گرایی صعوه، افراط محافظه‌کارانه در افتادگی یا خصلت عافیت‌طلبی او است، صعوه می‌گوید:

در وصال او چو نتوانم رسید
بر محالی راه نتوانم برید
گر نهم رویی به سوی درگهش
یا بمیرم یا بسوزم در رهش
(عطار ۱۳۸۴: ۵۸)

دیگر ویژگی شخصیتی نمایان صعوه، توجه به ارزش‌های ذهنی است:

چون نیم من مرد او، این جایگاه
یوسف خود باز می‌جویم ز چاه
(همانجا)

آخرین ویژگی قابل طرح درباره این پرنده، توجه داشتن به افکار و احساسات خویش است. در بیت‌های پایانی معرفی صعوه آمده است:

یوسفی گم کرده‌ام در چاهسار
باز یابم آخرش در روزگار
گر بیابم یوسف خود را ز چاه
بر پریم با او من از ماهی به ماه
(همانجا)

با توجه به ویژگی‌های گفته شده، می‌توان صعوه را در گونه شخصیت‌های درون‌گرای شهودی جای داد. نیز نداشتن اعتماد به نفس را می‌توان از ویژگی‌های مشترک همه پرندگان روایت بر شمرد؛ بویژه صعوه که در شخصیت‌پردازی عطار موجود دل‌ضعیفی است و از احساس حقارت و خودکم‌بینی رنج می‌برد. (ر.ک. حجازی ۱۳۸۹: ۳-۱۸۲)

همچنین بر چهره اجتماعی برخی پرندگان چون بط و باز صورتک‌هایی^۱ می‌توان یافت، اما مهم‌ترین نمود کهن‌الگوی نامبرده در شخصیت‌پردازی از پرنده اسطوره‌ای هما خود را نشان می‌دهد. می‌توان گفت عطار با مطرح کردن این شخصیت، در واقع به رفتار نابهنجاران اجتماعش کنایه و اشاره‌ای داشته است و خواسته است به آنها بفهماند که این نقاب ساختگی‌شان را از خود دور سازند و در

1. Persona

راه فردیت گام بردارند. به نظر می‌رسد که هما به دلیل احساس غرور اغراق‌آمیزی که دارد، نقاب یا پرسونایی بر چهره واقعی خود کشیده است و به علت تطبیق هویت با ضمیر دچار تورم شده است. او در واقع با بازی موفقش در نقش بیرونی خود و وادار کردن دیگران به این که موقعیت و نقشش را بپذیرند در واقع به ظاهر توانسته است خود را برتر از دیگر پرندگان و حتی سیمرغ بداند. در واقع او با کشیدن نقاب بر شخصیت واقعی‌اش راه نفوذ و دسترسی دیگران برای پی بردن به شخصیت واقعی‌اش را بسته است:

پیش جمع آمد همای سایه‌بخش	خسروان را ظل او سرما به‌بخش
زان همای بس همایون آمد او	کز همه در همت افزون آمد او
گفت ای پرندگان بحر و بر	من نیم مرغی چو مرغان دگر
همت عالیم در کار آمدست	عزلت از خلقم پدیدار آمدست
نفس سگ را خوار دارم لاجرم	عزت از من یافت افریدون و جم
پادشاهان سایه‌پرورد من‌اند	بس گدای طبع نی مرد من‌اند
نفس سگ را استخوانی می‌دهم	روح را زین سگ امانی می‌دهم
نفس را چون استخوان دادم مدام	جان من زان یافت این عالی مقام
آنک شه خیزد ز ظل پر او	چون توان پیچید سر از فر او
جمله را در پر او باید نشست	تا ز ظلش ذره‌ای آید به دست
کی شود سیمرغ سرکش یار من	بس بود خسرونشانی کار من

(عطار ۱۳۸۴: ۵۱-۵۲)

بر این اساس، هما در روایت عطار می‌تواند نماد افرادی باشد که دریافت و ادراک صحیحی از عزلت‌طلبی و دوری از خلق ندارند. در واقع این‌گونه از افراد در یک مرحله از رشد توقّف کرده‌اند و خود را بی‌نیاز از پیمودن سایر مراحل می‌دانند. (حجازی ۱۳۸۹: ۱۸۹)

فرایند فردیت از مباحث مهم و محوری در روان‌شناسی تحلیلی یونگ و نیز موضوع اصلی منظومه عرفانی عطار است. یونگ این فرایند را نخستین بار در

کتاب گونه‌های روان‌شناختی (۱۹۲۱م.) طرح کرد. فرایند فردیت از آنجا مطرح شد که «یونگ در ضمن مطالعه بر روی تعداد زیادی از مردم و تحلیل خواب‌های ایشان دریافت که خواب نه تنها به چگونگی زندگی خواب‌بیننده بستگی دارد، بلکه خود بخشی از بافت عوامل روانی آن است و آن را فرایند فردیت روانی نامید که عبارت از فرایندی است که طی آن من به عنوان مرکز خودآگاهی به خود به عنوان درونی‌ترین بخش ناخودآگاهی، منتقل می‌شود. در این نقل و انتقال که در واقع حرکت از جزئیت (من) به سوی کلیت (خود) است، سویه‌های گوناگون شخصیت به شناخت و سازگاری با یکدیگر رسیده و خودآگاهی و ناخودآگاهی با یکدیگر هماهنگ می‌شوند. این امر سبب پدیدآمدن کلیتی روانی می‌شود که چون دایره‌ای بزرگ، همه لایه‌های روان را که عبارتند از: خودآگاه، ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی می‌پوشاند. در جریان فرایند فردیت، نقش خود به عنوان یک راهنمای درونی و یک مرکز تنظیم‌کننده کنشهای ناخودآگاه، بسیار برجسته و ویژه است.» (یونگ ۱۳۸۲: ۲۴۴-۲۴۰)

عطار شالوده *منطق‌الطیر* را بر ساخت کهن‌الگویی این فرایند در فردیت روانی طرح‌ریزی کرده است. *منطق‌الطیر* شرح به فردیت رسیدن تمثیلی پرندگانی است که نماد "من" خودآگاهی هستند. آنها به یاری هدهد، به گونه‌ای نمادین پای در مناسک کمال فردی می‌نهند و در پایان اثر پس از کشف محتویات ناخودآگاهی چون سایه، صورتک و ... در نهایت با خویشتن خویش به یگانگی رسیده، در نتیجه به یکپارچگی روانی دست می‌یابند.

موانع وجودی که پرندگان در راه سلوک درونی مطرح کرده‌اند، صورتک‌ها و سایه‌های افراد یا خود مؤلف می‌تواند باشد. در این باره نیز گفته‌اند که «دلیل تراشی و بهانه‌جویی در مقابل هدهد، مکانیسم دفاعی مشترک همه مرغان است.» (حجازی ۱۳۸۹: ۱۷۳) کشف جنبه‌های مثبت و منفی کهن‌الگوی سایه در اثر مورد بررسی در

حین پرسش و پاسخ هایی انجام می‌شود که میان پرندگان و هدهد رد و بدل می‌شود. طی این گفت‌وگو، هدهد، جنبه‌های مثبت و منفی مسیر سلوک را باز می‌نماید؛ تا من خودآگاه (پرندگان) با گزینش جنبه‌های مثبت و پرهیز از جنبه‌های منفی با گذر از هفت وادی آماده دیدار با خویشتن خویش شوند. به موجب روان‌شناسی یونگ «کهن‌الگوی سایه، آن بخش از شخصیت است که فرد ترجیح می‌دهد آن را آشکار نکند؛ بدین مفهوم که سایه، شامل بخش‌های تاریک، سازمان نیافته و سرکوب شده یا به تعبیر یونگ، هرچیزی است که فرد از تأیید آن در مورد خودش سر باز می‌زند و همیشه از سوی آن تحت فشار است؛ چیزهایی از قبیل صفات تحقیرآمیز شخصیت و سایر تمایلات نامتجانس.» (پالمر ۱۳۸۵: ۱۷۲-۱۷۳)

روایت عطار در قبال دو گونه شخصیتی و نسبت افراد آن با کهن‌الگوهای آنیما و آنیموس مسکوت مانده است، اما به نظر می‌رسد که ظهور صفات در برون‌گرایی و درون‌گرایی اشخاص هم از سایه (زمینه موروثی) و هم صورتک (زمینه اجتماعی) ایشان برآمده باشد؛ چرا که کهن‌الگوهای مزبور به یک شکل یا به طور منفرد عمل نمی‌کند. تنها وجود مظهر آنیمایی در داستان شیخ صنعان می‌تواند بر غلبه اجتماعی جنس مذکر در روایت و عصر عطار تأکید داشته باشد. از این رو، در تحلیل گونه‌های شخصیتی در روایت *منطق‌الطیر* از عوامل فرهنگی در جامعه عطار و زمینه‌های فرهنگی مشرق‌زمین نمی‌توان غافل بود.

در *منطق‌الطیر* تنها گونه‌های شخصیتی درون‌گرا و برون‌گرا دیده نمی‌شود و عطار افزون بر شخصیت‌پردازی پرندگان، لایه‌های ذهنی دیگری از شخصیت را در خلاقیت‌های نظام‌مند خود دخیل کرده است. در نظر یونگ، شخصیت انسان متشکل از سه نظام جداگانه، اما دارای روابط متقابل است. من یا خودآگاهی، ناخودآگاهی شخصی و ناخودآگاهی جمعی. البته می‌توان لایه دیگری را نیز در

س ۱۱-ش ۴۱- زمستان ۹۴ — گونه‌شناسی شخصیت پرندگان در منطق‌الطیر عطار نیشابوری / ۳۷

اینجا مطرح کرد که بیشتر در روان‌شناسی فروید به بحث درباره آن پرداخته شده است و آن لایه نیمه‌خودآگاهی است.

بیشتر خودآگاهی ما (چگونگی نگرش و واکنش ما نسبت به جهان) با گرایش‌های برون‌گرا و درون‌گرا تعیین می‌شود. از نمودهای بخش خودآگاهی در *منطق‌الطیر* می‌توان به تأثیرات شغلی و تعاملات اجتماعی شاعر اشاره کرد. به طور کل در این اثر، بسامد واژگان و الفاظی که مربوط به شغل عطار باشد زیاد است؛ از جمله سوزن، بخیه، تیغ، خون (عطار ۱۳۸۴: ۵) درد، درمان (همان: ۱۴) بیماری، تن‌درستی (همان: ۶۷) تب (همان: ۷۱) و بخش دیگر تأثیرپذیری عطار از حرفه‌اش را می‌توان در شخصیت‌پردازی پرندگان دید. گویی شاعر، پزشک یا بیطاری است که به تشریح روح بیمارانش گراییده است. در واقع عطار هم از نظر ظاهری، هم از نظر محتوایی به شخصیت‌های داستانی‌اش به منظور بیان نظریاتش با دیده «تشریح» یا همان روان‌درمان‌گری تحلیلی یونگ نگریسته است.

نیمه‌خودآگاهی حوزه سوّمی است که نه خودآگاهی محض است نه ناخودآگاه و تاریک مطلق. هم تاریک است و هم روشن، هم خودآگاه است و هم ناخودآگاه. به نظر می‌رسد عطار با بهره‌گیری از مطالعات پیشین در تفاسیر قرآنی، روایات و متون مقدّس، شخصیت طاووس را در داستان خود وارد کرده است. او در معرفی طاووس با رویکردی بینامتنی هم اشاره به داستان طاووس در متون مقدّس دارد و هم طاووس را به‌عنوان یکی از شخصیت‌های داستانی و اسطوره‌ای‌اش می‌پروراند و نام جبریل مرغان را بر او می‌نهد. ناخودآگاه که دو بخش فردی و جمعی دارد، در نظر یونگ از همه مهم‌تر است و در این جا شخصیت هدهد و سیمرغ کاملاً نشأت گرفته از عناصر ناخودآگاه فردی عطار و جمعی بشر (و خوانندگان روایت) است. همچنین در *منطق‌الطیر* هدهد برابر با کهن‌الگوی پیر فرزانه است و متّصف

به آگاهی و تیزفهمی که راهبری جمع مرغان را برعهده می‌گیرد. او علم لدّتی دارد، به اسم اعظم آگاهی دارد و از این رو صاحب اسرار الهی می‌گردد:

آنک بسم الله در منقار یافت دور نبود گر بسی اسرار یافت

(عطار ۱۳۸۴: ۳۹)

در این اثر کمال‌جویی با رشد ارادی اشخاص پس از انکشاف "سایه" از خود و به میانجی‌گری پیر فرزانه (هدهد) انجام می‌گیرد. آن‌گاه که من درون‌گرا یا برون‌گرا (خودآگاهی پرندگان داستان) به راهنمایی هدهد و پس از گذشتن از هفت وادی موفق به گذر از سایه، آنیما و صورتک می‌شوند، هرچیز کمالش را می‌یابد و آخرین و مهم‌ترین مرحله از فرایند فردیت فرا می‌رسد و دیدار با خویشتن ممکن می‌گردد. این دیدار مکاشفه‌ای در ضمن توصیف از نحوه رسیدن به حضرت سیمرغ به عنوان نماد یگانگی و آینگی، انجام می‌گیرد. سیمرغ بر طبق تعریف یونگ نمادی برای کهن‌الگوی خویشتن و مرحله معرفت‌الذات در طریقت است. از منظر کلی می‌توان افزود که تجلیات من و سایه‌های پرندگان افزون بر ابعاد ناشناخته گونه‌های شخصیتی یا گروهی افراد می‌تواند تمایلات و تجلیات مختلفی از من یا سایه مؤلف باشد که به پرندگان فراقنده شده است.

نتیجه

به‌طور کلی می‌توان گفت که عطار در *منطق‌الطیر* به تحلیل روانی - اجتماعی دست زده است و با کاوش لایه‌های ذهنی خود در برخورد با احوال و ویژگی‌های افرادی که در بیرون دیده است، نقد و نظرهایی برای اجتماع طرح کرده است. از این رو روایت مؤلف تنها زاییده کهن‌الگوهای ناخودآگاهی نیست و از لایه‌های نیمه‌خودآگاه و خودآگاه ذهن او نیز عناصری دارد. ناخودآگاهی در بازنمایی عطار از شخصیت هدهد و سیمرغ بیشتر دخیل بوده است، نیز عناصری را از

قوت شخصیت‌پردازی عطار محسوب می‌شود. همه پرنندگان به نوعی در کشمکش درونی و نیز در امید و حرکت به سوی رشد قرار دارند. در عوض دو قطب خودکم‌بینی و خودپسندی در حالات پرنندگان غلبه دارد که گفتمان حاکم بر عصر مؤلف بوده است و نشانی از تمایلات افراطی و غلبه گونه‌شناختی در عصر عطار را در خود دارد و می‌تواند به افراط‌کاری‌های گروه دلبستگان مادی و زاهدان تارک دنیا مرتبط باشد. البته از لحاظ روانی زمینه این دو حالت در خود یا سایه شخصی هر فرد همواره به صورت توأمان وجود دارد و ظهور و بروز آن به شرایط بیرونی و مکانیسم‌های دفاعی فرد وابسته است.

گفت‌وگومندی در روایت عطار افزون بر گفت‌وگوهای اشخاص در طرح وحدت در عین کثرت و ساخت کهن‌الگویی جمعی روایت نهفته است. با این همه، خصیصه چندصدایی بیشتر در شخصیت‌پردازی راوی از روی برون‌گرایان و درون‌گرایان عصر متجلی بوده است که البته با پایان روایت گونه‌ها در چنان پی‌رنگ اسطوره‌ای-کهن‌الگویی و بنیان معرفتی مضمحل می‌شوند. خودشناسی که به یک اعتبار مبحثی روان‌شناختی است، دغدغه اصلی مؤلف در *منطق‌الطیر* نیز به شمار می‌آید. سیمرخ در *منطق‌الطیر* امری الوهی یا نمادی برای سالک و عارف واصل به حق نیست، بلکه بیانی کهن‌الگویی و رمزی از عارف گشتن به حقیقت خویشتن است. این اثر را می‌توان نمونه‌ای عالی از خیال‌بندی ناخودآگاهی جمعی و تفسیری هنرمندانه از تبلور اجتماعی روح دانست.

از حادثه‌های میانی تا پایان روایت نمودی از خصائص برون‌گرایانه یا درون‌گرایانه پرنندگان دیده نمی‌شود. از این رو در جمع سی مرغ سالک نامی از پرنندگان نابهنجار و نامبرده در آغاز به میان نمی‌آید. این احتمال بسیار قوی است که بخشی از واصلان به حقیقت خویشتن، همان مرغان در گفت‌وگو با هدهد باشند. عطار از شکست یا پیروزی گونه‌های برون‌گرا یا درون‌گرا نیز چیزی

س ۱۱-ش ۴۱- زمستان ۹۴ — گونه‌شناسی شخصیت پرندگان در منطق‌الطیر عطار نیشابوری / ۴۱

نمی‌گوید و این مسأله روایی پیام اثر و اثر پیام را متکثر و بی پایان ساخته است. یونگ نیز رشد و تکامل روحی را برای افراد در هر دو گونه ممکن می‌دانست. از منظر هرمنوتیکی و پسایونگی همه اشخاص و کهن‌الگوهای منطق‌الطیر می‌تواند تجلیات یک روح و نمودی از پویایی روحی خود مؤلف باشند. همچنین در ضمن این مسأله، به نسبت موجود در مفهوم دوقطبی درون‌گرایی/برون‌گرایی پی خواهیم برد. منطق‌الطیر به مثابه اثری رمزی-کهن‌الگویی تنها روایت گونه‌ها و گروه‌های اجتماع در روزگار عطار یا مظاهر خود پویای مؤلف نمی‌تواند باشد، بلکه داستان خود ما به منزله خوانندگان اثر نیز خواهد بود.

پی‌نوشت

- (1) Hobson, R. (1961), 'The Archetypes of the Collective Unconscious', in *Analytical Psychology: A Modern Science*, ed. Fordham, M. et al., Heinemann, London, 1973. p. 73.
- (2) . Meier, C. and Wozny, M. (1978), 'An Empirical Study of Jung's Typology', *Journal of Analytical Psychology*, 23:3, pp. 226-30.

کتابنامه

ادل، لئون. ۱۳۷۳. «ادبیات و روان‌شناسی». ترجمه بهروز عزبدفتری، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، شماره‌های ۸-۶، صص ۱۹۲-۱۶۵.

بزرگ بیگدلی، سعید و احسان پورابریشم. ۱۳۹۰. «نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان بر اساس نظریه "فرآیند فردیت" یونگ». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۷، شماره ۲۳، تابستان، صص ۳۸-۹.

پالمر، مایکل. ۱۳۸۵. فروید، یونگ و دین. ترجمه محمد دهگان‌پور و غلامرضا محمدی. تهران: نشر رشد.

۴۲/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مجید بهره‌ور- محمدحسین نیکدار اصل - فرزانه محمدی
 پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۶. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ ۶. تهران: علمی و فرهنگی.

حجازی، بهجت‌السادات. ۱۳۸۹. طیبیان جان. چ ۱. مشهد: دانشگاه فردوسی.

سیاسی، علی اکبر. ۱۳۶۷. نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی. تهران: دانشگاه تهران.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۸۴. منطق‌الطیر (مقامات الطیور). به اهتمام سید صادق گوهرین، چ ۲۲، تهران: علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۸۵. منطق‌الطیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.

فرخ‌نیا، رحیم و زهرا حیدری. ۱۳۹۰. «آستانه‌های پیوند و شکاف اجتماعی در منطق‌الطیر عطار نیشابوری»، جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۲۱۷-۱۸۹.

قبادی، حسینعلی و همکاران. ۱۳۹۰. «پیام‌های جهانی عطار برای مشکلات فکری انسان معاصر». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال ۳، شماره ۱۱، پاییز، صص ۱۱۰-۸۷.

قشقای، سعید. ۱۳۹۰. «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، زمستان، سال ۷، شماره ۲۵، صص ۱۶۶-۱۴۳.

فتوحی، محمود. ۱۳۸۶. بلاغت تصویر. چ ۱. تهران: سخن.

کریمی، یوسف. ۱۳۸۹. روان‌شناسی شخصیت. چ ۲۲. تهران: دانشگاه پیام نور.

گاربران، آلن و ژان شوالیه. ۱۳۷۸. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی، چ ۱. تهران: جی‌جون.

هال، کالوین اس. و رنون جی. نوردبای. ۱۳۷۵. مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ. ترجمه محمدحسین مقبل. چ ۱. تهران: جهاد دانشگاهی.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۲. انسان امروزی در جستجوی روح خود. ترجمه فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی. چ ۱. مشهد: به‌نشر.

Cirlot, J. E. (1965). *Dictionary of Symbols*. Tr. Herbert Read. New York: Philosophical Library.

Samuels, Andrew (1999) *Jung and the Post-Jungians*. London and New York: Southern Illinois University Press.

References

- Adele, Leon. (1994/1373SH). “Adabiyāt va Ravānshenāsi”. Tr. by Behrouz Azab-daftari. *Literature and Humanities Faculty Journal of Tarbiyat Mo’allem University*. No. 6-8. Pp. 165-192.
- Attār-e Neyshābouri, Farid-oddin. (2005/1384SH). *Mantegh-otteir (maghāmātol-toyour)*. With the efforts of Mohammad Sādegh Gowharin. 8th ed. Tehran: ‘Elmi o Farhangi.
- Attār-e Neyshābouri, Farid-oddin. (2006/1385SH). *Mantegh-otteir*. Edition and introduction by Mohammad Reza Shafi’i Kadkani. 3rd ed. Tehran: Sokhan.
- Bozorg Bigdeli, Sa’eid va Ehsā-pour Abrisham. (2011/1390SH). “nagh o tahlil-e hekāyat-e Sheikh-e Sa’ān bar asās-e nazariyyeh farāyand-e fardiyat”. *The Quarterly Journal Motāle’āt-e Erfāni va Ostoureh-shenakhti*. Period 7. No. 23. Pp. 9-38.
- Chevalier, Jean & Alain Guerbrant. (2008/1387SH). *Farhang-e Nemād-hā (Dictionary of symbols)*. Translation & research by Soudābeh Fazā’eli. 1st ed. Tehran: Jeyhoun.
- Farrokhnīyā, Rahim va Zahrā Heidari. (2011/1390SH). “Astānehā-ye peyvand va shekaf-e ejtemā’ei dar mantegh-otteir e Attār-e Neyshābouri”. *Jāme’-e-shenāsi-ye Honar va Adabiyāt*. Year 3. Spring and summer. No. 1. Pp. 169-217.
- Fotouhi, Mahmoud. (2007/1386SH). *Balāghat-e Tasvir*. 1st ed. Tehran: Sokhan.
- Ghashghāei, Sa’eed. (2011/1390SH). “Barrsei-ye kohan-olgouy-e sāyeh va entebagh-e ān bā nafs dar Masnavi-hā-ye Attār”. *The Quarterly Journal Motāle’āt-e Erfāni va Ostoureh-shenakhti*. Year 7, No. 25. 143-166.
- Ghobādi, Hossein’ali and et. al. (2011/1390SH). “Payāmhā-ye Jahāni ye Attār barā-ye moshkelāt-e fekri-ye ensān-e mo’āser”. *Pazhouheshnāme-h-e Adabiyāt-e Ta’limi*. Year 3. No. 11. Pp. 87-110.
- Hall, Calvin S. & Vernon J. Nordby. (2010/1389SH). *Mabāni-ye Ravānshenāsi-ye Tahlili-ye Young*. Tr. by Mohammad Hossein Moghbel. Tehrān: Jahād-e Dāneshgāhi.
- Hejāzi, Behjat-ossādāt. (2010/1389SH). *Tabibān-e Jān*. Mashhad: Dāneshgah-e Ferdowsi.
- Jung, Carl Gustav. (2003/1382SH). *Ensāne Emrouzi dar Jostojou-ye Rouh-e Khod (Modern man in search of a soul)*. Tr. by Fereydoun Farāmarzi va Leilā Farāmarzi. 1st ed. Mashhad: Beh-nashr.
- Jung, Carl Gustav. (2008/1387H). *Ravān-shenāsi-ye Zamir-e Nāhkodāgāh (Über die psychologie des unbewussten)*. Tr. by M. A. Amiri. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Karimi, Yousef. (2010/1389SH). *Ravān-shenasi ye Shakhsiyyat*. Tehrān: Payām-e Nour University.

- Palmer, Richard. (2006/1385SH). *Ferud, Jung va din (Freud and Jung on Religion)*. Tr. by Mohammad Dehgān-pour va Gholām-rezā Mohammadi. Tehran: Nashr-e Roshd.
- Pournāmdāriyān, Taghi. (2007/1386SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzi dar Adab-e Fārsi*. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Siyāsi, Ali-akbar. (1988/1367SH). *Nazariyehā-ye Shakhsiyat yā makāteb-e ravān-shenāsi*. Tehran: Tehran University.