

تحلیل «فرایند تفرد» در تمهیدات

الناز خجسته زنوزی* - مهین پناهی**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س) - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س)

چکیده

متون عرفانی، گستره‌ای پهناور از کنکاش‌های روانی برای شناختی هرچند ناچیز از مقام قرب الهی و در مرحله بعد، شناخت زوایای پنهان و ناشناخته ابعاد روحی خود صاحب‌اثر است تا پروردگار خویش را درک کند و تا حد توان، به وی تقرب جوید. در مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ، «فرایند تفرد» تلاش ناخودآگاهانه بشر در دستیابی به تکامل روان است؛ اما در عین حال، همین مفهوم توضیح می‌دهد که بشر هیچ‌گاه نمی‌تواند به تکامل روانی مطلق دست یابد، بلکه تنها می‌تواند با شناخت «فرامن»، به تجربه‌ای فردی، فراگیر و درونی دست یابد. رساله تمهیدات عین‌القضات همدانی، عارف برجسته قرن پنجم و ششم هجری، این فرایند درونی روان را بازتاب داده است. هدف از این پژوهش، بررسی این سیر روانی در ناخودآگاه نویسنده تمهیدات و تحلیل آن در جستار حاضر است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی بیانگر آن است که نویسنده در این اثر کوشیده با بهره‌گیری از آموزه‌های عرفانی و کندوکاو ضمیر ناخودآگاه، سیر تکامل روانی را به صورت ناخودآگاهانه نشان دهد. تأثیر ناخودآگاهانه کهن‌الگوهای برجسته‌ای همچون «مسیح»، «پیر خردمند» و درنهایت ادغام آن‌ها با کهن‌الگوی «سایه» و رهنمونی به سوی نور و روشنی، تلاش عین‌القضات برای دستیابی به فرایند تفرد و دسترسی بی‌پیرایه و ناب به «فرامن» است که نمایه‌هایی از کنکاش ذهنی ناخودآگاهانه وی به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: یونگ، فرایند تفرد، فرامن، کهن‌الگو، تمهیدات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۱۶

*Email: ekhojaste92@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: mpd@alzahra.ac.ir

مقدمه

براساس مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ، روان آدمی همواره میل به تکامل و باروری دارد. با وجود این، هیچ‌گاه به تعالی محض و بی‌کم‌وکاست نمی‌رسد، بلکه تنها می‌تواند در مسیر دستیابی به کمال، تلاش کند، (مباشری و خجسته ۱۳۹۰:

۶۶) ضعف‌های خویش را بشناسد و به کمبودهای روحی‌اش پی ببرد:

«زندگی رؤیایی ما تحت تأثیر پاره‌ای مضامین و گرایش‌های دوره‌ای، تصویر پیچیده‌ای به وجود می‌آورد و اگر کسی تصویر پیچیده‌ی یک دوره طولانی را مورد مطالعه قرار دهد، در آن گونه‌ای گرایش یا جهت پنهان، اما منظم مشاهده می‌کند که همانا فرایند رشد روانی تقریباً نامحسوس فردیت (همان تفرد) است و موجب می‌شود شخصیت فرد به مرور غنی‌تر و پخته‌تر شود.» (یونگ^۱ ۱۳۸۹: ۲۴۱)

با وجود این به نظر می‌رسد تحلیل این فرایند در آثار ادبی، به‌ویژه در متون عرفانی، که خود گونه‌ای تلاش برای شناختن «من» و «فرامن» است، بسیار مفید باشد؛ زیرا نشان می‌دهد که می‌توان با اتکا به نظریات روان‌شناختی، بخشی از فرایندهای ناآگاهانه ذهن را شناخت. به عقیده یونگ: «نه تنها این رسوبات انسانی بشر در ناخودآگاه جمعی ما وجود دارد، بلکه رسوبات کنش‌های انواع حیواناتی که اجداد انسان به شمار می‌روند نیز در این ضمیر ته‌نشین شده است.» (۱۳۸۷: ۲۷)

همچنین «یونگ برای توضیح بحث کهن‌الگو اغلب از ادبیات بهره گرفت؛ زیرا ادبیات را همانند خواب و رؤیا محل بروز کهن‌الگو می‌دانست. توجه او به ادبیات در مسیر تبیین مبحث کهن‌الگو، زمینه را برای ورود و کاربرد این اصطلاح در ادبیات و به‌ویژه نقد ادبی فراهم آورد.» (ذبیحی و پیکانی ۱۳۹۵: ۹۲) تحلیل تمهیدات/عین‌القضات نیز بر همین مبانی استوار است. در تمهیدات/عین‌القضات، غلبه حالات شهودی و گاه شطحیات بسیار برجسته بوده و اثر، مشحون از

سخنان بی‌پرواست: «عین‌القضات در مورد دستاوردهای وحی و نبوت دارای نظریات غیر متعارف خاصی بوده است.» (دبشی ۱۳۸۵: ۲۸) ساختار کتاب در ده تمهید بنا شده است: «نویسنده در این اثر در ده تمهید به بیان ده اصل می‌پردازد و در ضمن این اصول به اخلاق و عرفان و عقاید و مباحث عرفانی و فلسفی می‌پردازد.» (مایل هروی ۱۳۷۴: ۴۵۸) در هر تمهید، بندهای گوناگون وجود دارد که اگرچه مباحث تمامی شان یک‌سره و به هم پیوسته است، اغلب آن‌ها با نوآوری خاص و خلاقانه، به کهن‌الگوهای گوناگونی پرداخته است. در ضمن، مطالبی که گاهی با مثال‌های جالب بازگو می‌شود، رنگ‌وبوی اساطیری و کهن دارد؛ چراکه «کهن‌الگوها» یا «صور مثالی» در اصل، تصویری ازلی از اندیشه‌های موروثی و بدوی در ضمیر ناخودآگاه جمعی افراد هستند و ماهیتی غریزی و جهان‌شمول دارند که «موجودیتشان از شکل‌گیری ذهن انسان در طول تاریخ ناشی شده است.» (بیلسکر^۱ ۱۳۸۸: ۶۰)

کهن‌الگوها در رؤیاها و هنگام بیداری در ناخودآگاه فرد آشکار می‌شوند. به همین سبب «شاید بهتر باشد که محتوای آشکار رؤیا را نوعی نمادپردازی رؤیا در نظر بگیریم که درست همان‌طور که هر نماد دیگری را تفسیر می‌کنیم، می‌توان آن‌ها را تفسیر کرد.» (تایسن^۲ ۱۳۸۷: ۴۹) و در این حالت باید توجه داشت که «پژوهشگر ورزیده ذهن هم به همین‌گونه می‌تواند شباهت‌های موجود میان نمایه‌های رؤیای انسان امروزی و «جلوه‌های گروهی» و نیز مضمون‌های اسطوره‌ای او را مشاهده کند.» (یونگ ۱۳۸۹: ۹۵) در اثر مورد بحث، با انواع کهن‌الگوهای مهم و برجسته‌ای مواجه می‌شویم که طرحشان از جانب نویسنده کاملاً نادانسته و غیر ارادی است؛ زیرا ذهن تحت تأثیر ناخودآگاه جمعی، همواره

1. Bilsker

2. Tison

با آن‌ها درگیر است و نیک است بدانیم «کهن‌الگو در پشت هر نظر، عقیده یا تمایلی فعالیت می‌کند که فکر ما را به طوری اغواکننده در برابر چشمان مشتاقمان به نمایش می‌گذارد.» (یونگ ۱۳۸۶: ۳۷)

شایسته است به این نکته نیز اشاره شود که:

«کهن‌الگو در واقع یک‌گرایش‌گریزی است و به همان اندازه قوه محرکی که سبب می‌شود پرنده آشیانه بسازد و مورچه، زندگی تعاونی خود را سازمان دهد، قوی می‌باشد. در اینجا لازم است رابطه‌های میان کهن‌الگو با غرایز را مشخص کنیم: «گریزه» کششی جسمانی است که به وسیله حواس دریافت می‌شود. البته غرایز به وسیله خیال‌پردازی‌ها هم بروز می‌کنند و اغلب تنها به وسیله نمایه‌های نمادین، حضور خود را آشکار می‌سازند و همین غرایز را «کهن‌الگو» نامیده‌ام. منشأ آن‌ها شناخته شده نیست؛ اما در تمامی ادوار و در همه‌جای دنیا به چشم می‌خورند، حتی در جاهایی که نتوان حضورشان را با تداوم نسل‌ها و آمیزش‌های ناشی از مهاجرت توضیح داد.» (یونگ ۱۳۸۹: ۹۶)

در جستار پیش رو، تمامی این صورت‌های مثالی شناسایی و تعریف شده و سپس کارکردهای آن‌ها با توجه به نمونه‌های موجود در متن اثر تبیین شده است. به نتایج حاصل از این پژوهش نیز در ادامه اشاره خواهد شد.

مسأله پژوهش

متون عرفانی، از جمله آثار بسیار مهم و تأثیرگذار در سیر تاریخ ادب پارسی بوده و اندیشه‌های حاکم بر آن‌ها، در ناخودآگاه جمعی بشر ریشه دارد؛ چرا که ذهن آدمی همواره به سوی معشوق ازلی تمایل داشته، به آن عشق ورزیده و همواره در جستجویش بوده است. آمیزه‌های متون عرفانی توانسته پروردگار جهانیان را بیش از پیش در قالب معشوقی متعالی و دلکش به ابنای بشر بشناساند. اثر عرفانی اغلب مأمنی از اندیشه‌های شهودی و تجربه‌های ناب نگارنده آن است.

بنابراین نویسنده، اغلب می‌کوشد اندیشه‌های ارزشمند سلف خویش را عرضه کند یا به خلق اندیشه‌های عرفانی بدیع بپردازد و در این مسیر، هم طرحی نو دراندازد و هم خویشتن خویش را به کمال روحانی نایل سازد. لذا می‌توان گفت اغلب این متون، عرصه کنکاش‌های روانی برای دستیابی به شناختی هرچند ناچیز از مقام قرب الهی و در مرحله بعد شناخت زوایای پنهان و ناشناخته از ابعاد روحی خود شخص است. در واقع نویسنده در این رهگذر می‌کوشد پروردگار خویش را بیابد، اما به چنین هدفی نمی‌رسد. در نهایت، به خویشتنی می‌رسد که کمال‌یافته‌تر از قبل است. از این‌رو انجام چنین پژوهش‌هایی ضروری به نظر می‌رسد و شناخت دقیق‌تری از ابعاد ناخودآگاه وی به دست می‌دهد.

تمهیدات، از آثار برجسته‌ای است که عین‌القضات در آن، مفاهیم عرفانی دیگرگونه‌ای را عرضه می‌کند که در نوع خود منحصر به فرد است و در نتیجه نقد روان‌شناختی چنین اندیشه‌های متفاوتی، از ذهن ساختارشکن وی تصویری شفاف‌تر عرضه می‌سازد.

اهمیت، ضرورت و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر، درصدد است، میان علوم نوین روان‌شناسی، نقد ادبی و متون کهن عرفانی پیوندی ژرف برقرار سازد تا براساس این نظریات، قرائتی نوین از این متون کهن عرضه شود و این متون، با وجود گذر قرن‌ها از تولیدشان، خاصیت بازتولید معنایی به دست آورند تا علاوه بر اخذ معانی جدید جامعه‌شناختی و روان‌شناختی از آن‌ها، ارزش‌های ادبی و معناشناختی آن‌ها نیز احیا شود. از این‌رو، پژوهش حاضر روش توصیفی - تحلیلی، می‌کوشد به این پرسش‌های است: آیا می‌توان گفت تمهیدات اثر عین‌القضات همدانی، ضمن برخورداری از ویژگی‌های بدعت‌گرانه

عرفانی، اثری حاصل فرایندهای روانی ناخودآگاهانه نویسنده است؟ با فرض تأثیرپذیری تمهیدات از این ابعاد روانی ناخودآگاهانه، این اثر براساس کدام مکتب روان‌شناختی قابل خوانش است و چگونه از آن منظر، می‌توان به قرائت نقادانه آن پرداخت؟

پیشینه پژوهش

تمهیدات، از رسالات بسیار مهم عرفانی در قرن پنجم و ششم است که به دلیل اهمیت وافر آن، همواره از افق‌های دید گوناگون، مورد توجه پژوهشگران ادبی قرار گرفته است که از جمله آن‌ها عبارت‌اند از:

میرباقری‌فرد و نیازی (۱۳۸۹)، در مقاله «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی» به تبیین ویژگی‌های زبان عرفانی در آثار عین‌القضات پرداخته و کوشیده‌اند وجوه گوناگون این سبک در آثار وی بررسی شود. عرب و مدرسی (۱۳۹۱)، در مقاله «بلاغت نثر صوفیانه خطابی در تمهیدات عین‌القضات» با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بررسی اقسام خطاب در نثر صوفیانه تمهیدات پرداخته‌اند. دشتی و تقوایی (۱۳۹۰)، در مقاله «بهره‌های هنری عین‌القضات از گزاره‌های دینی در تمهیدات» درصدد بوده‌اند تا روشن سازند عین‌القضات در استفاده از آیات قرآن، احادیث و روایات ائمه در این اثر، از برخورد هنری بهره بیشتری جسته است یا تبیین هنری. ممتحن (۱۳۹۳)، در مقاله «آمیختگی ادبیات تعلیمی با ادبیات عرفانی در تمهیدات عین‌القضات» جنبه‌های عرفانی این اثر و ارتباطش با جنبه‌های تعلیمی آن را بررسی کرده است.

چنان‌که جستجوها نشان می‌دهد، تاکنون درباره کارکردهای مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ از جمله نقد و بررسی «فرایند تفرّد» و کهن‌الگوهای گوناگون در این اثر، پژوهشی صورت نگرفته است.

کهن‌الگوی مسیح^۱

«خویشتن» یا «مسیح» یا به تعبیری دیگر «فرامن»، اساس و مبنای شکل‌گیری فرایند تفرّد یا فردیت است. به باور یونگ، انسان در هنگام تولد موجودی کاملاً شکل‌یافته نیست، بلکه با گذر از مراحل رشد و تکامل به اوج باروری اندیشه و تعالی می‌رسد: «البته باید توجه داشت که فرایند فردانیت هرگز تمام نمی‌شود. میل به فردیتی تام و تمام، مستلزم دستیابی به کمال همه‌جانبه و بی‌عیب و نقص است. این موضوع را با بررسی کهن‌الگوی مورد علاقه یونگ [یعنی نفس] بهتر می‌توان فهمید.» (بیلسکر ۱۳۸۸: ۶۱) مثالی که یونگ در یکی از آثارش به نام آیون^۲ بدان اشاره می‌کند، عیسی مسیح(ع) است:

«مسیح نمونه صورت مثالی «خود» [همان خویشتن یا نفس] است. او مظهر تمامیتی از نوع الهی یا آسمانی است. انسانی شکوهمند، پسر خدا، عاری از لکه گناه... انگاره خدا که بر جان نقش شده و نه بر جسم... مسیح تصویر ذهنی و حقیقی خداست، که انسان درونی ما شبیه او ساخته شده؛ نامرئی، غیر مادی، فسادنیافته و جاوید.» (۱۳۸۳: ۳۷)

یونگ همچنین درباره کهن‌الگوی مسیح معتقد است: «مسیح انسان کاملی است که به صلیب کشیده می‌شود. دشوار بتوان مظهر تمام‌عیارتری از مجاهدت اخلاقی را مثال آورد. به هر حال، اندیشه استعلایی نفس که در خدمت

1. Self

2. Ion

روان‌شناسی است، هرگز نمی‌تواند با آن تصویر ذهنی برابری کند...» (یونگ ۱۳۸۳: ۴۸) درنهایت نیز برای جمع‌بندی این مطلب می‌گوید: «ما انسان‌های زمینی و عادی نمی‌توانیم به مقام روحانی عیسی مسیح برسیم؛ بنابراین فرایند فردانیت ما [هم] نمی‌تواند به نهایت کمال دست یابد.» (همان: ۶۷)

پیامبر اکرم (ص) نماد شاخص کهن‌الگوی مسیح

با توجه به قراین موجود در اثر، بالاترین صورت از کهن‌الگوی «مسیح» یا «فرامن» به عنوان نماد تکامل روان و تعقل، و روحی متعالی و بی‌نقص که به اوج «فرایند تفرد» نایل آمده است، حضرت ختمی مرتبت، پیامبر اکرم (ص) است که وجود وی خالی از کاستی بوده و خود، نور مطلق است. کهن‌الگوی مسیح «در ادبیات، بیشتر به شکل پادشاه، پیامبر، منجی، و از این قبیل متجلی می‌شود.» (بیلسکر ۱۳۸۸: ۶۱) در این اثر، عین القضات با ارائه توصیفاتی شگرف و درخور توجه، ویژگی‌های بارز کهن‌الگوی «فرامن» یا «مسیح»، را در وجود پیامبر بزرگوارمان به تصویر می‌کشد: «هر که خودشناس نیست محمدشناس نباشد، عارف خدا چگونه باشد؟ چون معرفت نور محمد حاصل آید، و بیعت «ان‌الذین یُبايعونَكَ اِنَّمَا يُبايعونَ الله» بسته شود؛ کار این سالک در دنیا و آخرت تمام شد.» (عین‌القضات: ۱۳۷۰: ۵۷) به باور نویسنده، از محمد (ص) شناسی می‌توان به خودشناسی رسید که این امر نشان می‌دهد اوج تعالی روح و دستیابی به کمال تفرد، شناختن وجود آن عالی‌مقام است. ««فرامن»، درحقیقت، «من ملکوتی» یا بعد روحانی هر انسانی در عالم روحانی و فرشتگان است. فراق و جدایی میان من تجربی و من ملکوتی ناشی از اسارت و استغراق من تجربی در جهان مادی و متعلقات آن است. دیدار و پیوستن به این من ملکوتی و شاهد و معشوق آسمانی منتهای آرزوی عارفان و نهایت مقصد سالکان طریق است.» (پورنامداریان ۱۳۸۸:

۱۴۴) اینک این عین‌القضات است که درصدد برآمده تا این «من ملکوتی»، که بی شک منتهای آرزوی عارفانه اوست، را تجربه کند.

در نتیجه بارها با نمونه‌هایی از چنین نقل قول‌هایی مواجه می‌شویم: «دریغا چه می‌شنوی خال سیاه مهر محمد رسول الله می‌دان که بر چهره «لا اله الا الله» ختمی و زینتی شده است. خد شاهد هرگز بی‌خال کمالی ندارد. خد جمال لا اله الا الله بی‌خال محمد رسول الله هرگز کمال نداشتی و خود متصور نبودی، و صد هزار جان عاشقان در سر این خال شاهد شده است.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۹) در این مثال، ارادت به کهن‌الگوی مسیح یا فرامن که همانا حضرت رسول (ص) است به اوج می‌رسد؛ تا آنجا که نویسنده تکمیل مفهوم ذکر شریف «لا اله الا الله» را به وجود محمد رسول الله می‌داند و می‌گوید جمال این معشوق با این خال (پیامبر) تکمیل می‌شود و بدین ترتیب وصف «فرامن» را به اوج می‌رساند.

پیامبر خاتم (ص)، بی‌شک همان جلوه‌ای از مسیح است که یونگ آن را اوج فرایند فردانیت می‌نامد: «من طریقت، حقیقت، و زندگی هستم. مسیح از این امتیاز خاص به عنوان منجی، و دو غایت به هم وصل شده، بهره‌مند است. او به نماد خود تمامی نیروی تاریخی، و در عین حال تمام حقیقت هستی‌شناختی و پرمعنای خود را هبه می‌کند. از این رو می‌توان گفت که مسیح برای مسیحیت شاه نمادها است.» (شوالیه و گربان^۱ ۱۳۸۷: ۲۴۵) و پیامبر مکرم اسلام (ص) نیز به تبع آن شاه نمادها در جهان اسلام و به عنوان الگوی وحدانی و اعظم «فرامن» به شمار می‌رود.

همچنین در اثر می‌خوانیم:

«خلق از محمد صورتی و تنی و شخصی دیدند، و بشر و بشریتی به بینندگان می‌نمودند که «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ» ایشان درین مقام گفتند که «وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمشِي فِي الْأَسْوَاقِ»، اما او را با اهل بصیرت و

حقیقت نمودند تا به جان و دل، حقیقت او را بدیدند. بعضی گفتند: «اللهم اجعلنا من أمه محمد»، بعضی گفتند: «اللهم لاتحرمنا من صحبة محمد» اگر در این حالت و در این مقام ولایت، او را بشر خوانند و یا وی را بشر دانند، کافر شوند.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲)

این نقل قول از تمهیدات، در رابطه با نقد و شرح کهن‌الگوی نفس، بسیار مهم و کلیدی به نظر می‌رسد. بر این اساس، محمد(ص) را برتر از آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ» (۱۱۰/۱۸) می‌خواند؛ یعنی به آن پیامبر و الامقام خصایص فرابشری دانسته جنس وی را از جنس بشر نمی‌داند، بلکه ملکوت و نوری والاتر از جسم می‌داند که در اصل اوج «فرایند تفرد» و تلاش برای به تصویر کشیدن والاترین درجه از «فرامن» است، زیرا نویسنده در حالتی است که در آن «فرامن متکلم وحده است و هیچ نشانه‌ای از حضور یا واسطه محسوس شدن کلام فرامن نمی‌بینیم.» (پورنامداریان ۱۳۸۸: ۱۹۵)

کهن‌الگوی پیر خردمند^۱

در اندیشه یونگ، پیر خردمند نماد پدری معنوی و روحانی است که در تنگناها و شرایط دشوار به نجات فرد درمانده می‌رود و با اندیشه‌های متعالی و راهکارهای معنوی‌اش، او را از آن وضعیت می‌رهاند:

«همیشه پیر وقتی ظاهر می‌شود که قهرمان به وضعی بسیار سخت دچار است، آن‌چنان‌که تأملی از سر بصیرت یا فکری و به عبارت دیگر کنش روحی و یا نوعی عمل خودبه‌خود درون‌روانی می‌تواند او را از مخمصه برهاند. اما چون به دلایل درونی و بیرونی، قهرمان خود توان انجام آن را ندارد، معرفت مورد نیاز برای جبران کمبود به صورت فکری مجسم یعنی در قالب همین پیر دانا و یاری‌دهنده جلوه می‌کند.» (۱۳۶۸: ۱۱۲)

1. Wise old man

پیر، نماد فردی فاضل و صاحب علم و حکمت است و در جهان نمادها و صور مثالی، «پیری علامت فرزاندگی و فضیلت به شمار می‌آید... پیری، پیش‌تصویری است از عمر بلند، تجارب بسیار و تفکر طولانی است، که این همه تصویری ناکامل از جاوداندگی است.» (شوالیه و گریبان ۱۳۸۸: ۲۷۰) پیر همواره در باورها و اندیشه‌های عرفانی و دینی به دنبال هدایت سالک به سوی بهترین مسیر (هدایت در راه الهی) است و حتی زبان راهنمایش نیز جلوه‌ای از هدایت‌گری و خردمندی وی به شمار می‌آید. بنابر اندیشه یونگ، «چهرهٔ «پیر دانا» نه تنها در رؤیا بلکه در حالت خلسه (یا چیزی که آن را «تخیل فعال» می‌خوانیم) نیز به صورتی بسیار انعطاف‌پذیر ظاهر می‌شود؛ چنان‌که گاه در هند در نقش «گورو»^۱ (به معنی مرشد و مربی) پدیدار می‌شود.» (۱۳۶۸: ۱۱۰)

ویژگی‌های پیر در تمهیدات

می‌دانیم که مفهوم «پیر» در ادب عرفانی جایگاهی بس والا دارد و تنها با تعبیرها و تفاسیر کهن‌الگویی نمی‌توان در بیان معنای آن سخن راند؛ چراکه «در اصطلاح صوفیان، انسان کامل را گویند که استکمال کرده باشد فاء فقر را و آن نهایت ادراک حقایق است.» (تهانوی ۱۳۷۸: ۷۳۷) و نیز «آن را به صورت شیخ، مراد، مرد کامل، ولی، انسانی کامل، پیر دلیل و گاهی هم در معنی انسان کبیر و غوث و قطب استعمال کرده‌اند.» (گوهرین ۱۳۸۸: ۳۵۹) اما در اینجا توجه به این مباحث از منظر نقدهای کهن‌الگویی و روان‌شناختی مد نظر است. بر همین مبنا، چنان‌که از متن اثر دریافت می‌شود، عین‌القضات بارها به پیروی از پیر و اینکه پیر و مرید، آینهٔ یکدیگرند اشاره می‌کند: «پیر، خود را در آینهٔ جان مرید ببیند، اما مرید در جان پیر خدا را ببیند.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۹) همچنین در جایی دیگر نیز می‌خوانیم:

«پیران را صفت «یهدی من یشاء» باشد، و از صفت «یُضِلُّ مَنْ یِشاء» دور باشند.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۸) البته بارها با این شاهد مثال‌ها روبرو می‌شویم. در اصل، نویسنده در صدد است ضرورت وجود یک اندیشه هدایت‌گر، متعالی و فرامادی و نیز اهمیت پیروی از وی را در اثر خویش به روش‌های گوناگون به تصویر بکشد. از منظر عین‌القضات، ضروری است که پیر ویژگی‌هایی داشته باشد تا بتواند مرید را تا سرحد کمال راهنمایی کند: «هدف صوفی از توحید بیرون و درون و عینی و ذهنی و واقعیت پنهان و آشکار، رسیدن به حالتی از خودآگاهی برتر است که بر فرد به عنوان فرد متجلی نمی‌شود، بلکه بر فرد به عنوان کل متجلی می‌شود.» (سعید ۱۳۸۵: ۱۶۹) از این‌رو با هیئت‌های گوناگون، آن را در متن اثر آشکار می‌سازد تا نشان دهد برای دستیابی به خودآگاهی برتر و فرایند فردانیت، تجلی برخی صفات در پیر، مهم است؛ البته ظهور پیر در هیئت‌های گوناگون در اندیشه کهن‌الگویی کاملاً رایج است: «پیر دانا» در رؤیاهای در هیئت ساحر، طبیب، روحانی، معلم، استاد، پدر بزرگ، و یا هرگونه مرجعی ظاهر می‌شود که بصیرت، درایت، پند عاقلانه، اتخاذ تصمیم و برنامه‌ریزی و امثال آن ضروری است؛ اما شخص به تنهایی آن را ندارد.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۱۰) با توجه به بررسی‌ها، این کهن‌الگوی برجسته در تمهیدات در سه هیئت گوناگون جلوه‌گر می‌شود:

۱- لفظ پیر، بارها در متن تکرار می‌شود و پیر عارف و خردمند، با نقش‌هایی گوناگون نمود می‌یابد. چنان‌که گاه در هیئت «طبیب روحانی» است: «لاجرم به هر واردی پیری بیاید که طبیب حاذق باشد که مرید را معالجه کند، و از هر دردی مختلف درمانی مختلف فرماید. آن‌ها که ترک علاج و طبیب کرده‌اند، خود در آن بهتر باشد که در علت فرو شوند، زیرا که «وَ أَوْ عَلِمَ اللَّهُ فَبِهِمْ خَيْراً لَّاسْمَعَهُمْ». پس چون طبیب حاذق در راه رونده بیاید، به اجماع مشایخ - قدس الله ارواحهم - فریضه باشد.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۰)

از این نقطه نظر، پیر اصلی‌ترین راهگشا در رهایی از دشواری‌های سیر و سلوک به شمار می‌آید. از این‌رو، از او به «طبیب» اطلاق شده است که دردهای

روحي مرید را، اوست که درمانگر است. در اندیشه کهن‌الگویی کاملاً رایج است که پیر در قالب طبیب روحانی آشکار شود؛ همان‌طور که در بسیاری از متون عرفانی کلاسیک، به صراحت بارها به لفظ «طبیب روحانی» اشاره شده است:

ما طبیبانیم، شاگردان حقّ بحر قلزم دید ما را فانلق
آن طبیبان طبیعت دیگرند که به دل از راه نبضی بنگرند
(مولوی ۱۳۸۶/۳/۲۷۷۰-۲۷۶۹)

۲- پیر خردمند در قالب «دانای مطلق» هم در این اثر جلوه می‌یابد و عین‌القضات معتقد است که مرید باید از پیری «راه‌یافته»، که دانای بی‌چون‌وچراست، پیروی کند: «نشان پیر راه‌یافته آن باشد که جمله افعال و اقوال مرید از ابتدا تا انتها داند و معلوم وی باشد؛ زیرا که پیر که هنوز بلوغ نیافته باشد و تمام نرسیده باشد، او نیز خود مرید و طالب باشد، پیری را نشاید.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۳۱) همین‌طور در جایی دیگر می‌خوانیم: «ای دوست بدان که هر کاری پیر، مرید را فرماید خلعتی باشد الهی که بدو دهند، و هر جا که مرید باشد در حمایت آن خلعت باشد که فرمان پیر فرمان خدا باشد.» (همان: ۳۵)

در مثال‌های فوق که از تمهید دوم (شرط‌های سالک در راه خدا) برگرفته شده است، «پیر»، دانایی مطلق در نظر گرفته شده است که رسولی از جانب خداست و به استكمال رسیده است، اما در واقع این نمایانگر تلاش نویسنده برای خلق روحی است که برای دستیابی به «فرایند تفرّد» نیل به کمال مطلق دارد؛ چرا که می‌دانیم کمال به جز ذات پروردگار و پیامبر خاتمش نصیب هیچ‌کس نخواهد شد. پس این پیر، تنها نمایه‌ای از تلاش برای دستیابی به کمال بوده و روان سالک را به سوی «فرایند تفرّد» سوق می‌دهد؛ زیرا سالک در آغاز راه به دستگیری دانا و آگاه نیاز دارد.

۳- «پیر» در هیئت «استاد» ظاهر می‌شود. این حالت، در تمهیدات بسامد بالایی دارد و تقریباً در تمام موارد، پیر رسالت استادی خویش را به انجام می‌رساند؛ سالک را مرحله به مرحله پیش می‌برد و سیر و سلوک الی الله را به وی می‌آموزد:

«از جمله آنکه پیر، مرید را فرماید در اوراد؛ یکی اینست که می‌گویی «لا اله الا الله». چون ازین مقام درگذرد گوید بگو: «الله». نفی و فنا جمله در «لا» بگذارد و رخت در خیمه «الا الله» زند، چون نقطه حرف «هو» شود، دو مقام که در میان دو لام است واپس گذارد که این دو مقام و این دو ولایت که مسکن و معاد جمله سالکان راه خداست واپس گذاشته باشد، چون مرید بدین مقام رسد پیر او را فرماید تا گوید: «هو هو هو»، در میان این دو مقام «الله» فرماید گرفتن، چون اعراض از همه باشد جز «هو» هیچ نشاید گفتن.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۳۷)

در اینجا هم واضح است که پیر به سالک خویش، به تناسب حال وی مرحله‌به‌مرحله مفهوم ذکر شریف «لا اله الا الله» را می‌آموزد و با آموختن هر بخش، طبق صلاح‌دید خود در جایگاه یک‌استاد، او را وارد مرحله بعد می‌کند تا حق‌استادی بگذارد و به تعلیم سالک پردازد و علاوه بر آنکه خود در نایل آمدن به فرایند فردانیت بکوشد، سالک را نیز برای دستیابی به آن به پیش براند. اما پیر در این اثر موجودی بی‌عیب و نقص نیست و بنابر باور عین‌القضات به انسانی کامل تبدیل نشده است؛ زیرا ممکن است کمی و کاستی‌هایی داشته باشد و نقایصی از او سر بزند، چنان‌که عین‌القضات در صفات مرید می‌نویسد: «مرید را ادب‌هاست: یکی ادب آن باشد که از پیر معصومی و طاعت نجوید و دیگر آنکه او را به صورت و عبارت طلب نکند.» (همان: ۳۱) او برای پیر نیز احتمال خطا در نظر می‌گیرد و باور دارد پیر مقامی هست که هنوز به اوج وحدانیت و کمال تفرد نرسیده و با کهن‌الگوی فرایند تفرد فاصله دارد.

پیر راوی

اما در این مبحث باید گفت که نمونه برجسته‌ترین کهن‌الگوی پیر خردمند، گذشته از مواردی که بدان اشاره شد، خود «راوی» یا به تعبیری خود «عین‌القضات» است. چنان‌که می‌بینیم از همان ابتدای اثر، با لحنی پیرانه، تا انتهای آن به ارشاد «عزیزی» می‌پردازد که خودش می‌گوید اثر را به خواهش وی نوشته

است و در آغاز اغلب بندهای اثر از وی با همان لفظ «عزیز» یاد می‌کند: «جمعی دوستان درخواستند که از بهر ایشان سخنی چند درج کرده شود که فایده روزگار در آن بود. ملتمس ایشان مبذول داشته آمد.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱)

لحن پیرانه و مرشدانه در سرتاسر اثر وجود دارد و در واقع صاحب اثر، صفاتی را در وجود پیر برجسته می‌کند که خود بدان تأکید و ایمان دارد. زبان خود نویسنده، زبان پیر است و براساس یک بینش کل‌نگر، خودش کهن‌الگوی «پیر خردمند» است که هنوز نیز به کمال فرایند تفرّد دست نیافته است. این امر، بیشتر از جملات خطابی این اثر استنتاج می‌شود: «عین‌القضات کوشیده به جای بیان مفاهیم و معانی در کسوت جملات خبری از انواع جملات انشایی با معانی ثانوی بهره برگیرد تا به این وسیله بر تأثیر کلام خود بر خواننده بیفزاید.» (عرب ۱۳۹۱: ۲۹۳)

به نظر می‌رسد کارکرد این تأثیر کلام، در ارتباط با نفوذ اندیشه پیر خردمند در تار و پود لحن اثر است؛ این امر از آنجا آشکار می‌شود که همه خطاب‌ها به همان عزیز سالکی باز می‌گردد که مرتب مورد خطاب صاحب اثر است:

«ای عزیز چون جذبه جمال الله در رسد، از دایره‌ها بیرون آمدن سهل باشد. ای عزیز دانستن و گفتن و شنیدن این ورق‌ها، نه کار هر کسی باشد؛ و زنهار تا نپنداری که بعضی از این کلمات خوانده است یا شنیده! خوانده است؛ اما از لوح دل که «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» شنیده است ولیکن از تعلیم‌خانه «أَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّاسْمَعَهُمْ». اینجا تو را معلوم شود که قال لا اله الا الله دَخَلَ الْجَنَّة» چه باشد.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۷۸)

شطحیاتی که در اثر نمایان می‌شود نیز نمودی بارز از نهادینه‌شدن همین باور ناخودآگاهانه در صاحب اثر است، زیرا «شطحیات بیشترین امکان برای ظهور و مشاهده آرکی‌تایپ‌ها را در خود دارد.» (قشقای ۱۳۹۰: ۲)

او با نقل قول از پیامبر اکرم(ص) در جای‌جای اثر، رسالت خود را در مقام پیری دانا و خردمندی فرزانه به جا می‌آورد تا به پیامبر که نماد کهن‌الگوی

«مسیح» یا «فرامن» است تقرب جوید و بکوشد همچون او به نهایت مقام دستیابی به فرایند تفرد نایل شود؛ ولی خود نیز می‌داند که این مقام، جز پیامبر نصیب دیگری نمی‌شود. به این سبب مدام با نقل قول از حضرت خاتم(ص)، به بهانه‌های گوناگون و به هر نحوی، برای موفقیت در این سیر روانی به او تقرب می‌جوید: «ای عزیز، مصطفی علیه‌السلام گفته است که «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» و در جایی دیگر گفت: «أَطْلَبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّينِ» طلب علم فریضه است و طلب باید کردن اگر خود به چین و ماچین باید رفتن.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۶۵-۶۴) «ای عزیز بدان که مصطفی علیه‌السلام می‌گوید: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» اسلام و ایمان را پنج‌دیوار پدید کرده است.» (همان: ۶۶) «ای عزیز زکات است که مصطفی علیه‌السلام بیان کرد و گفت: «الزَّكَاةُ قَنْطَرَةُ الْإِسْلَامِ». آن طایفه که مال دارند و زکات مال بر ایشان واجب آید.» (همان: ۸۸)

مثال‌های این‌چنینی در اثر بسیار است و عین‌القضات اغلب از پیامبر(ص) حدیثی را نقل قول می‌کند. البته، پس از این نقل قول‌ها اغلب به تفسیر خاصی در این باره اشاره نمی‌شود، اما مفاهیمی ضمنی و تلویحی در پس آن‌ها نهان است که عین‌القضات با استفاده از آن‌ها، به آن نشانه‌های نور نزدیکی جسته و سیر تکامل روانی خویش را از این رهگذر به کمال می‌رساند و با اتکا به نور مطلق و تلقی‌های ذهن شخصی خویش از گفته‌ها و اندیشه‌های آن پیغمبر نور و کمال، به فردانیت تام دست می‌یابد؛ ولی چنان‌که گفته شد این تکامل یا مقامی که یونگ آن را به تعبیری، کهن‌الگوی مسیح نام می‌نهد، فقط از آن پیغمبر بزرگ اسلام(ص) است و بس.

از لحن خطابی این جملات، این‌گونه برداشت می‌شود که خود عین‌القضات در این بخش، نمایه‌ای از «من» اوست که نیل به کمال دارد و با وجودی نیمه‌متکامل و رو به کمال، در راهی گام گذاشته است تا به «فرامن» برسد که وجودی متعالی و کامل است؛ چراکه گفته شد پیر خردمند نماد عقل و تخیل

فعال است. او در مقام پیری خردمند است و با لحن خطابی و تنبیهی اش درصدد است عزیزی را که به او در رساله اش بارها اشاره می کند به مقام هدایت و رستگاری برساند و همان طور که از آغاز هم کتاب پیداست، او (عزیز سالک) که به ظاهر به نظر می رسد میل داشته از عین القضات (پیر خردمند) برای رهایی از تنگناهای روحی یاری جوید، اینک با خطاب قرار گرفتن و یاری جویی از بیانات و راهکارهای پیرش به مرحله دستیابی به «فرایند تفرّد» نایل خواهد شد.

کهن الگوی سایه^۱

در تعریف کهن الگوی «سایه»، باید گفت که برخلاف دیگر کهن الگوها که با ناخودآگاه جمعی فرد سروکار دارند، تنها کهن الگویی است که با ناخودآگاه فردی سروکار دارد: «ناخودآگاه [فردی]، برخلاف گفتار درونی، خواهی نخواهی، با انواع نشانه ها، ردپاها، شکاف ها، گسستگی ها و افراط کاری هایی که در سخن خودآگاه روزانه عیان می شوند، سخن می گوید.» (ایستوپ^۲ ۱۳۸۸: ۱۱) این ناخودآگاه فردی در طی ارتباط با دنیای آلوده پیرامونش به خدشه دچار می شود و معمولاً ارزش های خودآگاه فردی را تحت تأثیر قرار می دهد و «بیانگر طرف مخالف «من» است و نمود آن دسته از خصوصیات است که ما از وجود آن بیش از هر چیز دیگری نزد دیگران متنفریم.» (یونگ ۱۳۸۹: ۲۶۳)

بر همین مبنا، درباره کهن الگوی سایه گفته می شود:

«یونگ سایه را «مشکل اخلاقی ای می نامد که همه شخصیت خود را به چالش می طلبد. سایه هر کسی معمولاً جنسیت همان شخص را دارد؛ اما از جهتی نیز واجد خصلت های «خبیثانه تری» است... تلاش برای ادغام سایه در شخصیت،

1. Shadow

2. Istupe

باید با اذعان به این حقیقت صورت بگیرد که ما - درست مثل هر انسان دیگری

- از چنین خصلت‌های خبیثانه‌ای برخورداریم.» (بیلسکر ۱۳۸۸: ۶۶)

اگر در این باره بخواهیم مثالی بزنیم، بهترین نمونه را خود یونگ مطرح می‌کند وقتی که دجال [مسیح کاذبی که ادعای نبوت می‌کند] را نمونه‌ای از کهن‌الگوی «سایه» به حساب می‌آورد: «دجال با سایه نفس تناظر دارد؛ یعنی با وجه خبیث تمامیت بشر که نباید داوری زیاده از حد خوش‌بینانه‌ای درباره آن داشت.» (۱۳۶۸: ۶۷) اینک تحلیلی از کارکردهای این صورت مثالی با ذکر نمونه، در تمهیدات بررسی خواهد شد.

عین‌القضات و ادغام با سایه

سایه در وجود همگان هست. تنها انبیای الهی و معصومین (ع) بودند که در وجودشان سایه به نور تبدیل شده بود. از همین‌رو از امام باقر (ع) روایت است که در حدیثی فرمودند پیامبر نور و رحمت (ص)، سایه نداشتند. به این معنا که آن بزرگوار تمام جنبه‌ها و زوایای تیرگی‌های روحی و اخلاقی را در وجود خود نابود کرده و به «فرامن» که همان «فرایند تفرد» و نور مطلق است، دست یافته بودند. اما باید توجه داشت که تمام ابنای بشر با «سایه» و خباثت‌های روحی و اخلاقی خود، که مظهري از تیرگی و آلودگی‌های ناخودآگاه فردی است، دست به گریبان هستند. در خود اثر هم گاه به صراحت به وجود سایه اشاره می‌شود: «دریغا بشریت نمی‌گذارد که اسرار ربوبیت رخت بر صحرای صورت نهد.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۹۸) یا «دریغا غیرت بشریت نه مختصر حجابیست خلق عالم را از عالم الهی.» (همان: ۲۹۹)

در واقع عین‌القضات در حال ادغام ناخودآگاهانه با همین کهن‌الگوست: «اگر فرد سایه خود را با شخصیتش ادغام نکند، ممکن است به اختلال‌هایی مانند

روان رنجوری و سواسی یا تمایل مبرم مقاومت‌ناپذیر مبتلا گردد؛ زیرا وی در سایه خودش «تثبیت» می‌شود.» (بیلسکر ۱۳۸۸: ۶۷) او نیز در همین تلاش است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، عین‌القضات در ابتدای این اثر می‌گوید که کتاب را به خواهش عزیززی نوشته است که در آغاز اغلب بندهای کتاب، در تلاش است مفاهیم عرفانی اخلاقی را به وی تفهیم کند تا در نهایت، او را به نور و رستگاری برساند. وی، عزیز خود را در ده تمهید بنابر ده اصل عرفانی فلسفی با حقایق عرفانی از منظر جلوه‌های آرمانی «فرامن» خویش آشنا می‌سازد و گام‌به‌گام تا پایان اثر، وی را پیش می‌برد تا بنابر آرای عقیدتی خویش، عزیزش به رستگاری و نور یا به عبارتی به «فرایند تفرّد» دست یابد.

به نظر می‌رسد از منظر تحلیل‌های روان‌شناختی در مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ، این «عزیز» همان کهن‌الگوی «سایه» است که عین‌القضات در پی مستحیل‌سازی آن با «من» خویش است تا با ادغام آن به «فرامن» دست یابد. غرض از بیان این مطالب آن نیست که گفته شود اساساً این کتاب به خواست مرید یا دوستی نوشته نشده است، بلکه هدف از طرح این نکته، آن است که یادآوری شود انگیزه اصلی در خلق این اثر، چنان‌که از متن آن پیداست، استحاله «سایه» و نیل به مرحله متکامل «فرایند تفرّد» در خود عین‌القضات است. از همین رو می‌بینیم به واسطه اتمام همین اثر، عین‌القضات در پایان کتاب رؤیایی دلالت‌مند یا به تعبیری رؤیای صادقه‌ای را روایت می‌کند که بیانگر آن است که نوشتن اثر، انگیزه‌ای بسیار فراتر از خواهش یک دوست داشته است.

او در پایان کتاب، رؤیای خویش را بدین‌گونه شرح می‌دهد:

«امشب که شب آدینه بود نهم ماه رجب، شیخ ابوعلی آملی - مَدَّ اللهُ عُمرَهُ - گفت: امشب مصطفی را - صلعم - به خواب دیدم که تو عین‌القضات و من، در خدمت او می‌رفتیم، و این کتاب [تمهیدات] با خود داشتی. مصطفی - علیه‌السلام - از تو پرسید که این کتاب با من نمای. و این کتاب با وی نمودی. مصطفی -

صلعم - این کتاب را گرفت، و گفت تو را، که به آستین من نه. تو این کتاب را به آستین او نهادی. گفت: ای عین‌القضات! بیش از این، اسرار بر صحرا منه، جانم فدای خاک پای او باد! چون بگفت که بیش از این، اسرار بر صحرا منه، من نیز قبول کردم. از گفتن، این ساعت دست برداشتم و همگی بدو مشغول شدم.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۳۵۴)

این رؤیا، در اصل نمایه‌ای از تحقق آرزوی وی در «من» ناخودآگاه خویش است: «اثبات این نکته آسان است که رؤیاها «اغلب» خود را بدون هیچ تغییر قیافه‌ای به مثابه تحقق آرزوها عیان می‌کنند.» (فروید^۱ ۱۳۸۸: ۱۳۱) عین‌القضات، خواب می‌بیند که به واسطه خوابی که شیخ ابوعلی آملی دیده است، کتاب وی به محضر پیامبر(ص) یعنی الگوی «مسیح» یا «فرامن» رسیده است و آن حضرت، البته در رؤیا، تلویحاً اثر وی را از نظر گذرانده‌اند: «ذهن، پویاست و از شماری نیروی روانی شکل می‌گیرد که پاره‌ای آگاه‌اند و پاره‌ای ناخودآگاه، گاه هماهنگ‌اند و گاه در تعارض.» (موللی ۱۳۸۹: ۱۶۵) و طبیعی است که چنین نمایه‌هایی در خواب رخ دهد.

این امر به ادغام «سایه» با «من» و رهنمونی آن به سوی «فرامن» و «فرایند تفرد» و دیدار با واسطه با الگوی محض «فرامن» اشاره دارد، اما از آنجا که دیدار با واسطه و حجاب رخ می‌دهد، نشان می‌دهد که هنوز عین‌القضات به مرحله «فرایند تفرد» راه نیافته است، اما خود این چنین می‌پندارد که این کمال را درک کرده است. براساس باورهای اساطیری و نمادین و ناخودآگاه جمعی بشر در این باره: «در رؤیا این سایه یک‌باره وجهی از روان را برملا می‌کند... که باید به نور آگاهی دسترسی پیدا کنند.» (شوالیه و گریبان ۱۳۸۸: ۵۱۵) پس زمانی چنین رؤیایی مشاهده می‌شود که سایه غرایز در ناخودآگاه فردی، به واسطه شهود درون‌روانی و رو به تعالی وی، در حال افول و نور حاصل از فرامن در حال طلوع است. در

نهایت باید گفت در این اثر پیر خردمند در صدد سایه یا همان عزیز را دچار استحاله سازد تا در «من» خویش ادغام شود و سپس آن را به ذات بزرگوار پیامبر اکرم (ص) که نمایه‌ای از فرامن یا مسیح است متصل سازد. نویسنده می‌کوشد بین این سه عنصر روانی وحدت ایجاد کند تا در آن به نوعی استحاله دست یابد و به «فرایند تفرد» یا همان اوج کمال روحی برسد، اما در این مسیر به توفیق کامل دست نمی‌یابد.

نتیجه

در تمهیدات، تلاش عین‌القضات برای دستیابی به «فرامن»، نمایانگر تلاش وی در دستیابی به «فرایند تفرد» بوده و هدف اصلی وی از نوشتن این اثر عرفانی ترسیم همین کندوکاو ذهنی است. تأثیر سه‌کهن‌الگوی «مسیح»، «پیر خردمند»، و «سایه» در این اثر پدیدار است که به طور ناخودآگاهانه، «من» نیمه‌متکامل صاحب اثر را به سوی دستیابی به «فرایند تفرد» و «فرامن» متعالی سوق می‌دهد. کهن‌الگوی «پیر خردمند» در این اثر، در سه‌هیئت «طیب روحانی»، «پیر راه‌یافته»، و «استاد» ظاهر می‌شود و به هدایت سالکی درونی که از آن با عنوان «عزیز» نام برده است، می‌پردازد. در تمهیدات، از اصلی‌ترین جلوه‌های کهن‌الگوی پیر خردمند، وجود «لحن خردمندانه» است. بدین ترتیب، عین‌القضات با بازتاب این کهن‌الگوها در قالب مضامین عرفانی و تلاش برای رهنمونی عزیزی که در اثر بارها از وی نام می‌برد، در پی آن است که نه آن عزیز، بلکه فرامن خود را به سوی دستیابی به رستگاری و شکوفایی «فرایند تفرد» رهنمون کند. پیر خردمند می‌کوشد عزیزی را که در اثر، نمادی از کهن‌الگوی «سایه» است بشناسد و بر بعد ظلمانی روح وی چیره شود؛ زیرا رسیدن به آن، کلید رسیدن به فرایند تفرد است، اما باز هم به موفقیت و نیل به «فرایند تفرد» دست نمی‌یابد.

در *تهمیدات*، نماد فرامن، ذات اشرف پیامبر (ص) است که عین القضاة به هر بهانه‌ای از وی سخن می‌راند. هیچ‌گاه، هیچ‌کس توان آن را ندارد که به چنین مقامی دست یابد؛ زیرا به جز ذات پیامبری چون حضرت محمد (ص)، هیچ‌کس به چنین فرایند متعالی نایل نمی‌شود. در پایان به واسطه رؤیای ناخودآگاهانه‌ای که بر عین القضاة وارد می‌شود، در خواب با پیامبر اکرم (ص) با واسطه شیخ آملی به دیدار معنوی نایل می‌شود و به دیدار بی‌واسطه دست نمی‌یابد که نمایانگر عدم تکامل «فرایند تفرد» است. این اثر، نمایانگر تلاش ذهنی عین القضاة برای دستیابی به «فرایند تفرد» است، اما در این مسیر نه تنها به موفقیت دست نمی‌یابد، بلکه به تکامل روانی ناقصی مواجه می‌شود که «ملاقات با واسطه با پیامبر اکرم (ص)»، نمایانگر این ناکامی است. در این میان، بهره‌گیری از کهن‌الگوهای ذهنی، تلاش ذهنی نویسنده را تبیین می‌کند.

کتابنامه

قرآن کریم

- ایستوب، آنتونی. ۱۳۸۸. *ناخودآگاه*. ترجمه شیوا رویگریان. چ ۱. تهران: مرکز.
- بیلسکر، ریچارد. ۱۳۸۸. *اندیشه یونگ*. ترجمه حسین پاینده. چ ۱. تهران: آشیان.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۸. *در سایه آفتاب*. چ ۳. تهران: سخن.
- تایسن، لیس. ۱۳۸۷. *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*. ترجمه مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی. چ ۱. تهران: نگاه امروز و حکایت قلم نوین.
- تهانوی، علامه محمدعلی. ۱۳۷۸. *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*. زیر نظر د. رفیق العجم. چ ۱. تهران: سپاس.
- دبشی، حامد. ۱۳۸۵. *عین القضاة همدانی و حال و هوای عقلانی زمان او*. ترجمه و تحقیق از حسین مریدی. گردآوری دکتر حسین نصر، لیمن. چ ۱. کرمانشاه: دانشگاه رازی.

- س ۱۶ - ش ۶۱ - زمستان ۹۹ - تحلیل «فرایند تفرّد» در تمهیدات / ۱۵۹
- دشتی، مهدی و منصوره تقوایی. ۱۳۹۰. «بهره‌های هنری عین‌القضات از گزاره‌های دینی در تمهیدات». فصلنامه پژوهش‌نامه معارف قرآنی. س ۲. ش ۵. صص ۱۶۲-۱۳۷.
- ذبیحی، رحمان و پروین پیکانی. ۱۳۹۵. «تحلیل کهن‌الگوی سفر قهرمان در داراب‌نامه طرطوسی براساس الگوی جوزف کمپبل». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۲. ش ۴۵. صص ۱۱۸-۹۱.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۶. شرح جامع مثنوی معنوی. ج ۳. چ ۲۱. تهران: اطلاعات.
- سعید، علی‌احمد. ۱۳۸۵. تصوف و سوررئالیسم. ترجمه حبیب‌الله عباسی. چ ۱. تهران: سخن.
- شوالیه ژان و گریبان، آلن. ۱۳۸۷. فرهنگ نمادها. ج ۵. چ ۱. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- _____ . ۱۳۸۸. فرهنگ نمادها. ج ۱. چ ۳. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- عرب، مریم و فاطمه مدرسی. ۱۳۹۱. «بلاغت نثر صوفیانه خطابي در تمهیدات عین‌القضات». مجله کاوش‌نامه. س ۱۳. ش ۲۵. صص ۳۲۲-۲۹۳.
- عین‌القضات همدانی. ۱۳۷۰. تمهیدات. به تصحیح دکتر عقیف عسیران. چ ۱. تهران: منوچهری.
- فروید، زیگموند. ۱۳۸۸. تفسیر خواب. ترجمه شیوا رویگریان. چ ۸. تهران: مرکز.
- قشقای، سعید. ۱۳۹۰. «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۷. ش ۲۵. صص ۱۶-۱.
- گوهرین، سیدصادق. ۱۳۸۸. شرح اصطلاحات تصوف. ج ۲. چ ۱. تهران: زوار.
- مایل هروی، نجیب. ۱۳۷۴. خاصیت آیینگی: نقد حال، گزاره آرا و گزیده آثار فارسی عین‌القضات همدانی. ج ۱. چ ۱. تهران: نی.
- مباشری، محبوبه و الناز خجسته. ۱۳۹۰. «بررسی و تحلیل «فرایند تفرّد» در غزلیات سنایی». مجله متن‌پژوهی ادبی. س ۱۵. ش ۴۹. صص ۹۰-۷۳.
- ممتحن، مهدی ۱۳۹۳. «آمیختگی ادبیات تعلیمی با ادبیات عرفانی در تمهیدات عین‌القضات». پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی (پژوهش‌نامه زبان و ادبیات فارسی). س ۶. ش ۲۴. صص ۱۴۸-۱۳۱.
- موللی، کرامت. ۱۳۸۹. مبانی روانکاوی فروید - لکان. چ ۵. تهران: نی.

۱۶۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ الناز خجسته زنوزی - مهین پناهی

میرباقری فرد، سید علی اصغر و شهرزاد نیازی. ۱۳۸۹. «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار

عین‌القضات همدانی». مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی. س ۱۲. ش ۲-۱. صص ۲۸۶-۲۶۷.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۶۸. چهار صورت مثالی. مترجم پروین فرامرزی. چ ۱. مشهد: به‌نشر.

_____ . ۱۳۸۳. آیون: پژوهشی در پدیده‌شناسی خویشتن. ترجمه پروین فرامرزی و

فریدون فرامرزی. چ ۴. مشهد: به‌نشر.

_____ . ۱۳۸۶. روان‌شناسی انتقال. مترجم پروین فرامرزی و گلناز رعدی

آذرخشی. چ ۱. مشهد: به‌نشر

_____ . ۱۳۸۷. روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه محمدعلی امیری. چ ۲. تهران:

علمی و فرهنگی.

_____ . ۱۳۸۹. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۷. تهران: جامی.

References

Holy Qur'an.

Arab, Maryam and Modarresī, Fāteme. (2012/1391SH). "Balāqate Nasre Sūfiyane-ye Xatābī dar Tamhīdāte Eyno al-qozzāt". *Kaushvnameh magazine*. 13th Year. No. 25. Pp. 293-322.

Bilsker, Richard. (2009/1388SH). *Andīše-ye Yūng (On Jung)*. Tr. by Hoseyn Pāyande. 8th ed. Tehrān: Āšīyān.

Chevalier, Jean and Allen Gerberan. (2009/1388SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. 1st Vol. 3rd ed. Tr. by Sūdābe Fazāyelī. Tehrān: Jeyhūn.

—————. (2008/1387SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. 5th Vol. 1st ed. Tr. by Sūdābe Fazāyelī. Tehrān: Jeyhūn.

Daštī, Mahdī and Taqvāyī, Mansūre. (2011/1390SH). "Bahrehā-ye Honarī-ye Eyno al-qozzāt az Gozārehā-ye Dīnī dar Tamhīdāt". *Quarterly Journal of Quranic Knowledge*. 2nd Year. No. 5. Pp. 137-162.

Debšī, Hāmed. (2006/1385SH). *Eyno al-qozzāte Hamedānī va Hālo Havāye Aqlānī-ye Zamāne Ū*. Translation and research from Dr Hoseyn Morīdī. Collection of Dr Hoseyn Nasr. *Līmon*. 1st ed. Kermān-šāh: Razi University.

Easthope, Antony. (2009/1388SH). *Nā-xodā-gāh (The unconscious)*. Tr. by Šīvā Rūygarīyān. 1st ed. Tehrān: Markaz.

Freud, Sigmund. (2009/1388SH). *Tafsīre Xāb (The Interpretation Of Dreams)*. Tr. by Šīvā Rūygarīyān. 8th ed. Tehrān: Markaz.

Goharīn, Seyyed Sādeq. (2009/1388SH). *Šarhe Estelāhāte Tasavvof*. 2nd Vol. 1st ed. Tehrān: Zavvār.

Hamedānī, Eyno al-qozzāt. (1991/1370SH). *Tamhīdāt*. Ed. by Dr Afīf Asīrān. 1st ed. Tehrān: Manūčehrī.

—————. (2004/1383SH). *Āyūn: Pažūhešt dar Padīde-šenāsī-ye Xīštan (Aion: Untersuchungen zur symbolgeschichte)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī and Fereydūn Farāmarzī. 4th ed. Mašhad: Beh-našr.

—————. (1989/1368SH). *Čahār Sūrate Mesālī (Four archetypes: mother, rebirth, spirit, Trickster)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī. 1st ed. Mašhad: Beh-našr.

Jung, Carl Gustav. (2010/1389SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and his symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltānīye. 7th ed. Tehrān: Jāmī.

—————. (2007/1386SH). *Ravān-šenāsī-ye Enteqāl (Psychology of transmission)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī and Golnāz Ra'dī Āzaraxšī. 1st ed. Mašhad: Beh-našr.

- . (2008/1387SH). *Ravān-šenāsī-ye Zamīe Nā-xodā-gāh (Über die psychologie des Unbewussten)*. Tr. by Mohammad-alī Amīrī. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Māyel Heravī. Najīb. (1995/1374SH). *Xāsīyate Āyeneḡī: Naqde Hāl, Gozāre-ye Ārā va Gozīde Āsāre Fārsī-ye Eyno al-qozzāte Hamedānī*. 1st Vol. 1st ed. Tehrān: Ney .
- Mīr-bāqerī-fard, Seyyed Alī-asqar and Nīyāzī, Šahrzād. (2010/1389SH). "*Barrasī va Tahlīle Zabāne Erfānī dar Āsāre Eyno al-qozzāte Hamedānī*". *Journal of Philosophical-Theological Research*. 12th Year. No. 1 and 2. Pp. 267-286.
- Mobāšerī, Mahbūbe and Xojaste, Elnāz. (2011/1390SH). "*Barrasī va Tahlīle "Farāyande Tafarrood" dar Qazalīyāte Sanāyī*". *Metnvohi Literary Magazine*. 15th Year. No. 49. Pp. 73-90.
- Momtāhen, Mahdī. (2014/1393SH). "*Amīxteḡī-ye Adabīyāte Ta'limī bā Adabīyāte Erfānī dar Tamhīdāte Eyno al-qozzāt*". *Journal of Educational Literature (Journal of Persian Language and Literature)*. 6th Year. No. 24. Pp. 131-148.
- Movallelī, Kerāmat. (2010/1389SH). *Mabānī-ye Ravān-kāvī-ye Feroyd-Lakān*. 5th ed. Tehrān: Ney.
- Pūr-nāmdārīyān, Taqī. (2009/1388SH). *dar Sāye-ye Āftāb*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Qašqāyī, Sa'īd. (2011/1390SH). "*Barrasī-ye Kohan Ōlgū-ye Sāye va Entebāqe An bā Nafs dar Masnavihā-ye Attār*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 7th Year. No. 25. Pp. 1-16.
- Sa'īd, Alī-ahmad. (2006/1385SH). *Tasavvof va Sūr-re'ālism*. Tr. by Habībo al-lāh Abbāsī. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Tahānavī, Allāme Mohammad-alī. (1999/1378SH). *Mosū'e-ye Kašāf Estelāhāto al-fonūn va al-'olūm*. Advisor: Dr Rafīqo al-'ajam. 1st ed. Tehrān: Sepās.
- Tyson, Lois. (2008/1387SH). *Nazarīyehā-ye Naqde Adabī-ye Mo'āser (Critical theory today : a user...)*. Tr. by Māzīyār Hoseyn-zāde and Fāteme Hoseynī. 1st ed. Tehrān: Negāhe Emrūz va Hekāyate Qalame Novīn.
- Zabthī, Rahmān and Peykānī, Parvīn. (2016/1395SH). "*Tahlīle Kohan Ōlgū-ye Safare Qahramān dar Dārāb-nāme-ye Tartūsī bar Asāse Ōlgū-ye Jozef Campbel*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 3rd Year. No. 45. Pp. 91-118.
- Zamānī, Karīm. (2007/1386SH). *Šarhe Jāme'e Masnavī-ye Ma'navī*. 3rd Vol. 21th ed. Tehrān: Ettlā'āt.