

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۵، شماره ۵۶، تابستان ۱۴۰۲، صص ۴۹-۷۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۹

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2023.701848](https://doi.org/10.30495/dk.2023.701848)

تفرّد در سعدی

امیر نیک سرشت^۱، دکتر قدمعلی سرامی^۲، دکتر مهری تلخابی^۳، دکتر تورج عقدایی^۴

چکیده

از مهم‌ترین بخش‌های قابل توجه در حوزه روان‌شناسی ادبی، بخشی است که در آن به تحلیل فرآیندهای روانی ذهن پرداخته می‌شود. در این بخش که از آن با عنوان «روان‌شناسی تحلیلی» یاد می‌شود، بنیانگذار سوئیسی آن یعنی کارل گوستاو یونگ، ذهن را از حیطة بندی روان‌شناسان پیش از خود از جمله استادش، فروید، فراتر برد و بخشی به عنوان «ناخودآگاه جمعی» را به آن تحلیل‌ها افزود. او معتقد بود که انسان از حدود فردی خود می‌گذرد و به جهان «ناخودآگاه جمعی» گام می‌گذارد. آنچه که یونگ را از دیگر هم‌ترازش در ارائه بحث «ناخودآگاه جمعی» جدا کرد، توجه به «صورت ازلی» یا «کهن‌الگو» بود. یعنی چیزی که یونگ معتقد بود باعث شکل دادن به شخصیت و رفتار ما و همچنین عامل تفاوت ما بواسطه این شکل‌گیری شخصیت و رفتارمان از دیگران می‌شود. سعدی نیز چون دیگر آدمیان تحت تاثیر این کهن‌الگوها بوده و با استناد به برخی منابع و مطالعات کتابخانه‌ای می‌توان ادعا داشت که او نیز متأثر از این کهن‌الگوها، البته به شکلی ناخودآگاه دست به آفرینش‌های ادبی و خلق حکایات پرمغز ادبی می‌زده است. از مهم‌ترین کهن‌الگوهای تاثیرگذار روی سعدی، کهن‌الگوی «سایه» بوده است، ولی آنچه که سعدی را از دیگران متمایز می‌کند، رندانگی او در کتمان و پنهان کردن تاثیر این کهن‌الگو بر روی رفتار و شخصیت اوست.

واژگان کلیدی: روان‌شناسی تحلیلی، سایه، سعدی، کهن‌الگو، ناخودآگاه جمعی، یونگ.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

drnikeresht@gmail.com

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده‌مسئول)

drsarramighadamali@gmail.com

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

mehri.talkhabi@gmail.com

^۴ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

dr.aghdaie@gmail.com



مقدمه

انسان به عنوان اشرف مخلوقات موجودی پیچیده و چند بعدی است؛ شناخت انگاره‌های روان او که لایه‌ها و ابعاد گوناگونی را در بر دارد، تلاشی سخت و طولانی مدت می‌خواهد و نمی‌توان معمای وجود چنین ذی‌وجود پیچیده‌ای را با قراردادن در معادلاتی ساده حل کرد.

روشن ساختن این موضوع که «روانشناسی تحلیلی» (Analytical Psychology) چیست، شاید اولین و اساسی‌ترین پرسشی باشد که به ذهن نقادان حوزه روان‌شناختی برسد.

هنگامی که در اولین گام نقد روان‌شناسانه به حوزه «روانشناسی تحلیلی» می‌رسیم، به شکل ناخودآگاه، سردمدار و بنیانگذار سوئسی این مکتب یعنی «کارل گوستاو یونگ» (Karl Gustave Jung) برای ما تداعی می‌شود.

«روانشناسی تحلیلی» اصطلاحی در روان‌شناسی است که توسط یونگ برای متمایز ساختن نظریات و روش‌های درمانگری خود از روانکاوای فروید و روان‌شناسی فردی آدلر (Alfred Adler) به کار برده شد. بسیاری از منتقدان و صاحب نظران علوم مختلف درصدد تطبیق تحقیقات خود با این شاخه از نقد برآمده و تلاش کرده‌اند تا زیربنای تحقیقات خود را با این شاخه از علم، همسو و همگام کنند.

یکی از علومی که در آن می‌توان تحقیقات و آثار را با دید نقد روان‌شناختی بررسی کرد، ادبیات و یکی از کسانی که گمان می‌رود در آثارش می‌توان رد پا و نشانه‌های از علم روان‌شناسی یونگ را یافت، سعدی شیرازی است.

اما می‌توان اینگونه پرسید که شیخ شیراز چگونه توانسته است به بهترین صورت ویژگی‌های روح و روان (Psyche) انسانی را دریابد؟ او چگونه توانسته مرزهای جسم و تاریخ و زمان و مکان را درنوردیده و بر عصاره سرشت آدمی از گذشته تا آینده راه یابد به گونه‌ای که همین امر باعث شود که جهانیان سعدی را به عنوان یکی از پیشگامان روان‌شناسی معرفی کنند؟

شباهت‌های نگاه سعدی و یونگ به دنیا و افراد و رفتارهایشان، بن‌مایه تحقیقات بسیاری از محققان این علم شده است.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه مورد پژوهش در دو مقوله قابل بررسی است:

الف) پژوهش‌های مختلفی که در حوزه سعدی‌شناسی صورت گرفته است.

ب) پژوهش‌هایی که در باب نقد روان‌شناختی آثار ادبی از جمله سعدی صورت گرفته است.

در بیان نمونه برای هر دو مورد می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره نمود: «روان‌شناسی عشق در غزل سعدی» (نظری، نجمه؛ کمالی، راهله: ۱۳۹۶) که در آن به توضیح مشترکات میان دیدگاه سعدی و روان‌شناسی تجربی به عشق پرداخته می‌شود؛ «تفرد در آثار سعدی در پیوند با سایه، نقاب و آنیما» (تلخابی، مهری؛ عقدایی، تورج: ۱۳۹۵) که هدف در آن این است که نشان دهد آثار سعدی از زاویه دید نقد کهن‌الگویی، مجموعه‌ای گسترده از مفاهیم نمادین و آرکی‌تایپ‌هاست؛ «تعلیم و تربیت از دیدگاه سعدی» (آزادی، محمدکریم: ۱۳۷۳) که در این کتاب فقط به دیدگاه‌های تربیتی سعدی در روان‌شناسی پرداخته است؛ «سعدی و روان‌شناسی نوین» (هاشمی، جمال: ۱۳۷۸) که در هفت فصل این کتاب به روان‌کاوی شخصیت سعدی، خوش‌بینی به زندگی از نگاه سعدی، و ... پرداخته شده است.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع توصیفی-تحلیلی است. در بخش توصیفی به روش کتابخانه‌ای اطلاعات جمع‌آوری شده است. سپس اطلاعات تجزیه و تحلیل شده است.

مبانی تحقیق

به اطمینان می‌توان گفت که دو قلهٔ یگانۀ روان‌شناسی دنیا، فروید و یونگ هستند. «بین این دو روان‌شناس قرن بیستم، ارتباطی تنگاتنگ در جریان بود، به گونه‌ای که فروید در سال ۱۹۱۰ با کمک گروهی از همکاران از جمله «کارل گوستاو یونگ» انجمن بین‌المللی روان‌کاوی را تاسیس نمود ولی به زودی، همکارانش با وی اختلاف بنیادی پیدا کردند و کار به جدایی کشید» (ماهونی، ۱۳۷۳: ۱۵-۱۹).

روان‌شناسی یونگ از سه جنبه با فروید تفاوت داشت. همین تفاوت‌ها او را از فروید جدا کرد و باعث آفرینش مکتب جدیدی گردید. او لیبیدوی (Libido)، لغت لاتینی لیبیدو هرگز معنای منحصرأ جنسی ندارد (گو اینکه به این معنی به طور شایعی استعمال می‌شود)، بلکه آن به مفهوم کلی خواست و آرزو، تمایل مفرط، و کشش و ضرورت می‌باشد. محدود به امر جنسی را نپذیرفت. یونگ با برداشتی نو از مفهوم «لیبیدو»، دیدگاه فروید در خصوص فردی بودن ضمیر ناخودآگاه (UnConscious) را به چالش گرفت.

از منظر یونگ، عامل روان‌نژندی نه فقط ناهشیاری شخصی و سرکوب جنسی بلکه ناخودآگاه جمعی، سرکوب اجتماعی و عدم سازگاری اجتماعی نیز هست. عقاید یونگ دربارهٔ تاثیر ناهشیار جمعی بر رفتار انسان، وی را به سمت نظریه‌ای سوق داد به نام کهن‌الگو یا آرکی‌تایپ

(ر.ک: خادم، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

«برخلاف تقسیم‌بندی دوگانه فروید، از منظر یونگ، روان انسان متشکل از سه جنبه یا سه بخش است:

الف) من آگاه ب) ناخودآگاه انباشتگاه عقده‌های نهفته (ناخودآگاه فردی) پ) ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها» (نوردبی، ۱۳۸۱: ۱۳۶-۱۳۹).

گویا سعدی در شناخت روان چون یونگ به نظریه نیروبخشی مبتنی بر اصل تضادها (Opposites) معتقد بوده است. یونگ روان را نظام پویا و خودتنظیم‌کننده‌ای می‌دانست که نیروی خویش را از کشاکش میان دو قطب مخالف می‌گیرد. همچنین یونگ در قیاس با فروید ساختار ناخودآگاه ژرف‌تری از ناخودآگاه شخصی (personal Unconscious) برای تمام انسان‌ها در نظر می‌گیرد که مقرر انگیزه‌های غریزی اعمال است و «ناخودآگاه جمعی» (collective unconscious) نام دارد. او یادآور می‌شود: «منظور ما از «ناخودآگاه جمعی» یک حالت روحی مشخص است که نیروهای توارث (inheritance) به آن شکل می‌دهند» (یونگ، ۱۳۷۱: ۱۹۷).

هنگامی که در شناخت تحلیلی شیخ اجل، سعدی شیراز، به تفکر می‌نشینیم درمی‌یابیم که شیخ نیز چون یونگ معتقد است به اینکه جهان مجموعه‌ای از اضداد است که در نهایت یک پیکره واحد را می‌سازند.

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲)

یونگ بواسطه این مکتب نو، پیروان بسیاری می‌یابد و اقدام به درمان بسیاری از بیماران و همچنین آموزش تعداد کثیری از درمانگران می‌کند. یونگ هرگز در پی گردآوری پیروان نبود و یا هیچ نکوشید که یک دستگاه فکری‌ای برپا سازد که موجب جذب و جلب گروندگان بیشتری گردد. او به کسانی باور داشت که مسائل را برای خود می‌آزمودند، و در صورت امکان به کار می‌بستند. یونگ، تقریباً به رغم خویش مکتب «تحلیلی» را تاسیس کرد (ر.ک: فوردهام، ۱۳۸۸: ۲۱).

در نگاه سعدی روح آدمی خیزابی بود با خیزی درشت؛ از فرش تا به عرش، از شیطان تا خدا. دیدی چنین وسیع و واقع بین بی‌گمان مخاطبانی بی‌شمار می‌یافت و شاید اگر در آن روزگار می‌زیستیم، گروه مشتاقان را می‌دیدیم که شمع وجود او را پروانه وار می‌گشتند و

از فروغ حُسن او بهره می‌گرفتند.

شهرت جهانی یونگ متفکران جهان را بر آن داشت که کتب بسیاری درباره او بنویسند. و می‌توان گفت که باب شدن اصطلاحاتی چون «صورت نوعی» و «دورن‌گرایی» و «برون‌گرایی» و مانند این‌ها که در زندگی روزمره مردم شنیده و به کار برده می‌شود، از اوست.

حیطه علائق تحقیقی یونگ بسیار گسترده بود. او در همه موضوعات، مطالعاتی گسترده داشت و در علومی چون فلسفه و ادیان، نمادها و مشترکاتی یافت که به کشف و شهودش کمک می‌کرد. او اعتقاد داشت که «این مشترکات همه انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. همین دریافت، یونگ را به اندیشه «ناخودآگاه جمعی» رساند و همین امر باعث مختص شدن او و پایه‌گذاری مکتبش گردید» (اسنودن، روت، ۱۳۸۸: ۹).

سعدی نیز در پای کوهی در دهانه تنگی خانقاهی داشت که در آن به راهنمایی و پند اندرز مردم مشغول بود. او تنها یک هنرمند نبود، فیلسوف زندگی بود و شاعر اخلاق. از منظر او آدمی اگر سر به افلاک داشت البته پای بر زمین بود. از همین است که زیر و بم زندگی گرمتر از هر سخن‌آفرینی در سخنانش مترنم است.

سعدی نیز به آنچه که مشترکات دینی و اخلاقی بشر در اقصای دنیاست اعتقاد دارد و اختلافی بین این عقاید بخاطر بُعد مسافت نمی‌بیند.

یونگ در فرآیند شفا، برای حیات آدمی، اهمیت خاصی قایل می‌شد. او با تمام دقت، واژه به واژه سخنان بیماران خود را می‌شنید و همه آن‌ها را به عنوان یک مجموعه تحت بررسی و تحلیل قرار می‌داد. او که در سال ۱۹۱۳ عبارت «روانشناسی تحلیلی» (analytical psychology) را ابداع کرد، کارش را از حوزه روان‌کاوی جدا کرد و برای انسان شخصیت ویژه و مستقلی قائل شد.

او معتقد بود که شخصیت انسان مجموعه‌ای متضاد و متعارض است که مهم‌ترین بخش بررسی این شخصیت، یافتن تعادل بین این جنبه‌های متضاد و متعارض روان است. یونگ، الزام داشتن روابط مطلوب با دیگران و رسیدن به «تفرد» (individuality) را، درک فرد از روان خود می‌دانست.

دنیای سعدی در آثارش نیز دنیایی است که سعدی خود در آن زیسته و گرمای حیات را در آن حال که اقصای عالم را زیر پا می‌نهاد لمس کرده‌است؛ دنیایی با همان فراز و نشیب‌ها که زیر و روی آن‌ها را دیده بود و دیده‌ایم؛ تصویری از دنیای عصر او؛ دنیایی آنچنان که هست، سرشار

از غرایب و تناقض‌ها و شگفتی‌ها. اگر تنوعی دیده می‌شود از همین روست. اگر گل و بهار هست، خار و خزان هم هست و اگر عشق و جوانی هست، ضعف و پیری هم هست. سعدی نیز با آگاهی از این تضادها و تعارضات، راه رسیدن به بالندگی را ارائه می‌کند. درون و روان انسان به قدری برای یونگ مهم بود که مهم‌ترین مفهوم روان‌شناسی را پیدا کردن «فردیت» می‌دانست. او «فردیت» را سفری می‌دانست که انسان به جستجوی تدریجی سلامت روانی از طریق پژوهشی آگاهانه و خلاقانه در طول عمر می‌پردازد. یکی از شیوه‌های یونگ برای کشف درون و روان خود و بیمارانش، «تخیل فعال» بود. این شیوه که بعدها با عنوان مشابهی چون «هیپنوتیزم» به مردم معرفی شد، فرآیندی است شبیه خواب و بیدار که بیمار با کمک راهنمایش، روح خود را به پرواز درمی‌آورد. یونگ از مجموع دو فرآیند «آگاهانه» و «ناخودآگاهانه» تعبیری به نام «روان» می‌سازد که توصیف‌گر ذهن و نفس و روح است.

بر اساس دیدگاه یونگ، شرط لازم انسانیت، «خودآگاهی» است که آن را هم به مثابه‌ی نوک کوه یخی می‌داند. و این بدین معنی است که انسان هرچه در زمان به عقب برگردد، سطح «خودآگاهی» اش به طور فزاینده‌ای کاهش می‌یابد. مثلاً در زمان خواب دیدن؛ که انسان آنقدر به عقب برمی‌گردد که زمان در حال زندگی اش را به کلی از دست داده و هیچ تفکر و آگاهی‌ای از این زمان حال ندارد. و آن‌گاه که باز می‌گردد، به سختی یا به ندرت می‌تواند خواب خود را به یاد بیاورد و از همه مهم‌تر نمی‌تواند آن را بفهمد و تعبیر کند. اما آنچه که یونگ را به تفکر و تامل تحلیل‌گرایانه‌ی خاص خودش منحصر می‌کرد، کشف آن محل یا مکانی بود که انسان در سفر به عقب، به آن می‌رسید.

منظور از مکان می‌تواند طول خواب باشد و اتفاقات روانی‌ای که در طول فرآیند خواب دیدن برای خواب بیننده می‌افتد. این اتفاقات می‌تواند سازنده‌ی همان صورت‌های مثالی یونگ باشد که مربوط به کهن‌الگوهای فردی و یا حتی جمعی فرد است

یونگ معتقد بود که «خودآگاه» مجموعه‌ای از تلاش‌های متهورانه‌ی افراد است در جهت دانستن ندانسته‌های روان. مثل تلاش برای فهمیدن معنای خواب‌ها. چون اساساً خواب‌ها از ناحیه‌ی ناخودآگاه صادر می‌شوند و داده‌های ناخودآگاه پنهان و رمزگزاری شده است.

پس خودآگاه تلاش می‌کند تا این رمزهای ندانسته را باز نموده و به دانسته تبدیل کند او محتویات ذهن و روان را همانند چشم‌اندازی که زیر نور مهتاب قرار گرفته باشد، -یعنی

همه چیز آن مبهم و درهم آمیخته می‌نماید و انسان هرگز نمی‌داند با چه سر و کار دارد و ابتدا و انتهای هیچ چیز مشخص نیست - می‌دانست. یونگ این در هم آمیختگی را «ناخودآگاه» نامید. خودآگاه در نسبت به ناخودآگاه بخش کوچکی از کلیت روان را شامل می‌شود که این بخش کوچک نیز منش و روند کلی حرکت خود را از ناخودآگاه دریافت می‌کند.

یونگ کوچکی ناخودآگاه را با مثالی این‌گونه شرح می‌دهد: «دوست داریم ناخودآگاه را کوچک‌تر از خودآگاه بدانیم؛ مثل آت و آشغالی که در گوشه‌ای افتاده است؛ اما رویا تصویر کاملاً متفاوتی را نشان می‌دهد. پسرک خودآگاه در برابر عظمت اقیانوس ناخودآگاه هیچ است» (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۷۸).

یونگ در اولین مرحله جدایی از «آگاهی» و سیر به سوی «ناخودآگاه»، به بخش سرکوب یا فراموش کردن خاطرات، احساسات و رفتارهای فردی می‌رسد که این با نظریه فروید همسو بود و از آن با عنوان «ناخودآگاه فردی» یاد می‌کند. در نظر فروید «ناخودآگاه» جایی است که ما تمام اندیشه‌ها و افکاری را که بخاطر شرایطی که در آن هستیم نادیده می‌گیریم و در آنجا قرار می‌دهیم.

یونگ با کمی بررسی بیشتر و دقت در ناخودآگاه دریافت که در ناخودآگاه هر فرد، علاوه بر امیال و تکانه‌های سرکوب‌شده مختص به همان فرد، ادراکات زیرآستانه‌ای و تجربه‌های فراموش شده‌ای نیز وجود دارد که فوراً قابل دسترسی نیست و هسته روان (من) نمی‌تواند آن را تشخیص بدهد. او دریافت که محتویات ناخودآگاه به دو شکل می‌توانند دسته‌بندی شوند: گروه اول محتویاتی که ناخودآگاه شده‌اند؛ چه به خاطر فراموشی و چه به دلیل سرکوبی. یعنی فعالانه از بخش آگاهانه ذهن خارج شده‌اند. این دسته تبدیل به خاطرات تکان‌دهنده جالبی می‌شوند که تهدیدکننده «خود» نیز هستند.

گروه دوم محتویاتی هستند که پس از ورود به «روان» به خاطر نداشتن شدت کافی برای رسیدن به آگاهی مسکوت مانده‌اند. این طبقه شامل بسیاری از تاثیرات حسی است که مداوماً در معرض آن هستیم. به طور مثال فرض کنید که روی یک صندلی نشسته و مشغول مطالعه هستید. فرآیند مطالعه، بخش «آگاهانه» بهره‌وری از حس است. ولی احساس گرمای حاصل از نشستن روی صندلی یا احساس خستگی پاها در اثر نشستن، چیزی است که وجود دارد ولی شما به آن بی‌توجه هستید.

بنابراین به نظر می‌رسد که در ناخودآگاه فردی تمام تجارب زندگی ما موجود است و فرقی

نمی‌کند این تجارب هرگز وارد «خودآگاه» شده باشند یا نه.

یونگ با مطالعه گستره ناخودآگاه به کشفی رسید که این کشف منجر به جدایی از استادش - فروید - گردید و او را به عنوان یک نظریه‌پرداز جدید به جهانیان معرفی کرد. او می‌گفت: «درست همانطور که محتویات خودآگاه می‌توانند در ناخودآگاه محو شوند، محتویات جدیدی هم که هرگز به خودآگاه راه نیافته‌اند، می‌توانند از آن بیرون بیایند» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۴). به عبارت دیگر او بجای تعریف فروید که ناخودآگاه را سطل زباله تلنبار کردن آشغال‌های دورریختنی روان می‌دانست، تعریف «بذر» رویدادها و اندیشه‌های آینده و گذشته را جایگزین کرد.

او در ادامه تحقیقاتش سخن از محتویاتی به میان آورد که حاصل سرکوب یا فراموشی شخص نیستند بلکه موروثی‌اند. مانند فردی که هرگز موجودی به نام مار را ندیده و هرگز آن را تجربه نکرده ولی ممکن است آن را در خواب و رویای خود ببیند.

یونگ محل تجمع این محتویات دسته دوم را «ناخودآگاه جمعی» نام نهاد که تا پیش از این جایگاهی در میان دیگر روان‌شناسان دنیا نداشت.

«ناخودآگاه جمعی» چیزی متفاوت‌تر از «ناخودآگاه فردی» است. چون حدودی فراتر از تجارب شخصی دارد و منحصر به فرد نیست.

محتویات «ناخودآگاه جمعی» برخلاف «ناخودآگاه فردی» اکتسابی نیست، بلکه جنبه ارثی دارد.

یونگ محتویات «ناخودآگاه جمعی» را به دو دسته و فرم تقسیم می‌کند: اول غرائز، جوشش‌ها یا اعمالی «ناخودآگاه» که ما را وادار به شیوه‌های معین می‌نماید که مبنای زیستی دارند. مانند گرسنگی، میل جنسی و یا میل به قدرت. دوم الگوهای روانی که ذخایری از تجارب تلقی می‌شوند و بارها در طول تاریخ بشریت تکرار یافته‌اند. این الگوها از زمان تولد در تمام انسان‌ها وجود دارند و به صورت نیرویی در سطح عمیق «ناخودآگاه» قرار دارند. این الگوها که با عنوان «آرکی‌تایپ» یا «کهن‌الگو» معرفی می‌شوند، در در سطح درونی و بیرونی ظهور می‌یابند. الگوهای درونی در رویاها و تخیلات و الگوهای بیرونی در افسانه‌ها و تعالیم دینی ظاهر می‌شوند. به نظر یونگ این کهن‌الگوها وجود جسمانی در دنیای مادی ندارند و می‌توان آن‌ها را پدیده‌هایی «هست نیست‌نما» تلقی کرد. «هست» از آن روی که زندگی‌مان را چونان «مرکز فرماندهی»، از دور، سازماندهی می‌کنند؛ و «نیست»، از آن روی که به آشکارگی و روشنی، در

زندگی‌مان نمود ندارند و دیدنشان، ژرف‌بینی و نازک‌نگاهی ویژه‌ای را خواستار است (ر.ک: اتونی، ۱۳۸۹: ۱۱).

بحث

کهن‌نمونه‌های ویژه یونگ

آنچه که یونگ و سعدی در پی آن هستند، تلاش برای رسیدن به پختگی و رشد روانی است. این رشد و پختگی با کوشش‌های ارادی «خودآگاه» دست نیافتنی است. چرا که فرآیندی ناآگاهانه و ناخواسته است؛ و مرکزی که این کنش طبیعی و غیر ارادی، اما سامان یافته، از آن پدید می‌آید و سر می‌زند «خود» است (شکرشکن، ۱۳۸۵: ۲۴۱).

رشد و پرورش روان از ناخودآگاهی آغاز و با پرورش و تربیت «من» در خودآگاهی به پایان می‌رسد. به عبارت دیگر، زمان اعتدال و پختگی «من» در خودآگاهی، پس از اعتدال و رهایی ناخودآگاهی از پریشانی و نابسامانی است. ناخودآگاهی به اعتدال و آسایش نخواهد رسید مگر اینکه ساختار و پیکره آن شناخته و پژوهیده شود. و از آنجا که پیکره درونی ناخودآگاه ملموس و در دسترس فیزیکی نیست، لازم است که ابزار و نمودهای دیده شدن این ساختار و نشانه‌ها را که همان آثار حماسی، اسطوره‌ای، تعلیمی، اخلاقی، ... و به زبان دیگر هنر و اجتماع است، مورد بررسی قرار گیرد.

یونگ و همراهانش پاره‌های روان بشر را به «خود»، «سایه»، «نقاب»، «مادینه روان» و «نرینه روان» تقسیم کرده و اساسی‌ترین عامل آسودگی روان را رشد و برقراری اعتدال در بین این پاره‌ها می‌دانند که در ناخودآگاه جمعی حضور دارند. و عدم هماهنگی و اعتدال بین این پاره‌های روانی و عدم ارتباط به‌هنگار آن‌ها با مرکز فرماندهی «خودآگاهی» یعنی «من»، پریشانی و آشفتگی و در نتیجه بازماندن از رشد و پختگی روانی را برای انسان به همراه خواهد داشت. یونگ نام «کهن‌الگو» را بر هر کدام از این پاره‌ها نهاد. آنچه که می‌تواند معادل قابل درک برای «کهن‌الگو» باشد، واژه «صورت ازلی» یا «نسخه نخستین» است. یونگ زمانی نزدیک به چهل سال برای کنکاش درباره کهن‌الگوها زمان صرف کرد و آن‌ها را به خاطر تکرار پذیری‌های بی‌پایان در ساخت «روان»، به تعداد موقعیت‌های روزمره در جهان، بسط و گسترش داد. اگرچه یونگ نخستین اندیشمندی نبود که اصطلاح «کهن‌الگو» را برای نامیدن مفهومی به کار برد، با این حال «کهن‌الگو» مشهورترین اصطلاح در مکتب یونگ است. یونگ تولد، قدرت، جادو، قهرمان، زمین، مادر و بسیاری عناصر موجود دیگر را کهن‌الگو می‌دانست. اما آنچه را که در

شکل دادن به شخصیت و رفتار ما از دیگر کهن‌الگوها متمایز می‌ساخت، چهار کهن‌نمونه خاص خود بود که توجه‌ای ویژه به آن‌ها داشت. وظیفه یک منتقد و تحلیل‌گر «روانشناسی تحلیلی» این است که شکل دیداری و عینی و نمود بیرونی این عناصر ناخودآگاه جمعی را که همان آثار ادبی و هنری است بکاود و میزان رشد و پختگی روانی هر اثر را در طول تاریخ روشن سازد.

این نوع تحلیل و نقد در حیطه نقد ادبی کاری نوآیین است و آنچه که در کتب نقد ادبی درباره این موضوع آمده است، در اندازه تعریف و سخنی موجز و مختصر و فشرده است و هیچ تحلیل گسترده و مفصلی ارائه نشده است.

ما در این مقال، ابتدا به اختصار به معرفی اجمالی این کهن‌نمونه‌ها پرداخته و سپس کارکرد ویژه این کهن‌نمونه‌ها را در دو حکایت از بوستان سعدی بررسی میکنیم.

من - خود

«من» یا «ایگو» بخش کاملاً خودآگاه روان است. همان بخشی که فکر می‌کند، تحلیل می‌کند و قضاوت می‌کند و در نهایت آن تعبیر و درکی که نسبت به خودمان داریم، «من» است.

«من» نامی است که یونگ برای اشاره به سازمان ذهن خودآگاه از آن استفاده کرد. «من» شامل ادراک، حافظه، افکار و احساسات است. و تا زمانی که «من» یک عقیده، احساس، فکر یا خاطره را تایید نکند، آنچه فکر یا درک شده، هرگز به سطح خودآگاهی نخواهد رسید. «خود» شدیداً انتخابی عمل می‌کند (ر.ک: هال، ۱۳۹۳: ۴۱).

این «من» است که تمامی سیستم را به کار می‌اندازد و با آفرینش خودآگاه خود را به تحقق می‌رساند. مثلاً اگر من دارای استعداد هنری باشم و «من» خویش به آن آگاه نباشد، هنر من انکشاف پیدا نمی‌کند و گویی اصلاً وجود ندارد و تنها زمانی آشکار می‌شود که «من» خویش به آن آگاه شود. (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۴)

یونگ می‌نویسد: «رابطه داشتن با «خود» همزمان رابطه داشتن با دیگران است؛ کسی که ابتدا با خود رابطه نداشته باشد، با دیگران هم رابطه‌ای نخواهد داشت.» رابطه با «خود» و رابطه با دیگران لازم و ملزوم یکدیگرند (ر.ک: همان: ۱۶۰) شاید یکی از عواملی که باعث شده یا می‌شود که یک شاعر، شاعر؛ یک نویسنده، نویسنده و یک هنرمند، هنرمند شود در مرحله اول این است که در خود نیازی اساسی می‌بیند مبنی بر اینکه با شخص دیگری سخن بگوید و بتواند به او اعتماد کند.

در جامعه‌شناسی، انسان یا خود را به سه بخش تقسیم می‌کنند که عبارتند از: الف) او، بخش ناخودآگاه و غریزی یا وادارنده و اجتماعی نشده. ب) خویشتن، بخش خودآگاه و معقول (که به آن دروازه بان شخصیت می‌گویند). ج) فراخویشتن یا وجدان و بخشی که ارزش‌های فرهنگی را جذب می‌کند.

این تقسیم‌بندی برای اولین بار توسط افلاطون در کتاب «جمهور» صورت گرفته (ر.ک: شربتیان، ۱۳۸۶: ۱۶۳) که از جامعه چنین تقسیم‌بندی به دست می‌داده و شیخ سعدی هم تقریباً یک چنین تقسیم‌بندی برای شخصیت انسان قایل است و معتقد است که بخش «او» و «فراخویشتن» در مقابل هم صف‌آرایی کرده و درصدد نفوذ هرچه بیشتر در اعمال انسان هستند و قصد فرمانروایی و حکومت بر وجود انسان را دارند و آقای دکتر دبیرنژاد در این باره می‌گوید: «به عقیده سعدی در نهاد آدمی خیر و شر و نور و ظلمت توأم است و انسان باید در سایه درایت و تدبیر و به کارگرفتن خرد و عقل بر نیروی ناپاک اهریمنی غالب شود» (کمیسون ملی یونسکو، ۱۳۷۳: ۴۸). سعدی هم می‌گوید:

وجود تو شهری است پر نیک و بد تو سلطان و دستور دانا خرد
(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۳۰)

این سخن سعدی می‌تواند ناظر بر آیات قرآنی: «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (سوره شمس، آیه ۸ و ۹) باشد. و چنین برمی‌آید که در اسلام که نظرات سعدی هم بیان هنرمندانه آن است، انسان خود فرمانروای وجود خود بوده و اوست که تصمیم می‌گیرد به کدام بخش از وجود خود متمایل گردد و باید بداند که هر بخشی چه ماهیتی دارد و کدام یک باید بر صدر بنشیند.

در حکایت خواجه نیکوکار و بنده نافرمان، در باب چهارم بوستان با نمودی از «من» روبرو هستیم. آنجایی که دوست خواجه از بدی‌های غلام می‌گوید و ادعا می‌کند که مُفت دانش هم‌گران است، این «من» است که رفتار را کنترل و فرمانروایی می‌کند و در جواب می‌گوید:

بد است این پسر طبع و خوی‌اش ولیک مرا زو طبیعت شود خـوی نیک
چو زو کرده باشم تحمل بسی توانم جفا بردن از هر کسی
(سعدی، ۱۳۷۶: ۳۲۵)

و در حکایت دیگر در باب هفتم بوستان، آنجاکه متعرض سخنان عیب‌جویانه دوستش می‌شود و از عیب‌جویی‌اش ناراحت می‌شود نیز نمود آشکار «من» است.

یکی را بگفتم ز صاحب‌دلان که دندان پیشین ندارد فلان
برآمد ز سودای من سرخ روی کزین جنس بیهوده دیگر مگوی
(سعدی، ۱۳۷۶: ۳۸۶)

نقاب

قسمتی از خودآگاه که وظیفه سخن‌گفتن با جهان پیرامون را دارد، از نظر یونگ «صورتک» خوانده می‌شود که در واقع چهره‌ای است که فرد به جامعه نشان می‌دهد. و می‌توان گفت تا حدودی ساختگی و کاذب است.

هنگامی که سخن از شخص و شخصیت است، ما در همان لحظه از «نقاب» سخن می‌گوییم. «نقاب» کهن‌الگوی هم‌رنگی است. فرد به واسطه نقاب می‌تواند نقشی را که الزاماً نقش واقعی آن فرد نیست ایفا کند. معمولاً این نقاب به‌طور عمدی یا به صورت غیر عمدی و به‌خاطر رعایت و همسویی با اقتضای زمان روی صورت شخصیت ما قرار می‌گیرد. اما در هر حال گاهی حضور این نقاب در جهت همگامی و درک جامعه ضروری به نظر می‌رسد.

یونگ مشهورترین اظهار نظر خود درباره نقاب را در این چند جمله کوتاه در کتاب «کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی» بیان کرده است:

«آری، هرکس که به سطح آینه‌وار آب بنگرد، نخست چهره خویش را خواهد دید. هر کس که به خویشتن مراجعه کند، پیه رویارویی با خود را به تن می‌مالد. آینه ما را بهتر از آنچه واقعا هستیم نشان نمی‌دهد، بلکه تصویری از عین آنچه در برابرش قرار گرفته است ارائه می‌دهد. به سخن دیگر، آن چهره‌ای را بازمی‌تاباند که ما هرگز به دیگران نشان نمی‌دهیم؛ زیرا آن را در پس یک نقاب پنهان می‌داریم، همان نقابی که نقش‌آفرینان تئاتر به صورت می‌زنند. لیکن آینه آن سوی نقاب را می‌بیند و چهره واقعی ما را اشکار می‌سازد» (بیلسکر، ۱۳۹۱: ۶۶).

ممکن است در نگاه اول، نقاب برای مخاطب وجهه دورویی و ریاکاری داشته باشد و ما را به سوی بُعد منفی گمراه کند، اما باید دانست که نقاب گاهی برای تاثیر مثبت گذاشتن روی دیگران به کار می‌رود. نقاب‌ها معمولاً بر اساس انتظارات جامعه، خانواده و ... تغییر می‌کنند.

اگر تو برفکنی در میان شهر نقاب هزار مومن مخلص درافکنی به عقاب
که را مجال نظر بر جمال میمونت بدین صفت که تو دل می‌بری و رای حجاب
(سعدی، ۱۳۷۶: ۴۵۷)

آنچه اهمیت نقاب را برجسته می‌کند، محافظتش از «من» آسیب‌پذیر است. و این برای کنار

آمدن با فرهنگ خاص محلی که در آن هستیم، ضروری می‌نماید. اما مهم‌ترین و شاید مهلک‌ترین بخش این کهن‌نمونه، یکسان‌شدن شخصیت با نقابش است. همانندسازی «من» با «نقاب» «تورم» (inflation) نامیده می‌شود. هنگامی که فرد با نقابش یکی انگاشته شود، احساس استقلال شخصیت را از دست می‌دهد و در حالتی خشک و غیرقابل انعطاف قرار خواهد گرفت. هر انسانی که قربانی «تورم» (همانندسازی من با نقاب) شده، معمولاً ممکن است بخاطر ناتوانی در برآورده کردن انتظاراتی که از او می‌رود، احساس کهنتری کند و خود را مورد سرزنش قرار دهد.

یونگ معتقد است که باید تورم نقاب به طور محسوسی کاهش یابد تا جنبه‌های دیگر طبیعت انسانی مجال عرض اندام پیدا کنند. این تکلیف برای کسی که سال‌ها با نقاب خود همانندی کرده است کاری بس دشوار است.

صفایی به دست آور ای خیره روی که ننماید آینه تیـره، روی
طریقی طلب کز عقوبت رهی نه حرفی که انگشت بر وی نهی
(سعدی، ۱۳۷۶: ۳۸۶)

آنیما

یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین آرکی‌تایپ‌ها، آنیما (Anima) است. آنیما روان مؤنث درون مرد یا طبیعت زنانه مستتر در مرد است.

آنیما در رؤیاها و تخیلات و نقاشی‌ها و شعرها و داستان‌ها به صورت معشوق رؤیایی و مادر تجلی می‌کند.

به اعتقاد یونگ، هر مردی در خود تصویر ازلی زنی بخصوص را حمل می‌کند. نه تصویر این زن یا آن زن به خصوص را؛ که این تصویر، ناخودآگاه و عاملی است موروثی از اصلی ازلی که در دستگاه حیاتی مرد مستتر است. صورتی مثالی از همه تجربیات اجدادی جنس مؤنث. خزانه‌ای از همه تجربیات و احساساتی که تاکنون در زنان بوده‌است.

«از گذشته تا به حال، هر مردی حامل تصویر زن در خویش است؛ نه تصویر این زن یا آن زن معین، بل تصویری انگاره‌ای، نمونه‌ای بارز از زن. این تصویر در عمق، مجموعه‌ای است ناهمگون، موروثی و ناخودآگاه؛ با منشا بسیار دور، که در سیستم زنده حک شده، انگاره و انگاره بنیادین) همه تجربه‌های سلسله اجدادی در مورد وجود زنانه و باقیمانده همه اثرات فراهم آمده توسط زن و نظام انطباق روانی موروثی است. اگر زن وجود نمی‌داشت، این تصویر

ناخودآگاه، توانایی برقراری ویژگی‌های روحانی که زن می‌بایستی داشته باشد را به ما می‌داد (ر.ک: یونگ، ۱۳۸۵: ۷۵).

«آنیما تجسم تمامی گرایش‌های روانی زنانه در روح مرد است. همانند احساسات، خلق و خویهای مبهم، مکاشفه‌های پیامبرگونه، حساسیت‌های غیرمنطقی، قابلیت عشق شخصی، احساسات نسبت به طبیعت و سرانجام روابط با ناخودآگاه» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۷۰).

آنیما معمولاً تحت تاثیر شخصیت مادر شکل می‌گیرد. چنانچه مرد به هر دلیل نتواند با مادر ارتباط عاطفی مناسب برقرار کند مثل: فوت، سردی و بی‌توجهی مادر یا توجه بیش از اندازه مادر و ...، این عنصر زنانه، کارکرد منفی خود را بروز می‌دهد. در چنین حالتی مرد احساس می‌کند: «من هیچ نیستم. هیچ چیز برای من مفهوم ندارد و من برخلاف دیگران از هیچ چیز لذت نمی‌برم» (همان: ۲۷۳).

این احساس ناتوانی می‌تواند مرد را به شرایطی دچار کند که او احساس کند زندگی‌اش یکسره سرد و خالی است.

آنیما موجودی غنی، پیچیده و مبهم است و تا عمق ضمیر ناخودآگاه جمعی نفوذ می‌کند و یک جنبه آرکی‌تایپی ژرف دارد. آنیما تجسم تمام تجربیات مهمی که مرد از زن دارد نیز هست. وقتی آنیما به فعالیت بیفتد مرد متوجه می‌شود که چیزی سرنوشت‌ساز، چه خوب و چه بد، برای او اتفاق خواهد افتاد.

آنیما هم مانند همه آرکی‌تایپ‌ها، وحدت متناقض‌نمای ضدین است. و درعین حال هم فاحشه است و هم مریم باکره. هم می‌تواند مرد را به وسوسه ویرانی کامل خود بیندازد و هم می‌تواند او را به بالاترین دستاوردها برساند (ر.ک: ون فرانز، ۱۳۹۳: ۱۹).

شیراز پرغوغا دهست از فتنه چشم خوشت ترسم که آشوب خوشت برهم زند شیراز را
(سعدی، ۱۳۷۶: ۴۴۸)

اما یکی از متداول‌ترین کارکردهای منفی آنیما این است که مرد را پیوسته به سوی تخیلات شهوانی سوق می‌دهد. این حالت بدوی‌ترین جنبه منفی آنیماست. در حقیقت در چنین شرایطی رابطه عاطفی مرد با زندگی کودکانه باقی می‌ماند.

دوستان گویند سعدی دل چرا دادی به عشق تا میان خلق کم کردی وقار خویش را
ما صلاح خویشتن در بی‌نوایی دیده‌ایم هر کسی گو مصلحت بیند کار خویش را
(همان: ۴۵۱)

همچنین مردهای بسیاری را دیده‌ایم که به‌طور عجیبی دل‌باخته اولین زن زندگی خود می‌مانند. به‌طوری که در اذهان مردم این باور بوجود آمده است که مردها در عشق بسیار وفادارتر از زنها هستند و خاطره اولین عشق‌شان را به سختی فراموش می‌کنند. اما در حقیقت این احساس ناشی از (پروژکشن) فرافکنی آنیماست.

باید بدانیم که هر مرد زنی را دوست دارد که خصوصیات روان زنانه خودش را دارا باشد. مردی که اسیر جنبه‌های منفی آنیماست هنگامی که با اولین زن زندگی خود روبه‌رو شود آنیما شروع به فرافکنی می‌کند و به مرد القا می‌کند. این همان زنی است که مرد به دنبال اوست. و مرد چنان شیفته و شیدای این زن می‌گردد که گاه کار به جنون می‌کشد. یونگ می‌گوید:

«دقیقا این زنان پری‌گونه هستند که فرافکنی عنصر مادینه را موجب می‌شوند. به‌گونه‌ای که مرد کم و بیش هرچیز افسون‌کننده‌ای را به آنها نسبت می‌دهد و درباره آنها انواع خواب‌ها را می‌بیند» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۷۵).

اما آنیما جنبه مثبت هم دارد. در چنین حالتی آنیما مرد را به سوی تعالی و رشد هدایت می‌کند و به او کمک می‌کند تا همسر مناسب خود را بیابد.

در بسیاری از داستان‌های کهن دیده‌ایم که شاهزاده‌ای برای نجات دختر مورد علاقه‌اش که در یک قصر دور طلسم شده است مجبور است پس از تحمل مرارت و مشقت بسیار و جنگ با هیولاها و غول‌های عجیب و غریب به او دست یابد و با بوسه‌ای او را بیدار کند.

در حقیقت این معشوق طلسم شده همان آنیما و روان زنانه مرد است و مرارت‌ها و جنگ با هیولاها نماد این است که مرد برای دستیابی به جنبه مثبت آنیمای خود باید سختی بسیار بکشد.

در حقیقت آنیما با ارسال پیام‌هایی منفی نظیر آنچه قبلاً ذکر شد، قصد دارد تا مرد را به شناخت و کشف شخصیت خود سوق دهد. و چنانچه مرد بتواند این پیام‌ها را تشخیص بدهد آنیما پلی می‌شود میان «من» (ایگو) و «خویشتن». چنین مردی پیوسته به پیام‌های آنیما توجه نموده و به آنها شکل می‌دهد و در نهایت کارکرد مثبت آنیما به صورت خلاقیت‌های هنری در نوشته‌های ادبی، موسیقی، نقاشی و ... بروز می‌کند.

آنیموس

آنیموس که در فارسی به «عنصر مردانه» و «عنصر نرینه» ترجمه شده است، از مهم‌ترین آرکی‌تایپ‌هاست. آنیموس یا روان مردانه زن، تصویر یک مرد خاص و مشخص نیست. بلکه

روح مردانه زن است که معمولاً تحت تاثیر شخصیت پدر شکل می‌گیرد. چنانچه زن نتواند با پدر به هر دلیلی ارتباط عاطفی متعادلی برقرار کند، آنیموس جنبه منفی خود را به نمایش می‌گذارد.

آنیموس برخلاف آنیما کمتر به صورت تخیلات شهوانی بروز می‌کند. زنی که اسیر جنبه‌های منفی آنیموس است معمولاً احساس می‌کند: «تنها چیزی که در دنیا می‌خواهم این است که دوستم بدارد و او مرا دوست ندارد» (یونگ، ۱۳۷۷: ۹۶).

افکار ناخودآگاه آنیموس گاهی چنان حالت انفعالی بوجود می‌آورد که ممکن است به فلج شدن احساسات یا احساس ناامنی شدید و احساس پوچی منجر گردد. آنیموس هم مانند آنیما چنانچه کارکرد منفی خود را بروز دهد می‌تواند ازدواج زن را مختل سازد.

جالب است بدانیم زن و مرد فقط در ۳ درصد از DNA با هم تفاوت دارند، اما چون این اختلاف ۳ درصدی در همه سلول‌ها اتفاق می‌افتد، تفاوت زیاد می‌شود؛ به همین دلیل است که زن و مرد نمی‌توانند همدیگر را خوب درک کنند.

حال به اعتقاد یونگ در درون هر انسانی بین آنیما یا آنیموس و ایگوی شخص که جنسیتش را نیز مشخص می‌کند همین‌قدر اختلاف و تضاد هست که این پتانسیل‌ها باعث تولید انرژی می‌شود و اگر کنترل نگردد و ناآگاهانه صورت گیرد، تولید انرژی منفی و باعث بروز روان‌نژندی و افسردگی و اگر آگاهانه باشد و کنترل گردد، از این انرژی سنتزی مناسب انجام می‌شود.

در این مورد فروید معتقد بود انسان مجبور است بین این تضادها بماند و رنج بکشد ولی یونگ اعتقاد داشت که انسان می‌تواند در مراحل بالای آگاهی این تضادها را آشتی بدهد. (دیالکتیکی).

نقاب یک شخصیت و رویکرد بیرونی است. هر فرد هر اندازه هم با نقاب خود در جامعه ظاهر شود، نهایتاً در خلوت خویش و در نزد وجدانش به شخصیت اصلی باز می‌گردد. اما «آنیما» و «آنیموس» یک رویکرد درونی است که جهت حرکتش کاملاً به سوی درون و «ناخودآگاه» است.

این دو جنبه در جهت تعیین رفتار هر فرد نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کنند؛ به گونه‌ای که یونگ آن‌ها را «تصویر روح» می‌نامد (ر.ک: یونگ، ۱۳۷۷: ۲۷۵).

آنیما در رویاها معمولاً به شکل ساحره، روسپی یا روح معنوی ظهور پیدا می‌کند. آنیما، یک

زن خاص نیست؛ ولی کهن‌الگویی است که همه تأثیرات آبا و اجدادی ویژگی‌های زنانه را در خود دارد. معمولاً مهم‌ترین و برجسته‌ترین نقش آنیما را در کنش‌های عاشقانه، رفتارهای احساسی، زودرنجی‌های عاطفی و رفتاری و مشابه این‌ها می‌توان دید.

خطرناک‌ترین واکنش به هر یک از این کهن‌الگوها از جمله آنیما، عدم توجه و یا سرکوب آن است که گاهی مرد را به ورطه نابودی می‌کشاند.

آنیموس هم در مقابل آنیما بخش تعقل و تفکر روان زنانه است. آنچه که بیشتر مربوط به مردان می‌شود، این بار زنان را به سمت دانش و معنی واقعی راهنمایی می‌کند. زنان در طول تاریخ به واسطه آنیموس خود از مهلکه‌ها و گرفتاری‌های بزرگ‌رهایی یافته و توانسته‌اند دست به اقتدارهایی مردانه بزنند. زنان سلطه جو، جزم اندیش و خودمختار و تکرار، زانی هستند که بیش از حد با آنیموس خود یکی گشته‌اند.

جستجوی همیشگی انسان‌ها از پی «نیمه گمشده» خود، بارزترین وجه درک آنیما و آنیموس در ناخودآگاه است.

سایه و فرافکنی

به قطع می‌توان گفت که مهم‌ترین و جنجال برانگیزترین کهن‌الگوی روانی برای شخصیت یک فرد، «سایه» است.

به اعتقاد یونگ، در انسان زمانی فرا می‌رسد که باید رفتار خودآگاه را با عوامل ناخودآگاه همساز ساخت، یعنی خودآگاه ناگزیر است تا خرده‌گیری‌های ناخودآگاه را بپذیرد. در رفتارمان جنبه‌هایی از شخصیت وجود دارد که به دلایل گوناگون ترجیح می‌دهیم آنها را موشکافی نکنیم. و این همان «سایه» است (ر.ک: همان: ۲۵۷).

تو با دشمن نفس همخانه‌ای چه در بند پی‌کار بیگانه‌ای؟

(سعدی، ۱۳۷۶: ۳۶۳)

سایه تمام آن خباثت‌ها و ناراستی‌های روان ماست که به شکل کاملاً غیرمتمدنانه‌ای آن را سرکوب می‌کنیم. باید دانست که این کهن‌الگو، در هر دو بخش و یا حتی می‌توان گفت هر سه بخش روان یعنی خودآگاه، ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی حضور دارد. این بدین معنی است که آنچه در خودآگاه روان حضور دارد، در صورت عدم توجه، به ناخودآگاه رانده می‌شود و یک سایه را می‌سازد.

چو سلطان رعایت کند با بدان کجا ماند آسایش بخردان

(همان: ۳۶۳)

سایه بخشی از ناخودآگاه است (ناخودآگاه فردی و جمعی) که نمایانگر صفات و خصوصیات ناشناخته در شخصیت می‌باشد. این بخش که بیشتر مربوط به حوزه شخصی روان انسان است، گاه می‌تواند تحت تاثیر عوامل جمعی قرار بگیرد. سایه بیش از آنکه از شخصیت خودآگاه سرچشمه بگیرد، تحت تاثیر آلودگی‌های جمعی است.

ولی همیشه اینطور نیست که بخش‌های سرکوب شده خودآگاه، سایه را بسازند. گاهی آنچه که منجر به یک فعالیت خلاقانه هنری یا ابداع یا اختراع می‌شود، به جرات حاصل فرآیند سایه است.

اگر پای در دامن آری چو کوه سرت ز آسمان بگذرد در شکوه

(همان: ۳۶۴)

یونگ سایه را معمولا «مشکل اخلاقی» ای می‌داند که همه شخصیت فرد را به چالش می‌کشد. از این تعریف چنان برمی‌آید که هر فرد قطعا در پذیرش سایه خود دست به انکار خواهد زد و خود را به سوی «نقاب» شخصیتی ساخته خود فرد هدایت می‌کند.

فراوان سخن باشد آکنده گوش نصیحت نگیرد مگر در خموش

(همان: ۳۶۴)

سرکوب سایه خطرناک‌ترین و پر حادثه‌ترین فرآیند روانی است. به گونه ای که رام کردن این کهن الگو یک فرد را به صعود و سرکوب آن یک فرد را به قهقرا خواهد کشاند.

تو را شهوت و حرص و کین و حسد چو خون در رگ‌اند و جان در جسد
هوا و هوس را چو بیند سر پنجه عقل تیز

(همان: ۳۶۴)

تو نیز ای عجب هر که را یک هنر بینی، ز ده عیبش اندر گذر
نه یک عیب او را بر انگشت پیچ جهانی فضیلت برآور به هیچ

(همان: ۳۸۷)

در تحلیل‌های روانی، آنچه که در اولین مرحله تحلیل با آن مواجه می‌شویم، سایه است. یکی از جلوه‌گاه‌های پر تجلی ظهور سایه، برخورد و تعامل با گروه همجنسان خود است. آنجا که رفتاری از ما چنان سر می‌زند که حتی فکرکردن به آن در خلوت هم برای انجام‌دهنده غیر ممکن می‌نماید و این اقدام در جهت گروه، صرفا به خاطر احمق به نظر نرسیدن در میان آن

جمع است.

مگـو آن که گر بر ملا اوفتد و جـودی از آن در بلا اوفتـد
مگـوی آنچه طاقت نداری شنود که جو کشته گندم نخواهی درود
چه نیکو زدست این مثل برهنم بود حرمت هر کس از خویشتن
(همان: ۳۶۵)

«من» با «سایه» ارتباط بسیار نزدیک و تنگاتنگی را دارد و تلاش همیشگی «من»، پوشاندن جنبه‌های سایه شخصیت است. یکی از کارآمدترین روش‌های رام کردن سایه توسط یک روان درمان، آگاه کردن فرد از رابطه «من» با سایه‌اش است. و این اقدام با سرکوبی جلوه‌های سایه و تشکیل یک نقاب نیرومند امکان پذیر است.

سعدی نیز به عنوان یک روان‌درمان تلاش در آگاهی افراد از رابطه «من»‌شان با سایه دارد. و در جهت تشکیل یک نقاب نیرومند پیشنهادهایی می‌دهد.

به‌ایم خموشند گویا بشر زبان بسته بهتر که گویا به شر
(همان: ۳۶۶)

آنچه حاصل پیوند «من» با «سایه» است، احساس شادابی و سرزندگی مفرطی است که فرد آن را تجربه می‌کند.

نکوکاری از مردم نیک‌رای یکی را به ده می‌نویسد خدای
(همان: ۳۸۷)

چو سعدی که چندی زبان بسته بود ز طعن زبان‌آوران رسته بود
(همان: ۳۶۴)

تحمل چو زهرت نماید نخست ولی شهد گردد چو در طبع رست
(همان: ۳۲۵)

با تمام توضیحات ارائه‌شده در مورد سایه، شاید این‌طور به نظر برسد که سایه خطرناک، مهلک و در کل عنصری مضر و منفی است. اما اگر به حاصل رام کردن و کنار آمدن با سایه و جنبه‌های مثبت آن توجه و پرداخته نشود، به قطع می‌توان گفت که هیچ قدمی در جهت آرامش ذهن برداشته نشده است.

چو زو کرده باشم تحمل بسی توانم جفا بردن از هر کسی
(همان: ۳۲۵)

سایه همیشه منفی نیست، بلکه هنگامی که انسان طرف مفیدتر و بهترش را سرکوب می‌کند، سایه وجود او تجلی مثبتی دارد. هرچند این تجلی مثبت ممکن است گاهی دارای کنش‌های اسرارآمیز باشد. داستان موسی و خضر در سوره کهف، بیانگر خوبی برای این موضوع است که سایه یعنی تجسمی از ناخودآگاه، رفتاری برتر از موسی به عنوان خودآگاه دارد.

اما این کارکرد سایه عموماً کمتر یافت می‌شود؛ زیرا انسان‌ها بیشتر سعی می‌کنند در ظاهر رفتارشان را آراسته‌تر جلوه دهند. به همین دلیل کنش ناخودآگاه آنان مثبت‌تر از کنش ناخودآگاه سایه ایشان می‌باشد. برای گذار از نخستین مرحله در جریان رشد و پرورش شخصیت درونی باید با این جنبه تاریک و نهفته که بیشتر پس رانده شده و قابل تمییز نیست، روبه‌رو گردیم. باید دانست که برای شناخت این بخش باید که نسبت به خود بی‌رحم بوده و ارزیابی موشکافانه از رفتار خود داشته باشیم.

در برخورد با آثار هنری خصوصاً آثار ادبی، می‌توان سایه را در وجود شخصیت‌های منفی و ضد قهرمانان یافت که هنرمند با فرافکندن سایه خود بر این گونه آدم‌ها، خصلت‌ها و صفت‌هایشان را خلق می‌کند.

یکی را بگفتم ز صاحب‌دلان که دندان پیشین ندارد فلان
برآمد ز سودای من سرخ روی کز این جنس بیهوده دیگر مگوی
تو در وی همان عیب دیدی که هست ز چندان هنر چشم عقلت بیست
(همان: ۳۸۶)

سایه از مهم‌ترین عناصر نبوغ و حتی جنون است. باید دانست که قدرت سایه چه درصدد ارتقای نیکی و چه در زمان برانگیختن شر، به یک اندازه اثربخش است.

مریز آبروی برادر به کوی که دهرت نریزد به شهر آبروی
(همان: ۳۷۰)

هنگامی که انسان گرایش‌های ناخودآگاه خود را در دیگران بیابد «فرافکنی» پدید می‌آید.

فرافکنی

فرافکنی مکانیزمی دفاعی است که افراد برای مواجهه با احساسات و عواطف ناخوشایند به‌طور ناخودآگاه به‌کار می‌برند. در این مکانیزم دفاعی، فرد به جای پذیرش و کنترل احساسات و عواطف نامطلوب خود، آنها را نسبت به فرد دیگری انعکاس می‌دهد. تابه‌حال پیش آمده از فردی خوش‌تان نباید فقط به این خاطر که خود را متقاعد کنید تا این شخص نسبت به شما

حس انتقام‌جویی و دشمنی دارد؟ این حس و حال، مثالی از فرافکنی است.

جوانی هنرمند فرزانه بود که در وعظ چالاک و مردانه بود
 نکونام و صاحب‌دل و حق‌پرست خط عارضش خوشتر از خط دست
 قوی در بلاغات و در نحو چست ولی حرف ابجد نگفتی درست
 یکی را بگفتم ز صاحب‌دلان که دندان پیشین ندارد فلان
 (همان: ۳۸۶)

فروید اساس فرافکنی را تعریف و ریشه‌یابی کرده است. در جلسات درمانی که فروید با افرادی دچار فرافکنی داشت، متوجه نکته‌ای شد: گاهی اوقات، افراد دچار فرافکنی، دیگران را به داشتن احساساتی متهم می‌کنند که خودشان نمایش می‌دهند. با این کار و نسبت‌دادن و شریک‌کردن دیگران در احساس خود، بهتر می‌توانند با این احساسات دست‌وپنجه نرم کنند. این مکانیزم دفاعی همیشه به سادگی قابل تعریف و شناسایی نیست. اما این حس و مکانیزم زمانی بیشترین نمود پیدا می‌کند که افراد مجبور به تعامل و ارتباط با کسی می‌شوند که از او خوشش‌شان نمی‌آید ولی مجبور هستند مؤدبانه نیز رفتار کنند.

علت فرافکنی

این واکنش نوعی مکانیزم دفاعی است و مکانیزم‌های دفاعی برای مواجهه و کنارآمدن با احساسات و عواطفی است که ما برای ابراز و کنارآمدن با آنها مشکل داریم.
 کسی گفت ازین بنده بدخصال چه خواهی؟ ادب یا هنر یا جمال؟
 نیرزد و جودی بدین ناخوشی که جورش پسندی و بارش کشی
 (همان: ۳۲۵)

عیب فرافکنی

۱. این فرافکنی‌ها نظر ما را نسبت به اطرافیان خود برمی‌گرداند و با تخریب عینیت، در واقع تمامی امکانات روابط اصیل بشری را از میان می‌برد.
 ۲. اگر ما سایه خود را با کمونیست‌ها و سرمایه‌داران یکی بگیریم، بخشی از شخصیت‌مان به نوعی در تباین با بخش‌های دیگر قرار می‌گیرد و بدین ترتیب با حمایت پیوسته و غیر ارادی خود از این بخش شخصیت، ناخودآگاه به دشمن یاری می‌رسانیم.

خاصیت فرافکنی

اگر بتوانیم فرافکنی را تشخیص بدهیم و مسایل و مشکلات را بدون ترس و دشمنی مورد

بحث قرار دهیم و دلایل متقابل را نیز پذیرا شویم، در این صورت احتمال تفاهم یا دست‌کم ترک مخاصمه بوجود خواهد آمد.

شنید این سخن مرد نیکو نهاد بخندید کای یار فرخ‌نژاد
بد است این پسر طبع و خوی‌اش ولیک مرا زو طبیعت شود خوی نیک
(همان: ۳۲۵)

انواع فرافکنی

فرافکنی همواره مکانیزمی منفی به شمار نمی‌آید. هرچند در فرافکنی فرویدی، این شکل از مکانیزم دفاعی نامطلوب به شمار می‌آید، اما در کل انواعی از مکانیزم‌های دفاعی وجود دارد که می‌توانند مثبت و سازنده باشند. یکی از این انواع، فرافکنی مکمل است. در این نوع از فرافکنی، فرد فکر می‌کند که دیگران نیز نظرات و آرای مشابه او دارند. چنین رفتاری کاملاً رایج است. برای مثال وقتی درباره‌ی آزار رساندن به حیوانات خبری می‌شنوید، با خود فکر می‌کنید چطور ممکن است دیگران نیز مانند شما برای حیوانات ارزش قائل نباشند. یا برای نمونه با وجود اینکه نمی‌دانید دیگران چگونه رنگ‌ها را می‌بینند، فکر می‌کنید که آنها نیز دقیقاً مشابه شما رنگ‌ها را می‌بینند و درک می‌کنند. در این مثال شما در حال فرافکنی دید خود نسبت به رنگ‌ها به سایر افراد هستید.

جوانی هنرمند فرزانه بود که در وعظ چالاک و مردانه بود
نکونام و صاحب‌دل و حق‌پرست خط عارضش خوشتر از خط دست
قوی در بلاغات و در نحو چست ولی حرف ابجد نگفتی درست
یکی را بگفتم ز صاحب‌دلان که دندان پیشین ندارد فلان
(همان: ۳۸۶)

که در این بیت آخر، گوینده احتمال همراهی مخاطب را با خود می‌دهد ولی با سرزنش روبه‌رو می‌شود.

فرافکنی مکمل چندان رایج نیست و کمی متفاوت است. افرادی که فرافکنی مکمل دارند گمان می‌کنند که سایرین نیز مهارت‌ها و توانایی‌های مشابه آنها را دارند. برای مثال اگر آشپز خیلی خوبی هستند، این‌طور می‌پندارند که همه به سادگی و خوبی آنها قادر به درست کردن یک مربایی هستند که البته چنین نگرشی اشتباه است.

فرافکنی راه مناسب و سالمی برای مدیریت احساسات نیست. البته ترک این عادت برای

برخی دشوار است. بار بعدی که دست به فرافکنی زدید لحظه‌ای توقف کنید و از خود پرسید که چرا چنین رفتاری دارید. باور کنید متوجه می‌شوید که مبارزه و مواجهه با غول‌های منفی‌نگری در ذهن، بسیار ساده‌تر از انتقال احساسات ناخوشانید به دیگران و انتساب‌شان به آنها است.

نتیجه‌گیری

آنچه از کلام و فکر سعدی برمی‌آید، چیزی جز این نخواهد بود که سعدی فردی ناتوان در مواجهه و مقابله با آرکی‌تایپ‌ها علی‌الخصوص سایه‌اش نیست. او این کهن‌الگو را به شکلی ناخودآگاه کاملاً می‌شناسد و به خوبی بر تمام انگیزه‌ها و هیجانات درونی خود نیز واقف و آگاه است. سعدی به خودی خود، کاملاً داناست که چه عواملی می‌تواند او را سرکوب و زمین‌گیر و هم به خودی خود می‌داند که راه نجات و خلاص و رهایی از این عوامل کجاست.

او به شکلی واقف ناخودآگاه و خودآگاه خود را در دست دارد و به شکل یک ناخدای دریابلد، هوشمندانه‌ترین راه هدایت و حمایت از کهن‌الگوهای ذهنی را می‌داند.

سعدی می‌داند که «خود» چیست و چگونه باید با او سخن گفت. او به تمام جنبه‌های مثبت و منفی آنیما و آنیموس آگاه است. و او می‌داند که نقاب مصلح اجتماعی زدن، نقاب عارف زدن، نقاب دانا زدن، نقاب قاضی زدن و ... چه دلیل و چه جایگاهی دارد و هم او می‌داند که در چه زمان باید دست از نقاب شُست و با خود «خود» وارد اجتماع شد. او ترس تنها ماندن یا ترس در اجتماع ظاهر شدن را ندارد و می‌داند که در هر موقعیت چه و چگونه باید بود.

اگر سعدی در جایی آنطور که شایسته رفتار انسانی است دیده نمی‌شود و مخاطب او را خارج از عرف و شان می‌داند، باید گفت که این نقاب هوشمندانه سعدی برای گریز از مهلکه قضاوت‌های بی‌پایه ناخودآگاه افراد است. گاهی او بین افکار خود و جامعه نقاب می‌زند و بواسطه همین، هرطور که دلش بخواهد با حکومت و مردم رفتار می‌کند و سخن می‌گوید.

گاهی نیز او با درایت فرافکنی می‌کند و هوشمندانه این فرافکنی را بر گردن دیگری می‌اندازد تا خود را در مهلکه اتهام قرار ندهد.

سعدی سایه‌شناس محض است و او سایه را به عنوان بخش انکارناپذیر شخصیت خود پذیرفته است و همین مطلب می‌تواند گواهی بر خیرخواهی و مثبت‌اندیشی او باشد.

منابع

کتاب‌ها

قرآن کریم.

- آزادی، محمدکریم (۱۳۷۳) *تعلیم و تربیت از دیدگاه سعدی*، شیراز: انتشارات راه گشا.
- اسنودن، روت (۱۳۸۸) *خودآموز یونگ*، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران: آشیان.
- بیلسکر، ریچارد (۱۳۹۱) *اندیشه یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران: فرهنگ جاوید.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۶) *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: ققنوس.
- شربتیان، محمد حسن، امینیان، اعظم (۱۳۸۶) *درآمدی بر جامعه‌شناسی بروس کوئن*، تهران: بهین نگار.
- شکر شکن، حسن و دیگران (۱۳۸۵) *مکتب‌های روان‌شناسی و تقد آن*، تهران: سمت.
- فوردهام، فریدا (۱۳۸۸) *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربها، تهران: جامی.
- کاست، ورنه (۱۳۹۴) *بازهم من*، ترجمه تورج رضا بنی صدر، تهران: لیوسا.
- کمیسیون ملی یونسکو (۱۳۷۳) *ذکر جمیل سعدی (مجموعه مقالات و اشعار به مناسبت بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد شیخ اجل سعدی علیه الرحمه)*، جلد دوم، تهران: کمیسیون ملی یونسکو در ایران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- ماهونی، پاتریک جی (۱۳۷۳) *زیگموند فروید*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: کهکشان.
- نوردبی، ورنون و همکاران (۱۳۸۱) *زندگی‌نامه و نظریه‌های روان‌شناسان بزرگ*، ترجمه احمد به پژوه و رمضان دولتی، تهران: نشر ویرایش.
- ون فرانز، ماری، لوئیز، ادینجر ادوارداف (۱۳۹۳) *چهارمقاله یونگی*، ترجمه مهدی سررشته داری، تهران: مهراندیش.
- هاشمی، جمال (۱۳۷۸) *سعدی و روان‌شناسی نوین*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- هال، کالوین اس، نوردبی، ورنون جی (۱۳۹۳) *مقدمات روان‌شناسی یونگ*، ترجمه شهریار شهیدی، قم: آینده درخشان.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۱) *خاطرات، روایاها، اندیشه*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷) *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۲) *تحلیل رویا*، ترجمه رضا رضایی، تهران: افکار

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۵) *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران: جامی.

مقالات

آتونی، بهروز. (۱۳۸۹). اسطوره‌ها، زندگان جاوید (به بهانه نقد اسطوره‌شناختی آسمان خراش میلاد). *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۶(۱۸)، ۱-۱۵. Dor:20.1001.1.20084420.1389.6. 18.14.

تلخابی، مهری، عقدایی، تورج. (۱۳۹۵). *تفرد در آثار سعدی در پیوند با سایه، نقاب و آنیما*. *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، ۷(۲۵)، ۹-۱۶.

نظری، نجمه، کمالی، راهله. (۱۳۹۶). *روان‌شناسی عشق در غزل سعدی*. پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت، ۶(۱)، ۱۹۹-۲۱۲. Doi: 10.22059/jlcr.2017.121407.184.

References

Books

The Holy Quran.

Azadi, Mohammad Karim (1994) *Education and Training from Saadi's Point of View*, Shiraz: Rah Gosha Publications.

Bilsker, Richard (2012) *Jung's Thought*, Trans. Hossein Payandeh, Tehran: Farhang Javid.

Fordham, Farida (2009) *An Introduction to Jungian Psychology*, Trans. Masoud Mirba, Tehran: Jami.

Hall, Calvin S., Nordby, Vernon J. (2013) *Introduction to Jung's Psychology*, Trans. Shahriar Shahidi, Qom: Ainde Derakhshan.

Hashemi, Jamal (1999) *Saadi and Modern Psychology*, Tehran: Publishing Company.

Jung, Carl Gustav (1992) *Memories, Dreams, Thoughts*, Trans. Parvin Faramarzi, Mashhad: Astan Quds Razavi.

Jung, Carl Gustav (1998) *Man and his Symbols*, Trans. Mahmoud Soltanieh, Tehran: Jami.

Jung, Carl Gustav (2003) *Dream Analysis*, Trans. Reza Rezaei, Tehran: Afkar

Jung, Carl Gustav (2006) *Soul and Life*, Trans. Latif Sedqiani, Tehran: Jami.

Kast, Verna (2014) *Again, Me*, Trans. Toraj Reza Bani Sadr, Tehran: Livosa.

Mahoney, Patrick J. (1994) *Sigmund Freud*, Trans. Khashayar Dehimi, Tehran: Galaxy.

National Commission of UNESCO (1994) *Zikr Jamil Saadi (a Collection of Articles and Poems on the Occasion of Commemorating the 800th Anniversary of the Birth of Sheikh Ajl Saadi, peace be upon him)*, Volume II, Tehran: National Commission of UNESCO in Iran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.

Noordabi, Vernon et al. (2011) *Biography and Theories of Great Psychologists*, Trans. Ahmad Beh Pajoh and Ramadan Davalit, Tehran: Ed.

Saadi, Mosleh Bin Abdullah (1997) *Saadi's Generalities*, corrected by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Qaqnos.

Sharbatian, Mohammad Hassan, Aminian, Azam (2007) *An Introduction to Bruce Coen's Sociology*, Tehran: Behin Negar.

Shekarshekan, Hassan and others (2006) *Psychological Schools and their Criticism*, Tehran: Samit.

Snowden, Ruth (2009) *Jung's Self-study*, Trans. Nooruddin Rahmanian, Tehran: Ashian.

Van Franz, Marie, Louise, Edinger Eduardoff (2013) *Jungian Quartet*, Trans. Mehdi Sarrashtari, Tehran: Mehrandish.

Articles

Atoni, B. (2010). The Performance of Myth in Modern life: The Archetypes of "Mountain-Cave" and "Circle". *Mytho-mystic Literature*, 6(18), 1-15. Dor:20.1001.1.20084420.1389.6.18.1.4.

Nazari, N., Kamali, R. (2017). Psychology of Love in Sa'adi's Sonnet. *Literary Criticism and Rhetoric*, 6(1), 199-212. Doi: 10.22059/jlcr.2017.121407.184

Talkhabi, M., Aghdaee, T. (2016). Individuation in Sa'di's Works and Its Relation with Shadow, Persona and Anima. *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 7(25), 9-46.

Individuation in sa'adi

Amir Nik Seresht¹, Dr. Gadam Ali Sarrami², Dr. Mehri Talkhabi³, Dr. Toraj Aghdaei⁴

Abstract

One of the most important areas of literary psychology is devoted to the analysis of the psychological processes of the mind. Carl Gustav Jung, the Swiss pioneer of this area, known as Analytical Psychology, put the mind on a higher level than the previous psychologists, including his master, Freud. He added "collective unconscious" to those analyses. He believed that man may exceed his individual boundaries and enter a world of the "collective unconscious." What set Jung apart from his peers in the discussion of the "collective unconscious" was attention to the "eternal form" or "archetype." And that's what Jung believed shapes our personality and behavior, as well as what makes us different from others due to the formation of personality and behavior. Like any other human being, Saadi was also influenced by these archetypes, and it can be claimed that, under these influences, he engaged in literary creations and the creation of brilliant literary anecdotes. One of the most important archetypes influencing Saadi was the archetype of "shadow", but what distinguishes Saadi from others is his reluctance to conceal the influence of this archetype on his behavior and personality.

Keyword: Analytical Psychology, Jung, Collective Unconscious, Archetype, Shadow, sa'adi.

¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran. drnikseresht@gmail.com

² . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran. (Corresponding author) drsarramighadamali@gmail.com

³ . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran. mehri.talkhabi@gmail.com

⁴ . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran. dr.aghdaie@gmail.com