

مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید

دکتر تقی اژه‌ای - مهدی عرب جعفری*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

عارفان مسلمان و یونگ نظریات و تعالیم همانندی دارند. کهن‌الگوهای یونگ، به‌ویژه دو کهن‌الگوی سایه و نقاب را می‌توان به تعالیم عارفان مسلمان نزدیک دانست. ویژگی‌هایی که یونگ برای کهن‌الگوی سایه برمی‌شمارد، نزدیک به ویژگی‌هایی است که عارفان اسلامی برای نفس برمی‌شمارند و عبادت‌ها و ریاضت‌هایی که عارفان برای رام کردن نفس انجام می‌دهند تا حدودی همانند کهن‌الگوی نقاب در نزد یونگ است. البته به دلیل متفاوت بودن هدف و مبانی معرفتی یونگ و عارفان، تفاوت‌هایی نیز در روش آنان وجود دارد. این پژوهش می‌کوشد این دو کهن‌الگو در نزد یونگ را با تعالیم ابوسعید ابوالخیر تطبیق و مقایسه کند. نگارنده کوشیده است با نگاهی مقایسه‌ای شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو شیوه معرفتی را تبیین کند و نمودهای سایه را در اندیشه ابوسعید بنمایاند و با یافتن انواع نقاب در دیدگاه وی نقش مثبت و منفی آنها را بیان کند. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که هدف یونگ سازگار و هماهنگ کردن انسان با جامعه و رساندن او به فردیت در همین اجتماع است، ولی هدف ابوسعید رساندن انسان به حقیقت است.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، ابوسعید ابوالخیر، یونگ، کهن‌الگوها، نقاب و سایه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۰۲/۳۰

*Email: M.arabjafari@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

اگر پژوهش در متنی به صورت میان‌رشته‌ای انجام گیرد و تحلیل آن متن بر پایه یکی از نظریه‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، زبان‌شناختی و ... استوار گردد، بهتر می‌توان زوایای آن متن را بررسی کرد و اندیشه‌ها و آموزش‌های صاحب آن متن را دریافت. البته در این‌گونه پژوهش‌ها به دو نکته باید توجه داشت: ۱- هیچ کدام از این نظریه‌ها کامل نیست و هر کدام متن را، تنها از زاویه‌ای خاص بررسی می‌کند؛ ۲- در این‌گونه پژوهش‌ها به دنبال تطبیق کامل متن با نظریه مورد نظر نباشیم، بلکه متن را بر پایه آن نظریه تحلیل کنیم.

نقد روان‌شناختی از جمله همین نظریه‌ها است که به تحلیل بهتر متون ادبی و عرفانی یاری می‌رساند. کارل گوستاو یونگ از روان‌شناسانی است که دیدگاه‌هایش در نقد ادبی جدید راه یافته است. در روان‌شناسی تحلیلی او، اصطلاحات مهمی چون ناخودآگاه جمعی، درونگرایی و برونگرایی، کهن‌الگو و ... مطرح است که همه در مباحث جدید نقد ادبی، مخصوصاً نقد روان‌شناسانه و نقد اسطوره‌گرا، مطرح نظرند. (شمیسا ۱۳۸۱: ۲۲۶) رسیدن به کمال از راه کوبش و رام کردن نفس در مرکز آموزش‌های ابوسعید به مریدان خود قرار دارد. شفيعی کدکنی بنا به تحقیق مستوفایی که در گفتار و کردار ابوسعید انجام داده است، معتقد است هر صاحب نظری تئوری کلانی دارد که سایر اقوال و افعال وی را توجیه می‌کند. به باور وی تئوری کلان ابوسعید مسأله نیستی خود است و آموزش بنیادین ابوسعید را بر این اساس می‌داند. «آنجا که تویی توست دوزخست و آنجا که تو نیستی بهشت است.» (شفيعی کدکنی ۱۳۸۵: ۱۶۵) این نوع آموزش‌های ابوسعید را می‌توان بر پایه کهن‌الگوهای یونگ به‌ویژه دو کهن‌الگوی سایه و نقاب تحلیل کرد. البته این دو راه رسیدن به کمال به دلیل تفاوت‌هایی که در هدف و مبانی معرفتی آنها وجود دارد، به طور کامل شبیه به هم نیستند، بلکه می‌توان آنها را بر پایه یکدیگر تحلیل

کرد. بنابراین در این پژوهش کوشش می‌شود این دو کهن‌الگو در نزد یونگ با تعالیم ابوسعید ابوالخیر تطبیق و مقایسه شود تا مبانی آموزش‌های ابوسعید در راه رسیدن به کمال بهتر تبیین گردد.

پیشینه پژوهش

درباره مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با آثار ادبی و عرفانی پژوهش‌هایی صورت گرفته است. مقالاتی نیز آراء و گفتار عارفان مسلمان را با کهن‌الگوهای سایه و نقاب یونگ مقایسه کرده‌اند که می‌توان به مقالات «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار»، قشقایی (۱۳۹۰)؛ «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی نقاب در آراء یونگ و رد پای آن در غزل‌های مولانا (غزلیات شمس)» محمدی و اسماعیل‌پور (۱۳۹۱)؛ «بررسی نقاب و سایه یونگ در غزلیات سنایی» سجادی‌راد و سجادی‌راد (۱۳۸۹) چاپ شده در فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی ادب و عرفان اشاره کرد؛ اما تا کنون پژوهشی که اندیشه‌ها و مبانی تربیتی ابوسعید ابوالخیر را بر اساس کهن‌الگوهای یونگ به‌ویژه دو کهن‌الگوی نقاب و سایه، تحلیل و بررسی کرده باشد، دیده نشده است.

ناخودآگاه

یونگ که مدتی از پیروان مکتب فروید بود، به سبب پافشاری فروید بر برخی عقاید، از جمله تأثیر غریزه جنسی در رفتار آدمی، از او جدا شد و اعلام داشت که «انسان قرن بیستم زیاده از حد عقلایی شده و تکیه افراطی به ضمیر آگاه نموده و نیروهای دیگر انسان، از جمله ضمیر ناآگاه دست کم گرفته شده‌اند تا بدان حد که

ارزش روحانی و غیر مادی انسان تحت شعاع امر مادی و جسمانی قرار گرفته است.» (دایر ۱۳۸۶: ۵)

فروید «در آثار اولیه خود این عقیده را بیان کرد که زندگی روانی از دو بخش تشکیل شده است (هشیار و ناهشیار). بخش هشیار مانند قسمت مشهودِ قطعه یخی شناور، کوچک و بی‌اهمیت است و تنها، نماینده جنبه ظاهر کل هر شخصیت است. بخش ناهشیار عظیم و نیرومند است، مانند قسمت بزرگتر یخ که در زیر آب جای دارد و شامل غرایز است که نیروی سوق دهنده همه رفتارهای انسان است.» (شولتز ۱۳۸۵: ۴۶۸) سپس یونگ ناخودآگاه را دو بخش دانست و علاوه بر ناخودآگاه شخصی که فروید مطرح کرده بود، «تحت تأثیر مثل افلاطونی، نظریه فلاسفه اشراقی و عرفان هندی، برای انسان یک ناخودآگاه جمعی قائل شد که محل نگهداری کهن‌الگوها به شمار می‌آید.» (بتولی ۱۳۷۶: ۷۳) او گفت: «بدون تردید، بیشتر یا کمتر لایه سطحی ناخودآگاه، شخصی است که من آن را ناخودآگاه شخصی می‌نامم؛ اما ناخودآگاه شخصی بر یک لایه عمیق‌تری تکیه دارد که اکتسابی و شخصی نیست؛ بلکه ذاتی و فطری است. این لایه عمیق‌تر را ناخودآگاه جمعی می‌نامم. از این رو، نام جمعی را برای آن انتخاب کرده‌ام، زیرا بخشی از ناخودآگاه جهانی است که با روح شخصی فرق می‌کند.» (یونگ ۱۹۶۰: ۳-۴)

او می‌گوید ناخودآگاه جمعی «که در عمیق‌ترین سطح روان جای دارد، برای فرد ناشناخته است؛ زیرا نه فرد خود او را کسب می‌کند و نه حاصل تجربه شخصی اوست، بلکه فطری و همگانی است و برخلاف روان فردی، برخوردار از محتویات و رفتارهایی است که کم و بیش در همه جا و همه کس یکسان است. از این رو ناخودآگاه جمعی زمینه مشترکی را تشکیل می‌دهد که دارای ماهیتی فوق فردی است و در هریک از ما وجود دارد.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۴۹) او بر این باور بود که همان‌طور که ما تجربیات شخصی خود را در ناهوشیار شخصی نگهداری می‌کنیم،

انسان به طور جمعی به عنوان یک نوع، نیز تجربیات انواع انسانی و پیش انسانی را در ناهوشیار جمعی ذخیره، و به نسل‌های بعدی منتقل می‌کند. این تجربه‌های باستانی موجود در ناهوشیار جمعی به وسیله موضوعات یا الگوهای تکراری آشکار می‌شود که یونگ آنها را آرکی تایپ یا کهن‌الگوها نامید. (شولتز و شولتز ۱۳۸۵ الف: ۱۱۴-۱۱۵)

از نظر یونگ کهن‌الگوها بی‌شمارند، اما برخی از آنها که شامل نقاب، سایه، آنیما و آنیموس، پیرخردمند و خود می‌شوند، در تجربه‌ها، رؤیاها، هنر و... بیشتر دیده می‌شوند.

انگاره‌های کهن‌الگویی هم داری جنبه مثبت و خلاق هستند و هم می‌توانند منفی و مخرب باشند. «کهن‌الگوها می‌توانند مانند نیروهای خلاق یا مخرب در ذهن عمل کنند. خلاق وقتی که آنها الهام‌بخش افکار تو هستند و مخرب زمانی که همین افکار متحجر می‌شوند و به صورت پیش‌داوری‌های خودآگاه که مانع کشفیات بعدی هستند، درمی‌آیند» (یونگ ۱۳۷۷: ۵۱۲)

سایه و نقاب

اکنون پس از توضیح کوتاهی درباره «من»، به بررسی دو کهن‌الگوی سایه و نقاب پرداخته می‌شود. «من»^(۲) هسته اصلی هوشیاری است؛ یعنی بخشی از روان که به درک کردن، فکرکردن، احساس کردن و یادآوری مربوط می‌شود. من، آگاهی ما از خودمان است و مسئول انجام دادن فعالیت‌های عادی در زندگی بیداری است. «من» به شیوه انتخابی عمل می‌کند؛ فقط بخشی از محرک‌ها را که با آنها مواجه می‌شویم به آگاهی هوشیار می‌پذیرد. (شولتز و شولتز ۱۳۸۵ الف: ۱۱۰) این «من» «دارای دو سویه است یکی "پرسونا" یا نقاب یا صورتکی که بر چهره می‌گذاریم و زیستن در میان دیگران را آسان‌تر می‌کند و دیگری «سایه» که با دلایه فردی و جمعی همه آنچه

را که نمی‌خواهیم درباره خودمان بدانیم، در برمی‌گیرد» (یاوری ۱۳۷۴: ۱۳۹) می‌توان گفت سایه آن سویه‌ای است که در زیر نقاب پوشیده می‌شود.

سایه

یونگ می‌گوید «سایه، نزدیک‌ترین چهره به خودآگاهی است و اولین جزء شخصیتی نیز هست که در تحلیل ضمیر ناخودآگاه خود را ظاهر می‌کند.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۶۷) او «واژه سایه را به این دلیل به کار می‌برد که این نیمه شخصیت ما همیشه با ما است و همواره در نظر ما بخش تاریک و ناخواسته ماهیت روانی ما محسوب می‌شود.» (کاکس ۱۳۸۳: ۲۵۰) سایه «به منزله نقطه مقابل فضائل به شمار می‌رود؛ به عبارت دیگر بخشی از وجود ماست که منکر آن هستیم.» (یونگ ۱۳۸۲: ۱۸۳) برای آن ویژگی‌هایی مانند خودپسندی، کاهلی روانی، بی‌رگی، بی‌تفاوتی، بی‌مرامی، آز و عشق به مادیات، تمایل به ساخت اوهام و پندارهای سالوسانه غیرقابل دسترس و خلاصه تمامی گناهان حقیرانه، برشمرده‌اند. (یونگ ۱۳۷۷: ۲۵۷-۲۵۸) از این رو، یونگ معتقد بود مردم برای برخوردار از زندگی آرام و متعادل باید این جنبه تیره ماهیت انسان و تکانه‌های ابتدایی را رام کنند تا بتوانند عضو جامع و کاملی در اجتماع باشند. این رام کردن با فرونشاندن و ممانعت کردن از تجلیات سایه صورت می‌گیرد و با نمو و تکامل بخشیدن به یک نقاب پر قدرت است که شخص می‌تواند نیروی سایه را بی‌اثر و خنثی سازد. البته سایه تنها منشأ شیطانی نیست، بلکه منبع نشاط، خودجوشی، خلاقیت و هیجان نیز هست. (شولتز ۱۳۸۵ الف: ۱۱۶-۱۱۷؛ هال و نوربادی ۱۳۷۵: ۷۲) و «گاهی اوقات کیفیات مطبوعی دارد؛ از قبیل غرایز طبیعی، عکس‌العمل‌های به موقع، خلاقیت و نگاه‌های واقع‌گرایانه.»

س ۱۳ - ش ۴۷ - تابستان ۹۶ - مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه‌ی عرفانی ابوسعید / ۷۳

(شمیسا ۱۳۷۱: ۷۵) ^(۳) لذا لازم است از انکار، سرکوبی و واپس‌رانی سایه اجتناب گردد.

به طور کلی، سایه تصویری معکوس از نقاب است؛ دربرگیرنده هر ویژگی است که برای نقاب ناپذیرفتنی باشد، چه این ویژگی‌ها مثبت باشد، چه منفی.

نقاب

واژه نقاب ترجمه اصطلاح لاتینی (persona) است که ابتدا درباره نمایش‌های تئاتر به کار می‌رفت و اشاره به صورتکی دارد که بازی‌گران نمایش هنگام اجرای نقش، به صورت می‌زدند. یونگ نقاب را مترادف نوعی ماسک می‌داند که ما انسان‌ها برای پنهان کردن خصلت‌های واقعیمان، استفاده می‌کنیم. ما در بسیاری موقعیت‌ها، هویت‌مان را با اجرای یک نقش در زندگی یا برخورداری از یک حرفه و شغل، مشخص می‌کنیم یا به‌رغم اعتقاد و میل باطنی، هم‌رنگ جامعه می‌شویم یا خود را در پس یک نقاب، پنهان می‌سازیم و یا ظاهرسازی می‌کنیم. در پاره‌ای موارد، نگرش نقاب به کلی مخالف شخصیت درونی ما است. اساساً نقاب هیچ واقعیتی ندارد؛ بلکه حاصل سازش فرد با جامعه بر سر این موضوع است که انسان در ظاهر، چه باید باشد. (یونگ ۱۳۷۲: ۵۹-۶۰)

«نقاب یک لزوم و ضرورت است، توسط آن به دنیای خود مربوط می‌شویم» (فوردهام ۱۳۴۶: ۹۱) و «چیزی است که ما در تماس با دیگران به چهره می‌زنیم و ما را به گونه‌ای که می‌خواهیم در جامعه ظاهر شویم نشان می‌دهد. بدین ترتیب نقاب ممکن است با شخصیت واقعی ما مطابقت نکند. مفهوم نقاب ظاهراً شبیه به مفهوم جامعه‌شناختی ایفای نقش است که در آن افراد در موقعیت‌های مختلف نقش خود را متناسب با انتظارات دیگران ایفا می‌کنند.» (شولتز و دیگران ۱۳۸۵: ۴۹۵) از

توضیحات بالا برمی‌آید که نقاب مانند صورتکی است که انسان بر چهره‌اش می‌زند تا بتواند با جامعه ارتباط برقرار کند و انتظارات را برآورده کند؛ این نقش مثبت نقاب است، اما همین نقاب مانند دیگر کهن‌الگوها در دیدگاه یونگ که هم نقش مثبت و هم نقش منفی دارند، گاهی نقش منفی پیدا می‌کند و آن هنگامی است که انسان فراموش کند که از نقاب برای برقراری ارتباط با جامعه استفاده کند و آن را بخشی از لایه شخصیتی خود بداند. «ممکن است انسان به این باور برسد که پرسونا ماهیت واقعی او را نشان می‌دهد و به جای اینکه صرفاً نقش بازی کند به آن نقش تبدیل شود.» (شولتز و دیگران ۱۳۸۵: ۱۱۶) در این صورت انسان دچار پندارها و خیالاتی غیرواقعی می‌گردد که مانع از رشد و نمو خود حقیقی او می‌شود. پس «باید به آن سوی نقاب رفت و ماسک‌های دروغین را کنار زد، تا انسان واقعی توکد یابد. نقاب‌ها به منزله لایه‌های گرد و خاک هستند که بر روی صفحه تلویزیون می‌نشینند و در نتیجه موجب پخش تصویری مبهم و غیر شفاف از آن می‌شوند. خویشتن باقی انسان نیز در لابه‌لای حجاب‌های تحمیلی که از محیط دریافت می‌کند، گم می‌شود. در نتیجه انسان خودی را به نمایش می‌گذارد که خود واقعی او نیست، بلکه یک خود، بر اثر موقعیت‌های اجتماعی ایجاد می‌شود و ریشه در ناخودآگاه دارد.» (شریعت باقری و عبدالملکی ۱۳۸۷: ۱۴)

هماندی روش یونگ و عرفان برای رسیدن به تکامل

عرفان از خودشناسی می‌آغازد و با خداشناسی پایان می‌پذیرد. چون خود را شناختی، حقیقت و خدا را شناختی. در منطق الطیر عطار سی مرغ پس از گذراندن آن مراحل سخت و جان‌فرسای عرفانی سیمرغ حقیقت را در وجود خود می‌بیند؛ یعنی پس از خودشناسی به خداشناسی دست می‌یابد.

در روان‌شناسی یونگ هم انسان پس از شناخت کامل خود، به فرایند فردیت دست می‌یابد؛ یعنی هم در عرفان و هم در روان‌شناسی یونگ، راه رسیدن به کمال، خودشناسی است. برای رسیدن به فردیت و تمامیت، انسان باید نخست از جنبه‌های مثبت و منفی وجود خود آگاه گردد و سپس برای کنترل جنبه‌های منفی شیوه‌هایی را به کار گیرد. به نظر می‌رسد یونگ دو کهن‌الگوی سایه و نقاب را در همین راستا مطرح می‌کند. از سوی دیگر عارفان اسلامی نفس و ویژگی‌های آن را بررسی کرده‌اند و شیوه‌هایی را برای مهار آن آموزش داده‌اند که می‌توان این دو شیوه را با هم مقایسه و بر پایه یکدیگر تحلیل کرد. برای روشن‌تر شدن مطلب نخست به بررسی سایه نزد یونگ و نفس در تعلیمات عارفان اسلامی پرداخته می‌شود و آنها با هم مقایسه می‌گردند. همین‌طور شیوه‌های مهار نفس در اندیشه عارفان اسلامی با نقاب نزد یونگ مقایسه می‌شود.

سایه و نفس

برای سایه ویژگی‌هایی مانند خودپسندی، کاهلی روانی، بی‌رگی، بی‌تفاوتی، بی‌مرامی، آز و عشق به مادیات، تمایل به ساخت اوهام و پندارهای سالوسانه غیر قابل دسترس و خلاصه تمامی گناهان حقیرانه، برشمرده‌اند. (یونگ ۱۳۷۷: ۲۵۷-۲۵۸) که با ویژگی‌های نفس در عرفان اسلامی همانند است. ^(۴) در مصباح‌الهدایه از صفاتی مانند عبودیت هوا، نفاق، ریا، دعوی الهیت، عجب و خودبینی، بخل و امساک، شره و خواستاری، طیش و سبک‌ساری، سرعت ملالت و کسالت، برای نفس یاد شده است. (عزالدین کاشانی ۱۳۸۵: ۵۹-۶۱)

در نظر یونگ سفر انسان به درون و تفرّد، با سایه آغاز می‌شود و به لایه‌های ژرف‌تر روان می‌رسد. سلوک عرفانی نیز با شناخت نفس آغاز می‌شود. در *مرصاد‌العباد* آمده است: «بدانک نفس دشمنی است دوست‌روی، و حیل و مکر

او را نهایت نیست، دفع شرّ او کردن و او را مقهور گردانیدن مهم‌ترین کارهاست... و کمال سعادت آدمی در تزکیت نفس است و کمال شقاوت او در فروگذاشت نفس است بر مقتضای طبع... از بهر آنک از تزکیت و تربیت نفس شناخت نفس حاصل می‌شود، و از شناخت نفس شناخت حق لازم می‌آید که "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و معرفت سر همه سعادت‌ها است. اما اینجا دقیقه‌ای لطیف است، آنک تا نفس را نشناختی تربیت او نتوانی کرد، و تا تربیت نفس به کمال نرسانی، شناخت حقیقی او که موجب معرفت حق است حاصل نیاید.» (نجم رازی ۱۳۸۴: ۱۷۳-۱۷۴)

در نظر یونگ فرد سایه را سرکوب نمی‌کند، بلکه با نمو و تکامل بخشیدن به یک نقاب پر قدرت نیروی سایه را خنثی و بی‌اثر می‌کند؛ زیرا سرکوبی و واپس‌زنی سایه و نپذیرفتن آن باعث می‌شود که ناخودآگاه قدرت زیادی بیابد و رفته‌رفته نیرومندتر شود که در چنین صورتی هنگام بروز، شدتی بیشتر خواهد داشت و خطرناک‌تر خواهد بود. نجم‌الدین رازی نیز می‌گوید دو صفت ذاتی نفس، یعنی هوا و غضب را «به حد اعتدال باید داشت، که نقصان این دو سبب نقصان نفس و بدن است، و زیادتی این دو سبب نقصان عقل و ایمان، و تزکیت و تربیت نفس به اعتدال بازآوردن این دو صفت هوا و غضب است... کیمیاگری شرع نه آن است که این صفات به کلی محو کند که آن هم نقصان باشد. فلاسفه را از اینجا غلط افتاد، پنداشتند صفات هوا و غضب و شهوت و دیگر صفات ذمیمه به کلی محو می‌باید کرد. به سال‌ها رنج بردند و آن به کلی محو نشد و لیکن نقصان پذیرفت، و از آن نقصان صفات ذمیمه دیگر پدید آمد، چنان‌که در نفی هوا انوشت و خونوث و فرومایگی و دنائت همت پدید آمد، و از نقصان غضب بی‌حمیتی و سستی در دین و بی‌غیرتی و دیوثنی و جبنانی پدید آمد.» (همان: ۱۷۹-۱۸۲)

نقاب و شیوه‌های مهار نفس

به طور کلی، سایه تصویری معکوس از نقاب است؛ دربرگیرنده هر ویژگی است که برای نقاب ناپذیرفتنی باشد، چه این ویژگی‌ها مثبت باشد، چه منفی. فرد «برای این که بتواند عضو جامع و کاملی در اجتماع باشد، لازم است که خوی حیوانی خود را که در سایه قرار دارد، رام کند. این رام کردن با فرونشاندن و ممانعت کردن از تجلیات سایه صورت می‌گیرد و نیز با نمو و تکامل بخشیدن به یک نقاب پر قدرت است که شخص می‌تواند نیروی سایه را بی‌اثر و خنثی سازد.» (هال و نوربادی ۱۳۷۵: ۷۲)

انسان می‌کوشد با قرار دادن یک نقاب در برابر سایه و تکامل بخشیدن آن نقاب، نیروی سایه را خنثی کند تا بتواند با جامعه ارتباط برقرار کند و عضو کاملی از جامعه باشد. در عرفان هم فرد برای اینکه به کمال برسد، باید خوی‌های منفی و تاریک نفس را مهار کند؛ به همین خاطر در عرفان به مجاهده با نفس بسیار سفارش شده است و گفته‌اند: «اصل مجاهده خو بازکردن نفس است از آنچه دوست دارد، یعنی خلاف کردن {او} اندر همه روزگار و نفس را دو صفت است، شتافتن به شهوات و سرکشیدن از طاعات، چون وقت نشستن بر اسب هوا سرکشی کند، لگام تقوی واجب بود بازکشیدن و چون حرونی کند به قیام کردن موافقت، تازیانه مخالفت بر وی فرو گذاشتن و چون به وقت خشم از جای برخیزد مراعات کردن حال او که هیچ منازل نیست عاقبت او نیکوتر از عاقبت خشمی که سلطان او به رفق شکسته کنی و آتش او به مدارا فرونشانی و چون شراب رعونت شیرین شود اندر ذوق او، به هیچ چیز آرام نگیرد مگر به مناقب او گفتن و آراستن آنچه چشم وی بر آن افتاده است، واجب بود این بر وی به شکستن به رنج و مذلت و به پوشیدن تا حقارت اصل خویش بدانند.» (قشیری ۱۳۸۷: ۲۰۹) همان‌گونه که از سخنان قشیری برمی‌آید در عرفان هم سرکوبی تجلیات نفس با نمو و تکامل بخشیدن به

یک نقاب مثلاً زهد صورت می‌گیرد. روشن شدن این مطلب به اندکی توضیح نیاز دارد. یونگ می‌گوید: «بازرگان می‌کوشد که توانا و فعّال، پیشه‌ور سعی می‌کند که هوشمند، و کارمند بر آن است که درستکار به نظر بیایند (و یا حتی چنین باشند)؛ امروزه زنی صاحب حرفه، نه تنها به تظاهر به هوشمندی، بلکه به خوشپوش جلوه‌گر شدن نیز نیاز دارد، همچنین برای یک زن خانه لازم است که وی میزبان، مادر، رفیق، یا هر آنچه که مقتضی موقعیت شوهرش هست، باشد.» (فوردهام ۱۳۴۶: ۸۹) این افراد، همه این نقاب‌ها را بر چهره می‌زنند تا بتوانند نقش خود را در جامعه ایفا کنند و انتظارات جامعه را برآورند و در کارشان موفق باشند. یک معلّم باید فعّال، صبور، سخنران و ... باشد تا بتواند نقش معلّمی خود را به خوبی ایفا کند و در کارش موفق باشد؛ پس او با زدن نقاب‌های فعّال بودن و صبور بودن، تنبلی و بی‌حوصلگی خود را (البته اگر چنین باشد) در پشت این نقاب‌ها پنهان می‌کند. یک عارف هم باید زاهد، عابد، متقی، متورّع و ... باشد تا بتواند تجلیات منفی نفس را مهار کند و به هدف که همان وصال خدا است دست یابد. اگر یک عارف زاهد، عابد، متقی، متورّع و ... نباشد نمی‌تواند راه سلوک را ادامه دهد و به هدف برسد. البته در عرفان باید چنین باشند نه اینکه تظاهر کنند که چنین هستند.

البته به دلیل تفاوتی که در هدف و همین‌طور در مبانی معرفتی دو مکتب روانکاوی و تصوّف اسلامی وجود دارد، نقاب‌های یونگ و شیوه‌های رام کردن نفس در عرفان با هم متفاوت است. نقش مثبت نقاب‌ها در روانکاوی یونگ به این دلیل است که انسان را با جامعه سازگار و هماهنگ می‌کند و در عرفان به این دلیل که جنبه‌های تاریک نفس را مهار می‌کند و سالک را در راه کمال یاری می‌رساند. یونگ می‌گوید این نقاب‌ها که انسان بر چهره می‌زند در ابتدا مثبت هستند. او برای نقاب همچون سایر کهن‌الگوها هم نقش مثبت قائل است هم نقش منفی. او معتقد است انسان‌ها برای سازگاری با نقش‌های خود و بهتر عمل کردن به آنها،

نقاب بر چهره می‌زنند و با آن نقاب، نقش خود را ایفا می‌کنند. این نقش مثبت نقاب است. در حقیقت، نقش مثبت نقاب آن است که ما در پذیرش نقش‌های اجتماعی بر چهره می‌زنیم؛ «زیرا جامعه از مردم توقع دارد که در زندگی نقشی ایفا کنند و معمولاً این هدف عادی اعمال ما خلاف هدف اصیل فرآیند فردیت - کسب حیثیت شخصی است.» (مورنو ۱۳۸۶: ۶۶)

در دید یونگ، این نقاب خطری برای فرد ندارد، بلکه مفید هم هست؛ زیرا او را با اجتماع سازگار می‌کند؛ اما اگر به قدری پیش رود که جایگزین شخصیت اصلی انسان شود، تا حدی که شخصیت اصلی در این میان گم شود و فرد تنها به فکر ایفای نقش خود باشد، شخصیت و جامعه از این نقاب بزرگ آسیب می‌بینند. یکی از مخاطراتی که او درباره نقاب، آدمی را از آن بر حذر می‌دارد، یکسو و یکی شدن با آن است؛ زیرا «یک سو شدن با نقاب، جعل فردیت می‌کند و سایرین را به این باور می‌اندازد که نقاب‌دار برای خود فردی شده است. فردیتی که فاقد حقیقت است؛ بلکه فقط نقابی است که شخص جهت ایفای نقش اجتماعی خاص خویش بر چهره می‌زند... بشر بهای گزافی از بابت این هم‌آوایی و یکی شدن «من» با «نقاب» می‌پردازد و به شکل تندخویی، بدخلقی، عواطف مهار نشده، ترس‌ها، شرارت‌ها و اندیشه‌ای وسواسی در رفتار انسان‌ها بروز می‌کند.» (همان: ۶۷)

درباره نقش منفی نقاب‌ها عارفان هم همین نظر را دارند. می‌توان با توجه به تعالیم عارفان مسلمان نقاب و سایه را در برابر هم قرار داد. هنگامی که سالک با سایه منفی روبه‌رو می‌شود، از نقاب استفاده می‌کند. نقاب در برابر این سایه منفی، مثبت است. اما همین نقاب مثبت پس از مدتی با فرد یکسو می‌شود و آن گاه است که منفی و زیان‌بار می‌شود و خود جای سایه را می‌گیرد که باید به وسیله یک نقاب مثبت دیگر کنار زده شود و باز این نقاب هم مانند نقاب پیشین اگر با شخص یکی شود، منفی می‌شود و باید نقابی دیگر جای آن را بگیرد. بنابراین عارفان به عوض

کردن نقاب‌ها هم بسنده نمی‌کنند و راه کمال و رسیدن به هدف را کنار گذاشتن تمام نقاب‌ها می‌دانند. برای نمونه عارف برای مهار شهوت از نقاب زهد استفاده می‌کند. زهد برای او وسیله و شرط لازم رسیدن به هدف است؛ اما اگر در این زهد بماند و با آن یکی شود و زهد برای او از وسیله به هدف تبدیل شود، این زهد منفی می‌شود و سبب می‌شود که او در همان مرحله زهد بازماند و نتواند سلوک را ادامه دهد. یکی از دلایلی که عارفان زاهدان را نکوهش می‌کنند، همین است و گر نه در عرفان زهد و عبادت در اصل نه تنها بد نیست، بلکه برای رسیدن به هدف، لازم است و خود آنان زهد را به عنوان یکی از مراحل تزکیه نفس آورده‌اند که بدون آن ادامه راه سلوک ممکن نیست. همان طور که نقاب برای ارتباط فرد با جامعه لازم و ضروری است و بدون آن زندگی فرد مختل می‌شود. حال عارف در برابر این زهد (نقاب) که منفی شده است، از نقاب ملامت استفاده می‌کند، اما این ملامت هم وقتی با فرد یکسو و یکسان شود و در واقع هدف قرار بگیرد، منفی می‌شود؛ چنان‌که نکوهش ملامتیه نیز در عرفان دیده می‌شود.

به این ترتیب راز بسیاری از سخنان عرفانی آشکار می‌شود. داستان شیخ با خواجه‌گک سنگانی در اسرارالتوحید داستان لطیفی است که به شکلی نمادین به ما می‌نماید که باید تمام نقاب‌ها را کنار گذاشت. «خواجه‌گک در پیش شیخ می‌رفت و به خود می‌نگرست. شیخ گفت: «خواجه! در پیش مرو!» خواجه‌گک باز پس ایستاد. چون گامی چند برفت شیخ گفت: «خواجه! باز پس مرو!» خواجه‌گک بر دست راست شیخ آمد، و گامی چند برفت. شیخ گفت: «خواجه! بر راست مرو!» خواجه‌گک بر دست چپ شیخ آمد، و گامی چند برفت. شیخ گفت: «بر دست چپ مرو.» خواجه‌گک تنگ دل شد و گفت: «ای شیخ! کجا روم؟» شیخ گفت: «ای خواجه! خود را بنه و به راست برو!» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۲۱۷) می‌توان خواجه‌گک را رمز «من» دانست و جهات را رمز نقاب و ابوسعید را رمز پیر خرد که پس از

این که خواجگک چندگامی در یک جهت می‌رود («من» مدتی با یک نقاب به سر می‌برد) پیر خرد به عوض کردن آن فرمان می‌دهد و در نهایت فرمان به کنار گذاشتن آنها می‌دهد. ابوسعید همچنین می‌گوید: «تصوف دو چیز است: یکسو نگرستن و یکسان زیستن.» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۲۸۵)

عارفان به کنار گذاشتن نقاب‌ها، به‌ویژه نقاب‌هایی که شخص از یکی شدن با آنها آگاه نیست، بسیار توجه کرده‌اند و در اصل یکی از دلایل وجود لزوم پیر برای سالک همین است که پیر سالک را از این نقاب‌ها که خود از وجودشان آگاه نیست، آگاه کند.

می‌توان با مطالعه شیوه تربیتی عارفان در کتاب‌های عرفانی و روش‌هایی که آنان برای تربیت مریدان به کار می‌گیرند و مقایسه آن روش‌ها با نظریاتی مانند نظر یونگ یک الگوی کامل و کاربردی ارائه داد که در جامعه به کار بیاید. به همین دلیل در ادامه رفتار و اندیشه‌های ابوسعید را بر اساس دو کهن‌الگوی سایه و نقاب یونگ تحلیل می‌کنیم.

سایه در شیوه عرفانی ابوسعید

ابوسعید ابوالخیر می‌گوید برای رسیدن به کمال باید چیزهایی را نابود کرد که آنها را می‌توان برابر با سایه یونگ دانست. ابوسعید نفس خویش را سرکوب می‌کند تا به خودشناسی و در نهایت به کمال برسد. او در تفسیر آیات قرآنی می‌کوشد آیات را بر شیوه نگاه خویش تفسیر کند. در تفسیر آیه زیر می‌گوید: «(فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ ۲/۲۵۶) وَ طَاغُوتٌ كُلُّ أَحَدٍ نَفْسُهُ تَأْتِيهِ كَافِرًا نَكِرًا» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۲۸۲) او گرامی‌ترین افراد را کسی می‌داند که از خودی خود

پرهیزد. شیخ گفت: «(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقِيكُمْ ۱۳ / ۴۹) گرامی‌ترین شما پرهیزگارترین شماست و پرهیز کردن از خودی خود است و از این معنی بود که چون تو از نفس خود پرهیز کردی به وی رسیدی» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۲۸۶) نفس و خودی خود را در سخنان بالا می‌توان برابر با سایه گرفت.

پیر میهنه تصوف را گذشتن از خود می‌داند. شیخ گفت: «التصوف ترک التکلف، هیچ تکلف ترا بیش از تویی تو نیست. چون به خویشتن مشغول شدی از او باز ماندی» (همان: ۲۰۰) و هم‌چنین می‌گوید: «آنجا که تویی همه دوزخ توست و آنجا که تو نیستی بهشت توست» (همان: ۲۰۵) و گوید: «زندان مرد بود مرد است، چو قدم از زندان بیرون نهاد به مراد رسید» (همان: ۲۰۶) و می‌گوید: «بار خدایا! ما را ما نمی‌باید، ما را از ما نجات بده» (همان: ۳۴؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴: ۴۱) ابوسعید راه به خدا را بیرون آمدن از خود می‌داند. «وقتی می‌گفتند ابوالقاسم قشیری می‌گوید: «راه به خدا دو قدم است.» شیخ گفت: «مرد به یک قدم به خدا می‌رسد و آن قدم آن است که از خود بیرون نهی تا به حق برسی.» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۶۱ و ۶۲) و خود را هیچ کس بن هیچ کس می‌خواند (همان: ۲۶۵) و می‌گوید: «حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین نیست. عرش و کرسی نیست. پنداشت و منی تو حجاب است. از میان برگیر به خدای رسیدی.» (همان: ۲۸۷) درست مانند حافظ که می‌گوید: میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز (حافظ ۱۳۶۷: ۱۸۱)

تویی تو، خویشتن، بود، ما، خود و پنداشت و منی برابر با سایه است. اما به دلیل متفاوت بودن هدف و مبانی معرفتی در عرفان اسلامی با هدف و مبانی معرفتی روان‌شناسی یونگ، بین سایه یونگ و آنچه در عرفان، خود یا نفس می‌نامند هم باید تفاوت قائل شد. هدف یونگ سالم‌سازی انسان و رساندن انسان به تمام بودن

و فرایند فردیت در همین اجتماع است، اما عارف هدفی بالاتر دارد و آن رسیدن به توحید و یگانگی با خدای یگانه است.

منظور از سایه که در طی فرایند فردیت باید رام شود، امیال پست و حیوانی شخص هستند. «کهن‌الگوی سایه (خود تاریک‌تر ما) بخش پست و حیوانی شخصیت است، میراث نژادی است که از شکل‌های پایین‌تر زندگی به ما رسیده است. سایه شامل تمامی امیال و فعالیت‌های غیراخلاقی، هوس‌آلود و منع‌شده است. یونگ نوشت که سایه ما را به انجام کارهایی وامی‌دارد که معمولاً انجام آنها را به خودمان اجازه نمی‌دهیم. پس از اقدام به اینگونه اعمال، معمولاً اصرار می‌ورزیم بر اینکه چیزی ما را به انجام این کار واداشت. یونگ ادعا می‌کرد که این «چیز» بخش ابتدایی ماست.» (شولتز و شولتز ۱۳۸۵:ب: ۴۹۶)

همان‌طور که در بخش «سایه و نفس» آمد، یونگ بر این باور نیست که سایه باید به طور کامل نابود شود. اما در عرفان همه‌اندیشه‌ها و پندارهای انباشته شده در ذهن باید نابود شود و ذهن و دل باید پاک تهی شوند تا بتوان به هدف که همان رسیدن به حقیقت است، دست یافت و به همین دلیل است که در عرفان مسأله فنا مطرح می‌شود. برای آنکه درویش به پایانی‌ترین مراحل فنا برسد، باید خود را پاک به دست فراموشی بسپارد. این خود، من یا هر چیز دیگر که آن را بنامیم بزرگترین حجاب و مانع در راه وصال است. انسان تا از خود خالی نشود و نابود نگردد به معشوق نمی‌رسد.

مولانا می‌گوید: «پیش او دو انا نمی‌گنجد، تو انا می‌گویی و او انا یا تو بمیر پیش او، یا او پیش تو بمیرد، تا دویی نماند، اما آنکه او بمیرد امکان ندارد، نه در خارج و نه در ذهن، که وَهُوَ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ. او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی، تا دویی برخاستی، اکنون چون مردن او ممکن نیست، تو بمیر تا بر تو تجلی کند و دویی برخیزد.» (مولوی ۱۳۸۶: ۲۰ و ۲۱) این من چیست

که تا نبود نشود حقیقت دیده نمی‌شود؟ در عرفان ایرانی این من را گاهی خود تن به معنای جسم و اندام ظاهری دانسته‌اند و به ریاضت‌های سخت سفارش کرده‌اند که همان‌طور که از گفتار ابوسعید در بالا برمی‌آید، به نظر می‌رسد او از این دسته باشد. او در جای دیگر گفته است: «قالبی از خاک تیره که عین ظلمت و وحشت است و روحی از امر پاکِ حق تعالی که عین صفا و لطافت است و چون به صنع (احکم الحاکمین) به هم پیوستند از ایشان معنی توگد یافت که هم از کثافتِ قالب بهره داشت و هم از لطافت روح و آن دل است که همهٔ عقلا از شناخت کیفیت او اقرار عجز آوردند» (ابوروح ۱۳۸۴: ۱۱۹) همان‌طور که در سخنان نجم‌الدین رازی دربارهٔ نفس دیده شد، دسته‌ای دیگر از عارفان اسلامی با تلطیف این نظریهٔ منظور از نفس را صفات آن همچون شهوت و خشم و غضب و نیز نیازهای مادی مربوط به تن دانسته‌اند و گفته‌اند که نباید آنها را به کلی محو کرد که این نظریات به آراء یونگ که می‌گوید نباید سایه را پاک سرکوب کرد نزدیک‌تر است.

نقاب در شیوهٔ عرفانی ابوسعید

در زیر چند نقاب که ابوسعید آنها را شناخته و کنار گذاشته بررسی می‌شود.

جاه: جاه یکی از نقاب‌های خطرناک است که معمولاً خود سالک از وجود آن و یکی شدن با شخصیتش آگاه نیست و باید با راهنمایی پیر آن را کنار بزند. در داستان حسن مودب در اسرارالتوحید (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۱۹۵-۱۹۷) شیخ راه کنار گذاشتن نقابِ جاه و خواجگی را به حسن مودب نشان می‌دهد.

زهد و قرایی: وقتی شخص نقاب زهد و قرایی بر چهره می‌زند، اگر نتواند با آن در مسیر درست حرکت کند و به موقع آن را عوض کند، کم‌کم با آن یکسو می‌شود و آن نقاب راه او را به سوی کمال می‌بندد و او را کم‌کم دچار ریاضت‌گری می‌کند.

در حالی که خود نیز از وجود این نقاب در شخصیتش ناآگاه است. از نظر یونگ «کوشش برای زندگی همانند بهترین و نجیب‌ترین مردم، ما را دچار ریاضت و فریبکاری می‌کند و آن چنان فشاری بر ما وارد می‌آورد که در زیر آن درهم می‌شکنیم و بدتر از آنچه بایستی، می‌گردیم. تحریک‌پذیری و عدم اغماض پرهیزگاران واقعی به خوبی شناخته شده است.» (مورنو ۱۳۸۶: ۹۴-۹۵)

ابوسعید این نقاب را شناخته است. «شیخ ما گفت: «نباید زاهد، نباید زاهد، نباید زاهد!» پس گفت: «یا سید! با قرآیان صحبت مکن که ایشان غمازان باشند بر درگاه حق. به گفت‌ایشان خلق را بگیرد، اما به گفت‌ایشان رها نکند. و باز این قوم زحمتی باشند بر خلق.» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۱۶۶)

اوهام: یکی از ویژگی‌های ابوسعید در معرض نقد و تردید قرار دادن اوهام و تقلیدهای مردم عصر با استفاده از روشن‌بینی و باریک‌اندیشی خود بوده است. او برتری را به نسب و نسبت نمی‌بیند، و هدف و غایت را خدا می‌داند که دیگران وسیله‌ای برای رسیدن به او هستند، پس نباید با پرداختن به وسیله از رسیدن به هدف باز ماند. مانند آن‌که روزی سید اجل نیشابور به سلام شیخ می‌آید و در پهلوی او می‌نشیند و شیخ، بلعباس شقانی را بر زبر دست او می‌نشانند و چون اندرون سید اجل داوری پدید می‌آید، ابوسعید به او می‌گوید: «ای سید! شما را که دوست دارند برای مصطفی دوست دارند و اینان را که دوست دارند برای خدا دوست دارند.» (همان: ۲۱۶) داوری سید اجل و نازیدن به نسب و نسبت یک نقاب درونی است که خودش از آن آگاهی ندارد. اوهام، پندارها و خیالاتی غیر واقعی است که مانع از رشد و نمو خود حقیقی شخص می‌شوند و خود شخص متوجه آنها نیست و می‌بایست با راهنمایی‌های پیر خرد که برابر با پیر و مرشد راه‌دان در عرفان است، کنار گذاشته شوند.

تقلید: گفتیم که «کهن‌الگوها می‌توانند مانند نیروهای خلاق یا مخرب در ذهن عمل کنند. خلاق وقتی که آنها الهام بخش افکار تو هستند و مخرب زمانی که همین افکار متحجر می‌شوند و به صورت پیش‌داوری‌های خودآگاه که مانع کشفیات بعدی هستند، درمی‌آیند.» (یونگ ۱۳۷۷: ۵۱۲) به همین دلیل عارفان همیشه به تقلیدگریزی و کنار گذاشتن عادات سفارش می‌کنند. پیر میهنه ظواهر شریعت و آنچه را اساس تقلید عامه بوده است، حقیر و بی‌اعتبار می‌شمرده است. شیخ به باطن شریعت در برابر ظاهر آن توجه می‌کند. مانند زمانی که با مریدان در رقص و سماع بودند، «مؤذن بانگ نماز پیشین گفت؛ شیخ هم‌چنان در آن حالت باقی ماند؛ امام محمد قاینی گفت: «نماز! نماز!» شیخ گفت: «ما در نمازیم.» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۲۲۶) حتی نماز هم که وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است، اگر خود هدف قرار گیرد، می‌تواند نقاب شود.

با این نگاه، مشکل برخی سخنان عارفان که در ظاهر در تعارض با شریعت است، حل می‌شود.

عیب گفتن: کنار گذاشتن نقاب‌ها سبب یک‌سو نگرستن و یکسان دیدن می‌شود که آن نیز منجر به عیب‌پوشی و گذشت عرفا می‌شود. ابوسعید با توجه به یکسان‌بینی که داشت بین هیچ کس و هیچ جا فرقی نمی‌گذاشت. در پاسخ کسی که از او پرسید: «مردان خدا در مسجد باشند» می‌گوید: «در خرابات هم باشند.» (همان: ۲۸۴)

پیر میهنه با پیروزی بر خودخواهی، خویش‌نمایی و خودبینی (کنار گذاشتن نقاب‌ها) به آزادی دست یافته بود، و از این رو بود که نسبت به هر چیزی عیب‌پوشی و گذشت داشت. و شاگردان و پیروانش را به اوصاف کمالی رهنمون می‌شد. شیخ با رفتاری انسانی و اندیشه‌ای فراتر از اندیشه ظاهرینان و ظاهراندیشان باعث می‌شد تا افراد مستی که از حقیقت به دور افتاده‌اند بوی حقیقت را حس

کنند و به راه باز آیند. با این کار نه تنها مریدان را به راه حقیقت می‌آورد، بلکه به آنها درس انسان دوستی نیز می‌آموخت. روزی در میان بازار زنی مطربه، مست، روی باز کرده و آراسته به شیخ رسید. شیخ گفت:

«آراسته و مست به بازار آیی ای دوست نترسی که گرفتار آیی» آن زن را حالتی پدید آمد و گریست. (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۲۳۲) روزی دیگر شیخ در گورستان حیره بر سر تربت مشایخ جمعی را دید که خمر می‌خوردند و چیزی می‌زدند. صوفیان خواستند که ایشان را برنجانند و بزنند. شیخ اجازه نداد و چون نزدیک ایشان رسید، گفت: «خدا هم‌چنین که در این جهان خوش‌دلان می‌دارد در آن جهان خوش‌دلان دارد.» آن جمله توبه کردند و از نیک‌مردان گشتند (همان: ۲۳۲) در همان زمان افراد زیادی بودند که زهد پیشه می‌کردند و به شکستن جام و قده دیگران می‌پرداختند، اما با این کار یکسو می‌شدند و آنان را غرور و خودبینی فرامی‌گرفت و همین هدفشان می‌شد که از مقصود اصلی آنان را بازمی‌داشت. ولی ابوسعید همه این نقاب‌ها را کنار زده است. این نقاب‌ها بسیار خطرناکند؛ زیرا خود فرد از وجود آنها آگاهی ندارد.

رنگ و نژاد: تفاخر و نازش به رنگ و نژاد یکی دیگر از نقاب‌ها در وجود فرد است که خود متوجه آن نیست و او را از رسیدن به کمال و فردیت باز می‌دارد.

ابوسعید با آزاداندیشی و یکسان‌بینی‌ای که داشت، از قید و بند تعصب‌های نژادی گذشته بود. او هیچ کس را به خاطر رنگ پوست و نژاد بر دیگری ترجیح نمی‌داد، در نزد او سیاه پوست و سپید پوست هیچ فرقی نداشتند و برتری افراد را با توجه به انسانیت، نیک‌اندیشی، خداپرستی و دیگر دوستی در وجود آنان می‌دانست. نه به خاطر اصل و نسب و رنگ و نژاد.

از کدبانو ماهک دختر خواجه حمویه نقل است که «یک روز شیخ در میهنه مجلس می‌گفت و صوفی سرخ پوشیده بود و دستاری سپید در سر بسته و روی

سرخ. با دل خود گفتم که «آیا خداوند را سبحانه و تعالی در جهان هیچ بنده‌ای هست چون شیخ ما و از وی نیکوتر؟» چون این اندیشه به خاطر من بگذشت شیخ روی سوی من کرد و گفت: «ماه! مه اندیشی آنچه می‌اندیشی اگر خواهی که بدانی بنگر تا بدانی.» و اشارت به درختی کرد من بنگریستم جوانی دیدم در پای آن درخت ایستاده سیاه خشک و ضعیف، بر ضد حالت شیخ نیک بشولیده و سخن شیخ استماع می‌کرد. من اندیشیدم که این چه جای آن دارد که شیخ مرا بدو اشارت کرد، که شیخ گفت: «ماه! بازآیی» من با خود آمدم. شیخ گفت: «آنها که می‌بینی یک تاره موی او به نزدیک حق سبحانه و تعالی گرامی‌تر از دنیا و آخرت و هر چه در دنیا و آخرت است. نگر که آنکه می‌اندیشی نیز نیندیشی که خداوند را بندگانند؛ یکی را به رنگ طاوس دارد و یکی را به رنگ کلاغ.» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۱۸۵)

کرامت: گاهی اوقات برخی از افراد قدرت انجام کرامات را پیدا می‌کنند، اما همین برای آنان نقاب می‌شود و ایشان را مغرور می‌کند تا از هدف بازمانند. ابوسعید این نقاب را هم کنار گذاشته است.

ابوسعید بی‌آنکه خود تصریحی به انکار کرامت داشته باشد، در موردی که شخصی از او تقاضای کرامت می‌کرد، می‌گفت صاحب کرامات را در این درگاه (درگاه حق) بس منزلتی نیست؛ زیرا که به منزلت جاسوسی است و پدید بود که جاسوس را بر درگاه پادشاه چه منزلتی تواند بود و صاحب اشراف را در ولایت بس حظّی و نصیبی نیست مگر به مثل از هر ده دیناری دانگی» (همان: ۳۸۵) او هم‌چنین خود را از مدعیان کرامت متنفر نشان می‌دهد. «شیخ را گفتند: «فلان کس بر روی آب می‌رود.» گفت: «سهل است بزغی و صعوه‌ای نیز برود.» گفتند: «فلان کس در هوا می‌پرد.» گفت: «مگسی و زغنه‌ای می‌پرد.» گفتند: «فلان کس در یک لحظه از شهری به شهری می‌شود.» شیخ گفت: «شیطان نیز در یک نفس از مشرق به مغرب می‌شود. این چنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد، آن بود که در میان

س ۱۳ - ش ۴۷ - تابستان ۹۶ - مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید / ۸۹

خلق بنشینند و بر خیزد و بخشید و بخورد و در میان بازار در میان خلق داد و ستد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به دل از خدای غافل نباشد.» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۱۹۹)

عقل: عارفان عشق را وسیله رسیدن به خدا می‌دانند و بر این باورند که عقل تنها می‌تواند آنان را تا در درگاه ببرد و نمی‌تواند به خدا برساند؛ بنابراین عقل برای آنان حجاب و نقاب می‌شود.

شیخ هر چه از کتب خوانده بود و نوشته بود جمع می‌کند و همه را در زیر زمین می‌کند. (همان: ۴۲) چون معتقد است علوم ظاهری دلیل است و اشتغال به دلیل بعد از وصال محال است. (همان: ۴۳) وی از زبان بایزید می‌گوید خدا فرد است، او را به تفرید باید جست نه به مداد و کاغذ. (همان: ۲۴۳) و درویشی از شیخ سوال کرد که: «یا شیخ! عقل چیست؟» شیخ گفت: «العقلُ آله العبودیه به عقل اشراف عبودیت نتوان یافت که وی مُحدَث است که مُحدَث را به قدیم راه نیست» (همان: ۳۰۲)

به نظر نگارنده تفاوت عارفان با یکدیگر هم در همین است که تا کجا توانسته‌اند این نقاب‌ها را کنار بزنند.

دیگر کهن‌الگوهای یونگ را هم می‌توان با تعالیم ابوسعید مقایسه کرد و آن‌گاه به الگویی تازه و مفید دست یافت.

نتیجه

کهن‌الگوی سایه را می‌توان با آنچه ابوسعید خود و نفس و تویی می‌نامد شبیه دانست. اما به دلیل متفاوت بودن هدف در عرفان اسلامی با هدف روان‌شناسی یونگ، بین سایه یونگ و آنچه در عرفان، خود یا نفس می‌نامند، باید تفاوت قائل شد. هدف یونگ سالم‌سازی انسان و رساندن انسان به تمام بودن و فرایند فردیت

در همین اجتماع است، اما عارف هدفی بالاتر دارد و آن رسیدن به توحید و یگانگی با خدای یگانه است. منظور از سایه که در طی فرایند فردیت باید رام شود، امیال پست و حیوانی شخص هستند، اما در عرفان ابوسعید همه اندیشه‌ها و پندارهای انباشته شده در ذهن باید نابود شود و ذهن و دل باید پاک تهی شوند تا بتوان به هدف که همان رسیدن به حقیقت است، دست یافت.

به دلیل تفاوتی که در هدف و همین‌طور در مبانی معرفتی دو مکتب روانکاوی و تصوف اسلامی وجود دارد، نقاب‌های یونگ و شیوه‌های رام کردن نفس در عرفان با هم متفاوت است. نقش مثبت نقاب‌ها در روانکاوی یونگ به این دلیل است که انسان را با جامعه سازگار و هماهنگ می‌کند و در عرفان به این دلیل که جنبه‌های تاریک نفس را مهار می‌کند و سالک را در راه کمال یاری می‌رساند.

عارفان هم مانند یونگ بر این باورند که نقاب‌ها نباید با شخص یکسو شوند و باید پس از مدتی جایگزین شوند، اما آنان به عوض کردن نقاب‌ها هم بسنده نمی‌کنند و راه کمال و رسیدن به هدف را کنار گذاشتن تمام نقاب‌ها می‌دانند. در نظر یونگ نقاب تا آنجا لازم و به‌جا است که سبب می‌شود ما به هدف که ایجاد ارتباط بهتر با دیگران در جامعه است برسیم، اما اگر با آنها یکی شویم و آنها هدف قرار گیرند، منفی می‌شوند. در عرفان هم عبادات و اعمال تا آنجا لازم و به‌جا است که ما را به هدف می‌رسانند، اما اگر خود آنها هدف قرار بگیرند، منفی می‌شوند. ابوسعید می‌گوید: «چون بنده اندر نماز بازنگرد، خداوند سبحانه و تعالی گوید:

«منگر، به چه می‌نگری؟ من ترا بهتر از آنم به من نگر.» چون بار دوم بازنگرد خداوند گوید: «منگر، به چه می‌نگری عزیزتر و بزرگوارتر از من؟» چون بار سیم بازنگرد، خداوند گوید: «شو، بدان شو که بدو می‌نگری» (محمدبن منور ۱۳۸۵: ۲۸۶)

ابوسعید ابوالخیر نقاب‌هایی همچون نازیدن به جاه، کرامات، عقل و علوم ظاهری که در صورت یکسو شدن شخص با آنها غرور و خودبینی را به همراه

دارد و این غرور و خودبینی سبب عیب دیدن و عیب گفتن می‌شود و همچنین نقاب زهد و قرآیی که اگر شخص با آنها یکی شود به ریاکاری می‌انجامد و نقاب‌هایی مانند نازیدن به نسب و نسبت و رنگ و نژاد که سبب توهّمات دروغین و غرور و خودبینی می‌شود را شناسایی کرده و راه کنار گذاشتن آنها را به مریدانش آموخته است.

می‌توان با مطالعه حکایت‌ها و داستان‌های عرفانی و شیوه تربیتی پیران در کتاب‌های عرفانی و روش‌هایی که آنان برای تربیت مریدان به کار می‌گیرند و مقایسه آن روش‌ها با نظریاتی مانند نظر یونگ یک الگوی کامل و کاربردی ارائه داد که در جامعه به کار بیاید.

هم‌چنین با مقایسه‌هایی این گونه، می‌توان برخی از سخنان مشکل در عرفان را گره‌گشایی کرد و و آنها را روشن نمود.

پی‌نوشت

(۱) ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ هـ.) یکی از عارفان بزرگ اسلامی است. با نگاهی به گفتار و کردار او در کتاب اسرارالتوحید می‌توان دید که او هم در بعد نظری اندیشه‌های والایی دارد و هم در بعد عملی با آموزش‌های ناب و دقیق خودش توانست شاگردان زیادی را گرد خویش جمع کند و آنان را به سر منزل حقیقت رهنمون گردد.

شفیعی کدکنی می‌گوید: «آنچه در طول چهار قرن نخست تصوّف و عرفان ایرانی - که دوران زرّین این پدیده روحانی و فرهنگی است، یعنی دوران زهد و عشق و ملامت - وجود داشته در گفتار و رفتار ابوسعید خلاصه و گلچین شده است.» (محمدبن منور ۱۳۸۵: بیست و سه) و به همین دلیل است که گاهی مشرب او را عاشقانه و همانند بایزید و حلاج دانسته‌اند. (غنی ۱۳۴۰، ج ۲: ۴۷۷) و گاهی او را از عارفان مکتب بغداد خوانده‌اند (میرباقری فرد و همکاران ۱۳۸۸: ۶۹)

(۲) «همه آن کار و سازهایی که آگاهانه در آدمی به انجام می‌رسد، خودآگاهی او را می‌سازد. آگاهی آدمی از خویشتن و از جهان پیرامونش زمینه‌های بنیادین خودآگاهی را فراهم می‌آورد.

یونگ خودآگاهی را پیوندی روانی می‌داند که آدمی با کانونی در خویش به نام «من» دارد.» (کزازی ۱۳۷۲: ۶۰)

(۳) برای آگاهی از ویژگی‌های سایه بنگرید به (روضاتیان و همکاران ۱۳۹۱: ۸۵-۱۰۳)

(۴) برای اطلاعات بیشتر در این باره نگاه کنید به (قشقایی ۱۳۹۰)

کتابنامه

قرآن کریم. ۱۳۸۶. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بتولی، سید محمدعلی. ۱۳۷۶. با یونگ و سهروردی (مبانی فلسفی و عصب‌شناختی نظریه یونگ). تهران: اطلاعات.

جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله بن ابی سعیدبن ابی سعد. ۱۳۸۴. حالات و سخنان ابوسعید/ابوالخیر. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: سخن.

حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۷. دیوان. باهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. چاپ پنجم. تهران: زوآر.

دایر، وین. ۱۳۸۶. درمان با عرفان. ترجمه جمال هاشمی. چاپ دهم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

روضاتیان، سیده مریم و همکاران. ۱۳۹۱. «نقد و تحلیل کهن‌الگوی سایه با توجه به مفهوم نفس در عرفان»، نشریه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، س ۱۵. ش ۳۲. پاییز و زمستان. صص ۸۵-۱۰۳.

سجادی راد، صدیقه و کریم سجادی راد. ۱۳۸۹. «بررسی نقاب و سایه یونگ در غزلیات سنایی»، فصلنامه ادب و عرفان، دوره ۲، ش ۵، صص ۸-۹۲.

شریعت باقری، محمد و مهدی، عبدالملکی. ۱۳۸۷. تحلیل روانشناختی خودشکوفایی از دیدگاه مولانا و راجرز. چاپ دوم. تهران: دانژه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۵. چشیدن طعم وقت. از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر. تهران: سخن.

شمیسا، سیروس. ۱۳۷۱. داستان یک روح. چاپ اول. تهران: فردوس و مجید.

- س ۱۳ - ش ۴۷ - تابستان ۹۶ - مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه‌ عرفانی ابوسعید / ۹۳
- _____ . ۱۳۸۱. نقد ادبی. چاپ سوم. تهران: فردوس.
- شولتز، دوان پی. سیدنی آلن شولتز. ۱۳۸۵ الف. تاریخ روانشناسی نوین. ترجمه علی اکبر سیف و همکاران. تهران: رشد.
- _____ . ۱۳۸۵ ب. نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سید محمدی. چاپ نهم. تهران: ویرایش.
- عزالدین کاشانی، محمودبن علی. ۱۳۸۵. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. مقدمه. تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. چاپ دوم. تهران: زوار.
- غنی، قاسم. ۱۳۴۰. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. جلد دوم (تاریخ تصوف در اسلام) چاپ دوم. تهران: زوار.
- فوردهام، فریدا. ۱۳۴۶. مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ. ترجمه مسعود میربها. تهران: سازمان انتشارات اشرفی.
- قشقای، سعید. ۱۳۹۰. «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۷، ش ۲۵، زمستان.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۸۷. رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: زوار.
- کاکس، دیوید. ۱۳۸۳. روان‌کاوی و روان‌شناسی تحلیلی (مقدمه بر اثر ک. گ. یونگ). ترجمه سپیده رضوی. تهران: پیک فرهنگ.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۷۲. رؤیا، حماسه، اسطوره. تهران: مرکز.
- محمدبن منور میهنی. ۱۳۸۵. اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر. مقدمه، تصحیح، تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- محمدی، علی و مریم اسم‌علی‌پور. ۱۳۹۱. «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی نقاب در آرای یونگ و رد پای آن در غزل‌های مولانا (غزلیات شمس)»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۸، ش ۲۶، صص ۱۵۱-۱۸۳.
- مورنو، آنتونیو. ۱۳۸۶. یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. چاپ چهارم. تهران: مرکز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۶. فیه ما فیه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: نامک.

۹۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ تقی اژهای - مهدی عرب جعفری

میرباقری فرد، سید علی اصغر و همکاران. ۱۳۸۸. «علل پای‌بندی پیروان مکتب عرفانی بغداد به رعایت شریعت»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۷. ش ۶۴. بهار، صص ۶۵-۹۰.
نجم رازی، عبدالله بن محمد. ۱۳۸۴. مرصاد/العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ یازدهم. تهران: علمی و فرهنگی.

هال، کالوین اس و ورنون جی نورد بای. ۱۳۷۵. مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ. ترجمه محمد حسین مقبل. تهران: جهاد دانشگاهی تربیت معلم.

یاوری، حورا. ۱۳۷۴. روانکاوی و ادبیات. چاپ اول. تهران: تاریخ ایران.
یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۶۸. چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.

_____ . ۱۳۷۲. روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه محمد علی امیری. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ . ۱۳۷۷. انسان و سمبل‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ اول. تهران: جامی.

English Source

Jung, Carl Gustav. 1960. *Archetype and the collective unconscious*. New York. Princeton univ.

References

Holy Qurān.

Batūlī, Seyyed Mohammad Alī. (1997/1376SH). *Bā Jung va sohrevardī (Mabānī-ye falsafī va Asabšenāxtī -ye nazarīye-ye Jung)*. Tehrān: Ettlā'āt.

Dyer, Wayne W. (2007/1386SH). *Darmān Bā Erfān (You will see it when you believe it)*. Tr. by Jamāl-e Hāšemī. Tehrān: Šerkat-e Sahāmī-ye Entēšār.

Ez-od-din Kāšāni, Mahmūd ebn-e Alī. (2006/1385SH). *Mesbāh al-hedāye va Meftāh al-kefāye*. Introduction, correction and Ed. by Effat-e Karbāsī & M. Rezā Barzegar-e Xālegī. Tehrān: Zavvār.

Fordhām, Feridā. (1967/1346SH). *Mogaddame-ī bar ravān-šnāsī-ye Jung. (An introduction to Jung's psychology)*. Tr. by Mas'ūd Mīrbahā. Tehrān: Sāzmān-e Entēšārāt-e Ašrafī.

Qanī, Qāsem. (1961/1340SH). *Bahs dar āsār va afkār va Ahvāl-e Hāfez*. Tehrān: Zavvār.

Qašgāvī, Sa'īd. (2011/1390SH). "Barresī-ye kohan-olgū-ye sāye va Entebāq-e ān bā nafs dar Masnavihā-ye attār". *Journal of mystical literature and mythology*. Seventh year. Winter. No. 25.

Qošeyrī, Abdolkarīm ebn-e Havāzen. (2008/1387SH). *Resāle-e Qošeyrī-ye*. Tr. by Abū-Alī Hasn ebn-e Ahmad-e Osmānī. Ed. by Badī' al-zamān Forūzānfar. Tehrān: Zavvār.

Hāfez, Šams- od-dīn Mohammad. (1988/1367SH). *Divān*. Ed. by Mohammad Qazvīnī and Qāsem Qanī. Tehrān: Zavvār.

Calvin S, Hall and Vernon J, Nordby. (1996/1375SH). *Mabānī-ye ravān-šenāsī-ye tahlīlī-ye Jung (A primer of Jungian psychology)*. Tr. by Mohammad-hosayn Moqbel. Tehrān: Jahād-e Dānešgāhī-ye Tarbīyat mo' allem.

Jamā- Od-din Abu- Rūh Lotf Allāh Ebn Abi Sa'īd Abo- Al-xeyr. (2006/1384SH). *Hālāt o Soxanān-e Abi- Sa'īd Abo- Al-xeyr*. Forvārd and Ed. by M. Rezā Šafī'ī-ye Kadkanī. Tehrān: Soxan.

Jung, Carl Gustav. (1989/1368SH). *Čahār surat-e mesālī (Four archetypes; mother, rebirth spirit, trickster)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī. Mašhad: Āstān-e Qods-e razavī.

Jung, Carl Gustav. (1993/1372SH). *Ravān-šenāsī-ye zamīr-e nā-xod-āgāh*. Tr. By Mohammad Alī Amīrī. Tehrān. Elmī va farhangī.

- Cox, David. (2004/1383SH). *Ravān-kāvī va ravān-šenāsī-ey tahlīlī* (Analytical psychology. An introduction to the work of G. G. Jung). Tr. by Sepīde Razavī. Tehrān: Peyk-e Farhang.
- Kazzāzī, Mīr Jalāl al-dīn. (1993/1372SH). *Royā. hemāse. ostūre*. Tehrān: Markaz.
- Mohammadī, Alī and Maryam Esmaltpūr. (2013/1391 SH). "Barrast – ye tatbiqī-ye Kohan-Olgū-ye neqāb dar ārā-ye yung va radd-e pā-ye ān dar qazalhā-ye mowlā nā". (qazalihat-e šams). *Journal of mystical literature and mythology*. Year8.No.26.
- Mohammad ebn-e Monavvar. (2006/1385SH). *Asrār al-tohīd fī magāmāt-e abusa’īd abol-xeyr*. Introduction, correction and Ed. by M. Rezā Šafi’ī-ye Kadkanī. Tehrān: Āgāh.
- Mīrbāqerīfard. Seyyed Alī Asqar and Hossein Āqāhossenī and Mahdī Rezāyī. (2009/1388SH). "Elal-e pāy-bandī-ye peyrovān-e maktab-e erfānī-ye baqdād be ra’āyat-e šari’at". *Journal of Faculty of Literature and Humanities*. Spring. No. 64.
- Molavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (2007/1386SH). *Fīhe- mā- fīh*. Ed. by Badi’ al-zamān Forūzānfar. Tehrān: Nāmak.
- Morno, Āntoniyo. (2007/1386SH). *Jung, xodāyān va ensān-e Modern* (Jung, Gods, modern human). Tr. by Dārīyūš Mehrjūi. Tehrān: Markaz.
- Najm-e Rāzī, Abdollāh ebn-mohammad. (2005/1384SH). *Mersād al-ebād*. Ed. by Mohammad Amīn Riyāhī. Tehrān: Elmī va farhangī.
- Rozātiyān, Seyyed-e Maryam etal. (2012/1391SH). "Nagd va tahlīl-e kohan- olgū-ye sāye bā tavajjoh be mafhūm-e nafs dar erfān". *Journal of Literature and Language Faculty of Literature and Humanities*. Kermān: Šahid Bāhonar University. Autumn and winter. No 32.
- Šafi’ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (2006/1385SH). *Češīdan-e Ta’m-e Vagt*. Tehrān: Soxan.
- Šamīsā, Sīrūs. (1992/1371SH). *Dāstān-e yek rūh*. Tehrān: Ferdows va Majīd.
- Šamīsā, Sīrūs. (2002/1381SH). *Nagd-e adabī*. Tehrān: Ferdows.
- Šari’at Bāqerī, Mohammad and Mahdī Abdolmalekī. (2008/1387SH). *Tahlīl-e ravān-šenāxtī-ye xodškufāyi az dīdgāh-e molānā va rājerz*. Tehrān: Dānžeh.
- Schultz, Duane P. & Sydney Ellen Schulz. (2006/1385SH). *nazarīyehā-ye šaxsīyat* (Theories of personality). Tr. by Yahyā Seyyed Mohammadī. Tehrān: Virāyēš.
- Schultz, Duane P. & Sydney Ellen Schulz. (2006/1385SH). *Tārīx-e ravān-šenāsī-ye novīn* (A history of modern psychology). Tr. by Alī Akbar Seyf. Tehrān: Rošd.

س ۱۳ - ش ۴۷ - تابستان ۹۶ - مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید / ۹۷

Yāvarī, Hūrā. (1995/1374SH). *Ravān-kāvī va adabiyāt*. Tehrān: Tārīx-e Irān.