فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی
س 7 ـ ش 23 ـ تابستان 90

نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان
براساس نظریه «فرآیند فردیت» یونگ

دکتر سعید بزرگ بیگدلی ـ احسان پورابریشم
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس ـ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

از منظر نقد کهن‌الگویی، حکایت شیخ صنعان، داستان برخورد خودآگاه پیری زاهد و عناصر فراموش‌شده‌ای از ضمیر ناخودآگاه اوست، که با نمادهایی از تابوشکنی آشکار می‌شود. چالشِ پیش‌آمده، با ایجاد دگرگونی در نگرش و زندگی پیر صنعان، سبب می‌شود که او به بازشناسی و پذیرش این جنبه‌های واپس‌زده بپردازد. جلوهٔ کهن‌الگوهای آنیما، پیر دانا، قهرمان، و نیز مفاهیم مرتبط با آن همچون سایه، سفر و ولادت مجدد، حکایت شیخ صنعان را از ظرفیت بالای تأویل بر مبنای نظریات روان‌کاوانهٔ یونگ برخوردار نموده است.

در پژوهشِ پیش‌رو براساس نظریهٔ فرآیند فردیت ـ فرآیندی که به توصیف سیر تکامل شخصیت می‌پردازد ـ حوادث داستان بررسی و نشان داده می‌شود که چگونه پیر صنعان از این رهگذر، به بازشناسی بخشی از غرایز فراموش‌شده و تمایلات پنهان در ضمیر ناخودآگاه می‌پردازد. گذشته از طرح این نظریه، تأویل‌های متناسب با منظومه فکری عطار، بیان و به موارد تمایز و هماهنگی توجه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حکایت شیخ صنعان، فرآیند فردیت، کهن‌الگو، آنیما، ولادت مجدد.

تاریخ دریافت مقاله: 89/11/16
تاریخ پذیرش مقاله: 90/3/23

Email: ehsanpourabrisham@yahoo.com

مقدمه

در گسترهٔ جهان داستانی، اندیشه‌ای همگون وجود دارد که راوی زندگی انسان‌ها درگذر نسل‌ها و فرهنگ‌هاست؛ طرحی مکرر که همچون آیینه‌ای نشانگر آرزوها و آلام انسانی با زبان نمادها و اشکال آشنا است و خواننده با ادراک و تعمیم آنها به زندگی واقعی خود، با این شخصیت‌های داستانی همراه و همدرد می‌شود؛ زیرا آنها بیانگر الگوی مشخصی از جهان‌بینی هستند که از ناخودآگاه جمعی سرچشمه می‌گیرد.

کارل گوستاو یونگ، با طرح و تبیین این مفهوم، گام آغازین را در معرفی بخش عظیم و ناشناخته‌ای از روان آدمی برداشت. بنابر تعریف یونگ، ناخودآگاه جمعی مجموعهٔ خصلت‌ها و تمایلات مشترک بشری است که در تمام فرهنگ‌ها، نژادها، و زمان‌ها ادراکی یکسان از آنها می‌شود. با نگاهی تمثیلی اگر خودآگاهی فردی را همچون جزیره‌ای بر پهنای بیکران دریا فرض کنیم، ناخودآگاه فردی بخش‌های زیر آب این جزایر و ناخودآگاه جمعی کف دریا است که تمام این جزایر بر آن استوار است (شولتز و همکاران 1370: 302). کهن‌الگوها[1]، که نوعی صور سمبلیک برخاسته از غرایز هستند، محتویات ضمیر ناخودآگاه را تشکیل می‌دهند، و بیشتر در رویا و خیال بافی‌ها آشکار می‌شوند (یونگ 1352: 69). کهن‌الگوها را می‌توان «دستور زبان ذهن» نامید؛ بدین معنی که ذهن آدمی در چارچوب آنها جهان پیرامونش را درک می‌کند. از آنجا که تجربه‌های مشترک بشری بی‌شمارند، تعداد کهن‌الگوها یا نمادهای همگانی نیز بسیار است، که از آن جمله می‌توان به قهرمان، حیوان، سایه، آنیما، پیر دانا و ... اشاره کرد. به عقیدهٔ یونگ، افراد بشر گرچه در طول هزاران سال زندگی، از نظر سکونت‌گاه، نژاد، ساختار اجتماعی و ... تفاوت‌های بنیادینی داشته‌اند، اما همگی تجربیات یکسانی

---

[1]. Archetypes

را دربارهٔ مسائل عمدهٔ فرهنگی، عاطفی و فلسفی پشت سر گذاشته‌اند. برای نمونه مسئله مرگ برای همهٔ آدمیان در هر کجا که باشند مطرح است، پس انتظار می‌رود که به این مفهوم در همهٔ فرهنگ‌ها توجه شود. از همین‌گونه است انواع مفاهیم تجربی. بروز واکنش‌های یکسان عاطفی و جسمی از سوی نسل‌ها، موجب تثبیت این تجربه‌های مشترک در ژن‌ها و در نهایت تبدیل آنها به جزئی از روان آدمی شده است، گرچه یونگ دربارهٔ موروثی‌بودن این نمادها می‌نویسد:

> من به هیچ وجه دعوی ندارم که این تصورات و مفاهیم و اندیشه‌ها موروثی است، اما فکر می‌کنم که آدمی امکان داشتن و ساختن این تصورات و پندارها را به ارث می‌برد و معنای این دو سخن یکی نیست. (ستاری 1366: 499-500)

از این‌رو می‌بینیم که به‌عنوان نمونه، اسطوره‌ای با مضمون رویین‌تنی قهرمان در بیشتر فرهنگ‌های باستانی، حتی آنهایی که به‌ظاهر هیچ‌گونه مبادلات فرهنگی با هم نداشته‌اند، به چشم می‌خورد.

ادراک همسان چنین پدیده‌های مشترکی سبب شده است که انسان‌ها از پشت عینکی واحد نظاره‌گر هستی باشند، اما «اگر کاوش در ضمیر ناخودآگاه، ضمیر آگاه را به تجربه‌کردن صورت مثالی (کهن‌الگو) برساند، فرد با تضادهای ژرف بشری مواجه خواهد شد، و این رویارویی به‌نوبه خود به امکان تجربهٔ مستقیم روشنایی و تاریکی و مسیح و شیطان خواهد انجامید» (یونگ 1373: 46). آغاز تجربهٔ عرفانی شیخ صنعان نیز دیدار با کهن‌الگوها است؛ اما پیشتر، داستان از آنجا می‌آغازد که او خود را «قدوهٔ اصحاب» می‌بیند، بنابراین می‌کوشد تا به این قالب و نقش مورد انتظار جامعه یعنی «پیر وقت خویش بودن» پای‌بند باشد. یونگ این سازگاری ناگزیر را که بنا بر مصالح اجتماعی انجام می‌شود و همچون نقابی چهرهٔ واقعی فرد را دگرگون می‌نمایاند، پرسونا[2] می‌خواند. با تأمل در زندگی صوفیانی که در طول تاریخ و به‌ویژه در روزگار خود، مورد هجوم

---

[2]. Persona

انتقادها و برخوردهای تند اجتماعی قرار داشته‌اند، به شناخت روشن‌تری از پرسونا می‌رسیم؛ برای نمونه در واکاوی سرنوشت چهره‌هایی همچون شمس تبریزی، حلاج و عین‌القضات از این منظر، بی‌گمان کنارنهادن پرسونا است که به «هویداکردن اسرار» انجامیده است و البته بازشناسی و حفظ این پرسونا، یعنی چیزی که در نزد صوفیه با «کتمان سر» پیوند می‌خورد، چه از نظر بقا و سازگاری اجتماعی و چه از نظر تعالی درونی اهمیت بسیار داشته است.

در بررسی خاستگاه این اندیشهٔ ناهمگون با جامعه، باید به نظام فکری ملامتیه توجه داشت، که محک سلامت سلوک را در خوارداشت نفس در نظر مردمان می‌انگاشتند و با کنار نهادن پرسونا، به تمایلات ناخودآگاه و پنهانی می‌پرداختند که گاه خلاف سنت اجتماعی و فرهنگی رایج می‌نمود؛ چنان که هجویری از حمدون قصار، پیشوای ملامتیهٔ نیشابور، نقل می‌کند که: «الملامه ترک السلامه، ملامت دست بداشتن سلامت بود» (هجویری 1384: 74) و از آنجا که فرجام این ترک سلامت، «پیوستگی به حق» است، پس محمود و پسندیده به شمار می‌رفت:

> و چون کسی قصداً به ترک سلامت خود بگوید و مر بلاها را میان اندر بندد و از مألوفات و راحت جمله تبرّا کند مر امید کشف جلال و طلب مآل را، تا به ردّ خلق، از خلق نومید گردد و طبعش الفت خود از ایشان بگسلد، هر چند از ایشان گسسته‌تر بود به حق پیوسته‌تر بود» (همان)

چنین دریافتی در ادوار بعد، با چهرهٔ رند و قلندر به نمادی از صداقت و تقابل با زاهد و مدعی ریاکار تبدیل می‌شود.

در برخی موارد، اگر شخص پرسونای جذابی داشته باشد، خود را با آن همانند پنداشته و این شخصیت ساختگی را باور می‌کند؛ اما ناخودآگاه فریب نمی‌خورد و چهرهٔ واقعی خویشتن را در رویا فاش می‌کند. در این حالت شخص در اعماق وجودش، میان آنچه هست (خویشتن) و آنچه می‌نماید (خود)، چالشی دردناک را تجربه می‌کند، و یا به تعبیر روان‌کاوان، میان ضمیرخودآگاه و ناخودآگاه او شکافی ایجاد می‌شود که با انزوا، شکستن تابوها، ترک تعلقات و یا

حتی نگرشی دگرگون نسبت به دین و مقدسات همراه است. این فرآیند که بیشتر در سنین میان‌سالی آشکار می‌شود، «فردیت»[3] نامیده می‌شود. درگذر از فرآیند فردیت، شخص با جنبه‌هایی از تمایلات ناشناخته و یا سرکوب شدهٔ شخصیت ناخودآگاه آشنا می‌شود و با بازشناسی و جذب آنها تجربه‌ای درونی را می‌آزماید؛ تجربه‌ای که در واقع مکاشفه‌ای روحانی برای وصول به تعالی روانی و کشف خویشتن حقیقی است. لازمهٔ این تعالی نیز درگیر شدن با اشکال نمادین ضمیر ناخودآگاه یا همان کهن‌الگوهاست.

کهن‌الگوها در رویا، زمانی که ناخودآگاه آزادانه خود را بیان می‌کند، آشکار می‌شوند و پذیرش آنها به معنی آشتی خودآگاه با محتویات ناخودآگاه و یا به تعبیر یونگ «عمل متعالی روح» است، که آگاهی فرد از توانایی‌های خلّاق و نهفتهٔ در ناخودآگاهش را به‌دنبال دارد. در برخورد با نیروهای ناخوداگاه، اندیشه‌ای معنوی که از مذهب سرچشمه می‌گیرد، می‌تواند یاری‌رسان شخص باشد و او را از آسیب نیروهای ضمیر ناخودآگاه حفظ کند (یونگ 1382الف: 218). سرانجام فرآیندفردیت، شناخت و گذر از این مراحل دشوار تا رسیدن به شخصیتی مستقل است.

تجلی ناخودآگاه این مفهوم، با محوریت کهن‌الگوها درحوزهٔ اساطیر، قصه‌ها و آفرینش‌های ادبی، سبب پیدایش شاخه‌ای از نقد، به نام نقد کهن‌الگویی[4] شده، که مبانی آن بسیار نزدیک به نقد اسطوره‌ای است. در نقد کهن‌الگویی کوشش می‌شود که ماهیت و ویژگی‌های اساطیر و کهن‌الگوها کشف و نقش آنها در ادبیات تبیین شود؛ از این‌رو منتقد کهن‌الگویی در جست‌وجوی صور کهن‌الگویی در آثار ادبی است. (ال‌گورین و همکاران 1370: 202)

«حکایت شیخ صنعان» از جمله داستان‌های کلاسیک است که با توجه به

---

[3]. Individuation

[4]. Archetypal Criticism

ویژگی منشوروار و چندساحتی‌بودن آن در حوزه نقد ادبی، بارها از جنبه‌های تاریخی (بررسی شخصیت تاریخی شیخ صنعان و پیشینهٔ ماجرای او) و نیز ابعاد عرفانی تحلیل و تفسیر شده است و پژوهشگران بنا به دریافت‌های خود، تأویل‌های گوناگونی نموده‌اند؛ به عنوان نمونه، زرین‌کوب به ساختار رمزگونه داستان توجه دارد:

> به عقیده بنده داستان شیخ صنعان –صرف‌نظر از اینکه اصل قالب آن را عطار از کجا گرفته باشد- یک داستان رمزی است. روح پاکی است که از دنیای جان به عالم ماده می‌آید، در آنجا گرفتار دام تعلیقات می‌گردد، به همه چیز آلوده می‌شود و به هر گناه دست می‌زند، حتی اصل و گوهر آسمانی خود را فراموش می‌کند و با آلایش‌های مادی انس می‌گیرد؛ اما جذبه غیبی او را سرانجام می‌یابد... دست او را می‌گیرد و او را از آلایش‌ها پاک می‌کند، به دنیای علوی، به دنیای صفا و پاکی می‌برد و نجات می‌دهد. (زرین‌کوب 1371: 175)

و یا پورنامداریان مضمون داستان را زدودن غبار خوشنامی در پرتو «گرفتاری در بلای عشق و کافر گردیدن و آماج تیر ملامت شدن» می‌داند که سرانجام «غرور ناشی از خوشنامی و توجه خلق می‌شکند و سالک برای حق خالص می‌گردد و آخرین حجاب میان او و حق برداشته می‌شود و این همان حجابی است که پیامبر(ص) به مرید خالص پیر می‌گوید که از دیرباز میان شیخ و حق بوده...» (پورنامداریان1382: 263). زرقانی دیگر تأویل‌ها از این حکایت را به اجمال بیان می‌کند و خود تحلیلی تازه ارائه می‌دهد. (زرقانی1385: 63-84). گفتنی است تحلیل‌های یادشده بر مدار دریافت‌های عرفانی است و کمتر به جنبه‌های روان‌کاوانه حکایت می‌پردازد. نقد حاضر تأویلی روان‌کاوانه براساس نظریات یونگ است و بی‌گمان یکی از بسیار دریافت‌های متفاوت از داستان به شمار می‌رود. این تفاوت در تأویل‌ها بیانگر پویایی اثر و خلاقیت آفرینندهٔ آن است و لذت معرفتی را که خواننده از بازبینی و واکاوی چندبارهٔ داستان می‌یابد، افزون می‌کند.

از منظر نقد کهن‌الگویی، حکایت شیخ صنعان داستان تجلی کهن‌الگوها در

زندگی پیری زاهد است که در طول داستان با جذب عناصر فردیت به تدریج دگرگون می‌شود و در پایان، با کامل‌شدن فرآیند، شخصیتی مستقل و متفاوت می‌یابد. پژوهش پیش‌رو از این منظر به بررسی سرگذشت پیر صنعان می‌پردازد و مراحل فرآیند فردیت را در سیر داستان نشان می‌دهد و به مناسبت به تأویل‌های عرفانی براساس جهان‌شناسی عطار توجه دارد.

رویای شیخ صنعان، سرآغاز فرآیند فردیت

داستان با رویای پیر صنعان آغاز می‌شود:

گرچه خود را قدوهٔ اصحاب دید — چند شب برهم چنان درخواب دید
کز حرم در رومش افتادی مقام — سجده می‌کردی بتی را بر دوام
چون بدید این خواب بیدار جهان — گفت دردا و دریغا این زمان
یوسف توفیق در چاه اوفتاد — عقبه‌ای دشوار در راه اوفتاد...

(عطار 1385: 286)

این رویا به «عقبه‌ای دشوار» اشاره دارد؛ می‌توان آن را به آزمایش الهی تعبیر کرد که در تکمیل سلوک ناگزیر است و پیر با سفر به روم به پیشباز آن می‌رود. «حرم» و «روم» هر دو بار معنایی نمادین دارند: حرم، مسکن پاکیزه‌صفتان است و روم، جایگاه آنان که پیش بت نفس سجده می‌برند. این تغییر موقعیت را می‌توان از مصراع «یوسف توفیق در چاه اوفتاد» دانست؛ خودبینی شیخ سبب سلب «توفیق ربانی» شده که نتیجه آن از حرم ایمان به روم کفر افتادن است. (زرقانی1385: 73)

اما در تأویل روان‌کاوانه، راه‌یابی به ضمیرناخودآگاه و درک پیام آن، با تعبیر رویا صورت می‌گیرد. ازاین‌رو تأویل و نمادشناسی رویا، از اصول اولیهٔ روان‌شناسی یونگ به شمار می‌رود. یونگ بر این باور بود که رویا، خودنموده‌ای[5] از ضمیر ناخودآگاه است و آنچه می‌نماید از ذهنیت رویابین سرچشمه می‌گیرد؛

[5]. Self Representation

اما برای درک این پیام باید با صور سمبلیک رویا آشنا بود. در هنگام بیداری، نیروهای خودآگاه از آشکار شدن تمایلات سرکوفته و آرزوهای ناکام جلوگیری می‌کنند، اما به هنگام رویا ـ که خودآگاه توان بازدارندگی اندکی دارد ـ این تمایلات غریزی در قالب صور نمادین در بخش‌های عقلانی ذهن نمودار می‌شوند، بنابراین رویابین نمی‌تواند درک و تشخیص منطقی از پیوند آنها با واقعیت داشته باشد؛ اما خودآگاه و ناخودآگاه با این فرآیند، پیوسته با هم ارتباط برقرار می‌سازند تا نوعی تعادل میان آنها برقرار شود. با تعبیر این صور نمادین، ذهن خودآگاه به درک درستی از زبان ناآشنای غرایز می‌رسد. یونگ این کنش ناخودآگاه را نقش تکمیلی یا جبرانی رویا در شالودهٔ روانی می‌نامد. (یونگ 1352: 65 و 69)

گاه تحلیل بلندمدت رویا می‌تواند نوعی پیش‌آگاهی ضمنی نسبت به آنچه رخ می‌دهد فراهم سازد؛ زیرا بسیاری از بحران‌های زندگی ما پیشینه‌ای در ناخودآگاه دارند و آن‌گاه که ما نادانسته به آنها نزدیک می‌شویم، ناخودآگاه در رویا و با زبان نمادها به خودآگاه هشدار می‌دهد. این‌گونه رویاهای پیش‌بین در بیشتر موارد بدون پیش‌زمینهٔ قبلی و راوی پیامی از ناخوداگاه هستند. همان‌گونه که ضمیر خودآگاه می‌تواند خودش را با آینده درگیر کند، ناخودآگاه و رویاهای آن نیز چنین توانایی شگفتی دارند (یونگ 1352: 115و116). در متون عرفانی این پیش‌آگاهی رویا «که روح انسان در خواب و یا در واقعه بعضی از مغیبات را دریابد» (کاشانی 1376: 174)، مکاشفهٔ روحانی یا رویای صادقه نامیده می‌شود. تأویل این‌گونه رویاها همواره مورد توجه صوفیه بوده است. ایشان با آگاهی ژرفی که از مسائل علم‌النفس داشتند، می‌کوشیدند این امور را متناسب با حال مرید رویابین تأویل کنند؛ چنان‌که بخشی از کرامات منسوب به آنها را می‌توان از این رهگذر دانست، گرچه گاه رویاهایی، خود ایشان را نیز به تأمل و هراس وامی‌داشت؛ زیرا «هرقدر ذهن خودآگاه در اثبات نورانیت صرف خود و حق

وضع تکالیف اخلاقی بیشتر اصرار ورزد، همان‌قدر "خودی" با قیافهٔ تاریک‌تر و تهدیدآمیزتری جلوه می‌کند» (یونگ 1377: 175). رویای مکرر «سجده بر دوام بت» در نظر پیری که:

قرب پنجه حج به‌جای آورده بود　　عمره عمری بود تا می‌کرده بود
خود صلوة و صوم بی‌حد داشت او　　هیچ سنت را فرو نگذاشت او
(عطار 1385: 286)

از این نمونه‌هاست. رویایی که پیر را آن‌چنان به تأمل وامی‌دارد که برای کشف راز آن، سفر روم را می‌آغازد:

آخر از ناگاه پیر اوستاد　　با مریدان گفت کارم اوفتاد
می‌بباید رفت سوی روم زود　　تا شود تعبیر این معلوم زود
چارصد مرد مرید معتبر　　پس‌روی کردند با او در سفر
(همان: 286)

پیر صنعان برای درک پیام ضمیر ناخودآگاه سفری را در پیش می‌گیرد که نشانگر میل به تغییر درونی و نیاز به تجربه‌ای جدید است (شوالیه و... 1385، ج3: 587). سرآغاز این‌گونه سفرها تکانه‌ای روحی مانند رویایی شگفت است و در پایان سفر، شخصیت قهرمان به دلیل برخورد با کهن‌الگوها دگرگونی ژرفی را تجربه خواهد کرد.

عنصر سفر در زندگی عارفان و هنرمندانی که در میان‌سالی مرحله‌ای از فردیت را گذرانده‌اند، چشمگیر است. ناصرخسرو در پی رویایی، سفرش را می‌آغازد:

... [پیر] جواب داد: در بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد، حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید، گفتم که: من این را از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده باشد؛ پس به سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. (ناصرخسرو1373: 2)

در پایان این سفر، دبیر دربار غزنویان، حجت خراسان می‌شود.

بر همین‌گونه است زندگی امام غزالی که در 39 سالگی یک‌باره کرسی

تدریس نظامیه را رها می‌کند و سفری ده ساله را در پیش می‌گیرد. غزالی که پیش از این مقرب دربار ملکشاه بود و از سوی خواجه نظام‌الملک لقب «زین‌الدین شرف‌الائمه» داشت، در بازگشت از این سفر آن‌چنان دگرگون می‌شود که دوست نزدیکش، عبدالغفار فارسی، نیز او را به سختی می‌شناسد (همایی 1368: 169). پس فرآیند فردیت در بیشتر موارد با نمادی از سفر برای کشف سرزمین‌های ناشناخته نمودار می‌شود (یونگ 1352: 451). البته در مکتب تربیتی صوفیان، سفر برای دیدار مشایخ و پیران و نیز قطع علائق، در کنار خلوت وعزلت، پسندیده بود و سفارش می‌شد؛ زیرا اصولاً در جهان‌بینی ایشان مفاهیمی همچون کوچ، زائر و سفر، مفاهیمی از سیر انفسی و جنبه‌ای از سلوک به‌شمار می‌رفت:

در درون هر کسی هست این خطر — سر برون آرد چو آید در سفر
تو ز خوک خویش اگر آگه نه‌ای — سخت معذوری که مرد ره نه‌ای

(عطار1385: 295)

پیر صنعان در این سفر با تسلیم خود به شخصیت فائق مؤنثی، که در نقش رهنما آشکار می‌شود، به جنبه‌هایی ناشناخته از سرزمین وجودش پی می‌برد.

دختر ترسا، جلوهٔ آنیما

سرانجام پیر صنعان گمشدهٔ روحانی‌صفت خود را می‌یابد:

از قضا را بود عالی منظری — بر سر منظر نشسته دختری
دختری ترسا و روحانی‌صفت — در ره روح‌اللهش صد معرفت ...
دختر ترسا چو برقع برگرفت — بند بند شیخ آتش درگرفت
چون نمود از زیر برقع روی خویش — بست صد زنارش از یک موی خویش
گر چه شیخ آنجا نظر در پیش کرد — عشق آن بت‌روی کار خویش کرد

(عطار1385: 286و287)

در تأویل عرفانی، اغلب عشق شیخ صنعان را عشقی تزکیه‌کننده دانسته‌اند که موجب کمال و ارتقای معنوی شیخ می‌شود؛ تأویل روان‌کاوانه نیز به گونه‌ای دیگر مویّد این دریافت است. دکتر مرتضوی این عشق را «مولد کمال معنوی و نابودکننده حجاب‌های خودبینی و غفلت» دانسته‌اند: «عشق واقعی که بر تعلق

ظاهری برتری دارد» (مرتضوی1370: 295- 296)، زیرا دختر ترسا، پیر پارسا را «از آنچه بود، از پیری و پیشوایی که در آن به دام افتاده و سنگ شده بود، برکند و او را با نیروی شگرف و چیره عشق... از او رهانید» (کزازی1376: 176). پورنامداریان نیز این عشق مجازی را به منزلهٔ بلایی می‌داند که سالک در آن گداخته می‌شود تا به عشق حقیقی برسد:

عشق مجازی شیخ صنعان به دختر ترسا و محنتی که شیخ در این راه می‌کشد، تصویری محسوس و قابل درک از عشق حقیقی میان سالک مخلص راه طریقت و حق و حاکی از بلاهای مترتب بر آن است که باید به تهذیب و تزکیه نفس از راه شکست غروری بینجامد که بر زهد و تعبد خشک و رعونت حاصل از آن تکیه دارد. (پورنامداریان1382: 275)

اما زرین‌کوب، چنان‌که پیشتر اشاره شد، این تجربه عشقی را به گرفتاری روح و آلودگی آن تأویل کرده است. این نگرش منفی در تحلیل زرقانی هم مشاهده می‌شود:

> گرفتاری در دام دختر ترسا، درنتیجه دورماندن شیخ از توفیق حق است، چنان‌که هرگاه ما از توفیقات ربانی محروم شویم، در دام نفس اماره گرفتار می‌آییم... در روایت عطار هم شیخ وقتی از توفیق خدا دور می‌افتد، گرفتار دختر ترسا یا نفس اماره خویشتن می‌گردد. تمام کنش‌های این دختر متناسب با کارکردهای نفس اماره در وجود آدمی است. (زرقانی1385: 74و 75)

تأویل دختر ترسا به نفس اماره با «سایه» در اندیشه یونگ نزدیکی نسبی دارد. «عشق»، کهن‌الگویی است که در به سرانجام رساندن فردیت تأثیرگذار است؛ زیرا با پدیدآوردن انسجامی درونی خودآگاه و ناخودآگاه را هماهنگ و متعادل می‌سازد. به همین دلیل، دوران شیدایی، از زمان‌هایی است که معمولاً مرحله‌ای از تکامل شخصیت بروز می‌کند.

پیر صنعان دلباختهٔ دختر ترسایی می‌شود که تجسم عنصر زنانهٔ شخصیت اوست. یونگ این بخش از ضمیر ناخودآگاه مرد را که به دقت از دیگران و حتی

خود شخص پنهان نگاه داشته می‌شود، «آنیما»[6] مـی‌نامـد. آنیمـا در سـیر فردیـت آشکار می‌شود و در نقش واسـطهٔ ذهـن و ناخودآگـاه، مـرد را بـا خواسـته‌هـا و ارزش‌های درونی‌اش آشنا و هماهنگ می‌کنـد (یونـگ 1352: 286). آنیمـا بـه‌ویـژه در انتخاب شریک زندگی تأثیر و نمود بسیار دارد؛ زیرا انسان خاطر به معشـوقی می‌سپارد که آیینه و بازتابی از آنیما یا آنیموس[7] (عنصر مردانهٔ وجود زن) اوست.

غرایز در قالب کهن‌الگوها جلوه‌گر می‌شوند (سـتاری 1366: 440)؛ پـس تجسـم آنیمای شیخ صنعان به شکل دختری ترسـا، از یـک‌سـو بیـانگر برخـی تمـایلات غریزی است که در گذر زمان وانهاده و فراموش شـده‌انـد و از دیگرسـو تمایـل پنهان پیر به شکستن تابوها (پرداختن به سایه) را نشان می‌دهد و از آنجا که آنیما تصاویر ناخودآگاه را به صورت اشکال نمادین، به ضمیر آگاه می‌رساند و شخص را از آنچه در ناخودآگاهش می‌گذرد آگاه می‌کند، این خواستهٔ ناخودآگاه از زبـان دختر ترسا بیان می‌شود:

گفـت دختر گـر تـــو هـــستی مـرد کـار　　چـــار کـــارت کـــرد بایـــد اختیـــار
سـجده کـــن پـیش بـت و قـرآن بـــسوز　　خمـــر نـــوش و دیـــده از ایمـــان بـــدوز
(عطار1385: 292)

به عقیدهٔ یونگ نخستین باری که ذهن انسان فکر و تصور گناه را ابـداع کـرد، انسان متوسل به اختفای روانی و یا به تعبیر روان‌شناسان سرکوب و وانشاندن آن شد و این تمایلات در ناخودآگاه، سایه[8] را پدید آوردند. سـایه بخشـی از ضـمیر ناخودآگاه و شامل جنبه‌های پنهان، سرکوب‌شده، نامساعد و به طور کلی صـفات ناشناخته و یا کمتر شناخته شدهٔ شخصیت است، و همواره در ستیز با من، یعنـی مرکز ضمیر خودآگاه، قرار دارد؛ چیزی که یونگ آن را «نبرد نجات» می‌نامد. البته سایه کیفیات خوبی مانند غرایز طبیعی و انگیزه‌های خلاق نیـز دارد (یونـگ 1352:

---

6. Anima　　۲. Animus
8. Shadow

180). سایهٔ هر شخص ویژگی‌هایی دارد کـه او از دیـدن آنهـا در وجـود دیگـری می‌هراسد، زیرا ریشه‌های آن در نهایت به منشأ حیوانی آدمی می‌رسد و ازایـن‌رو نمودگار گذشتهٔ تاریخی ناخوداگاه است. این ویژگی‌های طبیعی و فراموش شـده در سیر فردیت به ضمیر آگاه می‌رسند و بازشناخته مـی‌شـوند تـا فـرد بتوانـد بـه شناختی همه جانبه از توانایی‌ها، غرایز و تمایلات خود دست یابد.

پیر صنعان با پذیرش خواسته‌های آنیما، به نمادهایی از سـایه‌اش مـی‌پـردازد. کیش ترسایی دختر در آغاز داستان و ایمان او در پایان، هنگـامی کـه فردیـت بـه کمال می‌رسد، مؤیّد ارتباط آنیما با شرک و خویشتن (فردیت) بـا توحیـد اسـت (یونگ 1383: 289). این تضاد کفر و دین در نهاد پیـر صـنعان، از آنجـا سرچشـمه می‌گیرد که در وجه خارجی مذهب، صورت مثالی از مقدسـات بـا صـور ذهنـی بیرونی شده یکی می‌شود، اما این حالت، ناخودآگاه باقی مـی‌مانـد. هنگـامی کـه محتوایی روانی جای خود را به یک تصویر ذهنی انعکـاس‌یافتـه مـی‌دهـد، نفـوذ سازنده و طبیعی خود را بر ضمیر آگاه از دست می‌دهـد و چـون ایـن مفهـوم در ناخودآگاه تغییر نمی‌کند، به صورت اولیه خود باقی می‌مانـد و حتـی بـه سـطوح باستانی پیش می‌رود. پس احتمال می‌رود که یک مومن در باطن خود رشد نکرده باقی مانده باشد؛ زیرا خدا را تمام و کمال در بیـرون دارد و او را در بـاطن خـود تجربه نمی‌کند. ازاین‌رو، تمایلات و علایـق حـاکم بـر او متـأثر از فضـای ایمـان نیست و از روان ناخودآگاهی سرچشمه می‌گیرد که همچنـان مشـرک و باسـتانی باقی مانده است و ایمانی که می‌نماید، در واقع وانمود به ایمان است (یونگ 1373: 34). انتظام روانی در شخصیت‌های دینی بر گرد سمبول‌های دینی شکل می‌گیـرد (حتی رویاهای ایشان)؛ اما این تجربهٔ تابوشکنی که با جریحه‌دار شدن شخصـیت و رنج بسیار همراه است، در نهایـت بـه درک «تصـویر مثـالی خـدا در درون» و اسلام تازه کردن پیر خواهد انجامید.

پیر صنعان با توجه به غرایز طبیعی‌ای که از ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرند، بـه

آنیما نزدیک می‌شود. پرداختن به غرایزی که پیش از این به عنوان جلوه‌گری‌های نفس اماره در نزد شیخ شناخته و رانده شده بود، به او کمک می‌کند تا پاره‌های واپس‌زدهٔ روان خود را بازشناسی و جذب کند، و چون فردیت و ایمان دو مفهوم به هم پیوسته و تفکیک‌ناپذیرند، در پایان نگرش دینی پیر نیز دگرگون می‌شود.

سرانجام دختر ترسا از «پیر کعبه و شیخ کبار» می‌خواهد که به رسم کابین، سالی به خوک‌بانی بپردازد. عطار، خود تأویلی صوفیانه از این خوک‌بانی بیان می‌کند:

در نهاد هرکسی صد خوک هست — خوک باید سوخت یا زنّار بست
تو چنان ظن می‌بری ای هیچ کس — کاین خطر آن پیر را افتاد و بس
در درون هرکسی هست این خطر — سر برون آرد چون آید در سفر
تو ز خوک خویش اگر آگه نه‌ای — سخت معذوری که مرد ره نه‌ای
گر قدم در ره نهی چون مرد کار — هم بت و هم خوک بینی صد هزار
خوک کش، بت سوز، در صحرای عشق — ورنه همچون شیخ شو رسوای عشق

(عطار1385: 295)

«خوک» به عنوان وجهی از سایه و نمادی از صفات ناپسند اخلاقی در ادبیات فارسی مطرح است؛ چنان که خاقانی می‌گوید:

با قطار خوک در بیت المقدس پی منه — با سپاه پیل بر درگاه بیت‌الله میا

(استعلامی1387:16)

عطار نیز «سگ» و «خوک» را نماد «نفس» می‌داند:

سگ است این نفس کافر در نهادم — که من همخانه این سگ بزادم
ریاضت می‌کشم جان می‌کنم من — سگی را بوک روحانی کنم من

(عطار1388 :131)

در تأویل عرفانی خوک‌بانی شیخ برای آن است که« سالک، صوفی صافی گردد، مار نفس بکشد... و از این خاکدان پرغرور درگذرد، همچنین سگبانی نوعی آزمون تحقیرآمیز برای سنجش استواری و ثبات قدم عاشق در راه عشق بوده است و خوک‌بانی در قصه نیز از جهتی، همان معنی را دارد» (ستاری1378: 94). عطار، آگاهی از بت و خوک درونی را زمانی می‌داند که شخص «قدم در ره

نهد»، «مراد از در سفر درآمدن، قرار گرفتن در موقعیتی است که نفس اماره مجال فعلیت یابد، شیخ صنعان اول در شرایط فعلیت یافتن نفس اماره قرار نداشت و بعد که در شرایط قرار گرفت، در دام آنکه خیلی برایش مهم نبود، گرفتار آمد» (زرقانی1385 :80)

توجه آنیما به خوک، حیوانی که در بیشتر فرهنگ‌ها نماد تمایلات جنسی است، اتفاقی نیست؛ زیرا «این کیفیت عمومی حیوان، به عنوان سمبول تعالی است؛ این مخلوقات که مجازاً از اعماق مادر زمین بیرون می آیند، ساکنان سمبولیک ناخودآگاه جمعی هستند، آنها با خود یک پیام زیرزمینی به حوزه خودآگاهی می‌آورند» (یونگ 1352: 238). در ادیان سامی خوک مایهٔ پلیدی و مطرود است؛ اما در آیین هندو منشأ باروری و در فرهنگ چینی نماد طبیعت رام‌نشده‌ای است که در صورت رام شدن، مفید و بارورکننده است (کوپر 1379: 136). این پیام ضمیر ناخودآگاه، که از زبان آنیما بیان می‌شود، پیر صنعان را از «طبیعت رام نشده‌اش»، که همان تمایلات و غرایز واپس‌زده‌ای هستند که درگذر زمان به سایه رفته‌اند و در فرآیند فردیت اندک اندک آشکار می‌شوند، آگاه می‌سازد؛ گرچه «خوک‌بانی» نزد قدما نیز مفهومی نمادین داشته است؛ چنان‌که در حیوةالحیوان آمده که اگر کسی در خواب ببیند که خوک می‌چراند، دلیل بر آن است که بر قوم یهود و نصاری فرمانروا می‌شود. (دمیری 1357ق، ج1: 278)

پذیرش و پرداختن به این‌گونه تمایلات طبیعی و فطری از همان آغاز نزد صوفیانی که بر زهدی خشک و رهبانیتی قشری تأکید می‌ورزیدند، مانعی در راه سلوک و رسیدن به کمال به شمار می‌رفت. این نگرش، که به‌ویژه در مکتب تصوف بغداد برجسته‌می‌نمود، در اقوال و رفتار صوفیان متقدم مشهود است؛ چنان که هجویری می‌نویسد:

... و مجتمع‌اند مشایخ این طریق- رضی الله عنهم- بر آن که بهترین و فاضل‌ترین مجردان‌اند، که دل ایشان از آفت خالی باشد و طبعشان از ارادت معرض. (هجویری 1384: 533)

و می‌افزاید:

در جمله نخستین فتنه‌ای که به سر آدم مقدر بود، اصل آن از زنی بود اندر بهشت.» (همان)

بااین‌همه در آن دوران سلمی را نیز می‌یابیم که با نگارش *الصوفیات المتعبدات* امثال رابعه را می‌ستاید، و یا در آثار ادوار بعد صوفیه می‌خوانیم که «مشایخ طریقت و پیران حقیقت مریدی را که به عشق مجازی گرفتار نشود، اعتبار نکنند و درد مردی از باطن او نطلبند» (زنگی بخاری 1372: 140). این نگرش‌های متفاوت را می‌توان به دلیل «اختلاف در حال‌ها و مقام‌ها» نزد صوفیه دانست؛ زیرا تصوف از همان آغاز «علم حال و وقت» بود.

بااین‌همه توجه به چنین تمایلاتی به دلیل غریزی بودن، به ویژه آن‌گاه که صبغه‌ای روحانی می‌یابد و یا به تعبیر یونگ به عنوان «جلوهٔ روح زمینی» مطرح می‌شود، ناگزیر است و اگر آنیما، که رایج‌ترین نمود آن تخیّلات شهوانی است (یونگ 1352: 284)، از پیر صنعان می‌خواهد که زهد را یک‌سو زند و به خوک‌بانی بپردازد، بیانگر خواست ناخودآگاه برای پرداختن به این تمایلات در راستای فردیت است؛ زیرا «روی‌گرداندن انسان از غرایز، یعنی مقابله با غرایز، سبب پیدایش خودآگاهی می‌شود.» (یونگ 1382 الف: 90)

چون پیر به خوک‌بانی می‌پردازد، مریدان نزد او می‌آیند و صلاح کار را می‌جویند:

شیخ گفتا جان من پر درد بود هرکجا خواهید باید رفت زود
(عطار1385: 296)

فرآیند فردیت نیازمند دوره‌ای از انزواست؛ پس پیر اشاره‌وار از مریدان می‌خواهد که او را به خود واگذارند، زیرا آن‌گاه که انسان می‌کوشد که از ناخودآگاه خود پیروی کند، اغلب نه آنچه را خواست خود اوست می‌تواند انجام

دهد و نه آنچه را که دیگران از او انتظار دارند؛ پس به ناگزیر از خانواده، جامعه و دیگر پیوندهای اجتماعی روی‌گردان می‌شود.

مصطفی(ص)، نمود پیر دانا

آن‌گاه که مریدان به کعبه باز می‌گردند، مریدی «بس بیننده و راهبر»، که در این سفر حضور نداشته، از احوال پیر جویا می‌شود و چون بر ماجرا آگاهی می‌یابد، ایشان را، که ترک متابعت پیر کرده‌اند، سرزنش می‌کند؛ پس بار دیگر مریدان آهنگ پیر می‌کنند و به شفاعت‌خواهی او به چله می‌نشینند. «بازگشتن یاران به ارشاد یار فائق و خرده‌دان خود برای غمخواری شیخ، تعلیم می‌کند که مریدان باید در همه حال تابع شیخ باشند، با کفر او کافر و با دین او دین‌دار شوند» (فروزانفر1352 :363). در این هنگام مصطفی (ص) به خواب مرید پاکباز می‌آید:

مصطفی گفت ای به همت بس بلند　　رو که شیخت را برون کردم ز بند
همت عالیت کار خویش کرد　　دم نزد تا شیخ را در پیش کرد
(عطار1385: 299)

مریدان را می‌توان نماد عقل دانست که شیخ را از دختر ترسای نفس اماره بازمی‌دارند و همراهی ایشان با پیامبر(ص) به عنوان نماد شرع، یادآور هم‌سویی عقل و شرع است، که در آموزه‌های دینی آمده: کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع. (زرقانی 1385: 77)

از منظر نقد کهن‌الگویی، مصطفی (ص) در این مقام یادآور پیردانا[9]، یکی از کهن‌الگوهای مطرح در فرآیند فردیت است. یونگ پیردانا را تصویری ذهنی و ازلی در ناخودآگاه جمعی انسان می‌داند؛ تصویری که نمودی از «خویشتن»[10] است و هرگاه که زندگی آگاهانه حالتی تک‌جنبه‌ای و کاذب پیدا کند، به گونه‌ای غریزی و به شکل پیری فرزانه و طبیبی دردآشنا در رویا آشکار می‌شود. بازگشت

---

9. Wise Old Man　　۲. Self

توازن روحی در گرو پذیرفتن این معرفت ناخودآگاه است (یونگ 1382الف: 157). حضور پیر دانا را در آغاز تحولِ شخصیتیِ بسیاری از شاعران و عارفانی می‌یابیم که با دیدن رویایی خاص، زندگی دگرگونه‌ای را برگزیده‌اند؛ سفر ناصرخسرو، با دیدن رویای پیری آغازید که به سوی قبله اشاره می‌کرد، و یا بیت مشهور مولانا، که به گفتهٔ افلاکی از آخرین سخنان اوست، می‌تواند به مفهوم رهنمایی پیر در لحظه‌هایی جان‌فرسا باشد:

درخواب دوش پیری در کوی عشق دیدم با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن
(افلاکی 1362: 590)

پیر دانا را زمانی می‌یابیم که قهرمان در وضعیتی دشوار و چاره‌ناپذیر قرار دارد و تنها تأملی آگاهانه یا کنشی روحی می‌تواند ناجی او باشد؛ پس این معرفت به شکل اندیشه‌ای مجسم، یعنی در قالب پیردانا جلوه می‌کند (یونگ 1368: 114). این اندیشهٔ غریزی و نهفتهٔ در ضمیر ناخودآگاه شیخ صنعان، بر مصطفی(ص) فرافکنی می‌شود و در رویای مریدی پاکباز به عینیت می‌رسد. پس چون مریدان به نزد شیخ باز می‌گردند، شیخ را در حالی می‌یابند که:

هم فکنده بود ناقوس مغان هم گسسته بود زنّار از میان
هم کلاه گبرکی انداخته هم ز ترسایی دلش پرداخته
(عطار1385: 299)

شیخ صنعان پس از توبه با مریدان آهنگ حجاز می‌کند، که ناگاه پیردانا به چهرهٔ آفتاب و در رویای دختر ترسا آشکار می‌شود:

آفتاب آن‌گاه بگشادی زبان کز پی شیخت روان شو این زمان
مذهب او گیر و خاک او بباش ای پلیدش کرده، پاک او بباش
او چو آمد در ره تو بی‌مجاز در حقیقت، تو ره او گیر باز
(همان: 300)

تقدس خورشید به عنوان ایزد، در بسیاری از آیین‌های باستانی مانند آیین مصر باستان (رع، خورشید خداست) و یا مهرپرستی، از ویژگی‌هایی همچون نورافشانی و زندگی‌بخشی آن سرچشمه می‌گیرد. در آیین مسیحیت، خورشید

نماد مسیح (خورشید راستی) است (کوپر 1379: 135)، و در روایات اسلامی مقام مسیح (ع) که مردگان را جان می‌بخشید (زندگی‌بخش همچون خورشید) در آسمان چهارم، یعنی خانهٔ خورشید ذکر شده، که با آیین ترسایی دختر متناسب است. در این بخش از داستان، خورشید نمادی از تمامیت غایی انسان است (یونگ 1373: 132) که در پیر دانا جلوه می‌کند.

رهنما بودن خورشید، وجه دیگری از ارتباط آن با پیرداناست؛ چنان‌که در اساطیر می‌خوانیم که خورشید، شب هنگام به سرزمین مردگان فرود می‌آید و راهبر جان‌ها در قلمرو دوزخ می‌شود و همانند مار آرتون بامداد آنها را به سرزمین روشنایی روز می‌رساند (بوکور 1373: 81). این اسطوره با بهره‌جستن گمشدگان از خورشید برای یافتن مسیر درست بی‌ارتباط نیست. به تصویرکشیدن و یا ترکیب خورشید با انسانی نورانی (چهرهٔ بزرگان دین) در نقاشی‌های کلاسیک و خیال‌پردازی‌های کودکانه نیز مؤید تصوری انسان‌پندارانه و کهن‌الگویی از خورشید در ناخودآگاه آدمی است. از این منظر، خورشید نمادی از قانون طبیعت ناخودآگاه (تعقل، آگاهی، خود و بینش معنوی) است، به ویژه آنکه خورشید در حال طلوع، یادآور آگاهی فکری است (الگورین و همکاران 1370: 175). یونگ دربارهٔ پیوند خورشید با پیر دانا می‌نویسد: «همسانی پیر با خورشید، مبین کیفیت نورانی صورت مثالی ما است.» (یونگ 1368: 121)

حضور پیر دانا در رویای دختر ترسا و مرید صادق، بیانگر نوعی جابه‌جایی است؛ بدین معنی که پیر دانا به جای آن که در رویای قهرمان حضور یابد، در رویای دو شخصیت نزدیک به قهرمان آشکار می‌شود و این‌گونه در سیر فردیت تأثیر می‌گذارد.

توبهٔ پیر صنعان، ولادت مجدد او

عطار، به تأویلی نمادین از توبهٔ پیر صنعان می‌پردازد:

در میـــان شـــیخ و حـــق از دیرگـــاه　　بـــود گـــردی و غـــباری بـــس ســـیاه
آن غـبـــــار از راه او بـرداشـتـــــم　　در مـیـــان ظـلمـتـــش نـــگذاشتم
کـــردم از بـــهر شـــفاعت شـبنمـــی　　مـنـتـشـــر بـــر روزگـــار او هـمـــی
آن غبـــار اکنـــون ز ره برخاســـته اســـت　　توبـــه بنشســـته گنـــه برخاســـته ســـت
(عطار1385: 299)

به نظر می‌رسد که تمام ماجرای آزمون شیخ صنعان و کفر و ایمان او برخاسته از غباری است که از دیرگاه میان شیخ و حق بنشسته است. پورنامداریان این غبار را به «حجاب خوشنامی» تأویل کرده است (پورنامداریان1382: 263) و زرقانی آن را «امارگی نفس» می‌داند که همواره همراه شیخ و در حاشیه شخصیتش وجود داشته، اما او متوجه این جنبه نفسانی نبوده است (زرقانی1385: 81). اگر از منظر نقد کهن‌الگویی این غبار را به جنبه‌های فراموش‌شده، ناشناخته یا سرکوب‌شده ضمیرناخودآگاه تعبیر کنیم، به تأویل اخیر نزدیک شده‌ایم.

پیر صنعان در گذر از فردیت به «یأس و اهانت به مقدسات، که لازمهٔ تجربهٔ فیض الهی است» (یونگ 1370: 67) می‌پردازد؛ و سرانجام به فیضی می‌رسد که «فقط نصیب کسی می‌شود که ارادهٔ پروردگار را بی‌قید و شرط گردن نهد» (همان: 58)؛ به دیگر بیان انسان همواره در برزخ میان وظایف و خواسته‌ها گرفتار است: ضمیر خودآگاه علیه ناخودآگاه اقدام می‌کند و حل چنین تضادی در درک این نکته نهفته است که ضد ارادهٔ ما، یعنی ناخودآگاه نیز وجهی از ارادهٔ خداوند است (مورنو 1376: 44) و فردیت، پرداختن به این وجه ناشناخته برای از میان برداشتن غبار فراموشی است. بر این اساس، گناه شیخ صنعان به نوعی رستگاری می‌انجامد که به تعبیر مایستر اکهارت[11] «تولد دوبارهٔ خدا در جان» است.

پیر با ایمانی که از راه تجربه‌ای قدسی به دست آورده، به نگرشی نو می‌رسد که تکامل‌بخش سیر فردیت است؛ زیرا مستلزم پذیرش آزادانهٔ اموری است که هر مرد و زن عادی از آن اجتناب می‌ورزند. پذیرش «کفر» و روی‌گردانی از

[11]. Meisper echkart　　۲. Rebirth

«ایمان» چیزی است که بسیاری از آن در هراس‌اند، اما وصول به خودآگاهی این امر را برای پیری که «مقتدایی بود در عالم علم» ضروری می‌سازد.

پیرصنعان با تازه کردن اسلام خویش در واقع مفهوم «ولادت مجدد»[12] را می‌آزماید. یونگ از این فرآیند با نام «تجربه استعلایی حیات» یاد می‌کند و می‌نویسد:

> منظور من از تجربهٔ استعلایی حیات، آن تجارب نوآموزی است که در مناسک مقدسی شرکت می‌جوید که تداوم جاویدان حیات را از طریق دگرگونی و تجدید بر او فاش می‌سازد. (یونگ 1368: 68)

ولادت مجدد، در اصل تجربه‌ای مذهبی است که نوآموز با گذر از آزمونی دشوار به نگرشی قاطع و متفاوت نسبت به جهان و حیات می‌رسد. او مرگی نمادین را تجربه می‌کند که رستاخیزی دوباره را در پی دارد و به پایان دوران تردید، جهل و کفر اشاره دارد؛ چنان که مسیح (ع) گفت: «به ملکوت آسمان نمی‌رسد مگر کسی که دوباره زاده شود» (فروزانفر 1370: 96). در سیر فرآیند فردیت، شیخ صنعان با تسلیم و سرسپردگی به تجارب نو، پیوندهای پیشین را یک‌سو می‌زند و به نوعی تابوشکنی می‌پردازد، زیرا شرط تکامل او، گسستن پیوندهای استواری همچون رابطهٔ مرید و مرادی، مقام مقتدایی و علم رسمی است و خلاصه هر آنچه به انسان دلگرمی می‌بخشد. پس از پراکنده‌شدن مریدان از گرد او، از مقام مقتدایی به خوک‌بانی افتادن، و فراموش نمودن «حفظ قرآن و صد تصنیف که در دین یاد داشت»، اکنون به ایمانی می‌رسد که از راه تردید به‌دست آورده است؛ هنگامهٔ تردید، بهترین زمان برای وحدت‌بخشیدن به جنبه‌های تاریک و روشن انسان است (یونگ 1382ب: 127). به اعتقاد یونگ، سرانجام این تردید، ولادت دوباره‌ای است که در فرآیند فردیت رخ می‌دهد و شخص را به تعالی می‌رساند.

مرگ دخترترسا و جذب آنیما

با توبهٔ شیخ صنعان و رهسپار شدن او به سوی حرم، دختر ترسا نیز رویایی می‌بیند و در پی شیخ روان می‌شود و به دست او ایمان می‌آورد:

شد دلش از ذوق ایمان بی‌قرار — غم درآمد گرد او بی‌غمگسار
گفت شیخا طاقت من گشت طاق — من ندارم هیچ طاقت در فراق
می‌روم زین خاکدان پر صداع — الوداع ای شیخ عالم، الوداع...

(عطار1385: 302)

عاشقی و کفر و ایمان شیخ صنعان برخاسته از صداقت اوست و ایمان دختر ترسا گواه این صداقت است (فروزانفر1352: 363) و نیز اگر دختر ترسا را نماد نفس اماره بدانیم، ایمان آوردن او حدیث «اسلم شیطانی علی یدی» (فروزانفر1370: 148) را فرایاد می‌آورد، که در تفسیر آن گفته‌اند مراد از شیطان، نفس اماره است؛ پس مسلمان‌شدن دختر ترسا به معنای مسلمان‌شدن نفس اماره است. مرگ او نیز در همین راستا به رسیدن به مقام نفس مطمئنه تعبیر می‌شود. (زرقانی 1385 :78 و 81)

از منظر نقد روان‌کاوانه ایمان‌آوردن دختر ترسا، نشان از حل تعارض‌های دینی و درونی پیر صنعان دارد؛ زیرا پیوند آنیما با اصل دین در آخرین مرحله برقرار می‌شود:

> آنیما یا اصل زنانهٔ روان را دین فعال می‌کند، آنچه را که قدیس آگوستین، به عنوان بخشی از روح، نوع یا تصویری از زن می‌دانست، همان عاملی است که فرانمود نگرش دینی انسان به خدا است ...گرچه دین فعالیت ارادی من است، در اینجا اراده و فعالیت من دقیقاً صحه گذاشتن بر تبعیت آنیما از الوهیت است. (مورنو 1376: 71)

مرگ دختر ترسا به مفهوم جذب آنیما در خودآگاه است؛ در این هنگام «من»[13] با بازشناسی پرسونا، از محتویات ضمیر ناخودآگاه مطلع می‌شود و به درک غرایز، تمایلات و توانایی‌های خلاق اما نهفته و یا سرکوب‌شده‌ای

[13]. Ego

می‌پردازد کـه راه را بـرای ورود بـه زوایـای نهـانی و عمیـق ناخودآگـاه همـوار می‌سازد؛ سرانجام با هماهنگ‌شدن این ظرفیـت‌هـای ناشـناخته، وحـدتی روانـی به‌دست می‌آید که شخصیت ثابت و نهایی پیر صنعان را شکل می‌دهد.

در فرجام فردیت، تغییر مرکز ثقل وجود از من به خویشتن، یعنی از خودآگـاه به ناخودآگاه، شخصیت کاذبی را که پیر می‌کوشد با آن بر دیگران تأثیر بگـذارد و خویشتن واقعی را از دیگران مخفی سازد کنار می‌زند و او را آن‌گونه کـه هسـت به نمایش می‌گذارد. این حادثه نگرش بیرونی پیر را نسبت به خود، دین، زنـدگی و... که براساس الگوهای از پیش پرداختـهٔ پرسـونا شـکل گرفتـه‌انـد، بـار دیگـر براساس درکی واقعی از خویشتن بازسازی می‌کند.

نتیجه

بررسی پیشینهٔ حکایت شیخ صنعان برمبنای نظریهٔ نورتوپ‌فرای ما را به درک روشنی از «تجربهٔ تکرار کهن‌الگوها در حوزهٔ ادبیات» می‌رساند. براساس این نظریه، کهن‌الگوها را می‌توان به عنوان «یک سمبول و معمولاً یک تصویر که غالباً در ادبیات تکرار می‌شوند تا به عنوان عامل تجربهٔ ادبی فرد، قابل شناخت باشند» (هوف 1365: 155) در نظر گرفت. در بررسی پیشینهٔ حکایت شیخ‌صنعان، نمودی از داستان‌هـایی همچـون داسـتان شـیخ عبدالرزاق صنعانی، راقداللیل، ولی خانقاه سمرقند و مؤذن بلخ را مـی‌یـابیم کـه تقریبـاً همگی آنها پیرنگی یکسان دارند (عطار 1385: 194ــ207). در واکـاوی زنـدگی تـاریخی مشایخ و پیران صوفیه نیز دیگر نمودهای مشابهی از این الگـوی داسـتانی وجـود دارد. برای نمونه، جامی در *نفحات‌الانس* ماجرای «ابتلا»ی شیخ روبهان بقلی در مکه، بر زنـی مغنیه را بیان می‌کند که سرانجام «شیخ خدمت مغنیه را لازم گرفت»، تا اینکه مغنیه او را می‌شناسد و توبه می‌کند، پس «محبت آن مغنیه از دل وی زایل شد» و شیخ دگربار بـه مجلس صوفیان حاضر می‌شود (جامی 1382: 263). تکرار پیوستهٔ پیرنگ این حکایت در گذر زمان، چه از نظر بازتاب در ادبیات داستانی و چه نمود آن در عـالم واقـع، نشـان می‌دهد که خاستگاه چنین الگویی در دغدغه‌های ضمیر ناخودآگاه نهفته است و حضور

شخصیتی با ویژگی‌های مشخص و ثابت به نام شیخ صنعان، راقدالیل، مؤذن بلخ و ... نماد این دغدغه‌ها و بهانه‌ای برای بیان آنهاست. به دیگر بیان، حکایت شیخ صنعان طرحی کهن‌الگویی دارد که نه تنها در اساطیر و داستان‌ها که در نظام اجتماعی نیز همواره پویا و مکرر است و راز جاودانگی و دلنشینی آن نیز در همین نکته است. انسان همواره در تکاپوی رسیدن به شخصیتی کامل است و بی‌گمان این تجربه آن‌گاه محقق می‌شود که همچون پیر صنعان به فردیتی الهی دست یابد؛ فردیتی که از بازشناسی تمایلات، غرایز، و جنبه‌های سرکوب شده و در سایهٔ ناخودآگاه حاصل آمده است.

کتابنامه

احمدی، ویدا. 1385. *رویابینان بیدار*. مشهد: سنبله.

استعلامی، محمد. 1387. *نقد و شرح قصاید خاقانی بر اساس تقریرات بدیع‌الزمان فروزانفر*. تهران: زوار.

افلاکی، شمس‌الدین احمد. 1362. *مناقب‌العارفین*. به تصحیح تحسین یازیجی. تهران: دنیای کتاب.

ال‌گورین، ویلفرد و همکاران. 1370. *راهنمای رویکردهای نقدادبی*. ترجمهٔ زهرا میهن‌خواه. تهران: اطلاعات.

امامی، نصرالله. 1385. *مبانی و روش‌های نقد ادبی*. چ3. تهران: جامی.

باستید، روژ. 1370. *دانش اساطیر*. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: توس.

بوکور، مونیک دو. 1373. *رمزهای زنده جان*. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: مرکز.

پورنامداریان، تقی.1382. *دیدار با سیمرغ*. چ3. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جامی. 1382. *نفحات الانس*. به تصحیح محمود عابدی. چ4. تهران: اطلاعات.

دلاشو، م.لوفلر. 1364. *زبان رمزی افسانه‌ها*. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: توس.

دمیری، محمد بن موسی. 1357ق. *حیوة الحیوان الکبری*. قاهره: شرکه مکتبه و مطبعة مصطفی‌البابی‌الجلسی.

زرقانی، مهدی. 1385. «تأویلی دیگر از حکایت شیخ صنعان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*. س39. ش3.
زرین‌کوب، عبدالحسین. 1371. *یادداشت‌ها و اندیشه‌ها*. چ2. تهران: جاویدان.
زنگی بخاری، محمد بن محمود. 1372. *زنگی‌نامه*. به تصحیح ایرج افشار. تهران: توس.
ستاری، جلال. 1366. *رمز و مثل در روان‌کاوی*. تهران: توس.
ـــــــــــ . 1385. *عشق صوفیانه*. چ4. تهران: مرکز.
ـــــــــــ . 1378. *پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا*. تهران: مرکز.
شوالیه، ژان و گاربران، آلن. 1385. *فرهنگ نمادها*. ترجمهٔ سودابه فضائلی. تهران: جیحون.
شولتز، دوان پی و سیدنی، آلن. 1370. *تاریخ روان‌شناسی نوین*. ترجمهٔ علی‌اکبر سیف و همکاران. تهران: رشد.
عطار. 1385. *منطق‌الطیر*. به تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. چ3. تهران: سخن.
ـــ . 1388. *اسرار نامه*. به تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. چ4. تهران: سخن.
فروزانفر، بدیع‌الزمان. 1370. *احادیث مثنوی*. چ5. تهران: امیرکبیر.
ـــــــــــ . 1352. *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار*. چ2. تهران: دهخدا.
فوردهام، فریدا. 1346. *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمهٔ مسعود میربها. تهران: سازمان انتشارات شرقی.
کاشانی، عزالدین محمود بن علی. 1376. *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چ5. تهران: هما.
کزازی، میرجلال‌الدین. 1376. *پارسا و ترسا*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
کوپر، جی، سی. 1379. *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمهٔ ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
مرتضوی، منوچهر. 1370. *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ شناسی*. چ3. تبریز: ستوده.
مورنو، آنتونیو. 1376. *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمهٔ داریوش مهرجویی. تهران: مرکز.

ناصرخسرو. 1373. *سفرنامهٔ ناصر خسرو*. به تصحیح محمد دبیرسیاقی. چ5. تهران: زوار.
هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. 1384. *کشف المحجوب*. به تصحیح محمود عابدی. چ2. تهران: سروش.
همایی، جلال‌الدین. 1368. *غزالی نامه*. چ3. تهران: هما.
هوف، گراهام. 1365. *گفتاری درباره نقد*. ترجمهٔ نسرین پروینی. تهران: امیرکبیر.
یونگ، کارل گوستاو. 1368. *چهار صورت مثالی*. ترجمهٔ پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
ـــــــــــــــ . 1352. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمهٔ ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.
ـــــــــــــــ . 1382الف. *انسان امروزی در جست‌وجوی روح خود*. ترجمهٔ فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی. مشهد: به نشر.
ـــــــــــــــ . 1382ب. *تحلیل رویا*. ترجمهٔ رضا رضایی. چ2. تهران: افکار.
ـــــــــــــــ . 1370. *خاطرات، رویا و اندیشه*. ترجمهٔ پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
ـــــــــــــــ . 1354. *روان‌شناسی و دین*. ترجمهٔ فؤاد روحانی. چ 2. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
ـــــــــــــــ . 1377. *پاسخ به ایوب*. ترجمهٔ فؤاد روحانی. تهران: جامی.
ـــــــــــــــ . 1373. *روان‌شناسی و کیمیاگری*. ترجمهٔ پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
ـــــــــــــــ . 1383. *آیون*. ترجمهٔ پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی. مشهد: به نشر.

References

Aflāki, Shamsoddin Ahmad. (۱۹۸۳/۱۳٦۲H). *Munaqibul A'rfin*. Ed. by Tahsin Yazichi. Tehran: Donia-ye Ketab.

Ahmadi, Vidā. (۲۰۰٦/۱۳۸٥H). *Royābinaan- e Bidār*, Mashhad: Sonboleh.

Attār. (۲۰۰٦/۱۳۸٥H). *Manteq O'Teir*. Ed. by Mohammad Reza Shafi'ī Kadkani. ۳rd ed. Tehran: Sokhan.

--------. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). *Asrār nameh*. Ed. by Mohammad Reza Shafi' ī Kadkani. ٤th ed. Tehran: Sokhan.

Bastide, Roger. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Danesh-e Asātir (La Mythologie)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Tus.

De Beaucorps, Monique. (۱۹۹٤/۱۳۷۳H). *Ramz-hāye Zendeh Jān (Les Symboles Vivant)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Markaz.

Cooper, J. C. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). *Farhang-e Mosavar-e Namād-hāye Sonnati (An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols)*. Tr. by Malilheh Karbāsiān. Tehran: Farshād.

Damiri, Mohammad bin Musa. (۱۳٥۷A.H.). *Hayat ol Haiavān ol Kobra*, Cairo: Mustafā al Bābi al Jalsi Publications.

Delachaux, M. Loeffler. (۱۹۸٥/۱۳٦٤H). *Zabān-e Ramzi-e Afsāneh-hā (Le Symbolisme des legends)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Tus.

Emāmi, Nasrollāh.(۲۰۰٦/۱۳۸٥H). *Mabāni va Ravesh-hāye Naqd-e Adabi*. ۳rd ed. Tehran: Jāmi.

Este'lāmi, Mohammad. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Naqd va Sharh-e Qasāyed-e Khāqāni bar Asās-e Taqrirāt-e Badiuzzamān Foruzānfar*. Tehran: Zavvār.

Foruzānfar, Badiuz Zamān. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Ahādis-e Masnavi*. ٥th ed. Tehran: Amir Kabir.

--------. (۱۹۷۳/۱۳٥۲H). *Sharh-e Ahvāl va Naqd va Tahlil-e Āsār-e Sheikh Faridoddin Attār*. ۲nd ed. Tehran: Dehkhodā.

Fordham, Frieda. (۱۹٦۷/۱۳٤٦H). *Moqaddameh- ī bar Ravān shenāsi-e Yung (An Introduction to Jung's Psychology)*. Tr. by Masoud Mir Bahā. Tehran: The Oriental Publications.

Gheerbrant, Alain and Chevalier, Jean. (۲۰۰٦/۱۳۸٥H). *Farhang- e Namād-hā (A Dictionary of Symbols)*. Tr. by Sudābeh Fazāeli. Tehran: Jeihun.

Guerin, Wilfred L. et al. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Rahnamā-ye Ruykardhā-ye Naqd-e Adabi (A Handbook of Critical Approaches to Literature)*. Tr. by Zahra Mihan Khāh. Tehran: Ettelā'āt.

Hojviri, Abol Hasan Ali bin Osmān. (۲۰۰٥/۱۳۸٤H). *Kashf ol Mahjub*. Ed. by Mahmood Ābedi. ۲nd ed. Tehran: Sorush.

Homāyi, Jalāloddin. (۱۹۸۹/۱۳٦۸H). *Ghazāli-nāmeh*. ۳rd ed. Tehran: Homā.

Hough, Graham G. (۱۹۸٦/۱۳٦٥H). *Goftāri Darbāre-ye Naqd (An Essay on Criticism)*. Tr. by Nasrin Parvīni. Tehran: Amir Kabir.

Jāmi. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Nafahāt ol Ons*. Ed. by Mahmood Ābedi. ۳rd ed. Tehran. Ettelā'āt.

Jung, Carl Gustav. (١٩٨٩/١٣٦٨H). *Chahār Surat-e Mesāli (Four Archetypes)*. Tr. by Parvin Farāmarzi. Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavi.
--------. (١٩٧٣/١٣٥٢H). *Ensān va Sambolhāyash (Man and His Symbols)*. Tr. by Abu Taleb Sāremi. Tehran: Amir Kabir.
--------. (١٩٧٥/١٣٥٤H). *Ravānshenāsi va dīn (Psychology and Religion)*. Tr. by Foād Rohāni. ٢nd ed.Tehran: Sherkat-e Sahāmi-e Ketāb-hāye Jibi.
--------. (١٩٩١/١٣٧٠H). *Khāterāt, Roya, va Andisheh (Memories, Dreams, Reflections)*. Tr. by Parvin Farāmarzi. Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavi.
--------. (١٩٩٤/١٣٧٣H). *Ravān-shenāsi va Kimiāgari (Psychology and Alchemy)*. Tr. by Parvin Farāmarzi. Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavi.
--------. (١٩٩٨/١٣٧٧H). *Pāsokh be Ayyub (Answer to Job)*. Tr. by Foād Rohāni. Tehran: Jāmi.
--------. (٢٠٠٣/١٣٨٢H).A. *Ensāne Emruzi dar Jostoju-ye Ruh-e Khod (Modern Man in Search of A Soul)*. Tr. by Fereidun Farāmarzi. Mashhad: Sherkat-e Sahāmi-e Ketāb-hāye Jibi.
--------. (٢٠٠٣/١٣٨٢H).B. *Tahlil-e Roya (Interpretation of Dreams)*. Tr. by Reza Rezayi. ٢nd ed. Tehran: Afkār.
--------. (٢٠٠٤/١٣٨٣H). *Aayun*. Tr. by Parvin Farāmarzi and Fereidun Farāmarzi. Mashhad: Beh Publications.
Kāshāni, Ezzoddin Mahmood bin Ali. (١٩٩٧/١٣٧٦H). *Mesbāh al Hedāya va Meftāh al Kefāyah*. Ed. by Jalāloddin Homāyī. ٥th ed. Tehran: Homā.
Kazzāzi, Mir Jalāloddin. (١٩٩٧/١٣٧٦H). *Parsā va Tarsā*. Tehran: University of Allāmeh Tabātabāyī.
Moreno, Antonio. (١٩٩٧/١٣٧٦H). *Yung, Khodāyān va Ensān-e Modern (Jung, Gods, and Modern Man)*. Tr. by Dāryoush Mehrjuyi. Tehran: Markaz.
Mortazavi, Manuchehr. (١٩٩١/١٣٧٠H). *Maktab-e Hāfez yā Moqaddameh bar Hāfez Shenāsi*. ٣rd ed. Tabriz: Sotudeh.
Nāser Khosrow. (١٩٩٤/١٣٧٣H). *Safarnāme-ye Nāser Khosrow*. Ed. by Mohammad Dabir Siyāqi. ٥th ed. Tehran: Zavvār.
Pournāmdāriān, Taqi. (٢٠٠٣/١٣٨٢H). *Didār Bā Simorgh*. ٣rd ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
Sattāri, Jalāl. (١٩٨٧/١٣٦٦H). *Ramz va Masal dar Ravānkāvi*. Tehran: Tus.
--------. (٢٠٠٦/١٣٨٥H). *Eshq-e Sufiāneh*. ٤th ed. Tehran: Markaz.
--------. (١٩٩٩/١٣٧٨H). *Pazhuheshi dar Qesse-ye Sheikh-e San'ān va Dokhtar-e Tarsā*. Tehran: Markaz.
Sydney, Ellen and Schultz, Duane P. (١٩٩١/١٣٧٠H). *Tarikh-e Ravanshenasi-e Novin (A History of Modern Psychology)*.Tr. by Ali Akbar Seif et al. Tehran: Roshd.
Zarqāni, Mehdi. (٢٠٠٦/١٣٨٥H). Ta'vili Digar az Hekāyat-e Sheikh-e San'ān. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities of Mashhad*. ٣٩. Vol. ٣.

Zarrinkoub, Abdol Hossein. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). *Yaddāsht-hā va Andisheh-hā*. ۲nd ed. Tehran: Jāvidān.
Zangi Bukhāri, Muhammad bin Mahmood. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Zangi-nāmeh*. Ed. by Iraj Afshār. Tehran: Tus.