

فصل‌نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۴، شماره ۵۳، پاییز ۱۴۰۱، صص ۲۱۸-۲۴۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۵

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2022.694827](https://doi.org/10.30495/dk.2022.694827)

## چالش کهن‌الگوی آنیما در داستان مرد اعرابی مولانا

آزاده ابراهیم‌پور<sup>۱</sup>، دکتر صابر امامی<sup>۲</sup>، دکتر عبدالحسین فرزاد<sup>۳</sup>

### چکیده

اشعار مثنوی که آینه درون‌نما و رازآلود مولاناست، به دلیل پیچیدگی معنایی و هنر ورزی‌های زبانی، همواره از متون باز و تفسیرپذیر به شمار آمده و درباره آن از منظرهای گوناگون سخن رفته است. نقد کهن‌الگویی آثار ادبی از فروغ نقدهای روان‌شناختی است که در دهه‌های اخیر همچون تحقیق میان‌رشته‌ای دیگر رونق و روایی یافته است. این مقاله که به بررسی مضامین و تصاویر کهن‌الگویی آنیما در نهاد انسانی مرد اعرابی می‌پردازد، راه را برای ژرف کاوی‌های بعدی آثار ادبی می‌گشاید و نشان‌دهنده جهانی بودن پیام انسانی و احساسات شاعران هنروری همچون مولانا است. در این پژوهش با دید مکتب روان‌کاوی یونگ و از منظر کهن‌الگویی به جهان شعری مولانا نگریسته شده و به شخصیت پررنگ و تکرارشونده آنیما در داستان مرد اعرابی او پرداخته شده است؛ بررسی مقایسه‌های چهره مرد اعرابی با کهن‌الگوی آنیما یونگ، نشان‌دهنده شباهت بسیار و یا حتی انطباق کامل وی با آن تصویر کهن است.

واژه‌های کلیدی: مولانا، یونگ، کهن‌الگو، آنیما.



<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
azadehebrahimipour66@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هنر، تهران، ایران. (نویسنده مسؤل)  
saber\_alef@yahoo.com

<sup>۳</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.  
abdolhosein.farzad@gmail.com

## مقدمه

کهن‌الگو (آرکی تایپ Archetype) عبارت است، از تصویر یا انگاره و طرحی از موقعیت‌های بسیار کهن که در ذهن آدمی و متون ادبی ظهور و بروزی مداوم دارد؛ آن چنانکه می‌توان آن را مفهوم یا موقعیتی جهان‌شمول دانست. در هر تحقیقی اهدافی دنبال می‌شود و تلاش محقق برای گره‌گشایی مشکلات و پرده‌برداری از حقایق و رسیدن به اهدافی خاص که مدنظرش بوده است، می‌باشد. از جمله اهداف این پژوهش استخراج برخی نمادهای کهن‌الگوی آنیما در داستان مرد اعرابی مثنوی معنوی مولانا و طبقه‌بندی و تحلیل آن‌ها و در نتیجه دریافت رابطه این کهن‌الگوها با ذهن شاعر است. زیرا این نوع بررسی و تحلیل، یکی از روش‌هایی است که از طریق آن می‌توان به شخصیت، حالات روحی، ذهنیات، عواطف، تجارب تلخ و شیرین و غم‌ها و شادی‌های صاحب اثر پی برد. همچنین با توجه به علاقه خاص مولانا به عرفان و بیان و زبان زیبای او، نویسندگان بر آن شدند تا اشعار این شاعر را در ترازوی نقد کهن‌الگویی قرار دهند. در اینجا پس از بحثی کوتاه درباره پیشینه پژوهش در زمینه این نوع نقد و نقل چند اثر که با این موضوع به چاپ رسیده است، کهن‌الگوها به ترتیب اهمیتی که دارند مانند آنیما، پرسونا، سایه، خود و مادر مثالی و نمادهای مثبت و منفی آن و نیز بر اساس تأثیری که بر ذهن و زبان شاعر گذاشته‌اند نظیر عشق، مرگ، تولد دوباره، آرمان‌شهر و غیره که در اشعار او کاربرد ویژه‌ای دارند نقل و با ارائه نمونه‌هایی از اشعار مولانا بررسی و تحلیل می‌شوند.

## پیشینه تحقیق

در تحقیقات ایرانی نقد ادبی معاصر، پژوهش‌های متعددی با محوریت نقد اسطوره‌ای بر اساس آراء یونگ، صورت گرفته است. نخست باید از نوشته‌های سیروس شمیسا، در دو کتاب بیان و معانی (۱۳۸۳: ۸۷-۸۹) و نقد ادبی (۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۳۲) یاد کرد. در این آثار، مباحثی فشرده درباره کهن‌الگوها و نقد اسطوره‌ای بیان گردیده و به تأثیر و اهمیت کهن‌الگوها در مطالعات نقد ادبی معاصر اشاره شده است. همچنین دو کتاب ذیل در این زمینه قابل ذکر است:

احمدی، زمان، محمدرضا الهامی (۱۳۸۹) «تحلیل کهن‌الگو پادشاه و کنیزک» فصلنامه زبان و ادب فارسی، شماره ۴۵، پاییز.

امامی، صابر (۱۳۸۱) «تجربه دیدار با خویشتن تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای کهن‌الگوی یونگ» فصلنامه هنر.

محمودی، علی، علی‌اصغر ریحانی فرد (۱۳۹۱) «تحلیل کهن‌الگوی حکایت پادشاه و کنیزک مثنوی بر پایه دیدگاه یونگ» پژوهشنامه ادب غنایی، شماره ۱۸، صص ۱۴۵-۱۶۶.

اسپرهم، داوود، زهرا خدایاری (۱۳۹۰) «کهن‌الگوی دریا، ماهی در اندیشه مولوی» فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی، سال پنجم، شماره دهم.

صلاحی مقدم، سهیلا (۱۳۹۶) «نمادهای کهن‌الگویی در مثنوی معنوی» فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی تابستان، دوره دهم.

مشیری، جلیل، سونیا نوری (۱۳۹۶) «نقد کهن‌الگویی داستان دژ هوش‌ریا» فصلنامه فنون ادبی، دوره نهم، صص ۱۰۹-۱۱۸.

حسینی، مریم (۱۳۸۷) «نقد کهن‌الگویی غزلی از مولانا» دو فصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی، صص ۹۷-۱۱۸.

محمدی، علی و اسمعیلی پور مریم (۱۳۹۱) بررسی تطبیقی کهن‌الگوی نقاب در آراء یونگ و ردپای آن در غزل‌های مولانا (غزلیات شمس)، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی.

محمدی، علی و اسمعیلی پور مریم (۱۳۹۰) بررسی و تحلیل کهن‌الگو آنیما در غزلی از مولانا، دو فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، پاییز و زمستان صص ۱۱۱-۱۵۳.

گلی‌زاده، پروین، نسرین گلبانجی (۱۳۹۲) «روانکاوی شخصیت‌های نمادهای عرفانی مولانا در داستان رومیان و چینیان مثنوی معنوی» فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۳، صص ۱۶۴-۱۷۹.

اتونی، بهروز (۱۳۹۱) «دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا بر بنیاد کهن‌نمونه نرینه روان (آنیموس)» فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، سال هشتم، شماره ۲۸.

محمدی، علی و مریم اسماعیل‌پور (۱۳۹۱) «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی نقاب در آراء یونگ و رد پای آن در غزل‌های مولانا (غزلیات شمس)»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، سال هشتم، شماره ۲۸.

ستاری، جلال (۱۳۶۶) «سه مفهوم اساسی در روانشناسی یونگ»، در رمز و مثل در روانکاوی زیر نظر و ترجمه جلال ستاری، تهران: توس، صص ۴۳۱-۴۷۴.

علوی‌مقدم، مهیار و مریم ساسانی (۱۳۸۷) «فرآیند نقد اسطوره‌ای در نقد و تحلیل کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره»، مجله مطالعات ایرانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال هفتم، شماره ۱۴، ص ۱۳۶. بررسی روان‌شناختی آثار صادق هدایت نمونه‌هایی از این بررسی‌هاست. بوف کور و عقده ادیبی اثر بهرام مقدادی و داستان یک روح اثر سیروس شمیسا از برجسته‌ترین آثار روانکاوی ادبی در تحلیل بوف کور هدایت‌اند.

زروانی، مجتبی، نیستانی، غروی (۱۳۹۳) پایان‌نامه بازخوانی منظومه عرفانی مولوی بر پایه مدل تحلیلی یونگ، دانشگاه تهران.

### روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و تحلیل منابع انجام شده است. نویسندگان با مراجعه به متون شرح مثنوی و نیز مقالات مرتبط با موضوع، مصداق‌های درمانی حکایت پادشاه و کنیزک را با رویکردها و فنون روان‌درمان‌بخش معاصر، انطباق دادند؛ برای این منظور ابتدا رویکردهای روانشناسی مرتبط و برخی از مهم‌ترین روش‌های درمانی آن معرفی شد؛ سپس مصداق‌های موجود در داستان، برای هر یک از این رویکردها و روش‌ها، ارائه شده است.

### مبانی تحقیق

#### کارل گوستاو یونگ

کارل گوستاو یونگ برجسته‌ترین روانشناسان مکتب روان‌تحلیلگری است که با ایجاد «روانشناسی تحلیلی» و تألیف آثار متعدد در این زمینه نام خود را برای همیشه در تاریخ روانشناسی ماندگار کرده است. یونگ ۲۶ ژوئیه ۱۸۷۵ در کسویل سوئیس و در خانواده مذهبی که در آن نه کشیش وجود داشت به دنیا آمد. کارل تنها پسر ژان پل آشیل یونگ، کشیش کلیسای پروتستان بود که چندان بضاعتی هم نداشت. از یادداشت‌های یونگ و یونگ‌شناسان چنین برمی‌آید که والدین او اختلافات عمیقی با یکدیگر داشتند و این موضوع را بر زندگی یونگ مؤثر می‌دانند و نداشتن عشق و محبت زنانه در آثار یونگ را در محیط زندگی و خانوادگی او به‌ویژه در دوران کودکی او جست‌وجو می‌کنند. اندیشه و افکار مالپخولیایی یونگ

از همین خلوت و بازی‌ها بود. او از همان ابتدای کودکی با مذهب و ادبیات روم و یونان باستان آشنا شد. یونگ علاقه چندانی به درس و مدرسه رسمی نداشت و مطالعه آزاد به‌ویژه در باب مذهب و اندیشه‌های فلسفه را ترجیح می‌داد. یونگ در اوان نوجوانی از وضعیت معاش نامطلوب خانواده آگاه شد. کشف فقر، اعتمادبه‌نفس کم ناشی از پرورش نادرست و رفتار مذهبی والدین، سال‌های متزلزلی برای یونگ ایجاد کرد که به درون‌نگری و گوشه‌نشینی او افزود. یونگ در جوانی رشته پزشکی را در دانشگاه بازل انتخاب کرد، و در رشته روان‌پزشکی که به عقیده خودش فرصت مناسبی برای دنبال کردن علاقه و رؤیاهایش و موضوعات طبیعی و فوق طبیعی را به او می‌داد، تحصیل نمود. او در روانشناسی تقابل بین روح و طبیعت را یافت و در این رشته تخصص خود را گرفت. یونگ پس از آن در یک بیمارستان در زوریخ به تحصیل و در همان دانشگاه زوریخ به پژوهش و تدریس مشغول شد.

### مولانا جلال‌الدین رومی

جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، عارفی نامی و جریان‌ساز در عرفان اسلامی است. وی مثنوی معنوی با ارزشش را با استفاده از داستان‌های متنوع و گوناگون آفرید که به باور غربیان شرق‌شناس، هنوز ماندنی در گستره ادبیات جهانی ندارد. با بررسی انگاره‌های درونی این داستان‌ها، روشن شده است که این عارف شاعر با بهره‌گیری از شخصیت‌های گوناگون مثالی... روایت‌های را از زبان آنان نقل کرده که به‌راستی زبان حال هر خواننده‌ای است تا به فراخور توان خویش از دریای بیکران اندیشه مولوی بهره ببرد. بطن جهان‌بینی مولوی در مثنوی با روان‌انگاره‌های ناخودآگاهی یونگ در مبحث کهن‌الگوها سنجش نسبی دارد. در دنیای ناخودآگاهی که مولوی و مثنوی در آن زندگی می‌کنند، ظاهر آن است که همه چیز شکلی مثالی و سرنمونی دارد تا جوینده راه حق، درست راه حقیقت را بیاموزد. از این رو می‌توان این‌گونه پنداشت که حکایت‌ها و قصه‌ها و شخصیت‌های زنده اثرگذار در آن‌ها، هر یک نقشی مدل‌گونه دارند و این همان چیزی که امروزه روان‌کاوی بر آن صحنه می‌گذارد. کهن‌الگوها که هسته اصلی اندیشه‌های روانشناس سوییسی یونگ را در برمی‌گیرد و بسیار پیشتر از این زمان‌ها، در داستان‌های مثنوی مولوی، به شکل سفر شخصیت آفریننده آن بوده است، چنان‌که تمامی سفرهای آفاقی و درونی قهرمانان در داستان‌های مثنوی، هر یک شکلی از اوضاع روحی و روانی خود مولانا را حکایت می‌کند. این سفرهای درونی بنا بر فکرها و اندیشه‌های روان‌کاوی،

ناخودآگاه و برخاسته از تجربه‌های مشترک ابتدایی و کهن‌الگوهاست. مثنوی شکلی ویژه و تمامیت کاملی از مسائل نوین و آرایش مفاهیم بنیادی و شگفت عرفانی با ساختاری از داستان‌های شگفت‌انگیز، قابلیت‌های یک اسطوره متن در دو محور در زمانی و هم‌زمانی، حرکت پنهان و پیدا در طول زمان و الگویی برای تکرار و تکثیر دارد.

### کهن‌الگوی آنیما (ANIMA)

«سمبل که ارتباط میان ظلمات و روشنایی است، مقدمات خوبی و پلیدی در آن نهفته است، ولی نشانه‌یابی و تمایل یک نشان به سمت دیگری، دنباله‌روی مشخصات خودآگاهی و ماهیت بهره‌گیری از نماد است» (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۵۹). به عقیده یونگ در جریان انکشاف لایه‌های مثبت و منفی روان ناخودآگاهی و دستیابی به فردیت، نمادها و کهن‌الگوهای بسیاری نقش دارند، که آشنایی با آن‌ها و کشف راز و رمز غریبشان، ضروری است. آنیما (جان مادینه) یکی از مفاهیم مهم نظریه روانشناسی شخصیت یونگ است که در ناخودآگاه روان یک مرد وجود دارد و در قالب نمادهای زنانه در اسطوره‌ها، حماسه‌ها، رؤیاها، افسانه‌ها و داستان‌ها ظهور می‌یابد. این عنصر دیرینه برای نقش پررنگ در سیطره ادب، قرار دارد، جایگاه تغییر و شرایط کامل، ساختار و خالق، یا معکوس، مخرب باشد. از این‌رو ستیز و جدال مابین جنبه‌های گوناگون در حیطه فرهنگ بشری و ماحصل آن ستیز و چالش وابسته به خودآگاه دارد. موارد گوناگون موارد بالا در طی گذر سالیان در مآثر ادبی و فرهنگی دیده می‌شود. جهی دیوزنی که اهریمن را از خواب بیدار می‌کند و به ستیز با مخلوقات اهورایی برانگیخت و ایزدان اساطیری از مثال‌های مثبت در این باره هستند (ر.ک: آموزگار، ۱۳۸۵: ۱۹-۴۲). تحلیل روان‌شناختی آثار فارسی پیشینه‌ای طولانی ندارد. برخورد دوگانه و متناقض مولانا با زن در «قصه مرد اعرابی درویش و ماجرای زن او با او به سبب قلت و درویشی» می‌تواند از دیدگاه روانشناسی یونگ و اصل اضداد موجود در نظریه وی و جنبه‌های گوناگون آنیما بررسی شود؛ موضوعی که در این مقاله به آن می‌پردازیم. همچنین به برخی نمادهای دیگر داستان مانند آب، دریا، سبو، بیابان و خلیفه یا سلطان که به‌نوعی با آگاهی و خودآگاهی انسان در ارتباط‌اند، اشاره می‌کنیم ذکر این نکته لازم است که نمادهای این داستان دو نوع‌اند؛ نوع اول نمادهایی که شاعر آن‌ها را تفسیر نکرده و برخاسته از بخش ناخودآگاه روان است و ویژگی‌های نمادین آن‌ها چون ابهام، بسیار معنایی و عدم قطعیت پررنگ‌تر و عمیق‌تر است، مانند زن که می‌تواند

نماد آنیما محسوب شود و سفر که بیانگر تلاش انسان برای رسیدن به تعالی و کمال است نوع دوم نمادهایی است که خودآگاهانه به کاررفته و شاعر آن‌ها را تفسیر کرده و جنبه رمزی و نمادین آن‌ها نسبت به دسته نخست کم‌رنگ‌تر است، مانند آب، دریا و خلیفه.

### داستان مرد اعرابی و سبوی

#### بررسی داستان مرد اعرابی و سبوی از منظر کهن‌الگوی آنیما

خلاصه داستان در مثنوی این‌گونه آغاز می‌شود:

یک‌شب اعرابی زنی مر شوی را  
گفت و از حد برد گفت و گوی را  
کین همه فقر و جفا ما می‌کشیم  
جمله عالم در خوشی ما ناخوشیم

(مولانا، ۱۳۷۳: ج ۱/ ۲۲۶۴-۲۲۶۳)

محور اصلی داستان از آنجا شروع می‌شود که شبی زن اعرابی به شوی خویش معترض می‌شود و از تنگ‌دستی اظهار عجز می‌کند. اعرابی جواب همسر از محاسن فقر و تنگ‌دستی می‌گوید و او را به بردباری و صبر فرامی‌خواند. زن اعرابی پس از شنیدن سخنان همسر خویش او را از جایگاهی که در آن نیست منع می‌کند و از اینکه در باب مقام توکل و توسل سخن می‌گوید و خودش را فراتر از این موضع می‌بیند منع می‌کند. جنگ لفظی بین آن‌ها طولانی می‌شود تا جایی که اعرابی زن را تهدید می‌کند که اگر لب از سخن فرو نیندد منزل را ترک خواهد کرد، در این تنگنای به وجود آمده زن، رضا به تسلیم می‌دهد و از همسر خود طلب عفو و گذشت می‌کند. عجز و لابه زن آتشی را در ذهن مرد بوجود می‌آورد و آنچنان متحول می‌شود که جنگ و ستیز لفظی پیش آمده را اشارت حق می‌شمارد و کاملاً تسلیم گفته‌هایش می‌شود. اعرابی درویش به راهنمایی زن خود سبویی از آب باران برمی‌دارد و به سوی خلیفه روانه می‌گردد. خلیفه نیز که بسیار کریم و بخشنده است، با کمال بی‌نیازی هدیه او را می‌پذیرد و در مقابل، پاداش فراوانی به او می‌دهد و مرد درویش را که از رنج فقر نجات یافته بود، از راه دجله به سرزمین خود روانه می‌سازد.

آنچه ذکر شد خلاصه‌ای از روایت داستان است که در نگاه اول دریافت می‌شود. اما زبان ادب، داستان و افسانه، زبان تخیل و باطن است، از این‌رو رمزآلود است و ملزم به تفسیر است و با شرح خودآگاهی و استعمال واژگان و کاربرد زبان تخصصی اندیشمندان و سیاست مداران متفاوت است (ر.ک: فرای، ۱۳۶۳: ۹). این زبان «نمادین» است. یونگ معتقد است:

شناختن رمز در صورتی که به شکل لفظی و سطحی تفسیرشود، بی‌شک با شناخت و آگاهی عقلانی در نبرد و جدال است (ر.ک: یونگ، ۱۳۷۲: ۱۴) ولی اگر سمبل شکافی و تفسیر شود عقلانی و پرمعنا خواهد بود. در این داستان نکاتی نهفته است که نیاز به ژرفاشناسی بیشتر دارد و نیاز به ژرف‌شناسی و نمادشکافی دارد. این نیاز به‌ویژه در اثری مانند مثنوی که شاعر معانی حاصل از روح، روان و ناخودآگاه را بیان می‌کند و آنچه را که از دل برمی‌خیزد، بر زبان جاری می‌کند بیشتر احساس می‌شود.

### توجه به شخصیت مرکزی زن

### بیان رویدادها از دیدگاه دوگانگی سیمای زن

چهره زن و نوع افکارش دوگانه است. نتیجه‌هایی که ذاتا از این چندوجهی و دوگانگی معنایی رمز و نیز از همپوشانی معانی متفاوت و برخی موارد متفاوت، دستاورد رمز می‌باشد، اصولاً رمز جامع اضداد و چندمعنایی است (ر.ک: ستاری، ۱۳۸۶: ۵۰). زن در داستان مرد اعرابی، سمبل نفس و طمع دانسته شده که اطاعت از آن موجب سردرگمی اعرابی می‌شود، و در جایی دیگر در داستان آنچنان مورد تحسین و ستایش قرار می‌گیرد که گویی فرستاده ای از سمت حق است و تمام حرکات و صحبت‌های او نشان پیروی از حق است، انسان آگاه باید بتواند در این کشمکش جنبه‌های نیک را از بد تشخیص دهد و سرانجام به وحدت و کمال برسد. مرد درویش در این داستان از کسانی است که به این مقصود نائل می‌شود. سرآغاز قصه، با گله‌مندی و اعتراض زن نسبت به وضع زندگی و درآمد ناچیز و فقیرانه شوی خویش شروع می‌شود، در برابر ناملایمتی‌های زن، اعرابی صبورانه برخورد می‌کند و متوسل به سعه صدر و خویش‌داری است. نوع نگاه اعرابی که بر درویشی مصمم است و آن را به عنوان بخشی از زندگی پذیرفته است و به عنوان نمود عقلانیت به تصویر می‌کشد:

عاقل اندر بیش و نقصان ننگرد      زن که هر دو همچو سیلی بگذرد

(مولانا، ۱۳۷۳: ج ۱/ ۲۳۰۰)

در جای دیگری بسیار مستحکم و امیدوار خود را نشان می‌دهد، در صورتی که از منظر مرد اعرابی، زن به سمت درشت‌خوئی می‌رود:

من روم سوی قناعت دل قوی      تو چرا سوی شناخت می‌روی؟

(همان: ۲۳۲۴)



### مراحل سه‌گانه آنیما برای رسیدن به فردیت مرد اعرابی

داستان دارای ابعاد چند گانه و مرحله است در ابتداء داستان زن اعرابی، شوی خود را پند و اندرز می‌کند و این نجوهای عقلانی را که گفتاری از ماهیت و چیستی از سرچشمه نمی‌گیرد سخن نگوید و او را تهدید می‌کند از آن چیزی که با آن فرسنگ‌ها فاصله دارد کناره‌گیری کند، و از او می‌خواهد وقتی انسان قانعی نیست ادعای آن را نکند:

زن بر او زد بانگ، کای ناموس کیش  
من فسون تو نخواهم خورد بیش  
ترهات از دعوی و دعوت مگو  
رو سخن از کبر و از نخوت مگو...  
از قناعت کی تو جان افروختی؟  
از قناعت‌ها تو نام آموختی

(همان: ۲۳۳۰-۲۳۳۶)

نکته مهم در این قسمت داستان این است که کشمکش دو مدعی بر سر عقل و دانایی است. زن در حالی که بی‌عقلی را بر عقل مرد ترجیح می‌دهد و واقعیت پنهان در درون او را از گونه‌ای دیگر می‌داند، قاطعانه خود را صاحب عقل و دانایی و عقل مرد را فریبنده و هلاک‌کننده می‌خواند:

سوی من منگر به خواری سست سست  
تا نگویم آنچه در رگ‌های توست  
عقل خود را از من افزون دیده‌ای  
مر من کم عقل را چون دیده‌ای؟  
همچو گرگ غافل اندر ما مجه  
ای ز ننگ عقل تو بی‌عقل به  
چون که عقل تو عقیده مردم است  
آن نه عقل است آنکه ماروکژدم است  
خصم ظلم و مکر تو الله باد  
فضل و عقل تو ز ما کوتاه باد  
هم تو ماری، هم فسونگر، ای عجب  
مارگیر و ماری ای ننگ عرب

(همان: ۲۳۴۲-۲۳۳۷)

در ابیات فوق اخلاص و عقل زن بر مرد برتری دارد به‌گونه‌ای که شاعر مرد را به صفت جوانی موصوف می‌کند که می‌تواند دلیلی بر خامی و کم‌عقلی او باشد:

زن از این‌گونه خشن گفتارها  
خواند بر شوی جوان طومارها

(همان: ۲۳۵۲)

پایپی شدن ستیز و کشمکش‌های لفظی اعرابی و زنش سبب می‌شود که اعرابی مجدد از در اندرز و پند ورود پیدا کند، اعرابی زن را فاقد درک لازم برای درویشی می‌بیند و در

صحبت‌های خود بارها به او گفته که از درک درویشی ناتوان است و این عدم درک باعث شد به چشم حقارت در فقر بنگرد، و ظرفیت زن آنچنان را پایین می‌بیند که نمی‌تواند آن چه را در درون و تفکراتش درحال شکل‌گیری بود بیان کند:

کار درویشی ورای فهم توست	سوی درویشی به منگر سست سست
زان که درویشان ورای ملک و ما	روزیی دارند ژرف از ذوالجلال...
از طمع هرگز نخوانم من فسون	این طمع را کرده ام من سرنگون...
ای زن ار طماع می بینی مرا	زین تحرّی زنانه برتر آ...
ای دریغاً مر تو را گنجا بدی	تا ز جانم شرح دل پیدا شدی

(همان: ۲۳۸۸-۲۳۶۳)

زن در مقابل سرکشی مرد و نصایح مرد به گریه می‌افتد، و نوع نگاه شاعر به این گریه ناعادلانه بوده و این در صورتی است که ماجراهای بعدی که به وقوع می‌پیوندد نشان می‌دهد این عوامل زمینه‌ساز خوشبختی و سعادت را برای اعرابی فراهم می‌آورد، گریه زن در آغاز از دیدگاه شاعر نوعی حيله و نیرنگ به حساب می‌آمده:

زن چو دید او را که تند و توسن است	گشت گریان، گریه خود دام زن است
... زن درآمد از طریق نیستی	گفت «من خاک شمام، نی ستی»

(همان: ۲۴۰۵-۲۴۰۷)

در ادامه داستان ورق برمی‌گردد. همان گریه‌ای که دام زن تلقی می‌شد حالا آتشی در درون مرد روشن می‌کند و در نهایت سعادت و خودآگاهی درونی او یکباره شکل می‌گیرد:

گریه چون از حد گذشت و های های	زو که بیگریه بد او خود دلربای
شد از آن باران یکی برقی پدید	زد شراری در دل مرد وحید

(همان: ۲۴۳۰-۲۴۳۱)

زمانی که مرد به طور کامل تسلیم زن می‌شود نکته‌ایی که باید به آن توجه کرد در اینجا گفتار زن نیرنگ و زمینه‌سازی برای دام برای مرد نمی‌شود بلکه نشان حق به حساب می‌آید، خود را که تا آن لحظه با زن مخالف بود، «خصم جان جان» می‌داند که قضا چشم بصیرتش را بسته بوده است. کاربرد واژه‌هایی چون جان جان، بصر، عقل و مانند آن در اینجا قابل تأمل است:

مرد زان گفتن پشیمان شد چنان      کز عوانی، ساعت مردن، عوان

گفت: «خصم جان جان چون آمدم؟  
 چون قضا آید، فرو پوشد بصر  
 بر سر جان من لگدها چون زدم؟  
 چون قضا بگذشت خود را می‌خورد  
 تا نداند عقل ما پارا ز سر  
 پرده بدریده، گریبان می‌درد  
 مرد گفت ای زن پشیمان می‌شوم  
 گر بدم کافر، مسلمان می‌شوم.....

(همان: ۲۵۰۰-۲۵۰۵)

در ابیات فوق چهره زن از دید مرد کاملاً مثبت و سازنده است. پس از آن شاعر وارد حکایات دیگری می‌شود، اما وقتی به داستان برمی‌گردد، دوباره نگاهی منفی دارد و زن را به صراحت نماد نفس و در مقابل مرد را نماد عقل و خرد می‌شمارد و دعوای بین آن‌ها را کشمکش دائمی عقل و نفس می‌داند:

ماجرای مرد و زن افتاد نقل  
 این زن و مردی که نفس است و خرد  
 آن مثال نفس خود میدان و عقل  
 وین دو بایسته در این خاکی سرا  
 نیک بایسته است بهر نیک و بد  
 نفس همچون زن، پی چاره‌گری  
 روز و شب در جنگ و اندر ماجرا  
 عقل خود زین فکرها آگاه نیست  
 گاه خاکی گاه جوید سروری  
 در دماغش جز غم الله نیست

(همان: ۲۶۳۴-۲۶۲۹)

در ادامه مرد عرب بر التماس دلبر خویش دل می‌نهد و سوگند یاد می‌کند که در این تسلیم حیلتی نیست. در واقع از این قسمت داستان مرد عرب آنیمای مثبت و سازنده وجود خود را می‌شناسد و با او ممتاز شده، آنچه که باید به آن توجه شود این است که آنیما باید درهستی مرد رهایی یابد و به نوعی ان را نابود سازد. اما واقعیت محض این است که از چالش‌ها و ستیزهای ماهیتی و روانی خود را رها ساخته و به یگانگی درونی برسد. این مرحله گامی مهم برای رسیدن به کمال و خودآگاهی است.

مرد گفت «اکنون گذشتم از خلاف  
 هرچه گویی، من تو را فرمان برم  
 حکم‌داری، تیغ برکش از غلاف  
 در وجود تو شوم من منعدم  
 در بد و نیک آمد آن ننگرم  
 چون محبم، حب یعمی و یصم»

(همان: ۲۶۵۵-۲۶۵۷)

حضور زن به صورت آنیمای مثبت وجود مرد متبلور شده و به شکل راهنمای کارساز و رهنمود وارد عمل شده و زمینه شکل‌گیری عکس‌العمل‌هایی می‌شود منجر به نیک‌روزی و سعادت می‌شود، اولین رهنمود او به مرد اعرابی مطلع و آگاه‌کردنش از حضور باری تعالی است:

گفت زن: یک آفتابی تافته ست  
عالمی زو روشنایی یافته است  
نایب رحمان، خلیفه کردگار  
شهر بغداد است از وی چون بهار  
گر بیوندی بدان شه، شه شوی  
سوی هر ادبیر تا کی میروی؟

(همان: ۲۶۹۸-۱۶۹۶)

انسان‌شناسی مرد عرب در این قسمت داستان نکته‌ای مهم است. او در اینجا به مرحله‌ای از شناخت انسان و در واقع خودآگاهی رسیده که انسان را برگزیده حق دانسته و دریافته که حق قالب خاکی او را محل وانمودن هر آنچه در ارواح و الواح بود قرار داده و او را به زیور تعلیم و آموختن آراسته است. این مرتبه پس از شناختن جنبه مادینه مثبت وجود خویش (آنیما) و پیوستن به او و رها شدن از کشمکش و سردرگمی محقق شد.

گفت «و الله عالم السرّ الخفی  
کافرید از خاک آدم را صفی  
در سه گز قالب که دادش، وانمود  
هرچه در الواح و در ارواح بود  
تا ابد هر چه بود او پیش پیش  
درس کرد از علم الاسماء خویش  
تا ملک بیخود شد از تدریس او  
قدس دیگر یافت از تقدیس او

(همان: ۲۶۶۲-۲۶۵۹)

**دومین راهنمایی زن** این است که راه رسیدن به خلیفه را به مرد درویش آموخت،

گفت زن: صدق آن بود کز بود خویش  
پاک برخیزی تو از مجهود خویش

(مولانا: ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۷۱۵)

مهم‌ترین آموزه آنیما این بود که به مرد آموخت که وجود خویش را به کلی فراموش کند و جهات خودی را از میان بردارد، زیرا همین جهات مانع رسیدن او به شناخت حقیقی و معرفت واقعی شده بود. در واقع این جنبه‌ها همان امیال، خواسته‌ها و آموخته‌های نشأت‌گرفته از بعد ناشناخته و منفی درون انسان است که در بخش سایه (shadow) قرار می‌گیرد، و در داستان با عناوینی همچون آز و حرص، طمع بیان شده است و انسان باید آن‌ها را بشناسد و

طرد کند. سایه «جنبه وحشیانه و خشن غرایز یا جنبه حیوانی طبیعت آدمی است ... افکار، احساس‌های نامناسب و ناپسند ناشی از سایه، میل دارند در خودآگاه و رفتار آدمی بروز کنند... این جنبه حیوانی به دو قطبی شدن و تنازع امور کمک می‌کند که خود برای ترقی و تعالی ضرورت دارد. آدمی تا نداند «شر» چیست به دنبال «خیر» نمی‌رود... آدمی می‌کوشد از پراکندگی و کثرت به اعتدال و وحدت برسد. این کوشش با تفرد یا خودیابی صورت می‌پذیرد...» (یونگ، ۱۳۷۷: ۹-۱۲).

مرحله سوم که **آنیما خود را نشان می‌دهد** وصول به خلیفه را به مردی که مسافر سفر خودآگاهی بود، آموخت. او بردن سبوی آب برای خلیفه را راه رسیدن به او می‌دانست.

آب بـارـان است ما را در سبـو	ملکت و سرمایه و اسباب تو
این سبوی آب را بردار و رو	هدیه ساز و پیش شاهنشاه شو
گو که ما را غیر این اسباب نیست	در مفازه هیچ به زین آب نیست
گر خزینه‌اش پر متاع فاخر است	اینچنین آبش نباشد، نادر است

(همان: ۲۷۱۶-۲۷۱۹)

چنانکه بعداً خواهد آمد، آب در این داستان نماد اندک دانایی و معرفتی است که به انسان بخشیده شده و به یاری آن می‌تواند به حقیقت دست یابد. مرد درویش به آموزه‌های زن گوش فراداد و با سبوی آب به راه افتاد و پس از پشت سر نهادن رنج سفر به خلیفه واصل شد، حقیقت عالم معنا را شناخت و با پاداشی فراوان برگشت و از فقر رها شد. آب، چشمه، دریا: خصیصه اساسی آب، خصیصه مادری است. «آب مظهر و نشانه زن است» (باشلار، ۱۳۶۴: ۳۳). آب نماد روشنایی و خیر و نیکی است. آب به دلیل باروری و زایش در طبیعت از نمادهای مثبت مادر مثالی است و در اینجا دو کهن‌الگو راه را برای رسیدن به فردیت در تکامل یکدیگر فراهم می‌آورند.

چون در معنی زنی بازت کنند      پر فکر زن که شهبازت کنند

(همان: ۲۸۸۳)

به این ترتیب داستان پایان می‌یابد و از پیوستن آنیما و آنیموس (عنصر مذکر داستان یعنی مرد درویش) وحدتی سازنده و رهاننده شکل می‌گیرد و این همان وحدتی است که یونگ و پیروانش آن را برای رهایی از تضادهای او رسیدن به وحدت روانی لازم می‌دانند. این

وحدت و رهایی از کشمکش با مرتبه نفس مطمئنه قابل قیاس است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. اما این کشمکش در ذهن شاعر ادامه می‌یابد زیرا کشمکشی است مستمر و رفع آن نیازمند تلاشی مداوم و همیشگی. شاعر در حالی که خود به درگیری‌هایی که در ناخودآگاه انسان وجود دارد و در نتیجه در سخنش آشکار می‌شود و جنبه ازلی و همیشگی نیز دارد، آگاه است و تعبیر «بیپا و سر» را برای آن به کار می‌برد؛ دوباره زن را نفس و طمع، اما در مقابل، مرد را عقل می‌خواند و این را نه یک حکایت، بلکه نقد حال انسان می‌داند. مولوی می‌گوید روح ماهیت آن، و در ورای صفحه پیچ در پیچ ذات و روان انسانی، عواطف و احساسات نهفته و پیچیده است که بشر از آن آگاه نبوده؛ و ردپای آن عواطف و خصوصیات نهفته درونی، در کارهای عادی و رفتارها خود را نشان می‌دهد و همگی روح و عقل بشر خواسته یا ناخواسته تحت سیطره حکم درونی و اطاعت بی‌چون‌وچرای احساسات درونی است (همایی، ۱۳۷۶: ۱۹۳). تفکرات و باورهای این چنین که در مثنوی مولانا وجود دارد، او را به نظریات یونگ و آراء نزدیک می‌کند:

این حکایت گفته شد زیر و زبر	همچو فکر عاشقان، بی پا و سر
سر ندارد چون ز ازل بوده است پیش	پا ندارد، با ابد بوده است خویش
حاش لکه این حکایت نیست، هین	نقد حال ما و توست این خوش بین ...
عقل را شو دان و زن این نفس و طمع	این دو ظلمانی و منکر، عقل شمع

(مولانا، ۱۳۷۳: ج ۱ / ۱۹۱۶-۲۹۱۰)

موضوع کشمکش در این داستان، یک زن و راهنمایی‌ها و گفته‌های اوست که می‌تواند ریشه در روان انسان داشته باشد. تصویری از تجربه‌های عمومی گذشته در روان انسان وجود دارد که یونگ آن‌ها را کهن‌الگو نامید. کهن‌الگوها در روان تثبیت شده و به‌گونه‌ای نمادین در رؤیایها و خیال‌پردازی‌های انسان آشکار می‌شوند. از مهم‌ترین آن‌ها پرسونا، سایه، خود، آنیموس و آنیماست. «زمانی که تفکر منطقی مرد از تمایز کنش‌های نهانی ناخودآگاه ناتوان می‌شود، به کمک او می‌رود تا آن را نمایان سازد. نماد ظاهری مادینه آنجا خود را نشان می‌دهد که به اندیشه و تفکر شخص باروری می‌دهد تا ماهیت و چیستی خود را با عالم واقع همسان‌سازی کند و مادینه نقش خود را با کسب راهنمای ویژه خود و واسطه میان «ماهیت درونی» و «من» یعنی کهن‌الگوی «خود» را برعهده دارد» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۷۸). کهن‌الگوی خود، وحدت و

یکپارچگی و هماهنگی کل شخصیت انسان است که حاصل کنار هم قرار گرفتن و توازن تمام قسمت‌های شخصیت است. از این رو در کهن‌الگوی «خود» فرایندهای هشیار و ناهشیار همگون می‌شوند و به نقطه‌ای از تعادل می‌رسند و انسان را به سوی کامل شدن راه می‌برند. یونگ بر این باور بود مرد باید بر آنیمای درون خود واقف باشد و این مرحله دشوار در شکل‌گیری و شناخت ماهیت درونی و تبلور درونیات شخص و پروردن به حساب می‌آید، مهم‌ترین دگرگونی را در ذات ما نشان می‌دهد و این واکاوی تبلور استعداد درونی است و بعد از آن تمایل به سوی یکپارچگی و تمامیت وحدت و بهم پیوستن جنبه‌های گوناگون شخصیت است (ر.ک، شولتز، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۲۱). موارد بیان‌شده در داستان از جنبه‌های گوناگون قابل تحلیل می‌باشد، اما آن چه را که آنیما را در مقطعی مثبت و سازنده و گاهی منفی و مخرب نشان می‌دهد قابل تحلیل و بررسی است. گونه مثبت زمانی است که زن حاضر در این داستان آنیمای مثبت وجود مرد است وقتی در دسترس و شناخته شده شد، ذهنیت مرد به مرحله آگاهی و کمال رسید و نشان این سیر طریق در کمال و وحدت به شکل حرکت به سوی خلیفه و کسب صله برای آزادی از آنچه را که فقر و تندگستی در داستان معرفی شده است که در اصل نیازمندی درونی و ماهیتی است متبلور می‌شود. تصویر منفی آنیما به صورت زن حریص، مبتذل و بی‌رحم و شبیه آن به تصویرکشیده شده است و در ادبیات غرب با عناوین مختلف مانند (Fatal Femme) یعنی زن مهلک کشنده و (Dame Belle La Marcie sane) یعنی زن زیبای بی‌رحم ظهور می‌یابد (ر.ک: شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۲۷). تصویری از هر دو جنبه در ناخودآگاه روان مرد موجود است و در برخورد با این روش‌های متفاوت زمینه تعارض و تغییر فراهم شد. و این سببی است که صورت مثالی، زمانی مورد تنفر و بیزار و زمانی مورد حمایت و ستایش ... و این اصلاً جای تعجب نیست زیرا شکل ثابت با خصلت‌های دچار تغییر نمی‌شود، بلکه در ناخودآگاه، تصویری است که زنان به صورت متعدد با خصایص و ویژگی متفاوت به تصویر کشیده می‌شود که در ناخودآگاه جمعی به شکل گنجینه ذخیره می‌شوند (ستاری، ۱۳۷۷: ۸۹).

مرد اعرابی و همسرش در داستان مورد بحث به گونه‌ای نقش‌پردازی شده که زن سمبل حرص و طمع نفسانی وصف شده و بیانگر آنیمای منفی بوده و در بخش‌هایی از داستان به صورت آنیمای مثبت نشان داده می‌شود و آن هم به خاطر خصلت‌های سازنده و نصیحتی است

که بیان می‌کند. آنچه مهم است این است که مرد در این کشمکش بتواند به کمک خودآگاه و تفکر هوشیارانه، نیروهای مثبت را تشخیص داده، تقویت کند و نیروهای منفی را سرکوب کند. در داستان مورد بحث، قهرمان داستان از این آزمون دشوار پیروزمندانه بیرون آمد و توانست تعادل و وحدت لازم را بین نیروهای مختلف روانی خود پدید آورد و به کمال برسد. او رسیدن به وحدت را این‌گونه توصیف می‌کند:

جسم و جان و هر چه هستم آن توست حکم و فرمان جملگی فرمان توست

(مولانا، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۴۰۸)

این وحدت آرمانی که علم و عمل را در برمی‌گیرد همان کمالی است که از دیرزمان مقصود و مطلوب عرفان بوده است. حوزه عرفان و روانکاوی در چنین مواردی به هم نزدیک می‌شوند و آنچه این دو را به هم پیوند می‌دهد هستی معنوی انسان است. علم عرفان نشأت گرفته از دل است که شناخت و روان‌شناسی صوفیه از آن نشأت می‌گیرد. هدف آنان از دل معمولا تمام حیات درونی انسان، از جمله عمل و علم است (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۸۵). آنچه را که یونگ و پیروانش تحت عنوان نیروهای مثبت و منفی موجود در روان انسان و کشمکش بین آن‌ها و سرانجام رسیدن به وحدت معرفی می‌در این طبقه‌بندی و سایر موارد مشابه، حیات درونی انسان و سیر تکاملی آن به‌روشنی بیان شده و آنچه گفته شده با اصول و بنیان‌های مکتب روانکاوی یونگ سازگار است، به‌ویژه وجود اصطلاحاتی چون نزاع و اطمینان قابل تأمل است. از میان آثار ادبی نیز آن دسته ماندگار، زنده و پویا مانده‌اند که توانسته‌اند حیات واقعی انسان‌ها را به نمایش بگذارند و پریشانی‌ها و ابهامات درونی بشر را کشف کرده، راه مبارزه با آن‌ها را بیاموزند. در واقع جریان فردیت هرگز تمام نمی‌شود؛ مسیر ماریچ، ما را به سفر در تمام عمر می‌برد. ضمن سفر، موقعیت تحمیلی را توسط واجدین و جامعه کشف می‌کنیم و آنچه را که یونگ پوشش کاذب نقاب ما می‌نامد، رفع می‌کنیم. با این کار سایه خود را می‌بینیم و قدرت آن را در درون خود می‌شناسیم تا بتوانیم نسبت دادن به دیگران را متوقف کرده و به تدریج روان را متعادل‌تر شده؛ چنانکه می‌توانیم انسان‌های مفیدتر و کامل‌تری بشویم (اسنون، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

## نمادها

نمادها و نشانه‌های دیگری در این داستان هستند که به‌نوعی با تلاش درونی انسان برای



رسیدن به کمال مرتبط‌اند. مولانا خود برخی از این نمادها را تفسیر کرده و این تفسیر نشانه کاربرد خودآگاهانه آن‌هاست. از جمله این نمادها می‌توان به «آب»، «دریا» و «خلیفه» اشاره کرد. برخی از نمادهای موجود در داستان مسکوت و مرموز مانده است و این مسئله می‌تواند بیانگر این نکته باشد که کاربرد این نمادها تحت تأثیر ناخودآگاه شاعر بوده است. این امر موجب شده ویژگی مرموز بودن و نمادینگی این نمادها عمیق‌تر باشد، مانند زن که نماد آنیما محسوب شده و به تفصیل از آن یاد کردیم. اینک به اختصار به شرح این نمادها می‌پردازیم:

### سفر

«رایج‌ترین این سفرها سفر تنهایی است که نوآموز در خلال آن به کشف طبیعت مرگ نیز نایل می‌شود» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۲۶-۲۲۷). سفر از منظر یونگ جایگاه خاصی دارد و آن را تلاش بشر برای نیل به سعادت جاودانه را بیان می‌کند درون‌مایه ناخودآگاه به وسیله سفر نمایان و سیر حرکت آن به سمت خودآگاه آن را به عرصه نمایش می‌گذارد در پهنه ادبیات سفرهایی از این نوع که برای نیل به سعادت و بقا جاودانه صورت گرفته، نمود فراوانی دارد که از آن می‌توان به سفر نمادین سفر کیخسرو، فریدون و پهلوانان هفت‌خوان در شاهنامه و مرغان در منطق‌الطیر عطار سفر خیر و شر در هفت‌پیکر نظامی مواردی از دست هستند که سالکان را به رستگاری و سعادت هدایت می‌کنند. در قصه مورد صحبت ما نیز مرد اعرابی باید برای رفتن به سوی خلیفه اقدام به سفر کند.

پس سبو برداشت آن مرد عرب در سفر شد، می‌کشیدش روز و شب

(مولانا، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۷۴۱)

مسافر سفر کمال از بیابان می‌گذرد و بیابان نماد سختی‌هایی است که باید در راه رسیدن به مقصود تحمل کند. برای رسیدن به خودآگاهی که در واقع تولدی دوباره است، «انسان باید در سفر دشوار خودشناسی، مرگ را کشف کند و آزمونی دشوار را پشت سر نهد تا به حیاتی دوباره نایل شود» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۵-۱۹۶). مرد درویش نیز از بیابان سوزان و خطرناکی که بیم دزدان و راهزنان نیز در آن فراوان است می‌گذرد و مرگ را کشف می‌کند تا به خودآگاهی و معرفت برسد و آنیمای خردمند او که نگران گذار مرد از این مرحله است دست به دعا برمی‌دارد:

زن مصلاً باز کرده از نیاز  
که نگه دار آب ما را از خسان  
گرچه شویم آگاه است و پرفتن  
خود چه باشد گوهر آب کوثر است  
از دعاهاى زن و زاری او

رب سلم ورد کرده در نماز  
یارب آن گوهر بدان دریا رسان  
لیک گوهر را هزاران دشمن است  
قطره‌ای زین است کاصل گوهر است  
وز غم مرد و گرانباری او

(مولانا، ۱۳۷۳، ج ۱، ۲۷۴۳-۲۷۴۸)

آب و دریا در این داستان مفهومی نمادین دارند. هدیه‌ای که مرد درویش برای خلیفه برد و وسیله‌ای که موجب وصول او به مقصود گردید، آب بود. آب موجود در سبو در اینجا نماد دانایی، معرفت و نیکی است که البته در مقایسه با دریا بسیار ناچیز است. مولانا خود به صراحت مفهوم این نمادها را بیان کرده است:

آن سبوی آب دانش‌های ماست  
...کل عالم را سبو دان ای پسر

وان خلیفه دجله علم خداست  
کو بود از علم و خوبی تا به سر

(همان: ۲۸۷۳-۲۸۶۰)

آبی است که منشأ و مبدأ آن همان دریای بی‌نهایت علم حقیقی است. زن خردمند داستان در وصف آن می‌گوید:

خود چه باشد گوهر، آب کوثر است  
قطره‌ای زین است کاصل گوهر

(همان: ۲۷۴۶-۲۷۴۴)

«آب نشان حیاتی است که در عرفان ما نقش کاربردی و مفاهیم گسترده‌ای را در برمی‌گیرد و ذات معرفت و دیدگاه ماهوی و معنوی که انسان کامل آن را می‌یابد و به مدد آن جاودانه می‌شود و رمز تجدید حیات و تصفیه باطن است» (اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۲۰).

آب، حاصل از باران و از این رو نتیجه رحمت همگانی و فراگیر حق است.

#### سبو

سبو چنانکه مولانا می‌گوید از یکسو نماد تن و قالب جسمانی و محل علم و معرفت است:

چیست آن کوزه؟ تن محصور ما  
اندر او آب حواس شور ما

(مولانا، ج ۱، ۱۳۷۳: ۲۷۲۰)

و این دو در فرهنگ عمیق عرفانی ما تضادی ندارد، عالم صغیر شامل بشر و انسان و عالم کبیر هم هستی و جهان و این دو در کنارهم خلل و تعارضی را بوجود نمی‌آوردند (ر.ک: نجم رازی، ۱۳۷۱: ۷۶-۸۱).

### خلیفه

خلیفه یا در برخی ابیات شاه و سلطان، و دادرسی بخشنده است که مرد درویش با رسیدن به او از فقر و فاقه رها می‌شود و به بی‌نیازی و استغنا دست می‌یابد. خلافت و شاهی در این داستان معنایی بسیار وسیع‌تر از یک نهاد و نماد سیاسی و اجتماعی دارد و به معنی دریای علم خداوندی است. مولانا به‌صراحت این نکته را یادآوری کرده است:

آن سبوی آب دانشهای ماست      وان خلیفه دجله علم خداست

(مولانا، ۱۳۷۳: ج ۱/ ۲۸۶۰)

و سلطان لامکان و بی‌وطن قلمرو تفکر و اندیشه است که بر جان‌ها سلطنت می‌راند:

لطف شاهنشاه جان بی‌وطن      چون اثر کرده است اندر کل تن

(همان: ۲۸۳۷)

شهریاری نه فقط در این داستان بلکه در موارد دیگری نیز نماد کمال و تعالی است و مفهومی فراتر از یک نقش سیاسی دارد. مثلاً در منطق‌الطیر عطار، مرغان مسافر برای یافتن شهریار و سلطانی شایسته سفر می‌کنند و در نهایت به خودشناسی و خودآگاهی می‌رسند. شهریار داستان مثنوی ویژگی مهمی دارد؛ او از قید و بند تعصب و مطلق‌گرایی آزاد است و درگاهش درگاه همه مخلوقات. گبر و مؤمن، یا زیبا و زشت را در آن تفاوتی نیست و فراگیری آن چون خورشید و مطر، همگانی است نه چون بهشت که از آن برگزیدگان است:

دم به دم هر سوی صاحب حاجتی	یافته زان در عطا و خلعتی
بهر گبر و مؤمن و زیبا و زشت	همچو خورشید و مطر، نی چون بهشت
خاص و عامه از سلیمان تا به مور	زنده گشته چون جهان از نفع صور
اهل صورت در جواهر بافته	اهل معنی بحر معنی یافته
آنکه بی‌همت چه باهمت شده	وان که باهمت چه با نعمت شده

(همان: ۲۷۵۰-۲۷۵۵)

مرد درویش از مردان معنا بود و توانست بحر معنا را دریابد و از راه دریا به خانه بازگردد،

درحالی‌که به حیاتی دوباره که همان خودشناسی و خودآگاهی است دست‌یافته بود.

### نتیجه‌گیری

مثنوی معنوی یکی از مهم‌ترین آثار ادبی جهان است که منعکس‌کننده ویژگی‌های روانی نوع بشر است. مولوی ابهامات و تناقضات موجود در روان بشر را شناخته و به شکلی مطلوب آن‌ها را در کنار هم آورده و از این توانایی برخوردار بوده که بین آن‌ها حدی از هماهنگی و وحدت ایجاد کند. او کمال انسان را در خودیابی و خودآگاهی می‌بیند و شرط لازم برای آن را شناختن جنبه‌های نیک و بد درونی و روانی و پس از آن پرورش جنبه‌های سازنده می‌داند و انسان کامل او کسی است که این مقصود را دریافته است. او تمایلات و خواسته‌های منفی و بدی‌های وجود انسان را انکار نمی‌کند، بلکه به وجود آن‌ها اقرار نموده، نبرد با آن‌ها را توصیه می‌کند. قهرمان داستان مورد بحث نیز مسافر سفر خودآگاهی، معرفت و کامل شدن است. در ناخودآگاه روان او کشمکشی دشوار در مورد تشخیص جنبه‌های مثبت و منفی وجود دارد و او به یاری خودآگاه خود در این نبرد سرفراز بیرون آمده و توانسته است نیروهای سازنده روان را بشناسد و بر مبنای آن‌ها عمل نماید و به وحدت و یکپارچگی برسد. بخش عمده‌ای از این کشمکش را نبرد برای تشخیص و بازشناسی آنیما تشکیل می‌دهد که یکی از دشوارترین مراحل خودیابی است. در داستان مرد درویش و همسر او مشخص شد که مولانا، با پیگیری مشکل و اختلال رفتاری و شخصیتی همسر اعرابی، به تدریج با به رسمیت شناختن ناتوانایی‌های درونی و شخصیتی او، نکته‌های روشن و امیدبخش زندگی او را برجسته می‌کند و با تأکید بر قابلیت‌ها همچون قناعت و مهربانی او را بر تمرکز بر این توانایی‌ها دلالت می‌کند و این روند را تا جایی ادامه می‌دهد که تغییر رفتار و گفتار همسر بر توانایی‌های ذاتیش، کاملاً نمایان و مشهود است. واقعیت‌های موجود در حیات بشری در زمانه‌ای دیرینه موجب شکل‌گیری آنیمای دوگانه در ناخودآگاه جمعی انسان شده، او را در تشخیص و داوری بین نوع سازنده و نوع ویرانگر دچار کشمکش درونی می‌کند. او باید نمادشناسی داستان مرد درویشی که به یاری خودآگاهی و معرفت و دانایی به وحدت برسد، از این مرحله دشوار بگذرد تا به مقصود نائل شود و این همان چیزی است که مرد درویش در این حکایت پشت سر نهاده و در تحلیل‌های روان‌شناسانه معاصر تحت عنوان اصل اضداد و اصل سازش اضداد مطرح است و مولوی به‌گونه‌ای شگفت و با بیانی نمادین آن را باز نموده است. وجود

سایر نمادهایی که شاعر آگاهانه و یا ناخودآگاه در داستان به‌کاربرده، جنبه‌های نمادین داستان را افزوده و معانی ژرف و عمیقی به آن داده است. همین معانی پنهان و نمادین موجب جذابیت و جاودانگی برخی آثار ادبی است به‌گونه‌ای که پس از گذشت قرن‌ها هنوز قابل تحلیل است و ذهن اندیشمندان و منتقدان را به خود جلب می‌کند.

## منابع

### کتاب‌ها

- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۷۷) / *اسطوره بیان نمادین*، تهران: انتشارات سروش.
- اسنون، روت (۱۳۸۱) *خودآموز یونگ*، ترجمه نوراودین رحمانیان، تهران: آشتیان.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۵) *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: انتشارات سمت.
- باشلار، گاستون (۱۳۶۴) *روانکاوی آتش*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- دلاشو، م. لوفلر (۱۳۶۴) *زبان رمزی افسانه‌ها*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳) *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: انتشارات سخن.
- ستاری، جلال (۱۳۶۶) *رمز و مثل در روان‌کاوی*، تهران: توس.
- ستاری، جلال (۱۳۸۶) *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران: نشر مرکز.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۰) *بیان*، تهران: فردوس.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۱) *تقد ادبی*، تهران: فردوس.
- شولتز، دو آن و سیدنی الن شولتز (۱۳۷۷) *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: نشر هما.
- فرای، نورترپ (۱۳۶۳) *تخیل فرهیخته*، ترجمه سعید ارباب شیرانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مقدادی، بهرام (۱۳۷۸) *فرهنگ اصطلاحات ادبی (از افلاطون تا عصر حاضر)*، تهران: فکر روز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳) *مثنوی معنوی*، تصحیح و تحلیل دکتر محمد استعلامی، دفتر اول، تهران: انتشارات زوار.

نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۱) *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶) *مولوی‌نامه*، تهران: نشر هما.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷) *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه (ب)، تهران: جامی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۲) *جهان‌نگری*، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر افکار.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷) *تحلیل رؤیا*، ترجمه رضا رضایی (الف)، تهران: نشر افکار.

### مقالات

اتونی، بهروز. (۱۳۹۱). دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا بر بنیاد کهن‌نمونه نرینه روان (= انیموس). *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۸(۲۶)، ۱-۴۱.

اسپرهم، داوود، خدایاری، زهرا. (۱۳۹۰). کهن‌الگوی دریا و ماهی در اندیشه مولوی، *فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی*، ۵(۱۰)، ۱۵-۴۰.

امامی، صابر. (۱۳۸۲). تجربه دیدار با خویشتن تحلیل داستان پادشاه و کنیزک بر مبنای کهن‌الگوی یونگ. *فصلنامه هنر*، ۲۳(۵۸)، ۸-۱۶.

حسینی، مریم. (۱۳۸۷). نقد کهن‌الگویی غزلی از مولانا، دو فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ۷(۱۱)، ۹۷-۱۱۸.

زمان احمدی، محمدرضا. (۱۳۸۹). تحلیل کهن‌الگویی داستان پادشاه و کنیزک. *متن پژوهی ادبی*، ۱۴(۴۵)، ۸۷-۱۰۴. doi: 10.22054/ltr.2010.6507

ستاری، جلال‌الدین. (۱۳۴۸). سه مفهوم اساسی در روانشناسی یونگ. *نامه علوم اجتماعی*، ۲(۳)، ۱۲۷-۱۵۰.

صلاحی مقدم، سهیلا. (۱۳۸۹). نمادهای کهن‌الگویی در مثنوی معنوی. *فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی*، ۹، ۱۲۷-۱۴۶.

علوی مقدم، مهیار و مریم ساسانی. (۱۳۸۷). فرآیند نقد اسطوره‌ای در نقد و تحلیل کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره. *مجله مطالعات ایرانی*، ۷(۱۴)، ۲۲۱-۲۳۶.

گلی‌زاده، پروین، گبانچی، نسرین. (۱۳۹۲). روانکاوی شخصیت‌ها و نمادهای عرفانی مولانا در داستان رومیان و چینیان مثنوی معنوی. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ۹(۳۱)، ۱۶۴-۱۷۹.

محمدی، علی، اسمعیلی‌پور، مریم. (۱۳۹۰). بررسی و تحلیل کهن‌الگوی آنیما در غزل‌های مولانا. *ادبیات عرفانی*، ۳(۵)، ۱۱۱-۱۵۳. doi: 10.22051/jml.2013.95

محمدی، علی، اسمعیلی‌پور، مریم. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی کهن‌الگوی نقاب در آراء یونگ و رد پای آن در غزل‌های مولانا (غزلیات شمس). *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ۸(۲۶)، ۱۳۲-۱۶۴.

محمودی، علی، ریحانی فرد، علی اصغر. (۱۳۹۱). تحلیل کهن‌الگویی حکایت «پادشاه و کنیزک» مثنوی براساس دیدگاه یونگ. *پژوهشنامه ادب غنایی*، ۱۰(۱۸)، ۱۴۵-۱۶۶. doi: 10.22111/jllr.2012.971

مشیدی، جلیل، نوری، سونیا. (۱۳۹۶). نقد کهن‌الگویی داستان «دژ هوش‌ربا». *فنون ادبی*، ۱(۱)، ۱۰۹-۱۱۸. doi: 10.22108/liar.2017.21397

#### پایان‌نامه

زروانی، مجتبی، غروی نیستانی، سیدماجد. (۱۳۹۳). *بازخوانی منظومه عرفانی مولوی بر پایه مدل تحلیلی یونگ*، دانشگاه تهران.

#### References

##### Books

- Amoozgar, Jhaleh (2005) *Mythical History of Iran*, Tehran: Smet Publications.
- Bashlar, Gaston (1985) *Psychoanalysis of fire*, translated by Jalal Sattari, Tehran: Tos.
- Delasho, M. Loeffler (1985) *The Coded Language of Legends*, translated by Jalal Sattari, Tehran: Tos.
- Esmailpour, Abulqasem (1998) *The Myth of Symbolic Expression*, Tehran: Soroush Publications.
- Fry, Northrop (2013) *The Educated Imagination*, translated by Saeed Arrab Shirani, Tehran: Academic Publishing Center.
- Homai, Jalaluddin (1997) *Maulvinameh*, Tehran: Homa publishing.
- Jung, Carl Gustav (1993) *World View*, translated by Jalal Sattari, Tehran: Afkar Publishing House.
- Jung, Carl Gustav (1998) *Dream Analysis*, translated by Reza Rezaei (A), Tehran: Efkhar Publishing House.
- Jung, Carl Gustav (1998) *Man and his symbols*, translated by Mahmoud Soltaniyeh (B), Tehran: Jami.

Molavi, Jalaluddin Mohammad (1994) *Masnavi al-Mahani*, correction and analysis of Dr. Mohammad Estilami, first book, Tehran: Zovar Publications.

Moqdadi, Bahram (1999) *Dictionary of Literary Terms (from Plato to the present age)*, Tehran: Fekr Rooz.

Najm Razi, Abdullah bin Muhammad (1992) *Mursad-al-Abad Man Al-Mubadad al-Ma'ad*, revised by Mohammad Amin Riahi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Sattari, Jalal (1987) *Code and Parable in Psychoanalysis*, Tehran: Tos.

Sattari, Jalal (2007) *An entry on mystical cryptology*, Tehran: Nahr-e-Karzan.

Shamisa, Siros (1991) *Bayan*, Tehran: Ferdous.

Shamisa, Siros (2002) *literary criticism*, Tehran: Ferdous.

Shultz, Do Ann and Sidney Ellen Shultz (1998) *Theories of Personality*, translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Homa Publishing.

Snowden, Ruth (2002) *Self-taught Jung*, translated by Nouraddin Rahmanian, Tehran: Ashtian.

Zarin Koob, Abdul Hossein (2013) *Iranian Sufism in its historical perspective*, translated by Majdaldin Kivani, Tehran: Sokhon Publications.

#### Articles

Alavi Moghadam, Mahyar and Maryam Sasani. (2008). The process of criticism of myths in the criticism and analysis of the archetype of death and rebirth. *Journal of Iranian Studies*, 7(14), 221-236.

Emami, Saber. (2003). The experience of meeting oneself, analyzing the story of the king and the maid based on Jung's archetype. *Art Quarterly*, 23(58), 16-8.

Etoni, Behrouz. (2011). The elementary school of deep mythological criticism based on the archetype of the male psyche (animus). *Mystical literature and cognitive mythology*, 8(26), 1-41.

Golizadeh, Parvin, Gbanchi, Nasreen. (2012). Psychoanalysis of Rumi's mystical characters and symbols in the story of the Romans and the Chinese Masnavi Manavi. *Mystical literature and cognitive mythology*, 9(31), 164-179.

Hosseini, Maryam. (2008). Criticism of the archetype of Ghazli by Rumi, *Persian Language and Literature Research Quarterly*, 7(11), 118-97.

Mahmoudi, Ali, Rihani Fard, Ali Asghar. (2011). Analyzing the archetype of Masnavi's "King and Maid" story based on Jung's point of view. *Research Journal of Ghanaian Literature*, 10(18), 145-166. doi: 10.22 111/jllr.2012.971

Mashidi, Jalil, Nouri, Sonia. (2016). Criticism of the archetype of the story "Hoshraba Fortress". *Literary Techniques*, 9(1), 109-118. doi: 10.22108/liar.2017. 21397.

Mohammadi, Ali, Ismailpour, Maryam. (2011). A comparative study of the archetype of the veil in Jung's views and its traces in Rumi's ghazals (Ghazliat Shams). *Mystical literature and cognitive mythology*, 8(26), 132-164.

Mohammadi, Ali, Ismailpour, Maryam. (2011). Investigation and analysis of the archetype of anima in Rumi's sonnets. *Mystical Literature*, 3(5), 111-153. doi: 10.22051/jml.2013.95.

Salahi Moghadam, Soheila. (2010). Archetypal Symbols in Spiritual Masnavi. *Maulavi Research Quarterly*, 9, 127-146.



Sattari, Jalaluddin. (1969). Three basic concepts in Jungian psychology. *Journal of Social Sciences*, 2(3), 127-150.

Sparham, Davud, Khodayari, Zahra. (2011). The ancient pattern of sea and fish in Molavi's thought. *Molavi Research Quarterly*, 5(10), 15-40.

Zaman Ahmadi, Mohammadreza. (2010). Archetypal analysis of the story of the king and the maid. *Literary Research Text*, 14(45), 87-104. doi: 10.22054/ltr.2010.6507.

**Thesis**

Zarvani, Mojtabi, Gharoi Nistani, Seyed Majed. (2013). *Re-reading of Molavi's mystical system based on Jung's analytical model*, University of Tehran.

Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts  
(Dehkhoda)

Volume 14, Number 53, Fall 2022, pp. 218-243

Date of receipt: 1/7/2020, Date of acceptance: 15/9/2020

(Research Article)

DOI: [10.30495/dk.2022.694827](https://doi.org/10.30495/dk.2022.694827)

۲۴۳

## **Anima's Ancient Challenge in the Story of Maulana's Arab Man** Azade Ebrahimpour<sup>1</sup>, Dr. Saber Emami<sup>2</sup>, Dr. Abdul Hossein Farzad<sup>3</sup>

### **Abstract**

The chanting of the mysterious and mysterious Maulana mirror has always been regarded as open and interpretable texts due to semantic complexities and linguistic art, and has been spoken about in various perspectives. Ancient critique of the literary model has been the source of psychological criticism that has flourished in recent decades, as in other interdisciplinary studies. This article, which examines the themes and images of Anima in the human body of Men's Books, paves the way for the next litter of literary works, and reflects the universality of the human message and the feelings of art poets such as Rumi. In this study, with the view of Yang's psychoanalysis school, from the old perspective, a pattern has been addressed to the Rumi poetry world and has been addressed to Anima's bold and repeatable personality in the story of her Arab man; a comparison of the manuscripts with ancient Anima-Yong pattern suggests a very similar resemblance Or even his complete adaptation to that ancient image

**Key words:** Jung, archetype, Anima, Arab man, woman.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Research Sciences Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran. azadehebrahimpour66@gmail.com

<sup>2</sup> . Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Arts, Tehran, Iran. (Corresponding Author) saber\_alef@yahoo.com

<sup>3</sup> . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. abdolhosein.farzad@gmail.com