

نقدی بر بُعد تعلیمی رؤیا در حکایت «آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود» از مثنوی با توجه به نظریه یونگ و فروید

محمدعلی خزانهدارلو
دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان
محمد کاظم یوسف پور
دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان
حسین یاسری^۱
دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان
تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۱۷

چکیده

با پیدایش نظریه‌های ادبی و غیرادبی از جمله نظریه‌های روان‌شناختی، ارتباط چندسویه بین علوم مختلف پدید آمده است؛ از جمله ارتباط بینارشته‌ای ادبیات و روان‌شناسی. این اتفاق باعث شد تا ادبیات محملی برای نگرش و تحلیلی روزآمد، کارآمد و خوانشی متفاوت تلقی شود. ادبیات به مدد نظریه‌های روان‌شناسی، خود را ملموس‌تر، عینی‌تر، عمل‌گراتر عرضه نموده است و بر جذابیت خود در متون ادبی، به‌ویژه در متون عرفانی افزوده است. از جمله این نظریات، نظریه ساختار شخصیت و ابعاد ذهن فروید و فرایند تفرّد یونگ است. موضوع این پژوهش، بررسی بُعد تعلیمی رؤیا با توجه به نظریات فروید و یونگ با محوریت حکایت «پادشاهزاده که...» از دفتر چهارم مثنوی است. این پژوهش نشان می‌دهد که «رؤیا» شاهراه دستیابی به ضمیر ناخودآگاه انسان است. مولوی در این حکایت، به مخاطب می‌آموزد که لازمه رسیدن به توازن، تعادل شخصیت و رسیدن به تفرّد، تعامل یکپارچه تمام ابعاد شخصیت روانی فرد است.

واژه‌های کلیدی: رؤیا، فروید، ساختار شخصیت، فرایند تفرّد یونگ، مثنوی مولوی.

۱. مقدمه

بی‌تردید ادبیات^۱ محملی برای بروز نظریه‌های ادبی و غیرادبی است. این امر باعث ایجاد دگرگونی در تحلیل‌های عصر حاضر و بروز نگرشی روزآمد، کارآمد و عامل تلاقی علوم گوناگون شده‌است. چه بسا خوانندگان از طریق ادبیات با دنیای روان‌شناسی آشنا شوند و متون ادبی به منزله میانجی و جایگاهی که روان‌شناسی در سایه آن بالیده‌است و توانسته نظریات خود را عرضه کند. بی‌شک روان‌شناسان بزرگ در نظریه‌پردازی خود، متون ادبی را مطالعه و از این طریق نظریه‌پردازی نموده‌اند. از جمله این روان‌شناسان، فروید و یونگ بوده‌اند. از این میان، «فروید علاقه بسیاری به ادبیات داشت، برای شاعران احترام بسیاری قائل بود و می‌گفت آنان نخست ناخودآگاه را کشف کرده‌اند» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۶۰). حضور روان‌شناسی در ادبیات باعث شد تا خوانشی بر خوانش‌های موجود در متون ادبی افزوده و متن از دریچه روان‌شناسی تحلیل شود.

نگاه به رؤیا^۲ از دریچه کارکرد تعلیمی، خوانشی است که تازگی خود را در تحلیل و نقد متون ادبی و عرفانی عرضه می‌کند. رؤیا به عنوان یک اصل پذیرفته و درونی، پیچ و تاب‌ها و رازآلودگی‌های خود را از ادوار گذشته تاکنون در عرصه‌های روان‌شناختی و متون ادبی و عرفانی، منعکس ساخته‌است. رؤیا آزادانه‌ترین محمل برای جولان ناخودآگاه، به‌ویژه سرکوفتگی‌های «فرومن» به شمار می‌رود. رؤیا حقیقتی فراموش‌شده و در نزد برخی، کم‌اهمیت، بی‌اهمیت و یا حتی غیرقابل ردیابی بوده‌است. گرچه به‌زعم بعضی، تحلیل و تفسیر رؤیا ناممکن به نظر می‌رسد، اما در نظر روان‌شناسانی همانند زیگموند فروید و کارل گوستاو یونگ، رؤیا نه‌تنها تحلیل‌پذیر است، بلکه رمزگشایی آن بر بُعد تعلیمی آن نیز می‌افزاید و باعث تعادل و توازن بین نیروهای متضاد درونی می‌شود.

از دید فروید، انگاره رؤیا اغلب بر پایه موضوعات شخصی، فردی و جنسی بنا شده‌است. در واقع، «رؤیا کامی است وازده که به هیئت مبدل پدیدار شده‌است... عالم رؤیا سراسر زیر سلطه او یا روان ناآگاه است و روانکاو را با تکاپوی نهانی روان ناآگاه آشنا می‌سازد» (فروید، ۱۳۹۵: ۳۱). اما از دیدگاه یونگ، رؤیاها اغلب نموده‌های باستانی را به نمایش می‌گذارند و این مقوله را در بین انسان‌های تمام ادوار و اعصار می‌توان ردیابی کرد؛ چنان‌که جلوه‌های مشترکی در رؤیاها منعکس می‌شود. یونگ برای رؤیا چندین ویژگی قائل است. از نظر او، «رؤیا اصلاح‌کننده وضعیت روانی است... رؤیاها جنبه

1. Literature

2. Dream

جبران‌کننده وضعیت خودآگاهی را دارند... کنش آینده‌نگری یکی از صفات بنیادی رؤیاهاست» (یونگ، ۱۳۹۴: ۲۳۱، ۲۳۵ و ۲۴۰). از جمله متونی که می‌توان از دریچه نظریات فروید و یونگ نشانه‌های نقد و تحلیل رؤیا را در آن ردیابی نمود، مثنوی معنوی است. مثنوی معنوی علاوه بر پذیرش انواع نظریه‌ها، با هر بار نوشتن - که منظور از آن خواندنی است که در حکم نوشتن مجدد دارد - از نو متولد می‌شود؛ به سخن دیگر، برای مولوی، «نوشتن» فعل لازم است نه متعدی (ر.ک: سلدن، ۱۳۹۲: ۱۶۹-۱۷۰). از جمله نظریه‌های مصداق‌پذیر در مثنوی، نظریه ساختار شخصیت فروید و فرایند تفرّد یونگ بوده‌است.

نظریه ساختار شخصیت فروید، روان آدمی را بر شالوده فرومن، من و فرامن پی‌ریزی نموده‌است. (ر.ک: یآوری، ۱۳۸۷: ۱۹). نظریه فرایند تفرّد یونگ، غیرارادی و ناآگاهانه است و این در صورتی است که این فرایند در عرفان آگاهانه است؛ یعنی عارف آگاهانه و با راهنمایی پیر طریق مراحل سلوک را می‌پیماید (ر.ک: میرباقری فرد و جعفری، ۱۳۸۹: ۲۹). یکی از نقاط تلاقی نظریه‌های فروید، یونگ و مثنوی، تحلیل بُعد تعلیمی رؤیاست که هدف‌گیری این سه، متوجه عالم درون و کشمکش‌هایی است که از برخورد عوامل متضاد پدید می‌آید و رسیدن به مرحله تعادل، آرامش و ولادت مجدد در گرو تعامل نیروهای برانگیزاننده و بازدارنده است. در این پژوهش، چگونگی پیوند بُعد تعلیمی رؤیا با ساختار شخصیت فروید و نظریه فردانیت یونگ بررسی می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

مقالات متعددی با رویکرد تحلیل فرایند فردانیت، رؤیا و روانکاوی شخصیت‌ها به نگارش درآمده‌است؛ از جمله:

- سید احمد پارسا و گل‌اندام واهیم (۱۳۸۸) در مقاله «انواع خواب و رؤیا در مثنوی» به بررسی این موضوع پرداخته‌اند که مولوی در مثنوی چگونه با رؤیا برخورد کرده‌است و آن‌ها را چگونه در این اثر شگرف به کار گرفته‌است (ر.ک: پارسا و واهیم، ۱۳۸۸: ۵۸-۳۳).

- حسینعلی قبادی و دیگران (۱۳۸۸) در مقاله «خواب و رؤیا در اندیشه مولوی» به پنج موضوع در خواب و رؤیا پرداخته‌اند؛ از جمله: تقسیم‌بندی خواب و رؤیا، عالم خواب و رؤیا... (ر.ک: قبادی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱-۲۰).

- پروین گلی‌زاده و نسربین گبانچی (۱۳۹۲) در مقاله «روانکاوی شخصیت‌ها و نمادهای عرفانی مولانا در داستان رومیان و چینیان مثنوی معنوی» به بررسی نظریه‌های ناخودآگاه فردی و جمعی یونگ و... پرداخته‌است و اذعان داشته که نظریه یونگ نمود بیشتری از فروید داشته‌است (ر.ک: گلی‌زاده و گبانچی، ۱۳۹۲: ۱۶۴-۱۷۹).

در مقاله حاضر، به بررسی تعلیمی رؤیا^۱ از منظر نظریه ساختار شخصیت فروید و فرایند تفرّد یونگ پرداخته شده که اولاً نوشته‌ای که این حکایت را از این دیدگاه نقد و تحلیل کند، یافته نشد. ثانیاً ظرفیت پذیرش همزمان دو نظریه مختلف در یک حکایت و چگونگی بهره‌گیری مولوی از دریچه نگرش تعلیمی به رؤیا از بُعد روان‌شناختی، نکاتی است که تازگی خاص خود را عرضه می‌کند. همین نگاه ما را به نوشتن این پژوهش هدایت نمود.

۳. مشخصات حکایت

حکایت «آن پادشاهزاده...» از دفتر چهارم، حکایت درونه‌ای: ۱ مورد و ۲ مورد موضوع مرتبط با قصه، آغاز و پایان ابیات: ۳۰۸۵-۳۲۷۰، کلّ ابیات: ۱۸۵ بیت، تعداد ابیات اصلی: ۵۴ بیت، ابیات حاصل از تداعی: ۱۳۱ بیت. عامل تداعی این حکایت، کنش شخصیت است. ابیات تداعی‌کننده این حکایت عبارتند از: ابیات ۳۰۷۸-۳۰۸۴.

۴. خلاصه حکایت

پادشاهی پسری جوان و هنرمند داشت. شبی پادشاه در خواب دید که پسرش مرده است! وحشت‌زده از خواب پرید. وقتی متوجه شد که این فاجعه در خواب رخ داده نه در بیداری، بسیار خوشحال شد. پس از آن تصمیم گرفت که برای پسرش همسری برگزیند تا از او صاحب فرزندی شود و یادگاری از او داشته باشد. پس از جستجوی بسیار، بالأخره پادشاه دختری زیبارو از خانواده‌ای پارسا و پاک‌نهاد یافت، ولی آن دختر از خانواده‌ای تهیدست بود. از این رو، مادر شاهزاده با چنین ازدواجی مخالفت کرد، لیکن شاه با اصرار تمام او را به ازدواج پسرش درآورد. در این میان، پیرزنی جادوگر که عاشق پسر شاه شده بود، با جادو احوال آن جوان را چنان تغییر داد که همسر زیبای خود را رها کرد و عاشق پیرزن جادوگر شد. شاه چاره‌ای جز این ندید که دست به دعا بردارد و از سوز دل طلب حاجت نماید. چون دعا از عمق وجود برآمد، مقبول درگاه حق افتاد و ناگهان مردی وارسته و ربانی در مقابل شاه ظاهر شد. همین که شاه لب به سخن گشود، مرد ربانی از تمام احوال او باخبر بود. گفت سحرگاهان به فلان قبرستان می‌روی، قبری سفید را که در کنار دیوار قرار گرفته پیدا می‌کنی و آن را می‌کاوی. ریسمانی درون آن قبر است که بر آن گره‌های زیادی زده شده! گره‌های آن را باز می‌کنی و آنجا را ترک می‌گویی. شاه طبق دستور او

چنین کرد. به محض آنکه گره‌ها گشوده شد، شاهزاده نیز به خود آمد و از دام جادو رهید و زندگی تازه‌ای با همسرش آغاز کرد. زن جادوگر نیز از غصه به کام مرگ فرورفت.

۵. نقد و تحلیل ساختار شخصیت فروید با رویکرد تعلیمی در قصه «آن پادشاهزاده...»

زیگموند فروید ابعاد ساختار شخصیت انسان را در سه لایه تقسیم‌بندی می‌کند: «فرومن»، «من» و «فرامن». با توجه به همانندی وجود انسان به کوه یخی از سوی فروید، «فرومن» همان قسمت بی‌کران شخصیت انسان است که زیر آب و دور از دسترس قرار دارد. «فرامن» آن قسمت از شخصیت انسان است که در حکم بدنه کوه است و کمی از آب فاصله گرفته‌است و سرانجام، «من» قسمت بیرون‌مانده کوه وجود انسان است؛ به سخن دیگر، «نهاد مرکز رانه‌های غریزی، من بخشی که یکی‌انگاری و رابطه سوژه با جهان بیرون را بازمی‌نمایاند و آبرمن که احکام پدر - مادرانه و اجتماعی یا وجدان را بازمی‌نمایاند» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

۱-۵. نهاد (فرومن)^۱

به تعبیر فروید، ناشناخته‌ترین ساختار شخصیت انسان، «فرومن» است. از نظر جای‌شناختی، فرومن در ضمیر ناخودآگاه جای دارد. لیبیدوی موجود در فرومن، سرچشمه اعمال آدمی است و عامل متوازن نبودن روان انسان به شمار می‌رود. فرومن به چیزی جز رسیدن به مطالبات خود نمی‌پردازد، نوزادی است که تنها دست یافتن به امیال فروکوفته در نزد وی اهمیت حیاتی دارد، در چارچوب مشخصی قرار نمی‌گیرد، به هر شیوه ممکن به دنبال اصل التذاذ است، حریم‌ها و حرام‌ها را نمی‌شناسد و پُر از غرایز کنترل‌نشده و انرژی‌های گوناگون است. از دید فروید، «فرومن خاستگاه اولیه انرژی روانی و جایگاه غرایز است... فرومن زیربنای شخصیت فرد به شمار می‌رود... فرومن قسمت تاریک و دست‌نیافتنی شخصیت است... فرومن فکر نمی‌کند، فرومن فقط می‌طلبد و عمل می‌کند» (فروید، ۱۳۹۴: ۸۶). در این حکایت، «پیرزن جادوگر» فرومن درون شاهزاده است. فرومن قدرت تشخیص درست از نادرست ندارد. بدون هیچ ملاحظه‌ای موجودی را به جای موجود دیگری انتخاب می‌کند، فارغ از اینکه به ماهیت و ویژگی ذاتی آن‌ها توجه داشته باشد. چون آنچه برای فرومن اهمیت دارد، ارضای غریزه است. فروید اصطلاحاً به این تفکر، «تفکر تحریفی یا اسنادی» می‌گوید (ر.ک؛ فروید، ۱۳۹۴: ۱۰۴). در این حکایت، «پیرزن جادوگر» به این نمی‌اندیشد که شاهزاده خود همسری و خطوط قرمزی در زندگی دارد، فقط به صرف اینکه او می‌تواند برآورنده نیازش باشد، تمام انرژی خود را مصروف این راه می‌سازد.

1. The id

آگاهی بخشی به مخاطب از طریق توصیف شخصیت فرومن، یکی از رسالت‌های تعلیمی مثنوی است:

«یک سیه‌دیوی و کابولی‌زنی آن نودساله عجوزی گنده... تا به سالی بود شاهزاده اسیر صحبت کمپیرو او را می‌درود	گشت بر شاهزاده ناگه رهزنی نه خرد هشت آن ملک را و نه نس بوسه‌جایش نعل کفش گنده‌پیر تا ز کاهش، نیم‌جانی مانده بود» (زمانی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۱۴۵-۳۱۵۱)
---	---

مهم‌ترین عامل تحریک فرومن به باور فروید، «لیبدو» است. مصداق بارز آن، مشت‌هیات افسارگسیخته کمپیر جادو است که تمام قوانین، اصول اخلاقی و وجدانی را زیر پا می‌نهد تا تنها به یک چیز برسد: ارضای امیال فروکوفته. فرومن این حکایت، یعنی پیرزن جادوگر تنها به این اصل توجه دارد و تمام خطوط قرمز زندگی اجتماعی، اخلاقی و منطقی را لگدکوب می‌کند. در واقع، کمپیر جادو از دید مولوی، معادل «نفس اماره» است.

۲-۵. من (خود)^۱

دومین بخش ساختار روان انسان، اصل «من» است؛ اصلی است که از واقعیات پیروی می‌کند و همواره با اندیشه سروکار دارد. از نظر جای‌شناختی، در وجود خودآگاه جای دارد. اگر فرومن رود خروشان است، من، بند آن رود است. اصل واقعیت، مطابق عرف عمل می‌کند و نمی‌گذارد که اصل لذت حریم‌ها را بشکند و موجبات بیماری‌های روانی را در انسان فراهم سازد. زمانی من یا خود پدید می‌آید که فرومن عرصه لجام‌گسیخته‌ای را برای خود فراهم آورده‌است. در واقع، «خود از ارضای نهاد جلوگیری نمی‌کند، بلکه می‌کوشد آن را به تعویق اندازد یا با توجه به ضروریات واقعیت، مسیر آن را تغییر دهد» (شولتز و شولتز، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۰).

در این حکایت، «شاه» نماد من یا اصل واقعیت است. سایه من از آغاز تا پایان حکایت همواره نقش‌آفرین است که عبارتند از: برقراری پیوند ازدواج بین شاهزاده با دختر صالح تا گریه و زاری پادشاه و ظاهر شدن پیر روشن‌ضمیر در برابر من.

چون فرومن قدرت تشخیص درست ندارد، اصطلاحاً به جابه‌جایی یا شبیه‌سازی می‌پردازد. این در حالی است که من به تفکیک این امور ظاهراً متشابه می‌پردازد. پیر جادو شاهزاده را برای کامرانی خود می‌خواهد، اما من در مقابل آن می‌ایستد و مانع این وصلت می‌شود. کار من، جداسازی دنیای خیال‌پروری و واقعیت‌پروری است. من قدرت تشخیص

بین دیو و انسان را دارد، ولی فرومن اساساً به صرف همانندی دو امر، به دنبال کامروایی است. در این حکایت، «شاه» که نماینده من است، می‌داند که پیر جادو در پی کامروایی است و دیگر نمی‌اندیشد که همانندی صرف، عامل گمراهی است:

«صد هزاران این چنین اشباه بین فرقیشان هفتادساله راه بین»
(زمانی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۷۱)

این همان چیزی است که فروید آن را تفکر انحرافی و اسنادی می‌نامد. هرچه من پخته‌تر عمل نماید، در مهار فرومن موفق‌تر است و چون شاه است، این لفظ عمدتاً قدرت و اقتدار بیرونی را در ذهن تداعی می‌کند. نکته تعلیمی مولوی این است که در برابر فرومن بی‌قید و بند باید انسان قدرت شاه‌گونه داشته باشد تا بتواند به بازدارندگی عامل فرومن بپردازد:

«من هم از بهر داوم نسل خویش جفت خواهد پور خود را خوب کیش
دختری خواهم ز نسل صالحی نی ز نسل پادشاهی کالچی»
(همان، ۱۳۸۷: ۴/ ۳۱۲۰-۳۱۲۱)

۳-۵ فرامن (فراخود)^۱

اگر من نتواند در برابر فشار گسترده اصل فرومن دوام بیاورد و توانایی برقراری ارتباط منطقی بین اصل لذت با اصل واقعیت را نداشته باشد، ناگزیر به وجود فرامن یا اصل اخلاق متمسک می‌شود. اصل فرامن بن‌مایه‌های اخلاقی و وجدانی دارد، از نظر جای‌شناختی در ضمیر نیمه‌آگاه جای دارد و هر اندازه این دو اصل در ساختار شخصیت انسان کارا تر و هماهنگ‌تر باشند، فرومن اجازه حکمرانی بر وجود انسان را نمی‌یابد. اصل اخلاق یا فرامن در مخالفت با اصل لذت یا فرومن، نه تنها تسلط عظیم خود را به رخ فرومن می‌کشد، بلکه در عوض، محرومیت فرومن مقوله بهتری را جایگزین آن می‌کند تا هم جنبه‌های منطقی، اخلاقی و وجدانی لحاظ شود و هم با این عمل، زمینه‌ساز تصعید در وجود انسان گردد. اصل اخلاق در پی محرومیت فرومن نیست، بلکه به جایگزینی بهتری که با روان متعالی انسان سازگار باشد، روی می‌آورد. در حقیقت، «من برتر، ناموس اخلاقی شخص محسوب می‌شود. من برتر، متشکل از دو جزء است: من آرمانی و وجدان» (فروید، ۱۳۹۴: ۹۸-۹۳).

در این حکایت، «پیرربانی» نماینده فرامن است. اگر پیر روشن ضمیر شاهزاده را از همراهی با پیرزن جادوگر محروم نمود، در عوض، او را به همسر سابق خود که مظهر

1. The superego

تقوی و قناعت بود، رهنمون ساخت تا زمینه‌ساز تعادل شخصیت شود. اگر نیروی بازدارندگی فرامن کمتر از من باشد و من و فرامن مقهور فرومن گردند، این امر باعث روان‌پریشی یا روان‌نژندی در انسان می‌شود، اما اگر دو اصل اخلاق و وجدان در وجود فرامن تقویت شود، فرد از بروز این بیماری‌ها رهایی می‌یابد:

«آمدم تا برگشایم سحر او	تا نماند شاهزاده زردرو
سوی گورستان برو وقت سحور	پهلوی دیوار هست اسپیدگور
سوی قبله بازکاو آن جای را	تا ببینی قدرت و صنع خدا
بس درازست این حکایت، تو ملول	زبده را گویم، رها کردم فضول
آن گره‌های گران را برگشاد	پس ز محنت پور شه را راه داد
آن پسر با خویش آمد شد دوان	سوی تخت شاه با صد امتحان»

(زمانی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۱۶۹-۳۱۷۴)

۶. کاربرد نظریه ساختار روان فروید از بُعد تعلیمی رؤیا

تمام شخصیت‌های ظاهراً مستقل این حکایت، پاره‌های ساختار روان آدمی محسوب می‌شوند، اما «پیمانۀ قصه» آن‌ها را جدا از هم فرض نموده‌است و این، «دانه معنی» قصه است که تمام این شخصیت‌ها را اجزایی از یک وجود می‌پندارد. به سخن مولوی:

«نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خویش را بنموده‌اند»
(همان، ۱۳۸۶: ۳ / ۴۰۵۳)

مولوی پیش از فروید، هر یک از ویژگی‌های روانی انسان را در قالب شخصیتی مجزا ترسیم نموده‌است تا برای انواع مخاطبان در سطوح ادراکی گوناگون به‌آسانی تفهیم شود. همه چیز در این حکایت از وقوع رؤیا در خواب آغاز می‌شود: «شاهراهی که به ناخودآگاه می‌رود، رؤیاست... رؤیا از نظر فروید اساساً ارضای نمادین خواست‌های ناخودآگاه است و در قالبی نمادین ریخته می‌شود» (ایگلتون، ۱۳۹۲: ۲۱۶).

از نگاه فروید، چندین مؤلفه روانکاو را به ضمیر ناخودآگاه هدایت می‌کند و تا حدودی می‌تواند ژرفای تاریک ناخودآگاه را آفتابی کند و از این طریق، به درمان بیمار بپردازد که عبارتند از: هیپنوتیزم، تداعی آزاد و رؤیا. رؤیا واقعیتی قابل ردیابی و ذات آن، رمزآلود و تعبیر آن رازآلود است. اگر از دید فروید، رؤیا زبان ناخودآگاه است که چنین است، مولوی پیش از فروید بر همین نکته روانکاوانه پافشاری می‌کند و رؤیا را تجلی دقایق و ظرایف ناخودآگاه و آشکارکننده اموری می‌داند که شناخت آن‌ها گامی در راه رسیدن به حقایق مغفول، و پاسخی درخور به این خواسته‌ها برای حفظ همه‌جانبه تمام قوای پنهان و آشکار روان آدمی است:

«بس عجب در خواب، روشن می‌شود
دل، درون خواب روزن می‌شود»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۲/۲۳۳۵)

پادشاه خواب می‌بیند که پسرش مرده است. لذا از شدت ناراحتی برمی‌خیزد. وقتی می‌بیند این عمل در رؤیا رخ داده است، اندوهش به شادمانی بدل می‌شود. از دید فروید، «رؤیا عبارت است از تجسم یک آرزوی رانده شده که اغلب تغییر شکل می‌یابد. تعبیر رؤیا در نظر فروید، کشف آرزوهای برآورده نشده و هدف فروید در تعبیر رؤیا، درمان بیمار است» (آروین، ۱۳۹۳: ۶۵-۶۳).

حکایت با وقوع یک رؤیا گره می‌خورد. از دید روانکاوان، رؤیا یکی از مبادی کشف اسرار درون ناخودآگاه است. از آنجا که این حکایت، رمزی و نمادین است و زبان رؤیا نیز همین ویژگی‌ها را دارد، یکی از تحلیل‌هایی که می‌توان از رؤیای پادشاه ارائه نمود، این است که «مرگ در رؤیا هرگز اشاره به مرگ جسمانی ندارد... همه رؤیاهایی که در آن از مرگ حرف می‌زنند... ناظر بر یک مرگ روانی هستند» (اپلی، ۱۳۹۵: ۳۷۳). از چندین زاویه می‌توان به مفهوم «مرگ» در این رؤیا نگریست. در نگاه نخست، مرگ در مفهوم جدایی، گسیختگی و ازهم‌پاشیدگی، دردناکی و... است. مرگ فرزند در خواب، زبان نمادین ناخودآگاه است که در رؤیا آزادانه و بدون سانسور، حقیقتی را پیشگویی می‌کند. از جمله تعابیر مردن در رؤیا، «زنده بودن» و «ادامه حیات» است:

«خنده را در خواب، هم تعبیر خوان
گریه را در خواب شادی و فرح
گریه گوید، با دریغ و اندوهان
هست در تعبیر، ای صاحب مرح»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴/۳۰۹۹-۳۰۹۸)

از زاویه دیگر، خواب «من» مصادف است با زنده شدن «فرومن». زنده شدن و نیرو گرفتن فرومن، زمانی است که اصل من از وجود اصل فرومن به خواب رود و لحظاتی را غافل‌وار از وجود فرومن سپری کند. مقوله «زنده شدن» چنین تحلیل می‌شود که پیرزن جادوگر، شاهزاده وجود من (آرامش و توازن درون و بیرون) را از او ربوده است. مقوله «خندیدن» که از تعبیر «گریه» مستفاد می‌شود، قهقهه‌های فرومن از غفلت اصل من نسبت به فرومن پدید آمده است، اما اگر مقوله «خندیدن» را برای پادشاه یا اصل من تعبیر کنیم، عامل بازدارنده فرومن افسارگسیخته است. از سوی دیگر، بیداری اصل من به تسلط بر فرومن تعبیر می‌شود که به دنبال خود شادی آور است و بعد از برخاستن از خواب متوجه من می‌شود. بیدار شدن من، حاکمیتی است که از اصل منطبق پدید می‌آید و اصل منطق او را از راه واقعیت‌های اجتماعی به آرزویش، یعنی ازدواج با دختری صالح می‌رساند. انحراف شاهزاده، یعنی من نباید لحظه‌ای از فرومن یا اصل لذت غافل شود، چون فرومن

در پی همانندی‌هاست که امیال فروگرفته‌اش را ارضا کند. برای او تفاوتی ندارد که با همسر خود کام براند و یا با جنس مادینه دیگر! او تنها در پی التذاذ است (ر.ک؛ غیائی، ۱۳۸۲: ۶۹-۶۸).

صفاتی که مولانا به «پیرزن کابلی» داده‌است، از جمله: سحر بایلی بر او رشک می‌برد، سیه‌دیو است، زداینده خرد و سخن است و...، به تعبیر روان‌شناسی، مصداق «فرومن» و به تعبیر عرفان، مصداق «نفس اماره» است. نکته تعلیمی مولوی در بیان مهم‌ترین صفات نهاد این است که زداینده خرد و سخن است؛ یعنی هدف‌گیری دقیق فرومن متوجه جوهر وجودی انسان و از سویی دیگر، به کمک این دو مقوله حیاتی است که انسان به خویشتن خویش دست می‌یابد. در عرفان، فرومن مصداق این سخن است: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنبَيْكَ» (خاتمی، ۱۳۸۷: ۶۰). من در حکم نیروی بازدارنده آن است. در این حکایت، من تمام قوای خویش را در تسلط بر نهاد به کار می‌گیرد: از ازدواج شاهزاده تا دعا، گریه و زاری، و توسل به پیر روحانی. اصل واقعیت، پلی بین نهاد و فرامن است. حلقه اتصال اوامر و نواهی فرامن نسبت به من محسوب می‌شود. از سوی دیگر، گزارش‌کننده خواسته‌های نامعقول نهاد به فرامن است. در واقع، من «با آگاهی از واقعیت، رو به رشد می‌نهد، تا ناخودآگاه وقت خود را صرف پی‌جویی ابژه‌هایی نکند که خیالی هستند و بسیار کمتر از ابژه‌های واقعی لذت‌بخش‌اند» (ایستوپ، ۱۳۹۲: ۷۱).

اگر انرژی حاصل از غرایز گوناگون فرومن از اندازه خود خارج شود و من نیز نتواند در برابر آن مقاومت نماید، ناگزیر متوسل به فرامن یا پیر روحانی می‌شود (ر.ک؛ تسلیمی، ۱۳۸۸: ۱۲۲). پیر روحانی در این حکایت، مجهز به سازوکارهای درونی و بیرونی است. مولوی در بیت

«دست بر بالای دستت ای فتی در فن و در زور، تا ذات خدا»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴/۳۱۶۲)

عبارت «دست بالای دست» را در تأیید همین مقوله به کار می‌برد و نکته تعلیمی خود را این گونه تبیین می‌کند که فرامن باید دستش از دست فرومن بالاتر باشد. اگر خلاف این اتفاق افتد، روان انسان دچار اختلال می‌شود:

«که مرا این علم آمد ز آن طرف نه ز شاگردی سحر مستخف»
(همان: ۳۱۶۸)

عبارت «علم آمد ز آن طرف» را می‌توان از نگاه هرمنوتیکی به همان بُعد وجدان و نیز بُعد اخلاق، مذهب و باورهای دینی تعبیر نمود که آن سویی است و فروید این دو خصیصه

را در وجود فرامن مندرج می‌بیند. این مرحله از وجود، یعنی همسازی قوای مختلف در روان. رسیدن به این مرحله از توازن شخصیت روانی، به سخن فروید تصعید^۱ نامیده می‌شود. از نظر فروید، تصعید یک جابجایی انرژی موجود در غرایز در جهتی است که مطلوب تمام مقوله‌های شخصیتی و روانی باشد. در تصعید چندین عامل تعیین‌کننده‌اند: اصل من، اصل فرامن، خانواده، قوانین وضع‌شده و... در این حکایت، اصل من و فرامن با هدایت و جانشین‌سازی همسر شاهزاده به جای پیرزن جادوگر، هم آرامش را در روان برقرار می‌سازد و هم مسیر رشد شخصیتی را در وجود فرد فراهم می‌سازد: «وقتی موضوع جانشین نمایانده یک هدف معنوی برتر است، این نوع جابجایی «تصعید» نامیده می‌شود. گرایش انرژی شخصی به اشتغالات معنوی، انسان‌دوستی، فرهنگی و هنری همه نمونه‌هایی از تصعید است» (فروید، ۱۳۹۴: ۱۶۱). نکتهٔ تعلیمی و روان‌شناختی مولوی این است که بازدارندگی لزوماً تصعیدآور نیست، بلکه در عوض محرومیت باید امر پسندیده‌ای جایگزین و محقق شود که این امر در مثنوی در قالب حکایت آموزش داده شده‌است:

«شاه آیین بست و اهل شهر شاد	و آن عروس ناامید بی‌مراد
عالم از سر زنده گشت و پرفروز	ای عجب آن روز، روز، امروز، روز
یک عروسی کرد شاه او را چنان	که جلاب و قند بُد، پیش سگان
جادوی کمپیر از غصه بمرد	روی و خوی زشت، فا مالک سپرد»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴/۳۱۷۶-۳۱۷۹)	

۷. ارتباط کشف و تحلیل رؤیا با فرایند تفرّد یونگ با محوریت مثنوی

عناصر موجود در فرایند فردانیت عبارتند از: آنیما، آنیموس، سایه، پیر و... دلیل ذکر این عناصر و چگونگی پیوند آن‌ها با جنبهٔ تعلیمی رؤیا در این حکایت آن است که رؤیا کارکرد پیش‌گویانه دارد و پادشاه پس از بیداری، درصدد اجرای پیام رؤیاست. بر این پایه، پادشاه برای بروز نکردن واقعهٔ ناگوار، امر تزویج فرزند را فراهم می‌سازد. در این مسیر، حوادثی رخ می‌دهد که روند فردانیت را دچار چالش اساسی می‌کند. بنابراین، قصد داریم از دیدگاه مولوی و یونگ با رویکرد تعلیمی به رؤیا و نقش آن در فرایند تفرّد به نقد و تحلیل حکایت پردازیم.

۷-۱. آنیما^۲

از دید یونگ، هر انسانی حامل آنیما و آنیموس و به سخنی، دوجنسیتی است. از سوی دیگر آنیما و آنیموس هم بر جنبهٔ شخصی و فردی دلالت دارند و هم بر نمونهٔ زلی. وی

1. Sublimation

2. Anima

می گوید: «هر مردی انگاره جاویدان زن را در درون خویش حمل می کند. این انگاره اصولاً ناخودآگاه است. عامل موروثی مبدأ ازلی است...» (یونگ، ۱۳۹۵: ۳۶۱). روان زنانه مرد، احساسی، عاطفی، به دور از تعقل و منطق عمل می کند، اما در مقابل، روان مردانه زن اغلب سخت گیر و متعصب است و با عقل، منطق و استدلال عمل می کند. در این حکایت، آنیمای منفی و مثبت وجود دارد. آنیمای مثبت، همسر شاهزاده است که:

«در ملاحظت خود نظیر خود نداشت
چهره اش تابان تر از خورشید چاشت
حس این دختر خصالش آنچنان
کز نکویی می نگنجد در بیان»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۱۳۹-۳۱۴۰)

در واقع، مکمل و نیمه دیگر وجود مرد است. در اندیشه تعلیمی مولوی، آنیما هم زیبایی برون دارد و هم زیبایی درون. اگر آنیموس در اندیشه تکمیل نیمه دیگر وجود خود است، بایسته است که چنین آنیمایی را برگزیند که به سخن مولوی، جمیع زیبایی ها را به شکل کمال یافته در درون خویش دارد. آنیموس بدون این نیمه نمی تواند به روند فردانیت خود دست یابد. شاه (خود) بر اساس واقعیات موجود، آنیمایی را برمیگزیند که مظهر این صفات است و صالح، غنی القلب و اهل قناعت است، صاحب ملاحظت و نورانی است و خصالش در بیان نگنجد. اما آنیمای منفی در حکم سایه است و در حقیقت، «تمایلات روانی زنانه مانند حالات عاطفی مبهم، احساسات رقیق و حرکات زنانه ای است که در ناخودآگاه مرد شکل می گیرد» (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۷۳). کهن الگوی آنیما در این حکایت، آرامشی است که در وجود هر مرد (آنیموس) پنهان شده است و مرد در پی یافتن و اتحاد با اوست. احساس و تعقل دو رکن اساسی برای رسیدن فرایند تفرّد است. احساس عنصر غالب آنیما و تعقل عنصر غالب آنیموس است. شاهزاده در حکم کهن الگوی آنیموس و همسر شاهزاده در حکم آنیماست. تمام همت شاه این است که بین دو ضد، یعنی تعقل و احساس، رابطه ای مسالمت آمیز برقرار سازد. به سخن مولوی:

«زندگانی آشتی ضدّ هاست
مرگ، آن کاندن میانشان جنگ خاست»
(زمانی، ۱۳۸۴: ۱ / ۱۲۹۳)

در آغاز آشنایی، این دو، روند درست رسیدن به فردانیت یونگی را در دستور کار خویش دارند و در مسیر وحدت شخصیت و ایجاد تعادل خودآگاه و ناخودآگاه، نیروی خود را مصروف داشته اند. در این حکایت، شاه (خود) مجری این روند و کمال است.

۲-۷. سایه^۱

همان گونه که از ویژگی سایه پیداست، تیره‌تر از اطراف خود به نظر می‌رسد و در تقابل با نور قرار می‌گیرد. هدف از نام‌گذاری سایه از نگاه یونگ این است که همان گونه که سایه بدون آفتاب وجود ندارد، وجود خودآگاه بدون ناخودآگاه و ناخودآگاه بدون خودآگاه ممکن نیست. در واقع، سایه معادل فرومن یا نهاد فروید و نفس آماره در زبان عرفان است: «سایه، شخصیت فروماییه ماست و از چیزی برخاسته که با قوانین و قواعد زندگی هشیار مناسبتی ندارد... از لحاظ ارزش حسی، غالباً منفی است» (مورنو، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۴). در این حکایت، پیرزن جادوگر قسمت پست شخصیت وجودی انسان است. او جز به ارضای غریزه پست خود نمی‌پردازد. این زن جادوگر هم سایه شخص شاهرزاده است که موجبات بیماری را در وجود شاهرزاده رقم زده‌است و هم سایه ازلی جامعه بشری است که از اقوام باستانی در وجود انسان به ارث نهاده شده‌است. از دید یونگ، سایه هم جنبه شخصی دارد که شامل اهداف هیجانی و سست‌گونه است، هم رنگ و بوی مدنیت را نپذیرفته‌است و هم در حکم سرنمون یا کهن‌الگو جامعه بشری است که بیشتر در چهره ساحره یا شیطان نمودار می‌شود. شدت و ضعف سایه شخصی در بین افراد، نسبی است، اما سرنمون یا کهن‌الگوی سایه نمودار زندگی حیوانی اجداد باستانی ماست. پس نه تنها ضمیر انسان از آغاز زایش لوح سفید نیست که آستن مواریت کهن از آبا و اجداد باستانی و اسطوره‌ای ماست. در این حکایت، مولوی پیرزن جادوگر را با کنش‌هایی که از خود بروز می‌دهد، مصادیق بارز و عملی نظریه یونگ قرار می‌دهد:

«یک سیه‌دیوی و کابولی‌زنی گشت بر شه‌زاده ناگه رهنزی»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴/۳۱۴۸)

سایه، سیاهی و رؤیایی که در شب دیده می‌شوند، همگی مفاهیم نمادین و رمزگونه هستند. در شب تاریک، رؤیاها، سایه‌وار خود را به ساحل آگاهی نزدیک می‌کنند: «نمادهای سایه عملاً هر شب در رؤیاها ظاهر می‌شوند. با وجود این، نمادهای افراطی سایه که به نظر ما خیلی نفرت‌انگیز هستند، فقط زمانی رخ می‌دهند که مشکلی در این فرایند رخ داده باشد» (رابرتسون، ۱۳۹۳: ۱۱۸-۱۱۹). فرایند تفرد زمانی آغاز می‌شود که سایه درون فرد را به چالش می‌کشد. مولوی و یونگ در بیان این نکات تعلیمی هستند که هیچ تفردی حاصل نمی‌شود، مگر آنکه سالک پس از مواجهه با موانع رسیدن و گره‌گشایی وصال از عناصر

یاری‌رسان بهره‌گیرند. در این حکایت، گره‌گاه فرایند تفرّد، سایه شخصی و کهن‌الگویی است. سایه معادل «نفثات یا خناسان» قرآنی است (ر.ک؛ الفلق / ۴ و الناس / ۴):
«در درون سینه نفثات اوست عقده‌های سحر را اثبات اوست»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۱۹۵)

۳-۷. خود^۱

در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، «خویش‌ن انسان در مرکز روان او قرار دارد» (مقدادی، ۱۳۹۳: ۴۸۶). در این دایره، خودآگاه، ناخودآگاه، سایه، آنیما و آنیموس و پیر روحانی وجود دارند. در این حکایت، پادشاه مرکز ثقل تثبیت شخصیت است. وی این ثبات شخصیت را از طریق به ازدواج درآوردن شاهزاده (آنیموس) به همسری که زیبایی درون و بیرون دارد (آنیما)، برقرار می‌کند و درصدد آماده‌سازی آرامش و توازن ناخودآگاه با جنبه خودآگاه روان است. از زمانی که شاهزاده فریفته پیر جادوگر می‌شود، از ناهنجاری‌های رخ داده رنج می‌برد و همواره درصدد گره‌گشایی است. همسر شاه که مخالف برقراری پیوند شاهزاده با زن پارسا و صالح است، مانع دیگری بر سر راه برقراری تعادل است. وی مبانی خود را بر اساس هیجان و احساس پی می‌ریزد، نه بر اساس منطق و اصل واقعیت:

مادر شهزاده گفت از نقص عقل شرط کفویت بود در عقل، نقل
تو ز شُخّ و بخل خواهی وز دها تا ببندی پور ما را بر گدا»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۱۲۹-۳۱۳۰)

خودآگاه یا من اغلب سویه ظاهر را در نظر دارد. به تعبیر مولوی، در نکته تعلیمی او این مضمون نهفته است که من از بخش ناخودآگاه هم بی‌خبر و هم مخالف است. «خود» با استدلال‌هایش بر او غلبه می‌یابد و باعث به هم رسیدن دو نیمه حقیقی روان به یکدیگر می‌شود.

۴-۷. پیر^۲

در نظریه تفرّد یونگ، پیر گرانیگاه فرایند تفرّد است و «پیر دانا مظهر سرنمون پدر یا سرنمون روح است و نمادی از خصلت روحانی ناآگاه ما می‌باشد. پیر دانا در خواب‌ها و در احوالات حاصل از مراقبه و مکاشفه تجسم می‌یابد» (مورنو، ۱۳۹۳: ۶۱). در این حکایت، وقتی خود نتواند در برابر سیل عظیم سایه بایستد، ناگزیر به نیروی ماورایی یا روحانی متوسل می‌شود:

«تا ز یارب‌یارب و افغان شاه ساحری استاد پیش آمد ز راه
او شنیده بود از دور این خبر که اسیر پیرزن گشت آن پسر

1. Self
2. The wise old man

کان عجوزه بود اندر جادوی بی‌نظیر و ایمن از مثل و دوی
دست بر بالای دستت ای فتی در فن و در زور، تا ذات خدا»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴/۳۱۵۹-۳۱۶۲)

در نظر یونگ، «پیر دانا» معادل «پیر مغان» در ادب عرفانی- اسلامی- ایرانی است. در فرایند تفرّد، هر اندازه پیر درون یا همان خصلت روحانی بخش ناخودآگاه یونگی فعال‌تر باشد، نیروی‌هایی که بازدارنده این فرایند هستند، موفقیتی دستگیرشان نمی‌شود. در واقع، تفرّد یونگی معادل تولد دیگر در زبان عرفان است. رسیدن به این مرتبه از خصیصه روانی در تعلیم عرفانی، خاصه در مثنوی معنوی، مستلزم اتحاد قوای خودآگاه و ناخودآگاه وجود از طریق خود و پیر داناست. در واقع، پیر دانا را در سخن یونگ و کلام تعلیمی مولانا می‌توان این‌گونه رمزگشایی کرد که دو نوع هدایت در رساندن انسان به مقصد خود وجود دارد: هدایت تکوینی و هدایت تشریحی. شاه مظهر هدایت تکوینی است. این هدایت در ذات هر انسانی نهاده شده‌است و بسیار نیز گره‌گشاست، اما محدوده‌ای بر آن مترتب است. شاه در فرایند تفرّد، تمام سازوکارهای در اختیار گرفته خود را در مسیر تعالی شخصیت فرد فراهم می‌کند، ولی در برابر موانع محیرالعقول، کاری از آن دیگر ساخته نیست. اینجاست که هدایت تشریحی رسالت خویش را آغاز می‌کند که مؤید ویژگی‌های آن‌سویی است. یکی از دلایل فرستادن انبیاء و هادیان دینی، جنبه تکمیل‌کننده هدایت تکوینی است:

«ور گشادی عقد او را عقل‌ها انبیا را کی فرستادی خدا
هین طلب کن خوش دمی عقده گشا رازدان یفعلل الله ما یشا»
(همان: ۳۱۹۷-۳۱۹۸)

۸. کاربرد نظریه فرایند تفرّد یونگ از بُعد تعلیمی رؤیا

فردانیت فرایندی است که در درون و بی‌اختیار رخ می‌دهد و نیازمند سیر و سلوک ناگهانی است. چالشی است در درون که بر اثر غلبه امیال فروکوفته شخصی و غیرشخصی، شیطانی، حیوانی و ... به وجود می‌آید. رؤیاها یکی از محمل‌های بروز این‌گونه امیال قلمداد می‌شوند. یکی از ویژگی‌ها و عملکردهای رؤیا از دید یونگ، پیشگویی یا آینده‌نگری است. رؤیای صالحه پادشاه، خاصیت پیش‌بینی و مال‌اندیشی را در این حکایت از زبان مولوی بر عهده داشته‌است. این رویداد (= مرگ فرزند) دغدغه ناخودآگاه پادشاه است. دریافت پیام رؤیا به وسیله پادشاه با زبان نمادین و تصویری - البته نه به طور کامل - اقدام مناسبی بود که تا حدی موجب آرامش پادشاه شد، اما همچنان مشکل به گونه‌ای کامل برطرف نگردید. پیرزن جادوگر در مفهوم کهن‌الگویی، یکی از محتویاتی است که در

ذهن ابتدایی بشر تا به امروز به صورت یک میراث مشترک در مسیر تعالی رشد بشر کمین کرده‌است. مولوی چه در ناخودآگاه فردی و چه جمعی بشر، به وجود محرک‌های برانگیزاننده در تولید عدم توازن شخصیت توجهی ویژه دارد. برهم زنده‌ای این فرایند، جادوگر سایه است:

«سایه... چیزی بیشتر از ناخودآگاه فردی است. آن تا به آن اندازه که به ضعف‌ها و سستی‌ها و ناموفقیت‌های ما مربوط می‌شود، شخصی می‌باشد، اما چون آن برای همه بشریت مشترک است، می‌توان آن را پدیده‌ای قومی نامید. جنبه قومی سایه به عنوان شیطان، ساحره یا چیزی همانند آن ظهور یافته‌است» (فورد هام، ۱۳۹۳: ۸۳).

در مثنوی، سایه جنبه شخصی و جمعی دارد. سایه شخصی ریشه در ناخودآگاه فردی دارد و برهم‌زننده و مانع تحقق فرایند تفرّد محسوب می‌شود. در این حکایت، کمپیر جادو از سویی سایه شخصی است که همه معادلات شکل‌گیری تفرّد را برهم می‌زند:

«یک سیه‌دیوی و کابولی زنی / گشت بر شه‌زاده ناگه رهزنی» (زمانی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۱۴۸)

از سوی دیگر، عامل جدایی آنیما و آنیموس می‌شود و «خود» را دچار بحران می‌کند و هم می‌تواند سایه کهن‌الگویی باشد. جایی که مولانا خود به گره‌گشایی این حکایت از جنبه عرفانی روی می‌آورد، در واقع، بر جنبه کهن‌الگویی سایه توجه دارد و مخاطب را از وجود چنین سرنمون ازلی هشدار می‌دهد:

«کابلی جادو این دنیاست کو کرد مردان را اسیر رنگ و بو» (همان: ۳۱۹۰)

سایه دنیا جنبه فردی ندارد، بلکه سایه‌ای است جمعی که به صورت یک ارث از گذشتگان، نسل به نسل در ناخودآگاه جمعی بشر ریشه دوانده‌است. شاه در مرکز این فرایند قرار گرفته‌است. آنیمای وجود شاه در آغاز با آنیموس رابطه‌ای بسیار مثبت و سازنده دارد. در واقع، نیمه مکمل یکدیگرند و روند دلخواه خود را در پی گرفته‌اند، اما در مسیر سلوک باطنی و درونی، هر لحظه این فرایند از مسیر وحدت شخصیت خارج می‌شود. نقش خود، یعنی شاه می‌تواند با توجه به امکاناتی که در اختیار دارد، بازدارنده این روند شود. در این حکایت، شاه از تمام راهکارهای تسلط بر سایه بهره برده، ولی مفید واقع نمی‌شود: «پس یقین گشتش که مطلق آن سری است / چاره او را بعد ازین لابه‌گری است» (همان: ۳۱۵۶). شاه به این نکته پی می‌برد که فرایند تفرّد نیازمند قدرتی مافوق اوست؛ به سخن دیگر:

«دست بر بالای دستت ای فتی در فن و در زور، تا ذات خدا» (همان: ۳۱۶۲)

مولوی پیش از یونگ به این نکته بسیار حیاتی در عمق ضمیر ناخودآگاه انسان پی برده است و بر این اساس، نکته تعلیمی خود را از طریق پیمانۀ قصه به سالک و پوینده مسیر تفرّد گوشزد می‌کند و مسیر حماسه روحانی سالک را هموارتر می‌سازد:

«گفت شاهش کین پسر از دست رفت گفت اینک آمدم درمان زفت
نیست همتا زال را زین ساحران جز من داهی رسیده زان کران»
(همان: ۳۱۶۵-۳۱۶۶)

والا ترین مرتبه تفرّد در نظریه یونگ، پیر دانا است که تقریباً معادل فرامن فروید است. در این حکایت، پیر دانا با در اختیار گرفتن و تسلط بر پیر کمپیر (ناخودآگاه جمعی) بر قدرت او افزوده می‌شود و از قدرت افسارگسیخته ناخودآگاه جلوگیری کرده است. بنابراین، «پیر دانا، یعنی تفکر، شناسایی، بصیرت، دانایی و تیزیینی. همچنین، پیر دانا فرانمود پاره‌ای صفات اخلاقی است که منش روحانی این سرنمون را آشکار می‌سازد» (مورنو، ۱۳۹۳: ۶۱). وجود پیر دانا در این حکایت، به منزله تسهیل‌کننده و رساننده خویش به خویش است:

«جهد کن در بی‌خودی خود را بیاب زودتر، والله اعلم بالصواب»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴/۳۲۱۸)

واژه «بی‌خودی» تعارض‌ها و لجام‌گسیختگی‌های ضمیر ناخودآگاه است که اغلب از حیطة اختیار انسان بیرون است و انسان را از فردیت خویش دور می‌سازد و سبب نبود اتحاد در روان می‌شود. در نظریه یونگ، رسیدن به وحدت درونی به «ماندالا» معروف است: «ماندالا کلمه‌ای سانسکریت و به معنای دایره است... از نظر یونگ، دایره ماندالا نماد آن یکپارچگی نهایی بود که فقط برای خویشتن امکان داشت» (رابرتسون، ۱۳۹۳: ۱۸۴).

در فرایند تفرّد، یونگ بر دو مقوله تأکید دارد: عرفان و دین. عرفان از طریق مقوله کشف و شهود حاصل می‌شود و دین نیز عملکردی در وجود انسان است. برای رسیدن به این مقام لازم است درون از آلودگی‌ها پیراسته شود (ر.ک: مورنو، ۱۳۹۳: ۱۴۴). در این حکایت، پیر دانا از چنین عقبه‌هایی با سیر انفسی و سیر آفاقی توانسته بود چنین آرامشی را در وجود تضمین نماید. دین نیز به سهم خود تسهیل‌کننده این راه است. یونگ معتقد است در ناخودآگاه قومی و باستانی انسان، چنین گرایشی نهفته است که وی آن را «یک کنش دینی طبیعی نام می‌نهد و هر انسانی را صاحب آن می‌داند. به عقیده یونگ، سلامت و ثبات روح انسان به همان اندازه به تظاهر و بیان صحیح این کنش نیاز دارد که به تظاهر غرایز خود مربوط می‌باشد» (فوردهام، ۱۳۹۳: ۱۱). در حقیقت، از نظر یونگ، پیر مظهر و تجسم عرفان و دین است. درک دین و موضوعات عرفانی، پیری را در شخصیت انسان می‌پروراند که خلأهای موجود در رشد شخصیت فرد را پر می‌کند. پیر در کهن‌الگوی

یونگ، ریشه در باورهای نیاکان و اجداد باستانی و اسطوره‌ای ما دارد. در این حکایت، اگر کمپیر جادو با دمیدن وسوسه‌های خود، عقده‌ها را محکم بست، در مقابل، پیر نفخه‌ای است که تمام گره‌های دمیده‌شده را با دو بار دمیدن می‌گشاید تا شاهزاده را به تولد دیگر برساند: یک بار در عقده‌های کمپیر جادو می‌دمد و بار دیگر در وجود گرفتار شاهزاده می‌دمد. در واقع، یکی را می‌میراند تا به دیگری حیات دوباره ببخشد. دم او مانند دم اسرافیل است؛ یک بار می‌دمد برای میراندن و بار دیگر می‌دمد برای زندگی دوباره:

«نفخ او این عقده‌ها را سخت کرد پس طلب کن نفخه خلاق فرد
تا نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي تُو را وارهاوند زین و گوید برتر آ»
(زمانی، ۱۳۸۷: ۴ / ۳۲۰۲ - ۳۲۰۳)

در حقیقت، نکات تعلیمی رؤیا این است که «از مرحله سایه یاد می‌گیریم که آن دیگران فرومایه در واقع، خود ما هستیم... از مرحله آنیما و آنیموس می‌آموزیم که ما تنها نیستیم و تمام زندگی، رابطه است... و از مرحله خویشتن می‌آموزیم که یکپارچگی که در جستجوی آن هستیم، طبیعت اساسی ماست» (رابرتسون، ۱۳۹۳: ۲۰۸).

۹. نتیجه

نتایج حاصل حاکی از آن است که اولاً مولوی در این حکایت به اهمیت رؤیا به عنوان زبان ناخودآگاه از همان آغاز حکایت توجه ویژه‌ای داشته‌است، ثانیاً به رمزگشایی رؤیا پرداخته‌است و ثالثاً پایه استوار شخصیت را در هماهنگی و تسلط نیروهای سازنده بر مخرب روان‌پی‌ریزی نموده‌است. در نظریه فروید، پیر کمپیر نماینده فرومن است که در پی اصل لذت است و شاه نماینده من که از اصل واقعیت پیروی می‌کند و پیر دانا در حکم فرمان که از اصل اخلاق و وجدان مایه می‌گیرد. مولوی با توصیف این حکایت، از وجود چنین ساختار متضاد در روان انسان پرده برمی‌دارد و از نظر جای‌شناختی، یکی از محمل‌های ردیابی آن را رؤیا می‌داند. رؤیا، مسیر رسیدن به ناگفته‌ها و نهانی‌های ناخودآگاه است که با رمزگشایی آن می‌توان در راه تعادل قوای متضاد در ساختار شخصیت گام برداشت. در فرایند تفرّد، یونگ به دنبال رسیدن به مرکز خویشتن است. در این فرایند، نیروهای متضاد در عین بازدارندگی، برانگیزاننده نیز هستند و چالش بزرگی در ساختار شخصیت رقم می‌زنند که این باعث بی‌ثباتی می‌شود و می‌تواند کفه استوار ترازوی شخصیت را نامتعادل سازد و در صورت نبود نظارت و کنترل، روان انسان به انواع روان‌نژندی دچار خواهد شد.

منابع

قرآن کریم.

- اپلی، ارنست، (۱۳۹۵)، *رؤیا و تعبیر رؤیا*، برگردان دل آرا قهرمان، چ ۲، تهران، میترا.
- آروین، ادوارد، (۱۳۹۳)، *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی فروید*، ترجمه بهروز سلطانی، چ ۱، تهران، جامی.
- ایستوپ، آنتونی، (۱۳۹۲)، *ناخودآگاه*، ترجمه شیوا رویگریان، چ ۴، تهران، نشر مرکز.
- ایگلتون، تری، (۱۳۹۲)، *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، چ ۷، تهران، نشر مرکز.
- پارسا، سیداحمد و گل اندام واهیم، (۱۳۸۸)، «انواع خواب و رؤیا در مثنوی»، *ادبیات عرفانی*، د ۱، ش ۱، صص ۵۸-۳۳.
- تسلیمی، علی، (۱۳۸۸)، *نقد ادبی، نظریه‌های ادبی و کاربرد آن‌ها در ادبیات فارسی*، چ ۱، تهران، آمه.
- خاتمی، احمد، (۱۳۸۷)، *ترجمه، تکمله و بررسی منابع و مآخذ احادیث مثنوی استاد بدیع‌الزمان فروزانفر*، چ ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رابرتسون، رابین، (۱۳۹۳)، *یونگ‌شناسی کاربردی*، ترجمه ساره سرگلزایی، چ ۲، تهران، بنیاد فرهنگ زندگی.
- زمان احمدی، محمدرضا و همکار، (۱۳۸۹)، «تحلیل کهن‌الگویی داستان پادشاه و کنیزک»، *متن‌پژوهی ادبی*، ش ۴۵، صص ۸۷-۱۰۴.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، د ۱، چ ۱۶، تهران، اطلاعات.
- _____، (۱۳۸۷)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، د ۲، چ ۱۹، تهران، اطلاعات.
- _____، (۱۳۸۶)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، د ۳، چ ۱۴، تهران، اطلاعات.
- _____، (۱۳۸۷)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، د ۴، چ ۱۶، تهران، اطلاعات.
- امان، سلدن و همکار، (۱۳۹۲)، *راهنمای نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، چ ۵، تهران، طرح نو.
- شولتز، دوان پی و سیدنی آلن شولتز، (۱۳۸۸)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چ ۱۵، تهران، ویرایش.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۶)، *نقد ادبی*، چ ۲، تهران، میترا.
- غیائی، محمد تقی، (۱۳۸۲)، *نقد روان‌شناختی متن ادبی*، چ ۱، تهران، نگاه.
- فروید، زیگموند، (۱۳۹۵)، *روش تعبیر رؤیا*، ترجمه محمد حجازی و محمود ساعتچی، چ ۳، تهران، جامی.
- _____، (۱۳۹۴)، *روان‌شناسی تحلیلی*، ترجمه ابوالحسن گونیلی، چ ۱، تهران، مصدق.
- فوردهام، فریدا (۱۳۹۳)، *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربهاء، چ ۲، تهران، جامی.
- قبادی، حسینعلی و دیگران، (۱۳۸۸)، «*خواب و رؤیا در اندیشه مولوی*»، *گوهر گویا*، د ۳، ش ۴، صص ۲۰-۱.
- گردد، یوستین، (۱۳۹۶) *دنیای سوفی، داستانی درباره تاریخ فلسفه*، ترجمه حسن کامشاد، چ ۱۹، تهران، نیلوفر.
- گلی‌زاده، پروین و نسربین گبانچی، (۱۳۹۲)، «*روانکاوی شخصیت‌ها و نمادهای عرفانی مولانا در داستان رومیان و چینیان مثنوی معنوی*»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، د ۹، ش ۳۱، صص ۱۶۴-۱۷۹.
- مقدادی، بهرام، (۱۳۹۳)، *دانش‌نامه نقد ادبی از افلاتون تا به امروز*، چ ۱، تهران، چشمه.

مکاریک، ایرنا ریما، (۱۳۸۸)، *دانش نامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، چ ۳، تهران، آگه.

مورنو، آنتونیو، (۱۳۹۳)، *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، چ ۸، تهران، نشر مرکز.
میرباقری فرد، سید علی اصغر و طیبه جعفری، (۱۳۸۹)، «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ»، *ادبیات عرفانی*، د ۲، ش ۳، صص ۱۶۳-۱۹۵.

یاوری، حورا، (۱۳۸۷)، *روانکاوی و ادبیات*، چ ۲، تهران، سخن.
یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۵)، *خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، چ ۵، مشهد، آستان قدس رضوی.

_____، (۱۳۹۴)، *انسان در جستجوی هویت خویشتن*، ترجمه محمود بهفروزی، چ ۵، تهران، جامی.

_____، (۱۳۹۰)، *به سوی شناخت ناخودآگاه، انسان و سمبولهایش*، ترجمه حسن اکبریان طبری، چ ۴، تهران، دایره.