

# بررسی مقایسه‌ای کهن الگوها در کم‌دی الهی دانته و حی بن یقظان ابن سینا

دکتر محمدعلی ضیایی

عضو هیات علمی دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید رجایی ارومیه

maziaei@yahoo.com

الهه داداش زاده

کارشناسی رشته مشاوره دانشگاه فرهنگیان، پردیس علامه طباطبایی ارومیه

elahehdadashzade@yahoo.com

## چکیده

یکی از کلیدی‌ترین اصطلاحات در روانشناسی یونگ « ناخودآگاه جمعی » است. محتویات ناخودآگاه جمعی را « کهن الگوها » تشکیل می‌دهند که یونگ آن را شکل‌های روانی بقایای قدیم، ذاتی و موروثی ذهن بشر و خارج از دایره‌ی رویدادهای زندگی افراد معرفی می‌کند. ردپای کهن الگوها را در آثار ادبی ارزشمند جهانی می‌توان یافت و بررسی تطبیقی آثار از این زاویه، یکی از زمینه‌های مهم پژوهش‌های ادبی محسوب می‌شود. این تحقیق به روش تحلیل متون، برآن است که با بررسی دو اثر مهم ادبی، کم‌دی الهی دانته و داستان حی بن یقظان ابن سینا از منظر کهن الگوها، به نقاط اشتراک و افتراق این دو اثر بپردازد. نتایج تحقیق نشانگر آن است که کهن الگوهای سفر، سایه، پیرخردمند، خویشتن، از نقاط مشترک دو اثر مذکور بوده و ولادت مجدد و گذر از آب از نقاط افتراق دو اثر ادبی است.



کلیدواژه‌ها: کهن الگو، کم‌دی الهی، حی بن یقظان، یونگ.

## ۱- مقدمه

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) روان‌کاو سوئیسی بنیان‌گذار، روانشناسی تحلیلی است. او از شاگردان و همکاران فروید بود. نظریه‌ی فروید درباره معنای نمادین بر روی فرد و بافت فرهنگی اش متمرکز بود اما کارل گوستاو یونگ از این رویکرد دوری جست و نظریه‌ی «نمادهای جهانی» را پروراند. از نظر یونگ، ناخودآگاه فرد از طریق « ناخودآگاه جمعی » در تصویرها و خیال پردازیهای خود سهیم شده و این ناخودآگاه جمعی از همه دوره‌ها و فرهنگ‌ها بر می‌گذرد تا کلاً میراث نوع انسان را در برگیرد. (رک مکاریک، ۱۳۸۵: ۱۴۳) یونگ با آنکه به صورت کلی ناخودآگاه فردی را نفی نمی‌کند اما عنصر تاثیرگذار را چیز دیگری می‌داند: «بدون شک بیشتر یا کم‌تر، لایه‌ی سطحی ناخودآگاه، شخصی است که من آن را ناخودآگاه شخصی می‌نامم اما ناخودآگاه شخصی بر لایه‌ی عمیق‌تر تکیه دارد که اکتسابی نیست بلکه ذاتی است این لایه‌ی عمیق‌تر را ناخودآگاه جمعی می‌نامم» (آرکی تایپ و ناخودآگاه جمعی، ۱۹۶۰: ۳-۴). ناخودآگاه جمعی از دیدگاه او، مخزن تجارب نوع بشر است که در عمیق‌ترین لایه‌ی روان قرار دارد و فرد، خود، آن را کسب نمی‌کند بلکه نسل به نسل، آن را به ارث می‌برد. (رک شولتز، ۱۹۹۰: ۱۰۹-۱۰۸).

محتویات ناخودآگاه جمعی را کهن الگوها<sup>۱</sup> تشکیل می‌دهند. کهن الگو مشهورترین اصطلاح در مکتب یونگ است و یونگ آن را شکل‌های روانی بقایای قدیم، ذاتی و موروثی ذهن بشر و خارج از دایره‌ی رویدادهای زندگی افراد معرفی می‌کند (یونگ، ۱۳۷۷: ۹۵). کهن الگوها تجربیات مشترک اجدادی تمامی انسان‌ها می‌باشد که در ضمیر ناخودآگاه جمعی جای گرفته و در رویاها و اسطوره‌ها نمود می‌یابند.

نقد بر مبنای آراء یونگ را از آنجا که بیشتر حول محور کهن الگوها (آرکی تایپ‌ها) است نقد «صورت‌مثالی» (Archetypal) نامیده‌اند که با مباحث مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی همراه است و به بررسی ارتباط انسان با آرکی

<sup>۱</sup> Archetypes

تایپ‌ها و گذشته بشری می‌پردازد و شخصیت‌ها و حوادث داستانی را به اساطیر و کهن‌الگوها مربوط می‌کند. (ر.ک. شمیس، ۱۳۷۸: ۲۲۸)

یونگ از راه تحلیل رویاها و مطالعه در خصوص شکل و محتوای اسطوره به کشف این کهن‌الگوها دست یافته است (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۶۰). علاوه بر این اسنودن معتقد است که یونگ سال‌های ۱۹۱۸-۱۹۲۶ را به آموختن فلسفه‌های عرفانی سپری کرده است چرا که تمایل زیادی به پیوند دیدگاه‌های خود در روانشناسی با تاریخ و ادبیات را از خود نشان می‌دهد. به عقیده‌ی او عارفان با ناخودآگاه جمعی روبرو شده و تلاش کرده‌اند محتویات آن را درک کنند (اسنودن، ۱۳۹۲: ۲۱۵). با توجه به این واقعیت که عارفان در تجارب سیر و سلوک با ناخودآگاه در ارتباط هستند، یکی از مهم‌ترین عرصه‌های حضور کهن‌الگوها را می‌توان آثار عرفانی دانست.

از آن جایی که "روان آدمی بطن تمامی علوم و هنرهاست" (یونگ، ۱۹۳۳: ۱۵۲)، آفرینش هنرمند به عنوان یک انسان نوعی که در تجارب ضمیرناخودآگاه جمعی شریک است، محصول فعالیت روان و ذهن ناخودآگاه اوست. مشترکات بسیاری که بین آثار ادبی جهان وجود دارد، وجود ناخودآگاه جمعی را به ما یادآور می‌شود. از جمله بررسی‌هایی که می‌توان در باب ناخودآگاه جمعی در آثار مختلف انجام داد نقد کهن‌الگویی است.

"یونگ با تحلیل و روانکاوی روان‌شناسانه افسانه‌های پریان و تبیین نقش و تاثیر کهن‌الگویی چون "روح" و "پیرفرزانه" و "قهرمان" در آن‌ها، آغازگر نقد کهن‌الگویی محسوب می‌شود." (طاهری و آقاجانی، ۱۳۹۲: ۱۷۰). نقد کهن‌الگویی را می‌توان پیوند دهنده‌ی روان‌شناسی، ادبیات و عرفان به حساب آورد. رویکرد نقد کهن‌الگویی آثار ادبی و عرفانی اتفاقی جدید در عرصه‌ی نقد ادبی است که توجه پژوهشگران را به خود جلب کرده است. از جمله مهم‌ترین تلاش‌ها در این عرصه می‌توان از «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار» اثر «سعید قشلاقی» و «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی سایه در آراء یونگ و رد پای آن در غزل‌های مولانا» اثر «مریم اسمعیلی پور» و «علی محمدی» یاد کرد.

## ۲. یافته‌های تحقیق

کمدی الهی اثر دانته شاعر معروف جهان غرب و رساله‌ی حی بن یقظان نوشته‌ی ابن سینا اندیشمند نامی مشرق‌زمین نیز از جمله آثار هی هستند که می‌توانند به صورت کهن‌الگویی بررسی شوند تا نشان دهند چگونه ذهن و روان نویسنده در خلق اثر خود، از میراث کهن‌الگویی که در ناهشیار جمعی او قرار گرفته بهره می‌گیرد.

حی بن یقظان قصه تمثیلی عرفانی است. قصه را نخستین بار ابن سینا هنگام حبس در قلعه فردجان از قریه‌های همدان نوشت. شیخ در این داستان در جریان سفر به نزهتگاهی همراه با یاران خویش، با پیری ملاقات کرده و درخواست همراهی با وی را می‌نماید. پیر از شیخ درخواست می‌کند تا بر یاران خود غلبه کند زیرا سیرت‌های بدی بر آن‌ها حاکم است و سپس از مسیر به او آگاهی می‌دهد و او را در جریان حال اقلیم‌ها قرار می‌دهد (سجادی، ۱۳۷۴: ۹). کمدی الهی نیز اثر دانته آلیگیری شاعر و نویسنده ایتالیایی است. این کتاب از زبان اول شخص نقل شده و دانته در این کتاب، سفر خیالی خود را به دوزخ، برزخ و بهشت تعریف می‌کند. سفر دانته در دوزخ با سرگردانی او در جنگلی تاریک شروع می‌شود و به دنبال نخستین انوار خورشید به راه ادامه می‌دهد تا اینکه سه حیوان درنده راه را بر او می‌بندند و راهنمایی بر او ظاهر می‌شود. در سفر دانته به دنیای پس از مرگ، دو راهنما او را همراهی می‌کنند؛ در دوزخ و برزخ راهنمای او «ویرژیل»، شاعر رومی است که چند قرن پیش از دانته زندگی می‌کرده و در بهشت، راهنمای او بئاتریس پورتیناری نام دارد. دانته و ویرژیل بالاخره سر از ظلمات دوزخ بر می‌آورند و به جزیره‌ای می‌رسند که جزیره برزخ نام دارد. پس از این مرحله، مرحله‌ی اصلی و نهایی سفر دانته که بهشت است، آغاز می‌شود. در این مرحله است که مسافر بلند پرواز دیار خاک نشینان راه افلاک بی‌کران را در پیش می‌گیرد (دانته، ۱۳۷۸).

آن چه در این مقاله بیان می‌شود تلاشی برای بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های کهن‌الگویی، در دو اثر کمدی الهی دانته و رساله‌ی حی بن یقظان ابن سینا است.

## ۲-۱ نقاط اشتراک

### ۲-۱-۱ سفر روان و فرایند فردانیت

فردانیت، سلوکی در جهت تکوین روان است که انسان در مسیر سرنوشت خود با آن روبروست. فرایندی که موجب غنی‌تر و پخته‌تر شدن شخصیت می‌شود (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۱). یونگ معتقد است که روان انسان دائماً در روند زندگی به سمت تکامل پیش رفته و این روند، مدل اولیه‌ی کهن الگویی خود را دنبال کرده و ادامه می‌دهد (اسنودن، ۱۳۹۲: ۱۴۵). به عبارت بهتر، هر انسانی در روند تکامل روان خود باید همان مراحل را طی کند که نوع بشر در طول تاریخ پیموده است. بنابراین می‌توان این مراحل تکوین را در قالب کهن الگوها در اسطوره‌ها مشاهده کرد، بیلسکر نیز بر این عقیده است که یونگ در آثار خود از راه مطالعه در خصوص محتوای اسطوره به کشف کهن الگوها نائل شده است (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۶۰-۶۱). در نتیجه، با مطالعه‌ی افسانه‌ها و اسطوره‌های آثار ادبی، می‌توان فرایند تکامل روان را درک کرد.

به عقیده‌ی یونگ، فرایند فردانیت غالباً با سمبولی از مسافرت برای کشف سرزمین‌های ناشناخته نمودار می‌شود (یونگ، ۱۳۷۷: ۴۳۰) و "قهرمان، بیانگر و نماد خودآگاهی من و تلاش برای تکامل و رشد است" (اسنودن، ۱۳۹۲: ۱۴۹) و یا به بیان ووگلر: "کهن الگوی قهرمان معرف جست و جوی من به دنبال هویت و تمامیت است" (ووگلر، ۱۳۹۱: ۵۹). در تلاش برای تکامل، قهرمان از راهنمایی‌هایی برخوردار می‌شود تا بتواند کارهای فراتر از توانش انجام دهد.

هدف سفر، رساندن فرد به کمال و وحدت و یکپارچگی است، به عبارت دیگر، رسیدن به "خود" که به صورت نمادین مطرح می‌شود. در روند این سفر، "من"، با تحمل دشواری‌ها و پشت سر گذاشتن سختی‌ها می‌تواند به "خود" نزدیک شده و در نهایت به آن برسد. رسیدن به "خود" هدف این فرایند است. یونگ تحقق خویشتن را یکپارچه شدن خودآگاه و ناخودآگاه در قالب "خود" می‌داند. اسنودن نیز همین مفهوم را اینگونه تکرار می‌کند: "خود دارای ویژگی یکپارچه است و کل جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه روان را در بر می‌گیرد" (اسنودن، ۱۳۹۲: ۱۲۷).

برای رسیدن به "خود" به عنوان هدف این فرایند، باید مراحل کهن الگویی طی شود. یکی از کهن الگوهایی که در هر دو اثر می‌توان مشاهده کرد، کهن الگوی سفر است. در بخش بعدی، کهن الگوی سفر مورد بررسی قرار

می‌گیرد. **همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی - دی ۱۳۹۹**

### ۲-۲-۱ کهن الگوی سفر:

سفرها همیشه برای رسیدن به مقصد و هدفی می‌باشد. بررسی قصه‌ها و افسانه‌ها نشان می‌دهد، سفر کردن همواره راهی برای رشد، تغییر و رسیدن به کمال بوده است. به عنوان نمونه، کمبل که کهن الگوی سفر را در کتاب "قهرمان هزار چهره" بررسی کرده است، در بخش اول سفر قهرمان، عزیمت را به پنج مرحله تقسیم می‌کند: ۱- دعوت به آغاز سفر، ۲- رد دعوت، ۳- امدادهای غیبی، ۴- عبور از نخستین آستان، ۵- شکم‌نهنگ. سیر و سفر قهرمان از منظر کمبل، هم‌زمان، سفری درونی و بیرونی است. سفری که در آن قهرمان در انتهای مسیر به تکامل می‌رسد و به شناخت خویش نائل می‌شود (کمبل، ۱۳۸۹: ۹۳). همین مسئله در عرفان در قالب "سیر و سلوک" مشاهده می‌شود. "سیر و سلوک، پیمون راه و سیر، یعنی تماشای آثار و خصوصیات منازل و مراحل بین راه است" (تهرانی، ۱۳۶۶: ۲۵).

یکی از بهترین نمونه‌های سفر را می‌توان در روایت عطار از منطق الطیر جست و جو کرد، چرا که داستان سفر پر خطر مرغانی را روایت می‌کند که در جست و جوی پادشاه خود، به پا می‌خیزند. دو محقق از دیدگاه روانشناسی به بیان این داستان پرداخته‌اند. "در واقع عطار در روایت خود از منطق الطیر به موضوعی پرداخته که شاید هم طراز روانشناسی آن را کارل گوستاو یونگ در سده‌ی بیستم با عنوان فردانیت یا تفرد معرفی کرده و از آن به مثابه فرایندی که شخص را به جانب وحدتی بخش‌ناپذیر پیش می‌راند سخن گفته است". برای رسیدن به وحدت بخش‌ناپذیر که در دیدگاه یونگ همان رسیدن به "خود" دانسته می‌شود باید سفری از سوی قهرمان آغاز شود. سفری که در مفاهیم روانشناسی یونگ، فرایند فردانیت است و این فرایند الگوی کهن خود را دنبال می‌کند. (محمودی و همکاران، ۱۳۹۵: ۶۰)

کمبل در "قهرمان هزارچهره"، شروع سفر رابه واسطه ندای فراخوان می‌داند. به عقیده او، قهرمان در موطن خود سرگرم زندگی روزمره است. ناگهان ندایی می‌شنود که او را به سفر می‌خواند. سفر به سرزمین ناشناخته (طاهری آقاجانی، ۱۳۹۲: ۱۸۰). حال آن که به عقیده یونگ، سفر روان با آگاهی از سایه آغاز می‌شود. مورنو در این باره می‌نویسد: "سیرو سلوک فردانیت قاعدتا زمانی آغاز می‌یابد که قهرمان از وجود سایه آگاه گشته است (مورنو، ۱۳۹۲: ۵۲). سفر در کمندی الهی، راهی است برای رسیدن به وحدت و این سفر، زمانی شروع می‌شود که دانتته خود را به دلیل گناه و خطا در جنگل سرگردان می‌یابد و به دنبال نخستین انوار خورشیدی به بالای تپه می‌رود: "چون به پای تپه‌ای در آخر آن دره که دل مرا چنین به وحشت افکنده بود رسیدم، روی به بالا کردم و دامنه‌ی تپه را دیدم" (دانتته، ۱۳۷۸: ۸۲). سفر در داستان حی بن یقظان راهی برای رسیدن به پادشاهی عطادهنده است. سفر با ملاقات قهرمان داستان با پیر آغاز می‌گردد. "از شهر خود به زهنگاهی با یاران خویش بیرون شده و به پیری برخورده نیرومند و بانیری جوانی" (سجادی، ۱۳۷۴: ۱۱). می‌توان رویارویی با پیر را ندای فراخوان به حساب آورد. از این جهت، داستان با مدلی که کمبل ارائه می‌دهد هم خوانی بیشتری دارد.

### ۳-۱-۲ کهن الگوی سایه

اولین مرحله در مسیر فردانیت رویارویی با سایه و آگاه شدن از آن است. "وقتی ما شروع به کشف ناخودآگاه خود می‌کنیم، معمولا به اولین لایه‌ای که می‌رسیم سایه است" (اسنودن، ۱۳۹۲: ۱۵۲). یونگ بر این باور است که ما ناگزیر باید با جنبه‌هایی از شخصیت که به دلایل گوناگون ترجیح می‌دهیم آن‌ها را موشکافی نکنیم آشنا شویم و این همان آگاهی از سایه است. یونگ به کارگیری این اصطلاح را به این جهت می‌داند که بخش مربوط به "من" ناخودآگاه اغلب به صورت یک شخص ظاهر می‌شود (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۷۵). ریچارد بیلکسر نیز در این باره چنین می‌نویسد: اگر بخواهیم از سایه‌ی خود آگاه شویم باید با جنبه‌های تاریک شخصیت خود روبرو شویم به گونه‌ای که آن را زنده و حاضر و واقعی ببینیم (بیلکسر، ۱۳۸۷: ۶۶).

به عقیده یونگ، "سایه شامل تمامی میل‌ها و فعالیت‌های غیر اخلاقی و هوس آلود و منع شده است و آن چه جامعه شیطانی و غیر اخلاقی می‌داند در سایه نمایان می‌شود" (شولتز، ۱۹۹۰، ۱۱۶). در واقع سایه بخشی از ناخودآگاه است که شامل تمایلات پست و ابتدایی است که در ادبیات و آثار عرفانی به شکل‌های گوناگونی نمود پیدا کرده است. "سایه خصوصیات مثبتی هم دارد اما معمولا در ادبیات، جنبه‌ی منفی آن مورد تاکید قرار گرفته است" (شمیسا، ۱۳۷۶، ۷۴).

به عقیده یونگ سایه و من همواره در تضاد با یکدیگر هستند به گونه‌ای که هرگاه در خودآگاه خود احساس تنش و تعارض می‌کنیم می‌توانیم وجود سایه را حس کنیم (قشقای، ۱۳۹۰: ۱۴۹). "تقابل من و سایه در داستان معمولا به شکل رویارویی قهرمان با نیروهای بازدارنده نمود می‌یابد" (سلطان بیاد و قربان صباغ، ۱۳۹۰، ۹۳). به عبارت دیگر عامل بازدارنده همان سایه است که قهرمان در داستان با آن روبرو شده و او را از ادامه‌ی مسیر باز می‌دارد. مورنو در کتاب "یونگ، خدایان و انسان مدرن" می‌نویسد فرایند فردانیت همیشه با مقاومت روبروست (مورنو، ۱۳۹۲: ۵۶). این مقاومت ناشی از رویارویی با سایه و به چالش کشیده شدن "من" قهرمان است.

در کمندی الهی، رویارویی با سایه زمانی است که دانتته به دنبال نخستین انوار خورشید به حرکت در می‌آید. او که در جست و جوی راه خود است به سه حیوان درنده (یک پلنگ و یک شیر و یک گرگ) برخورد می‌کند که یکی پس از دیگری راه را بر او می‌بندند و او را وادار به بازگشت به دوزخ می‌کنند. پلنگ مظهر بدخواهی و حيله‌گری، شیر مظهر غرور و زورگویی و ماده گرگ مظهر آزمندی و افراط کاری است. در این میان حدود قدرت ماده گرگ وسیع‌تر است و تمام افراط کاری‌ها از حرص مال و مقام را شامل می‌شود (دانتته، ۱۳۷۸، ۷۹). سایه در این داستان به شکل سه حیوان درنده نمود پیدا کرده است. این سه حیوان هر یک مظهر صفات پست و شیطانی است که راه را بر دانتته می‌بندند و سفر قهرمان را با مقاومت روبرو می‌سازند.

در داستان فلسفی حی بن یقظان نیز وجود سایه، قهرمان داستان را از ادامه مسیر باز می‌دارد و سفر را با مقاومت روبرو می‌سازد. سایه در این داستان به شکل یاران بد معرفی می‌شود و ویژگی‌های منفی سایه در صفات یاران شیخ مشاهده می‌شود. ابن سینا در توصیف صفات یاران شیخ اینگونه می‌نویسد: "و این یاران تو بدند [بد هستند] و بیم است که تو را بفریبند، اما این یار که پیش روی تو است دروغ زن است و ژاژخای و باطل‌ها به هم آرند است... و این یار که بر دست راست تو است خربط است ناپاک دار، هربار که بیاشوید نصیحت نپذیرد و پند دادنش سود ندارد... و اما این یار که بر دست چپ تو است، چرگن است بسیار خوار و فراخ شکم است" (سجادی، ۱۳۷۴، ۱۱).  
 "یونگ سایه را مشکل اخلاقی‌ای می‌نامد که همه‌ی شخصیت "خود" را به چالش می‌طلبد" (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۶۵).  
 درک سایه مستلزم این است که فرد به وجود قسمت‌های تاریکی در شخصیت خود پی ببرد. دانتی در سرود اول دوزخ اشاره می‌کند که در میانه‌ی راه زندگی، خود را در جنگل تاریک خطا و گناه سرگردان می‌یابد و به دنبال راه نجات می‌گردد (دانتی، ۱۳۷۸، ۷۹). در واقع او به بخش تاریک شخصیت خود پی برده است و دلیل سرگردانی خود را گناهان و خطاهای خود می‌داند و به دنبال راهی برای چاره است.

در داستان حی بن یقظان نیز پس از اینکه پیر ویژگی‌های دوستانش را بیان می‌کند، شیخ دوستان خود را پس از آزمایش آن گونه می‌یابد که پیر بیان کرده بود (سجادی، ۱۳۴۱، ۱۱). شیخ با ویژگی‌های منفی سایه‌ی خود که مشکل اخلاقی برای "من" به وجود می‌آورد، آشنا می‌شود. در این داستان، راهنما، شیخ را با سایه خود آشنا کرده و به او کمک می‌کند تا با آن روبرو شود.

برای رشد در مسیر فردانیت "من" باید با سایه روبرو شود و بتواند از ویژگی‌ها و تمایلات سایه که شامل جاه طلبی، تعلقات مادی، حرص و طمع است عبور کند. "یونگ معتقد است که روند فردیت هرگز کامل نمی‌شود مگر آن که فرد با هیولاهایی که در ناخودآگاه او کمین کرده‌اند روبه‌رو شود" (اسنودن، ۱۳۹۲، ۱۵۰). یونگ در کتاب ماهیت روان ادغام سایه در خودآگاهی را به صورت ترکیب کردن محتویات خودآگاهی و ناخودآگاهی و پی بردن خودآگاهانه به تاثیرات کهن الگو بر محتویات خودآگاه دانسته و آن را نمایانگر نقطه اوج تلاش روحی و روانی معرفی می‌کند (یونگ، ۱۳۷۴، ۱۶۵). به عبارت دیگر قهرمان داستان با سایه که بخشی از ناخودآگاه است روبرو شده و بر آن غلبه می‌کند، اطلاعات ناخودآگاه به شکل خودآگاه در می‌آید که این همان ادغام سایه در آگاهی است. مورنو لازمه‌ی جذب و ادغام سایه در آگاهی را نه تنها رویارویی با آن بلکه یافتن راه حلی برای مسائل اخلاقی و عاطفی حاصل از آن می‌داند (مورنو، ۱۹۱۸، ۵۶).

در داستان حی بن یقظان شیخ خواهان سفر است ولی پیر بیان می‌کند که "اکنون وقت آن غریبی نیست و بدان شهرها نتوان شدن و از ایشان نتوان رستن، چنان کن که دست تو زبر دست ایشان بود" (ابن سینا، ۱۳۵۹، ۱۵). پیر از قهرمان می‌خواهد تا بر یاران خود که همان سایه شخص است چیره شود و از آن‌ها دوری کند تا بتواند سفر را آغاز کند (سجادی، ۱۳۴۱، ۱۱). لازمه سفر در این داستان غلبه بر سایه است. شیخ برای رسیدن به سرزمین‌هایی که خواهان رسیدن به آن‌هاست باید بر سایه‌ی خود چیره شده و همچنین در خودآگاه خود ادغام کند.

در کم‌دی الهی نیز مسافر برای ادامه مسیر باید با سایه روبه‌رو شود و بر آن چیره شود. در سرود اول دوزخ، راهنما راه نجات از تنگنا را در اختیار مسافر قرار می‌دهد. او راه‌هایی از حیوانات را تازی شکاری می‌داند که باید این حیوان‌ها را با عذاب بسیار از میان ببرد. دانتی غذای تازی را خرد و عشق و تقوا معرفی می‌کند (دانتی، ۱۳۷۸، ۸۹). در این داستان قهرمان، با عشق و تقوا، تازی‌ای پرورش خواهد داد تا سایه‌ی او را از بین ببرد و مسافر را در مسیر فردانیت به پیش ببرد.

اولین لایه‌ی ناخودآگاه که قهرمان با آن روبرو می‌شود سایه است، اما کسی نمی‌تواند به تنهایی در برابر نیروی ظلمانی که همان نیروی ناخودآگاه است، مقاومت کند. بنابراین، به وجود راهنمایی که قهرمان را در این مسیر یاری کند، نیاز است.

## ۴-۱-۲ کهن‌الگوی پیر خردمند

آن چه که معمولاً در سفرها به سوی وحدت و یکپارچگی و سیر وسلوک‌ها رایج است همراهی پیری است که به مسیر آشناست. یونگ نیز در کتاب چهار صورت مثالی به بحث درباره‌ی پیر پرداخته و ویژگی‌های آن را بیان می‌کند: پیر خردمند در رویاها و یا در داستان‌ها در که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها"

(حافظ، ۱۳۷۹: ۷۳)

یونگ صورت مثالی پیر را اندیشه هدف دار و تمرکز قوای اخلاقی و جسمی می‌داند (یونگ، ۱۳۷۶: ۱۱۵). او همچنین در مورد انسان امروزی در جست‌وجوی روح خویش می‌نویسد: پیرنماینده‌ی نیروهای قوی نهفته در ناخودآگاه است (یونگ، ۱۳۸۲، ۱۴۰). این عقاید یونگ هم راستا با دیگر عقاید اوست که بیان می‌کند: اراده‌ی آگاهانه تقریباً هرگز به خودی خود قادر به یکپارچه کردن شخصیت نیست، اما مداخله‌ی پیر دانا قدرت فوق‌العاده جهت کسب توفیق به مسافر می‌دهد (یونگ، ۱۳۷۶، ۱۱۷).

از دیگر ویژگی‌های پیر خرد از دیدگاه یونگ شخصیت روحانی پیر است زیرا که پیر، مبین معرفت، تفکر، بصیرت و ذکاوت، درایت و الهام و از طرف دیگر نمایانگر صفات خوب اخلاقی دیگر از قبیل خوش‌نیتی و میل به یابوری است. « (همان، ۱۱۸).

در کمندی الهی، پیر خردمند در سرود اول دوزخ، زمانی که حیوانات وحشی او را وادار به بازگشت به درون جنگل می‌کنند، ظاهر می‌شود "در آن دم که در این ورطه از پای در می‌افتادم، آدمیزاده‌ای که گوئی صدایش بر اثر خاموشی ممتد نارسا شده بود، در برابر دیدگانم هویدا شد" (دانت، ۱۳۷۸، ۸۷).

کمک غیبی که برای دانته فرا می‌رسد، به صورت ویرژیل شاعر بزرگ لاتین است. او خود را اینگونه معرفی می‌کند: "انسانی نیستم، اما پیش از این انسانی بودم، پدر و مادرم اهل لمباردیا بودند، شاعر بودم و در اشعار خود وصف پسر دادگستر "انکیز" را کردم" (همان، ۸۷ و ۸۸).

ویرژیل پیشنهاد می‌دهد برای رهایی از تنگنا باید راهی که او در اختیارش می‌گذارد پیش گیرد (همان، ۸۹). دستگیری‌ها و یاری‌رسانی‌های ویرژیل منطبق است با راهدان بودن پیر دانا در سفر کهن‌الگویی یونگ.

"ویرژیل" که نماد عقل بشری است، راهنمای دانته تا پایان مسیر نیست زیرا حق ورود به بهشت را ندارد. راهنمای دانته در بهشت "بئاتریس" خواهد بود که راهنمایی شایسته‌تر است چرا که او مظهر عشق و مهر خداوندی است (همان، ۹۱).

دانته در مسیر سفر خود به سوی یکپارچگی از راهنمایی‌های دو همراه بهره‌مند می‌گردد. ویرژیل که مظهر عقل بشری است، به صورت روحی بر دانته ظاهر می‌شود. او تا قسمتی از دوزخ می‌تواند همراه دانته باشد و راه را بر او هموار کند. اما برای ورود به بهشت عقل بشری کافی نیست و باید راهنمای دیگری دانته را همراهی کند. "بئاتریس" که مظهر عشق خداوند است، در بهشت همراه دانته می‌باشد.

در داستان عرفانی حی بن یقظان نقش راهنما را پیری بر عهده دارد که نیرومند و با شکوه و نیروی جوانی است. ابن سینا درباره‌ی پیرچنین می‌نویسد: "پیری از دور پدید آمد زیبا و فره‌مند و سال خورده و روزگار دراز برو برآمده و وی را تازگی برنا آن بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تپاه نبود و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود جز شکوه پیران" (ابن سینا، ۱۳۵۹، ۳).

در کمندی الهی قهرمان داستان پس از رویارویی با حیوانات وحشی که نشان‌دهنده کهن‌الگوی سایه است با پیردانا آشنا شده و از راهنمایی‌هایش استفاده می‌کند. در واقع روبرو شدن با سایه همان موقعیتی است که نیاز به تفکر و بصیرت و پندعقلانه در دیدگاه یونگ دارد.

در حی بن یقظان، قهرمان قبل از اینکه با سایه روبرو شود، پیر را ملاقات می‌کند و از راهنمایی‌های پیر برای شناخت سایه‌ی وجود خود، بهره می‌گیرد. راهنمایی‌های پیر در شناخت سایه‌ی قهرمان نقش اساسی دارد.

به عقیده ی یونگ پیر خردمند برای وادار کردن آدمی برای تصمیم‌گیری، گاهی فرد را به موکول کردن تصمیم‌گیری به آینده ترغیب می‌کند (یونگ، ۱۳۷۶، ۱۱۷). پیر در حی بن یقظان نیز قهرمان را به صبر و مدارا دعوت می‌کند. این عقیده را در این قسمت داستان می‌توان مشاهده کرد:

"ترا ای مسکین، بدین یاران بد باز بسته‌اند و با ایشان بر دوستانیده‌اند. چنان که از ایشان جدا نتوانی شدن مگر که به غریبی شوی به شهرهایی که ایشان آنجا نتوانند آمدن و اکنون که وقت آن غریبی نیست" (ابن سینا، ۱۳۵۹، ۱۶). حمایت‌ها و دستگیری‌های پیر خردمند در جهت تحقق شخصیت یکپارچه است. رسیدن به شخصیتی متعادل در فرایند کهن الگویی، همان رسیدن به خود است.

### ۵-۱-۲ کهن الگوی خویشتن

کهن الگویی که هنرمند به یاری آن به بیان هدف فرایند تکامل می‌پردازد، کهن الگوی خویشتن است. هدف "خود" این است که شخص را به کمال و غایت رشدش برساند. یونگ هم "یکپارچه شدن خودآگاه و ناخودآگاه" را هدف فرایند معرفی می‌کند. همین موضوع در عرفان به "فنا فی الله" تعبیر می‌شود.

یونگ معتقد است، ایگو<sup>۱</sup> یا «من»، هسته‌ی اصلی خودآگاه را تشکیل می‌دهد. در واقع او بین خودآگاه و من تفاوتی قائل نبود و این دو واژه را به جای یکدیگر به کار می‌برد. اما او به تفاوت میان "من" و "خود" تاکید می‌کرد. او "خود" را دارای ویژگی یکپارچه و در برگیرنده‌ی کل جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه روان می‌دانست (اسنودن، ۱۳۹۲: ۲۶).

به نظر یونگ، "من" می‌خواهد که سایه را مخفی کند. ولی در واقع الزاما سایه را نمی‌توان وجه بد شخصیت محسوب نمود. بلکه به عنوان وجه اولیه و ابتدایی روان انسان به حساب می‌آید. اگر به درستی به سایه‌ی خود بنگریم، می‌تواند به ما کمک کند تا ناخودآگاه و خودآگاه روان را به یکپارچگی برسانیم. برای تحقق یکپارچگی شخصیت و روان ضروری است که سایه‌ی روان خود را پذیرفته و راه‌هایی را که ضمیر خودآگاه و سایه‌ی ما می‌تواند همزیستی نمایند پیدا کنیم (همان، ۱۲۹). در همزیستی سایه و من است که محتویات ناهشیار و هشیار به یکپارچگی می‌رسد. یونگ در انسان و سمبول‌هایش در این باره چنین می‌نویسد: "ناخودآگاه خصیصه‌ی خود را تغییر می‌دهد و شکل نمادین جدیدی که نمایانگر "خود" یعنی درونی‌ترین هسته‌ی روان است پدیدار می‌شود" (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۹۵).

یونگ بر این عقیده است که زمانی می‌توان با "خود" روبرو شد که "من" بتواند خود را از تمامی دلبستگی‌ها و تعلقات برهاند. "جنبه‌ی خلاق هسته‌ی روان تنها زمانی می‌تواند وارد عمل شود که "من" خود را از تمامی مقاصد و دلبستگی‌ها برهاند و به اشکال عمیق‌تر و اساسی‌تر وجود بپردازد. "من" باید بتواند به دقت و بدون قصد و غرض به کشش درونی بالندگی توجه کرده و خود را وقف آن کند" (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۵). "غلبه بر سایه به یک اعتبار به معنای دست یافتن به قدرتی است که پیش از آن به سایه تعلق داشته است. این پیروزی گامی اساسی در حرکت قهرمان به سوی فردیت یابی است" (مردی و احمدیان، ۱۳۸۵: ۹۴). بنابراین، سایه که قبلاً جزئی از ناهشیار شخص بوده، اکنون با من قهرمان روبرو شده و خصلت ناهشیار خود را از دست داده و به عرصه‌ی آگاهی می‌رسد. در اینجا است که می‌توان از یکپارچه شدن ناخودآگاه و خودآگاه سخن گفت. این یکپارچگی در قالب خود اتفاق می‌افتد. رسیدن به خود در داستان، معمولاً به شکل رسیدن به وحدت و یگانگی جلوه می‌کند.

در رساله‌ی حی بن یقظان، هدف از سفر، تقرب الهی و رسیدن به خداوند معرفی می‌شود. آن جایی که پیر می‌گوید: "اگر در این سخن گفتن با تو و بیدار کردن تو تقرب به آن پادشاه نمی‌جستم، با کارهایی که خود با او دارم، به تو نمی‌پرداختم و اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای" (سجادی، ۱۳۷۴: ۱۴). داستان حی بن یقظان در اینجا پایان می‌یابد. اما سهروردی، معروف به شیخ اشراق رساله‌ای دارد به نام "قصه‌ الغربه الغریبه" که پس از خواندن حی بن

یقظان، نوشته شده و قصه‌ی غربه الغریبه در حقیقت از جایی که قصه‌ی حی بن یقظان ابن سینا پایان می‌پذیرد، آغاز می‌شود (همان، ۳۳). بنابراین این داستان نیز برای پی بردن به غایت سفر روان بررسی می‌شود. هدف سفر روان در این داستان رسیدن به وحدت معرفی می‌شود. قهرمان در مسیر خود با پشت سر گذاشتن سایه، به سمت کوه طور پیش رفته و به طور نمادین توسط اعمالی به وحدت و یکپارچگی اشاره می‌کند. مسافر در مسیر خود، آفتاب و ماه و دیگر ستارگان را یکی می‌کند. هدف از این کار، یک رنگ نمودن نفس اماره و روح نفسانی و قوای دیگر انسان است. این گونه است که برای رهایی از تکثرات می‌کوشد و در پایان سفر، اضداد و چندگانگی‌ها به یکسانی می‌رسد (حسینی و جوادی، ۱۳۸۹: ۵۸).

مفهوم وحدت اضداد در مکتب روانشناسی یونگ، همان یکپارچگی محتویات ناخودآگاه و خودآگاه است. به عقیده مورنو، فرامود کلیت و تمامیت انسان، تمامی محتویات هشیار و ناهشیار اوست. جهت دستیابی به این کلیت در انسان به طرزی نمادین توسط مفهوم وحدت اضداد تبیین می‌شود (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۳).

در کمدهی الهی، مقصد دانته، رسیدن به عرش الهی و پیوستن به اوست. دانته، آخرین سرود کمدهی الهی را با مناجاتی با مریم مقدس شروع می‌کند و دیدار الهی را نتیجه‌ی وساطت و دعای او به درگاه ازل می‌داند. با این دیدار، شاعر از شدت جذبه از پای افتاده و در این حال، سفرش به پایان می‌رسد. درحالی که تا بدین حد کمال معنوی بالا رفته است (دانته، ۱۳۷۸: ۱۶۲۰).

به عقیده‌ی شجاع الدین شفا، اصل مهمی که دانته مدافع جدی آن است، مسئله‌ی "وحدت وجود" است. به عقیده او تمامی اجزای عالم وجود از ذات خداوند است و روح و هستی همه جا جلوه‌ای است از خداوند که به صورت تجلی عشق از وی بیرون تراویده است (همان، ۱۰۳۲). از جلوه‌های وحدت در داستان، می‌توان به پدیدآیی صورت عقاب توسط جمعی از ارواح بهشتی اشاره کرد که به طور نمادین مطرح می‌شود. تصویر عقاب از اجتماع ارواح شاهان دادگستر و خردمند است. هم دل وهم داستان بودن آن‌ها، یک وجود واحد را تشکیل می‌دهد. دانته در باره آن‌ها می‌گوید: "هم دیدم و هم شنیدم که از منقار عقاب سخن برآمد و در صدای او کلمات "من" و "مرا" طنین افکن شد، درحالی که در ضمیرش "ما" و "مارا" نهفته بود" (همان، ۱۳۸۹). بورخس نیز در باره عقاب در کمدهی الهی می‌نویسد: "عقاب از قاضیان عادل‌ی تشکیل شده است که پیوسته می‌خوانند: «عدالت را دوست بدارید». اشخاصی که عقاب را تشکیل می‌دهند، در او گم نمی‌شوند، کسانی که عقاب را می‌سازند، هویت خود را از دست نمی‌دهند» (بورخس، ۱۳۷۳: ۱۱۰-۱۰۹). این مفاهیم یادآور ابیاتی از یک غزل حافظ است:

«حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد»

(حافظ، ۱۳۷۹: ۱۴۶)

شجاع الدین شفا همچنین معتقد است، اصل دیگری که دانته در بهشت به آن توجه کرده است، "تثلیث" یعنی جلوه‌های سه گانه ذات الهی است که به صورت "خدا و روح القدس و عیسی" متجلی‌اند. عقیده دانته در این جا متفاوت با طرز فکر عامیانه‌ی مسیحی است (همان، ۱۰۳۲). بنابراین، هدف دانته از این سفر پر خطر را می‌توان رسیدن به وحدت دانست؛ چراکه در عقیده‌ی او، "خدا و عیسی و روح القدس" تجلی حقیقت واحد یعنی تجلی ذات خداوند است. یونگ نیز در این باره می‌گوید: "برای علم روان‌شناسی امکان ندارد به شیوه‌ی صرفاً مفهومی فرقی میان تصویر خدا و خود تعیین کرد. زیرا حتی مفهوم خویشتن نیز نشان دهنده‌ی چیزی است برین و استعلایی که در آن باب حتی علم تجربی نیز هرگز سخن درستی نتواند گفت" (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

هم ابن‌سینا و هم دانته در آثار خود به مسئله‌ی وحدت خدا و جهان اشاره می‌کنند. "همان طور که ماده در کیمیاگری از عرصه‌ی کدورت به جلوه‌ی شفافیت می‌رسد، روح نیز باید از جهان سیاهی‌ها عبور کند و در نور به ولادت برسد" (شمیسا، ۱۳۷۶: ۸۴). بنابراین مطابق بحث‌های صورت گرفته، به طور کلی، برای تقرب به خدا باید از عالم طبیعت عبور کرد و از تعلقات و وابستگی‌ها دور شد. باید به تزکیه و تهذیب روح پرداخت تا بتوان در نهایت راه، به



تقرب خدا رسید. از منظر علم روانشناسی، روبرو شدن با سایه در قسمت‌های روان ناخودآگاه، با ورود آن به خودآگاه همان فرآیند فردانیت را که هدف آن یکپارچه شدن خود آگاه و ناخودآگاه است باعث می‌شود.

## ۲-۲ نقاط افتراق

### ۲-۲-۱ ولادت مجدد و گذر از آب:

به عقیده یونگ، ولادت مجدد باید جزء اعتقادات اولیه بشر به حساب آید. او اعتقاد به ولادت مجدد بین اقوام مختلف را تعجب آور نمی‌داند زیرا اساس این اعتقادات را وقایعی روانی به حساب می‌آورد (یونگ، ۱۳۷۶: ۶۲). او ولادت مجدد را به معنای مختلفی به کار می‌برد. یکی از این معانی دگرگونی ذاتی، به عبارت بهتر، ولادت مجدد کامل فرد است. در اینجا تجدید، شامل تغییر طبیعت ذاتی فرد است. به طور مثال می‌توان دگرگونی موجودی جسمانی به موجودی روحانی را نام برد. (همان، ۶۴). "آزمون گذر از آب از نمود های کهن الگوی "مرگ و تولد دوباره" است که در طی آن "من" انسان که در اعماق تاریخ ضمیر ناخودآگاه هبوط کرده با گذر از مرحله ی دشوار نمادین، ظهور مجدد یا تولد دوباره ای را در قالب بازگشتی کمال یافته به خودآگاهی از سر می‌گیرد" (قائمی و همکاران، ۱۳۸۸: ۶۱).

ظهور این کهن الگو برای بیان پالایش روح و رسیدن به تعالی است. "آب، آزمونی از ماده است که باید از آن گذشت تا به ملکوت معنا رسید. آزمون گذر از آب نمادی از مرگ و تولد دوباره، مردن از صورتی کهنه و زندگی یافتن از صورتی تازه است. انسانی که از این مرحله می‌گذرد، پا از مرحله‌ی زندگی مادی پای به مرحله ای از حیات معنوی می‌گذارد" (همان، ۶۱). ابن سینا، سر و تن در چشمه ی آب روان شستن را لازمه‌ی عبور از حدها می‌داند. به عقیده‌ی او برای عبور از حدها باید قوتی باشد و این قوت هنگامی به دست می‌آید که گذر از آب و شست و شوی در آب صورت گیرد: «اما هریک از این حدها، بندهایی دارد که خاصگان از آن‌ها می‌گذرند بشرط آنکه قوتی به دست آرند و این قوت هنگامی به دست می‌آید که سر و تن به چشمه آب روان که در همسایگی چشمه ی زندگی است بشویند؛ و می‌گویند که این چشمه در درون تاریکی های قطب قرار دارد؛ هر که از آن ظلمت بگذرد و سر و تن به این چشمه بشوید سبک شود و بر روی آب رود» (سجادی، ۱۳۷۴: ۱۲). کهن الگوی فوق، در اثر حی بن یقظان، به صورت مشهودی حضور داشته حال آنکه در کمدی الهی اثری از آن نیست. در بخش بعدی کهن الگوی عبور از خون و نقش آن در اثر کمدی الهی بررسی می‌شود.

کمدی الهی بررسی می‌شود. ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی - دی ۱۳۹۹

### ۲-۲-۲ کهن الگوی عبور از خون:

در تمامی سفرهای اسطوره‌ای، مسافر در طول مسیر خود به موانعی برخورد می‌کند و تلاش خود را می‌کند تا آن را پشت سر گذاشته و از آن عبور کند. جوزف کمبل نیز در کتاب قهرمان هزارچهره، معتقد است جملاتی که در کتاب دوزخ دانتی بر بالای در جهنم نوشته شده است، اشاره به اسطوره‌ی جهانی عبور از خون دارد (بازگیر و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۲): «از من داخل شهر آلام می‌شوند، از من به سوی رنج ابد می‌روند، از من، پا به جرگه گمگشتگان می‌گذارند» (دانتی، ۱۳۷۸: ۱۰۹). برخلاف کهن الگوی ولادت مجدد و گذر از آب، کهن الگوی عبور از خون در کمدی الهی نقش و حضور آشکاری دارد اما این کهن الگو در حی بن یقظان، ظهور و نمودی ندارد.

## ۳- نتیجه گیری:

یونگ، کهن الگوها را تشکیل دهنده‌ی محتویات ناهشیار جمعی می‌داند. به عقیده او کهن الگوها شامل تجربیات ارثی ما بوده و در شرایط رویا و همچنین در آثار ادبی شکل می‌یابند. موردی که در نظریات یونگ جایگاه ویژه ای دارد، مراحل کهن الگویی در فرآیند تکوین روان است. در این تحقیق، با مطالعه دو اثر از دو شاعر جهان غرب و شرق، یعنی کمدی الهی دانتی و حی بن یقظان ابن سینا به متاثر بودن هر دو نویسنده از یک عامل داخلی برمی‌خوریم که به عقیده محققان، کهن الگوها هستند. نقد کهن الگویی به عنوان یک رویکرد جدید می‌تواند نشانگر میزان بهره خالق اثر از میراث فرهنگی به طور ناخودآگاه باشد. نتایج بررسی‌های صورت گرفته در این تحقیق، نشان دهنده این واقعیت

است که کهن الگوهای سفر، پیر خردمند، خویشتن و سایه از نقاط مشترک هر دو اثر می باشند نقاط افتراقی همچون کهن الگوهای ولادت، گذر از آب و عبور از خوان نیز در بررسی موازی دو اثر قابل مشاهده است.

#### منابع:

- ابن سینا، حسین؛ **حی بن یقظان**؛ کوشش غلامحسین فرمند. ج ۱، کابل: نشر سنبله، ۱۳۵۹.
- اسنودن، روث؛ **یونگ مفاهیم کلیدی**؛ ترجمه افسانه شیخ الاسلام زاده. ج ۱. تهران: انتشارات عطایی، ۱۳۹۲.
- بازگیر، نورالدین، حیدری، علی، حسنی جلیلیان، محمدرضا، نوری خاتونبانی، علی؛ «**بررسی و تحلیل اهداف و ویژگی های پنج سفرنامه روحانی (گیل گمش، ارداویراف نامه، افسانه ارفلاطون، سیر العباد سنایی، کمدی الهی داتنه)**»؛ فصلنامه متن پژوهی ادبی، ش ۶۷، ۱۳۹۷، صص ۳۳-۶۰
- بورخس، خورخه لوئیس؛ **نه مقاله درباره داتنه**؛ ترجمه کاوه سید حسینی و محمدرضا راد نژاد. ج ۲. اصفهان: نقش جهان، ۱۳۷۷.
- بیلسکر، ریچارد؛ **اندیشه یونگ**؛ ترجمه حسین پاینده. ج ۳. تهران: نشر آشیان، ۱۳۸۷
- تهرانی، سید حسن؛ **رساله اللب الباب در سیر و سلوک اولی الالباب**. ج ۱. مشهد: نشر حکمت، ۱۳۶۶.
- حافظ، شمس الدین محمد؛ **دیوان حافظ شیرازی**؛ تصحیح قاسم غنی، و محمد قزوینی. ج ۱. تهران: نشر جمهوری، ۱۳۷۹.
- حسینی، مریم، جوادی ترشیدی، پری سیما؛ «**کهن الگوها در قصه الغریبه الغریبه سهروردی**»؛ فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)، ش ۲. ۱۳۸۹. صص ۴۹-۷۱
- داتنه، آلیگیری؛ ۱۳۷۸. **کمدی الهی**؛ ج ۱ و ۲ و ۳، ترجمه شجاع الدین شفا. ج ۷. تهران: سپهر، ۱۳۸۷.
- سجادی، سید ضیاءالدین؛ **حی بن یقظان و سلامان و ابسال**؛ ج ۱. تهران: سروش، ۱۳۷۴.
- سلطان بیاد، مریم و قربان صباغ، محمود رضا؛ «**بررسی قابلیت های نقد کهن الگویی در مطالعات تطبیقی ادبیات و نگاهی گذرا به کهن الگوی "سایه" و "سفر قهرمان"**»؛ فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی، س ۴. ش ۱۴. ۱۳۹۰. صص ۷۹-۱۰۳
- شولتز، دوان؛ **روان شناسی شخصیت**؛ ترجمه یوسف کریمی و همکاران. ج ۴. تهران: نشر اسبازان، ۱۳۸۱.
- طاهری، محمد و آقاجانی، حمید؛ «**تبیین کهن الگویی "سفر قهرمان" بر اساس آرای یونگ و کمبل در هفت خوان رستم**»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۹. ش ۳۲. ۱۳۹۲. صص ۱۶۹-۱۹۸
- شمیسا، سیروس؛ **نقد ادبی**؛ ج ۱. تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۷۸.
- ----- **داستان یک روح**؛ ج ۳. تهران: نشر ورامین، ۱۳۷۶.
- کمبل، جوزف؛ **قهرمان هزارچهره**؛ ترجمه شادی خسروپناه. ج ۱. مشهد: گل آفتاب، ۱۳۸۴.
- قائمی، فرزاد، قوام، ابوالقاسم، یاحقی، محمد جعفر؛ «**تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نمود های آن در شاهنامه ی فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره ای**»؛ فصلنامه جستارهای ادبی، ش ۱۶۵. ۱۳۸۸. صص ۴۷-۶۸
- قشقایی، سعید؛ «**بررسی کهن الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی های عطار**»؛ فصلنامه ی ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۷. ش ۲۵. ۱۳۹۰. صص ۱۴۳-۱۶۶
- محمودی، خیرالله، صادق زاده، مرجان، قزلبیگلو، سمیرا؛ «**تحلیل و بررسی گام های روان شناختی در منطق الطیر با استناد به روان شناسی تحلیلی یونگ**»، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۵.
- مرندی، سید محمد، احمدیان، ناهید؛ «**کمدی الهی و منطق الطیر: نگاهی به شباهت ها و تفاوت ها**»؛ نشریه پژوهش زبان های خارجی، س ۱۲. ش ۳۲. ۱۳۸۵. صص ۱۴۷-۱۶۶
- مکاریک، ایرنا ریما؛ **دانشنامه نظریه های ادبی معاصر**؛ ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. ج ۲. تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۵
- مورنو، آنتوان؛ **یونگ، خدایان و انسان مدرن**؛ ترجمه داریوش مهرجویی. ج ۷. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- ووگلر، کریستوفر؛ **سفر نویسنده**؛ ترجمه محمد گذر آبادی. ج ۲. تهران: نشر مینوی خرد، ۱۳۹۱.
- یونگ، کارل گوستاو؛ **ماهیت روان و انرژی آن**؛ ترجمه پرویز امیدوار. ج ۱. تهران: نشر بهجت، ۱۳۷۴

- چهار صورت مثالی؛ ترجمه پروین فرامرزی. چ ۲. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶.
- انسان امروزی در جست و جوی روح خویش؛ ترجمه فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی. چ ۱. مشهد: نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲.
- انسان و سمبول هایش؛ ترجمه محمود سلطانیه. چ ۱. تهران: نشر جامی، ۱۳۷۷.
- Carl Gustav Jung , The Archetype and the collective unconscious, Princeton univ, New York, (1960).
- carl Gustav Jung, Modern man in search of a soul; The Harvest Book, Orlando, Florida, (1933)



پایگاه استنادی علوم جهان اسلام



دانشگاه تربیت مدرس



انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی

دهمین همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی - دی ۱۳۹۹

[www.anjomanfarsi.ir](http://www.anjomanfarsi.ir)