

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال سیزدهم، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / صفحات ۱۹۲-۱۶۳

واکاوی رویکرد روان‌شناختیِ تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان^۱

مقاله علمی - پژوهشی

امیر پوررستگار^۲

محمد یوسف نیری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۳

چکیده

تمرکز بر نفس و خودشناسی و نیز توجه به منِ قدسی، از جمله موضوعاتی است که عرفان و تصوف را با روان‌شناسی پیوند می‌دهد. تصوف پژوهان غربی در مواجهه با متون عرفانی، از مطالعات تطبیقی، رویکردها و روش‌های پژوهشی متنوعی بهره برده‌اند. یکی از دانش‌ها و ابزارهای که این پژوهشگران در بررسی و تحلیل‌های عرفانی خود استفاده کرده‌اند، روان‌شناسی است. شرق‌شناسان به کمک بن‌مایه‌های روان‌شناختی و روان‌کاوی موجود در متون صوفیانه، رهیافتی نوین در تصوف پژوهی ارائه کرده‌اند. مبنای پژوهش حاضر، واکاوی و نقد آثار ترجمه‌شده تصوف پژوهان غربی است که با رویکردی روان‌شناختی به عرفان و تصوف نگریسته‌اند. با غوررسی در پژوهش‌های آنان آشکار می‌شود که ضمیر ناخودآگاه، نماد و مسئله تأویل، به همراه زمینه «فردیت» در نظام روانی یونگ،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.36518.2214

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول). am.po90@yahoo.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. m.nayeri110@yahoo.com

توجه به «من شکوفا» در روان‌شناسی کمال و تکیه بر اصل تمرکز در نیایش عرفانی، از مهم‌ترین رویکردهای روان‌شناختیِ پژوهش‌های عرفانی شرق‌شناسان است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که تمرکز بر فرایند «ذکر» و «مراقبه» صوفیانه و تلاش عارف برای نیل به من ملکوتی، سهم قابل‌توجهی از پژوهش‌های شرق‌شناسان را به خود اختصاص داده است. فهم و غرض تصوف‌پژوهان از رویکرد روان‌شناسی و روان‌کاویِ عرفان، لزوماً و مطلقاً، روان‌شناسی نوین و مکاتب روان‌درمانگر سده‌های متأخر نیست، بلکه عمده کوشش آنان - به تبع تمرکز عرفای ایرانی بر نفس - بیشتر گرایشی «نفس‌پژوهانه» دارد. از سوی دیگر، آنان در بخش اندکی از پژوهش‌های خود به تطابق آموزه‌های عرفانی با مکاتب نوین علم روان‌شناسی باور دارند و از این رهگذر به تحلیل و نقد آن نیز برخاسته‌اند.

واژه‌های کلیدی: عرفان و تصوف، شرق‌شناسی، روان‌شناسی.

۱- مقدمه

بخش قابل‌توجهی از پژوهش‌های فرهنگی و تاریخی ایران، معطوف به جریان اثرگذار و پردامنه‌ی عرفان و تصوف بوده است، بنابراین ضروری است در بررسی و تحلیل‌تطور جهان‌بینی ایرانی، یکی از تأثیرگذارترین و پردامنه‌ترین مکاتب‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن را نیک بشناسیم و در پرتو آن، درک درست و جامعی نسبت به گذشته، حال و آینده‌ی ایران کسب کنیم. در کنار پژوهش‌های بومی حوزه‌ی تصوف، همواره ابعاد فلسفی، متافیزیکی و عرفانی ایران‌زمین در تبعات غربیان آشکار بوده است، به گونه‌ای که تصوف از مهم‌ترین موضوعات گفتمان شرق‌شناسان بوده است. اندیشمندان غربی به‌خوبی دریافته‌اند که بخش مهمی از ساحات اندیشگی انسان ایرانی از رهگذر شناخت تصوف محقق می‌شود.

در کنار تبیین و تحلیل آیین‌ها و مکاتب فکری ایرانیان، شرق‌شناسان شیوه‌های نوینی از روش‌های تطبیقی و اسلوب‌های دانشگاهی خلاق ارائه کرده‌اند. مطالعات روشمند و جزئی‌محور، رویکرد تحلیلی و نظام‌مند و گرایش به مطالعات میان‌رشته‌ای، از جمله مهم‌ترین اسلوب‌های پژوهشی است که شرق‌شناسان در مواجهه با متون صوفیانه از آن بهره

برده‌اند. آنچه‌آن که متخصصان حوزه تصوف اشاره کرده‌اند، به سبب شیوه‌های علمی و راه و رسم انتقادی غربیان در مطالعات میراث فرهنگی شرق، شایسته است که نوع تصور آنان و نیز اسلوب پژوهشی آنان را بیاموزیم (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۹).

از جمله مهم‌ترین سوبه‌های پژوهشی - تطبیقی شرق‌شناسان، واکاوی تصوف از منظر ابعاد روان‌شناختی آن است. آنان به نیکی دریافته‌اند که متون صوفیانه فارسی، مأخذی غنی برای پژوهش‌های روان‌کاوانه است. به زعم آنان، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و دیگر ساحات تصوف ایرانی - اسلامی در وادی اول، به «خودشناسی» راه دارد. از نگاه آنان عرفان در اساس، شناخت «منِ قدسی» عارف و گره‌خوردگی آن با «منِ والا» و فرامن است. از نظر تصوف‌پژوهان غربی، نفس‌شناسی صوفیانه و درک ابعاد و کارکردهای روانی آن در نظام روحانی عرفان، مهم‌ترین روش برای شناخت عرفان و تصوف است.

سلوک معنوی از تأمل بر نفس و روان آغاز می‌گردد و امر قدسی از تماس با درون آدمی حاصل می‌شود، لذا خویش‌شناسی، راهی برای خداشناسی تلقی می‌گردد. در نگاهی کلان، عرفان و تصوف، قلمرو واکاوی درون آدمی است و در این میان، به دنبال خودشناسی، خودشکوفایی و درک ساحات‌های وجودی انسان است، بنابراین تصوف آن‌گاه که از نفس و روان انسان سخن می‌گوید، با علم روان‌شناسی و روان‌کاوی پیوند می‌خورد. ویلیام جیمز (۱۳۸۹: ۱۴) معتقد است که احوال عرفانی صرفاً حالتی حسی نیستند، بلکه بصیرت‌منکشف از اشراق، سرشار از معنا و شناخت است و حس‌گریبی از «حجیت» را تا مدتی به دنبال دارد.

پیش از عصر روشنگری تناسب‌های بیشتری میان روان‌شناسی و عرفان وجود داشت، اما مکاتب متنوع و نوین روان‌شناسی، اعم از رفتار‌گرایی، روان‌کاوی فرویدی، شناخت‌گرایی و حتی روان‌شناسی انسان‌گرا و... غالباً در ساحتی مادی‌گرایانه و بر مبنای اصالت عقل فعالیت می‌کنند. در این بستر، شناخت انسان و هستی، خالی از زمینه‌های معنوی است و روان، مطلقاً به عوامل زیست‌شناختی یا عوامل اجتماعی فرو کاسته می‌شود. آبراهام مزلو در اواخر دهه ۶۰ میلادی از جریان دیگری در روان‌شناسی سخن گفت که محدودیت‌های چنین مکاتبی را نداشت. این مکتب که بعدها «روان‌شناسی فراشخصی» نام گرفت، ضمن پذیرش دستاوردهای علمی و پرهیز از علم‌گرایی مطلق، تجربه‌های معنوی و عرفانی را

به‌طور جدی در کانون مطالعات خود قرار داد. بر این اساس، فهم روان آدمی از چارچوب محدودیت‌های معمول فراتر رفت و جنبه‌های گسترده‌تری را در بر گرفت. با توجه به این دستاوردهای روان‌شناسی انسان‌گرا و نیز لزوم توجه به معنا و معنویت‌درمانی، شرق‌شناسان نیز در مواجهه با عرفان از مؤلفه‌های مشابه و مشترک آن با روان‌شناسی غفلت نکرده، تلاش کرده‌اند که در بخشی از پژوهش‌های خود تطابق بن‌مایه‌های عرفان و روان‌شناسی را تبیین کنند. به باور عرفان‌پژوهان غربی، متون عرفانی سرشار از مباحث روان‌شناختی و روان‌درمانی است. با وجود تمایزها و تفارقاتها، موضوعاتی چون تمرکز و مراقبه، تکامل منِ عارف، شناختِ زوایای درونی انسان و تلاش در جهت پویایی و خودشکوفایی، این دو حوزه را به هم نزدیک کرده است و چنین می‌نماید که روان‌شناسی و عرفان به شناخت و دریافت‌های مشترکی رسیده‌اند. روان‌شناسان با بهره‌گیری از تجربه‌های عرفانی توانسته‌اند گام‌های مؤثری در شناخت و درمان اختلالات روانی بردارند. این تشابه و تطابق در گفتار روان‌شناسان حوزه‌ معنویت و عرفان آشکار است.

۲- پیشنهاد پژوهش

پژوهش‌هایی که با رویکردی تطبیقی، زمینه‌های روان‌شناختی عرفان و تصوف را واکاویده‌اند، بسیارند. پورنامداریان (۱۳۸۸) در فصل چهارم کتاب *در سایه آفتاب*، با عنوان «فرامن و ساخت‌شکنی متن» از این رویکرد بهره برده است. پورنامداریان (۱۳۸۲) در اثر دیگر خود، *دیدار با سیمرغ*، ساختار روانی رؤیاها و مکاشفات و لحظه‌های گسستن صوفیان مشرب اشراق را از منظر «من تجربی» آنان تحلیل کرده است. افراسیاب‌پور (۱۳۹۰) در کتابی با عنوان *روان‌شناسی و عرفان*، ایزدی (۱۳۹۴) در کتابی با عنوان *روان‌شناسی فلسفی و عرفانی*، رونقی و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «حدیقه‌الحدیقه از دیدگاه روان‌شناسی تحلیلی یونگ» و ربیع و دیگران (۱۳۹۸) در اثری با عنوان «بررسی مقام «صبر» در متون عرفانی ادب فارسی و راهکارهای عملی آن در روانشناسی مثبت‌گرا»، به تناسب و تلائم‌های روان‌شناسی و عرفان پرداخته‌اند. اما جستاری مستقل و تطبیقی که زمینه‌های روان‌شناختی و روان‌کاوی را در اهم پژوهش‌های شرق‌شناسان بررسی و تحلیل کرده باشد،

نگاشته نشده است.

۳- مبانی نظری

مهم‌ترین مکاتب روان‌شناسی که به گونه‌ای با زمینه‌های معنوی و عرفانی ساحت آدمی ارتباط دارند، عبارت‌اند از:

۱-۳ مکتب یونگ

کارل گوستاو یونگ از پیشگامان رویکرد روان‌تحلیل‌گری است که نظریه کهن‌الگوی او با ساحت روحانی وجود آدمی و عرفان پیوند خورده است. مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ با تأکید بر ساحت رمزآلود و نامکشوف روان آدمی، تحولی شگرف در مکاتب روان‌شناختی عصر روشنگری ایجاد کرد، چنان‌که اصول متکی بر عقلانیت محض را به فراروانشناسی و قلمرو شهود و مکاشفه هدایت کرد. از این‌جا بود که یونگ با طرح مؤلفه‌هایی چون «نماد» و «کهن‌الگو»، روان‌شناسی را به ساحت عرفان نزدیک کرد.

یونگ برای آموزه‌های دینی و معنوی، به سبب ارتباط نزدیک‌تر آنان با ضمیر ناخودآگاه، ارزش قائل است و برخلاف دیدگاه فروید، تجربه‌های عرفانی را به‌عنوان جنبه‌های بالقوه سالم و پویای هستی انسان در نظر می‌گیرد و آن را در جهت نیل به کمال شخصیت (فردیت یا تفرّد) مهم تلقی می‌کند. او اشاره می‌کند که «کنش تعالی» و «تفرّد» که مطلوب روان آدمی است، محتاج گشودن چشم شهودی است (اوداینیک، ۱۳۷۹: ۷۲). یونگ معتقد است انسان‌هایی که به بهانه دسترسی به خودآگاهی کامل، عناصر قدسی و معنوی را انکار می‌کنند، به سوی نوعی فجایع روانی پیش می‌روند و بر این امر تأکید می‌کند که روان‌پریشی‌های معاصر، برآیند این واپس‌زدگی اعتقادی است. او معتقد است که معنویت‌گرایی، فرایندی با بالاترین و قوی‌ترین ارزش‌هاست که می‌تواند ارادی و غیرارادی باشد و رابطه غیرارادی در روان آدمی، از واپس‌زدگی‌های آگاهانه آن بروز می‌کند (یونگ، ۱۳۷۰: ۱۱۶). یونگ تجربه امر معنوی و عرفانی را با تجربه زنده یک کهن‌الگو برابر می‌نهد و اشاره می‌کند که تجربه کهن‌الگو به‌مثابه رازی پنهان و تجربه‌ای باطنی است و نوعی مواجهه اصیل با فرامن است (یونگ، ۱۳۷۲: ۳۲-۳۹).

در مکتب یونگ، شکوفایی و رشد انسان، «فردیت یا تفرّد» نامیده می‌شود و این من

تفرّد یافته، یا من برتر (فرامن)، قدرت تشخیص ادراکات و نیز درک معانی پدیده‌های ذهنی و عینی را در خود پدید می‌آورد. در واقع، فرایند فطری تفرّد یونگ، آگاهی از باطن و معرفت‌الذّات است. در تصوف اسلامی نیز من ملکوتی و من قدسی انسان که وجه شکوفاشده من فرودین آدمی است، با تفرّد یونگ قابل تطبیق است. من عارف آن‌گاه که در سلوک به وادی فنا رهنمون شود، با من قدسی خود به اتحاد می‌رسد. یونگ تأکید داشت که خداوند همیشه به‌سان یک راز باقی می‌ماند. «او معتقد بود اگر بدانیم که خدا چه کسی است و چه چیزی، به خدا مبدل می‌شویم. این عقیده، شباهت جالبی با تجربه‌های عرفانی دارد» (فونتان، ۱۳۸۵: ۱۷۱). آنچه زمینه‌ساز نزدیکی زمینه‌های روان‌شناختی عرفان و مکتب یونگ می‌شود، توجه صوفیه به ضمیرناخود آگاه و رازوارگی نمادین و کشف و شهود صوفیانه است. در کنار این، باید به تناسب و تلائم کهن‌الگوهای یونگی چون پیرخردمند، تولد دوباره و هجرت و سفر با مبانی عرفان اشاره کرد. یونگ خود گفته است «کاملاً متقاعد شده‌ام که اعتقادات و مناسک دینی، لاقلاً از لحاظ روش بهداشت روانی اهمیت خارق‌العاده‌ای دارند» (یونگ، ۱۳۵۲: ۳۸۵).

۲-۳ مکتب روان‌درمانی

مکتب روان‌درمانی نیز مشابهت‌هایی با عرفان دارد. از زیرمجموعه‌های این مکتب شیوه روان‌ترکیبی روبرت آساجیولی^۱ است که در آن بر «نفس برتر» یا «نفس متعالی» تأکید شده است. مشخصه عمومی افراد برخوردار از این نوع نفس، فراتاریخی و فرامکانی بودن است. این مکتب، شبیه‌ترین تشابه را به روان‌شناسی عرفانی و به تبع آن، به پژوهش‌های عرفان‌پژوهان غربی در باب روان‌شناسی تصوف دارد. در این نظریه، به محض وقوع هویت‌زدایی، و با رهایی از نفس آشفته و متغیّر شخصی، «نفس برتر» به‌عنوان مرکز آگاهی ناب به‌صورت بسیط، پایدار و آگاه از خود تحقق می‌یابد. شباهت‌هایی میان این تجربه با تجربه عارفان وجود دارد (فونتان، ۱۳۸۵: ۲۷۸-۲۸۰).

۳-۳ روان‌شناسی انسان‌گرایانه^۲

رویکرد انسان‌گرایی در روان‌شناسی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی شکوفا شد. در این

دوره از تاریخ روان‌شناسی، بازگشت به معنا و معنویت و لزوم توجه به نیازها و ارزش‌های عرفانی مورد توجه قرار گرفت. نظریه‌های انسان‌گرایانه بر این اصل استوارند که در انسان مکانیسمی فطری وجود دارد که در صورت مساعد بودن محیط، ظرفیت‌های کمال انسان را محقق می‌کند؛ لذا روان‌شناسان این مکتب بر استعداد‌های ذاتی و توانمندی‌های باطنی - شهودی انسان تمرکز کرده‌اند. سنت روان‌شناسی انسان‌گرا رویکرد و رهیافتی متفاوت نسبت به مکتب رفتارگرایی و روان‌کاوی دارد. آنان معتقدند در روان‌شناسی انسان‌گرا برخلاف رویکرد رفتارگرایی که آدمی را چون ماشین می‌بیند و نیز برخلاف اسلوب روان‌کاوی که تنها بر جنبه‌های روان‌پریش و درمانده‌آدمی تأکید دارد، بر استعداد‌های بالقوه برای نیل به کمال و به‌زیستی استوار است (شولتس، ۱۳۶۹: ۷). توجه روان‌شناسان انسان‌گرا، زمینه‌ساز ظهور روان‌شناسی فراشخصی شد که بر حالات وجودی و ارزش‌های معنوی تأکیدی تمام داشت. پژوهش‌های آبراهام مزلو^۳ پایه‌ریز مبانی نظری مکتب انسان‌گرایانه شد. خودشکوفایی در نظریه مزلو، بیانگر رشد استعداد‌های بالقوه است و اینکه انسان‌های محدودی به شناخت هویت خویش دست می‌یابند. او برای انسان سرشتی متعالی قائل است که ذاتاً گرایش به صلح، آرامش و حقیقت دارد. برای کشف توانایی‌های بشر باید افراد سالم و برتر یا خودشکوفای را که قدرت ادراک بالاتری دارند، برگزید. مثلاً اگر بخواهیم اطلاعاتی درباره امکانات رشد معنوی، ارزشی یا اخلاقی در انسان‌ها به دست آوریم، باید اخلاقی‌ترین و پارساترین افراد نوع بشر را مطرح نظر قرار دهیم (مزلو، ۱۳۷۴: ۵-۲۳). این نوع نگاه مزلو، به نظریه انسان کامل در عرفان شباهت دارد. شکوفایی توانایی‌های بالقوه، وجه مشترک عرفان اسلامی و اندیشه‌های مزلو است. «فروید یک نیمه بیمار روانی روان‌شناسی را در اختیار ما گذاشت و ما اکنون باید آن را با نیمه دیگر، یعنی نیمه سالم، تکمیل کنیم. شاید این روان‌شناسی سلامت به ما امکان بیشتری برای کنترل و بهبود بخشیدن به زندگی مان بدهد و از ما انسان‌های بهتری بسازد» (مزلو، ۱۳۷۱: ۲۳). مزلو معتقد بود تجربه‌های عرفانی زمینه‌های روان‌شناختی بارزی دارند، چراکه احساس خشیت، حرمت، ابتهاج، وجد و جذبه عمیق را ایجاد می‌کنند.

۴-۳ روان‌شناسی فراشخصی^۴

روان‌شناسی فراشخصی از شاخه‌های جدید روان‌شناسی است که ریشه در روان‌شناسی انسان‌گرا دارد. روان‌شناسی فراشخصی نخستین بار به‌طور عمومی در سخنرانی آبراهام مزلو در نخستین کلیسای موحد سان‌فرانسیسکو در سال ۱۹۶۷ مطرح شد. او در آنجا، روان‌شناسی را نیازمند رویکردی دانست که تجارب معنوی را واکاوی کند. او اشاره کرد که روان‌شناسی انسان‌گرایانه، علمی موقتی است که مقدمه‌ روش فراشخصی و والانتر روان‌شناسی است (وولف، ۱۳۸۶: ۸۲۴). روان‌شناسی فراشخصی - که می‌توان آن را فصل مشترک روان‌شناسی و تجارب عرفانی نامید - به معنای هر آن امری است که فراسوی محدودیت‌های زمانی و مکانی، به ظرفیت‌های غایی انسان می‌پردازد. روان‌شناسی فراشخصی، فرآیندی در جهت خودشکوفایی و خودشناسی است که به درک کنه ماهیت وجودی راه دارد. اساساً متدولوژی این مکتب، ترکیبی از سنت‌های معنوی و اصول بنیادی روان‌شناسی معاصر است. به همین سبب، در روان‌شناسی فراشخصی، تمامی جنبه‌های وجودی انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. مهم‌ترین زمینه‌های عرفانی که در روان‌شناسی فراشخصی بر آنان تأکید می‌شود، عبارت‌اند از: حالات رمزآلود آگاهی، تمرکز و مراقبه، حالات شمنی، مناسک، تجارب عاشقانه، همدلی، الهام، هنر فرافردی، مرگ و هستی، خود-برتر، تجارب کهن‌الگویی، رشد معنوی و مطالعات میان‌فرهنگی (چنگیز، ۱۳۸۶: ۹-۳۵).

۵-۳ مکتب پراگماتیسیم

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م)، روان‌شناس مکتب پراگماتیسیم، تجارب عرفانی و رازوارانه را به شرط ثمربخشی و نتایج عملی محسوس، ارزشمند تلقی می‌کرد. او با نگاهی پدیدارشناسانه، بر این امر تأکید می‌کرد که نباید در جست‌وجوی خاستگاه‌ها و ادله دین بود، بلکه باید به کارایی و مفید بودن یا نبودن آن نگاه کرد و بر همین قیاس، او حالات روانی - وجودی شخص باورمند را تحلیل می‌کرد. او معتقد بود در دستگاه فکری و روانی ما یک حس حقیقت‌یاب وجود دارد که حقایق و واقعیت‌ها را درک می‌کند و کار آن از حواس معمولی دیگر، عمیق‌تر و دامنه‌دارتر است (Gemes, 2002:52). او در جای دیگری اشاره می‌کند که احوال عرفانی، از تفوق امر معنوی، عظمت، اتحاد، اطمینان و

آرامش سخن می‌گوید؛ ملکوت‌باوری و خوش‌بینی‌ای که احوال عرفانی، ما را بدان‌ها متقاعد می‌کند، شاید درست‌ترین بصیرت به معنای زندگی باشد (جیمز، ۱۳۸۹: ۲۹).

با توجه به تناسبات و پیوندهای عرفان و روان‌شناسی، این جستار بر آن است که همه آثار ترجمه‌شده شرق‌شناسانی که عرفان و تصوف را با رویکرد روان‌شناختی و روان‌کاوی و اکاویده‌اند، بررسی و تحلیل کند. بدین جهت، با کندی‌کاو آثار عرفان‌پژوهان غربی، نخست، رد پای رویکرد روان‌شناختی را در مطالعات آنان جست‌ایم و در گام بعدی، چیستی و چگونگی این نگاه تطبیقی را تحلیل و نقد کرده‌ایم. در چشم‌انداز عرفانی اغلب این شرق‌شناسان، روان‌شناسی تصوف از مقوله روح‌شناسی کمال و «نفس‌پژوهی» است و با اغلب مکاتب روان‌شناسی نوین که عموماً «رفتار» را در کانون توجه خود می‌دهند، چندان تلائم و تناسب ندارد. به همین سبب، پژوهش شرق‌شناسان بر خودشناسی عارفانه، تکامل شهودی من صوفی و به قول هانری کربن، بر پایه «برانگیختن روان با دگرخود آسمانی‌اش» استوار است (شایگان، ۱۳۷۳: ۵۱). در این پژوهش‌ها، گاه، روان‌شناسی به معنای عام آن مد نظر است؛ یعنی هر آن چیزی که به درون و نفس سالک مرتبط باشد، روان‌شناسی عرفانی قلمداد شده است. در بخش دیگری از پژوهش‌ها، روان‌شناسی، صرفاً از منظر دینی و قرآنی و اکاوی شده است. در این نگاه، تأکید بر نفس امّاره و تربیت آن و تلاش عارف برای ترقی خود نازل او است و سرانجام در پاره‌ای از این پژوهش‌ها، تطابق آموزه‌های عرفانی، همچون ابعاد ناخودآگاه عارف، اعیان ثابت، تمثیل و رمزهای عرفانی با مکاتب نوین علم روان‌شناسی، از منظر روان‌شناسی یونگ و متأخران او تحلیل و نقد شده است.

۴- بررسی و بحث

۱- ۴ نفس (خود، من)

نفس از مهم‌ترین موضوعات روان‌شناختی تصوف است، طوری که گاه تمام سلوک را شناخت نفس دانسته‌اند. نفس را گاه، جان و روح، و گاه، دل خوانده‌اند و عارفان از دو منظر به آن پرداخته‌اند: ۱. نفس، حقیقت ذات انسان و جوهری است که محل عالم امر است. ۲. قوه‌ای است حیوانی که جامع صفات ناستوده است. در نگاه غالب دوم، نفس در

برابر روح که لطیفه‌ای روحانی است، قرار می‌گیرد. «بدان که نفس، دشمنی است دوست‌روی و حیل و مکر او را نهایت نیست و دفع شر او کردن و او را مقهور گردانیدن، مهم‌ترین کارهاست. پس تربیت نفس کردن و او را به صلاح باز آوردن و از صفت امارگی، او را به مرتبه مطمئنگی رسانیدن، کاری مُعظم است» (نجم رازی، ۱۳۷۴: ۱۷۳).

ایزوتسو، عرفان‌پژوه ژاپنی، جنبه روان‌شناختیِ «خودآگاهی» را در آثار نجم کبری بررسی کرده است. از نظر ایزوتسو آنچه نجم کبری و مکتب او را متمایز می‌کند، توجه دقیق او به فرایند روان‌شناختی‌ای است که سالک در آن از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر می‌رود تا به کمال معنوی که با عنوان اتحاد یا وصال شناخته می‌شود، برسد. او تأکید می‌کند که روان‌شناسی صوفی درحقیقت، روان‌شناسی «نفس» است و تمامی الگوهای مثالی، اعم از دیداری و شنوایی که صوفی در طی ریاضت روحانی‌اش درک یا مشاهده می‌کند، به نفس مرتبط است. نفس تصاویر خیالیِ خود را که در اثر دگرگونی‌های روحانی‌اش ایجاد می‌شود، تجربه می‌کند. «صوفی به‌طور ارادی، به اعماق نفس خویش در جستجوی مناطق تاریک‌تر آن نفوذ می‌کند و ساختار ذاتی لایه‌های عمیق نفس را در شکل تصاویری که به تبع تطهیر حاصل از ریاضت منظم روحانی، خود به خود، از این مناطق درونی بیرون می‌آید، تصور و تجسم می‌کند» (ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۶۲).

ایزوتسو به‌خوبی دریافته است که «من» نازل صوفی به‌تدریج و در اثر ریاضت و کشف لایه‌های معیوب نفس، به «فرامن» گرایش پیدا می‌کند. تأکید بر تکامل‌پذیری نفس که ایزوتسو مطرح می‌کند، بیش از هر چیز یادآور حرکت جوهری نفس در نظریات ملاصدرا است. در این تعبیر، نفسی که بالذات متعلق به جسم است، می‌تواند تا مرحله عقل تکامل یابد. ایزوتسو در این رابطه، کارکردهای فلسفی نفس را از نظر ابن‌سینا برمی‌شمرد و آن را پدیده‌ای می‌داند که انسان را به‌مثابه یک شیء وجودی اثبات می‌کند. در این تعبیر، او نفس را محل خودآگاهی و کارکرد اولیه آن را ویژگی‌ای می‌داند که به انسان اجازه می‌دهد به‌طور بی‌واسطه و شهودی، از «من هستم» خود آگاه شود. همین نفس به عنوان کانون تمام کارکردهای هیجانی، حیاتی، احساسی و شناختی شناخته می‌شود (همان: ۶۳).

آنچه ایزوتسو به آن اشاره می‌کند، دیدگاه خاص ابن‌سینا درباره علم‌النفس است که بر تأمل درونی و معرفت غیرحسی استوار است. ابن‌سینا از نفس به‌صورت رمزی در

داستان‌های تمثیلی خود، به ویژه در «حی بن یقضان» سخن گفته و هانری کربن آن را «درونی سازی عوالم» و «یکپارچگی شخصیت» نامیده است (کربن، ۱۳۸۷: ۱۰۸). کربن تمثیل‌های فوق ادراک حسی سینایی را صورت‌هایی مثالی می‌بیند که به‌نحو پیشاتجربی، بیانگر ژرف‌ترین وجود شخص است و آن را پدیده‌ای می‌داند که در روان‌شناسی اعماق به «ایماگو» تعبیر می‌شود (همان: ۹۷). بعضی از پژوهشگران معتقدند نوع نگرش ابن سینا به نفس، مبنایی برای «روان‌شناسی درون‌نگری» واقع شده است که ویلهلم وونت آلمانی و تیچنر آمریکایی در مکتب خود بر آن تأکید کرده‌اند (دیباچی، ۱۳۸۵: ۶۶).

ایزوتسو به‌خوبی به نفس‌شناسی سینایی که اهم آن، مجرد بودن و استکمال نفس است، پی برده است. ابن سینا نفس را «کمال اول» معرفی کرده است. از دیدگاه او نفس انسانی به‌سبب فعلیت‌بخشی، مقوم، مدبر و ترکیب‌کننده عناصر وجود آدمی است و دارای کارکردهای ناخودآگاهانه است. بر این مبنا، ایزوتسو در پژوهش خود در پی درک مدارج نفس در سلوک عارفانه برآمده است. به نظر ایزوتسو در روان‌شناسی صوفی، از بین همه کارکردهای ذهنی نفس، «ادراک»، اصلی‌ترین وظیفه را دارد. «ادراک»، تصویر و تجسمی از حالت روحانی و به‌صورت نمادین است.

ایزوتسو مراتب نفس را در عرفان اسلامی با توجه به سه لایه نفس توضیح می‌دهد: «بر طبق دیدگاه صوفیه، خودآگاهی انسان عادی از خود به‌عنوان «من» احساس‌برانگیز و جسمانی در نفس (آماره) شکل می‌گیرد. لایه سوم، قلب نامیده می‌شود که در درون خود، دو لایه عمیق‌تر به نام «روح» و «سِر» دارد. سِر، درونی‌ترین لایه نفس و عمیق‌ترین لایه آگاهی است. سِر، هسته قدسی نفس است که در آن، خدا و انسان با هم متحد و یکی می‌شوند. در این بُعد که عالی‌ترین شکل خودآگاهی است، آگاهی عارف از خودش به‌عنوان من انسانی‌اش نیست، بلکه آگاهی از «من الهی» است (ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۶۴).

این نوع خودشناسی که ایزوتسو بر آن تأکید می‌کند، همان فراروان‌شناسی است که بیشتر در نوشته‌های هانری کربن مشهود است. این خودشناسی به منزله خداشناسی است و من عارف، به گسترده‌ترین اطوار وجودی خود می‌رسد. در اینجا بخش نازل نفس، تطهیر می‌شود و «نفس مطمئه» که راه به من قدسی عارف دارد، فربه‌تر می‌شود. با تحقق نفس مطمئه، نفس تجربی که همانا تصویر واقعی خود حقیقی عارف است، در دایره‌ای نورانی

فانی می‌شود. این دو خود، کاملاً در یکی متحد می‌شوند و به وحدت اصلی و ازلی‌اش بر می‌گردد. بدین صورت، یک انسان نورانی که من راستین اوست، بر او ظاهر می‌شود. تجربه اساطیری که از طرف صوفی برای همسان‌سازی این دو خود فراهم آورده می‌شود، نشان‌دهنده «تولد خود متجلی» است. دو «خود»، یعنی «خود متجلی» و «خود الهی» که نجم کبری بر آن تأکید دارد، توجه ایزوتسو را به خود جلب کرده است. «اولی، اساساً خود کاذبی است که باید از آن گذر کرد و در نهایت، باید ناپدید گردد. این «خود الهی» است که نقش «خود متجلی» را به خود می‌گیرد. «خود الهی» در چنین حالتی، با ضمیر اول شخص از زبان صوفی سخن می‌گوید، پس این همان چیزی است که برای گوش‌های ناوارد و ناآزموده به منزله کفر و زندقه محض جلوه می‌کند. اول شخص در این اظهارات، «من» صوفی نیست، حتی خود متجلی او نیز نیست؛ سخنگو «خود الهی» است» (همان: ۶۸). آنه‌ماری شیمل، تصوف پژوه آلمانی نیز هر آنچه که به نفس و روان آدمی مربوط می‌شود، به قلمرو روان‌شناسی صوفیانه مرتبط می‌داند. اساساً شیمل روان‌شناسی تصوف را بر مفاهیم قرآنی استوار می‌داند. برخلاف دیدگاه ایزوتسو، در نگاه شیمل، نفس، آن خود مبنای وجود آدمی نیست، بلکه پست‌ترین لایه وجودی انسان است. این نگاه او در واقع به بعد عملی عرفان بر می‌گردد که هدف آن تربیت و تزکیه نفس است. شیمل معتقد است تعالیم صوفیانه از جمله آموزه‌های بایزید بسطامی، حکیم ترمذی و ابوسعید خراسانی از این تقسیم‌بندی سه‌گانه تبعیت کرده‌اند. این تقسیم‌بندی، «قلب» را در مرتبه بالاتری از نفس و «روح» را در مقامی برتر از قلب توصیف می‌کند. سخن شیمل یادآور نظام وجودی انسان در نظریات امین‌الشرع خوبی است که قلب را فرزندی می‌داند که از پدر روح و مادر نفس متولد شده و میان نور و ظلمت است (نیری، ۱۳۹۲: ۸۴).

اشاره به نفس امّاره به عنوان بخشی از روان آدمی، در نوشته‌های بسیاری از شرق‌شناسان مشهود است. ویلیام چیتیک، تصوف پژوه آمریکایی نیز از نفس به عنوان پایین‌ترین بعد باطنی انسان و جنبه ذات حیوانی و شهوانی آن یاد می‌کند. او اشاره می‌کند که تنها خدا و روح قادرند روح را که ماهیت عالی‌تر یا ملکی انسان است، بشناسند. نفس تمامی واقعیت اثباتی خود را از روح که بالاتر و ورای اوست، کسب می‌کند و تنها اولیا هستند که آگاهی‌شان از واقعیت در روح آن‌ها یا در خدا متمرکز است. سخن چیتیک

نظریه‌ای عام در عرفان است و از این نظر، نفس جلوه‌گاه صفات روح است. نفس از آنجایی که تعلق به جسم دارد، صفات روح مجرد را نمایش می‌دهد. در روان‌شناسی صوفیانه، مقامات، عبارت از کمالات اخلاقی، معنوی یا «فضائلی» هستند که سالک در راه طریقت، به آن‌ها دست می‌یابد (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۳).

در بحث نفس‌شناختی صوفیانه، تعبیر «مرگ ارادی» نظر شیمل را به خود جلب کرده است. او اشاره می‌کند که انسان برای اینکه واجد «وجد» عرفانی شود، باید خود را «بشکند». او در این باب، سخن ماسینیون را به یاد می‌آورد که گفته بود: «تأیید و تصدیق خداوند، بیشتر از طریق خراب کردن و نابودی خود است تا از طریق ساختن» (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۲۲). در این رابطه، شیمل به نگاه عطار نیشابوری اشاره می‌کند که غالباً این عارف از «شکستن» به عنوان وسیله‌ای برای کسب آرامش و وحدت عرفانی سخن می‌گوید. در این اتصال معنوی، اراده عارف و ضمیر خودآگاه او کم‌رنگ می‌شود و شهود ربانی جای آن را می‌گیرد «می‌توان پی برد که شعر عرفانی تا چه حد از ضمیر ناخودآگاه شاعر برمی‌خیزد و نیز شاعر تا چه اندازه این مسئله را احساس می‌کند که واسطه الهامی بیش نیست. او خود را به طور مطلق به دست الهامی سپرده که هیچ جای اختیار برای وی نگذاشته است و تاب مقاومت در برابر آن را ندارد» (شیمل، ۱۳۷۶: ۷۱).

دیدگاه شیمل در باب انسان کامل، بیشتر منطبق با «روان‌شناسی کمال» یا «روان‌شناسی فراشخصی» است. انسان در روان‌شناسی فراشخصی با آنچه که در روان‌شناسی سنتی، یعنی رفتارگرایی و روان‌تحلیلی ترسیم می‌شود، متفاوت است. در این مکتب، انسان موجودی ناتوان و بیمار نیست، بلکه بیدار، آگاه و کمال‌یافته است. در این نوع روان‌شناسی، تحقق یافتن استعدادهای بالقوه انسان اهمیت دارد. در این مکتب، انسان از سرشتی امیدبخش و خوش‌بینانه برخوردار است. آبراهام مزلو از معروف‌ترین روان‌شناسان این مکتب است. او با تمرکز بر تجربه‌های عرفانی که او آن را «تجربه‌های اعلا» می‌نامد، معتقد است: «امکانات شگفت‌انگیز و ژرفاهای مبهمی وجود دارد که گواه عظمت گونه انسان‌اند» (وولف، ۱۳۸۶: ۸۱).

ویلیام چیتیک نیز درباره روان‌شناسی تصوف سخنانی در خور تأمل دارد. او معتقد است روان‌شناسی عرفان، نه بر رفتار تجربی که موضوع روان‌شناسی مدرن است؛ که بر

روح تأکید دارد. او معتقد است اگر واژه «روان» را به وسیع‌ترین معنای ممکن آن و معادل «روح» در فرهنگ واژگان صوفیان در نظر بگیریم، این بعد تعلیمات‌آنان را می‌توان «روان‌شناسی صوفیانه» نامید. در این صورت، روان‌شناسی صوفیانه علم دگرگونی‌های روح در طول سفر به حق است (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۱). از نظر او، روان‌شناسی در اینجا روح‌شناسی است. روح عارف در وادی‌های معرفت و سلوک، سلسله‌مراتبی را - ناهشیوار و ناخودآگاهانه - طی می‌کند. در این تعبیر، شناخت احوال عارفان همان روان‌شناسی تصوف نام دارد. چیتیک اشاره می‌کند، این علم با آنچه در غرب به نام روان‌شناسی معروف است، کمترین شباهتی ندارد و حتی در فرهنگ واژگان مولانا، روان‌شناسی کاملاً بر «علم‌النفس» مبتنی است. چیتیک اشاره می‌کند که در آثار مولانا مانند دیگر آثار عرفانی، از جمله *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری، صراحتاً از حالات و مقامات سخن به میان نیامده است؛ ولی در مورد تجربیات سالک و نیز حالات روانی و روحانی که انسان باید در کسب آن‌ها کوشش کند، مفصلاً بحث شده است. بسیاری از اشعار دیوان شمس را می‌توان بیان شعری بعضی تجربیات و حالات روحانی خود مولانا دانست (همانجا). چیتیک بحثی با عناوین «نفی خود» و «خودی و بی‌خودی» در آثار مولانا مطرح می‌کند و به بررسی این مقوله روانی می‌پردازد. این بحث، رویکرد روان‌شناسانه آنه‌ماری شیمل درباره مرگ ارادی را تداعی می‌کند. چیتیک در این باره می‌گوید انسان در خودی «خود» ش نمی‌تواند چیزها را چنان که هستند، ببیند. مرگ «خود» که در ظاهر، رنج و شکنجه به نظر می‌آید، در واقع منبع لذت است و در مقابل، لذاتی که ما معمولاً تجربه می‌کنیم، رنج و شکنجه‌اند، زیرا ما را از خدا دور نگه می‌دارند (همان، ۲۵۷). تمرکز بر خود از نظر مولانا یکی از ابعاد سلوک است که در این جا فکر، پیش از «ذکر»، یا همراه با آن صورت می‌گیرد. چیتیک از منظر «مدیتیشن» بر بعد روان‌شناسانه ذکر تأکید دارد. او اشاره می‌کند که بعضی از متون، واژه دیگری از قبیل محاسبه یا مراقبه^۵ را به کار می‌برند. مولانا تنها تحت واژه کلی‌تر فکر و در رابطه با عمل ملازم با آن، یعنی ذکر، به طور گذرا به مدیتیشن به عنوان یک انضباط معنوی اشاره می‌کند که این امر بیشتر به قلمرو «روان‌شناسی معنوی» تعلق دارد (همان: ۱۷۳). تفکر در این قلمرو با تفکر فلسفی متفاوت است و منظور از آن، کشف و شهود و دریافت درونی است. فکر در این نگاه، در ترادف با مراقبه و

دارای ابعاد روانی است. این درک صوفیانه، در مرتبه‌ای فراحسی و فراتجربی پدیدار می‌شود و به قلمرو ناخودآگاهی وصل می‌شود. تفکر در این معنی، من صوفی را با همه قوای روحی او متحد و روان او را فربه می‌کند. البته در نظر مولانا، ذکر، بسیار مترقی‌تر از فکر است و فکر همیشه به ذکر پناه می‌برد. آنچه چیتیک در باب ذکر می‌گوید از آنجا نشأت می‌گیرد که در ذکر، یکی شدن من عارف با من برتر و روحانی او پدید می‌آید و این سبب فنای نفس عارف می‌شود.

گرهارد باورینگ^۶ به روان‌شناسی نفس در اندیشه سهل تستری پرداخته است. از نظر باورینگ، روان‌شناسی روحانی مؤمن که در آن مرزبندی مشخصی بین نفس اماره و نفس مطمئنه وجود دارد، یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین عقاید عرفانی تستری و مبین تعمق و تفکر تستری در روان‌شناسی نفس آدمی است. باورینگ در این باره به بخش‌بندی دوگانه تستری از نفس، یعنی «نفس الروح» و «نفس الطبع» اشاره می‌کند. به نظر وی نفس الروح دارای لطیفه‌ای نورانی و نفس الطبع دارای لطیفه‌ای غیرنورانی است. هنگام مرگ، خداوند لطیفه نفس الروح را از لطیفه نفس الطبع جدا می‌کند و باز می‌ستاند و هنگام خواب، لطیفه نفس الطبع را از لطیفه نفس الروح جدا می‌کند و باز به آن بر می‌گرداند. لطیفه نفس الطبع به خوردن، آشامیدن و لذت بردن و لطیفه نفس الروح به ذکر وابسته است (باورینگ، ۱۳۹۳: ۴۴۴-۴۴۵). آنچه در کلام تستری مشهود است و باورینگ بر آن تأکید دارد، این است که دو جنبه نفس آدمی می‌توانند به اتحاد برسند و فرد را به کمال برسانند. در نوسان بودن آدمی از حیوانیت تا فرشتگی و نیز تلون نفس و از اماره به لوامه و مطمئنه متغیر بودن در نظریات تستری مشهود است.

۲-۴ نیایش عارفانه و بعد روان‌شناختی آن

حالات روانی عارف هنگام نیایش از قبیل توجه و تمرکز باطنی، آرامش، شوق، تسلی خاطر و اطمینان، نیایش را به روان‌شناسی مرتبط می‌کند. مهم‌ترین کارکرد نیایش در عرفان، وحدت مجذوبانه است که از طریق ذکر قلبی اتفاق می‌افتد. در این جا، نیایش هدف نیست، بلکه ابزاری برای اتحاد است. در این نوع نیایش، هیچ‌گونه خودآگاهی نسبت به تفاوت میان «من» و «تو» که ذاتی نیایش عارفانه است، وجود ندارد. نیایش‌های عرفانی بر اصل

مراقبه و تمرکز بر نفس استوار است.

فردریش هایلر^۷ پدیدارشناس نامدار دین، بر نیایش و تمرکز وجودی حاصل از آن پژوهش کرده است. این دین‌پژوه آلمانی، نیایش عرفانی را از منظر روان‌شناختی آن تحلیل کرده است. او معتقد است تمرکز عرفانی بر خیر برین می‌تواند آگاهانه باشد یا به‌طور ناخودآگاه، غیرارادی و آمیخته با جذبۀ رخ دهد. «این خودسازی و ژرف‌اندیشی در نیایش، صلح، آرامش و شور و شعفی را به وجود می‌آورد که عارف در پی آن بوده است. عارف به یاری توصیف و تحلیل حالات دعا، در پی آن است که به فهم روشن‌تری از تجربه خود برسد» (هایلر، ۱۳۹۱: ۳۲۳). هایلر در این رابطه به «حجاب‌های دعا» در نظریات غزالی اشاره می‌کند. در این تعبیر، نیایش نیز چون دیگر وسائط و لوازم تصوف، درونی کردن و پرورش باطنی حالات برای تشرّف به اتحاد است. «پیشرفت و تعالی در نیایش نه از پایین به بالا، بلکه از بیرون به درون به تصور در می‌آید» (همانجا). هایلر مهم‌ترین حالات و ویژگی‌های روانی نیایش را «یادآوری، مراقبه، ژرف‌اندیشی، سکون، اتحاد و جذبۀ» می‌داند. عارف به یاری توصیف و تحلیل حالات دعا در پی آن است که به فهم روشن‌تری از تجربه خود برسد. «حالت ژرف‌اندیشی به صورت خودجوش، عمدتاً طی اوقات تأمل و تعمق اختیاری پدید می‌آید. تمرکز، عملی است که موجب وحدت یافتن تمام زندگی درونی می‌شود (همان: ۳۲۲).

او از «نردبان نیایش» عرفانی سخن می‌گوید که مبنایی روان‌شناسانه دارد. نیایش در مرحله آغازین، با تمرکز آگاهانه بر خدا رخ می‌دهد. در اینجا انسان، خود فعال است و توجهش را از جهان بیرون و کثرت پراکنده درون‌مایه‌های نفس بر می‌گرداند تا فکر به جمعیت برسد و احساس آزادی درونی کند. فکر از این رهگذر، به سرور و شعف^۸ می‌رسد. در مرحله دوم که هایلر آن را «نیایش آرام» می‌خواند، با تمرکز و مراقبه پیشین، آرامش و سکونی بر روح عارف حاکم می‌شود. جان سرشارشده از محبت حق، آرام می‌گیرد. در مرحله سوم، وجد روانی، شدید می‌شود. روان از آن خود نیست و در قبضه خداست. مرحله چهارم، فنا برای اتحاد است. اراده، همه انعطاف‌پذیری‌اش را از دست می‌دهد و روان با غیاب خود وارد وضعیت مرگ عرفانی می‌شود (همان: ۳۲۴-۳۲۷).

از دیگر شرق‌شناسانی که بر ابعاد نیایش عارفانه تأکید کرده، کوچیرو ناکاموراست. او

دعا و کارکردهای روان‌شناختی آن را در آثار غزالی بررسی کرده است. ناکامورا اشاره می‌کند که غزالی اغلب دو اصطلاح «ذکر» و «فکر» را با هم به کار می‌برد و اگر این دو ریاضت ذهنی - روانی با هم جمع شوند، فرد نه تنها قادر به افزایش معرفت خود به خدا خواهد بود، بلکه می‌تواند این معرفت را در قلب خود استواری بخشد. او مفهوم «فنا»ی صوفیانه را از نگاه غزالی این گونه توضیح می‌دهد: «در آن حالت، متعلق یا هدف شهود، یعنی «مشهود» چنان کامل در ذهن فرد شهودکننده، سریان دارد و آن را به خود جذب می‌کند که فرد نسبت به خود هوشیاری ندارد. او نسبت به شهود خودش از متعلق یا هدف شهود هم هوشیاری ندارد؛ فقط مشهود در ذهن او باقی می‌ماند. در این حالتِ ذهن، هیچ تفکیک و تفاوتی میان شاهد و مشهود و عمل شهود نیست» (ناکامورا، ۱۳۹۶: ۵۱).

ناکامورا در جایی دیگر درباره ارزش روانی «ذکر» در اندیشه غزالی سخن می‌گوید. ناکامورا ثابت نگه داشتن قلب و حفظ توجه ذهن سرگشته را یکی از توجهات عرفانی غزالی می‌داند. او توضیح می‌دهد که غزالی اساساً به دو قسم پریشانی ذهنی، بیرونی و درونی معتقد است. غزالی پریشانی‌ای را که منشأ بیرونی داشته باشد به راحتی درمان‌پذیر و اگر منشأ درونی داشته باشد، علاج آن را دشوار می‌بیند (همان: ۸۴). غزالی ذکر خدا را عاملی برای رهایی از پریشانی می‌داند و اگر ذکر هم سبب بهبود نشد، «علت باید در عمق نهاد خود فرد نهفته باشد و مجموعه تلاش‌های ذهنی روانی، سبب اصلاح و تغییر خلق و خو حاصل شود» (همانجا). ناکامورا با آگاهی از مؤلفه «خوف» در مکتب عرفان غزالی، به بخشی از دیدگاه این عارف خائف، درباره ذکر اشاره می‌کند: «یک نوع ممارست روانی وجود دارد که به مبتدیان کمک می‌کند با شور و اشتیاق بیشتری به یاد خدا باشند و آن، این است که پیوسته به مرگ خودشان و جایگاه پر مخاطره‌شان در برابر خدا فکر کنند» (همان: ۸۵).

۳-۴ تمثیل‌های عرفانی و ابعاد روانی آن

درباره تمثیل‌های عرفانی و ارتباط آن با ضمیر ناخودآگاه شاید بیش از دیگر شرق‌شناسان عرفان‌پژوه، هانری کربن صاحب نظر باشد. کربن هم به سبب هم‌نشینی و دوستی با یونگ و هم به سبب بهره‌مندی از ذهن فلسفی به روان‌شناسی عرفانی عمیق‌تر نگریسته است.

شایگان معتقد است آنچه در روان‌شناسی یونگ، کربن را شیفته خود می‌کرد این بود که او با جرأت تمام، واژه «روان» را به کار می‌برد و آدمی را و می‌داشت که به کشف روان خویش بپردازد (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۹). روان‌شناسی یونگ به یاری دیدگاه متافیزیکی کربن آمد و برای او مجالی برای تبیین عرفانی روح، ارتباط آن با عالم مثال و هجرت نفس از عالم نموده‌ها فراهم آورد. نمادهای یونگی و توجه به عالم سمبل‌ها و رمزگشایی ضمیر ناخودآگاه انسان، پدیدارشناسی و تأویل‌گرایی او را پربرتر کرد. «به عقیده کربن، سخن بر سر مبارزه‌ای است برای نجات روح جهان و در این بعد از مسئله، روان‌شناسی یونگ به‌خوبی می‌تواند زمینه را برای این نبرد آماده کند، اما سرانجام پیروزمندانۀ نبرد، تنها به روان‌شناسی وابسته نیست و سلاح‌های دیگری هم نیاز دارد» (همان: ۵۳). روح‌شناسی که در روان‌شناسی مدرن، چندان جایگاهی ندارد از نظر هانری کربن، آن ابزار لازمی است که جهان مادی امروز به آن محتاج است. کربن جهانی را که نفس در آن زندگی می‌کند، مملو از روان‌پریشی، و نفس را تسلیم عالم اشیا می‌داند. به نظر او مغرب‌زمین از طریق رویکردهای پدیدارشناسی و روان‌شناسی اعماق، در پی فتح دوباره نفس است؛ نفسی که اسیر دترمینیسم^۹ (جبر‌گرایی) و پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) شده است (کربن، ۱۳۸۷: ۱۰۹). اهمیت یونگ برای کربن در این است که یونگ زبان رمزی ماقبل تاریخ را کشف کرد و آن را از استعاره، مجزا دانست و نماد را به ساحت روان پیوند داد. نماد می‌تواند میانجی بین خودآگاهی و ناخودآگاهی و عالم غیب و جهان ظاهر باشد. نماد ابزار پیوند عالم بیرون به عالم درون و گذر از واقعیت به حقیقت است. نماد هم در روان‌شناسی و هم در عرفان، راهی به تأویل می‌گشاید و شناخت و آگاهی از این جنبه تأویل‌پذیر، ذهن را به فراسوی وجود آدمی و هستی رهنمون می‌کند. از نگاه کربن اگر آرکی‌تایپ‌ها را از محتوای روان‌شناختی شان خالی کنیم، به همان صور الهی و اعیان ثابتۀ در عرفان اسلامی، خلاصه به همه صور نوعی‌ای می‌رسیم که از مظاهر تجلی روح‌اند (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۹).

کربن در بحث روان‌شناسیِ تصوف، بیش از همه، بر بُعد سمبلیک آن تأکید می‌کند. کربن سه رساله ابن سینا (سلامان و ابدال، حی‌بن‌یقضان، رساله‌الطیر) را تمثیل‌هایی می‌داند که «این جهان را به صورت گنجینه آن صورت مثالی تصویر می‌کنند که ابن سینا در درون خویش دارد، کما اینکه هر یک از ما انسان‌ها نیز صورت مثالی خاص خویش را داریم. این

صورت مثالی صورتی است که فوق هر ادراک حسی است. صورتی است که به نحو پیشاتجربی بیانگر ژرف‌ترین وجود شخص است و چیزی است که روان‌شناسی اعماق^{۱۱} از آن به ایماگو^{۱۲} تعبیر می‌کند. آدمی از نوعی آگاهی برخوردار می‌شود که به کمک آن، نفس، پیروزمندانه از حد و حریم حلقه‌هایی که زندانی‌اش کرده‌اند، فراتر می‌رود و این همه ماجرابی است که در تمثیل *حی بن یقضان* و در تمثیل *رسالة الطیر* حکایت شده است» (کرین، ۱۳۸۷: ۹۷).

رمزگرایی کرین، عبور از زبان و وقوف به ذات‌های ماورایی است. تفاوت کرین و یونگ از آنجایی آشکار می‌شود که کرین، رمزپردازی و رمزشناسی را با هر نوع روان‌شناسی که امور را تحصیل‌گرا و صرفاً زیستی و مادی تحلیل کند، مخالفت می‌کند. «تفسیرهای دهری و نیز تفسیرهای الهام‌گرفته از روان‌کاوی فرویدی مایل‌اند اسطوره‌ها و رمزها را به روش فروکاستن آن‌ها به والایش محتویات زیستی تبیین و توجیه کنند. ولی برخلاف این تفسیرها، شکوفایی خودجوش رمزها را باید متناظر با یک ساختار روانی بنیادین دانست و به حکم همین واقعیت، این رمزها نه حاکی از صورت‌های «مین‌عندی» و موهوم، بلکه حاکی از مضامین مبنادار و ثابت، متناظر با این ساختار ثابت است» (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۴۰).

اشاره به بعد روانی تمثیل در پژوهش‌های کرین، تنها محدود به این سینا نمی‌شود. او قوه خیال و کارکرد تمثیلی آن را از نظر ابن عربی نیز بررسی کرده است. کرین معتقد است عارف با تمرکز قوه خیال و همراهی با همت، قادر به خلق اشیا و ایجاد تغییراتی در عالم خارج است. به عبارت دیگر، قلب عارف به واسطه قوه خیال، آنچه را که در آن منعکس شده است، فرافکنی می‌کند و «موضوعی که عارف تدبر خیالی خویش را بر آن متمرکز می‌سازد، مبدل به تمثیل یک واقعیت خارجی فراروانی می‌شود. این دقیقاً همان چیزی است که ابن عربی از آن با عنوان خیال منفک^{۱۳} منفصل از فاعل خیال تعبیر می‌کند» (کرین، ۱۳۹۰: ۳۳۱).

۴-۴ «فردیت» در نگاه یونگ و «دیدار با فرشته» در نگاه هانری گربن

گربن بیش از همه، بر موضوع «فردیت» در روان‌شناسی یونگ تأکید دارد. فرایند فردیت یا

«تفرد» را از دیدگاه یونگ می‌توان به «خودشناسی» و «به خود آمدن» تعبیر کرد (یونگ، ۱۳۷۰: ۴۰۹). انسان در راه رسیدن به فردیت باید «من» خود آگاه خویش را از توجه صرف به جهان پیرامونی، متوجه عناصر ناخودآگاه از قبیل «سایه»، «آنیما»، «آنیموس» و از همه مهم‌تر «خود» و ندای درونی و رمزی آن کند تا بتواند به «تفرد» واقعی و شکوفایی روانی نائل شود. فرایند فردیت در واقع از طریق ادغام خودآگاهی و ناخودآگاهی شخصیت صورت می‌پذیرد که از آن به عنوان «تولد دوباره» نیز نام برده‌اند. «در فرایند فردیت، انسان از «من» می‌میرد و به «خود» یا همان، خویشتن اصلی‌اش می‌رسد (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۴۵). کربن معتقد است از بین همه جنبه‌های کار یونگ، متأسفانه تنها به جنبه ناخودآگاه جمعی‌اش توجه شده است و مقام فردیت که مایه اصلی تمامی کار یونگ را تشکیل می‌داد، چندان مورد توجه نبوده است. همین جنبه از کار یونگ بیانگر وجود «دنیای اجسام لطیفه» بود که کربن بر پایه وجودشناختی آن‌ها در اندیشه ایرانی - اسلامی پی برده بود؛ یعنی عالم‌المثال یا ملکوت روان (شایگان، ۱۳۷۳: ۵۱-۵۲).

کربن در تئوری «دیدار با فرشته» خود، به کهن‌الگوی «پیر خردمند» در روان‌شناسی یونگ نزدیک می‌شود. کهن‌الگوی «پیر خردمند» که یونگ از آن به «روح» نیز تعبیر می‌کند، برخاسته از ضمیر ناخودآگاه است. به اعتقاد یونگ، «پیر خردمند» در روان و رؤیا، به شکل طیب، روحانی، معلّم و هر مرشد دیگری ظاهر می‌شود. به سبب گرفتاری انسان در مخمصه‌ها، این «صورت مثالی» با بصیرت خود جلوه می‌کند و یاری می‌هد (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۳-۱۱۴). تعبیر جوزف کمپبل از این کهن‌الگو به دیدگاه فرشته‌شناسی کربن نزدیک است: «او مدد رسان غیبی و ماورایی است که قهرمان در طول سفر دور و دراز خود ناچار به یاری جستن از آن است» (کمپبل، ۱۳۸۹: ۸۱). تجربه عارفانه، خواه از آن پیامبر باشد، یا از آن فیلسوف و عارف، بدون حضور اثرگذار فرشته، به مثابه راهبر درونی، ممکن نیست. فرشته به هر صورتی که بخواهد ظاهر شود، نقش پرورشی‌اش فرق نمی‌کند: بیدار کردن روانی که در این جهان در حکم غریبه است و برانگیختن اتصال دویکتایی روان، با دگر خود آسمانی‌اش. مقام فردانیت در همین جنبه دوگانه اتصال است و بعد قطبی وجود که در پرتو آن، نقطه مقابل یا همزاد آسمانی روان، چهره خویش را در حالت انفراد به عارف نشان می‌دهد، در پرتو همین دوگانگی موجود در بطن اتصال است که شکوفا

۵-۴ «ذوق» صوفیانه و ابعاد روان‌شناختی آن

ذوق در قلمرو عرفانی آن نوعی شناخت است و یکی از مهم‌ترین مجاری ادارکات عارفانه به‌شمار می‌آید. ذوق، چشیدن انس است و با شهود در قلب سالک حادث می‌شود. ذوق نظریه‌ای برای معرفت‌شناختی عرفانی و بر خلاف آگاهی‌های حسی، دریافتی درونی است که در آن ادراک حضوری و بی‌واسطه تجلیات حق رخ می‌دهد. احوال عارفان به درجات ذوق بستگی دارد، چنانکه صوفیان در بحث از احوال، از «علم‌الاذواق» سخن گفته‌اند. غالب عارفان، ادراک لذت مختصر و کسب الهامات خفی را ذوق و تداوم ذوق را «شرب» نامیده‌اند. ذوق به طور کلی، به معنای خوشی معنوی و روحانی است (جامی ۱۳۸۶: ۴۶۲). لئونارد لوین^{۱۲}، محقق آمریکایی، در پژوهش‌های خود، بیش از همه، «ذوق» صوفیانه و ابعاد روان‌شناختی آن را در آثار شیخ محمود شبستری بررسی کرده است. او این حالت عرفانی را در زیبایی‌شناسی کلام شاعران عارف و روان‌شناسی تصوف، اساسی می‌داند. او اشاره می‌کند که در اصطلاح ذوق، نظریه‌ای از علم زیبایی‌شناسی وجود دارد که در آن، مفهوم ذوق و درک هنری با فکر مستی و نماد شراب به‌وجهی جدایی‌ناپذیر پیوند می‌خورد. بنابراین ذوق را می‌توان نوعی شعور یا فهم در مزاجی که مست روحانی است، تعریف کرد^{۱۳}؛ مفهومی که از منظر روان‌شناختی، پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر از شَم خلاق یا ذوق هنری صرف است. بدین ترتیب، نظریه‌ای که شبستری در بیت: «هر آن معنی که شد از ذوق پیدا / کجا تعبیر لفظی یابد او را» بیان کرده، در سراسر اشعار صوفیانه منعکس شده است (لوین، ۱۳۸۸: ۲۴۴).

ذوق صوفیانه که لوین از آن به الهام روحانی و یا مست معنوی تعبیر می‌کند، به‌سبب جذبه‌های شهودی آن، زیرساختی روان‌شناختی دارد. عنصری است لطیف که عارف را به لایزال متصل می‌کند و ناخودآگاه او را به فرامکان و فرازمان می‌سپارد. ذوق، مسبب احوال است و از حُب دل به وجود می‌آید. در این نگاه، تمامی لذت‌های نهادی و فرانهادی عارف به کششی و انسی برای وحدت بدل می‌شود. از این منظر، ذوق صوفیانه گستره روان‌شناختی ملموس‌تری نسبت به ذوق هنری صرف دارد.

از نظر لویزن این نوع تمثیل و نمادپردازی، خاص صوفیان است. «شکل استعاره مبتنی بر تأویل عرفانی که شبستری یا مغربی در اشعار فوق به کار برده‌اند، با نمادسرای خودمحرورانه مبهم شعرای نماد‌گرای فرانسوی، از قبیل بودلر و ملارمه کاملاً تفاوت دارد. نمادگرایی شعر صوفیانه از سلوک سرچشمه می‌گیرد. چنین چیزی، برخاسته از احساسات یا انفعالات صرفاً شخصی نیست، بلکه مستند است بر نظریه‌های شناخته‌شده روان‌شناسی رشد که طریقت صوفیانه مبتنی بر آن‌هاست» (همان: ۲۴۷).

در کنار ذوق، باید به «دل» نیز اشاره کرد. دل در عرفان، اساس قوای روحانی و جسمانی است و بیراهه نیست اگر روان‌شناسی عرفان را «روان‌شناسی دل» بنامیم. تلوین‌های سالک و به تعبیر دیگر، «خود لاهوتی» یا «خود ناسوتی» عارف به قلب او وابسته است. از سوی دیگر، زبان عارف نیز ارتباط مستقیمی با تجربیات شهودی او دارد. زرین کوب نیز اشاره کرده است که تمام روان‌شناسی صوفیه مبتنی بر دل است و منظور از دل تقریباً کل حیات درونی انسان، از جمله علم و عمل است. دانش‌های دیگر فقط از حواس جسمانی سرچشمه می‌گیرند، در حالی که دانش دل مستقیماً از طریق عالم یقین الهی می‌آید و به دور از هر شکی است (زرین کوب: ۱۳۸۳: ۸۶-۸۷).

لویزن مطلبی از جیمز هیلمان در رابطه با روان‌شناسی دل و ارتباط آن با زیبایی‌شناسی مطرح می‌کند که عبارت است از: «در علم‌النفس ارسطویی، عضو ادراک زیبایی، دل است و از هر اندام حسی، معبری به سوی آن کشیده شده است؛ آنجا روح به آتش کشیده می‌شود. این پیوند میان دل و اندام‌های حسی، نه یک رابطه حسی مکانیکی ساده، که رابطه‌ای زیباشناختی است. این واکنش زیباشناختی اصیل در حقیقت، نوعی «به قلب رساندن» و باطنی کردن است، به نحوی که موجب فعال شدن قوه خیال آدمی گردیده، قلب و روح آن را نمایان می‌سازد» (لویزن، ۱۳۸۸: ۲۴۵).

لویزن نظر شبستری در باب معانی مثالی را با نظریه الگوهای آرمانی [یا مثل] یونگ مشابه می‌داند. او اشاره می‌کند که سخنان ذهن هوشیار ممکن است فریب و توهم باشند، اما چنین چیزی مطمئناً درباره سخنان روح، صادق نیست، چراکه آن‌ها به حقایق اشاره دارند که از حوزه شعور و آگاهی فراتر می‌روند. این وجودهای مقدس، الگوهای مثالی جمعی‌اند که شبکه‌های پیچیده‌ای از صورت‌های ذهنی در قالب بن‌مایه‌های اسطوره‌ای -

دینی به وجود می‌آورند (همان: ۲۴۹).

۵- نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین سویه‌های تصوف پژوهی شرق‌شناسان، تحلیل و تبیین متون عرفانی با رویکرد روان‌شناختی است. رویکرد روان‌شناختی در مطالعات عرفانی ابعاد مختلفی از «علم‌النفس» در معنای عام آن تا مکاتب نوین روان‌شناسی را در بر می‌گیرد. اغلب عرفان‌پژوهان غربی، قوه «نفس»، کارکرد آن و تقسیم‌بندی عرفا از این پدیده روانی را واکاوی کرده‌اند. بررسی و تحلیل پژوهش‌های آنان نشان داد که از تناسب و تلائم‌های گوناگون میان روان‌شناسی و عرفان، آنان بر بُعد «نفس‌پژوهی» تصوف تأکید بیشتری کرده‌اند. آنچه در پژوهش‌های پژوهشگران غربی آشکار شد این بود که رفتارشناسی روان‌شناسی نوین، جای خود را به روح‌شناسی و تربیت‌نفس اماره برای اتحاد «من» با «فرمان» صوفی داده است. با واکاوی پژوهش‌های ایزوتسو مشخص شد که از نظر او شناخت «من» صوفی، از رهگذر انواع نفس میسر می‌شود. تحلیل دیدگاه هایلر نشان داد که او اغلب بر تمرکز و مراقبه عارفانه از طریق نیایش تأکید می‌کند. ناکامورا درمان‌پیشانی‌های ذهنی را از طریق «ذکر» در اندیشه غزالی مهم می‌داند. کربن با تأثیر از یونگ، ضمیر ناخودآگاه را با نماد پیوند می‌دهد و از آن در تمثیل و تأویل عرفانی بهره می‌گیرد. کهن‌الگوی «پیر خردمند» با فرشته‌شناسی کربن و مسئله «فردیت» یونگ، به گونه‌ای با دنیای اجسام لطیف عرفانی مطابق می‌شود. شیمل از دیدگاه «روان‌شناسی کمال» به انسان کامل در عرفان پرداخته است. واکاوی آثار او حکایت از این امر داشت که شیمل به روان‌شناسی مرگ ارادی و انواع نفس عرفانی متمایل است. چیتیک بر بعد روانی ذکر و فکر و کارکرد هر یک در آثار مولانا مذاقه کرده است و سرانجام، لویزن نیز در تصوف پژوهی خود معتقد است که نظریه «ذوق» و الهام شاعرانه برخاسته از آن، بیش از همه، در زیبایی‌شناسی عرفانی اثرگذار بوده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Robert Assagioli
2. humanistic psychology
3. Abraham Maslow
4. transpersonal psychology
۵. با وجود همانندی‌های مدیتیشن و مراقبه، مراقبهٔ عرفانی، امری است معنوی و مبنایی متافیزیکی دارد، درحالی‌که مدیتیشن لزوماً این فضا را ایجاد نمی‌کند.
6. Gerhard Bowering
7. Friedrich Heiler
۸. ناکامورا غزالی‌پژوه ژاپنی (Kojiro Nakamura)، بر اساس *احیاءالعلوم غزالی*، این حالت سرور و والایی را - که به معنی گسترش بیکران فرد است - در اثر کشف و به تبع آن، ذوق می‌داند. (ناکامورا، ۱۳۹۶: ۵۱) او در جایی دیگر، آن را به سبب «در هم شکستن محدودیتی که بر انسان به عنوان موجودی منفرد اعمال شده است»، قلمداد می‌کند (همان: ۵۳).
9. determinism
10. depth psychology
11. Imago
12. Leonard Lewisohn
۱۳. درباب پیوند ذوق و شرب در تصوف زیاد گفته‌اند؛ چنان‌که هجویری ذوق را چون شرب می‌داند، با این تفاوت که شرب فقط در لذات است، اما ذوق، هم در لذات است و هم در رنج‌ها (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۶۸-۵۶۹).

منابع

- افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۹۰). *روان‌شناسی و عرفان*. تهران: انتشارات خرمشهر.
- اوداینیک، ولودیمیر والتر (۱۳۷۹). *یونگ و سیاست، اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی کارل گوستاو یونگ*. ترجمهٔ علیرضا طیب. تهران: نشر نی
- ایزدی، محسن (۱۳۹۴). *روان‌شناسی فلسفی و عرفانی*. تهران: معارف.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۷). «خود تجلی‌گر در تصوف (تحلیلی از روان‌شناسی صوفیانهٔ نجم‌الدین کبری)». ترجمهٔ روح‌الله علیزاده. *ماهنامهٔ پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*. ۳ (۲). صص ۶۱-۶۸.
- باورینگ، گرهارد (۱۳۹۳). *نگاه عرفانی به وجود*. ترجمهٔ سعید کریمی. تهران: نشر علم.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸). *در سایهٔ آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*. تهران: سخن.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۴، بهار ۱۴۰۰ / ۱۸۷

_____ (۱۳۸۲). دیدار با سیمرخ (شعر و عرفان و اندیشه عطّار). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

جیمز، ویلیام و دیگران (۱۳۸۹). *درباره تجربه دینی*. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
چنگیز، محمدرضا (۱۳۸۶). *روان‌شناسی فرافردی (نیروی چهارم روان‌شناسی)*: کاربرد روان‌شناسی در مسایل معنوی. تهران: فانوس خیال.

چیتیک، ویلیام سی (۱۳۸۳). *طریق صوفیانه عشق*. ترجمه مهدی سررشته‌داری. تهران: انتشارات مهراندیش.

دیباچی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۵). «*نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس*». فصلنامه پژوهشی دانشگاه قم. ۸ (۱). صص ۵۳-۸۹.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*. ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.

ربیع، وحیبه و دیگران (۱۳۹۸). «*بررسی مقام «صبر» در متون عرفانی ادب فارسی و راهکارهای عملی آن در روانشناسی مثبت‌گرا*»، *جستارهای نوین ادبی*. سال ۵۲. شماره ۲. پیاپی ۲۰۵. صص ۷۹-۱۰۳.

رونقی، افسانه و دیگران (۱۳۹۷). «*حدیقه‌الحدیقه از دیدگاه روان‌شناسی تحلیلی یونگ*»، *مطالعات عرفانی*، پاییز و زمستان، شماره ۲۸، صص ۳۷-۸۰.

شایگان، داریوش (۱۳۷۳). *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: فرزانه روز.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸). *مقدمه تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. تهران: سخن.
شولتس، دوآن (۱۳۶۹). *روان‌شناسی کمال، الگوی شخصیت سالم*. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: نشر نو.

شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

_____ (۱۳۷۶). *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فونتانو، دیوید (۱۳۸۵). *روانشناسی، دین و معنویت*. ترجمه الف. ساوار. قم: نشر ادیان.

کربن، هانری (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: نشر جامی.

۱۸۸ / واکاوی رویکرد روان‌شناختیِ تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان / پوررستگار و

- _____ (۱۳۹۰). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: نشر جامی.
- کمپبل، جوزف (۱۳۸۹). *قهرمان هزار چهره*. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: نشر گل آفتاب.
- لوین، لئونارد (۱۳۸۸). *شیخ محمود شبستری، فراسوی ایمان و کفر*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- مزلو، آبراهام (۱۳۷۴). *افق‌های والاتر فطرت انسان*. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: آستان قدس.
- _____ (۱۳۷۱). *به سوی روان‌شناسی بودن*. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ناکامورا، کوجیرو (۱۳۹۶). *غزالی و دعا (نیایش از نگاه غزالی و آیین ذن)*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۴). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تیری، محمدیوسف (۱۳۹۲). *نرگس عاشقان (تحلیل ساده و بنیادی مبانی محوری عرفان اسلامی)*. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- وولف، دیوید ام (۱۳۸۶). *روان‌شناسی دین*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: انتشارات رشد.
- هایلر، فردریش (۱۳۹۱). *نیایش*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: نشر نی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۷). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: نشر جامی.
- _____ (۱۳۷۲). *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه*. ترجمه محمدعلی امیری. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۰). *روانشناسی و دین*. ترجمه دکتر محمدحسین سروری. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۵۲). *روان‌شناسی و دین*. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.

Games, W. (2002). *The varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: The Gilford Press.

References

- Afrasiabpour, A. (2011). *Psychology and Mysticism*, Tehran: Entesharate Khorramshahr.
- Böwering, G. (2014). *Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. (S. Karimi, Trans). Tehran: Nashre Elm.
- Campbell, J. (2010). *The Hero with a Thousand Faces*. (S. Khosrow Panah, Trans). Mashhad: Nashre Gole Aftab.
- Carbon, H. (2008). *Ibn Sina and the mystical allegory* (I. Rahmati, Trans). Tehran: Nashre Jami.
- Carbon, H. (2011). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi Mysticism*. (I. Rahmati, Trans). Tehran: Nashre Jami.
- Changiz, M. (2007). *Transcendental Psychology (Fourth Force of Psychology): Application of Psychology in Spiritual Issues*. Tehran: Fanoos e Kheyal.
- Chitick, W. (2004). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Sury Series in Islamic Spirituality)*. (M. Sarreshtehdari, Trans). Tehran: Mehr Andish.
- Dibaji, S. (2006). Ibn Sina's Innovations in Psychology. *Research Quarterly of Qom University*. 8 (1).
- Fontana, D. (2006). *Psychology, Religion and Spirituality*. (A. Savar, Trans). Qom: Nashre Adyan.
- Friedrich H. (2012). *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion (Mystical Classics of the World)*. (S. Abbasi, Trans). Tehran: Nashre Ney.
- Hujwīrī, A. (2004). *Kashf al-mahjūb*. (M. Abedi, Ed). Tehran: Soroush.
- Izadi, M. (2015). *Philosophical and mystical psychology*. Tehran: Maaref.
- Izutsu, T. (2008). Self-Manifestation in Sufism (An Analysis of Najmuddin Kobra's Sufi Psychology. (R. Alizadeh, trans). *Research Monthly of Wisdom and Knowledge Information*, 3 (2), 61-68.
- James, W. & others (2010). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. (M. Hosseini, Trans). Tehran: Hermes.
- Jami, N. (2007). *Nafhat al-Uns men Hazarat Al-Quds*. (M. Abedi, Ed) Tehran: Ettelaat.
- Jung, C. (2008). *Man and His Symbols*. (M. Soltanieh, Trans). Tehran: Nashre Jami.
- Jung, C. (1973). *Psychology and Religion*. (F. Rouhani, Trans). Tehran: Pocket Books Company.
- Jung, C. (1989). *Four examples*. (P. Faramarzi, Trans). Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Jung, C. (1991). *Psychology and Religion*. (M. H. Sarvari, Trans). Tehran: Sokhan.

- Jung, C. (1993). *Psychology of the unconscious*. (M. A. Amiri, Trans). Tehran: Islamic Revolution Publications and Education.
- Lewis, L. (2009). *Beyond Faith and Infidelity*. (M. Kiwani, Trans). Tehran: Nashre Markaz.
- Maslow, A. (1995). *The Farther Reaches of human nature*. (A. Rezvani, Trans). Mashhad: Nashre Astane Quds.
- Maslow, A. (1992). *Towards a Psychology of Being*. (A. Rezvani, Trans). Mashhad: Nashre Astane Quds Razavi.
- Najm Razi, A. (1995). *Mursad Al-Ebad*. (M. A. Riahi, Ed). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Nakamura, K. (2017). *Al-Ghazali and Prayer (Prayer from Al-Ghazali and Zen)*. (S. Abbasi, Trans). Tehran: Parseh Book Translation and Publishing Company.
- Nayyeri, M. (2013). *Narges Asheghan (simple and fundamental analysis of the central principles of Islamic mysticism)*. Shiraz: Shiraz University Press.
- Pournamdarian, T. (2009). *In the Shadow of the Sun: Persian Poetry and Deconstruction in Rumi's Poetry*. Tehran: Sokhan.
- Pournamdarian, T. (2003). *Meeting with Simorgh (Attar Poetry, Mysticism and Thought)*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Rabi, W. & others (2019). Study of the status of "patience" in mystical texts of Persian literature and its practical solutions in positivist psychology, *New Literary Researches*. 52 (2), 205. 79-103.
- Ronqi, A. & others (2018). Hadiqah al-Hadiqah from the perspective of Jung's analytical psychology. *Mystical Studies*. Autumn and Winter. No. 28. 37-80.
- Schultz, D. (1990). *Growth Psychology: Models of the Healthy Personality*. (G. Khoshdel, Trans). Tehran: Nashr-e No.
- Shafi'i Kadkani, M. (2009). *The Idea of Personality in Sufism*. Tehran: Sokhan.
- Shayegan, D. (1994). *Horizons of Spiritual Thinking in the Islamic Iran*. (B. Parham, Trans). Tehran: Farzan Rooz.
- Shimmel, A. (1995). *Mystical Dimensions of Islam*. (A. Govahi, Trans). Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Shimmel, A. (1997). *The Triumphal Sun (Persian Studies Series): A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. (H. Lahouti, Trans). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Volodymyr, O. (2003). *Jung and Politics: Plotical and Social of C.G Jung*. (A. Tayyib, Trans). Tehran: Nashre Ney.
- Wolf, D. (2007). *Psychology of Religion*. (M. Dehghani, Trans). Tehran: Nashre Roshd.

Analysis of Psychological Approach of Sufism in Orientalists' Studies¹

Amir Pourrastegar²
Mohammadyousof Nayyeri³

Received: 2021/05/22

Accepted: 2021/08/04

Abstract

Focusing on the self and self-recognition, as well as paying attention to the sacred self, are among the topics that link mysticism and Sufism with psychology. Western researchers of Sufism have used comparative studies and diverse research approaches and methodologies in the study of mystical texts. Psychology is one of the sciences and tools that these researchers have used in their mystical analyses. Orientalists have proposed a new approach to Sufi studies resting on psychological and psychoanalytical principles found in Sufi texts. The present study aims at analyzing and critiquing the translated works of Western researchers who have studied mysticism and Sufism adopting a psychological approach. A careful examination of their studies reveals that the subconscious mind; symbol and the issue of interpretation (ta'vil) along with the concept of "individuation" in Jungian psychology; attention to the "flourishing self" in the psychology of transcendence; plus focus on the principle of concentration during mystical worship are among the most important psychological approaches of Orientalists' mystical studies. The

1. DOI: 10.22051/JML.2021.36518.2214

2. PhD in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding author). am.po90@yahoo.com

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran. m.nayyeri110@yahoo.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

findings of the study show that a large number of Orientalist studies have focused on the process of Sufi “remembrance” and “meditation” and the mystic's attempt in reaching the heavenly-self. Sufi researchers’ purposes and understanding of the mystics’ psychological and psychoanalytical approaches are not necessarily and exclusively limited to modern psychology and psychotherapeutic schools of later centuries, and their main effort—due to the focus of Iranian mystics on the soul—are more inclined to “soul-searching”. On the other hand, in a small proportion of their studies, they believe in the compatibility of mystical teachings with modern schools of psychology, and have analyzed and critiqued the works accordingly.

Keywords: Mysticism and Sufism, Orientalism, Psychology.