

## نمادپردازی معراج در خسرو و شیرین نظامی بر اساس نظریه کهن‌الگوی یونگ

**دکتر علی دهقان**

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

**دکتر خلیل حدیدی**

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

**رقیه زارعی**

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

### چکیده

معراج سفری روحانی از دنیای ناسوت به جهان لاهوت است و در ادبیات شرق و غرب، خاستگاه‌های کهن‌الگویی عمیقی دارد. مهم‌ترین رکن اساطیری در معراج، کهن‌الگوی صعود است. معراج روایت نمادین سیر انسان به سوی کیهان و سفری درونی، از کثرت خودآگاه به سوی وحدت ناخودآگاه جمعی است. در این سیر و سفر، ادراک جزئی انسان تبدیل به ادراک کلی می‌شود. در بازگشت از این سیر و سفر، فرد پالایش یافته و به کمال رسیده با پشت سر گذاشتن مراحل مرگ ارادی و تولد دوباره و دست یافتن به رستاخیزی نو به انگاره انسان کلی یا کهن‌الگوی خود دست می‌یابد.

نظامی با بیان شاعرانه معراج پیامبر در پایان منظومه خسرو و شیرین، نقش همین بازگشت را نمادینه کرده است. در این مقال ضمن بررسی فرایند تحول مزبور، به تحلیل معراج پیامبر در خسرو و شیرین نظامی و نمادهای موجود در آن از دیدگاه نقد کهن‌الگوی یونگ پرداخته شده است.

**کلید واژه‌ها:** معراج، نظامی، خسرو و شیرین، کهن‌الگو، تفرّد

## مقدمه

نقد کهن‌الگویی (نقد اسطوره‌ای) یکی از رویکردهای نقد ادبی معاصر است. در ایران با وجود گذشت کمی بیش از نیم قرن از عمر آن، توانسته است راه درازی را بپیماید و با جریان‌های بزرگ نقد روانکاوانه، در جهان هم‌سو شود. در روان‌شناسی تحلیلی یونگ که در ادامه سنت فکری اندیشمندانی چون افلاطون و کانت قرار دارد، روان در هنگام تولد لوح سفید و نانوشته نیست؛ بلکه حامل انگاره‌ها و الگوهایی است که یونگ با توجه به دیرینگی آن‌ها و اینکه همه آدمیان در آن شریک‌اند، به آن‌ها نام «کهن‌الگو» (Archetype) می‌دهد. این الگوهای کهنه که ساختار ناخودآگاه جمعی را تشکیل می‌دهند، چیزی نیستند جز استعدادی بالقوه که در پاسخ به انگیزه‌های بیرونی فعال می‌شوند و به صورت‌های گوناگون در رؤیا و آفرینش‌های هنری بازتاب پیدا می‌کنند.

به عقیده‌ی یونگ «کهن‌الگوها اشکال عهد عتیق و سنخ‌های باستانی هستند که از دورترین دوران انسانی وجود داشته‌اند. با این حال، به نظر وی این بدان معنی نیست که این اشکال تنها با گذشته مرتبط هستند، بلکه این تصاویر به ویژه به دلیل آن‌که محتوای ناخودآگاه جمعی را تشکیل می‌دهند، تظاهرات ماهیت ساختاری خودِ روان محسوب می‌شوند. بنابراین تجلی قشر زیرین و جمعی روان بوده، و میان تمامی انسان‌ها مشترک هستند. کهن‌الگوها عناصر دائمی ذهن ناهوشیارند که وجود آن‌ها نشان می‌دهد هر انسان متمدنی با وجود تحوّل بالای هوشیاری در وی، هنوز در عمیق‌ترین سطوح روان خود، انسانی باستانی است» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۶۸).

از این منظر، ضمیر ناخودآگاه انسان متشکل از دو بخش است؛ بخش نخست ناخودآگاه فردی (Personal unconscious) و بخش دوم که عمیق‌ترین لایه‌های روانی ذهن انسان را تشکیل می‌دهد ناخودآگاه جمعی (The collective unconscious) نامیده می‌شود. او این روان جمعی را شامل صورت‌هایی مقدم و ذاتی از انتقال شهودی مفاهیم و مجموعه‌ای از تجارب بسیار کهن پیش تاریخی می‌داند که اگر چه به طور مستقیم تشخیص‌پذیر نیستند؛ اما تأثراتی از خود بروز می‌دهند که شناخت آن‌ها را برای ما امکان‌پذیر شده و در کهن‌الگوها تجلی می‌یابند (leitch, 2001: 998).

«مفهوم ناخودآگاه جمعی و دو مفهوم وابسته بدان، کهن الگو و تفرد (Individuation) در روان‌شناسی یونگ از دو نظر اهمیت دارد، یکی از نظر نقش آن در رشد و تکامل شخصیت و دیگری از نظر باز تافتن درون‌مایه‌های آن در آفرینش‌های هنری و رویاهای ژرف» (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۰۳). تفرّد، نوعی رشد روانی است و فرایند کشف جنبه‌هایی از وجود فرد است که او را از دیگر افراد متمایز می‌کند. این فرایند اساساً فرایندی شناختی است؛ یعنی فرد باید هم‌زمان با بلوغ و رشد خود، بر جنبه‌های گوناگون خوشایند یا ناخوشایند خویشتن خود آگاه شود (ویلفرد و همکاران، ۱۳۸۳: ۱۹۵).

در این جستار سعی شده با بیان زمینه‌های شکل‌گیری مفاهیم کهن‌الگویی در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف و ارتباط آن‌ها با الگوهای ازلی موجود در روان جمعی بشر، به تحلیل معراج پیامبر در خسرو و شیرین نظامی، از دیدگاه نقد کهن‌الگویی یونگ پرداخته شود.

### کهن‌الگوی سفر و معراج انسان به جهان برین

معراج نوعی سفر و سیر و سلوک روحانی، از کثرت خودآگاهی به وحدت ناخودآگاهی است. گذشتن فرد از نیازها و آرزوهای فردی، پیوستن او به همه جهان و یگانه شدن او با نیروهای کیهانی که با مراحل سه‌گانه و سیر خودشناسی تفرّد، در روان‌شناسی یونگ هم‌خوان است و عروج‌کننده را به انسان کلی تبدیل می‌کند.

با مراجعه به گذشته انسان، به آیین‌ها و باورهایی بر می‌خوریم که حاکی از تجربه پرواز یا عروج به آسمان است. این عروج و پرواز به آسمان بیانگر توانایی افراد معین برای ترک ارادی جسم و سفر در قالب روح است. این سفرها به منظوره‌های مختلف انجام می‌گرفته است:

۱. فرد خود را به «پرواز و عروج» متعهد می‌کند و در خود شور و وجدی پدید می‌آورد تا جان قربانی شده را به رفیع‌ترین پایه آسمان برساند و آن را به ایزد آسمان پیش‌کش کند.

۲. فرد عروج می‌کند تا به جستجوی جان بیماری بپردازد که توسط اهریمنان به دام افتاده و ربوده شده است. (که بیشتر کار ساحران است) در این حالت ممکن است سیر به مناطق دوردست و یا سفر عمودی به قعر دوزخ باشد. یعنی فرد نه فقط از سیر خود بهره‌ای نمی‌برد و به فردیت نمی‌رسد، بلکه دچار مشکل نیز می‌شود.
۳. فرد روحانی، جان مرده‌ای را برای هدایت به منزل‌گاه جدیدش، با خود به اوج آسمان می‌برد. (ر.ک. شوالیه و گربران، ج ۴، ۱۳۸۵ و الیاده، ۱۳۸۲ و Bashlard, ۱۹۴۲ و Eliade, ۱۹۵۴ و Chas, ۱۹۶۶).

سیر و سلوک‌های یاد شده در زمان‌های گذشته، بیشتر به دلایل دینی و به صورت گروهی انجام می‌گرفت و شیوه‌های رسیدن به اوج کیهانی در همه این معراج‌ها یا از طریق پرواز خود فرد انسانی که پر دارد یا بر پشت اسب یا بر پشت پرند و یا همراه با طبل بود. درون‌مایه اصلی معراج، سفری روحانی از عالم جسمانی و مادی به عالم ماوراء طبیعت است. عروج به آسمان در تمام فرهنگ‌های باستانی شواهدی دارد. «تصاویر مربوط به عروج معمولاً با دست‌های افراشته، گویی در حال دعا، چهار زانو، گویی در حال نماز و نیایش، گاه بالاتر از زمین، بدون اتکایی ظاهری ترسیم می‌شود، در حالی که روی سرش هاله نور ستارگان می‌درخشد و گاه روی بال‌های فرشتگان و پرندگان بالا می‌رود. تمامی این تصاویر جواب مثبت انسان به هدایت روحانی است و بیش از آنکه نشانه مرحله‌ای از کمال باشد، نشانه حرکتی است به سوی تقدس.» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۵۷)

عروج به آسمان بن‌مایه‌ای جهانی است که در ادبیات نیز وارد شده است و خاستگاه‌های کهن الگویی عمیقی دارد. تشخیص سرچشمه چنین نمادهایی در فرهنگ خاص یا در زمانی معین از تاریخ بشر غیر ممکن است، چون در بیشتر فرهنگ‌های باستانی گزارش شده است.

بن‌مایه پرواز و عروج به آسمان به همان اندازه که در آیین‌ها و اساطیر شمن یافت می‌شود در اساطیر و فولکلور افراد عادی و عوام نیز دیده می‌شود. میزان شواهد و اسناد مربوط به معراج

که اکنون در دسترس مورخان ادیان قرار دارد چنان وسیع است که بر شمردن همه آنها امکان پذیر نیست.

### معراج در ادیان و آیین‌ها

واقعه‌ای شبیه به معراج، برای رهبران دینی در کتاب‌ها و آثار غالب ادیان آیین‌ها بیان شده است. درباره بودا نوشته‌اند: «بودی ستوه بلافاصله پس از تولد، پایش را صاف بر زمین می‌گذارد و به سمت شمال می‌چرخد، هفت گام بر می‌دارد، به زیر سایبانی پناه می‌برد، به تمامی مناطق اطراف خود می‌نگرد و با صدای نظیر صدای گاومیش می‌گوید: من بر فراز جهانم، من بهترین در جهانم، این آخرین تولد من است، برای من دیگر هستی وجود ندارد» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۰۸). در نوشته‌های دیگر آمده است پاهایش را طوری روی زمین می‌گذارد که گویی در ارتفاع راه می‌رود یا این که پای خود را بر روی گل نیلوفر می‌گذارد تا با گذاشتن پای خود به زمین و بر روی خاک، آلوده دنیای مادی نشود.

اسطوره‌شناسان این هفت گام را با ساختار کیهانی بررسی کرده‌اند و معتقدند در عمل، هفت گام، بودا را به قلّه نظام کیهانی می‌رساند (یعنی گذشتن از هستی و ماده و رسیدن به کیهان). «او با گذشتن از هفت مرحله کیهانی که با هفت آسمان سیاره‌ای ارتباط دارد به قلّه جهان می‌رسد» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

بر اساس این باور، بودا بلافاصله پس از تولد فراسوی کیهان می‌رود و فضا و زمان را از بین می‌برد. بالاترین و کهن‌ترین در جهان می‌شود و چنان در زمین گام برمی‌دارد که چون در تماس مستقیم با زمین نیست، آلوده و بی حرمت نمی‌شود.

«گذشتن بودا از هفت آسمان، به منظور رسیدن به عالی‌ترین نقطه یعنی عروجش از مراحل کیهانی که به هفت آسمان سیاره‌ای مربوط می‌شود، مضمونی است که به مجموعه‌ای نمادین - آیینی تعلق دارد که در هندوستان، آسیای مرکزی و خاورمیانه مشترک است» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

اخنوخ در سفری شصت روزه به آسمان‌ها می‌رود و پس از دیدار با خداوند به زمین برمی‌گردد و ماجرای سفر خود را به اطرافیان بیان می‌کند. «اخنوخ نیز در نزد اهل کتاب یکی از پیامبران پیش از طوفان نوح است که برخی او را با ادریس یکی می‌دانند. وی یکی از متقدمان است که با خدا سلوک نموده است و به واسطه‌ی ایمانش به منجی موعود معروف بود. شاهد بر تقوای کمیاب او در قرن بی‌خدایی، این بود که او بدون چشیدن مرگ، مثل ایلیا منتقل شد. وی ۳۶۵ سال زندگانی کرد» (هاکس، ۱۳۷۷: ۳۵۴).

معراج و سفر روحانی برای اخنوخ نیز مثل بسیاری از معراج‌ها در هنگام شب و در بستر اتفاق می‌افتد. دو فرشته همراه، اخنوخ را به آسمان اول می‌برند و نظام آفرینش را به او نشان می‌دهند. آسمان دومی که مشاهده می‌کند، همان دوزخ است که سراسر آن را تاریکی فرا گرفته است. اخنوخ به مشاهده بهشت نیز می‌رود که در آسمان سوم قرار دارد، جایی سراسر پوشیده از درختان با گل‌های خوشبو و میوه‌های معطر و ... در آسمان هفتم جایگاه خداوند و در آسمان دهم تجلی جمال خداوند را مشاهده می‌کند در حالی که جبرئیل نیز همراه اوست (لاریجانی، ۱۳۸۰: ۸۲).

در انجیل نیز از سفر زندگان به دنیای دیگر سخن رفته است (کتاب الاعمال رسولان - باب نهم) که در آن، از سفر پولس به آسمان و بهشت و نیز در لفافه از سفر به دوزخ صحبت شده است. همچنین سفر عیسی به دوزخ (رساله اول پطرس رسول - باب سوم) در این سفر عیسی پس از رستاخیز خود به دوزخ می‌رود و ارواح عده‌ای از مهتران بنی اسرائیل را از آنجا بیرون می‌کشد.

سفرهای روحانی به بهشت و دوزخ، به شکل تمثیلی یا خیالی که در ادبیات جهان نیز به چشم می‌خورد نوعی عروج و سفر به جهان برین را به نمایش می‌گذارد. در گیلگمش، قدیمی‌ترین اثر حماسی مکتوب جهان، سفر دوست او (انکیدو) به جهان تاریک مردگان روایت شده است.

در ادبیات پهلوی نیز علاوه بر عروج زردشت (سفر هفت روزه در قالب خواب و رؤیا به جهان دیگر) که در بهمن‌یشت از آن یاد شده است، می‌توان از «ارداویراف‌نامه» نام برد. موبدان و دستوران دین وقتی که می‌بینند مردم از حقیقت دین دور شده‌اند، انجمنی ترتیب می‌دهند و

تدبیری می‌اندیشند و از ویراف پرهیزگار که موبدی زرتشتی و از موبدان برجسته و با نفوذ عهد ساسانی بود، می‌خواهند که به عنوان «شاهد» به دنیای برین صعود کند و با دیدن حقیقت، پیام آن را به مردم برساند. ویراف نیز پس از خوردن منگ از دست پیشوایان دینی، به خوابی هفت روزه فرو می‌رود و سفر روحانی آغاز می‌شود. ویراف نیز مانند دانتته ابتدا به دوزخ و برزخ و در مرحله نهایی به بهشت سفر می‌کند.

«پس سروش پاک و ایزد آذر دست من فراز گرفتند و از آن جای تاریک، سهمگین [و] بیمگین بیاوردند و به آن جای روشنی اسر [ازل] و انجمن اورمزد و امشاسپندان بردند. چون خواستم نماز بردن اورمزد بود و گفت که درست بنده‌ای تو، پیغامبر مزدیسنان برو به جهان خاکی آن طور که دیدی و دانستی راستانه به جهانیان بگوی، چه من اورمزد، اینجایم» (ارداویراف‌نامه، فرگرد ۱۰۱/ بندهای ۴-۱).

داستان سفر کیخسرو به جهان برین در اوستا و شاهنامه و کتاب آثارالباقیه ابوریحان بیرونی نمودی دیگر از معراج انسان به عالم بالا است. «در شاهنامه داستان سفر کیخسرو به جهان باقی بدین گونه آمده که شبانگاه در چشمه‌ای تن بشست و چون بامداد شد از او اثری نیافتند» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۵۷).

بایزید ادعا کرده که در خواب و رویا به آسمان‌ها عروج کرده و در هر آسمانی انواع دهش‌ها بر او عرضه شده است؛ ملک آسمان‌ها به او پیشنهاد شده اما او رد کرده است. (ر. ک: دایره المعارف اسلامی).

«الغفران» ابوالعلائی معری نیز با زبانی نیش‌دار و طنزآمیز سفر فردی به نام «ابن قارح» را که به الحاد متهم شده بود، به جهان دیگر روایت کرده است. در مثنوی «سیر العباد الی المعاد» سنایی غزنوی نیز، سفر انسان به بهشت و دوزخ و برزخ و سلوک روحانی او با زبانی نمادین بیان شده است.

معروف‌ترین اثر با این ویژگی در ادبیات جهان «کمدی الهی» اثر دانتته آلیگیری (۱۳۲۱-۱۲۶۵ م)، بزرگ‌ترین شاعر کلاسیک ایتالیایی است. این اثر یکی از بزرگ‌ترین آثار ادبی قرون وسطی است که در عین حال دارای صبغه دینی (مسیحی) است. سفر روحانی دانتته در سه

مرحله انجام می‌گیرد، راهنمای شاعر در مراحل اولیه ویرژیل، شاعر عهد شرک است که نماد عقل است (دوزخ و برزخ) در مرحله سوم که پای عقل و اوهام بدان نمی‌رسد، «بئاتریس» که الهه عشق است راهنمای او می‌شود. در این مرحله (حرکت به سوی بهشت) صعود به جهان برین و عروج شاعر امکان‌پذیر می‌شود و سفر به فرجام می‌رسد. «جاویدنامه» اقبال لاهوری نیز همین مضمون را دارد.

در هر حال همه این متون متأثر از اعتقاد کهنی است که به جهان ارواح و اندیشه سفر انسان به جهان مردگان وجود داشته است.

### معراج پیامبر اسلام (ص)

طبری برای پیامبر دو معراج روایت می‌کند، معراجی از مدینه و معراجی از مکه. معراجی که ابتدای آن از مکه است و همه مفسرین از آن یاد می‌کنند، از خانه ام‌هانی خواهر حضرت علی (ع) است (طبری، ۱۳۶۵: ۱۸۲). رشیدالدین ابوالفضل میبیدی با قلم شیوای خود، شرح کامل و ریزه‌کاری‌های داستان را به‌خوبی بیان کرده است. داستان با آیه صریح قرآن: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (بنی‌اسرائیل/۱) آغاز می‌شود، حکایت سفر اعجاب‌انگیز شبانه پیامبر به مسجد اقصی و از آنجا به سوی آسمان‌ها و حضور حضرت حق است. در این سفر روحانی، پیامبر با ارواح پیامبران پیش از خود، در مسجد قدس و به روایتی در آسمان چهارم نماز می‌گذارد، در حالی که امامت جماعت با اوست و سپس خود به تنهایی به تماشای ملکوت هفت آسمان می‌پردازد. او بهشت و دوزخ را می‌بیند و سرانجام پس از گذشتن از سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، در مقامی که قرآن از آن به «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (النجم/ ۹) تعبیر می‌کند، فرود می‌آید و بی‌پرده با حضرت ذوالجلال به گفت و گو می‌نشیند (میبیدی، ۱۳۶۱: ۴۸۴).

### معراج پیامبر در خسرو و شیرین نظامی

نظامی با به تصویر کشیدن معراج پیامبر اسلام در پایان داستان خسرو و شیرین، انگاره انسان کلی را (که در روان‌شناسی یونگ از بنیانی‌ترین کهن الگوهاست) به روشنی باز



می‌نماید. وی سیر خودشناسی پیامبر را چنان هنرمندانه بیان کرده که گویی خود این مراحل را طی کرده است. هر پنج گنج نظامی با موضوع معراج پیامبر اسلام، مزین شده است. چنین گستردگی در شعر دیگر شعرا به ندرت یافت می‌شود.

عمده‌ترین تفاوت معراج‌نامه‌های نظامی با آثاری که به نثر فارسی درباره معراج پیامبر نوشته شده‌اند، این است که نظامی علاوه بر مطالب مطرح شده است در کتب اسلامی و تفسیرها، اصطلاحات نجومی و کیهانی را با هنرمندی در شرح معراج به کار می‌گیرد و با این شگرد وجهه کیهانی انسان را (انسان فردیت یافته از نظر یونگ، نه هر انسانی) که از حوزه قدرت و نفوذ انسان معمولی فراتر می‌رود، با بیانی لطیف و شاعرانه تفسیر می‌کند.

اولین معراج‌نامه نظامی در مخزن‌الاسرار او جای دارد. نظامی این کتاب را به تقلید از کتاب «حدیقه الحقیقه» سنایی غزنوی نوشته است. کلّ ابیات سنایی درباره معراج پیامبر(ص)، از هفت بیت تجاوز نمی‌کند. سنایی در آن ابیات فقط به آوردن مطالبی اکتفا کرده که در قرآن و آیات و احادیث یافت می‌شود در حالی که نظامی با نگرشی وسیع‌تر و با استفاده از ناخودآگاه نژادی و جمعی بشر، موضوع معراج را مطرح می‌کند. تعداد ابیات مربوط به معراج در کتاب مخزن‌الاسرار بیش از شصت بیت است. ابیاتی که در این مقال از دیدگاه نقد کهن‌الگویی تحلیل می‌شود از منظومه خسرو و شیرین نظامی انتخاب شده است. در این منظومه موضوع معراج پیامبر، بر اساس نسخه مرحوم وحید دستجردی چهل و سه بیت است.

نظامی در اولین بیت معراج پیامبر، سیر شبانه پیامبر و مکانی را که از آن حرکت کرده است توصیف می‌کند:

شبی رخ تافته زین دیرفانی  
به خلوت در سرای ام‌هانی

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۳)

«شب مربوط به اصل مؤنث و ناخودآگاه است. هزینود به شب نام مادر خدایان داده بود زیرا یونانیان عقیده داشتند که شب و تاریکی مقدم بر آفرینش بوده است. در یزدان‌شناسی

عرفانی، شب نماد غیبت کامل آگاهی معین، یعنی آگاهی تحلیل‌پذیر و قابل بیان است» (گرتروود، ۱۳۷۰: ۶۱). در اولین مرحله سفر، عروج با زمان و مکان آغاز می‌شود، جایی که تغییر و صعود از طریق آن ممکن می‌شود، یعنی گذرگاهی از جهان نموده‌ها به سوی ابدیت. فرد این گام‌ها را برای رسیدن به زندگی الهی بر می‌دارد. عروج می‌تواند زمان و فضا را از میان بردارد و انسان را به لحظه راز آلود آفرینش جهان فرا فکند. با این کار به مفهومی دوباره متولد می‌شود و از قید زمان رهایی می‌یابد «یونگ در مبحث دگرگونی‌های ساختاری روان که زیر عنوان کلی نوزایی (rebirth) قرار می‌گیرد، به فرایند تفرّد که در آن مرکز شخصیت از من (ego) به خویشتن (self) منتقل می‌شود، اهمیت بسیاری می‌دهد. نسبت من به خویشتن، نسبت جزء به کل است و حرکت از من به سوی خویشتن یا از جزء به کل، تجربه دگرگون‌کننده‌ای است که در آن سوبه‌های گوناگون شخصیت به شناخت و سازگاری می‌رسند. خودآگاه و ناخودآگاه هماهنگ و یگانه می‌شوند و کلیتی روانی پدید می‌آید که چون دایره‌ای بزرگ همه لایه‌های روان، خودآگاهی، ناخودآگاهی فردی و ناخودآگاهی جمعی، را می‌پوشاند. (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۲۱).

نکته آغاز این سیر تحوّل با دیدار جبرئیل، فرشته وحی، شکل می‌گیرد. در این دیدار فرشته وحی نقش راهنما - همانند پیر فرزانه (The wise old man) - را بازی می‌کند، راهنمایی که در این جا با توجه به شخصیت روحانی پیامبر مقام و جایگاه والای آسمانی دارد.

«پیر دانا کهن الگوی پدر یا روح است که در خواب‌ها و در احوالات حاصل از مراقبه و مکاشفه تجسم می‌یابد» (آنتونیومورونو، ۱۳۷۶: ۷۴). کهن الگوی راهنما و پیر خردمند از یک سو نمایانگر علم و بصیرت و هوش و اشراق و از سوی دیگر، مظهر خصایص پاک اخلاقی و تدبیر و تفکر محضی است که به صورت چهره‌ای انسانی در آمده است تا قهرمان یا سالک را همراهی کند (Jung, ۱۹۵۹: ۳۷).

در دیگر ادیان نیز این راهنمای پیر را می‌بینیم. جبرئیل اخنوخ را هدایت می‌کند، ایزد سروش به کمک ارداویراف می‌شتابد و ... ولی سه فرشته، راهنمایی پیامبر را بر عهده دارد. هر کدام از این راهنمایان به ترتیب جایگاه و مقام و موقعیت خود ظاهر می‌شوند. در ابتدای راه و برای شروع سفر جبرئیل، در مرحله کیهانی میکائیل و در مرحله الوهی اسرافیل، پیامبر را همراهی می‌کنند. «صلای قدسی اسرافیل بر هر او که عبری بداند مقدر آمده، که هر که در او

هرم باشد پیوسته گرد اسرار عالم فریخته بگردد هرم و عمق، خروشی جاودان که سخت سوزان سوزنده باشد، نه رهایی ببند نه خلاصی یابد. تواند که نه فراز دست و فرودست انگيخته کند و این چنین گدازنده جان بخشد و از برای پالایش، از چیز همسان کند بی که فرو افتد، به نور خود و هول خود که بتواند افروخته کند. همچنان که دور دارد و زایل گرداند همه ظلمات سیاهی آور را. که اسرافیلیان چنین اند چنان که از نام ایشان چنین آید در این ترکیب غریب، تمام نیروهای نهفته در آتش را باز می‌یابیم: سوزندگی، تطهیر، تماثل با خود، نور و اشراق، رفع ظلمت، اسرافیل تمام این نیرو را در روحانی‌ترین زمینه معرفت داراست.» (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۸۰ و ۱۷۹). با توجه به شخصیت تکامل یافته پیامبر پیر دانای ایشان نیز یک فرد معمولی یا شخصی از جهان ماده نیست. راهنمای مسافر ما از جهان برین و از «بیت معمور» می‌آید و مرکبی را نیز که با خود برای حمل قهرمان می‌آورد، از جنس نور است. برای شروع طی مرحله تفرّد، مکان مقدسی لازم است. این مکان به شکل نمادین در مرکز جهان قرار دارد که همیشه معادل آن در آسمان هاست. جبرئیل نیز از مکان مقدس آسمانی (بیت معمور) فرود می‌آید.

رسیده جبرئیل از بیت معمور      برآقی برق سیر آورده از نور

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۳)

وسيله‌ای که پیامبر با آن به معراج می‌رود، یک اسب معمولی نیست بلکه از جنس نور است. نوری که از آسمان‌ها و از مکان مقدس (بیت معمور) و از جانب خداوند و به وسیله فرشته مقرب خداوند و حامل وحی الهی (جبرئیل) می‌آید. سرعت برق دارد و هیكلی نگارین، هیچ کس را جرأت لگام زدن بر او نیست و داغ بندگی هیچ کس را ندارد. خوش عنان‌تر از باد بستان و درفشان‌تر از ابر نیسان، نه فقط دست کسی به او نرسیده، حتی به وهم و گمان نیز در نیامده است. چشم تیزی دارد و در گام برداشتن نیز تیزی است:

نگارین پیکری چون صورت باغ      سرش بکر از لگام و رانش از داغ

نه، ابر از ابر نیسان درفشان تر      نه باد، از باد بستان خوش عنان تر  
 چو دریایی ز گوهر کرده زینش      نگشته وهم کس زورق نشینش  
 قوی پشت و گران نعل و سبک خیز      به دیدن تیزبین و در شدن تیز

(همان)

در مخزن الاسرار نیز ویژگی متفاوت براق آمده است؛ صفت پرنده دارد و فرّ همای:

کبک وش، آن باز کبوتر نمای      فاخته رو گشت به فرّ همای

(نظامی، ۱۳۸۵: ۱۷)

در تصویری نیز که پیامبر (ص) از براق می‌نماید، هم به او صفت انسانی داده و هم بالدار توصیف کرده‌است: «براق دیدم بازداشته، ستوری مه‌تر از خر و که‌تر از ستور و روی وی چون روی مردم و دنبال وی چون دنبال اشتر و عرف وی چون عرف اسب و پاهای وی چون پاهای استر، اضلاف وی چون اضلاف گاو و سینه وی چون یاقوت سرخ، پشت وی چون مروارید، رحلی به وی از رحل بهشت و وی از دو پر از ران‌ها رسته و رفتن وی چون رفتن برق و گام وی چندان که بدیدی» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۳۳/۱۲).

«اسب نماد جهانی است که در روایات حماسی و اساطیر و افسانه‌های کهن پرکاربردترین نمادینۀ جانوری می‌باشد» (قائم‌ی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۴) از منظر روان‌شناسی تحلیلی، اسب نمادی از بخش تشکیل دهنده غریزه جانوری روان انسان است که به تعبیر یونگ نماینده روان غیرانسانی ناخودآگاه انسان و به تعبیری دیگر نماینده بخش مادون انسان یا سویه جانوری وجود اوست که از فراقنی ناخودآگاهانه این بخش قدرتمند از وجود قهرمان در موجودی بیرونی، صاحب این خویش‌کاری شده است به موجودی تنومند و نجیب و وفادار که نشستن قهرمان بر آن، تسلط وجود پالایش یافته روان او را، بر نیروهای مهار نشدنی طبیعت و غرایز سرکش او نمادینه می‌کند، غرایزی که قهرمان با چیره شدن بر آن‌ها به این نیروی روانی شگرف دست یافته است. به همین دلیل مجموعه معانی نمادین اسب در فرهنگ‌های بشری، از

یک سو قدرت و سرکشی طبیعت و غرایز و از سوی دیگر، مقاومت و آزادگی روح متعالی انسان را در برابر بازدارنده‌های بیرونی و درونی نمایندگی می‌کند. (ر.ک: قائمی و یاحقی، ۱۳۸۸).

ارزش آیینی و اساطیری اسب تا آنجاست که حتی ایزدان هم می‌توانند به شکل آن درآیند، بهرام (ورث‌رغنه)، ایزد پیروزی، در چندین صورت نمایان می‌شود که یکی از آن‌ها را پیکر اسبی زیبا و سپید با گوش‌های زرین مجسم می‌کرده‌اند. (پورداوود، ۱۳۵۵: ۲۲۶).

قهرمان سوار بر اسب به‌سان روحی مسلط بر جسم (خود آگاه چیره بر ناخودآگاه)، تصویری نمادین از اوج گرفتن قهرمان به سوی نقطه غایی حرکت اوست و برای چنین حرکتی، اسبی لازم است که نیرویی فراطبیعی داشته باشد و یا مظهر حمایت الهی باشد. سوار به بهشت صعود می‌کند و این صعود را به دیگران نشان می‌دهد.

بال دار بودن اسب نیز مفهومی نمادین دارد که لازمه معراج است (ر. ک: جعفری، ۱۳۹۰).

بسیاری از نمادها و کنایات مربوط به زندگی روحانی با تصاویر پرواز و بال پیوند دارند. «پرواز به معنای هوش است، درک مسائل اسرارآمیز و حقایق ماوراءالطبیعه در ریگ‌ودا آمده است. هوش manas سریع‌ترین پرنده است. پانکاوسیما برهمانا می‌گوید: «کسی که می‌فهمد بال دارد.» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

پیامبر نیز باید از مکان مقدس صعود کند. برای همین سفر و حرکت پیامبر به شکل طولی شروع می‌شود و ابتدا در سطح زمین حرکتی می‌کند تا به مسجدالاقصی و نقطه قطب یا مرکز زمین برسد:

چو مرغی از مدینه برپریده به اقصی‌الغایت اقصی رسیده

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۳)

در نظریه سیر فردیت یونگ از دیگر موانع رسیدن به تفرّد، نقاب (persona) است. نقاب واسطه بین «من» با دنیای واقعی و بیرونی است. (تصویری که فرد از خود به جهان بیرون عرضه می‌کند) مقام و مرتبت والای پیامبر(ص) نزد مردم و انبیای دیگر نقاب وی است که باید با آن روبه‌رو شود تا بتواند بین خود و دنیای بیرونی سازگاری و تعادل برقرار کند. پیامبر به

چنان جایگاه و مرتبتی در عالم خاکی می‌رسد که پیامبران قبل از ایشان یعنی برگزیدگان خدا و پیشوایان مردم وی را به پیشوایی برمی‌گزینند:

نموده انبیا را قبله خویش به تفضیل امانت رفته در پیش

(همان)

«از نظر یونگ، ناآگاه سرمنشأ تجربه دینی و مقرّ و مأوی تصویر خدا است و فردیت زندگی در خداست. یعنی بشر هیچ گاه قادر نیست بدون خدا مبدل به یک کل شود» (آنتونیومورونو، ۱۳۷۶: ۴۳). پیامبر بعد از رسیدن به این مقام است که شایسته رسیدن به خدا می‌شود و راه ملاقات با کبریا را در پیش می‌گیرد:

چو کرده پیشوایی انبیا را گرفته پیش راه کبریا را

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۳)

برای رسیدن به کلّ (خدا) باید دنیای مادی و ظواهر را رها کرد و به بیرون از دنیای آفرینش و خالی از زمان و مکان قدم گذاشت:

برون رفته چو وهم تیزهوشان ز خرگاه کبود سبزپوشان

(همان)

گذشتن از خرگاه کبود، یعنی سیر از سیاهی ناخودآگاهی و قدم گذاشتن در کیهان، حرکت به سوی سپیدی خودآگاهی است. خرگاه، ستون مرکزی ندارد همیشه حالت گردی و بی ستونی خرگاه را نمادی از آسمان می‌گیرند و آن را به آسمان تشبیه می‌کنند. اینجا گنبد جهان است که به خرگاه تشبیه شده است، از آن لحاظ که پیامبر به راحتی از آن عبور می‌کند. برای رهایی از عالم ماده باید از نقطه و مرکز ثقل زمین دور شد. زمین مانند گردابه‌ای است که هر کس در ظواهر و مادیات آن فرو رفت به سختی از آن رهایی پیدا می‌کند ولی پیامبر مانند باد بهشتی کشتی وجود جسمانی خود را، به کنار قطب و نقطه مرکز ثقل زمین می‌رساند:

از این گردابه چون باد بهشتی به ساحل گاه قطب آورده کشتی

(همان)

«کشتی وسیله‌ای است که با آن به سفر ناخودآگاه می‌رویم. کشتی حالت قدرت و امنیت را در عبور از خطر به خاطر می‌آورد» (شوالیه و همکار، ۱۳۸۸: ج ۳/ ۵۶۶). یعنی فرد در این مرحله به تمامیت و کمال رسیده و در ساختار فردی وی، دگرگونی‌های عمیق ساختار روانی شکل یافته است و اکنون در حال حرکت از تمامیت فردی به سوی پیوستگی با جهان و یگانه شدن با کیهان گام بر می‌دارد. سه مرحله‌ای که با مراحل تفرّد یونگ هم‌خوانی دارد.

«قطب، مرکز، میانه نامتغیر و علت تمامی تغییرات. در کتاب تغییرات چینیان (book the change) آمده که تغییر شکل‌های پیوسته ماهیت ماده را قطب بزرگ تولید می‌کند. یعنی یگانگی که ماورای تمامی دوگانگی‌ها و همه حوادث است و برابر با محرک ثابت ارسطوست» (خوان ادوارد و سرلو، ۱۳۸۹: ۶۰۴). «قطب نه تنها محور حرکت‌های کیهانی است، قدیمی‌ترین مکان است، زیرا از آنجا است که جهان پا به هستی گذاشته است» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

در این مرحله از معراج، نظامی صورت‌های فلکی، بروج دوازده‌گانه، کرات فلکی و حتی کهکشان راه شیری را برای بیان تحولات روحی پیامبر به استخدام می‌گیرد. این تصورات نجومی، در ذهن بشری بیش از آن که عینی و علمی باشد، جهان‌بینی اساطیری است. کره مظهر تمامیت، وحدت معنوی و تکامل جسمی و در روان‌شناسی تحلیلی، نماد روح است. (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۲۷).

ترکیب اعداد چهار (مادران دهر) و هفت (افلاک) و دوازده (بروج فلکی) در ترسیم الگوهای فلکی، در زمینه‌ای از دایره که با مرکزیت زمین و انسان تکمیل می‌شود. توازن درونی مطلوب روان انسان را به او می‌بخشد و نقش وی را در نظام کلی هستی تثبیت می‌کند. این همان ترکیبی است که در آیین هندو، در دایره‌ای جادویی ماندالا (Mandala) دیده می‌شود. ماندالا در گونه‌های اصلی خود از ترکیب ناهماهنگ یک مثلث و مربع و دایره که معادل اعداد ۳ و ۴ و ۷ هستند، تشکیل شده است و در مذاهب هندو، صفحه‌ای تمثیلی است که در مراسم

مذهبی نیز به عنوان وسیله‌ای برای کشف و شهود، فرد را در راستای نیل به تجربه حس عرفانی یگانگی با وحدت ازلی - ابدی کیهان قرار داده است

در سیر حرکت پیامبر(ص)، نظم کیهانی به هم خورده است؛ برج‌های فلکی به کار رفته در شعر به ترتیب خط فرضی منطقه البروج نیست. ترتیب هفت آسمان نیز رعایت نشده است. به عنوان نمونه از برج میزان به مشتری می‌رسد و از مشتری که فلک ششم است به آفتاب، آسمان چهارم، برمی‌گردد.

خود صعود نیز به شکل دایره‌ای بوده؛ پیامبر(ص) دوباره بعد از اتمام سفر به همان نقطه اول بر می‌گردد، و به این ترتیب دایره دیگری شکل می‌گیرد. این موضوع را نظامی در اسکندرنامه چنین بیان می‌کند:

رهی رفت بی زیر و بالا دلیر / که در دایره نیست بالا و زیر

(نظامی، ۱۳۸۰: ۹۰۸)

نظامی نگاره نمادین «ماندالا» را در بیت فوق نیز به تصویر کشیده است. «نگاره ماندالا که خاستگاه آن، سرزمین‌های خاور دور است، نمودار ساختار نمادین جهان است و به صور مختلف در ترسیمات خطی و نقاشی و پیکرتراشی و ... ظاهر می‌شود. واژه سانسکریت ماندالا، به معنی دایره- مرکز است، اما در واقع این ساختار پیچیده دایره هم مرکز که همه دقیقاً ناظر به کانونی مرکزی‌اند، غالباً در یک یا چند مربع محاط‌اند» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۰۶).

این نگاره اهمیتی برجسته در روان‌شناسی یونگ دارد. یونگ گرایش ساختاری روان انسان را به سوی کمال و فردیت، با این اصطلاح به کار می‌برد. وی ماندالا را به عنوان «خود به تمامیت رسیده» و بروز آن را در خواب و آفرینش‌های هنری، بازتابی از فعال شدن کهن‌الگوی تمامیت و سرآغاز یک فرایند دگرگون‌ساز روانی می‌داند. نظامی این نگاره را در معراج‌نامه‌های دیگر خود نیز به کار برده است (ر.ک: جعفری، ۱۳۹۰). این دایره که نمادی از خود شدن و به تمامیت رسیدن است با بازگشت پیامبر(ص) از معراج و پای نهادن وی به نقطه آغازین سفر خود کامل می‌شود و آغاز راه خویش‌یابی به پایان آن پیوند می‌خورد.



عرفای اسلامی نیز سیر و سلوک انسان کامل را سیر عروجی می‌دانند که به شکل دایره است و نهایت این سیر، وصول انسان به نقطه اول و دیدار با احدیت است.

در این مرحله است که پیامبر مرگ ارادی را انتخاب می‌کند تا دوباره متولد شود. توقف کردن در برج حوت و گذشتن از برج دلو نوعی مرگ ارادی است. همان اتفاقی که برای پیامبران پیش از وی نیز افتاده بود. با این تفاوت که مرگ ارادی خاتم پیامبران نه در زمین و نه در میان افراد معمولی، بلکه به همراهی فرشتگان مقرب و در آسمان‌ها شکل می‌گیرد. درست مثل به چاه افتادن یوسف پیامبر و قرار گرفتن یونس در شکم ماهی:

چو یوسف شربتی در دلو خورده      چو یونس وقفه‌ای در حوت کرده

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۴)

این مرگ ارادی را نظامی در صفحات پایانی منظومه نیز به وضوح بیان می‌کند:

چو عاجزوار باید عاقبت مرد      چه افلاطون یونانی، چه آن کرد  
همان به کاین نصیحت یادگیریم      که پیش از مرگ یک نوبت بمیریم

(همان: ۳۶۸)

مرگ ارادی وی باعث می‌شود که کیهان و جهان را به تسخیر درآورد و از تمامیت فردی به پیوستگی با جهان برسد (مرحله دوم از مراحل سه‌گانه فردیت). با گذر از جهان ماده بر هر چه در جهان است پشت پا می‌زند:

ز رنگ آمیزی ریحان آن باغ      نهاده چشم خود را مهر «ما زاغ»

(همان)

مرحله سوم فردیت (یگانگی با کیهان) از این مرحله به بعد شروع می‌شود. اینجاست که دیگر جبرئیل از همراهی او باز می‌ماند. زیرا با وجود این که از عالم بالاست، اما وشاق تنگ-چشم هفت خرگاه است. جبرئیل با وجود این که پیری معمولی نیست و جایگاه وی در آسمان-هاست ولی مقام و عظمت پیامبر(ص) در پیشگاه الهی برتر از وی است. برای همین یارای

همراهی پیامبر (ص) را بعد از این مرحله ندارد و مقام خود را به میکائیل وامی گذارد (منزلت و جایگاه وی تا هفت آسمان است نه بیشتر) و نمی‌تواند بالاتر از این برود:

وشاق تنگ چشم هفت خرگاه      بدان ختلی شده پیش شاهنشاه

(همان: ۳۶۳)

بدان پرندگی، طاووس اخضر      فکند از سرعتش هم بال و هم پر

(همان: ۳۶۴)

در مرحله کیهانی دلیل و راهنمایی لازم است که شایسته این جایگاه باشد، پس میکائیل به کمک وی می‌شتابد. در مرحله الوهی میکائیل نیز از ادامه راه باز می‌ماند و نوبت به اسرافیل می‌رسد:

چو جبرئیل از رکابش باز پس گشت      عنان بر زد ز میکائیل بگذشت  
سرافیل آمد و بر پر نشاندهش      به هودج‌خانه ررف نشاندهش

(همان)

دست‌یابی به مرکز جهان به معنای رسیدن به نقطه خروج از کیهان در سرآغاز زمان و در یک عبارت از میان بردن زمان است. عروج زمان و فضا را از میان برده و انسان را به لحظه رازآلود آفرینش جهان می‌رساند که به این ترتیب به مفهومی «دوباره متولد می‌شود و با تولد جهان هم عصر می‌گردد» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۱۶).

جهت را جعد بر جبهت شکستند      مکان را نیز برقع باز بستند  
محمد در مکان بی مکانی      پدید آمد نشان بی‌نشانی

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۵)

اینجا درخشش جذبه و برزخ میان خودآگاه و ناخودآگاه است. در اینجا زمان به پایان می‌رسد و ابدیت آغاز می‌شود، پایان سلوک، فنا فی‌الفرق و خلود ناخودآگاه جمعی است. در این سیر و سلوک دایره‌وار سه فرشته هر کدام در مراحل پیامبر(ص) را همراهی می‌کنند؛ جبرئیل در مرحله جسمانی، میکائیل در مرحله کیهانی و اسرافیل در مرحله الوهیت.

«عدد سه، سه مرحله از هستی را القا می‌کند: مادیت، معنویت، الوهیت. [جبرئیل و میکائیل و اسرافیل نیز بیانگر چنین نمادهایی هستند] سه نشان دهنده ترکیب روحانی است و

دلالت بر حل شدن تعارضاتی دارد که به سبب ثنویت ایجاد شده است، سه نشانه رشد و وحدت است و از این رو به بهشت نیز مربوط می‌شود. (امامی، ۱۳۸۰: ۱۵۸).

عدد سه، نشانگر نظام فکری و روحی در ارتباط با خداوند و کیهان و آدمی است. سه به عنوان طاق اول اغلب عدد آسمان ملحوظ می‌شود. (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸: ج ۳، ۶۶۳). حاصل جمع عدد سه و عدد چهار، هفت می‌شود و حاصل ضرب آن‌ها دوازده است که کامل‌ترین اعداد به شمار می‌روند، زیرا این دو عدد، مؤنث و مذکر (خودآگاه و ناخودآگاه) را در خود دارند و نماد تمامیت و کمال هستند.

پیامبر(ص) به همراه سه فرشته و با گذشتن از مادران دهر (امهات سفلی که چهار تا هستند) و طی هفت آسمان و سیر در دوازده برج فلکی، از همه این زمان‌ها و مکان‌ها می‌گذرد و به ابدیت و خداوند می‌رسد که این، مرحله کمال است اکنون دیگر پیامبر به کلّ (خدا) رسیده است و لایق دیدن اوست:

کلام سرمدی بی نقل بشنید خداوند جهان را بی جهت دید

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۵)

باز گشت به خودآگاهی بعد از رسیدن به کمال:

چو پوشید از کرامت خلعت خاص پیامد باز پس با گنج اخلاص

(همان)

هنگام شروع مراحل سفر مانند گل و هلال ناقص بود ولی در پایان سفر به سرو و بدر کامل تبدیل می‌شود:

گلی شد، سرو قدی بود کآمد هلالی رفت و بدری بود کآمد

(همان)

سفر آیینی قهرمان با گذشتن از این مراحل به پایان می‌رسد و طریق فردیت و کمال را با موفقیت طی می‌کند و از نو متولد می‌شود.

فرایند فردیت به معنای سازش خودآگاهانه با مرکز درونی یا خود است که موجب رشد روانی و بلوغ شخصیت می‌شود. این سازش منجر به فرایند «تولد مجدد» می‌شود که یکی از کهن‌الگوهای ناخودآگاه است و آن حاصل هم‌سانی طبیعت و حیات و انطباق آن دو با هم است. (یونگ، ۱۳۶۸: ۶۷).

فرایند تولد مجدد را در دو پیامبر دیگر نیز می‌بینیم. طبری می‌نویسد: «پس یوسف را بدان سر چاه بردند، و جامه از او بیرون کردند و رسن به میان او اندر بستند و او را بدان فرو بستند. یوسف (ع) گفت، من عورت خویش به چه چیز پوشم بدین چاه اندر، برادرانش گفتند آن ماه و آفتاب و ستارگان که تو را همی سجده کردند بگوی ایشان را تا عورت تو را ببوشاند و ...» (رازی، ۱۳۶۶: ۷۶۹). ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «و در خبر است که چون یوسف (ع) را در چاه افکندند، آن چاه تاریک بود، روشن شد و آبش شور بود خوش‌گوار شد و از آن آب می‌خورد و آن آب او را به جای طعام و شراب بود و خدای تعالی فرشته‌ای را بفرستاد تا انیس او شد و ... (امامی، ۱۳۸۰: ۲۹۲)».

یوسف با تأمل در خویشتن و توجه به ناخودآگاه درونی خود و تمرکز در خویش از چاه جسمانی و خودآگاهی بیرون می‌آید و بین خودآگاه و ناخودآگاه روان هماهنگی و تعادل برقرار می‌کند و با این تولد دوباره با آب شیرین حیات و دنیای روشن آن سوی ناخودآگاه خود ارتباط برقرار می‌کند و فرشته‌ای با او مونس می‌شود به ندای درونی تن می‌دهد و بعد از این اتفاق، با تولد دوباره به سوی عزت و اقتدار گام بر می‌دارد و به کمال می‌رسد.

یونس نیز در سه ظلمت زندانی شده است (ظلمت شب، ظلمت دریا و تاریکی شکم ماهی) شکل قرار گرفتن یونس در شکم ماهی مانند شکل نشستن کودک در زهدان مادر است. وقتی یونس از شکم ماهی بیرون می‌آید تمام موهای سرش ریخته است و این یادآور کودکی است که از زهدان مادر به دنیا می‌آید. همه این تاریکی‌ها مراحل است که فرد برای رسیدن به تفرد آن‌ها را پشت سر می‌گذارد. رفتن به ظلمت، روبه‌رو شدن با تاریکی ناخودآگاه است. عبور از تاریکی ناخودآگاهی و رسیدن به روشنایی شناخت و کمال بعد از آن لازمه طی مراحل فردیت است. فرد با گذر از این مراحل درونی روحی در مقام و مرتبه‌ای والاتر متولد می‌شود.

نظامی آگاهانه معراج پیامبر اسلام را با آن دو پیامبر مقایسه کرده است اما در همین مقایسه مختصر تفاوت این معراج را با تولد مجدد دو پیامبر دیگر کاملاً نمایان می‌کند. پیامبر(ص) بعد از طی مراحل کمال به این نوزایی می‌رسد بنابراین دلو پیامبر در آسمان‌هاست در حالی که دلو یوسف هنوز در زمین و در درون چاه است، حوت پیامبر در آسمان‌هاست ولی حوت یونس در دل زمین و در زیر دریا و در درون ظلمت قرار دارد.

نظامی برتری پیامبر اسلام را بر سایر پیامبران، نه فقط در بیت زیر، بلکه در بیت‌های قبلی نیز به صراحت بیان کرده و جالب اینکه مقام امانت پیامبر(ص) را علت فضیلت ایشان بیان می‌کند.

نموده انبیا را قبله خویش به تفضیل امانت رفته در پیش

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۶۳)

با مراجعه به آرای یونگ نیز به چنین نتایجی می‌رسیم: فرایند فردیت روانی در هرکس مطابق با اندازه شناخت و وظیفه‌ای که دارد به شکل متفاوت رشد می‌کند، رشد فرد از سرچشمه‌های درونی خود فرد شکل می‌گیرد و متناسب با عظمت هدف اوست. فرایند فردیت، فرایندی دینی و معنوی است.

### نتیجه‌گیری

از برجسته‌ترین کهن‌الگوها که بازتابی گسترده در آثار تمامی اقوام و ملل دارد، کهن‌الگوی فرایند فردیت روانی است. فرایندی که طی آن، فرد با عبور از لایه‌های مختلف ناخودآگاهی، سرانجام با حقیقت وجودی خویش ملاقات می‌کند و به این طریق به یکپارچگی روانی دست پیدا می‌یابد. این فرایند در خسرو و شیرین نظامی درخور بازبایی است و در اکثر مضامین آن از جمله معراج‌نامه نمود یافته است.

معراج یکی از راه‌های رسیدن به فردیت و سازگاری با ناخودآگاهی است. با وجود این که این کهن‌الگو در تمامی آیین‌ها و اسطوره‌ها ساختار مشترکی دارد ولی کاربرد تکنیکی آن با توجه به ظرفیت اشخاص متغیر است. مؤلفه‌های کهن‌الگویی در معراج پیامبر کاربردی است،

«من» پیامبر در مواجهه با کهن‌الگوی عروج از خودآگاهی به حیطة ناخودآگاهی قدم می‌گذارد. در این مسیر با عبور از کهن‌الگوی نقاب (پیشوایی انبیا) و با شناخت و سازگاری با کهن‌الگوی سایه (نزلیان آسمان‌گیر) وارد حیطة ناخودآگاهی جمعی می‌شود. به یاری نیروهای درون و با همراهی کهن‌الگوی پیر خردمند (جبرئیل و میکائیل و اسرافیل) مراحل فردیت را طی می‌کند. این سیر تحولی، یعنی گذر از تنش و چندپارچگی روانی به سوی تمامیت فردی و از تمامیت فردی به سوی گذشتن از خود و پیوستن به حقیقت عالم و حرکت از این پیوستگی به مقام قاب قوسین، با مراحل سه‌گانه فرایند تفرد در روان‌شناسی یونگ قابل تطبیق است. با این خوانش، تصویر باستانی و سرمشق‌گونه عروج، معانی تازه‌ای می‌یابد که در مسیر بیداری‌های جدید خودآگاهی کشف شده است.



## منابع

- قران کریم
- آنتونیو، مورونو، (۱۳۷۶)، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، نشر مرکز.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی محمد بن احمد الخزاعی مشهور به ابوالفتوح رازی، (۱۳۶۶)،  
روض الجنان و روح الجنان، به کوشش دکتر محمد جعفر یاحقی و...، پژوهش‌های اسلامی  
آستان قدس رضوی، نشر بنیاد.
- ارداویراف‌نامه، پیش‌گفتار و ترجمه و واژه‌نامه از رحیم عفیفی، تهران، نشر توس.
- ادواردو، خوانوسرلو، (۱۳۸۹)، فرهنگ نمادها، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران، انتشارات  
دستان.
- الیاده، میرچا، (۱۳۸۲)، اسطوره، رویا، راز، ترجمه رویا منجم، تهران، نشر علم.
- پالمیر، مایکل، (۱۳۸۵)، فروید، یونگ و دین، ترجمه دهگان پور و غلام‌رضا محمدی، تهران، نشر  
رشد.
- جعفری، طیبیه، (۱۳۹۰)، تحلیل عناصر نمادین و کهن‌الگویی در معراج‌نامه‌های نظامی، ادب-  
پژوهی، شماره ۱۶، صص ۱۴۵-۱۲۳.
- دانته، آلیگیری، (۱۳۷۸)، کمدی الهی، ترجمه شجاع‌الدین شفا، جلد ۳، تهران، انتشارات امیر  
کبیر.
- دوبو کور، مونیک، (۱۳۷۶)، رمزهای زنده جان، جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- شوالیه، ژان و آلن گربران، (۱۳۸۸)، فرهنگ نمادها، جلد ۱، ترجمه سودابه فضایی، تهران،  
نشر جیحون.
- شوالیه، ژان و آلن گربران، (۱۳۸۸)، فرهنگ نمادها، جلد ۲، ترجمه سودابه فضایی، تهران،  
نشر جیحون.

- شوالیه، ژان و آلن گریبان، (۱۳۸۸)، فرهنگ نمادها، جلد ۳، ترجمه سودابه فضایی، تهران، نشر جیحون.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، ترجمه تفسیر طبری، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، نشر توس.
- قائمی، فرزاد و یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۸۸)، اسب، پرتکرارترین نمادینه جانوری در شاهنامه و نقش آن در تکامل کهن الگوی قهرمان، مجله زبان و ادب پارسی، شماره ۴۲، صص ۲۶-۹.
- گرتروود جابز، (۱۳۷۰)، سمبل‌ها، ترجمه محمدرضا بقاپور، ناشر: مترجم.
- لاریجانی، محمد، (۱۳۸۰)، داستان پیامبران در تورات، تلمود، انجیل و قرآن، تهران، نشر اطلاعات.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیرالمیزان، جلد ۱۳، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- میبیدی، رشیدالدین ابوالفضل، (۱۳۶۱)، کشف‌الاسرار و عده الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، نشر امیر کبیر.
- نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۸۰)، اسکندرنامه، بر اساس متن علمی و انتقادی آکادمی علوم شوروی، تهران، انتشارات ققنوس.
- نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۸۸)، خسرو و شیرین، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران، نشر زوآر.
- نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۸۵)، مخزن‌الاسرار، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره.
- ویلفرد، ال گورین ... [او دیگران]، (۱۳۸۳)، راهنمای رویکردهای نقد ادبی، ترجمه زهرا میهن-خواه، تهران، نشر اطلاعات.
- هاکس، جیمز، (۱۳۷۷)، قاموس کتاب مقدس، تهران، نشر اساطیر.
- یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران، نشر سروش
- یآوری، حورا، (۱۳۸۶)، روانکاوی و ادبیات، تهران، نشر سخن.



- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۶۸)، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۳)، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمد سلطانیه، تهران، انتشارات جامی.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۳) روان‌شناسی و کیمیاگری، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، انتشارات معارف.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۷) روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمد علی امیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

-Jung, carel gustav (۱۹۵۹) the archetypes and the coactive unconscious ,trans,by:R:F.Hull,New York,pantheon Books.

-Leith, Vincent B.(Ed.), (۲۰۰۱) theory and criticism, New York:Norton.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی