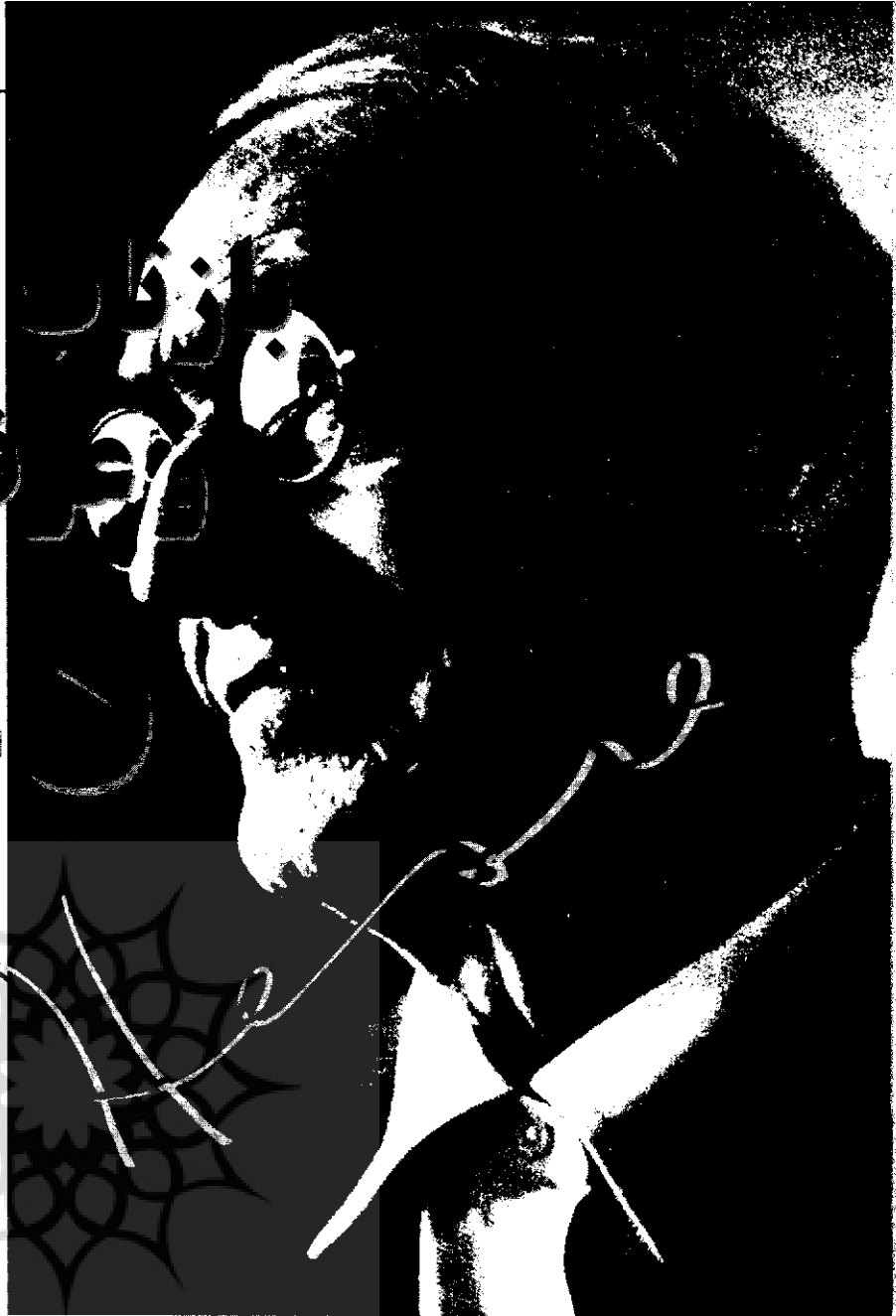


# مفاهیم دینی عرفانی در کتاب میان

قسمت پایانی

○ رضا نجفی



باورهای مسیحیت رسمی خواهیم برد. ایمان مذهبی میان فراسوی مسیحیت است، زیرا او دلبسته آموزه‌های گنوسیسم است که عمری درازتر از قدمتی بیش از عمر مسیحیت دارد.

در این بخش، سینکلر همچنین درمی‌یابد دوستش میان صاحب نیروهای درونی اسرارآمیزی است، گرچه میان خود می‌کوشد توضیحی منطقی و نسبتاً علمی از این نیروها به دست دهد، اما خواننده بی‌اختیار به یاد عوالم کیمیاگران و جادوگران قرون وسطی، فرقه‌های باطنی و عرفانی گنوسی و به‌ویژه اندیشه‌های یونگ - که به رغم ظاهر علمی (Scientific) خود درونمایه‌ای عرفانی و متافیزیکی دارد - می‌افتد.

همچنین گفتار میان دربارهٔ عدم وجود ارادهٔ مختار تداعی‌کنندهٔ اندیشه‌های شوپنهاوئر است که به نوبهٔ خود تحت تاثیر مکتب عرفانی بودیسم و هندوئیسم بود.

انبوهی دیگر از منابع تاثیرگذار بر این بخش را می‌توان از لایه‌لای سطور آن بیرون کشید، برای نمونه ما بار دیگر بحث دربارهٔ نشان قابیل را باز می‌یابیم، یا سطور را دربارهٔ موسیقی مذهبی باخ و پاسیون متی قدیس و کانتات «آکتوس تراجیکوس» می‌خوانیم، و نیز دربارهٔ «مراسم ابرام مسیحیت» (Confirmation) و «آیین همیویی» (Communion) که از آداب و مراسم ویژهٔ مسیحیت هستند، نشانی می‌یابیم. اما بیش از

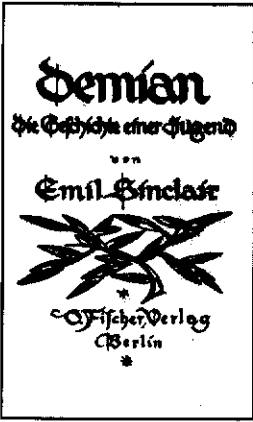
سومین بخش: دزدان مصلوب  
باید همیشه سوال کرد، باید همیشه شکاک بود.

عنوان سومین بخش از کتاب میان (دزدان مصلوب)، بار دیگر ما را متوجه کتاب مقدس می‌کند. در سطور آتی خواهیم دید که این داستان کتاب عهد جدید چگونه با نگاهی نیچه‌وار نقد و تحلیل می‌شود. و اما در آغاز فصل، سینکلر «روزهای کودکی» خویش را «جزیره‌های سعادت‌مندی و بهشت‌هایی» می‌نامد که کنارشان نهاده است. در این فصل ما شاهد بلوغ و نیز بیداری غریزهٔ جنسی سینکلر هستیم، امری که در نتیجه‌های «دنیای تاریکی» و «دنیای دیگر» را بر روی می‌گشاید. بلوغ، سینکلر را از معصومیت کودکی بدر می‌آورد و خروج از کودکی و معصومیت، خروج از بهشت است. گویی نویسنده می‌کوشد گونه‌ای اینهمانی در بلوغ و گناه را متذکر شود.

در این بخش نیز بازیگر اصلی نه راوی، بلکه میان است. راوی دربارهٔ او می‌نویسد: «می‌گفتند او یهودی، یا شاید بی‌دین است. برخی دیگر ادعا می‌کردند که او نیز به مانند مادرش در هیچ دینی پرورش نیافته یا اینکه وابسته به فرقه‌ای عجیب و خطرناک است... آنچه بیش از هر چیزی محتمل بود، این بود که او فراسوی همهٔ مذاهب پرورش یافته باشد».

این ظن و گمان‌ها چندان هم بیراه نبود. در ادامه با کاویدن ریشه‌های گنوسی اندیشهٔ میان، پی به تفاوت دیدگاه و باورهای میان با دیدگاه و





می‌توان چنین پنداشت که رواج گنوسیسم به سبب پاره‌ای تردیدهای برخی از پدران کلیسا در مسائل مربوط به علوم الهی بوده است. این خود به تنهایی ما را به این تامل وامی‌دارد که هسه نیز که به مانند آن اولیای کهن کلیسا، نگرشی دیگر گونه به برخی مسائل علوم الهی داشته، تحت تاثیر گنوسیان بوده است. افزون بر این می‌باید عرفان دوستی هسه را نیز در جذب او به این فرقه عرفانی مؤثر دانست.

به هر حال اساسی‌ترین مسائل گنوسیسم در واقع اساسی‌ترین بنیان‌های اندیشه‌های رمان دمیان شمرده می‌شود. یکی از این مسائل منشاء شر و دنیای تاریکی و نیز پدیده شیطان است. برخی از گنوسیان به مانند کشیش نیکلا معتقد بودند، آفریننده گیتی نه خدا که دمیورژ (Demiurge) است. بی‌شک خواننده این سطور متوجه همانندی واژه‌های Demiurge و Dem on و Daimon شده و در ذهن خود به مقایسه‌ای تطبیقی میان کارکردهای این عوامل پرداخته است. جالب آنکه اینان به موجوداتی به نام ائون (Eon) نیز باور داشتند؛ موجوداتی که حد واسط خدا و انسان و برخی اوقات رابط میان این دو هستند.

در واقع می‌توان ائون گنوسی را معادل دایمون یونانی شمرد؛ به عبارتی همان self یونگ و یا امشاسپندان زردشت. به ائون نام هایی چون «خاموشی»، «خرد»، «راستی» و... می‌دادند و برخی نیز ائون‌ها را آفریننده جهان می‌پنداشتند. گروهی دیگر دمیورژ را یک ائون ساقط شده می‌دانستند. در این صورت اینهمانی دمیورژ با ابلیس شایان بررسی است، چه اینکه برخی گنوسیان آشکارا ابلیس را آفریننده جهان مادی می‌دانستند. هر چه در تاریخچه و آرا و اندیشه‌های گنوسیسم و گنوسیان پیش رویم پیش از پیش تاثیر این مکتب بر رمان دمیان آشکار می‌شود. برای نمونه واری اندیشه‌های مارسیون گنوسی برای خواننده رمان دمیان بسیار جالب خواهد بود. مارسیون که از سده سوم به بعد کلیسای خود را برپاداشت، مؤسس یکی از شاخه‌های اصلی گنوسیسم مسیحی به شمار می‌رود. او که متوجه تضاد میان قصص عهد عتیق و عهد جدید شده بود، کوشید نه روایت‌های قدیسان، حواریان و بزرگان دین، بلکه گفته‌های منسوب به خداوند را ملاک قرار دهد. در نتیجه او بسیاری از حکایات و تعالیم عهد عتیق را مردود شمرد و در میان آنجیل، تنها انجیل لوقا و نامه‌های پولس را معتبر دانست و براین اساس انجیلی برای خود و پیروانش ساخت که همه آثار آیین یهود از آن حذف شده بود.

به هر حال در آغاز سده سوم موضوع اصلی بحث‌های گنوسیان پیکار میان دو خدای شر و نیک بود. رفته رفته در اذهان برخی از پیروان مارسیون، یهوه خدای عهد عتیق جایگزین خدای شر شد. آنان کار را بدانجا کشاندند که گفتند اگر یهوه دشمن خدای بزرگ (خدای عهد جدید) است، در این صورت کسانی که در کتاب عهد عتیق و تورات به صورت مردمان پلید و گناهکار معرفی شده‌اند چون از دشمنان یهوه بوده‌اند، می‌باید آنان را نیکوکار دانست و ستود. در نتیجه گروه‌هایی تشکیل شدند که قابیل برادرکش را محترم شمردند.

می‌بینیم که ستایش قابیل از سوی دمیان نه فقط برگرفته از نیچه که همچنین برگرفته از گنوسیان قرون وسطی است و طبیعتاً اکنون ریشه و آشخور سخنان دمیان درباره نشان قابیل (که در این فصل بار دیگر بدان اشاره می‌رود) و... برای ما روشنتر می‌شود.

اما در اینجا می‌باید درباره خطر فروافتادن در دو دام هشدار داد. نخستین دام، این ساده پنداری است که تمامی تاثیرگیری هسه را منحصر به آیین‌های گنوسی بدانیم. وجود پدیده شر و مشکل ساز شدن این امر در یزدان‌شناسی یهودی - مسیحی نه تنها مورد توجه عرفا بلکه محل بحث الهیات‌شناسان، فیلسوفان و حتی ادبا نیز بوده است. در این باره برای نمونه می‌توان به آثار فلسفی اندیشمندان همچون جی.ال. مکی و یا درحوزه

همه اینها، سه نکته مهم و حائز اهمیت هستند. نخست آنکه سینکلر (و در این مورد خاص می‌توان به جرات گفت هسه) اذعان می‌دارد که به خلاف مد زمانه گرچه به ایمان مذهبی‌اش رخنه‌ای وارد آمده، اما به هیچ وجه بی‌دین نشده است و برخلاف برخی از دوستانش که باور به وجود خدا و داستان‌های مذهبی را شرم‌آور و مسخره می‌دانند، او تنها دچار شک در برخی جزئیات و نکات قصص کتاب مقدس است و «روایات کتاب مقدس و اصول دین را با روشی آزادتر و مستقل‌تر و با تعبیر جدیدی درک و تفسیر» می‌کند.

دیگر آنکه هسه بی‌آنکه اشاره‌ای به نیچه بکند، انتقاد او از داستان دو راهزن مصلوب عهد جدید را از زبان دمیان تکرار می‌کند. می‌دانیم که در عهد جدید اشاره به دو راهزنی شده است که در طرفین عیسی مصلوب شدند. یکی از این دو راهزن در لحظه مرگ به عیسی ایمان می‌آورد و رستگار می‌شود، اما آن دیگری تالحتله واپسین کفر می‌گوید.

دمیان (= هسه = نیچه) این تردید را مطرح می‌کند که آیا می‌توان به صداقت و اصالت راهزنی که در واپسین دم حیات توبه می‌کند و ایمان می‌آورد، اعتماد کرد؟ یا شاید می‌باید به راهزن دیگری که تا لحظه مرگ بر عقیده خود پای فشرده و عواقب کردار خویش را پذیرفته، احترام گذاشت؟ این استدلال دمیان بی‌اختیار آدمی را به یاد شبلی عارف نامدار ایرانی می‌اندازد که بوسه بر پای راهزنی بردار شده زد، زیرا او چنان در راه هدف خود پایمردی ورزیده بود که حتی جان را از برایش باخته بود!

اما سومین و در واقع مهمترین نکته‌های این بخش، اشاراتی است که دمیان برای نخستین بار درباره آیین گنوسی [= غنوسیه] مطرح می‌کند گرچه دمیان صراحتاً نامی از گنوسیسم به میان نمی‌آورد، اما چکیده سخن او چکیده‌ای است از باورهای گنوسیان. دمیان با اشاره به صفات ثبوتیه خدای عهد عتیق و عهد جدید، متذکر وجود شر و پدیده‌های مربوط به این امر می‌شود و نتیجه می‌گیرد که چرا می‌باید نیمی از هستی مورد تکریم قرار گیرد؟ و چرا نمی‌باید نماینده و نماد نیمه دوم هستی، یعنی شیطان پرستیده شود؟ یا اینکه اصولاً چرا نباید خدایی داشت که محتوی شیطان نیز باشد؟ چنین باوری در نخستین نگاه ممکن است بسیار غریب بنماید، اما برای کسانی که حتی اندک آشنایی به اندیشه‌ها و تاریخچه فرقه‌های گنوسی دارند، حاوی هیچ نکته و سخن جدیدی نخواهد بود. به بیان دیگر سخنان دمیان هیچ نیست مگر بازگویی باورهای گنوسیان! گرچه در بخش‌های دیگر مقاله نیز ناچار از پرداختن به آرا و اندیشه‌های فرقه‌های گنوسی خواهیم شد، اما جای دارد برای بازگشایی برخی نکات این بخش نیز، به طرح مقدماتی در آشنایی با باورهای کلی گنوسیسم بپردازیم تا پیش زمینه و فتح الیابی برای بحث‌های بخش‌های آتی فراهم آید.

گنوسیسم (که از واژه Gnos به معنای معرفت گرفته شده است) به مجموعه مذاهبی اطلاق می‌شود که از سده دوم پیش از میلاد تا سده سوم میلادی به‌ویژه در ناحیه بین‌النهرین، مصر، سوریه و فلسطین رواج داشت. پیروان مذاهب گنوسی جویای گونه‌ای معرفت باطنی و اشراقی بودند و عمدتاً در دو دین مانوی و مسیحی می‌گنجیدند. به هر حال گنوسی‌های مانوی و گنوسی‌های مسیحی به اصول مشترکی باور داشتند از جمله:

- اعتقاد به دو مبدء خیر و شر
- اعتقاد به نجات و رهایی
- عدم تشخیص خداوند و....

گنوسیسم پس از مرگ مسیح رواج فراوانی یافت و در واقع به گونه‌ای عرفان مغرب زمینی بدل شد. فرقه‌ای که در آغاز بر خلاف عرفان شرقی و اسلامی جویای «معرفت» [=Gnos] یافتن به ذات باری بود، متوجه عنصر شهود و رازواری شد و از این رو برخی طریقت‌های عرفانی مرموز مانند کابالیسم نیز با گنوسیسم ارتباط یافت.

با کاویدن ریشه‌های گنوسی اندیشه دمیان، بی به تفاوت دیدگاهها و باورهای دمیان با دیدگاهها و باورهای مسیحیت رسمی خواهیم برد. ایمان مذهبی دمیان فرانسوی مسیحیت است، زیرا او دلبسته آموزه‌های گنوسیسم است که عمری درازتر از و قدمتی بیش از عمر مسیحیت دارد





هسه در نگرش خود دربارۀ مساله وجود شر و شیطان وجود دنیای تاریکی و تفسیر قصص کتاب مقدس همزمان تحت تاثیر اندیشه‌های عرفانی کتوسی، فلسفه نیچه، تفسیر روانشناختی یونگ از اساطیر مذهبی، آثار ادبی نویسندگان مذهب کرایه مانند داسایفسکی و بسیاری دیگر از فلاسفه و اندیشمندان کم شهرت بوده است

ادبیات به اندیشه ازدواج بین بهشت و دوزخ بلاک اشاره کرد. از آن گذشته هسه خود در مقاله برادران کارامازوف یا انحطاط اروپا در تفسیر رمان داستایفسکی مطالبی را عنوان می‌کند که ما آنها را به گونه‌ای دیگر در میان باز می‌یابیم.

هسه در این مقاله به کشمکش و تضاد بین دو دنیا اشاره می‌کند که در مقیاس بزرگتر یعنی تاریخ فرهنگ رخ می‌نماید. کوشش کارامازوف‌ها آن است که از همه قوانین اخلاقی موجود رها شوند تا بتوانند به درک و پذیرش همه چیز دست یابند - یعنی همان چیزی که نیچه در نظریه بازگونی ارزش‌ها مطرح می‌کند - اما در مقاله هسه همچنین سخن از «انسان روسی» است که نمی‌خواهد تمایزی مطلق بین خوب و بد، درست و غلط قائل شود؛ خدایی را می‌پرستد که در عین حال شیطان نیز به شمار می‌رود. در این باره سخن را کوتاه کنیم، گزیده آن که هسه در نگرش خود درباره مساله وجود شر و شیطان، وجود دنیای تاریکی و تفسیر قصص کتاب مقدس همزمان تحت تاثیر اندیشه‌های عرفانی کتوسی، فلسفه نیچه، تفسیر روانشناختی یونگ از اساطیر مذهبی، آثار ادبی نویسندگان مذهب‌گرایی مانند داستایفسکی و بسیاری دیگر از فلاسفه و اندیشمندان کم شهرت (برای نمونه نیکلاس کوزنوی با نظریه وحدت ضدین خود) بوده است.

اما دومین دامی که در تفسیر رمان میان ممکن است گرفتار آن شویم یکسان شماری اندیشه‌های قهرمانان رمان با ایمان شخصی نویسنده آن است. گرچه آیین‌های کتوسی - یا همچنین فلسفه نیچه و مکتب یونگ و... برای هسه جالب توجه است و گرچه او تردید و تشکیک‌های اندیشه مذهبی نحله‌های یاد شده و حتی خود را از زبان قهرمانان خود بازمی‌گوید، اما در بازکاوی زندگی شخصی هسه در خواهیم یافت که او به موضع‌گیری و نتیجه‌گیری نهایی نمی‌پردازد و به رغم شیفتگی نسبت به عوامل تاثیر گذار بر اندیشه‌اش (به ویژه، عرفان، فلسفه نیچه و روانشناسی یونگ) آنها را یکسره نمی‌پذیرد و در موردشان انتقاداتی را نیز مطرح می‌کند. او به شک و رزان نیز شک می‌کند و ترجیح می‌دهد در جاده جستجوی مدام گام زند تا اینکه در منزل یقین مسکن گزیند. او پرسش را مطرح می‌کند اما از داوری می‌پرهیزد. به هر حال در مورد مساله شر، هسه همانقدر پیش می‌رود که گوشزد کند، شر در وجود آدمی نهان است و جزیی جدایی‌ناپذیر از اوست و این آدمی است که نه پدیدآورنده که تعیین‌کننده و معنادهنده به شر است و دیگر اینکه آنچه ما شر می‌دانیم و می‌پنداریم، نابودناشدنی است از این رو به جای کوشش برای نابود ساختن شر، باید آن را شناخت، پذیرفت و در کنترل خود درآورد.

اکنون هنگام آن است که اندکی مفصل‌تر درباره مضمون مهم دیگری که پیش از این به اجمال بدان اشاره کردیم، بحث کنیم. «شیطان» یا به عبارت بهتر «ابلیس» چگونگی حضور او در این رمان، نقش و کارکرد او و نگرشی که نویسنده بدان دارد، شاید مهمترین نکته در سراسر رمان باشد. پیش از این درباره همانندی واژه‌های دمیان (Demian) با ابلیس (Daimon و Demon) سخن گفتیم، اما حالا باید ببینیم شیطان دمیان چگونه شیطانی است و ویژگی‌هایش کدام است؟

صرف نظر از اینکه هسه در برگزیدن نام «دمیان» آگاهانه یا ناخودآگاهانه به شیطان چشم داشته است یا نه، باید متوجه رابطه دمیان با مقوله شیطان بود. در چندین جای کتاب، دمیان، شیطان خطاب می‌شود و از آن گذشته در تمامی بخش‌های مهم کتاب بارها درباره پدیده‌های خدا و شیطان سخن گفته شده است. از جمله در فصل سوم نیز که اکنون مورد بحث ماست، از زبان دمیان می‌شنویم: «منطقی‌تر این بود که همچنین افزون بر پرستش خدا، پرستش شیطان را نیز اقامه کنند یا اینکه باید خدایی داشت که محتوی شیطان هم باشد.»

برای توجیه شرک‌گویی دمیان یا بهتر بگوییم، برای بازگشایی سطوحی

که درباره شیطان حاضر در رمان با آن روبرویم، می‌باید متذکر شویم که ماهیت این ابلیس، متفاوت از آن ابلیس است که در حوزه مذهب می‌شناسیم. ابلیس دمیان نماد اموری است فراتر و والاتر از کارکردهای منفی شیطان مرسوم که همگان می‌شناسند.

اندیشه آفریدن شیطانی که در عین حال واجد ویژگی‌ها و صفات مثبت نیز باشد، دست کم از سه منبع حاصل آمده است: ۱- گنوسیسم ۲- پاره‌ای از تفاسیر عرفانی درباره ابلیس ۳- رمانتسیم.

اکنون بنگریم که ابلیس در این سه مقوله‌ای که برشمردیم، چگونه نگریسته شده است. پیش از این درباره باورهای گنوسیان چند نکته‌ای را مطرح کردیم و حال پاره‌ای از دیگر باورهایشان را بررسی می‌کنیم. در آغاز فراموش نکنیم که قلمرو شیطان در عهد عتیق، در واقع هنوز جزو قلمرو یهوه بوده است و بعدها به دلایل نامعلومی ناگهان اندیشه شکاف بین شیطان و خدا و قلمرو نور و ظلمت پدید آمد و یهوه نیست که در آغاز سده یازدهم این باور شیوع پیدا کرد که نه خدا، که شیطان جهان را آفریده است. گنوسیان دریافتند که وقتی مسیحیان می‌گویند «خدا نور است» غیرمستقیم اشاره می‌کنند که قلمرو تاریکی نیز قلمرو شیطان است. اما مسیحیت که نپذیرفت شر زاده قدرتی جدای از قدرت خداوند است منشا پیدایی شر را نیز معین ساخت و همچنین پیشنهاد محتاطانه الهیات شناسان مقدمی مانند اوریکن را در باب رستگاری احتمالی شیطان، کفر خواند.

گنوسیان پیش از هر کس متوجه تفاوت‌های میان شیطان عهد عتیق با شیطان اناجیل و عهد جدید شدند. برای نمونه در سفر پیدایش سخن از شیطان نیست، بلکه سخن از مار است که حوا را می‌فریبد و در دیگر بخش‌های عهد عتیق نیز اصولاً شیطان قدرتی ندارد، حال آنکه در اناجیل شیطان مالک قلمرو شر است. شاید با توجه به این نکته بود که گنوسیان مسیحی تا آنجا پیش رفتند که یهوه را ابلیس جهان آفرین (دمیورژ=Demiurge) بدانند.

اما تنها گنوسیان نبودند که تصویری متفاوت از ابلیس به دست دادند، حتی برخی از عرفای اسلامی تفاسیر جدید و بدیعی از این پدیده ارائه کردند. این گروه از عرفا این پرسش را مطرح کردند که مگر نه آن که هیچ چیز خارج از مشیت الهی نیست؟ پس چگونه شیطان می‌تواند بر خلاف میل خداوند عصیان کند؟ برخی نیز شیطان را صورت سلبی حق دانستند و عده‌ای دیگر آن را وجه غیرت حق شمردند که چنان غیور است که نمی‌خواهد «غیر» به حریم ملکوت وارد شود و برخی از همین عرفا بودند که ابلیس را «شیخ‌الموحدین» لقب دادند؛ یعنی ابلیس تا آن اندازه موحد است. که حتی به فرمان خدا نیز بر غیر او سجده نمی‌کند.

اما گروهی از عرفا حتی به این نافرمانی از سر حق پرستی باور ندارند و می‌اندیشند، ابلیس نیز مهره پروردگار است و این به میل او نیست که صورت سلبی حق یا وجه غیرت حق یا شیخ‌الموحدین باشد، بلکه ابلیس، مکرکارین است.

می‌دانیم که واژه شیطان از ریشه عبری «ساتان» به معنای دشمن گرفته شده است و در دیگر زبانها کمابیش با این تلفظ به کار می‌رود. اما ابلیس گرچه دشمن نیز لقب یافته است، دشمن خداوند نیست، بلکه دشمن آدمیزاد است، یا به عبارتی «متهم‌کننده عمومی بشریت» به قیاس از مدعی العموم. برخی صوفیان نیز ابلیس را عاشق بزرگ خداوند، عاشقی که در عشقش شریک نمی‌خواهد دانسته‌اند و شاه عبداللطیف بیتابی آن را «عاشق عزازیل» نامیده است.

الکساندر بوزانی محقق ایتالیایی در مقاله‌ای درخشان، پنج سیمای متفاوت از شیطان را چنین ترسیم کرده است ۱- شیطان نماد آفرینندگی و نوآوری (برای نمونه شیطان در آثار جان میلتون) ۲- شیطان یهودی - اسلامی که در این دیدگاه شیطان آفریده و ابزار خداوند است ۳- شیطان

گنوسی - مسیحی که ریشه‌های آن به مانویت ایرانی بازمی‌گردد و در این دیدگاه شیطان نیرویی است مستقل (نظریه‌ای که با برخی گرایش‌های صوفیانه و عرفانی در شرق و غرب مشترک است. ۵ - تجسم شیطان به عنوان یک سیاست باز و آشکار عملی.

جالب آنکه اقبال لاهوری نیز در جاوید نامه خود پنج چهره فوق از شیطان را ترسیم می‌کند. در جاویدنامه ابلیس ادعا می‌کند که انسان با شور و شیفگی به فرمان‌های او گوش می‌دهد. با این همه این وظیفه انسان است تا به ضد او به پیکار برخیزد و بکوشد بر او چیره شود. بدین سان شیطان نیرویی می‌شود بر تکاپو و تکاپوساز که برای گسترش این جهان، به گونه‌ای همگانی و برای انسان به ویژه مورد نیاز است.<sup>۴</sup>

بنابراین همان طور که آنه ماری شیمل می‌گوید از دید برخی عرفا ابلیس نماد آن هوش و زیرکی است که انسان را برای چیرگی بر نیروهای آشوبگر یاری می‌رساند و بدین گونه انسان را در برترین هدفش - هدف و آرمان سازندگی فردی - یاری‌گر است. یعنی شیطان گرچه از یک سو خطرناک است اما از دیگر سو، هوشمند و زیرک است و همچنین نماینده آشوب و نیز نماینده غریزه‌های رام نشدنی که به انسان چیره‌آید، نام دارد. و باز آنه ماری شیمل می‌نویسد: «شیطان به وسیله انسان کامل یا چه بسا بیشتر به وسیله نیروی عشق، که در مؤمن کامل آشکار شده است، می‌تواند یاری‌گر انسان شود (همان گونه که مولوی در مثنوی سروده است) برای همین است که ابلیس در جاویدنامه و تسخیر فطرت از انسان می‌خواهد تا بر او چیره شود؛ همان گونه که ابلیس در نگاه‌های نیچه و والری می‌خواهد که قربانی انسان کامل شود تا در عمل نزد او آن سجده‌ای را که در برابر آدم جواد ناکامل از انجامش سرپیچید، به جا آورد.»

درباره تشابه یا ارتباط مقوله ابلیس در رمان دمیان با اندیشه‌های گنوسی، شیطان‌پرستان، یزیدیان، مرقیون، مانویان، کاتارها، زنادیق و همچنین برخی از گفتار عارفانی مانند امام محمدغزالی، احمدغزالی، ناصر خسرو، زکریای رازی، عین القضاة همدانی، ابوسعید ابوالخیر، شبلی، سنایی غزنوی، ابوالفرج ابن جوزی، سرد کاشانی، حلاج، روزبهانی بقلی شیرازی و... مطالب فراوانی می‌توان شاهد آورد و مقایسه‌های بسیاری به دست داد که از حوصله بحث خارج است و گستردگی آن نیازمند مقالات و پژوهش‌هایی مستقل است، ذکر این مختصر نیز از آن رو بود تا نشان دهیم نزد عرفای گوناگون غرب و شرق از جمله برخی عارفان ایرانی نیز از ابلیس سیمایی همانند سیمای ابلیس دمیان ترسیم شده است و آنچه هسه در زمان خود طرح کرده، امری تازه و نوظهور نیست.

اما گفتیم ابلیس دمیان جدای از گنوسیسم و عرفان، برگرفته از رمانتیسم غربی نیز به شمار می‌رود. از یاد نبریم که هسه خود از پرچمداران نئورمانتیسم آلمانی است و از سنت‌های رمانتیک‌های پیشین خود بهره می‌جوید. و می‌دانیم که رمانتیک‌ها، به‌ویژه رمانتیک‌های آلمانی، تحت تاثیر باورهای رایج در قرون وسطی، کیمیاگری و گنوسیسم، تصویر دیگر گونه‌ای از شیطان را در آثار خود ترسیم می‌کردند. علاقه‌مندی رمانتیک‌ها به مقوله شیطان تا آنجا پیش می‌رود که این امر بدل به یکی از مضامین مهم در آثار این نویسندگان می‌شود. اما شیطانی که رمانتیک‌ها ترسیم می‌کنند، به زشتی و پلیدی شیطان متون رسمی مذهبی نیست، حتی می‌توان گفت شیطان رمانتیک‌ها، به مانند ابلیس عرفا، در برخی موارد همدلی خواننده را برمی‌انگیزد. نمونه بارز این امر را در تراژدی فاوست گوته می‌توان دید. مفیستوفلیس گوته، شوخ و طنزگو و زیرک است تا جایی که ما گاه شرور بودن او را از یاد می‌بریم. گوته - که هسه سخت تحت تاثیر اوست - می‌گوید شیطان تجلی لغزش و خطاست، اما تجلی خطایی که برای کمال معنوی انسان ضروری است. لوسیفر بهشت گمشده جان میلتن، شیطان در آثار پل والری و بلاک نیز همانند و حتی دلپذیرتر از مفیستوفلیس گوته هستند. در

سده ۱۹ در ادبیات فرانسه به هر شخصی که در هنر، اثری نو و بدیع ارائه می‌داد شیطان می‌گفتند و حتی صدها سال پیش از آن نیز گمان می‌بردند شیاطین و اجنه الهام‌کننده شعر به شاعرانند. از این رو این عقیده که شیطان آفریننده هنر و شعر است، سابقه‌ای دیرینه در عالم دارد، شاید برهمنین مناسبت است که آندره ژید می‌گوید: «بدون یاری شیطان، هنری نیز وجود نمی‌داشت.»

رمانتیک‌ها همچنین لقب دیگری نیز به شیطان داده‌اند: «شیطان قدیمی‌ترین دوستدار معرفت» زیرا این شیطان بود که با خوردن میوه ممنوعه به انسان که همان حکمت و آگاهی بود، او را از بهشت کودکی و نابالغی بدرآورد.

اریش فروم می‌گوید: «سرآغاز تاریخ انسان جدایی از خانه (= بهشت) است. شرط تکامل انسان پاره ساختن پیوندهای آغازین است که انسان را به زمین، به قوم و پدر و مادر می‌نوزد.» در رمان هسه نیز، دمیان در تلاش آموزاندن خیر و شر و دادن آگاهی به سینکلر است، دمیان ماری است که سینکلر را از بهشت خانواده بیرون می‌آورد و او را تکامل می‌بخشد هجرت سینکلر از خانه، هجرت از بهشت است، قدمی به سوی تکامل.

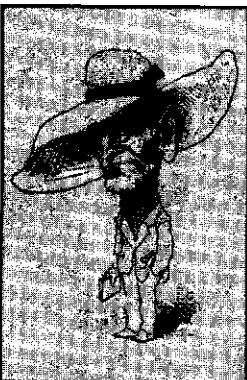
آنچه را که باید بگوییم، گفتیم و می‌توانیم از این بخش نیز برگذریم. به گمانم بتوان از پرداختن به نکته‌های فرعی و جزئی این بخش مانند اشارات هسه به مراسم ابرام مسیحیت (Confirmation)، آیین همیونی (Communion)، موسیقی مذهبی باخ و پاسیون متی قدیس و اکتوس تراجیکوس وی، چشم پوشید، بی شک خواننده هوشیار خود متوجه ظرافت این نکته شده که مراسم ابرام مسیحیت که گونه‌ای جشن تکلیف و بلوغ است چگونه با خروج سینکلر از معصومیت و کودکی همزمان گردیده و همه چیز برای او حکم آیین تشرّف را یافته است.

#### چهارمین بخش: بتاتریس

«چه بسیار است راه‌هایی که خداوند ما را به سوی تنهایی به سوی شاهراهی که به نفس خود منتهی می‌شود، راهنمایی می‌کند.»  
در نخستین نگاه، عنوان فصل، خواننده را به یاد کمدی الهی دانته می‌اندازد. در کمدی الهی، بتاتریس آن قهرمان داستان است که دانته را در سیر و سلوکش در بهشت همراهی و بلکه راهبری می‌کند. به رغم تفاوت‌های فراوان، دست کم یک همانندی بنیادی را میان راویان دو اثر می‌توان بازشناخت. سینکلر نیز مانند دانته، زائر سفری معنوی در پهنه‌های جان خویش است. او نیز مانند دانته ناچار به دوزخ و برزخ سفر می‌کند تا با گذر از آنها به بهشت دست یابد و به مانند دانته درمی‌یابد برای رسیدن به هر بهشتی می‌باید از دوزخ گذر کرد.

بتاتریس برای سینکلر عشقی افلاطونی است، عشقی به دور از تمایلات شهوانی و آن گونه عشقی که عرفا آن را برای اشاره به تجربیات ناب معنوی و الهی، همچون نماد و استعاره به کار می‌برند.

سینکلر آشکارا بدین عشق رنگ و روی روحانی و حتی مذهبی می‌بخشد. او می‌گوید: «با حرارت تمام می‌کوشیدم که با تکه‌پاره‌های یک دنیای فروریخته، از نو یک دنیای نورانی بسازم. تنها آرمان زندگانی من این بود که خود را از آلودگی‌های دنیای تیره و بدی پاک کنم و معتکف عالم روشنائی گردم و در برابر خدایان به زانو درآیم. این دنیای جدید نورانی [...] برایم جنبه مذهبی گرفته بود که خودم ایجاد کرده بودم که خودم پیش‌نماز آن بودم [...] احساسات جنسی که از آن رنج می‌بردم و همیشه سعی می‌کردم از آن بگریزم، باید در این آتش مقدس، سوخته و بدل به یک پرستش روحانی مطلق می‌شد [...] دیگر زندگی هوی‌وهوس‌آلود به پایان رسید. به جای همه اینها محراب خود را با تصویر بتاتریس برپا کردم و خود را به دست بتاتریس، ارواح و خدایان سپردم [...] اکنون راهبی شده‌ام که



اساسی‌ترین مسائل  
گنوسیسم در واقع  
اساسی‌ترین بنیان‌های  
اندیشه‌ای رمان دمیان  
شمرده می‌شود



تقدس هدف من بود.»

ممکن است نقش بئاتریس در این داستان بسیار کم‌اهمیت و حتی زائد به نظر آید، به ویژه آنکه به راستی بئاتریس در طول رمان تنها یک تصویر باقی می‌ماند و ما از او نه کلامی می‌شنویم و نه حرکتی داستانی می‌بینیم. اما در فصول آتی پی خواهیم برد که بئاتریس پیش‌درآمد ظهور شخصیتی مهم‌تر است. بئاتریس همچون پس‌زمینه‌ای عمل می‌کند تا در آن نقش مهم‌تر یعنی حوّا برجسته‌تر شود، همان‌گونه که کرومر پیش‌زمینه‌ای برای برجسته‌سازی شخصیت مهم‌تری به نام دمیان بود.

اما سینکلر پیش از کشف بئاتریس، راهی دراز طی می‌کند. او پس از ترک خانواده دوره‌ای از میخوارگی، ولگردی و آشفته‌گی را تجربه می‌کند، به عبارتی او از دوزخ خود می‌گذرد. سینکلر در این برهه حکم پسر مسرف کتاب مقدس را دارد و البته سرنوشت او نیز چنین است که سرانجام روزی از تباهی نجات یابد.

سینکلر در این دوره سرگردانی و تباهی، گاهی به یاد دوران معصومیت و کودکی خود می‌افتد و بردمیان که او را از این بهشت بی‌گناهی و بی‌خبری برون آورد، نفرین می‌فرستد. اما حقیقت آن است که سینکلر راهی جز برون رفتن از بهشت کودکی نداشت.

سینکلر در حال تجربه آیین تشرف بود و می‌دانیم که در بسیاری از تمدن‌های باستانی آیین‌های رازآموزی و تشرف با جشن‌ها و باده‌گساری‌هایی همراه بوده که در عین حال بر آن جنبه عرفانی و مذهبی متصور بود. به عبارتی دیگر پیروان این آیین‌ها معتقد بودند تن سپردن به این تباهی ظاهری، به گونه‌ای نمادین بخشی از فرآیند تشرف است که به زبان روانشناسی بدان فرآیند نوزایی می‌گویند. تصادفی نیست که در آغاز فصل سینکلر را می‌یابیم که شامگاهی بارانی در کوچه باغ‌های خزان زده برگ‌ها را زیر پا له می‌کند، با حالی اندوهگین خیره به برگ‌های تیره رنگ می‌نگرد و با ولع بوی نم، بوی تجزیه و مرگ را که در واقع احساسی برآمده از درون اوست، استنشاق می‌کند.

به هر حال در پایان فصل می‌بینیم که سینکلر آماده دگرگونی و ولادت مجدد است. او در خواب نشان سر در خانه خود را می‌بیند، نشان پرندهای که دمیان در نخستین دیدار خود با سینکلر درباره آن سخن گفته بود و جالب آنکه سینکلر خود تا آن دم متوجه علامت سردرخانه خود نشده بود.

سینکلر تحت تأثیر خواب خود، پرندهای شکاری را ترسیم می‌کند که از تخمی عظیم‌الجثه که بی‌شبهت به کره زمین نیست سر برون آورده و در تلاش اوج گرفتن به آسمان است. سینکلر این نقاشی نمادین را به گونه‌ای نامرسوم برای دمیان ارسال می‌کند.

اما این پرند نماد چیست؟ احتمال می‌رود که نمادپردازی تخم و پرند از نوشته‌های یوهان یاکوب باخ‌توفن اسطوره‌شناس معروف گرفته شده باشد. معانی سمبلیک پرند شکاری آزادی، شورش، شیطان، صعود، ناسازگاری و... است. همچنین پرندهای که تخم را می‌شکند تا بیرون آید، اشاره به همان نوزایی دارد. این نماد در مذاهب روم پیش از مسیحیت نیز کاربرد داشته است. در اینجا تخم نماد یا نشان جهانی دوگانه مرکب از نیک و شر است، جهانی که اگر بنا شود با حقیقتی نو روبرو گردد، می‌باید در هم کوفته شود. سرانجام پرند و تخم از نمادهای مورد علاقه گنوسیان نیز شمرده می‌شود.

در فصول بعدی باز به این نماد و معانی نهفته آن بر خواهیم خورد. **پنجمین بخش: پرند در تلاش رهایی از تخم**  
«کسی که می‌خواهد قدم به جهانی بگذارد باید جهانی را ویران کند.»  
پس از ارسال نقاشی پرند برای دمیان، به گونه‌ای شگفت، پاسخی از دمیان می‌رسد. آن پاسخ، یادداشتی بدین شرح بود: «پرند در تلاش رهایی

خود از تخم است. تخم همان دنیاست کسی که می‌خواهد قدم به دنیا بگذارد، باید دنیایی را ویران کند. پرند به سوی خدا اوج می‌گیرد نام این خدا آبراکساس است.»

همچنین همزمان با پیام دمیان به سینکلر او سر کلاس درس مطالبی درباره آبراکساس از زبان معلم خود می‌شنود: «این نام را در یک آیین جادوگری یونانی هم می‌برند و بسیاری نام او را به جای نوعی عفریت یا جادوگر یاد می‌کرده‌اند [...] اما محتمل است که آبراکساس بیش از این‌ها معنی داشته باشد. ما می‌توانیم آن را به صورت الوهیتی که دارای وظیفه مرموز سازش عنصر اهورایی و اهریمنی است، تلقی کنیم.»

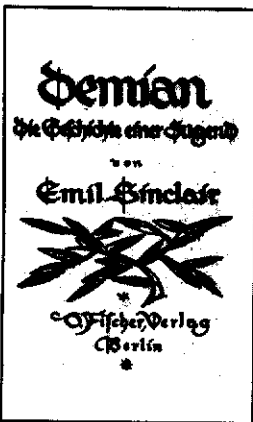
اما شگفت است که هسه در سراسر کتاب خود به رغم بازگویی مکرر آرا و اندیشه‌های گنوسیان هرگز به صورت مستقیم نامی از این آیین و فرقه به میان نمی‌آورد. افزون بر آنچه هسه از زبان شخصیت‌های خود درباره آبراکساس گفته است، می‌باید افزود که آبراکساس نام خدایی گنوسی است که آشکارا تحت تأثیر زروانیسم و مانویت قرار دارد. این نام از طریق گنوسیان وارد متون کیمیاگری قرون وسطی شده است و برخی از رماتیک‌های آلمانی نیز بدین بحث علاقه نشان داده‌اند. جالب آنکه گوته نیز در کتاب دیوان شرقی - غربی خود دوبار به نام آبراکساس اشاره کرده است.

البته الوهیتی مانند آبراکساس مختص گنوسیان نیست بلکه برخی از اقوام ابتدایی نیز دوخدای تاریکی و روشنایی را پرستش می‌کرده‌اند. برای نمونه برخی قبایل افریقایی دنیای تاریکی «ایک» را نیز می‌پرستند و در مصر باستان هوروس و ست دو دستیار اوزیریس حکم دوخدای تاریکی و روشنایی را ایفا می‌کردند.

به هر حال آبراکساس گنوسیان آمیزه‌ای از خدا و شیطان، زن و مرد و به مانند خلودنگار نیچه، دیونیزوس، هرمافرودیت است؛ امری که یونگ بسیار بدان علاقه نشان می‌دهد، زیرا این موجود دوجنسی همانندی شگفتی با نظریه خویشتن (Self) او دارد. همین جا باید افزود که احتمالاً هسه تحت تأثیر اندیشه‌های یونگ آبراکساس و به طور کلی باورهای گنوسیان را در رمان خود وارد کرده است. یونگ خود در کتابش به نام Septem Sermons Ad Mortuos (هفت موعظه برای مردگان) در بخش دوم با کلامی اشراق آلود چنین نوشته است: «خدایی است که تو او را نشناسی، زیرا که آدمیزاده او را از یاد برده است. ما او را به نام او آبراکساس خوانیم. مع هذا او از خدا و شیطان نامعلوم‌تر است. [...] آبراکساس اثر است. چیزی غیر مؤثر مقابل او نایستد. از این رو طبع مؤثر او آزادانه بشکفتد نیز مؤثر نیست پس مقاومت نکنند. آبراکساس برقرار خورشید و برقرار اهریمن ایستد. او احتمال نامحتمل است، حقیقت غیرحقیقی است، زیرا که او را شری معلوم نیست و نیز مخلوق است، زیرا که از سکان ملاعلی متمایز است. خورشید را اثری معلوم است و اهریمن را نیز و از این روست که مؤثرتر از آبراکساس نامعلوم بر ما ظهور کند.»

یونگ باز با چنین نثر نامعمول و مرموز و شاعرانه در موعظه سوم می‌نویسد: «شناخت الوهیت آبراکساس سخت است. قدرت او عظیم‌ترین است، از این روست که آدمیزاده او در نیابد [...] اضداد ستیزنده این قدرت از دیدگان تو پنهانند آنچه خدای آفتاب گوید زندگی است. آنچه اهریمن گوید مرگ است. لیکن آبراکساس از آن کلام مقدس و ملعون گوید که هم حیات است و هم ممات [...] آبراکساس مهیب است. او خود پان عظمی و پان صغری است... هیولای جهان زیرین است... آشفته‌گی، همانا هرمافرودیت اول آغاز است. وجود است که اتحادهای وجودی را جوید [...] نگرستن به او کوری است، شناختن او بیماری است [...] آبراکساس جهان است همانا کون و فساد آنست [...] او تضاد آشکار نوع مخلوق با سکان ملاعلی و بی‌وجودی اوست.»

هفت موعظه برای مردگان در سال ۱۹۱۶ نوشته شده است. دو سال



با حرارت تمام  
می کوشیدم که با  
تکه پاره‌های یک دنیای  
فروریخته، از نو یک  
دنیای نورانی بسازم. تنها  
آرمان زندگانی من این  
بود که خود را از  
آلودگی‌های دنیای تیره و  
بدی پاک کنم و معتکف  
عالم روشنایی گردم

کرد.

معانی نمادین آتش فراوان است. آتش پالایش‌دهنده است، آتش همه آلودگی‌ها را پاک و مطهر می‌سازد، حتی گناهکاران با آتش پاک می‌شوند. آتش کثرت را به وحدت می‌رساند، همه چیز در آتش به یک چیز بدل می‌شوند. آتش مورد احترام بسیاری از اقوام پیش از مسیحیت بوده و جنای از آیین میتراثیسم و فرقه‌های گنوسی ملل دیگری نیز آن را می‌ستودند. حتی رسمی آلمانی تا سده نوزده به نام **Notfeur** یا آتش اعلام خطر وجود داشت که به منظور نیتی مذهبی یا برای عبادت پروردگار و استغاثه و یاری جویی از او اجرا می‌شد.

آتش واسطه و وسیله‌ای برای نوزایی و صعود به مرحله‌ای بالاتر و والاتر نیز عمل می‌کند (اسطوره قفتوس را از یاد نبریم)، همچنین آتش عنصری اساسی در کیمیاگری و در نتیجه عنصر موردعلاقه اسطوره‌شناسان و رمزگرایان است. آتش بهترین نماد برای چهره متناقض و پارادکسیکال آبراکساس به شمار می‌رود زیرا مانند او هم در دوزخ در کار سوزاندن و خشم گرفتن است و هم در فردوس روشنایی بخش و نابودکننده سرما و برودت است، هم مهربان و آرامش‌بخش است و هم ستمگر و ویران‌کننده، هم خیر است و هم شر، هم زندگی بخش است و هم کشنده و نماد مرگ، هم نشان کینه و تفر است و هم نمادی برای عشق...

آتش مانند آنچه سینکلر در جستجوی آن بود، دو قلمرو خیر و شر را یکجا در خود دارد و جمع اضداد است. آتش که مرگ را در خود دارد در عین حال نماد جاودانگی است. در ضمن آتش را روح خوانده‌اند زیرا نه وزن دارد و نه ملموس است با این حال وجود دارد و جان می‌بخشد و رو به فراز میل می‌کند. در آیین‌های اشراق‌گرا نیز غالباً آتش را تمثیلی برای «روشن شدگی» و اشراق دانسته‌اند و در پایان تنها به یک اشاره دیگر بسنده کنیم: شیطان از جنس آتش است و لوسیفر را خدای آتش نیز نام نهاده‌اند. بررسی این فصل را با نقل یکی از گفته‌های پیستوریوس پایان می‌دهیم، گفته‌ای که گرچه اشاره به نظریه‌های یونگ درباره کهن الگو و ناخودآگاه جمعی بشری دارد، اما در عین حال نشان‌دهنده اعتقاد هسه به جوهره فناپذیر و مشترک ایمان که فراتر از همه ادوار و مکان‌ها، در همه انسان‌ها وجود دارد، است: «هر کدام از ما کائنات را در برداریم [...] همه خدایان و همه اهریمنانی که روزی پرستیده می‌شدند، چه از سوی یونانی‌ها، چه چینی‌ها یا کفار و بت پرستان، همه در وجود ما هست [...] اگر تمامی بشریت، جز یک کودک عادی که هیچ تعلیمی نگرفته باشد، نیست گردد، همین کودک [...] دوباره از آغاز، خدایان و اهریمنان، بهشت‌ها و احکام و مناه و عهود قدیم و جدید را خواهد یافت.»

ششمین بخش: کشتی گرفتن یعقوب

«تا مرا برکت ندهی تو را رها نکنم.»

بار دیگر به عنوانی برمی‌خوریم که از کتاب مقدس گرفته شده است. در عهد عتیق در بخش سفر پیدایش به داستانی با این مضمون برمی‌خوریم: «... و یعقوب تنها ماند و مردی تا طلوع فجر با او کشتی می‌گرفت و چون او دید که بر وی غلبه نمی‌یابد [...] گفت مرا رها کن زیرا که فجر می‌شکافد. گفت تا مرا برکت ندهی تو را رها نکنم. به وی گفت [...] با خدا و با انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی [...] و او را در آنجا برکت داد و یعقوب آن مکان را فنیئیل نامیده گفت زیرا خدا را روپرو دیدم و جانم رستگار شد.»

هرچند این قصه در نگاهی عادی سخت خرافه‌آلود و حتی کفرآمیز می‌نماید، اما در نگاهی اسطوره‌شناختی و نماد جویانه، حاوی معانی نهفته و ارزشمندی است.

کشتی گرفتن یعقوب با بیهوشی نبردی خصمانه آنچنان که در اساطیر

بعد یعنی پس از اینکه هسه یک دوره روان درمانی را نزد دستیار یونگ می‌گذراند و ملاقات‌هایی نیز با خود یونگ انجام می‌دهد، ما بار دیگر واژه آبراکساس را این بار در رمان **دمیان** باز می‌یابیم.

بازگردیم به رمان؛ سینکلر اندکی پس از دریافت پیام **دمیان**، با یک ارگ نواز کلیسا آشنا می‌شود، طلبه جوانی به نام پیستوریوس که سبب اندیشه‌های نامتعارفش از تصدی شغل روحانیت محروم شده و حال به نواختن موسیقی مذهبی به ویژه آثار باخ برای کلیسا، اکتفا کرده است. سینکلر باب آشنایی را با ارگ‌نواز باز می‌کند و با او درباره آبراکساس صحبت می‌کند. وقتی سینکلر به وی ابراز می‌کند که برحسب تصادف درباره آبراکساس چیزهایی شنیده است، پیستوریوس با برافروختگی پاسخ می‌دهد: «باوه مگو، هیچ چیز درباره آبراکساس برحسب تصادف آموخته نمی‌شود.»

پیستوریوس در ملاقات خود با سینکلر به وی توضیح می‌دهد که فرزند کشیش صاحب‌نامی است و خود نیز قرار بوده کشیش شود، اما تحصیلات دینی خود را کنار گذاشته با این حال مطالعات دینی را رها نکرده و «همواره به خدایانی که اقوام گوناگون اختراع کرده‌اند» علاقه داشته است.

جالب اینکه نکته فوق‌الذکر همزمان درباره یونگ و هسه نیز صادق است. هر دو این اندیشمندان پدری روحانی داشتند و خود نیز برای تحصیل در رشته علوم دینی آماده می‌شدند و سرانجام اینکه هر دو به رغم چشم‌پوشی از کلیسای رسمی، علاقه‌مند به بحث مذهب باقی ماندند.

پیستوریوس بی‌شبهت به مارسیون یکی از پیشوایان گنوسی که پیش از این نیز درباره او صحبت کردیم، نیست. پدر مارسیون که روزگاری اسقف بود به سبب ابراز پاره‌ای عقاید مذهبی که با باورهای مردم و کلیسای رسمی تطابق نداشت از جامعه مسیحی طرد شد، با این حال او عقاید مذهبی خود را مسیحیت راستین و ناب می‌پنداشت.

پیستوریوس در دیالوگ‌های بعدی خود با سینکلر، آیینی شبه عرفانی و شبه مذهبی به جای می‌آورد. این آیین برافروختن آتش و مراقبه پیشرویی آتش است که بی‌شبهت به مناسک آتش پرستان باستانی نیست. سینکلر در حالت نظاره بر آتش، بار دیگر تصویر پرندۀ شکاری را می‌بیند و همچنین آتش هر دم تصویرگر چهره‌های انسان‌ها، حیوانات و گیاهان گوناگونی می‌گردد.

بی‌تلاش چندان می‌توان دریافت که از نگاه هسه، آتش نماد وحدت در عین کثرت است. نکته حائز اهمیت آن است که آتش برای گنوسی‌ان نیز محترم شمرده می‌شد. برای نمونه سیمون که از نخستین پیشروان گنوسیسم است، آتش را ماده‌المواد و عنصر سازنده هستی می‌دانست. او آتش را قدرت کامل می‌دانست و برای آتش اهمیت و ارزشی بیش از عناصری چون آب، باد و خاک قایل بود، زیرا به گمان او آتش برخلاف سه عنصر یادشده دیگر، یک طبع ندارد، بلکه دارای دو طبع است، یکی نهان و دیگری آشکار. ارسطو از چنین کیفیتی به عنوان وجود بالقوه و بالفعل یاد می‌کند و افلاطون آن را معقول و محسوس می‌نامد. آتش به گمان سیمون گنوسی، منشاء و پایه آفرینش موجودات است و همچنین موجودات هوس نکثیر خود را از آتش می‌آموزند. نکته جالب دیگر هرمافرودیت بودن آتش است. آتش همزمان همانند آبراکساس نریته و مادینه است، همچنین آتش نمادی برای دگرگونی مستمر و جاودانی است، همه چیز حتی زندگی آدمی به آتش می‌ماند زیرا زندگی آدمی نیز در تغییر و دگرگونی است و سرنوشت و قوانین متغیری دارد. از آنجا که همه اشیاء در معرض سیلان و دگرگونی است، پس هراکلیتوس منشاء همه چیز را از آتش می‌داند، آتش در پیشروی همه چیز را داور است و جزا می‌دهد. به عقیده هراکلیتوس اگر شدت و میزان سوختن (یا استحاله مواد را) با نوعی تناوب تلفیق کنیم آنگاه می‌توان از آن در تبیین نظم دوره‌های طبیعی مانند روزها یا سال‌ها استفاده





سینکلر نیز مانند داتنه، زائر سفری معنوی در پیوندهای جان خویش است. او نیز مانند داتنه ناچار به دوزخ سفر می کند تا با گذر از آنها به بهشت دست یابد و به مانند داتنه درمی یابد برای رسیدن به هر بهشتی می باید از دوزخ گذر کرد

یونانی انسان‌ها در برابر خدایان انجام می‌دهند نیست. این کشتی گرفتن به صورت نمادین گونه‌های توسل به خداوند برای رستگار شدن است و از یاد نبریم که هیچ تعالی و تبریکی بدون جنگیدن و رنج بردن به دست نمی‌آید. کی‌برکه گور مفهوم کشتی گرفتن یعقوب با یهوه را یکی از مراتب ایمان تفسیر می‌کند، مرتبه‌ای که در آن ایمان می‌باید با عدم ایمان گلاویز شود و در این ستیز است که ایمان آدمی ارزش می‌یابد، به عبارتی ارزش ایمان در خطر کردن است، و به گمان آگزیستانسیالیست‌ها در این کشتی گرفتن است که آدمی احساس تعیین و هستی می‌کند.

مسئله هم این است که کشتی گرفتن یعقوب، نبردی جسمانی نیست بلکه مفهومی است، گونه‌های دیالکتیک تعیین میان من و اوست که به قول مارتین بوبر به رابطه «من» و «تو» بدل می‌شود. خدای یعقوب، خدایی فلسفی نیست زیرا خدا در فلسفه علت است و ما معلول و معلول را توان رویارویی با علت نیست، این خدا، خدایی کلامی نیز نیست زیرا در کلام نیز خداوند ورای دسترسی انسان است. خدای یعقوب خدایی تشخیص یافته است و خدای تشخیص یافته آن خدای منزهی نیست که یعقوب نتواند با او کشتی بگیرد. در واقع یعقوب نه با خداوند و یهوه، بلکه با بخشی از درون خود کشتی می‌گیرد.

سینکلر نیز که جویای تعالی است با درون خود (self) در می‌آویزد و خویشتن خویش را رها نمی‌کند مگر زمانی که تعالی یابد و جریان نوزایی روحی او به ثمر بنشیند. در زندگی هرکس لحظه‌ای فرا می‌رسد که یا می‌باید برکت یابد یا جانش بمیرد و برای برکت یافتن برای ولادت مجدد روح راهی نیست جز کشتی گرفتن با جان خویش تا لحظه تبرک یافتن. و پس از این است که سینکلر در روح خویش گامی پیش می‌گذارد و بار دیگر دمیان (خویشتن خویش) را بازمی‌یابد. این فصل به گونه‌های نمادین بیانگر نجات روحی سینکلر است.

اما جدای از آنچه گفته شد، هسه چند اظهار نظر دیگر را در باب مذهب، عرفان و اخلاق از زبان قهرمانان خود در این فصل ایراز می‌کند. او با زبان پیستوریوس چنین می‌گوید: «مذهب چیز شریفی است، همه ادیان خوبند، آیین‌های مذهبی مانند تناول نان قربانی در مسیحیت و زیارت کعبه در اسلام همه شریفند [...] من می‌توانستم کاتولیک باشم اما کشیش پروتستان نه [...] برای من مسیح یک شخص نیست، بلکه مظهری اساطیری و تصویر عظیمی است به دیوار ابدیت که در آن انسانیت، خودش را منقش می‌بیند. و اما به دیگران، به آنانی که به کلیسا می‌روند تا چند کلمه عقلانی بشنوند و وظیفه‌ای را انجام دهند، برای اینکه از رسم و عادت قصور نکرده باشند چه می‌توانم بگویم؟ می‌گویی که آنان را به مذهب ارشاد می‌کردم؟ اما این را من نمی‌خواهم، کشیش حقیقی نمی‌خواهد هدایت کند [...] او فقط می‌خواهد مبین احساساتی باشد که آفریننده خدایان ماست [...] مذهب باید شامل همه چیز باشد. مذهب باید دارای آیین پرستش و جشن‌ها [...] و طریقت باشد.»

بخشی از این گفته‌ها و نیز نقد اخلاقیات مرسوم مسیحی از زبان پیستوریوس که شباهت زیادی به گفته‌های دمیان دارد، بی‌درنگ آدمی را به یاد دیونیزوس نیچه می‌اندازد. اما آنچه در این میان جای توجه دارد انتقادی است که سینکلر از آرمان‌های پیستوریوس (یا به عبارت دقیق‌تر هسه از اندیشه‌های یونگ) می‌کند. سینکلر درباره پیستوریوس که دلمشغولی‌اش فقط مطالعاتی در باب ادیان باستان، مطالعه ودا، نیایش «ام» و اموری از این دست است، می‌گوید: «او خواسته بود پیامبر یک مذهب جدید باشد [...] اما او توانایی آن را نداشت، از گذشته زیاد خوشش می‌آمد. درباره مصر و هندوستان، میترا و آبراکساس چیزهای بسیاری می‌دانست او مجذوب تصاویری شده بود که پیش از آن یک بار دنیا آن را دیده بود» سینکلر ادعان می‌کند که باورهای پیستوریوس «سخت بوی دکان عتیقه

فروشی» می‌دهد. و از اینجاست که راه آن دو از هم جدا می‌شود. پیستوریوس در عوالم اسطوره‌ای و باستانی خود می‌ماند و سینکلر به دنبال آینده و احساسات زنده خود می‌رود. اما به هر حال پیستوریوس در برهه‌ای راهنما و استاد او به شمار می‌رود، همان نقشی که روزگاری یونگ برای هسه ایفا کرده بود.

### هفتمین بخش: حوا

هیچ چیز بدون مرگ‌زاده نمی‌شود

هرچند بار دیگر عنوان فصل از کتاب مقدس عاریه گرفته شده است، اما معنای نمادین این نام (حوا) این بار رنگ و بویی کاملاً یونگی دارد و به جوهره مادینه روان آدمی (انیمای) اشاره می‌کند. با این حال به جای آنکه وارد بحث روانشناختی شویم، تنها به وجوه مذهبی این نماد اشاره خواهیم کرد. حوا نام مادر دمیان است. اما چرا این نام؟ پاسخ دشوار نیست، مگر نه این است که در فصول گذشته دمیان را با قابیل سنجیدیم؟ اگر همانندی میان این دو باشد مادر قابیل مادر دمیان نیز خواهد بود. اما حوا نه تنها مادر قابیل و دمیان، بلکه مادر سینکلر و مادر همه انبای بشر است. حوا مادر اعظم است و آنگونه که یک ضرب‌المثل آلمانی می‌گوید، هر مردی حوای خود را در درون خود دارد.

جای تأمل دارد که در بیشتر اساطیر و افسانه‌های گنوسی چند چهره بیشتر حضور پیدا می‌کند، آدم، هابیل، قابیل و البته حوا. پس جای شگفتی نیست که هسه نیز تحت تأثیر گنوسیان درباره حوا نیز سخن گوید. اما بار دیگر تأکید می‌شود که هسه از چهره‌های مذهبی برای اشاره به نمادی روانشناختی (انیمای) استفاده می‌کند.

در این بخش تلویحاً از تولد مجدد و گذر از مرحله تشریف سخن گفته می‌شود، سینکلر پس از خوابی عمیق، بیدار می‌شود و احساسی به او دست می‌دهد که در روزگار کودکی به هنگام جشن ولادت مسیح به او دست می‌داده است. او آشکارا از احساس انقلابی درونی سخن می‌گوید.

او از دوزخ و برزخ درون خود گذر کرده است و حوا را یافته است. خانه‌ای که حوا در آن به سر می‌برد باغی است خارج از شهر که بعدها سینکلر آن را قلمرو عشق و جان، افسانه و رویا می‌نامد. داخل این باغ خانه‌ای «مخفی» شده است و در ورودی مستقیماً به «دهلیزی گرم» باز می‌شود. آیا چنین تصویری یادآور آن بهشت گمشده میلتون نمی‌تواند بود؟ در این خانه، در این دهلیز سینکلر برای نخستین بار حوا را می‌بیند که زیر تصویر پرندۀ شکاری که روزی او برای دمیان ترسیم کرده بود، ایستاده است.

حوا زنی است که چهره‌اش هیچ سنی را نشان نمی‌دهد، زنی که بی‌درنگ این غریبه را باز می‌شناسد و به او می‌گوید که منتظرش بوده و از زمان رسیدن آن نقاشی می‌دانست که او به سوی وی در راه است. تمامی این امور و به ویژه ظهور ناگهانی حوا زیر آن تصویر یکسره نمادین بودن شخصیت حوا را اثبات می‌کند.

گفتگوی سینکلر با حوا جالب توجه است. سینکلر از او می‌پرسد آیا همواره راه آدمی چنین دشوار است؟ و حوا پاسخ می‌دهد: «به دنیا آمدن همیشه سخت است، می‌دانید که پرندۀ برای خارج شدن از تخم رنج می‌کشد.»

در این بخش سینکلر درباره رویاهای خود با حوا سخن می‌گوید و حوا نیز اهمیت و معنای این رویاها را برای او باز می‌شکافد. اما ارتباط میان نمادهایی همچون حوا، پرندۀ و رویاهای سینکلر چیست؟ می‌دانیم که پرندۀ «نماد تعالی» است، این نماد ماهیت عجیب شهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند. در واقع این نماد بیشتر در جریان نوزایی عمل می‌کند، جریانی که به نوبه خود هدفش رسیدن به «زمین مادر» یا «مادر اعظم»

است، یا به زبان عرفانی نیل به وحدت وجودی. رسیدن به مادر (حوا) رسیدن به وحدت و گونه‌ای واصل شدن به حق است و در این میان رویاها نیز در جهت تعالی و استقلال آدمی عمل می‌کنند. جدا از این به باور روانشناسان یونگی کشمکش بین عقاید مذاهب کهن و مسیحیت غالباً در رویاهای فراوانی دیده می‌شود که در واقع نشان از کشمکش سنت‌های اولیه مستتر در باطن و عقاید جدید یا به عبارتی نشان از کشمکش میان کهن الگوها (Archetype) و رستاخیز مجدد و تولد مجدد آدمی دارد. فرجام سخن اینکه این فصل در حالی پایان می‌یابد که سینکлер نیز به پایان سیر و سلوک معنوی خود نزدیک می‌شود و با آشتی میان دو دنیای وجود خویش و یافتن حوا و پیوستن به دمیان به وحدت وجود خویش دست می‌یابد.

### هشتمین بخش: آغاز انجام

«هرگاه مرا بخوانی [...] باید که گوش به درون خود فرادهی آنگاه خواهی دید که من در تو هستم.»  
وایسین بخش، بیشتر درباره احساسات سینکлер به حوا، آغاز جنگ و فرجام داستان سینکлер سخن می‌گوید. اما پیچیدگی رابطه سینکлер و حوا را چگونه می‌توان توضیح داد؟ گفتیم که حوا همان کهن الگویی است که در اساطیر آن را مادر اعظم (Great Mother) یا زمین مادر (Earth Mother) می‌شناسیم. او ایزیس، ایزد بانوی مصری و مظهر حمایت مادر از فرزند است. از جمله صفات منسوب به مادر مثالی، فرزندی و رفعت روحانی نسبت به هرآنچه که بپروراند و مراقبت کند، و هرآنچه رشد و باروری را در بر گیرد، است. مهم آنکه، مادر مثالی بر عرصه دگرگونی و ولادت مجدد فرمان می‌راند.

کهن الگوی مادر اعظم همراه با همتای نر خود ظاهر می‌شود که همان پسر - معشوق باشد که مورد لطف سوفیا (Sophia) است و حوا سوفیاست، یعنی خرد الهی!

و جالب توجه اینکه کهن الگوی انیما به مانند ابراکاساس گنوسیان، هرمافرودیت است. یونگ در این باره می‌گوید: «حتی در ایام پیش از تاریخ نیز این باور وجود داشته که موجود ازلی الهی هم مذکر است و هم مؤنث» اما سینکлер نمی‌تواند به وصال حوا دست یابد زیرا تنها با مرگ است که ما با «زمین مادر» یکی می‌شویم، چنین وصل و وصال را عرفا فنا فی‌الله می‌گویند، مرحله‌ای که واپسین مرحله در سیر و سلوک معنوی است و دیگر بازگشتی از آن نیست.

سینکлер در یک روز توفانی در آسمان، در میان ایر و باران و تگرگ تصویر غول پرنده‌ای را می‌بیند که گویی تخمی را شکسته و به سوی آسمان پر می‌گشاید. این تصویر شباهت انکارناپذیری به تصویری دارد که خود او زمانی خلق کرده بود، تصویری نجات بخش، تصویر آزادی او و ره‌یافتن به ولادت مجدد، اما این بار این تصویر به نیک فرجامی گذشته‌اش نیست. این تصویر نشان آغاز جنگ است. اما چرا یک تصویر دو پیام متضاد را نوید می‌دهد؟

پرنده‌ای که سینکлер در میان ابرها دیده بود، نیز نشان ولادت مجدد بود، اما نه ولادت مجدد یک تن، بلکه ولادت مجدد دوره‌ای جدید، جامعه‌ای جدید و زمانه‌ای جدید و نوزایی گروهی و جمعی معمولاً با آشوب‌های بزرگی مانند جنگ رخ می‌دهد.

این آشوب‌های بزرگ را نیچه نیز پیش‌بینی کرده بود. او آینده اروپای پس از خود را، بروز نیهیلیسم و جنگ‌های بزرگ جهانی دانسته بود. یعنی همان رخدادی که در پایان رمان دمیان شاهد آن بودیم. اما علت این رخداد، علت این نوزایی چه بود؟ نیچه علت را در مرگ خدای مسیحی می‌داند. به گمان او بشر غربی با کشتن خدای مسیحی، نظام اخلاقی او را نیز کشته

است، یعنی دریایی را نوشیده که توان آن را نداشته است. بروز نیهیلیسم و جنگ‌های بزرگ به سبب همین فروپاشی اخلاقیات مسیحی است که آن نیز به نوبه خود ناشی از مرگ خدای مسیحیت شمرده می‌شود.

دمیان نیز درباره علل بروز جنگ، نیچه‌وار چنین می‌گوید: «آنچه ما اجتماع می‌نامیم، اجتماعی گله‌ای بیش نیست. مردم به یک دیگر پناه می‌برند زیرا از یک دیگر ترس دارند... و چرا می‌ترسند؟ زیرا هنوز به اتحاد درونی خود تحقق ندهاده‌اند، زیرا هنوز موفق به شناختن خود نشده‌اند [...] آنان می‌دانند که اصول‌شان پوچ است، که از روی طومارهای قانونی کهنه زندگی می‌کنند، می‌دانند که نه دین و نه اخلاقیات پاسخی به نیازهای کنونی آنان نمی‌دهد. بیش از یک قرن اروپا جز مطالعه و ساختن ماشین کاری نکرد. به تحقیق مقدار گرم باروتی را که برای کشتن یک انسان لازم است، می‌دانند اما اصلاً نمی‌دانند چگونه نیایش کنند.»<sup>۱</sup>

آری پربیره نیست اگر آغاز جنگ و آشوب‌های فصل پایانی کتاب را نشان از بحرانی معنوی، مرگ دین قدیم و اخلاقیات قدیم بدانیم. عهد عتیق مرده است و عهد جدیدزاده می‌شود اما در این جریان، به سبب گشوده شدن درهای جهان زیرزمینی آشوبی بزرگ در گرفته است.

دیگر فرجام داستان فرا رسیده است، نوزایی سینکлер با نوزایی جهان پیرامون او درمی‌آمیزد. دمیان از داستان خارج می‌شود زیرا از این پس دمیان در وجود خود سینکлер است. سینکлер توازن شخصیت خود را از «من» به «خویشتن خویش» منتقل کرده است. دمیان دیگر راهبر او در این طی طریق درمانی نیست، زیرا مرید دیگر خود مراد گشته است. سینکлер که نشان در پیشانی دارد، راز آموخته و محرم راز شده است. اما این فرجام کار نیست، آغاز انجام سیر و سلوک معنوی اوست.

### پی‌نوشت:

۱. دمیان، ترجمه خسرو رضایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶، ص ۹۷.
۲. همان، ص ۱۱۱.
۳. همان، صص ۹-۱۳۸.
۴. همان، ص ۱۵۴.
۵. همان، ص ۱۵۶.
۶. در این باره نگاه کنید به:  
- خاطرات، رویا، اندیشه‌ها، کارل گوستاو یونگ، ترجمه پروین فرامرزی، انتشارات آستان قدس رضوی.  
- با یونگ و هسه، میگوئل سرانو، ترجمه سیروس شمیسا، انتشارات فردوس، صص ۱۳-۲۰۹.
- آنچه ما در این مقاله آورده‌ایم براساس دو ترجمه فوق بوده است.
- همان.
- دمیان، ص ۱۶۸.
- همان، ص ۱۷۵.
- کتاب مقدس، عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۳۲، آیات ۳۰-۲۴.
- دمیان، صص ۳-۱۸۲.
- همان، ص ۲۰۷.
- همان، ص ۲۲۸.
- همان، ص ۲۱۹.

پیستوریوس در دیدارهای بعدی خود با سینکлер، آیینی شبه عرفانی و شبه مذهبی به جای می‌آورد. این آیین برافروختن آتش و مراقبه پیشاروی آتش است که بی‌شباهت به مناسک آتش پرستان باستانی نیست  
سینکлер در حالت نظاره بر آتش، بار دیگر تصویر پرنده شکاری را می‌بیند و همچنین آتش هر دم تصویرگر چهره‌های انسان‌ها، حیوانات و گیاهان گوناگونی می‌گردد