

سیر تحول مفهومی واژه‌ی «خود» در منطق‌الطیر عطار (براساس فرایند فردیت)

لیلا غلامپور آهنگر کلایی* محمود طاووسی** شهین اوجاق علیزاده***
دانشگاه آزاد اسلامی ایران، واحد رودهن

چکیده

واژه‌ی «خود» یا «خویشتن» در دو حوزه‌ی دستور زبان فارسی و روان‌شناسی کاربرد فراوانی دارد. «خود» به همراه «خویش» و «خویشتن» در دستور زبان فارسی به‌عنوان ضمیر مشترک به‌کار می‌رود و در روان‌شناسی یونگ، خود مظهر «تمامیت» است. از آنجاکه واژه‌ی مذکور در درون‌مایه‌ی منطق‌الطیر عطار نقش فراوان دارد و همچنین قابل تاویل بر مبنای نظریات روان‌شناختی یونگ است، در این مقاله تلاش است تا با رویکردی توصیفی - تحلیلی سیر تحول مفهومی آن براساس «فرایند فردیت» بررسی و تحلیل گردد. مطابق نتایج، در منطق‌الطیر دو نوع خود (خود سایه‌ای و خود کهن‌الگویی) می‌توان دریافت نمود که ناظر به دو جنبه‌ی «جسم و روان» است. خود سایه‌ای (ضمیر مشترک) در پایان منطق‌الطیر همانند سی‌مرغ تحول یافته است؛ زیرا احساس این‌همانی یا یکی‌شدن با الگوی اصلی (سیمرغ) را در انسان برمی‌انگیزاند و بدین‌وسیله واقعیت (وحدت و تمامیت) را تحقق‌پذیر می‌سازد. وحدتی که از نظر عطار و روان‌شناسی نوین نیمه‌تمام است نه کمال مطلق؛ زیرا کمال مطلق تنها در خداوند تحقق می‌یابد. هم از نظر یونگ و هم از نظر عطار، هدف سیر فردانیت، کمال نیست؛ بلکه کامل‌شدگی است. «خود» حاصل وحدت سی‌مرغ (خودآگاه یا خود سایه‌ای) و سیمرغ (ناخودآگاه یا خود مثالی) است. عطار این مفاهیم فلسفی - عرفانی را در قالب تصاویر نمادین در منطق‌الطیر بازآفرینی نموده است. این فرایند (فردیت) سبب می‌شود تا آشفتگی‌ها و نابسامانی‌های ناشی از جدایی دو ساختار روان و جسم از بین برود.

واژه‌های کلیدی: خود، سیمرغ، عطار، منطق‌الطیر، فرایند فردیت، کهن‌الگو، یونگ.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی lailagholampour@gmail.com (نویسنده‌ی مسئول)

** استاد زبان و ادبیات فارسی tavoosi@riau.ac.ir

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی alizade@riau.ac.ir

۱. مقدمه

داستان *منطق‌الطیر عطار* شرح سفر مرغان به سوی سیمرغ و دشواری‌های راه و سرانجام رسیدن سی‌مرغ از هزاران مرغ به زیارت سیمرغ است. در این داستان، پرندگان نماد سالکانی هستند که جویای «نسبت» دیرین خود یا «تمامیت خویشتن» هستند و در نهایت با گذر از آزمون‌های رازآموز هفتگانه، به تمامیت یا کامل‌شدگی (بی‌فنا‌ی کل) رسیدند. این سفر تخیلی در منظومه‌ی تمثیلی عرفانی *منطق‌الطیر*، یکی از مشهورترین داستان‌های سمبولیک ادبیات ایران و جهان است؛ منظومه‌ای عرفانی که قرن‌ها پیش از نویسندگان سمبولیست اروپا سروده شده است. به نظر می‌رسد، در بن‌مایه‌های آن اندیشه‌ای روان‌شناختی نهفته باشد که با اندیشه‌های دینی، که نوعی نیاز فطری انسان محسوب می‌شود، خصوصیات مشترک فراوانی دارد.

در باب *منطق‌الطیر عطار* به‌عنوان یک اثر سمبولیک، تفسیرها و تحلیل‌های متعددی صورت گرفته است و این تفسیرهای گوناگون، همان‌طور که خود شاعر اشاره کرده است، خاصیت شعر عطار است که با هر بار خواندن «بیشتر بخشد نصیب» و مخاطبان را «خوش‌تر آید» و این، از ویژگی‌های آثار بزرگ ادبی است:

این کتاب آرایش است ایام را	خاص را داده نصیب و عام را
نظم من خاصیتی دارد عجیب	زان که هر دم بیشتر بخشد نصیب
گر بسی خواندن میسر آیدت	بی‌شکی هر بار خوشتر آیدت

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۵۰۴-۴۵۰۷)^۱

از نظر یونگ، «بین رمزپردازی عرفانی و دستاوردهای روان‌شناسی، وجوه اشتراک و همسانی، به‌ویژه در کهن‌الگوی تمامیت یا «خویشتن» دیده می‌شود» (Jung, 1959: 223)؛ در نتیجه این مقاله در راستای کشف این وجوه اشتراک و همسانی میان کهن‌الگوی خویشتن در روان‌شناسی یونگ و نمادهای عرفانی عطار (سیمرغ نماد خویشتن) به تجزیه و تحلیل واژه‌ی خود، خویش و خویشتن در دو حوزه‌ی ادبیات عرفانی و روان‌شناسی یونگ می‌پردازد. این مقاله می‌کوشد تا به این سوال‌ها پاسخ دهد که: آیا واژگان خود، خویش و خویشتن در *منطق‌الطیر عطار* براساس «فرایند فردیت» قابل تجزیه و تحلیل هستند؟ میان آن‌ها و کهن‌الگوی خویشتن چه رابطه‌ای وجود دارد؟

۱.۱. پیشینه‌ی پژوهش

در زمینه‌ی کاربرد کهن‌الگوها در آثار عطار مقالاتی چون: «قرائت کهن‌الگویی منطق الطیر عطار» در مجله‌ی نثرپژوهی/ادب فارسی از محمدی و همکاران (۱۳۹۳)، مقاله‌ی «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار» در مجله‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی از سعید قشقای (۱۳۹۰) و مقاله‌ی «تحلیل کهن‌الگویی الهی‌نامه‌ی عطار (داستان زن صالحه) براساس نظریات یونگ» از روزبھانی و پورمند (۱۳۹۷) در مجله‌ی شعرپژوهی چاپ شده است. همچنین مقاله‌ی «گذر از افسانه‌ی ناریسیس به خویشتن در غزلیات شمس» از قریشی و همکاران (۱۳۹۴) در فصلنامه‌ی گوهرگویا چاپ گردیده و مقاله‌ی «از «هماندسازی» تا «فردیت»؛ چالش «خود» شدن در اشعار نسیمی با تکیه بر نقد روانکاوانه‌ی کهن‌الگوی انسان کامل» از پروینی و همکاران (۱۳۹۶) در مجله‌ی نقد ادبی چاپ گردیده است.

۲.۱. بیان مسئله

به نظر می‌رسد که ضمیر مشترک خود، خویش و خویشتن در اشعار عرفانی منطق الطیر، علاوه بر مفهوم رایج دستور زبان فارسی، در مفهوم روان‌شناختی، یعنی انگاره‌ی کهن‌الگویی نیز قابل تحلیل و بررسی است؛ در این راستا، واژگان خود، خویش و خویشتن در منطق الطیر با سنجه‌هایی از فرایند فردیت که با مفاهیم مذکور تناسب بیشتری دارند، تجزیه و تحلیل می‌شود.

۳.۱. روش و هدف پژوهش

با توجه به اینکه تحقیق مورد نظر، پژوهشی میان‌رشته‌ای است، برای رسیدن به سوال‌های پژوهش، ابتدا آثار یونگ و روان‌شناسی نوین در زمینه‌ی فرایند فردیت مطالعه و فیش‌برداری شده است سپس با مطالعه‌ی منطق الطیر ضمیر مشترک خود و کهن‌الگوی خویشتن بررسی و مقایسه شده است. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و روش پژوهش هم توصیفی-تحلیلی است. از آنجاکه از اندیشه‌های عرفانی عطار، به شکل منسجمی، نمی‌توان به یک نظریه‌ی روان‌شناختی دست یافت، از نظریات روان‌شناختی یونگ به‌عنوان یک الگوی نظری استفاده شده است؛ زیرا «عارف عنصر

۱۶۸ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۲)
فوق‌طبیعی را تجربه می‌کند، ولی قادر به مفهوم‌سازی از این تجربه نیست.» (مورنو،
۱۳۹۲: ۱۴۳)

۴.۱. انگاره‌ی کهن‌الگویی خود

ایگور کاروسو از پیروان یونگ می‌گوید: «باید به یونگ از آن جهت امتیاز داد که نشان داد نیرومندترین قوای تشکیل‌دهنده‌ی روح در کهن‌الگوها، که در همه‌ی آدمیان مشترک است، نمود می‌یابند.» (همان: ۹) یونگ می‌گوید که «واژه‌ی کهن‌الگو به «تصویر خدا» در انسان اشاره می‌کند؛ «اندیشه‌های اصلی» که به خودی‌خود پدید نیامده، بلکه در فهم الهی مستترند. این اندیشه‌های اصلی را می‌توان به زبان ساده آرکی‌تایپ نامید.» (همان: ۶)

علم روان‌شناسی به فرایند رشدی که خاص روان‌آدمی است، می‌پردازد و «این رشد از قابلیت‌های فطری انسان برمی‌خیزد و تنها زمانی تحقق می‌یابد که شخص به وحدتی یکپارچه و به یک کل تبدیل شود.» (همان: ۳۶) این فرایند دارای مراحل چون وجود سایه، من، سفر، آنیما و آنیموس، پیر دانا و خویشتن است که در آثار ادبی کاربرد فراوان دارد. یونگ به این فرایند، «فرایند فردیت» می‌گوید که برای یکپارچه‌شدن خودآگاه و ناخودآگاه در قالب خویشتن یا موجودیت روانی تازه‌ای که به‌عنوان مرکز شخصیت انسان، جانشین «من» می‌شود تا آشفتگی‌های ناشی از جدایی دو ساختار روان و جسم از بین برود.

یونگ چند کهن‌الگوی اصلی را مطرح کرده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «خویشتن یا خود» است که «نمایانگر درونی‌ترین هسته‌ی روان (خودآگاه و ناخودآگاه) است.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۹۵) خود، تمامیت روانی ماست و از خودآگاهی و اقیانوس بی‌کران روح نشئت می‌گیرد.» (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۹۲) «خویشتن» بیانگر یک نمونه‌ی خداگونه و آغازین در آفرینش انسان است و رسیدن به این نمونه‌ی خداگونه، غایت رشد او را نشان می‌دهد. «هر آیینی دارای یک نمونه‌ی خداگونه و یک نمودگار آغازین است.» (الیاده، ۱۳۹۰: ۳۵) از نظر یونگ «خویشتن نمونه‌ای از توانایی‌های پارادوکسی است؛ زیرا خواهان پیوند تقابل‌هاست.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۵) خویشتن نماد وحدت اضداد در نمودار خود در روان‌شناسی یونگ (در بخش یافته‌های پژوهش) نشان داده شده است.

۲. یافته‌های پژوهش

به نظر می‌رسد که واژگان خود، خویش و خویشان در منطق الطیر در دو مفهوم متفاوت به کار رفته‌اند؛ بنابراین هم به عنوان ضمیر مشترک (خودآگاه) دستور زبان فارسی و هم به عنوان انگاره‌ی کهن‌الگویی (ناخودآگاه) بر مبنای روان‌شناسی یونگ می‌توانند تاویل و تحلیل شوند.

۲.۱. ضمیر مشترک خود یا خود سایه‌ای

واژگان خود، خویش یا خویشان در منطق الطیر می‌تواند در دو مفهوم متفاوت بررسی شود؛ زیرا واژگان مذکور در منطق الطیر بر حسب این که مرجع سالکان (وجود سایه‌ای) باشد یا نباشد، دو مفهوم متفاوت را در خود دارد. غالباً «خود» یا «خویشان» در مفهوم ضمیر مشترک دستور زبان و مرجع وجود سایه‌ای (سی مرغ) است. اما این تفاوت زمانی بیشتر نمود پیدا می‌کند که واژه‌ی خود در ارتباط با دو جنبه‌ی مادی و مینوی سرشت آدمی به کار رود. در عرفان اسلامی غلبه‌ی جنبه‌ی مادی (وجود سایه‌ای) سرشت آدمی مانع تکامل روحانی است و به «نفس» تعبیر می‌شود که می‌تواند معادل «سایه» در «فرایند فردیت» محسوب شود؛ بنابراین با این مقدمه می‌توان سیر تحول مفهومی خود را مطابق فرایند فردیت از کهن‌الگوی «سایه» آغاز نمود:

دیگری گفتش که پندارم که من	کرده‌ام حاصل کمال خویشان
هم کمال خویش حاصل کرده‌ام	هم ریاضت‌های مشکل کرده‌ام...
گفت ای ابلیس طبع پر غرور!	در «منی» گم وز مراد من نفور
در خیال خویش مغرور آمده	از فضای معرفت دور آمده
نفس بر جان تو دستی یافته	دیو در مغزت نشستی یافته

(عطار، ۱۳۸۹: ب: ۲۹۱۱-۲۹۱۷)

«سیروسلوک فردانیت زمانی آغاز می‌شود که شخص از وجود سایه آگاه گشته است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۴۳)؛ زیرا «در فرایند فردیت تکامل روانی، نخستین برخورد با ناخودآگاه، کشف سایه است.» (همان: ۴۶) در روان‌شناسی «سایه نمودار جنبه‌ی منفی و فرومایه‌ی شخصیت ماست. با این حال الزاماً پلید نیست.» (همان: ۴۴) همان‌طور که در آیات مشاهده می‌شود، «کسی که مسخر سایه شده است، هر دم در دام خود فرو

۱۷۰ ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۲)

می‌غلند.» (همان: ۴۶) و سبب می‌شود تا شخص در «منی» گم شود و این منی همان سایه است و همانند غرور خیالی سبب دور شدن از معرفت و عدم گسترش حوزه‌ی خودآگاه (من) می‌شود. در *مختارنامه* هم این ضمیر مشترک به‌عنوان مرجع «خود سایه‌ای» در مقابل خورشید حقایق (مظهر تمامیت) به شیوه‌ی روایتگری اشاره شده است؛ گویی شاعر یک داستان بلند را با ایجاز تمام حکایت می‌کند:

این بی‌خودی که من در آن افتادم شرحش بدهم که از چسان افتادم
خورشید بتافت سایه دیدم خود را برخاستم و در آن میان افتادم
(عطار، ۱۳۸۹ الف: رباعی ۳۸۲)

شناخت به‌موقع سایه سبب تسهیل فرایند فردیت می‌شود و جنبه‌ای مثبت و سازنده دارد. یونگ می‌گوید: «آگاه شدن از حضور سایه، متضمن تشخیص جنبه‌ی تاریک وجودمان است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۴۵) گرچه سایه «محتویات ناخودآگاه فردی را باز می‌نمایاند» (همان: ۴۴)، «می‌تواند مربوط به خودآگاه هم باشد» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۵۷)؛ همان‌طور که در رباعی ۳۸۲ شاعر از وجود آن آگاه شده است و به همین دلیل، برعکس بیت ۲۹۱۵، در آن گم نشد؛ بلکه تحول یافت؛ بنابراین، «خودشناسی، نخستین شرط لازم رودرویی با سایه است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۴۶) لازمی خودشناسی، معرفت به عیوب خویشتن (خود سایه‌ای) است که از نظر عطار مقبولیت (جنبه‌ی مثبت) را به دنبال دارد:

گر به عیب خویشتن مشغولی گرچه بس معیوبی مقبولی
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۳۰۴۰)

پس نخستین شرط سلامت اخلاقی، «تواضع و فروتنی است که برای شناخت سایه و ترس از ژرفنای دوزخی انسان بسیار ضروری است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۴۷) سایه از آن جهت منفی است که گم شدن در آن سبب نرسیدن به خویشتن و تمامیت می‌شود و مخلاً «فرایند فردیت» است:

چون تو گم گشتی چنین در سایه‌ای کی ز سیم‌رغت رسد سرمایه‌ای؟
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۱۱۲۹)

اما «گم شدن خود» (وجود سایه‌ای) سبب تحول شخصیت و تحقق «فرایند فردیت»

می‌شود:

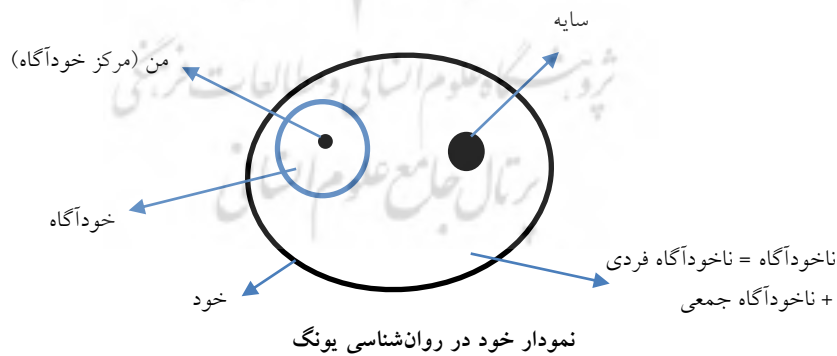
گم شدن خود، از تو نشان بس بودم سودای توام از تو زیان بس بودم
(عطار، ۱۳۸۹ الف: رباعی ۷۱)

شاعر در *منطق‌الطیر* به تفصیل، به موارد گوناگون سایه (جنبه‌ی منفی شخصیت آدمی) که از ویژگی‌های جنبه‌ی مادی انسان (خودآگاه) است، در قالب عذرآوردن مرغان اشاره کرده است که مانع «فرایند فردیت» آن‌ها شده است:

تو کجا دانی که اندر تن ترا چه پلیدی‌هاست چه گلخن ترا
مار و کژدم در تو زیر پرده‌اند خفته‌اند و خویشان گم کرده‌اند
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۳۷۵۰-۳۷۵۱)

انسان باید برای رسیدن به تمامیت (خویشتن) با مارها و کژدم‌های وجود (سایه) بجنگد. مار در اساطیر ایران نماد اهریمن و ضد اهورا است. مار و کژدم جنبه‌ی درونی دارند و از چشمه‌ی درون و ناخودآگاه (= زیر پرده‌اند) می‌جوشند؛ زیرا «کهن‌الگوی سایه (خود تاریک‌تر ما) بخش پست و حیوانی شخصیت ماست» (شولتز و همکاران، ۱۳۷۸: ۴۹۶)؛ به‌همین دلیل در آثار ادبی و هنری در قالب حیوانات نشان داده می‌شود. سایه و خودِ سایه‌ای، سبب می‌شود تا خویشتن در تاریکی‌های آن گم شود. عطار در بخش عذرآوردن مرغان درباره‌ی این مطلب می‌گوید:

آن همه در ناز خود گم بوده‌اند در غرور خود فرو آسوده‌اند
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۲۵۱۵)



۲.۲. انگاره‌ی کهن‌الگویی خود

همان‌طور که در *منطق‌الطیر* با دو گونه قهرمان، یعنی سی‌مرغ (خودآگاه) و سیمرغ (ناخودآگاه) روبه‌رویم، دو نوع «خود» را نیز می‌توان استنباط نمود که ناظر بر جنبه‌ی

۱۷۲ ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۲)

دوگانه‌ی سرشت آدمی است؛ آنجا که مرجع آن مرغان یا وجود سایه‌ای است، ضمیر مشترک دستور زبان فارسی است که می‌توان آن را خودِ سایه‌ای نامید. اما آنجا که خود از نظر مفهوم با سیمرغ هماهنگی و همسانی دارد، می‌توان آن را در قالب کهن‌الگوی خویشتن و مظهر تمامیت تاویل نمود؛ زیرا «ناخودآگاه همواره به شکل نمادها پدیدار می‌شود.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۴۰) در آغاز داستان پیش‌زمینه‌هایی (علاوه‌بر سایه در قالب عذرآوردن مرغان) مطرح می‌شود که انگاره‌ی کهن‌الگویی «خود» را در نتیجه‌ی داستان بیشتر تقویت می‌کند.

۲.۲.۱. کهن‌الگوی سفر و ارتباط آن با خود

«من» (سی مرغ) با گذر از «سایه» سیر تکاملی خود را به سوی «خود» (سیمرغ) ادامه می‌دهد. «فرایند فردیت غالباً با سمبلی از سفر برای کشف سرزمین‌های ناشناخته نمودار می‌شود.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۴۳۰) این سرزمین ناشناخته در منطق‌الطیر کوه قاف است. حرکت به سوی کوه قاف، یعنی «صعود ناخودآگاه به نظرگاه والای من» (همان: ۴۳۰)، راهی است دشوار که طی کردن آن به ریاضت‌ها و تحمل سختی‌های فراوانی نیاز دارد؛ زیرا اگر به اندازه‌ی «مویی از منیت‌ها» (سایه) باقی بماند، کوچک‌ترین نشانه‌ای از «حقیقت من» (خویشتن یا همسانی جان و تن) پدیدار نخواهد شد:

تا می‌ماند از «من» من یک مویی مویی نشود پدید چیزی که منم
هیچم همه تا با خود و با خویشتم هستم همه تا با خود و با جان و تنم
(عطار، ۱۳۸۹ الف: رباعی ۳۷۵)

۲.۲.۲. خود، نماد نظم‌بخشیدن به بی‌نظمی

مرغان علت اصلی جستجوی سیمرغ (خویشتن) را نظم‌بخشیدن به اوضاع بی‌نظم سپاه (جامعه) می‌دانند. از آنجا که از طرفی، «ناخودآگاه حاوی تمام کمبودهای خودآگاه است، تمایلی جبران‌کننده دارد» (یونگ، ۱۳۸۹: ۶۹) و از طرف دیگر «خود مناسبات و روابط انسانی ما را رهبری می‌کند و به آن‌ها نظم می‌بخشد» (یونگ، ۱۳۸۲: ۳۳۳)؛ بنابراین، از نظر مرغان (من = خودآگاه)، سیمرغ (ناخودآگاه) ابتدا می‌کوشد تا به اوضاع آشفته سروسامان بخشد؛ یعنی سالکان به تعادل جسم و روان (جان و تن از نظر عطار) برسند. زان که چون کشور بود بی‌پادشاه نظم و ترتیبی نماند در سپاه
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۶۸۶)

از این حیث منطق الطیر می‌تواند بیانگر «فرایند نمادینی باشد که در بی‌نظمی آغاز می‌شود و با پیدایش سیمرغ به پایان می‌رسد» (یونگ، ۱۳۹۲: ۶۴)، تا بدین وسیله مرغان به آگاهی رسیده (من) بتوانند به کمک ناخودآگاه (سیمرغ) «هماندسازی» نمایند؛ زیرا در فرایند هماندسازی، «یک فرد یا یک گروه «من» خود را گسترش می‌دهد و محتویات فراشخصی یک کهن‌الگو را در آن جای می‌دهد.» (والتر اوداینیک، ۱۳۷۹: ۴۰) در منطق الطیر گروه مرغان بر آنند تا «من» خود را گسترش دهند تا به کهن‌الگوی خویشتن برسند که در قالب سیمرغ (اسطوره) نمود می‌یابد؛ زیرا یونگ «اسطوره را نمود کهن‌الگو می‌داند که به صورت‌های گوناگون در رؤیا و آفرینش‌های هنری باز می‌تابند.» (یاوری، ۱۳۸۷: ۱۶۲) در آن صورت، این من گسترش یافته «خود» است نه «من» تنها: این خود نه منم خدای می‌داند و بس تا آنگاهی که بودم و اکنون کیست (عطار، ۱۳۸۹ الف: رباعی ۲۷۴)

به همین جهت عطار بارها در مختارنامه (ابیات: ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۴۰، ۳۰۱، ۳۷۵، ۴۵۸، ۵۲۴، ۵۴۱ و...) و منطق الطیر (ابیات ۱۰۰۲ و ۴۲۸۵) به صراحت بیان می‌کند که در جستجوی «خویشتن» است؛ زیرا «من به یاری خود از تباهی نجات می‌یابد.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۹۶) از آنجاکه «خود» حاوی صورت‌آغازین فراموش شده (نظم آفرینش انسانی) است که از وحدت اضداد (ماده و مینو) شکل یافته است، بی‌نظمی از مصادیق سایه محسوب می‌شود؛ زیرا بی‌نظمی و تباهی در تضاد با تکامل و قانون کلی طبیعت هست. «قانون تکامل، قانون کلی طبیعت هست و کل نظم کیهان به سوی آگاهی که هدف غایی هر موجود است، تکامل می‌یابد.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۷۲) پی‌بردن به بی‌نظمی بیانگر آن است که مرغان (من) از وجود سایه (غلبه‌ی وجود مادی) آگاه شده‌اند و این به منزله‌ی آغاز سیروسلوک فردانیت است که مرغان در منطق الطیر به لزوم آن پی‌بردند. رباعی زیر نیز، ضمن دربرداشتن مفهوم خویشتن نماد وحدت اضداد، خواهان پیوند تقابل‌هاست؛ یعنی خواهان رسیدن به همسانی «جان و تن» در انگاره‌ای به نام «خویشتن» است:

بی‌جان و تنم جان و تنم می‌باید بی‌آنچه منم آنچه منم می‌باید
با خویشتم ز خویشتن بی‌خبرم بی‌خویشتم خویشتم می‌باید
(عطار، ۱۳۸۹ الف: رباعی ۴۵۸)

بیت دوم به این اندیشه‌ی یونگ که «خویشتن نمونه‌ای از توانای‌های پارادوکسی است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۵)، نزدیک می‌شود؛ زیرا شاعر در مصراع اول با آن که «با خویشتن» است،

اما از «خویشتن» بی‌خبر است و در عین با خویشتن‌بودن، بی‌خویشتن و خواهان خویشتن است. به‌نظر می‌رسد «با خویشتن» بودن، یعنی غلبه‌ی وجود سایه‌ای است که سبب بی‌خبری از خویشتن می‌شود و از مصادیق بی‌نظمی است؛ به‌همین دلیل مرغان به سوی آگاهی که رسیدن به تمامیت روان (خویشتن = پیوند ماده و مینو) است، سفر نمودند.

۲.۲.۳. پرسش مرغان از هدهد برای رسیدن به خود

نسبت ما چیست با او راز گوی زان که نتوان شد بعیا راز جوی
گر میان ما و او نسبت بدی هر یکی را سوی او رغبت بدی
(عطار، ۱۳۸۹: ۱۰۷۵-۱۰۷۶)

هدهد می‌تواند نماد پیر دانا در فرایند فردیت محسوب شود که «در هیئت استاد، معلم، روحانی و... ظاهر می‌شود.» (یونگ، ۱۳۳۸: ۱۱۲) آنچه در این میان اهمیت دارد، سوالی است که مرغان از هدهد می‌کنند. آن‌ها درصدد یافتن «نسبت خویشتن» با سیمرخ هستند؛ یعنی بازگرداندن نظم پیشین یا صورت آغازین. هدهد که نماد پیر دانا و «مظهر سرنمون روح، شناسایی و نماد خصلت روحانی ناآگاهمان است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۱)، این‌گونه پاسخ می‌دهد:

سایه‌ی خود کرد بر عالم نثار گشت چندین مرغ هر دم آشکار
هر چه اینجا سایه‌ای پیدا شود اول آن چیز آشکار آنجا شود
(عطار، ۱۳۸۹: ۱۰۸۵ و ۱۰۹۵)

یونگ می‌گوید: «خویشتن در مقام پدیده‌ای پیشین در همه‌کس حضور دارد، ولی در حالتی ناآگاهانه.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۷) مرغان با راهنمایی هدهد در جست‌وجوی خویشتن به‌عنوان یک «پدیده‌ی پیشین» که عطار در قالب «اسرار کهن» (= کهن‌الگو یا نمونه‌ی کهن) از آن یاد می‌کند، با خویشتن «نسبت» یافتند. همین امر، سبب ترغیب مرغان به سفر می‌شود؛ زیرا «ناخودآگاه تنها زمانی آشکار می‌شود که «منِ خویش» به آن آگاه شود.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۴۴)

چون همه مرغان شنودند این سخن نیک پی بردند اسرار کهن
جمله با سیمرخ نسبت یافتند لاجرم در سیر رغبت یافتند
(عطار، ۱۳۸۹: ۱۱۶۴-۱۱۶۵)

در باورشناسی ایرانی، نظم با خداوند، امشاسپندان (هفت جلوه‌ی مینوی) و بهشت الهی در ارتباط است: «اشه از زیباترین امشاسپندان، نماینده‌ی قانون ایزدی و نظم در جهان است. آنانی که اشه را نمی‌شناسند، از بهشت محرومند؛ زیرا آنان بیرون از کل نظم خدا هستند.» (رضی، ۱۳۷۹: ۷۲)

۲. ۲. ۴. سیمرغ نماد خود

در این داستان تمام مرغان جهان جمع شدند تا به وصال سیمرغ برسند؛ زیرا هدف تعالیم عرفانی معرفی یک نمونه‌ی خداگونه و آغازین برای کمال انسان است. این نمونه‌ی خداگونه یا آغازین در *منطق الطیر* سیمرغ است. «سیمرغ از مظاهر کاملاً شناخته‌شده در کیمیاگری است که ما آن را «خویشتن» می‌نامیم.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۶۰) از نظر یونگ «صورت الهی، همان خویشتن است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴) کهن‌الگوی خویشتن به این دلیل «نمودگار کلیت انسان و غایت رشد اوست» (همان: ۶۶) که از دیدگاه اسطوره‌شناسان «فقط نخستین ظهور هرچیز، معنی‌دار و معتبر است نه تجلیات پیاپی آن» (الیاده، ۱۳۸۶: ۴۳) و از دیدگاه روان‌شناسان هم «تنها چیزی که اهمیت و اعتبار دارد، نخستین تجلی آن است.» (همان: ۱۶۸) بندهش سیمرغ را با توجه به اسطوره‌ی آفرینش نخستین آفریدگان در میان مرغان می‌داند. «سیمرغ پیشوا و سرور همه‌ی مرغان و اولین مرغ آفریده شده است.» (دادگی، ۱۳۹۰: ۷۹) اندیشه‌ی مذکور قدمتی به اندازه‌ی تاریخ بشری دارد. «در طی قرون، بشر به وجود این مرکز (خود) از طریق مکاشفه آگاه شده بود. مصریان آن را روح فرد می‌انگاشتند که به شکل پرنده‌ای با سر انسان بود و رومی‌ها آن را به مثابه‌ی همزاد انسان تکریم می‌کردند.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۴۲) که هر دو قابل مقایسه با سی‌مرغ پرنده و سی‌مرغ همزاد سیمرغ در *منطق الطیر* است. تنها راه رسیدن به این مرکز (خود) وحی و مکاشفه‌ی ضمیر ناآگاه است؛ زیرا یکپارچگی و فردیت حاصل می‌شود، (مورنو، ۱۳۹۲: ۳۹) در غیر این صورت، شخص در این فضای پارادوکسی حاکم، از «خود» دور می‌شود:

کس را دیدی ز خود نفور افتاده در فرقت خویشتن صبور افتاده
فی‌الجمله اگر نشان ما می‌طلبی ماییم همه ز خویش دور افتاده
(عطار، ۱۳۸۹ الف: رباعی ۳۰۱)

زیرا همواره راه رسیدن به خود «راهی است دشوار. سفرهای مخاطره‌آمیز، سرگردانی در بیابان‌ها که سالک در پی یافتن راهی به خود، به مرکز هستی خویشتن با آن‌ها مواجه می‌شود.» (الیاده، ۱۳۹۰: ۳۲) همان‌طور که در *منطق الطیر* از انبوه هزاران مرغ در سفر به سوی

۱۷۶ ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۲)

خود(سیمرغ) تنها سی مرغ به مقصد رسیدند؛ زیرا «این جنبه‌ی خلاق هسته‌ی روانی تنها زمانی می‌تواند وارد عمل شود که «من» خود را از تمامی دلبستگی‌ها برهاند.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۴۵)
خود را سوی خود رهگذری باید کرد
وین کار قوی نه سرسری باید کرد
(عطار، ۱۳۸۹ الف: رباعی ۱۴۰)

مصراع دوم به مشکلات و ریاضت‌های فرایند فردیت اشاره دارد؛ زیرا «فردیت تکلیفی است به غایت دشوار و فرایندی رنج‌آور است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۳۷)
در بیت زیر می‌توان پارادوکس موجود در میان دو نوع خود را استنباط نمود.
«ویژگی متناقض مفهوم خود با کلیت انسان خودآگاه از یک سو و انسان ناخودآگاه از سوی دیگر تطابق دارد.» (یونگ، ۱۳۹۲: ۳۴) خود مصراع اول می‌تواند به خودآگاه (خود سایه‌ای) اشاره داشته باشد که تلاش دارد تا من را گسترش بخشد؛ به همین دلیل به سیروسلوک در ناخودآگاه (در پس پرده) می‌پردازد تا تمامیت (خویش) را بشناسد:
تا مرغ دلم شیوه‌ی دمساز شناخت
در سوز روش قاعده‌ی راز شناخت
هر روز هزارساله ره در خود رفت
تا در پس پرده خویش را باز شناخت
(عطار، ۱۳۸۹ الف: رباعی ۵۴۱)

از نظر یونگ گذر از هفت آزمون رازآموز و طی نمودن سختی‌های راه، یعنی «روند تکامل ناخودآگاه فردی به پایان رسیده است و در مرحله‌ی بعد، ناخودآگاهی جمعی است که باید شکوفا شود.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۹۴) بدین ترتیب «خود سایه‌ای» همگام با سی مرغ به تکامل رسیده و تحول معنایی یافته سپس وارد حوزه‌ی ناخودآگاهی جمعی شده است که حیظه‌ی کهن‌الگوهاست؛ بنابراین، خود در این مرحله می‌تواند معادل کهن‌الگوی خویشتن تعبیر شود:

هر که آید خویشتن بیند درو
جان و تن هم جان و تن بیند درو
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۷۸)

عطار بعد از ورود سی مرغ به وادی هفتم، تحمل آن همه سختی‌ها را برای رسیدن به کمال کافی نمی‌داند و معتقد است که آن‌ها تنها در فعل الهی (سیمرغ نماد نظم پیشین الهی است که بر اساس وحدت اضداد شکل یافته است) به تمامیت رسیدند، نه در ذات الهی (کمال مطلق).

جمله در افعال ما می‌رفته‌اید
وادی ذات و صفت را خفته‌اید
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۸۲)

زیرا «خویشتن تنها به دنبال تمامیت و کامل شدن است و نه کمال که هدف عالی هر انسان است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۹۷) در مرحله‌ی کامل شدن، تمام دریافت‌ها تویی و تو، یعنی من گسترش یافته (خویشتن).

آنچه گویی و آنچه دانی آن تویی خویش را بشناس صد چندان تویی
(عطار، ۱۳۸۹: ۱۰۰۲)

از نظر عطار خویشتن (کامل شدن) تنها به واسطه‌ی فنا در افعال الهی بازیابی می‌شود: محو ما گردید در صد عز و ناز تا به ما در، خویش را یابید باز
(همان: ۴۲۸۵)

یونگ معتقد است، «عرفا به یاری تأمل و مراقبه، همه‌ی عالم را همچون آیینی کمالات پروردگار می‌بیند» (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۵)؛ زیرا عالم، مجموعه‌ای از اسماء الهی تحقیق یافته به صورت عینی است:

بی‌زفان آمد از آن حضرت خطاب کاینه است این حضرت چون آفتاب
چون شما سی مرغ اینجا آمدید سی درین آئینه پیدا آمدید
(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۷۳ و ۴۲۷۵)

تلاش و تاکید عطار در پایان منطق الطیر، «کوشش برای توجه دائمی به حقیقت زنده‌ی «خود» مانند کوششی است که انسان بخواهد در آن واحد در دو جهان متفاوت زندگی کند.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۱۹)؛ به طوری که در پایان، سی مرغ در کوه قاف، یعنی در مرز دو جهان با رسیدن به سیمرغ (=اسطوره نمود کهن‌الگو) در آن واحد در دو بعد متفاوت زندگی می‌کنند؛ یعنی هم‌زمان در یک نگاه، سی مرغ (بعد مادی) بودند و در نگاهی دیگر (بعد مثالی) سیمرغ، این مسئله ناظر به دو جنبه‌ی سرشت آدمی است:

چون نگه کردند آن سیمرغ زود بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود...
خویش را دیدند سیمرغ تمام بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر بود این سی مرغ ایشان، آن دگر
(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۶۳-۴۲۶۸)

امری که در اندیشه‌ی عرفانی عطار در نتیجه‌ی ملاقات سی مرغ با سیمرغ در مرز کائنات به «فنا» تعبیر شده است:

چون همه بی‌خویش با خویش آمدند در بقا بعد از فنا پیش آمدند
(همان: ۴۲۹۸)

«لازمه‌ی «خویشتن» جابه‌جایی مرکز روان‌شناختی انسان است؛ بدین معنا که مرکز ثقل وجود از من به خویشتن منتقل می‌شود و از انسان به خدا. پس من در خویشتن حل می‌گردد و در مراحل بالاتر انسان در خدا.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۶) حل شدن من در خویشتن در عرفان «فنا» در افعال الهی نامیده می‌شود. در منطق‌الطیر «من» تنها در «خویشتن» حل شده است و نه در وجود الهی که در حوزه‌ی ژرف‌تر ناخودآگاه جمعی قابل تحلیل است:
گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید خویش را ببینید و خود را دیده‌اید
(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۷۷)

به‌همین دلیل در سیر دایره‌ای در پایان منطق‌الطیر (۴۲۶۳-۴۲۶۸) هم‌زمان هم جهان حس (سی مرغ) و هم جهان الوهیت (سیمرغ) هر دو (اضداد) حضور دارند و تمامیت یعنی وحدت ماده و مینو؛ همان‌طور که از نظر یونگ خویشتن توسط وحدت اضداد تبیین شده است و عطار نیز در آغاز داستان منطق‌الطیر به این امر اشاره می‌کند:

هر لباسی کان به صحرا آمده‌ست	سایه‌ی سیمرغ زیبا آمده‌ست
گر تو را سیمرغ بنماید جمال	سایه را سیمرغ بینی بی‌خیال...
سایه از سیمرغ چون نبود جدا	گر جدا گویی از آن نبود روا...
گر تو را پیدا شود یک فتح باب	تو درون سایه بینی آفتاب

(عطار، ۱۳۸۹: ۱۱۲۴ - ۱۱۳۰)

در همین راستا، در انتقال و تداخل میان سی مرغ و سیمرغ در سیری دورانی که نماد تحول و تکامل است، یک ماندالا را می‌توان تجسم نمود؛ زیرا «کهن‌الگوی خویشتن عمیقاً به نمادهایش وابسته است، به‌خصوص به نماد ماندالا» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴) و نماد ماندالا هم از نظر پیروان یونگ «نشانه‌ی نیاز به رستگاری است نه نشانه‌ی یکپارچگی کامل» (همان: ۱۳۵)؛ بنابراین، سی مرغ به یکپارچگی کامل نرسیدند؛ زیرا در این تجسم هنوز نیمی از ماندالا را سی مرغ (جهان حس) تشکیل می‌دهد و مرغان تنها به تمامیت (وحدت روان و جسم) رسیدند، نه به کمال یا فنا در ذات الهی. عطار هم بر این باور است که فنا شدن از خویشتن (وجود مادی یا سایه‌ای) سبب بقا (تکامل وجود مینوی) می‌شود:

فانی مطلق شود از خویشتن هر دلی کو طالب این کیمیاست
گر بقا خواهی فنا شو کز فنا کمترین چیزی که می‌زاید بقاست
(عطار، ۱۳۶۶: غزل ۳۴)

در مرحله‌ی پایانی سفر، مرکز ثقل وجود از من (خود سایه‌ای) به خویشتن منتقل شده است، بدون آن که در حقیقت هستی فانی شوند؛ زیرا «خویشتن سرانجام مسئله‌ی فردانیت را حل خواهد کرد.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۲) فردانیت و رسیدن به خویشتن «تمامیت و وحدتی نیمه‌تمام است و نه تام و تمام. چه وحدت تام و تمام که خدا را نیز در بر دارد، هنوز تحقق نیافته است.» (همان: ۱۳۵) عطار هم بر همین اساس ابیات پایانی سفر مرغان را تصویر نموده است:

بعد از آن مرغان فانی را به ناز بی فنای کل به خود دادند باز
(عطار، ۱۳۸۹: ب: ۴۲۹۸)

یونگ میان تمامیت (کامل شدن) و کمال تمایز قاطعی می‌بیند. «از نظر وی هدف سیر فردانیت کمال نیست، بلکه کامل شدن است. من (ایگو) ممکن است به دنبال کمال باشد، اما خویشتن تنها به دنبال کامل شدن است و نه کمال که هدف عالی هر انسان است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۹۷) عطار هم میان کامل شدن و کمال مطلق تمایز قائل است و آن را دست‌نایافتنی می‌داند:

آن کجا اینجا توان پرداختن نوکتابی باید آن را ساختن
(عطار، ۱۳۸۹: ب: ۴۳۰۳)

به‌همین دلیل، در بیان این یکپارچگی محتاطانه سخن می‌گوید:
ور نظر در هر دو کردندی به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
(همان: ۴۲۶۷)

از بیت‌های ۴۲۶۷ و ۴۲۹۸ چنین استنباط می‌شود که سی‌مرغ (سالکان) به وحدت تام و تمام نرسیدند؛ زیرا که شاعر به‌واسطه‌ی کاربرد تعبیرات «بی‌فنا کل» و «بیش و کم» به یکپارچگی کامل اشاره نمی‌کند؛ زیرا «تحقق خویشتن حالتی است نزدیک به کامل‌شدگی که فاقد کمال است.» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۷) همچنین از آنجاکه خود (بزرگترین نیروی روان)، سایه و من (خود سایه‌ای) تمامیت روان را شکل می‌دهند، میان سی‌مرغ و سیمرغ همانندی و جناس دیده می‌شود؛ اما جناس موجود جناس تام نیست تا بر کمال

۱۸۰ ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۲)

مطلق اشاره داشته باشد؛ زیرا «خویشتن نمودار عمیق‌ترین لایه‌ی ناآگاه است و آنچنان از ذهن به دور افتاده که تنها بخشی از آن را می‌توان به طرزی نمادین باز نمود.» (همان: ۶۴) همان‌طور که عطار به واسطه‌ی نماد سیمرغ به بازآفرینی بخشی از ناخودآگاه پرداخته است:

هم ز عکس روی سیمرغ جهان چهره‌ی سیمرغ دیدند آن زمان

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۶۲)

یونگ می‌گوید: «لایه‌ی ژرف‌تر ضمیر ناآگاه چیزی است وراشخصی و جمعی و مستلزم وجود تصاویری چون ارواح و خدایان است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۰) و «خدای یونگ درون جان آدمی جای دارد که به زبان روان‌شناختی تصویر خدا است، نه بر موجودیت خدایی برین که به نظر وی دست نیافتنی است.» (همان: ۸۶) عطار هم بلافاصله بعد از فنا در افعال الهی (= سیمرغ یا خویشتن یا تصویر خدا) می‌گوید که یگانگی در ذات الهی دست‌نیافتنی است:

دیده‌ای موری که سندان بر گرفت؟ پشه‌ای پیلی به دندان برگرفت؟

هرچه دانستی، چو دیدی، آن نبود و آنچه گفتی و شنیدی آن نبود

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۷۹-۴۲۸۰)

در همین راستا، عطار بعد از نتیجه‌ی داستان تاکید می‌کند که شرح چنین سفری بسیار بعید (دور دور) است، اما تنها برای مثال ذکر گردیده است؛ بنابراین *منطق‌الطیر* می‌تواند معادل همان بازنمایی ناخودآگاه به کمک نماد در روان‌شناسی تعبیر شود که ذکر گردید.

نیست هرگز گر نوست و گر کهن زان فنا و زان بقا کس را سخن

همچنان کو دور دور است از نظر شرح این دور است از شرح و خبر

لیکن از راه مثال اصحابنا شرح جستند از بقا بعد فنا

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۳۰۰-۴۳۰۲)

به همین دلیل از نظر پژوهشگرانی چون شفیع‌کدکنی «هر جزء آن را (*منطق‌الطیر*) در آثار شاعران و نویسندگان قبل از عطار می‌توانید، پیدا کنید. اما ساختار هنری و این نتیجه‌گیری شگفت‌آور ابداع اوست. مثل تمام شاهکارهای بزرگ ادبیات جهان.» (عطار، ۱۳۸۹: ۱۰۸ و ۱۱۰) فرایند فردیت چون وجود کهن‌الگوی سایه، پیر دانا، سفر و... در غالب آثار عارفان مشهود است. اما چنین نتیجه‌گیری عرفانی- فلسفی - روان- شناختی مختص عطار در *منطق‌الطیر* است. ظهور کهن‌الگوی «خویشتن» حاصل وحدت

خودآگاه (سی مرغ) و ناخودآگاه (سیمرغ) است، اما چون سیمرغ ترکیب عالی‌تر و نمونه‌ی اصلی است، به‌عنوان خویشتن نمود بیشتری دارد؛ ضمن آنکه «خود مرکز ناخودآگاه و بزرگترین نیروی روان است.» (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۲۲ و ۳۲۵)

یونگ «این مفهوم یگانگی واقعیت را «جهان واحد» نامید؛ یعنی جهان یگانه‌ای که در آن ماده و روان هنوز نه از یکدیگر متمایز شده بودند و نه هرکدام جداگانه شکل گرفته بودند.» (همان: ۴۹۱) در منطق الطیر هم سیمرغ یا خویشتن زمانی نمود پیدا می‌کند که با سی مرغ یکپارچه می‌شود؛ نه روان کامل و نه ماده‌ی کامل؛ یعنی رسیدن به تمامیت که یونگ آن را «یگانگی پسیکو فیزیک (*psycho physics* = روان و جسم) در تمام پدیده‌های هستی» (همان) می‌نامد. عطار نیز این مفهوم یگانگی را در منطق الطیر در قالب نمادین وحدت سی مرغ با سیمرغ تصویر می‌نماید:

گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود هرچه دیدی سایه‌ی سیمرغ بود
سایه از سیمرغ چون نبود جدا گر جدا گویی از آن نبود روا
هر دو چون هستند با هم بازجوی در گذر از سایه وانگه رازجوی
(عطار، ۱۳۸۹: اب: ۱۱۲۶-۱۱۲۸)

ضمن آنکه شاعر نیز در نتیجه‌ی داستان *منطق الطیر* در بیت ۴۲۷۸، بعد از سیر هفت‌وادی (تکامل در ناخودآگاه فردی) خویشتن را معادل جان و تن می‌بیند.

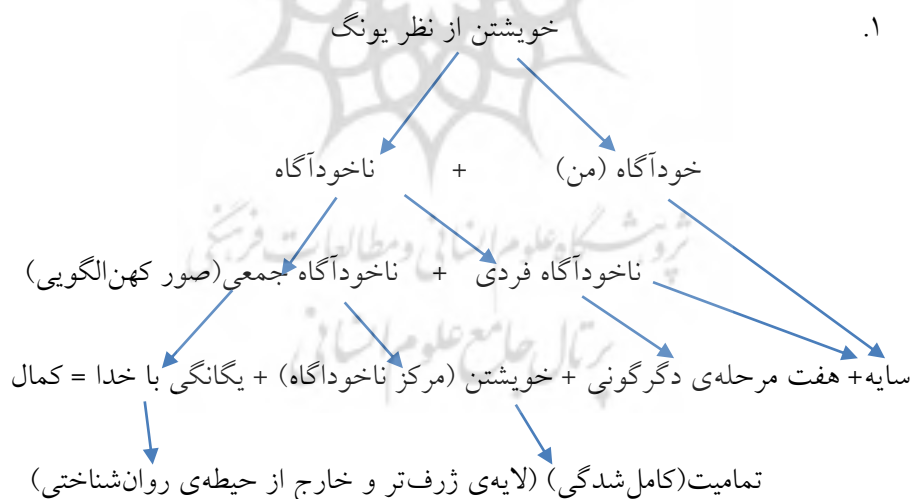
۳. نتیجه‌گیری

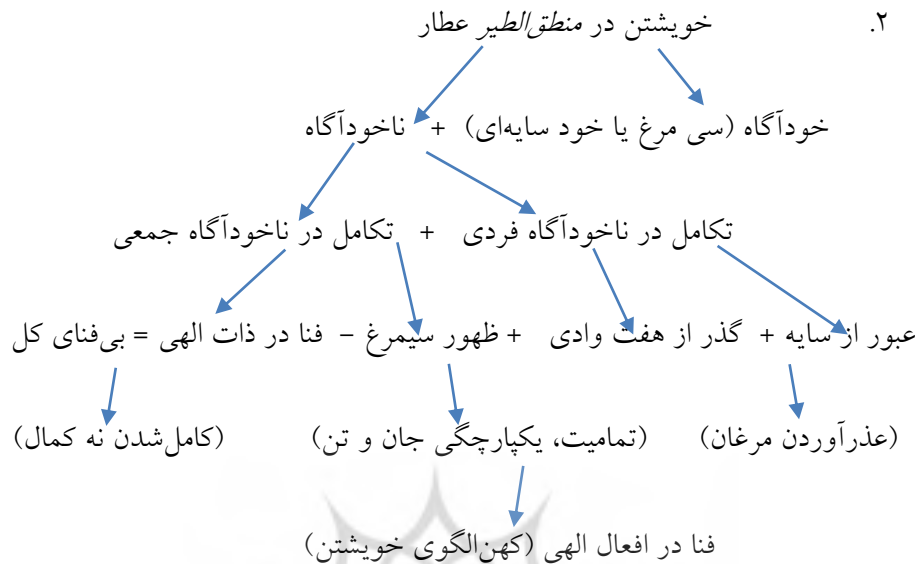
یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در *منطق الطیر* دو نوع خود (خود سایه‌ای و خود کهن‌الگویی) می‌توان یافت که ناظر به دو جنبه‌ی «جسم و روان» مطابق روان‌شناسی یونگ و جان و تن مطابق اندیشه‌های عرفانی عطار است؛ نظم آفرینش آغازین بر تعادل این دو جنبه‌ی وجود بنیان یافته است.

خود سایه‌ای در نتیجه‌ی پایانی *منطق الطیر* همانند سی مرغ تحول یافته است؛ زیرا احساس این‌همانی یا یکی‌شدن با الگوی اصلی (سیمرغ) را در انسان برمی‌انگیزاند و بدین‌وسیله واقعیت (وحدت با نمونه‌ی اصلی) را تحقق‌پذیر می‌سازد.

در *منطق الطیر* در آغاز داستان، غلبه بر خود سایه‌ای (نفسانیات) است. اما بعد از طی مراحل هفت‌گانه‌ی رازآموز (تکامل در ناخودآگاه فردی) خود به نماد تمامیت (کامل

شدن نه کمال) مبدل می‌شود. هم از نظر یونگ و هم از نظر عطار، هدف سیر فردانیت، کمال نیست؛ بلکه کامل‌شدن است. سیر دورانی ابیات پایانی *منطق‌الطیر* که حکایت از تحول و تکامل دارد، از نظر روان‌شناسی نوین، بیانگر کمال نیمه‌تمام (تمامیت) است؛ زیرا از نظر یونگ وحدت تام و تمام که خدا را (لایه‌ی ژرف‌تر ناخودآگاه جمعی) در بر دارد، هنوز تحقق نیافته است و از نظر عطار هم، فنا در ذات الهی تحقق نیافته (کمال و وحدت تام) است. این امر هم از نظر یونگ و هم از نظر عطار، مطابق ابیات پایانی *منطق‌الطیر*، دست‌نیافتنی است. مضامینی چون «بی‌فنا‌ی کل به خود دادند باز»، جناس تام‌نبودن سی‌مرغ و سیمرغ و «هر دو یک سیمرغ بودند بیش و کم» موید این اندیشه است؛ بنابراین، کهن‌الگوی «خویشتن» حاصل وحدت سی‌مرغ (خودآگاه) و سیمرغ (ناخودآگاه) است؛ اما چون سیمرغ ترکیب عالی‌تر و نمونه‌ی اصلی است، به‌عنوان خویشتن نمود بیشتری دارد. سیر تحول مفهومی خود از ضمیر مشترک تا انگاره‌ی کهن‌الگویی همان است که در روان‌شناسی به «فرایند فردیت» تعبیر می‌شود و سبب گردیده است تا آشفتگی‌های ناشی از جدایی دو ساختار وجود (جسم و روان) از بین برود. سیر تحول مفهومی خود در نمودارهای زیر ترسیم شده است:





یادداشت‌ها

۱. در ارجاع به منطق‌الطیر، به جای شماره‌ی صفحه از شماره‌ی بیت، در ارجاع به مختارنامه به جای شماره‌ی صفحه از شماره‌ی رباعی و در ارجاع به دیوان عطار به جای شماره‌ی صفحه از شماره غزل استفاده شده است.

منابع

الیاده، میرچا. (۱۳۹۰). اسطوره‌ی بازگشت جاودانه. ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.

پروینی، خلیل و همکاران. (۱۳۹۶). «از «همانندسازی» تا «فردیت»؛ چالش «خود» شدن در اشعار نسیمی با تکیه بر نقد روانکاوانه‌ی کهن‌الگوی انسان کامل». نقد ادبی، دوره‌ی ۱۰، شماره‌ی ۳۸، صص ۱۲۱-۱۴۵.

رضی، هاشم. (۱۳۷۹). حکمت خسروانی. تهران: بهجت.

روزبهبانی، رویا و پورمند، حسن‌علی. (۱۳۹۷). «تحلیل کهن‌الگویی الهی‌نامه‌ی عطار (داستان زن صالحه) براساس نظریات یونگ». شعرپژوهی، سال ۱۰، شماره‌ی ۱، صص ۲۳-۴۴.

۱۸۴ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۲)

شولتز، دوان پی و همکاران. (۱۳۷۸). *تاریخ روان‌شناسی*. ترجمه‌ی علی‌اکبر سیف، تهران: دوران.

عطار، فریدالدین. (۱۳۶۶). *دیوان عطار*. تصحیح تقی تفضلی، تهران: ترجمه و نشر کتاب.

_____ (۱۳۸۹ الف). *مختارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۹ ب). *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

فرنیغ دادگی. (۱۳۹۰). بندهش. گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس.

قریشی، زهرالسادات و همکاران. (۱۳۹۴). «گذر از افسانه‌ی نارسیس به خویشتن در

غزلیات شمس». *گوهرگویا*، سال ۹، شماره‌ی اول، صص ۱-۳۴.

قشقایی، سعید. (۱۳۹۰). «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های

عطار». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره‌ی ۷، شماره‌ی ۲۵، صص ۱۴۳-۱۶۶.

محمدی، فرزانه و همکاران. (۱۳۹۳). «قرانت کهن‌الگویی منطق‌الطیر عطار». *نثرپژوهی*

ادب فارسی، دوره‌ی ۱۷، شماره‌ی ۳۶، صص ۱۳۵-۱۶۰.

مورنو، آنتونیو. (۱۳۹۲). *یونگ، خلدایان و انسان مدرن*. ترجمه‌ی داریوش مهرجویی،

تهران: مرکز.

والت اوداینیک، ولودیمیر. (۱۳۷۹). *یونگ و سیاست*. ترجمه‌ی علی‌رضا طیب، تهران: نی.

یاوری، حورا. (۱۳۸۷). *روان‌کاوی و ادبیات*. تهران: سخن.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۹). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه‌ی محمود سلطانی، تهران: دیبا.

_____ (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*. ترجمه‌ی پروین فرامرزی، مشهد:

نشر معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.

_____ (۱۳۸۲). *اسطوره‌ای نو (نشانه‌هایی در آسمان)*. ترجمه‌ی جلال

ستاری، تهران: مرکز.

_____ (۱۳۹۲). *روان‌شناسی و کیمیاگری*. ترجمه‌ی محمود بهفروزی،

تهران: جامی.

Jung, Carl G. (1959). *Aion (Researches into the Phenomenology of the Self)*. Tr. R. F.C. Hull. New York: Bollinger Foundation Inc.