فصلنامهٔ علمی‌پژوهشی کاوش‌نامه
سال دوازدهم (۱۳۹۰)، شماره ۲۳

نقد کهن الگویی الهی‌نامه عطّار*

دکتر مریم حسینی[۱]
دانشیاردانشگاه الزهراء

چکیده

نقد حاضر قرائتی اسطوره‌ای و یونگی از الهی‌نامه عطّار است. حوزه مطالعه در این پژوهش، داستان اصلی الهی‌نامه است و حکایت‌های فرعی را شامل نمی‌شود. مسأله پژوهش نیز بررسی شخصیّت‌ها، موقعیّت‌ها و نمادهای کهن الگویی است.

فرضیه مقاله حاضر این است که پیرنگ مرکزی داستان الهی‌نامه مطابق موقعیّت کهن الگویی طلب، و سفر است که در بسیاری از آثار داستانی می‌توان آنها را مشاهده کرد. اما آنچه متن را بیشتر به سمت داستانی کهن الگویی می‌کشاند، حضور نمادهای کهن الگویی چون جام جم، انگشتری سلیمان، آب حیات و کیمیاست که بر آرکی تایپی بودن داستان صحه می‌گذارد. شخصیّت «پادشاه» و «پسران» و «دختر شاه پریان» نیز از منظر روانشناسی ناخودآگاه یونگ قابل مطالعه‌اند. «دختر شاه پریان» یا پری نمادی از آنیمای درونی قهرمان است و «پادشاه» قهرمانی است که راه دشوار طلب و سفر را در پیش دارد. عطّار طلب «جادو» را راهی برای یافتن شیطانِ نفس و یا «سایه» می‌داند و ظرفی که حاوی معجون جاودانگی «آب حیات» است. «حلقه»ای که مُهری بر خود دارد نماد قدرت است. نشانهٔ استیلای روحانی یا مادی است. «کیمیاگری» رمزی برای دستیابیِ به فرایند فردیت است، کیمیاگری همچون مجرایی به سوی نوزایی است که در آن عارف توفیق تبدیل احوال و تصفیه و پاکسازی خود را می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: الهی‌نامه، عطّار نیشابوری، نقد کهن الگویی.

---

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۱۲/۱ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۷

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Drhoseini@yahoo.com

مقدّمه

الهی‌نامه عنوان عام آثاری است که به سپاس و ستایش پروردگار عالم و توصیفات و تعریفات از او اختصاص دارد. الهی‌نامه قاعدتاً کتابی است که در آن از الهیات و معارف روحانی سخن رود. در ادبیّات فارسی آثاری با نام الهی‌نامه موجود است.[۱] در میان آثار فریدالدین محمد عطّار نیشابوری (متوفی ۶۱۷ هجری) نیز کتابی با عنوان الهی‌نامه وجود دارد که مطابق شواهد سبک شناسانه به طور مسلم از آن خود عطّار است و وی خود آن را «خسرونامه» نامیده است.[۲]

کتاب از آن رو خسرونامه نام گرفته است که داستان آن مبتنی بر مکالمه خلیفه ای با شش پسر خود است. در این داستان خلیفه از پسران خود می‌خواهد تا از مطلوب محبوب خود برای او بگویند تا او بتواند آنها را در برآوردن آرزوی خود هدایت کند. هریک از پسران آرزوی قلبی خود را بر زبان می‌آورد و پادشاه با بررسی و تعمق در موضوع و مطلوب آنها به گفتگو با پسران می‌پردازد و از ساحت و مایه درونی خواسته ایشان با آنها سخن می‌گوید:

جهان گردیده ای، گم کرده یاری — سرآسیمه دلی، آشفته کاری
خبر داد از کسی کان کس خبر داشت — که وقتی یک خلیفه شش پسر داشت
همه، همت بلند افتاده بودند — ز سر، گردن کشی ننهاده بودند
به هر علمی که باشد در زمانه — همه بودند در هر یک یگانه
چو هر یک ذوفنون عالمی بود — چو هر یک در دو عالم خود کمی بود
پدر بنشاندشان یک روز با هم — که هر یک واقفید از علم عالم
خلیفه زاده اید و پادشاهید — شما هر یک ز عالم می چه خواهید؟
اگر صد آرزو دارید وگر یک — مرا فی الجمله برگویید هر یک
چو از هر یک بدانم اعتقادش — بسازم کار هر یک بر مرادش

(عطّار،۱۳۸۷، ص ۱۳۰)

هر یک از پسران از آرزو و خواسته خود می‌گوید. پسر اول در آرزوی رسیدن به دختر شاه پریان است. پسر دوم جادویی طلب می‌کند. خواسته پسر سوم دست یافتن به جام جم است. پسر چهارم درجستجوی آب حیات است. پسر پنجم انگشتری سلیمان را می‌خواهد و پسر ششم کیمیا را طالب است. پدر در جواب هر یک از علت و سببی که موجب این طلب شده می‌پرسد و هر یک از پسران به آن پاسخ می‌گوید. در میان ایشان معمولاً مکالمه ای درمی‌گیرد که در نهایت نظر پدر به عنوان نظر نهایی چیره می‌شود و وی نظر پسران را به سوی نظر خود در آن باب می‌کشاند. آنچه پدر در باب هر یک از این آرزوها بیان می‌کند در حقیقت توجیه و تأویل و تفسیر هر یک از این خواسته‌هاست. او تلاش می‌کند تا به پسران نشان دهد که آنچه ایشان از صورت ظاهر هر یک از این آرزوها در ذهن دارند چیزی جز فریب نفس، و غلبهٔ وهم و پندار و طلب عجب و جاه و مقام، و حرص بر جمع مال نیست؛ در حالی که آنچه حقیقت باطنی این تمایلات است اصلی برتر و ریشه دارتر دارد که جان پسران باید به سوی آن میل کند. البته باید بگوییم که این منظومه رمزآمیز توسط خود عطّار و با توجه به اندیشه‌ها و نظریه‌های خود او در ابتدای کتاب الهی نامه تأویل می‌شود. شاعر درپی آن است که ضمن اینکه روایتی رمزآمیز می‌آفریند اسرار آن را هم برای خوانندگان اثر بازگوید. عطار در همان آغاز اشاره‌ای دارد مبنی بر اینکه منظور او از خلیفه هر انسانی می‌تواند باشد. زیرا خداوند در قرآن انسان را خلیفه خود نامیده است. منظور از پسران و یا فرزندان هم قوایی است که در اختیار انسان است. قوه نفس، وهم، عقل، علم، فقر و توحید جویی که هر فردی بایستی این قوا را به دست و به فرمان آورد تا حضوری جاودان یابد:

تویی شاه و خلیفه جاودانه — پسر داری شش و هریک یگانه
یکی نفس است، در محسوس جایش — یکی شیطان است در موهوم رایش
یکی عقل است، معقولات گویان — یکی علم است، معلومات جویان
یکی فقر است و معدومات خواهد — یکی توحید کل، یک ذات خواهد

چو این هر شش به فرمان راه یابد حضور جاودان آنگاه یابد
چو دایم تا ابد هستی خلیفه ز لطفت گشت عالم پرلطیفه
سیه پوش خلافت شو چو آدم سفر در سینهٔ خود کن چو عالم
(عطّار، ۱۳۸۷، ۱۲۹)

در باب مأخذ این داستان و یا نمونه‌های مشابه آن سندی در دست نیست. دکتر شفیعی هم در مقدمه خود اشاره‌ای به مأخذ اثر ندارد، و به نظر می‌رسد که اثر زاده ذهن و ذوق عطّار باشد. تنها در کتاب مرزبان‌نامه، در باب دوم، داستان پادشاهی نقل می‌شود که به وقت وفات وصایایی را خطاب به شش پسر خود فرموده است. (وراوینی،۱۳۶۳، ص۹۵) دکتر یوسفی به شباهت این دو داستان در کتاب یادداشت‌ها و اندیشه‌ها (ص ۱۶۳) اشاره دارد. (به نقل از صنعتی نیا، ۱۳۶۹، ص۲۵)

«Arche به معنی کهن و Type به معنی نوع است یعنی الگوها و اشکالی که از زمان‌های کهن در روان بشر وجود دارد و رفتارها و کردارهای او را تحت نفوذ و تسلط و کنترل خود قرار می‌دهد. این صور هورقلیایی تصاویر یا الگوهای معنایی هستند که مکرراً در ادبیّات، تاریخ، مذهب، فولکلور و انواع هنرها رخ می‌نمایند. منشأ این صور دیرینه و اسطوره نهاد، ناخودآگاه جمعی ماست. فعالیت آنان در قلمرو غرایز است و راز اشکال موروثی رفتارهای روانی ما در آنجاست.» (شمیسا، ۱۳۸۳، ص۲۵)

کهن الگوها همان مفاهیم مشترک و جهانی هستندکه از گذشته‌های دور، از اجداد بشر نسل به نسل منتقل شده و در ژرفای ضمیر ناخودآگاه جای گرفته‌اند. در کتاب «راهنمای رویکردهای نقد ادبی» چنین می‌خوانیم: «Archetype: کلان الگو یا صورت مثالی یا صورت ازلی، مضامین، تصویرها یا الگوهایی هستند که مفاهیم یکسانی برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگ‌ها و مکان‌ها القا می‌کنند.» (گورین و...، ۱۳۷۶، ص۱۷۲)

به هر جهت به لحاظ ظاهر، کهن الگوها را می توان در سه دسته طبقه‌بندی کرد: ۱) اشخاص کهن الگویی ۲) موقعیّت‌های کهن الگویی۳) نمادهای کهن الگویی» (سخنور، ۱۳۶۹، ص۳۱)

شخصیّت‌های کهن الگویی مطابق نظر یونگ فراوان‌اند: قهرمان، قربانی، شیطان، زن، مادر، کودک، مطرود، فدایی، پیر و فرشته. در متن حاضر از پری یا دختر شاه پریان، شاه یا خلیفه که در این اثر همان قهرمان اصلی است و پسران که هریک رمزی از سالک طالب هستند، بحث خواهد شد.

موقعیّت‌های کهن الگویی که یونگ از آنها سخن می‌گوید عبارتند از: طلب، تشرف، تکلیف، سفر، تولد دوباره، هبوط، معراج، دیدار با پیر و غیره.

نمادهای کهن الگویی یونگی بسیارند. بسیاری از سمبول‌ها به صورت کهن الگویی هم کاربرد دارند. سمبول‌هایی که به صورت پی در پی در فرهنگ جهانی بکار گرفته شوند نقش کهن الگویی خواهند یافت. نمادهای اعداد و رنگ‌ها و نمادهای روشنی و تاریکی و عناصر طبیعت و گاه اشیائی چون آینه و جام و انگشتر و آب حیات که در مقاله حاضر از بعضی از آنها سخن خواهد رفت.

از نظر دکتر پورنامداریان سه کتاب الهی‌نامه و منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه عطّار را باید بیان کننده یک دوره کامل سلوک عرفانی دانست که به ترتیب مراحل شریعت و طریقت و حقیقت را می‌نمایند. در الهی نامه ماجرای دیدار با پیر که یکی از موقعیّت‌هاي کهن الگویی است که در داستان‌های رمزی به کار می‌رود در گفت وگوی خلیفه (رمز پیر) با پسران (رمز سالک) رخ می‌نماید. «در بسیاری از راهنمایی‌های پیر یا پدر و نیز تمثیل‌هایی که به مناسبت ذکر می‌شود، چه آشکار وچه پنهان دعوت به ترک جهان و پا در طریق سلوک گذاشتن تکرار می‌شود. در واقع تمام تعلیمات پیر در جهت تغییر بینش پسران و معطوف کردن توجه آنان از عالم محسوسات و تعلقات مادی به معنویات و سیر در راه حقیقت است. کیمیای مردان کیمیای زر و سیم نیست. تن را دل کردن و دل را در طلب حقیقت گردانیدن است.» (پورنامداریان، ۱۳۷۴، ص۱۶۳)

موقعیّت‌های کهن الگویی

طلب(Quest) موتیفی است بیانگر پویشی برای یافتن شخص یا طلسم و تعویذی که پس از دست یابی و عودت آن باروری به یک سرزمین بی حاصل اعاده می گردد. داستان سرگاوین و شوالیه سبز پوش، طلب جام مقدس، (جامی که عیسی مسیح در شام آخر از آن استفاده کرده است). یا تعقیب جنون آمیز کاپیتان آهاب در نهنگ سفید موبی دیک از آن دسته اند. (سخنور، ۱۳۷۹، ص۳۵) قصه مروارید، طلب مروارید از دهان اژدها، داستان‌های هفت خوان رستم. اسفندیار، سیاوش، ادیسه و اودیپ نمونه‌هایی از آن است. این موقعیّت کهن الگویی(طلب) مایه اصلی تمامی داستان‌های سفر بیرونی و درونی در ادبیّات جهان است. تا طلب نباشد هیچ نوع حرکتی حاصل نمی‌شود. در عرفان اسلامی هم طلب نخستین و ابتدایی ترین مراحل سیروسلوک بشمار می‌آید.

وادی طلب نخستین وادی سلوک است. عرفا معتقدند حقیقت آدمی در چیزی است که می‌جوید. عطّار هم معتقد است که انسان خلاصه و نقاوه وجود است و آنچه در هستی است را یکجا در وجود خود جمع دارد. گمشده او هم خارج از وجود او نیست. بلکه حقیقت در درون انسان است. مولانا هم در بیتی مشهور مفهوم طلب را چنین بیان می‌کند:

آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آبت از بالا و پست

(مولوی، دفتر سوم، بیت ۳۲۱۲)

سنایی هم یکی از مشهورترین قصیده‌های خود (کنوزالحکمه) را با واژهٔ طلب آغاز می‌کند:

طلب! ای عاشقان خوش رفتار طرب! ای نیکوان شیرین کار

(سنایی،۱۳۶۲، ص ۱۹۶)

طلب درد درونی سالک است که او را به پیمودن راه تشویق می‌کند. اما این راه در تصوف راهی بیرونی نیست. پیمودن مسیری در درون است. همان که یونگ هم در مطالعه روانشناسانه خود از وجود، ارائه می‌دهد.

سفر

نمادگرایی سفر بسیار غنی است، و اغلب جست و جوی حقیقت، آرامش و جاودانگی، جست و جو و کشف یک مرکز معنوی، معنا می‌دهد. از سویی سفر یک سلسله آزمون برای سرسپاری است. آزمون‌هایی که آنها را در آیین‌های باطنی بازمی‌یابیم. سفر نشانگر میل عمیقی به تغییر درونی و نیاز به تجربه‌ای جدید است. سفر در بطن خود چیزی جز گریز از خود نیست. مسافران همواره ناراضی‌اند و رؤیای ناشناختهٔ دست نیافتنی را در سر دارند. سفرِ ارزشمند، سفری است که انسان در درون خود می‌کند. (شوالیه،۱۳۸۲، ج۳، صص۵۸۳ – ۵۸۸)

سفر از موتیف‌های کهن الگویی است. جدا شدن سالک از سرزمین موعود، راهی شدن قهرمان داستان برای به دست آوردن آنچه در آرزوی خود دارد و طالب آن است. قهرمان در مسیری به راه می‌افتد و تا به دست آوردن و بازگردیدن به سرزمین اصلی در راه است. «سفر معمولاً با یک یا همه کهن الگوهای مربوط به موقعیّت ترکیب می‌گردد. از سفر برای رهسپار ساختن قهرمان در طلب اطلاعات یا حقایق روشنگرانه استفاده می‌شود.» (سخنور، ۱۳۷۹، ص۳۷)

در نقد اسطوره‌ای، سفر از موقعیّت‌های کهن الگویی و یک کهن الگوی روایی است. معمولاً در متون عرفانی شاعران ماجرای سفر روحانی و آسمانی خود را نقل می‌کنند. این سفرها گاهی سفر به سوی حق و نوعی معراج نامه است، و گاه سفر برای دیدار با آن واسط الهی که پیرخردمند است. درداستان‌های زندگی پیامبران و عارفان، انواع سفر، چون سفر به بهشت، دوزخ و برزخ نیز به چشم می‌خورد. معمولاً هدف از این سفرها تزکیه نفس و قطع تعلقات دنیوی است.

سفرِ راه نهان کن، سفر از جسم بـه جـان کـن

ز فرات آب روان کن، بـزن آن آبِ خضـر بَـر

(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۰۷)

همانطور که گفته شد در داستان الهی نامه، بن مایه اصلی داسـتان آرزومنـدی یـا در اصطلاح تصوف «طلب» است. پیرنگ اصلی داستان بـر مبنـای موقعیّـت کهـن الگـویی طلب نهاده شـده اسـت. خلیفـه یـا شـاه کـه خـود قهرمـان اصـلی داسـتان اسـت، در گفت‌وگویی با فرزندان، (نماد گفت‌وگوی با خود و سیری درونی) از آنان می‌خواهد تا مطلب و مطلوب خود را بیان کنند. دکتر پورنامداریان معتقد است موقعیّت سفر در ایـن داستان پیدا نمی‌شود. زیرا پسران هنوز در آغاز راهند و پدر بـه پسـران مـی‌آمـوزد کـه آرزوهای جهانی را پشت سر بگذارند و به شناخت درون و نفس خود نائل شوند. اگـر مراحل پاسخگویی پـدر بـه پرسـش‌هـا و خواسـته‌هـای پسـران را تعقیـب کنـیم و بـه رمزگشایی آن بپردازیم متوجه می‌شویم که پرسش‌های پسـران و خواسـته‌هـای آنهـا از مرحله اول که دور کردن نفس شیطانی و شناخت وجود خود است آغاز می‌شـود و تـا مرحله یافتن کیمیا که دستیابی به توحید است ادامه می‌یابد. آیا این سـیر، خـود سـفری صعودی و رو به تکامل برای سالک نیست؟ آیا عطّار خود نمی‌خواهـد بـا پیشـبرد ایـن سؤال‌ها و طرح طلبی تازه از طرف یکی دیگر از پسران که نشانهٔ رشد سالک اسـت بـه نوعی، مراحل طلب را هم که خود نوعی سفر درونی است از طریق رمز و تمثیل تبیـین کند؟

پسران پادشاه رمزی از اجزای درونی خود شاه (رمز عدد شش)

در مقدمهٔ داستان می‌خوانیم که شاه شش پسر دارد. عدد شش به یقـین مـی‌بایسـتی اشاره به حقیقتی داشته باشد. انتخاب این عـدد بایـد بنـابر تـأمّلی باشـد کـه عطّـار در شناخت اجزای نفس و وجود انسان دارد. می‌دانیم عرفا نفس را شش قسم می‌دانسـتند: نفس لوامه، ملهمه، امّاره، مطمئنه، راضیه و مرضیه. (سجادی، ۱۳۶۲، ص۴۶۸) آیـا نظـر

عطّار به چنین طبقه‌بندی است یا می‌توان طرح ذهنی عطّار را بر مبنای شش حس دانست؟ آنچه به نظر می‌رسد این است که پسران، بخش‌های وجودی خلیفه‌اند که آرزوی هریک از آنها در حقیقت فاش ساختن آرزوهای نهفتهٔ خود پادشاه یا انسان است که در مقام راهنما هم قرار دارد و با خود مکالمه می‌کند. عدد شش می‌تواند رمزی برای شش جهت وجودی پادشاه نیز باشد. در بسیاری از داستان‌های رمزی همچون حکایت پادشاه و کنیزک در مثنوی، کنیزک و طبیب دانا و زرگر نمادهایی از اجزای وجودی و قوّت‌های نفسانی خود پادشاه هستند. پادشاه خود رمز قهرمان آرکی تایپی است که درصدد شناخت خود برآمده است. نفس پادشاه در وجود پسران تجسّم می‌یابد و در حقیقت در داستان یک قهرمان واحد بیشتر نداریم و آن پادشاه است که در طلب برآمده تا آرزوهای نفسانی خود را پاسخ گوید.

طلب پسر اول که نماد نفس (soul) است دختر شاه پریان (Fairy) است که می‌تواند نشانه ای از جستجوی آنیما (Anima) باشد. طلب پسر دوم که نماد شیطان (Satan) است، قدرت و جادویی (Magic Power) است که بتواند سایه (shadow) وجود خود را در هم بریزد. طلب جام جم (Holy Grail) طلب قلب و خودی (self) پاک و مصفاست که خواسته پسر سوم است که خود نمایشی ازعقل (Intelligence) است. آب حیات (Water of immortality) مفهوم خواستاری معرفت (mystical knowledge) است که طلب پسر چهارم است. پسر پنجم که نمادی از فقر(Poverty) است حلقه (Ring) را می‌طلبد که رمز اتّصال و اتّحاد (unification) است. آخرین پسر که نمادی از توحید(Unity) است در جستجوی کیمیا (Alchemy) است که خود نمادی از وحدت (oneness) و(Solitude) است.

در ادامه به بررسی رمزهای کهن الگویی به ترتیب چینش عطّار در مثنوی الهی‌نامه می‌پردازیم:

طلب پسر اول

در الهی‌نامه پسر اوّل که مطابق تعریف خود عطّار نماد نفس است در پی به دست آوردن دختر شاه پریان است.

پری از واژه‌هایی است که در فرهنگ ایرانی از ساحتی دوگانه برخوردار است. پری هم معنی مثبت و هم معنی منفی دارد. پری هم اهورایی و هم اهریمنی است. پسر اول آرزوی رسیدن به پری را دارد. پری از نظر ناصرخسرو در جامع الحکمتین نیز دارای بار معنایی دوگانه‌ای است: «پری به دو قسم بود: یکی فرشته و دیگر دیو، اعنی آنچه از پری به طاعت بماند فرشته شد و آنچه بی طاعت شد دیو گشت.» (ناصرخسرو،۱۳۶۳، ص۱۴۲)

به نطق آورد اول یک پسر راز — که اصل است از بزرگان سرافراز
که دارد شاه پریان دختری بکر — که نتوان کرد مثلش دیگری ذکر
به زیبایی و عقل و لطف جان است — نکوروی زمین و آسمان است
اگر این آرزو یابم تمامت — مرادم بس بود این تا قیامت

(عطّار، ۱۳۸۷، ص۱۳۱)

پسر که در جست و جوی دختر شاه پریان است در حقیقت به دنبال یافتن آنیمای خود است. آنیما تصویر روح است که غالباً با چهره زنان بازتاب می‌یابد. آنیما تصویر زن درون هر مردی است. پسر اول در راه یافتن آنیماست.

پری را نماد قدرت‌های خارق‌العادهٔ روح و یا ظرفیت‌های طرّارانهٔ تخیّل دانسته‌اند. (شوالیه، ۱۳۷۹، ج۲، ص۲۱۸) در اسطوره‌های غربیان هم سلسلهٔ انساب پریان به زمین- مادر می‌رسد. همچنین وی را نماد و تجلّی ناخودآگاه هم دانسته‌اند. (همان، ۱۳۷۹، صص۲۲۱ – ۲۲۲) «در قصّه‌های عامیانه، اغلب قهرمان داستان با دختر شاه پریان ارتباط پیدا می کند و بالأخره با عبور از موانع دشوار و کشتن اژدها، پری محبوب خود را به دست می آورد. در ادبیّات فارسی و از آن جمله شاهنامه – که خود بر فرهنگ کهن

ایرانی استوار است- پری، مظهر لطافت و کمال و زیبایی و مشبّه به جمال تصور شده است و گاه سیمایی همچون فرشتگان یافته است.» (یاحقی، ۱۳۶۹، ص۱۴۱)

تشبیه معانی غیبی به پریان در کتاب معارف بهاء ولد، که مولانا را بدان انس و الفتی عظیم بوده نیز آمده است: «کالبدها چون غارها و سنگلاخ‌ها را مانند، چون آرمیده باشند، معانی غیبی چون پریان و یا چون عروسان خوبروی با شرم بیرون آیند، پاره پاره الی مالایتناهی، هرگز عجایب آن را پایان نباشد و اعداد بی شمار باشد.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ص۲۸۶)

«آنیما» در این مفهوم، بخش متقابل جنسی روان انسان است. تصویر جنس مخالف اوست که در ناخودآگاه فردی همچنین «ناخودآگاه جمعی» آن را با خود دارد. همانطور که یک ضرب المثل آلمانی می‌گوید، هر مردی حوّا را در درون خود دارد. به عبارت دیگر روان بشر دوجنسی است، اگرچه صفات روان شناختی جنس مخالف در هر یک از ما عموماً ناخودآگاهند، لیکن خود را در رؤیاها یا فرافکنی بر افراد مخالف محیط آشکار می‌سازند.» (گورین و دیگران، ۱۳۷۷، ص۱۹۷) به زعم لوفلر دلاشو پریان رازآموخته آیین‌های تشرف کهن اند. و از دیدگاه مهرداد بهار آنان بازماندهٔ اعتقاد به فروهر درایران باستان وکیش مزدیسنایند با وظیفهٔ کارسازی و مددرسانی به نیروهای نیک جهان در زمین. به تعبیری دیگر پری‌ها در یک زمان زن- ایزدان باروری و زایش بودند و در این نقش بسان زنان جوان بسیار زیبا و فریبنده تصور می‌شده‌اند که تجسّم ایزدینه میل و خواهش تن بوده‌اند و از برای بارور شدن و زاییدن با ایزدان و شاهان و یلان اسطوره‌ای درآمیختند. (محمدیان مغایر، ۱۳۸۴، ص۵۴)

این پری مصداق همان یار، همان آنیما و روح برتر است. همانکه مظهر و مایهٔ عشق است:

پسر گفتش دلم حیران بمانده است — که بی‌شهزاده پریان بمانده است
چو آن دختر محیّا و عزیز است — بگو باری به من تا آن چه چیز است

که من نادیده او را در فِراقش چو شمعم جان به لب پر اشتیاقش

(عطّار، ۱۳۸۷، ص۱۶۴)

پدر در پاسخ پسر و برای اقناع او داستان سرپاتک هندی را نقل می‌کند که در طلب دست یافتن به معشوق پریزاد رنج بسیار می‌کشد و در نهایت در می‌یابد که آن معشوق در درون او جای دارد و کسی جز خود او نیست:[۳]

جوابش داد آن ماه دل افروز که با تو بوده‌ام من ز اولین روز

منم نفس تو، تو جوینده خود را چرا بینا نگردانی خرد را

اگر بینی همه عالم تو باشی ز بیرون و درون همدم تو باشی

حکیمش گفت هست از نفس معلوم که مار است و سگ است و خوک آن شوم

تو زیبای زمین و آسمانی بدین خوبی به نفس کس نمانی

پری گفتش اگر امّاره باشم بتر از خوک و سگ صدباره باشم

ولی وقتی که گردم مطمئنه مبادا هیچکس را این مظنه

ولی چون مطمئنه گشتم آنگاه خطاب ارجعیم آید ز درگاه

کنون نفس توأم من ای یگانه اگر گردم پی شیطان روانه

مرا امّاره خوانند اهل ایمان مگر شیطان من گردد مسلمان...

کنون تو ای پسر چیزی که جستی همه در توست و تو در کار سستی

اگر درکار حق مردانه باشی تو باشی جمله و همخانه باشی

تویی بی خویشتن گم گشته ناگاه که تو جویندهٔ خویشی درین راه

تویی معشوق خود با خویشتن آی مشو بیرون ز صحرا با وطن آی

ازان حبّ الوطن ایمان پاک است که معشوقت درون جان پاک است

(همان، ص۱۶۸)

از مقایسهٔ تعریفاتی که پدر در این روایت از دختر شاه پریان می‌کند می‌توان دریافت که مقصود از او همان آنیمای وجود یا زن درون است. «آنیما و آنیموس در

رؤیاها و تخیّلات و آثار هنری و ادبی به صورت معشوق رؤیایی(Dream-girl) و عاشق رؤیایی(Dream- lover) تجلّی می‌کنند... به هر حال در روند خودشناسی و کسب فردیّت، شناخت آنیما ضرورت تمام دارد. و از اینجاست که همهٔ اصحاب معرفت در شناخت آنیما تجربه‌ها ورزیده اند. در کیمیاگری فلسفی که برآن است تا مس وجود را زر کند، مواجههٔ راهرو با آنیما به کمک راهبر صورت می‌گیرد. در کیمیاگری عرفانی غرب، آنیما را خواهر اسرار خوانده اند.» (شمیسا، ۱۳۸۳، صص۵۴-۵۵) در این اثر هم عطّار با اشاره به برخی نمادهای کیمیاگری درصدد شناخت درون برآمده و در تلاش است تا راه‌های شناخت خود را نمایش دهد.

طلب پسر دوم

از صور مثالی شناخت فرد و یا فردیّت‌یابی یونگی، آنیما، آنیموس، خود، سایه و پرسونا هستند. یونگ این مفاهیم را اجزای ساختاری موروثی روان بشر می‌داند. **سایه** بخش تاریک‌تر خویشتن ناخودآگاه ماست که جنبه‌های پست و ناخوشایند فردی را دربر می‌گیرد. رایج ترین بازتاب این صورت مثالی شیطان است که نمایندهٔ جنبهٔ خطرناک و نیمه تاریک و مبهم شخصیّت است.

در روایت الهی‌نامه پسر دومی‌که در جست و جوی جادویی است در حقیقت جنبهٔ تاریک وجود پادشاه و یا سایهٔ اوست:

پسر آمد دوم یک با پدر گفت — که من در جادویی خواهم گهر سفت
ز عالم جادویی می‌خواهدم دل — مرا گر جادویی آید بحاصل
تماشا می‌کنم در هر دیاری — به شادی می‌زنم بر هر کناری
گهی در صلح باشم گاه درحرب — شود جولانگه من شرق تا غرب...

(عطّار، ۱۳۸۷، ص۱۷۷)

پدر گفتش که ای مغرور مانده — ز اسرار حقیقت دورمانده
مکن امروز ضایع زندگانی — چو می‌دانی که تو فردا نمانی

بـه بابـل مـی‌روی ای مـرد فرتـوت — که سحر آموزی ازهاروت و مـاروت...
(عطار۱۳۸۷، ص۱۸۸)

خیـال سـحر نتـوانم ز سـر بـرد — مـرا ایـن کـار مـی‌بایـد بـه سـر بـرد
چو این می‌خواهدم دل، چون کنم مـن — وگر خـالی شـود دل، خـون کـنم مـن
(همان، ص ۱۹۸)

پسـرگفتش بگـو تـا جـادویی چیسـت — که نتـوانم دمـی بـی شـوق آن زیسـت
چـو سـحرم اینچنـین محبـوب آیـد — چـرا نزدیـک تـو معیـوب آیـد
مـرا از سـرّ سـحر آگـاه گـردان — پـس آنگـه بـا خـودم همـراه گـردان
(همان، ص۲۱۰)

تو را در سینه شـیطانی اسـت پیوسـت — کـه گـردد ز آرزوی جـادویی مسـت
اگـر شـیطان تـو گـردد مسـلمان — شـود سـحر تـو فقـه و کفـر ایمـان
ز اهـل خلـد گـردی جاودانـه — کنـد شـیطان سـجودت بـی بهانـه
بیـان کـردم کنـون سـحر حلالـت — کـزین سـحر اسـت جاویـدان کمالـت
چو گرد این چنین سحری توان گشـت — چنـین بایـد شـدن نـه آنچنـان گشـت
(همان ، ص۲۲۰)

ریتر در کتاب «دریای جـان» طلـب جـادو را بیـانی سـمبولیک از طلـب خـویش و خویشتن می‌داند و در واقع اعلام می‌کند که همـه چیـز در درون انسـان اسـت. (ریتـر، ۱۳۷۹، ج۲، ص۳۰۴) سایه یا (Shadow) از آرکی تایپ‌های مهم ناخودآگـاه قـومی در روانشناسی یونگی است. سایه لایه پنهان شخصیّت یـا نیمـهٔ تاریـک آن اسـت. یونـگ می‌گوید: «سـایه پنهـان و سـرکوفته اسـت، زیـرا داخلـی‌تـرین و گناهکـارترین بخـش شخصیّت است و ریشه‌اش حتّی به قلمرو حیات اجداد ما می‌رسد و از ایـن رو شـامل همهٔ جنبه‌های تاریخی ناخودآگاه است. سایه سرچشمهٔ همـهٔ گناهـان و تقصیرهاسـت. انسان ناخودآگاه همان سایه‌اش هست. همانکه در ادبیّات عرفـانی مـا از آن بـه شـیطان نفس یاد کرده‌اند.» (شمیسا، ۱۳۸۳، ص۷۱) در این ابیات عطّار طلب جـادویی را راهـی

برای یافتن شیطان نفس و یا سایه می‌داند. پسر دوم درصدد شناخت سایهٔ خود است. یونگ هم می‌گوید که نباید سایه را انکار کرد یا از آن گریخت، بلکه باید او را شناخت. انسان باید راهی برای زندگی با سویهٔ تاریک خویشتن بیابد و در واقع شناخت سایه یکی از مراحلی است که شخص باید طی کند تا در جریان کسب فردیّت قرار گیرد:

طلب پسر سوم

پسر آمد سوم یک با کمالی — پدر را داد حالی شرح حالی
که یک جام است در گیتی نمایی — من آن خواهم نه فرّ پادشاهی
شنودم من که آن جامی چنان است — که در وی هر چه می جویی عیان است
اگر باشد بسی سرّ نهانی — دهد آن جامت از جمله نشانی
ندانم آن چه آیینه ست زیبا — که در وی نقش آفاق است پیدا

(عطّار، ۱۳۸۷، ص۲۲۰)

پدر گفتا: که جاهت غالب آمد — دلت این جام را زان طالب آمد

(همان، ص۲۲۱)

پسر گفتش: اگر جاهم حرام است — بگو تا جام جم باری کدام است؟
که گر وجدان جام جم عزیز است — ندانم جام جم تا خود چه چیز است؟

(همان، ص۲۵۷)

ولی گر جام جم خواهی بدانی — بمیر از خویشتن در زندگانی
شنودم جام جم ای مرد هشیار — که در گیتی نمایی بود بسیار
بدان کان جام جم عقل است ای دوست — که مغز توست هم حس تو در پوست
هر آن ذره که در هر دو جهان است — همه در جام عقل تو عیان است
هزاران صنعت و اسرار تعریف — هزاران امر و نهی وحکم و تکلیف
بنای عقل توست و این تمام است — ازین روشن‌ترت هرگز چه جام است؟

(همان، ص۲۶۸)

در الهی‌نامه عقل یکی از شش قوهٔ جان است. پسر سوم خواهان رسیدن به جام جم (رمز عقل) است تا همهٔ اسرار جهان را در آن بیابد. در این داستان عقل نکوهیده نیست، بلکه عقلی سرزنش می‌شود که در پی رسیدن به جاه و مقام و مال دنیاست وگرنه عقلی که در پی حقیقت است ستایش می‌شود و باید همانطور که همه طالب جام هستند، آن را هم جست و جو کرد.

جام یکی از نمادهای کهن الگویی است. نمادگرایی شاخ نعمت(horn of planty) و نمادگرایی ظرفی که حاوی معجون جاودانگی است.(شوالیه،۱۳۸۴،ج۲، ص۴۰۴)[۴] نمادی برای معرفتی است که منوط به شرط فناست و آن آیینهٔ سحرآمیز یا جام جم است. در این جام تصاویر جهان، زمانی آشکار می‌شود که خود آن جام مشهود نگشته و ناپدید شده باشد. کیخسرو در میان آن همه تصاویر که ظاهر می‌شد، خود جام را می‌جست و نمی‌یافت. همچنین خبر یافتن از خود، زمانی حاصل می‌شود که شخص از خود مرده باشد. (ریتر، ۱۳۷۹، ج۲، ص۲۴۵)

جام جم معروف ترین جام اسطوره‌ای در ادبیّات فارسی است. «جام گیتی نمای کیخسرو را بود. هرچه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد.»(سهروردی، ۱۳۷۳، ص۲۹۸) فردوسی در داستان بیژن و منیژه به جام کیخسرو اشاره می‌کند. گیو در جستجوی بیژن به کیخسرو مراجعه می‌کند و از او می‌خواهد تا در جام بنگرد و از سرنوشت بیژن او را بیاگاهاند. جام کیخسرو تا قرن ششم رایج بودو از اواخر این قرن است که جام جم کاربرد بیشتری پیدا می‌کند. دکتر محمّد معین در این باره می‌گوید: «ظاهراً در قرن ششم به مناسبت شهرت جمشید و یکی دانستن او با سلیمان، جام مزبور را به جمشید انتساب داده‌اند.» (مجموعه مقالات، نامور مطلق، ۱۳۸۴، صص۲۰۲–۲۰۴)

ظاهراً الهی‌نامه عطّار در زمرهٔ نخستین آثاری است که تعبیر جام جم در آن آمده است.

کسی این جام معنی می‌کند نوش — که کرده ست او سر خود را فراموش

(عطار، ۱۳۸۷، ص۱۱۶)

طلب پسر چهارم

پسر آمد چهارم یک نکورای — همه آرام و آسایش سروپای

پدر را گفت: تا در کاینات — به صد دل طالب آب حیاتم

اگر دستم دهد آن آب رستم — وگرنه همچنین بادی به دستم

ز شوقم آتشین شد جان ازآن آب — نه خور دارم به روز و نه به شب خواب

(همان، ص۲۶۸)

پدر گفتش اجل چون غالب آمد — دلت عمر ابد را طالب آمد

ازانی آب حیوان را خریدار — که جانت را اجل آمد پدیدار

اگر یک ذرّه نور صدق هستت — اجل باید که گردد زیردستت

(همانجا)

پسر گفتا اگر آب حیاتم — نخواهد داد از مردن نجاتم،

نباید کم ازآنم هیچ کاری — که بشناسم که چیست آن آب باری

گر از عین الحیاتم نیست روزی — بود از علم آنم دلفروزی

(همان، ص۲۸۳)

بدانست او به نور عقل هشیار — که هست آن آب، علم کشف اسرار

اگر بر جان تو تابنده گردد — دلت کونین را بیننده گردد

اگر تو راه علم غیب دانی — شود خاک تو آب زندگانی

(همان، ص۲۸۵)

در اعتقادات اسلامی، چشمهٔ آب زندگانی‌ای هست که هرکس از آن بخورد یا تن در آن بشوید آسیب ناپذیر خواهد شد و جاودانه خواهد زیست. آب حیات در اصطلاح سالکان کنایه از چشمهٔ عشق و محبت باری تعالی است که هر که از آن بچشد هرگز معدوم و فانی نگردد:

چـون همـه مردنـد و مـی‌میرنـد نیـز آب حیوان زین همه حیـوان کـه یافـت

(عطّار،۱۳۷۴، ص ۱۰۴)

برخی هم آب حیات را علم لدنی و معرفت حقیقـی دانسـته‌انـد کـه خاصـهٔ انبیـا و اولیاست و گاهی از آن به دریای نور تعبیر کرده‌اند که در دریای ظلمت نهفتـه اسـت و برای رسیدن به این نور باید از ظلمت‌ها گذشت. (یاحقی، ۱۳۶۹، ص۲۹)

پس از اینکه پادشاه بتواند جام را به دست بیاورد، باید آن را از آب حیات پر نماید. خواستهٔ پسر چهارم دنبالهٔ منطقی خواهش پسر سوم است که طالـب جـام جـم اسـت. ایرانیان باستان به آب حیات و جاودانگی اعتقاد داشتند و بر این باور بودندکه دارندهٔ فرّ یا جام/ پیاله نوشندهٔ شربت مقدّس جاودانگی، عـلاوه بـر شـهریاری، قـدرت پیـروزی، حکمت و تسخیر افلاک و طبیعت را به ارمغان می‌آورد. هاشم رضی می‌نویسد: «مفهـوم فرّ، خورنه، هوم در ایران با جام، پیاله، پیالهٔ بزرگ سنگی مهرابه‌ها که بعدها در پیشـگاه مسجدها در ایران باقی ماند، آب و شربت جاودانگی(آب حیات) و رستگاری در پیونـد است.» (مجموعه مقالات، ۱۳۸۴، ص۲۰۷)

طلب پسر پنجم

پسـر پـنجم یـک آمـد غـرق انـوار پـدر را گفـت ای دریـای اسـرار

من آن انگشـتری خـواهم بـه اخـلاص که در ملکـت سـلیمان را بُـدی خـاص

پـری و دیـو در فرمـانش آمـد بسـاط ملـک شـادروانش آمـد

ز نقـش آن نگیـنش مـه شـد از غیـر رمـوز مـور کشـف و منطـق الطیـر

گـر آن انگشـتری بـر دسـتم آیـد فلـک بـا ایـن بلنـدی پسـتم آیـد

(عطّار، ۱۳۸۷، ص۳۰۵)

حلقه علامتِ یک وصلت، یک عهد، یک اشتراک و یا یک سرنوشت به هم پیوسـته است. از میان نمونه‌های مختلف کاربرد سمبولیک حلقه می‌توان به حلقهٔ ازدواج و حلقهٔ کشیشی اشاره کرد. البتّه حلقه‌ای که مُهـری بـر خـود دارد، نمـاد قـدرت اسـت. نشـانهٔ استیلای روحانی یا مادّی است. بنابر احادیـث، سـلیمان خـرد خـود را بـه یـک حلقـهٔ

انگشتری مدیون است. او روزی با مُهر این حلقه تمام دیوهایی را که برای کار پیشگویی‌اش گرد آورده بود علامت گذاشت و از آن پس همهٔ آنها غلام او شدند.(شوالیه، ج۳، صص۱۹- ۲۶)

پدر گفتش چه با ملکیت کار است — که گر دستت دهد ناپایدار است
چنین ملکی چنان به هم تو دانی — که درباقی کنی چون هست فانی
(عطّار، ۱۳۸۷، ص۳۰۵)

پسر گفتش چو آن خاتم عزیز است — بگو باری که سرّ آن چه چیز است؟
که گر دستم نداد آن خاتم امروز — شوم باری ز علم آن دل افروز
(همان، ص۳۳۶)

خطابش آمد از درگاه ایمان — که گر می‌بایدت ملک سلیمان،
قناعت کن که آن ملکی است جاوید — که زیر سایه دارد قرص خورشید
سلیمان با چنان ملکی که او داشت — به نیروی قناعت می فروداشت
(همان، ص۳۳۷)

انگشتری نماد وحدت بویژه ازدواج است. حلقهٔ ازدواج فرد را به مرحلهٔ نوینی از اتحاد و کمال و رضایت متصّل می‌کند. (کوپر، ۱۳۷۹، ص۱۲۱) با داشتن انگشتری صاحب آن دارای قدرتی جادویی می‌شود. همانگونه که سلیمان قدرت تسلّط بر جن و انس نصیبش شد.[۵]

طلب پسر ششم

پسر آمد ششم یک دل پر اسرار — ز المماس زبان گشته گهربار
پدر را گفت آن خواهم همیشه — که باشد کیمیاسازیم پیشه
اگر یابم به علم کیمیا راه — شوند از من جهانی کیمیاخواه
گر آن دولت بیابم دین بیابم — که چون آن یک دهد دست، این بیابم

جهـان پـر ایمنـی گـردانم از خـویش فقیـران را غنـی گـردانم از پـیش
(عطّار، ۱۳۸۷، ص۳۴۸)

پـدر گفـتش کـه حرصـت غالـب آمـد دلـت زان کیمیـا را طالـب آمـد

چـه خـواهی کـرد دنیـی دنـی را سـرای مکـر و جـای دشـمنی را
کـه دنیـی هسـت زالـی هفـت پـرده بـرای صـید تـو هـر هفـت کـرده
همـی بینـم کـز حرصـت رفتـه آرام بیـارام ای چـو مـرغ افتـاده در دام
کـه مـرغ حـرص را خـاک اسـت دانـه ز خـاکش سـیری آرد جاودانـه
(همانجا)

پسر گفـت ای پـدر آن کیمیـا چیسـت؟ که بی او دست می ندهـد مـرا زیسـت
بیـان کیمیـا کـن تـا بـدانم کـه بـی آن دسـت مـی ندهـد جهـانم
(همانجا)

حکایت افلاطون:

به دل یـک روز گفـت ای دل بینـدیش کـه اکسـیری کنـی در جـوهر خـویش
چـو قشـر بیضـه و مـوی سـر امـروز ز جهـدت کیمیـایی شـد زر امـروز
گـر اکسـیری کنـی از جـوهر خـویش بـودآن کیمیـا از عـالمی بـیش
(همان، ص۳۸۸)

اگـر تـو کیمیـای عـالم افـروز نمـی‌دانـی، ز افلاطـون درآمـوز
چـه سـازی کیمیـا از سـیم و زر هـم ز قشـر بیضـه و از مـوی سـر هـم
تنـت را دل کـن و دل درد گـردان کـزین سـان کیمیـا سـازند مـردان
(همان، ص۳۸۹)

کـه دانـد آنچنـان دم درجهـانی که خـون زو مشـک گـردد در زمـانی؟
چـو خـونی مشـک گـردد زان دم پـاک بـود ممکـن کـه روحـانی شـود خـاک
بلـی چـون نـور حـق در جـان درآیـد تنـت حـالی بـه رنـگ جـان برآیـد

چه گویم بیش از این امکان ندارد — که جانم بیش ازین فرمان ندارد
اگر تو کیمیا سازی چنین ساز — ولی این کیمیا در راه دین ساز
چو نیست این کیمیا در عرش و کرسی — ز جان خود طلب دیگر چه پرسی
بساز این کیمیاگر مرد راهی — که جان را کیمیایی است این الهی
ورای این تو را اسرار گفتن — روا نبود مگر بر دار گفتن

(عطار،۱۳۸۷، ص۳۹۶)

نخستین بار کارل گوستاو یونگ به اهمیّت و معنای نمادین کیمیاگری در آثارش اشاره کرد. کیمیاگری که از دانش‌های کهن ایرانیان هم به شمار می‌آید، ریشه در مطالعات اسلامی یکی از اصحاب حضرت صادق (ع)، جابر بن حیان، دارد که در غرب با عنوان Geber شناخته شده است. کیمیاگری و دانش‌های پیرامون آن به نوعی با روان‌شناسی و عرفان اسلامی ارتباط می‌یابد. بسیاری از کهن الگوها و نمادهای کیمیاگران چون تولد دوباره (Rebirth) مورد اشاره و استفاده کیمیاگران بوده است. «کیمیا علمی و عملی است که روح و نفس اجسام ناقص را به مرتبهٔ کمال رساند و قلع و مس را سیم و زر کند. کیمیا تغییر دهندهٔ وجود مادّی آدمی به موجودی روحانی و الهی و به عبارتی تبدیل‌کنندهٔ وجود انسانی به وجود ملکوتی است..» (یاحقی، ۱۳۷۴، صص ۳۵۸- ۳۵۹) تبدیل فلز رایج به طلا نماد تکامل از یک حالت ناقص، فسادپذیر و بی‌دوام به یک حالت کامل، سالم، فسادناپذیر و جاودانه است.

کیمیا در معنای سمبولیک و رمزیش به مراحلی برای تبدل احوال و رسیدن به نورانیت از طریق تصفیه و صفای جان اشاره دارد. جالب اینکه آنچه عطّار در رابطه با کیمیا و وحدت می‌گوید دقیقاً شبیه آن چیزی است که سیرلوت در دایرة المعارف سمبول‌ها از قول یکی از نویسندگان نقل می‌کند: «کیمیا یکی گرداندن و وحدّت دویی در روح است.» (سیرلوت، ۱۹۷۳، ص۸)

ربیس(Rebis) یا سنگ فلاسفه در کیمیاگری موجودی دوجنسی است. بلاوتسکی می‌گوید که همهٔ اقوام کهن، خدای خود را آندروژن می‌دانستند. (شمیسا، ۱۳۸۳،

ص۳۱) در اعمال سمبولیک کیمیاگری مذکر و مونث به عنوان نر و ماده عمل می‌کنند و محصول کامل را به ظرف قابله تحویل می‌دهند که هم نر است و هم مادّه. (شمیسا، ۱۳۸۳، ص۳۲) خودآگاهی متعالی ماوراءطبیعی در نزد عطّار و عرفای پیش از او با فنا به هم پیوسته است و دقیقا در همین ترک من خویشتن و محو شخصیّت فردی است که عرفا خود را با اصل و کل یکی می‌یابند. (ریتر، ۱۳۷۹، ج۲، ص۳۰۷)

چون ز ما و من برون آیی تمام هر دو عالم کل تو باشی والسلام

(عطار، ۱۳۸۶، ص۴۰۲)

به وسیلهٔ خود او، او را بشناس و در وجود او محو شو و از رهگذر همین فنا و نیستی باقی و جاویدان شو.

اتّحاد خدا با انسان و از میان برداشتن دویی در عرفان اسلامی چنان رخ می‌دهد که بشر در حقیقت در ذات ربوبیّت بکلّی مستحیل می‌شود و یا اینکه جای خود را به او می‌سپارد، بطوری که بجای دو تن تنها یکی باقی می‌ماند و آن ذات الهی است. (همان، ج۲، ص۲۳۰) اصطلاحات کیمیا و کیمیاگری مورد استفادهٔ عارفان اسلامی‌واقع شده و هریک به نوعی از این تبدیل احوال، در سخن خود نقلی آورده‌اند که معرفت عرفانی خود نوعی کیمیاگری است؛ همانگونه که عطّار یاد کرده است.

کارل گوستاو یونگ کیمیاگری را همچون شاخه‌ای از روان‌شناسی غربی می‌دید که هدف آن دستیابی به فرایند فردیّت است، به تعبیر او کیمیاگری همچون مجرایی به سوی نوزایی است که در آن فلسفهٔ عرفانی خود را پاکسازی کرده است، بدین گونه یونگ کیمیاگری را قابل مقایسه با یوگا در غرب می‌دانست. او همچنین متون کیمیّاگری چینی را در مسیر نظریهٔ روان‌شناسی تحلیلی خود برای تحقیق فرایند فردیّت می‌دانست. و البتّه وی از عرفان اسلامی و مراحل آن بی‌خبر بود وگرنه یکی از اساسی‌ترین حوزهٔ مطالعات وی وقف متون عرفانی فارسی می‌شد.

خورشید گوید سنگ را: زان تافتم بر سنگ تو

تا تو ز سنگی وارهی، پا در نهی در گوهری

خورشید عشق لم یزل زان تافته‌ست انـدر دلـت

کـاول فزایـی بنـدگی، واخـر نمـایی مهتـری

(مولوی، ۱۳۶۲، ج۲، ص۱۰۵۷)

نتیجه‌گیری

آنچه از مطالب گفته شده مستفاد می‌شود یکی این است که سفری پوشیده و مخفی در متن روایت دیده می‌شود. در حقیقت این سفر، سفری درونی برای دست یـافتن بـه فردیّت است و مراحلی که طی می‌شود شبیه طی مراحل فرایند فردیّـت از نظـر یونـگ است. در مرحلهٔ نخست پسر اول که خواسته‌هـایی شـهوانی دارد بـه سـمت شـناخت آنیمای درون که در صورت رؤیایی دختر شاه پریان است هدایت مـی‌شـود. در مرحلـهٔ دوم از پسر دوم خواسته می‌شود تا موهومات را که سحر و باطل و جادوست رها کنـد و از سایهٔ سیاه خود که صورتی شیطانی دارد بگریزد. پسر سوم طالب جام جم است. او باید دل و عقلی بیابد تا شایستهٔ جایگیری آب حیات باشد. او می‌بایست پـس از رانـدن شیطان نفس از خود، از عقل مدد بگیرد و به جام جم که نمایندهٔ دل و قلب پاک عارف است دست یابد. در مرحله چهارم جام وجود سالک باید از آب حیات دانش پـر شـود. مایهٔ زندگانی(دانش) را باید در این جام (عقل یـا دل) ریخـت تـا سرشـار از حیـات و جاودانگی شود. آنگاه که نفس بدین مرحله رسید شایسـته وصـال مـی‌شـود. حلقـه یـا انگشتر نماد وصل است. دست یافتن به آن نشانه اتصال با حق است. اما دراین مرحلـه هنوز بین حق و سالک منی و تویی موجود است. در مرحلهٔ آخر وظیفهٔ کیمیا این است که این دویی را از میان بردارد و نفس را به وحدت برساند؛ وحدت بین نفس انسـانی و نفس کاملهٔ وجود و نفس الهی و روحانی.

مراحل سلوک در این که سفر در سینه[۶] صورت می‌گیرد از این قرار است:

دست کشیدن از نفس، همراه با شناخت خود ← طرد شیطان و شناخت عوالم وهم و خیال ← طلب دلی سرشار عقل← طلب دانش← رسیدن بـه مرحلـهٔ فقـر و طلـب حلقهٔ اتصال ← متصل شدن، برداشتن دویی طالب توحید و یکی شدن.

از آنچه عطّار در معرفی پسران یاد می‌کند می‌توان دریافت که درجهٔ پسران در نظر عطّار و پدر متفاوت است. عطّار هنگام معرفی پسر نخست هیچ صفتی را دربارهٔ وی نمی‌آورد و پدرهم با خشونت او را شهوت پرست می‌خواند. مکالمهٔ پدر با پسر دوم هم که با هیچ صفت مثبتی معرفی نمی‌شود همچون پسر اوّل است. پدر او را کسی می‌داند که دیو بر او غالب شده است. اما از پسر سوم به بعد می‌بینیم که عطّار در معرفی هر کدام، آنها را با تعریفی ارزشمند مطرح می‌کند. پسر سوم را با کمال می‌نامد. پسر چهارم نکورایی است که سراپا آسایش و آرام است. پسر پنجم غرق انوار است و پسر ششم دلی پر اسرار و الماس زبانی گهربار دارد. در ترتیب یاد شده نوعی سیر کمالی دیده می‌شود. معلوم است که تفاوت بسیاری بین ویژگی‌های پسر اوّل تا ششم وجود دارد که نمایانگر سیر درونی و انفسی و رشد و کمال پادشاه است.

یادداشت‌ها

۱- عنوان حدیقهٔ سنایی هم در بعضی نسخه‌های خطی به صورت الهی‌نامه آمده است. نه تنها در بعضی نسخه‌های خطی نام این کتاب الهی‌نامه است، بلکه مولانا در آثار خود بارها از این کتاب با همین عنوان یاد کرده است.

این چنین گوید حکیم غزنوی در الهی‌نامه گر خوش بشنوی

(مولوی ، ۱۳۶۲، ص۱۵۷)

۲- در این باب می‌توانید به پژوهش عالمانهٔ استاد دکتر شفیعی کدکنی در مقدّمهٔ تصحیح کتاب الهی‌نامه اثر خود ایشان مراجعه کنید.

۳- حکایت سرپاتک هندی در الهی‌نامه عطّار احتمالاً اصلی هرمسی دارد. دکتر پورنامداریان دلایل خود برای این نظر را چنین می‌آورد. «یکی اینکه قهرمان داستان هندی است. دوم اینکه موضوع و زمینهٔ آن با علم تنجیم و احکام مربوط به هرمس مربوط است. سوم اینکه همان مسألهٔ طباع تام هرمسی در آن وجود دارد و نهایت اینکه نمونه‌هایی شبیه به آن را درکتاب غایه الحکیم مجریطی می‌توان دید که کتابی است که نویسنده آن با آرای هرمس آشنا بوده است. (پورنامداریان، ۱۳۷۴، ص۱۰۸)

۴- کلّی‌ترین نمادگرایی جام از گرال قرون وسطایی پیروی می‌کند که ظرفی است که خون مسیح در آن نگهداری می‌شده و در عین حال حاوی معجون جاودانگی بوده که این دو در عمق هم ذات هستند. امّا سنّت، هم خون مسیح و هم معجون جاودانگی را گم کرده است. جام مقدّس حاوی خون، یعنی اصل زندگی است. تکیهٔ اصلی نمادگرایی جام درکتاب مقدّس در مورد سرنوشت بشر است: انسان سرنوشت خود را چون جام یا محتوای جام از دست خداوند دریافت می‌کند. (همانجا) در ادبیّات عرفانی اسلامی، جام از نظر نمادین به معنی قلب است، قلبی مملو از الهام و طرف نازک روح. قلب عارف که عالم صغیر است اغلب با جام جم مقایسه شده است. بارها در احادیث و روایت‌های اسلامی‌آمده است که پیامبر جام شراب را از جبرییل دریافت نمودند و یا در رویاهای اولیاء آمده است که آنها جامی را که مملو از شراب و یا شیر بوده از دست رسول خدا نوشیده‌اند.[۱]«جستجوی جام گرال یعنی بازگشت به بهشت، مرکز روحانی آدم و عالم و الگوی نمادین رازآشنایی از طریق ور.» (کوپر، ۱۳۷۹، ص۳۰۶)

۵- از جمله داستان‌های تخیلی جدید داستان لرد رینگ است که در آن صاحب حلقه دارای نیروهایی جادویی می‌شود.

۶- تعبیر از خود عطّار است:

سیه پوش خلافت شو چو آدم　　سفر در سینهٔ خود کن چو عالم

(عطار، ۱۳۸۷، ص۱۲۹)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

منابع و مآخذ

۱. بهاء ولد، (۱۳۵۲)، معارف، به کوشش هانری کربن و معین، چاپ دوم، تهران، طهوری.

۲. پورنامداریان، تقی(۱۳۷۴)، دیدار با سیمرغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳. ریتر، هلموت، (۱۳۷۹)، دریای جان، ترجمهٔ مهرآفاق بایبوردی، تهران، انتشارات الهدی.

۴. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۲)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری.

۵. سخنور، جلال، (۱۳۷۹)، نقد ادبی معاصر، تهران، رهنما.

۶. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۳)، تصحیح سید حسین نصر، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۷. شمیسا، سیروس، (۱۳۷۸)، نقد ادبی، تهران، فردوس.

۸. ----------، (۱۳۸۳)، داستان یک روح، تهران، چاپ ششم، انتشارات فردوس.

۹. شوالیه ژان، گربران آلن، (۱۳۸۲)، فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق سودابه فضایلی، تهران، جیحون.

۱۰. صنعتی نیا، فاطمه، (۱۳۶۹)، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی‌های عطّار، تهران، زوار.

۱۱. عطّار، فریدالدین، (۱۳۸۷)، الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

۱۲. ------، (۱۳۸۶)، اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

۱۳. ------، (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

۱۴. -------، (۱۳۷۴)، دیوان، به اهتمام تقی تفضلی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۵. فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱) احادیث مثنوی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.

۱۶. گورین و دیگران، (۱۳۷۷)، راهنمای رویکردهای نقد ادبی، ترجمه زهرا میهن خواه، تهران، اطلاعات.

۱۷. مقدادی، بهرام، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی، تهران، فکر روز.

۱۸. مکاریک، ایرنا ریما، (۱۳۸۳)، دانش نامهٔ نظریه‌های ادبی، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر آگه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱۹. مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۱)، کلیّات شمس تبریزی، به کوشش کاظم برگ نیسی،تهران، انتشارات فکر روز.

۲۰. ـــــــــــــــ، (۱۳۶۲)، مثنوی، به تصحیح نیکسون، تهران، انتشارات مولانا.

۲۱. نامور، مطلق بهمن، (۱۳۸۴)، اسطوره و ادبیّات (مجموعه مقالات)، چاپ دو،م تهران، سمت.

۲۲. ناصرخسرو، (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین، چاپ دوم، تهران، طهوری.

۲۳. وراوینی، (۱۳۶۳)، مرزبان نامه، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

۲۴. یاحقی، محمّدجعفر، (۱۳۶۹)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادب فارسی، تهران، انتشارات سروش.

۲۵. یونگ، کارل گوستاو(۱۳۸۱)، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی.

مقالات

۱. محمدیان، مغایر زهره، (۱۳۸۴) حسن بصری و باکره‌های پریزاد، کتاب ماه هنر شماره ۸۲-۸۱، سال ۱۳۸۴، صص۵۸-۵۰.

۲. حسینی، مریم، (۱۳۸۶- ۱۳۸۷)، پری در شعر مولانا، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء ویژه‌نامهٔ ادبیّات، تهران، دانشگاه الزهراء، صص۲۲-۱.

منابع لاتین

1- CIRLOT. J. E,1973, A Dictionary of symbols, Translated from Spanish Jack Sage. Routledge & Kegan Paul, London.

Archetypes in Ilahi Nameh by Attar

Maryam Hosseini, Ph.D
Alzahra University

Abstract

Archetypal criticism is one of the modern theories in literary criticism, mainly founded on the theories of Carl Gustav Yung, the famous Swedish psychologist. This paper is an archetypal and mythological analysis of Ilahi Nama of Attar. It aims at studying the archetypal situations, archetypal characters and archetypal symbols of Ilahi Nameh. The central plot of this text is Quest and Journey and the Hero is a king who tries to get to unity with god or himself. In this way he has some dialogues with his sons who are the symbols of the degree of his psyche. King and sons are one and sons' questions means question of the king. In this story we have some symbols like "Fairy, Cup, Solomon ring, Magic power, Alchemy and Water of immortality". Fairy in this story is a symbol of Anima.

Key words: *Archetypal criticism, Ilahi Nameh, Attar*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی