

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه  
سال دوازدهم (۱۳۹۰)، شماره ۲۳

## نقد کهن‌الگویی الهی‌نامه عطار\*

دکتر مریم حسینی<sup>۱</sup>  
دانشیار دانشگاه الزهراء

چکیده

نقد حاضر قرائتی اسطوره‌ای و یونگی از الهی‌نامه عطار است. حوزه مطالعه در این پژوهش، داستان اصلی الهی‌نامه است و حکایت‌های فرعی را شامل نمی‌شود. مسأله پژوهش نیز بررسی شخصیت‌ها، موقعیت‌ها و نمادهای کهن‌الگویی است.

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

کلیدواژه‌ها: الهی‌نامه، عطار نیشابوری، نقد کهن‌الگویی.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۷

\* تاریخ دریافت مقاله: ۸۷/۱۲/۱

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

### مقدمه

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 ادبیات فارسی آثاری با نام الهی‌نامه موجود است.<sup>۱</sup> در میان آثار فریدالدین محمد عطار نیشابوری (متوفی ۶۱۷ هجری) نیز کتابی با عنوان الهی‌نامه وجود دارد که مطابق شواهد سبک شناسانه به طور مسلم از آن خود عطار است و وی خود آن را «خسرونامه» نامیده است.<sup>۲</sup>

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	سراسیمه دلی، آشفته کاری
خبر داد از کسی کان کس خبر داشت	که وقتی یک <u>خلیفه شش پسر</u> داشت
همه، همت بلند افتاده بودند	ز سر، گردن کشی نهاده 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 بنشانده‌شان 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 و گریک	مرا فی الجمله برگویید هر یک
چو از هر یک بدانم اعتقادش	بسازم کار هر یک بر مرادش

(عطار، 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 در جستجوی 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 عطار و با توجه به اندیشه‌ها و نظریه‌های خود او در ابتدای کتاب الهی نامه تأویل می‌شود. شاعر در پی 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 لطف گشت عالم پرلطفه  
 سیه پوش خلافت شو چو آدم      سفر در سینه خود کن چو عالم  
 (عطار، 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 عطار 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. (روایینی، ۱۳۶۳، ص ۹۵) دکتر یوسفی به شباهت این دو داستان در کتاب یادداشت‌ها و اندیشه‌ها (ص ۱۶۳) اشاره دارد. (به نقل از صنعتی نیا، ۱۳۶۹، ص ۲۵)

«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 ادبیات، تاریخ، مذهب، فولکلور و انواع هنرها رخ می‌نمایند. منشأ این صور دیرینه و اسطوره‌نهاد، ناخودآگاه جمعی ماست. فعالیت آنان در قلمرو غرایز است و راز اشکال موروثی رفتارهای روانی ما در آنجاست.» (شمیسا، ۱۳۸۳، ص ۲۵)

کهن الگوها همان مفاهیم مشترک و جهانی هستند که 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، ص ۱۷۲)

به هر جهت به لحاظ ظاهر، کهن‌الگوها را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی کرد:  
(۱) اشخاص کهن‌الگویی (۲) موقعیت‌های کهن‌الگویی (۳) نمادهای کهن‌الگویی»  
(سخنور، ۱۳۶۹، ص ۳۱)

**شخصیت‌های کهن‌الگویی** 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.

**موقعیت‌های کهن‌الگویی** که یونگ از آنها سخن می‌گوید عبارتند از: طلب، تشریف، تکلیف، سفر، تولد دوباره، هبوط، معراج، دیدار با پیر و غیره.

**نمادهای کهن‌الگویی** یونگی بسیارند. بسیاری از سمبول‌ها به صورت کهن‌الگویی هم کاربرد دارند. سمبول‌هایی که به صورت پی در پی در فرهنگ جهانی بکار گرفته شوند نقش کهن‌الگویی 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 عطار را باید بیان‌کننده یک دوره کامل سلوک عرفانی دانست که به ترتیب مراحل شریعت و طریقت و حقیقت را می‌نمایند. در الهی‌نامه ماجرای دیدار با پیر که یکی از موقعیت‌های کهن‌الگویی است که در داستان‌های رمزی به کار می‌رود در گفت و گوی 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 و چه 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، ص ۱۶۳)

### موقعیت‌های کهن الگویی

**طلب (Quest)** موتیفی است بیانگر پوشی برای یافتن شخص یا طلسم و تعویذی که پس از دست یابی و عودت آن باروری به یک سرزمین بی حاصل اعاده می‌گردد. 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 دسته‌اند. (سخنور، ۱۳۷۹، ص ۳۵) قصه مروارید، طلب مروارید از دهان ازدها، داستان‌های هفت خوان رستم. اسفندیار، سیاوش، ادیسه و اودیپ نمونه‌هایی از آن است. این موقعیت کهن الگویی (طلب) مایه اصلی تمامی داستان‌های سفر بیرونی و درونی در ادبیات جهان است. تا طلب نباشد هیچ نوع حرکتی حاصل نمی‌شود. در عرفان اسلامی هم طلب نخستین و ابتدایی‌ترین مراحل سیر و سلوک بشمار می‌آید.

وادی طلب نخستین وادی سلوک است. عرفا معتقدند حقیقت آدمی در چیزی است که می‌جوید. عطار 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 واژه 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 ناشناخته دست نیافتنی را در سر دارند. سفر ارزشمند، سفری است که انسان در درون خود می‌کند. (شوالیه، ۱۳۸۲، ج ۳، صص ۵۸۳ - 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 موقعیت ترکیب می‌گردد. از سفر برای رهسپار ساختن قهرمان در طلب اطلاعات یا حقایق روشنگرانه استفاده می‌شود.» (سخنور، ۱۳۷۹، ص ۳۷)

در نقد اسطوره‌ای، سفر از موقعیت‌های 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. در داستان‌های 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 راهِ نِهان کن، سفر از جسم به جان کن

ز فرات آب روان کن، بزن آن آبِ خضر بر

(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۰۷)

همانطور که گفته شد در داستان الهی نامه، بن مایه اصلی داستان آرزومندی یا در اصطلاح تصوف «طلب» است. پیرنگ اصلی داستان بر مبنای موقعیت کهن الگویی طلب نهاده شده است. خلیفه یا شاه که خود قهرمان اصلی داستان است، 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 موقعیت سفر در این داستان پیدا نمی‌شود. زیرا پسران هنوز در آغاز راهند و پدر به پسران می‌آموزد که آرزوهای جهانی را پشت سر بگذارند و به شناخت درون و نفس خود نائل شوند. اگر مراحل پاسخگویی پدر به پرسش‌ها و خواسته‌های پسران را تعقیب کنیم و به رمزگشایی آن پردازیم متوجه می‌شویم که پرسش‌های پسران و خواسته‌های آنها از مرحله اول که دور کردن نفس شیطانی و شناخت وجود خود است آغاز می‌شود و تا مرحله یافتن کیمیا که دستیابی به توحید است ادامه می‌یابد. آیا این سیر، خود سفری صعودی و رو به تکامل برای سالک نیست؟ آیا عطار خود نمی‌خواهد با پیشبرد این سؤال‌ها و طرح طلبی تازه از طرف یکی دیگر از پسران که نشانه رشد سالک است به نوعی، مراحل طلب را هم که خود نوعی سفر درونی است از طریق رمز و تمثیل تبیین کند؟

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

در مقدمه داستان می‌خوانیم که شاه شش پسر دارد. عدد شش به یقین می‌بایستی اشاره به حقیقتی داشته باشد. انتخاب این عدد باید بنا بر تأملی باشد که عطار در شناخت اجزای نفس و وجود انسان دارد. می‌دانیم عرفا نفس را شش قسم می‌دانستند: نفس لوامه، ملهمه، اماره، مطمئنه، راضیه و مرضیه. (سجادی، ۱۳۶۲، ص ۴۶۸) آیا نظر



عطار به چنین طبقه‌بندی است یا می‌توان طرح ذهنی عطار 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 نهفته 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 طیب دانا و زرگر نمادهایی از اجزای وجودی و قوت‌های نفسانی خود پادشاه هستند. پادشاه خود رمز قهرمان آرکی تایپی است که درصدد شناخت خود برآمده است. نفس پادشاه در وجود پسران تجسم 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 نشانه‌ای 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 مضافست که خواسته پسر سوم است که خود نمایشی از عقل (Intelligence) است. آب حیات (Water of immortality) مفهوم خواستاری معرفت (mystical) است. طلب پسر چهارم است. پسر پنجم که نمادی از فقر (Poverty) است حلقه (Ring) را می‌طلبد که رمز اتصال و اتحاد (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 چیش عطار در مثنوی الهی‌نامه

می‌پردازیم:

### طلب پسر اول

در الهی‌نامه پسر اوّل که مطابق تعریف خود عطار 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 جامع‌الحکمتین 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، ص ۱۴۲)

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

(عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱)

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 خارق‌العاده روح و یا ظرفیت‌های طرارانه تخیل دانسته‌اند. (شوالیه، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱۸) در اسطوره‌های غربیان هم سلسله‌انساب پریان به زمین-مادر می‌رسد. همچنین وی را نماد و تجلی ناخودآگاه هم دانسته‌اند. (همان، ۱۳۷۹، صص ۲۲۱ - ۲۲۲) «در قصه‌های عامیانه، اغلب قهرمان داستان با دختر شاه پریان ارتباط پیدا می‌کند و بالأخره با عبور از موانع دشوار و کشتن اژدها، پری محبوب خود را به دست می‌آورد. در ادبیات فارسی و از آن جمله شاهنامه - که خود بر فرهنگ کهن

ایرانی استوار است - پری، مظهر لطافت و کمال و زیبایی و مشبه به جمال تصور شده است و گاه سیمایی همچون فرشتگان یافته است. (یاحقی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۱)

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 خو بروی با شرم بیرون آیند، پاره پاره الی مالایتناهی، هرگز عجایب آن را پایان نباشد و اعداد بی شمار باشد.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ص ۲۸۶)

«آنیم» 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 می گوید، هر مردی حوا را در درون خود دارد. به عبارت دیگر روان بشر دو جنسی 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 می سازند. (گورین و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷) به زعم لوفلر دلاشو پریان رازآموخته آیین های تشریف کهن اند. و از دیدگاه مهرداد بهار آنان بازمانده اعتقاد به فروهر در ایران باستان و کیش مزدیسنانند با وظیفه کارسازی و مدد رسانی به نیروهای نیک جهان در زمین. به تعبیری دیگر پری ها در یک زمان زن - ایزدان باروری و زایش بودند و در این نقش بسان زنان جوان بسیار زیبا و فریبنده تصور می شده اند که تجسم ایزدینه میل و خواهش تن بوده اند و از برای بارور شدن و زاییدن با ایزدان و شاهان و یلان اسطوره ای در آمیختند. (محمدیان مغایر، ۱۳۸۴، ص ۵۴)

این پری مصداق همان یار، همان آنیم و روح برتر است. همانکه مظهر و مایه عشق است:

پسر گفتش دلم حیران بمانده است  
که بی شهزاده پریان بمانده است  
چو آن دختر محیا و عزیز است  
بگو باری به من تا آن چه چیز است

که من نادیده او را در فراقش      چو شمع جان به لب پر اشتیاقش

(عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴)

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:<sup>۳</sup>

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 نمایی
پری گفتش اگر اماره باشم	بتر از خوک و سگ صدباره باشم
ولی وقتی که کردم مطمئن	مبادا هیچکس را این مظنه
ولی چون مطمئن گشتم آنگاه	خطاب ارجعیم آید ز درگاه
کنون نفس توأم من ای یگانه	اگر کردم پی شیطان روانه
مرا اماره خوانند اهل ایمان	مگر شیطان من گردد مسلمان...
کنون تو ای پسر چیزی که جستی	همه در توست و تو در کار سستی
اگر در کار حق مردانه باشی	تو باشی جمله و همخانه باشی
تویی بی خویشان گم گشته ناگاه	که تو جوینده خویشی درین راه
تویی معشوق خود با خویشان آ	مشو بیرون ز صحرا با وطن آ
ازان حب الوطن ایمان پاک است	که معشوق درون جان پاک است

(همان، ص ۱۶۸)

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

رؤیاهای و تخیلات و آثار هنری و ادبی به صورت معشوق رؤیایی (Dream-girl) و عاشق رؤیایی (Dream-lover) تجلی می‌کنند... به هر حال در روند خودشناسی و کسب فردیت، شناخت آنیما ضرورت تمام دارد. و از اینجاست که همه اصحاب معرفت در شناخت آنیما تجربه‌ها ورزیده اند. در کیمیاگری فلسفی که برآن است تا مس وجود را زر کند، مواجهه راهرو با آنیما به کمک راهبر صورت می‌گیرد. در کیمیاگری عرفانی غرب، آنیما را خواهر اسرار خوانده اند. «(شمیسا، ۱۳۸۳، صص ۵۴-۵۵) در این اثر هم عطار 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 فردیت‌یابی یونگی، آنیما، آنیموس، خود، سایه و پرسونا هستند. یونگ این مفاهیم را اجزای ساختاری موروثی روان بشر می‌داند. سایه بخش تاریک‌تر خویشان ناخودآگاه ماست که جنبه‌های پست و ناخوشایند فردی را دربر می‌گیرد. رایج‌ترین بازتاب این صورت مثالی شیطان است که نماینده جنبه خطرناک و نیمه تاریک و مبهم شخصیت است.

در روایت الهی‌نامه پسر دومی که در جست و جوی جادویی است در حقیقت جنبه تاریک وجود پادشاه و یا سایه اوست:

پسر آمد دوم یک با پدر گفت  
ز عالم جادویی می‌خواهدم دل  
تماشا می‌کنم در هر دیاری  
گهی در صلح باشم گاه درحرب  
که من در جادویی خواهم گهر سفت  
مرا گر جادویی آید بحاصل  
به شادی می‌زنم بر هر کناری  
شود جولانگه من شرق تا غرب...  
(عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷)

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

- به بابل می‌روی ای مرد فرتوت  
 که سحر آموزی از هاروت و ماروت...  
 (عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۸۸)
- خیال سحر نتوانم ز سر برد  
 مرا این کار می‌باید به سر برد  
 چو این می‌خواهدم دل، چون کنم من  
 وگر خالی شود دل، خون کنم من  
 (همان، ص ۱۹۸)
- پس‌گفتش بگو تا جادویی چیست  
 چو سحرم اینچنین محبوب آید  
 مرا از سر سحر آگاه گردان  
 پس آنگه با خودم همراه گردان  
 (همان، ص ۲۱۰)
- تو را در سینه شیطانی است پیوست  
 که گردد ز آرزوی جادویی مست  
 اگر شیطان تو گردد مسلمان  
 شود سحر توفقه و کفر ایمان  
 ز اهل خلد گردی جاودانه  
 کند شیطان سجودت بی بهانه  
 بیان کردم کنون سحر حلالیت  
 کزین سحر است جاویدان کمالیت  
 چو گرد این چنین سحری توان گشت  
 چنین باید شدن نه آنچنان گشت  
 (همان، ص ۲۲۰)
- ریتز در کتاب «دریای جان» طلب جادو را بیانی سمبولیک از طلب خویش و خویشان می‌داند و در واقع اعلام می‌کند که همه چیز در درون انسان است. (ریتز، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۴) سایه یا (Shadow) از آرکی تایپ‌های مهم ناخودآگاه قومی در روانشناسی یونگی است. سایه لایه پنهان شخصیت یا نیمه تاریک آن است. یونگ می‌گوید: «سایه پنهان و سرکوفته است، زیرا داخلی‌ترین و گناهکارترین بخش شخصیت است و ریشه‌اش حتی به قلمرو حیات اجداد ما می‌رسد و از این رو شامل همه جنبه‌های تاریخی ناخودآگاه است. سایه سرچشمه همه گناهان و تقصیرهاست. انسان ناخودآگاه همان سایه‌اش هست. همانکه در ادبیات عرفانی ما از آن به شیطان نفس یاد کرده‌اند.» (شمیسا، ۱۳۸۳، ص ۷۱) در این ابیات عطار طلب جادویی را راهی

برای یافتن شیطان نفس و یا سایه می‌داند. پسر دوم درصدد شناخت سایه 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 سویه تاریک خویشتن بیابد و در واقع شناخت سایه یکی از مراحل اصلی است که شخص باید طی کند تا در جریان کسب فردیت قرار گیرد:

### طلب پسر سوم

پدر را داد حالی شرح حالی  
من آن خواهم نه فر پادشاهی  
که در وی هر چه می‌جویی عیان است  
دهد آن جامت از جمله نشانی  
که در وی نقش آفاق است پیدا  
(عطار، ۱۳۸۷، ص ۲۲۰)

دلت این جام را زان طالب آمد  
(همان، ص ۲۲۱)

بگو تا جام جم باری کدام است؟  
ندانم جام جم تا خود چه چیز است؟  
(همان، ص ۲۵۷)

بمیر از خویشستن در زندگانی  
که در گیتی نمایی بود بسیار  
که مغز توست هم حس تو در پوست  
همه در جام عقل تو عیان است  
هزاران امر و نهی و حکم و تکلیف  
ازین روشن‌ترت هرگز چه جام است؟  
(همان، ص ۲۶۸)

پسر آمد سوم یک با کمالی  
که یک جام است در گیتی نمایی  
شنودم من که آن جامی چنان است  
اگر باشد بسی سر نهانی  
ندانم آن چه آینه ست زیبا

پدر گفتا: که جاهت غالب آمد

پسر گفتش: اگر جاهم حرام است  
که گر وجدان جام جم عزیز است

ولی گر جام جم خواهی بدانی  
شنودم جام جم ای مرد هشیار  
بدان کان جام جم عقل است ای دوست  
هر آن ذره که در هر دو جهان است  
هزاران صنعت و اسرار تعریف  
بنای عقل توست و این تمام است

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 دنیا است و گرنه 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 plenty) و نمادگرایی ظرفی که حاوی معجون جاودانگی است. (شوالیه، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۰۴)<sup>۴</sup> نمادی برای معرفتی است که منوط به شرط فناست و آن آیینۀ 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، ج ۲، ص ۲۴۵)

جام جم معروف‌ترین جام اسطوره‌ای در ادبیات فارسی است. «جام گیتی نما» کیخسرو را بود. هرچه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شدی. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۸) 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 بپاگاهاند. جام کیخسرو تا قرن ششم رایج بود و از اواخر این قرن است که جام جم کاربرد بیشتری پیدا می‌کند. دکتر محمد 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، صص ۲۰۲-۲۰۴)

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

است.



که کرده ست او سر خود را فراموش  
(عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶)

همه آرام و آسایش سرروپای  
به صد دل طالب آب حیاتم  
وگر نه همچنین بادی به دستم  
نه خور دارم به روز و نه به شب خواب  
(همان، ص ۲۶۸)

دلت عمر ابد را طالب آمد  
که جانت را اجل آمد پدیدار  
اجل باید که گردد زیر دستت  
(همانجا)

نخواهد داد از مردن نجاتم،  
که بشناسم که چیست آن آب باری  
بود از علم آنم دلفروزی  
(همان، ص ۲۸۳)

که هست آن آب، علم کشف اسرار  
دلت کونین را بیننده گردد  
شود خساک تو آب زندگانی  
(همان، ص ۲۸۵)

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

کسی این جام معنی می‌کند نوش

### طلب پسر چهارم

پسر آمد چهارم یک نکورای  
پدر را گفت: تا در کایناتم  
اگر دستم دهد آن آب رستم  
ز شوقم آتشین شد جان از آن آب

پدر گفتش اجل چون غالب آمد  
ازانی آب حیوان را خریدار  
اگر یک ذره نور صدق هستت

پسر گفتا اگر آب حیاتم  
نباید کم از آنم هیچ کاری  
گر از عین الحیاتم نیست روزی

بدانست او به نور عقل هشیار  
اگر بر جان تو تابنده گردد  
اگر تو راه علم غیب دانی

چون همه مردند و می‌میرند نیز آب حیوان زین همه حیوان که یافت

(عطار، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴)

برخی هم آب حیات را علم لدنی و معرفت حقیقی دانسته‌اند که خاصه انبیا و اولیاست و گاهی از آن به دریای نور تعبیر کرده‌اند که در دریای ظلمت نهفته است و برای رسیدن به این نور باید از ظلمت‌ها گذشت. (یا حقی، ۱۳۶۹، ص ۲۹)

پس از اینکه پادشاه بتواند جام را به دست بیاورد، باید آن را از آب حیات پر نماید. خواسته پسر چهارم دنباله منطقی خواهش پسر سوم است که طالب جام جم است. ایرانیان باستان به آب حیات و جاودانگی اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که دارنده فرجام یا جام/ پیاله نوشنده شربت مقدس جاودانگی، علاوه بر شهریاری، قدرت پیروزی، حکمت و تسخیر افلاک و طبیعت را به ارمغان می‌آورد. هاشم رضی می‌نویسد: «مفهوم فر، خورنه، هوم در ایران با جام، پیاله، پیاله بزرگ سنگی مهرابه‌ها که بعدها در پیشگاه مسجدها در ایران باقی ماند، آب و شربت جاودانگی (آب حیات) و رستگاری در پیوند است.» (مجموعه مقالات، ۱۳۸۴، ص ۲۰۷)

### طلب پسر پنجم

پدر را گفت ای دریای اسرار	پسر پنجم یک آمد غرق انوار
که در ملکت سلیمان را بُدی خاص	من آن انگشتری خواهم به اخلاص
بساط ملک شاذروانش آمد	پری و دیو در فرمانش آمد
رموز مور کشف و منطق الطیر	ز نقش آن نگینش مه شد از غیر
فلک با این بلندی پستم آید	گر آن انگشتری بر دستم آید

(عطار، ۱۳۸۷، ص ۳۰۵)

حلقه علامت یک وصلت، یک عهد، یک اشتراک و یا یک سرنوشت به هم پیوسته است. از میان نمونه‌های مختلف کاربرد سمبولیک حلقه می‌توان به حلقه ازدواج و حلقه کشیشی اشاره کرد. البته حلقه‌ای که مَه‌ری بر خود دارد، نماد قدرت است. نشانه استیلای روحانی یا مادی است. بنابر احادیث، سلیمان خرد خود را به یک حلقه

انگشتی مدیون است. او روزی با مهر این حلقه تمام دیوهای را که برای کار پیشگویی اش گرد آورده بود علامت گذاشت و از آن پس همه آنها غلام او شدند. (شوالیه، ج ۳، صص ۱۹-۲۶)

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

(عطار، ۱۳۸۷، ص ۳۰۵)

پسر گفتش چو آن خاتم عزیز است بگو باری که سر آن چه چیز است؟

که گر دستم نداد آن خاتم امروز شوم باری ز علم آن دل افروز

(همان، ص ۳۳۶)

خطابش آمد از درگاه ایمان که گر می بایدت 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، ص ۳۳۷)

انگشتی نماد وحدت بویژه ازدواج است. حلقه ازدواج فرد را به مرحله نوینی از اتحاد و کمال و رضایت متصل می کند. (کویر، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱) با داشتن انگشتی صاحب آن دارای قدرتی جادویی می شود. همانگونه که سلیمان قدرت تسلط بر جن و انس نصیب شد.<sup>۵</sup>

### طلب پسر ششم

پسر آمد ششم یک دل پر اسرار ز الماس زبان گشته گهر بار

پدر را گفت آن خواهم همیشه که باشد کیمیا سازیم پیشه

اگر یابم به علم کیمیا راه شوند از من جهانی کیمیا خواه

گر آن دولت یابم دین یابم که چون آن یک دهد دست، این یابم

جهان پر ایمنی گردانم از خویش

فقیران را غنی گردانم از پیش

پدر گفتش که حرصت غالب آمد

(عطار، ۱۳۸۷، ص ۳۴۸)

دلت زان کیمیا را طالب آمد

چه خواهی کرد دنیی دنی را

سرای مکر و جای دشمنی را

که دنیی هست زالی هفت پرده

برای صید تو هر هفت کرده

همی بینم کز حرصت رفته آرام

بیارام ای چو مرغ افتاده در دام

که مرغ حرص را خاک است دانه

ز خاکش سیری آرد جاودانه

(همانجا)

پسر گفت ای پدر آن کیمیا چیست؟

که بی او دست می ندهد مرا زیست

بیان کیمیا کن تا بدانم

که بی آن دست می ندهد جهانم

(همانجا)

### حکایت افلاطون:

به دل یک روز گفت ای دل بیندیش

که اکسیری کنی در جوهر خویش

چو قشر بیضه و موی سر امروز

ز جهدت کیمیایی شد زر امروز

گر اکسیری کنی از جوهر خویش

بود آن کیمیا از عالمی بیش

(همان، ص ۳۸۸)

اگر تو کیمیای عالم افروز

نمی دانی، ز افلاطون در آموز

چه سازی کیمیا از سیم و زر هم

ز قشر بیضه و از موی سر هم

تنت را دل کن و دل درد گردان

کزین سان کیمیا سازند مردان

(همان، ص ۳۸۹)

که داند آنچنان دم درجهانی

که خون زو مشک گردد در زمانی؟

چو خونی مشک گردد زان دم پاک

بود ممکن که روحانی شود خاک

بلی چون نور حق در جان درآید

تنت حالی به رنگ جان برآید

چه گویم بیش از این امکان ندارد  
اگر تو کیمیا سازی چنین ساز  
چو نیست این کیمیا در عرش و کرسی  
بساز این کیمیاگر مرد راهی  
ورای این تو را اسرار گفتن  
که جانم بیش ازین فرمان ندارد  
ولی این کیمیا در راه دین ساز  
ز جان خود طلب دیگر چه پرسی  
که جان را کیمیایی است این الهی  
روا نبود مگر بردار گفتن  
(عطار، ۱۳۸۷، ص ۳۹۶)

نخستین بار کارل گوستاو یونگ به اهمیت 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 مرتبه کمال رساند و قلع و مس را سیم و زر کند. کیمیا تغییر دهنده وجود مادی آدمی به موجودی روحانی و الهی و به عبارتی تبدیل‌کننده 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 مراحل برای تبدل احوال و رسیدن به نورانیت از طریق تصفیه و صفای جان اشاره دارد. جالب اینکه آنچه عطار 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 وحدت دویی در روح است.» (سیرلوت، ۱۹۷۳، ص ۸)

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

ص ۳۱) 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 ماده. (شمیسا، ۱۳۸۳، ص ۳۲) خودآگاهی متعالی ماوراءطبیعی در نزد عطار و عرفای پیش از او با فنا به هم پیوسته است و دقیقاً در همین ترک من خویشتن و محو شخصیت فردی است که عرفا خود را با اصل و کل یکی می‌یابند. (ریتر، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۷)

چون ز ما و من برون آیی تمام هر دو عالم کل تو باشی والسلام  
(عطار، ۱۳۸۶، ص ۴۰۲)

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

اتحاد خدا با انسان و از میان برداشتن دویی در عرفان اسلامی چنان رخ می‌دهد که بشر در حقیقت در ذات ربوبیت بکلی 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، ج ۲، ص ۲۳۰) اصطلاحات کیمیا و کیمیاگری مورد استفاده عارفان اسلامی واقع شده و هریک به نوعی از این تبدیل احوال، در سخن خود نقلی آورده‌اند که معرفت عرفانی خود نوعی کیمیاگری است؛ همانگونه که عطار یاد کرده است.

کارل گوستاو یونگ کیمیاگری را همچون شاخه‌ای از روان‌شناسی غربی می‌دید که هدف آن دستیابی به فرایند فردیت است، به تعبیر او کیمیاگری همچون مجرای به سوی نوزایی است که در آن فلسفه عرفانی خود را پاکسازی کرده است، بدین گونه یونگ کیمیاگری را قابل مقایسه با یوگا در غرب می‌دانست. او همچنین متون کیمیاگری چینی را در مسیر نظریه روان‌شناسی تحلیلی خود برای تحقیق فرایند فردیت می‌دانست. و البته وی از عرفان اسلامی و مراحل آن بی‌خبر بود و گرنه یکی از اساسی‌ترین حوزه مطالعات وی وقف متون عرفانی فارسی می‌شد.

خورشید گوید سنگ را: زان تافتتم بر سنگ تو

تا تو ز سنگی واره‌ی، پا در نهی در گوهری

خورشید عشق لم یزل زان تافته‌ست اندر دلت

کاول فزایی بندگی، و آخر نمایی مهتری

(مولوی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۰۵۷)

### 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 یافتن به فردیت است و مراحل طی می‌شود شبیه طی مراحل فرایند فردیت از نظر یونگ است. در مرحله نخست پسر اول که خواسته‌هایی شهوانی دارد به سمت شناخت آنیمای درون که در صورت رؤیایی دختر شاه پریان است هدایت می‌شود. در مرحله دوم از پسر دوم خواسته می‌شود تا موهومات را که سحر و باطل و جادوست رها کند و از سایه سیاه خود که صورتی شیطانی دارد بگریزد. پسر سوم طالب جام جم است. او باید دل و عقلی بیابد تا شایسته جایگیری آب حیات باشد. او می‌بایست پس از راندن شیطان نفس از خود، از عقل مدد بگیرد و به جام جم که نماینده دل و قلب پاک عارف است دست یابد. در مرحله چهارم جام وجود سالک باید از آب حیات دانش پر شود. مایه زندگانی (دانش) را باید در این جام (عقل یا دل) ریخت تا سرشار از حیات و جاودانگی شود. آنگاه که نفس بدین مرحله رسید شایسته وصال می‌شود. حلقه یا انگشتر نماد وصل است. دست یافتن به آن نشانه اتصال با حق است. اما در این مرحله هنوز بین حق و سالک منی و تویی موجود است. در مرحله آخر وظیفه کیمیا این است که این دویی را از میان بردارد و نفس را به وحدت برساند؛ وحدت بین نفس انسانی و نفس کامله وجود و نفس الهی و روحانی.

مراحل سلوک در این که سفر در سینه 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 به مرحله فقر و طلب حلقه اتصال ← متصل شدن، برداشتن دویی طالب توحید و یکی شدن.

از آنچه عطار در معرفی پسران یاد می‌کند می‌توان دریافت که درجهٔ پسران در نظر عطار و پدر متفاوت است. عطار هنگام معرفی پسر نخست هیچ صفتی را دربارهٔ وی نمی‌آورد و پدر هم با خشونت او را شهوت پرست می‌خواند. مکالمهٔ پدر با پسر دوم هم که با هیچ صفت مثبتی معرفی نمی‌شود همچون پسر اول است. پدر او را کسی می‌داند که دیو بر او غالب شده است. اما از پسر سوم به بعد می‌بینیم که عطار 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 اول 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، ص ۱۵۷)

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

۳- حکایت سریاتک هندی در الهی‌نامه عطار 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 در کتاب غایه الحکیم مجریطی می‌توان دید که کتابی است که نویسنده آن با آرای هرمس آشنا بوده است. (پورنامداریان، ۱۳۷۴، ص ۱۰۸)



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. اما سنت، هم خون مسیح و هم معجون جاودانگی را گم کرده است. جام مقدّس حاوی خون، یعنی اصل زندگی است. تکیه اصلی نمادگرایی جام در کتاب مقدّس در مورد سرنوشت بشر است: انسان سرنوشت خود را چون جام یا محتوای جام از دست خداوند دریافت می‌کند. (همانجا) در ادبیات 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 اسلامی آمده است که پیامبر جام شراب را از جبریل 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. «جستجوی جام گرال یعنی بازگشت به بهشت، مرکز روحانی آدم و عالم و الگوی نمادین رازآشنایی از طریق ور.» (کوپر، ۱۳۷۹، ص ۳۰۶)

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

۶- تعبیر از خود عطار است:

سیه پوش خلافت شو چو آدم سفر در سینه خود کن چو عالم  
(عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹)

### منابع و مأخذ

۱. بهاء ولد، (۱۳۵۲)، معارف، به کوشش هانری کرین 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، ترجمه 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، گریبان آلن، (۱۳۸۲)، فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی، تهران، جیحون.
۱۰. صنعتی نیا، فاطمه، (۱۳۶۹)، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی‌های عطار، تهران، زوار.
۱۱. عطار، 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 نامه نظریه‌های ادبی، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر آگه.

۱۹. مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۱)، کلیات شمس تبریزی، به کوشش کاظم برگ نیسی، تهران، انتشارات فکر روز.
۲۰. -----، (۱۳۶۲)، مثنوی، به تصحیح نیکسون، تهران، انتشارات مولانا.
۲۱. نامور، مطلق بهمن، (۱۳۸۴)، اسطوره و ادبیات (مجموعه مقالات)، چاپ دوم، تهران، سمت.
۲۲. ناصر خسرو، (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین، چاپ دوم، تهران، طهوری.
۲۳. رواوینی، (۱۳۶۳)، مرزبان نامه، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲۴. یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۶۹)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادب فارسی، تهران، انتشارات سروش.
۲۵. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۱)، انسان و سمبول هایش، ترجمه محمود سلطانی، تهران، جامی.

### مقالات

۱. محمدیان، مغایر زهره، (۱۳۸۴) حسن بصری و باکره‌های پریراد، کتاب ماه هنر شماره ۸۱-۸۲، سال ۱۳۸۴، صص ۵۸-۵۰.
۲. حسینی، مریم، (۱۳۸۶-۱۳۸۷)، پری در شعر مولانا، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء ویژه‌نامه ادبیات، تهران، دانشگاه الزهراء، صص ۲۲-۱.

### 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