

واکاوی مقایسه‌ای کهن‌الگوی پیر دانا در سه منظومه‌ی منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه و

الهی‌نامه‌ی عطار

(با بیان تقابل پیر دانا با مفهوم انسان کامل در عرفان و فلسفه)

پروین گلی‌زاده* نسرین گبانچی**

دانشگاه شهید چمران اهواز

چکیده

تجلی روح الهی در وجود انسان کامل را در عرفان تعبیر به عشق به ذات حق می‌کنند. در عرفان روح انسان در حال تعالی و سلوک به سوی حق است. انسان کامل در آخرین مرحله‌ی سلوک (فنا) حقیقتی خداوندوار همچون سی مرغ عطار و سالکان واصل در آثار عرفانی می‌یابد. پیر دانا در روان‌شناسی یونگ تاحدی همچون پدر یا مرشد یا شیخ در عرفان است که با بصیرت و روشنگری و تیزبینی سالکان و انسان‌ها را به صورت عام به سوی تهذیب نفس، حفظ منش و اخلاق دعوت می‌کند. این پژوهش با بیان خصوصیات پیر دانا و آشکارساختن تفاوت و شباهت آن با انسان کامل و پیر (مراد) در عرفان و فلسفه، بر آن است تا جنبه‌های دانایی و هدایت‌گری پیر دانا را با توجه به ویژگی‌های کهن‌الگویی و روانکاوانه‌اش مشخص کند و نقش آن را در شخصیت‌های هدهد (در منطق‌الطیر)، پیر (در مصیبت‌نامه) و پدر (در الهی‌نامه) نمایان و تحلیل سازد؛ هرچند نقش دانایی، خصلت روحانی ناآگاه روان، شناسایی و تفکر پیر دانا در شخصیت هدهد و پیر به صورت ارشادی و هدایت‌گونه آشکارتر است.

واژه‌های کلیدی: الهی‌نامه، پیر دانا، کهن‌الگو، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه.

۱. مقدمه

تصوف از قرن دوم هجری قمری در جهان اسلام رواج یافت و در ابتدا بسیار ساده، بی‌تکلف و زاهدانه بود و به صورت ابتدایی در حال شکل‌گیری بود. (رک. سجادی،

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی dr_golizade@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی n.gobanchi@gmail.com

۱۳۸۵: ۴۹) اما تصوف در قرن‌های پسین رو به کمال نهاد و از باورها و تعصبات افراطی و بی‌توجهی به دنیا دور شد و از تهذیب نفس صرف به سوی کشف حقیقت انسان و دستیابی به شهود سوق داده شد. از قرن پنجم به بعد به‌ویژه قرن ششم تصوف با شعر آمیخته شد. این تحول با اشعار سنایی که آغازگر شعر صوفیانه و عرفانی در ادبیات فارسی بود، آغاز شد. تصوف در این قرن در آثار شیخ ابوالحسن خرقانی، شیخ ابوسعید ابوالخیر، باباطاهر، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری و امام‌محمدغزالی یافته بود که شاعران و صوفیان قرن ششم از آن‌ها پیروی کردند. (همان: ۱۰۲-۱۰۳) اما در قرن هفتم که عطار (۵۴۰-۶۱۸) یکی از شاعران معروف آن بود، عرفان و تصوف به تحول و تکامل رسید؛ به‌گونه‌ای که عرفان و حکمت شهودی و عملی با یکدیگر پیوند یافتند. عطار در تبیین ایده‌های صوفی‌گری و عرفانی خود از سطح شریعت مطرح‌شده در اشعار سنایی فراتر رفته و به شرح طریقت و چگونگی رسیدن به حقیقت وجودی عرفانی که در *منطق‌الطیر* نسبت به دیگر آثارش بارزتر بود، پرداخته است.

عقاید عطار در آثار عرفانی و صوفیانه‌اش اوج تجربه‌های اشراقی وی را در راستای تکامل روح انسانی و کشف و شهودی نمایان می‌سازد. در منظومه‌های آغازین خود چون *اسرارنامه* و *الهی‌نامه* تلاش کرده تا تصوف را به کمک شریعت اسلامی بیان کند و از مرز اصول فقهی و شرعی فراتر نرود؛ اما در *مصیبت‌نامه* و *منطق‌الطیر* (نمایان‌گر تکامل عقاید عرفانی‌اش) دیگر شریعت صرف و خشک مطرح نیست بلکه عطار بر آن بوده تا به عوالم روحانی و شهودی دست یابد و سالک را به کمک آموزش اصول عرفانی به جهانی دیگر که نشانگر تکامل وجودی روح و جان سالک است ارشاد کند. عطار در این آثار «شریعت را با طریقت و حقیقت جمع می‌دارد و این مذاق کاملان است.» (زرین‌کوب، ۱۳۹۱: ۱۵۸) عطار سالک را با تحمل درد درونی و روحانی به عالم جان می‌رساند تا به رؤیت جمال الهی حق تعالی دست یابد به صورتی که «نهایت مراحل طریقت و رسیدن به حقیقت نزد عطار، اتحاد با خداست.» (نفیسی، ۱۳۲۰: فب)

شیخ یا پیر، نمادی از انسان کامل است که از طریقت به حقیقت یا مشاهده‌ی حق تعالی دست می‌یابد. این سه منظومه تکرار روایت یکسانی دارد که سه مرحله‌ی سلوک شریعت، طریقت و حقیقت در آن بازنمایی شده است. تکرار روایت «در حکایت‌هایی که در این جهان می‌گذرند، نشان‌گر تکرار و تقلید حوادثی هستند که در جان یعنی در سماوات رخ می‌دهند.» (احمدی، ۱۳۸۸: ۵۰۳) پس همواره شاهد تکرار روایت‌هایی از این دست در

بیشتر حکایت‌ها هستیم؛ به گونه‌ای که بنا به گفته‌ی پورنامداریان «سه مثنوی عطار: الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه، نوعی نظیره‌سازی عرفانی محض در مقابل سه رساله‌ی رمزی ابن‌سینا: حی‌بن‌یقطان، رساله‌الطیر و سلامان و ابسال است که همانند آن‌ها سه مرحله از سیر و سلوک روحانی را از نظر عرفانی با توجه به سه مرحله‌ی شریعت، طریقت و حقیقت باز می‌نماید.» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۴۲۳)

این پژوهش در پی پاسخ‌دادن به پرسش‌های زیر است:

۱. تا چه اندازه کهن‌الگوی پیردانا در سه منظومه‌ی منطق‌الطیر، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه قابل واکاوی و شناسایی است و چه تفاوتی با انسان کامل عارفان و فیلسوفان دارد؟
۲. نقش کارکردی کهن‌الگوی پیردانا در کدام‌یک از سه منظومه شاخص‌تر بوده و بیشتر بر هدایت‌گری پیر تأکید داشته است؟

پژوهش مستقلی در مورد تحلیل کهن‌الگوی پیردانا در منطق‌الطیر، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه‌ی عطار با رویکردی مقایسه‌ای و تقابلی در زمینه‌ی تفاوت آن با انسان کامل صورت نگرفته است. پژوهش‌هایی به صورت پراکنده در مورد نقد کهن‌الگویی برخی از اشعار عطار و متون منظوم دیگر انجام شده است، همچون پایان‌نامه‌ی نقد کهن‌الگویی منطق‌الطیر عطار نوشته‌ی فرزانه محمدی (دانشگاه یاسوج) که به بررسی کلی کهن‌الگوها پرداخته و تأکید نویسنده بیشتر بر فرایند فردیت بوده است. حسن‌علی پورمند و رویا روزبهرانی در مقاله‌ی «تحلیل کهن‌الگویی الهی‌نامه‌ی عطار (داستان زن صالحه) براساس نظریات یونگ» (۱۳۹۷) ضمن پرداختن به کهن‌الگوهایی گوناگون روانکاوی یونگ در این داستان، اصلی‌ترین کهن‌الگوی آن را پیکار با شیطان نفس قلمداد کرده‌اند. مقالات دیگری چون «بررسی کهن‌الگوی پیر فرزانه در رساله‌های سهروردی» (۱۳۹۲) و «بررسی و تحلیل کهن‌الگوی پیر فرزانه در داستان زال» (۱۳۹۳) هر دو از محمد طاهری، حمید آقاجانی و فریبا رضایی و «بررسی کهن‌الگوی پیر خرد در شاهنامه‌ی فردوسی» (۱۳۹۲) از مهدی نوریان و اشرف خسروی به نقش این کهن‌الگو و تحلیل آن در آثار مورد نظر پرداخته‌اند.

مفهوم «شیخ» در این پژوهش از دیدگاهی روان‌شناسی مورد واکاوی قرار خواهد گرفت. نگارندگان بر آنند که وجه دیگر این مفهوم عرفانی را از دیدگاه مکتب روانکاوی یونگ با توجه به کهن‌الگوی پیردانا یا پیر فرزانه مورد بازبینی و پژوهش قرار دهند. بر این اساس نمودهای تکامل و پختگی کهن‌الگوی پیردانا عاملی گردید تا با توجه به این شباهت، به بررسی انسان کامل (شیخ) در سه منظومه‌ی منطق‌الطیر، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه پرداخته شود.

یونگ روانکاو سوییسی (۱۸۷۵-۱۹۶۱) همواره در پی دستیابی به کهن‌ترین الگوهای روانی و انسانی برای توجیه باورها و کهن باورهای انسانی بوده؛ به همین دلیل به شرق و حکمت شرقی توجه ویژه‌ای نشان داده است. عطار در این سه منظومه تلاش کرده تا در کنار بیان محو شدن سالک در ذات باری تعالی، به نمایاندن ویژگی‌ها و خصوصیات اخلاقی و روانی شیخ یا پیر بپردازد. شیخ در *منطق‌الطیر* در شخصیت هدهد، در *مصیبت‌نامه* در شخصیت مرشد (پیر) و در *الهی‌نامه* در شخصیت پادشاه نمود یافته است.

۲. انسان از دیدگاه‌های مختلف (فلسفی و عرفانی)

ابن عربی به جنبه‌ی الهی، خلافت، حادث بودن و کمال انسان توجه کرده است و بر این باور است که آدم کامل‌ترین نسخه‌ی تجلیات الهی و جامع‌ترین مرتبه از مراتب هستی است. (رک. ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۵۱) با توجه به این باور می‌توان گفت که وجود انسانی در سایه‌ی پرورش روح و جانش به اوج برمی‌کشد اما دیدگاه متفاوتی را در مورد حادث یا ازلی بودنش مطرح ساخته است؛ هرچند فیلسوفان و عارفان برآنند که انسان وجودی حادث و غیرمسبوق به سابقه دارد، ابن عربی بر آن است که ازلیت انسان به وجود غیبی روحانی اوست نه به وجود عینی عنصری. آنچه ازلی است روح انسان است. (همان: ۱۵۳) از نخستین فیلسوفانی که به مسئله‌ی انسان و وجود وی پرداخته، ارسطو است. «انسان به گفته‌ی ارسطو یک کل است و این کل کارکردهای مختلفی دارد؛ از جمادی محض گرفته تا نباتی و حیوانی و سرانجام عقلی» (بوخنسکی، ۱۳۸۰: ۸۳) اما افلاطونیان و اگزیستانسیالیست‌ها تعبیر متفاوتی از انسان بیان کرده‌اند: «انسان روانی است که دستگاهی را به حرکت درمی‌آورد.» (همان: ۸۳-۸۴) هیدگر انسان را موجودی می‌پندارد که همواره دیگر موجودات را درک می‌کند و بر پایه‌ی فهم وجود گام برمی‌دارد (رک. آچیک گنج، ۱۳۷۸: ۱۴۰)

انسان در عرفان و هستی‌شناسی گنوسی بر عالم و شناخت آن چیره می‌شود و کمتر به اشتباه و ناراستی دچار می‌گردد؛ بنابراین انسان در آثار و منظومه‌های عرفانی، دیگر به صورت یک کلی فلسفی یا روانی یا اجتماعی مطرح نیست بلکه روح و جان انسان در طی سلوک به کمال می‌رسد. «عشق انسان را به معرفت می‌رساند، نیل به معرفت نیاز به درد دارد و بدون آن نمی‌توان به مرتبه‌ی اهل معرفت رسید؛ یعنی به مرتبه‌ی اهل عرفان.»

(زرین کوب، ۱۳۹۱: ۱۵۱) در واقع سالک با طی منازل صوفی می‌شود و پس از طی مقامات دیگر عارف می‌گردد و به مشاهده‌ی حق نائل می‌شود. (رک. نسفی، (بی تا): ۲۹۷)

۳. روان‌شناسی یونگ و کهن‌الگوها

کارل گوستاو یونگ مکتب «روان‌شناسی تحلیلی» خود را بر پایه‌ی تحلیل روان افراد روان‌رنجور، بررسی فرهنگ‌های مختلف و سیر در کشورها و مطالعه‌ی آداب و رسوم آن‌ها بنا نهاد. یونگ خلاف فروید بر آن است که روان انسان در پس ناخودآگاه فردی، دارای جنبه‌هایی از ناخودآگاه جمعی (collective unconscious) است که آرزوها و رؤیاهای نوع بشر در آن مطرح می‌شود و روان بشر کهن در طول تاریخ با آرزوهایش همگام شده است. «از این بخش از روان، تصاویری در رؤیاها و آثار ادبی منعکس می‌شود که در روان نوع بشر به صورت یک کل نمودار است.» (سیاسی، ۱۳۸۶: ۵۱) کهن‌الگوها (archetypes) از آن دست تجربیاتی‌اند که ناخودآگاه جمعی را تشکیل داده‌اند. بنابر نظر یونگ کهن‌الگوها یا «نمونه‌های دیرینه در قصه‌ها، داستان‌ها و افسانه‌ها و همچنین در رؤیاها و هذیان‌ها و هنرهای تصویری تجلی می‌کند.» (یونگ، ۱۳۷۲: ۱۸۴) از سوی دیگر وی «آن‌ها را همچون پس‌زمینه‌ی تاریخی روان آدمی می‌بیند که به صورت فشرده حامل توالی آثار و نشانه‌هایی است که از زمان بی‌زمان تعیین‌کننده‌ی ساختار روان آدمی بوده است.» (مورنو، ۱۳۸۸: ۲۴) کهن‌الگوها به صورت نمادین روان انسان را به گونه‌ای مطلوب یا نامطلوب نمایان می‌سازد. از این دست کهن‌الگوها می‌توان پیر دانا، سایه، کودک، مادر، خویشتن، ماندالا، گذر از آب، آنیما و آنیموس، فرایند فردیت و... اشاره کرد. در این جا به دلیل رعایت اختصار، به تعریف برخی از این کهن‌الگوها که با این پژوهش همسویی دارند، پرداخته می‌شود.

کهن‌الگوی آنیما (Anima) و آنیموس (Animus): به برداشت یونگ در سطح روان‌شناختی، هر جنس خصوصیات، خُلق و خواها و نگرش‌های جنس دیگر را به خاطر قرن‌ها زندگی کردن باهم، آشکار می‌سازد. روان زن جنبه‌های مردانه را در بردارد (کهن‌الگوی آنیموس) و روان مرد جنبه‌های زنانه را شامل می‌شود (کهن‌الگوی آنیما). (رک. شولتز، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

کهن‌الگوی خویشتن (Self): یونگ خویشتن یا خود را که نمونه‌ی تکامل یافته و منسجم روان شخصیتی انسان محسوب می‌شود، به عنوان کامل‌ترین کهن‌الگو در

شکل‌گیری محتویات ناهشیار جمعی مطرح می‌سازد. به عبارتی خود، کهن‌الگوی تمامیت و یکپارچگی است. «بر این اساس، خود هدف زندگی ما برای رسیدن به کامل‌ترین جلوه‌ی ترکیبی مهم محسوب می‌شود که بعدها منجر به شکل‌گیری فرایند فردیت (Individuality) می‌گردد.» (Jung, 1953-79: 240) کهن‌الگوی خویشتن از پیوند سویه‌ی نرینه و سویه‌ی مادینه به وجود می‌آید که سرانجام به تفرد (فردیت) می‌انجامد. همچنین خویشتن «کهن‌الگوی مرکزی ناخودآگاه جمعی است و کهن‌الگوهای دیگر را هماهنگی می‌بخشد.» (کالوین، ۱۳۷۵: ۷۸) این کهن‌الگو به‌عنوان یک کهن‌الگوی کامل در روانکاوی یونگ همواره وجودی برتر و غیرقابل دسترسی دارد؛ زیرا معمولاً تضاد (Conjunction Oppositorum) را در خود گرد می‌آورد. (رک. مورنو، ۱۳۸۸: ۷۶)

کهن‌الگوی خدا: قداست همواره، الوهیت و تعالی وجودی را به ذهن می‌آورد که در حد تصور انسان نیست. «تقدس، قدرتی روشنی‌بخش است که از یک شکل کهن‌الگویی نشأت گرفته است» (Jung, 1953-79: 152) و انسان آن را به موجودی برتر و الهه‌وار نسبت می‌دهد؛ بنابراین تقدس همواره در وجود پیامبران، اولیا، افراد الهه‌وار، خدایان و در وجود حق تعالی تجلی می‌یابد و همگان قائل به برتری و خضوع در برابر آنند. در سه منظومه‌ی عرفانی عطار وجود الهه‌وار سیمرخ در منطق‌الطیر، قداست جان سالک در مصیبت‌نامه و الوهیت پروردگار در الهی‌نامه نمودی از قداست عرفانی این آثار است که در کهن‌الگوی خدا نمود یافته‌اند. یونگ دو تعریف در مورد کهن‌الگوی خدا ارائه می‌دهد: «بحث یونگ در مورد خدا، دارای دو بخش است. از یک طرف، ما تحلیلی از خدا به‌عنوان یک «نشانه» داریم یعنی خدایی که ناشناخته، ازلی و ابدی است؛ از طرف دیگر از خدا دارای تحلیلی به‌عنوان تصاویر ذهنی و نمادهای دینی هستیم که به ما عرضه می‌شوند.» (پالمر، ۱۳۸۸: ۱۷۸) خدا در آثار عطار به صورت کهن‌الگویی مطرح است؛ زیرا به‌عنوان یک واقعیت روانی و حقیقی وجود دارد.

۴. تفاوت کهن‌الگوی پیردانا در روان‌شناسی با انسان کامل (شیخ) در عرفان و فلسفه

۴.۱. کهن‌الگوی پیردانا

در کهن‌الگوی پیردانا سویه‌ی مادینه‌ی مرد (در رؤیایش) افزون بر این‌که در رویه‌ی فردیت‌یافتگی نمایان می‌شود، به صورت متکامل‌تری در ظاهر نگهبان و پیر فرزانه که راهنما و مرشد دیگران است، تجلی پیدا می‌کند. بنابر نظر یونگ «خود همواره با ظاهر

پیرخردمند و پیر زال نمود پیدا نمی‌کند. این تجسم‌های متناقض کوشش‌هایی هستند برای بیان جوهر وجودی خارج از زمان که می‌تواند هم پیر باشد و هم جوان» (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۹۹)؛ بنابراین پیر دانا گاهی در رؤیایها به صورت مردی کامل اما با چهره‌ای جوان آشکار می‌گردد.

گاهی آنیما به صورت فردی ملکوتی متجلی می‌شود (Anima as sopia sapienta) که در آن از کهن‌الگوی خود فراتر می‌رود و در این باره «شناخت آنیما، پیش‌شرط فعال‌شدن کهن‌الگوی پیر داناست.» (یاوری، ۱۳۸۷: ۱۲۴) در واقع پیوند آنیما و آنیموس منجر به شناسایی، بازآفرینی و رسش خویشتن و در نهایت فرایند فردیت می‌شود که این مجموعه به‌عنوان عامل یا پیش‌فرضی برای به سطح کشیدن، والایی و شناخت پیر دانا می‌گردد:

کهن‌الگوی پیر دانا → فرایند فردیت → آفرینش کهن‌الگوی خویشتن → آنیما و آنیموس
یونگ نخستین روان‌شناسی بود که به تعریف و شناسایی پیر دانا پرداخت. «پیر دانا سرنمون پدر یا سرنمون روح است و نمادی است از خصلت روحانی ناآگاهمان. پیر دانا یعنی تفکر، شناسایی، بصیرت، دانایی و تیزبینی. همچنین در خواب و رؤیایها در هیئت قهرمان، رئیس و جادوگر قبیله، قدیس، فرمانروای انسان‌ها و یار پروردگار شخصیت می‌یابد.» (مورنو، ۱۳۸۸: ۷۴) گاهی از این پیر دانا به تعبیر «انسان بزرگ» یاد می‌کنند. انسان بزرگ در اساطیر و افسانه‌های یونانی عنوان‌گر جهانی‌بودن اوست که در روانکاوی یونگ از آن به‌عنوان «پیر دانا» یاد می‌شود. موجودی که در شخصیت پیر در مصیبت‌نامه، هدهد در منطق‌الطیر و پادشاه در الهی‌نامه تحقق می‌یابد و آزادگی و رهایی را به ترتیب برای سالک، مرغان و شاهزادگان به ارمغان می‌آورد.

۲.۴. انسان کامل در عرفان

انسان کامل به صورت عام به‌عنوان یک مفهوم کلی به انسان شاخص و برتر اطلاق می‌شود و به صورت خاص انسانی است که کمال خاصی را در دوره یا بهره یا بخش خاصی از زندگی کسب کرده باشد. سیدجعفر سجادی شیخ را همان انسان کامل معرفی می‌کند. (رک. سجادی، ۱۳۵۰: ۲۹۳)

اولین کسی که تعبیر یا مفهوم «انسان کامل» را مطرح کرد، ابن‌عربی بود. وی در *فصوص‌الحکم* و *فتوحات‌مکیه* به تعریف و بررسی این مفهوم پرداخته و آن را در عرفان

به‌عنوان تعبیری کلی از انسان سالک، تهذیب شده و به کشف و شهود رسیده بیان کرده است. «انسان کامل خلیفه‌ی حق است و مُهردار خزان‌های دنیاست و پاسدار عالم وجود است.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۷۸) ابن عربی در فتوحات مکیه عنوان می‌کند که انسان کامل «هرچیزی را آن چنان که هست به چشم خویش می‌بیند و از همین رو انسان کامل را «ابوعیون» (صاحب بصیرت) گفته‌اند. (رک. شعرانی، ۱۳۹۰: ۴۰)

نیکلسون در تعریف انسان کامل می‌گوید: «شاید بتوانیم انسان کامل را به مثابه‌ی انسانی تعریف کنیم که وحدت ذاتی خویش را با خداوندی که بر صورتش خلق شده، متحقق ساخته است.» (همدانی، ۱۳۸۹: ۶۲) این تعریف نشان از صحه‌نهادن بر خلیفه‌ی الهی بودن انسان کامل است که بر پایه و هیئت پروردگارش خلق شده است که همسوی تعریف ابن عربی در این باره است. گاهی برخی عارفان از این هم فراتر رفته و انسان کامل و خلیفه الله را جامع همه‌ی اسماء الهی معرفی ساخته و بر این نظرند که «انسان مظهر تام و کامل و جمعی اسماء و صفات الهی گشته و خلافت الهی تحقق می‌یابد.» (شجاعی، ۱۳۶۲: ۱۱۶)

کمال وجودی و ارشادگری سه شخصیت (پیر، هدهد و پادشاه) در این سه منظومه، بیانگر تمامیتی است که هم در انسان کامل و هم در کهن‌الگوی پیر دانا دیده می‌شود. «کهن‌الگوی پیردانا با پیر طریقت انطباق دارد. پیر طریقت مرید را دست‌گیری و در مراحل گوناگون سلوک هدایت می‌کند.» (پورمند و روزبهانی، ۱۳۹۷: ۳۱) پیر دانا در این سه منظومه همواره پناهگاه سالک است تا مسیر راهیابی به کمال و پشت سر گذاشتن موانع را به او بیاموزد:

از سر عمیاء درین دریا مرو	پیر باید راه را تنها مرو
بی‌عصاکش کی توانی برد راه؟	چون تو هرگز راه نشناسی ز چاه
پیر در راحت قلاووز ره است	نه تو را چشم است و نه ره کوتاه است

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۰۷)

۳.۴. انسان کامل در فلسفه

انسان کامل یا انسان متعالی در فلسفه همواره مورد توجه فیلسوفان و صاحب‌نظران بوده است. وجود و هستی جزء تفکیک‌ناپذیر از انسان و تعالی وی است. هرچند به نخستین موردی که در تعریف و بررسی این انسان از دید فلسفی پرداخته می‌شود، عقل است. به عقیده‌ی فیلسوفان گذشته «جوهر انسان فکرکردن است و انسان کامل یعنی انسانی که در

فکر کردن به حد کمال رسیده است، یعنی جهان و هستی را آن‌چنان که هست دریافت و کشف کرده است» (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۲۸)؛ پس کمال انسانی در گرو آن است که اندیشه‌ی وی شکوفاتر گردد تا به درک کامل از جهان و اطراف خویش دست یابد.

هایدگر از فیلسوفان عصر جدید که نظریات متفاوتی در مورد وجود، انسان و زمان ارائه داده است، انسان کامل یا دازاین (Da-sein، انسان هستی‌یافته و متکامل) را به‌عنوان یک کل وحدانی و جامعی می‌داند و تعریف می‌کند که برای رسیدن به کمال باید به مرگ تن دهد. «کلیت وحدانی انسان از منظر هستی‌شناسی، یعنی کل بودن، وقتی می‌تواند روشن شود که پدیده‌ی «مرگ» (Death) مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.» (آچیک‌گنچ، ۱۳۷۸: ۱۵۶) این نظر تقریباً نزدیک به عقیده‌ی عارفان در مورد طی هفت مرحله‌ی سلوک و رسیدن به فنا است که سالک بعد از آن به مرحله‌ی بقا بالله دست می‌یابد. دازاین فلسفی هایدگر که در آن بر وجود و اصالت انسانی تأکید دارد، فصل ممیز انسان از حیوان است یا به عبارتی وجود فهمنده و اندیشمند می‌باشد. «دازاین موجودی است که از رهگذر بودن و وجودداشتنش، وجود بر او آشکار می‌شود.» (همدانی، ۱۳۸۹: ۱۸۲) هستی این موجود بر پایه‌ی درک و فهم تحقق می‌یابد و توانایی تعامل با دیگر موجودات را بر اساس این فهم و اندیشمندی به دست می‌آورد و این وجود متکامل فقط در انسان جویای وجود یا هستی‌یابنده محقق می‌گردد. این انسان در وجود سی مرغ پس از رسیدن به حضرت حق نمود یافته است و پیش از این در وجود شیخ یا پیر این جماعت، هدهد، تجلی یافته بود.

نیچه سالک را به صورت ابرانسانی تصور می‌کند که منتهای وجودی خویش را در ذات انسان حلول می‌دهد تا تمامیت انسانی را به دست آورد. گاهی ابرانسان را به صورت والا قلمداد می‌کند که علو و تمامیت را درون خود می‌یابد نه در اطراف و بیرون خود. این ابرانسان در کتاب چنین گفت زرتشت سالکی متعالی است که به کمک زرتشت یا همان شیخ، مراتب انسانیت را طی می‌کند. گاهی نیچه خود را ابرانسانی توصیف می‌کند با فضیلت‌های کوچک: «ابرانسان در دلم جای دارد. اوست نخست و تنها دلبستگی‌ام، نه انسان.» (نیچه، ۱۳۸۱: ۳۰۲) پس ابرانسان مفهومی است که در آن انسان یا نوع بشر از ذات وجودی خود پیش‌تر رفته تا انسانیتی فرارونده، دست‌نیافتنی، ماورائی و الوهی را در وجودش راه دهد. زرتشت در مقام شیخ یا رهبری در چنین گفت زرتشت عمل می‌کند که تلاش دارد همگان و به‌ویژه ابرانسان را راهنمایی و ارشاد کند. وجود و ذات ابرانسان

را می‌بیند، و ارسی می‌کند و به درک جامعی از وجودش می‌رسد؛ پس بنابر تعبیر نیچه «زرتشت آموزگاری است که ابرانسان را می‌آموزد و آموزگار بازگشت ابدی اوست.» (هایدگر، ۱۳۸۵: ۲۵ و ۲۷) زرتشت در این کتاب همانند هدهد در *منطق‌الطیر*، پیر در *مصیبت‌نامه* و پادشاه در *الهی‌نامه* نقش خود را با هدایت‌گری دیگران کامل و تمام می‌کند. آن‌ها بر این باورند که راهنمایی دیگران به مقصد نهایی که همان ملاقات با هستی نامتناهی است، تنها به عهده‌ی آن‌هاست.

۵. پیردانا در سه منظومه‌ی عطار (*منطق‌الطیر*، *مصیبت‌نامه* و *الهی‌نامه*)

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، کهن‌الگوی پیر دانا در رؤیاهای یا سروده‌های شاعران یا داستان‌های نویسندگان نمود می‌یابد؛ اما این کهن‌الگو گاهی در منظومه‌های شعری به صورت منسجم و کمال یافته‌تری نسبت به رؤیاهای ظاهر می‌شود. فریدالدین عطار سعی کرده تا این کهن‌الگو را به گونه‌ای همسان و با بیان‌ساختن ویژگی‌های ارشادی و هدایتی، آن را به صورت پیر یا مرشدی کمال یافته و منتهی نشان دهد؛ اما این کهن‌الگو در این سه منظومه در حد یکسانی نبوده و در نوسان به سر می‌برد. *منطق‌الطیر* از لحاظ ساخت داستانی و سنجیدگی بیانی علت و معلولی قوی‌تر از دو منظومه ظاهر شده است؛ زیرا *مصیبت‌نامه* و *الهی‌نامه* پیش از *منطق‌الطیر* به نگارش درآمده‌اند و در آن‌ها نوعی ناپختگی داستانی دیده می‌شود؛ هرچند از لحاظ خط فکری، هر سه منظومه یک امر و اندیشه‌ای همسان را مطرح می‌سازد. ناگفته نماند که پس از *منطق‌الطیر*، تکامل زبانی و مفهومی *مصیبت‌نامه* بیش از دیگر منظومه‌های وی بوده است. سفر سالک در *مصیبت‌نامه* برای یافتن پاسخ برای درد درونی و رهایی از مشکل معرفتی به گونه‌ای ابتدایی، سفر سی مرغ به سوی سیمرغ را یادآور می‌سازد؛ با این تفاوت که در این‌جا فقط سالک است که نمود بارز دارد نه مرغان بسیار. نقش شیخ در تربیت سالک و ارشاد وی در این سه منظومه نیز جای بسی تأمل دارد. هدهد در شخصیت پیری راه‌دان و راهبری تجسم یافته است که مرغان را به سوی سیمرغ جان هدایت می‌کند. عطار در آغاز *منطق‌الطیر* پیش از توصیف هر مرغ دیگری به توصیف هدهد می‌پردازد:

مرحبا ای هدهد هادی شده در حقیقت پیک هر وادی شده
ای به سر حد سبای سیر تو خوش با سلیمان منطق‌الطیر تو خوش

صاحبِ سرّ سلیمان آمدی از تفاعُرتاجور زان آمدی
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۵۹)

عطار در مصیبت‌نامه نیز به وجود نقش مرشد و راهبر اذعان می‌کند و سالک پس از هر مرحله از ملاقات و گفتگو با هریک از عناصر طبیعی، روحانی و اولیا به نزد پیر بازمی‌گردد و با او سخن می‌گوید و از او طلب راه‌جویی می‌کند. پیر نقش راهگشا و چاره‌جویی را در این منظومه دارد که پس از بازگشت سالک از پرسش‌گری از دیگران و نیافتن پاسخ در مورد مشکل معرفتی، او را راهنمایی می‌کند. عطار در مقاله‌ی اوّل پیر را این‌گونه معرفی می‌کند:

جبرئیلش گفت: راه خویش گیر در سلامت رو، صلاحی پیش گیر
سالک آمد پیش پیر راهبر قصه خود بازگفتش سر به سر
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۶۷-۱۶۸)

در الهی‌نامه نیز نقش پیر در شخصیت پادشاه جلوه‌گر شده است و عطار با پندها و عبرت‌هایی که به فرزندانش یادآور می‌شود، شخصیت راهنما و هدایت‌گر او را توصیف کرده است. پدر هم به ارشاد سالک به وسیله‌ی پیر و همنشینی با او توجه خاصی نشان می‌دهد و این که پیر در آغاز نقش حق را برای سالک ایفا می‌کند:

چو دردت هست، مردی مرد بنشین به مردی بر سر این درد بنشین
چو از دردی تو هر دم سرنگون‌تر مرا تا چند گردانی بخون در
اگر تو کافری ایمانت بخشد وگر درمانده‌ای درمانت بخشد
ترا چون پیر رهبر دستگیر است مریدی کن که اصل مرد پیر است
(عطار، ۱۳۹۲: ۲۵۴-۲۵۵)

نقش مرغان (سی مرغ) در منطق‌الطیر، سالک در مصیبت‌نامه و شاهزادگان در الهی‌نامه را می‌توان رهنمودی برای بازگشایی نقش نمادینه و پیش‌برنده‌ی پیر یا مرشد دانست. به‌طورکلی سالک در این سه منظومه، پس از طی طریق سلوک، عبادت و بندگی به حضرت حق نزدیک می‌شوند؛ هرچند در دو منظومه‌ی منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه این قرب الهی و وجودی سالکان محسوس‌تر و آشکارتر مطرح شده و در الهی‌نامه به صورت ابتدایی در حد عبادت و بندگی حق برای رهایی از وابستگی‌های دنیوی ذکر شده است. سالک پس از پشت سر گذاشتن عبادت‌های ظاهری و شریعت‌مدار به حقیقت الهی واصل می‌گردد. «همه‌ی وجود او جلوه‌ی ذات، اسماء، صفات و افعال حق می‌گردد. روح خدا

کاملاً در وجود او ظاهر می‌گردد و او روح خدا است و روح خدا هم او.» (شجاعی، ۱۳۶۲: ۱۰۴) عطار این امر را در آشکارساختن چهره‌ی الهی سی مرغ پیش از طی سلوک و رسیدن به کمال الهی همچنین در چهره‌ی سالک در مرحله‌ی ملاقات با جان و دستیابی به جان الهی‌وار خویش مطرح می‌سازد. ابن عربی این رابطه‌ی انسان و حق را به صورت دیگری بیان کرده که مؤید همین معنا است. «هر نقشی در عالم وجود صورتی از صور الهی است و علامتی است برای اسمی از اسماء او و چون انسان نمونه‌ای از همه‌ی عالم است که هرچه در عالم است در او نیز هست، پس انسان صورت حق است.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۷۹) ابن عربی بر این تأکید می‌کند که انسان همواره صورت حق و پروردگار را کاملاً نمودار می‌سازد و در سایه‌ی او هویت الهی می‌یابد؛ مقابله و گفتگوی سی مرغ با سیمرخ (جان سالکان با پروردگار) و ملاقات سالک با جان خویش نمودی الهی‌وار و خداگونه دارد. در روان‌شناسی یونگ این پیوند جان سالک پس از طی مراحل سلوک و تهذیب، کشف و شهود و رسیدن به صور الهی، به صورت ارتباط و پیوند کهن‌الگوی خویشتن و کهن‌الگوی خدا دیده می‌شود.

۵. ۱. نمود کهن‌الگوی پیردانا در شخصیت هدهد در منطق‌الطیر

منطق‌الطیر عطار منظومه‌ای عرفانی و رمزآمیز است که وی به کمک همین رمزها و نمادها اندیشه‌های شرعی و عرفانی خود را بدون تعصب و با آزاداندیشی مطرح کرده است. بنابر نظر زرین‌کوب «منطق‌الطیر یک اودیسه‌ی روحانی است که سیر در مقامات و احوال سالک را تصویر می‌کند و مراتب و مدارج این سلوک را در رمز جستجوی مرغان به میان می‌آورد.» (زرین‌کوب، ۱۳۹۱: ۸۹) این منظومه با توصیف خدا، مدح پیامبر(ص) و خلفای راشدین آغاز می‌شود. سپس عطار در آن به توصیف حال هدهد (مرغ هدایت‌گر) که نمودی از پیر و مرشد راه سلوک است، می‌پردازد. پس از آن سفر مرغان را به رهبری هدهد به سمت سیمرخ شرح می‌دهد. عطار نمونه‌ی کوچکی از سفر من الخلق الی الحق را در شخصیت پرندگان مجسم ساخته است. هر پرنده را ممثل طبقه‌ای از مردم قرار داده که در طی این منظومه از اصول عرفانی، یگانگی خدا، تکیه‌کردن بر پیر و مرشد در سیر و سلوک و... پرده برداشته و آن را منظومه‌ای تعلیمی برای هدایت سالکان قلمداد کرده است. بن‌مایه‌ی منطق‌الطیر را می‌توان گونه‌ای از عروج نفس دنیوی انسان به سوی معراج و لقای حضرت حق تلقی کرد که پیش از عطار می‌توان «در آثاری چون سفر زرتشت به

ایرانویج، سفر گیلگمش به دنیای فرودین، *ارداویراف نامه*، معراج بایزید، *سیر العباد الی معاد سنایی* یا *در کمای الهی* دانته یافت که در آن با معراج روح روبه‌رو هستیم.» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۴۲۰-۴۲۱)

پیش از شرح رمزپردازی‌های مرغان در این منظومه، باید یادآوری کرد که مرغ یا پرنده به صورت کلی، در باورهای کهن و باستانی به دلیل وجود بال، توانایی پرواز و فراروی از سطح زمین و خاک برای مردمان کهن یادآور اوج‌گرفتن و علو جان و روح انسانی بوده است. ستاری در این باره می‌گوید که «مرغ، نماد جان یا نفس است، بدین معنی که نفس، خود را به صورت ذاتی بالدار می‌بیند که به سوی عالم افلاک که موطن اوست، پرواز می‌کند.» (ستاری، ۱۳۸۹: ۱۱۹) رمزپردازی‌های این داستان عبارتند از: هدهد رمزی از مرشد و دلیل راه مرغان؛ سیمرغ رمزی از حضرت حق و احدیت که یادآور استعلای وجودی سالکان پس از دیدار با اوست و هریک از مرغان نمودی از احوال سالکان طریق است.

یونگ همواره بر یکپارچگی و یگانگی تن و روان تأکید دارد که این امر در میان مرغان *منطق‌الطیر* نمایان است. آن‌ها در زندان عالم خاکی به دام افتاده‌اند؛ به همین دلیل کمال و تمامیت از ثقل تن و سنگینی زمین می‌گریزد. حقیقتی که هدهد عطار در پی آن است آسمانی دست‌نیافتنی و قافی دور از دست که برای رسیدن به آن باید از آن برگذشت. (رک. یاوری، ۱۳۸۷: ۱۲۰) در این سفر فاصله‌ی میان تن و روان و ماده و معنا از بین می‌رود. این یگانگی و اتحاد تن و روان یا خودآگاه و ناخودآگاه، سبب کمال وجودی مرغان (انسان‌ها) و تعالی روح می‌گردد.

عطار در بخش‌هایی از *منطق‌الطیر* به توصیف هدهد، شخصیت، منش و روان و نقش هدایت‌گری او توجه کرده است. در آغاز ویژگی ظاهری و پیک‌بودن هدهد را توصیف کرده است:

طوطیی را طوق از زر ساخته هدهدی را پیک ره بر ساخته
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۳۴)

عطار گاهی هدهد را از زبان خودش توصیف کرده است. او در این داستان نماد رسالت و هدایت است و به پیشینه‌ی خود در سفارت بین سلیمان و بلقیس و راهنمایی او در تشخیص آب‌ها اشاره می‌کند:

هدهد آشفته دل پر انتظار	در میان جمع آمد بی‌قرار
گفت ای مرغان منم بی‌هیچ ریب	هم برید حضرت و هم پیک غیب
هم ز حضرت من خبردار آمدم	هم ز فطنت صاحب اسرار آمدم
با سلیمان در سخن پیش آمدم	لاجرم از خیال او بیش آمدم
نامه‌ی او بردم و باز آمدم	پیش او در پرده همراز آمدم
هرکه او مطلوب پیغامبر بود	زیبدش بر فرق اگر افسر بود

(همان: ۲۶۳)

افسرداشتن او نشان از رهبر بودن اوست. در واقع تاج سر داشتن او نمادی از فروغ ایزدی بوده که شاهان گذشته همواره بر سر داشته و با این نشانه به رهبری مردم سرزمینشان می‌پرداخته‌اند. این تاج بر سر طوطی می‌تواند «نمادی از هدایت الهی نسبت به او باشد که انبیا و اولیای ما همواره از این عنایت الهی برخوردار بوده‌اند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۱۷۰-۱۷۱) حتی گاهی از این فراتر می‌رود و خود را شناسنده‌ی راه سلوک به مرغان می‌داند و چون سیمرغ را می‌شناسد، مرغان را به درگاه حضرت حق راهنمایی و هدایت می‌کند:

پادشاه خویش را دانسته‌ام	چون روم تنها چو نتوانسته‌ام
لیک با من گر شما هم‌ره شوید	محرم آن شاه و آن درگه شوید
نام او سیمرغ سلطانِ طیور	او به ما نزدیک و ما زو دور دور

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۶۳-۲۶۴)

مرغان پس از دیدن هول راه پیش هدهد آمده و از او تقاضای راهنمایی می‌کنند. هدهد رهبر که احساس می‌کند مرغان دچار ترس و تردید گشته‌اند به تشویق آن‌ها و شرح بیشتر مراحل سلوک می‌پردازد و آن‌ها را راهنمایی می‌کند. «هدهد که رمز شیخ و نماد مرشد راه‌بین است این بار بر کرسی می‌نشیند. شرح راه‌ها، وادی‌ها و دشواری‌های خطر سیر را برای مرغان سالک بازمی‌نماید.» (زرین‌کوب، ۱۳۹۱: ۹۱)

پس بدو گفتند «ای دانای راه رای ما آن است کاین ساعت بنقد بر سر منبر شوی این جایگاه شرح گویی رسم و آداب ملوک جواب هدهد به تقاضای راهنمایی آن‌ها:	بی‌ادب نتوان‌شدن در پیش شاه چون تویی ما را امام حلّ و عقد پس بسازی قوم خود را ساز راه زان‌که نتوان کرد بر جهل این سلوک»
بعد از آن هدهد سخن را ساز کرد هدهد با تاج چون بر تخت شد پیش هدهد صد هزاران بیشتر	بر سر کرسی شد و آغاز کرد هرکه رویش دید عالی بخت شد صف زدند از خیل مرغان سر به سر

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۰۴)

عطار گاهی از توصیف صرف هدهد فراتر می‌رود و بر نقش هدایت‌گری و رهبریش در شرح سختی‌های راه و طی کردن مراحل سلوک برای رسیدن به جان جانان تأکید می‌کند:

زو بپرسیدند کای استاد کار هدهد رهبر چنین گفت آن زمان چون به ترک جان بگوید عاشقی	چون دهیم آخر درین ره داد کار کان که عاشق شد نه اندیشد ز جان خواه زاهد باش خواهی فاسقی
---	---

(همان: ۲۸۴)

عطار در جریان رهبرشدن هدهد بعد از قرعه‌انداختن و آمدن نام او برای رهبری مرغان، در سفر به سوی سیمرغ، او را پیشوا، حاکم، عاشق، سرور و پیشرو راه مرغان که از ویژگی‌های پیر دانا به شمار می‌آید، قلمداد کرده است:

جمله گفتند این زمان ما را به نقد قرعه افکندند بس لایق فتاد جمله او را رهبر خود ساختند عهد کردند آن زمان کو سرور است	پیشوایی باید اندر حلّ و عقد قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد گر همی فرمود سر می‌باختند هم درین ره پیشرو هم رهبر است
--	--

(همان: ۳۰۲-۳۰۳)

۵. ۲. نمود کهن‌الگوی پیر دانا در شخصیت پیر در مصیبت‌نامه

این منظومه درباره‌ی سفر سالک فکرت و گفتگوی او با تمام کائنات زمینی و فرازمینی است که او پس از ملاقات با موجودات مختلف، جماد و نبات، عناصر اربعه، مجردات، حیوانات، آدمی، انبیا و حواس و پرسش از آن‌ها در مورد مشکل معرفتی خود، از آن‌ها

می‌خواهد راه‌حلی به او نشان دهند؛ اما همه‌ی آن‌ها ناتوان از راهنمایی‌اش می‌باشند و او را به صورت غیرمستقیم به سوی جان هدایت می‌کنند. او در هر مرحله به نزد پیر بازمی‌گردد و از او چاره می‌جوید و ناتوانی خود را از حل مشکل معرفتی ابراز می‌کند؛ اما پیر نیز سالک را به طی مراحل دیگر و پرسش‌گری بیشتر هدایت می‌کند. سالک در پایان پس از جستجوهای درمی‌یابد که آنچه به دنبالش بوده (مانند سفر مرغان در منطق‌الطیر به سوی سیمرغ) همان «جان» است. «سالک فکرت در این جا تصویری از یک حی‌بن‌یقظان است که می‌کوشد حقیقت را از ورای ظاهر احوال کشف نماید. سیری هم که این حی‌بن‌یقظان در کشف سرّ حقیقت آغاز می‌کند، سیر صوفیانه است؛ لاجرم بدون هدایت و ارشاد پیر دست نمی‌دهد. از همان آغاز هم گفت‌و شنود سالک با این پیر، شورمند هیجان‌انگیز و محرک شوق و تکاپوست.» (زرین‌کوب، ۱۳۹۱: ۸۶-۸۷) پیر در هر مرحله نقش ارشادگری خود را به بهترین شکل برای سالک ایفا می‌کند و در کوچک‌ترین معضلات فکری و معرفتی او همراهش است و از راهنمایی او دریغ نمی‌ورزد. عطار در این منظومه، پیر را «کبریت احمر» که نمودی از نیایی و ارزشمندی است قلمداد می‌کند و سینه‌ی او را بحر اخضر می‌داند و سالکی که بدون پیر و رهبر مسیر سلوک را طی کند، «کور عصاکش» می‌نامد و او را مانند قطب آسیا می‌داند؛ همان‌طور که آسیا بدون قطب نمی‌گردد، جهان نیز بدون پیر پایدار نخواهد ماند:

پیر ره کبریت احمر آمدست	سینه‌ی او بحر اخضر آمدست
هرکه او کحلی نساخت از خاک پیر	خواه پاک و خواه ناپاک میر
راه دورست و پر آفت ای پسر	راه‌رو را می‌بباید راهبر
کور هرگز کی تواند رفت راست	بی‌عصاکش کور را رفتن خطاست
کی جهان بی قطب باشد پایدار	آسیا از قطب باشد برقرار
گر نماند در زمین قطب جهان	کی تواند گشت بی قطب آسمان

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۵-۱۴۶)

به‌عنوان مثال عطار برای شرح نقش هدایت‌گری پیر در مقاله‌ی شانزدهم، در آغاز به بیان نحوه‌ی مراجعه‌ی سالک به نزد باد پرداخته است که سالک مشکل معرفتی خود را با آن در میان می‌گذارد؛ اما باد که «ابزار قدرت و جلوه‌ی موهبت الهی است» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۸)، مشکل او را بی‌پاسخ می‌گذارد و در این باره، اظهار عجز و ناتوانی می‌کند. سالک ناامید نزد پیر بازمی‌گردد و از گفتگوی خود با باد و بی‌نتیجه‌ماندن آن

می‌گوید. پیر نیز او را به صورت غیرمستقیم به جان یا یوسف جان راهنمایی می‌کند، اما چون سالک هنوز به مرحله‌ی کمال و تمامیت وجودی خود نرسیده است، به ملاقات و گفتگو با دیگر عناصر و موجودات زمینی و ماورائی روی می‌آورد تا این‌که در مقاله‌ی چهارم به ملاقات جان می‌رسد و مشکل معرفتی او حل می‌شود: گزینشی از مقاله‌ی شانزدهم؛ سخن سالک با باد:

سالک سلطان دل درویش زاد	با سری پر خاک، آمد پیش باد
گفت «ای جان پرور خلق آمده	همدم و پیوسته‌ی حلق آمده
هم ترا لطف است و قوت بسی	قوتم ده، پس به لطفم کن کسی
جواب باد به سالک:	

گفت «من خود بر سر پیم مدام	زین مصیبت باد پیمایم مدام
گر جهان صد باره پیمایم به سر	هم نخواهد بود ازین سرم خبر»
سالک آمد پیش پیر مقتدا	کرد حال خویش پیش او ادا
پیر گفتش: «باد، خدمتگار جانست	ریح از روح است، روح او از آنست
راحت او انس و جان را شامل است	در دو عالم انس و جان زو کامل است
یوسفی در مصر جان داری مقیم	هر زمانت می‌رسد از وی نسیم»
	(همان: ۲۶۸-۲۶۹)

پیر در این مقاله بر وجود جان تأکید و باد را خدمتگزارش معرفی می‌کند و کمال انس و جن را در دو عالم، از وجود جان و روح یا دم روحانی می‌داند که پروردگار درباره‌ی آن می‌فرماید: «و نفخت فیه من روحی» (حجر / ۲۹) یوسف جان انسان‌ها، نسیم خوش وصال الهی را برای همگان به ارمغان می‌آورد و آدمی علو الهی و منزلتی والا را در سایه‌ی این یوسف جان درک می‌کند. این همان چیزی است که مرغان در منطق الطیر پس از دیدار سیمرغ و حضور یافتن در درگاه‌اش دریافتند. ابن عربی در این باره می‌گوید: «حق تعالی در هر موجودی از عالم، به قدری که حقیقت آن موجود طلب می‌کند، هست.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۶۵) که این هستی و باشندگی روح الهی در وجود آدمی به صورت جان یا روح تصور می‌شود. سخن سالک با جان در مقاله‌ی چهارم، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که ارزشی هم‌وزن با دم رحمانی دارد و موجب رفعت و درک علو ذاتی سالک است:

سالك راحت طلب ريحان راه	پيش روح آمد به صد دل روح خواه
گفت «ای عكسى ز خورشيد جلال	پرتويى از آفتاب لايزال
چون تويى ذات و صفت باشى مدام	هم صفت هم ذات جاويدت تمام
سالكان را آخرين منزل تويى	صد جهان در صد جهان حاصل تويى
چون تو هم جان هم جهان مطلقى	هم دم رحمن و هم نفع حقى»

(عطار، همان: ۴۳۷-۴۳۸)

پایان *منطق‌الطير عطار* و *مصیبت‌نامه* شبیه هم است و هر دو برآند تا اصل و هستی حق در ذات و جان هر طالبی یافت می‌شود؛ هرچند برای درک این امر باید به تهذیب نفس، طی مراحل سلوک و کشف و شهود دست یافت با وجود این، تصویر جان در *مصیبت‌نامه* با تصویری که از *سیمرغ* در *منطق‌الطير* ارائه شده هم‌سنگ نیست؛ زیرا *سیمرغ* (حضرت احدیت) بر پایه‌ی *منطق* و علت و معلولی استوارتر و محکم‌تری مطرح شده اما تصویر جان در نمود فروتری از خداوند در *مصیبت‌نامه* آمده که به صورت ساده‌تر و ابتدایی‌تر مطرح شده است. نقش کهن‌الگوی پیر *مصیبت‌نامه* با *هدهد منطق‌الطير* تا حدی شباهت دارند؛ اما شخصیت *هدهد*، توصیفات عطار در مورد او، نقش کهن‌الگویی (دانایی و کمال‌یافتگی) و ارشادگری و رهبری‌اش نمایان‌تر، طبیعتی‌تر و محسوس‌تر است.

۵.۳. نمود کهن‌الگوی پیر دانا در شخصیت پادشاه (پدر) در *الهی‌نامه*

الهی‌نامه از مثنوی‌های مشهور شیخ فریدالدین عطار به شمار می‌رود که به احتمال قوی دومین مثنوی عطار پس از اسرارنامه بوده است. وی در این مثنوی مضامین و مفاهیم عرفانی و صوفیانه را بسیار سطحی و ابتدایی و در حد توجیه سالکانی که در پی تهذیب نفس و دوری از تعلقات مادی و دنیوی گام برمی‌دارند، به کار برده است. اما در دو منظومه‌ی بعدی (*منطق‌الطير* و *مصیبت‌نامه*) این دید و نگرش عطار به کمال عرفانی می‌رسد و با تعبیرات عرفانی به معرفی مراحل سلوک، رسیدن به فنا فی‌الله و... پرداخته است. داستان *الهی‌نامه* بر پایه‌ی گفت‌وگوهای میان پادشاه و فرزندان جوانش شکل گرفته است. پدر از شش فرزند خود می‌خواهد که آرزو یا خواسته‌ای داشته باشند تا آن را برآورده سازد. هریک از فرزندان آرزویی که بیشتر جنبه‌ی مادی دارد، بیان می‌کند و پدر در نقش پیر یا مرشدی هدایت‌گر آن‌ها را از پوچی و بیهودگی خواسته‌هایشان آگاه می‌سازد و از آن‌ها می‌خواهد که به جای توجه به این امور دنیایی، خواسته‌ها و اهداف

والا تری را برای خود بگزینند. کل داستان هم بر پایه‌ی پرسش و پاسخ شاهزاده و پادشاه در مورد بیان خواسته‌ها و رد کردن آن‌ها از سوی پدر استوار است. پسر اوّل طالب دختر شاه پریان، پسر دوم خواهان جادوگری، پسر سوم در پی دستیابی به جام جم، پسر چهارم خواهان آب حیات، پسر پنجم طالب انگشتر سلیمانی و پسر ششم در پی علم کیمیا است؛ اما پدر حرص را بر آنان چیره می‌داند و به هدایتشان می‌پردازد.

عطار در این منظومه بیشتر بر رفع تعلّقات و نادیده‌گرفتنشان اصرار می‌ورزد و تلاش می‌کند تا نقش رهبری کهن‌الگوی پیر دانا را در شخصیت پدر نمایان سازد؛ در واقع «الهی‌نامه» معرکه بر خود و تعلّقات است. [و] جستجوی حقیقت و تکاپو در راه طریقت، بدون رهایی از این تعلّقات ممکن نیست. [این منظومه] این نکته را در خاطر می‌نشانند که پیران چون شور و احساس جوانان را پشت سر گذاشته‌اند می‌توانند آن‌ها را با احتیاط و اعتدال بیشتر ارزیابی کنند. (زرین‌کوب، ۱۳۹۱: ۸۱-۸۲) عطار تعلّقات دنیوی را با زیرکی و ترفند خاصی در ضمن گفتگوها و پرسش و پاسخ‌های پادشاه و فرزندانش بیان می‌کند.

عطار در *الهی‌نامه* متفاوت با *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* به توصیف ظاهری پادشاه (خلیفه‌ی پیر) توجه چندانی نداشته است و بیش از آن‌که در بند توصیف پادشاه هدایت‌گر باشد، به توصیف و تحلیل نقش کهن‌الگویی (دانایی) او در ارشاد و نصیحت فرزندانش می‌پردازد و به بیان پندهایی که در مورد لزوم پیروی از رهبر و مرشد در مسیر زندگی است، توجه می‌کند:

گر از دین خلیلت رهبری نیست	ترا پس جز طریق آزی نیست
گرت بی‌سیمی است و بی‌زری هم	ترا نمرودی است و آزی هم
	(عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۷)

پادشاه بر لزوم آشنابودن به راه حق و پیروی از کسانی در این راه که روشن‌گر آن هستند، تأکید می‌کند:

اگر ذره نیابد روی خورشید	شود محجوب چون بیگانه جاوید
و گر یک ذره یابد آشنایی	ز خورشیدش بود صد روشنایی
	(همان: ۳۶۳)

پسر در مقاله‌ی بیست‌ویکم بر پندپذیری از پدر تأکید می‌کند و در این‌جا شاعر به نقش هدایت‌گر کهن‌الگویی پدر اشاره می‌کند که وی با بیان سخنانی سودمند که «مفید» و «بلند» است، راه راست را به او نشان می‌دهد:

پسر گفتش: به هر پندم که دادی	به هر پندی مرا بندی گشادی
مرا صد مشکل از پند تو حل شد	من من با زر رگنی بدل شد
سخن‌های تو یکسر سودمند است	بغایت هم مفید و هم بلند است

(همان: ۳۷)

شیوه‌ی پنددادن پدر به فرزندان نیز بسیار شیوا، بدون پیچیدگی و بی‌شائبه بیان شده است. به‌عنوان مثال، پدر در پاسخ به پسر سومش که خواستار جام جم است به او هشدار می‌دهد که ممکن است به غرور و تکبر متهم شود؛ بنابراین تلاش می‌کند تا به او بفهماند که با اطاعت و فرمانبرداری از خداوند می‌توان به جاه رسید؛ همان‌گونه که همد در *منطق‌الطیر* علت برتریش را عبادت و توفیق الهی دانسته و مرغان را به اطاعت و عبادت در درگاه سیمرغ دعوت می‌کند:

پدر گفتش: «درین شوریده زندان	به طاعت می‌توان شد از بلندان
اگر خواهی بلندی برتر از چاه	توانی کن طاعتی یابی به از جاه»
پیمبر گفت: «آخر وصف مستور	که آن از مغز صدیقان شود دور
بلاشک حبّ جاه و حبّ ماه است»	ترا این جاه جستن پس وبال است

(همان: ۲۳۲)

نمونه‌ی دیگر از پنددادن پدر به فرزندان را نیز می‌توان در مقاله بیست‌ودوم دید که پدر در آن بر کیمیای مرد الهی‌ساز و درونی تأکید می‌کند:

اگر تو کیمیای عالم‌افروز	نمی‌دانی، 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: ۳۸۹)

۶. نتیجه‌گیری

شیخ، مرشد، امام، راهنما، رهبر، راه‌بین و... اصطلاحاتی است که در تصوف و عرفان به سالک منتهی و انسان‌واصل و کامل اطلاق می‌شود که شریعت و طریقت را طی کرده تا به حقیقت برسد پس از این به راهنمایی و ارشاد سالکان برای طی راه سلوک می‌پردازد

و در فلسفه، انسان کامل به صورت روح انسان یا رهبری در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند در قالب انسان هستی‌یافته به ابرانسان یاری برساند. اما کهن‌الگوی پیردانا با توجه به روان‌شناسی تحلیلی یونگ در رؤیایها یا منظومه‌های ادبی به صورت خصلت روحانی روان ناخودآگاه نمایان می‌شود که به معنای جنبه‌ی متفکر و صاحب بصیرت و دانایی انسان است با وجود این انسان کامل جدای از نمود روانکاوی پیردانا نیست و در حیطه‌ی راهنمایی، هدایت، بصیرت، دانایی و تیزبینی تا حدی همسوی هم بوده‌اند. سه منظومه‌ی *منطق‌الطیر*، *الهی‌نامه* و *مصیبت‌نامه* تکرار روایت یکسانی است که سه مرحله‌ی سلوک شریعت، طریقت و حقیقت در آنها بازنمایی شده به گونه‌ای که در *منطق‌الطیر* اوج کمال و رهایی جان سالک و رسیدن به کشف و شهود آشکار است. کهن‌الگوی پیردانا در *منطق‌الطیر* در شخصیت هدهد، در *مصیبت‌نامه* در شخصیت پیر و در *الهی‌نامه* در شخصیت پدر (پادشاه) نمایان است.

کهن‌الگوی پیر دانا در *منطق‌الطیر* با نمودیافتن در شخصیت هدهد جلوه‌ای انسان‌وار، حکیمانه، عقل‌مدار و هدایتگر پیدا کرده؛ اما در *مصیبت‌نامه* در شخصیت پیر، وجودی واقعی‌تر و محدودتری نسبت به جان سالک داشته و در *الهی‌نامه* با تجلی‌یافتن در شخصیت پادشاه (پدر) بیشتر جلوه‌ای مشفقانه یافته و بی‌پیرایه مطرح شده است. هدهد حکمت بیشتری نسبت به پیر و پدر دارد و نقش او نسبت به آنها در پیش‌بردن داستان و هدایت سی مرغ محسوس‌تر است؛ هرچند پیر در *مصیبت‌نامه* این نقش را ایفا می‌کند، اما ارشاد و راهبریش کم‌رنگ‌تر و نامحسوس‌تر از هدهد است. در *الهی‌نامه* از جلوه‌ی این نقش به مراتب کاسته می‌شود و عطار او را در حد فردی اندرزگو توصیف کرده که چندان در بند بیان راه‌حل یا نمایاندن راه سلوک نیست.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۱). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، قم: یاسین نور.
- آچیک‌گنچ، آلب‌ارسلان. (۱۳۷۸). *مطالعه‌ای در هستی‌شناسی تطبیقی (وجود از دیدگاه صدرالدین شیرازی و مارتین هیدگر)*. ترجمه‌ی محمدرضا جوزی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- ابن عربی، محمدبن‌علی. (۱۳۸۹). *فصوص‌الحکم*. ترجمه و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.

۱۲۶ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۳۹۸ (پیاپی ۶۱)

- احمدی، بابک. (۱۳۸۸). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
- بوخنسکی، یوزف ماری. (۱۳۸۰). راه‌هایی به تفکر فلسفی «درآمدی به مفاهیم نمادین». ترجمه‌ی پرویز ضیاءشهابی، آبادان: پرسش.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۸). فروید، یونگ و دین. ترجمه‌ی محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی، تهران: رشد.
- پورمند، حسن‌علی و روزبھانی، رویا. (۱۳۹۷). «تحلیل کهن‌الگویی الهی‌نامه‌ی عطار (داستان زن صالحه) براساس نظریات یونگ». شعرپژوهی (بوستان ادب)، شماره‌ی ۱، صص ۲۳-۴۴.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن‌سینا و سهروردی). تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۱). صدای بال سیمرغ (درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی عطار). تهران: سخن.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۹). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. تهران: مرکز.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۵۰). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
- سجادی، سیدضیاءالدین. (۱۳۸۵). مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. تهران: سمت.
- سیاسی، علی‌اکبر. (۱۳۸۶). نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی. تهران: دانشگاه تهران.
- شجاعی، محمد. (۱۳۶۲). انسان و خلافت الهی. تهران: مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی و رسا.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۳۹۰). طلای سرخ (گزارشی از اندیشه‌های عارف نامدار ابن‌عربی در فتوحات مکیه). ترجمه‌ی احمد خالدی، تهران: سروش.
- شوالیه، ژان؛ گبران، آلن. (۱۳۸۲). فرهنگ نمادها. ج ۱، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- شولتز، داوون‌پی و سیدنی‌الن شولتز. (۱۳۸۶). نظریه‌های شخصیت. ترجمه‌ی یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.
- طاهری، محمد و همکاران. (۱۳۹۳). «بررسی کهن‌الگوی پیرفرزانه در داستان زال». ادب‌پژوهی، شماره‌ی ۲۸، صص ۱۵۵-۱۷۹.

_____ (۱۳۹۲). «بررسی و تحلیل کهن‌الگوی پیرفرزانه در رساله‌های سهروردی». *مجله‌ی پژوهش‌های ادب عرفانی*، شماره‌ی ۲۴، صص ۱۰۵-۱۳۴.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمدابراهیم. (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۸). *مصیبت‌نامه*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۹۲) *الهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

کالوین، اس. هال. (۱۳۷۵). *مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ*. ترجمه‌ی محمدحسین مقبل، تهران: مرکز فرهنگی و انتشارات دانشگاهی.

محمدی، فرزانه. (۱۳۹۱) *نقد کهن‌الگویی منطق‌الطیر عطار نیشابوری*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی‌ارشد دانشگاه یاسوج.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). *انسان کامل*. تهران: صدرا.
مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۸). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه‌ی داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.

نسفی، عزیز. (بی‌تا). *انسان کامل*. (بی‌جا): (بی‌نا).
نفیسی، سعید. (۱۳۲۰). *جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری*. تهران: کتابفروشی و چاپخانه‌ی اقبال.

نوریان، سیدمهدی و اشرف خسروی. (۱۳۹۲). «بررسی کهن‌الگوی پیرخرد در شاهنامه». *شعر پژوهی (بوستان ادب)*، شماره‌ی ۱ (پیاپی ۱۵)، صص ۱۶۷-۱۸۶.
نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۸۱). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: آگاه.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۵). «زرتشت نیچه کیست؟». گزیده و ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، مجموعه *زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر*، تهران: هرمس.

همدانی، امید. (۱۳۸۹). *عرفان و تفکر: از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر*. تهران: نگاه معاصر.

۱۲۸ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۱)
یاوری، حورا. (۱۳۸۷). *روانکاوی و ادبیات (دو متن، دو انسان، دو جهان از بهرام گور تا
راوی بوف کور)*. تهران: سخن.
یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۲). *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*. ترجمه‌ی محمدعلی امیری،
تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
_____ . (۱۳۸۶). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه‌ی محمود سلطانیه، تهران:
جامی.

Jung, C.G. (1953-79). *The Collected works of C.G. Jung, ed. sir Herbert
Read. Micheal Fordham and Gerhard Adler; exec. Ed. William
MCGuire, trans. R.F.C. Hull. London.*