پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست‌ودوم،
بهار و تابستان ۱۳۹۹،
صفحات ۲۷- ۱

رمزگشایی فرآیند فردیّت در *الهی‌نامه* عطّار با تکیه بر کهن‌الگوهای *یونگ*

شهرام احمدی *
مرضیه حقیقی **

چکیده: هدف روان‌شناسی *یونگ*، بررسی فردیّت یا خویشتن‌یابی در روان انسان است. فردیّت، سفری روانی است که با یک جدال درونی در فرد آغاز می‌شود و به کشف و بازشناسی جنبه‌های ناشناختهٔ روان آدمی و رسیدن به خودآگاهی رهنمون می‌گردد. فرد، در این سفر، جنبه‌های مثبت و منفی روان ناخودآگاهِ خویش را کشف کرده و درنهایت به خودآگاهی می‌رسد. این خودآگاهی، بنابر ماهیّت کهن‌الگویی‌اش، در آثار هنری با نمادهایی که بر مضمون تکامل و فردیت دلالت می‌کنند، نشان داده می‌شود. منظومهٔ *الهی‌نامه*، گفت‌وگوی پدری با شش پسرش است که آنان را به سفری نمادین به درون خویش فرامی‌خواند. در این پژوهش سعی شده است تا با روشی توصیفی‌تحلیلی، این سفر روانی با استفاده از نظریهٔ یونگ بررسی شده و جنبه‌های نمادین فردیت در آن رمزگشایی شود. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد که این پدر با فراخواندن شش پسر به‌عنوان نمادهایی از شش لایهٔ درونی خویش، مسیر فردیت و تکامل را سپری می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کارل‌گوستاو یونگ، کهن‌الگو، فرآیند فردیّت، *الهی‌نامه*، عطّار

---

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)
e-mail:sh.ahmadi@umz.ac.ir
** دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران e-mail: marziehhaghighi865@yahoo.com
مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۶/۲۴؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۹/۳۰

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مقدمه:

نقد کهن‌الگویی برآمده از مکتبِ روان‌شناسیِ تحلیلیِ یونگ است که به‌بررسی نمادهای روان‌شناختی و ناخودآگاه ذهن می‌پردازد. این نظریه، در عصر حاضر به‌واسطهٔ ترجمهٔ آثار نظریه‌پردازانی چون کارل‌گوستاو یونگ، نورتروپ فرای و... مورد توجّه بسیاری قرار گرفته و زمینهٔ پذیرش و کاربست آن در تحلیل متون ادبی فراهم شده است. این نقد، داعیهٔ بررسی ژرف‌ترین لایه‌های ضمیر ناخودآگاه جمعی را دارد و بر آن است تا با خوانشی ویژه از اساطیر، درک و فهم عمیق‌تری نسبت به باورهای کهن اساطیری ارائه دهد. استفاده از نظریات یونگ در بررسی آثار ادبی، این امکان را فراهم می‌کند تا بتوان عناصر نمادین و کهن‌الگویی مشترک در این آثار را که محصول ناخودآگاه جمعی بشر است، ریشه‌یابی کرد. مهم‌ترین هدف روان‌شناسی یونگ، بررسی فرآیندی در روان انسان است که منجر به خودشناسی می‌شود. این هدف که فرآیند فردیّت نامیده می‌شود، در آثار ادبی در نتیجهٔ سفری نمادین به قلمرو ناخودآگاه و رویارویی با عناصری از این قلمرو محقّق می‌گردد که جنبهٔ نمادین و کهن‌الگویی دارند. منظومهٔ *الهی‌نامه* ازجمله آثار عرفانی و نمادین عطّار است که به‌شرح سفر نمادین پدر (= خلیفه) با شش پسرش به قلمرو ناخودآگاهی و رسیدن به خودآگاهی می‌پردازد. ازاین‌رو، این منظومه از دید روان‌شناختی و کهن‌الگویی قابل بررسی است. در این پژوهش، با استفاده از دیدگاه یونگ، فرآیند فردیّت در منظومهٔ الهی‌نامهٔ عطّار مورد بررسی قرار گرفته است تا به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. فرآیند فردیّت در *الهی‌نامه* چگونه محقّق می‌شود؟

۲. مهم‌ترین تصاویر و نمادهایی که در این منظومه، بر مضمون کهن‌الگویی فردیّت دلالت دارند، کدام‌اند؟

۱. مفاهیم نظری

۱. ۱. روان‌شناسی تحلیلی کارل‌گوستاو یونگ

کارل‌گوستاو یونگ، روان‌شناس مشهور سوئیسی (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، از شاگردان مکتب روان‌کاوی فروید بود. فروید روان آدمی را به سه بخش خودآگاه (نهاد)، نیمه‌آگاه (فرامن) و ناآگاه (من) تقسیم می‌کند که این سه به‌ترتیب تحت سیطرهٔ اصل لذّت، اصل اخلاق و اصل واقعیّت قرار دارند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

(شمیسا، ۱۳۸۸: ۲۵۶- ۲۵۴). ناخودآگاه در نظر فروید، مخزن عقده‌ها، خاطره‌های دردآور و غرایز پس‌زده و فراموش‌شدهٔ شخصی است (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۰۹) که پس از سرکوب شدن به عمیق‌ترین لایهٔ روان منتقل شده است. بنابراین، صورت‌بندی موضوع ناخودآگاه، اوّل‌بار به‌وسیلهٔ فروید انجام شد، امّا بینش یک‌سونگرانهٔ او که همهٔ فعالیت‌های ادبی و هنری را نتیجهٔ این عقده‌های واپس‌زده و انباشته شده در ناخودآگاهِ فردی می‌دانست (وزیرنیا، ۱۳۸۳: ۲۷۹)، موجب جدایی یونگ از مکتب فروید شد. یونگ معتقد بود:

یک قشر ناخودآگاه بدون شک شخصی است ولی این قشر، روی قشر عمیق‌تری قرار یافته که از تجارب و داده‌های شخصی مایه نمی‌گیرد، بلکه قائم به خود است (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۰۷).

یونگ، این بخش از روان ناآگاه را ناخودآگاه جمعی (Collective Unconscious) می‌نامد که نه توسّط فرد کسب می‌شود و نه حاصل تجربهٔ شخصی اوست، بلکه فطری و همگانی است و از محتویات و رفتارهایی برخوردار است که زمینهٔ روانی مشترکی را تشکیل می‌دهد و دارای هویّتی فوق فردی است (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۲؛ فدایی، ۱۳۸۷: ۴۲). به‌عبارت دیگر:

*ضمیر ناخودآگاه فردی (*PersonalUnconscious*) دربرگیرندهٔ رویدادها و خاطرات و آرزوهایی است که به خود فرد مربوط می‌شود، امّا ضمیر ناخودآگاه جمعی از میراث همهٔ تجربیات بشر بهره می‌گیرد* (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۷۴).

فروید و یونگ تقریباً هم‌زمان با هم تحقیق در ادبیات عامیانه و اساطیر را آغاز کردند، امّا به نتایج متفاوتی دست یافتند. هر دو به‌خوبی درک کرده بودند میان رؤیاهای انسان و اسطوره‌هایش نزدیکی و پیوند وجود دارد؛ اما فروید از اسطوره‌ها برای بازشناسی تعارض‌ها و کشمکش‌های روان فردی کمک گرفت و یونگ با رسیدن به مفهوم ناخودآگاهی جمعی، به‌دنبال دست‌یابی به الفبای زبانی مشترک و همگانی بود. فروبردن اسطوره‌ها و انگاره‌های روانی در مهِ گذشته‌های دور از دسترسِ تاریخ، موجب شد راه یونگ از راه فروید جدا شود (یاوری، ۱۳۸۲: ۳۷۲) و مکتب روان‌شناسی تازه و تأثیرگذارتری به نام روان‌شناسی تحلیلی شکل بگیرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مطابق روان‌شناسی تحلیلیِ یونگ، ناخودآگاه جمعی، از مجموع صور نوعی و کهن‌الگوها (Archetype) فراهم می‌آید. صور نوعی یا کهن‌الگوها، ازآنجاکه متعلّق‌به ژرف‌ترین لایهٔ ضمیر ناآگاه هستند،

نوعی استعداد یا آمادگی ماتقدّم برای آگاه شدن از یک تجربهٔ بشری عام عاطفه‌محور، یک اسطورهٔ همگانی یا نمود عام امتزاج اندیشه -انگاره- خیال است (مادیورو و ویلرایت، ۱۳۸۲: ۱۸۳).

این کهن‌الگوها برای اینکه به ادراک خودآگاهی در بیایند، به‌صورت نماد عرضه می‌شوند. درواقع نمادآفرینی از ویژگی‌های فطریِ ناخودآگاه جمعی است؛ یعنی کهن‌الگوها در قالب تصاویر و نمادهایی عرضه می‌شوند که میان همهٔ اقوام مشترک است (ستاری، ۱۳۶۶: ۶۴). بنابراین، با وجود تمایزی که یونگ برای این دو جنبه از روان آدمی قائل است، می‌توان گفت خودآگاهی از روان ناخودآگاه جوانه می‌زند و همراه با آن عمل می‌کند (فوردهام، ۱۳۸۸: ۲۷). این بدان‌معنی است که برای شناخت جنبهٔ ناخودآگاه روان آدمی باید تصاویر و نمادهای مربوط به آن را آشکار ساخت و خودآگاهی را در تعامل با ناخودآگاهی قرار داد و تنها از این طریق می‌توان به خودِ جامع یا فردیّت، که مهم‌ترین هدف روان‌شناسی یونگ است، دست یافت.

۱. ۲. فرآیند فردیّت (Individuation)

فردیّت در روان‌شناسی یونگ، فرآیندی در روان انسانی است که منجر به تحقّق خویشتن می‌شود. ازاین‌رو، فرآیند فردیّت به «خودشناسی» و «به خود آمدن» نیز، تعبیر می‌گردد (یونگ، ۱۳۷۰: ۴۰۹). این فرآیند، حرکتی به طرف کلّیت و یکپارچگی روانی است که با ترکیب و ادغام خودآگاهی و ناخودآگاهی شخصیّت حاصل می‌شود (Samuels, 1985: 81). «درواقع یونگ «خود» (Self) را مهم‌ترین الگوی تمام نظام شخصیّتی‌اش می‌داند. «خود» که از همهٔ جنبه‌های هشیار و ناهشیار تشکیل شده است، به‌عنوان نمایندهٔ تکامل شخصیّت، برای تمامی ساختمان شخصیّت، وحدت و ثبات فراهم می‌کند و می‌کوشد آن را به یکپارچگی کامل برساند» (امینی، ۱۳۸۱: ۵۵) که این وحدت و یکپارچگی به فرآیند شکل‌گیری فردیّت می‌انجامد. روند فردیّت یا تفرّد به‌معنای:

سفری متعالی از منِ اسیر و محدود (Ego) به‌سوی خودِ وسیع و جامع، به‌سوی یکپارچگی و پیوستگی نیروهای متضادّ روان است (ترقّی، ۱۳۸۷: ۵۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

در این سفر روانی، خود، هم پوشش‌های دروغین شخصیّت بیرونی (پرسونا یا نقاب) را از خویش دور می‌کند و هم از نفوذ و سیطرهٔ قدرت القایی تصاویر ناخودآگاه رها می‌شود. برای رسیدن به این هدف باید راه را برای جمع و تلفیق ناخودآگاهی با خودآگاهی هموار ساخت تا «من» به شخصیّت گسترده‌تر (=خود) تبدیل شود (یونگ، ۱۳۷۲: ۱۹). فرآیند فردیّت با کشف جنبه‌هایی از خودِ فرد، او را از سایر اعضای نوع او متمایز می‌کند. انسان در این فرآیند، آگاهانه جنبه‌های مختلفِ مثبت و منفی خود را بازمی‌شناسد و این خودشناسی، مستلزم شجاعت و صداقت ویژه‌ای است که برای تعادل روانی انسان ضرورت تام دارد (گرین و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

روش این پژوهش توصیفی‌تحلیلی بوده و واحد تحلیل، منظومهٔ «*الهی‌نامه*» عطّار است و ازجمله پژوهش‌های انجام شده در این زمینه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

احمد رضی و محسن تلاب اکبرآبادی در مقالهٔ «تحلیل ساختار روایی منظومه‌های عطّار»، با استفاده از نظریهٔ روایت‌شناسان ساخت‌گرا (رضی و اکبرآبادی، ۱۳۹۱). مقالهٔ «ساختار معنایی *الهی‌نامه* عطّار»، (امامی، ۱۳۹۲). حسن‌علی پورمند و رویا روزبهانی در مقاله‌ای باعنوان «تحلیل کهن‌الگویی *الهی‌نامه* عطار (داستان زن صالحه) براساس نظریات یونگ»، داستان زن پارسا در این منظومه را برمبنای کهن‌الگوی قهرمان در نظریهٔ یونگ مورد بررسی قرار داده‌اند (پورمند و روزبهانی، ۱۳۹۷).

ـ مریم حسینی نیز، در مقالهٔ «نقد کهن‌الگویی الهی‌نامهٔ عطّار» به‌بررسی کهن‌الگوهای این منظومه با استفاده از نظریهٔ یونگ پرداخته است (حسینی، ۱۳۹۰). کوروس کریم پسندی نیز در مقالهٔ «تحلیل شخصیت مولوی بر اساس فرایند فردیت یونگ»، از این نظریه برای تحلیل شخصیت مولوی بهره برده است (کریم پسندی، ۱۳۹۶).

در این مقاله سعی شده است تا فرآیند فردیت در این منظومه و نمادهایی که به‌طور ویژه بر این کهن‌الگو دلالت دارند، مورد ارزیابی قرار بگیرند.

۲. فرآیند فردیّت در *الهی‌نامه* عطّار

منظومهٔ *الهی‌نامه* که *خسرونامه* نیز نامیده می‌شود (عطار، ۱۳۸۸: ۴۷) مثنوی‌ای است مشتمل بر ۶۵۱۱ بیت که عطّار در آن، به‌شرح داستان مناظرهٔ پدری با پسران شش‌گانهٔ خویش می‌پردازد که هرکدام از وی مراد و خواسته‌ای می‌طلبند و پدر در جواب هر یک، علّت و سببی را که موجب این طلب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

شده و خواهش درونی فرزند را برانگیخته، بیان می‌کند. میان پدر و پسر بحث‌های اخلاقی، دینی و اجتماعی در می‌گیرد و سرانجام، پدر از میدان بحث، موفّق و چیره برمی‌آید و پسر را قانع می‌کند. آن‌گاه، پسر حقیقتِ امر را از پدر جویا می‌شود و پدر، آن را تأویل و توجیه می‌کند (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۹۵). خواسته‌های پسران از پدر عبارت‌اند از: پسر اوّل: دختر شاه پریان؛ پسر دوم: جادویی؛ پسر سوم: جام جم؛ پسر چهارم: آب حیات؛ پسر پنجم: انگشتری سلیمان؛ پسر ششم: کیمیا.

استاد فروزانفر معتقد است:

آرزوها و خواهش‌های پسران از اموری است که شهرت دارد، ولی از صحّت و واقعیّت عاری است و در عداد اوهام بشری شمرده می‌شود و پدر نخست به‌جای آنکه در اصل بحث وارد شود، علّت خواهش و انگیزهٔ طلب را مورد بحث قرار می‌دهد و به نقد و نکوهش آن می‌پردازد (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۹۶).

اما پورنامداریان بر رمزی بودن ساختار داستان تأکید دارد. از نظر وی، این داستان درمجموع، در ساختار طرح اصلی، رمزی به نظر می‌رسد. عطّار هم با براعت استهلال نشان می‌دهد که این شش پسر، هریک رمز قوّه‌ای از قوای روح هستند. پسر اوّل رمز نفس است که به محسوسات گرایش دارد. پسر دوم رمز شیطان است که به موهومات می‌گراید. پسر سوم رمز عقل است که خواهان معقولات می‌شود. پسر چهارم رمز علم و طالب معلومات است. پسر پنجم نیز رمز فقر است که همواره طالب رهایی از تعلّقات است و پسر ششم، رمز توحید است که طالب ذات واحد احدیت است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۸). عطّار در *الهی‌نامه*، پیش از شروع داستان، این شش پسر و شش جنبه از روح را چنین معرّفی می‌کند:

تویی شاه و خلیفه جاودانه — پسر داری شش و هر یک یگانه
پسر هر یک ترا صاحب قرانی است — که اندر نهج خود هر یک جهانی است
یکی نفس است، در محسوس جایش — یکی شیطانست در موهوم جایش
یکی عقل است، معقولات گویان — یکی علم است معلومات جویان
یکی فقر است و معدومات خواهد — یکی توحید کلّ ذات خواهد
چو این هر شش به فرمان راه یابد — حضور جاودان آن‌گاه یابد

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بنابراین، شخصیت خلیفه (= پدر یا شاه) در *الهی‌نامه* و شش پسر او، از این منظر، نماد نوع انسان و جنبه‌هایی از قوای روح او هستند که در طیّ مناظره‌ها و حکایت‌های مطرح شده در داستان، مسیری نمادین در جهت رشد و تکامل می‌پیمایند. شفیعی کدکنی در مقدّمهٔ *الهی‌نامه* این نکته را یادآور می‌شود که این منظومه همانند *منطق الطّیر* و *مصیبت‌نامه*

نوعی سفر در درون است و آگاهی بخشیدن به انسان که هرچه هست تویی و هرچه هست در جان و روان تو نهفته است... اگر شاهزادگان الهی‌نامه و آرزوهای هرکدام از ایشان را در نظر آوریم و پاسخی را که پدر به هرکدام از ایشان می‌دهد مورد تأمّل قرار دهیم، درمی‌یابیم که در این منظومه عطّار همان پیام ژرف و شگرف را به اسلوبی دیگر بر بشریّت عرضه می‌دارد. شش پسرِ پادشاه، که هرکدام آرزویی بزرگ و محال در سر می‌پرورانند، هرکدام یکی از وجوهِ روان‌شناسی انسان را– با سخنان و خواست‌های خود– آینگی می‌کنند (عطار، ۱۳۸۸: ۲۹).

پدر یا پادشاه، پس از شنیدن آرزوهای هریک از پسران، به توجیه و تأویل و تفسیر یکایک آرزوهایشان می‌پردازد. پدر، علاقه به دختر شاه پریان را ناشی از نفس و شهوت‌پرستی، مطالبهٔ سحر و جادو را ناشی از شیطان‌پرستی، آرزوی جام جم را حاصل جاه‌طلبی، دل بستن به آب حیات را نشانهٔ طول امل و عشق به حیات دنیا، مطالبهٔ انگشتری سلیمان را ناشی از قدرت‌طلبی و آرزوی دست‌یابی به کیمیا را نشانهٔ غلبهٔ حرص و آز می‌داند و طیّ گفتارها و تمثیل‌هایی سعی دارد به پسرانش بفهماند که همهٔ این خواسته‌ها، آفت کمال انسان و مانع رسیدن به تکامل و فردیت است. پادشاه به‌واسطهٔ این حکایت‌ها و تمثیل‌ها، پسرانش را به سفری درونی فرامی‌خواند تا مراتب کمال را بپیمایند:

سیه‌پوش خلافت شو چو آدم　　سفر در سینهٔ خود کن چو عالم
قدم نه چون خضر در راه مردان　　که گردت در نیابد چرخ گردان
(عطّار، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

درواقع

او تلاش می‌کند به پسران نشان دهد که آنچه ایشان از صورت ظاهر این آرزوها در ذهن دارند، چیزی جز فریب نفس و غلبهٔ وهم و پندار و طلب عجب و جاه و مقام و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

حرص بر جمع مال نیست؛ درحالی‌که آنچه حقیقت باطنی این تمایلات است، اصلی برتر و ریشه‌دارتر دارد که جان پسران باید به آن میل کند (حسینی، ۱۳۹۰: ۱۱).

عطّار خلیفه و پسرانش را به سفری فرامی‌خواند که ارمغانش رسیدن به کمال و معرفت است. این سفر نمادین روانی، از دیدگاه یونگ، یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوهایی است که منجر به فردیت و خویشتن‌یابی می‌شود.

به‌عبارت‌دیگر؛ سفر یکی از مراحل مهم شکل‌گیری شخصیّتِ قهرمان و یکی از موقعیّت‌های کهن‌الگویی مهم است که طیّ آن، قهرمان به اطّلاعات و حقایق روشنگرانه‌ای دست می‌یابد (گوردن، ۱۳۷۹: ۳۶). جوزف کمبل در بحث سفر و ماجراجویی‌های قهرمان در اسطوره‌شناسی‌های مختلف، جست‌وجوی واحدی را مطرح می‌کند. بدین‌صورت که قهرمان، جهانی را که در آن به سر می‌برد، ترک می‌کند و به فاصله‌ای دور می‌رود و به چیزی می‌رسد که در دنیای قبل در آگاهی او گم بوده است (رک: کمبل، ۱۳۷۷: ۱۹۶).

سفر در تاریخ فرهنگ روان، مترادف با بیدارکردن خاطرات ازلی است. ارمغان چنین سفری، بینشی همه‌جانبه نسبت به ابعاد گوناگون انسان است. در این سفر، شخصیّت آدمی از مرحلهٔ تک‌ساحتیِ «من» به مقام والاتر «خود» ارتقا می‌یابد. آنچه در پایان این سفر انتظار قهرمان را می‌کشد، انسان کامل است که خویشتن را با خویش آشتی داده است (ترقّی، ۱۳۸۷: ۱۲۶).

پورنامداریان در هم‌سویی نظریات یونگ با دیدگاه‌های عارفانی چون مولوی و عطار، ناخودآگاه یونگ را با عالم مُثُل افلاطون، عالم مثالی سهروردی و دیدگاه‌های عارفانی چون مولوی و عطار سنجیده و معتقد است که میان افلاطون یونانی در حدود چهارصد سال پیش از میلاد، سهروردی و مولوی در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی و یونگ در قرن بیستم، دربارهٔ ساختار جهان و روان انسان شباهت‌هایی در عمق و ژرف‌ساخت و اختلاف‌هایی در سطح و روساخت ملاحظه می‌شود که می‌توان شباهت‌ها را ناشی از اشتراک استعدادهای انسانی و اختلاف‌ها را ناشی از اختلاف فرهنگی و زمانی و مکانی دانست (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۵۴- ۵۳). عالمی که افلاطون و سهروردی در بیرون از خویش و خارج از عالم واقع در قلمرو حواس می‌جستند، یونگ و عطار و مولانا هریک در چشم‌اندازی دیگر، در درون خود می‌جویند. آوردن چنین عالمی از ورای عالم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

کبیر به اعماق عالم صغیر، به‌معنی اصلی شمردن انسان و قرار دادن وی در مرکز عالم است (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۵۶).

از این منظر میان دیدگاه یونگ و دیدگاه عارفانی چون عطار و مولانا شباهت‌های بسیاری وجود دارد. رسیدن به معرفت و کمال انسانی که در عرفان مطرح شده و یا رسیدن به سیمرغی که سی مرغ عطار پس از تلاش و کوششی حماسی به او می‌رسند و سرانجام خود را در او و او را در خود می‌بینند، همان گنج پنهان درون و ناخودآگاه جمعی یونگ است که فردی و تجربی نیست؛ بلکه قلمرو همهٔ تجربیات بشری یا فعلیت یافتن تدریجی دانایی خداوند در انسان‌هاست که هیاکل نورهای منتشرالاهی هستند (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۵۸). از این منظر، رسیدن به فردیت و تکامل انسان، انعکاس همان سفر روانی درونی است که عارفانی چون عطار و مولوی در آثار خود برای رسیدن به معرفت و شهود حق سپری می‌کنند.

هدف اصلی عطّار در منظومهٔ *الهی‌نامه*، همانند سایر آثار او، دیدار و شهود حق، رسیدن به جایگاه والای معرفت و پرواز از فرش به عرش است که یادآور حماسه‌های روحانی و عرفانی است. پهلوان و قهرمان این حماسه، سالکی است که در طریق سلوک گام می‌نهد؛ مرغ روحی که حماسه‌ساز میدان معنوی و روحانی است. مسافران این سفر، روح و شش پسر آن که در مجموع عدد هفت را تداعی می‌کنند، در بیست‌ودو مقاله، هفت شهر عشق را می‌پیمایند و با گذر از هفت وادی سلوک در یک ساختار متوالی، مراحل تکامل را طی می‌کنند. به‌عبارت دیگر؛ تکامل هر پسری، مرحله‌ای از تکامل پدر را نیز در پی دارد (امامی، ۱۳۹۲: ۲۰- ۱۹). پدر، حقیقت آرزوهای پسران را برایشان آشکار می‌کند و منشأ حقیقی خواسته‌هایشان را می‌نمایاند و آن‌ها را برای جست‌وجوی این منشأ حقیقی، راهی سفری درونی می‌کند. این سفر درونی، در خلال حکایت‌ها و تمثیل‌هایی به انجام می‌رسد و فرزندان به راز حقیقت و معرفت دست می‌یابند. ازاین‌رو، هر پسر و موضوع مطرح شده در کل ساختار مقالات مربوط به پسران، با طیّ هر مرحله، سیر تکاملی و فردیّت خویش را طی می‌کنند؛

یعنی نفس به نفس مطمئنّه، شیطان به شیطان مسلمان شده، عقل معاش به عقل معاد یا عقل کل، علم به علم حقیقی، فقر به قناعت و توحید به معرفت تبدیل می‌شود. در کلّ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

اثر هم یک تکامل بزرگ‌تر اتّفاق می‌افتد و روح (= خلیفه) به تکامل می‌رسد (امامی، ۱۳۹۲: ۳۱).

بنابر دیدگاه عارفان؛

انسان همه چیز است، اما فعلیّت یافتن استعدادهای بی‌نهایت او، موکول به اراده و کوششی حماسی است که در پرتو آن می‌تواند پیوند خود را از هرچه سایه و مجاز است بگسلد. انسان، جوهر هستی است و به‌اعتبار روح خود که نفخهٔ الاهی است، ماهیتی الاهی دارد و کل جهان یا هر آنچه هست، اعراضی قائم بر این جوهرند (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۶۴).

این تلاش و کوشش حماسی و رهایی از سایه‌ها و مجازها برای رسیدن به جوهر الهی انسان، بازتابی از فرایند روانی فردیت یا خویشتن‌یابی در نظریهٔ یونگ است.

*انسان در راه رسیدن به فردیّت باید منِ خودآگاه (*Ego of Conscious*) خویش را متوجّه عناصر ناخودآگاهی از قبیل سایه (*Shadow*) (قسمتی از شخصیّت که نمی‌خواهیم با آن روبرو شویم)، آنیما (*Anima*= بخش زنانهٔ روان مرد) و آنیموس (*Animus*= بخش مردانهٔ روان زن) و خود (*self*) کند تا بتواند به بلوغ روانی نائل آید* (اتونی و شریفیان، ۱۳۹۲: ۲۷۵).

یعنی با رویارویی و کشف این جنبه‌های ناخودآگاه روان، خودآگاهی حاصل می‌شود. بنابراین، علاوه‌بر کهن‌الگوی سفر که در این منظومه با گذر شاه و پسرانش از هفت وادی سلوک و رجوع به درون خویشتن حاصل گشته، روح در این سفر می‌بایست با عناصری از ناخودآگاه روبه‌رو شود و آن را بازشناسد تا به خودآگاهی برسد. این عناصر در قالب کهن‌الگوهای آنیما، پیر خرد، مادر مثالی و سایه در *الهی‌نامه* قابل بازشناسی و رمزگشایی است.

۲. ۱. کهن‌الگوی پیر خردمند (The wise old man):

از دیگر کهن‌الگوهای نظریهٔ روان‌شناختی یونگ، کهن‌الگوی پیر فرزانه یا پیر خردمند است. یونگ در سال‌های جوانی زندگی خویش دریافته بود که شخصیّتی مسن و صاحب اقتدار یا یک ندای تجربه، در ساختار شخصیّتِ خودش جای دارد. او، این جنبه از شخصیّت را «شخصیّت ثانوی» می‌نامید و در برخی نوشته‌هایش این پیر فرزانه را فیلیمان (Philemon) می‌خواند که اسم اندیشمندی عارف در دورهٔ یونان‌گرایی بود (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۶۸). از دیدگاه یونگ، پیر فرزانه زمانی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ظاهر می‌شود که قهرمان در وضعیّتی سخت و چاره‌ناپذیر قرار گرفته و به‌تنهایی قادر به رهایی از آن وضعیّت نیست. در چنین شرایطی، تأمّلی از سر بصیرت یا فکری بکر و یا کنشی روحی و یا نوعی عمل خودبه‌خود درون روان می‌تواند او را از مخمصه نجات دهد. امّا از آنجا که خود قهرمان توان انجام آن را ندارد، معرفت مورد نیاز برای جبران این کمبود، به‌صورت فکری مجسّم؛ یعنی در قالب پیر خردمند و یاری‌دهنده جلوه می‌کند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۱۲). به‌عبارت‌دیگر، پیر خردمند و فرزانه

> *بخشی از شخصیت هر فرد، فارغ از سن و سال اوست و نماد خرد موروثی و جزء سرشت همهٔ انسان‌ها محسوب می‌شود. این شخصیت مسن و صاحب اقتدار که در ساختار ضمیر انسان‌ها جای دارد، درواقع، همان تجربهٔ کهن و حقیقت تجربی و خرد ذاتی است که با ما زاده می‌شود و هماهنگی تمامی ساختار زیستی و روانی آدمی را برعهده دارد* (طاهری و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

تجلّی این پیر فرزانه در رؤیاها اغلب به هیئت ساحر، طبیب، روحانی، معلّم، استاد، پدربزرگ و یا هرگونه مرجعی ظاهر می‌شود. این کهن‌الگو، همواره در وضعیّتی تجلّی می‌یابد که بصیرت، درایت، پند عاقلانه، اتّخاذ تصمیم و برنامه‌ریزی و امثال آن ضروری است، امّا شخص به‌تنهایی چنین توانی ندارد. کارکرد این کهن‌الگو، جبران این کمبود و پر کردن چنین خلأ و ضرورتی است (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

یونگ معتقد است برای شروع فرآیند فردیّت ابتدا پیر خرد ظاهر می‌شود و به انسان کمک می‌کند با آنیما آشنا شده و با آن ادغام شود.

> *پیر دانا (پیر خرد) نیز مظهر کهن‌الگوی پدر، یا کهن‌الگوی روح است، و نمادی است از خصلت روحانی ناآگاهمان. کهن‌الگوی روح آن‌گاه پدیدار می‌شود که انسان نیازمند درون‌بینی، تفاهم، پند نیکو، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی است و قادر نیست خود به‌تنهایی این نیاز را برآورد. کهن‌الگوی روح، این کمبود معنوی را جبران می‌کند و محتویاتی ارائه می‌دهد که این خلا را پر کند. پیر دانا یعنی تفکر، شناسایی، بصیرت، دانایی، تیزبینی. پیر دانا همچنین، فرانمود پاره‌ای صفات اخلاقی است که منشِ روحانی این کهن‌الگو را آشکار می‌سازد. نظیر نیّت خیر و آمادگی جهت یاری و یاوری* (مورنو، ۱۳۸۰: ۷۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

شخصیت شاه (= خلیفه) یا پدر در *الهی‌نامه*، کارکردهای کهن‌الگوی پیر خردمند را بر عهده دارد. این پدر، پسرانش را نسبت به نادرستی طلب و آرزوهایشان آگاه می‌کند و در خلال حکایت‌ها و تمثیل‌هایی که بیان می‌کند، راه درست و مسیر رسیدن به تکامل را به آن‌ها نشان می‌دهد. بنابراین، شخصیّت خلیفه که محوری‌ترین شخصیّت منظومهٔ *الهی‌نامه* است، از این منظر، مهم‌ترین عامل رسیدن فرزندان به فردیّت است و با تکامل فرزندان، که هریک نمادی از یکی از جنبه‌های وجودی انسان هستند، خود نیز مسیر فردیّت خویش را می‌پیماید.

ازسویی‌دیگر، شخصیّت شاه در *الهی‌نامه*، نمادی از کهن‌الگوی شاه‌پریستار (Prist- king) یا شاه‌موبد است. این کهن‌الگو در اساطیر ملل به شخصیّت‌هایی اطلاق می‌شود که پادشاهی و فرمان‌روایی سیاسی را در کنار سرپرستی دینی و موبدی توأمان برعهده دارند (قائمی، ۱۳۸۹: ۹۶). شاه‌پریستار که در سخن کویاجی به مفهوم کلّی «ابرمرد» دانسته شده است (کویاجی، ۱۳۷۱: ۲۳۶)، شکل وحدت‌یافتهٔ دو کهن‌الگوی معروف پیر خردمند و قهرمان (Hero) در نظریات یونگ است. در *الهی‌نامه* نیز، شخصیّت خلیفه، بازتابی از کارکردهای این دو کهن‌الگو است. ازسویی در جایگاه شاه به ایفای نقش می‌پردازد و ازسویی همانند راهنمایی برای فرزندان است و آنان را در مسیر معرفت هدایت می‌کند. هم راهنمای پسران برای رسیدن به کمال است و هم خود، همچون قهرمانی وادی سلوک و فرآیند فردیّت را سپری می‌کند.

۲. ۲. کهن‌الگوی مادینهٔ روان (آنیما):

آنیما به‌معنای نفس مؤنّث زن در روان مرد است که نشان‌دهندهٔ تهنشستِ همهٔ تجارب از زن در میراث روانی مرد است. به اعتقاد صاحب‌نظران، بشر موجودی دوجنسی است. یک مرد دارای عناصر مکمّل زنانه و یک زن دارای عناصر مکمّل مردانه است که این دو عنصر در مکتب یونگ، آنیما و نقطهٔ مقابل آن، آنیموس نامیده می‌شود. به تعبیر یونگ، تصویرِ قومی زن در ناخودآگاه مرد وجود دارد و مرد به‌یاری طبیعت آن، زن را درمی‌یابد. این تصویر یک کهن‌الگو به‌حساب می‌آید که نخستین تجربه و استنباط مرد را از زن به نمایش می‌گذارد (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۷- ۸۶). زن، در فرهنگ نمادها عنصری مرتبط با شب و ناخودآگاهی است (Cirlot, 1971: 375- 376). این بخش از ناخودآگاهی، باید به‌همراه جنبه‌های دیگر ناآگاه روان به ادراک خودآگاهی درآید و در سیرِ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

متعالی فردیّت به خودِ جامع منتهی شود. بنابراین، آنیما یا مادینهٔ روان در حکم میانجی میان خودآگاهی و ناخودآگاهی در جهان درونی فرد به حساب می‌آید.

آنیما نیز، از لحاظ وابستگی به کیفیّات و سنخ‌های متفاوت زنان، دوسویه است یا دو جنبه دارد، یکی روشن و دیگری تاریک، در یک‌سو خلوص خیر... و در سوی دیگر فریب‌کار، یا ساحره مکان گزیده‌اند (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۸).

آنیمای مثبت، موجب می‌شود انسان نگاهی مثبت به زندگی داشته باشد و زندگی را سرشار از شور و نشاط ببیند. عملکرد مثبت عنصر مادینه (آنیما) این است که:

هرگاه ذهن منطقی مرد از تشخیص کنش‌های پنهان ناخودآگاه عاجز شود، به‌یاری وی بشتابد تا آن‌ها را آشکار کند. نقش حیاتی‌تر عنصر مادینه این امکان را به ذهن می‌دهد تا خود را با ارزش‌های واقعی درونی هم‌ساز کند و راه به ژرف‌ترین بخش‌های وجود برد (یونگ، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۸).

از ویژگی‌هایی که برای این کهن‌الگو در نظر گرفته‌اند این است که تنها با شعور و هشیاری نسبت به آن، می‌توان از قید و بند سلطهٔ قدرتمندش رها شد. و در این صورت آنیما تأثیری مثبت می‌گذارد و واسطهٔ ارتباط با ناخودآگاهی می‌شود و به پختگی و بالندگی مرد یاری می‌رساند (ستاری، ۱۳۹۲: ۷۴).

در *الهی‌نامه*، به دو جنبهٔ مثبت و منفی از این کهن‌الگو اشاره می‌شود. آرزوی پسر اوّل پادشاه، دختر شاه پریان است:

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 و جان است — نکوروی زمین و آسمان است
اگر این آرزو یابم تمامت — مرادم بس بود این تا قیامت

(عطّار، ۱۳۸۸: ۱۳۱)

پدر با شنیدن آرزوی پسر، به‌اعتقاد وی و آنچه در درونش می‌گذرد، آگاهی پیدا می‌کند و در پاسخ به او می‌گوید که در درون تو شهوت‌پرستی خانه کرده و نفس بر تو غلبه نموده است:

پدر گفتش زهی شهوت‌پرستی — که از شهوت‌پرستی مست مستی
... ولی هر زن که او مردانه آمد — ازین شهوت، به کل بیگانه آمد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

چنان کان زن که از شوهر جدا شد سر مردان درگاه خدا شد

(عطّار، ۱۳۸۸: ۱۳۱)

درواقع، شاه در ابتدای سفر قهرمانی‌اش به درون خویشتن، پرده از لایهٔ اوّل که پسر اوّل نمادش است، برمی‌دارد و «پیر خرد» با بیان داستان‌های مختلف، شروع به راهنمایی و شناساندن این لایه می‌کند. این لایهٔ درونی شاه را که نمادی از نفس است، می‌توان با کهن‌الگوی «آنیما» در نظریهٔ یونگ تطبیق داد. به‌اعتقاد یونگ: «رایج‌ترین نمود عنصر مادینه، تخیّلات شهوانی است» (یونگ، ۱۳۸۹الف: ۲۷۸) که سویهٔ منفی و مخرّب آنیما را بازتاب می‌دهد. امّا سویهٔ مثبت و سازندهٔ آنیما نیز، در سخن شاه با اشاره به حکایت زن صالحه‌ای که در زمان سفر شوهرش، به او وفادار ماند، دیده می‌شود.

پس از این، پدر یا راهنمای پسر، سعی در شناساندن نفس دارد و می‌گوید اگر درون خود را بکاود و بتواند آن را بشناسد، متوجّه خواهد شد که هرآنچه می‌جوید، در درونش وجود دارد و با شناختن خود، خواهد توانست نفس امّارهٔ خود را مسلمان و سربه‌راه گرداند. به‌عبارت‌دیگر، با شناخت درون خود می‌تواند بر نفس امّارهٔ خود غلبه کند و به نفس مطمئنّه برسد:

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

... تویی بی خویشتن گم‌گشته ناگاه که تو جویندهٔ خویشی درین راه

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

از آن حب‌الوطن ایمان پاک است که معشوقت درون جان پاک است

(عطّار، ۱۳۸۸: ۱۶۸)

از دیدگاه روان‌شناختی یونگ، سخنان پدر درخور توجّه است. پدر، پسر اوّل را به جست‌وجوی معشوق واقعی در درون خویش فرا می‌خواند تا به خود واقعی یا فردیت خویش دست یابد. در نظریهٔ یونگ نیز، خودشناسی مهم‌ترین عامل رسیدن به فردیّت است و سفر به درون خویش و آشتی با عناصر ناخودآگاهی مثل آنیما، راه رسیدن به کمال و فردیّت است. تنها در این صورت، قهرمان یا سالک می‌تواند به خودشناسی و معرفت حقیقی دست یابد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۲. ۳. کهن‌الگوی سایه (Shadow):

فرآیند فردیّت در نظریهٔ یونگ، حرکت از یک ساحت روانی به ساحتی دیگر است که با جدالی درونی و با رودررو شدن با وجه تاریک و گناهکارِ خود آغاز می‌شود (ترقّی، ۱۳۸۷: ۶۱). یونگ این وجهٔ تاریک و دیگریِ نامطلوب را سایه می‌نامد. سایه، بخشِ پنهان و تاریکِ وجود انسان (بلای، ۱۳۹۲: ۳۱) و نمایان‌گر صفات و خصوصیات ناشناخته یا کم‌شناخته‌شدهٔ «من» است (یونگ، ۱۳۸۹الف: ۲۵۷). در معنای متداول، آنچه از سایه به ذهن متبادر می‌شود، نمایش حجمی از جسم است که به علّت دسترسی نداشتن به نور خورشید، به‌صورت تاریک نمودار می‌گردد. بنابراین، سایه نقطهٔ مقابل نور و روشنایی است؛ بدین‌معنی که اگر نور به‌گونه‌ای بر جسم بتابد که تمام زوایای آن را احاطه کند، سایه‌ای وجود نخواهد داشت. به‌تعبیر یونگ، نه‌تنها سایه بدون آفتاب، و ناخودآگاهی بدون روشناییِ خودآگاهی وجود ندارد؛ بلکه در طبیعت اشیا است که روشنایی و تاریکی، آفتاب و سایه و... با هم وجود داشته باشند. بنابراین، سایه، بخش اجتناب‌ناپذیر شخصیّت آدمی است (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۳) که با بینش نسبت به آن می‌توان به خودآگاهی و انسجام شخصیّت دست یافت. بنابر دریافت یونگ، بسیاری از مردم از شناخت جنبه‌های تاریک و منفیِ شخصیّت خود ناتوان‌اند، از همین‌روست که این جنبه از شخصیّت، همواره در ناخودآگاه می‌ماند و فرد به کمال مطلوب نمی‌رسد. امّا قهرمان، زمانی می‌تواند بر سایه غلبه کند و از آن نیرو بگیرد، که از وجود سایه با خبر باشد و با نیروهای مخرّب وجود خود سازش کند. به تعبیر دیگر، «من» زمانی به پیروزی می‌رسد و به «خود» دست می‌یابد که با سایه‌اش کنار آمده و آن را در خود حل کند (هندرسن، ۱۳۸۹: ۴۰). در روان‌شناسی یونگ، عمده‌ترین کار قهرمان، پیروزی بر هیولایِ تاریکی است. با توجّه به اینکه روز و روشنایی مترادف خودآگاه هستند و شب و تاریکی، مترادف ناخودآگاه؛ این پیروزی نیز، پیروزی خودآگاهی بر ناخودآگاهی است (یونگ، ۱۳۸۹ب: ۵۷).

در منظومهٔ *الهی‌نامه*، تأویل و تفسیری که پادشاه از آرزوها و خواسته‌های پسرانش دارد، به‌نوعی بازتابندهٔ این جنبهٔ تاریک از روان است که باید با شناخت کامل با آن روبه‌رو شد، بر آن غلبه کرد و راه را برای فردیّت و کمال خویشتن گشود. چنان‌که اشاره شد، سایه، مجموعهٔ ویژگی‌های نادلپسند و تاریک درونی انسان را دربرمی‌گیرد، ازاین‌رو، تأویلی که در آغاز، پدر نسبت به آرزوهای غیرمنطقی پسرانش دارد، آن را با ماهیّت سایه هم‌سو می‌گرداند. پسر اوّل، خواستار دختر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

شاه پریان است. این آرزو به رویارویی با سویهٔ منفی آنیما تعبیر می‌شود، امّا ازسویی‌دیگر بیانگر خواسته‌ای فریبنده و نفسانی است که می‌تواند تجلّی سایه نیز باشد.

آرزوی پسر دوم، آموختن جادوگری برای به‌دست آوردن توانایی حکمرانی بر جهان است:

پسر آمد دوم یک با پدر گفت — که من در جادویی خواهم گهر سفت
ز عالم جادویی می‌خواهدم دل — مرا گر جادویی آید به حاصل
تماشا می‌کنم در هر دیاری — به شادی می‌زنم بر هر کناری
(عطّار، ۱۳۸۸: ۱۷۷)

آرزوی پسر دوم جادوست و درواقع، عطّار پرده از چهرهٔ شیطان پلید درون شاه برمی‌دارد که نمایانگر «سایهٔ» درون است:

پدر گفتش که دیوت غالب آمد — دلت زان جادویی را طالب آمد
که از دیوت گر این حاصل نبودی — ترا این آرزو در دل نبودی
اگر از دیو بگذشتی برستی — وگرنه مدبری شیطان پرستی
(عطّار، ۱۳۸۸: ۱۷۷)

فریزر در کتاب *شاخهٔ زرّین*، در تعریفی که از جادو ارائه می‌دهد، آن را مجموعهٔ قواعدی می‌داند که آدمیان برای رسیدن به خواسته‌هایشان رعایت می‌کنند (فریزر، ۱۳۸۸: ۸۷). هلموت ریتر، طلب جادو را بیانی سمبلیک از طلب خویش و خویشتن می‌داند (ریتر، ۱۳۸۸، ج۲: ۳۰۴). این خویشتن‌جویی، به‌نوعی آمادگی رویارویی با جنبه‌های تاریک و ناشناختهٔ روان است که برای رسیدن به فردیت و خودآگاهی ضروری است. پدر به پسرش هشدار می‌دهد که درون هر انسانی ردّپایی از شیطان وجود دارد و با شناختن تاریکی‌های درون است که می‌توان به روشنایی و شناخت رسید. در نظریهٔ یونگ؛

شیطان یکی از صورت‌های دیرینهٔ «سایه» است که جنبهٔ خطرناک نیمهٔ تاریک و ناشناختهٔ انسان را نشان می‌دهد (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

عطّار در این مقاله متذکّر می‌شود که جادویی طلب کردن، نزدیک شدن به شیطان است و این شیطان از آدمی به دور نیست، بلکه در وجود هر انسانی وجود دارد. پس اگر انسان در جست‌وجوی جادو، که عملی شیطانی است باشد، شیطان را هم در درون خویش باید بیابد. عطّار از تمثیل چاه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بیژن و افراسیاب نفس استفاده می‌کند و از قهرمانی مثل رستم یاد می‌کند تا بتوان با کمک او از این چاه تاریک نفسانی رها شد و به خودآگاهی رسید:

تو را افراسیاب نفس ناگاه چو بیژن کرد زندانی درین چاه
... ترا پس رستمی باید در این راه که این سنگ گران برگیرد از چاه
تو را زین چاه ظلمانی برآرد به خلوتگاه روحانی درآرد
(عطّار، ۱۳۸۸: ۱۸۳)

رستم می‌تواند نمادی از کهن‌الگوی پیر خرد باشد که با کمک و راهنمایی او می‌توان از سختی‌ها و نادرستی‌ها گریخت. در ادامه، عطّار اذعان می‌دارد که با وجود جنبهٔ تاریک و فریبندهٔ شیطان، از او می‌توان عشق راستین و مردی را نیز آموخت. عطّار برای بیان این مضمون، چند حکایت در ستایش جایگاه ابلیس و پایداری او در توحید و عشق خداوند می‌آورد. بنابراین، از منظر عطّار:

هرکسی شیطانی در سینهٔ خویش دارد که همواره مست از آرزوی جادوی است و اگر این شیطان، مسلمان گردد، سحری که آدمی در پی آموختن آن است، فقه و علم دین می‌شود و کفرش بدل به ایمان می‌گردد و معنی سحر حلال که گفته‌اند، همین است که حاصل مسلمان شدن شیطانی است که در درون هرکس مانند خون جریان دارد (شفیعی کدکنی، مقدمهٔ *الهی‌نامه*، ۱۳۸۸: ۳۲).

به این ترتیب، انسانِ گرفتار شیطان، با غلبه بر سایهٔ درون به فردیّت خویش می‌رسد. به‌تعبیر یونگ:

نپذیرفتن سایه باعث می‌شود که ناخودآگاه، قدرت زیادی بیابد و رفته‌رفته نیرومندتر شود که در چنین صورتی، هنگام بروز شدّت بیشتری خواهد داشت و خطرناک‌تر خواهد بود... بینش نسبت به طبیعت سایه، نخستین‌گام به‌سوی آگاهی از خود و انسجام شخصیّت است (فدایی، ۱۳۸۷: ۳۹).

در این حکایت نیز، پسر با راهنمایی پدر- نماد پیر خرد- با سویه‌های منفی روان ناآگاه خویش آشنا می‌شود و برای رسیدن به کمال و فردیّت خویش گام برمی‌دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۲. ۴. کهن‌الگوی ماندالا:

ماندالا، در سانسکریت به‌معنای حلقهٔ سحرآمیز است که حیطهٔ تمثیلی آن همهٔ اشکال منظم متّحدالمرکز، هیئت‌های شعاع‌دار و کروی‌شکل و حلقه‌های دارای نقطهٔ مرکزی را دربر می‌گیرد (فوردهام، ۱۳۸۸: ۱۰۶). در فرهنگ نمادها، دایره، نماد کمال و بازگشت به وحدت از کثرت است (Cirlot, 1971: 47-48). این نماد نمایشی از جهان و قلمرو مقدّس خاصّ خدایان و نقطهٔ تجمّع نیروهای زمینی است. یونگ، این نماد را یکی از مظاهر تفرّد می‌داند؛ بدین‌معنی که:

> *انسان (عالم خرد) از طریق دخول فکری به ماندالا (مظهر مرئی عالم کلان) و صعود به‌سوی مرکز آن به جریان‌های آسمانی تجزیه و ترکیب مجدّد هدایت می‌شود* (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۳).

ازآنجاکه هدف روان‌شناسی یونگ، تحقّق وحدت کلّی «خود» است، یونگ، ماندالا را نماد دست‌یابی به این موقعیّت می‌داند. خود، بخش میانی شخصیّت است و سامانه‌های دیگر شخصیّت در گرد آن قرار دارند. خود، این سامانه‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌کند و باعث یگانگی، تعادل و ثبات شخصیّت می‌شود. از همین‌روی است که در روان‌شناسی یونگ، خود، در ترسیمات ماندالا عرضه می‌شود؛ یعنی اشکالی که در آن‌ها همهٔ پهلوها حول یک نقطهٔ مرکزی کاملاً متوازن و منظّم قرار می‌گیرند (فدایی، ۱۳۸۷: ۵۴- ۵۳). به‌عبارت‌دیگر؛

> *ماندالا،بازتاب و بازنمایی تصویرِ جهان معنوی، به شکلی محسوس و ملموس است و محملی برای تمرکز حواس و تأمّل و نمودار سیر آفاق و انفس و راهی آیینی که سالک باید آن را بپیماید* (دوبوکور، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

در روان‌شناسی یونگ نیز، به‌معنی «مرکزیّت تمامیّت روانی، یعنی خود به فردیّت رسیده و بخش‌ناپذیر» به‌کار می‌رود (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۰۷). این نماد در *الهی‌نامه* در خواسته‌هایی چون جام جم، انگشتری سلیمان و کیمیا قابل ردیابی است. بنابر روایت *الهی‌نامه*، پسر سوم خواستار جام جم می‌شود و پدر جاه‌طلبی را تأویل این خواستهٔ پسرش می‌داند:

پسر آمد سوم یک با کمالی — پدر را داد حالی شرح حالی
که یک جام است در گیتی‌نمایی — من آن خواهم نه فرّ پادشاهی
شنودم من که آن جامی چنان است — که در وی هرچه می‌جویی عیان است
چنین جامیم گر در دست آید — سپهرم با بلندی پست آید

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

... پدر گفتا که جاهت غالب آمد دلت این جام را زان طالب آمد
... نداری هیچ حاصل چون جم از جام که چون جم زار میری هم سرانجام
(عطّار، ۱۳۸۸: ۲۲۰-۲۲۱)

آرزوی پسر پنجم، انگشتری سلیمان و پادشاهی بر همهٔ جهان است:

پسر پنجم یک آمد غرق انوار پدر را گفت ای دریای اسرار
من آن انگشتری خواهم به اخلاص که در ملکت سلیمان را بدی خاص
پری و دیو در فرمانش آمد بساط ملک شادروانش آمد
... گر آن انگشتری بر دستم آید فلک با این بلندی پستم آید
(عطّار، ۱۳۸۸: ۳۰۵)

پدر این خواستهٔ پسر را ناشی از زیاده‌خواهی و قدرت‌طلبی او می‌داند و او را به قناعت فرامی‌خواند. آرزوی پسر ششم نیز، دست‌یابی به کیمیاست تا به‌واسطهٔ آن فقر را از چهرهٔ زمین پاک کند و همگان را بی‌نیاز گرداند و غنا ببخشد. اما پدر معتقد است، این کیمیاخواهی او نتیجهٔ حرص و آزمندی است:

پدر گفتش که حرصت غالب آمد دلت زان کیمیا را طالب آمد
(عطّار، ۱۳۸۸: ۳۴۸)

پدر هرچه پسرش را نکوهش می‌کند، نمی‌تواند او را قانع سازد. سرانجام پسر از پدر می‌خواهد تا راز کیمیای واقعی را برایش آشکار کند و پدر، حکایت افلاطون و اسکندر را برایش تعریف می‌کند و به او می‌آموزد که کیمیای راستین در درون انسان است و آن چیزی جز «درد» نیست. در یک کلام درد را می‌توان «آنچه خواهند و نامش ندانند» نامید و به نیروی طلب و شوق و آمادگی برای پذیرفتن امور ذوقی و هنری و روحانی ترجمه کرد (شفیعی‌کدکنی، مقدّمه *الهی‌نامه*، ۱۳۸۸: ۳۴):

اگر تو کیمیا سازی چنین ساز ولی این کیمیا در راه دین باز
چو نیست این کیمیا در عرش و کرسی ز جان خود طلب دیگر چه پرسی
بساز این کیمیا گر مرد راهی که جان را کیمیایی است این الهی
ورای این ترا اسرار گفتن روا نبود مگر بر دار گفتن
(*الهی‌نامه*، ۱۳۸۸: ۳۹۷- ۳۹۶)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بدین‌ترتیب، سفر نمادین پدر و شش پسرش با آرزوی کیمیای جان به پایان می‌رسد. پدر، خواسته‌های پسران را یک‌به‌یک تأویل می‌کند و همراه با هم در مسیر فردیّت و کمال پیش می‌روند. پادشاه در این منظومه، تمام خواسته‌های پسران را نکوهش می‌کند و ناشی از سوی‌های منفی و مخرّب وجود آنان و به‌عبارتی سایه و شیطان درونشان به‌حساب می‌آورد، امّا با توضیحات ارائه شده، می‌توان گفت پسران، هریک جویای کمال و فردیّت خویش هستند و آرزوهایشان نیز در تأویل روان‌شناختی اثر، بر میل به کمال و نمادهایی از فردیّت دلالت دارد. ازآنجاکه در مسیر تکامل، بی‌تجربه و ناآگاه هستند، پدر یا پادشاه با کارکرد پیر خردمند یا پیر فرزانه، لایه‌های نمادین آرزوهایشان را رمزگشایی و تأویل می‌کند و آنان را در جهت تعالی و رشد روانی هدایت می‌نماید.

۲. ۵ کهن‌الگوی مادر مثالی:

یکی از کهن‌الگوهایی که یونگ آن را در شمار پرمعناترین تجلّیات روان جمعی به‌شمار می‌آورد، کهن‌الگوی مادر مثالی است. یونگ؛ اثر هنری را محصول ناخودآگاه جمعی انسان می‌داند و تجربهٔ ازلی را سرچشمهٔ خلّاقیت هنرمند به حساب می‌آورد که برای بیان این تجربهٔ ازلی، نیازمند تصویرسازی و مددجویی از اساطیر است (گرین و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۸۱). بزرگ مادر ازلی یا مادر مثالی به سابقهٔ سنّت مادرشاهی یا زن‌سروری در حیات بشر مربوط می‌شود که به‌گواهی انسان‌شناسان، پیشینه‌ای به دیرینگی خود بشر دارد (رید، ۱۳۸۷: ۲۳۸؛ ستّاری و حقیقی، ۱۳۹۵: ۱۰۹)، امّا با شکل‌گیری نظام پدرسالار، کنار نهاده شد و تجلّی آن در آثار ادبی به‌صورت تصاویر ناخودآگاه درآمد. در متون عرفانی که عموماً عرصهٔ تجلّی عناصر آسمانی و روحانی است، مجالی برای خودنمایی زنان و مادران نیست. ازاین‌رو، این کهن‌الگو اغلب به‌صورت تصاویر و نمادهایی ارائه می‌شود که بر کارکردهای مادران ازلی و مثالی دلالت دارند.

بنا به اعتقاد یونگ، فرزند پسر هرگز از کمند صورت ازلی مادر رها نمی‌شود (یاوری، ۱۳۸۲: ۳۷۱). در آثار ادبی این کهن‌الگو به اشکال مختلف تجلّی می‌کند. گاه در چهرهٔ مادر واقعی، مادربزرگ، نامادری، پرستار، دایه و... بروز می‌کند و گاه در چیزهایی متجلّی می‌شود که مبیّن غایت آرزوی انسان برای نجات و رستگاری است و یا در بسیاری از چیزهایی که احساس فداکاری و حرمت‌گذاری را برمی‌انگیزند مثل آسمان، زمین، شهر، دریا، آب، ماه (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۴- ۲۲). مادرمثالی، چهره‌ای دوگانه دارد. هم آفریننده است و هم ویرانگر. هم زندگی می‌بخشد و هم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مرگ‌آفرین است. مادر مثالی در وجه مثبت، دارای صفاتی چون شوق و شفقت مادرانه، انگیزه و غریزهٔ یاری‌دهندگی، مهربانی، باروری و رشددهندگی را دربرمی‌گیرد (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۴). امّا در سویهٔ منفی خود، فرزند پسر را از فردیّت و تکامل بازمی‌دارد. به باور یونگ، از تأثیرات منفی مادر بر فرزند، بروز ناتوانی و تردید است (یونگ، ۱۳۸۹الف: ۲۷۳). خودآگاهی زمانی ظاهر می‌شود که انسان بتواند از این ترس و تردید رها شود و به‌صورت نمادین:

به قربانی‌کردن مادر بپردازد، یعنی خود را از مه‌گرفتگی وضعیت ناآگاه که از طریق آن هنوز با مادر یکی است، آزاد سازد (یونگ، ۱۳۸۹ب: ۴۰).

در منظومهٔ *الهی‌نامه*، به‌واسطهٔ جنبه‌های عارفانهٔ داستان، مادر مثالی در سویه‌ای منفی به ایفای نقش می‌پردازد و هر نوع دلبستگی و ابراز علاقه نسبت به آن، به‌منزلهٔ بازماندن از مراحل رشد و کمال است. از این منظر، همهٔ آرزوهایی که پسران در این اثر خواهان رسیدن به آن هستند، به وجهی با این کهن‌الگو ارتباط می‌یابند. خواستهٔ پسر اول که دست‌یابی به دختر شاه پریان است، علاوه‌بر کهن‌الگوی آنیما، با کهن‌الگوی مادرمثالی نیز، در ارتباط است. در واقع کهن‌الگوی آنیما، صورتی از زن است که حاصل تجارب بی‌شمار آبا و اجدادی است که به ارث رسیده است و مادر یا هر زنی می‌تواند محمل و مظهر آن تصویر باشد (ستّاری، ۱۳۹۲: ۷۳). از آنجا که نخستین تجربهٔ مرد از زن به ارتباط او با مادرش برمی‌گردد، میان آنیما و کهن‌الگوی مادر مثالی می‌توان ارتباط برقرار کرد؛ گرچه لزوماً آنیما یا مادینهٔ جان با مادر مثالی یکی نیست.

خواستهٔ پسر دوم، جادوگری است که مطابق نظریهٔ یونگ، یکی از تجلّیات منفی مادر مثالی است.

پسر چهارم، آب حیات را از پدر طلب می‌کند. آب، تجسّم زندگی و

سرچشمه و منشأ و زهدان همهٔ امکانات هستی است... پایه و اساس سراسر جهان است. آب مبدأ هرچیز نامتمایز و بالقوه و تجلی کائنات و مخزن همهٔ جرثومه‌هاست؛ رمز جوهر آغازین و اولی است که همهٔ صور از آن زاده می‌شوند و بدان بازمی‌گردند (الیاده، ۱۳۸۹: ۱۸۹).

به‌تعبیر یونگ، کهن‌الگوی مادینهٔ روان در بسیاری از اوقات به تصوّرات زمین، آب، دریا، چشمه و آبشار ربط دارد (اسنودن، ۱۳۸۸: ۹۲). ارتباط آب با عنصر مادینهٔ روان ازاین‌روست که:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

آب، رمز روزگار بی‌آغاز است. عصر مادهٔ نخستین، عصر بی‌شکلی، عصر منشأها، زیرا همه‌چیز از آب آفریده شده و آب، مادر مادرهاست (شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۸۱).

کارکرد ویژهٔ آب، باروری و زایش در طبیعت است، از همین‌روست که آب را نماد مادر مثالی می‌دانند (ستّاری و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۱). در *الهی‌نامه* نیز، پدر در توجیه آرزوی فرزند، آب حیات را نشانهٔ دنیاطلبی و طول امل می‌داند که برای رسیدن به کمال و معرفت باید ترک تعلّقات دنیایی نماید. بنابراین، آبِ حیات به‌عنوان سویهٔ مثبت کهن‌الگوی مادر مثالی قابل رمزگشایی است، اما ازآنجاکه در نگاه عارفان، دنیادوستی و تعلقات دنیایی نکوهش شده است، این خواستهٔ پسر را می‌توان به سویه‌های منفی کهن‌الگوی مادر مثالی تأویل کرد.

آرزوهای سایر پسران که جام جم، کیمیا و انگشتری سلیمان است و به‌عنوان نماد ماندالا تشریح شد نیز، با این کهن‌الگو ارتباط می‌یابند. دایرهٔ جادویی یا ماندالا را به‌خاطر مضمون حمایت‌کننده‌اش می‌توان شکلی از مادر مثالی نیز، دانست (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۳). در این مضمون، جام جم و انگشتری سلیمان و کیمیا که پادشاه هرکدام از آن‌ها را تأویل خواسته‌ای نادرست برمی‌شمارد، می‌توانند تجلّی کهن‌الگوی مادر مثالی در سویهٔ منفی نیز باشند که به این شکل مانع رشد و تکامل پسران می‌شوند.

بنابراین، با رمزگشایی این تصاویر کهن‌الگویی، تقابلی میان خواسته‌های دنیایی پسران با نمادهای مادرانه و مسیر رشد و کمال را که پدر هدایتگر آن است، دیده می‌شود. اینکه پسران خواسته‌هایشان را با پدر در میان می‌گذارند و پدر آنان را از آرزوهایشان برحذر می‌دارد و به‌سوی کمال و فردیّت راهنمایی می‌کند، از نظر روان‌شناسی یونگ درخور توجّه است. بنابر این دیدگاه که در اساطیر بسیار دیده می‌شود، فرزند پسر باید به جست‌وجوی پدر بپردازد تا مراتب کمال را طی کند.

یافتن پدر، درواقع پیداکردن منش و سرنوشت خویش است. این تصوّر وجود دارد که منش از پدر و جسم، از مادر به ارث برده می‌شود. این منش شخص است که در رمزوراز پیچیده شده و درواقع، سرنوشت شخص را رقم می‌زند. لذا آنچه در این جست‌وجو نمادین می‌شود، کشف سرنوشت خویش است (کمبل، ۱۳۷۷: ۲۵۳- ۲۵۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بنابر این اسطوره، قهرمان باید قدرت جداشدن از مادر را داشته باشد، یعنی بتواند از سیطرهٔ ناخودآگاهی مادر مثالی خویش رها شود و به جست‌وجوی پدر یا هویّت خویش بپردازد. نتیجهٔ چنین فرآیندی، دست‌یابی به فردیّت و تکامل روانی انسان است.

علاوه‌بر قدرت القایی مادر مثالی که انسان را از روند تکامل روانی بازمی‌دارد، مادر مثالی در وجه منفی خود ممکن است به هرچیز سرّی و نهانی و تاریک اشاره کند، مثلاً بر مغاک، جهان مردگان، بر آنچه می‌بلعد، اغوا می‌کند و مسموم می‌سازد (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۴). مادر مثالی در این معنی، با مظاهر و نمادهایی مانند جادوگر، اژدها یا هر حیوانی که می‌بلعد و به دور بدن می‌پیچد مثل ماهی یا افعی، گور، تابوت، آبِ ژرف و... نشان داده می‌شود (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۳). به‌عبارت‌دیگر؛

کامل‌شدن نیازمند یادآوری است. به این منظور باید به پایین سطح ناخودآگاه رفت، قطعات گمشده را پیدا کرد و به روشنایی (آگاهی) برگرداند (بولن، ۱۳۹۲: ۴۱۱).

افتادن در این مسیر، انتخاب مرگ پیش از مرگ یا مرگی ارادی است که موجب نوزایی و تولّد دوباره می‌شود. کهن‌الگوی مرگ و تولّد دوباره، از نظر یونگ، از یک‌سو، نشان‌دهندهٔ ظرفیّت روان بشری برای نوعی از تغییر شکل نمادین می‌باشد که متضمّن تجربیات بازسازندهٔ مرگ و حیات دوباره است و ازسویی‌دیگر به ارزشیابی مثبت او از واپس‌روی روانی مربوط بوده که موجب شکل‌گیری و نوسازی «خود» می‌شود. «خود» که احساس می‌کند از جانب مرگ تهدید شده، حیات دوباره را تجربه یا درک می‌کند (مادیوریو و ویلرایت، ۱۳۸۲: ۲۸۵- ۲۸۴). پسران شاه نیز، در *الهی‌نامه* به‌طور نمادین در این مسیر قرار می‌گیرند و برای رسیدن به فردیت با جنبه‌های منفی و مخرب وجود می‌ستیزند و آن را رها می‌کنند تا به معرفت حقیقی و کمال دست یابند.

نتیجه:

منظومهٔ *الهی‌نامه*، همانند سایر آثار عطّار، یک سفر روانی به دنیای درون انسان است تا از این رهگذر، سالک یا قهرمان به شناخت خویشتن و رسیدن به کمال و معرفت حقیقی نائل گردد. در این منظومه، پادشاه و شش پسرش که هریک نمادی از یکی از جنبه‌های روانی انسان اعم از نفس، شیطان، عقل، علم، فقر و توحید هستند، سفری نمادین را آغاز می‌کنند که بنابر نظریهٔ روان‌شناختی یونگ با فرآیند فردیّت و رسیدن به خود جامع، سنجیدنی است. در این مسیر، پدر یا پادشاه نماد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

کهن‌الگوی پیر خردمند یا پیر فرزانه است که پسرانش را برای یافتن راه درست و حقیقت راهنمایی می‌کند. هریک از این پسران خواسته و آرزویی را با پدر مطرح می‌کنند و پدر به تفسیر و توجیه نادرستی خواهش‌های آنان می‌پردازد و منشأ راستین خواسته‌هایشان را برای آنان بازگو می‌کند. از نظر پدر، راه رسیدن به حقیقت، سفر به درون وجود خویشتن و بازشناسی آفات و مظاهر فریبندهٔ این آرزوهاست. پایان این سفر روانی، شناخت لایه‌های ناخودآگاه وجود و رسیدن به خودآگاهی و فردیّت است. به‌عبارت‌دیگر، شاه و شش پسرش، هفت وادی سلوک را به‌کمک هم سپری می‌کنند تا به فردیّت دست یابند. آرزوهای پسران از دید کهن‌الگویی درخور توجّه است و هرکدام به یکی از عناصر کهن‌الگویی ناخودآگاه راه می‌برد که برای رسیدن به فردیّت باید با آن مواجه شد. آنیما، سایه، پیر خردمند، مادر مثالی، ماندالا و کهن‌الگوی شاه‌موبد ازجملهٔ مهم‌ترین مضامین کهن‌الگویی است که در این منظومه مورد بررسی و تحلیل روان‌شناختی قرار گرفته است.

کتاب‌نامه:

- اتونی، بهزاد و مهدی شریفیان. (۱۳۹۲)، «فرآیند فردیت در حماسهٔ بهمن‌نامه» *فصل‌نامه کاوش‌نامه*، سال ۱۴، ش ۲۷، ۳۰۰- ۲۷۱.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، چاپ چهارم، تهران: سروش.
- امامی، فاطمه. (۱۳۹۲)، «ساختار معنایی *الهی‌نامه* عطار»، *فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال۹، شماره ۳۰، ۳۸- ۱۱.
- امینی، محمدرضا. (۱۳۸۱)، «تحلیل اسطورهٔ قهرمان در داستان ضحّاک و فریدون براساس نظریهٔ یونگ»، *مجلهٔ علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، شمارهٔ ۳۴، ۶۴- ۵۳.
- تلاب اکبرآبادی، محسن، احمد رضی. (۱۳۹۱)، «تحلیل ساختار روایی منظومه‌های عطار (*الهی‌نامه*، *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه*)»، *فصلنامه متن‌پژوهی ادبی*، شمارهٔ ۵۴، ۳۰- ۵.
- بولن، شینودا. (۱۳۹۲)، *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی مردان*، ترجمه مینو پرنیانی، چاپ دوم، تهران: آشیان.
- بلای، رابرت. (۱۳۹۲)، *اسرار سایه: رمزگشایی از نیمهٔ تاریک وجود*، ترجمهٔ فرشید قهرمانی، چاپ دوم، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- بیلسکر، ریچارد. (۱۳۸۷)، *اندیشهٔ یونگ*، ترجمهٔ حسین پاینده، چاپ دوم، تهران: آشیان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- پورمند، حسن‌علی، رویا روزبهانی. (۱۳۹۷)، «تحلیل کهن‌الگویی *الهی‌نامه* عطار (داستان زن صالحه) براساس نظریات یونگ»، *شعرپژوهی (بوستان ادب)*، سال دهم، شمارهٔ اول (پیاپی۳۵)، ۴۲- ۲۳.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲)، *دیدار با سیمرغ*، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ـــــــــــــ .(۱۳۸۸)، «عالم مُثُل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالم دل مولوی»، *پژوهشنامهٔ فرهنگ و ادب*، ش ۱ (۹)، ۶۸- ۵۲.
- ترقّی، گلی. (۱۳۸۷)، *بزرگ‌بانوی هستی (اسطوره- نماد- صورت ازلی) با مروری بر اشعار فروغ فرخزاد*، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.
- حسینی، مریم. (۱۳۹۰)، «نقد کهن‌الگویی *الهی‌نامه* عطار»، *فصل‌نامه کاوش‌نامه*، سال۱۲، شماره ۲۳، ۳۶ - ۹.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۸۷)، *رمزهای زنده جان*، ترجمهٔ جلال ستاری، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- ریتر، هلموت. (۱۳۸۸)، *دریای جان، سیری در آرا و احوال شیخ فریدالدین عطّار نیشابوری*، ترجمه عباس زریاب‌خویی، تهران: الهدی.
- رید، ایولین. (۱۳۸۷)، *مادرسالاری؛ زن در گسترهٔ تاریخ تکامل*، ترجمهٔ افشنگ مقصودی، تهران: گل‌آذین.
- ستاری، جلال. (۱۳۶۶)، *رمز و مثل در روانکاوی*، تهران: توس.
- ـــــــــــــ . (۱۳۹۲)، *بازتاب اسطوره در بوف کور (ادیپ یا مادینهٔ جان)*، چاپ دوم، تهران: توس.
- ستاری، رضا، مرضیه حقیقی. (۱۳۹۵)، «ژرف‌ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان با نیرانیان در شاهنامه»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال۱۲، شمارهٔ ۴۲، ۱۵۱- ۱۰۷.
- ستاری، رضا و دیگران. (۱۳۹۵)، «تجلی کهن‌الگوی مادر مثالی در حماسه‌های ملّی ایران براساس نظریهٔ روان‌شناختی یونگ»، *زن در فرهنگ و هنر*، دورهٔ ۸، شمارهٔ ۱، ۶۶- ۴۵.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۹)، *بت‌های ذهنی و خاطرهٔ ازلی*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۶)، *داستان یک روح*، چاپ سوم، تهران: فردوسی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *نقد ادبی*، چاپ سوم از ویرایش دوم، تهران: میترا.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- طاهری، محمد و دیگران. (۱۳۹۳)، «بررسی کهن‌الگوی پیر فرزانه در داستان زال»، *نشریهٔ ادب‌پژوهی*، شمارهٔ ۲۸، ۱۷۹– ۱۵۵.
- عطار، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۸۸)، *الهی‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- فدایی، فربد. (۱۳۸۷)، *کارل‌گوستاو یونگ بنیان‌گذار روان‌شناسی تحلیلی*، چاپ دوم، تهران: دانژه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۵۳)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*، چاپ دوم، تهران: دهخدا.
- فریزر، جیمز. (۱۳۸۸)، *شاخهٔ زرّین*، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، چاپ ششم، تهران: آگاه.
- فوردهام، فریدا. (۱۳۸۸)، *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربها، تهران: جامی.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۸۹)، «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه براساس روش نقد اسطوره‌ای»، *پژوهش‌های ادبی*، سال۷، شمارهٔ ۲۷، ۱۰۰– ۷۷.
- کریم‌پسندی، کورس. (۱۳۹۶)، «تحلیل شخصیت مولوی براساس فرایند فردیت یونگ»، *عرفانیات در ادب فارسی*، دورهٔ ۸، شمارهٔ ۳۲، ۱۵۷– ۱۴۴.
- کمبل، جوزف. (۱۳۷۷)، *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
- کویاجی، جهانگیر. (۱۳۷۱)، *پژوهش‌هایی در شاهنامه*، گزارش جلیل دوستخواه، تهران: زنده‌رود.
- گرین، ویلفرد و دیگران. (۱۳۸۵)، *مبانی نقد ادبی*، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ چهارم، تهران: نیلوفر.
- گوردن، والترکی. (۱۳۷۹)، «درآمدی بر نقد کهن‌الگویی»، *نقد ادبی معاصر*، ترجمه و تألیف جلال سخنور، تهران: رهنما.
- مادیورو، رنالدو ج، ویلرایت، جوزف ب. (۱۳۸۲)، «کهن‌الگو و انگارهٔ کهن‌الگویی؛ کارکرد کهن‌الگو در مقام اندام روان ناآگاه»، *ارغنون*، ترجمهٔ بهزاد برکت، شمارهٔ ۲۲، ۲۸۷– ۲۸۱.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۰)، *یونگ خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
- وزیرنیا، سیما. (۱۳۸۳)، «نقد روان‌شناختی و ادبیات امروز ایران»، *نقاب نقد: چیستیِ نقد ادبی در ایران*، تهیه و تدوین شاهرخ تندروصالح، تهران: چشمه، ۳۰۵– ۲۷۳.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- هندرسن، ژوزف. (۱۳۸۹)، *انسان و اسطوره‌هایش*، ترجمه حسن اکبریان طبری، چاپ سوم، تهران: دایره.
- یاوری، حورا. (۱۳۸۲)، «روان‌کاوی و اسطوره»، *گسترهٔ اسطوره*، گفت‌وگوهای محمدرضا ارشاد، تهران: هرمس، ۳۷۵- ۳۵۱.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۶)، *روانکاوی و ادبیات (از بهرام گور تا راوی بوف کور)*، تهران: سخن.
- یونگ، کارل‌گوستاو. (۱۳۷۰)، *خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۲)، *جهان‌نگری*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۵)، *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۹الف)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمهٔ محمود سلطانیه، چاپ هفتم، تهران: جامی.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۹ب)، *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدقیانی، چاپ چهارم، تهران: جامی.
- ـــــــــــ . (۱۳۹۰)، *چهار صورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، چاپ سوم، مشهد: بِه‌نشر.
- Cirlot,J.E. (1971, *ADictionary of Symbols*, London: Routledge.
- Samuels, Andrew. (1985), *Jung and the Post-Jungians*, London: Routledge.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]