

نقد کهن‌الگویی ریشه‌های دوگانه‌انگاری اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی

رضا ستاری* - مرضیه حقیقی**

چکیده

گومیزش و وزارشن به دو دوره از مهم‌ترین ادوار آفرینش در اساطیر ایرانی اطلاق می‌شود که طی آن، نبرد میان دو بن‌متخاصم خیر و شر، به شدیدترین مرحله خود می‌رسد و در نهایت به پیروزی نهایی خیر بر شر می‌انجامد. اعتقاد به نبرد و درگیری میان دو اصل نیک و بد که اساس تفکر اسطوره‌ای ایرانی را تشکیل می‌دهد، در شاهنامه فردوسی در قالب جنگ‌ها و کشمکش‌های درازآهنگ ایران و نیران (غیر ایرانی) نمود یافته است. در شاهنامه، ایران، نماد سرزمین اهورامزدا و نیران (عموماً توران)، نماد سرزمین اهریمن است و نبرد میان این دو سرزمین، تجلی گومیزش در اساطیر ایرانی است که در پایان بخش حماسی شاهنامه، به وسیله کیخسرو پایان می‌یابد و به وزارشن خود در شاهنامه می‌رسد. در این نوشتار سعی شده است تا با تکیه بر دیدگاه‌های روان‌شناسی کارل گوستاو یونگ، ریشه‌های دوگانه‌انگاری در تفکر اسطوره‌ای ایرانی و به تبع آن، در شاهنامه فردوسی مورد بررسی قرار گیرد و جنبه‌های اهورایی و اهریمنی به عنوان نمادهای خودآگاهی و ناخودآگاهی در روان‌شناسی یونگ، رمزگشایی شود. دستاورد پژوهش حاکی از آن است که در بینش دوگانه‌انگار اسطوره، دنیای نیکی و اهورایی با خودآگاهی و دنیای بدی و اهریمنی با ناخودآگاهی قابل مقایسه است و تقابل اهورامزدا/اهریمن یا ایران/نیران در شاهنامه و تفکر اسطوره‌ای حاکم بر آن، با جدال خودآگاهی و ناخودآگاهی روان برای رسیدن به خود جامع، سنجیدنی است. از آن‌جا که تسلسل فراز و فرود حیات پادشاهان برجسته در شاهنامه با پیروزی نهایی ایران بر توران در دوره پادشاهی کیخسرو پایان می‌پذیرد، می‌توان گفت روح حماسه ملی که از ابتدا در کالبد کیومرث دمیده شده بود، با ازسرگرداندن تجسدهای مختلف - که می‌توانند نماد پرسونا یا نقاب در نظریه یونگ باشند - و با توالی مستمر کهن‌الگوی مرگ و زندگی، به جاودانگی کیخسرو دست می‌یابد.

واژه‌های کلیدی

شاهنامه، نقد اسطوره‌ای، نقد کهن‌الگویی، دوگانه‌انگاری، اسطوره آفرینش.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) rezasatari@umz.ac.ir
** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران marziehhighi865@yahoo.com

۱- مقدمه

نقد روان‌شناختی برآمده از مکتب روان‌شناسی یونگ، یکی از رویکردهای معاصر در حوزه نقد ادبی است که داعیه تبیین جنبه‌های خودآگاهی و ناخودآگاهی روان انسان را در آثار ادبی دارد. استفاده از نظریات یونگ در بررسی آثار ادبی، این امکان را فراهم می‌کند تا بتوان عناصر اسطوره‌ای و کهن‌الگویی مشترک این آثار را که محصول ناخودآگاه جمعی نوع بشر است، ریشه‌یابی کرد. شاهنامه فردوسی از جمله آثاری است که به دلیل حماسی بودن و اشتغال بر مفاهیم و مضامین اسطوره‌ای (فرامتن اسطوره‌ای) و کهن‌الگویی، قابلیت بررسی از این دیدگاه را دارد. اندیشه حاکم بر حماسه ملی، نبرد خوبی و بدی است که با اقتباس از اسطوره آفرینش و در قالب درگیری‌های ایران و نیران نمود یافته است. پایان‌بخش این جدال متداوم، پادشاهی کیخسرو است که نمادی از پیروزی نهایی خوبی بر بدی است. شخصیت کیخسرو نیز دارای کهن‌الگوها و نمادهای اسطوره‌شناختی بسیاری است که او را به عنوان انسان کامل و منجی و رهایی‌بخش ایرانیان معرفی می‌کند. این پژوهش بر آن است تا با استفاده از دیدگاه‌های یونگ، ضمن بررسی اسطوره آفرینش و جلوه‌های آن در شاهنامه فردوسی، به فرآیند دست‌یابی به خود جامع در گذار حیات اسطوره‌ای و حماسی از گومیزش به وزارشن پردازد و کهن‌الگوهای عصر کیخسرو را به عنوان نمادهای جامعیت‌یافته هویت جمعی مورد تحلیل قرار دهد.

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های بسیاری درباره اسطوره آفرینش و شاهنامه فردوسی انجام شده است. روان‌شناسی تحلیلی یونگ نیز یکی از رویکردهای مهم و اصلی نقد ادبی معاصر است که تاکنون متون ادبی بسیاری از جمله شاهنامه با آن بررسی شده‌اند؛ اما آنچه این پژوهش درصدد پرداختن به آن است، در هیچ اثری مورد بررسی قرار نگرفته است و آثار معدودی که به لحاظ مبانی نظری، اشتراکات و همانندی‌هایی با آن دارند، از دید محوریت موضوع و نوع نگاه حاکم بر آنان، با این پژوهش تفاوت دارند. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- فرزاد قائمی در پژوهشی به «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه بر اساس روش نقد اسطوره‌ای» پرداخته است. قائمی در این پژوهش، با مفروض انگاشتن شخصیت کیخسرو به عنوان نماد انسان کامل، اجزای ساختاری اسطوره کیخسرو را به عنوان نمادهای کهن‌الگویی بررسی کرده است (قائمی، ۱۳۸۹: ۱۰۰-۷۷).

- محمدجعفر یاحقی و فرزاد قائمی در پژوهشی با عنوان «نقد اساطیری شخصیت جمشید از منظر اوستا و شاهنامه»، کهن‌الگوهای موجود در ساختار زندگی جمشید را مورد بررسی قرار داده‌اند (یاحقی و قائمی، ۱۳۸۶: ۳۰۵-۲۷۴).

- فرزاد قائمی، ابوالقاسم قوام و محمدجعفر یاحقی، در مقاله «تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نموده‌های آن در شاهنامه فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای» به این رویکرد نظر دارند (قائمی و همکاران، ۱۳۸۸: ۶۸-۴۷).

- محمدرضا امینی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریه یونگ» به تحلیل اسطوره قهرمان و مراحل مختلف زندگی او در این داستان پرداخته است (امینی، ۱۳۸۱: ۶۴-۵۳).

- «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریات یونگ» نیز عنوان پژوهشی است که توسط ابراهیم اقبالی، حسین قمری گیوی و سکینه مرادی با همین رویکرد به انجام رسیده است (اقبالی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۹-۸۵).

موضوع پژوهش حاضر، بررسی دو دوره گومیزشن و وزارشن در حماسه ملی و تطبیق عناصر اهریمنی و اهورایی در شاهنامه با نمادهای ناخودآگاهی و خودآگاهی در نظریه یونگ است که از محدوده بررسی زندگی یک یا چند شخصیت در شاهنامه فراتر می‌رود و درصدد است تا اسطوره زندگی قهرمان را به عنوان روح و نفس پایدار شاهنامه، از ابتدا تا پایان بخش حماسی آن رمزگشایی کند.

۳- روش پژوهش

روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و در آن، از نسخه شاهنامه فردوسی (جلد اول تا پنجم، پایان پادشاهی کیخسرو) چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان استفاده شده است.

۴- مفاهیم نظری

۴-۱- گومیزشن و وزارشن

آفرینش در اسطوره‌های ایرانی، طی چهار دوره سه هزار ساله به انجام می‌رسد. دوره سه هزار ساله نخستین، همه چیز در توان (بالقوه) است و تنها در اندیشه اهورامزدا می‌گذرد (کزازی، ۱۳۸۴ الف: ۹۵). در دوره سه هزار ساله دوم که از آن به بندهشن (=آفرینش آغازین) تعبیر می‌شود، آفرینش صورت مادی به خود می‌گیرد و پیکر می‌پذیرد (کزازی، ۱۳۸۵: ۲۳۴). در حقیقت، بندهشن، نخستین دوره از ادوار سه‌گانه‌ای است که تاریخ کیهانی به وجود می‌آید (بویس، ۱۳۸۵: ۵۰) و تا قبل از این دوره، آفرینش هنوز شکل کیهانی نداشته است. این دوره، «شامل شهریاری سه هزار ساله اهورامزداست که ضمن آن به آفرینش گیتی می‌پردازد و در این دوران، مرد نخستین و گاو یکتا آفریده و دیگر دام و دهشن اهورایی، فارغ از پتیاره اهریمن در آرامش و آشتی می‌زیند» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

دوره سه هزار ساله سوم، دوران تازش اهریمن و کارگزارانش بر آفرینش نیک است که از آن به گومیزشن (=آمیزش) تعبیر می‌شود (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۱۹). در آغاز این دوره، اهریمن از تاریکی به مرز روشنایی می‌آید و با دیدن آفریدگان اهورایی به فکر مبارزه با اهورامزدا و نابودی آفریدگان او می‌افتد. به دنبال این اندیشه، به جهان روشنایی حمله می‌کند و آن را می‌آلاید (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۸۳) و مرد نخستین و گاو یکتا آفریده را از پای در می‌آورد. از این رو، مرگ از پیامدهای بایسته آمیختگی است. زندگی در دوران گومیزشن، ترکیبی است از شادی و درد، پیروزی و شکست، نور و روشنایی، پاکی و آلودگی و... و بر این روال تا هنگام پیروزی نهایی خوبی بر بدی و ظهور منجی و سوشیانس ادامه خواهد داشت.

بخش پایانی از چرخه آفرینش، شامل یک دوره سه هزار ساله است که با ظهور زردشت آغاز می‌شود. این دوره که به دوره وزارشن (=جدایی/رهایی) موسوم است، دوران سرآمدن شهریاری اهریمن است که طی آن، آفرینش اهورایی به دفاع برمی‌خیزد و با همه عناصر گیتی به ستیزه با اهریمن می‌پردازد. در دوره چهارم آفرینش، نبرد میان دو اصل اخلاقی به شدیدترین مرحله خود می‌رسد. این مرحله در حیات جهان، قابل قیاس با مرگ در حیات فردی است که مرحله فرجامین جهان است. این جهان، دیگر جهان آمیخته نیست بلکه از وجود اهریمن و بدی پالوده شده و تعالی یافته است (شاکد، ۱۳۸۴: ۹۳).

در آغاز هر یک از هزاره‌های فرجامین، یکی از فرزندان زردشت سر بر می‌آورد و زمینه را برای جدایی فراهم می‌سازد: در آغاز هزاره نخستین، هوشیدر، در هزاره دوم هوشیدرماه و در آغاز هزاره سوم، سوشیانس(دادگی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). جهانی که پس از ظهور آخرین نجات بخش ساخته می‌شود، جهانی است که کاملاً بر وفق دستور اهورامزدا اداره می‌شود و همانند دوران بندهشن، در آن از اهریمن و یارانش خبری نیست(راشد محصل، ۱۳۸۱: ۶۹-۶۸).

۲-۴- روان‌شناسی یونگ

کارل گوستاو یونگ، روان‌شناس مشهور سوئسی، از شاگردان برجسته مکتب فروید بود. یونگ، نظریه‌های فروید را زیاده منفی و برخوردارش را با روان‌کاوی محدود می‌دانست زیرا فروید تنها بر جنبه‌های روان‌رنجورانه فرد تأکید می‌کرد تا بر جنبه‌های سالم آن. از این‌رو، یونگ از او جدا شد(گرین و همکاران، ۱۳۷۶: ۱۷۹). از نظر فروید، روان آدمی به سه بخش خودآگاه(نهاد)، نیمه‌آگاه(فرامن) و ناآگاه(من) تقسیم می‌شود که این سه به ترتیب، تحت سیطره اصل لذت، اصل اخلاق و اصل واقعیت قرار دارند(شمیسا، ۱۳۸۵: ۲۵۶-۲۵۴). به زعم فروید، ضمیر ناخودآگاه که بخش عمده و ناپیدای روان را تشکیل می‌دهد، ضمیری خودبسنده و فردی است و آن دسته از امیال، غرایز، ترس‌ها، خاطرات و انگیزه‌های فروخورده آدمی را در برمی‌گیرد که پس از سرکوب شدن و امکان بروز نیافتن، به ژرف‌ترین لایه روان واپس زده شده‌اند(حرّی، ۱۳۸۸: ۱۴) اما یونگ روان آدمی را به دو بخش خودآگاهی و ناخودآگاهی تقسیم می‌کند و همه سازوکارهایی را که آگاهانه در آدمی به انجام می‌رسد، خودآگاهی می‌نامد؛ یعنی سوی روشن روان و پیوندی که آدمی با کانونی در خویشتن به نام «من» دارد. ناخودآگاهی نیز آن سوی تاریک و رازناک در روان انسان را در برمی‌گیرد که از محدوده آگاهی او خارج است(کزازی، ۱۳۷۶: ۶۲-۶۰) و به دو بخش ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی یا گروهی تقسیم می‌شود. یونگ برخلاف فروید معتقد است ناخودآگاه شخصی(Personal Unconscious) تنها یک لایه سطحی از روان ناآگاه را در بر می‌گیرد و خود متکی بر لایه‌ای عمیق‌تر است که نه توسط فرد کسب می‌شود و نه حاصل تجربه شخصی اوست بلکه فطری و همگانی است و از محتویات و رفتارهایی برخوردار است که زمینه روانی مشترکی را تشکیل می‌دهد و دارای هویتی فوق فردی است. از این‌رو، یونگ این بخش از روان ناآگاه را «ناخودآگاه جمعی»(Collective Unconscious) می‌نامد(یونگ، ۱۳۶۸: ۱۴ او فدایی، ۱۳۸۷: ۴۲). به عبارت دیگر، «ضمیر ناخودآگاه فردی دربرگیرنده رویدادها و خاطرات و آرزوهایی است که به خود فرد مربوط می‌شود اما ضمیر ناخودآگاه جمعی از میراث همه تجربیات بشر بهره می‌گیرند»(بیلسکر، ۱۳۸۷: ۷۴). ناخودآگاه جمعی، از مجموع صور نوعی و کهن‌الگوها^۱ فراهم می‌آید. صور نوعی یا کهن‌الگوها از آن‌جا که متعلق به ژرف‌ترین لایه ضمیر ناآگاهند، «نوعی استعداد یا آمادگی ماتقدم برای آگاه شدن از یک تجربه بشری عام عاطفه محور، یک اسطوره همگانی یا نمود عام امتزاج اندیشه-انگاره-خیال است»(مادیورو و ویلرایت، ۱۳۸۲: ۱۸۳). این کهن‌الگوها برای این‌که به ادراک خودآگاهی در بیابند، در قالب تصاویر و نمادهایی عرضه می‌شوند که میان همه 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 و یا حتی به رغم آن به عمل می‌پردازد(فوردهام، ۱۳۸۸: ۲۷). این بدان معنی است که برای شناخت جنبه ناخودآگاه روان آدمی باید تصاویر و نمادهای مربوط به آن را آشکار ساخت و خودآگاهی را در تعامل با ناخودآگاهی قرار داد.

۵- تجلی «گومیزشن» و «وزارشن» در شاهنامه فردوسی

تقابل و ستیزه دو بن‌مایه اهورایی و اهریمنی در نظام جهان که از مبانی اساطیری انسان ابتدایی است (شمیسا، ۱۳۸۵: ۲۸۵)، در شاهنامه فردوسی به صورت تقابل و درگیری دو تبار متخاصم تجلی یافته است که از آنان «در روایات حماسی اوستا با نام‌های ایرانی و نیرانی و در شاهنامه با عناوین ایرانی و تورانی یاد شده است» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۹۹). در اندیشه اساطیری ایران و در ناخودآگاه جمعی ایرانیان باستان، بسیاری از موقعیت‌ها و اشیا ذاتاً شرّ و اهریمنی هستند و در مقابل، برخی موقعیت‌ها همواره مقدّس و اهورایی به شمار می‌آیند. ثنویّت و برداشت دوگانه‌ای که از عناصر سازنده گیتی در جهان‌بینی اسطوره‌ای ایرانی وجود دارد، به صورت میراثی ماندگار در ناخودآگاه جمعی راویان حماسه ملی رسوخ کرده و به صورت تقابل دو سرزمین ایران و توران به عرصه خودآگاهی آمده است. از آن‌جا که ناخودآگاه جمعی، برآمده از تجربیات بشر در طول تاریخ است، می‌توان شرّ انگاشتن هر چیز نیرانی را منبعث از خاطره‌ی قوم ایرانی و مبتنی بر مصائب و تأثیرات تلخی دانست که از نیرانیان در عهد باستان در حافظه مردم ثبت شده است (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۱۰۳). دوستخواه نیز ریشه این کشمکش‌ها و درگیری‌ها را در دوران‌های کهن پیش از تاریخ و نخستین روزگار زیست این اقوام می‌داند (اوستا، ۱۳۷۰: ۹۶۳).

در شاهنامه، همواره بحث بر سر ایران و نجات و پیروزی ایرانیان در برابر غیر ایرانیان و عموماً تورانیان است، درست همان‌گونه که در اسطوره آفرینش، تلاش بر سر پیروزی اهورامزدا و پالودن آفرینش اهورایی از وجود نیروهای اهریمنی است. بر اساس این دیدگاه، ایران سرزمین اهورامزدا و مظهر آفرینش پاک و نیالوده و در برابر آن، توران، سرزمین تیرگی و اهریمنی است. کشمکش و نبرد میان این دو سرزمین نیز تجلی نبرد کیهانی اهورامزدا و اهریمن است. دوره‌های سه هزار ساله آفرینش در اسطوره نیز در شاهنامه فردوسی با تقلیل به دوره‌هایی هزار ساله قابل بررسی است. عصر پیشدادی که در آن پادشاهانی فرهمند زندگی می‌کنند، قابل مقایسه با دوره آرامش و آشتی در دوره سه هزار ساله بندهشن است. گومیزشن، مقارن پادشاهی ضحاک ماردوش است که بنا به خواست اهریمن بر آفرینش اهورایی می‌تازد.^۲ با سرآمدن هزاره پادشاهی ضحاک، فریدون به یاری سپاه اهورایی ایرانیان، علیه او قیام می‌کند و با بازگرداندن فره‌ی و فرهمندی به جهان آفرینش، جهان را به وزارشن می‌رساند.

تقابل اهریمن و اهورامزدا در شاهنامه، تنها به این سه هزار سال محدود نمی‌شود بلکه همواره و تا پایان شاهنامه، اندیشه غالب و بن‌مایه اساسی حماسه ملی همین است. دوران پادشاهی فریدون، از سویی وزارشن دوره قبل از خود به شمار می‌آید و از سوی دیگر، می‌تواند بندهشنی برای دوره بعد باشد.

شهریاری فریدون با عدل و داد و آسایش و فراخی همراه است. با تقسیم فرمانروایی سه‌بخشی جهان توسط او میان سه فرزندش، یک بار دیگر نیروهای اهریمنی و اهورایی در دو جبهه صف‌آرایی می‌کنند. سلم و تور به سبب فرونی‌خواهی و آز بر ایرج رشک می‌برند و او را می‌کشند.^۳ مرگ ناجوانمردانه ایرج، سرآغاز درگیری‌های ایرانیان با تورانیان در شاهنامه است. فریدون با کمک نواده ایرج، منوچهر، و همراهی سپاه نیک ایرانی به جنگ نیرانیان و نیروهای اهریمنی می‌رود و وزارشن دیگری در تاریخ حماسه به وجود می‌آورد. دوران پادشاهی منوچهر نیز هم حکم وزارشن را دارد و هم بندهشن؛ پلی است از دوره‌ای فرجامین به دوره‌ای آغازین. پس از منوچهر و در زمان پادشاهی نوذر، خویشکاری اهریمن بر عهده افراسیاب^۴ گذاشته می‌شود. افراسیاب، شهریار تورانی، از این پس در حماسه ملی دشمن

دائم پادشاهان ایران تا عصر کیخسرو است که با کشتن سیاوش و برادر خود، اغریث،^۵ خویشکاری اهریمنانه خویش را می‌ورزد. این گومیزشن حماسی با نبردهای درازآهنگ ایرانیان با تورانیان ادامه می‌یابد تا این که سرانجام به دست کیخسرو به وزارشن نهایی می‌رسد. کیخسرو کین پدرش سیاوش را از افراسیاب می‌ستاند و بعد از پالودن جهان روشنی از گجستگی کارگزاران اهریمنی، با وانهادن پادشاهی، زنده به مینو می‌رود و جاودانه می‌گردد. کیخسرو در حماسه ملی ایران، نماد سوشیانس، منجی موعود زردشتی است. از همین روی بعد از پیروزی او بر افراسیاب، در زمان پادشاهی گشتاسب، زردشت ظهور می‌کند، هم‌چنان‌که در پایان هزاره‌های اسطوره‌ای و در دوره وزارشن، فرزندان زردشت سر بر می‌آورند و دین زردشتی را می‌گسترانند.

۶- تحلیل گومیزشن و وزارشن و نمادهای اهورایی و اهریمنی در مکتب یونگ

بنا بر اساطیر کهن ایرانی، جهان آفرینش به دو بخش جهان برین یا جهان روشنایی - که همان جهان اهورامزدا است - و جهان زیرین، تاریکی یا جهان اهریمنی تقسیم می‌شود. مطابق نظریه روان‌شناسی یونگ، این دو جنبه از جهان آفرینش اسطوره‌ای را می‌توان با دو جنبه از روان فرد که خودآگاهی و ناخودآگاهی نامیده می‌شود سنجید. خودآگاهی، جنبه‌های روشن و آشکار روان را فرامی‌نماید، از این‌رو با جهان روشنایی و اهورایی در اساطیر همسان است و ناخودآگاهی، سویه تاریک روان انسان است که به علت عدم شناخت و آگاهی، رازناک و ترسناک جلوه می‌کند. از این‌رو، با جهان تیگرگی و اهریمنی قابل سنجش است.^۶

هدف روان‌شناسی یونگ، بررسی فرآیندی در روان انسانی است که منجر به تحقق خویشتن یا «خود» در فرد می‌شود. در واقع یونگ، «خود» (Self) را مهم‌ترین الگوی تمام نظام شخصیتی می‌داند که از همه جنبه‌های هشیار و ناهشیار تشکیل شده و به عنوان نماینده تکامل شخصیت، برای تمامی ساختمان شخصیت، وحدت و ثبات فراهم کرده است و می‌کوشد آن را به یکپارچگی کامل برساند (امینی، ۱۳۸۱: ۵۵)؛ این وحدت و یکپارچگی به فرآیند شکل‌گیری فردیت می‌انجامد. روند فردیت یا تفرد (Individuation) به معنای «سفری متعالی از من اسیر و محدود (Ego) به سوی خود وسیع و جامع، به سوی یکپارچگی و پیوستگی نیروهای متضاد روان است» (ترقی، ۱۳۸۷: ۵۱). در این سفر روانی، خود، هم پوشش‌های دروغین شخصیت بیرونی (پرسونا یا نقاب)^۷ را از خود دور می‌کند و هم از نفوذ و سیطره 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 شخصیت گسترده‌تر (=خود) تبدیل شود (یونگ، ۱۳۷۲: ۱۹).

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، در اسطوره آفرینش ایرانی، صرف‌نظر از سه هزار سال نخستین که تنها اندیشه آفرینش هستی وجود داشت، سه دوره سه هزار ساله وجود دارد که از آن‌ها به بندهشن، گومیزشن و وزارشن تعبیر می‌شود. بندهشن، عصر طلایی آفرینش است که در آن، همه جنبه‌های اهورایی حیات بشری در حد کمال وجود دارد و نشان دهنده آرمانی‌ترین دنیای بشری است. با گذر از این دوره، گومیزشن آغاز می‌شود و در این سه هزار سال، علائم افول و سقوط دنیای آرمانی پدیدار می‌شود. شکست، مرگ، ناکامی، بیماری و به عبارتی دیگر، تاریکی و عناصر اهریمنی، بر آفرینش یورش می‌آورد تا این که دوباره عناصر اهورایی به فکر نجات آفرینش نیک می‌افتند و برای پالودن جهان برمی‌خیزند. با درگیری و مبارزه نیروهای اهورایی برای بازپس‌گیری جهان آرمانی و پالودن آن، هستی شکل می‌گیرد.

با پیروزی نهایی خوبی بر بدی و با ورود به دوره وزارشن، جهان به پالودگی و عصر طلایی و آرمانی نخستین بازمی‌گردد. از این‌رو، جهان‌بینی اسطوره‌ای بر این بنیاد استوار است که هدف آفرینش، رسیدن به دنیایی پاک و بی‌آلایش است و انسان برای رسیدن به چنین دنیایی در تلاش است.

بنابراین، آمیختگی و جدال همیشگی خیر و شر، اهورا و اهریمن، نور و ظلمت و... نشانی از تکاپوی متعالی روان برای تلفیق خودآگاهی و ناخودآگاهی و رسیدن به تمامیت جامع است. هم‌چنان‌که هستی جز با پیوند اضداد نمود نمی‌یابد، درگیری‌های عناصر اهریمنی و اهورایی در اساطیر نیز از این منظر توجیه‌پذیر می‌نماید. عناصر ناآگاه روان تنها در قالب نمادهای کهن‌الگویی فرافکنی^۸ می‌شوند و به ادراک خودآگاهی در می‌آیند؛ شناخت این نمادها نیز راهی به سوی خودآگاهی است.

با دقت در روند فراز و فرود زندگی پادشاهان شاهنامه نیز می‌توان تسلسل سه دوره اسطوره‌ای بندهشن، گومیزشن و وزارشن را در آن باز شناخت (جدول شماره ۱). این چرخه با پادشاهی آرمانی و مینوی یک پادشاه اسطوره‌ای آغاز می‌شود و با افول یکباره و سقوط ناگهانی او به گومیزشن می‌رسد و پس از یک دوره شکست و ناکامی، شکوه و جلال دوباره به وسیله پادشاه بعدی احیا می‌شود. شکست و ناکامی در عصر گومیزشن منجر به مرگ پادشاه می‌گردد؛ مرگی که سرآغاز تولد و شکوفایی تازه‌ای است و در قالب زندگی پادشاه فرهمند دیگری، در چرخه بعدی حیات حماسه پدیدار می‌شود تا در نهایت به جاودانگی آخرین پادشاه اسطوره‌ای، کیخسرو، بیانجامد.

جدول شماره ۱

بندهشن	گومیزشن	وزارشن
پادشاهی کیومرث	مرگ پسرش سیامک به دست اهریمن	تسلط جمشید بر اهریمنان
عصر طلایی سلطنت جمشید	گرفتاری جمشید در دام اهریمنِ غرور و مرگش به دست ضحاک	پیروزی فریدون بر ضحاک
عصر طلایی پادشاهی فریدون	مرگ پسرش ایرج به دست سلم و تور	ستاندن کین ایرج توسط منوچهر
پادشاهی منوچهر	حمله افراسیاب و مرگ نوذز	شکست افراسیاب و پادشاهی کاووس
پادشاهی کاووس	مرگ پسرش سیاوش	شکست نهایی افراسیاب توسط کیخسرو

بنا بر نظر یونگ، ناخودآگاه جمعی برای فرافکنی شور و احساساتِ مهار نشدنی ابر آرزوهای قومی، نیاز به شخصیتی مانایی^۹ نظیر پادشاه یا قهرمانی فرهمند دارد. این قهرمان در نقطه‌ای از دوران حیاتش به حداکثر انرژی روان جمعی و قدرت اسرار آمیز مانا دست می‌یابد و به دنبال آن، دچار احساس خداگونگی و قدرقدرتی می‌شود و ناگهان سقوط می‌کند. فروید این پدیده را جنون شیدایی (Mania) می‌خواند که حاصل در آمیختگی «من» و «فرامن»^{۱۰} است (یاحقی و قائمی، ۱۳۸۶: ۲۹۴). از نظرگاه فروید، خاستگاه انرژی‌های منجر به خودشیفتگی، غریزه‌های سرکوب‌شده پیروان در برابر تابوهای جنسی است که در چهره رهبر فرافکنی شده است اما یونگ پدیده خودبزرگ‌بینی شخصیت مانایی را به همسان‌پنداری محتویات ذهنی وی با ناخودآگاه جمعی و تورم روانی بیمارگونه او تعمیم می‌دهد و برخلاف فروید، منشأ آن را در آزادسازی انرژی‌های فروخورده جنسی جستجو نمی‌کند. از نظر یونگ، سقوط ناگهانی شخصیت مانایی، تورم روانی قوم و گروه را که به دلیل سرمستی فراوان حاصل از پیروزی‌های قبلی به حد انفجار رسیده بود، کنترل

می‌کند و ذهن جمعی را دوباره در مسیر کسب انرژی غریزی حیات - که در قالب فره و مانا متبلور شده - و احیای کهن‌الگوهای خود قرار می‌دهد (باحقی و قائمی، ۱۳۸۶: ۲۹۷-۲۹۵).

این نوع سقوط در پی تورم روانی ناخودآگاه جمعی، در اسطوره‌های مربوط به پادشاهی کیومرث، جمشید، فریدون، کاووس و کیخسرو دیده می‌شود. در انتهای دوره غرورآمیز و طلایی پادشاهی این شخصیت‌ها، گومیزش‌نی رخ می‌دهد که منجر به شکست می‌گردد. پیامد این شکست، یا مرگ خود پادشاه مغرور است (مثل جمشید) یا فرزند معصوم و بی‌گناه پادشاه، قربانی خودشیفتگی پدر می‌گردد (نظیر سیامک، ایرج و سیاوش) یا هم‌چون کیخسرو، قبل از افول و فسادپذیری، برای این‌که هم‌چون شه‌ریاران گذشته به دام خودشیفتگی گرفتار نشود، عصر طلایی پادشاهی‌اش را وامی‌نهد و جاودانه می‌شود.

بنابراین، در توالی گومیزش و وزارشن در شاهنامه، دو مضمون از کهن‌الگوهای مشهور یونگ که منجر به دست‌یابی به موقعیت کهن‌الگویی جاودانگی می‌گردد قابل‌ردیابی است. بنا بر نظر یونگ، کهن‌الگوی «جاودانگی» به دو شکل زیر روایت می‌شود: «الف: گریز از زمان: بازگشت به بهشت، وضعیت سعادت بی‌نقص و بی‌زمان انسان پیش از سقوط تراژیکش به دامان فساد و فسادناپذیری. ب: غوطه‌وری در زمان دوری: مضمون مرگ و باززایی. انسان با تسلیم شدن به آهنگ اسرارآمیز و وسیع چرخه ابدی طبیعت و به ویژه چرخه فصول به نوعی جاودانگی دست می‌یابد» (گرین و همکاران، ۱۳۷۶: ۱۶۶). بنابراین، مرگ ناگهانی پادشاه در یک دوره و تولد و شکوفایی پادشاه بعدی در عصر طلایی دیگر، نشان‌دهنده مضمون کهن‌الگویی مرگ و نوزایی است که در دوره‌های مختلف زندگی پادشاهان نمود یافته است. این تسلسل مرگ و نوزایی در چرخه آخر به مضمون «گریز از زمان و بازگشت به بهشت ازلی» می‌پیوندد که در سرنوشت کیخسرو دیده می‌شود.

فریزر در کتاب «شاخه زرین» از این مضمون در مجموعه اسطوره‌های مربوط به «کشتن فرمانروای آسمانی» یاد کرده است. به بیان فریزر، انسان بدوی معتقد بود که امور طبیعت وابسته به زندگی انسان - خداست و ضعف تدریجی و مرگ او فجایع بسیاری را به همراه خواهد داشت. بنابراین، برای رهایی از این فجایع باید انسان - خدا را به محض بروز علائم افول قربانی کرد و روح و قدرتش را قبل از تضعیف به جانشینی نیرومند منتقل ساخت^{۱۱} (فریزر، ۱۳۸۳: ۲۹۵). یونگ در بحث از صورت مثالی «ولادت مجدد»، پنج وجه اصلی برای این کهن‌الگو تعریف می‌کند که نوع اول آن «انتقال نفس» یا «هجرت روح» است که با نظریه فریزر هم‌خوانی دارد. بر مبنای این نظر، «حیات یک نفر از طریق گذشتن از درون پیکر موجودات مختلف در طول زمان ادامه می‌یابد و یا به تعبیری دیگر، این حیاتی متوالی است که با تجسدهای مختلف فاصله‌گذاری می‌شود» (یونگ، ۱۳۶۸: ۶۲). بر این اساس، باززایی و تولد دوباره پادشاهان پس از افول پادشاه پیشین، نشان‌دهنده این نگرش است که روح و نفس ثابت است و در چهره‌های متفاوت نمودار می‌شود. از نظر یونگ، «نفس» مبنای قوام یافتن فرد است که در بدو تولد هنوز به طور کامل شکل نگرفته است و با از سر گذراندن فرآیند تفرّد، شکل کامل خود را می‌یابد (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۶۱). از این رو، این چهره‌ها، تجسم پرسونا یا نقاب در نظریه یونگ هستند که برای رسیدن به خود و تمامیت جامع کنار زده می‌شوند. نفس و روح حماسه ملی که از ابتدا در کالبد کیومرث نخستین پادشاه شاهنامه دمیده شده بود، با توالی مستمر مرگ و نوزایی، تجسدهای مختلفی یافته و در پایان بخش پهلوانی شاهنامه (پایان پادشاهی کیخسرو و ظهور زردشت در عصر گشتاسب)، فرآیند تفرّد را از سر گذرانده و

ضمن رها شدن از پوشش‌های دروغین شخصیت‌های بیرونی هم‌چون کیومرث، سیامک، جمشید، فریدون، ایرج، منوچهر، نوذر، کاووس، سیاوش و کیخسرو، از سیطره تصاویر ناخودآگاهی آزاد شده و به خودآگاهی رسیده است. این مرحله از حیات حماسه، با وزارشن نهایی اسطوره نیز همراه است زیرا کیخسرو با غلبه بر افراسیاب، نبردهای دیرپای ایران و توران/ اهورا و اهریمن (جدال خودآگاهی و ناخودآگاهی) را پایان می‌بخشد.

نبرد و درگیری‌های مداومی که در سرتاسر شاهنامه، پهلوان یا پادشاه ایرانی را در تقابل با عاملی غیر ایرانی و به عبارتی اهریمنی قرار می‌دهد، در روان‌شناسی یونگ، با جدال خودآگاهی با بخشی از روان ناآگاه به نام سایه (Shadow) همسان است. در معنای متداول، آنچه از سایه به ذهن متبادر می‌شود، نمایش حجمی از جسم است که به علت عدم دسترسی به نور خورشید، به صورت تاریک نمودار می‌شود. بنابراین، سایه نقطه مقابل نور و روشنایی است؛ بدین معنی که اگر نور به گونه‌ای بر جسم بتابد که تمام زوایای آن را احاطه کند، سایه‌ای وجود نخواهد داشت. در تعریف یونگ نیز سایه بخشی از روان ناخودآگاه است که از جنبه‌های پنهان و احساسات و عواطف نادلیذیر و ناپسند شخصیت آدمی تشکیل شده است. «سایه شامل همه آرزوها و هیجانات ناسازگار با تمدن امروزی است که در نتیجه با معیارهای اجتماعی و شخصیت آرمانی ما متناسب نیست» (فدایی، ۱۳۸۷: ۳۸). از این‌رو، همواره در صدد سرکوب و نفی آن هستیم.

به تعبیر یونگ، نه تنها سایه بدون آفتاب و ناخودآگاهی بدون روشنایی خودآگاهی وجود ندارد بلکه در طبیعت اشیاء است که روشنایی و تاریکی، آفتاب و سایه و... با هم وجود داشته باشند. بنابراین، سایه، بخش اجتناب‌ناپذیر شخصیت آدمی است (فورد هام، ۱۳۸۸: ۸۳) که با بینش نسبت به آن می‌توان به خودآگاهی و انسجام شخصیت دست یافت. بنا بر دریافت یونگ، بسیاری از مردم از شناخت جنبه‌های تاریک و منفی شخصیت خود ناتوانند، از همین‌روست که این جنبه از شخصیت، همواره در ناخودآگاهی باقی می‌ماند و فرد به کمال مطلوب نمی‌رسد. قهرمان زمانی می‌تواند بر سایه غلبه کند و از آن نیرو بگیرد که از وجود سایه با خبر باشد و با نیروهای مخرب وجود خود سازش کند. به تعبیر دیگر، «من» زمانی به پیروزی می‌رسد و به «خود» دست می‌یابد که با سایه‌اش کنار بیاید و آن را در خود حل کند (هندرسن، ۱۳۸۹: ۴۰).

نبرد قهرمانان شاهنامه با دشمنان نیرانی را می‌توان با تلاش فرد برای تسلط بر روان ناخودآگاه (سایه) سنجید و مطابقت داد. در این تقابل، فرد وجود سایه را در کنار خود نفی نمی‌کند بلکه با آن روبه‌رو می‌شود و می‌کوشد بر آن مسلط شود. در شاهنامه این کشاکش و جدال، با جنگ‌ها و درگیری‌های مستمر ایرانیان و نیرانیان درآمیخته است و در نهایت در پایان عصر کیخسرو (پایان بخش حماسی شاهنامه) با پیروزی به سرانجام خود می‌رسد که می‌توان آن را با مرحله خودآگاهی در دیدگاه یونگ مطابقت داد. بنابراین، دوگانه‌انگاری و تقابلی که هم در اساطیر و هم در شاهنامه اساس وقوع حوادث و درگیری‌های خونین میان دو بن‌خیر و شر است، با جدال میان دو بخش از روان آدمی در نظر یونگ که به لحاظ روان‌شناختی برای رسیدن به کمال مطلوب شخصیتی بایسته است قابل تطبیق است.

چرخه زندگی پادشاهان و قهرمانان نیز در نظریه یونگ، دربرگیرنده مضامینی چون تولد معجزه آسا، قدرت فوق بشری، مبارزه علیه نیروهای اهریمنی، گرفتار غرور شدن، افول زود هنگام بر اثر خیانت یا فداکاری قهرمانانه منجر به مرگ است. این چرخه، الگویی است هم برای فردی که در تلاش برای کشف شخصیت خود است و هم برای جامعه‌ای

که نیاز به تثبیت هویت جمعی خود دارد (یونگ، ۱۳۸۹: ۱۶۴-۱۶۲). بنابراین، خویشکاری اصلی قهرمان، فراهم کردن زمینه‌های نخستین خودآگاهی است. از این رو، با رسیدن قهرمان شاهنامه به خود و تسلط بر جنبه‌های روان ناآگاه، خودآگاهی حاصل می‌شود و هویت جمعی ایرانیان نیز به تثبیت می‌رسد.

بنابر آنچه گفته شد، عصر کیخسرو، زمان دست‌یابی به خودآگاهی است. شکل‌گیری فرآیند تفرّد و رسیدن به خود جامع، با نمادهایی در این دوره نشان داده شده است که از لحاظ کهن‌الگویی مؤید این معناست. مهم‌ترین نمادها و نشانه‌های جامعیت شخصیت کیخسرو عبارت است از:

۱-۶- تجلی ماندالا (Mandala) در جام جهان‌بین

ماندالا در سانسکریت به معنای حلقه سحرآمیز است که حیظه تمثیلی آن، همه اشکال منظم متحدالمرکز، هیئت‌های شعاع‌دار و کروی شکل و حلقه‌های دارای نقطه مرکزی را در برمی‌گیرد (فوردهام، ۱۳۸۸: ۱۰۶). این نماد نمایشی از جهان و قلمرو مقدس خاص خدایان و نقطه تجمع نیروهای زمینی است. یونگ این نماد را یکی از مظاهر تفرّد می‌داند؛ بدین معنی که «انسان (عالم خرد) از طریق دخول فکری به ماندالا (مظهر مرئی عالم کلان) و صعود به سوی مرکز آن به جریان‌های آسمانی تجزیه و ترکیب مجدد هدایت می‌شود» (یونگ، ۱۳۶۸: ۲۶). از آن‌جا که هدف روان‌شناسی یونگ تحقق وحدت کلی «خود» است، یونگ ماندالا را نماد دست‌یابی به این موقعیت می‌داند. بخش میانی شخصیت است و سامانه‌های دیگر شخصیت گرد آن قرار دارند. خود، این سامانه‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌کند و باعث یگانگی، تعادل و ثبات شخصیت می‌شود. از همین روی است که در روان‌شناسی یونگ، خود، در ترسیمات ماندالا عرضه می‌شود؛ یعنی اشکالی که در آن‌ها همه پهلوها حول یک نقطه مرکزی کاملاً متوازن و منظم قرار می‌گیرند (فدایی، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۴). به عبارت دیگر، در روان‌شناسی یونگ، ماندالا به معنی «مرکزیت تمامیت روانی، یعنی خود به فردیت رسیده و بخش‌ناپذیر» به کار می‌رود (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

نماد کهن‌الگویی ماندالا با جام کیخسرو قابل سنجش است. جام جهان‌بین که یکی از هفت گنج اسرارآمیز شاهان ایران باستان به شمار می‌رفت (یاحقی و قائمی، ۱۳۸۶: ۲۸۹)، بنا بر اساطیر متعلق به جمشید است و از آن به نام «جام جم» یاد می‌شود^{۱۲} اما از آن‌جا که در شاهنامه، تمامیت نهایی در عصر کیخسرو و به وسیله او حاصل می‌شود، مالکیت این جام به انحصار کیخسرو درآمده است:

یکی جام بر کف نهاده نپید بدو اندرون هفت کشور پدید

(فردوسی، ۱۳۷۶: ۴۳/۵)

شکل دایره‌ای و کروی جام که نمادی از ماندالا است، بازتابنده محتوای روانی انسان و وحدت و تمامیت ناخودآگاه است که نمایان‌گر قدرت مینوی و مانایی دارنده آن است. ملازمت جام جهان‌بین با شهریاری کیخسرو، مؤید این فرضیه است که کیخسرو، «خود» جامعی است که تناقض‌ها و تضادهای شخصیتی را از سر گذرانده و تعالی یافته است. محوریت شاهنامه، شخصیت اوست و به وسیله او ایران بر نیران پیروز شده است. بر اساس دیدگاه یونگ می‌توان گفت ناخودآگاهی در پایان با رسیدن فرد به «تفرّد» به ادراک خودآگاهی درآمده است. دوستخواه نیز این جام را «یکی از نمودهای توانایی‌های معنوی و فرانسانی کیخسرو» می‌داند (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۲۰).

به اعتقاد یونگ، تجربه‌ای که در طرح ماندالا خلاصه می‌شود، مخصوص کسانی است که دیگر قادر به برون‌فکنی نگاره‌ی ربّانی (Divinity Image) نبودند. یعنی نمی‌توانستند خدا را در بیرون از خود بیابند بنابراین در معرض خطر تورّم یا نفخ (Inflation) قرار داشتند. نماد ماندالا هم‌چون دیواره محافظت‌کننده سحرآمیزی برای پیشگیری از طغیان و فروریختگی روانی و صیانت از یک هدف درونی به کار می‌رود (فوردهام، ۱۳۸۸: ۱۱۰-۱۰۹). پیشتر توضیح داده شد که عصر طلایی پادشاهان فرهمند پیش از کیخسرو، به افول و سقوط ناگهانی پس از خودشیفتگی و تورّم روانی منجر شده است ولی کیخسرو قبل از فسادپذیری و نمایان‌شدن نشانه‌های افول، سلطنت را رها می‌کند. می‌توان نقش ماندالایی جام جهان‌بین را نیز از دیگر نشانه‌های بازدارنده نفخ و تورّم روانی در شخصیت کیخسرو دانست.

۶-۲- کهن‌الگوی ساخت شهر آرمانی

یکی از کهن‌الگوهای رایج در زندگی قهرمانان اساطیری، بنا نهادن شهر است. در اساطیر یونانی، همه شهرهای قدیم توسط قهرمانانی بنا شده که پس از جستجو^{۱۳} و گذر از مراحل مختلف و ماجراهای شگفت‌انگیز، موفق به این کار شده‌اند (کمبل، ۱۳۷۷: ۲۰۶). ساخت شهر در اسطوره زندگی قهرمان، زمانی صورت می‌گیرد که قهرمان توانسته باشد به خود جامع دست یابد و به خودآگاهی کامل رسیده باشد. از این رو، شهر «از دورترین زمان‌ها، نماد تمامیت به کمال است» (کزازی، ۱۳۷۶: ۱۳۶).

کهن‌الگوی ساخت شهر پردیسی-آرمانشهری (Utopia) برگرفته از نمایه بهشت، بازتاب خاطره‌ای حسرت‌بار از عصر طلایی است؛ دوره‌ای که ناخودآگاه جمعی، خود را غرقه لذتی بی‌حصر و سرمستی توده‌ای تصوّر می‌کرده است. آرزوی رسیدن دوباره به چنین عصری، از موارث اصلی ذهن جمعی و از انگیزه‌های مهم حرکت‌های جمعی و انقلابی تاریخ بوده است (یاحقی و قائمی، ۱۳۸۶: ۲۹۲). در شاهنامه و اساطیر ایرانی، ساخت شهر یا بهشت زمینی توسط قهرمانانی اسطوره‌ای نظیر جمشید، فریدون، کاووس، سیاوش و کیخسرو انجام می‌گیرد که هر کدام از این شخصیت‌ها بنا بر جدول شماره ۱، پس از دوره گومیزشن ظاهر شده و پس از رهانیدن هستی از آلودگی‌های نیروهای اهریمنی، شهری بنا کرده‌اند. در مقابل این بهشت‌های زمینی، می‌توان از «دوزخ‌های زمینی» نام برد که توسط ضحاک و افراسیاب بنا شده است (کزازی، ۱۳۸۵: ۳۰۹).

در برابر سمبولیسم دنیای بهشتی، دنیای منحرف، ویرانه و دخمه، دنیای کابوس و اسارت و درد و پریشانی است که با دوزخ در ارتباط است. دنیای بشری دوزخی، جامعه‌ای است که مایه پیوند آن، نوعی کشاکش «من» هاست. در چنین دنیایی، رهبر ظالم و بی‌رحم و مالیخولیایی در یک قطب قرار دارد که هوس سیری‌ناپذیری دارد. در قطب دیگر این دنیا، قربانی نذری قرار دارد که باید کشته شود تا دیگران قوت بگیرند (فرای، ۱۳۷۷: ۱۷۹). تجلی چنین انگاره‌ای از دنیای دوزخی، بر سرتاسر فضای شاهنامه تا قبل از پیروزی فرجامین کیخسرو سایه افکنده است. در یک سوی این دنیای دوزخی، پادشاهانی اهریمنی نظیر ضحاک و افراسیاب قرار دارند که با میل سیری‌ناپذیری برای دستیابی به قدرت بیشتر، موجودات اهورایی را به جنگ و درگیری وامی‌دارند. سوی دیگر این دنیا، پادشاهان و قهرمانانی هستند که برای تثبیت دنیای آرمانی و بهشتی در تکاپوی دائمی‌اند و در نهایت قربانی آرزوهای آرمان‌خواهانه مردم می‌شوند تا سپر طبیعی دسترسی به دنیای بهشتی در ناخودآگاه جمعی میسر شود.

شهرهایی که پس از هر دوره گومیزشن در عصر وزارشن ساخته می‌شوند، روایت‌گر تحقق چنین آرمانی هستند اما از

آن‌جا که وزارشن نهایی در زمان پادشاهی شخصیت‌هایی چون جمشید، فریدون، کاووس و سیاوش حاصل نمی‌شود، شهرهایی که آنان بنا می‌کنند نیز پس از افول قدرت و سقوط آنان به ویرانی می‌گراید. چنان‌که در شاهنامه، هر بار که سپاه نیران به ایران آمده و بر ایرانیان مسلط شده، خشکسالی، ویرانی و... را نیز به همراه داشته است.^۴ در عصر کیخسرو، این آرزو محقق می‌شود. او ابتدا شهر اهریمنی و دوزخی افراسیاب را ویران می‌کند و بعد شهر آرمانی خویش را بنا می‌نهد. بنا بر روایت متون پهلوی، کیخسرو، شهر آسمانی «گنگ‌دژ» را که به وسیله سیاوش ساخته شده بود، به زمین آورد: «سیاوش کاووسان... به فرّه کیان گنگ‌دژ را با دست خویش و نیروی هرمزد و امشاسپندان بر سر دیوان ساخت و اداره کرد... تا آن‌گاه که کیخسرو آمد، متحرک بود» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۴).

در بندهش نیز آمده است که گنگ‌دژ شهری همیشه گردان بود و کیخسرو آن را به زمین نشانده^۵ (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۳۸). بنا بر این روایات، کیخسرو، گنگ‌دژ را از آسمان به زمین می‌آورد و آن را در سیاوشگرد، شهری که به وسیله سیاوش ساخته شده بود، قرار می‌دهد. مهرداد بهار در تحلیل این اسطوره، گنگ‌دژ را صورت آسمانی و ایزدانه سیاوشگرد می‌داند که به وسیله کیخسرو بر زمین مستقر شده است (بهار، ۱۳۸۵: ۸۸-۸۷). در باورشناسی باستانی، تمام شهرهای بزرگ و آیینی، نمونه‌ای آسمانی و مینوی داشته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به اورشلیم آسمانی و بیت المعمور (نمونه آسمانی خانه کعبه) اشاره کرد (کزازی، ۱۳۸۴: ۴۱۸-۴۱۷).

بنابراین، اندیشه ساخت شهری زمینی بر مبنای طرحی از شهری آرمانی در آسمان، همواره وجود داشته است ولی در دنیای دوزخی بشری، آرزوی آدمی برای داشتن این شهر محقق نمی‌شود. گردان‌بودن آرمان‌شهر سیاوش، نشان دهنده این است که هنوز هویت جمعی به تثبیت نرسیده و ناخودآگاه بشری هنوز فرآیند تفرّد را سپری نکرده و به خود جامع دست نیافته است. کیخسرو با بنا کردن این شهر، در واقع این آرزوی دیرینه را محقق می‌کند. تحقق این آرمان نیز یکی دیگر از جنبه‌های تمامیت شخصیت او و پایان کار جهان است. ساخت شهر آرمانی، از جمله آرزوهای بشر برای دست‌یابی به بهشت است. کیخسرو پس از تحقق این آرزو، خود نیز زنده به بهشت می‌رود. بنا بر روایت متون کهن، کیخسرو «چهارم از هفت جاویدانان است» (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۶۳). سفر متعالی کیخسرو به بهشت نیز، صورت دگرذیسی یافته‌ای از حدیث جاودانان در اوستا و متون پهلوی است (صفا، ۱۳۸۴: ۵۲۳).

۶-۳- آنیما (Anima)

یکی از نکات قابل تأمل در شخصیت کیخسرو این است که با وجود اهریمنی بودن تمام عناصر غیر ایرانی در تفکر اسطوره‌ای، او از مادری تورانی متولد می‌شود. علاوه بر فرنگیس، مادر کیخسرو که دختر افراسیاب است، معروف‌ترین زنان شاهنامه نظیر رودابه، ته‌مین، سودابه، منیژه، جریره و کتایون نیز غیرایرانی‌اند. فراگیر بودن پیوندهایی از این نوع در بخش پهلوانی شاهنامه، موجد این پرسش است که اگر هر نوع ارتباطی با غیر ایرانیان، گومیزش‌های اهریمنی در تاریخ حماسه به وجود می‌آورد، چرا بیشتر پادشاهان و پهلوانان برجسته حماسه ملی یا با زنانی غیر ایرانی ازدواج کرده‌اند و یا از مادرائی غیر ایرانی متولد شده‌اند؟ آنچه اهریمنی بودن زن را در باورداشت کهن قوت می‌بخشد، توجّه به این نکته است که در اسطوره آفرینش نیز نخستین بار که از زن سخن به میان می‌آید، سخن از زنی است که در اردوی اهریمن قرار دارد و دختر اوست.^{۱۶} بنابراین، غیر ایرانی بودن زن، یعنی قرارگرفتن در سرزمین تاریکی و اهریمنی و به عبارت دیگر قرار گرفتن در ساحت تاریک و رازناک روان آدمی که همان ناخودآگاهی است. این بخش از روان ناآگاه که به

تبیین نوع نگرش انسان نسبت به جنس مخالفش می‌پردازد، در نظریه یونگ، آنیما نامیده می‌شود.

آنیما به معنای نفس مؤنث زن در روان مرد است که نشان‌دهنده تهنشست همه تجارب از زن در میراث روانی مرد است. به اعتقاد صاحب‌نظران، بشر موجودی دوجنسی است. یک مرد دارای عناصر مکمل زنانه و یک زن دارای عناصر مکمل مردانه است که این دو عنصر در مکتب یونگ، آنیما و آنیموس (Animus) نامیده می‌شود. به تعبیر یونگ، تصویر قومی زن در ناخودآگاه مرد وجود دارد و مرد به یاری طبیعت آن، زن را درمی‌یابد. این تصویر یک کهن الگو به حساب می‌آید که نخستین تجربه و استنباط مرد را از زن به نمایش می‌گذارد (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۷-۸۶).

بنابراین، می‌توان گفت که ارتباط پادشاهان و پهلوانان ایرانی با زنان نیرانی، نشان‌دهنده تلاش روان برای تسلط بر جنبه‌های ناخودآگاه روان است. به تبع تسلط بر جنبه‌های دیگر روان ناآگاه نظیر سایه، نقاب و... این بخش از ناخودآگاهی نیز باید به ادراک خودآگاهی قهرمان در آید و در سیر متعالی فردیت به خود جامع منتهی شود. بنابراین، آنیما یا مادینه روان در حکم میانجی میان خودآگاهی و ناخودآگاهی در جهان درونی فرد به حساب می‌آید.

یکی از مضامین متداول در شاهنامه فردوسی، سفر پادشاه یا پهلوان ایرانی به بیرون ایران (عموماً توران) است که طی این سفر با دختری غیر ایرانی آشنا می‌شود و با او ازدواج می‌کند و غالباً پس از ازدواج، به همراه وی به سرزمین ایران بازمی‌گردد. به این نوع ازدواج‌ها «پدرمکانی» گفته می‌شود (روح‌الامینی، ۱۳۷۰: ۸۸۷)؛ همانند پیوند زال و رودابه، گشتاسپ و کتایون، کاووس و سودابه و بیژن و منیژه. بنا بر نظریه یونگ، هر زنی، مردی درون خود دارد و هر مردی را زنی درونی همراهی می‌کند. بنابراین، «من» خودآگاهی باید با همتای ناخودآگاهی خویش پیوندی مقدس برقرار کند تا بتواند به «خود» دست یابد و فردیت و کمال حاصل شود (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۳۱-۱۳۰). از این رو، پیوند با زنان نیرانی، پیوستن خودآگاهی مرد با آنیمای درونی و نماد تلاش لایه‌های هشیار روان برای شناخت جنبه‌های ناهشیار و بازگشت به ایران، نشان‌دهنده پیروزی خودآگاهی بر ناخودآگاهی است. نقطه مقابل این نوع ازدواج، مادرمکانی است؛ بدین صورت که مرد پس از ازدواج به خانواده زن می‌پیوندد و در سرزمین نیران باقی می‌ماند. نظیر این پیوند در شاهنامه، تنها در داستان سیاوش و با کمی دگرگونی در ازدواج رستم با تهمینه^{۱۷} دیده می‌شود. حاصل این پیوند، فرزند پسری است که نزد مادر رشد و پرورش می‌یابد و پس از مدتی در جستجوی نام و نشان پدر به سوی ایران رهسپار می‌شود.

جستجوی پدر یکی از مراحل رشد و شکل‌گیری شخصیت قهرمان است. به بیان جوزف کمبل، «یافتن پدر در واقع پیدا کردن منش و سرنوشت است. این تصور وجود دارد که منش از پدر و جسم غالباً از مادر به ارث برده می‌شود اما این منش شخص است که در رمز و راز پیچیده شده و در واقع سرنوشت شخص را رقم می‌زند؛ لذا آنچه در جستجو نمادین می‌شود، در واقع کشف سرنوشت خویش است» (کمبل، ۱۳۷۷: ۲۵۳). پسر برای رسیدن به پدر، نخست باید از مادر جدا شود. این مرحله از سرنوشت قهرمان، نقطه آغاز رسیدن به خودآگاهی است. نخستین و بارزترین تجلی آنیما یا مادینه روان در ناخودآگاه مرد، به تجربه و شناخت او از «مادر» مربوط می‌شود. از این رو، جدایی از مادر یا سرزمین مادری و جستجو برای رسیدن به پدر، به معنای سفری روانی از ناخودآگاهی به خودآگاهی است. سهراب، فرود و کیخسرو، تجلی این کهن‌الگوی اسطوره‌ای هستند. زندگی این سه شخصیت، بیانگر اسطوره‌ای است که طی آن قهرمان باید از مادر جدا شود و به جستجوی پدر و به عبارتی، کشف شخصیت و سرنوشت خویش بپردازد اما تنها کیخسرو موفق می‌شود از گجستگی سرزمین مادری رها شود و به ایران و سرزمین پدری بازگردد. فرود و سهراب اگرچه تلاش

می‌کنند نشانه‌های پدر را بازشناسند و به هویت ملی خویش دست یابند اما در این سفرِ متعالی توفیقی به دست نمی‌آورند و نه تنها به ایران (نماد پدر و خودآگاهی) و سرزمین پدری خویش نمی‌رسند بلکه جان خود را نیز در این راه از دست می‌دهند. در حالی که کیخسرو توانست تناقضات و تضادهای روانی شخصیت خویش را به اعتدال برساند و بر جنبه‌های فریبنده ناخودآگاهی چیره گردد و به ایران برسد و کین پدر را بازستاند و بر تورانیان پیروز شود.

۶-۴- ارتباط با آب

یکی از مضامین کهن‌الگویی در سرنوشت کیخسرو، ارتباط او با آب است. حضور آب، دریا، چشمه و رودخانه در سرنوشت قهرمانان اساطیری، نمادی از پویایی زندگی و محل باززایی و اشراق و استحاله است که همه چیز از آن خارج می‌شود و به آن باز می‌گردد (شوالیه، ۱۳۸۲: ۲۱۶). در نظریه یونگ نیز آب و تجلیات آن (دریا، رود و چشمه) از کهن‌الگوهای شناخته شده‌ای هستند که بر مفاهیمی چون تولد، مرگ و رستاخیز، تطهیر و رستگاری، رمز و راز روحانی و بی‌کرانگی، بی‌زمانی و ابدیت و ضمیر ناهشیار دلالت می‌کنند (گرین و همکاران، ۱۳۷۶: ۱۶۲).

در شاهنامه فردوسی، ارتباط کیخسرو با آب، به دو مضمون اصلی از کهن‌الگوهای یونگ یعنی «تشرّف» و «مرگ و ولادت مجدد» پیوند می‌خورد. کهن‌الگوی تشرّف (Initiation) «به معنای دخول در زندگی است و در توصیف نوجوانی که به مرحله بلوغ و پختگی می‌رسد، به کار می‌رود. چنین کسی در روند رشد با مشکلات و مسئولیت‌های عدیده‌ای مواجه می‌گردد» (گوردن، ۱۳۷۹: ۳۶). در این روند، مراحلی چون سفر، گذر از آزمون‌های پیکار با نیروهای اهریمنی و کوشش در راستای خویشکاری‌های فردی و اجتماعی به فرد این توانایی را می‌بخشد تا اجازه و شرافت ورود به مرحله متعالی تری از آگاهی را کسب کند (قائمی، ۱۳۸۹: ۹۶). کیخسرو علاوه بر این که از آزمون پیکار با نیروهای اهریمنی سربلند بیرون می‌آید، در مراحل مختلفی از زندگی با آزمون گذر از آب نیز روبرو می‌شود تا به تشرّف معنوی برسد. گذر از آب که از آن به «وَرِ سرد» تعبیر می‌شود،^{۱۸} بارها در سرنوشت کیخسرو قرار گرفته است. نخستین بار قبل از رسیدن به ایران است که بدون نیاز به کشتی به آب می‌زند و خود و همراهانش را از جیحون عبور می‌دهد:

به آب اندر افکند خسرو سپاه چو کشتی همی راند تا باژگاه

(فردوسی، ۱۳۷۶: ۲۲۸/۳)

بار دیگر، برای نبرد با افراسیاب، لشکریانش را از دریا عبور می‌دهد: «گذشتند بر آب بر هفت ماه» (فردوسی، ۱۳۷۶: ۳۵۲/۵).

ارتباط کیخسرو با آب، تنها به گذر از آب محدود نمی‌شود. سرنوشت کیخسرو با آب-نماد باززایی و جاودانگی- عجین شده است. گیو که از جانب گودرز مأمور جستجوی کیخسرو می‌شود، کیخسرو را در کنار چشمه‌ای می‌یابد. ورود کیخسرو به ایران، پایان‌بخش خشکسالی و نویدبخش باران است. علاوه بر این، در شاهنامه بارها از شستشوی کیخسرو در آب و چشمه قبل از نبرد یا نیایش سخن رفته است. عمیق‌ترین پیوند کیخسرو با آب که می‌توان از آن به کهن‌الگوی «مرگ و ولادت مجدد» و رسیدن به جاودانگی اشاره کرد، پایان شهریاری اوست که در چشمه‌ای سر و تن می‌شوید و پس از آن زندگی جاوید می‌یابد:

چو بهری ز تیره شب اندر چمید کی نامور پیش چشمه رسید

بر آن آب روشن سر و تن بشست همی خواند اندر نهان زند و اُست

چنین گفت با نامور بخردان که باشید پدرود تا جاودان
کنون چون برآرد سنان آفتاب مبینید دیگر مرا جز به خواب
(فردوسی، ۱۳۷۶: ۵/۴۱۳)

به تعبیر الیاده، غوطه‌وری در آب، رمزی است از رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایش نو زیرا هر غوطه‌وری برابر با انحلال و اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدم بر وجود است؛ از یک سو در پی هر انحلالی، ولادتی نو است و از سوی دیگر، غوطه‌خوردن، امکانات بالقوه زندگی و آفرینش را به وجود می‌آورد (الیاده، ۱۳۸۵: ۱۸۹). به تعبیر دیگر، درون چشمه رفتن، نمادی از بازگشت به شرایط کیهانی و زهدانی مادر مثالی است. غوطه‌ور شدن کیخسرو در چشمه، تجربه شناوری و سبکی و به ژرفا رسیدن است. این ژرفایافتگی نماد رهایی از بندهای پیدا و پنهان جهان ماده است (مدرسی، ۱۳۸۲: ۹۹) که منجر به ولادت روانی انسان و جاودانگی ابدی او می‌شود.

۶ - ۵ - کهن‌الگوی شاه-پرستار (Priest-king)

بنا بر آنچه از شخصیت و خویشکاری‌های کیخسرو گفته شد، می‌توان او را نمادی از کهن‌الگوی شاه-پرستار یا شاه-موبد دانست. این کهن‌الگو در اساطیر ملل به شخصیت‌هایی اطلاق می‌شود که پادشاهی و فرمانروایی سیاسی را در کنار سرپرستی دینی و موبدی توأمان بر عهده دارند (قائمی، ۱۳۸۹: ۹۶). شاه-پرستار که در سخن کویاجی به مفهوم کلی «ابرمرد» دانسته شده است (کویاجی، ۱۳۷۱: ۲۳۶)، شکل وحدت‌یافته دو کهن‌الگوی معروف «پیر خردمند» (The wise old msn) و «قهرمان» (Hero) در نظریات یونگ است. پیر خردمند، انسانی است که تجسم معنویات و نماینده علم، بینش، خرد، ذکاوت و اشراق است و از خصایصی چون اراده مستحکم و آمادگی برای کمک به دیگران برخوردار است (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). «پیر خردمند زمانی ظهور می‌کند که قهرمان در وضعیتی لاعلاج و مصیبت‌بار قرار گرفته و فقط تألمات عمیق یا فکری میمون می‌تواند او را از آن خارج کند اما چون قهرمان به دلایل درونی و بیرونی نمی‌تواند خود این کارها را بکند، دانش لازم برای جبران این کاستی به شکل فکری مجسم در می‌آید» (گرین و همکاران، ۱۳۷۶: ۱۶۵) و در قالب پیر خردمند در کنار قهرمان به ایفای نقش می‌پردازد.

کیخسرو کامل‌ترین نمونه الگوی شاه-پرستار یا شاه-موبد در اساطیر ایرانی است. در اسطوره کیخسرو هم عناصر ساختاری کهن‌الگوی قهرمان، چون تولدی پیش‌بینی شده، تلاش برای نابود کردن او قبل از تولد، نجات معجزه‌آسا، برخورداری از نیروهای فوق بشری، رشد سریع، قدرت و والایی زودرس و مبارزه پیروزمندانه علیه نیروهای اهریمنی وجود دارد و هم ویژگی‌های الگوی پیر خردمند. برخورداری از فره ایزدی و در اختیار داشتن جام جهان‌بین، قدرت پیشگویی و غیب‌دانی به کیخسرو بخشیده و او را نمونه کامل الگوی شاه-موبد ساخته است. از آن جا که وجود چنین شخصیتی که بتواند از تمام ویژگی‌های آرمانی برخوردار باشد در واقعیت تاریخ نمی‌تواند فعلیت پیدا کند، اقتضای حماسه بر آن قرار گرفته است که کیخسرو پس از سامان دادن به کار جهان، قبل از فروافتادن از سریر شکوه و قدرت، «در هستی آرمانی خود به جاودانگی دست پیدا کند تا بتواند حضوری اگر نه زمینی، دست‌کم زمانی داشته باشد» (خضرابی، ۱۳۶۹: ۲۷).

۷- نتیجه

خودآگاهی و ناخودآگاهی که بنا بر نظریه یونگ شاکله روان آدمی را می‌سازند، قابل قیاس با برداشت دوگانه‌ای است

که از عناصر سازنده هستی در جهان‌بینی اسطوره‌ای وجود دارد. بنا بر اساطیر، هستی از آمیزش دو بن متخاصم خیر و شر قوام یافته و مبارزه برای پیروزی عناصر نیک و رسیدن به پالودگی و پیراستگی، هدف آفرینش است. هدف روان‌شناسی یونگ نیز رسیدن انسان به خودآگاهی کامل و دستیابی به خود جامع شخصیتی است که این فرآیند تنها با از میان برداشتن تناقض‌ها، نقاب‌ها و سایر عناصر مربوط به ناخودآگاهی حاصل می‌شود. هم‌چنان‌که بنا بر اسطوره آفرینش، رسیدن به هدف غایی هستی با پیروزی بر عناصر اهریمنی میسر می‌شود.

در شاهنامه فردوسی، خودآگاهی فرآیند پیچیده‌ای را از ابتدای پادشاهی کیومرث، نخستین پادشاه شاهنامه، تا پیروزی کیخسرو بر تورانیان از سر می‌گذراند. بنا بر اندیشه بنیادین شاهنامه، ایران، نماد سرزمین اهورایی است که بنا بر مکتب یونگ، خودآگاهی دانسته شده است و نیرانیان، تجلی عناصر اهریمنی و قابل انطباق با ناخودآگاهی هستند. گذر از گومیزش اسطوره‌ای به وزارشن و پیروزی نیروهای اهورایی بر نیروهای اهریمنی نیز با پیروزی ایرانیان بر نیرانیان در نبرد فرجامین کیخسرو با افراسیاب سنجیدنی است. به عبارت دیگر، در این گذار، روح حماسه ملی فرآیند تفرّد را از سر می‌گذراند و در عصر کیخسرو به خود جامع می‌رسد. کیخسرو در شاهنامه نماینده انسان کامل و شخصیت جامعی است که پیروزی او بر سپاه توران به تثبیت هویت قومی ایرانیان می‌انجامد. شهریار و شخصیت کیخسرو نیز با نشانه‌ها و نمادهایی همراه است که بر جامعیت شخصیت او دلالت می‌کند. از جمله آن‌ها می‌توان به ساخت شهر پردیسی، جام جهان‌بین، برخوردار از فره ایزدی، رهایی از سیطره آنیما و سایه، گذر از آب و رسیدن به بهشت اشاره کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- کهن‌الگو، صور نوعی، نمونه ازلی و تصویر مثالی، ترجمه‌های مختلف از واژه «آرکی‌تایپ» (Archetype) است که از مفاهیم کلیدی در روان‌شناسی یونگ به شمار می‌آید.
- ۲- در اوستا، اژی‌دهاک (= ضحاک) بدترین دروجی دانسته شده که اهریمن به پتیارگی برای جهان آشه آفریده است (آبان‌یشت، بند ۳۴/ درواسپ یشت، بند ۱۴ و...).
- ۳- حرص و آز از جمله آفریده‌های اهریمنی است که بر سلم و تور غلبه می‌کند. هم‌چنان که مطابق متون پهلوی، اهریمن نیز به وسیله دیو آز قصد تباهی آفرینش اهورایی را می‌کند (موله، ۱۳۷۲: ۶۰).
- ۴- افراسیاب که در اصل اسطوره‌ای‌اش دیو بوده است، در حماسه ملی به شکل شاه-پهلوانی تورانی در می‌آید که در هیأت کارگزار اهریمن هم‌چنان کارکرد پیشینش را حفظ کرده است. ویژگی‌های شخصیتی او در روایات ایرانی میانه، بازتاب و نشانگر این اسطوره قدیمی است (کریستین سن، ۱۳۵۳: ۸۱).
- ۵- اغریث در بندهشن «گوبدشاه» خوانده شده (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۵: ۱۲۷) و در مینوی خرد به شکل نیمه‌انسان و نیمه‌گاو توصیف شده است (مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۷۰). از این رو، اغریث دگردیسی‌یافته گاو یکتا آفریده در قالب شخصیتی انسانی است که توسط اهریمن از پای در می‌آید. هم‌چنان‌که سیاوش، تجلی نخستین انسان (= کیومرث) در اساطیر است که توسط اهریمن کشته می‌شود. مرگ این دو شخصیت به دست افراسیاب، یادآور کینه‌ورزی اسطوره‌ای اهریمن نسبت به آفریده‌های اهورایی است.
- ۶- پورنامداریان معتقد است نظریه یونگ درباره وجود خودآگاهی و ناخودآگاهی در روان انسان با نظریه مُثُل افلاطونی همانندی دارد. هم‌چنین از نظر وی تقسیم جهان به دو بخش منوگ و گیتیک (اهورایی و اهریمنی) در اساطیر ایران، نظیر تقسیم‌بندی دوگانه افلاطون از عالم حقایق و عالم سایه‌ها و مجازهاست که این هر دو برداشت با نظریه یونگ هماهنگ است، با این تفاوت که یونگ این تقسیم‌بندی را از بیرون به درون آورده است. به تعبیر پورنامداریان، آوردن چنین عالمی از ورای عالم کبیر به اعماق عالم

- صغیر، به معنی قرار دادن انسان در مرکز عالم است (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۵۶-۵۴) که با بیش و جهان‌بینی اسطوره‌ای پیرامون انسان و جهان همسان است (کزازی، ۱۳۷۶: ۳۲-۲۸).
- ۷- پرسونا یا شخصیت بیرونی (Public Personality) واسطه بین من (ego) و دنیای واقعی است؛ یعنی تصویری که فرد به جهان بیرون عرضه می‌کند (فدایی، ۱۳۸۷: ۳۷).
- ۸- فرافکنی (Projection) «عبارت است از یک فرآیند ناهشیار و خودکار که در آن محتوایی که برای ذهن ناهشیار است، به یک شیء (عین) منتقل می‌شود به نحوی که ظاهراً به آن شیء تعلق دارد» (گرین و همکاران، ۱۳۷۶: ۱۸۲).
- ۹- مانا، از باورهای ابتدایی اقوام کهن در آیین جان‌پرستی و یک لغت ملانزی است که به معنای احساس حضور یک قدرت یا نیروی روحانی، شگفت‌انگیز و رمزآمیز است که در برخی موجودات و اشیا رخنه می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۸۰). مانا در این مفهوم با فره ایزدی در اساطیر ایرانی قابل سنجش است. «فره، پهلوی: Xwarrah، فارسی میانه: Farrah، اوستا: Xvarənah» به معنای سعادت، شکوه و درخشش است (بهار، ۱۳۸۶: ۱۵۶). در نوشته‌های پهلوی و اوستایی از سه نوع «فره آسرونان، فره آزادگان و فره کیانی» سخن رفته است (مدرسی، ۱۳۸۲: ۸۷).
- ۱۰- «فرامن در مکتب فروید همان بخش از روان آدمی است که کنترل رفتارهای تمامی خواهانه من را بر عهده می‌گیرد و یونگ از آن به وجدان (Conscience) تعبیر می‌کند» (یاحقی و قائمی، ۱۳۸۶: ۲۹۴).
- ۱۱- دورکهمیم، نظیر برداشت فریزر را در قالب جان‌گرایی یا آنیمیزم (Animism) مطرح می‌کند (دورکهمیم، ۱۳۸۲: ۸۱-۸۰).
- ۱۲- به اعتقاد آیدنلو، «جام جهان‌بین» در اصل به کیخسرو منتسب بوده و سپس به جمشید نسبت داده شده و به صورت ترکیب «جام جم» از نمونه کهن خویش معروف‌تر و پرتکرارتر شده است (آیدنلو، ۱۳۸۳: ۱۷).
- ۱۳- جستجو یکی از مراحل مهم شکل‌گیری شخصیت قهرمان است. در این مرحله، قهرمان به سفری طولانی می‌رود و در طی این سفر به کارهای ناممکنی دست می‌زند. سفر در تاریخ فرهنگ روان، به معنی بیدار کردن خاطرات ازلی است که موجب بیش همه جانبه نسبت به ابعاد گوناگون انسان می‌شود و شخصیت آدمی را از مرحله تک ساحتی «من» به مقام والاتر «خود» ارتقا می‌دهد. در پایان سفر، قهرمان به شخصیت انسان کامل دست می‌یابد (ترقی، ۱۳۸۷: ۱۲۶).
- ۱۴- چیرگی ضحاک با ویرانی و آشوب و خشکسالی همراه بوده است (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۴۴-۲۴۳). هم‌چنین بنا بر روایت بندش، تسلط افراسیاب بر ایرانیان خشکسالی و بی‌بارانی و ویرانی ایران شهر را به دنبال داشته است (فرننگ دادگی، ۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۴۰). برای آگاهی بیشتر از این خویشکاری افراسیاب، ر.ک: ستاری، ۱۳۸۷: ۱۶۹-۱۶۶.
- ۱۵- همین مطلب در مینوی خرد هم آمده است. ر.ک: مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۶۴.
- ۱۶- بنا بر اسطوره آفرینش، اهریمن به یاری مادینه‌دیوی به نام جهی (Jehi) که دختر اهریمن خوانده شده است، بر آفرینش اهورایی می‌تازد و آفریده‌های اهورایی را می‌آزارد (فرننگ دادگی، ۱۳۸۵: ۵۱). در آیین زروانی نیز زن موجودی است که با جهی پیوستگی دارد. جهی یا جهیکا به معنی زن بدکاره، از کارگزاران اهریمن است (جلالی مقدم، ۱۳۷۲: ۲۵۷).
- ۱۷- در مورد ازدواج رستم و تهمنه، برخی معتقدند که این نوع ازدواج، ازدواجی موقتی است نه مادرمکانی چون مرد پس از توفقی کوتاه عزیمت می‌کند (روح‌الامینی، ۱۳۷۰: ۸۸۸). برای آگاهی بیشتر از ویژگی‌های پیوندهای ایرانیان با نیرانیان در شاهنامه، ر.ک: حقیقی، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۱۸۶.
- ۱۸- در ایران باستان دو نوع آزمون روایی داشته که «ور گرم» و «ور سرد» نامیده می‌شده است. در مقابل ور سرد که با گذشتن از دریا و رود انجام می‌گرفت، ور گرم با گذر از آتش، ریختن فلز گداخته بر سینه و... انجام می‌شد (کزازی، ۱۳۸۴: ۲۷۸-۲۷۵).

منابع

- ۱- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۳). «جام کیخسرو و جمشید»؛ نامه پارسی، سال ۹، ش ۴ (۳۵): ۲۴-۵.
- ۲- اقبالی، ابراهیم؛ قمری‌گیوی، حسین و مرادی، سکینه. (۱۳۸۶). «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریات یونگ»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۸: ۸۵-۶۹.
- ۳- الیاده، میرچا. (۱۳۸۵). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- ۴- امینی، محمدرضا. (۱۳۸۱). «تحلیل اسطوره‌ی قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریه یونگ»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ش ۳۴: ۶۴-۵۳.
- ۵- اوستا. (۱۳۷۰). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- ۶- بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). جستاری در فرهنگ ایران، تهران: اسطوره.
- ۷- ----- (۱۳۸۶). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
- ۸- بویس، مری. (۱۳۸۵). زردشتیان: باورها و آداب دینی آن‌ها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
- ۹- بیلسکر، ریچارد. (۱۳۸۷). اندیشه یونگ، ترجمه حسین پاینده، تهران: آشیان.
- ۱۰- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۸). «عالم مُثل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالم دل مولوی»؛ پژوهشنامه فرهنگ و ادب، ش ۱ (۹): ۶۸-۵۲.
- ۱۱- ترقی، گلی. (۱۳۸۷). بزرگ بانوی هستی (اسطوره- نماد- صورت ازلی) با مروری بر اشعار فروغ فرخزاد، تهران: نیلوفر.
- ۱۲- جعفری، طیبه. (۱۳۸۹). «تحلیل نمادپردازی پیامبر نوشته جبران خلیل جبران با توجه به کهن‌الگوهای روان‌شناسی یونگ»، فنون ادبی، سال ۲، ش ۲ (پیاپی ۳): ۱۳۴-۱۲۳.
- ۱۳- جلالی‌مقدم، مسعود. (۱۳۷۲). آیین زروانی: مکتب فلسفی- عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران: گوته.
- ۱۴- حرّی، ابوالفضل. (۱۳۸۸). «کارکرد کهن‌الگوها در شعر کلاسیک و شعر معاصر فارسی در پرتو رویکرد ساختاری به اشعار شاملو»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۵، ش ۱۵: ۳۱-۹.
- ۱۵- حسینی، مریم. (۱۳۸۷). «نقد کهن‌الگویی غزلی از مولانا»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۱: ۱۱۸-۹۷.
- ۱۶- حقیقی، مرضیه. (۱۳۸۹). بررسی گومیچشن و ویچارشن در ازدواج‌های ایرانیان با نیرانیان در شاهنامه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد- دانشگاه مازندران، استاد راهنما: رضا ستاری.
- ۱۷- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۳). درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، تهران: مرکز.
- ۱۸- خضرای، اورنگ. (۱۳۶۹). «جنون فرزانه‌گی؛ نگرشی به سیمای کیخسرو»، کلک، ش ۱۲ و ۱۱: ۳۵-۲۶.
- ۱۹- دورکیم، امیل. (۱۳۸۲). صور ابتدایی حیات مذهبی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- ۲۰- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۰). حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، تهران: آگه.
- ۲۱- راشد‌محصل، محمدتقی. (۱۳۸۱). نجات بخشی در ادیان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۲- روایت پهلوی. (۱۳۶۷) ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۲۳- روح‌الامینی، محمود. (۱۳۷۰). «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه»، چیتا، ش ۷۸: ۸۹۱-۸۷۷.
- ۲۴- ستاری، جلال. (۱۳۶۶). *رمز و مثل در روانکاوی*، تهران: توس.
- ۲۵- ستاری، رضا. (۱۳۸۷). «ارتباط جشن تیرماسیزه‌شو با برخی اسطوره‌های کهن»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال ۹، ش ۳۴: ۱۷۳-۱۵۹.
- ۲۶- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکار شده*، تهران: قطره.
- ۲۷- شاکد، شائول. (۱۳۸۴). *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- ۲۸- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۵). *نقد ادبی*، تهران: میترا.
- ۲۹- شوالیه، ژان. (۱۳۸۲). *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- ۳۰- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- ۳۱- فدایی، فرید. (۱۳۸۷). *کارل گوستاو یونگ بنیانگذار روان‌شناسی تحلیلی*، تهران: دانژه.
- ۳۲- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). *تحلیل نقد*، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
- ۳۳- فرنبرگ دادگی، (۱۳۸۵). *بندهش*، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس.
- ۳۴- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۶). *شاهنامه فردوسی*، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- ۳۵- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۳). *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- ۳۶- فوردهام، فریدا. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربها، تهران: جامی.
- ۳۷- قائمی، فرزاد. (۱۳۸۹). «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه بر اساس روش نقد اسطوره‌ای»، *پژوهش‌های ادبی*، سال ۷، ش ۲۷: ۱۰۰-۷۷.
- ۳۸- قائمی، فرزاد؛ قوام، ابوالقاسم؛ یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۸). «تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نموده‌های آن در شاهنامه فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۶۵: ۶۸-۴۷.
- ۳۹- کریستین سن، آرتور. (۱۳۵۳). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تهران: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- ۴۰- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۶). *رویا، حماسه، اسطوره*، تهران: مرکز.
- ۴۱- ----- (۱۳۸۴ الف). *آب و آینه؛ تبریز: آیدین*.
- ۴۲- ----- (۱۳۸۴ ب). *نامه باستان*، ج ۳، تهران: سمت.
- ۴۳- ----- (۱۳۸۵). *نامه باستان*، ج ۱، تهران: سمت.
- ۴۴- کمبل، جوزف. (۱۳۷۷). *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- ۴۵- کویاجی، جهانگیر. (۱۳۷۱). *پژوهش‌هایی در شاهنامه*، گزارش جلیل دوستخواه، تهران: زنده‌رود.
- ۴۶- گرین، ویلفرد؛ لیبر، ارل؛ مورگان، لی؛ ویلینگهم، جان. (۱۳۷۶). *مبانی نقد ادبی*، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.
- ۴۷- *گزیده‌های زادسپرم*. (۱۳۶۶). ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۴۸- گوردن، والترکی. (۱۳۷۹). «درآمدی بر نقد کهن‌الگویی»، ترجمه و تألیف جلال سخنور، نقد ادبی معاصر، تهران: رهنما.
- ۴۹- مادیورو، رنالدو ج؛ ویلرایت، جوزف ب. (۱۳۸۲). «کهن‌الگو و انگاره کهن‌الگویی؛ کارکرد کهن‌الگو در مقام اندام روان ناآگاه»، ترجمه بهزاد برکت، ارغنون، ش ۲۲: ۲۸۷-۲۸۱.
- ۵۰- مدرّسی، فاطمه. (۱۳۸۲). «کیخسرو فرهمند به روایت فردوسی و سهروردی»، پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۳۷: ۱۰۲-۸۵.
- ۵۱- موله، ماریان. (۱۳۷۲). ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: توس.
- ۵۲- مینوی خرد. (۱۳۸۵). ترجمه احمد تفضّلی، تهران: توس.
- ۵۳- همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- ۵۴- هندرسن، ژوزف. (۱۳۸۹). انسان و اسطوره‌هایش، ترجمه حسن اکبریان طبری، تهران: دایره.
- ۵۵- یاحقی، محمدجعفر و قائمی، فرزاد. (۱۳۸۶). «نقد اساطیری شخصیت جمشید از منظر اوستا و شاهنامه»، نشریه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، ش ۲۱ (پیاپی ۱۸): ۳۰۵-۲۷۴.
- ۵۶- یاورى، حورا. (۱۳۸۶). روانکاوی و ادبیات (از بهرام گور تا راوی بوف کور)، تهران: سخن.
- ۵۷- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- ۵۸- ----- (۱۳۷۲). جهان‌نگری، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- ۵۹- ----- (۱۳۸۹). انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.