

تحلیل اسطوره کودک رهاشده در شاهنامه از دیدگاه روان‌شناسی یونگ*

زهرا شیردل**

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسئول)

ابوالقاسم رحیمی

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری

چکیده

نقد اسطوره‌ای یا نقد کهن‌الگویانه به کشف الگوهای ذهنی و تبلور آن‌ها، در آثار ادبی می‌پردازد. اهمیت این شیوه از آنجاست که به بررسی اساطیر از چند دیدگاه می‌پردازد و زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و روانی را در آفرینش اساطیر، بررسی می‌کند. از آنجا که در این مقاله، بر آنیم تا به کندوکاو در ریشه‌ها و زمینه‌های روانی اسطوره بپردازیم، از میان مضامین متنوع در فرهنگ‌های گوناگون، بُن‌مایه «اسطوره کودک رهاشده»^۱ انتخاب شده است. این بُن‌مایه از مضامین اصلی زندگی بسیاری از خدایان، پادشاهان، قهرمانان و پیامبران است؛ بنابراین پرداختن به آن از اهمیت زیادی برخوردار است. در این مقاله کوشیده‌ایم تا چرخه تکامل روانی دوازده شخصیت از شاهنامه را که کهن‌الگو و بُن‌مایه رهاشدگی و تبعید در کودکی، در ژرف‌ساخت زندگی آنان به چشم می‌خورد، بر اساس روان‌شناسی کارل گوستاو یونگ^۲ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) روان‌پزشک شهیر سوئیس، تحلیل کنیم. برای رسیدن به نتیجه بهتر، با نگاهی ویژه به بزرگ‌ترین کتاب حماسی ایران، شاهنامه فردوسی به کشف نقاط تاریک و مبهم این اسطوره شگرف و پرتکرار و نیز رمزگشایی آن، از دیدگاه روان‌شناسی یونگ خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: اسطوره کودک رهاشده، یونگ، کهن‌الگو، شاهنامه.

۱. مقدمه

در روان‌شناسی یونگ، شخصیت از چند سیستم جدا؛ اما به هم پیوسته تشکیل شده است. یونگ برای روان سه سطح خود آگاه^۳، ناخود آگاه فردی^۴ و ناخود آگاه جمعی^۵ قائل شد. وی ناخود آگاه جمعی را عمیق‌ترین سطح روان می‌داند که فطری و همگانی است و برخلاف روان فردی، برخوردار از محتویات و رفتارهایی است که کم‌وبیش در همه جا و همه کس یکسان است (رک: یونگ، ۱۳۶۸: ۱۴). یونگ بروز غرایز و بُن‌مایه‌ها و ایماژها و مضامین مشترک و مشابه را «کهن‌الگو»^۶ می‌نامد. در واقع کهن‌الگوها محتویات ناخود آگاه جمعی هستند. وی بر این باور است که اسطوره‌ها جهانی‌اند؛ زیرا بُن‌مایه‌ها و مضامین آن‌ها در همه مکان‌ها و زمان‌ها یکسان است (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۹۵-۹۶). یونگ بر آن است که کهن‌الگوها می‌توانند در رؤیایها، اساطیر و هنر تبلور یابند (رک: گورین و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۹۴-۱۹۳)، هم‌چنان‌که برای نمونه، «آنیما»^۷، «آنیموس»^۸ و «خود»^۹ در رؤیایها و اساطیر نمود می‌یابند (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۲۸۰-۲۹۲-۲۹۵-۳۲۲).

از این رو، با توجه به پیوندی که در مکتب روان‌شناسی یونگ، میان لایه‌های روان و محتویات آن و اساطیر و رؤیا وجود دارد، می‌توان از طریق تبلور و تجلی کهن‌الگوها در اساطیر و شناخت درست و تجزیه و تحلیل آن‌ها، به درک بهتری از اسطوره‌ها، به ویژه اسطوره قهرمان و سیر تکوینی شخصیت قهرمان، دست یافت. علاوه بر این، آیین تشرّف در مکتب روان‌شناسی یونگ از اهمیت بسیاری برخوردار است: «ما باید آیین آموزش اسرار مذهبی [مراسم گذار] را هم درست به مانند اسطوره قهرمان، مورد بررسی قرار دهیم» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۵). بنابراین، ما نیز در این مقاله با پیوند زدن میان لایه‌های روان و مکان‌های اساطیری در شاهنامه، الگویی را طرح کرده‌ایم که بر اساس آن، ایران نمادی از «خود آگاه»، کوه نمادی از «من»^{۱۰} و هر مکانی غیر از ایران، نمادی از «ناخود آگاه» است.

در شاهنامه، دوازده شخصیت اسطوره‌ای و تاریخی را می‌توان نام برد که کهن‌الگوی «کودک ره‌اشده» و مضمون دورافتادگی از خانه و جامعه، در ژرف ساخت زندگی آنان به چشم می‌خورد. زال، فریدون، کیقباد، کیخسرو، سهراب، ساسان، بهرام گور، داراب، سیاوش، بهمن، اسکندر و شغاد در این گروه قرار دارند.

۱.۱. مسئله پژوهش

ما با طرح این الگو کوشیده‌ایم تا به پرسش‌هایی پاسخ دهیم. برای نمونه پرسش‌هایی از این دست که چرا سهراب و کیخسرو که از یک نقطه آغاز می‌کنند و با وجود شباهت‌های بسیار، سرنوشتی چنین متفاوت می‌یابند؟! و یا این که چرا مضمون برادرکشی و پسرکشی در میان کودکانی که خارج از ایران، توران، کابل و روم، پرورش می‌یابند، دیده می‌شود؟ چگونه است که در شاهنامه، کودکانی که خارج از ایران می‌بالند، چنین هراس‌انگیز و مایه خطر انگاشته می‌شوند و در رسیدن به ایران، سرزمین پدری، جامعه راه را بر آنان سد می‌کند؛ درحالی که کودکانی که در کوه پرورش می‌یابند، زال، فریدون، کیخسرو و کیقباد، جامعه آنان را با آغوش باز می‌پذیرد و عمدتاً قهرمان ناجی از میان آنان برمی‌خیزد؟

۲.۱. ضرورت پژوهش

تحلیل اسطوره کودک رهاشده در شاهنامه بر اساس روان‌شناسی یونگ و تطبیق سیر قهرمان در مکان‌های اساطیری با قلمروهای روان که در این مقاله به آن پرداخته شده است، به ما این امکان را می‌دهد تا پاسخی درخور برای این پرسش‌ها بیابیم و نیز بیوندی که میان عملکرد و کنش شخصیت‌ها با میزان رشد و تعالی شخصیتی و روانی آنان وجود دارد، آشکار گردد.

۳.۱. پیشینه پژوهش

درباره کودکان رهاشده و بررسی شخصیت آن‌ها، تحقیقاتی چند صورت گرفته است، از آن جمله است اسطوره زال از محمد مختاری، هم‌چنین مقاله مختصر «حکمت فردوسی در داستان کودکی زال» از آرش اکبری مفاخر که داستان طرد شدن زال و زردشت را در کودکی، از دیدگاه آفرینش اهریمنی و اهورایی، تحلیل کرده است و نیز تأثیر اسطوره زردشت و طرد شدن او در کودکی را بر داستان زال، بررسی نموده است. در رساله دکترای «نقد اسطوره‌ای و کاربرد آن در تحلیل شاهنامه فردوسی» نگاشته فرزاد قائمی نیز به کهن‌الگوی تبعید کودک، اشاره شده است. مقاله «بررسی تطبیقی تراژدی زال، پهلوان اسطوره‌ای ایران و کودکان رهاشده اساطیر جهان» نوشته آسیه ذبیح‌نیا عمران، صرفاً به آوردن نمونه‌هایی از دیگر کودکان رهاشده در اساطیر جهان و شباهت‌های ظاهری آن‌ها با اسطوره زال، بسنده نموده است و به تحلیل و بررسی زمینه‌های اجتماعی و روانی آن پرداخته است. مقاله «داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی» از حسین اسماعیلی، داستان ره‌اشدن زال در البرز و پرورش یافتن او توسط سیمرغ را از دیدگاه قوم‌شناسی،

به‌طور کامل بررسی کرده است که در زمینهٔ مردم‌شناسی، مقالهٔ کامل و جامعی به‌شمار می‌آید، اما این مقاله نیز به بُعد روان‌شناسی اسطورهٔ زال نپرداخته است. در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به‌طور کامل و همه‌جانبه به تحلیل اسطورهٔ کودک رهاشده در شاهنامه از دیدگاه روان‌شناسی یونگ، پرداخته نشده است.

۲. کهن‌الگوی کودک رهاشده در شاهنامه

در همین آغاز، باید به یک پرسش پاسخ داد: کودک رهاشده کیست؟ تعریفی که می‌توان از کودک رهاشده ارائه داد، چنین است که کودک رهاشده، کودکی است که پدر و مادرش او را نمی‌خواهند و با این انگیزه که بمیرد یا هرگز بازنگردد، رهاش می‌کنند. بر این اساس، در میان کودکان شاهنامه، زال، کیقباد^{۱۲} و داراب را می‌توان کودک رهاشده، دانست؛ اما بررسی همه‌جانبهٔ کودکان رهاشده در شاهنامه، ما را به این الزام می‌رساند که باید دامنهٔ تعریف کودک رهاشده را کمی گسترده‌تر کنیم و آن را به هر کودکی که از خانواده یا جامعه، تبعید می‌شود و یا فرار می‌کند نیز تعمیم بدهیم؛ برای نمونه داستان کودکی کیخسرو، فریدون و ساسان چنین‌اند. این در حالی است که گاهی جدا شدن کودک از خانواده، صورتی از یک رسم کهن است که در آن، فرزندان پسر و گاهی فرزند دختر را از خانواده و اجتماع دور می‌کردند و به پدر و مادر تعمدی می‌سپردند تا او را پرورش دهد تا به بلوغ برسد. در شاهنامه، این رسم کهن جوامع باستانی را می‌توان زمینه‌ساز جدا شدن سیاوش، بهمن، بهرام گور و شغاد از خانواده و جامعه دانست؛ افزون بر این، در شاهنامه ما با کودکانی مواجهیم که دور از سرزمین پدری، متولد می‌شوند و در بزرگسالی می‌خواهند به جامعه بازگردند، مانند سهراب و اسکندر؛ البته باید به یاد داشت که بن‌مایه‌های دور شدگی کودک، چه‌بسا در صورت‌های متفاوت جلوه کند. از سویی دیگر، «سن و سال پسر جداشده، از داستانی به داستان دیگر دگرگونی می‌یابد و از هنگام زاده شدن تا نوجوانی دیده می‌شود. باید گفت که سن و سال، عنصر اصلی افسانه نیست. زمان در قصه به‌گونه‌ای دیگر است: تکرار می‌شود، می‌ایستد یا شتاب می‌گیرد» (اسماعیلی، ۱۳۷۴: ۱۸۳).

نکتهٔ قابل تأمل این است که در بررسی کهن‌الگوی کودک رهاشده، نباید تنها به ظواهر اساطیر و داستان‌ها بسنده نمود؛ زیرا یک بن‌مایه یا مضمون می‌تواند تجلی‌های گوناگون و حتی بسیار متفاوتی داشته باشد. این ویژگی در شاهنامه فردوسی بسیار محسوس است؛ زیرا

«شاهنامه سه دوره اساطیری، حماسی و تاریخی را در بر می‌گیرد» (رک: صفا، ۱۳۷۱: ۴۸۹) و کاملاً طبیعی است که هر چه از دوران اساطیری دورتر می‌شویم و به دوران تاریخی می‌رسیم، رویدادها و داستان‌ها بیشتر بر واقعیت منطبق می‌گردند و از رمزگویی آن‌ها کاسته می‌شود. از سویی، باید به این نکته توجه داشته باشیم که برای درک بهتر و رمزگشایی اسطوره‌هایی چون زال و سیمرغ، ناگزیر به بررسی داستان‌های تاریخی‌تر شاهنامه هستیم تا در سایه شناخت و تحلیل این روایت‌های تاریخی، رمز و رازهای بخش‌های اساطیری آشکار گردد.

چنان‌که گفتیم تبلور یک کهن‌الگو، همواره به یک شکل نیست و بنا به مقتضیات زمان و شرایط فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی مذهبی هر جامعه، تجلی‌های گونه‌گونی خواهد داشت. اسطوره همواره به یک شکل عمل نمی‌کند و جامعه‌های مختلف بر قامت قهرمانان خود می‌پوشاند. یک کهن‌الگو، می‌تواند آن‌قدر متفاوت ظاهر شود که شناختش بس دشوار گردد. به‌ویژه اگر موضوع پژوهش در تمام شاهنامه باشد، ردیابی و دنبال کردن و نیز تجزیه و تحلیل یک موضوع، به خاطر ساختار سه‌گانه آن -اساطیری، حماسی و تاریخی- دشوارتر خواهد بود.

۲.۱. تحلیل کهن‌الگوی کودک رهاشده در شاهنامه بر اساس روان‌شناسی یونگ

تشرّف^{۱۳}، فرایندی است که در اشکالی چون سفر، گذر از آزمون‌ها، پیکار با نیروهای شرور و اهریمنی و کوشش در راستای انجام خویشکاری‌های فردی و اجتماعی پذیرفته‌شده توسط گروه، به فرد این توانایی را می‌بخشد تا آشنایی، اجازه و شرافت ورود به مرحله متعالی‌تری از آگاهی را کسب کند. مرحله جدیدی که رسیدن به آن مستلزم یک تغییر روانی شگرف است؛ مجموعه‌ای از تغییرات در انرژی‌های روانی که انسان را به تعبیر یونگ از شکلی زیستی^{۱۴} به شکلی فرهنگی^{۱۵} تبدیل می‌کند (Jacob, 1999: 103).

به این ترتیب، تبعید برای قهرمان می‌تواند آغاز سفری باشد که به تکوین روانی وی می‌انجامد. کهن‌الگوی تشرّف، این امکان را برای قهرمان فراهم می‌کند تا به وسیله آن، به مرحله بالاتری از آگاهی دست یابد و از انگاره وابستگی به مادر و قلمرو ناخودآگاهی، رهایی یابد. از آنجاکه در دیدگاه یونگ، قهرمان کسی است که «من» خویشتنش را از کهن‌الگوی ملهم از نمایه والدین مربوط به دوران کودکی رها سازد (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۲) و اسطوره کودک رهاشده نیز روایت کودکانی است که در دوران کودکی از خانواده یا جامعه دور

می‌شوند و اغلب به نوعی استقلال نسبی دست می‌یابند، در این بخش، به تحلیل این اسطوره از دیدگاه روان‌شناسی یونگ می‌پردازیم. از سوی دیگر، ما در این پژوهش، داستان کودکان تبعیدی و رهاشده شاهنامه را از هنگام تولد و تبعید تا زمان بازگشت به جامعه، بررسی می‌کنیم. بدین ترتیب دامنه پژوهش ما، هر دو مرحله زندگی کودک را در بر می‌گیرد.

۲.۱.۱. مرحله نخست زندگی

یونگ، بر آن است که کودک نماد نیروهای ناخودآگاه است. از جهت روان‌شناختی، کودک حاصل روح و نتیجه آمیزش خودآگاه و ناخودآگاه است. تصویر کهن‌الگویی است که دارای همین ویژگی‌ها، اما در سطحی اسطوره‌ای و «جمعی» است؛ یعنی چهره‌ی کودک-قهرمانی است که جهان را از بدی‌ها می‌رهاند (سرلو، ۱۳۸۸: ۶۳۲-۶۳۱). بُن‌مایه کودک در فرایند بلوغ شخصیت نمود می‌یابد، فرایندی که یونگ آن را «فرایند فردیت»^{۱۶} می‌نامد.

گروه اول در میان کودکان رهاشده و تبعیدی شاهنامه، سهراب، شغاد، بهرام گور و اسکندر هستند که خارج از ایرانویچ به سر می‌برند. در اسطوره کودک رهاشده در شاهنامه، می‌توان از ایران و یا به‌طور توسعه سرزمین پدری، به‌عنوان قلمروی «خودآگاه» و از رودخانه، کوه و هر جایی غیر از ایرانویچ با عنوان قلمروی «ناخودآگاه» یاد کرد: «مناطق ناشناخته (صحرا، جنگل، دریای عمیق، قلمروهای بیگانه)، حوزه‌های آزادی هستند که محتویات ناخودآگاهی در آن‌ها متجلی می‌شود» (کمبل، ۱۳۸۵: ۸۶).

الگوی زیر حاصل تطبیق و تلفیق ساختار عناصر شخصیت در روان‌شناسی یونگ (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۳) و جغرافیای اساطیری ایران باستان است.



بنا بر روایت بندهش، کوه البرز در مرکز جهان است (رک: بندهش: ۵۵/۷). ایرانویچ نیز در میانه جهان قرار دارد (رک: بندهش: ۲۱/۲).

بنابراین می‌توان گفت که سهراب و شغاد در ناخودآگاه به سر می‌برند؛ زیرا خارج از مرزهای ایرانویچ پرورش می‌یابند و این بدان معناست که اینان قهرمان مرحله نخست زندگی خویش نیستند؛ زیرا: «از نظر یونگ، قهرمانی به‌علاوه پیوند قهرمان با والدین و غرایز، نسبتی با ناخودآگاه دارد. در نیمه نخست زندگی، قهرمان بودن نه تنها به معنای جدایی از والدین و غرایز ضداجتماعی است، بلکه حتی به معنای جدایی از ناخودآگاه است. از آنجاکه در روان‌شناسی یونگ، ناخودآگاه چیزی بیش‌تر از غرایز سرکوب شده است (برخلاف نظر فروید)، بنابراین عدم وابستگی در نیمه نخست زندگی، تنها به معنای عدم وابستگی به غرایز نیست بلکه به معنای شکل‌دهی آگاهی است. به عقیده یونگ هر کودک کی که موفق شود تا آگاهی‌اش را شکل دهد، کاری در حد اعلی، قهرمانانه انجام داده است. از دیدگاه یونگ، آگاهی یافتن در نیمه نخست زندگی، منحصر به عالم خارج است؛ یعنی فرد از دنیای خارج و بیرون شناخت پیدا می‌کند» (رک: سگال، ۱۳۸۹: ۱۷۵-۱۷۴). کودک در ناآگاهی به سر می‌برد؛ بنابراین اولین قدم برای او، رسیدن به آگاهی از خویشتن خویش است. سهراب در ناآگاهی ژرفی غوطه‌ور است، او حتی قادر به شناخت پدرش نیست.^{۱۷}

از سویی دیگر، بنا به نظر یونگ، هر موجود بشری اساساً دارای احساس تمامیت است؛ یعنی یک احساس بسیار قوی و بسیار کامل از خود دارد و از همین «خود» یعنی تمامیت روانی است که در روند رشد فرد، خودآگاه فردیت یافته «من» تراوش می‌کند. «من» باید بکوشد تا در برابر این حس تمامیت اولیه، به استقلال نسبی دست یابد و اگر نتواند تا حدودی به استقلال دست یابد، فرد نخواهد توانست با اطرافیان بزرگسال خود، آمیزش کند (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۳-۱۹۲). «کودک» نماد تمامیت دنیا است (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۳۳۱). کودک در همین مرحله پیش‌آگاهی از خویشتن خویش است که احساس کمال می‌کند. از دیگر سو، «خود» نماد جامع تمامی ناخودآگاه و بزرگ‌ترین نیروی روان است (یونگ، ۱۳۷۷: ۳۲۵). هر تجسم شخصیت ناخودآگاه - حال خواه سایه^{۱۸} باشد یا عنصر مادینه یا عنصر نرینه و یا «خود» - تنها جنبه‌های روشن نداشته، بل جنبه‌های تاریک هم دارد. طرف تاریک «خود»، بزرگ‌ترین خطر را در بردارد؛ زیرا «خود» بزرگ‌ترین نیروی روان است و ممکن است آدمی را گرفتار جنون عظیم‌طلبی یا سایر

تخیلات فریبنده کند. شخصی که گرفتار این حالت شود، همواره با هیجانی روزافزون، تصور می‌کند به معماهای بزرگ این جهان دست یافته است و بدین گونه پیوند خود را با واقعیت انسانی از دست می‌دهد و بدین سان است که «خود» می‌تواند «من» خودآگاه را به خطر اندازد (یونگ، ۱۳۷۷: ۳۲۵-۳۲۴). از این رو است که سهراب قادر به درک دنیای خارج نیست و کاملاً غیرواقع‌بینانه می‌خواهد رستم را بر تخت بنشانند؛^{۱۹} این در حالی است که در ایران باستان، تنها کسی که از نژاد و گوهر شاهان و نیز فرهمند بود، می‌توانست به شاهی برسد؛ اما گویی سهراب، حتی از درک امری چنین مسلم و آشکار نیز ناتوان است. سنت‌شکنی سهراب، از روی آگاهی و خردورزی نیست. پس می‌توان گفت که این قدرت‌طلبی سهراب، نتیجه‌ماندن در ناخودآگاه و غلبه نیافتن بر احساس تمامیت‌دوران کودکی است.^{۲۰} سهراب در توران که نمادی از ناخودآگاه است، می‌بالد و چون می‌خواهد به مرحله خودآگاهی برسد، پدرش، رستم، راه را بر او سد می‌کند و او پشت مرزهای خودآگاهی متوقف می‌شود. شغاد نیز ضدقهرمانی است که برادرش، رستم، بزرگ‌ترین قهرمان حماسی ایران را ناجوانمردانه به قتل می‌رساند و خود نیز توسط رستم کشته می‌شود. کمبل جنبه دیوماند پدر را انعکاسی از «خود» می‌داند که قهرمان در مسیر بلوغ خود آن را قربانی کرده است، ولی در مرحله‌ای از زندگی آن را به مقابل خود فراقنی می‌کند (رک: کمبل، ۱۳۸۵: ۱۳۶). پس سهراب نمادی از «خود» رستم است که در چهره پسر، فراقنی شده است. رستم با کشتن سهراب در حقیقت «خود» خویشتن را قربانی می‌کند و این برای قهرمان در مسیر تشرّف، یک فاجعه است؛ زیرا عمل قهرمان هماهنگی و ایجاد سازش میان «من» و «خود» است نه سرکوبی «خود»^{۲۱}: «در این مسیر، اگر قهرمان بر «من» یا «خود»، چه در چهره پدر، چه پسر، فراقنی شده باشد، غلبه یابد و او را از میان بردارد، در حکم قهرمانی است که در برابر هیولای فراقنی شده خویشتن خود مغلوب شده، از رسیدن به حریم مقدّس فرامن (من تشرّف یافته) باز می‌ماند. آشتی پدر و پسر، فرد را در راه رسیدن به فردیت که حاصل هم‌پوشانی من و فرامن، یا خودآگاه و ناخودآگاه است، یاری می‌کند و نبرد و چیرگی هر یک بر دیگری، فاجعه سرکوب «خود» است که قهرمان را از رسیدن به کمال روانی باز می‌دارد» (رک: قائمی، ۱۳۸۹: ۲۵۵-۲۵۴).

ساسان برای همیشه از ایران، خودآگاه، سفر می‌کند و هرگز به مرحله‌ی خودآگاهی باز نمی‌گردد و در ناخودآگاهی، غربت، باقی می‌ماند. گمنامی ساسان، بیان‌گر گم‌شدگی هویت اوست و سرگردان شدن در اعماق تاریک ناخودآگاه.

خودآگاه اغلب در برابر محتویات ناخودآگاه، مقاومت می‌کند؛ بنابراین ناخودآگاه برای رساندن پیام‌های خود به خودآگاهی و ارتباط برقرار کردن با آن، با موانع بسیاری روبروست. در میان کودکان رهاشده‌ی شاهنامه، سهراب، شغاد، اسکندر و بهرام گور برای رسیدن به سرزمین پدری که نمادی از خودآگاه است، با موانع زیادی مواجه هستند. گاه یک فرد و گاه یک نهاد خاص، در رسیدن آنان به جامعه مقاومت می‌کند و گاهی تمام جامعه، مانعی برای بازگشت کودک هستند.^{۲۲} این در حالی است که جامعه خود به استقبال زال، کیقباد، کیخسرو، فریدون، داراب، بهمن و سیاوش می‌رود.

بهرام گور و اسکندر نیز همچون سهراب و شغاد در قلمرو ناخودآگاه هستند، اما سرانجام موفق می‌شوند راهی برای ورود به خودآگاهی، ایران، بیابند؛ پس قهرمان نیمه‌نخست زندگی خود می‌شوند و به پادشاهی می‌رسند. بهرام گور با وجود مخالفت ایرانیان، با زور و تهدید به حکومت می‌رسد و اسکندر نیز برای رسیدن به قدرت، ناگزیر دست به خون برادر می‌آلاید. به این ترتیب، بُن‌مایه‌ی برادرکشی و پسرکشی در شاهنامه، در میان این دسته از کودکان تبعیدی به چشم می‌خورد؛ زیرا آنان در ناآگاهی به سر می‌برند و اسیر غرایز حیوانی خویش اند.

دسته‌ی دوم از کودکان دور از وطن شاهنامه، داراب، بهمن و سیاوش هستند که در ایران می‌بالند. بهمن و سیاوش در سیستان و نزد رستم، پرورش می‌یابند و داراب را نیز زن و مرد گازی بزرگ می‌کنند. انزوا را در آیین‌های آشناسازی را از دیدگاه روان‌شناسی چنین تحلیل می‌کند:

«یکی از رایج‌ترین نمادهای رؤیاگونه که بیان‌گر این دست آزادی از راه تعالی است، مضمون سفر تنهایی یا زیارت است که به نوعی به زیارت روحانی که نوآموز در خلال آن به کشف طبیعت مرگ نائل می‌آید، شباهت دارد. در این سفر، نوآموز به وسیله‌ی ارواح شفیق راهبری و پشتیبانی می‌شود. این نمادگرایی تنها به پرواز پرنده‌گونه یا سفر در بیابان محدود نمی‌شود و هر حرکت نیرومندی

که منجر به آزادی گردد نیز شامل می‌شود و درست زمانی پدیدار می‌گردد که انسان در نیمه نخست زندگی خود است و هنوز سخت وابسته خانواده و محیط اجتماعی و باید برای نخستین بار، به تنهایی گام در راه زندگی خود بردارد» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۲۷-۲۲۸).

از این دیدگاه، مضمون تبعید قهرمان در کودکی، کودکان دور از وطن، ناظر بر کشف ناشناخته‌های شخصیتی فرد است. قهرمان در این مرحله از زندگی، باید بکوشد تا خود را از انگاره وابستگی به پدر و مادر رهایی بخشد و به کشف دنیای ناشناخته بیرون پردازد.

هر سه آن‌ها، سیاوش، بهمن و داراب، در ایران که نمادی از خودآگاهی است، می‌بالند. آیین تشرّف سیاوش، در ابتدا کامل به نظر می‌رسد؛ زیرا می‌تواند غرایز لجام‌گسیخته خود را کنترل کند. از دید روان‌شناسی فروید، سیاوش کسی است که هم بر وابستگی به والدین، با ترک دربار کیاکاوس و رفتن به سیستان و توران، و هم بر غرایز خود، با تن ندادن به خواست سودابه و رهایی از عقده اودیپ^{۲۳}، غلبه می‌کند. گذر بی‌گزند او از آتش، مبین این تکامل شخصیتی اوست^{۲۴}؛ بنابراین سیاوش، قهرمان مرحله نخست زندگی خویش است.

داراب در رودخانه که نمادی از ناخودآگاه است، رها می‌شود. «رودخانه‌ها و آب‌های جاری، نماد زهدان مادر زمین هستند» (بهار، ۱۳۷۲: ۲۱). داراب در سفر اجباری‌اش و رها شدن در رود، با بازگشت نمادین به زهدان مادر به نوعی مرگ موقتی دچار می‌شود و دوباره متولد می‌شود و به تکامل روانی می‌رسد. داراب و بهمن به پادشاهی می‌رسند؛ زیرا با عبور از مرحله ناخودآگاهی و آگاهی یافتن و تقویت «من»، قهرمان نیمه اول زندگی خویش هستند، با وجود این نمی‌توان از آنان به عنوان شخصیت‌هایی تکامل یافته یاد کرد؛ زیرا آنان نیز فرایند فردیت را طی نکرده‌اند. تنها برگ برنده داراب و بهمن این است که این دو همچون سیاوش، راه پرخطر سفر به ناخودآگاه را بدون کسب آمادگی لازم و راهنما در پیش نمی‌گیرند.

گروه سوم کودکان رها شده در شاهنامه، فریدون، زال، کیقباد و کیخسرو هستند، اینان همگی به کوه تبعید می‌شوند. تشرّف گاه زال، فریدون، کیخسرو و کیقباد، با کمی مسامحه، کوه البرز است. در روایات زرتشتی، «پل چینود بر آن [البرز] قرار دارد و روان انسان از آنجا به دنیای دیگر منتقل می‌شود» (بندهش: ۷۸/۹). بدین ترتیب، البرز مرز میان دنیای زندگان و دنیای مردگان

است. پس می‌توان گفت که زال، فریدون، کیخسرو و کیقباد با تبعید به کوه، در واقع قدم به قلمرو مردگان^{۲۵} می‌گذارند. در آیین‌های تشرّف، مضمون «مرگ و تولّد دوباره» از مهم‌ترین و برجسته‌ترین مراحل رازآموزی و از مضامین کلیدی است.

در روان‌شناسی یونگ، صعود از کوه، آزمون اراده‌دستیابی به خودآگاه خویشتن خویش است که در خلال مرحله‌ قهرمانی از دوره‌ تحوّل نوجوانی بروز می‌کند (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۶)؛ بنابراین البرز می‌تواند نماد «من» باشد. چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم، قهرمانی در نیمه‌ نخست زندگی، جدایی از ناخودآگاه است. کودک در این مرحله باید بکوشد تا خود را از ناخودآگاهی جدا سازد؛ پس تبعید در این مرحله برای کودک، نماد یکی‌شدن با ناخودآگاه جمعی است نه ورود به قلمرو ناخودآگاه فردی.

زال در هنگام تولّد، سیاه‌پیکر و سپیدموی^{۲۶} است. به‌نظر نگارنده، سیاهی چهره‌ زال مبین غوطه‌وربودن او در اعماق تاریک ناخودآگاه، به‌عنوان انسانی که هنوز در دوران کودکی و ناآگاهی به‌سر می‌برد، است و سپیدی موی او نیز می‌تواند نشان‌گر قدمت و دیرینگی ناخودآگاه باشد.

در اسطوره‌ فریدون و زال، کهن‌الگوی پیر خردمند در گاو برمایه، مرد دینی و سیمرخ تجلّی یافته است. از سویی گاو برمایه و سیمرخ نمادی از «خود» نیز هستند: «خود» معمولاً به‌صورت یک حیوان نمود پیدا می‌کند و طبیعت غریزی ما و پیوند آن با محیط را نمادین می‌کند (یونگ، ۱۳۷۷: ۳۱۰).

کودکی در سفری اجباری به کوه، نماد «من»، می‌رود، از ناخودآگاهش جدا شده، می‌میرد و مرگی موقّتی را تجربه می‌کند، سپس توسط شخصیت‌های خداگونه و یا ارواح نیاکان، راز آموخته می‌شود و پس از آگاهی یافتن از «من» و وقوف یافتن بر هویت انسانی‌اش و حل شدن در ناخودآگاه جمعی، در هیئت انسانی کامل، با بازگشت به خودآگاهی، ایران، دوباره متولّد می‌شود. پایین آمدن از کوه، نماد بازگشت به خودآگاهی است.

فریدون سه سال در مرغزار می‌ماند و با شیر گاو برمایه پرورده می‌شود و سپس مادرش، فرانک، وی را به البرز می‌برد و به مرد دینی می‌سپارد. زال بر فراز البرز و توسط سیمرخ پرورش

می‌یابد، اما از پروردگاران کعباد و کیخسرو در شاهنامه یاد نمی‌شود. یونگ، نماد حیوان را در آشناسازی‌ها، تظاهر نمادین «ناخودآگاه جمعی» می‌داند:

«یکی از ویژگی‌های حیوان، [تجلی یافتن آن] به‌عنوان نماد تعالی است و این مخلوقات، مجازاً بیرون آمده از دل مادر زمین، تظاهر نمادین ناخودآگاه جمعی هستند. آن‌ها نوعی پیام خاص زمینی را به خودآگاه می‌آورند. آیین آموزش اساساً فرایندی است که با تسلیم آغاز می‌شود، با دوره‌ی بازدارنده پیگیری می‌شود و سرانجام با مراسم رهایی‌بخش پایان می‌یابد و فرد با گذر از این فرایند می‌تواند عناصر متضاد شخصیت خود را با یکدیگر آشتی دهد و به تعالی دست یابد که از او انسانی به‌تمام‌معنا و مسلط بر خویش می‌سازد» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۳۵).

بنابراین از منظری دیگر، سیمرغ و گاو برمایه نمادی از «نیروهای ناخودآگاه جمعی» ایرانی هستند. پس تبعید و سفر برای زال و فریدون، صرفاً جنبه‌ی شخصی ندارد و آنان در جهت تثبیت هویت جمعی جامعه و بازیابی آن، طرد می‌شوند تا با بازیابی مجدد ناخودآگاه جمعی، حیات جامعه را تجدید کنند. «من» زال و فریدون در ناخودآگاه جمعی جامعه حل می‌شود و با آن یکسان می‌گردد.

فریدون، کیخسرو و کعباد ناجیان ایران هستند و حیات جامعه به‌طور مستقیم به وجود آنان وابسته است. به‌راستی چه چیز شگفت‌انگیز و رازآلودی در وجود این کودکان نهفته است؟ آنان که روزی خطری جدی برای جامعه محسوب می‌شدند، اینک زندگی‌بخش و ضامن حیات کیهان هستند. یونگ این کودکان معجزه‌گر را نماد «خود» می‌داند (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۳۳۱). به‌علاوه، یونگ بر ارتباط آگاهانه با «خود» و گوش فرادادن به راهنمایی‌های آن تأکید می‌کند (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۹). در روان‌شناسی یونگ، «خود» به‌مثابه‌ی راهنمای درونی است (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۲). «خود» در رؤیاها می‌تواند به‌صورت حیوان تجلی یابد (فوردهام، ۱۳۴۷: ۱۱۸). هر جا که زال احساس نیاز می‌کند، سیمرغ به کمکش می‌آید. فریدون نیز راهنمایی دارد، سروشی از بهشت می‌آید و به او افسون می‌آموزد. کیخسرو جام جهان‌نما دارد که می‌تواند در آن هفت کشور را ببیند. جام جهان‌نمای کیخسرو صورتی از یک ماندالا^{۲۷} است. «دایره (یا کره) نماد «خود» است و بیان‌گر تمامیت روان با تمام جنبه‌هایش از جمله رابطه‌ی میان انسان و طبیعت» (یونگ، ۱۳۷۷: ۳۶۵). بدین ترتیب، آنان همواره با «خود»، دنیای درون، در ارتباط هستند بی

آن که خللی در زندگی روزمره‌شان ایجاد شود و از مرحله خودآگاهی، دنیای خارج، جدا شوند. عملِ قهرمان در این مرحله، ایجاد همانندی و سازش میان «من» و «خود» است.

«این شخصیت‌های الهی در حقیقت تجلی نمادین روان کامل که ماهیتی فراخ‌تر و غنی‌تر دارد و نیرویی را تدارک می‌بیند که من خویشتن فاقد آن است، هستند و از نقش شگرف آن‌ها چنین برمی‌آید که کار اصلی اسطوره‌ی قهرمان، انکشاف خودآگاه خویشتن فرد است؛ یعنی آگاهی به ضعف‌ها و توانایی‌های خودش به گونه‌ای که بتواند با مشکلات زندگی روبرو شود» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۶۴).

فرایند فردیت در روان‌شناسی تحلیلی^{۲۸} یونگ، ایجاد تعامل میان ناخودآگاه جمعی و خودآگاهی در نیمه نخست زندگی است: «فرایند فردیت» اساساً فرایندی شناختی است؛ یعنی اگر فرد بخواهد شخصیتی کاملاً متعادل یابد، باید روند خاصی را پی گیرد. این روند خاصی باید به گونه‌ای باشد که استقلال «خود» در میانه دو قلمروی ناخودآگاه جمعی و آگاهی تأمین گردد» (گورین و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۹۵)؛ بنابراین می‌توان گفت که فریدون، زال، کیقباد و کیخسرو فرایند فردیت را به‌طور کامل طی کرده‌اند. آنان بخش فراموش‌شده روان هستند که چون سلامت روانی جامعه به خطر می‌افتد و به تبع آن، حیات جامعه بر لبه هبوط و نابودی قرار می‌گیرد، برای حفظ و تجدید حیات جامعه، باز می‌گردند.

۲. ۱. ۲. نیمه دوم زندگی

از دیدگاه یونگ، قهرمانی در نیمه دوم زندگی، آگاهی یافتن از ناخودآگاه است: «غایت نیمه دوم زندگی نیز آگاهی است. اما این شناخت، آگاهی یافتن از ناخودآگاه است نه عالم خارج. یونگ بر آن است که آدمی باید به ناخودآگاهی باز گردد که پیوسته خود را از آن جدا کرده است؛ هدف از این کار اما، این نیست که پیوندمان را با عالم بیرون بگسلانیم، برعکس، هدف کماکان بازگشت به عالم خارج است. وضعیت آرمانی ما همانا برقراری تعادل میان آگاهی عالم خارج و آگاهی امر ناخودآگاه است» (رک: سگال، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

اما ورود به ناخودآگاه، بدون کسب آمادگی لازم امکان‌پذیر نیست. قهرمان تنها پس از انکشاف خودآگاه فردی و تبدیل «من» به «فرامن» به وسیله اتصال با نیروهای ماوراءالطبیعی و حل شدن در ناخودآگاه جمعی و نیز ایجاد رابطه میان «من» و «خود» است که می‌تواند قدم به قلمرو

ناخودآگاه فردی بگذارد: «آنچه [...] متون را از نظرگاه نقد اساطیری برجسته می‌کند، کهن‌الگوی «صعود» است؛ مضمونی که در طی آن، روح قدسی انسان، «من» که به «فرامن» تکامل یافته است، پای را از حوزه محدود دنیای خاکی (خودآگاه) فراتر می‌گذارد و در جذبۀ سکرآلود رؤیا و الهام در جهان نامکشوف، مبهم و نامتناهی ملکوت (ناخودآگاه) به تجربه مقدّس «شهود» نائل می‌شود. این سفر به دنیای زیرین (مرگ) و پرواز به ملکوت آسمان‌ها (کمال) و بازگشت به جهان واقعیت (ولادت دوباره) در روان‌شناسی تحلیلی یونگ نمودار کهن‌الگوی «مرگ و تولد دوباره» است که در طی آن، بازگشت «من» انسان به اعماق تاریک ضمیر ناخودآگاه [در قالب نزول به اعماق دوزخ یا جهان ظلمانی زیرین]، به عنوان نوعی از مرگ موقتی «من» رخ می‌دهد و متعاقب آن، ظهور مجدد یا تولد دوباره آن [ولادت «من» پالایش یافته در چهره «فرامن» در قالب صعود به بهشت و بازگشت کمال یافته به خودآگاهی] از ضمیر ناخودآگاه صورت می‌گیرد» (Segal, 1998: 4).

فریدون و کیخسرو همچون زال و کیقباد در مرحله خودآگاهی متوقّف نمی‌شوند؛ بلکه وارد ناخودآگاه فردی خود می‌شوند. فریدون برای نبرد با ضحاک و کیخسرو برای رسیدن به ایران، از رود می‌گذرند: «ناخودآگاهی پیوند تنگاتنگی با آب دارد؛ آب همانند ناخودآگاه ریشه در تاریکی دارد، از دل زمین یا صخره‌ای می‌جوشد و به صورت جریان‌های بزرگ و کوچک روان می‌شود. آب نماد دنیای مینوی هم شمرده می‌شود، به همین دلیل است که به آدمی زندگی دوباره می‌بخشد. شستشو در آب یا غسل کردن یا از آب گذر کردن نماد دوره دیگری از زندگی است که آغاز می‌شود» (اپلی، ۱۳۷۱: ۲۸۵).

بدین ترتیب در اسطوره فریدون و کیخسرو، رودخانه نماد ناخودآگاه است. آنان با غوطه‌ور شدن در رودخانه، به طور نمادین در ناخودآگاه خویش غرق می‌شوند و با بیرون آمدن از آن، وارد مرحله خودآگاهی می‌گردند. عبور از رودخانه، نماد گذر از ناخودآگاهی است. ورود قهرمان به قلمرو ناخودآگاه، برای رویارویی با «سایه» است:

«من خویشتن همواره با سایه در ستیز است. این ستیزه در کشمکش انسان بدوی برای دست یافتن به خودآگاهی به صورت نبرد میان قهرمان کهن‌الگویی با قدرت‌های شرور آسمانی که به هیبت ازدها و دیگر اهریمنان نمود پیدا می‌کنند، بیان شده است. شخصیت قهرمان در خلال انکشاف خودآگاه فردی، امکانی

نمادین است تا به وسیله آن، من خویشتن بتواند سکون ناخودآگاه را درنوردد و انسان ناپخته را از تمایل واپس‌گرایانه بازگشت به دوران خوش کودکی زیر سلطه مادر رهایی دهد. در بیش‌تر مردم طرف تیره و منفی شخصیت در ناخودآگاه می‌ماند. اما قهرمان درست به وارونه باید متوجه وجود سایه باشد تا بتواند از آن نیرو بگیرد و اگر بخواهد به اندازه‌ای نیرومند شود تا بتواند بر اژدها پیروز شود باید با نیروهای ویرانگر خود کنار بیاید. به بیانی دیگر، من خویشتن تا ابتدا سایه را مقهور خود نسازد و با خود همگونش نکند، پیروز نخواهد شد» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۷۶-۱۷۵).

فریدون نیز به‌عنوان یک قهرمان که نمادی از «من» است، با غوطه‌ور شدن در رودخانه به‌طور نمادین، وارد قلمرو ناخودآگاه فردی خویش می‌شود و با ضحاک که نمادی از سایه‌اش است، روبرو می‌شود و پس از آن که سایه‌اش را مقهور خود کرد، به خودآگاهی، ایران، باز می‌گردد. نکته قابل تأمل در اسطوره فریدون و ضحاک این است که در هنگام ورود فریدون به ایران، ضحاک در ایران نیست و خارج از مرزهای ایران؛ یعنی قلمرو ناخودآگاه است. پس فریدون برای دستیابی به ضحاک، سایه‌اش، باید با ورود و گذر از رودخانه، وارد ناخودآگاه فردی خود شود.

کیخسرو نیز پس از طی آیین تشرّف در کوه قُلا و یکسان شدن با ناخودآگاه جمعی، ابتدا با عبور از رودخانه و گذر از ناخودآگاه وارد قلمرو خودآگاهی، ایرانویچ، می‌شود تا فرایند فردیتش کامل گردد و پس از آن که میان ناخودآگاه جمعی و خودآگاهی‌اش، تعامل برقرار کرد، آمادگی لازم را برای ورود به ناخودآگاه فردی و برخورد با سایه‌اش، افراسیاب، کسب می‌کند. تفاوت کیخسرو با سهراب در این است که نزاع و دشمنی کیخسرو با کیکاوس و افراسیاب، آگاهانه و خردمندانه است. از این‌رو است که پیروزی و پادشاهی، از آن کیخسرو و ناکامی و مرگ، بهره سهراب است.

سیاوش نیز وارد ناخودآگاه شخصیت می‌شود، اما مغلوب سایه‌اش، افراسیاب، می‌شود. سیاوش در مرحله دوم زندگی (بر اساس روان‌شناسی یونگ)، ناموفق است. در این مرحله او شخصیتی ناکامل می‌یابد^{۲۹} و در ناآگاهی عمیقی به سر می‌برد. او در این مرحله کاملاً ناتوان است تا جایی که قادر به شناختن دسیسه‌های گرسیوز و افراسیاب نیست. سیاوش در مرحله دوم

زندگی، یک قربانی است، او قربانی ساده‌اندیشی، ناآگاهی و نیز شخصیتِ ناکامل خود می‌شود. آیا این تطوّر و شکست شخصیتی غیرمنتظرانه، به این دلیل نیست که او نیز چون سهراب قدم به سرزمین تاریک و اهریمنی توران، ناخودآگاه، می‌نهد؟ سیاوش با خروج از ایران، سرزمین اهورامزدا، روشنی و آگاهی و ورود به توران، سرزمین اهریمنی، تاریکی و ناآگاهی، دچار شکست شخصیتی می‌شود، شکستی که هرگز قادر به ترمیم آن نیست. سیاوش چون قهرمانان در میدان جنگ و با شمشیر و نیزه کشته نمی‌شود، او را با خنجر و بر روی تشتی چونان گوسفندی سر می‌بُرند! سیاوش نیز در نیمهٔ دوم زندگی، با ورود به توران، به‌طور نمادین وارد ناخودآگاهی خویش می‌شود؛ اما در برخورد با افراسیاب که نمادی از سایهٔ سیاوش است، ناموفق است و مغلوب سایه‌اش می‌شود. شکست شخصیتی سیاوش در مرحلهٔ دوم زندگی به این دلیل است که وی فرایند فردیت را طی نکرده است. سیاوش آیین تشرّف خود را در سیستان گذرانده و «من» او با ناخودآگاه جمعی یکسان نشده است. در واقع «من» سیاوش به «فرامن» تکامل نیافته است^{۳۰} و او آمادگی لازم برای آغاز سفری چنین مخاطره‌آمیز به قلمرو مرموز و ناشناختهٔ ناخودآگاه را ندارد. طی فرایند فردیت که همانا آگاهی یافتن از خویشتن خویش و یکسان شدن با ناخودآگاه جمعی و بازگشت مجدد به خودآگاهی است، برای مسافر قلمرو ناخودآگاه، همچون ریسمان و چراغی است که او را با تجسّمات ناخودآگاه پیوند می‌دهد و با روشنای خود، سفر را برای او ممکن می‌سازد و به وی این امکان را می‌دهد تا راه بازگشت به خودآگاهی را بیابد و در قلمرو ناخودآگاه سرگردان نشود.

فریدون پس از بازگشت به خودآگاه، ایران، در آن باقی می‌ماند. اما کیخسرو در خودآگاهی متوقف نمی‌شود؛ بلکه به کوه جایی که از آن آمده بود، باز می‌گردد. بنا بر روایت شاهنامه، کیخسرو پس از کناره‌گیری از پادشاهی، ناپدید شده است و کسی نشانی از وی ندارد؛ اما از رفتن و ناپدید شدن وی در کوه در برخی از منابع یاد شده است: «برخی از روایان بر آن‌اند که وی در کوه دنا غایب شده است و در آنجا زندگی می‌کند و یک روز بیرون می‌آید (انجوی، ۱۳۵۴: ۲۷۸) مکان‌های دیگری از جمله کوه گشار در جیرفت، کوه بهلول در دالاهو، آمده است (انجوی، ۲۵۳۷: ۱۸۲-۱۶۸). در روایت دست‌نویس هفت لشکر گورانی نیز کیخسرو پس از سپردن پادشاهی به لهراسب، به کوه دماوند می‌رود» (رک: اکبری مفاخر، ۱۳۹۱: ۲۱۴-۲۰۴). کیخسرو هدف خود را از کناره‌گیری از سلطنت، دچار نشدن به غرور معرفی می‌کند آن‌چنان‌که

جمشید به آن دچار شده بود^{۳۱}. «من» قدسی و تعالی یافته انسانی نیز ممکن است پس از آن که در جریان فرایند فردیت، به نهایت کمال رسید، دچار تورّم و خودبزرگ‌بینی و عظمت‌طلبی شود، هم‌چنان که در مرحله پیش‌خودآگاهی دوران کودکی به آن دچار بود. در این مرحله «من متورّم» می‌تواند به همان اندازه احساس تمامیت دوره کودکی، خطرناک باشد و قهرمان را دچار ازهم‌گسیختگی روانی کند. «آرمان‌گرایی دوران جوانی با جاذبه شدیدی که در فرد ایجاد می‌کند، ناگزیر به خودپسندی می‌انجامد. من خویشتن انسانی می‌تواند احساسی خدای‌گونه را برانگیزد و همین به خوش‌باوری و لاجرم مصیبت می‌انجامد» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۷۸). از دیگر سو بر اساس روان‌شناسی یونگ، غرور نشان‌دهنده جدایی دائمی «من» از «خود» است (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۴).

یونگ می‌گوید: «من» با «خود» متفاوت است. «خود» تمامیت روانی ماست و از همین «خود» است که در روند رشد فرد، خودآگاه فردیت یافته «من» تراوش می‌کند. «من» فردی در خلال انتقال از یک مرحله زندگی به مرحله دیگر است که متمایز می‌شود و شکل می‌گیرد. چنانچه این تغییر مطلق شود، به حس اولیّه تمامیت، سخت آسیب می‌رساند؛ بنابراین، «من» برای برقراری رابطه با «خود»، باید به‌طور دائم به گذشته بازگردد تا سلامت روان تضمین گردد. هر مرحله از تکامل موجود بشری، با تداوم کشمکش میان نیازهای «خود» و «من» همراه است. این کشمکش در دوره انتقال میان اوایل دوران کمال تا سن پختگی نیرومندتر است. در این دوره‌های بحرانی، کهن‌الگوی آیین آموزش اسرار، سخت به تکاپو می‌افتد. در آیین آموزش اسرار، از نوآموز خواسته می‌شود تا از هرگونه جاه‌طلبی و امیال و خواهش‌های خود چشم‌پوشی کند. او باید آزمون را بپذیرد و آماده مرگ شود، مرگی نمادین برای تولد دوباره. «من» به‌طور موقت ویران می‌شود تا در مرحله بالاتری، متولد شود (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۶-۱۹۲).

در اینجا کوه نمادی از «ناخودآگاه» است؛ بنابراین کیخسرو برای رهایی از غرور، ناگزیر با مرگ اختیاری و نمادین خود، «من» خویش را با «خود» آشتی می‌دهد و هماهنگ می‌کند. در میان قهرمانان شاهنامه، کیخسرو نمونه‌ای استثنایی و یگانه است که چرخه تکامل روانی خود را به انجام می‌رساند و تبدیل به «انسان کامل» (قائمی، ۱۳۸۹: ۹۵) و شاه آرمانی شاهنامه و «در جهان بینی زرتشتی یکی از جاودانان و نجات‌بخشان آخرالزمان» (صفا، ۱۳۷۹: ۵۲۴) می‌گردد.

۳. نتیجه‌گیری

ما در این پژوهش کوشیدیم تا هجرت و سفر کودکان رهاشده شاهنامه را از زمان تبعید تا هنگام بازگشت، بر اساس الگوی روان‌شناسی یونگ، بررسی و تحلیل کنیم. نتیجه این تطبیق قابل توجه بود؛ زیرا رابطه و پیوندی شگرف، میان مکان‌های اساطیری شاهنامه و قلمروهای روان به چشم می‌خورد. ما با تطبیق البرز با من، ایران با خودآگاه و سرزمین‌های غیر از ایران با ناخودآگاه، سفر هریک از شخصیت‌ها را که در حقیقت مسیری برای تغییر و تکوین روانی و شخصیتی آنان بود، بررسی کردیم. بر این اساس، سهراب، شغاد و ساسان در مرحله ناخودآگاه، قلمروهای بیگانه، باقی می‌مانند، درحالی‌که بهرام گور و اسکندر موفق می‌شوند از مرحله ناخودآگاه گذر کنند و به مرحله بالاتر خودآگاهی، ایران، برسند و بر تخت نشینند. بهمن، سیاوش و داراب در ایران می‌بالند. از این میان، بهمن و داراب به پادشاهی می‌رسند، هرچند همچون کیخسرو و فریدون و کیقباد، پادشاهانی آرمانی و ناجی نیستند؛ اما به دلیل عبور از مرحله ناخودآگاهی و رسیدن به آگاهی و تقویت «من» در نیمه نخست زندگی، در تصاحب تاج شاهی موفق‌اند و قهرمان نیمه نخست زندگی خویش هستند. سیاوش نیز قهرمان نیمه نخست زندگی است؛ اما چون بدون کسب آمادگی لازم و طی نکردن فرایند فردیت، قدم به قلمرو ناخودآگاه فردی خویش، توران، می‌نهد، در تقابل با سایه‌اش، افراسیاب، ناکام می‌ماند و مغلوب سایه‌اش می‌گردد. در اسطوره فریدون، کیقباد، کیخسرو و زال، عنصر صعود از کوه و عروج وجود دارد. صعود از کوه در روان‌شناسی یونگ، اراده دستیابی به خویشتن خویش است و می‌تواند نمادی از «من» باشد (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۶). کیخسرو و فریدون، پس از طی فرایند فردیت، وارد ناخودآگاه فردی خویش می‌شوند و بر افراسیاب و ضحاک که نمادی از سایه آنان است، غلبه می‌کنند. در این میان تنها شخصیتی که مسیر تشرّف را کامل طی می‌کند، کیخسرو است. کیخسرو در پایان ناپدید می‌شود و به روایتی به کوه که نمادی از «خود» است، باز می‌گردد و «من» خویش را با «خود» آشتی می‌دهد و انسان کامل شاهنامه می‌گردد.

درواقع می‌توان گفت، تبعید و دورافتادگی برای این کودکان، هجرت از ناخودآگاهی و رسیدن به مرحله‌ای بالاتر از آگاهی و اعتلای «من» به «فرامن»، در این مسیر است.

پی‌نوشت‌ها

1. The Myth of Abandoned Children

2. Carl Gustave Jung
3. Conscious
4. Personal Unconscious
5. The Collective Unconscious
6. Archetype

۷. Anima عنصر مادینه، تجسم تمامی گرایش‌های روانی زنانه در روح مرد است، همانند احساسات، خلق‌و‌خوهای مبهم، مکاشفه‌های پیامبرگونه، حساسیت‌های غیرمنطقی، قابلیت عشق شخصی، احساسات نسبت به طبیعت و سرانجام روابط با ناخودآگاه که اهمیتش از آن‌های دیگر کمتر نیست (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۷۰).

۸. Animus عنصر نرینه، تجسم تمامی گرایش‌های روانی مردانه در روح زن است.

۹. «خود» تمامیت روانی ماست و از خودآگاهی و اقیانوس بی‌کران روح نشئت می‌گیرد، می‌توان «خود» را به‌مثابه راهنمای درونی و متمایز از شخصیت خودآگاه انگاشت (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۲). یونگ «خود» را مهم‌ترین الگوی تمام نظام شخصیتی می‌داند که از همه جنبه‌های هشیار و ناهشیار تشکیل شده است و به‌عنوان نماینده کل شخصیت، برای تمامی ساختمان شخصیت وحدت و ثبات فراهم می‌کند و می‌کوشد تا آن را به یکپارچگی کامل برساند (گورین و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۹۵).

۱۰. «من» یا ego، مرکز میدان خودآگاهی را تشکیل می‌دهد و از جایی که خودآگاهی، شخصیت تجربی را شامل می‌شود، «من» سوژه کل اعمال شخصی خودآگاه است (یونگ، ۱۳۸۳: ۹). «من» تنها بخش کوچکی از روان را تشکیل می‌دهد (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۱).

۱۱. سهراب و کیخسرو هر دو از پدر ایرانی و مادری تورانی، زاده می‌شوند، در توران می‌بالند و هدفشان برانگیختن کیکاوس از تخت و نابودی افراسیاب است.

۱۲. بر اساس روایت بندهش، قباد را در کودکی در صندوقی نهادند و در رود رها کردند. زاب کودک را بدید، از آب گرفت و پرورش داد (رک: بندهش: ۲۳۱/۲۰-۲۳۲)؛ اما در شاهنامه تنها از آورده شدن کيقباد از کوه توسط رستم، یاد شده است و از رها شدن او در کودکی، گزارشی در دست نیست.

13. Initiation
14. Biological form
15. Cultural form
16. Processus d individuation

۱۷. سهراب نشان پدر از هُجیر می جوید؛ اما هُجیر از بیم آن که مبدا رستم به دست سهراب و جنگجویان ترک، کشته شود، رستم را به او معرفی نمی کند و او را پهلوانی چینی که به تازگی به ایران آمده است، معرفی می کند:

نشان پدر جُست و با او نگفت	همی داشت آن راستی در نهفت
تو گیتی چه سازی که خود ساخته ست	جهانبان از این کار پرداخته ست...
دگر باره پرسید از آن سرفراز	از آن کهش به دیدار او بُد نیاز
از آن پرده سبز و مرد بلند	وُزان اسپ و آن تاب داده کمند
به پاسخ، هُجیر ستیهنده گفت	که از تو سَخُن ها چه باید نهفت
گر از نام چینی بمانم همی	از آنست کو را ندانم همی
بدو گفت سهراب کین نیست داد	ز رستم نکردی سَخُن هیچ یاد

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۲/۵۵۶-۵۶۳)

۱۸. Shadow «سایه» نمایانگر صفات و خصوصیات ناشناخته یا کم شناخته «من» است که بخشی از حوزه شخصی روان را تشکیل می دهد و به راحتی می تواند مربوط به خود آگاه هم باشد. از پاره ای جهات، سایه می تواند شامل عوامل جمعی برآمده از منعی خارج از زندگی شخصی فرد نیز باشد. سایه شامل جنبه های پنهان، واپس زده شده و نامطبوع (یا ناپسند) شخصیت است (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۵۷-۱۷۵).

۱۹. دو بیت آخر، آشکارا بیان گر عظمت طلبی و خودبزرگ بینی سهراب است. سهراب، رستم و خویش را در بزرگی و اهمیت به خورشید و ماه و کیکاوس و افراسیاب را به ستارگانی کوچک و کم نور و کم اهمیت، تشبیه می کند:

کنون من ز ترکان جنگاوران	فراز آورم لشکری بی کران
برانگیزم از گاه کاوس را	ز ایران بیرم پی طوس را
به رستم دهم تاج و تخت و کلاه	نشانش بر گاه کاوس شاه
از ایران به توران شوم جنگجوی	ابا شاه روی اندر آرم به روی
بگیرم سر تخت افراسیاب	سر نیزه بگذارم از آفتاب
چو رستم پدر باشد و من پسر	نباید به گیتی یکی تاجور
چو روشن بود روی خورشید و ماه	ستاره چرا برفرازد کلاه؟

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۲/۱۱۹-۱۲۵)

۲۰. در شاهنامه بارها به خردسالی و کودکی سهراب، اشاره شده است:

خبر شد به نزدیک افراسیاب که افکند سهراب کشتی بر آب
هنوز از دهن بوی شیر آیدش همی رای شمشیر و تیر آیدش
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۱۲۷/۲-۱۲۸)

مصراع دوم می‌تواند اشاره‌ای باشد به این که **سهراب** در آستانه‌ی گذر از قلمرو ناخودآگاه و رسیدن به خودآگاهی است.

و نیز:

تو زین بی‌گناهی که این کوژپشت مرا برکشید و به‌زودی بکشت
به بازی به کوی‌اند همسال من به ماه اندر آمد چُنین یال من
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۸۵۷/۲-۸۵۸)

بیت دوم به‌خوبی گویای این مطلب است که رشد سهراب، تنها جسمانی است و هم‌سالان او هنوز در دوران کودکی به‌سر می‌برند. در سراسر داستان رستم و سهراب، سهراب تنها متکی به قدرت جوانی و جسمانی خویش است. او در نبرد تن‌به‌تن با هُجیر و گردآفرید، پیروز میدان است؛ اما چنان سست‌اندیشه و نابالغ است که هر دو او را می‌فریبند. در رویارویی دوم با رستم، به پشتوانه‌ی نیروی جوانی بر پدر غلبه می‌کند؛ اما این بار نیز با نیرنگ رستم از پای درمی‌آید و ساده‌اندیشی و ناآگاهی سهراب به قیمت جاننش تمام می‌شود.

۲۱. این بخش، توصیفی انسان‌شناختی از کمیل است. به اعتقاد وی، این جنبه از «خود» یا «من»، در مسیر بلوغ باید قربانی شود تا «من» به «فرمان» کمال‌یافته، تبدیل شود. اما گاه قهرمان، گناه یا نهاد سرکوب‌شده‌ی روان (Id) را با پدر [و یا پسر] اشتباه می‌گیرد. در این حالت است که غلبه بر پدر یا پسر، به معنای مغلوب شدن و شکست قهرمان است.

۲۲. برای مثال، بهرام گور این‌گونه است و تمام جامعه‌ی ایرانی، مانع و مخالف بازگشت او است.

۲۳. Complex Oedipe فروید معتقد است که «غریزه‌ی عشق» در اولین مرحله، متوجه «مادر» و «غریزه‌ی کینه» به سوی «پدر» منعطف می‌گردد. پسر از دو راه اساسی «پدر» را مقابل خود باز می‌یابد. اول این که پدر برحسب وظیفه‌ی ریاست، در خانواده مانع ابراز مکنونات قلبی و ارضای تمایلاتش می‌گردد و قانون هم او را یاری می‌دهد. از سویی دیگر، پدر سعی می‌کند مادر را به خویشتن منحصر سازد، در صورتی که پسر، مادر را فقط برای خودش می‌خواهد. این عشق و محبت نسبت به مادر و کینه و حسادت نسبت به پدر، دو جزء تشکیل‌دهنده «عقدۀ اودیپ» هستند (رک: فروید، ۱۳۴۲: ۶۶-۶۸).

۲۴. به گمان نگارنده، ور سیاوش نه آتش که سودابه است. آزمون سیاوش، یکی از بزرگ‌ترین و دشوارترین آزمون‌های قهرمان در شاهنامه است. سیاوش پس از بازگشت، با عشوه‌گری و وسوسه‌ی سودابه

روبرو می‌شود؛ اما بر غرایز خود غلبه می‌کند و حریم پدر را پاس می‌دارد. آزمون سیاوش در درون او و نبرد میان غرایز و خرد و وجدان اوست. این کشمکش، میان دو جنبه حیوانی و انسانی سیاوش صورت می‌گیرد. سیاوش با پیروزی در این آزمون، به هویت انسانی دست می‌یابد و بلوغ خود را با کنترل غرایز، اثبات می‌کند و به این ترتیب آمادگی خود را برای ورود به دنیای مردان اعلام می‌دارد. چون سیاوش از این آزمون سربلند بیرون می‌آید، تکامل آیین تشرّف او از سوی نیروهای اهورایی به وسیله بی‌گزندگی آتش، مورد تأیید قرار می‌گیرد. در واقع گذر از آتش برای سیاوش، مَهر قبولی در امتحان بلوغ و زندگی است.

۲۵. انسان‌های دیگر دسترسی به البرز ندارند، هم‌چنان‌که به جهان مردگان دسترسی ندارند. از این جهت است که سام توانایی بالا رفتن از البرز را ندارد و سیمرغ، خود زال را نزد سام می‌برد.

۲۶. در شاهنامه ابتدا تنها آهوی زال، موی سپید او معرفی می‌شود و تن او سپید است:

ز مادر جدا شد بدان چند روز
نگاری چو خورشید گیتی فروز
به چهره نکو بود بر سان شید
ولیکن همه موی بودش سپید
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۱/۱۶۴)

اما در ابیات بعدی از زبان سام آن هنگام که بر کردگار شکوه می‌آورد، از زال سیاه‌پیکر و سپیدموی یاد می‌شود:

بپیچید همی تیره جانم ز شرم
بچو شد همی در دلم خون گرم
از این بچّه چون بچّه اهرمن
سیه‌پیکر و موی سر چون سمن
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۱/۱۶۶)

در مورد سیاهی پوست زال، صاحب کتاب *عجائب المخلوقات* نیز روایتی را حفظ کرده است: «و از نوادر بنی آدم یکی آنست کی در زمین سیستان شخصی بود نام وی سام بن نریمان. زن وی آبستن شد پسری بزاد سیه چون قیر و موی سپید چون شیر. سام سپید بود و مادرش سپید، از وی ننگ می‌داشتند و گفت: «من سپیدم و مادرش سپید است فرزند چرا سیه است، این مگر از نسل دیو باشد.» (طوسی، ۱۳۴۵: ۴۱۸-۴۱۹).

در داستان جنگ رستم و اسفندیار، نیز هنگامی که اسفندیار زبان به نکوهش زال می‌گشاید، از سیاه‌پیکری وی به هنگام تولد، یاد می‌کند:

تنش تیره بُد، روی و مویش سپید
چو دیدش، دل سام شد ناامید
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۱/۱۸۷)

سام، کودک را فرزند اهریمن می‌نامد و به‌راستی بر این باور است که اهریمن با همسرش در آمیخته است. از پیوند و ازدواج انسان با دیو در بندهش یاد شده است: «این را نیز گوید که چون فرّه از جم شد، به سبب بیم از دیوان، دیوی را به زنی گرفت و جمه خواهر(ش) را، به زنی به دیوی داد. کپی و خرس بیشه‌ای ذنب‌دار و دیگر سرده‌های تباه‌کننده از ایشان بود و پیوند او نرفت. زنگی را گوید که ضحاک در پادشاهی (خود) بر زنی جوان، دیو برهشت و مردی جوان را بر پری هشت و ایشان زیر نگاه و دیدار او جماع کردند. از این کنش نوآئین، زنگی پدید آمد...» (بندهش: ۱۵۸/۹).

چنان‌که می‌بینیم سیاهان، حاصل وصلت انسان و دیو معرفی می‌شوند. پس زال سیاه‌پیکر نیز فرزند اهریمن انگاشته می‌شود.

اهریمن خود نیز پیکری سیاه و خاکستری دارد: «اهریمن از تاریکی مادی آن آفرینش خویش را فراز ساخت، بدان تن سیاه خاکستری شایسته (جهان) تاریکی، تبهکار، که بزه‌آئین‌ترین خرفستر است (بندهش: ۱۱/۱). اکبری مفاخر در کتاب *درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی*، پیکر سیاه‌رنگ را مشخصه بارز و اصلی دیوان معرفی می‌کند و آن را بازتاب پیوند دیوان با اهریمن می‌داند. وی علاوه بر اهریمن از دیوان دیگری نیز نام می‌برد که پیکری سیاه دارند: «...جهی، دختر اهریمن، پیکری سیاه دارد (روایات پهلوی: ۲۹، ۴۸). دیوان نیز سیاه‌پیکر هستند (یشت: ۹۵، ۱۹). دیو نسو و اپوش سیاه‌پیکرند (یشت: ۲۱، ۸) و هم‌چنین خزوران که نماد اهریمن است:

سیامک بیامد برهنه تن
برآویخت با دیو آهرمن
بزد چنگ، وارونه دیو سیاه
دو تا اندر آورد بالای شاه
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۲۳/۱)

بنابراین سیاه‌پیکری یکی از ویژگی‌های برجسته دیوان در حماسه‌هاست» (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹:

۱۸۴-۱۸۵)

بدین ترتیب می‌توان گفت آنجا که سام، کودکش را فرزند اهریمن می‌خواند، به‌طور ضمنی به سیاه‌پیکری زال اشاره دارد.

۲۷. Mandala. در میان جلوه‌های اساطیری «خود» اغلب تصویر چهارگوشه جهان را مشاهده می‌کنیم. یونگ برای نشان دادن چنین ساختاری از کلمه هندی ماندالا (دایره جادویی) بهره گرفته است. گردی (انگیزه ماندالا) معمولاً نشانه تمامیت طبیعی است (رک: یونگ، ۱۳۷۷: ۳۲۴-۳۲۲).

28. Analytic Psychology

۲۹. مراسم گذار محدود به مرحله نخست زندگی و دوران کودکی نیست: «آیین‌های دینی قبایل یا جوامع تکامل‌یافته‌تر همواره بر مراسم مرگ و زندگی دوباره تأکید دارند؛ یعنی برای نوآموز «مراسم گذار» از

یک مرحله زندگی به مرحله دیگر را به اجرا می‌گذارند، حال خواه از اولین به آخرین دوران کودکی باشد یا از نخستین به آخرین دوران شباب و یا از آن دوران به پختگی» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۴)؛ بنابراین در هر مرحله از زندگی، انسان نیاز به طی آیین تشرّف و مراحل کمال دارد. تکامل شخصیتی باید روندی صعودی داشته باشد و در هر مرحله‌ای از زندگی به‌طور جداگانه انجام شود. اگرچه سیایش در مرحله نخست زندگی یک قهرمان است و به تکامل روانی و شخصیتی دست می‌یازد؛ اما این بدان معنا نیست که این کمال برای مراحل بعد زندگی، کافی و بسنده است و وی نیازی به طی فرایند فردیت در نیمه دوم زندگی ندارد.

۳۰. برای توضیحات بیش‌تر درباره لزوم تکامل «من» به «فرامن» از دیدگاه روان‌شناسی یونگ برای سفر به قلمرو ناخودآگاه، رجوع کنید به صفحه ۱۶.

۳۱. روانم نباید که آرد منی
شوم بدگنش همچو ضحاک و جم
بداندیشی و کیش آهرمنی
که با تور و سلم اندر آمد به زم
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۴/۲۴۴۴-۲۴۴۵)



منابع

۱. ایللی. ارنست. (۱۳۷۱). *رؤیا و تعبیر رؤیا*. ترجمه‌ی دل‌آرا قهرمان. چاپ اول. تهران: فردوس.
۲. اسماعیلی. حسین. (۱۳۷۴). «داستان قوم‌شناسی زال». *تن پهلوان و روان خردمند*. به کوشش شاهرخ مسکوب. چاپ اول. تهران: طرح نو.
۳. اکبری مفاخر. آرش. (۱۳۸۹). *درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی*. چاپ اول. تهران: ترفند.
۴. اکبری مفاخر. آرش. (۱۳۹۱). «روایتی دیگر از به آسمان رفتن کیخسرو». *خرد بر سر جان، نامگانه استاد دکتر احمدعلی رجائی بخارایی*. به درخواست و کوشش محمدجعفر یاحقی. محمدرضا راشد محصل. سلمان ساکت. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن با همکاری قطب علمی فردوسی‌شناسی.
۵. انجوی شیرازی. ابوالقاسم. (۲۵۳۷). *مردم و قهرمانان شاهنامه*. چاپ اول. تهران: سروش.
۶. انجوی شیرازی. ابوالقاسم. (۱۳۵۴). *مردم و شاهنامه*. چاپ اول. تهران: انتشارات رادیو و تلویزیون.
۷. بندهش. (۱۳۶۹). *دادگی*. فرنیخ. به اهتمام مهرداد بهار. چاپ اول. تهران: توس.
۸. بهار. مهرداد. (۱۳۷۲). *سخنی چند درباره‌ی شاهنامه*. چاپ اول. تهران: سروش / نگار.
۹. *روایت پهلوی*. (۱۳۶۷). ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. سرلو. خوان ادواردو. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه‌ی مهرانگیز اوحدی. چاپ اول. تهران: دستان.
۱۱. سگال. رابرت آلن. (۱۳۸۹). *اسطوره*. ترجمه‌ی فریده فرودفر. چاپ اول. تهران: بصیرت.
۱۲. صفا. ذبیح‌الله. (۱۳۷۹). *حماسه‌سرایی در ایران؛ از قدیمی‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم*. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
۱۳. صفا. ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۱. چاپ دوازدهم. تهران: فردوس.
۱۴. فردوسی. ابوالقاسم. (۱۳۸۹). *شاهنامه ۶ ج از ۱ ج*. به کوشش جلال خالقی مطلق. چاپ سوم. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. فروید. زیگموند. (۱۳۴۲). *روانکاوی برای همه (پسیکانالیز)*. ترجمه‌ی هاشم رضی. چاپ اول. تهران: کاوه.
۱۶. فوردهام. فریدا. (۱۳۴۷). *مقدمه بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمه‌ی مسعود میربهار. چاپ اول. تهران: اشرفی.

۱۷. فورد هام. فریدا. (۱۳۸۹). «نقد اسطوره‌های و کاربرد آن در تحلیل شاهنامه فردوسی». رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۸. کمیل. جوزف. (۱۳۸۵). قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسروینا. چاپ اول. مشهد: گل آفتاب.
۱۹. گورین. ویلفرد. (۱۳۸۸). درآمدی بر شیوه‌های نقد ادبی. ترجمه علیرضا فرحبخش و زینب حیدری مقدم. چاپ اول. تهران: رهنما.
۲۰. گورین. ویلفرد. (۱۳۷۶). مبانی نقد ادبی. ترجمه فرزانه طاهری. چاپ اول. تهران: نیلوفر.
۲۱. یشت‌ها. (۱۳۵۶). ترجمه ابراهیم پورداود. ج ۱ و ۲. چاپ سوم. تهران: طهوری.
۲۲. یونگ. کارل گوستاو. (۱۳۸۳). آيون: پژوهشی در پدیده‌شناسی "خویشتن". ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی. چاپ اول. مشهد: به‌نشر.
۲۳. یونگ. کارل گوستاو. (۱۳۷۷). انسان و سمبولهایش. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ اول. تهران: جام.
۲۴. یونگ. کارل گوستاو. (۱۳۵۰). پاسخ به آیوب. ترجمه فواد روحانی. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

25. Jacobi, Jolande: Complex/ Arche type/ Symbol in the Psychology of C.G. Jung, Routledge, 1999.

26. Segal, Robert Alan: Psychology and Myth, Taylor and Francis, 1996.

