

## تحلیل اسطوره‌ زال در شاهنامه براساس نظریات یونگ

دکتر لطیفه سلامت‌باویل<sup>۱</sup>

### چکیده

هدف پژوهش حاضر خوانش دوباره‌ یکی از داستان‌های شاهنامه به عنوان یکی از متون ادبی کهن از دیدگاه کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) روانشناس و نظریه‌پرداز قرن بیستم است. تحقیقات و یافته‌های او در قلمرو اساطیر، دستمایه‌ منتقدان بسیاری برای بررسی آثار ادبی قرار گرفته است. در این پژوهش اسطوره‌ زال براساس نظریات یونگ به روش توصیفی- تحلیلی مورد مطالعه قرار گرفته و مفاهیم اساسی اندیشه یونگ مانند: فرآیند فردیت، خود، خودآگاه، ناخودآگاه همچنین کهن‌الگوهایی نظیر قهرمان، سایه، پرسونا، پیردانا، آنیما، آنیموس و مادر ارزیابی شده و چگونگی تبلور هریک در این داستان به عنوان مسئله اصلی تحقیق مشخص و به موقعیت‌های کهن‌الگویی نظیر تولد دوباره نیز اشاره شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که طبق نظریات یونگ اسطوره‌ها شاید دستخوش تحول و دگرگونی شوند، اما هرگز از بین نمی‌روند و محتوای آنها به صورت مستمر در شکل‌های گوناگون ظهور می‌یابد. در اسطوره‌ زال، سیمرغ بیانگر کهن‌الگوی مادر، سام نمود کهن‌الگوی سایه، که تحول او را به پرسونا شاهد هستیم، رودابه نمود آنیما و زال تبلور کهن‌الگوی قهرمان است که پس از دشواری‌ها و گذر از آزمون‌های فراوان تولدی دوباره می‌یابد و در نیمه دوم زندگی‌اش کهن‌الگوی پیر دانا محسوب می‌شود. ضمن آنکه شخصیت زال در چارچوب فرآیند فردیت قابل تأویل است. نتیجه نشان می‌دهد که با استفاده از این شیوه تحلیل می‌توان درک بهتری از اسطوره‌ها داشت.

کلمات کلیدی: اسطوره، یونگ، شاهنامه، زال.

salamatlatifef@yahoo.com

۱- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۸/۰۷ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵

## ۱- مقدمه

از ابتدای قرن حاضر دانش نوین روانکاوی به دست فروید پی‌ریزی شد و به دنبال آن روانشناسی اسطوره‌ای یونگ شکل گرفت. نقد یونگی توجه اصلی خود را به ناخودآگاه جمعی انسان معطوف کرد و از طریق صورت‌های مثالی و مسائل روانی‌ای مانند فرایند فردیت و ... متن ادبی را تحلیل نمود و به نهفته‌های اسرار آمیز آن راه برد. یونگ پس از سال‌ها تحقیق در مکتب روانکاوی فروید قدمی فراتر نهاد و با ارائه نظریات تازه‌تر درباره نماد شناسی شخصیت فردی و جمعی و جهات رفتاری انسان، مکتب روانشناسی تحلیلی<sup>۱</sup> را پایه گذاری کرد. می‌توان نظریه‌های یونگ را به جهت تأکیدی که بر ناخودآگاه دارد از مهم‌ترین نظریه‌های روانکاوی دانست. البته مکاتب روانشناسی یونگ و فروید در حوزه دانش روانشناسی محدود نموده و به تدریج در حوزه‌های پژوهشی علوم انسانی نیز راه یافت که از آن جمله می‌توان زمینه‌های تازه جامعه شناسی روانشناختی، زبانشناسی روانشناختی و نقد ادبی روانشناختی را نام برد.

روانشناسی در جست و جوی مبانی روانی اسطوره‌هاست و در صدد است رابطه اسطوره با ساختار روان و ساز و کارهای دفاعی آن را تبیین و جایگاه آن را در چارچوب کلی زندگی مشترک و همگانی یک جامعه مشخص کند.

در فرهنگ اقوام و ملل گوناگون اسطوره‌ها و افسانه‌های فراوانی وجود دارند که شاید به ظاهر متفاوت باشند، اما شباهت‌های اساسی با هم دارند. به نظر یونگ سرچشمه تکرار این مضامین اساطیری مشترک برآمده از ویژگی‌های یکسان و مشترک روانی انسان‌هاست. مکتب وی با ارائه مفاهیم بینادینی مانند فرآیند فردیت، کهن‌الگو، ناخودآگاه جمعی و ... تأثیر بسیاری بر دانش اسطوره‌شناسی و نقد ادبی به جا گذاشته است. در این مکتب تمام اساطیر و افسانه‌ها و رؤیاهای اساسی شبیه یکدیگرند و همه از کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی سرچشمه می‌گیرند؛ بنابراین اسطوره محدود به زمان و مکان نمی‌شود.

اسطوره‌ها به عنوان بخش مهمی از زندگی گذشتگان که آمیخته با مذهب، علم، فرهنگ و آداب و رسوم و باورهای آنها بوده‌اند، امروزه نقش مهمی در شکل‌گیری فرهنگ ما دارند. هرچند با گذشت زمان و پیدایش آیین‌ها و مذاهب‌های جدید، احتمال دارد دستخوش تحول و تغییر شوند، ولی هرگز به کلی از بین نمی‌روند، بلکه ضمن هماهنگ‌ساختن

---

1- Analytical Psychology

خود با ارزش‌های جدید، موجودیت خود را در زندگی جمعی، به صورت افسانه، داستان حماسی یا تمثیل و یا قصه عامیانه نشان داده و به این ترتیب به حیات تکاملی خویش ادامه می‌دهند. اسطوره‌ها گذشته را به حال پیوند می‌زنند و هرچند خاستگاهی ملی و بومی دارند و هر سرزمین و ملتی اسطوره‌های خاص خود را دارد، اما همه اسطوره‌ها جهانی‌اند؛ زیرا بن‌مایه‌های آنها در همه جا یکی است؛ بنابراین آثار اساطیری، حماسی، داستان‌های عامیانه و عاشقانه یک قوم و... بستر مناسبی برای بررسی کهن‌الگویی و روان‌شناسانه است. شاهنامه بخش قابل‌توجهی از باورها، اندیشه‌ها و آرزوهای ایرانیان را در خود جای داده است و به دلیل داشتن ماهیت ملی و این که برخاسته از ناخودآگاه جمعی و ملی است، از این منظر قابل بررسی است.

تحلیل حاضر از نوع نقد ادبی روانشناختی است که برای بازسنجی متون ادبی به بررسی همسویی‌ها و ناهمسویی‌های آنان با هم می‌پردازد. روش تحقیق در این پژوهش تحلیل محتواست.

#### ۱-۱- پیشینه تحقیق

شاهنامه از جمله آثاری است که زمینه‌های مناسبی برای تحقیقات روانشناختی دارد و نقد و تحلیل آن از دیدگاه یونگ از شاخه‌های جدید نقد ادبی است. پژوهش‌های محدودی در این زمینه صورت گرفته که موارد ذیل را می‌توان نام برد:

«بررسی کهن‌الگوی پیرخرد در شاهنامه» از سید مهدی نوریان و اشرف خسروی، «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون براساس نظریه یونگ» از محمدرضا امینی، «تحلیل روانکاوانه سودابه و رودابه، یگانه‌های دوسویه شاهنامه» از اسحاق طغیانی و اشرف خسروی، «آنیما و راز اسارت خواهران در شاهنامه» از سید کاظم موسوی و اشرف خسروی، «تحلیل داستان سیاوش برپایه نظریات یونگ» از ابراهیم اقبالی و حسین قمری گیوی، «فرآیند فردیت در شاهنامه با تکیه بر شخصیت رستم» از علی تسلیمی و سید مجتبی میرمیران، «نمودهای سودمند کهن‌الگوی آنیموس در ادب پارسی» از شکرالله پورالخاص و جعفر عشقی، «تأثیر آنیما و تجلی آن در هفت پیکر نظامی» از علی فلاح و مرضیه یوسفی. «داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی» از حسین اسماعیلی، اما اسطوره زال که موضوع این پژوهش است تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته و جدید است. داستان زال

و رودابه در شاهنامه که از داستان‌های بخش اساطیری شاهنامه است در پژوهش حاضر در چارچوب فرآیند فردیت و خود، کهن‌الگوهای من، سایه، پرسونا، پیردانا، آنیما و آنیموس، مادر و قهرمان مورد ارزیابی قرار گرفته و چگونگی تبلور آنها به عنوان مسئله اصلی این پژوهش بررسی شده است. در این مقاله ابتدا روایت داستان زال بیان می‌شود، سپس ضمن تعریف و توضیح مفاهیم اساسی اندیشه یونگ، تجلی آنها در داستان با تکیه بر نیمه نخست زندگی او که از ابتدای تولد تا ازدواج با رودابه است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲- بحث و یافته‌های تحقیق

### ۲-۱- روایت داستان

«سام، یکی از پهلوانان دربار منوچهر پادشاه ایران، صاحب فرزندی می‌شود که درهنگام تولد سپیدموست. پدر برای گریز از سرزنش دیگران دستور می‌دهد نوزاد را به دامنه کوه البرز ببرند که سیمرغ برفراز آن آشیانه دارد. سیمرغ نوزاد را بر می‌گیرد و به لانه می‌برد تا طعمه جوجه‌های گرسنه‌اش کند، اما مهری از او بر دل سیمرغ می‌نشیند و جان سالم به در می‌برد. زال در آشیان سیمرغ می‌بالد و جوانی برومند می‌شود. پس از سال‌ها سام به واسطه خوابی که می‌بیند به البرزکوه می‌رود و فرزند را می‌یابد. دل کندن زال از سیمرغ دشوار است، اما سیمرغ پرخویش را به او می‌دهد و از او می‌خواهد در سختی‌ها این پر را در آتش بیفکند تا سیمرغ به یاریش رود. زال به همراه پدر و سپاهیان به شهر می‌آید. خبر به منوچهر شاه می‌رسد و دستور می‌دهد سام و پسرش به نزد او روند. برابر پیش‌گویی ستاره‌شناسان و منجمان او پهلوانی بزرگ و جنگاور خواهد شد که همه عمر پشت و پناه سپاه ایران و تاج و تخت خواهد بود. سام با سرافرازی به سیستان می‌آید، زال را جانشین خود می‌کند و خود به فرمان شاه عازم مازندران می‌شود. پس از مدتی زال قصد می‌کند سرزمین‌ها و نواحی تحت حکومت سام را از نظر بگذراند. لذا عازم کابل می‌شود. مهرباب، فرمانروای کابل، وقتی خبر ورود زال را می‌شنود به استقبالش می‌رود. به زال خبر می‌دهند که مهرباب دختری زیباروی دارد و او نادیده دل‌داده‌اش می‌شود. همچنین مهرباب خردمندی و ادب و پهلوانی زال را به همسرش سیندخت و دخترش رودابه می‌گوید و شایستگی و کمال او را می‌ستاید. رودابه نیز نادیده عاشق زال می‌شود، اما مانعی که بر سر راه عشق این

دو دلداه وجود دارد دشمنی بین ایرانیان (خاندان زال) با تازیان یا ضحاکیان (خاندان رودابه) است که عمیق و ریشه دار است. زال نامه‌ای به سام می‌نویسد و او را در جریان امر قرار می‌دهد. سام برمی‌آشوبد و به این وصلت رضایت نمی‌دهد. از آن سو مهراب به شدت بر رودابه خشم می‌گیرد و بیم آن دارد که منوچهر به کابل لشکرکشی کرده و آن جا را ویران کند. سام اخترشناسان را فرا می‌خواند و داستان عشق زال و رودابه را به آنان می‌گوید و فرجام این کار دشوار را جویا می‌شود. ستاره‌شناسان نوید می‌دهند که از این پیوند پسری متولد خواهد شد که امید ایرانیان باشد. منوچهر نیز پس از شنیدن گفته‌ی اخترشناسان با خواست زال موافقت می‌کند، اما خرد و دانایی او را می‌آزماید. زال از آزمایش سربلند بیرون می‌آید و سرانجام با تدبیر سیندخت، مادر رودابه و پایداری زال در عشق، با تشریف و آیین خاصی جشن ازدواج آنها شکل می‌گیرد» (دبیرسیاقی، ۱۳۸۸: ۳۸-۵۱).

حاصل این پیوند رستم قهرمان ملی ایران است. زال بجز رستم دو پسر دیگر به نام‌های شغاد و زواره نیز دارد. زال بیش از هزار سال از زمان منوچهر تا زمان بهمن پسر اسفندیار زندگی می‌کند. نقش زال در حماسه ملی ایران، از لحاظ پهلوانی چندان چشم‌گیر نیست، اما ارتباط او با سیمرغ و چاره‌گری‌های تعیین‌کننده‌ی این موجود افسانه‌ای، به‌ویژه در پرورش زال و به هنگام تولد رستم و دلالت او بر چوب‌گز در داستان اسفندیار از بخش‌های مهم شاهنامه است. نقش مهم او در داستان نبرد رستم و اسفندیار است که ابتدا رستم را از نبرد با اسفندیار باز می‌دارد و سپس در گریزاندن او از معرکه می‌کوشد. در نبرد بین رستم و اسفندیار، زال وقتی پیکر فرزند را غرق به خون می‌بیند از طریق سیمرغ راز و رمز کشتن اسفندیار را بر رستم می‌گشاید که همانا رویین‌تنی اسفندیار و چوب‌گز است که در چشمان اسفندیار کارگر می‌افتد. «آخرین نقش مهم زال در رویدادها در همین داستان و به عنوان راهنمای رستم است که در طی آن هم تمام پیچیدگی‌های روح انسان نشان داده می‌شود و هم حاصل همه‌ی تجارب زال و روابطش با سیمرغ یک‌جا آورده می‌شود» (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۲۲۷).

زال پس از مرگ اسفندیار و درحمله‌ی بهمن پسر اسفندیار به زابلستان به تبعات کار خویش گرفتار می‌آید. «واقعیت مادی نیروی زال را باید در رستم جست‌وجو کرد. آغاز و انجام رستم، آغاز و انجام زال نیز هست» (واحد دوست، ۱۳۷۹: ۲۵۷).

## ۲-۲- مفاهیم اساسی اندیشه یونگ و بررسی آنها در داستان زال و رودابه

یونگ شخصیت انسان را مرکب از چند سیستم می‌داند که ضمن مستقل بودن در یکدیگر تأثیر متقابل دارند. این سیستم‌ها عبارتند از:

### ۲-۲-۱- خود<sup>۱</sup>

«خود» یکی از موضوعات کهن‌الگویی نظریه یونگ و مهم‌ترین الگوی نظام شخصیتی اوست. روان انسان دارای دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه است. «من»<sup>۲</sup> مرکز بخش خودآگاه است که فعلیت دارد و ناخودآگاه مرکز نیروهای ناهوشیار و بالقوه روان است. خودآگاه فرد باید بتواند نیروهای ناخودآگاه روان خود را بشناسد و نیک و بد آن را تشخیص دهد و آنها را به کنترل درآورد. اگر فردی در چنین فرآیندی موفق شود به کلیت و انسجام روانی دست می‌یابد. یونگ روان به وحدت رسیده، منسجم و کلیت یافته را «خود» می‌نامد. «خود را می‌توان قدرت عاقله تصمیم‌گیرنده و اجرایی شخصیت دانست؛ زیرا با تعقل و واقع‌بینی، برهنوع واکنش انسان نظارت می‌کند. «خود» ضمن آنکه تصمیم می‌گیرد که چه اعمالی باید انجام شود، نوع خواسته و غرایز را هم که باید ارضا شوند یا از ارضای آنها جلوگیری کند تعیین می‌کند؛ در حقیقت «خود» قاضی واقع‌بینی است که بین تمایلات نهاد و امکانات محیطی موجود برای برآوردن آنها، قضاوت می‌کند» (شاملو، ۱۳۸۸: ۳۴).

«خود» که از همه جنبه‌های هشیار و ناهشیار تشکیل شده است به عنوان نماینده کل شخصیت، برای تمامی ساختمان شخصیت وحدت و ثبات فراهم می‌کند و می‌کوشد تا آن را به یکپارچگی کامل برساند. یونگ این امر مهم را در مفهوم «فرآیند فردیت» که هدف اصلی روانشناسی اوست مطرح می‌کند. براساس نظریات او جریحه‌دار شدن شخصیت و رنج ناشی از آن فراخوانی برای سازش خودآگاه با مرکز درونی یعنی کهن‌الگوی «خود» است. زال با «خود» به دلیل رنج‌هایی که متحمل می‌شود سازش دارد. در ساختار روان، پیرخرد نیز نماینده خود است. زال به موجب خرد و دانش خود می‌تواند از آزمون‌های سخت زندگی جان سالم به در برد و از بوته آزمایش‌های دشوار سربلند بیرون آید.

1- Self

2- ego

## ۲-۲-۲- فرآیند فردیت<sup>۱</sup>

هدف روانشناسی یونگ بررسی روان انسان و به‌ویژه تحقیق در فرآیندی است که منجر به تحقق خود در انسان می‌گردد. «فرآیند فردیت اساساً فرآیندی شناختی است؛ یعنی اگر فرد بخواهد شخصیتی کاملاً متعادل یابد، باید روند خاصی را پی‌گیرد» (گورین، ۱۳۷۰: ۱۹۵). فردیت، پختگی و رشد روان آدمی است و فرآیند مراحل خودشناسی است که او را از افراد دیگر متمایز می‌کند. «فرآیند فردیت کسب حیثیت شخصی است و جمعی فکر کردن و جمعی کوشیدن، آسان‌تر از فردی فکر کردن و فردی کوشیدن است. با این حال، جمعی نمی‌تواند جای فردی را بگیرد. یونگ این گرایش به سوی جمعی و جامعه را «پرسونا» می‌نامد» (مورنو، ۱۳۸۶: ۶۷).

این فرآیند نوعی دگرگونی طبیعی است که خواه ناخواه، دانسته یا ندانسته در ما به وجود می‌آید. این فرآیند طولانی دگرگونی درونی و ولادت مجدد، همواره نشان از موجود دیگری دارد که در درون ماست. شخصیتی آزاد و برتر که در درون ما به کمال می‌رسد و یار درونی روح ماست. هر فردی درعین داشتن کهن‌الگوهای کلی «فردیت» خویش را داراست. رویارویی با «سایه» اولین تکلیف در فرآیند فردیت است و هدف نهایی زندگی، تلاش به سوی کامل شدن است و خود نیروی برانگیزنده است که ما را از مقابل به سمت خود می‌کشد.

در داستان زال، عناصری چون قهرمان، سفر تنهایی، کوه، سیمرخ، رؤیا و خواب، خوابگزاران و بازگشت دوباره از جمله صور کهن‌الگویی محسوب می‌شوند که دگرگونی شخصیت را به دنبال دارند، دگرگونی که در روح انسان ایجاد می‌شود. زال قهرمان فرآیند فردیت است که تفرد او به شکل سفری دشوار نمایان شده است. او این آزمون را پشت سر گذاشته و به «خود» می‌رسد و دوباره به خانه بر می‌گردد به طوری که گویی از نو زاده می‌شود. حتی پس از بازگشت به خانه جهت استمرار فردیت و کمال خود می‌کوشد که این خودیابی با ازدواجش با رودابه کامل می‌شود.

## ۲-۲-۳- ناخودآگاه<sup>۲</sup>

یونگ برای ناخودآگاه دو سطح قائل است: ناخودآگاه فردی، ناخودآگاه جمعی.

1- Individuation

2- Unconscious

## ۲-۲-۳-۱- ناخودآگاه فردی<sup>۱</sup>

ناخودآگاه فردی بخشی از روان خاص هر فرد است. ویژگی‌هایی است که زمانی خودآگاه بوده‌اند و شامل تمام خاطره‌ها، آرزوها و سایر تجارب مربوط به زندگی فردی است که سرکوب و فراموش شده‌اند. «این بخش کم و بیش همان لایه سطحی ناخودآگاه است که با آنچه مقصود فروید از ناخودآگاه بود همانند است. ناخودآگاه شخصی شامل تمام جنبه‌های ماهیت انسان است. از نظر یونگ ناخودآگاه شخصی بیشتر از عقده‌ها تشکیل شده است. عقده‌ها گروه‌های مرتبط اندیشه‌ها، افکار و تصورات اند» (اسنون، ۱۳۹۰: ۷۸).

در ناخودآگاه شخصی هر کس ممکن است عقده‌هایی از احساسات، عاطفه و اندیشه تشکیل شود که سبب انجام کارهایی توسط انسان شود بی‌آنکه خود فرد متوجه باشد. «ضمیر ناخودآگاه شخصی، شامل خاطرات فراموش شده و تجسمات ناخوشایند است؛ یعنی ادراک‌های حسی، از حدت زیادی برخوردار نبوده است تا از مرز ناخودآگاهی فراتر رود و به گستره آگاهی برسد. این ناخودآگاه شامل محتواهای روانی است که هنوز به اندازه کافی پخته نشده تا وارد حیطة ضمیر آگاه شود» (یونگ، ۱۳۷۷: ۸۸).

## ۲-۲-۳-۲- ناخودآگاه جمعی<sup>۲</sup>

لایه عمیق‌تر روان انسان است که کلی، جمعی و غیر شخصی است. مخزنی از خاطره‌ها و آثاری است که انسان از نیاکان دور به ارث برده است و با آنکه از خلال آگاهی شخصی خود را فرا می‌نماید در همه انسان‌ها مشترک است و بر تمام اعمال و رفتار انسان و به‌خصوص بر رفتارهای عاطفی تأثیر می‌گذارد و ما تنها با مشاهده تأثیرات آن از وجودش آگاه می‌شویم، از نظر یونگ «ناخودآگاه جمعی که در عمیق‌ترین سطح روان جای دارد برای فرد ناشناخته است؛ زیرا نه فرد خود آن را کسب می‌کند و نه حاصل تجربه شخصی است، بلکه فطری و همگانی است و برخلاف روان فردی، برخوردار از محتویات یا رفتارهایی است که کم و بیش در همه جا و همه کس یکسان است. از این رو زمینه مشترکی را تشکیل می‌دهد که دارای ماهیتی فوق فردی است و در هریک از ما وجود دارد» (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۴). این لایه روان آدمی به صورت عامل مشترک و موروثی و روانی تمام اعضای خانواده بشری درآمده

1- nconscious personal

2- Unconscious collective

است. ناخودآگاه جمعی قوی‌ترین سیستم روان آدمی است که حتی پایه خودآگاه فردی نیز بر آن نهاده شده است. یونگ محتویات ناخودآگاه جمعی را کهن‌الگو نامید.

## ۲-۲-۴- کهن‌الگو<sup>۱</sup>

یونگ اولین کسی بود که مفهوم کهن‌الگو و معنای آن در زندگی ما را تعریف کرد، اما این کهن‌الگوها چه نشان‌دهنده شخصیت‌های خاصی در زندگی ما باشند یا رویدادهای خاص، از همان ابتدا با ما بوده‌اند.

یونگ، محتویات ناخودآگاه جمعی را که در اساطیر و افسانه‌های ملل و در فانتزی‌ها و رؤیای آشکار می‌شوند کهن‌الگو نامیده است. معرفت ما از عالم خارج و نیز بسیاری از رفتارها و کنش‌های ما، متأثر از کهن‌الگوهای موجود در ناخودآگاه جمعی ما شکل می‌گیرد. «کهن‌الگوها بالقوه در روان آدمی موجودند و به سبب انگیزه‌های درونی یا بیرونی در خودآگاهی پدیدار می‌گردند. به طور کلی کهن‌الگوها عبارتند از: همه‌مظاهر و تجلیات نمونه وار و عام روان آدمی» (ارنست و همکاران، ۱۳۶۶: ۳۳۹).

کهن‌الگوها معرف خویشکاری و نقشی هستند که شخصیت‌ها در یک داستان ایفا می‌کنند. رؤیا، مناسک آیینی، اسطوره‌ها و آثار هنری حاوی بسیاری از کهن‌الگوها هستند و بهترین منبع شناخت این مفاهیم به شمار می‌آیند.

«قالب کهن‌الگوها کم و بیش از پیش تعیین شده است. در واقع کهن‌الگو فقط قوه سازندگی یا امکانات بالقوه سازنده روان است و فقط وقتی محتوا و مفهوم مشخص می‌یابد که به مرتبه خودآگاهی برسد؛ یعنی از عوامل و عناصر و تجارب خودآگاه پر شود. کهن‌الگوها می‌توانند از طریق فرافکنی در قالب صور مشخص جلوه‌گر شوند؛ زیرا خودآگاهی همیشه کهن‌الگو را به صورت نماد درک می‌کند؛ یعنی کهن‌الگو در جامه تصاویر جمعی که میان همه اقوام مشترک است و در اعماق خروشان هر روان در جوشش است، آشکار می‌گردد» (همان: ۴۴۳-۴۴۵). «کهن‌الگوها ماهیتی جهان شمول دارند و موجودیت‌شان از شکل‌گیری ذهن انسان در طول تاریخ ناشی شده است» (بیلسکر، ۱۳۸۴: ۶۰).

یونگ کهن‌الگوهای بسیاری را توصیف کرده که برخی از آنها اهمیت بیشتری دارند و در شمار پرمعناترین تجلیات روان جمعی هستند و هرکدام می‌توانند به اشکال متنوع در

1- Archetype

نمادهای کم و بیش مشابه اما متنوع تجلی کنند. از آن جمله: سایه، نقاب، آنیما و آنیموس، پیردانا، مادر و قهرمان را می‌توان نام برد.

## ۲-۲-۵- سایه<sup>۱</sup>

سایه بخش درونی و لایه پنهانی شخصیت ماست که جنبه منفی دارد و ما مایل به سرکوب آن هستیم.

«بخش ناخودآگاه شخصیت است که شامل ضعف‌ها و جنبه‌های پست شخصیت بوده و فرد داشتن آنها را نمی‌پذیرد. سایه بخش تاریک طبیعت ماست و «خود» می‌کوشد جنبه‌های سایه شخصیت را پنهان کند، اما سایه لزوماً بد نیست، با دیدن سایه خود می‌توانیم نور خود را هم ببینیم. وقتی بتوانیم به این دو متضاد در درون خود بنگریم و آنها را درک کنیم می‌توانیم تعادل خود را بازیابیم» (اسنودن، ۱۳۹۰: ۸۶-۸۷).

افکار و احساسات نامناسب و ناپسند ناشی از سایه، در خودآگاه و رفتار انسان بروز و ظهور می‌یابند، لیکن آدمی معمولاً با نقاب آنها را از انظار پنهان می‌دارد یا واپس می‌زند، ولی گاه نیز در رفتارش ظاهر می‌شود. معمولاً احساسات و رفتارها و امیال و غرایز نابهنجار پس از سرکوبی از ضمیر آگاه به ضمیر ناخودآگاه عقب‌نشینی می‌کنند و هیچ‌گاه به طور کامل از بین نمی‌روند، اما در موقعیت‌های خاص و بحرانی، این احساسات در قالب کهن‌الگوی سایه بروز می‌کنند. «سرکوب سایه، خلاقیت، احساسات پرشور و هیجان، عملکردهای سریع و فی‌البداهه را نیز سرکوب می‌کند. برای اینکه کسی بتواند عضو جامع و کاملی در اجتماع باشد لازم است که خوی حیوانی خود را که در سایه قرار دارد، رام کند. این رام کردن با فرو نشاندن و ممانعت کردن از تجلیات سایه صورت می‌گیرد و نیز با نمود تکامل بخشیدن به یک پرسونای پر قدرت است که شخص می‌تواند نیروی سایه را بی اثر و خنثی سازد» (هال؛ نوردبای، ۱۳۷۵: ۷۲-۷۳).

سایه بر روان انسان‌ها تأثیر مثبت هم می‌گذارد «سایه تماماً بد نیست، اما از آنجا که کهن‌الگوها صفات خوب و بد، هر دو را می‌پرورند، سایه نیز فقط دارای گرایش‌های اخلاقی نکوهیده نیست، بلکه از برخی صفات نیک و ستوده نیز برخوردار است. مثل غرایز عادی، واکنش‌های مناسب، بینش واقع‌گرا و انگیزه‌های آفرینندگی» (مورنو، ۱۳۸۶: ۵۲)؛ بنابراین

1- shadow

باید با او ساخت، این ساختن همواره به یک روش نیست «گاه عبارت است از تسلیم، گاه مقاومت و گاه عشق ورزیدن برحسب اقتضای موقع. سایه فقط وقتی به خصومت می‌گراید که مورد بی‌اعتنایی یا سوء تفاهم قرار می‌گیرد» (لوییزه فون، ۱۳۸۳: ۲۷۳).

زمانی که انسان، در معرض امیال هوس‌آلود و اعمال غیراخلاقی قرار می‌گیرد، عدم آگاهی از سایه ممکن است انسان را به موجودی پلید مبدل سازد. به نظر یونگ «هریک از ما به وسیله سایه‌ای تعقیب می‌شویم که هرچه کمتر با زندگی خودآگاهی فرد درآمیزد سیاه‌تر و متراکم‌تر است» (یونگ، ۱۳۷۹: ۲۸۳).

سام تبلور کهن‌الگوی سایه است. نمودی از بروز سایه‌های واپس‌زده در روان که فرزند به دستور او به طور جدی وارد وادی خطر می‌شود. نیروی سهمگین سایه قدرت تشخیص و درک و بینایی سام را گرفته است. سپید مویی فرزند هنگام تولد برای سام ننگ محسوب می‌شود. او برای گریز از سرزنش دیگران کودک را در دامنه کوه البرز رها می‌کند، اما پس از چند سال به واسطه خوابی که می‌بیند پشیمان می‌شود. پشیمانی سام سرکوبی سایه و قوی شدن کهن‌الگوی پرسونا را نشان می‌دهد. در این رؤیا کهن‌الگوی «خویشتن» تبلور می‌یابد؛ در حقیقت این رؤیا تدبیری برآمده از اعماق ناخودآگاهی برای واپس زدن کهن‌الگوی سایه است. وجود خوابگزار نمودی از پیرداناست که به سود خودآگاه از گسترش سایه در روان جلوگیری می‌کند. سام نیز می‌کوشد با پذیرفتن تعبیر خوابگزار و کنار گذاشتن سایه، روشنایی آگاهی «خود» را به خودآگاهی بتاباند. هرچند از این پس منوچهر نیز به یاری قهرمان می‌شتابد. در نبرد رستم و اسفندیار، سیمرغ، تیره‌روزی و رنج را عاقبت قهرمانی می‌داند که اسفندیار را از پای درآورد، اما زال به او متوسل می‌شود تا رستم را از مرگ نجات دهد. حضور سیمرغ و زال در نزد رستم در واقع گوش سپردن به ندای درون و استمداد از آن برای عبور از میان تاریکی و تسلط بر نیروی سایه است. او توانسته وجهی از طبیعت روان خود را به کار گیرد و در نتیجه به درک قدرتی سهمگین دست یافته است تا بتواند مطمئن‌تر و مصمم‌تر به سوی سایه برود و با واکنش نسبت به جنبه‌های منفی روان خود، به مرحله تفرد و خویشتن روان برسد. تیره‌روزی رستم بعد از مرگ اسفندیار، سردی و بی‌رویی زندگی او پس از سرکوب سایه است. آرزوی اسفندیار که در واقع پرورش پسرش بهمن به دست رستم است موجب شکل‌گیری و احیای مجدد توان و قدرت سایه می‌شود. رستم سایه‌ای را ناخواسته در کنار خود می‌پرورد که نتیجه آن نابودی خاندان زال است.

## ۲-۲-۶- نقاب<sup>۱</sup>

«نقاب یا ماسک، پوششی است که شخص برای پنهان ساختن ماهیت حقیقی خود از جامعه ایجاد می‌نماید. این صورت اجتماعی است و می‌تواند استفاده از آن عمدی یا غیر عمدی باشد» (اسنون، ۱۳۹۰: ۸۹).

منظور یونگ از نقاب صورتی است که شخص با آن در اجتماع ظاهر می‌شود؛ در حقیقت نقاب یا پرسونا شخصیت اجتماعی یا نمایشی هر کس است و شخصیت واقعی و خصوصی او در زیر این نقاب قرار دارد و فرد به گونه‌ای که جامعه می‌خواسته در می‌آید؛ بنابراین دیگر نمی‌تواند هدف‌ها و آرزوهای واقعی خود را دنبال کند و آنها را تحقق بخشد. «نقاب به نظر یونگ یک ضرورت است و به وسیله آن به دنیای خود مربوط می‌شویم» (فورد هام، ۱۳۷۴: ۹۱). نمای خارجی ما که در انظار عمومی به نمایش می‌گذاریم؛ در واقع معرفی خود ماست تا تأثیر مطلوبی به جای بگذاریم و جامعه ما را موجود قابل قبولی بشناسد. وجود پرسونا برای ادامه حیات امری ضروری است و نقش پرسونا در شخصیت به همان اندازه که سودمند است می‌تواند مضر هم باشد. کسانی که یکسره نقاب اجتماعی بر چهره دارند فردیت خود را فراموش می‌کنند.

زال تسلیم خواست پدر می‌شود و در کنار سیمرخ پرورش می‌یابد، اما سام در اثر رؤیایی، فرزند را نزد خود باز می‌آورد که بازگشت او به جامعه تولد دوباره زال است. سام از تسخیر سایه در می‌آید و با قدرت یافتن کهن‌الگوی پرسونا سایه ضعیف می‌شود. از نظر یونگ گاه تجربه‌ای تلخ می‌تواند به یاری ما بشتابد تا بتوانیم نیروی سهمگین سایه را کنار بگذاریم. محبت سام به زال تحول او را به کهن‌الگوی پرسونا نشان می‌دهد. در این داستان نقش پرسونا چندان پررنگ نیست.

## ۲-۲-۷- آنیما و آنیموس<sup>۲</sup>

یونگ برای توصیف تشخیص جنبه ناخودآگاه زنانه شخصیت یک مرد از کلمه آنیما استفاده کرده و با کلمه آنیموس جنبه مردانه شخصیت یک زن را مطرح می‌نماید. این جنبه‌های ناخودآگاه شخصیت در تنظیم رفتار اهمیت بسیار دارد. این قسمت از وجود

1 - persona

2 - Anima and Animus

انسان مکمل نقاب است. «اگر آنیما و آنیموس درست عمل کنند مانند نوعی پل در میان ناخودآگاه شخصی و ناخودآگاه جمعی خواهند بود. به این دلیل ارتباط آنیما با آنیموس برای ما مفید است» (اسنون، ۱۳۹۰: ۹۵).

«آنیموس مانند دیگر کهن‌الگوها هم نمود سودمند دارد هم نمود زیانبار. اگر به نمایه‌ها و تراوش‌های برآمده از آنیموس ناخودآگاه، مجال بروز در خودآگاه داده شود و به خواست‌های آن توجه شود، این نمایه‌ها در نمودهای سودمند وارد خود آگاه می‌شوند و انکشاف می‌یابند؛ در غیر این صورت، کهن‌الگوی آنیموس به صورت زیانبار به نمود در خواهد آمد» (پورالخاص، ۱۳۹۳: ۶۹).

در این کهن‌الگو فرد تا هر دو وجهه خود را بیان نکند نمی‌تواند به شخصیت سالم دست یابد. روان زنانه مرد و روان مردانه زن نباید به افراط کشیده شود. باید آنها را در حد میانه خود متوقف ساخت و نگاه داشت. همچنین نباید آنها را از میان برد؛ زیرا افزون بر آنکه این کار ناممکن به نظر می‌رسد، صفات پسندیده‌ای نیز در آنها دیده می‌شود. می‌توان گفت اینکه مرد به دنبال نیمه گمشده خود و ازدواج با زنی پسندیده و زن به دنبال ازدواج با مردی پسندیده و موافق با مرد درون خود است ادامه همین اندیشه است.

«آنیما در مرد باعث بروز خصلت‌های زنانه و تمایل و علاقه او به زبانی در مانده و مرد می‌شود و آنیموس در زنان باعث بروز خصلت‌های مردانه و قهرمان‌گونه می‌شود» (هال؛ نوردبای، ۱۳۷۵: ۶۹).

به نظر یونگ آنیما و آنیموس عنصر زنده در انسان است که قائم به خود زندگی می‌کند و زندگی می‌بخشد. آنیما زنانگی مرد و آنیموس مردانگی زن است. آنیما و آنیموس منفی می‌توانند انسان را به کارهای ناپسند سوق دهند. «آنیما مانند دیگر کهن‌الگوها دارای دو رویه مثبت و منفی است. اگر محتویات مثبت آنیما نتواند به طور ناخودآگاه بروز کند، انرژی آن به جنبه‌های منفی کهن‌الگو منتقل می‌شود» (فلاح، ۱۳۹۲: ۴).

«رودابه چهره‌ای سرکش و مصمم و مقاوم است که با تمام مشکل پسندی‌اش زال را بر تاج‌داران دیگر ترجیح می‌دهد. او درحالی خواست خود را به کرسی می‌نشانند که پدرش مهرباب از سویی و سام و منوچهر از سوی دیگر مخالف پیوند او با زال هستند. رودابه باخواندن زال به قصر خود که نگهبانان سخت‌گیر گرداگردش را گرفته‌اند پای بر رسوم و سنن جاری می‌نهد و خلوتی عاشقانه با زال را ترتیب می‌دهد» (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۲۱۳). در مقاله «داستان

زال از دیدگاه قوم‌شناسی « به جای گرفتن رودابه در گوشه‌ای دنج به دور از چشم نامحرم اشاره شده است: «گیسوان بلند رودابه و استفاده از آن به عنوان کمند در شبی تاریک و کنجی خلوت در دورافتاده‌ترین گوشه کنگره کاخ به کشش داستان افزوده است» (مسکوب، ۱۳۸۱: ۲۰۶). او به عنوان زنی که قهرمان با او روبه‌رو شده و در پیشبرد روند فردیت تأثیرگذار بوده است نمود آنیما محسوب می‌شود. رودابه آنیمای مثبت ناخودآگاه است که نقشی سازنده دارد و زال (هر قهرمانی) که زن داستان در برخورد با او با قاطعیت عشق خود را به او ابراز کرده آنیموس او محسوب می‌شود. زال عاشق رودابه می‌شود؛ به عبارتی خودآگاهی من در تسخیر آنیما است. «به باور یونگ تسخیر خودآگاهی به سبب آنیما فرد را بوالهوس، لجام گسیخته و مرموز می‌سازد و گاه به او حس ششمی شیطانی می‌دهد» (یونگ، ۱۳۶۸: ۷۶).

سیندخت مادر رودابه زنی هوشمند و با سیاست است که به یاری همسرش مهرباب می‌آید که در رویارویی با مشکلات درمانده است و از پذیرفتن رهنمودها و پندهای آنیمای درونش خودداری می‌کند. سیندخت به عنوان نمود آنیمای مهرباب می‌کوشد او را از درک کنش‌های ناخودآگاه یاری دهد و همچون نیرویی مثبت ذهن مهرباب را روشنی بخشد. در پیوند زال و رودابه او سفیری است که با سام دیدار می‌کند و با فراست و تدبیر سام را با پیوند آن دو هم داستان می‌کند. رضایت سام به این وصلت می‌تواند تأثیر آنیمای مثبت سیندخت باشد که ذهن سام را به سوی عملی بایسته رهنمون می‌سازد. تأثیر جلوه‌های مثبت رودابه و سیندخت بیانگر آنیمای مثبت عمل زال، سام و مهرباب است. ازدواج زال با رودابه به ظاهر نمود پیوند قهرمان با آنیما است که آنیما کنشی فعال در روان دارد و در هدایت قهرمان به کهن‌الگوی خویشتن موثر است. زال در تلاش مجدد برای تحقق فرآیند فردیت «خود» بعد از بازگشت از کوه آنیمای مثبت وجود خود را می‌شناسد و آن را فعال می‌سازد. این امر با پیوستن او به رودابه محقق می‌شود که نتیجه آن تولد رستم است. زال برای پی بردن به آنیما بر موانع عقلانی چیره می‌شود و اعماق ناخودآگاه خود را کاوش می‌کند تا با جنبه‌ی زنانه شخصیت خود آشنا شود. او آنیمای خود را در رودابه فراقنی می‌کند.

## ۲-۲-۸- پیردانا<sup>۱</sup>

این کهن‌الگو در قالب شخصیتی نمود می‌یابد که به حکم قوه تعقل و دانشی که از

1- The wise old man

آن بهره‌مند است همواره نقش یک مرشد را ایفا می‌کند و در مواقعی که شخصیت مثبت داستان با معضلی لاینحل مواجه شده یا در موقعیتی گرفتار شده که نمی‌تواند از آن رهایی یابد به کمک او آمده و با ارائه‌ی نصایح و راهکارهای خردمندانه موجبات رهایی وی را از این موقعیت‌ها فراهم می‌آورد.

«در ساختار روان آدمی، پیر خرد نماینده‌ی فراخود، خدای درون ما و جنبه‌ای از شخصیت ماست که با همه چیز مرتبط است. این فراخود عاقل‌تر و بزرگ‌منش‌تر از انسان است» (ووگلر، ۱۳۸۶: ۶۰).

پیر خرد یاریگر و راهنمای قهرمان در مراحل دشوار زندگی، آزمون‌ها و سفرهاست. تجسم معنویات در قالب و چهره‌ی انسان است. او از یک سو نماینده‌ی علم، بینش و خرد، ذکاوت و اشراق بوده و از سوی دیگر خصایص اخلاقی مانند اراده‌ی مستحکم و آمادگی برای کمک به دیگران را در خود دارد که شخصیت معنوی او را پاک و بی‌آلایش می‌سازد و او را محبوب دیگران می‌کند.

«از آنجا که خویشکاری پیر خرد، رهاندن قهرمان از یک موقعیت سخت و چاره‌ناپذیر است، ظهور او در داستان‌ها همراه با یک قهرمان است. قهرمان کسی است که باید برای شکست‌دادن نیروهای اهریمنی مبارزه کند. او در جریان مبارزه با نیروهای شر به طور نمادین بر تاریکی‌های ناخودآگاه خود غالب می‌شود و به رشد و کمال می‌رسد» (فیست، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

«پیر خرد، کهن‌الگوی واجد ویژگی‌های روحانی ناخودآگاه و مظهر پدر و روح آدمی و به معنی اندیشه، شناخت، درست‌اندیشی و روشن‌بینی است و کارکرد آن خیرخواهی دیگران است. او در خواب، رؤیا و خیال به صورت پدر، پدربزرگ، پزشک، معلم، استاد، جادوگر و شخص نیرومندی ظاهر می‌شود و طبعی متضاد و دوگانه دارد و قادر است در جهت خیر و شر، هر دو کار کند که برگزیدن هریک بسته به اراده‌ی آزاد انسان است» (مورنو، ۱۳۸۶: ۷۴).

زال چون دیگر قهرمانان اساطیری، دور از اجتماع و در سایه‌ی حمایت سیمرغ پرورش می‌یابد. او بارزترین نمونه‌ی پیر خرد در شاهنامه است که در نیمه‌ی دوم زندگی‌اش این نقش پررنگ می‌شود و پس از تولد رستم، زال قهرمان، پیر خرد رستم می‌شود. پدر در نظریات یونگ مظهر پیر خرد است. از چهره‌های کهن‌الگویی یونگ و سمبل خرد و تفکر است. زال عمری طولانی دارد و در شاهنامه حضور طولانی‌اش بسیار اثر بخش است. در موارد متعددی او به یاری رستم می‌شتابد و او را نجات می‌دهد. از همان آغاز تولد رستم که در

وضعیتی دشوار متولد می‌شود نقش یاریگر او را دارد.

«نکته اینکه یونگ معتقد است پیر به منظور خویشتن‌شناسی اکثر اوقات طلسم جادویی لازم را می‌دهد؛ یعنی قدرت غیر منتظره جهت کسب موفقیت و کسب شخصیت یکپارچه. در اینجا نیز پیر سیمرغ همان طلسم جادویی است که زال در مواقع لزوم آن را به کار می‌برد و از قدرت فوق العاده سیمرغ جهت رفع مشکلات بهره می‌جوید» (نوریان، ۱۳۹۲: ۱۷).

زال به عنوان پیر خرد رستم، بار دیگر در داستان نبرد رستم و اسفندیار ظاهر می‌شود و باز با طلسم جادویی و نیروی غیرمنتظره خود به یاری او می‌آید و به کمک سیمرغ زخم‌های رخش و رستم را بهبود می‌بخشد. رستم با تیر گز چشم اسفندیار را نشانه می‌گیرد و خود پیروز میدان می‌شود. زال، خرد به کمال رسیده و پخته‌ای است که در ناخودآگاه رستم وجود دارد و او شرایط مناسب ظهور پیر خرد را فراهم می‌کند. در سایر قسمت‌های شاهنامه نیز همواره یکی از بزرگترین رایزنان شاهان بوده و همه پهلوانان به دیده اعتبار به او می‌نگرند. اولین نشانه او در پیوند خرد و اسطوره این است که با مویی سفید متولد می‌شود که کمال خردمندی اوست و خرد او موهبتی الهی است که نیروهای مینوی آن را می‌پرورد.

خوابگزار رؤیای سام نیز نمودی از پیر داناست که به سود خودآگاه از گسترش سایه در روان جلوگیری می‌کند. پیر خرد همراه با یک قهرمان نمود می‌یابد و او را در رسیدن به تفرد یاری می‌دهد.

## ۲-۲-۹- مادر

کهن‌الگوی مادر، صفاتی را متبلور می‌کند که عبارتند از: شوق و شفقت مادرانه، قدرت جادویی، فرزاندگی و رفعت روحانی که برتر از دلیل و برهان است. هر غریزه و انگیزه یاری‌دهنده که مهربان است و هر آنچه رشد و باروری را در بر می‌گیرد. مادر بر عرصه دگرگونی جادویی و ولادت مجدد همراه با جهان زیرین و ساکنان آن فرمان می‌راند (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۶). از خصیصه‌های بارز کهن‌الگوی مادر، وجه مراقبت‌کننده اوست. «سیمرغ مهاجم زال را به آشیانه می‌برد و ناگهان مهری در دلش پدیدار می‌شود که نه تنها از شکار وی چشم می‌پوشد، بلکه او را می‌پرورد و زال روزگاری در کنام سیمرغ می‌ماند تا چون سروی می‌بالد. زال در سایه سیمرغ چون جنینی تازه می‌بالد. سیمرغ مادر و آموزگار اوست»

(مسکوب، ۱۳۸۹: ۱۹۰).

در شاهنامه سیمرغ پرورش‌دهنده زال و حامی اوست. «پزشکی ماهر که درعلاج زخم‌ها و جراحی و زایمان چیره‌دست است. چنانکه زخم‌های رستم و رخس را یک شبه درمان می‌بخشد، هنگام زایمان رودابه دستور جراحی می‌دهد و با خاصیت دارویی گیاهان آشناست، نیز روش ساختن مرهم شفابخش را به رستم و زال می‌آموزد. درمان‌گری و آموزگاری او از چهره‌های کهن‌الگویی محسوب می‌شود. دارای نیرویی جادویی است که می‌تواند در یک لحظه دل زمان و مکان را بشکافد و خویشتن را به جایی که می‌خواهد برساند او مانند انسان‌ها سخن می‌گوید» (واحدوست، ۱۳۷۹: ۳۰۴-۳۰۵).

به گفته یونگ پرنده مناسب‌ترین سمبل تعالی است. این سمبل نماینده ماهیت عجیب شهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند؛ یعنی فردی که قادر است با فرو رفتن در یک حالت شبه خلسه، معلوماتی درباره وقایع دوردست یا حقایقی که او به طور خودآگاه درباره آنها چیزی نمی‌داند به دست آورد (یونگ، ۱۳۹۱: ۲۳۲).

سیمرغ یاریگر زال و نمود کهن‌الگوی مادر است. به باور یونگ هر غریزه و انگیزه یاری‌دهنده و مهربان و هرآنچه می‌پروراند و مراقبت می‌کند، کهن‌الگوی مادر را تداعی می‌کند. سیمرغ زال را می‌پروراند و شهرتش را در جهان می‌پراکند.

## ۲-۱۰-۲- قهرمان

هر شخص یا حیوانی که به «من» کهن‌الگویی کمک کند و او را از بحران نجات دهد، نمود کهن‌الگوی قهرمان است. قهرمان از جمله نیروهای نهفته در ناخودآگاهی است. کار اصلی قهرمان، کشف خودآگاه خویشتن فرد است؛ یعنی آگاهی به ضعف‌ها و توانایی‌های خود به گونه‌ای که بتواند با مشکلات زندگی روبه‌رو شود. «به محض اینکه فرد توانست آزمایش اولیه را پشت سر گذارد و وارد مرحله پختگی شود، اسطوره قهرمان، مناسبت خود را از دست می‌دهد؛ گویی مرگ نمادین قهرمان سرآغاز دوران پختگی است» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۶۴). زال در نیمه نخست زندگی، نماد کهن‌الگوی قهرمان است که باید فرآیند فردیت را پشت سر بگذارد. او باید برخلاف دیگر نیروها با سایه کنار بیاید. طرد زال از جامعه، نوعی بازگشت به اصل به منظور تولدی دوباره است. وقتی کودکی از وابستگی پدر و مادر آزاد می‌شود، کار کهن‌الگوی قهرمان آغاز می‌شود و سیر رشد او در راه استقلال و تمامیت فردی

را نشان می‌دهد. زال پس از سال‌ها برمی‌گردد و به عنوان قهرمان در این رجعت به تکامل فوق طبیعی خود دست می‌یابد، در وجود او همه ابعاد روحانی بشری به نهایت خود می‌رسد. خرد او از همه متعالی‌تر است. منوچهر با آزمونی که از قهرمان به عمل می‌آورد و با پاسخی رازآلود از سوی او به پرسش‌های رمزگونه موبدان، برتری او بر دیگران آشکار می‌گردد. یونگ یکی از رایج‌ترین نمادهای تعالی را سفر تنهایی می‌داند. زال از ابتدای تولد سفر تنهایی را برای رسیدن به کمال و خردمندی آغاز می‌کند. او نیز مانند تمام قهرمانان اسطوره‌های نیروی نگهبان یا پشتیبانی (سیمرغ) دارد که ناتوانی‌های قهرمان را جبران می‌کند و او را قادر می‌سازد تا امور خود را که بدون یاری گرفتن از آنها نمی‌تواند انجام دهند به سرانجام برساند. کار اصلی اسطوره قهرمانان رسیدن به خودآگاه خویشتن است؛ یعنی آگاهی به ضعف‌ها و توانایی‌های خود به گونه‌ای که بتواند با مشکلات مواجه شود. ماجراهای زال می‌تواند تجلی نمادین تلاش قهرمان برای کشف خویشتن خودآگاه و رسیدن به کمال باشد.

### ۳- نتیجه‌گیری

در فرهنگ اقوام و ملل گوناگون اسطوره‌ها و افسانه‌های فراوانی وجود دارند که شاید در ظاهر متفاوت باشند، اما شباهت‌های اساسی دارند. به نظر یونگ سرچشمه تکرار این مضامین اساطیری مشترک، که به نحوی بارز به رؤیایها و خیال‌پردازی‌های مردم و آثار هنری نیز شباهت دارند، برآمده از ویژگی‌های یکسان و مشترک روانی انسان‌هاست. مفاهیم بنیادینی که یونگ در فرضیه خود بنیان‌گذاری کرد تأثیر زیادی در دانش اسطوره‌شناسی و نقد ادبی به جا گذاشته است. تجلی کهن‌الگوها به شکل اساطیر از جنبه‌های فردی و اجتماعی قابل بررسی است. توضیحاتی که یونگ از فرآیند فردیت، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها می‌دهد بیانگر این است که ویژگی‌های عامی در ذهن همه انسان‌ها وجود دارد که الگوهای اساطیری را در همه فرهنگ‌ها و ملل ایجاد می‌کند که می‌توان همه آنها را در یک الگوی اساسی دسته‌بندی کرد. فردوسی از بزرگ‌ترین شاعران حماسی جهان است و شاهنامه او گنجینه‌ای از میراث تجربیات نیاکان و به عبارتی تبلور ناخودآگاه جمعی ایرانیان است که تمام داستان‌های آن عناصر ساختاری مشابه و مشترکی دارند و بسیاری از خویشکاری‌های شخصیت‌های آن جهانی است و هریک از شخصیت‌های یک داستان چون

تجلی‌های متعدد روان واحد و اعضای یک پیکر به دنبال هدف نهایی و منزل غایی به هم پیوند می‌خورند. داستان‌های شاهنامه کارکرد روان ما را به خوبی می‌نمایاند و چگونگی و چیستی مسائل روانشناختی و روش‌های چیرگی بر آنها را بیان می‌کنند.

تحلیل روان‌کاوانه شاهنامه، موجب کشف لایه‌های معنایی نهفته و عمیق آن می‌شود و به آن پویایی و حیات می‌بخشد. تولد، بالندگی و مرگ یک پهلوان یا پادشاه، دوران حکومت و اعمال هر کدام از آنان همه بیانگر جریان تکامل و تحوّل شخصیت‌های شاهنامه است. دستاوردهای پژوهش حاضر که با هدف بررسی نمودهای کهن‌الگویی در شاهنامه صورت گرفت نشان می‌دهد شاهنامه نمود فراوانی از کهن‌الگوهایی چون من، خود، قهرمان، سایه، پرسونا، پیردانا، آنیما و آنیموس را در کنش‌های شخصیت‌ها و قهرمانان خود دارد. کهن‌الگوهای یونگ در هریک از داستان‌های شاهنامه قابل بررسی است و جا دارد همه داستان‌های آن توسط پژوهشگران مورد نقد و بررسی قرار گیرد. این امر باعث پویایی و زنده ماندن متون کهن و فرهنگ ایران خواهد شد.

Archive

## کتابشناسی

- ۱- ارنست، جونز و دیگران، (۱۳۶۶). *رمز و مثل در روانکاوی*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- ۲- ارنست، جونز، والبی یز، (۱۳۵۰)، *اصول روانکاوی*، ترجمه هاشم رضی، تهران: آسیا.
- ۳- اسنودن، روث، (۱۳۹۰)، *خودآموز یونگ*، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران: آشیان.
- ۴- بیلسکر، ریچارد، (۱۳۸۴)، *اندیشه یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران: طرح نو.
- ۵- پورالخاص، شکراله، (۱۳۹۳)، «*نمودهای سودمند کهن‌الگوی آنیموس در ادب پارسی*»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۰، شماره ۳۵، تابستان، صص ۶۳-۸۹.
- ۶- حمیدیان، سعید، (۱۳۷۲)، *درآمدی براندیشه و هنر فردوسی*، تهران: مرکز.
- ۷- دبیرسیاقی، سیدمحمد، (۱۳۸۸)، *برگردان روایت‌گونه شاهنامه فردوسی به نثر*، تهران: قطره.
- ۸- سیاسی، علی اکبر، (۱۳۸۸)، *نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روانشناسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۹- شاملو، سعید، (۱۳۸۸)، *مکتب‌ها و نظریه‌ها در روانشناسی شخصیت*، تهران: رشد.
- ۱۰- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۹)، *شاهنامه*، جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۱- فلاح، علی، (۱۳۹۲)، «*تاثیر آنیما و تجلی آن در هفت پیکر نظامی*»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۹، شماره ۳۰.
- ۱۲- فوردهام، فریدا، (۱۳۷۴)، *مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ*، ترجمه حسن یعقوب زاده، تهران: روجا.
- ۱۳- فیست، جس و گریگوری جی. فیست، (۱۳۸۸)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان.
- ۱۴- گورین، ویلفرد و دیگران، (۱۳۷۰)، *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*، ترجمه زهرا میهن خواه، تهران: اطلاعات.
- ۱۵- لوییزه فون فرانکس، مری، (۱۳۸۳)، *فرایند فردیت در افسانه‌های پریان*، ترجمه زهرا قاضی زاده، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- ۱۶- مسکوب، شاهرخ، (۱۳۸۱)، *تن پهلوان و روان خردمند*، تهران: طرح نو.
- ۱۷- مورنو، آنتونیو، (۱۳۸۶)، *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
- ۱۸- نوریان، سیدمهدی؛ خسروی، اشرف، (۱۳۹۲)، «بررسی کهن‌الگوی پیر خرد در شاهنامه»، مجله شعر پژوهی، دانشگاه شیراز، سال پنجم، شماره اول.
- ۱۹- واحد دوست، مهوش، (۱۳۷۹)، *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه*، تهران: سروش.
- ۲۰- ووگلر، کریستوفر، (۱۳۸۶)، *ساختار اسطوره‌ای در فیلمنامه*، ترجمه عباس اکبری، تهران: نیلوفر.
- ۲۱- هال کالوین، اس؛ نوردبای، ورنون جی، (۱۳۷۵)، *مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ*، ترجمه محمدحسین مقبل، تهران: جهاد دانشگاهی
- ۲۲- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۱)، *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمه دکتر محمود سلطانی، تهران: جامی.
- ۲۳- ..... (۱۳۷۷)، *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه احمدعلی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴- ..... (۱۳۷۹)، *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران: جامی.
- ۲۵- ..... (۱۳۶۸)، *چهار صورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.

## References

- 1- Bilsker, Richard. (2005/1384SH). *Andiše-ye-yoong (on Jung)*. Tr. By. Hosein Payandeh. Tehran: Tarh-e-No.
- 2- Dabirsiaghi, Seyyed Mohammad. (2009 /1388SH). *Bargardane ra(e)vāyat gune-ye-šāh-nāme Be Nasr*. Tehran: Ghatreh.
- 3- Ernest, Jones. Valbi yez. (1971/1350SH). *'osul-e-Ravankavi. (Principals of Psycho- analysis)*. Tr. By. Hashem Razi. Tehran: Asiā.
- 4- Ernest Jones, others. (1987/1366SH). *Ramz-va-masal dar Ravānkāvi. (Papers on Psycho-analysis)*. Tr. By. Jalal Sattari. Tehran: Tus.
- 5- Fallah, Ali. (2013/1392SH). *Ta'sir-e-Anima va Tajalli-e-An dar Haftpeykar-e-*

- Nezāmi.** Azad university quarterly Journal of Myto-mystic Literature, No 30.
- 6- Feist, Jess. Gregory J. Feist. (2009/1388SH). *Nazariy-e-hā-ye-šaxsiy[y]at. (Theories of personality)*. Tr. By. Yahya seyed Mohammadi. Tehran: Ravan.
- 7- Ferdowsi. (2010/1389SH). *Šāh-nāme*. ED. By. Jalal Xaleqi Motlaq. Tehran: Markaz-e Daverat-ol-maaref-e bozorg-e eslami.
- 8- Fordham, Farida. (1977/1356SH). *Moqadame-i bar ravānšenāsi -e Young (An Introduction to Jung's Psychology)*. Tr. By. Hasan Yaqoobzadeh. Roja.
- 9- Guerin, Wilfred L. Earle G. Labor, Lee Morgan. (1991/1370SH). *Rāhnamāy-e-ruykard-hā-ye-Naqd-e-Adabi. (A Hamdhood of critical Approaches to Literature)*. Tr. By. Zahra Mahinkhah. Tehran: 'Ettelā'āt.
- 10- Hall Calvin S. and Vernon J. Nordby. (1996/1375H). *Mabani-e ravānšenāsi-e tahlili-e Jung (A Primer of Jungian Psychology)*. Tr. By. Mohammad Hoseein Moqbel. Tehran: Jahad-e Danešgahi.
- 11- Hamidian, Sa'id. (1993/1372SH). *Darf[']āmadi Bar Andiše va honar-e-Ferdowsi*. Tehran: Markaz.
- 12- Jung, Carl Gustav. (1997/1376HS). *Ča(ā)hār surat-e mesali (Four archetypes, mother, rebirth spirit, Trickster)*. Tr. By. Parvin Faramarzi. Mashhad: Astan-e qods-e Razavi.
- 13- Jung, Carl Gustav. (2010, 1389SH). *Ensān o Sambol-hā-yaš (The man and his symbols)*. Tr. By. Dr. Mahmoud. Soltaniyeh. 7<sup>th</sup> ed. Tehran: Jami.
- 14- Jung, Carl Gustav. (1998/1377SH). *Ravānšenāsi-e-zamir-Nāxod[']jāgāh. (The Undiscovered Self)*. Tr. By. Ahmad Ali Amiri. Tehran: Elmi' Farhangi.
- 15- Jung, Carl Gustav. (2000/1379SH). *Ro[w]j va zendegi*. Tr. By. Latif sadaqiani. Tehran: Jāmi.
- 16- Iuisevon Franz, Marie. (2004/1383SH). *Farāyand-e-Fardiy[y]at dar Afsānehā-ye-Pārian (Individuation in Fairytales)*. Tr. By. Zahra ghazizadeh. Tehran: Sherkat-e sahami-e-Enteshar.
- 17- Meskoob, Shahrokh. (2002/1381SH). *Tan-e-Pahlevān va ravān-e- Xeradmand*. Tehran: Tarh-e -no.
- 18- Moreno, Antonio. (1997/1376SH). *Young, Xodāyān o ensān'-e modern (Jung, Gods and modern man)*. Tr. By. Dariush Mehrjouyi. Tehran: Markaz.
- 19- Noorian, Seyyed Mahdi. Ashraf, Khosravi. (2013/1392SH). *Barrasi-e-Kohanolgu'ye -Pire Xerad dar Šāh-nāme*. Shiraz: University Jurnal of Šerepajouhi, No1.
- 20- Puralkhas, Šokrollāh. (2014/1393SH). *Nemodha-ye-sudmand kohanolgu'ye Animōs dar Adab-e-pārsi*. Azad university quarterly Journal of Myfo-mystic

literature, No 35.

21- Shamloo, Saeid. (2009/1388SH). *Maktabhā va Nazariy[y]e-hā- dar Ravānšenāsi-e-Šaxsiy[y]at*. Tehran: Rošd.

22- Siasi, Aliakbar. (1991/1370SH). *Nazariy[y]e-hā-ye Šaxsiy[y]at ya makateb-e ravanšenasi*. Tehran: University of Tehran.

23- Snowden, Rutt. (2010/1389SH). *XodAmuz-e-Yoong (Teach Yourself Jung)*. Tr. By. Nour-oddin Rahmanian. Tehran: Ashian.

24- Vaheddoost, Mahvash. (2000/1379SH). *Nahādine-hā-ye-Asātiry dar Šāh-nāme*. Tehran: Soruš.

25- Vogler, Christopher. (2007 /1386SH). *Sāxtāre Ostourei dar Filmnāme*. Tr. By Abbās Akbari. Tehran: Nilufar.

Archive of SID