

نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، بر بنیاد کهن نمونه مادینه روان

دکتر بهروز اتونی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد قم

چکیده

کهن نمونه‌ها، با تصویرهای کهن نمونه‌ای مانند کوه و اعداد و درون مایه‌های کهن نمونه‌ای چونان آفرینش و مرگ همسان نیست و به گمان نهان‌پژوه سوئیسی، کارل گوستاو یونگ، کهن نمونه‌ها، سازنده نمایه‌ها و درون مایه‌های کهن نمونه‌ای است. پنج کهن نمونه «خود»، «سایه»، «رنینه روان (= آنیموس)»، «مادینه روان (= آنیما)» و «نقاب» از کهن نمونه‌های برجسته و بنیادین یونگ است که کارکرد آنها در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا برای گزارش و رمزگشایی اسطوره و حماسه‌های اسطوره‌ای، بنیادین و بی‌بدیل می‌نماید. در کتاب‌های نقد ادبی، این کهن نمونه‌ها در زیر دبستان‌های نقد اسطوره‌شناختی و روان‌شناختی می‌آید و در اندازه تعریف، پایان می‌یابد و هیچ‌گونه تحلیل و کارکردی از آنها در نقدهای اسطوره‌شناختی به دست داده نمی‌شود. ما، در این جستار برای نخستین بار یکی از این کهن نمونه‌ها، نامزد به مادینه‌روان را می‌گزاریم و کارکرد آن را در حماسه‌های اسطوره‌ای، فراروی منتقدان ادبی می‌نهمیم و به رمزگشایی‌های نوی در حماسه‌های اسطوره‌ای، چونان شاهنامه دست می‌یابیم. در پایان، آنچه بایسته گفت می‌نماید آنست که گزارش و تحلیل ما از کهن نمونه مادینه‌روان، بی‌پیشینه و نوآیین است.

کلیدواژه‌ها: مادینه‌روان، دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، کهن نمونه، دبستان نقد اسطوره‌شناختی

برونروانی، تصویرهای کهن نمونه‌ای.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۰/۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۸/۳۰

Email: behroozatooni@yahoo.com

www.SID.ir

مقدمه

روشن ساختن این نکته نغز و بنیادین، که دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا چیست، به گمان من، بنیادی‌ترین پرسشی است که جستار، پیرامون آن فراهم می‌آید.

من در برخورد با اسطوره و حماسه‌های اسطوره‌ای، دو رویکرد را فراپیش می‌نهم؛ و دو دبستان (= مکتب) به دست می‌دهم: یکی رویکردی روانی؛ که "دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا" می‌ناممش؛ دو دیگر، رویکردی برون‌روانی؛ که "دبستان نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی" نامش می‌نهم.

اگر در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، اسطوره، پدیده‌ای یکسره، روانی و درونی انگاشته و گزارده می‌آید، در دبستان نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی، اسطوره، پدیده‌ای یکسره بیرونی است و از دیدگاه علومی چون جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و تاریخ، بررسی و کاویده می‌شود.

اسطوره، در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، برخاسته از ژرفاهای وجود است، جایی رازناک و رمزآلود؛ جایی که علم روان‌شناسی آن را می‌کاود و برمی‌رسد و منتقد اسطوره‌شناس در این دبستان، یعنی دبستان ژرفایی، می‌بایست چونان یک روان‌کاو، رویاهای همگانی یک قوم و تبار یعنی اسطوره‌های آنان را، بگزارد و بازنماید. اما اسطوره در دبستان نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی، «منعکس‌کننده زندگی اجتماعی، اعتقادی، طبقاتی، شغلی و تولیدی است که در قالب مثل و سمبول بیان شده است.» (واحد دوست ۱۳۸۳: ۱۹۱) و یا «روایت شفاهی مقدساتی است که تجارب دسته جمعی را در بر می‌گیرد و آگاهی دسته جمعی را معرفی می‌کند.» (همان)

بر پایه آنچه نوشته آمد، نهان‌پژوه سوئیسی، کارل گوستاو یونگ، که به راستی دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، بر بنیاد دیدگاههای او بنیان و شالوده نهاده آمده

است، از مردم‌شناسانی چون فریزر، که کهن‌نمونه‌ها را پدیده‌هایی اجتماعی می‌دانند که به میانجی آیین‌های سپند، از نسلی به نسل بعدی می‌رسند، فراتر می‌رود؛ و او کهن‌نمونه‌ها را بسته‌های روانی می‌داند که به خاطر ساختار خودِ روان، از روانی به روانی و از نسلی به نسل دیگر در حرکت است. او همچنین بر این باور است:

همه فرایندهای اسطوره شده طبیعت، از قبیل تابستان و زمستان، اهله ماه، فصول بارانی و غیره، به هیچ وجه، رمزی از این رخداد‌های عینی نیستند؛ در واقع بیان نمادینِ درامِ درونی و ناهشیار روان‌اند که هشیاری انسان از طریق فرافکنی به آنها دسترسی می‌یابد، یعنی در رُخداد‌های طبیعت منعکس می‌شوند. (گرین ۱۳۸۵: ۱۸۰)

روان را به خودآگاهی، ناخودآگاهی فردی، ناخودآگاهی تباری و ناخودآگاهی همگانی بخش‌بندی کرده‌اند.

عناصر و مایه‌های درونِ خودآگاهی، همان‌گونه که از نامش برمی‌آید، "آگاهی" است؛ آگاهی انسان از خویش، به عنوان جزئی از هستی با تمامی عواطف و احساساتش؛ و چیزی که در مرکز خودآگاهی، خویشکاری (=وظیفه) آگاه کردنِ انسان را از خویش و جهان پیرامونِ او بر عهده دارد، «من» است؛ که کمابیش از زمان مدرسه رفتن کودکان، بیشتر کارا می‌شود.

عناصر و مایه‌های ناخودآگاهی فردی، نهفته‌ها و واپس‌زده‌ها و درهم کوفته‌هاست. بر بنیاد دیدگاهها و اندیشه‌های نامی‌ترین روان‌پزشک و روان‌شناس تمامی تاریخ، زیگموند فروید، یکی از کارمایه‌های روانی ما، که سازنده بنیادین عناصر و مایه‌های ناخودآگاهی فردی است، مکانیسم دفاعی - روانی «من» است.

واپس‌زنی، آن زمان رُخ می‌دهد که انسان در ذهن خودآگاه خویش از چیزی،

هراس دارد و نگران است؛ پس، آن چیز را به بخش ناخودآگاهی فردی خود می‌فرستد (شکرکن ۱۳۸۵: ۳۱۰). به دیگر سخن، تمامی اندیشه‌هایی که برای هر انسانی در زندگی آگاهانه خویش پذیرفته نیست؛ و یا این اندیشه‌ها، با اخلاق و دین و آداب و رسوم او در ناسازی است، به سوی ناخودآگاه فردی، واپس زده می‌شود.

برای نمونه اندیشه دزدیدن شیئی در ذهن یک انسان، با دین و اخلاق وی در ناسازی است؛ پس اگر او به دزدی تن در ندهد، بی شک، آن اندیشه دزدی به میانجی مکانیسم دفاعی روانی «من»، به ناخودآگاهی فردی فرستاده می‌شود.

عناصر و مایه‌های ناخودآگاهی تباری و همگانی، بی‌میانجی «من» خودآگاهی پدید می‌آید؛ به سخنی دیگر، انسان در سامان دادن و پدید آوردن آنها، هیچ‌گونه نقشی ندارد. این محتویات با زاده شدن هر کسی، چونان ارمغانی آن سری و آن جهانی به او پیشکش می‌شود؛ و شاید از نگاهی فراگیر، بتوان بر آن بود که عناصر و مایه‌های ناخودآگاهی تباری و همگانی، همان غرایزند، لیک، این غرایز انسانی اگر به گونه‌ای باشد که در همه انسان‌های جهان در سان و سیمایی یگانه یافته آید، نام «کهن‌نمونه‌های همگانی» باید بر آنها نهاد؛ و اگر این غرایز انسانی، در تبار و گروهی از مردمان سرزمینی دیده آید، باید آنها را «کهن‌نمونه‌های تباری» بدانیم.

پس، فشرده کلام آنکه ناخودآگاهی همگانی و تباری هر انسانی، تصاویر و پدیده‌هایی شکل گرفته از دنیای بسیار کهن و بینش‌ها و اندیشه‌های اجداد باستانی ماست؛ که چونان میراث و مرده‌ریگی به ما رسیده است؛ تو گویی که، این کهن‌نمونه‌ها، روان به روان، از ناخودآگاهی همگانی و تباری انسان دیرینه و کهن به ما رسیده است؛ و از ما هم به آیندگان خواهد رسید.

کهن‌نمونه‌های ویژه یونگ

فرایند رسیدن به پختگی و رشد روانی، پدیده‌ای است که در دبستان (= مکتب) روان‌شناسی ژرفا، یونگ و دمسازان وی، آن را به ژرفی و نازکی می‌کاوند و می‌پژوهند.

این پختگی و رشد روانی، از کوششی ارادی در خودآگاهی به دست نمی‌آید؛ و فرایندی ناآگاهانه و ناخواسته است؛ و مرکزی که این کُنش طبیعی و غیرارادی، لیک سامان یافته، از آن پدید می‌آید، و سر می‌زند، «خود» است. (شکرکن ۱۳۸۵: ۲۴۱)

رشد و پختگی روانی، از ناخودآگاهی همگانی و تباری آغاز می‌گیرد؛ و در خودآگاهی با پرورش و تربیت «من»، به پایان می‌رسد. به سخنی دیگر، «من»، آن زمان در خودآگاهی به ترازمندی (= اعتدال) می‌رسد که کاروسازها و رفتارهای درون ناخودآگاهی همگانی و تباری از پریشیدگی و بی‌سامانی برهد و رهایی یابد؛ و این، رُخ نخواهد داد مگر آنکه سازوکارهای روانی درون ناخودآگاهی همگانی و تباری شناخته آید و برای این شناخت، بهتر آنکه ناخودآگاهی دیداری و پیکرینه آن را با نام حماسه‌های اسطوره‌ای در اختیار بگیریم؛ زیرا برآنم که دو گونه ناخودآگاهی همگانی و تباری داریم: یکی نادیدنی؛ همان که بخش بنیادین روانمان را می‌سازد؛ دو دیگر، دیداری و پیکرینه؛ که همان حماسه‌های اسطوره‌ای هر ملت و فرهنگی است. پس، می‌توانیم بدین برآیند برسیم که کندوکاو و بررسی هر یک از آنها، پژوهش و کنکاشی است از دیگری؛ و البته چه بهتر که، آنچه را که می‌بینیم و به نمود در آمده است، بپژوهیم.

داشتن رشدی ترازمند و بهنجار در روان، از دیدگاه یونگ و دمسازان وی، رویکردی همه‌سویه و همه‌رویه، به پاره‌های ساختاری موروثی روان بشر: یعنی «خود»، «سایه»، «نقاب»، «مادینه‌روان» و «نرینه‌روان» است؛ که در ناخودآگاهی همگانی وجود دارد؛ و رفتارهای بیرونی انسان را سامان می‌دهد و پدید می‌آورد؛

و برقرار نساختن ارتباطی بهنجار با آنها از سوی «من»، یعنی مرکز «خودآگاهی»، روان‌نژندی‌های بسیاری را برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ و او را از رشد و پختگی روانی باز می‌دارد. یونگ، هر یک از ساختارهای موروثی روانی پنج‌گانه را کهن‌نمونه می‌نامد؛ از آن روی که در روان همه بشریت نهاده آمده است و کارکردی یکسان و همسان را در روان انسان‌ها دارد.

این کهن‌نمونه‌های پنج‌گانه را باید از «تصاویر کهن‌نمونه‌ای» چونان: آب، رنگ‌ها، اعداد و... جدا دانست. این کهن‌نمونه‌های پنج‌گانه را باید سازندگان و سامان‌دهندگان رفتارهای بیرونی جهانیان دانست؛ که از درون ناخودآگاهی همگانی این چنین رفتارهایی را می‌بسجند و سامان می‌دهند.

به هر رو، ما، پنج عنصر و مایه روانی ناخودآگاهی همگانی را، کهن‌نمونه‌های ویژه یونگی نام می‌نیم؛ تا از سایر کهن‌نمونه‌ها و نمایه‌ها و انگاره‌های کهن‌نمونه‌ای جدا آیند.

خویشکاری (= وظیفه) یک منتقد اسطوره‌ای «در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا» آن است که ناخودآگاهی همگانی و تباری پیکربنه و دیداری، یعنی حماسه‌های اسطوره‌ای را بررسد؛ و فرایند رشد و پختگی روانی ملت‌ها و تبارها و جهانیان را در سپیده‌دمان تاریخ، روشن سازد.

بایسته گفت می‌نماید که این چنین گزارش و تحلیل اسطوره‌شناسانه‌ای از کهن‌نمونه‌های ویژه یونگ در ادب پارسی نوآیین و بی‌پیشینه است و در کتاب‌های نقد ادبی پارسی، یادکردی فشرده از آنها، آن‌هم در اندازه تعریف فرادست می‌آید و هیچ روش‌داشت و گزارش و تحلیلی در پیوند با نقد اسطوره‌شناختی از این کهن‌نمونه‌های ویژه یونگ از سوی سامان‌دهندگان این‌گونه از کتاب‌های نقد ادبی پارسی به‌دست داده نمی‌شود.

ما، در این بخش از جستار، برای در آمدن به چنین نقدهای کرداری، یکی از

این کهن‌نمونه‌های ویژه را، نامزد به مادینه‌روان برمی‌رسیم تا هم کارکرد آنها را در اسطوره و حماسه‌های اسطوره‌ای باز نماییم و هم ناخودآگاهی قومی-تباری خویش را بهتر بشناسانیم.

مادینه‌روان (= آنیما)

بی‌هیچ‌گزافی، یکی از کهن‌نمونه‌های درون ناخودآگاهی، البته ناخودآگاهی مردان، که نقش بسیار برجسته و بنیادینی را در فرآیند رشد روانی آنان به سامان می‌رساند، مادینه‌روان است.

آن کنش‌های زنانه در رفتار مردان را مادینه‌روان می‌توانیم نام بنهیم؛ کنش‌هایی که به روشنی و آشکارگی دیده می‌آید: مهربانی شگفت‌انگیزِ خشن‌ترین مردها، ترس بی‌موقع شجاع‌ترین مردان، بی‌منطقی‌زنانه‌ مردان، پُرسخنی‌زنانه‌ مردان و... تمام آن ویژگی‌های زنانه‌ای است که در مردان به آشکارگی می‌رسد؛ و به باور یونگ، بیش از آنکه از کروموزم‌ها و هورمون‌های جنسی ماده، مایه بگیرند، برآیند تجربه‌های مرد با زن است. به دیگر سخن آنکه، چون از سپیده‌دمان تاریخ، مرد با زن زیسته است، تا اندازه‌ای ویژگی‌های زنانه در آن راه جُسته و چوَنان کهن‌نمونه‌ای، در ناخودآگاهی مردان سامان یافته و ریشه دوانیده است. (سیاسی ۱۳۵۴: ۵۹)

البته همان‌گونه که در درون هر مردی، زنی نهفته است، واژونه آن، درون هر زنی نیز مردی نهفته است که یونگ آن را نرینه‌روان می‌نامد. در اینجا برای نشان‌دادن این دو جنبهٔ آدمی، همین بس که به کشش زن و مرد به یکدیگر، توجه شود؛ کششی که در فرجام، زن و مرد را به یک انسان کامل بدل می‌سازد و به‌راستی پیوند زن با مرد، یا مرد با زن، نمودی پیکرینه و دیداری از هر زنی با نرینه‌روان، و هر مردی با مادینه‌روان درونش است. این مرد و زن درونی را در این سخن از ژرفاپژوه درویش‌کیش و صوفی‌منش، کارل گوستاو یونگ می‌توان دید:

در حالی که در رفتار بیرونی مرد، منطق‌گرایی واقعیت تسلط دارد و یا دست کم جزو آرمان‌های اوست؛ و نزد زن، احساس است که بیشترین مکان را اشغال می‌کند؛ در روح (= درون)، قضیه وارونه است؛ مرد از درون خود را به احساسات می‌سپارد؛ و زن از آن رها می‌شود. (یونگ ۱۳۸۵: ۱۳۵)

پس آنجا که یونگ، مرد را در درون با احساسات پیوند می‌دهد، منظور، مادینه‌روان اوست که مرد با وی می‌پیوندد.

یونگ کهن‌نمونه‌شناس، باز به یاری‌مان می‌شتابد، و مادینه‌روان را بدین‌سان می‌گزارد؛ و باز می‌نماید:

هیچ مردی آنقدر مردانه نیست که از ویژگی‌های زنانه عاری باشد. به وارونه، مردهای دقیقاً بسیار مردانه، دارای زندگی عاطفی، و قلبی بسیار خصوصی و خدشه‌پذیرند (بی‌شک سعی در حمایت و پنهان کردن آن به بهترین صورت ممکن دارند، اگرچه درست نیست که آن را نوعی «ضعف زنانه» بنامیم).

از گذشته تا به حال، هر مردی حامل تصویر زن در خویش است؛ نه تصویر این یا آن زن معین بل تصویری انگاره‌ای، نمونه‌ای بارز از زن. این تصویر در عمق، مجموعه‌ای است ناهمگون، موروثی و ناخودآگاه؛ با منشأ بسیار دور، که در سیستم زنده حک شده، انگاره و (انگاره بنیادین) همه تجربه‌های سلسله اجدادی در مورد وجود زنانه و باقیمانده همه اثرات فراهم آمده توسط زن و نظام انطباق روانی موروثی است. اگر زن وجود نمی‌داشت، این تصویر ناخودآگاه، توانایی برقراری ویژگی‌های روحانی که زن می‌بایستی داشته باشد را به ما می‌داد. (همان: ۱۳۸ و ۱۳۹)

بر پایه آنچه نوشته آمد، کهن‌نمونه مادینه‌روان، تصویری از تجربه باستانی مرد از زن است؛ و هر چند که زنان بسیاری با این نگاره، کمابیش، به گونه‌هایی، همسانی دارند، لیک، به هیچ روی نشان‌دهنده شخصیت راستین یک زن ویژه نیست.

به سخنی روشن، کهن‌نمونه مادینه‌روان، تصویری روشن، از زنی شناخته‌شده نیست؛ بلکه تصویری است آمیغی (= ترکیبی) از همه زنانی که به گونه‌ای، برای مردان پیشین، دلچسب و خوشایند بوده است؛ و اینک به گونه‌ای اثیری و رویایی

و رازآمیز، چونان میراث و مرده‌ریگی از پیشینیان به پسینیان رسیده است.

معشوق غزلیات حافظ، معشوقی آنیمایی

برای روشنداشت سخن، به قلمرو پُررمز و راز غزلیات خواجه خرم‌دلان، حافظ، پا می‌نهمیم و آشکار می‌سازیم که نگاره معشوق یا زن در آن اشعار، تصویرهایی از کهن‌نمونه مادینه‌روان است که به گونه‌ای وهم‌آلوده و رازناک و رویایی فراچشم می‌آید و هر کسی تواند که آن معشوق یا زن را بر زنان بیرون، فرافکنی نماید و خودآگاه گرداند.

زن در غزلیات حافظ، برکامه (= علی‌رغم) شاهنامه، هنوز به زینه (= مرحله) نمادینگی نرسیده است و همچنان در زینه کهن‌نمونگی به سر می‌برد. زن و معشوق در غزلیات خواجه خرم‌دلان، زنی کهن‌نمونه‌ای است یعنی «به صورتی کلی، مبهم، ولی دوست داشتنی»؛ (رستگار فسایی ۱۳۸۵: ۱۵۲) و از همین روست که هر کس با رویارو شدن با معشوق غزلیات حافظ، بی‌درنگ معشوق خویش، یا زن آرمانی‌اش را فریاد می‌آورد؛ تو گویی که حافظ به گونه‌ای «پوست باز ناکرده» معشوق او را برایش باز می‌نماید؛ اما، زن در شاهنامه، زنی است روشن و آشکار و نمادینه، در چهره‌هایی چونان رودابه، کتایون و تهمینه.

نخستین باری که کهن‌نمونه مادینه‌روان، نمادینه می‌شود، آن زمانی است که کودک آن را بر مادر خویش فرافکنی می‌کند. به سخنی دیگر:

اولین و مهم‌ترین تجربه از یک زن، تجربه‌ای است که از طریق مادر به او می‌رسد، که در شکل‌دادن و تأثیرگذاری بر مرد، پر قدرت‌ترین تجربه است: هستند مردانی که هرگز موفق نمی‌شوند خود را از قدرت افسون‌کننده این تجربه خلاص کنند. (فریدا ۱۳۷۴: ۵۶ و ۵۷)

زینه نخست نمادینه شدن مادینه‌روان را در مادر، می‌توان در قهرمانانی چونان فریدون و سهراب و فرود دید و شناخت. لیک پس از گذشتن زمانی، آن زمان که

فرایند رشد روانی قرار است به بوندگی برسد، ناگزیر، کهن‌نمونه مادینه‌روان بر زنانی دیگر، که مرد را در طول سال‌ها زندگی به سوی خود می‌کشاند، فرافکنده می‌شود؛ همچنان‌که، کهن‌نمونه مادینه‌روان فریدون، پس از مامش، فرانک، بر شهرناز و ارنواز فرافکنده می‌شود؛ و کهن‌نمونه مادینه‌روان سهراب، پس از مامش، تهمینه، بر گردآفرید فرافکنده می‌گردد. اما مردانی هستند که هیچ‌گاه به رهایی از انگاره کهن‌نمونه مام، کامیاب نمی‌شوند و در همین زینه (=مرحله) در جا می‌زنند؛ و فرود سیاوش، چنین است. او و مامش، جریره، در دژی تا پایان عمر با هم می‌زیند و از همدیگر گسسته نمی‌آیند؛ و دژ، در اینجا نمادی از ناخودآگاهی است و جریره، نمادی از کهن‌نمونه مادر؛ و فرود، نماد «من» خودآگاهی؛ و پیوستگی فرود با جریره، پیوستگی «من» خودآگاهی، با کهن‌نمونه مادر است.

اینک باید روشن سازیم که کهن‌نمونه مادینه‌روان، چگونه و به چه سان برای هر مردی شناخته می‌آید؟ پاسخ بدین پرسش بسی آسان است و همه ما آن را تجربه کرده‌ایم. پیشتر نوشته آمد که مادینه‌روان؛ زنِ درون هر مردی است؛ همچنان‌که آلمان‌ها در سخنی فراگیر و آشنا، بر آن باورند که «هر مردی حوایش را در درون خود دارد»؛ (گرین ۱۳۸۵: ۱۸۳) و یا بر پایه اسطوره‌های سامی و بر بنیاد روایت تورات، نخستین زن، حوا، از دنده چپ آدم آفریده می‌شود. (ستاری ۱۳۸۶: ۳۸). عشق در نگاه نخست را می‌توان با جنبه دیداری و پیکرینه کهن‌نمونه مادینه‌روان برابر و هم‌بر دانست. ما، همیشه به سوی زنانی کشیده می‌شویم که ویژگی‌های مادینه‌روان درون خودمان را دارند؛ پس، بر این پایه، این‌گونه زنان، نماد پیکرینه و استومند کهن‌نمونه مادینه‌روان خودمان هستند. برای نمونه، نماد کهن‌نمونه مادینه‌روان سهراب، گردآفرید است؛ همو که در نخستین دیدار، سهراب را شیفته و شوریده می‌دارد. و راست است که مادینه‌روان را، شورمندی یا عشق در مردان می‌دانند. (بیلسکر ۱۳۸۷: ۶۳)

روی و سوی ویرانگر و زیانبار مادینه‌روان

روا و رایج‌ترین نمود مادینه‌روان «تخیلات شهوانی است» (یونگ ۱۳۸۶: ۲۷۵) که اگر لگام زده نشود، زیانبار و ویرانگر خواهد بود. یعنی بر بنیاد تخیلات شهوانی، مادینه‌روان به گونه‌ای فرافکنی می‌شود که مرد در نگاه نخست و نخستین برخورد، پندارد «او» همان زنی است که در جست‌وجویش بوده و فکر می‌کند او را از پیش می‌شناخته؛ چنان شیفته‌اش می‌شود که همه، دیوانه‌اش می‌خوانند؛ (همان) و همین شیفتگی بیمارگونه و پشت کردن به واقعیات زندگی، شخص را ویران خواهد کرد.

برای روشنداشت سخن، افسانه‌ای سیبریایی، فراچشم می‌آید:

روزی، یک شکارچی تنها، زنی زیبا را می‌بیند که از درون جنگل آن‌سوی رودخانه بیرون

می‌آید: زن به شکارچی اشاره می‌کند و می‌خواند:

آه، ای شکارچی تنهای غروب، به کنارم بیا

بیا، بیا که ترا می‌خواهم؛ تو را می‌خواهم!

من ترا در آغوش خواهم گرفت؛ ترا در آغوش خواهم گرفت!

بیا، بیا! آشیانه من همین نزدیکی است؛ همین نزدیکی است.

بیا، بیا شکارچی تنها مانده در سکوت غروب.

شکارچی، لباس از تن بر می‌کند و شناکان از رود می‌گذرد. اما به ناگاه، زن تبدیل به جغد

می‌شود و با خنده‌ای تمسخرآمیز پرواز می‌کند. شکارچی می‌خواهد راه رفته را بازگردد، که

در میان آب‌های منجمد رودخانه غرق می‌شود. (همان: ۲۷۴)

نکته‌ای نغز و بنیادین که برای روشنداشت و گزارش این افسانه سیبریایی و

سوی و روی ویرانگر مادینه‌روان باید نوشته آید، آن است که افزون بر تخیلات

شهوانی، هرگونه نمادی از کهن‌نمونه مادینه‌روان، چونان: مام و همسر، که «من»-

بخش مرکزی خودآگاهی- را به گونه‌ای کامل درگیر خود نماید، به گونه‌ای که از

واقعیات دیگر باز بماند، سوی و روی ویرانگر مادینه‌روان خواهد بود؛ همچنان

که در این افسانه، رویاهای عاشقانه، نیکبختی و گرمی و عشق مادرانه (= آشیانه)،

همه آن رویاهایی است که مردان را وامی‌دارد تا به واقعیت پشت کنند؛ و شکارچی، از آن رو غرق می‌شود که در پی تخیلات دست‌نیافتنی خود است؛ (همان) و بوف (= جغد) نمادی از جنبه ویرانگر مادینه‌روان به شمار می‌آید.

مادینه روانی ویرانگر در خوان چهارم رستم و اسفندیار

خوان چهارم رستم بدین قرار است:

رستم، به بزم آراسته زن جادو، در کنار چشمه‌ای می‌رسد و طنبور جادوگر را بر می‌دارد و سرود خواندن می‌گیرد. ناگهان زنی زیبا پدیدار می‌آید و رستم از اینکه خداوند در بیابان چنین مه‌رویی را برای او فرستاده است، در حالی که جام باده بر کف وی می‌نهد، زبان به نیایش می‌گشاید و نام خدا را می‌برد. چهره زن جادو، به شنیدن نام پروردگار، سیاه می‌شود و رستم در می‌یابد که با مادینه اهریمنی رویاروست. پس با کمند او را گرفتار می‌سازد. زن مه‌رو، به چهره پیرزنی زشت در می‌آید و رستم وی را با خنجر به دو نیم می‌کند. (فردوسی ۱۳۷۴: ۸۹)

خوان چهارم یل اسفندیار، این چنین است:

اسفندیار، در ادامه سفر هفت‌خوانی خویش، پس از لختی راه‌پیمایی، به بیشه‌ای می‌رسد؛ چونان بهشت. به هر جای، جوی‌های آب، چون گلاب روان است. بر لب چشمه‌ای فرود می‌آید، جادوگری زشت‌چهره و پُرآزنگ روی، خویش را به چهره ماهرویی افراخته بالا، مشکین‌موی، در می‌آورد و به نزدیک او می‌آید. سپهد، زنجیری به بازو دارد که زردشت آن را به گشتاسب داده است. آن را به گردن زن جادو در می‌اندازد؛ بر وی نهیب می‌زند و می‌گوید: تو به افسون هرگز بر من گزند نتوانی زد. اگر در دم، خویش را بدان گونه که هستی در نیآوری با شمشیر سرت را می‌اندازم. از اثر و برکت آن زنجیر، زن جوان خوبروی، گنده‌پیری با موی سپید چون برف، و روی سیاه می‌شود. (فردوسی ۱۳۷۴: ۴۲۹)

این دو داستان اسطوره‌ای، که با رَسایی و روشنی بازگفته آمد، جدای از پاره واپسین آن، چونان افسانه سیبریایی است. زن جادو در هر دو خوان نمود و نمایه‌ای از رفتار و کنش مادینه‌روان است که در تلاش است آماج و آرمان قهرمان را از سوی امری راستین و ارزشی، به سوی خویش بگرداند؛ و اگر نیروهای قَروری و آن سری که در زبان روان‌شناسی، «خود» (یونگ ۱۳۸۶: ۲۹۶) قهرمانان نام دارد، نبود، چونان شکارچی افسانه سیبریایی، به ویرانی کشیده می‌شدند. «نام خدایی» که رستم بر زبان می‌راند، و زنجیر اهورایی اسفندیار که زردشت آن را از بهشت آورده است، نمادهایی هستند از «خود»؛ خودی که در تنگ‌جای و پیچ‌وپیچ زندگی به فریادمان می‌رسد.

پس، جنبه بسیار خطرناک و زیان‌بار مادینه‌روان رستم و اسفندیار چونان زنی جادوگر و گنده‌پیر، دیداری و پیکرینه شدند، لیک از سوی رستم و اسفندیار لگام زده شدند. البته نکته شایان گفت آنکه «عنصر مادینه (= عنصر زنانه موجود در روان مرد) اغلب به صورت زنان جادوگر که با نیروهای مرموز و دنیای ارواح (یعنی با ناخودآگاه) در ارتباط هستند به تصویر کشیده می‌شوند. نمونه جالب این عنصر مادینه، به مثابه شکل درونی روان مردانه، به وسیله جادوگران قبایل اسکیمو و دیگر قبایل قطب شمال ارایه گردیده است. پاره‌ای از آنان حتا لباس‌های زنانه به تن می‌کردند و روی لباس‌های خود شکل پستان زنان را می‌کشیدند تا روان زنانه درونی خود را که آنها را قادر می‌ساخت با سرزمین ارواح (آنچه ما ناخودآگاه می‌نامیم) ارتباط برقرار کنند، آشکار کرده باشند.» (همان: ۲۷۰ و ۲۷۳)

جادوگری فریدون، نمودی از مادینه‌روان او

فریدون برای آزمودن سه پور خویش به پیکره اژدهایی دمان بر آنان ظاهر می‌شود. یکی، روی در گریز می‌آورد که سلمش می‌نامند؛ دیگری، با وی

می‌ستیزد که تورش می‌خوانند؛ و سدیگر، راه میانه را برمی‌گزیند و با ازدها مدارا می‌کند که ایرج نام می‌گیرد. (فردوسی ۱۳۷۴: ۲۵)

پس، به عنوان کلیدی رمزگشایانه در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، "جادو و کردارهای جادوی"، در حماسه‌های اسطوره‌ای نمادی هستند از نمود کهن نمونه مادینه‌روان.

بازگردیم به سر سخن، و روی و سوی زیان‌بار و ویرانگر مادینه‌روان را پی‌بگیریم. مادینه‌روان، به چهره زن جادو، افسونگر و هرزه، نمایان می‌شود و این حالت، زمانی رخ می‌نماید که مردی، مادینه روانش را سرکوب کند؛ یا دست کم بگیرد؛ و یا از آن غفلت نماید و خوارداشت آن را بخواهد.

رستم، «من» ی بی‌توجه به مادینه‌روان

ناخودآگاهی، پیش از هجوم و تازش نیروهای اهریمنی‌اش، با ما سخن می‌گوید و با نشان دادن نشانه‌هایی، کاستی‌های خویش را با ما در میان می‌نهد و می‌کوشد که به ما بفهماند که کجای خودآگاهی مان می‌لنگد. (یونگ ۱۳۸۶: ۲)

من، غمنامه رستم و سهراب را، "داستانی آنیمایی" می‌نامم؛ چرا که بروز و نمود مادینه‌روان را، مایه بنیادین شکل‌گیری داستان می‌دانم. داستان، این شاهکار بی‌مانند ادب حماسی جهان، این گونه آغاز می‌شود:

ز گفتار دهقان، یکی داستان	بپیوندم از گفته باستان
ز موبد بر این گونه برداشت یاد	که : رستم یکی روز از بامداد
غمی بُد دلش؛ سازِ نخچیر کرد	کمر بست و ترکش پر از تیر کرد

(کزازی ۱۳۸۵ الف، ج ۲: ۱۱۳)

داستان، با غمین بودن رستم آغاز می‌گردد؛ و این غمگنی، پیامی است از سوی ناخودآگاهی همگانی؛ چرا که، ناخودآگاهی به شیوه‌ها و روش‌های دیگرگون با

ما سخن می‌گوید؛ هشدارمان می‌دهد؛ و یا درخواستی از ما می‌کند.
ناخودآگاهی رستم، وی را از بی‌توجهی او به مادینه روانش آگاه می‌سازد و اینک مادینه‌روان، کم‌کم، دست به آشوب و نابسامانی می‌زند و غمین کردنِ منِ خودآگاهی، نخستین تازش‌های اوست.

دربارهٔ پیوند داشتنِ غمگین بودنِ یک مرد با کهن‌نمونهٔ مادینه‌روانش، یک متن قدیمی چینی می‌گوید:

وقتی مردی در صبح، کسل، یا با خُلقی گرفته از خواب بیدار می‌شود، آن روح زنانه وی، آنیمای اوست که متجلی می‌شود. (فریدا ۱۳۷۴: ۵۹)

و این بیداری مادینه‌روان از آن روست که، «من» خودآگاهی به این کهن‌نمونه بی‌توجه است. آری! درست است؛ اَبَرپهلوان ایران‌زمین، همیشه در گیراگیر سرکوبی کین‌توزانِ تازنده به ایران بوده است و ناگزیر، مادینه‌روانِ خویش را سرکوب می‌نموده است.

باورم سخت بر آن است که این فرماندهی ناخودآگاهی است که رستم را به سوی توران، و ته‌مینه- نماد مادینه‌روانش - می‌کشاند و این، یعنی رویکرد و توجه «من»، به مادینه‌روان. و توران، نمادی تواند بود از ناخودآگاهی؛ که مادینه‌روان (= ته‌مینه) در آن قرار دارد.

فشرده سخن، به زبان نقادانه گزارشگر دبستان ژرفا آنکه: مادینه‌روان (= ته‌مینه)، از درون ناخودآگاهی همگانی (=توران)، به سوی «من» خودآگاهی (= رستم) پیام می‌دهد (= وی را غمین می‌سازد)؛ تا اینکه سرانجام «من» به سوی مادینه‌روان، رویکرد و توجه نماید.

پس، کششِ رستم به سوی نخچیرگاه و دزدیده شدنِ رخس و سر از سمنگان در آوردن وی و پیوستن با ته‌مینه، همه، در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، کاروساز و رفتاری روانی (= ذهنی) است که به فرماندهی کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان،

سامان و انجام می‌پذیرد.

روی و سوی ارزشمند و کارساز مادینه‌روان

اگر کهن‌نمونه مادینه‌روان، روی و سویی زیانبار و ویرانگر دارد، بی‌شک روی و سویی ارزشمند و کارساز نیز دارد.

الف- همسرگزینی

یکی از ویژگی‌های سودمند کهن‌نمونه مادینه‌روان آنکه، «مرد را یاری می‌دهد تا همسر مناسب خود را بیابد.» (یونگ ۱۳۸۶: ۲۷۸). نمونه برجسته و شاخص این ویژگی کهن‌نمونه مادینه‌روان را در حماسه‌های اسطوره‌ای، می‌توان نزد «زال» یافت که با گزینش همسری فرشته‌خوی (= رودابه)، زادن پُشت و پناه تیره و تبار ایرانی، رستم را پذیرفتار می‌آید.

پیشتر نیز، نوشته آمد که کهن‌نمونه مادینه‌روان با فرافکنی خویش بر زنان پیرامونمان، همسری همسان و هماهنگ و همسوی با ما را به ما می‌شناساند؛ و این، همان عشق در نگاه نَحُست است که اگر در روند زندگی و حتّا از سوی زن، دشواری‌هایی در وجود نیاید، بهترین و زیباترین گزینش مرد تواند بود.

ب- میانجی و راهنما، میان «من» و دنیای درونی، یعنی «خود»

سخن "ماری لویزفون فرانتس"، از هنبازان و دمسازان یونگ، در این باره روشنگر است:

عصر مادینه (= آنیما)، به ذهن امکان می‌دهد تا خود را با ارزش‌های واقعی درونی همساز کند و راه به ژرف‌ترین بخش‌های وجود برد. و می‌توان آن را رادیوی درونی انگاشت که با تنظیم طول موج، صداهای بیگانه را حذف می‌کند و تنها صدای انسان بزرگ (= خود) را می‌گیرد. (همان)

شاید بتوان سخن فرانتس را برابر نهاد با "حس ششم"؛ همان حسی که می‌گویند

در زنان بسیار نیرومند است و تواند که در زن درون هر مردی نیز، چنین باشد: کارکرد این بخش از مادینه‌روان را می‌توان به روشنی در داستان زیرین از شاهنامه یکسره فرّ و فرهنگ دید و شناخت:

آیین گشسب به هنگامی که تعقیب خسرو پرویز را می‌بسیجد، از پیرزنی چند و چون آینده خویش را می‌پرسد. پیرزن به وی می‌گوید: مردی که همراه تو است، تو را خواهد کشت. آیین گشسب نامه‌ای به هرمزد می‌نویسد و از وی کشتن همراه خویش را می‌خواهد و آن را مهر کرده و به وی می‌سپارد تا به شاه برساند؛ لیک، مرد، نامه را در میانه راه می‌گشاید و می‌خواند و چون از مضمون آن آگاهی می‌یابد، برمی‌گردد و ولی نعمت خویش را می‌گشود. (فردوسی ۱۳۷۴: ۷۱۸ و ۷۱۹)

پیرزن، در این داستان و داستان‌های حماسی این‌چنینی، آن زمان که چونان جادوگری، غیب می‌داند و با دنیای ارواح (=ناخودآگاه) در پیوند است و از این رهگذر، پرده از رازها برمی‌گیرد و رخدادهای آینده را پیش می‌گوید، نمادی تواند بود از مادینه‌روان. و در این داستان نیز، پیرزن، نماد مادینه‌روان «آیین گشسب» است و بر پایه سخن مردم کوچه و بازار، «حس ششم» آیین گشسب.

نوشتیم که، مادینه‌روان، میانجی «خود»^(۱) و «من»^۲ است و به سخنی دیگر پیام‌های «خود» را از ژرفاهای ناخودآگاهی، روشن و رسا، به رویه خودآگاهی می‌رساند. برای نمونه، کتایون، مام یل اسفندیار، آن زمان که او، بند کردن رستم را، به زابلستان می‌بسیجد، در نماد مادینه‌روان او، سخن «خود» را بی پرده و رسا به وی باز می‌گوید و پور خویش را از چنین کار تلخ فرجامی باز می‌دارد. (همان: ۴۴۱)

نمادهای کهن نمونه مادینه‌روان

کهن‌نمونه مادینه‌روان، آن زمان که از ژرفای ناخودآگاهی همگانی به رویه خودآگاهی، فراقنی می‌شود، و استومند و پیکرینه می‌گردد، در مادر هر مردی، نمادینه می‌شود. زینه دیگر این نمادینه‌شدن کهن‌نمونه مادینه‌روان، در همسر یا دلبران عشقی است؛ برای نمونه، همان‌گونه که پیشتر نوشته آمد: منیژه، نماد کهن‌نمونه بیژن است.

اما، جدای از مام و دلبر، کهن‌نمونه مادینه‌روان «با آب و زمین»، (فریدا ۱۳۷۴: ۵۷) و گاو در پیوند است. تواند بود که پیوند آب و زمین و گاو با کهن‌نمونه مادینه‌روان، بر بنیاد مادینگی و کارپذیری و اثرستانی آنهاست.

آب، نمادی است باستانی برای زهدان و باروری؛ و همچنین نماد پاکسازی و نوزایی است. (هال ۱۳۷۴: ۱۹۵). کهن‌ترین اسطوره آفرینش نزد یونانیان، آب نخستین را به یک مادر-الهه وابسته دانسته است. (همان: ۱۹۷) همان‌گونه که در اسطوره‌های ما نیز، این چنین است:

ایزد بانو، آردویسورا اناهیتا، یعنی آب‌های نیرومند بی‌آلایش، سرچشمه همه آب‌های روی زمین است. او منبع همه باروری‌هاست؛ نطفه همه نران را پاک می‌گرداند، رحم همه مادگان را تطهیر می‌کند؛ و شیر را در پستان مادران پاک می‌سازد. (هینلز ۱۳۸۶: ۳۸ و ۳۹)

در آبان یشت، کرده شانزدهم، فقره شصت و چهارم، مادینه بودن آردویسور اناهیتا مامبیغ آب‌ها، بدین‌سان آمده است:

آن‌گاه، اردویسور ناهید به صورت دختر زیبایی بسیار برومند خوش‌اندام کمربند در میان بسته راست بالا، آزاده‌نژاد و شریف، از قوزک پا به پایین کفش‌های درخشان پوشیده با بندهای زرین (آنها را) محکم بسته، روان شد. (پورداود ۱۳۷۷: ۲۵۹)

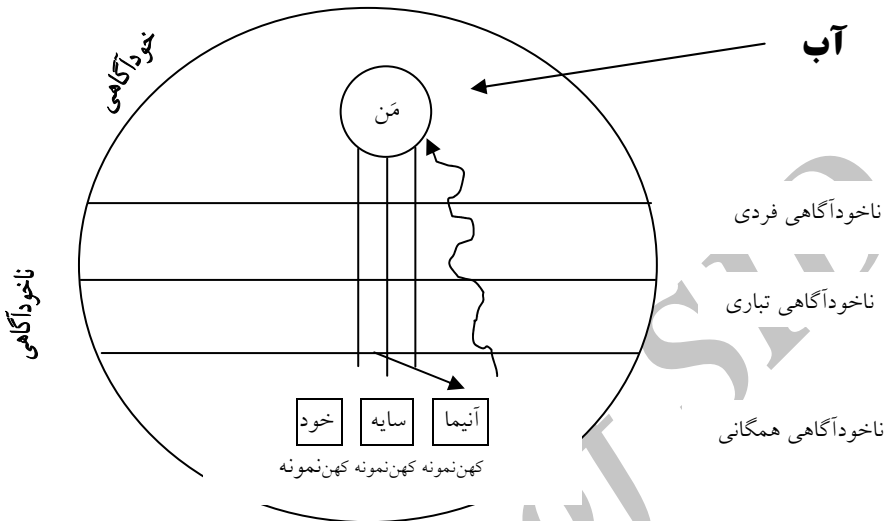
پس اینکه، در اسطوره‌های ایرانی، و تبارهای دیگر، آب، چونان زنی انگاشته آمده است، و برای دیداری و پیکرینه کردن آن، از انگاره و نگاره‌ای زیبا و دلریا، نامزد به اناهیتا،^(۲) سود جسته‌اند، بازمی‌گردد به کاروساز و کنشی روانی، که

کهن‌نمونه آب با کهن‌نمونه مادینه‌روان در پیوند است و انسان‌های کهن به‌گونه‌ای یکسره ناخودآگاهی، آب را مادینه پنداشته‌اند. و چنین نگاره‌پردازی‌یی از آب، به فرمان کهن‌نمونه‌هاست؛ که بی‌اراده و خواست آدمی، بسامان رسیده است. همچنین باید در کنار اردویسور آناهیتا از آمشاسپند «خرداد» سخن راند.

خرداد، امشاسپندی مادینه است؛ و آب‌ها را بر زمین نگهداری و پاسبانی می‌کند (آموزگار ۱۳۷۴: ۱۷). پس همان‌گونه که می‌بینیم، آب با گوهر مادینه در پیوند است و به سخنی اسطوره‌ای، آب با مادینه‌روان پیوندی سرشتین دارد و از آن روی که بنیاد آفرینش، بر آب است؛ و چنین باوری را در یکی از کهن‌ترین اسطوره‌های آفرینش جهان، یعنی بابلی می‌بینیم، که حتّا آسمان و زمین و همه خدایان از آب‌های ساکن (= تیامت) که آن‌هم به پیکره‌ای زنانه پیکرینه می‌شود، (رضایی ۱۳۸۳: ۸۹ و ۹۰) به آفرینش می‌رسد؛ می‌توان آب را نمادی از کهن‌نمونه مادینه‌روان دانست.

سخنم را به گونه‌ای دیگر پیش می‌کشم و آن اینکه، انسان‌های اسطوره‌ای و پدیدآورندگان اسطوره‌ها، بر بنیاد کاروساز برانگیختگی کهن‌نمونه‌ها، آن زمان که آب را پیرامونشان می‌دیده‌اند چونان برانگیزنده‌ای (= محرّکی)، این آخشیش زندگی‌بخش، به قلمرو خودآگاهی و سپس به قلمرو ناخودآگاهی و بخش همگانی آن وارد می‌شده است. کهن‌نمونه مادینه‌روان، به لرزش در می‌آمده است و محرک بیرونی، یعنی آب به سویش کشیده می‌شده است و پس از برانگیختگی بَوَندَه (=کامل) کهن‌نمونه مادینه‌روان، بازتاب آن کهن‌نمونه در خودآگاهی و دریافت آن، از سوی «من»؛ و شناختن آب چونان زنی دلربا و فریبا مانند آناهیتا، به انجام می‌رسیده است.

نمودار زیرین، این کاروسازِ روانی را باز می‌نماید و نشان می‌دهد:



ناخودآگاهی

فشردهٔ سخن اینکه آب را مادینه پنداشتن از آن روست که آب با کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، سازگاری سرشتین دارد؛ این چنین انگاشتی از مادینه بودن آب در بنیاد کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان و به فرمان هموست.

گاو نیز چونان آب، با مادینه روان در پیوند است؛ و این پیوند، هم چنان که پیشتر نوشته آمد، بر بنیاد مادینگی و کارپذیری است. تواند بود که «گاو» نمادی باشد از کهن‌نمونه مادینه‌روان؛ همچنان که در شاهنامه، داستان فریدون، برای زمانی، گاو پرمایه، نقش مام فریدون فرهمند را بازی می‌کند.

زمین نیز با مادینه‌روان، سازگار و در پیوند است، و در اسطوره‌های ایرانی، برایش ایزدبانویی انگاشته‌اند نامزد به «سپندارمد»، که این سپندارمد، خود، دُختِ اهورامزدا به شمار می‌آید؛ و در گات‌ها، یسنای ۴۵، فقره ۴، از آن سخن رفته

است:

ایدون سخن می‌دارم از آنچه برای جهان بهتر است. از دینِ راستینِ آموختم، ای مزدا! کسی که آن جهان را بیافرید. پدر برزیگر نیک‌منش و زمین (= اسپندارمذ)، دختر نیک‌گنش اوست. نتوان فریفتن، اهورای به همه نگران را. (پورداد ۱۳۸۴ : ۵۲۴)

زمین نیز، مانند گاو و آب، مادینه انگاشته شده است؛ و همین مادینگی‌اش، آن را با کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان می‌پیوندد.

اینک می‌خواهم بر این بنیاد، سخنی نو و بی‌پیشینه ساز نمایم و آن اینک: ساخت و سامان حماسه‌ها بر بنیاد کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان است.

همه، بی‌شک، با ترکیب «مأم وطن» آشنا هستند و برای نشان دادن ارزش و سپیدیِ خاکِ سرزمینشان، از آن سود می‌جویند. آنچه در اثرهای حماسه‌ای چونان شاهنامه، جدای از نام و آبروی پهلوانان، ارزشمند و شایستهٔ جان‌سپاری است «خاک وطن» است؛ که به گونه‌ای فشرده، در یک نام مانند «ایران»، نمادینه می‌گردد. حتّاً، نام و آبروی پهلوانان هر سرزمین که خونشان را در برابر آن بی‌ارج و ارز می‌دانند، وابسته و پیوسته به خاک وطن، معنا پیدا می‌یابد؛ و نام و آبروی هر پهلوانی از آن روی شایستهٔ ارزش می‌آید که برکشیدگی نام کشورش یا خاک و طنش را پذیرفتار آید.

من همیشه به این نکته می‌اندیشیده‌ام که پهلوانی سلحشور، چگونه ممکن است جان شیرین خویش را، به پاس برکشیدگی کشورش، به هیچ بینگارد؛ و حماسه‌ای^(۳) وَرِ جاوند و جاودانه را بیافریند؟

شیفتگی و دلبستگی به خاک وطن و پاسداشت آن به شیوه‌های دیگرگون، پدیده‌ای است یکسره روانی و ناخودآگاهی؛ که بُن و ریشهٔ آن را می‌بایست در ناخودآگاهی همگانی و به نزد کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان یافت. پهلوانان، آن زمان که کام زندگی را به کناری می‌نهند و نام خاک و سرزمینشان را پاس می‌دارند، بر بنیاد فرماندهی کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان نشان رفتار می‌کنند؛ و به کنش در می‌آیند. به راستی،

حماسه‌ها، پاسخی است به ندای کهن‌نمونه مادینه‌روان؛ همان کهن‌نمونه‌ای که در گونه فردی آن در مام نازنین هر انسانی نمادینه می‌گردد؛ و در گونه همگانی آن، در مام سپند وطن به نمود در می‌آید؛ و در هر دوان، پاسداشت آن، کُنشی است ناخودآگاهی و ناخواسته. روشن سخن آنکه: هر آن انسانی که برای پاسداشت وطن و خاک و زمین خویش، به جان‌فشانی دست می‌یازد، از آن روست که کهن‌نمونه مادینه‌روان وی، او را به چنین کاری، به شیوه‌ای یکسره ناخودآگاهی برمی‌انگیزاند؛ چرا که، بدان سان که پیشتر نوشته آمد وطن چونان مام، از نمادهای کهن‌نمونه مادینه‌روان است و فرافکنی این کهن‌نمونه، جدای از مام و دلبر، بر زمین و خاک وطن، تواند که انجام پذیرد و گواه و استوارداشت ما بر این ادعا، همان بس که انسان به شیوه‌ای یکسره ناخواسته و ناخودآگاهانه به خاکی که در آن می‌زید، مام وطن گفته است؛ و برای نمونه، آن شیفته و شوریده مام وطن، سید اشرف‌الدین نسیم شمال، خوش‌آهنگ و پُرتپش، آن زمان که کهن‌نمونه مادینه‌روانش برانگیخته می‌سازدش، این‌گونه مام دوستان را برمی‌انگیزاند:

ای جوانان وطن، نونهالان وطن می‌رود جان وطن؛ موقع دادرسی است
روز فریادرسی است

دشمن از چارطرف، گرد ایران زده صف ای پسرهای خلف، موقع دادرسی است
روز فریادرسی است

و کلا، ای و کلا، می‌رسد سیل بلا شد وطن کرب و بلا موقع دادرسی است
روز فریادرسی است

این وطن، مادر ماست؛ بلکه تاج سر ماست بالش و بستر ماست؛ موقع دادرسی است
روز فریادرسی است

(گیلانی ۱۳۶۳: ۲۵۴)

اگر به نامه پهلوانی / یلیاد نیز نگاهی فراگیر بیفکنیم، آن زمان خواهیم دانست که چنین اثر حماسی هم، بر بنیاد برانگیختگی کهن‌نمونه مادینه‌روان در پهلوانان، به سامان می‌رسد.

پیشتر نوشته آمد که دلبر، نمادی از کهن‌نمونه مادینه‌روان است؛ همان‌گونه که مام و زمین چنین هستند: نبرد ده ساله یونانیان با پهلوانان تروایی بر سر زیباترین زن جهان، بانوی منلاس، هلن است؛ هلنی که در رمزگشایی دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، نمادی است از کهن‌نمونه مادینه‌روان یونانیان. به راستی این برانگیختگی کهن‌نمونه مادینه‌روان یونانیان است که آنها را به نبردی ده ساله جانفرسا برمی‌انگیزاند؛ شکی نیست که با دزدیده آمدن هلن، این نماد کهن‌نمونه مادینه‌روان یونانیان، کهن‌نمونه مادینه‌روان، برمی‌آشوبد و خیزابه‌های این آشوب به خودآگاهی می‌رسد؛ و آغاز نبرد ده ساله از ناخودآگاهی می‌آغازد و سپس مایه‌های خودآگاهی آن، چونان دزدیده شدن شرف و ناموس یک کشور پیش کشیده می‌شود. به سخنی دیگرسان، من برآنم که هر کنش و رفتاری، یک انگیزه ناخودآگاهی دارد؛ و یک انگیزه خودآگاهی؛ و بی‌شک، انگیزه ناخودآگاهی آن، که از دل ناخودآگاهی همگانی سر برمی‌دارد، مایه بنیادین آن کنش و رفتار خواهد بود. نمونه آن ساخته آمدن آسمان‌خراش‌هایی چون آسمان‌خراش میلاد، بر بنیاد برکشیدگی انسان به آسمان‌ها، و جانشینی محورهای کیهانی کوه و درخت کیهانی، که زمین را به آسمان می‌پیوندد، است؛ لیک انگیزه خودآگاهی آن، انگیزه‌های پیام‌رسانی (= مخابراتی)^(۴)، و جای کم‌زیست انسان‌هاست که ناگزیر ساختمان‌هایی به گونه‌ای ستونی (= عمودی) ساخته می‌آید. پس بر بنیاد آنچه نوشته آمد، ستیزه‌های حماسی، به انگیزه‌های خودآگاهی: نام و شرف و ناموس، انجام می‌پذیرد؛ اما، انگیزه ناخودآگاهی آن، برانگیختگی کهن‌نمونه مادینه‌روان است.

پس بر پایه آنچه نوشته آمد می‌توان چنین انگاشت و نوشت که هلن، نمود و نماد کهن‌نمونه مادینه‌روان یونانیان در نبرد ترواست که از سوی آنان مورد رویکرد قرار گرفته است؛ و این سخن برابر می‌افتد با گفته «ماری لوییزفون

فرانتس» از هنبازان و دمسازان روان‌پژوه سوئیسی، کارل گوستاو یونگ:

بانویی که نجیب‌زاده به خاطرش دست به کارهای قهرمانی می‌زد طبیعتاً تجسم عنصر مادینه وی بود. (یونگ ۱۳۸۶: ۲۸۳)

در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، آن زمان که پهلوان برای پاسداشتِ مام وطن (= زمین یا خاک) و یا بانویی برین‌پایه و فزون‌مایه، سختی‌های گران و بیرون از توان را تاب می‌آورد، به راستی که در حال شناخت و توجه به کهن‌نمونهٔ مادینه روان خویش است؛ و نمونهٔ زیرین در حماسهٔ اسطوره‌ای ورجاوند تیره و تبار ایرانی، شاهنامه، نمونه‌ای است نیک درخور و شایستهٔ این بخش از جستارمان؛ که ما، بر بنیاد نقد ژرفایی، آن را بر می‌رسیم؛ و می‌گذاریم.

سفرهفت‌خوانی اسفندیار؛ سفری به ناخودآگاهی برای شناخت و توجه به

کهن‌نمونهٔ مادینه روان

سفر هفت‌خوانی اسفندیار، در شاهنامه، بدین سان پدیده می‌آید:

بدو گفت گشتاسب که ای زورمند	تویی شاد دل، خواهرانت به بند
پذیرفتم از کردگار بلند	که گر تو به توران‌زمین بی‌گزند
به مردی شوی در دم ازدها	کُنسی خواهرانت ز تُرکان جدا
سپارم تُرا تاج شاهنشهی	همان گنج بی‌رنج و تخت مهی

(فردوسی ۱۳۷۴: ۴۲۶)

پس از پایان گرفتن جنگ‌های ارجاسب و گشتاسب، شاه ایران، گشتاسب، از پور خویش اسفندیار می‌خواهد تا به کین ارجاسب کمر بندد؛ و خواهران خویش، همای و به‌آفرید را از بند رویین‌دژ برهاند. سرانجام، اسفندیار با دوازده هزار سپاه به همراهی پشوتن و به رهنمونی گرگسار، سفری هفت‌خوانی را پس‌پُشت می‌نهد؛ و خواهران خویش را می‌رهاند؛ و ارجاسب تورانی را می‌کشد. (همان: ۴۲۷-۴۳۸)

اگر داستان رستم و سهراب، در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، داستانی آنیمایی به شمار می‌آید؛ و آغاز داستان با فراخوانی ناخودآگانهٔ رستم از سوی

مادینه روان می‌آغازد و در فرجام به شناخت و توجه رستم به مادینه روانش (= تهمینه) می‌انجامد؛ سفر هفت‌خوانی اسفندیار نیز، بی‌هیچ فزود و کاستی، چنین ساختاری دارد.

یل‌اسفندیار، با رفتن به سفر هفت‌خوانی و برگزیدن راه و بستر دشوار هفت‌خوانی (= ناخودآگاهی) و نجات دو خواهر خویش، همای و به‌آفرید (= نفس مادینه) از سوی پدر (= خود) پذیرفته خواهد شد.

در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، داستان هفت‌خوانی اسفندیار، باید به ژرفاهای روان برده و در آنجا رمزگشایی شود.

منتقد دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، باید برای رمزگشایی حماسه‌های اسطوره‌ای، آنها را یکسره فرایندی روانی (=ذهنی) بداند و بر این پایه، آن اثر را نقد کند؛ چرا که در این دبستان، «قهرمان، مفهومی روان‌شناختی دارد که می‌کوشد عناصر درونی شخصیت خود را کشف و به اثبات رساند.» (هندرسن ۱۳۸۶: ۲۶)

اگر بخواهیم همه داستان هفت‌خوان اسفندیار را به دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا ببریم و آن را رمزگشایی کنیم، بدین برآیند خواهیم رسید: گشتاسب، باب اسفندیار که وی را به نجات همای و به‌آفرید، خواهران اسفندیار برمی‌انگیزاند، نمادی است از «خود» اسفندیار، همان کهن‌نمونه ارزشمندی که در پیچ‌پیچ و سختی‌های زندگی، ما را به فریاد می‌رسد و از مشکلات درون ناخودآگاهی آگاهمان می‌سازد.

«خود» اسفندیار (= گشتاسب)، وی را می‌آگاهاند که کهن‌نمونه مادینه روانش بندی نیروهای اهریمنی ناخودآگاهی است؛ و هر چه زودتر، باید آن را از بند برهاند؛ همان کهن‌نمونه‌ای که «تمامی کارهای واقعاً خلاق، به آن نیاز دارند.» (یونگ ۱۳۸۶: ۱۸۷)

اسفندیار، نماد «من» خودآگاهی است، همانکه برای رسیدن به رشد روانی می‌بایست زینه‌های (= مراحل) دهشتناک و مرگباری را پس‌پشت بگذارد.

پس می‌توان چنین باشد که، در متن‌های حماسی و پهلوانی، قهرمان، نمادی از «من» است. (یونگ ۱۳۸۶: ۱۹)

بستر هفت‌خوانی، نمادی است از ناخودآگاهی؛ و شیر و گرگ و اژدها و زن جادوگر و سرمای سخت، نمادی تواند بود از «نیروهای اهریمنی ناخودآگاه»ی؛ (یونگ ۱۳۸۵: ۱۹۱) همان «حیوانات وحشی یا دیوهایی که در عمق هر فرد، در زیر آستانه خودآگاهی خوابیده است.» (همان)

بر چنین بنیادی، ارجاسپ تورانی که خواهران یل‌اسفندیار را در رویین‌دژ، بندی خویش ساخته است نیز، نمادی تواند بود از «نیروهای مادرزادی و اهریمنی ناخودآگاهی.» (یونگ ۱۳۸۶: ۱۸۶)

و اما، به‌آفرید و همای، خواهران اسفندیار، نماد مادینه روان‌اند؛ و «مَن» (= اسفندیار)، بی‌شک، برای رسیدن به رشدی روانی و کردارهایی خلاقانه، باید بدان، رویکردی ویژه داشته باشد و آن را از بند آن نیروهای زیانبار و سایه‌های دهشتناک ناخودآگاهی برهاند.

گرگسار، در نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، سایه‌ای لگام بر زده است که از نیروی آن (= لییدوی آن) برای کامیابی بهره‌برداری می‌شود؛ و از آن با نام «حامی» یاد کرده می‌آید. "ژوزف هندرسن"، از شاگردان نامی یونگ، در این باره نوشته است:

در بسیاری از اسطوره‌ها، کمبود و ناتوانی قهرمان در رویارویی با موقعیت و یا وظیفه‌ای دشوار و آبرانسانی، با یاری «حامی» قدرتمندی که بر او ظاهر می‌شود، جبران می‌گردد و قهرمان بدون مساعدت «حامی» قادر نیست کاری از پیش ببرد. (هندرسن ۱۳۸۶: ۲۶)

آن چنان که در هفت‌خوان رستم و اسفندیار، اولاد و گرگسار، راهدان و راهنمون آن دو یل ارجمند بودند.

همچنین، هندرسن در بخشی از کتاب بی‌همتای انسان و سمبل‌هایش، سخنش

را در سان و سیمای دیگری فراچشم می‌آورد:

به‌طور کلی می‌توان گفت: نمادهای قهرمانی، زمانی بروز می‌کنند که من خویشتن نیاز به تقویت بیشتر داشته باشد یعنی هنگامی که خودآگاه برای کاری که خود به تنهایی یا دست کم بدون یاری منابع نیرویی که در ناخودآگاه است نمی‌تواند انجام دهد، به ناخودآگاه نیاز پیدا می‌کند. (یونگ ۱۳۸۶: ۱۸۱)

شناخت راستین مادینه‌روان

زن درون هر مردی، یا مادینه‌روان هر مردی، چهار زینه (= مرحله) یا رده تواند داشت؛ و برای شناخت و کشف درست مادینه‌روان، شناسایی این چهار رده گزیرناپذیرست. به سخنی دیگر، بر هر مردی بایسته است که برای رسیدن به رشد روانی بهنجار و ترازمند، و شناخت درست و سنجیده‌ روان خویش، این چهار رده مادینه‌روانش را بشناسد و در سایه آن، فرایند بلوغ و بالاش روانی خویش را سامان و سازمان بخشد.

برای نمونه، بی‌شک، کسی که در سال‌های میانسالی، هنوز، پرشور و پُرتپش، و به گونه‌ای بیمارگونه، تخیلات شهوانی در سر می‌پرورد و کامه و لذت جنسی را دنبال می‌کند، در زینه شناخت و کشف «جنسی» مادینه‌روان خویش، در جا زده است؛ و از رسیدن به رده‌ها و پایه‌های دیگر باز مانده است.

چهار زینه شناخت مادینه‌روان

۱- زینه‌ غریزی و زیستی (همان: ۲۸۱): نخستین زینه شناخت مادینه‌روان، رده و پایه‌ غریزی و زیستی آن است؛ این «نخستین زینه (= مرحله) می‌تواند به‌وسیله حوا که روابطی کاملاً غریزی و زیستی داشت، نمادین شود.» (همان)

این گونه از شناخت مادینه‌روان، همان شناختی است که جامعه انسانی را به «جامعه‌ای مردسالارانه» بدل می‌سازد؛ چرا که، تا زمانی که به زن، تنها به عنوان دستاویزی برای «زادآوری» (=تولیدمثل) نگریسته شود و نقش‌های بی‌بدیل دیگر

آن دیده نیاید، به مثابه «جنس دوم یا دیگری» (بووار ۱۳۸۵: ۲۳۷) شناخت می‌آید. نماد بَوَندۀ این زینه و رده از مادینه‌روان را در اسطوره‌های ایرانی، می‌توان نزد «شهرناز و ارنواز»، دلداران دَهاک، یافت.

شهرناز و ارنواز، دختران جمشید، در اسطوره‌های ایرانی، کارکردی غریزی و زیستی دارند؛ و این را از درخواست فریدون از دو بَغ‌بانو: آناهیتا و درواسپا، می‌فهمیم. فریدون برای دو بَغ‌بانو: آناهیتا و درواسپا، آیین برخی را به جای می‌آورد و از آنان در می‌خواهد که این دو را که زیباترین پیکرها را دارند و در کدبانوگری بی‌همتایند، فرادست آورد:

در آبان‌یشت، کردهٔ ۹، فقره ۳۳ و ۳۴ و در گوش‌یشت، کردهٔ ۳، فقره ۱۳ و ۱۴ می‌خوانیم:

از برای او، فریدون پسر آئوبه از خاندان توانا در مملکت چهارگوشه ورنه، صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی کرد؛ و از او (= آناهیتا) درخواست، این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای اردیسور ناهید، که من به اژی‌دهاک (= ضحاک) سه پوژه سه کله شش چشم هزار چُستی و چالاکِی دارنده ظفر یابم به این دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است، به این خبیث و قوی‌ترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی را از آن تباہ سازد؛ و که من هر دو زنش را برُبایم هر دورا سنگهوک (شهرناز) و ارنوک (ارنواز) را، که از برای توالد و تناسُل، دارای بهترین بدن می‌باشند؛ هر دو را که از برای خانداری برازنده هستند. (پورداد ۱۳۷۷: ۲۴۷ - ۲۴۹)

البته باید در اینجا، این نکته را برافزود که زن در باورهای زردشتی نیز چنین کارکردی را دارد؛ یعنی کارکردی زیستی و غریزی؛ و آنجایی که در آبان‌یشت، کرده ۲۱، فقره ۸۷، اهورامزدا، با بَغ‌بانو آناهیتا سخن می‌راند، این نکته را می‌یابیم:

از تو باید دختران قابل شوهر و ساعی از برای سروری استغاثه کنند و از برای یک خانه‌خدای دلیر از تو باید زنان جوان، در وضع حمل از برای زایش خوب استغاثه کنند. تویی تو آن کسی که همه اینها را به جای توانی آورد ای اردیسور ناهید. (همان: ۲۷۳)

پس بر پایه آنچه نوشته آمد، این زینه (= مرحله) از شناخت مادینه‌روان از

سوی همه مردان شناخته می‌آید و کارکرد حماسی آن به روشنی و آشکارگی دیده می‌آید؛ چرا که پهلوانان حماسه، نخستین و کاراترین نقش زن را زیستی- غریزی می‌شناسند و نمادهایی از آن را جدای از شهرناز و ارنواز، می‌توان نزد "فرانک"، مام فریدون و "جریره"، مام فرود دید و شناخت.

شاید در اینجا جستار، جای آن باشد که این سخن نو و بی‌پیشینه گفته آید که جامعه مردسالار، از روان مردان می‌آغازد؛ یعنی آن زمان که مرد در راه شناخت بونده کهن نمونه مادینه‌روان خویش باز می‌ماند و تنها، از مادینه‌روان یا زن درون خویش، فقط به نقش زیستی- غریزی او می‌رسد، در بیرون نیز، چنین بازتابی را از روان خود بروز می‌دهد و زن را تنها، شایسته زادآوری (= تولیدمثل) می‌داند و بس؛ و یگانه نقش براننده وی را چنین می‌انگارد و همین نکته که از روان مرد می‌آغازد، همه دشواری‌های جامعه مردسالارانه را برای زن پدید می‌آورد.

بر پایه آنچه نوشته آمد، تا زمانی که مردان، در زینه و رده شناخت نخستین زن درونشان درجا بزنند و به زینه‌های دیگر و کامل‌تر نرسند، این شناخت نارسا را نیز به زنان بیرون فرافکنی می‌نمایند و جامعه را به سوی مردسالاری می‌رانند.

۲- زینه جنسی (یونگ ۱۳۸۶: ۲۸۱): دومین زینه شناخت مشاهده روان، رده و پایه جنسی آن است؛ این «دومین زینه (=مرحله) را می‌توان در هلن فاست مشاهده کرد؛ او گرچه شخصیتی افسانه‌ای و زیبا داشت، اما عناصر جنسی، همچنان مشخصه‌اش بودند». (همان). همچنین می‌توان در اسطوره‌های هندی، «راتی» را که مامبغ شور جنسی است، نمادی از این زینه دانست. (ایونس ۱۳۸۱:

(۱۷۵)

این‌گونه از شناخت مادینه‌روان، همان شناختی است که مردان را به سوی عشق و دلدادگی می‌کشاند و به سخنی، آنها را شیدا می‌سازد.

اگر بخواهیم عاشق‌پیشگی مردان را، اسطوره‌شناختی، رمزگشایی نماییم، باید بگوییم این شناختگی کهن نمونه مادینه روان است که در دنیای بیرون فرافکنده می‌شود و عاشق‌پیشگی مردان را باعث می‌آید. من مردان بسیاری را دیده‌ام که به زنان، نگاهی ایزاری دارند؛ و تنها بهره‌برداری غریزی و زادآوری (= تولیدمثل) را در آنها می‌جویند؛ اینان کسانی‌اند که تنها به شناخت زیستی - غریزی کهن نمونه مادینه روانشان کامیاب آمده و از شناخت زینه‌های دیگر، بازمانده‌اند. اما، مردانی یافت می‌آیند که عاشق‌اند و شور و شیفستگی‌شان به زنان، نمودار است و در این راه نامی برآورده‌اند. شاید بتوان این گروه از مردان را با این ویژگی، شناسایی نمود: پُشتاپشت و پی در پی، با دیدن هر زنی، شیفته و شیدا و دلداده می‌شوند و در این کار سیری ناپذیرند. این دسته از مردان، آنانی‌اند که به دومین زینه از شناخت کهن نمونه مادینه روان رسیده‌اند و در برابر زیبایی زنان مه‌سیما و خورشیدچهر، عنان از کف می‌دهند؛ و شیفته‌وار و فریفتار، رشته عشق نازنینان را به گردن می‌افکنند و هر جا که خاطرخواه آنان است، می‌روند.

و اگر نگاهی فراگیر و گذرا به در پیوسته (= منظومه)‌های شور و شیفستگی ادب پارسی بیندازیم، خواهیم دید که عاشقانی چونان رامین و همای^(۵) و خسرو (= البته چه خسروی فردوسی و چه خسروی نظامی) جدای از ابراز عشقی پرتپش و شورانگیز به ویس و همایون و شیرین، با زنان و مه‌رویای دیگری، نرد عشق باخته‌اند و از آنها با کارکردی تنها جنسی و شهوانی، کام‌ها برداشته‌اند. رامین، گل‌گورابی را به همسری در می‌آورد؛ همای، با سمن‌رُخ نرد عشق می‌بازد؛ و خسروی فردوسی، با مریم می‌پیوندد؛ و خسروی نظامی در تن روسپی‌ای روی سیاه، به نام شکر اسپهانی رها می‌شود. و بی‌هیچ شک و گمانی آمیزش عشقی این مردان، با ویس و همایون و شیرین، جای خویش را به آمیزشی یکسره جنسی با گل‌گورابی و سمن‌رُخ و مریم و شکر اسپهانی می‌دهد.

بدان‌سان که از پیش نوشته آمد، چنین رفتار هوسبازانه و شهوانی را به نزد مردان باید در شناخت آنها از مادینه‌روان‌شان دانست. اگر بخواهیم عشق ناسره عاشقانی چونان رامین و همای و خسرو را در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، رمز بگشاییم، به این برآیند خواهیم رسید که مردانی این‌چنینی، در شناخت مادینه‌روان‌شان، در رده و پایه جنسی آن، درجا زده‌اند و همه مادینه‌روان خویش را یکسره در زیبایی و شهوانی بودن آن دیده‌اند؛ که آن هم در زنانی با قابلیت بالای جنسی و شهوانی فرافکنی می‌شود؛ و مرد را به سوی خویش می‌کشاند و این کشش مردان به سوی زنان لوند و روسپی، همان فرافکنی شناخت زینه دومین مردان از مادینه‌روان خویش، بر آنهاست.

یکی از بن‌مایه‌های روا و رایج فیلم‌های دهه سی و چهل و پنجاه سینمای ایران که هم اکنون نیز، رگه‌هایی از آن را به گونه‌های دیگرسان بازمی‌یابیم، میل و کشش قهرمان و ستاره فیلم، به زنی هر جایی و رقاصه و روسپی و در فرجام، پیوند با اوست. من، همیشه از خود می‌پرسیده‌ام که چرا یکی از درون‌مایه‌ها و بن‌مایه‌های بنیادین فیلم‌های ما باید به گرد و پیرامون زنان روسپی با کشش فراوان جنسی - شهوانی بگردد؛ و چرا مردان تا بدین پایه به سوی این زنان هر جایی، ولی، لوند، میل و خواهش نشان می‌دهند؟ اینک که این بخش از پژوهش را با نام «مادینه‌روان» می‌نویسم و به فرماندهی کهن‌نمونه‌ها پی برده‌ام، به پرسش خویش از خود، این گونه پاسخ می‌دهم: کشش به سوی زیبایی تنی زنان، که در زن‌های روسپی و کاربکد نمودی ویژه می‌یابد، کششی است ناخودآگاهانه و کهن‌نمونه‌ای. این کشش بیرونی به زنان شهوت‌انگیز، کششی است به فرمان ناخودآگاهی و کهن‌نمونه مادینه‌روان؛ چرا که، شناخت «من» خودآگاهی در هر زینه‌ای از شناخت مادینه‌روان، همان زینه را برمی‌انگیزاند و همان زینه به بیرون فرافکنی می‌شود. به سخنی روشن، اگر مردی، به شناخت دومین زینه مادینه

روانش رسید و آن را ناخودآگاهانه شناخت، بی‌شک، آن زینه در بیرون، فرافکنی می‌شود و مرد به سوی زنان پُرکشش جنسی کشیده می‌آید.

در ادب دلاویز و شورآفرین پارسی، همان‌گونه که پیش از این نوشته آمد، مردانی چونان رامین و همای و خسرو، نمادی از مردانی‌اند که به شناخت زینه جنسی مادینه روان رسیده‌اند؛ و در همه ادب پارسی، یگانه زنی را که من می‌توانم به بوندگی، نماد زینه جنسی مادینه‌روان بشناسانم، "شکر اسپهانی"، دلبر خسروست؛ همو که «جذابیت پرهوس زن را در نظر عادی مردان باز می‌نمایاند.» (مزادپور ۱۳۸۲: ۱۳۰)

هر چند که می‌توان در کنار شکر اسپهانی، به زنان پرهوسی چونان سودابه و کتایون، همسر شاه بهمن، اشاره داشت؛ زنان زیبا و پُرکششی که مردان خویش را به زانو در می‌آورند؛ تو گویی که، زیبایی بی‌همتای سودابه، کاوس کی را به برده‌ای زرخريد بدل ساخته است؛ و به‌راستی این برده‌واری کاوس کی و مردانی چونان او، که در برابر زیبایی زنان پُرکشش، همه چیز، حتّا آبرویشان را به سویی وا می‌نهند، همه، از برانگیختگی زینه و رده جنسی مادینه‌روان ناخودآگاهی همگانی‌شان مایه ستانیده است.

۳- زینه پارسایی: سومین زینه شناخت مادینه‌روان، رده و پایه پارسایی آن است؛ این «سومین زینه (= مرحله) می‌تواند به‌وسیله مریم باکره نشان داده شود؛ زینه‌ای که در آن، عشق، خود را تا به مقام پارسایی روح بالا می‌برد.» (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۸۱)

این‌گونه از شناخت مادینه‌روان، همان شناختی است که مردان را به سوی عشق و دلدادگی و وارستگی می‌کشاند و برکامه (= علی‌رغم) زینه دومین

شناخت مادینه‌روان که به هوسی جنسی و گیتیگ (= زمینی) می‌انجامد، به عشقی آسمانی و آن‌سری می‌فرجامد.

مردی که به شناخت رده و پایه سومین مادینه‌روان خویش کامیاب می‌آید، غم عشق می‌خورد و بلای آن را از هر شهدی شیرین‌تر می‌یابد؛ و خواجه خرم‌دلان چه خوش می‌فرماید، آنجا که می‌سراید:

ما چو دادیم دل و دیده به طوفان بلا گو بیا سیل غم و خانه ز بنیاد بیر
(حافظ ۱۳۶۹ : ۳۶۲)

«بود» زن به عنوان گوهری یگانه و دُرّی یتیم، هستی مرد را به آتش می‌کشد و بازیچه کودکان و سگ‌های کویِ دلبر می‌نمایاند. در ادبِ شورآفرین پارسی، فرهاد کوهکن و مجنون لیلی کسانی‌اند که به این زینه از شناخت مادینه‌روان رسیده‌اند و نام خویش را پرآوازه ساخته‌اند. این دو تن، دلدادگانی‌اند که در دلبرانِ خویش، چیزی فراتر از کشش‌های جنسی و جاذبه‌های شهوانی دیده‌اند؛ تو گویی که به پارسایی زن رسیده و پی برده‌اند و آن را پایه‌ای یافته‌اند برای برکشیدگی روحشان.

فرهاد کوهکن و مجنون لیلی، این دو دلداۀ بی‌همتا، در همه پهنۀ ادب پارسی، بر بنیاد کهن‌نمونه مادینه‌روان و برانگیختگی آن در زینۀ سومین شناخت به چنین عشق شرر‌بار و شورانگیزی می‌رسند و هستی و خرمن خویش را می‌سوزانند و به باد می‌سپارند.

پارسایی و پاکی زن، آن زینه‌ای است که این دو تن بدان رسیده‌اند و از زینۀ شهوت و زیبایی خیره‌کننده زنان در گذشته‌اند؛ و استوارداشت سخنمان، آن زمان است که عامریان چون پیشنهاد مه‌رویی خوش‌بر و روی‌تر از مجنون را به لیلی می‌کنند، مجنون، برکامۀ خسرو که با شنیدن ویژگی‌های هوش و دل‌رُبای شکر اسپهانی، دو اسپه تاخت می‌آورد تا شکر را فراچنگ آورد، پیرهن چاک

می‌زند و لیلی لیلی کنان سرگشته هر کوی و برزن می‌شود.

ما، در ادب پارسی، به‌ویژه در حماسه‌های اسطوره‌ای از دو زن نشان داریم که نمادی توانند بود از پارسایی مادینه‌روان؛ به‌گونه‌ای که عشق آنها تا به پایگاه و مقام پارسایی و پاکدامنی روح بالا می‌رود: یکی "شیرین"؛ دو دیگر "سمن‌ناز"، همسر جمشید، دخت شاه زابل.

ویژگی بنیادین این دو زن، که شایسته کسب نماد پارسایی در عشق مادینه‌روان آمدند، آن است که این دو زن، پس از شوهران خویش، عشقشان را با کشتن خویشتن پاک نگه داشتند و تنها، تن یک مرد را به نشانه نشان و داغ عشق پذیرفتند؛ آنچنان که مریم باکره با باردار شدنش، نشان و داغ پروردگار را بر خویشتن، آشکار ساخت.

پاک ماندن در عشق و دلدادگی، یعنی تن در ندادن به هیچ عشق دیگری؛ همان کاری که شیرین به انجام رساند و عشق شیرویه، ناپسری خویش را در برابر عشق جاودانه‌اش به خسرو، به هیچ انگاشت.

چون به فرمان شیرویه، دخمه پرویز را می‌گشایند تا شیرین از مرده شویش دیدار کند به درون دخمه می‌رود، زهر هلال می‌خورد و رُخ بر رُخ پرویز می‌نهد و در کنار وی جان می‌سپارد. (فردوسی ۱۳۷۴ : ۷۹۰ و ۷۹۱)

سمن‌ناز، همسر جمشید، دختر گورنگ شاه، شاه زابل نیز، برای پاکی عشق خویش راه شیرین را برمی‌گزیند:

آن زمان که خبر به دو نیم شدن جمشید از سوی اژی‌دهاک به همسر جمشید، دختر گورنگ شاه می‌رسد، کاهش تن و جان وی را باعث می‌آید و

شب و روز بی‌خواب و خورزیستی	زمانی نبودی که نگریستی
سرانجام مر خویشتن را به زهر	بکشت از پی جُفت و بیداد دهر

(اسدی توسی ۱۳۵۴ : ۴۳ و ۴۴)

زینۀ عشقی، زینۀ میانه رده جنسی و رده پارسایی

البته ما در کند و کاو حماسه‌های اسطوره‌ای به مردانی بازمی‌خوریم که در راه شناخت مادینه‌روان خویش، نه در زینۀ جنسی باز می‌مانند، و نه به زینۀ پارسایی مادینه‌روان می‌رسند؛ به گمان من زینۀ ای که این مردان از زن به دست می‌آورند زینۀ میانه است، میان جنسی و پارسایی زن که "زینۀ و رده عشقی"، بهترین نام برای این پایه از شناخت است.

مردانی چون زال و بیژن به چنین زینۀ ای از شناخت مادینه‌روان خویش دست می‌یابند و زنانی چون رودابه و منیژه نمادی توانند بود از زینۀ و رده عشقی مادینه‌روان. پس ما در اینجا با کسب اجازه از روح گرانقدر یونگ، زینۀ ای دیگر، به نام زینۀ عشقی به رده‌ها و پایه‌های شناخت مادینه‌روان هر مردی برمی‌افزاییم و عشق ناب انسانی و گیتیگ را در آن، جای می‌دهیم. شاید بتوان شیفتگی پرشور و دیرپاز خسرو و رامین و همای را به شیرین و ویس و همایون در این زینۀ قرار داد؛ و شیفتگی خسرو و رامین و همای را به شکر اسپهانی و مریم و گل گورابی و سمن رُخ در زینۀ جنسی و شهوانی جای داد.

۴- زینۀ خرد: چهارمین زینۀ شناخت مادینه‌روان، رده و پایه خرد آن است؛ این چهارمین رده و زینۀ « که حتا از پارسایی و خلوص فراتر می‌رود، به ندرت مرد امروزی، در انکشاف روانی خویش به این زینۀ (= مرحله) دست می‌یابد. مونالیزا، نزدیک‌ترین نماد به خرد عنصر مادینه است.» (یونگ ۱۳۸۶: ۲۸۱)

از آن روی که این زینۀ از شناخت مادینه‌روان، به سختی فراچنگ می‌آید، فرافکنی آن در بیرون، از سوی مردان بدین‌گونه خویش را نشان می‌دهد که: هیچ زنی رایمند و خردمند یافت نمی‌آید.

اسفندیار، از آن روی که به زینۀ چهارم شناخت مادینه‌روان، که همان رده خرد است، دست نمی‌یابد، این دست نارسای وی، بدین‌سان خویش را به بیرون

فرافکنی می‌نماید، آن زمان که با مام خویش سخن می‌راند:

چنین گفت با مادر اسفندیار که نیکو زد این داستان شهریار
که پیش زنان راز هرگز مگوی چو گویی سخن بازیابی به کوی
به کاری مکن نیز فرمان زن که هرگز نبینی زنی رایزن
(فردوسی ۱۳۸۴ : ۴۳۹)

چیستا، نماد بونده زینه چهارم مادینه‌روان

در اسطوره‌های ایرانی، مامبغی با «جامه سپید» (لاهیجی ۱۳۷۱ : ۲۶۳) نامزد به «چیستا»، نمادی کامل از زینه چهارم کهن‌نمونه مادینه‌روان تبار ایرانی است؛ همچنان‌که، در اسطوره‌های یونانی، مامبغی به نام «آتنا»، زینه چهارم کهن‌نمونه مادینه‌روان تیره یونانی را نمادینه می‌سازد.

چیستا، در اسطوره‌های ایرانی، خدایانوی دانش و خرد است؛ چونانکه آتنا نیز در اسطوره‌های یونانی، بانوخدای خرد و حرفه شناخته می‌آید.

زرتشت، پیامبر باستانی ایران، همه نیروهای مادی و معنوی خود را از این الهه درخواست کرده و خطاب به وی چنین گفته است: «ای علم راست‌ترین مزدا آفریده مقدس، اگر تو در پیش باشی، منتظر من بمان، و اگر در پس من باشی به من برس.» (ولی ۱۳۶۹ : ۱۳۸)
من برآنم که «دیر و دشواریابی» خرد در درون کهن‌نمونه مادینه‌روان از سوی مردان و به پیروی از این دیریابی روانی، خردمند نبودن زنان از سوی مردان، باعث آمده است که چنین زنی رایمند و خردور را در آسمان‌ها و به پیکره مامبغی نامزد به «چیستا»، جست‌وجو کنند.

سخنم را به گونه‌ای دیگر پیش می‌کشم و آن اینکه: چون مردان به شناخت زینه چهارم مادینه‌روان‌شان، به ندرت، دست می‌یابند، پس، بر چنین بنیاد ناخودآگاهانه‌ای، زنان بیرون را پیراسته از خرد می‌یابند و در نتیجه سازوکاری روانی، آن را به گونه‌ای اسطوره‌ای، و در آسمان‌ها می‌یابند.

لیک، اگر مردی به چنین شناخت ارزشمندی دست یابد، آن زمان است که در بیرون نیز، خرد زنانه را خواهد شناخت. همچنان‌که زردشت شناخت. نام دُخت

زرتشت «پئوروجستا» است و به معنای «بسیار فرزانه»، از نام چِستی گرفته شده است. پئوروجستا، نمادی تواند بود از زینهٔ چهارم مادینه‌روان زرتشت. زرتشت چون در روان به چنین شناختی دست می‌یابد در بیرون نیز، فرافکنی آن، با چنین نام‌گذاری خردمندان‌ه‌ای بر دُخت خویش نمود می‌یابد.

تهمینه، نمادی از پنج^(۶) زینهٔ مادینه‌روان

شاید در میان همهٔ زنان حماسه‌های اسطوره‌ای ایران، تهمینه، یگانه زنی باشد که بتوان آن را نمادی کامل از پنج رده و زینهٔ مادینه‌روان تبار و قوم ایرانی دانست. پنج زینهٔ مادینه‌روان یعنی: زیستی - غریزی، جنسی، عشقی، پارسایی و خرد، همه، و یکجا در این زن بلندآوازه گرد آمده است. تا بدین‌جا، نمادهای پنج زینه را این‌چنین شناسانیم:

نماد آن	گونه (= نوع) زینهٔ شناخت	زینه
شهرناز و ارنواز و مشیانه	غریزی - زیستی	نخست
شکراسپهانی و سودابه	جنسی	دویم
منیژه و رودابه	عشقی	سیم
شیرین و سمن‌ناز	پارسایی	چهارم
چیستا و پئوروجستا	خرد	پنجم

اگر به شاهکار گرانسنگ و ورجاوند «غمنامهٔ رستم و سهراب» رویکردی داشته باشیم و بدان بخش از سخنان تهمینه که شبانگهان، به راز، بایل یلان، رستم، سخن می‌راند، باریک، بیندیشیم، آن‌زمان پنج زینهٔ مادینه‌روان را در او گرد کرده، می‌یابیم. با زبانی اسطوره‌شناسانه، ما، در اینجای جستار، سخنان یکسره شور و دردمندی تهمینه با رستم و سخن‌پردازی فردوسی را به دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا می‌بریم و رمز می‌گشاییم:

زینهٔ نخست مادینه‌روان، که کارکردی زیستی - غریزی دارد، در این بیت و

سخن تهمینه نمادینه می‌شود:

دو دیگر که از تو مگر کردگار نشانند یکی شیرم اندر کنار!
(فردوسی ۱۳۷۴: ۱۱۱)

زادآوری (= تولیدمثل) بنیادی‌ترین کارکرد زیستی-غریزی زن است که خود تهمینه با داشتن چنین خواهشی از رستم، این زینه را در خویشتن نمادینه می‌کند. زینهٔ دویم مادینه‌روان که کارکردی جنسی دارد در بر شمردن ویژگی‌های تنی تهمینه نمادینه می‌گردد:

یکی برده، شمععی معنبر به دست	خرامان، بیامد به بالین مست
پس پرده اندر، یکی ماهروی	چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی
دو ابرو کمان و دو گیسو کمنند	به بالا، به کردار سرو بلند
	(همان)

و در دارا بودن رده و پایهٔ جنسی برای تهمینه همین بس، که تواند میل و شهوت تنی را در یل یلان، رستم، برانگیزد.

زینهٔ سیم کارکردی عشقی دارد که در سخنان تهمینه به نمود در می‌آید:

به کردار افسانه، از هر کسی	شنیدس گشته‌ام داسنانت بسی
که از دیو و شیر و پلنگ و نهنگ	نترسی و هستی چنین تیزچنگ
شب تیره، تنها، به توران شوی	بگردی بر آن مرز و هم بغنوی
به تنها، یکی گور بریان کنی	هوا را، به شمشیر، گریان کنی
بدرد دل شیر و چرم پلنگ	هر آن‌گه که گرز تو بیند به چنگ
برهنه چو تیغ تو بیند عقاب	نیارد به نخچیر کردن شتاب
نشان کمنند تو دارد هزبر	ز بیم سنان تو، خون بارد ابر
چو این داستان‌ها شنیدم ز تو	بسی لب به دندان گزیدم ز تو
بجستم همی کفت و یال و برت	بدین شهر کرد ایزد آبشخورت
تو را ام کنون، گر بخواهی مرا	نبیند جز این مرغ و ماهی مرا
یکی آنکه بر تو چنین گشته‌ام	خرد را، ز بهر هوا، گشته‌ام
	(همان)

زینۀ چهارم مادینه‌روان، زینۀ پارسایی و برکشیدگی عشق و روح است و ما آن را در تهمینه با چنین سخنانی بازمی‌شناسیم: که ای رستم یا تو یا هیچ کس دیگر؛ و من، تنها و تنها، برای توام و هیچ گران‌مایه‌ای جز تو شایستگی مرا ندارد؛ من دختری در پرده بودم و با عشق تو زندگی می‌کرده‌ام:

یکی دُخت شاه سمنگان منم ز پُشت هزبر و پلنگان منم
به گیتی، ز شاهان، مرا جفت نیست چو من، زیر چرخ بلند، اندکی است
کس از پرده بیرون ندیده مرا نه هرگز کس آوا شنیده مرا
تو را ام کنون، گر بخواهی مرا نبیند جز این مرغ و ماهی مرا
(فردوسی ۱۳۷۴: ۱۱۱)

زینۀ والا و پنجم مادینه‌روان، خرد است؛ که فردوسی با چنین بیتی، زینۀ پارسایی و زینۀ خرد مادینه‌روان را در تهمینه، توأمان، نمادینه می‌سازد؛ و این بیت در رمزگشایی نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، نشانگر زینۀ و رده‌ پارسایی و خرد مادینه‌روان رستم است، که رستم بدان دست می‌یابد:

روانش خرد بود و تن جان پاک تو گفستی که بهره ندارد ز خاک
(همان)

تا بدینجا هر آنچه نوشته آمد پردازش نمادی از مادینه‌روان، به نام تهمینه بود. اینک در چنین رمزگشایی‌های ژرفا، باید دارنده‌ مادینه‌روان را که مرد نیز است، پردازش آید:

تهمینه، نماد مادینه‌روان درون رستم است، که رستم با رویکرد و رو نمودن به آن، به پنج زینۀ شناخت مادینه‌روانش دست می‌یابد؛ و از این دید، رشد روانی خویش را بوندگی می‌بخشد. شاید بتوان او را یگانه‌مردی در همه‌ حماسه‌های اسطوره‌ای دانست که به‌گونه‌ای نمادین و با دارا شدن تهمینه، به شناخت بونده‌ مادینه‌روان خویش دست می‌یابد. و به‌راستی باید چنین باشد، چرا که او نماد و نمونه‌ برترین همه‌ پهلوانان ایران است؛ و:

همه پهلوانان ایران در پهنه تاریخ، همه آن جنگاوران این سرزمین سپند هزاره‌ها مردانه جان باخته‌اند، همه آن پولادچنگان رشک پلنگ که بی‌نام و نشان مانده‌اند، در نمونه‌ای برترین، در پهلوانی نمادین به نام رستم نمادینه شده‌اند» (کزازی ۱۳۸۵ ب: ۱۶۶ و ۱۶۷)

اگر رستم، نماد همه پهلوانان ایرانی است؛ و پهلوان، در رمزگشایی نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، نمادی از «من» خودآگاهی است؛ پس رستم، نمادی تواند بود از «من» خودآگاهی تیره و تبار ایرانی، که در روند رشد روانی، به شناخت بونده مادینه‌روان دست می‌یابد.

نمودار زیرین، پنج زینه شناخت مادینه‌روان را به گونه‌ای نمادین، در حماسه‌های اسطوره‌ای ایران زمین، بسامان و بهنجار فراچشم می‌آورد:

زینه	گونه (= نوع) زینه شناخت مادینه‌روان	نماد آن زینه از مادینه‌روان	نماد رسنده به آن زینه
نخست	غریزی-زیستی	شهرناز، ارنواز، مشیانه	فریدون، مشی
دویم	جنسی	سودابه، (شکراسپهانی)	خسرو
سیم	عشقی	منیژه، رودابه	بیژن، زال
چهارم	پارسایی	شیرین، سمن ناز دخت شاه زابل	فرهاد، جمشید
پنجم	خرد	چیستا، پئوروجستا	قوم ایرانی، زرتشت

و همه این نمودار در دو تن، نمادینه می‌گردد:

نماد رسنده به پنج زینه مادینه‌روان	نماد پنج زینه مادینه‌روان
رستم	تهمینه

پس شناخت کامل و همه‌سویه و همه رویه‌آنیما، از شخصیت رستم، پهلوانی بی‌ماند و همتا ساخته است که به گونه‌ای نمادین نشانگر پُرشوری و پُرتوانی تیره و تبار ایرانی تواند بود؛ چرا که بر بنیاد دید و داوری روان‌پژوه کهنه‌کار سوئیسی، کارل گوستاو یونگ:

آنیما، تصویر روح است. آنیما عامل زنده در انسان است که حیاتی مستقل داشته؛ و خود حیات آفرین است. اگر به واسطه جنبش‌ها و اُفت و خیزهای روح نبود، بشر، اسیر بزرگ‌ترین شهوات خود یعنی بطالت و بیهودگی می‌شد و هرز می‌رفت. (گرین ۱۳۸۵: ۱۹۶)

پس، رستم به عنوان نمونه برترین، و نماد هر ایرانی، با شناخت همه سویه و همه رویه خویش از مادینه روانش، قوم ایرانی را از بیهودگی و سُستی می‌رهاند و شور و پرکاری را بدانها ارمغان می‌دهد.

نتیجه

ما، در این جستار با روشنداقت کهن نمونه مادینه روان و نشان دادن چگونگی کارکرد آن در اسطوره و حماسه‌های اسطوره‌ای، آشکار ساختیم که کهن نمونه مادینه روان در نقدهای اسطوره‌شناختی بر پایه دیستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا تا چه پایه می‌تواند در روشنداقت و گزارش اسطوره و حماسه‌های اسطوره‌ای کارآمد باشد و منتقد ادبی را یاری رساند. رمزگشایی‌های ما بر چنین پایه‌ای، به قرار زیر است:

- معشوق غزلیات حافظ، معشوقی آنیمایی.
- مادینه روانی ویرانگر در خوان چهارم رستم و اسفندیار.
- رستم «مَن»ی بی‌توجه به مادینه روان.
- جادوگری فریدون، نمودی از مادینه روان او.
- ساخت و سامان حماسه‌ها بر بنیاد کهن نمونه مادینه روان.
- سفر هفت‌خوانی اسفندیار، سفری به ناخودآگاهی برای شناخت و توجه به کهن نمونه مادینه روان.

همچنین روی و سوی زیانبار و سودمند مادینه روان و زینه‌های شناخت آن، به ژرفی و روشنی، بی‌پیشینه و نوآیین، در حماسه‌های اسطوره‌ای به ویژه شاهنامه فرادست داده شده است.

پی‌نوشت

(۱) کهن‌نمونه «خود»، مرکز ناخودآگاهی شمرده می‌آید و چونان پیری کارآزموده، در تنگناهای زندگی و سختی‌هایش به یاری‌مان می‌شتابد؛ برای نمونه، زال تواند که نمادی از «کهن‌نمونه خود» تبار ایرانی باشد.

(۲) البته بایسته گفت می‌نماید که آناهیتا، نام خدای بانوی آب‌ها در اسطوره‌های ایرانی است و در اسطوره‌های دیگر کشورها، مامیخ آب‌ها، نام‌های دیگری دارد. برای نمونه، در اسطوره‌های هندی مامیخ آب‌ها، «سرسوتی»؛ و اسطوره‌های بابلی، «تیامت» نام دارد.

(۳) البته، در اینجا نباید، حماسه‌های دینی را چونان *خاوران‌نامه* از این‌گونه، در شمار آورد چرا که آرمان و آماج چنین حماسه‌هایی، بر بنیاد باورهای دینی شالوده‌نهاد آمده است؛ هر چند که باز نیز در فرجام، چنین ستیزه‌ها و نبردهایی در نام کشور و خاک نمود می‌یابد.

(۴) من، در شماره هجدهم همین فصلنامه گرانسنگ، جستاری ورزیده‌ام نامزد به «اسطوره‌ها، زندگان جاوید. (به بهانه نقد اسطوره‌شناختی آسمان‌خراش میلاد)»

(۵) *همای* و *همایون*، اثر گرانقدر خواجه کرمانی است که ناساز با روا بودن پارسی امروزین، *همای*، نرینه است و *همایون*، مادینه.

(۶) یونگ، چهار زینۀ شناخت برای مادینه روان بر می‌شمارد که با در شمار آوردن یک زینۀ ای که من بر آن افزوده‌ام، و آن، زینۀ عشقی است، می‌شود: پنج زینۀ و رده.

کتابنامه

آموزگار، ژاله. ۱۳۷۴. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۲. تهران: سمت.
اسدی توسی، علی بن احمد. ۱۳۵۴. *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. ج ۱. تهران: چاپ تهران.

ایونس، ورونیکا. ۱۳۸۱. *اساطیر هند*. ترجمۀ باجلان فرخی. ج ۲. تهران: اساطیر.

بووار، سیمون دو. ۱۳۸۵. *جنس دوم*. ترجمۀ قاسم صنعوی. تهران: طوس.

بیلسکر، ریچارد. ۱۳۸۷. *اندیشه‌های یونگ*. ترجمۀ حسین پاینده. ج ۲. تهران: آشیان.

- پورداود، ابراهیم. ۱۳۸۴. گات‌ها. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۷۷. بیشت‌ها. چ ۱. تهران: اساطیر.
- حافظ. ۱۳۶۹. دیوان. به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی. چ ۲۴. تهران: زوار.
- رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۵. حافظ و پیدا و نهران زندگی. چ ۱. تهران: سخن.
- رضایی، مهدی. ۱۳۸۳. آفرینش و مرگ در اساطیر. چ ۲. تهران: اساطیر.
- روتون، کنت نولز. ۱۳۸۵. اسطوره. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ ۲. تهران: مرکز.
- ستاری، جلال. ۱۳۸۶. سیمای زن در فرهنگ ایران. چ ۲. تهران: مرکز.
- سیاسی، علی‌اکبر. ۱۳۵۴. نظریه‌های شخصیت. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- فردوسی. ۱۳۷۴. شاهنامه. به تصحیح ژول مول. چ ۲. تهران: بهزاد.
- فریدا، فوردهام. ۱۳۷۴. مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ. ترجمه حسین یعقوب‌پور. چ ۱. تهران: اوجا.
- کزآزی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۵ الف. نامه باستان. چ ۱. تهران: سمت.
- _____ . ۱۳۸۵ ب. رویا، حماسه، اسطوره. چ ۳. تهران: مرکز.
- گرین، ویلفرد. ۱۳۸۵. مبانی نقد ادبی. ترجمه فرزانه طاهری. چ ۱. تهران: نیلوفر.
- گیلانی، سیداشرف‌الدین. ۱۳۶۳. متن کامل نسیم شمال. به کوشش حسین نمینی. چ ۲. تهران: فروزان.
- لاهیجی، شهلا. ۱۳۷۱. شناخت هویت زن ایرانی. چ ۱. تهران: روشنگران.
- مزدایور، کتایون. ۱۳۸۲. گناه و یس. چ ۱. تهران: اساطیر.
- نظامی. ۱۳۸۰. لیلی و مجنون. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۱. تهران: قطره.
- واحد دوست، مهوش. ۱۳۸۳. رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی. تهران: سروش.
- ولی، عبدالوهاب. ۱۳۶۹. حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران. چ ۱. تهران: امیرکبیر.
- هال، جیمز. ۱۳۷۴. فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. چ ۱. تهران: مؤسسه فرهنگ معاصر.
- هندرسن، جوزف لوئیس. ۱۳۸۶. انسان و اسطوره‌هایش. ترجمه حسن اکبریان طبری. چ ۱. تهران: دایره.

هینلز، جان. ۱۳۸۶. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی. چ ۲. تهران: چشمه.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۵. *روح و زندگی*. ترجمه لطیف صدقیانی. چ ۱. تهران: جامی.
_____ . ۱۳۸۶. *انسان و سمبلیهایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۴. تهران: جامی.

Archive of SID

References

Āmoozgār, Zhāleh. (1995/1374H). *Tārikh-e asātiri-e Iran*. 2nd ed. Tehran: Samt.

Asadi Toosi, Ali Ibn Ahmad. (1975/1354H). *Garshāsb Nāmeḥ*. With the efforts of Habib Yaghmayi. 1st ed. Tehran: Chāp-e Tehran.

Bilsker, Richard. (2008/1387H). *Andishe-hāye Yung (On Jung)*. Tr. by Hossein Pāyandeh. 2nd ed. Tehran: Āshīān.

Ferdowsi. (1995/1374H). *Shāhnāmeḥ*. Ed. by Julius von Mohl. 2nd ed. Tehran: Behzād.

Fordham, Frieda. (1967/1346H). *Moqaddameh-ī bar Ravān shenāsi-e Yung (An Introduction to Jung's Psychology)*. Tr. by Hossein Ya'ghub Pour. 1st ed. Tehran: Ojā.

Gilāni, Seyyed Ashraf-od Din. (1984/1363H). *Matn-e Kāmel-e Nasim-e Shomāl*. With the efforts of Hossein Namini. 2nd ed. Tehran: Foroozān.

Guerin, Wilfred L. (2006/1385H). *mabāni-ye Naghd-e Adabi*. Tr. by Farzāneh Tāheri. 1st ed. Tehran: Niloofar.

Hāfez. (1990/1369H). *Divān*. With the efforts of Mohammad Ghazvini and Ghāsem Ghani. 24th ed. Tehran: Zavvār.

Hall, James. (1995/1374H). *Farhang-e Negāre'ī-ye Namādhā dar Honar-e Shargh va Gharb (Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art)*. Tr. by Roghayyeh Behzādi. 1st ed. Tehran: Moassese-ye Farhang-e Moāser.

Henderson, Joseph Lewis. (2007/1386H). *Ensān va Ostoore-hāyash (Ancient Myths and Modern Man)*. Tr. by Hasan Akbariān Tabari. 1st ed. Tehran: Dāyereh.

Hinnells, John R. (2007/1386H). *Shenākht-e Asātir-e Iran (Persian Mythology)*. Tr. by Zhāleh Āmoozgār and Ahmad Tafazzoli. 2nd ed. Tehran: Cheshmeh.

Ions, Veronica. (2002/1381H). *Shenākht-e Asātir-e Hend (Indian Mythology)*. Tr. by Bājlān Farrokhi. 2nd ed. Tehran: Asātir.

Jung, Carl Gustav. (2006/1385H). *Rooh va Zendeḡi*. Tr. by Latif Sadaghiāni. 1st ed. Tehran: Jāmi.

----- (2007/1386H). *Ensan va Sambol-hāyash (Man and his Symbols)*. Tr. by Mahmood Soltāniyyeh. 4th ed. Tehran: Jāmi.

Kazzāzi, Mir Jalāloddin. (2006/1385H). A. *Nāme-ye Bāstān*. 1st ed. Tehran: Samt.

----- (2006/1385H). B. *Roya, Hemāse, Ostooreh*. 3rd ed. Tehran: Markaz.

Lāhidji, Shahla. (1992/1371H). *Shenākht-e Hoviat-e Zan-e Irani*. 1st ed. Tehran: Roshangarān.

- Mazdāpour, Katayoon. (2003/1382H). *Gonāh-e Vīs*. 1st ed. Tehran: Asātir.
- Nezāmi Ganjavi. (2001/1380H). *Leili va Majnoon*. With the efforts of Saeed Hamidiān. 1st ed. Tehran: Ghatreh.
- Pourdavood, Ebrahim. (2005/1384H). *gatha-hā*. Tehran: Asātir.
- (1998/1377H). *Yasht-hā*. 1st ed. Tehran: Asātir.
- Rastegār Fasāyi, Mansoor. (2006/1385H). *Hāfez va Peida va Nahan-e Zendegi*. 1st ed. Tehran: Sokhan.
- Rezāyi, Mehdi. (2004/1383H). *Āfarinesh va Marg dar Asātir*. 2nd ed. Tehran: Asātir.
- Ruthven, Kenneth Knowles. (2006/1385H). *Ostureh (Myth)*. Tr. by Abolghasem Esmā'eel Pour. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Sattāri, Jalāl. (2007/1386H). *Simā-ye Zan dar Farhang-e Iran*. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Siasi, Aliakbar. (1975/1354H). *Nazariye-hāye Shakhsiat*. 2nd ed. Tehran: Tehran University Press.
- Simone De Beauvoir. (2006/1385H). *jense Dovom (La Deuxiems sexe/ The Second Sex)*. Tr. by Ghāsem San'avi. Tehran: Toos.
- Vāhed Doost, Mahvash. (2004/1383H). *Rooykard-hāye Elmi be Ostooreh Shenāsi*. Tehran: Soroush.
- Vali, Abd-ol Vahāb. (1990/1369H). *Hayāt-e Ejtemā'ī-e Zan dar Tārikkh-e Iran*. 1st ed. Tehran: Amir Kabir.

Archive of SID