

گذار فرامن قوم ایرانی از احکام غریزه‌محور شاه در داستان سیاوش
(بررسی داستان سیاوش با تکیه بر دیدگاه ادبی- روان‌کاوانه‌ی فروید)

مهیار علوی‌مقدم* علی صادقی‌منش**
دانشگاه حکیم سبزواری

چکیده

این جستار بر بنیاد دیدگاه‌های فروید به طرح دیدگاهی ادبی- روان‌کاوانه می‌پردازد؛ اساس این دیدگاه بر یافتن پاسخ این پرسش استوار است که آیا می‌توان به وسیله‌ی نقد روان‌کاوانه‌ی داستان سیاوش، پیوندی در میانه‌ی رخدادهای این داستان با تغییر احکام فرامنی قوم ایرانی یافت؟ با چنین رویکردی است که یک دیدگاه نوین ادبی- روان‌کاوانه، در راستای پاسخ‌گویی به پرسش یادشده مطرح می‌گردد: سیاوش، قربانی گذار فرامن قوم ایرانی از احکام غریزه‌محور شاه است؛ دیدگاهی که نگارندگان، از نقد روان‌کاوانه‌ی داستان سیاوش بسان ابزاری برای اثبات آن بهره می‌برند. بر اساس این دیدگاه، رویدادهای زندگی و مرگ سیاوش، بخشی از باورهایی را که در ذهن و فرامن مردم نهادینه شده بود، به چالش کشیده است. مهم‌ترین این باوره‌های نهادینه شده در فرامن ایرانیان، آن بود که حکم شاهی همواره هم‌سو با احکام فرامنی است و البته این بدان سبب بود که احکام فرامنی در آن زمان، بیش از هر چیز تحت تأثیر و حتی ساخته‌ی احکام شاهی بود. در داستان سیاوش، شاهد چالش‌هایی هستیم که فرامن ایرانیان را بیش از پیش درگیر خود می‌کند و شرایط را برای عبور از فرامن شاه- ساخته‌ی قوم ایرانی به فرامنی فراشاهانه مهیا می‌سازد؛ امری که فرهنگ ایرانی را از عصر خدشاهی به عصر نوینی وارد می‌کند و سبب می‌گردد که ایرانیان یک گام از پذیرش خودکامگی حکومت‌ها فاصله گیرند.

واژه‌های کلیدی: داستان سیاوش، شاهنامه، فروید، فرامن قوم ایرانی، فرامن فراشاهانه، نقد روان‌کاوانه.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی m.alavi.m@hsu.ac.ir (نویسنده‌ی مسئول)

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی birang_mazinani@yahoo.com

۱. مقدمه

در سده‌ی بیست میلادی، تحولات فکری ژرف و گسترده‌ای پدیدار شد؛ نقد ادبی نیز تحت تاثیر این دگرگونی‌ها بود. فروید همراه با نیچه و مارکس، سه چهره‌ی بارز و برجسته‌ی این سده، سرچشمه‌ی بسیاری از تحولات فکری بودند و افق‌های تازه‌ای به روی دانش‌های بشری گشودند. این سه نظریه پرداز، اهمیتی که از زمان دکارت تا آن زمان «به آگاهی و تعقل انسان داده می‌شد، به چالش کشیدند و آن را معلول علت‌هایی چون میل به قدرت (نیچه)، ارتباط طبقاتی (مارکس) و عملکردهای روانی (فروید) می‌دانستند.» (مقدادی، ۱۳۷۸: ۴۴۷) از نظر فروید، آگاهی و اطمینان انسان به خود، نتیجه و برآیند نوعی سازوکار دفاعی- روانی ناآگاهانه است. مطرح شدن نظریه‌های زیگموند فروید، نگاه هنرمندان و پژوهشگران قرن بیستم به هنر و ادبیات را دگرگون ساخت؛ تفسیر متفاوت و تازه‌ای که فروید از شخصیت انسان و مفاهیمی چون خیال‌پردازی و رویا- به عنوان فعالیت‌هایی که با تحقق فراواقعی امیال آدمی پیوند دارند- ارائه داد، نه تنها نگاه هنرمندان به تجربیات خیالی و خوابگون خویش را دگرگون ساخت که منتقدان ادبی را به این سوی کشاند که مواجهه‌ای متفاوت با متن داشته باشند و به اثر ادبی، به مثابه‌ی عرصه‌ای برای کشف الف(حالات روانی نگارنده؛ ب) شیوه‌ی تکامل یافتن اثر؛ ج) تأثیری که ممکن است بر مخاطب داشته باشد و د) تحلیل اشخاص و زوایای روانی داستان بنگرند. (ر.ک: شایگان فر، ۱۳۸۶: ۱۱۷) در مقاله‌ی پیش‌روی - چنان‌که خواهید دید - بیش‌تر به بررسی از گونه‌ی تحلیل اشخاص و زوایای روانی داستان، خواهیم پرداخت. باید این نکته را در نظر داشت که بازشناخت آثار ادبی سترگی چون شاهنامه، بر بنیاد نگرش روان‌کاوی فروید، افزون بر آن‌که به کشف جلوه‌هایی تازه از عظمت این آثار می‌انجامد، مخاطب را به درکی ژرف‌تر و دقیق‌تر، از چرایی رویدادها و کنشگری‌های شخصیت‌های داستان می‌رساند.

جستار پیش‌روی، با نگاهی متفاوت به دیدگاه‌های روان‌کاوانه‌ی فروید، دیدگاهی روان‌کاوانه- ادبی^۲ را مطرح می‌سازد و با نگاهی نقادانه به داستان سیاوش، در پی اثبات این دیدگاه برمی‌آید. مطرح ساختن چنین دیدگاه‌هایی که در علم روان‌کاوی ریشه دارد، در حیطه‌ی نقد ادبی آثار کلاسیک، علاوه بر آن‌که می‌تواند با نگاهی ویژه و نو، آثار ادبی کلاسیک را برسد و از زوایای روانی نهفته در رویدادها پرده بردارد، حامل یک پیام ارزشمند برای پژوهشگران علم روان‌شناسی نیز هست؛ این‌که آثار سترگ ادبی،

قابلیت آن را دارند که بسان بوته‌ای برای آزمایش فرضیات روان‌شناختی، به کار آیند. البته باید این نکته را یادآور شد که این قابلیت ادبیات را فروید، مدت‌ها پیش دریافته بود و حتی برای تبیین عقده‌ی ادیپ، از نقد روان‌کاوانه بر اثری با همین نام، ادیپوس شهریار، اثر سوفوکلِس، بهره جسته بود.

دیدگاه مطرح شده در این جُستار، برآمده از چندین پرسش است: آیا آن‌چه در طی زندگی و مرگ سیاوش روی می‌دهد، تغییر نگرش یا حالت روانی خاصی در میان مردم ایجاد کرده است که حکمرانی کاووس پس از آن، دچار مسأله می‌گردد؟ آیا می‌توان ریشه‌های این تغییر نگرش را، در روان ایرانیان جُست؟ آیا آن‌چه تغییر نگرش ایرانیان را موجب می‌گردد، تغییر احکامی نیست که بر فرامن ایرانیان مستولی است؟ در حقیقت، نقد روان‌کاوانه‌ی داستان سیاوش، تلاشی است که برای یافتن پیوند، در میانه‌ی رخدادهای داستان، با تغییر احکام فرامنی قوم ایرانی صورت می‌گیرد. در این مقاله درخواهید یافت که مرگ سیاوش عاملی است تسریع کننده؛ سیاوش در طی زندگی و مرگش، ایرانیان را با تناقض‌هایی در احکام شاهانه مواجه می‌کند که این تناقض‌ها به آنان می‌فهماند، احکامی که بر فرامنشان مستولی است، از غرایز شاه برمی‌خیزد و امری مقدّس نیست؛ این چنین است که سیاوش، گذار ایرانیان از احکام غریزه‌محور شاه را تسریع می‌بخشد و سبب می‌شود گامی هرچند کوچک، برای عبور از استبداد مطلق که مقدس نمایانده می‌شد، برداشته شود.

۱.۱. پیشینه‌ی تحقیق

منبع اصلی برای آثار زیگموند فروید به زبان انگلیسی، کتابی است با نام *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* که منبع متن‌های مترجم از زبان انگلیسی به فارسی، کم و بیش، همین متن است. البته درباره‌ی دیدگاه‌های فروید در زمینه‌ی «نقد روان‌شناختی کلاسیک» به زبان فارسی، پژوهش‌هایی صورت گرفته که در حوزه‌ی نقد ادبی روان‌شناسانه، برخی از آن‌ها بر این مبنا استوار شده است که اثر ادبی، نتیجه‌ی بیماری روانی نویسنده و شاعر است (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۵: ۲۵۳) و مفهوم یک اثر هنری نیز همان است که نقد روان‌شناختی تحلیلی، آن را اساس خواب و رویا می‌داند، یعنی «خواسته‌های ممنوع». از شمار داستان‌های شاهنامه، داستان سیاوش یکی از جذاب‌ترین و در عین حال، از پرمایه‌ترین داستان‌ها از نظر پژوهش‌های ادبی است. پژوهش‌هایی که تا کنون در

زمینه‌ی داستان سیاوش صورت گرفته عمدتاً ناظر بر بررسی عناصر داستانی، بررسی درون‌مایه‌ای، خوانش زیباشناختی و پژوهش‌هایی از این دست بوده است و پژوهشگران اندکی این داستان اسطوره‌ای را از دریچه‌ی نقد روان‌شناختی مورد بررسی قرار داده‌اند؛ از جمله مقالاتی که به داستان‌های شاهنامه با نگاهی روان‌شناختی نگریسته‌اند، می‌توان به «تحلیل روان‌کاوانه‌ی شخصیت گُردآفرید»، نوشته‌ی سعید قشقایی و محمدهادی رضایی؛ «تحلیل روان‌کاوانه‌ی شخصیت رودابه و سودابه»، نوشته‌ی اسحاق طغیانی و اشرف خسروی و نیز مقاله‌ی «تحلیل روان‌شناسی شخصیت و زندگی فریدون در شاهنامه‌ی فردوسی بر پایه‌ی مکتب روان‌کاوی زیگموند فروید»، نوشته‌ی مه‌رمان مرادی و احمد امین (ر.ک: کتابنامه) اشاره کرد که این مورد به صورت ویژه به نقد «داستان فریدون» بر اساس باورهای فروید می‌پردازد و از این نظر به کار ما نزدیک تر است؛ البته این مقالات در روش خود برای نقد، طبیعتاً مشابه این جستار عمل نکرده‌اند؛ چراکه نگارندگان جستار پیش روی، صرفاً به نقد روان‌کاوانه‌ی داستان سیاوش بسنده نکرده و از نقد روان‌کاوانه‌ی داستان، به عنوان وسیله‌ای برای اثبات دیدگاهی نوین، بهره برده‌اند؛ بنابراین، مقاله‌ی پیش روی را نباید صرفاً یک نقد روان‌کاوانه به شیوه‌ی معمول و رایج انگاشت؛ بلکه باید آن را به عنوان مجالی برای ارائه‌ی دیدگاهی نوین و اثبات آن، مورد ارزیابی قرار داد.

۲. بنیان‌های نظری تحقیق

پیش از تبیین دقیق دیدگاه «فرامن قوم ایرانی» در خلال نقد داستان سیاوش، به بنیان‌های نظری تحقیق و توضیح برخی از دیدگاه‌ها و اندیشه‌های فروید می‌پردازیم که درک آن‌ها پیش‌نیاز درک این دیدگاه محسوب می‌گردد.

۱.۲. سطوح ذهنی^۳

فعالیت‌های ذهنی و آن چه در حالت عادی به گونه‌ای آشکار در ذهن ما جریان دارد، تمام محتویات و فرایندهای ذهنی ما را در نمی‌گیرد؛ فروید در نظریات خویش، ساختار ذهن انسان را در سه سطح تبیین کرد:

گذار فرامن قوم ایرانی از احکام غریزه محور شاه در داستان سیاوش ————— ۱۰۱

الف - خودآگاه (Conscious): آن بخش از محتویات و فرایندهای ذهنی است که در حالت عادی در ذهن ما جاری هستند و ما تصویری روشن از آن داریم و می‌توانیم آن‌ها را مورد ارزیابی قرار دهیم. (ر.ک: فروید، ۱۳۸۲: ب: ۱۷-۱۸)

ب- نیمه خودآگاه (Unconscious): آن بخش از محتویات ذهنی ماست که گرچه از یادرفته و حالتی محو یافته، با اندکی تفکر، می‌تواند به سطح ذهن (خودآگاه) بازگردد. (ر.ک: شولتز و شولتز، ۱۳۸۶: ۵۸)

ج - ناخودآگاه (preconscious): نهانی‌ترین بخش از ذهن آدمی است که محتویات آن در حالت عادی، نمی‌تواند به سطح خودآگاهی بازگردد و تنها راه بازیابی و ارزیابی آن در سطح خودآگاه، بهره‌گیری از شیوه‌های روان‌کاوانه است. مفاهیم و فعالیت‌هایی که در این لایه از ذهن قرار دارد، گرچه در حالت هوشیاری، نمودی آشکار نداشته باشد، بر شخصیت و کنشگری‌های آشکار ما، تأثیراتی ژرف می‌گذارد. در مورد چرایی شکل‌گیری این لایه از ذهن، می‌توان گفت که آنچه در این بخش از ذهن قرار دارد، آن دسته از ذهنیاتی است که انسان به دلایل گوناگون، تاب تحمل وجودشان را در سطح خودآگاه نداشته‌است؛ بنابراین آن‌ها را طی یک دوره‌ی زمانی، به نهانی‌ترین لایه‌ی ذهن خویش رانده است. (ر.ک: فروید، ۱۳۸۲: ب: ۱۹-۲۰)

۲.۲. ساختار شخصیت

فروید، پس از ارائه‌ی دیدگاه‌های مربوط به سطوح ذهن، به تبیین نظریه‌ای پرداخت که در حقیقت، مکمل نظریه‌ی پیشین بود؛ در این نظریه، شخصیت انسان با سه ساختار، که به گونه‌ای متقابل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، تبیین می‌شود:

الف) نهاد (Id): جایگاه اصلی تکانه‌ها و انرژی‌هایی است که از غرایز آدمی، سرچشمه می‌گیرند؛ نهاد را می‌توان بخش لذت‌جوی و محدودیت‌گریز ساختار شخصیت انسان نامید. فروید در تبیین این بخش از ساختار شخصیتی، می‌گوید:

«نهاد شامل تمامی آن خصایصی است که فرد به ارث می‌برد؛ تمامی آن خصایصی که در بدو تولد، با او هستند و در سرشت او جای دارند. به همین سبب،

مهم‌ترین جزو نهاد، غرایز هستند که از سامان بدن سرچشمه می‌گیرند.» (همان: ۵)

در حقیقت هدف نهایی نهاد، برآورده ساختن نیازهای ذاتی و خرسندسازی غرایز

آدمی است.

ب- من (Ego): بسیار طبیعی است که ارضای سریع تمامی نیازهای ذاتی و غریزی انسان، امکان پذیر نباشد؛ چه بسا محدودیت‌ها و موانع بیرونی و درونی، این اجازه را به نهاد ندهد که انرژی تکانه‌های غریزی را بی‌واسطه تخلیه کند؛ اما در شرایطی که از ویژگی‌های اصلی نهاد، لذت‌جویی و محدودیت‌گریزی است، چه ساختاری آن را در چارچوب منطقی درک واقعیت، محفوظ می‌دارد؟ این ساختار من است که این وظیفه را بر عهده می‌گیرد؛ من، آن بخش از ذهن است که با حاکم کردن ساختارهای منطقی، سعی بر ایجاد تعادل در میان خواست‌های نهاد و محدودیت‌های جهان واقعی دارد. از دیگر کارکردهای مهم من، میانجیگری و حفظ تعادل در میانه‌ی نهاد و فرامن است (ر.ک: شولتز و شولتز، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۸) که توضیح این کارکرد را به پس از تبیین ساختار فرامن، موکول می‌کنیم.

ج) فرامن (Superego): تمام انسان‌ها، در ذهن و روان خویش، پیش‌فرض‌هایی از نیکی و بدی، خیر و شر، حق و باطل و... دارند؛ موافقه‌هایی که چه بسا تأثیر باید و نبایدهایی هستند که در دوران کودکی، والدین (مادر، پدر، دایه، مربی، خواهر، برادر و...) بر ما حکم کرده‌اند. هنجارها و محدودیت‌هایی که از بیرون و به وسیله‌ی والدین، وضع می‌گردند و در عنوان کودکی، در ذهن ما تنها مانعی ناخوشایند برای ارضای تمایلات نهاد به حساب می‌آیند، پس از مدتی، خود درونی می‌شوند و رسوبی از خود به جای می‌گذارند که ذهنیت ما از حق و باطل، درست و نادرست و... را شکل می‌دهد و بر تصمیمات من تأثیر می‌گذارد؛ این بخش از ساختار شخصیت را که تعریفی هم راستا با وجدان (Conscience) دارد و در جست‌وجوی خود آرمانی (ego-ideal) از ستیز بی‌وقفه با غرایز باکی ندارد، فرامن نامیده‌اند؛ فروید در تبیین چگونگی شکل‌گیری این بخش از شخصیت می‌گوید:

«در روند تحول فردی، بخشی از نیروهای بازدارنده‌ی موجود در دنیای بیرون، درونی می‌گردند و معیاری در من پدید می‌آید که با تکیه بر نگرش، انتقاد و منع، به تعارض با دیگر قوای ذهنی می‌پردازد. ما این معیار جدید را فرامن می‌خوانیم. از این پس، من پیش از آن که مسئولیت رضایتمندی غرایز را به عهده بگیرد، نه تنها باید خطرات دنیای بیرون، بلکه مخالفت‌های فرامن را نیز مورد ملاحظه قرار دهد؛ من به این ترتیب برای اجتناب از رضایتمندی غریزه، از فرصت‌های بیش‌تری بهره‌مند می‌شود.» (فروید، ۱۳۸۷: ۱۷۱)

گذار فرامن قوم ایرانی از احکام غریزه‌محور شاه در داستان سیاوش ————— ۱۰۳

اهمیت فرامن، زمانی آشکارتر می‌شود که دریابیم من، هنگامی که با محدودیتی بیرونی که به سبب آن باید ارضای تکانه‌های نهاد را به تعویق بیندازد- روبه‌رو می‌شود، با تراکمی مخرب از انرژی‌های غرایز مواجه می‌گردد که موجب ایجاد تنش در روان آدمی می‌شوند؛ این در حالی است که ساختاری چون فرامن، شرایطی را فراهم می‌آورد که طی آن، رنج ایستادن در برابر تکانه‌های غرایز، به گونه‌ای احساس خوشایند غرور تبدیل می‌گردد:

«در جایی که چشم پوشی غریزی به دلایل بیرونی کاملاً رنج‌آور گردد، چشم‌پوشی به دلایل درونی در پی‌روی از درخواست‌های فرامن، نتیجه‌ی اقتصادی متفاوتی در پی خواهد داشت. این چشم‌پوشی علاوه بر این رنج‌گریزناپذیر، به تحصیل بیشتر لذت - نوعی رضایتمندی جبران‌کننده - در من منجر می‌شود. من احساس تعالی نموده و به چشم‌پوشی به عنوان دستاوردی ارزشمند، مباحثات می‌کند. ما معتقدیم که می‌توان مکانیسم حصول لذت را پی‌گیری نمود. فرامن، جانشین و نماینده‌ی والدین (و آموزش‌دهندگان) - کسانی که در سال‌های نخستین زندگی بر اعمال فرد نظارت می‌کنند- می‌شود و وظایف آن‌ها را بی‌کم و کاست ادامه می‌دهد. فرامن، من را در وابستگی مداوم، نگه می‌دارد و فشار مستمری بر آن اعمال می‌کند.» (همان: ۱۷۱)

همانند دوران کودکی، علاقه‌ی «من» به حفظ و زنده نگه‌داشتن عشق خویش به آموزگارانش است و قدردانی او را همچون راحتی خیال و رضایتمندی و سرزنش او را همچون درد وجدان، ادراک می‌کند و زمانی که من به سبب چشم‌پوشی از رضایتمندی غریزی قربانی فرامن شود، انتظار دارد به عنوان پاداش هرچه بیشتر مورد محبت و عشق قرار گیرد. خودآگاهی از درخور این عشق بودن، به شکل غرور احساس می‌شود. (ر.ک: همان: ۱۷۲)

در تبیین نهاد و فرامن، آنچه از اهمیت بنیادین برخوردار است، این واقعیت است که هر دوی این ساختارها، به رغم تمام تفاوت‌های بنیادینی که دارند، یک ویژگی مشترک دارند و آن این است که هر دو تأثیرات گذشته را بازنمایی می‌کنند: «نهاد بازنمود تأثیر وراثت است و [فرامن] در اصل بازنمود تأثیرات اشخاص دیگر» (فروید، ۱۳۸۲ ب: ۲۲)، این در حالی است که ساختار من، برآمده از تجربیات و تأملات خود فرد است و

چگونگی کارکرد آن در لحظه و در زمان حال (فارغ از گذشته) تعیین می‌گردد. (ر.ک: همان: ۲۲)

در این مقاله هرجا سخن از احکام فرامنی است، منظور و مراد نگارندگان، همان پیش‌فرض‌هایی است که در ذهن و روان افراد وجود دارد و حکم به خوب بودن یا بد بودن یک رفتار، پندار یا گفتار می‌کنند.

۳.۲. غرایز

چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم، جایگاه اصلی غرایز، نهاد است؛ فروید در تبیین غرایز می‌گوید: «نیروهایی که بنا به فرض ما در پس تنش‌های ناشی از نیازهای نهاد قرار دارند، غرایز نامیده می‌شوند. آن‌ها باز نمود خواسته‌های بدن از ذهن هستند.» (همان: ۶) فروید در تقسیم بندی غرایز، به دو دسته از غرایز بنیادین اشاره می‌کند که تمامی تکانه‌های نهاد، از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد: غرایز زندگی (Life instincts) و غرایز مرگ (Death instincts)؛ فروید در تبیین این غرایز، چنین ابراز می‌دارد که «هدف غریزه‌ی بنیانی اول [غریزه زندگی] عبارت است از برقراری وحدت‌های هرچه بیش‌تر و حفظ آن‌ها یا به‌طور خلاصه، پیوند دادن؛ برعکس، هدف غریزه‌ی بنیانی دوم [غریزه‌ی مرگ] عبارت است از گسستن پیوندها و از این طریق، ویرانگری. می‌توان چنین فرض کرد که هدف غایی غریزه‌ی ویرانگر این است که موجود زنده را به حالتی غیرعالی سوق دهد.» (همان: ۷)

به بیانی ساده‌تر، غرایز زندگی، نمودی پیوندمحور دارند و غرایز مرگ، نمودی گسست‌محور. فروید، انرژی روانی‌ای را که از تکانه‌های غریزه‌ی زندگی پدید می‌آید، لیبیدو (Libido) نامید؛ انرژی‌ای که می‌توان آن را روی فردی خاص، نیرو گذاری (cathexis) کرد و بدین سان وجود او را پیوسته‌ی بقای خویش تصور کرد؛ حالتی که در دوست داشتن فردی خاص، روی می‌دهد. در مجموع، غرایز زندگی در نیاز به خوراک، هوا و میل جنسی، جلوه‌گر می‌شود و غرایز مرگ در میل به پرخاشگری، ویرانی، تسلط‌طلبی و به‌طور کل، فناخواهی.

از دیگر نکات مهمی که فروید بدان اشاره می‌کند، آن است که «غرایز قادرند جایگزین یک‌دیگر شوند؛ به این صورت که انرژی یک غریزه به غریزه‌ای دیگر انتقال می‌یابد.» (همان: ۷) فروید بر این باور است که جلوگیری از ارضای تکانه‌های غرایز به

گذار فرمان قوم ایرانی از احکام غریزه‌محور شاه در داستان سیاوش ————— ۱۰۵

ناخوشی روانی فرد می‌انجامد؛ برای مثال، شخصی که از ارضای تکانه‌های نیاز جنسی، به هر دلیلی باز داشته می‌شود، اگر نتواند به وسیله جابه‌جایی یا جای‌گزینی، از تنش انرژی‌های غریزی بکاهد، انرژی تعرض‌جویی را با نمودی گسست‌محور، به خویشتن معطوف می‌کند و با ابراز کنش‌هایی خودویرانگرانه به تخلیه‌ی انرژی این تکانه‌ها می‌پردازد؛ چنین فردی ممکن است لباس خود را در تن بدرد، خود زنی کند، مو از سر خویش بکند و حتی دست به خود‌کشی بزند. (ر.ک: همان: ۸)

۳. تبیین و اثبات دیدگاه «گذار فرمان قوم ایرانی از احکام غریزه‌محور شاه»

در تبیین کلی دیدگاهی که این جستار بدان خواهد پرداخت، باید گفت که این دیدگاه، برآمده از نگاهی تازه به نظریات فروید است؛ دیدگاهی که نگارندگان خواهند کوشید، طی نقد روان‌کاوانه و با آوردن شواهدی از داستان سیاوش به اثبات آن‌ها پردازند. این دیدگاه بیش‌تر تحت تأثیر برخی اندیشه‌های فروید در کتاب موسی و یکتاپرستی طرح گردیده‌است؛ در این کتاب فروید درباره‌ی چرایی نیاز انسان‌ها به نیرویی مسلط و اقتدارگرا می‌نویسد:

«ما می‌دانیم اکثریتی بس بی‌شمار از مردم نیازمند قدرتی هستند که بتوانند آن را مورد تحسین و ستایش قرار دهند؛ قدرتی که بتوانند در مقابل آن به زانو درآیند و قدرتی که بر آن‌ها حکم براند و حتی گاهی اوقات با آن‌ها به بدی رفتار کند. ما با توجه به روانشناسی فردی آموخته‌ایم که این نیاز توده‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرد؛ اشتیاق شدید به پدری که از دوران کودکی در درون هریک از ما به‌سر می‌برد، اشتیاق وافر به همان پدری که قهرمان افسانه با غلبه‌کردن بر او، به خویشتن مباحات می‌کند. در این لحظه به تدریج برای ما روشن می‌شود که تمامی ویژگی‌هایی که ما به آن انسان برگزیده نسبت می‌دهیم، خصیصه‌هایی هستند که به پدر تعلق دارند و ماهیت انسان برگزیده نیز که تا به این لحظه به آن پی نبرده بودیم، در این مشابَهت نهفته‌است. اندیشه‌ی قاطع، قدرت اراده و نفوذ رفتارهای او، تصویری از مظاهر پدر هستند. با وجود این و فراتر از همه‌ی ویژگی‌های خوداتکایی، قائم به ذات بودن آن انسان برگزیده، یقین آسمانی وی در انجام امور صواب، شاید از صفات ظالمانه‌ی او به شمارروند. او می‌بایست مورد ستایش و تحسین قرار بگیرد و شاید هم مورد اعتماد واقع شود؛ اما فرد با وجود تمامی صفات یاد شده باز هم نمی‌تواند از ترس او اجتناب ورزد.

در حقیقت، واژه‌ی پدر، سرنخ لازم را در اختیار ما قرار می‌دهد و خود گویای مطلب است. در دوره‌ی کودکی، چه کسی جز پدر بایستی آن انسان برگزیده بوده‌باشد؟» (فروید، ۱۳۸۷: ۱۶۲)

چنین است که ایماگو (Imago) - تصویر آرمانی و کودکانه از پدر خوفناک - سبب می‌گردد که جایگاه شاه و خدا در ذهن اقوام ماقبل تاریخ، یک‌سان انگاشته شود^۵ و احکام شاهی، به منزله‌ی حکم خداوندی، به عنوان جزئی از احکام فرامنی افراد یک قوم تثبیت گردد؛ از این روست که فروید در کتاب موسی و یکتاپرستی چنین ابراز می‌دارد که «از آن جا که "انسان برگزیده" جانشین پدر است و در جایگاه اقتدار قرار می‌گیرد، پس ایفای نقش فرامن در روان شناسی توده توسط این انسان نباید موجب شگفتی ما شود.» (همان: ۱۷۲) چنان‌که در داستان سیاوش، کاووس به عنوان پادشاهی که طبق باور فرآیزدی^۶ حُکمش ارجی هم‌وزن با حُکم خداوند داشت، نقش فرامن را در روان‌شناسی توده‌ی مردم ایفا می‌کرد. اما آن چه در داستان سیاوش درخور توجه و ارزیابی است، آن است که کاووس، به عنوان یک پادشاه، احکام و فرامینی صادر می‌کند که با تکانه‌های نهادش انطباق دارد؛ این بدان معناست که احکام صادر شده از سوی شخصیتی که نقش فرامن قوم را بازی می‌کند، با ویژگی‌های نهادش هم‌سو است؛ یعنی غریزه‌محور و محدودیت‌گریز است؛ مسأله‌ای که افزون بر تناقضی که در ذات خود دارد، به استبداد و خودرایی می‌انجامد.

نکته‌ای که بیش از هر چیز اهمیت دارد و درک این مقاله به فهم آن وابسته است، آن است که تکانه‌های غرایز نهاد شاه، چنان که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، احکام فرامنی یک قوم را برمی‌سازد؛ چراکه قوم او به سبب باور به فرآیزدی، اعمال شاه را منطبق و هم‌سو با امر اخلاقی می‌پندارند؛ روندی که کیفیت زندگی و مرگ سیاوش، آن را متحوّل می‌سازد و احکام فرامنی قوم ایرانی را، برای دوره‌ای خاص، به احکامی فراشاهانه تبدیل می‌کند.

سیاوش که دست‌پرورده‌ی پهلوان آرمانی شاهنامه، رستم بود^۷، در دربار کاووس، یگانه شخصیتی است که فرامنی بر ساخته از احکامی و رای احکام پدر داشت؛ او در وقایع زندگی خویش (گذر از آتش، حمله نبرد به توران و پناهندگی) و همچنین کیفیت مرگش، از احکام فرامنی که در حقیقت، برخاسته از نهاد پدر بود، عدول کرد و گسلی عمیق در میانه‌ی احکام فرامنی شاه‌ساخته و احکام فرامنی فراشاهانه، نمایان کرد.

گذار فرامن قوم ایرانی از احکام غریزه‌محور شاه در داستان سیاوش ————— ۱۰۷

در واقع پیام مرگ پاک و تراژیک سیاوش، وجود احکامی فرامنی، و رای احکام شاهی بود. او با زندگی و مرگ خویش به ایرانیان فهماند که آنچه بر فرامن آنان مستولی است از غرایز شاه نشأت می‌گیرد و بنابراین باید آن را رها کنند و احکامی که برای فرامن شایسته‌تر است بجویند. در شرایطی که وجود شاه با تصویر آرمانی و کودکانه‌ی پدر، در ناخودآگاه مردم پیوند خورده، برای گذراندن قوم ایرانی، از فرامنی که در آن احکام شاه‌ساخته (و طبعاً استبدادی) حکم می‌راند، به فرامنی فراشاهانه، یک قربانی، نیاز بود و این قربانی بایستی به اندازه‌ای عزیز می‌بود که تصویر ناخودآگاه را تحت تأثیر قرار دهد؛ قربانی‌ای که شاید تنها می‌توانست سیاوش (ولیعهد و فرزند آن تصویر آرمانی) باشد.

۳.۱. غریزه‌محوری احکام شاه و سر نهادگی قوم به احکام فرامنی شاه‌ساخته

برای واکاوی درستی این دیدگاه، به نقد روان‌کاوانه‌ی داستان سیاوش می‌پردازیم. در آغاز داستان، فردوسی، ورودِ توس و گیو را به داستان سیاوش، به گونه‌ای تصویر می‌کند که مخاطب، این دو پهلوان را به عنوان نمودهایی آشکار از نهادِ غریزه‌محور و تأثیرگذار دربار دریابد:

خود و گیو و گودرز و چندی سوار	برفتند شاد از در شهریار
به نخچیر گوران به دشت دغوی	همان باز و یوزان نخچیرجوی
فراوان گرفتند و انداختند	علف‌ها چهل روزه برساختند

(فردوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۰۳)

میل به از هم دریدن و شکار، نمودی است از انطباق و هم‌سو بودن نهادِ پهلوانان با غریزه‌ی مرگ و میل به جمع‌آوری خوراک، نمودی آشکار از غریزه‌ی زندگی؛ همچنین این غریزه‌ی زندگی، آنجایی که شدت بیش‌تری، در غالب تکانه‌های جنسی رخ می‌نماید که

به بیشه یکی خوبرخ یافتند	پر از خنده لب هر دو بشتافتند
به دیدار او در زمانه نبود	ز خوبی برو بر بهانه نبود

(همان: ۲۰۳)

و نیز در ادامه که:

دل پهلوانان برو گرم گشت	سر طوس نوذر بی آرم گشت
-------------------------	------------------------

چنین گفت کین ترک من یافتم ز پیش سپه تیز بشتافتم
(همان: ۲۰۴)

و درست همین جا است که تکانه‌های جنسی برآمده از غریزه‌ی زندگی دو پهلوان، با مانعی بیرونی (این مسأله که تصاحب خوب‌رخ حق کدام یک از آنهاست؟) مواجه می‌شود و پس از نرسیدن به نتیجه‌ای که بتواند غریزه‌ی زندگی را ارضا سازد، دو پهلوان به ارضای غریزه‌ی مرگ می‌اندیشند و نهاد دو پهلوان با پرخاش‌جویی و نابودگری، در پی آرمش و لذت برمی‌آید:

سخن شان ز تندی به جایی رسید که این ماه رخ سر بیاید برید
(همان: ۲۰۴)

درست در لحظه‌ای که چنین استتاجی به ذهن پهلوانان (نمادهایی از نهاد دربار شاهی) می‌رسد، من در این پاره از داستان، در غالب شخصیت یک میانجی، رخ می‌نماید و نهادهای افسارگسیخته را به سر نهادن به حکمی فرامنی، فرامی‌خواند:

میانشان چن آن داوری شد دراز میانجی بیامد یکی سرفراز
که این را بر شاه ایران برید بر آنکو نهد هر دو فرمان برید
(همان: ۲۰۴ و ۲۰۵)

همان‌گونه که در ابیات یادشده دیده می‌شود، حکم شاه، در جایگاه احکام فرامنی، جلوه‌گر گشته است و این، دیدگاه نگارندگان مبنی بر تطبیق احکام شاهی با احکام فرامنی مردم را تثبیت می‌کند؛ چنان که نمودهای نهاد در این پاره از داستان (یعنی طوس و گیو)، بی‌گفت‌وگویی، بدین احکام سر می‌نهند:

نگشتند هر دو ز گفتار اوی بر شاه ایران نهادند روی
(همان، ج ۲: ۲۰۵)

نکته‌ی درخور توجه در این بخش، آن است که احکام شاه، گرچه در ذهن مردم، برابر با احکام فرامنی است، این بدان معنا نیست که احکام فرامن ساز شاه، با نهاد غریزه محور خود او مساوی نباشد؛ بدین معنا که احکام کی‌کاووس، گرچه برسازنده‌ی فرامن قوم ایرانی است، می‌تواند از غرایز زندگی و مرگ خود شاه سرچشمه بگیرد:

چو کاووس روی کنیزک بدید بخندید و لب را به دندان گزید
(همان: ۲۰۵)

گذارد فرامن قوم ایرانی از احکام غریزه‌محور شاه در داستان سیاوش ————— ۱۰۹

جالب این جاست که همان اتفاقی که از دیدگاه روان‌شناسی فروید باید بیفتد، افتاده‌است: غرایز نهاد، که از مقابله با موانع بیرونی، احساس ناتوانی می‌کنند، با میانجیگری من، به حکمی سر می‌نهند که برآمده از فرامن است؛ حکمی فرامنی که سرنهادن به آن، می‌تواند سبب ایجاد حس غرور گردد و اندکی از انرژی تکانشی غرایز، بدین وسیله جابه‌جا گردد (ر.ک: فروید، ۱۳۸۲ پ: ۳۸) و آرامشی نسبی را برای پهلوانان به ارمغان آورد؛ احساس غروری که سرنهادگی به فرامن‌ساز قوم (گرچه با حکمی غریزه‌محور) به آنان اعطا می‌کند:

به هر دو سپهد چنین گفت شاه که کوتاه شد بر شما رنج راه
برین داستان بگذرانیم روز که خورشید گیرند گردان به یوز
(فردوسی، ۱۳۸۹: ج ۲: ۲۰۵)

۳. ۱. ۱. نخستین جلوه‌ی تقابل فرامن مردم با احکام شاه در داستان سیاوش

در بخش (گفتار اندر گذشتن سیاوخش بر آتش)، برای نخستین بار جلوه‌ای از یک فرامن قومی که در تضاد با حکم شاهی است، در صحنه‌ی گریستن مردم، رخ می‌نماید. در این بخش، مردمی که به تماشای گذر سیاوش از آتش ایستاده‌اند از آنچه به دستور شاه رخ می‌دهد، خرسند نیستند و از لحاظ روانی نمی‌توانند آن را بپذیرند؛ این چنین است که:

سراسر همه دشت بریان شدند بدان چهر خندان گریان شدند
(همان: ۲۳۴)

در حقیقت من در مردم نمی‌تواند حکم فرامن را بپذیرد و به سبب شک من به حکم فرامن‌ساز قوم (شاه)، گونه‌ای تناقض شدید روانی در مردم ایجاد شده است؛ فرامن، حکم به فرمانبری از شاه می‌دهد اما من، با منطق خویش و خصوصاً پس از دیدن آن که شخصی که ممکن است قربانی شود، فرزند شاه است، دچار شک شده‌است؛ چنین است که گریستن به عنوان واکنشی به این درگیری سنگین درونی، در میان مردم جلوه می‌یابد؛ البته باید در نظر داشت که گرچه در این صحنه، گریستن برآیند حکمی فرامنی به نظر می‌رسد که برساخته‌ی شاه نیست، بررسی دقیق اتفاقی که می‌افتد، نشان از آن دارد که این حکم فرامنی که مردم را به ابراز احساس و اندوه کشانده نیز، برآمده از فرامن غریزه‌محور شاه است: این که فرزند شاه و ولیعهد او، نباید به آتش کشته گردد، جزئی گریزناپذیر از احکامی است که فرامن انسان حاکم بر اجتماع (شاه) سال‌ها به

مردم القا کرده‌است؛ حکمی که فرامن ساز قوم، یعنی شاه آن را پیش‌تر، برای حفاظت از غریزه‌ی زندگی خویش، ساخته‌است؛ حال، این من شاه است، که با تبعیت افراطی از غریزه‌ی مرگ، احکام فرامنی پیشین قوم را در هم می‌شکند و در میانه‌ی فرامن قوم (که پیش‌تر بر ساخته) و حکم آشکار خویش، برای نخستین بار، گسست می‌افکند. همین جاست که فرامن قومی (گرچه مطابق با غریزه‌ی زندگی خود شاه)، باعث احساس شرم در کاوس می‌گردد:

رخ شاه کاوس پرشرم دید سخن گفتنش با پر نرم دید
(همان: ۲۳۵)

پس از گذر سیاوش از آتش که برای اولین بار در هم شکستن حکم فرامنی شاه ساخته (مبنی بر این که ولیعهد نباید در خطر مرگ قرار گیرد) را در بر داشت، قوم ایرانی به این تفکر می‌رسد که احکام فرامنی موجود، متناقض و غیرقابل اتکا هستند و احکام فرامنی‌ای و رای احکام شاه ساخته، باید وجود داشته‌باشد؛ در حقیقت، تناقض‌های آشکار احکامی که بر فرامن مردم، حاکم بود و از غرایز شاه نشأت می‌گرفت، بارقه‌ای بود برای درگرفتن آتش شکی که حاصل آن، تجدید نظر در احکام فرامنی قوم ایرانی گشت. این واقعه شروع فرایندی بود که ایرانیان را به تدریج به سویی برد که احکامی فراشاهانه بر فرامندان مستولی باشد. این نگرش جدید، قوم ایرانی را به سوی تغییری عمیق در باورهای همگانی سوق داد. ارتباط عبور تدریجی از عصر اسطوره‌باوری به عصر دین‌باوری و سپس ظهور زردشت، با این تغییر ژرف که در باورهای مردم صورت گرفته‌بود، موضوعی است که می‌تواند در جستاری مفصل، مورد بررسی قرار گیرد.

۳. ۱. ۲. دومین جلوه‌ی تقابل

تصمیم کاوس، مبتنی بر شکستن پیمان از سوی سیاوش، حادثه‌ای دیگر است که از تضاد و برخوردی دیگر در میانه‌ی فرامن جمعی و فرامن غریزه‌محور شاه، پرده برمی‌دارد؛ پناهندگی ولی عهد شاه به سرزمین توران، فرامن قوم ایرانی را سخت آزرده می‌کند و زمانی که از تحقیر قهرمان ملی خویش (رستم) از سوی شاه^۸ و درخواست رذیلانه‌ی کاوس مبنی بر پیمان‌شکنی^۹ آگاه می‌گردند، این آزرده‌گی بیش‌تر نیز می‌گردد. اوج این تقابل، زمانی است که خبر کشته شدن سیاوش، به مردم ایران می‌رسد:

که از شهر ایران برآمد خروش همی خاک تیره برآمد به جوش
(همان: ۳۸۱)

تقابلی که قهرمان ملی ایرانیان، رستم را دیگر بار به میدان می‌کشاند تا با ریختن خون سوداوه (نمادی از غرایز شاهانه در دربار شاه) آن هم در دربار شاهی (که نمادی است از جایگاه مقدس شکل‌گیری احکام فرامنی قوم به وسیله‌ی شاه غریزه‌محور)، شرایط را برای گذار قوم ایرانی از فرامن غریزه‌محور شاه، به فرامنی فراشاهانه مهیا سازد:

چو آمد بر تخت کاوس کی سرش بود پرخاک و پرخاک پی
بدو گفت: خوی بد ای شهریار پراگندی و تخمت آمد به بار
تو را مهر سوداوه و بدخوی ز سر برگرفت افسر خسروی
(همان: ۳۸۲)

و

تهمتن برفت از بر تخت اوی سوی خان سوداوه بنهاد روی
ز پرده به گیسوش بیرون کشید ز تخت بزرگیش در خون کشید
به خنجر به دو نیمه کردش به راه نجنیید بر تخت کاوس شاه
(همان: ۳۸۳)

و چنین بود که احکام فرامنی قوم ایرانی که پیش‌تر بر ساخته و معلول احکام غریزه‌محور شاه بود، پس از قتل سیاوش، دگرگون گشت و آرزوی سیاوش در آخرین لحظه‌ی حیات، به حقیقت پیوست که

یکی شاخ پیدا کن از تخم من چو خورشید تابنده بر انجمن
که خواهد ازین دشمنان کین من کند تازه در کشور آیین من
(همان: ۳۵۷)

و این تازه گشتن آیین - که نشانی است از دگرگونی احکام فرامنی قوم - پس از به تخت نشینی کیخسرو، به اوج خود می‌رسد:

چو کاوس بر تخت زرین نشست گرفت آن زمان دست خسرو به دست
بیاورد و بنشانند بر جای خویش ز گنجور تاج کیان خواست پیش
بیوسید و بر سرش بنهاد تاج به کرسی شد از مایه‌ور تخت عاج
ز گنجش زبرجد نثار آورید بسی گوهر شاهوار آورید

بسی آفرین بر سیاوش بخواند که خسرو به چهره جز او را نماند
ز پهلوی برفتند پرمایگان سپهدسران و گران‌سایگان
به شاهی بر او آفرین خواندند همه زر و گوهر برافشانند
(همان: ۴۹۶)

۴. نتیجه‌گیری

۱. شاهنامه‌ی فردوسی، از شاهکارهای بزرگ ادبی است که پژوهش درباره‌ی این اثر، بسیار پر دامنه است؛ اما به رغم پر دامنگی این اثر حماسی و اسطوره‌ای، از حیث پژوهش‌های ادبی، هنوز زمینه‌های بسیاری وجود دارد که کم‌تر به پژوهش و نقد و تحلیل شاهنامه، تن داده است که در این میان، نقد روان‌کاوانه و بهره‌مندی از نگرش‌های روان‌شناختی فروید، با وجود کارهای ارزشمندی که بر طبق آن صورت گرفته است، هنوز جای کار دارد؛ به ویژه که پرمایگی داستان سیاوش، تحلیل این داستان را بر پایه‌ی نقد روان‌کاوانه بایسته‌تر می‌کند.

۲. سیاوش، با رویدادهایی که در زندگی و مرگ، بر او می‌گذرد، بخشی از باورهایی را که در ذهن و روان مردم نهادینه شده بود، به چالش کشید؛ باورهایی که بر مبنای آن و به سبب تصویر آرمانی و کودکانه از پدر خوفناک در ناخودآگاه مردم، جایگاه شاه و خدا یک‌سان انگاشته می‌شد و احکام شاهی، منطبق و هم‌سو با احکام خداوندی ارزیابی می‌گشت؛ امری که سبب می‌شد مردم احکام شاه را حتی اگر منطبق با غرایزش بود، به عنوان جزئی از احکام فرامنی خود، به حساب آورند. در حقیقت، زندگی و مرگ سیاوش با نمایش تناقض‌های آشکار احکام شاهی، سبب ایجاد تقابل در میانه‌ی فرامن مردم، با احکام غریزه‌محور شاه گردید؛ تقابلی که تأثیراتی ژرف بر باورهای قوم ایرانی گذاشت. ناگفته پیداست که دیده شدن تأثیرات روانی در عرصه‌ی اجتماعی، بسیار کند صورت می‌گیرد؛ از این رو می‌توان ادعا کرد که آنچه در زندگی و مرگ سیاوش رخ داد، یکی از معدود عوامل تأثیرگذاری بود که در درازمدت، زمینه را برای پذیرش باورهایی فراشاهانه، مهیا ساخت؛ باورهایی که تا حد زیادی فرامن مردم را از اسارت احکام شاهی رهاند و منبعی دیگر برای احکام فرامنی، پیش روی قوم ایرانی - گذاشت. تغییر نگرشی که در دراز مدت، تقدس قدرت شاه را نیز با چالش مواجه نمود

و بارقه‌ای بود برای رهایی از استبداد مطلق که حکومت یک فرد بر همگان پدید می‌آورد.

یادداشت‌ها

۱. بررسی و نقد آثار ادبی بر بنیاد نظریات فروید، امری متداول و مرسوم است و تاکنون آثار بزرگ ادبی جهان، از این منظر بررسی شده‌اند. زمانی که از دیدگاه‌های روان‌کاوانه‌ادبی نوین سخن گفته می‌شود، منظور نوع نگاه ویژه است که نگارندگان این مقاله به اندیشه‌های فروید دارند. نگاهی که در آن اندیشه‌های فروید علاوه بر کارکردهای روان‌شناختی، کارکرد جامعه‌شناختی می‌گیرد و می‌توان از اندیشه‌های او برای درک وضعیت فکری و روانی جامعه، بهره برد.

۲. نگاهی ویژه که فروید در کتاب *موسا و یکتاپرستی* سعی در تبیین آن داشت اما در منابع فارسی کمتر به آن اشاره شده است. به همین سبب است که نام *فروید* در برخی آثار جامعه‌شناسی، هم‌ردیف جامعه‌شناسان مطرح گشته است؛ چنان‌که در کتاب *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی* در مورد وی و تأثیراتش بر جامعه‌شناسی به تفصیل سخن رفته است و در مورد نظریه‌ی روان‌کاوی وی چنین گفته شده است: «اگرچه تأثیرات روان‌کاوی در نظریه‌ی اجتماعی به طور کامل جالب و گیرا بوده و راه‌گشای نظریات بعدی است، اما سهمی که می‌تواند در تحلیل اجتماعی خرد و درک و فهم جامعه‌شناسانه‌ی شخصیت داشته باشد، هنوز شناخته نشده است. برای جامعه‌شناس بسیار آسان‌تر خواهد بود که به جای آن‌که افراد را دارای هویت پیچیده و بغرنج ببیند، آن‌ها را موجوداتی بداند که اعمالشان بر پایه‌ی شناخت و عقلانیت صورت می‌گیرد و به گمان من، این امر یکی از دلایل عدم موفقیت بررسی و کند و کاو در این زمینه‌ی مطالعاتی است.» (استونز، ۱۳۸۸: ۱۰۹)

۳. این نظریه در برخی منابع، تحت عنوان «سطوح شخصیت» تبیین شده است. (ر.ک: شولتز و شولتز، ۱۳۸۶: ۵۸)

۴. تبیین مفاهیم نهاد، من و فرامن، با سطوح ذهنی که فروید پیشتر از آن سخن گفته بود، تعارض یا تخلیطی ندارد. چنان‌که هرگنهان در کتاب *تاریخ روان‌شناسی* در این باره می‌گوید: «در واقع فروید دو نوع تقسیم‌بندی در شخصیت داشت: مکانی و ساختاری. او در تقسیم‌بندی مکانی، بین هشیار، نیمه‌هشیار و ناهشیار، تمایز ایجاد کرد و در تقسیم‌بندی ساختاری، نهاد، خود و فراخود را متمایز نمود. بنابراین او هر دو تقسیم‌بندی را حفظ کرد و تکالیف خاصی را برای هریک در نظر داشت.» (هرگنهان، ۱۳۸۹: ۶۶۱)

۵. چنان‌که فروید درباره‌ی چرایی فرمانبری قوم بنی اسرائیل از احکام موسی می‌گوید: «بدون شک این ایماگوی (Imago) [تصویر آرمانی کودک] پدر خوفناک بوده است که در مقابل

شخص موسی سر تعظیم فرود آورد تا به رنجبران مسکین یهودی اعلام کند که آن‌ها کودکان محبوب او هستند.» (فروید، ۱۳۸۷: ۱۶۲) و در ادامه، درباره‌ی یکسان‌پنداری خدا و شاه می‌افزاید: «غالباً در همه‌ی اعصار و ادوار با سلاطین، مشابه خدایان رفتار می‌شده‌است؛ بدین‌سان، همانندی دیرین خدا و سلطان - یعنی خاستگاه مشترک آن‌ها - آشکار می‌شود.» (همان: ۱۶۵)

۶. به یاد آوریم که بر اساس آموزه‌های *اوستا*، مفهومی به نام «فَرّ» وجود دارد؛ «حقیقتی الهی و کیفیتی معنوی که چون برای کسی حاصل شود، او را به شکوه و جلال و مرحله‌ی تقدس و عظمت معنوی می‌رساند و به عبارت دیگر، صاحب قدرت و نبوغ و خرمی و سعادت می‌کند؛» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۱۸)؛ بر اساس این اندیشه همه‌ی کسانی که در ایران به سلطنت می‌رسیدند، دارای فَرّ شمرده می‌شدند و بدین‌سان فرمان آنان، هم‌سو با خواست الهی و مقدس پنداشته می‌شد. (ر.ک: همان: ۳۱۸)

۷. در اثبات این جمله که سیاوش دست‌پرورد رستم بود، نگاه کنید به ابیات زیر:

چنین تا برآمد برین روزگار	تهمتین بیامد بر شهریار
بدو گفت کین کودک شیرفش	مرا پرورانیید باید به کش
چو دارندگان ترا مایه نیست	مرو را به گیتی چو من دایه نیست
بسی مهتر اندیشه کرد اندر آن	نیامد همی بر دلش بر گران
به رستم سپردش دل و دیده را	جهانجوی گُردِ پسندیده را
تهمتن ببردش به زاولستان	نشستن گهش ساخت در گلستان

(فردوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۰۷)

و

ز داد و ز بیداد و تخت و کلاه	سخن گفتن و رزم و راندن سپاه
هنرها بیاموختش سر بسر	بسی رنج برداشت و آمد به بر

(همان: ۲۰۷ و ۲۰۸)

همچنین توجه به این نکته بسیار مهم است که رستم به عنوان یکی از معدود افرادی که در آیین مهرپرستی به درجه‌ی یازینه (پیر) رسیده‌است (امامی، ۱۳۸۲: ۱۵)، در شکل‌دهی به فرامن سیاوش نقش بسیار مهم دارد؛ در حقیقت، مرتبه‌ی رستم در آیین مهر، نشانی است از آن‌که به عنوان مربی سیاوش، می‌توانسته فرامن او را فراشاهانه و با معیارهای ویژه‌ی مهرپرستی بیوراند.

۸. هنگامی که رستم قصد دارد از طرف سیاوش نامه‌ای را برای کاوس ببرد، خطاب به سیاوش چنین می‌گوید:

چنین گفت با او گو پیلتن کزین در که یارد گشادن دهن؟

همان‌ست کاوس کز پیش بود ز تیزی نه کاهد، نه هرگز فزود
(همان: ۲۶۰)

و زمانی که کاوس، نامه‌ی سیاوش و توجیه رستم را می‌شنود، این چنین تحقیرآمیز با رستم سخن می‌گوید:

چو کاوس بشنید، سر پر ز خشم
برآشفت از آن کار و بگشاد چشم
به رستم چنین گفت شاه جهان
که ایدون نماند همی در نهان
که این در سر او تو افکنده یی
چنین بیخ کین از دلش کنده‌ای
تن‌آسانی خویش جستی بدین
نه افروزش تاج و تخت و نگین
تو ایدر بمان تا سپهدار طوس
ببندد برین کار، بر پیل کوس
من اکنون هیونی فرستم به بلخ
یکی نامه یی با سخن‌های تلخ (همان: ۲۶۵)

۹. کاوس، طوس را به جای رستم به یاری سیاوش می‌فرستد و از فرزند می‌خواهد هر پیمانی را که با افراسیاب بسته، بشکند:

در بی نیازی به شمشیر جوی
به کشور بود شاه را آب روی (همان: ۲۶۷)
هم اندر زمان بارکن بر خران
گروگان که داری به بند گران (همان: ۲۶۸)
تو شو کین و آویختن را بساز
و زین در سخن‌ها مگردان دراز
چو تو ساز جنگ و شبیخون کنی
ز خاک سیه رود جیحون کنی،
سپهد سر اندر نیارد به خواب
بیاید به جنگ تو افراسیاب
و گر مهر داری بر آن اهرمن
نخواهی که خواندت پیمان شکن
سپه طوس را ده تو خود بازگرد
نه‌ای مرد پرخاش و جنگ و نبرد (همان: ۲۶۸)

فهرست منابع

- استونز، راب. (۱۳۸۸). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*. ترجمه‌ی مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
- امامی، حسن. (۱۳۸۲). «تجلی میتراثیسم در شاهنامه». *فصل‌نامه‌ی ادبیات و علوم انسانی* دانشگاه بیرجند، سال ۳، شماره ۳، صص ۵-۲۰.
- شایگان‌فر، حمیدرضا. (۱۳۸۶). *نقد ادبی (معرفی مکاتب نقد، همراه با نقد و تحلیل متونی از ادب فارسی)*. تهران: دستان.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۵). *نقد ادبی*. تهران: میترا.
- شولتز، دوان و شولتز، سیدنی‌الن. (۱۳۸۴). *تاریخ روان‌شناسی نوین*. ترجمه‌ی علی‌اکبر سیف و دیگران، تهران: دوران.

_____ (۱۳۸۶). نظریه‌های شخصیت. ترجمه‌ی یحیی

سیدمحمدی، تهران: ویرایش.

طغیانی، اسحاق و خسروی، اشرف. (۱۳۸۹). «تحلیل روان‌کاوانه‌ی شخصیت سودابه و

رودابه». *کاوش‌نامه‌ی زبان و ادبیات فارسی*، سال ۱۱، شماره‌ی ۲۱، صص ۳۸-۹.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

فروید، زیگموند. (۱۳۸۲ الف). *تفسیر خواب*. ترجمه‌ی شیوا رویگران، تهران: مرکز.

_____ (۱۳۸۲ ب). «رئوس نظریه روان‌کاوی». ترجمه‌ی حسین پاینده،

ارغنون، سال ۹، شماره ۲۲، صص ۷۴-۱.

_____ (۱۳۸۲ پ). «ورای اصل لذت». ترجمه‌ی یوسف اباذری، *ارغنون*،

سال ۹، شماره‌ی ۲۱، صص ۸۲-۲۵.

_____ (۱۳۸۷). *موسی و یکتاپرستی*. ترجمه‌ی هورا رهبری، تهران:

فرهنگ صبا.

_____ (۱۳۸۲ ت). «ناخودآگاه». ترجمه‌ی شهریار وفقی‌پور، *ارغنون*، سال

۹، شماره‌ی ۲۱، صص ۱۳۳-۱۵۲.

قشقایی، سعید و رضایی، محمدهادی. (۱۳۸۸). «تحلیل روان‌کاوانه‌ی شخصیت

گردآفرید». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۵، شماره‌ی ۱۴، صص ۱۲۸-۹۹.

مرادی، مه‌رآن و امین، احمد. (۱۳۸۵). «تحلیل روانشناسی شخصیت و زندگی فریدون

در شاهنامه فردوسی بر پایه‌ی مکتب روان‌کاوی زیگموند فروید». *زبان و ادب*،

سال ۱۰، شماره‌ی ۲۷، صص ۹۲-۱۱۳.

مقدادی، بهرام. (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات نقدادبی (از افلاطون تا عصر حاضر)*.

تهران: فکرروز.

هرگنهان، بی.آر. (۱۳۸۹). *تاریخ روان‌شناسی*. ترجمه‌ی یحیی سیدمحمدی، تهران:

ارسباران.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*.

تهران: سروش.