فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی
س 7 ـ ش 25 ـ زمستان 90

نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، بر بنیاد کهن‌نمونهٔ مادینه روان

دکتر بهروز اتونی
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی ـ واحد قم

چکیده

کهن‌نمونه‌ها، با تصویرهای کهن‌نمونه‌ای مانند کوه و اعداد و درون‌مایه‌های کهن‌نمونه‌ای چونان آفرینش و مرگ همسان نیست و به گمان نهان‌پژوه سوئیسی، کارل گوستاو یونگ، کهن‌نمونه‌ها، سازندهٔ نمایه‌ها و درون‌مایه‌های کهن‌نمونه‌ای است. پنج کهن‌نمونهٔ «خود»، «سایه»، «نرینه روان (= آنیموس)»، «مادینه روان (= آنیما)» و «نقاب» از کهن‌نمونه‌های برجسته و بُنیادین یونگ است که کارکرد آنها در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا برای گزارش و رمزگشایی اسطوره و حماسه‌های اسطوره‌ای، بُنیادین و بی‌بَدیل می‌نماید. در کتاب‌های نقد ادبی، این کهن‌نمونه‌ها در زیر دبستان‌های نقد اسطوره‌شناختی و روان‌شناختی می‌آید و در اندازهٔ تعریف، پایان می‌یابد و هیچ‌گونه تحلیل و کارکردی از آنها در نقدهای اسطوره‌شناختی به‌دست داده نمی‌شود. ما، در این جُستار برای نخستین بار یکی از این کهن‌نمونه‌ها، نامزد به **مادینه‌روان** را می‌گزاریم و کارکرد آن را در حماسه‌های اسطوره‌ای، فراروی منتقدان ادبی می‌نهیم و به رمزگشایی‌های نوی در حماسه‌های اسطوره‌ای، چونان *شاهنامه* دست می‌یابیم.
در پایان، آنچه بایستهٔ گفت می‌نماید آنست که گزارش و تحلیل ما از کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، بی‌پیشینه و نوآیین است.

کلیدواژه‌ها: مادینه‌روان، دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، کهن‌نمونه، دبستان نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی، تصویرهای کهن‌نمونه‌ای.

تاریخ دریافت مقاله: 89/10/4
تاریخ پذیرش مقاله: 90/8/30

Email: behroozatooni@yahoo.com

مقدمه

روشن ساختن این نکتهٔ 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) به‌دست می‌دهم: یکی رویکردی روانی؛ که "دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا" می‌نامش؛ 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، «منعکس‌کنندهٔ زندگی اجتماعی، اعتقادی، طبقاتی، شغلی و تولیدی است که در قالب مَثل و سمبول بیان شده است.» (واحد دوست 1383: 191) و یا «روایت شفاهی مقدساتی است که تجارب دسته جمعی را در بر می‌گیرد و آگاهی دسته جمعی را معرّفی می‌کند.» (همان)

بر پایهٔ 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:

> همهٔ فرایندهای اسطوره شدهٔ طبیعت، از قبیل تابستان و زمستان، اهلهٔ 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 1385: 180)

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 جزیی از هستی با تمامی عواطف و احساساتش؛ و چیزی که در مرکز خودآگاهی، خویشکاریِ (=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[1]، یکی از کارمایه‌های روانی ما، که سازندهٔ بنیادین عناصر و مایه‌های ناخودآگاهی فردی است، مکانیسم دفاعی- روانیِ «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 1385: 310). به دیگر سخن، تمامی اندیشه‌هایی که برای هر انسانی در زندگی آگاهانهٔ خویش پذیرفته نیست؛ و یا این اندیشه‌ها، با اخلاق و دین و

---

[1]. Sigmund freud

آداب و رسوم او در ناسازی است، به سوی ناخودآگاه فردی، واپس زده می‌شود.

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

عناصر و مایه‌های ناخودآگاهی تباری و همگانی، بی‌میانجیِ «منِ» 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 همهٔ انسان‌های جهان در سان و سیمایی یگانه یافته آید، نامِ «کهن‌نمونه‌های همگانی» باید بر آنها نهاد؛ و اگر این غرایز انسانی، در تبار و گروهی از مردمانِ سرزمینی دیده آید، باید آنها را «کهن‌نمونه‌های تباری» بدانیم.

پس، فشردهٔ 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 انسانِ 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 دبستانِ (= 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 1385: 241)

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 درونِ ناخودآگاهیِ همگانی و تباری شناخته آید و برای این شناخت، بهتر آنکه ناخودآگاهیِ دیداری و پیکرینهٔ 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 ملّت 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.

داشتنِ رشدی ترازمند و بهنجار در روان، از دیدگاه یونگ و دمسازان وی، رویکردی همه سویه و همه رویه، 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 سویِ «من»، یعنی مرکزِ «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 همهٔ بشریت نهاده آمده است و کارکردی یکسان و همسان را در روانِ 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 ازدرون ناخودآگاهی همگانی این چنین رفتارهایی را می‌بسیجند و سامان می‌دهند.

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

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

بایستهٔ گفت می‌نماید که این چنین گزارش و تحلیل اسطوره‌شناسانه‌ای از کهن‌نمونه‌های ویژهٔ یونگ در ادب پارسی نوآیین و بی‌پیشینه است و در کتاب‌های نقد ادبی پارسی، یادکردی فشرده از آنها، آن‌هم در اندازهٔ تعریف فرادست می‌آید و هیچ روشنداشت و گزارش و تحلیلی در پیوند با نقد اسطوره‌شناختی از این کهن-نمونه‌های ویژهٔ یونگ از سوی سامان‌دهندگان این‌گونه از کتاب‌های نقد ادبی پارسی به‌دست داده نمی‌شود.

ما، در این بخش از جُستار، 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)

بی‌هیچ گزافی، 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؛ کُنش‌هایی که به روشنی و آشکارگی دیده می‌آید: مهربانیِ شگفت‌انگیزِ خشن‌ترین مردها، ترسِ بی‌موقعِ شجاع‌ترین مردان، بی‌منطقیِ زنانهٔ مردان،

پُرسخنیِ زنانهٔ 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، برآیندِ تجربه‌های مرد با زن است. بـه دیگـر سخن آنکه، چون از سپیده‌دمانِ تاریخ، مرد با زن زیسته است، تا اندازه‌ای ویژگی‌هـای زنانـه در آن راه جُسـته و چونان کهن‌نمونه‌ای، در ناخودآگاهی مردان سامان یافته و ریشه دوانیده است. (سیاسی 1354: 59)

البته همان‌گونه که در درون هر مردی، زنی نهفته است، واژونه آن، درون هر زنی نیز مردی نهفته اسـت کـه یونـگ آن را نرینه‌روان می‌نامد. در اینجا برای نشان‌دادن این دو جنبهٔ آدمی، همین بس که به کشـشِ زن و مـرد بـه یکـدیگر، توجه شود؛ کششی که در فرجام، زن و مرد را به یک انسان کامل بَدَل می‌سازد و به‌راستی پیونـد زن بـا مـرد، یـا مـرد با زن، نمودی پیکرینه و دیداری از هر زنی با نرینه روان، و هر مـردی بـا مادینـه‌روانِ درونـش اسـت. ایـن مـرد و زنِ درونی را در این سخن از ژرفاپژوهِ درویش‌کیش و صوفی‌منش، کارل گوستاو یونگ می‌توان دید:

> در حالی که در رفتارِ بیرونیِ مرد، منطق‌گرایی واقعیت تسلّط 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 1385 : 135)

پس آنجا که یونگ، مرد را در درون با احساسات پیوند می‌دهد، منظور، مادینه‌روان اوسـت کـه مـرد بـا وی می‌پیوندد.

یونگِ 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 کردنِ 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 زنِ معیّن 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 (انگارهٔ بنیادین) همه تجربه‌های سلسله اجدادی در مورد وجود زنانه و باقیماندهٔ همهٔ اثرات فراهم آمدهِ توسط زن و نظامِ 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: 138و139)

بر پایهٔ آنچه نوشته آمد، کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، تصویری از تجربهٔ باستانی مرد از زن اسـت؛ و هـر چنـد کـه زنانِ بسیاری با این نگاره، کمابیش، به گونه‌هایی، همسانی دارند، لیـک، بـه هـیچ روی نشـان‌دهنـدهٔ شخصـیت راستین یک زنِ ویژه نیست.

به سخنی روشن، کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، تصویری روشن، از زنی شناخته‌شده نیسـت؛ بلکـه تصـویری اسـت آمیغی (= ترکیبی) از همهٔ زنانی که به گونه‌ای، برای مردان پیشین، دلچسب و خوشایند بوده اسـت؛ و اینـک بـه 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 خواجهٔ خرّمدلان، حافظ، پا می‌نهیم و آشکار می‌سازیم که نگارهٔ معشوق یا زن در آن اشعار، تصویرهایی از کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان است که به گونه‌ای وهم‌آلوده و رازناک و رویایی فراچشم می‌آید و هر کسی تواند که آن معشوق یا زن را بر زنانِ بیرون، فرافکنی نماید و خودآگاه گرداند.

زن در غزلیات حافظ، برکامهٔ (= علی‌رغم) *شاهنامه*، هنوز به زینهٔ (= مرحلهٔ) نمادینگی نرسیده است و همچنان در زینهٔ کهن‌نمونگی به سر می‌برد. زن و معشوق در غزلیات خواجهٔ خرّمدلان، زنی کهن‌نمونه‌ای است یعنی «به صورتی کلی، مبهم، ولی دوست داشتنی»؛ (رستگار فسایی 1385: 152) و از همین روست که هر کس با رویارو شدن با معشوقِ غزلیات حافظ، بی‌درنگ معشوق خویش، یا زنِ آرمانی‌اش را فرایاد 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 کهن‌نمونهٔ 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، پرقدرت‌ترین تجربه است: هستند مردانی که هرگز موفق نمی‌شوند خود را از قدرت افسون‌کنندهٔ این تجربه خلاص کنند. (فریدا 1374 : 56 و 57)

زینهٔ نخستِ نمادینه شدنِ 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 بَوَندگی برسد، ناگزیر، کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان بر زنانی دیگر، که مرد را در طولِ سال‌ها زندگی به سوی خود می‌کشاند، فرافکنده می‌شود؛ همچنان‌که، کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان فریدون، پس از مامش، فرانک، بر شهرناز و ارنواز فرافکنده می‌شود؛ و کهن‌نمونهٔ مادینه‌روانِ سهراب، پس از مامش، تهمینه، بر گردآفرید فرافکنده می‌گردد. اما مردانی هستند که هیچ‌گاه به رهایی از انگارهٔ کهن‌نمونهٔ 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 گُسسته نمی‌آیند؛ و دژ، در اینجا نمادی از ناخودآگاهی است و جریره، نمادی از کهن‌نمونهٔ مادر؛ و فرود، نمادِ «مَنِ» خودآگاهی؛ و پیوستگیِ فرود با جریره، پیوستگی «منِ» خودآگاهی، با کهن‌نمونهٔ مادر است.

اینک باید روشن سازیم که کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، چگونه و به چه سان برای هر مردی شناخته می‌آید؟ پاسخ بدین پرسش بسی آسان است و همهٔ ما آن را تجربه کرده‌ایم. پیشتر نوشته آمد که مادینه‌روان؛ زنِ درون هر مردی است؛ همچنان که آلمان‌ها در سخنی فراگیر و آشنا، بر آن باورند که«هر مردی حوّایش را در درون خود

دارد»؛ (گرین 1385 :183) و یا بر پایهٔ اسطوره‌های سامی و بر بنیادِ روایت تورات، نخستین زن، حوّا، از دندهٔ چپ آدم آفریده می‌شود. (ستاری 1386 : 38). عشق در نگاه نخست را می‌توان با جنبهٔ دیداری و پیکرینهٔ کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان برابر و هَمبر دانست. ما، همیشه به سوی زنانی کشیده می‌شویم که ویژگی‌های مادینه روانِ درونِ خودمان را دارند؛ پس، بر این پایه، این‌گونه زنان، نمادِ پیکرینه و اَستومند کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان خودمان هستند. برای نمونه، نِماد کهن‌نمونهٔ 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 1387 : 63)

روی و سوی ویرانگر و زیانبار مادینه‌روان

روا و رایج‌ترین نمود مادینه‌روان «تخیلات شهوانی است» (یونگ 1386 : 275) که اگر لگام زده نشود، زیانبار و ویرانگر خواهد بود. یعنی بر بنیادِ 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 پُشت کردن به واقعیات زندگی، شخص را ویران خواهد کرد.

برای روشنداشت سخن، افسانه‌ای سیبریایی، فراچشم می‌آید:

روزی، یک شکارچیِ تنها، زنی زیبا را می‌بیند که از درون جنگلِ آن‌سوی رودخانه بیرون می‌آید : زن به شکارچی اشاره می‌کند و می‌خوانَد:

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! آشیانهٔ من همین نزدیکی است؛ همین نزدیکی است.

بیا، بیا شکارچی تنها مانده درسکوت غروب.

شکارچی، لباس از تن بر می‌کند و شناکنان از رود می‌گذرد. امّا به ناگاه، زن تبدیل به جغد می‌شود و با خنده‌ای تمسخرآمیز پرواز می‌کند. شکارچی می‌خواهد راه رفته را بازگردد، که در میانِ آب‌های منجمدِ رودخانه غرق می‌شود. (همان : 274)

نکته‌ای نغز و بنیادین که برای روشنداشت و گزارش این افسانهٔ سیبریایی و سوی و روی ویرانگر مادینه-روان باید نوشته آید، آن است که افزون بر تخیلات شهوانی، هرگونه نمادی از کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، چونان: مام و همسر، که «من»- بخش مرکزی خودآگاهی- را به گونه‌ای کامل درگیرخود نماید، به گونه‌ای که از واقعییات دیگر باز بماند، سوی و روی ویرانگرِ مادینه‌روان خواهد بود؛ همچنان که در این افسانه، رویاهای عاشقانه، نیکبختی و گرمی و عشق مادرانه (= آشیانه)، همهٔ آن رویاهایی است که مردان را وامی‌دارد تا به واقعیت پُشت کنند؛ و شکارچی، از آن رو غرق می‌شود که در پی تخیلات دست‌نیافتنی خود است؛ (همان) و بوف (= جغد) نمادی از جنبهٔ ویرانگر مادینه‌روان به شمار می‌آید.

مادینه روانی ویرانگر در خوان چهارمِ رستم و اسفندیار

خوان چهارم رستم بدین قرار است:

رستم، به بزم آراستهٔ زن جادو، در کنار چشمه‌ای می‌رسد و طنبور جادوگر را بَر می‌دارد و سرود خواندن می‌گیرد. ناگهان زنی زیبا پدیدار می‌آید و رستم از اینکه خداوند در بیابان چنین مَه‌رویی را برای او فرستاده است، در حالی‌که جام باده بر کف وی می‌نهد، زبان به نیایش می‌گشاید و نام خدا را می‌برد. چهرهٔ زن جادو، به شنیدنِ نام پروردگار، سیاه می‌شود و رستم در می‌یابد که با مادینه اهریمنی رویاروست. پس با کمند او را گرفتار می‌سازد. زنِ مَه‌رو، به چهرهٔ پیرزنی زشت در می‌آید و رستم وی را با خنجر به دو نیم می‌کند. (فردوسی 1374: 89)

خوانِ چهارم یل اسفندیار، این چنین است:

اسفندیار، در ادامهٔ 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 پُرآژنگ روی، خویش را به چهرهٔ ماهرویی افراخته بالا، مشکین‌موی، در می‌آورد و به نزدیک او می‌آید. سِپَهبَد، زنجیری به بازو دارد که زردشت آن را به گُشتاسب داده است. آن را به گردنِ زن جادو در می‌اندازد؛ بر وی نهیب می‌زند و می‌گوید : تو به افسون هرگز بر من گزند نتوانی زد. اگر در دَم، خویش را بدان گونه که هستی در نیاوری با شمشیر سرت را می‌اندازم. از اثر و برکتِ آن زنجیر، زنِ جوانِ خوبروی، گنده‌پیری با موی سپید چون برف، و روی‌سیاه می‌شود. (فردوسی 1374: 429)

این دو داستان اسطوره‌ای، که با رَسایی و روشنی بازگفته آمد، جدای از پارهٔ واپسین آن، چونان افسانهٔ سیبریایی است. زن جادو در هر دو خوان نمود و نمایه‌ای از رفتار و کنش مادینه‌روان است که در تلاش است آماج و آرمانِ قهرمان را از سوی امریِ راستین و ارزشی، به سوی خویش بگرداند؛ و اگر نیروهای فَروَری و آن سری که در زبانِ روان‌شناسی، «خودِ» (یونگ 1386: 296) قهرمانان نام دارد، نبود، چونان شکارچی افسانهٔ 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 پیچاپیچ زندگی به فریادمان می‌رسد.

پس، جنبهٔ بسیار خطرناک و زیان‌بار مادینه‌روانِ رستم و اسفندیار چونان زنی جادوگر و گنده‌پیر، دیداری و پیکرینه شدند، لیک از سوی رستم و اسفندیار لگام زده شدند. البته نکتهٔ شایان گفت آنکه «عنصر مادینه (= عنصر زنانه موجود در روان مرد) اغلب به صورت زنان جادوگر که با نیروهای مرموز ودنیای ارواح (یعنی با ناخودآگاه) در ارتباط هستند به تصویر کشیده می‌شوند. نمونهٔ جالبِ این عُنصر مادینه، به مثابهٔ شکل درونی روان مردانه، به‌وسیلهٔ 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 پستانِ 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 : 270 و 273)

جادوگری فریدون، نمودی از مادینه‌روان او

فریدون برای آزمودن سه پور خویش به پیکرهٔ 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 اژدها مدارا می‌کند که ایرج نام می‌گیرد. (فردوسی 1374 : 25)

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

بازگردیم به سَر سخن، و روی و سویِ زیان‌بار و ویرانگر مادینه‌روان را پی‌بگیریم. مادینه‌روان، به چهرهٔ زن جادو، افسونگر و هرزه، نمایان می‌شود و این حالت، زمانی رُخ می‌نمایاند که مردی، مادینه روانش را سرکوب کند؛ یا دست کم بگیرد؛ و یا از آن غفلت نماید و خوارداشت آن را بخواهد.

رستم، «مَن» 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 خودآگاهی‌مان می‌لنگد. (یونگ 1386 : 2)

من، غمنامهٔ رستم و سهراب را، "داستانی آنیمایی" می‌نامم؛ چرا که بروز و نمود مادینه‌روان را، مایهٔ بنیادینِ شکل‌گیری داستان می‌دانم. داستان، این شاهکارِ بی‌مانند ادبِ حماسی جهان، این‌گونه آغاز می‌شود:

ز گفتارِ دهقان، یکی داستان بپیوندم از گفتهٔ 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 1385الف، ج2: 113)

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 داشتن غمگین بودنِ یک مرد با کهن‌نمونهٔ مادینه روانش، 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 1374 : 59)

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

باورم سخت بر آن است که این فرماندهی ناخودآگاهی است که رستم را به سوی توران، و تهمینه- نماد مادینه روانش- 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 زبانِ نقّادانهٔ گزارشگرِ دبستانِ ژرفا آنکه: مادینه‌روان (= تهمینه)، از درونِ ناخودآگاهی همگانی (=توران)، به سویِ «مَنِ» 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 شدن رخش 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 کارسازِ مادینه‌روان

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

الف- همسرگزینی

یکی از ویژگی‌های سودمند کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان آنکه، «مرد را یاری می‌دهد تا همسر مناسب خود را بیابد.» (یونگ 1386: 278). نمونهٔ برجسته و شاخص این ویژگیِ کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان را در حماسه‌های اسطوره‌ای، می‌توان نزد «زال» یافت که با گزینش همسری فرشته‌خوی (= رودابه)، زادنِ پُشت و پناه تیره و تبار ایرانی، رستم را پذیرفتار می‌آید.

پیشتر نیز، نوشته آمد که کهن‌نمونهٔ 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 نَخُست 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 «مَن» و دنیای درونی، یعنی «خود»

سخن "ماری لوییزفون فرانتس"، از هنبازان و دمسازانِ یونگ، در این باره روشنگر است:

عنصر 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 طولِ موج، صداهای بیگانه را حذف می‌کند و تنها صدای انسانِ 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 زنِ درونِ هر مردی نیز، چنین باشد:

کارکرد این بخش از مادینه‌روان را می‌توان به روشنی در داستانِ زیرین از *شاهنامهٔ* یکسره فرّ و فرهنگ دید و شناخت:

آیین گُشسب به هنگامی که تعقیب خسروپرویز را می‌بسیجد، از پیرزنی چند و چون آیندهٔ خویش را می‌پرسد. پیرزن به وی می‌گوید : مردی که همراه تو است، تو را خواهد کشت. آیین گشسب نامه‌ای به هرمزد می‌نویسد واز وی کُشتن همراهِ خویش را می‌خواهد و آن را مهر کرده و به وی می‌سپارد تا به شاه برساند؛ لیک، مرد، نامه را در میانهٔ راه می‌گشاید و می‌خواند و چون از مضمون آن آگاهی می‌یابد، برمی‌گردد و ولی‌نعمت خویش را می‌کُشد. (فردوسی 1374: 718 و 719)

پیرزن، در این داستان و داستان‌های حماسیِ 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، نمادِ مادینه‌روانِ «آیین گُشسب» است و بر پایهٔ سخن مردم کوچه و بازار، «حس ششمِ» آیین گشسب.

نوشتیم که، مادینه‌روان، میانجی «خود[1]»[2] و «من»[3] است و به سخنی دیگر پیام‌های «خود» را از ژرفاهای ناخودآگاهی، روشن و رسا، به رویه خودآگاهی می‌رساند. برای نمونه، کتایون، مامِ یل اسفندیار، آن زمان که او، بند کردنِ رستم را، به زابلستان می‌بسیجد، در نماد مادینه‌روان او، سخن «خود» را بی پرده و رَسا به وی باز می‌گوید و پور خویش را از چنین کار تلخ فرجامی باز می‌دارد. (همان: 441)

نمادهای کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان

کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، آن زمان که از ژرفای ناخودآگاهی همگانی به رویهٔ خودآگاهی، فرافکنی می‌شود، و اَستومند و پیکرینه می‌گردد، در مادر هر مردی، نمادینه می‌شود. زینهٔ دیگرِ این نمادینه‌شدنِ کهن‌نمونهٔ مادینه-روان، در همسر یا دلبران عشقی است؛ برای نمونه، همان‌گونه که پیشتر نوشته آمد: منیژه، نمادِ کهن‌نمونهٔ بیژن است.

---

[2]. Self 2. Ego

اما، جدای از مام و دلبر، کهن‌نمونه مادینه‌روان «با آب و زمین»، (فریدا 1374: 57) و گاو در پیوند است. تواند بود که پیوند آب و زمین و گاو با کهن‌نمونهٔ 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 1374: 195). کُهن‌ترین اسطورهٔ آفرینش نزد یونانیان، آبِ نخستین را به یک مادر- الهه وابسته دانسته است. (همان: 197) همان‌گونه که در اسطوره‌های ما نیز، این چنین است:

> ایزد بانو، اَردویسُورا اناهیتا، یعنی آب‌های نیرومند بی‌آلایش، سرچشمهٔ همهٔ آب‌های روی زمین است. او منبع همه باروری‌هاست؛ نطفهٔ همهٔ نران را پاک می‌گرداند، رحم همهٔ مادگان را تطهیر می‌کند؛ و شیر را در پستان مادران پاک می‌سازد. (هینلز 1386 : 38 و 39)

در آبان یشت، کردهٔ شانزدهم، فقرهٔ شصت و چهارم، مادینه بودنِ اَردویسور آناهیتا مامبغِ آب‌ها، بدین‌سان آمده است:

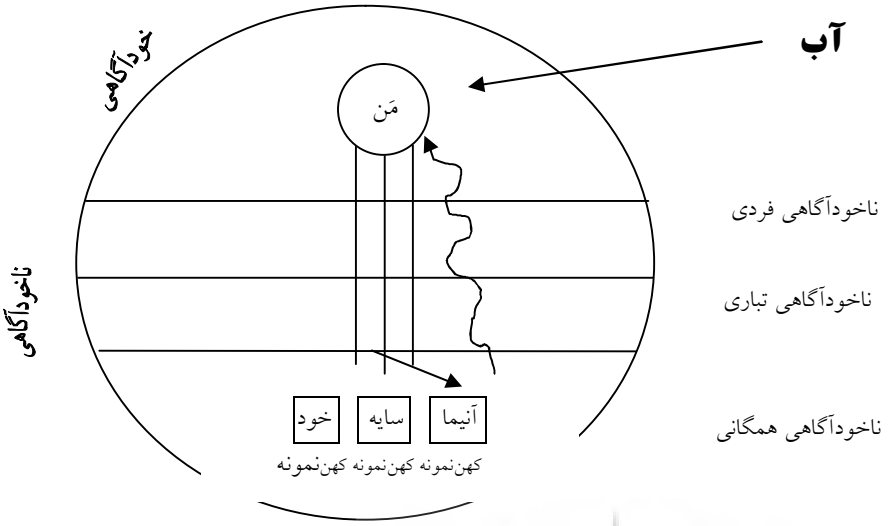
> آن‌گاه، اردویسور ناهید به صورت دختر زیبایی بسیار برومندِ خوش‌اندام کمربند در میان بستهٔ راست بالا، آزاده‌نژاد و شریف، از قوزک پا به پایین کفش‌های درخشان پوشیده با بندهای زرین (آنها را) محکم بسته، روان شد. (پورداود 1377: 259)

پس اینکه، در اسطوره‌های ایرانی، و تبارهای دیگر، آب، چونان زنی انگاشته آمده است، و برای دیداری و پیکرینه کردنِ آن، از انگاره و نگاره‌ای زیبا و دلربا، نامزد به اَناهیتا،[2] سود جسته‌اند، بازمی‌گردد به کاروساز و کنشی روانی، که کهن‌نمونهٔ آب با کهن‌نمونهٔ 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 اَمشاسپند «خرداد» سخن راند.

خرداد، امشاسپندی مادینه است؛ و آب‌ها را بر زمین نگهبانی و پاسبانی می‌کند (آموزگار 1374 : 17). 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 همهٔ خدایان از آب‌های ساکن (= تیامت) که آن‌هم به پیکره‌ای زنانه پیکرینه می‌شود، (رضایی 1383: 89 و 90) به آفرینش می‌رسد؛ می‌توان آب را نمادی از کهن‌نمونهٔ 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 آخشیج زندگی‌بخش، به قلمرو خودآگاهی و سپس به قلمرو ناخودآگاهی و بخش همگانی آن وارد می‌شده است. کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، به لرزش در می‌آمده است و محرکِ بیرونی، یعنی آب به سویش کشیده می‌شده است و پس از برانگیختگی بَوَندهٔ (=کاملِ) کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، بازتاب آن کهن‌نمونه در خودآگاهی و دریافت آن، از سویِ «من»؛ و شناختن آب چونان زنی دلربا و فریبا مانندِ اَناهیتا، 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 بودنِ 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*، داستانِ 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 45، فقره 4، از آن سخن رفته است:

> ایدون سخن می‌دارم از آنچه برای جهان بهتر است. از دینِ راستین آموختم، ای مزدا! کسی که آن جهان را بیافرید. پدر برزیگر نیک‌منش و زمین (= اسپندارمذ)، دختر نیک‌کُنش اوست. نتوان فریفتن، اهورای به همه نگران را. (پورداود 1384 : 524)

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 اینکه:

ساخت و سامانِ حماسه‌ها بر بنیادِ کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان است.

همه، بی‌شک، با ترکیبِ «مام وطن» آشنا هستند و برای نشان دادنِ ارزش و سپندیِ خاکِ سرزمینشان، از آن

سود می‌جویند. آنچه در اثرهای حماسه‌ای چونان *شاهنامه*، جدای از نام و آبروی پهلوانـان، ارزشـمند و شایسـتهٔ جان‌سپاری است «خاک وطن» است؛ که به گونه‌ای فشرده، در یک نام مانندِ «ایران»، نمادینه می‌گردد. حتّا، نام و آبروی پهلوانانِ هر سرزمین که خونشان را در برابر آن بی‌ارج و ارز می‌دانند، وابسته و پیوسـته بـه خـاک وطـن، معنا پیدا می‌یابد؛ و نام و آبروی هر پهلوانی از آن روی شایستهٔ ارزش می‌آید کـه برکشـیدگی نـامِ کشـورش یـا خاک وطنش را پذیرفتار آید.

من همیشه به این نکته می‌اندیشیده‌ام که پهلوانی سَلحشور، چگونه ممکن است جان شـیرینِ خـویش را، بـه پاس برکشیدگی کشورش، به هیچ بینگارد؛ و حماسه‌ای[3] وَرجاوند و جاودانه را بیافریند؟

شیفتگی و دلبستگی به خاک وطن و پاسداشت آن به شیوه‌هـای دیگرگـون، پدیـده‌ای اسـت یکسـره روانـی و ناخودآگاهی؛ که بُن و ریشهٔ آن را می‌بایست در ناخودآگـاهی همگـانی و بـه نـزد کهـن‌نمونـهٔ مادینـه‌روان یافـت. پهلوانان، آن زمان که کام زندگی را به کناری می‌نهند و نامِ خاک و سرزمینشان را پاس می‌دارند، بر بنیاد فرمانـدهی کهن‌نمونهٔ مادینه روانشان رفتار می‌کنند؛ و به کنش در مـی‌آینـد. بـه‌راسـتی، حماسـه‌هـا، پاسـخی اسـت بـه نـدای کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان؛ همان کهن‌نمونه‌ای که در گونهٔ فردی آن در مامِ نازنین هر انسـانی نمادینـه مـی‌گـردد؛ و در گونهٔ همگانی آن، در مامِ سپند وطن به نمود در می‌آید؛ و در هر دوان، پاسداشت آن، کُنشی اسـت ناخودآگـاهی و ناخواسته. روشن سخن آنکه: هر آن انسانی که برای پاسداشت وطن و خاک و زمینِ خویش، به جان‌فشـانی دسـت می‌یازد، از آن روست که کهـن‌نمونـهٔ مادینـه‌روان وی، او را بـه چنـین کـاری، بـه شـیوه‌ای یکسـره ناخودآگـاهی برمی‌انگیزاند؛ چرا که، بدان سان که پیشتر نوشته آمد وطن چونان مام، از نمادهای کهن‌نمونـهٔ مادینـه روان اسـت و فرافکنی این کهن‌نمونه، جدای از مام و دلبر، بر زمین و خاک وطن، تواند که انجام پذیرد و گواه و استوارداشت مـا بر این ادّعا، همان بس که انسان به شیوه‌ای یکسره ناخواسته و ناخودآگاهانه به خاکی که در آن می‌زیـد، مـام وطـن گفته است؛ و برای نمونه، آن شیفته و شوریدهٔ مام وطن، سیّد اشرف‌الدین نسیم شمال، خوش‌آهنـگ و پُـرتپش، آن زمان که کهن‌نمونهٔ مادینه‌روانش برانگیخته می‌سازدش، این‌گونه مام دوستان را برمی‌انگیزاند:

ای جوانـــان وطـــن، نونهـــالان وطـــن — می‌رود جان وطـن؛ موقـع دادرسـی اسـت روز فریادرسی است

دشمن از چارطرف، گِرد ایـران زده صـف — ای پسرهای خلف، موقـع دادرسـی اسـت روز فریادرسی است

وکـلا، ای وکـلا، مـی‌رسـد سـیل بـلا — شد وطن کرب و بلا موقع دادرسـی اسـت روز فریادرسی است

این وطن، مادر ماست؛ بلکه تاج سَر ماسـت — بالش و بستر ماست؛ موقع دادرسـی اسـت روز فریادرسی است

(گیلانی 1363: 254)

اگر به نامهٔ پهلوانی *ایلیاد* نیز نگاهی فراگیر بیفکنیم، آن زمان خواهیم دانست که چنین اثـر حماسـی هـم، بـر

بنیاد برانگیختگی کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان در پهلوانان، به سامان می‌رسد.

پیشتر نوشته آمد که دلبر، نمادی از کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان است؛ همان‌گونه که مام و زمین چنین هستند : نبرد ده سالهٔ یونانیان با پهلوانان ترواییِ بر سر زیباترین زن جهان، بانویِ مِنِلاس، هلن است؛ هلنی که در رمزگشایی دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، نمادی است از کهن‌نمونهٔ مادینه‌روانِ یونانیان. به راستی این برانگیختگی کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان یونانیان است که آنها را به نبردی ده سالهٔ جانفرسا برمی‌انگیزاند؛ شکی نیست که با دزدیده آمدنِ هلن، این نماد کهن‌نمونهٔ مادینه‌روانِ یونانیان، کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان، برمی‌آشوبد و خیزابه‌های این آشوب به خودآگاهی می‌رسد؛ و آغاز نبرد ده ساله از ناخودآگاهی می‌آغازد و سپس مایه‌های خودآگاهی آن، چونان دزدیده شدنِ شرف و ناموس یک کشور پیش کشیده می‌شود. به سخنی دیگرسان، من برآنم که هر کنش و رفتاری، یک انگیزهٔ ناخودآگاهی دارد؛ و یک انگیزهٔ خودآگاهی؛ و بی‌شک، انگیزهٔ ناخودآگاهی آن، که از دل ناخودآگاهی همگانی سر برمی‌دارد، مایهٔ بنیادینِ آن کُنش و رفتار خواهد بود. نمونهٔ آن ساخته آمدنِ آسمان‌خراش‌ْهایی 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 انگیزهٔ خودآگاهی آن، انگیزه‌های پیام‌رسانی (= مخابراتی)[4]، و جایِ کمِ زیستِ انسان‌هاست که ناگزیر ساختمان‌هایی به گونه‌ای ستونی (= عمودی) ساخته می‌آید. پس بر بنیاد آنچه نوشته آمد، ستیزه‌های حماسی، به انگیزه‌های خودآگاهیِ: نام و شرف و ناموس، انجام می‌پذیرد؛ اما، انگیزهٔ ناخودآگاهی آن، برانگیختگی کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان است.

پس بر پایه آنچه نوشته آمد می‌توان چنین انگاشت و نوشت که هِلن، نمود و نمادِ کهن‌نمونهٔ مادینه روانِ یونانیان در نبرد تروست که از سوی آنان مورد رویکرد قرار گرفته است؛ و این سخن برابر می‌افتد با گفتهٔ «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 مادینهٔ وی بود. (یونگ 1386: 283)

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 حالِ شناخت و توجه به کهن‌نمونهٔ مادینه روانِ خویش است؛ و نمونهٔ زیرین در حماسهٔ اسطوره‌ای ورجاوندِ تیره و تبار ایرانی، *شاهنامه*، نمونه‌ای است نیک درخور و شایستهٔ این بخش از جستارمان؛ که ما، بر بنیادِ نقد ژرفایی، آن را بر می‌رسیم؛ و می‌گزاریم.

سفرهفت‌خوانی اسفندیار؛ سفری به ناخودآگاهی برای شناخت و توجه به کهن‌نمونهٔ مادینه روان

سفر هفت‌خوانی اسفندیار، در *شاهنامه*، بدین‌سان پدیده می‌آید:

بدو گفت گُشتاسب که ای زورمند — تویی شاد دل، خواهرانت به بند
پذیرفتم از کردگار بلند — که گر تو به توران‌زمین بی‌گزند
به مردی شوی در دَم اژدها — کُنی خواهرانت ز تُرکان جدا

سپارم تُرا تاج شاهنشهی همان گنج بی‌رنج و تخت مهی
(فردوسی 1374: 426)

پس از پایان گرفتن جنگ‌های ارجاسب و گُشتاسب، شاهِ ایران، گُشتاسب، از پورِ 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 پس پُشت می‌نهد؛ و خواهران خویش را می‌رهاند؛ و ارجاسپ تورانی را می‌کشد. (همان: 427-438)

اگر داستان رستم و سهراب، در دبستانِ نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، داستانی آنیمایی به شمار می‌آید؛ و آغاز داستان با فراخوانی ناخودآگاهۀ رستم از سوی مادینه روان می‌آغازد و در فرجام به شناخت و توجه رستم به مادینه روانش (= تهمینه) می‌انجامد؛ سفر هفت‌خوانی اسفندیار نیز، بی هیچ فزود و کاستی، چنین ساختاری دارد.

یل‌اسفندیار، با رفتن به سفر هفت‌خوانی و برگزیدن راه و بسترِ 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.

منتقدِ 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 1386: 26)

اگر بخواهیم همۀ داستانِ هفت‌خوان اسفندیار را به دبستان نقدِ 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 «خودِ» اسفندیار، همان کهن‌نمونۀ ارزشمندی که در پیچ پیچ و سختی‌های زندگی، ما را به فریاد می‌رسد و از مشکلات درونِ ناخودآگاهی آگاهمان می‌سازد.

«خودِ» اسفندیار (= گشتاسب)، وی را می‌آگاهاند که کهن‌نمونۀ 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 1386: 187)

اسفندیار، نمادِ «منِ» خودآگاهی است، همانکه برای رسیدن به رشد روانی می‌بایست زینه‌های (= مراحلِ) دهشتناک و مرگباری را پس پُشت بگذارد.

پس می‌توان چنین باشد که، در متن‌های حماسی و پهلوانی، قهرمان، نمادی از «من» است. (یونگ 1386: 19)

بستر هفت‌خوانی، نمادی است از ناخودآگاهی؛ و شیر و گرگ و اژدها و زنِ جادوگر و سرمای سخت، نمادی تواند بود از «نیروهای اهریمنی ناخودآگاه»ی؛ (یونگ 1385 : 191) همان «حیوانات وحشی یا دیوهایی که در عمق هر فرد، در زیر آستانهٔ خودآگاهی خوابیده است.» (همان)

بر چنین بنیادی، ارجاسپ تورانی که خواهرانِ یل‌اسفندیار را در رویین‌دژ، بندی خویش ساخته است نیز، نمادی تواند بود از «نیروهای مادرزادی و اهریمنی ناخودآگاهی.» (یونگ 1386 : 186)

و امّا، 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 دهشتناکِ ناخودآگاهیِ برَهاند.

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

> در بسیاری از اسطوره‌ها، کمبودِ و ناتوانی قهرمان در رویارویی با موقعیت و یا وظیفه‌ای دشوار و اَبرانسانی، با یاری «حامیِ» قدرتمندی که بر او ظاهر می‌شود، جبران می‌گردد و قهرمان بدون مساعدتِ «حامی» قادر نیست کاری از پیش ببرد. (هندرسن 1386: 26)

آن چنان که در هفت‌خوان رستم و اسفندیار، اَولاد و گرگسار، راهدان و راهنمونِ 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 1386: 181)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

شناخت راستین مادینه‌روان

زنِ درونِ هر مردی، یا مادینه‌روانِ هر مردی، چهار زینه (= مرحله) یا رده تواند داشت؛ و برای شناخت و کشف درستِ مادینه‌روان، شناسایی این چهار رده گزیرناپذیرست. به سخنی دیگر، بر هر مردی بایسته است که برای رسیدن به رشد روانیِ بهنجار و ترازمند، و شناخت درست و سنجیدهٔ روان خویش، این چهار ردهٔ مادینه روانش را بشناسد و در سایهٔ آن، فرایند بلوغ و بالش 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 لذّت جنسی را دنبال می‌کند، در زینهٔ شناخت و کشف «جنسیِ» مادینه روانِ خویش، در جا زده است؛ و از رسیدن به رده‌ها و پایه‌های دیگر باز مانده است.

چهار زینهٔ شناخت مادینه روان

1- زینهٔ غریزی و زیستی (همان: 281): نخستین زینهٔ شناختِ مادینه‌روان، رده و پایهٔ غریزی و زیستی آن است؛ این «نخستین زینه (= مرحله) می‌تواند به‌وسیلهٔ حوا که روابطی کاملاً غریزی و زیستی داشت، نمادین شود.» (همان)

این گونه از شناختِ مادینه‌روان، همان شناختی است که جامعهٔ انسانی را به «جامعه‌ای مردسالارانه» بَدَل می‌سازد؛ چرا که، تا زمانی که به زن، تنها به عنوان دستاویزی برای «زادآوری» (=تولیدمثل) نگریسته شود و نقش‌های بی‌بَدیلِ دیگرِ آن دیده نیاید، به مثابهٔ « جنس دوم یا دیگری » (بووار 1385: 237) شناخت می‌آید.

نماد بَوَندهٔ این زینه و رده از مادینه‌روان را در اسطوره‌های ایرانی، می‌توان نزدِ «شهرناز و ارنواز»، دلداران دَهاک، یافت.

شهرناز و ارنواز، دختران جمشید، در اسطوره‌های ایرانی، کارکردی غریزی و زیستی دارند؛ و این را از درخواستِ فریدون از دو بَغ‌بانو: آناهیتا و درواسپا، می‌فهمیم. فریدون برای دو بغ‌بانو: 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 9، فقره 33 و34 و در گوش‌یشت، کردهٔ 3، فقره 13 و 14 می‌خوانیم:

از برای او، فریدون پسر آثویه از خاندان توانا در مملکت چهارگوشه وَرِنَه، 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 پوزه سه کله شش چشم هزار چُستی و چالاکی 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 تباه سازد؛ و که منِ هر دو زنش را بِرُبایم هر دورا سنگهوک (شهرناز) و اَرنوَک (ارنواز) را، که از برای توالد و تناسُل، دارای بهترین بدن می‌باشند؛ هر دو را که از برای خانداری برازنده هستند. (پورداود 1377 : 247 ـ 249)

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 21، فقرهٔ 87، اهورامزدا، با بَغ‌بانو آناهیتا سخن می‌راند، این نکته را می‌یابیم:

از تو باید دخترانِ 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 اردویسور ناهید. (همان: 273)

پس بر پایه آنچه نوشته آمد، این زینه (= مرحله) از شناختِ مادینه روان از سوی همهٔ مردان شناخته می‌آید و کارکرد حماسی آن به روشنی و آشکارگی دیده می‌آید؛ چرا که پهلوانانِ حماسه، نخستین و کاراترین نقش زن را

زیستی- غریزی می‌شناسند و نمادهایی از آن را جدای از شهرناز و ارنواز، می‌توان نزدِ "فرانک"، مام فریدون و

"جریره"، مام فرود دید و شناخت.

شاید در اینجای جستار، جای آن باشد که این سخن نو و بی‌پیشینه گفته آید کـه جامعـهٔ مردسـالار، از روان مردان می‌آغازد؛ یعنی آن زمان که مرد در راهِ شناخت بوندهٔ کهن‌نمونهٔ مادینه‌روانِ خویش باز می‌مانـد و تنهـا، از مادینه‌روان یا زنِ درونِ خویش، فقط به نقش زیستی- غریزی او می‌رسد، در بیرون نیز، چنین بازتابی را از روان خود بروز می‌دهد و زن را تنها، شایستهٔ زادآوری (= تولیدمثل) مـی‌دانـد و بـس؛ و یگانـه نقـشِ برازنـدهٔ وی را چنین می‌انگارد و همین نکته که از روان مرد می‌آغازد، همهٔ دشواری‌های جامعه مردسـالارانه را بـرای زن پدیـد می‌آورد.

بر پایه آنچه نوشته آمد، تا زمانی که مردان، در زینه و ردهٔ شناختِ نخستین زنِ درونشـان درجـا بزننـد و بـه زینه‌های دیگر و کامل‌تر نرسند، این شناختِ نارسا را نیز به زنانِ بیرون فرافکنی می‌نمایند و جامعه را بـه سـوی مردسالاری می‌رانند.

2- زینهٔ جنسی (یونگ 1386: 281): دومین زینـهٔ شـناخت مشـاهدهٔ روان، رده و پایـهٔ جنسـی آن اسـت؛ ایـن «دومین زینه (=مرحله) را می‌توان در هلن فاست مشاهده کرد: او گرچه شخصیتی افسانه‌ای و زیبـا داشـت، امّـا عناصر جنسی، همچنان مشخصه‌اش بودند». (همان). همچنین می‌توان در اسطوره‌های هندی، «راتی» را که مـامبغ شور جنسی است، نمادی از این زینه دانست. (یونس 1381: 175)

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

اگر بخواهیم عاشق‌پیشگی مردان را، اسطوره‌شناختی، رمزگشایی نماییم، باید بگوییم این شناختگی کهن‌نمونهٔ مادینه روان است که در دنیای بیرون فرافکنده می‌شود و عاشق‌پیشگی مردان را باعث می‌آید. من مردانِ بسـیاری را دیده‌ام که به زنان، نگاهی ابـزاری دارنـد؛ و تنهـا بهـره‌بـرداری غریـزی و زادآوری (= تولیـدمثل) را در آنهـا می‌جویند؛ اینان کسانی‌اند که تنها به شناختِ زیستی- غریـزی کهـن‌نمونـهٔ مادینـه روانشـان کامیـاب آمـده و از شناخت زینه‌های دیگر، بازمانده‌اند. اما، مردانی یافت می‌آیند که عاشق‌اند و شور و شیفتگی‌شان به زنان، نمـودار است و در این راه نامی برآورده‌اند. شاید بتوان این گروه از مردان را با این ویژگی، شناسایی نمود: پُشتاپشـت و پی در پی، با دیدن هر زنی، شیفته و شیدا و دلداده می‌شوند و در این کار سیری‌ناپذیرنـد. ایـن دسـته از مـردان، آنانی‌اند که به دومین زینه از شناخت کهن‌نمونـهٔ مادینـه روان رسـیده‌انـد و در برابـر زیبـایی زنـانِ مَـه‌سـیما و خورشیدچهر، عنان از کف می‌دهند؛ و شیفته‌وار و فریفتار، رشتهٔ عشق نازنینان را به گردن می‌افکنند و هر جا که خاطرخواه آنان است، می‌روند.

و اگر نگاهی فراگیر و گذرا به دَر پیوسته (= منظومه)های شور و شیفتگی ادب پارسی بیندازیم، خواهیم دید که عاشقانی چونان رامین و همای[5] و خسرو (= البته چه خسروی فردوسی و چه خسروی نظـامی) جـدای از

ابراز عشقی پرتپش و شورانگیز به ویس و همایون و شیرین، با زنان و مَه‌رویانِ دیگری، نرد عشق باخته‌انـد و از آنها با کارکردی تنها جنسی و شهوانی، کام‌ها برداشته‌اند. رامین، گل گورابی را به همسری در می‌آورد؛ همای، با سمن‌رُخ نرد عشق می‌بازد؛ و خسروی فردوسی، با مریم می‌پیوندد؛ و خسـروی نظـامی در تـن روسـپی‌ای روی سیاه، به نام شکر اسپهانی رها می‌شود. و بی‌هیچ شک و گمانی آمیزش عشقیِ این مردان، با ویـس و همـایون و شیرین، جای خویش را به آمیزشی یکسره جنسی با گل گورابی و سمن‌رُخ و مریم و شکر اسپهانی می‌دهد.

بدان‌سان که از پیش نوشته آمد، چنین رفتار هوسبازانه و شهوانی را به نـزد مـردان بایـد در شـناخت آنهـا از مادینه‌روان‌شان دانست. اگر بخواهیم عشق ناسرهٔ عاشقانی چونان رامـین و همـای و خسـرو را در دبسـتانِ نقـدِ اسـطوره‌شـناختی ژرفـا، رمـز بگشـاییم، بـه ایـن برآینـد خـواهیم رسـید کـه مردانـی ایـن‌چنینـی، در شـناختِ مادینه‌روان‌شان، در رده و پایهٔ جنسی آن، درجا زده‌اند و همهٔ مادینه‌روانِ خویش را یکسره در زیبایی و شـهوانی بودنِ آن دیده‌اند؛ که آن هم در زنانی با قابلیت بالای جنسی و شهوانی فرافکنـی مـی‌شـود؛ و مـرد را بـه سـوی خویش می‌کشاند و این کششِ مردان به سوی زنانِ لوند و روسپی، همان فرافکنیِ شناختِ زینهٔ دومین مـردان از مادینه روان خویش، بر آنهاست.

یکی از بن‌مایه‌های روا و رایج فیلم‌های دههٔ سی و چهل و پنجاه سینمای ایران که هم اکنون نیز، رگه‌هایی از آن را به گونه‌های دیگرسان بازمی‌یابیم، میل و کشش قهرمان و ستارهٔ فیلم، به زنی هر جایی و رقاصه و روسـپی و در فرجام، پیوندِ با اوست. من، همیشه از خود می‌پرسیده‌ام که چرا یکی از درون‌مایه‌ها و بن‌مایه‌هـای بنیـادینِ فیلم‌های ما باید به گِرد و پیرامونِ زنانِ روسپیِ بـا کشـش فـراوان جنسـی - شـهوانی بگـردد؛ و چـرا مـردان تـا بدین‌پایه به سوی این زنانِ هر جایی، ولی، لَوَند، میل و خواهش نشان می‌دهند؟ اینک که این بخش از پـژوهش را با نامِ «مادینه روان» می‌نویسم و به فرماندهی کهن‌نمونه‌ها پی برده‌ام، به پرسـش خـویش از خـود، ایـن گونـه پاسخ می‌دهم: کشش به سوی زیبایی تنی زنان، که در زن‌های روسپی و کاربَلَد نمودی ویـژه مـی‌یابـد، کششـی است ناخودآگاهانه و کهن‌نمونه‌ای. این کشش بیرونی به زنان شهوت‌انگیز، کششی است به فرمانِ ناخودآگـاهی و کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان؛ چرا که، شناختِ «منِ» خودآگاهی در هر زینه‌ای از شناخت مادینه‌روان، همـان زینـه را برمی‌انگیزاند و همان زینه به بیرون فرافکنی می‌شود. به سخنی روشن، اگر مردی، به شناخت دومین زینهٔ مادینـه روانش رسید و آن را ناخودآگانه شناخت، بی‌شک، آن زینه در بیرون، فرافکنی می‌شـود و مـرد بـه سـوی زنـان پُرکششِ جنسی کشیده می‌آید.

در ادب دلاویز و شورآفرین پارسی، همان‌گونه که پیش از این نوشته آمد، مردانی چونـان رامـین و همـای و خسرو، نمادی از مردانی‌اند که به شناختِ زینهٔ جنسی مادینه روان رسیده‌اند؛ و در همهٔ ادب پارسی، یگانه زنـی را که من می‌توانم به بَوَندگی، نماد زینهٔ جنسی مادینه‌روان بشناسانم، "شکرِ اسپهانی"، دلبر خسروست؛ همو کـه «جذابیتِ پرهوس زن را در نظرِ عادی مردان باز می‌نمایاند.» (مزادپور 1382: 130)

هر چند که می‌توان در کنار شکراسپهانی، به زنانِ 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، کاوس‌کی را به برده‌ای زرخرید بَدَل ساخته است؛ و به‌راستی این برده‌واری کاوس‌کی و مردانی چونان او، که در برابر زیبایی زنانِ پرکشش، همه چیز، حتّا آبرویشان را به سویی وا می نهند، همه، از برانگیختگی زینه و ردهٔ جنسی مادینه‌روانِ ناخودآگاهی همگانی‌شان مایه ستانیده است.

3- زینهٔ پارسایی: سومین زینهٔ شناخت مادینه‌روان، رده و پایهٔ پارسایی آن است؛ این «سومین زینه (= مرحله) می‌تواند به‌وسیلهٔ مریم باکره نشان داده شود؛ زینه‌ای که در آن، عشق[4]، خود را تا به مقام پارسایی روح بالا می‌برد.» (یونگ، 1386 : 281)

این‌گونه از شناختِ مادینه‌روان، همان شناختی است که مردان را به سوی عشق و دلدادگی و وارستگی می‌کشاند و برکامهٔ (= علی‌رغم) زینهٔ دومینِ شناخت مادینه‌روان که به هوسی جنسی و گیتیگ (= زمینی) می‌انجامد، به عشقی آسمانی و آن‌سری می‌فرجامد.

مردی که به شناختِ رده و پایهٔ سومینِ مادینه‌روانِ خویش کامیاب می‌آید، غمِ عشق می‌خورد و بلای آن را از هر شهدی شیرین‌تر می‌یابد؛ و خواجهٔ خرّم‌دلان چه خوش می‌فرماید، آنجا که می‌سراید:

ما چو دادیم دل و دیده به طوفان بلا گو بیا سیل غم و خانه ز بنیاد ببر

(حافظ 1369 : 362)

«بودِ» زن به عنوان گوهری یگانه و دُرّی یتیم، هستی مرد را به آتش می‌کشاند و بازیچهٔ کودکان و سگ‌های کویِ دلبر می‌نمایاند. در ادبِ شورآفرین پارسی، فرهاد کوهکن و مجنونِ 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 مجنونِ لیلی، این دو دلدادهٔ بی‌همتا، در همهٔ پهنهٔ ادب پارسی، بر بُنیادِ کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان و برانگیختگی آن در زینهٔ سومینِ 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 زینهٔ شهوت و زیبایی خیره‌کنندهٔ زنان در گذشته‌اند؛ و استوارداشت سخنمان، آن زمان است که عامریان چون پیشنهاد مَه‌رویی خوش بَر و روی‌تر از مجنون را به لیلی می‌کنند، مجنون، برکامهٔ خسرو که با شنیدنِ ویژگی‌های هوش و دل‌رُبای شکراسپهانی، دو اسپه تاخت می‌آورد تا شکر را فراچنگ آورد، پیرهن چاک می‌زند و لیلی لیلی کنان سرگشتهٔ هر کوی و برزن

---

[4]. Eros

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 مقامِ پارسایی و پاکدامنی روح بالا می‌رود: یکی "شیرین"؛ دو دیگر "سمن‌ناز"، همسر جمشید، دخت شاهِ زابل.

ویژگی بنیادین این دو زن، که شایستهٔ کسب نماد پارسایی در عشق مادینه‌روان آمدند، آن است که این دو زن، پس از شوهران خویش، عشقشان را با کُشتن خویشتن پاک نگه داشتند و تنها، تن یک مرد را به نشانهٔ 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، دخمهٔ پرویز را می‌گُشایند تا شیرین از مردهٔ شویش دیدار کند به درون دخمه می‌رود، زهر هلال می‌خورد و رُخ بر رُخ پرویز می‌نهد و در کنار وی جان می‌سپارد. (فردوسی 1374 : 790 و 791)

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

آن زمان که خبرِ به دو نیم شدن جمشید از سوی اژی‌دهاک به همسر جمشید، دختر گورنگ شاه می‌رسد، کاهش تن و جانِ 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 1354 : 43 و 44)

زینهٔ عشقی، زینه‌ای میانهٔ ردهٔ جنسی و ردهٔ پارسایی

البته ما در کند وکاو حماسه‌های اسطوره‌ای به مردانی بازمی‌خوریم که در راه شناخت مادینه‌روان خویش، نه در زینهٔ جنسی باز می‌مانند، و نه به زینهٔ پارسایی مادینه‌روان می‌رسند؛ به گمان من زینه‌ای که این مردان از زن به‌دست می‌آورند زینه‌ای میانه است، میان جنسی و پارسایی زن که "زینه و ردهٔ عشقی"، بهترین نام برای این پایه از شناخت است.

مردانی چونان زال و بیژن به چنین زینه‌ای از شناختِ مادینه‌روانِ خویش دست می‌یابند و زنانی چون رودابه و منیژه نمادی توانند بود از زینه و ردهٔ عشقی مادینه روان. پس ما در اینجا با کسب اجازه از روح گرانقدر یونگ، زینه‌ای دیگر، به نام زینهٔ عشقی به رده‌ها و پایه‌های شناخت مادینه‌روان هر مردی برمی‌افزاییم و عشق نابِ انسانی و گیتیگ را در آن، جای می‌دهیم. شاید بتوان شیفتگی پرشور و دیریازِ خسرو و رامین و همای را به شیرین و ویس و همایون در این زینه قرار داد؛ و شیفتگی خسرو و رامین و همای را به شکراسپهانی و مریم

و گل گورابی و سمن‌رُخ در زینهٔ جنسی و شهوانی جای داد.

4- زینهٔ خرد: چهارمین زینهٔ شناخت مادینه‌روان، رده و پایهٔ خرد آن است؛ این چهارمین رده و زینه « که حتا از پارسایی و خلوص فراتر می‌رود، به‌ندرت مرد امروزی، در انکشاف روانی خویش به این زینه (= مرحله) دست می‌یابد. مونالیزا، نزدیک‌ترین نماد به خرد عنصر مادینه است.» (یونگ 1386 : 281)

از آن روی که این زینه 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 زینهٔ چهارم شناختِ مادینه‌روان، که همان رده خرد است، دست نمی‌یابد، این دست نارسی 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 1384 : 439)

چیستا، نماد بَوَندهٔ زینهٔ چهارم مادینه‌روان

در اسطوره‌های ایرانی، مامبَغی با «جامهٔ سپید» (لاهیجی 1371 : 263) نامزد به «چیستا»، نمادی کامل از زینهٔ چهارم کهن‌نمونهٔ مادینه‌روانِ تبار ایرانی است؛ همچنان‌که، در اسطوره‌های یونانی، مامبَغی به نام «آتنا»، زینهٔ چهارم کهن‌نمونهٔ مادینه‌روانِ تیرهٔ یونانی را نمادینه می‌سازد.

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

زرتشت، پیامبر باستانی ایران، همهٔ نیروهای مادی و معنوی خود را از این الهه درخواست کرده و خطاب به وی چنین گفته است : «ای علم راست‌ترین مزدا آفریدهٔ مقدس، اگر تو در پیش باشی، منتظر من بمان، و اگر در پس من باشی به من برس.» (ولی 1369 : 138)

من برآنم که «دیر و دشواریابی» خرد در درونِ کهن‌نمونهٔ 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 پیکرهٔ مامبغی نامزد به «چیستا»، جست‌وجو کنند.

سخنم را به گونه‌ای دیگر پیش می‌کشم و آن اینکه : چون مردان به شناخت زینهٔ چهارم مادینه روان‌شان، به ندرت، دست می‌یابند، پس، بر چنین بنیادِ ناخودآگاهانه‌ای، زنان بیرون را پیراسته از خرد می‌یابند و در نتیجهٔ سازوکاری روانی، آن را به‌گونه‌ای اسطوره‌ای، و در آسمان‌ها می‌یابند.

لیک، اگر مردی به چنین شناختِ 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

چیستی گرفته شده است. پئوروجستا، نمادی تواند بود از زینهٔ چهارم مادینه‌روانِ 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[6] زینهٔ مادینه‌روان

شاید در میانِ همهٔ زنان حماسه‌های اسطوره‌ای ایران، تهمینه، یگانه زنی باشد که بتوان آن را نمادی کامل از پنج رده و زینهٔ مادینه‌روانِ 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 شناساندیم:

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

اگر به شاهکار گرانسنگ و وَرجاوندِ «غمنامهٔ رستم و سهراب» رویکردی داشته باشیم و بدان بخش از سخنان تهمینه که شبانگاهان، به راز، با یلِ 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 نشاند یکی شیرم اندر کنار!

(فردوسی 1374 : 111)

زادآوری (= تولیدمثل) بنیادی‌ترین کارکرد زیستی- غریزی زن است که خودِ تهمینه با داشتن چنین خواهشی از رستم، این زینه را در خویشتن نمادینه می‌کند.

زینهٔ دویم مادینه‌روان که کارکردی جنسی دارد در بر شمردنِ ویژگی‌های تنی تهمینه نمادینه می‌گردد:

یکی برده، شمعی معنبر به دست خرامان، بیامد به بالینِ مست
پس پرده اندر، یکی ماهروی چو خورشیدِ تابان پر از رنگ و بوی
دو ابروکمان و دو گیسو کمند به بالا، به کردارِ سروِ بلند

(همان)

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

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

به کردارِ افسانه، از هر کسی — شنیدستهام داستانت بسی
که از دیو و شیر و پلنگ و نهنگ — نترسی و هستی چنین تیزچنگ
شبِ تیره، تنها، به توران شوی — بگردی بر آن مرز و هم بغنوی
به تنها، یکی گور بریان کنی — هوا را، به شمشیر، گریان کنی
بدرّد دلِ شیر و چرم پلنگ — هر آنگه که گرز تو بیند به چنگ
برهنه چو تیغِ تو بیند عقاب — نیارد به نخچیر کردن شتاب
نشانِ کمندِ تو دارد هزبر — ز بیمِ سنانِ تو، خون بارد ابر
چو این داستانها شنیدم ز تو — بسی لب به دندان گزیدم ز تو
بجُستم همی کِفت 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 — خِرَد را، ز بهرِ هوا، کُشتهام

(همان)

زینهٔ چهارم مادینه‌روان، زینهٔ 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 دُختِ شاهِ سمنگان منم — ز پُشت هزبر و پلنگان منم
به گیتی، ز شاهان، مرا جفت نیست — چو من، زیرِ چرخِ بلند، اندکی است
کس از پردهِ بیرون ندیده مرا — نه هرگز کس آوا شنیده مرا
تو را ام کنون، گر بخواهی مرا — نبیند جز این مرغ و ماهی مرا

(فردوسی 1374: 111)

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

روانش **خرد** بود و تن جان پاک — تو گفتی 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 دارندهٔ مادینه‌روان را که مرد نیز است، پردازش آید:

تهمینه، نماد مادینه‌روانِ درونِ رستم است، که رستم با رویکرد و رو نمودن به آن، به پنج زینهٔ شناختِ مادینه

روانش دست می‌یابد؛ و از این دید، رشد روانی خویش را بَوَندگی می‌بخشد. شاید بتوان او را یگانه مردی در همهٔ حماسه‌های اسطوره‌ای دانست که به‌گونه‌ای نمادین و با دارا شدنِ تهمینه، به شناختِ بَوَندهٔ مادینه‌روان خویش دست می‌یابد. و به‌راستی باید چنین باشد، چرا که او نماد و نمونهٔ برترین همهٔ پهلوانان ایران است؛ و:

همهٔ پهلوانان ایران در پهنهٔ تاریخ، همهٔ آن جنگاوران این سرزمین سپند هزاره‌ها مردانه جان باخته‌اند، همهٔ آن پولادچنگانِ رشکِ پلنگ که بی‌نام و نشان مانده‌اند، در نمونه‌ای برترین، در پهلوانی نمادین به نام رستم نمادینه شده‌اند» (کزازی 1385 ب: 166 و 167)

اگر رستم، نماد همه پهلوانانِ ایرانی است؛ و پهلوان، در رمزگشایی نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، نمادی از «من» خودآگاهی است؛ پس رستم، نمادی تواند بود از «منِ» خودآگاهی تیره و تبار ایرانی، که در روند رُشد روانی، به شناختِ بوندهٔ مادینه‌روان دست می‌یابد.

نمودار زیرین. پنج زینهٔ شناخت مادینه‌روان را به گونه‌ای نمادین، در حماسه‌های اسطوره‌ای ایران‌زمین، بسامان و بهنجار فراچشم می‌آورد:

زینه	گونه (= نوع) زینهٔ 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
سیّم	عشقی	منیژه، رودابه	بیژن،زال
چهارم	پارسایی	شیرین، سمن ناز دخت شاه زابل	فرهاد،جمشید
پنجم	خرد	چیستا، پئوروجستا	قوم ایرانی، زرتشت

و همهٔ این نمودار در دو تن، نمادینه می‌گردد:

نماد پنج زینهٔ مادینه روان	نماد رسنده به پنج زینهٔ مادینه روان
تهمینه	رستم

پس شناخت کامل و همه‌سویه و همه رویهٔ آنیما، از شخصیت رستم، پهلوانی بی‌مانند 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 واسطهٔ جنبش‌ها و اُفت و خیزهای روح نبود، بشر، اسیر بزرگ‌ترین شهوات خود یعنی بطالت و بیهودگی می‌شد و هرز می‌رفت. (گرین 1385: 196)

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

نتیجه

ما، در این جُستار با روشنداشت کهن‌نمونهٔ مادینه روان و نشان دادن چگـونگی کـارکرد آن در اسـطوره و حماسـه‌هـای اسطوره‌ای، آشکار ساختیم که کهن‌نمونهٔ مادینه‌روان در نقدهای اسطوره‌شناختی بر پایه دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا تا چه پایه می‌تواند در روشنداشت 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 چهارمِ رستم و اسفندیار.
- رستم «مَن»ی بی‌توجه به مادینه روان.
- جادوگری فریدون، نمودی از مادینه روان او.
- ساخت و سامانِ حماسه‌ها بر بنیاد کهن‌نمونهٔ مادینه روان.
- سفر هفت‌خوانیِ اسفندیار، سفری به ناخودآگاهی برای شناخت و توجه به کهن‌نمونهٔ مادینه روان.

همچنین روی و سوی زیانبار و سودمند مادینه‌روان و زینه‌های شناخت آن، به ژرفی و روشنی، بی‌پیشینه و نـوآیین، در حماسه‌های اسطوره‌ای به‌ویژه *شاهنامه* فرادست داده شده است.

پی‌نوشت

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

(2) البته بایستهٔ گفت می‌نماید که اَناهیتا، نام خدای بانوی آب‌ها در اسطوره‌های ایرانی اسـت و در اسـطوره‌هـای دیگـر کشورها، مامبَغِ آب‌ها، نام‌های دیگری دارد. برای نمونه، در اسطوره‌های هندی مامبغ آبها، «سَرسـوَتی»؛ و اسـطوره‌هـای بابلی، «تیامت» نام دارد.

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

(4) من، در شماره هجدهم همین فصلنامهٔ گرانسنگ، جستاری ورزیده‌ام نامزد به «اسطوره‌ها، زندگان جاوید. (بـه بهانـهٔ نقد اسطوره‌شناختی آسمان‌خراش میلاد)»

(5) *همای و همایون*، اثر گرانقدر خواجوی کرمانی است که ناساز با روا بودنِ پارسی امـروزین، همـای، نرینـه اسـت و همایون، مادینه.

(6) یونگ، چهار زینهٔ شناخت برای مادینه روان بر می‌شمارد که با در شمارآوردن یک زینه‌ای که من بر آن افـزوده‌ام، و

آن، زینهٔ عشقی است، می‌شود: پنج زینه و رده.

کتابنامه

آموزگار، ژاله. 1374. *تاریخ اساطیری ایران*. چ 2. تهران: سمت.

اسدی توسی، علی بن احمد. 1354. *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. چ1. تهران: چاپ تهران.

ایونس، ورونیکا. 1381. *اساطیر هند*. ترجمهٔ باجلان فرخی. چ 2. تهران: اساطیر.

بووار، سیمون دو. 1385. *جنس دوم*. ترجمهٔ قاسم صنعوی. تهران : طوس.

بیلسکر، ریچارد. 1387. *اندیشه‌های یونگ*. ترجمهٔ حسین پاینده. چ 2. تهران: آشیان.

پورداود، ابراهیم. 1384. *گات‌ها*. تهران: اساطیر.

ـــــــــــ . 1377. *یشت‌ها*. چ 1. تهران: اساطیر.

حافظ. 1369. *دیوان*. به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی. چ24. تهران : زوّار.

رستگار فسایی، منصور. 1385. *حافظ و پیدا و نهان زندگی*. چ 1. تهران: سخن.

رضایی، مهدی. 1383. *آفرینش و مرگ در اساطیر*. چ 2. تهران: اساطیر.

روتون، کنت نولز. 1385. *اسطوره*. ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ 2. تهران: مرکز.

ستاری، جلال. 1386. *سیمای زن در فرهنگ ایران*. چ 2. تهران: مرکز.

سیاسی، علی‌اکبر. 1354. *نظریه‌های شخصیّت*. چ 2. تهران: دانشگاه تهران.

فردوسی. 1374. *شاهنامه*. به تصحیح ژول مول. چ 2. تهران: بهزاد.

فریدا، فوردهام. 1374. *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمهٔ حسین یعقوب‌پور. چ 1. تهران: اوجا.

کزّازی، میرجلال‌الدین. 1385 الف. *نامهٔ باستان*. چ 1. تهران: سمت.

ـــــــــــ . 1385ب. *رویا، حماسه، اسطوره*. چ 3. تهران: مرکز.

گرین، ویلفرد. 1385. *مبانی نقد ادبی*. ترجمهٔ فرزانه طاهری. چ 1. تهران: نیلوفر.

گیلانی، سیداشراف‌الدین. 1363. متن کامل نسیم شمال. به کوشش حسین نمینی. چ 2. تهران: فروزان.

لاهیجی، شهلا. 1371. *شناخت هویت زن ایرانی*. چ 1. تهران: روشنگران.

مزداپور، کتایون. 1382. *گناه ویس*. چ 1. تهران: اساطیر.

نظامی. 1380. *لیلی و مجنون*. به کوشش سعید حمیدیان. چ 1. تهران: قطره.

واحددوست، مهوش. 1383. *رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی*. تهران: سروش.

ولی، عبدالوهاب. 1369. *حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران*. چ 1. تهران: امیرکبیر.

هال، جیمز. 1374. *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمهٔ رقیه بهزادی. چ 1. تهران: مؤسسهٔ فرهنگ معاصر.

هندرسن، جوزف لوئیس. 1386. *انسان و اسطوره‌هایش*. ترجمهٔ حسن اکبریان طبری. چ 1. تهران: دایره.

هینلز، جان. 1386. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمهٔ ژاله آموزگار، احمد تفضلی. چ 2. تهران: چشمه.

یونگ، کارل گوستاو. 1385. *روح و زندگی*. ترجمهٔ لطیف صدقیانی. چ 1. تهران: جامی.

ـــــــــــــــــ . 1386. *انسان و سمبلهایش*. ترجمهٔ محمود سلطانیه. چ 4. تهران: جامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

Āmoozgār, Zhāleh. (۱۹۹۵/۱۳۷٤H). *Tārikh-e asātiri-e Iran*. ۲nd ed. Tehran: Samt.

Asadi Toosi, Ali Ibn Ahmad. (۱۹۷۵/۱۳۵٤H). *Garshāsb Nāmeh*. With the efforts of Habib Yaghmāyi. ۱st ed. Tehran: Chāp-e Tehran.

Bilsker, Richard. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Andishe-hāye Yung (On Jung)*. Tr. by Hossein Pāyandeh. ۲nd ed. Tehran: Āshiān.

Ferdowsi. (۱۹۹۵/۱۳۷٤H). *Shāhnāmeh*. Ed. by Julius von Mohl. ۲nd ed. Tehran: Behzād.

Fordham, Frieda. (۱۹٦۷/۱۳٤٦H). *Moqaddameh-ī bar Ravān shenāsi-e Yung (An Introduction to Jung's Psychology)*. Tr. by Hossein Ya'ghub Pour. ۱st ed. Tehran: Ojā.

Gilāni, Seyyed Ashraf-od Din. (۱۹۸٤/۱۳٦۳H). *Matn-e Kāmel-e Nasim-e Shomāl*. With the efforts of Hossein Namini. ۲nd ed. Tehran: Foroozān.

Guerin, Wilfred L. (۲۰۰٦/۱۳۸۵H). *mabāni-ye Naghd-e Adabi*. Tr. by Farzāneh Tāheri. ۱st ed. Tehran: Niloofar.

Hāfez. (۱۹۹۰/۱۳٦۹H). *Divān*. With the efforts of Mohammad Ghazvini and Ghāsem Ghani. ۲٤th ed. Tehran: Zavvār.

Hall, James. (۱۹۹۵/۱۳۷٤H). *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. ۱st ed. Tehran: Moassese-ye Farhang-e Moāser.

Henderson, Joseph Lewis. (۲۰۰۷/۱۳۸٦H). *Ensān va Ostoore-hāyash (Ancient Myths and Modern Man)*. Tr. by Hasan Akbariān Tabari. ۱st ed. Tehran: Dāyereh.

Hinnells, John R. (۲۰۰۷/۱۳۸٦H). *Shenākht-e Asātir-e Iran (Persian Mythology)*. Tr. by Zhāleh Āmoozgār and Ahmad Tafazzoli. ۲nd ed. Tehran: Cheshmeh.

Ions, Veronica. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Shenākht-e Asātir-e Hend (Indian Mythology)*. Tr. by Bājlān Farrokhi. ۲nd ed. Tehran: Asātir.

Jung, Carl Gustav. (۲۰۰٦/۱۳۸۵H). *Rooh va Zendegi*. Tr. by Latif Sadaghiāni. ۱st ed. Tehran: Jāmi.

--------. (۲۰۰۷/۱۳۸٦H). *Ensan va Sambol-hāyash (Man and his Symbols)*. Tr. by Mahmood Soltāniyyeh. ٤th ed. Tehran: Jāmi.

Kazzāzi, Mir Jalāloddin. (۲۰۰٦/۱۳۸۵H). A. *Nāme-ye Bāstān*. ۱st ed. Tehran: Samt.

--------. (۲۰۰٦/۱۳۸۵H). B. *Roya, Hemāse, Ostooreh*. ۳rd ed. Tehran: Markaz.

Lāhidji, Shahla. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). *Shenākht-e Hoviat-e Zan-e Irani*. ۱st ed. Tehran: Roshangarān.

Mazdāpour, Katayoon. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Gonāh-e Vīs*. ۱st ed. Tehran: Asātir.

Nezāmi Ganjavi. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Leili va Majnoon*. With the efforts of Saeed Hamidiān. ۱st ed. Tehran: Ghatreh.

Pourdavood, Ebrahim. (۲۰۰۵/۱۳۸٤H). *gatha-hā*. Tehran: Asātir.

--------. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Yasht-hā*. ۱st ed. Tehran: Asātir.

Rastegār Fasāyi, Mansoor. (۲۰۰٦/۱۳۸۵H). *Hāfez va Peida va Nahan-e Zendegi*. ۱st ed. Tehran: Sokhan.

Rezāyi, Mehdi. (۲۰۰٤/۱۳۸۳H). *Āfarinesh va Marg dar Asātir*. ۲nd ed. Tehran: Asātir.

Ruthven, Kenneth Knowles. (۲۰۰٦/۱۳۸۵H). *Ostureh (Myth)*. Tr. by Abolghasem Esma'eel Pour. ۲nd ed. Tehran: Markaz.

Sattāri, Jalāl. (۲۰۰۷/۱۳۸٦H). *Simā-ye Zan dar Farhang-e Iran*. ۲nd ed. Tehran: Markaz.

Siasi, Aliakbar. (۱۹۷۵/۱۳۵٤H). *Nazariye-hāye Shakhsiat*. ۲nd ed. Tehran: Tehran University Press.

Simone De Beauvoir. (۲۰۰٦/۱۳۸۵H). *jense Dovom (La Deuxiems sexe/ The Second Sex)*. Tr. by Ghāsem San'avi. Tehran: Toos.

Vāhed Doost, Mahvash. (۲۰۰٤/۱۳۸۳H). *Rooykard-hāye Elmi be Ostooreh Shenāsi*. Tehran: Sorush.

Vali, Abd-ol Vahāb. (۱۹۹۰/۱۳٦۹H). *Hayāt-e Ejtemā'ī-e Zan dar Tārikh-e Iran*. ۱st ed. Tehran: Amir Kabir.