

زبان و ادب فارسی

نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

سال ۶۶، بهار و تابستان ۹۲، شماره مسلسل ۲۲۷

بررسی روان‌شناختی داستان سیاوش

دکتر یدالله نصراللهی

استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

عاطفه جنگلی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

این نوشتار، با بهره‌گیری از نظریه‌های زیگموند فروید و کارل یونگ، به بررسی روان‌شناختی شخصیت سیاوش در شاهنامه فردوسی می‌پردازد؛ سیاوش دوران کودکی خود را در پرتو سرپرستی و آموزش‌های رستم، سپری می‌کند. با مطالعه ساختار توصیفی روان سیاوش، خصیصه‌های اخلاق‌مداری و عواطف غایی انسانی در وجود او به وضوح دیده می‌شود. این امر شاید از «فراخود» و فعالیت عالی آن در وجود سیاوش نشأت گرفته است، بر خلاف پدرش، کیکاوس که او زیر سیطره مطلق «نهاد» است. آموزه‌های تعلیم و تربیت و فرهنگ خودمان با استناد به قرآن، از فراخود به «نفس لوامه» و از نهاد به «نفس اماره» تعبیر می‌کند. در این پژوهش مطابق با نظریات یونگ، درون‌گرایی سیاوش در شاهنامه طرح و اثبات شده است که از این منظر، سیاوش از خشونت و جنگ بیزار و جلوه‌ای کامل از انسان معتدل و حتی آرمانی اخلاقی است و نیز به شباهت و اشتراک شخصیت سیاوش با هم‌تایان خود در اساطیر ملل دیگر اشارت شده است و مقوله‌های روان‌شناسی مانند کهن‌الگوی گیاه - خدا، خورشید - خدا، مادر - زمین و تولد دوباره طرح و به تفصیل بیان شده است و این فرضیه طرح شده است که سیاوش نمودگار و مظهر خورشید و نور و گرما که از ویژگی‌های اساطیری باستان هستند نیز تلقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سیاوش، نهاد، فراخود، خود، خدا، خورشید.

مقدمه

داستان سیاوش و نمود شخصیت او در قالب اسطوره، از جهات بسیاری تحلیل پذیر است و شاید اغراق نباشد اگر بگوییم که در پیکره این داستان، چکیده برخی از یافته‌های فروید و یونگ دیده می‌شود. بررسی شخصیت سیاوش از دیدگاه روان‌شناختی، نسبت به شخصیت دیگر پهلوانان شاهنامه، از اهمیت بیشتری برخوردار است. این موضوع برگرفته از دو علت است: نخست، این که در شاهنامه کنش و رفتار سیاوش نسبت به دیگر پهلوانان - به استثنای رستم - جلوه بیشتری دارد. حکیم توس در داستان سیاوش گزارشی کامل از زندگی او ارائه می‌دهد و این موضوع منبع اطلاعاتی درخوری از رفتار او را در اختیار ما می‌گذارد تا به مطالعه دقیق در صفات و رفتار او بپردازیم؛ دوم این که فردوسی از سیاوش، شخصیتی درون‌گرا ساخته است، یعنی توجه و تمرکز او به دنیای درون بیش از دنیای بیرون است. این موضوع باعث شده تا فردوسی اطلاعات گسترده‌ای را درباره اندیشه‌ها و افکار سیاوش در اختیار مخاطب قرار دهد. بنابراین به کمک اطلاعاتی که فردوسی درباره این شخصیت داستانی ارائه می‌دهد، برای بررسی‌های روان‌شناختی شخصیت سیاوش، بستر و شرایط مطلوبی وجود دارد و طبیعی است که چنین بررسی و تحلیلی دارای دقت و عمق زیادی است.

جایی که شخصیت سیاوش، پا به عرصه «کهن‌الگوها» می‌گذارد؛ یعنی وجود او به عنوان یک گیاه - خدا نمایان می‌شود، پیچیدگی و ژرفای اسطوره به اوج خود می‌رسد و خواننده و پژوهش‌گر را غرق حیرتی اعجاب‌انگیز می‌کند.

در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، آن بخش از مبانی که پژوهش بر پایه آن استوار است، باید تشریح شود تا مخاطبانی که با رشته و بحث مدنظر ناآشنا هستند، مطالب مزبور را بهتر درک کنند؛ زیرا امکان دارد، مخاطبی در یکی از رشته‌های مربوط به پژوهش، متخصص باشد ولی در رشته دیگری که با موضوع پژوهش ارتباط دارد، دانشی نداشته باشد و اگر مبنای پژوهش، بر گزینه‌هایی گذاشته شود که مخاطب درباره آن اطلاع کافی ندارد، درواقع مخاطب از درک مطالب مهم یا حتی تمامی مطالب، بی‌نصیب می‌ماند. با این مقدمه در آغاز این پژوهش، برخی از اصطلاحات روان‌شناختی که شالوده این گفتار را تشکیل می‌دهند، تبیین می‌شود.

معرفی ساختار روانی انسان از دیدگاه فروید

به عقیده فروید ساختار روان آدمی از سه بخش نهاد، خود و فراخود تشکیل شده است. بخش نهاد که نام دیگر آن «Id» است، از تولد انسان، به صورت وراثتی در ساختار ذهن او وجود دارد و شامل تمام غرایزی است که بنابر اصل کسب لذت و پرهیز از درد، در وجود انسان، فعالیت می‌کند. این بخش، سازنده و سرچشمه تمام غرایز و انگیزه‌های اولیه نهاد بشر است؛ مانند غریزه جنسی، غریزه پرخاشگری، نیاز به کسب محبت، نیاز به توجه از سوی دیگران، نیاز به احساس امنیت و نهاد در پی ارضاء آنی تمایلات خود است و از منطقی و اخلاق پیروی نمی‌کند؛ (پورافکاری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۱۶) بنابراین «نهاد» سلسله‌ای از نیازهای خام و بدوی و حیوانی وجود انسان است؛ (مکاریک، ۱۳۸۴: ۱۴۴) که بر اساس آیات قرآن همان «نفس اماره» است. البته وجود متعادل این غرایز برای ادامه زندگی انسان ضروری است؛ پس این بخش از روان، پیوسته توسط «خود» و «فراخود» کنترل می‌شود. «فراخود» که به آن «superego» یا «فرامن» گفته می‌شود، امری است که بعدها آن را ناخودآگاه نامیدند. (بتولی، ۱۳۷۶: ۵۱) در واقع همان معیارهای روانی انسان است که از نظر فروید متشکل از دو بخش وجدان و آرمان (آرزو) است. وجدان، مسائلی را در برمی‌گیرد که کودک به سبب آن از سوی والدین یا مربیان، سرزنش و یا تنبیه می‌شود؛ و آرزو تمام آن چیزهایی است که کودک به خاطر آن تشویق می‌شود. بنابراین، کارکرد «فراخود» برابر با کارکرد «نفس لوامه» در آیات و آموزه‌های قرآنی است. «خود» که به القابی چون ego و من نیز مصطلح است، از یک سو به بررسی اوضاع دنیای بیرون برای ارضای خواسته‌های نهاد می‌پردازد و از سوی دیگر میان تمنیات نهاد و اندیشه‌های آرمانی فراخود تعادل ایجاد می‌کند. فرامن و نهاد هیچ کدام واقع‌گرا نیستند؛ اما خود به واقعیات توجه دارد و با توجه به واقعیت، تصمیم می‌گیرد. بنابراین خود همان شعور، منطق و عقل انسان است. (همان: ۴۷۹)

شخصیت کلی انسان‌ها، با توجه به رفتار آن‌ها و مطالعه چگونگی کارکرد این اجزاء روانی، شناسایی می‌شود. با لحاظ کردن این سخنان، به مطالعه کارکرد ساختار روانی سیاوش می‌پردازیم تا به چگونگی نمود شخصیت او در شاهنامه، نایل آییم.

شکاف شخصیتی ناشی از آموزش در دوران کودکی

به این موضوع که «فراخود» حاصل سرزنش‌ها و تشویق‌ها و تنبیه‌های والدین یا مربیان است، اشاره شد. والدین و یا مربیان یک کودک، زمانی او را تشویق و یا سرزنش می‌کنند که از او رفتاری مطابق یا متضاد با معیارهای روانی خویش، مشاهده کنند. به این صورت بخشی از شخصیت انسان هم چون سایه‌ای از شخصیت والدین و یا مربیان در دوران کودکی پی‌ریزی می‌شود. به همین جهت روان‌شناسان ریشه بیشتر اختلال شخصیتی را در دوران کودکی افراد جستجو می‌کنند، یعنی دورانی که بخش عظیمی از شخصیت هر فرد، در آن شکل می‌گیرد. که فروید از آن به «ناخودآگاه سرکوب شده» تعبیر می‌کند. (فروم، ۱۳۸۷: ۶۹).

با مطالعه داستان سیاوش متوجه می‌شویم که نوعی شکاف فکری میان او و کیکاووس وجود دارد. این شکاف در حد اختلاف نظر در مورد یک مسئله جزئی نیست، بلکه به اندازه‌ای عمیق است که آثار آن در شخصیت هر دو فرد، نمایان است و باعث می‌شود که یکی از آن‌ها به صورت شخصیتی وجدان‌مدار و اخلاقی و دیگری بی‌قید و بند و حریص جلوه کند. تحقیق در دوران کودکی سیاوش ما را به این باور می‌رساند که چنین مسئله‌ای بی‌ارتباط با دوران یاد شده نیست. سیاوش، دورانی را که شخصیت والدینش می‌تواند به صورت معیارهای آرمانی در فراخود او ثبت شود، به دور از خانه و نزد رستم گذراند. پس شخصیت سیاوش متأثر از معیارهای شخصیتی مربی خویش، رستم، شکل می‌گیرد. به این سبب، در وجود او هیچ گونه نزدیکی شخصیتی به اندیشه‌ها و رفتار کی‌کاووس مشاهده نمی‌کنیم و برعکس وجود سیاوش را آیینۀ تمام‌نمای افکار و رفتار رستم است و بر اساس نظریه فروید منش‌های عالی در وجود او مجسم است. (فروم، ۱۳۸۴: ۱۰۴)

وحدت شخصیت در وجود سیاوش

نخستین جلوه‌های اخلاق‌مداری سیاوش را در ماجرای دل‌دادگی سودابه و عشق نافرجام او مشاهده می‌کنیم، هنگامی که سودابه او را به شبستان خود می‌خواند و سیاوش سخت برمی‌آشوبد و از تن دادن به چنین درخواستی سرباز می‌زند.

در بخش دیگری از این داستان مشاهده می‌کنیم که سودابه، به منظور نزدیک‌تر شدن به سیاوش، پیشنهاد پیوند او با یکی از دختران خود را نیز مطرح می‌کند. سیاوش که از بدگویی سودابه و بدگمانی کاووس، بیمناک است، تصمیم می‌گیرد با نرم‌خویی و پذیرش پیشنهاد سودابه، زمینه این بدگویی را از میان بردارد. این رفتار سیاوش، نوعی عقب‌گرد روانی محسوب می‌شود. عقب‌گردی منظم و حساب شده که نه از پی شکست، بلکه در جهت نیل به پیروزی، از سوی دستگاه روانی طرح شده است. در این مرحله «خود» سیاوش مجبور می‌شود برای صیانت از معیارهای «فراخود» در مقابل اوضاع جهان خارج و کاهش تنش‌ها و فشارهای حاصل از واقعیت‌های دنیای بیرون، برخی از این گزینه‌ها را - که بیرون از معیارهای «فراخود» او نیستند - بپذیرد. این مسئله به صورت ناسازگاری با «فراخود» و عمل به بخش سازگار خود انجام می‌گیرد. یعنی «خود» با باج دادن به وضعیت‌های محیطی در جهت حفظ معیارهای خود و «فراخود» تلاش می‌کند. در سخنان سیاوش به سودابه، وحدت میان «خود» و «فراخود» را مشاهده می‌کنیم که نشان‌گر سلامت روانی فرد است:

سیاوش بدو گفت هرگز مباد که از بهر دل، سردهم من به باد
چنین با پدر بی‌وفایی کنم ز مردی و دانش جدایی کنم
تو بانوی شاهی و خورشید گاه سزد کز تو ناید بدین سان گناه

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۳۲۰ - ۳۲۸)

باتوجه به ابیات بالا درمی‌یابیم که چون خواسته‌های سودابه با معیارهای آرمانی سیاوش منافات دارد، «فراخود» به او اجازه برآوردن این انتظارات را نمی‌دهد. واژه «دل»، در مصراع دوم

بیت نخست، دقیقاً مطابق «نهاد» در تعالیم روان‌شناسی فروید است. ابیات بالا در واقع به منزله هشدارها و معیارهایی است که «فراخود» جهت کنش در اختیار سیاوش قرار می‌دهد. این مفاهیم، فریاد «فراخود» است که معیارهای اخلاقی سیاوش را به او گوش‌زد می‌کند که این مفاهیم در بخش «فراخود» روان سیاوش، این‌گونه ثبت شده‌اند که خیانت، اشتباه و گناه بزرگی است، به‌ویژه ارتکاب آن از خواص جامعه پذیرفتنی نیست.

پیام بیت اول این است که شایسته نیست انسان زندگی خود را به سبب خواسته‌های نهاد به مخاطره بیندازد. این پیامی است که از سوی «خود» روان سیاوش ابلاغ می‌شود. این بخش از روان سیاوش به بررسی امکان برآورده ساختن انتظارات نهاد با اوضاع بیرون، پرداخته است که وضعیت مناسبی را در محیط بیرون مهیا نمی‌بیند، بنابراین با این پیام که از بهر دل «نهاد» سر به باد مده، او را از برآوردن خواسته‌های سودابه برحذر می‌دارد.

وحدت ساختار روانی سیاوش بار دیگر در اندیشیدن او پس از رسیدن نامه کاووس دیده می‌شود که در آن شاه ایران، او را به نقض عهد با افراسیاب تشویق می‌کند:

همی گفت صد مرد ترک و سوار	زخویشان شاهی چنین نامدار
همه نیک‌خواه و همه بی‌گناه	اگرشان فرستم به نزدیک شاه
نه پرسد نه اندیشد از کارشان	همانگه کند زنده بر دارشان
به نزدیک یزدان چه پوزش برم	بد آید ز کار پدر بر سرم
وریدونک جنگ آورم بی‌گناه	چنان خیره با شاه توران سپاه
جهاندار نپسندد این بد زمن	گشایند بر من زبان انجمن
وگر بازگردم به نزدیک شاه	به طوس سپهد سپارم سپاه
از او نیز هم برتنم بد رسد	چپ و راست بد بینم و پیش بد
نیاید ز سودابه خود جز بدی	ندانم چه خواهد رسید ایزدی

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۰۱۲ - ۱۰۲۰)

در این ابیات، «فراخود» سیاوش احتمال کشته شدن انسان‌های بی‌گناه را، در صورت عمل کردن او به خواسته پدر، به او گوش‌زد می‌کند. جنگ کردن یا تسلیم کردن گروگان‌هایی -

که نزد سیاوش هستند - هردو نتیجه‌ای جز کشتار انسان‌های بی‌گناه ندارد که این امر، مخالف معیارهای «فراخود» است. از سوی دیگر «نهاد» سیاوش امکان متلاشی شدن وجهه او در جامعه و سرزنش شدن او را نیز از سوی مردم هشدار می‌دهد و همچنین او را از سرافکندگی نزد پدر، در صورت سپردن سپاه به توس، برحذر می‌دارد. نهاد سیاوش بر او نهیب می‌زند که بعید نیست با برگشت به سوی پدر، مجازاتی بزرگ در انتظار او باشد. و البته خواسته‌های سودابه که به شدت با معیارهای «فراخود» او در تضاد هستند، مانع بزرگ دیگری است که او را از برگشت به دربار پدر باز می‌دارد. در ابراز این هشدارها ساختار روانی سیاوش آن چنان دست به دست هم می‌دهد که تشخیص دقیق این‌که هرکدام از این پیام‌ها مربوط به کدام بخش از روان است دشوار خواهد بود، اما حکم نهایی شورای روانی این است که پذیرش شرایط محیطی حاضر، به هیچ وجه با معیارهای ساختار روانی سیاوش مطابقت ندارد؛ پس سیاوش، راهی جز ترک این محیط آفت‌زا، پیش روی خود نمی‌بیند.

با نظر به این مطالب، آزادگی و وجدان نیرومند و خردمندی جزء صفات بارز سیاوش است. سیاوش شخصی است که «خود» و «فراخود» روان او، به چنان رشد و تکاملی رسیده است که باهم پیوند دارند و به او اجازه کنش نامتعادل را نمی‌دهند. این موضوع که سیاوش پیش از عمل به سرانجام کار می‌اندیشد، نه تنها نشانه این است که او دارای خود رشد یافته است، بلکه یکی از عواملی است که او را به عنوان شخصیتی درون‌گرا معرفی می‌کند.

تیپ شخصیتی درون‌گرا

یکی از متداول‌ترین طبقه‌بندی‌هایی که روان‌شناسان برای شخصیت به کار می‌برند، درون‌گرایی و برون‌گرایی است که اولین بار توسط یونگ برای تقسیم‌بندی تیپ‌های شخصیتی مطرح شد. هرکدام از انسان‌ها رفتارهای مشخصی از خود بروز می‌دهند که باعث می‌شود، عضو یکی از این گروه‌های شخصیتی به شمار آیند:

«درون‌گرایان در مقایسه با برون‌گرایان خوددارترند و از بروز احساسات خود بیشتر جلوگیری می‌کنند. افراد درون‌گرا، افرادی هستند پای‌بند به قوانین و مقررات درحالی که برون‌گرایان به استقبال خطر می‌روند و به پیامدهای آن بی‌اعتنا هستند. درون‌گرا در برابر نفوذهای بیرون مقاوم است. در ارتباط با اشخاص و جهان خارج اعتماد به نفس کم‌تری دارد؛ «نسبت به محیط و اطرافیان بی‌علاقه و بی‌تفاوت است و هر نوع ارضاء خاطر خود را از دنیای درونی‌اش می‌جوید. با دیگران کم‌تر ارتباط دارد و برعکس برون‌گرا، ابتدا می‌اندیشد و سپس عمل می‌کند». (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۸۱ - ۱۸۲؛ پورافکاری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۹۶)

«درون‌گرایان دیرآشنا، محافظه‌کار و خیال‌پرورند و به دیگران با نظر احتیاط و احیاناً بدگمانی می‌نگرند. به آن‌چه آشکار نیست، به نیروهای نامرئی و به نوامیس طبیعت، علاقه نشان می‌دهند. بیشتر اهل نظرند تا اهل عمل، بیشتر می‌اندیشند و برای آینده نقشه می‌کشند. پیش از عزم و تصمیم، مدتی از خود تردید نشان می‌دهند. به اشیاء و اشخاص، دیر دل می‌بندند ولی در دل‌بستگی و وفای به عهد پایدار هستند و به اصول و موازین احترام می‌گذارند.» (قلی‌زاده، ۱۳۷۶: ۹۷)

درون‌گرایی و برون‌گرایی نگرش‌هایی هستند که در همهٔ افراد وجود دارد؛ اما انسان‌ها به مقتضای شرایط محیطی، یکی از این دو حالت را در خود بیشتر تقویت می‌کنند. این نوع تقسیم‌بندی شخصیت بسیار کلی است. از این رو، یونگ در تقسیم‌بندی بعدی، هشت نوع تیپ شخصیتی برای طبقه‌بندی شخصیت ارائه داد که عبارت‌اند از: برون‌گرای اندیشه‌ای، درون‌گرای اندیشه‌ای، برون‌گرای احساسی، درون‌گرای احساسی، برون‌گرای عاطفی، درون‌گرای عاطفی، برون‌گرای الهامی و درون‌گرای الهامی.

باید به این نکته اعتراف کرد که با وجود اطلاعات زیادی که فردوسی دربارهٔ کنش و رفتار سیاوش ارائه داده است، باز هم او یک شخصیت اساطیری و داستانی است. بنابراین، نباید انتظار داشت که ابعاد شخصیتی او با دقتی مانند شخصیت یک فرد زنده و واقعی قابل تحلیل باشد.

شخصیت سیاوش در شاهنامه

۱ - نمود سیاوش به عنوان شخصیتی درون‌گرا در شاهنامه

خصوصیاتی مانند تردید داشتن پیش از انجام کار، اندیشیدن پیش از عمل، فرورفتن در خود و برخورد محتاطانه با افراد و اوضاع، جزء صفات بارز سیاوش است. هنگامی که کاووس از او می‌خواهد تا به حرم‌سرا برود و با خواهران خویش و پوشیدگان حرم شاهی دیداری داشته باشد، او در پاسخ به پدر بسیار درنگ می‌کند و با دقت جوانب این پیشنهاد را بررسی می‌کند:

سیاوش چو بشنید گفتار شاه	همی کرد خیره بدو در نگاه
زمانی همی با دل اندیشه کرد	بکوشید تا دل بشوید زگرد
گمانی چنان برد کور را پدر	پژوهد همی تا چه دارد به سر
که بسیار دان است و چیره زبان	هشیوار و بینادل و بدگمان
بپیچید و برخویشتن راز کرد	از انجام آهنگ آغاز کرد
که گر من شوم در شبستان اوی	ز سودابه یابم بسی گفت و گوی

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۵۳ - ۱۵۸)

از این بیت‌ها چنین برداشت می‌شود که سیاوش با بدگمانی به پدر و پیشنهاد او می‌نگرد و نیز او در پاسخ سودابه که از او می‌خواهد، از میان دختران حرم‌سرا یکی را برای پیوند برگزیند، خاموش می‌ماند و به درون خود رجوع می‌کند:

سیاوش فروماند و پاسخ نداد	چنین آمدش بر دل پاک یاد
که من بر دل پاک شیون کنم	به آید که از دشمنان زن کنم

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۶۷ - ۲۶۸)

بار دیگر، هنگامی که سودابه از سیاوش می‌خواهد که با یکی از دختران او ازدواج کند، سیاوش باز برای اندیشه به درون خویش پناه می‌برد و پس از مدت‌ها تأمل، زبان به سخن می‌گشاید:

چنین گفت با دل که از کار دیو مرا دور دارد گیهان خدیو
نه من با پدر بی‌وفایی کنم نه با اهرمن آشنایی کنم

و گر سرد گویم بدین شوخ‌چشم بجوشد دلش گرم گردد زخشم
یکی جادوی سازد اندر نهان بدو بگردد شهریار جهان
همان به که با او به آواز نرم سخن‌گویم و دارمش چرب و گرم
سیاوش از آن پس به سودابه گفت که اندر جهان خودتورا کیست جفت؟

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۸۶ - ۲۹۱)

این ابیات نیز پای‌بندی سیاوش به موازین اخلاقی و بی‌زاری او از بدعهدی و خیانت را نشان

می‌دهد.

۱. در مباحث گذشته اشاره شد که شرایط محیطی به هیچ وجه نمی‌تواند در شخصیت سیاوش نفوذ کند. هنگامی که تنش‌های حاصل از شرایط محیطی به بالاترین حد خود می‌رسد، او نپذیرفتن شرایط و ترک محیط را، بر ماندن و پذیرش شرایط حاضر، ترجیح می‌دهد.

۲. افسردگی و نداشتن اعتماد به نفس کافی جهت رویارویی با موانع محیطی نیز برهان دیگری بر درون‌گرا بودن سیاوش است؛ البته در شاهنامه، این افسردگی و فقدان کارکرد با مسئله اعتقاد به جبر و سلطهٔ تقدیر بر محیط توجیه می‌گردد.

زمانی که اخترشناسان سکونت سیاوش را در سرزمینی که برگزیده بود، نامبارک پیش‌بینی می‌کنند، او گریه می‌کند و با نهایت ناامیدی به آیندهٔ خویش می‌نگرد:

از اخترشناسان برآورد خشمم دلش گشت پردرد و پرآب چشم
عنان تگاور همی داشت نرم همی ریخت از دیدگان آب گرم
بدو گفت پیران که ای شهریار چه بودت که گشتی چنین سوگوار؟
چنین داد پاسخ که چرخ بلند دلم کرد پردرد و جانم نژند
که هرچند گرد آورم خواسته هم از گنج و هم تاج آراسته
به فرجام یکسر به دشمن رسد بدی بد بود مرگ برتن رسد
کجا آن حکیمان و دانندگان همان رنج بردار خوانندگان
کجا آن سر تاج شاهنشهان کجا آن دلاور گرامی مهان

کجا آن بتان پر از ناز و شرم
سخن گفتن خوب و آوای نرم
(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۶۰۱ - ۱۶۱۱)

چه بندی دل اندر سرای سپنج
چه یازی به رنج و چه نازی به گنج
که از رنج دیگر کسی برخوردار
جهان جوی دشمن چرا پرورد؟
چو خرم شود جای آراسته
پدید آید از هر سوی خواسته
نباشد مرا بودن ایدر بسی
نشیند بر این جای دیگر کسی
نه من شاد باشم نه فرزند من
نه پرمایه گردی ز پیوند من
نباشد مرا زندگانی دراز
ز کاخ و ز ایوان شوم بی‌نیاز
شود تخت من گاه افراسیاب
کند بی‌گنه مرگ بر من شتاب

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۶۶۱ - ۱۶۶۷)

فروید این احساس یأس ناشی از غریزه مرگ را «غریزه تاناتوس»^۱ نامیده است.

بار دیگر، هنگامی که سیاوش با سپاه افراسیاب روبه‌رو می‌شود و افراسیاب فرمان حمله می‌دهد، سیاوش از جنگیدن خودداری می‌کند و هوادارانش را نیز از این کار باز می‌دارد:

از ایران سپه بود مردی هزار
همه نامدار از درکارزار
رده برکشیدند ایرانیان
ببستند خون ریختن را میان
همه با سیاوش گرفتند جنگ
ندیدند جای فسون و درنگ
کنون خیره گفتند ما را کشند
بباید که تنها به خون درکشند
بمان تا ز ایرانیان دست برد
ببیند و مشمر چنین کار خرد
سیاوش چنین گفت کاین‌رای نیست
همان جنگ را مایه و پای نیست
مرا چرخ گردان اگر بی‌گناه
به دست بدان کرد خواهد تباه
به مردی کنون زور و آهنگ نیست
که با کردگار جهان جنگ نیست

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۲۲۹ - ۲۲۳۶)

باتوجه به مطالبی که ارائه شد و مطابقت این مطالب با معیارهای تقسیم‌بندی یونگ، سیاوش در گروه درون‌گرایان قرار می‌گیرد. اگرچه برخی از خصوصیات او با معیارهای گروه درون‌گرایان سازگاری ندارد اما همان‌گونه که برشمردیم، بسیاری از معیارهای شخصیتی درون-گرایان در وجود سیاوش و رفتار او مشاهده می‌شود. درون‌گرایی سیاوش، شخصیت او را با نوعی رمزآلودگی همراه می‌کند که این خصیصه زمینه مرموز بودن فضای داستان را مهیا کرده و مسیر پیوند داستان با کهن‌الگوها و دیگر عوامل مربوط به ناخودآگاه را هموار می‌سازد.

۲ - تجلی شخصیت سیاوش به عنوان گیاه - خدا و پیوند کهن‌الگویی این مسئله با اساطیر گوناگون

در مباحث گذشته به این مطلب اشاره شد که وجود سیاوش، تجلی‌گاه شخصیت و تفکرات آرمانی رستم است. او در شاهنامه به عنوان دانش‌آموخته مکتب رستم، قهرمان دیگری است که نباید وجودش با مرگ و نیستی به پایان رسد. پس سراینده و تدوین‌گر شاهنامه، سعی در جاودان‌سازی شخصیت سیاوش می‌کند. اما این جاودان‌سازی باید با اسطوره سیاوش در آیین زردشتی و نیز آیین سیاوشان که از دیرباز در میان مردمان آسیای میانه و ایران، مرسوم بوده است، مطابقت کند. آیینی که در اصل نوعی مراسم سوگواری به شمار می‌رود. بنابراین، سیاوش در جریان داستان به دست افراسیاب کشته می‌شود تا در شاهنامه سوگ سیاوشان به تصویر کشیده شود. اما برای نمایان ساختن جاودانگی وی، درختی از خاکش می‌روید تا نمادی باشد از زندگی دیرپای او!

زخاکی که خون سیاوش بخورد
به ابر اندرآمد درختی ز گرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او
همی بوی مشک آمد از مهر او
بدی مه نشان بهاران بدی
پرستشگه سوگواران بدی

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۵۶۲ - ۲۵۶۴)

در این بخش از اسطوره، شخصیت سیاوش به گیاه - خدایی تبدیل می‌شود که با کهن‌الگوهای همسان خویش در اساطیر ملل گوناگون پیوند می‌یابد. با گیاه - خدایانی چون ادونی یا ادونیس در فنیقیه، تموز در بابل و کنعان، کیومرث در ایران و گیاه - خدایان دیگری

چون آتیس، ایزیریس، ناریسیس و لوتوس و ... در اساطیر فنیقی درباره آدونیس چنین آمده است:

«آدونیس جوانی زیبا بود که آفرودیت (الهه مهر و زیبایی) را گرفتار عشق خود کرد. مارس (بهرام) که عاشق آفرودیت بود، بر وجود او حسد نمود و خود را به شکل گراز چالاک درآورد. آدونیس که شکارچی ماهری بود، به امید صید گراز به تعقیب او پرداخت اما به دست او کشته شد. آفرودیت برای یافتن آدونیس ردپای اسب او را دنبال کرد و به جسد بی‌جان آدونیس رسید که در کنار او گل‌های زیبایی سر از خاک درآورده بودند. آدونیس وقتی به دنیای مردگان رفت، پرسفونه (ملکه شهر مردگان) نیز شیفته او گشت. آفرودیت از خدای خدایان خواست که معشوق او را دوباره به جهان زندگان برگرداند. اما پرسفونه از برآوردن این خواسته امتناع نمود. لذا بین او و آفرودیت نزاعی سخت برخاست. زئوس برای خاتمه دادن به این جدال حکم کرد که آدونیس هر نیم سال را با یکی از آن دو بگذراند؛ پاییز و زمستان را نزد ملکه مردگان و بهار و تابستان را نزد آفرودیت. از آن پس دختران یونانی برای او سوگواری می‌کردند و در فصل بهار، هنگامی که این گل دوباره شکوفا می‌شود، به جشن و پایکوبی می‌پرداختند.» (همیلتون، ۱۳۷۶: ۱۱۹) افسانه ناریسیس در اساطیر یونان نیز، ساختار و مفهومی مشابه افسانه آدونیس را به تصویر می‌کشد:

ناریسیس جوانی بسیار زیبا بود و بسیاری از الهه‌ها، از جمله اکو (Echo)^۲ شیفته او بودند. اما وی بر عشق آنان پاسخ نمی‌گفت. یکی از آنان وی را نفرین کرد و آرزو کرد که او برکسی عاشق شود که به عشق وی پاسخ نگوید. روزی ناریسیس تصویر خود را در آب صاف و روشن یک استخر دید و بر تصویر خود دل باخت. (این عشق خواب و خور از او گرفت) ... تا این‌که ناریسیس در همان نقطه درگذشت. الهه‌ها بر مرگ وی سوگواری کردند اما وقتی به جست‌وجوی جسد او برخاستند، متوجه شدند گلی به همین نام ناریسیس در آن محل روییده است.» (یاحق، ۱۳۸۶: ۸۱۷؛ همیلتون، ۱۳۷۶: ۱۱۵)

در هلند افسانه به وجود آمدن گل لاله به این صورت بیان شده است:

«سه شوالیه خواستار ازدواج با دختری زیبا بودند. شوالیه اول تاج طلا، دیگری شمشیر و آخرین شوالیه یک گنج به او پیشکش کردند. دختر هرچه فکر کرد نتوانست از میان این سه نفر یکی را برگزیند. او از روح گل‌ها درخواست کرد که او را به یک گل مبدل کند. تاج طلا به جام گل، شمشیر به برگ و گنج به پیازگل تبدیل شد و این گل لاله نام گرفت.»^۳

هم‌چنین در افسانه‌های دیگر آمده است که از خون آتیس بنفشه روید و یا از پیکر ایزیریس گندم و گیاه (maat) رشد کرد. یا در افسانه کیلیتیو^۴ مشاهده می‌کنیم که او در اثر عشق مفرط به خدای خورشید و نگاه کردن بی‌دریغ به رخسار او تبدیل به گل آفتاب‌گردان می‌شود.

در واقع رد پای مرگ و رستاخیز در تمامی این اساطیر به چشم می‌خورد. شباهت این افسانه‌ها با یکدیگر به اندازه‌ای است که در هنگام مقایسه آنها چنین می‌پنداریم که این اساطیر خاستگاه مشترکی داشته‌اند و در پی انتقال از فرهنگی به فرهنگ دیگر، دست‌خوش تغییرات ظاهری و روایی شده‌اند. هرچند یونگ چنین قضاوتی را درباره شباهت این اسطوره‌ها نمی‌پذیرد و وجود شباهت را ناشی از ماهیت کهن‌الگویی آنها می‌داند.

در تمامی این اسطوره‌ها نوعی پیوند، میان زندگی انسانی و گیاهی را مشاهده می‌کنیم. با توجه به نظریات یونگ، انسان‌های بدوی که با طبیعت ارتباط مستقیمی داشته‌اند، بارها به قرار گرفتن دانه درون خاک و رویش دوباره آن و نیز مرگ انسان و قرار گرفتن جسد او در دل خاک توجه کرده‌اند. اما از آنجا که برای انسان بدوی، چگونگی سرنوشت آدمی پس از دفن جسم او، مبهم بوده است، ذهن او در پی یافتن جوابی برای این ابهام، زندگی انسانی را با زندگی گیاهی مشابه‌سازی کرده است. این پاسخ در نظر انسان بدوی منطقی‌ترین پاسخ برای مسئله حاضر بوده است؛ زیرا او قانون رویش دانه از دل خاک را بارها در دامن طبیعت به چشم دیده است و چون این رخداد را شگفت‌انگیز می‌پنداشته، درباره آن رفتاری تحسین‌آمیز اتخاذ کرده است. این رفتار در نسل‌های بعدی به مرحله ساختن گیاه - خدایان و ستایش آنها ارتقاء یافته است و در نسل‌های بالاتر به عنوان نمادها و نشانه‌ها، در زندگی بشر استفاده شده است. (الیاده، ۱۳۸۵: ۲۸۳)

در داستان سیاوش نیز نمادهای مختلفی از مرگ و زندگی ملاحظه می‌شود که هرچند در صورت‌های مختلف نمایان شده‌اند، اما پیامی مشترک القاء می‌کنند. «به طوری که خزان سیاوش با مرگ وی و بهار او با تولد گیاهی که از خون او می‌روید و تولد کی خسرو بعد از مرگ او (نمودار می‌گردد)؛ بدان سان که رفتن سیاوش با اسب به درون آتش، خزان وی و زنده بیرون آمدن او از آتش، بهار اوست.» (هنیلز، ۱۳۸۵: ۲۳۰)

فردوسی نیز از زبان سیاوش مطلبی را بیان می‌کند که نشانه پیوند زندگی گیاهی و انسانی است.

سیاوش بنالید با کردگار که ای برتر از گردش روزگار
یکی شاخ پیدا کن از تخم من چو خورشید تابنده بر انجمن

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۳۲۷ - ۲۳۲۸)

۳ - ظهور کهن‌الگوی خورشید - خدا در اساطیری با محوریت گیاه - خدایان

در اساطیری که موضوع محوری آنها گیاه - خدایان است، ظهور کهن‌الگوی خورشید - خدا نیز به چشم می‌خورد. به بخشی از نمود این کهن‌الگو در اساطیر ملل گوناگون اشاره می‌شود:

۱-۳- در اسطوره نارسیس و آدونیس به این نکته اشاره می‌شود که دختران یونانی در زمستان (هنگام افول قدرت خورشید) برای این گیاه - خدایان سوگواری کرده و در اولین روزهای بهار (هنگام تجدید قدرت خورشید) برای آنها مراسم جشن و شادی برگزار می‌کنند.

۲-۳- در اسطوره کیلیتیو، او عاشق خدای خورشید شده و سرانجام خود به گل آفتاب‌گردان تبدیل می‌شود که هم از نظر ظاهری شبیه خورشید است و هم مدار حرکت او پیوندی مستقیم با حرکت خورشید دارد. در واقع او تبدیل به گل خورشید می‌شود، گلی که نماد خورشید در زمین است.

۳-۳- در اساطیر مصری گل نیلوفر به عنوان بستر خدای خورشید تصور شده است. چون این گل در سپیده‌دم می‌شکفت و هنگام غروب بسته می‌شود؛ پس بیدار شدن و به خواب رفتن خدای خورشید نیز به صورت شکوفایی و پژمردگی این گل تجلی می‌یابد.

۳-۴- در اسطوره سیاوش نیز ظهور این کهن‌الگو و پیوند آن با شخصیت سیاوش مشاهده می‌شود. جشنی که از دیرباز در روزهای اول سال نو در ایران برگزار می‌شود و متعلقات این جشن (سبزه سفره هفت سین و حاجی فیروز^۵) با اسطوره گیاه - خدا در فرهنگ ایران و نمود این اسطوره (داستان سیاوش) ارتباط دارد. یکی دیگر از متعلقات این جشن که در کتاب «شناخت اساطیر ایران» به آن اشاره شده است، این‌که در برخی از مناطق ایران هنگام سپیده‌دم روز اول سال نو، خروسی را قربانی می‌کنند. (هینلز، ۱۳۸۵: ۲۳۰) این مسئله به عنوان پیوند اسطوره گیاه - خدا و کهن‌الگوی خورشید - خدا است؛ زیرا «خروس پرنده‌ای است که برای خورشید قربانی می‌شود و خورشید با آیین مهر (میترا) پیوند دارد» (همان) این پیوند در داستان سیاوش، به صورتی نمادین به تصویر درآمده است.

۳-۵- میترا در آیین زردشتی نگهبان عهد و پیمان است و خوش‌عهدان را دوست دارد و از ایشان حمایت می‌کند. سیاوش نیز در جریان داستان به عنوان شخصیت وفادار به عهد و پیمان آشکار می‌شود؛ او هرگز به پدر خیانت نمی‌کند و حتی در برخورد با افراسیاب، جدایی از آشنایان را بر شکستن عهد و پیمانی که با دشمن بسته است، مقدم می‌شمارد.

۳-۶- آتشی که در داستان سیاوش نمود پیدا می‌کند و سیاوش از آن می‌گذرد، با میترا (خدای خورشید در فرهنگ ایرانی) ارتباط دارد. زردشتیان معتقد بودند که «عنصر آتش در همه جهان پراکنده است. در خورشید بر آسمان برین، در ابر توفان‌زا به هیأت آذرخش و به شکل صاعقه [و] هنگامی که بر زمین می‌آید به دست مردمان زاده می‌شود.» (همان: ۱۹۳) پس آتش نماینده خورشید یا شکل زمینی نیروی موجود در خورشید است.

در شاهنامه نیز سیاوش از میان آتش می‌گذرد، اما آسیبی نمی‌بیند؛ زیرا خیانت‌کار نیست. پس آتش (نمود زمینی خورشید) به حمایت از او برمی‌خیزد؛ چراکه خورشید حامی وفاداران به عهد است. شخصیت سیاوش در این داستان به مقام این همانی با خورشید نیز ارتقاء داده می‌شود زیرا رگه‌هایی از نمود خورشید، در وجود او مشاهده می‌شود.

ایران در داستان سیاوش نماد مشرق و رمز مطلع خورشید است. رنگ درفش توران، سیاه است، از سوی دیگر افراسیاب - پادشاه این سرزمین - هنگام ظهر که خورشید در اوج تابش است، به خواب فرو می‌رود.

چو خورشید بر تیغ گنبد شود در خواب راه سپهد شود

(شاهنامه، به تصحیح خالقی مطلق، ۱۳۷۵: ۲ / ۴۲۶ / ۱۱۸)

دکتر آیدنلو در کتاب «از اسطوره تا حماسه» دلایل و اسناد گوناگونی ارائه می‌دهد که افراسیاب، در اصل یک دیو یا اژدها است. با قبول این نظریه خوابیدن افراسیاب هنگام ظهر، یک استراحت نیم‌روزی نیست و با خصلت بیزاری دیوان از نور مناسبت دارد. (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۸۰ - ۸۲)

با توجه به این مطلب، سرزمین توران با نور و منبع آن در تضاد است. توران همانند سرزمین مردگان در اسطوره آدونیس، سرزمینی است که از نور بی‌بهره است، پس توران نماد مغرب است یعنی جایگاهی که خورشید در آن افول می‌کند. در اسطوره آدونیس منظور از شهر مردگان، دنیای زیر زمین بوده است. این موضوع، با معنی واژه مغرب در فرهنگ انسان بدوی یکسان است. زیرا او می‌پنداشته است که خورشید هنگام غروب به زیر زمین می‌رود و در آنجا به سیر خود ادامه می‌دهد.

۳-۷- سیاوش، دوران کودکی و نوجوانی خود را در زابلستان گذراند. این سرزمین در شرقی-ترین نقطه ایران واقع شده است، جایی که خورشید نیز نخستین گام‌های خود را به سوی بالندگی و کمال در این نقطه بر زمین می‌گذارد. سیاوش در ایران که نماد مشرق است به اوج رشد و شکوفایی خود می‌رسد. سپاه تاریکی (لشکر افراسیاب) در مقابل او تسلیم می‌شوند زیرا نابودی حتمی در جدال نور و ظلمت، از آن تاریکی است.

از آنجا که جهت سیر خورشید پس از اوج در مشرق، به سمت مغرب است، سیاوش نیز رهسپار توران می‌شود، البته این موضوع باید در بستر روایی داستان، دلیل منطقی‌تری داشته باشد؛ دلیلی که وجود خورشیدی سیاوش را به صورت نمادین جلوه‌گر کرده و نیز با ساختار روایی داستان مطابقتی واقع‌نمایانه برقرار کند. دلیلی که هم واقعی و هم نمادین باشد. حکیم توس، ابزار ساختن چنین دلیلی را در میان مفاهیم آیین زردشتی جستجو می‌کند. «خورشید

در حال طلوع، نماد تولد، آفرینش و روشن‌گری است و در حال غروب، نمودگار مرگ است.» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۰) و این امر در سرگذشت سیاوش نیز صدق می‌کند.

در اوستا شرط بهره‌مندی از وجود میترا چنین عنوان می‌شود:

«چون در آوردگاه دو صف پیکاری روبه‌روی هم بایستند، مهر به آن گروهی یاری می‌کند که از روی اخلاص و منش نیک و اعتقاد، به ستایش وی اقدام کند.» (یشت ۱۰، کرده ۲) واژه منش نیک این قانون را یادآوری می‌کند که شرط حمایت شدن از سوی مهر، پاک بودن از خیانت و دروغ‌گویی است. اینکه مهر فقط به کسانی که به پیمان خویش وفادارند، توجه می‌کند. در داستان سیاوش نیز با چنین قانونی روبه‌رو می‌شویم. سیاوش از پدر روی برمی‌گرداند؛ زیرا او قصد عهدشکنی دارد. او از بازگشتن به بارگاه پدر بیزار است؛ چون آنجا پناهگاه انسان‌هایی است که می‌توانند به محکم‌ترین عهدهای جامعه بشری پشت کنند (سودابه). پدر، دیگر به سیاوش و توانمندی‌های او اعتماد ندارد و از او می‌خواهد که فرماندهی سپاه را به طوس واگذارد و این موضوع، یعنی بی‌اعتمادی به قدرت میترا؛ پس سیاوش که تجلی‌گاه نمود میترا است، از آنها روی برمی‌گرداند و به سوی افراسیاب که بر عهد خود استوار بوده است، می‌شتابد. افراسیاب، هم در اوستا و هم در شاهنامه جزو کسانی است که «فر» را به دست می‌آورند، اما نمی‌توانند آن را حفظ کنند (افراسیاب در شاهنامه با کشتن زنگیاب دروغ‌گو فر را به دست می‌آورد) درست همانند مغرب که خورشید را به دست می‌آورد؛ اما این کامیابی، لحظه‌ای است که آن را از کف می‌دهد.

۸. در شاهنامه، صحنه کشته شدن سیاوش نیز مانند جلوه خورشید در هنگام غروب، به تصویر کشیده می‌شود. بریدن سر سیاوش و ریخته شدن خون سرخ او بر پهنای تشت زرین، صحنه‌ای است که اگرچه داستان سیاوش را غمناک‌تر می‌کند اما بر مهارت تصویرپردازی فردوسی، برهانی قاطع است.

یکی تشت بنهاد زرین برش	جدا کرد زان سرو سیمین سرش
به جایی که فرموده بد تشت خون	گروی زره برد و کردش نگون
یکی باد با تیره گردی سیاه	برآمد بپوشید خورشید و ماه

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۳۴۱ - ۲۳۴۳)

۴- دیدگاه‌های دانشمندان روان‌شناسی دربارهٔ دلیل ایجاد اساطیر گیاه - خدایان پیش از این بیان شد که یونگ دلیل ایجاد چنین اسطوره‌هایی را انکشاف انسان بدوی در طبیعت و انتقال این تجربیات به نسل‌های بعدی از طریق «ناخودآگاه جمعی» می‌داند. ولی دانشمندان دیگری نیز فراخور دیدگاه‌های خود به بررسی چنین کهن‌الگوهای پرداخته‌اند و دربارهٔ دلیل ایجاد آنها نظرات گوناگونی را ارائه کرده‌اند که به برخی از این نظریات می‌پردازیم:

۴-۱- دیدگاه فروید دربارهٔ ایجاد کهن‌الگوی گیاه - خدا در اساطیر

فروید معتقد است که دلیل ایجاد چنین اساطیری «عقدۀ اودیپ» است. او میان پدران و پسران در روزگار پیشین دو نزاع گسترده را به تصویر می‌کشد که آثار هر دو نزاع، به گونه‌های متفاوتی در اساطیر منعکس شده است. در نزاع نخستین، پسران که از استبداد پدر به ستوه آمده‌اند، برضد نظام پدرسالاری شورش می‌کنند، البته مطابق نظریۀ فروید، انگیزۀ این شورش تصاحب زنان و شاید قدرت آنها است؛ اما پس از کشتن پدر بر سر تقسیم غنایم با یکدیگر جدال می‌کنند. در ادامه، به دلیل احساس گناه، زنان ایشان را رها می‌کنند و خود را به دلیل جنایتی که مرتکب شده‌اند، مجازات می‌کنند. این فرزندان برای رهایی از احساس گناه، مراسم و تشریفاتی را پایه‌گذاری می‌کنند. برای مثال حیوان یا گیاه و یا نمادی را جایگزین پدر قرار می‌دهند و به پرستش او می‌پردازند. این عمل به معنی اطاعت اغراق‌آمیز از پدر است البته پس از مرگ او. چنین رفتارهای اغراق‌آمیزی دربارهٔ نقش پدر باعث می‌شود که کنگرۀ فروریختهٔ نظام پدرسالاری، بار دیگر برای پیش‌گیری از به وقوع پیوستن رخداد پیشین بنا نهاده شود و قوانینی برای نظام خانوادگی وضع شده و فرزندان نسل جدید موظف به پیروی از این قانون‌ها می‌شوند (مانند قانون ازدواج با بیگانه و گریز از محارم).

اما «با ظهور کشاورزی، اهمیت پسران در خانوادهٔ پدرشاهی بیشتر شد. مجدداً تمایلات شهوی (لیبدوپی) آنها نسبت به محارم عود کرد ولیکن این بار به نحو اشاره‌ای (symbolique) ارضاء شد. بدین معنی که تخم خود را در دل زمین (که در اساطیر در حکم مادر است) می‌کاشت. در این دوران است که خدایانی نظیر آتیس، آدونیس و تاموتس... پیدا شدند که هم روح نباتات بودند و هم خدایان جوانی بودند که خدایان مؤنث به آنها عشق می‌ورزیدند... اما احساس

گناه این مخلوقات آن چنان نبود که بتوان از شدت آن کاست و این معنی در اساطیر پیداست. چه خدایان جوان مزبور که با خدایان مؤنث مادرصفت، نرد عشق باخته بودند، یا مردی خود را از دست می‌دادند و یا به خشم خدای پدر نما به هیأت حیوانات درمی‌آمدند. آدونیس را گراز، حیوان مقدس آفرودیت (مارس) از پای درآورد. آتیس، فاسق الهه سیبل، خدای زمین، از مردی افتاد و مرد. عزاداری پس از مرگ خدایان مزبور و شادی پس از حیات مجدد آنان از جمله قسمت‌های اساسی مناسک مخصوص خدای (پسر) خورشیدی دیگری را تشکیل می‌دهد» (فروید، ۱۳۶۲، ۲۴۹ - ۲۵۱).

۲-۴- دیدگاه‌های آلن دوندز و جان راسل هینلز با تأثیرپذیری از نظریه کارن هورنای

«بعد از فروید، روان‌تحلیل‌گران بعدی نیز از آرزوهای ناهشیار دیگری سخن می‌گویند که از اهمیتی در همین حد برخوردار است. آلن دوندز (Alendundes) در ۱۹۸۸ در مجموعه‌ای از مقالات خود به تأثر از کارن هورنای از مقایسه رشک تولد مردانه (یعنی حسادت ناهشیار مردان در ناتوانی از زایش) و شکل‌های مختلف اسطوره پیدایی آدم و حوا در سفر تکوین و اسطوره رایج نزد بسیاری از سرخ‌پوستان بومی آمریکای شمالی به نام غواص زمین یا انسان‌هایی که از زمین مادر زاده می‌شوند، سخن می‌گوید.» (هینلز، ۱۳۸۵: ۲۴) به بیانی ساده‌تر، آلن دوندز معتقد است که به خاطر رشک ناخودآگاهانه مردان در زایش، در اسطوره‌های مادر زمین، پدر و فرزندان این خدا - بانوان، در مقابل هم قرار می‌گیرند.

راسل نیز معتقد است که اسطوره‌هایی مانند اسطوره سیاوش که در آنها مردان، جانشین جامعه مادر تبار قرار می‌گیرند، به خاطر رشک جامعه مردسالار در زمینه ناتوانی در زایش ساخته شده‌اند. او در این باره می‌گوید: «در عنایت به رشک باروری کارن هورنای، تقدس باروری با رواج قدرت قبایل مردسالار آریایی و نیز سامی در این محدوده (آسیای میانه) و سرزمین‌های هم‌جوار، خدا - بانوان مادر و گیاه - خدایان زن، جای خود را به مردان و جوانان گیاه - خدایی چون ادونی یا آدونیس در فنیقیه، تموز در بابل و بعد در کنعان و سیاوش در ایران واگذار می‌کنند» (هینلز، ۱۳۸۵: ۴۶۵).

در واقع جامعه پدرسالار که می‌خواست تسلط بی‌چون و چرای خود بر نظام قبلی را هرچه بیشتر، علنی سازد، به پاک‌سازی آثار زن از اجتماع و اساطیر اقدام کرد. در جریان این

پاکسازی الهه‌ها و خدایان زن جای خود را به خدایان مذکر دادند، اما به دلیل نقش باروری زن، نظام مردسالار نتوانست وجود او را حداقل در اسطوره‌های مربوط به مادر - زمین نادیده انگارد. گرچه وجود الهگان (باروری و عشق) به صورت کامل از متن این اسطوره‌ها پاک نشد، اما مقام آنها در این اسطوره‌ها به شدت کاهش یافت. به گونه‌ای که خدایان گیاهی مرد، بارفتن به جهان مردگان و بازگشت دوباره از آنجا، نقش ایجاد زندگی دوباره که پیش از این بر عهده خدا - بانوان بود، در خود نمایان کردند و وجود مادر - زمین‌ها را در حاشیه قرار دادند.

صفات دیگر این خدایان گیاهی، زیبایی مسحورکننده آنها است. گیاه - خدایان مزبور به پشت‌گرمی این صفت که آن را از خدا - بانوان گذشته ربوده بودند، در اسطوره‌های جدید، به عشق دخترانی که شیفته آنها بودند، پاسخ نمی‌گفتند و از آنها بیزار می‌کردند. در اسطوره‌های جدید مقام خدا - بانوان گذشته آن قدر کاهش یافت که الهگانی چون آفرودیت، اکو، ایشتار و در داستان سیاوش، سودابه که خود اسوه زیبایی و جذابیت بودند، شیفته این گیاه - خدایان گشتند و ملتزمانه رسیدن به وصال آنها را درخواست کردند.

زن بودن شخصیت اصلی اساطیر کیلیتیو و گل لاله هلندی، نشان می‌دهد که این اسطوره‌ها در مقایسه با اساطیر دیگر که در آنها جنسیت گیاه - خدایان مرد است، ناب‌تر بوده و دست‌خوش تغییرات کم‌تری شده‌اند. این شخصیت‌ها حداقل نقش باروری خود را در اسطوره حفظ کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بر آن است که احوال و خلق و خو و کنش یکی از شخصیت‌های مهم شاهنامه را از منظر علم نوین روان‌شناسی به بحث گذارد. از این نظر، سیاوش، قهرمان اساطیری شاهنامه، سیمایی وارسته از قید و بند لذت‌های مادی و لیبیدیوی دارد. او اسیر نهاد یا نفس اماره خود نیست و به همین جهت از ارتکاب خیانت و گناه سرباز می‌زند و حتی در مواجهه با سرسخت‌ترین دشمن خود به عهد و شرط انسانی پای‌بند است. سیاوش هرچند شاهزاده است

ولی شاهزاده‌ای درون‌گرا و غمگین است که حتی سرگذشت تراژیک و اندوه‌بار او شدت مظلومیت او را چند برابر کرده است. سیاوش مانند دیگر همانندان اساطیری خود در پیوند بین آسمان و زمین باقی مانده است. سوگ او و رویش درخت سیاوشان، او را به قلمرو جاودان نباتات و درختان بهشتی منتقل کرده است و او مانند الهه و ایزدان مینوی، جاودانه شده است. درواقع با این توصیفات، او جلوه‌ای از گیاه - خدایی و کهن‌الگوی مرتبط با آن است که کارکرد او و هم‌تایانش در اساطیر اقوام دیگر برای اثبات این گفتار بیان شده است. در بخش دیگر، سیاوش مظهري است برای کهن‌الگوی خورشید - خدا که شرق محل طلوع و زندگی او و غرب محل غروب و افول او است. طبق تحلیل و تأویل روان‌شناسی متن شاهنامه، حرکت سیاوش به سمت توران حرکت به سوی افول است که در آن از هستی و روشنی خالی می‌شود و سرانجام در پایان مقاله، به استناد نظر دو نفر از بزرگان علم روان‌کاوی، فروید و هورنای، جلوه هنری و زیبایی اساطیری کهن‌الگوی گیاه - خدا بیان شده و نقش جنگ و ستیز و لیبیدو و رشک مردانه در توجیه آن فرضیه‌ها، به تناسب ظرفیت مقاله ارائه و بررسی شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. به نظر فروید دو غریزه بر انسان تسلط کامل دارد یکی اروس (eros) که غریزه زندگی است و دیگری تاناتوس که غریزه مرگ و شکست است. بر اساس این نظریه (غریزه مرگ فروید) سرانجام یک انسان، در تخریب نفس یا پیرامون او است و این بارسنگینی است که بر طبیعت بشری نهاده شده که کار او جز سقوط و نابودی پایان دیگری ندارد و انسان با کوشش خود و رخدادهای هستی سرانجام به این نتیجه نامیدکننده می‌رسد که مفهوم و هدف نهایی زندگی فقط مرگ است. به نظر فروید لیبیدو یا نیروی شهوت و غریزه جنسی که در نهاد جای دارد حافظ غریزه حیات است و هرگاه این نیرو به تحلیل رود، تاناتوس بر اروس چیره می‌شود و انسان چه از نظر جسمی و چه روحی به یأس و فنا می‌رسد. یونگ نیز با وجود چنین غرایزی در وجود بشر موافق بود اما یونگ برخلاف فروید، برای لیبیدو نقش تعیین‌کننده‌ای قائل نبود. در برخی گزینه‌ها، تأثیر بینش زروانی (جبرگرایی) این نوع نگرش به جهان را پررنگ‌تر کرده است. البته احتمال دارد که اسطوره زروان و تسلط او بر جهان و یا تسلیم بودن انسان در برابر فلک، در اثر قدرت تاناتوس در روان انسان بدوی به خاطر ضعف در برابر طبیعت است. (یونگ، ۱۳۷۷: ۸۵ و بهرامی، ۱۳۷۰: ۶۲ و شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۲۱)

۲. اکو در واقع همان پژواک صدا است که در اساطیر یونان، در جهت توجیه این پدیده به موجودی جاندار تبدیل می‌شود. بنابر اساطیر یونانی، او پری وراجی بود که همه از پرحرفی او به تنگ آمده بودند. روزی اکو نزد هرا آن قدر حرف زد که هرا عصبانی شد و او را طلسم کرد. از آن پس اکو تنها می‌توانست سیلاب آخر گفته هر کس را تکرار کند. او در اسطوره ناریسیس نیز نمود پیدا می‌کند. بنابر این اسطوره اکو با سرعتی زیاد در جنگل می‌دوید. ناریسیس پنداشت که او یک گراز است و او را شکار کرد. اکو در این هنگام شیفته ناریسیس شد اما ناریسیس هنگامی که متوجه شد یک پری را شکار کرده است، تصمیم گرفت او را به جای گراز در آتش افکند و کباب کند. اکو اگرچه یک پری مؤنث است، اما هرگز جایگاه آفرودیت و هرا (که نمود زیبایی هستند) را در اساطیر یونانی ندارد و تنها وجه مشترک او با یک زن، جنسیت و شاید پرحرفی او

است و این وجوه مشترک تنها نکاتی هستند که او را جایگزین نقش خدا - بانو در اسطوره ناریسیس می‌کند. (جهت مطالعه بیشتر ر.ک پلودن لیدی، بریرلی مولی، بریگ آسا، اساطیریونان، ذیل اکو و ناریسیس.)

۳. اگرچه به نظر می‌رسد که در این افسانه، توجه به جنبه ظاهری گل لاله بیش از بخش‌های دیگر افسانه مدنظر بوده است، اما در این اسطوره نیز زیرساخت‌های اصلی و مشترک با اسطوره‌های دیگر هنوز به چشم می‌خورد. هرچند این زیرساخت‌ها نمود کم‌رنگ‌تری پیدا کرده باشند. به وقوع پیوستن عشق و دل‌باختگی در جریان اسطوره، تبدیل شخصیت محبوب در اسطوره به یک گیاه و تبدیل شدن این محبوب گیاهی به یک نماد و مشهور شدن او، زیرساخت‌هایی هستند که در همه اسطوره‌های یادشده، مشاهده می‌شود. تنها تفاوت چشم‌گیر این اسطوره با اساطیر مشابه دیگر این است که جنسیت محبوب در این اسطوره زن است که این موضوع در مباحث بعدی بررسی خواهد شد.

۴. جهت مطالعه شرح کامل این اسطوره مراجعه شود به همیلتون، ۱۳۷۶: ۶۰۱.

۵. حاجی‌فیروز که در روزهای اول سال نو مردم را به شادی و جشن و سرور فرامی‌خواند، لباسی سرخ و صورتی سیاه دارد. تیرگی صورت او نشانی از زندگی وی در سرزمین مردگان دارد. این شخصیت در فرهنگ ایرانی، جایگزین یا نمادی است از خدای شهید شونده گیاهی.

منابع

- قرآن کریم.
- آیدنلو، سجاد، (۱۳۸۶)، از اسطوره تا حماسه، مشهد: جهاد دانشگاهی.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، اسطوره بیان نمادین، چاپ دوم، تهران: سروش.
- البرز، پرویز، (۱۳۶۹)، شکوه شاهنامه در آئینه تربیت و اخلاق پهلوانان، تهران: دانشگاه الزهرا.
- الیاده، میرچا، (۱۳۸۵)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، چاپ سوم، تهران: سروش.
- بتولی، سید محمدعلی، (۱۳۷۶)، بایونگ و سهروردی، تهران: اطلاعات.
- برونو، فرانک، (۱۳۷۳)، فرهنگ توصیفی روانشناسی، ترجمه فرزانه طاهری و مهشید یاسائی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- بهرامی، میهن، (۱۳۷۰)، روانشناسی فردی آدلر، ترجمه حسن زمانی شرفشاهی، چاپ دوم، تهران: تصویر.
- بلودن، لیدی؛ بریرلی، مولی؛ بریگ، آسا، (۱۳۵۱)، اساطیر یونان، ترجمه محمد نژد، چاپ اول، تهران: پدیده.
- پورافکاری، نصرت‌اله، (۱۳۸۶)، فرهنگ جامع روانشناسی روانپزشکی، چاپ اول، تهران: فرهنگ معاصر.
- جیحونی سیفی کار، مصطفی، (۱۳۸۰)، حماسه آفرینان شاهنامه، چاپ اول، شاهنامه‌پژوهی.
- رستگار فسایی، منصور، (۱۳۷۹)، فرهنگ نام‌های شاهنامه، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱ و ۲.
- رضی، هاشم، (۱۳۷۹)، اوستا، چاپ اول، تهران: بهجت.
- س. هال، کالوین، (۱۳۴۸)، مبانی روانشناسی فروید، ترجمه ایرج نیک‌آیین، چاپ اول، تهران: غزالی.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۳)، نقد ادبی، چاپ چهارم، تهران: فردوس.
- صدیقیان، میهن دخت، (۱۳۷۵)، فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
- فدایی، فرید، (۱۳۸۱)، یونگ و روانشناسی تحلیلی او، چاپ اول، تهران: دانژه.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، شاهنامه (از روی چاپ مسکو)، به کوشش و زیر نظر دکتر سعید حمیدیان، چاپ هفتم، تهران: قطره.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، پژوهشگاه دائرة المعارف اسلامی، ج ۳.
- فروم، اریک، (۱۳۸۴)، فراسوی زنجیرهای پندار، ترجمه دکتر بهزاد برکت، چاپ سوم، تهران: مروارید.
- _____، (۱۳۸۷)، هنر بودن، ترجمه پروین قائمی، تهران: آشیان.

- _____، (۱۳۸۱)، پنج گفتار در بیان روانکاوی، ترجمه فرهاد امانی‌نیا، اصفهان: نقش خورشید.
- _____، (۱۳۶۲)، توتم و تابو، ترجمه ایرج پورباقر، آسیا.
- _____، فروید، زیگموند، مفهوم ساده روانکاوی، ترجمه فرید جواهر کلام، چاپ پنجم، تهران: مروارید.
- _____، قلی‌زاده کلان، (۱۳۷۶)، فرض الله، روانشناسی شخصیت، تبریز: هادی.
- _____، مختاری، محمد، (۱۳۶۹)، اسطوره زال، تهران: آگه.
- _____، مقیمی، آذر، محمدباقر، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات روانشناسی، نشر تلاش.
- _____، مکاریک، ایرنا، (۱۳۸۴)، دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهراں مهاجر، محمد نبوی.
- _____، نجفی‌پور، فرهاد، (۱۳۸۶)، شخصیت و روابط، نشر نسل نواندیش، ج ۸.
- _____، واحد دوست، مهوش، (۱۳۸۷)، نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی، چاپ دوم، تهران: سروش.
- _____، همیلتون، ادیت، (۱۳۷۶)، سیری در اساطیر یونان و روم، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- _____، هینلز، جان راسل، (۱۳۸۵)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه باجلان فرخی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- _____، یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، فرهنگ معاصر.
- _____، یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۷)، اصول نظری و شیوه روانشناسی تحلیلی یونگ، ترجمه فرزین رضاعی، نشر ارجمند.
- _____، یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۷)، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانی، نشر جام.
- _____، (۱۳۷۰)، خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- _____، (۱۳۷۶)، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، چاپ دوم، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- _____، (۱۳۷۷)، روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، چاپ دوم، تهران: نشر علمی فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۴)، ماهیت روان و انرژی آن، ترجمه پرویز امیدوار، انتشارات بهجت.
- _____، (۱۳۶۷)، نفس ناشناخته، ترجمه جاوید جهانشاهی، نشر پرسش.