

بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پسایونگی

دکتر فرزاد قائمی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در این جستار با رویکرد نقد کهن‌الگویی پسایونگی به بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین پرداخته شده است. در این بررسی تکوینی برای عرضه چهارچوبی نظری در تحلیل دیرین‌شناسی آفرینش انسان نخستین، چهار نقطه عطف برای تطور ساختار الگویی این کهن‌الگو در حافظه جمعی بشر طرح شده است: ۱. خداگونگی نمونه ازلی انسان بنیادین در کهن‌الگوی آفرینش ۲ و ۳. خلق زوج نخستین و دو نقش ویرانگر و سازنده کهن‌الگوی همزاد ۴. رشد خودآگاهی. انتقال از حس ازلی غرقه شدن در ناخودآگاه جمعی به خودآگاهی، که برآمده از تجربه بلوغ است و فرافکنی سرکوبها و ناکامیهای ناشی از موانع پس از آن در مفهوم هبوط، این مرحله را به تجربه جمعی تلخی بدل کرده است؛ آثار زیانبار این تجربه جمعی که در نوستالژیای بهشت و حس گناه جمعی و «ترومای بلوغ» نمادینه شده است، می‌تواند از ریشه‌های این احساس مشترک در ناخودآگاه جمعی بشر باشد. تجلیات ادبی نقاط عطف این الگو نیز در چهار نماد شاعرانه عشق، معشوق اغواگر، معشوق آرمانی (الهام‌بخش) و قهرمان متبلور شده است.

کلیدواژه‌ها: کهن‌الگوی آفرینش، انسان نخستین، زوج نخستین، خودآگاهی، «ترومای بلوغ»،
نقد کهن‌الگویی پسایونگی.

درآمد

بنیادی‌ترین مسئله‌ای که در هر فرهنگی شالوده جهان‌بینی اساطیری را تشکیل می‌دهد، بنمایه «آفرینش» است. اولین چیزی که در ذهن انسان در مورد ماهیت هستی وی و چگونگی رابطه او با جهان مرموز و پیچیده اطرافش شکل می‌گرفت، کیفیت گنگ «سراغاز» موجودیت او بود. اسطوره‌های بنیاد غالباً اساطیری «علت‌شناختی»^۲ است که در چهارچوب نگاه انسان به کلیت عالم نامتناهی، پاسخ این پرسش اساسی را فراروی او قرار می‌دهد تا هویت او را در بیکرانه زمان و مکانی ازلی - ابدی معنا کنند.

در گستره عظیم معانی رمزی و آیینی الگوی ازلی آفرینش، انسان به عنوان کلیدترین و نهایی‌ترین مفهوم عینی آفرینش، معمولاً در نقطه عطف و اوج این فرایند به میدان می‌آید تا هدف غایی آفرینش را محقق کند. در این جستار با رویکرد نقد اسطوره‌ای^۳ و یکی از زمینه‌های مهم این رویکرد نقد کهن‌الگویی^۴، ساختار الگویی آفرینش انسان در اساطیر بررسی، و چهارچوبی نظری در تحلیل این الگو عرضه می‌شود. این رویکرد که بیش از همه، نظریات یونگ بر تکوین آن مؤثر بوده است، اثر را بر مبنای ارزشهای فرهنگی آن در ارتباط با کیفیتهای اساطیری و به یاری بررسیهای تطبیقی تفسیر و تأویل می‌کند. کهن‌الگو^۵ از اصطلاحات رایج در روانشناسی کارل گوستاو یونگ^۶ (۱۸۷۵-۱۹۶۱م.) و روش او (روانشناسی تحلیلی)^۷ و کلیدواژه اصلی این رویکرد است. یونگ ضمیر ناخودآگاه را متشکل از دو بخش می‌دانست: ناخودآگاه فردی^۸ و ناخودآگاه جمعی^۹. او روان جمعی را مجموعه‌ای از تجربه‌های بسیار کهن پیش‌تاریخی می‌دانست که تأثیراتی از خود بروز می‌دهند که در کهن‌الگوها متبلور می‌شوند (Jung, 1958: 357). این کهن‌الگوها، مضامین، تصاویر یا الگوهایی است که مفاهیم یکسانی را برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگهای متفاوت القا می‌کند. کاربرد فرضیات و نظریات یونگ در این رویکرد تا آنجاست که بسیاری از آن با عنوان نقد کهن‌الگویی یونگی^{۱۰} (یا نقد یونگی^{۱۱}) می‌شناسند (Wamitila, 2001: 74). در این جستار با این رویکرد به نقد تکوینی^{۱۲} و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین پرداخته شده است. در این بررسی تکوینی، که به عرضه یک چهارچوب نظری دربارهٔ دیرین‌شناسی و شناخت پیشامتن^{۱۳} محتوای مورد بررسی (آفرینش انسان نخستین) انجامیده، سه مرحله انتقالی برای تطوّر پیشامتن مفصل کهن‌الگوی آفرینش انسان

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پسایونگی

نخستین در حافظه جمعی بشر طرح شده که با محوریت انتقال از ناخودآگاه ازلی به خودآگاهی برآمده از تجربه بلوغ و فرافکنی آن در مفهوم هبوط به پردازش خوانش نظری در این حوزه ختم شده است. سه مرحله انتقالی عرضه شده برای تطور پیشامتن کهن‌الگوی آفرینش انسان نخستین شامل مراحل ذیل است:

۱. خداگونگی نمونه ازلی انسان بنیادین در کهن‌الگوی آفرینش

۲. خلق زوج نخستین و کهن‌الگوی همزاد

۳. الگوی زوج نخستین و تولد خودآگاهی

با توجه به تعلق این تحقیق به حوزه نظریه‌پردازی نقدی در پیشینه این تحقیق، باید از نظریاتی یاد کرد که با مناظر روانشناختی چون دیدگاه فروید^{۱۴} و فرویدی‌ها، دیدگاه یونگی، دیدگاه لاکان^{۱۵}، روانشناسی رشد^{۱۶} و چارچوبهای روانشناسی هرمنوتیکی^{۱۷} به تفسیر روانشناختی اسطوره آفرینش بویژه تفسیر متن عبرانی کتاب مقدس^{۱۸} و داستان هبوط آدم از باغ بهشت^{۱۹} پرداخته‌اند؛ رویکردهایی نظری که در طول نیم قرن گذشته در کنار زمینه‌های جدید دیگری چون نقد پست‌مدرن، تاریخ‌گرایی جدید و بلاغت تاریخی و نقد پسااستعماری، به زمینه‌های سنتی مطالعه کتاب مقدس از قبیل تفسیر، نقد تاریخی، نقد ادبی، نقد شکلی و تجزیه و تحلیل روایات افزوده شده‌اند. معیارهای قابل تفسیر در این تحلیلها، تمایلات جنسی، احساس گناه، آگاهی و بروز احساس جمعی و تاریخی از خود بیگانگی و وجود نگرانی نسبت به زمان ازلی یا غایی در فرهنگهای بشری است و از جمله متغیرهای تحلیل، طبیعت مستقل متن، زمینه^{۲۰} متن، نگارندگان متون و مخاطبان نزدیک و دور آنها و عوامل پنهان مؤثر در شکل‌گیری و استحاله آنها بوده است^{۲۱}.

همچنین از کسانی که تحلیلی مبتنی بر نقد اسطوره‌شناختی از الگوی آفرینش انسان عرضه کرده‌اند، می‌توان به دو اثر شاخص نورثروپ فرای در نقد اسطوره‌شناختی کتاب مقدس (۲۰۰۴/۱۹۸۳)^{۲۲} در تطبیق متون عبری با ادبیات و اساطیر کلاسیک جهان غرب و نقد یونگی کلاسیک فرانز^{۲۳} در بررسی کهن‌الگویی اساطیر آفرینش^{۲۴} (۱۹۷۲) اشاره کرد که تصاویر کهن‌الگویی تکرارشونده در آفرینش انسان و زمینه بروز آنها را در ناهشیار جمعی بازمی‌نمایاند؛ همچنین از نظریات معروف مبتنی بر یک دیدگاه روانشناسی ناخودآگاه در تفسیر آفرینش انسان، باید از نظریه اتو رانک^{۲۵} یاد کرد. او در اثر معروف

خود، *ترومای تولد*^{۲۶} (۱۹۲۴) نظریه «ترومای تولد» را درباره شکل‌گیری ناخودآگاه فردی بشر در دوره جنینی طرح می‌کند. این نظر رانک در ادامه نظریه فروید است که انسان را بر مبنای خاطرات فردی ناخودآگاهش، موجودی تروماتیک^{۲۷} (آسیب‌دیده) می‌داند. به باور فروید انسان همواره در برآورد نیازهایش با موانع مختلفی روبه‌رو می‌شود که این موانع امیال و نیازهای او را سرکوب می‌کند. در نتیجه در ناخودآگاه انسان، او خود را آسیب‌دیده و ناکام تصور می‌کند (Freud, 1974: 28-31 & 1954: 155). رانک در شناخت این موجود تروماتیک معتقد است که او پس از جدایی از زهدان مادر هرگز نمی‌تواند تأثیرات عصبی زیانبار (تروماتیک) این رویداد را از ناخودآگاه فردیش پاک کند و ناخودآگاهانه برای بازگشت به این بهشت آرمانی و گرم و تاریک که هیچ خاطره‌ای از آن در خودآگاهش ندارد، بیتابی می‌کند (Rank, 1924: 11-45). رانک از این دیدگاه، آفرینش و حس گناه ازلی و نوستالژیای مربوط به بدن را نیز با تأثیرات تروماتیک تولد مرتبط می‌داند و معتقد است که در پالایش و تصعید^{۲۸} این اضطراب، نیروی محرکی پدید می‌آید که در خلق تمدنهای بشری مؤثر بوده است (همان، ۱۱۷ تا ۱۴۱). رانک پسافروریدی است و نگاه او در ادامه توصیف فرویدی از روان ناخودآگاه فردی و نقش سرکوبها و امیال جنسی در آن دید شکل گرفته است. اهمیت این دیدگاه از این حیث است که در کهن‌الگوی آفرینش انسان، وجود بنمایه گناه و نوستالژیای بازگشت به زمان پردیسی نوعی حس اندوه و ندامت جمعی در نگرشهای متأثر از خود برمی‌انگیزد که از دید روانکاوی، کاملاً تروماتیک است. این جستار می‌کوشد تحلیل جدیدی از این مسئله عرضه کند؛ البته از دیدگاهی که برخلاف نظریه پسافروریدی رانک، رویکردی پسایونگی است که می‌کوشد با محور قرار دادن ناخودآگاه جمعی، و با روش نقد کهن‌الگویی، یکی از مکاتب سه‌گانه نقد پسایونگی^{۲۹}، به تشریح ماهیت این نوستالژیای ازلی پردازد.

درباره کهن‌الگوی انسان نخستین در اساطیر ایران باستان در محدوده آثار تألیف شده یا ترجمه شده به فارسی، تنها بررسیهای اسطوره‌شناختی اسنادی انجام شده که در میان آنها، کتاب دو جلدی کریستن سن با عنوان *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان*، بهترین نمونه است؛ همچنین باید از مقاله کوتاه خالقی مطلق با عنوان «شاهنامه و موضوع نخستین انسان» یاد کرد که نشانه‌های انسان

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پساپوئگی

نخستین را در داستان سیاوش در بخش کیانی بازجسته است (رک: خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۱۰۴ تا ۹۹). مقاله "جابه‌جاییهای عددی اسطوره آفرینش نمونه نخستین انسان"، به نقش نمادین اعداد در چرخه آفرینش انسان در اساطیر (مالمیر، ۱۳۸۷: ۲۳ تا ۳۵) و مقاله "پیوند قهرمان آرمانی با نمونه‌های نخستین انسان"، به کارکردهای قهرمانانه نخستین انسان و چگونگی تحول پیش‌نمونه نخستین انسان به نخستین شاه (همو، ۱۳۸۳: ۲۸۳ تا ۲۹۴) و مقاله "بررسی و مقایسه داستان کیومرث در شاهنامه و آدم در قرآن" به وجوه شباهتها و تفاوت‌های موجود بین شخصیت نخستین انسان در شاهنامه و قرآن مجید می‌پردازد (سلمانی‌نژاد مهرآبادی، ۱۳۹۱: ۱۹ تا ۳۳). مقاله "بررسی کهن‌الگوی انسان نخستین در بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی" نیز، که علاوه بر بررسی اسنادی رویکرد تحلیلی دارد با تمرکز بیشتر بر بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی به توصیف و تحلیل نمودهای این الگو در شاهنامه و اساطیر ایران پرداخته است (رک: قائمی، ۱۳۹۲: ۹۹ تا ۱۰۴)؛ اما تحلیل نظری نظام‌مندی از این الگو به زبان فارسی و یا متمرکز بر نمودهای ایرانی الگوی آفرینش انسان تا به حال عرضه نشده است.

در ادامه به یاری بررسی‌های تطبیقی و تحلیل کهن‌الگویی به جستجو درباره تکوین پیشامتن آفرینش انسان نخستین و کیفیتهای اساطیری این روند و جایگاه شکل‌گیری خودآگاه در آن پرداخته می‌شود؛ بررسی‌ای که به عرضه تفسیری جدید از کهن‌الگوی آفرینش انسان نخستین انجامیده است.

۱. خداگونگی نمونه‌آزلی انسان بنیادین در کهن‌الگوی آفرینش

آفرینش انسان، واپسین و مهمترین مرحله آفرینش است که موجودی را که به تعبیر فردوسی آخرین و برترین پدیده آفرینش است - «نخستین فطرت، پسین شمار» (۱۳۸۵: ۶۶/۱۶/۱) - به عرصه می‌آورد. در فرهنگهای اساطیری، خدایان در نقطه‌ای حساس و سرنوشت‌ساز با انگیزه‌ای خاص تصمیم به آفرینش انسان می‌گیرند؛ مثلاً در اساطیر بین‌النهرین، هدف از آفرینش انسان، خدمت او به خدایان است. در الواح هفتگانه حماسه آفرینش، مردوک پس از پیروزی بر غول - خدای نخستین (تیامت) و خلق جهان از اجزای فروپاشیده بدن تیامت «برای اینکه ایزدان در جهانی سرشار از



شادخواری بزیند»، انسان را آفرید (ژیران، ۱۳۷۵: ۶۳). در لوح ششم نیز، نیت مردوک از آفرینش انسان به صراحت، خدمتگزاری انسان به خدایان اعلام می‌شود (هوک، بی‌تا: ۵۹). در اساطیر اقوام مختلف و بویژه در فرهنگ‌های دینی، انسان اغلب از پست‌ترین عناصر زمین (خاک) آفریده شده است. منشأ پست جسمانی وجود انسان ناشی از فرافکنی احساس ضعیفی است که او نسبت به میرایی جسم خود دارد؛ اما آنچه در پیشینه مثالی کالبد نحیف بشر وجود دارد و سویه مقدس این ماده پست را تشکیل می‌دهد، روحی خدایی است که در این کالبد مادی دمیده شده است. در اساطیر بین‌النهرین، مردوک پیکر انسان نخستین را با بهره‌گیری از خون خدای کینگو سرشته می‌کند (ژیران، ۱۳۷۵: ۶۳). باشکوه‌ترین شکل این بنمایه را در فرهنگ‌های دینی می‌توان جست. در *تورات*، «خون خدایی» جای خود را به «دم خدایی» می‌دهد که یهوه در بینی بهترین آفریده‌اش می‌دمد: "خداوند خدا، پس آدم را از خاک زمین سرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد" (سفر پیدایش، باب ۲، آیه ۷). این مضمون در *قرآن کریم* نیز وجود دارد: "پس آن [نطفه بی جان] را به نیکویی بیاراست و از روح خویش در او دمید" (سوره سجده ۳۲، آیه ۹). همین روح خدایی در وجود انسان دمیده می‌شود و شرافتی به او می‌بخشد که وجوب ستایش دیگر آفریدگان را بر این سرشته پست خاکی نمایان می‌کند:

«پس آن گاه او را [انسان را] به خلقتی کامل آراستم و از روح خویش در او دمیدم. همه [به امر من] بر او به سجده درآیید» (سوره ص ۳۸، آیه ۷۲).^{۳۰} در اندیشه‌های عرفای ایرانی نیز تحت تأثیر حدیث قدسی و *محرمت طینه آدم بی‌دی اربعین صباه*^{۳۱} (ابن ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۳ ق: ۹/۴) از این خون لاهوتی و دم الهی به «عشق» تعبیر شده است؛ عشقی که خداوند، خاک انسان را بدان سرشته کرده است:

از شبنم عشق خاک آدم گل شد	صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
سرشته عشق بر رگ روح زدند	یک قطره خون چکید و نامش دل شد

(بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۲۰)

در آزل پرتو حسنت ز تجلی "دم" زد	"عشق" پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(حافظ، ۱۳۷۲: ۱۷۰)

«عشق»، مهمترین تجلی ادبی و عرفانی این الگوی بنیادین است که آفرینش انسان ازلی را بر مبنای دمیده شدن روحی الهی تفسیر می‌کند؛ این روح جدا شده از منبع کمال (نی بریده از نیستان) و تحت تأثیر جذبه‌ای بیکرانه برای استغراق در این جذبه و بازگشت به اصل بی‌تاب است:

ما چوناییم و نوا در ما زتوست ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۶۰۳)

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۰۱)

بنابراین، آفرینش انسان به خاستگاه پست گیتیانه خود ختم نمی‌شود و با آمیزه‌ای از ویژگیهای آسمانی و زمینی در سویه‌ای از مفاهیم روحانی تکمیل می‌شود. همین تلفیق، جنس آفرینش انسان را از دیگر پدیده‌های هستی ممتاز می‌کند. دیگر آفریدگان یا آسمانی (مثل اختران) و مقدس و لاهوتی هستند (مثل ملایک) و یا زمینی و پست و ناسوتی؛ چون عناصر اربعه و موالید ثلاثه؛ اما انسان محل اجتماع ارزشهای لاهوتی و ناسوتی است. بعد مادی، او را زمینگیر شهوات و خواسته‌های دون و زایایی جسمانی می‌کند و بعد مینوی به او توان پرواز، تکامل و استحاله اساطیری می‌بخشد که می‌تواند حتی شامل بازگشت او به اصل پاک و قدسی خلقتش باشد.

در اساطیر ایرانی، تلفیق خاستگاه‌های زمینی و آسمانی را در سرشت انسان به بهترین وجه می‌توان مشاهده کرد. در این اساطیر، انسان گاه از جنس زمینی است و گاه آسمانی. کتاب *روایت پهلوی*، سرشته شدن گل انسان را از خاک (بخش زمینی) و زادن نطفه وی را از سپندارمذ (یکی از امشاسپندان، بخش آسمانی) چنین روایت می‌کند: «نخست آسمان را از سر... زمین را از پا... [و] آتش را از اندیشه آفرید ... مردم از آن گلند که کیومرث را از آن ساخت: به شکل نطفه در سپندارمذ قرار داد و کیومرث را از سپندارمذ بیافرید و زاد» (۱۳۶۷: ۵۳-۵). در این کتاب، همچنین شکل متفاوتی از مضمون دمیده شدن روح الهی در کالبد انسان را می‌توان مشاهده کرد که شامل خلق تن انسان از آتش اولیه و جان او از اندیشه اورمزدست: «هرمزد تن مردمان را از تن آتش، و جان را از فکر و اندیشه خویش بیافرید» (همان، ۲۷). در دیگر متون پهلوی نیز مایه‌های آسمانی سرشت انسان در هم جنس فرض کردن او با آسمان متبلور شده است. در سنت

ایران باستان، این اعتقاد از دیرباز وجود داشته که آسمان مانند بشقاب سخت و گردی بوده که از گوهری فلزی ساخته شده است. زادسپرم آسمان را فلزی (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۸) و مینوی خرد آن را ساخته شده از الماس [= فولاد] می‌خواند (۱۳۶۴: ۲۴). در ادامه همین دیدگاه، جسم انسان نیز سرشته شده از فلز تصور می‌شود تا بر تجانس او با کائنات تأکید شود. به روایت بندهش و زادسپرم تن کیومرث از فلز ساخته شده بود (دادگی، ۱۳۶۹: ۶۶ و زادسپرم، ۱۳۶۶: ۸)، کیومرث می‌میرد و از تنش، انواع فلزات و همه مردم، نران و مادگان به وجود می‌آید (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۴۲، مینوی خرد، ۵۲-۳)، بندهش حتی تعداد این فلزات را هفت می‌داند (دادگی، ۱۳۶۹: ۶۶). سرشت هفت طبقه کیهان از فلزست و سرشت مردمان از خاکی که نبات و حیوان را برمی‌آورد و کیومرث، بالقوه و بالفعل، حامل هر دو سوی این جغرافیای اساطیری (آسمان و زمین) است. این دیدگاه به کیهان‌گونه‌ی انسان و از دید دیگر به انسان‌گونه‌ی کیهان و در اوج خود به خداگونه‌ی جوهر وجودی انسان منجر می‌شود. بندهش فصلی را به همسانی انسان و کیهان اختصاص داده، تن وی را همچون امشاسپندان می‌داند و نظم امور را در کالبد وی نموداری از جریان امور در گیتی و مینو به شمار می‌آورد (همان، ۱۲۳-۶). زادسپرم نیز که می‌گوید: «همانندی مردان [مردمان] چون سپهر گردان است» در تطبیق میان عالم صغیر و کبیر، هفت لایه جسمانی بدن آدمی را مشابهی برای طبقات هفتگانه آسمان می‌داند (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۴۴).

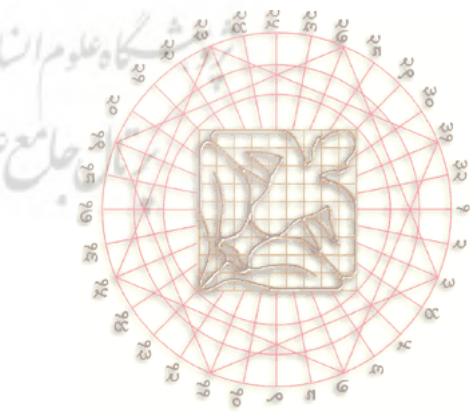
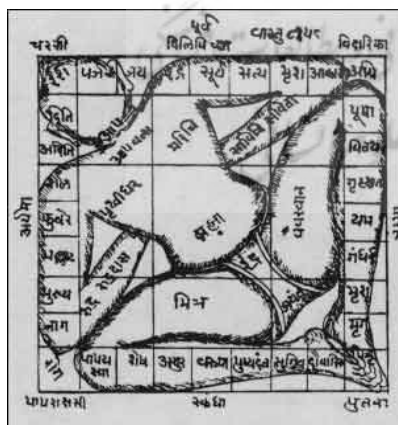
در مهندسی اعجاب‌انگیز وجود ذاتی بشر، آن قداست کیهانی‌ای که این وجود دوگانه را به «اشرف مخلوقات» تبدیل می‌کند، سویه مینوی و روح خدایی است که دیگر آفریدگان را- حتی برترین و آسمانی‌ترین آنها را- به کرنش در برابر وی وادار می‌کند. این وجه از آفرینش انسان، که به خداگونه‌ی^{۳۱} نمونه مثالی انسان منجر می‌شود در فرهنگ‌های مختلف در قالب انسان غول‌آسای اولیه یا نخستین زوج انسانی متبلور می‌شود که خاستگاه آسمانی دارند. این انسان نمونه‌وار نخستین، همان الگوی کهن «انسان مثالی»^{۳۲} است. یونگ، این انسان کامل را نمادی بشری می‌داند که از طریق فرایند فرافکنی روانشناختی، خویشتن درونی فرد را با کل خویشتن بشریت متحد و یکپارچه می‌سازد و در تظاهرات ناخودآگاه به صورت انسانی جامع و کمال‌یافته (که

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پساپوئگی

ماندالا^{۳۳} یا نقش نمادین جهان هم نماینده آن است) جلوه‌گر می‌کند (اوداینیک، ۱۳۷۹: ۱۱).

در بسیاری از اسطوره‌ها، شکل‌گیری انسان غول‌آسای ازلی تا حد زیادی تکرار الگوی اولیه فروپاشی غول خدای نخستینی است که جهان را پدید آمده از آن می‌دانستند. آن گونه که مثلاً در اساطیر ایرانی، مرگ کیومرث و باقی ماندن نطفه‌ای از او که حیات انسانی را بارور می‌کند، تکرار الگوی فروپاشی زروان است. شهرستانی در *ملل و نحل* در بیان آرای ایران باستان می‌گوید که در باور ایشان: «مبدأ اول از اشخاص کیومرث است و ای بسا گویند که زروان کیبر است» (شهرستانی، ۱۹۷۵: ۲۳۳/۱) و به تطبیق اصل انسانی مردمان از کیومرث یا زروان در باور مزداپرستان اشاره دارد. در *روایت پهلوی*، آفرینش انسان از سر خدای بیکران اولیه [زروان] صورت می‌پذیرد (۱۳۶۷: ۵۳). در متون هندی *ریگ‌ودا* (ماندالای دهم، سرود ۹۰) و *اوپانیشاد* (۱۳۵۶: ۲۴۷) نیز زمین از پای انسان- غول نخستین (پوروشه^{۳۴} یا پره‌چاپتی^{۳۵}) ساخته شده است. پوروشه، بنا بر وداها، خود را قربانی کرد تا جهان از اعضای بیکر او به وجود بیاید (ماندالای دهم، سرود ۱۲۱). در افسانه‌های هندی براهمنه‌ها نیز آفرینش معمولا این گونه آغاز می‌شود:

«در آغاز پره‌چاپتی بود و هیچ چیز جز او نبود. او آرزو کرد که افزونی یابد؛ پس به ریاضت تن داد و به یاری این رنج، جهان را آفرید» (نقل از: Boyce، ۱۹۷۵: ۲۳۹). (تصویر ۲-۱)



مرحله اول: تصویر ۱- طرحهایی متعلق به هنر مذهبی هندو برگرفته از تصویر کهن‌الگویی غول خدای ازلی پوروشه یا پرچاپتی؛ خدایی کیهانی که با مرگی خودخواسته حیات را شکل می‌دهد. اعضای انسان‌گونه بدن این خدا در دایره یا چهارضلعی‌ای محاط شده‌است که نماینده یک ماندالا یا تمامیت کیهانی است و بدن‌وارگی اعضای این پیکره که از فروپاشی خود جهان را شکل می‌دهد؛ نماینده انسان‌وارگی خدای نخستین است که ژرف‌ساخت مفهوم خداگونگی کهن‌الگوی انسان نخستین در ادامه آن شکل می‌گیرد.^{۳۶}

این انسان غول‌آسای اولیه (یا زوج معادل آن)، فقط آغازکننده آفرینش بشری نیست و در عرض حیات او تا حد امکان گسترش می‌یابد به الگوی غایی هویت انسان در کرانه‌های کیهانی نیز تبدیل می‌شود. به باور یونگ: «... بر مبنای بسیاری از اسطوره‌ها، انسان غول‌آسای دربرگیرنده جهان تنها سرآغاز زندگی نیست؛ بل غایت و دلیل وجودی آفرینش است» (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۰۳). بهترین نمود این حقیقت را در نوشته‌های زادسپریم می‌بینیم که شکل غایی و واپسین جهان را به صورت انسان عظیمی تصور کرده است که با اندیشه مینوی خود، فضای گیتی را از شور رستاخیز لبریز خواهد کرد: «در پایان [رستاخیز]، شبانگاه، آشکار و هویدا در آنجا مشاهده خواهد شد که در صورتی از آتش به شکل یک انسان است و [ایزدان] در خواهند یافت که بر اسبی آتشین می‌راند» (Zaehner, 1955: 133؛ نقل از جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۲۴۴).

به دلیل همین خداگونگی نمونه مثالی انسان است که بر شباهت تعریف‌ناشدنی انسان و خدایان در فرهنگهای مختلف تأکیدهای بسیاری یافت می‌شود. در روایت آکدی *افسانه گیلگمش* آمده که یک سوم او انسان و دو سوم او خدا است (۱۳۸۳: ۲۲). هراکلس^{۳۷}، پهلوان رومی نیز فرزند خدای خدایان، زئوس و آشیل^{۳۸}، قهرمان یونانی *ایلیاد* هومر، فرزند ایزد بانوی تیتیس^{۳۹} بود (برن، ۱۳۸۴: ۴۲). در اساطیر ایرانی، بسیاری از نمودهای انسان نخستین، ودیعه‌ای الهی هستند که به عنوان پاداش به پدری که خویشکاری ایزدی خود را انجام داده است، اعطا می‌شوند (انسان با اصل ایزدی). مطابق *اوستا* (هوم یشت، بندهای ۷ و ۱۹) ویونگهان^{۴۰}، اثویه^{۴۱} و ثریته^{۴۲} به ترتیب نخستین، دومین و سومین تن از مردمانی بودند که گیاه مقدس هوم را افشردند و به پاداش این کار صاحب فرزندان^{۴۳}ی چون جمشید، فریدون و گرشاسپ و اورواخش^{۴۳} شدند که از مهمترین شخصیت‌های مقدس کیش زرتشت به شمار می‌آیند. متعالی‌ترین شکل خداگونگی نمونه مثالی انسان را در فرهنگهای دینی می‌توان جست. در *تورات* در چند

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پسایونگی

جا آشکارا بیان می‌شود که خداوند انسان را «به صورت خدا آفرید...» (سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۲۷؛ باب ۵، آیه ۱ و باب ۱، آیه ۲۶).^{۴۴}

در این چهارچوب معنایی، هدف غایی انسان- انسانی که برای خدمت و نزدیکی به بارگاه خدایان آفریده شده- رشد همین نیمه خدایی وجود اوست که می‌تواند او را به اصل الوهی خود بازگرداند؛ حتی اگر به بهای فناء نیمه گیتیانۀ هستی او باشد. در چنین دیدگاهی، انسان مثالی نخستین در دومین مرحله، باید با موانع و مرزهایی روبه‌رو شود که نشانه‌هایی بر تولد خودآگاهی وی را در بردارند و در عین حال، او را (انسان خداگونه را) از نزدیک شدن به مقام خدایان باز می‌دارند. غالباً مهمترین مانعی که او را به خود می‌آورد و «خودآگاهی» را به وجود می‌آورد، وجود همزادی غیر هم‌جنس است که برای او آفریده شده است.

۲. خلق زوج نخستین و کهن‌الگوی همزاد

انسان نخستین در اساطیر آفرینش، انسانی نیمه خداست یا نسب خدایی دارد. او فرزند خدایان است یا لاقل از خاستگاهی فرامادی و خدایی (مثلاً بهشت) برآمده است. اسطوره آفرینش در فرهنگهای اساطیری مختلف، حاوی نمونه‌های برجسته‌ای از الگوی خلق اولین انسان است که با وی، مرز بین دنیای خدایان و انسانها مشخص می‌شود. این انسان غول‌آسا یا فراطبیعی اولیه در فرهنگهای بدوی‌تر حالت نیمه انسان- نیمه خدا دارد و در عین انسان بودن، هنوز برخی از ویژگیهای خدایان را حفظ کرده، یا به دنبال کسب برخی دیگر از آنهاست (مثل گیلگمش که به دنبال گیاه جاودانگی می‌رود). الگوی انسان اولیه در فرهنگهای مختلف، یا نیای بنیادینی است که از مرگ او، اولین زوج انسانی پدید می‌آید (مشابه آفرینش جهان از فروپاشی غول خدای نخستین) یا خود نمونه خداگونه اولیه‌ای است که جفتی برای او آفریده شده است؛ از جمله در اساطیر یونانی، زئوس پس از پیروزی در جنگ بزرگ از پرومتهوس می‌خواهد که انسان را به شکل جاودانان (نیمه خدایی)، اما با ویژگی فناپذیری (نیمه زمینی) بیافریند (گرین، ۱۳۶۶: ۳۷). در اساطیر ایرانی، کیومرث غول- خدای نخستین است که پس از مرگش از نطفه او نخستین زوج (مشی و مشیانگ) به وجود می‌آیند. در کیش مانی نیز از ازدواج «مادر زندگی» و «پدر عظمت»، انسان اولیه به وجود می‌آید که در اعتقادات ایرانی او

همان اورمزد، پسر خدای زروان شناخته می‌شود (ویدن گرن، ۱۳۷۶: ۶۸). اولین زوج انسانی نیز در آیین مانی، «گِهْمُرد» و «مُردیانه» هستند [مرد و زن نخستین] که به شکل دو ایزد از ایزدان مانوی، «نریسه ایزد» [ایزد نجات‌بخش و الگوی پیکر نرینه انسان] و «دوشیزه روشنی» [رهاکننده برخی از پاره‌های نور محبوس در تاریکی و الگوی پیکر مادینه انسان] پدید می‌آیند (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۵: ۲۲-۸). در اساطیر چین، فوزی^{۵۵} و نوگوا^{۵۶} به عنوان زوج نخستین که به هیأت «انسان-اژدها» [نیمه‌انسان-نیمه‌خدا] هستند (مک کال و... ۱۳۸۵: ۱۳۱) در اساطیر هند، خواهر و برادر همزادی از نسل خدایان به نامهای یمه و یمی (ایونیس، ۱۳۷۳: ۵۲) و در اساطیر ژاپن نیز خواهر و برادری [از تبار ایزدی] به نام ایزاناگی^{۵۷} و ایزانامی^{۵۸} (پیگوت، ۱۳۷۳: ۱۵) جفت آغازین را به وجود می‌آورند. نخستین انسانها در اساطیر مختلف افریقایی نیز نمونه‌های همزاد را شامل می‌شوند (پاریندر، ۱۳۷۴: ۵۸، ۶۳-۴). بنابراین، انسان نخستین یا هیچ زوجی ندارد و جفت اولیه از وی منتج می‌شود یا معمولاً نمونه مذکری است که جفتی برای او آفریده می‌شود. یکی از بهترین نمونه‌های بررسی خلق همزاد برای انسان نخستین را می‌توان در اسطوره‌ای سومری دید:

در اسطوره انکی^{۵۹}، زن خدای نین‌هورساگه^{۶۰}، هشت گیاه در باغ خدایان رویانید. انکی آنها را خورد و نین‌هورساگه او را به مرگ نفرین کرد. به علت این نفرین، هشت عضو از بدن انکی مورد هجوم بیماری و خودش در آستانه مرگ قرار گرفت تا اینکه نین‌هورساگه به وساطت خدایان هشت زن-خدای درمانگر برای درمان اعضای انکی آفریده از زن-خدایی که برای درمان دنده او آفریده شده بود به نام نین‌تی^{۶۱} (به معنی بانوی دنده)، نخستین زن را برای او آفرید. واژه سومری تی^{۶۲} معنایی دوگانه دارد و علاوه بر «دنده» به معنی «حیات» نیز هست. از این دیدگاه، نین‌تی می‌تواند به معنی «بانوی حیات» نیز باشد (هوک، بی‌تا: ۱۵۷-۸).

پیدایش همزاد مادینه از دنده انسان نخستین در تورات نیز موجود است:

خداوند خدا خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخفت و یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد و خداوند خدا آن دنده را که از آدم گرفته بود، زنی کرد و وی را به نزد آدم آورد (سفر پیدایش، باب ۲، آیات ۲۰ تا ۲۵).

بنابراین، انسان از خوابی فراطبیعی برمی‌آید و همزادش را که از یکی از دنده‌هایش برآمده است در کنار خود می‌بیند. البته واژه «حوا» (Hawwah در عبری و عربی و Eve

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پساپوئگی

در لاتین) در دیگر جای تورات، معنای «حیات» به او می‌بخشد؛ هم چنانکه واژه سومری تی هم به معنای دنده و هم حیات بود: «و آدم زن خود را حوا نام نهاد؛ زیرا که او مادر جمیع زندگان است...» (همان، باب ۳، آیه ۲۰).

در اساطیر ایران، نیز تکرار همین بافت الگویی دوگانه «مردِ میرا» و «زن زایای متعلق به او» را در بافت واژگانی نامهای زوج جفت آغازین می‌توان دید. برخی اوستاشناسان در مورد واژه اوستایی مشیگ^{۵۳}، که شکل مؤنث آن - مشیانگ^{۵۴} - را از روی آن ساخته‌اند، بر این باورند که این واژه در اصل مورتی^{۵۵} یا مورتیگ^{۵۶}، و در تلفظ اشکانی آن، موهریک^{۵۷} از همان ستاکی بوده که در «مرد» فارسی و در بخش دوم واژه کیومرث نیز به کار رفته است (کریستن‌سن، ۱۳۶۳: ۱۲). بیرونی نیز که این دو اسم را به ملهی و ملهپانه باز خوانده است از گویش خوارزمی این دو واژه با عنوان «مرد» و «مردانه» [منسوب به مرد] یاد می‌کند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۱۴۱). بدین ترتیب، این زوج نخستین نیز شامل اولین انسان میرای مذکر (مرد) و جفت مؤنثی است که برای او (مردانه = متعلق به مرد) آفریده شده است؛ همان گونه که در الگوی عبری، حوا از دنده آدم و برای او آفریده می‌شود. این بافت نمادین در مورد نام جمشید نیز قابل پیگیری است که از دو پاره شید (خشته^{۵۸} اوستایی) - به معنی درخشان و جم - در پهلوی یم^{۵۹} در اوستایی یمه^{۶۰} و در سانسکریت یمه^{۶۱} - به معنی توأمان و دوقلو - ساخته شده است. این نام از آن روی بر این پادشاه نهاده شده که با خواهرش جَمک - در پهلوی یمگ^{۶۲} و در سانسکریت یمی^{۶۳} - یک جفت همزاد بوده‌اند (یاحقی و...، ۱۳۸۶: ۲۷۴). در ریگ‌ودا، گفتگوی عاشقانه یم نامیرا و خواهرش یمی، بخشی از زیباترین سروده‌های غنایی این متن را تشکیل می‌دهد (ریگ‌ودا^{۶۴}، ماندالای دهم، سرود ۱۰، بندهای ۱ تا ۱۲). کریستن‌سن بر اساس این سرودها یمه و یمی را نخستین جفت بشر هندوایرانی و پدر و مادر همه آدمیان می‌داند (۱۳۶۸: ۱۵ تا ۱۷). در این نمونه کهنتر زوج اولیه هندوایرانی (که در شاخه ایرانی در فرهنگ زرتشتی، جای خود را به کیومرث و مشی و مشیانک داده است).

همین الگوی مرد نخستین و زن همزاد او دیده می‌شود. تولد دوقلوهای همزاد، از اصلی‌ترین شیوه‌های جدا شدن شخصیت‌های اساطیری از منشأ خدایی آنهاست. این دوگانگی درونی روان انسان، که همواره با میل به وحدت دو قطب همراه است در اسطوره‌ها غالباً به صورت شخصیت دوجنسی (مثل کیومرث) یا زوج الهی (جم و

جمک) نمادین شده است. یونگ در تصاویر کیمیاگران قرن هفدهم، کهن‌الگوی «زوج الهی»^{۶۵} را بررسی کرده است که شخصیت دوگانه‌ای را از «پادشاه الهی»^{۶۶} نشان می‌دهد؛ شاهی که عنصر مادینه وجودش به عنوان نیمه‌ای همزاد با او ترسیم شده است (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۱).



مرحله دوم: تصویر ۲- تصویر زوج الهی، احاطه شده با نمادهایی از عناصر نماینده گهرهای چهارگانه و فرزندان سه گانه زمین (جماد و گیاه و جانور). نماد مار که نشانه زمین است در این تصویر کیمیاگران خودنمایی می‌کند.^{۶۷} انسان خداگونه بنیادین با کشف نیمه مادینه درونش به انسان زمینی تبدیل می‌شود؛ تغییری که مقدمه لغزش او به سمت نیمه مادینه و رانده شدنش از عالم لاهوتی و ورود به عصر خودآگاهی است.

وجود جفت و همزاد در نخستین نمونه‌های انسان از لحاظ روانشناسی تحلیلی با کهن‌الگوهای آنیما و آنیموس قابل بررسی است. در مکتب روانشناسی تحلیلی یونگ، انسان دارای خاستگاه روانی دوجنسی است؛ یعنی به طور ذاتی، هر مردی یک زن بالقوه، زن درون یا آنیما^{۶۸} و هر زنی مردی بالقوه، مرد درون یا آنیموس^{۶۹} در خود دارد؛ جنبه‌هایی که به صورتی وازده و ناخودآگاه در تمام دوره عمر بشر دوام می‌آورد. این کهن‌الگوها، استعاره‌هایی از جلوه غیرهمجنس ناخودآگاه هستند. نزدیکترین ترجمه آنیما به ایتالیایی و اسپانیایی، «روح» است. یونگ آنیما را تصویری از روح یا همان ناخودآگاه می‌داند که در مردان به علت ویژگیهای زنانه خود، توسط آنیما و در زنان به

علت ویژگیهای مردانه خود، توسط انیموس و با صفات مذکر شناخته می‌شوند (Jung, 1958: 334 & 1959: 439). در مورد تجلیات بیرونی آنیما گفته‌اند که این جنبه مادینه از روان مرد در چهره‌های زنان (در رؤیایها و اساطیر) نمود می‌یابد؛ به عبارت دیگر، روان بشر دوجنسی است و صفات روانشناختی جنس مخالف را در رؤیایها یا فرافکنی بر افراد غیرهمجنس محیط [تجربه عشق] آشکار می‌سازد (گورین و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۹۶).

یونگ درباره علت عمومیت شخصیت فریبکار زن در اساطیر [نمونه حوا]، چنین می‌گوید که یکی از نمودهای الگوی مثالی آنیما این است که نمایانگر کنش "پست‌تر" روان انسان باشد و به این دلیل، اغلب خصالتی سایه‌وار می‌یابد و نقش شر را به خود می‌گیرد (Jung, 1964: 30/6). او معتقد است، تظاهرات بیرونی آنیمای فرد در چهره یک زن، می‌تواند از پست‌ترین مناسبات جسمانی تا بالاترین مراتب استعلای روانی و عقلانی را شامل شود (Snider, 1991: 17). او برای توسعه روانی آنیما در مردان (و گسترش آنیموس در زنان)، چهار سطح جدا از «ساختارهای روانی»^{۶۰} را مشخص می‌کند و برای تجسم نمادین این سطوح توسعه آنیما از چهار چهره شناخته‌شده در ادبیات استفاده می‌کند: سطح اول را با حوا در داستان آفرینش که زنی صاحب جذابیت جنسی و ویژگیهای شیطانی چون اغواگری، خیانت و بی‌وفایی است و سطح دوم را با هلن^{۶۱} در *ایلیاد*، که دارای توان و مهارتهای بشری باهوش، زیبا، مستقل ولی ناپرهیزگار، فاقد ایمان و کیفیتهای درونی است، مجسم می‌کند. یونگ سطح سوم را با مریم باکره (مادر مسیح) و در کهن‌الگوی مادر باکره^{۶۲} مُمْتَل می‌کند که دارای پرهیزگاری، فداکاری و تقدس شده، اما هنوز فاقد حکمت است. چهارمین سطح از توسعه آنیما در چهره سوفیا^{۶۳} [واژه یونانی نشاندهنده حکمت] متبلور می‌شود که در این تعبیر، «حکمت» دارای ویژگی زنانه و همان فرافکنی روح [انیمای] کمال‌یافته است که پرهیزگاری را همراه با ارتقای کیفیت فکری و خرد نشان می‌دهد. یونگ برای سطوح گسترش آنیموس در زنان نیز سطوحی چون مرد هوس‌باز صاحب جذابیت جنسی، مرد عاشق‌پیشه، مرد پرتکاپو و پیر خردمند را ذکر می‌کند (Jung, 1964: 6/48-9 & 7/296). تجلی ادبی سطوح آنیما را علاوه بر نمودهای روایی کلاسیک در چهره معشوق جفاکار، معشوق اساطیری، زن اثیری، مام میهن و مادر آسمانی و همچنین پیر

راهنما و مرشد کامل می‌توان دید. در شعر عرفانی، گاه تصویر زن درون («خاتون خاطر»)، الهام‌بخش و تبلور شاعرانه تجربیات عارفانه شاعر است:

خاتون خاطر که بزاید به هر دمی آبستن است لیک ز نور جمال تو
(مولوی، ۱۳۵۵: ۲۳۶۷۹/۵)

دختران دارم چون ماه پس پرده دل ماه‌رویان سماوات مرا دامادند
(همان، ۸۱۸۱/۲)

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه‌رویان بستان خداست
(مولوی، ۱۳۷۹: ۷۲/۱)

این وجه مؤنث درون شاعر از مهمترین جلوه‌های ممثّل ناخودآگاه است. یونگ نیز در تحقیق در مورد تظاهرات آنیما و آنیموس در رؤیایها و اساطیر می‌گوید که این نیمه‌های پنهان غیرهمجنس، گاه به شکل منبع الهام یا حامل وحی یا مرشد و عارف ظاهر می‌شود (یونگ، ۱۳۷۰: ۶۴). در ادبیات عرفانی، جلوه عینی هاتف الهام‌بخش گاه مرشد یا پیری راهنما از ملکوت است:

در خواب، دوش پیری در کوی عشق دیدم با دست اشارتی کرد که عزم سوی ما کن
(مولوی، ۱۳۵۵: ۲۱۴۹۹/۴)

در میان گریه خوابش در ربود دید در خواب او که پیری رو نمود
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶۲/۱)

به نظر یونگ نفس هر انسان در ضمیر ناخودآگاه خود احساس می‌کند که با همزادش توأمان سرشته شده است. از تلفیق نفس و همزاد آن در شخصیت انسانی واحد به نماد جهانی انسان بزرگ ازلی می‌رسیم که نشاندهنده راز ناشناخته مفهوم مجهول و غایی هستی انسان است. یونگ معتقد است، نمونه انسان [یا ایزد] دوجنسی^{۷۴} در اساطیر [مشابه زروان، کیومرث، پوروشه یا پره‌چاپتی هندی] که تضادهای دو جنس مؤنث و مذکر را در همپوشانی خود به تکمیل و وحدت تبدیل می‌کند، سمبلی از تکامل الگوی تمامیت روانی را به نمایش می‌گذارد (Snider, 1991: 20-21).

۳. الگوی زوج نخستین و تولد خودآگاهی

حافظ، در ادامه غزل سرود معروف آفرینش (در آزل پرتو حُسن...)، در دقیقه‌ای شگفت، وقتی از پیدایش عشق از دم الهی و برتری انسان بر ملایک به سبب برگزیده

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پساپوئگی

شدن برای عاشقی سخن می‌گوید در مرور شاعرانه‌ی روایت آفرینش از حیلۀ شیطان برای فریفتن انسان یاد کرده است و تأکید می‌کند که شیطان می‌خواهد از این شعله (عشق) چراغی برای گرمی بازار خود برافروزد؛ اما چگونه این چراغ از عشق شعله می‌گیرد؟ با واسطه‌ی جفت مادینه (حوا) که عشقش در دل آدم، محملی برای دام شیطان است تا او را وادارد که به «غیر» بپردازد؛ پس «غیرت» معشوق حقیقی، جهان برهم می‌زند؛ رجم ابدی شیطان و هبوط انسان از نتایج این شعله‌ی افروخته برای غیر است:

عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد...

(حافظ، ۱۳۷۲: ۱۷۰)

در بسیاری از فرهنگها، غالباً همزاد اولیه، فتنه یا دامی است که از جانب خدایان (یا در فرهنگهای دینی از جانب شیطان یا اهریمن) در برابر انسان قرار می‌گیرد. در این فرایند با آلوده شدن به هوسرانی و تمتع از شهوت خروشان جنسی - که تا این مرحله غریزی و ناخودآگاهانه است - و سپس آگاهی یافتن و کسب «معرفت» نسبت به آن (در مفهوم «گناه»)، انسان نخستین پس از نزدیک شدن به جبروت خدایان و به جرم این زیاده‌خواهی، دچار «هبوط» و رانده شدن از مقام قدسی و نیمه‌مینوی خود به سوی نیمه‌پست مادی می‌گردد و از ادامه‌ی تعدی به بارگاه خدایان و توهم خداگونگی باز می‌ماند.

بهترین نمود برای بررسی این موضوع را در اساطیر بابلی و حماسه‌ی گیلگمش می‌توان جستجو کرد. در این اثر، اشراف شهر اوروگ^{۷۵} به گیلگمش رشک می‌ورزند و از خدایان می‌خواهند موجودی همانند او بیافرینند. از این رو، زن - خدای اوروگ^{۷۶}، انکیدو^{۷۷} را از خاک سرشته می‌کند؛ موجود انسانی وحشی دشتها با نیرویی خارق‌العاده که از گیاهان تغذیه می‌کند و با جانوران وحشی دوستی می‌گزیند. رفتار عجیب او به اطلاع گیلگمش می‌رسد و او از یکی از روسپیان معبد می‌خواهد تا انکیدو را بفریبد. میل به زن در جان انکیدو می‌افتد و پس از هفت روز کامجویی از خلسه بیدار می‌شود و در خود تحولی عجیب می‌یابد: دیگر جانوران وحشی از او می‌گریزند و زن به او می‌گوید: «تو دانایی انکیدو! تو مانند خدایان گشته‌ای.» انکیدو به اغوای زن پنجه در پنجه گیلگمش می‌افکند و سرانجام بین آنها دوستی حاصل می‌شود (هوک، بی‌تا: ۶۶-۷).

هماغوشی با نیمه مؤنث، انکیدو را از مرحله غریزی و غلبه مطلق ناخودآگاهی که نمودش در دوستی او با حیوانات متجلی می‌شد به مرحله کسب دانایی خدایان و رسیدن به خودآگاهی که لازمه فردیت انسانی است، هدایت می‌کند.

وجود زن فریبکار در اساطیر در شکل انسان یا موجودی فراطبیعی، بنمایه‌ای جهانی است. کهن‌الگوی «زن ویرانگر»^{۷۸}، شخصیت زنی افسونگر است که وقایع بد و ناخوشایند را به وجود می‌آورد و حوا در داستان آفرینش^{۷۹} مشهورترین نمونه این کهن‌الگو است. علاوه بر کنجکاوای که یکی از ویژگیهای شایع و زیانبار شخصیت «زن» در اساطیر است، بخش عمده‌ای از ویرانگری این کهن‌الگو از طریق شخصیت «وسوسه‌گر»^{۸۰} او تحقق پیدا می‌کند. این زن کسی است که مرد از لحاظ جسمی جذب و فریفته او می‌شود و البته سرانجام انحطاط و پشیمانی جفت گناهکار خود را به بار می‌آورد (Leeming, 1990: 258 & Knapp, 1984: ix-xvi). پاندورا^{۸۱} یا پاندور در اساطیر یونانی نمونه برجسته این الگوست که خدایان برای تنبیه انسان او را آفریدند؛ او سرپوش سبو [یا جعبه] ای را که می‌بایست همیشه بسته باشد، باز کرد و تمام غمها، امراض و بلاهای عالم که در آن پنهان بود در زمین پراکنده شد و تنها «امید» باقی ماند تا آدمیان در اوج نامرادی بدان پناه برند (اسمیت، ۱۳۸۴: ۱۳۳). در *اوستا* «جهی» (یا جهیکا)^{۸۲} - معادل «جه» (یا جیه)^{۸۳} (به معنی زن روسپی و فاحشه) در زبان پهلوی - نمونه نخستین زن شریر است که به اردوی اهریمن تعلق دارد و در مقابل «نایری» (یا نایریکا)^{۸۴} زن پاک و پیروی سپند مینو قرار دارد. این زن در متون پهلوی، تبدیل به دختر اهریمن و تحریک‌کننده زنان به آمیزش شده که مردان را از پارسایی باز می‌دارد. در بندهشن، پس از سه هزار سال از شکست اهریمن، جهی به پدر خود امیدواری می‌دهد که مرد پرهیزگار (گیومرث) و آفریدگان نیک اورمزد را بیالاید (دادگی، ۱۳۶۹: ۲۰۵۱). زادسپرم نیز از "جه دیو" بددین، به عنوان بزرگترین دشمن مرد پرهیزگار یاد می‌کند (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۵۹).

برای این بنمایه تکرارشونده، علاوه بر اساطیر در آثار ادبی نیز نمونه‌های بسیاری چون دلیله^{۸۵}، کلئوپاترا^{۸۶}، همچنین زنانی چون سودابه، زلیخا، دختر رومی (داستان شیخ صنعان) و افسونگران مؤنثی چون ساحره، زن- جادو و پری یافت می‌شود. شخصیت پردازی «زن فتانه» در مقابل شخصیت «زن آرمانی» از دیگر تجلیات ادبی این

الگو در ادبیات داستانی است. نمونه‌های مشهوری از زن فتانه در ادبیات عبارت است از: *نانا*^{۸۷} (امیل زولا)، لولو (پابست^{۸۸})، کارمن^{۸۹}، اسمرالدا^{۹۰} (کلیسای نوتردام)، زن لکاته (بوف کور)، هما (در شوهر آهو خانم)، لیلا (در طوبی و معنای شب)، گوهر (صادق چوبک) و برخی روایات از حوا (درباره نمودهای ادبی این مضمون؛ رک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶).

آنچه کم و بیش در همه متون اساطیری درباره جفت اولیه صادق است، فریفته شدن و به دشواری افتادن مرد نخستین توسط زن و سوسه‌گر است - زنی که یا خود فریفته شیطان است یا کنجکاو و نادانی او، شیطان درون اوست - و سپس تحولی که در آفرینش انسان رخ می‌دهد و او را پس از تجربه جنسی، وارد مرحله جدیدی از ادراک می‌کند. بهترین متن برای بررسی این فرایند و چگونگی تولد خودآگاهی و وابستگی آن با ارتباط جنسی جفت اولیه، روایت سفر پیدایش از گناه آدم و حواست.

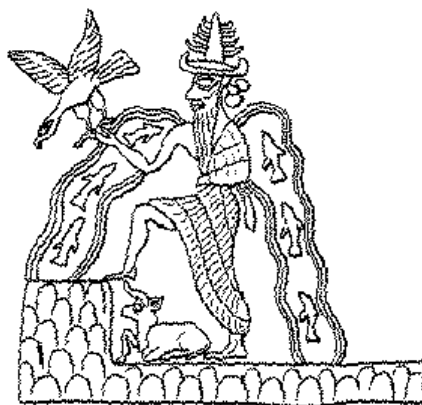
طبق *تورات*، خداوند پس از سرشتن انسان، او را در باغ عدن قرار داد و انواع درختان و خوراکیها را در آن باغ خرم آورد و انسان را به همه آن نعمات مسلط کرد و «درخت معرفت نیک و بد» را نیز در آن باغ رویانید و آدم را هشدار داد که از آن درخت: «... زنهار نخوری؛ زیرا روزی که از آن خوردی، هرآینه خواهی مرد» (سفر پیدایش، باب ۲، آیه ۱۷). در ادامه، خداوند برای آسایش آدمی پرنندگان، هوا و جانوران صحرا و از دنده او، حوا را آفرید و آدم و زنش هر دو در بهشت برهنه بودند و خجلت نداشتند. باب سوم شرح گناهی است که به اغواگری مار و جهالت زن به فریفته شدن مرد و هبوط آنها می‌انجامد. در سفر پیدایش، خوردن از این درخت آشکارا به معنای دست یافتن به آگاهی خدایان (خداگونگی) است: «مار به زن گفت: [اگر از درخت وسط باغ بخورید] هرآینه نخواهید مرد، بلکه خدا می‌داند در روزی که از آن بخورید، چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود» (همان، آیات ۱ تا ۴).

انسان به فریب ابلیس، که در پوسته ماری پنهان شده است و به اغوای حوا از درخت معرفت نیک و بد می‌خورد، چشمانش باز می‌شود و احساس شرم و برهنگی می‌کند و خداوند او را به تاوان این گناه گرفتار هبوط می‌کند. خداوند انسان را از باغ عدن بیرون می‌کند و با شمشیری آتشبار، راه او را بر درخت حیات می‌بندد؛ زیرا که او به معرفت رسیده است و بیم آن می‌رود که جاودانگی یابد و انسان خداگونه، خود خدا گردد: «و خداوند خدا گفت «همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد

گردید. اینک مبدا دست دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته، بخورد و تا ابد زنده بماند» (همان، آیه ۲۲). در قرآن کریم نیز شیطان زمینه‌ساز گناه آدم و هبوط او از بهشت به زمین می‌شود (سوره بقره (۲)/آیات ۳۵ و ۶). مضمون خوردن میوه ممنوعی که خوردن آن به نگون‌بختی نوع بشر می‌انجامد، بنمایه‌ای تکرارشونده در فرهنگ‌های مختلف است که حتی در میان اساطیر بومیان قاره آفریقا نیز نمونه‌هایی برای آن یافت می‌شود^{۹۱} و به منزله محرّماتی است که نقض آنها «گناه» به شمار می‌رود. این میوه در روایت آدم و حوا، هشت گیاهی را به یاد می‌آورد که نین‌هورساگه در باغ خدایان رویاند و چون انکی آنها را خورد به نفرین او دچار شده، درمان او توسط زن - خدایان درمان به خلق نین‌تی (بانوی حیات) از دنده وی انجامید. معرفت یافتن انسان اولیه، پس از فریفته شدن او توسط جفت خود، نیز تحولی را به یاد می‌آورد که انکیدو در حماسه گیلگمش، پس از مقاربه با روسپی معبد در خود پیدا کرده به دانایی خدایان دست یافت. میوه ممنوع یا هر محرّماتی که عبور از آنها، تخطی نوع انسان نسبت به خداوند به شمار می‌آید (مثل خوردن گوشت حیوانی خاص یا اجرای عملی و حتی ازدواج با گونه یا نژاد و قبیله به خصوصی) و مستوجب کیفری ابدی خواهد بود در انسانشناسی با مفهوم تابو^{۹۲} شناخته می‌شود که بر دو معنای متضاد دلالت می‌کند: از یک طرف مفهوم مقدس و از سوی دیگر مفهوم خطرناک، ممنوع و پلید (فروید، ۱۳۶۲: ۴۴).

نورثروپ فرای^{۹۳} معتقد است، تابوی میوه ممنوع که محرک شکستن آن نوع زن است و آنچه انسان در هبوط کسب می‌کند و همین‌طور آنچه معرفت نیک و بد نامیده می‌شود با تجربه جنسی در ارتباط است که باعث می‌شود، انسان از تن خویش شرم‌منده شود و آن را در خفا انجام دهد. به باور وی، معرفت ملازم با کشف جنسی [خودآگاهی یافتن نسبت به آن] و حکمت راستینی بوده که انسان را دست‌کم بالقوه در مرتبه ایزدان یا فرشتگان قرار داده و او را در مقام عالم در برابر محیط معلوم قرار داده است. مار «هشیار» - که پوست می‌اندازد و نیروی حیاتی خود را تجدید می‌کند - رمز عالم دوری [تسلّلی] طبیعت معلومی است که انسان به وقت هبوط وارد آن می‌شود. به همین دلیل در شرح سفر بیدایش، عالم هبوط با مار ممثّل شده و فرض اینکه مار، جامه‌ای بدل شیطان بوده، بعدها وارد شده است (فرای، ۱۳۷۹: ۱۳۶). این تابو و گذشتن از آن، اگرچه به معرفت می‌انجامد (احساس برهنگی و تولد خودآگاهی) به اخراج انسان از

بهشت به زمین منجر می‌شود (هبوط) و بی‌شباهت به جدایی فرزند از آغوش خانواده‌اش (پس از بلوغ و جفت‌یابی) نیست. مار، که رمز طبیعت میرای مادی است، او را می‌فریبد و تجربه جنسی، چشمان او را به سوی دنیای پس از بلوغ باز می‌کند و او را از بهشت خدایی جدا، و به دنیایی آکنده از موانع و آزمونهای سخت تبعید می‌کند تا پس از هبوط، دوباره راهی برای عروج و صعود و خداگونگی بیابد و این مهمترین الگوی شکل‌دهنده معرفت اساطیری است که مسیر حرکت انسان را به سوی کمال و بازگشت او را به نزد خدا در باورهای اساطیری و عرفانی تشکیل داده است. یکی از تواناییهای این انسان راه‌یافته به بارگاه آگاهی، نیرویی است که از خدایان به وی واگذار شده است تا جهان را بسازد. این خویشکاری را باید در ادامه همان ظهور و تکامل خودآگاهی به سوی فردیت دانست که از تجربه زوج بنیادین آغاز شده بود. الگوی نیای فرهنگی قوم (انسان تمدن‌ساز یا قهرمان فرهنگی^{۸۴})، در تثبیت این نقش شکل می‌گیرد. این قهرمانان خویشکاری تغییر جهان را از طریق اختراع یا کشف مهمی عهده‌دار شده به طور معمول ممکن است به عنوان کاشف آتش، کشاورزی، سرودها، سنت، قانون یا مذهب و یا بنیانگذار سلسله‌ای و پدر اولیه قوم یا نژاد یا پیروان کیش و آیینی شناخته شوند (Long, 2005: 2090 & Leeming, 2005: 88). مردمان معتقد به این اساطیر، اعتقاد داشتند که انسان تمدن‌ساز این ویژگیها را یا از خدایان، و یا توسط مهار نیروهای طبیعت به دست آورده است و در واقع، مهارتهای تمدنی خود را که در طول ادوار دراز کسب کرده بودند به تعبیر ارنست کاسیرر به عنوان «هدیه‌ای از عرش» به شمار آورده (۱۳۶۷: ۱۱۶) در چهره یک قهرمان فرافکنی می‌کردند؛ از جمله در اساطیر بین‌النهرین، انسان تمدن‌ساز انکی است که با کارهایی چون آفرینش کلنگ دوسر و جاری کردن رودها در خلیج فارس و رونق کشاورزی و دامداری و خانه‌سازی و پر کردن دجله و فرات از ماهی و دشت و جنگل از گیاه و جانور عالم را سامان می‌دهد (رک: هوک، بی تا: ۳۳ تا ۳۵). در اساطیر یونانی، پرومتئوس^{۸۵}، پس از آفریدن نخستین انسان از خاک، همه فنون و صناعتها و زراعت و رام کردن حیوانات و قدرت تکلم را به او آموخته، آتش آسمانی را در اختیار وی قرار می‌دهد که در سایه نیروی شگفت آن دوران درخشان رشد مدنیت یونان آغاز شد (رک: گرین، ۱۳۶۶: ۴۵ تا ۵۳).



مرحله سوم: رشد خودآگاهی - تصویر انکی در حال جاری کردن رودها در خلیج فارس و سامان جهان. انسان رانده شده از عالم الوهی که خداگونگیش را به تاوان گناه ازلی از دست داده، پس از میوه چیدن از درخت معرفت نیک و بد با ورود به عصر خودآگاهی، خویشکاری تغییر جهان را از طریق کسب مهارتهای لازم برای رسیدن به تمدن و مهار نیروهای طبیعت به دست آورده است. در واقع این قهرمان با ابزارها و مهارتهایی که به عنوان هدیه‌ای از عرش به وی واگذار شده است، این خویشکاری را از عالم الوهی و به واسطه آگاهی اکتسابی خود به دست می‌آورد.^{۹۶}

در شاهنامه، تبلور روایی این خویشکاری را در مجموعه‌ای از شاهان پیشدادی می‌توان جست. کیومرث پلنگینه‌پوش، نخستین کدخدای جهان است که در کوه مسکن گزید. هوشنگ بارزترین نمونه انسان تمدن‌ساز است که کشف آتش و بنیان نهادن سده^{۹۷}، جایگزینی ابزارهای سنگی با آلات آهنین و سامان بخشیدن کشاورزی و دامداری و روان کردن آب از دریاها در جویها و پوشاندن مردمان به پوشیدنیهای بافته از پوست و موی جانوران به او انتساب یافته است. تهمورث نیز رشتن پشم و بریدن و دوختن جامه و اهلی کردن بسیاری از درندگان و پرندگان را به آدمیان آموخت و از همه مهمتر، پس از غلبه بر دیوان، نوشتن را از آنها می‌آموزد. جمشید نیز ساختن آلات جنگ و آموختن رشتن و بافتن و دوختن جامه از کتان و ابریشم و موی قز و خز و آمیختن خاک با آب و خانه‌سازی و استخراج گوهرها و ساختن عطرها و کشتیرانی را آغاز کرد و از همه مهمتر در عصر طلایی خود به ایجاد طبقات چهارگانه در اجتماع موفق شد و «هر گروهی را گفت که هیچ کس مباد که به جز کار خویش کند» (بلعمی، ۱۳۳۷: ۱۳۰). این موضوع نمایانگر تخصصی شدن نقشها و مشاغل و آغاز دوره‌ای است

که زندگی قبیله‌ای، جای خود را به اجتماعات تکامل یافته می‌دهد. در روند سیر روایات شاهنامه از کیومرث تا جمشید، تمدن بشری از کیفیتهای بدوی خود چون پوشیدن پوست و غارنشینی تا کشف آتش و خانه‌سازی و بالاخره رسیدن به نظم اجتماعی و جامعه طبقاتی در بخش پیشدادی بتدریج تکامل یافته است و پس از گسست فر از جمشید و سپری کردن هزاره سیاه ضحاک با ظهور فریدون، مهمترین تجلی ادبی این الگو، که کهن‌الگوی قهرمان است در چهره شاهانی چون او و منوچهر و پهلوانانی چون رستم (و گرشاسپ در اوستا) متبلور شده در کیخسرو که انسان کامل شاهنامه است به اوج می‌رسد. کهن‌الگوی «قهرمان»^{۹۸} در اثری حماسی چون شاهنامه، کهن‌الگویی کلیدی اصلی است. اسطوره قهرمان، رایجترین بنمایه‌های اساطیری و روایتش آکنده از ماجراها و وقایعی است که او با تلاش و مخاطره بسیار آنها را پشت سر می‌گذارد تا ضمن تحول و تکوین به نقطه تعالی این الگوی روایی - رسیدن به هدف و پیروزی - دست یابد. اسطوره جهانی قهرمان، تصویری از قدرت انسان را در ادبیات کلاسیک و افسانه‌های شفاهی به نمایش می‌گذارد که شر و بدی را در قالبهایی چون اژدها، شیطان، مارهای بزرگ، هیولاها، دیوان، پریان و هر نوع دشمنی که مردمش را به مرگ یا نابودی تهدید کند، شکست می‌دهد (Jung, 1979: 238) تا هنگام بازگشت به اصل پاک کودکانه (تطهیر)، به قلّه پیروزی حقیقی و جوهره وجودی خود (کمال) دست یابد (همو، ۲۰۰۸: ۳۸۲) و در نهایت این مسیر دشوار و پر پیچ و خم به حدی از مظاهر ازلی اولوهیت و خداگونگی نزدیک شود (Hathom, 1977: 26). از دیدگاه یونگی و پساپوئگی، قهرمان، تجلی نمادین روان کاملی است که ماهیتی فراختر و غنیتر از آنچه دارد که «من» فاقد آن است و توصیفی نمادین از «من»^{۹۹} وحدت یافته با «فرامن»^{۱۰۰} است (Henderson, 1967: 101).

نتیجه‌گیری

در اسطوره آفرینش، آفرینش کیهان و آسمان و زمین، روندی ذهنی است که جهان را در راستای خویشکاریهای روانی ناخودآگاهانه بشر نظم می‌بخشد. سرانجام در این مجموعه از نو معنا یافته، خلق انسان آفرینش اساطیری را در مسیری تازه قرار می‌دهد. انسان نخستین، بسان کودکی که در آغوش مادر دیده بر جهان می‌گشاید در جهانی که در ذهن خود از نو آفریده است، خیز برمی‌دارد تا آماده رشد و بالش شود و گام به



سوی کسب آگاهی و بلوغ بردارد. او برای رسیدن به کمال مطلوب خود- هدفی که با هدف آفرینش منطبق است- باید آماده کارزار شود و نیرو کسب کند. انسان از نسب خدایی خود جدا می‌شود و در مسیر حرکت به سوی فردیت و کمال از آزمونهای پرخطری خواهد گذشت و در تقابل با شر و به یاری نیکی، شخصیت تازه‌ای کسب خواهد کرد که در عین اعتلای قطب الوهی، نیمه انسانی او را به اوج توانایی و عظمت خواهد رسانید.

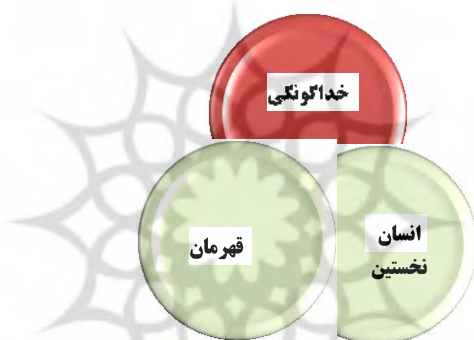
از نگاه تحلیلی- تطبیقی، نقاط عطف اصلی تکوین الگویی انسان در زمان اسطوره‌ای آفرینش، ابتدا اصل ایزدی (جدا شدن از خاستگاه لاهوتی) و در نتیجه خداگونگی و سپس داشتن نمونه همزاد (داشتن جفت اولیه یا اینکه خود منشأ این جفت باشد) است. نقطه عطف سوم، نقش این همزاد مادینه در بیداری خودآگاه و آخرین ویژگی، رشد خودآگاه در مسیر بازگشت غایی به خداگونگی ازلی است. این همزاد مادینه برآمده از زایایی زمین (متبلور در نمادهایی چون مار) و سمبل عشق زمینی و زایش فناپذیر آن است و به همین دلیل، تجربه رانده شدن از بهشت غرقه شدن در ناخودآگاه ازلی و هبوط در مهبط خودآگاهی و رنج و وحشت متأثر از آن را با فرافکنی یک گناه ازلی در چهره او و غایت رشد خودآگاه در کهن‌الگوی قهرمان نمادپردازی می‌شود که در مسیر کسب خداگونگی انسان آغازین که زمانی از دست رفته بود، قرار می‌گیرد؛ در نتیجه تکوین به یک چرخه (دایره) تبدیل می‌شود که خود از نمادهای ماندالا (دایره کمال) و زمان اساطیری است.

	• اصل ایزدی (خداگونگی ازلی)
	• نقش ویرانگر نمونه همزاد: هبوط
	• نقش سازنده نمونه همزاد: بیداری خودآگاه
	• رشد خودآگاه (خداگونگی غایی = کمال)

نقاط عطف تکوین الگوی آفرینش انسان بنیادین و تجلی ادبی هر مرحله در اساطیر و آثار ادبی

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پساپوئگی

خداگونگی انسان نخستین، که با شکستن تابوی مقدس از کف می‌رود در مسیر تشریف قهرمان، منتهی این بار مبتنی بر اصل رشدخودآگاه در همپوشانی با ناخودآگاه (فردیت) تجدید می‌شود. در چرخه کیهانی: «در آغاز و انجام هر چرخه، رویداد مشابهی وجود دارد که این مشابهت رویداد، گذشت زمان را بی‌معنا می‌کند» (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۴۰). این چرخه «زمان اسطوره‌ای» را تشکیل می‌دهد که متضمن نوعی ازلیت است (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۱۸۲) و هدف غایی آن گریز از زمان نسبی و پیوستن به لحظه ابدی است (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۴۴). کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین و مسیر تکوین او تا تبدیل به قهرمان، استوار بر دو اصل همزاد و خودآگاهی، یک چرخه کیهانی است که در زمان اسطوره‌ای ابدی می‌شود.



- چرخه کیهانی آفرینش انسان نخستین که در مسیر تسلسل زمان اسطوره‌ای، در چهره قهرمان به «بلوغ» می‌رسد (قهرمان خداگونه، نمونه غایی انسان ازلی که خداگونگی را از کف داده بود).

تابوشکنی میموه ممنوع و ارتباط آن با درخت معرفت نیک و بد نیز از طرفی مرتبط با نماد رویش (گیاه: تولیدمثل) و از طرفی دیگر مرتبط با قوه تمیز است که پیش از آن خداگونه بود و در مجموع برآیند پرورش خودآگاهی آغازین در دل ناخودآگاهی است که شکل‌گیری انسانشناختی آن در مسیر بلوغ «انسان نوعی»، قابل تطبیق با مرحله شناخت جنسیت و کشف قوه تولید مثل است. احساس شرم و برهنگی، که در این تجربه برجسته می‌شود، خود از نشانه‌های تولد خودآگاهی و نماینده مرحله‌ای از تطوّر انسانشناختی این الگو است که مطابق آن، انسان از درک غریزی و ناخودآگاه خود از زوجیت حیوانی فاصله می‌گیرد و به درک فاعلیت خود در روند پیدایش حیات انسانی نزدیک می‌شود. آگاهی که صرفاً ودیعه‌ای در محدوده عطایای الوهی بود از تکرار الگویی خاطره نخستین تجربه جنسی برای انسان شکل گرفت و با توجه به تأثیرات



تروماتیک این تجربه در زندگی انسان نوعی، این تجربه با نوعی احساس گناه ناشی از تابوشکنی همراه می‌شود که رهاورد آن دستیابی انسان به قوه آگاهی است که پیش از این ویژه خدایان بود؛ اگرچه دست یافتن به این امانت مقدس برای همیشه با احساس گناه و آسیبهای روانی ناشی از آن همراه باشد. تلاش انسان برای جبران مافات به خلق الگوی نیای تمدن‌ساز می‌انجامد که مدنیت رشد کرده در مهبطی است که درهم تیندنش با نیازهای سرکوب شده و خاطره ناکامیها، بدان هویتی پارادوکسیکال بخشیده است. نوستالژی بازگشت به پردیس ازلی ناخودآگاهی، همواره به تأثیرات تروماتیک این الگوی پارادوکسیکال دامن می‌زند. از این تروما می‌توان به «ترومای خودآگاهی» یا «ترومای بلوغ» تعبیر کرد که بر مبنای آن (برخلاف نظریه «ترومای تولد» رانک که آسیب‌دیدگی و ناکامی انسان نوعی را با خروج او از زهدان و تجربه ولادت مرتبط می‌داند.) منشأ این آسیب، کشف بلوغ و تحلیل تجربه جنسی انسان در رویارویی او با جنسیت دوگانه روان خود است که مطابق روانشناسی یونگ، خاستگاه آن، ماهیت دوپاره ناخودآگاه فردی انسان است که هر دو جنس را به طور بالقوه در ضمیر پنهان "خویشتن" دارد و در این تجربه، پاره مکمل در نماد زوج همزاد فرافکنی می‌شود. انتقال از حس ازلی و خوشایند غرقه شدن در ناخودآگاه جمعی به خودآگاهی برآمده از تجربه بلوغ و فرافکنی سرکوبها و ناکامیهای ناشی از موانع طبیعی پس از بلوغ در مفهوم هبوط، و آثار زیانبار جمعی این ناکامیها، که در نوستالژیای بهشت و حس گناه و ندامت جمعی نمادینه شده است (ترومای بلوغ)، می‌تواند از ریشه‌های این احساس مشترک در حافظه جمعی و ناخودآگاه نوعی بشر باشد.

پی‌نوشت

۱. در همه انواع ادبیات به دلیل شخصیت‌پردازی دلالت‌های فضایی هست. مردم‌شناس بزرگی همچون ادوارد. تی هال ادبیات را به مثابه کلید ادراک فضایی می‌داند و دلالت‌های فضایی را در چندین متن نشان می‌دهد (هال، ۱۳۷۶: ص ۱۲۹ تا ۱۴۱)؛ متنی در ژانری سیاسی مانند کتاب کلیله و دمنه دلالت‌های فضایی حاوی نزاع قدرت به فراوانی مشاهده می‌شود.
۲. به این دلیل بر ترجمه نصرالله منشی تأکید می‌شود که برخی از دلالت‌های واژگانی یا مضمونی فضایی در ترجمه‌های کلیله و دمنه‌های سه‌گانه یعنی ابن مقفع، محمد بن عبدالله البخاری (داستانهای بید پای) و نصرالله منشی به یک صورت دیده نمی‌شود؛ برای مثال در ترجمه نصرالله منشی، کلیله و اژه

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پساپوئگی

طبقه را به کار می‌برد (منشی، ۱۳۷۱: ص ۶۲) که در متن ابن مقفع به صورت «مرتبه» آمده است (ابن مقفع، ۱۹۸۷: ص ۱۰۱) که تقریباً حاوی همان مفهوم است گرچه واژه طبقه کاربرد اجتماعی خاصی دارد در حالی که در داستانهای بید پای، به جای این کلمات کلیدی، مفاهیمی با مضمون تقدیرگرایی آمده است (بخاری، ۱۳۶۱: ص ۷۳).

۳. به جز باب برزویه طیب.

۴. برای درک بهتر اصطلاح «درخواست-امر» به مقاله دیگر نگارندهٔ مسئول این مقاله با همراهی یکی دیگر از دانشجویان رجوع شود که در آن، سطح فراداستانی تمام بابهای کتاب کلیله و دمنه را بر اساس تعامل رای و برهمن بررسی کرده است. برای تحلیل سطح فراداستانی این نوشتار هم بر آن مبانی تکیه شده است. در آن مقاله در باب حکایت‌های درخواست-امری، چنین توضیح داده شده است: «در این دسته از حکایتها، رای در مقام دانای کل از برهمن می‌خواهد - به او امر می‌کند - که روایتی را مطابق با آنچه وی در درخواست خود مطرح می‌کند، بیان کند. برهمن نیز مطابق با آگاهی مندرج در درخواست رای، ابتدا پاسخی غیرداستانی سپس جوابی تمثیلی را نقل می‌کند. دلالت‌های این درخواستها حاکی از آگاهی کامل رای نسبت به موضوع است. درخواست رای برای کشف حقیقت یا درک معنا نیست. او پیشاپیش از موضوع آگاه است. به همین دلیل پرسشی واقعی در نمی‌گیرد» (یعقوبی جنبه‌سرایی و احمدپناه، ۱۳۹۰)؛ با این وصف، این درخواستها نه پرسش بلکه نوعی امر است.

۵. صورتبندی، تکرار سخنان خود یا دیگران در تعبیر یا تعابیر دیگر است که در یک یا چند نوبت صورت می‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ص ۲۰۷).

منابع

ادی، ساموئیل. ک: *آیین شهریاری در شرق*؛ ترجمهٔ فریدون بدره‌ای؛ تهران: بنگاه نشر و ترجمهٔ کتاب، ۱۳۴۷.

افلاطون؛ *مجموعه آثار*؛ ترجمهٔ محمد حسن لطفی؛ ج ۲، تهران: بی‌جا، بی‌تا.

بارکر، کریس؛ *مطالعات فرهنگی (نظریه و عملکرد)*؛ ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی؛ چ دوم، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۱.

براون، ام. نیل و استیوارت ام کیلی؛ *راهنمای تفکر نقادانه: پرسیدن سؤالات بیجا*؛ ترجمهٔ کورش کامیاب؛ تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲.

داستانهای بید پای؛ ترجمه محمد بن عبدالله البخاری؛ به تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱.

دهقانیان، جواد و ناصر نیکو بخت؛ «نقد اخلاق‌گرایی در کلیله و دمنه با نیم‌نگاهی به اندیشه‌های ماکیاولی»، *فصلنامه نقد ادبی*؛ س چهارم، ش ۱۴، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳ تا ۱۵۹.



- دهقانیان، جواد، «بازخوانی داستان شیر و گاو کلپله و دمنه بر اساس نظریه ساخت شکنی»، پژوهش‌های ادبی؛ س هشتم، ش ۳۱ و ۳۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۹۷-۱۱۶.
- راسل، برتراند؛ *تاریخ فلسفه*، ترجمه نجف دریا بندری؛ ج ۲، تهران: پرواز، ۱۳۶۸.
- رجایی، فرهنگ؛ *تحول اندیشه سیاسی در شرق؛ چ دوم*، تهران: قومس، ۱۳۷۵.
- رضایی‌راد، محمد؛ *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- ریمون-کنان، شلومیت؛ *روایت داستانی: بوطیقای معاصر*؛ ترجمه ابوالفضل حرّی؛ تهران: نیلوفر، ۱۳۸۷.
- شریف‌پور، عنایت‌الله و محتشم محمدی؛ «اندیشه سیاسی در کتاب کلپله و دمنه»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان؛ دوره ۲۴، پیاپی ۲۱ (۱۳۸۷)، ص ۵۳ تا ۶۹.
- شکوهی، حسین؛ *اندیشه‌های نو در فلسفه جغرافیا؛ ج ۱*، چ سوم، تهران: موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی، ۱۳۷۸.
- طباطبایی، سیدجواد؛ *خواجه نظام‌الملک*؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
- ظہیری‌ناو، بیژن و امین نواختی مقدم و مریم ممی‌زاده؛ «سیر و تداوم اندیشه‌های ایرانشهری در کلپله و دمنه»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان؛ س دوم، ش ۳، پیاپی ۷ (۱۳۸۹)، ص ۷۷ تا ۹۶.
- فرکلاف، نورمن؛ «تحلیل انتقادی گفتمان در عمل: توصیف»؛ ترجمه پیروز ایزدی؛ تحلیل انتقادی گفتمان؛ ویراسته محمد نبوی و مهران مهاجر؛ تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه-ها، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱ تا ۱۶۷.
- فیستر، مانفرد؛ *نظریه و تحلیل درام*؛ ترجمه مهدی نصرزاده؛ تهران: مینوی خرد، ۱۳۸۷.
- قادری، حاتم و تقی رستم‌وندی؛ «اندیشه‌های ایرانشهری: مختصات و مؤلفه‌های مفهومی»، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء؛ س ۱۶، ش ۵۹ (۱۳۸۵)، ص ۱۲۳ تا ۱۴۸.
- کلپله و دمنه*؛ ترجمه الی العربیه عبداللہ بن المقفع؛ الطبعة الاولى، بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۸۷.
- کلپله و دمنه*؛ ترجمه نصرالله بن محمد منشی؛ تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی؛ چ دوم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱.
- گادامر، هانس گئورک؛ «زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی»، هرمنوتیک مدرن: گزینہ جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران؛ چ دوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۲۰۲ تا ۲۳۶.
- لوتہ، یاکوب؛ *مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما*؛ ترجمه امید نیک‌فرجام؛ تهران: مینوی خرد، ۱۳۸۶.

_____ بررسی تکوینی و تطبیقی کهن‌الگوی آفرینش انسان بنیادین بر مبنای رویکرد نقد پساپوئگی

مدنی‌پور، علی؛ *فضاهای عمومی و خصوصی شهر*؛ ترجمه فرشاد نوریان؛ چ سوم، تهران: سازمان فناوری اطلاعات و ارتباطات شهرداری تهران، ۱۳۹۱.

نامه تسرب به گشنسب؛ تصحیح مجتبی مینوی؛ تهران: مطبوعه مجلس، ۱۳۱۱.

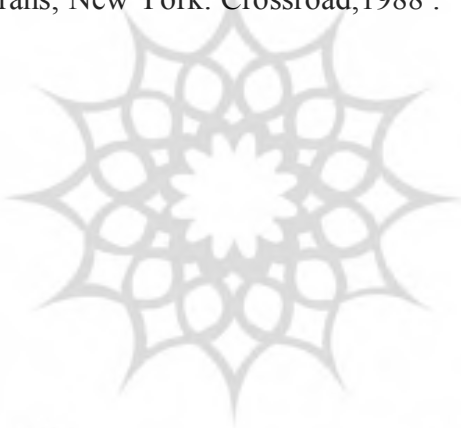
نظام‌الملک، خواجه ابوعلی حسن؛ *سیاستنامه*؛ به کوشش هیوبرت دارک؛ چ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

هال، ادوارد. تی؛ *بعد پنهان*؛ ترجمه منوچهر طبیبیان؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

یعقوبی جنبه‌سرایبی، پارسا و فاتح احمدپناه؛ «ساختار روایی کلیله‌ودمنه بر اساس گفتمان کاوی تعامل رای و برهن»؛ *فصلنامه ادب‌پژوهی*؛ س پنجم، ش ۱۸ (۱۳۹۰)، ص ۹ تا ۳۰.

Bohm, D; *On Dialogue*; London & New York: Routledge, 1996 .

Gadamer, Hans-Georg ; *Truh and method*; Garret Barden and John Cumming Trans; New York: Crossroad, 1988 .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

