

فصلنامه علمی کاوش‌نامه

سال بیست و سوم، پاییز ۱۴۰۱، شماره ۵۴

صفحات ۹۱-۱۲۱

DOR: [20.1001.1.17359589.1401.23.54.3.2](https://doi.org/10.17359/589.1401.23.54.3.2)

«خویش»، و تجلی انواع نمادهای آن در شاهنامه نقلان* (مقاله پژوهشی)

دکتر بهروز اتونی^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد قم

دکتر بهزاد اتونی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آیت‌الله بروجردی

چکیده

در روانشناسی ژرفا، هرچند «من»، مرکز «خودآگاهی» است و انسان به واسطه آن با جهان پیرامون خود ارتباط برقرار می‌سازد، ولی کل روان، مرکزی دیگر به نام «خویش» دارد که علاوه بر خودآگاهی، ناخودآگاهی را نیز در برمی‌گیرد. در حقیقت، «خویش»، به عنوان هسته مرکزی روان، کهن‌نمونه تمامیت و تنظیم‌کننده روان به شمار می‌آید که انسان بواسطه آن، به فردیت و یکپارچگی شخصیت می‌رسد. از آنجا که «خویش» - به مانند دیگر کهن‌نمونه‌ها - برای تجلی و ظهور، نیاز به استفاده از نمادها دارد، در اساطیر، رؤیاها و افسانه‌ها، خود را در سیمای شخصیت‌هایی والا و مقدس، و یا در شکل نمادهای تمامیت، و در کل، در کسوت هر موجود یاری‌رسان و یاریگر - چه جاندار و چه بی‌جان - به نمایش می‌گذارد.

طومارهای نقالی شاهنامه، از آنجا که بر بنیان حماسه‌ها و اساطیر بنا نهاده شده‌اند، می‌توانند بهترین تجلی‌گاه عناصر ناخودآگاهی و کهن‌نمونه‌ها باشند. طومار زریری‌نامه (موسوم به شاهنامه نقلان) که جامع‌ترین و طولانی‌ترین طومار نقالی شاهنامه است، از جمله همین طومارهاست، که نگارندگان بتفصیل، به بررسی نمادهای «خویش» در آن پرداخته‌اند و همگی این نمادها را در انواع: نمادهای انسانی، حیوانی، شیئی، کلامی، غیبی و آرامگاه مردگان طبقه‌بندی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: طومار زریری‌نامه، روانشناسی ژرفا، شاهنامه، خویش، نماد.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۰۸

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۰۳/۳۱

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: behroozatooni@yahoo.com

۱- مقدمه

در روانشناسی ژرفا، روان به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه (که شامل ناخودآگاه فردی، تباری و جمعی است) تقسیم می‌شود. «خودآگاهی» همانگونه که از نامش پیداست قسمتی از روان است که در ارتباط با آگاهی ما از خویشتن خویش و جهان پیرامونمان، کارا و فعال است. بخش مرکزی خودآگاه، «من» نام دارد که وظایف خودآگاهی را به انجام می‌رساند و در حقیقت، یونگ (Jung) آن را «خودآگاه محض می‌داند» (فدایی، ۱۳۸۷: ۳۶).

یونگ «من» را مرکزی می‌داند که همه محتویات خودآگاه به آن ربط دارند و بدین‌روی، معیار خودآگاهی، رابطه یک محتوای روانی با «من» است (یونگ، ۱۳۸۳: ۹). «ناخودآگاهی» بخش دیگر روان است که در زیر لایه خودآگاهی روان واقع شده و مشتمل بر تمامی پدیده‌های روانی است که فاقد آگاهی‌اند و هنوز به خودآگاهی نرسیده و به وسیله «من» ادراک نشده‌اند. از این‌رو، از حیطة شناخت ما خارج‌اند. ناخودآگاهی به سه بخش تقسیم می‌شود: فردی، تباری و جمعی / همگانی.

عناصر و مایه‌های ناخودآگاه فردی، نهفته‌ها، واپس‌زده‌ها و درهم‌کوفته‌هاست؛ بدین‌معنی که تمام اندیشه‌هایی که برای انسان در زندگی خودآگاهانه‌اش پذیرفته نیست و یا این اندیشه‌ها با اخلاق و دین و آداب و رسوم او در ناسازی است، به سوی ناخودآگاه فردی واپس زده می‌شوند. عناصر و مایه‌های ناخودآگاهی تباری و جمعی / همگانی، برخلاف ناخودآگاه فردی، بی‌میانجی «من» خودآگاهی پدید می‌آیند و میراثی هستند از زندگانی تاریخی گذشته، از زندگی نیاکان و حتی از دورانی که بشر در مراحل حیوانی می‌زیست (شمیسا، ۱۳۷۷: ۲۲۷).

این محتویات با زاده‌شدن هر کسی، چونان ارمغانی آنسری و آنجهانی به او پیشکش می‌شود؛ و شاید از نگاهی فراگیر، بتوان بر آن بود که عناصر و مایه‌های ناخودآگاه تباری و همگانی، همان غرایزند، لیک این غرایز انسانی اگر به گونه‌ای باشند که در همه

انسان‌های جهان، در سان و سیمایی یگانه و یکسان یافته آیند، نام کهن‌نمونه‌های جمعی / همگانی باید بر آنها نهاد و اگر این غرایز انسانی، در تبار و گروهی از مردمان سرزمینی دیده شوند، باید آنها را کهن‌نمونه‌های تباری بدانیم (اتونی، ۱۳۹۱: ۱۴-۱۵). کهن‌نمونه‌ها، قوه طرح اولیه‌ای هستند که تمایل به ساخت کنش‌های رفتاری و اندیشه‌ای یکسان در انسان‌ها دارند و ساختار آنها «ساختار پیچیده‌ای است از سازمان روانی» (Neuman, 1974: 4). «یونگ با تأکید بر این نکته که کهن‌الگوها، گونه‌هایی موروثی هستند، از انسان‌شناسان که بر آن بودند تا این گونه‌ها را به عنوان رخدادهای اجتماعی‌ای بینگارند که از نسلی به نسل دیگر، منتقل می‌گردد، فاصله می‌گیرد» (گورین و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۹۳).

از جمله مهم‌ترین کهن‌نمونه‌هایی که یونگ از آنها نام می‌برد: آنیما، آنیموس، سایه، نقاب، مادر، و «خویش» است. به عقیده یونگ، پختگی و رشد روانی تنها به وسیله خودآگاهی و کوشش ارادی به دست نمی‌آید بلکه لازم است بین «خودآگاهی» و «ناخودآگاهی» پیوند و آشتی برقرار شود و «من»، از نیروی قدرتمند کهن‌نمونه‌ها بهره‌جوید و به آنها توجه نماید تا بدین وسیله به «فردیت» و کمال روح نائل آید.

در میان کهن‌نمونه‌های ناخودآگاهی، «خویش / خود» مهم‌ترین کهن‌نمونه‌ای است که در بالش و تمامیت روانی نقش دارد و انسان را به بلوغ می‌رساند. در حقیقت، «خویش / خود»، نقطه مرکزی شخصیت است؛ نقطه‌ای که همه سامانه‌های دیگر شخصیت، چونان ستارگانی، به گرد آن می‌گردند و او، آنها را به همدیگر می‌پیوندد و هماهنگ می‌سازد و شخصیت را به یگانگی و ترازمندی و بهنجاری می‌رساند (سیاسی، ۱۳۵۴: ۶۲-۶۱).

از آنجا که کهن‌نمونه‌ها به خودی خود قابل رؤیت نیستند و صرفاً نیرویی روانی‌اند، از این رو به واسطه ذهن خودآگاه، در قالب نماد ادراک می‌شوند (Jacobi, 1959: 74). در اساطیر، قصه‌ها، افسانه‌ها و ادبیات عامه، که همگی از ذهن ناخودآگاه بشر سرچشمه

می‌گیرند و ساخت و پرداخت آنها ریشه در عمیق‌ترین لایه‌های روانی انسان دارند، محتویات روانی سازندگانشان - که توده مردم هستند- در قالب نمادها و شخصیت‌های داستانی، دیداری و پیکرینه می‌شوند و بدین طریق، کهن نمونه ناپیدا، کالبدینه و ملموس می‌گردد. «خویش» که از نظر روانشناسی ژرفا، مهم‌ترین عنصر روانی است، از این قاعده مستثنی نیست و متعالی‌ترین و کامل‌ترین نمادها و تصاویر را در اساطیر و افسانه‌ها به خود اختصاص داده است.

طومارهای نقالی یکی از معتبرترین و مهم‌ترین انواع ادبی در شناخت کهن‌نمونه‌ها و ناخودآگاه جمعی به شمار می‌آیند؛ زیرا داستان‌هایی عامیانه‌اند که ریشه در حماسه‌ها و اساطیر ایرانی دارند، و به واسطه جنبه اسطوره‌ای آنها، بر بنیاد ناخودآگاه جمعی و همگانی بنا نهاده شده‌اند. طومار «زریری‌نامه» (موسوم به شاهنامه نقالان)، نوشته مرشد عباس زریری اصفهانی -از نقالان عصر پهلوی-، که جامع‌ترین طومار نقالی شاهنامه است و در پنج جلد به چاپ رسیده، یکی از بهترین منابع اسطوره‌ای-عامیانه به شمار می‌آید که می‌توان کارکردها و نمادهای «خویش» را با تنوعی گسترده در آن دید و بررسی کرد.

۱-۱- بیان مسأله

مسأله اصلی این مقاله، تبیین و روش‌داشت نظریه یونگ درباره هسته مرکزی روان یعنی «خویش»، و بازنمود انواع گوناگون و متنوع نمادهای آن در جامع‌ترین طومار نقالی شاهنامه -طومار زریری‌نامه- است؛ نمادهایی که طیف وسیعی از موجودات جاندار و بی‌جان را در برمی‌گیرد، و قهرمان داستان به واسطه همین نمادها، از گرفتاری‌ها و دشواری‌های پیش رو رهایی می‌یابد.

۱-۲- پیشینه تحقیق

درباره کهن‌نمونه‌ها و ناخودآگاه جمعی، تحقیقات و تألیفات زیادی توسط پژوهشگران غربی و ایرانی صورت پذیرفته است که ذکر نام آنها در این مقاله خارج از حوصله خوانندگان است. با وجود تألیفات و تحقیقات گسترده در این زمینه، جای شگفتی است که درباره «خویش»، که مهم‌ترین و اصلی‌ترین عنصر روانی در روانشناسی ژرفا به شمار می‌آید، تحقیقات بسیار اندکی به صورت کامل و جامع انجام پذیرفته است که برخی از آنها عبارتند از:

۱- دو فصل از کتاب «انسان و سمبولهایش» با عنوان‌های «خود: نمادهای تمامیت» و «ارتباط با خود» (یونگ، ۱۳۸۶: ۳۴۸-۲۹۵) که درباره نمادهای تمامیت، شامل نمادهای

انسانی، شیئی و هندسی «خود» و نقش این کهن‌الگو در «فرآیند فردیت» انسان است؛

۲- مقاله «از همانندسازی تا فردیت: چالش «خود» شدن در اشعار نسیمی، با تکیه بر نقد روان‌کاوانه کهن‌الگوی انسان کامل» از علی احمدزاده، خلیل پروینی، کبری روشنفکر و حسین محمدزاده (۱۳۹۶) که در آن، به نقد روانشناسی شخصیت عمادالدین نسیمی، شاعر و صوفی قرن هشتم، از طریق بررسی فرآیند فرافکنی کهن‌الگوی «خود» بر نمادهایی از انسان کامل، چون رسول اکرم (ص)، حضرت علی (ع)، فضل‌الله نعیمی و ... پرداخته شده است؛

۳- و مقاله «سیر تحول مفهومی واژه «خود» در منطق‌الطیر عطار» از لیلا غلامپور آهنگر کلایی، محمود طاووسی و شهین اوجاق‌علیزاده (۱۳۹۸) که به بررسی دو نوع خود (خود سایه‌ای و خود کهن‌نمونه‌ای) در منطق‌الطیر، که ناظر به دو جنبه «جسم و روان» در روانشناسی یونگ است، پرداخته شده است.

نگارندگان در این جستار برآنند پس از بحث و بررسی درباره «خویش»، برای نخستین بار به صورت کامل و جامع به انواع متنوع نمادهای «خویش» و بازتاب آن در طومار نقالی زیری‌نامه بپردازند.

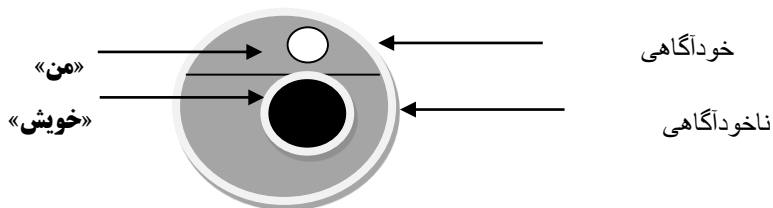
۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

طومارهای نقالی شاهنامه از آنجا که یکی از بهترین دستاوردها و تراوشات ناخودآگاه جمعی ایرانیان به شمار می‌آید، از منظر روانشناسی ژرفا، بررسی تجلیات کهن‌نمونه «خویش» در این گونه ادبی، حائز اهمیت هستند. با توجه به چنین اهمیتی، در این پژوهش سعی نموده‌ایم جامع‌ترین طومار شاهنامه را از منظر تنوع و گوناگونی نمادهای «خویش» بررسی کنیم.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- «خویش» متعالی‌ترین عنصر روان

«خودآگاهی» همچند که وسیع باشد، همواره باید همچون دایره کوچک‌تری در میان دایره بزرگ‌تر ناخودآگاه باقی بماند؛ مانند جزیره‌ای در دل دریا؛ و ناخودآگاه، همچون خود دریا بی‌پایان است» (یونگ، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۰). «من»، مرکز خودآگاه است و خودآگاه، بخشی کوچک از روان و شخصیت؛ بنابراین، «من» نمی‌تواند مرکز روان قلمداد گردد. اگر همه شخصیت را در نظر آوریم، -یعنی هم خودآگاه و هم ناخودآگاه را- این مرکز، باید میان خودآگاه و ناخودآگاه باشد و کل وجود را در برگیرد؛ از این رو، یونگ آن را بارزترین عنصر روان می‌پندارد و نامش را خویش / خود می‌نهد (ر.ک.: سیاسی، ۱۳۵۴: ۶۱)؛ به بیانی ساده‌تر، «خویش» شخصیتی کامل‌تر از «من» است؛ زیرا «من»، تنها شامل چیزی است که شما از آن، آگاهید (McGuire, 1993: 299)، ولی «خویش»، مرکز کل شخصیت به شمار می‌آید و مرکز میدان انرژی روانی قلمداد می‌گردد (Samuels, 2005: 72).



«خویش»، یاری درونی است که فرد، ناگزیر است همواره به او توجه کند و از او یاری طلبد. بشر در درازنای هزاره‌ها، به میانجی مکاشفه، به وجود «خویش» پی برده است، به گونه‌ای که یونانیان آن را Daimon یا نگهبان روح می‌نامیدند؛ مصریان آن را Ba یا بخشی از روح خود که در پیکره پرنده‌ای با سر انسان نمادین می‌شده است می‌انگاشتند و رومیان آن را چونان همزاد انسان، گرامی می‌داشتند. جوامع واپس‌مانده نیز آن را روح نگهبان حلول کرده در حیوان یا بُت تلقی می‌کردند.

کارکرد برجسته «خویش» را در دنیای بیرون، به گونه‌ای روشن و رسا، نزد بومیان ناسکاپی (niisusaap) که در جنگل‌های لابرادر زندگی می‌کنند می‌بینیم. این بومیان که از راه شکار روزگار می‌گذرانند، در گروه‌های بسیار دور از یکدیگر زندگی می‌کنند و هیچگونه آداب و باور و مراسم مذهبی جمعی ندارند؛ و بنابراین، هر فرد ناسکاپی ناگزیر است تنها به صدای درونی و الهام ناخودآگاه خود بسنده کند. در دنیای ساده او، روح هر انسان، همراه درونی اوست که آن را «دوست من» یا میستاپئو (انسان بزرگ) می‌نامد. میستاپئو، در قلب انسان جای دارد؛ هرگز نمی‌میرد و تنها در لحظه مرگ انسان یا کمی پیش از آن از وی جدا می‌شود و در جسم انسان دیگری حلول می‌کند. آن گروه از ناسکاپی‌هایی که به خواب‌های خود توجه می‌کنند و می‌کوشند به مفهوم و حقیقت آن دست یابند، می‌توانند رابطه‌ای تنگاتنگ با «انسان بزرگ» برقرار کنند (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۴۲). به عقیده یونگ، این عنصر ذاتی که به مثابه راهنمایی درونی عمل می‌کند، چیزی نیست جز «خویش» (همان: ۲۴۴).

از آنجا که هیچ یک از عناصر روانی به طور مستقیم قابل درک و رؤیت نیستند، یکی از کارکردهای روان، «فرافکنی» این عناصر بر پدیده‌های بیرونی و قابل درک است. در دنیای واقعی، این فرافکنی روانی، بر روی افرادی که با آنها به طور مستقیم در ارتباطیم، صورت می‌پذیرد و در افسانه‌ها و اساطیر، همگی خدایان و اهریمنان، قهرمانان و ضدقهرمانان، حیوانات و گیاهان، و حتی همه عناصر سماوی چون خورشید و ماه و

ستارگان، جلوه‌ها و نمادهایی از کهن‌نمونه‌ها و عناصر پنهان روانی ما هستند که بر آنها فرافکنی شده‌اند (درباره اسطوره و فرافکنی، ر.ک.: Jung, 1955: 9).

در طومارهای نقّالی، که زیرساختی اسطوره‌ای-عامیانه دارند، همانند اساطیر و افسانه‌ها، غالباً «من» خودآگاه در پیکر و کالبد «قهرمان» داستان نمادینه می‌شود و «خویش» نیز در شکل شخصیتی «والا» و «فوق‌العاده» مانند پادشاه، پیامبر، منجی و حتی نمادهای کلیت مانند دایره، مربع و ... ظاهر می‌گردد. درباره نمادهای خویش در رؤیایا و افسانه‌ها، ر.ک.: Sharp, 1991: 73). از آنجا که در طومار زیری‌نامه، «خویش» در طیف گسترده‌ای از شخصیت‌ها و نمادها ظاهر می‌شود و در تنگناها و حوادث داستان به «قهرمان» که نمادی از «من» خودآگاه است یاری می‌رساند، بنابراین، در زیر، به بررسی آنها می‌پردازیم:

۲-۲- نمادهای انسانی

«خویش» از نیرویی شگفتار و برتر برخوردار است و نماد جهانی و «جان‌سخت» آن در تمامی فرهنگ‌ها و ملل، «پیر فرزانه» است. یونگ در سمینارش درباره «زرتشت نیچه» پیرامون ارتباط «پیر فرزانه» و «خویش» چنین می‌گوید:

پیر فرزانه، نماد چهره آموزگار بزرگ، آغازگر و «پسیکومیوس» یا راهنمای ارواح است و می‌تواند برای مدتی با نوعی ژرف‌بینی و شهود، حاوی «خویش» نیز شود. درباره «خویش» زیاد می‌داند و تعلیمش می‌دهد، زیرا او همان راهنمایی است که آغازگران را در مسیر کمال، هدایت می‌کند. در روانکاوی، قانونی است که می‌گوید وقتی بیمار شروع به درک کهن‌نمونه «پیر فرزانه» کرد، «خویش» نیز در این چهره ظاهر می‌شود (یونگ، ۱۳۸۶ ب: ۱۷۳).

دکتر ماری لوییز فون فرانتس (Marie-Louise von Franz) در فصل سوم کتاب «انسان و سمبول‌هایش، آنجا که درباره «خویش» سخن می‌گوید، پیر فرزانه را تجلی

«خویش» می‌داند، و آنگاه افسانه‌ای اتریشی به نام «پریزاد» را که از افسانه‌های عامیانه است، نقل می‌کند و در این داستان، «پیر گیتارزن را» که تجسم پیر فرزانه است، نماد «خویش» معرفی می‌کند:

پادشاهی به سربازان خود فرمان داده بود که هر شب، یکی از آنها کنار پیکر بی‌جان شاهزاده خانمی سیاه که طلسم شده بود پاسداری دهد. هر نیمه شب، شاهزاده خانم برمی‌خاست و نگهبان خود را می‌کشت. سرانجام یک سرباز که نوبت نگهبانیش فرارسیده بود نافرمانی کرد و به جنگل گریخت. در جنگل به یک پیر گیتارزن که در واقع، نمود خداوند بود برخورد کرد و پیر نوازنده به او گفت کجای کلیسا خود را پنهان کند و چه کار کند که شاهزاده خانم نتواند او را بکشد؛ و سرباز با این یاری الهی توانست طلسم شاهزاده خانم را بشکند و با وی ازدواج کند (یونگ، ۱۳۸۶ الف: ۲۹۶-۲۹۵).

در طومار شاهنامهٔ زیری، بیشترین تجلی «پیر فرزانه» در کسوت عابدانی است که در کوه‌ها یا صومعه‌ها زندگی می‌کنند و قهرمانان داستان، هنگام گرفتاری، به نزد آنان می‌روند و از نیروی جادویی و غیبشان یاری می‌گیرند. معروف‌ترین این عابدان، «هوم عابد»^۱ است که در کوه «فلک فرسای چین» سکونت دارد و از اسماء اعظم الهی باخبر است.

نخستین بار، جمشید وقتی خوابی هولناک می‌بیند که حتی از طریق جام جهان‌نما و جنگ اسطراب پی به راز خواب نمی‌برد، به چین، نزد هوم می‌رود و او، خواب جمشید را بر پایان پادشاهیش تعبیر می‌کند (شاهنامهٔ نَقّالان، ۱۳۹۶: ۱۳۲-۱۳۰). پس از داستان پادشاهی جمشید، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین نقش هوم عابد، پرورش و تربیت فریدون است که با مادرش فرانک از دست دژخیمان ضحاک گریخته و به کوه فلک فرسای چین رفته‌اند (همان: ۱۹۷-۱۷۹). در حقیقت، بر اساس روانشناسی ژرفا، «خویش» که

در چهره «هوم عابد» ظاهر شده، «من» -فریدون- را پرورش می‌دهد و باعث تعالی و تمامیت شخصیت او و رسیدنش به پادشاهی می‌شود.

علاوه بر هوم عابد، عابدان دیگری نیز هستند که قهرمانان طومار زیری‌نامه در تنگناها از آنان یاری می‌طلبند؛ از جمله:

الف) عابدی از نسل جمشید که در کوه ساکن است و گرشاسب که هیچ مرکبی تاب تحمل وزن او را ندارد، به نزد او می‌رود و آن عابد، نشان «کرگی بحری» را که از آن طورگ بوده است به او می‌دهد (همان: ۶۵۲-۶۵۱)؛

ب) گرشاسب برای نجات ملکه قندهار از دست هوشنگ چهل دست، به نزد عابدی روشندل که از آینده و گذشته خبر دارد می‌رود و راه و چاه‌رهایی ملکه را از او فرامی‌گیرد (همان: ۷۴۷)؛

ج) وقتی گرشاسب از کشتن جانوری هفت سر که فقط می‌توان او را در آتش کشت، درمانده می‌شود به صومعه عابدی می‌رود که در پشت کوه‌های قاف است، و عابد به او می‌گوید به مقبره مجوس بن سام برو و روغن سمندر را از آنجا بیاور و بدن خود را به آن روغن آغشته کن تا بتوانی اژدهای هفت سر را در آتش بکشی (همان: ۷۷۶-۷۸۸)؛

د) افراسیاب، هر نوبت که می‌خواهد به ایران حمله کند، درباره سرنوشت خود از عابدی به نام فرزانشاد که از آینده و گذشته باخبر است، سؤالاتی می‌پرسد (همان: ۱۹۵۷)؛

ه) برزو، در شکستن طلسم شاه تور از راهنمایی پیری عابد بهره می‌جوید (همان: ۳۱۰۲).

در بیشتر این داستان‌ها، مهم‌ترین ویژگی عابدان، آگاهی آنان از گذشته و آینده است، که این ویژگی، در حقیقت، بنیادی‌ترین ویژگی «خویش» به شمار می‌آید؛ زیرا «خویش» به عنوان یک اصطلاح فراگیر که همه ارگان‌های زنده ما را در برمی‌گیرد، نه تنها

شامل رسوبات و کلیت زندگی گذشته ماست، بلکه نقطه عزیمت است -خاکی حاصلخیز که زندگی آینده از آن سرچشمه خواهد گرفت (Jacobi, 1957: 65) و بدین طریق، بی‌زمان است (یونگ، ۱۳۹۰: ۳۷).

از دیگر نمادهای «خویش»، پیامبران هستند. از آنجا که یونگ بر این باور است که هیچ تفاوت اساسی بین «خویش» به عنوان یک واقعیت روانی، و مفهوم سنتی خدای متعال وجود ندارد (sharp, 1991: 73)، بنابراین پیامبران نیز به عنوان نمایندگان خدا، می‌توانند نمادی از «خویش» باشند. شاید به همین دلیل است که یونگ، مسیح و دیگر پیامبران را نماد «خویش» می‌داند (ر.ک.: یونگ، ۱۳۸۳: و sharp, 1991: 73).

در طومار زریری‌نامه نیز دو بار پیامبران الهی به عنوان چهره یاریگر قهرمان ظاهر می‌شوند. بار نخست در داستان کاوه آهنگر است که یوشع بن نون که از اولیاءالله و پیامبران الهی است، پیش از مرگ خود، چرمی دباغی را که اسماءالله و طلسماتی بر آن نقش بسته شده بود، به کاوه می‌دهد و کاوه که پیش از آن، به قدری شاه‌دوست بود که وقتی دژخیمان، مغز سر فرزندان را خوراک ماران ضحاک می‌کردند، «شکر خدای می‌کرد!» با دیدن آن چرم، دچار تغییر روحی و روانی می‌شود و خشمی زائدالوصف نسبت به ظلم ضحاک پیدا می‌کند و علم قیام برمی‌افزاید (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۱۹۱-۱۸۶).

ظهور یک پیامبر (= خویش) برای دومین بار به عنوان ناجی قهرمان (= من) در طومار زریری‌نامه، آنجاست که رستم پس از شکست از سهراب، بعد از هفت سال سرگردانی در بیابان‌ها، خود را به شاخه درختی حلق‌آویز می‌کند و هنگامی که از حال طبیعی خارج می‌شود و در آستانه مرگ است، نوح نبی (ع) به دیدار او می‌آید و دستی بر بازویش می‌کشد و کمر بندش را که از میانش گسیخته، بر میانش می‌بندد. رستم وقتی به خود می‌آید، می‌بیند شاخه شکسته و بر زمین افتاده است و حالی خوش دارد، به

نحوی که می‌تواند حتی درختان را از بن برکند؛ پس درمی‌یابد که کمریسته نوح شده است و نیرویش برای نبرد دوباره با سهراب، افزون شده است (همان: ۲۱۲۷-۲۱۲۹).
سومین تجلی نماد انسانی «خویش» در طومار زریری، موبدان دانا و غیگیویی هستند که در «قلعه موبدان» ساکن‌اند و پیران و یسه، دو بار برای آگاهی از چگونگی پیروزی لشکر توران بر ایران، به نزد آنان می‌رود.

موبدان، بار نخست در جنگ هفت لشکر به پیران می‌گویند: هر لشکری که زودتر کوه هماون را پناهگاه خود سازد، فاتح جنگ است، و بار دوم که پیران در جنگ یازده رخ به نزد آنان می‌رود به او می‌گویند هر گروهی که زودتر کوه گلیبد را بگیرد پیروز جنگ و هر گروهی که زودتر طبل جنگ بزند، مغلوب جنگ است (همان: ۲۶۱۹-۲۶۱۸).

در پایان این فصل از سخن، موضوعی را باید یادآور شد و آن این است که «خویش» زمانی می‌تواند وارد عمل شود که «من»، خود را از تمامی مقاصد مشخص و دلبستگی‌ها برهاند و بدون قصد و غرض، به کشش درونی توجه کرده و خود را وقف آن کند (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۴۶-۲۴۵)؛ در غیر این صورت، عواقبی سخت منتظر «من» خواهد بود.

خودسری و خودکامگی «من» (قهرمان) را دو بار توسط کاوس شاه در طومار زریری‌نامه شاهدیم؛ دو باری که کاوس به ندای «خویش» که در سان و سیمای زال - که جلوه واقعی پیر فرزانه است - گوش فرامی‌دهد و سرانجامی تلخ و نافرجام نصیبش می‌گردد:

نخست، آنجا که کاوس پند زال مبنی بر نرفتنش به مازندران را نمی‌پذیرد و گرفتار دیوان مازندران می‌شود (شاهنامه نقلان، ۱۳۹۶: ۱۶۲۹)؛ که این داستان برگرفته از شاهنامه است -ر.ک.: فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۱/۲-۹)؛ و دو دیگر، داستان مانع شدن زال از پرواز کاوس به آسمان است؛ که کاوس، پند زال را نیوشا نیست و به آسمان می‌رود؛

ولی سقوط می‌کند و به آمل می‌افتد و اسیر تنکابل پسر دیو سپید می‌شود (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۱۷۵۹-۱۷۵۸).

در یکی از طومارهای دیگر، اصرار زال به نرفتن کاوس به آسمان به قدری است که پایه‌های صندوقی را که کاوس قرار است در آن توسط پرندگان به آسمان برده شود، می‌گیرد؛ ولی هنگام برخاستن پرندگان، نزدیک بام قصر، دستش رها می‌شود و به زمین می‌افتد و پایش می‌شکند (طومار کهن شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۵: ۱۹۸).

۲-۳- نمادهای حیوانی

یکی دیگر از نمادهای رایج «خویش» در اساطیر، قصه‌ها و افسانه‌ها، حیوانات هستند که به عنوان چهره‌ای یاریگر ظاهر می‌شوند و قهرمان را در تنگناها و سخت‌جای‌های زندگی یاری می‌رسانند. یونگ در این باره می‌نویسد:

«خود» معمولاً به صورت یک حیوان نمود پیدا می‌کند و طبیعت غریزی ما و پیوند آن با محیط را نمادین می‌کند (درست از همین روست که در اسطوره‌ها و افسانه‌های پریان، با بی‌شمار حیوانات یاری‌دهنده برخورد می‌کنیم). رابطه «خود» با طبیعت پیرامون و حتی کیهان، احتمالاً از این ناشی می‌شود که «اتم اصلی» روان ما به نحوی در بافت دنیای درونی و بیرونی مشارکت دارد (یونگ، ۱۳۸۶ الف: ۳۱۰).

در طومار زیری‌نامه نیز حیوانات، به مانند قصه‌های پریان و افسانه‌ها، بارها در کسوت موجوداتی یاریگر ظاهر می‌شوند. در این طومار کارکردهای نمادین حیوانی «خویش»، به چهار طریق است:

الف) الهام‌بخشی به انسان در کشف و اختراع:

در زمان حکومت پیشدادیان، برخی اختراعات و اکتشافات توسط انسان، با الهام گرفتن از زندگی حیوانات رخ می‌دهد؛ مثلاً صفورا، همسر کیومرث، بافندگی و رشتن را با دیدن عنکبوتی در صحرا که در حال تاربافتن بود فرامی‌گیرد و همو، برای

جلوگیری از فاسدشدن غلات، ساختن زیرزمین و انبار را از مورچگان، یاد می‌گیرد (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۶۶-۶۵). جمشید نیز تشکیل نظام و دربار و درباریان را -که پیش از او وجود نداشت- با الهام از تشکیلات زنبورعسل می‌آموزد (همان: ۱۱۱).

ب) پرورش قهرمان در کودکی توسط حیوان:

یکی از بن‌مایه‌های رایج داستان‌های اساطیری، پرورش کودکِ ره‌اشده توسط حیوان است. در این داستان‌ها، بر اساس روانشناسی ژرفا، کهن‌نمونه «خویش» که در زندگی انسان‌ها نقشی یاریگر دارد، در نماد حیوان ظاهر می‌شود و کودک بی‌پناه را از مرگ نجات داده و پرورش می‌دهد. مهم‌ترین نمونه‌های اساطیری اینگونه داستان‌ها، پرورش پهلوانانی چون پاریس توسط خرس، رومولوس توسط ماده گرگ، زیگفرید و تانفوس توسط ماده گوزن (رانک، ۱۳۹۸: ۸۹ و ۷۲-۷۱، ۴۵، ۴۲)، فریدون توسط گاو، و زال توسط سیمرغ است (فردوسی، ۱۳۶۶: ۶۳/۱ و ۱۶۷).

در طومار زریری نیز پنج تن از پهلوانان ایرانی، در کودکی توسط حیوانات شیر داده می‌شوند و پرورش می‌یابند. یکی از این پهلوانان، گودرز است که وقتی بهرام -برادر قارن و عموی گودرز- در شکارگاه، نادانسته قصد تجاوز به ماه طلعت، همسر قارن را دارد، گودرز را که طفلی شیرخوار در آغوش مادر است، از او می‌گیرد و به سمتی پرتاب می‌کند، ولی بوزینه‌ای که در آنجاست، طفل را در وسط زمین و آسمان می‌گیرد و با خود می‌برد و او را بزرگ می‌کند (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۵۲۳-۵۲۱ و ۴۳۹-۴۳۷).

گیو نیز تقریباً سرنوشتی شبیه به پدرش دارد. او نیز که طفلی شیرخوار است توسط مادرش، ماه خاور، برای در امان ماندن از کشته‌شدن به دست شاه خاور، به جنگلی برده می‌شود ولی از آنجا که شیر پستان ماه خاور خشک شده است، ماده شیری درنده، گیو را در جنگل شیر می‌دهد و بزرگ می‌کند (همان: ۶۴۱). داستان سهراب یل نیز شبیه به داستان گیو است زیرا او نیز توسط مادرش تهمینه -آنگاه که از دست سربازان گرسیوز

می‌گریزد- به جزیره‌ای برده می‌شود و توسط ماده شیری که فرزندش مرده است شیر داده می‌شود و به مدت چهارده سال در کنار شیران زندگی می‌کند (همان: ۱۸۴۵).

دو پهلوان دیگر طومار، فریدون و زال هستند که اولی توسط گاو و دومی توسط سیمرغ پرورش می‌یابند، ولی از آنجا که این دو داستان برگرفته از شاهنامه‌اند و از مبدعات نقالان و طومارنویسان نیستند، از ذکر مجدد آن خودداری می‌کنیم.

(ج) بردن پهلوان به نزد دختری زیبا و بسته‌شدن نطفه پهلوانی نو:

یکی از کارکردهای دیگر حیوان به عنوان نمادی از «خویش»، قراردادن پهلوان داستان در مسیری است که در آن، نطفه پهلوانی نو بسته می‌شود. در حقیقت، از آنجا که «خویش» در روانشناسی ژرفا گاهی یادآور مفهوم سنتی خدای متعال است (ر.ک.: sharp, 1991: 73)؛ از این رو، می‌تواند تقدیر امور انسان خودآگاه را -که در اساطیر و داستان‌ها، در قالب قهرمان نمادینه می‌شود- در اختیار بگیرد و سرنوشت او را رقم بزند. در طومار زریری‌نامه، نطفه طورگ و برزو به واسطه بردن پدرانشان توسط حیوان نزد دختری زیبا بسته می‌شود. در داستان اول، کورنگ که در پی شکار آهوپی گریزپا است، به واسطه آن آهو، به خیمه زعیمه دختر کیهام/ایخانی می‌رسد و عاشقش می‌شود و با او ازدواج می‌کند و در آنجا نطفه طورگ بسته می‌شود (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۲۵۱-۲۴۹). در داستان دوم نیز پس از این که سهراب از تمشک کاشغری زخم برمی‌دارد، سمندش او را -در حالی که بیهوش است- از میدان به در می‌برد و به شهر سنگال، نزد شهره، دختر شاه سنگال، می‌برد و پس از این که آن دو با هم آشنا می‌شوند، نطفه برزو از صلب سهراب در رحم شهره پدید می‌آید (همان: ۱۹۱۲-۱۹۰۱).

(د) در نقش یاریگر:

در طومار مرشد عباس زریری، سیمرغ بارها به کمک رستم می‌آید و در شرایط سخت، به یاری او می‌شتابد. سیمرغ از آنجا که در شاهنامه در نقش یک پزشک ظاهر می‌شود (فردوسی، ۱۳۶۶: ۲۶۷/۱-۲۶۶؛ همان ۱۳۷۵: ۴۰۰/۵) در یکی از داستان‌های

این طومار نیز، رستم را به وسیله شاه مهره و شیر، از مرگِ حتمی به واسطه زهری که والی تاشکند به او خورانده بود نجات می‌دهد (شاهنامه نَقّالان، ۱۳۹۶: ۱۵۵۳-۱۵۷۷). در داستان رستم و سهراب نیز، آنگاه که تهمینه به انتقام خونِ سهراب به قصد جنگ با رستم به زابل می‌آید، سیمرخ با آمدن نزد تهمینه و برشمردن دوازده قاتل سهراب، اتهامِ قتل سهراب، صرفاً توسط رستم را کمرنگ و منتفی می‌کند، و بدین طریق از آلام روحی رستم و زابلیان می‌کاهد و از جنگی قریب‌الوقوع بین تهمینه و رستم جلوگیری می‌کند و سبب آشتی آنان را فراهم می‌سازد (همان: ۲۱۴۹-۲۱۴۵).

۲-۴- نمادهای شیئی

از میان نمادهای گونه‌گون «خویش»، اشیائی چون سنگ‌ها، گوهرها، آبگینه‌ها و ... که انسان برای آنها قدرتی مینوی و مانایی قائل است، می‌توانند جلوه‌هایی از کهن‌نمونه «خویش» باشند. یونگ در این باره، می‌نویسد: «خود/خویش، اغلب در قالب یک سنگ، خواه عادی یا دست‌ساخت، نمادین می‌شود. در بسیاری از خواب‌ها نیز، هسته روان یعنی «خویش» در قالب بلور نیز نمود پیدا می‌کند» (یونگ، ۱۳۸۶: ۳۱۴).

در ادب حماسی پارسی، یکی از جلوه‌های ویژه و استثنایی «خویش»، جام جهان‌نمای جمشید/کیخسرو است. جنس این جام که به روایت بهمن‌نامه حکیم ایرانشاه، از یاقوت سرخ و شیشه (ایرانشاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۴۳۴) و به روایت عجایب‌المخلوقات طوسی، از لعل است (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۵۹) یادآور گفته یونگ درباره نمادینه‌شدن «خویش» در قالب برخی سنگ‌ها است.

از آنجا که بنا بر روایتی، جام جهان‌نما از «آب دریا» بیرون آورده شده است و بنا بر روایتی دیگر از آسمان فرود آمده (همان: ۳۶۰؛ همدانی، ۱۳۹۸: ۱۹۵-۱۹۴) و با توجه به اینکه آسمان و آب هر دو، نمادهایی از ناخودآگاهی هستند (ر.ک.: کمپیل، ۱۳۸۸:

۲۲۲) از این رو، به زبان روانشناسی ژرفا، شاهد بیرون آمدن «خویش» از دل «ناخودآگاهی» هستیم.

صرف نظر از بحث درباره این که این جام در روایات حماسی و تاریخی، در اصل، از آن جمشید بوده است یا کیخسرو، در طومار نقالی مرشد زریری، به مانند برخی منابع، جام جهان نما از آن جمشید تلقی شده (درباره جام جهان نما جمشید ر.ک.: خیام، ۱۳۷۹: ۳۸؛ همدانی، ۱۳۹۲: ۱۱۱/۱؛ حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۶۰؛ طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۱۶۲؛ طومار شاهنامه فردوسی: ۱۳۹۹: ۶) که البته در این طومار، از حضرت آدم (ع) به او رسیده است.

در طومار زریری آمده است که جام جهان نما را جبرئیل از بهشت آورده بود، و جمشید روزی حضرت آدم را در خواب می بیند که نشانی جام را به او می دهد و جمشید را برای بردن آن، به جزیره سراندیب راهنمایی می کند. جمشید وقتی جام را به دست می آورد، چون در آن، که مانند آینه است، نظر می کند، عکس باغ و کوه و تمام نواحی عالم را می بیند، و حتی پیشامدهای آینده و گذشته را معاینه می کند (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۱۰۳-۱۰۱).

در حقیقت، جام جهان نما جمشید، نمونه کامل و اعلا «خویش» است زیرا همانگونه که «خویش» در روانشناسی ژرفا، با خدای متعال و عالم مینوی در پیوند است (sharp, 1991: 73)، و همچنین رسوبات گذشته در آن است و آینده نیز از آن سرچشمه می گیرد (Jacobi, 1957: 65)، جام جهان نما جمشید نیز به مانند «خویش» -به واسطه آورده شدنش از بهشت توسط جبرئیل- شیئی مینوی است، و گذشته و آینده در آن متجلی است.

نماد دیگر «خویش» در طومار زریری به عنوان شیئی یاریگر، الواحی است که قهرمانانی چون سام (ر.ک.: شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۱۱۳۱)، جهانگیر (همان: ۲۲۹۵) و برزو (همان: ۳۱۰۳ و ۳۱۱۱-۳۱۰۵) به واسطه دستورها و راهنمایی هایی که بر آنها

نوشته شده است، از طلسمی که در آن پای نهاده‌اند رهایی می‌یابند و به شکستن طلسم نائل می‌شوند.

در حقیقت، اینگونه الواح راهنما و یاریگر، یکی از بن‌مایه‌های محبوب ادبیات حماسی-عامیانه است که قهرمانان طلسم‌شکن به وسیله آنها، از طلسم رهایی می‌یابند و در صورتی که به دستورها آن توجه نکنند، تا آخر عمر گرفتار طلسم می‌شوند (برای نمونه در این باره، ر.ک.: سام‌نامه، ۱۳۸۶: ۳۷۸؛ زرین‌قبا‌نامه، ۱۳۹۳: ۸۵۱-۸۵۰؛ مادح، ۱۳۸۰: ۷۵؛ مختاری، ۱۳۹۷: ۴۹۵-۴۹۲؛ هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۹۹-۹۸ و طومار کهن شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۵: ۴۳۰).

۲-۵- ندای / سروشِ غیبی

از آنجا که «خویش» را می‌توان به عنوان یک عاملِ راهنمایِ درونی توصیف کرد (فرانتس، ۱۳۸۳: ۱۹۰) از این رو، این کهن‌نمونه می‌تواند به عنوان ندایِ درونی و قلبی که در لحظه‌های سرنوشت‌ساز، یاریمان می‌دهد ظاهر شود.

در طومار زریری‌نامه، از این ندایِ درونی، با عناوینی چون سروشِ غیبی و ندایِ غیبی یاد می‌شود که قهرمان داستان را مانند الواح راهنما - که پیشتر درباره آن سخن گفتیم - در طلسم‌شکنی‌ها، راهنمایی می‌کند. این ندایِ / سروشِ غیبی، گیو را در طلسم ناریه (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۹۵۶) و رستم را در طلسم خونی و طلسم یوز آصف (همان: ۲۲۶۴ و ۱۸۲۷) دستگیری می‌کند و شیوه شکستن طلسم را به آنها می‌آموزد. برای نمونه، در زیر به بیان بخشی از طلسم‌شکنیِ رستم در قلعه خونی و یاری رساندنِ ندایِ غیبی به او می‌پردازیم:

[در طلسم قلعه خونی] زال، جامی پر از شراب به رستم داد. خواست بخورد، ندایی از غیب به گوشش آمد که: «این زال نیست؛ او را علاج کن! رستم چنان کرد. رعد و برق شد. چشم بر هم نهاده، پس از لحظه‌ای گشود و اثری از آن سپاه ندید ...

[رستم] در خیابان باغ روان گشت که در آن وقت زال از مقابل او پدید آمد. رستم یکه خورد و همانجا ایستاد و به حیرت به او نگاه کرد. ناگاه صدایی شنید که: «او را بزنی!» (همان: ۱۸۲۸).

۲-۶- خواب / رؤیا

خواب و رؤیا یکی از پیچیده‌ترین و رازناک‌ترین پدیده‌های روانی بشر است. «از دیرباز، به ویژه در فرهنگ‌های نهانگرایی و دبستان‌های درویشی، این باور بوده است که رؤیا دروازه رازهاست؛ و پلی است که ما را به جهان نهان و به آنچه در فراسوی آزمون‌ها و یافته‌های حس‌هاست می‌رساند» (کزازی، ۱۳۸۸: ۷۹).

شاید بتوان گفت تا پیش از فروید، بیشتر فیلسوفان، الهیون و اندیشمندان، خواب را در ارتباط با عالم غیب و جهان ماوراء انسان در نظر می‌گرفتند؛ ولی فروید با ارائه نظریه ناخودآگاهی، منشأ خواب و رؤیا را از عالم برون‌انسانی به عالم درون‌انسانی و ناخودآگاهی منتقل کرد و بر این باور بود که «رؤیا، نمودار حادثه‌ای است در جهان باطن؛ رؤیا زاده تضادها و کشاکش‌هایی است که روان را به تلاطم می‌اندازد. رؤیا با تجلی یا تحقق آرزوها و کام‌های مزاحم وازده، به ما آرامش می‌بخشد» (فروید، ۱۳۸۸: ۳۱).

پس از فروید، یونگ، از طرفی همسو و از طرفی مخالف با عقیده استادش فروید، خواب و رؤیا را برآمده از ناخودآگاهی ولی نه به عنوان وسیله ارضاء خواسته‌های نامعقول سرکوب‌شده فردی، که «اساساً پدیده‌ای مذهبی ... که از خود ما نبوده و از منبع دیگری به ما حلول می‌کند» (همان: ۱۱۳) می‌دانست. این منبع دیگر، چیزی غیر از ناخودآگاه جمعی و درونه‌های آن، یعنی کهن‌نمونه‌ها نیست؛ منبعی که گاهی خود را در اساطیر و افسانه‌ها می‌نمایاند و گاهی نیز در خواب و رؤیا. یونگ برای خواب، کارکردی

«آینده‌نگر» قائل بود؛ یعنی پیش‌بینی ناخودآگاه کنش‌های خودآگاهانه آینده (یونگ، ۱۳۸۹: ۶۰).

در روانشناسی ژرفا، یکی از مهم‌ترین جلوه‌های هسته مرکزی روان؛ یعنی «خویش»، در خواب‌ها و رؤیاها نمود می‌یابد و بدین طریق، فرد خواب‌بین را از حوادث پیرامون مطلع می‌کند. در واقع، «خواب‌ها ندای موجود ناشناسی هستند که همیشه به ما اعلام خطر می‌کنند و ما را از دسیسه‌ها و خطرهای تازه و قربانی‌ها و جنگ و مزاحمت‌های دیگر آگاه می‌سازد» (یونگ، ۱۳۷۰: ۳۱).

همانگونه که پیش از این، به نقل از یونگ اشاره کردیم، بومیان ناسکاپی، مرکز درونی خود (یعنی خویش) را «دوست من» یا میستاپتو (انسان بزرگ) می‌نامند. «آن گروه از ناسکاپی‌هایی که به خواب‌های خود توجه می‌کنند و می‌کوشند به مفهوم و حقیقت آن دست یابند، می‌توانند رابطه‌ای تنگاتنگ با «انسان بزرگ» برقرار کنند و انسان بزرگ هم سخاوتمندانه برای آنان، خواب‌های بیشتر و روشن‌تری می‌فرستد» (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۴۲).

به نظر می‌رسد در طومار نقالی زیریری‌نامه نیز خواب‌ها و رؤیاها، برآمده از مرکز روانی خواب‌بیننده (خویش) است و او را در گرفتاری‌ها، یاری می‌رساند و راه‌حل بسیاری از مشکلات را در جلوی پایش می‌گذارد.

یکی از کارکردهای خواب در این طومار ارائه راه‌حل مشکل به قهرمان داستان و نشان دادن راه برون‌رفت از آن است. گرشاسب پس از این که از دوازده هزار فیل مهرام، که بر خرطومشان دودمه بسته شده بود شکست می‌خورد، نیمه شب در خواب، نوح نبی (ع) را می‌بیند و نوح به او می‌گوید: «باید هیزم بر پشت شتر بسته، نفت بر آن هیزم ریخته، آتش کنید و برانید در میان فیلان؛ فتح شما را است. و بدین طریق، گرشاسب راه و روش پیروزی بر فیلان جنگجو را به واسطه راهنمای درونیش (خویش) در خواب فرا می‌گیرد (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۸۶۸-۸۶۳).

کارکرد دوم خواب در طومار زریری، نجات دادن قهرمان از مرگ است؛ بدین طریق که مثلاً وقتی رستم به دست والی تاشکند مسموم می‌شود، زال، در خواب می‌بیند که پیکر رستم در آتش می‌سوزد؛ از این رو، چون از خواب بیدار می‌شود، رمل و اسطرلاب می‌اندازد و رستم را در توران، هم‌آغوش مرگ می‌بیند؛ پس روانه توران می‌شود و رستم را به کمک سیمرخ از مرگ حتمی نجات می‌دهد (همان: ۱۵۷۷-۱۵۷۳).

در نمونه‌ای دیگر که دقیقاً شبیه به داستان قبل است، رستم این بار به دست شنگاویه فیل زور مسموم می‌شود و زال مجدداً به واسطه خوابی که می‌بیند، به یاری رستم می‌شتابد و او را از مرگ می‌رهاند (همان: ۲۳۳۰-۲۳۲۸).

سومین کارکرد رؤیا در این طومار شفا دادن قهرمان داستان از بیماری لاعلاج است: سام پس از رهاکردن زال در کوه، تب حصبه و مطبقه می‌گیرد و دچار جنون شده و سر تا پایش اندک‌اندک دچار آبله و تاول می‌شود و کرم به اندامش می‌زند؛ به گونه‌ای که هفت سال هیچ طبیعی نمی‌تواند او را درمان کند و از بوی تعفن جراحاتش کسی حتی نزدیکش نمی‌شود.

شبی سام در خواب، نوح (ع) و ابراهیم (ع) را می‌بیند که به او می‌گویند: این مجازات کفران تو بود. حال برو در این چشمه؛ و با دست چشمه‌ای را به او نشان می‌دهند. سام وقتی بیدار می‌شود به سراغ چشمه می‌رود و بدن خود را می‌شوید و وقتی از چشمه بیرون می‌آید، هیچ آثاری از جراحی در او نیست (همان: ۱۲۵۰-۱۲۴۸).

اگر بخواهیم تفسیری روانشناختی از این داستان داشته باشیم می‌توانیم بگوییم از آنجا که زال^۲ در ادب حماسی ما نمونه تمام و کمال کهن نمونه «خویش» و «پیر فرزانه» است، پس وقتی سام او را از خود می‌راند و در کوه رها می‌کند، در حقیقت، سام به عنوان نماد «من»، به هسته روانی خود، یعنی «خویش» توجه نکرده، پس به همین دلیل، هفت سال دچار بیماری روحی و جسمی می‌شود. از پس این هفت سال، نوح نبی که نمادی دیگر از «پیر فرزانه» است، از طریق عالم رؤیا به سراغ سام - «من» - می‌آید و او

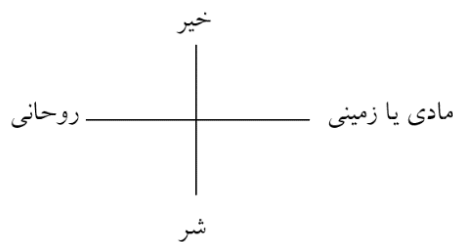
را شفا می‌دهد و به جانب فرزندش زال می‌فرستد و سبب آشتی سام و زال - «من» و «خویش» - می‌شود.

۲-۷- کلمه / کلام

اگر «خویش» هسته و مرکز انرژی روان آدمی است، شاید بتوان گفت، یکی از برابر‌نهادهای بیرونی آن، کلمه / کلام برتر، یعنی همان اسماء خداوند است. همانگونه که اشاره کردیم، از آنجا که روانشناسی ژرفا، تفاوتی اساسی بین «خویش» به عنوان واقعیتهای روانی، با مفهوم خدای متعال قائل نیست، از این‌رو، همسانی و همانندی «خویش» با «اسماء خداوند»، دور از منطق روانشناسی نمی‌تواند باشد؛ اسمائی که ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer)، فیلسوف آلمانی، آن را سرچشمه راستین خاصیت خدا می‌داند (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۸۹). اسم اعظم الهی از چنان خاصیت جادویی برخوردار است که در اساطیر مصر، ایزیس، در عوض درمان رع - خدای خورشید - اسم اعظم او را فرامی‌گیرد و بدان واسطه بر همه خدایان فرمان می‌راند (ایونس، ۱۳۸۵: ۹۰-۸۹).

در طومار زیری‌نامه، اسماء خداوند یکی از مهم‌ترین و کاراترین سلاح‌های قهرمان در برابر نیروهای اهریمنی است. در این طومار، بر پیشدامنی چرمین کاوه که حضرت یوشع بن نون به او داده، اسماء‌الله نقش بسته شده است و کاوه، همین اسماء و طلسمات را بر گرز گاوسر فریدون نیز نقش می‌بندد و به جنگ ضحاک جادوگر می‌رود (شاهنامه نقالان، ۱۳۹۶: ۱۹۷-۱۹۶). در داستان هفت خان رستم نیز، سیمرغ، آیاتی چند به رستم می‌آموزد تا آن را در برابر جادوان به کار برد (همان: ۱۶۳۵)، و در جایی دیگر، آصف برخیا، وزیر سلیمان نبی (ع)، به واسطه اسم اعظمی که بر زبان جاری می‌سازد، سحر کنیز و غلام زال را که از ساحران بابل هستند، باطل می‌کند (همان: ۳۲۳۸-۳۲۳۷). در حقیقت، در همه این داستان‌ها، اسماء خداوند، جلوه و نمادی از «خویش» یاریگر، که ارزنده‌ترین نیروی روانی انسان به شمار می‌آید، هستند.

نکته قابل تأمل در طومار زریری نامه - و البته طومار مشکین نامه - اسم اعظم دانی ابلیس است (همان: ۹۰؛ مشکین نامه، ۱۳۸۶: ۱۴۹). در این طومار، ابلیس در کسوت عابدی کوه نشین، بر طهمورث ظاهر می شود و اسما اعظم الهی را به او می آموزد (همان: ۹). شاید در اینجا سؤالی مقدر، ذهن خوانندگان این جستار را به خود مشغول کند و آن این که چگونه اسم اعظم الهی که نماد تمام و کمال «خویش» است، از زبان پلیدترین و شرترین موجود عالم به طهمورث آموخته می شود؟! پاسخ این سؤال را یونگ در کتاب *آیون*، اینگونه می دهد: چون «خویش»، کلیت است (یعنی همه روان خودآگاه و ناخودآگاه انسان را در برمی گیرد)، به ناچار باید وجوه روشنایی و تاریکی را شامل شود (یونگ، ۱۳۸۳: ۷۶۹)؛ پس «خویش» صرفاً مصداق خیر مطلق نیست، بلکه مصداق چیزی کامل و تمام است؛ و کامل و تمام، جمیع اضداد (خیر و شر-مادی و روحانی) به شمار می آید.



شمول و گستره خویش

۲-۸- دخمه / گور / آرامگاه

«مانا» (Mana) اصطلاحی است که مردم *ملانزی* (Melanesia) برای هر چیز که قدرت اسرارآمیز و فعّالی دارد به کار می بردند (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۸). بعدها این اصطلاح نزد دین پژوهان و انسان شناسان روایی پیدا کرد و آنان نیز هر چیز سحرآمیز که در ارتباط با نیرویی برتر و قدسی بود را دارای قدرت «مانایی» نامیدند. در نزد بسیاری از اقوام و

ملل، نفوسِ مردگان یا هر چیز و هر کس که با مردگان در ارتباط بود دارای نیروی مانایی به حساب می‌آمد (ر.ک.: همان: ۴۰ و ۳۸) و مردم از آنها یاری می‌جستند. شاید امروزه نیز به همین علت باشد که مردم وقتی دچار گرفتاری می‌شوند، بر سر مزارِ درگذشتگان خود می‌روند و از آنان یاری می‌طلبند.

در منظومه‌های پهلوانی پارسی نیز دخمه‌ها و آرامگاه‌های شاهان و پهلوانان فرهمند، دارای قدرت «مانایی‌اند» و بسیاری از پهلوانان، با پای نهادن بدانجا، به فیض معنوی یا مادی می‌رسند (برای نمونه ر.ک.: فرامرنامه، ۱۳۸۶: ۳۵۴؛ ایرانشاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۴۳۴-۴۲۶؛ اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۱۷۴؛ سام‌نامه، ۱۳۸۶: ۵۴۸-۵۴۴). در روانشناسی ژرفا، دخمه‌ها و آرامگاه‌ها به سبب برخورداری از قدرت قدسی و اسرارآمیز، می‌توانند تجلی «خویش» یا همان هسته مرکزی روان باشند و پهلوانان به واسطه بهره‌مندی از این نیروی مرکزی به «فردیت» و «کمال» برسند.

در طومار زریری نیز جمشید و گرشاسب از جمله افرادی هستند که با پای نهادن به آرامگاه و دخمه بزرگان پیشین، از نیرو و فیض آنان بهره‌مند می‌شوند و مشکلی که در پیش روی آنهاست، بدان واسطه برطرف می‌گردد. در داستان جمشید چنین آمده که: طهمورث شرط جانشینی خود را برای پسرانش، جمشید و بلیان، اختراع چیزی قرار می‌دهد.

جمشید که از انجام شرط پدر درمانده است توسط منحراص -وزیر هوشنگ- به آرامگاه نوح نبی (ع) برده می‌شود و جمشید، در حالی که احرام بر تن بسته، چهل روز با زبان روزه بر مزار شریف نوح مشغول عبادت می‌شود تا این که در شب چهلم، حضرت آدم و ادریس و نوح و شیث را در خواب می‌بیند که به او نشانی جام جهان‌نما و جنگ اسطرلاب را می‌دهند و بعد از آن، کار جمشید به واسطه آن جام و جنگ انتظام می‌یابد و پس از ادای شرط طهمورث، جانشین او می‌شود (شاهنامه نقلان، ۱۳۹۶: ۹۸-۱۰۲).

گرشاسب نیز روزی، ناخواسته و به تقدیر الهی، به دخمه شاهان عجم - کیومرث، سیامک، هوشنگ و طهمورث - برده می‌شود و در آنجا به رزم‌افزارهای جادویی و عجیب که برایش به عاریه گذاشته بودند دست می‌یابد و زین‌آوند می‌شود و همیشه در جنگ‌ها از آن سلاح‌ها استفاده می‌کند و پیروز کارزار می‌گردد (همان: ۶۷۰-۶۶۵).

۳- نتیجه‌گیری

«خویش» به عنوان مرکز و هسته روان، که مهم‌ترین خویشکاریش یاری‌رسانی به «من» خودآگاهی جهت رسیدن به فردیت و تکامل شخصیت است، در افسانه‌ها و قصه‌ها، در قالب نمادهای یاریگر متجلی می‌شود. در طومار نقالی مرشد عباس زیری‌اصفهانی که جامع‌ترین طومار شاهنامه است، کهن‌نمونه «خویش» طیف گسترده‌ای از انواع نمادها را دربرمی‌گیرد و برخی از این نمادها، به انواع و زیرمجموعه‌هایی تقسیم می‌شوند:

۱- نماد انسانی: شامل عابدان، پیامبران، موبدان، و زال.

۲- نماد حیوانی: که کارکردهایی چون الهام‌بخشی به انسان در کشف اختراعات، پرورش قهرمانان در کودکی، راهنمای ازدواج قهرمان و بسته‌شدن نطفه قهرمانی جدید، و یاری‌رسانی به قهرمان داستان که در تنگنا و گرفتاری دچار شده است، دارد.

۳- نماد شیئی: شامل جام جهان‌نمای جمشید و الواح راهنما در طلسم‌شکنی پهلوان است.

۴- ندا یا سروش غیبی.

۵- خواب و رؤیا: که گاهی راه برون‌رفت از مشکلات را به قهرمان داستان نشان می‌دهد؛ و گاهی نیز قهرمان را از مرگ حتمی نجات می‌دهد.

۶- کلمه/ کلام: که در اسماء الهی متجلی می‌شود و پهلوان، به واسطه آن، جادوگران و اهریمنان را شکست می‌دهد.

۷- دخمه/ آرامگاه: که پهلوان با رفتن بدانجا، به ابزار و اشیائی عجیب و جادویی چون جام جهان نما و رزم‌افزار غیر معمول شاهان گذشته دست می‌یابد.

در بررسی تطبیقی انواع نمادهای خویش در طومار «شاهنامه نقلان» با شاهنامه فردوسی و دیگر حماسه‌های منظوم پهلوانی پارسی، می‌توان گفت از آنجا که شاهنامه نقلان (به مانند دیگر طومارهای نقلی شاهنامه)، برآمده از متون حماسی اصیلی چون شاهنامه، گرشاسب‌نامه، بهمن‌نامه و ... است، از این رو، طبیعی است که بخش عمده‌ای از مصادیق نمادهای مربوط به کهن‌الگوی «خویش» مانند: عابدان و زاهدان یاریگر، جام جهان‌بین، گاو برمایه، سروش غیبی و خواب‌های پیشگو، در این طومار، همانند آن متون اصیل حماسی باشند؛ ولی از آنجا که طومارهای نقلی، زیرساختی عامیانه دارند و دارای مضامین و ویژگی‌های عوام‌پسندانه هستند که آنها را از دیگر آثار حماسی، متمایز می‌سازند، با مصادیقی از نمادهای «خویش» روبرو می‌شویم که در شاهنامه و منظومه‌های اصیل حماسی، کمتر نظایر آنها را می‌توان دید؛ مانند: الواح طلسم‌شکن، اسم اعظمی که از دهان ابلیس جاری می‌شود، حیواناتی که الهام‌بخش انسان در اختراعات و اکتشافات می‌شوند، پیامبرانی که یاریگر قهرمانانند، و ...

یادداشت‌ها

۱- هوم که در فرهنگ ودایی، سئوما نام دارد، گیاهی پر رمز و راز است که خود را در جایگاه خدایان و ایزدان، در پهنه اساطیر هند و ایرانی جای داده است. رد پای این ایزد-گیاه، در کهن‌ترین آثار مکتوب نظیر وداها و نیز اوستا، تا ادبیات دوره میانه و سپس شاهنامه فردوسی به چشم می‌خورد (در این باره ر.ک.: بازرگان و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۱۰). در شاهنامه فردوسی، هوم، نام عابدی است کوه‌نشین که در زمان پادشاهی کیخسرو، افراسیاب را با کمندی که بر میان دارد، به بند می‌کشد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴/ ۳۱۳-۳۱۴). در طومار شاهنامه نقلان، اما «هوم عابد» در زمان جمشید و فریدون زندگی می‌کند و با هوم عابدی که در شاهنامه، نام او آمده، متفاوت است و فقط تشابهی نامی در این میان است.

۲- باید در نظر داشت که «زال»، در حماسه ملی ایران، نمونه «انسان کامل» است، و با بررسی شخصیت و زندگی زال، می‌توان حتی او را تجلی و تجسم ایزد زمان (زروان) دانست (در این باره ر.ک.: نظری، ۱۳۹۸: ۲۴۵-۲۵۲).

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. اسدی طوسی (۱۳۸۹)، گرشاسب‌نامه. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: دنیای کتاب.
۲. الیاده، میرچا (۱۳۸۹)، رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستّاری. تهران: سروش.
۳. ایران‌شاه بن ابی‌الخیر (۱۳۷۰)، بهمن‌نامه. به کوشش رحیم عفیفی. تهران: علمی و فرهنگی.
۴. ایونس، ورونیکا (۱۳۸۵)، اساطیر مصر. ترجمه محمدحسین باجلان‌فرخی. تهران: اساطیر.
۵. حسینی‌منشی، محمد میرک بن مسعود (۱۳۸۵)، ریاض‌الفردوس خانی. تصحیح ایرج افشار و فرشته صرفان. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
۶. رانک، اتو (۱۳۹۸)، اسطوره تولد قهرمان. ترجمه مهرناز مصباح. تهران: نشر آگه.
۷. زرین‌قبانامه (۱۳۹۳)، تصحیح و تعلیقات سجاد آیدنلو. تهران: سخن.
۸. سام‌نامه (۱۳۸۶)، منسوب به خواجه‌ی کرمانی. تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
۹. سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۵۴)، نظریه‌های شخصیت. تهران: دانشگاه تهران.

۱۰. شاهنامه نقّالان (۱۳۹۶)، مرشد عباس زیری اصفهانی. ویرایش جلیل دوستخواه. تهران: ققنوس.

۱۱. شمیسا، سیروس (۱۳۷۷)، نقد ادبی. تهران: فردوس.

۱۲. طوسی، محمدبن محمود بن احمد (۱۳۸۷)، عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات. به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۳. طومار شاهنامه فردوسی (۱۳۹۹)، به کوشش سیدمصطفی سعیدی. تهران: خوش‌نگار، چاپ سوم.

۱۴. طومار کهن شاهنامه فردوسی (۱۳۹۵)، به کوشش جمشید صداقت‌نژاد. تهران: دنیای کتاب.

۱۵. طومار نقّالی شاهنامه (۱۳۹۱)، تصحیح سجّاد آیدنلو. تهران: به‌نگار.

۱۶. فدایی، فرید (۱۳۸۷)، کارل گوستاو یونگ. چاپ دوم. تهران: نشر دانش.

۱۷. فرامرنامه (۱۳۸۶)، تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.

۱۸. فرانتس، ماری-لوئیز فون (۱۳۸۳)، فرآیند فردیت در افسانه‌های پریان. ترجمه زهرا قاضی. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۹. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶)، شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر یکم.

نیویورک: Biblio theaca persica.

۲۰. ----- (۱۳۷۳)، شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا و

نیویورک: بنیاد میراث ایران.

۲۱. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۹)، شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر دوم. کالیفرنیا و نیویورک: Persian Heritage foundation under the imprint of Bibliotheca, and in association with Mazda Publishers.
۲۲. ----- (۱۳۷۵). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر پنجم. کالیفرنیا: انتشارات مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران.
۲۳. فروید، زیگموند (۱۳۸۸)، روش تعبیر رؤیا. ترجمه محمد حجازی. تهران: جامی.
۲۴. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷). زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مروارید.
۲۵. کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸). رؤیا، حماسه، اسطوره. تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.
۲۶. کمپیل، جوزف (۱۳۸۸)، قدرت اسطوره. ترجمه عباس منخبر. تهران: نشر مرکز.
۲۷. گورین، ولفرد؛ ویلینگهام، جان؛ لیبر، ارل. جی؛ مورگان، لی (۱۳۷۷)، راهنمای رویکردهای نقد ادبی. ترجمه زهرا میهن‌خواه. تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۸. مادح، قاسم (۱۳۸۰). جهانگیرنامه. تصحیح سیدضیاءالدین سجادی. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
۲۹. مختاری (۱۳۹۷)، شهریارنامه. تصحیح و تحقیق رضا غفوری. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.
۳۰. هفت لشکر (۱۳۷۷)، تصحیح مهران افشاری و مهدی مدائنی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۹۲). جامع‌التواریخ. تصحیح محمد روشن. تهران: میراث مکتوب.

۳۲. همدانی، محمدبن محمود (۱۳۹۸)، عجایب‌نامه. ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران: نشر مرکز.
۳۳. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳)، آیون. ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی. مشهد: به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).
۳۴. ----- (۱۳۸۶)، انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.
۳۵. ----- (۱۳۹۰)، روانشناسی انتقال. ترجمه پروین فرامرزی و گلناز رعدی آذرخشی. مشهد: به شهر.
۳۶. ----- (۱۳۷۰)، روانشناسی و دین. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۳۷. ----- (۱۳۸۹)، رؤیاهما. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: قطره.
۳۸. ----- (۱۳۸۶ ب)، سمینار یونگ درباره زرتشت نیچه. ترجمه سپیده حبیب. تهران: نشر کارون.

ب) مقاله‌ها

۱. اتونی، بهروز (۱۳۹۱)، «دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا بر بنیاد کهن‌نمونه نرینه روان». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. شماره ۲۶: صص ۱۱-۵۱.
۲. احمدزاده، علی؛ خلیل پروینی؛ کبری روشنفکر و حسین محمدزاده (۱۳۹۶)، «از همانندسازی تا فردیت: چالش «خود» شدن در اشعار نسیمی، با تکیه بر نقد روان‌کاوانه کهن‌الگوی انسان کامل». نشریه نقد ادبی، دوره ۱۰، شماره ۳۸، صص ۱۴۵-۱۲۱.
۳. بازرگان، محمدنوید؛ مریم تراب‌پور (۱۳۹۲)، «هوم عابد در شاهنامه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن». پژوهشنامه ادب حماسی. سال ۹. شماره ۱۵: صص ۱۰۱-۱۱۰.

۴. غلامپور آهنگر کلایی، لیلا؛ محمود طاوسی و شهین اوجاق علیزاده (۱۳۹۸)، «سیر تحول مفهومی واژه «خود» در منطق الطیر عطار»، مجله شعر پژوهی، سال یازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۴۲، صص ۱۶۵-۱۸۴.

ج) لاتین

1. Jacobi, Jolande (1959). Complex, Archetype, symbol in the psychology of the C. G. Jung. Tranxlated from the German by Ralph Manheim .NewYork, Pantheon Books Inc.
2. Jung, C. G. (1955). The Archetype and the collective unconscious. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge, Second edition.
3. McGuire, William & R. F. C. Hull. (Editores) (1993). C. G. Jung Speaking. Princeton: Princeton university press.
4. Neuman, Erich (1974). the great mother. Translated from the German by Ralph Manheim. Bollingen series XIVII. Princeton: university press.
5. Samuels, Andrew (2005). Jung and the post Jungian. Taylor & Francis e- library.
6. Sharp, Daryl (1991). Jung lexicon. New York: Pantheon: Books Inc.