



شماره بیست و سوم

بهار ۱۳۹۲

صفحات ۱۷۴-۱۴۹

## تحلیل جایگاه زن و شاه به‌عنوان نمادهایی از کهن‌نمونه «مرکز»

دکتر مهدی شریفیان\*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا

بهزاد اتونی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا

### چکیده

«مرکز» به‌عنوان یک کهن‌نمونه، از دیرباز زندگی فردی و اجتماعی بشر را سامان داده و هر گاه مورد غفلت و بی‌توجهی واقع شده، موجب گسستگی و پریشانی روانی گردیده‌است. این کهن‌نمونه در حماسه‌های اسطوره‌ای نیز جایگاهی ویژه دارد؛ قهرمان داستان‌های حماسی، برای رسیدن به مرکز یا حفظ آن، همه نیرو و قوای خویش را صرف می‌کند تا به جایگاهی متعالی دست یابد و در اصطلاح روان‌شناسی ژرفا، به «فردیت» برسد. از جمله مهم‌ترین نمادهای مرکز در حماسه‌های اسطوره‌ای، می‌توان به زن و شاه اشاره کرد که بسیاری از اعمال پهلوانانه قهرمان حماسی بر گرد آنان رخ می‌دهد. در این مقاله، به یاری روان‌شناسی ژرفا، به تحلیل این دو نماد می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: مرکز، کهن‌نمونه، زن، شاه، اسطوره

---

\*dr\_sharifian@yahoo.com

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤول:

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۳/۱۰

## ۱- مقدمه

از مهم‌ترین موضوعاتی که از دوران باستان تاکنون ذهن بشر را در اختیار خود داشته و زندگی جمعی و فردی او راسامان داده‌است، مسأله «مرکز» است. شاید بتوان گفت یکی از وجوه تمایز انسان از سایر موجودات ذی‌روح، توجه خودآگاه او به این مسأله است. نقش و کارکرد مرکز در زندگی دیگر موجودات، ناخودآگاهانه و بسیار اندک است، درحالی‌که انسان علاوه بر رویکرد ناخودآگاهانه، به‌طور خودآگاه نیز کشتی قوی به این امر دارد.

برای بیان اهمیت جایگاه مرکز در زندگی بشر، باید نخست تعریف و تصویری روشن از مفهوم آن داشته باشیم. مرکز «محوری» است که فرد یا افرادی را به گرد خویش جمع می‌آورد و رسیدن به آن «معادل است با تقدیس شدن و تشرّف به رموز، به ترتیبی که حیات ناسوتی و موهوم پارینه، جای خود را به زندگی نوینی می‌بخشد که راستین و ماندگار و پُربار است» (الیاده، ۳۸۴: ۳۲). درحقیقت مرکز نه‌تنها «مکانی خاص»، بلکه هر شخص، جسم، فکر، هدف و عنصر برتر و مینوی را نیز در بر می‌گیرد. بدین ترتیب «هر جماعتی - می‌توان گفت هر انسانی - مرکز خود را در جهان داراست، که همانا نقطه دید و میدان مغناطیسی‌اش هستند» (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۸: ۵/ ۲۱۷). مهم‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی مرکز، وحدت‌بخشی آن است؛ بدین‌روی «در مرکز همه‌چیز با هم‌زیستی به وحدت می‌رسند» (دو بوکور، ۱۳۸۷: ۷۹) و به نوعی کمال و یکپارچگی، خواه روانی و خواه ارگانیک، دست می‌یابند.

با مطالعه اساطیر، ادیان، افسانه‌ها و زندگی اجتماعی بشر و کارکردهای مشابه و یکسان مرکز در آنها، می‌توان بر این باور بود که مرکز یک «کهن‌نمونه» است که به واسطه ناخودآگاه جمعی بشر، از ادوار کهن تاکنون، نسل‌به‌نسل به ما رسیده‌است. همان‌طور که کهن‌نمونه به خودی خود محتوایی ندارد و آنچه ما به ارث می‌بریم، جنبه پیش‌سازندگی و طرح‌بخشی آن است (شایگان، ۱۳۸۸: ۲۰۹) و به واسطه ذهن خودآگاه، در سان و سیمای نماد ادراک می‌شود (یاکوبی<sup>۱</sup>، ۱۹۵۹: ۷۴)، مرکز نیز خود را در نمادهای بی‌شماری به ظهور می‌رساند. این نمادهای مرکز، از مرکز مرکزها، یعنی «خداوند» آغاز

می‌شود و تا شهری مقدس، زیارتگاهی مقدس، کوهی مینوی، فردی روحانی (چون پیامبر و یا یک پیر و مرشد)، پیشوایی ملی، هدفی والا، جسمی جادویی و... را در بر می‌گیرد.

اساطیر، افسانه‌ها و حماسه‌ها، چونان زندگی واقعی بشر، بسترهایی هستند که مرکز، نقشی اساسی و محوری در آنها دارد و بسیاری از حوادث قهرمانانه، بر گرد آن می‌چرخند و شکل می‌گیرند؛ بدین‌روی نگارندگان این جستار برآن‌اند تا به سبب جایگاه ویژه کهن‌نمونه مرکز در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی، دو مرکز شاخص و مهم در این حماسه‌ها، یعنی زن و شاه را بررسی کنند. هرچند مرکز در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی، منحصر به زن و شاه نمی‌شود، علت انتخاب زن آن است که حماسه در ادبیات ملل گونه‌ای (ژانری) مردانه به حساب می‌آید و غالباً شرح قهرمانی‌های مردان است و از دیدگاه روان‌شناسی ژرفا، زن به‌عنوان آنیمای قهرمان، نقشی مرکزی را برای بیشتر قهرمانان داستان‌های حماسی ایفا می‌کند که همه نیرویشان را صرف رسیدن به این نیمه گمشده خویش می‌کنند. شاهان داستان‌های حماسی پارسی نیز مرکزی پراهمیت محسوب می‌شوند، زیرا از منظر روان‌شناسی ژرفا، به‌عنوان نمادی از کهن‌نمونه پدر، بسیاری از اعمال پهلوانانه قهرمانان بر گرد محور آنان رخ می‌دهد و کوشش قهرمان، حفظ جایگاه این مرکز مهم است.

در پاسخ این پرسش مقدر که چرا در این جستار، قهرمانان داستان‌های حماسی بررسی نمی‌شوند، باید گفت قهرمان، مرکز به حساب نمی‌آید، زیرا مرکز چیزی است که قهرمان سعی دارد تا آن را به دست بیاورد و یا حفظ نماید. قهرمان حماسی خود نمی‌تواند مرکز خود باشد؛ او تمام نیرویش را صرف رسیدن، به دست آوردن و یا حفظ یک هدف و مرکز بیرونی مانند زن، وطن و یا شاه می‌کند. قهرمان داستان حماسی، برخلاف قهرمان داستان عرفانی، مرکز و هدف خویش را در بیرون می‌جوید، و تمام نیرویش را صرف آن می‌کند. نکته دیگر اینکه نگارندگان نمی‌خواهند نقش مرکزی زن و شاه را جزء به جزء و به تفصیل در حماسه‌های اسطوره‌ای برکاوند، زیرا این کار، خود به تألیف کتابی نیازمند است و در این جستار نمی‌گنجد.

## ۲- پیشینه تحقیق

تاکنون کتب و مقالات بسیاری درباره نقش و چهره «زن» و «شاه» در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی (خصوصاً شاهنامه) نوشته شده‌است. مهم‌ترین این تألیفات عبارت‌اند از:

- ۱- *زنان شاهنامه*، تألیف محمد نجاری و حسن صفی (انتشارات طراوت، ۱۳۹۰)؛
- ۲- *زنان شاهنامه*، تألیف اقدس کاظمی (نشر مثلث عشق، ۱۳۸۹)؛
- ۳- *جایگاه سیاسی-اجتماعی زنان شاهنامه*، تألیف علی صادقی و فریده یوسفی (نشر ثلثین، ۱۳۸۲)؛
- ۴- *بررسی عوامل دوگانه، ستایش و نکوهش زنان در شاهنامه*، تألیف حسین سجادی (مؤسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۱)؛
- ۵- «پهلوان بانو»، نوشته سجاد آیدنلو (مجله مطالعات ایرانی، سال هفتم، ۱۳۷۸، شماره سیزدهم).  
همچنین در خصوص چهره «شاه» یا شاهان متون حماسی، می‌توان به کتاب‌ها و مقالات زیر اشاره کرد:
- ۱- *نخستین انسان و نخستین شهریار*، تألیف آرتور کریستن‌سن، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی (نشر چشمه، ۱۳۸۶)؛
- ۲- *کیانیان*، تألیف آرتور کریستن‌سن، ترجمه ذبیح‌الله صفا (انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷)؛
- ۳- «روابط شاهان و پهلوانان در شاهنامه فردوسی»، نوشته سیدمهدی زرقانی (مجله کیهان فرهنگی، ۱۳۷۷، شماره ۱۴۹)؛
- ۴- «اسطوره کیخسرو در شاهنامه» نوشته ابوالقاسم اسماعیل پور (مجله بخارا، ۱۳۸۹، شماره ۷۶).

بحث پیرامون مرکز نیز بی‌پیشینه نیست، زیرا میرچا ایاده به‌اختصار (و البته نه از دیدگاه روان‌شناسی ژرفا) در کتاب‌های *اسطوره بازگشت جاودانه* (۱۳۸۴: ۳۰ و ۳۱) و *رساله در تاریخ ادیان* (۱۳۸۵: ۳۶۰-۳۴۵) به آن پرداخته‌است. همچنین کارل گوستاو یونگ در کتاب‌های *کیمیاجری* (۱۳۶۸: ۳۱۹-۱۴۶) و *انسان و سمبول‌هایش* (۱۳۸۹ الف: ۳۲۷-۳۱۸) و بهروز اتونی در مقاله‌ای با عنوان «نگاره ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسه اسطوره‌ای و عرفان» (۱۳۸۹: ۴۲-۹)، هریک به مهم‌ترین نمادهای هندسی مرکز، یعنی نگاره ماندالا، از منظر روان‌شناسی ژرفا پرداخته‌اند.

تحقیق درباره روان‌شناسی ژرفا نیز تقریباً حدود یک قرن است که سابقه دارد، زیرا کارل گوستاو یونگ، پدر روان‌شناسی ژرفا، با جدایی از فروید، دبستان روان‌شناسی ژرفا را شالوده نهاد و کتاب‌ها و مقالاتی که از او و پیروانش مانند فوردهام، یاکوبی، سنفورد، هندرسن، فون فرانتس و... بر جای مانده، همگی در این خصوص است. نگارندگان این جستار «زن» و «شاه» را به‌عنوان دو نماد از نمادهای «مرکز» از منظر روان‌شناسی ژرفا بررسی می‌کنند که پژوهشی بی‌پیشینه است.

### ۳- مختصری درباره روان‌شناسی ژرفا

فروید بر این باور بود که روان از دو بخش تشکیل یافته‌است: خودآگاه و ناخودآگاه فردی. ناخودآگاه فردی درحقیقت مخزنی است از سرکوفته‌ها، خاطرات و مطالب فراموش‌شده که در شرایطی خاص، چون خواب، هیپنوتیزم، تداعی آزاد، لغزش‌های زبانی، و... می‌توانند ظاهر شوند و خودآگاه روان را در اختیار گیرند و بر آن سیطره یابند. کارل گوستاو یونگ، از شاگردان فروید، پس از مطالعه‌ای گسترده بر روی خواب‌ها، اسطوره‌ها و افسانه‌ها، بخش سومی برای روان در نظر گرفت که همان ناخودآگاه جمعی است. ناخودآگاه جمعی در زیر لایه ناخودآگاه فردی قرار دارد و «ته‌نشین آن چیزی است که در حین تطور نوع انسان و گذشته نیاکان، آموخته شده‌است» (فدایی، ۱۳۸۷: ۴۴). ناخودآگاه جمعی در ژرفاهای روان جای دارد و بدین‌سبب روان‌شناسی یونگ را روان‌شناسی ژرفا<sup>۱</sup> می‌نامند. ناخودآگاه جمعی دارای محتویاتی است که در بین همه افراد، یکسان و یک‌شکل می‌نمایند و به‌گونه‌ای ناآشکار، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، رؤیاها، و حتی رفتارهای روزمره انسان را می‌سازند و سامان می‌دهند. نام این محتویات «کهن‌نمونه‌ها» است که خاصیتی «همگانی» دارند، و یونگ در توجیه یکسانی مضامین اسطوره‌ها و افسانه‌های ملل گوناگون، از همین خاصیت کهن‌نمونه‌ها - که سازندگان اسطوره‌ها و افسانه‌ها هستند - بهره می‌جست (واحد دوست، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

سخن گفتن درباره چيستی کهن‌نمونه دشوار است، زیرا «ساختار کهن‌نمونه، شبکه پیچیده‌ای است از سازمان روانی» (نیومن<sup>۲</sup>، ۱۹۷۴: ۴) که به خودی خود محتوایی ندارد و

1. depth psychology  
2. Neumann

به همین دلیل به دشواری می‌توان آن را توصیف نمود. کارل گوستاو یونگ، که خود نظریه پرداز اصلی کهن‌نمونه‌ها است، در مقاله‌ای با عنوان «روان‌شناسی کهن‌نمونه کودک»<sup>۱</sup> راجع به دشواری شرح و توصیف کهن‌نمونه‌ها می‌نویسد: «حتی بهترین کوشش‌ها در شرح آن، تنها موفقیت کمتر یا بیشتری است، در انتقال به زبان استعاری دیگر» (یونگ و کرنی،<sup>۲</sup> ۱۹۴۹: ۱۰۹). به نظر می‌رسد بهترین توصیف از چیستی کهن‌نمونه آن است که بگوییم: کهن‌نمونه به خودی خود محتوایی ندارد و درحقیقت نیروی آن را می‌توان با میدان مغناطیسی آهن‌ربا مقایسه نمود؛ آنچه ما به ارث می‌بریم، جنبه پیش‌سازندگی و طرح‌بخشی آن است که هرگاه ظاهر می‌گردد، به قالب سمبول درمی‌آید (شایگان، ۱۳۸۸: ۲۰۹). درواقع «هنگامی که کهن‌نمونه خودش را آشکار می‌سازد، می‌تواند به واسطه ذهن خودآگاه، در برخی از اشکال ادراک شود، که ما آن را نماد می‌نامیم. این بدین معنا است که هر نماد، در آن واحد، یک کهن‌نمونه است» (یاکوبی، ۱۹۵۹: ۷۴).

#### ۴- کارکردها و نمادهای مرکز

«مرکز» ناف هستی است، حریمی است مادی یا معنوی، سرشار از انرژی و تعالی؛ گویی تمام نیروهای مافوق بشری در آن جمع آمده و عصاره حیات مادی و معنوی را در خود دارد؛ از بدو پیدایش عالم تا روزگار ما، مورد توجه انسان بوده‌است و شاید مهم‌ترین عامل در یکپارچگی و اتحاد جمعی، روانی و معنوی بشر باشد. میرچاد الیاده در این‌باره می‌نویسد:

در روایات عدیده، مشاهده می‌کنیم که خلقت از مرکزی آغاز می‌شود، زیرا مرکز، سرچشمه هر واقعیت و بنابراین نیروی زندگی است؛ حتی گاه در روایات کیهان‌شناخت، رمزپردازی مرکز چنان بیان شده‌است که گویی الفاظ را از جنین‌شناسی اقتباس کرده و به عاریت گرفته‌اند: ربّ جلیل، دنیا را چون جنینی آفرید؛ همان‌گونه که رشد جنین از ناف آغاز می‌شود، خداوند نیز خلقت جهان را از ناف آغاز کرد و از آنجا به هر سو گسترانید (الیاده، ۱۳۸۵: ۳۵۴-۳۵۳).

در اساطیر مصر، نقطه مرکزی آفرینش، «تپه آغازین» است که از دل اقیانوس «نون» سر برآورده (ایونس، ۱۳۸۵: ۴۹-۳۳) و در وداها سخن از «هسته‌ای زرین» است که شهریار

1. The psychology of the child archetype  
2. Jung and krenyi

همه آفرینش است و «ویشوه کرمه» بر ناف آن جای دارد (بهار، ۱۳۸۷: ۱۶۴)؛ همچنین در اعتقادات قوم یهود، آفرینش از کوه صهیون آغاز می‌شود (الیاده، ۱۳۸۵: ۳۵۴-۳۵۳). خلقت اولین انسان نیز که به‌عنوان عالم صغیر در برابر عالم کبیر- آفرینش جهان- قرار دارد، در نقطه‌ای میانه و در مرکز جهان صورت گرفته‌است. مطابق سنت‌های بین‌النهرینی، بشر در «ناف زمین» آفریده شد؛ در محلی که «عقد ارض و سما» نیز آنجا قرار دارد. در روایات قدیم ایرانی، اهورامزدا، گیومرث را در مرکز زمین خلق کرد و در کتاب سریانی «غارالکنز» نیز آمده‌است که آدم در مرکز زمین خلق شد، در همان نقطه‌ای که بعدها صلیب حضرت مسیح را برافراشتند (الیاده، ۱۳۸۴: ۳۰).

مرکز سرچشمه هر واقعیت است؛ و بدین‌روی آفرینش مادی از نظر انسان‌های اسطوره‌ای از سرچشمه واقعیت، یعنی همان «مرکز» عالم آغاز می‌شود و مانند افتادن سنگی در آب که باعث ایجاد امواجی فراوان پیرامون نقطه برخورد می‌گردد، آفرینش عالم نیز از نقطه مرکز به کل عالم سریان می‌یابد.

مرکز چنان تقدسی دارد که مردم هر سرزمینی، کشور یا شهر خود را «مرکز عالم» می‌پندارند و سرزمین‌های دیگر را طفیل آن. برای نمونه ایرانیان باستان بر این باور بودند که «هنگامی که تیشتر آن باران را ساخت که دریاها از او پدید آمدند، زمین را همه‌جای نم بگرفت، به هفت پاره بگسست، دارای زیر و زبر و بلندی و نشیب بشد. پاره‌ای به اندازه نیمه‌ای در میان، و شش پاره دیگر پیرامون آن قرار گرفت. آن شش پاره به اندازه خونیرس است. او آنها را کشور نام نهاد...» (فرنغ دادگی، ۱۳۸۵: ۷۰). یهودیان نیز بیت‌المقدس را مرکز عالم می‌دانستند و مسلمانان شهر مقدس مکه را؛ و بدین‌روی لقب «ام‌القری» به آن دادند. محوریت مرکز مختص به سرزمین‌های مقدس و اسطوره‌ای نیست، بلکه «انسان» نیز می‌تواند مرکز عالم گردد. نمونه بارز این انسان‌ها که در طول تاریخ بسان «قطب» و «مرکز» بوده‌اند و پیروان زیادی را بر گرد خویش گرد آورده‌اند، پیامبرانی چون موسی (ع)، عیسی (ع) و حضرت محمد (ص)، و افراد بزرگی چون گاندی و امثال او بوده‌اند. شاعر گنجه، در نعت پیامبر (ص)، به مرکزیت ایشان اشاره می‌کند:

بر همه سرخیل و سر خیر بود قطبِ گرانسنگ سبک‌سیر بود

(نظامی گنجوی، ۱۳۷۸: ۶)

مفهوم مرکز و نمادهای آن، بسیار گسترده‌تر از اینهاست. گاهی مرکز می‌تواند یک آرمان و هدف ملی یا ایدئولوژیک باشد که یک ملت را به گرد خویش جمع آورد و حتی موجب بروز انقلاباتی تاریخی چون انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب کبیر روسیه، انقلاب مشروطیت، انقلاب اسلامی ایران و امروزه نیز، انقلاباتی در جهان عرب گردد. گاهی مرکز مفهومی فردی می‌شود که قوای روحی و جسمی یک شخص را به گرد خویش متمرکز می‌کند و محرّض انجام کارهای سترک می‌گردد؛ مانند انگیزهٔ قبولی در کنکور برای یک دانش‌آموز، کسب سکوی قهرمانی برای یک ورزشکار حرفه‌ای و به دست آوردن همسری مناسب برای جوانی بالغ.

روان‌شناسان، به‌ویژه روان‌شناسان ژرفایی - که پیرو دبستان روان‌شناسی یونگ‌اند - توجهی خاص به مسألهٔ مرکز دارند. آنان مرکز را سرشار از انرژی روانی می‌دانند که توجه به آن، باعث یکپارچگی قوای روانی فرد می‌گردد. در حقیقت، ذهن ناخودآگاه ما کششی طبیعی و ناخودآگاهانه به مرکز دارد و دوری از آن، سبب گسستگی روان می‌گردد. کارل گوستاو یونگ، پدر روان‌شناسی ژرفا، در بیان تأکید بر مسألهٔ مرکز، شکل هندسی «ماندالا»<sup>۱</sup> را مورد بررسی قرار می‌دهد و آن را نماد اعلا می‌داند.

ماندالا در زبان سانسکریت به معنی دایره است، و اصطلاحی است هندی که برای دایره‌های ترسیم‌شده در مناسک مذهبی به کار می‌رود (یونگ، ۱۹۵۵: ۳۵۵)؛ البته دایره‌های تودرتو که همهٔ آنها دقیقاً ناظر به کانونی مرکزی‌اند (دو بوکور، ۱۳۸۷: ۱۰۶). دایرهٔ مرکزی، ناف ماندالا و نمادی از «وحدت» صرف است؛ نافی که همهٔ نیروی دایره‌های تودرتو را در خود به شکلی بالقوه دارد. حرکت از دایره‌های مهین، به سوی دایرهٔ کهنین (مرکز)، نشانگر گسلیدن از پریشانی و پراکندگی و رسیدن به یکپارچگی و یکپارگی روانی است (اتونی، ۱۳۸۹: ۲۱). بدین‌روی در بسیاری از جوامع، مردم «از ماندالا، برای برقراری توازن درونی از دست‌رفتهٔ خود بهره می‌گیرند. برای مثال، بومیان ناوهو با نقاشی بر روی ماسه، براساس شالودهٔ ماندالا، می‌کشند روان بیمار خود را با کائنات هماهنگ کنند» (یونگ، ۱۳۸۹ الف: ۳۲۲).

به عقیدهٔ ما، هر مرکزی می‌تواند نمادی از ناخودآگاهی و همهٔ محتویات ناشناختهٔ درون آن باشد و پیرامون مرکز، نمادی از خودآگاهی. فردیت<sup>۲</sup> که آن را می‌توان از دیدگاه

1. Mandala  
2. individuation



یونگ به «خودشناسی» و یا «به خود آمدن» تعبیر کرد (یونگ، ۱۳۷۰: ۴۰۹)، هنگامی رخ می‌دهد که فرد به واسطه ترکیب و ادغام خودآگاهی<sup>۱</sup> و ناخودآگاهی<sup>۲</sup> شخصیت خویش، به کلیت و یکپارچگی روانی دست یابد (ساموئلز<sup>۳</sup>، ۲۰۰۵: ۸۱) و این مهم با حرکت و توجه از «پیرامون» به «مرکز» (خودآگاهی به ناخودآگاهی) امکان‌پذیر است. علت اینکه بسیاری از اشخاص نمی‌توانند به «فردیت» و بلوغ روانی دست یابند، این است که من<sup>۴</sup> خودآگاهشان توجهی به قسمت نیرومند و پرانرژی و در عین حال رازناک روان که همان «ناخودآگاه» است- و هر مرکزی در عالم بیرون، در واقع نمادی از آن است- ندارند و این امر، گاهی سبب گسستگی و پریشانی روانی می‌گردد.

#### ۵- مرکز در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی

قهرمان یا قهرمانان هر افسانه، اسطوره و یا قصه، همیشه بر گرد یک یا چند مرکز در حرکت‌اند. این مرکز یا مراکز در حماسه‌های اسطوره‌ای، نقطه‌ای است که قهرمانان برای به تصاحب یا حفظ آن می‌جنگند و حتی کشته می‌شوند. اگر بخواهیم سخنان را در چارچوب نظریه یونگ بیان نماییم، باید گفت قهرمان، نمادی است از «من» خودآگاه، که برای رسیدن به «فردیت» و بلوغ روانی، باید به سوی «مرکز» که نمادی است از ناخودآگاهی، گام بردارد و با رسیدن به مرکز، به نوعی تعالی دست یابد. بدون مرکز، قهرمان معنای خود را از دست می‌دهد.

#### ۵-۱- زن

در طول تاریخ بشر، زن از دیدگاه مردان، یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین پدیده‌های هستی به حساب می‌آمد. چه بسیار جنگ‌ها، حسادت‌ها، فریب‌کاری‌ها، قهرمانی‌ها، از خودگذشتگی‌ها و... که به خاطر زنان رقم خورده‌است. درحقیقت «زنان» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین «مراکز» در میان مردان مطرح بوده‌اند. همین نقش محوری و مرکزی زنان را در حماسه‌ها و اسطوره‌های مشهور جهان می‌بینیم؛ مثلاً «هلن» در حماسه/ایلیاد، «پنه

- 
1. consciousness
  2. unconsciousness
  3. Samuels
  4. ego

لوپ» در حماسه/دبسه و «سیتا» در حماسه رامایان، از جمله مهم‌ترین محورهای داستانی‌اند که بسیاری از عشق‌ها و نفرت‌ها، حول محور آنان شکل می‌گیرد.

در متون حماسی پارسی نیز نقش محوری زنان تا بدانجا بنیادین و مهم می‌نماید که قهرمان برای رسیدن به آنان باید آزمون‌هایی اسطوره‌ای، تنی و اندیشه‌ای را پس‌پشت نهد. از جمله این آزمون‌ها، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- قهرمان، برای نجات یا رسیدن به معشوقه یا همسرش، سفری هفت‌خانی یا هفت‌خان‌واره‌ای را پس‌پشت می‌نهد:

الف- پس از پایان جنگ‌های ارجاسب و گشتاسب، اسفندیار هفت‌خان دشوار را طی می‌کند تا خواهرانش، همای و به‌فرآید را - که البته همای همسر او نیز هست- از رویین‌دژ برهاند (فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۶/ ۲۱۵-۱۶۶).

ب- فرامرز برای رسیدن به دختر شاه پریان، هفت‌خان دشوار را که شاه پریان، فرطورتوش، به یاری سحر و جادو بر سر راه او گسترانیده‌است، پس‌پشت می‌نهد و با او ازدواج می‌نماید (فرامرنامه، ۱۳۸۶: ۴۲۳-۳۷۲).

ج- در شهریارنامه عثمان مختاری، دیوی بدنهاد به نام مضراب‌دیو، دلارام، همسر شهریار را می‌رباید و در قلعه‌ای زندانی می‌نماید. شهریار نیز چونان دیگر قهرمانان حماسی، سفری ده‌خانی را می‌پیماید و پس از نبرد با مضراب‌دیو، همسر خود را از بند می‌رهاند (عثمان مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۱۴۴-۹۶).

۲- اژدها یا دیو، دختری زیبا را (غالباً معشوق قهرمان) می‌رباید و قهرمان برای نجات او با آن موجود اهریمنی نبرد می‌کند و او را می‌کشد و یا اسیر می‌نماید:

الف- آذر برزین، پسر فرامرز، به قصد نجات دختر بوراسب، شاه پارس، از چنگال اژدهایی دماهنج که در پیکره ابری تیره او را ربوده بود، به کنام آن موجود اهریمنی می‌رود و پس از کشتن او، دختر را نجات می‌دهد (ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۵۲۷-۵۲۲).

ب- شاه دیوان که نامش «ابرها» است، معشوق سام، پریدخت را می‌رباید. سام برای یافتن او سختی‌های فراوانی را پس‌پشت می‌نهد، تا به مأمون دیوان می‌رسد و پس از نبردی سخت ابرها را اسیر می‌نماید و پریدخت را از چنگ وی می‌رهاند و به وصال او می‌رسد (خواجوی کرمانی، ۱۳۸۶: ۶۸۹-۴۰۰).

ج- کناس دیو، سه دختر شاه‌نوشاد را می‌رباید، و فرامرز به قصد رهایی آن سه به مرغزاری که مکمن اوست می‌رود و پس از کشتن او، سه دختر شاه‌نوشاد را نجات می‌دهد (فرامرنامه، ۱۳۸۲: ۷۷-۶۷).

۳- قهرمان، برای ازدواج با دختر مورد علاقه‌اش، باید آزمون‌های دشوار هوشی و یا پهلوانی را پس‌پشت نهد:

الف- سه پسر فریدون، به خواستگاری سه دختر سرو، شاه یمن، می‌روند؛ سرو، دختران خود را که به بالا و دیدار بسان هم بودند، در کنار پسران فریدون می‌نشانند و از آنها می‌خواهد تا بگویند کدام یک از دختران، دختر کهن است و کدام مهین و کدام وسطین. پسران فریدون که پیشتر از آن آزمون مطلع بودند، از آزمون سربلند بیرون می‌آیند (فردوسی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۵۴-۲۵۳).

ب- همه پهلوانان ایران، عاشق و خواستگار بانوگشسب، دختر رستم شده‌اند. رستم برای این که لایق‌ترین پهلوان را برگزیند، آزمونی ویژه را شرط این ازدواج قرار می‌دهد: رستم فرشی بزرگ بگستراند و همه پهلوانان را بر آن بنشانند، سپس فرش را یک بار تکان دهد، اگر کسی بر فرش ماند، لایق همسری بانوگشسب است. تنها کسی که بر فرش ماند، گیو بود که به همسری بانوگشسب نائل آمد (بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۱۲۴-۱۱۴).

ج- قیصر روم برای خواستگاران دخترش آزمونی سخت را فرایش می‌نهد: کشیدن کمانی سخت و بزرگ که هیچ‌یک از خواستگاران از عهده آن بر نمی‌آیند، جز گرشاسب، که کمان را چنان می‌کشد که از هم می‌گسلد و ریزریز می‌شود؛ و با این کار دختر پادشاه روم را صاحب می‌گردد (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۲۳۱-۲۲۵).

۴- قهرمان با دختری دلیر که رزم‌جامه پوشیده، نبردی تن‌به‌تن می‌کند و پس از بر زمین زدن او، رابطه عاشقانه میان آن دو برقرار می‌گردد و به ازدواج می‌انجامد. به نظر می‌رسد که این آزمون، از ناب‌ترین آزمون‌های اسطوره‌ای برای تصاحب زن است، زیرا قهرمان برای رسیدن به مرکز، باید با خود مرکز مبارزه کند تا آن را به دست آورد:

الف- در شهریارنامه، شهریار با پهلوانی که نقاب بر رخسار دارد، نبردی تن‌به‌تن می‌کند و پس از شکست وی متوجه می‌گردد که او زنی زیباست به نام دلارام، دختر جمهور، پادشاه سرزمین مغرب. بدین‌روی عاشقش می‌گردد و با وی ازدواج می‌کند (عثمان مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۸۷-۸۴).

ب- بوراسب، پادشاه سرزمین پارس، هر سال مراسمی برپا می‌کند و در این مراسم، همهٔ خواستگاران دختر او در دشتی جمع می‌آیند. بوراسب شرطِ دادن دختر خود به خواستگاران را نبرد تن‌به‌تن با دختر و شکست او می‌گذارد، که هیچ‌یک از خواستگاران از عهدهٔ برنمی‌آیند، الا آذر برزین، پسر فرامرز (ابن ابی‌الخیر؛ ۱۳۷۰: ۵۲۰-۵۱۵).

ج- بهمن با همای، دختر نصر حارث، شاه مصر، نبردی تن‌به‌تن می‌کند و پس از شکست دادن وی، با او ازدواج می‌نماید (همان: ۱۳۲-۱۲۵).

موارد ذکرشده، از جملهٔ مهم‌ترین اشکال داستان‌های حماسی پارسی است که زن در آنها نقشی محوری و «مرکزی» دارد. منظورمان از مرکزیت زن در حماسه‌های پارسی، جایگاهی است که باعث گردیده اعمال قهرمانانهٔ قهرمان، به خاطر او صورت پذیرد و درحقیقت چونان مرکزی مغناطیسی باشد که همهٔ نیرو، اندیشه و توجه قهرمان را به خود جلب نماید. اینک که به جایگاه زن به‌عنوان یکی از مرکزهای داستان‌های حماسی اشاره کردیم، شایسته‌است که این جایگاه مرکزی را از دیدگاه نقد روان‌شناسی ژرفا بررسی کنیم: «مردان معمولاً خود را فقط مرد می‌دانند و زنان، خود را زن؛ ولی واقعیت روان‌شناختی نشان می‌دهد که انسان موجودی دوجنسی است... که در وجود هر مرد انعکاسی از یک زن، و در وجود هر زن، انعکاسی از یک مرد وجود دارد» (سنفورد، ۱۳۸۸: ۷). اسطوره‌شناسی و سنت‌های کهن که مکرراً حقایق روان‌شناختی را بیان می‌کنند، اغلب بیانگر اعتقاد به دوگانگی جنسی طبیعت انسان‌اند؛ مثلاً در سفر پیدایش می‌خوانیم خدا که موجودی دوجنسی بود، نخستین انسان‌هایی را که مذکر و مؤنث بودند شبیه به خود آفرید. در باب دوم سفر پیدایش آمده‌است که وقتی خدا تصمیم به آفرینش زن گرفت، آدم را به خواب عمیقی فرو برد و یکی از دنده‌هایش را بیرون کشید و حوا را از دندهٔ آدم آفرید. پس واضح است که آدم، نخستین انسان، هم مؤنث بوده‌است و هم مذکر (همان: ۷-۸). در اساطیر زرتشتی نیز مشی و مشیانه، به‌عنوان نخستین جفتِ بشر، از ریاس و «با تنی یک ستون» (فَرَنبِ دادگی، ۱۳۸۵: ۸۱) آفریده شدند؛ یعنی «جدا از هم نبودند، بلکه به صورت یک ساقهٔ واحد روییده بودند» (همان: ۱۸۵). درحقیقت «در اساطیر زرتشتی نیز خدا ابتدا یک موجود دوجنسی - یک زن و مرد به‌هم‌چسبیده - را آفرید و سپس آن را به دو موجود مجزا تقسیم کرد» (سنفورد، ۱۳۸۸: ۸).

در عصر ما یونگ اولین دانشمندی بود که این حقیقت روان‌شناختی طبیعت انسان (دوجنسی بودن) را مورد بررسی قرار داد و از آن برای توصیف انسان کامل استفاده کرد. یونگ عنصر متضاد در مرد و زن را، «آنیما» یا روان زنانه و «آنیموس» یا روان مردانه نامید. منظور از روان زنانه، عنصر مؤنث در شخصیت مرد، و منظور از روان مردانه، عنصر مذکر در شخصیت زن است (همان: ۱۱). طبیعت انسان برای رسیدن به تعادل روانی به گونه‌ای است که کششی غریزی و ناخودآگاهانه به سمت عنصر متضاد خود دارد و در حقیقت با این شیوه سعی در رسیدن به اصل اتحاد روانی دارد. به بیانی روشن‌تر، «اصل تأنیث و تذکیر، در اصل - در عالم آرمان و نظری- توأمان بودند و بعد، در عالم عمل (زندگی تاریخی بشر) و در جریان آفرینش، لحظه‌به‌لحظه از هم دورتر شدند. روح کلی بشری، از این انشقاق و دور شدن از خود و حرکت به سوی کثرت، ناراضی است و در خواب و بیداری، در آرزوی وحدت نخستین است» (شمیسا، ۱۳۷۱: ۲۷). غالباً، اگر مردان به آنیمای خود و زنان به آنیموس خود توجه ننمایند، به انسان‌هایی ناقص مبدل می‌گردند که نیمی از روان خود را گم کرده و از دست داده‌اند.

جایگاه این دو یار پنهان، در ناخودآگاهی قرار دارد و «من»- مرکز خودآگاهی- برای رسیدن به «فردیت» و بلوغ روانی، چاره‌ای جز سفر به عالم ناخودآگاهی ندارد. در واقع روان هرکس با پیوستن به نیمه متضاد خود به یکپارچگی می‌رسد، که گامی بلند در رسیدن به فردیت به شمار می‌آید. آنیما یا آنیموس که یک کهن‌الگوی روانی است، در نمادها و مصادیق متنوعی جلوه می‌کند که مهم‌ترین آنها برای مرد، زن دلخواه، و برای زن، مرد دلخواه است. مردان نیمه متضاد روان خود، یعنی آنیما را، در عالم خارج غالباً بر یک زن برون‌فکنی<sup>۱</sup> می‌کنند. نخستین و مهم‌ترین برون‌فکنی آنیمای مرد، «مادر» است، که اولین تجربه از یک زن برای مرد است. در دوره‌های بعدی زندگی، این تصویر به زنان گوناگونی که یک مرد را در طول حیات به خود جلب و جذب می‌کنند، بازتاب می‌گردد (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۷).

در اساطیر، این برون‌فکنی آنیمای مرد و تلاش برای وصول و یگانگی با آن، خود را در سنت «ازدواج مقدس» می‌نمایاند؛ ازدواجی که میان خدایان و الهگانی چون تموز

---

1. projection

(دموزی) و ایشتر (اینانا) در بین‌النهرین، ایزیس و ازیرس در مصر، و آدونیس و آفردیت در یونان صورت می‌پذیرد. هرچند این ازدواج‌ها ساخته و پرداخته ذهن انسان‌های عصر کشاورزی است، ولی با توجه به دبستان اسطوره‌شناختی ژرفا، هر پدیده اسطوره شده طبیعت زیرساختی روانی دارد؛ به قول یونگ: بیان نمادین درام درونی و ناهشیار روان است که ذهن خودآگاه انسان، از طریق فرافکنی به آنها دسترسی می‌یابد؛ یعنی در رخدادهای طبیعت منعکس می‌شود (گرین و لبیهان، ۱۳۸۵: ۱۸۰). بدین‌روی، تلاش ایزدانی چون تموز، ایزیس و آدونیس برای دستیابی و ازدواج با الهگانی چون ایشتر، ازیرس و آفردیت، نشان‌دهنده برون‌فکنی هیجانات آنیمایی سازندگان این‌گونه اساطیر است. به بیانی روشن‌تر، انسان‌های کهن، شوق دست‌یابی و اتحاد به یار پنهان خود، یعنی آنیما را در بستر «ازدواج‌های مقدس» خدایان و الهگان منعکس می‌کنند.

حماسه‌های اسطوره‌ای نیز که زاینده اسطوره‌اند و در سرشت و ساختار، به یکبارگی با اسطوره یکسان (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۸۳)، درحقیقت بردوش‌کشنده همان سنت‌های اسطوره‌ای‌اند که از شکل مینوی به شکل گیتیک (دنیوی) درآمد و از اعمال خدایان و ایزدان، به اعمال قهرمانان تغییر شکل داده‌اند. قهرمانان حماسی برای رسیدن به «فردیت» و دست‌یابی به یکپارچگی روانی، گریزی از جستجوی آنیمای روان خود که در قالب زنی زیبا در عالم خارج کالبدینه شده‌است، ندارند. آنیما که «نیمه دیگر خود قهرمان است» (کمپیل، ۱۳۸۷: ۳۴۴)، چونان «مرکزی» می‌گردد که قهرمان برای دست‌یابی به او، همه سختی‌ها و موانع را پس‌پشت می‌نهد تا بخش زنانه روان خود را در اختیار بگیرد و به اتحاد روانی برسد. قهرمان همیشه در راه رسیدن به این مرکز پر انرژی، از سد سایه‌های روان خود که در پیکر دیوان، اژدهایان و یا هر موجود اهریمنی دیگر کالبدینه شده‌است، می‌گذرد و آنان را مقهور می‌گرداند تا بتواند به نوعی تعالی و تقدس - ازدواج مقدس - نائل آید.

## ۵-۲- شاه

شاه، به‌طور کلی نمایانگر شخصیتی برتر و رفیع‌تر از شخصیت‌های معمولی و حامل یک اسطوره است، یعنی حامل ادعاهای ناخودآگاه جمعی. سازوبرگ خارجی سلطنت، این

موضوع را به روشنی نشان می‌دهد: تاج، نمایانگر رابطه‌ی او با خورشید است که اشعه‌ی خود را منتشر می‌کند؛ شنلِ جواهرنشان او، فلک پر ستاره است؛ گویِ مرصع، نسخه‌بدلِ دنیاست؛ تخت رفیع، او را بالاتر از مردم قرار می‌دهد و اعلی‌حضرت خطاب کردنش، او را شبیه ایزدان می‌کند. درحقیقت، به عقیده‌ی بسیاری از ملل، شاهان دارای حق ایزدی‌اند (یونگ، ۱۳۸۱: ۲۴۳). در اعتقادات ایرانیان باستان نیز، پادشاهی موهبتی الهی بود که خدا به برگزیدگان خود اعطا می‌کرد. پادشاه، وجهه و مقام فوق بشری داشت و هرکس که مقام پادشاهی را به دست می‌آورد، دارنده‌ی فره‌ی ایزدی بود (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۴). همین جایگاه رفیع شاه در اساطیر و حماسه‌های پارسی، او را به یکی از مهم‌ترین «مراکز» ادب حماسی مبدل می‌کند. او به مثابه مرکز یک «ماندالا» است که دایره‌های پیرامونش، که همان پهلوانان کشورند، به او ختم می‌شوند.

از همان آغازین داستان *شاهنامه*، یعنی داستان گیومرث، نقش محوری و مرکزی شاه را با گردآمدن همه‌ی جانداران و جانوران، پیرامون او شاهدیم:

دد و دام و هر جانورکش بدیدد ز گیتی به نزدیک او آرمیدد  
(فردوسی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۹)

ولی اولین شاهی (نماد مرکز) که پهلوانی نامی (نماد من خودآگاه) برای به قدرت رساندنش تلاش می‌کند، فریدون است (همان: ۷۸-۶۱). از پادشاهی فریدون به بعد، تقریباً در بیشتر داستان‌های حماسی *شاهنامه*، این نقش محوری شاه، با فراز و فرود حفظ می‌گردد و تا آخرین داستان *شاهنامه*، یعنی نبرد یزدگرد سوم با اعراب، به چشم می‌خورد. در این داستان‌ها شاه به‌مثابه «کانونی» است که انجمنی از دلاوران را بر گرد خویش جمع می‌آورد و همه‌ی هم و غم این دلاوران، حفظ موقعیت شاه و تبعیت از آرمان‌ها و فرامین اوست؛ حتی اگر بدانند که این آرمان یا فرمان به دور از خرد است. مصداق سخنان، رای لشکرکشی پادشاه سبکسر کیانی، کیکاوس، به سرزمین جادوان (مازندران) است که پهلوانان ایران اندیشه‌ی او را نمی‌پسندند:

سخن چون به گوش بزرگان رسید از ایشان کس این رای فرخ ندید  
همه زرد گشتند و پر چین به روی کسی جنگ دیوان نکرد آرزوی  
(فردوسی، ۱۳۸۴: ۲/ ۷۸)

با این حال پهلوانان از گرد او نمی‌پراکنند و همگی همراه او به نبرد با دیوان می‌روند. اما مهم‌ترین نقش مرکزیت شاه را می‌توان در کیخسرو دید. او در میان شاهان حماسی، تافته‌ای جدابافته است که همه اعمالش، حتی کناره‌گیری‌اش از شاهی، با نوعی قداست و معنویت همراه است. این موقعیت برجسته کیخسرو، وابسته به جایگاه برتر معنوی او در اساطیر زرتشتی است. از آنجاکه شاهان در اعتقادات ایرانی، نمایندگان خدا بر روی زمین‌اند، هر قدر شاه از معنویت بیشتری برخوردار باشد، نقش محوری و مرکزی او نیز پررنگ‌تر و بارزتر است. جایگاه مرکزی کیخسرو در ادب حماسی، حتی پس از مرگش نیز کاملاً حفظ می‌گردد. برای اثبات ادعایمان، دو نمونه را از حماسه‌های *بهمن‌نامه* و *شهریارنامه* ذکر می‌نماییم:

در حماسه *بهمن‌نامه*، بهمن پس از کین‌کشی از خاندان رستم و کشتن فرامرز و به بند کشیدن زال و دختران رستم، بانوگشسب و زربانو، قصد به آتش کشیدن دخمه رستم و اجدادش در «سمندور» را می‌کند؛ بدین‌روی، به همراه تندبر، شاه قنوج، سفری پرمخاطره را پس‌پشت می‌نهد و به نزدیکی دخمه می‌رسد. او که شب را در سه منزلی دخمه خاندان رستم، به همراه لشکرش به استراحت می‌پردازد، شب‌هنگام خواب کیخسرو، سیاوش و فریدون را می‌بیند که خوشحال و خندان، جام باده به دست، راهی بهشت‌اند. وقتی بهمن از آنان می‌خواهد که وی را نیز با خود ببرند، آنان می‌گویند که ستمکاره را به بهشت راه نیست. بهمن پس از بیدار شدن از خواب، از تصمیم خود پشیمان می‌شود و این بار به قصد ادای احترام به دخمه رستم و اجدادش، رهسپار سمندور می‌گردد (ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۴۲۵-۱۹۱).

در *شهریارنامه* نیز خسرو خاور، فرستاده‌ای را به نزد لهراسب، پادشاه ایران می‌فرستد و از او برای کشتن ابلیس دیو، که شهر خاور را گرفته‌است، کمک می‌طلبد. لهراسب نامه‌ای به زال می‌فرستد و از او می‌خواهد که رستم را به این جنگ بفرستد. زال و رستم در ابتدا از یاری به لهراسب سر‌بازمی‌زنند، ولی رستم در خواب، کیخسرو پاک‌دین را می‌بیند که به او می‌گوید:

چرا سر ز فرمان ما تافتی	مگر بهتر از من شهی یافتی...
نه من دادم او را کلاه شهی	نشاندمش بر تختگاه مهی
نگفتم که فرمان بریدش همه	دلیران که او سر شبان رمه
چرا سر نیاری بر شه فرود	دلش می‌کنی تیره از را دور
برو زود فرمان لهراسب بر	میچکان ز فرمان لهراسب سر
هر آنکس که فرمان به‌جا آورد	چنان دان که فرمان ما آورد

(عثمان مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۱۱۱-۱۱۰)



رستم در پاسخ به او می‌گوید: «کسی کو بپیچد سر از رای شاه/ سرش باد افکنده بر خاک راه» (همان: ۱۱۰)؛ آنگاه رخس را زین می‌کند و به یاری لهراسب می‌شتابد.

با توجه به این‌گونه داستان‌ها، می‌بینیم که نقش مرکزی کیخسرو چنان است که حتی شاهی کینه‌توز چون بهمن و آبرپهلوانی مغرور چون رستم، نمی‌توانند از فرمان او- حتی در عالم رؤیا- سرپیچند. پس از پادشاهی کیخسرو، سیستانیان- خاندان رستم- دیگر مانند پیش، نقش مرکزی شاه را نمی‌پذیرند (فردوسی، ۱۳۸۴: ۳۲۲-۲۱۶؛ عثمان مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۱۱۱-۱۰۹؛ و ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۵۸۵-۱۹۱)؛ ولی دیگر پهلوانان ایران هنوز در خط شاه‌اند و او را مرکزی قوی می‌شمارند. در بخش تاریخی شاهنامه نیز نقش محوری شاه، گاه پررنگ و گاه کمرنگ، پابرجاست. این مرکزیت شاه در دیگر حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی نیز هست (البته نه به قوت شاهنامه): در *گرشاسب‌نامه*، ضحاک؛ در *شهریارنامه*، هیتالشاه و ارژنگ شاه؛ در *بهمن‌نامه*، بهمن اسفندیار؛ و در *بروزنامه*، کیخسرو.

حتی شاهان تورانی و انیرانی که از نظر ایرانیان غالباً اهریمنی به حساب می‌آمدند، همین نقش محوری را دارند. نمونه آشکار این شاهان افراسیاب است. وی تا پایان عمر به‌خوبی این نقش محوری را در نزد تورانیان ایفا می‌نماید و پهلوانان تورانی و شاهان انیرانی، برای حفظ جایگاه او می‌جنگند و گاه کشته می‌شوند، ولی هیچ‌گاه پیرامون او را رها نمی‌کنند. سرشناس‌ترین این حامیان افراسیاب، پیران ویسه است؛ مردی نیک‌منش و خردمند که در جنگی موسوم به دوازده‌رخ، جانفشانی‌ها می‌کند و جان خود و فرزندان را فدا می‌نماید (فردوسی، ۱۳۸۴: ۵/ ۲۳۵-۸۶).

«شاه، اغلب در شکل متمرکز خود، ویژگی‌های یک پدر را به نمایش درمی‌آورد» (سیرلوت<sup>۱</sup>، ۲۰۰۱: ۱۶۹)؛ بدین‌رو می‌توان آن را نماد کهن‌الگوی «پدر» دانست. به نظر می‌رسد که بارزترین تجلی نمادین کهن‌الگوی پدر در اساطیر و حماسه‌های ملل دنیا، ابتدا «خدا» و سپس، به تبع آن، شاه باشد. «فروید، عقیده داشت که منشأ تمام تجسماتی که انسان‌ها از خدا به دست داده‌اند، صورت ذهنی پدر بوده‌است» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۳۸). حال اگر با توجه به اعتقاد بسیاری از ملل باستانی، شاه را دارای حق ایزدی بدانیم (یونگ، ۱۳۸۱: ۲۴۳)، می‌توان آن تجسمات پدرانۀ خدا را در شاه نیز دید.

کهن‌نمونه پدر، یکی از قدرتمندترین کهن‌نمونه‌های بشر است که برخلاف کهن‌نمونه مادر، غالباً با نوعی تجسم قدرت و التزام همراه است. یونگ در کتاب *روان‌شناسی و تعلیم و تربیت درباره تأثیر تصویر ذهنی پدر بر فرزند* - که قطعاً دارای پیشینه کهن‌نمونه‌ای است - می‌نویسد: صورت ذهنی پدر، دارای نیرویی فوق‌العاده است. صورت ذهنی مزبور، به قدری بر حیات معنوی کودک تأثیر می‌گذارد که مجبور می‌شویم با خود فکر کنیم که آیا اجازه داریم به یک موجود بشری معمولی، چنین قدرت سحرآمیزی نسبت دهیم! با این همه آشکار است که صورت ذهنی پدر دارای چنین قدرتی است (یونگ، ۱۳۸۹: ب: ۲۳۸). شاه نیز که نماد و تجلی کهن‌نمونه پدر است، تأثیری همراه با جبر و التزام در سرزمین خود و میان پهلوانان کشور خود دارد. همان‌گونه که خواسته یا ناخواسته، اعضای خانواده در حفظ جایگاه استوار پدر می‌کوشند و سعی در فرمانبری از او دارند، انجمن پهلوانان حماسه‌های پارسی نیز سعی در حفظ کیان شاهی و گردآمدن به دور این مرکز دارند. پهلوانان، سامان کار خود و کشور را در گرو شاه می‌دانند. نبود این مرکز پر قدرت، جامعه را به خانواده‌ای شبیه می‌سازد که پدر را از دست داده و در حقیقت بی‌پشت و پناه شده است. وابستگی پهلوانان ایرانی به مرکز جامعه یعنی شاه را در داستان پادشاهی «زو» شاهدیم:

پس از کشته‌شدن نوذر، پادشاه ایران، به دست افراسیاب، در حالی که تخت شاهی ایران خالی از پادشاست، پهلوانان ایران، به سرکردگی زال، قصد مقابله با تورانیان را می‌کنند (فردوسی، ۱۳۸۴: ۲/ ۴۲-۳۵). هنگامی که طلایه دو سپاه به هم می‌رسند و عده زیادی از دو روی کشته می‌شوند، زال شبی روی به نامداران سپاه ایرانی می‌کند:

همی گفت هر چند کز پهلوان	بود بخت بیدار و روشن‌روان
بباید یکی شاه خسرو نژاد	که دارد گذشته سخن‌ها به یاد
به کردار کشتی‌است کار سپاه	همش باد و هم بادبان تخت شاه

(همان: ۴۳)

آنگاه قارن و دیگر سپاهیان را به نزد «زو» می‌فرستد و کلاه کیانی را بر سر او می‌نهد و دوباره انسجام لشکر ایران را بر گرد این محور، استوار می‌دارد.

در جای دیگر *شاهنامه*، زال در خطاب به رستم برای آوردن کی قباد از البرزکوه به ایران و به تخت نشاندن او، به روزگار بی‌سر و سامان لشکر ایران پس از قتل نوذر، شاه ایران، اشاره می‌کند:

پراکنده شد رای بی تخت شاه  
چو بر تخت بنشست فرخنده زو  
همه کار بی روی و بی سر سپاه  
ز گیتی یکی آفرین خاست نو  
(همان: ۵۶)

از سخن زال برمی آید که سپاه ایران، هرچند پر است از پهلوانان نامی چون خود زال، رستم، قارن، گشواد و... ولی اگر شاه در میان آنان نباشد، سپاه کشتی ای بی باد و بادبان را می ماند که نمی تواند راه خود را بپیماید و به سرمنزل مقصود برسد. بنابراین در تحلیل مبتنی بر روان شناسی ژرفا، می توان گفت که قهرمانان حماسه های پارسی نمادی از «من» هستند که مرکز خودآگاهی، یا به گفته یونگ، خودآگاه محض است (فدایی، ۱۳۸۷: ۳۶) و غالباً برای دوری از پراکندگی روان، به گرد یک یا چند «مرکز» در گردش است. شاه به عنوان نمادی از کهن الگوی پدر، از برجسته ترین مراکزی است که من (قهرمان) را به خود جذب می نماید و ساختار روان را از پریشانی بازمی دارد.

کهن نمونه پدر، چونان کهن نمونه های دیگر روان، دارای دو سوی و روی است: یک روی مثبت و یک روی منفی. روی مثبت کهن الگوی پدر، در اساطیر غالباً به صورت خدا، و جنبه منفی آن به صورت اهریمن نموده می شود (یونگ، ۱۳۸۹ ب: ۲۴۸). در حماسه ها نیز که شکل زمینی اساطیرند، جنبه مثبت کهن نمونه پدر، به شکل شاهی عادل و خداترس و جنبه منفی آن به صورت شاهی اهریمنی و ظالم درمی آید. بدین روی شاهان حماسه های پارسی که فرّه ایزدی دارند (از قبیل فریدون، کیقباد، کیکاووس و کیخسرو)، نماد جنبه مثبت، و شاهانی که اهریمنی انگاشته می شوند (چونان ضحاک، افراسیاب و ارجاسب)، نماد جنبه منفی کهن نمونه پدر هستند.

### ۵-۳- ایزدبانو / شه بانو / شاه دخت

اینک برای تکمیل پژوهشمان به دوران بسیار کهن تاریخ بشر بازمی گردیم؛ آنجا که نقش زن و شاه به عنوان دو مرکز قوی، در یک چهره فراهم می آمد: ایزدبانو. لویس هنری مورگان، به عنوان مردم شناس، تحول جامعه بشری را در سه دوره توحش، بربریت و تمدن برمی شمارد (مورگان، ۱۳۷۱: ۵۱):

۱- دوران توحش که عصر شکارافکنی و گردآوری آذوقه بود، از دو دوره دیگر طولانی تر بود و میلیون و اندی سال طول کشید.

۲- دوران بربریت که با تولید غذا از طریق کشت و زرع و ذخیره‌سازی همراه شد، از هشت‌هزار سال پیش آغاز شد.

۳- دوران تمدن که با ظهور عصر تولید کالا و مبادله آن آغاز شد و عمر آن سه‌هزار سال است.

از دوران توحش تا نیمه‌های دوران بربریت، انسان‌شناسان متوجه یک نظام دودمانی و قبیله‌ای براساس قرابت «مادری» شدند که در آن، زنان نقش برجسته‌ای داشتند (رید، ۱۳۶۳: ۱۷). در این جامعه، به‌ویژه در دوران بدویت، تقسیم کار براساس جنس بود. در این دوران، مردان به صید و شکارافکنی اشتغال داشتند و زنان نیز به فرزندزایی، بچه‌داری، تأمین غذای فرزند و تهیه و تأمین وسایل ضروری نگهداری فرزند. مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان عقیده دارند جامعه اشتراکی اولیه، که تحت شرایط ازدواج گروهی به وجود آمده بود، فقط می‌توانست جامعه‌ای براساس توانایی‌ها، قدرت‌ها و اقتدار «زن/مادر» باشد. علت این امر آن است که در ازدواج گروهی - که در آن گروهی از زنان با گروهی از مردان روابط همسری داشتند - ابویت نمی‌توانست استقرار یابد، زیرا فرزند، مادر را می‌شناخت، اما پدر را نمی‌شناخت. وانگهی چون به علت سلطه برون‌همسری<sup>۱</sup>، هریک از والدین ناچار به طایفه‌ای مختلف وابسته بودند، فرزند همواره به طایفه مادر تعلق می‌یافت و بسته پدر محسوب نمی‌شد (دیاکونف، ۱۳۵۷: ۶۵). درحقیقت در این دوران مادرسالاری، مادر عهده‌دار نگهداری فرزند بود و بنابراین در ابتدای امر، چنان می‌نمود که نقش مرکزی و محوری خانواده، بر عهده مادر بوده‌است و پدر منزلتی عرضی و ناچیز دارد.

همین جایگاه مرکزی و محوری مادر/زن در میان مردم باستان، کم‌کم موجب شد تا سنت پرستش مادر - خدایان و ایزدبانوان شکل بگیرد و صدها و هزاران تندیس از آنان به شکل زنانی عریان با سینه و شکم بزرگ، که نماد باروری و زایش است، ساخته شود. در ایران نیز، پیش از ورود اقوام آریایی به ایران، پرستش مادر - خدایان رایج بود که نشان از مادر/زن‌سالاری دارد. کشف پیکره‌های کوچکی از مادر - خدایان مربوط به اقوام بومی ایران در «تل باکون»، «تپه گیان»، «گئوی تپه»، «تپه چغاگوانه»، «تپه سیلک»، «کوه‌دشت» و... (گویری، ۱۳۷۱: ۱۰۱۸)، همگی تأییدی است بر ادعای ما.

این ایزدبانوان / خدا - مادران، نقش خود را تا هزاران سال حفظ نمودند و با وجود کم‌رنگ شدن چهره‌شان در میان خدایان اقوامِ مردسالار، باز به حیات خود - هرچند ضعیف - ادامه دادند. از مشهورترین ایزدبانوان اساطیر کهن می‌توان به «دیکتوتا»، «گایا»، «هرا»، «آتنا»، «آفرودیت»، «هستیا»، «تمیس»، «سلنه»، «هبه» و «دیمتر» اشاره کرد. در اساطیر باستانی ایران نیز، «سپندارمذ»، «خرداد»، «امرداد»، «اشی»، «چیستا» و «دین» از جمله این ایزدبانوان بودند.

همه این ایزدبانوان / مادر - خدایان، تجلی‌گاهِ دو مرکز قوی بودند: زن (آنیما) و خدا (شاه). آنان از یک‌سوی سمبولی بودند برای نیمه گمشده مردان و از دیگرسوی، به‌عنوان خدا، سمبول یک فرمانروای قدرتمند به حساب می‌آمدند. در اساطیر ایرانی شاخص‌ترین و برجسته‌ترین ایزدبانو، ایزدبانوی آب‌ها، یعنی آناهیتا بود. این ایزدبانو چنان قدرتی در ذهن و روان ناخودآگاه ایرانیان داشت که با وجود حمله آریایی‌ها - به‌عنوان قومی مرد/ پدرسالار - به نجد ایران و حتی بعدها رواج دین زرتشتی به‌عنوان دینی که بسیاری از خدایان و الهگان پیش از خود را یا به دشمنی گرفت یا تضعیف نمود، توانست جای خود را تا حدی با همان شکوه و عظمت حفظ نماید. آناهیتا در *اوستا*، به‌عنوان نمونه اعلائی یک زن زیبا توصیف شده‌است: زنی جوان، خوش‌اندام، بلندبالا، زیباچهره، با بازوانی سپید و اندامی برازنده، کمربند تنگ بر میان بسته، به جواهر آراسته با طوقی زرین بر گردن، گوشواری چهارگوش در گوش، تاجی با صد ستاره هشت‌گوش بر سر، کفش‌هایی درخشان در پا، با بالاپوشی زرین (نک. یشت‌ها، ۱۳۷۷، ۱/ آبان یشت: ۳۰۳-۲۳۳). این توصیف‌ها از چهره واقعی آنیمای هر مردی است و بدین شکل می‌تواند نیمه گمشده جنس مذکر باشد که به‌عنوان یک مرکز قوی، سعی در رسیدن و پیوستن به او را دارد. همچنین آناهیتا در *اوستا* بسان یک فرمانروای قدرتمند (نمادی از کهن‌الگوی پدر در جامعه مردسالار) - همان نقشی که شاهان در حماسه‌ها بازی می‌کنند - ظاهر می‌شود که حتی شاهانی چون هوشنگ، جمشید، فریدون، کیکاووس، کیخسرو، اژدهاک و افراسیاب، برای او اسبان و گاوان و گوسفندان قربانی می‌کنند تا او به آنان این کامیابی را دهد تا برترین شهریار باشند (نک. همان). به بیانی روشن‌تر، این شاهان که خود مرکزی

قوی در میان پهلوانان سرزمین خویش محسوب می‌گردند، به دور مرکزی قوی‌تر یعنی آناهیتا گرد می‌آیند.

با انتقال از عصر مادر/ زن‌سالاری به پدر/ مردسالاری، قدرت و جایگاه مرکزی ایزدبانوان به‌شدت کاهش یافت، به‌گونه‌ای که یا خویشکاری آنان به خدایان و ایزدان داده شد، یا بین ایزدبانوان دیگر تقسیم شد. نمونه بارز این‌گونه تغییر و تحول‌ها، هجوم اقوام آریایی - که مردسالار بودند- به اروپا بود. اروپای باستان که حدود ۵۰۰۰ تا ۲۵۰۰۰ سال پیش تمدنی مادرکانون داشت، با تهاجم مذاهب مردانه آریایی‌ها، دچار تغییر و تحولی اساسی در مذهب شد، و بدین صورت مادر- خدایانی چون «استارت»، «ایشتار» و «ایزیس»، جایگاه مرکزی خود را به‌عنوان نیروی مادینه زندگی از دست دادند. آنان مطلقاً از بین نرفتند، بلکه با مذاهب پدرسالار آمیخته شدند. بدین‌سان یا بعضی ویژگی‌های عمده مادر- خدایان از آنان ربوده و به خدای مذکر منتقل شد- به‌گونه‌ای که حتی صفت بارداری به زئوس داده شد- و یا نیرویشان میان ایزدبانوان متعدد تقسیم شد؛ از جمله میان هرا، دیمیتر، آتنا، آفرودیت و آرتیمیس (بولن، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۲).

همین تضعیف نقش ایزدبانوان/ مادر- خدایان را به‌عنوان تجلی‌گاه دو مرکز مهم، یعنی زن (آنیما) و خدا (شاه)، آشکارا در اساطیر و بالاخص حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی شاهدیم. در اساطیر زرتشتی - که دینی مردسالار است- خویشکاری ایزدبانوان/ مادر- خدایان در برابر ایزدان زرتشتی، به‌ویژه اهورامزدا، تضعیف شد و بدین شکل نقش مرکزی بیشتر آنان به‌عنوان یک فرمانروای مقتدر، به دیگر ایزدان مذکر داده شد و به‌وضوح تجزیه مرکزیت و محوریت آنان را شاهدیم. در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی نیز که به‌حق، به علت چهره کاملاً برجسته پهلوانان مرد در آن، می‌توان آن را ساخته و پرداخته عصر مردسالاری دانست، با همین اتفاق روبه‌رو هستیم. درحقیقت از آنجاکه حماسه شکل گیتیک و زمینی اسطوره است (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۸۲)، خدایان اسطوره‌ای، به قهرمانان و شاهان حماسی، و خدایان به شاهان زن مبدل می‌شوند؛ لذا به علت سیطره روحیه مردسالاری بر حماسه، شاهان زن در حماسه‌های پارسی، مانند خدایان ایزدبانوان در اسطوره‌های ساخته و پرداخته شده در عصر پدر/ مردسالاری، نقش چندان مهمی ندارند و به‌واقع مرکزی بسیار قوی (مانند خدایان/ مادرخدایان عصر مادرسالاری) به شمار

نمی‌آیند. در کل حماسه‌های اسطوره‌های پارسی (جز موارد انگشت‌شماری، مانند همای چهرزاد، پوراندخت، آذر دخت و... که به جز همای، بقیه از شاهان تاریخی شاهنامه به شمار می‌روند و چندان ارزش اسطوره‌شناختی ندارند)، زانی را نداریم که شاه باشند. همان‌گونه که در اسطوره‌های عصر پدر/مردسالاری، خویشکاری‌های ایزدبانوان/مادر-خدایان در بسیاری موارد از آنان ربوده و به مردان داده شد، در حماسه‌های اسطوره‌های نیز همین اتفاق رخ داد و نقش شاهی/خدایی زنان (به‌عنوان مرکزی مهم) به مردان داده شد و جایگاه این‌گونه زنان، از شاهی، به شه‌بانویی (زن شاه) و شاه‌دختی بدل گردید. درحقیقت، شاه‌بانو و شاه‌دخت از یک‌سو همان نقش محوری و مرکزی خود را به‌عنوان جنبهٔ زنانهٔ روح مرد (آنیما)، که سبب کشش مردان (پهلوانان) به خود و ایجاد نوعی یکپارچگی روانی برای آنان می‌شود، ایفا می‌کند، ولی از سوی دیگر جنبهٔ فرمانروایی و شاهی آنان - به‌عنوان مرکزی قوی - تضعیف می‌گردد و از پادشاهی، به همسر شاه یا دختر شاه تقلیل می‌یابد.

شاخص‌ترین نمونه‌های شاه‌بانو در ادب حماسی پارسی، شهرناز و ارنواز هستند. آن دو از یک‌سو بانوی شاه‌اند - که درحقیقت یادآور تضعیف فرمانروایی مادرخدایان و تبدیل شدن آنان به ایزدبانوانی کم‌اهمیت در میان خدایان و ایزدان است - و از سوی دیگر، آنیمیای ضحاک و فریدون (بخش زنانهٔ روح آنان) به شمار می‌آیند که سبب ازدواج آنها با آن دو، و درحقیقت رسیدن به وحدت روحی و یکپارچگی روانی برای آن دو شاه می‌شوند (نک. فردوسی، ۱۳۸۴: ۱/۷۸-۷۱).

شاه‌دخت نیز درحقیقت همان خویشکاری شاه‌بانو را دارد؛ یعنی از سویی نقش مرکزی‌اش به‌عنوان یک فرمانروا از شاهی به دختر شاهی تقلیل یافته، ولی از سوی دیگر، جنبهٔ زنانگی‌اش به‌عنوان آنیمیای قهرمان داستان (که سبب مرکزیت قوی او در میان پهلوانان می‌شود) حفظ شده‌است. در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی با تعداد زیادی از این‌گونه شاه‌دخت‌ها روبه‌رو می‌شویم که مهم‌ترین آنان عبارت‌اند از: دلارام دختر جمهور و معشوق شهریار (عثمان مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۱۴۴-۹۶)، پریدخت دختر شاه چین و معشوق سام (خواجوی کرمانی، ۱۳۸۶: ۶۸۹-۴۰۰)، همای دختر نصر حارث و همسر بهمن در حماسهٔ بهمن‌نامه (ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۱۳۲-۱۲۰)، و دختر گورنگ و همسر جمشید (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۲۸-۲۳).

## ۶- نتیجه‌گیری

از آنجاکه زندگی فردی و جمعی افراد بشر، با حضور مرکز یا مراکز قوی، معنا پیدا می‌کند و بدین واسطه به نوعی وحدت و یکپارچگی می‌رسد، قهرمانان داستان‌های حماسی نیز برای رسیدن به تعالی و «فردیت»، به حضور مرکز یا مراکز قوی نیازمندند. ازجمله این مراکز می‌توان به «زن» و «شاه» اشاره کرد.

زن نمادی است از کهن‌نمونهٔ آنیما، که قهرمان مرد داستان - به‌عنوان نماد «من» خودآگاه- برای رسیدن به فردیت و تمامیت روانی، سعی دارد تا به آن دست یابد و بدین واسطه به نیمهٔ گمشدهٔ خویش پیوندد. به بیانی روشن‌تر، آنیمای قهرمان در این داستان‌ها به‌عنوان مرکزی قوی عمل می‌کند که همهٔ نیرو و قوای ذهنی و جسمی قهرمان را در اختیار خود گیرد و موجب تعالی و تکامل روحی قهرمان گردد.

شاه نیز به‌عنوان نماد کهن‌نمونهٔ پدر، با نقش مرکزی و محوری‌اش، موجب می‌گردد که قهرمانان داستان‌های حماسی، همیشه برای حفظ جایگاه متعالی‌شان از جان مایه بگذارند و بدین طریق، چونان پدر یک خانواده که با جایگاه مرکزی‌اش اعضای خانواده را به دور خویش جمع می‌آورد و موجب انتظام آنان می‌شود، او نیز باعث اتحاد و یکپارچگی نظام کشور و حتی پهلوانان آن گردد.

در اساطیر چهرهٔ مرکزی زن و شاه در ایزدبانوان فراهم آمده‌است که درحقیقت تلفیقی است از فرمانروایی مقتدر و زنی زیبا، که بدین واسطه چهره‌ای بسیار مرکزی و محوری در اسطوره دارند. البته این چهرهٔ اساطیری بعدها در حماسه‌های اسطوره‌ای - که ساخته و پرداختهٔ عصر مرد/پدرسالاری است- به شهبانو و شاه‌دخت تنزل یافت و بدین‌روی، میراث‌دار ایزدبانوان گردید.

## منابع:

- ابن ابی‌الخیر، ایرانشاه (۱۳۷۰)، *بهمن‌نامه*، ویراستهٔ رحیم عقیقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اتونی، بهروز (۱۳۸۹)، «نگارهٔ ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسهٔ اسطوره‌ای و عرفان»، *فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، شمارهٔ ۲۱، صص ۴۲-۹.
- اسدی طوسی (۱۳۵۴)، *گرشاسب‌نامه*، تصحیح حبیب یغمایی، تهران: طهوری.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴)، *اسطورهٔ بازگشت جاودانه*، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.



- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- ایونس، مرونیکا (۱۳۸۵)، اساطیر مصر، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- بانوگشسب‌نامه (۱۳۸۲)، تصحیح روح‌انگیز کراچی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۷)، *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه.
- بولن، شینودا (۱۳۸۶)، *نمادهای اسطوره‌ای و روانشناسی زنان*، ترجمه آذر یوسفی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۷۷)، *یشتها*، جلد ۱، تهران: اساطیر.
- خسرو کیکاووس (۱۳۸۶)، *فرامرز نامه*، تصحیح میترا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب.
- خواجوی کرمانی (۱۳۸۶)، *سام‌نامه*، به کوشش میترا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب.
- دو بوکور، مونیک (۱۳۸۷)، *رمزهای زنده‌جان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- دیاکونف، ایگور میخائیلویچ (۱۳۴۷)، *تاریخ جهان باستان: شرق*، ترجمه صادق انصاری، علی همدانی و محمدباقر مؤمنی، تهران: اندیشه.
- رید، اولین (۱۳۶۳)، *انسان در عصر توحش*، ترجمه محمود عنایت، تهران: هاشمی.
- سنفورد، جان. ا (۱۳۸۸)، *یار پنهان*، ترجمه فیروزه نیوندی، تهران: افکار.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۸)، *بت‌های ذهنی و خاطره‌زلی*، تهران: امیرکبیر.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۱)، *داستان یک روح*، تهران: فردوس.
- شوالیه، ژان و گبران، آلن (۱۳۸۸)، *فرهنگ نمادها*، جلد ۵، ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی، تهران: جیحون.
- عثمان مختاری غزنوی (۱۳۷۷)، *شهریارنامه*، به کوشش و اهتمام غلامحسین بیگدلی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فدایی، فرید (۱۳۸۷)، *کارل گوستاو یونگ*، تهران: دانژه.
- فرامرز نامه* (۱۳۸۲)، به اهتمام مجید سرمدی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، *شاهنامه*، بر اساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- فرنبغ دادگی (۱۳۸۰)، *بندهش*، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس.
- فوردهام، فریدا (۱۳۸۸)، *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربها، تهران: جامی.
- کاتوزیان، محمد علی (۱۳۷۷)، «*فرّه ایزدی و حق الهی پادشاهان*»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، شماره ۱۳۰-۱۲۹، صص ۱۹-۴.

- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸)، *رؤیا، حماسه، اسطوره*، تهران: مرکز.
- کمپبل، جوزف (۱۳۸۷)، *قهرمان هزارچهره*، ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.
- گرین، کیت و لیبهان، جیل (۱۳۸۳)، *درسنامه نظریه و نقد ادبی*، لیلیا بهرانی محمدی و دیگران، روزنگار.
- گویری، سوزان (۱۳۷۱)، «آناهیتا، ایزد بانویی از تبار خدایان کهن»، *نشریه چیستا*، شماره ۵۹ و ۶۰، صص ۱۰۴۲-۱۰۱۲.
- مورگان، لوییس هنری (۱۳۷۱)، *جامعه باستان*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نظامی گنجوی (۱۳۷۸)، *کلیات نظامی گنجوی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: علمی.
- واحد دوست، مهوش (۱۳۸۹)، *رویکردهای علمی به اسطوره شناسی*، تهران: سروش.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۸)، *کیمیاگری*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، *خاطرات، رؤیا، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *راز پیوند*، ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی، مشهد: به‌نشر (آستان قدس رضوی).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹الف)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ب)، *روان‌شناسی و تعلیم و تربیت*، ترجمه علی‌محمد برادران رفیعی، تهران: جامی.
- Cirlot, J. E (2001), *A Dictionary Of Symbols*, translated from the Spanish by Jack Sage, London, ROUTLEDGE, Second edition.
- Jacobi, Jolande (1959), *Complex, Archetype, Symbol In the psychology of C. G. Jung*, Translated from the German by Ralph Manheim, New York, Pantheon Books Inc.
- Jung, c. g (1955), *The archetype and the collective unconscious*, translated by R. F. C. Hull, London, ROUTLEDGE, Second edition.
- Jung, C. G;C. Kerényi, (1949), *Essays On A Science Of Mythology*, translated by R. F. C. Hull, New York( Bollingen Series xxII), Pantheon Books.
- Neumann, Erich (1974), *The Great Mother*, Translated From The German By Ralph Manheim, Bollingen Series XIVII, Princeton university Press.
- Samuels, Andrew (2005), *Jung And The Post Jungians*, Taylor & Francis e-Library.