

نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

دوره جدید، شماره ۲۱ (پیاپی ۱۸) بهار ۸۶

نقد اساطیری شخصیت جمشید

از منظر اوستا و شاهنامه* (علمی - پژوهشی)

دکتر محمد جعفر یاحقی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

فرزاد قائمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

نقد اسطوره شناختی یا کهن الگویی، یکی از رویکردهای اصلی نقد ادبی معاصر است که بر یافته های روانشناسی معاصر و بخصوص نظریات کارل گوستاو یونگ، روانپزشک شهیر سوئیسی و نظریه شخصیتی او "روانشناسی تحلیلی" استوار شده، و شکل گیری آن در ادامه تکامل نظریه نقد روانشناختی است که بر مبنای نظریه روانکاوی زیگموند فروید، روانپزشک اتریشی به وجود آمده بود.

در این جستار به شکل گیری الگوی شاه-پرستار در مورد شخصیت جمشید، شبیه سازی او با کهن الگوی مانا (فره) تورم روانی و عظمت یافتن او، بنیاد نهادن عصر طلایی و آرمانشهر (ور جمکرد) و دلایل گناه و فروپاشی نهایی وی بر اساس روایات

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۵/۳/۳۱

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۵/۱۲/۶

شاهنامه و اوستا پرداخته ، و سعی شده است چرخه تغییرات این اسطوره بر اساس روش نقد اساطیری تفسیر شود.

واژگان کلیدی: جمشید، شاهنامه، اوستا، نقد اساطیری (نقد نمونه شناختی)، شاه- پریستار، کهن الگو، یونگ.

مقدمه

جمشید را می توان مهمترین پادشاه دوره پیشدادی و یکی از اصلی ترین اسطوره های هند و ایرانی دانست. او در اوستا، تنها کسی است به جز زرتشت ، که رویاروی با اهورامزدا سخن می گوید (وندیداد: فرگرد ۲، بند ۱). هزاره جمشید در اوستا - که در شاهنامه به هفتصد سال کاهش یافته است - در برابر هزاره اهریمنی سیطره اژی دهاک که پس از آن فرا می رسد، هزاره خیر و نیکی و **هزاره اهورایی** است.

عظمت بی نظیری که جمشید در مقام پادشاه ایرانشهر می یابد، باعث می شود عصر او یکی از درخشانترین دوره های اساطیری ایران باشد و آرزوهای قومی یک ملت در سیمای او نمود پیدا کند. در این دوره، تصویری آرمانی از جهانی مطلوب ترسیم می شود که درخشش خورشید سان شخصیت جمشید در مرکز این خاطره جمعی خودنمایی می کند.

چه عاملی باعث شده است که جمشید در تاریخ اساطیری ایران به چنین جایگاه رفیعی دست پیدا کند و روند شکل گیری و عظمت یافتن این اسطوره را باید از کدام خاستگاه به تماشا نشست؟ در این راهگذار، چه عاملی باعث شده است که ذهنیت جمعی ایرانی، که خود چنین جبروتی را برای شخصیت جمشید متصور شده است، خود نیز شکست و

نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی / ۲۷۵

فروپاشی او را روایت کند؟ ذهنیت ایرانی که یونانی بودن اسکندر را در باورهای خود هضم نمی کند، چه فرایندی را در بزرگی بخشیدن و سپس ویرانی جمشید دنبال کرده است؟

این جستار می کوشد تا با الگوهای نقد اساطیری برای این پرسشها پاسخی در خور پیدا کند.

جمشید و کهن الگوی زوج الهی

نام جمشید از دو پارهٔ جم + شید ساخته شده است. پارهٔ دوم آن، شید در اوستایی خشته (xshaeta) - همان است که در خورشید نیز به کار می رود و به معنی درخشان است. پارهٔ نخستین آن جم در پهلوی یم (yam) و در اوستایی یمه (yima) و در سانسکریت (زبان وداها) یمه (yama) در بنیاد به معنی توأمان و "دوقلو" است که با jumeau در فرانسوی و gemelo در اسپانیایی سنجدنی، و هنوز در گویشهای بومی در معنای آغازینش باقی مانده است؛ از جمله در گویش بردسیری، دوقلو را **جُملی**، در گویش راوری، **جِمَل** و در گویش فردوس، **جُملی** می گویند. این نام از آن روی بر این پادشاه نمادین نهاده شده است که وی با خواهرش **جُمک** - در پهلوی یمگ (yamag) و در سانسکریت یمی (yami) - توأمان و همزاد بوده اند (کزازی: ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۲).

یمه و یمی در ادبیات مذهبی هند، نخستین جفت بشر و پدر و مادر همهٔ آدمیان به شمار می آمده اند. در ریگ وداهای هندی، یم نامیرا زاده شده است و اگر چه از خدایان نیست، همسان ایشان گشته، و از این روی، سرور مردگانی است که با

راهنمایی او به جهان پس از مرگ هدایت می شوند. گفتگوی عاشقانه او و خواهرش یمی، بخشی از زیباترین سروده های غنایی ریگ ودا را تشکیل می دهد. یمی تمایلات عاشقانه خود را با لحنی بی پروا به برادرش اظهار می دارد و آرزو می کند که از او صاحب فرزندی شود:

" آرزو دارم که از دوست خویش، دوستی مهرآمیز به دست آورم ... زمین و ایام آینده را به خاطر داشته، پسری به دست آورد که خلف پدرش باشد... پس بگذار روح من و تو به یکدیگر پیوندد و چون شوهری مهربان همسر من شو... عشق من، مرا تنگ در آغوش گیر" (ریگ ودا، ماندالای ۱۰، سرود ۱۰، بندهای ۳، ۱ و ۱۱، ص ۳۳۹ - ۳۴۳). برادر، مهربان و خردمندانه با لحن شاعرانه ای آمیخته از اخلاق و تغزل، وی را از این خواست نامشروع باز می دارد:

" من دست خود را به دور تن تو حلقه نخواهم کرد، وقتی کسی به خواهرخویش نزدیک شود، آن را گناه می خوانند ... ای زیبا! شوهری دیگر بجوی و بازوی خود را بالمش همسر خویش ساز" (همان، بندهای ۱۰ و ۱۲، ص ۳۴۲ - ۳۴۳).

کریستن سن بر اساس سروده های ریگ ودا، یمه و یمی را نخستین جفت بشر و والدین همه آدمیان می داند (ر.ک: کریستن سن: ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۷-۱۵). بر همین اساس این دگرگونی را باید پیامد اصلاحات اخلاقی دینیارانی دانست که حرمت زناشویی با محارم را در اصل اسطوره دخالت داده اند. در اوستا و متون پهلوی نیز این جنبه از اسطوره جمشید، احتمالاً با همین دیدگاه اخلاقی، نادیده انگاشته شده است. هرچند نام جم، که به معنی توأمان، جفت و زوج است، همراه بودن او را با همزادش،

لااقل در بعد زبانی خود حفظ کرده در اسطوره های ایرانی، مشابه همین جفت نخستین را در باره زاده شدن مشی و مشیانه از کیومرث، که نقش نخستین انسان را در اوستا عهده دار شده است، می بینیم.

این زوجهای نخستین در کهن ترین و بدوی ترین لایه اسطوره های اقوام و ملل مختلف با ویژگیهای مشترک و قریب به هم تکرار شده اند. پل رادن (P. Radin) در کتاب دوره های قهرمانی وینه باگوها، نموداری از تحول اسطوره قهرمان در بومیان قبیله وینه باگوی آمریکای شمالی را ترسیم کرده است که چهار مرحله کاملاً مشخص در تکامل قهرمان را نشان می دهد. او یکی از این دوره ها را "دوقلوها" (twin) نامیده است که قهرمان - خدا در این مرحله به قهرمانی دارای چهره انسانی تبدیل می شود و به صورت جفتی توأمان از پدر خود که منشأ خدایی داشته و خدای خورشید بوده است، حاصل می شود:

"اگر چه دو قولوها به مثابه پسران خورشید انگاشته شده اند، اساساً موجوداتی بشری هستند و شخصیتی واحد دارند. آنها در شکم مادر خود یکی بوده اند و به هنگام تولد از یکدیگر جدا شده اند و چون همواره به یکدیگر وابسته اند، گرچه بسیار دشوار می نمایند، اما لازم است دوباره یکی شوند" (یونگ: ۱۳۸۳، ص ۱۶۸). پدر جم نیز در اوستا **ویونگهان** (vivahghant) و در سانسکریت **ویوسونت** (vivasvant) است که معنی این نام چنین می تواند باشد: "آن که مایه به درخشش در آمدن را در خویش دارد" (کزازی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۲۶۳). بیشتر دانشمندان بر آنند که ویوسونت را باید

خدای خورشید دانست. در ادبیات پس از ودا، ویوسونت نامی همگانی برای خورشید بوده است (نقوی: ۱۳۷۹، ص ۲۲۸).

سنت جدا شدن دو قلوهای نخستین از اصل درخشان - احتمالاً خدای خورشید - در اسطوره جمشید غیر قابل انکار است. بنمایه جفتهای توأمان را - علاوه بر جدا شدن مشی و مشیانه از نطفه کیومرث - در اسطوره زروان و زایش اهریمن و اهورمزدا نیز مشاهده می کنیم. تولد دو قلوهای همزاد از اصلی ترین شیوه های جدا شدن شخصیت های اساطیری از منشأ خدایی آنهاست. در مورد جمشید و جفت وی، این بنمایه به شکل کهن الگوی (۱) "نفس" و همزادش قابل ترسیم است و این اسطوره از این نظر نیز از منظر روانشناسی تحلیلی قابل تأویل می نماید.

یونگ معتقد است انسان دارای اصلی دو جنسی است. هر آدمی ذاتاً هم جنبه زنانه دارد و هم جنبه مردانه. یونگ نیز این دو جنبه را به دو کهن الگوی موسوم به آنیما (anima) و آنیموس (animus) نسبت می دهد. جنبه زنانه مردانه را " آنیما" و جنبه مردانه زن را " آنیموس" خوانده است (ر.ک: سیاسی: ۱۳۶۷، ص ۸۰). در مکتب روانشناسی یونگ، روانشناسی تحلیلی (Analytic psychology) (۲) هیچ انسانی دارای روان مطلقاً مردانه و یا مطلقاً زنانه نیست: "... یعنی فرد انسانی هم نر است و هم ماده. هر مردی یک زن بالقوه در خود دارد و هر زنی مردی بالقوه. جنبه زنانه مرد و جنبه مردانه زن به صورتی وازده و به طور ناخود آگاه در سراسر دوره حیات دوام می آورد" (آریانپور: ۱۳۵۷، ص ۱۵۵).

به نظر یونگ، نفس هر انسان در ضمیر ناخودآگاه خود احساس می کند که با همزادش توأمان سرشته شده است. از تلفیق نفس و همزاد آن در شخصیت انسانی واحد به نماد جهانی انسان بزرگ می رسیم که نشاندهنده راز ناشناخته مفهوم مجهول و غایی هستی انسان است: "...بر مبنای بسیاری از اسطوره ها، انسان غول آسای در بر گیرنده جهان تنها سرآغاز زندگی نیست، بل غایت و دلیل وجودی آفرینش است" (یونگ: ۱۳۸۳، ص ۳۰۳). این دوگانگی درونی روان انسان که همواره توأم با میل به وحدت است در اسطوره ها غالباً به صورت شخصیتی دو جنسیتی (مثل کیومرث در اسطوره های ایرانی) و یا زوج الهی (جم و جمک) نمادین شده است. یونگ - در تبیین موقعیت "پادشاه الهی" (Divine King) - در نوشته ها و تصاویر کیمیا گران قرن هفدهم، کهن الگوی "زوج الهی" (Divine Couple) را که به صورت "دو جنسیتی تاجدار" نمودار شده، بررسی کرده است. این کهن الگو شخصیت دوگانه ای را از شاه الهی نشان می دهد که عنصر مادینه وجود وی، به عنوان نیمه ای همراه و همزاد با او ترسیم شده است (ر.ک: همان، ص ۳۱ و ۳۰۰ - ۳۰۵).

در حماسه ایرانی، همزاد جم، جای خود را به دو خواهر او، ارنواز (در پهلوی ارنوگ arinawag) و شهرناز (در پهلوی سنگهوگ sanghawag) داده است که در بسیاری از نسخه ها - احتمالاً به همان علت زدودن جنبه غیراخلاقی ازدواج با محارم - این دو خواهر به دختران جمشید تبدیل شده اند.

پدیده تبدیل همزاد مادینه جم به دو خواهر او در راستای دگردیسی بی پایانی است که در انگاره های بنیادین صورت می پذیرد. "حقیقت جاودانی، نیازمند زبانی انسانی است

که خود را با روح زمان دگرگون سازد. تصویرهای آغازین قادر به دگردیسی های بی پایانند؛ گرچه همان چیزهایی باقی می ماند که همیشه هستند و تنها در قالب جدید می توان آنها را مجدداً درک نمود. آنان همواره به تفسیری تازه نیاز دارند... (یونگ : ۱۳۷۹ ، ص ۷۰).

با تحول نماد بدوی انسان غول آسای در برگرفته جهان هستی که ناخودآگاه جمعی (۳) اقوام را اشغال می کرد به نماد پیشرفته رهبر- فرمانروا که **فرافکنی** (۴) احساسات قومی سرکوب شده را به خود جذب می کند، نیمه مادینه وجود جمشید دچار پدیده "درهم گسیختگی" (dissociation) شده به دو خواهر او تبدیل می شود. این تبدیل رابطه خطی نفس با همزادش به رابطه مثلثی، بی ارتباط با تحولات اسطوره های مادرسالارانه در فضای مرد سالارانه اساطیر ایرانی نیست. در یشتها می بینیم که فریدون برای دو بغ بانو (آناهیتا و درواسپا) آیین قربانی را به جا می آورد و از آنان می خواهد که او را یاری کنند تا این دو خواهر را که دارای زیباترین پیکرها هستند و در کدبانوگری بی همتا به دست آورد (آبان یشت ، بند ۳۴ و گوش یشت، بند ۱۴). این دو خواهر که بنمایه شخصیت های همیشه جوان الهه ها را (در آیینهای مادر سالاری بین النهرین، الهه باروری جاودانه و همسر یا پسر شهید شونده وی میراست) در خود حفظ کرده اند به عنوان مایملک شاهان ایرانشهر (جمشید، ضحاک و فریدون) همزاد مادینه شاه پس از گسیختگی به شمار می روند که همراه تاج و تخت از شاهی به شاه دیگر انتقال می یابند.

جمشید و کهن الگوی شاه- موبد (شاه- پرستار)

تبدیل پیش نمونه های خدایان اقوام بدوی به انسان- خدا و سپس شاه- موبد، مرحله‌ای از گذار محتویات ناخودآگاه جمعی را از لایه های درونی به بیرون و به سمت خودآگاه به نمایش می‌گذارد. جمشید پادشاهی الهی است. پدر او، ویونگهانت، نخستین پرورنده هوم بود؛ گیاهی مقدس که هندیان و ایرانیان کهن از آن افشره‌ای سکرآور می‌گرفتند و در آیینهای مذهبی می‌نوشیدند. به پاداش این کار است که اهورامزدا پاداشی به وی ارزانی می‌دارد که زاده شدن جمشید است (یسناوی ۹، بند ۴). جمشید تنها پادشاه نیست، بلکه پیشوایی دینی (موبدی) و سرپرستی دین اهورایی را نیز بر عهده دارد. پاره‌ای از شاهان نمادین اساطیری از این خویشکاری دوقطبی برخوردارند که ضمن عهده دار بودن کشور داری و رهبری بر امور دنیای محسوس، اداره عالم نهان را نیز در اختیار گرفته‌اند. در اساطیر ایران، بیشتر شاهان پیشدادی و پاره‌ای از کیانیان چون کیخسرو از این نقش دینی- دنیایی برخوردارند. از چنین شخصیتهایی در اساطیر ملل، که پادشاهی و فرمانروایی سیاسی را در کنار سرپرستی دینی و موبدی، توأمان بر عهده دارند باعنوان شاه- موبد یا شاه- پرستار (priest-king) یاد می‌کنند. بهترین و کاملترین نمونه‌های شاه- موبد را در اسطوره‌های ایرانی، ابتدا در چهره جمشید و سپس کیخسرو می‌بینیم. فردوسی به بهترین صورت این خویشکاری را از زبان جمشید به نظم کشیده است:

منم گفت با فره ایزدی	همم شهریاری و هم موبدی
بدان را ز بد، دست کوتاه کنم	روان را سوی روشنی ره کنم

(فردوسی: ۱۳۷۳، ۱ / ۳۹ / ۷-۶)

از دیدگاه کویاجی، شاه-پرستار، یعنی واپسین مرحله از توهمی که به مفهوم کلی ابرمرد منجر شده است، هنوز بر ذهن ما تسلط دارد. در واقع، می توان گفت که از شیوه فکری بشدت منطقی و عقل سلیم ایران کهن چنین انتظار می رفته است که وظیفه تبدیل تصور پیش تاریخی شاه-پرستار به تصور ابرمرد را بر عهده گیرد (کویاجی: ۱۳۷۱، ص ۲۳۶).

کویاجی بهترین بازمانده تصور کلی شاه-پرستار را در زامیاد یشت بازگو می کند. در زامیاد یشت، جمشید، ناظر بزرگ بر کار خورشید و باد و باران است (زامیاد یشت، بندهای ۳۲-۳۳). کارگزار اصلی در این نظارت بر پدیده های آسمانی، فر کیانی است که پیش از آنکه جم دهان به سخن دروغ بیالاید به وی پیوسته بود (رام یشت، بند ۱۶). کیخسرو نیز شاه-پرستار دیگر ایرانی است که بر باد نظارت داشت و باد "وای" در برابرش به شکل اشتری درآمد و او بر آن سوار شد (زامیاد یشت، بندهای ۳۱-۳۳). خویشکاری اصلی شاه-پرستار یا همان ابرمرد ایرانی این است که نگاهبان اقوام آریایی باشد و کشور را از قحطی و گرسنگی و مرگ و سرما و گرما در امان نگاه دارد و در فرمانروایی خویش، دادگرباشد (همان، بندهای ۶۹-۷۴).

شاه پرستار از طریق نظارت بر پدیده های طبیعت- که این خویشکاری را از خدایان به ارث برده است- و نبرد با نیروهای اهریمنی و اژدهایان، تباهی را از گیتی و مردمان و جانوران دور می دارد و با قدرت مینوی حاصل از فر است که به این مقام دست یافته است. در مورد جمشید، آشکارا می بینیم که او خویشکاری شاه-پرستار را از ایزد مهر

وام گرفته است. طبق پژوهش مهرداد بهار، جمشید می تواند همان ایزد مهر (میترا) باشد؛ چرا که بسیاری از اعمال و خصوصیات او را تکرار می کند. از جمله دلایل این نظریه، جایگاه شاه- موبد است که در این مورد، جمشید تکرار کننده نقش ایزد مهر است. از مهر یشت بر می آید که مهر نه تنها وظایفی در زمینه برکت بخشی بر عهده دارد، بلکه ایزدی جنگاور، داور و حامی پیمانها است و وظیفه جنگاوری و موبدی را توأمان بر عهده دارد. با در نظر گرفتن این نکته، که میان وظایف، اعمال و شخصیت جمشید با مهر، همانندی بسیار موجود است، شاید بتوان باور داشت که جمشید به عنوان شاه و پدر نخستین انسانها در واقع تجسم ایزد مهر است بر زمین، که وظایف روحانی، جنگاوری و برکت بخشی وی را در خود جمع دارد (بهار: ۱۳۶۲، ص ۱۷۷ - ۱۷۸).

جمشید به مدد نیروی فر- که این نیرو نیز به روایت اوستا از طریق ایزد مهر به وی واگذار شده است (مهر یشت، بندهای ۱۰۸ - ۱۱۱) - این نقش را بر عهده می گیرد:

کمر بست با فر شاهنشهی	جهان گشت، سر تا سر او را رهی
زمانه بر آسود از داوری	به فرمان او، دیو و مرغ و پری
جهان را فزوده بدو آبروی	فروزان شده تخت شاهی بدوی

(فردوسی: ۱۳۷۳، ۱ / ۳۹ / ۵-۳)

شاه- پرستار غلبه کامل ناخود آگاه را بر خود آگاه در تعریفی جامع از نظام طبیعت ارائه می کند که بر باورهای رازگونه مینوی استوار شده است. انسان اساطیری، که در مراحل جدیدتر حیات خود، هویت انسان- خدا را کاملاً از دست داده است، این بار از

طریق اتصال معنوی به عالم خدایان از قدرتهای خارق العاده آنان بهره مند می شود. شاه- موبد باید چالاک، پرهیزگار، بزرگ منش و صاحب برترین مراتب فضائل اخلاقی و قوای جسمانی- روانی باشد تا به عنوان اسوه دین و دنیای مردم به ایشان معرفی شود. چنین شاهی هنگام فرمانبرداری، پیامبری را نیز بر عهده دارد و نمونه آن را در میان پیامبران بنی اسرائیل در مورد سلیمان نیز می بینیم.

در بنمایه شاه- پرستار، شکل وحدت یافته دو کهن الگوی "پیر خردمند" و "قهرمان" را می بینیم که در مفهوم ابرمرد تمامیت یافته است. پیر خردمند (the wise old man) انسانی است که تجسم عینی معنویات به شمار می رود و از سویی نمایانگر علم و بصیرت و خرد و هوش و اشراق و از دیگر سوی، مظهر خصایص پاک اخلاقی است. پیر فرزانه، تدبیر و تفکر محضی است که به صورت چهره ای انسانی در آمده است تا قهرمان را در هنگامه ای که به دلیل نقائصش در ورطه عجز گرفتار شده باشد، نجات دهد (Jung : ۱۹۵۹ , pp. ۳۳ - ۳۷). قهرمان (hero) نیز از رایجترین و شناخته شده ترین بنمایه های اساطیری و تجلی نمادین روان کاملی است که ماهیتی فراختر و غنی تر از آنچه دارد که "من" خویشتن فاقد آن است و با برخورداری از نیروهای فوق بشری زودرس، رشد سریع، قدرت و والایی و مبارزه پیروزمندانه علیه نیروهای اهریمنی می کوشد که ضمن کشف شخصیت "خود" و خودآگاه فرد به تثبیت هویت جمعی جامعه خویش نیز دست یابد (یونگ: ۱۳۸۳، ص ۱۶۲-۱۶۴).

وجود این دو کهن الگو در مفهومی مشترک (شاه- موبد) به این معنا نیست که این نماد از تلفیق آن دونمایه حاصل آمده باشد، بلکه عکس این فرایند اتفاق می افتد و هنگام

تخصصی شدن خویشکاری اسطوره‌ها این دو کهن‌الگوی پیرحکیم وقهرمان است که بر اثر از هم گسیختگی کهن‌الگوی شاه پرستار پدیدار می‌شوند. البته اندیشه ایرانی، جدایی نقش سیاسی شاه را از جایگاه الهی موبد نمی‌پذیرد، اما در راستای تخصصی شدن این خویشکاری است که دو وجه اصلی شخصیت او، نمودهای جداگانه‌ای پیدا می‌کنند؛ به این ترتیب که با شکاف در بنمایه شاه-پرستار، دو جنبه متفاوت وجود وی در شخصیت‌های مجزایی-پیرخردمند در چهره زال و قهرمان در چهره فریدون-متجلی می‌شود.

شکل‌گیری شخصیت شاه-پرستار را می‌توان پیامد فرایندی روانشناختی دانست که یونگ از آن تحت عنوان "تورم روانی" (psychic inflation) یاد کرده است:

"از آنجا که ناخودآگاه، حاوی هردو دسته وجود شخصی و جمعی است، بارها پیش می‌آید که فرد آگاهانه محتویات ناخودآگاه را درون‌سازی می‌کند (assimilation) [شبهه‌سازی فرد به کهن‌الگو]. نتیجه این پدیده که ظاهراً به شکلی گزیرناپذیر رخ می‌نماید، دامن‌گرفتن شخصیت در ورای مرزهای مناسب برای فرد است. چنین شخصی به یکباره در درون خود عناصری را کشف می‌کند که نه تنها به ناخودآگاه شخصی او بلکه همچنین به ناخودآگاه جمعیش تعلق دارند. درون‌سازی ناخودآگاه شخصی ممکن است نوعی احساس نشاط به وجود آورد و به فرد اعتماد به نفس و توانمندی تازه‌ای می‌بخشد. اما از آنجا که محتویات ناخودآگاه جمعی نیز در ظاهر به فرد تعلق دارد، ممکن است او بکوشد تا این جنبه‌های روان‌خویش را درون‌سازی کند و خود را با آنها همسان‌پندارد (identification). اگر چنین چیزی رخ

دهد، فرد شخصیت خود را در ورای مرزهای خویش توسعه می دهد و فضایی را اشغال می کند که در شرایط عادی نمی توانست آن را پر کند. پرکردن این فضا تنها با تصاحب آن بخش از محتویات و کیفیات روان برای فرد امکانپذیر می شود که در حالت عادی موجودیتی مستقل و تنها دارند و بنابراین باید در بیرون از محدوده وجودی ما باقی بمانند. فرد در نتیجه این گونه توسعه دادن شخصیت خویش احساس "ابرمرد" (superhuman) یا "خداگونه" بودن (godlike) می کند (اوداینیک، ۱۳۷۹: ص ۳۳). در اسطوره های ایرانی، توجیه این جایگاه الهی قدرت از طریق ترسیم مفهوم "فره" امکان می پذیرد. این فره است که پایگاه سیاسی فرمانروا را از دنیای ملموس بیرون به مرکز مینوی جهان، که محدوده تابش نیروهای قدسی است، متصل می کند و به بعد درونی شخصیت شاه- موبد، شکل عینی و مجسم می بخشد.

جمشید، فره و شخصیت مانایی

اسطوره فردر پهلوی xvarreh و در اوستا xvarenah علاوه بر اینکه سعادت و شکوه اقبالی است که هر کس از هر قوم و طبقه ای در صورت رعایت کامل خویشکاری خویش از آن فرهمند می شود، نیروی کیهانی و ایزدی و هاله ای سوزان و درخشان است که پایگاه الهی قدرت را در باورهای کهن قوم ایرانی شکل می دهد. جمشید به عنوان شاه- پریستار از طریق همین فره به جهان مینوی ارتباط می یابد و صاحب هویت شاه الهی می شود.

کویاجی در اوستا (بویژه یشت ها) دو گونه فر را بر می شمارد: فر کیانی و فر آریایی که می تواند از مراحل مختلف تحول سیاسی در میان ایرانیان متأثر باشد و البته

معتقد است امکان دارد در اهمیت تمایز میان این دو فر مبالغه شده باشد (ر.ک):
کویاجی: ۱۳۷۲، ص ۸۳-۸۵). جمشید فر را نیز به مانند خویشکاری شاه-
پرستار از ایزد مهر فرا گرفته است: کیش فر کیانی یا فر آریایی به ایزد مهر پیوسته و
در اختیار اوست و او می تواند آن را به خواست خویش به شاهان یا اقوام ارزانی دارد و
یا از آنان باز پس باز گیرد (ر.ک: مهریشت، کرده ۲۷، بندهای ۱۰۸-۱۱۱). در
زامیادیش آمده است که هنگام گسستن فر از جمشید، مهر آن را برگرفت (زامیادیش
، بندهای ۳۵-۳۶) و از آن پس، فر کیانی همیشه در اختیار مهر است (مهریشت ،
بندهای ۶۶-۶۷). به نظر می رسد، فر را باید دارای مفهومی یگانه دانست که نمودهای
متفاوتی یافته است. جمشید در اوستا دارای سه فره، یافره ای با سه جلوه است: یکی
از آنها که فره خدایی- موبدی است به مهر می رسد؛ فر شاهی (کیانی) که به فریدون
می پیوندد و فر پهلوانی و جنگاوری که گرشاسب آن را به دست می آورد (زامیادیش
، بندهای ۳۵، ۳۶ و ۳۷).

اسطوره فر را که از اعتقادات اساسی اساطیری ایران باستان و نماینده ایمان ناخودآگاه
جمعی این قوم به قداست سرزمین خود و فرهنگ مردمانش است از منظر
انسانشناسی، می توان با مفهوم "مانا" (manna) مطابقت داد. اصل این کلمه را
دانشمندان انسانشناس از لفظ ملانزیایی (مجمع الجزایری در شمال شرقی استرالیا)
اقتباس کرده اند (جان ناس: ۱۳۴۴، ص ۱۴). در تعریف مانا گفته اند: یک قدرت
ساکت و نامعلوم که در هر شیء موجود است و آن را می توان از اشیا جامد به افراد
جاندار منتقل ساخت و یا از یک شخص به شخص دیگر سرایت داد یا بالاخره از

اشخاص جاندار به اشیای جامد بازگرداند. قدرت شگفت انگیز و سحرآمیزی که در فرد یا حیوانی خاص موجود است بر انرژی نهفته مانا مبتنی است که در جسم آنها وجود دارد (همان جا). همچنانکه برخورداری از فره در ایران باستان، شرط لازم برای رسیدن به پایگاه شهریاری بود و مشروعیت قدرت سیاسی از این منبع نورانی و قدسی تأمین می شد در اغلب اقوام بدوی نیز چنین تصویری وجود داشته که مجهز شدن به انرژی حیاتی مانا، دلیل موجهی است برای برخورداری از ارزشی والا، یعنی پیروزی و خردمندی؛ چنانکه و. ای. توماس (W. I. Thomas) یادآوری کرده است، تصور می شد که نیروی منتشر شده از مانا در تمام طبیعت پراکنده است و می تواند در پیکر شخصی بزرگ یا خردمند تجسم یابد. در روزگاران کهن یک سپاه سالار- یا حتی یک شخصیت بزرگ فرهنگی- تفوق و قدرت خویش را با این مفهوم که مانارا در وجود خویش تجسم بخشیده است، توجیه می کرد. او می توانست مانا را از "خدا" یا "مینو"یی به دست آورد یا از راه برتری آیینی حاصل کند و به تجلی درآورد. به همین نحو در اوستا، فراز مهر می تابد و ناپرهیزگاران را ترک می گوید (مجتبایی: ۱۳۵۲، ص ۸۵).

یونگ معتقد است، انرژی روانی سرشار مانا که تجلی آن وسیعترین تعریف فره را شامل می شود و از جنبه های مهم رهبری سیاسی در جهان از گذشته تا حال بوده است (۶) انرژی مسحورکننده شدیدی را در روان آدمی ناشی می شود که به واکنشها و تجربه هایی در زندگی فردی و جمعی بشر می انجامد. او تجربه بروز انرژی مانا را در سه صورت فعالیت های مفرط جسمانی، غرقه شدن در هیجانها و فعالیت های توده ای و فرافکنی انرژی روانی تشریح می کند. به نظر وی در مواردی، فرد چهره کهن الگویی

را در خود درون سازی می کند و آن را رام خود می سازد و به یک "شخصیت مانایی" یا "فرهمنده" تبدیل می شود که می تواند محتویات روان فردی خود را در حد انطباق با روان جمعی تورم بخشد (اوداینیک، ۱۳۷۹: ص ۳۸-۴۰). جمشید، همین شخصیت مانایی است که "من" (ego) خود را گسترش داده و محتویات فراشخصی کهن الگوی شاه-پرستار و همینطور فره را در خود جای داده است. این تورم فوق العاده قدرت سحرانگیز مانا در شخصیت کهن الگوی رهبر، او را در مرکز تصویر ناخودآگاه جمعی از جهان مینوی قرار می دهد و بتدریج، کنترل انرژیهای روانی پیروان را به خود معطوف می دارد. این وضعیتی است که به شکل گیری یک شخصیت مانایی و یک ابرمرد می انجامد.

در اسطوره های ایرانی نمودهای بسیاری از انرژی مانا یا فره را در قالب اشیا و حیواناتی چون گرم، قوچ، بره، شاهباز، هما، سنگ، مهره، جام، نیزه، هاله هایی نورانی در تمثالهای شاهان و قدیسان و ... می بینیم. یکی از برجسته ترین نمودهای فره را در شخصیت های مانایی، که به جمشید منسوب است در قالب "جام" می بینیم. "جام جهان نما"، یکی از هفت گنج اسرارآمیز شاهان ایران باستان است که اسکندر آنها را از بین برده بود و بعدها در دوران اسلامی از بقیه مشهورتر شده است؛ جامی که حافظ از آن این گونه یاد می کند:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد

(حافظ: ۱۳۷۲، ص ۱۳۶)

جام جم همان خاصیت جادویی آئینه اسکندر را داراست و هرچه در گیتی می‌گذرد در آن دیده می‌شود. در شاهنامه فردوسی در داستان جمشید از این جام سخنی به میان نمی‌آید و این جام را در بخش کیانیان و متعلق به کیخسرو می‌بینیم که خود از شاه-پرستاران و شخصیت‌های مانایی است. وصف این جام را در شاهنامه این گونه می‌خوانیم:

یکی جام بر کف نهاده نیید	بدو اندرون هفت کشور پدید
زمان و نشان سپهر بلند	همه کرده پیدایچه و چون و چند
ز ماهی به جام اندرون تا بره	نگاریده پیکر همه یکسره
چه کیوان و ناهید و بهرام و شیر	چه خورشید و تیراز برو ماه زیر
همه بودنیها بدو اندرا	بدیدی جهاندار افسونگرا
نگه کرد و پس جام بنهاد پیش	بدید اندرو، بودنیها ز پیش

(فردوسی: ۱۳۷۳، ۵/۴۳/۵ - ۵۹۵ - ۶۰۰)

نقشی که جام را در مرکز اعتقادات به فر جاودانه می‌کند، "دایره" است. دایره در روانشناسی تحلیلی، نماد روح است (افلاطون روح خود را به شکل کره می‌دید). جام با شکل دایره ای خود، بازتاب محتوای روانی انسان و وحدت تمامیت ناخودآگاه جمعی است که تابش قدرت مسحورکننده فره را در نگهبان آن-صاحب فره-متجلی می‌کند (یونگ: ۱۳۸۳، ص ۳۶۵-۳۸۴). انگشتری و عصا نیز ابزارهایی هستند که اهورامزدا برای گسترش قلمروی مردمان به جمشید می‌بخشد و می‌توانند، نمادهای

دیگری از انتقال قدرت فره از اشیای مقدس به شخصیت مانایی به شمار آیند. فردوسی از انگشتی جمشید این گونه یاد می کند:

که جمشید با فر و انگشتی به فرمان او دیو و مرغ و پری
ز مازندران یاد هرگز نکرد نجست از دلیران دیوان نبرد
(فردوسی: ۱۳۷۳، ۲ / ۷۸ / ۵۰ - ۵۱)

در شاهنامه، جمشید با همین فراست که آهن را نرم می کند و تمدن را به مردمان می آموزد:

به فرکیی، نرم کرد آهن‌ا چو خودوزره کرد و چون جوشنا
چو خفتان و چون تیغ و برگستوان همه کرد پیدا به روشن روان
(فردوسی: ۱۳۷۳، ۱ / ۳۹ / ۹ - ۱۰)

جمشید آموزه های تمدن را از نخ ریسی و پارچه بافی، ساختن سلاح، خانه سازی، پزشکی، استخراج گهر از سنگ، کشتی سازی و ... با همین نیرو به مردم فرا می دهد و طبقات چهارگانه اجتماع را بنیان می گذارد و وقتی در نقطه اوج تورم روان جمعی قرار می گیرد بر بالهای ناخود آگاه جمعی پیروان، که انرژی های فروخورده خود را در "انگاره آرمانی رهبر" (leader imago) فرا فکنی کرده اند، از زمین جدا می شود و سر به طاق فلک می ساید:

به فر کیانی یکی تخت ساخت چه مایه بدو گوهر اندر شناخت
که چون خواستی، دیو برداشتی ز هامون به گردون برافراستی
چو خورشید تابان، میان هوا نشسته بر او شاه فرمانروا

(فردوسی: ۱۳۷۳، ۱ / ۴۱ - ۴۲ / ۴۸ - ۵۰)

جمشید به مدد همین نیروی فره و مشروعیت و قدرت حاصل از آن است که پس از افزایش جمعیت مردمان و رمه ها و تنگ شدن زمین، قلمروی قوم آریایی را به جانب نیمروز فراخ می کند و پس از زمستان سخت مهر کوشان (mehrkuhan) "ور جمکرد" (vara) را - که بهشت آسایش و بی مرگی است - به اشاره اهورا مزدا برپا می دارد تا بهترین نمونه های حیات را در آن گرد آورد (وندیداد، فرگرد دوم). یکی از جنبه های اساطیری شخصیت جمشید، خاطره دوران "عصر طلایی" (golden age) است که در پیشینه همه اقوام کهن وجود دارد و کهن الگوی "شهر پردیسی" - آرمانشهری (utopia) بر گرفته از نمایه بهشت - موضوع اصلی این انگاره است (۷). خاطره حسرت بار دوره عصر طلایی - دوره ای ازلی که ناخود آگاه جمعی خود را غرقه لذتی بی حصر و سرمستی توده ای تصور می کرده - از مواریت اصلی ذهن جمعی است که آرزوی رسیدن دوباره به آن، همیشه یکی از انگیزه های اصلی حرکت های جمعی و انقلاب های تاریخی بوده است.

سر انجام از مشهورترین گونه های تبلور مانا، "پرنده" است که در جدا شدن فره از جمشید آن را به این شکل می بینیم. جدایی فره و تجسم آن به شکل پرنده، جدا شدن روح قدسی کهن الگو از وجود پست انسانی است که به وحشت خود آگاه هبوط کرده است.

جمشید و کهن الگوی گناه ازلی

جمشید، پس از اینکه دوره سرمستی و لذت جمعی را در عصر طلایی رقم می زند، مرتکب گناهی می شود که سقوط او را سبب می شود. روایات اوستا در باره گناه و نافرمانی وی از اهورامزدا چندان روشن نیست. در یشتها تنها می توان اشاره ای یافت که او سخن به دروغی آلوده است (زامیاد یشت، بند ۳۳). از گاتاها نیز چنین می توان دریافت که گناه او، سرکشی و خوارشمردن اهورامزدا بوده است (یسنا۱ ۳۲، بند ۸). به هر حال پس از این گناه، فره از وی به شکل مرغ وارغن^۸ می گسلد و او سرگشته و آسیمه سر در گوشه ای از زمین پنهان می شود (زامیاد یشت، بند ۳۴). اما شاهنامه، گناه جمشید را آشکارا غرور وی ذکر کرده است:

منی کرد آن شاه یزدان شناس	ز یزدان پیچید و شد ناسپاس
گرانمایگان را ز لشکر بخواند	چه، مایه سخن، پیش ایشان براند
چنین گفت با سالخورده مهان	که جز خویشان را ندانم جهان
هنر در جهان از من آمد پدید	چو من نامور تخت شاهی ندید
جهان را به خوبی من آراستم	چنان است گیتی کجا خواستم
خور و خواب و آرامتان از من است	همان پوشش و کامتان از من است
بزرگی و دیهیم شاهی مراست	که گوید که جز من کسی پادشاست؟

(فردوسی: ۱۳۷۳، ۱ / ۴۲-۴۳ / ۶۲ - ۶۸)

در اوستا، جمشید سرانجام به فرمان اژی دهاک و به دست یکی از یاران اهریمن کشته می شود (یشت ۱۹ / ۴۶) و در شاهنامه نیز، ضحاک او را با اره به دونیم می کند (فردوسی: ۱۳۷۳، ۱ / ۴۹ / ۱۸۳).

نابودی شخصیت قهرمان یا فرمانروا به تاوان غرور وی در جهان اسطوره ها شایع است. شخصیت مانایی در نقطه ای که به حداکثر انرژی روان جمعی و قدرت اسرار آمیز مانا دست یافته است، دچار احساس خدا گونگی می شود و ناگهان سقوط می کند. فروید، این پدیده را "جنون شیدایی" (mania) می خواند و آن را حاصل در آمیختگی من و "فرامن" (superego) (۹) می داند. فرامن در مکتب فروید همان بخش از روان آدمی است که کنترل رفتارهای تمامی خواهانه "من" را بر عهده می گیرد و یونگ از آن به وجدان (conscience) تعبیر می کند. فروید و یونگ، هر دو توصیف کلاسیک گوستاو لوبون (Gustavo le bon) (۱۰) را در باره جمعتهای انبوه (crowd) می پذیرند که بر این نظر متکی است که فرد در دل انبوهی جمعیت از نظر عقلانی به وضع ابتدایی و هیجانی باز می گردد و لوبون آن را تحت عنوان "قانون وحدت روحی توده" تشریح کرده است (لوبون: ۱۳۷۱، ص ص ۴۵-۴۸). یونگ بر این اساس، غلتیدن انگاره آرمانی رهبر را به ورطه غرور تشریح می کند:

"در حالت عادی بین تمنیات برخاسته از خودشیفتگی من و فشارهای آرمان خواهانه و باز دارنده فرامن تنش وجود دارد. اگر به دلایلی این دو اثر در فرد یا در گروه با هم در آمیزند و اگر فزون بر آن، بازگشت به ذهن گروهی ابتدایی هم رخ دهد در این صورت فرد یا گروه در حالتی از پیروزی و خشنودی از خویش که هیچ گونه

خودسنجی هم آن را به هم نمی زند، می تواند از برداشته شدن همه قیود از میان رفتن همه خودنکویی ها و رها شدن از قید رعایت کردن حال دیگران لذت ببرد... همین که وی [رهبر] به من آرمانی (ego-idea) دیگران تبدیل شود، من و فرامن او باهم درمی آمیزند، سپس رهبر دچار نوعی حس برتری، اعتماد به نفس، آزادی عمل و قدردرتی فوق العاده می شود. به نوشته فروید، رهبر نیزمانند پدر اولیه، که گرفتار خودشیفتگی مطلق بود، همان ابرمردی می شود که نیچه (۱۱) از آن سخن گفته است... (اوداینیک: ۱۳۷۹، صص ۱۷۳ - ۱۷۴).

فروید، خاستگاه این انرژیهای منجر به خودشیفتگی جمعی و فردی را ناشی از غریزه های سرکوب شده پیروان در برابر تابوهای جنسی می داند که در چهره رهبر فرافکنی شده است و تجسم گروه از رهبر را از خاطره وی از پدر اولیه متأثر می داند. یونگ نیز چون فروید، گرفتاری فرمانروا را در دام غرور، نتیجه فرافکنی احساسات پرشور و سرخورده پیروان می داند، اما توصیف او از این فرایند متفاوت است و برخلاف فروید، منشأ این نیروها را در آزاد سازی انرژیهای فروخورده جنسی جستجو نمی کند. او پدیده خودبزرگ بینی شخصیت مانایی را به همسان پنداری محتویات ذهنی وی با ناخودآگاه جمعی و تورم روانی بیمارگونه او تعمیم می دهد که به احساس وحدت فرد با کهن الگو و توهم خداگونه "من" وی می انجامد:

"... به گفته یونگ، این گونه احساسات پرشور، خودخواهانه و قدردرتی خداگونه، نتیجه همسان پنداری فرد یا گروه با محتویات فراشخصی ناخودآگاه جمعی است. اما یونگ و فروید، درباره فرایندی کلی که موجد چنین احساسی است، نظری یکسان

دارند... هر دوی آنان بر این باورند که قدرت و موقعیت رهبر تا حد زیادی برخاسته از فرافکنی پیروان است. این فرافکنی نیز به نوبه خود مشروط به حافظه موروثی نوع بشر - از دید فروید، خاطره پدر اولیه و از دید یونگ، کهن الگوها - و تجربه خاص فرد است" (همان، ص ۱۷۴).

چه از منظر جنون شیدایی فروید و چه تورم روانی یونگ، موقعیت خداگونه رهبر، که به سقوط او می انجامد، ناشی از فرافکنی غیر آگاهانه احساسات گروه است که او را در مسیر نیل به عظمتی دست نیافتنی و سپس فروپاشی یکباره قرار داده اند. این بنمایه را که مبتنی بر نیاز ناخود آگاه جمعی به خلق فرمانروا و پادشاهی درخور ستایش - که آرزوی مطلق خود را در آن ببیند - و سپس ایجاد مقدماتی برای انحطاط و سقوط یا نابودی و شهادت اوست، می توان به "پادشاه فدایی" تعبیر کرد؛ عنوانی که "جیمز جی. فریزر" (Sir James. G. Frazer) در اثر ارزنده خود: *شاخه زرین* (The Golden Bough) در مجموعه اسطوره های مربوط به نابود ساختن شاه الهی (Killing of the Divine King) از آن یاد کرده است (گورین و دیگران: ۱۳۷۰، ص ۱۸۲). فریزر اشاره می کند که: "مسیر طبیعت بستگی به حیات انسان - خدا دارد، چه فجایی که می توان از افول تدریجی قدرتها و نهایتاً مرگ او انتظار داشت؟! تنها یک راه برای دور ساختن این خطرها وجود دارد: بایستی به مجرد مشاهده علائم افول، قدرت انسان - خدا را از بین برد و روح او را قبل از اینکه فاسد شود و لطمه ببیند به جانشینی نیرومند منتقل ساخت (۱۲)". (همان: ص ۱۸۳)

در اسطوره های شاهان ایرانی، نمودهای مختلفی از صورت مثالی فدایی را می بینیم؛ شاه یا شاهزاده ای، پس از طی دوره ای خاص - که معمولاً دوره های قدرت، غرور و سرمستی جمعی بوده است - گناهکار یا بی گناه به سرنوشتی فاجعه بار دچار می شوند. این پدیده، تورم روانی گروه را که در این دوره ها - به دلیل سرمستی فراوان حاصل از پیروزیهای قبلی - به حد انفجار رسیده بود، کنترل کرده است و بطور ناگهانی در چهره شاه فدایی تخلیه می کند و ذهن جمعی را دوباره در مسیر کسب انرژی غریزی حیات - که در قالب فره متبلور شده است - و احیای کهن الگوهای خود قرار می دهد؛ کهن الگوهایی که با شاه شبیه سازی نموده، همسان شده اند و به علت غرور و تورم روانی وی، بعد آرمانی و مینوی خود را از دست داده اند و نیاز به بازسازی دارند (۱۳). در اسطوره های ایرانی با دونه از بنمایه شاه فدایی روبه رو می شویم:

۱ - شاه فدایی مغرور یا گناهکار، که نمونه مجسم آن جمشید است؛ شاهی که پس از دوران غرور آمیز عصر طلایی، گرفتار اهریمن غرور می شود و به دست ضحاک از میان برداشته می شود تا هزاره نکبت بار اهریمنی و حکومت "سایه" (shadow) (۱۴) آغاز گردد.

۲ - شاه فدایی بی گناه: او برخلاف شاه مغرور، که دچار لغزش شده بود، نماد کامل پاکی و تجسم معصومیتی قدسی است، ولی باید قربانی شود تا ناخود آگاه جمعی را در ترمیم لایه های پنهانی خود تقویت کند. این بنمایه را می توان به "شاه قربانی" تعبیر کرد که تأثیر اسطوره های مادر سالاری بین النهرین و شخصیت همسریا شوهر

شهیدشونده الهه باروری در شکل گیری آن - بخصوص در مورد سیاوش - غیرقابل انکار است (ر.ک: بهار، ۱۳۷۳: ص ص ۴۲-۴۳). آشکارترین نمونه های شخصیت شاه قربانی در اسطوره های ایرانی را باید ایرج در دوره پیشدادی، و سیاوش در دوره کیانی به شمار آورد.

در انتهای دوره غرورآمیز و طلایی پادشاهی فریدون - که ناخودآگاه جمعی جریحه دار شده ایرانی، پس از دوره اژی دهاک، دوباره راه ترمیم و قدرت جویی را طی کرده، دچار تورم شده است - ایرج به دست برادرانش (سلم و تور) قربانی می شود تا دوره تازه ای از اوجگیری غریزه حیاتی فره آغاز شود. سیاوش نیز، دوره لبریز از غرور و سرمستی پادشاهی کیکاووس را پشت سر گذاشته است؛ دوره ای که نمودهایش را در کاخهای کاووس (نمونه ای دیگر از شهرآرمانی، عصر طلایی و کهن الگوی پردیسی) و رفتارهای سبکسرانه و نخوت بار وی، چون سفر به مازندران و هاماوران، ازدواج با سودابه، پرواز نافرجام به آسمان و همچنین کشتن اشردانا (Oshnar) دیده ایم. سیاوش در چنین هنگامه ای باید قربانی شود تا احساسات فرافکنی شده قومی را از تورم بیمارگونه شخصیت کاووس رهایی بخشد.

ناخودآگاه جمعی که خالق حقیقی اسطوره ها است، نیاز به شخصیتی مانایی دارد تا شور و احساسات مهار نشدنی ابر - آرزوهای قومی خود را در آن فرافکنی کند و آن گاه که این شخصیت برساخته به تورمی جنون آمیز رسید - و در واقع این ناخودآگاه جمعی است که از سرمستی اشباع شده است - یا باید چون جمشید گرفتار غرور و خداگونگی شود تا فدا کردن وی لازم به نظر آید یا چون سیاوش و ایرج - در مراحل جدیدتری از

تکامل ناخودآگاه جمعی - قربانی معصومیتی مقدس و نمادین می گردد تا ضمن تهییج احساسات جریحه دار شده قومی، زمینه لازم را برای اتحاد مجدد انرژیهای رها شده مانا فراهم کند و در این رهگذار باعث شود، ذهنیت جمعی نیز فرصت بازسازی و احیای خود را پیدا کند.

نتیجه

در شکل گیری شخصیت جمشید از منظر ناخودآگاه جمعی، سه مرحله از تغییرات بررسی شدند:

محور اصلی این شخصیت بنمایه شاه - پریستار است که در نخستین گام، جدا شدن وی از اصل خدایی - به صورت جدایی نفس از همزادش و مشتق شدن شاه - موبد از کهن الگوی دوجنسی زوج الهی - قابل مشاهده است.

در مرحله پسین، باید عظمت یافتن این شخصیت را از طریق شبیه سازی وی با کهن الگوهای جمعی - در این مورد با فره یا مانا - ترسیم کرد که به تشکیل شخصیت مانایی یا فرهنگ منجر می شود. این درون سازی به تورم روانی بیش از حد و خداگونگی کاذب شخصیت شاه - پریستار می انجامد که مابه ازای بیرونی آن، سرمستی وافر جمعی در دوره های آرمانی و عصر طلایی است. اما این تورم روانی پدیده ای نامحدود نیست و آثار جنون آمیز گسترش آن در مرحله ای از حداکثر رشد، دچار مهار و خود تنظیمی خواهد شد. اینجا مرحله سوم تکوین اساطیری شخصیت جمشید رخ می نماید که ارتکاب او به "گناه" است؛ بنمایه ای که روان انسان از ازل با خود همراه داشته است و در توجیه بسیاری از ناکامیهای "من" از آن یاری می جوید.

جمشید دچار غرور می شود و ناخودآگاه جمعی با قربانی کردن وی از انباشت بیمارگونه انرژی روانی مانا رهایی می یابد و بدین وسیله، احساس گناه خود را نیز، که پیامد دوره های طولانی سرمستی است، در چهره او فرافکنی می کند. این گونه است که چرخه تازه ای آغاز می شود: روان جمعی در دوره سیطره سایه (اژی دهاک)، عصری از ریاضت را پشت سر می گذارد تا دیگر بار استعداد لازم را برای کسب مجدد انرژی فره و تورم مجدد روانی پیدا کند.

پی نوشت:

۱- Archetype: کهن الگو، پیش نمونه، نمونه برتر، صورت مثالی یا ازلی؛ مضامین، تصاویر یا الگوهای هستند که مفاهیم یکسانی را برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگها و مکانها القا می کنند (گورین و دیگران: ۱۳۷۷، ص ۱۷۲) و با بنمایه ای مشترک در اسطوره، رؤیا و ادبیات تکرار می شوند. صورتهای ازلی یونگ، می تواند ساختار تفسیری جدیدی از نظریه "مثل" (ideas) افلاطون باشد (Jung, 1959, p. 75).

۲- یونگ این اصطلاح را برای متمایز ساختن نظریات و روش درمانگری خود از روانکاوی فروید (psychoanalysis) و روانشناسی فردی (individual psychology) آدلر به کار برده است.

۳- Collective unconscious: ناخودآگاه جمعی در روانشناسی یونگ عبارت است از: "تجربه های اجداد ما در طی میلیونها سال که بسیاری از آنها ناگفته باقی مانده است و یا انعکاس رویدادهای جهان ماقبل تاریخ که گذشت هر قرن تنها مقدار

بسیار کمی به آن می افزاید " (راس: ۱۳۷۵، ص ۹۸). ناخودآگاه جمعی بین تمام انسانها مشترک است و صورت‌های ازلی را درخود ذخیره می کند.

۴- Projection: فرافکنی، یکی از روشهای دفاعی در روانشناسی فروید است که توسط آن، تحریکات غیر قابل قبول فرد به دیگران نسبت داده می شود. فرافکنی همانند سایر روشهای دفاعی، ناخودآگاه صورت می گیرد (همان، ص ص ۸۲-۸۳).
۵- در اسطوره های ایرانی، زال نمونه اعلای کهن الگوی پیر خردمند است که هر بار با تدبیر خود قهرمان (رستم) را از ورطه نجات می دهد.

۶- اصطلاح " فره " منشأ کلامی یا یزدان شناختی دارد و از اشاره به نفوذ یا قدرت مشروع و پر اعتباری ریشه می گیرد که روح القدس به برخی افراد عطا می کرد. ماکس وبر (Max Webber) جامعه شناس پیشتاز، این واژه را برگرفت و به عنوان یکی از سه شکل اقتدار مشروعی که خود می شناخت: سنتی، عقلانی- قانونی و فرهمندانه به کار برد. این واژه در کاربرد غیر دینی عاری از ارزشگذاری است و می توان آن را در مورد هر فردی که گروه پیروان خویش را به واکنش هیجانی و شیفته وار وا می دارد به کاربرد. این اصطلاح به عنوان نوعی بازگردان امروزی برای مفهوم "حق الهی" به سیاست نیز راه یافته است (اوداینیک: ۱۳۷۹، ص ص ۴۷-۴۸).

۷- علاوه برورجمکرد از نمونه های دیگر شهرآرمانی در اسطوره های ایرانی، می توان به کاخهای ضحاک و کاووس، بهشت گنگ (دژهنگ) افراسیاب و گنگ دژسیاوش (سیاوش گرد) اشاره کرد.

- ۸- این نام را به معنی "بره کش" دانسته اند. مرغ "وارغن" می تواند خاستگاه و نمونه نخستین "همای" باشد که آن نیز مرغی است بشگون و آورنده فرّ (کزازی: ۱۳۷۹ ج ۱، ص ۲۷۳).
- ۹- superego: فرامن (فراخود) از اصطلاحات روانشناسی فروید و بخشی از شخصیت آدمی است که در آن هشیاری (خودآگاه) ارزشها و خودآرمانی قرار دارد (راس: ۱۳۷۵، ص ۳۱۰).
- ۱۰- گوستاولوبون (۱۸۴۱ - ۱۹۳۱ م)، انسانشناس و روانشناس اجتماعی فرانسوی، مهمترین اثرش که در جهان کمتر اثری تخصصی به اندازه آن مشهور شده است، "روانشناسی توده ها" (۱۸۹۵) است که در این کتاب با لحنی منتقدانه به ترسیم شخصیت روانی توده های انبوه جمعیت بشری پرداخته است.
- ۱۱- فریدریش ویلهلم نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche)، (۱۸۴۴-۱۹۰۰) فیلسوف آلمانی که با تاختن به ریاضتگرایی شوپنهاور به ستایش اراده پرداخت و مدعی بود، تنها "اراده معطوف به قدرت" خیر اعلی است و مدافع پرورش نژاد "ابرمرد" - موجوداتی نیرومند، بی تزلزل و بی رحم - بود. او این فلسفه را در مشهورترین اثرش، "چنین گفت زرتشت"، بیان کرده است.
- ۱۲- در اسطوره جمشید، این قدرت به فریدون انتقال یافته است.
- ۱۳- علاوه بر شاه فدایی در کهن الگوی قهرمان نیز به گونه ای دیگر این اوجگیری، تورم و سپس افول و قربانی شدن چهره قهرمان را در مسلخ ناخودآگاه جمعی می بینیم که روشن ترین نمونه آن، توطئه قتل ناجوانمردانه رستم به دست شغاد است.

۱۴- سایه، بخش تاریکتر خویشتن ناخودآگاه انسانی که جنبه های پست و ناخوشایندی را بر می گیرد؛ جنبه هایی که انسان تمایل دارد بر آنها چیره گردد. یونگ در دو مقاله در باب روانکاوی تحلیلی می گوید: سایه نماینده جنبه خطرناک و نیمه تاریک و مبهم شخصیت است (گورین و دیگران: ۱۳۷۷، ص ۱۹۶). در اسطوره های هند و ایرانی، هزاره حکومت اژی دهاک (ضحاک)، سلطه وحشت بار "سایه" را بر روان جمعی این قوم حکایت می کند.

منابع و مآخذ

- ۱- آریانپور، امیرحسین. (۱۳۵۷). *فرویدیسیم با اشاراتی به ادبیات و عرفان*. چاپ سوم. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری امیر کبیر.
- ۲- اواداینیک، ولودیمیر والتر. (۱۳۷۹). *یونگ و سیاست*. ترجمه علیرضا طیب. چاپ اول. تهران: نشر نی.
- ۳- ریگ ودا (گزیده سرودها). (۱۳۴۸). ترجمه جلالی نائینی. ج ۱. چاپ اول. تهران: نشر تابان .
- ۴- حافظ، خواجه شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). *دیوان*. تصحیح سیدعلی محمدرفعی (بر اساس نسخه دکتر خانلری). چاپ اول. تهران: انتشارات ستارگان .
- ۵- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۴). *اوستا، گزارش و پژوهش*. ۲ جلد. چاپ نهم. تهران: انتشارات مروارید .
- ۶- راس، آلن ا. (۱۳۷۵). *روان شناسی شخصیت*. ترجمه سیاوش جمالفر. چاپ دوم. تهران: نشر روان .
- ۷- سیاسی، علی اکبر. (۱۳۶۷). *نظریه های شخصیت یا مکاتب روان شناسی*. چاپ سوم. انتشارات دانشگاه تهران .
- ۸- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۳). *شاهنامه (از روی چاپ مسکو)*. به کوشش سعید حمیدیان. ۴ مجلد (۹ ج). چاپ اول. تهران: نشر قطره .
- ۹- کریستن سن، آرتور. (۱۳۶۳). *نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار. ج ۲. چاپ اول. تهران: نشر نو .

- ۱۰- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۷۹). *نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی)*. ج ۱. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت .
- ۱۱- کویاجی، جهانگیر کورجی. (۱۳۷۱). *پژوهشهایی در شاهنامه . گزارش و ویرایش: جلیل دوستخواه*. چاپ اول. نشر زنده رود.
- ۱۲- گورین، ویلفرد. ال. ارل. جی. لیر. جان. ار. ویلینگهام و لی مورگان. (۱۳۷۷). *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا میهن خواه. چاپ سوم. تهران: انتشارات اطلاعات .
- ۱۳- مجتبیایی، فتح الله. (۱۳۵۲). *شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان .
- ۱۴- ناس، جان. (۱۳۴۴). *تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز*. ترجمه علی اصغر حکمت. چاپ اول. تهران: انتشارات فرانکلین .
- ۱۵- نقوی، نقیب. (۱۳۷۹). *"افسانه جم"، زدفترنیشته گه باستان*. چاپ اول. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی .
- ۱۶- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۷). *انسان و سمبولهایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ چهارم. تهران: انتشارات جامی .
- ۱۷- _____ . (۱۳۷۹). *روح وزندگی*. ترجمه لطیف صدقیانی. چاپ اول. تهران: انتشارات جامی .

۱۸- Jung, Carl Gustav: *the Archetypes and the Collective Unconscious*, Trans, by: R.F. Hull, New York, Pantheon Books, ۱۹۵۹.