

The analysis of Jung's theory of unconsciousness in Goudarz's dream interpretation (in Ferdowsi's Shahnameh)

Seyede Zahra Saberi Nikoo¹, Mir Jalal-od-Din Kazazi², & Mousa Parnian³

Received: 3/2/2021

Accepted: 15/4/2021

Abstract

"Dream and dream interpretation" is a common theme between literature and psychology, the most important similarity between the two is their symbolic language. In many literary works we see the narration of dreams that have been interpreted by dream interpreters and have come true. Shahnameh isn't an exception and dream interpretation is one of the most frequent cases in this book. In this paper, the interpretation of Goodarz's dream in Shahnameh was examined from two perspectives of traditional dream interpretation and Jung's unconscious and was compared with the interpretation of a narrative. The research method of this article is comparative analysis. In the traditional dream interpretation section, dream symbols are reported based on Iranian and Islamic dream interpretation; but in the psychological analysis section, the symbols of Goodarz's dream are analyzed regarding the events of dreaming time, life events, and his personality. In the final section, the structural similarities of this dream with myths and archetypes are examined. Finally, from the perspective

¹ Corresponding author, Assistant professor, Department of Persian language and literature, Bandar Anzali Branch, Islamic Azad University, Bandar Anzali, Iran; Email: zarinikoo@yahoo.com

² Professor, Literature and human sciences, Persian language and literature, Allameh Tabatabaee university, Tehran, Iran.

³ Associate professor, Literature and human sciences, Persian language and literature, Razi university, Kermanshah, Iran.

of traditional interpretation of the dream, the dream symbols were in accordance with their interpretation in the Shahnameh narrative, and in examining individual unconscious, it was concluded that Goodarz's unrest and concern to end Siavash's revenge battles damaged his psyche that led to such a dream. This dream can be explained from several perspectives of collective unconscious, archetypes, and alignment with ancient myths. These approaches include the hero archetype, *the abandoned child*, the fertility myth, and the creation myth.

Keywords: *Shahnameh, dream interpretation, Goodarz, Jung, unconscious.*

Extended Abstract

1. Introduction

Dreaming is a natural thing, but it has always been a mystery and because of this mystery, it has always been on the human mind. In fact, the question has always been for human beings, what happens to us when we see images in dreams and what is the function and impact of these visions in human life? The fact that we do not have the right to choose to see our dreams, and in fact it is the dreams that choose us, makes it a category beyond; To the extent that we see traces of dreams in religious stories and myths. The accurate and objective realization of some dreams has given them a predictive aspect and the existence of the same signs and symbols in the dreams has paved the way for the process of interpretation of dreams. Physiologists have sometimes gone so far as to deny the interpretability of dreams, attributing them to physical factors such as poor eating and sleeping or physical fatigue; Religious people have cited transcendental reasons for this phenomenon, considered dreams by gods and divans, and psychologists have addressed them from the perspective of personal situations and events, as well as the concerns and memories of human myths.

The ancient Iranians considered prophetic dreams to be beyond, and turned to dreamers, who often had a religious reputation, to unravel the mysteries of sleep. In Shahnameh, in addition to fictional narrations, the tradition of dreaming is mentioned, as well as other Iranian customs, cultures and beliefs. In this work, sometimes the narration of a dream is the prelude and summary of a story. Ferdowsi, by defining the dream of fictional characters and then expressing its interpretation, designs the course of the story in such a way that we finally see the interpretation

of the dream come true. The repetition of such a theme in the Shahnameh not only shows the importance of dreams in Ferdowsi's mind, but also shows its special place in the beliefs of Iranians and the epic works and national and religious stories of different ethnic groups. Since an epic work can provide manifestations of ethnic psychology and act as a bridge between the past and the present of an ethnic group, it seems necessary and practical to examine what is going on in the epic.

In the study of Shahnameh dreams, it is possible to examine his dream with a psychological approach, that is, by relying on the moods, spirits and functions of the fictional character, and through symbols, to reach his individual unconscious contents and interpret the dream. Also, the comparison of what is mentioned in the interpretation of Shahnameh dreams with the symbols and signs of traditional sleeping, shows the antiquity and longevity of some of these symbols in the subconscious of the Iranian people and if these signs and commonalities are beyond the historical and cultural borders of Iran, Human memory will reveal the secrets hidden in the collective unconscious.

In this article, the dream of one of the heroes named Shahnameh, Goodarz, has been studied. Part of this study is in the manner of Iranian and Islamic sleepwalkers; In such a way that we interpret the general concepts of the dream based on what is found in the books of dream interpretation. This type of dream interpretation is not very complicated and basically each symbol has its own specific meaning. But the interpretation of a dream becomes complicated when we consider the individual characteristics of the dreamer to be involved in the emergence of his dream and explore the dream from a psychological perspective. Goodarz is one of the heroes who has been mentioned many times in Shahnameh for his institutional purity and concern for Iran, and the audience is very familiar with his spirits and temperaments.

Since Carl Gustav Jung is one of the greatest theorists in the field of psychology and especially dream analysis, most of this research is based on his theories. Jung's method of dream analysis and interpretation is somewhat different from that of traditional sleepers. That is, he does not believe in a single meaning for each symbol and image seen in dreams, but analyzes each symbol according to the dreamer, mentality, and adventures of his life. But since there is no complete account of Goodarz's story in the Shahnameh, it is not possible to examine his dream completely with Jung's analytical method, and inevitably we only consider the events of the dream time and use the analytical method relatively.

Also, Jung, who considers dreams to come from the subconscious, in addition to personal and individual dreams, pays special attention to general-themed and recurring dreams during different periods. These dreams, known as the big dream, come from the collective unconscious. The root of such dreams lies in the common memories of mankind, and its symbols and contents are referred to as archetypes.

In this article, after examining Gooders's dream from the perspective of individual unconscious, the archetypal allusions as well as the mythical commonalities of this dream were analyzed.

2. Literature Review

In recent decades, in the field of Iranian epic literature and myths, several psychological excavations have been conducted and parts of the Shahnameh have been found to be largely compatible with archetypes. Most of these researches have been written in the form of books, dissertations or scientific articles and some of them have been used in writing this article.

But psychoanalytic literary criticism in the world in particular began with Freud and evolved with Jung. Jung was very influential in his critique of literary and mythological works, and the widespread use of the term archetype among literary critics borrowed from his ideas. Jung himself has psychoanalyzed stories in works such as *The Four Archetype* and *The Response to Job*.

The beginning of psychological literary criticism in Iran was mostly related to the works of Sadegh Hedayat, especially his *blind owl*, and Jalal Sattari, Sirus Shamisa and Bahram Meghdadi have created works in this field. Poor Namdarian has also used Jung's ideas in his book *Ramz and Ramzi Stories in Persian Literature*, and Hora Yavari in his book *Psychoanalysis and Literature*. Valuable works have been written in this field, some of which are mentioned:

- *Roya, Epic, Myth* (Mir Jalaluddin Kazazi, 1997)
- *Comparison and analysis of dreams in Shahnameh and Masnavi* (Aziz Hajaji Kahjoog, 2002)
- *Shahnameh Dream Analysis* (Maryam Azari, 2004)
- *Analysis of mystical and epic dreams and adaptation to psychology* (Mehrnosh Dejm, 2008)
- *Iranian and Greek dreams and dreams* (Vahid Dabaghian, 2010)
- *Analysis of Shahnameh dreams from Jung's point of view* (Farzaneh Azimi Zavareh, 2010)
- *Archetypal analysis of Shahnameh tests* (Mehdi Daneshpour, 2013)

- Analysis of the mythological and heroic part of Shahnameh from the perspective of Jung analytical psychology (Ashraf Khosravi, 2013)
- Analysis of myth, archetype and symbol in the historical part of Shahnameh (Mahmoud Mikaeli, 2016)

In these works, sometimes the category of unconsciousness in epics and especially Shahnameh has been studied and sometimes the dreams of Shahnameh have been narrated only or analyzed in terms of its content, function and characters, but in none of them specifically the dreams of Shahnameh have been studied from a psychological perspective. Jung has not been addressed, and more importantly, in none of them has Goodarz's dream been studied from several perspectives simultaneously.

In this article, an attempt has been made to examine Goodarz's dream in the Shahnameh, first by traditional sleep criteria, then based on Jung's views, in a step by examining Goodarz's personal and behavioural characteristics, what are the complications and reasons for seeing this dream. Finally, the layers of collective unconsciousness in this dream, including archetypes, myths, legends and ancient beliefs, will be explored.

3. Methodology

The research method in this article is analysis and comparison. In examining the dreams of Shahnameh, the author examined his dream with a psychological approach, that is, relying on the moods, spirits and functions of the fictional character, and obtained his individual subconscious contents from personal symbols and interpreted the dream. Also, the comparison of what is mentioned in the interpretation of Shahnameh dreams with the symbols and signs of traditional dormancy has emphasized the antiquity and longevity of some of these symbols in the subconscious of the Iranian people and the analysis of these signs and commonalities, beyond the historical and cultural borders of Iran. Finally, it emphasizes the repetition of myths in human memory and the secrets hidden in the collective unconscious.

3. Results

Goodarz, a zealous Iranian hero, mourns the death of Siavash, and while a few years later, the Iranians have not yet succeeded in taking revenge on the main perpetrators of that crime, one night he sees Soroush sitting on a rainy cloud, informs Goodarz about the presence of Siavash's son and hater in Turan and explains the way to free the Iranians from the darkness of Afrasiab's existence, Kaykhusrow coming to Iran. In the

traditional sleep section, since this dream was more like an honest dream, only the symbols of the first part of the dream, namely Soroush and the rain cloud, were examined, both of which have a clear and evangelical interpretation, and corresponds with what happens in the narrative routine.

In an analytical study of Goodarz's mental and psychological issues and unconsciousness, first his personality traits were examined through his story in *Shahnameh*, based on his nature and personality type, and also according to the events of the time of seeing this dream, causes and motivation to see such a dream to be determined. From this perspective, Goodarz is a wise, patriotic and loyal old man to the king and his country, who does not even spare his life and the lives of his loved ones in defending national values. With a true belief in the final victory of good over evil, he can never accept that Siavash's blood is trampled, and this has left him mentally disturbed, and this anxiety and restlessness causes a savior called the unconscious, that save him in a dream and show the way out of this crisis.

In fact, Gooders's dream can be considered as one of those dreams that in critical situations and turmoil, affects the dreamer in order to reduce the unconscious crisis and balance the psyche by giving a solution. "In each of us, there is another being we do not know," Jung said. He speaks through dreams and lets us know that he sees us differently from what we think we are. "So when we find ourselves in a difficult and unsolvable situation, this alien can sometimes shine a better light than anyone else to change the behavior that has put us in a difficult situation." (Jung, 1392: 97)

But from the point of view of the collective subconscious and by examining the mythical similarities, in this dream, we encounter several approaches, with each of which, Goodarz's dream can be properly analyzed. These approaches are: Soroush in the archetype of the wise old man, Kaykhosrow in the role of the hero's archetype and the abandoned child, Giv in the role of hero, the myth of fertility and the myth of the first creation.

References

- Afshar, Iraj (1385). *Sleeping*, Tehran: Al-Moei.
Bagheri, Bahador (1378). "The Drawing Dynasty in the Lap of History and Epic", *Poetry*, No. 25, pp. 22-27.
Bahar, Mehrdad (1376). *From myth to history*, Tehran: Cheshmeh.

- Balami, Abu Ali Muhammad (1373). Tarikh Balami, edited by Mohammad Roshan, Tehran: Alborz.
- Bazargan, Mohammad Navid (1388). "Water and Afrasiab", Epic Literature Research Journal, Year 5, Number 8, pp. 37-59
- Biruni, Abu Rihan (1386). The rest of the works, translated by Akbar Dana Seresht, fifth edition, Tehran: Amirkabir.
- Campbell, Joseph (1385). The Hero of a Thousand Faces, translated by Shadi Khosropanah, first edition, Mashhad: Gol Aftab.
- Christine Sen, Arthur (1368). Kianian, translated by Zabihullah Safa, Tehran: Scientific and Cultural.
- Daniels, Michael (1386). Self-knowledge with Jung method, translated by Ismail Fassih, Tehran: Asoneh.
- Eliadeh, Mircha (1368). Mirrors and symbols of familiarity, translated by Nasrollah Zangavi, Tehran: Ad.
- Eliadeh, Mircha (1381). Myth and Mystery, translated by Jalal Sattari, Tehran: Markaz.
- Fist, Jess; Jay, Gregory (2009). Fist, Theories of Personality, translated by Yahya Seyed Mohammadi, 4th edition, Tehran: Ravan.
- Guerin W. 1 etal (1978). A handbook of critical approaches to literature NewYork.
- Ibn Balkhi (1374). Farsnameh, explained and annotated by Mansour Rastegar Fasaee, Shiraz: Persian Studies Foundation.
- Ismailpour, Abu Al-Qasim (1387). The Myth of Symbolic Expression, Second Edition, Tehran: Soroush.
- Jafari, Tayebah (1389). "Analysis of the Prophet's Symbolism, by Gibran Khalil Gibran according to Jung's Psychological Archetypes", Technonadbi, Second Year, Vol. 2, 3, pp. 123-136.
- Jones, Ernst et al. (1369). Mystery and parable in psychoanalysis, translated by Jalal Sattari, Tehran: Toos.
- Jung, Carl Gustav (1359). Man and His Symbols, translated by Aboutaleb Saremi, 2nd edition, Tehran: Amirkabir.
- Jung, Carl Gustav (1368). Four examples, translated by Parvin Faramarzi, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Jung, Carl Gustav (1377). Dream Analysis, translated by Reza Rezaei, Tehran: Afkar.
- Jung, Carl Gustav (1386). Man and His Symbols, translated by Mahmoud Soltanieh, 6th edition, Tehran: Jami.
- Jung, Carl Gustav (1387). Man in Search of Self Identity, translated by Mahmoud Behrozifard, Tehran: Jami.
- Jung, Carl Gustav (1392). Soul and Life, translated by Latif Sedghiani, Tehran: Jami.
- Jung, Carl Gustav (1394). Dream Interpretation, translated by Mahmoud Behrozifard, Tehran: Jami.

- Jung, Carl Gustav (1395). The collective and archetypal unconscious, translated by Farnaz Ganji and Mohammad Baqer Ismailpour, Tehran: Jami.
- Jung, Carl Gustav (1396). Psychology and Alchemy, translated by Mahmoud Behroziehfar, first edition, Tehran: Jami.
- Kazazi, Mir Jalaluddin (1366). "Sohrab and Siavash: Gomichshan and Vicharshan: A Report on Shahnameh Stories Based on the Psychology of Myth", Chista, Nos. 45 and 46, pp. 463-471.
- Kazazi, Mir Jalaluddin (1376). Roya, Epic, Myth, Second Edition, Tehran: Center.
- Kazazi, Mir Jalaluddin (1379-1387). Ancient Letter, 9-volume period, Tehran: Samat.
- Kia, Khojasteh (1378). Dream and Imagination, Tehran: Center.
- Masoudi, Ali Ibn Hussein (1388). Promoters of Gold and Minerals, by Kooshash Abolghasem Payende, Eighth Edition, Tehran: Scientific and Cultural.
- Mirshakak, Yousef Ali (1369). "Piran Wise, the Manifestation of Peace and Wisdom in the Shahnameh", Surah Andisheh, Volume I, Number 16, pp. 16-23.
- Moreno, Antonio (1380). Jung, Gods and Modern Man, translated by Dariush Mehrjoui, Tehran: Markaz Publishing.
- Noldeke, Theodore (1395). The National Epic of Iran, Alavi's Great Translation, Fourth Edition, Tehran: Negah
- Poor Davood, Ibrahim (1377). Yashtha, vols. 1 and 2, Tehran: Toos.
- Rahimi, Abolghasem; Shirdel, Zahra (1392). "Religion of Zal, Fereydoun, Kaykhosrow; The Mystery Ritual of Wizards and Pharmacists ", Iranian Studies, No. 24, pp. 153-174.
- Rastegar, Nusrat (1390). "Legitimacy of government from Ferdowsi's point of view", Secrets of Shahnameh, Tehran: Ferdowsi Foundation.
- Sattari, Jalal (1384b). The World of Mythology, Myth in the Arab and Islamic World, Tehran: Center.
- Schultz, Duane Pi; Schultz, Sydney Allen (1370). History of Modern Psychology, translated by Ali Akbar Seif et al., Tehran: Roshd.
- Shamisa, Sirus (1382). The Story of a Soul, Fifth Edition, Tehran: Ferdows.
- Shirdel, Zahra; Rahimi, Abolghasem (1396). "Analysis of the Myth of the Abandoned Child in the Shahnameh from Jung's Psychological Perspective", Persian Language and Literature, University of Tabriz, Vol. 70, No. 236, pp. 141-166.
- Snowden, Ruth (2013). Jung, Key Concepts, Translation of the Legend of Shaykh al-Islamzadeh, Tehran: Atai.
- Tbilisi, Habish Ibn Ibrahim (1396). Generalities of dream interpretation, Qom: Melina.
- Tabari, Ja'far ibn Muhammad ibn Jarir (1352). History of Tabari, translated by Abolghasem Payende, 16 volumes, Tehran: Iranian Culture Foundation.

بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رؤیای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

دکتر سیده زهرا صابری نیکو^{۱*}؛ دکتر میرجلال‌الدین کزازی^۲؛ دکتر موسی پرنیان^۳

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۲/۲۵

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵

چکیده

در این جستار، تعبیر رؤیای گودرز در شاهنامه از دو دیدگاه خوابگزاری سنتی و مباحث ناخودآگاه فردی و جمعی یونگ مورد بررسی قرار گرفته و با تعبیر مدنظر روایت داستانی مقایسه شده است. روش تحقیق در این مقاله، تحلیل و مقایسه است؛ یعنی در بخش خوابگزاری سنتی، تعبیر نمادهای آمده در رؤیا براساس کتابهای تعبیر خواب ایرانی و اسلامی گزارش می‌شود؛ اما در بخش تحلیل روانشناسی رؤیا، ابتدا با در نظر گرفتن وقایع زمان دیدن خواب و نیز رخدادهای زندگی، شخصیت و روحيات گودرز، نمادهای رؤیای او تحلیل، و در بخش پایانی نیز شباهتهای ساختاری این رؤیا با اسطوره‌ها و کهن‌الگوها بررسی شده‌است. در نهایت از دیدگاه تعبیر سنتی خواب، نمادهای آمده در رؤیا را منطبق با تعبیر آن در روند داستانی شاهنامه می‌بینیم. در بررسی ناخودآگاهی فردی، این نتیجه به دست آمد که ناآرامی خاطر و دغدغه گودرز برای به نتیجه رسانیدن نبردهای کین خواهی سیاوش در روان او گرهی ایجاد کرده که به دیدن چنین رؤیایی منجر شده است؛ اما این رؤیا از دیدگاه ناخودآگاهی جمعی، کهن‌الگوها و نیز همسویی با اساطیر کهن با چند رویکرد قابل تبیین

*۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندر انزلی (نویسنده مسئول)

zarinikoo@yhoo.com

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

است. این رویکردها عبارت است از: کهن الگوی قهرمان، کودک رها شده، اسطوره باروری و اسطوره آفرینش نخستین.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه و رؤیای گودرز، خوابگزاری در شاهنامه، گودرز، یونگ و ضمیر ناخودآگاه.

مقدمه

دیدن رؤیا طبیعی، اما همواره پررمز و راز بوده و به دلیل همین رازناکی، پیوسته ذهن بشر را به خود معطوف کرده است. درواقع همیشه برای بشر این پرسش مطرح بوده است که چه چیزی بر ما عارض می‌شود که تصویرهایی را در خواب می‌بینیم و کارکرد و تأثیر این دیده‌ها در زندگی بشر چگونه است. این واقعیت که ما برای دیدن رؤیاهایمان، حق انتخاب نداریم و درواقع این خوابها هستند که ما را انتخاب می‌کنند، آن را به مقوله‌ای فراسویی تبدیل می‌کند تا جایی که ردپای خواب و رؤیا را در داستانهای مذهبی و اسطوره‌ها نیز می‌بینیم. تحقق یافتن دقیق و عینی برخی از خوابها، جنبه‌ای پیشگویانه به آنها داده و وجود نشانه‌ها و نمادهای یکسان در خوابها، زمینه‌ساز فرایند تعبیر و تأویل رؤیاها شده است. فیزیولوژیست‌ها گاهی تا حد انکار تعبیرپذیری رؤیاها پیش رفته‌اند و آنها را به عوامل فیزیکی چون خورد و خواب نامناسب و یا خستگی جسمی نسبت داده‌اند. مذهب‌یون دلایل ماورایی برای این پدیده ذکر کرده، و خوابها را از سوی خدایان و دیوان دانسته‌اند و روانشناسان از دریچه حالات و رخدادهای شخصی و نیز دغدغه‌ها و خاطرات اسطوره‌های نوع بشر به آن پرداخته‌اند. ایرانیان باستان، رؤیاهای پیشگویانه را فراسویی می‌دانستند و برای گشودن رازهای خواب به خوابگزارانی رجوع می‌کردند که اغلب وجهه دینی داشتند.

در شاهنامه، ضمن روایات داستانی به سنت خوابگزاری نیز هم‌چون دیگر آداب و رسوم و فرهنگها و باورداشتهای ایرانی اشاره شده است. در این اثر گاهی روایت یک رؤیا، پیش‌درآمد و چکیده یک داستان است. فردوسی با تعریف خواب شخصیت‌های داستانی و سپس با بیان تعبیر آن، مسیر داستان را طوری طراحی می‌کند که نهایتاً شاهد به حقیقت پیوستن تعبیر آن، رؤیا باشیم. تکرار چنین مضمونی در شاهنامه، نه تنها نشان‌دهنده اهمیت رؤیاها در ذهن فردوسی، بلکه نمایانگر جایگاه ویژه آن در باور

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

ایرانیان و آثار حماسی و داستانهای ملی و مذهبی قومهای مختلف است. نظر به اینکه هر اثر حماسی می‌تواند جلوه‌هایی از روانشناسی قومی را ارائه، و به مثابه پل گذشته و اکنون یک قوم عمل کند، برسیدن آنچه در حماسه می‌گذرد، ضروری و کاربردی به نظر می‌رسد.

در بررسی رؤیاهای شاهنامه، می‌توان با رویکردی روانشناسانه، یعنی با تکیه بر حالات، روحيات و عملکردهای شخصیت داستانی، خواب او را بررسید و از روی نمادهایی به محتویات ناخودآگاه فردیش دست یافت و رؤیا را تعبیر کرد. همچنین مقایسه آنچه در تعبیر رؤیاهای شاهنامه ذکر شده با نمادها و نشانه‌های خوابگزاری سنتی، بیانگر قدمت و دیرینگی برخی از این نمادها در ناخودآگاه قوم ایرانی است. چنانچه این نشانه‌ها و مشترکات از مرزهای تاریخی و فرهنگی ایران فراتر باشد، نشاندهنده تکرار اسطوره‌ها در حافظه بشری و بیانگر رازهای نهفته در ناخودآگاه جمعی خواهد بود.

در این جستار، رؤیای یکی از پهلوانان شاهنامه، گودرز، بررسی شده است. بخشی از این بررسی به شیوه خوابگزاران ایرانی و اسلامی است به گونه‌ای که مفاهیم کلی رؤیا را براساس آنچه در کتابهای تعبیر خواب آمده است، تعبیر و تفسیر می‌کنیم. این نوع از تعبیر خواب پیچیدگی چندانی ندارد و اصولاً هر نماد، معنای مشخص و خاص خود را دارد؛ اما تعبیر رؤیا آنجا پیچیده می‌شود که ویژگیهای فردی بیننده خواب را در پدید آمدن رؤیای او دخیل بدانیم و رؤیا را از دید روانشناسی بکاویم. گودرز از جمله پهلوانانی است که در شاهنامه بارها به پاکنهادی و دغدغه مندیش برای ایران اشاره شده و مخاطب تا حد زیادی با روحيات و خلیقاتش آشناست و برای دیدن رؤیایی صادق و راستین و رهایی بخش چه کسی می‌تواند مناسبتر و شایسته تر از او باشد.

از آنجا که «کارل گوستاو یونگ» یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان در حیطه روانشناسی و بویژه تحلیل رؤیاست، بخش عمده این جستار بر پایه نظریه‌های او انجام شده است. روش یونگ در تحلیل و تعبیر رؤیا تا حدودی با روش خوابگزاران سنتی متفاوت است؛ یعنی او برای هر نماد و تصویری که در خوابها دیده می‌شود، قائل به معنا و تعبیری یگانه و یکسان نیست، بلکه هر نماد را با توجه به بیننده رؤیا، ذهنیت و ماجراهای زندگی او تحلیل می‌کند؛ اما از آنجا که در شاهنامه گزارش کاملی از

سرگذشت گودرز نیامده است این امکان نیست که بتوان رؤیای او را به طور کامل با روش تحلیلی یونگ بررسی کرد و بناچار صرفاً حوادث زمان رؤیا را در نظر گرفته به طور نسبی از روش تحلیلی سود جستیم. همچنین یونگ، که رویاها را برآمده از ناخودآگاهی می‌داند، علاوه بر خوابهای شخصی و فردی به رؤیاهایی با مضمون عمومی و تکرار شونده طی دوران مختلف توجه خاصی می‌کند. این رؤیاها که به رؤیای بزرگ معروف است، برآمده از ناخودآگاه جمعی است. ریشه چنین رؤیاهایی، خاطرات مشترک نوع بشر است و نمادها و متحوای آن با عنوان کهن الگو مطرح شده است.

در این مقاله پس از بررسی رؤیای گودرز از دید ناخودآگاهی فردی، اشاره های کهن الگویی و نیز مشترکات اسطوره ای این رؤیا نیز مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

خوابگزاری سنتی

وجود عامل «خواب» و تعبیر آن در مشهورترین افسانه‌ها و اسطوره‌ها و کهنترین روایات دینی، همچون داستان ضحاک، یوسف، موسی و ... قدمت دانش خوابگزاری را در میان ملل مختلف بازگو می‌کند. گزارش رؤیاها و تعبیر و تفسیر آنها از دیرباز در ایران نیز رواج داشته است. این امر، چنانکه در شاهنامه نیز به چشم می‌خورد، نه تنها بین عامه مردم، که در طبقات فرازین جامعه و نیز در طبقه روحانی به صورت جدیتری دیده می‌شود به گونه‌ای که «موبدان در کنار فعالیت و وظایف دینی خود از جمله مشاوران شاه هستند و گاهی هم برای تعبیر خواب و تربیت شاهزادگان در خدمت دربارند» (رستگار، ۱۳۹۰: ۲۴۹).

اسلام هم که آمد، مهر تأییدی بر تاثیر رؤیاها در زندگی بشری نهاد و بر وجود دانشی برای تعبیر خوابها صحه گذاشت (سوره‌های یوسف و قصص و کهف).

غیب‌بینی در خواب، تنها شیوه غیب‌آموزی و پیشگویی دوران بت‌پرستی و جاهلی بود که اسلام آن را طرد نکرد و درواقع تفأل‌زدن به رؤیا یا غیب‌بینی در خواب، مهمترین رسم پیشگویی اعراب پیش از اسلام بوده است. هرچند از عصر جاهلیت، نوشته‌ها و مجموعه‌هایی نظیر آنچه در مصر و آشور و بابل و یونان باستان و غیره رونق و رواج داشت به یادگار نمانده است، شمار بسیاری از خوابهای واقعی یا افسانه‌ای، حقیقی یا ساختگی‌ای که تاریخ‌نویسان عرب دوران اسلام نقل کرده‌اند،

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

گواه علاقه فراوانی است که اعراب به این وسیله همگانی و آسان‌یاب شنیدن ندای غیب و مشاهده و شناخت اسرار داشته‌اند (ستاری، ۱۳۸۴: ۶۹ و ۷۰).

اینها همه باعث شد تا دانش خوابگزاری در جامعه اسلامی صاحب نام و نشان و اصلتی بشود. صاحب‌نظران این حوزه بر این باور بوده‌اند که «نمودن چیزها در رؤیای صادق یا خوابهایی که تعبیر می‌شود از خدای است و تأویل رؤیا حاکی از حکمت به غیب است؛ چنانکه به قولی یوسف را جبرئیل، علم خواب آموخته بود و از این‌رو همان می‌آمد که می‌گفت» (ستاری، ۱۳۸۴: ۲). در دنیای اسلام خوابگزاران مشهوری بوده‌اند که کتابهایشان در تعبیر خواب همواره مورد قبول عام بوده‌است.

کتاب ارطا میدورس، نام‌آورترین مؤلف خوابگزاری را حنین بن اسحاق، دانشمند ایرانی الاصل در سده سوم هجری از یونانی به عربی به نام «تعبیر الرؤیا» برگرداند که بر خوابگزاری اسلامی تأثیری عظیم بر جای نهاد (کیا، ۱۳۷۸: ۸).

از جمله افراد مشهوری که گفته شده است به علم خوابگزاری آگاهی داشته‌اند، می‌توان به ذوالقرنین، ضحاک، یوسف نبی، ابراهیم خلیل، ابن سیرین و ابوبکر اشاره کرد.

به استناد بیانات ایرج افشار در کتاب *خوابگزاری* (۱۳۸۵) در کتابهای خوابگزاری اسلامی، نکته‌ها و تذکراهایی به چشم می‌خورد که البته توجه علمی‌ای برای آنها ذکر نشده‌است؛ مثلاً اهمیت داشتن زمان و ساعت دیدن خواب، سعد و نحس دانستن برخی روزهای هفته برای تعبیر خواب، تأثیر غلبه هر یک از سرشتهای چهارگانه (سودا، صفر، دم، بلغم) بر خواب و رؤیا.

گذشته از این جزئیات، روش اصلی تعبیر در خوابگزاری سنتی و نیز خوابگزاری اسلامی، معرفی نمادهای رؤیاست؛ چنانکه هر حادثه و هر جانور و هر شی، و هر حالتی در خواب می‌تواند نماد چیزی بخصوص باشد. اغلب این نمادها در میان قومیتها و فرهنگهای متفاوت، مشترک نیست؛ مثلاً در خوابگزاری شرقی تعبیر خوردن سیب ترش، شنیدن خبر ناخوش است ولی خوابگزاران غربی آن را به پایان رسیدن نگرانی و ناامیدی تعبیر می‌کنند.

یکی از مرزهای مشترک خوابگزاری سنتی و بررسی رؤیاها با روش روانکاوانه یونگ، همین «نماد»ها است. در خوابگزاری سنتی، این نمادها تا حدودی خشک و غیرقابل انعطاف به نظر می‌رسد. اینکه دیدن موردی در خواب، تعبیری مشخص و

خاص داشته باشد و به دیگر نشانه‌های آن خواب، که در تبادل با آن مورد است، توجهی نشود، راه گسترش تعبیر را بر ما می‌بندد؛ چنانکه دیدگاه فروید هم در مسئله نمادهای خواب این‌گونه است و یونگ آن را نقیصه‌ای می‌داند.

یونگ نمادهای رؤیا را در سرشت و بنیاد فردی می‌داند و بر آن بوده است که این نمادها بسته به هر رؤیابین، معنا و پیامی دیگرگون تواند داشت؛ پس خواب‌گزار می‌باید رؤیای هرکس را با نگرش به خوی و منش وی بگزارد؛ از این روی، یونگ، گاه با بهره جستن از «همخوانی آزاد اندیشه‌ها» و پرس‌وجوی از بیمار، کلید گشایش رؤیا و گزارش نمادهای آن را می‌یافته است (کرازی، ۱۳۷۶: ۸۴).

البته معبران سنتی هم طی روایاتی که از آنها ذکر شده است، گاهی برای خوابی همسان، دو تعبیر متفاوت ارائه، و در مقام توضیح، تفاوت خلیقات و حتی ویژگیهای ظاهری بینندگان خواب را عنوان کرده‌اند؛ اما در کتابهای خواب‌گزاری سنتی، صرفاً توضیحی درباره هر نماد داده شده و نمادها به ازای بینندگان خواب، جدا نشده است. چنین به نظر می‌رسد که نمادها برای همه افراد، تعبیری یگانه و مشابه دارد.

بررسی تحلیلی رؤیا به روش یونگ

روانشناس سوئیسی، کارل گوستاو یونگ، نه فقط در روانشناسی، بلکه در قوم‌شناسی، دین‌شناسی، اسطوره‌شناسی و دیگر زمینه‌ها نیز مقامی بلند دارد و صاحب‌نظر است. «آثار متعدد او بر آرا و افکار بسیاری از دانشمندان و پژوهشگران تأثیر عظیمی گذاشته است و موشکافیهایش در ویژگیهای شخصیت انسان، سبب شده است تا نظریه او را «نظریه تحلیلی» بنامند و روانشناسی او را «روانشناسی تحلیلی» بخوانند» (یونگ، ۱۳۷۷: ۷).

نمادگرایی رؤیاها با دو دیدگاه متفاوت از جانب فروید و یونگ رو به رو است. فروید اصرار بر وجود تمایل شدید سرکوب شده‌ای دارد که در رؤیا بیان می‌شود و به هر شکلی که ظاهر شود، همیشه این میل شدید، ساده و ابتدایی است؛ مثلاً از دیدگاه او تمام اشیای درازی که در رؤیا ظاهر می‌شود، نماد مذکر و تمام اشیای گرد یا مجوف، مظاهر مؤنث است؛ اما یونگ با نظریه علت اخری، ارزشی دیگر به تصاویر و نمادهای رؤیا می‌دهد. طبق نظریه او مفهوم رؤیاها، بر تنوع اصطلاحات نمادین متکی است و بر خلاصه وضعیتی یکسویه تأکید نمی‌کند؛ یعنی بر اساس این دیدگاه انتخابی یونگ، مفاهیم رؤیاها بسیار متفاوت می‌شود و اصل، این است که بتوانیم تشخیص دهیم،

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

بهترین و درست‌ترین برداشت کدام است؛ با این حساب، رؤیاهای ما یک واژه‌نامه نمادین دارد با جلوه‌های گوناگون تخیل و حتی تفکرات، قضاوتها، رهنمودها، تمایلات و ... که در ناخودآگاه مخفی شده بود (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۲۴-۲۲۹).

فروید، گذشته و پیشینه آدمی را در سرنوشت و رفتارهای او تا دم مرگ مؤثر می‌بیند. یونگ علاوه بر گذشته برای تأثیرگذاری آینده بالقوه هم بسیار اهمیت قائل است. اختلاف نظر دیگر این دو دانشمند در مسئله «ناخودآگاه» است. «یونگ شخصیت را شامل از چند سامانه روانی می‌داند که از یکدیگر جدا است، ولی بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارد. این نظامها عبارت است از من یا خودآگاه، ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی» (یونگ، ۱۳۷۷: ۹).

یونگ بر خلاف فروید، ناخودآگاه را تنها فضایی مملو از ناپسندها و واپسزده‌های ذهنی نمی‌داند، بلکه آن را گنجینه‌ای از خاطرات فراموش شده می‌داند که شاید طی فرایندهای ذهنی، ناگهان به سطح خودآگاهی برسد. از نظر یونگ، ناخودآگاهی از دو بخش متمایز از یکدیگر تشکیل شده، یکی حاوی مواد فراموش شده و برداشتها و ادراکات متعالی است که برای رسیدن به حد آگاهی از انرژی برخوردار، و همین بخش در عین حال در بر دارنده تمامی محتویات روانی است که با نگرش هشیارانه سازگار نیست؛ عناصری که از لحاظ اخلاقی و فکری به نظر مقبول نمی‌آید و به سبب ناسازگاری با آگاهی سرکوب می‌شود. این بخش، بیش و کم همان لایه سطحی ضمیر ناخودآگاه است. این بخش روان تنها به خود شخص تعلق دارد و قدمتی دارد به درازای عمر انسان. دومین بخش ناخودآگاهی از دیدگاه یونگ لایه عمیقتری است که کلی و جمعی و غیر شخصی است و با اینکه از خلال آگاهی شخصی خود را نشان می‌دهد در همه آدمیان مشترک است. محتویات این لایه خاص شخصی نیست و به هیچ فرد بخصوصی تعلق ندارد. بلکه از آن تمامی افراد بشر و به صورت عامل مشترک و موروثی و روانی تمامی اعضای خانواده بشری در آمده است (ر.ک: Guerin، 1978: 192). یونگ به چنین محتویاتی روان ناخودآگاه جمعی می‌گوید.

«فروید ناخودآگاهی را برآمده از خودآگاهی و وابسته بدان می‌انگاشت؛ لیک یونگ به وارونگی بر آن بود که ساختار و بنیاد روان را ناخودآگاهی می‌سازد و خودآگاهی جز لایه‌ای خرد از آن نمی‌تواند بود» (کزازی، ۱۳۷۶: ۶۴). از دید یونگ «در یک نگاه تمثیلی،

اگر خودآگاهی افراد را سطح بیرون از آب جزایر فرض کنیم، ناخودآگاه فردی، قسمتهای زیر آب جزایر و ناخودآگاه جمعی، کف اقیانوس است که در نهایت همه جزایر بر آن استوار است» (شولتز و همکاران ۱۳۷۰: ۳۰۲).

ناخودآگاه جمعی، که در عمیقترین سطح روان وجود دارد، حاصل تجربه‌های شخصی بشر نیست، بلکه داشته‌هایی فطری و همگانی است. این داشته‌های گنگ و مبهم، که قرنهای متمادی در دهلیز تاریک خاطرات نوع بشر جا خوش کرده است، «آرکیتایپ» نام دارد که به شکل افسانه و اسطوره تجلی می‌کند. این اصطلاح در زبان فارسی به کهن الگو، صورت ازلی، مفاهیم کهن، صورت نوعی و کهن نمونه ترجمه شده است. بنا بر این «کهن الگوها تصورات باستانی، مظاهر و تجلیات عام و نمونه وار روان آدمی است که از ناخودآگاه حاصل می‌شود؛ از نیاکان به ارث می‌رسد و عمومیت دارد، در حالی که عقده‌ها عناصر فردی ناخودآگاه شخصی است» (فیست، ۱۳۸۸: ۱۲۵).

همان‌گونه که تاریخ، گزارش خودآگاه وقایع است، اسطوره را می‌توان گزارش ناخودآگاه نوع بشر در درازنای زمان دانست. ناخودآگاه برای بروز و جلوه خود، زبانی نمادین، چون زبان رؤیاها دارد. به باور یونگ همه اسطوره‌ها و رؤیاهای نمادین و اسطوره‌ای به یکدیگر شباهت دارند و سرچشمه همه آنها کهن الگوهای ناخودآگاه جمعی است. «کهن الگوها، محتویات ناخودآگاه جمعی است که بالقوه در روان آدمی وجود دارد و به سبب انگیزه‌های درونی یا بیرونی در خودآگاهی پدیدار می‌شود یا به عبارت دقیقتر، خود را به خودآگاهی می‌شناساند» (جونز و همکاران، ۱۳۶۹: ۳۳۹). البته گستردگی اسطوره‌ها یکسان نیست؛ برخی از آنها مفاهیمی جهانی است و از آن قوم یا ملت ویژه‌ای نیست و در سرزمینهای دور از هم بدون هیچ تاثیر متقابلی رواج داشته است (رک: اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۵۱).

یونگ بر این باور است که:

رؤیا دریچه‌ای مخفی در تاریکترین و ظلمانیترین مکنونات روح است؛ دریچه‌ای رو به اصل ظلمانی دنیایی که مدت‌ها پیش از پیدایش خودآگاه «من» شکل گرفته است و دریچه را بسیار بالاتر از اینکه خودآگاه فردی بتواند به آن دست یابد، کار گذاشته است. از طریق رؤیا می‌توان عمیقتر، کاملتر و واقعی‌تر به درون انسانی نفوذ کرد که هنوز در تاریکی اولیه غرق است؛ جایی که در آن یک «همه‌وهمه» در درون طبیعت متفاوت و شخصی نشده وجود دارد. رؤیا از این ژرفا، که کلیت در

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

آن گرد آمده است، بیرون می‌تراود و حتی سخیف‌ترین، پایدارترین و کودکانه‌ترین جلوه‌ها را بیرون می‌کشد. رؤیا واجد چنان سادگی بارور و حقیقتی است که قلم از شرح آن ناتوان است (یونگ، ۱۳۸۷: ۵۸ و ۵۷).

او در یکی از سمینارهای خوابهای کودکانه، دیدن رؤیاها را بدون توجیه می‌داند: خواب پدیده‌ای طبیعی است و اراده در آن دخالتی ندارد؛ پس نمی‌توان با یک روانکاوی ساده از خودآگاه، آن را توضیح داد. کنشی که آن‌را به وجود می‌آورد، نه به اراده بستگی دارد، نه به امیال و آرزوها و نه به اهداف و برنامه‌های من انسانی. خواب هم مانند تمام وقایع طبیعی، رخدادی غیرقابل توجیه است (یونگ، ۱۳۹۴: ۱۲).

به عقیده یونگ رؤیا مخلوق اصیل ناخودآگاه است که فقط تغییر شکل داده و به دلیل سرکوب شدن دگرگون شده است. او می‌گوید:

رؤیا یک ابداع پوچ و بیهوده خودآگاه نیست، بلکه پدیده‌ای طبیعی و خودجوش است. اگر خودآگاه با دستیابی به رؤیاها می‌توانست تغییراتی در آن به وجود آورد، هیچ عطشی و التهابی به وجود نمی‌آمد. این تغییرات در صورت وقوع، چنان سریع و خودکار عمل می‌کنند که به زحمت احساس می‌شوند؛ پس آزادی کامل داریم که آن‌را کنش طبیعی رؤیا تلقی کنیم. با همان قاطعیت هم می‌توانیم فرض کنیم که رؤیاها، عمدتاً بازگو کننده اسرار پنهان ضمیر ناخودآگاه ما هستند؛ حداقل نشانه‌هایی از آن‌را بروز می‌دهند که در تحلیل جزء جزء، می‌توانیم پیچیدگی و ابهام آن را دریابیم؛ با این حساب، رؤیاها بهترین وسایل حتی برای مطالعه ذات انسانند (یونگ، ۱۳۸۷: ۶۷ و ۶۸).

«از آنجا که در خوابگزاری یونگی هر رؤیا از نمادشناسی ویژه‌ای برخوردار است، یونگ چندان در پی آن نبوده است که مانند فروید و پیروانش به دسته‌بندی رؤیاها بپردازد؛ چنین کاری را بیهوده و کمابیش ناشدنی می‌دانسته است» (کزازی، ۱۳۷۶: ۸۴).

پیشینه پژوهش

طی دهه‌های اخیر در حوزه ادبیات حماسی و اسطوره‌ای ایران، کاوشهای روانشناختی متعددی صورت گرفته است به گونه‌ای که بخشهایی از شاهنامه را در قیاسی با کهن الگوها تا حدود زیادی منطبق دیده‌اند. بخش اعظم این پژوهشها در قالب کتاب، پایان‌نامه یا مقاله‌های علمی تألیف و نگارش شده، و تعدادی نیز در نگارش این جستار مورد



استفاده قرار گرفته است.

به طور ویژه نقد ادبی روانکاوانه در جهان با فروید آغاز شد و با یونگ، سیر تکاملی خود را در پیش گرفت. یونگ در نقد آثار ادبی و اساطیری بسیار تأثیر گذار بود. کاربرد گسترده اصطلاح کهن الگو در میان منتقدان ادبی وام گرفته از اندیشه‌های اوست. خود یونگ در آثاری مثل چهار صورت مثالی و پاسخ به ایوب، داستانهایی را تحلیل روانکاوانه کرده است.

آغاز نقد ادبی روانشناسانه در ایران بیشتر با آثار صادق هدایت بویژه بوف کور او مرتبط بود و جلال ستاری، سیروس شمیسا و بهرام مقدادی در این زمینه آثاری نوشته اند. همچنین پور نامداریان در کتاب رمز و داستانهای رمزی در ادبیات فارسی و حورا یآوری در کتاب روانکاوی و ادبیات، از اندیشه‌های یونگ بهره جسته‌اند.

در این حوزه آثار ارزشمندی نوشته و تألیف شده است که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود: رؤیا، حماسه، اسطوره (میرجلال‌الدین کزازی، ۱۳۷۶)؛ مقایسه و تحلیل خواب و رؤیا در شاهنامه و مثنوی (عزیز حجاجی کهجوق، ۱۳۸۱)؛ تحلیل رؤیای شاهنامه (مریم آذری، ۱۳۸۳)؛ تحلیل رؤیاهای عرفانی و حماسی و تطبیق با روانشناسی (مهرنوش دژم، ۱۳۸۷)؛ خوابها و رؤیاهای ایرانی و یونانی (وحید دباغیان، ۱۳۸۹)؛ تحلیل رؤیاهای شاهنامه از دیدگاه یونگ (فرزانه عظیمی زواره، ۱۳۸۹)؛ تحلیل کهن‌الگویی آزمونهای شاهنامه (مهدی دانش پور، ۱۳۹۲)؛ تحلیل بخش اساطیری و پهلوانی شاهنامه از دیدگاه روانشناسی تحلیلی یونگ (اشرف خسروی، ۱۳۹۲)؛ تحلیل اسطوره، کهن‌الگو و نماد در بخش تاریخی شاهنامه (محمود میکائیلی، ۱۳۹۵).

در این آثار گاهی مقوله ناخودآگاهی در حماسه‌ها و بویژه شاهنامه بررسی شده، و گاهی رؤیاهای شاهنامه صرفاً روایت شده یا به لحاظ محتوا، کارکرد و شخصیت‌های آن مورد تحلیل قرار گرفته‌است؛ اما در هیچ کدام به طور ویژه به بررسی رؤیاهای شاهنامه از دید روانشناسی یونگ، نپرداخته‌اند و مهمتر اینکه در هیچ یک، رؤیای گودرز از چند دیدگاه به طور همزمان بررسی نشده‌است.

در این جستار تلاش شده است تا رؤیای گودرز در شاهنامه، نخست با معیارهای خوابگزاری سنتی سنجیده، و سپس بر پایه دیدگاه‌های یونگ در یک مرحله با واکاوی در ویژگیهای فردی و رفتاری گودرز، آنچه از عقده‌ها و علل دیدن این رؤیاست،

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

بررسی، و نهایتاً به کاوش در لایه‌های ناخودآگاهی جمعی در این رؤیا _ اعم از کهن الگو، اسطوره‌ها، افسانه‌ها و باورداشتهای کهن _ پرداخته شود.

گودرز

خاندان کشواد را می‌توان از بزرگترین خانواده‌های پهلوانی در شاهنامه دانست که پس از خاندان سام، بیشترین نقش آفرینی‌ها را در بخش پهلوانی این اثر به خود اختصاص داده‌اند. «کشواد یا کشواد پدر گودرز است که به زرین کلاه برنامیده شده است. کشواد پور بشخره بوده و تبار به کاوه می‌رسانیده است» (کزازی، ۱۳۸۷-۱۳۷۹، ج ۲: ۲۳۳).

گودرز، پسر کشواد، پدر نامدارانی چون گیو و بهرام و رهام و شیدوش و هجیر و پدر همسر رستم، دوشادوش هفتاد و هشت فرزند خود از عهد کاووس تا آغازین روزهای پادشاهی لهراسب، جان نثارانه در پاسداشت ایران به ایفای نقش پرداخته است. «طبری، تبارنامه دراز دامنی برای او بر شمرده و تا پانزده نسل پیش رفته و آن را به منوچهر رسانده است که با روایت شاهنامه سازگاری ندارد» (باقری، ۱۳۷۸: ۲۳). وی در تاریخ خود نقل کرده است که «کیخسرو مقام بزرگ فرمذار (وزارت اعظم) را بدو سپرده است» (طبری، ۱۳۵۲، ج ۲: ۴۲۳). بلعمی او را مسئول آوردن کیخسرو از توران معرفی کرده است (ر.ک: بلعمی، ۱۳۷۳: ۶۰۴). همچنین در برخی منابع، گودرز و پسرش گیو را از اشکانیان دانسته‌اند؛ مثلاً مسعودی در مروج الذهب گودرز را پسر اردوان پسر اشکان دانسته (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۸: ۲۲۹) و ابن بلخی در فارسنامه اشاره کرده که گودرز، شانزدهمین شاه اشکانی است و هم او بوده که انتقام یحیای نبی را از بنی اسرائیل گرفته است (ر.ک: ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۵۰) و ابوریحان نیز گودرز را فرزند ویژن و چهارمین پادشاه اشکانی معرفی می‌کند (ر.ک: بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۱۰). مجمل‌التواریخ او را همزمان با حضرت سلیمان (ع) دانسته است. (ر.ک: بهار، ۱۳۷۶: ۹۲-۸۱). «نولدکه» نیز به همانندی نام بسیاری از پهلوانان کهن با شاهزادگان اشکانی اشاره کرده و گودرز و پسرش گیو را با گترزس و پدرش (کی) همانند دانسته است. او بر آن است که شاید شاهان اشکانی نام پهلوانان داستانی را بر خود نهاده‌اند؛ سپس این فرضیه را رد کرده، و موضوع را به دوران ساسانی کشانده است که نیاکان خود را جزو پهلوانان داستانهای ملی به شمار می‌آورده‌اند (ر.ک: نولدکه، ۱۳۹۵).

گودرز در شاهنامه نزدیک به هفتاد نقش را ایفا می‌کند؛ از جمله حضور در جنگهای



مازندران، هاماوران، آمل، هفتگردان، رستم و سهراب، خونخواهی سیاوش، یازده رخ (کشتن پیران)، دریافت منشور سلطنت سپاهان از کاووس و حکومت اصفهان از کیخسرو، تسلی دادن به رستم در فاجعه مرگ سهراب، جستجوی نوشدارو برای سهراب، همراهی با کیخسرو در فرجامین سفرش و بازگشت گودرز و جستجوی بی‌فرجام برای بازیافتن گیو، بیژن، فریبرز، توس و گسته‌م» (باقری، ۱۳۷۸: ۲۴).

اما تأثیرگذارترین نقش گودرز در روایات حماسی فردوسی، فرستادن گیو توسط او به توران است. در پی حوادثی که به دنبال کین‌خواهی سیاوش واقع شده بود، شبی گودرز، سروش را به خواب می‌بیند که او را از وجود فرزند و کینخواه حقیقی سیاوش در توران آگاه می‌کند و صبح روز بعد، گودرز بیدرنگ فرزند خود گیو را راهی این مأموریت پر خطر می‌کند:

چنان دید گودرز یک شب به خواب	که ابری برآمد از ایران پُر آب
بر آن ابر باران خجسته سروش	به گودرز گفتی که بگشای گوش
ز تنگی چو خواهی که یابی رها	وز این نامور تُرک نَر ازدها
به توران یکی نامداری نواست	کجا نام آن شاه، کیخسرو است
ز پشت سیاوش یکی شهریار	هنرمند و از گوهر نامدار
از این تخمه از گوهر کیقباد	ز مادر سوی تور دارد نژاد
چو آید به ایران پی فرخ‌ش	ز چرخ آنچه خواهد دهد پاسخش
میان را ببندد به کین پدر	کند کشور تور زیر و زبر
به دریای قلزم به جوش آرد آب	نخارد سر از کین افراسیاب
شب و روز در جنگ بر زین بود	همه ساله در جوشن کین بود
ز گردان ایران و گردنکشان	نیابد جز از گیو از او کس نشان
چنین است فرمان گردان سپهر	بدو دارد از داد گسترده مهر
چو از خواب گودرز بیدار شد	نیایش کنان پیش دادار شد
بمالید بر خاک ریش سپید	ز شاه جهان شد دلش پرامید»

(نامه باستان/ ۳/ ۲۹۴۷-۲۹۶۰)

تعبیر و تفسیر رؤیای گودرز به روایت شاهنامه

در رؤیاهای شاهنامه، دوبار سروش دیده شده و تأثیر و باورمندی این دو رؤیا چنان بوده است که بیننده خواب به تعبیر آن هیچ نیازی ندیده و پیام این فرشته را چون وحی دریافت، و به آن عمل کرده است. این دو خواب را گودرز و کیخسرو دیده‌اند که هر

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

دو نیز یزدانشناس و پاکنهادند و به نیروهای فوق بشری ایمان دارند. در واقع این رؤیاها، راهکار و دستورالعملی برای بینندگان خود هستند و عیناً آنچه دیده شده است، در آینده اتفاق می‌افتد؛ یعنی طبق آنچه سروش در خواب به گودرز گفته است، وی گیو را نامزد این مأموریت می‌کند و گیو نیز موفق می‌شود کیخسرو را در سرزمین تورانیان بیابد و به ایران بیاورد و سرانجام، کیخسرو همان کسی است که به گرفتن انتقام خون سیاوش موفق می‌شود و طومار افراسیاب را درهم می‌پیچد.

تعبیر و تفسیر رویای گودرز بر پایه خوابگزاری سنتی

با توجه به اینکه رویای گودرز به عیناً به وقوع می‌پیوندد و نمادین نیست در تعبیر خواب سنتی، جایی برای کاوش ندارد. فقط بخش آغازین خواب، که سروش را نشسته بر ابری پر باران می‌بیند، نمادین است که مفهوم این دو نماد را در تعبیر خواب سنتی در ذیل می‌آوریم:

سروش، برداشتهای چندگانه‌ای می‌تواند به ذهن متبادر کند. در سنت مزدیسنا، سروش گاه از امشاسپندان است و گاه به طور مطلق از فرشتگان شمرده می‌شود و مظهر اطاعت و فرمانبرداری و نماینده ویژگی رضا و تسلیم در مقابل آیین خداوندی است. این فرشته در ادبیات اصولاً پیک ایزدی و حامل وحی دانسته شده است و از این حیث می‌توان آن‌را هم‌چون جبرئیل در آیین اسلام دانست. در شاهنامه فردوسی در شرایط سخت و خاص، آن‌گاه که شخصیتی اسطوره‌ای یا دلاوری به کمک و راهنمایی نیاز دارد، سروش از عالم غیب می‌شتابد و به یاریش می‌آید. در تعبیر سنتی می‌توانیم سروش را معادل جبرئیل یا فرشته در نظر بگیریم:

– **فرشته:** «اگر فریشتگانی را ببیند که در کلام خدای عزوجل نام ایشان است و با ایشان سخن گوید یا ایشان او را مژده‌ای دهند، جمله شادی و روزی بود و او را از این جهان بیرون نبرند بی‌شهادت» (افشار، ۱۳۸۵: ۳۵۳).

– **ابر:** ابراهیم کرمانی گوید: «اگر با ابر باران ببیند، دلیل بر رحمت و خیرات کند» (تلفیسی، ۱۳۹۶: ۵۰).

اما صادق (ع) دیدن ابر را در خواب بر نه وجه می‌داند که هم تعابیر خیر و نیک دارد و هم به عذاب و فتنه و بلا تعبیر می‌شود؛ اما در این خواب، می‌توان تعبیر رحمت را برای این مفهوم مناسب دانست (همان).

با در نظر گرفتن همین دو نماد در رؤیای گودرز، می‌توان به روشن و خجسته بودن آنچه در پی این خواب می‌آید، امیدوار بود.

تعبیر و تفسیر رؤیای گودرز بر پایه نظریه‌های یونگ

یونگ عقیده دارد:

درک رؤیا، موضوعی کاملاً علمی نیست. آزمایش نشان می‌دهد که انبوهی از چیزهای درک نشده از دیدگاه علمی، می‌تواند در ما نفوذ و حتی بر ما غلبه کند و ما را قاطعانه دگرگون سازد. اشاره به قاطعیت کارآیی نمادهای دینی برای اثبات کافی است (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۲۳).

با توجه به اینکه تعبیر رؤیا، یکی از کارهای جادوگران بود و به همین دلیل یکی از فنون شوم و مورد لعن و نفرین کلیسا به شمار می‌آمده، یونگ معتقد است تفکر تعبیر خواب هنوز آنقدرها از قضاوت تاریخی آن جدا نشده است که در عمل مشکلاتی نداشته باشد. به نظر او هیچ تعبیر مطلقاً ثابت و اثبات شده‌ای وجود ندارد (ر.ک: همان: ۶۵ و ۶۶).

اصل اسلوب‌شناسی، که روانشناسی در هماهنگی با آن با محصولات ناخودآگاه برخورد می‌کند، چنین است:

محتویات ناخودآگاه، که ویژگی کهن الگویی دارند، بازنمود فرایندهایی در ناخودآگاه هستند؛ بنابراین، آنها به چیزی دلالت نمی‌کنند که خودآگاه بوده یا هست، آنها به چیزی اشاره دارند که لزوماً ناخودآگاه است. بر مبنای آخرین تحلیلها، غیرممکن است بگوییم که آنها به چه چیزی دلالت می‌کنند. هر گونه تعبیری لزوماً در حد «شاید...» باقی می‌ماند. هسته نهایی معنا را می‌توان محدود و مشخص کرد؛ اما نمی‌توان توصیف کرد (یونگ، ۱۳۹۶: ۱۸۷).

با این حال یونگ به وجود ارتباطی بین جهان عینی و روح انسان باور دارد و آن را همزمانی می‌نامد؛ بدین معنی که «در لحظات شور و هیجان ویژه، وقتی وضعیت روانی انسان شدیداً ملتهب می‌شود، (هنگام عشق، نفرت، همت، تمرکز، آفرینش، شوریدگی و غیره) روح می‌تواند واقعیت خارجی را تغییر دهد» (یونگ، ۱۳۵۹: ۶). روایای گودرز را هم تا حدودی می‌توان محصول همزمانی وقایع خارجی با التهابات روحی او دانست بویژه که رؤیا صادق است و عیناً رخ می‌دهد و صرفاً تصویر نمادین آغاز رؤیا (سروش

که بر ابر باران را نشسته) قابل تعبیر است.

هنگام تعبیر باید از هر گونه پیشداوری و خیالپردازی و در درجه اول از این تفکر، که شخصیت‌های ظاهر شده در رؤیا، کسی جز همان افراد زندگی واقعی نیستند، خودداری کرد. چون هرگز نباید از خاطر برد که انسان در درجه اول، کم و بیش منحصرأ خود را ازورای خویشتن، خواب می‌بیند (یونگ، ۱۳۸۷: ۶۸).

یونگ خواب دیدن را پدیده‌ای یک‌سو و تک‌وجهی نمی‌داند و معتقد است مفهوم واقعی خواب در شرایط مختلف می‌تواند متفاوت باشد. او مفاهیم احتمالی خوابها را به چهار دسته زیر تقسیم می‌کند:

۱- خواب، واکنشی از جانب ناخودآگاه در مقابل کنش خاص از خودآگاه است. ناخودآگاه به‌صورت خواب به کنشی از خود واکنش نشان می‌دهد؛ خوابی که محتوای آن (بازگشتی یا جبرانی) با تأثیرات روز ارتباط ادراکی دارد و از آن منشأ می‌گیرد.

۲- خواب، درگیری میان خودآگاه و ناخودآگاه را بروز می‌دهد؛ در این‌صورت دیگر بحث از وضعیت خاص خودآگاه در میان نیست که به‌صورت خواب کاملاً مشخص نمایان شده باشد؛ کم و بیش حاصل واکنش خودجوش ناخودآگاه است. واکنش ناخودآگاه به کنش خاصی از خودآگاه واکنشی متضاد است و باعث تنش میان این دو می‌شود.

۳- خواب، تمایل ناخودآگاه به تغییر رفتار خودآگاه را نشان می‌دهد و در این روند، موضعی مخالف و قویتر از خودآگاه به خود می‌گیرد؛ در این صورت خواب، نشاندهنده انحرافی از ناخودآگاه به سمت خودآگاه است. این‌گونه از خوابها بسیار پر مفهومند و گاه تأثیرشان رفتار شخص را به‌گونه‌ای افراطی تغییر می‌دهد.

۴- خواب؛ روند ناخودآگاه را آشکار می‌کند و به نظر نمی‌رسد با وضعیت خودآگاه هیچ ربطی داشته باشد. چنین خوابهایی بی‌نهایت خاص، و به‌همین دلیل تعبیرشان مشکل است. خواب بیننده با تعجب و سرگشتگی زیاد، دنبال دلیل خواب خویش می‌گردد؛ چون هیچ رابطه منطقی میان واقعیت و این خوابها پیدا نمی‌کند. در اینجا پای یک کنش خودجوش از ناخودآگاه در میان است که با تمام ظرفیت و مفهوم خود آزادانه جولان می‌دهد. این خوابها غالباً حالت خرد کننده‌ای به خود می‌گیرند. مردمان بدوی از آنها با عنوان «خوابهای بزرگ» یاد می‌کنند؛ آنها را وحی می‌پندارند و منبع الهام تلقی نمایند» (همان: ۱۶ و ۱۵) و به نظر می‌رسد رؤیای گودرز می‌تواند رؤیایی از این دست

باشد.

پس درک رؤیا در اصطلاح روان‌شناسی ابتدا مستلزم این است که «جست‌وجو کنیم رؤیا از چه زمینه‌ها و خاطراتی تشکیل شده است؛ یعنی باید برای هر صحنه از رؤیا، به سابقه آن در ذهن خواب بیننده باز گردیم» (همان: ۲۱۴-۲۱۶). راهکار دیگر یونگ برای ورود به ناخودآگاهی به کارگیری آزمون تداعی آزاد واژه هاست. او می‌گوید:

بررسی گذشته‌ها [سوابق] اولین گام است و نه کافی؛ چون تنها جمع‌آوری کامل اطلاعات پراکنده و تطبیق درست با علل متعدّد می‌تواند قاطعیتی قابل قبول از صحنه‌های رویا را به دست دهد؛ پس باید به دنبال گردآوری و جمع‌بندی عوامل دیگری نیز بود. در این راستا، یادآوری «آزمون تداعیات» بی‌مناسبت نیست. این پژوهش بی‌تردید می‌تواند عوامل بسیار مختلف و بسیار ناهمگنی را در اختیار ما قرار دهد که وجه مشترکشان، رابطه ظاهریشان با مضمون رؤیا باشد؛ رابطه‌ای که اگر وجود نداشت، چنین رؤیایی شکل نمی‌گرفت (همان: ۲۱۷).

یونگ درباره روشهایی که برای تعبیر خواب به کار می‌برد، می‌گوید:

ابتدا از روش فروید، مرسوم به تداعیات آزاد استفاده کردم و به این نتیجه رسیدم: وقتی از کسی در مورد چیزی از تداعیات می‌پرسید، موفق می‌شوید او را وادار کنید عقده‌هایش را بروز دهد؛ ولی نمی‌توانید بفهمید که این عقده‌ها دقیقاً از همان آغاز پیدایش در خوابها ظاهر شده است یا نه؛ به‌عنوان مثال، شما یک شیر را در خواب می‌بینید؛ بعد غرق در اشتراکات یا تداعیاتی در این مورد می‌شوید: شیر حیوان حریصی است. پس از آن به ذهنتان خطور می‌کند که خودتان هم حریص و خسیس هستید و ... اکنون به عقده خود رسیده‌اید. فروید از این تجربه نتیجه می‌گیرد که عقده، بخش جدایی‌ناپذیر از خواب است. از نظر او خوابها چیزی جز افشای عقده پنهان نیست؛ خواه این عقده به حرص و طمع مربوط باشد یا قدرت و شهوت (یونگ، ۱۳۹۴: ۴۱ و ۴۲).

آزمون تداعیات به این صورت است که پژوهشگر، طوماری از کلمات موسوم به «کلمات ورودی» را در اختیار دارد که بی‌اعتنا و تصادفی انتخاب کرده است که البته این آزمون در تفسیر و تعبیر خواب، کلمات کلیدی آن خواب است. سپس پژوهشگر از فرد بیننده خواب می‌خواهد تا حتی‌الامکان هر چه سریعتر در رابطه با هر کلمه ورودی با تلفظ اولین واژه‌ای که به ذهنش می‌رسد، واکنش نشان دهد. در جریان آزمون، مشاهده

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

می‌شود که زمان واکنشها بی‌نهایت با هم تفاوت دارد. هم‌چنین گاهی مشاهده می‌شود که بعضی از پاسخها با ابهام و آشفتگی همراه است؛ مثلاً شخص به‌جای یک کلمه با یک جمله پاسخ می‌دهد یا بعضی واژه‌ها را تکرار می‌کند یا می‌خندد یا با اصواتی مثل آه، وا، ا... به کلمات ورودی پاسخ می‌دهد. تمام این آشفتگی‌ها و واکنشهای غیر منتظره را، نشانه‌های عقده می‌نامند؛ یعنی این واژه‌های ورودی، ذهن بیننده خواب را با محتوایی هیجانی روبه‌رو کرده‌اند. عقده‌ها تعادل ذهن را به هم می‌زنند و باعث ایجاد نوعی آشفتگی در خودآگاه می‌شوند. معمولاً با یک تلاش ارادی می‌توان عقده‌ها را سرکوب کرد؛ ولی هیچ تلاش ارادی‌ای قادر به محو کامل آن نیست و معمولاً در اولین فرصت مناسب، دوباره ظاهر می‌شود و یکی از این فرصتهای مناسب، رؤیاها هستند. البته می‌دانیم که در مورد تعبیر و تفسیر رؤیایی مثل رؤیای گودرز، که صادق است و عیناً اتفاق می‌افتد و نیز بیننده رؤیا هم حاضر نیست، استفاده از روش تداعی آزاد منتفی می‌شود.

یونگ هم‌چنین عوامل مختلفی را در دیدن خواب و رؤیا مؤثر می‌داند؛ از جمله عوامل محیطی، فیزیکی و روانی. او در سلسله سمینارهایی که درباره خوابهای کودکان داشته است، شش عامل مؤثر را در دیدن خواب چنین برمی‌شمرد:

۱- خوابهایی که علل جسمانی دارند: درگیریهای فیزیکی، ضعف یا دردهای جسمانی. این نمایه‌های جسمانی می‌توانند از روندهای روانی کاملاً ناخودآگاه به جود آیند. خوابگزاران قدیم، اهمیت زیادی به منشأ جسمانی خوابها می‌دادند. امروزه هم این اعتقاد پابرجاست...

۲- بعضی از وقایع فیزیکی (نه جسمانی، بلکه محیطی) نیز می‌توانند باعث خواب دیدن شوند؛ صدا، نور، گرما یا سرما.

۳- رخدادهای فیزیکی به‌تنهایی باعث خواب دیدن نمی‌شوند؛ بسیاری از وقایع روانی هم در این کار دخالت دارند. در واقع بعضی وقایع روانی به فضای ناخودآگاه نفوذ می‌کند. گاه پیش می‌آید که ما وقایع روانی مهمی را دریافت می‌کنیم که روی اطرافیانمان تأثیر می‌گذارند و در این راستا بعضی حالات روحی و اسرار، کشف می‌شوند. ما نمی‌دانیم، ناخودآگاه از چه طریقی موفق به کشف آنها می‌شود.

۴. بعضی از وقایع گذشته نیز می‌توانند منشأ خواب باشند. اصولاً خوابهایی که با وقایع

گذشته ارتباط دارند، باید با دقت بررسی شوند. وقتی یک نام تاریخی در خواب دارای مفهوم ظاهر می‌شود، من طبق عادت دنبال مفهوم این نام در عالم واقعیات می‌گردم و سپس برای توجیه یا تفسیر خواب، بررسی می‌کنم که این شخصیت تاریخی چرا و چگونه توانسته است خود را متمایز سازد.

۵- خوابهایی که رابطه با خودآگاه را از دست داده‌اند و به همین لحاظ نمی‌توان آنها را تعبیر کرد؛ چون ممکن است به اشخاص، چهره‌ها، موقعیت‌ها و بخشهایی از ساختارهای محیطی یا اسباب و اثاثیه‌ای آشنا در دوران کودکی ارتباط داشته باشند که به مرور زمان به فراموشی سپرده شده باشند.

۶- خوابی که می‌تواند از محتوای روانی آینده شخصیت پیش افتد و لذا با این ویژگی قابل شناسایی در زمان حال نیست. منظور ظهور بعضی از عوامل است که به کنشها یا وضعیات آینده خواب بیننده اشاره می‌کنند؛ وضعیاتی که در روان کنونی خواب بیننده، امکان این پیش‌بینی را ندارند (رک: یونگ، ۱۳۸۷: ۱۹-۳۲). درک زمان در عمل، داده‌ای ناخودآگاه است؛ ولی در اینجا بحث بر سر زمانی است که به نوعی خود را از زمان واقعی جدا می‌کند به‌طوری‌که ناخودآگاه می‌تواند از روند طبیعی زمان سبقت بگیرد و چیزهایی را مشاهده کند که هنوز وجود ندارند. در واقع مصدريت و موجودیت ذاتی هر چیز در ناخودآگاه وجود دارد؛ به‌عنوان مثال، غالباً وقایعی را در خواب می‌بینیم که در روز بعد و یا حتی شاید دیرتر اتفاق می‌افتند. ناخودآگاه کاری به برداشت معمول و عادی ما از زمان ندارد؛ به رابطه‌ی علی میان اشیا هم کاری ندارد. ویژگی ناخودآگاه در پیش‌افتادن از وقایع در زندگی روزانه نیز نمود پیدا می‌کند. البته معمولاً پای وقایعی پیش پا افتاده و آرامبخش در میان است و به نظر نمی‌رسد چندان مفهومی داشته باشند؛ به‌عنوان مثال شما در خیابانی قدم می‌زنید و تصور می‌کنید یکی از آشنایان را دیده‌اید؛ البته اشتباه کرده‌اید؛ ولی چند لحظه بعد عملاً با همان شخص برخورد می‌کنید. این نوع «ادراکات نزدیک» بسیار پیش می‌آید و آن‌قدر بی‌معنا و اتفاقی به نظر می‌رسند که نادیده گرفته می‌شوند (همان: ۲۱-۲۳). اما در مورد رؤیای گودرز، این ادراکات چندان نزدیک و پیش پا افتاده به نظر نمی‌رسد و رازی را بر ملا می‌کند که هیچ کس از آن آگاه نیست و وقایعی را نشان می‌دهد که دست کم هفت سال بعد اتفاق می‌افتد؛ از این رو می‌توان رؤیای گودرز را از آن دست رؤیاها دانست که

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

بر اساس تأثیر وقایع روانی شخص بر ناخودآگاهی او رخ می‌دهد (مورد شماره ۳).
اما اگر بخواهیم رؤیای گودرز را تحلیل کنیم، پیش از هر چیز نیاز است تا شرحی از زندگانی و روحیات او و آنچه را در زمان دیدن این خواب بر او گذشته است، بدانیم. در این زمینه منبع قابل استناد ما روایات شاهنامه است. اغلب پهلوانان شاهنامه با توجه به آیین‌ها و باورهای پهلوانی، ویژگیهای مشترکی دارند؛ خداترسی، دلاوری، میهن‌پرستی، دشمن ستیزی، جوانمردی و گرایش به راستی و نیکی از جمله این ویژگیها است. گودرز نیز در شاهنامه به جمیع این صفات آراسته و خوشنامی، تجربه و خردمندیش او را مورد قبول، مشاور و یاریگر شاهانی چون کیکاووس و کیخسرو و پهلوان بزرگی چون رستم قرار داده است. فردوسی خود گودرز را چنین معرفی می‌کند:
به ایران پس از رستم نامدار نبودی چو گودرز دیگر سوار
(نامه باستان / ۵ / ۳۶۵)

گودرز آن قدر در نظام سیاسی ایران نفوذ دارد که در ماجرای پادشاهی کیخسرو، بی‌هیچ واهمه‌ای، توس را که مخالف اوست به نبرد تهدید می‌کند؛ چنان درستکار و امین است که کیخسرو پیش از کناره‌گیری از تاج و تخت، او را در تقسیم گنج و امانات خویش، وصی خود می‌کند؛ خردورز است و بدرستی، مکر و فریبهای پیران را در واپسین نبرد او تشخیص می‌دهد و در کین‌کشی سیاوش و فرزندان خود، مصمم و استوار است. با وجود شاه‌نشان بودن و با وجود غرور در مقابل دشمن در برابر شاه فرهمند خود و حتی در مقابل رستم، که داماد اوست، فروتن و متواضع است؛ اما صراحت لهجه‌اش را هم در مقابل کیکاووس و خیره‌سریهای توس نباید از یاد برد.
اوج شخصیت پردازی فردوسی برای نقش گودرز در نبرد واپسین او با پیران است. در این قسمت شاهنامه، پهلوانی سالخورده و داغدل را می‌بینیم که تمام خاندان خود، جز هشت تن را از دست داده است و در حالی که در زمان محاصره توسط سپاه پیران و پیش از رسیدن رستم به شهادتی دلیرانه می‌اندیشید؛ اما چنان به پیشگویی کیخسرو مبنی بر کشته شدن پیران به دست خود امید بسته است که مصرانه راه هر گونه آشتی را می‌بندد و جز به نبرد و کشتن دشمن نمی‌اندیشد تا جایی که پیران در گفتگویی با او، جنگ طلب و خونریز قلمدادش می‌کند:

اگر تو که گودرزی آن خواستی که گیتی به کینه بیاراستی
برآمد ز کینه همه کام تو چه گویی؟ چه آید سرانجام تو؟

نگه کن که چندان دلیران من ز خویشان نزدیک و شیران من
تن بی‌سرانشان فگندی به خاک ز یزدان نداری همی ترس و باک؟
ز مهر و خرد روی برتافتی کنون هرچه جستی همه یافتی
گه آمد که گردی از این کینه سیر به خون ریختن بر نباشی دلیر
نگه کن کز ایران و توران سوار چه مایه تبه شد برین کارزار
گه آمد که بخشایش آید تو را ز کین جستن آسایش آید تو را
(نامه باستان / ۵ / ۲۳۸۲-۲۳۸۹)

در واقع این لجاجت و جنگ طلبی گودرز نیست که او را در مقابل دشمن مصمم کرده است؛ این باور گودرز به مقدس شمردن کین‌کشی و نیز یقین اوست؛ یقینی که بر خرد پیران می‌چربد.

نبرد گودرز و پیران در حقیقت نبرد میان یقین و خرد است. گودرز و پیران همسنگ نیستند. پیران سپهسالاران جوان و پهلوانانی چون توس نوذر و فربرز کاووس را با دو لشکر انبوه شکست داده است. در سنجۀ نبرد او، پهلوانی فرسوده و پیر چون گودرز، وزنی ندارد (میرشکاک، ۱۳۶۹: ۲۲).

اما گودرز به جای تکیه بر خرد و توان خود به خدا توکل و باور دارد. او چنان به پیروزی نیکی باور دارد که بر سرانجام بدی می‌گیرد. گودرز پهلوانی است که برگریز حریف خود در نبرد تن به تن بر گریز سپهسالار سپاه دشمن، سر دودمان خاندانی که بیشمار از فرزندان و نوادگانش را در جنگ کشته‌اند، دل می‌سوزاند. گودرز پهلوانی است که در عین اینکه خون پیران را به صورت و دهان خود می‌زند تا خویشکاری کین‌خواهی مقدس را به انجام رسانده باشد بر کشته پیران به زاریان می‌گیرد و حرمت می‌نهد و اینها همه از خداترسی و اعتقاد راسخ او سرچشمه می‌گیرد:

نگه کرد گودرز و بگریست زار بترسید از گردش روزگار
بدانست کش نیست با کس وفا میان بسته دارد ز بهر جفا
فغان کرد کای نامور پهلوان! خردمند و بینا و روشن روان!...
به کردار نخچیر در پیش من روان گشته‌ای ای سر انجمن
کجات آن بزرگی و اورنگ و گاه؟ کجات آن بی‌اندازه خیل و سپاه؟
نیامد ز لشکر تو را یار کس وزایشان نبینمت فریاد رس
(نامه باستان / ۵ / ۳۲۷۴-۳۲۸۲)

داشتن این‌گونه اعتقاد راستین و نیز نکته سنجی نسبت به وقایع و حوادث، شخصیت

گودرز را به تیپهای شهودی برونگرا مانند می‌کند. افراد این تیپ، هر اقدامی را براساس تحلیل هوشمندانه داده‌های عینی پایه‌ریزی می‌کنند. این‌گونه افراد، طبق یک فرمول کلی فکری یا آیین معنوی دنیوی، مبنی بر تصورات انتزاعی از حقیقت یا عدالت اجتماعی زندگی می‌کنند و از دیگران نیز انتظار دارند این فرمول را بشناسند و از آن پیروی کنند. این تیپ، کارکرد احساسات (یعنی وابستگی‌های احساسی، دوستی‌ها، تقوای دینی) را سرکوب می‌کند و ممکن است به مسائل شخصی مانند سلامتی یا رفاه مادی خویش نیز بی‌توجه باشد. در حالت افراطی، این افراد می‌توانند خرده‌گیر، متعصب یا ظالم باشند یا با کسانی که فرمول فکریشان را تهدید می‌کنند، برخوردی خصمانه کنند. از سوی دیگر احتمال دارد گرایشها و امیال سرکوب شده آنها به صورت انواع مسائل خلاف اخلاق بروز کند (رک: دانیلز، ۱۳۸۶: ۹۵-۱۱۱). گودرز هم‌چنانکه می‌بینیم اشاره‌های خواب را، بی‌چون و چرا درک کرده و پذیرفته است و با قاطعیت و بی‌فوت وقت برای حصول به نتیجه به اقدام دست می‌زند و گیو را راهی مأموریت خطیرش می‌کند؛ اما اینکه چرا گودرز این رؤیا را دیده است، می‌تواند به دغدغه مشترک شاه و پهلوانان ایران در مورد فرجام دردناک سیاوش بازگردد. مرگ سیاوش با آن همه محبوبیت برای هر ایرانی سنگین بوده است و قطعاً برای سپهسالاران و پهلوانان سنگین‌تر. نبردهای بی‌حاصلی که پیش از دیدن این خواب در گرفته بود، گرچه با پیروزیهایی برای ایرانیان همراه بود، هر بار، افراسیاب توانست بگریزد و آتش خشم و انتقام ایرانیها با زنده بودن افراسیاب و گرسیوز و هر آن‌که در قتل سیاوش دستی داشته، هم‌چنان شعله ور مانده است. در چنین شرایطی، پهلوانی معتقد و باورمند، که کین‌خواهی و انتقام شهزاده محبوب و مظلومش را وظیفه‌ای مقدس می‌داند، بی‌شک در پی راه برونرفت از این بن‌بست است و چون خود آگاهیش راه به جایی نبرده است، التهابات و دغدغه‌های ذهنی و روانیش به ناخودآگاهی نفوذ کرده، این بار ناخودآگاهی به کمک او آمده و با نیرویی مافوق زمینی، اسراری را بر او گشوده است. یونگ می‌گوید «گاهی خواب، همچون دوستی نیکوکار، درست بموقع به یاریمان می‌شتابد» (یونگ، ۱۳۸۶: ۶۳). الیاده معتقد است:

هر رؤیا به شیوه خاصش حامل پیامی است؛ یعنی به شما تنها نمی‌گوید که در عمق وجودتان، نابسامانی‌ای هست؛ بلکه راه برون‌شو از بحران را نیز نشان می‌دهد؛ زیرا ناخودآگاهی جمعی که این رؤیاها از آن سرچشمه می‌گیرند، راه‌حل بحران را هم در خود دارد، چه در واقع هیچ‌چیز از همه تجارب بشریت که متعلق به زمانی

است که دیگر به یاد کس نمانده است؛ از دست نرفته و چنین پیداست که ناخودآگاهی جمعی، همه حالات قابل تصور و همه راه‌های گشایش ممکن را پیش‌بینی کرده است (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۶۸).

فروید پیش از هر چیز، خوابها را عاملی برای تحقق آرزوها تلقی می‌کرد. نمایانترین مورد از این قبیل خوابها به این صورت دیده می‌شود: شما روزه دارید؛ گرسنه هستید و خواب یک غذای خوب و مفصل را می‌بینید یا تشنه‌تان است و خواب یک لیوان آب گوارا و زلال را می‌بینید. اینها خوابهایی است که از نیازهای جسمی ناشی می‌شود و بدرستی می‌توان آنها را در زمره عملکرد جبرانی امیال طبقه بندی کرد؛ ولی فروید بزودی خود را با خوابهایی روبه‌رو دید که این نظریه جبرانی برای آنها کافی نبود، لذا این فرضیه را مطرح کرد که در این موارد، موضوع بر سر تحقق آرزوهای پنهانی است که تحقق عملی آنها غیر ممکن به نظر بیاید (یونگ، ۱۳۹۵: ۴۰).

یقیناً، اطلاع یافتن از کیخسرویی که حتی تورانیان از وجود و مخفیگاهش آگاه نبودند، غیرممکن بود و گودرز جز به مدد ناخودآگاه، نمی‌توانست به این راز و چگونگی از بین بردن مشکل بزرگی به نام افراسیاب پی ببرد.

نباید فراموش کنیم که ناخودآگاه، حاوی تمام کمبودهای خودآگاه است و لذا تمایلی جبران‌کننده دارد. ما فقط در صورتی می‌توانیم از رؤیا نتایجی به دست آوریم که ناخودآگاه، لایه‌های بسیار عمیق روانی را ظاهر نساخته باشد؛ چرا که در این صورت، طبق یک قاعده کلی رؤیای ما به زمینه‌های اساطیری قوم خود و یا حتی اقوام بیگانه ورود کرده است. در چنین حالتی، رؤیا حاوی شناخت جمعی، یعنی حاوی شناخت کلی بشری است. رؤیای واجد مفهوم جمعی در وهله اول برای خواب بیننده اعتبار دارد، ولی همزمان، مبین این است که بسیاری از معاصرانش نیز با سرگشتگی و مشکل او دست به گریبانند. انسانهای بدوی به چنین رؤیاهایی لقب «رؤیاهای بزرگ» می‌دهند. کاوش و تحلیل رؤیاهای بزرگ، اسطوره‌ها و کهن‌الگویی‌هایی را که در ناخودآگاهی بشر نهفته‌اند، جلوه گر می‌کند. «اسطوره‌ها برای یونگ اهمیتی بسزا داشتند؛ زیرا او آنها را نمود ناخودآگاه جمعی می‌دانست» (اسنودن، ۱۳۹۲: ۱۱۰). هر کهن‌الگو را می‌توان به شکل‌های مختلف تجربه کرد؛ یک داستان، یک شکل و یا یک تصویر مانند ماندالا، یک شخصیت اسطوره‌ای و کهن‌الگویی یا حتی یک احساس عاطفی. انسانها بنا بر فرهنگی

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

که در آن زندگی می‌کنند، شکل‌های مختلفی از کهن الگوها را در خیال می‌پرورانند؛ ولی کهن الگوها یکسان باقی می‌مانند. یونگ معتقد بود برای درک عمیق محتوای اعماق روانمان به اسطوره‌شناسی نیاز داریم؛ زیرا اسطوره‌ها در واقع به نوعی فرافکنی به شمار می‌رود و بازتاب ناخودآگاه جمعی است و این کمی شبیه روش‌های تحلیلی برای درک معنای واقعی رؤیاهاست (ر.ک: همان: ۱۲۳-۱۲۱). تمام چهره‌های اساطیری با تجربه درونی روانی مطابقت دارند و اصلاً از آنها ناشی شده‌اند» (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۵۲). «اسطوره ویژگی‌های انسان ابتدایی و به یک معنا انسان مدرن را آشکار و بیان می‌کند؛ زیرا به گونه‌ای متناقض‌نما اسطوره، هنوز عاملی در تعیین رفتارها و رؤیاهای ماست» (مورنو، ۱۳۸۰: ۲۰۲).

چنانچه بخواهیم رؤیای گودرز را از این دیدگاه بررسی کنیم، با توجه به همسانی‌های اسطوره‌ای و نیز با در نظر گرفتن نکات کهن الگویی با چند رویکرد مختلف روبه‌رو می‌شویم:

رویکرد اول: کهن الگوی پیر خردمند

سروش به خواب گودرز می‌آید و گیو را برمی‌گزیند تا او کیخسرو را از توران به ایران بیاورد: نخستین تصویر کهن الگویی که به ذهن می‌آید، سروش را به صورت پیر خرد نشان می‌دهد که به قهرمان یعنی گیو راهکاری می‌نماید تا به نمود «خویشتن» یعنی کیخسرو برسد. انتخاب سروش در نقش پیردانا، می‌تواند یکی از مثبت‌ترین گونه‌های این کهن الگو باشد. یونگ معتقد است: «پیردانا در رؤیاها می‌تواند در قالب جادوگر، دکتر، کشیش، معلم، پروفیسور، پدر بزرگ، یا هر شخص مقتدر دیگری در بیاید» (یونگ، ۱۳۹۶: ۲۵۷). پس برای روشنگری گودرز و هدایت گیو، و نیز برای رسیدن به چهره مقدس و ورجاوندی چون کیخسرو، هیچ هدایتگری از سروش مناسب‌تر نیست.

در «سروش یشتها دخت» چنین آمده است:

او یار و یاور زنان و مردان فقیر و نیازمند است و پس از غروب خورشید دیو خشم را با ضربت کاری سلاح خود در هم می‌کوبد. این ایزد جنگاور هرگز به خواب نمی‌رود و با تمام هشیاری، آفرینش مزدا را با سلاح آخته نگهبانی می‌کند و ستیز و خشم او متوجه دیوان و اهریمنانی است که موجودات آفریده مزدا را تهدید می‌کنند و گذشته از دیو خشم و دروغ، شب و روز با دیوان مازندران در جنگ

است (نقل با تلخیص، پوردادود: ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۲۵-۵۳۹).

بنابراین دور از ذهن نیست که اسطوره‌ای چون سروش در کارکرد کهن الگویی خود، راهنما و حامی قهرمان داستان باشد. گیوهم در جرگه جاویدانان است که در روز رستاخیز برای یاری سوشیانت قامت بر می‌افرازد. نامش در بندهشن و داتستان دینیک نیز آمده است (بند ۵ بندهشن و فصل ۳۶ داتستان دینیک). ماجرای یافتن او کیخسرو را مانند یافتن کیقباد توسط رستم است. کریستین سن این ماجرای رستم را بر ساخته از داستان گیو می‌داند (کریستین سن، ۱۳۶۸: ۷۵-۸۷). بنابراین فرضیه سفر قهرمانی گیو به راهنمایی و هدایت سروش در تصویر کهن الگویی پیر خردمند پذیرفتنی است.

رویکرد دوم: کیخسرو، کودک رها شده و سپس قهرمان کهن الگویی

اریک نیومن، یکی از شاگردان یونگ، که وظیفه انسجام نظریه های او را در کتاب *خاستگاه ها و تاریخ خودآگاهی* به عهده گرفت، برخی رخدادهای کهن الگویی را توضیح می‌دهد که در «سفر قهرمان» اتفاق می‌افتد. او مراحل را که روان در زندگی خود طی می‌کند، این گونه طبقه بندی کرد: خلق جهان، مادر بزرگ، جدایی از دنیای والدین، تولد قهرمان، به هلاکت رساندن ارژدها، رهایی از اسارت، دگرگونی و ضعیف شدن قهرمان. این توالی، بیانگر کل چرخه زندگی است. یونگ نیز در کتاب انسان و سمبل‌هایش تقریباً به همین صورت به شرح این چرخه پرداخته است. اسطوره قهرمان یکی از رایجترین اسطوره های جهان است و غالباً در رؤیا ظاهر می‌شود. شاید جزئیات این اسطوره در فرهنگهای مختلف تفاوت داشته باشد، ولی مبنای اصلی آنها یکی است که بیانگر الگویی جهانشمول است. تولد قهرمان معمولاً معجزه آسا صورت می‌گیرد. او بزودی قدرتی فوق بشری را به نمایش می‌گذارد؛ در جامعه خود را می‌نمایاند و با نیروهای اهریمنی مبارزه می‌کند. یونگ معتقد است که در همه افسانه ها قهرمان بیانگر و سمبل ظهور خودآگاهی من است و تلاش آن برای رشد و تکامل. در این تلاش قهرمان معمولاً از قدیسین و دیگر محافظان خود کمک می‌گیرد. محافظان راهنمایی لازم را به قهرمان می‌دهند تا از پس همه وظایف مافوق بشری خود برآید (ر.ک: اسنودن، ۱۳۹۲: ۱۴۹-۱۴۶). اما در چرخه زندگی قهرمان، می‌بینیم که بسیاری از قهرمانان کودکانی هستند که به دلایلی نظیر نقص عضو، جنسیت، عدم زیبایی و یا پیش بین آینده ای مخاطره آمیز و یا حتی به صورت اتفاقی، توسط والدینشان از جامعه یا

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

خانه تبعید شده‌اند که اغلب از پادشاهان و بزرگان و سران حکومت بوده‌اند (ر.ک: کمبل، ۱۳۸۵: ۳۲۵).

سالهای نخستین زندگی کیخسرو با اسطوره کودک رها شده کاملاً همخوانی دارد. کیخسرو، فرزند سیاوش توگد دوباره سیاوش یا خود سیاوش است که در توران به دور از اصل خویش و به دور از مادر وطن مانده است. او که خجسته‌ترین و ارزشمندترین پادشاه شاهنامه است، حتی پیش از توگد تا پای مرگ رفته و همچنان سایه ترسناک مرگ بر سر اوست. در این برهه از زندگی خود به دور از کاخ و دربار و مردم، مثل انسانهای بدوی در دشتها و کوه‌ها روزگار می‌گذراند. این بخش از زندگی کیخسرو به تصویری بسیار شبیه است که یونگ درباره کودک رها شده ارائه می‌کند.

«کودک» در اسطوره، گاهی حالتی نمادین پیدا می‌کند.

او آشکارا از گذشته خود (مادر) جدا شده و حتی تنها مانده است. هیچ چیز در تمام دنیا به این مولود تازه وارد خوشامد نمی‌گوید؛ گرچه او ارزشمندترین میوه‌ای است از مادر طبیعت- که باردار آینده است- و سطح بالاتری از خودشناسی را داراست؛ به همین دلیل است که طبیعت، که دنیای غریزه‌هاست، «کودک» را زیر بال و پر خود می‌گیرد. کودک به وسیله حیوانات تغذیه و مورد حمایت واقع می‌شود. کودک به معنای حرکت چیزی به سوی استقلال است؛ اما او نمی‌تواند این کار را بدون جدا شدن از خاستگاهش انجام دهد. بنابراین، رهاسازی، شرطی لازم است؛ نه فقط عارضه‌ای پیوسته (یونگ، ۱۳۹۶: ۲۰۳).

۸۷



در شاهنامه، بارها مضمون دور افتادن از خانه و جامعه یا همان الگوی «کودک رها شده» را در ژرف ساخت زندگی پهلوانان و شاهزادگان می‌بینیم؛ مثلاً زال، فریدون، کیقباد، کیخسرو، سهراب، ساسان، بهرام گور، داراب، سیاوش، بهمن، اسکندر و شغاد، همه در داستان زندگیشان چنین وضعی را داشته‌اند. زال، فریدون، کیخسرو؛ اما دوره آشناسازی کامل‌تری نسبت به دیگر نامهای ذکر شده دارند؛ چرا که آنها دوران آشناسازی و تشرّف خود را در کوه می‌گذرانند و به دلیل همین آیین عروج از قدرتی ماوراء طبیعت بر خوردار می‌شوند؛ یعنی می‌شود گفت همین دوران آشناسازی و آیین تشرّف کامل است که از کیخسرو در شاهنامه «انسان کامل» می‌سازد.

در واقع، اسطوره به این دلیل کودکان را از جامعه دور می‌کند تا آنان به بلوغ برسند. تبعید کودک از جامعه به معنای مرگ نمادین و بازگشت او، تولّدی دوباره

است؛ از این رو، بسامد زیاد تبعید کودک در اساطیر را می‌توان وجود زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی دانست (رحیمی، ۱۳۹۲: ۱۵۷ و ۱۵۸).

کیخسرو تا اینجای داستان در کوه و به دور از مردم زندگی می‌کند و به نخجیر و زور آزمایی مشغول است. زندگی در سرزمینی خارج از مرزهای ایران و در کوهستان و یافتن گیو، او را در کنار چشمه، همه اشاره‌هایی به ناخودآگاهی است. «مناطق ناشناخته (صحرا، جنگل، دریای عمیق، قلمروهای بیگانه) حوزه‌های آزادی است که محتویات ناخودآگاهی در آنها متجلی می‌شود» (کمبل، ۱۳۸۵: ۸۶). قهرمان برای رسیدن به تکامل و طی فرایند فردیت، باید از ناخودآگاهی خارج شود و ورود خود را به خودآگاهی براساس آیین خاصی به نمایش بگذارد؛ آیینی به نام تشرّف.

تشرّف فرایندی است که در گونه‌هایی چون سفر، گذر از آزمونها، پیکار با نیروهای شرور و اهریمنی و کوشش در راستای خویشکامیهای فردی و اجتماعی پذیرفته شده توسط گروه به فرد این توانایی را می‌بخشد تا آشنایی، اجازه و شرافت ورود به مرحله متعالی‌تری از آگاهی را کسب کند. مرحله جدیدی، که رسیدن به آن مستلزم تغییر روانی شگرف است، مجموعه‌ای از تغییرات در انرژیهای روانی که انسان را به تعبیر یونگ از شکل زیستی به شکل فرهنگی تبدیل می‌کند (تعریف یولاند جاکوبی از تشرّف، نقل از شیردل و رحیمی، ۱۳۹۶: ۱۴۵).

در آیینهای تشرّف، مضمون «مرگ و تولّد دوباره» از مهمترین و برجسته‌ترین مراحل راز آموزی است. قهرمانی در نیمه نخست زندگی، جدایی از ناخودآگاه است. کودک در این مرحله باید بکوشد تا خود را از ناخودآگاهی جدا سازد؛ یعنی تبعید برای کودک، نماد یکی شدن با ناخودآگاه جمعی است، نه ورود به قلمرو ناخودآگاه فردی؛ همچنین خروج از تبعید و ورود به وطن، مرحله‌ای از مراحل تکاملی قهرمان است؛ چنانکه در رؤیای گودرز، مرحله ورود کیخسرو به ایران پیش‌بینی میشود.

کودک در سفر اجباری یا تبعید از ناخودآگاهش جدا شده، می‌میرد و مرگی موقتی را تجربه می‌کند؛ سپس توسط شخصیت‌های خداگونه یا ارواح نیاکان راز آموخته می‌شود و پس از آگاهی یافتن از "من" و وقوف یافتن بر هویت انسانیش و حل شدن در ناخودآگاه جمعی در هیأت انسانی کامل با بازگشت به خودآگاهی، ایران، دوباره متولّد می‌شود (همان: ۱۵۱).

یونگ معتقد است:

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

در جریان خویشتن‌یابی، گذر از لایهٔ آنیما یا آنیموس بسیار دشوار، اما ضروری است؛ زیرا فرد تنها زمانی می‌تواند با خویشتن خویش روبه‌رو شود که این مرحله را پشت سر نهد. فرایند فردیت با جریحه دار شدن شخصیت فرد و رنج ناشی از آن و با شکارِ منِ بی‌دفاع فرد، توسط دوستِ درونیش (ناخودآگاهی) آغاز می‌شود (یونگ، ۱۳۵۹: ۲۵۳).

اگر رؤیای گودرز را مبنی بر بازگشت کیخسرو به ایران، فرایند فردیت کیخسرو در نظر بگیریم، ایران، خویشتنِ خویشِ اوست که برای رسیدن به آن باید از رودخانه عبور کند و منِ بی‌دفاعش، یعنی سیاوش را در تورانی که نماد ناخودآگاهی است به جا بگذارد. هم‌چنین فریگیس، مادر و به عبارتی آنیمای کیخسرو، تورانی، و به سرزمین تاریکی متعلق است. گذار کیخسرو از توران می‌تواند به منزلهٔ گذار از لایهٔ آنیمایش باشد، گرچه در این گذار، خودِ فریگیس او را همراهی کند.

غیر ایرانی بودن معروفترین زنان شاهنامه - که البته مادر یا همسر پادشاهان و پهلوانان بزرگ ایرانی هم هستند - در خور توجه است. می‌توان این بُعد اسطوره را چنین تبیین کرد که ایرانی بودن زن به معنی قرار گرفتن در سرزمین تاریکی و در منطقهٔ تاریک روان انسان یا همان ناخودآگاه است؛ بنابراین، وصلت چهره‌های ایرانی را با زنان غیر ایرانی را می‌توان نشان‌دهندهٔ تلاش روان برای چیره شدن بر ناخودآگاهی دانست. این‌گونه است که قهرمان اسطورهٔ ایرانی، اصولاً پس از ازدواج با زنی غیر ایرانی به همراه او به ایران باز می‌گردد؛ چنانکه زال و گشتاسپ و کاووس و بیژن این کار را کردند و کار ناتمام سیاوش را کیخسرو به سرانجام رسانید و فریگیس را به ایران آورد. در واقع، «بنابر نظریهٔ یونگ، هر زنی، مردی درون خود دارد و هر مردی را زنی درونی همراهی می‌کند. بنابراین، «من» خودآگاهی باید باهمتای ناخودآگاهی خویش پیوندی مقدس برقرار کند تا بتواند به «خود» دست یابد و فردیت و کمال حاصل شود» (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۳۰ و ۱۳۱).

رویکرد سوم: گيو در نقش قهرمان

چنانکه پیشتر بیان شد، قهرمان رایجترین و دیرینه‌ترین موضوع کهن الگویی است که حضور آن از اسطوره‌ها و حماسه‌های کهن تا رمانهای معاصر قابل مشاهده است. قهرمان در رؤیاها، اساطیر، داستانها و قصه‌ها به صورت مرد قدرتمندی ظاهر می‌شود

که برای شکست دادن نیروهای اهریمنی و شر و رسیدن به مقصد مبارزه می‌کند و در این راه دشواریهای زیادی را متحمل می‌شود و از موانع فراوانی می‌گذرد. در واقع این کهن الگو به دوران دستیابی انسان به هشیاری بر می‌گردد. دستیابی به هشیاری، یکی از بزرگترین دستاوردهای نیاکان انسان و تصویر کهن الگوی قهرمان، بیانگر پیروزی بر نیروهای جهل و نادانی است (فیست، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

یونگ می‌گوید:

هدف اصلی قهرمان، غلبه بر هیولای تاریکی است؛ این همان پیروزی خودآگاه بر ناخودآگاه است که مدتها آرزویش را داشته است. روز و روشنایی مترادفهای خودآگاه است، درحالی‌که شب و تاریکی به ناخودآگاه اشاره می‌کند. رسیدن به حس آگاهی به احتمال زیاد، شگفت‌انگیزترین تجربه در دوران باستان بوده است؛ چون همراه با آن، جهانی به وجود می‌آید که هیچ‌کس قبلاً از وجود آن آگاه نبوده است (یونگ، ۱۳۹۶: ۲۰۱).

از طرفی رفتن گیو به توران و تلاش او برای یافتن کیخسرو، خود تعبیری از آزمون آشناسازی گیو است و اینکه او پس از هفت سال در کنار چشمه، کیخسرو را می‌یابد، خود اشاره‌هایی کهن الگویی است؛ حتی می‌توان گفت زندگی دشوار گیو در این مدت و پوشیدن جامه‌ای از پوست گور، تصویر این همانی قهرمان با حیوان وحشی و پذیرفتن ویژگیهای درندگی و توحش است که در بروز خشم و شوریدگی قهرمان مؤثر است. «دو نوآموز در حماسه «ول سونگها» پوست گرگ را می‌پوشند و برای مدتی، بی‌اختیار هم‌چون گرگها می‌شوند» (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۶۳). در داستانهای بخش پهلوانی شاهنامه، شاهد جنگاوری و خشونت گیو هستیم. همچنین عدد هفت، نمادین است که کمال و تمامیت را نشان می‌دهد و گیو هم، پس از هفت سال، جستجو به آن درجه از کمال می‌رسد که کیخسرو را بیابد. ثمره رنجهای گیو، یافتن کیخسرو و بر لب چشمه است. «چشمه در روانشناسی یونگ، تصویری از روح به عنوان منشأ زندگی درونی و انرژی روانی است. نیاز به این چشمه وقتی قوت می‌گیرد که زندگی فرد در معرض خشک شدن قرار گرفته باشد» (شمیسا، ۱۳۸۲: ۱۷۶). البته آزمون نهایی گیو هم، عبور از رودخروشان است و بازگشت او به ایران، چیزی شبیه آیین تشرّف است.

رویکرد چهارم: اسطوره باروری

نکته قابل تأملی که در خواب گودرز وجود دارد به ابر بارانزایی اشاره است که سروش

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

بر آن سوار شده است. با توجه به اینکه در اسطوره، افراسیاب تصویری از دیو خشکسالی (اپه‌ئوشا) است که باران را حبس کرده یا آن را از بارش بر زمین بازداشته است. می‌توان این اشاره از رؤیا را به پایان خشکسالی و نوید بارش و رویش تعبیر کرد.

ارتباط آب و گیاه روشن است؛ نوعی وابستگی تام و تمام که قوام معیشت گیاه را تضمین می‌کند. اپه‌ئوشا به همین سبب نابودکننده گیاهان است. او دشمن گیاه، و به همین قیاس باید گفت گیاه نیز دشمن اوست. اپه‌ئوشا گیاه را می‌کشد؛ اما در جهان حماسه افراسیاب سیاوش را به قتل می‌رساند و می‌دانیم که سیاوش در واقع ایزد نباتی است که وقتی کشته می‌شود از خونش برگ سیاوشان سبز می‌شود. بنمایه خدای نباتی در سراسر بین‌النهرین، افغانستان و دره سند و گاهی نیز دیگر نقاطی که آب در آن واجد اهمیت خاصی است به چشم می‌خورد. در ایران بازگشت این «ایزد گیاه» به صورت کیخسرو و مجسم می‌شود. فرزند سیاوش کیخسرو است که باز می‌گردد و برکت و نعمت و استقلال می‌آورد و افراسیاب، که دیو خشکی است از بین می‌رود. در واقع محور همه آیین‌های آسیای غربی آب و گیاه و حیوان و مسئله جدال مرگ و حیات است. خدای میرنده جهان، خشکسالی است و حیات دوباره بارانهای مجدد است (بازرگان، ۱۳۸۸: ۵۰).

رویکرد پنجم: اسطوره آفرینش

طبق اساطیر ایرانی، آفرینش از سه دوره «بندھشن»، «گومپچشن» و «ویچارشن» تشکیل شده است. بندھشن، دوران آفرینش نخستین است که در آن، مرز نیروهای مزدایی و اهریمنی و خیر و شر، کاملاً مشخص و جهان روشنی و تیرگی از یکدیگر جدا بود. سپس در روزگار گومپچشن، نیروهای تاریکی به سرزمین روشنی تاختند و این دوران، هنگامه رنج و نابودی و مرگ شد. ستیز این شر و خیر ادامه دارد و هر آنچه به تاریکی آلوده باشد، محکوم به فناست تا اینکه در دوره ویچارشن، جدایی روشنائی و تاریکی دوباره محقق شود. دکتر کزازی در جستاری این اسطوره را در داستان رستم و سهراب و سپس سیاوش و کیخسرو تحلیل می‌کند. به باور او، فاجعه سیاوش، محصول روزگار گومپچشن است و بازگشت کیخسرو به ایران، مقدمه ویچارشن:

سیاوش تا زمانی که در «ایران نور» است، پیروز و بهروز می‌زید؛ سربلند و بی‌گزند از خرمنهای آتش می‌گذرد؛ به یاری فرّ ایرانی آزمون ایزدی را از سر می‌گذارند؛ در

سه پیکار سهمگین، سپاه توران را درهم می‌کوبد؛ بی‌هیچ رنج و دشواری به گونه‌ای که جهان زیر فرّ کلاه او جای می‌گیرد. ناکامی و شکست و زبونی از هنگامی آغاز می‌شود که سیاوش از ایران به توران می‌رود؛ جانی رخشان و رها که از مینو فرو می‌افتد و در تنگنای تن در زندان خاک به بند کشیده می‌شود. او در توران دوبار می‌آلاید و می‌آمیزد: یک بار زمانی که فریگیس دختر افراسیاب را به زنی می‌گیرد و دیگر بار، هنگامی که با جریره، دختر پیران ویسه، پیمان زناشویی می‌بندد. سیاوش به کیفر این آلایش به مرگی زبون می‌میرد؛ مرگی که به هیچ روی در خور پهلوانی فرهمند چون او نیست... چون سیاوش بهای آمیختگی را پرداخت، فرزند برومند او «کیخسرو» از کیفر بر کنار ماند. کیخسرو پاک و پیراسته به جهان آمد. او جانی پاک و رخشان بود که تیرگی تن نتوانست آن را بیالاید. کیخسرو نماد «ویچارشن آگاهانه» و یا «مرگ در زندگی» است (کزازی، ۱۳۶۶: ۴۶۹-۴۶۷).

نتیجه گیری

گودرز، پهلوان غیور ایرانی، داغدل از مرگ سیاوش و در حالی که با گذشت چند سال از آن رخداد، ایرانیان هنوز موفق نشده‌اند تا از عاملان اصلی آن جنایت انتقام بگیرند، شبی در خواب، سروش را می‌بیند که نشسته بر ابری پر باران، گودرز را از حضور فرزند و کین‌خواه سیاوش در توران آگاه، و راه رهایی ایرانیان را از تیرگی وجود افراسیاب، آمدن کیخسرو به ایران بیان می‌کند. برای بررسی این رؤیا ابتدا نمادهای آمده در آن با تعبیر خوابگزاری سنتی بررسی شد. سپس برای پی بردن به علت دیدن چنین خوابی توسط گودرز، تحلیلی نسبی از روحيات و خلق و خوی او و آنچه بر او گذشته بود، ارائه، و در نهایت نکات کهن‌الگویی یا اساطیری که از این رؤیا استنباط می‌شد در چند رویکرد متفاوت عنوان شد.

در بخش خوابگزاری سنتی از آنجا که این رؤیا، بیشتر به رؤیای صادق شبیه بود، صرفاً نمادهای قسمت اوّل خواب، یعنی سروش و ابر پر باران بررسی شد که هر دو تعبیری روشن و مژده گونه دارند و با آنچه در روال داستانی رخ می‌دهد، مطابقت می‌نماید.

در بررسی تحلیلی مسائل روحی و روانی و ناخودآگاهی فردی گودرز، ابتدا ویژگیهای

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

شخصیتی او از خلال سرگذشتش در شاهنامه مورد بررسی قرار گرفت تا بر اساس سرشت و تیپ شخصیتی او، و نیز با توجه به وقایع زمان دیدن این خواب، علل و انگیزه های دیدن چنین رؤیایی مشخص شود. از این دیدگاه، گودرز پیری خردمند، میهن پرست و وفادار به پادشاه و کشورش است که حتی از جان خود و عزیزانش در پاسداشت ارزشهای ملی دریغ نمی کند. او با اعتقاد راستین به پیروزی فرجامین نیکی بر بدی، هرگز نمی تواند بپذیرد که خون سیاوش پایمال شود و این مسئله روان او را نا آرام و بیقرار کرده است و همین دغدغه و ناآرامی خاطر، موجب می شود تا نجات دهنده ای به نام ناخودآگاهی در رؤیا به فریاد او برسد و راه برونرفت از این بحران را به او نشان دهد. در واقع رؤیای گودرز را می توان جزء آن دسته از رؤیاهایی دانست که در شرایط بحرانی و آشفتگی بر بیننده خواب عارض می شود تا با دادن راهکاری از بحران ناخودآگاه بکاهد و روان را به تعادل برساند. یونگ معتقد است که «در هر یک از ما، وجود دیگری که ما نمی شناسیم، حضور دارد. او به وسیله خواب حرف می زند و به ما می فهماند که ما را به گونه ای متفاوت از آنچه می پنداریم هستیم، می بیند. بنابراین وقتی خود را در موقعیتی دشوار و غیرقابل حل می یابیم، این موجود بیگانه می تواند گاهی بهتر از هرکس دیگر، روشنایی مناسبتری را به منظور تغییر رفتاری بتاباند که ما را در موقعیت دشوار قرار داده است» (یونگ، ۱۳۹۲: ۹۷)؛ اما از دید ناخودآگاه جمعی و با بررسی همانندیهای اسطوره ای در این رؤیا با چند رویکرد روبه رو هستیم که با هر یک از آنها، بدرستی می شود خواب گودرز را تحلیل کرد. این رویکردها عبارت است از: سروش در کهن الگوی پیر خردمند، کیخسرو در نقش کهن الگوی قهرمان و نیز کودک رها شده، گیو در جایگاه قهرمان، اسطوره باروری و اسطوره آفرینش نخستین.

فهرست منابع

ابن بلخی؛ (۱۳۷۴) **فارسانامه**؛ به توضیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، شیراز: بنیاد فارسی شناسی.

اسماعیل پور، ابو القاسم؛ (۱۳۸۷) **اسطوره بیان نمادین**؛ چ دوم، تهران: سروش.

اسنودن، روث؛ (۱۳۹۲) **یونگ، مفاهیم کلیدی**؛ ترجمه افسانه شیخ الاسلام زاده، تهران: عطایی.

افشار، ایرج؛ (۱۳۸۵) **خوابگزاری**؛ تهران: المعی.

الیاده، میرچا؛ (۱۳۶۸) **آیین ها و نمادهای آشناسازی**؛ ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: آگه.

_____؛ (۱۳۸۱) **اسطوره و رمز**؛ ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.



- بازرگان، محمد نوید؛ (۱۳۸۸) «آب و افراسیاب»؛ پژوهش‌نامه ادب حماسی؛ س پنجم، ش ۸، ص ۳۷-۵۹.
- باقری، بهادر؛ (۱۳۷۸) «دودمان کشواد در دامن تاریخ و حماسه»؛ شعر؛ ش ۲۵، ص ۲۲-۲۷.
- بلعمی، ابوعلی محمد؛ (۱۳۷۳) تاریخ بلعمی؛ تصحیح محمد روشن، تهران: البرز.
- بهار، مهرداد؛ (۱۳۷۶) از اسطوره تا تاریخ؛ تهران: چشمه.
- بیرونی، ابوریحان؛ (۱۳۸۶) آثارالباقیه؛ ترجمه اکبر دانا سرشت، چ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- پور داوود، ابراهیم؛ (۱۳۷۷) یشتها؛ ج ۱ و ۲، تهران: توس.
- تقلیسی، حبیب بن ابراهیم؛ (۱۳۹۶) کلیات تعبیر خواب؛ قم: ملینا.
- جعفری، طیب؛ (۱۳۸۹) «تحلیل نمادپردازی پیامبر، نوشته جبران خلیل جبران با توجه به کهن الگوهای روان‌شناسی یونگ»؛ فنون ادبی؛ س دوم، ش ۲، پیاپی ۳، ص ۱۲۳-۱۳۶.
- جونز، ارنست و همکاران؛ (۱۳۶۹) رمز و مثل در روانکاوی؛ ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- دانیلز، مایکل؛ (۱۳۸۶) خودشناسی با روش یونگ؛ ترجمه اسماعیل فصیح، تهران: آسونه.
- رحیمی، ابوالقاسم؛ شیردل، زهرا؛ (۱۳۹۲) «آیین تشرف زال، فریدون، کیخسرو؛ آیین رازآموزی جادوگران و داروگران»؛ مطالعات ایرانی؛ ش ۲۴، ص ۱۵۳-۱۷۴.
- رستگار، نصرت؛ (۱۳۹۰) «مشروعیت حکومت از دیدگاه فردوسی»؛ رازهای شاهنامه، تهران: بنیاد فردوسی.
- ستاری، جلال؛ (۱۳۸۴ ب) جهان اسطوره‌شناسی، اسطوره در جهان عرب و اسلام؛ تهران: مرکز.
- شمیسا، سیروس؛ (۱۳۸۲) داستان یک روح؛ چ پنجم، تهران: فردوس.
- شولتز، دوان پی؛ شولتز، سیدنی الن؛ (۱۳۷۰) تاریخ روان‌شناسی نوین؛ ترجمه علی اکبر سیف و همکاران، تهران: رشد.
- شیردل، زهرا؛ رحیمی، ابوالقاسم؛ (۱۳۹۶) «تحلیل اسطوره کودک رها شده در شاهنامه از دیدگاه روان‌شناسی یونگ»؛ زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز؛ س ۷۰، ش ۲۳۶، ص ۱۴۱-۱۶۶.
- طبری، جعفر بن محمد بن جریر؛ (۱۳۵۲) تاریخ طبری؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده، دوره ۱۶ جلدی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فیست، جس؛ جی، گریگوری؛ (۱۳۸۸) فیست، نظریه‌های شخصیت؛ ترجمه یحیی سید محمدی، چ ۴، تهران: روان.
- کریستین سن، آرتور؛ (۱۳۶۸) کیانیان؛ ترجمه ذبیح الله صفا، تهران: علمی و فرهنگی.

_____ بررسی نظریه ناخودآگاهی یونگ در تفسیر رویای گودرز (در شاهنامه فردوسی)

کزازی، میر جلال الدین؛ (۱۳۶۶) «سهراب و سیاوش: گومیچشن و ویچارشن: گزارشی از داستانهای شاهنامه بر بنیاد روانشناسی اسطوره»؛ چیستا؛ ش ۴۵ و ۴۶، ص ۴۶۳-۴۷۱.

کزازی، میر جلال الدین؛ (۱۳۷۶) رویا، حماسه، اسطوره؛ چ دوم، تهران: مرکز.

_____؛ (۱۳۷۹-۱۳۸۷) نامه باستان؛ دوره ۹ جلدی، تهران: سمت.

کمبل، جوزف؛ (۱۳۸۵) قهرمان هزار چهره؛ ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.

کیا، خجسته؛ (۱۳۷۸) خواب و پنداره؛ تهران: مرکز.

مسعودی، علی بن حسین؛ (۱۳۸۸) مروج الذهب و معادن الجواهر؛ به کوشش ابوالقاسم پاینده، چ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.

مورنو، آنتونیو؛ (۱۳۸۰) یونگ، خدایان و انسان مدرن؛ ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.

میرشکاک، یوسفعلی؛ (۱۳۶۹) «پیران ویسه، مظهر صلح و خرد در شاهنامه»؛ سورة اندیشه؛ دوره اول، ش ۱۶، ص ۱۶-۲۳.

نولدکه، تئودور؛ (۱۳۹۵) حماسه ملی ایران؛ ترجمه بزرگ علوی، چ چهارم، تهران: نگاه

یونگ، کارل گوستاو؛ (۱۳۵۹) انسان و سمبول‌هایش؛ ترجمه ابوطالب صارمی، چ ۲، تهران: امیرکبیر.

_____؛ (۱۳۶۸) چهار صورت مثالی؛ ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.

_____؛ (۱۳۷۷) تحلیل رؤیا؛ ترجمه رضا رضایی، تهران: افکار.

_____؛ (۱۳۸۶) انسان و سمبول‌هایش؛ ترجمه محمود سلطانی، چ ۶، تهران: جامی.

_____؛ (۱۳۸۷) انسان در جستجوی هویت خویشتن؛ ترجمه محمود بهروزی‌فر، تهران: جامی.

_____؛ (۱۳۹۲) روح و زندگی؛ ترجمه لطیف صدقیانی، تهران: جامی.

_____؛ (۱۳۹۴) تعبیر خواب؛ ترجمه محمود بهروزی‌فر، تهران: جامی.

_____؛ (۱۳۹۵) ناخودآگاه جمعی و کهن الگو؛ ترجمه فرناز گنجی و محمد باقر اسماعیل‌پور، تهران: جامی.

_____؛ (۱۳۹۶) روان‌شناسی و کیمیاگری؛ ترجمه محمود بهروزی‌فر، تهران: جامی.

Guerin W. 1 et al (1978). A handbook of critical approaches to literature New York.