

«فرایند فردیت» در حماسه بهمن نامه*

بهزاد اتونی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان

دکتر مهدی شریفیان

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان

چکیده

در روانشناسی تحلیلی یونگ، روان، به سه بخش: خودآگاه، ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی تقسیم می‌گردد. ناخودآگاه جمعی، مربوط به یک فرد نیست بلکه بین همه مردم، از نژادها و فرهنگهای مختلف، مشترک است. این ناخودآگاه جمعی، مخزنی است برای کهن نمونه‌ها، که از ادوار کهن، نسل به نسل به ما رسیده است. یکی از این کهن نمونه‌ها که جایگاهی بس ویژه، در مکتب روانشناسی تحلیلی یونگ دارد، «فردیت» یا «تفرد» است. رشد و بالش این کهن نمونه در فرد، باعث می‌گردد که شخص به تمامیت و یکپارچگی روانی دست یابد و به نوعی خود شناسی نائل آید؛ و این «خودشناسی» و «فردیت» هنگامی رخ می‌دهد که فرد، فقط به بخش خودآگاه روان خویش توجه ننماید، بلکه سفری نیز به عالم ناخودآگاهی خویش داشته باشد و با عناصر ناشناخته آن روبه‌رو گردد، و در فرجام، میان خودآگاه و ناخودآگاه خویش، سازش و آشتی برقرار نماید.

بهمن نامه حکیم ایرانشاه بن ابی الخیر، یکی از داستانهای اسطوره‌ای و حماسی است که در بخش سوم آن، قهرمان داستان، بهمن، با قدم نهادن به عالم ناخودآگاهی و توجه به پیغامهای «خود» (Self)، به یکپارچگی و تمامیت روانی دست می‌یابد و به اصطلاح روانشناسان، به «فردیت» می‌رسد. وی برای رسیدن به فردیت، مراحل را پشت سر می‌نهد، که در این جستار، از دیدگاه روانشناسی تحلیلی یونگ، به آن پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: ناخودآگاه جمعی، کهن نمونه، بهمن، فردیت.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۰۳/۰۸

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

مقدمه

در یک سده اخیر، رویکردهای گوناگون و مختلفی به مسئله اسطوره شده است، که هر یک از این رویکردها، در تبیین اسطوره، از دانشی خاص، چون: مردم‌شناسی، تاریخ، دین، زبان‌شناسی و... بهره‌جسته است. یکی از شاخص‌ترین و مهمترین این رویکردها، رویکرد روانشناسانه به اسطوره است. این رویکرد روانی به اسطوره، با توجه به فراگیر شدنش در بین اسطوره‌پژوهان، باعث گردیده که در نیم قرن اخیر، از جایگاهی بس ویژه برخوردار شود. پایه‌گذار و مؤسس این رویکرد، کارل گوستاو یونگ، روانشناس و فیلسوف اهل سوئیس است. او بر این باور بود که اسطوره و افسانه، پدیده‌ای اجتماعی نیست، که از طریق مناسک مقدس، و بی توجه به خود روان، از نسلی به نسل بعد انتقال یابد (گرین، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰). بل، فرایندی است روانی که در درون انسان رخ می‌دهد و آنگاه، به پدیده‌ها و عناصر بیرونی، فرافکنی (projection) می‌شود و شکلی کالبدینه و پیکرینه به خود می‌گیرد؛ به بیانی ساده‌تر؛ اسطوره‌ها، همان فعل و انفعالات روانی و ذهنی بشر است که صورتی عینی به خود گرفته است. خود یونگ درباره منشأ روانی اسطوره می‌نویسد:

«همه فرایندهای اسطوره شده طبیعت، از قبیل: تابستان و زمستان، اهله ماه، فصول بارانی و غیره، به هیچ وجه رمزی از این رخدادهای عینی نیستند؛ در واقع، بیان نمادین درام درونی و ناهشیار روان‌اند که هشیاری انسان، از طریق فرافکنی به آنها دسترسی می‌یابد- یعنی در رخدادهای طبیعت، منعکس می‌شوند» (همانجا).

پروفسور یونگ، در توجیه پیدایی و ساخت اسطوره‌ها، عوامل روانی گوناگونی را در نظر می‌گرفت، که یکی از مهمترین این عوامل، «کهن نمونه»ها (Archetype)، بودند. او، «کهن نمونه‌ها» را محتویات «ناخودآگاه جمعی» (Collective unconscious) بشر می‌دانست که در بین همه افراد، یکسان و یک شکل می‌نمایند و به گونه‌ای پوشیده و ناآشکار، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، رؤیاها، و حتی رفتارهای روزمره ما را می‌سازند و سامان می‌دهند. بدین شکل، «کهن نمونه‌ها» از خاصیتی «همگانی»

برخوردارند، و یونگ، در توجیه یکسانی مضامین اسطوره‌ها و افسانه‌های ملل گوناگون، از همین خاصیت همگانی بودن کهن نمونه‌ها- که سازندگان اسطوره‌ها و افسانه‌ها هستند- بهره می‌جست (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹).

در سخن گفتن از چیستی کهن نمونه‌ها شاید کمی با دشواری روبه‌رو شویم و نتوانیم به شایستگی، حق مطلب را ادا نماییم، زیرا «ساختار کهن نمونه، شبکه پیچیده‌ای است از سازمان روانی» (Neumann, 1974: 4) که به خودی خود، محتوایی ندارد؛ و به همین دلیل، به دشواری می‌توان آن را توصیف نمود. کارل گوستاو یونگ، که خود، نظریه پرداز اصلی «کهن نمونه‌ها» است، در مقاله‌ای^۱، راجع به دشواری شرح و توصیف کهن نمونه‌ها می‌نویسد: «حتی بهترین کوششها در شرح آن، تنها موفقیت کمتر یا بیشتری است، در انتقال به زبان استعاری دیگر» (Jung and other, 1949: 109). به نظر می‌رسد، بهترین توصیفی که می‌توان از چیستی کهن نمونه کرد، آن است که بگوییم: کهن نمونه، به خودی خود، محتوایی ندارد، و در حقیقت، نیروی آن را می‌توان با میدان مغناطیسی آهن ربا مقایسه نمود؛ آنچه ما به ارث می‌بریم، جنبه پیش سازندگی و طرح بخشی آن است که هر گاه ظاهر می‌گردد، به قالب «سمبول» در می‌آید (شایگان، ۱۳۸۸، ص ۲۰۹).

در واقع، «هنگامی که «کهن نمونه» خودش را آشکار می‌سازد، می‌تواند به واسطه ذهن خودآگاه، در برخی از اشکال ادراک شود، که ما آن را «سمبول» می‌نامیم. این بدین معناست که هر «سمبول»، در آن واحد، یک کهن نمونه است» (Jacobi, 1959: 74). یکی از کهن نمونه‌هایی که جایگاه ویژه و پر اهمیتی در مکتب روانشناسی تحلیلی یونگ دارد، کهن نمونه‌ای است به نام «فرایند فردیت» (Individuation)؛ که در پیوند با رشد روانی انسان است. پیش از آنکه درباره این کهن نمونه سخنی بگوییم، بایسته می‌نماید که برای ورود به این بحث، ابتدا اشاره‌ای هر چند کوتاه و فشرده، به ساختار روان از دیدگاه یونگ داشته باشیم.

کارل گوستاو یونگ، روان آدمی را، به دو بخش تقسیم می‌نماید: یکی «خودآگاهی»

(Conscious) و دیگری، «ناخودآگاهی» (unconscious). خودآگاهی، همانگونه که از نامش پیداست، قسمتی از روان است که در ارتباط با آگاهی ما از خویشتن خویش و جهان پیرامونمان، کارا و فعال است. بخش مرکزی «خودآگاه»، «من» (Ego) نام دارد که وظایف خودآگاهی را به انجام می‌رساند؛ و در حقیقت، «یونگ، آن را خودآگاه محض می‌داند» (فدایی، ۱۳۸۷، ص ۳۶).

قسمت دیگر روان، که «ناخودآگاهی» نام دارد، از دو لایه، یکی لایه زبرین، و دیگری، لایه زیرین، تشکیل یافته است. لایه زبرین، «ناخودآگاه فردی» نام دارد که «محتوی همه تمایلات و احساساتی است که ما، در طول زندگی خویش، واپس زده‌ایم؛ یعنی تجربیاتی که زمانی، خودآگاه بوده‌اند اما چون با پندار آرمانگرایانه ما از خود، سازگاری نداشته، واپس زده شده، و مورد غفلت و فراموشی واقع گردیده است» (همان، ص ۴۲). لایه زیرین ناخودآگاه، از نظر یونگ، «ناخودآگاه جمعی» (= قومی) است، که به ارث برده می‌شود و همه انسانها، در آن سهیم هستند. «ناخودآگاه جمعی، ته نشین آن چیزی است که در حین تطوّر نوع انسان و گذشته نیاکان، آموخته شده است؛ به همانگونه که DNA در انسان، توده‌ای از گذشته‌های اوست. این خاطرات پنهانی، نه فقط شامل بشر اولیه است، بلکه خاطرات مربوط به اجداد حیوانی آدم نمای بشر را هم در بر می‌گیرد» (همان، ص ۴۴). این «ناخودآگاه جمعی»، مخزنی است برای کهن نمونه‌ها و سنخهای باستانی - که پیشتر، از آن سخن گفتیم - به نظر یونگ، ناخودآگاهی، خود، زهدان خودآگاهی است و نطفه، مایه، و منشاء امکانات جدید، در آن یافت می‌شود.

همانگونه که گفتیم، ناخودآگاهی، مخزنی است از کهن نمونه‌ها، و یکی از این کهن نمونه‌ها که وظیفه‌ای فعال و مهم در اداره کل روان دارد، «خود» (Self) است. «خود»، ظرفیتی است ذاتی، که به صورتی ناخودآگاه، کل زندگی روانی انسان را هدایت می‌کند و در متوازن کردن و آشتی دادن جنبه‌های متضاد شخصیت، نقشی بسزا دارد. «من» (Ego) را اگر بتوان مرکز خودآگاهی روان دانست، «خود» (Self)، را می‌توان مرکز کل

روان انسانی - که از خودآگاهی و ناخودآگاهی تشکیل یافته است - به حساب آورد؛ و این «خود» به مثابه راهنمایی درونی عمل می‌کند که در خوابها و یا در لحظات بحرانی و مهم زندگی، بر انسان ظاهر می‌شود و غالباً خود را در نمادهای تمامیت و تکامل، چون: دایره، عدد هفت، پیر سپید موی، سنگهای جادویی و ... بر انسان می‌نمایاند.

اینک که به فشرده‌گی، ساختار روان را از دیدگاه یونگ بررسی کردیم، به تبیین «فرایند فردیت»، می‌پردازیم:

«فرایند فردیت» را از دیدگاه یونگ، می‌توان به «خودشناسی» و یا «به خود آمدن» تعبیر کرد (یونگ، ۱۳۷۰، ص ۴۰۹). یونگ بر این باور بود که برای هر کس، از پیش مقرر شده است که روانش به فردیت (تفرّد) برسد، به همان ترتیبی که مقرر شده است جسم وی رشد کند؛ اما همانطور که جسم انسان برای رشدی کامل، نیازمند غذای مناسب و تمرین و ورزش و تحرک است، شخصیت نیز، محتاج کسب تجربیات مناسب و تعلیم و تربیت، جهت «تفرّد» است. به این ترتیب، انسان در مسیر رشد روانی، از دیگران متمایز و متفاوت می‌شود؛ این تفاوت و تمایز، نه به معنی جدایی انسان از جهان است، بلکه «تفرّد»، دنیا را در انسان جمع می‌کند (مری لویزه فون، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸).

انسان در راه رسیدن به فردیت، باید «من» خودآگاه (Ego of conscious) خویش را متوجه عناصر ناخودآگاهی، از قبیل: «سایه» (Shadow) - قسمتی از شخصیت که نمی‌خواهیم با آن روبه‌رو شویم -، «آنیما» (Anima) - بخش زنانه شخصیت مرد -، «آنیموس» (Animus) - بخش مردانه شخصیت زن -، و «خود» کند تا بتواند به «تفرّد» واقعی و بلوغ روانی نائل آید. براساسی، همانگونه که آندرو ساموئلز می‌گوید: «فرایند فردیت» حرکتی است به طرف کلیت و یکپارچگی روانی، که به واسطه ترکیب و ادغام خودآگاهی و ناخودآگاهی شخصیت، صورت می‌پذیرد (Samuels, 2005: 81).

به بیان ساده‌تر انسان، فقط به واسطه «من» خودآگاه خویش نمی‌تواند به بلوغ روانی برسد، یعنی این «من» خودآگاه که وظیفه‌اش ارتباط با جهان پیرامون ما است، خود، به

تنهایی نمی‌تواند سرمنشاء بلوغ روانی و «خودشناسی» گردد؛ این مهم، زمانی صورت می‌پذیرد که «من» خودآگاه، بجای توجه به خویش یا جهان پیرامون خویش، این بار، به سوی دنیای پر رمز و راز و تاریک روان، یعنی «ناخودآگاهی» متوجه گردد و از قسمت‌های پست شخصیت - یعنی سایه‌ها - نگریزد و با آن روبه‌رو شود، و نیز به ندای درونی روان، یعنی «خود» (Self)، گوش فرا دهد، تا به این واسطه، شخصیت فرد، به نوعی یکپارچگی و تمامیت، که آن را «فردیت» یا «تفرد» نیز می‌نامند، نائل آید.

«بهمن نامه» حکیم ایران‌شاه بن ابی‌الخیر که یکی از منظومه‌های حماسی سده پنج و شش هجری قمری است، داستانی است از پادشاهی بهمین، پورِ اسفندیارِ رویین تن، که در چهار بخش، به رشته نظم کشیده شده است. قسمت پایانی بخش سوم این منظومه، با عنوان «داستان شاه بهمین با رای تندبر و صفت کردن تندبر راه دخمه گرشاسب و نریمان و سام و رستم» که درباره قصد به آتش کشیدن دخمه خاندان رستم، توسط بهمین است، زیر ساختی «کهن‌الگویی» دارد و در این بخش، به آشکارگی، «فرایند فردیت» را در شخصیت بهمین می‌توان دید. از این روی، نگارندگان این جستار، بر آن شده‌اند تا با توجه به آموزه‌های یونگ، راجع به اسطوره و روان، به بررسی زیر ساخت کهن نمونه‌ای این بخش از منظومه بهمین نامه پردازند و به تبیین کهن نمونه «فرایند فردیت» پردازند.

پیشینه تحقیق

نظریات یونگ درباره کهن نمونه‌ها توانست انقلابی شگرف در روانشناسی و ادبیات بوجود آورد، تا آنجا که شاید بتوان گفت در این باره، صدها کتاب و هزاران مقاله تا کنون تألیف شده و به رشته نگارش درآمده است. یکی از این کهن نمونه‌ها که در روانشناسی یونگ، جایگاهی بس ویژه دارد، «فردیت» است، که البته در مقایسه با دیگر کهن نمونه‌ها - سایه، آنیما، آنیموس، و ... - کمتر مورد توجه پیروان یونگ قرار گرفته است و با تألیفات کمتری در این زمینه روبه‌رو هستیم.

اگر از نوشته‌های خودِ یونگ درباره «فردیت»، که البته به شکلی پراکنده در اکثر آثارش بدان پرداخته است بگذریم، یکی از کتابهای بسیار ارزشمند و مفید در این زمینه، کتاب «فرایند فردیت در افسانه‌های پریان» (۱۳۸۳) است از دکتر مری لوییز فون فرانتس، که همانگونه که از نامش پیداست به بررسی «فردیت» در قصه‌های پریان می‌پردازد. کتاب مهم دیگری که در این زمینه تألیف شده است، کتاب «انسان و سمبولهایش» (۱۳۸۹) است که فصل سوم آن با عنوان «فرایند فردیت»، نوشته خانم فون فرانتس، با استفاده از رؤیا و خواب، به تحلیل این کهن نمونه می‌پردازد.

پس از ترجمه این دو کتاب و نیز، کتابهای دیگری که خودِ یونگ و برخی پیروانش به شکلی پراکنده به مسأله «فردیت» پرداخته‌اند، پژوهشگران و محققان ایرانی نیز مقالاتی هر چند انگشت شمار در زمینه «فرایند فردیت» و کارکرد آن در آثار ادبی تألیف نموده‌اند، از جمله: ابراهیم اقبالی در مقاله‌ای با عنوان «نگرشی بر نمادگرایی مولانا و بررسی فرایند فردیت در دو حکایت مثنوی» (۱۳۸۵) و سید اصغر میر باقری فرد و طیبه جعفری در مقاله «مقایسه تطبیقی سیر کمال جویی در عرفان و روانشناسی یونگ» (۱۳۹۰) بحث درباره موضوع تفرد را در ادب عرفانی مطرح نموده‌اند؛ و یا ابراهیم اقبالی در مقاله «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریات یونگ» (۱۳۸۶) و علی تسلیمی و سید مجتبی میر میران در مقاله «فرایند فردیت در شاهنامه با تکیه بر شخصیت رستم» (۱۳۸۹) و محمد رضا امینی در مقاله «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریه یونگ» (۱۳۸۱) این موضوع را در داستانهای حماسی بررسی کرده‌اند.

با توجه به اهمیت و کاربرد «فرایند فردیت» در تبیین برخی داستانهای حماسی و افسانه‌ای، و نیز توجه کمتر پژوهشگران به متون حماسی غیر از شاهنامه - بالخصوص بهمن نامه، پژوهش حاضر به تحلیل قسمتی از حماسه بهمن نامه، با تکیه بر کهن نمونه «فرایند فردیت» می‌پردازد.

خلاصه بخش اول و دوم حماسه بهمن‌نامه:

بخش اول حماسه بهمن‌نامه، مربوط است به تاجگذاری بهمن اسفندیار، و نبرد و ستیز وی با همسر اولش، کتایون؛ و نیز، شنیدن خبر مرگ رستم توسط نابرادرش، شغاد. بخش دوم حماسه، درباره کین کشی بهمن از خاندان رستم بهانه انتقام خون پدر است. وی، در این نبردها، پس از پذیرش سه بار شکست از فرامز رستم، موفق به کشتن او و به قفس انداختن زال زر می‌گردد.

و اینک خلاصه بخش سوم حماسه بهمن‌نامه:

در این بخش، بهمن تصمیم می‌گیرد که دختران رستم، بانوگشسب و زربانو را نیز، که چونان برادرشان، فرامز، چهل سال با وی نبرد آزموده‌اند و اینک به جانب هند گریخته‌اند، دستگیر و یا به قتل برساند. وی پس از نبردی سخت، سرانجام آن دو را در هندوستان به بند می‌کشد و زندانی می‌کند.

حسن کین کشی و انتقام خواهی بهمن، پس از کشتار و بندی نمودن سیستانیان و خاندان رستم فروکش نمی‌کند و این بار دیوانه وار، قصد به آتش کشیدن دخمه خاندان رستم، در شهر «سمندور» را می‌کند. هنگامی که موضوع را با شاه قنوج، تندبر، در میان می‌گذارد، وی، او را از این کار باز می‌دارد و می‌گوید:

اگر تو بدین راه رای آوری سران را بسی زیر پای آوری
(ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰، ص ۴۱۰)

بهمن، سخن او را نمی‌پذیرد و با راهنمایی تندبر- که قبلاً این راه را با فرامز، برای بردن کالبد بی‌جان رستم به جانب دخمه خانوادگیش طی کرده بود- به سوی شهر سمندور، روانه می‌گردد. او، در این راه، به همراه لشکرش، هفت خوان دشوار را پس پشت می‌نهد و همه دشمنان اهریمنی را، که موجوداتی عجیب الخلقه و زورمندند به نیروی زر و زور، شکست می‌دهد و به فرمان خود در می‌آورد و حتی گاهی نیز از یاری آنان، بهره‌مند می‌گردد. بهمن، پس از این سفر هفت خوانی، که بیشترین دریا

رخ می دهد، به خشکی می رسد و از تندبَر، مسافتشان تا دخمه خاندان رستم را می پرسد و تندبَر، در جواب، مسافتشان تا آنجا را، سه منزل، بیان می دارد.

آن شب را بهمن به همراه سپاهیان در همانجا می خوابد، ولی پگاهان، ناگاه، بهمن، نعره ای می زند و از خواب بیدار می شود. جاماسب، وزیر بهمن، از وی، علت را جویا می گردد و او در پاسخ می گوید که:

همانا که خواهد شدن تیره بخت	یکی خواب دیدم نکوهیده سخت
فریادون و کیخسرو نیکخواه	به خواب اندرون دیدم امشب سه شاه
گرفته یکایک همه جام می	سه دیگر سیاوخش کاووس کی
همه شادمان از می لعل مست	خرامان و با یکدگر داده دست
پیرسیدم و گفتم ای سرکشان	چو دیدم به شادی از ایشان نشان
چنین شادمانه ابی درد و غم	کجا رفت خواهید هر سه به هم
که یزدان ز خوبی و خوشی سرشت	مرا هر سه گفتند سوی بهشت
از ایشان همی آرزو خواستم	زبان را به لابه بیاراستم
بینم بهشت برین اندکی	که من با شما هر سه ایم یکی
به مینو ستمکاره را نیست جای	مرا هر سه گفتند کای تیره رای
به آتش تنی چند را سوختن	تو نام نکو خواهی اندوختن
شکسته سپاه بد اندیش ما	که پیوسته بودند در پیش ما
یکی چوب زد بر سرم درد کرد	سیاوش به پاسخ مرا سرد کرد
دل و زهره از بیم جوشان شدم	از آن درد از این سان خروشان شدم

(ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰، ص ۴۲۲-۴۲۳)

جاماسب، پس از شنیدن آن خواب از زبان بهمن، به وی می گوید که از سوزاندن دخمه خاندان رستم دست بردار و از همان راهی که آمده ایم، بازگرد.

بهمن در پاسخ می گوید: به یزدان سوگند که دیگر نمی خواهم به آن مردگان گزندی

رسانم بلکه قصد دارم که در آن دخمه‌ها، نیکوییها به جای آورم. آنگاه، به همراه لشکرش به راه می‌افتد و سه روز بعد به دخمه می‌رسد. دخمه‌ای سر به فلک کشیده می‌بیند که دری از پولاد دارد و بالای در، اسبی است زرین که سواری کماندار بر آن نشسته، و تیر در کمان نهاده، تا هر کس را که نزدیک شود به هلاکت رساند. تندبَر می‌گوید: باید او را به سنگ گرفت تا از اسب به زیر آید. سپاهیان، او را سنگ باران می‌کنند و به زیر می‌آورند و وارد آن مکان، که جایی سرسبز و زیباست، می‌شوند. در آن مکان، قبه‌ای است که بهمن در آن، وارد می‌شود و در آنجا، چهار شیر زرین، و تختی شاهوار، که بر آن تخت، چهار سوار جنگی، خوابیده، می‌بیند.

وقتی بهمن نزد نخستین آن چهار مرد جنگی می‌رود و چادر از روی او کنار می‌زند، می‌بیند که کالبد بی‌جان گرشاسب است که تخته‌ای در زیر سر اوست که نوشته‌هایی بر روی آن حک شده و در آن نوشته‌ها، بهمن را مورد خطاب قرار داده که آگاه باش تا جهان تو را نفریید و... آنگاه، در زیر بالین، دو پاره الماس را به عنوان پای مزد بهمن نهاده است.

کالبد دوم و سوم، به ترتیب، کالبد بی‌جان نریمان و سام است که آنان نیز چونان گرشاسب در زیر سر خود، نوشته‌هایی که در آن، بهمن را مورد خطاب قرار داده‌اند و در آن نوشته‌ها، از هنر نماییهایشان در جنگ با دشمنان ایران، و نیز از بی‌وفاییهای روزگار، سخن گفته‌اند، قرار داده‌اند. آنگاه آنان نیز، به عنوان پای مزد، هدایایی گرانبها را برای بهمن کنار نهاده‌اند.

چهارمین مرد جنگی، کسی نیست جز کالبد بی‌جان رستم دستان، که بر تخته‌ای نوشته است:

ز خودکامی و تیزبازاری تو	من آگاه بودم ز کردار تو
به تاراج داده همه گنج من	فراموش گشته تو را رنج من
به خون ریختن داده دل را شتاب	پس از من، مرا خانه کرده خراب
رسانیده بر کودکان بر، گزند	پسر گشته و باب کرده به بند

گر از دسترنجم نکردی تو یاد
از آن پس که پروردمت بر کنار
هنرها و مردیت آموختم
نشاندمت بر تخت شاهنشاهی
پس از مرگ من، کینه افروختی
ز رنجی که بردم تو را یاد باد
بسی رنج دیدم من از روزگار...
به دیدار تو، روی افروختم
نهادمت بر سر، کلاه مهبی...
پسر گشتی و کاخ من سوختی...
(ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر، ص ۴۳۳-۴۳۱)

آنگاه رستم در ادامه آن پندنامه، او را به نیکی فرا می‌خواند و از وی می‌خواهد تا در حق پدرش، زال، نیکویی کند و مهربانی به جای آورد.

رستم نیز چونان گرشاسب و نریمان و سام، به عنوان پای مزد، جامی در خور، در زیر بالینش، برای بهمن نهاده، و آن جام، چیزی نیست، مگر جام جهان‌نمای کیخسرو. بهمن، پس از دیدن آنهمه، دستور می‌دهد تا آن دخمه را از نو آباد کنند و نگهبانی برای محافظت از آنجا، بگمارند. وی پس از بازگشت از «سمندور»، زال زر را که در قفسی اسیر کرده، آزاد می‌نماید و دختران رستم، بانوگشسب و زربانو را نیز، می‌بخشد و رها کند. آنگاه، سیستان را که با خاک یکسان نموده بود، از نو، آباد می‌سازد.

بررسی «فرایند فردیت»، در بخش سوم حماسه بهمن نامه:

الف) بهمن، «من» بی‌توجه به «ناخودآگاه»:

در نماد پردازی «شاه» گفته‌اند که شاه، نماد «خودآگاهی» است؛ (Cirlot, 2001: 168) و یونگ، ۱۳۸۱، ص ۳۳۶) در حماسه بهمن نامه نیز اینگونه می‌نماید که شاه بهمن، نمادی باشد از «من» خودآگاه (Ego of conscious). درحقیقت، بر پایه نظریه یونگ و پیروانش مبنی بر اینکه، اسطوره‌ها و شخصیت‌های اسطوره‌ای، پیکرینه و کالبدینه شده عناصر روانی سازندگان‌شان هستند؛ بهمن نیز می‌تواند تجسم «من» خودآگاهی باشد که توجهی به ندای درونی ناخودآگاه، بویژه، «خود» (Self)، که راهنمایی است درونی، و در این حماسه، در کالبد جاماسب و زال زر پیکرینه شده است، ندارد. هر گاه

«خودآگاه» که مرکزش، «من» است، به بخش تاریک و پر رمز و راز روان، که همان ناخودآگاه است، توجه نماید، فرد به موجودی خود رأی و خودکامه بدل می‌شود. به همین علت، بهمن نیز، که بی توجه به پیغام‌های ناخودآگاهی خویش است، تا اواسط بخش سوم حماسه بهمن نامه، شاهی است خود رأی و خودکامه، که پند اطرافیان خویش، بویژه، جاماسب فرزانه و زال زر را، در خصوص پرهیز از کین کشی و انتقام، نیوشا نیست و مایه تباهی بسیاری از لشکریان خویش در طول چهل سال نبردش با سیستانیان می‌گردد.

ب) چهل، نماد «کمال» و «آمادگی»:

یکی از پرکاربردترین و در عین حال نمادین‌ترین اعداد در ادیان و اساطیر، عدد چهل است:

«بیعت با نوح (ع) چهل روز پس از طوفان رخ می‌دهد؛ موسی (ع) چهل روز بر طور سینا می‌ماند؛ عروج حضرت عیسی (ع) از قبر پس از چهل ساعت رخ می‌دهد؛ اقوام موریتانی، شمار روزهایی را که جسد موجود زنده برای جدا شدن از تمام متعلقاتش احتیاج دارد، چهل روز می‌دانند» (نور آقایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵)؛ صوفیه، خلوت، عبادت و مجاهدت چهل روزه را از مستحسنان می‌شمارد و یکی از مهمترین رسوم آنان، رسم چله نشینی است؛ خداوند در حدیثی قدسی، مدت تخمیر گل انسان را چهل روز ذکر می‌کند [خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بَيَدِي اَرْبَعِينَ صَبَاحًا] (فروزانفر، ۱۳۴۴، ص ۱۹۸)؛ و حضرت رسول (ص) نیز در حدیثی می‌فرمایند: «مَنْ اَخْلَصَ لِلَّهِ اَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَ تَبَايِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلِي لِسَانِهِ» (سیوطی، ۱۳۷۳ ه. ق، ج ۲، ص ۱۹۶).

همه اشارات بالا به عدد چهل و دهها و صدها مورد دیگر که ذکرشان موجب اطاله کلام می‌شود، نمادی هستند از «آمادگی و کمال» (شیمل، ۱۳۸۸، ص ۲۶۹)؛ آمادگی برای انجام کارهای بزرگ و پر اهمیت که در آن، فرد پس از پس پشت نهادن مرحله‌ای از زندگی که ملازم است با روزمرگی، بی‌ارزشی و نقص، به‌عنوان درجه کمال خویش

می‌رسد. در حماسه بهمن نامه نیز، بهمن پس از چهل سال کین کشی از خاندان رستم، اینک نوعی «آمادگی» روانی برای پای نهادن به عالم رازناک ناخودآگاهی و رسیدن به «کمال» و «فردیت» (individuation) را می‌یابد. در واقع، می‌توان بر آن بود، که عدد چهل، با نوعی «بلوغ روانی» همراه است؛ شاید به همین دلیل بوده است که در تاریخ مسیحیت آمده است که، تلمود و بعدها، کلیسای کاتولیک اعلام کرد که سن قانونی انسان، چهل سالگی است؛ یعنی عقل، در آن زمان کامل می‌شود (شمیل، ۱۳۸۸، ص ۲۷۱). و یا یونگ بر این باور بود که «خود»- که نقش هادی درون را بازی می‌کند و فردیت، بدون آن شکل نمی‌گیرد- تا زمانی که شخص به میانسالی- حدود چهل سالگی- نرسیده باشد، نمایان نمی‌شود (فدایی، ۱۳۸۷، ص ۵۴).

این بلوغ روانی، در حقیقت، می‌تواند زمینه ساز نوعی «آمادگی» روانی برای انجام کارهای مهم و بزرگ باشد. روشن سخن آنکه، عدد چهل که نماد بلوغ روانی است، نشانه به پایان رسیدن یک دوره تاریخی است؛ دوره‌ای، که به تغییری اساسی و گذرا از یک زندگی، به زندگی دیگر منتهی می‌گردد (شوالیه، ۱۳۸۸، ج دوم، صص ۵۷۷-۵۷۶). نمونه روشن و آشکار آن را می‌توان در زندگی انسانهای بزرگ و تاریخ ساز دید؛ مثلاً حضرت محمد- که درود خدا بر او باد- و بودا، در سن چهل سالگی به پیامبری، مبعوث می‌شوند و یا شاعری بلند نظر، چون ناصر خسرو قبادیانی، در سن چهل سالگی دچار نوعی انقلاب روحی و روانی می‌گردد.

بهمن اسفندیار نیز، گویی با به پایان آمدن چهل سال کین کشی و کشتار از خاندان رستم، به فرمان «ناخودآگاه خویش»، البته به گونه‌ای ناخواسته، پای در راهی می‌نهد که در فرجام، به تغییر روحی او، و رسیدن به نوعی تکامل روانی می‌انجامد.

ج) سفر بهمن به هند، سفری به «ناخودآگاه»

اگر بر آن سر باشیم تا جغرافیای اسطوره‌ای حماسه‌های ایرانی را در مکتب نقد اسطوره شناختی ژرفایی (همان مکتبی که یونگ و پیروانش، سعی بر آن داشتند تا

اسطوره‌ها را، در آن، به یاری علم روانشناسی، تحلیل نمایند) بررسی نماییم، می‌توان بر آن بود که، کشور ایران، نماد «خودآگاهی» است و سرزمین‌های آنیرانی، نماد «ناخودآگاهی». درحقیقت، اگر خودآگاهی را، سوی روشن نهاد آدمی بدانیم و ناخودآگاهی را، سوی تاریک آن، (کزازی، ۱۳۸۸، ص ۶۱)، در حماسه‌ها نیز، که پیکرینه و کالبدینه شده روان سازندگانشان هستند، «ایران، در نماد شناسی ایرانی، سرزمین سپندِ روشنی، سرزمین روز است؛» (همان، ص ۱۶۹) و توران- که مهمترین و اصلی‌ترین سرزمین انیرانی، و در واقع، نماینده سرزمین‌های آنیرانی است- سرزمین شب (همانجا). بدین روی، در شاهنامه می‌بینیم که مثلاً، رای زدن ایرانیان در روز است و رای زدن تورانیان در شب؛ یا، ایرانیان هیچگاه شبیخون نمی‌زنند ولی تورانیان به هنگام شب حمله می‌کنند؛ و یا پیام رسانی ایرانیان در روز است و پیام رسانی تورانیان در شب؛ و... (همان، صص ۱۸۲-۱۶۹).

شاید خوانندگان این جستار، بر نگارنده خُرده بگیرند که نمادِ روشنی ایران، نمادی است از اهورایی بودن آن، و نماد تاریکی سرزمین‌های آنیرانی، نمادی از اهریمنی بودنشان. آری! این، حقیقتی است انکار ناپذیر، ولی بایسته گفت است که این بخش بندی سرزمین‌ها، به اهورایی و اهریمنی، جایگاهش نه در رویکردهای روانشناسانه به اسطوره، که در رویکردهای دین پژوهان و تاریخ ادیان به مسئله اسطوره و حماسه است. در مکتب روانشناسی یونگ، روشنی، می‌تواند نمادی از خودآگاهی- که بخش روشن و آشکار روان است- باشد و تاریکی، نمادی از ناخودآگاهی- که بخش تاریک و پر رمز و راز روان است-.

سرزمین هند نیز، به عقیده نگارنده، می‌تواند چونان توران زمین، نمادی از «ناخودآگاهی» باشد؛ زیرا هندیان در شاهنامه فردوسی، از جمله متحدین نزدیک تورانیان به حساب می‌آیند و در بیشتر لشکرکشی‌های آنان به ایران، به همراه آنان هستند. (برای نمونه، رجوع شود به داستان کاموس کشانی، فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۴، صص ۲۰۷-۱۱۵). در حقیقت می‌توان گفت که سرزمین انیرانی هند، یکی از اصلی‌ترین

پایگاه‌های دشمنان ایران است؛ مثلاً ضحاک مار به دوش، برای باطل نمودن خواب خویش، به آن سرزمین می‌رود (همان، ج ۱، ص ۷۰) و یا افراسیاب، بسیاری از لشکریان خویش را از هند گرد می‌آورد (همان، ج ۴، صص ۱۶۳ و ۱۷۷ و ۲۲۳ و ...). و نیز، در حماسه‌هایی که مربوط به خاندان رستم است، ایرانیان، نبردهای سختی را با هندیان می‌بسیجند (برای نمونه، رجوع شود به اسدی طوسی، ۱۳۵۴، صص ۹۳-۱۲۹؛ فرامرنامه، ۱۳۸۲، صص ۱۰۳-۱۲۶).

در اینجا شاید سؤالی مقلد مطرح شود و آن اینکه در حماسهٔ بهمن نامه، هند، مانند دیگر حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی - چونان شاهنامه، گرشاسب نامه، فرامرز نامه و ... - نه تنها جایگاه و مأوای دشمنان ایران نیست، بلکه این بار پناهگاهی است برای خاندان رستم. در پاسخ این پرسش مقلد می‌توان گفت: آری! هند در این حماسه، پناهگاهی بس امن برای خاندان رستم به حساب می‌آید و حتی دخمهٔ رستم و پدرانش در یکی از شهرهای هند به نام «سمندور» واقع شده است؛ ولی این امر باعث نمی‌شود که هند را جزء سرزمینهای دشمن ایران به حساب نیاوریم، زیرا حکومت مرکزی ایران اکنون در دست «بهمن» است و همین هندیان، تحت فرماندهی صور، پادشاه کشمیر، جنگهایی سخت و خونین را بخاطر حمایت از دختران رستم بر علیه شاه ایران یعنی بهمن می‌بسیجند و در حقیقت قسمت عمده‌ای از بخش سوم بهمن نامه، به کشمکش سپاه ایران به فرماندهی بهمن، با سپاه هند به سرکردگی «صور» و «تیبال» اختصاص دارد. پس به هر روی، پادشاهان هند، چه بخاطر حمایت از دختران رستم و چه به هر دلیل دیگر، در این حماسه، دشمنی انیرانی برای شاه ایران و سپاه ایران محسوب می‌شوند و هند نیز سرزمینی دشمن به شمار می‌آید.

حال، همانگونه که گفتیم، اگر بر آن سر باشیم که دشمنان ایرانیان، و سرزمین‌هایشان را در نماد شناسی اسطوره‌ای، نمادی از «تاریکی» بدانیم، پس هند را نیز می‌توان جزء سرزمین‌های تاریک به حساب آورد، و تاریکی را نیز، نمادی از «ناخودآگاهی».

دلیل دیگر ما، مبنی بر اینکه هند، نمادی است از ناخودآگاهی، این است که: در ادبیات

پارسی، همیشه هند، با درون و معنی، در پیوند بوده است، و «ناخودآگاهی» نیز، بخش درونی و پوشیده‌ روان به شمار می‌آید. بدین روی، همسانی‌ای سخت، در میان «هند و ناخودآگاهی» دیده می‌شود.

خاقانی شروانی در این باره می‌گوید:

من همی در هند معنی، راست همچون آدمم

وین خران در چین صورت، گوژ چون مردم گیا

(خاقانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸)

و یا :

به هندوستان اصلی شو، برای صورت معنی

به چین صورتی، تا کی پی مردم گیا رفتن

(همان، ص ۴۴۷)

اینک، با رمزگشایی سرزمین هند، به عنوان سرزمین «ناخودآگاهی»، به ادامه‌ تحلیل روانشناسانه از روند «فردیت» در حماسه بهمن نامه می‌پردازیم.

بیشتر گفتیم که بهمن، نمادی است از «من» بی توجّه به «ناخودآگاه» خویش، که پس از چهل سال کین کشی، گویی به آمادگی‌ای روانی، برای سفر به عالم ناخودآگاه و پای نهادن به دنیای پر رمز و راز آن، دست یافته بود. او، با تعقیب دختران رستم و ورودش به سرزمین هند، در حقیقت، نخستین گامهای خویش را به عالم «ناخودآگاهی» می‌نهد و هر چقدر جلوتر می‌رود، بیشتر وارد این عالم پر رمز و راز می‌گردد تا اینکه در نهایت، در شهر سمندور، که دخمه‌ خاندان رستم در آن واقع شده، به مرکز ناخودآگاهی می‌رسد و به نوعی خودشناسی و «فردیت» دست می‌یابد.

این سفر به هند، که در حقیقت، سفری است به عالم ناخودآگاهی و رسیدن به «خودشناسی» و «تفرّد»، تنها خاصّ بهمن، در حماسه بهمن نامه نیست؛ بلکه «گرشاسب» و «فرامرز»، در حماسه‌های گرشاسب نامه و فرامرزنامه نیز، هر یک، سفرهایی سخت و دشوار به سرزمین هند و جزایر خارق العاده آن دارند، و پس از

پایان آن، به نوعی «بلوغ روانی» و «تفرد» دست می‌یابند (رک: اسدی طوسی، ۱۳۵۴، صص ۷۴-۴۰ و فرامرنامه، ۱۳۸۲، صص ۱۶۸-۶۲)

آری! از آنجا که «هند»، در نزد ایرانیان، و حتی دیگر مردم جهان، سرزمینی است افسانه‌ای و پر رمز و راز، بدین روی، در حماسه‌های ایرانی، نمادی است از «ناخودآگاهی» که قهرمانان اینگونه داستانها، که نمادی هستند از «من» «خودآگاه»، برای رسیدن به «فردیت»، خواسته یا ناخواسته، به این سرزمین پای می‌نهند و با موجوداتی عجیب و غریب، که نمادی از محتویات شگفت ناخودآگاهی هستند، روبه‌رو می‌شوند و پس از پایان سفر، به قهرمانی کامل و تمام، همراه با بینشی درونی بدل می‌گردند.

د) هفت خوان بهمن، سفری «ماندالایی» به درون:

سفرهای هفت خوانی یا هفت خوان واره‌های قهرمانان حماسی، یکی از بن‌مایه‌های حماسه‌های اسطوره‌ای به شمار می‌آید. در اینگونه سفرها، قهرمان، با گزینش راهی دشوار و رویارویی با موجودات اهریمنی و سرکش، در هفت مرحله، به پیروزی‌ای عظیم دست می‌یابد و به هدفی بزرگ می‌رسد.

سفرهای هفت خوانی را اگر بخواهیم در مکتب روانشناسی یونگ بررسی نماییم، می‌بایست آن را، سفری به درون (= ناخودآگاه) به شمار آورد؛ البته سفری «ماندالایی».

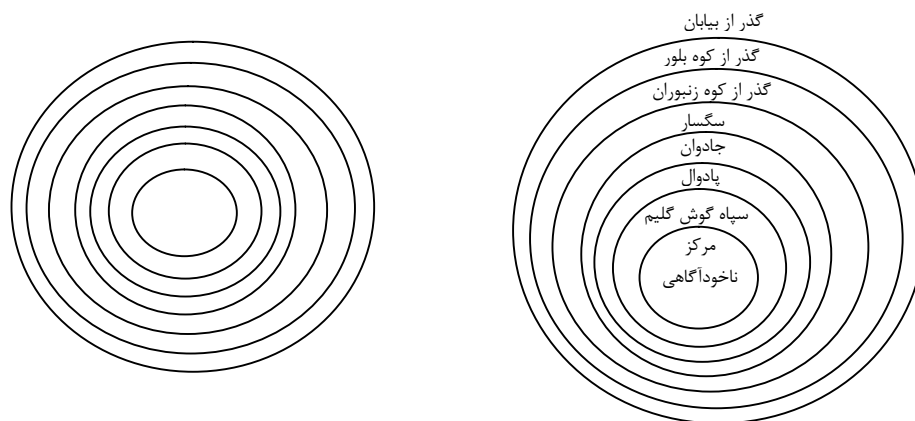
«ماندالا» (Mandala)، در زبان سانسکریت به معنی دایره است، و اصطلاحی است هندی که برای دایره‌های ترسیم شده در مناسک مذهبی به کار می‌رود؛ (Jung, 1955: 355) البته دایره‌هایی تو در تو، که همه آنها، دقیقاً، ناظر به کانونی مرکزی‌اند (بوکور، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶). «دایره‌های تو در توی ماندالا، نشانگر گسلیدن از پریشانی و پراکندگی، و رسیدن به یکپارچگی و یکپارگی است»، (آتونی، ۱۳۸۹، ص ۲۱) که با در نوشتن دایره‌های بزرگتر و بیرونی، و رسیدن به ژرفاهای دایره کوچکتر و مرکزی، انجام می‌پذیرد (همانجا) یونگ، ماندالا را، معرف مرکز روانی شخصیت، یعنی «خود» می‌داند (یونگ، ۱۳۷۳، ص ۱۵۰) که به صورتی بیکرینه، دیداری شده است.

سفر هفت خوانی قهرمان، بر بنیاد روانشناسی یونگ، سفری ماندالایی است که قهرمان، با در نوردیدن هفت خوان تو در تو - که یادآور هفت دایره تو در تو ماندالاست - سفری به ژرفاها و درون ناخودآگاهی خویش می‌کند تا به کمال و فردیت برسد (آتونی، ۱۳۸۹، صص ۲۹-۳۰). در واقع، این سفر هفت خوانی، سفری است به دنیای رازناکِ عالمِ ناخودآگاهی، که «من» خودآگاهی، که در پیکر قهرمان تجسم یافته است، برای رسیدن به «فردیت»، سفری مرحله به مرحله، به عالم ناخودآگاهی می‌کند و سعی بر آن دارد تا با محتویات ناخودآگاهی روبه‌رو شود. یکی از این محتویات، «سایه»‌های قهرمان است که در قالب موجودات اهریمنی و خونخوار، پیکرینه می‌شود. «سایه» (Shadow)، در مکتب روانشناسی یونگ، همه آن آرزوها و هیجانات تمدن‌پذیرفته‌ای است که با معیارهای اجتماعی و شخصیت آرمانی ما تناسبی ندارد؛ یعنی، همه آن چیزهایی است که از آن شرم داریم و نمی‌خواهیم درباره خود بدانیم. جنبه قومی و همگانی «سایه» به شکل «شیطان»، «ساحره»، یا چیزهایی همانند آن تظاهر می‌یابد و پیکرینه می‌شود (فوردهام، ۱۳۸۸، صص ۸۲-۸۳).

بهمین، در حماسه بهمن‌نامه، چونان قهرمانان دیگر حماسی، چون: رستم، فرامرز، اسفندیار و... سفری هفت خوانی را پس‌پشت می‌نهد و با این سفر ماندالایی، مرحله به مرحله، به مرکز ناخودآگاهی خویش، برای آشتی با آن، پیش می‌رود. در این سفر به عالم ناخودآگاه، ناگزیر، با جنبه‌های منفور شخصیت خویش، یعنی «سایه»‌ها که بیانگر طرف مخالف «من» خودآگاه وی است و در پیکر موجودات اهریمنی‌ای چون: زنبور، سگسار، جادوان، موجودات پادوال و... دیداری و کالبدینه می‌شود، روبرو می‌گردد. یونگ، رویارویی با سایه‌ها را، اولین منزل سفر به درون که همان رسیدن به «تفرّد» است، می‌داند، (Edwards and other, 2003: 45)، و بهمین نیز، بدین طریق، گامی بلند در رسیدن به «تفرّد» بر می‌دارد.

«اینکه «سایه»، دوست ما بشود یا دشمن ما، بستگی تام به خودمان دارد.» (یونگ و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳) در واقع، سایه، درست همانند هر موجود بشری است که ما

با وی زندگی می‌کنیم؛ پس، گاهی با او کنار می‌آییم و گاه در برابرش می‌ایستیم. بهمن نیز در برخورد با سایه‌های خویش، که در قالب موجودات اهریمنی، پیکرینه شده است، همیشه به زور متوسل نمی‌گردد و گاه بجای جنگ، تطمیعشان می‌کند و با آنان بطوری مسالمت آمیز، کنار می‌آید و حتی گاهی از یاری نیروهای شگرف آنان، بهره‌مند می‌گردد.



ماندالا

سفر هفت خوانی بهمن به شکلی ماندالایی

ه) خواب بهمن، پیغامی از «خود» (Self)

همانگونه که در داستان خواندیم، بهمن، پس از به پایان آمدن سفر هفت خوان و رسیدن به ساحل امن، در سه منزلی دخمه خاندان رستم، رخت اقامت می‌افکند و شب را در همانجا می‌آساید، ولی در همان شب، خوابی غریب می‌بیند که باعث می‌شود از سوزاندن آن دخمه‌ها دست بردارد و پشیمان گردد.

در روانشناسی تحلیلی یونگ، یکی از مهمترین ابزارهای ارتباطی ناخودآگاه، و بالخصوص، «خود» (Self)، با «خودآگاه»، «رؤیا» است. در بسیاری از رؤیاهای «خود»، که همان راهنمای درونی ماست، به شکلی نمادین بر رؤیا بین ظاهر می‌شود و سعی در راهنمایی وی دارد؛ فقط، اینجا، مسئله این است که رؤیا بین، به ندهای «خود» گوش

فرا دهد و از درِ دشمنی و بی‌اعتنایی با وی برنیاید، تا بتواند راه و شیوه‌ای درست و بهنجار را در زندگی ببیند و گامی بلند را در رسیدن به «فردیت» و یکپارچگی روانی بردارد. در حقیقت، این «خود» (Self) است که راهنمای رشد روانی انسان، به جانب «فردیت» و «تکامل» است، (Haule, 1999, p 257) و کافی است که به راهنمایی‌های او عمل شود، تا آنگاه، فرد به جایگاهی متعالی در روند «فردیت» دست یابد.

در داستان بهمن نیز «خود»، پیام هدایت‌گر خویش را بر زبان «سیاوش»، در خوابی نمادین، به گوش بهمن می‌رساند، و او را از سوزاندن دخمهٔ خاندان رستم منع می‌کند. در این خواب، سه شاه با فره، یعنی: فریدون، سیاوش، و کیخسرو، به خواب بهمن ظاهر می‌شوند. در نمادشناسی عدد «سه» گفته‌اند که «سه، دارای ساختی روحانی و معنوی است» (Cirlot, 2001, p 232) و مظهر «تمامیت» (شوالیه و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۶۶۳). عدد «سه» جایگاهی بس ویژه، در افسانه‌ها، اساطیر، ادیان و زندگی روزمرهٔ مردم جهان دارد. مثلاً: ۱- در هند باستان، سه گانه‌هایی از خدایان، مانند آگنی، سوما و گندروا، دیده می‌شود- ۲- سه گام بودا- ۳- تثلیث مسیحیت- ۴- سه بار تکرار کردن اوراد در آیین‌های دینی- ۵- سه بار تکرار اذکار نماز در سنت‌های هند و اسلامی- ۶- سه آرزوی قهرمان در داستان‌های افسانه‌ای و ...

پس، ظهور سه شاه با فره در خواب بهمن، می‌تواند، نمادی از «تمامیت» و «روحانیت» باشد، که همان ویژگی اصلی و بارز کهن نمونه «خود» است. در حقیقت، «خود» که همهٔ نمادهای «تمامیت» بر او دلالت می‌کنند (یونگ و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۹۵۰). در خواب بهمن در قالب عدد «سه»، ظهور می‌یابد.

یکی دیگر از نمودهای ظهور کهن نمونه «خود» در خواب، «آبر مرد» است، که غالباً به صورت فردی برتر یا کهنسال، نشان داده می‌شود، که راه درست را بر خواب بین، می‌نماید. در خواب بهمن نیز، ما با سه آبر مرد روبه‌رو هستیم، که هر یک از این سه، بهترین چهره‌های ادب حماسی و اسطوره‌ای ایران به حساب می‌آیند. این سه شاه با فره، در حالی که جامی از باده در دست دارند و خندان و شادان، به جانب بهشت،

روانه‌اند، با اظهار بی‌اعتنایی و خشم خویش نسبت به بهمن، در حقیقت، خطای وی را به او گوشزد می‌کنند؛ به سخنی روانکاوانه، «خود» که در پیکر سه ابر مرد کالبدینه شده است، با بی‌اعتنایی و خشم خویش نسبت به «من» خودآگاه- که تجسم آن را در بهمن می‌بینیم- نارضایتی خویش را از رفتار «من»، به آشکارگی، می‌نمایاند و سعی در راهنمایی او به سوی راه درست دارد.

در نمادشناسی این خواب، به باورنگارنده، ظهور سه شاه، در سه رده سنی مختلف؛ یکی پیر، یکی میانسال و دیگری جوان، می‌تواند دلیل بر آن باشد که «خود»، که در قالب این سه، کالبدینه شده، دارای جنبه‌ای است «فرا زمانی». «در حقیقت، این تجسم‌های متناقض، کوشش‌هایی هستند برای بیان جوهر وجودی خارج از زمان، که می‌تواند هم پیر باشد و هم جوان» (یونگ، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹).

اگر بخواهیم درباره این خواب، تفسیری روشنتر فرا دست دهیم، می‌توانیم بگوییم که بهمن، پس از اینکه در سفر هفت خوانیش، توانست با «سایه»‌های افسار گسیخته خویش روبه‌رو شود و آنها را رام خود نماید، در حقیقت به نوعی آمادگی برای دریافت پیام‌های «خود» دست یافت. بدین روی، «خود» به میانجی «رؤیا»، و در پیکر سه شاه با فره- با تکیه بر عدد سه، که نمادی است از تمامیت «خود»، در سه رده سنی مختلف- که نمودی است از «فرا زمانی» بودن «خود»، بر بهمن آشکار شد، و او را به سبب ستمی که قرار است در حق کالبد‌های بیجان رستم و پدران‌ش بکند، سرزنش نمود و سزاوار ورود به بهشت ندانست.

حال، بهمن، که در راه رسیدن به «فردیت» و آشتی با ناخودآگاه خویش، طی مسیر می‌کند، پیغام «خود» را جدی می‌گیرد و پس از بیدار شدن از خواب، از کرده خویش اظهار پشیمانی می‌نماید و این بار به قصد ادای احترام به آن دخمه‌ها، رهسپار شهر «سمندور» می‌شود.

و) دخمه رستم، آخرین منزل بهمن، در راه رسیدن به «فردیت»:

بهمن پس از طی نمودن سه منزل، به دخمه‌ای سر به فلک کشیده، که دری از پولاد دارد، می‌رسد. بر بالای در، سواری کمانور، بر اسبی زرین نشسته، و هر کس را که بهدر نزدیک می‌شود، به هلاکت می‌رساند. بهمن، از پادشاه قنوج - تندبر - درباره آن کمانور می‌پرسد؛ و تندبر:

چنین داد پاسخ که ای شه‌ریار همانا کلید در است این سوار

به سنگش توانی به زیر آوری پس آنگاه، کوتاه شد داوری

(ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰، ص ۴۲۴)

بهمن و لشکریانش، پس از سرنگون کردن سوار کمانور، به درون دخمه وارد می‌شوند. بهمن، کالبد بی‌جان گرشاسب، نریمان، سام و رستم را در آنجا می‌بیند که هر یک، گویی از آمدن بهمن و جفاهایی که او در حق خاندان رستم روا داشته، با خبر بوده‌اند؛ بدین روی، بر لوحی از چوب، گلایه خود را از ستم بهمن در حق رستمیان نوشته‌اند و آنگاه، از بی‌وفایی دنیا، داد سخن سر داده‌اند و در پایان، به عنوان پای مزد، هر یک، هدیه‌ای گرانبها را به بهمن پیشکش نموده‌اند. پای مزدی را که رستم، برای بهمن در نظر گرفته، جام جهان بین کیخسرو است که به بهمن پیشکش می‌نماید.

فرهنگ نمادها، «مقبره» و «گور»، را نمادی از «ناخودآگاهی» می‌داند، (Cirlot, 2001: 344) بدین روی، دخمه خاندان رستم نیز، می‌تواند نمادی از «ناخودآگاهی» باشد؛ حتی اجازه بدهید که پا را نیز از این فراتر نهمیم، و آن را نمادی از «خود» بگیریم - که مرکز روان است و جایش در ناخودآگاهی -؛ زیرا به عقیده نگارنده، در این داستان، سفر بهمن به عالم ناخودآگاه، از همان آغاز ورودش به هند آغاز شد و مرحله به مرحله پیشتر آمد، تا اینکه در پایان سفرش، یعنی شهر سمندور، به مرکز ناخودآگاهی و کل روان - «خود» - یعنی دخمه خاندان رستم رسید.

بهمن، یعنی «من» خودآگاه، برای رسیدن به «فردیت» گریز و گزیری از ورود به مرکز ناخودآگاهی و روان - که در این داستان، در قالب دخمه رستم پیکرینه شده

است- ندارد. فقط مشکلی در این میان وجود دارد، و آن، نگهبان دخمه است که از ورود او، جلوگیری می‌نماید. جوزف کمپبل، بر این باور است که مناطق ناشناخته، حوزه‌های آزادی هستند که محتویات ناخودآگاهی، در آنها، متجلی می‌شوند. بنابراین، لیبیدو (Libido)، در مقابل فرد، به شکل تهدیدهای خشونت باری ظاهر می‌شود، که می‌توان، نام آن را «نگهبان آستانه» نهاد که قهرمان، هنگام ورود به سرزمین قدرتِ اعلی - ناخودآگاهی- با آن مواجه می‌شود. به عقیده او، نیروهای نگهبانِ مرزها، خطرناکند و روبه‌رو شدن با آنها، مخاطره‌انگیز است؛ ولی برای آن‌کس که شایستگی و شجاعت لازم را دارد، خطری وجود نخواهد داشت (کمپبل، ۱۳۸۷، صص ۹۰-۸۵).

به عقیده نگارنده، ورود به سرزمین ناشناخته و تاریکِ مرکز ناخودآگاهی، یعنی «خود»، به راحتی نیست و پای هر کسی، توان و اجازه ورود به آن را ندارد؛ زیرا به واسطه «نگهبان آستانه» از آن محافظت و نگهداری می‌شود، تا در حقیقت، مردانِ مرد را، این شرف و بزرگی به دست آید. به بیان روشنتر، مرکز ناخودآگاهی، یعنی «خود»، به سان گنجینه‌ای گرانبها است که به دست آوردنش، جز با کوفتنِ سرِ مارِ نگهبانِ آن، که بر او چنبره زده است، میسر نمی‌شود. در واقع، این نگهبان آستانه ناخودآگاه، به قول «تندبر»، کلید ورودی داخل شدن به آنجاست.

بهمن، پس از سنگسار نمودن و سرنگون کردن نگهبان آستانه، اینک، به دنیای رازناکِ مرکز ناخودآگاهی و کلّ روان یعنی «خود» که در قالب دخمه خاندان رستم نمادینه شده است، پای می‌نهد. در این دخمه، ما با چهار تخت زرین، چهار پهلوان خفته بر آن، چهار پرده، و چهار شیر زرین روبه‌رو هستیم که عدد چهار در این موارد، به راستی پیوندی حقیقی با «خود» دارد، زیرا «مشخصه جلوه‌های طبیعی و بکر مرکز روانی، همواره چهارگانه است یعنی بر مبنای تقسیم بندیهای چهار تایی... قرار دارد» (یونگ و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲). به بیانی روشن‌تر، «خود» همیشه خود را در نمادهای «تمامیت» به نمایش در می‌آورد و «عدد چهار نیز یکی از کاملترین ارقام است» (آقایی، ۱۳۸۸، ص ۴۸) که نمادی از کلیت و تمامیت تواند بود. این مرکز، یعنی «خود»،

سرشار از انرژی و کار مایه‌است، (اتونی، ۱۳۸۹، ص ۳۹) که همه نیروها و انرژی‌های خودآگاهی و ناخودآگاهی را در خود، ذخیره دارد؛ و در این داستان، این انرژی و کارمایه، در قالب قوی‌ترین پهلوانان ایران، یعنی رستم و پدرانش، و نیز، چهارشیر زرین که در آن دخمه‌ها هستند، پیکرینه و نمادینه شده است.

آنچه که در این بخش از داستان، شاید تعجب خوانندگان را برانگیزد این است که چگونه، گرشاسب، نریمان، سام و رستم، از کین کشی بهمن از رستمیان و به قفس انداختن زال زر و در کل، همه حوادث مربوط به بهمن آگاه بوده‌اند، و آن را بر لوحی نوشته‌اند و فرمان داده‌اند که در زیر بالین کالد بی‌جان‌شان بنهند؟! پاسخ این پرسش، در مکتب اسطوره‌شناختی ژرفایی (مکتب روانشناسی یونگ) از این قرار است که ناخودآگاه، مخزنی است از گذشته فردی و جمعی بشری، که همه تجربیات، حوادث، و سرکوفته‌های روانی را در خود جای داده است. پس اگر دخمه‌خاندان رستم را نمادی از ناخودآگاهی بهمن بگیریم، دیگر جای تعجب نیست که همه کارها و اتفاقات مربوط به بهمن در آن نقش بسته باشد. در داستان‌های پریان نیز، به این جنبه از «ناخودآگاهی» بر می‌خوریم؛ در داستان «دلارام و پرسینه»- از سرزمین پرو- هنگامی که دلارام به کاخ پریان پذیرفته می‌شود، او را به تالاری بزرگ می‌برند که دیوارهایش از سنگ بلور است، و در آنجا، با شگفتی بسیار می‌بیند که سرگذشتش تا این زمان، حتی گردشی که به تازگی با شاهزاده در سورتمه کرده است، بر آن دیوار حک شده. در حقیقت، این کاخ بلورین، مخزن تصاویری است که در ناخودآگاهی او نقش بسته و از خلال سرگذشتش، تاریخ جهان را تعریف می‌کند (دلاشو، ۱۳۶۶، ص ۱۰۶-۱۰۵).

در ادامه داستان، کالد بی‌جان رستم، به عنوان پای مزد بهمن، به او، جام کیخسرو را پیشکش می‌نماید که می‌توان آن را به دو دلیل، در مکتب روانشناسی یونگ، نمادی از «خود»- هادی درونی- دانست. یکی اینکه در رؤیا، اسطوره و افسانه، دایره، نمادی از «تمامیت» است (یونگ، ۱۳۸۹، ص ۲۹۷) و این تمامیت، در حقیقت ویژگی اصلی «خود» است؛ پس چون، دهانه جام، به شکل مدور است، بدین روی، می‌تواند نمادی از

«خود» باشد.

دلیل دوم، که دلیل محکم‌تری است، این است که ویژگی اصلی «خود» - که مرکز ناخودآگاه و کل روان است - دارا بودن ظرفیتی ذاتی است که در آن، همه حوادث گذشته و آینده و حال، منعکس می‌شود؛ یعنی نوعی گسستگی زمان به بیانی روشن‌تر، زمان در ناخودآگاه، آنگونه که ما آن را واقعی می‌پنداریم نیست و بدین روی، گذشته با آینده هیچ فرقی نمی‌کند. یونگ در کتاب «انسان و سمبولهایش» درباره وجود گذشته و آینده در ناخودآگاه می‌نویسد: ناخودآگاه - که مرکز «خود» است - تنها مأمّن گذشته‌های ما نیست، بلکه سرشار از جوانه‌های وقایع روانی و انگاره‌های آینده ما هم هست (یونگ، ۱۳۸۹، ص ۴۴). این گسستگی زمان در ناخودآگاه آنگاه برایمان بیشتر رخ می‌نمایاند که به واسطه خواب و رؤیا، واقعه‌ای را پیش از وقوع در عالم عین می‌بینیم و در واقع، آینده - حادثه‌ای که هنوز رخ نداده است - در خوابمان متبلور می‌شود. گفتنی است که: یونگ، بحثهای مفصلی پیرامون گسستگی زمان در آثارش کرده است ولی پیش از او نیز، عرفای اسلامی، از جمله عطار و مولانا، به این گسستگی گذشته و حال و آینده به درستی اشاره نموده‌اند. برای نمونه، عطار، دل را - که شاید بتوان آن را به نوعی با عالم ناخودآگاهی یونگ مقایسه نمود - آنچنان ارزشمند می‌داند که می‌توان همه چیز را از ازل تا ابد در آن دید:

عقل مادر زاد کن با دل بدل تا یکی بینی ابد را با ازل
(عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۹)

و یا مولانا، در خصوص یکسانی زمان گذشته و آینده در «لامکانی که تجلی گاه نور الهی» است می‌فرماید:

لامکانی که درو نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟
ماضی و مستقبلش نسبت به توست هر دو یک چیزند پنداری که دوست
(مولوی، ۱۳۸۷، دفتر سوم، ب ۲۸۴)

اینک، با توجه به گسست زمان در ناخودآگاه و مرکز آن یعنی «خود»، به خطا نرفته‌ایم اگر بر آن سر باشیم که جام کیخسرو نیز که فردوسی، در شاهنامه، در وصفش می‌فرماید:

زمان و نشان سپهر بلند همه کرده پیدا چه و چون و چند

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۵، ب ۴۳)

شباهتی تام، با «خود» داشته باشد.

آری! بهمن پس از سفر به درون و ناخودآگاهی، که در قالب سفر به شهر «سمندور» و دخمه رستم، پیکرینه شد، توانست بین «من» خودآگاه و عالم ناخودآگاهی، آشتی برقرار نماید و به یک کلیت روانی که همان «فردیت» است، دست یابد. بدین روی، او پس از بازگشت از شهر سمندور، فرمان داد تا زال و دختران رستم را از بند آزاد کنند و شهر سیستان را که با خاک، یکسان کرده بود از نو بسازند.

نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم به نمونه‌ای روشن از «فرایند فردیت» در داستانهای حماسی اشاره کنیم، یکی از بهترین آن نمونه‌ها، بخش سوم حماسه بهمن نامه است. بهمن اسفندیار که نمادی از «من» خودآگاه است، پس از خودسریهای فراوان، و آزار و اذیت خاندان رستم، به شکلی ناخودآگاه، قدم در راه پر پیچ و خم عالم ناخودآگاهی خویش می‌نهد. این «من» بی‌توجه به ناخودآگاه، با سفرش به هند، اولین گامهای خویش به عالم ناخودآگاهی را برمی‌دارد و هنگامی که تصمیم به سفر به شهر «سمندور» و به آتش کشیدن دخمه خاندان رستم را می‌گیرد، سفری هفت خوانی را در پیش می‌گیرد که سفری به درون ناخودآگاه است. وی در این سفر هفت خوانی، با موجودات عجیب و غریب و دهشتناکی روبه‌رو می‌گردد که می‌تواند نمادی از سایه‌های درون ناخودآگاهی بهمن باشد. وی پس از پایان سفر ماندالایی خود به درون، در خواب، پیغامی از «خود» - مرکز ناخودآگاهی - دریافت می‌دارد که در قالب سه شاه با فره، یعنی: فریدون،

کیخسرو و سیاوش، وی را از به آتش کشیدن آن دخمه‌ها باز می‌دارد. بهمن، به پیام «خود» گوش فرا می‌دهد و از کرده خویش پشیمان می‌گردد و راهی دخمه‌خاندان رستم که نمادی از «خود»، یا همان مرکز ناخودآگاهی و روان است می‌شود و در آنجا، در حقیقت با ناخودآگاهی خویش آشتی می‌کند و به «فردیت» و خودشناسی می‌رسد. وی پس از این تفرّد، دستور می‌دهد تا زال زر و دختران رستم را از قفس آزاد نمایند و شهر سیستان را که به دستور او با خاک یکسان گردیده بود، از نو بسازند.

در حقیقت، برآیندی که از این داستان به دست می‌آید، این است که همانگونه که «فرایند فردیت» حرکت «خودآگاه» فرد به سوی «ناخودآگاهی» خویش و تبدیل شدن به یک کلیت روانی است، قهرمانان داستانهای حماسی نیز برای رسیدن به خودشناسی و فردیت، چاره‌ای جز سفر به عالم ناخودآگاه - که در این داستانها به شکلی نمادین نشان داده می‌شود- و انجام سفرهای سخت- که غالباً هفت خوانی هستند- ندارند.

یادداشت‌ها

- ۱- عنوان این مقاله، The psychology of the child archetype است که در کتابی به نام Essays on a science of mythology به چاپ رسیده است.
- ۲- «ناخودآگاهی» نیز چونان سرزمین هند، اقلیمی است پر از ناشناخته‌ها، که هیچ‌گاه به طور روشن و پیدا تحت تصرف خودآگاهی در نمی‌آید.

منابع مأخذ

الف- منابع فارسی

- ۱- ایرانشاه، ابن ابی‌الخیر، (۱۳۷۰)، بهمن‌نامه، ویراسته رحیم عقیقی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲- اسدی طوسی، (۱۳۵۴)، گرشاسب‌نامه، تصحیح حبیب یغمایی، انتشارات طهوری.

- ۳- بانو گشسب نامه، (۱۳۸۲)، تصحیح روح انگیز کراچی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴- بوکور، مونیک دو، (۱۳۸۷)، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ۵- خاقانی، بدیل بن علی، (۱۳۷۴)، دیوان، تصحیح ضیاءالدین سجادی، چاپ ششم، تهران، انتشارات زوار.
- ۶- دلاشو، م. لوفلر، (۱۳۶۶)، زبان رمزی قصه‌های پریوار، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات توس.
- ۷- سیوطی، جلال الدین، (۱۳۷۳ ه.ق)، جامع صغیر، تصحیح احمد سعد علی، چاپ چهارم، قاهره.
- ۸- شایگان، داریوش، (۱۳۸۸)، بتهای ذهنی و خاطره ازل، چاپ هفتم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۹- شوالیه، ژان؛ آلن گریبان، (۱۳۸۸)، فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران، انتشارات جیحون.
- ۱۰- شیمل، آنه ماری، (۱۳۸۸)، راز اعداد، ترجمه فاطمه توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۱۱- عثمان مختاری، (۱۳۷۷)، شهریار نامه، به کوشش غلامحسین بیگدلی، تهران، پیک فرهنگ.
- ۱۲- عطار، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۸)، منطق الطیر، به تصحیح محمد جواد مشکور، تهران، نشر الهام.
- ۱۳- فدایی، فرید، (۱۳۸۷)، کارل گوستاو یونگ، چاپ دوم، تهران، نشر دانژه،
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۴۴)، احادیث مثنوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- فرامرز نامه، (۱۳۸۲)، به اهتمام مجید سرمدی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- ۱۶- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، شاهنامه، بر اساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ هفتم، تهران، نشر قطره.
- ۱۷- فورد هام، فریدا، (۱۳۸۸)، مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ، ترجمه مسعود میربها، تهران، نشر جامی.
- ۱۸- کزازی، میرجلال الدین، (۱۳۸۸)، رؤیا، حماسه، اسطوره، چاپ پنجم، تهران، نشر مرکز.
- ۱۹- کمپیل، جوزف، (۱۳۸۷)، قهرمان هزار چهره، ترجمهٔ شادی خسرو پناه، چاپ سوم، مشهد، نشر گل آفتاب.
- ۲۰- گرین، ویلفرد، لی مورگان، دارل لیبر، جان ویلینگهم، (۱۳۸۵)، مبانی نقد ادبی، ترجمهٔ فرزانه طاهری، چاپ چهارم، تهران، انتشارات نیلوفر.
- ۲۱- مری لویزه فون، فرنس، (۱۳۸۳)، فرایند فردیت در افسانه‌های پریان، ترجمه زهرا قاضی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۲۲- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، به کوشش کریم زمانی، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۲۳- نور آقایی، آرش، (۱۳۸۸)، عدد، نماد، اسطوره، تهران، نشر افکار.
- ۲۴- واحد دوست، مهوش، (۱۳۸۹)، رویکردهای علمی به اسطوره شناسی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- ۲۵- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۹)، انسان و سمبولهایش، ترجمه محمود سلطانی، چاپ هفتم، تهران، نشر جامی.
- ۲۶- -----، (۱۳۷۰)، خاطرات، رؤیا، اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- ۲۷- -----، (۱۳۸۱)، راز پیوند، ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی، مشهد، به‌نشر(انتشارات آستان قدس رضوی).

۲۸- -----، (۱۳۷۳)، روانشناسی و کیمیا گری، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

ب- مقالات فارسی

۱- آتونی، بهروز، (۱۳۸۹)، نگاره ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسه اسطوره‌ای و عرفان، فصلنامه (علمی - پژوهشی) ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب، شماره بیست و یکم، صص ۴۳-۹.

ج- منبع لاتین

- 1-Jung, c. g (1955). The archetype and the collective unconscious, translated by R. F. C. Hull, London, ROUTLEDGE, Second edition
- 2-Edwards, David; Michael Jacobs, (2003). Conscious And Unconscious, Open University Press
- 3-Cirlot, J. E (2001) A Dictionary Of Symbols, translated from the Spanish by Jack Sage, London, ROUTLEDGE, Second edition
- 4-Haule, John, (1999). FROM SOMNAMBULISM TO THE ARCHETYPES: The French roots of Jung's split with Freud, 242-0264, Jung in contexts, Edited by Paul Bishop, London and New York, ROUTLEDGE
- 5-Jacobi, Jolande, (1959). Complex, Archetype, Symbol In the psychology of C. G. Jung, Translated from the German by Ralph Manheim, New York, Pantheon Books Inc
- 6- Samuels, Andrew, (2005). Jung And The Post Jungians, Taylor & Francis e-Library
- 7-Jung, C. G.; C. Kerényi, (1949). Essays On A Science Of Mythology, translated by R. F. C. Hull, New York (Bollingen Series xxII), Pantheon Books
- 8-Neumann, Erich, (1974). The Great Mother, Translated From The German By Ralph Manheim, Bollingen Series XIVII, Princeton university Press.