



# رویا حماسه اسطوره

میرجلال الدین کرآزی



تاریخ

ادیبانه

۱۹

۱

۸



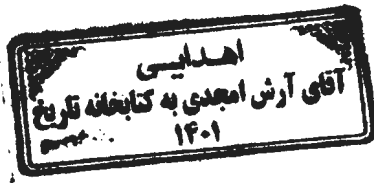
## The Dream, the Epic, the Myth

### Mir Jalāl al-dīn Kazzazi

طبع جلد از زمره صفندی

در این کتاب پس از شناخت ریشه و معنای واژه اسطوره، ویژگیهای جهان‌بینی اسطوره‌ای بررسی و وجوه افتراق و تمایز آن از دانش و فلسفه نشان داده میشود. آنگاه پس از بیان چگونگی ارتباط انسان و جهان در اندیشه اسطوره‌ای و روند آفرینش اسطوره‌ای ارتباط اسطوره با تاریخ و با جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه ذهن آدمی تحلیل میشود. بخشی از کتاب نیز به چگونگی تکوین روایا و مفهوم و گونه‌های آن پرداخته و وجوه مشابهت روایا با اسطوره را آشکار می‌سازد و سرانجام با بررسی ارتباط این دو مقوله با حماسه، نشان میدهد برای تحلیل و کاوش در شاهنامه و دستیابی به ژرفای این اثر جاوید، کاربرد این دیدگاهها و اتکا به نهادشناسی، نمادشناسی و باورشناسی، ضروری است.





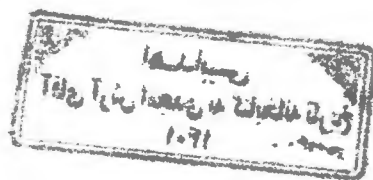
# رویا، حماسه، اسطوره

میرجلال الدین کزازی

۱۸  
۷۴



نشر مرکز ۱۳۷۲



به استاد فرخ‌نهاد  
دکتر اسمعیل حاکمی‌والا



رویا، حماسه، اسطوره  
میرجلال‌الدین کزازی  
طرح جلد از زهره صفدری  
چاپ اول ۱۳۷۲، شماره نشر ۲۲۰  
چاپ ممتاز، ۳۰۰۰ نسخه  
کلیه حقوق محفوظ است  
نشر مرکز، تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۳۴  
کدپستی ۱۴۱۴۶، تلفن ۶۵۵۶۶۳، ۸۸۶۵۳۸۹

کتابی که در برابر خواننده گرامی است، جز رهاوردی از گلگشت در  
بیشه‌های اندیشه و درنگی دیرباز بر «رؤیا، حماسه، اسطوره» نیست؛ بر  
سه قلمرو از تاریکترین، ناشناخته‌ترین و پرچند و چونت‌ترین قلمروها در  
دانش و فرهنگ آدمی. از این روی، آنچه در این کتاب خواهید خواند،  
مگر درنگ‌ها و اندیشه‌هایی در این سه قلمرو، مگر دیدگاه‌ها و  
انگاره‌هایی در آن سه نمی‌تواند بود. از آن است که این کتاب هرگز  
نمی‌تواند واپسین سخن در آن سه شمرده آید؛ و گمان برده شود که بدان،  
راز رؤیا، حماسه و اسطوره به یکبارگی گشوده و بازنموده آمده است.  
شاید هرگز نتوان، در زمینه‌هایی از این دست، سخن واپسین را گفت؛ و  
راز آنها را به یکبارگی گشود و باز نمود. زیرا هرآنچه به انسان و درون و  
راز وی باز می‌گردد، آنچنان بفرنج و پیچ در پیچ و برخوردار از سویها و  
رویهای گونه‌گون است که هیچ‌گاه نمی‌توان، با ژرف‌ترین و گسترده‌ترین  
کاوش‌ها نیز بر آن بود که همه آنچه می‌باید شناخت و دانست، دانسته و  
شناخته شده است. در پژوهشهایی که در انسان و جهان رازآمیز و  
مازانگیزی که نهان و نهاد اوست انجام می‌پذیرد، به ناچار، شیوه  
پسندیده و پذیرفته جز آن نمی‌تواند بود که بر پایه دبستانی، دیدگاهی،  
سامانی اندیشه‌ای به پژوهش دست یازند. بدین سان است که می‌توان  
پرتوی بر تاریکی‌ها افکند؛ و نهفته‌ای را از پرده بدر کشید و آشکار  
ساخت. یافته‌های دانشورانه در چنین پژوهشهایی یافته‌هایی است که در  
آن دبستان، دیدگاه، یا سامان اندیشه‌ای که پژوهنده در کاوشهای خویش  
از آن پیروی کرده است، به درستی بگنجد؛ و با بنیادها و نهادهای آن  
سازگار افتد و راست آید. در «رؤیا، حماسه، اسطوره» نیز تلاش آن بوده  
است که درنگ و کاوشی از این گونه، در آن سه قلمرو به انجام برسد؛ و  
از دیدگاهی، این سه شناخته و شناسانیده آید. نخست، این سه زمینه

کاویده و باز نموده و گردیده است؛ سپس، پیوند آنها با یکدیگر بررسی شده و پژوهیده آمده است؛ آنگاه چونان فرآیند و فرجامی بر سخن، نگاهی از آن دیدگاه بر شاهنامه افکنده شده است.

در پاره‌ای از بخشهای کتاب، از دیدگاهها و اندیشه‌های کارل گوستاو یونگ و دبستان ویژه او در روانشناسی که «روانشناسی ژرفا» نام گرفته است، سود برده شده است. در این زمینه، بیشتر از کتاب *L'homme à la Découverte de son Âme* که جنگی است از نوشته‌ها و سخنرانیهای گونه‌گون وی، در باز نمود و شناسایی «روانشناسی ژرفا» بهره برده‌ام.

باشد که این تلاش دوستان اسطوره‌شناسی و شیفتگان شاهنامه را در شناخت روش‌تر اسطوره و شاهنامه سودمند افتد؛ و راهی در گذار از مازهای راز بنمایدشان و بگشاید!

میرجلال‌الدین گزازی

مرداد ۱۳۷۲

## فهرست

۱	واژه‌اسطوره
۶	جهانی‌نی اسطوره‌ای
۹	روش شناخت در اسطوره
۲۴	«فنا»، چونان گونه‌ای از شناخت
۲۸	انسان و جهان در اسطوره
۳۸	جهان جاندار اسطوره
۴۷	روندهای آفرینش اسطوره‌ای
۵۶	تاریخ و اسطوره
۶۰	خودآگاهی و ناخودآگاهی
۶۸	گونه‌های ناخودآگاهی
۷۸	رؤیا
۸۹	گونه‌های رؤیا
۱۰۳	برون فکنی روحی
۱۱۱	پیکرینگی اندیشه
۱۲۳	اسطوره و رؤیا
۱۶۲	نماد



نماد روز و شب در شاهنامه	۱۶۹
رای زدن ایرانیان در روز	۱۷۱
رای زدن تورانیان در شب	۱۷۴
ایرانیان شبیخون نمی‌زنند	۱۷۵
تورانیان شبیخون می‌زنند	۱۷۶
پیام‌رسانی ایرانیان در روز	۱۷۸
پیام‌رسانی تورانیان در شب	۱۷۹
حماسه	۱۸۳
گونه‌های حماسه	۱۹۱
شاهنامه	۱۹۷
کتاب‌نما	۲۰۳
نام‌نما	۲۰۵

## واژه‌ اسطوره

فرهنگ‌نویسان تازی، بدان سان که شیوهٔ پسندیده و کار بسته آنان است، اسطوره را واژه‌ای تازی دانسته‌اند؛ و آنرا در ریخت «افعوله» برآمده از ریشهٔ سطر شمرده‌اند. این ریخت را در واژه‌هایی دیگر نیز چون ارجوزه از رجز، اضحوکه از ضحک یا اغلوطنه از غلط می‌توان دید. این واژه در آن زبان، اندک، در ریخت اُسطیره نیز به کار برده شده است. جمع این هردو واژه اساطیر است. معنی این واژه نیز در تازی افسانه‌ها و سخنان بی‌بنیاد و شگفتاور است که به نگارش درآمده باشد. گاه نیز این گونه سخنان اساطیرالاولین نامیده شده است؛ بدان سان که نمونه را در ثبی می‌خوانیم:

و اذا تتلى عليهم اياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين (سورة انفال، آیه ۳۱).

و چون برخواند ورا ایشان آیت‌های ما، گفتند کافران: به درستی بشنیدیم؛ اگر خواهیم حقا که بگوئیم ما مانند این؛ نیست این مگر افسانه‌ها و نوشته‌های پیشینگان.<sup>۱</sup>

و منهم من يسمع اليك و جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه و في اذانهم و قرا و ان يروا كل اية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا اساطير الاولين (سورة انعام، آیه ۲۵).

و از ایشان آنکه گوش دارد سوی تو؛ و کردیم بر دلهای ایشان پوشش که اندر یابند آنرا؛ و اندر گوش‌های ایشان گرانی؛ و اگر بینند هر آیتی نگروند بدان؛ تا چون آمدند به تو می‌پیکار کنند به تو؛ گویند آن کسها که کافرانند: نیست این مگر افسانه پیشینگان.<sup>۲</sup>

و اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين (سورة نحل، آیه ۲۴).

و چون گویند مر ایشان را: چیست آنکه فرستاده است خدای شما؟ گویند  
افسانه‌ها و دروغهای پیشینیان.<sup>۳</sup>

بدان سان که نوشته آمد، اسطوره واژه‌ای برآمده از سطر به معنی نوشتن انگاشته شده است. در زبان تازی، اسطوره و اُسطیر که همچنان جمعشان اساطیر است، به معنی نوشته به کار رفته است؛ و تسطیر در آن زبان که تفعیل است از سطر، به معنی گردآوردن افسانه‌ها به کار برده شده است؛ لیک، از همین روی، می‌توان انگاشت که اسطوره را با سطر (= نوشتن) پیوندی نیست؛ و از ریشه‌ای دیگر برآمده است؛ زیرا یکی از ویژگی‌های بنیادین در افسانه‌ها آن است که آنها از نمودهای فرهنگ مردمی هستند و در پیوند با ادب گفتاری. افسانه‌ها دیر زمان سینه به سینه از گذشتگان به آیندگان سپرده آمده‌اند؛ تا آنکه روزگاری نویسندگان و سخنورانی آنها را نوشته و سروده‌اند؛ و بدین گونه راه به ادب نوشتاری برده‌اند.

بر پایه آنچه نوشته آمد، شاید بتوان انگاشت که اسطوره واژه‌ای است که در بنیاد تازی نیست؛ و مانند بسیاری از واژه‌های دیگر در این زبان، از دیگر زبانها ستانده شده است؛ و ریخت و پیکره تازی‌کنانه یافته است. انگاره‌ای در ریشه و بنیاد واژه اسطوره آن است که شاید این واژه از زبان یونانی یا لاتینی به زبان تازی برده شده باشد؛ و دیگرگون شده واژه یونانی و لاتینی «هیستوریا» Historia باشد که به معنی سخن و خبر راست، یا جستجوی راستی است. از این واژه، واژه‌های «ایستوار» Histoire در فرانسه و «استوری» story در انگلیسی که به معنی تاریخ، داستان و قصه است، به یادگار مانده است.

در زبانهای اروپایی، اسطوره میت Mythe خوانده می‌شود که واژه‌ای است برگرفته از موتوس Muthos یونانی، به معنی حکایت و قصه‌ای که بیشتر دَربِیوسته نیز هست. از این واژه، واژه‌هایی چون میتولوژی Mythologie به معنی اسطوره‌شناسی، یا دانش اسطوره، و میتوگرافی Mythographie به معنی اسطوره‌نگاری در آن زبانها به کار برده می‌شود. اسطوره در پارسی گاه با افسانه برابر نهاده شده است؛ و واژه افسانه را به جای آن به کار برده‌اند؛ لیک به درست نمی‌توان افسانه را با اسطوره در معنایی که امروز از آن خواسته می‌شود و برابر و یکسان با معنای میت است، هم‌معنی دانست. افسانه داستانها و حکایت‌هایی مردمی است که بر زبانها روان است؛ اما هنوز به گونه‌ای پیکره فرهنگی و سازمان و سامان اندیشه‌ای که اسطوره نامیده می‌شود، دیگرگون نشده است. افسانه‌ها

داستانهایی پراکنده و بی‌سامانند که می‌توانند مایه‌ها و بنیادهایی ساختاری شمرده شوند که سرانجام اسطوره از آنها پدید خواهد آمد. پاره‌های افسانه، آنگاه که با هم درآمیزند و در یکدیگر بتند و پیکره‌ای همبسته و بسامان از اندیشه‌ها و باورها را پدید آورند، تا به مرز اسطوره فراخواهند رفت و دیگرگونی خواهند یافت. به دیگر سخن، افسانه‌ها پاره‌هایی گسسته و مایه‌هایی خام از گونه‌ای جهان‌شناسی رازآمیز و باستانی می‌توانند بود که آن را اسطوره می‌نامیم.

از دیگر سوی، می‌تواند بود که افسانه‌ها، بدان سان که در روزگاری از فرهنگ هر مردم دیده می‌شوند، پاره‌ها و بخشهایی از اسطوره‌ای کهن باشند که کارآیی و ارزش خود را چونان پیکره‌ای زنده و فرهنگی از دست داده است. این گونه از افسانه‌ها یادگارا و نشانه‌هایی بی‌سامان و از هم گسسته‌اند که از اسطوره‌ای کهن برجای مانده‌اند. پیکره اسطوره، چونان گونه‌ای از جهان‌شناسی باستانی، از هم پاشیده است؛ و از آن، پاره‌ها و نشانه‌هایی که دیگر هیچ همبستگی و پیوندی در میانشان نیست به یادگار مانده است. به گفته‌ای دیگر، افسانه‌ها می‌توانند گویا و نشانگر پیدایی اسطوره‌ای باشند؛ و در این سوی اسطوره، بنیادها و نمادهایی از آن را که هنوز آنچنان با یکدیگر پیوند نگرفته‌اند و درنیامیخته‌اند که در پیکره اسطوره، و بهره‌مند از همگرایی و سوبمندی، معنایی جهان‌شناختی را بازتابند و باز نمایند، به گونه‌ای آشفته و پراکنده نشان دهند. نیز می‌توانند در آن سوی اسطوره، گویا و نشانگر از هم پاشیدگی و فرجام آن باشند. آنگاه که اسطوره‌ای فرو می‌میرد و از هم می‌پاشد، پیکره‌ای است که پاره‌های گونه‌گون آن، گسسته از یکدیگر، چونان افسانه‌هایی بسیار و پراکنده در متن فرهنگ برجای می‌مانند و در یادها زنده و پایدار؛ مانند امپراتوری یا سرزمینی سترگ که فرو می‌ریزد و از هم می‌پاشد؛ سپس، آنگاه که یکپارچگی و یکبارگی آن از میان رفت، دهها سرزمین کوچک و گسسته از یکدیگر از آن پدید می‌آیند و فرو می‌شکافند.

از این روی، نمی‌توان افسانه را در آن ساختار و معنایی که بازنموده آمد، با اسطوره برابر شمرد و یکسان دانست. اسطوره به دبستانی اندیشه‌ای و فلسفی می‌ماند که فرزانه‌ای اندیشمند پدید آورده باشد؛ و افسانه‌ها به اندیشه‌هایی خام و پراکنده که پیش از پیدایی آن دبستان فلسفی در ذهن این فرزانه اندیشمند ناوردی داشته‌اند؛ یا اگر بپذیریم که آن دبستان فلسفی روزگاری در پی دگرگونیهای بنیادین فرهنگی از میان رفته باشد، به مانده‌ها و پاره‌هایی از این دبستان که بدور از زمینه و خاستگاه خویش، در یادها پایا مانده‌اند.

نمونه‌هایی بسیار از افسانه را در این معنا، در متنهای ادب پارسی، می‌توانیم یافت. برجسته‌ترین نمونه، در آن میان، افسانه‌های هزار و یک شب است. نغز و روشنگر آن است که بنیاد و آبشخور افسانه‌هایی که در هزار و یک شب گرد آورده شده‌اند، کتابی از میان رفته به نام هزار افسان بوده است. از آنجا که افسانه‌ها، چونان پاره‌هایی از پیکره اسطوره، کارآیی جهان‌شناختی و معنای نمادین و نهادین خویش را از دست داده‌اند، واژه افسانه در معنای هنری سخن بی‌پایه و یاوه به کار برده می‌شود. نمونه را رودکی فرموده است:

شاد زی با سیاه چشمان، شاد؛      کاین جهان نیست جز فسانه و یاد.  
نیز خیّام، در سخن از آنان که هرچه بیش اندیشیده‌اند، به راز جهان راه نبرده‌اند؛ و جز سخنانی بی‌پایه و بیهوده نگفته‌اند:

آنان که محیط فضل و آداب شدند،      در جمع کمال، شمع اصحاب شدند،  
ره زین شب تاریک نبردند برون؛      گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند.  
نیز خواجه سخن راست، آن افسونکار افسانه رنگی سخن را:

ده روزه مهر گردون افسانه است و افسون؛  
نیکی به جای یاران، فرصت شمار، یارا!

●

نرگس ساقی بخواند آیت افسونگری؛  
حلقه اوراد ما مجلس افسانه شد.

●

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه؛  
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

●

خدا را، محتسب! ما را به فریاد دف و نی بخش؛  
که ساز شرع ازین افسانه بی‌قانون نخواهد شد.

●

دوش لعلش عشوه‌ای می‌داد حافظ را؛ ولی  
من نه آنم کزوی این افسانه‌ها باور کنم.

استاد ژرف‌اندیش، محمد مقدم، برای واژه اسطوره در پارسی، واژه «میتخت» را فرایش نهاده است، هر چند در چشم او اسطوره با افسانه برابر است و «دروغی است نیم‌بند»:

در اوستا، «میث» به معنی دروغ و «میث اوخته» به معنای گفته دروغین است؛ در پهلوی، به «میثخت» و «دروغ گوشن» برگردانده شده است. در یونانی، «میث، موث» به معنای افسانه و داستان، از این واژه اوستایی و «موثولوجیا» (انگلیسی Mythology) درست برگردانده «میثخت» است. در عربی، به گونه‌های «متوع»: دروغ گفتن؛ «مذاع»: دروغ‌گوی؛ «مذید»: دروغ‌گوی راه یافته است. اینکه میث با دروغ فرقی دارد، از اینجا پیداست که دو واژه جداگانه برای آنها در اوستا به کار رفته؛ و شاید این فرق در واژه «مذع» عربی مانده که «مذع له مذعا» به معنای «گفت با وی بعضی را و نهان داشت بعضی آنرا» است. این درست معنایی است که در میتخت: Mythology مانده که دروغی نیم‌بند است؛ چنانکه خواجه می‌فرماید: «چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند.»<sup>۴</sup>

۱ - ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح روانشاد حبیب یغمایی، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۳/۵۸۱.

۲ - همان، ج ۲/۴۳۹.

۳ - همان، ج ۴/۸۶۶.

۴ - جستار درباره مهر و ناهید، نوشته محمد مقدم، دفتر نخست، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها،

۸۳/۱۱۳۷.



## جهان‌بینی اسطوره‌ای

اسطوره، در گسترده‌ترین معنای آن، گونه‌ای جهان‌بینی باستانی است. آنچه اسطوره را می‌سازد یافته‌ها و دستاوردهای انسان دیرینه است. تلاشهای انسان آغازین و اسطوره‌ای در شناخت خود و جهان و کوششهای گرم و تب‌آلوده‌ی در گزارش جهان و انسان دبستانی جهانشناختی را پدید آورده است که آنرا اسطوره می‌خوانیم. اسطوره‌شناس تا از بُنِ جان‌باور نکرده باشد که اسطوره، چونان یکی از پرمایه‌ترین و گسترده‌ترین نمودها و دوره‌ها در فرهنگ بشری، گونه‌ای جهان‌بینی باستانی است با بنیادها و ارزشها و کار و سازهای ویژه‌ی خود، نمی‌تواند به شناختی درست و سنجیده از اسطوره برسد؛ و ژرفاها و نهانیهای آن را بدان سان که می‌سزد، بکاود و بیابد و باز نماید. اگر پذیرفته باشیم که اسطوره دبستانی اندیشه‌ای و جهانشناختی است که از مردمان کهن به یادگار مانده است، پذیرفته‌ایم که ارزش فرهنگی آن از هیچ جهان‌بینی دیگری فروتر نمی‌تواند بود. زیرا در جهان‌بینی اسطوره‌ای نیز آدمی، مانند هر جهان‌بینی دیگری، کوشیده است تا به پرسشهای بنیادین خویش درباره‌ی جهان و انسان پاسخی درخور بدهد؛ و به یاری آن رازهای هستی را بگشاید و باز نماید. کارآیی و توانمندی اسطوره، چونان گونه‌ای از جهان‌بینی و جهانشناسی باستانی، تا بدان جا بوده است که دیری توانسته است از هر روی نیازهای فرهنگی آدمی را برآورد؛ و در درازنای هزاره‌ها، به پرسشهای او درباره‌ی جهان و انسان پاسخ دهد. این جهان‌بینی آنچنان نیرومند اثرگذار و پایا بوده است که هنوز نیز به گونه‌ای بر ذهن و روان مردمان چیرگی دارد، با آنکه در برون‌انگاشته می‌شود که روزگار اسطوره دیری است که به پایان آمده است؛ و چگونگی نگرش آدمی به جهان دیگر نگرشی اسطوره‌ای و باستانی نیست. بی‌گمان، از آن زمان که خردگرایی دانشورانه بر ذهنیت آدمی چیره گردید و زمینه‌ساز فرهنگ و اندیشه‌ی نوین وی آمد، نگرش اسطوره‌ای و جهان‌بینی ویژه‌ی آن ارزش و کارایی خویش را از دست داد و به تاریخ

پیوست. اما با این همه، اندیشه‌ها و بنیادهای اسطوره‌ای در نهانخانه نهاد آدمی، در ژرفای جان او، همچنان نیرومند و کارا باز ماند؛ و بخشی گسترده از ساختار روانی و ناخودآگاه وی را پدید آورد. خردگرایی نو تنها ارزشها و بنیادهای اسطوره‌ای را از رویه روان آدمی، از خودآگاهی، به نهان نهاد وی راند؛ و بدین سان، به کارمایه‌ها و بنیادهایی ناخودآگاه دیگرگون کرد که منش و رفتار او را به گونه‌ای ناگزیر و گریزناپذیر رقم می‌زنند و سامان می‌دهند. جدایی جهان‌بینی اسطوره‌ای از دیگر جهان‌بینیها در آن نیست که از آنها فروتر و بی‌ارجتر است؛ یا از آنها کمتر در شناسایی جهان و انسان به کار می‌آید و سودمند می‌افتد؛ در شیوه‌های شناخت و روندهای اندیشه و کار و سازهای روانی و آزمونهای ویژه است.

جهان‌بینی اسطوره‌ای را، چونان روندی نیرومند و دیرپای در اندیشه آدمی، می‌توان در کنار دو جهان‌بینی دیگر نهاد: جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی فلسفی. این سه جهان‌بینی است که شالوده‌های فرهنگی و اندیشه‌ای آدمی را بنیاد نهاده است و استوار داشته است. اندیشه آدمی و گرایه‌ها و ارزشهای فرهنگی او از دیرزمان تاکنون بر این سه بنیاد گرفته است. این سه گونه جهان‌بینی، در درازنای هزاره‌ها، زندگی روانی و اندیشه‌ای آدمی را سامان داده‌اند و راه نموده‌اند. لیک هرکدام از آنها، در دوره‌ای از تاریخ، چیرگی فروتر بر ذهن و نهاد آدمی یافته است؛ و بر گرایه‌ها، روندهای اندیشه و سویمندیهایی فرهنگی و روانی وی بیشتر کارا و اثرگذار افتاده است. به سخنی دیگر، هرکدام از این سه روزگاری داشته است؛ و دوره‌ای را در تاریخ فرهنگ و شهرآیینی، پدید آورده است. ناگفته پیداست؛ سامان تاریخی، در این جهان‌بینیها و دوره‌های آنها، بدین گونه است:

۱- روزگار اسطوره

۲- روزگار فلسفه

۳- روزگار دانش

اگر نگاهی گذرا به تاریخ و پیشینه آدمی بیفکنیم و این سه روزگار را با یکدیگر بسنجیم، برگزاف و بیهوده نمی‌تواند بود، اگر بر آن سر باشیم که از این سه، روزگار اسطوره تاکنون دیرپاترین روزگار بوده است؛ و بیشترین و کاراترین اثرها را در پیدایی و پرورش منشها و کنشهای آدمی، در درازنای زمان، داشته است؛ به گونه‌ای که آن دو روزگار دیگر، همواره از روزگار اسطوره اثر پذیرفته‌اند و بهره برده‌اند؛ و جهان‌بینی اسطوره‌ای همواره در جهان‌بینی فلسفی و علمی بازتابهای آشکار و نهان گونه‌گون یافته

است؛ و هرچه آدمی از روزگار اسطوره بیشتر گسسته است و به روزگار دانش بیشتر پیوسته است و نزدیک شده است، این بازتابها نهانتر و درونتر شده‌اند؛ و از خودآگاهی بیشتر به ناخودآگاهی راه بسته‌اند. ما امروز در روزگار دانش به سر می‌بریم و خردگرایی دانشورانه بر ذهن و اندیشه‌مان چیره است؛ اما شاید بتوانیم بر آن باشیم که کمتر از انسان فلسفی یا انسان اسطوره‌ای، با مایه‌ها و بنیادهای اسطوره‌ای پیوسته و آمیخته‌ایم. اگر در خودآگاهی، در هوشیاری و بیداری، انسانهایی هستیم در روزگار دانش، در ناخودآگاهی، در رؤیا، هنوز به ژرفی اسطوره‌ای مانده‌ایم. هنوز روزگار اسطوره و جهان‌بینی اسطوره‌ای در نهان و نهاد ما زنده و پویاست؛ و هنوز در آن سویی دیگر روانمان که سوی نهفته و تاریک آن است، نیک کارآمد و اثرگذار است. اگر خودآگاهی ما دانشورانه شده است، ناخودآگاهی‌مان همچنان اسطوره‌ای مانده است. روزگار فلسفه و جهان‌بینی فلسفی نیز به میانجی و برزخی می‌ماند در میانه آن دوروزگار و دو جهان‌بینی دیگر. توگویی فلسفه راه را در برابر آدمی هموار کرده است؛ تا بتواند از اسطوره به دانش برسد. ما در فلسفه — می‌توانیم گفت که به آمیزه‌ای از اسطوره و دانش بازمی‌خوریم. سویمندی و گرایه در فلسفه دانش است؛ لیک بستر و خاستگاه آن، اسطوره. اگر به اندیشه‌ها و واژگان روانشناسان بازگردیم، فلسفه به لایه‌ای در روان آدمی می‌ماند که در میانه ناخودآگاهی و خودآگاهی جای دارد؛ و میانجی و پیوندگری است، در میانه آن دو.

روندی که از اسطوره آغاز گرفته است و با گذشتن از فلسفه، سرانجام به دانش رسیده است، روندی بوده است از درون به برون؛ از نهاد به یاد؛ از آزمون به آموزه؛ از ناخودآگاهی به خودآگاهی؛ نیز از انسان به جهان.

## روش شناخت در اسطوره

بدان سان که از این پیش نوشته آمد، اسطوره، فلسفه و دانش، چونان سه خیزش سترگ و سه روند پایای فرهنگی سه گونه جهان‌بینی و سامان اندیشه را در درازنای تاریخ انسان پدید آورده‌اند. با آنکه این هر سه در آرمان یکسانند و انسان از هر سه آنها برای شناخت جهان و خویشتن بهره می‌برده است و می‌برد، در چگونگی شناخت و در روشهایی که در هر کدام از آنها برای رسیدن به شناخت به کار گرفته می‌شود، نیک از هم جدایند. به همان سان که در روند دگرگونی اسطوره به فلسفه و سرانجام به دانش دیده می‌شود، روشهای شناخت در هر کدام از این سه، روندی ویژه را پیموده است: در این روشها نیز گرایش از درون به برون، از سرشت به خرد، از آزمون به آموزه، سرانجام از انسان به جهان بوده است. هر چه ما بیش از اسطوره می‌گسلیم و به دانش می‌پیوندیم، روشهای شناختمان بیش از آزمونهای ژرف درونی و روانی، از دریافتهای نهانگرایانه، از پیوند تنگ در میانه شناسنده و شناخته به آزموده‌هایی برونی که در آموزه‌ها باز نموده می‌شوند، به دریافتهای برونگرایانه و خردورانه، به جدایی در میانه شناسنده و شناخته گراییده است. این گرایش به دیگرشدگی آنچنان بوده است که اگر ما روشهای شناخت در اسطوره و دانش را با یکدیگر بسنجیم، آشکارا درمی‌یابیم که هر کدام از آنها در سویی یکسره ناساز با دیگری جای دارد: درونیت‌ترین و انسانیت‌ترین روش روشی است که در اسطوره به کار گرفته می‌شود؛ و برونیت‌ترین و جهانیت‌ترین روش، روشی است که در دانش از آن بهره می‌بریم. روش فلسفی همچنان روشی در میانه این دو می‌ماند؛ و آمیزه‌ای از هر دوان شمرده می‌تواند آمد.

اسطوره و دانش و فلسفه سه رده و پایه بنیادین در روند اندیشه‌های آدمی و در پی آن، سه زینه (= مرحله) ناگزیر در فرهنگ را پدید آورده‌اند. آدمی به یاری هر کدام از این سه کوشیده است که جهان را بیازماید؛ بسنجد؛ بشناسد و سرانجام بگزارد و باز نماید. به

یاری هرکدام از آنها کوشیده است تا پاسخی برای پرسشهایش بیابد؛ اما در هرکدام روشی دیگرگون را در شناخت به کار گرفته است؛ و پاسخهایی دیگر برای پرسشهایش یافته است.

در این میان، آنچه همواره باید بدان اندیشید آن است که هرکدام از این روشها در قلمرو ویژه خود دارای کارایی و ارزش است؛ و هرکدام از شیوه‌ها و چگونگیهای شناخت، در جای خود، می‌تواند پذیرفتنی و روا باشد؛ و برگزیدن و به کار گرفتن هرکدام از آنها نمی‌تواند و نمی‌باید انگیزه‌ای در خوارداشت و بی‌ارزش شمردن آن دیگرها شمرده شود. هرکدام از این روشها آدمی را به شناخت و گزارش از جهان رسانیده است که شایسته هرکدام از این جهان‌بینیهای سه‌گانه است. آدمی، به یاری هرکدام از این سه، توانسته است سویی و رویی از جهان و از خویش را بشناسد و بگزارد؛ و پاسخی درخور به پرسشهای خویش بدهد.

دشواری و خطای بزرگ همواره آن بوده است که آدمی هر زمان به یکی از این زینه‌های آگاهی و شناخت دست یافته است، آن را با زینه پیشین درآمیخته است؛ و به فریفتگی و گمراهی دچار آمده است. زیرا آشکارا دیده و آزموده است که روش پیشین شناخت، در قلمرو نوکارایی ندارد؛ از این روی، آن را خوار داشته است و بیهوده و ناسودمند شمرده است. آنگاه جهان‌بینی پیشین را نیز یکسره پندارین و یاوه و بی‌بنیاد انگاشته است. داوری انسان فلسفی درباره اسطوره چنین بوده است؛ به همان سان که داوری انسان دانشور درباره فلسفه.

هنوز بسیاری کسان، حتی از دانش آموختگان و فرهیختگان که روزگار اسطوره را روزگار خامی و بی‌مایگی انسان می‌شمارند؛ و جهان‌بینی اسطوره‌ای را به هیچ می‌گیرند و آکنده از کانیایی و گمراهی و فریفتگی می‌انگارند. می‌پندارند که آنچه در اسطوره از جهان باستان به یادگار مانده است، جز پندارهایی بی‌سامان و بی‌بنیاد نمی‌تواند بود؛ و جز افسانه‌هایی خردآشوب که تنها کودکان و ساده‌دلان را به کار می‌آید و می‌فریبد. این دید و داوری درباره اسطوره که پیشینه پیشینه فرهنگی انسان را می‌سازد و سالها او را در شناسایی و گزارش جهان به کار آمده است، جز فریبی زیانبار و جز دامی تنگ و نهان که به آسانی در آن می‌توان افتاد نیست.

ما اگر دانشورانه به فلسفه بنگریم، یا دانشورانه و فیلسوفانه به اسطوره، بی‌گمان در این دام خواهیم افتاد و فریفته و گمراه خواهیم شد. هرکدام از این زمینه‌های شناخت و قلمروهای آگاهی به شیوه‌ای که ویژه آن است، آدمی را به کار آمده است و سودمند

افتاده است. هرکدام از روشهای شناخت قلمرو ویژه خود را می‌برازد؛ از آن نمی‌توان در قلمروی دیگر بهره جست؛ در آن، کارایی نخواهد داشت. ستیزه‌دیرباز دانش و خردگرایی نو با قلمروهای دیگر، با آیینهای راز و با دبستانهای نهانگرایی، نیز یکسویتی در دید و نارسایی پرگزندی که از آن مایه گرفته است، همه از آن است که این روشها و قلمروهای سه‌گانه را با هم در آمیخته‌اند؛ و در هرکدام، به شیوه و روش زبنده آن، ننگریسته و نکاویده‌اند.

همین آمیختگی گزاینده قلمروها و روشهای سه‌گانه با یکدیگر، به ویژه درازدستی ناپروا و شوخ‌چشمانه دانش در دو قلمرو دیگر مایه تنگ‌بینی و یکسونگری پرزبان در بینش آدمی، در باختر زمین شده است؛ و گرایشهای برگزاف و بیمارگونه را در فرهنگ و اندیشه غربی برانگیخته است؛ گرایشهایی که از تک‌اندیشی و یکسویتی بینش نو برآمده است؛ گرایشهایی چون ماده‌گرایی تب‌آلوده که از انسان باختر زمین انسانی تکسویه ساخته است که آنچه را در آزمونهای حسی او آشکارا نمی‌گنجد و با نوک نشتر جراحی بدان نمی‌توان رسید، پندارینه و یاوه و بی‌مایه می‌داند و به ستیز با آن برمی‌خیزد. تنها در نیمه دوم سده بیستم است که پاره‌ای از فرزندگان و اندیشمندان غرب به تنگناهای بینش غربی پی برده‌اند؛ و کوشیده‌اند که فراخ‌نگری و آزاداندیشی را بدان بازگردانند. یکی از آنان روانشناس نامدار و اندیشمند نهانپژوه سویسی، کارل گوستاو یونگ است که دبستانی نو را در روانشناسی بنیاد نهاد که «روانشناسی ژرفا» نامیده می‌شود. یونگ برای کاوش در روان آدمی و شناخت ناخودآگاهی به جهان باستان بازگشت؛ و در باورهای کهن و افسانه‌های دیرین کاوید و اندیشید. او کوشید که با ماده‌گرایی کور که اندیشه را می‌افسرد و به بند می‌کشد و از انسان برده‌ای زبون می‌سازد که در بند تیره‌دلی و تنگ‌بینی خویش مانده است، بستیزد؛ و بیهودگی و بی‌پایگی آنرا بازنماید و آشکار گرداند. بینش ژرفاگرایانه یونگ مایه آن شده است که گاه او را به درویشی و صوفیگری بازخوانند و خوار بدانند. از این روی، رونالد کاهن که از گزارندگان اندیشه‌های یونگ و از ترجمانان کتابهای اوست، ناچار شده است که در دفاع از وی بنویسد:

آثار یونگ نیروهای سازنده سترگی را در بردارد که این آثار را از بدفهمی و برداشت نادرست بدور نداشته‌اند. برای نمونه، یونگ را نکوهیده‌اند که درویش‌کیش و صوفی‌منش است؛ پاره‌ای از نوشته‌های او چنان است که گویی این خرده و نکوهش را استوار می‌دارد. اما نکته‌ای ناگزیر را باید یاد کرد:



درویشی و صوفیگری، بدان سان که در آثار یونگ آشکار است - اگر این تعبیر را بر من ببخشایند - گونه‌ای نهانگرایی و درویشی آزمونی است که بی‌گمان در پاره‌ای از سویها با درویشی و نهانگرایی در پیوند است؛ اما با اینهمه همچنان بر پدیده‌ها و کنشهای روانی استوار می‌ماند؛ پدیده‌ها و کنشهایی که هرچند به سادگی می‌توان آنها را آشکار و استوار داشت، هر پژوهندهٔ پاکدلی نیز می‌تواند خود آنها را در خویش یا در دیگری بیازماید؛ و روا و درست بشمارد. پس، زمانی که این گونه از درویشی و صوفی‌منشی در ما نهفته است؛ و هرگاه نیاز باشد، ویژگیهای درمانی نیز دارد، چرا می‌باید یادکردن از آن ناپسند و بازداشته باشد، در جایی که پروایی نیست که از آسپیرین یا پیرامیدون سخن گفته شود.<sup>۱</sup>

گفته‌ها و یافته‌های یونگ که در جهان غرب اندیشمندی از گونهٔ دیگر شمرده می‌شود، با ستیزه‌ها و نکوهشهایی روبرو شده است؛ زیرا با تاریک‌اندیشی ماده‌گرایانه‌ای که بر بینش و ذهنیت غربی سایه گسترده است، اندکی ناسازگاری دارد.

یونگ، خود، در جستاری به نام «پیشداشت»، به تلخکامی و آزدگی، از تنگی و یکسوئی اندیشه در باختر زمین یاد می‌آورد؛ و زیان و گزند ماده‌گرایی را در پهنهٔ دانش که خود برویت‌ترین و جهان‌ترین قلمرو از قلمروهای سه‌گانه است، بدین‌گونه باز می‌نماید: اثر پذیرفته از ماده‌گرایی علمی، همهٔ آنچه با دیدگان دیدنی نمی‌تواند بود، یا به یاری دستان پسودنی و دریافتنی گمان‌آمیز و شایستهٔ تردید شمرده می‌شود؛ یا حتی اگر اندک گمانی در فراسویی بودن آن برده شود، مایهٔ رسوایی و بی‌اعتباری می‌گردد. از آن پس، تنها آنچه «علمی» و در پی آن، پذیرفتنی است که آشکارا مادی باشد؛ یا آنچه از علتهایی برمی‌آید که به حس دریافتنی اند. این زیر و زبر شدگی در زمانی دراز اندک اندک به انجام رسیده است؛ و زمان آن بس پیش از ماده‌گرایی بوده است. هنگامی که روزگار گوتیک که به جهشی یگانه روی به سوی آسمان آورده بود، اما بر پایه‌ای جغرافیایی و بر دریافتنی نیک تنگ و محدود از جهان استوار گردیده بود، در پی فاجعه‌ای روحانی که دگرگونی بود فرو ریخت، فرازجویی و برزوی ستونی (عمودی) روح اروپایی، با گسترش ستانی (افقی) در شعور و آگاهی نو باز ایستاد و به پایان آمد. شعور و آگاهی دیگر در بلندای گسترش نیافت؛ بلکه هم در جغرافی و هم در ذهن به پهنای گرایید و در آن گسترده. آن زمان زمان یافته‌ها و کشفهای بزرگ بود و زمانی که دید و دریافت ما از جهان به گونه‌ای آزمونی و تجربی درگسترده. باور به گوهرینگی روح اندک اندک

در برابر اثبات گوه‌رینگی جهان دیداری و مادی که هر زمان آشتی ناپذیرتر از باور کهن می‌گسیخت، واپس نشست؛ تا آنکه سرانجام - پس از احتضاری که چهار سده به درازا کشید - پیشتازترین نمایندگان شعور و آگاهی اروپایی، اندیشمندان و دانشوران روح را، به گونه‌ای، یکباره وابسته به ماده و علت‌های مادی شمردند.<sup>۲</sup>

در پی ستیزها و اندیشه‌هایی بندگانسل از این گونه بوده است که سرانجام اندیشمندان و دانشوران باخت‌رزمین برآن سر افتاده‌اند که اندک اندک ماده‌گرایی کور و تنگ‌بینانه را به کناری نهند؛ و در پدیده‌های نهانی و روانی، در شگفتیها و شگرفیهای انسان، به شیوه‌ای دیگر بیندیشند؛ قلمرو شناخت و زمینه‌کند و کاو علمی را هر چه بیش بگسترند؛ و به پیشداوری و یکسونگری، آنچه را به دیدار در نمی‌آید و در آزمونهای حسی نمی‌گنجد یکباره خوار ندارند و بی‌ارزش نشمارند. در پی همین گرایش نو در اندیشه و سویمندی علمی در غرب است که دیگر بار فرهنگ جهان باستان، در باخت‌رزمین روتق و روایی یافته است؛ و باختریان در آینه‌ها، اسطوره‌ها، دبستانهای رازآمیز، کیشهای درویشی و آزمون‌ها و یافته‌های از گونه‌ای دیگر که از جهان کهن بر جای مانده است، می‌اندیشند و می‌کاوند. در پی این رویکرد به جهان باستان، به ویژه به فرهنگ کهن خاور زمین، دانشمندان می‌کوشند به شیوه‌ای آزمون‌ی و با بهره‌جستن از ابزارهایی کارا و نیک‌سنجنده که دستاوردهای دانش نو است، در اندیشه‌ها و باورهای نهان‌گرایانه و اسطوره‌ای بکاوند و بیندیشند. از این روی، تلاشی‌هایی انجام گرفته است تا بتوان دانش آزمون‌گرای را با نهان‌گرایی و یافته‌های از گونه‌ای دیگر همساز و هماهنگ کرد؛ و در میان دانش پیشتاز نو در باخت‌ر با آینه‌ها و اندیشه‌های کهن در خاور پیوندی یافت؛ و این دو را که تا امروز گمان می‌رفت نیک از یکدیگر جدایند و یکی خردورانه و درست و پذیرفتنی است و دیگری بیهوده و پندارین و بدور از ارج علمی، آشتی داد و درآمیخت. از این روی، بنیادهایی پژوهشی در جهان باخت‌ر پدید آورده شده است که دانشمندان، فراروانشناسان و نهان‌پژوهان در آنها به کندو کاو در باورها و آینه‌های خاور زمین می‌پردازند؛ در کتاب پژوهشهای نو در پدیده‌های فراروانی نوشته شده است:

... در پژوهشهای بنیادین به همان‌سان گونه‌ای نزدیکی و پیوند در میانه دانشهای فیزیک - نوترین و پیشتازترینشان، از آن میان «همه‌نگاری»<sup>۳</sup> - و فلسفه خاورزمین انجام می‌گیرد؛ همبستگی و پیوندی که زیباترین نمود آن را در بنیادی می‌یابیم که برای پژوهش در فرزانیگی خاور و دانش باخت‌ر در استراسبورگ آلمان پی‌افکنده شده است. این پژوهشگاه را دکتر س.ف. فن وایتسزکر<sup>۴</sup>، مدیر پژوهشگاه نامدار

ماکس پلانک سرپرستی می‌کند؛ در این بنیاد، گروهی از دانشمندان همراه با جوکی گوپی کریشنا به پژوهش سرگرمند.

از دید «پیوندان»<sup>۵</sup> آمریکایی جیمز وایتنی<sup>۶</sup>، همبستگی و پیوند در میانه فلسفه خاور و دانش نو به همان سان می‌تواند بر هنر به ژرفی اثر بگذارد؛ این پیوندان از روشها و فنهای سینمایی بهره جسته است تا بدانها، دگرگونیهای رانشان بدهد که در جریان آزمونهای وی در یوگا، در آگاهی و شعورش پدید آمده است: به دیدار آوردن پدیده‌هایی چون آکاشا یا نیروی اثیری به یاری فیلم سینمایی.

آمیزش هنر، دانش و اندیشه هندوگرایشی نو رابه پژوهشها و بررسیهای «فراهنجار» برانگیخته است. ل. جورج لاورنس<sup>۷</sup> که مهندسی است کارشناس در سامانهای جنگ‌ابزار، در ماهنامه جهان الکترونیک، شماره آوریل ۱۹۷۰ می‌نویسد: «کاربرد الکترونیک در این قلمرو شگفت، آزمونهای شگرف و تماشایی و یافته‌هایی حیرت‌آور را امکانپذیر ساخته است؛ این آزمونها و یافته‌ها آنچنان نویدگر و امیدآفرین بوده است که پرتلاشترین دوستاران پژوهش در پدیده‌های فراوانی را برمی‌انگیزد که پیش گویند که این گونه از پژوهش، با گذر زمان، خواهد توانست به یاری پیوندهای هنری - دانشی روشها و امکانهایی را در دسترس ما بگذارد که شایسته آنند که با فنها و روشهای سنتی امروزمین برابری کنند و پهلوزندند»<sup>۸</sup>.

سه خیزش و روند سترگ فرهنگی و سه شیوه نگرش بنیادین به جهان که آدمی در درازنای تاریخ خویش از آنها در شناخت جهان و انسان سود جسته است، یعنی: اسطوره، فلسفه، دانش هرکدام به روش ویژه خویش او را در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی یاری داده است. بدان سان که از این پیش نوشته آمد، برای آنکه بتوان به دید و داوری درست و سنجیده‌ای در هرکدام از این سه رسید و کاراییهای هر یک از آنها را در رسانیدن آدمی به شناخت و آگاهی بررسید و یافت، چاره‌ای جز آن نیست که هرکدام از این سه قلمرو را در سرشت و ساختار ویژه آن در نظر بگیریم و بکار و سازها و روندها و روشهای هر یک را جداگانه بسنجیم و بررسییم. اگر جز این باشد و قلمروهای سه‌گانه با هم در آمیخته شوند، یکی دیگری را خوار خواهد شمرد و خواهد راند. چه آنکه روشها و کار و سازهای پژوهش و شناخت در هرکدام از آنها تنها برای همان قلمرو کارایی و معنا می‌تواند داشت؛ و هرگز با روش دانش نمی‌توان به یافته‌های فیلسوفانه

دست یافت؛ یا با روش دانش و فلسفه نمی‌توان به آنچه انسان اسطوره‌ای به روش ویژه خود بدان راه بسته است، راه جست.

بدان سان که نوشته آمد، اگر با نگاهی فراگیر به روشهای شناخت و آگاهی در این سه بنگریم، می‌توانیم بر آن باشیم که: از اسطوره تا به دانش، در این روشها، روندی برون‌گرایانه به انجام رسیده است؛ و راهی دراز از درون به برون، از سرشت به خرد، از ناخودآگاهی به خودآگاهی، یا بدان سان که یونگ اندیشیده است از «روح» به «طبیعت»<sup>۹</sup> پیموده شده است. در میان این سه، به ویژه در میان اسطوره و دانش، یا به گفته یونگ روح و طبیعت اندک اندک آنچنان جدایی افتاده است که به گونه‌ای دوپارگی در هستی و تمامیت انسان انجامیده است. این گسل بنیادین آنچنان بوده است که فرهنگ و ذهنیت بشری را نیز به ژرفی فروشکافته است و جهان را به دوباره بخش کرده است؛ به دو پاره ستیهند و چالشگر که دشمنانه در برابر یکدیگر ایستاده‌اند: به خاور و باختر. خاور، درون‌گرایی، نهانجوی، کهن‌اندیش روح را برگزیده است؛ و باختر، برون‌گرایی، آشکارجوی، نواندیش طبیعت را. این دوپارگی، چه در قلمرو نهاد و روان آدمی، چه در پهنه فرهنگ و ذهنیت بشری، همواره به زبان آدمی بوده است؛ و او را از دست یافتن به یکپارچگی و تمامیتی که وی را از آن‌گزیر و گریزی نیست، بازداشته است. هر یک از این دو، سرسخت و آشتی‌ناپذیر، به راه خویش رفته است؛ و دیگری را به هیچ گرفته است؛ و دشمنانه بدان نگرسته است؛ بدین سان هر زمان بر ژرفی گسل و بر دامنه دوپارگی افزوده شده است. یونگ در این باره نوشته است:

از گسستگی و دوپارگی جهان بنیادین به روح و طبیعت، جهان باختر طبیعت را گزیده و رهانیده است؛ زیرا که در سرشت و منش بدان باور دارد؛ و همواره بیش از پیش در تار و پود آن گرفتار آمده است؛ و در همان زمان، با تلاشهای دردآلود و ناامیدانه خویش برای روحانی کردن دست به گریبان بوده است. جهان خاور نیز روح را برگزیده است؛ و برآن شده است که ماده جز «مایا» نیست؛ و در میانه بینوایی و ژندگی آسیایی، در رؤیایش به سستی و خواب آلودگی دچار آمده است.

با اینهمه، زمین یکی است؛ و به همان سان که خاور و باختر سرانجام نتوانسته‌اند بشریت یگانه را در دو بخش هم‌آورد دوباره کنند، آری به همان سان، واقعیت روانی در یگانگی بنیادین خویش پاییده است؛ در پی آن است که خودآگاهی و شعور آدمی می‌باید از باور به یکی و نفی دیگری بگذرد؛ و به سوی

شناخت هردو، چونان عناصر سازندهٔ جان یگانه، پیش رود.<sup>۱۰</sup>

باری، هرکدام از این دو، اسطوره و دانش یا روح و طبیعت به گفتهٔ یونگ، یا هرکدام از این سه، اگر فلسفه را نیز در آن میان چونان زینه‌ای برزخی که اسطوره را به دانش می‌رساند در نظر بگیریم، به روش ویژهٔ خود جهان را و آدمی را به او شناسانیده است؛ و او را سودمند و کارا افتاده است. آرامش و بهروزی انسان، تمامیت و یکپارچگی روانی او در گرو آن است که هرکدام از این روشها و شیوه‌های شناخت را در جای خود به کار بگیرد و از آن سود جوید، بی‌آنکه روشهای دیگر را خوار بدارد و با آنها بستیزد؛ نیز بی‌آنکه این روشها را با هم درآمیزد و بخواهد روشی را در قلمروی به کار بگیرد که زیندهٔ آن قلمرو نیست.

روش پژوهش و شناخت در دانش که برونیت‌ترین و جهانیت‌ترین قلمرو از آن سه است، بدان سان که پیداست، نگرش باریک و آزمونی در پدیده‌ها و سنجش و آزمایش آنهاست. دانشمند می‌کوشد که بدین‌گونه پدیده‌ها را در پاره‌ها و یاخته‌های آنها پژوهد و بکاود؛ و به یاری آزمون‌ها و آزمایشهای پی‌درپی که به یافته‌ها و دستاوردهای یکسان می‌انجامد، قانونمندیها و پیوندهایی را که در آنها نهفته است بیابد و چونان قانونی علمی به دست دهد. نگاه دانشمند آزماینده و سنجنده بدین پدیده‌ها نگاهی است از برون و بیگانه‌وار. او هرگز در پی آن نیست که با پژوهیدهٔ خویش درآمیزد و یکی شود؛ یا به سرشت و گوهر آن راه برد. او همواره پدیدهٔ پژوهیده را چونان پدیده‌ای جدا از خویش که یکسره با آن بیگانه است، می‌پژوهد. از این روی، هرگز به شیوه‌ای درونگرایانه و نهانپژوه، نمی‌کوشد تا به ژرفای پژوهیدهٔ خویش راه جوید؛ و با آن به پیوندی تنگ و درونی و روانی برسد. به گفته‌ای دیگر، برخورد دانشمند پژوهنده با آنچه در آن می‌پژوهد همواره برخوردی است آگاهانه و به سر که در رویه و در برون می‌ماند؛ هرچه بیش ژرف در آن کاویده بشود، به نهان و نهاد آن نمی‌تواند رسید. از این روی، برخورد دانشورانه به سر هرگز به پیوندی نهانگرایانه به دل با پدیده دیگرگون نمی‌شود. از آن است که آنچه بدین سان در قلمرو دانش فراچنگ می‌آید جهانی و همگانی است. هر پژوهنده‌ای دیگر می‌تواند بدان پژوهش دست یازد؛ و آنچه را پژوهندهٔ نخستین آزموده است دیگر بار بیازماید؛ و بدانچه چونان قانون به دست آمده است، باوری علمی بیابد. به سخنی دیگر، یافته‌های دانشورانه هرگز فردی نیست؛ و برای همگان توان و امکان آن خواهد بود که چونان پژوهنده و دانشمند بدانها دست یابند. ارزش کاربردی یافته‌های دانش نیز در همین ویژگی بنیادین آنهاست. یافته‌های دانش از آنجا که همگانی

و کاربردی است، در زندگی آدمی به کار گرفته می‌شود و نیازهای او را برمی‌آورد. همین ویژگی است که امروز در پهنه صنعت و تکنولوژی به شیوه‌ای شگفت و غول‌آسا به نمود آورده شده است؛ و دانش چنان ابزار ساز، به رشدی سرطانی، برگزاف و نگران کننده بالیده است؛ و پرسمانها و دشواریهایی بسیار را در جهان پیشرفته صنعتی پدید آورده است؛ همین گسترش برگزاف و بی‌هنجار ترازمندی و یکپارچگی نهادین و روانی را در آدمی برهم زده است؛ و بیم آن می‌رود که اگر این روند یکسویه بیمارگونه در ابزار سازی همچنان بپاید، سرانجام آدمی خود، بی‌بهره از دیگر سوپها و رویهای هستی خویش، به ابزاری دیگرگون گردد. از خودبیگانگی و پوچ‌گرایی انسان صنعتی و افسردگی ژرف درونی وی از پی آمده‌های ناگزیر این گونه بهره جستن از دانش و ساختن غولی ابزار ساز از آن است. برون‌نگری و طبیعت‌گرایی انسان صنعتی که به یاری دانش، بندگسل و تب‌آلوده آنرا در خویش درگسترده و نیک نیرو بخشیده است، به ناچار، او را از پرداختن به روح و درون خویش باز داشته است. استوارترین بند بر پای انسان صنعتی و بزرگترین دشواری او همین تکسویگی و دورافتادگی از یکپارچگی و تمامیت روانی است که آرامش و ترازمندی درونی او را بایسته است.

دانش ابزار ساز که غول‌آسا و سرطانی بالیده و پرورده است، با خردگرایی خشک و برونجویی تب‌آلوده‌اش هر چه بیش آدمی را از خود می‌پردازد و با خویش بیگانه می‌سازد. این دانش دانش تن است. آرمان از آن جز برآوردن نیازهای تنی و این جهانی آدمی نیست؛ همان است که پیر راز آشنای بلخ، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی آنرا علم بنای آخور نامیده است:

جامه‌های زرکشی را بافتن،	دُرّها از قعر دریا یافتن،
خرده‌کاریهای علم هندسه،	یا نجوم و علم طب و فلسفه،
که تعلق با همین دُنیستش،	ره به هفتم آسمان برنیستش؛
این همه علم بنای آخور است؛	که عمارت بودِ گاو و اشتر است.
بهر استبقای حیوان چند روز،	نام آن کردند این گیجان رموز.
علم راه حق و علم منزلش،	صاحب دل داند آنرا با دلش. <sup>۱۱</sup>

یونگ نیز این گونه خردگرایی و دانشزدگی برگزاف را برای آدمی زیانبار می‌داند؛ و بر آن است که این گونه از خرد برون‌نگر دانش‌انگیز همواره نمی‌تواند راهنمای و کارگشای باشد؛ و تمامی دشواریها و پرسمانهای آدمی را از میان بردارد:



اندیشه و دید واقعیت روانی، اگر بدان سان که می‌سزد بدان پرداخته شود، بی‌گمان مهمترین پیروزی را برای روانشناسی نو رقم خواهد زد. من برآنم که گسترش و روایی این دید تنها در گرو زمان است. این ریختار (فرمول) استوار داشته خواهد شد؛ زیرا تنها به یاری آن می‌توان نمودهای گونه‌گون روانی را، در ویژگیهای گوه‌ریشان ارزیابی کرد. نیز بی‌بهره از این درک و دریافت، ناگزیر در هر مورد نمونه‌ای، نیمه‌ای از هنجارهای روان که می‌باید بررسی و بازنموده شود به یکبارگی، آزار می‌بیند و سخت دیگرگون می‌شود. به یاری این دید، ما امکان آن را خواهیم داشت که داد آن سوی و جنبه روانی را که در خرافه‌ها، در اسطوره‌شناسی، در دینها و در فلسفه باز نموده و بیان می‌شود، بدهیم. و بی‌گمان، جایی برای آن نیست که این سوی و بخش از جان را بی‌ارج بشماریم و نادیده بگیریم. واقعیت حسی شاید خرد را بسنده افتد؛ اما هرگز نمی‌تواند سویی از هستی آدمی را که دل را برمی‌انگیزد و باز می‌نماید به ذهن بیاورد و آشکار سازد؛ همان سویی که همبستگی و پیوستگیش از آن مایه می‌گیرد. توانهای دل‌گاه مواردی هستند که در واپسین دمان، به همان سان که در نیکی در بدی نیز، مایه تصمیم‌گیری می‌شوند. هنگامی که این توانها به یاری خرد ما برنخیزند و نشتابند، این خرد در بیشتر مواقع ناتوان خواهد بود. آیا خرد ما و نیکخواهی و نیک‌اندیشیمان ما را از جنگ جهانی و از دیگر رویدادهای نابهنجار و فاجعه‌بار پاس داشته است؟ آیا بزرگترین زیر و زبرشدگیهای روحی و اجتماعی از خرد برآمده است و مایه گرفته است؟ آیا آنچه دگرگونی در زندگی اقتصادی کهن را سامان داده است خرد بوده است؛ همان دگرگونی که ساخت و شکلی تازه را در زندگی اقتصادی، بدان سان که در سده‌های میانه رخ داد، پیش آورد. آیا خرد بوده است که چنین کرده است، یا گسترش ناگهانی و کمابیش انفجارآمیز فرهنگ اسلامی؟<sup>۱۲</sup>

خردی که یونگ در این دید و داوری شگفت که اندیشه‌های عارفان بزرگ ایران را درباره خرد فرایاد می‌آورد، از آن سخن گفته است، خردی است تنگ و یکسونگر که دانش و آزمونهای برونی آدمی از آن مایه می‌گیرد. خردی که در پی فراخواندن سود و راندن زیان است. همان خردی که صوفیان آنرا خرد جزئی یا عقل مدرسی و مکتسب می‌نامند. خردی که تنها پوست را می‌تواند کاوید و راه به مغز نمی‌تواند برد. درباره همین خرد است که آن «دریای راز» در دفتر سوم مثنوی فرموده است:

بند معقولات آمد فلسفی؛ شهسوارِ عقلِ عقل آمد صفی.  
 عقلِ عقلت مغز و عقل تست پوست؛ معدۀ حیوان همیشه پوست جوست.  
 مغزجوی از پوست دارد صد ملال؛ مغز نغزان را حلال آمد حلال.  
 چونکه قشرِ عقل صد برهان دهد؛ عقل کل کی گام بی‌ایقان نهد.  
 عقل دفترها کند یکسر سیاه؛ عقلِ عقل آفاق دارد پر ز ماه.  
 از سیاهی، وز سفیدی فارغ است؛ نور ماهش بر دل و جان بازغ است.<sup>۱۳</sup>

با عقل جزئی تنها پاره‌ای از راه را می‌توان پیمود؛ و به زینه‌ای از شناخت رسید. توان  
 این عقل تنها تا بدانجاست که رهرو را به «عقلِ عقل» برساند و به «محوِ محو». هم آن  
 نهاندان رازآشنای راست، در دفتر چهارم از مثنوی معنوی:

عقل جزوی همچو برق است و درخش؛  
 در درخشی کی توان شد سوی و خش؟  
 نیست نور برق بهر رهبری؛  
 بلکه امر است ابر را که: «می‌گری!»  
 برقی عقلِ ما برای گریه است؛  
 تا بگرید نیستی در شوق هست.  
 عقلِ کودکی گفت: «بر کُتاب تن!»  
 لیک نتواند به خود آموختن.  
 عقلِ رنجور آردش سوی طیب؛  
 لیک نَبُود در دوا عقلش مصیب.<sup>۱۴</sup>

روش جستن راستی و شیوۀ شناخت هنگامی که درونیت‌ر می‌شود و از کاوش در  
 پاره‌ها و پدیده‌ها، تک‌تک و گسسته از یکدیگر، می‌گسلد؛ تا آنها را در پیوند با یکدیگر و  
 همبسته پیژوهد، بدّل به روش فلسفی می‌گردد. فیلسوف با نگاهی فراگیر به جهان و  
 انسان می‌نگرد؛ خواست او این است که به پرسشهای گسترده‌هستی‌شناختی پاسخ دهد.  
 اگرگاه از داده‌ها و یافته‌های دانش نیز در شناخت سود می‌جوید، در آنها نمی‌ماند. بدانها  
 در چشم‌اندازی پهن‌تر می‌نگرد که جهان و انسان است. با آنکه روش پژوهش فلسفی  
 درونیت‌ر و انسانیت‌ر از روش پژوهش علمی است، فیلسوف نیز چونان اندیشمند پژوهنده  
 همواره از پژوهیده‌های خویش، از زمینه‌هایی که در آنها می‌اندیشد بیگانه می‌ماند؛ نگاه

او همچنان نگاهی است از برون؛ اما نگاهی که ژرفکاوتر و گسترده‌تر شده است. اندیشمند نیز چون دانشور در پی آن نیست که با پژوهیده و اندیشیده خویش درآمیزد و یکی شود؛ از درون بدانها بنگرد. او، به یاری پریشهای ذهنی و برهانهای منطقی، می‌کوشد به سامان و سازمانی اندیشه‌ای که بهنجار و پذیرفتنی و همگون باشد، به گزارشی از جهان دست یابد. اما جهان، چونان پهنه اندیشه و کاوش فلسفی وی، همواره از او، چونان انسان و اندیشنده، جدایی‌ناپذیر ماند.

در فلسفه نیز چون دانش برخوردار شناختاری فیلسوف با جهان برخوردی است به سر و خردگرایانه دل در این برخورد چندان نقشی ندارد و از آن اثر نمی‌پذیرد. آزمونهای فیلسوف نیز چون آزمونهای دانشمند، با آنکه از آن ژرفتر و درونیت‌تر است، در رویه ذهن وی می‌ماند؛ و به آزمونهای درونی و روانی دیگرگون نمی‌شود. فیلسوف نیز چون دانشمند شناخته‌ها و اندیشیده‌های خویش را می‌سنجد و می‌آزماید؛ اما آنها را نمی‌زید. با اینهمه از آنجا که کاوشهای فیلسوف درونیت و نظریتر از کاوشهای دانشمند است، بیشتر فردی است. یافته‌های فلسفی مانند یافته‌های دانش فراگیر و همگانی نیست؛ هر کس نمی‌تواند خود آنها را بیازماید و بدانها باور یابد. از این روی، این یافته‌ها در سازمانهای اندیشه‌ای و جهان‌شناختی که دبستانهای فلسفی را پدید می‌آورد، سامان می‌یابد؛ هر کس می‌تواند، به دلخواه خویش، پیرو یکی از این دبستانها باشد؛ و از نگاه فیلسوفی که بدو گراییده یا گاه گرویده است، به جهان بنگرد و در آن بیندیشد.

اما روش پژوهش و شناخت در سومین قلمرو، در اسطوره که درونیت‌ترین و انسانیت‌ترین قلمرو نیز هست، یکسره دیگر است. دشواری شناخت این روش و آنچه به یاری آن فرادست می‌آید نیز در همین است.

در اسطوره، چونان درونیت‌ترین و سرشتیت‌ترین قلمرو از قلمروهای سه‌گانه آگاهی و دانایی، روش پژوهش و شناخت برونی و در رویه نیست. انسان اسطوره‌ای تنها بدان بسنده نمی‌کند که پدیده‌های هستی را همچون دانشمند آزمونگر به ژرفی بنگرد و در آنها پژوهد؛ یا همچون اندیشه‌وری فیلسوف، به یاری تلاشهای اندیشه‌ای و پریشهای ذهنی جهان را بشناسد و در آن بیندیشد. او به گونه‌ای دیگر می‌کوشد که جهان را بشناسد؛ با راه جستن به نهاد و ژرفای آن. انسان اسطوره‌ای با نگاهی از درون به پدیده‌های هستی می‌نگرد. خود را در آنها می‌جوید و آنها را در خود می‌یابد. برخورد او با جهان، همچون برخورد دانشور و فیلسوف برخوردی بیگانه‌وار و در رویه نیست. وی آنچه را در آن می‌پژوهد و می‌اندیشد خود می‌زید؛ و آنرا در خویش می‌آزماید.

جهانشناس اسطوره‌ای نهانپژوهی است ژرفکاو و درونگرایی که دل به آموزه‌ها خوش نمی‌دارد؛ در جستجوی آزمون‌ها است. آموزه‌ها هرچند ژرف باشد به هر روی در رویه ذهن، در خودآگاهی می‌ماند. از این روی تنها دانشمند و فیلسوف را در شناخت به کار می‌تواند آمد. انسان اسطوره‌ای چنین شناختی را بسنده و کارا نمی‌داند؛ پس، در شناخت بر آزمونهای ژرف روانی خویش بنیاد می‌کند. آزمونهایی که راه به لایه‌های درونی ذهن، به ناخودآگاهی برده است. به سخنی دیگر، انسان اسطوره‌ای برای آنکه جهان را بشناسد، آنرا می‌زید. از این روی، برای رسیدن به پیوندی تنگ با جهان و شناختی نهادین و بی‌میانجی از آن، به ناچار می‌کوشد که با آن درآمیزد؛ خود را در آن ببیند و بیابد و آن را در خویش. تنها در اسطوره است که به شیوه‌ای درویشانه و جادویی، به یاری آزمونهایی فراسویی و از گونه‌ای دیگر، شناسنده با شناخته درمی‌آمیزد و یکی می‌شود. مرزی جداساز و بازدارنده که در دانش و فلسفه این دو را (= شناخت و شناسنده) همواره از یکدیگر می‌گسلد و باز می‌برد، در اسطوره از هم می‌باشد.

به گفته‌ای دیگر، در آن دو قلمرو، انسان هر زمان از جهان بیگانه و جدا می‌ماند؛ جهان را در بیرون خویش می‌بیند و می‌پژوهد؛ لیک در اسطوره که آگاهی در آن بر درونیت‌ترین و سرشتی‌ترین کار و سازها و روشهای شناخت استوار شده است، انسان و جهان به آشنایی و یگانگی با یکدیگر می‌رسند. انسان اسطوره‌ای جهان را در درون خویش می‌بیند و می‌پژوهد. در این قلمرو از آگاهی، انسان جوینده کاونده رهگذری نگرنده نیست که بیگانه‌وار از کنار جهان بگذرد و در آن بنگرد. او چونان پاره‌ای، نمودی، گستره‌ای از جهان، با هنگامه‌ها و تب و تابهای شگرف هستی که در برون خاموش و فرومرده می‌نماید، درمی‌آمیزد؛ و با آنها، هنباز و دمساز می‌گردد. آنچه در جهان می‌گذرد به گونه‌ای فراروانی و نهانگرایانه در وی باز می‌تابد و اثر می‌نهد. انسان اسطوره‌ای به یاری دل با جهان پیوند می‌گیرد؛ همچون دانشور و فیلسوف در پی آن نیست که تنها به یاری سر در آن بیندیشد و آن را بسنجد و بی‌پژوهد.

اگر بخواهیم روش شناخت در اسطوره را با روشهای شناخت در دانش و فلسفه بسنجیم و با نگاره‌ای آنرا باز نماییم می‌توانیم گفت: شناسنده جهان، در دانش و فلسفه، به نگرنده‌ای می‌ماند که خاموش و آرام در کنار دریایی تپنده و توفنده نشسته است؛ و آنرا به شگفتی می‌نگرد. خیزابه‌های سهمگین و سرکش را می‌بیند که کوبان و روبان، دران و غران، سر بر تخته سنگها فرو می‌کوبند؛ و جوشان و خروشان، درهم می‌شکنند و به دار و گیر دریا باز می‌روند. آن نگرنده اینهمه را می‌بیند و سرانجام می‌داند. لیک

انسان اسطوره‌ای که به شیوه‌ای جادوانه جهان را در خود دارد و با آن به یکدلگی، دمساز و همراز است، به ناپروایی دریادل می‌ماند که تابِ ماندن بر کرانه و نگرستن به دریا را ندارد. پس، چالاک و بی‌باک، دل به دریا می‌زند؛ یکباره از فراز تخته سنگهای کناره به مفاک پر آشوب و غوغاگر برمی‌جهد. هنبازِ هنگامه‌ها می‌گردد. دستخوش خیزابها، به هر سوی برده می‌شود. او بدین سان، تب و تاب دریا را از بُنِ جان می‌آزماید. در این هنگام، آنچه در دریا گذشته است، همان است که بر او می‌گذرد. او، در این هنگام، نگرنده خاموش و آرام دریا نیست؛ خود دریاست. با آن درآمیخته است و یکی شده است. اینک او چون دانشور و فیلسوف دریا را نمی‌داند؛ آنرا از درون آزموده است؛ آنرا زیسته است. بر پایه آنچه نوشته آمد، یافته‌های انسان اسطوره‌ای، از آنجا که به سر فرادست نیامده است، در رویه ذهن وی، در خودآگاهی نمی‌ماند. آموزه‌هایی نیست که بتوان از آنها با دیگران سخن گفت؛ و آنها را بدانان آموخت. این یافته‌ها همچون دستاوردهای دانش و فلسفه همگانی و فراگیر نیست؛ فردی است. زیرا یافته‌هایی است که هر کس به دل فراچنگ آورده است؛ و به ژرفای نهاد او، به قلمروهای تاریک ناخودآگاهی وی راه برده است. بخشی از کارمایه‌های نهادین و نیروهای روانی او را پدید آورده است. خود وی نیز به درستی و روشنی درباره آنها نمی‌داند؛ و نمی‌تواند آنچه را بدین گونه یافته است، با دیگران در میان نهد و بدانان بیاموزد. شناخت او از جهان، چون شناخت دانشور و فیلسوف از آن، شناختی آگاهانه نیست. از این روی، این شناخت شگرف بودنی است، نه باز نمودنی؛ آزمودنی است، نه آموختنی؛ یافتنی است، نه گفتنی.

1 - *L'homme à la découverte de son âme*. C.G.Jung, Editions Du mont-Blanc - septième Édition/35.

2 - *Ibid* /49.

3 - Holographie.

4 - C.F.von Weizsäcker.

5 - cybernéticien.

6 - James Withney.

7 - L.George Lawrence.

8 - *Nouvelles recherches sur les Phénomènes PSI*, sheila ostrander et lynn schroeder-Edition

Robert laffont 1944 /15-16.

9 - *L'homme à la Decouverte ...*/65.

10 - *Ibid* /65.

۱۱- مثنوی معنوی، به سعی نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۷۰۱.

12 - *Ibid* / 65-66.

۱۳- مثنوی، ۵۰۸.

۱۴- همان، ۷۹۰.



## «فنا» چونان گونه‌ای از شناخت

بدان سان که نوشته آمد، در اسطوره، انسان خود را از جهان جدا نمی‌داند؛ و می‌کوشد که جهان را در خود باز یابد، بی‌ژوهد و بشناسد. این روش باستانی شناخت همان است که در آیینهای راز و دبستانهای درویشی به یادگار مانده است؛ و هنوز رهروان و رازآموزان آنرا به کار می‌گیرند.

از دید صوفیان، شناخت سه زینه (مرحله) یا رده می‌تواند داشت:

۱- سرآگاهی: این گونه از شناخت شناختی است که به یاری سر فرادست می‌آید. اگر این شناخت به باوری بیانجامد، آن باور «دانشباوری» (علم‌الیقین) خواهد بود. نمونه را، اگر هرگز کسی آتش ندیده باشد و از آتش با او به روشنی و بسندگی سخن بگویند، به سرآگاهی، آتش را خواهد شناخت؛ و دانشباورانه، آنرا باور خواهد کرد.

۲- چشم‌آگاهی: زینه دومین از شناخت چشم‌آگاهی است. آن شناختی است که به یاری چشم، یا از دیدی گسترده‌تر، به یاری آزمونهای حسی فرادست می‌آید. این شناخت شناختی دیداری و حسی است؛ باوری که از آن برمی‌خیزد نیز چشمباوری (عین‌الیقین) خواهد بود. اگر به نمونه پیشین بازگردیم، آنکه درباره آتش شنیده یا خوانده است اگر آتش را آشکارا در برابر ببیند و آنرا به حس بیازماید و دریابد، چشم‌آگاهانه آنرا شناخته است؛ و به چشمباوری بدان باور می‌تواند یافت. ناگفته پیداست که این گونه از شناخت و آگاهی روشنتر و بی‌چند و چونت‌تر از سرآگاهی است؛ و چشمباوری استوارتر و پایدارتر از دانشباوری.

۳- دل‌آگاهی: سومین زینه از شناخت دل‌آگاهی است؛ برترین و کاراترین زینه نیز همان است. دل‌آگاهی شناختی است که به یاری دل، آن کانون شگفت آگاهی و احساس به دست می‌آید. دل‌آگاهی اگر به باوری بیانجامد، آن باور راستباوری (حق‌الیقین) خواهد بود که استوارترین گونه باور نیز هست. زیرا از شناختی دل‌آگاهانه، از شناختی که یکباره و بی‌میانجی انجام گرفته است برآمده است. در آن دو گونه و زینه پیشین از شناخت،

شناسنده همواره از شناخته خویش جدا می‌ماند. به سخنی دیگر، انسان چونان انسان، به پدیده‌های هستی می‌نگرد؛ و «از ظن خویش یار آنها می‌شود». آنچه او بدین سان می‌شناسد و می‌یابد جز بازتاب این پدیده‌ها در ذهن و نهاد او، چونان انسان، نیست: بیگانه‌ای از دور به بیگانه‌ای نگریسته است و اثری اندک در رویه ذهن خویش از او پذیرفته است. در این دو گونه از شناخت، شناسنده هرگز با شناخته در نمی‌آمیزد و با آن به پیوندی ژرف از درون، به پیوندی نهادین نمی‌رسد.

در سومین زینه از شناخت که شناخت اسطوره‌ای است شناسنده می‌کوشد که به شیوه‌ای جادویی و فراسویی، راهی به درون و گوهر شناخته خویش ببرد؛ با او درآمیزد؛ در او رنگ ببازد. از درون او، با چشم وی بدو بنگرد. این گونه از شناخت راساترین و راستترین گونه شناخت است. زیرا به یکبارگی و بی میانجی فرادست آمده است. انسان شناسنده در دل آگاهی کوشیده است که خود را تا آنجا که می‌تواند وانهد و مرز جداساز را که او را از شناخته و پژوهیده خویش گسسته و بیگانه می‌دارد، از میانه بردارد.

از دید صوفیان، شناخت راستین و بگوهر تنها این گونه از شناخت می‌تواند بود؛ شناختی که در آن شناسنده و شناخته و شناخت با هم درمی‌آمیزند و یکی می‌شوند؛ آنچنانکه نمی‌توان آنها را از یکدیگر بازشناخت و در میانشان جدایی نهاد. اگر به نگاره پیشین بازگردیم، شناخت دل آگاهانه از آتش و باور راست بدان در گرو آن است که شناسنده آتش که تا آن زمان چونان انسان و از دید خویش به آتش می‌نگریسته است یا در آن می‌اندیشیده است، به ناگاه به میان آتش برجهد؛ و در شراره‌های پرتاب و سرکش آن، پای تا سر، فرو سوزد. اگر شناسنده که در این زمان با آتش درآمیخته است و یکی شده است، همچنان بتواند آنرا بشناسد، به برترین و راستترین و بگوهرترین گونه و زینه شناخت دست یافته است. زیرا «من» او که وی را از آتش جدا می‌ساخت دیگر از هم پاشیده است. جدایی به پیوند و دوگانگی به یگانگی بدل شده است.

این گونه از شناخت را صوفیان در پیوند با خداوند و راه بردن بدان دوست که جان جهان و جهان جان همه اوست، به کار می‌گیرند. درویش در آن هنگام که راه دل را درمی‌نوردد و منزلها را پس پشت می‌نهد، اندک اندک از خود می‌گسلد؛ تا به دوست پیوندد. در این راه، هرچه بیش من در وی از هم می‌باشد، بیش به او نزدیک می‌شود. تا بدان جا که رهرو یکباره از خود می‌رهد و آسیمه و آشفته پیوند، سر در کوی دوست می‌نهد. در آیینهای درویشی، شناخت او در گرو باخت من است.

درویش، چونان شناسنده، آنگاه که بدین سان با شناخت و با شناخته که خداوند

است پیوند گرفت و در او رنگ باخت، به پایه‌ای در درویشی رسیده است که فنای در حق نامیده می‌شود. او با فنای در خداوند به دل‌آگاهی وی را شناخته است؛ و به راستبאوری بدو باور کرده است؛ به شناختی راستین و یکباره، به باوری پولادین و بی‌هیچ چند و چون. فنای در حق که شناخت صوفیانه بدان می‌انجامد، در آیینهای درویشی خود سه زینه دارد:

۱- **فناي به کردار (افعالی):** این زینه از فنا که گاه «رَمَس» نامیده شده است، آن است که درویش در آنچه از نیکوییها و شایستگیها که بدانها دست می‌یازد، خداوند را می‌بیند نه خود را. آنها را از مهر و نواخت وی می‌داند، نه دستاورد تلاش و توانایی خویش. این گونه از فنا به «تحلی» می‌انجامد.

رَمَس در پایان نخستین گذار بزرگ صوفیانه که گذار «به خدایی» (سیر الی الله) است به انجام می‌رسد. درویش در این زینه از فنا و در این گذار، اندک اندک، از هوشیاری (= صحو) می‌گسلد و به بیخودی (محو) می‌پیوندد.

۲- **فناي در ویژگیها (احوالی):** این زینه از فنا که گاه «طَمَس» خوانده شده است، آن است که درویش در ویژگیها و هنجارهای روانی هرچه بیش به خداوند نزدیک می‌شود و در او رنگ می‌بازد و خود را از او می‌سازد. این گونه از فنا به «تخلی» می‌انجامد. طَمَس در دومین گذار بزرگ صوفیانه که گذار «در خدایی» (سیر فی الله) است، به انجام می‌رسد؛ این زینه از فنا و این گذار همه خود باختگی و بی‌خویشتنی (محو) است. گاه صوفیان آنرا «جمع» نامیده‌اند.

۳- **فناي به گوهر (ذات):** این زینه از فنا که گاه «دَمَس» خوانده شده است، زینه‌ای است که هر دو زینه پیشین، رَمَس و طَمَس را دربر می‌گیرد. دَمَس فناي گوهرین و بنیادین درویش است در خداوند؛ زمانی است که من، به یکبارگی، در وی از هم می‌پاشد و همه او می‌شود. این گونه از فنا به «تجلی» می‌انجامد.

دَمَس را می‌توان با سومین گذار بزرگ صوفیانه که گذار «از خدایی» است (سیر من الله) سنجد و با آن در پیوند شمرد. در این زینه از فنا و در این گذار، درویش اندک اندک از بی‌خویشتنی که بایسته زینه و گذار پیشین است، به خود باز می‌آید؛ و خویشتن را باز می‌یابد، بی‌آنکه این بازگشت به خویش او را از خداوند بگسلد و بازدارد. در این هنگام، درویش با آنکه با من است از او گسسته نیست. او بدین سان توانسته است، سرانجام دو ناساز را «من» و «او» را باهم آشتی دهد. این زینه از فنا که برترین و شگفت‌ترین زینه است، در زبان صوفیان، «جمع جمع» (جمع الجمع) و «صحو ثانی» نیز نامیده شده است. در این

زینه است که درویش می‌تواند از سرمستی و بی‌خویشتی بازآید و به سوی مردم بازگردد؛ تا چونان پیری راهدان و راهنمون، شایستگان و آمادگان را در راه جستجوی خداوند دست گیرد و پیش برد.<sup>۱</sup>

بدان‌سان که نوشته آمد، روش شناخت در آیینهای نهانگرایی و درویشی روش اسطوره‌ای است و بنیاد آن بر پیوند تنگ در میانه شناسنده و شناخته نهاده شده است. در روزگاران اسطوره، آدمی همواره از این شیوه در شناخت جهان بهره می‌جسته است؛ می‌توان گفت که در پیوند با هر پدیده‌ای که می‌کوشیده است آنرا بشناسد، گونه‌ای از فنا را می‌آزموده است. این تلاش تب‌آلوده در همگونی و همسازی با جهان از باوری استوار به یکسانی جهان و انسان که استوارترین بنیاد اسطوره شناختی است، مایه می‌گرفته است: انسان و جهان دو نمود از یک «بود»ند: انسان فشرده‌ای از جهان است و جهان گستره‌ای از انسان.

۱- در این باره بنگرید به مازهای راز، نوشته میرجلال‌الدین کزازی، جستار «شناخت در شاهنامه و آیینهای درویشی»، نشر مرکز ۱۳۷۰.

## انسان و جهان در اسطوره

پایاترین و استوارترین بنیاد اسطوره‌ای باور به یگانگی جهان و انسان است. در جهان‌بینی اسطوره‌ای، این دو جدایی و بیگانگی بگوهر و سرشتین از یکدیگر ندارند. در «بود» یکسانند؛ تنها در «نمود» از هم دور و جدا افتاده‌اند. پیوند در میان این دو چنان است که گویی انسان و جهان دو نامند، ناموری یگانه را. به سخنی دیگر، سوی و رویی از انسان جهان است و روی و سویی از جهان انسان.

این بنیاد و نهاد اسطوره‌ای در درازنای زمان، در نمادها و باورهای گونه‌گون بازتافته است. نشانی برجسته و آشکار از آنرا به ویژه در اسطوره‌های آفرینش می‌توانیم یافت. در بسیاری از این اسطوره‌ها، جهان از انسانی سترگ و آغازین یا از هیولایی انسان‌گونه پدید آمده است. از هر پاره‌ آن انسان یا انسان‌گونه یکی از پدیده‌های هستی ساخته شده است. نمونه را، در اسطوره آفرینش بابلی که برگرفته از اسطوره‌های سومری است و در سروده‌ای بلند و آیینی به نام «انوما‌الیش» باز گفته شده است، می‌بینیم که مردوک، قهرمان - خدای بزرگ بابل، بغبانوی آبهای شور «تیامات» را در نبردی سهمگین به دو پاره می‌کند؛ از نیمی از پیکر او در فراز آسمان را می‌سازد؛ و از نیمی دیگر در فرود زمین را.<sup>۱</sup> نمونه‌ای دیگر از این گونه را در اسطوره مانوی آفرینش می‌یابیم. درگیراگیر نبردهایی که ایزدان و دیوان، در آغاز آفرینش با یکدیگر می‌آزمایند، «مهرایزد» به سرزمین دیوان، به جهان تاریکی می‌تازد. دیوانی بسیار را از پای درمی‌اندازد؛ از پیکر این کشتگان هشت زمین را و از پوست آنان ده آسمان را و از استخوانهایشان کوهها را می‌سازد.<sup>۲</sup>

یگانگی انسان و جهان در باورها و نمادهای باستانی تا بدان جا بوده است که گاه جهان را در پدیده‌های گوناگونش با انسان و اندامهای وی سنجیده‌اند؛ و هرکدام از آن پدیده‌ها را با یکی از این اندامها برابر نهاده‌اند. گذشته از آنچه نوشته آمد که آسمان با پوست و کوهها با استخوان و زمین با تن یکی شمرده شده است، گاه رودها با رگها و آب روان در آنها با خون و جنگلها با موی سنجیده شده‌اند.

در دیرینه نامه «بندهشن» که جهان‌بینی و باورشناسی کهن ایرانی در آن به گستردگی بازتاب یافته است، انسان و جهان بدین‌سان دو نمود یک بود باز نموده شده‌اند:

در دین گوید که: تن مردمان به سان گیتی است؛ زیرا گیتی از آب سرشکی ساخته شده است. چنین گوید که: این آفرینش نخست همه آب سرشکی بود؛ مردمان نیز از آب سرشکی می‌باشند. همان‌گونه که گیتی را پهنای درازا برابر است، مردمان نیز به همان‌گونه‌اند: هر کس را درازا به اندازه پهنای خویش است. پوست چون آسمان؛ گوشت چون زمین؛ استخوان چون کوه؛ رگان چون رودها؛ و خون در تن چون آب در رود؛ شکم چون دریا و موی چون گیاه است. آنجا که موی بیش رفته است، چون بیشه. گوهر تن چون فلز؛ «آسن - خرد» چون مردم؛ «گوش - سرود - خرد» چون گوسپند و گرمی چون آتش است. دست و پای افزار چون «هفتگان» و «دوازدهان». شکم خورش گوار است، چون ابر و آتش وازشت. دم برآوردن و فروبردن چون باد است. جگر چون دریای فراخکرت، بنکده تابستان؛ اسپروز، چون ناحیت ایاختر، جایگاه زمستان است. دل گرد چون آب آرد و یسور پاکیزه است؛ زیرا به دل بیماری نرسد، مگر که مرگش فراز آید. بالای سر، مغز چون روشنی بیکران و سر چون گرودمان است. دو چشم چون ماه و خورشید است. دندان چون ستاره است. دو گوش چون دو روزن گرودمان است. دو روزن گرودمان را پیدا است که بدان همواره آوازی به نوای خوش می‌آید که روان را خنیاپی و رامش از اوست. دو بینی چون دو دمه گرودمان است. دو دمه گرودمان را گوید که بدان همواره بوی خوش گونه‌گونه دردمد که روان را خوشبویی و شادی از اوست. دهان چون آن در به گرودمان است که همواره مزه گونه‌گونه بدو درآید که روان را لطافت و خوشی از اوست. کون چون دوزخ در زمین است. کون زیرترین نشیمن تن است. روان چون هرمزد است. هوش و ویر و دریافت، اندیشه و دانش و فهم چون آن شش امشاسپند است که پیش هرمزد ایستند. دیگر نیروهای مینوی درون تن چون دیگر ایزدان مینوی‌اند. همان‌گونه که هرمزد را گاه به روشنی بیکران و حضور به گرودمان است و او را نیرو به همه جا رسیده است، روان را نیز جای به مغز سر و کده به دل است؛ و نیروی او به همه تن رسیده است...<sup>۳</sup>

یکسانی جهان با انسان در نامه باستانی بندهشن نیک گسترده است و پاره‌های خرد را نیز در هر دوان در برمی‌گیرد. بازتابی از این بنیاد باورشناختی و اسطوره‌ای کهن را در

نوشته‌ها و سروده‌های نوتر ایرانی نیز بازمی‌یابیم. نمونه را، فرزانه نهندان، شیخ محمود شبستری در این باره نوشته است:

اما مشابَهت تن با زمین آن است که در زمین کوه‌هاست که در بدن استخوان مانند آن است؛ و در زمین، درخت‌های بزرگ هست؛ و در مردم، موی سر و ریش و مانند آن است؛ و در زمین نباتات خُرد بسیار است که مویهای اندام مثال آن است؛ و مجموع عالم هفت اقلیم است؛ و در بدن نیز هفت اندام است: یک سر و دو دست و پشت و شکم و دو پای؛ و زمین را زلزله می‌باشد؛ و عطسه به جان آن هست؛ و در زمین، جویهای آب روان و چشمه‌ها هست؛ و در بدن، رگ‌ها و روده‌ها هست؛ و چشمه‌های عالم بعضی تلخ و بعضی شور و بعضی خوش و بعضی ناخوش هست؛ در تن نیز، چشمه گوش تلخ و چشم شور و بینی ناخوش و دهان خوش؛ و چشمه گوش بدان سبب تلخ است تا حشرات چون خواهد که به گوش رود، تلخی گوش به حس او رسد؛ از آنجا باز گردد؛ و مردم را هلاک نکند. اما چشمه چشم از آن جهت شور است که چشم مردم پر از پیه است؛ و پیه بی نمک باطل می‌شود. پیه چشمه چشم را شور آفرید؛ تا چشم پیوسته تازه و روشن باشد. اما چشمه دهان به جهت آن خوش است، تا قوَت ذایقه در لذت باشد؛ و چشمه بینی به جهت آن ناخوش است، تا از بویهای خوش لذت یابد؛ و در ضمن این چشمه‌ها حکمت‌های الهی بسیار است؛ اگر به تقریر آن مشغول شویم، به تطویل انجامد.

اما مشابَهت تن مردم با افلاک آن است که در فلک دوازده برج است، مثل حمل و ثور تا حوت؛ در تن مردم دوازده راه است از ظاهر به باطن؛ چنانکه دو چشم و دو گوش و دو سوراخ بینی و دهان و دو پستان و ناف و دو عورت؛ و در فلک، بیست و هشت منزل است از منازل قمر، چون شَرطین و بَطین تا آخر؛ در تن مردم نیز، بیست و هشت عصب است؛ و چنانچه مجموع درجات فلک سیصد و شصت است، در تن نیز سیصد و شصت رگ است؛ و چنانکه در فلک هفت کوكب سیَّارند، در تن نیز هفت اعضای رئیسه‌اند؛ و چنانکه در فلک نباتات بسیار است، در تن نیز قوَت‌های طبیعی بسیار است؛ چون: جاذبه و ماسکه و هاضمه و غیر آن که در اوّل گفته شد؛ و چنانکه افلاک بر عناصر محیطند، تن نیز محیط است بر اخلاط اربعه؛ یعنی: صفرا و خون و بلغم و سودا؛ و به غیر از این، مشابَهات بسیار است که لایق این مختصر نیست.<sup>۴</sup>

هم آن پیر رازآشنای، در گلشن راز خویش، یگانگی جهان و انسان را، به «پاکیزه‌تر بیان»، بدین سان بازگفته است:

جهان انسان و انسان شد جهانی؛ از این پاکیزه‌تر نبود بیانی.<sup>۵</sup>

در باورشناسی باستانی، آنچنانکه نوشته آمد، جهان از انسانِ سترگ آغازین پدید آمده است؛ هرکدام از اندامهای او پدیده‌ای را در جهان، هستی بخشیده است. گویا بازتابی از این اندیشه باستانی و نماد کهن اسطوره‌ای را در بیتی از خدایِ مردِ عرفان ایرانی، مولانا جلال‌الدین می‌توانیم یافت. پیر نهادان و رازآشنای بلخ، در رازنامه شگرف خویش مثنوی، آنگاه که از موسیقی کیهانی و دستانهای بهشتی یاد می‌آورد که نواها و نغمه‌های زمین گونه‌ای درشت و دیگرگون شده از آنهاست، مردمان را پاره‌های تن آدم شمرده است. توگویی آدم همان انسان نمادین در آغاز آفرینش است که همه پدیده‌های هستی از او برآمده‌اند:

نالۀ سرنا و تهدید دهل،

چیزکی ماند بدان ناقور کل.

بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق،

می‌سرایندش به طنبور و به حلق.

مؤمنان گویند «کائار بهشت،

نغز گردانید هر آواز زشت.

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم؛

در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم.

گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی،

یادمان آید از آنها چیزکی...<sup>۶</sup>

در جهان‌بینی باستانی و اسطوره‌ای، انسان و جهان در گوهر و سرشت با یکدیگر یکسانند؛ تنها در ریخت و پیکره از هم جدا شده‌اند. جهان را با همه پهنآوری و گونه‌گونیش درهم فرو فشرده‌اند؛ انسان از آن پدید آمده است. انسان چکیده و فشرده جهان است و دیباچه آفرینش. از دیگر سوی، انسان را درگسترده‌اند؛ از او جهان پدیدار شده است. جهان گونه گسترده انسان است. هم از آن است که در اندیشه‌های نهانگرایانه، جهان را انسان کیهین (آدم اصغر) نامیده‌اند؛ و انسان را جهان کیهین (عالم



اصغر). هریک از این دو در خویش، سنجیده با دیگری، مهین است (= عالم اکبر و انسان اکبر).

این باور و نهاد اسطوره‌ای است که در دبستانهای درویشی و آیینهای نهانگرایی یکی از بنیادهای باورشناختی را پدید آورده است؛ و پس از گذشت هزاره‌ها، همچنان پاییده است. این باور را در سروده‌ای بازخوانده به سرور درویشان و رهبر فرخنده کیشان بدین سان باز می‌یابیم:

أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

نیز مولانا راست، در دفتر چهارم مثنوی:

از نفوس پاکِ اختروش مدد، سوی اخترهای گردون می‌رسد.  
ظاهر آن اختران قَوامِ ما؛ باطن ما گشته قَوامِ سما؛  
پس به صورت عالم اصغر توی؛ پس به معنی عالم اکبر توی.<sup>۷</sup>

هم او در نخستین دفتر از مثنوی، جهان را فروپیچیده در انسان شمرده است؛ و بس عالم بی‌متها و هفتاد و دو ملت را در او نهفته دانسته است:

نطق آب و نطق خاک و نطق گل، هست محسوسِ حواسِ اهلِ دل.  
فلسفی کو منکر حنّانه است، از حواسِ اولیا بیگانه است.  
گوید او که: «پرتو سودایِ خلق، بس خیالات آورد در رای خلق؛»  
بلکه عکسِ آن فساد و کفر او، این خیال منکری را زد بر او.  
فلسفی مر دیو را منکر شود؛ در همان دم، سخره دیوی بود.  
گر ندیدی دیو را خود را ببین؛ بی‌جنون نبود کبودی در جبین.  
هر که را در دل شک و پیچانی است، در جهان، او فلسفی پنهانی است.  
می‌نماید اعتقاد و گاه گاه، آن رگی فلسف کند رویش سیاه.  
الحذر، ای مؤمنان! کان در شماست؛ در شما بس عالم بی‌متهاست.  
جمله هفتاد و دو ملت در تو است؛ وه که روزی این برآرد از تو دست!<sup>۸</sup>

نیز در «چارانه‌ای» بازخوانده به یکی از پیران شوریده‌گرمرو، انسان همه جهان شمرده شده است:

ای آینه جمال شاهی که تویی!  
وی نسخه نامه الهی که تویی!  
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست؛  
در خود بطلب هرآنچه خواهی؛ که تویی.

صوفی سترگ و پیر راهنمون، محیی الدین عربی نیز در نوشته‌ای به نام معرفت عالم اکبر و عالم اصغر، درباره این دو کیهان و مهین چنین نوشته است:  
بدان که در اصطلاح این قوم (= صوفیان)، این عالم که بیرون ایشان است از افلاک و کواکب و عناصر و طبایع و مولدات، آنرا کبیر و انسان کبیر می خوانند؛ و انسان را- یعنی بنی آدم را عالم اصغر و انسان اصغر و عالم جامع می خوانند؛ بدین معنی که هرچه در وجود هست آنرا صورت تفصیلی در عالم هست؛ و در انسان مجموع است؛ و هرچه در عالم به تفصیل [است، در انسان]\* جمع است؛ و هرچه در انسان جمع است، در عالم به تفصیل است؛ و عزیزی هم از این نظر می گوید:  
جهان انسان شد و انسان جهانی؛ از این پاکیزه تر نبود بیانی.

و تطابقی که در میان عالم است، یعنی عالم انسانی و عالم اکبر چنان است که هرچه در عالم موجود است، نظیر آن در انسان موجود است؛ پس انسان نسخه عالم و جام جهان‌نماست؛ و بدان که عوالم چهاراست؛ عالم اعلی؛ و آن عالم بقاست؛ و عالم استحاله؛ و آن عالم فناست؛ و عالم تعمیر؛ و آن عالم بقا و فناست؛ و عالم نسبت که عالم أعراض است؛ و این عوالم را در دو موطن وجود است: یکی عالم اکبر که خارج از انسان است و یکی عالم اصغر که انسان است.<sup>۹</sup>  
شیخ محمود شبستری فراختر، در گلشن راز خویش، این معنا را که آدمی فرو فرشته و دیباچه جهان است؛ و خردی است تنگ که آن بزرگ پهن‌آور در او فرو نهفته است، باز نموده است و سروده:

عناصر: آب و باد و آتش و خاک      گرفته جای خود در زیر افلاک.  
ملازم هر یکی در مرکز خویش؛      بنه‌د پای یک ذره پس و پیش.  
چهار اضداد در طبع و مراکز،      به هم جمع آمده کس دید هرگز؟

\* در متن: «هرچه در عالم تفصیل جمع است» آورده شده است.

مخالف هریکی در ذات و صورت، شده یک چیز از حکم ضرورت.  
 موالید سه گانه گشته زایشان، جماد، آنگه نبات، آنگاه حیوان.  
 هیولا را نهاده در میانه؛ ز صورت گشته فارغ، صوفیانه.  
 همه از امر و حکم فرد داور، به جان استاده و گشته مسخر.  
 جماد از قهر بر خاک اوفتاده؛ نبات از مهر بر پای ایستاده.  
 نزوع جانور از صدق و اخلاص، پی ابقای نوع و جنس اشخاص،  
 همه بر حکم داور داده اقرار؛ مراو را روز و شب گشته طلبکار.  
 به اصل خویش یک ره نیک بنگر، که مادر را پدر شد باز مادر.  
 جهان را سربه سر در خویش می بین؛ هر آنچ آید به آخر پیش می بین.  
 در آخر گشت پیدا نقش آدم؛ طفیل ذات او شد هر دو عالم.  
 نه آخر علت غایی در آخر، همی گردد به ذات خویش ظاهر؟  
 ظلومی و جهولی ضد نورند؛ و لیکن مظهر عین ظهورند.  
 چو پشت آینه باشد مکدر، نماید روی شخص از روی دیگر.  
 شعاع آفتاب از چارم افلاک، نگردد منعکس جز بر سر خاک.  
 تو بودی عکس معبود ملایک، از آن گشتی تو مسجود ملایک.  
 بُود از هر تنی نزد تو جانی، وز او در بسته با تو ریسمانی.  
 از آن گشتند امرت را مسخر، که جان هر یکی در تست مضمّر.  
 تو مغز عالمی؛ زآن در میانی؛ بدان خود را؛ که تو جان جهانی.  
 تو را ربع شمالی گشت مسکن، که دل در جانب چپ باشد از تن.  
 جهان عقل و جان سرمایه تست؛ زمین و آسمان پیرایه تست.  
 بین آن نیستی کو عین هستی است؛ بلندی را نگر کو ذات پستی است.<sup>۱۰</sup>

بر پایه این باور باستانی، نهادها و نمادهای اسطوره‌ای بسیار در فرهنگهای گوناگون، در گوشه و کنار جهان پدید آمده است. نمود و بازتابی گسترده و برجسته از آنرا در اسطوره‌ها و آیینهای یونانی و رومی می‌بینیم. هرکدام از پدیده‌ها و نمودهای جهان در این دو اسطوره و آیین انسان گونه‌اند؛ سرگذشت و سرنوشتی دارند؛ پدیده‌ها و نمودهایی چون: رود، کوه، درخت، چشمه‌سار، تخته سنگ، گل. این بیجانان خاموش، در جهان پرتگاپوی و تب‌آلوده اسطوره، آنچنان به آدمی می‌مانند که می‌توان گفت هرکدام از آنها آدمیی است از گونه‌ای دیگر: انسانی است در کالبد رود، درخت، کوه، یا

چشمه سار.

در پی باور به یگانگی انسان و جهان بوده است که در آیینهای راز و دبستانهای نهانگرایی، پدیده‌های هستی را چون انسان جاندار یا حتی هوشمند می‌شمرده‌اند؛ و با آنها بدان گونه رفتار می‌کرده‌اند که گویی به راستی با انسانی روبرویند.

نمونه‌ای از این گونه رفتار شگفت را در رفتار دینکایان نیل سپید می‌توانیم دید. این مردم زمانی که اسبی آبی را می‌کشند، شکمش را فرو می‌درند؛ آنگاه یکی از آنان به درون اسب آبی می‌رود؛ در برابر ستون مهره‌های او به زانو می‌نشیند؛ و بدین سان با روان جانور که گمان می‌رود در مغز استخوان مهره‌هایش جای دارد، راز می‌گوید:

اسب آبی گرامی و مهربان! ما را از اینکه تو را کشته‌ایم ببخشای. این کار به هیچ روی از بداندیشی و سیاهدلی انجام نگرفته است. بلکه تنها از آن تو را کشته‌ایم که گوشتت را خوش و ارزشمند می‌دانیم. به برادران و خواهرانت مگوی که کشته شده‌ای؛ به آنان بگوی که آدمیان را بسیار دوست می‌داری. ما نیز تو را بس دوست می‌داریم و گوشتت را به میل می‌خوریم. اگر تو بر ما خشم بگیری، به برادران و خواهرانت خواهی گفت که از ما دوری جویند؛ بدین سان، ما دیگر گوشتی برای خوردن نخواهیم داشت.<sup>۱۱</sup>

یا جادوگر و نهاندان مکزیکی، دون خوان، بدین سان شاگرد دانشمند و پژوهنده خوش، کارلوس کاستاندا را به رفتار درست و سنجیده با گیاهان درس و اندرز می‌دهد: [دون خوان] با دقت مرا نگاه کرد. گیاه کوچکی را نشان داد و گفت: «حالا با دوست کوچولویم صحبت خواهم کرد.» زانو زد و در حالی که گیاه را نوازش می‌کرد، با او به سخن گفتن پرداخت. نخست متوجه آنچه می‌گفت نمی‌شدم؛ اما بعد مدتی به اسپانیولی حرف زد. حرفهای بی سر و ته می‌زد. برخاست و به من گفت: «آنچه به او می‌گویی مهم نیست؛ حتی می‌توانی کلماتی بسازی. آنچه اهمیت دارد احساس عشقی است که به او داری. باید با او مثل یک موجود برابر برخورد کنی.» توضیح داد که هنگام چیدن گیاهان هر بار باید از آنها پوزش خواست؛ و به آنها اطمینان داد که روزی نیز جسم ما خوراک آنها خواهد بود. بدین ترتیب، گیاه و انسان با هم بی‌حساب می‌شوند؛ و هیچ کدام، نه این و نه آن، مهمتر از دیگری نیستند. آن وقت به من گفت: «زود باش! با این گیاه کوچک حرف بزن. به او بگو که دیگر خودت را مهم نمی‌دانی.»<sup>۱۲</sup>

فرزانه‌ای جهان‌شناس و نهان‌آشنای چون مولانا نیز این اندیشه را در سومین دفتر از

دریای راز خویش، مثنوی باز نموده است؛ و آشکارا از سمیعی و بصیری و هُشی پدیده‌های هستی، سخن گفته است:

عالم افسرده است و نام او جماد؛	جامد افسرده بود، ای اوستاد!
باش؛ تا خورشید حشر آید عیان؛	تا بینی جنبش جسم جهان.
چون عصای موسی اینجا مار شد،	عقل را از ساکنان اخبار شد.
پارهٔ خاک تو را چون مرد ساخت،	خاکها را جملگی شاید شناخت.
مرده زین سواند و زان سوزنده‌اند؛	خامش اینجا، و آن طرف گوینده‌اند.
چون از آن سوشان فرستد سوی ما،	آن عصا گردد سوی ما اژدها.
کوهها هم لحن داودی کنند؛	جوهر آهن به کف مومی بود.
باد حمال سلیمانی شود؛	بحر با موسی سخندانی شود.
ماه با احمد اشارت بین شود؛	نار، ابراهیم را، نسرين شود.
خاک قارون را چو ماری در کشد؛	اُسْتُنِ حَنّانه آید در رشد.
سنگ بر احمد سلامی می‌کند؛	کوه یحیی را پیامی می‌کند.
ما سمیعیم و بصیریم و هُشیم؛	با شما نامحرممان، ما خامشیم.
چون شما سوی جمادی می‌روید،	محرم جان جمادان چون شوید؟!
از جمادی، عالم جانها روید،	غلغل اجزای عالم بشنوید.
فاش تسبیح جمادات آیدت؛	وسوسهٔ تأویلها نربایدت؛
که: غرض تسبیح ظاهر کی بُود؛	دعوی دیدن خیال غی بود؛
بلکه مر بیننده را دیدار آن،	وقت عبرت، می‌کند تسبیح خوان.
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد،	آن دلالت همچو گفتن می‌بود.
این بود تأویل اهل اعتزال؛	و آن آن کس کو ندارد نورِ حال.
چون ز حس بیرون نیامد آدمی،	باشد از تصویر غیبی اعجمی. <sup>۱۳</sup>

بدان‌سان که نوشته آمد، این باور دیرپای اسطوره‌ای اثری شگرف و ماندگار بر ذهن آدمی و فرهنگ او در درازنای هزاره‌ها نهاده است. یکی از بنیادهای باورشناسی درویشی را همان می‌سازد. گذشته از آن، می‌توان انگاشت که پیوند جهان و انسان و یگانگی آن دو، به ویژه انسان‌گونه‌ی پدیده‌های هستی بر قلمروی دیگر نیز نیک کارگر افتاده است. بر قلمرو ادب. یکی از ترفندهای شاعرانه که روایی و کاربردی بسیار دارد، برآمده از این باور باستانی می‌تواند بود: آدمی‌گونه‌ی یا استعارهٔ کنایی. در این ترفند

ادبی، پدیده‌های بیجان جاندار یا انسان انگاشته می‌شوند؛ و از ویژگیها و هنجارها و رفتارهای انسانی برخوردار می‌آیند. آدمی‌گونگی در قلمرو ادب گاه به یکباره از جهان‌بینی اسطوره‌ای به یادگار مانده است؛ و پنداری شاعرانه نیست که آفریده ذهن شاعر باشد. این گونه از کاربردهای ادبی که باورهای باستانی را باز می‌تابند، می‌باید از دید باورشناسی و نمادشناسی اسطوره‌ای کاویده و بررسی‌ده شوند؛ نه از دید زیباشناسی؛ زیرا آنچنانکه نوشته آمد، آفریده پندارهای سخنور نیستند.<sup>۱۴</sup>

۱- اساطیر خاورمیانه، نوشته ساموئل هنری هوک، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدآپور، انتشارات روشنگران، ص ۵۸.

۲- بنگرید به «یک متن مانوی»، نوشته دکتر ایرج وامقی، نامه فرهنگ ایران، دفتر دوم، ص ۹۹.

۳- بند هشتن، گزارش مهرداد بهار، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۱۲۳.

۴- مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام دکتر صمد موحد، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۵، ص ۳۷۱-۳۷۲.

۵- همان، ص ۷۲.

۶- مثنوی، ص ۶۶۲.

۷- همان، ص ۶۵۱.

۸- همان، ص ۱۶۲.

۹- رسائل ابن عربی (ده رساله فارسی شده)، به تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۳-۱۷۴.

۱۰- مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام دکتر صمد موحد، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۵، ص ۷۶-۷۷.

11 - *L'homme à la decouverte de ...*/112.

۱۲- «سفر به دیگر سو» نوشته کارلوس کاستاندا، ترجمه دلارا قهرمان (پتگر)، انتشارات فردوسی، ۱۳۶۴، ص ۳۷.

۱۳- مثنوی، ص ۴۳۳-۴۳۲.

۱۴- در این باره بنگرید به زیباشناسی سخن پارسی، (۱) بیان، نوشته میر جلال‌الدین کزازی، نشر مرکز، ۱۳۶۸، ص ۱۲۷.

## جهان جاندار اسطوره

در فرهنگ اسطوره‌ای، جهان زنده و تپنده، حتی به گونه‌ای هوشمند و دریابنده است؛ از این روی، انسان گونه شمرده می‌شود. انسان اسطوره‌ای از آنجا که به شیوه‌ای نهانی و نهادین با جهان برخورد می‌کرده است و به دل و احساس خویش می‌کوشیده است آنرا بشناسد و بیازماید، از پوسته و پیکره جهان که در برون افسرده و فرومرده می‌نماید درمی‌گذشته است؛ و با مغز و جانِ آن که آکنده از هنگامه‌ها و تاب و تبهاست، پیوند می‌گرفته است.

آنچه درباره این پیوند شگفت که به شیوه‌هایی فراسویی و نهانگرایانه به انجام می‌رسیده است، می‌توان گفت آن است که این پیوند همواره یکسویه نبوده است؛ و تنها از پندارهای انسان اسطوره‌ای و نهانپژوه مایه نمی‌گرفته است. او به راستی و در معنای قاموسی واژه، با پدیده‌های گیتی پیوند می‌داشته است. این پیوند پیوندی بوده است که با زنده‌ای هوشمند برقرار می‌توان کرد. انسان اسطوره‌ای با قلمروهای گونه‌گون زیستی از کانیها تا به گیاهان و جانداران، به دل و احساس آشنایی و پیوند می‌داشته است. تنها، همچون انسان نو، بدان بسنده نمی‌کرده است که در برخورد با این قلمروها، در رویه‌ها بماند؛ و با نگاهی لغزان و شتابزده، بدانها بنگرد؛ و سرد و افسرده، از کنارشان بگذرد. به گفته‌ای دیگر، به خرد و برون‌گرایی به جهان نمی‌اندیشیده است؛ به سرشت و درون‌کاوی، آنرا می‌آزموده است. یا بدان‌سان که پیر بلخ فرموده است، در پیوند با پدیده‌های هستی، درون را می‌نگریسته است و حال را؛ نه برون را و قال را.

آیا بدین‌گونه به راستی می‌توان با جهان پیوند گرفت، یا آنکه چنین پیوندی با جهان جز پنداری بیهوده و تلاشی بی‌پایه و افسانه رنگ نمی‌تواند بود؟ ما امروز در پرتو آزمون‌ها و پژوهشهایی که در زمینه فراروانشناسی انجام پذیرفته است، کمابیش می‌توانیم پاسخی روشن و سنجیده بدین پرسش بدهیم؛ این پاسخ آری است. خردگرایی برگزاف، رویه‌نگری و برون‌گرایی، انسان نو را از دست یافتن به چنین

پیوندی با جهان و راه بردن به شناختی که از آن مایه می‌گیرد بیبهره داشته است. ما بدان خوی کرده‌ایم که خود را برترین آفریدگان بشماریم؛ و نازان و خودپسند، به دیگر نمودهای هستی بنگریم. از این روی، تنها به دیدار و شناخت ریختها و پیکره‌ها بسنده می‌کنیم؛ و هرگز در پی آن نیستیم که ژرفاها و نهانها را بکاویم؛ و بدانها راه ببریم. به سخنی دیگر، ما در برخورد با هرچه جز انسان، تنها به گونه‌ها می‌نگریم و می‌اندیشیم؛ فرد را و می‌نهیم. پس آنچه بدین شیوه بر ما شناخته می‌شود، گونه هر چیز است، نه فردهایی که وابسته بدان گونه‌اند. از این روی، چون تنها گونه را بررسیده‌ایم و شناخته‌ایم، با آن پیوند نمی‌توانیم گرفت. آنچه با آن می‌توان به پیوندی سرشتین و عاطفی رسید فرد است، نه گونه. ما هرگز نمی‌توانیم با گونه انسان پیوندی داشته باشیم. پیوند ما با انسانهایی است؛ با فردهایی است ویژه و دارای هویت خاص از این گونه. آنچه ما به دوستی و یکدستگی با او پیوند می‌گیریم، انسان نیست؛ فردهایی از این گونه است. ما با بهرام و بهروز و بهنام، یا با میترا و ناهید و ژاله پیوند می‌توانیم گرفت. با فردهای انسانی است که ما می‌توانیم داد و ستدهای عاطفی داشته باشیم.

در قلمروهای دیگر زیستی، در پیوند با دیگر نمودهای هستی نیز داستان همان است. ما هرگز با گونه‌های آنها پیوندی نمی‌توانیم داشت. باید فردهایی را از میانه این گونه‌ها برگزینیم؛ و آنها را به دوستی بپذیریم؛ یا به دشمنی برانیم. نمونه را، آنچه در گلزار بدان می‌اندیشیم گونه گل است، نه تک تک گلهایی که از آن گونه‌اند. ما به نسرين و سوسن و سنبل و بنفشه و از این گونه می‌اندیشیم. حال آنکه هرکدام از این گونه‌ها را فردهایی است که هویتی ویژه خود دارند. هر فردی نیز از دیگر فردها جداست. جدایی در میانه فردها از چشم ما دور می‌ماند. زیرا ما گونه را در نظر داشته‌ایم، نه فرد را. همه نسترنها یا سوسنها، در چشم ما، یکسانند؛ همه به یکدیگر می‌مانند. اما هر نسترن یا سوسنی سوسن و نسترنی دیگر است؛ و از هم‌گونه‌های خود جدا و متفاوت. با هرکدام از این گلها، به تنهایی، می‌توان پیوندی داشت؛ نه با گونه آنها، به یکبارگی. از دیگر سوی، اگر باور پیشینیان را بپذیریم و برآن باشیم که گلها می‌توانند ما را دریابند و با ما پیوند گیرند، این پیوند با گونه انسان انجام‌پذیر نیست؛ آنها نیز با فردهای انسانی پیوندی عاطفی به شیوه ویژه خویش برقرار می‌توانند کرد.

دانش نو اندک اندک این راز شگرف را که برگذشتگان آشکار بوده است، به روشی آزمونی از پرده بدر انداخته است: پدیده‌های پیرامون ما از گونه‌ای هوش برخوردارند؛ و در برابر کنشها، واکنشهایی سنجیده و درخور از خود نشان می‌دهند. هوشمندی جانوران



و اثرپذیریشان از انسان حقیقتی کمابیش پذیرفته بوده است؛ لیک امروز این دید و داوری توان می‌گیرد و می‌گسترده که گیاهان حتی کانیها نیز به گونه‌ای از آدمی اثر می‌پذیرند. در پی آزمونهایی که با ابزارهای حساس و سنجنده انجام پذیرفته است، آشکار شده است که گیاهان با آدمیان پیوندهای عاطفی می‌توانند داشت؛ و در برابر انگیزه‌های گونه‌گون رفتارهایی بسزا و سنجیده از خود نشان می‌دهند. فیزیکدان و گیاهشناس بزرگ هندی، سِرْ جاکادی چاندرا بوز، در این باره، استوار گفته است:

مهر، کین، شادی... و واکنشهای بیشمار دیگر در برابر انگیزنده‌ها همگانی و جهانی است؛ به همان سان که این واکنشها را در جانوران می‌بینیم، در گیاهان نیز می‌توانیم یافت.<sup>۱</sup>

دانشمندان شوروی در این زمینه به پژوهشهایی بسیار و شگفت‌انگیز دست یازیده‌اند: زمانی روزنامهٔ پراودا نوشت: «گیاهان حرف می‌زنند...» در روزنامه‌ای دیگر همچنان چاپ شوروی می‌خوانیم که: «گیاهان توان و شایستگی آنرا دارند که اثرپذیرند و واکنش نشان دهند.»<sup>۲</sup>

بررسی گیاهان از این دید در باختر زمین با آزمونهای پژوهنده‌ای به نام کِلو باکستر آغاز گرفت. او از بزرگترین کارشناسان و مهندسان جهان در ابزارهای دروغ‌سنجی است؛ وی روشهایی را در دروغ‌سنجی بنیاد نهاده است که سازمان سیای آمریکا و مأموران پلیس در سراسر جهان از آنها بهره می‌برند. شامگاهی از سال ۱۹۶۶، او در دفتر کار خود، الکترودهای دروغ‌سنجی را به گیاهی که دفتر کارش را می‌آراست و برگ انجیری خوانده می‌شود، پیوست؛ تا ببیند که گیاه در چه مدت زمانی آبی را که بر آن پاشیده بود، در خواهد کشید. این آزمون آغازی بر شگفتیهای گیاهشناختی شد؛ و آن شامگاه دور نیست که ارزش تاریخی بیابد. باکستر نتوانست بدین شیوه زمان درکشیدگی آب را از سوی گیاه بسنجد. لیک به شگفتی دید که بر نوار نگارندهٔ دستگاه، خطی نگاشته شده است که بس به خطی می‌ماند که دستگاه از انسانی دستخوش انگیزختگی نگاشته بود. بی‌گمان، کِلو باکستر می‌دانست که شدیدترین واکنشها زمانی نگاشته می‌شود که زندگی مردمان یا تمامیت تنی و روانی آنان در خطر قرار گرفته باشد. اندیشید: «اگر بخشی از این گیاه را بشکنم، یا آنرا بسوزانم چه خواهد شد؟» قلم نگارگر به خشکی فراز و فرود رفت و خطی را نگاشت. چنان می‌نمود که گیاه در برابر اندیشهٔ او واکنشی از خود نشان داده بود. آن نشانهٔ نازک و اندک نگاشته باکستر را پرشور به کند و کاوی علمی در جهان گیاهان

برانگیخت که دستاوردهایی شگفت و سترگ داشت.

از آن پس، با آزمایشهای گونه‌گون آشکار شد که گیاهان در برابر اندیشه‌های آدمی واکنش نشان می‌دهند؛ و با او پیوندهای عاطفی برقرار می‌کنند. از اینکه در اندیشه پرداختن بدانها و تیمارشان هستند، خشنود می‌گردند؛ و از مرگ گیاهان و جانداران دیگر به افسردگی و پژمردگی دچار می‌آیند. به هنگام رویدادهای جانگزی و فاجعه‌ها «از هوش می‌روند». چنان می‌نماید که از گونه‌ای یاد و حافظه برخوردارند؛ و شاید توان آن را دارند که اندیشه کسی را که در کنارشان جای دارد، گمان بزنند. نکته شگفت‌تر در آن میان آن است که پیوند گیاهان با آدمی و اثرپذیریشان از وی در بند مکان نمی‌ماند. گیاهان از راه دور نیز از پرورندگان خویش اثر می‌پذیرند؛ حتی فرمان می‌برند. دانشمندان بر آن سرافتاده‌اند که از این توان گیاهان که پیوندی ذهنی از راه دور است، چونان نشانه خطر، برای به کار انداختن دستگاههای هشدارگر، تنها به یاری اندیشه بهره جویند. اگر گیاهی را به دستگاهی ببیوندند، از راه دور به یاری اندیشه می‌توان به گیاه فرمان داد که دستگاه را به کار اندازد؛ گیاه با واکنشی که در برابر آن اندیشه خواهد داشت دستگاه را به کار خواهد انداخت.

دانشمند روس، و. آدامنکو در این باره گفته است:

به نظر می‌رسد که آزمونها گویای آن هستند که گیاهان گونه‌ای تصاعد یا بخار را تا مسافت صد و پنجاه کیلومتری می‌توانند دریافت کنند؛ و روشها و ابزارهای شناخته شده برای بستن راه بر موجهای الکترو مغناطیسی، از گونه قفس فارادی و آوندهای آهنین در برابر این نشانه‌ها که گیاه دریافت می‌داردشان کارایی ندارد.<sup>۳</sup>

دانشمندان و آزمونگران توانسته‌اند با بهره جستن از هوش گیاهی، پاره‌ای از گیاهان را دیگرگون کنند؛ و گونه‌هایی نوراً از آنها بدین‌سان به دست آورند. گیاهشناسی بلند پایه به نام لوتر بوربانک، تنها به یاری سخن گفتن با گیاهانی از خانواده کاکتوس، توانسته است آنها را از رویانیدن خار بازدارد. او خود در این باره، در گفت و شنودی با سوامی پاراما هانسا یوگاناندا، گفته است:

کوشیدم که آنها را متقاعد کنم که از خار پوشیده نشوند؛ به آنها گفتم: «شما هیچ نیازی به دفاع از خود ندارید؛ من برای نگهداری و پاسداشت شما همیشه در کنارتان هستم»... اندک اندک، این گیاهان کاشته و پرورده که در بنیاد گیاهانی خودروی و بیابانی‌اند، دیگرگونی پذیرفتند؛ و بدل به گونه‌ای بیخار شدند.<sup>۴</sup>

پژوهنده‌ای آمریکایی به نام جیمز استگنر چند سال پیش به آزمونی وارونه دست یازیده است. او پس از چند ماه سخن گفتن پیگیر با گیاهی به نام «پیفیت» و نیک برانگیختن او به گل دادن، توانسته است این گیاه را که هرگز گلدار نبوده است، به شکوفانیدن گل برانگیزد. پس از آن چند ماه سخن گفتن و «همدلی» با گیاه، نخست شکوفه‌ای، سپس شکوفه‌هایی بسیار بر آن رسته‌اند؛ و در چهره‌گلهای دلاویز و شیپوری شکوفا شده‌اند.<sup>۵</sup>

آزمونی دیگر شگفت و نوآیین در اثرپذیری گیاهان از اندیشه‌های ژرف همگرایی، از نیایش و باژ (= دعا) را در گیاهی می‌یابیم که در باغچه‌کلیسایی رسته است. ویلیام. و. روشه، سرپرست کلیسای اسقفی مسیح، در ووڈ بُوری در نیوجرسی گفته است که در کنار پرستشگاه وی، «کاناهایی» رسته‌اند که بلندیشان فزون از دو متر است. این گیاهان به هیچ روی از تیمار و پرورشی ویژه برخوردار نبوده‌اند؛ تنها در درازای شش سال، آنها را با آبی خجسته و آیینی پرورده‌اند که از آیینها و مراسم کلیسا بازمانده بوده است. کاناهایی دیگر که در همان کلیسا، همزمان با کاناهای پیش گفته در میان باغچه‌ای پر از گل کاشته شده‌اند، تنها نزدیک به پنجاه سانتیمتر بلندی دارند. این کاناهای با آب معمولی پرورده شده‌اند.<sup>۶</sup>

آنچه به کوتاهی درباره‌ی یافته‌های دانشورانۀ نو، در زمینه‌ی هوشمندی و اثرپذیری گیاهان نوشته آمد، آشکار می‌دارد که پیشینیان در اندیشه‌ها و باورهای اسطوره‌ای خویش به یکباره بیهوده‌اندیش و پنداریاف نبوده‌اند؛ و می‌توانسته‌اند به روشهایی نهانی و جادویی با پدیده‌های هستی پیوند یابند و به داد و ستدهای عاطفی با آنها دست یازند. این گونه پیوندها و شناخت نهانگرایانۀ انسان اسطوره‌ای از جهانهای «فراانسانی» در نمادها و نهادهای اسطوره‌شناختی بازتابی گسترده یافته است. برای نمونه، اگر به آن نمادها و نمادهای اسطوره‌ای بنگریم که ارزش گیاهشناختی دارند، درمی‌یابیم که گیاهان را در پدید آوردن بنیادها و باورهای اسطوره‌ای بهره‌ای بسیار بوده است: از درخت «شناخت و آگاهی» که آدم در بهشت «عدن» از میوه آن خورد؛ و به کیفر نافرمانی خداوند از بهشت رانده شد، تا خدایان و نمادهای گیاهی بسیار که اسطوره‌های جهان به ویژه اسطوره‌های یونانی و رومی را انباشته‌اند.

آیا بدان‌سان که در داستان اورفه ایزد رامشگر یونانی می‌بینیم که چون می‌نواخت و می‌سرود همه پدیده‌های هستی حتّی بیجانان از سرود و رامش او به شور می‌آمدند، نمی‌توان بر آن بود که در این داستان نشان و بازتابی از باور پیشینیان به هوشمندی و

اثرپذیری جهان نهفته است؟ باوری که در اسطورهٔ اورفه نمادینه شده است؛ و دانش نو نیز در پی آن است که آنرا استوار بدارد.

آنگاه که اورفه می‌سرود و می‌نواخت ددان درنده می‌شتافتند که در پای او بیارمند و ددی از سر فرو هِلند؛ پرندگان می‌آمدند و بر شاخسار درختان پیرامون او می‌نشستند؛ حتی بادها نیز دم خویش را به سوی وی می‌گرداندند؛ رودها از رفتار و از لغزش باز می‌ماندند، و درختان گروههای همسرای رقص را پدید می‌آوردند.<sup>۷</sup>

گذشتگان تا بدان جا گیاهان را زنده و هوشمند می‌دانستند که حتی بر آن بودند که پاره‌ای از گیاهان توان کشتن آدمیان را دارند. در کتابهای کهن از گیاهی شگرف به نام اَستَرَنگ سخن رفته است. استرنگ که گیاهی است آدمی‌گونه، مردم‌گیاه و «مَندراغور»<sup>\*</sup> نامیده شده است. از دید پیشینیان این گیاه می‌تواند مایهٔ مرگ آدمی بشود.

اسدی توسی در گرشاسبنامهٔ خویش، آنگاه که از گشت و گذارهای گرشاسب، پهلوان آیینی و نمادین ایرانی، در آبخوستهای (= جزیره) شگفت‌انگیز یاد می‌کند، از استرنگ بدین‌سان سخن گفته است:

سر هفته ز آنجا گرفتند راه؛	رسیدند زی خوش یکی جایگاه.
جزیری که هفتاد فرسنگ بیش،	پرازخیزان بود و پرهاومیش.
از آن گاهویشان همه دشت و غار،	فکندند ایرانیان بی‌شمار...
بر دامن آن‌گه، اندر نهیب،	یکی دشت دیدند سر در نشیب.
همه خاک او نرم چون توتیا؛	بر او مردمی رسته همچون گیا.
سر و روی و موی و تن و پا و دست،	چو اندام ما، هم بر این سان که هست.
همه چیزشان بُد؛ بُدشان توان؛	چه باشد تن مردم بی‌روان؟
هم از آن گیاهان با بوی و رنگ،	شناسنده خواند ورا استرنگ.
از آن هر که کندی، فتادی ز پای؛	چو ایشان شدی بی‌روان، هم به جای.
به گاوان از آن چند کردند و برد؛	مر آن گاوکان کُند برجای مرد. <sup>۸</sup>

گرشاسب در آبخوستی دیگر نیز به گونه‌ای شگفت‌تر از این گیاهان مردم‌گونه باز می‌خورد:

سه هفته چو رانددند از آن پس به کام، به کوهی رسیدند لانیس نام.  
 جزیری به پهنای کشور سرش؛ همه بیشه واق واق از برش.  
 به بالا، ز صد رش فزون هر درخت؛ به مه بر سر و بیخ بر سنگ سخت.  
 همه برگشان پهن و زنگارگون؛ ز گیلی سپرها به پهن فزون.  
 بر هر یکی چون سر مردمان، بر او چشم و بینی و گوش و دهان.  
 چو ناگه وزیدی یکی باد تیز، از آن بیشه برخاستی رستخیز.  
 سر شاخه‌ها سوی ساق آمدی؛ وز آن هر سری واق واق آمدی.<sup>۹</sup>

همین اندیشه و باور کهن زمینه داستانی دلکش و خواندنی شده است به نام خدایان سبزه که در شمار برترین آثار ادب علمی - تخیلی است. ناتالی هیندبرگ، در این کتاب بازگفته است که چگونه گیاهان، این هوشمندان سبز، می‌پرورند و درمی‌گسترند؛ به گونه‌ای که بر آدمیان چیرگی می‌جویند؛ و آنان را به بردگی می‌گیرند؛ و به خودکامگی و بیداد بر آنان فرمان می‌رانند. سرانجام، مردی که قهرمان اسطوره‌های باستان را فرایاد می‌آورد، از میان بردگان زیون برمی‌خیزد؛ و بر گیاهان که خدایانی سبز شده‌اند، می‌شورد و با آنها می‌ستیزد؛ سرانجام، با کشتن گیاهی که مغز اندیشمند گیاهان و فرمانروای آنهاست، به خودکامگی و ستم سبز پایان می‌دهد.

گذشته از گیاهان که به هر روی جاندار شمرده می‌شوند، در جهان‌بینی اسطوره‌ای بیجانان و کانیها را نیز به گونه‌ای جاندار انگاشته‌اند. هم از آن است که در دانش باستان برای بسیاری از گوهرها و سنگها توانها و ویژگیهایی برشمرده‌اند که هنوز نشانه‌ها و یادگارهایی از آنها را در فرهنگ مردمی می‌توان باز یافت. حتی گاه برای پاره‌ای از سنگها دو گونه نرینه و مادینه می‌پنداشته‌اند. یکی از این سنگها سنگی است به نام خُماهان یا خماهن. درباره این سنگ و دو گونه نرینه و مادینه‌اش در برهان قاطع چنین نوشته شده است:

خماهان... سنگی باشد به غایت سخت و تیره رنگ به سرخی مایل؛ و آن دو نوع است: نر و ماده. چون نر آنرا به آب بسایند، مانند شنجرف سرخ شود؛ و ماده آن همچون زرنیخ زرد گردد؛ و گویند آن نوعی از آهن است و طبیعت هر دو سرد بُود. چون بر ورمه‌ای صفراوی و دموی طلا کنند نافع باشد، خاصه ماده آنرا که در او برودت بیشتر است.<sup>۱۰</sup>

اگر به اندیشه‌ها و رفتارهای رازآمیز و حیرت‌انگیز دون خوان، آن جادوگر شگفت

مکزیکی بازگردیم، می‌بینیم که در چشم او همه پدیده‌های هستی جاندارند. با همه آنها می‌توان و می‌باید پیوند گرفت و راز گفت؛ برای رسیدن به پایه جنگجویی گزیری از این پیوند نهانی نیست. در چشم او، خاکها و تخته‌سنگها با یکدیگر یکسان نیستند. او حتی در خاک و سنگ نیز گونه را نمی‌بیند؛ فرد را می‌جوید. در چشم او، هر پاره خاکی، هر تخته‌سنگی هستی و هویتی جداگانه دارد که می‌باید آنها شناخت و بدان در پیوست. پاره‌ای از مکانها مکانهای دوست‌اند؛ مکانهایی که او آنها را مکانهای اقتدار می‌نامد. این مکانها از آنجا که مکانهایی دوستند آدمی را در رسیدن به اقتدار یاری می‌رسانند. برای دست یافتن به اقتدار و جنگجوی شدن می‌باید مکانهای دوست و یاریگر را از مکانهای دشمن و بازدارنده باز شناخت و از دوستان یاری جست. او به شاگرد خویش، کارلوس کاستاندا که استاد مردم‌شناسی در دانشگاه کالیفرنیاست و مردی سخت‌خردگرای و «واقعیت‌زده» می‌آموزد که چگونه جایگاه اقتدار را بیابد و از آن بهره جوید. این مرد شگرف سرانجام از آن دانشمند خرده‌بین سنجنده که نیکی پایبند منطق علمی است و به واقعیت تنها از آن گونه‌ای که خود چونان دانشوری منطقی درمی‌یابد پایبند است، جادوگری می‌سازد که پس از تلاشهای پیگیر و بسیار، راهی به جهان رازناک و ناشناخته او می‌برد؛ تا آنچه را که دیری در نمی‌یافت و به خیرگی ناروا و دیوانه‌آسا می‌دانست، خود بیازماید و بدانها باور یابد.

آنچه انسان نو به یاری دانش خویش، در پیوند با کانیها و بیجانان تاکنون بدان دست یافته است، آن است که آنها نیز به گونه‌ای از انسان اثرپذیرند. چیزی که دیری با کسی بوده است، از او اثر می‌پذیرد. شاید بتوان گفت که موجهای مغزی و تراویده‌های روانی وی بر چیزها اثری دیرپای می‌نهد. به زبانی شاعرانه، می‌توان گفت که چیز نیز به شیوه خویش، با اثری که از دارنده خود می‌پذیرد، به گونه‌ای پیوندی با وی برقرار می‌سازد. این اثر و پیوند در چیزها آنچنان است که پاره‌ای از «فراروانان» یا میانجیهای روحی (مدیوم) می‌توانند آنها دریابند؛ بر آن آگاه شوند؛ و پیام نهفته در چیزها را که یادمانها و یادگارهایی است نهانی که از دارنده آن چیزها در آنها مانده است، بدرکشند و بازگویند. این فراروانان که از چنین توانی برخوردارند، در دانش فراروانشناسی، «روانشنج» نامیده می‌شوند. توان فراروانی در آنان نیز «روانشنجی» نام گرفته است. روانسنان، با دست سودن به چیزی که چندی با کسی همراه بوده است، می‌توانند درباره آن کس آگاهیهای گونه‌گونه بدهند. از آنان در پاره‌ای از کشورهای جهان برای گشودن چیستانهای جنایی، یافتن لاشه کشتگان، یا چیزهای گمشده بهره می‌جویند.

آری! شگفتا! چیزهای بیجان نیز نشان و اثری از ما آدمیان را در خود نهفته می‌دارند. در این جایگاه از سخن، می‌سزد که دیگر بار به گفته آن آشنای نهان، آن دمساز راز بازگردیم که از زبان پدیده‌های گونه‌گون هستی با ما آدمیان که در بند خودپسندیهای خویش مانده‌ایم، به هشدار می‌گوید: «ما سمیعیم و بصیریم و هُشییم؛ با شما نامحرمات ما خامشیم.» اگر ما سخن این هُشانِ شنوا و بینا را نمی‌توانیم شنید، از آن است که نامحرمانی گران‌گوشیم که در پیوند با جهانهای دیگر جز برآزموده‌ها و یافته‌های حسیمان بنیاد نمی‌کنیم.

1 - *Nouvelles recherches Sur...*/29.

2 - *Ibid*/29.

3 - *Ibid*/76.

4 - *Ibid*/34.

5 - *Ibid*/34.

6 - *Ibid*/45.

7 - *Mythologie grecque et romaine / commelin*, Editions Garnier-Frères/Paris/1960/334.

۸ - گرشاسب‌نامه، به کوشش روانشاد حبیب یغمایی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۴، ص ۱۶۹.

۹ - همان، ص ۱۷۲.

۱۰ - برهان قاطع، به اهتمام روانشاد دکتر محمد معین، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۱، زیر خماهان.

## روندهای آفرینش اسطوره‌ای

از نگاهی فراگیر، می‌توان برآن بود که آفرینشهای اسطوره‌ای از داد و ستد پیگیر و پایا در میانه انسان و جهان، یا به سخنی دیگر، در میان درون و برون، نهان و آشکار مایه می‌گیرد و به انجام می‌رسد. ما این دو جهان را که نیک و ابسته به یکدیگرند و یکی نمودی از دیگری است و هرکدام رویی از سگه‌ای هستند که فرهنگ و بینش اسطوره‌ای است، گیتی و مینو می‌نامیم. در جهان‌بینی اسطوره‌ای، گیتی و مینو در پیوند و داد و ستدی دما دم با یکدیگرند؛ هر زمان با یکدیگر درمی‌آمیزند و از هم می‌گسلند. مرزی روشن و برآ آن دو را از هم جدا نمی‌کند. بدان‌سان که در بخشهای پیشین نوشته آمد، انسان اسطوره‌ای جهان را از خود می‌سازد و خود را از جهان.

از این روی، در کار و سازهای اسطوره‌ای می‌توان دو روند و کنش بزرگ را در نظر گرفت:

۱- روند مینوی کردن گیتی.

۲- روند گیتی‌گ کردن مینو.

ما از مینو جهان درون، نهان، ذهنی، برین و بدور از پیکر را می‌خواهیم که معنای کهن و نزاده‌واژه در پارسی دری است. این واژه با واژه‌هایی چون: «من» در دشمن و بهمن و با منش به معنی خوی و سرشت هم‌ریشه است. گیتی را نیز در معنای کهن و سنجیده آن که جهان برون، آشکار، دیداری و پیکرینه است به کار می‌بریم؛ جهانی که آنرا به حس درمی‌توان یافت.

این دو جهان در قلمرو مه‌آلوده و رازناک اسطوره جدایی گوه‌رین و بنیادین از یکدیگر ندارند. آنچه ارزشها و نمادها و نهادهای اسطوره‌ای را پدید می‌آورد از داد و ستدی همواره برمی‌آید که این دو جهان که به دو روی سگه‌ای می‌مانند و یکی دیگری را معنا می‌بخشد، پیوسته در ذهن و ناخودآگاهی انسان اسطوره‌ای با هم دارند. اگر ما



امروز، چونان مردمانی خردگرا و شهزآیین، می‌کوشیم که این دو جهان را از هم جدا سازیم؛ اگر مرز گسلنده در میان این دو جهان در چشم ما مرزی روشن و برآست، در چشم انسان آغازین و اسطوره‌ای، این دو در سایه-روشنهایی جادوانه و رازآمیز با هم درآمیخته‌اند. هرگز به درستی نمی‌توان مرز میان آن دو را بازشناخت و نشان داد. به همان سان، گسلی که دو جهان ذهنی و درونی ما خودآگاهی و ناخودآگاهی را از هم باز می‌برد، در نهاد انسان اسطوره‌ای چنین برآ و بازدارنده و کارا نبوده است.

دو کنش و روند بنیادین در رفتارهای انسان اسطوره‌ای که سرچشمه پیدایی نهادها و نمادهای اسطوره شده است آن است که این انسان همواره خود را در جهان درمی‌گسترده؛ و جهان را در خویش فرو می‌افشرد. این کنش دوگانه در او بیشتر ناخواسته و ناآگاه و با بهره‌جستن از نیروهای ناشناخته روانی، به انجام می‌رسیده است. می‌توان گفت که کنش نخستین، گستردن خویش در جهان، به هنگام روز و با آزمونهایی بیشتر برونی که انسان آغازین داشته است به انجام می‌رسیده است؛ و کنش دوم افشردن جهان در خویش به هنگام شب، در آن زمان که انسان کهن در کنج اشکفتی در کنار آتشی نشسته بوده است و شناختی روشن و آشکار از پدیده‌های پیرامون خویش نداشته است، به یاری بازتابهایی از این پدیده‌ها در نهاد او، با آزمونهایی بیشتر روانی و درونی انجام می‌گرفته است.

یونگ در دومین سخنرانی خویش از چهار سخنرانی که به سال ۱۹۳۴، در «انجمن روانشناسی»، در شهر بال سویس ایراد کرده است، از اثر روز و شب بر انسان آغازین و چگونگی دریافت او در این دو هنگام بدین‌سان سخن گفته است:

...بدین سان، در نزد انسان آغازین، می‌توان آشکارا دید و بررسی کرد که به هنگام فرارسیدن شب، دریافت او از چیزها به یکباره دیگرگون می‌شود. در سراسر روز، تمامی توانِ نگرش و توجه در او به سوی جهان بیرون که دیداری و حسی است می‌گردد و می‌گراید؛ اما در آن هنگام که تاریکی فرا می‌رسد، همه چیز جادویی و آکنده از هنگامه ارواح می‌شود؛ زیرا فرورفتن خورشید، در انسان آغازین، همراه است با خاموشی خودآگاهی روزانه؛ تا روشنایی از میان می‌رود، جهان درونی پدیدار می‌گردد. این جهان، در چشم انسان آغازین به اندازه جهان بیرون واقعی و حسی است. درونه‌هایی (محتویات) از ناخودآگاه روانی یکباره به بخش خودآگاه از جهان درونی فرد راه می‌جوید؛ و آثاری را برمی‌انگیزد که خاستگاه نهان و ژرف آنها از شناخت و آگاهی انسان آغازین بدور می‌ماند؛ پس او

انگیزه و علت آنها را به تنها جهانی که می‌شناسد، به جهان بیرون بازمی‌خواند. به گفته‌ای دیگر، ارواح در نظر او واقعیتهایی هستند، جاندارانی چون من و شما. راست است که آنها را نمی‌توان دید؛ اما این مایه آن نمی‌شود که ارواح در چشم وی واقعی باشند و نیازمند به خوراک. پس زمانی که سپید پوستی انسان آغازین را نکوهش می‌کند و بر او آشکار می‌سازد که ارواح به خوراکی که بدانان پیشکش شده است دست نزده‌اند، او در پاسخ خواهد گفت که ارواح با درکشیدن بوی خوراک، از گونه‌ای خورش نادیدنی توشه برمی‌گیرند و بهره می‌برند. این نکته نیک اندیشه باستانی درباره خدایان را فریاد می‌آورد که بر پایه آن، اینان از بوی خورشها بهره می‌گیرند و بدان خود را می‌پرورند. پس در نزد انسان آغازین، درون در برون فراافتاده و بازتافته است؛ و همواره به هنگام شب پدیدار می‌شود.<sup>۱</sup>

کنش و روند نخستین که در آن گیتی به مینو دیگرگون می‌شود بسیاری از ارزشها و نمادهای اسطوره‌ای را پدید آورده است. انسان آغازین از آنچه در گیتی، در جهان دیداری و پیکرینه، پیرامون خویش می‌دیده است، پدیده‌های درونی و ذهنی، مایه‌های آفرینش اسطوره‌ای، مینویان و خدایان خویش را می‌ساخته است. برای آنچه در گیتی، در جهان فرودین می‌دیده است و می‌یافته است، نمونه‌ای برین، آسمانی، مینوی می‌انگاشته است. در فراسوی هر پدیده دیداری و گیتیگ، به باور او، نمونه‌ای نهانی، آنسری، از گونه‌ای دیگر نهفته بوده است. زندگی، توان در پدیده آشکار باز بسته به نمونه نهان و آنسری آن شمرده می‌شده است. از این روی، انسان آغازین می‌کوشیده است؛ تا بدان سویی دیگر هر چیز دست یابد. آنرا با خود یار گرداند؛ یا به یاری جادو و افسون، بر آن چیره گردد. همین تلاش پرشور بوده است که روشهای رازآمیز جادوگری را در جهان باستان پدید آورده است. جادوگر کسی است که می‌خواهد به نهان و نهاد چیزها راه جوید؛ و نیروهای نهفته در آنها را به سود خویش آزاد گرداند و کارا سازد.

بسیاری از ارزشها و نمادهای اسطوره‌ای زاده دگرگونی گیتی است به مینو، در نزد انسان کهن. از آن است که برای پیشینه پدیده‌های گیتی نمونه‌ای مینوی، خدایی پنداشته شده است؛ برای خورشید، ماه، جنگل، آب، آتش، باد، خاک و از این گونه؛ خورشید، چونان پدیده‌ای گیتیگ، نمونه‌ای مینوی دارد؛ خدایی که هندوان آنرا وارونا می‌نامیده‌اند؛ ایرانیان میترا یا مهر؛ یونانیان هلیوس یا آپولون؛ رومیان فبوس؛ بابلیان شاماش. خدای خورشید نرینه پنداشته می‌شده است. ماه را نیز خدایی بوده است.

خدای ماه را یونانیان آرتیمیس می‌نامیده‌اند؛ و رومیان دیان می‌خوانده‌اند. این خدا مادینه انگاشته می‌شده است. نیز انسان اسطوره‌ای، آنگاه که درخشیدن آذرخش را بر تیرگیهای سپهر می‌دیده است، این پدیده گیتیگ را ارزش و نهادی مینوی و فراسویی می‌بخشیده است. هندوان، از این روی، آذرخش را نیزه‌ایندرا می‌شمرده‌اند؛ ایرانیان آنرا نیزه بهرام می‌دانسته‌اند. یونانیان در آن جنگ‌ابزار زئوس را می‌دیده‌اند. شیعیان کهن برآن بوده‌اند که تازیانه مولا علی است. پیروان و ستاینندگان ابومسلم خراسانی آنرا شمشیر این پهلوان آزاده ایرانی می‌انگاشته‌اند.

به هر روی، نمونه‌ای برجسته از مینوی شدن گیتی در فرهنگ ایران «هوم» است. هوم گیاهی زرد رنگ با گرههایی نزدیک به هم بوده است که در ایران باستان ارزش نمادین و آیینی داشته است. هوم زرد یا هوم زمینی را گونه دیداری و استومند (= پیکرینه) هوم آسمانی و مینوی می‌شمرده‌اند. گونه سپید هوم که در اوستا «گئوکرنه» نامیده شده است، به باور ایرانیان کهن، بی‌مرگی را در روز رستاخیز به آدمی به ارمغان خواهد داشت. هوم سپید را، آنگاه که برای آیین پرورده می‌شده است، سرور گیاهان دارویی می‌دانسته‌اند. این گونه از هوم در بندهشن خویش «اشتاد» شمرده شده است.<sup>۲</sup> از هوم نوشابه‌ای آیینی ساخته می‌شده است که پَراهوم نام داشته است. هوم را با «اوزورام» که ساقه‌ای خرد از درخت انار بوده است در هاون می‌کوفته‌اند. سپس با شیر خجسته و آب سپند یا زوهر درمی‌آمیخته‌اند. پراهوم که بدین گونه به دست می‌آمده است، چونان نوشابه‌ای نمادین و آیینی، دارای ویژگیهای آب و گیاه و زندگی حیوانی شمرده می‌شده است. از این روی، آنرا بس گرامی می‌داشته‌اند.<sup>۳</sup>

هوم سرانجام گونه و بازتابی مینوی می‌یابد و به ایزدی گران ارج دیگرگون می‌گردد. در اوستا، یشتی در ستایش این ایزد با نام «هوم‌یشْت» بر جای مانده است. در یسنا (بخش ۹) از اوستا نیز از هوم سخن رفته است که خود را در خواب بر زرتشت پدیدار می‌سازد و سودمندی خویش را بر او آشکار می‌دارد.<sup>۴</sup> در بندهشن نیز، هوم همراه با بهمن، تیشتر را در نبرد با اهریمن یاری می‌رسانند.<sup>۵</sup> هوم گذشته از ایران، در هند نیز با نام «سومه» گرامی بوده است؛ و نوشابه‌ای مستی‌بخش و آیینی از آن می‌ساخته‌اند.\*

\* هوم نیز نام یزدان پرستی است کوه‌نشین که افراسیاب را به بند درمی‌افکند؛ تا سرانجام کیخسرو در کنار دریاچه آیینی چیچست (ارومیه) سر از گردنش بیفشاند. در شاهنامه درباره او سروده شده است:  
یکی مرد نیک اندر آن روزگار، ز تخم فریدون آموزگار،  
پرستار با فر و برزکیان، به هر کار با شاه بسته میان،

به یاری کنش و روند مینوی شدن گیتی است که انسان آغازین و اسطوره‌ای گیتی را به مینو می‌پیوندد؛ و جهان را در خویش فرو می‌افشرد و با خود درمی‌آمیزد. کنش و روند دیگر که پاره‌ای از بنیادها و نمادهای اسطوره‌ای از آن برمی‌آید، گیتی‌گ شدن مینوست. انسان اسطوره‌ای با این کار و ساز شگفت که از کار و ساز نخستین رازآمیزتر است آنچه را در درون وی می‌گذرد، اندیشه‌ها و آزمونهای روانی خویش را در جهان برون می‌افکند و با پدیده‌های گیتی درمی‌آمیزد. انسان اسطوره‌ای به یاری این روند و کار و ساز است که جهان را از خود می‌سازد؛ و رنگِ درونِ خویش را بر پدیده‌های برونی می‌زند. بر پایهٔ همین کنش و رفتار است که پدیده‌های دیداری و پیکرینه در گیتی سان و سیمایی آدمی‌گونه می‌یابند. گیتی بدین‌سان از مینو می‌آکند و با آن یکی می‌شود. هم از آن است که در چشم انسان آغازین، جهان سرشار از زندگی و تکاپویی انسان‌گونه است. توگویی هر پدیده‌ای در جهان برون، پاره‌ای از هستی آدمی است که به نمود آمده است؛ اندیشه‌ای است در ذهن او، آزمونی است در ژرفای جان وی که پیکر پذیرفته است؛ و بازتابی در گیتی یافته است.

یونگ در یکی از سخنرانیهای خود، آنگاه که از بازتابهای بیرونی در گِرِهای (= عقده) روانی سخن در میان آورده است، این ویژگی را در آن گرِها با رفتارهای انسان آغازین سنجیده است و گفته:

انسانهای آغازین، در سامان و سازمانی یکسان از اندیشه‌ها، برآنند که جهان در پیرامون زیستگاههایشان زنده است؛ و کمابیش هر آنچه در جهان گرداگردشان دیده می‌شود از توان سخن گفتن برخوردار است. هنگامی که دشواری و پرسمانی آنان را برمی‌انگیزد و بی‌تاب می‌دارد، شامگاهان به جنگل می‌روند و با درختان که بی‌دریغ بدانان پاسخ می‌دهند، سخن می‌گویند؛ یا آنکه، آن زمان که در بیشه‌ها هستند، می‌تواند بود که درختی با انسانی آغازین به سخن در آید و به او اندرز بدهد که به انجام فلان برخی (= قربانی) دست یازد؛ آن انسان می‌باید فرمان ببرد. به همان سان، تمامی جانداران می‌توانند سخن بگویند، و همگی از درک و دریافتی که به ژرفی انسانی است، برخوردارند؛ اما اینهمه مایهٔ شگفتی نمی‌تواند بود؛ زیرا که بنیادها و عناصر جان را در انسان آغازین، در میانهٔ خود

→ پرستشگش کوه بودی همه؛ ز شادی شده دور و دور از رمه؛  
کجا نام آن نامور هوم بود؛ پرستنده دور از بر و بوم بود.  
(شاهنامه چاپ مسکوج، ص ۳۶۶)

همبستگی و پیوستگی نیست؛ بلکه اینهمه در چیزها یا جانداران جهانی که او را در میان گرفته است فرامی‌افتد و بازمی‌تابد؛ و آنها بدین‌گونه بازتاب و پژواکی از وی‌اند. ما نیز همچنان یافته‌های روانیمان را بر جهان بیرون فرا می‌افکنیم؛ جهان ما همچنان جهانی جنبان و جاندار است، هرچند که برای ما به شیوه‌ای است که کمتر از انسان آغازین برجسته و نمایان است و کمتر بازشناختنی و دریافتنی است.<sup>۶</sup>

هم او، در سخنرانی دیگر که در آن از یادمان، همسازی ذهنی و کنشها و حالهای روانی، چونان عناصر سه‌گانه‌ای که سویمندی در فضای روانی و درونی آدمی را امکانپذیر می‌سازند سخن گفته است، به شیوه‌ای دیگر این اندیشه را بازنموده است؛ و حالهای روانی را با ارواح در ذهن انسان آغازین بدین‌سان پیوند داده است:

حالهای روانی نیروهایی خودکامه‌اند با نامی یکسان که نمونه را، به ارواح شریر در نزد انسانهای آغازین می‌مانند. حالها گونه‌ای گزند و آسیب را بر ما هموار می‌دارند؛ چیزی که به نظر می‌رسد از بیرون آمده است، برق‌آسا به ما می‌رسد؛ بر ما می‌تازد؛ ما را در چنبر چیرگی خود فرو می‌گیرد. به همین سبب است که حالهای روانی در نزد انسان آغازین بازتابی آدمی‌گونه یافته‌اند. پاره‌ای از خدایان کهن جز حالهایی روانی که پیکر پذیرفته‌اند، نیستند؛ به مارس، به ونوس، به اِریس، به اِروس و از این‌گونه بیندیشید. آدمی‌گونگیهایی از این دست به فراوانی وجود دارد. همین داستان را در خوابها و خصلت‌های خدا شده، در منشهایی انگیخته و پرشور که خدا شده‌اند می‌بینیم. بسنده است که به تعبیرهایی چون «ژوپتری» (= سرخوش، شادمانه) یا «دیونیزوسی» (= شورانگیز، تب‌خیز) و از این‌گونه که هنوز هم به کار برده می‌شوند، بیندیشیم. اینهمه برمی‌گردد به خودکامگی که نشانه برجسته حالهاست؛ و به شیوه‌ای در پی آن است که این حالها را آدمی‌سان به نمود بیاورد. در جهان باستان، برای آنکه «کوبه آذرخش» را باز نمایند راهی دیگر جز سخن گفتن از «تیرهای خدای عشق» نمی‌دانستند؛ یا برای آنکه خشم را بازگویند از اِریس که سیبهای «ناسازی» را در میانه مردمان می‌افکند، یاد می‌کردند. به این شیوه است که انسانهای آغازین حالهای روانی را احساس می‌کنند؛ حالهایی که تنها بر آنان آشکار می‌داشته است که برانگیخته شده‌اند و اثر پذیرفته‌اند. آنان می‌انگارند که کسی که به حالی دچار آمده است، در چیرگی و فرمان روحی است؛ برای نمونه، آنگاه که پادشاهی سیاهپوست

عطسه می‌کند، تمامی درباریان‌ش، دست کم به مدت پنج دقیقه، به کرنش کمر خم می‌کنند؛ به باور آنان، پادشاه از نو زاده شده است؛ روحی نو در وی راه جسته است. به همان سان، ارواحی که پدیدآوران بیماریها شمرده می‌شده‌اند، پیکره‌ای آدمی‌گونه یافته‌اند؛ و با آنها چون آدمیان رفتار کرده‌اند؛ به این ارواح خوراک داده می‌شود، جامه‌هایی را برایشان در نظر می‌گیرند، بدین امید که مگر بتوانند آنها را در این جامه‌ها به بند بیفکنند.<sup>۷</sup>

انسان آغازین به یاری گیتی‌گردن مینو، مینو را به گیتی می‌پیوندد؛ خود را در جهان می‌گسترده و با آن درمی‌آمیزد. این کنش و روند شاید از هنجار و توانی روانی در آدمی مایه می‌گیرد که لوی پرول آنرا «هنبازی صوفیانه» نامیده است؛ لیک یونگ سنجیده‌تر می‌داند که آنرا «هنبازی ناخودآگاه» بنامد. هنبازی صوفیانه یا ناخودآگاه که از رفتارهای شگفت در نزد انسان آغازین شمرده می‌شود آن است که این انسان در میانه خود با جهان پیوندهایی پدید می‌آورد که در منطق و خرد انسان شهرآیین نمی‌گنجد. یونگ نمونه‌ای از این گونه هنبازی روانی را، در بومیان آمریکای جنوبی بدین سان به دست داده است:

در آمریکای جنوبی، بومیان یکی از قبیله‌ها برآن سرند که «آراهایی» سرخفامند، یعنی گونه‌ای از طوطیان درشت. به هنگامی که به نکوهش آنان را می‌گویند که چنین چیزی ناشدنی است؛ آنان نه بال دارند، نه پر؛ نمی‌توانند پرواز کنند؛ و بیش از آن درشت و ستبرند که به چنین کاری توانا باشند، در پاسخ می‌گویند: «این تصادف محض است؛ آشکار است که آراها پرنده‌اند؛ اما آنها مایند و ما آنهایم. ما هم آراهایی سرخفامیم؛ اما ما پر نداریم».

یونگ سپس درباره این هنجار روانی شگفت که برای انسان نو دریافتنی و پذیرفتنی نیست، چنین نظر داده است:

اگر ما از منش و ذهنیتی آغازین و «پیش منطقی» برخوردار نباشیم، این گونه گفته‌ها را در نمی‌توانیم یافت. اگر ما همچون انسانهای آغازین، پیش‌انگاره‌هایی از روان فراافکننده می‌داشتیم، این گونه گفته‌ها در چشمان از منطقی بکمال برخوردار می‌بود. درست و دقیق، چنین نیست: ما به هیچ روی نمی‌انگاریم که جانداران از رفتارهایمان تقلید می‌کنند؛ یا در درون روانمان به شوخی و بازی می‌پردازند؛ یا اینکه می‌توانند، حتی اگر به شیوه‌ای دیگر نیز باشد، سخن بگویند یا اندیشه‌های ما را گمان بزنند. با اینهمه این رفتار یافته‌ای روانی را می‌سازد که از آزموده‌های انسان آغازین برآمده است؛ این آزموده‌ها هرچند که برای ما بس

شگفت و نامأنوس است، جهان او را آکنده است و هر دم برای وی رخ می دهد. انسانهای آغازین چیزهایی را که بس از هم جدا و پراکنده اند، با هم درمی آمیزند و یکسان می شمارند؛ و برآنند که آنها یک چیز را می سازند؛ برای نمونه، برآنند که گونه ای گیاه جادویی با ذرت و با گوزن یکی است. در چشم آنان، هیچ تفاوت بنیادی در میان این سه چیز نیست. آیا این امر چگونه ممکن است؟ آن در درک ما نمی گنجد؛ و با بنیاد هویت در ذهنمان ناسازگار است. آن دقیقاً هنبازی صوفیانه در رده آغازین آن است. ما آنرا آسانتر از پاره ای تعبیرها که انسانهای آغازین به کار می برند، در نمی یابیم؛ تعبیرهایی از گونه: «پسرم خود من است»؛ یا آسانتر از صحنه هایی چون صحنه ای که سیاهی پیر، خشمگین از پسری که از وی فرمان نمی برد، فریاد برمی آورد: «او آنجا ایستاده است، با پیکر من، و آنچه را که من می خواهم انجام نمی دهد!» پسرش خود اوست! زنی که پسری را بدو داده است، خود او را دیگر بار به جهان آورده است و از نو زاده است. مردی که پسر ندارد میراست؛ و آنکه او را پسری است نامیرا؛ زیرا پسر خود پدر است. این یافته که گویای هویت مطلق است، در نزد ما دیگر کامه و مزه واقعیت را ندارد؛ از این روی، به گونه ای زندگی نهانی بازگشته است و فرو افتاده است.<sup>۸</sup>

بدان سان که نوشته آمد، نمادها و بنیادها و ارزشهای اسطوره ای بر پایه دو روند و کار و ساز فراگیر در پیوند انسان با جهان پدید می آیند که یکی مینوی شدن گیتی است؛ دو دیگر گیتیگ شدن مینو. به یاری این دو روند است که انسان اسطوره ای پیوند درونی و نهادین خویش را با جهان به نمود و کردار می آورد؛ و به داد و ستدی زنده، پویا، سازنده و همیشگی با جهان دست می یازد.

1 - *L'homme à la Decouverte de ...*/141-142.

۲ - بندهشن هندی، ترجمه و تصحیح رقیه بهزادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲.

۳ - فرهنگ پهلوی، تألیف دکتر بهرام فره‌وشی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶، ص ۲۱۸.

۴ - بندهشن، ۲۵۸.

۵ - همان، ۸۳.

6 - *Ibid*/۱۷۵.

7 - *Ibid*/ 133-134.

8 - *Ibid*/۱۶۲-۱۶۳.



## تاریخ و اسطوره

دوروند و کار و ساز بزرگ اسطوره ساز که بدانها انسان با جهان و مینو با گیتی می پیوندند و درمی آمیزد، در درازنای هزاره ها، همواره نغزتر و باریکتر شده اند؛ و برای آفرینش نمادها و نهادهایی پیچیده تر و پیراسته تر به کار آمده اند. به یاری همین دو کار و ساز است که تاریخ به اسطوره دیگرگون شده است. خواست ما از تاریخ در این جستار، تاریخی نیست که داستان و سرگذشت نوشته مردمان باشد. این گونه از تاریخ پس از اسطوره پدید آمده است؛ و آغاز آن به روزگاری باز می گردد که آنرا دوران تاریخی می نامیم. خواست از تاریخ در برابر اسطوره، رویدادها و زمینه هایی است که به راستی رخ داده اند و به راستی وجود داشته اند. تاریخ در این معنا هر آن چیزی است که در واقعیت به انجام رسیده است؛ و هنوز با ذهن و نهاد آدمی دریا میخسته است. این رخدادها و پدیده های راستین و واقعی روزگاری به نگارش درآمده اند؛ و تاریخ نوشته مردمان را پدید آورده اند؛ لیک آن بخش از زندگانی آدمیان که به روزگاران تاریک و فراموش شده باز می گردد، هرگز آشکارا پاس داشته نشده است؛ و به نگارش و گزارش در نیامده است. این روزگاران تاریک را در زندگانی و فرهنگ آدمی، روزگاران پیش از تاریخ می نامیم. اسطوره مایه های خویش را بیشتر از این روزگاران تاریک و رازآلود که سرشار از فسون و فسانه ناشناخته هاست می ستاند. این بخش گرانسنگ از فرهنگ و زندگانی مردمان را که در تاریخ گم شده است، در اسطوره باز می توان یافت. اسطوره تاریخ تاریکیها، گمشده ها، ناشناخته هاست. در آن سوی روشنایی تاریخ که می توان آنرا با خودآگاهی سنجید، به تیرگیهای اسطوره باز می رسیم که می توان آنرا با ناخودآگاهی پیوند داد. به همان سان که روان آدمی دو سوی دارد که یکی روشن است و خودآگاه، و دیگری تاریک است و ناخودآگاه، سرگذشت و زندگانی مردمان نیز در درازنای هزاره ها، دو سوی دارد:

۱- سویی روشن و شناخته که تاریخ را پدید می‌آورد.

۲- سویی تاریک و ناشناخته که اسطوره را می‌سازد.

آنچه در تاریخ که به خودآگاهی می‌ماند گم می‌شود؛ آنچه پوسته و لایهٔ تُنک تاریخ را، به نیروی بَرّا و کاوندهٔ خویش فرومی‌شکافد و به ژرفاها راه می‌برد، در اسطوره که ناخودآگاهی را فریاد می‌آورد، سر برمی‌دارد و از نو پدیدار می‌گردد. اسطوره پهنه‌ای است رازناک و مه‌آلوده که رانده‌ها و واپس زده‌های تاریخ در آن دیگر بار برانگیخته می‌شوند؛ و در سان و سیمایی دیگرگون، جنبش و کارآیی و زندگی می‌یابند. این سان و سیمای دیگرگون که تاریخ با آن به اسطوره می‌رسد و در آن بازمی‌تابد، همان است که آنرا نماد می‌خوانیم. آنچه از رویهٔ تاریخ به ژرفاهای اسطوره بازمی‌رسد، آنگاه که از آن ژرفاها دیگر بار به رویه بازمی‌آید، نمادین شده است. زبان اسطوره زبان نمادهاست. هر پدیده‌ای که از آشکارگی تاریخ به نهفتگی اسطوره راه می‌جوید به ناچار، برای آنکه بازگردد و به نمود بیاید، می‌باید به نماد دیگرگون شود.

مرزی بنیادین و بَرّا که تاریخ را از اسطوره می‌گسلد و جدا می‌دارد جز این نیست: تاریخ پهنهٔ نموده‌است؛ اسطوره گسترهٔ نمادها. نمود را به آسانی می‌توان دید و دریافت؛ برهنه و یکسویه است؛ ژرفایی، رازی، نهانی در آن نیست. لیک نماد چندسویه و پیچیده است؛ آکنده از مازها و رازهاست. به آسانی نمی‌توان آنرا دریافت؛ نماد رازی است که می‌باید آنرا گشود. نهفته‌ای است نغز که می‌باید آنرا گزارد. در اسطوره که قلمرو نمادهاست، برهنگی و یکسویگی تاریخ به پوشیدگی و چندسویگی دیگرگون می‌شود. هر سادهٔ تاریخی می‌تواند بغرنجی اسطوره‌ای را پدید آورد. اسطوره تاریخی است که راه به ژرفاها برده است؛ درونی و سرشتین شده است. اسطوره تاریخ است، بدان‌گونه که مردمان آنرا در نهانِ نهادِ خویش، از بُنِ جان و دندان آزموده‌اند. به شیوه‌ای دیگر می‌توان گفت: اسطوره تاریخی است که روانشناختی و ناخودآگاه‌گردیده است؛ تاریخی است که نه به اندیشه و آگاهانه، بلکه به سرشت و ناآگاه پدید آورده شده است. اگر تاریخ برآمده از اندیشه‌ها و پژوهیده‌های برونی باشد، اسطوره زادهٔ یافته‌های روانی و آزمونه‌های ژرف درونی است. هم از آن است که تاریخ منطقی و خردپسند می‌نماید؛ لیک اسطوره باورناپذیر و خردآشوب به نظر می‌رسد؛ و مایهٔ شگفتی و سرگشتگی می‌گردد. این دوگانگی آشکار در میان اسطوره و تاریخ از آنجاست که زبان اسطوره زبانی نمادین است.

از نمادینگی اسطوره است که در آن، دو بنیاد استوار که تاریخ بر آنها نهاده شده

است: زمان و مکان از هم می‌پاشند. هر پدیده تاریخی به ناچار پدیده‌ای است با زمان و جایگاه روشن و دانسته. از بنیادیت‌ترین تلاش‌های تاریخ‌نگار یافتن زمان و جایگاه پدیده‌هاست. هر چه این تلاش بیشتر به سرانجام برسد و زمان و جایگاه پدیده‌ای در تاریخ بیشتر روشن بشود، پژوهش تاریخ‌نگار ارزشی فزونی‌تر خواهد یافت. لیک در اسطوره، کار یکسره وارونه است؛ پدیده‌های اسطوره‌ای به درست پدیده‌هایی هستند که زمان و مکان در آنها گم شده است. برجسته‌ترین و برونی‌ترین ویژگی در روند اسطوره‌ای شدن تاریخ و دیگرگونی نمود تاریخی به نماد اسطوره‌ای در همین است که پدیده هرچه بیش از تاریخ می‌گسلد و بیش به اسطوره می‌پیوندد، بیش زمان و جایگاه خویش را از دست می‌دهد. آنگاه که زمان و جایگاه به یکبارگی در پدیده‌ای گم و فراموش شد، آن پدیده به سرانجام دیگرگونی خود از پدیده‌ای تاریخی به پدیده‌ای اسطوره‌ای رسیده است. پدیده ناب اسطوره‌ای پدیده‌ای است که نتوان زمان و جایگاه آنرا نشان داد.

ناگفته آشکار است که روند اسطوره‌ای شدن تاریخ روندی است تدریجی که اندک‌اندک به انجام می‌رسد. اگر پدیده‌ای به یکبارگی از تاریخ به اسطوره برسد گویای گسیختگی و آشوب شگرف تاریخی می‌تواند بود. می‌توان گفت که آن پدیده از آنچنان کارمایه و نیروی برخورداری بوده است که به ناگاه تار و پود و پیکره تاریخ را از هم گسسته و فرو دریده است؛ بدان سان که گاه در پاره‌ای از نابهنجاری‌های روانی می‌بینیم که کوبه‌ای سهمگین و ناگهانی به یکباره سامان روان را در کسی می‌پریشد؛ و او را به آسیبگی و پریشانی دچار می‌آورد.

جز در آشفته‌گی‌های بزرگ تاریخی و بحرانها، روند اسطوره‌ای شدن تاریخ آرام آرام انجام می‌پذیرد؛ و پدیده‌هایی که بخت آنرا داشته‌اند که به قلمرو اسطوره برسند، اندک‌اندک، از تاریخ می‌گسلند؛ و با گسستن از زمان و بی‌مکان شدن، سرانجام به نمادهای اسطوره‌ای دیگرگون می‌شوند. در این میان به پدیده‌هایی باز می‌خوریم که زمان و مکان به یکبارگی در آنها فراموش نشده است؛ به گونه‌ای که می‌توان زمان و مکانشان را گمان زد؛ این پدیده‌ها را می‌توان پدیده‌های «نیمه تاریخی نیمه اسطوره‌ای» نامید. پاره‌ای از پدیده‌هایی که ما در اسطوره‌های دینی می‌بینیم از این گونه‌اند. فلان چهره یا رخداد دینی که در تاریخ دین زمان و مکانش را می‌توان یافت اندک‌اندک از ویژگی‌های اسطوره‌ای برخورداری آمده است. انجام کارهایی شگفت را که تنها قهرمان نمادین اسطوره را می‌سزد و می‌برازد بدو باز می‌خوانند؛ کارهایی چون کشتن دیوان و پتیارگان.

این گونه از پدیده‌ها را که به نیمه تاریخی‌اند و به نیمه اسطوره‌ای، پدیده‌هایی برزخی و دوگانه می‌توان دانست که سویی اسطوره‌ای یافته‌اند؛ اما هنوز به یکبارگی سویی تاریخیشان را از دست نداده‌اند. به سخنی دیگر، پدیده‌هایی هستند که پایی در زمین تاریخ دارند؛ اما دستی بر آسمان اسطوره نیز افشاندۀ‌اند.

بدان‌سان که نوشته آمد، اسطوره مایه‌های خویش را اندک‌اندک از تاریخ می‌ستانند. واقعیت‌های برونی و تاریخی به تدریج به پدیده‌هایی درونی و نمادین و اسطوره‌ای بدل می‌شوند. هرچند اسطوره مایه‌های خود را از تاریخ می‌ستانند، آنها را آنچنان در سرشت و ساختار دیگرگون می‌سازد؛ و بدان‌سان از خاستگاهشان که تاریخ است باز می‌برد که یکسره ارزش و معنای تاریخیشان را از دست می‌دهند؛ آنچنانکه برای بازیافت ریشه و خاستگاه آنها می‌باید از دیدگاه نمادشناسی اسطوره‌ای در آنها نگریست؛ و کوشید که به ژرفا و نهادشان راه برد و رازشان را که گاه نیک سر بمهر است کاوید و گشود.

چهره‌ها، رویدادها، سرزمینها بدین شیوه آشکارگی و روشنی تاریخیشان را فرو می‌هیند؛ تا پیچ در پیچ و چند سویه و رازناک، به نمادهایی اسطوره‌ای دیگرگون شوند. بدین گونه است که اسطوره چهره‌ها، رویدادها و جغرافیای ویژه خود را می‌یابد. به ناچار آن کس که در اسطوره می‌پژوهد، می‌باید از زبان و منطق اسطوره که زبان و منطق نمادهاست، آگاه باشد. به یاری کند و کاوهای نمادشناختی است که می‌توان رازهای اسطوره را گشود و از پرده بدر افکند. اگر بدان شیوه که در تاریخ می‌نگریم در اسطوره بنگریم، ناگزیر به فریفتگی و گمراهی دچار خواهیم آمد؛ و به دریافتی روشن و سنجیده از اسطوره نخواهیم رسید.

اگر زبان اسطوره زبان نمادهاست، به ناچار می‌باید آنرا گزارد؛ به همان شیوه که رؤیا را می‌گزارند. زیرا زبان رؤیا نیز چون اسطوره زبان نمادهاست. اسطوره را با رؤیا، در سرشت و ساختار، تفاوتی چندان نیست. رؤیا و اسطوره هر دو نمادینند؛ زیرا هر دو از ناخودآگاهی برآمده‌اند: رؤیا از ناخودآگاهی فردی؛ اسطوره از ناخودآگاهی تباری و همگانی. رؤیا اسطوره‌ای فردی است؛ و اسطوره رؤیایی همگانی.

## خودآگاهی و ناخودآگاهی

در جدایی تاریخ از اسطوره نوشته آمد که تاریخ گزارشی است خودآگاه از نمودها، از آنچه به راستی رخ داده است؛ و در برابر آن، اسطوره گزارشی است ناخودآگاه از پدیده‌هایی که نیک در جان و نهاد مردمان و تبارها در درازنای زمان کارگر افتاده‌اند. از آنجا که ارزشها و نهادهای اسطوره‌ای با ناخودآگاهی در پیوند است و از آن مایه می‌گیرد، گزارش اسطوره از پدیده‌ها گزارشی است نمادین. زیرا زبان ناخودآگاهی زبان نمادهاست. پس می‌سزد که در پی نگاهی به خودآگاهی و ناخودآگاهی بیفکنیم.

در پاره‌ای از دبستانهای نو در روانشناسی، نهاد و روان آدمی را در دو بخش جداگانه که در همان هنگام که از یکدیگر جدایند با هم نیک در پیوندند، می‌پژوهند و برمی‌رسند. ۱ - خودآگاهی: همه آن کار و سازهایی که آگاهانه در آدمی به انجام می‌رسد، خودآگاهی او را می‌سازد: آگاهی آدمی از خوشتن و از جهان پیرامونش زمینه‌های بنیادین خودآگاهی او را فراهم می‌آورد. یونگ خودآگاهی را پیوندی روانی می‌داند که آدمی با کانونی در خویش به نام «من» دارد. او در جستاری به نام «کنشها و ساختارهای خودآگاهی و ناخودآگاهی» در این باره چنین گفته است:

خودآگاهی چیست؟ خودآگاه بودن دریافتن و شناختن جهان بیرون است؛ و به همان سان دریافتن و شناختن خویش در پیوندهایی که آدمی با این جهان دارد. در اینجا جای سخن گفتن از این زمینه دوم نیست؛ زیرا که زمینه خاص روانشناسی آدمی است. خود را در پیوند با جهان بیرون دیدن به معنی آن است که خویش را در محیط پیرامون خود بشناسیم. این «خوشتن» چیست؟ خوشتن، پیش از هر چیز، کانون خودآگاهی است، من. زمانی که چیزی در حدّ و توان آن نیست که با من پیوند گیرد، زمانی که پلی نیست که چیزی را به من بپیوندد، آن چیز ناخودآگاه است؛ یعنی آنچنان است که گویی وجود نداشته است. در پی آن، می‌توان

خودآگاهی را گونه‌ای پیوند روانی با امری مرکزی تعریف کرد که من نامیده می‌شود. من چیست؟ من گستره‌ای است به بیکرانگی پیچیده و درهم تنیده؛ چیزی همچون گونه‌ای انباشتگی و توده‌شدگی در یافته‌ها و احساسها. در نخستین نمود، درک و آگاهی آدمی است از موقعیتی که پیکر او در فضا دارد؛ دریافت سرما، گرما، گرسنگی و از این گونه. سپس دریافت و آگاهی اوست از حالتهای احساسیش (آیا برانگیخته یا آرام؟ آیا فلان چیز برایم خوشایند است، یا ناخوشایند؟ و از این گونه)؛ گذشته از آن، «من» توده‌ای سترگ از یادمانها و خاطره‌ها را در بر می‌گیرد: اگر من فردا بامدادان، بی‌هیچ خاطره‌ای از خواب بیدار شوم، نمی‌توانم دانست که کیستم. به ناچار می‌باید از گنجینه‌ای، از مایه‌ای از خاطره‌ها که به گزارشها یا یادداشت‌هایی می‌مانند درباره آنچه بوده است، برخوردار باشم. بی‌اینهمه، نمی‌توان دارای خودآگاهی بود. با این حال، به نظر می‌رسد که عنصر بنیادی حالت احساسی باشد: در زمانهایی که ما دستخوش حالتهایی احساسی هستیم، به نغزترین و بیشترین آگاهی از خویش دست می‌یابیم. از این روی، می‌توان انگاشت که خودآگاهی بنیادین و آغازین در جریان حالتی احساسی آشکار شده باشد؛ برای نمونه، کوبشی رویاروی را می‌توان آغاز و بنیادی برای نخستین اندیشه‌های فرد درباره خویش شمرد.<sup>۱</sup>

در دانش روانشناسی، زمینه‌ها و پرمسمنهای کند و کاو در خودآگاهی از این گونه می‌تواند بود: سرشت و چگونگی خودآگاهی؛ بنیاد آن؛ اینکه آیا خودآگاهی ویژه آدمی است، یا در جانداران دیگر نیز یافته می‌تواند شد؟ این پرمسمنها هنوز به یکبارگی کاویده و گشوده نشده‌اند. دانشمندان و فیلسوفانی چون: ارسطو؛ دکارت که خودآگاهی را با اندیشه یکسان می‌شمرد؛ لایبنیتس که پیش‌تاز باورمندان به ناخودآگاهی است؛ کانت؛ من دوپیران که به ناخودآگاهی ارج و ارزی فراسویی می‌بخشید؛ برگسون که استوار به «یافته‌های بی‌درنگ در خودآگاهی» و به «جریان خودآگاهی» می‌اندیشید، درباره خودآگاهی و پرمسمنهای وابسته بدان اندیشیده و کاویده‌اند.

۲ - ناخودآگاهی: همه آن کار و سازهایی که ناخودآگاه در آدمی به انجام می‌رسد، ناخودآگاهی او را می‌سازد. اگر خودآگاهی را سویی روشن در نهاد آدمی بدانیم، ناخودآگاهی سویی تاریک آن خواهد بود. همه آنچه در ذهن ماست و ما خود از آن ناآگاهیم، ناخودآگاهی ما را پدید می‌آورد. ناخودآگاهی به مغاک تاریک و رازناک در درون ما می‌ماند که آنچه از رویه لغزنده خودآگاهی فرو می‌گلتد و راه به ژرفاها می‌برد،

در آن فرو می‌ریزد. ناخودآگاهی استودانِ یادهاست؛ آنچه روزگاری از یاد ما گذشته است و سپس به فراموشی دچار آمده است، در این استودان که گورخانهٔ خاموشی و فراموشی است بر هم توده می‌شود. اندیشه‌های واپس زده، یادهای رانده شده، آرزوهای برنیامده، کامه‌های در هم کوفته و هرچه از این دست، در انبار تو در تویی که ناخودآگاهی است بر هم می‌انبارند؛ و بدین سان کارمایه‌های روانی و نیروهای نهفتهٔ نهادین را در آدمی پدید می‌آورند. از این روی، شالوده‌های منش، خوی و ویژگیهای بنیادین روانی را در هر کس می‌باید در ناخودآگاهی او جست. زیرا آنچه آدمی خودآگاه انجام می‌دهد، رفتارهای سنجیده و اندیشیدهٔ او، در سنجش با کنشهای ناخواسته و ناآگاه وی، بسیار اندک است. سرشت راستین هر کس، ساختار منشی و روانی او که رفتارها و کنشهای وی را سامان می‌دهد و می‌آفریند، ناخودآگاهی است. خودآگاه به پوسته‌ای نازک و لایه‌ای تُنک می‌ماند که لایه‌های سست و تو در توِ ناخودآگاهی را فرو پوشیده است. خودآگاهی و ناخودآگاهی را به کوه‌های یخین بر بهنهٔ اقیانوسها مانند کرده‌اند که اندکی از آن آشکار است؛ و بیشینهٔ آن در دل آنها نهان. آنچه در رویهٔ اقیانوس از کوه یخین فراچشم می‌آید، آن اندک آشکار بر آن بسیار نهان که پیکرهٔ راستین کوه را می‌سازد استوار شده است. برای بررسی و ارزیابی کوهی چنین تنها نمی‌توان بر آشکار آن بنیاد کرد. برای شناخت آدمی و راه بردن به رازهای درون وی نیز به ناچار می‌باید بخش تاریک و نهفتهٔ روان او را که ناخودآگاهی است کاوید و بررسیید. زیرا خودآگاهی بر آن بنیاد گرفته است. از دیگر سوی، به باور یونگ، خودآگاهی ناپایدار و پاره پاره است؛ لیک ناخودآگاهی پایدار و یکپارچه. پس با کند و کاو در ناخودآگاهی است که می‌توان به شناختی فراگیرتر و سنجیده‌تر از روان آدمی دست یافت.

از دیدی گسترده، شاید بتوان بر آن بود که فرزندگان پیشین، به گونه‌ای، از ناخودآگاهی درک و دریافت داشته‌اند. برای نمونه، می‌توان روش پرآوازهٔ سقراط، فرزانهٔ کهن را در آموزش روشی بر پایهٔ ناخودآگاهی شمرد. سقراط به یکباره و آشکارا شاگردان خویش را دانش نمی‌آموخت. می‌کوشید به یاری پرسشهایی باریک و سنجیده، آنان را به پاسخها راه نماید و برساند. او بدین شیوه تنها آنچه را آنان از پیش در یاد و نهاد خویش نهفته داشتند، از نهانخانهٔ نهادشان بدر می‌کشید و بر آنان آشکار می‌داشت. به گفته‌ای دیگر، دانسته‌ها و داشته‌های آنان را از ناخودآگاهی‌شان برمی‌آورد و به خودآگاهی‌شان می‌کشانید. این فرزانهٔ کهن یونانی بدین سان چیزی از بیرون به شاگردان خویش نمی‌داد و نمی‌آموخت؛ بلکه با روش نفوذ و کارای خویش در شکوفانیدن

ناخودآگاهی، دانش را در درون آنان می‌جوشانید و می‌زایاند. هم از این روی بود که خود را، به شیوه‌ای استعاری، ماما می‌نامید. ماما کودکی را که از پیش در زهدان مادر نهفته است، می‌زایاند و بدر می‌آورد. سقراط نیز مامای اندیشه‌هایی بود که از پیش، شاگردان وی در ذهن خویش می‌نهفتند؛ پرسمان شاگردان نادانی نبود؛ ناآگاهی از دانسته‌هایشان بود.

اندیشمندی که می‌توان او را پدر ناخودآگاهی در معنای امروزی روانشناختی آن شمرد، فرزانه آلمانی لایب نیتس است که در سده هفدهم و نیمه نخستین از سده هجدهم میلادی می‌زیست. لایب نیتس به سال ۱۷۰۴ کتابی به نام «جستارهایی نو در ادراک انسانی» نوشت. او در این کتاب به چالش و کنکاش با جان لاک، فیلسوف نامبردار انگلیسی در سده هفدهم پرداخت؛ و دیدگاه‌های او را در زمینه شناخت آدمی ناروا شمرد. او بر کامه جان لاک، در کتاب خود، از اندیشه‌های سرشتین و مادرزادی سخن در میان آورد؛ این فرزانه ژرف‌اندیش بر آن بود که شناخت و آگاهی در آدمی را تنها بر پایه آزمون نمی‌توان باز نمود. از دید او، حقایق ضروری و جهانی در ما آدمیان نهفته است. ما به یاری آزمون این حقایق را که برتر از آزمونند، بازمی‌یابیم و بدانها پی می‌بریم. او می‌گفت: «هیچ چیز در هوش ما نیست که از حواس ما مایه نگرفته باشد، مگر خود هوش.»

کانت، دیگر فرزانه‌ی سترگ آلمانی که با لایب نیتس هم‌روزگار بود، ناخودآگاهی را گمان زده بود.<sup>۳</sup> از دید او، ناخودآگاهی قلمرو پیشداشتهای تاریک ذهنی است که نیمه‌ای از جهانی را می‌سازند.

بجز از کانت، دیگر اندیشمند نامدار آلمانی، فردریش شلینگ که شاگرد هگل و دوست سخنسرای بزرگ‌گفته بود، دیدگاهها و اندیشه‌هایی نو را در اسطوره‌شناسی و ناخودآگاهی فرایش نهاده بود.

در همین اوان، کارل گوستاو کاروس، پزشک و اندیشمند آلمانی در ناخودآگاهی اندیشیده بود؛ و برای نخستین بار، آنرا سامانی فلسفی داده بود. بازتاب و اثر این سامان ناخودآگاهی را در کتابی ارجمند و گرانسنگ به نام «فلسفه ناخودآگاهی» باز می‌یابیم.

«فلسفه ناخودآگاهی» از نامورترین کتابهای ادوار فن هارتمن، اندیشمند و فرزانه آلمانی در سده نوزدهم است. هارتمن اندیشمندی یگانه‌گرای بود که هم با بدبینی شوپنهاوری سر ستیز داشت، هم با خوش‌بینی لایب نیتسی. او بر آن بود که «اندیشه» منطقی و «اراده» غیر منطقی در جانی ناخودآگاه که جهان را زندگی و هستی می‌بخشد، با



هم درآمیخته‌اند. با روانشناس و پزشک نامدار اتریشی، زیگموند فروید (درگذشته در ۱۹۳۹) بود که ناخودآگاهی در معنا و کاربرد روانشناختی آن به کار گرفته شد. فروید ناخودآگاهی را در پیوند با دبستانی که در روانشناسی بنیاد نهاد باز می‌نمود؛ و از آن برای گزارش و استوارداشت انگاره‌ها و اندیشه‌های خویش، در این دبستان روانشناسی، سود می‌جست. او ناخودآگاهی را «سرکوفته، کارا، بهیمی، کودکانه، غیر منطقی و کامجویانه»<sup>۴</sup> می‌دانست.

تنها در اندیشه‌های یونگ است و در دبستان ویژه او در روانشناسی که «روانشناسی ژرفا» نامیده می‌شود که ناخودآگاهی معنایی ژرف، گسترده و بنیادین یافته است. یونگ مفهوم ناخودآگاهی را از تنگنایی که در روانشناسی فروید بدان دچار آمده بود، بدر آورد. و آنرا زمینه و بنیاد اندیشه‌ها و پژوهشهای خویش در شناخت روان آدمی و پیوند او با جهان قرار داد. شاید بتوان بر آن بود که بنیادیت‌ترین جدایی یونگ از فروید که استاد و همکار وی بود در زمینه ناخودآگاهی، آن است که 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 خُرد از آن نمی‌تواند بود. او در این باره گفته است:

خودآگاهی، در سرشت خویش، گونه‌ای لایه سطحی، گونه‌ای پوسته شناور بر ناخودآگاهی است که همچون دریایی پهناور، با یکپارچگی و تداومی بکمال، در ژرفاهای نهاد آدمی گسترده شده است.<sup>۵</sup>

یونگ درونه‌های ناخودآگاهی را به سه دسته بخش کرده است:

- ۱- درونه‌های ناخودآگاه که در دسترس است.
  - ۲- درونه‌های ناخودآگاه که با اندیشیدن در دسترس است.
  - ۳- درونه‌های ناخودآگاه که دسترس ناپذیر است.
- یونگ در نخستین سخنرانی از سخنرانیهایی که در بال سوئیس انجام داده است، هریک از این سه درونه را بدین سان بازنموده است:

درونه‌های ناخودآگاه در دسترس از عناصری ساخته شده‌اند که ما می‌توانیم از آنها آگاه باشیم، هرچند که بیشتر از آنها ناآگاه می‌مانیم. برای نمونه، ما به روشنی از موقعیت پیکر خویش در فضا، از پاره‌ای حرکت‌هایمان، از پاره‌ای حالت‌های چهره‌مان و از این گونه آگاه نیستیم. با این حال، چیزی ما را از این آگاهی باز نمی‌دارد (با اینهمه، پاره‌ای از کسان در این گونه از آگاهی بیش از دیگران با

دشواری روبرویند).

نیز بسیاری از کارها هست که ما ناآگاه به انجامشان دست می‌یازیم. اگر برای نمونه، من از شما پرسم که چند تن را امروز در خیابان دیدار کرده‌اید؛ یا از دیدار با چند تن دوری جسته‌اید، شما در وضعی نیستید که بتوانید پاسخی به پرسش من بدهید؛ زیرا توجهی بدان نداشته‌اید که چه کسانی را دیدار می‌کنید یا نه. پس نمی‌توانید از آنان یاد آورید. هر کس با این مورد که کسی ساعتش را از جیب بیرون می‌آورد؛ آنرا می‌نگرد و دوباره در جیب می‌گذارد آشناست. اگر اندکی پس از آن، از چنین کسی پرسند که ساعت چند است؛ باید دوباره به ساعتش بنگرد. زیرا همه آن رفتارها را ناآگاه انجام داده است؛ و عامدانه از زمان سپری شده آگاهی نیافته است. با اینهمه، جهت‌یابی در زمان گونه‌ای تداوم ناخودآگاه را نشان می‌دهد. ما گاه دریافتی دقیق از گذر زمان داریم، حتی در رؤیا، بی آنکه از هیچ رفتار آگاهانه‌ای یاری جسته باشیم. برای نمونه، با خواب مغناطیسی می‌توان به آزمایش زیر دست زد: به خواب‌رفته تلقین می‌کنیم که ثانیه‌ها را از لحظه‌ای معین بشمارد؛ خواب‌رفته زمانی که بیدار می‌شود نادانسته ثانیه‌ها را می‌شمارد؛ اگر او را گهگاه در خواب مغناطیسی فروبریم و از وی پرسیم که چند ثانیه گذشته است، در وضعی خواهد بود که شمار ثانیه‌ها را به درستی معین کند!

گذشته از آن، شماری بسیار از چیزها و پیشامدها نیز در زندگانی ما هست که به شیوه معمول به فراموشی سپرده شده‌اند؛ ما در زمانی خاص از آنها آگاهی نداریم؛ لیک با اندک توجهی که بدانها مبذول می‌داریم، هر زمان که بخواهیم در دسترس ذهنمان خواهند بود.

دوم: درونه‌های ناخودآگاه که با اندیشیدن در دسترس است، بیش از گونه نخستین سرسخت و دیرببند. برای نمونه، بی‌گمان شما را پیش آمده است که نام کسی را بدانید، بی آنکه بتوانید آنرا در ذهن خویش بیابید؛ آنچنانکه گفته می‌شود: «آن نام را بر سر زبان دارید»؛ با این حال نمی‌توانید آنرا به زبان بیاورید: آن نام در آن زمان دسترس‌ناپذیر است! لیک به یاری دستاویزها و چاره‌هایی خُرد می‌توان نامی را که از ذهن می‌گریزد نیز فراچنگ آورد. بدان سان که گاهی بر دستمالی می‌زنند؛ تا به دیدن آن، فریاد آورند که فلان نکته را فراموش کرده‌اند؛ همین است که یاد و خاطره‌ای اندیشیده را پدید می‌آورد. مواردی همانند آن نیز امکان دارد به خودی خود انجام بشود. نمونه‌ای از این موارد چنین

است: روانشناسی در هامون گردش می‌کند؛ و از برابر خانه‌ای روستایی می‌گذرد. به گلگشت خویش ادامه می‌دهد؛ اما به ناگاه می‌بیند که یادمانهای کودکی به ذهن او هجوم آورده‌اند؛ این یادمانها آنچنان تیز و زنده‌اند که به ناچار توجه او را به خود درمی‌کشند؛ این یادآوری گذشته‌ها او را به شگفت می‌آورد؛ از خود می‌پرسد: «چرا ناگهان در این هنگام به چنین یادمانهایی کشیده شده‌ام؟ این یادآوری از کی آغاز شد؟» آنگاه که گذر اندیشه‌هایش را به واپس دنبال می‌کند، به ذهنش می‌رسد که یادمانهای کودکی پنج دقیقه‌ای پیش از آن، زمانی که از برابر خانه روستایی می‌گذشت، در ذهن او آغاز به جوشیدن کرده است. پس راه رفته را باز می‌گردد؛ تا علت احتمالی یادآوریهایش را بیابد. آنگاه که دیگر بار به خانه روستایی نزدیک می‌شود، بویی ویژه را احساس می‌کند؛ بویی که از پروردگاه غازها برمی‌خیزد؛ بویی که با سالیان کودکی او آمیختگی و پیوندی می‌داشته است؛ و او نشانی از آنرا در خود پاس داشته بود. آنگاه که نخستین بار از آنجا گذشته بود، این بوی را دریافته بود، بی آنکه توجهی بدان کرده باشد؛ اما بوی، با اینهمه، بر ناخودآگاهی او اثر نهاده بود؛ و بدین سان یادمانهای کودکی را اندک‌اندک در او برانگیخته بود. پس بدین گونه اندرون‌های ناخودآگاهی که به اندیشیدن در دسترس می‌تواند بود، در او بیدار شده بود.

سوم: اینک، به درونه‌های ناخودآگاه دسترس ناپذیر بپردازیم. این گونه از اندرون‌های ناخودآگاهی می‌تواند بشمار در ما وجود داشته باشد؛ زیرا ما نمی‌دانیم که ناخودآگاهی تا چه پهنه‌ای می‌تواند بگسترده؛ به همان سان که از پرباری و مایه‌ورایی که اندرون‌هایش می‌تواند داشت ناآگاهیم. می‌دانیم که پاره‌ای از نشانه‌ها و یادگارها که به راستی می‌توانیم از آنها یاد آوریم، در ما دسترس ناپذیرند. نشانه‌ها و یادگارهایی از گونه‌خاطره‌هایی که از زندگی کودکی بر جای مانده‌اند؛ زیرا ما بی‌گمان انبوهی از پیشامدهای زندگی‌مان را در کودکی فرایاد می‌آوریم؛ اما به همان سان، بسیاری از آنها را فراموش کرده‌ایم؛ سالیان کودکی، در نزد کسانی تا پنج یا شش سالگی، در نزد کسانی دیگر تا ده یا حتی پانزده سالگی در پرده‌ای ستبر از تاریکی و فراموشی پوشیده شده است. خوابروانی چون اِسپیتلر هستند که می‌توانند رؤیاهایی را فرایاد آورند که تا به دو سالگی‌شان به واپس می‌رود؛ چنین کسانی را می‌توان نمونه آورد؛ با اینهمه، حتی آنگاه که یادمانهای کودکی تا به سالیان خردی بازپس می‌روند، پاره‌هایی سترگ از

زندگانی کسان و از آنچه بر آنان گذشته است در هم تنیده، به یکبارگی به فراموشی سپرده شده‌اند. ناخودآگاهی کودکانه، آنگاه که با بازگشت به گذشته در نظر گرفته می‌شود، به جزیره‌هایی از نگاره‌های جدا از یکدیگر می‌ماند که از میانه خیزابها سر برآورده‌اند.<sup>۶</sup>

آنچه یونگ در سخن از درونه‌های دسترس‌ناپذیر ناخودآگاه، درباره تیزهوشانی که می‌توانند سالیان آغازین کودکی‌شان را فریاد آورند گفته است، داستانی را فریاد می‌آورد که از یاد تیز و نیرومند پورسینا، فرزانه و دانشمند بزرگ ایرانی بازگفته‌اند. آورده شده است که بوعلی می‌گفته است که: به یاد دارد که در کودکی آسمان رخنه رخنه بوده است. آنگاه که از مام او در این باره پرسیده‌اند، او گفته است که بوعلی را آنگاه که کودکی خُرد بوده است، در زیر سبدي نین می‌نهاده است؛ تا از گزند پشه‌ها و گزندگان بدور ماند. بوعلی آسمان را در زیر سبد رخنه‌رنه می‌دیده است؛ و از آن در سالیان سپسین زندگی یاد می‌آورده است.

1 - *L'homme à la Decouverte De...*/104-105.

2 - *Ibid*/99.

3 - *Ibid*/103.

4 - *Ibid*/38.

5 - *Ibid*/103.

6 - *Ibid*/100-102.

## گونه‌های ناخود آگاهی

یونگ که مفهوم ناخود آگاهی را بسیار گسترده و ژرفا بخشیده است، آنرا به دو گونه بخش کرده است:

۱- ناخود آگاهی فردی.

۲- ناخود آگاهی جمعی.

«ناخود آگاهی فردی» یا شخصی، از دید یونگ به لایه و پوسته‌ای تُنک می‌ماند که لایه‌های ژرف‌تر ناخود آگاهی را در میان گرفته است. ناخود آگاهی فردی کمابیش نسبی است؛ و در سنجش با خود آگاهی است که ناخود آگاه شمرده می‌شود. مایه‌ها و عناصری در این گونه از ناخود آگاهی نهفته‌اند که می‌توانند خود آگاه نیز باشند؛ لیک به انگیزه‌هایی که در سرشت نیک از هم جدایند، ناخود آگاه مانده‌اند. ناخود آگاه شدن آنچه در خود آگاهی ما گذشته است رفتاری است که همواره به انجام می‌رسد؛ و از کار و سازهای همیشگی در روان ماست. یونگ در کتاب «رؤیاها» در این باره نوشته است:

درکشیدگیِ پیشامدهای زندگی، در درازای هستی ما، در ناخود آگاهی فردی کاری است رایج و روا که همواره انجام می‌پذیرد. هنگامی که ما همه توجه خویش را بر کاری گرد می‌آوریم که توان روانی آماده را به خود ویژه می‌دارد، نمی‌توانیم در همان زمان به کاری دیگر بیندیشیم؛ این کار و تلاش دیگر از افق روانی ما در آن هنگام تا به رده‌ای نهان می‌شود که اگر دیگر بار فرایادمان بیاید، ممکن است کوبه‌ای روانی را در ما پدید آورد؛ این گونه نهان شدگی یکباره که پی‌درپی رخ می‌دهد از آن است که کارمایه روانی ما توان آنرا ندارد که شماری بسیار از عناصر را به بسندگی در رده‌ای از خود آگاهی نگاه دارد. ما می‌باید کارمایه روانی ممکن را که در دسترس ماست به کار بگیریم تا آنچه را از آن گزیری نیست، بتوان آشکار سازیم؛ آنچه فرعی است و وابسته بدان در تاریکی

می‌ماند؛ در جایی که با گذر «زمان که بر هر سایه، سایه‌ای تیره‌تر را فرو می‌افکند»، ما دیگر آنرا تشخیص نمی‌دهیم؛ در جایی که سوده و فرسوده در آن فرو می‌افتد. در این قلمرو تاریک، یا بدان سان که ویلیام جیمز آنرا می‌نامد، در این «لبه خودآگاهی» است که می‌توان به آزمون «همخوانی» دست یازید؛ «همخوانی آزاد اندیشه‌ها» در همین قلمرو تاریک راه می‌جوید و نفوذ می‌کند.<sup>۱</sup>

«همخوانی آزاد اندیشه‌ها» روشی است که در آن به یاری پرسشهایی نغز و سنجیده از کسی می‌توان به ناخودآگاهی او راه جست. فروید و پس از او یونگ در شناخت روان بیماران و درمان آنان از این روش سود می‌جسته‌اند. از آنجا که ناخودآگاهی فردی پوسته ناخودآگاهی را می‌سازد؛ و آنچه از رویه لغزنده خودآگاهی فرو می‌غلند نخست در آن فرو می‌ریزد و جای می‌گیرد، به یاری پرسشهایی سنجیده و اندیشیده، می‌توان درونه این ناخودآگاهی را بدر کشید و آشکار ساخت.

ناخودآگاهی فردی، با آنکه چونان ناخودآگاهی، جایگاه نهفته‌ها و واپس‌زده‌ها و در هم کوفته‌هاست، هنوز در رویه مانده است. ذهن آنچه را در زمان بدانها نیاز ندارد، یا آنرا برای خود زیانبار و ناخوشایند می‌یابد، به ناخودآگاهی فردی می‌راند؛ تا اگر روزگاری بدین نهفته‌ها نیاز افتاد، آنها را در دسترس داشته باشد. از این روی، با شکافتن پوسته‌ای تُنک که ناخودآگاهی فردی است، نمی‌توان ژرفاهای ناخودآگاهی را کاوید؛ و به نهانیهای نهاد آدمی راه برد. شناخت این گونه از ناخودآگاهی شناختی نارساست که همواره در رویه می‌ماند. زیرا ناخودآگاهی فردی در نزدیکی و همسایگی خودآگاهی است؛ و آنچه در آن می‌گذرد به آسانی می‌تواند از تاریکی به روشنی بازآید و خودآگاه گردد.

از آن است که یونگ بر روانشناسی فروید و آدلر می‌تازد؛ و بر آن دو خرده می‌گیرد که در شناخت ناخودآگاهی بیماران و درمان آنان بر پوسته ناخودآگاهی فردی بنیاد کرده‌اند؛ و با کاویدن و بررسیدن آن انگاشته‌اند که به ژرفاهای ناخودآگاهی راه برده‌اند و دست یافته‌اند.<sup>۲</sup>

«ناخودآگاهی جمعی» بنیادیترین یافته یونگ است که بسیاری از اندیشه‌ها و انگاره‌های او بر آن استوار شده است. ناخودآگاهی جمعی، آنگاه که یونگ در نوشته‌ها و گفتارهای خویش، از آن یاد کرد، هنگامه‌ساز، چند و چونی بسیار برانگیخت؛ و دمسازان و چالشگرانی بسیار یافت. ناخودآگاهی جمعی در میانه لایه‌ای جای گرفته است که ناخودآگاهی فردی است. هرچه ناخودآگاهی فردی در رویه است و به ناخودآگاهی نزدیک، ناخودآگاهی جمعی در ژرفاهای نهاد است و از خودآگاهی دور. از دیگر سوی،

ناخودآگاهی فردی هر آنچه را که به فرد باز می‌گردد در خود نهفته می‌دارد؛ آزمونها و دریافته‌ها و اندیشه‌ها و آموزه‌های از یاد رفته و فرو برده فردی در آن بر هم انباشته شده است؛ لیک آنچه در ناخودآگاهی جمعی و در ژرفاهای نهاد آدمی نهفته مانده است، به فرد باز نمی‌گردد؛ همگانی و جهانی است. ژرفترین و دیرینه‌ترین آزمونهاى بشری، کهنترین ریشه‌های زندگی فرهنگی و اندیشه‌ای آدمی را در آن می‌باید جست.

یونگ ناخودآگاهی جمعی را دریایی ژرف و کران ناپدید انگاشته است که خودآگاهی بر فراز آن به زورقی خُرد و لرزان می‌ماند. در دید او، به همان سان که خیزابه‌های دریا با پهناوریشان سرزمینها و قاره‌های گوناگون را از هم جدا می‌سازند، ناخودآگاهی آغازین و بنیادین از هر سوی بر خودآگاهیهای فردی می‌تازد و آنها را فرو می‌گیرد. در هنگامه و آشوب دیوانگی، دریای آغازین و بنیادین با خیزابه‌هایی توفنده و لگام گسیخته بر آبخوست (= جزیره) خودآگاهی که تازه سر برآورده است، می‌تازد و آنرا در خود فرو می‌برد. به هنگام پریشیدگیهای عصبی، بندها و دیواره‌های بازدارنده در هم می‌شکنند؛ و کشتزارهای زرخیز و بارور را دستخوش توفان و طغیان به ویرانی می‌کشند. بیماران عصبی، همگان، کسانی هستند که بر کرانه‌های این دریای توفنده و برآشفته خانه دارند؛ و بیش از دیگران با خطر رویاروی‌اند. آنان که بهنجار شمرده می‌شوند و دارای روانی بسامان، در دلِ سرزمین، بدور از دریا، بر زمینی خشک و بلند، در کنار دریاچه‌ها و رودخانه‌های آرام می‌زیند؛ هیچ توفان و طغیانی، هر چند نیرومند و ویرانگر باشد، نمی‌تواند تا بدانان برسد؛ و دریا آنچنان از آنان دور است که حتی می‌توانند وجود آن را از یاد ببرند و انکار کنند.<sup>۳</sup>

می‌توان بر آن بود که آنچه یونگ آنرا ناخودآگاهی جمعی خوانده است، همه بشریت است که در هر کس فرو فشرده و گرد آمده است. آنچه در درازنای زمان بر تبار انسانی گذشته است؛ آنچه پدران و مادران هر فرد یکی پس از دیگری در زندگانی آزموده‌اند، در ژرفاهای تاریک نهاد وی، در نهانخانه‌ای ناشناخته و رازآمیز که ناخودآگاهی جمعی است بر هم توده شده است و به یادگار مانده است. یونگ خود، برای بازنمود ناخودآگاهی جمعی از انگاره‌ای سودجسته است: اگر این ناخودآگاهی «پیکرپذیرد و ریخت و کالبدی انسانی بیابد، انسانی جمعی خواهد شد که برکنار از جنسیت، از جوانی و پیری، از زادن و مردن خواهد زیست؛ انسانی خواهد بود توانمند از آزمون بشری، کمابیش نامیرا و جاودانه، نیز دیرینه به اندازه یک یا دو میلیون سال. این موجود بی‌هماورد بر فراز فراز و نشیبهای زمان پر خواهد گشود. «اکنون» همان اندازه برای او

مفهوم خواهد داشت که فلان سال از صدمین هزاره پیش از زادن مسیح دارد؛ او رؤیابینی خواهد بود که رؤیاهایش رؤیاهای سده‌هاست؛ و به پایش آزمونِ شگرف و بس سترگش، نهانگویی خواهد بود با پیشگوییهای بی‌همانند. زیرا او بدین سان زندگی فرد، خانواده، تبارها، مردمان را، بارهایی بسیار که در شمار نمی‌آید زیسته است؛ او خواهد توانست، با احساسی زنده و تیز - ضرب آهنگِ شدن، شکوفایی و بالیدگی و پستی و فروافتادگی را بداند و بشناسد.<sup>۴</sup>

ایولولای، دربارهٔ ناخودآگاهی جمعی، چنین نوشته است:

در زیر ناخودآگاهی فردی، لایه‌های دیگری قرار گرفته‌اند که به سختی دست یافتنی‌اند؛ زیرا دوردستتر و تاریک‌ترند. آنها لایه‌های ناخودآگاهی کهن و باستانی‌اند. این ناخودآگاهی دارای این ویژگی است که متعلق به یک فرد نیست؛ و با مشخصات ویژه و معین شخصی معلوم ظاهر نمی‌شود؛ بلکه تقریباً در نزد همهٔ مردمان یکسان و همانند است. به آن نام ناخودآگاهی کهن و باستانی داده‌اند، به خاطر خصلت ابتدایی فرآورده‌هایش؛ در ضمن آنرا جمعی نیز نامیده‌اند، برای آنکه بدین وسیله خصلت عمومی و غیر شخصیش را معلوم بدارند.<sup>۵</sup>

در کتاب «رؤیاها» از کاربرد ناخودآگاهی جمعی برای درمان، در جهان باستان، سخن رفته است. یونگ در این کتاب باز نموده است که چگونه کاهنان پزشکی در مصر کهن، کسی را که در گشت و گذار به نیش ماری دیمی و زهرآگین گزیده شده است، درمان می‌کرده‌اند:

پزشک مصری که کاهن نیز بوده است، به شیوه‌ای دیگرگون به درمان دست می‌یازیده است: می‌کوشیده است که آن رخداد ویژه را به پهنهٔ اسطوره بکشانند؛ پس از متنهای سپند و آیینی سخن می‌گفته است که در آنها آورده شده است که چگونه خدای بزرگ خورشید قلمروهای خویش را در می‌نوردیده است؛ و چگونه «مام‌ایزد» ماری زهرآگین را که در ماسه‌ها نهان شده بوده است، بر سر راه وی نهاده بوده است. خدا پای بر آن مار نهاده است و خزنده او را گزیده است؛ آنچنانکه خدا از درد فریاد و فغان برآورده است؛ دیگر خدایان دل بر وی سوخته‌اند؛ و از مام‌ایزد - که خزندهٔ زهرآگین را آفریده بوده است - درخواست‌اند که به همان سان پادزهر کارساز را بیافریند؛ مام‌ایزد نیز پذیرفته است و خدای دردمند و رنجور را درمان کرده است. این متنی است که کاهن



پزشک آنرا بر بیمار فرومی خوانده است؛ و درمان در همان به پایان می رسیده است؛ درمانی که ما نمی توانیم از کارایی و دامنه آن آگاه شویم. با اینهمه، می باید با خود بگوییم که در رده ای روانی که مصریان آن روزگار از آن برخوردار بوده اند، این داستان اسطوره ای به تمام و کمال روشی درمانی را می ساخته است؛ در این رده روانی، به راستی، آدمی هنوز می توانسته است به آسانی با داستانی ساده در ناخودآگاهی جمعی فرورود؛ داستانی که نگاره های آن با چنان چیرگی و توانی بر همه هستی او چیرگی می یافته است که سامان غده ها و هنجارهای تراوش آنها را که بر اثر زهر مار در هم ریخته بوده است، دیگر بار برقرار و بآیین گرداند.<sup>۶</sup>

اما به راستی ناخودآگاهی جمعی چیست و دامنه آن تا کجاست؟ به این پرسشها پاسخی نمی توان داد. یونگ که پدیدآور این نظریه است، خود نتوانسته است پاسخی روشن و بی چند و چون بدانها بدهد. او در آزمون و در کردار به ناخودآگاهی جمعی راه برده است؛ و از آن در شناخت و درمان گیره های روانی و در گزارش رؤیا سود جسته است. وی در سخنرانی که به سال ۱۹۳۱ در انجمن پزشکی روان درمانی، در دِرسد انجام داده است، گفته است که اگر به ناخودآگاهی باور نیافته باشیم، «رؤیا جز بازی سرشتین، جز توده ای درهم و عجیب از خرده ها و پاره هایی پراکنده که دُرد زندگی روزانه آدمی است نمی تواند بود».<sup>۷</sup>

آنچه می توان گفت آن است که ناخودآگاهی نامی است دانشورانه که یونگ برای آن رازِ سرِ بهمهر که خِردها در آن سرگشته اند، یافته است. این دانشمند ژرف اندیش که با همه تلاشش برای دانشگرای ماندن، سرانجام به عارفی نهان بین، به گونه ای جادوگرِ روزگارِ نو بدل شده است، بدان گراییده است که ناخودآگاهی را به گونه ای با خداوند یکی بشمارد:

اصطلاح ناخودآگاهی را به منظور تحقیق علمی ابداع کردم، با علم به اینکه به جای آن می توانستم کلمه «خدا» را به کار ببرم. تا آن جایی که به زبان اساطیری سخن می گویم، «مانا» خدا، ناخودآگاهی مترادفند؛ زیرا از دو مفهوم اولی (مانا - خدا) همان قدر بیخبریم که از مفهوم آخری.<sup>۸</sup>

پیش از یونگ نیز، کاروس، فن هارتمن و به گونه ای، اندیشمند نامدار آلمانی، شوپنهاور ناخودآگاهی را با نیروی آفریدگار جهان یکی شمرده اند.<sup>۹</sup> با اینهمه، برجسته ترین و بزرگترین ویژگی ناخودآگاهی جمعی آن است که گنجینه و نهانگاه نگاره ها و نمادهایی است شگفت و جهانی که یونگ آنها را «آرکتیپ» نامیده است.

آرکتیپ نمونه کهن است؛ آنرا «صورت ازلی»، «صورت نوعی»، «کهن الگو» نیز ترجمه کرده‌اند. آرکتیپ که از واژه یونانی «آرکتیپوس»<sup>\*</sup>، به معنی نمونه کهن گرفته شده است، در فرهنگ باختر زمین پیشینه‌ای داشته است. در فلسفه فیلون اسکندرانی «صورت الهی» خوانده شده است؛ در رساله هرمتی، خدا «نور آرکتیپی» نام گرفته است. با آنکه این نام در نوشته‌های اوگوستین قدیس آورده نشده است، او به گونه‌ای از آن یاد کرده است: «ایده‌هایی که خود صورت نگرفته‌اند؛ ولی در عقل الهی موجودند.»<sup>۱۰</sup> جان لاک، اندیشمند انگلیسی نیز به گونه‌ای دیگر نمونه‌های کهن را بازنموده است؛ و آنها را «مجموعه‌ای از نگاره‌های ذهنی (ایده) ساده» دانسته است که «روح خود آنها را گرد می‌آورد؛ و هرکدام از آنها بدرست همان چیزی را دربر دارد که روح بر آن است که نمونه کهن در خود داشته باشد.»<sup>۱۱</sup>

یونگ خود، در کتاب «چهار صورت مثالی» از کسانی که پیش از او بدین نگاره‌های ذهنی باستانی اندیشیده‌اند، بدین سان یاد آورده است:

از آنجایی که هر چیز روانی از پیش شکل می‌گیرد، در مورد کنشهای خاص نیز باید همین طور باشد؛ خصوصاً در مورد آنهایی که مستقیماً از تمایل ناخودآگاه ناشی می‌شوند. مهمترین آنها خیالبافی خلاق است. در تراوشهای خیالبافانه، صور ازلی مرئی می‌شوند؛ و در اینجا است که مفهوم «صورت مثالی» کاربرد خاص خود را می‌یابد. من ادعا نمی‌کنم که در اشاره به این واقعیت اولین نفرم. این افتخار به افلاتون تعلق دارد. اولین محقق که در حوزه قوم‌شناسی، توجه را به کثرت ظهور برخی از «صور ذهنی ابتدایی» معین جلب کرد، آدولف باستین بود. دو محقق بعدی هیوبرت و موس، پیروان دورکیم از «مقولات تخیل» سخن راندند؛ و نخستین بار شخصیت بزرگی چون هِرْمَن اَژِر بود که تشکّل پیشین ناخودآگاه را تحت پوشش تفکر ناخودآگاهانه تشخیص داد. اگر من هم در این اکتشاف صاحب سهمی باشم، آن است که نشان داده‌ام صور مثالی تنها از راه سنت، زبان و مهاجرت انتشار نمی‌یابند؛ بلکه ممکن است در هر زمان و مکان و بدون وجود هیچ نفوذ خارجی خود به خود تجلی کنند.<sup>۱۲</sup>

نمونه کهن در اندیشه‌های یونگ، گذشته از «مثال» افلاتونی، «فروهر» ایرانیان کهن را فریاد می‌آورد؛ نیز آنچه که نهاندانان مسلمان آنرا «اعیان ثابته» خوانده‌اند. در «کشف

اصطلاحات الفنون و العلوم»، دربارهٔ اعیان ثابت نوشته شده است:

در اصطلاح سالکان، اعیان صور علمیه را گویند؛ و در اصطلاح حکما، ماهیات اشیا را گویند؛ و اعیان صور اسماء الهیه اند؛ و ارواح مظاهر اعیان اند؛ و اشباح مظاهر ارواحند؛ و حقیقت انسان اول در اعیان ثابت تجلی کرد؛ و بعد از آن، در ارواح مجرّده تجلی کرد؛ و بالاخره اعیان ثابت، در اصطلاح سالکان، صور اسماء الهی را گویند که صور معقوله در علم حق اند؛ و اعیان ثابت دو اعتبار دارند: یکی آنکه صور اسماء اند؛ دوم آنکه حقایق اعیان خارجی اند؛ و به اعتبار اول، مانند ابدانند نسبت به ارواح؛ و به اعتبار دوم مانند ارواحند نسبت به ابدان.<sup>۱۳</sup>

نیز پیر بزرگ، شاه نعمت‌الله ولی راست، در اعیان ثابت:

باز اعیان ظلّ اسماء حق اند؛  
 باز اسما ظلّ ذات مطلق اند.  
 ذات او در اسم پیدا آمده؛  
 اسم در اعیان هویدا آمده.  
 اسم و عین و روح و جسم، این هر چهار  
 ظلّ یک ذاتند؛ نیکو یاد دار.<sup>۱۴</sup>

بدان سان که نوشته آمد، کهن نمونه‌های یونگ نگاره‌هایی ازلی اند، سرشته در نهاد آدمی و در هم تنیده با تار و پود آن که در جان هر یک از آدمیان بازتابی می‌تواند داشت. یونگ، برای روشن‌داشت کهن نمونه‌ها، در یکی از سخنرانیهایش از زبانزدی ژاپنی بدین سان بهره جسته است:

«زمانی که تو تنها هستی و گمان می‌کنی که می‌توانی هرچه را می‌خواهی انجام بدهی، دانایی کهنسال را که در دل تو خانه دارد از یاد مبرا! این دانای دیرینه‌روز نمودی زنده از نگاره‌های «کهن‌نمونه‌ای» است که در ما به پیکرینگی رسیده است. او مردی است به دیرینگی جهان که در درازای دو میلیون سال، زندگانی آدمی را، با همهٔ رنجه‌ها و شادیهایش زیسته است. مردی است که نگاره‌های بنیادین هستی را در خود اندوخته و انباشته است؛ و به حکم آزمون ابدیش، نگاره‌ای را برمی‌گمارد که موقعیت فردی را که در برون یگانه می‌نماید، با همهٔ امکانهای بشری پیوند و ارتباط می‌دهد.<sup>۱۵</sup>

نمونه‌های کهن، از دید یونگ، به فراسوی خرد باز می‌گردند؛ و در گوهر خویش بدور

از پیکره و نمود هستند. نیروهایی مینوی‌اند که در دریای ازلی ناخودآگاهی نهفته‌اند. آنچه ما به میراث می‌بریم، جنبه «پیش‌سازندگی» و «طرح بخشی»<sup>۱۶</sup> این کهن نمونه‌هاست. هنگامی که کهن نمونه پدیدار شد در پیکر نماد به نمود می‌آید. زیرا نماد، در بُن، نمودی است آشکار از نمونه کهن که ناپیداست.

کهن نمونه‌ها که یاکوب بوژکهارت آنها را «خاطره‌های نیاکان و گذشتگان» نامیده است، پی در پی به مرده‌ریگ، از پیشینیان به پسینیان می‌رسند. یونگ در این باره نوشته است:

آنها امکاناتی انسانی هستند که اباً عن جد به مغز ما وابسته‌اند؛ و نمایشگر چیزهایی که همیشه وجود داشته‌اند. نفس این انتقال موروثی مبین این پدیده سرانجام باور نکردنی است که بعضی موضوعهای افسانه‌ها و بعضی مضامین در تمام کره زمین به اشکال و صور همانند تکرار می‌شوند.

برخی توهمات و خیالبافیها مبتنی بر تذکرات شخصی نیست؛ آنها تجلیات لایه‌های عمیقتر ناخودآگاهی‌اند که در بطنش تصاویر نیاکان یا اسلاف متعلق به تمام نوع بشر غنوده‌اند.

این کشف به تشخیص دو لایه در ناخودآگاهی منجر می‌شود؛ زیرا ما باید ناخودآگاهی فردی را از ناخودآگاهی غیر فردی یا جمعی که در آینه‌اش عمومیترین و قدیمیترین و عمیقترین اندیشه‌های نوع بشر منعکس می‌گردد، تمیز دهیم. ناخودآگاهی جمعی ته‌نشین تجارب عالم، در همه زمانهاست.<sup>۱۷</sup>

کوتاه سخن آنکه نمونه‌های کهن کانونهایی‌اند در ژرفای نهاد آدمی، سرشار از کارمایه و نیرو. هر کهن نمونه‌ای از کارمایه‌ای ویژه برخوردار است.<sup>۱۸</sup> گاه این کارمایه‌ها رها می‌شوند؛ بازتابی برونی می‌یابند؛ و در پیکره نمادها، به ویژه در قلمرو رؤیا، به آشکارگی می‌رسند.

با اینهمه، کهن نمونه، همچون ناخودآگاهی جمعی، مفهومی است بغرنج و تاریک در روانشناسی یونگ. به روشنی دانسته نیست که خود وی از آرکتیپ چه چیز را می‌خواسته است.

روژه باستید، در این باره، در دانشنامه گرانسنگ «پلیئاد» چنین نوشته است: متأسفانه دانستن اینکه یونگ دقیقاً از صورت مثالی چه معنایی اراده می‌کند، دشوار است. در نزد او، دو گرایش یا دو جهت می‌توان یافت: یکی تکوینی که آنرا از روانکاوی به میراث برده است؛ و آن دیگر ساختاری که وی را در زمره

متفکران جدید قرار می‌دهد. می‌دانیم که یونگ مفهوم صورت مثالی را از یاکوب بورکهارت به عاریت گرفته و با تعابیری از قبیل: «تصویر اولی یا آغازین»، «تصویر اصلی»، «مسطوره» و یا «رسوبات حافظه» تعریف کرده است؛ و این بدین معنی است که صور مثالی از دورترین تاریخ حیات نژاد به میراث مانده است؛ و در واقع، آثاری از نخستین تجارب آدمی در صحنه هستی و طبیعت و در قبال دیگر هموعان و نیز در حق خویشتن خویش است که موورثی شده‌اند.<sup>۱۹</sup>

بدان سان که نوشته آمد، یونگ ناخودآگاهی را بر دو گونه بخش کرده است: ناخودآگاهی فردی و ناخودآگاهی جمعی؛ لیک شاید بتوان به ناخودآگاهی دیگری در نهاد آدمی نیز گمان برد و گونه‌ای سومین بر آن دو افزود: ناخودآگاهی تباری.

۳- ناخودآگاهی تباری: اگر بتوان آنرا پذیرفت و روا شمرد، گونه‌ای از ناخودآگاهی می‌تواند بود، در میانه آن دو گونه دیگر؛ گونه‌ای که نه چون ناخودآگاهی فردی در روبه است؛ و نه چون ناخودآگاهی جمعی در ژرفاها. این گونه را می‌توان میانجی و پیوندگری در میان آن دو گونه دیگر شمرد. در ناخودآگاهی تباری نگاره‌ها و نمادهایی نهفته‌اند که هنوز آنچنان ژرفا و گستردگی نیافته‌اند که جهانی بشوند؛ و در نزد همه مردمان، از هر تبار و با هر فرهنگ یکسان باشند. از دیگر سوی، این نگاره‌ها و نمادها یکسره فردی نیز نیستند که تنها در آزمونه‌های یک تن بگنجند؛ تنها در یک تن آغاز بگیرند و هم در او پایان پذیرند. ناخودآگاهی تباری، از این روی، دامنه‌ای گسترده‌تر از ناخودآگاهی فردی و تنگتر از ناخودآگاهی جمعی دارد. آنچه تباری، گروهی از مردمان که در سرزمینی زیسته‌اند و فرهنگی را ویژه خویش پدید آورده‌اند، در درازنای زندگانی خود آزموده‌اند، آنچه تک‌تک مردم در این تبار از یادمانهای نیاکانی در ژرفای نهادشان اندوخته و نهفته‌اند، ناخودآگاهی تباری آن مردم را پدید می‌تواند آورد. آنچه در ناخودآگاهی تباری می‌گذرد، تنها در گستره این تبار معنا و بنیاد می‌یابد؛ و ریشه‌های دیرینه و استوار ذهنیت و منش تباری را می‌سازد. شالوده‌های همبستگیها و پیوندهای ناخودآگاه تباری را در اندرونها این گونه از ناخودآگاهی می‌باید جست. ناخودآگاهی تباری نیز می‌تواند از کارمایه‌ها و نگاره‌ها و نمادهای ویژه خود برخوردار باشد.

آزمونه‌های ژرف و نیک کارا در خودآگاهی مایه‌ها و نمادهای ناخودآگاهی فردی را پدید می‌آورند؛ این آزمونه‌ها، در رده‌ای از ژرفی و انباشتگی، مایه‌ها و اندرونها را ناخودآگاهی تباری را می‌سازند؛ و اگر آنچنان توانمندی و کارایی و کاوندگی یافتند که راه به ژرفاها و ریشه‌ها ببرند به کارمایه‌ها و نگاره‌هایی در ناخودآگاهی جمعی بدل

می‌شوند.

1 - *Lés Rêves* /273-274.

2 - *Ibid*/295.

3 - *L'homme à la Découverte de...*/73.

4 - *Ibid*/61.

۵ - زبان رمزی قصه‌های پریوار، نوشته م. اوفلر - دلاشو، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، ۱۳۶۶، ص ۱۰۳.

6 - *Ibid*/284-285.

7 - *Ibid*/247.

۸ - بتهای ذهنی و خاطره ازلی، نوشته داریوش شایگان، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵، ص ۲۱۲.

۹ - روانشناسی و دین، نوشته ک.گ. یونگ، ترجمه دکتر محمد حسین سروری، انتشارات سخن، ۱۳۷۰، ص ۱۲۱.

۱۰ - همان/ ۲۰۹.

11 - *Grand larousse encyclopedique-TOM1*/539.

۱۲ - چهار صورت مثالی، نوشته کارل گوستاو یونگ، ترجمه پروین فرامرزی، ناشر معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص ۲۲.

۱۳ - کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، نوشته محمدبن علی التهانوی، چاپ هند، ۱۸۶۲، ص ۱۰۷۵.

۱۴ - برگرفته از فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، نوشته دکتر سید جعفر سجادی، کتابخانه طهری، ۱۳۵۴، ص ۵۲.

15 - *Les rêves*/322.

۱۶ - بتهای ذهنی و خاطره ازلی/ ۲۰۹.

۱۷ - زبان رمزی قصه‌های پریوار، ص ۱۰۳-۱۰۲.

18 - *Ibid*/309.

۱۹ - دانش اساطیر، نوشته روزه باستید، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، ۱۳۷۰، ص ۶۸.

## رؤیا

زبان ناخودآگاهی زبان رؤیاست. به یاری رؤیاست که ناخودآگاهی نهفته‌های خویش را برما آشکار می‌سازد. از این روی، رؤیا دروازه‌رازهاست. دروازه‌ای است که بر جهان پیچ در پیچ و تاریک و رازناکی که جهان ناخودآگاهی است گشوده می‌شود؛ یا اگر بر باورها و اندیشه‌های کهن درباره‌رؤیا بنیادکنیم، دروازه‌ای است به سوی جهانهای دیگر همچنان رازآلود و ناشناخته در فراسو. به باور نهانگرایان، ما هر شب، در خواب به گونه‌ای از این دروازه می‌گذریم؛ تا به گشت و گذاری در جهان نهان، از هر گونه آن، بپردازیم. رؤیا آشنای دیرین ماست؛ زیرا هر بار که سر بر بالین می‌نهم به سراغمان می‌آید؛ با اینهمه آگاهی‌هایی چندان هنوز نیز درباره‌رؤیا نداریم. رؤیا همچنان، پس از هزاران سال که درباره‌آن اندیشیده‌ایم، ناشناخته و رازآمیز مانده است. هنوز به روشنی نمی‌دانیم که رؤیا چیست؛ و به هنگام رؤیا چه بر ما می‌گذرد. رؤیا می‌توان گفت آشنا‌ترین بیگانه، یا بیگانه‌ترین آشنای ماست. شاید افسون رؤیا و اثر شگرف آن نیز به گونه‌ای از این بیگانگی آشنا یا آشنایی بیگانه مایه می‌گیرد. رؤیا نیک بر ما کارگر می‌افتد. ما را به جهانی جادوانه، شگفت‌انگیز، پر رمز و راز، سرشار از فسون و فسانه می‌برد. آنچه در رؤیا بر ما می‌گذرد هر چند حیرت‌آور و بی‌همانند و بدور از آزموده‌ها و شناخته‌های ما باشد، همان اندازه در چشم ما راستین و زنده و واقعی است که پدیده‌های پیرامونمان در جهان بیداری می‌توانند بود. ما آنچه را در رؤیا می‌بینیم پندارین و بیهوده و بی‌بنیاد نمی‌دانیم. از این روی، به ژرفی از آن اثر می‌پذیریم؛ در برابر آن واکنش نشان می‌دهیم. گاه پیش می‌آید که در گرماگرم رؤیا از خود می‌پرسیم که آیا آنچه را می‌بینیم در خواب نیست. این پرسش را که بیشتر رشته‌رؤیا را فرومی‌گسلد و خفته‌رؤیابین را به بیداری می‌کشاند، می‌توان دخالتی از سوی خودآگاهی در روند رؤیا شمرد. گذشته از این موزد که گهگاه در رؤیا رخ می‌نماید، رؤیا روند و کار و سازی است که از چنبر خواست و

خودآگاهی ما بیرون است. رشته‌ای از نگاره‌ها و نمادهاست که به شیوه‌ای چون «همخوانی آزاد اندیشه‌ها»، از ذهن می‌گذرد؛ در میانه این نگاره‌های زنده پویای کارساز در برون هیچ پیوندی منطقی و خردورانه نمی‌توان یافت. زیرا این نگاره‌ها زاده ناخودآگاهی‌اند و زبانی را می‌سازند که ناخودآگاهی به یاری آن با ما سخن می‌گوید. زبان ناخودآگاهی که در رؤیا ما را با ژرفاهای نهادمان پیوند می‌دهد؛ و گفتگویی شگفت با خویش را برایمان امکانپذیر می‌گرداند، زبان نمادهاست. ناخودآگاهی هرگز راست و روشن و «پوست باز کرده» سخن نمی‌گوید. زبان او زبانی است نگارین و نموداری که گاه بسیار پیچیده و بغرنج نیز می‌گردد. ما با آنکه هر شب در رؤیا به یاری این زبان نمادین و نهادین، به گفتگویی تپنده و پرشور و تب‌آلوده با خود می‌پردازیم، از رازهای این زبان چندان آگاه نیستیم. آنگاه که در بیداری و خودآگاه درباره آنچه در رؤیا و رویاروی با ناخودآگاهی دیده‌ایم می‌اندیشیم به شگفت می‌آییم؛ و می‌انگاریم که دیده‌ها و آزموده‌هایمان در رؤیا جز پندارهایی بی‌سامان و بیهوده و بی‌معنا نیست. از این روی، چون به گفته فرزانه توس «همه خواب را خیره می‌پنداریم»<sup>\*</sup> چندان بدانها نمی‌اندیشیم و بر آنها درنگ نمی‌کنیم، مگر اینکه به گونه‌ای، چونان نهانگرایی یا روانکاو با جهان رؤیا آشنایی داشته باشیم؛ و باور کرده باشیم که رؤیا بازاری کودکانه و بی‌معنا نیست.

از دیرباز، به ویژه در فرهنگ نهانگرایی و دبستانهای درویشی، این باور بوده است که رؤیا دروازه رازهاست؛ و پلی است که ما را به جهان نهان و بدآنچه در فراسوی آزمونها و یافته‌های حسی است می‌رساند. از دیر زمان همواره رازآشنایانی بوده‌اند که زبان نمادین و رمزآلود رؤیا را می‌دانسته‌اند؛ و می‌کوشیده‌اند با گزاردن رؤیا و گشودن رازهای آن، آینده را پیش بینند و پیش گویند. باور بر آن بوده است که رخدادهایی سترگ و تاریخی که در آینده‌ای دور یا نزدیک می‌بایست روی دهند در رؤیا به شیوه‌ای رمزی باز می‌تابند؛ کار خوابگزاران نیز آن بوده است که راز رؤیاها را بگشایند؛ و بدین‌سان بر اسرار آینده آگاه شوند. نمونه‌هایی بسیار در پهنه تاریخ و اسطوره از این گونه رؤیاها و پیشگویی که گزارده شده‌اند، می‌توان آورد؛ نمونه‌های چون: رؤیایی که آژیدهاک، نیای کورش بزرگ دید؛ یا رؤیای یعقوب درباره پسران وی؛ یا رؤیایی که فرعون مصر دید و یوسف آنرا گزارد؛ یا رؤیاهایی که بخت‌النصر دید و دانیال آنها را راز گشود. از آنجا که پیشینیان رؤیا

<sup>\*</sup> شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۸، ص ۱۱۴. در داستان خوابی که نوشین روان دید؛ و بوذرجمهر که کودکی نوآموز بود آنرا گزارد.



را بی منطق و بیهوده نمی دانسته اند، در دیرینه زمان، دانشی پدید آمده بوده است که در شمار دانشهای نهانی است؛ دانایان خوابگزار آنرا به همرازان و شایستگان می آموخته اند؛ پاره هایی از این دانش نهانی و باستانی هنوز در فرهنگ مردمی، در گوشه و کنار جهان، به یادگار مانده است.

بر پایه آنچه نوشته آمد و نیز نشانه هایی دیگر می توان بر آن بود که پیشینیان بیش از ما از رازهای رؤیا آگاهی داشته اند؛ حتی شاید می توانسته اند به گونه ای بر آن چیرگی جویند؛ و روند رؤیا را که خواست و آگاهی رؤیابین را در آن اثری نیست، به خواست خویش دیگرگون کنند. در متنهای کهن، از کسانی سخن رفته است که می توانسته اند رؤیایی را در ذهن دیگری برانگیزند؛ و او را ناچار گردانند که آنچه را آنان می خواهند، در خواب ببیند.

نمونه ای از این گونه انگیختن رؤیا را در شاهنامه می خوانیم؛ از آنچه در این باره در آن نامه جاودان آمده است، می توان دریافت که رؤیا انگیزی را کرداری پلید و اهریمنی می دانسته اند. زیرا رؤیا انگیز در داستان شاهنامه چهره ای اهریمنی است که دشواری در کار ایرانیان درمی افکند؛ و به گناه رؤیا انگیزی سر از تن وی می افشانند:

در دهمین سال از پادشاهی هرمز انوشیروان، ساوه شاه، فرمانروای ترکان با سپاهی گران به ایران می تازد؛ هرمز بهرام چوبین را به پیکار با او گسیل می دارد. بهرام شبی در خیمه خویش خوابی بی شگون می بیند:

بخفتند ترکان و پرمایگان؛	جهان شد جهانجوی را رایگان.
چو بهرام جنگی به خیمه بخفت،	همه شب دلش بود با جنگ جفت.
چنان دید در خواب بهرام شیر،	که ترکان شدندی به جنگش دلیر؛
سپاهش سراسر شکسته شدی؛	بر او راه بیراه و بسته شدی؛
همی خواستی از یلان زینهار؛	پیاده بماندی؛ نبودیش یار.
غمی شد، چو از خواب بیدار شد؛	سر پر هنر پرز تیمار شد.
شب تیره با درد و غم بود جفت؛	بپوشید آن خواب و با کس نگفت. <sup>۱</sup>

سرانجام بهرام چوبین سپاه ترکان را در هم می شکند؛ و ساوه شاه را از پای درمی اندازد. آنگاه که در میان کشتگان می جویند تا ببینند که از «ایرانیان کشته کیست»، از بهلولانی نامور، بهرام نام نشانی نمی بینند. پس از چندی، بهرام با ترکی گربه چشم که جادویی رؤیا انگیز است، پدیدار می شود:

کم آمد ز لشکر یکی نامور، که بهرام بُد نام آن پر هنر.  
ز تخم سیاوش، گوی، مهتری، سپهد سوار، دلاور سری.  
همی رفت، جوینده چون بیهشان، مگر زو بیابد به جایی نشان.  
تن خسته و کشته چندی کشید؛ ز بهرام جایی نشانی ندید.  
سپهدار زآن کار شد دردمند؛ همی گفت زار: «ای گو مستمند!»  
زمانی برآمد؛ پدید آمد اوی؛ در بسته را چون کلید آمد اوی.  
ابا سرخ ترکی بُد او، گربه چشم؛ تو گفתי دل آزرده دارد، به خشم.  
چو بهرام بهرام را دید گفت از آن پس بپرسیدش از ترک زشت، که: «ای دوزخی روی دور از بهشت!»  
چه مردی و نام و نژاد تو چیست؟ که زاینده را بر تو باید گریست.  
چنین داد پاسخ که: «من جادوام؛ ز مردی و از مردمی یکسوام.  
هر آن کس که سالار باشد به جنگ، به کار آیمش، چون بود کار تنگ.  
به شب چیزهایی نمایم به خواب، که آهستگان را کنم پرشتاب.  
تو را من نمودم شب آن خواب بد، بدان گونه؛ تا بر سرت بد رسد.  
مرا چاره زآن بیش بایست جُست؛ چو نیرنگها را نکردم درست.  
به ما اختر بد چنین بازگشت؛ همان رنج با باد انباز گشت.  
اگر یابم از تو به جان زینهار، یکی پرهیز یافتی دستوار.  
چو بشنید بهرام و اندیشه کرد، دلش گشت با درد و رخساره زرد.  
زمانی همی گفت کاین روز جنگ، به کار آیدم، چون شود کار تنگ.  
زمانی همی گفت: «بر ساوه شاه، چه سود آمد از جادوی زشت راه؟»  
همه نیکو بها ز یزدان بود، کسی را کجا بخت خندان بود.  
بفرمود از تن بریدن سرش؛ جدا کرد جان از تن بی برش.<sup>۲</sup>

رؤیا، در روزگار ما از دیدی دیگر، دوباره ارزش و کاربرد یافته است؛ از دید روانکاوی و راه بردن به نهفته‌های ناخودآگاهی و درمان گِره‌های روانی. این نگرش نوبه رؤیا و بهره جستن از آن در روانکاوی و روان‌درمانی با زیگموند فروید آغاز شد. او در کتابی به نام «دانش رؤیاها» که در سال ۱۹۰۰ از چاپ درآمد، انگاره‌ها و دیدگاههای خویش را پیرامون رؤیا و کاربرد آن در روانکاوی باز نمود و گسترده از دید فروید، رؤیا نمودها و بازتابایی است از ناخودآگاهی که به شیوه‌ای نمادین گویای خواسته‌های ژرف

سرکوفته‌اند. گزارش روانکاوانه فروید از رؤیا در تنگنای دبستانی روانشناختی که وی بنیاد نهاد مانده است. او همواره در رؤیا بازتابی از عقده‌های جنسی را می‌دید که ریشه‌هایشان به سالیان کودکی بازمی‌گردد. از این روی، فروید و پیروان وی کمابیش در هر چیز درازی که در رؤیا دیده می‌شود، نمادهایی از نَره (= فالوس) را می‌دیدند؛ و در هر چیز گرد یا گود نشانه‌هایی رمزی از شرم زنانه را.

یونگ با چنین گزارشی تنگ و یکسویه از رؤیا به ناسازی برخاست؛ و بر آن شد که نمادها در رؤیا بسیار بغرنج‌تر و پرمعناتر از آنند که تنها به کامه‌های جنسی سرکوفته بازگردند. او رؤیا را همچون دریچه‌ای دانست که به روزگاران بسیار کهن، به شب آغازین کیهانی، به آن زمان که نهاد آدمی هنوز با شناخت خویش و خودآگاهی بیگانه بود، گشوده می‌شود؛ او خود در جستاری که با نام «روانشناسی و زمان کنونی» به چاپ رسیده است، در این باره نوشته است:

رؤیا دری تنگ است، نهان شده در تیره‌ترین و ژرفترین داشته و ویژگی جان؛ این در بر آن شب آغازین کیهانی که جان، بس پیش از وجود آگاهی از خویش، در آن پدید می‌آید، گشوده می‌شود؛ بر آن شب که این آگاهی را تا فراسوی آنچه خودآگاهی فردی بدان می‌تواند رسید، پایدار خواهد گردانید. زیرا هرگونه آگاهی از خویش پراکنده است؛ این آگاهی چیزهایی جدا از یکدیگر را، با این روش که آنها را از هم می‌گسلد؛ برمی‌کند؛ و در میانشان تفاوت می‌نهد، تشخیص می‌دهد؛ تنها آنچه می‌تواند با «من» پیوندی برقرار کند، دریافته می‌شود. آگاهی از خود، حتی زمانی که با دورترین ابرهای اخترین در آسمان اندک برخورد و پیوندی می‌یابد، جز از پاره‌هایی با مرزهای معین که از دیگر پاره‌ها بس بدور است، ساخته نشده است. هرگونه آگاهی هر چیز را به روشنی و باریکی معین می‌سازد. در برابر، در رؤیا، ما در ژرفترین، فراگیرترین، واقعیت‌ترین، پایاترین وجود آدمی راه می‌جویم؛ و آنرا فرو می‌کاویم؛ وجودی که هنوز در سایه - روشنهای شب آغازین فرو رفته است؛ در جایی که در آن کلی به تمامی است؛ و در آن، «همه» در اوست؛ در دل طبیعت بدور از تفاوت و بدور از تشخص. از این ژرفاست، ژرفایی که جهان در آن به یگانگی و یکپارچگی می‌رسد، که رؤیا برمی‌آید و برمی‌جوشد، هرچند که در کودکانه‌ترین، بی‌هنجارت‌ترین، غیراخلاقی‌ترین نمودها باشد. رؤیا از گونه‌ای سادگی شکوفان و گونه‌ای واقعیت برخوردار است که از شرم گونه‌های ما را که خودستایانه‌ترین زیست‌نامه‌ها را

برای خویش می‌انگاریم و می‌نویسیم به سرخی می‌افکند. پس هیچ جای شگفتی نیست اگر در همه فرهنگهای باستانی، در رؤیای کارساز و اثرگذار، در «رؤیای بزرگ»، پیامی از خدایان را نهفته می‌دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

بدین سان، خوابگزاری روانکاوانه که با فروید آغاز گرفته بود در روانشناسی یونگ ژرفا و ارزشی بنیادین یافت. به گونه‌ای، یونگ دیگر بار به باور پیشینیان درباره رؤیا که آنرا روزنی به جهان نهان و دروازه رازها می‌دانستند بازگشت. خوابگزاری یونگی هر چند دنباله خوابگزاری فرویدی است، از دید روش و کاربرد، نیک از آن جدا شده است. یونگ خوابگزاری فرویدی را بهانی (= علی) دانسته است؛ و شیوه خوابگزاری خویش را پیانی (= غایی) شمرده است. در شیوه بهانی می‌کوشند که نمادهای رؤیا را به علت‌هایی یکسان بازگردانند؛ و در گروه‌هایی ویژه از دیدگاهی یگانه بخش‌بندی کنند. حال آنکه در شیوه پیانی، به وارونگی، در نمادها و نگاره‌های رؤیا بازتاب و نمودی از موقعیتهایی روانی را که بس گوناگون و پرشمارند می‌بینند. در این شیوه، نگاره‌های رؤیا، در ذات و گوهر خویش، داری ارج و اهمیتند؛ و هر کدام معنا و پیامی ویژه را در خود نهفته می‌دارند.<sup>۴</sup>

یونگ می‌انگاشته است که چون خوابگزاری بهانی فروید با سرشت علمی زمان بیشتر سازگاری دارد با رویکردی روبرو شده است:

سرشت علمی در روزگار ما زاده بهانگی (علیت) است؛ جستن علتی برای هر اثر روشی است که روایی و کاربرد بسیار دارد. هم از آن است که اندیشه‌های فرویدی، که گاه سخت جبرگرایانه‌اند، آنگاه که می‌خواهیم روانشناسی رؤیا را به شیوه‌ای علمی باز نماییم و توضیح دهیم، بس گیرا و فریبا می‌نمایند. با اینهمه همچنان بر من بایسته است که در آنها گمانمند باشم؛ زیرا این اندیشه‌ها نیک نارسا و ناکاملند؛ چه آنکه جان آدمی در نگرشها و بررسیهای بهانی نمی‌گنجد؛ بررسیها و نگرشهایی که هر آنچه را در آن پیانی (غایی) است، در سایه ابهام و تیرگی وامی‌نهد.<sup>۵</sup>

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 پردازد؛ چنین کاری را یهوده و کمایش ناشدنی می‌دانسته است. با اینهمه خود او نوشته است که با بررسی و گزارش رؤیاهای بسیار - ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ رؤیا در سال - به رؤیاهایی نمونه‌ای بازخورده است؛ اما شمار این گونه رؤیاها بسیار اندک بوده است؛ و

گزارش پیاپی از آنها ارزش پیامهای نمادینشان را از دید علی فروکاسته است. این گونه از رؤیاهاست که یونگ آنها را با اسطوره‌شناسی در پیوند دانسته است؛ و نوشته که نزدیکی و همانندی در میانه بن‌مایه‌های رؤیایی نمونه‌ای و زمینه‌های اسطوره‌شناختی به ما امکان می‌دهد که بینگاریم، آنچنانکه نیچه پیش از این انگاشته است، که اندیشه رؤیایی در ما شکلی است روانشناختی که به پیش از اندیشیدن باز می‌گردد.<sup>۶</sup>

یونگ نمادهای رؤیا را در سرشت و بنیاد فردی می‌دانسته است؛<sup>۷</sup> و بر آن بوده است که این نمادها بسته به هر رؤیابین معنا و پیامی دیگرگون می‌تواند داشت. پس خواب‌گزار می‌باید رؤیای هر کس را با نگرش به خوی و منش وی بگذارد. از این روی یونگ، گاه با بهره جستن از «همخوانی آزاد اندیشه‌ها» و پرس و جوی از بیمار، کلید گشایش رؤیا و گزارش نمادهای آنرا می‌یافته است.

در خواب‌گزاری کهن ما نیز، یکی از بنیادهای کار همان است که در خواب‌گزاری روانکاوانه یونگ کاربرد دارد. خواب‌گزاران کهن، رؤیای هر کس را، در پیوند با منش و خوی وی می‌گزارده‌اند؛ و گاه نمادی یگانه در دو رؤیا که دو کس دیده‌اند، دو معنای جداگانه می‌داشته است.

نمونه‌هایی بسیار می‌توان در این گونه از خواب‌گزاری آورد؛ یکی از آنها در داستان زیر که در آن چگونگی گزارش دو رؤیا از سوی خواب‌گزار نامبردار ابن سیرین بازگفته شده است، دیده می‌آید:

چنین گویند که مردی از ابن سیرین سؤال کرد که: «به خواب دیدم که بانگ نماز می‌گفتم.» ابن سیرین گفت که: «حج کنی.» و هم اندر وقت، مردی دیگر پیش وی آمد و گفت که: «بانگ نماز می‌گفتم.» ابن سیرین گفت: «تو را به دزدی متهم سازند.» شاگردان گفتند که: «یا استاد! اندر یک ساعت یکی را تعبیر حج کردی و دیگری متهم به دزدی؛ و صورت هر دو خواب یکی بود؛ چگونه بود؟» ابن سیرین گفت: «زیرا که اندرون یکی را خیر دیدم؛ حج‌گزاری دیدم؛ «و اذن فی الناس بالحج» یأتوک رجالاً، و بر آن دیگری سیمای بد دیدم؛ وی را گفتم که: «تو را به دزدی متهم کنند؛ «ثم اذن مؤذن ايتها العير انکم لساقرقون».<sup>۸</sup>

چنین است که یونگ رؤیا را، در دبستان روانشناختی خویش، ارزشی بسیار و کاربردی گسترده بخشیده است؛ و روانشناسی رؤیا را با دانش کالبدشناسی سنجیده است؛ و در جستاری به همین نام نوشته است که روانشناسی رؤیا راه را بر روانشناسی سنجشی همگانی گشوده است؛ به گونه‌ای که به یاری آن می‌توان از ساخت روان آدمی و

چگونگی گسترش آن آگاه گردید؛ به همان سان که با بهره جستن از کالبدشناسی سنجشی از تن آدمی و دگرگونیهای آن با خبر شده ایم.<sup>۹</sup>

یونگ رؤیاها را به آهنگِ درمانِ بیماران از دیدگاهی می‌نگریست و می‌گزارد که خود آنرا کارکردِ جبران نامیده است. رؤیاها واکنشهایی ناخودآگاهند که نهاد آدمی، برای جبران زیانها و گزندهایی که بدان رسانیده می‌توانند شد، از خود نشان می‌دهد.

به سخنی دیگر کوبشهای عصبی، انگیزشهایی شوریده که سرانجام فروفسرده‌اند، آرزوهایی تب‌آلوده که برآورده نشده‌اند، و هر چه از این دست گویا گونه‌ای شکاف، گونه‌ای تهیگی (= خلاء) در نهاد آدمی پدید می‌آورند. ناخودآگاهی به یاری رؤیا این شکافها و تهیگیها را پر می‌کند؛ و بدین‌گونه نهاد را از پریشدگی و نابهنجاری پاس می‌دارد. روان آدمی، بدین‌سان، در برابر زیانها و آسیبهایی که برای آن خطرناکند واکنشی جبرانی از خود نشان می‌دهد؛ درست به همان شیوه‌ای که تن در برابر آسیبهایی چون زخم و گندگی، برای بی‌اثر ساختن آنها رفتار می‌کند.

«کارکرد جبران» در روان آنچنان است که در برابر هر خوی یا منش یا ویژگی روانی که از هنجار بدر رفته است و بسامانی و همبستگی را در خطر افکنده است، «پادسنگ» یا خوی و منش و ویژگی یکسره ناساز با آنرا در رؤیا به شیوه‌ای نمادین برمی‌آورد؛ و پیکر می‌بخشد؛ تا ترازمندی و همسنگی در ویژگیهای درونی که بسامانی و هنجارمندی روانی در گرو آن است، برقرار بماند.

یونگ، چونان نمونه‌ای تاریخی از این گونه رؤیاهای جبرانی، رؤیای بخت‌النصر را یاد کرده است که دانیال آنرا گزارد و راز گشود. او این رؤیای پرآوازه را پاسخی درخور دانسته است که ناخودآگاهی این فرمانروای جهانگشای که به سودای سترگی دچار آمده بود، به شیفتگی و شور وی به جهانخوارگی و جهانبارگی داده است.<sup>۱۰</sup>

داستان این رؤیا در تورات، کتاب دانیال، چنین آورده شده است:

من که بُکوکَدَ نَصْر هستم، در خانه خود مطمئن و در قصر خویش خرم می‌بودم \* خوابی دیدم که مرا ترسانید؛ و فکرهایم در بستر و رؤیاهای سرم مرا مضطرب ساخت \* پس فرمانی از من صادر گردید که جمیع حکیمان بابل را به حضورم بیاورند؛ تا تعبیر خواب را برای من بیان نمایند \* آنگاه مجوسیان و جادوگران و کلدانیان و منجمان حاضر شدند؛ و من خواب را برای ایشان بازگفتم؛ لیکن تعبیرش را برای من بیان نتوانستند نمود \* بالاخره دانیال که موافق اسم خدای من به بَلَطَشَصْر مسمی است و روح خدایان قدوس در او می‌باشد درآمد و خواب را

به او بازگفتم \* که: «ای بلطشصر، رئیس مجوسان! چون می دانم که روح خدایان قدّوس در تو می باشد و هیچ سرّی برای تو مشکل نیست، پس خوابی که دیده ام و تعبیرش را به من بگو \* رؤیاهای سرم در بستر من بود که نظر کردم؛ و اینک درختی در وسط زمین که ارتفاعش عظیم بود \* این درخت بزرگ و قوی گردید؛ و بلندیش تا به آسمان رسید؛ و منظرش تا اقصای تمامی زمین بود \* برگهایش جمیل و میوه اش بسیار و آذوقه برای همه در آن بود. حیوانات صحرا در زیر آن سایه گرفتند؛ و مرغان هوا بر شاخه هایش مأوا گزیدند؛ و تمامی بشر از آن پرورش یافتند \* در رؤیاهای سرم در بستر من نظر کردم؛ و اینک پاسبانی و مقدّسی از آسمان نازل شد \* که به آواز بلند ندا در داد؛ و چنین گفت: «درخت را ببرید؛ و شاخه هایش را قطع نمایید؛ و برگهایش را بیفشانید؛ و میوه هایش را پراکنده سازید؛ تا حیوانات از زیرش و مرغان از شاخه هایش آواره گردند. \* لیکن کنده ریشه هایش را با بند آهن و برنج بر زمین، در میان سبزه های صحرا واگذارید؛ و از شبنم آسمان تر شود؛ و نصیب او از علف زمین با حیوانات باشد \* دل او از انسانیت تبدیل شود؛ و دل حیوان را بدو بدهند؛ و هفت زمان بر او بگذرد \* این امر از فرمان پاسبانان شده؛ و این حکم از کلام مقدّسین گردیده است؛ تا زندگان بدانند که حضرت متعال بر ممالک آدمیان حکمرانی می کند؛ و آنرا به هر که می خواهد می دهد؛ و پستترین مردمان را بر آن نصب می نماید \* این خواب را من که نبوکد نصر پادشاه هستم دیدم؛ و تو ای بلطشصر! تعبیرش را بیان کن؛ زیرا که تمامی حکیمان مملکت من نتوانستند مرا از تعبیرش اطلاع دهند؛ اما تو می توانی؛ چونکه روح خدایان قدّوس در تو می باشد.» \* آنگاه دانیال که به بلطشصر مسمّی می باشد، ساعتی متحیر ماند؛ و فکرهايش او را مضطرب ساخت. پس پادشاه متکلم شده، گفت: «ای بلطشصر! خواب و تعبیرش تو را مضطرب نسازد!». بلطشصر در جواب گفت: «ای آقای من! خواب از برای دشمنانت و تعبیرش از برای خصمانت باشد! \* درختی که دیدی که بزرگ و قوی گردید؛ و ارتفاعش تا به آسمان رسید؛ و منظرش به تمامی زمین؛ \* و برگهایش جمیل و میوه اش بسیار و آذوقه برای همه در آن بود؛ و حیوانات صحرا زیرش ساکن بودند؛ و مرغان هوا در شاخه هایش مأوا گزیدند، \* ای پادشاه! آن درخت تو هستی؛ زیرا که تو بزرگ و قوی گردیده ای؛ و عظمت تو چنان افزوده شده است که به آسمان رسیده؛ و سلطنت تو به اقصای زمین؛ \* و چونکه پادشاه پاسبانی و مقدّسی را دید که از

آسمان نزول نموده، گفت: «درخت را ببرید، و آنرا تلف سازید؛ لیکن کنده ریشه‌هایش را با بند آهن و برنج در زمین، میان سبزه‌های صحرا واگذارید؛ و از شب‌نم آسمان تر شود؛ و نصیبش با حیوانات صحرا باشد؛ تا هفت زمان بر آن بگذرد.» \* ای پادشاه! تعبیر این است؛ و فرمان حضرت متعال که بر آقایم پادشاه وارد شده است همین است \* که تو را از میان مردمان خواهد راند؛ و مسکن تو با حیوانات صحرا خواهد بود؛ و تو را مثل گاوان علف خواهند خوراند؛ و تو را از شب‌نم آسمان تر خواهند ساخت؛ و هفت زمان بر تو خواهد گذشت؛ تا بدانی که حضرت متعال بر ممالک آدمیان حکمرانی می‌کند و آنرا به هر که می‌خواهد عطا می‌فرماید؛ و چون گفتند که: «کنده ریشه‌های درختان را واگذارید!»، پس سلطنت تو برایت برقرار خواهد ماند، بعد از آنکه دانسته باشی که آسمانها حکمرانی می‌کنند. \* لہذا، ای پادشاه! نصیحت من تو را پسند آید؛ و گناهان خود را به عدالت؛ و خطایای خویش را به احسان نمودن بر فقیران فدیہ بده که شاید باعث طول اطمینان تو باشد.» \* اینهمه بر نبوکدنصر واقع شد.<sup>۱۱</sup>

کارکرد جبران از پادشاهی خودکامه و نازان چون بخت‌النصر، در رؤیا، ستوری ناچیز ساخته است که علف می‌خورد و با حیوانات در صحرا مسکن خواهد داشت. نکته نفوذ آن است که در خوابگزاری کهن ما نیز یکی از روشهای گزارش رؤیا آن است که آنچه را در رؤیا دیده‌اند، درست به وارونه آن گزارش می‌کنند؛ نمونه‌ای از این گزارش وارونه را در گزارشی که ابن سیرین خوابگزار پرآوازه از زر کرده است می‌یابیم: زر: محمد بن سیرین گوید؛ زر در خواب مردان را غرامت و غم و اندوه است؛ و زنان را نیکو و پسندیده بود. اگر بیند که زر بیافت، یا کسی به او داد، دلیل بُود که مالش ضایع گردد؛ یا تاوانی بر وی افتد؛ یا کسی بر وی خشم گیرد.<sup>۱۲</sup>

۱ - شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۸، ص ۳۶۱.

۲ - همان، ۳۷۰-۳۶۹.

3 - *L'homme à la Découverte de son ...*/210.

4 - *Ibid* /80-81.



5 - *Ibid*/211.

6 - *Ibid*/211.

7 - *Ibid*/280.

۸ - تعبیر خواب ابن سیرین، نوشته ابوالفضل کمال الدین حبیب بن ابراهیم تفلّیسی، مطبوعاتی حسین، ص ۱۳.

9 - *Ibid*/212.

10 - *Ibid*/215.

۱۱ - کتاب مقدس، چاپ انجمن پخش کتب مقدسه، ۱۹۷۵، ص ۱۲۹۳-۱۲۹۱.

۱۲ - تعبیر خواب ابن سیرین، ص ۱۹۹. «پسر سیرین گفت: اگر بیند که زر یافت، نه نیکو بُود. کرمانی گفت: اگر مردی بیند که زر یافت یا سیم، او را غرامتی رسد؛ و خواسته او از وی بشود. اگر کار کرده بُود، آن زر و سیم اندر تأویل آسانتر بُود. پیغمبر گفت: زر شدنِ خیری بُود؛ جهت آنکه زر را به تازی «ذهب» خوانند. اگر بیند که فراز گرفت یا اندر خانه بر بُرد، غم و اندوه بود.» (خوابگزاری، به تصحیح ایرج افشار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶، ص ۲۰۱).

## گونه‌های رؤیا

با همه آنکه سرشت رؤیا و چگونگی کارکرد آن هنوز به درستی روشن نشده است، برای آن گونه‌هایی را اندیشیده و برشمرده‌اند. نمونه را، پُتوا پُریه رؤیا را بر سه گونه بخش کرده است:

۱- رؤیاهایی که ریشه طبیعی دارند.

۲- رؤیاهایی که ریشه انسانی دارند.

۳- رؤیاهایی که ریشه ملکوتی دارند.

همین پژوهنده انگیزه‌های پدید آمدن رؤیا را نیز چهارگونه شمرده است:

۱- بیماری تنی.

۲- انگیزتگی و شوری که از شیفتگی، امید، هراس یا کینه پدید می‌آید.

۳- توان و ترفند اهریمن.

۴- خداوند.<sup>۱</sup>

فرزانگان نهانپژوه و درویش‌کیش نیز «خواطر» را یعنی آنچه را که در دل رهرو می‌گذرد، در بیداری یا در خواب گاه بر چهارگونه بخش کرده‌اند: حَقَّانی؛ مَلَکی؛ نَفْسی؛ شیطانی.

عزالدین محمود علی کاشانی در این باره نوشته است:

اکثر متصوّفه برآنند که انواع خواطر چهار بیش نیست: حَقَّانی و مَلَکی و نَفْسی و شیطانی؛ اما خاطر حَقَّانی علمی است که حق تعالی از بطنانِ غیب بی‌واسطه در دل اهل قرب و حضور قَدْ ف کند؛ چنانکه نصّ کلام مجید است: قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَآمُ الْغُیُوبِ؛ و اما خاطر مَلَکی آن است که بر خیرات و طاعات ترغیب کند؛ و از معاصی و مکاره تحذیر نماید؛ و بر ارتکاب مخالفات و تقاعد و تکاسل از موافقات ملامت کند؛ و اما خاطر نَفْسانی آن است که بر تقاضای حظوظ عاجله

و اظهار دعاوی باطله مقصور باشد؛ و اما خاطر شیطانی آن است که داعی بُود با مناهی یا مکاره... و اما فرق میان خاطر حقّانی و ملکی آن است که خاطر حق را هیچ خاطر دیگر معارض نشود؛ چه با ظهور سلطنت او، جمله اجزای وجود منقاد و مستسلم شود؛ و همه خواطر دیگر مضمحل و متلاشی گردد؛ چنانکه حسین منصور، رحمه الله، در جواب آنکه *«وی پرسیدند که: «برهان حق چیست؟»* گفته است: *«واردات تَرِدُ عَلَى الْقُلُوبِ تَعْجِزُ الثَّقُوسَ عَنْ تَكْذِيبِهَا»*؛ و با وجود خاطر ملکی، معارضه خاطر نفسانی ممکن است؛ و اما فرق میان خاطر نفسانی و شیطانی آن است که خاطر نفسانی به نور ذکر منقطع نشود؛ و بر تقاضای مطلوب خود الحاح نماید؛ تا به مراد رسد، اگر چه سالها بر آن بگذرد، الا وقتی که توفیق الهی رفیق گردد؛ و بینج آن مطالبیت از نفس برکند؛ و اما خاطر شیطانی به نور ذکر منقطع شود، اگر چه ممکن است که به نوعی دیگر درآید و خواهد که بنده را غافل گرداند و اغوا کند.<sup>۲</sup>

نیز ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله مستملی بخاری در گزارشی که بر کتاب *«التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ»* نوشته است، «خواطر» را بدین سان باز نموده است:

آنچه اندر خاطر پدید آید متعارف است میان خلق؛ و کس این را منکر نیست؛ و از جمله ضرورات است که هیچ کس از این خالی نباشد؛ و خاطر نام است مر چیزی را که بر دل بی قصد بگذرد؛ و عامّه همه را خاطر خوانند؛ و نزدیک این طایفه (= صوفیان)، خاطر آن است که از حق تعالی پدید آید؛ و آنچه از دیو پدید آید و ساوس باشد؛ و آنچه از نفس پدید آید هواجس باشد؛ و بزرگان گفته اند که میان خواطر و وساوس و هواجس کسی فرق تواند کرد که لقمه وی حلال باشد. اما آن کس که حرام خورده خاطر وی وساوس باشد؛ و خاطر نباشد؛ و آنکه [در] غذای وی شبهت باشد، خاطر با وساوس آمیخته باشد؛ و آنکه لقمه وی حلال باشد، خواطر وی همه درست باشد. اما دیو مر او را نیز وسوسه کند؛ و هواجس نفسانی مر او را نیز باشد. اما فرق تواند کرد میان خواطر و وساوس؛ تا بر خاطر کار کند؛ و وساوس و هواجس از خویش دفع کند.<sup>۳</sup>

رؤیا نیز، چونان یکی از خواطر که بیشتر می پاید؛ و به هنگام خواب در ذهن پدیدار می شود، خود گونه هایی می تواند داشت؛ همانندیش با صوفیان کهن، می توان رؤیا را از دید خاستگاه و چگونگی پدید آمدن آنها و پیوندشان با «روح» و «نفس» به سه گونه بنیادین بخش کرد:

۱- خوابهای پریشان: این گونه از رؤیا رؤیایی است که یکسره از نیازهای تنی و نفسانی برآمده باشد. آرزوهای چیره بر نهاد که برآورده نشده‌اند، انگیزه‌ها و اندیشه‌های فروفشردهٔ انباشته که گره‌های (= عقده) روانی را پدید آورده‌اند، نگاره‌هایی ذهنی که نمادهایی هستند برانگیخته و پدید آمده از انگیزه‌ها و عواملی برونی این گونه از رؤیا را پدید می‌آورند. اگر از دید یونگ، بنگریم پاره‌ای از این رؤیاها برآمده از «کارکرد جبران» در نهاد آدمی‌اند. روان، به یاری این گونه از رؤیا، تهیگیهای روانی را می‌آکند. آنچه آدمی در بیداری نتوانسته است بدان دست یابد، در رؤیا به شیوه‌ای نمادین یا آشکار بدو داده می‌شود؛ تا به ناکامیهای ویرانگر و بسته شدن گره‌های روانی در نهاد آدمی نینجامد.

بخشی دیگر از این گونه رؤیاها رؤیاهایی است که اثرها و انگیزه‌هایی بیرونی آنها را برمی‌انگیزد. انگیزه‌ای در برون، پرتوی یا آوایی آغازی می‌شود برای پدیداری رشته‌ای از نگاره‌های ذهنی و نمادها که رؤیایی را در ذهن خفته می‌پرورند. بازتاب آن اثر برونی در ناخودآگاهی خفته، این گونه از رؤیا را پدید می‌آورد. به سخنی دیگر، آنچه پیرامون خفته گذشته است و در او اثر نهاده است، با مایه‌ها و نهفته‌های ناخودآگاهی وی درمی‌آمیزد؛ ناخودآگاهی از آن، برای پدید آوردن رشته‌ای از نمادها و نگاره‌ها، سود می‌جوید؛ بدین‌سان، آن اثر برونی از رویه‌ها راه به ژرفاها می‌برد؛ و اندیشه‌ها و یادمانهای نهفته و فروخفته را، یکی پس از دیگری، برمی‌انگیزد؛ و در پیکرهٔ نمادها از گورِ فراموشی برمی‌آورد؛ و پیکر می‌بخشد.

نمونه را، اگر کسی در جایی خفته باشد که چراغی پرنور بر او پرتو می‌پاشد؛ به گونه‌ای که خوی کرده از گرما، به رنج افتاده است؛ در رؤیا می‌تواند دید که در ریگراری تفته، تشنه در پرتوهای تیز و توانکاه خورشید، برآستانهٔ مرگ درافتاده است. پرتو چراغ و گرمای پیرامون بدین‌سان رؤیایی را در ذهن او برانگیخته است؛ و ناخودآگاهی خفته داستانی نمادین را، با بهره‌جستن از آن انگیزهٔ برونی، برای وی بازگفته است.

زننده‌ای بیدار چون مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که فرخنده مردِ دیدار و دلدار است، در چهارمین دفتر از نامهٔ راز خویش، نمونه‌ای از این گونه رؤیاها را یاد کرده است و باز نموده است: تشنه‌ای خفته در کنار جوی آب، به انگیزهٔ تشنگی خویش، در خواب آب می‌بیند؛ و شتابان و آسیمه، به سوی آن می‌یازد و می‌تازد:

دور بیند دوربین بی‌هنر، همچنانکه دور دیدن خواب در.  
خفته باشی بر لب جو خشک لب، می‌دوی سوی سراب، اندر طلب.

دور می‌بینی سراب و می‌دوی؛ عاشقِ آن بینشِ خود می‌شوی.  
 می‌زنی در خواب با یاران تو لاف، که: «منم بینادل و پرده‌شکاف.  
 نک بدان سو آب دیدم؛ هین! شتاب! تا رویم آنجا» و آن باشد سراب.  
 هر قدم زین آب تازی دورتر؛ دَو دَوان، سوی سراب با غرر...  
 دید و لافِ خفته می‌ناید به کار؛ جز خیالی نیست؛ دست از وی بدار.  
 خوابناکی؛ لیک هم بر راه خُسپ؛ اللّٰه! اللّٰه! بر ره اللّٰه خُسپ؛  
 تا بُود که سالکی بر تو زند؛ از خیالاتِ نعاست برگند.  
 خفته را گر فکر گردد همچو موی، او از آن دَقّت نیابد راهِ کوی.  
 فکر خفته گر دوتا و گر سه تاست، هم خطا اندر خطا اندر خطاست.  
 موج بر وی می‌زند، بی‌احتراز؛ خفته پویان در بیابان دراز.  
 خفته می‌بیند عطشهای شدید؛ آبِ أَقْرَبِ مِنْهُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد.<sup>۴</sup>

این گونه از رؤیا همان است که در روانکاوی، برای شناخت گِره‌های روانی در بیمار و درمان وی، از آن بهره می‌جویند؛ زیرا بدان‌سان که نوشته آمد، چنین رؤیایی از نیازهای روانی در آدمی و انگیزه‌های برونی و هنجارهای تنی و مزاجی در خفته مایه می‌گیرد. در خواب‌گزای کهن، این گونه از رؤیاها را ارزشی نبوده است و شایسته گزارش و رازگشایی شمرده نمی‌شده‌اند. ابوالفضل کمال‌الدین حبیبش ابراهیم تفلیسی، خواب‌گزار کهن ایرانی درباره این گونه از رؤیاها که «خوابهای پریشان» (= اَضْغَاثِ احلام) خوانده می‌شده‌اند، و چگونگی پدید آمدنشان نوشته است:

اندر معرفت خواب راست و دروغ: همچنانکه مردم مختلف باشند، اندر شکل و صورت و طبایع و بالا؛ و به سخن گفتن به یکدیگر نمائند، خواب هر یکی و هوای شهر هر کسی به یکدیگر نماند؛ و چون بر طبع مردم خون غالب گردد از بسیاری گوشت و حلوا و شراب، چیزهای سرخ بیند؛ و آواز بریط و جنگ و چغانه شنود و آنچه بدان ماند. چون معبر در وی نگرد و گونه وی سرخ بود و تن وی فربه و روی به نشاط و خرّ می‌بیند، نه به وقت و هنگام خود، بداند که آن عَلَتِ غالب شدن خون است؛ و آن خواب را اصلی نیست؛ و چون بر طبع مردم صفرا غالب گردد، از خوردن چیزهای صفرائی چون سیر و پیاز و فلفل و چیزهای گرم و خشک، در خواب آتش و چراغ و قندیل و گرما و چیزهای بسیار زرد بیند؛ و چون معبر وی را زردگونه بیند و لاغر و در وی تیزی حرکت بیند و سخن بسیار گوید،

داند که صفرا بر وی غالب شده است؛ و خواب وی را اصلی بُود؛ زیرا که چیرگی صفرا است؛ و چون بر طبع مردم بلغم غالب گردد از خوردن چیزهای بلغم‌انگیز چون دوغ و ماست و شیر و آنچه بدین ماند، در خواب نم و باران و برق و ژاله و برف و چیزهای سفید بیند؛ چون معبر نیک بنگرد، گونه او را فربه بیند؛ و اندر سخن وی گرانی بیند، داند که بلغم بر وی غالب است؛ و خواب وی را اصلی نیست؛ که سبیش از چیرگی بلغم است؛ و چون بر طبع مردم سودا غالب گردد از خوردن چیزهای سودا‌انگیز چون: گوشت گاو نمکسود و ترش‌ها و بادنجان و آنچه بدین ماند، در خواب ترس و بیم و مار و کژدم و سیاهی و تاریکی و چیزهای سهمگین بسیار بیند؛ چون معبر نیک بنگرد، [بیند که] رویش تیره است و با حیرت و اندیشه، بی سبب دست بر ریش خود مالد، بداند که سودا بر وی غالب است؛ و خواب وی را اصلی نیست؛ و معبر در این چیزها که گفتیم به تأمل نگاه کند و خواب هر یک را نیک پرسد و بر آن واقف گردد؛ تا بنگرد که از آن خلط‌ها که گفتیم بر وی کدام غالب است؛ تا این حالا بر وی پوشیده نباشد؛ و چون بر همه واقف گشت، خواب چنان تعبیر کند که واجب باشد. ابن سیرین گوید که: آن کسان را که اصحاب هم باشند، چون: عاشق که معشوق را به خواب بیند؛ یا کسی که پیشه کار بُود و پیشه را به خواب بیند؛ جولا که کرباس بافتن بیند، یا آهنگر که آهنگری را و آنچه بدین ماند، بر معبر واجب بُود که چون خواب به تمامی بشنود و خواب او هر گونه بُود از سایل پرسد که: «دوش چه خوردی و به چه اندیشه خفته بودی؟» تا چنان تعبیر که واجب بُود کند؛ یا کسی به خواب بیند که در میان برف و یخ و سرما گرفتار است؛ چون بیدار گردد جامه از وی دور شده باشد. آن سرما به خواب دیدن، سبیش بیجامگی و برهنگی بُود؛ و اینچنین خوابی را اصلی نباشد؛ یا در خواب بیند که اندر گرمابه بُود، یا اندر آفتاب؛ چون بیدار شود، جامه بر خود پیچیده بیند بسیار. آن گرما دیدن وی از سبب جامه بُود. اگر کسی بیند که از علّتی همی نالد و درد بر اندام وی افتاده بودی و وی را رنجور همی داشتی؛ چون بیدار شود، آن درد و عذاب از علّت وی بُود. اگر کسی بیند که در جایی بول همی کند، چون بیدار شود، بول بر وی چیره گشته بُود. اینچنین خواب را اصلی نباشد؛ و خواب‌های چنین اضمغاث احلام باشد.<sup>۵</sup>

آنچه در این خواب‌های پریشان از ذهن خفته می‌گذرد، همان است که صوفیان کهن آنرا خواطر نفسانی یا وسوس و هواجس نامیده‌اند. این خواب‌ها خواب‌هایی است که یکسره

نفس در آنها کاراست؛ و روح یا دل در پدید آمدنشان کمترین بهره و اثری ندارد. این گونه از رؤیا را عزالدین محمود کاشانی خیال مجرّد نامیده است؛ و درباره آن نوشته است:

اما خیال مجرّد آن بُود که خواطر نفسانی بر دل غلبه دارد؛ و به غلبه آن، روح از مطالعه عالم غیب محجوب ماند. پس در حال نوم یا واقعه، آن خاطر قویتر گردد؛ و مخیله هر یک را کسوتی خیالی درپوشاند و مشاهده افتد؛ تا صور آن خواطر بعینها، بی تصرف متخیله و تلبیس او، مرئی و مشاهد گردد؛ چنانچه کسی را پیوسته خاطر گنج یافتن غالب بُود و در خواب بیند که گنجی یافته است؛ یا مرتاضی که داعیه قبول خلق او را بر آن باعث بود، در واقعه بیند که مسجود خلائق است. معبر داند و شیخ که این مشاهده نتیجه آرزوی نفس است که بر بیننده آن مصوّر گشته؛ لاجرم آنرا اعتباری نکنند و خیال باطل خوانند؛ و این معنی اگر در خواب افتد، آنرا اضغاث احلام گویند؛ و اگر در واقعه افتد، واقعه کاذبه؛ و در این قسم، وقوع صدق اصلاً صورت نبندد؛ چه نفس به استقلال بی مشارکت روح، منشیء آن خواطر بود؛ و صدق از صفات نفس دور.<sup>۶</sup>

در این گونه از رؤیا، از آنجا که بیشتر در رویه می ماند و به خودآگاهی نزدیک است، نمادها و نگاره ها چندان پیچیده و بغرنج و رازآمیز نیستند؛ و برای گشودن راز آنها نیازی به ژرفکاو و باریک اندیشی بسیار نیست.

۲- خوابهای کمابیش راست: این گونه از رؤیا آن است که چون خواب پریشان، یکسره انگيخته و زاده نیازهای تنی و روانی نیست؛ و به یکبارگی از نفس برنمی آید و مایه نمی گیرد؛ بلکه روح نیز در آن بهره و نقشی می تواند داشت. پس رؤیای کمابیش راست رؤیایی است که نفس و روح در پدیدآری آن با یکدیگر هنبازند. بخشی از رؤیا که برآورده و انگيخته روح است راست است؛ و بخشی از آن که پرورده نفس است بدروغ و پریشان. روح، در این گونه از رؤیا، یافته هایی دارد؛ اما هنوز بدان پایه از پاکی و پالودگی نرسیده است که بتواند یافته های خود را روشن و بی پرده در رؤیا آشکار دارد. نفس که نهاد را تیره می دارد و آنرا با آلائشهای تن و نیازهای مادی می آلاید، در روند کار روح تباهی می کند؛ و روشنیهای جان را که پیامها و نشانه هایی از جهان نهان در آن بازتافته است به تیرگی می کشد! پس یافته های روح، از پلیدی نفس، به شیوه ای پندارین و نمادین و رمزی در ذهن خفته پدیدار می گردد. به سخنی دیگر، دیده های خفته در رؤیا در پوسته ای رازآلود و نمادین پوشیده می شود. گشودن راز این نمادها، شکافتن پوسته پندار و راه بردن به مغزی از راستی که در آن نهفته است همواره کاری آسان نیست؛ و نیاز به

تیزی و زیرکی خواب‌گزارانه دارد. خواب‌گزاران کهن بیشتر این گونه از رؤیاهای رمزآلود را می‌گزارده‌اند؛ و آنچه در کتابهای خواب‌گزاری آورده شده است بیشتر به همین «رؤیاهای کمابیش راست» باز می‌گردد. کار خواب‌گزار آن بوده است که از میانه توده‌ای آشفته و درهم از نمادها و نگاره‌های گوناگون که رؤیا را پدید می‌آورد، و بیهوده و بدروغ شمرده می‌شده است، بخش راستین را بیابد و بدرکشد و باز نماید. خواب‌گزار بدین گونه از میانه تنیده‌های پریشان نفس، پیامهای روح را باز می‌شناخته است و آشکار می‌ساخته است؛ یا به گفته نهانپژوهان دیرین، «خاطر روحانی» را از «خاطر نفسانی» که آنها را نیک فرو گرفته‌اند، جدا می‌کرده است و باز می‌نموده است. رؤیای کمابیش راست را عزالدین محمود کاشانی، در کتاب گرانسنگ خویش که چراغ رهنمودگی است، کشف مخیل نامیده است؛ و درباره آن نوشته است:

اما قسم دوم از اقسام نوم و واقعه کشف مخیل است؛ و آن چنان بود که روح انسانی در خواب، یا در واقعه بعضی از مغیبات دریابد؛ و نفس، به جهت تشبث و تعلق بدو، با وی در آن ادراک مشارکت و مداخلت نماید؛ و به قوت متخیله آنرا از خزانه خیال کسوت صورتی مناسب از محسوسات درپوشاند؛ و در آن کسوتش مشاهده کند. پس معبر یا شیخ در تعبیر و تفسیر آن نوم یا واقعه به وجه مناسب از صورت خیالی عبور کند؛ و حقیقت آنرا که مدرک روح بود، دریابد و بیان کند؛ چنانکه وقتی مودّنی در ماه رمضان پیش ابن سیرین رفت و گفت: «به خواب چنان دیدم که فرج مردم را ختم می‌کردم و از مباشرت باز می‌داشتم.» ابن سیرین گفت: «تو مودّنی و پیش از وقت بانگ می‌گویی؛ و بدان سبب، مردم را از مباشرت مباح منع می‌کنی.» دریافت که قوه متخیله او معنی مدرک روح را که منع بود از مباشرت مباح در صورت خیال ختم فروج پوشانیده است؛ چه در عالم شهادت، صورت ختم را از بهر منع تصرف دیده بود؛ و این صورت در خزانه خیال باقی مانده؛ و همچنانکه مرید مجاهد در واقعه بیند که با سبع و بهایم در محاربه است، یا با حیات و عقارب در قتال، یا با کفار و ملاحده در جدال، شیخ داند که او با نفس در مقام جهاد است؛ و گاه معنی صفت غضب و شهوت او را در صورت سبع و بهایم مشاهده می‌کند؛ و گاه معنی عداوت و خبث او را در صورت حیات و عقارب می‌بیند؛ و گاه معنی تمرد و جحود او را در صورت کفار و ملاحده مطالعه می‌نماید؛ و اگر بیند که مفاوز و فلووات را قطع می‌کند، یا از انهار و بحار می‌گذرد، یا بر هوا متصاعد می‌شود، یا از آتش مجاوزت می‌نماید، شیخ داند که او در سیر



است؛ و منازل نفس را قطع می‌کند؛ و آنرا در صور اصول خود که طبایع اربعه‌اند، مشاهدت می‌نماید. مثلاً اگر بیند که از صفاتی چند که لازم جزو ترابی‌اند، مانند امساک و کسالت و جهالت و قساوت و ظلمت و کدورت می‌گذرد، قوه متخیله آنرا در لباس خیال قطع مفاوز و فلوات بر دیده صاحب واقعه جلوه دهد؛ و چون بیند که از صفاتی چند که لازم جزو مائی‌اند، مانند سرعت و اختلاط و امتزاج با نفوس شریره و قبول تلون و تأثر از صحبت ایشان و نسیان و میل به خواب می‌گذرد، قوت متخیله آنرا در کسوت عبور از انهار و بحار جلوه دهد؛ و چون بیند که از صفاتی چند که لازم جزو هوایی‌اند، مانند میل به شهوت و کثرت ملال و سرعت تغیر از حال به حال می‌گذرد، قوه متخیله آنرا در صورت صعود بر هوا و تجاوز از آن جلوه دهد؛ و چون بیند که از صفاتی چند که لازم جزو ناری‌اند، مانند غضب و کبر و استعلا و طلب جاه و رفعت می‌گذرد، آنرا در کسوت خیال مجاوزت از آتش مشاهده کند؛ و آخرین منزلی از منازل صفات نفس که از آن عبور کند، این است؛ و از اینجا است - واللّه اعلم - معنی قول «أَحْزَمُ مَا يَخْرُجُ مِنْ رُؤُسِ الصّٰدِقِیْنَ حُبُّ الْجَاهِ»؛ و اگر حقیقت روح بر او مکشوف شود، آنرا در صورت شمس مطالعه کند؛ و اگر حقیقت قلب بر او کشف گردد، آنرا در صورت قمر مشاهدت کند؛ و اگر صفات قلب بر او متجلی شوند، آنرا در صور کواکب بیند؛ و علی هذا هر حقیقت که بر او کشف گردد، آنرا در کسوت خیالی مناسب مشاهده کند؛ و از این جهت، نام این قسم کشف مخیل کرده شد؛ و در این قسم، امکان مداخلت کذب باشد؛ و لکن کذب محض در آن صورت نبندد؛ به سبب آنکه از ادراک روح خالی نباشد. پس اگر در حال ادراک روح، خواطر نفسانی با مدرک روحانی منضم نشود؛ و متخیله جز حقایق مدرکات روح را لباس خیالی نپوشاند، آن واقعه یا خواب همه صادق بود؛ و اگر بعضی از خواطر نفسانی با مدرکات روحانی پیوندد؛ و متخیله جمله را کسوتی خیالی پوشاند، بعضی از آن صادق بود و بعضی کاذب. پس معبر و مؤول به قوت علم تعبیر و تأویل، حقایق مدرکات روحانی را از شوایب خواطر نفسانی منقح و خالص گرداند؛ و آنرا تعبیر و تأویل کند.<sup>۷</sup>

۳ - خواب راست: این گونه از رؤیا برترین گونه رؤیاست. در فرهنگهای باستان بر آن بوده‌اند که خدایان این خواب را در دل پاره‌ای از کسان که به نهان‌بینی می‌توانسته‌اند آینده را پیش‌گویند و از رازها آگاه گردند، درمی‌افکنده‌اند. خوابهایی که در تورات از آنها

سخن رفته است و آنها را گزارده‌اند، خوابهایی‌اند که خداوندشان در دل رؤیابین افکنده است. رؤیای راست در اسلام نیز پاره‌ای از چهل و شش پارهٔ پیغمبری شمرده شده است. مستملی بخاری راست، دربارهٔ این گونه از رؤیا:

اما حدیث خواب اصلی است متفق علیه میان همه. ملتها و ادیانها متفق‌اند بر قبول خواب را؛ و دلیل بر صحت این، خواب یوسف علیه السلام که گفت: «اَنتی رأیت احد عشر کوکبا؟» و خواب آن دو مرد که اندر زندان با یوسف علیه السلام گفتند؛ و خواب ملک مصر و خواب ابراهیم خلیل صلوات الله علیه که گفت فرزند را: «اَنتی ارئى فی المنام اَنتی اذبحک؟» و نیز خواب مصطفی صلی الله علیه و سلم فتح مکه را. نیز مصطفی فرمود صلی الله علیه: «الرؤیا الصالحة عاجل بشری المؤمن»؛ و نیز فرمود: «الرؤیا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة»؛ و بسیار پیغمبران علیهم السلام وحی ایشان در خواب بوده است.<sup>۸</sup> دربارهٔ همین گونه از رؤیاست که فرزانه دل آگاه توس فرموده است:

نگر خواب را بیهوده نشمری! یکی بهره دانی ز پیغمبری؛  
به ویژه که شاه جهان بیندش؛ روان درخشنده بگزیندش.  
ستاره زند رای با چرخ و ماه؛ سخنها پراگنده گردد به راه.  
روانهای روشن ببیند به خواب، همه بودنیها، چو آتش بر آب.<sup>۹</sup>

خواب راست خوابی است که یکباره از روح برمی‌خیزد؛ و یافته‌های روح در آن بازمی‌تابد؛ به گونه‌ای که پلیدیها و آلائشهای نفس روشنی و پاکی روح را نمی‌آلایند؛ و در روند رؤیا، تباهی و تیرگی پدید نمی‌آورند. روح پیراسته و رسته از نفس و بدور از بازیها و نیرنگ‌سازیهای آن، در جهانِ نهان می‌نگرد؛ و آنچه را می‌یابد، به یاری رؤیای راست و نهان‌نمای، بر خفته پاکدل روشن‌رای آشکار می‌دارد. چون نفس را در روند رؤیا هیچ اثر و بهره‌ای نیست، یافته‌های روح، راست و روشن، بر خفته آشکار می‌گردد؛ و در پوسته پندارهای پیچ در پیچ و نمادهای رازآلود پوشیده نمی‌شود؛ از این روی، رؤیای راست نیازی به گزارش و رازگشایی ندارد. خفته به یاری این گونه از رؤیا می‌تواند پردهٔ ستر اسرار را اندکی فروشکافد؛ و نگاهی به جهانِ فراسوی، هر چند کوتاه و گذرا، بیافکند. رؤیای راست را عزالدین محمود کاشانی، کشف مجرد نامیده است؛ و دربارهٔ آن نوشته است:

کشف مجرد: و آن چنان بود که کسی به دیدهٔ روح مجرد از خیال، صورت حالی

که هنوز در حجاب غیب بود، در خواب یا در واقعه مطالعه کند؛ و بعد از آن، همچنانکه دیده باشد برُمَتِها (= به تمامی)، در عالم شهادت واقع شود؛ یا از حجاب غیب به عالم شهادت آمده باشد؛ و لکن به نسبت با بیننده آن هنوز حکم غیب دارد، به سبب غیبت آن از حس ظاهر او؛ چنانکه مثلاً کسی به خواب بیند که فلان جای، دینه‌ای بر این صفت پنهان است؛ و چون بازجوید، هم بر آن صفت بود که دیده باشد؛ و این قسم را کشف مجرد از بهر آن خواندیم که قوت متخیله در آن هیچ تصرف ننموده باشد؛ و آنرا لباسی خیالی نپوشانیده؛ و این معنی اگر به طریق مشاهده ادراک افتد، مدرک آن بصیرت روح بود؛ و اگر به اسماع هواتف و القای سمع معلوم شود، واسطه ادراک آن سمع روح بود. چنانکه آورده‌اند که: وقتی در بغداد درویشی که راه توکل سپردی و طریق سؤال مسدود داشتی، روزی احتیاجش به غایت رسید؛ خواست که فتح‌الباب سؤال کند؛ پشیمان شد و با خود گفت: «حالی که چندین گاه با حق تعالی بر آن به سر برده‌ام، اکنون نقض آن نکنم.» صبر کرد؛ آن شب به خواب دید که هاتفی آواز داد که: «فلان جای، خرقه پاره‌ای ازرق نهاده است و در وی چندین قراضه زر بسته؛ برو و آنرا در وجه احتیاج خود صرف کن.» چون از خواب درآمد، بر مقتضای اشارت، بدان جای رفت؛ و آن خرقه را بر همان وصف یافت؛ و این خواب را رؤیای صادقه خوانند؛ و این رؤیاست که جزوی از نبوت است. چه رسول، علیه الصلوة والسلام، در مبادی وحی هر خواب که دیدی، بعد از آن بعینه واقع شدی. چنانکه در خبر است به روایت عایشه: «أول ما بدى به رسول الله صلى الله و سلم من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم فكان لا يرى نوماً الا جاءه مثل فلق الصبح»؛ و مثال این قسم در واقعات، حکایت آن درویش است که مجاور کعبه بود؛ و دوستی داشت، به بغداد. روزی خبر وفات او شنید؛ متألم شد؛ خواست که به تحقیق معلوم کند؛ نفسی غایب شد. در واقعه دید که آن دوست در میان بازار بغداد می‌آید، بر استری نشسته. چون بازآمد، یاران را صورت واقعه و حال صحت دوست اعلام داد؛ و بعد از تفحص بلیغ، معلوم و محقق شد ایشان را که در همان وقت، حال آن دوست بر آن صفت بود که آن درویش مشاهده کرده بود؛ و آن درویش حکایت کرد که در آن حال، آواز مَطْرَقَه آهنگران بازار بغداد به گوش من رسید؛ و در این قسم، کذب صورت نبندد اصلاً؛ چه روح در این کشف، به مشاهده متفرد بود و کذب از او منتفی.<sup>۱۰</sup>

رؤیای راست شگفت‌ترین و پرچند و چونت‌ترین گونه رؤیاست. انگاره‌ها و دیدگاه‌هایی چند در چگونگی این رؤیا فراپیش نهاده شده است. پاره‌ای آنرا دارای ریشه و خاستگاهی فراسویی و فراهنجار شمرده‌اند؛ و پاره‌ای دیگر آنرا با رؤیاهای دیگر همگون و همسان دانسته‌اند. یونگ از کسانی است که رؤیای راست یا پیشگوی را در چگونگی و خاستگاه آن با رؤیاهای دیگر یکی دانسته است. او در جستاری به نام «روانشناسی رؤیا» نوشته است که ناخودآگاهی در این گونه از رؤیا روش و رفتار خودآگاهانه را در آینده بازمی‌تابد و بازمی‌نماید؛ و بدین سان، نموداری «آمادی» (= تدارکاتی)، طرحی با خطوطی کلی و درشت، نقشه‌ای اجرایی را از آنچه در آینده خودآگاهانه به انجام خواهد رسید، رقم می‌زند. گاه نیز، اندرون نمادین رؤیا راه حل دشواری و کشمکشی را در خود نهفته می‌دارد.

از دید یونگ، واقعیت این رؤیاها را انکار نمی‌توان کرد. لیک او روا نشمرده است که چنین رؤیاهایی را پیشگوی بنامند؛ و بر این باور بوده است که نهانگویی و آینده‌نگری در این رؤیا به همان اندازه است که در تشخیص‌های پزشکی و پیش‌بینی‌های هواشناسی می‌تواند بود. از دید وی، جای شگفتی نیست، اگر کنش آینده‌نگرانه در رؤیا بس فراتر از گمانه‌هایی است که خودآگاه می‌توان زد. زیرا رؤیا برآیندی از مایه‌ها و عناصری برین، از دریافته‌ها و اندیشه‌هایی است که از دسترس خودآگاهی بدور مانده‌اند. افزون بر آن، رؤیا همچنان نشانه‌ها و نمودهایی از یادمانهای ناخودآگاهی را در اختیار دارد که اثری کارا و آشکار بر خودآگاهی نمی‌توانند داشت. پس رؤیا، از دید پیشگویی و آینده‌نگری، گاه در موقعیتی است بس دمسازتر و شایسته‌تر از موقعیت خودآگاهی.

او این گونه رؤیاها را نیز به «کارکرد جبران» پیوسته و بازبسته است؛ و شایسته دانسته است که آنها را به جای «رؤیاهای پیشگوی و آینده‌نگر»، «رؤیاهای کاهنده و پست کننده»<sup>۱۱</sup> نام بنهند؛ سپس رؤیای بخت‌النصر را نمونه‌ای از این گونه رؤیا شمرده است: نهاد این فرمانروا، در آن رؤیای آینده‌نگر، «به کارکرد جبران» او را فروکاسته است و از پایگاه بلندش فروکشیده است.<sup>۱۲</sup>

با اینهمه یونگ زمانی که از رؤیاهای «فرااندیشانه» (تله پاتیک) یاد کرده است، به ناچار، بر آن شده است که این گونه از رؤیا مایه شگفتی است؛ و هر چند او روا نمی‌شمارد که رؤیاهای فرااندیشانه را «فراهنجار» و فراسویی بدانند، بر آن است که دانش امروزی هنوز نمی‌تواند راز آنها را بگشاید.<sup>۱۳</sup>

رؤیاهای فرااندیشانه رؤیاهایی است که کسی به یاری آنها از راه دور پیامی را به

خفته‌ای می‌رساند؛ یا آنچه را بر او می‌گذرد، بر وی آشکار می‌سازد. این گونه از رؤیا بیشتر هنگامی که برای «فراندیش» یا پیام دهنده پیشامدی ناگوار رخ داده است، یا به مرگی ناگهانی از جهان رفته است، دیده می‌شود. انگاره‌ای در رؤیاهای راست یا آینده‌نگر و پیشگوی که در آنها رازهایی نهان، یا رخداد‌های آینده از پرده بدر می‌افتند و کمابیش به دیدگاه یونگ در این باره می‌ماند آن است که زمان در ناخودآگاهی معنا و کارکردی دیگرگون دارد. مرزهایی روشن و برآ که در خودآگاهی زمان را از هم می‌گسند و به سه پاره جدا از یکدیگر: گذشته، اکنون، آینده بخش می‌کند، در ناخودآگاهی از هم می‌پاشد. زمانی که بر خفته می‌گذرد هرگز با زمانی که بیدار درمی‌یابد یکسان نیست. گاه دمی در ناخودآگاهی و در رؤیا با سالی یا با سالیان در بیداری برابر است. ما هر کدام بارها در خواب آزموده‌ایم که رویدادهایی بسیار، سرگذشتی را از آغاز تا انجام، در رؤیا دیده‌ایم و زیسته‌ایم، با آنکه اندک زمانی بیش در خواب نبوده‌ایم. به همان سان که در رؤیا مکان معنای خود را از دست می‌دهد؛ و ما در رؤیا به هر جا که بخواهیم می‌رویم، زمان نیز در خواب بی‌معنی است؛ یا دست کم، زمانی است جدا از آنچه در بیداری بر ما می‌گذرد. از این روی، در «بیزمانی»، یا در «زمان ناخودآگاهی و رؤیا»، گذشته از اکنون و اکنون از آینده جدا نیست. آنجا هر چه هست، اکنون است. در خودآگاهی است که ما اندک اندک، دم به دم، آینده را از اکنون می‌سازیم؛ و تا به آینده درنیاییم، از آن آگاه نمی‌توانیم شد. لیک در ناخودآگاهی، از آنجا که مرزی در میانه گذشته و اکنون و آینده نیست، آینده از پیش دانسته و آشکار است. به گفته رازآشنای بلخ و پیرروم، مولانا جلال‌الدین، گذشته و اکنون به راستی یک چیزند؛ تنها در نسبت با خودآگاهی است که از هم جدا می‌شوند:

لامکانی که در او نور خداست،

ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟

ماضی و مستقبلش نسبت به توست؛

هر دو یک چیزند؛ پنداری که دوست.

یک تنی او را پدر، ما را پسر؛

بام زیر زید و بر عمرو آن زیر.

نسبت زیر و زیر شد ز آن دو کس؛

سقف، سوی خویش، یک چیز است و بس.

نیست مثل آن؛ مثال است این سخن؛

قاصر از معنی نو حرف کهن.<sup>۱۴</sup>

بدین سان، ناخودآگاهی که آینده را از پیش در خود نهفته و فروگرفته می‌دارد، از آن به زبان رازآلود نمادها گاه با ما سخن می‌گوید. اگر این نهانگویی در رؤیا انجام گرفته باشد، نمادشناس خوابگزار می‌تواند، با گزارش نمادها، رازهای آینده را از پرده بدر افکند. اما نهانگویی و آینده‌نگری ناخودآگاهی تنها در رؤیا انجام نمی‌گیرد. به شیوه‌هایی دیگر نیز می‌توان با ناخودآگاهی راز گفت و رای زد. این شیوه‌های دیگر از دیرزمان در سرزمینها و فرهنگهای گونه‌گون کاربرد داشته است؛ هنوز هم در بسیاری از کشورها به کار برده می‌شود. فال‌زنی با کتابهای سپند آیینی؛ با ریگ؛ با دانه‌های جو؛ با ورقهای بازی؛ با قهوه یا چای؛ یا در جهان باستان، با اندرونه برخیان و با رفتار مرغان روشهایی است دیگر که به یاری آنها می‌کوشیده‌اند و می‌کوشند که ناخودآگاهی را به سخن درآورند. نیروهای ناخودآگاه – می‌توان گفت – بر ریگهای ریز غلتان، بر دانه‌های افشانده جو، یا بر مایه روان و شکل‌پذیر قهوه اثر می‌گذارند؛ نقش خویش را بر آنها می‌زنند. فال‌بین که به خوابگزار می‌ماند، ریختها و نقشهایی را که بدین گونه پدید می‌آیند، برمی‌رسد؛ نمادها را می‌گزارد؛ و رازها را می‌گشاید. این ریختها و نقشهای نمادین که رازهای ناخودآگاهی را از ژرفای نهاد آدمی با خود می‌آورند، در پی توانی شگرف و فراروانی پدید می‌آیند که پیکرینگی اندیشه است.

انگاره‌ای دیگر در خاستگاه و چگونگی رؤیاهای راست و نهان نمای انگاره‌ای است نهانگرایانه که بر برون فکنی روحی استوار شده است.

۱ – روانشناسی و دین، نوشته کارل گوستاو یونگ، ترجمه دکتر محمد حسین سروری، انتشارات سخن،

۱۳۷۰، ص ۴۷-۴۶.

۲ – مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، نوشته عزالدین محمودبن علی کاشانی، به تصحیح روانشاد استاد

همایی، انتشارات سنایی، چاپ دوم، ص ۱۰۵-۱۰۴.

۳ – خلاصه شرح تعریف، از خلاصه کننده‌ای ناشناس، به تصحیح دکتر احمدعلی رجایی، انتشارات بنیاد

فرهنگ ایران ۱۳۴۹ / ۵۱۳.

- ۴ - مثنوی معنوی، ص ۷۸۵-۷۸۶.
- ۵ - تعبیر خواب ابن سیرین، ص ۱۱-۱۰.
- ۶ - مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۷۵-۱۷۶.
- ۷ - همان / ۱۷۵-۱۷۳.
- ۸ - خلاصه شرح تعرّف، ص ۵۱۶.
- ۹ - شاهنامه، ج ۸، ص ۱۱۰.
- ۱۰ - مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۷۳-۱۷۲.

11 - *L'homme à la Decouverte de ...*/219-220.

12 - *Ibid*/222.

13 - *Ibid*/228.

- ۱۴ - مثنوی معنوی، ص ۴۳۹.

## برون فکنی روحی

انگاره‌ای دیگر درباره‌ی رؤیاهای راست و چگونگی آنها انگاره‌ی «برون فکنانه» است. بر پایه‌ی این انگاره، آنچه خفته در رؤیا می‌بیند بازتاب و گزارشی است از گشت و گذارهای «فراتنی» وی، آنگاه که با «برون فکنی روحی» از کالبد خویش بیرون رفته است.

به باور نهانگرایان برون فکنی روحی از رفتارهای شگفت فراروانی است<sup>۱</sup>؛ و آن این است که روح در کالبدی نفزتر از کالبد خاکی که «کالبد اخترین» نامیده می‌شود، از تن بدر می‌رود. کالبد اخترین را به نامهایی گونه‌گون چون: همال آذرین (= دویل اتریک)، قالب مثالی، جسم هَوَز قلیایی نامیده‌اند. آلان کاردک، پدر روحشناسی نو، آنرا «پِریسپری» خوانده است. کالبد اخترین را که میانجی و پیوندگر در میانه‌ی تن خاکی و روح است از دیرزمان می‌شناخته‌اند. ایرانیان کهن آنرا «فروهر» می‌نامیده‌اند؛ هندوان «لینگاشاریرا»؛ مصریان باستان «کا»؛ عبرانیان «نِفْسَف»؛ و یونانیان «آشما». فیثاغورث نیز آنرا «ایئی دولون» نامیده است که به معنی محمل روح است.<sup>۲</sup>

نهانگرایان و روحشناسان برآنند که به هنگام برون فکنی کالبد اخترین که می‌توان آنرا «تن تابان» نیز نامید، از تن تیره بدر می‌آید؛ و به گشت و گذارهایی اخترانه و فراتنی می‌پردازد. به هنگام برون فکنی، کالبد اخترین با رشته‌ای که واسطگان روحی آنرا «رشته سیمگون» می‌نامند، با تن خاکی در پیوند است. این رشته به هنگام مرگ می‌گسلد. در آن هنگام، روح و پوشش آن که کالبد اخترین است، دیگر به تن خاکی بازنمی‌آید. می‌توان گفت که مرگ خوابی است که بیداری از پی ندارد. برون فکنی، هم در خواب انجام می‌گیرد، هم به هنگام مرگ. تنها جدایی این دو از یکدیگر در آن است که به هنگام مرگ، رشته پیوند درمی‌گسلد؛ و روح برون فکننده دیگر بار به تن تیره بازنمی‌گردد. روحشناسان برآنند که به هنگام خواب، به یاری برون فکنی، می‌توان به جهان پس از مرگ راه برد؛ و آنچه را در آن می‌گذرد دید و آزمود. خواب مرگی است ناپایدار که هر



شب خفته آنرا می‌آزماید. از این روی، همواره خواب را با مرگ سنجیده‌اند؛ و برابر نهاده‌اند. نمونه را، پور برومند مولانا، بهاء‌الدین محمد که به سلطان ولد نام برآورده است، در همانندی خواب با مرگ نوشته است:

حالت خواب و حالت مرگ یک حالت است؛ از حالت خواب، حالت مرگ را فهم کن. پیغامبر علیه السلام می‌فرماید: «النَّوْمُ أَخُ الْمَوْتِ». از این برادر کوچک برادر بزرگ را بشناس. خواب همچون آئینه کوچک است و مرگ آئینه بزرگ؛ یا خواب همچون ترازوی کوچک است که بدان دَرَم می‌کشند؛ و مرگ همچون ترازوی قیان؛ از کوچک بزرگ را توان فهم کردن.<sup>۳</sup>

این رشته سیمگون بیکرانه می‌تواند کشیده و دراز شود. نهانگرایی شگرف به نام ت.لوسانگ رامپا که پیروانی در گوشه و کنار جهان دارد، زندگانی افسانه‌رنگ و باورناپذیر خویش را در کتابی به نام «سرگذشت رامپا» نوشته است. او در این کتاب از آزمونی شگفتاور یاد کرده است که در سالیان جوانی، آنگاه که در بهاری در لهاسا او را دانش نهان می‌آموخته‌اند و می‌پرورده‌اند، تا دین‌گستری لامایی گردد، به راهنمونی و همراهی استاد خویش، مینگیار دندوپ بدان دست یازیده است. رامپا در سرگذشت خویش باز نموده است که چگونه شبی در کنار استادش و شاگردی دیگر، بر بام بهاری (= پرستشگاه بودایی) در تبت آرمیده‌اند؛ در پی برون فکنی، از تن خود بدر آمده‌اند؛ و به گشت و گذاری اختراشه و فراتنی در کیهان پرداخته‌اند؛ و پس از چندی، به ستاره‌ای سرخ که گرم فرو مردن و از هم پاشیدن بوده است، راه برده‌اند. سپس آنچه را در این ستاره میرا بر آنان گذشته است، نیز بازگشتشان را به تن و به زمین بازگفته است.<sup>۴</sup>

همین نهانگرایی شگفتی‌انگیز که سرانجام پس از رخدادهایی باورناپذیر و خردآشوب راه به لندن کشیده است؛ و کتابهایش را در آن سامان به زبان انگلیسی نوشته است، در کتابی دیگر به نام «کلید نیروانا» که در آن به پرسشهای گونه‌گون پیروانش پاسخ داده است، بدین سان درباره برون فکنی روحی و چگونگی انجام آن سخن در میان آورده است:

به راستی، سفر اختراشه ساده‌ترین کار در جهان است؛ و جای شگفتی است که همه مردم نمی‌توانند بدان دست بزنند. با اینهمه می‌باید به یاد آوریم که راه رفتن نیز کاری بسیار ساده است؛ ما می‌توانیم راست راه برویم؛ یا راهی باریک و پیچ در پیچ را درنورسیم، بی‌آنکه در اندیشه آنچه می‌کنیم باشیم. این رفتار برای ما کاملاً طبیعی است. اما اگر شما دیرزمانی بیمار بوده باشید و ماهها بستری، ممکن

است راه رفتن را فراموش کرده باشید؛ باید این کار را از نو بیاموزید. در سفرهای اختراانه هم داستان همان است. هر کس این سفر را انجام داده است؛ اما از یاد برده است که چگونه بدان دست یازد. چگونه راه رفتن را به کسی می آموزند؟ چگونه شیوه نفس کشیدن را به کسی که ماهها در زیر دستگاه تنفس بوده است، یاد می دهند؟ چگونه سفر اختراانه را می آموزند؟ با انجام پیگیر این روند، با پایداری و پشتکار در کار.

اسفنجی، اسفنجی درشت و کاملاً معمولی را که در حمام برای شستشو از آن بهره می برند پیش چشم آوریم. اسفنجی که آنرا تن خواهیم نامید. بپنداریم که سوراخهای این اسفنج را با گازی که پراکنده نمی شود، پر کرده ایم؛ با گازی که گونه ای ابر فشرده و انبوه را می سازد. این گاز می تواند نمود و نشانی از کالبد اخترین باشد. این گاز هم اکنون در اسفنج وجود دارد؛ پس ما چیزی را درون چیزی دیگر، در خود داریم. اسفنج نشان دهنده تن است؛ و گازی که سوراخهایش را آکنده است نشان دهنده کالبد اخترین. اگر ما اسفنج را تکان بدهیم، می توانیم ابر گاز را آزاد کنیم و بیرون بفرستیم. به همان سان، هنگامی که تن ما در پاره ای شرایط سنجیده و فراهم شده جهش و حرکتی ناگهانی می یابد، کالبد اخترین آزاد می شود و از آن بیرون می آید.

بهترین روش در آمادگی برای سفر اختراانه آن است که دیری بدین سفر بیندیشیم. باید سخت جدی بدان اندیشید؛ و آنرا از هر جنبه دید و بررسی کرد؛ زیرا آنچه امروز بدان می اندیشند، فردا بدان خواهند اندیشید؛ و آنچه امروز در اندیشه انجام آن هستند، ممکن است فردا به حقیقت پیوندد. از خود بپرسید که چرا می خواهید به سفرهای اختراانه بروید. این پرسش را آزادانه و صمیمانه از خود بکنید. هدف شما چیست؟ آیا تنها کنجکاوی ساده ای است؟ آیا می خواهید از کارهای دیگران، بی آنکه بدانند، دزدانه آگاه شوید؟ آیا می خواهید شب هنگام به پرواز درآیید و نگاهی به اتاقهای خواب آنان بیفکنید؟ اگر خواست شما این است بهتر همان است که هرگز نتوانید کالبد اختریتان را آزاد کنید و به بیرون درافکنید. شما می باید، پیش از آنکه سفری از این گونه را بیازمایید، دل آسوده شده باشید که انگیزه هایتان برای چنین سفری درست و رواست.

آنگاه که دل آسوده شدید که انگیزه هایتان آنچنان شایسته و درست است که از بوتۀ دقیقترین سنجشها و بررسیها درست درخواهد آمد، برای مرحله بعدی

آماده شوید. تنها، پس از آنکه مطمئن شدید که خسته نیستید و می‌توانید بیدار بمانید، بیارامید. هر کس می‌تواند در کالبدِ اخترین به سفر بپردازد؛ اما بیشتر مردم که بدین کار عادت ندارند، زود به خواب می‌روند؛ این کار را خراب می‌کند. پس، پیش از آنکه خسته بشوید، تا آنجا که ممکن است در آسایش و آرامی در بستران بیارامید؛ سپس به ژرفی بیندیشید که از تتنان بیرون می‌روید. اندامهای خویش را رها کنید؛ به تمامی رها کنید. آیا دردی در شست پای خود احساس می‌کنید؟ آیا گوشتان می‌خارد؟ آیا دردی در کشالهٔ ران احساس می‌کنید؟ همهٔ این ناراحتیها شما را آگاه خواهند ساخت که پیکر خویش را به تمامی رها نکرده‌اید و در آسودگی کامل نیستید. شما باید در آسودگی و فرونهادگی کامل باشید، درست مانند گربه‌ای خفته که در آسایش و آرامی به سر می‌برد. سرانجام، زمانی که مطمئن شدید که یکسره در آسایش و فرونهادگی هستید، بینگارید که «چیزی» از تتنان بیرون می‌آید. بینگارید که آن گاز هستید که از درون اسفنج رها می‌شود. در این هنگام، شاید خارش اندک را احساس کنید؛ شاید صداهایی آرام و خشک را بشنوید؛ گذشته از آنها، شاید در پس گردن خود احساسی خاص داشته باشید؛ گویی که «مورچه‌هایی» بر آن می‌گذرند. کار تمام است. این نشانهٔ آن است که از تن خویش رها می‌شوید و بیرون می‌آیید. در این هنگام، به ویژه، نمی‌باید جنبید. کارِ ناگزیرِ دیگر آن است که ترسید؛ نمی‌باید هیچ‌گونه بیمی داشته باشید؛ زیرا هراس یا بیم سبب خواهد شد که به تندی و ناگهان به درون پیکر خویش بازگردید؛ این بازگشت ناگهانی مایهٔ وحشت شما خواهد شد؛ نیز شما را از آن باز خواهد داشت که بتوانید تا چند ماه پس از آن، آگاهانه و به خواست خویش به سفر اخترانه دست یازید.

سفر اخترانه سفری است عادی؛ و به هیچ روی، خطری دربر ندارد. هیچ کس نمی‌تواند پیکر شما را در اختیار بگیرد؛ هیچ کس نمی‌تواند گزندِ به شما برساند. بدترین چیزی که ممکن است برای شما پیش بیاید آن است که موجودات بداندیش و زیانکار در جهانِ اخترین ترسی را که شما احساس می‌کنید، احساس کنند یا ببینند. این موجودات خوش می‌دارند که هر چه بیش شما رابه هراس دچار سازند. آنها نمی‌توانند هیچ آسیبی به شما برسانند؛ اما این آنها را سخت خوشایند می‌افتد و سرگرم می‌کند که شما را آنچنان بهراسانند که شتابان به تن خاکیتان بازگردید.

به هیچ روی نیازی نیست که برای سفرهای اختراجه از رازهایی آگاه باشید؛ تنها بسنده است که به خود اعتماد داشته باشید. تنها بسنده است که استوار به خود بگویید که در آن هنگام که بیدار مانده‌اید، با کالبدِ اخترین خویش به سفر خواهید رفت؛ و بهترین روش در انجام این سفر آن است که بینگارید که سفر انجام گرفته است؛ و تن خاکی را وانهاده‌اید. بینگارید، «بینید» که به آرامی از پیکر مادی خویش بدر می‌آید؛ و چند سانتیمتر بالاتر از این پیکر بیحرکت شناورید. سخت بدان بیندیشید؛ بینگارید که در هوا هستید؛ پس دیر یا زود این امر انجام خواهد پذیرفت؛ و به حقیقت خواهد پیوست. به ناگاه، شگفتزده خواهید شد از اینکه می‌بینید به راستی در هوا شناورید؛ و در زیر خویش، پیکری ساخته شده از گوشت و پوست را می‌بینید که دهانش باز مانده است؛ شاید نیز خفته است و خرناس می‌کشد؛ زیرا در آن زمان که از تن خویش بیرون رفتید چندان مهم نیست که تن خاکی شما در خواب فرو رفته باشد؛ زیرا تنها هنگامی که از تن خود بدر می‌روید، اگر تن کاملاً بیدار و هوشیار باشد، خواهید توانست کمترین جزئیات سفر خویش را به یاد بیاورید.\*

این است آنچه می‌باید بینگارید: در آرامش و آسودگی کامل، در بهترین و مناسبترین موقعیت، به شرط آنکه در راحتی و وانهادگی باشید، بر بستر خود می‌آرامید. سپس با خود می‌اندیشید که به آرامی پوشش گوشتین خویش را وامی‌گذارید؛ تا چند سانتیمتر، یا چند متر بالاتر از آن در هوا شناور شوید. اگر می‌بینید که اندکی به این سوی و آن سوی می‌روید، نترسید؛ زیرا هیچ گزندی ممکن نیست به شما برسد. امکان آن نیست که فرو بیفتید. زمانی که به این مرحله رسیدید، اندکی بیاسایید. حرکت نکنید؛ هیچ نترسید؛ این احساس را نیز نداشته باشید که به گونه‌ای پیروزی دست یافته‌اید. دمی چند، در آرامش بیاسایید. سپس، اگر گمان می‌برید که می‌توانید چنین کوبه روانی و رویدادی را

\* «پرسیدند امیرالمؤمنین علی را، رضی الله عنه، که: چرا خواب وقتی درست گردد و وقتی نگردد؟ او گفت: از پیغمبر شنیدم، علیه السلام؛ گفت که: چون بنده بخسبد، جان او بر آسمان برند. اگر کسی پیش از آن که جان او بر آسمان و بر عرش برند بیدار شود، خواب او نادرست بود؛ و هر کس که پس از آن بیدار شود که جانش به عرش رسیده بود، هر خواب که ببند راست گردد؛ و این آیت دلیل است بر آنکه گوید: چون مردم بخسبد، جان او از تن بشود: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْانْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (خوابگزاری، به کوشش ایرج افشار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶، ص ۳).

تحمل کنید، از پیکری که در آن جای گرفته‌اید، به زیر بنگرید؛ پوششی را که ترک گفته‌اید تماشا کنید. این پوشش، تن خاکی درشت، گران، همچون توده‌ای از ماده به نظر تان خواهد آمد. پس، آیا خشنود نیستید که آنرا فرو نهاده‌اید؟

اینک با خود بگویید که می‌توانید جهان بیرون را تماشا کنید. اراده خود را به کار بگیرید؛ بیندیشید که می‌خواهید بالا بروید؛ به سوی سقف برشوید و از بام خانه بگذرید. نه! شما چیزی احساس نخواهید کرد؛ آسیبی نخواهید دید و به تکان در نخواهید آمد. تنها به سادگی بیندیشید که شناورید، پرواز می‌کنید.

هنگامی که از بام گذشتید، در پنج یا شش متری آن، بمانید؛ و پیرامون خویش را بنگرید. ماندن کار آسانی است؛ به سادگی بیندیشید که بیحرکت می‌شوید. پیرامون خویش را بنگرید؛ کوی و محله خود را به شیوه‌ای که هرگز ندیده‌اید، تماشا کنید؛ به ره‌اشدگی از تن خویش عادت کنید. عادت کنید به اینکه به راحتی جابجا شوید. بکوشید که برگرد توده خانه‌ها پرواز کنید. کار آسانی است! بسنده است که مقصدی داشته باشید؛ بسنده است که به خود بگویید که با چه سرعتی می‌خواهید جابجا بشوید: آرام آنچنانکه گویی نسیمی شما را می‌برد، یا با سرعت اندیشه...<sup>۵</sup>

گویا که هفتصد سال پیش، پیر بزرگ، محیی الدین عربی اندرزی را که این لامای نهانگرای به پروان خویش داده است، به شاگردان خود می‌گفته است: به هنگام برون فکنی و راه بردن به نهانخانه دیگران، روا نیست که دیده‌های خویش را بازگویند و راز آنان را از پرده بدر افکنند:

اول چیزی که بر تو کشف شود، عالم حس بر تو روشن شود. چنانکه دیوارها و تاریکیها تو را حجاب نشود؛ و هرچه مردم در خانه‌ها کنند، آنرا توانی دید، الا باید که آنرا نگاه داری؛ و سرکس فاش نکنی، چون خدای مطلع گرداند تو را بدان چیز؛ و نگوئی که آن زانی است و این شارب است. نفس خود را مَتِّهم گردان؛ و اگر با او خواهی گفتن، پنهان با او وصیت کن؛ تا از حد خدا درنگزد.<sup>۶</sup> یکی از رفتارهای درویشان ایرانی نیز که گاه در کتابهای صوفیانه از آن سخن رفته است، برون فکنی روحی است. برون فکنی گاه در خواب انجام می‌گرفته است؛ و گاه در بیداری. برون فکنی در بیداری را «واقع» می‌نامیده‌اند. می‌توان انگاشت که آنچه خواجه بزرگ سخن آنرا «سیر معنوی» نامیده است، بدر آمدن آگاهانه و بخواست از تن بوده است که آنرا برون فکنی روحی می‌نامند. در غزلی فرموده است:

## دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش!

که سیر معنوی و کنج خانقاهت بس.<sup>۷</sup>

برون فکنی نهانگرایانه و درویشانه بدان سان که نوشته آمد آن است که آگاهانه و به خواست انجام بگیرد. «برون فکن» که در پی تلاش بسیار و آموزشهای ویژه توانسته است از تن خویش بدر آید و به سفرهای اختراانه و فراتنی بپردازد، هر زمان بخواهد، در خواب یا بیداری، بدان دست می‌یازد؛ و به گشت و گذار در جهان فراسوی، دل شادمان می‌دارد؛ و اگر روا دانست از نهانیها که بر آنها آگاه شده است، خبر می‌دهد. اما آن برون فکنی که رؤیاهای راست از آن مایه می‌گیرد به ناچار آگاهانه و بخواست نیست. کسی که دل را از آلائشها و تیرگیها زدوده و پیراسته است، بی آنکه خود بداند یا بخواهد می‌تواند در خواب، با برون فکنی، به سفرهای اختراانه دست بیازد. آنچه در این سفرها بر او می‌گذرد، رؤیاهای راست وی را می‌سازد. برای نمونه، اگر چنانکه از دیرباز باور داشته‌اند، در سفرهای فراتنی با کسی که در گذشته‌ای نزدیک یا دور از جهان رفته است، دیدار کنند؛ با او سخن بگویند، چگونگی این دیدار و گفتگو در رؤیای او که رؤیایی است راست، باز می‌تابد؛ برون فکن خفته در بیداری آنرا به یاد خواهد آورد. و اگر آن در گذشته انجام کاری را در رؤیا از او خواسته باشد، در اجرای خواست وی خواهد کوشید. چه آنکه یکی از ویژگیهای رؤیای راست آن است که فراموش نمی‌شود. گمان بر آن است که خفته از آن زمان که سر بر بالین می‌نهد تا آن زمان که سر از بالین برمی‌گیرد پیوسته رؤیا می‌بیند. اما اندکی از این رؤیاها در یاد او می‌مانند. رؤیاهای راست در شمار رؤیاهایی اند که فراموش نمی‌شوند. زیرا پیامی از جهان نهان را با خود دارند.\*

\* سالی چند پیش از این، روزی در دفتر کارم در دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، یکی از دختران دانشجو به نزد من آمد؛ تا پرده از آزمونی شگفت که ناخواسته بدان دست یازیده بود، برگردد. او می‌گفت: دیشب در اتاق خود، آرمیده بر تخت، در میانه خواب و بیداری بودم. پدر و مادرم در اتاق کناری شام می‌خوردند، با این گمان که من در خوابم. ناگهان به شگفتی دیدم که از تن خود بیرونم. در این هنگام تن خویش را بر تخت می‌دیدم. سپس به ناگاه دیدم که در اتاق دیگر هستم و پدر و مادرم، گرم گفتگویی آهسته با یکدیگر، شام می‌خورند. گفته‌هایشان را نیز به روشنی می‌شنیدم. آنگاه دیگر بار خود را، در تن خویش، آرمیده بر تخت یافتم. این ماجرا گویا چند ثانیه بیشتر به درازا نکشیده بود. پس از آن، به نزد پدر و مادرم رفتم و به آنان گفتم که اندکی پیش درباره فلان موضوع سخن می‌گفته‌اند. آنان، پس از شنیدن گفته من، هاژ و واژ مرا نگریستند؛ و از من پرسیدند که چگونه با آنکه در اتاق نبوده‌ام، از گفتگویشان که به آرامی انجام می‌گرفته است، آگاهم!

- ۱ - در این باره بنگرید به «ازگونه‌ای دیگر» نوشته میر جلال‌الدین کزازی، نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- ۲ - عود ارواح، نوشته گابریل دلان، ترجمه رفیع‌الملک، دنیای کتاب، ص ۲۱.
- ۳ - معارف سلطان ولد، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولا ۱۳۶۷، ص ۲۰۱-۲۰۰.
- 4 - Histoire de RAMPA - "j'ai lu" - Editions Albin Michel 1963/40-50.
- برای آگاهی بیشتر از این سفر شگفت، بنگرید به جهان اشباح، نوشته همر و رودین، ترجمه میر جلال‌الدین کزازی، انتشارات عطایی ۱۳۷۰، ص ۴۱-۳۸.
- 5 - Les clés du Nirvâna, T.Lobsang Rampa, Edition "j'ai lu" 1969/41-45.
- ۶ - رسائل ابن عربی، به تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولا ۱۳۶۷، ص ۱۶۲.
- ۷ - برای آگاهی بیشتر از برون فکنیهای خواجه و سفرهای اخترانه او، بنگرید به «ازگونه‌ای دیگر». محمد شریف نظام‌الدین احمد بن الهروی در گزارشی که با نام «انواریه» بر حکمة‌الاشراق «فرزانه فروغ» سهروردی نوشته است، برون فکنی و بدر آمدن از تن را روش فرزندان کهن در پی بردن به رازها و گشودن پرسمانهای دشوار دانسته است: «... تحقیق مرام در این مقام این است که اکثر قدمای حکما و بعضی از متأخرین اکثر مسائل را به خلع بدن تحقیق می‌کردند؛ به این طریق که در هر مسأله از مسائل که ایشان را شک می‌شد، خلع بدن نموده؛ آن معنی را بعینه در الواح عالیه مشاهده می‌کردند؛ زیرا که مانع ادراک نقوش محفوظه در الواح عالیه، حواس و قوای بدنیّه است.» (انواریه، به کوشش حسین ضیایی - آستیم، انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۸، ص ۱۱).

## پیکرینگی اندیشه

خاستگاه رؤیا و کارکرد آن هرچه باشد، در این نکته چند و چونی نیست که آنچه در رؤیا می‌گذرد برای رؤیابین زنده و واقعی است؛ و او در آن زمان که رؤیا می‌بیند، در گمان نمی‌افتد که دیده‌های وی نگاره‌ها و نمادهایی است که ناخودآگاهیش آنها را هستی بخشیده است. رؤیاهای راست، اگر انگاره برون فکنی روحی را که پدیدآور این گونه از رؤیاست بپذیریم، در این شمار نمی‌گنجد؛ زیرا این رؤیاها انگاره‌ها و نمادهایی نیستند که ناخودآگاهی خفته پدید آورده باشد؛ بلکه گزارشی راستین از دیده‌ها و شنیده‌ها و آزموده‌های برون فکن‌اند، در جهان نهان.

باری، آنچه در رؤیا بر خفته آشکار می‌شود در چشم او همان اندازه واقعی است که آزمونه‌های حسی او در جهان بیداری می‌تواند بود. از این روی رؤیا نیز چون دریافت‌های حسی در زمان بیداری و هوشیاری، بر هنجارهای زیستی خفته اثر می‌تواند نهاد. کابوس او را سخت می‌تواند هراسانید؛ رؤیاهای خوش و دلپذیر مایه خشنودی و شادی او می‌تواند شد.

واقعیت زنده رؤیا و کارسازی و اثرگذاری بسیار آن از رفتار و توانی فراروانی در آدمی برمی‌خیزد که آنرا «پیکرینگی اندیشه» می‌نامیم. پیکرینگی اندیشه (= ایدئوپلاستی) در فراروانشناسی به رفتاری یا کار و سازی در روان آدمی گفته می‌شود که اندیشه به یاری آن می‌تواند نمود و بازتاب بیرونی بیابد. به گفته‌ای دیگر، اندیشه، در رده‌ای از ستبری و انبوهی و ژرفی، می‌تواند بدّل به «چیز» بشود؛ و به پیکرینگی برسد.

دانش ماده‌گرای امروزی اثر اندیشه را بر هنجارهای زیستی و بر تن آدمی پذیرفته است. برجسته‌ترین و شناخته‌ترین نمونه آنرا در بیماریهای «روان‌تنی» می‌توان یافت. بیماریهای روان‌تنی بیماریهایی هستند که ریشه روانی و اندیشه‌ای دارند. شناخته‌ترین این گونه بیماریها بیماری «بَد‌گواری» (= سوء هاضمه) است.



اثر اندیشه و روندهای روانی بر تن آدمی از دیرباز شناخته بوده است. دانشمند، پزشک و فرزانه نامبردار ایرانی، پورسینا در دهمین نمط از کتاب گرانسنگ خود «الاشارات و التنبیها»، در آنجا که از کارهای شگفت درویشان یاد می‌آورد و می‌کوشد آنها را به شیوه‌ای دانشورانه بازنماید، بدین سان از اثر روان بر تن سخن گفته است:

... چگونه چنین نباشد؛ با آنکه تو می‌دانی کسی که در حال خوف است، از شهوتش کاسته می‌شود؛ و غذایش هضم نمی‌شود؛ و از کارهای طبیعی که قدرت بر انجام آنها داشت عاجز می‌آید... و چون نفس مطمئنه قوای بدنی را ریاضت دهد، ایشان در مهماتی که نفس را بُود، پیروی نفس کنند؛ و چون این پیروی استوار گشت، و صرف نظر کردن از سایر خواسته‌هایش نضج یافت، افعال طبیعی نفس که مربوط به قوای نباتی اوست متوقف خواهد گشت.<sup>۱</sup>

پیر جانشناس، مولانا در سومین دفتر از مثنوی، کارسازی اندیشه و نیروی تلقین را بر تن آدمی به زیبایی در داستانی بازنموده است: کودکانی مکتبی از سخت‌روی و درشتی استادشان که بیمار نمی‌شود و هرگز درس را وانمی‌نهد به تنگ می‌آیند؛ و چاره‌ای می‌جویند که درس را تعطیل کنند. کودکی تیزهوش چاره کار را می‌یابد:

کودکان مکتبی از اوستاد،	رنج دیدند، از ملال اجتهاد.
مشورت کردند در تعویق کار؛	تا معلّم درفتد در اضطرار.
چون نمی‌آید و رنج‌جویی،	کی بگیرد چند روز او دوریی؟
تا رهیم از حبس و تنگی و زکار؛	هست او چون سنگ خارا برقرار.
آن یکی زیرکترین تدبیر کرد،	که بگوید: «اوستا! چونی تو زرد؟
خیر باشد! رنگ تو بر جای نیست؛	این اثر یا از هوا یا از تبی است.»
اندکی اندر خیال افتد ازین؛	تو برادر هم مدد کن اینچنین،
چون درآیی از در مکتب بگو:	«خیر باشد اوستاد احوال تو!»
آن خیالش اندکی افزون شود؛	کز خیالی عاقلی مجنون شود.
آن سوم، و آن چارم و پنجم چنین،	در پی ما، غم نماید و حنین؛
تا چو سی کودک تواتر این خبر،	متفق گویند یابد مستقر. <sup>۲</sup>

نیرنگ کودکان کارگر می‌افتد؛ استاد، فریفته پندار و بازیچه ترفند کودکان، از نیروی اندیشه، بیمار و نزار می‌شود؛ به ستیزه با بانوی خویش برمی‌خیزد که: چرا به نامهربانی در اندیشه بیماری وی نبوده است:

گشت استا سست از وهم و ز بیم؛ برجهید و می کشانید او گلیم؛  
 خشمگین با زن که: مهر اوست سست؛ من بدین حال؛ نپرسید و نجست!  
 خود مرا آگه نکرد از رنگ من؛ قصد دارد تا رهد از ننگ من.  
 او به حسن و جلوه خود مست گشت، بیخبر کز بام افتادم، چو تشت.  
 آمد و در را به تندی واگشاد، کودکان اندر پی آن اوستاد.  
 گفت زن: «خیر است؛ چون زود آمدی؟» که مبادا ذات نیکت را بدی!  
 گفت: «کوری؟! رنگ و حال من بین؛ از غم بیگانگان اندر حنین.  
 تو درون خانه، از بغض و نفاق، می بینی حال من در احتراق.»  
 گفت زن: «ای خواجه! عیبی نیست؛ وهم و ظن لاش بسی معنیست.»  
 گفتش: «ای غر! تو هنوزی در لجاج؛ می بینی این تغیر و ارتجاج؟!  
 گر تو کور و کر شدی، ما را چه جرم؟ ما درین رنجیم و در اندوه و گرم.»  
 گفت: «ای خواجه! بیارم آینه؛ تا بدانی که ندارم من گنه.»  
 گفت: «رو؛ مه تو، رهی مه آینه ات؛ دایما در بغض و کینئ و عنت.  
 جامه خواب مرا زو گستران؛ تا بخسبم؛ که سر من شد گران.»  
 زن توقف کرد؛ مردش بانگ زد «کای عدو! زوتر تو را این می سزد.»<sup>۳</sup>

استاد در بستر بیماری می آرامد؛ کودکان به خانه هایشان باز می روند؛ به مادرانشان که از تعطیلی درس و مشق به خشم آمده اند، می گویند که استاد از قضای آسمان بیمار شده است. مادران بامدادان به خانه استاد می روند؛ تا چند و چون کار بر آنان روشن شود:

بامدادان آمدند آن مادران؛ خفته استا همچو بیمارِ گران.  
 هم عرق کرده ز بسیاری لحاف؛ سر بسته، رو کشیده در سجاف.  
 آه آهی می کند آهسته او؛ جملگان گشتند هم «لاحول» گو:  
 «خیر باشد، اوستاد! این دردسر! جان تو، ما را نبوده است این خبر.»  
 گفت: «من هم بیخبر بودم ازین؛ آگهم مادرانِ گران کردند، هین!  
 من بدم غافل به شغلِ قال و قیل؛ بود در باطن چنین رنجی ثقیل.  
 چون به جد مشغول باشد آدمی، او ز دید رنج خود باشد عمی.»<sup>۴</sup>

نمونه ای دیگر از نیروی شگرف اندیشه را در داستانی می توانیم یافت که در آن از پرمردگی درختی سخن رفته است؛ درختی شکوفان و بارآور که پُزمرانده آن جز اندیشه

نبوده است:

... و بیاید دانست که هِمَمِ خلق را در حصولِ اغراضِ اثری عظیم است. نمی‌بینی هممِ اربابِ استسقاء را که در فلکِ اثر می‌کند و همان روز باران می‌بارد؟! و حکایتِ سلطان محمود سبکتکین، رحمه الله، مبنی بر این است که به ملک هند رسول فرستاده است و گفته: «سببِ درازی عمر شما از چیست که دویت سیصد سال می‌باشد، با آن همه که طاعت و عبادت و اقرار به صانع مصنوعات ندارید؛ و ما که ایمان و تصدیق داریم، عمر ما کوتاه می‌باشد؟!»

چون رسول به ملک هند رسید، رسول را به زیر درختی بزرگ برد و گفت که: «اینجا مقام ساز و بنشین! چون این درخت خشک شود، جواب بدهم.» رسول را دیگر چاره نشد؛ دلتنگ گشت و همتش کلیّ معلّق شد به خشک شدن آن درخت. زمانی اندک گذشت و آن درخت خشک شد. رسول نزدیک ملک آمد و گفت: «جوابم ده!» ملک گفت: «جوابت آن است که دیدی! برو به سلطان بگو که همّت یک شخص چندان اثر کرد که در زمان اندک چنان درخت بزرگ را خشک گردانید؛ و همّت جماعتِ مظلومان در قلعِ ظالمان چه قدر اثر کند! ازین قیاس کند؛ و درازی و کوتاهی عمر را [سبب] از چیست، بدانند!»<sup>۵</sup>

نهانگرایان بر آنند که اگر توان و کارآیی اندیشه فزونی یابد، به سخنی دیگر اگر اندیشه به همگرایی و همسویی برسد و «کانونی» بشود، نمودی بیرونی خواهد یافت؛ و پیکر خواهد پذیرفت.

نمونه‌ای آشکار از بازتاب بیرونی اندیشه که بارها رخ داده است گونه‌ای است از «وَرَج» و کرامت که در آیین ترسایی «نشانداری» (= ستیگماتیزاسیون) نامیده شده است. این ورج بیشتر در زنان دیده می‌شود؛ از ۳۲۱ نشانداری که کلیسای کاتولیک بر شمرده است، تنها ۴۲ تن از مردان بوده‌اند.<sup>۶</sup> راهبگان ترسا که دامن از هیاهوی گیتی برمی‌چیده‌اند و در دیرها به اندیشه و نیایش می‌نشسته‌اند، آرزو می‌برده‌اند که روزگاری عروس عیسی بشوند. نشانه آنکه راهبه‌ای به سپندی (= قدّیسی) رسیده است؛ و عیسی او را به عروسی پذیرفته است آن بوده است که زخمهای عیسی بر چلیپا در اندامهای وی پدیدار گردد. آرزوی پرشور پاره‌ای از راهبگان به سپندی و پیوند با عیسی اندیشه‌ها و نیروهای روانیشان را کانونی می‌کرده است؛ به گونه‌ای که پس از چندی زخمهای عیسی بر اندامهای آنان آشکار می‌شده است؛ و از آنها خون فرو می‌ریخته است. نامدارترین این نشانداران زنی بوده است به نام کاترین امیریش. این زن که به «راهبه

دولمن» آوازه یافته است به سال ۱۷۷۴ در وِستفالی، در آلمان زاد؛ و به سال ۱۸۲۴ در دولمن از جهان رفت. این زن سپند در ۲۴ سالگی نشاندار شد. شبی به «نهان‌بینی» دید که مردی جوان و رخشان به سوی او آمد؛ و تاجی از خار بر سر وی فرو نهاد. بامدادان، گیجگاهها و پیشانی او بر آماسید؛ و خون از آنها آغاز به ریختن کرد. چهار سال پس از آن، در بی‌خوابی، عیسی را با زخمهایش دید؛ از زخمهای او پرتوهایی نوک‌تیز برمی‌تافت که به تیغهایی باریک می‌مانست. این پرتوها قطره‌های خون را از دستان، از پاها و پهلوه‌های زن سپند برافشاند. این نشاندار خویی (= عرق تن) خونین داشت و خون از دهان برمی‌افکند.<sup>۷</sup> کِلِمِنس برِتنانو، بر پایه گفته‌های کاترین امریش، آنچه را او از رنجه‌ها و شکنجه‌های عیسی نهان‌بینانه دیده است، در کتابی نگاشته است. از زنان ترسای نشاندار در روزگار ما که آوازه‌ای یافته‌اند یکی تِرِز نوئمن است.

فرا تر از نشانداری، در نهانگرایی باور بر آن است که اندیشه همسوی همگرایی «کانونی شده» می‌تواند در بیرون پیکر بپذیرد و به دیدار آید. مولانا جلال‌الدین، در دفتر چهارم از رازنامه خویش، آنجا که از شور و انگیزش موسیقی سخن در میان می‌آورد، آشکارا از پیکرپذیری اندیشه، به جادوی «بانگ و صفیر» یاد کرده است:

پس غذای عاشقان آمد سماع، که درو باشد خیال اجتماع.  
قوتی گیرد خیالات ضمیر؛ بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر.<sup>۸</sup>

چنان می‌نماید که آنچه محیی‌الدین عربی آنرا «کشف خیالی» نامیده است و در برابر «کشف حسی» نهاده، پیکرینگی اندیشه باشد:

فرق میان کشف حسی و خیالی آن است که چون صورت شخصی را ببینی یا فعلی از افعال خلق، چشم بر هم نهی؛ اگر همچنان بینی که اول دیدی، آن کشف خیالی است؛ و اگر غایب شود، کشف حسی است؛ و چون به ذکر مشغول شوی، منتقل شوی از کشف حسی به کشف خیالی. پس فرود آید بر تو معانی عقلی در صورت حسی؛ و این منزل دشوار بود، اگر علم آنچه مراد این صورت است شناسد؛ و این نباشد مگر پیغمبر [را] یا کسی که خدا خواهد از صدیقان.<sup>۹</sup>

نمونه‌ای دیگر از پیکرینگی اندیشه و «صورت گشتن خیالات ضمیر» را در «اندیشه نگاره‌های» مردی شگرف، به نام تَد سِریوس می‌توانیم یافت. این مرد می‌توانست، با کانونی کردن اندیشه‌های خویش و خیره نگریستن در دوربین عکاسی، تصاویری را پدید آورد. به سخنی دیگر، دوربینها از اندیشه‌های تَد سِریوس عکس برمی‌داشتند. لیال

واتسن، دربارهٔ این مرد شگفت، نوشته است:

سریوس در سال ۱۹۸۱ میلادی به دنیا آمد. پدرش یک یونانی بود که در کانزاس سیتی، در ایالت میسوری رستوران داشت. در سال ۱۹۶۳، سریوس بیکار و اغلب مست بود؛ و وقتی که با ژول آیزن‌باد، استاد روانپزشکی در مدرسهٔ طبِ دِنُور برخورد کرد و او را تحت تأثیر قرار داد، در کنار هتلی در شیکاگو باربری می‌کرد. آیزن‌باد مدّت سه سال روی سریوس تحقیقات فشرده‌ای انجام داد؛ و بدون هیچ تردید منطقی، ثابت کرد که او می‌تواند با خیره شدن به داخل دوربین عکاسی، از اشیاء دوردست تصاویری قابل تشخیص تولید کند. او تاکنون توانسته است، در مقابل چشمان گواهان مشهور و مورد اعتماد و در شرایط متعدّد و به دقت کنترل شده، صدها تصویر از ساختمانها، مردم، دورنماها، موشکها، اتوبوسها و اتومبیلهای مسابقه‌ای به وجود آورد. حتی یک بار در حضور چندین منتقد مستقل او را عریان کرده، پس از معاینهٔ پزشکی و عکسبرداری با اشعهٔ ایکس، لباسی به او پوشانیدند که بجز سر قادر به تکان دادن سایر اعضا نباشد؛ و سپس او را در برابر دوربین و فیلم مورد آزمایش قرار دادند. علی‌رغم تمام این ملاحظات و بدون لمس هیچیک از دستگاههای آزمایش، باز او موفق به تولید «اندیشه نگاره»های خود شد.<sup>۱۰</sup>

همین دانشمند چگونگی رفتار آن «اندیشه نگار» را به هنگام نگاشتن اندیشهٔ همگرای خویش چنین نوشته است:

ما در مورد فیزیولوژی اندیشه نگاره‌ها اطلاع کمی داریم. سریوس در حین کار معمولاً به یک حالت «تمرکز حواس شدید با چشمان باز، لبهای فشرده و فشردگی کاملاً قابل توجه سیستم عضلات» فرو می‌رفت. «دست و پایش کمی می‌لرزید؛ چنانکه گویی فلج است؛ و گام (؟) یکی از پاهایش که روی دیگری انداخته بود گاهی با تشنجی خفیف شروع به بالا پریدن می‌کرد. صورتش کشیده و با خطوط کم‌رنگ لکه‌دار می‌شد؛ سیاهرگهای روی پیشانیش ورم می‌کرد؛ و چشمانش را کمی خون می‌گرفت.» در تمامی مدّت آزمایشها، بسیار می‌نوشتید و ضربان قلبش اغلب خیلی تند می‌شد.<sup>۱۱</sup>

لیال واتسن که دانشمندی بلندپایه و زیست‌شناس است دربارهٔ چگونگی نگاره‌هایی اندیشه‌ای که تد سریوس پدید می‌آورد، نیز نوشته است:

او تصاویر واضحی از کلیسای وست مینستر، فراون کِیرِشه، در مونیخ و هتل

هیلتون دِنُور ساخته است. این عکسها بسیاری از جزئیات را نشان می‌دهند؛ اما چیزی که در آنها واقعاً جالب است این است که جزئیاتی دیگر نیز در عکسها هست که هرگز در واقعیت وجود ندارند؛ و سایه‌هایی که نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ و از زاویه‌هایی گرفته شده‌اند که فقط برای دوربینی که داخل بالونی گذاشته شده باشد، امکان رؤیت آن هست. مبدأ این تصاویر به ظاهر چیزی است که سربوس در واقعیت یا در عکسها دیده؛ اما در ضمیر ناآگاهش پنهان و به وسیله حافظه و تصور دستکاری شده است.<sup>۱۲</sup>

شگفتاورتر از «اندیشه نگاره‌ها»، در پیکرینگی اندیشه، آفریدن چیزی است در برون، به یاری اندیشه‌ای ژرف و همگرای و کانونی شده. دیون فورتون یکی از شاگردان کِراُولی، جادوگر انگلیسی به انجام آزمونی چنین شگفت‌انگیز و تکان‌دهنده دست یازیده است؛ و در آن کامگار گردیده است: این بانوی پژوهنده نهانگرایی، دیری ژرف به فزنیس، گرگی هراس‌آفرین در افسانه‌های شمال اروپا می‌اندیشد؛ پس از چندی، به ناگاه سرگشته از هراس و شگفتی، گرگ هول‌انگیز را می‌بیند که در کنار او، در بستر پیکر می‌پذیرد. دیون فورتون، آسیمه و آشفته از آنچه روی داده است، با استاد خویش رای می‌زند؛ و از وی چاره‌کار را جویا می‌شود. جادوگر بزرگ به او می‌گوید که به همان سان که آن گرگ شگرف را پدید آورده است، می‌باید او را اندک اندک به درون خویش درکشد. بانوی نهانپژوه خود داستان را بدین سان باز گفته است:

گرگ در گوشه‌ای از اتاق که در آن وانهاده بودمش، دیگر بار آشکار شد. بر فرش جای داشت. رفتار و حالتش آرام بود؛ و به حالت و رفتار حیوانات خانگی و رام می‌مانست. من در فضای نیمه تاریک اتاق، به انجام آزمونی عالی در پیکرپذیری دست یازیده بودم. می‌توانستم سوگند یاد کنم که او همچون سگ گله‌ای از نژاد درشت‌پیکر آلمانی در آنجا دیده می‌شد؛ یکسره دیداری و پیکرینه، راستین و واقعی؛ حتی در بویی که از او برمی‌خاست، نیک واقعی بود.

ما، به یاری رشته‌ای باریک از اکتوپلاس، به یکدیگر پیوسته بودیم؛ یک سوی این رشته به شبکه خورشیدی من پیوسته بود، و سوی دیگر در سینه حنایی رنگ او نهان می‌گشت... با نیروی اراده و تلاشی در تخیل، به درکشیدن هستی او، از طریق آن رشته سیمگون آغاز نهادم؛ درست بدان سان که نوشابه‌ای را با نی درمی‌کشند و می‌آشامند. پیکره حیوانی اندک اندک از هم می‌گسست و می‌پاشید؛ و رشته ستبری می‌گرفت. گونه‌ای دگرگونی شدید درونی و عاطفی در

من مرا سخت تکان داد. به شیوه‌ای دیوانه‌وار، می‌خواستم همه چیز را درهم بشکنم؛ هر چه را در دسترس داشتم پاره پاره کنم... گرگ در آن هنگام دیگر به راستی ریخت و پیکره‌ای نداشت. از او تنها گونه‌ای مه خاکستری رنگ برجای مانده بود که آن نیز از طریق رشته سیمگون در کشیده شد. فشار عصبیم از میان رفت. من غرق در عرق شده بودم.<sup>۱۳</sup>

می‌سزد که در این جایگاه از سخن در زمینه پیکرینگی اندیشه آنچه را که خود گواه آن بوده‌ام و آزمون‌ی شگفت در اندیشه‌های پیکرپذیرفته می‌تواند بود، بازگویم: در بهاران سال ۱۳۶۶، یکی از دانشجویانم که دوشیزه‌ای پاک‌نهاد و در کار آموزش پرتلاش بود، به نزد من آمد؛ تا اگر بتوانم او را در دشواری و تنگنایی شگفت‌انگیز و کم‌مانند که خانواده‌اش بدان دچار آمده بود، راه نمایم و یاری رسانم. او می‌گفت که: خواهرش که بانویی است نیک و باورمند به دین و سنت‌گرای و پایبند به رسم و راههای اخلاقی و اجتماعی با مشکلی باورناپذیر و خردآشوب دست به گریبان است که آرامش زندگی را از او ربوده است و روزگارش را سیاه و تباه گردانیده است؛ و بیم آن می‌رود که شیرازه زندگی خانوادگی را از هم بگسلد. موجودی که خواهرش نمی‌دانست که کیست یا چیست، سخت مایه رنج و آزار وی شده بود؛ آنچنانکه شب هنگام خواب را از چشم وی می‌ربود. در پی این گفتگو، روزی چند پس از آن، این بانو، همراه با شوهر و خواهر خویش، به دیدار من آمدند. آنان در یکی از شهرستانهای نزدیک تهران می‌زیستند و از آن شهر آمده بودند. این بانو که آشکارا از آنچه برایش رخ می‌داد، آسیب و آشفتگی و هراسان بود، داستان شگفت خود را گسترده‌تر بازگفت؛ و به خواهش بسیار، از من خواست که اگر می‌توانم او را از مشکلی چنان ستوه‌آور که بدان گرفتار آمده بود، برهانم. او از سر ناامیدی و به اندوه می‌گفت که از هر راه و روشی که سودمند و کارا می‌نموده است، برای رهایی از آن دشواری بهره جسته است؛ لیک هیچ کدام کارساز نیفتاده است. او استوار بر آن بود که چندی است که مردی بیگانه سخت او را می‌آزارد؛ در گوش وی راز می‌گوید؛ و شب هنگام، در بسترش می‌خزد و در کنارش می‌آرمد. و بدین سان او را در هراسی کشنده فرو می‌برد؛ و سخت مایه دلزدگی و بیزاریش می‌گردد. او همچنان بر گفته‌هایش افزود که شبی، با تلاشی توانکوب و مجانکاه، سرانجام توانسته است بر هراس و بیزاری خود لغام بزند؛ و دستی بر پیکر آن موجود هول‌انگیز و دل‌آشوب بکشد؛ آنگاه، لرزان از هراس و دل به هم برآمده، می‌گفت که احساس کرده است که بر پیکر پشمالود مردی دست می‌ساید. وجود این موجود یا مرد آن بانو را که زنتی نیک

پایبند به دین و دوستار خانواده بود، سخت برمی آشفته و می آزد؛ به گونه ای که درمانده و بیچاره، نمی دانست که چه می بایست کرد.

این مرد رازآمیز و هراس آفرین آنچنان در چشم آن زن راستین و واقعی می نمود که کمترین گمانی در وجود او نداشت، هر چند می انگاشت که انسان نیست.

می توان بر آن بود که این موجود را ذهن انگیزه آن بانو آفریده است؛ اندیشه ها و توانهای روانی در وی که به انگیزه ای نیرومند همگرایی و کانونی شده بودند، چنین مردی را آفریده اند. مردی آفریده ذهن که سخن می تواند گفت؛ و پیکر او را دست می توانند سود و احساس می توانند کرد.

پیکرینگی اندیشه به خواست و آگاهانه در گیتی تنها گاهی رخ می دهد؛ و برای انجام آن به توانایی ویژه نیاز هست؛ لیک در مینو بافت و ساختار زیستی ما را می سازد. ما در جهان دیگر همانیم که می اندیشیم. اندیشه در آنجا به یکبارگی و بی درنگ پیکر می پذیرد و «چیز» می شود. گویا دوزخ ما را و بهشت ما را، در جهان فراسوی، اندیشه های ما می سازد. اندیشه، در آنجا اگر راست و روشن و نیکو باشد، بهشتی را پیرامون اندیشنده پدید می آورد؛ و اگر تنگ و تاریک و تباه باشد، دوزخی را. در آنجاست که آدمی «همه اندیشه است»؛ و گفته رازگشای «پیر» یکسره راست می آید و رواست:

ای برادر! تو همان اندیشه ای؛ مابقی تو استخوان و ریشه ای.  
گر گل است اندیشه تو گلشنی؛ و رُبود خاری، تو هیمة گلخنی.<sup>۱۴</sup>

نیروی آفرینندگی در اندیشه و پیکرینگی آن - می توان بر آن بود که از نیروی پایان ناپذیر خداوندی در آدمی که خدایی خُرد است بر زمین، بازتاب یافته است. جهان، با همه پدیده های گونه گونش، جز اندیشه خداوند نیست. خداوند اندیشید؛ جهان آفریده شد. اگر ما هستیم از آن است که در اندیشه خداوند گذشته ایم. پدیده های هستی اندیشه های خداوندند که خود اندیشه ناب است و کانون و سرچشمه اندیشه هاست. پاره ای از این اندیشه ها فروفشده اند؛ افسرده اند؛ و پدیده های سخت دیداری را در جهان خاک پدید آورده اند. آری! می توان گفت که پدیده های هستی جز اندیشه هایی از خداوند، آن برترین اندیشمند که پیکر پذیرفته اند، نیستند.

باری، آنچه خفته در خواب می بیند و همه زندگی و جنبش و واقعیت است از نیروی شگرف ناخود آگاهی پدید آمده است که اندیشه ها را می نگارد و پیکر می بخشد. چون به هنگام خواب، چیرگی خود آگاهی کاستی می پذیرد و ناخود آگاهی کاراتر می شود و جای



ناورد و کرد می‌یابد، اندیشه‌ها را در ذهن خفته به نمود می‌آورد و پیکر می‌بخشد؛ به گونه‌ای که خفته همه آنچه را در رؤیا می‌بیند، می‌زید؛ و ژرف از آن اثر می‌پذیرد. دانای رومی، به شگفتی و شیوایی، پیکرینگی اندیشه‌ها را در رؤیا بدین سان باز نموده است:

این بدن مانند آن شیر علم؛  
فکر می‌جنباند او را دم به دم.  
فکرکان از مشرق آید، آن صباست؛  
و آنکه از مغرب، دبورِ با وِ باست.  
مشرق این بادِ فکرت دیگر است؛  
مغربِ این بادِ فکرت ز آن سراسر است.  
مه جماد است و بُود شرقش جماد؛  
جانِ جانِ جانِ بُود شرقِ فؤاد.  
شرق خورشیدی که شد باطن‌فروز،  
قشر و عکس آن بُود خورشیدِ روز.  
ز آنکه چون مرده بود، تن بی‌لهب؛  
پیش او نه روز بنماید نه شب؛  
ور نباشد آن چو این باشد تمام،  
بی‌شب و بی‌روز، دارد انتظام.  
همچنانکه چشم می‌بیند به خواب،  
بی‌مه و خورشید، ماه و آفتاب.  
نوم ما چون شد أَخُ الْمَوْتِ، ای فلان!  
زین برادر آن برادر را بدان.  
ور بگویند که: «هست آن فرع این»،  
مَشْنُو آنرا، ای مَقْلَد! بی‌یقین.  
می‌بیند خوابِ جانت وصف حال،  
که به بیداری نبینی بیست سال.  
در پی تعبیر آن تو عمرها،  
می‌دوی سوی شهانِ با دَها،

که: «بگو آن خواب را تعبیر چیست؟»  
 فرع گفتن اینچنین سر را سگی است.  
 خواب عام است این و خود خواب خواص،  
 باشد اصل اجتناب و اختصاص.  
 پیل باید تا چو خسبد اوستان،  
 خواب بیند خطّه هندوستان.  
 خر نبیند هیچ هندستان به خواب؛  
 خر ز هندستان نکرده است اغتراب.  
 جان همچون پیل باید نیک زفت،  
 تا به خواب او هند داند رفت، تفت.  
 ذکر هندستان کند پیل از طلب؛  
 پس مصوّر گردد آن ذکرش به شب. ۱۵

پور دل آگاه مولانا، سلطان ولد نیز بدین سان از اندیشه‌های نگاشته و پیکرینه در خواب سخن در میان آورده است:

هر آدمی که هست بعد از مرگ، احوال فرزندان و احوال خانه را شب و روز مشاهده می‌کند که در چیستند. زیرا روح را در و دیوار حجاب نیست؛ به واسطه تن که قفس است، محجوب و بسته می‌شود. نمی‌بینی در این حالت که تو زنده‌ای، به خاطر، صورتهای غایب را می‌بینی، مثل قونیه و شهرهای دیگر؛ الا به صورت تا نیروی نبینی. پس در و دیوار و مسافت پرده صورت است، نه پرده روح؛ و چون صورت نماند و پرده نماند، همه را ببینی و هیچ چیز بر تو پنهان نماند؛ بلکه آدمی در خواب آسمان می‌شود و زمین گردد و باغها و حور و قصور و مغنیان. زیرا در خواب این مجموع را می‌بینی؛ و آنجا حقیقه این همه نیست. اندیشه تست که مصوّر شده است. پس تو، بی این تن، آسمان و جنت و آبهای روان و حوران و خلقان از پیر و جوان می‌بینی؛ و به هر صورتی که خواهی، خود را می‌نمایی. نمی‌بینی که جبرئیل علیه السلام به هر کسی خود را به صورتی می‌نماید؛ آن حالت نیز در تو هست، که اگر پرده تن برخیزد، تو همچنان باشی؛ باز، در پرده تن به هر لحظه صورتی می‌شوی؛ الا پرده تن نمی‌گذارد که بر تو و بر خلق ظاهر شود. لحظه‌ای در بسطی، لحظه‌ای در قبضی؛ لحظه‌ای ترسناک

می شوی؛ لحظه ای معصیت می شوی؛ لحظه ای طاعت می شوی؛ لحظه ای به شکلی و صورتی دیگر برمی آیی؛ و پرده تن نمی گذارد که آن ظاهر شود. چون پرده تن از میان برخیزد، آنچنان که گردی ظاهر شوی.<sup>۱۶</sup>

۱ - الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین توسی و فخر رازی، قاهره ۱۳۲۵ هـ، ص ۱۲۶-۱۲۵، برگرفته از تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، نوشته حناالفاخوری - خلیل الجری، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات زمان ۱۳۵۵، ص ۴۹۶.

۲ - مثنوی، ص ۴۵۸.

۳ - همان، ص ۴۶۰.

۴ - همان، ص ۴۶۲.

۵ - نوادر التبادر لتحفة البهادر، نوشته شمس الدین محمد دنیسری، به کوشش محمدتقی دانش پزوه - ایرج افشار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۰، ص ۲۷۳.

6 - *Le deuxième sex*, simon de Beauvoir, Tom 2 / 426.

7 - *Ibid/426*.

۸ - مثنوی، ص ۶۶۲.

۹ - رسائل ابن عربی، ص ۱۶۳.

۱۰ - فوق طبیعت، نوشته لیال واتسن، ترجمه شهریار بحرانی و احمد ارژمند، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۶، ص ۱۷۱.

۱۱ - همان، ص ۱۷۲.

۱۲ - همان، ص ۱۷۴.

13 - *L'OCCULTE 2*, Les pouvoirs latents de l'homme, Colin Wilson, "j'ai lu", Editions Albin Michel, 1973/177-178.

۱۴ - مثنوی، ص ۲۱۴.

۱۵ - همان، ص ۷۷۷.

۱۶ - معارف سلطان ولد، ص ۳۰۱-۳۰۲.

## اسطوره و رؤیا

زبان ناخودآگاهی زبان نمادهاست. ناخودآگاهی روشن و راست و برهنه با ما سخن نمی‌گوید؛ آنچه را می‌خواهد بازگوید و بازنماید در جامه‌ای از راز و در پوسته‌ای از نمادها فرومی‌پوشد و فرومی‌پیچد. پس برای آگاهی از آنچه در ناخودآگاهی می‌گذرد، به ناچار می‌باید زبان نمادها را دانست و راز آنها را گشود. از این روی، هرگاه ما با پدیده‌ها و آفرینشهای ناخودآگاه روبرویم، ناگزیریم به یاری نمادشناسی ناخودآگاهی آن پدیده‌ها و آفریده‌ها را بکاویم و بگزاریم.

از دیگر سوی، زبان رؤیا نیز چون زبان اسطوره زبانی است نمادین و رمزآلود؛ و این از آنجاست که رؤیا و اسطوره هر دو با ناخودآگاهی در پیوندند؛ و از آن برمی‌آیند و مایه می‌گیرند. به سخنی دیگر، ناخودآگاهی، به یاری رؤیا و اسطوره، با ما راز می‌گوید؛ و با برانگیختن و پدید آوردن نمادهای رؤیایی و اسطوره‌ای، نهفته‌های خویش را بر ما آشکار می‌سازد. از آنجا که رؤیا و اسطوره زادگان ناخودآگاهی‌اند، در چگونگی و ساختار نیز چندان از هم جدا نیستند؛ آن دو شیوه‌هایی هستند که ناخودآگاهی در بازنمود و بازگفت نهفته‌های خویش آنها را به کار می‌گیرد. بازگوینده و بازنماینده یکی است؛ تنها شیوه‌های بازنمود و بازگفت دیگر شده است: شیوه‌ای رؤیاست و شیوه‌ای اسطوره. می‌توان بر آن بود که اسطوره رؤیایی همگانی است؛ رؤیایی است پایدار که تبارها و تیره‌ها، در درازنای زندگی خویش دیده‌اند؛ نیز می‌توان بر آن بود که رؤیا اسطوره‌ای فردی است؛ اسطوره‌ای است ناپایدار که یک تن در تنگنای خفتگی خویش آفریده است. ناگفته پیداست: به همان سان که رؤیا را می‌گزاریم تا رازهای آنرا بگشاییم و باز نماییم، اسطوره را نیز می‌باید بگزاریم و رازهای آنرا بگشاییم و آشکار گردانیم. خوابگزاری و اسطوره‌شناسی، در سرشت، با هم یکسانند. خوابگزار و اسطوره‌شناس هر دو نمادهایی را می‌کاوند و می‌گزارند: یکی نمادهای رؤیا را؛ دیگری نمادهای اسطوره را.

تنها جدایی بنیادین در میانه رؤیا و اسطوره در خاستگاه آنها، در ناخودآگاهی است. این دو، بسته به اینکه از کدامین گونه ناخودآگاهی برآمده باشند، رؤیا می‌تواند شد یا اسطوره. هرکدام از گونه‌های ناخودآگاهی نمادهایی ویژه خود دارند؛ پس برای کاویدن و گزاردن این نمادها، از نمادشناسی ویژه هرکدام از آنها می‌باید بهره جست.

۱ - ناخودآگاهی فردی نمادهایی را می‌آفریند که ویژه هر کس، به تنهایی‌اند. ناخودآگاهی در هرکدام از ما بسته به ساختار ذهنی و فرهنگی و روانی ویژه‌ای که از آن برخورداریم، نمادهایی را پدید می‌آورد که نمادهای فردی‌ماست. این نمادها در هر کس به گونه‌ای است دیگر؛ و از یکی به دیگری تفاوت می‌پذیرد. ناخودآگاهی فردی در ما اندیشه‌ها و انگیزه‌ها و آزمونهای گونه‌گون را که بسیاری از آنها داده‌های خودآگاهی است، آنگاه که می‌خواهد بازپس دهد و باز آورد و بازگوید، در جامه‌ای از نمادها درمی‌پیچد که تنها در قلمرو نهاد ما معنی می‌تواند داشت. این نمادها نمادهایی است که در تنگنای نهاد هر کس به تنهایی می‌ماند. دیگری با آنها بیگانه است؛ و هرگز آنها را به کار نخواهد گرفت. برای گزارش این گونه نمادها که آفریده ناخودآگاهی فردی است، به ناچار می‌باید از نمادشناسی فردی بهره جست. هر ناخودآگاهی فردی نمادشناسی ویژه‌ای دارد. نمی‌توان نمادشناسی یکی را برای گزارش نمادهای دیگری به کار گرفت. شمار این نمادشناسی به شمار انسانهاست. برای شناخت ناخودآگاهی فردی در هر کس و یافتن نمادشناسی آن به زمان و تلاشی بسیار نیاز هست. تنها با روانکاوی است که می‌توان با کار و سازهای ناخودآگاهی فردی در هر کس آشنا شد؛ و نمادهای آفریده این ناخودآگاهی را بررسی و به دست آورد. آنچنانکه نوشته آمد، این نمادها بیشتر بر پایه داده‌های خودآگاهی پدید آورده می‌شوند. آنچه کسی در بیداری دریافته و آزموده است و نیک بر او اثر گذاشته است تا بدانجا که به ناخودآگاهی وی راه برده است، در چهره نمادها می‌تواند در رؤیا بر او آشکار گردد. از آنجا که ناخودآگاهی فردی در رویه ذهن و لایه‌های برونتر جای دارد و به خودآگاهی نزدیکتر است، در کار و سازهای خویش و در آفرینش نمادها از آن بیشتر بهره می‌برد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت کمابیش ترجمان خودآگاهی است.

از دیگر سوی، می‌توان ناخودآگاهی فردی را پهنه پندارهای آفریننده و خاستگاه هنر نیز شمرد. با آنکه آفرینش هنری آگاهانه انجام می‌گیرد؛ و هنرمند به هنگام آفریدن چون خفته‌ای که رؤیا می‌بیند بی‌خوشتن و ناهوشیار نیست؛ کار و سازهای هنری و آنچه به هنگام آفرینش بر هنرمند می‌گذرد، ناخودآگاه است. هنرمند راستین و سرشتین کسی

است که در بیداری و هوشیاری توانسته است روزنی به نهانخانه درون خویش بگشاید؛ تا نهفته‌های این نهانخانه، توفنده و تپنده، از آن فراجوشند و فروریزند. از دیدی گسترده، می‌توان گفت که: در آفرینش هنری نیز، اندرونی‌های ناخودآگاهی در پیکره ساخته‌ها و آثار سترگ و فسونکار به خودآگاهی می‌رسند. از این روی، روند آفرینش نمی‌تواند در هنرمند آگاهانه و همواره بخواست او باشد. هنرمند تنها می‌تواند کار آفرینش را آغاز کند، آنچه از آن پس بر وی می‌گذرد، آگاهانه و به خواست وی نیست. هنرمند راستین نمی‌تواند سنجیده و اندیشیده به آفرینش هنری پردازد. آنچه او آگاهانه می‌تواند کرد، تنها آن است که نموداری ذهنی یا طرحی از آنچه را خواهد آفرید از پیش رقم بزند. اما هرگز نمی‌تواند در کردار از تک تک رفتارهای خویش آگاه باشد؛ و بر پاره پاره آنچه آفریده می‌شود درنگ کند و بیندیشد. هنرمند تنها کار را می‌آغازد؛ و بدین گونه، لگام از ناخودآگاهی خویش برمی‌گیرد. هنرمند انسانی است شگرف با توانایی خفته و فرونهفته که تنها آنها را می‌سازد و کارا می‌گرداند؛ لگام زدن بر این توانها در توان و به فرمان او نیست. او کسی است که در پی نیازی تب‌آلوده و تاب‌ربای به آفریدن، بند از توفانهای که در نهاد وی می‌غزند و می‌توفند برمی‌گیرد؛ از آن پس، کار با او نیست. توفانهای گسسته‌بند بر پهنه خودآگاهی هنرمند می‌تازند؛ و در پیکره آفریده‌های شورانگیز و شررخیز هنری، به نمود می‌آیند. ناخودآگاهی فردی در هنرمند به دریایی می‌ماند که چون برآشفست و برآمد، خیزابه‌هایی بشکوه و سهمگین را برمی‌افرازد که آسیمه و آشفته سر بر کرانه‌های خودآگاهی فرو می‌کوبند؛ و پاره‌ای از آنها که افراخته‌تر و پایاترند، بر آن می‌گسترند. هنرمند را نمی‌رسد و نمی‌سزد که این خیزابها را لگام زند و فرو نشاند. می‌توان گفت که: هنرمند راستین و سرشتین، به گونه‌ای گریزناپذیر و ناگزیر، بازیچه ناخودآگاهی و بندی هنر خوشتن است. او نمی‌تواند که هنرمند نباشد؛ نمی‌تواند که نیافریند. آفرینش رفتاری است سترگ و شگرف که در توان خودآگاهی نیست. نمی‌توان با برنامه‌ریزی روشن و باریک و با فراهم آوردن «کارنمایی» که همه رفتارها و روند‌های آفرینش هنری در آن نشان داده شده باشد، اثری آفرید. این شیوه در قلمرو جادوانه و پر رمز و راز هنر کاربردی نمی‌تواند داشت؛ تنها در دانش و در ابزارسازی از آن می‌توان سود جست. زیرا در این قلمرو کار با سر است؛ یا به سخنی دیگر، با خودآگاهی است؛ لیک در قلمرو هنر، کار با دل است؛ یا به سخنی دیگر، با ناخودآگاهی است. هنرمند راستین و سرشتین در هنر خویش غرقه است و بدان می‌زید، همچون ماهی در آب. او را نمی‌توان از آفریدن باز داشت؛ یا به ستم بدان برانگیخت؛ یا برنامه

آفرینش را بدو سفارش داد. تنها می‌توان انگیزه‌ای یا بهانه‌ای را در کار آورد؛ تا توفانهای ناخودآگاهی در وی بند بگسلند. هنرمند بگوهر که هنر او زندگی اوست، به پیمانه‌ای می‌ماند که سرشار شده است؛ و تنها به قطره‌ای واپسین نیاز دارد تا لبریز گردد؛ آن انگیزه و بهانه، یا خواست هنرمند خود به آغاز آفرینشی هنری آن واپسین قطره است. این قطره را می‌توان آگاهانه و بخواست در پیمانه افکند؛ لیک آنچه از آن پس در هنرمند می‌گذرد، آگاهانه نمی‌تواند بود؛ و به خواست وی انجام نمی‌تواند گرفت.

روند کار در آفرینش هنری و در رؤیا یکسان است. با آنکه هم هنرمند، هم رؤیابین به شیوه‌ای می‌توانند زمینه‌ها و مایه‌های هنری یا رؤیایی را از پیش همچنان ناخواسته و ناآگاه در خویش پدید آورده باشند، در آنچه بر آنان می‌گذرد اختیاری ندارند. آن دو از پیش پیمانه ناخودآگاهی را آکنده‌اند، آنچه از این پیمانه فرو می‌ریزد و به خودآگاهی آورده می‌شود، باز بسته به خواست و گزینش آنان نمی‌تواند بود. هنر و رؤیا، هر دوان، سزویخته‌ها و برآورده‌های ناخودآگاهی فردی‌اند. تنها جدایی در میانه آن دو آن است که رؤیا به هنگام خفتگی و ناهوشیاری دیده می‌شود؛ و هنر در بیداری و هوشیاری به انجام می‌رسد. انجام و آغاز کار در رؤیا آگاهانه و اختیاری نیست؛ اما در هنر هست. از این روی، رؤیا سرشت و ساختاری کارپذیرانه (= انفعالی) دارد؛ و هنر ساختار و سرشتی کارا (= فعال و اثرگذار).

هم از آن روی که کار و ساز در رؤیا یکسره ناخودآگاه است، آنچه در آن آفریده می‌شود نمادهاست. زیرا بدان سان که نوشته آمد ناخودآگاهی به زبان نمادها با ما سخن می‌گوید؛ و در چهره نمادها به خودآگاهی می‌رسد. لیک ارمغان و فرآورده هنر که آمیزه‌ای از خودآگاهی و ناخودآگاهی است ترفندها و شگردهای ویژه هنری است که چون نمادها رمزآلود و فسونکار و فریب‌اند؛ اما ژرفی و رازناکی و پیچیدگی آنها را ندارند. می‌توان برای نمونه ترفندهایی شاعرانه چون استعاره، مجاز یا کنایه را که در قلمرو ادب به کار گرفته می‌شوند، با نمادهای رؤیا سنجید. این ترفندها نیز رمزآلودند؛ اندیشه‌ای که در آنها گنجانیده شده است، راست و روشن و یکباره به ذهن نمی‌رسد؛ راز آنها را نیز می‌باید گشود. لیک از آنجا که این ترفندها به یکبارگی زاده ناخودآگاهی نیستند، همچون نمادها دور و دست نیافتنی و پیچ در پیچ نمی‌توانند بود؛ با اندکی درنگ و کاوش در آنها، رازشان را می‌توان گشود؛ و پیام هنری نهفته‌شان را بدر کشید و دریافت. این ویژگی بنیادین و زیباشناختی در ترفندهای ادبی که برهنه و پوست باز کرده رسانای اندیشه‌ای که می‌باید باز نمایند نیستند، سویی ناخودآگاهانه آنهاست. آنها، چونان

پاره‌هایی از پیکره و اثری هنری که با ناخودآگاهی پیوندی دارند، جز این نمی‌توانند بود. در این ویژگی، با نمادها هنبازند؛ لیک این ویژگی دیگر در آنها که به هر روی، پیام ادبی نهفته در خود را آشکار می‌دارند، هرچند که این پیام دور و دیرپاب باشد، سویی خودآگاهانه آنهاست. زیرا به همان سان، چونان پاره‌هایی از اثری هنری که با خودآگاهی نیز در پیوند است، جز این نمی‌توانند بود. در این ویژگی است که از نمادها جدایی می‌گیرند.

ویژگی دیگر که ترفندهای ادبی را از نمادها جدا می‌دارد و به خاستگاههای آنها باز می‌گردد این است که ترفندهای شعری یکسویه‌اند؛ و اندیشه و معنایی یگانه را در خود نهفته می‌دارند؛ لیک نماد چند سویه است؛ و در یک زمان می‌تواند گویای پیامها و معنایی چند باشد. برای نمونه، اگر نرگس را استعاره از چشم بشماریم و بنفشه را استعاره از موی، در آن هنگام که نرگس به ترفندی شاعرانه نشانگر چشم است، یا بنفشه نشانگر موی نمی‌تواند همچنان نشانگر اندامی دیگر در دلدار زیباروی باشد. حال آنکه ویژگی سرشتین و ساختاری نماد آن است که پیامها و معانی گونه‌گون را در خود نهفته می‌دارد. به منشوری می‌ماند چند پهلوی که در پیوند با فروغی که بر آن می‌تابد پرتوهایی گوناگون و رنگارنگ را باز می‌تابد. یکسویگی و تک معنایی در ترفندهای هنری از زمینه خودآگاهانه در آنها مایه می‌گیرد؛ و چند سویی و چند معنایی در نمادها از آن است که آنها به یکبارگی برآمده از ناخودآگاهی‌اند.

۲ - ناخودآگاهی تباری - اگر چنین ناخودآگاهی را بپذیریم - نمادهایی را پدید می‌آورد که کاربرد و بازتابی گسترده‌تر از نمادهای فردی دارند؛ اما بازتاب و کاربردشان از نمادهایی که ناخودآگاهی جمعی پدید می‌آورد، تنگتر است. نمادهای تباری آنچه را که چکیده و فرآیند ژرفترین و پایاترین آزمونها و یافته‌های مردمی است در درازنای زندگانی آن مردم باز می‌تابد و باز می‌نماید؛ مردمی با زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و روانشناختی همگون؛ مردمی که دیرزمانی را در سرزمینی یگانه در کنار یکدیگر به سر آورده‌اند؛ و با پیوندها و بندهایی استوار به یکدیگر پیوسته‌اند؛ و بدین سان، با همبستگیها و پیوستگیهایی ژرف در نهاد و ناخودآگاهی خویش چون تار و پود در هم تنیده‌اند؛ و پیکره‌ای همبسته و همگون را پدید آورده‌اند که تبار یا ملت خوانده می‌شود. به همان سان که هر فرد در سنجش با دیگری از ناخودآگاهی ویژه خود برخوردار است که نمادهای فردی وی را پدید می‌آورد، هر تباری نیز می‌تواند ناخودآگاهی ویژه خویش داشته باشد که در سنجش با تباری دیگر جداییها و تفاوتهای آن آشکار خواهد شد.



ناخودآگاهی تباری که شالوده‌های استوار و دیرینه پیوندها و همبستگیهای تباری و قومی را می‌سازد، و منش ملی و روانشناسی مردمی را پدید می‌آورد نمادهای ویژه خود را می‌آفریند؛ این نمادها را می‌توان نمادهای تباری نامید. ناگفته آشکار است که نمادهای تباری نیز از مردمی به مردم دیگر تفاوت خواهند پذیرفت. هرگز انسانی ایرانی که دارای ناخودآگاهی تباری ایرانی است که منش ایرانی او را می‌سازد و رفتارهای روانی وی را سامان می‌دهد، در واکنشها و کردارهای ناگهانی و برجوشیده‌اش با انسانی از سرزمین و فرهنگی دیگر یکسان نمی‌تواند بود. انسانی ایرانی در آنچه برآمده از ناخودآگاهی فردی اوست از دیگر ایرانیان جداست و رفتاری ویژه خود دارد؛ اما در آنچه از ناخودآگاهی تباری و منش ملی او مایه می‌گیرد، با دیگر ایرانیان هنباز و دمساز است؛ و رفتاری همانند با آنان دارد.

سنتها، رسم و راهها، آیینها و هرآنچه هنجارها و ارزشهای ملی را پدید می‌آورد، ریشه در ناخودآگاهی تباری گسترانیده است. به همان سان که سنتها و رسم و راهها که کمابیش بازتابهایی آگاهانه از ناخودآگاهی تباری‌اند، از مردمی به مردم دیگر تفاوت می‌پذیرند، نمادهای تباری هر مردمی نیز ویژه آن مردم است.

ناخودآگاهی تباری همچون ناخودآگاهی جمعی نمادهای آفریده خویش را در دو قلمرو رؤیا و اسطوره به نمود می‌آورد. پاره‌ای از نمادهایی که خفته در رؤیا با آنها روبروست آفریده ناخودآگاهی تباری اویند. این گونه نمادها، وارونه نمادهای فردی، در گستره تبار معنا و کاربرد می‌توانند داشت. نمادهای تباری در رؤیاهای همه ایرانیان نمودی یکسان می‌توانند داشت و گاه پیامی یکسان. این نمادها در رؤیاهای همه ایرانیان تکرار می‌توانند شد. به سخنی دیگر، رؤیاهای ایرانی پیوندها و همانندیهای با یکدیگر دارند که آنها را از رؤیاهای نیرانی (= غیر ایرانی) جدا می‌سازد. این پیوندها و همبستگیها که بدانها می‌توان رؤیاهای ایرانیان را از رؤیاهای مردمانی دیگر بازشناخت برآمده از ناخودآگاهی تباری است. نمادهای تباری را در این رؤیاها می‌توان شناخت و بدر کشید و گزارد. خوابگزاری کهن بر این نمادها استوار شده است. اگر نمادهایی همانند با پیامهای یکسان یا نزدیک به یکدیگر در رؤیاها وجود نمی‌داشت، دانش خوابگزاری هرگز پدید نمی‌آمد. این نمادهای همانند که در رؤیاهای مردمی تکرار می‌شوند، آفریده ناخودآگاهی تباری‌اند. بر پایه آنهاست که می‌توان رؤیاها را بررسی و گزارد و راز گشود. دانش خوابگزاری به راستی دانشی است که به یاری آن نمادهای تباری را برمی‌رسند و می‌گزارند. اگر نمادها تکرار نشوند و پیامهایی یکسان نداشته

باشند فراگیری نخواهند داشت و گزاردنی نخواهند بود. از آن است که دانشی یا کلیدی برای گزاردن نمادهای فردی در دست نیست؛ زیرا این نمادها در تنگنای نهاد هر فرد می مانند و تنها برای خود وی معنا می توانند داشت. از این روی، برای هر فردی خوابگزاری ویژه ای هست که اگر با کاوش و تلاش بسیار فرادست آمد، تنها در گزارش رؤیاهای او به کار می تواند آمد. پس خوابگزاری کهن که می کوشیده اند به یاری آن رؤیاهای هر پرسنده ای را بگزارند، بر نمادهای تباری پایه نهاده شده است. هم از آن است که چگونگی خوابگزاری از مردمی به مردم دیگر تفاوت می پذیرد؛ و نمادی یکسان در دو فرهنگ و در دو دبستان خوابگزاری، پیام و گزارشی دیگرگون دارد. برای نمونه، چند نماد را در خوابگزاری ما و خوابگزاری فرانسوی با هم می سنجیم:

خار (در خوابگزاری ما): در خواب وام است. اگر بیند خاری در اندام او فرو شد، یا کسی در وی زد دلیل است که از کسی وام ستاند؛ و به قدر رنج و زحمت آن خار از آن کس سخن ناخوش شنود. اگر بیند او خاری در اندام کسی زد، دلیل است که او وامی به کسی دهد؛ و سخن تلخ بگوید. کرمانی گوید: اگر بیند که خار بسیار داشت و اندامش از آن خار گزند نمی یافت، دلیل است که وام بسیار دارد؛ و لکن جمله گزارده شود؛ و هیچ رنجی به وی نرسد.<sup>۱</sup>

خار (در خوابگزاری فرانسوی): اگر در تن کسی بخلد، نشانه و راجی و دُزیاد زنانه است؛ — خار در میانه گلها نشانه کامیابی در عشق است.<sup>۲</sup>

گل (در خوابگزاری ما): ابن سیرین گوید که دیدن گلها به خواب بر دو وجه باشد: اول آنکه بر درخت بود؛ دویم آنکه از درخت جدا بود؛ و گلی که آنرا بقایی نباشد، دیدن آن در خواب دلیل غم و اندیشه بود؛ اگر بیوقت بیند، دلیل مصیبت به سبب فرزند؛ و چون گل را از درخت جدا بیند، دلیل غم و گریستن بود. جابر گوید که: درخت گل در خانه داشتن دلیل است که به سبب فرزند خرم گردد؛ و اگر گلها از هر نوع شکفته بیند، دلیل آنکه از خویشان شاد گردد؛ و دیدن گل در خواب دلیل بر مردی دون همت بود که با کس وفا نکند، یا نامه که از غایب برسد. حضرت صادق علیه السلام فرماید که: دیدن گل به خواب شش وجه بود: اول فرزند؛ دویم دوست؛ سیّم مردی دون همت؛ چهارم کنیزک؛ پنجم غلام؛ ششم نامه.<sup>۳</sup>

گل (در خوابگزاری فرانسوی): اگر تازه و همه شکفته باشد، نشانه پیشرفت و کامگاری فزاینده است؛ اگر پژمرده باشد، نشانه وانهادگی و بینوایی است؛ اگر

مصنوعی باشد، نشانه لذت فریبنده است؛ اگر در دست باشد، نشانه افزونی در لذتهاست؛ به گونه‌ای فراگیر، نشانه لذتهای مادی و خطرناک است.<sup>۴</sup>

با اینهمه، گاه در خوابگزاریهای گوناگون به نمادهایی با پیامها و گزارشهای یکسان نیز بازمی‌خوریم. همانندی در این نمادها، اگر از رهگذر داد و ستدهای فرهنگی پدید نیامده باشد و از سرزمینی به سرزمین دیگر برده نشده باشد، می‌تواند نشانه دیرنگی و نژادگی این نمادها باشد؛ و گویای آنکه آنها از گونه نمادهایی جهانی‌اند که در ناخودآگاهی جمعی با آنها روبرویم. نمونه‌هایی از این نمادهای همانند را در خوابگزاری ایرانی و فرانسوی در پی یاد می‌کنیم:

جغد (در خوابگزاری ما): ... دیدن جغد در خواب مبارک نباشد؛ کرمانی گوید: اگر کسی بیند آواز جغد همی شنید، دلیل است که در آنجا نوحه و شیون بود به قدر بانگ جغد.<sup>۵</sup>

جغد (در خوابگزاری فرانسوی): ... شنیدن آواز جغد نشانه سوگ و شیونی است نزدیک.<sup>۶</sup>

دندان (در خوابگزاری ما): ... بعضی از معبران گویند دندانهای پیشین و آنچه از جانب راست است، دلیل بر پدر و خویشان پدر کند؛ و دندانهایی که از جانب چپ است، دلیل بر مادر و خویشان مادر کند. اگر بیند که دندان پیشین او می‌جنبد، دلیل که از این جماعت که وصف کردیم یکی بیمار شود. ابن سیرین گوید: اگر بیند دندان پیشین او بر کف دستش افتاد، یا بر کنار، یا بر زمین افتاد به خاک آلوده نگردید، دلیل که او را فرزندی، یا خواهری، یا برادری آید. اگر بیند دندان پیشین او بر زمین افتاد و در میان خاک ضایع گردید، دلیل که از این جماعت یکی هلاک شود، یا جدا شود؛ چنانکه هیچ کس از وی نشان ندهد. اگر بیند بعضی از دندان او بشکست، یا ضایع شد، دلیل که به یکی از ایشان بلا و آفتی رسد... اگر بیند دندانهای پیشین او زیاده شد، یا خوب و پاکیزه شد، دلیل که یکی از این کسان را خیر و خرمی و زیادی رفعت و منزلت است...<sup>۷</sup>

دندان (در خوابگزاری فرانسوی): اگر بینند که دندانهایی زیبا دارند، نشانه نیکبختی و خشنودی است... اگر بینند که دندانهایشان می‌افتد نشانه بیماری، یا مرگ خویشان و دوستان است؛ دندانهای پوسیده و تباه نشانه اندوه است.<sup>۸</sup>

پرستو (در خوابگزاری ما): ابن سیرین گوید: اگر بیند پرستو داشت، یا کسی به وی داد، دلیل که با کسی که از او جدا شده است، مؤانست گیرد؛ و در مقام او قرار

گیرد؛ و اگر بیند پرستو را بکشت، یا از دست بیفکند، دلیل که با کسی که مؤانست دارد جدایی جوید و دور شود. کرمانی گوید: دیدن پرستو در خواب مردی توانگر با خرد است. اگر پرستوی ماده بیند، زنی توانگر با خرد است. اگر بیند پرستو از وی بپرید، دلیل که از مردی توانگر جدا گردد. اگر بیند پرستو در دست او بمرد، دلیل که یار او بمیرد؛ و رنج و اندوه بیند. جابر مغربی گوید: اگر بیند پرستویی را فراگرفت، دلیل که از غمها فرج یابد و از ترس و بیم ایمن گردد.<sup>۹</sup>

پرستو (در خوابگزاری فرانسوی): دیدن پرستو نشانه آن است که دلبنی گرامی باز خواهد آمد؛ کشتن پرستو نشانه تیره بختی و مصیبتی است، در آینده نزدیک؛ دیدن پرستو در خانه نشانه نیکبختی پایدار و ثوام با آرامش و آسودگی است؛ دیدن پرستوهای مرده نشانه سوگ و شیون، یا بیماری وخیم است.<sup>۱۰</sup>

بره (در خوابگزاری ما): ابن سیرین گوید: بره در خواب، اگر نر یا ماده باشد، فرزند است. اگر بیند بره را فراگرفت، یا کسی بدو داد، دلیل که او را فرزندی آید؛ و آن فرزند بر وی بود. اگر بیند بره را بکشت، دلیل که فرزند او بمیرد. اگر بیند که گوشت بره را بخورد، او را به سبب فرزند غم و اندوه رسد. کرمانی گوید: دیدن بره در خواب خیر و منفعت است و نیکی و مال حلال هم هست، به قدر بزرگی و کوچکی او. اگر بیند بره داشت، او را مال و غنیمت رسد، به قدر آن. اگر بیند بره یا بزغاله را بکشت و آنرا بخورد و نه از بهر گوشت کشت، دلیل که او را مصیبتی رسد به سبب فرزند. حضرت صادق علیه السلام فرماید: دیدن بره به خواب بر چهار وجه است: اول فرزند؛ دوم مال حلال؛ سوم معیشت؛ چهارم غم و اندوه.<sup>۱۱</sup>

بره (در خوابگزاری فرانسوی): دیدن بره در کشته نشانه زندگی آرام و همراه با دل آسودگی است؛ شنیدن آواز بره نشانه آن است که فرزند نامشروع در خانواده زاده شده است؛ در آغوش داشتن بره نشانه نیکبختی پایدار و استوار است؛ خریدن بره ای نشانه نیرنگ و فریبکاری است؛ بزغاله (= بره سیاه) نشانه تیره روزی و مصیبت است.<sup>۱۲</sup>

بیشینه نمادهایی که در رؤیاهای از گونه دوم\* دیده می شوند، نمادهای تباری اند. از همین روی، دانش کهن خوابگزاری برای گشودن راز این رؤیاها به کار گرفته می شده است.

\* بنگرید به بخش گونه های رؤیا، در همین کتاب.

نمادهای تباری، گذشته از رؤیا، در قلمرو اسطوره نیز کاربرد و بازتاب می‌توانند داشت. نمادهایی که از اسطوره‌ای به اسطوره‌ای دیگر تفاوت می‌پذیرند، نمادهای تباری‌اند. شاید بتوان چگونگی آفریدن نخستین مرد و نخستین زن را در اسطوره‌های ایرانی از گیاه، نمادی تباری شمرد. در اسطوره‌های سامی نخستین مرد، آدم از خاک آفریده شده است؛ و نخستین زن، حوا از دندۀ چپ او؛ لیک در فرهنگ ایرانی، نخستین زن و مرد از گیاه ریواس، همراه و همزمان، برآمده‌اند. ریواس نیز از تخمۀ کیومرث که بر خاک ریخته بود رُست. در این باره، در «بند هشن» می‌خوانیم:

چون کیومرث به هنگام درگذشت، تخمه بداد؛ آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد؛ و دو بهر آنرا نریوسنگ نگاه داشت و بهری سپندازمذ پذیرفت. چهل سال آن تخمه در زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال، ریباش تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه از زمین رستند؛ درست بدان گونه که ایشان را دست برگوش بازیستند، یکی به دیگری پیوسته، همبالا و هم‌دیسه بودند. میان هر دو ایشان فرّه برآمد. آن گونه هر سه همبالا بودند که پیدا نبود که کدام نر و کدام ماده و کدام آن فرّه هرمزد آفریده بود که با ایشان است که فرّه‌ای است که مردمان بدان آفریده شدند.

چنین گوید که پرسید: «کدام پیشتر آفریده شد، فرّه یا تن؟» هرمزد گفت که: «فرّه پیشتر آفریده شد و تن، سپس برای آن آفریده شده است. فرّه در تن آفریده شد؛ تا خویشکاری بیافریند و تن به خویشکاری آفریده شد.» آنرا گزارش این است که روان پیشتر آفریده شد؛ تن از پس. روان در تن خویشکاری را فرمان دهد. سپس هردو از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند؛ و آن فرّه به مینویی در ایشان شد که روان است. اکنون نیز مردم بمانند درختی فراز رُسته است که بارش ده گونه مردم است. هرمزد به مَشی و مَشیانه (= مهلی و مهلیانه) گفت که: «مردم‌اید؛ پدر و مادر جهانیان‌اید. شما را با برترین عقل سلیم آفریدم؛ جریان کارها را به عقل سلیم به انجام رسانید. اندیشۀ نیک اندیشید؛ گفتار نیک گوید؛ کردار نیک ورزید؛ دیوان را مستایید!»<sup>۱۳</sup>

۳- ناخودآگاهی جمعی نمادهایی را پدید می‌آورد که در گسترۀ فرهنگها و مردمان گوناگون بازتاب و کاربرد دارند. چکیده و «دُرد» یافته‌ها و اندیشیده‌ها و آزمونهای بشری در درازنای هزاره‌ها که در ژرفترین لایه‌های ناخودآگاهی نهفته‌اند در پیکرۀ این نمادها پدیدار می‌توانند شد. این مانده‌ها و نهفته‌های باستانی که منش انسانی را پایه می‌ریزند،

اگر به نمود بیایند، در نمادهایی باز می‌تابند که ارزش و معنایی جهانی دارند. نمادهایی که خاستگاهشان ناخودآگاهی جمعی است کالبدهایی‌اند که «کهن نمونه‌ها» در آنها فرو می‌ریزند؛ پیکر می‌پذیرند و به نمود می‌آیند.

پاره‌ای از نمادهایی که در رؤیا دیده می‌شوند - بجز رؤیاهای گونه سومین - نمادهای جمعی و جهانی‌اند. این نمادها در سنجش با نمادهای تباری نمودی اندکتر در رؤیا دارند. بدان سان که پیشتر نوشته آمد، اندکی از بسیار رؤیاهایی که یونگ بررسی‌ده و گزارده است، چنین نمادهایی را دربر داشته است. او در یکی از سخنرانیهای یکی از این رؤیاهای بازگفته و بازنموده است. رؤیایین جوانی فرانسوی و بیست و دو ساله بوده است، برخوردار از هوشمندی و گرایان به زیبایی و هنر. یونگ خود این جوان را نمی‌شناخته است؛ یکی از دوستان روانپزشکش رؤیای او را برای وی بازگفته است. این جوان چندی پیش از دیدن رؤیا سفری به اسپانیا کرده بوده است؛ از این سفر، نشانه‌هایی در رؤیای او بازمانده است. در بازگشت از سفر اسپانیا، رؤیایین به بیماری روانی دچار آمده است. پس از شش ماه درمان در بیمارستان، از آن مرخص شده است؛ چنان می‌نموده است که روان‌نژندی وی درمان شده است؛ لیک چند ماه پس از آن، در آرامش و هوشیاری، به زندگی خویش پایان داده است. یونگ رؤیای این جوان را که راز خودکشی او در آن نهفته است بدین سان بازگفته است و بازنموده:

در زیر کلیسای بزرگ تولد سردابی پر از آب جای دارد که از زیر زمین با «تاژ» در پیوند است. این سرداب اتاقی کوچک و تاریک است. ماری بس درشت در این آب به سر می‌برد. چشمانش همچون گوه‌های گرانبها می‌درخشند. در نزدیکی این مار، جامی زرین هست که دشنه‌ای در آن نهاده شده است. این دشنه کلید شهر تولد است؛ هر کس آنرا در چنگ داشته باشد بر شهر فرمانروا خواهد بود. مار - من این را می‌دانستم - دوست و حامی کسی به نام آقای ب. س. بود. این مرد نخست همراه با من در اتاق تاریک بود؛ و پای برهنه‌اش را در دهان مار می‌نهاد. مار به شیوه‌ای دوستانه پای او را می‌لیسید؛ هر دو از این کار خشنود و شادمان بودند. بدین سان ب. س. بیمی از مار نداشت؛ زیرا او کودکی بدور از شیطنت و آزار بود؛ به راستی، ب. س. در رؤیا مردی بالغ نبود؛ بلکه تنها هفت سال سن داشت. سپس من می‌بینم که در اتاق تاریک هستم؛ و با مار که احساس می‌کنم در دل او را بی هیچ هراس، بس بزرگ می‌دارم، گفتگو می‌کنم. مار به من می‌گوید که اسپانیا از آن من است؛ زیرا من

یکی از دوستان ب. س. هستم؛ سپس از من می‌خواهد که کودک را به او بازگردانم. من از این کار خودداری می‌ورزم؛ در برابر، به او قول می‌دهم که خود به نزد وی پایین خواهم رفت؛ و او را نوازش خواهم کرد. اما به جای این کار، ناگهان بر آن می‌شوم که دوستم اس. را به نزد او بفرستم. (دوستی که از تبار مورهای اسپانیایی است، بدان سان که سیه‌چردگی و موهای تیره رنگش گواه و گویای آن است.) با اینهمه برای پایین رفتن او، بدان نیاز هست که وی پیش از آن، از نیروهای نیاکانی تبارش برخوردار باشد. به همین سبب، به او می‌گویم که شمشیری با دسته سرخفام را به دست آورد که در کارگاه اسلحه‌سازی، در آن سوی رود تاژ جای دارد؛ شمشیری باستانی که از آنتیان، یا از فوسِثان ماسیلا — که امروز ماریسی خوانده می‌شود، به یادگار مانده است. این دوست به برگرفتن شمشیر شتافت؛ و به درون سرداب رفت. به او گفتم که در آنجا کف دست چپش را با شمشیر بشکافد؛ او چنین کرد. توان آنرا نداشت که در کنار مار بماند؛ دستخوش درد و هراس، رنگ باخت؛ و لغزان و افتان خیزان، بی‌آنکه دشنه را به دست آورده باشد، از پله سرداب بالا آمد. بدین گونه، او نتوانست تولد را به چنگ آورد؛ من ناچار شدم آنرا در همان جا واگذارم، بدان سان که زیوری را وامی‌نهند.

این رؤیا از آن رؤیاهایی است که مردمان آغازین که با نفزی بسیار سرشت رؤیاها را برمی‌رسند و بازمی‌شناسند، می‌توانند آنرا رؤیایی بزرگ بنامند. آن رؤیاهای دیگر، رؤیاهایی که همواره دیده می‌شوند در چشم آنان ارزشی ندارند؛ حال آنکه اگر یکی از آنان رؤیایی بزرگ ببیند، بی‌درنگ، رازآشنای، معنای جمعی آنرا درمی‌یابد؛ همین معنا او را وامی‌دارد که رؤیایش را برای پیرامونیان خود بازگوید؛ گویا که این کار اجباری اخلاقی است، در برابر قبیله. پس حلقه‌ای از مردمان که بر خاک می‌نشینند و گفتار رؤیابین را می‌شنوند بسته می‌شود. در پاره‌ای از گویشهای آغازین، نام و تعبیری برای رؤیای معمولی هست؛ و نام و تعبیری دیگر برای رؤیای بزرگ. این رفتار شگفت تنها ویژه مردمان آغازین نیست؛ آنرا در اروپا، در روم نیز می‌بینیم که تا پایان جمهوریت پاییده است. برای نمونه، می‌دانیم که دختری یکی از سناتورهای رومی که میثزو در رؤیا بر او آشکار شده بود، در مهستان روم (= سنا) حضور به هم رسانید؛ تا به سبب باور به رؤیایی که دیده بود، از مهستان بخواهد که پرستشگاهی را، از آن مینرو که از

بی‌توجهی بدان ویران شده بود بازسازند. مهستان که رؤیای دختر بر آن کارساز افتاده بود، پذیرفت که هزینه بایسته برای بازسازی پرستشگاه را فراهم سازد. این داستان به روشنی رازگشایی بس دیرینه‌ای را که در گرو سرشت جمعی در رؤیای بزرگ است، آشکار می‌دارد؛ رؤیایی که از آن کسی که آنرا دیده است، نیست؛ بلکه به جمع، به مردم، به همه جانداران متعلق است. اگر گزارش رؤیایی چنین به سامان و سرانجام برسد، همه از آن بهره‌مند خواهند شد؛ این ویژگی است که آنرا در رؤیاهایی کوچک که همواره دیده می‌شوند، نمی‌توان سراغ کرد.

بافت این رؤیای پرتأثیر را گزارش کنیم. رؤیابین، آنچنانکه به شما گفته‌ام، در اسپانیا و به ویژه دیرزمانی در تولد که شهری است با نشانه‌هایی برجسته و فراموش ناشدنی، به سر برده است. گوهر و زیور شهر، کلیسای بزرگ گوتیک است که یکی از زیباترین کلیساهای اروپاست؛ این کلیسا اثری ژرف بر رؤیابین ما نهاده است. هر کس که به کلیساهای گوتیک درآمده باشد، احساس کرده است که تا چه پایه سده‌های میانین مسیحی و روحانیت آن هنوز در آنها زنده است؛ و بر دیدارگر مؤثر و کارساز می‌افتد. در زیر این کلیسا، و به گونه‌ای در زیر جهان روحانی و رخشانی سده‌های میانین، سردابی دیده می‌شود که موجهای تیره‌فام آن با رود تاژ در پیوند است. این رود تولد را از سه سوی فروگرفته است؛ همچون همه آبهای روان، این رود نماد شط زندگی است که جریان دارد؛ نماد شط پدری است. نمونه را، ما می‌گوییم: «پدرمان، راین» (فایژ راین!) اگر شما زمانی بر کرانه رودخانه‌ای که به آرامی در میانه دو جنگل در گذار است، بوده باشید؛ گذار پیوسته و بآیین آنرا نگریسته باشید، می‌توانید به ارزشی نمادین که رود تاژ در رؤیایی که آنرا می‌کاویم می‌تواند داشت، پی ببرید. رودخانه با شاخه‌ای زیرزمینی به سردابی که بدین سان گستره‌ای تک افتاده از موجهای به هم فشرده زندگی را می‌سازد، پیوسته است.

تولد هنوز، در روزگار ما، شهری است دارای برج و بارو. این شهر در گذشته یکی از دژهای ناگشادنی و نفوذناپذیر اسپانیا بوده است. تولد که دیری پایتخت کاستیل شمرده می‌شده است، در سده‌های میانین، ۲۰۰۰۰ باشندده داشته است؛ کاخهایی که به شیوه‌ای بسیار نزدیک به معماری موری ساخته شده بوده‌اند، در آن سر برمی‌افراشتند. شهری از این گونه که باروها و برجها آنرا در میان گرفته‌اند، جان مسافر را از احساسی فراموش ناشدنی از همبستگی، یکپارچگی، از



سرسختی و ستواری نازش آلود، در برابر هر نشان و اثر بیرونی، می‌آکند. این شهر کالبدی است که نیروی چیره و برتر در آن پیکر پذیرفته است؛ از همان است که شهر، از دورترین زمانها، نماد تمامیتِ بکمال است؛ و شایستگیِ آنرا دارد که در برابر همهٔ اثرهای فروپاشنده و از هم گسلنده، تنها به یاری توان خویش بر آدمی مؤثر و کارساز بیفتد. شهر نماد هستی جاودانه است، همچون اورشلیم آسمانی که سرشاری آسمانها را، حالتی پایدار را که از دستبرد زمان بدور است، در خود به کالبد آورده است.

سرداب دخمه‌ای دژم و تیره است که در زیر کلیسا جای دارد. در زیر کلیساهای میانین سده‌ای، به گونه‌ای فراگیر، دخمه ماندنی وجود دارد که هنوز در سرزمین ماگورخانه است؛ و در آن، در گذشته، آیینهای راز به انجام می‌رسیده است. در آب سرداب، ماری شنا می‌کند. مار، آنچنانکه پیشتر گفته‌ایم، جاننداری است خونسرد؛ مهره‌داری است که روانِ پست، انبارهٔ روانی تاریک، ناخودآگاهی را در خود به نمود و به کالبد می‌آورد؛ آنچه را که تنگیاب، نادزیافتنی، غریب و نابهنجار است؛ آنچه را که چونان دشمن ما، می‌تواند در ما سربرافرازد و توانایی آنرا دارد که برای نمونه، ما را به سختی و تا مرز مرگ بیمار گرداند. مار چشمانی دارد که چون گوهرهای گرانبها می‌درخشند. این نکته‌ای است که در سراسر جهان باستان ویژگی مار جادویی را رقم می‌زده است؛ رسم و راهها و سنتهای هست که آنرا اثبات می‌کند. گوهرهای گرانبها، همچون جام زرین، آنچه را که در این رؤیا ارزشی فزون از سنجش و شمار دارد نشان می‌دهند. جام گنجینه‌ای را آشکار می‌دارد؛ دشنه‌ای در آن نهاده شده است که همچنان کلید شهر نیز هست؛ آن گنجینه‌ای است که همواره اژدهایی به پاسداری از آن گمارده شده است. واژه «دراگون» (= اژدها) از دراگو (draco) در لاتین گرفته شده است که به سادگی در معنی مار است. اژدها، چونان نماد جان‌گریزی و پست، در باختر زمین جاننداری زیانبار و گزند‌رسان شمرده شده است؛ حال آنکه در خاور آنرا جانوری خجسته می‌انگارند. برای نمونه، در افسانه‌های سوسی، اژدهایان همواره در کنارهٔ رودخانه‌ها و دریاها به سر می‌برند؛ و گاه نگاهبان چشمه‌هایند؛ نگاهبانانی که گاه سخت بیم‌آفرین‌اند. آنها کمابیش همواره با گنجینه‌ای در پیوندند که سخن بر سرِ ربودنِ آن است. در اینجا، این گنجینه کلید شهر است که قهرمان، دوست رؤیابین، می‌باید بدان دست یابد. اما این کلید کلیدی معمولی نیست؛ در همان هنگام که

کلید است، دشنه‌ای نیز هست. نموده‌های دشنه و کلید با هم درآمیخته‌اند؛ هرکدام در دیگری اثری زیانبار نهاده‌اند؛ تا بدان جا که هر دو چیزی یگانه را پدید آورده‌اند؛ چیزی یگانه و تصوّرناپذیر را. در رؤیاها، فراوان پیش می‌آید که معانی گوناگون در چیزی تنها فرومی‌فشرند که گویای همه آنهاست. آنچه ناخودآگاهی بر آن است تا با این کلید - دشنه آنرا باز نماید، با دشنه و کلید، هیچ کدام به تنهایی، باز نمودنی نیست. این دو چیز دو جنبه متفاوت از نکته‌ای یکسان را معین می‌سازند که هر یک از آنها به تنهایی گویای آن نمی‌تواند بود؛ بر خودآگاهی است که بکوشد نامی مشترک برای این دو چیز متفاوت بیابد. دشنه سلاحی سرد است که با این عنوان، در رده گونه‌ای از سلاح جای می‌گیرد که خود آن در گروهی فراگیرتر که ابزار است، می‌گنجد و نهاده می‌شود. دشنه، همچون شمشیر، نیزه یا تیر، پاره‌آهنی است که برای خواستی روشن و معین ساخته شده و ریخت داده شده است. تا بدان قصدی، عزمی را که این ابزار بدان نشان گرفته است، به انجام برسانند. هر ابزاری گویای قصدی، عزمی جزم است که روشها و امکانات آن در شکل آن ابزار به نمود می‌آید. دوربینی نجومی عزم سازنده آنرا به بررسی و شناخت چیزهای دور بازمی‌نماید؛ و دشنه‌ای عزم سازنده آنرا به دریدن و شکافتن؛ عزم به دریدن و شکافتن در این شیء که به همین قصد ساخته شده است، پیکر پذیرفته است. دشنه می‌خواهد به هدف خود برسد؛ او گویای نفوذ در مسیری روشن و معین است. این نکته آنرا به شیوه‌ای شگفت به ابزار دیگر که کلید است، نزدیک می‌کند. کلید، آری! او نیز می‌خواهد نفوذ کند؛ قصد گشودن در، کاری که انگشتان تهی از انجام آن ناتوانند، در کلیدی به نمود آمده است. گوته به درست در «فاوست» خود می‌گوید: «کلید محلّ مقصود را بو می‌کشد؛ آنرا در ژرفاها دنبال می‌کند؛ کلید تو را به نزد مادرانت راه خواهد نمود.» فاوست از راهی که به آنان می‌رسد، ناآگاه است؛ اما کلید که قصد هدایت شده است، راه را می‌شناسد؛ و جای سزاوار برای عمل را می‌یابد.

در این سامان از اندیشه‌ها و نگاره‌های ذهنی، انسانهای آغازین به جنگ ابزارشان که آنرا با چیره‌دستی ویژه‌ای به کار می‌گیرند، نمی‌اندیشند؛ بلکه بدان، چونان وجودی جادویی، جانی را بازمی‌خوانند که آن جان از مقصد و خواستی که بدان می‌باید رسید، آگاه است. اگر نوک دشنه سینه هم‌آورد را

می‌باید، از آن است که آنرا می‌جوید؛ و می‌خواهد در آن فرو برود؛ دشنه است که دست جنگنده را راه می‌نماید، نه جنگنده دشنه را. به راستی، در روانشناسی آغازیان، ابزار که هنوز از قصد و آهنگی که گویای آن است جدایی نگرفته است، چونان پذیرنده پرتو و نشانِ آن آهنگ و قصد به کار برده می‌شود.

این گزارشها آنچه را که به یکسان در دشنه و کلید یافته می‌شود و آن دورا به هم می‌پیوندند، بر ما روشن می‌دارد: آنها هر دو به سویی مقصد و خواستی که در نظر است می‌گیرند؛ و آدمی را به آماج و هدفی راه می‌نمایند. رؤیا، در سرشت، بر ما آشکار نمی‌دارد که عنصر روانی در ماکه در کلید - دشنه نمادین شده است، در جریان راهی است که می‌باید در پیش گرفت؛ اگر خواست درمان بیماری باشد، بر ما بایسته است که خود آنرا بجویم.

به دوست رؤیابین خویش، به آقای ب. س. بازگردیم؛ به کسی که دیو حامی او مار است و در همان هنگام دوست اوست. در جهان باستان، دیو فردی بارها در چهره‌ماری که گاه برای نمونه، جان قهرمانان را در خود جای می‌داده است، به نمود آمده است. این نمود بر دریافتی آغازین استوار شده است. آغازیان، زمانی که یکی از بستگان خود را به خاک می‌سپارند، پشته خاک تازه را که بر گور او ریخته شده است، می‌نگرند؛ نخستین جاننداری که به سویی آن پشته خاک می‌آید، جاننداری انگاشته و اعلام می‌شود که جان مرده در گور خفته را در خود دارد؛ آن جاندار را از آن پس، چونان دارنده جان مرده بس گرامی می‌دارند. دوست رؤیابین ما دوستی از روزگار کودکی است؛ وی این دوست را از هفت سالگی شناخته است؛ و دوستی و پیوندی استوار و پرشور را با او آغاز کرده است. این گونه دوستیها و پیوندهای کودکی گاه سرشتی تب‌آلوده و پرشور دارند؛ اگر این دوستیها به ژرفی نگریسته شوند؛ و اگر دوستان از خود بپرسند که به راستی سرشت و ماهیت این دوستیها چیست، نیک درخواهند یافت که هر کدام از دو دوست والاترین و ارزشمندترین عناصر از زندگی درونیش را، از گنجینه گرامی نهانش را در دیگری برمی‌افکند و بازمی‌تاباند. بنیاد این تعبیر در زبان: «گنج من!» که در گفتار مهرآمیز به کار برده می‌شود، در همان است. این نکته بی‌گمان زیباترین راز در دوستی است که بتوان پنداشت که دوست شاید برخوردار از چیزی است که آدمی یارای آنرا ندارد که آنرا در خود امید ببرد. این گونه دوستیهای کودکی بیشتر بر رازی، بر دریافتی نهانی از ارزشهایی که ارج

و ارزششان بیش از آن است که سنجیدنی باشد، برگزینه‌ای گران و نهان که شاید دوست توانسته است بدان دست یابد، استوار شده است. هرآینه شما از دوران دانش‌آموزی در یاد دارید که در میانه همشاگردانتان، پاره‌ای «قهرمان» شمرده می‌شده‌اند؛ این کسان از سرشت و منشی نیک آماده و مستعد یاگرامی و ارجمند برخوردار بوده‌اند؛ و آنان را بسیار دوست می‌داشته‌اند و می‌انگاشته‌اند که به انجام کارهای شگرف توانایند. این آقای ب. س. در چشم رؤیابین ما، دوستی آرمانی از این گونه بوده است؛ در چشم وی، او کسی بود که بیگانه با ترس شمرده می‌شد؛ و شایسته آنکه به کارهای بزرگ دست ییازد؛ دوستی سراپا پاکی که کودکی بدور از دروغ و بددلی به شمار می‌آمد. از این روی، او می‌تواند پایش را در دهان مار فرونهد؛ پایی که بخشی از پیکری است که به گونه‌ای سنتی - آنچنانکه در گذشته در «شرعیات» خوانده‌اید - برای آنکه به دندان مار گزیده شود، نشان زده شده است. کودک در رؤیای پیش گفته می‌تواند خطر کند و به لانه مار درآید؛ ماری که از احساسهایی دوستانه برخوردار است و حتی حامی وی است. ما دیگر بار در اینجا به نمودی آغازین و بنیادین بازمی‌خوریم: افسونگران آفریقایی در چشم مردمان قبیله‌شان مردانی می‌نمایند که دیوانی در چهره خزندگان همراهشانند؛ و جان در ذهن آنان ماری شمرده می‌شود؛ آنگاه که سیاهپوستی بومی به گمانمندی و دودلی از خود می‌پرسد که چه می‌باید کرد، به هنگام دور شدن، می‌گوید: «می‌روم تا با مار خود سخن بگویم»؛ او بدین شیوه می‌خواهد بگوید که می‌رود تا با جان خویش گفتگو کند. مار، در رؤیای پیش گفته، نه تنها نمود و حالتی بی‌شگون و زیانبار ندارد، بلکه به نظر می‌رسد که نیک بشگون و خجسته است؛ او پسر بچه را دوست می‌دارد؛ پسر بچه نیز آشکارا دوستی او را پاسخ می‌گوید. ما همین بن‌مایه را در راز بزرگ الوزیس بازمی‌یابیم؛ همان الوزیس که بر آوندی پرآوازه که در آیین سوگ و مرگ به کار گرفته می‌شده است، به نمود آمده است؛ بر جامی که رازآموز مارِ دِمِتر، مام زمین را در آن نوازش می‌کند. به همان سان، در افسانه‌های ژرمنی، افسانه‌ای را می‌یابیم که بر پایه آن هر کس بتواند مار را در آغوش بگیرد، آنرا به دختری جوان و زیبا دیگرگون خواهد کرد؛ قصه «پادشاه وزغها» (der Frosehkönig) پنداری همانند را در خود نهفته می‌دارد؛ و بر بنیاد آن، به انجام می‌رسد. تنها کودکِ پاکِ بدور از بددلی، مرد پیراسته از بدگمانی و بداندیشی، می‌تواند از بودن در کنار ماری

هراسان نشود؛ هر انسانی از آن به هراسی ژرف دچار می‌آید. در این نکته یکی از رازهای کودکی که همزمان با سپری شدن آن از میان می‌رود، نهفته است: آدمی، پس از بالیدن و بزرگ شدن، راز تمامیت کودکی را از یاد می‌برد؛ آن کودکی را که کودک در آن می‌تواند و بگذارد که جهانی به یکبارگی در او هستی و تگاپوی داشته باشد، بی‌آنکه این جهان را با اندیشه‌ها و داوریه‌ها و محکوم ساختنهایش از زندگی و تگاپوی بازدارد و فرومیراند؛ آن کودکی که کودک در آن، در گونه‌ای باغ بهشت می‌زید که در آن باغ، تمامی جانداران به آرامی در کنار وی می‌بالند و بزرگ می‌شوند. این راز با گذر زمان و بزرگسالی از میان می‌رود؛ می‌توانیم گفت که: تنها دیوانه‌ای بکمال در حالتی است که می‌تواند پس از کودکی، این تمامیت رخت بر بسته را احساس کند؛ و بی‌بیم، با دیو درون خویش رویاروی گردد. به یاری مهر و یاری آن دوست جوان است که مار به رؤیابین می‌گوید که: تمامی اسپانیا از آن وی است. کشور به تمامی دیگر بار اندیشه و تصویری از تمامیت را باز می‌نماید. دارندگی اسپانیا، دارندگی کشور به یکبارگی نمادی است از تمامیت که از پیش به گونه‌ای در توان (= بالقوه) و نهانی، در فرمانروایی بر تولد نهفته است. از آن روی که مار راهجویی به تمامیت وجود را بدان سان که می‌باید باشد ممنوع می‌دارد، خود گرایش به درآمدن در سرداب و رفتن به نزد خویش را بیان می‌کند؛ او با رؤیابین می‌گوید که کودک را در اختیار وی بگذارد؛ و در این خواست، پای می‌فشارد؛ به گفته‌ای دیگر، اگر با نگاهی فراگیر بنگریم، جانِ فرودین که در مغز استخوانِ ستون مهره‌ها جای گرفته است، آن غریزه ژرفِ نهفته در ما، در پی آن است که کودک را فراچنگ آورد. به جای آن، همواره اندرزهایی که خردپسند به نظر می‌آیند به فراوانی بدو داده می‌شود. با اینهمه، مار، به گونه‌ای روشن و آشکار، کودک بازی دوست و بدور از بددلی و آزار را درمی‌خواهد؛ زیرا تنها با اوست که می‌تواند به همانندیشی برسد؛ و نه با آن بزرگسال، آن اخلاق‌گرای بُرهان‌باف که آنچه می‌تواند کرد تنها آن است که از فراز نای آگاهی و شعورش بهره جوید. هر چه باشد، وجود آگاه رؤیابین در برابر مار بزرگداشت و احترامی را در خود می‌آزماید و احساس می‌کند؛ ماری که تنها هستی او گواه شایستگی‌ها و ویژگی‌هایی است در بیمار ما که کمتر در دیگران یافته می‌توانند شد؛ این کس با احترام، اما بی‌هراس با مار سخن می‌گوید؛ شاید بهتر آن می‌بود که وی از مار می‌هراسید! فرو رفتن وی در لانه مار که پرسمانی کانونی را نشان می‌دهد، خود

گونه‌ای برانگیختگی و نوپدیداری در مرده‌ریگ فرهنگی و نیاکانی است. رازآموزی، به راستی، همواره گونه‌ای راهسپاری پنداشته شده است؛ گونه‌ای فرو رفتن در دخمه؛ دخمه‌ای که رازهایی که می‌باید آموخته شوند، در آن جای گرفته‌اند. پس رؤیای کاویده و گزاردۀ ما به گونه‌ای یادآوری دیگر باره از رازهای باستانی در رازآموزی است.

مردی که بددلی و بداندیشی در او لانه کرده است، نمی‌تواند در این ماجرا هنباز گردد؛ زیرا دستخوش این خطر می‌تواند بود که مار او را بگزد؛ و به زهر از پای درآورد؛ این، از دیگر سوی، بن‌مایه‌ای است که رؤیابین ما به پاس آن، بهتر آن می‌داند که از چاره و تدبیر سود جوید. او به مار نویدی دروغین می‌دهد که به نزد وی، در سرداب خواهد رفت — این کاری است که او می‌باید انجام دهد — اما به جای این کار، وی دشواری و تنگنایی را که در آن افتاده است به دوستی دیگر، به دوستی بزرگسال و امی‌نهد و او را به انجام کار می‌گمارد. رؤیا درباره‌ی این دوست نو بازمی‌گوید که از تبار مورهای اسپانیایی است؛ از تبار کسانی که تولد در گذشته در فرمان آنان بوده است. مورها مردمانی ترسنا نبوده‌اند؛ به وارونگی، آنان دشمنان خونی و کین‌توز کلیسا، در سده‌های میانی شمرده می‌شده‌اند. از این روی، یکی از پسینیان آنان نیز نمی‌تواند ترسایی راستین باشد؛ او در ژرفای نهاد خویش، همچنان کافری به آیین ترسایی، مسلمان، نیز هم‌آورد و دشمنی آشتی‌ناپذیر برای کلیسا مانده است. این مرد جوان سیاه چرده است و گیسوانی تیره‌رنگ دارد. این نشانه‌ها آشکارا پیشینه و تبار او را نشان می‌دهد. در همه‌ی حالها، رؤیابین به درستی او را، در حد بسندگی، آگاه از زبان اسپانیایی و از زبان تازی می‌داند — یا از گویش شایسته و مناسب از این زبانها — که بدو امکان می‌دهد که به گفتگویی سودمند با مار بپردازد. این دوست سیاه‌چرده سایه‌رؤیابین را نمادینه می‌سازد. از دو بیرون نیست: یا ما سایه‌ی خود را می‌شناسیم، یا نمی‌شناسیم؛ در حالت دوم، کمابیش همواره دشمنی شخصی داریم که سایه‌ی خود را بر او درمی‌اندازیم و بازمی‌تابانیم؛ سایه‌ای که ما به رایگان و به آسانی آنرا بر دوش وی می‌نهم؛ به گونه‌ای که در چشم ما آن سایه از آن خود وی می‌نماید؛ و مسؤولیت آن به یکبارگی بر عهده‌ی اوست؛ این «چارپای سیاه» ماست که آنرا زشت و ننگین می‌دانیم؛ و در آن، تمامی نارسایها، تمامی تیرگیها و آلودگیها و تمامی تباهیها و کجرویهایمان را که یکسره از آن خود ماست، می‌نکوئیم و ناروا

می‌شماریم! ما می‌بایست بخشی گسترده از نکوهشهایی را که دیگران را بدانها نیک خوار می‌داریم و سرزنش می‌کنیم، به حساب خویش بگذاریم! به جای آن، ما به گونه‌ای رفتار می‌کنیم که توگویی، برایمان میسر است که بدین سان خویشتن را از سایه خود برهانیم؛ این داستان جاودانه کاه و تیر چوبین است: کاهی که در چشم دیگران می‌بینیمش و تیر چوبینی که آنرا در چشم خویش نمی‌بینیم. مرد جوان با روی تیره‌فام، آنکه سایه رؤیابین را در خود دارد، می‌باید در رؤیا به جای او آنچه را که سرنوشت از وی می‌خواهد، به انجام برساند. رؤیابین بهتر می‌داند که از فرو رفتن در جهان مار که در زیر کلیسای مسیحی جای دارد خودداری ورزد؛ و این بار را از دوش خود فرونهد؛ و بار این کار را بر دوش همال تیره‌گون خویش، بر دوش آن دیگری که رنگین پوست است، بگذارد؛ بر دوش کسی که نامیرایی بی‌چند و چون وی از تبار کافر کیشش مایه می‌گیرد و برمی‌آید. رؤیابین می‌اندیشد که: «باشد که او کار را با مار به انجام برساند!»؛ او بدین سان امید می‌برد که خزنده را بفریبد. با اینهمه، رؤیابین، بیمناک از اینکه مبدا دوست تیره‌فام وی بگذارد که توانهای مینشی نژادش در او کاستی و پستی بپذیرد، و او دیگر نتواند کار دشوار را با کامیابی به انجام برساند، از آیینی ویژه یاری می‌جوید؛ تا او را از توان و دلیری برخوردار گرداند؛ رؤیابین، به آهنگ کامیابی او در کار، به وی اندرز می‌دهد که شمشیری را به دست آورد که در کارگاهی ویژه ساختن سلاح، در آن سوی رود تاژ نگهداری می‌شود. به راستی، این کارگاه که در آن سلاحهای سرد ساخته می‌شود، وجود دارد؛ و هنوز تا به روزگار ما بکار است. شمشیری که بر پایه رؤیا در آنجا پاس داشته می‌شود، به آتشیان یا به فوسشان تعلق داشته است؛ پس بنیادی کهن و هزاره‌ای دارد. شمشیر، در سرشت و گوهر خویش، همان معنایی را در خود نهفته می‌دارد که در دشنه نهفته است؛ شمشیر تنها از دشنه بزرگتر است؛ و در این رؤیا، به گونه‌ای برین و عالی، «شمشیر جادویی» را تشکیل می‌دهد؛ شمشیری که هر قهرمانی همواره بدان نیازمند است. به زیگفرید بیندیشید! در اینجا سخن از ابزاری فرهنگی است که دیرینگی آن به روزگاران بس کهن باز می‌رسد. بدان سان که درباره دشنه می‌گفتم، این شمشیر نشانه و گویای قصد و آهنگی است؛ خواستی است که به نمود آمده است و پیکر پذیرفته است؛ خواستی که به بهترین شیوه به نمود و به کالبدینگی آمده است؛ و آدمی به یاری آن، از زندگی خود دفاع می‌کند و

زمینهایی را فراچنگ می آورد. خواست و اراده ویژگی باستانی و نیک فرهنگی است که پدیداری آن در بنیاد با آغاز فرهنگ همزمان و همراه است. تا زمانی که اراده وجود نداشته باشد، امکان آنکه سخنی از فرهنگ، هر گونه که باشد، در میان آید نیست. هم از آن است که اگر بخواهیم فرهنگی را به بومیان سیاه بازخوانیم، و آنان را دارای فرهنگی بدانیم، آشکارا به کرداری بیخردانه دست یازیده ایم. اراده تنها در گذار هزاره ها پدید آمده است و نیرو گرفته است؛ و هم از آن است که همواره در رؤیاها، در چهره ابزاری که از جهان باستان به یادگار مانده است؛ در چهره سلاحی که از نیاکان به میراث به پسینیان رسیده است، نمادینه شده است. این مرده ریگی فرهنگی نیاکانی که می باید همال رؤیابین آنرا به دست آورد، به ناچار نیرویی جادویی را به وی ارزانی می دارد که به یاری آن پیروزمندانه، آزمون دشوار مار را برخواهد تافت؛ و به انجام خواهد رساند. گذشته از آن، آن دوست برای نیرومند شدن، می باید زخمی را بر خود هموار دارد که جز قطع اندامی جادوانه، جز گونه ای قربانی آیینی نیست که آنرا در چهره ها و نمودهایی بس پرشمار و گوناگون باز می توانیم یافت. به قطع اندام اودین بیندیشید، در آن هنگام که از درختی آویخته مانده بود؛ شاید شما این بخش زیبا و برجسته از داستان را خوانده اید و از آن آگاهید: «در درازای ثه شب، من که از کوبه نیزه ای زخمی شد بودم، بر درختی که بادهايش می جنباندند، آویخته مانده بودم؛ در آن زمان، من قربانی اودین بودم؛ و گوشت تنم قربانی خود من بود.» آیین قطع اندام آیینی نیست که بنیادی ترسایانه داشته باشد؛ آن برآمده از الهامی یکسره کافرانه و ناترسایانه است. این بخش از رؤیای ما نیز شایسته آن است که از این دیدگاه دریافته شود: رؤیا نمودی سنتی و کافرانه را فراخوانده است؛ پذیرفتنی و دریافتنی است که آن کسی که می باید به کنام ازدها فرو رود، کافری است که در دل و درون رؤیابین ما، در گونه ای خفتگی و افسردگی به سر می برد. اما، او برای این کار، به کمکی نیاز دارد که راز آنرا نیاکان می دانسته اند؛ و به فراموشی سپرده شده است؛ اگر او از این راز آگاه باشد، شاید از دلیری بایسته، برای انجام آزمون، برخوردار گردد. در قطع اندام، قصد و خواستی جادویی نهفته است؛ این کار گونه ای قربانی خویشتن را نمادینه می سازد که خواست از آن هنباز و دمساز گردانیدن نیروهای نهانی و آسمانی است؛ و به گونه ای، از آن روی انجام می گیرد که فاجعه ای بیم انگیز و خطرناک را دور و بی اثر گرداند. این نمود هنوز در



نزد مردمان آغازین، بس بسیار زنده و نیرومند است؛ بدان سان که حکایت زیر به روشنی گواهی است بر آن: سیاهی شبی به کابوسی دچار آمد و در آن می‌دید که دشمنانش به دنبالش هستند؛ او را به چنگ می‌آورند و زنده در آتش می‌سوزند. آنگاه که از خواب برمی‌خیزد، بی‌درنگ همه خویشتانش را گیرد می‌آورد و از آنان به لابه درمی‌خواهد که او را زنده در آتش فروسوزند؛ تا از چنگ دشمنانش بدور ماند. آنان به هیچ روی نخواستند این کار را انجام بدهند؛ اما پافشاری و انگیزش سیاه پایان نگرفت مگر زمانی که آنان پذیرفتند که او را ببندند و آتشی را در زیر پاهایش برافروزند. سوختگیهای وی چنان بود که او در درازای نه ماه توانایی راه رفتن نداشت؛ و پاهایش، از آن پس، در تمامی زندگیش از کار و رفتار بازماند و فلج شد؛ سیاه ما با اینهمه خشنود بود؛ او بر فاجعه بیم‌انگیز و خطرناک بدین سان پیشی جسته بود؛ و در نهاد او به یاری قطع اندامی نمادین این فاجعه بی‌اثر گردیده بود.

در رؤیا، دوستی که در همان هنگام همال و سایه رؤیابین نیز هست، می‌باید به شیوه‌ای نمادین دست خود را فروشکافد؛ تا از بیم و خطر اژدها برکنار بماند. او این فرمان را گردن می‌نهد؛ و دست چپش را فرومی‌شکافد؛ زیرا سوی چپ همواره سویی است ناساز و ناهم‌هنگ. (معنای دوگانه واژه لاتین sinister از آنجاست؛ این واژه هم به معنی چپ و سوی تاریک و ناخودآگاه است؛ هم به معنی سوی راست و سوی خودآگاه؛ آنچه خودآگاهی آنرا در بنیاد با حرکت پی و عصب به جنبش درمی‌آورد، دست راست است؛ زیرا همراهی با آن کاری است که به دست چپ واگذار شده است.) با اینهمه، به‌رغم همه این آمادگیها و تدارکها، درد و هراس بسیار پرتوانند و دوست موری را در چنبر چیرگی خود می‌گیرند؛ او در آزمون دشوار پیروزی و چیرگی نمی‌یابد و پلکان را، بی‌آنکه به دشنه‌ای که کلید گشایش شهر است دست یابد، بالا می‌آید؛ شهر از آن پس برای رؤیابین ما دسترس‌ناپذیر می‌گردد.

ما اینک به فرجام شگفت رؤیا می‌رسیم: رؤیابین دوست خود را در این بخش از رؤیا چونان زیوری وامی‌نهد. آرایه می‌تواند پرده‌ای نگارین آویخته بر دیوار باشد، یا چیزی شگفت و چشمگیر، یا تندیس‌های از گچ و هرچه از این گونه. پس دوست، به نام زیور و آرایه‌ای، از سوی رؤیابین وانهاده می‌شود؛ یعنی: چونان چیزی بیهوده و بی‌معنی، در حالتی مصنوعی، بی‌بهره از زندگی. دوست می‌بیند

که علت وجودیش را از دست داده است؛ او به گونه‌ای تندیسۀ گچی دیگرگون می‌شود که یکسره زیور و آرایه است؛ و به یکبارگی بیگانه با نقش قهرمان که در آغاز از آن برخوردار بود. فرجام رؤیا در این است: رؤیابین تلاشی را که بر عهده‌اش نهاده شده است، به انجام نرسانیده است؛ وعده‌اش را که فرو رفتن خود وی تا به نزد مار بوده است، به سر نبرده است؛ به دروغ و نیرنگ، دوستی را بدین کار گمارده است؛ او آغاز و انجام پرسمان زیستیش را به بخشی ناخودآگاه از شخصیت خود وانهاده است؛ آنچنانکه گویی رؤیابین جدا از این شخصیت، می‌گفت: «خود گلیمت را از آب بدر بکش؛ من دغدغه‌اترا ندارم؛ و از این کار خود را پیراسته و مبرا می‌شمارم.» ما این حالت روانی را در زمینه رؤیایی پیشتر گزارده‌ایم. هنگامی که پُرسمانی رنجبار ما را برمی‌انگیزد و به تلاش می‌آورد، ما چوبدست جادویی شعور و شناخت را برمی‌افرازیم؛ و این چوبدست آن پرسمان را از قلمرو اندیشه‌مان بیرون می‌رانند. پس پرسمان، خودبه‌خود، به آن دیگری که در ماست، به «جنّ درونیمان»، به سایه‌مان، به بخشی ناخودآگاه از وجودمان سپرده می‌شود؛ این بخش ناخودآگاه می‌باید انجام کار را به عهده بگیرد؛ و به نیکی می‌کوشد که دشواری و پرسمان را بگشاید و حل کند؛ اما خدا می‌داند که چگونه این کار را انجام می‌دهد! آیا هرگز فیلم دانشجوی پراگ را دیده‌اید؟ تمامی این روانشناسی در این فیلم، به شیوه‌ای شگفت، بازنموده شده است. فیلم درباره‌ی دانشجویی است که با دشواریهای مالی روبروست. اهریمن در زندگانش پدیدار می‌شود؛ و به شرط آنکه آنچه در اتاق دانشجوی یافت می‌شود از آن وی باشد، پولی هنگفت را بدو وعده می‌دهد. دانشجوی این سود و سودا را می‌پذیرد؛ زیرا آنچه او داراست تنها آیینۀ ای است کناره شکسته، تختی کهنه و فرورفته، تیغۀ ای فرسوده که در جنگهای تن به تن به کار می‌رفته است، و چند چیز بی‌ارزش دیگر؛ اهریمن می‌تواند و اجازه دارد که همه آنها را ببرد! اما اهریمن از او می‌خواهد که دمی در آیینۀ بنگرد؛ و زمانی که او در آیینۀ می‌نگرد، اهریمن به نگاره‌ی وی در آیینۀ اشاره‌ای می‌کند. این نگاره ناپدید می‌شود؛ و به دنبال اهریمن روان می‌گردد. دانشجوی چندان از این رخداد نگران نمی‌شود؛ تنها در نزد سلمانی، به رنج می‌افتد؛ زیرا دیگر نمی‌تواند خود را در آیینۀ ببیند؛ اما از دست دادن تصویر خویش، نخست رنج و نگرانی دیگری را برای او پیش نمی‌آورد. با اینهمه ربع ساعت را بلبه به زودی فرامی‌رسید؛ دانشجوی

دختری را به نامزدی برگزید؛ و با یکی از بستگان دختر جوان به کشمکش و ستیز برخاست. از آنجا که جنگ تن به تن گزیرناپذیر بود، پدرزن آینده دانشجو از او خواهش کرد که هم‌اورد خود را نکشد. طبیعتاً دانشجو قول شرف داد که تنها خراشی بر او وارد خواهد آورد. اما زمانی که روز نبرد فراز آمد، جوان از شهر بیرون رفت؛ تا به جایگاهی که برای نبرد در نظر گرفته شده بود، بشتابد؛ در راه یکی از چرخهای درشکه‌اش شکست؛ جوان به ناچار پیاده بیشه‌ها را پیمود؛ او دیر کرده بود و به خشم آمده بود؛ اندکی پیش از رسیدن به جایگاه، کسی را در میانه درختان دید که به پیشباز او می‌آمد و شمشیری در دست داشت؛ آنگاه که نزدیک شد، به روشنی دید که آن کس خود دیگر اوست که گرم زدودن شمشیر با گیاهان از خونی است که از آن فرومی‌چکد. جوان، پس از آن، آنچه را که رخ داده بود ناگهان دریافت. به سوی بخش روشن و کم درخت بیشه شتافت. نبرد، پیش از آن، انجام گرفته بود؛ و هم‌اورد غرقه در خون خویش، بیجان بر زمین افتاده بود. بدین سان، او پیمان خود را درهم شکسته بود. چرا؟ زیرا او سایه‌اش را به گرو به اهریمن داده بود. همواره بهتر آن است که بدانیم که سایه‌مان در چه کار است؛ تا «اهریمن» نتواند بر آن دست یابد و آنرا بریابد.

اینک ما مایه‌هایی گسترده را که بافت رؤیای پیش گفته را می‌سازند و به ما امکان می‌دهند که این رؤیا را، چونان افسانه‌اژدها، در چهره و ریختی فردی بررسییم و دریابیم، در اختیار داریم. رؤیابین دانشمندی چیره در افسانه‌شناسی نبود؛ بی‌گمان او، چون هر کس دیگر، در زمان کودکی از قصه‌ها و افسانه‌ها بهره بسیار برده بود؛ و آنها مایه شادمانی و آرامش او در آن سالیان شده بوده‌اند. اما در بزرگسالی، هرگز به ذهن او نرسیده بود که چنین افسانه‌هایی را بریافت و پدید آورد؛ پس او نمی‌توانست انتظار داشته باشد که چنین افسانه‌ای را در پندار خویش ببیند. با اینهمه، رؤیا، درست و حسابی، در او پدید آمده است؛ بدین معنی که ناخودآگاهی وی، به یاری مایه‌های درونی رؤیابین و در چهره و ریختی شخصی، پرده‌ای بکمال از افسانه‌اژدها، با همه پاره‌ها و پیشامدهایش را باز نموده است. بدین سان، موقعیت خودآگاه او که از آن پس لرزان و متزلزل شده است، خطوط درشت این افسانه را در او به تبلور آورده است. در این باره چه می‌باید اندیشید؟ این رؤیا آشکار می‌دارد: «تو در چند راهه‌ای قرار داری که موجود انسانی، هرگاه که کوشیده است که چنبر زندگیش را به تمامی بزید و

بیماید، بارها پیش از تو در آن قرار گرفته است. موقعیتی را که اینک تو در آن قرار گرفته‌ای، بارهایی بیشمار، کسانی در درازنای هزاره‌ها زیسته‌اند.» این است آنچه افسانه‌اژدها نشان می‌دهد؛ افسانه‌ای که آنرا در فرهنگ بشری به یکبارگی می‌توان باز یافت؛ و افسانه‌ای است که در سراسر زمین، گسترده شده است؛ و هیچ مردمی نیست، در هر جای جهان و در هر آب و هوایی که این افسانه، یا نگاره‌های در پیوند با آنرا در فرهنگ خویش دارا نباشد. ما در همه جا به قهرمانی باز می‌خوریم که کاری نمایان و بی‌همانند را به انجام می‌رساند. فراگیری این نگاره‌کهن نمونه‌ای به ما امکان می‌دهد که به استواری بر آن باشیم که این نگاره در پیوند با آزمونی است که آدمی همواره آنرا زیسته است؛ آزمونی که در درازنای روزگاران و زندگانی تبارها بی‌کرانه تکرار شده است؛ هر زمان که آدمی درگیر موقعیتی است که نمی‌تواند بر آن چیرگی جوید، ناخودآگاهی، چونان پاسخی به نمودی از تلاشی بیهوده، از نیازی که انجام‌ناشدنی و نابرابردنی است، به واکنش درمی‌آید؛ و نگاره‌ای یاری‌رسان از افسانه‌اژدها را پدید می‌آورد؛ و بدین سان، همواره آنرا برمی‌انگیزد و زنده می‌دارد. این نگاره‌های کهن نمونه‌ای - بدان سان که در زمینه رؤیای پیشین دیدیم - از دامنه‌ای برخوردارند که ویژه آنهاست؛ این نگاره‌ها به کار گرفته می‌شوند؛ تا حالت نمونه‌ای و شخصی را که یگانه و حل‌ناشدنی می‌نماید، در چارچوبه‌ای همگانی و «فرافردی» بگنجانند؛ این نگاره‌ها به یکبارگی نشان می‌دهند که رنج هر کس همچنان رنج همگانی است؛ و موقعیت ویژه، آشفته و درهم در آدمی پرسیمانی انسانی را پدید می‌آورد که به طور مطلق همگانی است. در آن، سود و بختی بی‌گمان وجود دارد: نیزه‌ای دردآلود که هر موقعیت خاص در دل آدمی می‌نشانند، احساس تنهایی و وانهادگی که این موقعیت بدان آدمی را اندوهناک می‌گرداند، از میان برداشته می‌شود؛ و فرد با همه بشریت به یکبارگی پیوند می‌گیرد. از آن است که کاهن پزشکان کهنسال - بدان سان که پیشتر گفته آمده است - این نگاره‌های کهن نمونه‌ای را چونان روش و ابزاری درمانی به کار می‌گرفته‌اند. آنان بیماران خود را وامی‌داشته‌اند که این نگاره‌های آرامبخش را ببینند؛ این نگاره‌ها بر آنان در تنهایی و وانهادگیشان آشکار می‌ساخته است که بشریت به تمامی، از آغاز زمان، در دردهایشان با آنها هنباز و دمساز بوده است. فراخوانی این نگاره‌ها ما را برمی‌انگیزد؛ و چیزی را در ما به جنبش و اهتزاز

درمی آورد که بر ما روشن می دارد که دیگر به راستی تنهانیستیم. در فرزاندگی ژاپن، سوی و جنبه ای از این اندیشه و تصوّر بدین سان بازنموده شده است: «هنگامی که تنهایی و گمان می کنی که هرچه را بخواهی می توانی به انجام برسانی، دانایی پیر را که در دل تو خانه دارد، از یاد مبر!» این دانای پیر همان نگاره های کهن نمونه ای است که در ما زنده و کارا به کالبد درآمده است. او انسانی است به دیرینگی جهان که در درازای دو هزارسال، زندگانی آدمی را با همه رنجها و شادبهای زیسته است؛ و نگاره های بنیادین هستی را در خود اندوخته است؛ و در پرتو آزمون جاودانیش، نگاره ای را برمی انگیزد و برمی گمارد که هر موقعیت فردی را که در برون یگانه و بی همانند است، با سرشت و نهاد بشری پیوند می دهد و همبسته می گرداند. ورزیدن و به کار گرفتن کهن نمونه سزاوار و سازگار تنها هنر پزشک - مردان آغازین و دانایی کاهن - پزشکانی را که در پی آنان آمدند نمی سازد، بلکه هنر و دانایی رهبران شعور و خودآگاهی ما نیز هست؛ زیرا رنج قهرمان نمادین، که همه کیش ترسایی بر آن بنیاد گرفته است، خود کهن نمونه ای از این گونه است که رنج هر کس را تارده رنج همگانی فرامی آورد؛ و بدین سان، آنرا از میان برمی دارد و گره از کار می گشاید. عمل آرامگرانه این نگاره ها از کجاست؟ رنجی بزرگ، لرزش و تکانی اخلاقی ما را از بنیادها و پشتوانه های وجود و غرایزمان دور می سازد؛ پس کسی که دستخوش این رنجها و آشفتگیهاست، گونه ای ویژه شدگی برگزاف، گونه ای تک افتادگی، گونه ای گمراهی و گمگشتگی را در خود می آزماید؛ این نگاره های درمانگر و بهبودبخش پدید می آیند؛ تا به جان رنجور نشان بدهند که موجود غریزی در کدامین حالت به سر می برد؛ و در کدامین بخش از زندگانی می زید؛ اگر او توانایی احساس و دریافت آنچه را که در این نگاره ها برمی انگیزند و فرامی خوانند داشته باشد، بهره ای سترگ خواهد برد. زندگی روزانه گواه این معناست؛ ما از رفتاری همانند در این موارد سود می جویم، بی آنکه با اینهمه، از آن امکانهای گسترش که مردمان آغازین در اختیار داشته اند، برخوردار باشیم. هنگامی که یکی از بستگان ما از تیره بختی و اندوهی که او را به سودا و شیدایی می کشاند در آزار است، به عادت او را می گویم: «فاجعه برای خود مساز!» یا: «زندگی همین است؛ همه ما چنین رنجها و تیره روزیهایی را در زندگانی داشته ایم!» یا همچنان: «تورنجهایی دیگر را نیز در پیش خواهی داشت!» و از این

گونه. رنجی بزرگ بدین سان، بی آنکه حتی نیاز باشد که آشکارا کهن نمونه‌ها فراخوانده شوند، بر زمینه‌ای همگانی نهاده می‌شود؛ این رفتار رنج را تحمل‌پذیرتر می‌سازد. در دستانی آلمانی گفته شده است: «رنج و درد تقسیم شده رنج و دردی نیمه است.» اثری درمانگر و بهبودبخش در آن نهفته است که از کهن نمونه‌ها برمی‌خیزد و مایه می‌گیرد.

پدیدآور رؤیای پیش گفته دستخوش آشفتگی و سرگشتگی ژرفی است؛ دستخوش گونه‌ای ویژه شدگی، گونه‌ای گمگشتگی؛ آنچنانکه دیگر نمی‌تواند راه خود را بیابد. او از توفانی که در وی برمی‌آید و او را بیم می‌دهد، ناآگاه است؛ اما ناخودآگاهی او را می‌گوید: «تو درگیر پرسمانی شده‌ای که از دیرزمان تاکنون در افسانه‌ها ازدها باز نموده شده است.» رؤیا حتی زبانی نمونه‌ای‌تر و خاص‌تر را به کار می‌گیرد که به شیوه‌ای تاریخی، نگاره‌های دیرینه آغازین را تابناکی و تازگی می‌بخشد؛ و کلیسای بزرگ تولد را به آنها برمی‌افزاید. کمابیش می‌توان این رؤیا را به گونه گفتگو یا سخن گفتن با خویش برگرداند. رؤیابین، برای نمونه، به دیدار دانای کهنسال می‌رود که ما پیشتر از او سخن گفته‌ایم؛ و از وی می‌پرسد: «مرا چه می‌شود؟ دیگر خود را نمی‌فهمم!»

— «از کجا می‌آیی؟ تو به تولد و به درون کلیسای بزرگ رفته‌ای؛ چه چیز را در آنجا تماشا کرده‌ای؟ چه چیز بیشترین و ژرفترین احساس و اثر را در تو پدید آورده است؟» آنگاه دانای کهنسال کاری می‌کند که او از موقعیت خویش آگاه گردد: «تو در زیر کلیسای بزرگ چیزهایی بس شگفت‌انگیز را دیده‌ای: سردابی که ازدهایی در آن جای داشته است؛ ماری که جامی زرین را نگاهبان بوده است که کلید شهر را در آن نهاده بوده‌اند.» مرد جوان به هیچ روی این گفتار چستان گونه را در نمی‌یابد. اگر او می‌توانست همه احساسها و دریافتهایی را که در تولد داشته است و آزموده است گرد آورد و خلاصه کند — احساسهایی که ما به دشواری آنها را می‌توانیم انگاشت؛ زیرا خود بدانجا نرفته‌ایم — بی‌گمان گزارش و وصفی زنده و کوبنده از دوران سده‌های میانی، در اوج شکوه و توانمندی و چیرگی می‌کرد؛ و نیز از آن شهر که پس از آنکه قانون دانش عربی بود، جایگاه «باورپرسی» (= انکیزسیون) گردید؛ شهری که در آن، به آمیزه‌ای شگفت از دو فرهنگ: فرهنگ ترسایی و فرهنگ اسلامی و ناترسایانه بازمی‌خوریم. این آمیختگی بی‌گمان، در انسانی فرهیخته، همسانیها و پیوندهایی نیرومند را آغاز

می نهد و پدید می آورد که بر گرد درک و دریافت وی از چیزها گرد می آیند؛ و دلمشغولیهای او را که از سویی با جهان ترسا در پیوند است، از دیگر سوی با جهانی متفاوت که رویاروی آن است و ناساز با آن، می پرورد و مایه می بخشد. جهان ترسا جهان رؤیایی است؛ جهان برین و فرازین است؛ حال آنکه جهان کافرکیش ناترسا جهانی زیرزمینی است که آن جهان دیگر بر آن برتری جسته است و بر فراز آن جای گرفته است. آلفونس ششم به گشایش اسپانیا و به در هم شکستن و راندن مورها کامگار شد. مار رانده شد و خوار و بی بهره در زیرزمینها و دخمه ها زندانی گردید؛ همین نگاره ای مکاشفه ای را پدید می آورد که با نهاد انسان ترسا سرشته شده است، حتی زمانی که او از هر گونه آموزش دینی نیز بدور و بی بهره مانده باشد. ما همواره می انگاریم که آیین ترسایی عبارت است از باور به این آیین و گواهی بدان و وابستگی به کلیسا. به راستی آیین و فرهنگ ترسایی جهان ماست. همه آنچه ما می اندیشیم، چه بخواهیم و چه نخواهیم، ثمره و دستاورد سده های میانین مسیحی است. دانش ما خود - و فشرده و کوتاه بگویم - همه آنچه در مغزهایمان می گذرد و تگ و پویی دارد، به ناچار در این دوران تاریخی ساخته شده است؛ دورانی که هنوز در ما زنده است؛ و ما همواره از آن سرشاریم؛ و تا به زمانهای دور در آینده، لایه ای از ساختار روانی ما را خواهد ساخت. به همان سان که پیکر ما نیز نشانه ها و آثاری از گسترش توارثی و گونه ای خود را بر خویش داراست. منش و ذهنیت ما به تمامی، درک و دریافتمان از چیزها، چه بخواهیم و چه نخواهیم، در سده های میانین مسیحی زاده شده اند. «سده روشن اندیشی» چیزی از آنرا نزدوده است؛ نشانه آیین و فرهنگ ترسایی حتی در شیوه ای که آدمی بدان می خواهد جهان را سان و سیمایی خردورانه ببخشد، آشکار است. پس، دید و دریافت ترسایانه از جهان یافته ای روانشناختی است که از باز نمودها و روشنگریهای اندیشه و رانه و هوشمندانه بدور می ماند. اندیشه ای است که در نشانه ها و در فرایندهایش، بدان سان که در تمامی گذشته بوده است، «اکنونی» جاودانه است. ما، یک بار برای همیشه، به مهر و داغ ترسایی نشان زده شده ایم. اما این نکته نیز به همان اندازه راست و درست است که ما همچنان نشان آنچه را نیز که پیش از آیین و فرهنگ ترسایی وجود داشته است، در خود داریم. این آیین و فرهنگ به زودی دوهزار ساله خواهد شد؛ این زمان در تاریخ جهان دمی بس کوتاه است. پیش از آن، توده ای انباشته از سده ها،

هزاره‌هایی بیشمار وجود داشته است که همه چیز در آنها به گونه‌ای دیگر بوده است. دوران تاریخی به بیش از چهار هزار سال پیش از زادن مسیح فرانمی‌رود. پیش از آن، صد و پنجاه تا دویست هزار سال سپری شده است که زندگی در آن، زندگی آغازین قبیله‌ای بوده است؛ آن زندگی که سنتها و رسم و راههایش در انسانها ریشه دوانیده است؛ و ما هنوز از آن آکنده‌ایم. نه تنها این سنت دیرپای زیستی در ما از میان نرفته است، بلکه حتی به آسانی می‌توان نشان داد که به شیوه‌ای نهادین و ارگانیک با مسیحیت ما در آمیخته و سرشته شده است؛ آنچنانکه کلیسای کاتولیک بر پایه آمیزه‌ای از آیینهای کافران و ناترسایانه بنیاد گرفته است و سر برآورده است. با اینهمه، پیوستگی و پایایی تاریخی، با شکافی، به گسستگی دچار آمده است؛ این شکاف در برون با این نکته باز نموده می‌شود که آیین ترسایی، بر پایه آموزشهای دینی که به ما داده شده است، به یکباره در تاریخ، گسسته و پیراسته از هر گذشته‌ای، همچون آذرخشی در آسمانی روشن و پاک پدیدار شده است. این درک و دریافت بی‌گمان ناگزیر بوده است؛ اما من کمترین گمانی ندارم که دریافت و درکی نادرست است؛ زیرا هیچ چیز نیست که تاریخی و سرگذشتی نداشته باشد؛ و آیین و فرهنگ ترسایی نیز، هر چند بر آنند که الهامی یگانه و بی‌همانند از آسمان بوده است، همچون هر چیزی دیگر، سرگذشت ویژه خود را داراست؛ از دیگر سوی، پیدایی و آغاز آن، به تمام و کمال، روشن و آشکار است. نه تنها پاره‌ای از رفتارهای آیینی و نیایشی، پاره‌ای ویژگیها در جامه‌های پیشوایان دین از گذشته ناترسا ستانده شده‌اند، بلکه اندیشه‌ها و تصوّرهای بنیادین ترسایی نیز خود پیشینه‌هایی تاریخی دارند. شکافی که در دل پیوستگی و پایایی پدید آمده است، آنچنانکه گفته آمد، تنها برخاسته از اثری ژرف است که این ادعا که آیین ترسایی یگانه و بی‌همتاست بر ما نهاده است؛ اثری که همه مردم در برابر آن به زانو درآمده‌اند؛ و به گونه‌ای، کلیسایی بزرگ را بر فراز پرستشگاهی کافران و بغانی برافراخته است که نشانه‌ها و مانده‌های آن آنچنان نهان شده است که حضورش به فراموشی دچار آمده است. بدین سان، در زیر کلیسای بزرگ تولد، آگیری هست که نمودی نمونه‌ای از مکانی باستانی را پدید می‌آورد که در آن آیین رازآموزی انجام می‌پذیرفته است؛ نیز مار در مانگر و بهبودبخش در آن جای گزیده است. این نمود مار در دخمه تاریک نگاره‌ای کافرکیشانه و ناترسایانه است که حتی در دل سنت



مسیحی زنده و پایدار مانده است؛ و ما وصفی روشن و بازنمای از آنرا در دست داریم که تاریخ آن به سده پنجم میلادی می‌رسد. از اینهمه همانندیها و پیوندها چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ رؤیای پیش‌گفته ما گویا می‌گویدمان: در زیر درک و دریافت ترسیانه از چیزها، نشانه‌ها و مانده‌هایی بی‌چند و چون از سنت کافرانۀ پیش از مسیح برجای مانده است؛ نشانه‌ها و مانده‌هایی که طبیعتاً در سنت مسیحی وجود ندارند؛ زیرا آنچه از آیینهای پیش از مسیح، دیرپای، برجای مانده است فرودین و تاریک است؛ و به جان آغازین، به «ساختاری روانی که خاستگاه آن مغزاستخوان درستون مهره‌هاست»، به انسانی پرورده و ساخته از غریزه‌ها باز می‌گردد و وابسته است. اما اگر این عناصر در بخش فرازین روان، در کلیسای بزرگ مسیحی وجود ندارند، در ژرفاها و دخمه‌های درون، کم از آن، سرزنده و تیز نیستند. نگاره‌های افسانه شناختی در رؤیای رویابین ممکن است توجه او را به این نکته درکشیده باشد که موجود اندیشنده و احساس کننده در راستای ارزشها و بنیادهای ترسایی به چند راه‌های رسیده است که در آن، می‌باید رازی را بشناسد که تا آن زمان گمانی نیز درباره آن برده نمی‌شده است: راز باستانی مار را. دوستی و مهری که رویابین با این آقای ب. س. داشت که می‌توانست با مار به گفتگو و داد و ستد پردازد، می‌بایست بر او روشن می‌داشت که خود وی برای راه بردن به اژدها و سود جستن از او، از چه حالت و وضعیتی می‌بایست برخوردار باشد. مار چه رازی را نهان می‌دارد؟ کلیسای ترسا بر چه چیز فرو بسته مانده است؟ چیست آنچه پیشینیان کهن بر آن آگاه بوده‌اند؛ و از چشم نهان مانده است؛ به فراموشی سپرده شده است؛ و در پی سده‌ها دیگر بار یافته آمده است؟ آن راز راز زمینی جان است، جان پست و فرودین؛ جان انسان سرشتین که به شیوه‌ای یکسره مغزی و اندیشمندانه نمی‌زید؛ بلکه در نزد وی، مغزاستخوان ستون مهره‌ها و عصب سمپاتیک هنوز سخنی برای گفتن دارند. کسانی کوشیده‌اند که این راز را به شیوه‌ای خردورانه بکاوند و بشکافند؛ و بر آن سر افتاده‌اند که این راز چنین است و چنان است؛ رازی جنسی است، یا چیزی دیگر از این گونه؛ اما این راز با چنین تلاشهایی از پرده بدر نمی‌افتد و گشوده نمی‌شود. زیرا این راز در همان هنگام، پرسمان درک و دریافت چیزها را دربر می‌گیرد؛ و برای کسی که با حائلهای دینی بیگانه است؛ و بر نمادها درنگ نمی‌کند، دسترس ناپذیر است. زیرا فهم این راز در گرو شناخت نمادهاست؛ و نمی‌توان آنرا تنها با

سخن گفتن از خرد و منطق به ژرفی کاوید؛ برای نمونه، تنها با گفتن این سخن به بیمار که: «این کار را بکن، یا آن کار را»، «این خوب است و آن بد است»، یا همچنان «آیا شرم نمی‌کنید، به درون خویش بازگردید و خود را خطاکار بشمارید»، زیرا این گفته‌ها را باد با خود می‌برد؛ و چنین سخنانی کمترین دگرگونی در حال واقعی بیمار پدید نمی‌آورد. زندگان امروز در پی چه‌اند؟ در پی هر چه، جز اندرزهای اخلاقی که چون بند ترجیع همواره دوباره می‌شوند؛ و آنان از دیر زمان با آنها آشنايند. برای همین است که بیماران با پزشکانی رای می‌زنند که امیدوارند در نزد آنان اندکی تفاهم انسانی و شناختی از زندگی را بیابند؛ از دیگر سوی، رفتار آنان شایسته توجیه است؛ زیرا نخستین گریه و خواستشان آن است که دیگران دریابند که انگیزه‌ای روا و قانونی در آنان برانگیخته شده است؛ چیزی که تلاشهایی را که در جهت طرد اخلاقی انجام می‌گیرد برنمی‌تابد و در برابر آنها می‌ایستد؛ تلاشهایی که آنان دیرزمانی با جدیت بدانها دست یازیده‌اند؛ و از آنها همه زیان دیده‌اند؛ تلاشهایی که آنان را به لبه پرتگاه کشانیده است. کشمکشهایی از این دست را نمی‌توان، با کوبشهای سهمگین منطقی و خردورانه، از میان برداشت؛ طریقه از میان بردن آنها، به وارونگی - آنچنانکه روان‌درمانی نوین با پافشاری بسیار به ما نشان می‌دهد - به رازآمیزترین شیوه، در روندی از بالیدن و رشد روانی که بر نمادها استوار شده است، فعال می‌گردد و به انجام می‌رسد؛ این کردار، از دیگر سوی، از قلمرو شناخت و فهم ما درمی‌گذرد. اگر ما در چین زاده شده بودیم، بی‌دشواری آنرا درمی‌یافتیم. اما اندیشه ما آنچنان متفاوت است، آنچنان استوار و آشکار در رده‌های فرازین جای گرفته است که نمی‌توانیم بینگاریم که بالیدگی نمادین، دگرذیسی تدریجی که به شیوه‌ای نامحسوس انجام می‌پذیرد، چیست. ما تنها به شناخت و آگاهی اعتبار می‌دهیم که به ما امکان داده است که فضای بیرونی را در فرمان بیاوریم و بر طبیعت پیرامون خویش چیرگی جویم؛ آنچه از ما خردورانی هوشمند ساخته است. اما این آگاهی و شناخت تاکنون یاری سترگی در کاویدن سرشت نهانی و نیک ژرف و درونیمان، در کاویدن جهانی به بیکرانگی خُرد که در ما غنوده است، به ما نرسانیده است؛ در کاویدن آنچه رازی سربمهر را می‌سازد که به شیوه‌ای تاریک و مبهم وجود درونیمان آنرا احساس کرده است؛ اما شناخت و شعورمان هنوز هیچ چیز درباره آن نمی‌داند. برای همین است که

من همواره به آواز بلند گفته‌ام که می‌باید به این قلمروها از زاویه دیدی نگریم و در شناخت آنها کوشید که بر پایه خردگرایی استوار نیست؛ پیش از هر کار، می‌باید آنچه را که ناخودآگاهی در این باره بر ما آشکار می‌تواند داشت، فرادست آورد. اگر من این بیمار رؤیابین را درمان می‌کردم، گفتگوی خود را با او با فرایش نهادن و گستردن دید و دریافتی ترسایانه از جهان آغاز می‌نهادم؛ به او می‌گفتم: «شما، بی‌گمان، از منش و اخلاقی والا برخوردارید؛ اما در آنچنان درک و دریافتی از چیزها می‌زید که مار را از چشم شما بدور داشته است؛ درک و دریافتی که بیش از اندازه خردگرایانه است. طبیعتاً، آگاهی و شناخت خشک و سنت‌گرایانه شما از کیش ترسایی در شما می‌دمد و برمی‌انگیزد تا آن که بر آن سر افتید که اینهمه در شما از اهریمن مایه گرفته است؛ از آن میهمان ژرفاها؛ و ماری را که اهریمن را در خود نهفته می‌دارد و به کالبد می‌آورد می‌باید، چونان همکاسه‌ای خطرناک به دخمه‌های زیرزمینی راند؛ و در آنجا نگاه داشت؛ همکاسه‌ای که از رفت و آمد و آمیزگاری با وی می‌باید پرهیز و پروا کرد. اما آنگاه که آدمی در طلیعه و آغاز نابهنجاری روانی است، بی‌گمان جای آن دارد که سرانجام به این مار بیندیشد و پردازد؛ ماری که دانایان کهن نیز شایستگیها و توانایی را بدو بازمی‌خوانده‌اند که مایه بی‌گزندی و رستگاری است. از آن روی که این دانایی و آگاهی در روزگاران پسین تیرگی گرفته است، رؤیا می‌باید از ابزار باستانی شناخت، از شمشیری جداساز و شناساگر یاری جوید که پیشینیان دیرین آنرا ساخته بوده‌اند.

من نکته‌ای را از یاد برده‌ام و هنوز بدان نپرداخته‌ام: دسته شمشیر سرخ‌فام است. سرخی رنگ خون است. زمانی که خونی در کار است، موقعیت باریک و جدی می‌شود؛ و زمان آن فرامی‌رسد که به دروغ و فریب، دعوی کنند که از جایگاه جنایت دور بوده‌اند و نمی‌توانسته‌اند دست بدان بیالایند. بیمار ما به کدامین خطا دست می‌یازد؟ او کمترین گمانی از موقعیتی که در آن است ندارد؛ و نمی‌داند که چرا بدان دچار آمده است؛ همچنان نمی‌داند که پرسیمانی که مایه رنج و آزار اوست، تنها ویژه‌وی نیست؛ بلکه بیماری سده را پدید می‌آورد. پرسمانی معاصر چیست؟ می‌توان گفت پرسمانی که همگانی است؛ یعنی: پرسمانی که در مغز بسیاری از انسانها وجود دارد؛ این انسانها را سرنوشت، از رهگذر سرشت صمیمیشان برگزیده است؛ تا از گونه‌ای ناسازگاری و ناهمگونی

دشوار با دیگران در رنج افتند؛ ناهمگونی و ناسازگاریی که در جهان نو سخت و دلازار می‌گردد؛ نیز تا این ناسازگاری را تا پایهٔ پرسمانی که می‌باید گشوده و حل بشود، فرا ببرد و ارجمند گرداند. همواره کسانی که یکی پس از دیگری، در دام می‌افتند، آناند که دشواری و پرسمانی نهانی را در خود می‌یابند و می‌آزمایند؛ پرسمانی که آنرا در ژرفترین بخش نهاد خویش احساس می‌کنند؛ کسانی که برانگیخته می‌شوند تا پاسخی برای آن پرسمان بیابند؛ و با به دست آوردن آن پاسخ، راه حلی در زندگانی شخصی خویش بجویند؛ زیرا از یافتن چنین راه حلی پروا نمی‌توان کرد. مرد جوان ما، آن پدیدآور رؤیا از زمرهٔ فراخواندگانی است که می‌باید پاسخی برای پرسشها بیابند: «امروز ما از چه چیزی بی‌بهره‌ایم؟ چه چیز را از دست نهاده‌ایم؟ چه چیز را هنوز می‌باید، بیاموزیم و بدانیم؟» آنان فراخواندگانی‌اند که بر عهده گرفته‌اند که پلی در میانهٔ اکنون و گذشتهٔ نیاکانی برافرازند؛ تا ما بتوانیم از مغاک دهان‌گشوده که در درون خویش داریم برجهیم؛ مغاک که در میانهٔ فرازین لایه‌های ساختار روانیمان که از اندیشه‌ها و از احساسهای خردگرایانه‌مان پدید آمده است، و لایه‌های فرودین فروگشاده شده است؛ لایه‌هایی که جاودانه وجود داشته‌اند و دارند. بیهوده است گفتن این سخن که: «می‌بایست این امر به گونه‌ای دیگر می‌بود»؛ زیرا بدین گونه است! با اینهمه، همواره، هر زمان که سخن از دشواریهایی در سامان و ترتیبی از هر گونه هست به این ریختار (= فرمول) باسمه‌ای می‌اندیشند و می‌گیرانند، هر چند که این ریختار سود و بهره‌ای نو در پرسمان پیش‌نهاد نمی‌تواند داشت؛ زیرا هر کس از پیش از آن آگاه است! این درست بدان می‌ماند که به بیماری حصبه‌ای گفته بشود که: او نمی‌باید تب داشته باشد؛ تبی که دقیقاً او از آن رنج می‌برد و همهٔ درد و بیماری او را پدید می‌آورد! ما می‌باید بکوشیم که عادت همیشگی به گفتن «می‌باید...!» را از خود دور کنیم. این ریختار نزار و ناکارا به هیچ روی چیزی را دگرگون نمی‌سازد و سودی ندارد. هنگامی که بیماری برای ریزنی با من و درمان خویش به نزد می‌آید، تنها بسنده نیست که به او بگویم: «شما نباید به پرسمانها و دشواریهایی از این گونه بیندیشید و خود را بدانها دچار آورید!» زیرا آن بیمار آن پرسمانها و دشواریها را در خود دارد؛ و بر ما بایسته است که در کار بر آنها بنیاد کنیم و بدانها بپردازیم. تا از طفره‌روی و جمله‌های میان تهی در این موارد بهره می‌جویند، طبیعتاً همه چیز از دست خواهد رفت؛ بیمار در شب درونی خویش خواهد ماند؛

و هرگز نخواهیم دانست که ریش و رنج درون در کجا بر وی آسیب می‌رساند؛ و مار در کجا، در نهاد او، خانه کرده است.

از زمانی که رؤیای پیش‌گفته دیده شده بود، سالها گذشته بود؛ و من نمی‌توانستم آنرا دریابم. با اینهمه، پس از آنکه رؤیاهای بسیار از این گونه را بررسیده بودم، احساس کردم که اگر امکان آن در آن زمان به من داده شده بود که رشته کار را در دست بگیرم، می‌توانستم به یاری مرد جوان همت برگمارم؛ به گونه‌ای که شاید او دست به خودکشی نمی‌یازید. از آن پس، من مواردی بسیار، همانند این مورد را دیده‌ام. گاه فهم راستین رؤیایی چون این رؤیا ما را یاری می‌کند که راه و روش کسی را در زندگی یکباره دیگرگون کنیم. آنگاه که با انسانهایی حساس و نازک‌اندیش، با هنرمندان و فرهیختگان روبرویم، هر چه دقت و تلاش به خرج دهیم، بیش از حد نمی‌تواند بود. در اینجا رفتارهای معمولی و پیش پا افتاده به هیچ کار نمی‌آید؛ می‌باید جدی بود و ژرفای چیزها را کاوید. به انگیزه‌هایی ویژه است که رؤیابین شهر تولد را، هم چونان مقصد سفر خویش، هم چونان زمینه رؤیایش، برگزیده بود. ما به ساده دلی بسیار از یاد برده‌ایم که در زیر جهان خردورانه ما جهانی دیگر نهان شده است. من نمی‌دانم که بشریت تا پیش از اذعان به این حقیقت چه رنجها و دردهایی را برخواهد تافت! برای نمونه، چنان می‌نماید که ماکترین گمانی نمی‌بریم که خودمان آتش جنگ را برافروخته‌ایم؛ و می‌پنداریم که جنگ خود به خود فراز آمده است و روی داده است. این داستان آنچنان ساده نیست! اگر مرد جوان ما معنای رؤیایش را دریافته بود، شاید به خود می‌گفت: «من دستخوش چیزی هستم که مرا در بند می‌افکند و گرفتار می‌دارد؛ و با بستن افقهای دید بر من، مرا از درکها و دریافتهای دیگر بدور و بی‌بهره می‌سازد؛ و آنها را در چشم من بیگانه می‌نمایاند. من از کنار رازی گذشته‌ام.» آن راز چیست؟ کلیدی آنرا در خود نهفته است، ابزاری بنیادین و ناگزیر برای درآمدن در شهر؛ ابزاری که به یاری آن می‌توان تمامیت را به فرمان آورد. تمامیت؟ تمامیت شخصیت است به یکبارگی؛ جان است به تمامی؛ و تنها پاره‌ای از پاره‌های آن نیست. بر او بایسته است که یکپارچگی کشور را از نو برقرار گرداند، یکپارچگی و یکبارگی قلمرو روانی را. تنها کسی که یارا و دلیری آنرا داشته باشد که بر کلید دست یابد، فرمانروا بر همه چیز خواهد بود؛ کلیدی که به دست آوردن آن در گرو دوری از بددلی و بداندیشی است؛ به سخن

دیگر، برای به دست آوردن آن می باید چون کودکی پاکدل بود؛ همچون رؤیابین که به پسر بچه ای می ماند. دوستش ب. س. نیز دارای این شرط بود؛ زیرا او از این راز بی می نداشت؛ و با ساده دلی بسیار بدان نزدیک می شد. مگر نه آن است که کودک که تنها پایی در جهان خود آگاهی دارد و هنوز در این جهان فشرده و سخت نشده است؛ و چونان سربازی در ارتش، به فرمان در نیامده است، همواره از شمّ و احساس بایسته برای آنکه با مهر و دوستی با «حیوانی که در اوست» سخن بگوید، برخوردار است؛ این تعبیر واپسین دزدگی و بیزاری ژرفی را در نهاد ما برمی انگیزد. «این حیوان که در ماست»، با اینهمه، هرچه دارد بس سرشتین و طبیعی است؛ و بیش از جاندارانی که در پیرامون ما می زیند و با وفاداری خواست آفریدگار را به انجام می رسانند، زشت و دل آشوب نیست؛ همان حیوان در درون که ما نمی توانیم وجود آنرا در خود بپذیریم؛ ما که همواره، با هوسها و گریزهای ناگهانیمان، در پی آنیم که به هر شیوه از این حیوان دور شویم و با آن برخوردی نداشته باشیم. ما، به سبب جاهجویی خویش، در نظر نداریم که تمامیت وجودمان را تحقق بخشیم - اینچنین جاهجویی چندان مایه آسودگی و خوشایند ما نمی تواند بود. آری! جانداران به راستی خودشانند؛ همانند که هستند. حیوان و گیاه در چشم من حتی نمادهای وجود پارسا و خدای ترس اند. نیک سزاوار ماست که آنها را نمونه و سرمشقی برای خود بشماریم؛ آنها در تمامیت هستی خود می زیند، به همان سان که کودک در تمامیت هستی خویش می زید. در امپراتوری بزرگسالان، این سرشاری و گرانیگی ناخود آگاهانه طبیعتاً از میان رفته است. اما چرا مسیح گفت: «چون کبوتران مهربان و نرمدل، چون مار هوشمند باشید»؟ خواست او از این اندرز و زبانزد: «هوشمند چون مار!» زنگی ناخوشایند در گوش ما دارد. به همان سان زمانی که گفت: «همسایهات را دوست بدار...»، اندیشه ای را باز نمود که ما آنرا نیک نغز و دلپذیر می دانیم... زیرا او بدین سان ما را از پرداختن به خود بدور و برکنار می دارد؛ اما هنگامی که بر سخن خویش می افزاید: «همسایهات را، چون خود دوست بدار!»، این فرمان و اندرز دیگر آنچنان نیست که ما با آن همدستان باشیم؛ و بر آن می شویم که دوست داشتن خویش آشکارا گویای خودپسندی است. دوست داشتن خویش! نیازی نبود که آنرا به گذشتگان اندرز گویند؛ زیرا آنان خود در سرشت بدان عمل می کردند. اما امروز چگونه است؟ بهتر آن است که ما اندکی این قید «چون خود»

را فرایاد داشته باشیم و بر آن درنگ کنیم. من اگر خود را دوست نمی‌دارم، چگونه می‌توانم دیگری را دوست بدارم؟ چگونه زمانی که آدمی خود را می‌آزارد، می‌تواند دیگر دوست باشد؟ هنگامی که ما با خود بدان سان که شایسته اوست رفتار می‌کنیم، هنگامی که خود را دوست می‌داریم، از یافته‌ای به یافته‌ای دیگر بازمی‌رسیم؛ درمی‌یابیم که کیستیم؛ و درمی‌یابیم که ارج و اهمیت بسیار دارد که خود را دوست بداریم. این نکته به هیچ روی کمتر از آن نیست که پای در کام اژدها بگذارند. هر کس که از عشق ورزیدن ناتوان باشد، توانایی آنرا نخواهد داشت که این اژدها را، به دیگر دیسی، دیگرگون کند؛ پس برای چنین کسی همه چیز در مسیر پیشین و همیشگی روان خواهد بود. از یاد برده شده است که در زیر کلیسای بزرگ مسیحی، مهربان‌ای دیرین جای دارد که ماری در آن می‌زید؛ ماری که پاسدار وفادار جامی است زرین که کلید یکپارچگی و تمامیت در آن نهان شده است. روا نیست که ما خویشتن را که می‌باید آنرا دوست بداریم، با وجود ناچیز و خوار خود، با منی که آنرا به پاس خود آن دوست نمی‌داریم، درهم آمیزیم؛ آن من که آنرا به پاس جام زرین، به سبب تولد، به سبب شهر به یکبارگی، به سبب کشور به یکبارگی و به سبب کسانی که در آن به سر می‌برند دوست می‌داریم؛ آن «خویشتن» که می‌بایدش دوست داشت، آن «خویشتن» که از میانه هستی فردیمان بر ما آشکار می‌شود، با من تفاوت دارد. خویشتن تمامیت روانی ماست که از خود آگاهی و از اقیانوس بیکرانۀ جان ساخته شده است که بر آن شناور است: جان من و خود آگاهی من، این دو خویشتن مرا می‌سازند؛ یعنی: آنچه من در آن گنجیده و جای گرفته‌ام، همچون جزیره‌ای در خیزاب‌های دریا، همچون ستاره‌ای در آسمان. بدین سان خویشتن، به بیکرانگی، پهناتر از من است. دوست داشتن خویش می‌باید دوست داشتن این تمامیت باشد که از خلال آن می‌توان بشریت را به یکبارگی دوست داشت. دوست داشتن دیگری آن زمان که از خود بیزارند، شدنی نیست. از آن است که آدمی در برابر کسی که تندیسۀ پارسایی و نمونه‌ای بکمال از پاکی است و خود را در رنج و شکنج می‌افکند و فضایی از رنج سپند و آیینی و شهادت آمیز او را فرو گرفته است، گونه‌ای ناآرامی و نگرانی را در خویش می‌یابد و می‌آزماید. اینچنین پارسایی و پرهیزی به شیوه‌ای شگفت به هوسبازی و کامپرستی می‌ماند. چیزی که در بنیاد نیک است به چیزی که دیگر نیک نیست دیگرگون شده است؛ به گونه‌ای طفره روی و راهی

تنگ و نهان برای گریز. در روزگار ما، هر فرومایه بی سرو پای می تواند با رفتن به کلیسا و «دوست داشتن همسایه خویش» خود را برخوردار از ارج و بزرگداشتی بسیار بشمارد. در این نکته حالتی که به آشکارگی دروغین است، جهانی بر ساخته و مصنوعی نهان شده است.

این پرسمانها بر رؤیایین ما چیرگی جسته است. نیرویی آفریننده در او وجود دارد که گویای آن است که رؤیایش رؤیایی است نیک سرشته و در هم تنیده که می باید او را در حلّ پرسمان یاری برساند. او می باید قهرمانی باشد که خود به جهان زیرزمینی و نهانیش فرو می رود، به درون دخمه تاریک و غمگنانه اش؛ زیرا سخت خواستار و جویان جامی زرین است که کلید در آن نهاده شده است؛ کلیدی که با آن می توان به تمامیت دست یافت. اگر ما بر تیرگیهایی که در درونمان هست بنیاد نکنیم و بر آنها پشت ندهیم، هرگز نمی توانیم به تمامیتمان دست یابیم؛ زیرا هیچ تنی نیست که در تمامیت خویش سایه ای نیفکند؛ این ویژگی از انگیزه ها و بنّ مایه هایی خردزانه و منطقی بر نمی آید؛ بلکه از آن است که همواره چنین بوده است؛ و چگونگی و سرشت جهان این گونه است. آدمی، در دید و معنایی، از پاره ای جهات، نیکو نیست؛ به رغم همه آنچه در این باره به دعوی می تواند گفت، نیکو نیست؛ و بهتر آن است که از همان زمان بر آن آگاه باشد؛ و از خود پرسد که چگونه می توان به شیوه ای درست و پذیرفتنی این جنبه و حالت از سرشت انسانی را در تمامیت آن گنجانید و جای داد. امور همواره در دسترس اند، حتی اگر آنها را تنها از سوی دیگرشان ببینند و گزارش و تفسیر کنند. برای نمونه، چه می شود که مردی شایسته و موجه پدر پسری پست و ناشایست است؛ یا دختری مایه رنج و بیزاری دارد؟ پدر و مادر تنها می توانند فریاد برآورند: «آه! بچه های بیچاره، چه طور توانسته اند چنین راه و روشی را در پیش گیرند؟...» از چه روی است که در صدی شگفت انگیز از پسرانی که پدرشان کشیش است، از گونه ای تباهی در شناخت ارزشها رنج می برند؟ به سادگی برای اینکه خانواده شان که خود را در این باره ناآگاه می نمایند، به گونه ای ارجمندی بی شگون و بنفرین دچار آمده اند که بی آنکه خود بدانند، بر سرشت و نهادشان گرانی می کند و سربار شده است. اگر آنان می توانستند خودشان باشند، همان که به راستی هستند، ناچار نمی شدند که گناهای را بر دوش فرزندانشان بیفکنند که می انگارند یکسره آنها را در خود، فرو کوفته اند و سرکوب کرده اند. حقیقتی



بزرگ و اندوهبار در این نکته نهفته است؛ زیرا نمی‌توان از گناهانی که انجام نشده‌اند، بخشوده و آمرزیده گردید.

بدان سان که می‌بینید این پرسمان در شمارِ بغرنجترین پرسمانها می‌ماند. خردورانه رفتار کردن به هیچ کار نمی‌آید؛ ما در مقیاسی گسترده به بخشایش ناخودآگاهی و خواست نیکوی او وابسته‌ایم؛ تا راههایی را به ما نشان بدهد که از پیچ و خمهای روانمان، می‌باید ما را به کرانه رستگاری برساند. اگر رؤیابین ما رؤیایش را دریافته بود، آموخته بود که می‌باید به ناگزیر هر چه زودتر به جهان تاریکش، جهانی نهان و فروپوشیده از خودآگاهی اخلاقی و ترسایانه خود، بپردازد؛ و آنرا دریابد. او به جای این کار چه می‌کند؟ همه دشواریها و پرسمانهایش را به ناخودآگاهی درمی‌افکند؛ و چهره قهرمان که می‌بایست او را راهنمون می‌شد، به حالت زیوری کاستی می‌گیرد و پستی می‌پذیرد. فرآیند و نتیجه آن این است که همه شور و برانگیختگی، همه ذوق و جهش بایسته قهرمانی برای نزدیک شدن به پرسمان، همه تنش و کشش نیرومند وی، در کج خلقی و در جنبر نوسانهای پی در پی تباهی خواهند گرفت؛ و رؤیابین دستخوش گونه‌ای از روانپیشی که «انگیختگی - افسردگی» است، از پای در خواهد آمد و جان بر سر آن خواهد نهاد.<sup>۱۴</sup>

آنچه به فراخی نوشته آمد رؤیایی نمادین و اسطوره‌ای است که یونگ، با ژرفکاوای و باریک بینی ویژه خویش، آنرا گزارده است؛ و کوشیده است که به یاری نمادهای باستانی فرو نهفته در رؤیا و گشودن راز آنها، راهی به ناخودآگاهی بیمار و نهانخانه نهاد او ببرد؛ و بدین سان کار و سازهای پیچ در پیچ روانی را در وی باز نماید و آشکار دارد. از آن روی که این رؤیا رؤیایی نمونه‌ای و روشنگر در رؤیاهای اسطوره‌ای و برآمده از ناخودآگاهی جمعی است؛ و گزارش گسترده و ژرفکاوانه یونگ از آن روش کار وی را در گزارش این گونه از رؤیاها به روشنی آشکار می‌سازد، با همه گرانشگی و درازآهنگیش، بی‌کم و کاست به پارسی برگردانیده شد؛ تا نمونه‌ای برجسته و بازنمای از رؤیاهایی چنین و گزارش راز گشایانه آنها باشد.

۱ - تفسیر خواب ابن سیرین / ۱۳۷.

1 - *La dernière clef des songes*, par mme Athéna, éditions Prima, Paris/94.

۳ - همان / ۲۸۶-۲۸۵.

4 - *Ibid*/103.

۵ - همان / ۱۲۵.

6 - *Ibid*/116.

۷ - همان / ۱۷۲.

8 - *Ibid*/80.

۹ - همان / ۷۹.

10 - *Ibid*/116.

۱۱ - همان / ۸۱-۸۰.

12 - *Ibid*/11.

۱۳ - بند هشتن، به گزارش مهرداد بهار، انتشارات توس ۱۳۶۹، ص ۸۱.

14 - *L'homme à la Découverte de ...*/311-332.

## نماد

اسطوره و رؤیا هر دو قلمرو نمادهایند. هم اسطوره، هم رؤیا، به زبانی پیچیده و چند سویه و رازآلود که زبان نمادهاست، با ما سخن می‌گویند؛ و نهفته‌هایشان را بر ما آشکار می‌سازند. نمادهای رؤیا بیشتر نمادهایی هستند که ناخودآگاهی فردی آنها را می‌آفریند؛ و نمادهای اسطوره به یکبارگی نمادهایی هستند که از ناخودآگاهی تباری و ناخودآگاهی جمعی برمی‌آیند. برای گزارش اسطوره و رؤیا و گشودن رازهایشان، به ناچار می‌باید با زبان نمادها آشنا بود؛ و پیام نهفته در آنها را یافت و بدرکشید و باز نمود.

اما آنچه آنرناماد می‌نامیم چیست؟ می‌توان بر آن بود که نماد نمونه‌برترین است، در آنچه آنرا به شیوه‌ای رمزی باز می‌تاباند و باز می‌نماید. از این روی، نماد به ناگزیر در سرشت از گونه‌ای «همه‌سویگی» و «همه‌رویگی» برخوردار است. به سخنی دیگر، می‌توان گفت که نماد به «گونه» (= جنس) می‌ماند که به شیوه‌ای رازآمیز و جادوانه همه «فردها» را در بر می‌گیرد. نماد گویای همه‌فردهاست، بی‌آنکه یکی از آنها به تنهایی باشد. فردها که پراکنده‌اند و هر کدام به شیوه‌ای آنچه را که در نماد همه‌سویه و همه‌رویه شده است در خود دارند، در هم می‌افشوند؛ با هم درمی‌آمیزند؛ و از آن میان، نماد سر برمی‌آورد که همه‌آنها هست، بی‌آنکه هر کدام از آنها به تنهایی باشد.

کار و سازی که فردها را به گونه و «نمودها» را به «نماد» می‌رساند و آنها را به یکبارگی در این آینه باز می‌تابد و می‌رخشاند، کار و سازی است نیرومند در نهاد آدمی که بر پایه‌آن از پراکندگی و پریشیدگی، یکپارچگی و یگانگی ساخته می‌شود. نهاد آدمی، در سرشت، جویای یگانگی و یکپارچگی است؛ می‌کوشد تا از پریشانها و بی‌سامانها، پیکره‌ای در هم تنیده و بسامان بیافریند. این پیکره نماد است. هر چه ما از رویه‌های نهاد، از لایه‌های فرازین خودآگاهی و ناخودآگاهی به ژرفاها می‌گراییم و به لایه‌های فرودین ناخودآگاهی باز می‌رسیم، بیشتر از پریشانی و پراکندگی به یکپارچگی و یکبارگی روی

می‌آوریم. روندی روانی در ما که همواره کاراست، آن است که از یافته‌ها و ستانده‌های پراکنده و پرشمار که پیوندی با یکدیگر ندارند، پیکره‌ها و نگاره‌هایی درونی و ذهنی ساخته بشود که پاره‌ها و پریشانها در آنها نیک با هم درآمیزند؛ در هم بتنند؛ و به گونه‌ای همبستگی و یگانگی برسند. آنچه در خودآگاهی می‌گذرد پراکنده و پریشان است. یافته‌ها و ستانده‌ها که پرشمار و گوناگونند از روزنهای حسی، از دریافتهای درونی، به خودآگاهی می‌رسند. اندکی از آنها در خودآگاهی می‌مانند؛ اینها همانهایند که ما فریادشان می‌آوریم؛ از وجودشان آگاهیم؛ لیک بسیاری از آنها از رویه لغزنده خودآگاهی می‌لغزند و بسته به نیروی نهفته در آنها و دامنه کارایشان، به لایه‌های درون‌تر نهاد، به زینه‌های ناخودآگاهی راه می‌برند؛ تا سرانجام، در پیکره‌هایی همبسته و یکپارچه، به نماد دیگرگون شوند. نمادی که چونان نگاره‌ای فراگیر، این یافته‌ها و ستانده‌های پراکنده را در خود می‌افشرد؛ و با هم درمی‌آمیزد و به یکپارچگی و یگانگی می‌رساند. این یافته‌ها و ستانده‌ها هر چه به خودآگاهی و لایه‌های روین ناخودآگاهی نزدیکتر باشند کمتر بسامان و یکپارچه، یا به سخنی دیگر کمتر نمادین شده‌اند؛ لیک هر چه به لایه‌های زیرین ناخودآگاهی، به ژرفاهای ذهن و نهاد بیشتر راه برده باشند، بیشتر به همبستگی و یکپارچگی گراییده‌اند؛ و فزوت‌تر بخت آنرا دارند که از میانه آنها نمادهایی پدید آید. سرشت و چگونگی نمادها نیز، بسته به اینکه در لایه‌های فرازین یا فرودین ناخودآگاهی پدید آیند، تفاوت می‌پذیرد. نمادهای فردی نمادهایی‌اند که در لایه‌های برونی ساخته می‌شوند؛ نمادهای تباری در لایه‌های میانین؛ و نمادهای جمعی در لایه‌های درونی. ناگفته پیداست که هر چه از نمادهای فردی که بیشینه رؤیاهای ما را می‌سازند دور می‌شویم تا به نمادهای تباری و جمعی برسیم، پراکندگی و گوناگونی و ناهمانندی بیش به یکپارچگی و یگانگی و همانندی می‌گراید و دیگرگون می‌شود. به سخنی دیگر، نخست نمادها به شمار کسان گوناگون و پراکنده‌اند؛ آنگاه که نهادینتر و نمادینتر می‌شوند؛ و بیش از رویه‌ها به ژرفاها می‌گرایند، شمارشان به شمار تبارها کاستی می‌پذیرد؛ اگر روند درونی شدن در نمادها همچنان بپاید، سرانجام آنها هر چه بیش در شمار کاستی خواهند پذیرفت؛ و به نمادهایی دیگرگون خواهند شد که جهانی‌اند و ژرفترین و بنیادین‌ترین آزمونها و یافته‌های بشری را، بدور از رنگ و نژاد و تبار، باز می‌تابند. همین نمادها که ژرفترین، درون‌ترین، یکپارچه‌ترین و نهادین‌ترین نمادهایند، اگر اندیشه‌های یونگ را بپذیریم، کهن نمونه‌ها را پدید می‌آورند. از همین روی، این گونه از نمادها همه سویه‌ترین و همه رویه‌ترین گونه‌های نماد نیز هستند. از آن

سوی، نمادهای فردی که آنها نیز زادگانِ ناخودآگاهی اند، نمادهایی اند که از کمترین همه سوییگی و همه رویگی برخوردارند؛ و پیامهای نهفته در آنها کمتر از پیامهایی که در دیگر نمادها نهفته است پیچ در پیچ و بغرنج است. اگر همچنان به فراسوی نمادهای فردی باز رویم، با آفریده‌های هنری روبرو خواهیم شد که آمیزه‌ای از خودآگاهی و ناخودآگاهی اند. در کار و ساز و روند آفرینش هنری نیز، ماکمایش با همان روند و کار و سازی رویارویم که نمادها را پدید می‌آورد. آرمان و آماج در هنر نیز آفریدن همبستگی، یکپارچگی، بسامانی در میانه پاره‌های پراکنده و بی‌سامان است. هنرمند از این پاره‌های پراکنده پیکره‌ای بسامان، در هم تنیده، یکپارچه پدید می‌آورد که آفریده هنری است. سخنور با واژگانی پراکنده که پیوندی با هم ندارند و زمان و گریزان از یکدیگر می‌نمایند، پیکره‌ای همبسته و بسامان را پدید می‌آورد که این واژگان در آن با هم درمی‌آمیزند و به یکدیگر می‌پیوندند؛ واژگان به یاخته‌هایی می‌مانند که پیکره‌ای زنده و تپنده را هستی می‌بخشند که شعر است. موسیقیدان و نگارگر نیز با رنگها و آواها همان می‌کنند که سخنور با واژگان می‌کند. رنگها و آواها که پیش از هنری شدن پراکنده و پربشاند، در پرده‌ای بر نگاشته، یا در ساخته‌ای از موسیقی با هم پیوند می‌گیرند؛ در هم می‌تنند و پدیده‌ای شگرف را می‌آفرینند، سرشار از شور و تپش که آفریده هنری است. جانِ هنر که در پرتو آن بیجانانِ پراکنده هستی می‌پذیرند و به جنب و جوش می‌آیند، همان همبستگی و پیوندی است که هنرمند در میان آن پراکنندگان پدید می‌آورد.

اما از آنجا که هنرمند آگاهانه، لیک با بهره جستن از توفانهای درونی و خیزشهای ناخودآگاه که به گونه‌ای مایه‌ها و نهفته‌های نهاد را برمی‌انگیزند و به نمود می‌آورند به آفرینش هنری دست می‌یازد، آفریده‌های او نمی‌توانند آنچنان از همه سوییگی و همه رویگی برخوردار آیند که تا به مرز نماد فرابروند. این آفریده‌ها با آنکه ریشه در تیرگیهای ناخودآگاهی دارند، در روشنیهای خودآگاهی می‌مانند. لیک در پدیده‌های هنری نیز، هر چه پیوند پاره‌ها با هم تنگتر باشد؛ هر چه آن پدیده پیکره‌ای همبسته‌تر و یکپارچه‌تر داشته باشد، و در پی آن، هر چه پیام هنرمندانه گسترده‌تر و چند سویه‌تر و رازآلودتر باشد، ارزش زیباشناختی فزونتری خواهد داشت.

پس می‌توان بر آن بود که آفریده‌های هنری در آغاز راهی هستند در ذهن و نهاد آدمی که از پربشانی و گسستگی به پیوستگی و بسامانی می‌انجامد؛ نمادهای نیکِ نهفته و درونی شده، کهن نمونه‌ها نیز در پایان این راه جای دارند. نمادهای دیگر، رده به رده در میانه این راه قرار خواهند داشت؛ و به منزلهایی می‌مانند، در میانه آن آغاز و این

انجام.

بر پایه آنچه نوشته آمد، یافته‌ها و ستانده‌ها و آزمون‌ها هر چه به لایه‌های درون‌تر نهاد راه برند و ژرفا گیرند، نمادیتتر خواهند شد. برای آنکه این مایه‌های روانی از رویه خود آگاهی به ژرفاهای ناخود آگاهی راه جویند و هر چه بیش با هم درآمیزند، در هم بتنند و سرانجام به نماد دیگرگون شوند، به نیرویی کارساز و کاونده نیاز خواهد بود. اگر کارمایه روانی بایسته با این ستانده‌ها و آزموده‌ها همراه نباشد، آنها هرگز از رویه‌ها به ژرفاها راه نخواهند جست؛ و نهادین و نمادین نخواهند شد. کارمایه و نیروی بایسته برای این درونکاو و ژرفاگرایی را در انگیزه‌ها و عاطفه‌های شوریده و آسیمه و توانمند می‌باید جست. مایه‌هایی که می‌باید سرانجام نمادها از آنها ساخته شوند، برخوردار از نیرو و کارمایه سرشار و گسترنده عاطفی، از لایه‌های برونی نهاد به لایه‌های درونی می‌گیرند؛ و به یاری همان کارمایه و نیرو با هم درمی‌آمیزند؛ و در هم می‌افشند؛ تا نمادها را پدید آورند. هراسی شگرف که لرزه بر تن هراسنده درمی‌افکند؛ اندوهی جانگزی و توانفرسای که اندوهناک را از پای درمی‌اندازد؛ کینی توفنده و کور که دلی را به دذمنشی، سخت و سنگ‌گونه می‌گرداند؛ شگفتی فراگیر که شگفتزده را در برابر پدیده‌ای شگرف و ناشناخته سرگشته و آسیمه می‌سازد، نیز هر عاطفه‌ای شورنده و توفنده از این دست، می‌تواند کارمایه و نیروی بایسته را فراهم بیاورد؛ تا ستانده‌ها و یافته‌ها و آزموده‌های خود آگاهانه لایه‌های نهاد را فروکاوند؛ و در پی ژرفا گرفتن و درونی شدن، به همه سویگی و همه رویگی برسند؛ و به نماد دیگرگون شوند.

اگر این همه در یک تن رخ بدهد، می‌تواند نمادهای فردی را در او پدید آورد؛ اگر در تباری به انجام برسد، نمادهای تباری را می‌تواند بیافریند؛ و اگر از کارایی و پایایی بسیار برخوردار باشد، شاید بتواند نمادهای جمعی و جهانی را ایجاد کند؛ و در ژرفترین نهان‌ترین لایه‌های نهاد، به «کهن‌نمونی» بیانجامد.

نمونه‌ای روشن و برجسته از پیدایی نماد را که در گونه خود بی‌همتا است، در این روزگار یافته‌ایم و گواه بوده‌ایم؛ نویسندگان کتاب «جهان اشباح» باز گفته‌اند که چگونه در یکی از آبخوستهای (= جزیره) اقیانوس آرام و در میانه بومیان آن، آیینی تازه پدیدار می‌شود و نمادی نو، چونان خدا، سر بر می‌آورد که این بومیان آنرا بزرگ می‌دارند و می‌پرستند:

... آیا بدین طریق است که افسانه‌ای جان می‌گیرد؟ ما در پاسخ آنان که ممکن است به ما بگویند: «شما در این باب چه می‌دانید؟» افسانه‌ای را که در سالهای

۱۹۴۵ - ۱۹۴۲، به هنگام جنگهایی که در اقیانوس آرام در میان دو دولت ایالات متحده آمریکا و ژاپن در گرفت، در برابر دیدگانمان شکل پذیرفت و پدید آمد، خاطر نشان می‌داریم و می‌گوییم: در سالیان اخیر، سنت و آیین جدیدی در جزیره‌های اقیانوس آرام به وجود آمده است. این آیین جدید بر بنیاد پرستش خدایی استوار گردیده است که پرنده‌ای است غول پیکر و اسرارآمیز و جادویی که با خود تمامی مظاهر شگفت‌انگیز تمدن جدید صنعتی غرب را، برای مردمان بدوی و واپس مانده این جزایر به همراه می‌آورد. این خدای نو، این پرنده غول‌آسای فسونکار چیزی جز هواپیماهایی نیست که در خلال این جنگها از سطح ناوهای هواپیمابر برمی‌خاستند و در فضای این جزیره‌ها به پرواز درمی‌آمدند. این پرنده آهنین خدای جدیدی است که بومیان این جزایر او را به ساده‌دلی می‌پرستند؛ و با نام و یاد او، به نیایش می‌پردازند؛ و حتی برایش قربانی می‌کنند؛ و بازگشت او را مشتاقانه انتظار می‌برند.<sup>۱</sup>

در این رخداد و داستان شگفت که در روزگار ما روی داده است، آشکارا می‌توانیم چگونگی پدید آمدن نمادی اسطوره‌ای را ببینیم و بیاییم. هواپیماها، آن پرندگان غران آهنین، در آن هنگام که بر فراز آبخوستهای اقیانوس به پرواز درمی‌آیند، بومیان این آبخوستها را که هرگز پرندگانی چنان هراس‌آفرین و شکوهمند ندیده‌اند، در شگفتی و هراسی شگرف فرو می‌برند؛ و بر جای می‌خکوب می‌سازند. بدین سان، کارمایه و نیرویی شگرف که از دیدن این هواپیماها در آنان برانگیخته می‌شود، زمینه روانی بایسته را برای پدیداری نمادی آیینی و دیرپای فراهم می‌آورد.

بدان سان که نوشته آمد، نماد را می‌توان نمونه برترین شمرد. مایه‌های روانی همگرای و همگون، آنگاه که با هم درآمیختند و در هم فرو فشردند، در نمونه برترین، در برجسته‌ترین و نمایانترین و نیرومندترین نمونه، به نمادینگی می‌رسند؛ به سخنی دیگر، فردا آنگاه که از پراکندگی به یگانگی گراییدند، در برترین فرد، به همه‌رویی و همه‌سویی راه می‌برند؛ و آن فرد برگزیده، چونان نماد، همه‌فردهای دیگر را در خود می‌گنجانند؛ می‌افشرد؛ و به شیوه‌ای رازوارانه باز می‌تابد و به نمود می‌آورد.

نمونه را، اگر به نمادهای شاهنامه بنگریم، پهلوانی سکایی که نام و نشان او نیز در تاریخ کمابیش یافته شده است، بخت آنرا یافته است که به جهان پهلوان بزرگ ایران و قهرمان بی‌همال شاهنامه دیگرگون شود؛ و در جهان افسانه‌رنگ و افسون‌آمیز اسطوره به جاودانگی برسد؛ این نماد رستم است. همه پهلوانان ایران در پهنه تاریخ، همه آن

جنگاوران دلیر و دشمن کوب که در آوردگاهها، به نام و به یاد ایران، این سرزمین سپند هزاره‌ها مردانه جان باخته‌اند، همه آن پولاد چنگان رشک پلنگ که بی نام و نشان مانده‌اند، در نمونه‌ای برترین، در پهلوانی نمادین به نام رستم نمادینه شده‌اند. این پهلوانان بی نام و نشان، بدین سان از پهنه روشن و برهنه تاریخ، به گستره مه آلوده و رازناک اسطوره راه جسته‌اند؛ و در چهره پهلوانی نمادین که به همه سوییگی و همه رویگی، به شیوه‌ای جادوانه همه آنان را باز می‌تابد و گواه است، جاودانه گشته‌اند. رستم، چونان نماد، همه این پهلوانان را در خود نهفته می‌دارد؛ در ویژگیها و رفتارها گویای همه آنان است، بی آنکه هیچیک را به تنهایی باز نماید و نشانگر باشد. می‌توان بر آن بود که هر کدام از این پهلوانان که نام و نشانشان در غبار تاریخ گم شده است، بخشی از زور بازوی خود را، پاره‌ای از گرانی گرز و برّایی شمشیر و دلدوزی تیر خود را، لختی از پیلتنی و ژندگی خویشتن را، بهره‌ای از گرسنگی و تشنگی خود را به رستم ارزانی داشته است. از آن است که رستم، چونان نماد، چونان نگاره‌ای رازوارانه که همه آنان را در خود فرو نهفته است، ویژگیهایی شگفت و باورناپذیر یافته است؛ ویژگیهایی چون: زندگانی دیرپا؛ زور بازوی بی‌همانند؛ تنومندی و ژندگی شگرف؛ گرسنگی و تشنگی خرد آشوب. دیگر پهلوانان شاهنامه، پهلوانانی چون: گیو و بیژن و بهرام و دیگر گودرزیان؛ یا توس و گسته‌م و دیگر نوذریان؛ یا گوان گرشاسپی که پهلوانان سیستمی‌اند، هر کدام در پایه و مایه و رده خویشتن، پهلوانی از همین گونه‌اند؛ اینان، چونان پهلوانانی ایرانی، نمادهایی نیک و خجسته‌اند؛ زیرا ایران خود، در جهان شاهنامه و در باورشناسی باستانی ایران، سرزمینی نمادین است؛ سرزمین اهورایی نیکی و پاکی و روشنی است. هر چه بشگون و بشکوه است، پاک و تابناک است، فرهمند و دلپسند است به گونه‌ای بدان باز می‌گردد و می‌پیوندد.

در برابر نمادهای نیک و خجسته، در اسطوره، به ویژه در حماسه، نمادهای بد و گجسته بالا برافراخته‌اند؛ در اسطوره، به ویژه در حماسه، از این نمادها گزیری نیست. رویارویی و کشاکش نمادهای نیک و بد رخدادهای سترگ اسطوره‌ای، به ویژه حماسی را پدید می‌آورد. نمونه‌ای از این نمادهای بد و بی‌شگون در شاهنامه دهاک مازدوش<sup>۲</sup> است. می‌توان همچنان بر آن بود که همه بدیها و ددیها در این نماد به نمود آورده شده است. هر اهرمن خوی خیره‌رویی که روزگاری به ایران تاخته است و بر ایرانیان تیغ آخته است و درفش دشمنی با آنان را برافراخته است، به شیوه‌ای نهانی و نهادین در این نماد فرو فشرده است؛ و از قلمرو تاریخ، به پهنه اسطوره آورده شده است. ویژگیهای دهاک



نیز یکسره ویژگیهای اهریمنی است که از کین توزان تازنده به ایران ستانده شده است؛ ویژگیهایی چون: کشتن پدر در سالیان جوانی؛ پیوند با اهریمن؛ گوشتخواری؛ ددمنشی و بدکنشی؛ نیز دو مار مغزخوار که از بوسه دیو بر دو دوش وی بررستند؛ مار در نمادشناسی کهن ایران نشانه اهریمن است. به همان سان، پهلوانان و سروران تورانی، کسانی چون: افراسیاب و گرسیوز و گروئزره چهره‌هایی پلید و اهریمنی و نمادهایی بد و گجسته‌اند که جز سیاهی و تباهی، جز ددی و بدی از آنان در وجود نمی‌آید. زیرا توران، چونان «پادنماد» ایران، خود سرزمینی است نمادین؛ سرزمین تیرگی و ناپاکی و بیداد؛ بوم شوم بیراهی و کزی و کاستی.

آری! در برابر ایران که سرزمین سپند روشنایی و «روز» است، توران سرزمین دُرُونِد تاریکی و «شب» است.

۱ - جهان اشباح / نوشته دانیل همر - آکس رودین، ترجمه میر جلال‌الدین کزازی، انتشارات عطایی ۱۳۷۰، ص ۷۳ - ۷۲.

۲ - برای آگاهی از نمادشناسی داستان دهاک بنگرید به مازهای راز، نوشته میرجلال‌الدین کزازی، نشر مرکز ۱۳۷۰.

## نماد روز و شب در شاهنامه

ایران، در نمادشناسی باستانی ایرانی، سرزمین سپند روشنی، سرزمین روز است؛ و توران سرزمین دُرُوند تیرگی، سرزمین شب است. از این روی، ایرانیان فرزندان روزند، و تورانیان زادگان شب. آنان همواره با روشنایی و روز در پیوندند؛ و اینان پیوسته با تاریکی و شب. ناگفته پیداست که روشنایی و روز نمادهایی خجسته و نیک و اهورایی‌اند؛ و تاریکی و شب نمادهایی گجسته و بد و اهریمنی. روشنایی و روز نشانه‌های رازوارانه بهروزی و شادمانی و گشایش در کارند؛ و تاریکی و شب نشانه‌های رازوارانه تیره‌بختی و اندوه و فروستگی کار. بدان «مُروا» می‌زنند و بدین «مُرغوا». از آنجاست که سپیدی رنگ سور و عروسی است؛ و سیاهی رنگ سوگ و مرگ. بر پایه این دو نماد و نگاره باستانی است که در زبان پارسی سپیدبخت کنایتی است از فرخروز و نیک‌اختر؛ و سیاه‌بخت کنایتی است از شوریده روز و بد‌اختر.

روز و شب، روشنایی و تیرگی، سپیدی و سیاهی، در معنای نمادینشان، به گستردگی در زبان و ادب دلاویز پارسی به کار برده شده‌اند و بازتابه‌اند. نمونه را، خواجه بزرگ از آن روی که به هنگام فال زدن، صبح صادق، آن طلایه روز و پیام‌آور روشنایی و سپیدی بر می‌دمیده است، بر آن شده است که گره از کارش گشوده خواهد شد؛ و در آنچه خواست اوست گامگار و بختیار خواهد آمد:

گویا خواهد گشود از دولتم کاری؛ که دوش،

من همی کردم دعا و صبح صادق می‌دمید.

هم آن روشن رایِ شب‌شکن در بیت‌های زیر که نمونه‌وار یاد کرده می‌آیند، روز یا صبح را، چونان نماد بهروزی و پیروزی و دلافریزی در برابر شب، چونان نماد بخت‌نگونی و بی‌شگونی نهاده است:

صبح امید که بُد معتکف پردهٔ غیب،  
گو: برون آی؛ که کار شب تار آخر شد.



چو ماه روی تو در شام زلف می‌دیدم،  
شبم به روی تو روشن چو روز می‌گردید.



بی مهرِ رخت، روز مرا نور نمانده است؛  
وز عمر مرا جز شب دیجور نمانده است.



بی جمال عالم آرای تو، روزم چون شب است؛  
با کمال عشق تو، در عین نقصانم چو شمع.



برآی، ای آفتاب صبح امید!  
که در دست شب هجران اسیرم.



تو بودی آن دم صبح امید کز سر مهر،  
برآمدی و سر آمد شبان ظلمانی.  
در باور شناسی باستانی و نمادهای اسطوره‌ای کبوتر که سپید رنگ است، نشانهٔ  
رازآلود روز و روشنایی شمرده می‌شده است؛ و کلاغ که سیاه فام است، نشانهٔ رازآمیز  
شب و تیرگی. نام این پرنده در یونانی corax است؛ این واژه در آن زبان به معنی سیاهی،  
تیرگی، دوزخ است.<sup>۱</sup>

بدین دو پرندهٔ نمادین، چونان نشانه‌های روز و شب، در داستان نوح و توفان او باز  
می‌خوریم. نوح در آن هنگام که توفان فرو می‌نشیند و زمان بدر آمدن از کشتی و گام  
نهادن بر خشکی فرا می‌رسد، نخست کلاغ را به خبر آوردن می‌فرستد؛ کلاغ به خوردن  
مردار که پلید است سرگرم می‌دارد؛ نوح کبوتر را، پس از آن، گسیل می‌دارد؛ کبوتر  
چونان نماد روشنایی و روز، شاخه‌ای از زیتون را که خود نشانهٔ آرامش و آشتی است به  
نوک می‌گیرد؛ و مؤدهٔ فرو نشست توفان را برای نوح می‌آورد:

چون هنگام بیرون آمدن آمد از کشتی، نوح علیه السلام کلاغ را بفرستاد؛ گفت:  
«بنگر تا کجا آب فرو خورده است؛ تا کشتی را آنجا رانیم و آنجا بیرون آییم.» همه

را در آن کشتی دل گرفته بود از آن تاریکی و تنگی کشتی؛ شتاب داشتند که برهند. کلاغ بشد؛ جایی که آب فرو خورده بود، مردار دید؛ بدان مردار مشغول شد. خبر با نوح نیاورد. نوح علیه السلام برو دعای بد کرد که: «یارب! به وقت در ماندگی، او را فرو گذار!» از آن است که کلاغ به وقت تموز فرو ماند؛ هر آب که خورد به زیر حلقش بیرون آید؛ تا بسیاری ازیشان هلاک شوند. آنکه نوح علیه السلام کبوتر را بفرستاد؛ گفت: «برو؛ خبر با من آر.» کبوتر به هوا بر شد؛ فرو نگریست؛ آنجا که جودی است زمین را برهنه دید؛ فرو آمد؛ بنشست؛ تا به زانوی وی، آب مانده بود؛ پای در آن نهاد؛ پایش بسوخت که آن آب عذاب بود؛ بر هر جا که آمدی، بسوختی؛ درخت زیتون پدید آمده بود. برگ از آن در منقار گرفت و خبر با نوح آورد. نوح کشتی براند؛ تا بر جودی فرود آمد.<sup>۲</sup>

هنوز در فرهنگ مردمی ما، نشانه‌هایی از خجستگی کبوتر و گجستگی کلاغ، از هزاران سال پیش، به یادگار مانده است: توده‌های مردم کبوتر را پرندۀ ای فرخنده می‌دانند و بدان مروا می‌زنند؛ لیک کلاغ را مرغی بی‌شگون می‌شمارند و پیکي ناهمایون که خبرهای بد می‌آورد؛ و بدان مرغوا می‌زنند.

باری، بدان سان که نوشته آمد، در نمادشناسی باستانی، ایران سرزمین نمادین روشنایی و روز است؛ جهان جان است؛ مینوست. در برابر، توران سرزمین نمادین تاریکی و شب است؛ جهان تن است؛ گیتی است. در نامۀ ورجاوند و بی‌مانند فرزانه توس، که فرهنگ باستانی و اسطوره‌ای ایران، فرهمند و پرفروغ، در آن بازتافته است و جاودانه شده است، به شگفتی می‌بینیم که ایرانیان همواره پیوستگان روزند؛ و تورانیان همبستگان شب. ستیز دیر یاز در میان ایران و توران، در زبان نمادها، آویزش روز است با شب؛ نبرد کبوتر است با کلاغ. ما در پی، پیوند ایرانیان را چونان فرزندانِ روشنی با روز، نیز پیوند تورانیان را، چونان زادگان تیرگی با شب، در چند زمینه برمی‌رسیم؛ تا بدین سان، نمونه‌ای از نمادشناسی شاهنامه را نیز به دست داده باشیم:

### رای زدن ایرانیان در روز

ایرانیان، در شاهنامه، همواره به هنگام روز و در روشنایی، در دشواریها و پُرسمانها رای می‌زنند\*؛ نمونه‌ای چند از آن چنین است:

\* ایرانیان تنها سه بار، از سر ناچاری، شب هنگام رای می‌زنند: شاهنامه ج ۲ / ۱۸. ج ۲ / ۴۳. ج ۴ / ۱۸۵.

۱- زال دربارهٔ رودابه و پیوند و پیوکانی با او با بزرگان رای می‌زند:

چو زد بر سر کوه بر تیغ شید، چو کافور شد روی گیتی سپید،  
در بار بگشاد دستانِ سام؛ برفتند گردان به زرین نیام...<sup>۳</sup>

۲- رای زدن زال با بزرگان، در نامه فرستادن به سام و باز نمودن دلبستگی خویش به رودابه:

چو خورشید تابان برآمد ز کوه، برفتند گردان همه همگروه؛  
بدیدند مر پهلوان را پگاه؛ وز آن جایگه برگرفتند راه؛  
سپهد فرستاد خواننده را؛ که خواند بزرگان داننده را؛  
چو دستور فرزانه با موبدان؛ سرافراز گردان و فرخ ردان...<sup>۴</sup>

۳- رای زدن سام با بزرگان، دربارهٔ زال و رودابه:

چو برخاست از خواب از موبدان، یکی انجمن کرد با بخردان.  
گشاد آن سخن بر ستاره شمر، که: فرجام این بر چه دارد گذر؟<sup>۵</sup>...

۴- رای زدن رستم با پهلوانان ایرانی، هنگامی که در زمان پادشاهی کیکاووس، به آهنگ شکار، به توران رفته‌اند:

به هشتم، تهمتن بیامد پگاه؛ یکی رای شایسته زد با سپاه؛  
چنین گفت رستم بدان سرکشان، بدان گرزدارانِ مردمکشان،  
که: از ما به افراسیاب این زمان، همانا رسید آگهی بی‌گمان...<sup>۶</sup>

۵- رای زدن سیاوش با کاووس:

سیاوش به شبگیر شد نزد شاه؛ همی آفرین خواند بر تاج و گاه؛  
پدر با پسر راز گفتن گرفت؛ ز بیگانه مردم نهفتن گرفت...<sup>۷</sup>

۶- گودرز خوابی را که در رهسپاری گیو به توران برای آوردن کیخسرو دیده است، با این پهلوان در میان می‌نهد:

چو خورشید پیدا شد از پشتِ زاغ، برآمد به کردارِ زرین چراغ،  
سپهد نشست از برِ تختِ عاج؛ بیاراست ایوان به کرسیِ ساج.

پراندیشه مرگیو را پیش خواند؛ وز آن خواب چندی سخنها براند.<sup>۸</sup>

۷- رای زدن کیخسرو با بزرگان، در آغاز پادشاهی:

چو روز درخشان برآورد چاک، بگسترد یاقوت بر تیره خاک،  
جهاندار بنشست و کاووس کی: دوشاه سرافراز و دو نیک پی؛  
ابا رستم گرد و دستان به هم، همی گفت کاووس هر بیش و کم.<sup>۹</sup>

۸- رای زدن کیخسرو با موبدان، در آغاز پادشاهی:

بگشت اندرین نیز گردان سپهر؛ چو از خوشه خورشید بنمود چهر،  
ز پهلوی همه موبدان را بخواند؛ سخنهای بایسته چندی براند.<sup>۱۰</sup>

۹- رای زدن رستم با کیخسرو:

چو از روز شد کوه چون سندروس، به ابر اندر آمد خروش خروس،  
تهمتن پیامد به درگاه شاه؛ ز ترکان سخن رفت، وز تاج و گاه.  
زواره، فرامرز با او به هم؛ همی رفت هر گونه از بیش و کم.<sup>۱۱</sup>

۱۰- رای زدن ایرانیان با یکدیگر، درباره بازگشت به ایران، پس از آنکه به کین خواهی  
سیاوش به توران رفته‌اند و از پیران ویسه شکست آورده‌اند:

چو برزد سر از کوه تابنده شید، برآمد سر تاج روز سپید،  
سپاه پراگنده گرد آمدند؛ همی هر کسی داستانها زدند.<sup>۱۲</sup>

۱۱- رای زدن سپاه باگودرز، در داستان دوازده رخ:

برفتند و شبگیر بازآمدند؛  
پر از کینه و رزمساز آمدند.  
به سالار برخواندند آفرین،  
که: ای نامور پهلوان زمین!  
شبت خواب چون بود و چون خاستی؟  
ز پیکار ترکان چه آراستی؟...<sup>۱۳</sup>

۱۲- رای زدن سپاه باکیخسرو، در جنگ بزرگ او با افراسیاب:

چو خورشید زرین سپر برگرفت، شب آن شعر پیروزه از سر گرفت،  
جهاندار بنشست بر تخت عاج؛ به سر برنهاد آن دلا فروز تاج؛  
نیایش‌کنان، پیش او شد سپاه؛ که: جاوید باد این سزاوارگاه!...<sup>۱۴</sup>

### رای زدن تورانیان در شب

تورانیان که تیره رایانی تاریک‌دلند همواره در دشواریها و پرسیمانها، شب هنگام و در دل تیرگی رای می‌زنند؛ نمونه‌ای چند از آن چنین است:

۱- رای زدن افراسیاب با بزرگان، در آمدن هفت‌گُرد به شکارگاه:

پس آگاهی آمد به افراسیاب، از ایشان؛ شب تیره هنگام خواب،  
ز لشکر جهان‌دیدگان را بخواند؛ ز رستم بسی داستانها براند؛  
وز آن هفت‌گُرد سوار دلیر، که بودند هر یک به کردار شیر...<sup>۱۵</sup>

۲- رای زدن افراسیاب با شیده، درباره‌ی سیاوش:

بدان شب هم اندر بفرمود شاه،  
بدان کس که بودند بر بزمگاه؛  
چنین گفت با شیده افراسیاب،  
که: چون سر برآرد سیاوش ز خواب...،  
ازین گونه پیش سیاوش روید؛  
هشیوار و بیدار و خامش روید.<sup>۱۶</sup>

۳- رای زدن افراسیاب با پیران و یسه، درباره‌ی آوردن کیخسرو از دشت به شهر:

شب تیره، هنگام آرام و خواب، کس آمد ز نزدیک افراسیاب؛  
بدان تیرگی، پهلوان را بخواند؛ گذشته سخنها فراوان براند؛  
کز اندیشه بد همه شب دلم، بیچید؛ وز غم همی بگسلم...<sup>۱۷</sup>

۴- پیران با تورانیان رای می‌زند، آنگاه که ایرانیان برای کین‌خواهی سیاوش به توران

تاخته‌اند:

سر از کوه برزد همان گاه ماه،      چو بر تخت پیروزه، پیروز شاه.  
سپهدار پیران سپه را بخواند؛      همی گفت: زیشان فراوان نماند...<sup>۱۸</sup>

۵- رای زدن کاموس گشانی و خاقان، در نبرد با ایرانیان:

ز خورشید چون شد جهان لعل فام،      شب تیره بر چرخ بگذاشت گام،  
دلیران لشکر شدند انجمن،      که بودند دانا و شمشیرزن...  
همی رای زد رزم را هر کسی؛      از ایران سخن گفت هر کس بسی.<sup>۱۹</sup>

۶- رای زدن تورانیان، در نبرد دوازده رخ:

...بگفتند؛ وز پیش برخاستند؛      به پیکار یکسر بیاراستند.  
همه شب همی ساختند این سخن،      که افگند سالار بیدار بن...<sup>۲۰</sup>

۷- رای زدن افراسیاب با بزرگان، در آغاز جنگ کیخسرو با او:

شب تیره بنشست با بخردان،      جهان‌دیده و رای‌زن موبدان.  
ز هر گونه با او سخن ساختند؛      جهان را چپ و راست انداختند.  
بر آن برنهادند یکسر که شاه،      ز جیحون بدان سو گذارد سپاه.<sup>۲۱</sup>

### ایرانیان شبیخون نمی‌زنند

ایرانیان فرزندان روشنی و مردان روزند؛ از این روی شبیخون را خوش نمی‌دارند و رفتاری شایسته و جوانمردانه نمی‌دانند؛ نمونه را، فریبرز بر زبان رهام، بدین سان رای ایرانیان را درباره شبیخون، به پیران ویسه می‌رساند:

فریبرز بنهاد بر سر کلاه،      که هم پهلوان بود و هم پور شاه.  
از آن پس بفرمود رهام را،      که پیدا کند باگهر نام را.  
بدو گفت: رو، پیش پیران خرام؛      ز من نزد آن پهلوان بر پیام؛  
بگویش که: کردار گردان سپهر،      همیشه چنین بود پر درد و مهر؛  
یکی را برآرد به چرخ بلند؛      یکی را کند زار و خوار و نژند.



کسی کو بلا جُست، گرد آن بُود؛ شیخیون نه کردار مردان بُود.  
شیخیون نساژند گندآوران؛ کسی کو گراید به گرز گران.<sup>۲۲</sup>

### تورانیان شیخیون می زنند

تورانیان زادگان تاریکی اند و مردان شب؛ از این روی، از شیخیون پروایی ندارند؛ و هر زمان که شایسته بدانند، بی درنگ و دریغ، بدان دست می یازند. نمونه ای چند از تازشهای شبانه تورانیان چنین است:

۱- سلم و تور به منوچهر شیخیون می زنند:

چو از روز رخشنده نیمی برفت، دل هر دو جنگی ز کینه بتفت.  
به تدبیر، یک با دگر ساختند؛ همه رای بیهوده انداختند،  
که: چون شب شود، ما شیخیون کنیم؛ همه دشت و هامون پر از خون کنیم...  
چو شب تیره شد، تور با صد هزار، بیامد کمر بسته کسارزار؛  
شیخیون سگالیده و ساخته؛ بپیوسته تیر و کمان آخته.<sup>۲۳</sup>

۲- افراسیاب شب هنگام به سیاوش می تازد:

سیاوش سپه را سراسر بخواند؛ به درگاه ایوان زمانی بماند...  
دو بهره چو از تیره شب درگذشت، طلایه هم آنگه بیامد ز دشت،  
که: افراسیاب و فراوان سپاه، پدید آمد از دور، تازان به راه.<sup>۲۴</sup>

۳- پیران به سپاه ایران شیخیون می زنند:

گزین کرد زان لشکر نامدار، سواران و شمشیرزن سی هزار.  
برفتند نیمی گذشته ز شب؛ نه بانگ تیره، نه بوق و جلب.  
چو پیران سالار لشکر براند، میان یلان هفت فرسنگ ماند.  
نخستین رسیدند پیش گله، کجا بود بر دشت توران یله.  
گرفتند بسیار و کشتند نیز؛ نبود از بد بخت مانیده چیز.<sup>۲۵</sup>

۴- پیران نستین را می فرماید که به ایرانیان شیخیون بزند:

وز اندوه پیران برآورد خشم؛ دل از درد خسته، پر از آب چشم.  
 به نستیه آنکه فرستاد کس، که: این نامور گرد فریادرس!  
 سزد گر کنی جنگ را تیز جنگ؛ به کین برادر نسازی درنگ.  
 به ایرانیان بر، شیخون کنی؛ زمین را به خون، رود جیحون کنی.<sup>۲۶</sup>

۵ - افراسیاب می فرماید که به سپاه رستم شیخون بزنند:

چنین گفت با رای زن شهریار،  
 که: پیکار سخت اندر آمد به کار.  
 چو رستم بگیرد سرگاه ما،  
 به یکبارگی گم شود راه ما.  
 چو آتش بریشان شیخون کنیم؛  
 ز خون، روی کشور چو جیحون کنیم.<sup>۲۷</sup>

## پیام‌رسانی ایرانیان در روز

ایرانیان همواره پیامهای خویش را در روشنایی روز به دیگران می‌فرستند؛ نمونه‌ایی از این گونه پیام‌رسانی روشن را در بیت‌های زیر از شاهنامه می‌توانیم یافت:

زال نامه و پیام سام را به منوچهر می‌رساند:

چو نامه نوشتند و شد رای راست، ستد زود دستان و بر پای خاست.  
 چو خورشید سر سوی خاور نهاد، نخفت و نیاسود تا بامداد.  
 چو آن جامه سوده بفگند شب، سپیده بخندید و بگشاد لب،  
 پیامد؛ به زین اندر آورد پای؛ برآمد خروشدن کژنای.  
 به سوی شهنشاه بنهاد روی، ابانامه سام آزاده خوی.<sup>۲۸</sup>

از دیدی گسترده، ایرانیان همواره در روشنایی روز به انجام کار می‌پردازند؛ و برای کردارهای سترگ، روزهای فرخنده و آیینی را برمی‌گزینند؛ بدان سان که نمونه‌وار در بیت‌های زیر می‌بینیم:

۱ - کدخدایی کیومرث بر جهان:

چو آمد به برج حمل آفتاب،  
 جهان گشت با فرّ و آیین و آب،  
 بتایید از آن سان ز برج بره،  
 که گیتی جوان گشت از آن یکسره،  
 کیومرث شد بر جهان کدخدای؛  
 نخستین به کوه اندرون ساخت جای. ۲۹

۲- رهسپاری فریدون، به آهنگ جنگ با دهاک و کین خواهی پدر:

فریدون به خورشید بر برد سر؛  
 کمر تنگ بستش به کین پدر.  
 برون رفت خرّم به خرداد روز؛  
 به نیک اختر و فال گیتی روز. ۳۰

۳- پادشاهی فریدون:

فریدون چو شد بر جهان کامگار، ندانست جز خویشتن شهریار...  
 به روز خجسته، سر مهر ماه، به سر برنهاد آن کیانی کلاه. ۳۱

۴- کیخسرو روزی فرّخ را می جوید؛ تا توس در آن روز به کین خواهی سیاوش رهسپار توران شود:

سپهد بیامد به نزدیک شاه، اباگیو و گودرز و چندی سپاه.  
 بدو داد شاه اختر کاویان؛ بر آن سان که بودی، به رسم کیان.  
 ز اختر یکی روز فرّخ بجست، که بیرون شدن را کی آید درست. ۳۲

۵- گودرز روزی همایون را می جوید؛ تا در آن به سپاه پیران بتازد:

شب و روز بر پای پیش سپاه،  
 همی جست نیک اختر هور و ماه.  
 که روزی که آن روز نیک اختر است،  
 کدام است و جنبش کرا درخور است. ۳۳

## پیام‌رسانی تورانیان در شب

تورانیان، وارونه ایرانیان، پیامهایشان را شب هنگام می‌فرستند؛ و در انجام کارها، در اندیشه روز و روشنائی نیستند؛ نمونه‌هایی از این پیام‌رسانی تیره را در بیت‌های زیر می‌یابیم:

۱- افراسیاب مرگ سام را به پشنگ خبر می‌دهد:

به لشکر نگه کرد افراسیاب؛ هیونی برافگند، هنگام خواب.  
یکی نامه بنوشت سوی پشنگ، که: جستیم گیتی و آمد به چنگ...  
دگر سام رفت از در شهریار؛ همانا نیاید بدین کارزار.<sup>۳۴</sup>

۲- آگاهی رسیدن به افراسیاب، از آمدن پهلوانان ایرانی به شکارگاه توران:

پس آگاهی آمد به افراسیاب، ازیشان شب تیره، هنگام خواب.<sup>۳۵</sup>

۳- افراسیاب نامه‌ای به سیاوش می‌فرستد، درباره ساختن شهر:

هیونی ز نزدیک افراسیاب، چو آتش بیامد، به هنگام خواب.  
یکی نامه سوی سیاوش به مهر، نوشته به کردار گردان سپهر.<sup>۳۶</sup>

۴- آگاهانیدن پیران و سه افراسیاب را از شکست ایرانیان:

بدان آگهی نزد افراسیاب، هیونی برافگند، هنگام خواب.<sup>۳۷</sup>

۵- فرغار از سپاه ایران به افراسیاب خبر می‌آورد:

شب تیره بگشاد چشم دژم؛ ز غم پشت ماه اندر آمد به خم.  
جهان گشت بر سان مشک سیاه؛ چو فرغار برگشت ز ایران سپاه،  
بیامد به نزدیک افراسیاب، شب تیره، هنگام آرام و خواب.<sup>۳۸</sup>

۶- افراسیاب پولادوند را برای نبرد با رستم به یاری می‌خواند:

نهادند برنامه بر، مهر شاه؛ چو برزد سر از برج خرچنگ ماه،  
کمر بست شیده ز پیش پدر؛ فرستاده او بود و تیماربر.

به کردار آتش، ز بیم گزند، بیامد به نزدیک پولادوند.<sup>۳۹</sup>

۷- یاری جستن افراسیاب از فغفور چین:

فرستاده از نزد افراسیاب، به چین اندر آمد، به هنگام خواب.

سرافراز فغفور بنواختش؛ یکی خرّم ایوان بپرداختش.<sup>۴۰</sup>

از آنجا که تورانیان زادگان شبند، گویا که با تاریکی همگن و همگونند؛ و از آن نیرو می گیرند. نمونه را، آنگاه که تیرگی فراز می آید، پورپشنگ، افراسیاب توانی فزون می یابد و بر نوذر چیره می گردد:

سرانجام نوذر ز قلب سپاه، بیامد به نزدیک او رزمخواه.

چنان نیزه بر نیزه انداختند، سنان یک به دیگر برافراختند،

که بر هم نییچد بر آن گونه مار؛ شهان را چنین کی بود کارزار؟

چنین تا شب تیره آمد به تنگ؛ برو چیره شد دست پورپشنگ.<sup>۴۱</sup>

نیز سرانجام، آنگاه که جهان از گرد سواران تار می شود، افراسیاب می تواند نوذر را در بند بيفکند؛ گویا که تاری و تیرگی او را نیروبخش و یاریگر است:

شب تیره تا شد بلند آفتاب، همی گشت با نوذر افراسیاب.

ز گرد سواران جهان تار شد؛ سرانجام نوذر گرفتار شد.<sup>۴۲</sup>

نیز بیهوده نیست که افراسیاب، آنگاه که در برابر کیخسرو پادشاه آرمانی ایران درمی ماند، به یاری جادوان خویش تاریکی را بر جهان در می گسترد، به گونه ای که «از هر دو سوی دو فرسنگ تاریک می گردد.»<sup>۴۳</sup> کیخسرو در پرتو روشنایی شگفتی که بر گوش اسب اوست، راه را می یابد و از دل تیرگیها بدر می آید؛ و به پاس این رخداد شگرف و روشنایی مینوی، آتشکده آذرگشسب را در شیز آذرآبادگان بنیاد می نهد. پیوند دشمنان ایران و تورانیان با تاریکی و شب تا بدان جاست که درفش و خفتانشان سیاه است؛ و هر جا هستند تیرگی بر آنها دامان می گسترد؛ نمونه را، می توانیم بیتهای زیر را یاد کرد:

۱- زال افراسیاب، شاه شب را به رستم می نماید:

چو رستم بدید آنکه قارن چه کرد، چه گونه بُود سازِ ننگ و نبرد،

به پیش پدر شد؛ بپرسید ازوی، که: با من جهان پهلوانا! بگوی،

که: افراسیاب، آن بداندیش مرد، کجا جای گیرد به روز نبرد؟  
 چه پوشد، کجا بر فرازد درفش؟ که پیداست با او درفش بنفش.  
 من امروز بسند کمرگاه اوی، بگیرم؛ کشانش، بیارم به روی.  
 بدو گفت زال: ای پسر! گوش دار؛ یک امروز، با خویشان هوش دار.  
 که آن ترک در جنگ نراژدهاست؛ در آهنگ و در کینه ابر بلاست.  
 درفشش سیاه است و خفتان سیاه؛ ز آهنش ساعد، ز آهن کلاه.  
 همه روی آهن گرفته به زر؛ نشانی سیه بسته بر خود بر.<sup>۴۴</sup>

## ۲- برخورد کبوده با بهرام:

کبوده بیامد چو گورد سیاه، شب تیره، نزدیک ایران سپاه.  
 طلایه شب تیره بهرام بود؛ کمندش سرپیل را دام بود.  
 برآورد اسب کبوده خروش؛ ز لشکر، برافراخت بهرام گوش.  
 کمان را بزه کرد و بفشارد ران؛ درآمد ز جای آن هیوان گران.  
 یکی تیر بگشاد و نگشاد لب؛ کبوده نبود ایچ پیدا ز شب.  
 بزد بر کمر بند چوپان شاه؛ همی گشت رنگ کبوده سیاه.<sup>۴۵</sup>

۳- رستم آمادگی خویش را برای رفتن به کوه هماون و رهایی ایرانیان از آزار تورانیان با کیخسرو بازمی گوید؛ و رنجهای خویش را در پیکار با تورانیان و جادوان برمی شمارد:

به پاسخ چنین گفت رستم به شاه، که: بی تو مبادا نگین و کلاه!...  
 به ایران به کین من کمر بسته‌ام؛ بآرام یک روز ننشسته‌ام.  
 بیابان و تاریکی و دیو و شیر؛ چه جادو، چه از اژدهای دلیر.  
 همان رزم توران و مازندران؛ شب تیره و گرزهای گران.<sup>۴۶</sup>

آویزش ایران و توران آویزش روشنایی و تاریکی، کشاکش روز با شب است. یهوده نیست که شهریار پاک و راست ایران کیخسرو که شهریاری آرمانی است، آنگاه که دژ اهریمنی بهمن را برمی اندازد، روشنی از میانه تیرگی برمی دمد؛ بدین سان راستی بر کژی، نیکی بر بدی، روز بر شب چیره می آید؛ و اهوراییان روشن ریمنان تاریک را در هم می کوبند و از پای درمی اندازند:

همان گه به فرمان یزدان پاک، از آن باره دژ برآمد تراک.  
 تو گفתי که رعد است وقت بهار؛ خروش آمد از دشت؛ وز کوهسار.

جهان گشت چون روی زنگی سیاه، چه از باره دژ، چه گرد سپاه.  
 تو گفתי برآمد یکی تیره ابر؛ هوا شد به کردار کام هژیر.  
 برانگیخت کیخسرو اسب سیاه؛ چنین گفت با پهلوان سپاه،  
 که: بر دژ یکی تیرباران کنید؛ هوا را چو ابر بهاران کنید.  
 برآمد یکی میخ؛ بارش تگرگ؛ تگرگی که بردارد از ابر مرگ.  
 ز دیوان بسی شد به پیکان هلاک؛ بسی زهره گفته، فتاده به خاک.  
 از آن پس، یکی روشنی بردمید؛ شد آن تیرگی سر به سر ناپدید. ۴۷

1 - Recherche Sur le culte de MITHRA, Félix lajart /357.

- به گمان بسیار، واژه کلاغ در پارسی با «کوراکس» یونانی هم‌ریشه است، در فرانسوی، Corbeau.
- ۲ - قصص قرآن، برگرفته از تفسیر سوره آبادی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۷ / ۱۳۲ - ۱۳۱.
- ۳ - شاهنامه - چاپ مسکو - ۱۸ - همان - ج ۴ / ۱۴۱. ۳۴ - همان - ج ۲ / ۱۴. ج ۱ / ۸۸. ۱۹ - همان / ۲۰۱. ۳۵ - همان / ۱۵۹.
- ۴ - همان / ۱۷۴. ۲۰ - همان - ج ۵ / ۱۸۶. ۳۶ - همان - ج ۳ / ۱۱۱.
- ۵ - همان / ۱۸۰. ۲۱ - همان / ۲۵۱. ۳۷ - همان - ج ۴ / ۱۱۳.
- ۶ - همان - ج ۲ / ۱۵۸. ۲۲ - همان - ج ۴ / ۹۱. ۳۸ - همان / ۲۸۲.
- ۷ - همان - ج ۳ / ۱۹. ۲۳ - همان - ج ۱ / ۱۲۳ - ۱۲۲. ۳۹ - همان / ۲۸۵.
- ۸ - همان / ۱۹۹. ۲۴ - همان - ج ۳ / ۱۴۰. ۴۰ - همان - ج ۵ / ۲۹۸.
- ۹ - همان - ج ۴ / ۱۳. ۲۵ - همان - ج ۴ / ۸۳. ۴۱ - همان - ج ۲ / ۲۰.
- ۱۰ - همان / ۱۷. ۲۶ - همان - ج ۵ / ۱۳۴. ۴۲ - همان / ۲۶.
- ۱۱ - همان / ۲۳. ۲۷ - همان / ۲۹۵. ۴۳ - تاریخ سیستان، به تصحیح
- ۱۲ - همان / ۱۱۲. ۲۸ - همان - ج ۱ / ۲۰۷. روانشاد ملک الشعراء بهار، کلاله
- ۱۳ - همان - ج ۵ / ۱۷۸. ۲۹ - همان / ۲۸. خاور ۱۳۶۶ / ۳۶.
- ۱۴ - همان / ۲۸۵. ۳۰ - همان / ۶۶. ۴۴ - شاهنامه - ج ۲ / ۶۴.
- ۱۵ - همان - ج ۱ / ۱۵۹. ۳۱ - همان / ۷۹. ۴۵ - همان - ج ۴ / ۷۵.
- ۱۶ - همان - ج ۳ / ۸۴ - ۸۵. ۳۲ - همان - ج ۴ / ۱۲۲. ۴۶ - همان - ج ۴ / ۱۵۸.
- ۱۷ - همان / ۱۶۳. ۳۳ - همان - ج ۵ / ۱۰۶. ۴۷ - همان - ج ۳ / ۲۴۶.

از دوست جوان پژوهنده ام آقای حمیدرضا شایگان فر سپاسگزارم که نمونه‌های روز و شب را از شاهنامه بدر کشیده است؛ پدرام باد و شادکام!

## حماسه

حماسه واژه‌ای است تازی، به معنی تندی و تفتی در کار و دلاوری. حَمِیس و حَمِیس به معنی دلیر است و کسی که در کار سخت و شتوار باشد. تحامُس و إحتماس به معنی در هم آویختن و کشتن به کار برده شده است. در زبان تازی، سال سخت را «سَنَةُ حَمْسَا» می‌گویند.

حماسه زادهٔ اسطوره است. اسطوره به مامی پرورنده می‌ماند که حماسه را می‌زاید؛ و آنرا در دامن خویش می‌پرورد و می‌بالاند. حماسهٔ راستین و بنیادین جز از دل اسطوره برنمی‌تواند آمد. از این روی، حماسه تنها در فرهنگ و ادب مردمانی پدید می‌آید که دارای تاریخی کهن و اسطوره‌ای دیرینه‌اند. حماسه‌هایی که از دل اسطوره برنشکافته‌اند و برنیامده‌اند، حماسه‌های راستین نیستند؛ و تنها در ریخت و پیکرهٔ برونی، به حماسه می‌مانند. از این روی، به ناچار، در دل اسطوره و چونان بازتاب و نمودی از آن می‌باید از حماسه سخن گفت؛ و آنرا، چونان یکی از سویها و رویهای اسطوره، می‌باید کاوید و پژوهید. زیرا بدان سان که نوشته آمد، اسطوره به مامی می‌ماند که حماسه کودک آن است؛ پس حماسه، در سرشت و ساختار، به یکبارگی با اسطوره یکسان است؛ و آنچه اسطوره را راست می‌آید و رواست، برازنده و بایستهٔ حماسه نیز می‌تواند بود. همان روندها و کار و سازها که به آفرینش ارزشها و بنیادها و نمادهای اسطوره‌ای می‌انجامند، در حماسه نیز کارا و کارسازند. جدایی حماسه از اسطوره در سرشت و گوهر آن نیست؛ تنها در این است که حماسه، بیش از دیگر بنیادها و مایه‌های اسطوره، بختِ آنرا یافته است که راه به قلمرو جادوانه هنر بکشد؛ و جامه‌ای از شعر دربر کند؛ و در سایهٔ ادب و افسونهای آن جاودانه شود.

یکی از برترین و پایه‌ای‌ترین بنیادهای اسطوره می‌پرورد؛ درمی‌گسترده؛ و زمینهٔ آفرینشی فرهنگی را پدید می‌آورد که آنرا حماسه می‌نامیم. این بنیاد که حماسه بر پایهٔ



آن پدید می‌آید ستیز ناسازهاست. ستیز ناسازها از پایه‌های جهانشناسی باستان است که در اسطوره، چونان گونه‌ای جهان‌بینی دیرینه و رازآلود و نمادین، به گسترده‌گی باز تافته است. ستیز ناسازها - می‌توان بر آن بود که تاکنون ارزش و کارایی جهانشناسانه خود را در پهنه فرهنگ بشری پاس داشته است؛ به گونه‌ای که نشانه‌ها و نمودهایی از آنرا در قلمروهای گونه‌گون دانش و فرهنگ می‌توانیم باز یافت و باز شناخت. ستیز ناسازها آنچنان، در درازنای هزاره‌ها، بر دانش و اندیشه آدمی کارساز افتاده است که شاید بر گزاف ننماید اگر بر آن باشیم که گیتی از جفتی ناساز پدید آمده است؛ جفتی که در همان هنگام که در سرشت و گوهر خویش با یکدیگر ناسازند، به ناچار با هم پیوند گرفته‌اند؛ جفتی که همبستگی‌شان ریشه در جدایی و دوگانگی‌شان دارد؛ جفتی شگفت که در همان هنگام که می‌ستیزند و درمی‌آویزند با هم درمی‌آمیزند. نمودی اندیشه‌سوز و خردآشوب از ستیزگی و آمیزگی را در این جفت که آغاز و مایه هر چیز در جهان پیکرینه و دیداری‌اند، می‌توان یافت. این جفت بنیادین و آغازین به دو روی سکه‌ای می‌مانند. دو روی سکه با هم ناسازند؛ یکی «پاذگوهر» دیگری است؛ از این روی، در بازی و در فال‌زنی، هر کدام از این دو ارزش و پیامی دارد، وارونه دیگری: اگر یکی «بکام» است، دیگری «برکام» است؛ اگر یکی نیک است، دیگری بد است. لیک دو رویه سکه، با همه ناسازی و ستیز سرشتین و گوهرینشان، نیک به یکدیگر وابسته‌اند: یکی بی دیگری انگاشتنی نیست. هر کدام از این دو روی دیگری را هستی و معنا می‌بخشد. هر یک به شگفتی با دیگری در ستیز است و از آن ناگزیر.

جهان را - یا روشنتر بگوییم - گیتی را در ساخت و سرشت با سکه می‌توان سنجید: آنچه سکه را پدید می‌آورد دو روی ناساز است که به ناچار، در پیوندی همواره، با هم یار شده‌اند. گیتی نیز از «دوگانه‌ای» پدید آمده است که «یگانه» گشته‌اند؛ از دو ستیه‌ده که به ناگزیر با هم پیوند گرفته‌اند. از جفتی ناساز که از هم می‌روند؛ اما به ناچار باهمند. مگر نه این است که در ژرفای ماده، به ریزه‌هایی بنیادین باز می‌رسیم که در سرشت ناسازند؛ لیک با هم انباز؟ این ناسازانِ هنبازند که جهان را می‌سازند. نیز مگر نه این است که در نمودی دیگر از این هنبازان ناساز، به نرینگی و مادینگی، یا مردی و زنی باز می‌رسیم، در مایه و آغاز جانداران و آدمیان؟ از پیوند و آمیزش نرینه و مادینه که در سرشت با هم ناسازند، جانداران پدید می‌آیند.

رازآشنای بلخ در ششمین دفتر از مثنوی بدین سان در راز و نیاز با کارساز بنده‌نواز، از ناسازان هنباز و از «ضدّانِ ندّ» سخن گفته است:

خواب در بنهاده‌ای بیداری؛ بسته‌ای در بیدلی دل‌داری.  
 منعمی پنهان کنی در ذل فقر؛ طوق دولت بسته اندر غل فقر.  
 ضد اندر ضد پنهان مندرج؛ آتش اندر آب سوزان مندرج.  
 روضه اندر آتش نمرود درج؛ دخلها رویان شده از بذل و خرج...  
 میوه شیرین نهان در شاخ و برگ؛ زندگی جاودان در زیر مرگ.  
 زبل گشته قوت خاک از شیوه‌ای؛ ز آن غذا زاده زمین را میوه‌ای.  
 در عدم پنهان شده موجودی؛ در سرشت ساجدی، مسجودی.  
 آهن و سنگ از برونش مظلمی؛ اندرون نوری و شمع عالمی.  
 درج در خوفی هزاران ایمنی؛ در سواد چشم، چندان روشنی.  
 اندرون گاو تن شهزاده‌ای؛ گنج در ویرانه‌ای بنهاده‌ای.  
 تا خری پیری گریزد ز آن نفیس؛ گاو بیند؛ شاه نی؛ یعنی بلیس.<sup>۱</sup>

با نگاهی گسترده و اندیشه‌ای دامن‌گستر می‌توان بر آن بود که بازتاب و نموداری از «دوگانگان یگانه» یا پیوستگان ستیزنده که پدیده‌های گیتی را هستی بخشیده‌اند، در قلمرو ادب آرایه‌ای است نغز و نیک هنری که آنرا «ناسازی هنری»<sup>\*</sup> می‌نامیم. ناسازی هنری گونه‌ای از ناسازی (= تضاد یا طباق) است که در آن ناسازها با یکدیگر به شیوه‌ای همبسته و پیوسته‌اند؛ به سخنی دیگر، در دل ناسازی به هنبازی رسیده‌اند. نمونه را، خواجه بزرگ سخن در غزلی فرموده است:

بدم گفتی و خرسندم؛ عفاک الله! نکو گفتی؛

جواب تلخ می‌زبید لب لعل شکر خارا.

خواجه تلخی را زبنده لب شکرخا دانسته است که بی‌گمان شیرین است. او بدین سان، به شیوه‌ای نغز و هنری تلخی و شیرینی را که دو ناسازند، در لب لعل یار، با یکدیگر پیوند داده است و هنباز کرده است.  
 یا بندی دردمند، مسعود سعد سلمان در بند‌چامه‌ای به نازکی گفته است:

نشنود دل، اگر بُسوم خاموش؛ نکند سود اگر کنم فریاد.

او در این بیت، شنودن و خاموشی را که ضد یکدیگرند به هم پیوسته است و با هم

\* «ناسازی هنری» همان است که اروپاییان آنرا Paradoxe می‌نامند.

گرد کرده است. شگفتا از آن خاموشی که شنیدنی است!

ستیز ناسازها که بنیاد و زمینه هر رویداد حماسی را می‌سازد، ستیزی است از آن گونه که یاد کرده آمد. ستیزی که در نهاد و نهان خویش، گونه‌ای پیوند و همبستگی را نهفته است. در هر پدیده حماسی دو ناساز رویاروی یکدیگرند؛ لیک هر یک، چونان «بادنماد» آن دیگری، بدان در سرشت و گوهر خویش نیازمند و وابسته است. اگر یکی از آن دو در کار نباشد، هرگز رخدادی حماسی روی نخواهد داد. زیرا بود هر کدام از دو ستیزنده، دو ناساز، دو رویاروی در گرو بود دیگری است. نمادهای نیک زمانی ارزش حماسی می‌توانند یافت که در برابر ناسازهای خویش، نمادهای بد جای گرفته باشند. حماسه شور و تپشی است، تلاش و تگاپویی است، پویایی و جنبشی است نشانه زندگی که از این رویارویی برمی‌آید و مایه می‌گیرد. در جهانی که ناسازی در آن نیست، نشانی از تکاپوی، از جنبش، از زندگی نمی‌توان یافت. در «گروئمان»، در «نیروانا»، در «والهالا»، خاموشی و آرامشی جاوید فرمان می‌راند. زیرا در آنجا، در جهان برین و فراسویی، در مینو، هرچه هست سازواری و آرامی و آشتی است. از این روی، می‌توان بر آن بود که حماسه سرشت و ساختاری «گیتیگ» و این جهانی دارد. اگر اسطوره در گوهر و بنیاد خویش مینوی و آن جهانی است، حماسه چونان زاده اسطوره، بازگشتی است دیگر باره به گیتی. بدان سان که از این پیش نوشته آمد، بنیادها و نمادهای اسطوره مایه‌های خویش را از تاریخ می‌ستانند؛ اسطوره تاریخی است که مینوی و برین شده است و از خودآگاهی به ناخودآگاهی رسیده است؛ با حماسه کمابیش ارزشها و بنیادهای اسطوره‌ای دیگر بار از پایگاه برین خویش فرومی‌افتند؛ و از مینو به گیتی بازمی‌آیند. از این روی، با آنکه حماسه زاده اسطوره است و از درون آن برمی‌شکافد و برمی‌آید، در سرشت بیش از اسطوره به تاریخ نزدیک است و با آن در پیوند. روندهای گیتیگ شدن بنیادها و نمادهای اسطوره‌ای کار و سازهای حماسی را پدید می‌آورد. رویارویی خدایان و پدیده‌های مینوی که در سرشت حماسی است، اندک اندک به رویارویی پهلوانان بزرگ و آیینی که گاه نیمه خدایانند، با خدایان می‌انجامد؛ سپس به ستیز این پهلوانان با نیروهای بندگان و ویرانگر و زیانکار گیتی دیگرگون می‌شود؛ پس از آن، به هم‌آوردی تبارها با یکدیگر و جنگهای دیرباز و خونین در میانه آنها می‌رسد؛ سرانجام، به ستیز و رویارویی دو پهلوان بدل می‌گردد. به سخنی دیگر، حماسه‌گرایی است دیگر باره به خودآگاهی که در دل اسطوره که یکبار برآمده و برجوشیده از ناخودآگاهی است، پدید می‌آید. گذاری است وارونه از ژرفاها به رویه‌ها.

نمودار این روندهای بنیادین را بدین سان می‌توان برنگاشت:



به هر روی، در حماسه از ستیز ناسازها گزیری نیست. هر جا با پدیده‌ای یا رخدادی حماسی روبرویم، می‌باید به شیوه‌ای در آن ستیز ناسازها را بیاییم. در شاهنامه که بیشینه آنرا حماسه می‌سازد، نشانی از ستیز خدایان با یکدیگر، یا ستیز پهلوانان با خدایان نیست. پهلوانان تهم و آیینی گاه با اژدهایان و دیوان که در آنها نیروهای کور و ویرانگر گیتی نمادینه شده‌اند، می‌جنگند؛ و ناگفته پیداست که همواره در این نبردها پیروزند. بخشی گسترده از حماسه ایران را ستیز دو تبار، ایرانیان و تورانیان، نیز پس از آن، رویارویی ایرانیان (= گشتاسپیان، بلخیان) با خیونان (= ارجاسپیان) می‌سازد. ستیز تباری دوم ستیزی آیینی است؛ زیرا گشتاسپیان به آیین زرتشت گرویده‌اند؛ لیک خیونان همچنان به آیین پیشین وفادار مانده‌اند. گذشته از این گونه ستیزها، بارها به ستیز دو پهلوان، دو هم‌آورد با یکدیگر در شاهنامه باز می‌خوریم. ستیز ناسازها، چونان ساختار حماسه، حتی در بخشهای تاریخی شاهنامه که از داستان بهمن اسفندیار آغاز می‌گیرد، بازتابی گسترده دارد. پاره‌ای از رویدادهای بزرگ تاریخی در شاهنامه، همچون رویارویی بهرام چوبینه با خسرو پرویز از سرشتی حماسی برخوردار است.

حماسی‌ترین داستان شاهنامه را می‌توان داستان رستم و اسفندیار دانست؛ زیرا همواره، در این داستان، به ستیز ناسازها باز می‌خوریم. بزم و رزم، مهر و کین، نوش و نیش، ستایش و نکوهش، در داستان رستم و اسفندیار، پیوسته رویاروی یکدیگرند. پهلوانان این داستان نه تنها هر زمان در برون با هم در ستیزند، از کشمکشی درونی با خویش نیز در آزارند؛ به گونه‌ای که هر دم، گمانمند و دو دل، از دو راهه‌ای به دو راهه‌ای دیگر می‌رسند که به ناچار یکی از آن دو را می‌باید برگزینند و در پیش گیرند. ستیز ناسازها سرانجام در رویارویی دو پهلوان بزرگ که گرگاه داستان است، به فراژنای و فرجام خود می‌رسد. دو ناسازِ ستیهنده که در همان هنگام نیک به یکدیگر وابسته‌اند و یکی دیگری را هستی و معنا می‌بخشد، در برابر هم می‌ایستند. اسفندیار روین‌تن است. پس، در آغاز چیرگی با اوست. رستم، خسته و نزار، از آوردگاه به ایوان باز می‌رود. تیر جادوانه‌گزین که چاره‌ای است آموخته سیمرغ ترازمندی و همسنگی را در میان دو هم‌آورد برقرار می‌گرداند. رستم پهلوانی است که همواره بر همسنگان و همالان خویش

چیره است. پس به تیرگزین اسفندیار را از پای درمی اندازد. اما بدین سان، پاره‌ای از وجود خود را، پاذنماد خویش را که بهانه بُوش اوست، از میان برمی دارد.\* دیری نمی‌گذرد که جهان‌پهلوان بزرگ شاهنامه، در چاهی که برادر نابکار وی، شُغاد در راه او کنده است فرو می‌افتد؛ و به مرگی که شایسته تهمی یل چون او نیست، از جهان می‌رود. شاهنامه، از هر روی و رای و بی‌هیچ گمان و گزافه، برترین و گرانسنگترین نامه پهلوانی و حماسه سروده در ادب جهانی است. هیچ کدام از حماسه‌هایی که دَریوسته شده‌اند و در قلمرو فسونبار ادب به جاودانگی رسیده‌اند، با شاهنامه در سرشاری و گرانیگی هنری، در شور و تپش و توفندگی عاطفی، در سادگی و نژادگی، در سُتواری و سختگی، در پهنآوری و پردامنگی پهلوی نمی‌توانند زد. از همان است که شاهنامه خیزشی سترگ و پایا را در فرهنگ و ادب ایران پدید آورده است. پس از فرزانه شیرینکار و شگفتی‌آفرین توس، زباناورانی شیوا سخن به پیروی از وی نامه‌هایی پهلوانی را دریوسته‌اند؛ از نامورترین این نامه‌ها یکی «گرشاسبنامه» اسدی توسی است؛ دیگر «اسکندرنامه» نظامی است؛ نیز «بهمن نامه» ایرانشاه یا ایرانشان ابی‌الخیر؛ آنگاه «شهریار نامه» عثمان مختاری غزنوی است؛ سپس «سامنامه» خواجه کرمانی.

هر مردمی که دارای فرهنگی دیرینه و پیشینه‌ای اسطوره‌ای هستند، می‌توانند حماسه نیز داشته باشند. اما پاره‌ای از ملت‌ها بخت آنرا نداشته‌اند که از سخنوری سترگ و حماسه‌سرای چون فردوسی برخوردار باشند که حماسه‌مَی‌شان را به شور و شکوهی بی‌مانند، به شیوه‌ای بلند و دلپسند و ورجاوند، در پیوندد و جاودانه گرداند. از این روی، پیشینه اسطوره‌ای این مردمان و حماسه‌شان شناخته نیامده است و جهانی نشده است. پاره‌ای از حماسه‌های سترگ و شناخته جهان را بدین سان می‌توان برشمرد:

**حماسه‌های هندی:** هندوان را دو حماسه بزرگ و باستانی است:

۱- راماین که‌تترین دَریوسته حماسی به زبان سانسکریت است که دیرینگی آنرا به سده پنجم پیش از زادن مسیح می‌رسانند. فرزانه باستانی هند، «والمیکی» راماین را سروده است. این حماسه کهن در هفت بخش و بیست و چهار هزار بیت سروده شده است.

۲- مهابهارت گرانسنگترین دَریوسته حماسی جهان است که پس از راماین سروده

\* در این باره بنگرید به «ستیز ناسازها در رستم و اسفندیار»، از گونه‌ای دیگر، نوشته میر جلال الدین کزازی، نشر مرکز ۱۳۶۸.

شده است. بر پایه اسطوره‌های هندو، مهابهارت را «کِرشَن دِوی پاتِن» نامبردار به «ویاس» (= سامان دهنده) گرد آورده است؛ و آنرا به شاگردش «ویشم پاتِن» آموخته است. سپس ویشم پاتِن بر هشت هزار و هشتصد بیت که استادش سروده بود، پانزده هزار و دویست بیت برافزوده است. سرانجام، شمار بیت‌های این حماسه به صد هزار رسیده است. زمینه مهابهارت را نبرد دیرپای و خونین در میانه دو خاندان خویشاوند، به نام‌های «گورَوان» و «پاندَوان» می‌سازد که بر سر فرمانروایی بر کشور بهارت با هم می‌جنگند. از این دید، مهابهارت را می‌توان با گسترده‌ترین بخش شاهنامه که ستیز و هم‌وردی در میانه ایرانیان و تورانیان است، سنجید. ایرانیان و تورانیان نیز چون کوروان و پاندوان از یک تخمه و تبارند و نژاد به فریدون می‌رسانند.

**حماسه‌های یونانی:** یونانیان را نیز دو حماسه سترگ است که هر دوان را سخن‌آفرین نایبای یونان هومر در پیوسته است:

۱ - ایللیاد: هومر در این حماسه که در بیست و چهار سرود در پیوسته شده است، داستان تازش یونانیان به تروا و فروگیری ده ساله آنرا سروده است.

۲ - اودیسه: دومین حماسه بزرگ یونانیان اودیسه است. این در پیوسته را نیز، همچون ایللیاد، سروده هومر شمرده‌اند. اودیسه در چهار بخش سروده شده است؛ و دنباله‌ای است بر ایللیاد. هومر در آن چگونگی بازگشت اولیس، پهلوان زیرک و رنگ‌آمیز یونان را به سرزمین خویش ایتاک سروده و باز نموده است.

**حماسه رومی:** برترین حماسه رومیان که به زبان لاتین سروده شده است، انه‌اید سروده ویرژیل است. ویرژیل، حماسه‌سرای سترگ رومی، انه‌اید را در سده نخستین میلادی، در دوازده بخش سروده است. انه‌اید نیز چون اودیسه دنباله‌ای است بر ایللیاد. ویرژیل در آن داستان انه شاهزاده تروایی را که از آتش و خون جان بدر می‌برد، سروده است؛ و بازگفته است که این واپسین بازمانده ترواییان که زاده ونوس است و بدین سان تبار به خدایان می‌رساند، چگونه پس از رخدادهایی بسیار، به سرزمین نوید داده لاتیموم می‌رسد؛ و در آنجا، امپراتوری روم را بنیاد می‌نهد. انه‌اید، پس از ایللیاد و اودیسه، بزرگترین حماسه در فرهنگ و ادب اروپایی شمرده شده است.

**حماسه فرانسوی:** حماسه فرانسویان داستانی است به نام «سرود رولان» که گویا کشیشی فرانسوی یا نورمان به نام تورولندوس آنرا در میانه سالهای ۱۱۲۵ - ۱۱۰۰ میلادی سروده است. سرود رولان یکی از بخش‌های چهارگانه «شائسون دوژست» و کهن‌ترین آنهاست. سرود رولان در چهار هزار و دو شعر سروده شده است. سراینده رویدادی

تاریخی را که در سال ۷۷۸ میلادی رخ داده است، در سرود خویش به شیوه‌ای پهلوانی درگسترده است؛ و گونه و پیکره‌ای سپند و آیینی بدان داده است. آن رویداد که هسته سرود رولان را می‌سازد تازش دسته‌ای از باسکهای اسپانیایی است بر طلایه‌داران سپاه شارلمانی در دره‌ای به نام رونشو. در این تازش رولان، امیر مارش برتانی که فرمانده گروه بوده است، کشته می‌شود. سراینده سرود رولان این رخداد ناچیز را به حماسه‌ای دیگرگون کرده است که در آن، چلیپایان ترسا با مسلمانان نبرد می‌آزمایند.

**حماسه آلمانی:** حماسه مردم آلمان «سرود نیبلونگن» است. این سرود حماسی در سده دوازدهم میلادی در دو بخش سروده شده است؛ لیک پیشینه آن به سده ششم می‌رسد؛ هسته نخستین این افسانه پهلوانی را کشتار تیره‌ای از ژرمنها که بورگوند خوانده می‌شوند و در رنانی می‌زیسته‌اند به شمشیرهونها (۴۳۶ میلادی)، دانسته‌اند. افسانه باستانی زیگفريد، پهلوان رویینه‌تن و کشنده اژدها با این رویداد تاریخی درآمیخته است؛ و سرود نیبلونگن را پدید آورده است؛ سرودی که آهنگساز و «خیایی» ناماور آلمان، واگنر در ساخته سترگ خویش که «تترالوژی» نامیده می‌شود، آنرا به جهان جادویی موسیقی فرابرده است و جاودانگی بخشیده است.

از دیگر آفریده‌های ادبی در فرهنگ اروپایی که از سرشتی حماسی برخوردارند، به زبان ایتالیایی، یکی «خندستان خدایی» است، سروده سخنور بزرگ ایتالیا، دانته؛ دیگر «رولان خشمگین» سروده آریوست؛ نیز «اورشلیم آزاد شده» از تاس که به پیروی از ایللیاد سروده شده است؛ و در آن، سخنور نبردهای اسپانیاییان با ترکان را در پیوسته و بازنموده است. در پرتقال، سخنوری به نام کاموئس به بهانه سرودن حماسه‌ای درباره واسکودو گاما، در «لوزیاد» خویش پیروزیها و نازشهای پرتقالیان را سروده است. در ادب انگلستان نیز، «بهشت گمشده» شاهکار میلتن حماسه‌گونه‌ای است که در آن پارسایی و پرهیزگاری دینی ستوده و سروده شده است. در ادب روسی نیز، سرود «پیکارهای اینگور» از ساختاری حماسی برخوردار است.

## گونه‌های حماسه

حماسه‌هایی را که در ادب گرانسنگ پارسی سروده شده‌اند، از دید سرشت و ساختار به سه گونه می‌توان بخش کرد:

۱ - حماسه‌های راستین یا حماسه‌های اسطوره‌ای: این گونه از حماسه حماسه در معنای راستین آن است؛ حماسه‌هایی که پیشینه باستانی دارند؛ و از درون اسطوره برشکافته و برآمده‌اند؛ و هر چه از این پیش درباره حماسه نوشته آمد، آنها را راست می‌آید و می‌برازد. در این گونه از حماسه که حماسه نژاده راستین است، چهره‌ها، رویدادها، سرزمینها نمادین شده‌اند. از این روی، در آن، زمان و مکان رنگ باخته است، یا به یکبارگی فراموش شده است. به آسانی نمی‌توان در چنین حماسه‌ای، زمان و جایگاه پدیده‌های اسطوره‌ای و حماسی را نشان داد؛ یا چهره‌های نمادین و پهلوانان شگفتاور حماسی را به بنیاد و خاستگاه تاریخیشان بازپس برد؛ و آنان را در تاریخ بازیافت و باز شناخت. در چنین حماسه‌ای، همه چیز در هاله‌ای از افسانه و می‌هی از افسون پوشیده شده است. همین گونه از حماسه است که نیاز به گزارش و رازگشایی دارد؛ به یاری نمادشناسی اسطوره‌ای می‌باید نمادها و نشانه‌های رازوارانه آنرا کاوید و راز گشود و گزارد.

از دیگر سوی، حماسه راستین و اسطوره‌ای حماسه‌ای است که تنها سروده می‌شود؛ سراینده این حماسه آفریننده آن نیست. زیرا چنین حماسه‌ای را تنی تنها پدید نیاورده است. مردمان و تبارها آنرا، چونان زاده اسطوره، در درازنای زندگانی خویش، ناخواسته و ناآگاه، پدید آورده‌اند. بنیادها و نمادهای حماسه‌ای چنین را ناخودآگاهی تباری و ناخودآگاهی جمعی پدید آورده است. پس حماسه راستین حماسه‌ای است که آفریده و پرداخته زباناوران سخن‌گستر نیست. آنچه اینان با چنین حماسه‌ای که آغاز و چگونگی پیدایی آن در غبار روزگاران گم شده است می‌کنند، تنها آن است که آنرا



درمی پیوندند. هیچ کدام از چهره‌ها، رویدادها، سرزمینها، حتی در متنی نژاده و سنجیده چون شاهنامه، هیچ یک از پدیده‌ها و رخدادها، خُرد و بی‌ارج نیز آفریده ذهن شاعر و پندارهای او نیست. هنر سترگ و ستودنی این سخناوران که حماسه سرایانند نه حماسه پردازان آن است که جامه‌ای بشکوه و زیبا و فرهمند از شعر برتن حماسه درپوشانده‌اند؛ و بدین سان، آنرا به پهنه ادب آورده‌اند و جاودانه گردانیده‌اند.

آری! حماسه ملی ایران را مردم ایران، در درازنای زندگی خویش پدید آورده‌اند؛ فردوسی، چوان، بزرگترین حماسه‌سرای جهان، تنها آنرا به شیواترین شیوه و رساترین روش و ستواترین سبک سروده است؛ و بدین سان، کاخی زرین و سپهرسای از سخن را پی افکنده است که هرگز از باد و بارانش گزند نمی‌رسد؛ و جاودان تا زبان پارسی رواج و روایی دارد، بر پای و بر جای خواهد ماند.

یا آنچه هومر در ایلیاد و ادیسه خویش سروده است آفریده پندارهای او نیست. او تنها افسانه‌هایی کهن را که بر زبان مردم یونان روان بوده است، دژیسته است؛ آنچه را که مادران و دایگان یونانی شب‌هنگام به لالایی بر بالین کودکان می‌خوانده‌اند؛ و بدان، پروردگانشان را سرگرم می‌داشته‌اند.

۲- حماسه‌های دروغین یا حماسه‌های تاریخی: این گونه از حماسه حماسه در معنای راستین آن نیست. در چنین حماسه‌ای تنها پیکره و برون سروده به حماسه می‌ماند؛ و جانمایه‌ها و ارزشها و نمادهایی که سرشت و ساختار حماسه راستین در گرو آنهاست، در این گونه از حماسه جایی ندارند. حماسه دروغین حماسه تاریخی است؛ یعنی: حماسه‌ای که از دل اسطوره برنیامده است؛ و زمینه آنرا تاریخ می‌سازد؛ تاریخ برهنه و خام. حماسه‌های دروغین، از این روی، جز سروده‌هایی برگزاف که گاه به «خندستان» می‌گیرند و می‌مانند، نمی‌توانند بود؛ سروده‌هایی که به راستی گزارشی شاعرانه از تاریخند. در حماسه‌های دروغین، چهره‌ها، رویدادها، سرزمینها همه تاریخی‌اند. نشانی از آن فسون فسانه رنگ، از آن نیروی نهفته پرکشش، از آن تپندگی و تب‌آلودگی، از آن مازهای راز، از آن ژرفاها و لایه‌های تو درتوی معنا و اندیشه که جهان جادوانه و پرسایه روشن و فراسویی اسطوره و حماسه راستین را می‌سازند، در حماسه‌های دروغین تاریخی نیست. این حماسه‌ها، بی‌بهره از تب و تابهای اسطوره، همچون تاریخ خشک و سترون و افسرده‌اند. بدان گونه که زبانآوری سراینده و ترفندهای نغز شاعرانه و هنرورزیهای ادبی نیز چندان نمی‌تواند آنها را از پژمردگی و فرومردگی و افسردگی برهاند. این گونه از حماسه‌ها، از آن روی که در آنها تاریخ را سروده‌اند و بازنموده‌اند،

حماسه‌هایی خود آگاهانه‌اند؛ و وارونه حماسه‌های راستین و اسطوره‌ای، آفریده ذهن و پندار سخن‌گستر. سراینده این گونه از حماسه تنها کالبد سروده خویش را از حماسه راستین به وام می‌گیرد؛ و می‌کوشد به شیوه‌ای برساخته و بی‌پایه که گاه حماسه دروغین را به لاغ و شوخی و هزل مانده می‌دارد، به ناکام و بیهوده، شکوه و شگرفی حماسه را در سروده خویش بازآفریند؛ و جانی از شور و تپش در تن افسرده و فرومرده آن دردمد. از این روی، حماسه‌های دروغین و تاریخی حماسه‌هایی بیجانند که تنها از حماسه کالبدی دارند. نمونه‌هایی از این گونه حماسه، یکی «ظفرنامه» است، سروده حمدالله مستوفی قزوینی که در ۷۵۰۰ بیت، در تاریخ عرب و عجم و مغول سروده شده است؛ دو دیگر «تُمُرنامه» هاتفی خرجردی، خواهرزاده جامی است که در آن تاریخ تیمور را در پیوسته است؛ سه دیگر «شهنشاهنامه» است، سروده فتحعلیخان صبای کاشانی، سخن سالار دربار فتحعلیشاه قاجار که در آن، نبردهای عباس میرزا را با سپاهیان روس سروده است.\*

گذشته از این در پیوسته‌ها، چامه‌های ستایشی را نیز فراخ‌نگرانه می‌توان گونه‌ای از حماسه تاریخی شمرد. چامه‌های ستایشی از دیدی دنباله خیزش حماسه‌سرایی در ایران است. ستوده (= ممدوح) سخنوران ستایشگر در این چامه‌ها از پیکره و ریختی حماسی برخوردار است. ویژگی‌های شگفت و باورناپذیر ستودگان در این چامه‌ها پهلوانان باستانی را فرایاد می‌آورد. توگویی ستاینده‌گان سخنور به بهانه ستودگان خویش که چهره‌هایی تاریخی‌اند، پهلوانان کهن حماسی را می‌ستایند. چامه‌های ستایشی آکنده از آرمانگرایی و کمال‌جویی است. آنکه در این چامه‌ها ستوده می‌شود، انسانی است آرمانی؛ ابرمردی است که از هر ویژگی و شایستگی به کمال بهره‌مند است؛ و در همه آنها به سرآمدگی رسیده است. در این چامه‌ها، سخن‌گستر ستاینده، آرمانگرایانه و فرجامجوی، آنچه را خود می‌پسندد و بزرگ می‌دارد، می‌ستاید، نه ستوده تاریخی خویش را که به پاس ستایش، او را می‌نوازد و پاداش می‌دهد. می‌توان بر آن بود که ستاینده سخنور در این چامه‌ها خود آگاهانه به دنبال «نمونه برترین» است؛ لیک این نمونه برترین را، به بهانه چهره‌ای تاریخی و به نام او، می‌ستاید. هم از این روی است که چهره ستودگان کمابیش در همه ستایشها یکسان است؛ و در آن چندان نشانی از

\* برای آگاهی بیشتر از چگونگی این حماسه‌ها بنگرید به حماسه‌سرایی در ایران، نوشته دکتر ذبیح‌الله صفا، انتشارات امیرکبیر.

ویژگیهای تاریخی و شخصی نیست؛ به گونه‌ای که اگر نام ستوده را از چامه بستریم، ستایش سروده در آن ستایش هر کس می‌تواند بود. زیرآبدان سان که نوشته آمد، ستودگان در چامه‌های ستایشی نمودی حماسی دارند؛ و از ویژگیهای آرمانی برخوردارند. این ستودگان نمونه‌هایی زمینی شده و پستی گرفته از پهلوانان نمادین اسطوره‌ای می‌توانند بود. هم از آن است که در این ستایشها نیز، همچون حماسه‌های دروغین، اگر چهره آرمانی ستوده را در چامه با چهره راستین و تاریخی وی بسنجیم، ستایش به گونه‌ای خندستان دیگرگون خواهد شد؛ و به شوخی و لاغ مانده خواهد بود.

۳- حماسه‌های دینی یا حماسه‌های میانین: سومین گونه حماسه را حماسه‌های دینی می‌توان شمرد. این حماسه‌ها حماسه‌هایی میانین‌اند؛ و در میانه حماسه‌های اسطوره‌ای و حماسه‌های تاریخی جای می‌گیرند. حماسه‌های دینی حماسه‌هایی‌اند که به شیوه‌ای اسطوره‌ای شده‌اند؛ اما هنوز زمینه‌ها و خاستگاههای تاریخی‌شان را از دست نداده‌اند. در این حماسه‌ها، چهره‌ها، رویدادها، سرزمینها، با آنکه هنوز تاریخی‌اند، نمودی افسانه رنگ و نمادین و اسطوره‌ای یافته‌اند. می‌توان گفت که چهره‌ها در حماسه‌های دینی دستی بر آسمان اسطوره افشانده‌اند؛ لیک هنوز پایی در زمین تاریخ درمی‌افشند. از آنجاست که قهرمانان این حماسه‌ها، با آنکه چهره‌هایی آشنا و تاریخی‌اند، ویژگیهایی دارند و به کردارهایی دست می‌یازند که تنها زبیده پهلوانان حماسه‌های باستانی است؛ ویژگیهایی چون نیروی شگرف و کشتن دیوان و ازدهایان.

پیوند ژرف و درونی گروندگان و باورمندان با چهره‌های دین و مایه‌ها و بنیادهای آن سبب شده است که اینان سرشتی دوگانه بیابند؛ و به پدیده‌هایی نیمه نمادین دیگرگون گردند. شاید در آینده‌های دور، این پدیده‌ها به یکبارگی از زمین تاریخ پیوند بگسلند؛ و به آسمان اسطوره فرابروند؛ در آن زمان، نیمه نمادها، نماد خواهند شد.

از حماسه‌های دینی می‌توان «خاوران نامه» سروده ابن حسام را یاد کرد که در آن دلیریهای مولا علی (ع) سروده شده است. یا «حملة حیدری» را که آنرا محمد رفیع خان باذل، در زندگانی پیغمبر اسلام و سالار مردان، در پیوسته است. نیز «خداوند نامه» را از فتحعلیخان صبای کاشی که در آن زندگانی پیغمبر اسلام (ص) و حضرت علی (ع) را سروده است. همچنین «اردیبهشت نامه» را که سروش اصفهانی در آن زندگانی بزرگان دین را به شعر درآورده است.

گذشته از این سه گونه حماسه که یاد کرده آمد و سروده‌هایی‌اند که از آغاز تا انجام، دست کم، در ریخت و پیکره حماسی‌اند، رگه‌هایی از حماسه را گاه در دیگر کالبدها و

گونه‌های شعر سراغ می‌کنیم. از آن میان، به ویژه، ساختار حماسه در ادب صوفیانه ما نیک برجسته و آشکار است. بسیاری از سروده‌های درویشی از درویشیهایی حماسی برخوردارند؛ حتی واژگانی چون: ستیز، هماوردی، خونریزی، کشتن که در حماسه کاربرد دارند، در این سروده‌ها نیز به کار برده می‌شوند.

می‌توان بر آن بود که سروده‌های صوفیانه گونه‌ای از حماسه درونی را در خود نهفته‌اند؛ حماسه‌ای که در این سروده‌ها، پاره پاره، پراکنده شده است. در این حماسه درونی، ستیز ناسازها که بنیاد هر حماسه‌ای بر آن است، به کشمکشی نهانی در میانه درویش با خویشان دیگرگون شده است. هماورد برونی در رویارویی و آویزش حماسی، در سروده‌های صوفیانه، به ستیزنده‌ای در درون بدل گردیده است. دو ناساز ستیهنده در تنی تنها فروفشده شده‌اند. نبرد همواره و ناگزیر درویش با خویشان، با بدآموزی نیرنگباز و فریفتار که در نهاد وی خانه کرده است، سرشتی حماسی دارد. بیهوده نیست که رازآشنای بلخ، آنگاه که از این دشمن بدآموز کین‌توز که در نهاد آدمی نهان شده است و هر دم او را به ستیز و آویز فرامی‌خواند یاد می‌آورد، از نمادی حماسی و اسطوره‌ای سود می‌جوید. ستیز درویش با خویشان پهلوان آیینی حماسه‌هاست با اژدهای دمان مردمخوار که هر کس و هر چیز را در کام آتشناک خود فرو می‌برد و می‌آویارد:

نفست اژدهاست؛ او کی مرده است؟	از غم بی‌آلتی افسرده است.
گر بیابد آلت فرعون او،	که به امر او همی رفت آب جو،
آنگه او بنیاد فرعونی کند؛	راه صد موسی و صد هارون زند.
کرمک است آن اژدها از دست فقر؛	پشه‌ای گردد، ز جاه و مال، صقر.
اژدها را دار در برف فراق؛	هین! مکش او را به خورشید عراق!
تا فسرده می‌یود آن اژدهات؛	لقمه اویسی، چو او یابد نجات.
مات کن او را و ایمن شو ز مات؛	رحم کم کن؛ نیست او ز اهل صلات.
کان تف خورشید شهوت بر زند،	آن خفایش مرده ریگت پر زند.
می‌کشانش در جهاد و در قتال،	مردوار؛ الله یجزیک الوصال!

آری! ستیز با خویشان و تلاش تب‌آلوده در گسستن چنبر تن و رستن از چیرگی «من» در آیینهای درویشی و ادب صوفیانه، حماسه درون آدمی است؛ این حماسه حماسه برونی را فریاد می‌آورد. مایه شگفتی نیست اگر همچنان مولانا جلال‌الدین، در بیتی از

غزلی بلند و دلپسند، رستم دستان را که جهان پهلوان حماسه ایران است، در کنار مولای  
مؤمنان که سالار پارسایان و خدائی مردان است می‌نشانند؛ یکی هم‌آورد برونی را از پای  
درآورده است و دیگری هم‌آورد درونی را:

زین هم‌رهانِ سست عناصر دلم گرفت؛ شیر خدا و رستم دستانم آرزوست.

## شاهنامه

شاهنامه نامۀ ورجاوند و بی‌مانند فرهنگ ایران است؛ نامۀ ای‌گرانسنگ و یکسره فرّ و فرهنگ که بی‌هیچ گمان و گزافه برترین نامۀ پهلوانی در ادب جهان است؛ شاهنامه گنجینه‌ای است جاودانی و پایان‌ناپذیر از اندیشه‌ها، باورها، آیینها، هنجارهای زیستی و رسم و راههای زندگانی ایرانی؛ از دیگر سوی، شاهنامه نامۀ ای است پندمند که خرد و فرزاندگی، ژرف‌اندیشی و فرخنده‌کیشی به گستردگی در آن بازتافته است.

گذشته از ارزشهای فرهنگی شاهنامه که از هر سوی و روی بیکرانه است، آنگاه که استاد فرخ نهاد توس خود سخن می‌گوید و اندیشه‌هایش را دربارهٔ جهان و آزمونهای ژرف و آموزنده و راهگشایش را از زندگی با ما در میان می‌نهد، با فرزانه‌ای یگانه، با جهان‌شناس و انسانشناسی فرهیخته، با بینادلی دانا رویارویم که در هر سخنش اندرزی نهفته است و رهنمودی که براه و آگاه، درست و راست زیستن را به کار می‌آید و می‌آموزد. با اینهمه راه بردن به ژرفاهای شاهنامه و گشادنِ درِ گنجینه‌هایِ نهفته در آن همواره به آسانی انجام نمی‌پذیرد. شاهنامه، با همهٔ آنکه در درازای روزگاران پیوسته نامۀ ای‌گرامی و نامی در نزد ایرانیان بوده است؛ و آنرا به شیوه‌های گونه‌گون می‌خوانده‌اند و می‌شنیده‌اند؛ با همهٔ آنکه این جاودانۀ جادوانه در کنار سروده‌های سعدی و دیوان خواجه، مردمیترین کتاب در پهنه فرهنگ و ادب ایران شمرده شده است، هنوز بدان سان که می‌سزد شناخته نیامده است. شاهنامه هنوز آشنایی بیگانه است، یا بیگانه‌ای آشنا. بیگانگی این آشنای دیرین از آنجاست که شاهنامه در پس کالبد نغز و زیبای خود، نهان و نهادی دارد که به آسانی بدان دست نمی‌توان یافت. بسیاری و کسانی که می‌انگارند شاهنامه متنی روشن و روان و بدور از هر پیچش و دشواری و دیربایی است. این دید و داوری در جای خود درست و رواست؛ لیک تنها پیکره و برون شاهنامه را دربر می‌گیرد و می‌برازد. زبان شاهنامه و شیوۀ شاعری در آن از برجسته‌ترین

نمونه‌ها در شیوه خراسانی است که بنیاد آن بر کوتاهی، روشنی و روانی، سختگی و شتواری سخن نهاده شده است. شاهنامه به آیین‌های رخشان و بی‌زنگار می‌ماند که اندیشه‌ها و معانی، برهنه و آشکار در آن بازمی‌تابند و فرا چشم می‌آیند. لیک اینهمه به کالبد شاهنامه و معانی رویه‌ای و برونی آن بازمی‌گردد. شناخت کالبد شاهنامه چندان کاری دشوار نیست. اگر از پاره‌ای ویژگی‌های سبکی در این حماسه سترگ چشم درپوشیم، می‌توانیم گفت که شاهنامه به متنی هم‌روزگار با ما می‌ماند که در شناخت و دریافت آن با دشواری چندانی روبرو نیستیم. شاهنامه، از دید «کالبدشناسی» یا «کالبد شکافی متن» نیک ساده و بی‌پیرایه، روان و روشن، زودیاب و بدور از پیچ و تاب است. دشواری و دیریابی شاهنامه در شناخت کالبد و پیکره آن نیست؛ در گذشتن از مازهای راز و راه بردن به نهان و نهاد آن است. معانی رویه‌ای و برونی، اندیشه‌های شاعرانه را در این نامه نامور به آسانی می‌توان دریافت؛ لیک پیامها و رازهای نهفته در ژرفاهای آنرا که پیامهایی نمادشناختی، باورشناختی و اسطوره شناختی است، به آسانی نمی‌توان کاوید و بدر کشید و گزارد. دشواری شناخت شاهنامه در «نهادشناسی» یا «ژرفاشناسی»<sup>\*</sup> آن است. از این دید، شاهنامه متنی است پیچ در پیچ، ماز در ماز، رازآلود. همواره به آسانی نمی‌توان از مازهای آن گذشت و رازهایش را یافت و برسید و باز نمود. این گونه رازناکی و دیریابی در شاهنامه از سرشت و ساختار اسطوره‌ای و حماسی آن برمی‌خیزد؛ به سخنی دیگر، شاهنامه رازناک و دیریاب است، زیرا متنی است نمادین که باورها و اندیشه‌ها و آزمونهای کهن به زبان رازآلود نمادها در آن بازگفته شده‌اند. به ناچار، برای شناخت نهادینه شاهنامه می‌باید راز نمادها را گشود. با گشودن راز نمادها و گزارش آنهاست که می‌توان پیامهای نهفته در این متن حماسی و اسطوره‌ای را باز یافت و باز گشود. بی‌هیچ گمان، شناخت راستین و بنیادین شاهنامه در گرو باز نمود و گزارد نمادها و دست یافتن به این پیامهای نهفته است؛ پیامهایی که پیشینه‌ها و ریشه‌های فرهنگ و شهرآیینی ایرانی را بر ما آشکار خواهند داشت؛ و پرده از روزگاران تاریک تاریخ و زمانهای گم شده برخوانند گرفت. تنها با کند و کاوی نهان‌پژوهانه و ژرفاگرایانه از این گونه است که می‌توان شاهنامه را بدان سان که شایسته متنی چون آن است، کاوید و گزارد و شناخت؛ تنها با شناختی چنین از شاهنامه است که از بُن جان و دندان باور خواهیم کرد که این نامه نامبردار نامه جاویدان در فرهنگ دیرمان و درخشان و شکوفنده

\* درباره «کالبدشناسی» و «نهادشناسی» بنگرید به مازهای راز، نوشته میر جلال‌الدین کزازی، نشر مرکز.

ایرانی است؛ فرهنگی که یکی از برترین و مایه‌ورترین آبخشورهای فرهنگ جهانی را پدید می‌آورد؛ و بسیاری از ارزشها و بنیادهای فرهنگی در جهان از آن برآمده است و به یادگار مانده است.

بر پایه آنچه نوشته آمد، آشکار است که هرگز روا نیست که در شناخت شاهنامه به پژوهشهای کالبدشناختی در آن بسنده کنیم. این پژوهشها تنها زمینه و آغازی است برای پژوهشی بنیادین و ناگزیر که پژوهش نهادشناختی در شاهنامه است. بیم آن می‌رود که کالبد شناسان شاهنامه، ناآگاه از ژرفاها و رازهای نهفته در آن، به خطا دچار آیند؛ و خام‌اندیشانه و شتابزده، در گمان افتند که شاهنامه جز جُنگی از افسانه‌های کودکان و ناخیزدپسند و بی‌بنیاد نیست که تنها ساده‌دلان و زودباوران و گولان را به کار می‌تواند آمد و سودمند می‌تواند افتاد. همواره در پژوهش و بررسی شاهنامه می‌باید بدان اندیشید که این کاخ بشکوه و زرین و رخشان را درهایی است؛ پژوهنده شاهنامه را چاره‌ای جز آن نیست که این درها را بیابد؛ و از آنها، بدرون کاخ راه جوید. چنین پژوهنده‌ای اگر از کالبدشناسی شاهنامه سرانجام درنگذرد و به نهادشناسی آن نرسد، فریفته برون برین و بشکوه این کاخ خواهد ماند؛ و راهی به گنجینه‌های گران نهفته در آن نخواهد برد. برترین بهره و کامه‌ای که پژوهنده‌ای چنین کالبدشناس و برون‌نگر از شاهنامه می‌تواند یافت، کامه و بهره ادبی است. او تنها در برابر استادی و چیره‌دستی فردوسی در سخن پارسی و شکوه شگرف شعر او که سرود سرنوشت است، سرگشته و شگفتزده می‌ماند. تنها هنرآفرینی و زیباناوری این سترگ سخن که در ادب ایران اوستادان اوستاد است، نیک در او کارگر خواهد افتاد؛ و چشمان فراخی گرفته از شگفتی وی را، با فرّ و فروغ خویش، به خیرگی خواهد کشید.

آری! در شناخت شاهنامه، به ویژه در بخشهای باستانی و اسطوره‌ای آن، هیچ‌گزیر و گریزی از کاوشهای نهادشناختی، بر پایه نمادشناسی و باور شناسی نیست. این نکته‌ای است که بر ژرف‌اندیشی تیزنگر چون فردوسی پوشیده نبوده است. او خود در دیباچه شاهنامه نیک هشدارمان می‌دهد که مباد فریفته پوسته شاهنامه، مغز را فرونهم؛ و به خامی و ناتمامی، آنرا دروغ و فسانه بدانیم:

تو این را دروغ و فسانه مدان! به یکسان، روشن زمانه مدان!  
ازو هر چه اندر خورد با خرد؛ دگر بر ره رمز معنی برد.<sup>۱</sup>

استاد خود در این دو بیت که آشکارا در آنها شیوه پژوهش در شاهنامه را باز نموده



است، به زنه‌رمان گفته است که پاره‌ای از بخشهای شاهنامه تنها «از راه رمز معنی می‌برند»؛ اگر رمز این بخشها گشوده نشود، معنای روشن و سنجیده‌ای از آنها فرادست نخواهد آمد. آنچه استاد آنرا بخشهای رمزی خوانده است جز بخشهای نمادین و اسطوره‌ای شاهنامه نیست. پیش از فرزانه فرهمند توس، ابومنصور معمری دستور دانشور ابومنصور محمد عبدالرزاق، سپهسالار خراسان که به تلاش وی شاهنامه بومنصوری گرد آورده و نوشته شد، در دیباچه این شاهنامه همان نکته را بدین سان به خامه‌ای شیرین و شیوا نوشته است:

پس این نامه شاهان گرد آوردند و گزارش کردند؛ و اندرین چیزهاست که به گفتار خواننده را بزرگ می‌آید و هر کسی دارند؛ تا از او فایده گیرند؛ و چیزها اندرین نامه بیابند که سهمگین نماید؛ و این نیکوست چون مغز او بدانی و تو را درست گردد و دلپذیر آید: چون کشته شدن جمشید بر دست برادرش؛ و چون همان سنگ کجا آفریدون به پای بازداشت؛ و چون ماران که از دوش ضحاک برآمدند. این همه درست آید به نزدیک دانایان و بخردان به معنی؛ و آنکه دشمن دانش بُود، این را زشت گرداند.<sup>۲</sup>

این دیدگاه «اومری»<sup>\*</sup> در اسطوره‌شناسی که در سروده استاد و نوشته این دستور اندیشمند بدان باز می‌خوریم، دیدگاهی است که دانش نو در کاوش و گزارش اسطوره بر آن بنیاد گرفته است. اسطوره‌شناسان امروز در پی آنند که بتوانند پوسته افسانه‌ها را که گاه سخت سبتر است فرو شکافند؛ و به مغز معنا در آن راه جویند و دست یابند. تلاش و آماج در اسطوره‌شناسی نو آن است که نمادها و نشانه‌های رازوارانه را که زبان اسطوره را می‌سازند، بکاوند؛ باورها و اندیشه‌های نهفته در آنها را بدر کشند و بگزارند؛ بدین سان اسطوره‌شناسی، در کنار دو دانش باستانگرایی دیگر: باستانشناسی و زبان‌شناسی تاریخی دانشی است که به یاری آن می‌توان پاره‌هایی از فرهنگ ناشناخته و گم‌شده آدمی را در روزگاران دیرینه زندگانی او بازیافت و باز نمود. دانش اسطوره‌شناسی بدین سان در دیرین‌شناسی فرهنگی نیک سودمند و کارا می‌تواند بود؛ و حتی بیش از آن دو دانش دیگر، از این دید، به کار می‌تواند آمد. زیرا باورها و اندیشه‌های کهن در اسطوره هنوز به گونه‌ای زنده‌اند؛ و در بافت اندیشه‌ای و ساختار روانی ما کارایی و کارسازی دارند. بنیادها و نمادهایی که در اسطوره بدانها باز می‌خوریم، با همه دیرینگی، منش و

\* برای آگاهی از «اومر» و «اومریسم» بنگرید به مازهای راز.

نهاد و ناخودآگاهی ما را می‌سازند؛ ما با بررسی و کاوش در اسطوره‌ها هم بخشهایی تاریک از تاریخ خویش را روشن می‌توانیم کرد، هم بخشهایی تاریک از نهاد و روان خود را. زیرا بدان سان که از این پیش نوشته آمد، ارزشهای اسطوره‌ای هنوز در ناخودآگاهی ما زنده است؛ و بسیاری از ساز و کارهای روانی و رفتارهای ما را رقم می‌زند. ما با این ارزشها، بی‌آنکه خود بخوایم و بدانیم، می‌زییم.

بر پایه آنچه نوشته آمد، کند و کاو نهادشناختی در شاهنامه و رازگشایی نماد و گزاردن آنها هم دیرینه‌های فرهنگ ایران را بر ما آشکار خواهد ساخت، هم ناخودآگاهی ایرانی را. ما به یاری کاوشهای نمادشناختی و ژرفاگرایی در شاهنامه، هم تاریخ و تبار خویش را فرو می‌کاویم، هم نهاد و روان خود را. سخنی برگزاف نیست اگر بر آن باشیم که شاهنامه، چونان نامه‌ای سپند که داستان ایران، از دورترین روزگاران در آن بازگفته شده است، منش و سرشت ما را چونان ایرانی بنیاد می‌نهد و می‌پرورد و می‌سازد. بخشی گسترده و بنیادین از آنچه ماییم - چونان ایرانی - در گرو شاهنامه است. اگر شاهنامه، چونان شاهکاری بی‌همانند، پایه ادب ما را ریخته است و سخن پارسی بر آن استوار نهاده شده است، چونان نامه نمادین و رازآلود فرهنگ ایران، چونان چشم‌اندازی فراگیر برگستره تاریخ این سرزمین، از هر روی و رای، منش و ساختار روانی و فرهنگی ما را می‌سازد. از دید هنری، اگر شاهنامه نمی‌بود، دیگر شاهکارهای سخن پارسی: مثنوی مولانا و غزلهای دیوان شمس، سروده‌های سعدی، پنج‌گنج نظامی، چامه‌های خاقانی و انوری، دژیسته‌های عطار و سنایی، دیوان خواجه بزرگ، «چارانه‌های» خیام و از این گونه، هرگز آنچنان سخته و پخته، آنچنان پرورده و گسترده، آنچنان فزون مایه و فراپایه، آنچنان بلند و ارجمند و دلپسند سروده نمی‌شد؛ به همان سان، اگر شاهنامه نمی‌بود، ما ایرانیان، از دید فرهنگی و روانی، آنچه امروز هستیم نمی‌بودیم. شاهنامه هم ادب ما را ساخته است، هم منش ما را. از این روی، هرکند و کاوی در شاهنامه کاوشی است در تاریخ و فرهنگ و منش ایرانی. پس هرگز نمی‌توانیم در بررسی شاهنامه به کاوشهای ادبی و زبانی در آن، از گونه کاوشهای زبانشناختی، واژه‌شناختی و سبک‌شناختی بسنده کنیم؛ اینهمه تنها کالبد شاهنامه را بر ما آشکار خواهد ساخت؛ در پی آن، بی‌هیچ گمان و گزیر، می‌باید به کاوش در نهاد و نهان شاهنامه بپردازیم. تنها بدین‌گونه است که نامه فرهنگ و منش ایران را بدان‌سان که شایسته سترگی جاودانه چون اوست، شناخته‌ایم. ما را چونان ایرانی، چاره‌ای جز شناخت شاهنامه بدین‌گونه نیست؛ زیرا سخن کوتاه: اگر شاهنامه را بشناسیم، خود را شناخته‌ایم.

۱- شاهنامه، ج ۱/۲۱.

۲- بیست مقاله روانشاد قزوینی، تهران ۱۳۱۳/۳۰.

## کتاب‌نما

- ابن عربی، رسائل، ده رساله فارسی شده، به تصحیح نجیب مایل هروی انتشارات مولی ۱۳۶۷.
- اسدی توسی، گرشاسب‌نامه، به تصحیح روانشاد حبیب یغمایی، کتابخانه طهوری ۱۳۵۴.
- افشار، ایرج (مصحح)، خواب‌گزاری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶.
- باستید، ژرژ، دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس / ۱۳۷۰.
- برهان تبریزی، محمدحسین بن خلف، برهان قاطع، به تصحیح روانشاد دکتر محمد معین انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۱.
- بنیاد نیشابور، نامه فرهنگ ایران.
- بهار، ملک‌الشعراء، تاریخ سیستان (تصحیح)، کلاله خاور ۱۳۶۶.
- بهار مهرداد، بندهشن (گزارش)، انتشارات توس ۱۳۶۹.
- بهزادی رقیه، بندهشن هندی (ترجمه)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۸.
- تهانوی، محمدبن علی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، چاپ هند ۱۸۶۲.
- حبیش تفلیسی، ابوالفضل کمال‌الدین، تعبیر خواب ابن سیرین، مطبوعاتی حسینی.
- حنالفاحوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات زمان ۱۳۵۵.
- دلان گابریل، عود ارواح، ترجمه رفیع‌الملک، دنیای کتاب.
- دنیسری شمس‌الدین محمدبن امین‌الدین بن ایوب، به کوشش محمد تقی دانش پژوه - ایرج افشار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۰.
- رجایی، دکتر احمدعلی، خلاصه شرح تعرف (تصحیح)، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۹.
- سجادی سید جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات، کتابخانه طهوری ۱۳۵۴.
- سلطان ولد، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی ۱۳۶۷.
- شایگان داریوش، بتهای ذهنی و خاطره ازلی، انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۵.
- شبستری، شیخ محمود، مجموعه آثار، به اهتمام دکتر صمد موحد، کتابخانه طهوری ۱۳۶۵.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، به تصحیح روانشاد استاد

- جلال‌الدین همایی، انتشارات سنایی، چاپ دوم.  
 فردوسی، شاهنامه، چاپ مسکو.  
 فره‌وشی بهرام، فرهنگ پهلوی، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶.  
 قزوینی، روانشاد علامه محمد، بیست مقاله، تهران ۱۳۱۳.  
 کاستاندا، کارلوس، سفر به دیگر سو، ترجمه دلارا قهرمان (پتگر)، انتشارات فردوسی ۱۳۶۴.  
 کتاب مقدس، چاپ انجمن پخش کتب مقدسه ۱۹۷۵.  
 لوفلر، دلاشوا، زبان رمزی قصه‌های پریوار، ترجمه جلال ستاری - انتشارات توس ۱۳۶۶.  
 محمدشریف نظام‌الدین، انواریه، انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۸.  
 مقدم محمد، جستار درباره مهر و ناهید، دفتر نخست، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها ۱۳۳۷.  
 مولانا جلال‌الدین محمد، مثنوی، انتشارات امیرکبیر.  
 واتسن لیال، فوق طبیعت، ترجمه شهریار بحرانی - احمد ارژمند، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۶.  
 همر، رودین، جهان اشباح، ترجمه میرجلال‌الدین کزازی، انتشارات عطایی ۱۳۷۰.  
 هوگ ساموئل هنری، اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی‌اصغر بهرامی - فرنگیس مزدپور، انتشارات روشنگران.  
 یونگ، کارل گوستاو، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، انتشارات معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی ۱۳۶۸.  
 یونگ کارل گوستاو، روانشناسی و دین، ترجمه دکتر محمدحسین سروری، انتشارات سخن ۱۳۷۰.

- 1 - *L'homme à la Decouverte de son Âme* , G.G.Jung, Editions Du Mont Blanc, septieme Edition.
- 2 - *Nouvelles Recherches sur les Phénomène P.S.I.*, Sheila Ostrander - Lynn Schroeder - Editions Robert la ffont 1977.
- 3 - *Mythologie Greque et Romaine* , Commelin, Editions Garnier-Frères Paris 1960.
- 4 - *Histoire de Rampa* - "j'ai lu" - Editions Albin Michel 1963.
- 5 - *Les Clés du Nirvana*, T.Lobsang- Rampa- Edition Albin michel "j'ai lu", 1969.
- 6 - *Le Deuxieme sex*, simon de Beauvoir- Tom 2.
- 7 - *L'occulte- les Pouvoirs latents de L'homme*, Colin wilson, "j'ai lu" - Editions Albin michel 1973.
- 8 - *La Dernière clef Pes songes*, Mmc Athèna Editions Prima-Paris.

## نامنما

(نام کسان، جایها، کتابها...)

آ	آریوست ۱۹۰	ایندرا ۵۰
آپولون ۴۹	ازنر هرمن ۷۳	ایولولای ۷۱
آدامنکو ۴۱	اسپیتلر ۶۶	
آدلر ۶۹	استگنر جیمز ۴۲	ب
آدم ۱۳۱	اسدی توسی ۴۳ - ۱۸۸	بازل محمد رفیع خان ۱۹۴
آذربادگان ۱۸۰	اسفندیار ۱۸۷ - ۱۸۸	باستید روزه ۷۵
آذرگشسب ۱۸۰	اسکندرنامه ۱۸۸	باستین آدولف ۷۳
آرتمیس ۵۰	اشتاد ۵۰	باکستر کلو ۴۰
آزیدهاک ۷۹	افراسیاب ۵۰ - ۱۶۸ - ۱۷۲	بال ۴۸ - ۶۹
آسن خرد ۲۹	۱۷۴ - ۱۷۵ - ۱۷۶ - ۱۷۷	بخت النصر ۷۹ - ۸۵ - ۹۹
آکاشا ۱۴	۱۷۹ - ۱۸۰ - ۱۸۱	برگسون ۶۱
آلان کاردک ۱۰۳	افلاتون ۷۳	برهان قاطع ۴۴
آلفونس ششم ۱۵۰	الاشارات و التنبيهات ۱۱۲	بلطشصر ۸۵ - ۸۶
آیزنباد زول ۱۱۶	التعرف لمذهب اهل التصوف ۹۰	بندهشن ۲۹ - ۵۰ - ۱۳۲
ا	الوزیس ۱۳۹	بوربانگ لوتر ۴۱
ابراهیم ۹۷	امشاسپند ۲۹	بورکهارت، یاکوب ۷۵ - ۷۶
ابن حسام ۱۹۴	انومالیش ۲۸	بوعلی سینا ۶۷ - ۱۱۲
ابن سیرین ۸۴ - ۸۷ - ۹۳ - ۹۵	انه ۱۸۹	بهاءالدین ولد ۱۲۱ - ۱۰۴
ابوسعید ابی الخیر ۳۲	انه اید ۱۸۹	بهارت ۱۸۹
ابومسلم خراسانی ۵۰	اودیسه ۱۸۹	بهرام ۵۰ - ۱۶۷ - ۱۸۱
ابومنصور محمد عبدالرزاق ۲۰۰	اودین ۱۴۳	بهرام چوبین ۸۰ - ۸۱
ابومنصور معمری ۲۰۰	اورشلیم آزاد شده ۱۹۰	بهشت گمشده ۱۹۰
اردویسور ۲۹	اورورام ۵۰	بهمن ۵۰
اردیبهشت نامه ۱۹۴	اوستا ۵۰	بهمن اسفندیار ۱۸۷
ارسطو ۶۱	اوگوستین قدیس ۷۳	بهمن نامه ۱۸۸
اروس ۵۲	اولیس ۱۸۹	بیژن ۱۶۷
ارومیه ۵۰	ایتاک ۱۸۹	پ
اریس ۵۲	ایران شاه ابی الخیر ۱۸۸	پراگ ۱۴۵
	ایلیاد ۱۸۹ - ۱۹۰ - ۱۹۲	

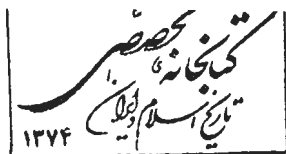
- چ ۴۰ پراودا  
پراهوم ۵۰  
پژوهشهای نو در پدیده‌های  
فراروانی ۱۱۳  
پویه بنوا ۸۹  
پشنگ ۱۷۹ - ۱۸۰  
پولادوند ۱۷۹ - ۱۸۰  
پیران ویسه ۱۷۳ - ۱۷۴ - ۱۷۵  
پیشداشت ۱۲  
پیکارهای ایگور ۱۹۰
- ت ۱۹۰ تاس  
تترالوژی ۱۹۰  
تد سریوس ۱۱۵ - ۱۱۶ - ۱۱۷  
ترز نویمن ۱۱۵  
تمرنامه ۱۹۳  
تور ۱۷۶  
تورات ۸۵ - ۹۶  
تور ولدوس ۱۸۹  
توس ۱۶۷ - ۱۷۸  
تولد ۱۳۳ - ۱۳۴ - ۱۳۵ - ۱۴۰  
۱۴۱ - ۱۴۹ - ۱۵۱ - ۱۵۶ - ۱۵۸  
تیامات ۲۸  
تیشتر ۵۰  
تیمورگورکان ۱۹۳
- ج ۴۰ جاکادی چاندرا بوز  
جامی ۱۹۳  
جان لاک ۶۳ - ۷۳  
جبرئیل ۱۲۱  
جستارهایی نو در ادراک انسانی  
۶۳  
جهان اشباح ۱۶۵  
جهان الکترونیک ۱۴
- ح ۱۸۵ - ۱۶۹ - ۱۰۸ - ۵ - ۴ حافظ  
حبیش تفلیسی ۹۲  
حمدالله مستوفی ۱۹۳  
حملة حیدری ۱۹۴  
حوا ۱۳۱
- خ ۱۷۵ خاقان  
خاوران نامه ۱۹۴  
خداوندنامه ۱۹۴  
خدایان سبز ۴۴  
خسرو پرویز ۱۸۷  
خندستان خدایی ۱۹۰  
خواجهوی کرمانی ۱۸۸  
خیام ۴
- د ۱۹۰ دانتیه  
دانش رؤیاها ۸۱  
دانشنامه پلنیاد ۷۵  
دانیال ۷۹ - ۸۵  
درس ۷۲  
دکارت ۶۱  
دمتر ۱۳۹  
دنور ۱۱۶ - ۱۱۷  
دنیکایان ۳۵  
دورکیم ۷۳  
دولمن ۱۱۵  
دون خوان ۳۵ - ۴۴  
دهاک ماردوش ۱۶۷ - ۱۷۸  
دیان ۵۰  
دیون فورتون ۱۱۷
- ر ۱۴۵ رابله  
راماین ۱۸۸  
رامپا لویسانگ ۱۰۴  
رستم ۱۶۶ - ۱۶۷ - ۱۷۲ - ۱۷۳  
۱۷۴ - ۱۷۷ - ۱۷۹ - ۱۸۰ -  
۱۸۱ - ۱۸۷ - ۱۹۶  
رنانی ۱۹۰  
رؤیاها ۶۸ - ۷۱  
روانشناسی رؤیا ۹۹  
روانشناسی ژرفا ۱۱ - ۶۴  
روانشناسی و زمان کنونی ۸۲  
رودابه ۱۷۲  
رودکی ۴  
روشه ویلیام ۴۲  
رولان خشمگین ۱۹۰  
رونسو ۱۹۰  
رهام ۱۷۳
- ز ۵۰ زئوس  
زال (دستان) ۱۷۲ - ۱۷۳ - ۱۷۷  
- ۱۸۰ - ۱۸۱  
زرتشت ۵۰ - ۱۸۷  
زهر ۵۰  
زیگفرید ۱۴۲ - ۱۹۰
- س ۱۸۸ سامنامه  
سام نریمان ۱۷۲ - ۱۷۷ - ۱۷۹  
ساوه شاه ۸۰ - ۸۱  
سپندارمذ ۱۳۲  
سرگذشت رامپا ۱۰۴  
سرود رولان ۱۸۹  
سرود نیلونگن ۱۹۰  
سروش اصفهانی ۱۹۴  
سقراط ۶۲ - ۶۳

- سلم ۱۷۶  
 سوامی پاراماهانسا ۴۱  
 سومه ۵۰  
 سیاوش ۸۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴  
 ۱۷۶-۱۷۸-۱۷۹  
 ش  
 شارلمانی ۱۹۰  
 شاماش ۴۹  
 شانسون دو ژست ۱۸۹  
 شاهنامه ۵۰-۸۰-۱۶۶-۱۶۷  
 ۱۷۱-۱۷۷-۱۸۷-۱۸۸  
 ۱۸۹-۱۹۲-۱۹۷-۱۹۹-۲۰۰  
 شاه نعمت‌الله ولی ۷۴  
 شبستری شیخ محمود ۳۰-۳۳  
 شغاد ۱۸۸  
 شلینگ فردریش ۶۳  
 شوپنهاور ۷۲  
 شهریارنامه ۱۸۸  
 شهنشاهنامه ۱۹۳  
 شیده ۱۷۴-۱۷۹  
 شیز ۱۸۰  
 شیکاگو ۱۱۶  
 ظ  
 ظفرنامه ۱۹۳  
 ع  
 عایشه ۹۸  
 عباس میرزا ۱۹۳  
 عثمان مختاری ۱۸۸  
 عزالدین محمود کاشانی ۸۹-  
 ۹۴-۹۵-۹۷  
 علی بن ابیطالب (ع) ۳۲-۵۰-  
 ۱۹۴-۱۹۶  
 عیسی مسیح (ع) ۱۱۴-۱۱۵-  
 ۱۵۷  
 ف  
 فاوست ۱۳۷  
 فبوس ۴۹  
 فتحعلیخان صبا ۱۹۳-۱۹۴  
 فتحعلیشاه قاجار ۱۹۳  
 فراخکرت ۲۹  
 فردوسی ۷۹-۹۷-۱۸۸-۱۹۲  
 ۱۹۷-۲۰۱  
 فرعون ۷۹  
 فرغار ۱۷۹  
 فروید، زیگموند ۶۴-۶۹-۸۱-  
 ۸۲-۸۳  
 فریرز ۱۷۸  
 فریدون ۱۷۸  
 فقور ۱۸۰  
 فلسفه ناخودآگاهی ۶۳  
 فن وایتسزکر ۱۳  
 فن هارتمن ادوار ۶۳-۷۲  
 فیلون ۷۳  
 ق  
 قارن ۱۸۰  
 قونیه ۱۲۱  
 ک  
 کاترین امریش ۱۱۴-۱۱۵  
 کاروس کارل گوستاو ۶۳-۷۲  
 کاستاندا کارلوس ۳۵-۴۵  
 کاستیل ۱۳۵  
 کالیفرنیا ۴۵  
 کاموئس ۱۹۰  
 کاموش کشانی ۱۷۵  
 کانت ۶۱-۶۳  
 کانزاس سیتی ۱۱۶  
 کاهن رونالد ۱۱  
 کیوده ۱۸۱  
 کراولی ۱۱۷  
 کرشن دوی پاین ۱۸۹  
 کشاف اصطلاحات‌الفنون  
 والعلوم ۷۳  
 کلمنس برنتانو ۱۱۵  
 کلید نیروانا ۱۰۴  
 کنشها و ساختارهای خودآگاهی  
 و ناخودآگاهی ۶۰  
 کورش بزرگ ۷۹  
 کیخسرو ۵۰-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-  
 ۱۷۵-۱۷۸-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲  
 کیکائوس ۱۷۲-۱۷۳  
 کیومرث ۱۳۱-۱۷۷-۱۷۸  
 گ  
 گئوکرنه ۵۰  
 گرسیوز ۱۶۸  
 گرشاسپ ۴۳  
 گرشاسپنامه ۴۳-۱۸۸  
 گروثمان (گروتمان) ۲۹-۱۸۶  
 گروی زره ۱۶۸  
 گسته ۱۶۷  
 گلشن راز ۳۱  
 گوپی کریشنا ۱۴  
 گوته ۶۳-۱۳۷  
 گودرز ۱۷۲-۱۷۳-۱۷۸  
 گوش - سرود - خرد ۲۹  
 گیو ۱۶۷-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۸-۱۸۱  
 ل  
 لاورنس جورج ۱۴  
 لایب نیتس ۶۱-۶۳  
 لندن ۱۰۴  
 لوزیاد ۱۹۰  
 لوی برول ۵۳  
 لهاسا ۱۰۴  
 م  
 مارس ۵۲



ویرزیل ۱۸۹	میلتون ۱۹۰	مارسی ۱۳۴
ویشم پاین ۱۸۹	مینرو ۱۳۴	ماکس پلانک ۱۴
ویلیام جیمز ۶۹	مینگیاردندوپ ۱۰۴	مانا ۷۲
		مایا ۱۵
ه	ن	مثنوی ۱۸ - ۱۹ - ۳۱ - ۳۲ - ۳۶
هاتفی خرجردی ۱۹۳	نبی (قران) ۱	۹۱ - ۱۱۲ - ۱۱۵ - ۱۸۴
هرمز انوشیروان ۸۰	نریوسنگ ۱۳۲	محمد بن عبدالله (ص) ۹۷ - ۹۸
هگل ۶۳	نستیهن ۱۷۶ - ۱۷۷	۱۰۴ - ۱۹۴
هلیوس ۴۹	نظامی گنجیه‌ای ۱۸۸	محبی الدین عربی ۳۳ - ۱۰۸
هوم ۵۱ - ۵۰	نوح ۱۷۰ - ۱۷۱	۱۱۵
هومر ۱۸۹ - ۱۹۲	نوذر ۱۸۰	مردوک ۲۸
هوم پشت ۵۰	نیچه ۸۴	مستملی بخاری ۹۰ - ۹۷
هیندبرگ ناتالی ۴۴	نیروانا ۱۸۶	مسعود سعد سلمان ۱۸۵
هیوبرت ۷۳	نیل ۳۵	مقدم محمد ۵
	نیوجرسی ۴۲	مگه ۹۷
ی	و	من دو بیران ۶۱
یسنا ۵۰		منوچهر ۱۷۶ - ۱۷۷
یعقوب ۷۹	واتسن لیال ۱۱۵ - ۱۱۶	موس ۷۳
یوسف ۷۹ - ۹۷	وارونا ۴۹	مولوی ۱۷ - ۱۸ - ۱۹ - ۳۱ - ۳۲
یوگا ۱۴	وازش ۲۹	۳۵ - ۳۸ - ۹۱ - ۱۰۰ - ۱۰۴
یونگ کارل گوستاو ۱۱ - ۱۵ - ۱۶	واسکودوگاما ۱۹۰	۱۱۲ - ۱۱۵ - ۱۲۰ - ۱۲۱
۱۷ - ۱۸ - ۴۸ - ۵۱ - ۵۳	واگنر ۱۹۰	۱۸۴ - ۱۹۵
۶۰ - ۶۲ - ۶۴ - ۶۷ - ۶۸	والمیکی ۱۸۸	مونبخ ۱۱۶
۶۹ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳	والهالا ۱۸۶	مهابهارات ۱۸۸ - ۱۸۹
۷۴ - ۷۵ - ۷۶ - ۸۲ - ۸۳	وایتنی جیمز ۱۴	مهرایزد ۲۸
۸۴ - ۸۵ - ۹۱ - ۹۹ - ۱۰۰	وستفالی ۱۱۵	مهل (مشی) ۱۳۲
۱۳۳ - ۱۶۳	ونوس ۵۲ - ۱۸۹	مهلایانه (مشایانه) ۱۳۲
	وود بوری ۴۲	میترا ۴۹
	ویاس ۱۸۹	میسوری ۱۱۶





## از همین نویسنده و مترجم توسط نشر مرکز منتشر شده است

### انه‌اید

(برنده جایزه بهترین کتاب سال ۱۳۶۹)

ویرژیل

ترجمه میرجلال‌الدین کزازی

انه‌اید حماسه‌ی ملی رومیان است و همتای ادیسه و ایلیاد برای یونانیان. ماجراهای آن نیز در واقع دنباله‌ی ماجراهای ایلیاد است.

### تلماک

فئولون

ترجمه میرجلال‌الدین کزازی

فئولون نویسنده‌ی ناماور فرانسوی، در قالب بازگویی داستانی دلکش از اساطیر یونان، شاهزاده‌ای جوان را که تربیتش بر عهده‌ی اوست اندرز میگوید.

### رویدادهای شهر سنگی

اسماعیل کاداره

میرجلال‌الدین کزازی

نخستین اثری است که از برجسته‌ترین نویسنده‌ی امروز آلبانی، که شهرت و اعتباری جهانی یافته، به فارسی درمیآید.

### سیلوی

ژرار دو نروال

میرجلال‌الدین کزازی

اثری عاشقانه و رمانتیک، از نویسنده‌ی سودازده و رویاپرووری که چهره‌ای برجسته در ادبیات سده‌ی نوزدهم فرانسه است.

### بیان، زیباشناسی سخن پارسی

میرجلال‌الدین کزازی

بررسی چهار زمینه‌ی اصلی فن بیان، تشبیه و استعاره و مجاز و کنایه، با نمونه‌هایی از ادب پارسی برای هر یک.

### معانی، زیباشناسی سخن پارسی

میرجلال‌الدین کزازی

بررسی دانش معانی، که موضوع آن تناسب سخن با موقعیت و مخاطب است، با شواهد و نمونه‌هایی از ادب پارسی برای جنبه‌های مختلف آن.

### بدایع الافکار فی صنایع الاشعار

ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری

ویراسته میرجلال‌الدین کزازی

متنی از سده‌ی نهم هجری درباره‌ی بدیع، که از پرمایه‌ترین کتب فارسی در زمینه‌ی آرایه‌های سخن است.

### «آتالا» و «رنه»

فرانسوا رنه شاتوبریان

ترجمه میرجلال‌الدین کزازی

این دو داستان رمانتیک آغازگر جنبش رمانتیسم در ادبیات فرانسه شمرده میشوند.

### سه داستان

گوستاو فلوبر

میرجلال‌الدین کزازی

سه داستان کوتاه ساده‌دل، ژولین، و هرودیا که از آخرین نوشته‌های فلوبر هستند.

### مازهای راز

میرجلال‌الدین کزازی

هفت مقاله درباره‌ی شاهنامه و بنیادهای اسطوره‌ای و نمادین و تاریخی آن.

### از گونه‌ای دیگر

(جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران)

میرجلال‌الدین کزازی

سیزده مقاله در فرهنگ، ادب، اساطیر و عرفان ایرانی.