

## تحلیل روان کاوانه شخصیت گردآفرید

دکتر سعید قشقای - محمدهادی رضایی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی  
دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

### چکیده

پژوهش حاضر یک تحقیق تخصصی با رویکرد میان‌رشته‌ای از نوع «روان‌کاوی ادبی» است که به تقابل و تبادل ادبیات و روان‌کاوی می‌پردازد و از دید مکاتب روان‌پویایی (Psychodynamics)، روان گردآفرید را بررسی می‌کند. در بخش اول؛ تمامیت روان گردآفرید با تأثیر جنسیت زنانه‌اش، طبق نظریه عقده اختگی فروید روان‌کاوی می‌شود. در بخش دوم؛ پاره نرینه روان گردآفرید طبق نظریه آرکی‌تایپ آنیموس یونگ واکاوی می‌گردد؛ و در بخش سوم؛ پاره مادینه روان گردآفرید طبق نظریه کهن‌الگوی آرتمیس بولن بازکاوی می‌شود. این مقاله به طور ضمنی نقد تطبیقی (مقایسه‌ای) دو مکتب روان‌کاوی یونگی و فرویدی را نیز در بردارد.

**کلیدواژه‌ها:** آرکی‌تایپ، روان‌کاوی، شخصیت، گردآفرید، ناخودآگاه.

تاریخ دریافت مقاله: 87/10/14

تاریخ پذیرش مقاله: 88/1/30

Email: S\_GhashGhaei.IauFasa.ac.Ir

### پیشینه تحقیق

فروید اولین کسی بود که با بصیرت‌های روان‌کاوانه، شخصیت‌های داستانی را در آثار شکسپیر بررسی کرد. چیزی نگذشت که شاگردش ارنست جونز<sup>1</sup> شخصیت هملت را با توجه به تک‌گویی (مونولوگ)‌هایش روان‌کاوی نمود. بعدها مری بناپارت<sup>2</sup> یکی از دیگر شاگردان فروید، به تحلیل روان‌کاوانه مؤلف و خالق اثر

۱. Ernest Jones

۲. Manrie Bonaparte

پرداخت. او کارش را با ادگار آلن پو آغاز کرد.

در ایران نیز، محمد صنعتی با کتاب‌های صادق هدایت و هراس از مرگ و تحلیل‌های روان‌شناختی در هنر و ادبیات و حورا یآوری با کتاب روان‌کاوی و ادبیات به تحلیل روان‌کاوانه آثار ادبی پرداخته‌اند. در پژوهش حاضر نیز سعی شده است شخصیت گردآفرید در شاهنامه با توجه به نظریه‌های فروید، یونگ و بولن تحلیل و بررسی شود.

از آنجا که هدف کلی، مشاهده تفصیلی ابعاد شخصیت گردآفرید به عنوان مورد (واحد تحلیل) است، روش توصیفی (غیر آزمایشی) از نوع مطالعه موردی<sup>3</sup> انتخاب گردید. ضمن اینکه تفسیر مشاهده‌ها از دیدگاه کل‌گرا<sup>4</sup> صورت پذیرفته و بیشتر به روش کیفی، با تأکید بر فرایندها و درک و تفسیر آنها است.

## مقدمه

روان‌کاوی، نوعی روان‌شناسی اعماق<sup>5</sup> است که برای فعالیت‌های فیزیکی نیمه‌آگاه و ناخودآگاه اهمیت بسیاری قائل است. (پور افکاری 1373: ذیل لغت روان‌کاوی)

«شناخت انسان به طور کلی بسیار دشوار است زیرا فرد انسانی، یک واحد هماهنگ نیست و سرشت او سرشار از تناقض است.» (فراست‌خواه 1384: 1) اما در عین حال «ما امروز می‌توانیم شخصیت‌های آثار ادبی را همانند انسان‌های واقعی روان‌کاوی کنیم.» (پاینده 1386: 1)

شخصیت گردآفرید شخصیتی سطح نیست بلکه ما با شخصیتی پیچیده و همه‌جانبه روبه‌رو هستیم که نمی‌توان او را به سادگی شناخت زیرا شخصیت او در اسطوره تکامل یافته و از سطح فراتر می‌رود. (صنعتی 1383: 2)

گردآفرید دارای من عامل (من فاعلی) است (ر.ک: مؤللی 1383: 266، 267، 329 و 340، درباره «فاعل نفسانی») یعنی مجموعه‌ای است از خودآگاهی و ناخودآگاهی و در هر لحظه هم با آگاهی عمل می‌کند و هم با بخش دیگری از ذهن که به آن آگاه نیست، رابطه دارد؛ اما فردوسی دارای من اندیشنده (من راوی) است که بیشتر شامل خودآگاهی است و در اینجاست که اگر روان گردآفرید با روان فردوسی ادغام شود، کار روان‌کاوی بسی مشکل می‌گردد زیرا برخی از اعمال گردآفرید از انگیزه‌هایی سرچشمه می‌گیرد که مربوط به اندیشه‌های آگاهانه نیست، اما لازمه «من فردوسی» اندیشیدن آگاهانه است. (صنعتی 1383: 5)

پس در این داستان باستان چهارگونه روان تحلیل می‌شود:

یکی روان فردی گردآفرید که از آن به «من فاعلی» تعبیر می‌شود و شامل مجموعه خودآگاهی و ناخودآگاهی

<sup>۲</sup>. Case study

۴. Holistic

<sup>۵</sup>. Depth Psychology

است؛ دوم روان فردوسی که از آن به «هن راوی» یاد شد (صفا 1384: 191 به بعد) که بیشتر شامل خودآگاهی است، و دیگر روان جمعی ایرانیان که بهتر است آن را «هن خلاق» بنامیم و بیشتر شامل ناخودآگاهی است زیرا این روان ناخودآگاه جمعی ایرانیان است که به خلق اسطوره دامن می‌زند؛ و در آخر روان فعال و چالشگر خواننده که مجموعه‌ای از خودآگاهی و ناخودآگاهی فردی و جمعی است و به آن «هن تحلیل‌گر» گفته می‌شود.

روان کاوی ادبی با سه رویکرد اساسی فعالیت می‌کند:

اولین رویکرد معطوف به روان کاوی شخصیت‌های آثار ادبی است (مانند روان کاوی هملت به وسیله ارنست جونز)؛ دومین رویکرد، روان کاوی شخصیت مؤلف با استناد به آثارش است (مانند روان کاوی ادگار آلن پو به وسیله بناپارت)، و سومین مورد (به مدد نظریه پردازی‌های نورمن هالند) روان کاوی شخصیت خواننده بر حسب واکنشش به متن است که در این شیوه، روان کاوی پلی به سوی هرمنوتیک<sup>6</sup> می‌زند و خواننده‌ای که نسبت به متن دارای «هن تحلیل‌کننده» بود، در نقش «هن تحلیل‌شونده» در می‌آید. (پاینده و صنعتی 1386: 1 و 2)

در این مقاله سعی شده از دید روان کاوی، در بین متنی تصویری که «زبان» و «دبیات» نام دارد از کلمات و نشانه‌های درون‌متنی سود جست و به نشانه‌شناسی<sup>7</sup> نشانه‌هایی که در بطن متن نهفته است، پرداخته و با متن کاوی، روان گردآفرید تحلیل شود.

در خواندن اسطوره گردآفرید، در ابتدا، یک پرسش اساسی ذهن خواننده را درگیر می‌کند: آیا گردآفرید می‌داند که از سهراب شکست می‌خورد یا نه؟ پس چرا به جنگ کسی می‌رود که بعدها رستم نیز با حيله بر او دست یافت؟

و در انتها، پرسش اساسی دیگری در ذهن خواننده رخ می‌نماید: آیا گردآفرید در نبرد با سهراب پیروز شد یا شکست خورد؟

## بررسی و تحلیل

### 1- از دیدگاه مکتب روان کاوی فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)

بنا بر پژوهش‌های فروید، اگر اسطوره درست تعبیر شود، کلیدی گشاینده برای شناخت محتوای هر واخوردگی و تمایلات غریزی در اشخاص و گروه‌های قومی است. (بهار 1381: 360)

1-1: خودآگاه و ناخودآگاه: «از دیدگاه فروید، روان یا شخصیت انسان به مثابه تکه یخ قطبی بسیار بزرگی است

<sup>6</sup>. Hermeneutics  
<sup>7</sup>. Semiotics

که تنها قسمت کوچکی از آن آشکار است؛ این قسمت، سطح آگاه را تشکیل می‌دهد. بخش عمده دیگر آن، زیر آب است که ناخودآگاه را تشکیل می‌دهد. بخش ناخودآگاه، جهان گسترده‌ای از خواسته‌ها، تمایلات، انگیزه‌ها و عقاید سرکوب شده است که انسان از آن آگاهی ندارد. در حقیقت، تعیین‌کننده اصلی رفتارهای بشر، همین عوامل ناخودآگاه او هستند.» (شاملو 1384: 32)

هرچند که گردآفرید شخصیتی اسطوره‌ای است، اما می‌توان برای او نیز روان خودآگاه و ناخودآگاه قائل شد. روان ناخودآگاه گردآفرید مجموعه‌ای از خواسته‌ها و تمایلات سرکوب شده است که به رفتارهای او جهت می‌دهد.

2-1: عقده‌ها: «عقده<sup>8</sup> عبارت است از مجموعه متشکل و سازمان‌یافته‌ای از احساسات، تفکرات، ادراکات و خاطرات که در «ناخودآگاه شخصی» مستقرند. هر عقده، یک هسته مرکزی دارد. جاذبه و کشش این هسته سبب می‌شود که تجارب دیگر، به دور آن تجمع کنند. عقده ممکن است خودمختار شود و کنترل تمام شخصیت را به دست گیرد. اگر چنین شود، شخص تمام وجود خود را در خدمت ارضای آن عقده قرار می‌دهد. هسته مرکزی عقده و اقرار آن، ناخودآگاه هستند؛ لیکن تحت شرایطی ممکن است به ضمیر خودآگاه بیایند.» (همان: 47)

اگر دالان‌های پیچ در پیچ روان گردآفرید از دیدگاه فروید بررسی شود، عقده‌ای اساسی مشاهده می‌شود که گردآفرید را بر آن می‌دارد تا در راه ارضای آن گام بردارد.

عقده نرینگی (اختگی)

پایه‌های این نظریه روانی - جنسی فروید بر اصول تغییرنیافتنی کالبدشناسی - «کالبد انسان تقدیر اوست» - استوار است. (هورنای 1384: 9)

یکی از پیامدهای روانی تفاوت‌های جنسی و کالبدی زنان با مردان، پیدایش عقده نرینگی در زنان است. فروید در مقاله‌اش با عنوان «عواقب فیزیولوژیکی تفاوت کالبدی زن و مرد (1925)» می‌گوید: زنان امیدوارند که روزی به رغم تمام واقعیت‌های موجود دارای نرینگی شوند... (همان: 29)

فروید در «تحلیل پایان‌پذیر و بی‌پایان (1937)» می‌نویسد: میل به داشتن نرینگی در زنان و مردان، مبارزه علیه انفعال است. (همان: 31)

کارن هورنای که یک روان‌کاو پدیدارشناس و آگزیستانسیالیست است در «وحشت از زن» می‌نویسد: یکی از مقتضیات تفاوت‌های زیست‌شناختی دو جنس این است که مرد همواره مجبور است مردانگی‌اش را به زن ثابت کند، اما زن چنین اجباری ندارد. زن صرفاً با بودن خود نقشش را ایفا می‌کند، بدون هیچ کنشی. از دیگر سو، مرد باید برای تحقق نقش مردانگی‌اش کاری انجام دهد. (همان: 37)

---

<sup>8</sup>. Complex

از آنجا که آرمان «کارآیی» آرمان نوعی مردان است، گردآفرید رو به سوی ماده‌گرایی و امور مکانیکی دارد و به سمت عمل‌گرایی می‌رود و می‌توان گفت که گردآفرید برای فرار از زنانگی نه تنها به جنگ سهراب بلکه به جنگ تقدیر می‌رود.

3-1: مکانیسم‌های دفاعی خود<sup>9</sup>: «اضطراب به فرد کمک می‌کند تا از به آگاهی در آمدن تمایلات ناخودآگاه غرایز که به لحاظ اخلاقی غیرقابل پسندند، جلوگیری کند، و آنها را تنها به صورت غیرمستقیم ارضا کند. به نظر فروید، هر فرد برای دفاع از «خود» در مقابل بروز تمایلات «نهاد» و فشارهای «فراخود»، به بعضی اعمال ناخودآگاه دست می‌زند که به آنها مکانیسم دفاعی می‌گویند. او معتقد بود که مکانیسم‌های دفاعی دو عمل انجام می‌دهند: یا مانع از انتقال تمایلات از مرز ناخودآگاهی به آگاهی می‌شوند، یا آنکه آنها را به گونه‌ای تغییر می‌دهند که از شدت اولیه‌شان به مقدار محسوسی کاسته شود. بنابراین، همه مکانیسم‌های دفاعی دو عامل مشترک دارند. یکی اینکه به‌طور ناخودآگاه عمل می‌کنند و در واقع نقش خود فریبی دارند، و دیگر اینکه باعث مسخ ادراک ما از واقعیت‌ها می‌شوند تا آنکه اضطراب را کمتر حس کنیم.» (شاملو 1384: 40)

همان‌گونه که گردآفرید در میدان جنگ با سهراب، از شیوه‌های حمله و دفاع استفاده می‌کند، در میدان ذهن او نیز نبردی برپاست که از مکانیزم‌های دفاعی خود بهره می‌برد.

### انواع مکانیسم‌های دفاعی

الف: سرکوبی<sup>10</sup>: «به نظر فروید، سرکوبی اساس و پایه مکانیسم‌های دفاعی «خود» است؛ زیرا از جهتی پایه و اساس مکانیسم‌های پیچیده‌تر است، و از جهت دیگر کوششی ناخودآگاه برای جلوگیری از تظاهر تمایلات ناخودآگاه جنسی و پرخاشگرانه، به گونه‌ای که هیچ‌گاه نتوانند به ضمیر آگاه فرد راه یابند. البته تمایلات سرکوب‌شده از بین نمی‌روند، بلکه در ناخودآگاه فرد، به صورت فعال و در انتظار رسوخ به ضمیر آگاه، باقی می‌مانند.» (همان: 41)

گردآفرید تعارض‌های حل نشده درونی خود را سرکوب کرده است و جالب اینکه سرکوبی نوعی جنگ و حماسه درونی است، و گردآفرید برای رهایی از آن، دست به جنگی بیرونی می‌زند یعنی آن را از ذهنیت به عینیت می‌رساند.

ب: تصعید<sup>11</sup>: «فروید آن نوع دفاع "خود" را که باعث می‌شود تمایلات ناپسند به شکلی اجتماع‌پسندانه تظاهر کند، تصعید می‌نامد. به نظر فروید، تصعید تنها مکانیسم سالم و سازنده در برابر تمایلات ناپسندانه است؛ زیرا به «خود» اجازه می‌دهد تا بدون جلوگیری از تظاهر و ارضای این تمایلات و غرایز، آنها را تغییر دهد.» (شاملو 1384: 40, 41)

<sup>9</sup>. Defense Mechanisms of Ego

<sup>10</sup>. Repression

<sup>11</sup>. Sublimation

در روان‌کاوی کلاسیک، تصعید به معنای ارضای تکانه‌ای است که هدف آن حفظ شده، اما موضوع آن از صورت قابل اعتراض از دیدگاه اجتماعی به موضوعی با ارزش تبدیل می‌شود. (پورافکاری 1373: ذیل تصعید) عقده نرینگی گردآفرید که در ناخودآگاه او سرکوب شده است، می‌خواهد به خودآگاهی راه یابد، اما مکانیسم دفاعی، نابرابری جنسی میان سهراب و گردآفرید را به نابرابری جسمی آنها تصعید می‌کند و گردآفرید به جنگ این نابرابری می‌شتابد. (اما در اصل، نبرد میان گردآفرید و سهراب حماسه‌ای جنسی است.) پس، نبرد گردآفرید دو جنبه آشکار و پنهان دارد؛ نبرد آشکار نابرابری توان جسمی میان زن و مرد و نبرد پنهان نابرابری جنسی میان زن و مرد.

ج: دلیل تراشی<sup>12</sup>: یکی دیگر از مکانیسم‌های دفاعی خود، دلیل تراشی است که به موجب آن شخص برای شکست‌ها، خطاکاری‌ها، باخت‌ها، یا رفتار ناسازگارانه‌اش، دلایل و عذرهایی به ظاهر موجه ارائه می‌کند تا عمل خود را درست و منطقی جلوه دهد. (برونو 1373: 155)

فرد به منظور تشریح و توضیح افکار و کردار خود به دلیل تراشی متوسل شده و از بیان علل و عوامل حقیقی دوری جسته، و بالاخره خود را از پریشانی و اضطراب می‌رهاند. (عاقل 1368: 170)

دلیل تراشی مکانیسمی است که بیشتر برای بقای اعتماد به نفس به کار می‌رود. وسیله مناسبی برای پنهان کردن انگیزه‌های غیرقابل قبول و ناتوانایی‌های فرد است و عادی‌ترین وسیله دفاعی به شمار می‌رود. (شفیع آبادی و ناصری 1385: 59)

در واقع دلیل تراشی نوعی توجیه هشیارانه رفتاری است که عملاً از انگیزش‌هایی که بیشتر ناهشیارانه، سرچشمه می‌گیرد. (منصور و همکاران 2536: 169)

اسطوره بیان نمادین نیازها و آرزوهای ژرف روانی در اعصار باستان و در میان روان‌نژندهای<sup>13</sup> عصر حاضر است. (بهار 1381: 360)

«زبان اسطوره نیز چون زبان رویا زبانی است نمادین و رمزآلود؛ و این از آنجاست که رویا و اسطوره هر دو با ناخودآگاهی در پیوندند؛ و از آن برمی‌آیند و مایه می‌گیرند. می‌توان بر آن بود که اسطوره رویایی همگانی است. ناگفته پیداست: به همان سان که رویا را می‌گزاریم تا رازهای آن را بگشاییم و بازنماییم، اسطوره را نیز می‌باید بگزاریم و رازهای آن را بگشاییم و آشکار گردانیم. خوابگزاری و اسطوره‌شناسی، در سرشت با هم یکسانند. خوابگزار و اسطوره‌شناس هر دو نمادهایی را می‌کاوند و می‌گزارند: یکی نمادهای رویا را؛ دیگری نمادهای اسطوره را.» (کزازی 1385: 123)

به دلیل نزدیکی و همانندی بن‌مایه‌های رویا و اسطوره، برای نمادشناسی اسطوره‌ای از شیوه «تعبیر رویای»

<sup>12</sup>. Rationalization

<sup>13</sup>. Psychoneurotics

فروید می‌توان بهره برد. (فروید 1341:249) «فروید همواره در رویا بازتابی از عقده‌های جنسی را می‌دید که ریشه‌هایشان به سالیان کودکی باز می‌گردد. از این روی، فروید و پیروان وی کمابیش در هر چیز درازی که در رویا دیده می‌شود، نمادهایی از نَرَه (فالوس) را می‌دیدند؛ و در هر چیز گرد یا گود نشانه‌هایی رمزی از شرم زنانه را.» (کزازی 1385:82)

از دیدگاه مکتب روان‌کاوی فروید، می‌توان گفت در این اسطوره، گردآفرید که نماد مادینگی است و نمایندهٔ زنان، با سهراب که نماد نرینگی است و نماینده مردان، به جنگ نابرابری جنسی آمده است:

«دژی بود کش خواندندی سپید» (فردوسی 1385:ج 2، 177)

از دیدگاه نمادشناسی فرویدی، دژ سپید نماد زنانگی (فروید 1341:256) و حالت تدافعی و انفعالی است، به همین دلیل گردآفرید پا را از دژ زنانگی و منفعل بودن بیرون می‌نهد:

فروید آمد از دژ به کردار شیر کمر بر میان بادپایی به زیر  
به پیش سپاه اندر آمد چو گرد چو رعد خروشان یکی ویله کرد<sup>(1)</sup>

(فردوسی 1385، ج 2: 178)

ویلهٔ گردآفرید در حکم فریادی است که توجه را به نابرابری جنسی زن و مرد معطوف می‌سازد و بیان می‌دارد به دلیل اینکه ما (زن و مرد) از نظر جنسی با هم برابر نیستیم پس باید در برابر هم بایستیم، زیرا گردآفرید برابری را می‌خواهد نه برتری را.

هنگامی که گردآفرید وارد میدان نبرد می‌شود:

به سهراب بر تیرباران گرفت چپ و راست جنگ سواران گرفت

(همان: 178)

از دیدگاه نمادشناسی فرویدی، تیر نماد نرینگی است. (فروید 1341:249) و گردآفرید می‌خواهد سهراب را منفعل کند و تا حدودی نیز موفق می‌شود زیرا سهراب «سپر بر سر آورد و بنهاد روی» (همان) و سپر نماد دفاعی و مادینگی است. گردآفرید به همین تنها بسنده نمی‌کند و:

سر نیزه را سوی سهراب کرد عنان و سنان را پر از تاب کرد

(همان)

که نیزه نیز نماد مردانگی و فاعلی است.

این بار سهراب نیزهٔ گردآفرید را با سنان که آن هم نماد نرینگی است، پاسخ می‌دهد:

زدوده سنان آنگهی در بر بود در آمد بدو هم به کردار دود  
بزد بر کمر بند گردآفرید زره بر برش یک بیک بردرید  
ز زین بر گرفتش به کردار گوی چو چوگان به زخم اندر آید بدوی

(فردوسی 1385: 178)

هنگامی که سهراب با سنان بر کمر بند گردآفرید می‌کوبد و زره او را پاره پاره می‌کند، در اصل این ضربهٔ واقعیت است که شبکهٔ ذهنیت گردآفرید را پاره پاره می‌کند و او را دعوت به واقع‌بینی می‌کند. گردآفرید در

شبکه ذهنی اش گرفتار است و شبکه ذهنی اش مانند زره به او حالت تدافعی می دهد. اگر از دیدگاه ویلهلم رایش (1933) بنگریم، در واقع این «زره شخصیت»<sup>14</sup> گردآفرید است که به وسیله سهراب دریده می شود. (فروید 1382: 39)

در اینجا نیز گوی، نماد مادینگی و چوگان، نماد نرینگی است.

اما گردآفرید بر اندیشه خود پافشاری می کند و حربۀ قوی تری به کار می گیرد:

چو بر زین بیچید گردآفرید      یکی تیغ تیز از میان برکشید  
بزد نیزه او به دو نیم کرد      نشست از بر اسپ و برخاست گرد

(فردوسی 1385، ج 2: 178)

گردآفرید با نماد مردانگی عاریتی خود (تیغ تیز)، نماد مردانگی سهراب (نیزه او) را به دو نیم می کند. گردآفرید به این نتیجه رسید که:

به آورد با او بسنده نبود      بیچید از او روی و برگاشت زود  
(همان)

سهراب به میدان خالی کردن گردآفرید قانع نمی شود و ناخودآگاه، هویت زنانه او را هویدا و رسوا می کند:

چو آمد خروشان به تنگ اندرش      بیچید و برداشت خود از سرش  
رها شد ز بند زره موی او      درفشان چو خورشید شد روی او

(فردوسی 1385، ج 2: 178)

سهراب برای تحقیر، کلاهخود را از سر گردآفرید برمی دارد. (شعار و انوری 1379: 100 / و رستگار فسایی 1379: 849)

سهراب می خواهد گردآفرید را منفعل و محدود کند و او را به هویت واقعی زنانه اش وا پس گرداند، پس:

ز فتراک بگشاد پیچان کمند      بینداخت و آمد میانش به بند  
بدو گفت کز من رهایی مجوی      چرا جنگ جویی تو ای ماه روی  
نیامد بدامم بسان تو گور      زچنگم رهایی نیابی مشور

(فردوسی 1385، ج 2: 178)

کمند نماد نرینگی است. (فروید 1341: 267)

زمانی که گردآفرید تا خود واقعی مادینه اش عقب نشینی می کند، در می یابد که اکنون بهترین شیوه به کار بردن مکر زنانه است:

بدانست کاویخت گردآفرید      مر آن را جز از چاره درمان ندید<sup>(2)</sup>  
(فردوسی 1385، ج 2: 178)

استفاده از مکر زنانه به وسیله گردآفرید از عقده روانی او سرچشمه می گیرد. گردآفرید که به جنگ نابرابری جنسی میان زن و مرد آمده بود، اکنون موضوع را منحرف می کند و نابرابری

---

<sup>14</sup>. Amror-plating of character



توان جسمی میان زن و مرد را بهانه قرار می‌دهد (تصعید) و به سهراب می‌گوید:

دو لشکر نظاره برین جنگ ما      برین گرز و شمشیر و آهنگ ما  
کنون من گشایم چنین روی و موی      سپاه تو گردد پراز گفت و گوی  
که با دختری او به دشت نبرد      بدین سان به ابر اندر آورد گرد

(همان: 178 و 179)

در نهایت گردآفرید به طور مصلحتی و موقتی منفعل و تسلیم می‌شود و دژ زنانگی را پناه خود ساخته و به سهراب می‌گوید:

کنون، لشکر و دژ به فرمان تُست      نباید برین آشتی، جنگ جُست  
دژ و گنج و دژبان، سراسر تو راست      چو آیی بدان ساز کیت دل هواس

(فردوسی 1385، ج 2: 179)

گردآفرید می‌افزاید که دژ و گنج و دژبان همگی از آن تو خواهد بود و هرگاه که بخواهی می‌توانی به دژ سپید گام بنهی.<sup>(3)</sup>

اما گردآفرید پیش از آن با خدعه زنانه می‌خواهد برابری جسمی خود با سهراب را در برابر هر دو گروه از لشکریان به رخ کشد، به همین خاطر با وعده پنهانی ازدواج موجب می‌شود که سهراب عنان به عنان و برابر با او حرکت کند و تا در دژ او را بدرقه نماید: «همی رفت و سهراب با او به هم» (همان). عنان به عنان رفتن برابر است با برابری جسمی و از دید گردآفرید بسی بهتر از به اسارت رفتن است. سواره رفتن گردآفرید و سهراب با هم، در ذهن گردآفرید القای برابری توان جسمی است که در ذهن لشکریان دو گروه نیز این موضوع تداعی تصویری - معنایی می‌شود.

و در نهایت جنگ نابرابری جنسی میان گردآفرید و سهراب به این ختم می‌شود که:

عنان را بیچید گردآفرید      سمند سرافراز بر دژ کشید

(همان)

و گردآفرید عقب نشینی می‌کند و ضربه واقع‌بینی را به جان می‌خرد:

در باره بگشاد گردآفرید      تن خسته و بسته بر دژ کشید

(همان)

«گردآفرید با تنی خسته و مجروح و کوفته که اثر بند سهراب را بر خود داشت، خود را به درون دژ می‌کشانند.» (رستگار فسایی 1380: 128)

گردآفرید به همان دژی که نماد زنانگی، منفعل شدن و حالت دفاعی بود و پا را از آن فراتر نهاده بود، به همان جای اولیه پناه می‌برد (زیرا از دیدگاه سمبلیک نیز در این داستان باستان، گردآفرید از تیره دژبانان است). هنگامی که گردآفرید پس از نبرد جانکاه خود با سهراب دوباره به دژ زنانگی پناهنده می‌شود و به حالت انفعالی می‌رسد، دوباره حالت تدافعی می‌گیرد و:

بخندید بسیار گردآفرید      به باره برآمد سپه بنگرید

چو سهراب را دید بر پشت زین  
چرا رنجه گشتی کنون باز گرد  
بخندید و او را به افسوس گفت

چنین گفت کای شاه ترکان چین  
هم از آمدن هم ز دشت نبرد  
که ترکان ز ایران نیابند جفت<sup>(4)</sup>

(فردوسی 1385، ج: 2، 179)

بسیار خندیدن گردآفرید نشان از خنده‌های عصبی دارد که از جمله جلوه‌های معکوس هیجان است. افزون بر آن، مسخره‌کردن سهراب به وسیله گردآفرید حاکی از اندیشه عقده‌ای اوست (عقده نرینگی) و در اینجا است که گردآفرید با نرینگ خود، سبب ننگ سهراب می‌شود:

چو بشنید سهراب ننگ آمدش  
که آسان همی دژ به چنگ آمدش

(همان)

چون سهراب آن سخنان ناامیدکننده را شنید، شرمگین شد که بدان‌گونه که فریب خورده، به نزد سپاه خود برگردد؛ زیرا وی می‌توانست با به بند آوردن گردآفرید به آسانی دژ را به دست آورد و به آنچه که می‌خواست برسد...

## 2- از دیدگاه مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ

یکی از مباحثی که یونگ به آن پرداخته، آرکی تایپ<sup>15</sup> ها یا کهن‌الگوهاست. در تعریف آرکی تایپ یا کهن‌الگو می‌توان گفت: کهن‌الگوها عبارتند از عناصر سازنده ناخودآگاه. یک کهن‌الگو عبارت است از طرز تلقی یا ایده جهان‌شمولی که قسمت عمده‌ای از آن را عواطف و احساسات تشکیل دهد. این طرز فکر، تصاویری در ذهن ایجاد می‌کند که مترادف با بعضی از تجارب آگاهانه و روزمره زندگی است. کهن‌الگوها، محصول تجارب نژادی هستند که تجارب مربوط به جهان بیرون هم به آنها افزوده می‌شود. بشر به وسیله کهن‌الگوها، به جست‌وجوی آن دسته منابع انرژی برمی‌آید که به او قدرت می‌دهند. به عبارت دیگر، کهن‌الگوها عبارتند از مراکز انرژی بسیار قوی و خود مختار. عملکرد کهن‌الگوها در انسان شبیه به عملکرد تشکیلات غریزی در بدن حیوانات است. آنها در ناخودآگاه جمعی از یکدیگر کاملاً جدا نیستند؛ بدین معنا که ارتباطات و اتصالاتی بین آنها صورت می‌گیرد. به عنوان نمونه ممکن است کهن‌الگوی «فهرمان» و کهن‌الگوی «آنیوس» با یکدیگر درآمیزند. ممکن است هسته مرکزی یک عقده، آرکی تایپ یا کهن‌الگویی باشد که تجارب دیگر را به خود جذب کرده و سپس از راه همین تجارب هم‌جوار و مرتبط با آن، به ضمیر آگاه راه یافته باشد. در اسطوره‌ها، خواب‌ها، رسوم و آداب سنتی، الهامات، علائم نوروتیک و پسیکوتیک و آثار هنری، مقدار زیادی مایه‌های کهن‌الگویی وجود دارد. (شاملو 1384:

50-48)

شخصیت اسطوره‌ای گردآفرید، شخصیتی سمبلیک است.

از دیدگاه یونگ، سمبل، تجلی‌گاه کهن‌الگوهاست (همان: 60). پس، می‌توان در روان گردآفرید، رگه‌های

<sup>15</sup>. Archetypes

آرکی‌تایپی یا کهن‌الگویی را ردیابی کرد.

## انواع کهن‌الگوها

الف: کهن‌الگوی قهرمان<sup>16</sup>

کهن‌الگوها بیان‌کننده نیازهای روانی جمعی هستند، به طور مثال کهن‌الگوی قهرمان در قصه‌های گوناگونی به شکل یکه‌تاز، سوپرمن و... ظاهر می‌شود، گرچه اسم‌های مختلفی دارد، اما در اصل، همان یک شخصیت است. او خوب، قابل اعتماد، یاریگر زنان گرفتار، شجاع و اهل عمل است. وقتی یک انسان قربانی می‌شود یا به دام می‌افتد، نیاز او به نجات، کهن‌الگوی قهرمان را فعال می‌کند. (برونو 1373: 269)

در داستان گردآفرید، قهرمان مردمان درون قلعه، هجیر است که به جنگ سهراب می‌رود، ولی اسیر می‌شود:

به دژ در چو آگه شدند از هجیر      که او را گرفتند و بردند اسیر  
خروش آمد و ناله مرد و زن      که کم شد هجیر اندر آن انجمن

(فردوسی 1385، ج 2: 177)

پس از این شکست، مردمان درون قلعه دوباره در انتظار قهرمانی قوی به سر می‌برند تا بر سهراب پیروز گردد. ناخودآگاه شخصی گردآفرید نیز در این میان از ناخودآگاه جمعی درون قلعه اثر می‌پذیرد و او نیز تحت تأثیر کهن‌الگوی قهرمان‌خواهی واقع می‌شود.

ب: آرکی‌تایپ یا کهن‌الگوی آنیما و آنیموس<sup>17</sup>

علم ثابت کرده که انسان در اصل موجودی دو جنسی<sup>18</sup> است. از نظر فیزیولوژیک، هورمون‌های مردانه و زنانه در هر دو جنس مذکر و مؤنث ترشح می‌شوند. از نظر روانی نیز خصوصیات مردانه و زنانه در هر دو جنس وجود دارند. یونگ بر این باور است که جنبه زنانه شخصیت مرد و جنبه مردانه شخصیت زن، به کهن‌الگوها مربوطند. کهن‌الگوی زنانه در مرد، آنیما نام دارد و کهن‌الگوی مردانه در زن، آنیموس نامیده می‌شود. اگر چه این کهن‌الگوها ممکن است تحت تأثیر کروموزم‌ها و غدد جنسی قرار گیرند، ولی در اصل، محصول تجارب نژادی زندگی زنان و مردان با یکدیگر در طی قرون متمادی هستند. به کلام دیگر، در اثر همزیستی مردان با زنان، خصوصیات زنانه در مردان، و صفاتی مردانه در زنان شکل گرفته است. این کهن‌الگوها سبب می‌شوند که یک جنس، خصوصیات جنس دیگر را نشان دهد. همچنین به عنوان تصاویر جمعی از جنس مخالف در هر جنس، باعث می‌شوند که هر جنس، صفات جنس مخالف را بشناسد و درک کند. به عبارت دیگر، مرد، طبیعت زن را بر اساس آنیمایی که در خودش وجود دارد، می‌شناسد و به همین ترتیب، زن نیز طبیعت مرد را بر پایه آنیموسی که در وجود خودش است، شناسایی می‌کند. آنیما و آنیموس ممکن است به جای ایجاد تفاهم و درک جنس مخالف، سبب عدم تفاهم و درک نادرست شوند؛ و این در صورتی پیش

<sup>۱۶</sup>. Hero

<sup>۱۷</sup>. Anima & Animus

<sup>۱۸</sup>. Bisexual

می‌آید که تصویر آرکی‌تایپی در یکی از طرفین، بدون در نظر گرفتن خصوصیات واقعی شخصیت طرف مقابل، به جنس مخالف **برون‌فکنی** شود. برای مثال اگر زنی، تصویر ایده‌آل مرد را معیار ارزیابی قرار دهد و صفات حقیقی یک مرد خاص را در نظر نگیرد، سخت سرخورده خواهد شد. برای اینکه تعادل روانی در فرد ایجاد شود، باید توازنی بین خواسته‌های ناخودآگاه جمعی و واقعیت‌های زندگی وجود داشته باشد. (شاملو 1384: 51)

هنگامی که گردآفرید در نبرد هجیر با سهراب می‌بیند که سهراب

ز اسب اندرآمدنشست از برش همی خواست از تن بریدن سرش

(فردوسی 1385، ج 2: 177)

و هجیر

بیپچید و برگشت بر دست راست غمی شد ز سهراب و زنه‌ار خواست

(همان)

و از مردمان دژ می‌شنود «که او را گرفتند و بردند اسیر» (همان) از آنجا که می‌بیند هجیر به جای فعال بودن

منفعل می‌شود و با بند به اسارت می‌رود، پس گردآفرید:

چنان ننگش آمد ز کار هجیر که شد لاله رنگش به کردار قیر

(همان)

عصبیت گردآفرید از آنجاست که حتی رزم‌دیده هجیر دلیر هم نتوانست با گوشه‌ای از آنیموس او مطابقت کند؛ ولی سهراب که از دشمنان حمله‌کننده به ایران است با آنیموس او منطبق‌تر است و گردآفرید با دو شکست روبه‌رو می‌شود: یکی شکست بیرونی - جمعی ایرانیان که همان شکست هجیر سپهد است و دیگری شکست درونی - فردی گردآفرید، که همانا احساس غیبت آنیموس او در صحنهٔ مقابله با سهراب است.

پس از شکست هجیر، مردمان درون قلعه در انتظار قهرمانی قوی به سر می‌برند که بر سهراب پیروز شود. در اینجا ناخودآگاه جمعی گردآفرید از کهن‌الگوی قهرمان‌خواهی و ناخودآگاه شخصی او نیز از کهن‌الگوی آنیموس تأثیر می‌پذیرد. پس، گردآفرید برای پیروزی بر عصبیت خود چاره‌ای جز این نمی‌بیند که خود را به آنیموس ذهنی خود تبدیل کند و اجازه دهد که آنیموس پهلوانی‌اش در او حلول کند:

پوشید درع سواران جنگ	نبود اندر آن کار جای درنگ
نهان کرد گیسو به زیر زره	بزد بر سر ترگ رومی گره
فرود آمد از دژ به کردار شیر	کمر بر میان بادپایی به زیر
به پیش سپاه اندر آمد چو گرد	چو رعد خروشان یکی ویله کرد
که گردان کدامند و جنگاوران	دلیران و کارآزموده سران؟

(فردوسی 1385، ج 2: 178)

«هنگامی که کهن‌نمونه پدیدار شد، در پیکر نماد به نمود می‌آید. زیرا نماد، در بُن، نمودی است آشکار از

نمونهٔ کهن که ناپیداست» (کزازی 1385: 75). در اینجا گردآفرید نماد نمود یافتهٔ کهن‌نمونهٔ آنیموس می‌گردد.

زمانی که آنیموس فراگرفتهٔ ذهن گردآفرید در میدان نبرد با سهراب شکست می‌خورد و گردآفرید به خود

زنانه واقعی‌اش باز می‌گردد از سهراب می‌خواهد که:

ز بهر من آهو ز هر سو مخواه میان دو صف برکشیده سپاه<sup>(5)</sup>

(همان: 179)

در اینجا گردآفرید به تن پهلوانی سهراب، هر چند که از دشمنان است، اعتراف می‌کند:

بدان زور و بازوی و آن کتف و یال نَداری کس از پهلوانان همال

(همان)

ولی باید در ایران پهلوانی باشد که بتواند با سهراب به مبارزه برخیزد که خود را نه تنها با آنیموس گردآفرید منطبق کند، بلکه با آنیموس زنان ایران در همهٔ زمان‌ها منطبق باشد؛ و حتی زنان ایران زمین، آنیموس خود را بر آن منطبق کنند. فردوسی برای الگودهی، آنیموس زنان ایرانی را به آنان معرفی می‌کند و از زبان گردآفرید به آن اشاره می‌کند: «شما با تهمتن (رستم) ندارید پای» (فردوسی 1385، ج 2: 179) و از همهٔ اینها گذشته، خودآگاه فردوسی به خواننده می‌گوید که سهراب ایرانی است و حتی پیش‌آگاهی<sup>19</sup> گردآفرید نیز اشاره می‌کند که سهراب حداقل ترک نیست:

همانا که تو خود ز ترکان نه‌یی که جز بافرین بزرگان نه‌یی

(همان)

تا از این طریق هر دو تصویر ساخته و پرداختهٔ پهلوانی (آرکی تایپ یا کهن‌الگوی قهرمان)، یعنی رستم و سهراب به ایرانیان باز گردد.

ضدنماد، باعث آشکار شدن جنبه‌های گوناگون نماد می‌شود. (کزازی 1385: 188). در اینجا رستم ایرانی نماد است و سهراب باز هم ایرانی، ضدنماد اوست. نماد و ضدنماد، هر دو ایرانی انتخاب می‌شوند. بنابراین جنبه‌ها و ارزش‌های هر دو هر چه بهتر آشکار می‌شود، زیرا دو پهلوان قدرتمند، رستم و سهراب هستند که اگر در مقابل یکدیگر قرار بگیرند، شناخته خواهند شد و فردوسی از قدرت هر کدام که بگوید، به طور ضمنی طرف مقابلش را نیز بالا برده است و از آنجا که هر دو ایرانی‌اند، تعریف و تمجیدها به ایرانیان باز می‌گردد نه به دشمنان ایران. (آرکی تایپ قهرمان‌خواهی)

### 3- از دیدگاه روان‌کاوی اسطوره‌ای بولن<sup>20</sup>: (6)

از آنجا که «اسطوره زادهٔ یافته‌های روانی و آزمون‌های ژرف درونی است» (همان: 57) و از دیدگاهی دیگر، اسطوره‌ها قالب‌های رفتاری<sup>21</sup> هستند، شیوهٔ روان‌کاوی بولن نیز ترکیبی است میان اسطوره‌شناسی و روان‌شناسی، زیرا اسطوره‌ها به ابزار بینش درونی تبدیل می‌شوند و استفاده از آنها در پیوند با تجربه‌های بالینی و شخصی درکی تازه‌تر و عمیق‌تر را ممکن می‌سازد.

آرتمیس

<sup>19</sup>. Preconscious

۲. Shionda Bolen

<sup>21</sup>. Patterns of behavior

آرتمیس، خدایانوی اساطیر یونان (همان دیانای رومیان)، ایزدبانوی شکار و ماه بود. (ناردو 1386: 25). او دختر بلندبالا و دوست داشتنی ژئوس و لیتو، و همیشه حامی جوانان، به‌ویژه دختران تازه بالغ بود. (بولن 1386: 65 و 70)

آرتمیس از خدایانوان باکره بود که طبیعت وحشی، قلمروی او به شمار می‌آمد؛ در تیر اندازی، بی‌خطا بود. او که از جمله کهن‌نمونه‌های باکرگی است، مظهر ویژگی‌های استقلال و خودبسندگی در زنان است. آرتمیس در مقابل عشق و عاشقی مصونیت داشت (به کسی دل نمی‌باخت) و دل‌بستگی‌های عاطفی، او را از پیگیری آنچه برایش مهم بود، باز نمی‌داشت. آرتمیس در مقام کهن‌نمونه زنانه، بیانگر نیاز زنان به خودمختاری است و نیز مظهر توانایی در متمرکز کردن هوشیاری بر آنچه که برایشان پر معناست که سبب می‌شود فعالانه اهداف خویش را دنبال کنند. (همان: 26 و 27)

از میان خدایانوان، آرتمیس تجرد را می‌پسندد و به اسب‌سواری و پیشاهنگی گرایش دارد. (همان: 38)

آرتمیس برون‌گرا و تجربه‌گراست. افزون بر اینکه کمانگیری هدفگراست، رقابتگر و ستیزه‌جو نیز است. (همان: 51، 60، 70 و 93)

آرتمیس در پیگیری اهداف خود بسیار جدی است. (همان: 76)

#### گردآفرید

در واژه‌شناسی و ریشه‌یابی واژه گردآفرید، گرد در پهلوی به صورت «Gurt» و به معنی مبارز و دلاور است. (رستگار فسایی 1380: 847)

فردوسی خواهر گسته‌م یعنی گردآفرید را این‌گونه معرفی می‌کند:

یکی خواهرش بود گرد و سوار بداندیش و گردنکش و نام‌دار

(فردوسی 1385، ج 2: 177)

زنی بود برسان گردی سوار همیشه به جنگ اندرون نام‌دار

(همان)

فردوسی از گردآفرید به عنوان «دخت کمندا فگن» (همان) یاد می‌کند و در جایی دیگر درباره او می‌سراید:

کمان را بزه کرد و بگشاد بر نبد مرغ را پیش تیرش گذر

(همان)

و در جایی دیگر می‌فرماید که گردآفرید «چاره گر بُد به جنگ» (همان).

با مقایسه دو شخصیت اسطوره‌ای یونان و ایران (آرتمیس و گردآفرید) درمی‌یابیم که نزدیکی و انطباق بسیار زیادی میان آن دو است.

جالب‌توجه اینکه تصویر و تندیس برخی از خدایانوان یونان باستان از جمله آرتمیس، در حفاری‌های باستان‌شناسی ایران زمین مانند معبد نهاوند (لائودیسه<sup>22</sup>) و معبد ایرانی - شامی<sup>23</sup> در دامنه کوه‌های بختیاری پرده

<sup>۲۲</sup>. Laodisse

<sup>۲۳</sup>. Sami-Altar

از رخ برگرفته است (خدادادیان 1383: 870، 978، 979، 982)

برخی از محققان بیان می‌کنند که «آرتمیس جانشین یکی از خدایان در آسیا بوده است.» (گویی 1375: 121) «نورتروپ فرای عقیده دارد که ظهور کهن‌الگو در ادبیات به صورت سمبل است.» (شمیسا 1385: 267) و همان‌طور که گفته شد «هنگامی که کهن‌نمونه پدیدار شد، در پیکر نماد به نمود می‌آید. زیرا نماد، در بُن، نمودی است آشکار از نمونه کهن که ناپیداست» (کزازی 1385: 75). پس در اینجا شخصیت سمبلیک گردآفرید نمودی نمادین از کهن‌الگوی خدایانوی آرتمیس است که زمینی شده و او نیز به نوبه خود کهن‌الگویی است برای زنان ایران زمین.

یعنی می‌توان گفت همان‌گونه که شخصیت گردآفرید کهن‌الگویی برای زنان ایرانی است، در سطحی فراتر، خدایانوی آرتمیس نیز نخست‌الگویی است برای گردآفرید؛ زیرا صورت مثالی (نمونه اعلی و الگوی کامل نخستین) پهلوانان زن، در عصر اساطیر، خدایانوان بوده‌اند. (شمیسا 1385: 267)

انسان از شخصیت‌های اسطوره‌ای الگو برداری کرده و آنان را سرمشق زندگی خود قرار می‌دهد. از همین جا انسان امروزی میراث‌دار ذهنی نیاکان خود می‌شود و بخشی از این شخصیت‌های اسطوره‌ای را به صورت «الگوی دلخواه» در ناآگاه روان جای می‌دهد و شخصیت خود را بر مبنای آن، سمت و سو می‌بخشد. (بولن 1386: 5 و 4)، پس می‌توان گفت «در درون هر زن کهن‌الگویی نهفته است» (همان: 9)

«خدایانوان نیروهای مقتدر و نامریی‌اند که رفتار و عواطف زنان را شکل می‌دهند» (همان: 13). با دانستن اینکه کدام «خدایانوان» نیروی غالب درونی زنان است، می‌توان به غرایز ویژه، اولویت‌ها و توانایی‌ها و نیز به امکان حصول معنا در زندگی آنان بصیرت یافت. هیچ زنی نمی‌تواند در برابر الگوی رفتاری خدایانوی کهن‌نمونه‌ای درون مقاومت ورزد، مگر آنکه به موجودیت آن و نیروی تحققش آگاه گردد زیرا در این صورت به سلاح قدرتمند آگاهی دست یافته است. (همان: 13 و 14)

مشخصات روانی زن آرتمیسی (گردآفریدی)

آرتمیس، الگوی رفتاری زنان جوان‌هدفگرایی است که به تنهایی در پی خواسته‌های خود می‌روند و با بی‌اعتنایی به قضاوت دیگران، کاری را انجام می‌دهند که برایشان اهمیت دارد و رضایت خاطرشان را فراهم می‌سازد. (همان: 53 و 88)

چنین گفت گزدهم کای شیرزن      پر از غم بُد از تو دل انجمن  
که هم رزم جُستی هم افسون و رنگ      نیاید ز کار تو بر دوده ننگ<sup>(7)</sup>

(فردوسی 1380: 357 و 358)

زن آرتمیسی افراد را به مبارزه می‌طلبد؛ رقابت، او را بر می‌انگیزد و مخالفت، او را از کار باز نمی‌دارد. (بولن

به پیش سپاه اندر آمد چو گرد  
چو رعد خروشان یکی ویله کرد  
که گردان کدامند و جنگاوران  
دلیران و رزم آزموده سران؟  
(فردوسی 1385، ج 2: 178)

زنان آرتمیسی معمولاً خود را با مردان برابر می‌دانند، در موقعیت‌های متفاوت با آنها رقابت می‌کنند و نقش از پیش تعیین شده خود را در جامعه غیرطبیعی می‌انگارند. این زنان به منظور پیگیری ارزش‌های درون، غالباً از اجرای نقش‌های سنتی زنان اجتناب می‌ورزند. وفاداری به خویشان و در عین حال انطباق با شیوه زندگی در «دنیای مردان» مبارزه اصلی‌شان می‌شود. (بولن 1386: 56، 55 و 82)

بپوشید درع سواران جنگ  
نهدان کرد گیسو به زیر زره  
نبود اندر آن کار جای درنگ  
بزد بر سر ترگ رومی گره  
کمر بر میان بادپایی به زیر  
فرود آمد از دژ به کردار شیر  
(فردوسی 1385، ج 2: 178)

زن آرتمیسی از ایفای نقش «ضعیفه» در برابر مردان احساس بیزاری می‌کند و به شدت با بی‌عدالتی مخالفت می‌ورزد و در راه اصلاح آن گام برمی‌دارد و طالب برابری است. (بولن 1386: 76 و 84)

«همی رفت و سهراب با او به هم» (فردوسی 1385، ج 2: 179)

هرچند دختران آرتمیسی اعتماد به نفسی قوی و باور به آسیب‌ناپذیری خویش دارند و بیشتر در ظاهر حالتی جسورانه و معترض دارند، اما در نهان آسیب دیده هستند. (بولن 1386: 78 و 96)

در باره بگشاد گردآفرید  
در دژ بیستند و غمگین شدند  
تن خسته و بسته بر دژ کشید  
پراز غم دل و دیده خونین شدند  
از آزار گردآفرید و هجیر  
پراز درد بودند برنا و پیر  
(فردوسی 1385، ج 2: 179)

از آنجا که آرتمیس خدایانوی شکار است، تا جایی که عنصر «تعقیب» مطرح است، برای زنان آرتمیسی نیز تمایل به مردان وجود دارد، اما همین که مرد بخواهد از نظر عاطفی به زن نزدیک شود، در پی ازدواج باشد و یا به او وابستگی پیدا کند، هیجان تعقیب «شکار» به پایان می‌رسد. زن آرتمیسی در برخورد با مرد دل‌باخته‌ای که دیگر مورد علاقه او نیست، شاید رفتاری سنگدلانه در پیش گیرد یا اینکه او را از خود براند و با او چون مزاحمی زیادی رفتار کند. (بولن 1386: 92) و حتی مانند گردآفرید او را تمسخر کند:

بخندید بسیار گردآفرید  
چو سهراب را دید بر پشت زین  
به باره برآمد سپه بنگرید  
چنین گفت کای شاه ترکان چین  
چرا رنجه گشتی کنون بازگرد  
هم از آمدن هم ز دشت نبرد  
بخندید و او را به افسوس گفت  
که ترکان ز ایران نیابند جفت  
چنین بود و روزی نبودت ز من  
بدین درد غمگین مکن خویشان  
(فردوسی 1385، ج 2: 179)



پس می‌توان گفت که شخصیت اسطوره‌ای گردآفرید یکی از کهن‌الگوهای ایرانی است برای زنان ایران‌زمین و فردوسی برای مقابله با بیگانگان بر آن تأکید دارد. همان‌گونه که تیرته<sup>24</sup>ی آتنی از برجسته‌ترین شاعران یونان باستان با اشعار حماسی خود به بیدار کردن احساسات ملی یونانیان و تشویق نظامیان در جبهه‌های جنگ می‌کوشید و اشعارش برای سربلندی یونان بود (خدادادیان 1383: 877)، فردوسی نیز با اشعار خود سعی در بیدار کردن غرور و احساسات ملی از راه اسطوره را دارد زیرا هرگاه اسطوره در قالب شعر ریخته شود، جذابیت و تأثیرگذاری روانی فوق‌العاده‌ای می‌یابد. از دیدگاه باورشناسی اسطوره‌ای، کهن‌الگوی گردآفرید در زمین بارور باور زنان ایران زمین به ثمر می‌نشیند.

کوتاه سخن اینکه: 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 بازمی‌خوریم، با همهٔ دیرینگی، منش و نهاد و ناخودآگاهی ما را می‌سازند. ما می‌توانیم با بررسی و کاوش در اسطوره‌ها، هم بخش‌هایی تاریک از نهاد و روان خود را روشن کنیم و هم ناخودآگاهی ایرانی را، زیرا 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 بخواییم و بدانیم، می‌زییم. سخنی برگزاف نیست اگر برآن باشیم که شاهنامه، منش و سرشت ما را چونان ایرانی بنیاد می‌نهد و می‌پرورد و می‌سازد. (کزازی 1385: 200 و 201)

## نتیجه

در تحلیل روان‌کاوانهٔ این اسطوره، از دیدگاه مکتب فروید خواسته‌ها و تمایلات سرکوفتهٔ گردآفرید در ناخودآگاه او تولید عقدهٔ اختگی می‌کند. این عقده در روان گردآفرید به نابرابری جسمی تصعید شده و سبب می‌شود که گردآفرید به جنگ این نابرابری بشتابد.

از دیدگاه یونگ، آرکی‌تایپ‌های قهرمان و آنیموس که نشأت گرفته از ناخودآگاهی جمعی گردآفرید است، در خودآگاهی به هم می‌آمیزند و به او انگیزهٔ مبارزه می‌دهند.

از دیدگاه بولن، کهن‌الگوی اسطوره‌ای خدایانوی آرتیمیس به عنوان نخست‌الگویی برای گردآفرید، سبب می‌شود که او با شیوه‌ای مردانه و به قصد برابری، با سهراب به رقابت پردازد.

آنچه گذشت نتیجهٔ پژوهشی روان‌کاوانه در گسترهٔ ادبیات و اسطوره است. اینک روزگار اسطوره را پشت سر نهاده‌ایم و در روزگار دانش به سر می‌بریم، پس جای آن دارد که با دانش امروزین، اسطوره‌های دیروزین را کاوش و کنکاش کنیم و با نگرشی جدید به آنها بنگریم.

همواره روان و اسطوره در داد و ستدند؛ روان، اسطوره را می‌سازد و اسطوره روان را. از این روست که رشته‌های

جدید اسطوره‌شناسی و روان‌کاوی اسطوره‌ای پا به عرصه علم نهاده‌اند. اسطوره آیینی تمام‌نمای روان است و ما برای اینکه روان خود را بهتر بشناسیم، بهتر است در آیین اسطوره بنگریم و زنگار و گرد و غباری که در طول تاریخ بر آن نشسته است را بزدایم.

### پی‌نوشت

- (1). ویله: بر وزن حيله، به معنی فریاد عظیم. (برهان قاطع: ذیل لغت)
- (2). آویخت؛ به معنی گرفتار شد. (نسفی 1362، ج 1: 53 پیش‌گفتار و ص 34 متن)
- چاره؛ به معنی مکر و حيله. (فرهنگ فارسی معین: ذیل لغت)
- (3). دژ و گنج و دژبان همگی دارای معنای نمادین هستند.
- (4). افسوس: ریشخند و تمسخر. (لغت‌نامه دهخدا: ذیل لغت)
- (5). آهو: عیب و زشتی. (واژه‌نامک: ذیل لغت)
- (6). بولن از دسته روان‌کاوان یونگی است. او بر این باور است که «خدابانوان» به عنوان کهن‌الگوهای درونی، نیروهای مؤثر و نامرئی‌اند که رفتار و عواطف زنان را شکل می‌دهند. شناخت این نیروهای درونی، گستره جدیدی را در ارتقای آگاهی زنان پیش رو می‌نهد. با دانستن اینکه کدام خدایان نیروی غالب درونی است، می‌توان به غرایز ویژه، اولویت‌ها و توانایی‌های زنان و نیز به امکان حصول معنا در زندگی آنها بصیرت یافت. (بولن 1386: 13 و 14)
- وی بر آن است که در درون هر زن کهن‌الگویی اسطوره‌ای نهفته است و انسان از شخصیت‌های اسطوره‌ای الگوبرداری کرده و آنان را سرمشق زندگی خود قرار می‌دهد. برای شناخت گوشه‌های ناشناخته شخصیت زنان و رفع نابهنجاری‌های رفتاری-روانی، شناخت شخصیت‌های اسطوره‌ای مؤثر واقع می‌گردد. (همان: 94)
- البته بولن دیدگاه خود را تنها به اسطوره‌های غربی (یونانی - رومی) معطوف کرده و از شخصیت‌های اسطوره‌ای مشرق‌زمین غافل مانده، در نتیجه در این مقاله یکی از شخصیت‌های اسطوره‌ای شرقی-ایرانی (گردآفرید) از این دیدگاه نگریسته شده است. (همان: 5)
- (7) - دوده: خاندان، دودمان. (تابکی 1379: ذیل واژه)

### کتابنامه

- اتابکی، پرویز. 1379. واژه‌نامه شاهنامه. چ 1. تهران: فرزانه روز.  
برهان قاطع.  
برونو، فرانک. 1373. فرهنگ توصیفی اصطلاحات روان‌شناسی. ترجمه فرزانه طاهری و مهشید یاسایی. چ 1. تهران: طرح نو.  
بولن، جین شینودا. 1386. نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان. ترجمه آذر یوسفی. چ 4. تهران: روشنگران و مطالعات

زنان.

- بهار، مهرداد. 1381. پژوهشی در اساطیر ایران. ج 2. چ 4. تهران: آگاه.
- پورافکاری، نصرت الله. 1373. فرهنگ جامع روان شناسی - روان پزشکی. چ 1. تهران: فرهنگ معاصر.
- خدادادیان، اردشیر. 1383. تاریخ ایران باستان. ج 1. تهران: سخن.
- رستگار فسایی، منصور. 1379. فرهنگ نامهای شاهنامه. ج 2. چ 2. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ . 1380. حماسه رستم و سهراب. چ 5. تهران: جامی.
- سرمد، زهره؛ بازرگان، عباس؛ حجازی، الهه. 1385. روش‌های تحقیق در علوم رفتاری. چ 12. تهران: آگاه.
- شاملو، سعید. 1384. مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت. چ 8. تهران: رشد.
- شعار، جعفر و انوری، حسن. 1379. غننامه رستم و سهراب. چ 22. تهران: قطره.
- شفیع آبادی، عبدالله و ناصری، غلامرضا. 1385. نظریه‌های مشاوره و روان درمانی. چ 12. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شمیسا، سیروس. 1385. بیان. تهران: میترا.
- صفا، ذبیح الله. 1384. حماسه سرایی در ایران. چ 7. تهران: امیرکبیر.
- عاقل، فاخر. 1368. فرهنگ لغات و اصطلاحات روان‌شناسی. عبدالمهدی یادگاری، چ 1. تهران: اسلامی.
- فردوسی. 1385. شاهنامه فردوسی. به کوشش: سعید حمیدیان. چ 8. تهران: قطره.
- فردوسی. 1380. شاهنامه. گزارش: عزیزالله جوینی. چ 3. چ 1. تهران: دانشگاه تهران.
- فروید، آنا. 1382. من و ساز و کارهای دفاعی. ترجمه محمد علی‌خواه. چ 1. تهران: مرکز.
- فروید، زیگموند. 1341. تعبیر خواب و بیماری‌های روانی. ترجمه ایرج پورباقر. تهران: آسیا.

فرهنگ فارسی معین.

کزازی، جلال الدین. 1385. رویا، حماسه، اسطوره. چ 3. تهران: مرکز.

گویری، سوزان. 1375. آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی. چ 2. تهران: جمال‌الحق.

لغت‌نامه دهخدا.

منصور، محمود؛ دادستان، پریخ؛ راد، مینا. 2536. لغت‌نامه روان‌شناسی. چ 1. تهران: لوحه.

مؤکلی، کرامت. 1383. مبانی روان‌کاوی فروید- لکان. چ 1. تهران: نشر نی.

ناردو، دان. 1386. اسطوره‌های یونان و روم. ترجمه عسکر بهرامی. چ 2. تهران: ققنوس.

نسفی، امام ابوحنفص نجم‌الدین عمر بن محمد. 1362. تفسیر نسفی. به تصحیح عزیزالله جوینی. ج 1. چ 2. تهران: دیبا.

نوشین، عبدالحسین. 1385. واژه‌نامه. چ 1. تهران: معین.

هورنای، کارن. 1384. روان‌شناسی زنان. ترجمه سهیل سُمی. چ 3. تهران: ققنوس.

### منابع اینترنتی

پاینده، حسین و صنعتی، محمد. 1386. «نقد روان‌کاوانه». پنجمین نشست مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی دانشگاه

تربیت مدرس تهران. خبرگزاری اینترنتی فارس: [www.farsnews](http://www.farsnews)

صنعتی، محمد. 1383. «نوشتن، همین و تمام»، مجله الکترونیکی فرهنگ و پژوهش (ویژه هنر). ش 170. [www.fpm.ir](http://www.fpm.ir)

فراست خواه، حسین. 1384. «فروید، روان‌کاوی و جرم‌شناسی». روزنامه الکترونیکی شرق. [www.magiran.ir](http://www.magiran.ir)