

فرآیند فردیت در داستان رستم و سهراب

بر پایه شخصیت سهراب

ذوالفار علامی*

سیما رحیمی**

چکیده

داستان رستم و سهراب از زیباترین داستان‌های تراژیک شاهنامه فردوسی است که تاکنون با رویکردهای گوناگون هدف پژوهش قرار گرفته است. شخصیت سهراب در این داستان بهمنزله قهرمان جست‌وجوگر/ قربانی، محور کنش‌های داستانی است. جست‌وجوی بی‌فرجام او برای یافتن پدر که با الگوی رشد برای دستیابی به خویشن/ فردیت در اندیشه یونگ قابل تطبیق است از ظرفیت فراوانی برای بررسی و تحلیل روان‌شناختی برخوردار است. در این مقاله نویسندهای با رویکردی تحلیلی به بررسی الگوی جست‌وجوی فردیت، برپایه نظریه فرآیند فردیت یونگ و چگونگی تطبیق این الگو با داستان می‌پردازند و همچنین با تحلیل کنش‌های شخصیت سهراب و دیگر شخصیت‌های داستان برمبنای کهن‌الگوهای نقاب، سایه، آنیما، پیر خردمند و خویشن، چگونگی پیمودن فرآیند فردیت در سهراب و علت‌ها و عوامل بهانجام‌نرسیدن این فرآیند در آنها را بهمنزله مسائل اصلی پژوهش تحت بررسی قرار می‌دهند. یافته‌ها نشان می‌دهد که داستان سهراب و سفر او به ایران در جست‌وجوی رستم، قابلیت تطبیق با کهن‌الگوی فرآیند فردیت یونگ را دارد. بررسی چگونگی این تطبیق نشان می‌دهد که سهراب در این مسیر با کهن‌الگوهای نقاب، سایه، آنیما، پیر خردمند و خویشن رویه‌رو می‌شود، اما به دلیل غلبه نقاب، سایه و آنیما منفی و عدم درک و دریافت پیام‌های آنیما مثبت و پیر خردمند قادر به انجام فرآیند فردیت و دستیابی به پدر/ خویشن/ تمامیت نیست.

کلیدواژه‌ها: رستم و سهراب، یونگ، فرآیند فردیت.

* دانشیار دانشگاه الزهرا، zalami@alzahra.ac.ir

** کارشناس ارشد دانشگاه الزهرا، simaarahimi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۵

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۳، شماره ۷۸، بهار و تابستان ۱۳۹۴

۱. مقدمه

داستان رستم و سهراب را با رویکردهای گوناگون و از جنبه‌های مختلفی هدف بررسی و پژوهش قرار داده‌اند. حجم انبوهای این بررسی‌ها بربایه نظرات و آرای گوناگون و گاه متفاوت مبین غنای این اثر و قابلیت فراوان آن برای نقد و بررسی است. در نگاه کلی به پژوهش‌های انجام‌شده درباره این داستان می‌توان دریافت که در بیشتر آنها شخصیت و کنش رستم محور تحلیل اثر قلمداد شده و مقاله‌ها با توجه به این شخصیت به واکاوی داستان و بررسی و نقد آن پرداخته‌اند یا دست کم سایه توجه به این شخصیت همه‌جا بر تحلیل سنگینی می‌کند. درحالی که به نظر نگارندگان، از آنجاکه داستان با تولد سهراب و آغاز تلاش او برای بافت پدر شروع می‌شود، به‌نگزیر محور کنش‌های داستانی نیز است. با توجه به اینکه الگوی سفر سهراب، طبق نظر یونگ در نظریه فرآیند فردیت، با کهن‌الگوی جست‌وجوی هویت/فردیت و سلوک و رهسپاری درون‌ذهنی شخصیت به سوی رشد و کمال فردی قابل تطبیق است، ضروری است شخصیت سهراب در این داستان از منظری جدید و با رویکردن روان‌شناختی در چهارچوب نظریه فرآیند فردیت، تحت بررسی و پژوهش قرار گیرد. نظریه فرآیند فردیت مهم‌ترین نظریه روان‌شناختی یونگ و اصلی‌ترین نظریه برای تبیین سفر درونی به سوی کمال و مواجهه با خویشتن و حاوی کهن‌الگوهای روانی ملازم آن است. از دیدگاه یونگ فردیت یافتن، فرایند "تجدد ارتباط و رویارویی با ناخودآگاه" (شولتز، ۱۳۵۹: ۷۵) فردی و جمعی است که سطح عمیق‌تری از ناخودآگاه را دربرمی‌گیرد و حاوی تجربیات و خاطرات کل بشریت و کهن‌الگوهاست. این کهن‌الگوها «...محتویات ناخودآگاه جمعی‌اند که بالقوه در روان آدمی موجودند و به سبب انگیزه‌های درونی یا بیرونی در خودآگاهی پدیدار می‌شوند...» (جونز و دیگران، ۱۳۶۶: ۳۳۹). در فرآیند فردیت خودآگاهی فرد در اولین گام با کنارگذاشتن نقاب^۱ خویش و سپس بازشناسی و آگاهی از سایه^۲ که همان جنبه‌های حیوانی روان آدمی است به شناسایی، پذیرش و آمیختگی با ناخودآگاه می‌رسد و متعاقب آن با درک و جذب کهن‌الگوهای روان مادیه/نرینه^۳ و پیر خدمند^۴ به تمامیت خویشتن^۵ دست می‌یابد و مسیر فردیت یافتن را کامل می‌کند. از آنجاکه از دید یونگ «تنهای حقایق روش و مافوق انسانی سرنمون‌های نامعقول است که راه رهایی انسان از پریشانی را به وی نشان می‌دهند... بنابراین تنها از راه وحی و مکاشفه ضمیر ناآگاه است که یک‌پارچگی و فردگشتگی یا فردانیت امکان‌پذیر می‌شود» (مورانو، ۱۳۹۰: ۴۶-۴۷). در این پژوهش با بررسی و تطبیق داستان سفر سهراب به ایران در جست‌وجوی رستم با الگوی فرآیند فردیت یونگ، به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود:

۱. آیا سفر سهراب به ایران برای یافتن پدرش با الگوی فرآیند فردیت یونگ قابل تطبیق است؟

۲. چگونه سهراب مسیر فرآیند فردیت را طی می‌کند و در این مسیر با کدام عناصر و کهن‌الگوها مواجه می‌شود؟ آیا او قادر است در مسیر این جستجو فرآیند فردیت را کامل کند؟ در غیراین‌صورت چه عواملی در این مسیر موجب بی‌فرجام‌ماندن جستجوی او می‌شوند و درنهایت مرگ او به دست رستم به وقوع می‌پیوندد؟

فرضیه‌های پژوهش

۱. سفر سهراب برای یافتن رستم قابل تطبیق با الگوی فرآیند فردیت یونگ است.
۲. سهراب در مسیر فرآیند فردیت با کهن‌الگوهای نقاب، سایه، آنیما، پیرخربمند و خویشن روبه‌رو می‌شود، اما بهدلیل غلبه نcab، سایه و وسوسه‌های آنیمای منفی و عدم درک و دریافت پیام‌های آنیمای مثبت و پیر خردمند، قادر به انجام فرآیند فردیت و دستیابی به پدر/ خویشن/ تمامیت نیست و درنهایت نافرجام به دست رستم کشته می‌شود. جامعه پژوهشی داستان رستم و سهراب از دفتر دوم شاهنامه فردوسی به تصحیح جلال خالقی مطلق است. روش تحقیق تحلیل محتوا و شیوه گردآوری اطلاعات فیش‌برداری است.

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه تحلیل شخصیت‌های داستانی برپایه نظریه فرآیند فردیت و کهن‌الگوهای یونگ پژوهش‌های زیر انجام شده است:

«تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون براساس نظریه یونگ»، نوشته محمد رضا امینی (۱۳۸۱). نویسنده در این مقاله در چهارچوب نقد اسطوره‌ای فریدون، ضحاک و کاوه را چهره‌های مختلف یک روان یگانه در مسیر رسیدن به کمال و یافتن فردیت دانسته است.

«تحلیل داستان سیاوش برپایه نظریات یونگ»، نوشته ابراهیم اقبالی، حسین گیوی و سکینه مرادی (۱۳۸۶). در این مقاله نویسنده‌گان داستان سیاوش را در چهارچوب فرآیند فردیت تحت بررسی قرار داده و چگونگی تبلور هریک از کهن‌الگوهای یونگ را در شخصیت‌های این داستان بررسی کرده‌اند.

«تحلیل کهن‌الگویی داستان پادشاه و کنیزک»، نوشته محمدرضا زمان‌احمدی و الهام حدادی (۱۳۸۹). در این مقاله الگوی فرآیند فردیت در مراحل رشد پادشاه در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی مولوی بررسی شده است. نویسنده‌گان در این مقاله به تبیین و

تطبیق الگوی فرآیند فردیت در ماجرا دلدادگی پادشاه به کنیزک و ورود او به حیطه ناخودآگاه و متعاقب آن مواجهه او با خویشن و درنهایت بازیابی او پرداخته‌اند. «فرآیند فردیت در شاهنامه با تکیه بر شخصیت رستم»، نوشتهٔ علی تسلیمی و سید مجتبی میرمیران (۱۳۸۹). نویسنده‌گان پس از بررسی برخی شخصیت‌های دیگر شاهنامه مانند ضحاک، کی کاووس، سودابه، زال و کی خسرو به تحلیل روان‌کاوانهٔ شخصیت رستم در داستان هفت‌خوان پرداخته و سفر رستم به مازندران را ورود او به ناخودآگاه و نهایت آن را مواجهه با خویشن/ مرکز دانسته‌اند.

«بررسی روان‌شناسانه داستان رستم و سهراب»، نوشتهٔ رضا مهریزی (۱۳۸۹). این مقاله یگانه پژوهشی است که به بررسی روان‌کاوانهٔ داستان رستم و سهراب براساس الگوی فرآیند فردیت پرداخته است. در این مقاله شخصیت رستم و نه سهراب، محور تحلیل قرار گرفته است. نویسنده رستم را کهن‌الگوی سنت‌خواهی می‌داند، که در تقابل با عشق سرشار و اقدام سهراب برای به‌شاهی‌نشاندن او، با گذاشتن نقاب بر چهره، خود را به او معرفی نمی‌کند. بدین‌ترتیب نویسنده چاره‌جویی رستم را پس از زمین‌خوردن به دست سهراب، غلبۀ سایهٔ رستم بر او می‌داند، و حتی فراتر از این، خدای رستم را هم خدایی توصیف می‌کند که همواره پشتیبان سنت‌طلبان است. کاووس نیز که با وجود درخواست رستم از دادن نوشدارو خودداری می‌کند، تجلی ناخودآگاه جمعی ایرانیان دانسته شده است که بقای خود را در گرو سنت‌خواهی می‌داند. بدین‌سان از نگاه نویسنده پیروزی سنت بر تجدد حاصل اندیشهٔ ایرانی و چکیدهٔ رزم رستم و سهراب است.

«تحلیل کارکرد کهن‌الگوها در بخشی از داستان بهرام چوبین»، نوشتهٔ طیبه جعفری و زینب چوقادی (۱۳۹۰). در این مقاله نویسنده‌گان داستان تحول بهرام و شوریدن او علیه هرمز و به دنبال آن ورود او به قصر را نمادین برشمehrده و دیدار او با پری/ آنیما را در چهارچوب فرآیند فردیت و کهن‌الگوهای آن بررسی کرده‌اند.

اما از آنجاکه داستان رستم و سهراب یکی از مهم‌ترین داستان‌های شاهنامه و تأثیرگذارترین تراژدی‌های ادبیات فارسی است، پژوهش‌هایی که دربارهٔ این داستان انجام شده است بسیار و دربرگیرنده رویکردهای گوناگون و گاه متناقض به داستان است. در بخشی از این پژوهش‌ها توجه به رویکرد غلبۀ سرنوشت در داستان و بازیچه‌بودن پدر و پسر در دستان آن دیده می‌شود. در این‌باره می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

«نگرشی بر تراژدی رستم و سهراب»، نوشتهٔ مرتضی ثاقب‌فر (۱۳۴۸).

۱۱۹ «ترازدی توانایی و فاجعه توانایی اجتماعی، دل نازک از رستم آید به خشم»، نوشتۀ مصطفی رحیمی (۱۳۵۲).

«رستم و سهراب؛ فاجعه بخورد آرمان و عاطفه»، عنوان سخنرانی جلیل دوستخواه در پنجمین کنگره تحقیقات ایرانی دانشگاه اصفهان (۱۳۵۳).

«ترازدی رستم و سهراب»، نوشتۀ ذبیح‌اله بحرانی و صالح حسینی (۱۳۵۴).

«یکی داستان است پر آب چشم»، نوشتۀ جلال خالقی‌مطلق (۱۹۸۳).

«رنج آز»، نوشتۀ محمد کلباسی (۱۳۷۷).

«سهم سرنوشت در ترازدی رستم و سهراب»، نوشتۀ اصغر شهبازی (۱۳۸۰).

«مسئله سرنوشت در داستان رستم و سهراب»، نوشتۀ محمدحسن ادریسی (۱۳۸۵).

«نگاهی به تفسیرهای سه‌گانه داستان رستم و سهراب»، نوشتۀ بهمن حمیدی (۱۳۸۶).

«مقایسه ترازدی رستم و سهراب با اودیسه و اوڈیپوس»، نوشتۀ سهراب ابراهیمی (۱۳۸۸).

در این پژوهش‌ها نویسنده‌گان هریک به شکلی، رویارویی رستم و سهراب را ناگزیر و آن

دو را در نبرد خود بازیچه دست سرنوشت دانسته‌اند. در این میان باید اشاره کرد همان‌طور

که ادریسی در مقاله خود بیان کرده است مسئله غلبه سرنوشت و قضا و قدر از ارکان اصلی

ترازدی و لازمه آن است. اگر پژوهیریم که بنیان ترازدی را اشتباههای شخصیت‌ها بنا می‌کند

(رک: وکیلی، ۱۳۸۴)، برخی چون بحرانی و حسینی، آزمندی و نامجویی رستم را

بن‌مایه‌های سازنده این ترازدی می‌دانند. مصطفی رحیمی نیز با همین استدلال داستان

نبرد رستم و سهراب را ترازدی توانایی نامیده است (رک: رحیمی، ۱۳۵۲). برخی حتی پا را

فراتر نهاده و در پژوهش خود ادعا کرده‌اند که رستم از هویت سهراب آگاه بود یا دست‌کم

درباره اینکه پهلوان جوان فرزند خود او از تهمینه است دچار تردید بوده است. با این نگاه

فاجعه پایانی ماحصل آین خواهی رستم (ثاقب‌فر، ۱۳۷۸)، دفاع او از وضع موجود (کلباسی،

۱۳۷۷) و آرمان‌های پهلوانی و وطن‌پرستی او (دوستخواه، ۱۳۵۳ و ابراهیمی، ۱۳۸۸)

قلمداد شده است.

با این‌همه بهمن حمیدی با زیر سؤال بدن دیدگاه پژوهشگرانی که به آگاهی رستم از

هویت سهراب معتقدند، این دیدگاه را با تکیه بر استدلال‌های محکم رد می‌کند. او سپس

به تبیین دیدگاه خود مبنی بر ظهور سهراب با اندیشه‌ای پیش‌رس و جهان‌وطنی می‌پردازد

و نتیجه می‌گیرد که براساس سازوکارهای تکامل‌آفرین تاریخ و اشکال سنتی و ازلی اندیشه

سهراب محکوم به شکست و نابودی است (حمیدی، ۱۳۸۶). همگام با این نظر، برخی دیگر

از این پژوهش‌ها سهراب را جوانی پاکدل، شریف و آرمان‌خواه (کلباسی، ۱۳۷۷؛

خالقی مطلق، ۱۹۸۳)، دارای اندیشه‌ای والا و دوران‌ساز (دوستخواه، ۱۳۵۳) و هدفی ارزشمند در حمله به ایران (ابراهیمی، ۱۳۸۸) توصیف کرده‌اند.

اما برخی پژوهش‌های دیگر به شرح زیر در تعارض با این دیدگاه‌ها انجام شده‌اند که مرگ سهراب را نتیجه مستقیم اشتباهات خود او می‌دانند:

۱. «معما شاهنامه»، نوشته سیامک وکیلی (۱۳۸۴). نویسنده در این مقاله تراژدی رستم و سهراب و مرگ سهراب را زاده اشتباهاتی چون خامی، خودخواهی و بی‌خردی سهراب می‌داند.

۲. «رستم و سهراب و زیربنای منطقی حکایت در شاهنامه»، نوشته محمود امیدسالار (۱۳۶۹). نویسنده در این مقاله نبرد رستم و سهراب را در تسلسل روایی شاهنامه بررسی کرده و ظهور سهراب و کشته‌شدنش را به دست رستم، سازوکاری برای نوزایی و تولد دوباره رستم پیراسال، پس از دوران رکود و جمود پادشاهی کاوس برای تجدید حیات پهلوانی در دوران شاهی کی خسرو، لازمه زیربنای منطقی روایت در شاهنامه دانسته است. او در این مقاله سهراب را نوجوانی بی‌خرد، حسود و خودبین می‌داند که مظهر نیروی بدنه بدون اندیشه و تعقل است و سرانجام همین ویژگی او را به سوی مرگ و نابودی سوق می‌دهد.

در کنار این پژوهش‌ها در مقالات زیر رویکردهای متفاوتی در بررسی داستان به کار گرفته شده است:

- «داستان رستم و سهراب و مرگ رستم از منظر عرفان»، نوشته یدالله قائم‌پناه (۱۳۸۴). نویسنده در این پژوهش داستان را از منظر عرفانی بررسی کرده و در آن سهراب را نماد نفس رستم و داستان را ماجرای مبارزة رستم با نفس خود و پیروزی او بر آن دانسته است.

- «پیروزی رستم بر سهراب به معنای جاویدماندن انسان است»، عنوان سخترانی احمد ابومحبوب در سی‌ویکمین نشست شاهنامه‌پژوهی در سرای اهل قلم (۱۳۹۱). ابومحبوب در این سخترانی نبرد رستم و سهراب را نبرد میان ایزدان زروان و میترا و پیروزی رستم بر سهراب را پیروزی انسان بر زمان و جاویدماندن انسان دانسته است.

- «سام/ سهراب و زال/ رستم»، نوشته مصطفی صدیقی (۱۳۹۱). نویسنده در این پژوهش با تطبیق و استحاله شخصیت‌های رستم/ زال و سهراب/ سام نبرد پدر و پسر را نبردی میان سام و زال و نشئت‌گرفته از عقدۀ ادیپ و طردشدن زال دربرابر سام می‌داند و بدین‌گونه پدرکشی او/ پسرکشی رستم را توجیه می‌کند.

۳. مفاهیم نظری

۳.۱. ناخودآگاه جمعی^۶

مفهوم ناخودآگاه جمعی یکی از مهم‌ترین مفاهیم در اندیشه یونگ است. برخلاف فروید، یونگ علاوه‌بر سطح فردی، یک سطح جمعی نیز برای ناخودآگاه قائل بود که آن را لایه‌ای عمیق‌تر از ناخودآگاه محتوی تجربه‌ها، دانش و خاطرات بشری مشترک میان تمام انسان‌ها در همه زمان‌ها می‌دانست. «به نظر یونگ تنها تجربیاتی که هر فرد در زندگی گرد می‌آورد جزئی از ناخودآگاه نیست، بلکه ناخودآگاه شامل تمام تجربه‌های بشر و اجداد حیوانی آنان نیز می‌شود. به عبارت دقیق‌تر فرد فرد ما از میراثی جدایی‌ناپذیر متشكل از تمامی تجربه‌های تمامی انسان‌ها در تمام زمان‌ها بهره‌مند هستیم» (شولتز، ۱۳۵۹: ۷۴). براساس این نظریه ناخودآگاه جمعی چنان در اعماق روان آدمی قرار گرفته است که از دسترس خودآگاهی به دورشده و برای او ناشناخته مانده است. «آنچه ما روان می‌نامیم به هیچ وجه نمی‌تواند به وسیله خودآگاه ما و محتویات آن شناسایی شود» (یونگ، ۱۳۸۴: ۲۳). فقط می‌توان شاهد تجلیات ناخودآگاه بود که همواره به صورت تصاویر موجود در خواب‌ها، لغزش‌های زبانی و رفتاری، نمادها و کهن‌الگوهای بشری خود را به خودآگاهی می‌شناسانند.

۲.۳. کهن‌الگوها

کهن‌الگوها محتویات نهفته ناخودآگاه از تجربه‌های پیوسته بشری است که یونگ آنها را این گونه تعریف کرده است: «کهن‌الگوها اشکال نمونه‌وار رفتار و کردار است که به سطح آگاهی می‌رسند و در هیئت اندیشه‌ها و تصاویر و انگاره‌ها نمود پیدا می‌کنند» (مورانو، ۱۳۹۰: ۷).

۲.۳.۱. کهن‌الگوها و اسطوره

رابطه کهن‌الگو و اسطوره در اندیشه یونگ به روشنی مشخص نشده است، اما از خلال نوشته‌های او می‌توان این رابطه را رابطه علت و معلولی و کل به جزئی تصور کرد. در اندیشه یونگ سرچشمه کهن‌الگوها تجربیات دائمی بشری و نیز پندارهای ذهنی ناشی از اسطوره‌هاست. با این‌همه خود کهن‌الگوها نیز به مثابه قالب‌هایی عمل می‌کنند که در رابطه کل به جزء به مثابه فرآیند قسمتی از درون‌مایه‌های خود اندیشه‌های اساطیری مشابه ایجاد می‌کنند. «... از نظر یونگ فانتزی‌های ذهنی برخاسته از اسطوره‌ها اسباب پیدایش سرنمون‌ها را فراهم می‌کنند، ولی وقتی سرنمون‌ها شکل گرفتند، آماده‌اند تا برای برانگیختن اندیشه‌های مشابه اساطیری که در اساس علت شکل‌گیری‌شان بوده است

دستبهکار شوند...» (مورانو، ۱۳۹۰: ۲۴). این دخالت کهن‌الگوها در شکل‌گیری اساطیر می‌تواند توجیه‌کننده شbahت فراوان اساطیر اقوام و ملل مختلف باشد.

پس با کاوش در ضمیر ناآگاه به ردپاهای آشنایی از ساختار سرنمونی می‌رسیم که با بن‌مایه‌های اساطیری همراه است. درواقع نیروی آفریننده درونی، همه‌جا همان روان و مغز آدمی است که با اختلافی ناچیز در هر کجا به وجهی یکسان عمل می‌کند (همان: ۲۵).

۲.۲.۳. کهن‌الگوها و ادبیات

کهن‌الگوها علاوه بر نمود در فانتزی‌ها و خواب‌ها و شکل‌دادن به افسانه‌ها و اساطیر، در هنر و ادبیات اقوام و ملل گوناگون نیز نمود و تأثیر آشکاری داشته‌اند.

در اعمق ناخودآگاه ما خاطرات نژادی گذشتۀ بشر نهفته است. این خاطرات به صورت انواع کهن‌الگو موجودند: الگوها یا تصاویری از تجربیات مکرر بشر. این کهن‌الگوها در ادبیات در قالب الگوهای مکرر پیرنگ، تصاویر یا شخصیت‌های سنتی رخ می‌نمایند و عواطف عمیق خواننده را بر می‌انگیزند؛ زیرا موجب تحریک تصاویر موجود در ناخودآگاه جمعی می‌شوند... (برسلر، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۸۱).

۳. فرآیند فردیت^۷ و کهن‌الگوهای آن

طبق نظریه یونگ فرآیند فردیت، فرآیند درونی یک‌پارچگی خودآگاه و ناخودآگاه و به عبارتی انجذاب ناخودآگاه در خودآگاه و رسیدن به تمامیت، کمال یا کل‌شدگی^۸ است. اهمیت پیمودن این فرآیند ازین‌روست که از نظر یونگ انکا به نیروهای خودآگاه نه تنها برای رشد روانی فرد و نیل او به کمال کافی نیست، بلکه انسان را از مسیر رشد طبیعی خود نیز دور می‌سازد.

ما خود را از اعتقادات خرافی رها ساخته‌ایم (درحقیقت کوشش می‌کنیم که خود را برای این رهایی متلاud سازیم)، اما در این فرآیند ارزش‌های معنوی و هویت خود را با طبیعت از داده‌ایم. به عبارت بهتر، غیرانسانی شده‌ایم و ازین‌رو خود را بی‌معنا و بی‌ارتباط می‌بابیم و احساس می‌کنیم که پوچی و بیهودگی بر ما چیره شده است. این بیماری گسیتن و گسیختگی است و صرفاً یک علاج دارد: تجدید ارتباط با نیروهای ناخودآگاه شخصیت خویش (شولتز، ۱۳۵۹: ۷۵).

این رویارویی و تجدید ارتباط با ناخودآگاه و حقایق روشن و فرابشری مسیری است که از کشف و زدودن نقاب‌های دروغین^۹ از روان و درک، انجذاب و ایجاد هماهنگی با کهن‌الگوهای ناخودآگاه توسط خودآگاهی / من می‌گذرد. فردیت یافتن در عین حال فرآیندی

پیچیده و دشوار است و دشواری آن از لزوم ایجاد توازن و تعادل میان ناسازه‌ها برمی‌خizد. «فردانیت تکلیفی به غایت دشوار است؛ زیرا همواره درگیر تضاد میان وظایف و خواسته‌است. خواست آگاهی علیه خواست ناآگاهی...» (مورانو، ۱۳۹۰: ۴۴). در انتهای این مسیر چرخهٔ فرآیند فردیت با وصول به خویشن^{۱۰} که اصلی‌ترین کهن‌الگوی ضمیر ناخودآگاه است و دست‌یافتن به تمامیت و کلیت یعنی موازنۀ تمام محتویات و جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه کامل می‌شود. «هیچ‌یک از وجوده شخصیت در انسان فردیت‌یافته نسلط ندارد. نه خودآگاه و نه ناخودآگاه و نه یک کنش یا گرایش خاص و نه هیچ‌کدام از سنخه‌ای کهن. آنان تماماً به موازنۀ هماهنگ رسیده‌اند» (شولتز، ۱۳۵۹: ۸۶).

علاوه بر من / خودآگاهی و نقاب، کهن‌الگوهای ویژه‌ای که طی فرآیند فردیت رخ می‌نمایند عبارت‌اند از سایه، آنیما/ آنیموس، پیرخردمند و خویشن.

۱.۳. من / خودآگاهی

من / خودآگاهی در اندیشهٔ یونگ فقط بخش کوچکی از روان است (فون فرانتس، ۱۳۸۴: ۱۳۸۴) و هرگز به تنها‌ی برای دستیابی به موازنۀ درونی و تمامیت کافی نیست. انکای بیش از حد به خودآگاهی و به عبارتی خودآگاهی بسیار استوار می‌تواند به مانعی برای رشد روانی و وصول به تمامیت بدل شود. «...گرچه خودآگاه با انضباط برای انجام فعالیت‌های انسان متمدن ضروری است...؛ اما این نقیصهٔ مهم را نیز دارد که می‌تواند به راحتی مانع دریافت انگیزه‌ها و پیام‌های برآمده از مرکز [خویشن] گردد...» (همان: ۳۲۲). این درحالی است که در اندیشهٔ یونگ «از مركز لازمهً [تحقیق] خویشن جایه‌جایی مرکز روان‌شناختی انسان است. بدین معنا که مرکز ثقل وجود از "من" به "خویشن" منتقل می‌شود...» (مورانو، ۱۳۹۰: ۸۰).

۲.۳. نقاب

نقاب صورتک دروغینی است که خودآگاهی / من برای ظهور در اجتماع به چهره می‌گذارد. این امکان وجود دارد که خودآگاهی با استفاده از نقاب برای ایفای نقش در مناسبات مختلف زندگی اجتماعی علاوه‌بر فریفتمن دیگران به فریب خود نیز دست بزند و خویشن واقعی‌اش را فراموش کند. «هدف شخصیت سالم تقلیل نقاب و ایجاد امکان رشد برای مابقی شخصیت است» (شولتز، ۱۳۵۹: ۸۰).

۳.۳. سایه

سایه بخش تاریک وجود ما و شامل تمایلات اغلب گناهکارانه‌ای است که خودآگاه آنها را پس می‌زند و سرکوب می‌کند. «سایه نیرومندترین سنخ کهن و بالقوه زیان‌آور است. او از عمیق‌ترین ریشه‌ها برخوردار است، زیرا غراییز بدی انسانی ما را دربرمی‌گیرد» (شولتز،

۸۱: ۱۳۵۹). با این‌همه سایه صرفاً متضمن جنبه‌های پلید درون ما نیست، بلکه برخی ویژگی‌های مثبت و حیاتی را نیز دربرمی‌گیرد. «این سخن کهن دشواری خاصی دارد؛ زیرا متضمن بهترین و بدترین جنبه‌های طبع آدمی است که هردو وجه باقیتی بیان شود» (همان: ۸۱). سایه تنها حاوی عناصر سرکوب شده ناخودآگاه فردی نیست، بلکه «علاوه بر سایه شخصی که به راحتی قابل تشخیص و نسبتاً پلید است، سرنمون سایه نیز وجود دارد» (مورانو، ۱۳۹۰: ۵۲).

راه حل برخورد با سایه نه در سرکوب آن بلکه در شناسایی و جذب و تحلیل آن در خودآگاهی است؛ «زیرا تا زمانی که ما از سایه خویش آگاهیم امکان تصحیح آن هم هست. حال آنکه اگر یکسره آن را سرکوب کنیم، دیگر هیچ امکانی باقی نمی‌ماند» (همان: ۵۶). البته جذب سایه صرفاً به معنای شناسایی آن نیست، بلکه به معنای کنارآمدن با او و تاحدوی محقق کردن تمایلاتش است.

درواقع سایه درست همانند هر موجود بشری است که ما با او زندگی می‌کنیم و باید دوستش داشته باشیم. منتها بسته به اوضاع گاهی با او کنار می‌آییم و گاه دربارش می‌ایستیم. سایه زمانی دشمن می‌شود که یا نادیده گرفته شود یا به درستی در ک نشود (فون فرانتس، ۱۳۸۴: ۲۶۳).

۴.۳.۴. آنیما/آنیموس

آنیما روان زنانه مردان و آنیموس روان مردانه زنان است. درواقع کهن‌الگوی آنیما/آنیموس فرانمود عنصر جنس مخالف در روان ناخودآگاه آدمی است. روان زنانه/مردانه در هر فرد می‌تواند هردو نمود مثبت یا منفی را داشته باشد. به عقیده یونگ هر مردی صفات و ویژگی‌های زنانه و هر زنی نیز صفات و ویژگی‌های مردانه‌ای را در خود حمل می‌کند. هردو این ویژگی‌ها و سویه‌های زنانه و مردانه در هر فرد باید دریافته و بیان شود. «پذیرش طبیعت دوجنسی مان منابع جدید آفرینندگی را که هرگز گمان (یا اقرار) نمی‌کردیم که از آن بهره‌مندیم به روی ما می‌گشاید» (شولتز، ۱۳۵۹: ۸۸). به عبارت دیگر لازمه تحقیق خویشن شناسایی و بیان عنصر مردانه/ زنانه فرد است.

تا آدمی توانایی بیان هردو سوی طبیعت خود را نیابد، نمی‌تواند به شخصیت سالم برسد. اگر به چنین بیانی نرسیم ویژگی‌های حیاتی جنس دیگر خفته و تکامل‌نیافته می‌ماند و به‌این‌ترتیب بخشی از شخصیت منع و یک‌بعدی می‌شود. ازنظر یونگ یگانه کیفیتی که سلامت روانی را تحلیل می‌برد عقیم‌گذاشتن رشد و بیان کامل تمام جنبه‌های شخصیت است (همان: ۸۱).

۵.۳.۳ پیر خردمند

پیر خردمند نمادی از ویژگی‌های روحانی ناخودآگاه است. زمانی که انسان نیازمند درون‌بینی، تفاهم، پند نیکو و تصمیم‌گیری است و قادر نیست به تنها‌ی این نیاز را برآورد، پیر خردمند ظاهر می‌شود (مورانو، ۱۳۹۰: ۷۳). پیر خردمند می‌تواند به مثابة فرآنمود خویشن/خدا، به صورت یاریگر در مسیر فردانیت، در خواب‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌ها ظاهر شود.

۶.۳.۳ خویشن

خویشن مهم‌ترین کهن‌الگوی فرآیند فردیت است. هدف غایی آن «درونى‌ترین هسته روان» (فون فرانتس، ۱۳۸۴: ۲۹۵) است و به مثابة «مرکز تنظیم‌کننده‌ای است که باعث گسترش و رشد شخصیت می‌شود» (همان: ۲۴۴). وصول به این مرکز درونی که در ژرف‌ترین اعمق ناخودآگاه قرار دارد غایت مراحل رشد انسان به سوی کمال و آمیختگی و توازن خودآگاهی و ناخودآگاهی است.

خویشن فرآنمود کلیت و تمامیت انسان یعنی تمام محتویات هشیار و ناهشیار اوست. جهت دستیابی به این تمامیت در انسان، همچنان که در خدا، بایست نخست تقابل و تضاد، یعنی نیک و بد، آگاه و ناآگاه، نرینه و مادینه، نور و ظلمت را به همنهاد تازه‌ای برکشید که به گونه‌ای نمادین از طریق مفهوم وحدت اضداد^{۱۱} تبیین شده است (مورانو، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۶).

۴. تحلیل داستان رستم و سهراب

«خورد گاو نادان ز پهلوی خویش»

(پند گردآورید به سهراب)

فردیت فرآیند رشد از طریق درک و جذب نیروهای ناخودآگاه است، با این هدف که فرد به خویشن خویش دست پیدا کند و تمامیت و کمال فرجام‌میں خود را بازیابد. اما درباره سرانجام نافرجم سهراب -چنان که مکرر موضوع پژوهش‌های پژوهشگران نیز قرار گرفته است- از همان ابتدا در براعت استهلال داستان سخن بر سر "داد یا بیدادبودن" است. براعت استهلال‌ها یا درآمدهای داستان‌های شاهنامه، چنان که خالقی مطلق در مقاله «عناصر درام در برخی داستان‌های شاهنامه» نشان می‌دهد، چکیده و تصویر این داستان‌ها هستند که در زیر ظاهری تمثیلی یا نامرتب‌نمای چشم‌انداز کلی داستان را به خواننده نشان می‌دهند (درک خالقی مطلق، ۱۳۸۶). با همین دیدگاه اگر به براعت استهلال داستان رستم و سهراب نگاهی بینندازیم در می‌یابیم که در همان دو بیت نخست که فردوسی خود "دادگر" بودن مرگ سهراب را به مثابة پیشنهادی در مقابل "ستمکاره" بودن آن قرار می‌دهد، مسئله امکان

عادلانه‌بودن این مرگ مطرح می‌شود. سپس فردوسی در بیت بعد مرگ (مرگ سهراب) را دادگر بیدادگر نمایی نشان می‌دهد که به همین دلیل بانگ و فریاد مردمان از آن بلند است (درباره براعت استهلال داستان رستم و سهراب همچنین ر.ک عباسزاده، ۱۳۸۷).

اگر تندبادی برآید زَنْج به خاک افکند نارسیدهٔ تُرْج
ستمَّارهٔ خوانیمش، ار دادگر؟ هنرمند گوییمش، ار بی‌هنر؟
اگر مرگ داد است بیداد چیست؟ ز داد این همه بانگ و فریاد چیست؟
(شاهنامه، ۲/۱۳۸۶: ۱۱۷)

برای دریافت اهمیت این اشاره در براعت استهلال این داستان می‌توان آن را با براعت استهلال داستان‌های مشابه شاهنامه از جمله داستان رستم و اسفندیار یا داستان فرود سیاوخش مقایسه و به راحتی مشاهده کرد که در هیچ‌یک از آنان مرگ قربانی جوان (اسفندیار / فرود) حتی به اشاره و به عنوان یک امکان «داد» دانسته نشده است، اما چه عاملی سبب می‌شود که مرگ جوانی جویای پدر که ظاهر داستان نیز او را ساده‌دل، مهربان و دوستدار پدر نشان می‌دهد، از همان آغاز از طرف سراینده آن، دست‌کم به یک احتمال، «داد» تلقی شود؟ بررسی کهنه‌گوی جستوجوی فردیت در داستان تولد و سفر سهراب به ایران و تحلیل شخصیت او در چهارچوب نظریهٔ فرآیند فردیت یونگ ما را در یافتن پاسخ این پرسش کمک می‌کند.

اگر بخواهیم تحلیل شخصیت سهراب را از ابتدای بالیدن و به جستجوی پدر برآمدن او آغاز کنیم و بررسی چگونگی زادن و در وجود آمدنش را به پس از تحلیل شخصیت او موكول کنیم، باید از بیت ندوهفتمن داستان شروع کنیم. جایی که سهراب نهمان پس از اینکه رستم سمنگان را ترک کرد زاده شده و اکنون «تو گفتی گو پیلن رستم است». از همین ابتدا همه‌چیز سهراب که در سه‌سالگی ساز مردان می‌گیرد و در ده‌سالگی بی‌همال است با دیگر همسالان او متفاوت است. رشد جسمانی او با سرعتی فوق العاده صورت می‌گیرد؛ در حالی که در این فرصت کوتاه طبیعتاً رشد روانی متناسبی نیافته است. ابومحبوب نیز در سخنرانی خود در نشست شاهنامه‌پژوهی درباره این داستان به این رشد مساواط‌طبعی سهراب اشاره می‌کند (ر.ک. ابومحبوب، ۱۳۹۱: ۲۳). در همین ده‌سالگی است که سهراب روزی نزد تهمینه می‌رود و از او جویای نام پدر می‌شود. در این مرحله از داستان دو نکته حائز اهمیت است: نخست اینکه سهراب با همین پرسش به ظاهر ساده فرآیند جستوجوی فردیت را آغاز کرده است و دیگر نوع رفتار و طرز پرسش و خطاب او در این مرحله در مقابل مادرش تهمینه است که به طرز شگفت‌انگیزی خشن و با شدتی بیشتر با رفتار اسفندیار با

۱۲۷ مادرش کتایون، هنگام روانه شدن به سیستان برای نبرد با رستم مقایسه پذیر است. همین رفتار را می‌توان با کنش فریدون، هنگامی که از مادرش فرانک جویای پدر و گذشته خود می‌شود و نرمش و خرد او در پذیرش پند فرانک در دفتر اول شاهنامه، مقایسه کرد. این رفتار سهراب که اتفاقاً اولین کنشی است که از او در داستان می‌بینیم به خوبی بی‌خردی، بی‌صبری، جاهجویی و به طور کلی رشد نایافتگی روانی این کودک عظیم‌الجثه را نشان می‌دهد.

مشابه چنین رفتار بی‌خردانه و ناپاخته‌ای را می‌توان با نگاهی به بروزnamه نیز در جفت‌یابی سهراب و چگونگی همبستری او با شهرو، مادر بربز، یافت. سخنان سهراب و نحوه مطرح کردن پرسش او از مادرش نیز بیش از آنکه از مهر و نیاز فرزندی به پدر خود خبر دهد، نشان‌دهنده خودخواهی و آزمندی اوست؛ زیرا انگیزه‌اش از این پرسش دانستن سبب برتری خود بر دیگران و اصل و گوهی است که موجب این «سر به آسمان اندر آمدن» شده است:

که من چون ز همشیرگان برترم؟	همی با آسمان اندر اید سرم؟
ز تخم کی ام وز کدامین گهر؟	چه گوییم چو پرسند نام پدر؟
(شاهنامه: ۱۳۸۶/۲)	

اما شاید رفتار تهمینه پس از شنیدن این سخنان از این رفتار سهراب نیز شگفت‌انگیز‌تر باشد؛ زیرا نه تنها سهراب کودک را به آرامش و سکون و صبر دعوت نمی‌کند، بلکه علاوه بر آشکار کردن زودهنگام راز، به جای پندادن به سهراب، بر خودبینی و غرور او دامن می‌زند و این‌گونه او را حتی به بی‌خردی و جاهجویی بیشتر تحریک می‌کند:

بدو گفت مادر که بشنو سخن	بدین شادمان باش و تندي مکن
تو پور گو پیلتون رستمی	ز دستان سامی و از نیرمی
ازیرا سرت ز آسمان برتر است	
(همان: ۱۲۵)	

البته تهمینه در ظاهر به سهراب هشدار می‌دهد که افراسیاب نباید از اینکه او فرزند رستم است آگاه شود و این در سراسر داستان یگانه هشدار تهمینه به سهراب است. هشداری که با توجه به اینکه فقط چند بیت بعد از اطلاع افراسیاب از این موضوع آگاه می‌شویم (آن هم خبر از عزم سهراب به لشکرکشی به ایران و نه خبر از موجودیت او؛ به طوری که گویی افراسیاب از مدت‌ها پیش از موجودیت سهراب با خبر بوده است)، هشداری کاملاً بی‌حاصل از آب درمی‌آید. اما چرا تهمینه در ابیات بعد یک قدم فراتر گذاشت و نمی‌خواهد حتی رستم سهراب را بشناسد؟ ادعای این مادر بی‌خرد این است که اگر رستم از بالیدن سهراب

آگاهی یابد بی‌درنگ او را به نزدیک خود خواهد خواند و این‌چنین دل او را ریش خواهد کرد. در صورتی که خود او در ابیات بعد پس از آنکه سهراب جاهجویانه از قصد خود برای لشکرکشی به ایران و برانداختن کاووس و سپس افراسیاب و بهشادی‌نشاندن پدر و خود خبر می‌دهد، در مقابل او سکوت می‌کند و نه شاهد پندی از طرف او هستیم و نه مقاومتی دربرابر این تصمیم شگفت‌انگیز و بی‌خردانه. تهمینه در اینجا فرانمود روان مادینه سهراب است که نمودی کاملاً منفی و منفعلانه دارد. در بررسی چگونگی زادن سهراب نیز خواهیم دید که تهمینه همچون فرانمود روان مادینه منفی رستم نیز عمل می‌کند. البته می‌توان نقش منفعل تهمینه / مادینه‌جان را نتیجه بخورد خشن سهراب و غلبه جنبه مردانه/خشونت او در مقابل آنیمای خویش نیز داشت که او را از جذب و دریافتمن مادینه‌جان خود ناتوان می‌سازد. با همه این اوصاف در اینجا واکنش تهمینه، این مادینه‌جان منفی، در مقابل سهراب به همراه این حقیقت که افراسیاب به‌گونه‌ای مومور از وجود سهراب آگاه است، چنان معنادار است که نشانه‌های آغازین داستان مبنی بر مشارکت تهمینه به همراه پادشاهی سمنگان و توران در یک توطئه جمعی در به وجود آوردن هماوردی برای رستم را بهشدت تقویت می‌کند. شگفت‌انگیزی و نابه‌جایی رفتار تهمینه وقتی در مقام مقایسه آن با دیگر مادران شاهنامه در چنین موقعیت‌هایی، به‌ویژه فرانک در داستان فریدون، برآیم روش‌تر خواهد شد. اینک ابیاتی از داستان فریدون و پرسش او از مادر و پند مادر پارسایش فرانک در «داستان اندر زادن فریدون»:

چو بگذشت بر آفریدون دو هشت	ز البرز کوه اندر آمد به دشت
بر مادر آمد پژوهید و گفت	که بگشای بر من نهان از نهفت
بگوبی مرا تا که بودم پدر؟	کی ام من؟ به تخم از کدامین گهر؟
چه گوییم کی ام، بر سر انجمن؟	یکی دانشی داستانی بزن...
بدو گفت مادر که این رای نیست	تو را با جهان سر به سر پای نیست...
... جز این است آین و پیوند کین	جهان را به چشم جوانی مبین
که هر کو نبید جوانی چشید	به گیتی جز از خویشتن را ندید
بدان مستی اندر دهد سر به باد	تو را روز جز شاد و خرم مباد...
	(شاهنامه، ۱/۱۳۸۶: ۶۶-۶۴)

بدین‌گونه سهراب ده‌ساله بدون طی مراحل رشد روانی و بی‌آنکه توانایی درک و دریافت ناخودآگاهی خود را پیدا کرده باشد، گام‌نهادن زودهنگام خود در مسیر فردیت را آغاز می‌کند. توجه به سن سهراب و عدم رشد روانی او در این مرحله آغازین و تأثیری که این مسئله بر مراحل بعدی جست‌وجوی او می‌گذارد دارای اهمیت است؛ زیرا اگرچه سهراب

«ساز مردان» گرفته است و هیچ کس را توان برابر جسمانی با او نیست، هنوز در عمل کودک است و کودکی از نظر یونگ دورانی است که رفتار فرد در آن زیر تسلط غرایز قرار دارد و بنابراین «در تشکل شخصیت آدمی از اهمیت خاصی برخوردار نیست» (شولتز، ۱۳۵۹: ۸۴)، از نظر یونگ «اولین شرط فردیت یافتن این است که شخص به آن جنبه‌هایی از خود که مورد غفلت قرار گرفته‌اند هشیار شود که این امر تا میان سالگی صورت نمی‌پذیرد...» (همان: ۸۵). بنابراین می‌توان گفت که خشت اول در مسیر فردیت یافتن سهراب کج گذاشته می‌شود و مادر/ روان مادینه او نیز به عکس مادر/ روان مادینه فریدون نمی‌تواند از اشتباه او جلوگیری کند. این گونه سهراب با عزم راسخ برای تحقق آرزوی نابخردانه و آزمدنه خود، که همان سرنگونی کاووس و به پادشاهی رساندن رستم و سپس حمله به توران و نابود کردن افراصیاب است، شروع به گردآوردن سپاه می‌کند. پس از رفتار خشونت‌آمیز او با مادر، این دو مین اقدام سهراب نیز جای تأمل و بررسی فراوان دارد: نخست اینکه گردن کشی مشهود او در برابر قانون، سنت و هنجارهای مطلوب و پذیرفته شده را نشان می‌دهد؛ یعنی تمام آنچه اشکال ازلی و آینی را می‌سازد و به حکم پند بخردانه فرانک که «تو را با جهان سربه سر پای نیست» دست کم در این موقعیت روانی و «درست در عصر حمامه که کشنن یا برانداختن پادشاهان خودی، سوروثی و گهگاه برگزیده مذموم، ناممکن و حتی نامحتمل شمرده می‌شد» (حمیدی، ۱۳۸۶: ۱۷۵)، محکوم به شکست است. هر چند این گردن کشی پیش از آنکه نمودار مهر سهراب به پدر باشد، نشانه آزمدنه و قدرت طلبی اوست؛ چه، رستم که تجلی قدرت و خرد و پشت و پناه همیشگی ایران بوده است پیش از این یکبار خود درخواست پهلوانان برای نشستن بر تخت شاهی را رد کرده است و بعد از آن نیز اگر می‌خواسته است می‌توانسته به راحتی به تخت شاهی دست بیابد و در آن صورت کسی را یارای مقابله با او نبوده است. رستم به خوبی و بیش از هر کس دیگر می‌داند که هنجار پهلوانی و شاید حتی هنجار فردی آزادگی او منافی نشستن پهلوانی چون او بر تخت بوده است، پهلوانی که وظيفة اصلی اش همواره دفاع از مرز و بوم، مردمان و پادشاهان ایران زمین بوده است. در همین داستان است که او هنگام خروج قهرآمیز از دربار کاووس می‌گوید:

زمین بند و رخش گاه من است	نگین گرز و مغفر کلاه من است
شب تیره از تیغ رخشان کنم	به آورده برسرافشان کنم
سر نیزه و تیغ یار من اند	دو بازوی و دل شهریار من اند
(شاهنامه، ۲/۱۳۸۶: ۱۴۷)	

می‌بینیم که رستم در این سه بیت به آیین پهلوانی خود مفاخره می‌کند و تلویحاً خود را از شاهی بی‌نیاز می‌داند و این آن عرف، آن هنجار مطلوب و آن آیینی است که مایه آزادگی اوست و سهرباب ناآگاهانه قصد تخریبیش را دارد. علاوه بر آن، حمله به سرزمین پدری آن هم با توصل به نیروهای دشمن دیرینه‌ای چون افراسیاب بر خامی و نابخردی فراوان سهرباب و فراتر از آن حتی نیت بد او صحه می‌گذارد.

بدین‌گونه سهرباب، بی‌خرد و آزجو، در حالی که قادر به دریافت و جذب نیروهای یاریگر ناخودآگاه خود نیست، به تمامی تحت تسلط نیروهای تاریک درون یا سایه خود درمی‌آید. سایه سهرباب ابتدا هنگام تهدید و خشم‌گرفتن بر تهمینه و سپس هنگامی که او تحت تسلط آزمندی، قدرت‌طلبی و منیت قصد می‌کند به سرزمین پدری اش حمله کند رخ می‌نماید. در این هنگام افراسیاب، که به‌گونه‌ای مرموز از وجود سهرباب و نیات او آگاه است، سپاهی به فرماندهی هومان و بارمان و با هدایای بسیار به یاری او می‌فرستد، به این امید که به این وسیله پدر و پسر هر دو را نابود کند. اینجا علاوه بر نقش سایه، نقاب سهرباب نیز فعال می‌شود. فراموش نکنیم که سهرباب از آغاز نقاب پهلوان تورانی به چهره داشته و اکنون نقاب سپهسالار سپاه توران نیز بر آن افروده شده است. بسیاری از تصمیم‌هایی که سهرباب از همین ابتدا و پس از آن در طول داستان می‌گیرد و اعمال او رابطه مستقیمی با عملکرد نقاب او دارد و با توجه به آن درخور بررسی است. در بررسی بیشتر می‌بینیم که سهرباب چنان با این نقاب درآمیخته که دچار خودفریبی نیز شده است. نقاب پهلوان تورانی در تمام مدت حمله سهرباب به ایران بر چهره اوتست. این نقاب بر او غلبه کرده و ایفای نقش پهلوانی تورانی که قصد نابودی شاهنشاهی ایران را دارد خود او را نیز می‌فریبد. البته تمام این نقش‌ها فریب است. منتها تفاوت میان اشخاص سالم و ناسالم آن است که اشخاص ناسالم خود را نیز مانند دیگران می‌فریبدن. اشخاص سالم می‌دانند که در حین اجرای نقش هستند و ضمناً طبیعت راستین فطری خود را نیز می‌شناسند (شولتز، ۱۳۵۹: ۸۰).

این‌گونه که سهرباب فریفته نقاب خود شده است یاری افراسیاب را می‌پذیرد، به ایران لشکر می‌کشد، حتی در طول داستان، هنگام شنیدن اوصاف رستم، به خشم می‌آید و حسادت می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۱۳۸۶) و در پایان بارها، چه در ماجراهی تسخیر دژ سپید و چه هنگام مصاف با سپاه ایران، تعداد کثیری از ایرانیان را که هموطنان او محسوب می‌شوند به خاک و خون می‌کشد. به باور نگارنده‌گان بررسی موشکافانه این رفتارهای سهرباب می‌تواند از تعارضی شگفت میان اعمال و گفتار او و برخی ادعاهای ظاهری اش

۱۳۱
مبنی بر مهر به رستم و آرزوی بهشاهی نشاندن او پرده بردارد. برای نمونه یکجا آن هم پیش از آغاز مصاف و هنگام مشاهده سپاه ایران آشکارا به هومان می گوید:
کنون من به بخت رد افراسیاب کنم دشت پرخون چو دریای آب
(شاهنامه، ۱۳۸۶: ۲/۱۵۳)

هرچند نباید این نکته را ازنظر دور داشت که سهراب قصد استفاده ابزاری از افراسیاب را نیز دارد، زیرا می خواهد ابتدا ایران را به کمک تورانیان تسخیر و رستم را شاه ایران کند و سپس به توران حمله ببرد و آنجا را نیز ضمیمه خاک ایران کند. در کنار این تصمیم سهراب باید اشاره کرد که در بزرگنامه و حتی جهانگیرنامه نیز شاهد پیوستن برزو و جهانگیر به سپاهیان افراسیاب هستیم. اما این دو پهلوان سپس از لشکر افراسیاب جدا می شوند و به سمت ایرانیان بازمی گردند. آنچه موجب رفتار متفاوت سهراب با برزو و جهانگیر می شود غلبه نقاب سهراب بر او و بسامد بسیار اشتباهات او در این مسیر است.

در این میان توجه به تأثیر تقابل و تضاد شدید ناشی از کینه دیرینه ایرانیان و تورانیان به مثابة مظاهر نیکی و بدی (که بخش عمده قسمت اسطوره‌ای و حماسی شاهنامه را به خود اختصاص داده است) اهمیت نقاب سهراب را آشکارتر می کند. اساساً تورانیان در شاهنامه سایه جمعی ایرانیان هستند و افراسیاب، به منزله کهن‌الگوی سایه، سایه جمعی سهراب نیز هست. «افراسیاب تجسم بدخواهی و کینه‌ورزی است. ابلیسی است در جامه آدمیزاد تا چون ابر سیاهی هلال ماه نو را در خویش فروبرد و نور اهورایی را خاموش کند» (بحرانی و حسینی، ۱۳۸۲: ۱۵۳). شگفتانه که او از آغاز سهراب را زیرنظر دارد و از همه‌چیز او باخبر است. آیا این حقیقت که افراسیاب از وجود سهراب و رابطه او با رستم آگاهی دارد، بر درستی طراحی یک توطنۀ جمعی ازسوی تورانیان دلالت ندارد؟ توطنۀ‌ای که با همدستی تهمینه و پادشاه سمنگان برای بوجود آوردن پهلوانی تورانی نژاد از تیره رستم به هدف رویارویی با رستم است؟ شگفتانه که افراسیاب در آرزوی خود مبنی بر ناآگاه‌ماندن پدر و پسر از وجود یکدیگر با تهمینه هم رأی است:

پسر را نباید که داند پدر که بند بدان مهر جان و گهر...
(شاهنامه، ۱۳۸۶: ۲/۱۲۸)

سهراب سفر خود را آغاز می کند و در اولین گام در مرز ایران با دژ سپید روبرو می شود. دژ در داستان‌ها و افسانه‌های پریان نمودی است از ناخودآگاه، اما سهراب عملاً دژ سپید را تسخیر نمی کند و تنها زمانی به آن درمی آید که دژ از ساکنانش خالی شده است. در پای این دژ سهراب با هجیر نگهبان دژ رزم می کند اما پس از شکست‌دادن هجیر به او امان

می‌دهد. به امید آنکه از طریق این پهلوان بتواند رستم را بیابد. سپس نوبت رزم با گردآفرید، پهلوان‌بنوی ایرانی، است که با لباس رزم (لباس مردانه) به مقابله سهراب می‌رود. گردآفرید فرانمود آنیما/ روان مادینه مثبت سهراب است که در آستانه دژ/ ناخودآگاه با او روبه‌رو می‌شود. بالاین‌همه سهراب ناتوان از دریافتمن و سازگاری با این فرانمود آنیماست. آنیما اینجا حتی با نقاب مردانه با او مواجه می‌شود و درست زمانی که سهراب از ماهیت زنانه او آگاه می‌شود دوباره در اعماق ناخودآگاه/ دژ فرو می‌رود و گم می‌شود. علت گریختن روح زنانه از سهراب، جز خشونت اولیه، خشونت در وهله آگاهی از آن نیز هست. سهراب پس از آنکه درمی‌باید گردآفرید زن است به‌جای انداختن سلاح کمند می‌گشاید و باز به زور متousel می‌شود و می‌گوید:

نیامد به دامم بسان تو گور ز چنگم رهایی نیابی مشور
(همان: ۱۳۴)

گردآفرید/ آنیما پس از ورود به دژ/ ناخودآگاه پیامی ریشخندآمیز و در عین حال مشفقاته به سهراب می‌دهد:

بخندید و او را به افسوس گفت که توکان ز ایران نیابتند جفت
(همان: ۱۳۶)

در این زمینه توجه به تضاد همیشگی و تقابل دوگانه تورانیان/ ایرانیان در سراسر شاهنامه که در اینجا می‌تواند فرانمود تقابل دوگانه میان خودآگاه/ ناخودآگاه باشد راه‌گشاست. سهراب خودآگاهی/ من و نقاب تورانی آن را رها نکرده است و بنابراین توانایی پیوستن به ناخودآگاه را ندارد. دژ سپید/ دروازه ناخودآگاه در مرز ایران/ قلمرو ناخودآگاه قرار دارد و محتوای پیام گردآفرید این است که سهراب تا نقاب تورانی به چهره دارد و تا اسیر خودآگاهی است هرگز نخواهد توانست به محتویات ناخودآگاه/ آنیما دست باید. گردآفرید، پس از آن باز هم شروع به پندادن می‌کند و پندی به سهراب می‌دهد که به شیوه پیش‌آگاهی بخشی^{۱۲} می‌تواند چکیده کل داستان او در نظر گرفته شود:

نباشی بس اینم ز بازوی خویش خورد گاو نادان ز پهلوی خویش
(شاهنامه، ۱۳۷: ۲/۱۳۸۶)

شاید از این منظر بتوانیم با کمی تسامح گردآفرید را فرانمود پیرخربمند سهراب نیز در نظر بگیریم. پس از لشکرکشی سهراب به سمت ایران و تسخیر سپیددژ حضور دو راهنما را در مسیر زندگی سهراب شاهد هستیم: یکی هجیر و دیگری گردآفرید. اما این دو پیرخربمند، که هر دو نیز ایرانی هستند، به‌علت اشتباهات سهراب (اولی به‌دلیل خشونت و دومی

به دلیل بی خردی و حسادت) قادر به یاری سهراب نیستند و اگر هم پندی به او می دهند نمی پذیرد. هر چند نقش راهنمایی هجیر را هم با کمی تسامح می توان در کهن‌الگوی پیر خردمند جای داد، چراکه یکی از ویژگی‌های پیر، راهنمایی و راه‌گشایی به سوی خویشن حقیقی و درک و شناخت است، هجیر به عمد، رستم را به سهراب معرفی نمی کند. اساساً یکی از دلایل ناکامی سهراب در مراحل مختلف فرآیند فردیت، فقدان یک راهنمای خردمند حقیقی در مسیر است.

خشونت سهراب حاصل غلبة سایه است و او پس از ناتوانی در دستیابی به آنیما عنان را به تمامی به دست سایه خود می سپارد و در صفات او که نادانی و خشم جنون‌آمیز است غرق می شود تا به ویرانگری در آستانه دژ بپردازد:

به تاراج داد آن‌همه بوم و رست
به یکبارگی دست بد را بشست
(شاهنامه، ۲/۱۳۸۶: ۲)

اما پس از رسیدن نامه دژنشینان به کاووس، نامه‌ای به واسطه گیو برای رستم می فرستد و ماجرا را شرح می دهد. رستم پس از شنیدن اوصاف این گرد تورانی شگفت‌زده می شود:

تهمتن چو بشنید و نامه بخواند	بخنده از آن کار و خیره بماند
سواری پدید آمد از مهان	که ماننده سام گرد از مهان
ز ترکان چنین یاد نتوان گرفت	از آزادگان این نباشد شگفت
پسر دارم و باشد او کودکی	من از دخت شاه سمنگان یکی
توان باز کردن به هنگام جنگ	هنوز آن گرامی نداند که چنگ

(همان: ۱۴۳)

ممکن است این ابیات سندی بر ادعای آگاه‌بودن رستم از هویت سهراب یا تردید او در این مسئله قلمداد شوند. باید گفت علاوه بر اینکه این ادعا با داده‌های داستانی خود فردوسی در تعارض است، شگفتی و خنده رستم بر این کار کاملاً طبیعی است و می تواند به دلیل ناباوری او از ظهور پهلوانی ماننده سام گرد- آن هم از میان ترکان- باشد. زیرا از نظر او غیرممکن است که تورانیان چنین سواری در میان سپاه خود داشته باشند. به همین شکل حتی شادخواری و تعلل رستم در اجابت دعوت کاووس را نیز بیش از ترس او از رویه روشندن با سرنوشت، می توان ناباوری و جدی نگرفتن اهمیت مسئله از سوی او قلمداد کرد. این تعلل حتی بسیار بیشتر از این می تواند به جدی نگرفتن کاووس مرتبط باشد؛ شاهی که در ادامه ماجراجویی‌ها و در درس‌سازی‌هایش برای رستم، با اغراق در بیان صفات پهلوان تورانی می خواهد به هر طریق ممکن تهمتن را به میدان رزم بکشاند. در اینجا به پهلوانی برمی خوریم که از رزم‌های پیاپی و ماجراهای شگفت که بیشتر آنها دلیلی جز بی خردی و

خودکامگی کاووس ندارد خسته شده و شاید این پیروزی‌های پیاپی نیز او را به دست کم گرفتن حریفان آنچنان که در سهراب می‌بینیم واداشته است:

مگر بخت رخشندۀ بیدار نیست و گرنه چنین کار دشخوار نیست
(شاهنامه، ۱۴۴: ۲/۱۳۸۶)

البته رستم پس از اینکه از ظهور پهلوانی چنین در میان تورانیان ابراز شگفتی می‌کند به طور طبیعی به یاد این می‌افتد که خود او فرزندی از تخمۀ آزادگان دارد که در میان تورانیان بزرگ می‌شود. بدین‌گونه ذهن رستم به طور طبیعی به سمت سهراب می‌رود اما به دو دلیل باور نمی‌کند که این گرد نوظهور فرزند او باشد: نخست اینکه بنابر داده‌های داستانی او معتقد است که فرزندش هنوز چنگ بازکردن به هنگام جنگ را نمی‌داند و تهمیمه نیز این موضوع را از او پنهان کرده است. دیگر اینکه رستم چنین اقدام بی‌خردانه‌ای را در حملۀ فرزند خود به ایران حتی به مخلیه‌اش راه نمی‌دهد و منطقی نیز همین است؛ آن هم به سرکردگی سپاهیان افراسیاب و بهویژه به خاک و خون‌کشیدن مرز ایران در اطراف دز سفید. در ابیات بعد مشخص می‌شود که هم ایرانیان و هم رستم حتی می‌دانند که نام این هماورد سهراب است. با این‌همه (درصورتی که ارتباط رستم با تهمیمه به یکبار فرستادن زر و گوهر منحصر نبوده و تهمیمه نام فرزندش را به او گفته باشد) باز هم رستم باور نمی‌کند که این هماورد فرزند اوست. رستم پس از ترک خشمگینانه دربار کاووس که در واکنش به تعلل او «شرم از دو دیده شسته است»، به چاره‌گری گودرز به دربار بازمی‌گردد. ابیات این قسمت داستان بر خودکامگی و بی‌خردی کاووس و خستگی و دلزدگی رستم صحۀ بیشتری می‌گذارد:

سرم کرد سیر و دلم کرد بس جز از پاک یزدان نترسّم ز کس
(همان: ۱۵۰)

اما این پهلوان خسته و دلزده باز هم برای این شاه خیره‌سر به میدان می‌رود. رستم در این داستان با خشم‌گرفتن و پشت‌کردن به دربار کاووس شاه نشان می‌دهد که آین او آزادگی و میهن‌دوستی است نه نگاهداشت تاج و تخت شاهی خیره‌سر و قدرناشناست چون کاووس که: «ندیدم ز کاووس جز رنجِ رزم». درواقع اگر در جریان رزم رستم و سهراب گاهی هم نام کاووس و نگرانی از رسیدن آسیب سهراب به او بر اندیشه رستم می‌گذرد، این نگرانی، نگرانی پهلوانی برای جایگاه شاهی است که نگاهدارنده فرۀ ایزدی و نماد و مایه استواری کشور بوده است و حفظ و حراست از آن در نظام پهلوانی ایران وظيفة تک‌تک پهلوانان است. بهویژه که سهراب از همان ابتدا با ویرانگری در مرز ایران در آستانه دز سفید ماهیت

خود را بهمثابه دشمن ایرانیان نشان داده است. «نفرتی که او [رستم] از کاووس و وضع موجود دارد، نباید بازدارنده او در پاسداری از کشورش، نگهبانی از مقام پهلوانی اش و پایداری به قصد بیرون راندن مهاجمان از سرزمینش باشد» (حمیدی، ۱۳۸۶: ۱۷۴).

بنابراین رستم به مصاف سهراب می‌رود و در اولین شب رویارویی دو سپاه با لباس تورانی به سپاه سهراب وارد می‌شود تا به چشم خود پهلوانی را که تاکنون جز وصفی از او نشنیده است ببیند. این عمل رستم را نیز شگفتی و ناباوری طبیعی او از ظهور چنین پهلوانی در میان تورانیان توجیه می‌کند. اما در جریان این ورود ناشناس، رستم زندرزم را که ظاهرًا می‌توانسته در شناسایی او به سهراب کمک کند ناگهانی و ناخواسته می‌کشد. با بروز این حادثه یگانه‌کسی که می‌تواند راهنمای واقعی و پیرخربمند سهراب باشد کشته می‌شود و دیگر سهراب چاره‌ای برای خود نمی‌بیند که برای خروج از تاریکی و بی‌خردی به یکی از اطرافیان و در این میان هجیر تکیه کند و او را راهنمای خود برای شناخت رستم برگزیند. این دژبان دلیر ایرانی از دوده گودرز یگانه‌کسی است که پس از گردآفرید سهراب را از نبرد با رستم برحدتر می‌دارد. طرفه این است که هجیر با وجود اسارت و بیم جان رستم را به سهراب نمی‌شناساند؛ زیرا می‌داند که سهراب جاهجوی و بی‌خرد، که از فرط حسادت به رستم توان شنیدن وصف قدرت و بزرگی او را ندارد، بهویژه با ضرب زور و خشونتی که هجیر از او سراغ دارد، رستم را از بین خواهد برد. هجیر که به گونه‌ای نمادین پاسدار مرزهای وطن است در عالم روان ناخودآگاه سهراب نیز پاسدار ارزش‌های ازلی پدر/ وطن/ نظم و عرف است و در راه این پاسداری از تهدیدهای سایه لجام‌گسیخته سهراب نیز نمی‌هرسد. طرفه اینکه سهراب، که با نقاب خطرناک‌ترین دشمنان دیرینه ایرانیان پا به ایران گذاشته است، همه‌جا از ایرانیان انتظار دادن نشان رستم را دارد، بدون آنکه خود نشان خود راستینش را بداند و یک لحظه بتواند خود را بدون نقاب حمله‌کننده تورانی به همان کسانی که از آنان انتظار راهنمایی دارد معرفی کند. ایرانیان و حتی خود رستم برای پنهان کردن نشان رستم از سهراب دلایلی کاملاً منطقی و موجه دارند، اما دلیل سهراب که خود جست‌وجوگر این سفر است از پنهان‌داشتن نشان و هویتش چیست؟ این چنین است که هجیر پس از اینکه سهراب، به‌دلیل ستودن رستم، از او به خشم آمده و تحقیرش می‌کند، باز هم به قیمت جانش از شناساندن رستم به این «ترک با زور دست» خودداری کرده و در عوض به او پندی «درشت» مشابه پند گردآفرید می‌دهد:

به سهراب گفت این چه آشفتن است همه با من از رستم گفتن است

همی پیلتون را بخواهی شکست
تو او تن آسان نیاری به دست
(شاهنامه، ۱۳۸۶: ۲/۱۶۶)

اما سهراب، مغلوب سایه و نقاب و ناتوان از درک و دریافت پیام‌های ناخودآگاه، از هجير رو برمی‌گرداند، خفтан می‌پوشد و ترگ بر سر می‌گذارد و به مصف سپاه ایران می‌رود. در اولین یورش سراپرده کاووس در مرکز ثقل سپاه ایران را سرنگون می‌کند، پهلوانان به رستم آگهی می‌برند و اولین مصف رستم و سهراب شکل می‌گیرد.

_RSTM/پدر/ هویت/ خویشن، فرانمود تمامیت یافتنگی سهراب است. رستم از نظر ظاهری آینه تمام‌نمای سهراب است، با این تفاوت که تجربه، خرد، زیرکی و وقاری را که سهراب از آن بی‌بهره است یک‌جا دارد.

او [RSTM] تنها نمودار نیرو نیست. او مجموعه‌ای است از اندیشه و خرد، نیرو و دلاوری، بردباری و از خودگذشتگی، زیرکی و منطقی سخت و استوار. او نمونه آرمانی فردوسی است. او یگانه‌نما نیزه و مظهر توده‌های ایرانی است که... با اجتماعی از نیکوترين گوهرهای مردمی در قالب یک مرد تجسم یافته است (ثاقب‌فر، ۱۳۴۸).

اما چه پیش می‌آید که همین رستم جامع تمام صفات انسانی در اولین مصف و هنگامی که سهراب در هویت او تردید می‌کند، نام خود را از او مخفی می‌دارد؟ مهربیزی این خودداری از افشاری نام و معرفی کردن خود را نقابی می‌داند که رستم در مصف با سهراب بر چهره زده است (مهربیزی، ۱۳۸۹: ۶۴)؛ هرچند نام‌پوشی پهلوان جنگاور دربرابر حریف رسم بوده که البته عمل کردن برخلاف آن نوعی تهور و بی‌باکی هم قلمداد می‌شده است (آیدنلو، ۱۳۸۹: ۲۶)، بنابراین خودداری رستم (و همچنین هجير و ایرانیان دیگر) با دلایل منطقی و اسطوره‌شناسی توجیه‌پذیر است. نکته درخور تأمل آن است که خودداری سهراب از افشاری هویت و هدف واقعی سفر به چه معناست؟ امری که خصوصاً در این نقطه حساس داستان، زمانی که او به هویت هماورد شک کرده است، هیچ توجیه منطقی‌ای نمی‌تواند داشته باشد. به باور نگارندگان این مسئله‌ای است که بیشتر پژوهش‌ها در این نقطه از داستان نادیده گذاشته یا به اهمیت آن پی‌برده‌اند؛ زیرا اساساً هماوردهی که از آغاز با نقاب یک متجاوز تورانی به مرزهای ایران و سپس میدان مصف رستم وارد شده سهراب است و درجه آمیختگی او با این نقاب -که در سرتاسر داستان به شواهد آن اشاره کردیم- نیز به حدی است که حتی در این لحظات حساس به فکر برداشتن آن نمی‌افتد، گویی خود سهراب نیز هدف راستین سفرش را فراموش کرده است. علاوه‌بر آن، نباید فراموش کرد که سهراب -که نامش را همه از جمله رستم می‌دانند- هویتش را مخفی نگه داشته است و در نقش و

پوششی متفاوت با هویت خود قرار گرفته است، درحالی که رستم در جایگاه راستین خود ایستاده و نقش واقعی اش را که دفاع از وطن و مردمانش دربرابر متجاوز است بازی می‌کند. او فقط نام خود را مخفی نگاه داشته است و آن هم از این روست که براساس عقاید باستانی مخفی کردن نام در زم از برتری روانی‌ای که دانستن نام هماورده به حریف او می‌بخشیده جلوگیری می‌کرده است (همچنین ر.ک آیدنلو، ۱۳۸۹: ۲۶).

رستم مطابق معتقدات اساطیری و پهلوانی خود بر این باور بوده است که اگر نام خود را به حریفی چون سهراب بگوید، که ویژگی‌های جنگی اش را از زبان این و آن شنیده بوده است و بسیار هم بیمناک حضورش در صحنه رزم بوده است، نیمی از روان و نیروی خود را به او هبه کرده است. پس به حکم عقل باستانی نباید خود را معرفی می‌کرد (حمیدی، ۱۳۸۶: ۱۷۳).

بعلاوه، تصمیم رستم در خودداری از افشاری نام، اکنون که بزر و بالای سهراب را در میدان مصاف به عینه می‌بیند، آن هم پساز واژگونی سراپرده پادشاه و مرکز نقل و آبروی سپاه ایران توسط او رنگ منطقی‌تری به خود می‌گیرد... شاید هم [رستم] فکر می‌کند اگر به دست سهراب کشته شود بگذار او فکر کند هنوز رستمی در ایران است که او را نابود خواهد کرد... (شهبازی، ۱۳۸۰: ۴۹).

همین دلایل در رزم دوم رستم و سهراب، زمانی که سهراب به رستم پیشنهاد کناره‌گیری از رزم و می‌گساري می‌دهد و باز جویای نام او می‌شود، رستم را از افشاری نام و قبول پیشنهاد او بازمی‌دارد. مضاف بر اینکه اکنون این دلایل پرنگتر نیز شده‌اند: نخست اینکه این پیشنهاد سهراب به‌هیچ‌روی پیشنهاد صلح نیست، زیرا او می‌خواهد فقط رستم را از رزم کنار بکشد و می‌گوید: «بمان تا کسی دیگر آید به رزم»، نه اینکه به کل از رزم با ایرانیان کناره بگیرد. دیگر اینکه در رزم پیشین نیز هنگام حمله به سپاه ایران سهراب از خون ایرانیان «آب را چو می‌لعل» کرده است. درحالی که رستم که در همین زمان به سپاه توران تاخته است به اعتراف خود سهراب کسی را نمی‌کشد:

چنین گفت سهراب کو زین سپاه	نکرد از دلیران کسی را تباہ
از ایرانیان من بسی کشتهام	زمین را بخون چون گل آغشتهام
(شاهنامه، ۱۳۸۶: ۲/۱۷۵)	

می‌بینیم که سایه سهراب که از آغاز داستان لجام‌گسیخته بود اکنون به طرزی هیجانی و بی‌هدف تاخت و تاز می‌کند و گرنه این‌گونه کشتار بی‌دلیل ایرانیان که هموطنان او به‌شمار می‌روند به‌هیچ‌شکل توجیه‌پذیر نیست. درواقع مشکل سهراب با سایه خود همین

افسارگسیختگی هیجانی آن است که آن را از دسترس هرگونه بازشناخت و تحلیل و انجذابی خارج می‌کند.

اگر ما بتوانیم صادقانه و با دوراندیشی این سایه را با شخصیت خودآگاهمان درآمیزیم مشکل به‌آسانی حل خواهد شد. اما متأسفانه امکان این کار همیشه وجود ندارد، زیرا سایه چنان تحت تأثیر هیجان قرار دارد که گاه خرد نمی‌تواند بر آن چیره شود (فون فرانتس، ۱۳۸۴: ۲۶۳).

بنابراین اکنون نیز، که دل سهراب به گفته خود او بر رستم مهر می‌آورد، باز اصرار او به حفظ نقاب و غلبه سایه بر او مانع پذیرفتن کوچکترین تأثیری از رستم می‌شود. اکنون که دیگر دست او به خون ایرانیان آلوده است و هیچ شکی در متجاوزبودن او نیست، حتی توسل رستم به حیله و چاره‌جویی در جنگ برای نابودی او توجیه‌پذیر می‌نماید. باید توجه کرد که رویارویی سهراب با رستم و حتی غلبه اولیه او بر رستم به‌هیچ‌روی به معنای وصول او به خویشن نیست، زیرا او که تاکنون از درک و به‌کارگیری نیروهای ناخودآگاه چون آنیما و پیرخربمند ناتوان بوده است، اکنون آنها را فروگذاشته و صرفاً با توسل به خودآگاهی/ من، که تحت تأثیر شدید سایه و نقاب او نیز قرار دارد، قصد برخورداری از تمامیت و وصول به فردیت/ هویت/ پدر دارد و روشن است چنان‌که خودآگاهی هرگز به‌نهایی برای رستگاری و تحقق خویشن کافی نبوده است، تلاش او محکوم به شکست است. زیرا خویشن «...نشان‌دهنده تلاش به سوی... تمامیت کلیه جنبه‌های شخصیت است» (شولتز، ۱۳۵۹: ۸۲). از این جای داستان به بعد گویی سرنوشتی مرموز (سازوکار نیروهایی که سهراب به نبردشان برخاسته است)، او را به سوی فرجام تlux سوق می‌دهد. باوجود نیروی بدنی فوق العاده اکنون «بخت شوم» بر سهراب خشم آورده است و «تو گفتی سپهر بلندش ببست» و شگفت‌انگیز اینجاست که پس از اینکه رستم سهراب را زمین می‌زند و پهلوی او را می‌درد به ناگاه گویی سهراب دچار روشن‌بینی شده است. این روشن‌بینی همان پرده جهل مرگبی است که پس از اصابت تیر از پیش چشمان اسفندیار برداشته می‌شود و شروع به روشنگری می‌کند. سهراب نیز اندیشه از نیک و بد، از نقاب و سایه، کوتاه کرده و روشن‌بینانه‌ترین تفسیری را از سرنوشت خود ارائه می‌دهد:

بدو گفت کین بر من از من رسید زمانه به دست تو دادم کلید

تو زین بی گناهی که این گوزپشت مرا برکشید و به‌زودی بکشت

به بازی به کوی‌اند همسال من به ابر اندر آمد چنین یال من

(شاهنامه، ۱۳۸۶: ۲/۱۸۶)

می‌بینیم که سهراب در این ابیات و ابیات پس از آن علاوه بر اینکه به رشد جسمانی سریع خود (که با رشد روانی همراه نیست) اشاره می‌کند نقاب خود را نیز برای اولین بار در طی این سفر برمی‌دارد و به تعبیر فردوسی با «کوتاه کردن اندیشه از نیک و بد» هویت خود را نیز افشا می‌کند. آنچه پس از این اتفاق می‌افتد پیش‌بینی‌پذیر است. رفتار کاواوس در خودداری از رساندن نوشدارو به سهراب به بهانه منطقی هراس از بدرسیدن دوباره از جانب او، بهمنزله کش نیروهایی / سرنوشتی که سهراب خود به نبردشان برخاسته بود / عمل می‌کند. حتی فرستادن نوشدارو نیز، زمانی که دیگر دیر شده است، بخشی از سازوکار سرنوشت است. در حقیقت کاوس از اینجای داستان به بعد - بی‌توجه به سوابق پیشینش در بی‌خردی و خودکامگی - فرآمود دیگری از خویشن می‌شود؛ و مگر سرنوشت چیزی به جز سازوکار نیروهای ناخودآگاه / خویشن / خدا دربرابر اعمال من / خودآگاهی آدمی است؟ زیرا گاه احساس می‌شود ناخودآگاه هماهنگ با سرنوشتی مرموز ما را راهبری می‌کند. درست مثل اینکه چیزی ما را نگاه کند. ما او نمی‌بینیم اما او ما را می‌بیند، و شاید این همان انسان بزرگ باشد که در قلب ماست و از راه خواب به ما می‌گوید درباره ما چه فکر می‌کند (ر.ک فون فرانس، ۱۳۸۴: ۲۴۵).

اما سرنوشت / خویشن / خدا فقط زمانی می‌تواند انسان را دربرگیرد که من / خودآگاهی به جای نبرد با نیروها و پیام‌آوران او با گوش فرادادن، درآمیختن و موازنی با آنها به فردیت و تمامیت رسیده باشد و سهراب - چنان‌که در داستان دیدیم - در مسیر رشد روانی به سوی فردیت نه می‌تواند از تسلط خودآگاه خارج شود، نه از عهده بازشناخت نقاب و رام‌کردن سایه‌اش برمی‌آید و نه قادر به درک پیام‌های آنیمای مثبت و پیرفرزانه است.

پس بی‌آنکه به پدر / هویت / فردیت خود دست یابد فرجام‌نایافته می‌میرد و مرگ او، همان‌طور که فردوسی در درآمد داستان تلویحاً به "داد" بودن آن اشاره کرده است، چنان منطقی و عادلانه به نظر می‌رسد که پس از آن تمام بزرگان ایران از گودرز تا کاوس هر کدام به شکلی به توجیه آن و خرسند کردن دل رستم برمی‌خیزند. اکنون می‌توانیم به آغاز داستان نیز نظری دوباره بیندازیم:

اگر در بررسی آغاز داستان رستم و سهراب و شرح چگونگی پیوند رستم با تهمینه و در وجود آمدن سهراب فقط ظواهر داستان را درنظر می‌گرفتیم، احتمالاً به این نتیجه می‌رسیدیم که سهراب بر اثر عشقی شورانگیز، ماجراجویانه و البته نامتعارف پا به جهان گذاشته است. با این‌همه بررسی دوباره به ما نشان خواهد داد که حتی زادن سهراب نیز می‌تواند از بُن نتیجه اشتباه رستم و فراتر از آن، دسیسه‌سازی تورانیان بر سر راه تهمتن

باشد. اشاره کردیم که تهمینه، همان طور که آنیمای منفی سهراب است، آنیمای منفی رستم نیز هست. رستم که به تعقیب گور (نمودی دیگر از آنیمای منفی) به خاک توران قدم گذاشته است، پس از شکار گور به خوابی فرو می‌رود که طی آن اسبش را از دست می‌دهد. درست به همین دلیل است که خود سپس این خواب را ننگ و معادل مرگ می‌داند.

چه گویند گردن که اسپش که برد؟ تهمتن بدانجا بخت؟ ار بمرد؟
(فردوسي، ۱۳۸۶: ۱۲۰)

طی این خواب تورانیان ظاهراً با اقدامی حساب شده رخش را که هوشیاری او پیشتر در داستان هفت خوان رستم ثابت شده است می‌ربایند. شاه سمنگان که پادشاهی او در مرزهای توران واقع است در هنگام ورود رستم به سمنگان در جستجوی رخش به گرمی دربرابر او کرنش می‌کند و از همان ابتدا با پرسشی شگفت و پیش‌آگاهی‌ساز به استقبال او می‌رود:

بدو گفت شاه سمنگان: چه بود؟ که یارست با تو نبرد آزمود؟
(همان: ۱۲۰)

و به راستی چه کسی به جز سهراب می‌توانست با رستم نبرد بیازماید: هیچ‌کس، مگر کسی که از پشت خود پهلوان باشد. ولی پسر پهلوان را نمی‌توان فریفت و برضد پدر شوراند. مگر آنکه آن پسر از کودکی در دامان زنی جادو پرورده شده باشد و این در صورتی میسر است که پهلوان با زنی جادو یکبار هم خوابگی کند (خالقی مطلق، ۱۹۸۳: ۱۸۰).

ماجراهای بعدی و ظهور ناگهانی تهمینه، دختر شاه سمنگان، بر بالین رستم در نیمه‌های شب می‌تواند بر این تصور صحه بگذارد که توطئه‌ای جمعی به همدستی افراسیاب، شاه سمنگان و تهمینه و به طور کلی تورانیان، به منزله سایه جمعی ایرانیان، برای در وجود آوردن هماوردی برای تهمتن بی‌همال ایران در حال شکل‌گرفتن بوده است. به ویژه اینکه در جریان داستان می‌بینیم که افراسیاب از وجود سهراب و اندیشه‌های او آگاه است. ظاهراً از اساس هدف از دزدیده‌شدن رخش و درنگ رستم در سمنگان پیوند با تهمینه و در وجود آمدن سهراب بوده است؛ زیرا به محض اینکه این پیوند شکل می‌گیرد، هم رخش پیدا می‌شود و هم دیگر دلیلی برای ماندن رستم در سمنگان باقی نمی‌ماند. به علاوه، رستم تهمینه را با خود به ایران نمی‌برد و این ظاهراً به آن دلیل است که رستم خود می‌داند پیوند او با یک شاهدخت تورانی از اساس اشتباه است. فراتر، حتی کامبخشی یک شبیه او به این شاهدخت تورانی نمی‌تواند علتی جز یافتن رخش و زدودن ننگ اشتباه اولیه او در ورود

به مرز توران و خواب بی‌هنگام داشته باشد. در شاهنامه «رومیان، تورانیان و تازیان مهم‌ترین سایه‌های ایرانیانند و اگر مردی به سراغ زنی از تبار آنان برود، با نیمه دیگر روان زنانه و زن درونش پیوند برقرار کرده است. اگر این نیمه نامناسب باشد زشتی می‌آفیند» (سلیمی و میرمیران، ۱۳۸۹: ۳۸).

بنابراین هرآنچه از ابتدا سهراب را دربرگرفته به‌تمامی سایه است و فراتر، حتی می‌توان زادن او را توطئه‌ای شگفت از جانب سایه جمعی رستم و ایرانیان برای نابودی رستم تلقی کرد. توجه به این مسئله درکنار اقدامات جاهجویانه و نابخردانه بعدی سهراب در شوریدن علیه هنجارهای پهلوانی / انسانی و اشکال آیینی نقش این سایه جمعی و آنیمای منفی را در سرنوشت و روند فردیت یافتن او بیشتر آشکار می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

سهراب، فرزند رستم پهلوان ایرانی از تهمینه شاهدخت تورانی، که در کودکی از نظر جسمانی هماوردی ندارد، با دانستن نام پدر خود رستم به جست‌وجوی او برمی‌خیزد و با سفر به ایران به قصد یافتن و به‌شاھی رساندن پدر در مسیر جست‌وجوی فردیت قدم می‌گذارد. اما عدم تناسب رشد روانی او با رشد جسمانی‌اش که بیش از هرکس خود او را فریفته است، خشت اول را در مسیر او کج می‌نهد. سهراب به‌متابه کودک تحت تسلط غایز/سایه خود قرار دارد و از بلوغ روانی کافی برای درک و دریافت پیام‌های ناخودآگاه/آنیمای مثبت / پیرخردمند که لازمه فرآیند فردیت یافتن است برخوردار نیست. او حتی توانایی ندارد که میان خودآگاهی/من و نقابی که به چهره زده است تمایز بگذارد و در طلب رستم چنان با نقاب پهلوان تورانی خود درمی‌آمیزد که دچار خودفریبی می‌شود و به کشتار هموطنانش می‌پردازد. مجموعه غلبة نقاب و سایه فردی/جمعی به همراه وسوسه آنیمای منفی سهراب او را به سمت تصمیم جاهجویانه و خودبینانه برای براندازی هنجارهای ازلی / نظم / عرف و رویارویی با ارزش‌های انسانی / پهلوانی پدر / وطن / درفش قومی سوق می‌دهد و سرانجام ناتوان از رسیدن به غایت و تمامیت خویشتن و بهانجام رساندن فرآیند فردیت او را در این رویارویی از پای درمی‌آورد.

پی‌نوشت

1. persona
2. shadow
3. Anima/Animus
4. The old wise man
5. self

6. Collective Unconsciousness
7. Process Of Individualization
8. Wholeness
9. Persona)
10. Self
11. Conjunction Oppitorum
12. Foreshadowing

منابع

- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۹) «بررسی و تحلیل چند رسم پهلوانی در متون حماسی». *فصلنامه مطالعات ادبیات داستانی*. سال اول. شماره ۱: ۵-۲۶.
- ابراهیمی، سهراب (۱۳۸۸) «مقایسه تراژدی رستم و سهراب با او دیسه و او دیپوس». *فصلنامه تخصصی ادبیات دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*. سال پنجم. شماره ۲۱: ۳۰-۱۴۸.
- ابومحبوب، احمد (۱۳۹۲) متن سخنرانی در سی و یکمین نشست شاهنامه پژوهی، به نقل از خبرگزاری کتاب ایران (ایبنا). <http://www.ibna.ir/vtph2tukf23n.dt.html>.
- ادریسی، محمدحسن (۱۳۸۵) «مسئله سرنوشت در داستان رستم و سهراب». *مجله رشد آموزش زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۷۸: ۱۸-۲۲.
- اقبالی، ابراهیم و دیگران (۱۳۸۶) «تحلیل داستان سیاوش برایه نظریات یونگ». *فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی. شماره ۸ سال ۲: ۶۹-۸۶.
- امیدسالار، محمود (۱۳۶۹) «رستم و سهراب و زیربنای منطقی حکایت در شاهنامه». *مجله ایران‌شناسی*. سال دوم. شماره ۶: ۲۴۲-۳۶۹.
- امینی، محمدرضا (۱۳۸۱) «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون براساس نظریه یونگ». *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. دوره هفدهم. شماره ۲. (پیاپی ۵۳): ۵۳-۷۴.
- بحرانی، ذبیح‌اله و صالح‌حسینی (۱۳۵۴) «تراژدی رستم و سهراب». *مجله فرهنگ و زندگی*. شماره ۱۸: ۱۵۰-۱۵۸.
- برسلر، چارلز (۱۳۸۹) *درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی*. ترجمه مصطفی عابدینی‌فرد. چاپ دوم. تهران: نیلوفر.
- تسليمه‌ی، علی و سیدمحتبی میرمیران (۱۳۸۹) «فرآیند فردیت در شاهنامه با تکیه بر شخصیت رستم». *درب پژوهی*. شماره ۱۴: ۲۹-۴۸.

- فرآیند فردیت در داستان رستم و سهراب برپایه شخصیت سهراب، صص ۱۱۵-۱۴۴
- ۱۴۳
- ثاقب‌فر، مرتضی (۱۳۷۸) «نگرشی بر ترازدی رستم و سهراب». بنیت‌های جامعه‌شناسی. تهران: بیستون.
- جعفری، طیبه و زینب چوقادی (۱۳۹۰). «تحلیل کارکرد کهن‌الگوها در بخشی از داستان بهرام چوبین». پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان. سال سوم. شماره ۱. پیاپی ۹: ۱۲۳-۱۳۴.
- جونز، ارنست و همکاران (۱۳۶۶) رمز و مثل در روانکاوی. ترجمه جلال ستاری. تهران: توسع.
- حمیدی، بهمن (۱۳۸۶) «نگاهی به تفسیرهای سه‌گانه داستان رستم و سهراب». مجله رودکی. شماره ۱۵: ۱۷۱-۱۷۵.
- خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۸۶) سخن‌های دیرینه. تهران: افکار.
- (۱۹۸۳) «یکی داستان است پر آب چشم». ایران‌نامه. جلد اول. شماره دوم: ۱۶۴-۲۰۵.
- دoustخواه، جلیل (۱۳۵۳) «رستم و سهراب فاجعه برخورد آرمان و عاطفه». مجله فرهنگ و زندگی. شماره ۱۷: ۱۵۹-۱۶۷.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۵۲) «ترازدی توانایی و فاجعه توانایی اجتماعی، دل نازک از رستم آید به خشم». مجله الفبا. جلد سوم: ۲-۱۸۲.
- زمان احمدی، محمدرضا و الهام حدادی (۱۳۸۹) «تحلیل کهن‌الگویی داستان پادشاه و کنیزک». متن پژوهی‌ایرانی (زبان و ادب پارسی). شماره ۴۵: ۸۷-۱۰۴.
- شولتز، دوان (۱۳۵۹) «الگوی یونگ انسان فردیت‌یافته». ترجمه گیتی خوشدل. مجله آرش. شماره ۲۱: ۷۲-۹۲.
- شهبازی، علی‌اصغر (۱۳۸۰) «سهم سرنوشت در ترازدی رستم و سهراب». مجله رشد آموزش زبان و ادب فارسی. شماره ۶: ۴۶-۴۹.
- صدیقی، مصطفی (۱۳۹۱) «سام/سهراب و زال/رستم، نبرد پدر و پسر». مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز. سال ۴. شماره اول. پیاپی ۱۱: ۱۲۳-۱۴۸.
- طاهری مبارکه، غلام‌محمد (۱۳۷۹) رستم و سهراب. تهران: سمت.
- عباس‌زاده، خدایوردی (۱۳۸۷) «نقدی بر پیش‌درآمد داستان رستم و سهراب». فصلنامه ادبیات فارسی دانشگاه آزاد خوی. سال چهارم. شماره ۱۲: ۱۶۴-۷۶۴.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶) شاهنامه. به کوشش جلال خالقی‌مطلق. دفتر دوم. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فون فرانتس، م.ل. (۱۳۸۴) «فرآیند فردیت» در: انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ پنجم. تهران: جامی: ۴۲-۲۴۰.
- قائمه‌پناه، یداله (۱۳۸۴) «داستان رستم و سهراب و مرگ رستم از منظر عرفان». مجله شعر. شماره ۴۲: ۷۹-۸۵.

کلباسی، محمد (۱۳۷۷) «رنج آز: نگاهی دیگر به داستان رستم و سهراب شاهنامه». مجله ایران‌شناسی. سال دهم. شماره ۱: ۷۷-۹۱.

مورانو، آنتونیو (۱۳۹۰) یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. چاپ ششم. تهران: مرکز.

مهریزی، رضا (۱۳۸۹) «تحلیل روان‌شناسانه ستیز رستم و سهراب». کیهان فرهنگی. شماره ۲۸۲-۶۵: ۶۱-۲۸۳.

وکیلی، سیامک (۱۳۸۴) معماه شاهنامه. مرکز جهانی گفتگوی تمدن‌ها، به نقل از پایگاه اطلاع رسانی دیپاچه، ۲۱ اردیبهشت ۱۳۹۲.

http://www.aftabir.com/articles/view/art_culture/literature_verse/c5c1187612829
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۴) «کندوکاو در ناخودآگاه» در: انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه، چاپ پنجم. تهران: جامی: ۱۱۵-۱۵.