

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز  
سال ششم، شماره‌ی سوم، پاییز ۱۳۹۳، پیاپی ۲۱

## گرشاسب: شبه‌قهرمان حماسه‌ی اسدی

ساناز رجبیان\* مهدی نیک‌منش\*\*  
دانشگاه الزهرا

### چکیده

امروزه بررسی متون گذشته از منظرهای نوین، یکی از محورهای بنیادین مطالعات ادبی است. در این میان، نقد اسطوره‌شناختی یا کهن‌الگویی که رویکردی تلفیقی از علومی چون روان‌شناسی و انسان‌شناسی است، از اهمیتی ویژه برخوردار است. این نوع رویکرد، بر پایه‌ی اندیشه‌ی کارل گوستاو یونگ شکل گرفت. او پس از مطالعه‌ی اسطوره‌های ملل مختلف، به منشأ آن‌ها توجه و «ناخودآگاه جمعی» - که حاوی کهن‌الگوهاست - را به عنوان خاستگاه مشترک اسطوره‌های بشری، معرفی کرد. به زعم یونگ، لازمه‌ی «تفرد» و یک‌پارچگی شخصیت قهرمان این است که «قهرمان» بتواند پس از تمام دشواری‌ها، «سایه» را مقهور کند و خود را از سلطه‌ی آن نجات دهد. در این جستار تلاش شد داستان گرشاسب، به روایت اسدی، به روش توصیفی-تحلیلی مورد مطالعه قرارگیرد. در این تحقیق، علاوه بر معرفی شخصیت گرشاسب حماسی، نقیبی هم به شخصیت اساطیری گرشاسب زده شد تا ضمن معرفی این شخصیت، به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های دو روایت اساطیری و حماسی پرداخته و هم‌چنین علت این تفاوت‌ها تبیین شود. در اساطیر و متون پهلوی نابودی نهایی ضحاک به دست گرشاسب صورت می‌گیرد و قهرمان ما الگوی «نبرد قهرمان و سایه» را تکمیل می‌کند. اما در حماسه گرشاسب‌نامه، گرشاسب مطیع ضحاک و در سیطره اوست و نبرد فرجامین او، که مطابق با الگوی اسطوره‌ای نبرد با ضحاک است، محقق نمی‌شود؛ بنابراین به سبب مسکوت ماندن این موضوع و سلطه «سایه» بر «قهرمان»، «فرایند فردیت» روان و خودشناسی قهرمان در این حماسه رخ نمی‌دهد.

واژگان کلیدی: گرشاسب، اسطوره، کهن‌الگو، یونگ، نوزایی.

\* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی sanaz.rjbn@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی nikmanesh44@yahoo.com

۱. مقدمه

اسطوره قبل از هر چیز، یک قصه و داستان است؛ از دیدگاه سنتی، آن گونه که «گرین» می‌گوید؛ داستانی بی‌نام و نشان است که بیان‌گر عقاید بدوی بوده یا به تفسیر جهان طبیعی می‌پردازد. (گرین، ۱۳۷۰: ۳۲۵) از این رو، اسطوره، زبانی است برای بیان حقایقی که برون از تعقل و تخیل بشر قرار دارد.

به این نکته نیز باید توجه کرد که همواره مرز دقیقی میان حماسه و اسطوره وجود دارد که محققان بسیاری سعی در بازنمودن آن داشته‌اند؛ حماسه‌ها که از سنتی شفاهی سرچشمه گرفته‌اند، روایات قومی معمولاً منظومی‌اند که به عصر شکل گرفتن و استقرار اقوام سازنده‌ی حماسه‌ها باز می‌گردند. این روایات منظوم که گاه تا مدت‌ها شفاهاً و گاه به صورت مکتوب از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند، مدعی بازگفتن حقایق حوادث گذشته‌ی یک قومند. اما زمان رخ دادن وقایع مندرج در آن‌ها، به اعصار گذشته‌ی دور در زندگی یک قوم باز می‌گردد و این امر، با زمان ازلی روایات اساطیری متفاوت است. (بهار، ۱۳۸۷: ۳۷۳)

به طور کلی، اساطیر به مرور زمان شکلی عقلانی به خود می‌گیرند و به تدریج، بر موازین عادی و مردمانه استوار می‌گردند و این‌جا همان نقطه‌ای است که می‌توان گفت: حماسه از دل اسطوره زاده می‌شود.

یکی از این روایت‌های اساطیری که بعدها به ساختارهای نوشتاری درآمد داستان گرشاسب است. اسدی طوسی یکی از بزرگ‌مردان ادب فارسی در سده‌ی پنج هجری - است که با سرایش گرشاسب‌نامه، به عنوان دومین اثر منظوم حماسی پس از شاهنامه فردوسی، تلاش کرده که داستان گرشاسب، این قهرمان بلند آوازه‌ی اساطیری را حفظ و در جامه‌ای منظوم عرضه کند.

اسطوره‌ها و روایات حماسی تا روزگاری نه چندان دور، تخیلاتی بی‌ارزش محسوب می‌شدند. امروزه پیشرفت دانش روان‌کاوی و تحوّل و گسترش آن به وسیله‌ی فعالیت‌های دانشمندانی همچون فروید، یونگ و شاگردان و پیروان آن‌ها، تأثیری عمیق و همه‌جانبه را بر دریافت و برداشت انسان معاصر به عنوان مخاطبی عمومی و نیز پژوهش‌گران مکاتب دیگر اسطوره‌شناسی به عنوان مخاطبان خاص برجای گذاشته‌است. طبق باور یونگ، اسطوره پدیده‌ای است روانی که ماهیت روح را

آشکار می‌کند؛ «اسطوره به انسان سرگشته توضیح می‌دهد که در ناآگاهی چه می‌گذشته و آنچه گذشته چرا ماندگار مانده‌است.» (مورنو، ۱۳۸۶: ۱۹)

در پژوهش حاضر برآنیم که برپایه‌ی نظریه‌ی «فردیت» و «کهن‌الگو»‌های یونگ به تحلیل حماسه‌ی گرشاسب‌نامه و همچنین خاستگاه اصلی این حماسه، یعنی روایت گرشاسب اساطیری، پردازیم.

### ۲.۱. پیشینه پژوهش

در زمینه فرایند فردیت و نقد کهن‌الگویی، علاوه بر مقالات فراوانی که به وسیله‌ی شاگردان مختلف یونگ در کتاب انسان و سمبل‌هایش نوشته شده است، می‌توان به آثار «ماری لویس فون فرانتس» همچون کتاب فرایند فردیت در قصه‌های پریان، اشاره کرد.

مقاله‌های ارزشمند دیگری نیز در این زمینه وجود دارد، مانند: «تحلیل اسطوره‌ی قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریات یونگ» (امینی، ۱۳۸۱)، و «فرایند فردیت در شاهنامه باتکیه بر شخصیت رستم» (تسلیمی و میرمیران، ۱۳۸۹) و همچنین «تحلیل داستان سیاوش بر پایه‌ی نظریات یونگ» (اقبال‌ی و دیگران، ۱۳۸۶) و «سفر قهرمان در داستان حمام بادگرد» بر اساس شیوه‌ی تحلیل کمبل و یونگ» (حسینی و شکویی، ۱۳۹۱). در اکثریت این مقاله‌ها نویسندگان فرایند فردیت قهرمان را پس از نبردهای آن‌ها با نیروهای شرور و یا بعد از سفر مخاطره‌آمیز قهرمان، بررسی کرده و به این گرفت رسیده‌اند که قهرمان ما در پایان ماجرا به خودشناسی و مطلوب‌نهایی خود رسیده‌است.

لازم به ذکر است تا کنون گرشاسب‌نامه اسدی با این دیدگاه و از چشم‌انداز نقد کهن‌الگویی مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است، همچنین این حماسه در گرشاسب‌نامه و روایت مشابه آن، یعنی تاریخ سیستان، سیاقی متفاوت از دیگر آثار حماسی داشته که این پژوهش تلاش در بازنمایی و موشکافی آن دارد.

### ۳.۱. کهن‌الگوها و فردیت‌یابی قهرمان

تقسیم ذهن به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه، نخستین بار به وسیله‌ی فروید انجام شد. او در مقاله‌ی «خود و نهاد»، تعریف کاملی از خودآگاه و ناخودآگاه ارائه نمود و آن‌ها را طبقه‌بندی کرد. خودآگاه چنان‌که از نامش پیداست، بخشی از ذهن است که از افکار و اعمال خود، باخبر و بی‌واسطه‌ترین و قطعی‌ترین نوع ادراک است، و تمام جریانات تفکر آگاهانه در این بخش صورت می‌گیرد. در مقابل، فروید ناخودآگاه را

بخشی از ذهن می‌دانست که خارج از محدوده‌ی خودآگاهی‌ست. این بخش از سرکوب امیال و اندیشه‌هایی ساخته می‌شود که خطرناک‌تر از آن بوده‌اند که اجازه‌ی ماندن در ذهن خودآگاه را داشته باشند. و از منظر او، این امر سرکوب‌شده، پیش‌زمینه‌ی ناخودآگاه به‌شمار می‌رود. (فروید، ۱۳۷۳: ۲۵۲-۲۲۹؛ فروید، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۳۳-۱۵۲ و اسنودن، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۹)

یونگ و فروید، تصوّرات گوناگونی از ضمیر ناآگاه داشتند؛ فروید، ضمیر ناآگاه را پدیده‌ای شخصی و یونگ آن‌را پدیده‌ای جمعی<sup>۱</sup> می‌دانست. یونگ معتقد بود: «لایه‌ی عمیق‌تر دیگری هم وجود دارد که کلی و غیرشخصی است و میان آدمیان مشترک است.» (مورنو، ۱۳۸۶: ۶) این روان‌جمعی که او آن را ناخودآگاه جمعی نامید، حاوی محتویاتی است به نام کهن‌الگو؛ این کهن‌الگوها چونان ذخایری هستند که از نیاکان به ما ارث رسیده‌اند. این روان‌شناس تحلیلی، برای اثبات این سنخ‌های باستانی، دست به دامن اساطیر شده و به بیان وجوه شباهت اساطیر ملل مختلف بی‌آنکه ارتباط فرهنگی مستقیم یا غیرمستقیمی داشته‌باشند، می‌پردازد. او در تمام اساطیر الگوهای مشابهی کشف و طبقه‌بندی کرد.

یونگ در طبقه‌بندی قالب‌های بنیادین کهن‌الگویی، از چند کلان‌کهن‌الگوی پربسامد نام می‌برد که بعضی حاوی تصاویر نمادین شخصیت‌های کهن‌الگویی و برخی شامل وضعیت‌های کهن‌الگویی‌اند. شخصیت‌های کهن‌الگویی مطرح در این مقاله را می‌توان اجمالاً به صورت زیر، دسته‌بندی کرد:

۱. قهرمان (Hero): انسانی که صرف نظر از تولد معمولاً غیر طبیعی و رازآمیزش، زندگی روزمره و دنیای عادی خود را رها کرده و سفری صعب را برای خود رقم می‌زند تا پس از غلبه بر دشواری‌های گوناگون، چیزی خاص را به دست‌آورده و هم‌قطاران خود را خیری رساند. (کمبل، ۱۳۸۵: ۳۰-۳۱) قهرمان، پس از بازگشت از سفر، برای جامعه‌ی خود دست‌آوردی دارد. مطابق باور یونگ هر کهن‌الگو کارکرد خاص خود را دارد؛ کهن‌الگوی قهرمان سبب «انکشاف خودآگاهی فرد» می‌شود. (یونگ، ۱۳۸۶: ۱۶۴) به طور خلاصه، سرنمون قهرمان زمانی نمود پیدا می‌کند که «من» خویشتن نیاز به تقویت دارد. (←گرشاسب).

۲. سایه (Shadow): نقطه‌ی مقابل «من» است. سایه «گرایش‌های واپس‌گرایانه» ای (همان: ۱۷۶) است که سبب آشوب‌های مکرر در «من» می‌شود. «در وهله‌ی اول و بیش از همه، سایه، محتویات ناآگاه شخصی را بازمی‌نمایاند. سایه در من آشوب‌های مکرر

به وجود می‌آورد.» (مورنو، ۱۳۸۶: ۵۳) قهرمان یا فرد بیش از هر چیز باید تلاش کند به این سایه مشتبه نشود و خودشناسی، نخستین شرط لازم رودرویی با سایه است. (← ضحاک) نبرد قهرمان و نیروهای شرور شکل دگرگون شده و نمادین تعارض میان «من» و این تمایلات تاریک است. قهرمان کهن الگویی باید مقهورکننده‌ی تمایلات سرکوب شده‌ای باشد که در نهانخانه‌ی ذهن تبدیل به سایه شده‌است.

۳. پیرخرد: «پیر دانا نمادی ست از خصلت روحانی ناآگاهمان. کهن‌الگوی روح آن‌گاه پدیدار می‌گردد که انسان، نیازمند تفاهم، پند نیک، تصمیم‌گیری و ... است و قادر نیست به تنهایی این نیاز را برآورد.» (همان: ۷۳)

۴. خود: همواره تمایزی میان «من» و «خود» وجود دارد. «من» آن بخشی از موجودیت روانی شخص است که بدان واقف است. در مقابل، «خود»، شامل تمامی جنبه‌های نهفته و آشکار روان با هم است. چه آن‌ها که در خودآگاه انسان قرار دارند و چه آن‌ها که در ناخودآگاه پنهانند. «خود، مرکز سازمان‌دهنده‌ای است که کنش منظم فرایند فردیت از آن ناشی می‌شود. نوعی هسته‌ی اتمی است متعلق به سیستم روانی که می‌توان او را به مثابه مبدع، سازنده و منبع نمایه‌های رویا انگاشت.» (همان: ۲۴۱)

«خود» دائماً علایم و نشانه‌هایی از بخش ناخودآگاه به خودآگاه او می‌فرستد. من قهرمان با کمک این نمایه‌ها و در مسیری قرار می‌گیرد که «فرایند فردیت» نام دارد.

۵. فردیت: می‌توان «فردیت را محل اتحاد و یگانگی آگاهی و ناآگاهی دانست که تحقق آن لاجرم دشواری‌هایی در پی دارد؛ زیرا فرانمود شوریدگی‌های من است در برابر قهر و استیلابی که خویش بر آن اعمال می‌کند.» (همان: ۴۴) هدف غایی روان‌شناسی یونگ ایجاد اتحاد و انسجام بین تمام اجزای روان است.

ووگلر معتقد است که همه‌ی ما در فرایند تبدیل شدن به انسانی کامل و یک‌پارچه، چونان قهرمانانی هستیم که با نگهبانان، هیولاها، و یاران ابدی روبه‌رو می‌شویم. ما در تلاش برای کاوش در ذهن خود، آموزگاران، راهنمایان، هم‌راهان، بلاگردانان، اغواگران، خیانت‌کاران و... را به منزله‌ی وجوه گوناگون شخصیت خودمان و شخصیت حاضر در رویاهایمان می‌یابیم، وظیفه روان‌شناختی، ادغام این بخش‌های جداگانه در هستی کامل و متوازن است. (ووگلر، ۱۳۸۷: ۶۰) به عنوان خلاصه و چکیده بحث کهن‌نمونه خود، می‌توان فردیت را روندی نامید که در آن کهن‌الگوی آرمانی تمامیت، پس از آشتی با ناخودآگاه روان هوشیار و فعال می‌شود. بنابراین فرایند فردیت را می‌توان در دو مورد زیر خلاصه کرد:

الف) پیراستن و تهی کردن روح از لفافه‌ی دروغین «نقاب» (persona)؛  
ب) کمال‌پذیری یا جریان آگاه ساختن محتویات ناآگاه به کامل‌ترین شکل ممکن، به تعبیر یونگ:  
نوزایی. (Jung، ۱۹۳۱: ۲۳۳-۲۴۵)

۵. وضعیت‌های کهن‌گویی: علاوه بر شخصیت‌های کهن‌گویی، یونگ به وضعیت‌هایی کهن‌گویی نیز اشاره کرده‌است؛ «تولد و آفرینش»، «مرگ» و «نوزایی» از انواع این وضعیت‌های کهن‌گویی هستند.

یونگ پنج گونه‌ی مختلف از وضعیت کهن‌گویی «نوزایی» را به رسمیت شناخت، آنچه در این پژوهش بر آن تاکید شده احیا و یا رستاخیز روح (Resurrection) است؛ این دسته، نوعی استقرار مجدد وجود انسان پس از مرگ است. مؤلفه‌ی جدیدی که در این جا وارد می‌شود، عنصر تغییر است؛ تغییر شکل و یا دگردیسی هستی شخص. این تغییر ممکن است اساسی باشد؛ به گونه‌ای که موجود احیا شده، به کلی چیز دیگری می‌شود، و نیز می‌تواند غیراساسی باشد به گونه‌ای که تنها شرایط عمومی هستی او تغییر کرده باشد. (Jung، ۱۹۳۴-۱۹۵۴: ۱۱۷) این وضعیت کهن‌گویی که به صورت فرایندی در قالب تجدید شخصیت یا دگردیسی شخصیت تجربه می‌گردد از جنبه‌های متعدد و قابل‌اعتنایی با فرایند فردیت، منطبق است؛ زیرا چنان‌که به اشاره ذکر شد، هدف فرایند فردیت، از نگاه یونگ، کمال‌پذیری و نوزایی است.

## ۲. بررسی و تحلیل روایات پیرامون شخصیت گرشاسب

### ۲. ۱. روایت گرشاسب اساطیری

پیش از پرداختن به این مبحث باید به این نکته اشاره کرد که منابع پهلوی، بیش‌تر با نگرشی دینی به تحریر درآمده‌اند؛ این منابع در خطوط اصلی روایات، با اوستا مشابهت دارند. بدین سبب، راهنمایی هستند برای دستیابی به بخش‌هایی از اوستا که یا از بین رفته یا بر اساس دخالت علمای دین زرتشت، دستکاری شده‌اند.

در مورد شخصیت گرشاسب، لقب مهم او و نام پدرش که پل ارتباط بین روایت اسطوره و حماسه است، باید به بند دهم «هوم یشت» درباره‌ی نوشابه گرفتن «اثرت» از هوم و پاداشی که به او رسید، اشاره کنیم: «این بهروزی بدو رسید که او را دو پسر زاده

شدند: اوراخشید و گرشاسب، یکی داوری دادگذار (قانون‌گذار) و آن دیگری جوان زبردست، گیس‌ور و گرزدار.<sup>۲</sup> (اوستا، ۱۳۷۵: ۱۳۸)

مطابق روایات این یل اژدها اوژن گرزدار، مرتکب گناهی می‌شود که سرنوشت او را تغییر می‌دهد؛ در اوستا بخش وندیداد، فرگرد نخستین، بند دهم آمده است که: «هفتمین بهشت جای و روستایی که من، اهورامزدا، آفریدم وای-کرد دژک-آشیان است. پس اهریمن پر مرگ بسان پتیاره‌ی آن سرزمین پری خنثی را آفرید که به گرشاسب بیاویخت.» (همان: ۶۶۱) این که آیا آمیزش با پری، گناه گرشاسب است<sup>۳</sup> یا خیر، با ابهام مواجه است. با این حال، در متون پهلوی با وضوح بیش‌تری به گناه گرشاسب و فرجام او پرداخته شده است. در کتاب روایت پهلوی، گناه او خاموش کردن آتش است. (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۲۹ و هینلز، ۱۳۸۴: ۴۸) ایرج مهرکی نیز با پذیرش مورد اخیر، گناه گرشاسب را این‌گونه توصیف می‌کند: «گرشاسب در آیین مزدیسنی جزو جاویدانان و بی‌مرگان است، بنابراین باید تا روز رستاخیز زنده باشد، اما به سبب اهانتی که به آتش روا می‌دارد با تیر یک نفر تورانی به نام نیهاک به خواب غیر طبیعی بوشاسب فرورفته است.» (مهرکی، ۱۳۸۰: ۲۰۷)

از نکات چشم‌گیر در این اسطوره و تفاوت اساسی آن با روایت حماسی این بخش ماجراست؛ در اساطیر گرشاسب گناهکار به خواب رفته برای اتمام خویشکاری خود، یعنی نبرد با ضحاک، در هزاره پایانی جهان احیا می‌شود، مطابق منابع پهلوی از جمله «بندش» و فصل ۹ بند ۱۶-۲۳ زند بهمن یسن؛ ضحاک که در کوه دماوند در زنجیر است در اواخر هزاره هوشیدرماه<sup>۴</sup>، بند می‌گسلد و بر جهان می‌تازد؛ او با آزادی خود، بسیاری از آفریده‌های اهورایی را به دیوکامگی، تباه و آلوده می‌کند. در پایان هزاره، آخرین جانشین زرتشت یعنی سوشیانس به پیدایی می‌رسد. وی گرشاسب را حیات دوباره می‌بخشد و گرشاسب ضحاک را با گرز از بین می‌برد<sup>۵</sup> و این‌زمان است که «فرشگرد» (بازسازی جهان) به وقوع می‌پیوندد؛ بنابراین گرشاسب، نمونه‌ی تمام عیار قهرمان و کننده‌ی آخرین نبرد در اساطیر است.

در اوستای موجود، از نقش نهایی و رستاخیزی گرشاسب، هیچ سخنی نرفته است؛ به احتمال قوی، این نکته در بخش‌هایی از اوستا موجود بوده که امروزه در دست نیست و منبع دسترسی ما به آن پاره‌ی اوستا، متون پهلوی باقی مانده‌ای است که بر اساس اوستا نگارشته یافته‌اند.

## ۲.۲. روایت اسدی از گرشاسب حماسی

قهرمان ما از همان ابتدای تولد، پهلوانی پیل‌تن است. در نوجوانی، روزی ضحاک، که شاه سراسر ایران است، به مهمانی اثرط<sup>۶</sup>، پدر گرشاسب، می‌آید و گرشاسب را می‌بیند. ضحاک از او می‌خواهد تا به نبرد اژدها برود. گرشاسب گرز و کمانی ویژه این کار، مهیا می‌کند و با آن‌ها اژدها را می‌کشد، این نخستین نبرد اوست، سپس به دستور ضحاک، برای یاری «مهرج» به هند می‌رود و با «بهو» که علیه ضحاک و «مهرج» قیام کرده، می‌جنگد و «بهو» را می‌کشد. سپس سفرهای گرشاسب آغاز می‌شود، به دیدار شگفتی‌های هند می‌رود، با برهمنان دیدار می‌کند و پرسش‌ها و پاسخ‌های بین آن‌ها درمی‌گیرد، جزیره‌های بسیاری را می‌بیند و با طرایف بسیار از این سفر به ایران باز می‌گردد و در ضمن دیدار ضحاک هدایایی را نثار او می‌کند و برای بار دیگر به خواهش ضحاک به نبرد «منهراس» و «سردار افریقی» می‌رود و آن‌ها را شکست می‌دهد. در این جا ناگهان در روند داستان، گسستی اتفاق می‌افتد؛ در همین زمان، فریدون، ضحاک را شکست داده و خود بر تخت ایران نشسته است، فریدون گرشاسب را به درگاه خود می‌خواند و او را به جنگ فغفور چین، که راه سرکشی در پیش گرفته، می‌فرستد. گرشاسب همراه نریمان، (که در کتاب گرشاسب نامه برادرزاده‌ی او معرفی شده و نه پسرش) به جنگ فغفور چین می‌رود و پس از بازگشت، نریمان به خواست فریدون با دختر شاه بلخ ازدواج می‌کند حاصل این پیوند سام است. در نهایت گرشاسب و در هفتصد و سی سالگی می‌میرد و نریمان به جای او می‌نشیند.

برای اثبات این موضوع که اسدی به دل‌خواه در اصل روایت تصرف نکرده و به خدمت ضحاک درآمدن گرشاسب دستکاری سلیقه‌ای مؤلف نبوده باید اشاره‌ای به تاریخ سیستان داشته باشیم که نویسنده‌ی آن ماجراهای گرشاسب را در خطوط کلی عیناً مانند مطالب گرشاسب‌نامه‌ی اسدی بیان کرده است. (تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۵-۶) به عقیده‌ی خالقی مطلق، بعید نیست آبشخور اسدی، و با کمی تسامح گرفتگاہ تاریخ سیستان، مأخذی ارزشمند بوده باشد مربوط به سده چهارم که به دست یکی از دهقانان زرتشتی ترجمه یا بر پایه‌ی مأخذی کهن تألیف شده است. (خالقی مطلق، ۱۳۶۲: ۳۹۸-۴۰۵) البته لازم به ذکر است که یکی بودن مأخذ گرشاسب‌نامه‌ی اسدی و تاریخ سیستان، با استناد به چهار اختلاف<sup>۷</sup> مهم که خود خالقی نام می‌برد، مشکوک است. چراکه از میان این ناهماهنگی‌ها اختلاف در نسب‌نامه مسأله کم اهمیتی نیست که بتوان از آن گذشت. با این



حال، آن‌چه اهمیت دارد یکسانی نوع روایت و دگرگونی اصل اسطوره‌ای داستان در دوره‌ای است که این حماسه در آن شکل گرفته است.

### ۳. علل تفاوت میان روایت گرشاسب اسطوره‌ای و گرشاسب حماسی

#### ۳.۱. سنت شفاهی

گذشته‌ی اقوام و ملل مختلف، مجهول و آمیخته با افسانه است؛ چراکه در روزگاران قدیم که تحریر و نگارش چندان رواج نداشت، حوادث و رخدادهای زمانه، در حافظه‌ها ضبط و سینه به سینه منتقل می‌شد. بدین ترتیب، قوه‌ی تخیل اشخاص بازگوکننده، در پرورش موضوع و شاخ و برگ دادن به آن دخیل بوده است و ضمن انتقال، تا حدی روایت‌ها از حالت اولیه‌ی خود خارج می‌شده‌اند، شکلی نو به خود می‌گرفته‌اند، گاهی بازتولید و یا بازایجاد می‌شدند. از مجموع آن‌چه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که سنت شفاهی نقشی تعیین‌کننده در ساخت روایات ایفا می‌کرده است، در بسیاری موارد نگارش دیر هنگام و نداشتن سند، دخل و تصرف مغرضانه موبدان و نسابه‌های دین زرتشت و.. در اصل روایات تغییر ایجاد کرده است، از این رو چه بسا آن‌چه در گذر زمان به دست ما رسیده، حکایت رنگ و رو رفته‌ای از روایت اولیه آن باشد. به طور کلی ما برای استناد و تحلیل این متون، سندی قدیمی‌تر از اوستا در دست نداریم و منابع پس از آن، شرح روایات شفاهی هستند که فرایند شکل‌گیری آن‌ها می‌تواند گواهی از ذهن انسان‌ها و روند تفکر جمعی در آن دوره باشد.

#### ۳.۲. نقالان و گوسان‌ها

سنت خنیاگری، از جمله آداب و رسوم است که در شکل‌گیری سنت شفاهی نقش دارد. این سنت، از دوره‌ی پارت‌ها آغاز و در ادوار بعد ادامه می‌یابد. (ر. ک: بویس، ۱۳۶۸: ۷۵۶-۷۸۰)

گوسان‌ها و نقالان برای جذاب‌تر کردن داستان‌های اساطیری هر بار در آن‌ها دخل و تصرف می‌کردند و به شکل دیگر و تازه‌تری شرح می‌دادند، این روایتها رفته‌رفته بنا بر سنت انتقال شفاهی، به اصل داستان‌ها چسبیده و روایت‌های متعددی در بازگویی اساطیر به ارمغان آورده‌اند.

### ۳.۳. زمان زیست گرشاسب اساطیری و حماسی بر اساس گاهشماری اوستایی

مطابق روایت اسدی، پادشاهی ضحاک که از زمان جمشید آغاز شده، در زمان تور، پسر جمشید، شیدسب، طورگ، شم و اثرط ادامه می‌یابد. گرشاسب زمانی متولد می‌شود که بیش از ۷۰۰ سال از پادشاهی ضحاک گذشته است. (اسدی، ۱۳۸۹: ۷۰) و با آن مدتی که در دوره شاهی ضحاک، گرشاسب جهان پهلوان اوست و تا به بند کشیده شدن ضحاک به وسیله‌ی فریدون حدود هزارسال زیست را می‌توان برای ضحاک تخمین زد. به لحاظ تطبیق زمانی با گاه‌شماری اوستایی، این تاریخ، معادل «هزاره‌ی دوم از مجموع سه هزاره‌ی سوم» است، یعنی «هزاره‌ی پادشاهی ضحاک»، که دوره آمیزش خیر و بدی است.<sup>۸</sup> (بندهش، ۱۳۸۵: ۱۳۹) با مراجعه به گاهشماری اوستایی به این برآیند می‌رسیم که گرشاسب حماسه مقارن با عصر فریدون در دوره «آمیزش» به سر می‌برد و نه «رهایی»، و نبرد انجامین خود را به فرشگرد، یعنی هزاره چهارم از مجموع دوازده هزاره، موکول می‌کند. بنابراین ذهن جمعی که خود را در عصر آمیزگی قلمداد می‌کند، ناخودآگاهانه در پرداخت این روایت، تغییر ایجاد کرده است، و تاریخ زیست گرشاسب حماسه سبب شده که نبرد نهایی در این حماسه مسکوت مانده و هیچ اشاره‌ای بدان نشود.

### ۳.۴. دگرگونی عقاید مذهبی در عصر شکل‌گیری حماسه

تغییر عقاید و باورهای مذهبی نیز می‌تواند از جمله عوامل ایجادکننده‌ی تخطی حماسه از روند اسطوره‌مند خود باشد؛ گرشاسب اساطیری به سبب آزدن ایزد آذر، مرتکب گناه شده و به این دلیل با تیر یک تورانی به خواب رفته است؛ بنابراین گرشاسب عصر آمیزگی، قهرمانی است گناهکار که در پایان عمر دوازده هزار ساله‌ی جهان، باید به جبران گناهکاری خود بپردازد. گناهکاری او سبب شده در ساخت این حماسه در دوره‌ی اسلامی - که آتش آن قداست پیشین<sup>۹</sup> را ندارد - یک فرایند جابه‌جایی اتفاق افتاده و ذهن جمعی برای نشان دادن گناهکاری گرشاسب، او را به خدمت ضحاک درآورده باشد.

### ۴. تحلیل اسطوره و حماسه‌ی گرشاسب بر اساس نظریات یونگ

شخصیت‌های اساطیری و حماسی که در طول اعصار و قرن‌ها پرداخته می‌شوند،

نمایانگر الگوی ذهنی ایرانیانند، چنان که ظهور الگوهای شخصیتی و نمایه‌ها در خواب‌های فردی، بیانگر ویژگی روانی و دغدغه‌های زندگی آن فرد است، ظهور و بروز هر کهن‌الگو از این سنخ، نشان می‌دهد که در ساختار ذهن انسان اساطیری و به تبع آن ذهنیت انسان عصر تمدن، حماسی، چه می‌گذرد.

#### ۴. ۱. کهن‌نمونه‌ها و فرایند فردیت در حماسه‌ی گرشاسب‌نامه

##### ۴. ۱. ۱. ویژگی‌های گرشاسب در نقش الگوی قهرمان

کهن‌الگوی قهرمان به عنوان بارزترین و مشهورترین کهن‌الگوی شخصیتی معرف جست‌وجوی «من» به دنبال هویت و تمامیت است؛ قهرمان در مسیر تبدیل شدن به انسانی یک‌پارچه با نیروهای شرور، یاری رسان‌ها، اغواگران و... روبه‌رو می‌شود. پیش از این اشاره کردیم که کارکرد اصلی اسطوره‌ی قهرمان «انکشاف خودآگاهی فرد است.» (یونگ، ۱۳۸۶: ۱۶۴) شخصیت قهرمان در خلال انکشاف خودآگاهی باید به ستیز با نیروهای ناخودآگاه از جمله «سایه» پردازد. درحقیقت ساخته و پرداخته شدن الگوی قهرمان تلاشی ناآگاهانه است برای جست‌وجو درون خویش و دستیابی و تسلط بر جنبه‌های پنهان تا «من» قهرمان بتواند با کمک یاری‌رسان‌ها در قالب پیرخرد و.. به هدف غایی یا «خویشتن» خویش، دست یابد.

گرشاسب از ویژگی‌هایی برخوردار است که برای یک قهرمان برشمرده می‌شود؛ همانگونه که خود در گرشاسب‌نامه می‌گوید: «مرا ایزد از بهر جنگ آفرید» (اسدی، ۱۳۸۶: ۲۳۷)، سن قهرمانی گرشاسب و آغاز کارکیایی‌هایش، پانزده سالگی است که این سن، معنایی نمادین دارد.<sup>۱۰</sup> به چهره و پوست چون جمشید است، و هیکلی ستبر دارد (همان: ۷۱) و پهلوانی است که در یک حمله پیل می‌افکند و شرح کارکیایی‌هایش نمایانگر قدرت بی‌انتهای اوست. وی چون دیگر پهلوانان، زین‌افزار خاص خود را دارد، سلاح او گرزهی صد منی است. از دیگر ویژگی‌های این قهرمان رشد سریع<sup>۱۱</sup>، مبارزه‌های پیروزمندانه علیه نیروهای اهریمنی<sup>۱۲</sup> و گرفتار غرور شدن است. (ر. ک: یونگ، ۱۳۸۶: ۱۶۲ همچنین ر. ک: اسدی، ۱۳۸۹: ۴۵، ۶۹)

##### ۴. ۱. ۱. ۱. ۴. خلاف‌آمد حماسه‌ی اسدی

نکته‌ی مهم و متفاوتی در این حماسه وجود دارد؛ در روایت اسدی پس از شرح هییت گرشاسب و دلاوری‌های او، کهن‌الگوی «سایه» فعال می‌شود. ضحاک در میهمانی اثرط،

پدر گرشاسب، قهرمان اسدی را ملاقات می‌کند. (اسدی، ۱۳۸۹: ۷۰) و این‌جا نبردها و سفرهای قهرمان به خواست و فرمان‌برداری از ضحاک آغاز می‌شود. در حالی که مطابق الگوی «سفر قهرمان»، این سفرها باید در راستای رساندن خیر به جامعه و تکامل شخصیتی قهرمان باشد؛ اما در گرشاسب‌نامه چنین نیست.

در نخستین سفر، گرشاسب به نبرد با «بهو»، می‌رود. «بهو»، پیش از فریدون، تنها کسی است که علیه ضحاک ماردوش شورش کرده است. وی تلاش می‌کند گرشاسب سرسپرده ضحاک را متقاعد کند و او را از سلطه‌ی سایه بیرون بکشد، اما راه به جایی نمی‌برد. (اسدی، ۱۳۸۹: ۸۱) گرشاسب با وجود اعتراف به بدنهانی ضحاک و مخوف بودنش، پادشاهی او را پذیرفته و سرسپرده‌ی اوست؛ نه تنها او را نمی‌کشد، بلکه با دشمنان ضحاک به مبارزه می‌پردازد.<sup>۱۳</sup> این همان تفاوتی است که گرشاسب حماسی با گرشاسب اساطیری دارد. (ر. ک: صفحات پیشین). قهرمانی که در فرشگرد، کشنده‌ی ضحاک است، این‌جا در ربقه‌ی طاعت اوست! گرشاسب تنها برای خوشایند ضحاک و برای گرفتن لقب «جهان‌پهلوانی»<sup>۱۴</sup> به نبرد با اژدهایی می‌پردازد که آسایش ضحاک را برهم زده است. (همان: ۷۷) و پس از آن به خواهش ضحاک تن به سفرها و نبردهای متوالی می‌دهد. با وجود پند و اندرزهایی که «اثرط» به او می‌دهد نصایح پدر نمی‌پذیرد و عازم سفر می‌شود. (همان: ۷۲)

در این میان برای حمایت از گرشاسب قهرمان و جبران ناتوانی‌های او، کهن‌الگوی دیگری فعال می‌شود. این کهن‌الگو «پیر خرد» نام دارد. به زعم یونگ، این کهن‌الگو زمانی ظاهر می‌شود که قهرمان نیاز به هشدار دارد. «پیر خرد» در کالبدشناسی روان انسان، معرف «خود» است، خدای درون ما؛ وجهی از شخصیت ما که با همه چیز در ارتباط است. این، خود برتر بخش عاقل‌تر، شریف‌تر، یا خداگونه‌تر ماست. (ر. ک: ووگلر، ۱۳۸۷: ۷۲) یعنی بخش قوی و تفرّد یافته وجودی هر انسان. هم‌زمان که قهرمان با چالش‌ها و وجوه منفی «سایه» درگیر است، «خود» یاری رسان قهرمان نیز پا به عرصه می‌گذارد؛ «خود» در سیمای کهن‌الگوی «پیر خرد» حامی «قهرمان» شده و فعال می‌شود. گرشاسب‌نامه‌ی اسدی مملو از نمودهای کهن‌الگوی «پیر خرد» است، که سعی دارد قهرمان را از زیر سلطه «سایه» زمان نجات دهد، اما سلطه‌ی «سایه» بر «من» قهرمان آن‌قدر زیاد است که نهیب زدن‌های متوالی «پیر خرد»، مؤثر واقع نمی‌شود.

۴. ۱. ۱. ۲. تلون شخصیتی قهرمان

در روایات اساطیری و حماسی، این قهرمان است که بر نیروهای شرور و اهریمنی پیروز می‌شود؛ اما شاید معدود روایت‌هایی مثل داستان گرشاسب حماسی وجود داشته باشد که در آن‌ها قهرمان تسلیم اهریمن است. نکته جالب در حماسه‌ی اسدی، تغییر خلق و خوی قهرمان است؛ چنان که در ادامه، ناگهان در فرایند داستان گسستی اتفاق می‌افتد که شرح جزئیات آن مسکوت می‌ماند. در این جا با رفتاری متفاوت از گرشاسب روبه‌رو می‌شویم. همینکه فریدون، شاه زمان، ضحاک، را به بند می‌کشد وی از ضحاک روی گردان می‌شود و از فریدون، دشمن ضحاک، حمایت می‌کند. (همان: ۲۹۹)

مطابق نظر ووگلر: «هر کهن‌الگویی ممکن است نقاب کهن‌الگوی دیگری را به چهره بزند و نقش متلون را بازی کند.» (ووگلر، ۱۳۸۷: ۱۰۱) یعنی کهن‌الگویی که مثلاً با عنوان «قهرمان» وارد ماجرا شد، خصایص قهرمانی را به یک سو نهد و اندکی به «سایه» شبیه شود، و حتی تحت سیطره و حمایت او قرار گیرد و اقداماتی از او سر بزند که دیگر نتوان او را قهرمان نامید. در این صورت، «ایگوی قهرمان، متکبران نقش چیره را به خود گرفته، و به دیگر کهن‌تصاویر منتسب می‌گردد، تا نقوش گونه‌گون را هم‌نوا گرداند.» (Adams, ۲۰۰۸: ۱۱۷) این نظریه در مورد گرشاسب به خوبی صدق می‌کند؛ برای نمونه، سپاهیان گرشاسب بدون اجازه وارد باغی می‌شوند و از میوه‌های باغ می‌خورند و وقتی با اعتراض «کهد»، صاحب باغ، مواجه می‌شوند، گرشاسب در کمال بی‌مروتی صاحب باغ را می‌کشد، و حتی زمانی که برادر «کهد» برای خون‌خواهی نزد ضحاک می‌رود، گرشاسب او را هم ناجوانمردانه به قتل می‌رساند. (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۹۳-۱۹۵) همچنین در بازسازی شهر سیستان اقدام وحشتناک و مخوفی از او سر می‌زند؛ او دستور به قتل عام اسیران می‌دهد و گل‌باره را از خون آن‌ها می‌سازد. (همان: ۲۲۳) این جا گرشاسب دیگر قهرمان حماسی ما نیست؛ بلکه یک شبه قهرمان با شخصیتی متغیر و بسیار نزدیک به «سایه» است. گرشاسب از همان ابتدا قهرمانی است که شروع سفرهایش (در پارۀ اول کتاب) به انگیزه‌ی حمایت از «سایه» است و سیطره‌ی سایه گرشاسب را رفته رفته به سایه مشتبه کرده و چهره‌ای اهریمنی به او می‌دهد.

البته بدون شک این تلون و تغییر شخصیتی در گرشاسب‌نامه‌ی پرداخته‌ی اسدی نیست زیرا که در تاریخ سیستان نیز گرشاسب به خدمت ضحاک درآمد و مطیع اوست.

به ظن قوی عواملی که پیش از این ذکر شد در تخطی حماسه از شکل اصیل اسطوره‌ای آن دخیلند.

#### ۴. ۱. ۲. سایه

یک ناسازگاری مهم که در گرشاسب‌نامه‌ی اسدی وجود دارد؛ نقش نمادین ضحاک است. اگرچه خالقی مطلق معتقد است «در گرشاسب‌نامه، ضحاک نقش مهمی ندارد.» (خالقی، ۱۳۶۲: ۴۱۲) اما برای بررسی دقیق الگوی قهرمان و آگاهی از این‌که این حماسه تا چه اندازه به شکل اسطوره‌ای‌اش نزدیک است، بهترین کلید، کاوش در شخصیت ضحاک در گرشاسب‌نامه است.

ضحاک نسبت به سایر نیروهای اهریمنی منعکس شده در گرشاسب‌نامه چهره‌ی اسطوره‌ای‌تر و زیان‌کاری‌تری دارد. ضحاک در اساطیر موجودی اهریمنی و «تجسم نیروی شر است. این تجسم تباهی باید سه دهان داشته باشد که موجودات بیشتری را ببلعد؛ سه کله داشته باشد تا بتواند بیش‌تر از یک حيله و فکر پلید در سر پیروانندش چشم داشته باشد که شش جهت را ببیند و چیزی از دید او پنهان نماند.» (باحقی، ۱۳۶۹: ۲۹۱)

ابتدای کتاب گرشاسب‌نامه که با فرار جمشید از دست ضحاک آغاز می‌شود، می‌بینیم که جمشید ضحاک را دیو ماردوش خطاب می‌کند (اسدی، ۱۳۸۹: ۵۵) هم‌چنین صفت بارز او جادوگری است. (همان: ۷۵) او حریص است و پیوسته سعی در سرکوب دشمنانش دارد و این وظیفه را به گرشاسب محول می‌کند.<sup>۱۵</sup>

در کنار این خصایص اهریمنی، در گرشاسب‌نامه‌ی اسدی، ویژگی‌هایی برای ضحاک ذکر شده که سبب ایجاد ابهام در مورد شخصیت او شده و گمانه‌ی اهریمنی نبودن ضحاک را تقویت می‌کند؛ چنان‌که گاه ضحاک در لباس یک انسان کاملاً معتقد به خدا و مشغول نیایش نمایانده می‌شود (همان: ۸۱) و گاه در هیئت یک انسان خیرخواه به «اثرط» سفارش می‌کند تا گرشاسب ازدواج کند و از تخمه‌ی او پهلوانی نژاده، از نژاد ایرانیان و پهلوانان متولد گردد. (همان: ۱۹۷) حتی در جایی اشاره شده که ضحاک نه تنها ستم‌کاره نیست، بلکه مغز سر ستمکاران را به مارانش می‌دهد.<sup>۱۶</sup> (همان: ۱۹۴) البته در کنار این موارد گمانه‌ی مخوف بودن ضحاک همچنان پابرجاست؛ چراکه خیرخواهیش برای ازدواج گرشاسب و صاحب فرزند شدن او به این دلیل است که گرشاسب حامی و در سیطره‌ی اوست، و فرزنددار شدن گرشاسب به «سایه» قدرت می‌بخشد، و یا توجیه این‌که مغز ستم‌کاران را به ماران، که بر کتفش روییده‌اند، می‌دهد از اهریمنی و مخوف

## گرشاسب: شبه قهرمان حماسه‌ی اسدی \_\_\_\_\_ ۱۰۷

بودن او کم نمی‌کند و یا نیایش به درگاه حق، توجیه مثبت بودن چهره‌ی او نیست، چراکه انسان گناه‌کار و ظالم نیز می‌تواند از خدا طلب استعانت کند. هیچ‌کدام از این خصایص دهشتناکی، جادوگری و ماردوشی ضحاک را توجیه نمی‌کند.

به طور کلی، سیمای ضحاک در این حماسه همان چهره‌ی اهریمنی، ماردوش و مخوف است. در تحلیل و بررسی صفت ماردوشی ضحاک، کزازی معتقد است که: «در نمادشناسی ایرانی، مار نشانه‌ی اهریمن است و اهریمن هر زمان که بخواهد با آهنگ تباهی و زیان‌کاری پیکرینه شود، در چهره‌ی ماری به نمود می‌آید.» (کزازی، ۱۳۶۹: ۹۶۳) «مونیک دویوکر» نیز در کتاب رمزهای زنده جان بر آن است که مار پیکرهای است از اهریمن و رمز ناخودآگاه که بسان اوهامی از تاریکی سر بر می‌آورد. (دویوکر، ۱۳۸۷: ۷۰) ضحاک چه در شاهنامه و چه در گرشاسب‌نامه «سایه‌ای است برخوردار از مؤلفه‌های ناخودآگاهی و مهیب، و جالب این‌که گرشاسب حماسی در برابر ضحاک، «من» بسیار کوچک و محدودی دارد و بنابراین به‌طور کامل تحت سیطره ناخودآگاه (ضحاک) است. به طور کلی آنچه که در این روایت اهمیت دارد برخورد دوگانه گرشاسب با ضحاک و توصیف دو رویه از اوست که سبب می‌شود گرشاسب را نتوان یک الگوی قهرمان اصیل به حساب آورد. بلکه گرشاسب با الگوی قهرمان وارد ماجرا می‌شود، با حمایت از ضحاک نقش متلون را بازی می‌کند، و پس از حمایت از فریدون به الگوی پیشین خود باز می‌گردد. در نهایت نبرد گرشاسب، این قهرمان حماسی، با مخوف‌ترین سایه، مسکوت می‌ماند، چراکه گرشاسب زمانی از سیطره سایه رها می‌شود که فریدون آن سایه را به بند کشیده‌است.

فرجام کار این نیروی اهریمنی در گرشاسب‌نامه اسدی نیز همانند روایات اساطیری، روایات پهلوی و سایر روایات حماسی همچون شاهنامه است و با فرجام کار او در اوستا تفاوت ندارد، او هرگز نمی‌میرد و در دماوندکوه به‌وسیله فریدون به بند کشیده می‌شود. (اسدی، ۱۳۸۹: ۳۲۴)

به طور کلی، در شکل‌گیری و بازتولید حماسه‌ها عوامل و عناصر اسطوره‌مند آن‌ها دچار تغییر و هماهنگی با باورهای زمان خود می‌شود. گرشاسب‌نامه اسدی که تجسم گیتیانه‌ی شخصیت‌های اساطیری است، برخی مؤلفه‌های مشترک با روایت اساطیری‌اش را داراست؛<sup>۱۷</sup> اما در پاره‌ای موارد با آنچه در اوستا آمده اختلاف دارد و بهتر است این جنس اختلافات را زاده‌ی دوره‌ی اسلامی بدانیم.

برای نشان‌دادن گشت اسطوره به حماسه در گرشاسب‌نامه‌ی اسدی و همچنین نمایاندن روند رشد «ذهن جمعی» ناچار به بیان و تحلیل روایت اساطیری آن هستیم.

#### ۲.۴. کهن نمونه‌ها و فرایند فردیت در اسطوره گرشاسب

مطابق گاهشماری اوستایی، اسطوره‌ی ایران با آفرینش گیومرث، نخستین انسان، آغاز شده، طول دوره‌ی آمیزش خیر و شر ادامه یافته و با نبرد نهایی گرشاسب در فرشگرد (بازسازی جهان) به پایان می‌رسد. در بررسی سیر این اسطوره از آغاز تا انجام، به این نتیجه می‌رسیم که ذهن جمعی ایرانیان در مسیر رشد خود، روندی خاص را پی گرفته است. روندی که از حالت بدوی و یک‌پارچه‌ی ناخودآگاهی آغاز شده و به سوی فردیت‌یافتگی پیش می‌رود. به همین منظور، ابتدا باید نگاهی مختصر به اسطوره‌ی آفرینش نخستین انسان، یعنی گیومرث، و المان‌های روانی موجود در آن داشته باشیم و سپس برای دستیابی به نتیجه‌ی نهایی به گرشاسب اساطیری بپردازیم.

#### ۲.۴.۱. آفرینش، گیومرث، من یک‌پارچه ناخودآگاه

در بسیاری اسطوره‌ها و آموزش‌های مذهبی، نخستین بار «خود» در قالب انسان غول‌آسای دربرگیرنده‌ی جهان نمایان می‌شود، «گیومرث» پارسی. (یونگ، ۱۳۸۶: ۳۰۱) نمونه‌ایی از «خود» به شمار می‌رود. این «خود» چنان‌که در ادامه در کاوش اسطوره آفرینش خواهیم آورد، صورتی بالقوه با امکانی نمادین در حیطه‌ی ناخودآگاه است.

برجسته‌ترین ویژگی ماجرای گیومرث، به جایگاه زمانی او در تاریخ زیستی انسان بازمی‌گردد؛ بنابر سنت ایرانی، تاریخ بشر با گیومرث آغاز می‌شود؛ اورمزد گیومرث و گاو «ایوک‌داد»<sup>۱۸</sup> را در ایرانویج در میان جهان در کنار رود «وه‌دایتی»<sup>۱۹</sup> آفرید. گیومرث در طرف چپ و گاو در طرف راست رود بودند. (کریستین سن، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۹) بدین طریق، داستان گیومرث را از لحاظ وضعیت‌های کهن‌الگویی، می‌توان با کهن‌الگوی تولد و آفرینش منطبق دانست.

در اسطوره آفرینش گیومرث، باید با مؤلفه‌هایی روبه‌رو شویم که نشان از بدویت ذهن داشته باشد. قرار گرفتن در کنار رود از نظر روانشناسی می‌تواند بر جنبه‌ی ناخودآگاه روان دلالت کند. به اعتقاد یونگ، «چشمه (یا رود) به دوران طفولیت که در آن ارتباط با ناخودآگاه قوی‌تر است مربوط می‌شود.» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۷۶) به علاوه، جهات چپ و راست نیز از نگاه یونگ دارای بار معنای روانی هستند. «خودآگاه همسازی از لحاظ روان‌شناسی اغلب مربوط به سمت راست می‌شود. در حالی که سمت چپ، مربوط به ناسازگاری و واکنش‌های ناخودآگاه است.» (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۲۴) از این نگاه، گیومرث واجد شروط ناخودآگاه «خود» است. در ادامه، سیر و فرایند



تکامل این «خود» باید نشانه‌هایی از ذهن آگاه را بروز دهد که گواه روند رو به رشد ذهن و حرکت به سمت فردیت باشد.

نکته دیگر که به عنوان یک مؤلفه قدرت‌مند، آفرینش و فرشگرد را پیوند می‌زند «گاو» و نقش انفکاک ناپذیرش با بشر است؛ کریستین سن معتقد است که: در سرودهای زردشت، انسان و گاو مهم‌ترین موجودات طبیعی هستند، و از طریق فرهنگ کشاورزی که آن را در اوستای متأخر می‌یابیم، گاو نقش مهم خود را، هم در زندگی روزانه و هم در آیین‌ها حفظ می‌کند. (کریستین سن، ۱۳۸۶: ۵۳)

اگرچه اسطوره آفرینش گیومرث و گاو ایوک داد مملو از نمایه‌هایی است که قابلیت بررسی و نقد روان‌کاوانه را دارند، تاکید این پژوهش صرفاً بر حضور خاص و نمادین گیومرث در رأس هرم تاریخ زیستی انسان، و نقش انفکاک‌ناپذیر گاو با انسان است. این موضوع ما را در تحلیل بهتر نقش کلیدی گرشاسب در فرشگرد یاری می‌کند.

#### ۴.۲.۲. فرشگرد<sup>۲۰</sup>، گرشاسب، من فردیت یافته

در مقدمه‌ی همین مقاله، به یکی از انواع «نوزایی»، احیا و یا رستاخیز روح یا نوعی استقرار مجدد وجود انسان پس از مرگ، اشاره کردیم. احیای مجدد گرشاسب در «فرشگرد» به عنوان نجات بخش نهایی، در قالب و پیکر گذشته‌ی خود معادل احیا و رستاخیز روح است. از این منظر داستان احیای مجدد گرشاسب با وضعیت کهن الگویی «نوزایی» منطبق است. در این نوزایی، گرشاسب گناهکار به خواب رفته از حالت درشتاکی با هیبتی ترسناک، به نجات بخش آخرالزمانی تبدیل می‌شود. برای تحلیل بهتر وضعیت «نوزایی» و همچنین نشان دادن ارتباط الگوی «تولد و آفرینش» و آنچه از آن می‌توان به «بازآفرینش» تعبیر کرد باید اشاره داشته باشیم به حضور نمایه‌های نمادین در داستان گرشاسب؛ خلاصه ماجرا این‌گونه است که در انتهای جهان که سوشیانت برای فراهم کردن رهایی نهایی، ظهور می‌کند، گرشاسب به خواب رفته، از بندگسستن اژدها بیدار گشته و او را با گرز گاوسر می‌کوبد و نابود می‌کند. در آن زمان، سوشیانت اکسیری می‌سازد که از نوشاندن آن به مردمان آنان را بی‌مرگ سازد. این اکسیر که انوشه نام دارد از مخلوط کردن پیه‌ی گاوی هدیوش نام با عصاره‌ی هوم که در درخت گوکرنه است فراهم می‌شود. پس هدیوش به دست سوشیانت قربانی شده و انوشه فراهم می‌شود و فرشگرد با بی‌مرگ شدن مردمان انجام می‌یابد. (هینلز، ۱۳۸۴: ۱۰۶-۱۰۷؛ بندهش، ۱۳۸۵: ۱۰۲) در این‌جا نیز گاو حضور

نمادین و نقش انفکاک‌ناپذیر خود را تا آخرین هزاره از مجموع دوازده هزار سال حفظ کرده‌است.

«قهرمان» اساطیری ما، گرشاسب، در نبرد با «سایه»، با بروز نمادین کهن‌الگوی «خود» مواجه شده که با کمک گرفتن از آن «فردیتش» را به پایان می‌رساند. کهن‌الگوی «خود» این‌جا نه در نقش پیرخرد، چنانکه در حماسه آمد، بلکه در قالب انگاره‌ای نمادین (←گرز گاوسار) جلوه‌گر می‌شود که ریشه در عمق ناآگاهی داشته و از بدو آفرینش در روان جمعی ایرانیان شکل گرفته‌است.

در انتها باید به عنوان چکیده به بیان و مقایسه‌ی عناصر روانی این دو داستان برای نشان دادن ارتقای ذهن از سطح ناهشیار به آگاهی پردازیم. در اسطوره‌ی گرشاسب با نمایه‌های نمادینی که مصداق ظهور و بروز «خود» است، مواجه می‌شویم، اما این بار در سطح هشیار ذهن و توجه قهرمان به این نمایه‌ها سبب رشد و سلطه‌ی «قهرمان» بر «سایه» می‌شود.

#### ۴.۲.۱. گرز گرشاسب

از نکات مهم و چشم‌گیر در اساطیر، زیناوندی پهلوان به سلاحی است که توش و توانی جادویی به قهرمان می‌بخشد. این سلاح یا از نیاکان او به ارث رسیده یا با زحمت و مشقت آن را به دست آورده‌است. به قول «بهمن سرکاراتی» این بن‌مایه‌ی تکرار شونده را می‌توان «موتیف سلاح سحرآمیز» نامید. (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۳۶۵)

«خود» آن‌گونه که یونگ می‌گوید، «اغلب در قالب یک سنگ، خواه عادی یا دست‌ساخته نمادین می‌شود.» (یونگ، ۱۳۸۶: ۳۱۴) همچنین جلوه‌ی نمادین دیگری از کهن‌الگوی «خود» در قالب حیوانی نمود پیدا می‌کند، (همان: ۳۱۰) که نقش مهم در باورهای آن قوم را داراست.

همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم گاو همراهی و همبستگی خاصی با انسان اسطوره‌ای دارد، «ایوک داد» در داستان گیومرث در اثر حمله اهریمن به شکلی مظلومانه کشته می‌شود. همچنین در داستان فریدون در شاهنامه، ضحاک، کشنده گاو «برمایه» است. (فردوسی، ۱۳۸۴: ۲۲) در باورهای قومی ایران، گاو نه تنها مقلّس، بلکه توتّم محسوب می‌شود، گویی برای همین انتقام و به سبب خون‌خواهی آن گاو نخستین، که بی‌ارتباط با «برمایه» نیست، زین‌افزار کشنده‌ی اهریمن باید گرزگی گاوسار باشد. قهرمان با استفاده از نمایه‌ی قدرتمند گرزگاوسر که نمود قدرتمندی از «خود» است، بر اهریمن تاخته و سایه را مقهور خود می‌کند.

گرچه در گشت غلط اسطوره به حماسه، گرز گرشاسب در حماسه‌ی گرشاسب‌نامه «اژدهاسار» (اسدی، ۱۳۸۹: ۲۴۵) توصیف شده، اما طبق روایات اصیل‌تر، و آنچه در کتاب «دادستان دیننگ» آمده، شکل این گرز، گاوسار است. (سرکاراتی، ۱۲۰: ۱۳۷۸)

#### ۲.۲.۲.۴ عدد چهار

پیش از این گفتیم که گرشاسب در خروش چهارم برمی‌خیزد و به مقابله‌ی ضحاک می‌رود. چهار، عددی نمادین است. در باور یونگ، چهار نمادی از تمامیت به شمار می‌رود. (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۹۷) همچنین هسته‌ی روان یعنی «خود»، معمولاً با ساختاری چهارگانه نمود پیدا می‌کند. (همان: ۲۸۱) آنچه اهمیت دارد این است که من قهرمان به پیامی که از سمت «خود» فرستاده می‌شود، توجه کند و آن را در راستای رشد خود به کار بندد. زمردی معتقد است که اهمیت کاربردی عدد چهار در ترکیبات چهار تکبیر زدن، چهار یار، چهار حد و ... نمایان است. (زمردی، ۱۳۸۲: ۳۴۷ و ۳۵۴) این موضوع شاید همان باشد که در سنت‌های بعدی به چهار تکبیر زدن، به معنای تمام کردن چیزی و اخطار و هشدار بر وقوع حادثه‌ای بزرگ، تبدیل شده باشد. این عدد هرچه باشد، نمودی است که فرجام کار را نمایان می‌کند.

به طور کلی، ضحاک مانند گرشاسب، دوبار در گاه‌شماری اوستایی ایفای نقش می‌کند؛ یک‌بار در عصر آمیزگی مقارن با گرشاسب و فریدون و دیگر در بازسازی جهان در عصر رهایی. ضحاک چهره‌ای فراتر از اژدهای سه سر و سه پوزه و شش چشم دارد، او نماینده‌ی تمام نیروهای اهریمنی است، و قهرمان فرشگردی ما، گرشاسب، بزرگ‌ترین نمونه‌ی قهرمان و پایان‌دهنده‌ی جدال چند هزارساله با اهریمن است، که پس از نبرد او، بازسازی اتفاق می‌افتد.

شخصیت‌هایی نظیر گیومرث و گرشاسب حماسی و گرشاسب اساطیری، بازتاب وضعیت ویژه‌ی روانی انسان عصری هستند که این اساطیر در آن شکل گرفته‌است. از همین مجرا، داستان گیومرث و گرشاسب به عنوان ابتدا و انتهای آفرینش مورد ارزیابی قرار گرفت و نموده‌های اساطیری آن‌ها، انطباق معناداری با کهن‌الگوی «خود» و سیر گسترش خودآگاهی در آن را نشان داد.

#### ۵. نتیجه‌گیری

در حماسه گرشاسب‌نامه اگرچه اسدی به شرح پهلوانی‌ها و دلیری‌های پهلوانی سترگ و نامدار پرداخته است، در نهایت، مطابق باورهای اساطیری، مهم‌ترین و اصلی‌ترین بن مایه‌ی اساطیر، یعنی نبرد «قهرمان» با مخوف‌ترین «سایه»، در این کتاب مسکوت مانده‌است.

در روایت اسدی، همچنین در روایت مشابه آن، در تاریخ سیستان، ذهن جمعی دست به ساخت قهرمانی زده با ویژگی‌های متغیر و بسیار نزدیک به سایه؛ به همین سبب، نمی‌توان گرشاسب را، چون فریدون، رستم، کی خسرو و دیگر قهرمانان حماسی یک الگوی قهرمان تمام و کمال به حساب آورد؛ بلکه می‌توان او را شبه قهرمان نامید. تلون شخصیت قهرمان، زمان زیست گرشاسب حماسی و تغییر ماهیت باورهای زردتشتی در دوره‌ی اسلامی از جمله عواملی است که سبب تخطی این حماسه از روند اسطوره‌مند آن شده و چهره‌ی گرشاسب حماسی را دیگرگون کرده‌است.

در زمینه‌ی گرشاسب اساطیری، بزرگ‌ترین نمونه «قهرمان»، باید اذعان کنیم که او در اساطیر، دو مرحله زندگی دارد؛ در مرحله‌ی نخست که در عصر «آمیزگی» است، «من» قهرمان گرچه تمامی نیروهای اهریمنی را مغلوب خود کرده‌است، به گناه آزدن ایزد آذر با تیر یک تورانی به خواب می‌رود، و ماجرای نبرد او با ضحاک، بارزترین نمود اهریمن در اساطیر ایران، به مرحله‌ی دوم زندگی او پس از این‌که در زمان فرشگرد احیا می‌شود، موکول شده‌است. به لحاظ تاریخ زیستی، قهرمان این مرحله همان است که در حماسه‌ی اسدی منعکس گشته‌است. در دوره‌ی اسلامی، تغییر عقاید مذهبی سبب شده آتش، دیگر قداست پیشین را نداشته باشد و ذهن جمعی برای نمایاندن گناهکاری گرشاسب به گونه‌ای ناخودآگاهانه برای او گناه دیگری بتراشد؛ این گناه، اطاعت و حمایت او از ضحاک است.

مرحله‌ی دوم زیست گرشاسب اساطیری پس از احیای مجدد او در عصر «رهایی» است. در نبرد نهایی گرشاسب، با ظهور نمایه‌هایی روبه‌رو هستیم که جلوه‌ی کهن‌الگوی «خود» به شمار می‌روند. فعال شدن این کهن‌الگو، این نوید را می‌دهد که فرایند فردیت قهرمان با کمک این کهن نمونه در حال تحقق است. مؤلفه‌هایی که نشان از اتمام این فرایند شناختی دارند؛ شکل نمادین گرز گرشاسب و دیگر خیزش او در خروش چهارم است. پس از این نبرد نهایی، ضحاک اهریمنی برای همیشه نابود می‌شود و جدال چندهزارساله پایان می‌یابد؛ بنابراین، فرایند فردیت روان و پیوستن کامل «من» به «خود»، با رستاخیز مقارن گشته و انسان اساطیری از گیومرث که «من» ناخودآگاه است تا گرشاسب، «من» فردیت‌یافته، مسیری را طی کرده‌است و آرامش نهایی روان در عصر گرشاسب و سوشیانت، به انجام خواهد رسید.

#### یادداشت‌ها

۱. طبق نظر یونگ، ناخودآگاه، حوزه عظیمی است که «ایگو، یا من خودآگاه فرد، مانند یک چوب پنبه در اقیانوس ناخودآگاه شناور است». (جانسون، ۱۳۸۱: ۱۷)

۲. مطابق با نظر سرلو در نمادپردازی، موی سر حاکی از نیروهای معنوی است. (سرلو، ۱۳۸۹: ۷۴۸)

اسلحه‌ای که دلالت بر یک ضربه‌ی خردکننده دارد، نماد نیروی سرکوبگر است که هرکول، در مقام قهرمانی سرکوبگر، این زین افزار را دارد. (همان: ۸۱۴)

۳. مطابق پژوهش‌های سرکاراتی، پری از «زن-ایزدان» بوده که در زمان‌های کهن، پیش از دین‌آوری زردشت، نیایش می‌شده (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲) اما بعدها جلوه‌ی منفی پیدا کرده است. ۴. از جانشینان زرتشت.

۵. پس من، دادار اورمزد، به سروش و ایزد نریوسنگ گویم که: تن گرشاسب سام را بجنابید تا برخیزد. و پس سروش و ایزد نریوسنگ به سوی گرشاسب روند، سه بار بانگ کنند و بار چهارم سام با پیروزگری برخیزد، پذیره‌ی ازدهاک رود و او (ازدهاک) سخن او گرشاسب نشنود و گرز پیروزگر بر سر (ازدهاک) بکوبد و (اورا) بزند و بکشد. (زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۱۹) ۶. معادل نام در اثر اوستا.

۷. مهرج گرشاسب‌نامه در تاریخ سیستان به بهرام تبدیل شده، عمر هفتصد ساله‌ی گرشاسب در تاریخ سیستان، نهصدسال ذکر شده؛ نیمان که برادرزاده‌ی گرشاسب است در تاریخ سیستان، نبیره‌ی اوست، و روایت کشته شدن نسرین سراندی بی در گرشاسب‌نامه ذکر نشده است. (خالقی مطلق، ۱۳۶: ۴۰۰)

۸. لازم به ذکر است که در اساطیر ایران، آفرینش در زمانی به درازای دوازده هزار سال انجام می‌گیرد. این دوران به چهار دوره‌ی سه هزار ساله تقسیم می‌شود؛ سه هزار سال اول، دوره‌ی آفرینش مینوی است، سه هزار سال دوم آفرینش مادی، سه هزاره‌ی سوم دوران آمیختگی یا گمیش خیر و شر است و بالاخره سه هزار ساله‌ی پایانی دوره‌ی شکست اهریمن و رهایی است. (ر.ک: کریستین سن، ۱۳۸۶: ۲۵-۱۳)

۹. آتش پسر اهورامزدا و نمادی از اوست (هینلز، ۱۳۸۴: ۴۸)

۱۰. در ادبیات پهلوی و همچنین اوستا، مرد جوان پانزده ساله مظهر کمال و زیبایی و نیرو است. (بهار، ۱۳۸۷: ۴۷)

۱۱. به روز نخستین چو یک ماهه بود به یک مه چو یک‌ساله بالا فزود (اسدی، ۱۳۸۹: ۶۹)

۱۲. نبرد با ازدها (همان: ۷۷) نبرد با سگسار (همان: ۱۷۴) نبرد با راهزنان (همان: ۲۱۷) نبرد با منهراس (همان: ۲۷۲) نبرد با پتیاره (همان: ۴۵۴)

۱۳. سرانجام با پادشاه جهان اگرچند بد باشد و بد نماند

ز فرمان شه ننگ و بیغاره نیست به هر روی که را ز مه چاره نیست (همان: ۸۲)

۱۴. گر این کار گردد به دست تو راست در ایران جهان پهلوانی تو راست (همان: ۷۴)

۱۵. از جمله موارد آن نبرد با اژدها و سرکوب بهو به خواست ضحاک که اشاره کردیم.
۱۶. ازیرا که در کشورش بیش و کم کسی گر کسی را نمودی ستم  
بدی داده مغز ستم‌کاره زود به ماران که بر کتف او رسته بود
۱۷. پدر گرشاسب که در اوستا ثریته نام دارد در حماسه اثرط، که همان ثریته است، نام گرفته، صفت گرزداری گرشاسب در اوستا به این متن با تاکید فراون بر گرز گرشاسب منتقل شده، دیو کشی او در اوستا به صورت نبردهای پی‌درپی گرشاسب با ددان و دیوان انعکاس یافته، به بند کشیده شدن ضحاک به دست فریدون و همچنین انطباق معنادار رخدادها با گاه‌شماری اوستایی همه حکایت از اصل اسطوره‌ای این ماجرا دارند.
۱۸. «ēvak-dād»، به معنای یکتاآفریده.
۱۹. «Vēh-Dāiti»، به معنای دایتی خوب.
۲۰. بازسازی جهان، رسانید جهان به همان کمالی که در آغاز خلقت، پیش از ورود شر بدان داشته‌است. (هینلز، ۱۳۸۴: ۳۱)

#### فهرست منابع

- اسدی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه*. تصحیح حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب.
- اسنون، روت. (۱۳۸۸). *خودآموز فروید؛ آشنایی با نظریه‌های بنیادی و توجه به تاثیرات مداوم او*. ترجمه‌ی نورالدین رحمانیان، تهران: آشیان.
- اقبال؛ ابراهیم، قمری گیوی، حسین، مرادی، سکینه. (۱۳۸۶). «تحلیل داستان سیاوش بر پایه‌ی نظریات یونگ». *فصل‌نامه پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۸، صص ۶۹-۸۵.
- امینی، محمدرضا. (۱۳۸۶). «تحلیل اسطوره‌ی قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر پایه نظریات یونگ». *مجله علوم اجتماعی و انسانی شیراز*، دوره ۱۷، شماره ۲، بهار ۱۳۸۱ (پیاپی ۵۳) صص ۵۴-۷۳.
- اوستا*. (۱۳۸۵). *کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*. گزارش و پژوهش جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید.
- ایزدی، سیروس. (۱۳۵۶). *روانشناسی شخصیت از دیدگاه مکاتب*. تهران: دهخدا.
- بویس، مری. (۱۳۶۸). «گوسان‌های پارتی و سنت خنیاگری در ایران». ترجمه‌ی مهری شرفی، چیستا، شماره ۶۶ و ۶۷، صص ۷۵۶-۷۸۰.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۷). *پژوهشی در اساطیر ایران*. (پاره نخست و پاره دوم)، تهران: آگه.
- تاریخ سیستان. (۱۳۱۴). تصحیح ملک الشعرا بهار، تهران: موسسه خاور.

- تسلیمی، علی، و میرمیران، سید مجتبی. (۱۳۸۹). «فرایند فردیت در شاهنامه با تأکید بر شخصیت رستم». *ادب پژوهی*، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۱۴، صص ۲۹-۴۸.
- جانسون، رابرت. (۱۳۸۱). *کند و کاو درونی*. ترجمه شهره دلکی، شیراز: نوید.
- حسینی، مریم، و شکیبی، نسرين. (۱۳۹۱). «سفر قهرمان در داستان حمام بادگرد بر اساس شیوه‌ی تحلیل کمپل و یونگ». *ادب پژوهی*، شماره ۲۲، صص ۳۳-۶۳.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۲). «گردشی در گرشاسب‌نامه». *ایران نامه*، شماره ۳، صص ۳۸۱-۴۲۳.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۸۳). *رمزهای زن‌های جان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: مرکز.
- زمردی، حمیرا. (۱۳۸۲). *نقد تطبیقی ادیان و اساطیر*. تهران: زوار.
- زند بهمن یسن. (۱۳۷۰). *تصحیح متن و آوانویسی و برگردان فارسی از محمد تقی راشد محصل*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ستوده، غلامرضا. (۱۳۶۹). *نمیرم از این پس که من زن‌ها م*: (مجموعه مقالات کنگره‌ی جهانی بزرگداشت فردوسی)، تهران: دانشگاه تهران.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۷۸). «پهلوان اژدرکش در اساطیر و حماسه‌ی ایران». *سایه‌های شکارشده*، تهران: قطره.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). *نقد ادبی*. تهران: فردوس.
- فَرْتَبَعُ دادگی. (۱۳۸۵). *بندهش*. گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- فروید، زیگموند. (۱۳۷۳). «خود و نهاد». *ارغنون*، ترجمه‌ی ح. پاینده، سال ۱، شماره ۳، صص ۲۲۹-۲۵۲.
- (۱۳۸۲/۱). «ارئوس نظریه‌ی روانکاوی». *ارغنون*، ترجمه‌ی ح. پاینده، سال ۹، شماره ۲۲، صص ۱-۷۴.
- (۱۳۸۲/۲). «ضمیر ناخودآگاه». *ارغنون*، ترجمه‌ی ش. وقفی‌پور، سال ۹، شماره ۲۱، صص ۱۳۳-۱۵۲.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۸۴). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار - احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- کمبل، جوزف. (۱۳۸۵). *قهرمان هزارچهره*. ترجمه‌ی شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.
- گرین، ویلفرد، لی مورگان، ارل لیبر، جان ویلینگهم. (۱۳۷۶). *مبانی نقد ادبی*. ترجمه‌ی فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.
- مدبری، محمود. (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی سفرهای دریایی گرشاسب و داستان اسکندر». *مجله مطالعات ایرانی*، سال ۸، شماره ۱۶، صص ۲۶۳-۲۸۰.

مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۶). یونگ، خدایان و انسان مدرن. تهران: غزال.  
مهرکی، ایرج. (۱۳۸۰). «تحول شخصیت گرشاسب در اسطوره و حماسه». *ادبیات و زبان‌ها*، سال ۷، شماره ۳۲، صص ۱۹۷-۲۱۴.

میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۷). *ترجمه‌ی روایت پهلوی*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
نیدیم، مصطفی. (۱۳۷۶). *گرشاسب در پویه ادب فارسی*. شیراز: گلستان.  
ووگلر، کریستوفر. (۱۳۸۷). *سفر نویسنده*. ترجمه‌ی محمد گذرآبادی، تهران: مینوی خرد.  
هینلز، جان. (۱۳۸۴). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار-احمد تفضلی، تهران: چشمه.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۹). *فرهنگ اساطیر*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی سروش.

یسنا. (۱۳۵۶). به اهتمام ابراهیم پور داوود، تهران: دانشگاه تهران.

یشت‌ها. (۱۳۰۷). به اهتمام ابراهیم پورداوود، ج ۱ و ۲، بمبئی: انتشارات انجمن زردشتیان.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۶). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه‌ی محمود سلطانیه، تهران: جامی.

Adams, M. V. (2008), "The Archetypal School". *The Cambridge Companion to Jung*, New York: Cambridge Univ., pp. 107-124.

Jung, C. G. (1931), *Psychology of the Unconscious*, tr. B. M. Hinkle, New York: Dodd, Mead and Company

Idem (1934-1954), *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Collected Works Vol.9 Part 1, Translated from German to English by R. F. C. HULL, 2<sup>nd</sup> Ed., London: Routledge, The Concept of the Collective Unconscious.