

## بازخوانی برون‌همسری در حماسه‌های ملی ایران از دو منظر نظریه‌ی تقابل‌های دوگانه‌ی کلود - لوی استروس و ناخودآگاه جمعی یونگ

رضا ستاری<sup>۱\*</sup>، مرضیه حقیقی<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت: ۹۶/۴/۲۸، تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۲۹)

### چکیده

تقابل‌های دوگانه مهم‌ترین رکن نظریه‌ی ساختارگرایی است که در حوزه‌های مختلف زبان-شناسی، روایت‌شناسی، فلسفه، مطالعات فرهنگی، انسان‌شناسی و روان‌شناسی مورد استفاده نظریه‌پردازان ساختارگرا قرار گرفته است. کلود - لوی استروس در انسان‌شناسی ساختاری از تقابل‌های دوگانه برای شناخت ساختار کلی ذهن انسان در پس اسطوره‌ها و اعمال مختلف فرهنگی سود جسته و معتقد است این تقابل‌ها نخستین تلاش بشر برای ادراک محیط پیرامونش بوده و هستی انسانی به‌طور کلی درگیر این دوشاخگی‌های اجتناب‌ناپذیر است. یکی از مهم‌ترین تقابل‌هایی که در نظریه‌ی استروس به آن پرداخته می‌شود، تقابل فرهنگ با طبیعت است. به‌زعم او، خانواده و نظام خویشاوندی، به‌عنوان اولین قرارداد اجتماعی و نقطه‌ی آغاز فرهنگ بشری، در تقابل با طبیعت قرار می‌گیرد. مطابق دیدگاه او، برون‌همسری در تقابل با درون‌همسری (ازدواج با محارم) نشان‌دهنده‌ی تقابل اساسی فرهنگ - طبیعت است. از آنجا که پیوندهای برون‌قبیله‌ای یا برون‌همسری یکی از مهم‌ترین انواع همسرگزینی در شاهنامه‌ی فردوسی و حماسه‌های ملی متأخر است، این پژوهش برآن است تا ضمن بررسی این رویکرد

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)

\* rezasatari@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران

فراگیر در متون حماسی، به بررسی تقابل‌های دوگانه در پیوندهای برون‌قبیله‌ای موجود در حماسه‌های ملی با استفاده از نظریات کلود - لوی استروس پردازد. از آنجا که تقابل ایرانیان با غیرایرانیان به تقابل خودآگاهی - ناخودآگاهی در نظریه روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ راه می‌برد، در تحلیل این رویکرد، از نظریه یونگ نیز استفاده شده است.

**واژه‌های کلیدی:** انسان‌شناسی ساختارگرا، برون‌همسری، تقابل‌های دوگانه، حماسه‌های ملی، کلود لوی - استروس، ناخودآگاه جمعی یونگ.

### ۱. مقدمه

شاهنامه‌ی فردوسی با بهره‌مندی از منابع عظیمی از افسانه‌ها و روایات برخاسته از زندگی مردم که فردوسی آن‌ها را از میان انبوهی از افسانه‌ها و روایت‌های مکتوب و شفاهی استخراج کرده، برجسته‌ترین سند به‌جامانده از گذشته بسیار کهن ایران و بازتابنده مهم‌ترین زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی این سرزمین است؛ به‌طوری که بررسی و مطالعه این اثر به بسیاری از زمینه‌های تمدن، فرهنگ، آداب و رسوم، و شیوه‌های معیشتی مردم ایران راه می‌برد. یکی از زمینه‌های فرهنگی قابل ردیابی در این اثر که در سایر متون حماسی نیز تحت تأثیر شاهنامه مورد توجه قرار گرفته، پیوندهای برون‌قبیله‌ای یا برون‌همسری است که ساختار اجتماعی و شیوه همسرگزینی در فرهنگ ایران باستان را نشان می‌دهد. این نوع همسرگزینی نه تنها در شاهنامه به‌عنوان شاخص‌ترین نوع ازدواج مطرح است، بلکه در متون حماسی متأخر، از جمله گرشاسب‌نامه، بهمن‌نامه، برون‌نامه، کوش‌نامه، فرامرزن‌نامه، شهریار‌نامه، جهانگیر‌نامه و سام‌نامه، نیز شیوه رایج همسرگزینی است. براساس این رویکرد، پهلوان یا پادشاه ایرانی در طی ماجرای به سرزمینی بیگانه می‌رود، با دختری آشنا می‌شود و پس از ازدواج به ایران بازمی‌گردد. این شیوه همسرگزینی به تعبیر استروس، زیربنای فرهنگ و شکل‌گیری نظام خویشاوندی است (هنف، ۱۳۸۶: ۱۲۳) که در تقابل با طبیعت یا درون‌همسری (ازدواج با محارم) قرار می‌گیرد. روش استروس اگرچه زیربنایی زبان‌شناسی دارد و از آبخور زبان‌شناسی ساختارگرا مایه می‌گیرد، بیشتر معطوف به جنبه‌های روان‌شناسانه ذهن انسان است و هدفش شناخت ساختار ذهنی ناخودآگاه بشر

که با روان‌شناسی ارتباط می‌یابد. گرچه به‌زعم برخی صاحب‌نظران، نظریه ساختارگرایی استروس درباره اسطوره و فرهنگ، رویکردی «غیرروان‌شناسانه» است که رویکردهای روان‌شناختی یونگ و فروید را نفی می‌کند و با آن‌ها تضادی آشفتنی‌ناپذیر دارد (بیرلن، ۱۳۸۶: ۳۹۳ و ۳۹۷)، از جهاتی با نظریات یونگ همسوست. توجه به وجه نمادین اساطیر، اعتقاد به ساختار ذهنی مشترک، فراتاریخی و فراجغرافیایی بودن این ساختار ذهنی (بی‌زمانی و بی‌مکانی)، و رویکرد ویژه به دوگانه‌هایی نظیر ذهن و عین یا باطن<sup>۱</sup> و ظاهر<sup>۲</sup> (پرستش، ۱۳۸۷) - که در روان‌شناسی یونگ قلمرو ناخودآگاهی و خودآگاهی را دربرمی‌گیرد - از مضامین مشترک در اندیشه‌های استروس و یونگ است که کمتر به آن‌ها توجه شده است.<sup>۳</sup> بر همین اساس، برخی پژوهشگران معتقدند عقاید ساخت‌گرایانه و مکتب انسان‌شناسی استروس باید در حوزه اسطوره‌شناسی معطوف به ذهن و روان ارزیابی شود (مختاری، ۱۳۷۹: ۲۶). از همین رو در این پژوهش، برون‌همسری در حماسه‌های ملی از دیدگاه نظریه تقابل‌های دوگانه استروس و ناخودآگاه جمعی یونگ بررسی می‌شود تا به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. علل توجه حماسه‌های ملی به برون‌همسری چیست؟
۲. چگونه می‌توان ساختار ذهنی تقابل‌گرای ایرانی را براساس دیدگاه استروس تبیین کرد؟
۳. ساختار ذهنی تقابل‌گرای ایرانی با اندیشه تقابل خودآگاهی و ناخودآگاهی در نظریه یونگ تا چه میزان همسو و همخوان است؟

#### ۱-۱. پیشینه پژوهش

پیوندهای برون‌همسری و ساختار ازدواج‌های مرسوم در شاهنامه‌ی فردوسی تاکنون از جنبه‌های مختلفی بررسی شده است: میرجلال‌الدین کزازی (۱۳۸۴: ۲۰ - ۲۱) در مدخل «پیمان پیوند در شاهنامه» از کتاب آب و آینه به پیشینه غیرایرانی برخی زنان شاهنامه اشاره می‌کند. احمدرضا معصومی دهقی (۱۳۸۳) در کتاب زناشویی در شاهنامه به انواع همسرگزینی در این اثر پرداخته است. کتایون مزداپور (۱۳۸۶: ۱۶۹) در مقاله «نشان‌های زن‌سروری در چند ازدواج داستانی شاهنامه» به این موضوع اشاره کرده است. محمود

روح‌الامینی نیز در مقاله‌های «درون‌همسری و برون‌همسری» (۱۳۶۰) و «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه» (۱۳۷۰) پیوند برون‌همسری را تحلیل کرده است. اما موضوع این مقاله، برخلاف پژوهش‌های پیشین، به ساختار یا چگونگی وقوع این پیوندها محدود نمی‌شود؛ این مقاله برآن است تا براساس نظریات استروس، برون‌همسری را به‌عنوان یک اصل شاخص فرهنگی در ساختار تقابلی اندیش تفکر ایرانی بررسی کند و به چرایی این رویکرد در حماسه‌های ملی بپردازد.

## ۱-۲. مفاهیم نظری

### انسان‌شناسی ساختاری

انسان‌شناسی ساختاری از رویکردهای ویژه انسان‌شناختی است که تحت تأثیر نظریه ساخت‌گرایی<sup>۴</sup> به‌وجود آمده است. بر مبنای شیوه ساخت‌گرایی، هر جزء یا پدیده در ارتباط با یک کل بررسی می‌شود؛ یعنی هر پدیده جزئی از ساختار کلی است. فردینان دو سوسور، بنیان‌گذار زبان‌شناسی ساختارگرا، این اندیشه را پایه‌گذاری کرد. سوسور تقابل اجزای مختلف زبان را موجب هویت‌بخشی به آن دانسته و در نظریات خود به تقابل زبان - گفتار، دال - مدلول، محور هم‌نشینی - محور جانشینی و... پرداخته است. به نظر سوسور، زبان از مجموعه‌ای از نشانه‌ها تشکیل شده است و وقتی نشانه‌ای در تقابل با نشانه دیگر قرار بگیرد، معنا پیدا می‌کند و این تقابل رفع ابهام می‌کند (کالر، ۱۳۸۲: ۷۷). این دیدگاه بر مطالعات انسان‌شناسی تأثیر گذاشت و «منجر به ظهور نظریات انسان‌شناختی در باب فرهنگ شد؛ نظریاتی که بین یک زبان، نشانه‌های آن و فرهنگ‌ها و پدیده‌های اجتماعی گوناگونی که می‌توان درون آن‌ها یافت، قائل به مشابهت هستند» (امامی، ۱۳۹۱: ۱۴). از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه کلود - لوی استروس است که پایه‌گذار مکتب انسان‌شناسی ساختاری شناخته می‌شود. استروس معتقد است: «اهمیت مردم‌شناسی برای علوم انسانی، مانند اهمیت نجوم، در آغاز پیدایش برای علوم فیزیکی است» (۱۳۵۸: ۴). او در سال ۱۹۵۸م در کتاب *انسان‌شناسی ساختاری* به تشریح این مکتب پرداخت. به اعتقاد استروس، اساطیر تلاشی دیالکتیکی برای یافتن معنایی از میان اطلاعات بی‌نظم و درهمی هستند که طبیعت ارائه می‌دهد. این تلاش اساطیر تخیل

انسان را گرفتار یک سلسله دوگانگی<sup>۵</sup> می‌کند. هر دوگانگی (مثل مؤنث - مذکر) تنشی به‌وجود می‌آورد که فقط با استفاده از یک عبارت واسط (مثل نروما: موجود دوجنسی) قابل رفع است. اما این عبارت جدید نیمی از یک دوگانگی جدید خواهد شد؛ مثل بی‌جنسی - نروما (استروس، ۱۳۷۶: ۱۳).

اصطلاح «تقابل‌های دوگانه»<sup>۶</sup> مهم‌ترین رکن نظریه‌های مبتنی بر ساختارگرایی است. نخستین بار نیکلای تروبتسکوی<sup>۷</sup>، واج‌شناس روسی، این اصطلاح را مطرح کرد. تروبتسکوی از تقابل در واج‌شناسی و آواشناسی بهره‌برد و به تقابل میان واج‌های واک‌دار - بی‌واک، غنه - غیرغنه و... پرداخت (مارتینه، ۱۳۸۰: ۱۱۳). پس از او، این اصطلاح در حوزه وسیعی از نوشته‌های نظریه‌پردازان قرن بیستم، اعم از نظریه‌های زبان-شناسی و نقدهای ادبی مبتنی بر ساختارگرایی، پساساختارگرایی و انسان‌شناسی، مورد استفاده قرار گرفت.

رومن یاکوبسن با اثرپذیری از نظریات تروبتسکوی و سوسور، تقابل‌های دوگانه را به ذات زبان نسبت داده و معتقد است: «دانستن این تقابل‌ها نخستین کنش زبانی است که کودک می‌آموزد» (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۹۸). وی در نظریه‌ی زبان شعری خود از این اندیشه کمک گرفت و تقابل مجاز (محور هم‌نشینی) و استعاره (محور جان‌نشینی) را عامل اصلی در زبان شعری دانست (اسکولز، ۱۳۷۹: ۵۱).

یاکوبسن حلقه‌ی اتصال فرمالیست‌ها و ساختارگرایان بود. آشنایی او با استروس سبب شد نظریاتش ابتدا بر استروس و سپس بر دیگر ساختارگرایان تأثیر گذارد. استروس از نظریه‌ی تقابل‌های دوگانه در انسان‌شناسی ساختاری بهره‌برد و نظریاتش مورد توجه ساختارگرایان متأخری همچون رولان بارت، تزوتان تودوروف و آ.ژ. گریماس واقع شد.

تقابل‌های دوگانه در پساساختارگرایی و به‌ویژه نظریه‌ی شالوده‌شکنی ژاک دریدا با دیدی انتقادی مورد توجه قرار گرفته است. دریدا معتقد است اندیشه‌های فلسفی - علمی و زیربنای تفکر غربی در زندانی دوقطبی قرار دارند و براساس محورهای تقابل‌های دوگانه می‌چرخند و هرگز هیچ‌یک از این دو قطب به‌تنهایی وجود نداشته و همواره یکی به دیگری منجر شده است. به‌زعم او، این استروس نبود که برای اولین بار

خود را زندانی این مقولات دوقطبی کرده؛ بلکه سابقه این گرایش به دوران افلاطون بازمی‌گردد. از جمله حضور در برابر غیاب، حقیقت در برابر مجاز، ذهن در برابر عین، روح در برابر جسم، فرهنگ در برابر طبیعت، مرد در برابر زن، نوشتار در برابر گفتار و امثال آن همواره اندیشه متافیزیکی را به خود مشغول داشته و در بیشتر موارد، یکی از این دو مفهوم مستلزم نفی دیگری بوده و در این نظام سلسله‌مراتبی، همواره یک قطب بر دیگری برتری یافته است (ضیمران، ۱۳۷۹: ۱۳ - ۱۴).

استروس تقابلهای دوگانه را مهم‌ترین عامل درک و دریافت معنا می‌داند. وی کوشید تا بداند نیاکان بدوی بشر چگونه طی فرایند تکامل خود، نخستین بار به جهان اطرافشان معنا بخشیدند. از نظر او، یکی از عملکردهای بنیادین ذهن آدمی، خلق تقابل-هاست و تقابلهای دوگانه زیربنای فرهنگ را می‌سازد. او معتقد است ساختار تفکر بدوی بر تقابل استوار است و نیاکان ما با فراگرفتن اشکال اولیه زبان، گویی طبقه‌بندی جهان خود را آغاز کردند. این طبقه‌بندی به شکلی بسیار ابتدایی صورت گرفت و همواره مبتنی بر حضور و غیاب بوده است: روشنایی - تاریکی، دست‌ساز - طبیعی، بالا - پایین، پوشیده - برهنه، مقدس - نامقدس و... به‌باور استروس، مردان و زنانی که پیش از تاریخ زندگی می‌کردند، تجربه‌هایشان را حول تقابل دوگانه مثبت - منفی سامان می‌دادند (برتنس، ۱۳۸۴: ۷۷ - ۷۸).

استروس در تحلیل این دوگانگی‌ها، اسطوره را شکلی از زبان می‌داند و می‌گوید: زبان ما را قادر می‌سازد تا بکوشیم خودمان و دنیایی را که در ذات خود یک‌پارچه است، با تحمیل دیالکتیک‌ها، دوشاخگی‌ها یا ساختارهای دوگانه بر روی واژه‌ها بشناسیم. در پشت زبان ماهیت دوتایی مغز قرار دارد: راست/چپ، خوب/بد، زندگی/مرگ. این دوشاخگی‌های اجتناب‌ناپذیری‌اند که مغز تولید می‌کند و دارای دو بخش هستند که دو چشم و دو دست را کنترل می‌کنند. ما در ذات خود موجودات دونیمه‌ای هستیم که واژه‌ها را همچون رایانه تنظیم می‌کنیم. عقل سلیمان دوتایی است. به نظر می‌رسد که برای پرداخت یک تجربه، ساده‌ترین و کارآمدترین راه، تقسیم آن به دو نیمه است و سپس تقسیم هریک از نیمه‌ها به دو نیم دیگر. به سخن دیگر، آرایش مجدد هر سؤال به نحوی که فقط دو پاسخ ممکن برایش باقی بماند: آری یا خیر (۱۳۷۶: ۱۳ - ۱۴).

از نظر او، ما می‌توانیم در پس تمام اعمال فرهنگی، ساختار عمیقی از تقابل‌های دوگانه را بیابیم که منعکس‌کننده ساختار کلی ذهن انسان است (استیور، ۱۳۸۳: ۱۵۹). بنابراین تقابل در دیدگاه ساختارگرایانه استروس ابزاری برای دستیابی به معناست. گرچه پساساختارگرایی نظیر دریدا به نقد این دیدگاه پرداختند و استفاده از تقابل برای رسیدن به معنا را متافیزیک حضور خواندند و معتقدند همواره معنا به تأخیر می‌افتد، در نظریه ساختارگرایی استروس، یافتن تقابل‌های دوگانه عاملی برای رسیدن به معناست. از این‌رو در ادامه به تحلیل تقابل‌ها در پیوندهای برون‌همسری حماسه‌های ملی براساس دیدگاه‌های استروس می‌پردازیم.

## ۲. تحلیل تقابل‌های دوگانه در پیوندهای برون‌همسری

پیوندهای برون‌قبیله‌ای اصلی‌ترین شیوه همسرگزینی در حماسه‌های ملی ایران شناخته می‌شود. از مهم‌ترین این پیوندها به این شرح است: در شاهنامه: ازدواج پسران فریدون با دختران شاه یمن، پیوند زال با رودابه دختر مهرباب کابلی، پیوند رستم با تهمنه دختر شاه سمنگان، ازدواج کاووس با سودابه دختر شاه هاموران، ازدواج کاووس با مادر تورانی سیاوش، ازدواج سیاوش با فرنگیس دختر افراسیاب تورانی و با جریره دختر پیران‌ویسه، ازدواج بیژن با منیژه دختر افراسیاب، ازدواج گشتاسب با کتیون دختر قیصر روم، پیوند داراب با ناهید دختر فیلقوس، پیوند بهرام گور با سپینود دختر شاه هند، ازدواج خسرو پرویز با مریم دختر قیصر روم و با شیرین دختر ارمنی، پیوند بهرام چوبین با دختر خاقان و... (فردوسی، ۱۳۷۴)؛ در گرشاسب‌نامه: ازدواج جمشید با دختر شاه زابل و ازدواج گرشاسب با دختر شاه روم (اسدی طوسی، ۱۳۸۹)؛ در بهمن‌نامه: ازدواج بهمن با کتیون دختر شاه کشمیر (ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰)؛ در برزنامه: پیوند سهراب با شهر و دختر سنگانی (عطایی رازی، ۱۳۸۲)؛ در فرامرزنامه (۱۳۸۲): پیوند بیژن و زرسب با دختران کید، شاه هندی و پیوند فرامرز با دختر شاه پریان؛ در کوش‌نامه: پیوند آبتین با فرانک دختر طیهور پادشاه ماچین (ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۷)؛ در شهریارنامه: پیوند شهریار با دلارام هندی (مختاری غزنوی، ۱۳۷۷)؛ در جهانگیرنامه: پیوند رستم با دختر مسیحای عابد (مادح، ۱۳۸۰)؛ در سام‌نامه (۱۳۹۲) پیوند نریمان با دختر شاه بلخ و

ازدواج سام با پریدخت دختر فغفور چین. مهم‌ترین تقابل‌های مطرح‌شده در این نوع پیوندها عبارت‌اند از:

## ۲-۱. تقابل برون‌همسری<sup>۸</sup> - درون‌همسری<sup>۹</sup>

یکی از مهم‌ترین تقابل‌های موجود در پیوندهای برون‌همسری تقابلی است که این رویکرد با پیوندهای درون‌همسری یا ازدواج با محارم ایجاد می‌کند. درون‌همسری به استناد شواهد تاریخی، یکی از روش‌های همسرگزینی در ایران باستان بوده که در متون مذهبی زردشتی و پهلوی، «خویتوک‌دس» یا «خویدوده» نامیده می‌شود (مینوی‌خرد، ۱۳۸۵: ۵۰؛ روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴؛ اوستا، بند ۹ از یسنای ۱۲، گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۳۷ و...). در پاره‌ای از قبایل و جوامع، فرد مجبور است همسرش را از میان محدوده خویشاوندان یا افراد قبیله خود انتخاب کند. «این اجبار به ازدواج در یک محدوده معین خویشاوندی و یا سنتی را درون‌همسری گویند» (روح‌الامینی، ۱۳۶۰: ۵۲۶ - ۵۲۷) که در مقابل سنت ازدواج با بیگانه یا خارج از محدوده خویشاوندی که به برون‌همسری تعبیر می‌شود، قرار می‌گیرد.

ازدواج با بیگانه یا برون‌همسری نیز یکی از انواع رایج ازدواج در ایران باستان بوده است. این شیوه همسرگزینی بدان معناست که برای ازدواج، مرد و زن باید از محدوده خانواده و نزدیکان فراتر رفته، در میان بیگانگان همسر انتخاب کنند. کزازی ازدواج برون‌تیره‌ای یا برون‌قبیله‌ای را یکی از هنجارها و بنیادهای مردم‌شناختی در فرهنگ‌های آغازین و باستانی می‌داند که «بر پایه این هنجار، مردمان یک تیره یا کلان، به هیچ‌روی نمی‌توانند با زنانی از آن تیره پیوند گیرند» (کزازی، ۱۳۸۴: ۱۴).

فروید (۱۳۸۲: ۲۵) در توجیه روانی چنین ممنوعیتی، نقش توت‌م و توت‌م‌پرستی را جدی می‌داند. از نظر او، موضوع ازدواج با بیگانه معلول ترس از زنای با محارم است (همان، ۱۷۴). استروس نیز معتقد است: «توت‌میس‌م همیشه نوعی قاعده برون‌همسری را پیش‌فرض می‌نماید» (۱۳۶۱: ۴۲) که براساس آن، اعضای طایفه و توت‌م نباید با یکدیگر آمیخته گردند. این اعتقاد ریشه در باوری کهن دارد که فروید آن را به انسان ابتدایی یا نیاکان ماقبل انسانی او نسبت می‌دهد. بر این اساس، در دوره مذکور گروهی از انسان‌ها



تحت تسلط نری قدرتمند بودند که ماده‌های قبیله را در انحصار خود داشت و پسران خود را از دستیابی به آنان بازمی‌داشت. مردان گروه که تحت تسلط این نر غالب به حاشیه رانده شده بودند، دست به شورش زدند و پدر مسلط را کشتند. به عقیده فروید، آنان پس از این اقدام، قربانی خود را خوردند؛ زیرا معتقد بودند با خوردن قربانی، نیرو و قدرت او را جذب می‌کنند. این برادران پس از پیروزی، از کرده خود پشیمان شدند و برای جبران و کفاره اعمال وحشتناک خویش، دو ممنوعیت اختراع کردند: نخست آنکه جانشینی نمادین به صورت یک حیوان به جای پدر گذاشتند و خوردن حیوان توتمی را حرام اعلام کردند؛ دوم آنکه با حرام کردن ماده‌های آزاد شده بر خودشان، از ثمرات پیروزی چشم پوشیدند و بدین سان دو نهاد جامعه توتمی برپا شد: یکی حرام بودن کشتن حیوان توتمی و دیگری ممنوعیت ازدواج درون‌گروهی (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۰۳ - ۱۰۴).

استروس نظریه فروید را نوعی افسانه‌پردازی می‌شمارد (آموسی، ۱۳۹۰) و بر آن است تا با استفاده از نظام تقابل‌های دوگانه به چرایی این رویکرد بپردازد. منع ازدواج با محارم کهن‌ترین تابوی بشری شمرده می‌شود که برآمده از زندگی اجتماعی و فرهنگ است (رید، ۱۳۸۷: ۲۵). استروس این قاعده را برساخته ذهنیت تقابل‌گرای نیاکان بدوی بشری می‌داند. از نظر او، قانون تقابل‌های دوگانه ایجاب می‌کند که نوعی معامله و مبادله پایاپای در جوامع انسانی وجود داشته باشد. از این رو بشر اولین سازمان اجتماعی خود را روی غریزه جنسی و مسائل خویشاوندی بنا نهاده و خود، اقوامش را به دو گروه تقسیم کرده است که یک دسته می‌توانند همسر او باشند و دسته‌ای دیگر ازدواج با آنها حرام است (آموسی، ۱۳۹۰). منع ازدواج با محارم قاعده برون‌همسری را اجتناب‌ناپذیر می‌گرداند و این تقابل دوگانه برآمده از تقابل زیربنایی فرهنگ - طبیعت است که در اندیشه‌های استروس نقشی محوری ایفا می‌کند. مطابق دیدگاه استراوس، طبیعت اولین حالت جوامع انسانی بوده است. حالتی متعادل و تقریباً راکد، حالتی فارغ از قوانین و قرارداد، حالتی خودساخته و خودجوش و بری از هنجار و ارزش. اما نیاز به امنیت، احتیاج به مراوده و مبادله و درکل مسئله زیستن دسته‌جمعی فرهنگ را به وجود آورد. نقطه شروع فرهنگ، وضع قرارداد منع زنا با محارم بود؛

یعنی چشم پوشیدن از زنانی از گروه خویش به منظور تصاحب گروهی از زنان از گروه دیگر (همان‌جا).

این تبادل در نظریه او، اساسی‌ترین شکل تبادل در سیر مراحل تکامل انسان دانسته شده است (لیچ، ۱۳۵۰: ۱۶۵ - ۱۶۶).

بنابراین در جریان تکامل اجتماعی، آیین ازدواج درون‌همسری یا ازدواج با نزدیکان جای خود را به ازدواج برون‌همسری داد. این بدان معناست که برای ازدواج، باید از دایره و محدوده خانواده و نزدیکان فراتر رفت و در میان بیگانگان همسر انتخاب کرد. با اینکه در متون زردشتی و پهلوی، ازدواج درون‌گروهی (خویدوده) نیز مورد توجه قرار گرفته است،<sup>۱۰</sup> گرایش حماسه‌های ملی به برون‌همسری می‌تواند پاسخی به انگاره برخی پژوهشگران باشد که سنت نکوهیده ازدواج با محارم را به ایرانیان باستان منسوب می‌دانند. رویکرد حماسه‌های ملی به پیوندهای برون‌قبیله‌ای، ضمن اینکه سیر تکامل فرهنگی اجتماع را در ایران باستان می‌نمایاند، به ذهنیت تقابل‌گرا در اندیشه ایرانی نیز راه می‌برد.

## ۲-۲. تقابل ایران - انیران

تقابل‌های دوگانه شالوده اصلی تفکر اسطوره‌ای ایرانی را تشکیل می‌دهند. این تقابل به صورت اعتقاد به دو بن آغازین و متضاد خیر و شر یا اهورامزدا و اهریمن که همواره در حال ستیز و نبردند و در پی آن، جهان عرصه نبرد و میدان این کارزار است، نمودار شده است. بنابر این اصل، جهان دارای دو جنبه و ساحت وجودی است: یکی روحانی و اهورایی و دیگری مادی و اهریمنی که از آن‌ها با دو اصطلاح «مینو» و «گیتی» یاد می‌شود (شاکد، ۱۳۸۶: ۲۲ - ۲۳). این دوگانه‌انگاری که نوعی تعارض میان خوب و بد را در پی دارد، زیربنای اندیشه آیین‌های ایران باستان را تشکیل می‌دهد و هسته اصلی تفکرات اسطوره‌ای کهن را می‌سازد. نیبرگ (۱۳۸۳: ۲۲) اساس این پنداشت را اندیشه‌ای آریایی می‌داند که به دوره هندوایرانی می‌رسد و با گذشت زمان، در جهات گوناگون گسترش یافته است. این دوگانه‌انگاری و ثنویت در آیین زردشتی به شکل آفرینش نیروهای اهورایی و اهریمنی در دو جهان روشنایی و تاریکی، و درگیری این نیروهای

متخاصم با یکدیگر نمود یافته است (دادگی، ۱۳۸۵: ۵۵؛ بهار، ۱۳۸۴: ۳۹). در آیین زروانی نیز، این دوگانگی در قالب فرزندان نیک و بد زروان، اورمزد و اهریمن، که یکی مولود نیایش زروان و دیگری زاده شک اوست، بازتاب یافته است (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۸۹). این باورداشت در اندیشه‌های مانوی نیز در قالب تقابل نور - ظلمت، عقل - نفس، روح - جسم، دنیا - آخرت و... جایگاه ویژه‌ای دارد (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۵: ۱۰۴ - ۱۰۵).

اعتقاد به این دوگانگی‌ها تأثیرات ژرفی بر ذهنیت، تفکر و فرهنگ مردم ایران برجای گذاشته و شاهنامه‌ی فردوسی برپایه همین تقابل‌های دوگانه بنا نهاده شده است. تقابل و ستیزه دو بن‌مایه اهورایی و اهریمنی در اسطوره، در روایت‌های حماسی *اوستا* با نام‌های ایرانی و انیرانی و در *شاهنامه* با عناوین ایرانی و تورانی یاد شده است (سرکراتی، ۱۳۸۵: ۹۹). در این تقابل، هرآنچه به ایران مربوط می‌شود، نیک، پاک، اهورایی و خجسته است و هرچیز غیرایرانی بد، آلوده، اهریمنی و گجسته به عبارت دیگر، تقابل ایران - انیران شالوده‌آسای همه تقابل‌های موجود در *شاهنامه* است: تقابل مرد - زن، آسمان - زمین، روز - شب و... در *شاهنامه*، در رویارویی ایرانیان با غیرایرانیان برجسته می‌شود. ایران سرزمین روز است و ایرانیان مطابق باورداشت *شاهنامه*، کارهای مهمی نظیر رایزنی و مشورت، پیام‌رسانی، جنگ و... را در روز انجام می‌دهند و در مقابل توران سرزمین تاریکی و تیرگی است، تورانیان شبیخون می‌زنند و پیام‌رسانی‌ها و رایزنی‌ها را در شب انجام می‌دهند (کزازی، ۱۳۷۶: ۲۸). در سرتاسر *شاهنامه*، سخن از پیروزی ایرانیان بر غیرایرانیان است؛ همچنان‌که در اساطیر سخن از پیروزی نهایی نیکی بر بدی بوده است. در حماسه‌های ملی نیز، عموماً پیروزی ایرانیان و نجات ایران در برابر هجوم غیرایرانیان مهم‌ترین دغدغه پهلوانان و پادشاهان ایرانی است. ماسه (۱۳۷۵: ۲۳۶) این تقابل‌ها را همان ستیزه میان خیر و شر که به فرمان اهورامزدا و اهریمن هستند، می‌داند که به شکل تاریخی دوباره پدیدار شده‌اند. دوستخواه نیز ریشه این کشمکش‌ها و درگیری‌ها را در دوران‌های کهن پیش از تاریخ و نخستین روزگار زیست این اقوام جست‌وجو می‌کند (*اوستا*، ۱۳۷۰: ۹۶۳).

مطابق چنین انگاره‌ای که در آن هرچیز غیرایرانی دارای کارکردی اهریمنی است، پیشینه غیرایرانی زنان در حماسه‌های ملی به تقابل مرد با زن که برآمده از تقابل آسمان

با زمین است، راه می‌برد. بنابر اساطیر، وصلت آسمان و زمین نخستین ازدواج مقدس بشری است و آسمان همواره نقش خدای برتر را داشته و زمین همسر وی انگاشته شده است (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۳۸). از آنجا که مطابق باورداشت کهن، مردانگی عنصری آسمانی، اهورایی و رمز برتری است، در پیوندهای مهم شاهنامه، همواره مردان ایرانی هستند و درمقابل زنان از آنجا که نماد عنصر اهریمنی، زمینی و مادی به‌شمار می‌آیند، عموماً پیشینه‌ای غیرایرانی دارند. در حماسه‌های ملی پس از شاهنامه نیز، ردپای چنین رویکردی را می‌توان دید. مردان ایرانی، بنابر انگیزه‌های مختلفی، راهی دیار بیگانه می‌شوند و با زنان غیرایرانی ازدواج می‌کنند. تقابل ایران - انیران و تقابل مرد - زن و تقابل آسمان - زمین می‌تواند یکی از دلایل گرایش حماسه‌های ملی به پیوندهای برون‌قبیله‌ای باشد. برتری مرد بر زن در پاره‌ای از آیین‌های کهن ایرانی بسیار برجسته است. در آیین مانوی، پیوند با زنان را گناه می‌پنداشتند و حتی برگزیدگان این آیین، از پیوند با زنان رویگردان بودند؛ زیرا می‌پنداشتند در پی ازدیاد نسل، اسارت نور در زندان تن ابدی می‌شود (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۵: ۶۶).

این مرزبندی میان جهان روشنی و تاریکی یا تقابل‌های دوگانه مطرح‌شده، با نگرشی در اندیشه فلسفی مارتین بوبر<sup>۱۱</sup> نیز خویشاوندی دارد که در آن، سلسه‌مراتب تقابلی را می‌توان دید. در این نگرش که در سخن او به رابطه «ما را - ایشان را» تعبیر می‌شود، جهان به دو بخش مجزا تقسیم می‌شود: جهان اصحاب نور و جهان اصحاب ظلمت؛ برگزیدگان و نفرین‌شدگان. صداقت، فراست، استقلال شخصیت، انسانیت و پیروزی از امتیازات «ما» محسوب می‌شود و شرارت، بلاهت، سالوس، خشونت و شکست نهایی به «ایشان» تعلق دارد (بوبر، ۱۳۸۰: ۶ - ۷). به تعبیر بوبر، در این رابطه هیچ «تویی» وجود ندارد؛ از این رو تمرکز و ائتلاف به‌صورت یک موجود کامل هرگز بدین شکل محقق نمی‌شود. بنابراین برای رسیدن به تکامل، هر دو قطب این تقابل‌ها را باید لحاظ کرد؛ مرد بدون زن، آسمان بدون زمین، شب بدون روز و... معنا نمی‌یابد و هر یک از این دو مکمل یکدیگرند.

با وجود این، چنین باورداشتی در ساختار تفکر ایرانی وجود داشته است. به‌طور کلی باید گفت اعتقاد به تقابل‌های دوگانه اصلی‌گریزناپذیر در ساختار تفکر بشری است و

به تعبیر جورج زیمل، تقابل خصوصیت مشترک آدمیان در همهٔ زمینه‌هاست و باید آن را گونه‌ای شکل اجتماعی بنیادین به حساب آورد که زمینه‌ساز نیل آدمی به اهدافش است (کوزر، ۱۳۸۴: ۲۳). تقابل و تعامل، هر دو، حاوی کارکردهای اجتماعی هستند. مارتین بوبر در کتاب *من و تو*، حیات واقعی را هنگامهٔ مواجهه می‌داند و می‌گوید: «من» برای شدن، به «تو»یی احتیاج دارم و وقتی من «شدم»، «تو» می‌گویم. رابطه متقابل است. «تو» چنان بر من مؤثر است که «من» بر آن (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۰). این «تو» که در منطق گفت‌وگویی و انسان‌شناسی فلسفی باختین، «دیگری» یا «غیر» نامیده می‌شود (تودوروف، ۱۳۷۷: ۶۷)، ایجادکنندهٔ تعامل و گفت‌وگو در جامعه است. چنین نگرشی اساس شکل‌گیری تقابل‌های دوگانه است؛ زیرا هر قطب از این تقابل‌ها ناگزیر از مواجهه با قطب دیگر است و این تقابل مثبت و سازنده است.

اما فضای فکری حاکم بر اساطیر ایران بازتاب تقابلی یک‌سونگرانه است و به تعبیر برخی پژوهشگران، اساطیر ایران در مقایسه با اساطیر یونان با حذف دیگری و فقدان فضای گفت‌وگویی روبه‌روست (دزفولیان و طالبی، ۱۳۸۹: ۹۷). چه بخواهیم به تعبیر خالقی مطلق (۱۳۸۶: ۱۹۱) آن را نوعی ناسیونالیسم افراطی بدانیم که ریشه در تجربهٔ سال‌های مهاجرت، تسخیر ایران و پیروزی دولت ماد بر امپراتوری آشور، پیروزی‌های پی‌درپی و هزار سال حکومت بر بخش عظیمی از جهان که هجوم و تسلط اعراب را برنمی‌تابیده، دارد یا اینکه به بیان حمیدیان (۱۳۸۳: ۱۰۳) استناد کرده و آن را منبعث از خاطرهٔ قوم ایرانی، و مبتنی بر مصائب و تأثیرات تلخ به‌جامانده از اقوام غیرایرانی عهد باستان در حافظهٔ اسطوره‌ای ایرانیان به‌شمار آوریم، این تقابل بر بخش عظیمی از فرهنگ و ادبیات ایران سایه گسترانیده و این نظام اندیشگی با ساختار سلسله‌مراتبی در تفکر ایرانی وجود داشته است. این نظام سلسله‌مراتبی از پیش‌معین مورد انتقاد پس‌اساختارگرایانی چون دریدا واقع شده است.

«دریدا در روش شالوده‌شکنی خود به واژگونه کردن پایگان (سلسله‌مراتب) در همهٔ تقابل‌های دوگانه معتقد است» (مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۷۰). گرچه او مدعی نیست که بتوان خارج از چارچوب این تقابل‌های دوگانه اندیشید؛ زیرا این انگیزه عمیقاً با تاریخ انسان

آمیخته است و به‌طور کلی نمی‌توان آن را ریشه‌کن کرد یا از آن چشم پوشید؛ اما می‌توان این نظام سلسله‌مراتبی را ساخت‌شکنی کرد (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۸۳). بنابراین انتقاد دریدا از تقابل‌های دوگانه ساختارگراها به معنای نفی آن نیست؛ بلکه معتقد است در این تقابل‌ها نباید به نظام سلسله‌مراتبی اندیشید و راه افراط را پیمود. ارزش‌گذاری، و ارجحیت یک قطب بر قطب دیگر در برخی تقابل‌ها تاحدودی عقلانی است؛ برای مثال ارجح بودن خوبی بر بدی، راستی بر دروغ و سلامتی بر بیماری عقلانی است. ولی در بسیاری از این تقابل‌های دوگانه، ارزش‌گذاری بر مبنای فرهنگ و قراردادهای اجتماعی نهادینه می‌شود. در جامعه مردسالار، مرد عنصر غالب و برتر دانسته شده است و زن چهره‌ای منفی و مغلوب به خود می‌گیرد و این نظام برتری مرد بر زن، حتی منجر به سلطه یک طرف بر طرف دیگر می‌شود. از همین روی است که نظریه شالوده‌شکنی دریدا مورد توجه منتقدان فمینیست واقع می‌شود و این نظریه‌پردازان را از سویی دیگر به افراط می‌کشاند. این درحالی است که ساخت‌شکنی دریدا هر نوع تفوق و ارزش‌گذاری یک‌جانبه‌ای را به‌چالش می‌کشد؛ چراکه بر آن است تا نظام سلسله‌مراتبی و قطعیت را از میان بردارد.

در پیوندهای مورد بحث نیز، گرایش مردان ایرانی به زنانی انیرانی، ژرف‌ساخت اندیشه مرد/ پدرسالاری را به ذهن متبادر می‌کند. مختاری (۱۳۷۹: ۱۴۳) معتقد است این گونه پیوندها در میان اقوامی صورت می‌گرفته که در آستانه انتقال حکومت از خاندان مادری (مادرسالاری) به حکومت خاندان پدری (پدرسالاری) بوده‌اند. بنابراین تقابل برون‌همسری - درون‌همسری در حماسه‌های ملی به تقابل‌هایی مثل اهورامزدا - اهریمن، خوبی - بدی، ایران - انیران، آسمان - زمین، مرد - زن و مردسالاری - زنسالاری راه می‌برد. همه این تقابل‌ها از نظر استروس، زیربنای فرهنگ را می‌سازند و نمایاننده تلاش بشر برای درک و شناخت محیط پیرامونش هستند که براساس دوشاخگی‌ها و دوگانگی‌های اجتناب‌ناپذیری که بر ذهن و زبان بشر حاکم است، به‌وجود آمده‌اند. اندیشه ثنوی از دیرباز با فرهنگ ایرانی عجین بوده و ساختار ذهنی آن را درگیر این تقابل‌ها کرده است. به همین سبب می‌توان علل فراگیر بودن آشکال مختلف بیان ادبی مبتنی بر تقابل، اعم از تضاد، تناقض، پارادوکس و مقابله، و یا

مطلق‌گرایی حکایت‌ها و افسانه‌های کهن در خلق شخصیت‌های خیر یا شر مطلق، را در ادبیات فارسی رمزگشایی کرد.

## ۲-۳. تقابل خودآگاهی - ناخودآگاهی

یکی دیگر از تقابل‌های دوگانه که در پیوندهای برون‌همسری می‌توان ردیابی کرد، ارتباط دو جنبه از روان انسانی است که در روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ خودآگاه و ناخودآگاه نامیده می‌شود. به اعتقاد پورنامداریان، خودآگاهی و ناخودآگاهی را می‌توان با تقسیم جهان به دو ساحت اهورایی و اهریمنی در اساطیر ایرانی سنجید (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۵۴). یونگ روان آدمی را به دو بخش خودآگاهی و ناخودآگاهی تقسیم می‌کند و همه سازوکارهایی را که آگاهانه در آدمی صورت می‌گیرد، خودآگاهی می‌نامد؛ یعنی سوی روشن روان و پیوندی که آدمی با کانونی در خویشتن به نام «من» دارد. ناخودآگاهی نیز آن سوی تاریک و رازناک در روان انسان را دربرمی‌گیرد که از محدوده آگاهی او خارج است (کزازی، ۱۳۷۶: ۶۰ - ۶۲) و به دو بخش ناخودآگاه فردی<sup>۱۲</sup> و ناخودآگاه جمعی<sup>۱۳</sup> یا گروهی تقسیم می‌شود. «ضمیر ناخودآگاه فردی دربرگیرنده رویدادها، خاطرات و آرزوهایی است که به خود فرد مربوط می‌شود؛ اما ضمیر ناخودآگاه جمعی از میراث همه تجربیات بشر بهره می‌گیرد» (بیلسکر، ۱۳۸۷: ۷۴). یونگ معتقد است ناخودآگاه فردی فقط یک لایه سطحی از روان ناآگاه را فرامی‌گیرد که خود متکی بر لایه‌ای عمیق‌تر است که نه توسط فرد کسب می‌شود و نه حاصل تجربه شخصی اوست؛ بلکه فطری و همگانی است و از محتویات و رفتارهایی برخوردار است که زمینه روانی مشترکی را تشکیل می‌دهد و بدین سبب دارای هویتی فوق فردی است. از این رو یونگ (۱۳۶۸: ۱۴) این بخش از روان ناآگاه را ناخودآگاه جمعی می‌نامد. از آنجا که خودآگاهی، جنبه‌های روشن و آشکار روان را فرامی‌نماید، با جهان روشنایی و اهورایی در اساطیر همسان است و ناخودآگاهی، چون جنبه تاریک و ناشناخته روان انسان را دربرمی‌گیرد، با جهان تیرگی و اهریمنی قابل سنجش است.

هدف روان‌شناسی یونگ بررسی فرایندی در روان انسانی است که به تحقق خویشتن یا «خود» در فرد منجر می‌شود. در واقع یونگ «خود»<sup>۱۴</sup> را مهم‌ترین الگوی

تمام نظام شخصیتی می‌داند که از همه جنبه‌های هشیار و ناهشیار تشکیل شده و به‌عنوان نماینده تکامل شخصیت، برای تمام ساختمان شخصیت وحدت و ثبات فراهم می‌کند و می‌کوشد آن را به یک پارچگی کامل برساند (امینی، ۱۳۸۱: ۵۵) که این وحدت به فرایند شکل‌گیری فردیت می‌انجامد. روند فردیت یا تفرد<sup>۱۵</sup> به‌معنای «سفری متعالی از من اسیر و محدود<sup>۱۶</sup> به سوی خود وسیع و جامع، به سوی یک پارچگی و پیوستگی نیروهای متضاد روان است» (ترقی، ۱۳۸۷: ۵۱). در این سفر روانی، خود، هم پوشش‌های دروغین شخصیت بیرونی (پرسونا یا نقاب) را از خود دور می‌کند و هم از نفوذ و سیطره قدرت القایی تصاویر ناخودآگاه رها می‌شود. برای رسیدن به این هدف باید راه را برای جمع و تلفیق ناخودآگاهی با خودآگاهی هموار کرد تا «من» به شخصیت گسترده‌تر (= خود) تبدیل شود (یونگ، ۱۳۷۲: ۱۹).

پیش‌تر اشاره شد که تقابل ایرانیان با غیرایرانیان در حماسه‌های ملی بازنمایی از ستیزه دیرپا و درازآهنگ اهورامزدا و اهریمن است که در ناخودآگاه جمعی روان مردم ایران (اسطوره) ریشه دارد و در تقابل با عناصر غیرایرانی در حماسه به عرصه خودآگاهی درآمده است؛ از این رو می‌توان تقابل ایران - انیران را با ساختار تقابل روانی خودآگاهی - ناخودآگاهی بازخواند.

نبرد و درگیری‌های مداومی که در حماسه‌های ملی، پهلوان یا پادشاه ایرانی را در تقابل با عاملی غیرایرانی و به‌عبارتی اهریمنی قرار می‌دهد، در روان‌شناسی یونگ، با جدال خودآگاهی با بخشی از روان ناآگاه به‌نام سایه<sup>۱۷</sup> همسان است. در معنای متداول، سایه نمایش حجمی از جسم است که به‌علت عدم دسترسی به نور خورشید، به‌صورت تاریک نمودار می‌شود. بنابراین سایه نقطه مقابل نور و روشنایی است؛ بدین معنا که اگر نور به‌گونه‌ای بر جسم بتابد که تمام زوایای آن را احاطه کند، سایه‌ای وجود نخواهد داشت. در تعریف یونگ نیز، سایه بخشی از روان ناخودآگاه است که از جنبه‌های پنهان و احساسات و عواطف نادل‌پذیر و ناپسند شخصیت آدمی تشکیل شده است. «سایه شامل همه آرزوها و هیجانات ناسازگار با تمدن امروزی است که در نتیجه با معیارهای اجتماعی و شخصیت آرمانی ما متناسب نیست» (فدایی، ۱۳۸۷: ۳۸). از این رو همواره درصدد سرکوب و نفی آن هستیم.



به تعبیر یونگ، نه تنها سایه بدون آفتاب و ناخودآگاهی بدون روشنایی خودآگاهی وجود ندارد، بلکه این در طبیعت اشیاء است که روشنایی و تاریکی، آفتاب و سایه و... با هم وجود داشته باشند. بنابراین سایه بخش اجتناب‌ناپذیر شخصیت آدمی است (فورد هام، ۱۳۸۸: ۸۳) که با بیش نسبت به آن می‌توان به خودآگاهی و انسجام شخصیت دست یافت. بنابر دریافت یونگ، بسیاری از مردم از شناخت جنبه‌های تاریک و منفی شخصیت خود ناتوان‌اند؛ از همین روست که این جنبه از شخصیت همواره در ناخودآگاهی باقی می‌ماند و فرد به کمال مطلوب نمی‌رسد. اما قهرمان زمانی می‌تواند بر سایه غلبه کند و از آن نیرو بگیرد که از وجود سایه باخبر باشد و با نیروهای ویرانگر وجود خود سازش کند. به تعبیر دیگر، «من» زمانی به پیروزی می‌رسد و به «خود» دست می‌یابد که با سایه‌اش کنار آمده، آن را در خود حل کند (هندرسن، ۱۳۸۹: ۴۰).

بنابراین دوگانه‌انگاری و تقابلی که هم در اسطوره و هم در حماسه اساس رخدادها و درگیری‌های خونین میان دو بن‌خیر و شر است، با جدال میان دو بخش از روان آدمی در نظر یونگ قابل تطبیق است که به لحاظ روان‌شناختی، برای رسیدن به کمال مطلوب شخصیتی بایسته است. انگاره همسانی تقابل ایران - انیران با خودآگاهی - ناخودآگاهی در نظریه یونگ زمانی قوت می‌یابد که به پیوندهای برون‌قبیله‌ای حماسه‌های ملی دقت بیشتری کنیم. پیشینه زنان در حماسه‌های نام‌برده غیرایرانی است. غیرایرانی بودن زن یعنی قرار گرفتن در سرزمین تاریکی و اهریمنی و به عبارت دیگر، قرار گرفتن در ساحت تاریک و رازناک روان آدمی که همان ناخودآگاهی است. این بخش از روان ناآگاه که به تبیین نوع نگرش انسان به جنس مخالفش می‌پردازد، در نظریه یونگ آنیما<sup>۱۸</sup> نامیده می‌شود.

آنیما به معنای نفس مؤنث زن در روان مرد است که نشان‌دهنده تهنشست همه تجارب از زن در میراث روانی مرد است. به اعتقاد صاحب‌نظران، بشر موجودی دوجنسی است. هر مردی دارای عناصر مکمل زنانه و هر زنی دارای عناصر مکمل مردانه است که این دو عنصر در مکتب یونگ، آنیما و نقطه مقابل آن، آنیموس<sup>۱۹</sup> نامیده می‌شود. به تعبیر یونگ، تصویر قومی زن در ناخودآگاه مرد وجود دارد و مرد به یاری طبیعت آن، زن را درمی‌یابد. این تصویر یک کهن‌الگو به‌شمار می‌آید که نخستین تجربه

و استنباط مرد از زن را به‌نمایش می‌گذارد (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۶ - ۸۷). از آنجا که هدف روان‌شناسی یونگ رسیدن به تمامیت و کمال یا «خود» است، فرایند «خود» مطابق این نظریه، در انسان نرینه برپایه کارکرد آنیما - سرشت مادینه قلمرو ناخودآگاهی - حاصل می‌شود؛ یعنی سفر از «من» به سوی «خود» با دیدار و شناخت سویه‌های گوناگون آنیما یا عمیق‌ترین واقعیت درونی هر انسان نرینه پیوند می‌خورد (یاوری، ۱۳۷۰: ۵۵۴).

بنابراین ارتباط پادشاهان و پهلوانان ایرانی با زنان ایرانی از منظر نظریه یونگ، نشان‌دهنده تلاش روان برای تسلط بر جنبه‌های ناخودآگاه روان است. به تبع تسلط بر جنبه‌های دیگر روان ناآگاه، نظیر سایه، این بخش از ناخودآگاهی نیز باید به ادراک خودآگاهی قهرمان درآید و در سیر متعالی فردیت به «خود» جامع منتهی شود. مردان ایرانی که در ایران (نماد روان خودآگاه) زندگی می‌کنند، برای رسیدن به کمال ناگزیرند از حیطة خودآگاهی به سوی حیطة ناخودآگاه روان (سرزمین بیگانه) سفر کنند. پیوند با زنان غیرایرانی نماد برقراری ارتباط میان دو سویه روان است و همراهی زنان با قهرمان در بازگشت به ایران، نشان‌دهنده هماهنگی این دو سویه برای رسیدن به کمال. به تعبیر یونگ، اگر نیروهای ناخودآگاهی فرمان ساحت خودآگاه روان را پذیرا شوند، قلمرو آگاهی گسترش می‌یابد و «من برتر» درون انسان شکوفا می‌شود (همان، ۵۴۹). پس آنیما یا مادینه روان را در حکم میانجی میان خودآگاهی و ناخودآگاهی در جهان درونی فرد می‌توان انگاشت. «من» خودآگاهی باید با همتای ناخودآگاهی خویش پیوند و ارتباط برقرار کند تا بتواند به «خود» دست یابد و فردیت و کمال حاصل شود. از این رو پیوند با زنان ایرانی پیوستن خودآگاهی مرد با آنیمای درونی است و نماد تلاش لایه‌های هشیار روان برای شناخت جنبه‌های ناهشیار، و بازگشت به ایران نشان‌دهنده پیروزی خودآگاهی بر ناخودآگاهی است.

گرچه غیرایرانی و به تعبیری اهریمنی دانستن زن در حماسه‌های ملی، وام‌دار اندیشه پدرسالارانه و زن‌ستیزانه حاکم بر تفکر اسطوره‌ای است، این تقابل خودآگاهی - ناخودآگاهی که در روان انسان وجود دارد، با توجه به اینکه عموماً قهرمانان حماسه مرد هستند، قرار گرفتن زن در سویه ناخودآگاهی، و قلمرو تاریک و ناشناخته روان را توجیه‌پذیر می‌نماید. بر این اساس، برون‌همسری در حماسه‌های ملی را می‌توان سفر

متعالی روان برای رسیدن به فردیت و کمال تلقی کرد. از این نظر، پیوند مردان ایرانی با زنانی غیرایرانی بیانگر تقابلی گریزناپذیر است که رسیدن به تمامیت مطلوب انسانی را موجب می‌شود. چنین تقابلی اگر با ارزش‌گذاری‌های یک‌جانبه همراه نباشد، اساس شکل‌گیری تعامل در اجتماع و رسیدن به خود جامع خواهد بود.

### ۳. نتیجه

پیوندهای برون‌همسری در حماسه‌های ملی با استفاده از نظریهٔ تقابل‌های دوگانهٔ استروس بررسی شد. مهم‌ترین تقابل مطرح‌شده در این نوع پیوندها تقابلی است که با شیوهٔ همسرگزینی درون‌گروهی پدیدار می‌شود. از آنجا که این هر دو نوع پیوند در ایران باستان وجود داشته، رویکرد ویژهٔ حماسه‌های ملی به برون‌همسری را می‌توان به تکامل شیوه‌های همسرگزینی در ایران در پی تکامل فرهنگ و اجتماعات بشری مربوط دانست و انگارهٔ شیوع ازدواج با محارم در ایران باستان را مردود پنداشت؛ زیرا به‌زعم استروس، برون‌همسری و منع ازدواج با محارم اولین خاستگاه شکل‌گیری نظام خویشاوندی و فرهنگ است که در تقابل با طبیعت قرار می‌گیرد. در ایران باستان نیز، اگرچه به نمونه‌هایی از پیوند درون‌گروهی برمی‌خوریم، این رسم در مقابل پیوندهای برون‌همسری شمار و اعتبار کمتری دارد.

از دیگر تقابل‌هایی که در این نوع پیوندها قابل ردیابی است، تقابل اسطوره‌ای اهورامزدا - اهریمن یا خوبی - بدی است که در حماسه به‌شکل جدال ایرانیان با غیرایرانیان دگردیسی یافته است. از آنجا که شالودهٔ تفکر اسطوره‌ای ایرانی بر نوعی ثنویت و تقابل دوگانه استوار است، تقابل‌هایی همچون آسمان - زمین، روز - شب، مرد - زن، مردسالاری - زن‌سالاری و... تحت تأثیر همین انگاره به‌وجود آمده‌اند. از همین - روست که در متون حماسی مورد بحث، پیشینهٔ زنان عموماً غیرایرانی است. تقابل دیگری که از غیرایرانی بودن زنان حماسه می‌توان به آن رسید، تقابل خودآگاهی - ناخودآگاهی در نظریهٔ ناخودآگاه جمعی کارل گوستاو یونگ است که به تبیین دو ساحت خودآگاه و ناخودآگاه روان انسان می‌پردازد. بر این اساس، زنان غیرایرانی

حماسه تجلی آنیما هستند که مردان ایرانی (نماد خودآگاه) برای رسیدن به «خود جامع» ناگزیر از سفر به سرزمین بیگانه (نماد ناخودآگاه) و پیوند با آنان‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

1. essence
2. appearance
۳. برخی پژوهشگران به همسویی برخی جنبه‌های نظریه استروس - به‌ویژه بحث ساختار تقابلی و دوگانه ذهن - با نظریه روان‌شناسی یونگ نظر داشته‌اند (برای نمونه ر.ک: امامی، ۱۳۹۱).
4. structuralisme
5. dualism
6. binary opposition
7. Nikolai Trubetzkoy
8. exogamy
9. endogamy
۱۰. بحث ازدواج با محارم در ایران باستان، خود موضوع جستاری دیگر است و به‌منظور پرهیز از درازگویی در اینجا به آن نمی‌پردازیم (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳: ۷۳ - ۹۴).
11. Martin Buber
12. personal unconscious
13. collective unconscious
14. self
15. individuation
16. ego
17. shadow
18. anima
19. animus

### منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). *زبان، فرهنگ و اسطوره*. تهران: معین.
- آموسی، مجنون (۱۳۹۰). «کلود - لوی استروس و نظام خویشاوندی». پایگاه اینترنتی انسان‌شناسی و فرهنگ. [anthropology.ir/node/304](http://anthropology.ir/node/304).
- احمدی، بابک (۱۳۸۶). *ساختار و تأویل متن*. چ ۹. تهران: نشر مرکز.
- اسدی طوسی، حکیم ابونصر علی‌بن‌احمد (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه*. به‌اهتمام و تصحیح حبیب یغمایی. چ ۲. تهران: دنیای کتاب.

- اسکولز، رابرت (۱۳۷۹). *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: آگه.
- استیور، دان (۱۳۸۳). «ساختارگرایی و پساساختارگرایی». ترجمه ابوالفضل ساجدی. حوزه و دانشگاه. س ۱۰. ش ۳۹. صص ۱۵۴ - ۱۸۵.
- استروس، کلود - لوی (۱۳۵۸). *نژاد و تاریخ*. ترجمه ابوالحسن نجفی. تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). *توتمیسم*. ترجمه مسعود راد. تهران: توس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). *اسطوره و معنا*. ترجمه شهرام خسروی. تهران: نشر مرکز.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۵). *اسطوره آفرینش در آیین مانی*. چ ۳. تهران: کاروان.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۴. تهران: سروش.
- امامی، مهرداد (۱۳۹۱). «اسطوره‌شناسی ساختارگرایانه». *پایگاه اینترنتی انسان‌شناسی و فرهنگ*. <http://anthropology.ir/node/16082>.
- امینی، محمدرضا (۱۳۸۱). «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون براساس نظریه یونگ». *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. ش ۳۴. صص ۵۳ - ۶۴.
- *اوستا* (۱۳۷۰). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- ایرانشاه‌بن‌ابی‌الخیر (۱۳۷۰). *بهم‌نامه*. ویراسته رحیم عقیقی. تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *کوش‌نامه*. به‌کوشش جلال متینی. تهران: علمی.
- ایگلتون، تری (۱۳۶۸). *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- برتنس، هانس (۱۳۸۴). *مبانی نظریه ادبی*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: ماهی.
- بویر، مارتین (۱۳۸۰). *من و تو*. ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. تهران: فرزانه روز.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۵. تهران: آگه.
- بیلسکر، ریچارد (۱۳۸۷). *اندیشه یونگ*. ترجمه حسین پاینده. چ ۲. تهران: آشیان.
- بیرلین، جی. اف. (۱۳۸۶). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- پرستش، شهرام (۱۳۸۷). «از اسطوره استروس تا رمان لوکاج». *پایگاه اینترنتی انسان‌شناسی و فرهنگ*. <http://anthropology.ir/node/1118>.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸). «عالم مثل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالم دل مولوی». *پژوهشنامه فرهنگ و ادب*. ش ۱ (۹). صص ۵۲ - ۶۸.

- ترقی، گلی (۱۳۸۷). بزرگ بانوی هستی (اسطوره - نماد - صورت ازلی) با مروری بر اشعار فروغ فرخزاد. چ ۲. تهران: نیلوفر.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۹). بوطیقای ساختارگرا. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگه.
- حمیدیان، سعید (۱۳۸۳). درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی. چ ۲. تهران: ناهید.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶). سخن‌های دیرینه. به کوشش علی دهباشی. چ ۲. تهران: افکار.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۸۵). بندهش. گزارنده مهرداد بهار. چ ۳. تهران: توس.
- دزفولیان، کاظم و معصومه طالبی (۱۳۸۹). «مقایسه اساطیر یونان و ایران بر پایه اندیشه‌های باختمین». نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان. دوره جدید. س ۲. ش ۳. صص ۹۷ - ۱۱۵.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۶۰). «درون‌همسری و برون‌همسری». چیستا. ش ۵. صص ۵۲۵ - ۵۳۷.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه». چیستا. ش ۷۸. صص ۸۷۷ - ۸۹۱.
- رید، ایولین (۱۳۸۷). مادرسالاری: زن در گستره تاریخ تکامل. ترجمه افشنگ مقصودی. تهران: گل‌آذین.
- سام‌نامه (۱۳۹۲). تصحیح وحید رویانی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ستاری، رضا و مرضیه حقیقی (۱۳۹۳). «نقش توتم در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان». نشریه زن در فرهنگ و هنر. د ۶. ش ۱. صص ۷۳ - ۹۴.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵). سایه‌های شکارشاه. چ ۲. تهران: طهوری.
- شاکد، شائول (۱۳۸۶). تحول ثنویت: تنوع آرای دینی در عصر ساسانی، ترجمه سیداحمد قائم‌مقامی. تهران: نشر ماهی.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۹). «بنیان‌فکنی دریدا». کتاب ماه ادبیات و فلسفه. ش ۳۳. صص ۱۰ - ۱۹.
- عطایی‌رازی، خواجه عمید (۱۳۸۲). برزنامه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فدایی، فرید (۱۳۸۷). کارل گوستاو یونگ بنیانگذار روان‌شناسی تحلیلی. چ ۲. تهران: دانشه.
- فرامرزنانه (۱۳۸۲). به‌اهتمام مجید سرمدی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴). *شاهنامه فردوسی* (براساس چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. چ ۲. تهران: دفتر نشر داد.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲). *توتم و تابو*. ترجمه ایرج پوریاقر. چ ۲. تهران: آسیا.
- فورد هام، فریدا (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمه مسعود میربها. تهران: جامی.
- کالر، جانانان (۱۳۸۲). *نظریه ادبی*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: نشر مرکز.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۶). *رؤیا، حماسه اسطوره*. چ ۲. تهران: نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *آب و آیین*. تبریز: آیدین.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۴). *نظریه تقابلی‌های اجتماعی*. ترجمه عبدالرضا نواح. اهواز: رسش.
- *گزیده‌های زادسپرم* (۱۳۶۶). ترجمه محمدتقی راشد‌محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- لیچ، ادmond (۱۳۵۰). *لوی استروس*. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- مادح، قاسم (۱۳۸۰). *جهانگیرنامه*. به کوشش سیدضیاء‌الدین سجادی و مقدمه مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- مارتینه، آندره (۱۳۸۰). *تراز دگرگونی‌های آوایی*. ترجمه هرمز میلانیا. تهران: هرمس.
- ماسه، هانری (۱۳۷۵). *فردوسی و حماسه ملی*. ترجمه مهدی روشن‌ضمیر. چ ۲. تبریز: دانشگاه تبریز.
- مختاری، محمد (۱۳۷۹). *اسطوره زال*. چ ۲. تهران: توس.
- مختاری غزنوی، عثمان (۱۳۷۷). *شهریارنامه*. به اهتمام غلامحسین بیگدلی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مزدپور، کتابیون (۱۳۸۶). «*نشان‌های زن‌سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه*» در *داغ گل سرخ*. چ ۲. تهران: اساطیر. صص ۱۶۹ - ۲۰۸.
- معصومی دهقی، احمدرضا (۱۳۸۳). *زناشویی در شاهنامه*. چ ۲. اصفهان: نقش خورشید.
- مقدادی، بهرام (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر*. تهران: فکر روز.
- مینوی خرد (۱۳۸۵). ترجمه احمد تفضلی. چ ۴. تهران: توس.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- هندرسن، ژوزف (۱۳۸۹). *انسان و اسطوره‌هایش*. ترجمه حسن اکبریان طبری. چ ۳. تهران: دایره.
- هنف، مارسل (۱۳۸۶). «سهم لوی استروس در علوم اجتماعی». ترجمه ولی‌الله رضوانی. پایگاه اینترنتی انسان‌شناسی و فرهنگ. [anthropology.ir/node/1139](http://anthropology.ir/node/1139).
- یاوری، حورا (۱۳۷۰). «آسمان بر زمین بازتاب نمادین آرکی‌تایپ تمامیت و کمال ماندالا در ساختار بیرونی و درونی هفت‌پیکر». *ایران‌شناسی*. ش ۱۱. صص ۵۴۸-۵۶۶.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *جهان‌نگری*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.