



## تحلیل فرایند فردیت در *برزونامه* با تکیه بر کهن‌الگوهای یونگ

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

(تاریخ دریافت مقاله اردیبهشت ۱۳۹۳/۷/۱۰، تاریخ پذیرش ۱۳۹۳/۷/۲۵)

### چکیده

هدف اساسی روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ، بررسی فرایند فردیت<sup>۱</sup> یا خویش‌تن‌یابی در روان انسان است. فردیت در مکتب یونگ، حرکت و سفری روانی است که با یک جدال درونی در فرد آغاز می‌شود و با حرکت از یک ساحت روان به ساحتی دیگر، به کشف و بازشناسی جنبه‌های ناشناخته روان آدمی و رسیدن به خودآگاهی و تکامل روانی منجر می‌شود. فرد، در این سفر متعالی، جنبه‌های مثبت و منفی روان ناخودآگاه خویش را کشف کرده و در نهایت از من محدود،<sup>۲</sup> به خود جامع<sup>۳</sup> می‌رسد.

منظومه *برزونامه* که نظم آن به عطایی رازی منسوب است، از جمله بلندترین منظومه‌های حماسی ملی است که با تأثیرپذیری از *شاهنامه* فردوسی، به شرح زندگی و دلاوری‌های برزو، پسر سهراب می‌پردازد. این منظومه ماجراهایی چون تولد برزو، آشنایی افراسیاب با برزو و تحریک او برای لشکرکشی به ایران، نبرد ناآگاهانه برزو با سپاه ایران و رستم، آشکار شدن هویت برزو با سخنان مادرش، داستان سوسن رامشگر، نبرد ایران و توران و شکست خوردن تورانیان و رسیدن برزو به مقام جهان‌پهلوانی را در برمی‌گیرد. سفر برزو به ایران و تحول شخصیت او در طی این سفر و حوادثی که با آن روبه‌رو می‌شود، قابلیت نقد کهن‌الگویی را در اختیار می‌نهد. برزو در این سفر، به طور نمادین از ناخودآگاهی (سرزمین توران) به خودآگاهی (ایران) می‌رسد و فردیت خویش را بازمی‌یابد. پژوهش حاضر به بررسی کهن‌الگوهای منظومه *برزونامه* از جمله آنیما، مادرمثالی، پرسونا، سایه و ... پرداخته و فرایند فردیت را در شخصیت برزو مورد تحلیل قرار داده است.

واژگان کلیدی: کارل گوستاو یونگ، نقد کهن‌الگویی، فرایند فردیت، حماسه ملی، *برزونامه*.

<sup>\*</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) / rezasatari@yahoo.com

<sup>\*\*</sup> دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران / marziehaghhighi865@yahoo.com

<sup>1</sup> Individuation

<sup>2</sup> Ego

<sup>3</sup> Self

## مقدمه

نقد کهن‌الگویی برآمده از مکتب روان‌شناسی تحلیلی یونگ است که به بررسی نمادهای روان‌شناختی و ناخودآگاه ذهن می‌پردازد. این نظریه، گرچه «دستکم در غرب دیگر چندان نو به شمار نمی‌آید» (علایی، ۱۳۸۰، ۸)، اما در حوزه نقد عناصر فرهنگی و ادبی ایران، پدیده‌ای کمتر شناخته شده است که در عصر حاضر، به واسطه ترجمه آثار نظریه‌پردازانی چون کارل گوستاو یونگ، نورتروپ فرای و غیره مورد توجه بسیاری قرار گرفته و زمینه پذیرش و کاربست آن در تحلیل متون ادبی فراهم شده است. این نقد، داعیه بررسی ژرف‌ترین لایه‌های ضمیر ناخودآگاه جمعی را دارد و بر آن است تا با خوانشی ویژه از اساطیر، درک و فهم عمیق‌تری نسبت به باورهای کهن اساطیری ارائه دهد.

بنا به دیدگاه صاحب نظران، منظومه‌های حماسی و افسانه‌های حماسی ایران باستان نیز، بر مبنای باورهای کهن اساطیری شکل گرفته و سامان یافته‌اند (سرکاراتی، ۱۳۸۵، ۹۹-۹۸). این آثار، به علت برخورداری از شالوده‌های عمیق اساطیری با خاستگاهی پیش-تاریخی، از جمله متونی هستند که قابلیت تحلیل اسطوره‌شناختی و کهن‌الگویی دارند. از جمله‌ی این متون، منظومه حماسی *برزنامه*، منسوب به عطایی رازی است که به شرح زندگی برزو، پسر سهراب از تولد تا رسیدن او به مقام جهان‌پهلوانی ایران می‌پردازد. نویسندگان مقاله برآنند که در این منظومه -که دارای ساختاری مشابه داستان سهراب در *شاهنامه* است- برزو، سفر ناتمام سهراب را در رسیدن به هویت و خود جامع خویش ادامه می‌دهد و به فردیت دست می‌یابد. در این پژوهش، با استفاده از دیدگاه یونگ، فرایند فردیت در شخصیت برزو مورد بررسی قرار گرفته است تا به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱- فرایند فردیت در *برزنامه* چگونه محقق می‌شود؟

۲- مهم‌ترین کهن‌الگوهایی که در این فرایند قابل شناسایی هستند، کدامند؟

## پیشینه پژوهش

منظومه *برزنامه*، از جمله حماسه‌های ملی است که گرچه نمی‌توان آن را همپای *شاهنامه* فردوسی دانست، اما در مقایسه با سایر منظومه‌های حماسی موجود، بیشتر مورد توجه بوده است. از این رو، با وجودی که دیدگاه مورد نظر این پژوهش، تا کنون مورد تحلیل قرار نگرفته، ولی برخی پژوهشگران *برزنامه* را از جنبه‌های مختلف بررسی کرده‌اند که در شناخت ساختار و مضمون این منظومه حماسی راهگشا بوده است. از جمله مهم‌ترین این آثار می‌توان به مقالات «پژوهشی در *برزنامه* و زمینه‌های مختلف آن» (سلمی، ۱۳۷۳)، «ناگفته‌هایی درباره *برزنامه*» (نحوی، ۱۳۸۰)، «سرگذشت برزو و الحاق آن به *شاهنامه*» (محمدی، ۱۳۵۴)، «روایتی از مرگ برزو» (جعفری، ۱۳۸۷) «تحلیل صحنه آغازین و بخش مقدماتی منظومه‌های حماسی: *بانوگشسب‌نامه*، *برزنامه*، *بهمن‌نامه* و *گرشاسب‌نامه* بر پایه نظریه پراپ» (دزفولیان و طالبی، ۱۳۹۰)، «بررسی ساختاری نبرد خویشاوندی در منظومه‌های رستم و سهراب، *برزنامه* و *جهانگیرنامه*» (خاتمی و جهان‌شاهی افشار، ۱۳۸۹)، «روایتی دیگر از *برزنامه*» (حسام‌پور و جبار‌ناصری، ۱۳۸۸)، «مقایسه *برزنامه* منظوم با داستان برزو در رساله *راحه‌الارواح*» (هاشمی، ۱۳۹۱) و ... اشاره کرد. نظریه فرایند فردیت با وجودی که به عنوان مهم‌ترین هدف روان‌شناسی یونگی شناخته می‌شود، اما در مقایسه با سایر مضامین مطرح شده در نظریه یونگ، کمتر مورد توجه قرار گرفته و به طور مستقل تنها در تحلیل برخی شخصیت‌های حماسی مورد استفاده قرار گرفته که از جمله آن‌ها می‌توان به مقالات «فرایند فردیت در *شاهنامه* با تکیه بر شخصیت رستم» (تسلیمی و میرمیران، ۱۳۸۹)، و «فرایند فردیت در حماسه *بهمن‌نامه*» (اتونی و شریفیان، ۱۳۹۲) اشاره کرد. پژوهش حاضر به طور ویژه این فرایند را در *برزنامه* مورد بررسی قرار خواهد داد.

## روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و واحد تحلیل منظومه حماسی *برزنامه* است که در استناد به آن، نسخه زیر مورد استفاده قرار گرفته است: عطایی رازی، خواجه عمید عطا بن یعقوب (۱۳۸۲): *برزنامه*، به اهتمام: سید محمد دبیرسیاقی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

## مفاهیم نظری

## - روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ

کارل گوستاو یونگ، روان‌شناس مشهور سوئیسی (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، از شاگردان مکتب روان‌کاوی فروید بود. فروید روان آدمی را به سه بخش خودآگاه (نهاد)، نیمه‌آگاه (فرامن) و ناآگاه (من) تقسیم می‌کند که این سه، به ترتیب تحت سیطره اصل لذت، اصل اخلاق و اصل واقعیت قرار دارند (شمیسا، ۱۳۸۸، ۲۵۶-۲۵۴). ناخودآگاه در نظر فروید، مخزن عقده‌ها، خاطره‌های دردآور و غرایز پس‌زده و فراموش‌شده شخصی است (شایگان، ۱۳۷۹، ۲۰۹)، که پس از سرکوب شدن، به عمیق‌ترین لایه روان منتقل شده است. بنابراین، صورت‌بندی موضوع ناخودآگاه، اول‌بار به وسیله فروید انجام شد، اما بینش یکسونگرانه او که همه فعالیت‌های ادبی و هنری را نتیجه این عقده‌های واپس‌زده و انباشته شده در ناخودآگاه فردی می‌دانست (وزیرنیا، ۱۳۸۳، ۲۷۹)، موجب جدایی یونگ از مکتب فروید شد. یونگ معتقد بود «یک قشر ناخودآگاه، بدون شک شخصی است ولی این قشر، روی قشر عمیق‌تری قرار یافته که از تجارب و داده‌های شخصی مایه نمی‌گیرد، بلکه قائم به خود است» (شایگان، ۱۳۷۹، ۲۰۷). یونگ، این بخش از روان ناآگاه را ناخودآگاه جمعی<sup>۱</sup> می‌نامد 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 دارای هویتی فوق فردی است (یونگ، ۱۳۹۰، ۱۲؛ فدایی، ۱۳۸۷، ۴۲). به عبارت دیگر، «ضمیر ناخودآگاه فردی<sup>۲</sup> دربرگیرنده رویدادها و خاطرات و آرزوهایی است که به خود فرد مربوط می‌شود، اما ضمیر ناخودآگاه جمعی از میراث همه تجربیات بشر بهره می‌گیرد» (بیلسکر، ۱۳۸۷، ۷۴).

فروید و یونگ تقریباً هم‌زمان با هم تحقیق در ادبیات عامیانه و اساطیر را آغاز کردند، اما به نتایج متفاوتی دست یافتند. هر دو به خوبی درک کرده بودند میان رؤیاهای انسان و اسطوره‌هایش نزدیکی و پیوند وجود دارد؛ اما فروید از اسطوره‌ها برای بازشناسی تعارض‌ها و کشمکش‌های روان فردی کمک گرفت و یونگ با رسیدن به مفهوم ناخودآگاهی جمعی، به دنبال دستیابی به الفبای زبانی مشترک و همگانی بود. فرو بردن اسطوره‌ها و انگاره‌های روانی در مه گذشته‌های دور از دسترس تاریخ، موجب شد راه یونگ از راه فروید جدا شود

<sup>1</sup> Collective Unconscious

<sup>2</sup> Personal Unconscious

(یاوری، ۱۳۸۲، ۳۷۲) و مکتب روان‌شناسی تازه و تأثیرگذارتری به نام روان‌شناسی تحلیلی شکل بگیرد.

مطابق روان‌شناسی تحلیلی یونگ، ناخودآگاه جمعی، از مجموع صور نوعی و کهن-الگوها<sup>۱</sup> فراهم می‌آید. صور نوعی یا کهن‌الگوها، از آن‌جا که متعلق به ژرف‌ترین لایه ضمیر ناآگاه هستند، «نوعی استعداد یا آمادگی متقدم برای آگاه شدن از یک تجربه بشری عام عاطفه محور، یک اسطوره همگانی یا نمود عام امتزاج اندیشه - انگاره - خیال است» (مادیورو و ویلریت، ۱۳۸۲، ۱۸۳). این کهن‌الگوها برای این‌که به ادراک خودآگاهی در بیایند، به صورت نماد عرضه می‌شوند. در واقع نمادآفرینی از ویژگی‌های فطری ناخودآگاه جمعی است؛ یعنی کهن‌الگوها در قالب تصاویر و نمادهایی عرضه می‌شوند که میان همه اقوام مشترک است (ستاری، ۱۳۶۶، ۶۴). بنابراین، با وجود تمایزی که یونگ برای این دو جنبه از روان آدمی قائل است، می‌توان گفت خودآگاهی از روان ناخودآگاه جوانه می‌زند و همراه با آن و یا حتی به رغم آن به عمل می‌پردازد (فوردهام، ۱۳۸۸، ۲۷). این بدان معنی است که برای شناخت جنبه ناخودآگاه روان آدمی باید تصاویر و نمادهای مربوط به آن را آشکار ساخت و خودآگاهی را در تعامل با ناخودآگاهی قرار داد و تنها از این طریق می‌توان به خود جامع یا فردیت، که مهم‌ترین هدف روان‌شناسی یونگ است، دست یافت.

### - فرایند فردیت<sup>۲</sup>

فردیت در روان‌شناسی یونگ، فرایندی در روان انسانی است که منجر به تحقق خویشتن می‌شود. از این‌رو، فرایند فردیت به «خودشناسی» و «به خود آمدن» نیز، تعبیر می‌شود (یونگ، ۱۳۷۰، ۴۰۹). این فرایند، حرکتی به طرف کلیت و یکپارچگی روانی است که با ترکیب و ادغام خودآگاهی و ناخودآگاهی شخصیت حاصل می‌شود (ساموئل، ۱۹۸۵، ۸۱). «در واقع یونگ، «خود»<sup>۳</sup> را مهم‌ترین الگوی تمام نظام شخصیتی‌اش می‌داند. «خود» که از همه جنبه‌های هشیار و ناهشیار تشکیل شده است، به عنوان نماینده تکامل شخصیت، برای تمامی ساختمان شخصیت وحدت و ثبات فراهم می‌کند و می‌کوشد آن را به یکپارچگی کامل برساند» (امینی، ۱۳۸۱، ۵۵)، که این وحدت و یکپارچگی به فرایند شکل‌گیری

<sup>1</sup> Archetype

<sup>2</sup> Individuation

<sup>3</sup> Self

فردیت می‌انجامد. روند فردیت یا تفرّد به معنای «سفری متعالی از من اسیر و محدود<sup>۱</sup> به سوی خود وسیع و جامع، به سوی یکپارچگی 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 ساخت تا «من» به شخصیت گسترده‌تر (خود) تبدیل شود (یونگ، ۱۳۷۲، ۱۹). فرایند فردیت با کشف جنبه‌هایی از خود فرد، او را از سایر اعضای نوع او متمایز می‌کند. انسان در این فرایند، آگاهانه جنبه‌های مختلف مثبت و منفی خود را باز می‌شناسد و این خودشناسی، مستلزم شجاعت و صداقت ویژه‌ای است که برای تعادل روانی انسان ضرورت تام دارد (گرین و همکاران، ۱۳۸۵، ۱۸۱). به عبارت دیگر، «انسان در راه رسیدن به فردیت باید من خودآگاه<sup>۲</sup> خویش را متوجه عناصر ناخودآگاهی از قبیل سایه<sup>۳</sup> (قسمتی از شخصیت که نمی‌خواهیم با آن روبه رو شویم)، آنیما<sup>۴</sup> (بخش زنانه روان مرد) و آنیموس<sup>۵</sup> (بخش مردانه روان زن) و خود کند تا بتواند به بلوغ روانی نائل آید» (اتونی و شریفیان، ۱۳۹۲، ۲۷۵)؛ یعنی با رویارویی و کشف این جنبه‌های ناخودآگاه روان، خودآگاهی حاصل می‌شود.

### برزونامه

برزونامه، یکی از منظومه‌های حماسی ایران است که به شرح داستان‌های مربوط به زندگی برزو، پسر سهراب و نواده رستم می‌پردازد. از نام و داستان‌های برزو، در متون اوستایی، پهلوی و بیت‌های اصیل و غیرالحاقی<sup>۶</sup> شاهنامه اثری نیست و ظاهراً از همین منظومه ویژه

<sup>1</sup> Ego

<sup>2</sup> Ego of Conscious

<sup>3</sup> Shadow

<sup>4</sup> Anima

<sup>5</sup> Animus

<sup>۶</sup> ترنر ماکان (T.Macan)، داستان «سوسن رامشگر» را به همراه قسمتی از حوادث مربوط به برزو، به نام «سرگذشت برزو» ملحق به شاهنامه کرده و در نسخه تصحیح شده خویش به چاپ رسانیده است. پس از او، نسخه‌هایی که از روی نسخه ماکان تهیه شده‌اند، این داستان را تحت عنوان «سرگذشت برزو» بدان افزوده‌اند (محمدی، ۱۳۵۴، ۸۷).

به گزارش‌های نقلی و داستان‌های شفاهی / مردمی راه یافته است (آیدنلو، ۱۳۸۸، ۱۷). درباره سراینده اثر و تاریخ نظم آن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. ژول مول در دیباچه شاهنامه می‌نویسد: «تاریخ نگارش برزنامه را دشوار می‌توان معین کرد. مجمل‌التواریخ به آن اشاره‌ای ندارد و آنکتیل دوپرون آن را به شاعری عطایی نام نسبت داده است [...] اگر از روی خصیصه‌های خود کتاب داوری شود، برزنامه باید به قرن پنجم یا آغاز قرن ششم بستگی داشته باشد» (مول، ۱۳۵۴، ۴۹). صفا نیز، به استناد سخن آنکتیل دوپرون، برزنامه را متعلق به خواجه عمید عطایی ابن یعقوب، معروف به عطایی رازی می‌داند که در عهد حکومت سلطان ابراهیم غزنوی می‌زیسته و در سال ۴۷۱ هـ بدرود حیات گفته است (صفا، ۱۳۸۴، ۳۰۹). به بیان ویلیام هنوی، با توجه به این که عوفی در *لباب‌الالباب* و هدایت در *مجمع‌الفصحا*، ذیل آثار عطایی از *برزنامه* نام نبرده‌اند، نمی‌توان با قطعیت این منظومه را به او منسوب دانست، اما زبان *برزنامه* دارای بعضی از ویژگی‌های متون قرن پنجم است و به وزن و سبک شاهنامه فردوسی سروده شده است (هنوی، ۱۳۷۸، ۹۵۲). اسماعیل‌پور، *برزنامه* را بلندترین منظومه حماسی پس از شاهنامه دانسته که «نظم آن بسیار متین است و ... خود داستان بنا بر موازین حماسه‌سرایی و از لحاظ ترتیب میدان‌های جنگ و تسلسل وقایع و وصف پهلوانان و کاربرد کلمات و ترکیبات حماسی، حتی از *گرشاسب‌نامه* اسدی بهتر و زیباتر است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱، ۱۶۵).

از *برزنامه*، نسخه‌های خطی فراوانی در کتابخانه‌های مختلف جهان پراکنده است که به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: «الف- نسخه‌هایی که شامل آشنایی برزو با افراسیاب، آمدن برزو به جنگ با ایرانیان، روشن شدن هویت او پس از مبارزه با رستم و سپس اتحاد او با سپاه ایران و جنگ با افراسیاب می‌شود. ب- نسخه‌هایی که علاوه بر موارد بالا، زندگی برزو را در زمینه‌های گوناگون از عشق‌ورزی‌های او تا جنگ با دیوان و سایر موجودات سحرآمیز ادامه می‌دهند و با مرگ برزو پایان می‌یابند» (جعفری، ۱۳۸۷، ۱۲۶). اکبر نحوی، *برزنامه* را در اصل دو منظومه جداگانه می‌داند که شاعر بخش کهن آن، شمس‌الدین محمد کوسج بوده و بنا بر ویژگی‌های سبکی اثر، در قرن هشتم می‌زیسته و *برزنامه* جدید را شاعری متخلص به عطایی در قرن دهم هجری منظوم ساخته است (نحوی، ۱۳۸۴، ۲۶-۲۵). هم‌چنین او درباره اصالت و قدمت داستان‌های بروز، مدعی است که «این داستان‌های پر شاخ و برگ، ریشه در حماسه ملی ایران ندارد، بلکه *برزنامه* کهن در سده‌های نخستین هجری در منطقه سیستان به تقلید از داستان رستم و سهراب ساخته شده است؛ چون داستان‌های برزو، با وقایع شاهنامه هماهنگ نیست» (نحوی، ۱۳۷۹، ۴۶). نسخه‌ای که در این مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، ۳۶۶۴ بیت دارد و به تصحیح سید

محمد دبیرسیاقی به چاپ رسیده است. دبیرسیاقی نیز، به استناد منابع تاریخی، شاعر منظومه را عطایی رازی دانسته است. این منظومه، تنها به بخش اول زندگی برزو می‌پردازد و محور این پژوهش نیز، همین بخش از منظومه *برزونامه* است.

خلاصه داستان بدین قرار است: سهراب، چند روز پیش از آمدن به ایران و کشته شدن به دست رستم، در شهر شنگان با دختری به نام شهره ازدواج می‌کند. حاصل این پیوند، برزو است که در جوانی به تحریک افراسیاب برای نبرد با ایرانیان، عزمش را جزم می‌کند و بدون آن که از هویت و تبار واقعی خویش آگاه باشد، به ایران لشکر می‌کشد. شهره، برزو را از این نبرد بر حذر می‌دارد، ولی او پند مادر را نمی‌پذیرد و به جنگ رستم می‌رود. طوس و فریبرز را اسیر و بازوی رستم را می‌شکند و در نهایت، در نبرد با فرامرز، اسیر و زندانی می‌شود. شهره برای رهایی برزو به ایران می‌آید و به کمک زنی رامشگر، برزو را نجات می‌دهد. ولی در راه بازگشت به توران، با سپاه رستم روبه رو می‌شوند و بار دیگر نبرد رستم و برزو در می‌گیرد. این بار رستم پیروز می‌شود و قصد کشتن نوازش را می‌کند. شهره، که بر بالای تپه‌ای، ناظر این نبرد بوده است، پیش می‌آید و راز تولد برزو را آشکار می‌کند و انگشتی سهراب را به رستم نشان می‌دهد. جنگ به صلح می‌انجامد و برزو به جمع پهلوانان ایران می‌پیوندد. این خبر، افراسیاب را خشمگین می‌کند و سوسن رامشگر، خنیاگر دربارش را همراه پیلسم به ایران می‌فرستد تا با نیرنگ و فریب، پهلوانان ایرانی را اسیر کند. با آشکار شدن نیرنگ سوسن، بین پهلوانان ایرانی و سپاه توران جنگ درمی‌گیرد، پیلسم کشته شده و تورانیان شکست می‌خورند و به توران بازمی‌گردند. کیخسرو نیز، بنا به درخواست رستم، جهان‌پهلوانی سپاه ایران و منشور غور و هری را به برزو می‌سپارد (عطایی رازی، ۱۳۸۲).

بخش دوم منظومه *برزونامه* که به شرح کارکردهای سوسن رامشگر می‌پردازد، تحت عنوان منظومه حماسی مستقلی به نام «سوسن‌نامه» نیز، شناخته شده است (صفا، ۱۳۸۴، ۳۱۷). صفا منظومه *برزونامه* را «بنا بر موازین حماسه‌سرایی و از لحاظ ترتیب میدان‌های جنگ و تسلسل وقایع و وصف پهلوانان و استعمال کلمات و ترکیبات حماسی، از *گرشاسب‌نامه* اسدی بهتر و زیباتر» دانسته است (همان، ۳۰۹). این داستان، همانند داستان رستم و سهراب، از مضمون حماسی نبرد خویشاوندی برخوردار است، با این تفاوت که *برزونامه*، داستان خوش فرجامی است که «نشانی پدر، سبب شناسایی پسر می‌شود و در نتیجه به فرجامی خوش می‌انجامد» (مختاری، ۱۳۷۹، ۱۹۱). بنا بر دیدگاه برخی پژوهشگران، حماسه‌هایی که بعد از *شاهنامه* به نظم درآمده‌اند، به دو نوع کلی تقسیم می‌شوند:

«۱- حماسه‌هایی که مکمل داستان‌های شاهنامه هستند؛ مانند گرشاسب‌نامه، فرامرزنانه و بهمن‌نامه. ۲- حماسه‌هایی که ریشه در داستان‌های ملی ایران ندارند و به مدد قوه خیال داستان‌گزاران دوره اسلامی و به تقلید از داستان‌های شاهنامه ابداع شده‌اند؛ مانند برزنامه و جهانگیرنامه» (نحوی، ۱۳۸۰، ۳۷۲-۳۷۱). برخی نیز، با بررسی تطبیقی ساختار دو منظومه برزنامه و جهانگیرنامه با داستان رستم و سهراب در شاهنامه، علت عدم روایی این دو منظومه را در مقایسه با شاهنامه، به انحراف و تغییر خویشکاری موجود در نبرد خویشاوندی (شناخته‌شدن پدر و فرجام خوش داستان) دانسته‌اند که موجب انحراف از ساختار مأنوس و معمول این داستان‌ها شده است (خاتمی و جهانشاهی‌افشار، ۱۳۸۸، ۷۸). گرچه پایان غیر تراژیک داستان، به سبب ناهماهنگ بودن با ساختار شاهنامه، تا حدودی از اعتبار روایت کاسته است، اما می‌توان از دیدگاهی دیگر، پایان‌بندی ویژه برزنامه را با مضمون کهن‌الگویی رسیدن به فردیت و خودشناسی در نظریه روان‌شناسی یونگ مورد بررسی قرار داد. داستان برزو شباهت‌های آشکاری با داستان سهراب در شاهنامه دارد. این بن‌مایه‌های مشترک، زمینه‌های اصلی تحلیل کهن‌الگوهای داستان برزو است:

- سهراب و برزو هردو، مادری غیرایرانی داشته‌اند. سهراب از پیوند رستم با تهمینه، دختر شاه سمنگان به دنیا آمده و برزو، از پیوند سهراب با شهره در شنگان متولد شده است.

- سهراب و برزو، پس از تولد در سرزمین مادری (انیران) و در کنار مادر، پرورش یافته تا به سن جوانی رسیدند.

- هر دو پس از رویارویی با افراسیاب و به تحریک او، خواهان حمله به ایران و نبرد با رستم شدند.

- هردو از مادر جدا شده و در جستجوی پدر، قدم به سرزمین پدری (ایران) گذاشتند.

- هردو با رستم جنگیدند، با این تفاوت که سهراب به دست رستم کشته شده و فردیت او با مرگ توأم بوده است، ولی برزو، در نبرد با رستم پی به هویت خویش برده و به سپاه ایران پیوسته و جهان‌پهلوان سپاه ایران شده است.

این شباهت‌ها با رمزگشایی چند نماد کهن‌الگویی به فرایند فردیت در شخصیت برزو راه خواهد برد:

- ایران و انیران نماد خودآگاهی و ناخودآگاهی: یکی از مهم‌ترین نمادهای قابل بحث در حماسه‌های ملی، نمادشناسی دو سرزمین ایران و انیران (غیرایران) به عنوان

نمادهای خودآگاهی و ناخودآگاهی است. در شاهنامه فردوسی که تجلی‌گاه عمیق‌ترین مبنای اسطوره‌های ایرانی است، از دو کشور ایران و انیران (عموماً توران) به عنوان سرزمین‌های اهورایی و اهریمنی یاد می‌شود. این تقابل ریشه در اسطوره‌های مربوط به آفرینش دو بن اهورامزدا و اهریمن در باورداشت کهن دارد. بنابر اسطوره آفرینش، جهان، آوردگاه دو عنصر متضاد و متخاصم خیر و شر است. از تقابل و ستیزه دو بن اهورایی و اهریمنی، «در روایات حماسی اوستا با نام‌های ایرانی و نیرانی و در شاهنامه با عناوین ایرانی و تورانی یاد شده است» (سرکاراتی، ۱۳۸۵، ۹۹). دو واژه ایران و نیران (انیران)، از لحاظ ساختار واژه نیز، متضاد یکدیگرند. «ایران<sup>۱</sup> در پارسی باستان ... به معنی نژاده، آزاده، اصیل و شریف است و صورت نفی آن anāir، نا ایرانی، غیرایرانی، فرومایه، پست، anērān غیر ایرانی، سرزمین بیگانه است که در شاهنامه به صورت کوتاه شده نیران به کار رفته است» (خالقی-مطلق، ۱۳۸۶، ۱۸۵). بنابراین، با توجه به اسطوره آفرینش، ایران، سرزمینی اهورایی و نیران، سرزمینی اهریمنی است.<sup>۲</sup> این پنداشت دوگانه‌انگار، بنیادی‌ترین مفهوم برای بازشناسی مضامین مربوط به خودآگاهی و ناخودآگاهی روان است.<sup>۳</sup> خودآگاهی بنابر تعریف یونگ، همه آن ساز و کارهایی است که آگاهانه در آدمی به انجام می‌رسد و در مقابل، ناخودآگاهی، ساز و کارهای ناآگاهانه انسان نسبت به خویش و جهان پیرامونش است. به عبارت دیگر، اگر خودآگاهی را سوی روشن در نهاد آدمی بدانیم، ناخودآگاهی سوی تاریک و رازناک درون ما خواهد بود (کزازی، ۱۳۹۰، ۶۱-۶۰). ایران نیز، بنا بر نمادشناسی باستانی، سرزمین روشنی و روز است و انیران، سرزمین تیرگی، تاریکی و شب (همان، ۱۶۹).<sup>۴</sup> فرهنگ نمادها نیز، شب را عنصری مربوط به ناخودآگاه دانسته است (کیرلوت، ۱۹۷۱، ۲۲۸). بنابراین، شرانگاری عناصر غیرایرانی در حماسه‌های ملی به معنی قرار دادن انیران در سویه تاریک و رازناک روان، یعنی ناخودآگاهی است. در حماسه‌های ملی پس از

<sup>۱</sup> Airya

<sup>۲</sup> این باورداشت در متون کهن نیز، بسیار مورد توجه قرار گرفته است. چنان‌که در بندهش، فره آزادگان از آن ایرانیان دانسته شده (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۵، ۱۰۹) و در دینکرد، برترین نژاد از آن ایرانیان است که فره‌مندی از آن جدا نشدنی است (کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶، ۳۸).

<sup>۳</sup> نقدکهن‌الگویی این بینش دوگانه‌انگار در شاهنامه فردوسی، موضوع جستاری دیگر است و به منظور پرهیز از درازگویی در این‌جا بدان پرداخته نخواهد شد (برای مطالعه بیشتر رک: ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳، ۱۳۰-۱۱۱).

<sup>۴</sup> کزازی نماد روز و شب را با توجه به کردارهای ایرانیان و تورانیان مورد رمزگشایی قرار داده است (برای آگاهی بیشتر رک: کزازی، ۱۳۹۰، ۱۶۹ به بعد).

شاهنامه نیز، می‌توان تأثیر این اندیشه را بازشناخت. با رمزگشایی این بن‌مایه اسطوره‌ای، کهن‌الگوهای منظومه برزنامه نیز، قابل رمزگشایی است. برزو، پس از تولد تا بیست سالگی در شنگان،<sup>۱</sup> (نماد ناخودآگاهی) زندگی می‌کند. از این پس، به تحریک افراسیاب برای نبرد با رستم، به ایران (نماد خودآگاهی) سفر می‌کند.

سفر، یکی از مراحل مهم شکل‌گیری شخصیت قهرمان و یکی از موقعیت‌های کهن-الگویی مهم است که طی آن، قهرمان به اطلاعات و حقایق روشنگرانه‌ای دست می‌یابد (گوردن، ۱۳۷۹، ۳۶). «سفر در تاریخ فرهنگ روان، مترادف با بیدار کردن خاطرات ازلی است. ارمغان چنین سفری، بینشی همه‌جانبه نسبت به ابعاد گوناگون انسان است. در این سفر، شخصیت آدمی از مرحله تک‌ساحتی «من» به مقام والاتر «خود» ارتقاء می‌یابد. آن‌چه در پایان این سفر، انتظار قهرمان را می‌کشد، انسان کامل است که خویش را با خویش آشتی داده است» (ترقی، ۱۳۸۶، ۱۲۶). برزو نیز، در این سفر نمادین، با عناصری از ناخودآگاهی خویش مثل آنیما، سایه و خود مواجه می‌شود تا به فردیت دست یابد.

- آنیما (مادینه روان): 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 دو جنسی است. یک مرد، دارای عناصر مکمل زنانه و یک زن دارای عناصر مکمل مردانه است که این دو عنصر در مکتب یونگ، آنیما و نقطه‌ی مقابل آن، آنیموس نامیده می‌شوند. به تعبیر یونگ، تصویر قومی زن در ناخودآگاه مرد وجود دارد و مرد به یاری طبیعت آن، زن را در می‌یابد. این تصویر یک کهن‌الگو به حساب می‌آید که نخستین تجربه و استنباط مرد را از زن به نمایش می‌گذارد (فوردهام، ۱۳۸۸، ۸۷-۸۶). زن، در فرهنگ نمادها عنصری مرتبط با شب و ناخودآگاهی است (کیرلوت، ۱۹۷۱، ۳۷۶-۳۷۵). در حماسه‌های ملی نیز، عموماً زنانی که با پهلوانان ایرانی پیوند می‌گیرند، غیر ایرانی هستند. 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.<sup>۲</sup> می‌

<sup>۱</sup> اکبر نحوی، به استناد کتاب‌های جغرافیایی *حدودالعالم و المسالك والممالک*، شنگان برزنامه را با منطقه کوهستانی شنگان یا شنقان در ماوراالنهر یکی دانسته است (نحوی، ۱۳۸۴، ۳۳).

<sup>۲</sup> اندیشه اهریمنی و زمینی بودن زن، برآمده از اندیشه یگانگی زن و زمین به واسطه کارکردهای مشابه آنان در باروری و زایش است. این همسانی، گرچه در عصر کشاورزی (عصر تسلط الهه‌ها و زن-ایزدان)، نوعی امتیاز و برتری برای زن به حساب می‌آمده است، اما در دوره‌های بعد، تحت تأثیر اندیشه مردسالاری، عامل به

توان گفت که ارتباط پهلوانان ایرانی با زنان انیرانی، نشان دهنده تلاش روان برای تسلط بر جنبه‌های ناخودآگاه روان است. این بخش از ناخودآگاهی، باید به همراه جنبه‌های دیگر ناآگاه روان از جمله سایه، نقاب و ...، به ادراک خودآگاهی درآید و در سیر متعالی فردیت به خود جامع منتهی شود. بنابراین، آنیما یا مادینه‌ی روان در حکم میانجی میان خودآگاهی و ناخودآگاهی در جهان درونی فرد به حساب می‌آید. در داستان رستم و سهراب، رستم با تهمینه، دختر شاه سمنگان ازدواج می‌کند و سهراب، حاصل پیوند دو تبار ایرانی و غیرایرانی است. برزو نیز، از پیوند سهراب با شهر، دختر شنگانی به دنیا می‌آید. بنابراین، تهمینه و شهر، در این دو داستان دو چهره از مادینه روان را ارائه می‌دهند: ۱- مادر مثالی و ۲- آنیما.

۱- مادر مثالی: یکی از کهن‌الگوهایی که یونگ آن را در شمار پرمعناترین تجلیات روان جمعی به شمار می‌آورد، کهن‌الگوی مادر مثالی است که بنا به اعتقاد یونگ، فرزند پسر هرگز از کمند صورت ازلی مادر رها نمی‌شود (یاوری، ۱۳۸۲، ۳۷۱). در آثار ادبی، این کهن‌الگو به اشکال مختلف تجلی می‌کند. گاه در چهره مادر واقعی، مادربزرگ، نامادری، پرستار، دایه و ... بروز می‌کند و گاه در چیزهایی متجلی می‌شود که مبتین غایت آرزوی انسان برای نجات و رستگاری است و یا در بسیاری از چیزهایی که احساس فداکاری و حرمت‌گذاری را بر می‌انگیزند؛ مثل آسمان، زمین، شهر، دریا، آب، ماه (یونگ، ۱۳۹۰، ۲۲-۲۴). مادر مثالی، چهره‌ای دوگانه دارد، هم آفریننده است و هم ویرانگر. هم زندگی می‌بخشد و هم مرگ‌آفرین است. مادر مثالی در وجه مثبت، دارای صفاتی چون شوق و شفقت مادرانه، انگیزه و غریزه یاری‌دهندگی است و مهربانی، باروری و رشددهندگی را در برمی‌گیرد (همان، ۲۴). در *برزونامه*، شهر، کهن‌الگوی مادر مثالی را بازتاب می‌دهد که گاه در نقش مثبت، به راهگشایی برزو در شناخت هویت خویش می‌پردازد و برزو با نقشورزی او از مرگ نجات می‌یابد و به فردیت دست می‌یابد و گاه در چهره‌ای منفی، پسر را از رسیدن به خود بازمی‌دارد و مانع تکامل شخصیت او می‌شود. به باور یونگ، از تأثیرات منفی مادر بر فرزند، بروز، ناتوانی و تردید است (یونگ، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۳). خودآگاهی زمانی ظاهر می‌شود که انسان بتواند از این ترس و تردید رها شود و به صورت نمادین «به قربانی کردن مادر بپردازد، یعنی خود را از مه‌گرفتگی وضعیت ناآگاه که از طریق آن هنوز با مادر یکی است، آزاد سازد» (یونگ، ۱۳۸۹ ب: ۴۰). شهر، هویت واقعی برزو را از او پنهان می‌کند تا عزم

حاشیه رانده شدن زن و نگاهی منفی و تحقیرآمیز به جنس زن شده است (برای مطالعه بیشتر رک: حقیقی، ۱۳۸۹، ۷۹-۷۵).

نبرد نکند و کین خواه خون پدرش نشود. وقتی برزو به تحریک افراسیاب، جوپای نام و مقام می‌شود، شهرو او را از این کار برحذر می‌دارد:

چو بشنید مادر فغان برکشید  
سرشکش ز دیده به رخ برچکید  
به روز جوانی به زَر و درم  
مشو غرّه جان را مگردان دژم  
که این شاه توران فریبده است  
بدی را همه سال کوشنده است

(عطایی رازی، ۱۳۸۲، ۸)

اما برزو، پند مادر را گوش نمی‌کند و به دنبال کشف سرنوشت و فردیت خویش، راهی ایران می‌شود. ایران، سرزمین پدری برزو و نماد جنبه خودآگاه ذهن اوست. برزو در جستجوی یافتن رستم، نیای خویش، راهی این سفر می‌شود. جستجوی پدر، به بیان جوزف کمبل، یکی از مضامین عمده اسطوره‌ای است. هنگام تولد قهرمانان اسطوره‌ای، عموماً پدرشان مرده و یا در جایی دیگر است و قهرمان باید به جستجوی او بپردازد. «یافتن پدر، در واقع پیدا کردن منش و سرنوشت خویش است. این تصور وجود دارد که منش از پدر و جسم، از مادر به ارث برده می‌شود. این منش شخص است که در رمز و راز پیچیده شده و در واقع، سرنوشت شخص را رقم می‌زند. لذا آنچه در این جستجو نمادین می‌شود، کشف سرنوشت خویش است» (کمبل، ۱۳۷۷، ۲۵۳-۲۵۲). بنابر این اسطوره، قهرمان باید قدرت جدانشدن از مادر را داشته باشد، یعنی بتواند از سیطره ناخودآگاهی مادر مثالی خویش رها شود و به جستجوی پدر یا هویت خویش بپردازد. نتیجه چنین فرایندی، دستیابی به فردیت و تکامل روانی انسان است. برزو نیز، در تقابل با اندیشه مادر خویش قرار می‌گیرد:

چو برزو ز مادر سخن بشنوید  
بدان خوب گفتار او نگروید  
بدو گفت ای مام نیکو سخن  
مرا از یلان نیز ننگی مکن  
که جز خواست یزدان نباشد همی  
سر از حکم او کس نتابد همی

(عطایی رازی، ۱۳۸۲، ۹)

علاوه بر قدرت القایی مادر مثالی که انسان را از روند تکامل روانی بازمی‌دارد، مادر مثالی در وجه منفی خود ممکن است به هر چیز سَرّی و نهانی و تاریک اشاره کند، مثلاً بر مفاک، جهان مردگان، بر آنچه می‌بلعد، اغوا می‌کند و مسموم می‌سازد (یونگ، ۱۳۹۰، ۲۴). مادر مثالی در این معنی، با مظاهر و نمادهایی مانند جادوگر، اژدها یا هر حیوانی که می‌بلعد و به دور بدن می‌پیچد مثل ماهی یا افعی، گور، تابوت، آب زُرف و ... نشان داده می‌شود

(همان، ۲۳). این چهره مادرمثالی به طور نمادین با زندان برزو تصویر شده است. برزو پس از شکست از رستم و فرار از زندان می‌افتد. این زندان چهره مرگ‌بار مادرمثالی را باز می‌تاباند و به معنای بازگشت به ژرفا و اعماق ناخودآگاهی است. به عبارت دیگر، «کامل شدن، نیازمند یادآوری است. به این منظور باید به پایین سطح ناخودآگاه رفت، قطعات گمشده را پیدا کرد و به روشنایی (آگاهی) برگرداند» (بولن، ۱۳۹۲، ۴۱۱). افتادن در این مسیر، انتخاب مرگ پیش از مرگ یا مرگی ارادی است که موجب نوزایی و تولد دوباره می‌شود. کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره، از نظر یونگ، از یک سو، نشان‌دهنده ظرفیت روان بشری برای نوعی از تغییر شکل نمادین است که متضمن تجربیات بازسازنده مرگ و حیات دوباره است و از سویی دیگر به ارزشیابی مثبت او از واپس‌روی روانی مربوط بوده، که موجب شکل‌گیری و نوسازی «خود» می‌شود. «خود» که احساس می‌کند، از جانب مرگ تهدید شده، حیات دوباره را تجربه یا درک می‌کند (مادیوریو و ویلرایت، ۱۳۸۲، ۲۸۵-۲۸۴).

**۲- آنیما:** «آنیمایم نیز، از لحاظ وابستگی به کیفیات و سنخ‌های متفاوت زنان، دو سویه است یا دو جنبه دارد، یکی روشن و دیگری تاریک، در یک سو خلوص خیر... و در سوی دیگر فریبکار، یا ساحره مکان‌گزیده‌اند» (فوردهام، ۱۳۸۸، ۸۸). آنیمای مثبت، موجب می‌شود انسان نگاهی مثبت به زندگی داشته باشد و زندگی را سرشار از شور و نشاط ببیند. عملکرد مثبت عنصر مادینه (آنیمایم) این است که «هرگاه ذهن منطقی مرد از تشخیص کنش‌های پنهان ناخودآگاه عاجز شود، به یاری وی بشتابد تا آن‌ها را آشکار کند. نقش حیاتی‌تر عنصر مادینه، این امکان را به ذهن می‌دهد تا خود را با ارزش‌های واقعی درونی همساز کند و راه به ژرف‌ترین بخش‌های وجود برد» (یونگ، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۸). از ویژگی‌هایی که برای این کهن‌الگو در نظر گرفته‌اند، این است که تنها با شعور و هشیاری نسبت به آن، می‌توان از قید و بند سلطه قدرتمندش رها شد و در این صورت آنیمایم تأثیری مثبت می‌گذارد و واسطه‌ی ارتباط با ناخودآگاهی می‌شود و به پختگی و بالندگی مرد یاری می‌رساند (ستاری، ۱۳۹۲، ۷۴). شهره در *برزونامه*، گرچه به عنوان مادر مثالی نیز، نقش‌ورز است، می‌تواند تجلی آنیمایم روان برزو نیز باشد. در واقع کهن‌الگوی آنیمایم، صورتی از زن است که حاصل تجارب بی‌شمار آبا و اجدادی است که به ارث رسیده است و مادر یا هر زنی می‌تواند محمل و مظهر آن تصویر باشد (همان، ۷۳). از آنجا که نخستین تجربه‌ی مرد از زن به ارتباط او با مادرش برمی‌گردد، میان آنیمایم و کهن‌الگوی مادرمثالی می‌توان ارتباط برقرار کرد؛ گرچه لزوماً آنیمایم یا مادینه جان با مادرمثالی یکی نیست. در این منظومه نیز، شهره در ابتدا برای نجات برزو، او را از رسیدن به فردیت بازمی‌دارد و با تسلط بر خودآگاهی او، مانع تکامل روانی او می‌شود، اما در خلال داستان، در جاهایی که برزو گرفتار دام مرگ

می‌شود، به عنوان عنصری هدایت کننده به ایفای نقش می‌پردازد و راه را برای رویارویی برزو با جهان درونی و کشف سرنوشت خویش هموار می‌سازد. این خویشکاری شهرو، هم در نجات او از زندان رستم، کارگر می‌افتد و هم در نجات برزو در نبرد نهایی با رستم. شخصیت دیگری که در این داستان، تجلی عملکرد مثبت مادینه روان است، زن رامشگر (همسر بهرام گوهر فروش) است که شهرو به یاری او، برزو را از زندان نجات می‌دهد.

علاوه بر تجلیات مثبت آنیما در منظومه، نمودهای منفی مادینه روان نیز، در داستان دیده می‌شود. آنیمای منفی غالباً آزار دهنده است و به صورت زنی که مظهر بی‌وفایی، فتنه‌انگیزی و فریبکاری است، ترسیم می‌شود (محمدپور، ۱۳۹۰). این خویشکاری در چهره و نقش «سوسن رامشگر» در منظومه *برزنامه* به تصویر کشیده شده است. پس از پیوستن برزو به سپاه ایران، افراسیاب با عصبانیت از فرماندهان خود تدبیر و چاره‌جویی می‌خواهد. رامشگر دربار افراسیاب که زنی به نام سوسن بود، از افراسیاب می‌خواهد تدبیر کار را به او بسپارد:

زنی بود رامشگر آن جایگاه	بدو گفت کای درخور تاج و گاه
کنون گر مرا شاه یاور بود	همان بخت فرخنده چاکر بود
بزرگان ایران همه بیش و کم	چو گرگین و چون طوس و چون گسته‌م
[...] چو رستم، چو بیژن زواره دگر	فریبرز کاووس پرخاشخر
چو دیوانه در بند، بسته چو یوز	بیارم به پیش تو از نیمروز

(عطایی رازی، ۱۳۸۲، ۷۹-۷۸)

این خویشکاری سوسن، با چهی<sup>۱</sup> دختر اهریمن در اساطیر قابل مقایسه است. بنا بر اسطوره آفرینش، اهریمن به یاری مادینه دیوی به نام چهی که دختر اهریمن خوانده شده است، بر آفرینش اهورایی می‌تازد و آفریده‌های اهورایی را می‌آزارد. چهی یا جهیکا به معنی زن بدکاره، از کارگزاران اهریمن است<sup>۲</sup> (جلالی‌مقدم، ۱۳۷۲، ۲۵۷). بنابر بندهش، پس از از کارافتادگی دیوان و اهریمنان در برابر آفریده‌های اهورایی، چهی با وعده نابودی آفرینش

<sup>۱</sup> Jehi

<sup>۲</sup> برخی، خاستگاه دیدگاه بدبینانه نسبت به زن را ریشه در آیین‌هایی نظیر آیین زروانی می‌دانند. در این آیین، زن موجودی است که با چهی پیوستگی دارد و سرگذشت او در پیوند با سرگذشت این عامل اهریمنی است (جلالی‌مقدم، ۱۳۷۲، ۲۵۷).

هرمزد، اهریمن را از گیجی و از کارافتادگی نجات داد. جهی گفت: «برخیز پدر ما! زیرا من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار هلم که به سبب کردار من، زندگی نباید» (دادگی، ۱۳۸۵، ۵۱). خویشکاری جهی در این اسطوره، در منظومه *برزنامه* با نقشورزی و وعده‌ی کارگشایی سوسن رامشگر نشان داده شده است. این ویژگی اهریمنانه زن، با آنیمای منفی در نظریه یونگ همسان است. سوسن رامشگر، در این منظومه، چند تن از سرداران سپاه ایران را به افسون در بند می‌کند و سرانجام به یاری رستم و برزو، پهلوانان ایرانی نجات می‌یابند و بین ایران و توران نبرد سختی در می‌گیرد و با جنگاوری برزو در برابر افراسیاب، تورانیان شکست می‌خورند.

**پرسونا<sup>۱</sup> (نقاب):** یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوها و تصاویر ناخودآگاهی که انسان در فرایند فردیت باید با آن روبه‌رو شود و از سیطره قدرت القایی آن رها شود، کهن‌الگوی پرسونا یا نقاب است. پرسونا یا شخصیت بیرونی<sup>۲</sup> واسطه میان «من» و دنیای واقعی است، یعنی تصویری که فرد به جهان بیرون عرضه می‌کند. به عبارت دیگر، نقاب شخصیتی، روش سازگاری فرد با دنیا و یا رفتاری است که فرد در مواجهه با دنیا اتخاذ می‌کند. این نقاب، شخصیت کسی را تجسم می‌بخشد که در واقع خود شخص نیست، ولی خود او و دیگران می‌پندارند که هست (فدایی، ۱۳۸۷، ۳۷)، یعنی مثل یک صورتک یا نقاب بازیگری است که شخصیت اجتماعی فرد را می‌سازد، شخصیتی که با خود حقیقی انسان به کلی تفاوت دارد. به اعتقاد یونگ، «فرد برای نیل به بلوغ روانی، باید نقابی انعطاف پذیر و ماندنی داشته باشد و بتواند رابطه‌ای هماهنگ با سایر اجزای هیئت روانی او برقرار کند» (گرین و همکاران، ۱۳۸۵، ۱۸۳). برزو، در ابتدای داستان، در چهره یک مرد کشاورز معرفی شده است. تصویری که برزو آن را به عنوان شخصیت و هویت واقعی خویش پذیرفته و با آن یکی شده است. در این مرحله، نقاب برزو، از واسطه‌شدن میان او و جهان بیرونی‌اش عاجز است. او تحت سیطره قدرت ناخودآگاه خود، نقابی به چهره زده که خود واقعی او نیست. به تعبیر یونگ، برزو در این مرحله، با نقاب شخصیتی خود، یکی و دچار اختلال در یکپارچگی شخصیت شده و رشد روانی (=تفرد) او متوقف شده است (همان، ۱۸۴). او این نقاب را پذیرفته و قدرت رویارویی با آن را ندارد و در معرفی خود به افراسیاب نیز، خود را کشاورز دانسته و هویت پدرش را نامعلوم می‌داند:

پدر را ندیدم به چشم از بُنه      همه سال ایدر بدم یک تنه

<sup>1</sup> Persona

<sup>2</sup> Public Personality

من و مادرم ایدر و چند زن      بنای کهن بازمانده به من

(عطایی‌رازی، ۱۳۸۲، ۴)

مادر مثالی یا مادینه روان برزو نیز، در اینجا، مانع ایجاد ارتباط میان جهان درونی او با جهان بیرونی شده است و نقاب برزیگری یا کشاورزی را بر چهره او زده است. شهرو، مادر برزو تا بیست سالگی فرزند، هویت واقعی او را پنهان نگه می‌دارد و علت این رازپوشی را این‌گونه برای رستم شرح می‌کند:<sup>۱</sup>

همه سال او بود هم ساز من      نگفتم بدو هیچ این راز من  
به برزیگری گشت هم داستان      به کردار فرزانه باستان  
از آن بیم کش ناپدش ساز جنگ      برزیش می‌داشتم زیر سنگ  
نباید که هم‌چون پدر زار و خوار      شود کشته بر دشت پیکار زار

(عطایی‌رازی، ۱۳۸۲، ۷۵)

برزو، شخصیت بیرونی خود را با شغل کشاورزی فرافکنی<sup>۲</sup> می‌کند، در صورتی که این چهره و شغل، خود واقعی او نیست. به تعبیر یونگ، نتیجه این فرافکنی، جداشدن فرد از محیطش است، زیرا به جای برقراری رابطه واقعی با آن، رابطه‌ای فریبده ایجاد شده است. این فرافکنی، جهان واقعی فرد را به صورت نسخه بدل چهره ناشناخته فرد درمی‌آورد (گرین و همکاران، ۱۳۸۵، ۱۸۵). برزو، پس از رویارویی با سایه درونی خود که با شخصیت افراسیاب تجسم یافته، برای شناخت چهره و هویت واقعی خود راهی سفر می‌شود. او پس از آموختن آداب پهلوانی از سرداران تورانی، نقاب سردار سپاه توران را به چهره می‌زند. این نقاب نیز، در تقابل و تعارض بنیادین با شخصیت واقعی اوست. به تعبیر یونگ، فرد در جریان فرافکنی نقاب غیرواقعی خود، آشکارا زندگی خود و دیگران را در معرض تباهی قرار

<sup>۱</sup> تسلط مادینه روان بر برزو، و گماشتن او به کار کشاورزی، می‌تواند بازتابی از فرهنگ حاکم بر جامعه مدرسالار باشد. بنا بر شواهد تاریخی، عصر نوسنگی، عصر فرمانروایی زن و مادر است (ستاری، ۱۳۹۰، ۷). مدرسالاری با جوامع کشاورزی ارتباط تنگاتنگ دارد. «در دنیای کشاورزی و در نظام‌های فرهنگ زراعی، الهه، صورت اسطوره‌های غالب است» (کمبل، ۱۳۷۷، ۲۵۳). در این جوامع، الهه بزرگ یا خدای مادر، تجسمی بود از مادر زمین و از خدایان برتر به شمار می‌رفته است.

<sup>۲</sup> فرافکنی در نظر یونگ «عبارت است از یک فرایند ناهشیار و خودکار که در آن محتوایی که برای ذهن ناهشیار است، به یک شی (عین) منتقل می‌شود، به نحوی که ظاهراً به آن شی تعلق دارد» (گرین و همکاران، ۱۳۸۵، ۱۸۲).

می‌دهد (همانجا). نتیجه فرافکنی پرسونای برزو نیز، شعله‌ور شدن دوباره آتش جنگ ایران و توران است. او تحت تسلط ناخودآگاه روان، با سپاه ایران و به ویژه رستم (نمادهای خودآگاهی) به نبرد می‌پردازد و این جدال و ستیز میان خودآگاهی و ناخودآگاهی، به کشف و شناخت فردیت برزو می‌انجامد. در پایان منظومه، چهره‌ای که از برزو نمایش داده می‌شود، جهان‌پهلوان ایران است که با خودآگاهی خود، از درِ سازش و آشتی درآمده و هویت خویش را بازیافته است.

- سایه:<sup>۱</sup> فرایند فردیت در نظریه یونگ، حرکت از یک ساحت روانی به ساحتی دیگر است که با جدالی درونی و با رو در رو شدن با وجه تاریک و گناهکارِ خود آغاز می‌شود (ترقی، ۱۳۸۶، ۶۱). یونگ، این وجه تاریک و دیگری نامطلوب را "سایه" می‌نامد. سایه، بخش پنهان و تاریک وجود انسان (بلای، ۱۳۹۲، ۳۱) و نمایان‌گر صفات و خصوصیات ناشناخته یا کم شناخته‌شده «من» است (یونگ، الف: ۱۳۸۹، ۲۵۷). در معنای متداول، آن-چه از سایه به ذهن متبادر می‌شود، نمایش حجمی از جسم است که به علت عدم دسترسی به نور خورشید، به صورت تاریک نمودار می‌شود. بنابراین، سایه نقطه مقابل نور و روشنایی است؛ بدین معنی که اگر نور به گونه‌ای بر جسم بتابد که تمام زوایای آن را احاطه کند، سایه‌ای وجود نخواهد داشت. به تعبیر یونگ، نه تنها سایه بدون آفتاب، و ناخودآگاهی بدون روشنایی خودآگاهی وجود ندارد؛ بلکه در طبیعت اشیاء است که روشنایی و تاریکی، آفتاب و سایه و ... با هم وجود داشته باشند. بنابراین، سایه، بخش اجتناب‌ناپذیر شخصیت آدمی است (فوردهام، ۱۳۸۸، ۸۳) که با رسیدن به آگاهی و بینش نسبت به آن می‌توان به خودآگاهی و انسجام شخصیت دست یافت. بنا بر دریافت یونگ، بسیاری از مردم، از شناخت جنبه‌های تاریک و منفی شخصیت خود ناتوان‌اند، از همین‌روست 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 با خبر باشد و با نیروهای مخرب وجود خود سازش کند. به تعبیر دیگر، «من» زمانی به پیروزی می‌رسد و به «خود» دست می‌یابد که با سایه‌اش کنار آمده و آن را در خود حل کند (هندرسن، ۱۳۸۹: ۴۰). در روان‌شناسی یونگ، عمده‌ترین کار قهرمان، پیروزی بر هیولای تاریکی است. با توجه به این که روز و روشنایی مترادف خودآگاهی هستند و شب و تاریکی، مترادف ناخودآگاهی، این پیروزی نیز، پیروزی خودآگاهی بر ناخودآگاهی است (یونگ، ب: ۱۳۸۹، ۵۷).

<sup>1</sup> Shadow

در منظومه *برزنامه*، کهن‌الگوی سایه بر شخصیتِ افراسیابِ تورانی فراقنی شده است. افراسیاب، بزرگ‌ترین دشمن ایرانیان در *شاهنامه* و پس از ضحاک، یکی از منفورترین چهره‌های تورانی است که در متون کهن به عنوان یک عنصر اهریمنی شناخته می‌شود (آیدنلو، ۱۳۸۲، ۷؛ یارشاطر، ۲۰۱۴). خویشکاری اهریمنانه افراسیاب، پس از *شاهنامه* به منظومه حماسی *برزنامه* نیز، منتقل شده است. برزو در بیست سالگی با افراسیاب که نماد سایه درونی اوست، روبه‌رو می‌شود. افراسیاب و لشکریانش شکست خورده از جنگ رستم، در راه توران به شنگان رسیده و در آن‌جا برزو را دیدند که در دشت به کشاورزی مشغول است. قد و اندام و بالای برزو، افراسیاب را به تعجب وامی‌دارد و او را فرامی‌خواند و جویای نام و نژاد برزو می‌شود و به او وعده دامادی خویش و رسیدن به تاج و تخت می‌دهد با این شرط که:

یکی کار پیش است گر آن کنی	جهان سر به سر زیر فرمان کنی [...]
[...] یکی آرزو دارم اکنون به دل	کزو شیر دزنده گردد خجل
که بر دست تو نیست این بس گران	نپیچی ز پیکار جنگاوران
یکی مرد از ایران پدید آمده است	که بندِ یلان را کلید آمده است
[...] بر آنم که با تو نتابد به جنگ	گرش چند در جنگ تیزست چنگ
کنون گر تو با او نبرد آوری	سرش را ز گردون به گردآوری
ترا باشد این لشکر و بوم و بر	ز دریای چین تا به مرز خزر

(عطایی‌رازی، ۱۳۸۲، ۶-۵)

در نخستین رویارویی برزو با سایه، اندیشه سفر به ایران و نبرد با رستم در وجود برزو شکل می‌گیرد. این اندیشه، مبنای یک جدال درونی می‌شود که برزو را برای کشف هویت و فردیت خویش هدایت می‌کند. برزو در این مرحله، تحت تسلط ناخودآگاهی و سایه خود است و هنوز به بینش صحیحی از سایه دست نیافته تا بتواند بر آن چیره گردد و به خودآگاهی برسد. از این‌رو، به افسون افراسیاب، به سپاه او می‌پیوندد و پس از آموختن آداب نبرد از تورانیان، به سوی ایران لشکر می‌کشد. این رویارویی و جدال درونی، در داستان سهراب نیز دیده می‌شود. افراسیاب در *شاهنامه* نیز، اغواکننده سهراب برای نبرد با رستم است:

خبر شد به نزدیک افراسیاب      که: «افکند سهراب کشتی برآب»

[...] یکی نامه با لابه و دلپسند  
نیشته به نزدیک آن ارجمند  
که: «گر تخت ایران به چنگ آوری  
جهانی برآساید از داوری  
از این مرز تا آن بسی راه نیست  
سمنگان و ایران و توران یکی است  
فرستمت، چندانکه خواهی سپاه  
تو بر تخت بنشین و برنه کلاه»

(فردوسی، ۱۳۷۴، ۱۸۱)

به تعبیر یونگ «نپذیرفتن سایه باعث می‌شود که ناخودآگاه، قدرت زیادی بیابد و رفته رفته نیرومندتر شود که در چنین صورتی، هنگام بروز، شدت بیشتری خواهد داشت و خطرناک‌تر خواهد بود [...] بینش نسبت به طبیعت سایه، نخستین گام به سوی آگاهی از خود و انسجام شخصیت است» (فدایی، ۱۳۸۷، ۳۹). سهراب و برزو، در این بخش داستان، جوانان خام و بی‌تجربه‌ای هستند که به طمع دستیابی به تاج و تخت و شهریاری ایران، با افراسیاب همگام می‌شوند. سهراب در سفر خودشناسی، پس از شناخت پدر می‌میرد و فردیت او با مرگ همراه می‌شود، ولی برزو پس از شناخت رستم، به نبرد با افراسیاب می‌رود و پس از پیروزی بر او، جهان‌پهلوان سپاه ایران می‌شود. بنابراین، رویارویی و جدال اصلی برزو با سایه، پس از خودشناسی و درک هویت خویش است. جوزف کمبل در بحث سفر و ماجراجویی‌های قهرمان در اسطوره‌شناسی‌های مختلف، جستجوی واحدی را مطرح می‌کند بدین صورت که قهرمان، جهانی را که در آن بسر می‌برد، ترک می‌کند و به فاصله‌ای دور می‌رود و به چیزی می‌رسد که در دنیای قبل در آگاهی او گم بوده است. پس از این مرحله، این مسئله پیش می‌آید که آن راز را با خود نگه دارد و بگذارد جهان هم‌چنان در خواب بماند، یا با آن بازگردد و سعی کند در جریان بازگشت دوباره به دنیای اجتماعی، آن را حفظ کند (کمبل، ۱۳۷۷، ۱۹۶). این هر دو رویکرد، عملی قهرمانانه است. سهراب، پس از رسیدن به خودآگاهی، پذیرای مرگ می‌شود، ولی برزو تولد دوباره‌ای را تجربه می‌کند و با برگشتن به زندگی اجتماعی، درصدد جبران کردن کاستی‌های شخصیت خویش برمی‌آید. او در نبرد میان ایرانیان و تورانیان، به سپاه ایران می‌پیوندد و در نبرد نهایی کیخسرو با افراسیاب، از کیخسرو می‌خواهد تا آرزوی او را برآورده کند و اجازه دهد تا به جای او به جنگ با افراسیاب رود:

همان کن تو با من بدین جای داد . که با رستم نامور کیقباد  
[...] تو شاه نوآیین و من چون رهی تو آن کن که زبید ز شاهنشهی

[...] بخواهم ز شاه جهان آرزوی  
 که دانم ز پیمان نتابی تو روی  
 بدو گفت برزوی کای شهریار  
 به من بخش امروز این کارزار

(عطایی‌رازی، ۱۳۸۲، ۱۳۷-۱۳۸)

برزو در این نبرد، بر تورانیان پیروز می‌شود و آنان را از خاک ایران بیرون می‌کند. کیخسرو نیز، منشور غور و هری را به او می‌سپارد.

- ماندالا؛ ماندالا، در سانسکریت به معنای حلقه سحرآمیز است که حیطه تمثیلی آن، همه اشکال منظم متحدالمرکز، هیئت‌های شعاع‌دار و کروی‌شکل و حلقه‌های دارای نقطه مرکزی را در برمی‌گیرد (فوردهام، ۱۳۸۸، ۱۰۶). در فرهنگ نمادهای، دایره نماد کمال و بازگشت به وحدت از کثرت است (کیرلوت، ۱۹۷۱، ۴۸-۴۷). این نماد، نمایشی از جهان و قلمرو مقدس خاص خدایان و نقطه تجمع نیروهای زمینی است. یونگ، این نماد را یکی از مظاهر تفرّد می‌داند؛ بدین معنی که «انسان (عالم خرد) از طریق دخول فکری به ماندالا (مظهر مریی عالم کلان) و صعود به سوی مرکز آن، به جریان‌های آسمانی تجزیه و ترکیب مجدد هدایت می‌شود» (یونگ، ۱۳۹۰، ۲۳). از آن‌جا که هدف روان‌شناسی یونگ، تحقق وحدت کلی «خود» است، یونگ، ماندالا را نماد دستیابی به این موقعیت می‌داند. خود، بخش میانی شخصیت است و سامانه‌های دیگر شخصیت در گرد آن قرار دارند. این سامانه‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌کند و باعث یگانگی، تعادل و ثبات شخصیت می‌شود. از همین‌روی است که در روان‌شناسی یونگ، خود، در ترسیمات ماندالا عرضه می‌شود؛ یعنی اشکالی که در آن‌ها همه‌ی پهلوه‌ها حول یک نقطه‌ی مرکزی کاملاً متوازن و منظم قرار می‌گیرند (فدایی، ۱۳۸۷، ۵۴-۵۳). به عبارت دیگر، «ماندالا، بازتاب و بازنمایی تصویری جهان معنوی، به شکلی محسوس و ملموس است و محملی برای تمرکز حواس و تأمل و نمودار سیر آفاق و انفس و راهی آیینی که سالک باید آن را ببیند» (دوبوکور، ۱۳۸۷، ۱۰۷). در روان‌شناسی یونگ نیز، به معنی «مرکزیت تمامیت روانی، یعنی خود به فردیت‌رسیده و بخش‌ناپذیر» به کار می‌رود (یاوری، ۱۳۸۶، ۱۰۷).

در منظومه برزوانامه، نماد ماندالا را می‌توان با انگشتی (نشان سهراب) مقایسه کرد. بنابر متن داستان، این انگشتی را سهراب به عنوان نشان و یادگار خود به شهرو می‌سپارد:

برون کرد ز انگشتش انگشتی  
 نگینش درخشنده چون مشتری

به من داد و گفتش که هین گوش دار  
 بدانچت بگویم نکو هوش دار

همه رنج گیتی به سر آیدت	نگهدار این، چون پسر آیدت
ببندد به پیکار جستن کمر	به هنگام آن کو شود کینه‌ور
که باشد فروزنده چون مهر و ماه	بگویش که دارد مر این را نگاه
در انگشت او باید انگشتی	اگر دختر آید نکو چون پری

(عطایی‌رازی، ۱۳۸۲، ۷۵)

این بخش از داستان نیز، همانند داستان رستم و سهراب است. از همین روی است که رستم با دیدن نشان سهراب، مهره‌ای را که خود به یادگار به تهمینه سپرده بود، به یاد می‌آورد:

نگین جفت آن مهره خویش دید	نگه کرد رستم بدو بنگرید
---------------------------	-------------------------

(همان‌جا)

این نشان، به واسطه ساختار حلقوی و کروی خود می‌تواند نمادی از ماندالا باشد؛ چنان‌که همانند ماندالا در تکامل فرایند خودشناسی برای برزو حائز اهمیت است. در داستان رستم و سهراب نیز، این مهره نقش نمادین دارد، ولی پس از مرگ سهراب، نقش آفرینی می‌کند و هویت سهراب را آشکار می‌نماید. اما در منظومه *برزونامه*، این انگشتی در دو جا، برزو را از مرگ نجات می‌دهد. بار اول، زمانی است که برزو پس از شکست از رستم و فرامرز، گرفتار زندان رستم شده است و شهرو با کمک یک زن رامشگر، او را از زندان نجات می‌دهد. شهرو برای نجات برزو، انگشتی را به زن رامشگر می‌دهد تا برای برزو ببرد:

چو برزوی انگشتی بنگرید	بخندید و لب را به دندان گزید
نشانش نگه کرد و نامش بخواند	ز دیده سرشکش به رخ برفشاند
بدانست کان زن ورا مادر است	ز درد دلش جانش پر آذرست

(همان، ۴۴-۴۵)

بار دوم نیز، شهرو در لحظه نهایی نبرد رستم و برزو که رستم پیروز شده و در حال کشتن برزو است، با کمک انگشتی، برزو را از مرگ نجات می‌دهد و این انگشتی، راز سرنوشت و هویت راستین برزو را آشکار می‌کند.

## نتیجه‌گیری

منظومه *برزنامه* به دلیل برخورداری از مضامین کهن اسطوره‌ای، از جمله متون قابل بررسی از دیدگاه نقد کهن‌الگویی است. دستاورد پژوهش حاکی از آن است که برزو در این منظومه، پس از رویارویی و گذار از ناخودآگاهی و تصاویر مرتبط با آن، به خودآگاهی و فردیت ویژه خویش دست یافته است. برزو، در ابتدای داستان، جوان خام و بی‌تجربه‌ای بود که تحت تأثیرات القایی ناخودآگاه مادر مثالی خویش (شهره)، نقاب برزیگری بر چهره داشته است. این نقاب یا شخصیت بیرونی، در تعارض با هویت واقعی او بود. از این‌رو، پس از دیدار با افراسیاب (نماد سایه)، در پی ایجاد یک جدال درونی، به ایران (نماد خودآگاهی) لشکرکشی می‌کند. او در این سفر، با گذر از کهن‌الگوهای آنیما (شهره، زن رامشگر، سوسن رامشگر)، سایه (افراسیاب)، پرسونا (شغل کشاورزی و سرداری سپاه توران)، مادر مثالی (شهره) و... به رستم و ایران (خودآگاهی) دست می‌یابد و فردیت او در این جدال نمادین با رسیدن به مقام جهان‌پهلوانی سپاه ایران آشکار می‌شود. از این‌رو، می‌توان سیر و سلوک روانی برزو را از جدایی با مادر (سرزمین مادری و ناخودآگاهی) تا رسیدن به ایران و رستم (پدر و نماد هویت واقعی)، دنباله فرایند فردیت در سرنوشت سهراب دانست که در این منظومه، بازسازی شده است. از دیگر کهن‌الگوهایی که در این منظومه در شکل‌گیری این فرایند نقش‌آفرینی کرده‌اند، نماد ماندالایی انگستری و موقعیت کهن‌الگویی مرگ و نوزایی بوده که به صورت گرفتارشدن برزو در زندان نمود یافته است.

## منابع

- اتونی، بهزاد؛ شریفیان، مهدی (۱۳۹۲): «فرایند فردیت در حماسه بهمن‌نامه»، فصل‌نامه کاوش‌نامه، سال ۱۴، شماره ۲۷، صص ۲۷۱-۳۰۰.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۱): «برزنامه»، حسن انوشه (ویراستار) *دانشنامه ادب فارسی* (جلد ۳)، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۳۰-۴۵.
- امینی، محمدرضا (۱۳۸۱): «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریه‌ی یونگ»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، شماره ۳۴، صص ۵۳-۶۴.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۲): «شانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۲، صص ۷-۳۶.
- (۱۳۸۸): *متون منظوم پهلوانی* (برگزیده منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه)، تهران: سمت.
- بلای، رابرت (۱۳۹۲): *اسرار سایه: رمزگشایی از نیمه تاریک وجود*، ترجمه: فرشید قهرمانی، چاپ دوم، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- بولن، شینودا (۱۳۹۲): *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی مردان*، ترجمه: مینو پرنیانی، چاپ دوم، تهران: اشیا‌من.
- بیلسکر، ریچارد (۱۳۸۷): *اندیشه یونگ*، ترجمه: حسین پاینده، چاپ دوم، تهران: اشیا‌من.
- کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۶): ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- ترقی، گلی (۱۳۸۷): *بزرگ بانوی هستی (اسطوره-نماد-صورت ازلی) با مروری بر اشعار فروغ فرخزاد*، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.
- تسلیمی، علی؛ میرمیران، سیدمجتبی (۱۳۸۹): «فرایند فردیت در شاهنامه با تکیه بر شخصیت رستم»، *نشریه ادب‌پژوهی دانشگاه گیلان*، شماره ۱۴، صص ۲۹-۴۸.
- جعفری، محمد (۱۳۸۷): «روایتی از مرگ برزو»، *فرهنگ مردم*، شماره ۲۵ و ۴۵، صص ۱۳۲-۱۲۵.
- جلالی‌مقدم، مسعود (۱۳۷۲): *آیین زروانی: مکتب فلسفی-عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان*، تهران: گوته.
- حسام‌پور، سعید؛ جباراناصرو، عظیم (۱۳۸۸): «روایتی دیگر از برزنامه»، *مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز*، شماره دوم (پیاپی ۵۶/۱)، صص ۶۹-۱۰۲.
- حقیقی، مرضیه (۱۳۸۹): *بررسی گومیچشن و ویچارشن در ازدواج‌های ایرانیان با نیرانیان در شاهنامه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران.

خاتمی، احمد؛ جهانشاهی‌افشار، علی (۱۳۸۸): «چرا پهلوان‌نامه‌های پس از شاهنامه مطرح نشده‌اند؟»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره ۱۵، صص ۵۵-۸۲.

----- (۱۳۸۹): «بررسی ساختاری نبرد خویشاوندی در منظومه‌های رستم و سهراب، برزنامه و جهانگیرنامه»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۱۸، صص ۳۷-۶۱.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶): علی دهباشی «ایران در گذشت روزگاران»، *سخن‌های دیرینه* (سی گفتار درباره فردوسی و شاهنامه)، علی دهباشی، چ دوم، تهران: افکار، صص ۱۷۵-۱۶۷.

دادگی، فرنخ (۱۳۸۵): *بندهش*، گزارنده: مهرداد بهار، چ سوم، تهران: توس.

دزفولیان، کاظم؛ طالبی، معصومه (۱۳۹۰): «تحلیل صحنه آغازین و بخش مقدماتی منظومه‌های حماسی: بانوگشسپنامه، برزنامه، بهمن‌نامه و گرشاسپنامه بر پایه نظریه پراپ»، *فصل‌نامه تاریخ ادبیات*، شماره ۶۸، صص ۱۱۱-۱۳۲.

دوبوکور، مونیگ (۱۳۸۷): *رمزهای زنده جان*، ترجمه: جلال ستاری، چاپ سوم، تهران: مرکز.

ستاری، جلال (۱۳۶۶): *رمز و مثل در روانکاو*، تهران: توس.

----- (۱۳۹۰): *سیمای زن در فرهنگ ایران*، چاپ ششم، تهران: مرکز.

----- (۱۳۹۲): *بازتاب اسطوره در یوف کور (ادیب یا مادینه جان)*، چاپ دوم، تهران: توس.

ستاری، رضا؛ حقیقی، مرضیه (۱۳۹۳): «نقد کهن‌الگویی ریشه‌های دوگانه‌انگاری اسطوره‌ای در شاهنامه فردوسی»، *فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی (دانشگاه اصفهان)*، سال پنجاهم، (دوره جدید، سال ششم)، شماره ۱ (پیاپی ۲۱)، صص ۱۱۱-۱۳۰.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵): *سایه‌های شکارشده*، چاپ دوم، تهران: طهوری.

سلمی، عباس (۱۳۷۳): «پژوهشی در برزنامه و زمینه‌های مختلف آن»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، دوره ۲۷، شماره ۱، صص ۱۵-۳۴.

شایگان، داریوش (۱۳۷۹): *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۸): *نقد ادبی*، چاپ سوم از ویرایش دوم، تهران: میترا.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴): *حماسه‌سرایی در ایران*، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.

عطایی رازی، خواجه عمیدعطابن یعقوب (۱۳۸۲): *برزنامه*، به اهتمام: سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

علایی، مشیت (۱۳۸۰): «درآمدی انتقادی بر نقد اسطوره‌شناختی»، *ادبیات داستانی*، شماره ۵۸، صص ۸-۱۳.

فدایی، فرید (۱۳۸۷): *کارل گوستاو یونگ بنیان‌گذار روان‌شناسی تحلیلی*، چاپ دوم، تهران: دانژه.

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴): *شاهنامه* (جلد ۲)، به کوشش: سعید حمیدیان، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر داد.
- فوردهام، فریدا (۱۳۸۸): *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه: مسعود میربها، تهران: جامی.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۰): *رؤیا، حماسه، اسطوره*، چاپ ششم، تهران: مرکز.
- کمبل، جوزف (۱۳۷۷): *قدرت اسطوره*، ترجمه: عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
- گرین، ویلفرد؛ مورگان، لی؛ لیبر، ازل؛ ویلینگهم، جان (۱۳۸۵): *مبانی نقد ادبی*، ترجمه: فرزانه طاهری، چاپ چهارم، تهران: نیلوفر.
- گوردن، والترکی (۱۳۷۹): «درآمدی بر نقد کهن‌الگویی»، *نقد ادبی معاصر*، ترجمه و تألیف: جلال سخنور، تهران: رهنما.
- مادیورو، رنالدو ج؛ ویلرایت، جوزف (۱۳۸۲): «کهن‌الگو و انگاره‌ی کهن‌الگویی؛ کارکرد کهن‌الگو در مقام اندام روان ناآگاه»، ترجمه: بهزاد برکت، *ارغنون*، شماره ۲۲، صص ۲۸۷-۲۸۱.
- محمدیور، اسماعیل (۱۳۹۰): «نیمه‌های گم‌شده مرثی»، پایگاه اینترنتی: کارل گوستاو یونگ (مکتب زوریخ)، ([www.carl jung.blogfa.com/cat-6.aspx](http://www.carl jung.blogfa.com/cat-6.aspx)).
- محمدی، احمد (۱۳۵۴): «سرگذشت برزو و الحاق آن به شاهنامه»، *هنر و مردم*، شماره ۱۵۳ و ۱۵۴، صص ۹۶-۸۶.
- مختاری، محمد (۱۳۷۹): *حماسه در رمز و راز ملی*، چاپ دوم، تهران: توس.
- مول، ژول (۱۳۵۴): *دیباجه شاهنامه*، ترجمه: جهانگیر افکاری، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نحوی، اکبر (۱۳۷۹): *تصحیح برزنامه*، پایان نامه دکتری، دانشگاه شیراز.
- (۱۳۸۰): «*هاگفته‌هایی درباره برزنامه*»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، سال ۳۴، شماره ۱ و ۲، صص ۳۸۸-۳۷۱.
- (۱۳۸۴): *پهلوان سنگانی (تلخیص و بازنویسی برزنامه)*، تهران: اهل قلم.
- وزیرنیا، سیما (۱۳۸۳): «نقد روان‌شناختی و ادبیات امروز ایران»، به کوشش: شاهرخ تندروصالح، *نقاب نقد: چستی نقد ادبی در ایران*، تهران: چشمه، صص ۲۰۵-۲۷۳.
- هاشمی، سید علی (۱۳۹۱): «مقایسه برزنامه منظوم با داستان برزو در رساله *راحه‌الارواح*»، *کتاب ماه ادبیات*، شماره ۶۰، صص ۷۹-۷۲.
- هنررسن، ژوزف (۱۳۸۹): *انسان و اسطوره‌هایش*، ترجمه: حسن اکبریان طبری، چاپ سوم، تهران: دایره.
- هنوی، ویلیام (۱۳۷۸): «*برزنامه*»، *دانشنامه جهان اسلام* (جلد ۳)، پایگاه اینترنتی دانشنامه جهان اسلام: [www.encyclopaediaislamica.com](http://www.encyclopaediaislamica.com)

یاوری، حورا (۱۳۸۲): «روان‌کاوی و اسطوره»، به کوشش: محمدرضا ارشاد، گستره اسطوره، تهران: هرمس، صص ۳۷۵-۳۵۱.

----- (۱۳۸۶): روان‌کاوی و ادبیات از بهرام گور تا راوی بوف کور، تهران، سخن.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰): *خاطرات، رؤیاهای، اندیشه‌ها*، ترجمه: پروین فرامرزی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.

----- (۱۳۷۲): *جهان‌نگری*، ترجمه: جلال ستاری، تهران: توس.

----- (۱۳۸۹الف): انسان و سمبول‌هایش، ترجمه: محمود سلطانیه، چاپ هفتم، تهران: جامی.

----- (۱۳۸۹ب): *روح و زندگی*، ترجمه: لطیف صدقیانی، چاپ چهارم، تهران: جامی.

----- (۱۳۹۰): *چهار صورت مثالی*، ترجمه: پروین فرامرزی، چاپ سوم، مشهد: به‌نشر.

Cirlot, J.E. (1971). *A Dictionary of Symbols*. London: Routledge.

Samuels, Andrew. (1985). *Jung and the Post-Jungians*. London: Routledge.

Yarshater, E. (2014). "Afrasiab," *Encyclopædia Iranica*, an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/afraziab-turanian-king>.

