

تحلیل روان‌شناختی کارکردهای جمعی دین در شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی (بر اساس نظریات فروید و یونگ)

عبدالغفور کیا لاشکی^۱، احمد کریمی^۲، وجیهه ترکمانی باراندوزی^۳، کورس کریم پسندی^۴

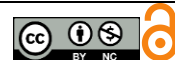
۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: karimi@iauc.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر به تحلیل تطبیقی کارکردهای جمعی دین در دو اثر بنیادین ادب فارسی، شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی، بر اساس دو نظریه بنیادین روان‌کاوی فروید و روان‌شناسی تحلیلی یونگ می‌پردازد. دین در هر دو اثر، فراتر از تأثیرات فردی، به عنوان نیرویی تعیین‌کننده در شکل‌دهی به انسجام اجتماعی، مشروعیت‌بخشی به قدرت و مقابله با تهدیدهای جمعی عمل می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در هر دو اثر، کارکردهای جمعی دین در سه حوزه اصلی انسجام قومی و ملی، مشروعیت سیاسی و مقابله با نیروهای شر و اهریمنی خلاصه می‌شود. با این حال، ماهیت، ابزار و هدف نهایی این کارکردها در دو اثر تفاوت بنیادین دارد: در شاهنامه، دین با تأکید بر آیین‌های مشترک، دشمن‌سازی مذهبی و مفهوم «فر ایزدی»، به دنبال ایجاد نظم اجتماعی، مهار غرایز جمعی و تثبیت هویت ملی-دینی است. در مقابل، در مثنوی، دین با محوریت «وحدت باطنی ادیان»، «تساهل و مدارا» و آیین «سماع»، به دنبال التیام زخم‌های روان جمعی، مهار خشونت فرقه‌ای و ایجاد صلح در جامعه‌ای چندفرهنگی است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی-توصیفی، ضمن تبیین مبانی نظری، به بررسی شواهد متنی از هر دو اثر پرداخته و نشان می‌دهد که شاهنامه و مثنوی، هر یک به زبان خود، الگویی برای سلامت روان جمعی در مواجهه با بحران‌های عصر خویش (بحران هویت و بحران معنا) ارائه داده‌اند و از این منظر، ارزشی ماندگار و روان‌درمانگرانه برای جوامع معاصر دارند.

کلیدواژه‌گان: روان‌شناسی دین، کارکرد جمعی دین، شاهنامه، مثنوی، فروید، یونگ، کهن‌الگو، انسجام اجتماعی.



شیوه استناددهی: کیا لاشکی، عبدالغفور، کریمی، احمد، ترکمانی باراندوزی، وجیهه، و کریم پسندی، کورس. (۱۴۰۴). تحلیل روان‌شناختی کارکردهای جمعی دین در شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی (بر اساس نظریات فروید و یونگ). گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۳(۴)، ۱-۱۹.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۳ آبان ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۳ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۲ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۳۰ اسفند ۱۴۰۴

The Treasury of Persian Language and Literature

A Psychological Analysis of the Collective Functions of Religion in Ferdowsi's Shahnameh and Rumi's Masnavi (Based on the Theories of Freud and Jung)

Abdolghafoor Kia Lashaki¹, Ahmad Karimi^{1*}, Vajihe Torkamani Barandozi¹, Koros Karim Pasandi¹

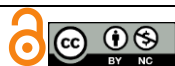
1. Department of Persian Language and Literature, Cha.C., Islamic Azad University, Chalous, Iran

*Corresponding Author's Email: karimi@iauc.ac.ir

Abstract

The present study comparatively analyzes the collective functions of religion in two foundational works of Persian literature, Ferdowsi's Shahnameh and Rumi's Masnavi, based on two fundamental theoretical frameworks: Freudian psychoanalysis and Jungian analytical psychology. In both works, religion, beyond its individual effects, functions as a determining force in shaping social cohesion, legitimizing power, and confronting collective threats. The findings indicate that, in both works, the collective functions of religion can be classified into three principal domains: ethnic and national cohesion, political legitimacy, and confrontation with evil and demonic forces. Nevertheless, the nature, mechanisms, and ultimate objectives of these functions differ fundamentally between the two works. In the Shahnameh, religion, through its emphasis on shared rituals, the religious construction of the enemy, and the concept of "divine glory" (farr-e izadi), seeks to establish social order, regulate collective instincts, and consolidate national-religious identity. By contrast, in the Masnavi, religion, centered on the "inner unity of religions," "tolerance and forbearance," and the ritual of sama, seeks to heal the wounds of the collective psyche, restrain sectarian violence, and foster peace within a multicultural society. Employing a library-based research method and an analytical-descriptive approach, this article elucidates the theoretical foundations and examines textual evidence from both works. It demonstrates that the Shahnameh and the Masnavi, each in its own distinctive language, offer a model for collective psychological well-being in confronting the crises of their respective eras—namely, a crisis of identity and a crisis of meaning—and, from this perspective, retain enduring psychotherapeutic value for contemporary societies.

Keywords: *psychology of religion, collective functions of religion, Shahnameh, Masnavi, Freud, Jung, archetype, social cohesion.*



How to cite: Kia Lashaki, A., Karimi, A., Torkamani Barandozi, V., & Karim Pasandi, K. (2025). A Psychological Analysis of the Collective Functions of Religion in Ferdowsi's Shahnameh and Rumi's Masnavi (Based on the Theories of Freud and Jung). *The Treasury of Persian Language and Literature*, 3(4), 1-19.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 25 October 2025

Revise Date: 22 February 2026

Accept Date: 03 March 2026

Publish Date: 21 March 2026

مقدمه

دین در گستره ادبیات کلاسیک فارسی، نقشی فراتر از باورهای فردی و تجارب شخصی دارد و به عنوان نیرویی بنیادین در شکل‌دهی به ساختارهای اجتماعی، سیاسی و روانی جمعی عمل می‌کند. دو اثر سترگ این حوزه، شاهنامه فردوسی و مثنوی معنوی مولانا، به منزله دو ستون اصلی در سنت‌های حماسی-ملی و عرفانی-اخلاقی، هر یک در بازنمایی کارکردهای جمعی دین، زبان و رویکردی ویژه دارند. شاهنامه، با تکیه بر اسطوره‌ها، حماسه‌ها و آیین‌های باستانی ایران، دین را در پیوند با هویت ملی، مشروعیت سیاسی، انسجام جمعی و مقابله با نیروهای اهریمنی روایت می‌کند. در مقابل، مثنوی بر بُعد عرفانی و اجتماعی دین تأکید دارد و آن را به مثابه راهی برای وحدت فراتر از مرزهای مذهبی، تساهل و صلح جمعی می‌بیند.

پرداختن به این موضوع از منظر روان‌شناسی، و به طور مشخص نظریه‌های زیگموند فروید و کارل گوستاو یونگ، ضرورتی مضاعف می‌یابد. فروید با مفاهیمی چون نهاد، خود و فراخود، غریزه‌های زندگی و مرگ، و مکانیسم‌های دفاعی، امکان تحلیل کارکرد جمعی دین را به عنوان سازه‌ای برای مهار غرایز جمعی، تنظیم روابط انسان با خشونت و مرگ، و ایجاد تعادل روانی در سطح اجتماع فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، یونگ با تکیه بر مفهوم کهن‌الگوها، ناخودآگاه جمعی، فرایند فردیت و رمزگشایی از نمادها، دین را زبان ناخودآگاه جمعی می‌بیند که از طریق اسطوره‌ها و آیین‌ها، پیوند روان جمعی با میراث فرهنگی و معنوی را برقرار می‌سازد.

اهمیت این رویکرد روان‌کاوانه در تحلیل آثار شاهنامه و مثنوی، در این است که می‌توان نشان داد دین چگونه در این دو اثر هم‌زمان کارکردهای جمعی چندگانه دارد: دین به عنوان نهاد مشروعیت‌بخش قدرت، تقویت‌کننده هویت جمعی و موتور محرک مبارزه با شر؛ و در مثنوی، به عنوان راهنمایی برای سیر

معنوی جمعی، تبیین‌کننده مسائل اخلاقی اجتماعی، و ابزاری نمادین برای التیام روان جمعی در فضای پر آشوب پس از حمله مغول. تحلیل تطبیقی این دو اثر، از یک سو ما را با تفاوت‌های زاویه دید و کارکردهای فرهنگی-روانی دین آشنا می‌کند، و از سوی دیگر، مشترکات نمادین و ساختاری را نمایان می‌سازد که به فهم عمیق‌تر نقش دین در ادبیات کلاسیک کمک می‌کند.

۱. مبانی نظری: کارکردهای جمعی دین در اندیشه فروید و یونگ
برای تحلیل روان‌شناختی کارکردهای جمعی دین در شاهنامه و مثنوی، ابتدا باید چارچوب نظری این پژوهش را تبیین کرد. دو نظریه‌پرداز بزرگ در حوزه روان‌شناسی دین، یعنی زیگموند فروید و کارل گوستاو یونگ، هر یک با زاویه دیدی متفاوت به پدیده دین نگریسته‌اند و مفاهیم کلیدی آن‌ها می‌تواند ابزارهای تحلیلی قدرتمندی برای بررسی این آثار فراهم آورد.

کارکردهای جمعی دین از منظر فروید: مهار غریزه مرگ و تقویت فراخود جمعی

در دستگاه روان‌کاوی فروید، شخصیت انسان از سه بخش بنیادین تشکیل شده است: نهاد، خود و فراخود. فروید این سه بخش را نه به عنوان عناصر متمایز جسمانی، بلکه به مثابه نظام‌هایی روانی می‌بیند که در تعامل و تعارض مداوم، رفتار، هیجان و اندیشه انسان را شکل می‌دهند (1). در سطح جمعی، این ساختارها به صورت «فراخود جمعی» و «نهاد جمعی» تجلی می‌یابند. فراخود جمعی، مجموعه‌ای از هنجارها، ارزش‌ها و قوانین مشترک است که از طریق نهادهای اجتماعی (از جمله دین) به افراد منتقل می‌شود و رفتار جمعی را هدایت می‌کند.

فروید در آثار خود، به ویژه در «تمدن و ملالت‌های آن» (۱۹۳۰) و «آینده یک پندار» (۱۹۲۷)، به تحلیل کارکردهای جمعی دین پرداخته است. از نظر او، دین یکی از مهم‌ترین سازوکارهای فرهنگی برای مهار «غریزه مرگ» در سطح جمعی است. غریزه مرگ، که خود را به صورت خشونت، پرخاشگری و تمایل به

نابودی نشان می‌دهد، اگر مهار نشود، جامعه را به‌سوی هرج و مرج و فروپاشی سوق می‌دهد. دین با ارائه نظامی از قوانین اخلاقی، تابوها و آیین‌ها، این غریزه را مهار و انرژی آن را به مسیرهای سازنده هدایت می‌کند (2).

از منظر فروید، کارکردهای جمعی دین را می‌توان در سه محور اساسی خلاصه کرد:

نخست، ایجاد انسجام اجتماعی از طریق هویت مشترک. دین با ارائه نظامی از باورها و نمادهای مشترک، به افراد جامعه احساس تعلق و همبستگی می‌دهد. این هویت مشترک، مانند یک «سپر روانی» در برابر تهدیدهای بیرونی عمل می‌کند و اضطراب جمعی را کاهش می‌دهد (2). به عبارت دیگر، دین با ایجاد «ما» در برابر «آنها»، مرزهای گروه را مشخص و انسجام درونی را تقویت می‌کند.

دوم، مشروعیت‌بخشی به قدرت و کنترل اجتماعی. دین با تقدیس کردن قدرت (مثلاً از طریق مفهوم «حق الهی پادشاهان»)، به حاکمان مشروعیت می‌بخشد و اطاعت از آنها را به یک وظیفه دینی تبدیل می‌کند. این مکانیسم، کنترل اجتماعی را بدون نیاز به زور فیزیکی ممکن می‌سازد و به تثبیت نظم سیاسی کمک می‌کند (1). از نظر فروید، این فرایند همانندسازی با «پدر» در سطح جمعی است؛ جامعه، حاکم خود را به‌عنوان «پدری قادر مطلق» می‌پذیرد و از او اطاعت می‌کند (3).

سوم، مقابله با اضطراب جمعی ناشی از تهدیدهای بیرونی و درونی. دین با ارائه چارچوبی معنادار برای درک رنج، مرگ و بلایای طبیعی، به جامعه امکان می‌دهد تا با تهدیدهای جمعی مقابله کند. آیین‌های جمعی (مانند نیایش، سوگواری و جشن‌های مذهبی) کارکرد «تخلیه هیجانی» و «بازسازی روان جمعی» را دارند و از فروپاشی روانی-اجتماعی در بحران‌ها جلوگیری می‌کنند (4). به عبارت دیگر، دین در سطح جمعی، مانند یک «مکانیسم دفاعی»

عمل می‌کند که از روان جمعی در برابر شوک‌های ناگهانی محافظت می‌کند.

کارکردهای جمعی دین از منظر یونگ: کهن‌الگوها و ناخودآگاه جمعی

کارل گوستاو یونگ، بنیان‌گذار روان‌شناسی تحلیلی، در تقابل با نگاه تقلیل‌گرایانه فروید، دین را نه تنها یک سازوکار دفاعی، بلکه بیانگر لایه‌های عمیق‌تر روان، یعنی ناخودآگاه جمعی، می‌شناخت. ناخودآگاه جمعی حاوی کهن‌الگوها یا صورت‌های مثالی است؛ الگوهای روانی جهانی و ذاتی که طی میلیون‌ها سال تجربه بشری در ناخودآگاه جمعی انباشته شده‌اند و در اسطوره‌ها، آیین‌ها، رؤیاها و آثار هنری همه انسان‌ها به‌صورت نمادین تجلی می‌یابند (5). کهن‌الگوها در سطح جمعی، نقش «قالب‌های روانی» را ایفا می‌کنند که تجربیات جمعی را سازمان‌دهی و هدایت می‌کنند.

یونگ معتقد است که دین در سطح جمعی، کارکردهای متعددی دارد که می‌توان آن‌ها را در سه محور اصلی خلاصه کرد:

نخست، ایجاد پیوند با ناخودآگاه جمعی از طریق نمادها و اسطوره‌ها. دین با ارائه نمادها و اسطوره‌های مشترک، فرد را به ناخودآگاه جمعی متصل می‌کند و به او امکان می‌دهد تا با میراث روانی بشر ارتباط برقرار کند. این پیوند، به فرد و جامعه حس معنا، تعلق و تمامیت می‌بخشد (6). کهن‌الگوهایی مانند «قهرمان»، «پیر خردمند»، «مادر بزرگ» و «سایه» در دین‌ها و اسطوره‌های مختلف به اشکال گوناگون تجلی می‌یابند و بستری مشترک برای تجربه جمعی فراهم می‌آورند (7).

دوم، تسهیل فرایند «فردیت‌یابی جمعی». یونگ معتقد است که نه تنها افراد، بلکه جوامع نیز می‌توانند فرایند فردیت‌یابی را طی کنند. در این فرایند، جامعه با یکپارچه‌سازی کهن‌الگوهای مختلف، به تمامیت و تعادل روانی دست می‌یابد. دین، به‌عنوان زبان ناخودآگاه جمعی، این فرایند را تسهیل می‌کند و به جامعه امکان می‌دهد تا با «سایه جمعی» خود مواجهه شود و آن را یکپارچه

سازد (8). به عبارت دیگر، دین به جامعه کمک می‌کند تا جنبه‌های تاریک و سرکوب‌شده تاریخ و هویت خود را بشناسد و با آن‌ها کنار بیاید.

سوم، ایجاد «خودِ جمعی» از طریق آیین‌های مشترک. آیین‌های جمعی، مانند نیایش، جشن‌ها و سوگواری‌ها، کارکرد ایجاد «خودِ جمعی» را دارند. در این آیین‌ها، افراد از خودِ محدود و فردی خود خارج می‌شوند و به یک «کل» بزرگ‌تر متصل می‌شوند. این تجربه، که یونگ آن را «نومینوس» یا «امر قدسی» می‌نامد، به کاهش اضطراب جمعی، افزایش همبستگی و ایجاد حس معنا در سطح جمعی می‌انجامد (9). بنابراین، از دیدگاه یونگ، دین در سطح جمعی، نیرویی است که با اتصال افراد به کهن‌الگوهای مشترک و ناخودآگاه جمعی، به انسجام روانی، هویت و معنای جمعی می‌انجامد.

کارکردهای جمعی دین در شاهنامه فردوسی

در شاهنامه فردوسی، دین و آیین نه تنها در سطح فردی، بلکه در پهنه جمعی، همچون بستر اصلی شکل‌گیری همبستگی، نظم اجتماعی و معنابخشی به سرنوشت قومی عمل می‌کند. این کارکرد جمعی آن‌چنان در تار و بود روایت‌ها تنیده شده که هر واقعه بزرگ، از آغاز تا پایان، با عناصر آیینی و دینی همراه است. فردوسی، با بازنمایی نیایش‌ها، سوگندها، پیمان‌های سیاسی و آیین‌های ملی، نشان می‌دهد که دین به مثابه زبان مشترک روانی برای هم‌افزایی انرژی‌های پراکنده و هدایت آن‌ها به سمت هدف‌های کلان جمعی عمل می‌کند. در این بخش، با ارائه شواهد متنی مفصل، به تحلیل سه کارکرد اصلی جمعی دین در شاهنامه، یعنی انسجام قومی و ملی، مشروعیت سیاسی و مقابله با نیروهای شر، می‌پردازیم.

انسجام قومی و ملی: آیین‌های مشترک و دشمن‌سازی مذهبی

انسجام قومی و ملی در شاهنامه نه به عنوان مفهومی انتزاعی، بلکه در قالب کنش‌ها، گفتارها و آیین‌های نمادین شکل می‌گیرد که غالباً

بر پایه دین و سنت نیاکان استوار هستند و با آن مشروعیت می‌یابند. این انسجام، هم‌زمان که ریشه در تاریخ و اسطوره دارد، در لحظات سیاسی، نظامی و فرهنگی روایت نقش تعیین‌کننده دارد. فردوسی، با بهره‌گیری از دستگاه روایی حماسه و نمادهای آیینی، نشان می‌دهد که قدرت یک ملت نه صرفاً در نیروی نظامی، بلکه در یکپارچگی روانی و فرهنگی آنان است.

الف) آیین‌های جمعی نیایش و نماد آتش

یکی از برجسته‌ترین نمادهای انسجام ملی در شاهنامه، گردآمدن ایرانیان تحت پرچم آیین در جنگ‌های بزرگ است. در نخستین نبرد کیخسرو با افراسیاب، سپاهیان ایران پیش از حرکت به میدان، آیین نیایش را به صورت جمعی اجرا می‌کنند. فردوسی در این باره می‌گوید:

«همه سر به سر سوی آتش شدند / به یزدان پناه و به آیین زدند» (10).

«ز آتش گذشتند یکسر سپاه / همه بر خدای فلک دادخواه» (10).
«همی برافروختند آتش بلند / همی خواندند از خداوند پند» (10).
در جای دیگر، در آماده‌سازی سپاه ایران برای نبرد با توران، فردوسی می‌گوید:

«چو آتش برافروختند و ز نار / به یزدان پناهند و به کردگار» (10).

«همی رفت همراه با صد گروه / ز آتش پدید آمد آن کوه و کوه» (10).

این آیین‌ها، که در آن‌ها «آتش» (نماد ایزدی و روشنایی) به نقطه قانونی تبدیل می‌شود، کارکرد همبستگی‌بخشی دارند. از منظر فرویدی، این آیین‌ها مکانیسم دفاعی «هم‌رنگی گروهی» هستند که فشار روانی را با اشتراک در نماد معنوی کاهش می‌دهند و انرژی روانی پراکنده افراد را در یک جهت هماهنگ می‌کنند (2). از منظر یونگ، «آتش» در اینجا کهن‌الگوی «نور» را فعال می‌کند؛ کهن‌الگویی که در ناخودآگاه جمعی ایرانیان با «حقیقت»، «پاکی»

و «خیر» پیوند خورده است و تحقق کهن‌الگوی «جامعه آیینی» را ممکن می‌سازد (5).

ب) دشمن‌سازی مذهبی و تقویت هویت جمعی

در شاهنامه، مرز «ما» (ایرانیان) از «دیگران» (تورانیان، اهریمنان) اغلب با زبان دینی تعریف می‌شود. تورانیان نه فقط دشمن سیاسی، که دشمن آیین و ایمان هستند. افراسیاب، پادشاه توران، در روایت فردوسی تجسم «شر» و «پیمان‌شکنی» است. در داستان حمله افراسیاب، فردوسی اتحاد گسترده ایرانیان را چنین شرح می‌دهد: «ز هر کشوری لشکری برگذشت / همه یکدل و یکزبان بر نشست» (10).

این بیت نشان می‌دهد که تهدید خارجی، هویت ملی را بر محور ارزش‌های مشترک و دین تقویت می‌کند. یونگ این پدیده را همگرایی نیروهای فردی در برابر سایه جمعی (دشمن) تفسیر می‌کند (5). این «دشمن‌سازی مذهبی» کارکرد تقویت انسجام داخلی را دارد؛ زیرا ترس از دشمن مشترک، افراد را به هم نزدیک‌تر می‌کند. پژوهش‌های تاریخی نیز این دریافت را تأیید می‌کنند. گازرانی در مطالعه خود درباره «چرخه سیستمی حماسه‌ها» نشان می‌دهد که ادبیات حماسی ایران نوعی تاریخ‌نگاری است که بازتاب رویدادهای مهم دوران باستان را در خود جای داده و گفتمان آن توسط جدال‌های مشروعیت سیاسی

و منازعات دینی شکل گرفته است (11). این یافته نشان می‌دهد که «دشمن‌سازی مذهبی» در شاهنامه صرفاً یک عنصر داستانی نیست، بلکه بازتابی از واقعیت‌های سیاسی-دینی دوران شکل‌گیری این حماسه‌هاست.

ج) آیین‌های سوگواری ملی و بازسازی روان جمعی

آیین سوگ نیز بخش مهمی از مراسم مذهبی شاهنامه است. سوگ سیاوش، با برگزاری مراسم عزاداری عمومی، نه تنها بیانگر غم از دست دادن یک قهرمان، بلکه بازسازی هویت جمعی در مقابل بی‌عدالتی است. فردوسی این آیین را با جزئیات توصیف می‌کند: «همه شهر ایران پر از ناله شد / دل شاه پر خون، تنش ژاله شد» (10).

«به آیین نیاکان همه مویه کرد / زمین را به خونابه چون جوی کرد» (10).

از منظر روان‌شناسی تحلیلی، این آیین سوگ، کارکرد پالایشی دارد؛ احساسات تلخ در قالب مناسکی اجتماعی آزاد می‌شوند و از فروپاشی روان جمعی جلوگیری می‌شود (5). فروید نیز این را مکانیسم کاهش فشار روانی در سطح اجتماع می‌داند و آن را «والایش سوگ» می‌نامد؛ یعنی تبدیل رنج شخصی به تجربه جمعی معنادار که همدلی و انسجام اجتماعی را تقویت می‌کند (1).

جدول ۱: ابزارهای انسجام جمعی در شاهنامه و تحلیل روان‌شناختی

ابزار انسجام	مصادیق در شاهنامه	تحلیل فرویدی	تحلیل یونگی
آیین نیایش جمعی	همه سر به سر سوی آتش شدند (10)	کاهش اضطراب جمعی از طریق هم‌رنگی گروهی	فعال‌سازی کهن‌الگوی جامعه آیینی
دشمن‌سازی مذهبی	تقابل ایران و توران، مبارزه با اهریمن	فراکنی سایه جمعی به دیگری	اجتناب از یکپارچه‌سازی سایه به‌جای مواجهه
آیین سوگ ملی	سوگ سیاوش، همه شهر ایران پر از ناله شد	تخلیه هیجانی جمعی و والایش سوگ	بازسازی خود جمعی از طریق آیین

(10)

مشروعیت سیاسی: «فر ایزدی» و کهن‌الگوی پادشاه مقدس

مشروعیت سیاسی در شاهنامه فردوسی یکی از بنیادی‌ترین عناصر فهم نحوه شکل‌گیری و تداوم قدرت در فرهنگ ایرانی اسطوره‌ای است. فردوسی مشروعیت را نه صرفاً محصول زور یا نسب، بلکه نتیجه ترکیب سه عنصر می‌داند: وفاداری به آیین و سنت، تکیه بر دادگری و عدالت، و پیوند با نیروهای قدسی و الهی. از منظر روان‌شناختی، بر اساس یونگ و فروید، مشروعیت سیاسی در شاهنامه یک «نماد فراگیر» است که ناخودآگاه جمعی را به ساختار آگاه اجتماعی متصل می‌کند و نقش حفاظتی آن در برابر فروپاشی روانی-اجتماعی مشهود است.

الف) مفهوم «فر ایزدی» به مثابه منبع مشروعیت

مفهوم «فر» (فرّه ایزدی) در شاهنامه، نیرویی است نامرئی و قدسی که از جانب اهورامزدا به پادشاه مشروع اعطا می‌شود. پادشاهی که «فر» دارد، دادگر است، پیروز می‌شود و مردم از او اطاعت می‌کنند. پادشاهی که «فر» را از دست می‌دهد (به دلیل ظلم، بی‌دینی یا گناه)، محکوم به شکست و نابودی است. در آغاز شاهنامه، فریدون پس از شکست ضحاک با تکیه بر مشروعیت دینی-اخلاقی بر تخت می‌نشیند:

«همه مهتران گرد او جمع گشت / که فرمان یزدان بدو برگذشت» (10).

این بیت نشان می‌دهد که قدرت فریدون نه صرفاً از پیروزی نظامی، بلکه از برگزیدگی الهی و پذیرش جمعی سرچشمه گرفته است. فروید این را مکانیسم «پذیرش پدر آرمانی» در ذهن جمعی می‌داند و یونگ آن را تجسم کهن‌الگوی «شاه مقدس» می‌خواند که مشروعیتش از جهان قدسی می‌آید (5).

ب) پیوند عدالت و مشروعیت

مشروعیت سیاسی در شاهنامه همواره با پیمان‌های آیینی استوار می‌شود. کیخسرو، هنگام پذیرش پادشاهی، با سوگند به یزدان پابندی خود به راستی و داد را اعلام می‌کند:

«به یزدان که جز راستی نسپرم / به آیین نیاکان رهی بگذرم» (10).
فردوسی در وصف کیخسرو می‌گوید:
«به داد و دهش کرد گیتی به کام / از او شد دل مردمان شاد و رام» (10).

این سوگند، در سطح روانی، تقویت فراخود جمعی و تعهد به هنجارهای تاریخی را در میان مردم ایجاد می‌کند. در نگاه یونگی، این پیمان نقش «مراسم ورود» را دارد که آگاهی جمعی را با ناخودآگاه فرهنگی هم‌سو می‌کند (5). از منظر فروید، این فرایند تقویت «فراخود جمعی» و تثبیت معیارهای اخلاقی غیرشخصی است که بر غرایز فردی و جمعی غلبه می‌کند (1).

ج) از دست دادن مشروعیت و فروپاشی نظم

بی‌عدالتی و بی‌دینی در شاهنامه منجر به فروپاشی نظم و شورش‌های گسترده می‌شود. داستان جمشید نمونه بارز این الگوست: پس از تبدیل او به پادشاهی مستبد و بی‌اعتنا به عدالت، مردم علیه او شوریدند و ضحاک را بر تخت نشاندند:

«چو از داد گیتی به جان آمدی / ز بیداد دل‌ها همه شد بدی» (10).
این تغییر، فروپاشی روان جمعی و جایگزینی کهن‌الگوی «پادشاه ظالم» است، که در نهایت خود به بحران و نابودی انجامید. از منظر فرویدی، این فروپاشی، نتیجه ضعف فراخود جمعی و سلطه غرایز نهاد (خشم، پرخاشگری و خودخواهی) بر جامعه است (1). در دیدگاه یونگ، بی‌عدالتی به منزله بازگشت «سایه جمعی» و سلطه نیروهای مخرب است که تعادل روانی جامعه را برهم می‌زند (5).

جدول ۲: مقایسه مشروعیت دینی در شاهنامه از منظر فروید و یونگ

معیار	تحلیل فرویدی	تحلیل یونگی
منبع مشروعیت	برون فکنی آرزوی جمعی برای پدر ایده آل	کهن الگوی پادشاه مقدس
حامل مشروعیت	پادشاه دادگر (کیخسرو، انوشیروان)	پادشاه به عنوان نماد خود جمعی
ابزار اثبات	پیروزی در جنگ، دادگری، حفظ آیین	وفاداری به آیین باستانی و کهن الگوها
رابطه با مردم	اطاعت از سر ترس و امید	هماهنگی با ناخودآگاه جمعی
از دست دادن مشروعیت	فروپاشی فراخود جمعی و سلطه نهاد	ظهور سایه جمعی و نیروهای مخرب

مقابله با نیروهای اهریمنی و نمادهای شر

در شاهنامه فردوسی، مقابله با نیروهای اهریمنی و نمادهای شر نه صرفاً به عنوان نبردی فیزیکی، بلکه به عنوان فرایندی چندلایه و آیینی برای پاسداشت نظم کیهانی و روان جمعی تصویر می شود. فردوسی، با بهره گیری از ادبیات حماسی و معنای دینی زرتشتی، این مواجهه را هم سنگ وظیفه ای مقدس می داند که هر پهلوان و شاه دادگر باید به آن پایبند باشد. از منظر فرویدی، این نبرد، تجلی مبارزه غریزه زندگی با غریزه مرگ در ذهن و اجتماع است، و از دیدگاه یونگی، فعال سازی کهن الگوی «قهرمان روشنایی» در برابر «سایه» است که نه تنها بخشی از ناخودآگاه فردی، بلکه وجه مشترک روان جمعی را نمایندگی می کند.

الف) نبرد با دیو سفید: نماد مبارزه با شر مطلق

در داستان رستم، نبرد با دیو سفید از برجسته ترین صحنه های مقابله با نیروی اهریمنی است. فردوسی با ذکر آیین دعا پیش از نبرد، تأکید می کند که این جنگ علاوه بر توان جسمانی، نیازمند پشتوانه معنوی است:

«چو رستم بیامد بر آن کوهسار / همه دشت پر ناله و زینهار» (10).
«برآورد دست و به یزدان بخواند / ز یزدان سخن های دین برفشاند» (10).

«به یزدان چنین گفت کای دادگر / تویی آفریننده خاور و باختر» (10).
«به من ده توانی و پیروزی و فر / که این دیو را من کنم زیر و زبر» (10).

پس از پیروزی:

«جهان شد به کردار رستم جوان / از آن دیو تاریک شد روشن» (10).

«همه روی گیتی چو گلشن شدی / ز بدها دل مردم آسن شدی» (10).

از منظر فرویدی، این دعا مکانیسم دفاعی «والایش» در برابر اضطراب مرگ است؛ قهرمان با اتصال به قدرت برتر، ترس نهاد را مهار می کند و با فعال سازی فراخود معنوی به تعادل روانی می رسد (2). از منظر یونگ، این دعا هماهنگی با کهن الگوی «پدر آسمانی» است که در آن فرد در آستانه خطر، با دست یابی به منبع رأس هرم معنوی، به مرکز روانی خود بازمی گردد (5).

ب) نبرد فریدون با ضحاک: تقابل خیر و شر در سطح جمعی
در داستان فریدون و ضحاک، تقابل خیر و شر با زبانی اسطوره ای و آیینی به تصویر کشیده شده است:
«چو فریدون بر تخت بنشست شاد / جهان را ز بیداد ضحاک راد» (10).

«بگفت ای به یزدان پناهنده من / تو دانی که ضحاک بیدادگر» (10).

در وصف به بند کشیدن ضحاک:

«بزد بر دو کوه دماوند را / ببست آن پلید اژدهاوند را» (10).
«چو از بند او شد جهان وارهد / نیاید ز ضحاک بیداد ره» (10).
از منظر یونگ، ضحاک در اینجا کهن الگوی «سایه» را تجسم می کند؛ نیروی تاریکی و اهریمنی که در ناخودآگاه جمعی همه

انسان‌ها وجود دارد. مبارزه فریدون با ضحاک، نماد مبارزه قهرمان (نیروی نور و خیر) با سایه (نیروی ظلمت و شر) است که در اسطوره‌های همه ملل دیده می‌شود. از منظر فروید، این نبرد تجلی غریزه زندگی (Eros) در برابر غریزه مرگ (Thanatos) است؛ نیروی حیات‌بخش و نظم‌آفرین ایرانیان در برابر نیروی ویرانگر و هرج‌وجویی که اهریمن نماد آن است (1).

ج) نبرد کیخسرو با افراسیاب: نماد شر سیاسی در داستان کیخسرو، مقابله با شر با رویکرد متفاوتی بیان می‌شود. کیخسرو، پیش از نبرد نهایی با افراسیاب، نیایش می‌کند: «همی گفت پیروز یزدان منم / به فرمان او شاد و خندان منم» (10). «ز توران ستم‌کار و بدخواه بد / به یزدان سپارم که او داد بد» (10). پس از پیروزی و برقراری صلح، او تصمیم می‌گیرد تاج و تخت را به لهراسپ بسپارد و خود به خلوت و نیایش برود. فردوسی این صحنه را به سان یک سفر آیینی به دنیای قدس روایت می‌کند: «به یزدان پناهِید و سوی کوه رفت / به آتشکده زان سپس آگهی یافت» (10). «برفت و کسی جای او را ندید / چو جان پاک از تنش برپريد» (10).

این کنش، از منظر روان‌شناسی، مکانیسم «گریز مقدس» است که با رها کردن منبع کشمکش، انرژی اهریمنی را بی‌اثر می‌کند و تعادل روان جمعی را حفظ می‌نماید. در نظریه یونگ، این کناره‌گیری نماد ورود قهرمان به مرحله پایانی تفرّد است؛ یعنی رها کردن امیال و پیوستن به «خود» متعالی (5). فروید این انتخاب را نمونه‌ای ناب از غلبه فراخود معنوی بر تمامی تمایلات نهاد، از جمله میل به قدرت، می‌داند (1).

کارکردهای جمعی دین در مثنوی مولوی

در مثنوی معنوی، دین نه تنها نردبانی برای عروج فردی، بلکه نیرویی برای انسجام اجتماعی، صلح و مقابله با خشونت است. مولانا در عصری می‌زیست که جهان اسلام دست‌خوش جنگ‌های

صلیبی، هجوم مغول و منازعات فرقه‌ای مذاهب پنج‌گانه اسلامی بود (12). در چنین فضایی، او آگاهانه تساهل و مدارا را به عنوان یک راهبرد فکری و عملی برای کاهش تعارضات مذهبی و التیام زخم‌های جامعه پیش کشید. از منظر روان‌شناسی تحلیلی یونگ، آموزه‌های مولانا در این سطح را می‌توان فعال‌سازی کهن‌الگوی «خود جمعی» دانست. از منظر فروید نیز، این آموزه‌ها کارکرد مهار غریزه مرگ و تقویت فراخود جمعی مبتنی بر عشق را دارند.

۳.۱. انسجام اجتماعی از رهگذر تعالیم عرفانی

الف) تصوف مولویه: تشکیل جامعه‌ای مبتنی بر عشق و تساهل یکی از برجسته‌ترین کارکردهای اجتماعی دین در اندیشه مولوی، تشکیل طریقت مولویه بود. مریدانی که حول محور مولانا جمع شدند، نه بر اساس نژاد، زبان یا طبقه اجتماعی، بلکه بر اساس عشق و ارادت به او وابسته بودند. این حلقه‌های ذکر و سماع، کارکرد یکپارچه‌سازی روانی جمعی را داشتند. مولوی از مریدان خود انتظار داشت که نفس خود را بکشند نه یکدیگر را. این آموزه، در سطح جمعی، به معنای کنترل پرخاشگری و جایگزینی آن با همدلی بود. در این نظام، «پیر» و «مرشد» نماد فراخود جمعی بودند؛ مرجعی که رفتارهای فردی را با ارزش‌های مشترک هم‌سو می‌کرد.

پژوهشگران معاصر بر این نکته تأکید دارند که مولانا «در میان عارفان مسلمان، بالاترین سطح تساهل و تسامح دینی را هم در تئوری و هم در عمل نشان داده است» (13). او برای تحقق این هدف سیاسی-اجتماعی، بر اصول معرفت‌شناختی مانند اصل برابری ادیان توحیدی و حقوق همه پیروان ادیان مختلف تأکید ورزید (13). مولانا در مثنوی، این نگاه را چنین بیان می‌کند:

«فرق نان و نمک و آب و هوا نیست / آن که این را داد، آن دگر را داد» (14).

در تحلیل فرویدی، این آموزه کارکرد مهار غریزه مرگ جمعی را دارد. تعصب و خشونت فرقه‌ای، مظاهر غریزه مرگ هستند که به

بیرون (پیروان دیگر ادیان) فرافکنی می‌شوند. مولانا با تأکید بر «وحدت باطنی»، این فرافکنی را متوقف می‌کند و امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد (2). از منظر یونگ، این آموزه، «یکپارچه‌سازی سایه جمعی» است؛ یعنی پذیرش این حقیقت که «دیگری» (پیرو دین دیگر) بخشی از «خود» جمعی ماست و نه دشمنی بیرونی (5).

ب) نهادینه‌سازی سماع: آیینی برای وحدت فراتر از کلمات سماع (رقص چرخشی) که به‌عنوان میراث معنوی توسط یونسکو ثبت شده است، یکی از بدیع‌ترین دستاوردهای مولانا در عرصه انسجام جمعی است. این آیین، زبان مشترکی برای تجربه امر قدسی ایجاد کرد که فراتر از مرزهای کلامی و عقیدتی عمل می‌کند (15). مولوی در مثنوی به این آیین اشاره کرده است:

«چرخ گردان همچو چرخ آسمان / می‌زند بر خاک ما یک سرزبان» (14).

«هر که را چرخ سعادت یار شد / بی‌گمان از چرخ عالم وار شد» (14).

و در جایی دیگر:

«چون سماع آید ز عشق، ای جان و تن / اهل معنی را بود سمع و عین» (14).

«گر نه از عشق و سماع این ذوق بود / هر سماعی آفت هر شوق بود» (14).

در تحلیل یونگی، سماع تجسم کهن‌الگوی «ماندالا» (دایره مقدس) است. ماندالا نماد وحدت، تمامیت و مرکزیت روان جمعی است. چرخش دایره‌وار درویشان، نماد گردش سیارات به دور خورشید و گردش ذرات وجود در محبوب است (5). از منظر فروید، سماع کارکرد کاهش اضطراب مرگ از طریق «هم‌رنگی گروهی» و «محو شدن در جمع» دارد. شرکت‌کنندگان با پوشیدن جامه سفید (کفن) و کلاه بلند (نماد سنگ قبر)، «مرگ ارادی» را پیش از مرگ طبیعی تمرین می‌کنند. این تمرین جمعی، از منظر روان‌شناختی، به کاهش اضطراب مرگ و افزایش همبستگی گروهی می‌انجامد (2). شعار مولوی «بمیرید پیش از آنکه بمیرید» در اینجا به یک مناسک جمعی تبدیل می‌شود.

پژوهش لوتجیوس نشان داده است که آیین سماع، با استفاده از موسیقی، حرکت و ذکر، به ایجاد حالت «نومینوس» (امر قدسی) در شرکت‌کنندگان می‌انجامد و آن‌ها را برای لحظاتی از «خود» محدود و روزمره خارج می‌کند و به «خود» جمعی و الهی متصل می‌سازد (15).

جدول ۳: کارکردهای اجتماعی آموزه‌های مولانا و تحلیل روان‌شناختی

آموزه	کارکرد اجتماعی	تحلیل فرویدی	تحلیل یونگی
تساهل دینی	کاهش تعصبات فرقه‌ای	مهار غریزه پرخاشگری جمعی	یکپارچه‌سازی سایه جمعی
سماع (رقص چرخشی)	ایجاد زبان مشترک روحانی، همبستگی	والایش انرژی لیبیدویی جمعی	تجسم کهن‌الگوی ماندالا
اطاعت از پیر	نظم و انضباط جمعی، هدایت رفتارها	تقویت فراخود جمعی	ظهور کهن‌الگوی پیر خردمند
بمیرید پیش از مرگ	کاهش اضطراب مرگ، افزایش همبستگی	مواجهه با غریزه مرگ	سفر نفرد جمعی

۳.۲. مقابله با خشونت و اختلافات مذهبی

الف) نقد خشونت فرقه‌ای و تعصب کور

قرن هفتم هجری، عرصه منازعات خونین میان مذاهب اسلامی (حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی و اسماعیلی) بود. مولانا به‌جای دامن زدن به این منازعات، بر وحدت باطنی ادیان تأکید می‌کرد.

از نظر او، حقیقت یکی است؛ اختلاف‌ها در ظاهر و تفسیر است. او معتقد بود که انبیا و ادیان عمدتاً برای شفای روح و کشت دل‌ها آمده‌اند، نه برای پر کردن ذهن‌ها با آموزه‌های خشک و ایجاد کینه و نفرت (13). مولانا به متکلمان و فقیهان متعصب هشدار می‌داد که عقل و دین نباید به شمشیر یا چوب‌دستی برای زدن دیگران

تبدیل شوند. او در بیتی معروف، عقل و دین را به عصایی برای نابینایان تشبیه می‌کند، نه سلاحی برای جنگ‌جویان: «دین نه شمشیر است و نه چوب و عصا / بل که ریسمان است و راه رو به خدا» (16).

از منظر فرویدی، این آموزه‌های مولانا، کارکرد مهار غریزه مرگ را دارند. خشونت و تعصب، مظاهر غریزه مرگ هستند که به بیرون (دیگری مذهبی) فرافکنی می‌شوند. مولانا با دعوت به دیدن وحدت در کثرت، این فرافکنی را متوقف می‌کند و انرژی مخرب را به سمت عشق و همدلی هدایت می‌نماید (2). از منظر یونگی، این تساهل و پذیرش «دیگری»، نتیجه یکپارچه‌سازی سایه جمعی است. در جوامعی که «سایه» (نیروهای شر، دیگری، بیگانه) به بیرون فرافکنی می‌شود، خشونت و تعصب رشد می‌کند. مولانا با دعوت به شناخت «خود» الهی در همه انسان‌ها، این فرافکنی را متوقف می‌کند و امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد (5).

ب) هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان دیگر

در قونیه، جایی که مولانا زندگی می‌کرد، جمعیت قابل توجهی از مسیحیان (یونانی، ارمنی، سریانی) زندگی می‌کردند. رفتار مولانا با آنان نمونه‌ای از تساهل عملی بود. او در مثنوی بارها از پیامبرانی مانند موسی و عیسی با احترام یاد می‌کند و آنان را در زمره «اولی‌العزم» می‌شمارد. اصل برابری ادیان توحیدی و حق همه پیروان ادیان مختلف برای زندگی در صلح و کرامت، از ارکان اندیشه اجتماعی مولاناست (13). مولانا بر این باور بود که اخلاق انسانی بر هر قانون و آیینی مقدم است. این دیدگاه، یکی از معدود اصولی است که در آن، حتی مبنای حقوقی برای تساهل از آثار او استخراج نمی‌شود، زیرا مولانا به دنبال قانون‌گذاری برای زور نبود، بلکه به دنبال تغییر دل‌ها بود.

از نظر یونگی، این تساهل و پذیرش «دیگری»، نتیجه یکپارچه‌سازی سایه جمعی است. در جوامعی که «سایه» (نیروهای

شر، دیگری، بیگانه) به بیرون فرافکنی می‌شود، خشونت و تعصب رشد می‌کند. مولانا با دعوت به شناخت «خود» الهی در همه انسان‌ها، این فرافکنی را متوقف می‌کند و امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد (5).

ج) عشق و صلح: موتور محرک تغییر اجتماعی
مولانا در اوج قدرت مغولان و جنگ‌های صلیبی، عشق را به‌عنوان تنها راه مقابله با خشونت معرفی کرد. این عشق، عشق رمانتیک ساده‌ای نبود، بلکه عشق کیهانی بود؛ نیرویی که جهان را به گردش درمی‌آورد و ذرات وجود را به هم پیوند می‌زند. از این منظر، خشونت ناشی از فقدان عشق و جدایی از مبدأ است. درمان آن نیز بازگشت به عشق است. مولانا در این باره می‌گوید:

«عشق آن شمع است کاندلر سینه‌هاست / نه آن عشقی کز دهان و در سینه‌هاست» (14).

همایش‌های متعددی در سطح جهان، از جمله کنفرانسی در سال ۲۰۲۴ در کوالالامپور با عنوان «مولوی: صلح درونی و بیرونی»، برای بررسی پیام صلح مولانا برگزار می‌شود (17). این نشان می‌دهد که آموزه‌های مولانا هنوز هم به‌عنوان الگویی مؤثر برای تحقق جوامع چندفرهنگی عاری از خشونت مورد توجه است. مولانا به‌درستی درک کرده بود که صلح پایدار بدون تحول درونی ممکن نیست. از نظر او، جنگ‌ها و اختلافات مذهبی، ریشه در نفس اماره (خودخواهی) و جهل دارند. بنابراین، مبارزه حقیقی، «جهاد اکبر» (مبارزه با نفس) است. تنها هنگامی که انسان بر نفس خود پیروز شود، می‌تواند با دیگران در صلح زندگی کند.

تحلیل تطبیقی کارکردهای جمعی دین در دو اثر

مقایسه کارکردهای جمعی دین در شاهنامه و مثنوی، شباهت‌ها و تفاوت‌های بنیادینی را آشکار می‌سازد که ریشه در تفاوت ژانر، هدف و جهان‌بینی دو شاعر دارد. هر دو اثر، دین را به‌عنوان پاسخی به بحران‌های عصر خود به کار گرفته‌اند: فردوسی به «بحران هویت» (تهدید میراث ایران باستان پس از حمله اعراب) و مولوی

به «بحران معنا» (فروپاشی نظم سیاسی و معنوی پس از حمله مغول). با این حال، نوع پاسخ آن‌ها متفاوت بوده است.

شباهت‌ها: دین به مثابه پاسخ به بحران جمعی

با وجود تفاوت‌های اساسی در ژانر و رویکرد، شاهنامه و مثنوی در سه کارکرد جمعی دین اشتراک دارند. این اشتراکات ریشه در این حقیقت دارد که هر دو اثر از یک سنت فرهنگی-دینی (اسلام و میراث ایران باستان) تغذیه می‌کنند و هر دو با «انسان رنج‌دیده» و «جامعه‌ای آشفته» سخن می‌گویند:

نخست، ایجاد انسجام و همبستگی. هر دو اثر، دین را به عنوان نیرویی برای پیوند افراد جامعه به کار می‌گیرند. در شاهنامه، این پیوند از طریق آیین‌های مشترک (نیایش جمعی، سوگ ملی) و دشمن‌سازی مذهبی (تقابل ایران و توران) حاصل می‌شود. در مثنوی، این پیوند از طریق وحدت باطنی ادیان و آیین سماع ایجاد می‌شود. در هر دو مورد، دین «زبان مشترکی» برای تجربه جمعی فراهم می‌آورد که فراتر از مرزهای فردی عمل می‌کند.

جدول ۴: مقایسه تفاوت‌های بنیادین رویکرد دین در شاهنامه و مثنوی در سطح جمعی

معیار مقایسه	شاهنامه (رویکرد حماسی)	مثنوی (رویکرد عرفانی)
هدف نهایی دین	ایجاد نظم، عدالت و مشروعیت سیاسی	التیام روان جمعی، ایجاد صلح و وحدت
سازوکار انسجام	آیین‌های مشترک، دشمن‌سازی مذهبی	وحدت باطنی ادیان، تساهل
منبع مشروعیت	فر ایزدی (نیروی قدسی اعطا شده به شاه)	ولایت و علم لدنی (دانش الهی مرشد)
نگاه به دیگری	دیگری به عنوان دشمن (تورانی، اهریمن)	دیگری به عنوان بخشی از خود (وحدت وجود)
ابزار مقابله با شر	نبرد نظامی و آیینی (جهاد اصغر)	جهاد اکبر (مبارزه با نفس) و تساهل
کهن‌الگوی مسلط	قهرمان، پادشاه مقدس	پیر خردمند، خود (Self)
نگاه به آیین	آیین به عنوان مناسک جمعی و ملی	آیین به عنوان تجربه عرفانی و فردی-جمعی
کاربرد معاصر	بازسازی هویت ملی در برابر تهدیدات	مهار خشونت مذهبی، درمان بحران معنا

تحلیل روان‌شناختی تطبیقی

از منظر فروید، تفاوت اصلی در این است که شاهنامه بیشتر بر تقویت فراخود جمعی و مهار نهاد برای بقای جامعه می‌اندیشد (نظری که فروید در «تمدن و ملالت‌های آن» آن را شرح داده است). در مقابل، مثنوی به دنبال والایش کامل و دگرگونی وجودی جمعی است که فراتر از مرزهای «سازگاری اجتماعی» عمل

دوم، مشروعیت‌بخشی. در هر دو اثر، دین منبع مشروعیت است. در شاهنامه، این مشروعیت از طریق «فر ایزدی» به پادشاهان اعطا می‌شود. در مثنوی، این مشروعیت از طریق «ولایت» و «علم لدنی» به پیر و مرشد تعلق می‌گیرد. در هر دو مورد، دین قدرت را تقدیس می‌کند و آن را از یک ابزار مادی به یک نهاد معنوی تبدیل می‌سازد. سوم، مقابله با تهدیدات جمعی. در هر دو اثر، دین به جامعه در مواجهه با تهدیدات کمک می‌کند. در شاهنامه، این تهدیدات بیرونی (دشمنان، اهریمنان) هستند و دین با ارائه مشروعیت مذهبی برای نبرد، به مقابله با آن‌ها می‌پردازد. در مثنوی، این تهدیدات درونی (نفس اماره، خشونت فرقه‌ای) هستند و دین با ارائه راهکارهای عرفانی (جهاد اکبر، تساهل) به مهار آن‌ها کمک می‌کند.

تفاوت‌ها: نظم‌بخشی در برابر رهایی‌بخشی

تفاوت‌های بنیادین رویکرد دین در شاهنامه و مثنوی در سطح جمعی را می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد:

می‌کند. در شاهنامه، غریزه مرگ به بیرون (دشمنان) فرافکنی می‌شود و با جنگ و نبرد مهار می‌گردد. در مثنوی، غریزه مرگ از طریق عشق و یکپارچه‌سازی سایه مهار می‌شود و انرژی آن به سمت خلاقیت و همدلی هدایت می‌گردد. از منظر یونگ، شاهنامه عمدتاً بر کهن‌الگوی «قهرمان» متمرکز است که با نیروهای بیرونی می‌جنگد تا نظم را بازگرداند (سفر قهرمان

در قلمرو فیزیکی). در مقابل، مثنوی بر کهن‌الگوی «پیر خردمند» و سفر درونی (تفرد) جمعی متمرکز است که در آن، جامعه با «سایه» خود مواجه می‌یابد و به «خود» جمعی دست می‌یابد. در شاهنامه، سایه به بیرون فراقنی می‌شود و با آن جنگیده می‌شود، اما یکپارچه نمی‌گردد. در مثنوی، سایه درونی می‌شود (نفس اماره) و از طریق عشق و فنا یکپارچه می‌گردد.

جدول ۵: مقایسه تطبیقی شواهد متنی کارکردهای جمعی دین در دو اثر

کارکرد جمعی	شاهنامه (شاهد مثال)	مثنوی (شاهد مثال)	تحلیل تطبیقی
انسجام اجتماعی	همه سر به سر سوی آتش شدند (10)	فرق نان و نمک و آب و هوا	شاهنامه: انسجام از طریق آیین مشترک و دشمن بیرونی. مثنوی: انسجام از طریق وحدت باطنی و عشق.
مشروعیت	همه مهتران گرد او جمع گشت / که فرمان یزدان بدو برگذشت (10)	پیر را تو چشم و روشنایی دان (14)	شاهنامه: مشروعیت از طریق فرایندی. مثنوی: مشروعیت از طریق ولایت معنوی.
مقابله با شر	نبرد رستم با دیو سفید، نبرد فریدون با ضحاک	جهاد با نفس اماره، نقد خشونت فرقه‌ای	شاهنامه: شر بیرونی است و باید با شمشیر شکست داد. مثنوی: شر درونی است و باید با عشق فنا کرد.

نتیجه‌گیری

پس از تحلیل تفصیلی کارکردهای جمعی دین در شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی و مقایسه تطبیقی آن‌ها، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هر دو اثر، دین را به عنوان پاسخی به بحران‌های عصر خود به کار گرفته‌اند: فردوسی به «بحران هویت» (تهدید میراث ایران باستان) و مولوی به «بحران معنا» (فروپاشی نظم سیاسی و معنوی پس از حمله مغول). با این حال، نوع پاسخ آن‌ها متفاوت بوده است.

در شاهنامه، دین با تأکید بر مفاهیمی چون «ترس از خدا»، «تقدیر»، «فرایندی» و «آیین نیاکان»، به دنبال ایجاد نظم اجتماعی، مهار غرایز جمعی و تثبیت هویت ملی-دینی است. فردوسی با زبان حماسه، به جامعه ایران می‌آموزد که چگونه با تکیه بر «فرایندی» و «آیین مشترک»، در برابر تهدیدهای بیرونی مقاومت کند و هویت خود را در پیوند با نیاکان و تاریخ بیابد. این الگو، از منظر فرویدی، بر تقویت فراخود جمعی و از منظر یونگی، بر کهن‌الگوی قهرمان و پادشاه مقدس استوار است.

در مقابل، در مثنوی، دین با محوریت «عشق»، «پذیرش رنج»، «تساهل» و «فنا»، به دنبال التیام روان جمعی، مهار خشونت فرقه‌ای و ایجاد صلح در جامعه‌ای چندفرهنگه است. مولوی با زبان عرفان،

به جامعه آشفته عصر خود می‌آموزد که چگونه با «جهاد اکبر» (مبارزه با نفس) و «یکپارچه‌سازی سایه جمعی»، به صلح درونی و بیرونی دست یابد. این الگو، از منظر یونگی، بر کهن‌الگوی پیر خردمند و خود و از منظر فرویدی، بر فرایند والایش در بالاترین سطح استوار است.

در نهایت، می‌توان گفت که شاهنامه و مثنوی، دو الگوی متفاوت اما مکمل از کارکرد جمعی دین را ارائه می‌دهند: یکی دین نظم‌بخش و هویت‌آفرین که بر «ترس از خدا» و «فراخود جمعی» استوار است و دیگری دین رهایی‌بخش و صلح‌آفرین که بر «عشق»، «تساهل» و «یکپارچگی سایه» مبتنی است. هر دو الگو، در جای خود، به سلامت و تعالی روان جمعی یاری رسانده‌اند و نشان داده‌اند که ادبیات کلاسیک فارسی، گنجینه‌ای عظیم از «روان‌درمانی فرهنگی» برای جوامع بشری است. فردوسی با «یادآوری ریشه‌های کهن و نظم» و مولوی با «آموزش عشق، تساهل و رهایی»، هر یک به زبان خود، به بحران‌های عصر خویش پاسخ داده‌اند و این پاسخ‌ها، در عصر حاضر که با بحران‌های مشابهی (بحران هویت، خشونت مذهبی، ازهم‌گسیختگی اجتماعی) دست‌به‌گریبان است، همچنان راهگشا و التیام‌بخش‌اند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

تعارض منافع

EXTENDED ABSTRACT

Religion in classical Persian literature functions not merely as a system of individual belief or personal spirituality, but as a major cultural and psychological force that contributes to collective identity, social cohesion, political legitimacy, and communal responses to crisis. This study comparatively examines the collective functions of religion in two foundational works of Persian literature, Ferdowsi's *Shahnameh* and Rumi's *Masnavi-ye Ma'navi*, through the theoretical perspectives of Sigmund Freud and Carl Gustav Jung. Although the two works emerge from different literary genres and intellectual traditions, they both portray religion as a mechanism through which societies interpret suffering, regulate collective behavior, confront existential threats, and preserve symbolic continuity. The *Shahnameh*, grounded in epic narrative, Iranian myth, heroic memory, and pre-Islamic cultural traditions, presents religion as closely intertwined with national identity, ritual solidarity, political authority, justice, and the struggle against demonic and destructive forces (10, 11). The *Masnavi*, by contrast, approaches religion primarily through mystical, ethical, and spiritual discourse and emphasizes love, tolerance, inner transformation, and the transcendence of sectarian boundaries (13, 18). From the

perspective of the psychology of religion, these two literary traditions can therefore be read as distinctive cultural responses to collective psychological needs. Freud's conceptualization of religion as a cultural structure that regulates instinctual impulses, reduces anxiety, and reinforces communal norms provides one analytical axis (1, 2). Jung's theory of archetypes, the collective unconscious, individuation, and religious symbolism provides another framework through which religious myths and rituals may be understood as manifestations of shared psychic structures that facilitate meaning, integration, and psychological continuity (6, 7, 9). Accordingly, the principal aim of this study is to identify and compare the major collective functions of religion in the *Shahnameh* and the *Masnavi* and to explain how these functions may be interpreted in Freudian and Jungian terms.

The theoretical foundation of the study rests on the assumption that religion performs important psychological functions not only for individuals but also for collectivities. In Freudian psychoanalysis, human behavior emerges from the dynamic interaction of the id, ego, and superego, while civilization depends on the regulation and redirection of instinctual energies. Religion, within this framework, may reinforce collective norms, restrain aggression, reduce anxiety

concerning death and uncertainty, and contribute to the maintenance of social order (1, 2). Religious beliefs, rituals, prohibitions, and shared symbols can therefore operate as components of a collective superego through which social communities internalize standards of conduct and establish boundaries between permissible and prohibited behavior. Religion can also provide symbolic protection against existential insecurity by giving meaning to suffering, death, misfortune, and uncontrollable natural or social threats (3, 4). Jung, in contrast, does not reduce religion to defensive illusion or cultural repression. For him, religious symbols and myths express the deeper structures of the collective unconscious and embody archetypal patterns that recur across cultures and historical periods (6, 8). Archetypes such as the Hero, the Wise Old Man, the Shadow, and the Self structure both individual and collective experience, and their symbolic appearance in myths and rituals can facilitate psychic integration. Religious practice consequently serves as a means of connecting conscious social life with the deeper symbolic heritage of a community. Rituals may create experiences of the numinous, allowing individuals to transcend narrowly personal identity and participate in a psychologically meaningful collective order (9). This perspective is especially useful for analyzing Persian literary traditions in which mythical, religious, ethical, and political motifs are closely interwoven. The *Shahnameh* contains numerous archetypal

configurations centered on kingship, heroic struggle, ancestral memory, justice, and the confrontation with evil, while the *Masnavi* repeatedly invokes the Wise Old Man, spiritual guide, mystical death, rebirth, love, and the journey toward the Self (5, 19, 20).

Methodologically, the study employs a library-based, comparative, analytical-descriptive approach. The primary textual materials consist of selected narratives, motifs, rituals, ethical teachings, and symbolic episodes from Ferdowsi's *Shahnameh* and Rumi's *Masnavi-ye Ma'navi* (10, 14). Relevant passages were examined in relation to recurrent collective religious functions, and the interpretive categories were subsequently organized around three principal dimensions: the creation and reinforcement of social or national cohesion, the religious legitimization of authority, and the confrontation with collective forms of evil, anxiety, violence, and disorder. These dimensions were then interpreted through concepts derived from Freudian psychoanalysis and Jungian analytical psychology. The analysis also draws on historical and literary studies that illuminate the cultural contexts within which the two works developed. Research on Iranian epic traditions demonstrates that epic literature participated in the preservation and reconstruction of Iranian historical and national memory and was shaped by conflicts concerning political legitimacy, dynastic authority, and religious identity (11). Likewise, studies of Rumi emphasize the social significance of religious

tolerance, mystical inclusivity, and the ethical universality of his thought (13, 17). The study does not attempt to diagnose either author psychologically, nor does it reduce their literary works to psychoanalytic categories. Rather, Freud and Jung are employed as interpretive frameworks for understanding the collective psychological meanings that religious motifs assume within the textual worlds of the two works. Particular attention is given to the ways in which shared rituals, symbolic figures, religious concepts, and narratives of conflict provide communities with mechanisms for organizing collective emotion, reducing social anxiety, defining moral boundaries, and maintaining a coherent image of communal identity. In this respect, the research treats literature as a symbolic repository through which historically situated societies articulate enduring psychological needs and cultural strategies for coping with instability, suffering, and existential uncertainty.

The findings concerning the *Shahnameh* indicate that religion performs a strongly integrative, legitimizing, and protective collective function. Social and national cohesion is repeatedly constructed through shared rituals, common invocations of divine authority, ancestral customs, collective mourning, and symbolic opposition between Iran and forces represented as hostile, destructive, or demonic. Communal prayer and ritual observance before major conflicts operate psychologically as mechanisms for

reducing collective anxiety and coordinating dispersed individual energies around a common symbolic center. From a Freudian perspective, such practices can be interpreted as strengthening group identification and reinforcing a collective superego capable of restraining fear, fragmentation, and instinctual disorder (2). From a Jungian perspective, ritual elements such as fire, light, sacred kingship, heroic struggle, and ancestral tradition activate archetypal patterns embedded in the collective unconscious and provide a symbolic vocabulary through which society recognizes itself (5). The *Shahnameh* also employs religious symbolism in the legitimization of political authority. The concept of *farr-e izadi* or divine glory represents a sacred source of kingship through which political power is justified only when it remains aligned with justice, righteousness, and cosmic order (10). The just king can be interpreted in Freudian terms as an idealized paternal figure onto whom collective desires for stability, protection, and order are projected, while in Jungian terms he approximates the archetype of the Sacred King. The loss of justice and sacred legitimacy, as exemplified in narratives of tyrannical rulers, results symbolically in the return of chaos and the dominance of destructive forces. The struggle against figures such as Zahhak, Afrasiab, and the White Demon similarly acquires a psychological dimension. Such adversaries are not merely political or physical opponents; they embody collective representations of

disorder, aggression, darkness, and the Shadow. The heroic confrontation with them therefore dramatizes both the Freudian opposition between life-preserving and destructive impulses and the Jungian confrontation between the Hero and the Shadow (1, 20). National mourning, especially around tragic heroic figures, further serves to transform private grief into collective meaning, thereby restoring emotional solidarity and cultural continuity.

The findings concerning the *Masnavi* reveal a different but complementary model of the collective function of religion. Whereas the *Shahnameh* largely constructs solidarity through shared identity, sacred kingship, ancestral ritual, and confrontation with externalized forces of evil, the *Masnavi* emphasizes inner transformation, tolerance, love, mystical fellowship, and the overcoming of sectarian division. Rumi's religious worldview is rooted in the conviction that spiritual truth transcends formal boundaries and that human conflict often results from attachment to appearances, egoism, and limited interpretations of religious identity (13, 14). Within this framework, religion contributes to social cohesion by weakening rigid distinctions between religious communities and by presenting love as a unifying principle capable of transforming interpersonal and collective relations. From a Freudian perspective, Rumi's critique of aggression, sectarian hostility, and ego-centered conflict can be interpreted as an effort to redirect

destructive instinctual energies into socially and spiritually constructive forms of sublimation (2). From a Jungian perspective, the acceptance of the religious or cultural "other" may be interpreted as a movement toward integration of the collective Shadow rather than its projection onto external enemies (5, 8). The ritual of *sama* provides one of the most significant examples of this integrative process. Through music, rhythmic movement, repetition, and collective participation, *sama* creates a shared symbolic experience that transcends ordinary social boundaries and may evoke a numinous state of communal unity (15). Its circular movement can also be interpreted through Jungian symbolism as analogous to the mandala, a representation of psychic wholeness and centeredness. The social authority of the spiritual guide likewise differs substantially from royal authority in the *Shahnameh*. Whereas sacred kingship legitimizes political order, the spiritual master derives authority from wisdom, spiritual realization, and inner knowledge. This figure corresponds closely to the Jungian archetype of the Wise Old Man and functions as a guide for both individual and collective transformation (6, 19). Rumi's model of religious community thus seeks not primarily to defeat an external enemy but to transform the inner sources of aggression, egoism, intolerance, and alienation, thereby making psychological reconciliation the foundation of social peace (17, 18).

In conclusion, the comparative analysis demonstrates that the *Shahnameh* and the *Masnavi* offer two distinct yet complementary models of the collective psychological function of religion. The *Shahnameh* presents a predominantly order-producing and identity-forming model in which religion reinforces national solidarity, legitimizes just political authority, organizes collective rituals, and mobilizes society against forces perceived as threatening to moral, political, and cosmic order. Its dominant psychological imagery is associated with the Hero, the Sacred King, ancestral tradition, and the confrontation with an externalized Shadow. The *Masnavi*, by contrast, presents a predominantly transformative and peace-producing model in which religion seeks to heal the collective psyche through love, tolerance, mystical participation, spiritual guidance, and the transformation of hostility directed toward others. Its dominant symbolic structures center on the Wise Old Man, the Self, inner struggle, mystical death, and the integration rather than projection of the Shadow. These differences reflect the distinctive literary genres, historical contexts, and intellectual purposes of the two works, yet both respond to profound forms of collective crisis. Ferdowsi addresses the preservation of cultural continuity, national memory, political order, and collective identity, whereas Rumi responds to fragmentation, violence, spiritual uncertainty, and the loss of meaning by emphasizing inward transformation and universal fellowship. From

this comparative perspective, classical Persian literature emerges as more than a repository of aesthetic or historical narratives; it also constitutes a sophisticated cultural archive of collective psychological strategies. The enduring significance of these works lies in their capacity to show that communities may confront crisis either by reconstructing order, identity, and shared symbolic boundaries or by transforming the emotional and spiritual sources of division. Read together, the *Shahnameh* and the *Masnavi* demonstrate how religion can function simultaneously as a means of cultural continuity, social regulation, psychological protection, moral orientation, reconciliation, and collective healing.

References

1. Freud S. Totem and Taboo. Pourbagher I, editor. Tehran: Agah; 2006.
2. Freud S. The Future of an Illusion. Mokhber A, editor. Tehran: Mahi; 2007.
3. Rizzuto AM. The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study. Chicago: University of Chicago Press; 1979.
4. Pargament KI. The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: The Guilford Press; 1997.
5. Jung CG. Man and His Symbols. Soltanieh M, editor. Tehran: Jami; 2010.
6. Jung CG. The Archetypes and the Collective Unconscious. Hull RFC, editor. Princeton: Princeton University Press; 1959.
7. Kay A. Jung and Religion: A Critical Introduction. London: Routledge; 2020.
8. Jung CG. The Archetypes of the Collective Unconscious. Hull RFC, editor. Princeton: Princeton University Press; 1981.
9. Jung CG. Psychology and Religion: West and East. Hull RFC, editor. Princeton: Princeton University Press; 1990.
10. Khaleghi-Motlagh D. Ferdowsi's *Shahnameh*. 2nd ed. Tehran: Sokhan; 2017.
11. Gazerani S. The Sistani Cycle of Epics and Iran's National History. London: Routledge; 2024.

12. Zarrinkoub A. Step by Step Until Meeting God: On the Life, Thought, and Spiritual Journey of Rumi. Tehran: Elmi; 2000.
13. Taheri G. Rumi's Principles of Religious Tolerance. *Mysticism Studies in Literature*. 2022;14(28):45-68.
14. Rumi Ja-DM. *Masnavi-ye Ma'navi*. 2nd ed. Nicholson RA, editor. Tehran: Hermes; 2007.
15. Lothigius M. *Dansen med Självet: en jungiansk analys av Mevlevi-ordens dansritual* [Master's thesis]: Lund University; 2006.
16. Soroush A. *Development and Religious Epistemology*. Tehran: Serat; 2004.
17. Sazmand B, Mozaffari Falarti M. Universal Messages of Peace: The Enduring Legacy of Rumi and Ferdowsi in Global Discourse. *Spektrum Iran*. 2024;37(2):83-104.
18. Faghihzadeh M. Individual and social functions of religion in the *Masnavi*. *Mystical Literature*. 2016;8(28):101-26.
19. Tabrizi A. Analysis of the Wise Old Man Archetype in Ferdowsi's *Shahnameh*. *Literary Research*. 2009;7(26):45-68.
20. Kakaei G. An archetypal analysis of the story of Rostam's Seven Labors. *Comparative Literature Studies*. 2008;2(7):21-44.