



شماره شانزدهم

تابستان ۱۳۹۰

صفحات ۱۰۵-۸۱

پاگشایی قهرمان در حماسه‌های اسطوره‌ای

دکتر بهروز آتونی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی قم

چکیده

پاگشایی، در گسترده‌ترین معنای آن، پس پشت نهادنِ آزمون‌های سخت و دشوار است که هر انسانی از گاه زادن تا به هنگام مرگ، خواسته و ناخواسته برای رسیدن به رشد و بالش روانی و اجتماعی انجام می‌دهد، و اگر در بستر اسطوره‌شناختی کاویده و گزارده آید، مرگی نمادین و زادنی دیگرباره از آن به دست خواهد آمد. در این جستار، این آیین را با دو رویکرد روان‌شناختی و جامعه‌شناختی می‌گزاریم و روشن می‌سازیم و با کندوکاوی در حماسه‌های اسطوره‌ای، به‌ویژه شاهنامه، گونه‌های پاگشایی یک قهرمان اسطوره‌ای را برمی‌رسیم و گزارش می‌نماییم. چنین نگرشی به آیین پاگشایی و همچنین قهرمان، نوآیین و بی‌پیشینه می‌نماید.

واژگان کلیدی: شاهنامه، قهرمان، نقد اسطوره‌شناختی، نقد روان‌شناختی، پاگشایی

* behroozatooni@yahoo.com

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤل:

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۹/۲۱

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۶/۷

۱- مقدمه

در این جُستار برآنیم که گونه‌های پاگشایی یک قهرمان را در حماسه‌ای اسطوره‌ای چونان شاهنامه بازنماییم، لیک پیش از در آمدن به جُستار، یادکرد نکته‌ای چند بایسته است.

دین‌پژوه رومانیایی، میرچا الیاده، در کتاب *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی* به بررسی آیین‌های پاگشایانه در میانهٔ قبایل بدوی بر بنیاد انگیزه‌های دینی پرداخته‌است (نک. الیاده، ۱۳۶۸)؛ اما رویکرد این مقاله به آیین‌های پاگشایی، رویکردی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است که در دو دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا و برون‌روانی کاویده می‌آید و بستر پژوهش، حماسه‌های اسطوره‌ای است.

دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، که بر بنیاد دیدگاه‌های نهان‌پژوه سوییسی، کارل گوستاو یونگ، پدید آمده‌است، اسطوره را پدیده‌ای یکسره روانی و درونی می‌شناسد و رازگشایی و گزارش آن را در ژرفاهای روان (ذهن) می‌کاود و می‌جوید. به سخنی دیگر، در این دبستان، اسطوره برخاسته از ژرفاهای وجود است، جایی رازناک و رمزآلود که علم روان‌شناسی آن را می‌کاود و برمی‌رسد. منتقد اسطوره‌شناس در این دبستان چونان یک روان‌کاو، رؤیاهای همگانی یک قوم و تبار را می‌گزارد و باز می‌نماید. اگر «اسطوره رؤیایی همگانی است و رؤیا، اسطوره‌ای فردی» (کزازی، ۱۳۸۵: ۱۲۳)، پس همان‌گونه که خویشکاری یک روان‌کاو، آشکارگی «فرایندهای نفسانی نابه‌شیر» (برنر، ۱۳۴۷: ۹) و رمزگشایی و گزارش رؤیاهاست، یک منتقد دبستان اسطوره‌شناسی ژرفا، چونان یک روان‌کاو، رؤیاهای همگانی یک قوم و تبار را که همان اسطوره‌های آن تیره و تبار است، می‌کاود و باز می‌نماید.

دبستان نقد اسطوره‌شناختی «برون‌روانی»، برعکس، اسطوره را پدیده‌ای یکسره بیرونی می‌شناسد و از دیدگاه علومی چون جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و تاریخ آن را می‌کاود و می‌گزارد. منتقد این دبستان به باورها و آیین‌های بکر و دست‌نخوردهٔ انسان‌های آغازین و اسطوره‌های می‌پردازد؛ و اگر این سخن دکتر میرجلال‌الدین کزازی را که «اسطوره، در گسترده‌ترین معنای آن، گونه‌ای جهان‌بینی باستانی است» (کزازی، ۱۳۸۵: ۶) فراچشم آوریم، شناخت همه‌سویهٔ آن جهان‌بینی، خویشکاری بنیادین یک منتقد برون‌روانی است.

بنابراین اسطوره را باید از دیدگاه نقد اسطوره‌شناختی، در دو سطح ژرف‌ساخت و روساخت بررسی کرد؛ ژرف‌ساخت نشان‌دهنده روانی بودن اسطوره است و روساخت نشانگر برون‌روانی بودن آن.

۲- پاگشایی

در ساده‌ترین و فراگیرترین تعریف پاگشایی، می‌توان گفت که آیین پاگشایی یا آشناسازی، یعنی پس‌پشت نهادن آزمون‌های سخت و دشوار، و هر کردار دیگر، برای جدا آمدن از زینۀ (مرحله) کودکی و رسیدن به زینۀ پختگی و بلوغ. نکته‌ای که روشن داشت آن ناگزیر می‌نماید آن است که رسیدن به پختگی و بلوغ تنی، خواست آیین‌های پاگشایی نیست، چراکه چنین پختگی و بلوغی را طبیعت بی‌هیچ سختی‌ای به انسان ارزانی می‌دارد؛ «دختر، با بروز نخستین قاعدگی به زن تبدیل می‌شود» (کمبل، ۱۳۸۸: ۱۳۳) و پسر، با کارا شدن هورمون‌های باروری به مرد بدل می‌آید.

درکی روانی و روان‌شناختی، در کنار بلوغ تنی، خواست آیین‌های پاگشایی است؛ یعنی، دختر یا پسر، روانِ خویش را همپای بالش تنی خود به پیش براند و به یک پختگی روانی برساند. برای نمونه در اسطوره‌ها، در کنار روند طبیعی زنانگی دختران، آیین‌هایی به کار بسته می‌آید تا درک روانی دختر از زینۀ نوی زندگی‌اش به دست آید و او بهتر و ژرف‌تر، پختگی تنی خویش را درک کند و با پختگی روانی برابر گرداند. نمونه‌هایی از این آیین‌های پاگشایی را که هم‌اکنون در میانۀ برخی قبایل چوونان اسطوره‌هایی زنده، روایی و کارایی دارد، فراچشم می‌آوریم:

در بین قبایل آماباوه، ویناموانگا، آلونگو و سایر قبایل فلات بزرگ واقع در غرب دریاچه تانگانیکا [زئیر]، وقتی دختری درمی‌یابد که بالغ شده‌است، بلافاصله کلبۀ مادرش را ترک می‌کند و در بوته‌زار پُرپشت نزدیک دهکده مخفی می‌شود، صورتش را با پارچه‌ای می‌پوشاند و سخت می‌گیرد. نزدیکی‌های غروب، یکی از زنان مسن‌تر - که مجری مراسم است و ناچیمبوسا نامیده می‌شود- دنبالش می‌آید و بر سر گذرگاهی اجاقی درست می‌کند و ترکیبی از انواع گیاهان را در قابلمه‌ای بار می‌گذارد و می‌جوشاند و معجون را به دخترک نوبالغ می‌مالد. شب هنگام، دختر را به پشت می‌گیرد و به کلبۀ مادرش می‌آورد. وقتی، دوره چندروزه سنتی سپری شد، دختر اجازه دارد که پس از شستن و پاک کردن کف کلبه، دوباره آشپزی کند.^(۱)

اما در ماه بعدی، تدارک پاکشایی دختر کامل می‌شود. دختر نوبالغ باید سراسر دوره پاکشایی را در کلبه‌اش به سر ببرد و پیرزنان، سخت از او مراقبت می‌کنند و هر جا برود همراهش می‌روند و سر دختر را با پارچه‌ای می‌بندند و مراسم حداقل یک ماه طول می‌کشد. در ضمن دوره عزت، زنان دهکده در کلبه مادر به طبل‌زدن و آوازخواندن می‌پردازند و هیچ مردی جز گویا پدر دوقلوبی حق ورود به آنجا را ندارد. مجری مراسم و زنان مسن، واقعیات اساسی زندگی، وظایف زناشویی، آداب رفتار و معاشرت و مهمان‌نوازی را که یک زن متأهل باید رعایت کند به او می‌آموزند. دختر، همچنین باید به آزمایش‌هایی چون پریدن از مانع، عبور دادن سر از میان حلقه خار و مانند آن تن دردهد. درس‌هایی که فرا می‌گیرد با نقش گلین حیوانات و اشیای رایج در زندگی محلی همراه است. علاوه بر این، مسؤول آموزش، دیوارهای کلبه را با تصاویر ابتدایی می‌آراید که هر کدام معنا و پیام خاصی دارد که دختر باید بفهمد و بیاموزد...

وقتی نخستین نشانه‌های بلوغ در دختری ظاهر می‌شود، گورانی‌های جنوب برزیل در مرز پاراگوئه، او را در ننوی می‌دوزند و فقط سوراخی را باز می‌گذارند تا نفس بکشد. دخترک، در این وضع که چون جنازه در لفافی پیچیده شده‌است، دو سه روز یا تا زمانی که نشانه‌های بلوغ هنوز ادامه دارد به سر می‌برد (فریزر، ۱۳۸۳: ۷۰۸ و ۷۱۰).

در پس همه این کردارهای آیینی، رازی نهفته‌است و آن دور کردن ارواح پلید و اهریمنی خزیده در تن دختران^(۱) از دیگران است، لیک همه این آیین‌های پاکشایی، رفته‌رفته، شخصیت دختر را به‌عنوان زنی تازه‌بالغ می‌سازد و می‌پرورد. نمونه را، دختران نودشتان و نوپخته که در نیواپرلند، چهار پنج سال در قفس‌های کوچک و تاریک نگه داشته می‌شوند (همان: ۷۰۹)، آهسته‌آهسته، در سایه این آزمون دشوار و توان‌فرسا، به پختگی روانی نیز دست می‌یابند.

پسران نیز، چنان‌که پیشتر نوشته آمد، با کارا شدن هورمون‌های باروری‌شان به مرد بدل می‌آیند، لیک آیین‌های پاکشایی، برای درک بهتر این زینه، در میان انسان‌های اسطوره‌ای و بازماندگان آنها- قبایل بدوی- بایسته می‌نماید:

[در میان بومیان استرالیا] هنگامی که به نظر می‌رسد یک پسر قدری غیرقابل کنترل می‌شود، در یک روز خوب مردان وارد می‌شوند، درحالی‌که برهنه‌اند و فقط با نواری از پر سفید پرندگان، پایین تنه خود را پوشانده‌اند و با استفاده از خون خود آنها را به هم چسبانده‌اند. آنها به‌گونه‌ای موزون، همچون گاو نر می‌کشند؛ این صدا، صدای ارواح است و مردان مانند روح وارد می‌شوند. پسر سعی می‌کند نزد مادرش پناه بگیرد، و مادر نیز وانمود می‌کند که

می‌خواهد از او حمایت کند. اما مردان، او را از مادرش دور می‌سازند... از آن پس دیگر مادر آدم خوبی نیست. پسر نمی‌تواند نزد مادر خود بازگردد، زیرا وارد عرصه دیگری شده‌است. سپس پسرها را به محل مخفی مردان می‌برند، و واقعاً در کوران یک آزمایش دشوار قرار می‌گیرند - ختنه‌شدن، شکافتن قسمت زیرین آلت تناسلی و بازکردن دایمی مجرای پیشاب، نوشیدن خون مردان، و نظایر آن. درست همان‌طور که در کودکی شیر مادر را خورده‌اند، اکنون خون مردان را می‌نوشند. آنها به مرد تبدیل شده‌اند. در همان حال که این مراسم جریان دارد، مقررات اسطوره‌شناختی اسطوره‌های بزرگ نیز به آنها نشان داده می‌شود. آنها در زمینه اسطوره‌شناسی قبیله آموزش می‌بینند. سپس در پایان این ماجرا، پسر به روستا بازگردانده می‌شود، و دختری که قرار است با او ازدواج کند نیز از قبل انتخاب شده‌است. پسر بچه، اکنون در هیأت یک مرد بازگشته‌است (کمیل، ۱۳۸۸: ۱۳۱).

از آیین‌های دیگر پاگشایی، که در قبایل بدوی همچنان روایی دارد می‌توان به روزه گرفتن، شکسته‌شدن یک دندان، خال کوبی و یا نقص عضو اشاره کرد (هندرسن، ۱۳۸۶ الف: ۱۹۷-۱۹۶).

آیین‌های تشرف و رازآموزی ادیانی چونان مهرپرستی و مزدیسنان^(۳) که در اوان پختگی و بلوغ جوانان انجام می‌پذیرد نیز می‌تواند در زمره آیین‌های پاگشایی قرار گیرد؛ چه این آیین‌ها بی‌رنج سامان پذیرد، مانند گشتی‌بستن و سدره‌پوشی زردشتیان^(۴) و چه دشوار و پُررنج، چونان آزمون‌های سخت مهردینان. البته آزمون‌های سخت مهردینان بر دو بهره است: یکی برای نوچه از راه رسیده و عضو تازه‌وارد انجمن؛ دو دیگر، زینه‌های هفتگانه تشرف برای اعضای که قرار است عضوی ساده باقی نمانند و زینه‌های کلاغ، همسر، سرباز، شیر، پاری، پیک خورشید و پیر را پس پشت گذارند (ورمازن، ۱۳۸۷: ۱۵۶ و ۱۶۷).

از سوی دیگر، باید گفت که انجام آیین‌های پاگشایی، تجربه پس پشت گذاشتن «مرگی نمادین» و «زادنی دیگراره» را به سامان می‌رساند:

تازه‌کاری که برای اجرای پاگشایی می‌رود، می‌خواهد دست از همه آرزوها و تمایلات خود بکشد و تسلیم آزمایش دشوار شود. او باید آمادگی داشته باشد بی‌توقع و با موفقیت، این آزمون را پشت سر بگذارد. درواقع، تازه‌کار باید آماده مرگ باشد. شکستن دندان، خالکوبی، تحمل درد و رنج ناشی از ختنه، بریده شدن یکی از اعضا و یا هرگونه معلولیت دیگر را باید تحمل کند، همه اینها، فقط یک هدف را تعقیب می‌کند: ایجاد شرایط نمادین مرگ، تا امکان تولد دوباره به صورت نمادین فراهم شود (هندرسن، ۱۳۸۶ ب: ۶۰).

آیین‌های اسطوره‌شناختی پاگشایی، یک آماج و آرمان بنیادین را دنبال می‌کند: کشتن من کودکانه و به ارمغان آوردن پختگی و بلوغ برای دختر یا پسر. لیک با نگاهی فراگیر و گسترده، آیین پاگشایی ویژه گذر انسان از کودکی به پختگی نیست و آدمی با پس پشت گذاشتن هر زینه از عمر و زندگی‌اش به پختگی بیشتری می‌رسد. نمونه را روزه‌گرفتن انسان در هر سن و سالی چونان آیین پاگشایی تواند بود که فرد با تاب آوردن سختی‌های آن، جدای از سودمندی‌های تنی، به پختگی روانی و اجتماعی می‌رسد.

۳- گونه‌های پاگشایی

پاگشایی بر دو گونه ارادی و غیرارادی بخش‌پذیر است. گونه ارادی آن است که انسان به خواست خویش بدان می‌پردازد و ازدواج هر فردی که به خواست خود او انجام پذیرد، بهترین نمونه آن تواند بود. گونه غیرارادی آن است که انسان به خواست عناصر و مایه‌هایی دیگر، چونان جبر روزگار و سرنوشت، محیط، خانواده و... انجام می‌دهد. گونه‌هایی از پاگشایی غیرارادی به کودکی انسان‌ها بازمی‌گردد که کودک اراده‌ای ندارد و مجبور به پذیرش آیین‌های پاگشایی از سوی باب و مام خویش است، مانند جدا شدن اتاق و تخت کودک از اتاق و تخت پدر و مادر، جدا شدن کودک از مادر و رفتن به مهدکودک یا مدرسه و... که همه «تکانه‌های روانی» رشد و بلوغ روانی کودک‌اند. شاید نخستین روز فراموش ناشدنی مدرسه، و درد و غافلگیری ناشی از حمله کودکی به کودکی دیگر، از تکانه‌های بنیادین روانی کودک در برخورد با دنیای بیرون باشد.

پاره‌ای دیگر از گونه‌های پاگشایی غیرارادی، به دوران پس از کودکی تا پیری می‌رسد. نمونه را از زبان «ماری لوییز فون فرانکس»، از هنبازان و دمسازان یونگ بشنویم: من یک‌روز به زنی نسبتاً مسن برخوردم که تنها به زندگی بیرونی خود پرداخته بود و به همین سبب به موفقیت مهمی دست نیافته بود، اما توانسته بود با همسر بدخلق خود کنار بیاید و بدین‌سان دارای شخصیت روانی رشدیافته‌ای گردد (فون فرانکس، ۱۳۸۶: ۲۴۶).

بر بنیاد آنچه نوشته آمد، آیین پاگشایی، آیینی فردی نیز تواند بود که فرد را از گاه زادن تا زمان مردن، از زینه خامی به پختگی و سرانجام به سوختگی برساند؛ لیک، پاره‌ای از آن را جبر روزگار بر شخص وارد می‌سازد و بهره‌ای دیگر را خود برمی‌گزیند و قهرمانانه پس پشت می‌نهد.

۴- پاگشایی قهرمان در حماسه

۴-۱- پاگشایی غیرارادی قهرمان

پاگشایی نخستین قهرمان اسطوره‌ای، پیش از رسیدن به بالش و پرورش کامل تنی او انجام می‌پذیرد و آن جدا شدن از مادر و قرار گرفتن در طبیعت و عنصرهای وابسته به آن - شبان، دشتیان و...- است. این پاگشایی از همان آوان نوزادی، البته به‌گونه‌ای ناخواسته و غیرارادی سامان می‌پذیرد.

درست از زمانی که قهرمان از مام خویش جدا می‌افتد، پاگشایی وی می‌آغازد؛ و با آغاز این جدایی، رشد و بالش روانی و اجتماعی او، آهسته‌آهسته سامان می‌یابد. جدایی قهرمان از مادر، پاگشایی غیرارادی است، لیک برای قهرمانی که باید نیک‌روزی و بهروزی را برای قوم و تبارش به ارمغان آورد، سخت‌گیرناپذیر است. نمونه برجسته این پاگشایی را در کودکی فریدون می‌بینیم (نک. فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۵، ۴۱-۴۰ و ۱۳۳).

۴-۲- پاگشایی ارادی قهرمان

قهرمان پس از کودکی و رسیدن به رشد کامل تنی، آماده آیین پاگشایی می‌گردد که ما مهم‌ترین و بنیادی‌ترین آنها را می‌کاویم و می‌گزاریم.

۴-۲-۱- باب‌پرسی و باب‌جویی

گفته شد که پاگشایی یعنی کشتن من کودکانه و رسیدن به زینه بلوغ و پختگی روانی؛ و همه این تعریف، در کردار جستن باب از سوی قهرمان می‌گنجد. قهرمانی که تازه به بالش تنی رسیده، از آن روی که هنوز به رشد روانی نرسیده‌است، من کودکانه خویش را به همراه دارد و بر او بایسته است که به رشد روانی نیز دست یابد. پس در اینجا باب نمادی تواند بود از بلوغ روانی و اجتماعی قهرمان که ناگزیر باید او را بیابد و بشناسد:

یافتن پدر درواقع پیدا کردن منش و سرنوشت خویش است. این تصور وجود دارد که منش از پدر، و جسم و غالباً ذهن از مادر به ارث برده می‌شود. اما این منش شخص است که در رمز و راز پیچیده شده و درواقع سرنوشت شخص را رقم می‌زند. لذا آنچه در جستجو نمادین می‌شود، درواقع کشف سرنوشت خویش است (کمبل، ۱۳۸۸: ۲۵۳).

جستنِ سرنوشت، همیشه در افسانه‌ها قهرمان داستان را به‌سوی کامیابی و پختگی می‌راند. نمونهٔ برجستهٔ «باب‌جویی» در اسطوره‌های ایرانی و یونانی را می‌توانیم در نامه‌های پهلوانی شاهنامه و/ودیسه بیابیم:

در/ودیسه تلماخوس، پور اودیستوس، هنوز در اوان نوزادی است که بایش رهسپار نبرد تروا می‌شود. کشمکش تروا، ده‌سال به درازا می‌انجامد. سپس اودیستوس در بازگشت به خانه ده سال دیگر در دنیای رازآمیز و اسطوره‌شناختی مدیترانه گم می‌آید. آن زمان که تلماخوس بیست‌ساله می‌شود، آتنا نزد او می‌آید و می‌گوید: «برو پدرت را پیدا کن». او نمی‌داند که بایش کجاست، به همین روی به نزد نستور می‌رود و می‌پرسد: «فکر می‌کنی پدرم کجا باشد؟» و نستور می‌گوید: «برو از پروتیوس بابت را جستجو کن، او در جستجوی بابت است» (برن، ۱۳۸۶: ۷۲).

در نمادپردازی اسطوره‌شناختی، اودیستوس، بلوغ و پختگی روانی، و بر بُنیادِ سخنِ کمبل، منشِ تلماخوس است که او به دنبال آن می‌گردد. درست است که پختگی و برکشیدگی تنی پسر در پانزده‌سالگی^(۵) رخ می‌دهد، لیک تلماخوس در بیست‌سالگی بلوغ روانی و اجتماعی خویش را می‌جوید و حتی کسانی یافت می‌شوند که در کهنسالی نیز به بلوغ روانی و اجتماعی نرسیده‌اند.

نکته‌ای که در داستان/ودیسه نمادپردازی ما را روشن‌تر و سخته‌تر می‌نمایاند، آتنای بغبانوست. در داستان، کسی که تلماخوس جوان را به «پدرجویی» برمی‌انگیزاند، آتناست، که در اسطوره‌های یونانی بدین‌سان شناخته می‌آید:

نام او از واژهٔ سومری آتانا^۱ به معنی «ملکهٔ آسمان» گرفته شده‌است. نام دیگر او پالاس، در یونانی به معنی «بانو» است. داستانِ ولادتِ او عجیب است: زئوس سردردِ شدیدی می‌گیرد و آتنا در هیأت زنی بالغ، با لباس رزم، از کلهٔ او بیرون می‌آید. وی حامی شهر آتن، الههٔ خرد و مخترع فلوت، ترومپت، گاو آهن، شن‌کش، یوغ گاو، لگام اسب، ارابه و کشتی است. او اعداد و ریاضیات، پختن، بافتن و ریسیدن را نیز اختراع کرده‌است. همچنین الههٔ عدالت و تنها الههٔ اولمپی است که آرس را در جنگ شکست داده‌است. آتنا همیشه باکره است و جغد که «خردمند» تصور می‌شود، نماد او است (بیرلین، ۱۳۸۶: ۳۹).

آنچه دربارهٔ آتنا برجسته و بنیادین می‌نماید، آوازهٔ او در خرد و خردمندی است. بانوی اسطوره‌پژوه، شینودا بولن، بر این ویژگی برجستهٔ او پای می‌فشارد و زنان خردورز

و رایمندِ امروزین را زیر نفوذ و قدرتِ کهن‌نمونه‌ای این خدایانو می‌داند (بولن، ۱۳۸۶: ۳۹). آتنا نمادی اسطوره‌ای تواند بود از خردِ تلماخوس که او را به سوی بلوغی روانی و منشی مردانه برمی‌انگیزاند.

در شاهنامه نیز چون نه ماه از پیوند رستم و ته‌مینه گذشت، پسری از آن پریچهر به دنیا آمد که «گفتی گو پیلتن رستم است» (فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۱۲). ته‌مینه نامش را سهراب کرد. در یک‌ماهگی به تن و توش، طفلی یکساله می‌نمود و چون ده‌ساله شد، هیچ‌یک از پهلوانان تابِ نبرد کردن با او را نداشت. روزی سهراب از مادرش دربارهٔ پدر و گهرِ خود پرسید:

ز تخم کیم و ز کدامین گهر؟ چه گویم چو پرسد کسی از پدر؟
گر این پرسش از من تو داری نهان نمانم ترا زنده اندر مه‌مان
(همان)

سپس سهراب برای دیدن و بر اورنگِ پادشاهی نشاندن پدر، با سپاهی سنگین و کلان از ترکان، روانهٔ ایرانشهر شد (همان).

زمانی که سهراب دربارهٔ بابِ خویش می‌پرسد و سپس می‌جویدش، بلوغِ روانی و اجتماعی خویش را می‌کاود و می‌یابد؛ و این یعنی بیدار شدنِ خودآگاهی و کارا شدنِ «من». سهراب و قهرمانانی این‌چنینی که باب می‌پرسند، پایه‌پایه از مامِ خویش جدا می‌آیند؛ و این گسلیدن از مام، و پیوستن به باب، روند و کنشی است از ناخودآگاهی به خودآگاهی. کودک تا آن‌زمان که به خودآگاهی و بلوغِ روانی و اجتماعی خویش نرسیده‌است، بیشینه بر بنیادِ ناخودآگاهی خود می‌زید و مامِ کهن‌نمونه‌ای است نیرومند و پرتوان در ناخودآگاهی او، که در روانِ خودآگاهش اثرهای نیرومندی می‌گذارد و افسار منش‌ها و کنش‌های او را در دست می‌گیرد. لیک آن‌زمان که کودک به شناختِ بیشتری از خویشتن می‌رسد و رفتار و کنش او از ناخودآگاه به خودآگاه می‌گراید، اندک اندک از کهن‌نمونهٔ پرتوانِ درونش (مادر) نیز می‌بُرد و به پدر که در خودآگاه وی در حال نقش‌بستن است می‌پیوندد. باور استادِ روان‌شناسی ژرفا، گوستاو یونگ، در این زمینه چنین است:

شخصِ مادر، در نقطهٔ نخستین، حاملِ صورتِ مثالی است، زیرا کودک در آغاز در حالتی از همسانی بی‌خبرانه در هم‌زیستی کامل با مادر زندگی می‌کند. مادر شرایطِ اولیهٔ روانی و

جسمی کودک است. با بیدار شدن خودآگاهی «من»، این هم‌زیستی به تدریج تضعیف می‌شود و خودآگاهی با ناخودآگاه، یعنی وضع قبلی خود، آغاز به مخالفت می‌کند و این «من» را که شخصیت فردی‌اش رفته‌رفته تشخیص بیشتری می‌یابد، از مادر جدا می‌سازد (یونگ، ۱۳۶۸: ۵۰).

پس در دبستان نقدِ اسطوره‌شناختی ژرفا، بیت‌هایی این چنین، بدین‌سان راز‌گشایی می‌گردد که «من» قهرمان بیدار شده‌است و به‌سوی شناخت و خودآگاهی گام برمی‌دارد:

چو بگذشت بر آفریدون دوهشت	از البرزکوه اندر آمد به دشت
برِ مادر آمد پڑوهید و گفت	که بگشای بر من نهان از نهفت
بگو مر مرا تا که بودم پدر	کیم من به تخم، از کدامین گهر
چه گویم کیم بر سر انجمن	یکی دانشی داستانی بزن

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۵)

[سهراب] برِ مادر آمد بپرسید از اوی	بدو گفت گستاخ با من بگوی
که من چون ز همشیرگان برترم	همی ز آسمان برتر آمد سرم
ز تخم کیم و ز کدامین گهر	چه گویم چو پرسند نام پدر
گرین پرسش از من تو داری نهان	نمانم ترا زنده اندر مهان

(همان: ۱۱۲)

قهرمانی چون فریدون که از مادر می‌شنود بابش از سوی پتیاره‌ای سترگ کشته آمده‌است، با بندی کردن کشنده پدر، به بلوغی روانی و اجتماعی کامیاب می‌آید؛ لیک قهرمانی چون سهراب که پس از آویزش با پدر، به دست همو کشته می‌آید، نمادی تواند بود از نرسیدن به بلوغی روانی و اجتماعی. ناکامی سهراب در رسیدن به بلوغ روانی و اجتماعی، از دو سوی قابل درنگ است: یکی آنکه سهراب، کامیاب به شناختِ بابِ خویش نمی‌آید و این رستم است که در دم واپسین او را می‌شناسد؛ دودِ دیگر آنکه در آویزش آن دو، این باب است که پیروزمند و سرخ‌روی به‌در می‌آید. «شوریدن بر پدر و کشتن او را می‌توان استعاره‌ای از فرد شدن کودک و دستیابی او به یک شخصیت خودبنیاد در نظر گرفت» (ارشاد، ۱۳۸۲: ۳۶۲) که سهراب با شکست از باب خویش، از رسیدن به این شخصیت خودبنیاد بازمی‌ماند.

قهرمان کاملِ اسطوره‌ای، قهرمانی است که به آرمان و آماج کامیاب آید و این آرمان و آماج در اسطوره‌ها، چیزی نیست جز پیروزی بر دشمنی سترگ و آهرمنی، از پا

در آوردن دیوی خون‌آشام و ازدهایی دماهنج، و یا رهایی شاه‌دختی جوان از بند، که همه اینها زینه‌های پاگشایی قهرمان است. فریدون دهاکِ ماردوش را بندی می‌سازد و کیخسرو دشمن‌ترین دشمن قوم ایرانی، افراسیاب، را نابود می‌کند. رستم و اسفندیار نیز هرکدام با پسِ پشت نهادنِ هفت‌خان‌هایی بشکوه، به قهرمانی اسطوره‌ای نام برمی‌آورند. لیک قهرمانی چون سهراب که در زینهٔ باب‌جویی وامی‌ماند و جز شکست نصف و نیمهٔ گردآفرید، کار قهرمانانه و پاگشاییِ سترگی انجام نمی‌دهد، نام قهرمانِ اسطوره‌ای را شایسته نمی‌آید. این دید و داوری، آنگاه بهتر فهمیده می‌شود که سهراب با فریدون سنجیده آید. درست است که فریدون از باب‌پرسی به باب‌جویی نمی‌رسد و بابِ خویش را کشته می‌یابد، لیک با کین‌کشیِ ازدهاک، پاگشایانه‌ترین پاگشاییِ یک قهرمان را می‌ورزد و به آماج می‌رساند، اما سهراب اگر در پهنهٔ حماسهٔ اسطوره‌ای دیده می‌آید، تنها از آن روست که پورِ جهان‌پهلوان است. از دیگر سو، پورکشیِ جهان‌پهلوان، سترگ‌ترین و سخت‌ترین پاگشاییِ ناخواسته و غیرارادیِ اوست که وی را با تکانهٔ سخت روانی به بلوغِ بیشترِ روانی و اجتماعی می‌رساند.

بلوغ و پختگی قهرمان، بر دو بخش است که در سرشت، نیک وابسته به یکدیگرند:

۱- بلوغ و پختگیِ روانی

۲- بلوغ و پختگیِ اجتماعی

بلوغ روانی آن است که قهرمان در روند و کنش آیین‌های پاگشایی، به خودآگاهی می‌رسد و خودآگاهی یعنی پی بردن به ضعف‌ها و کاستی‌های خود و همچنین درک راستین خویش، چونان عضوی کوچک، لیک سخت تأثیرگذار در این گیتی پهناور. بلوغ روانی آن است که در دبستانِ نقدِ اسطوره‌شناختی ژرفا کاویده می‌آید. به سخنی دیگر، رمزگشایی آیین‌های پاگشایی در این دبستان، یعنی هماهنگی و همسانی در میانهٔ «من» خودآگاهی و «خود» ناخودآگاه (هندرسن، ۱۳۸۶: ۵۷). منتقد دبستانِ اسطوره‌شناختی ژرفا، همهٔ آیین‌های پاگشایی را به ژرفاهای روان می‌برد و در همان‌جا آنها را می‌کاود. نمونه را پاگشاییِ باب‌پرسی و باب‌جویی قهرمان را روند و کنشی روان‌شناسانه می‌گذارد؛ روند و کنشی برای رسیدن به خودآگاهی «من» و سرانجام پختگیِ روانی.

لیک بلوغ و پختگی اجتماعی که از رهگذر بلوغ و پختگی روانی فرادست می‌آید، یعنی بذل شدن به عضوی کامل در جامعه، و آرمان و آماج همه آیین‌های تشریف. همین پیوستگی و همبستگی شخص با اجتماع است که در دبستان نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی کلایده می‌آید. منتقد این دبستان همه آیین‌های پاگشایی را در رویه اجتماع می‌پژوهد و می‌پردازد. نمونه را پاگشایی باب‌پرسی و باب‌جویی قهرمان را روند و کنشی جامعه‌شناسانه و مردم‌شناسانه می‌گزارد؛ روند و کنشی برای رسیدن به عضوی کارا در گروهی اجتماعی.

۴-۲-۲- آزمون‌های جنگی

شاید رایج‌ترین آیین پاگشایی قهرمان، ستیز اوست با هر عنصر زینبار بیرونی، چونان انسان، دیو، آژدها، طبیعت سخت و... قهرمان، برای رسیدن به سختی و پختگی روانی و اجتماعی، از رزمی قهرمانانه ناگزیر است، رزمی که در سختی‌ها و دشواری‌های او می‌میرد و از نو، چونان مردی می‌زاید. به سخنی دیگر، من کودکانه می‌میرد تا من مردانه زاییده آید. این زادن‌های نمادین و نوبه‌نو^۱ که پاگشایی قهرمان آن را مایه می‌آید، برای نوشدگی و دوری از کهنگی نیز تواند بود.

قهرمانی چونان رستم، پس از بالشی تنی در هشت‌سالگی، برای بالشی روانی و اجتماعی و درآمدن به گروه اجتماعی و دسته پهلوانی، ناگزیر است تا یک‌قدمی مرگ برود و از نزدیک آن را درک نماید و باز آید. نبرد رستم با پیل سپید، نخستین پاگشایی اوست تا درآمدن به جرگه پهلوانان را شایسته آید. رستم، با یک زخم گرز نیا، پیل سپید را از پای می‌افکند و نخستین آیین پاگشایی‌اش را پس پشت می‌نهد، لیک پیش از آنکه با پیل سپید به کارزار بایستد، مردی نیک‌اندیش را که او را از این کارزار بازمی‌دارد، می‌کشد (فردوسی، ۱۳۷۴: ۶۱). بر بنیاد سخن اسطوره‌دان آمریکایی، جوزف کمبل، این مرد نیک‌اندیش و کسانی چون او که رستم و قهرمان دیگر را از ورود به آستانه خطر و آستانه پاگشایی بازمی‌دارند، نگهبانان آستانه نام دارند (کمبل، ۱۳۸۷: ۹۸). روشن‌داشت سخن را، از بازگفته رؤیایی و گزارشش ناگزیریم:

مرد میان سال محترم و متاهلی می‌گوید: در خواب دیدم که می‌خواهم وارد باغی شگفت‌انگیز شوم، ولی نگهبانی مقابل باغ ایستاده بود و اجازه ورود نمی‌داد. دیدم دوستم، فرولین الزه، داخل باغ است و دستش را از آن طرف دروازه دراز کرده تا به من برساند. ولی نگهبان نگذاشت، بازوی مرا گرفت، به طرف خانه راهنمایی کرد و گفت: عاقل باش، به هر حال می‌دانی که نباید این کار را بکنی.

این رؤیا، اولین جنبه نگهبان آستانه، یعنی جنبه حمایت‌گر آن را نشان می‌دهد، بهتر است انسان هیچ‌وقت نگهبان مرزهای تعیین شده را به چالش نخواند. ولی از سوی دیگر، فقط با خروج از این مرزها و برانگیختن دیگر جنبه نابودگر همین نیروست که می‌توان زنده یا مرده، وارد حیطة تجربه‌های نو شد.

سفر، همیشه و همه‌جا، عبور از حجاب دانسته‌ها به سوی ناشناخته‌هاست. نیروهای نگهبان مرزها، خطرناک‌اند و روبه‌رو شدن با آنها مخاطره‌انگیز است، ولی برای آن کس که شایستگی و شجاعت لازم را دارد، خطری وجود ندارد (همان: ۸۹ و ۶۰).

در نمادپردازی دیگری، مرد نیک‌اندیش که رستم را از درآویختن با پیل سپید بازمی‌دارد، نمادی تواند بود از ترس رستم؛ ترسی که «من» خودآگاهی بر او آشکار می‌سازد و رستم سلحشورانه او را پست می‌گرداند و به درون آستانه-ناخودآگاهی- و یا آن سوی دیوار سنت‌های جامعه می‌رود.

فریدون، پس از زادن از مادر، از سوی او در مرغزار و برفراز البرزکوه می‌بالد و می‌پرورد؛ یعنی در بسترهای اسطوره‌شناختی دشت و کوه و به میانجی وابستگان حیوانی و انسانی آن بسترها، یعنی گاو برمایه و دشتبان و مرد دینی. او پس از بالش و پرورشی اسطوره‌شناختی و قهرمانانه، نخستین آیین پاگشایی خویش را، یعنی باب‌پرسی و باب‌جویی، پس پُشت می‌نهد و بدین‌سان از مام خویش و من کودکانه خود جدا می‌آید و گام به سوی بلوغ و پختگی روانی و اجتماعی می‌نهد. بلوغ و پختگی او زمانی به اوج می‌رسد که وی آزمونی جنگی را پس پُشت نهد و این آزمون، یعنی رفتن تا آستانه مرگ و خطر و سر بر آوردن در زادنی دیگر؛ لیک این بار در سان و سیمای قهرمانی کامل و پخته. کانون خطر و مرگی که قرار است وی در آن گام نهد، پایتخت و مشکوی دهاک است و آزمون جنگی او، نبرد با ضحاک و جادوان و دیوان دمساز او. این کانون خطر در دو دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا و برون‌روانی، بدین‌سان گزارده می‌آید:

در دبستان نخست، پایتخت و مشکوی دهاک دروند، نمادی است از ناخودآگاهی و دیوان و آژدهایان درونش، نمادی از سایه‌های درون ناخودآگاهی. بلوغ روانی و رسیدن به

خودآگاهی زمانی دست خواهد داد که «من» خودآگاهی، با سایه‌های درونِ ناخودآگاهی بستیزد و بر پایهٔ سخنِ یونگ به «رهایی» دست یابد (هندرسن، ۱۳۸۶ الف: ۱۷۵). ژوزف هندرسن، از شاگردان و دمسازان یونگ، در این زمینه نوشته‌است:

بر مبنای آنچه پروفیسور یونگ «مبارزه برای رهایی» می‌نامد، «من» خویشتن، همواره با سایه در ستیز است. این ستیزه در کشمکش انسان بدوی برای دست‌یافتن به خودآگاهی، به صورتِ نبردِ میانِ قهرمانِ کهن‌الگویی با قدرت‌های شرورِ آسمانی که به هیبتِ اژدها و دیگر اهریمنان نمود پیدا می‌کنند، بیان شده‌است. شخصیتِ قهرمان، در خلال انکشافِ خودآگاه فردی، امکانی نمادین است تا به‌وسیلهٔ آن «من» خویشتن بتواند سکونِ ناخودآگاه را درنوردد، و انسان پخته را از تمایل واپس‌گرایانهٔ بازگشت به دورانِ خوشِ کودکی زیر سلطهٔ مادر، رهایی دهد (همان: ۱۷۶-۱۷۵).

پدر روان‌شناسی ژرفا، گوستاو یونگ، در زمینهٔ دست‌یابی به خودآگاهی با پیروزی بر ناخودآگاهی و نیروهای اهریمنی درونِ آن، بر این باور است:

فتح «خودآگاهی» با ارزش‌ترین ثمرهٔ «درخت زندگی» است؛ سلاحی جادویی که به انسان قدرت پیروزی بر زمین را داده و به وی اجازه می‌دهد- دست‌کم امیدواریم- که به پیروزی بزرگ‌تری بر خود دست یابد.

کارِ عمدهٔ قهرمان، پیروزی بر هیولای تاریکی است: پیروزیِ مورد امید و انتظارِ خودآگاه بر ناخودآگاه. روز و روشنایی مترادفِ خودآگاه هستند، شب و تاریکی، مترادفِ ناخودآگاه. ظهورِ خودآگاه، شاید پرقدردترین تجربهٔ دوره‌های آغازین باشد، زیرا به‌وسیلهٔ آن، جهان که هیچ‌کس پیش‌تر چیزی از آن نمی‌دانست، موجودیت پیدا کرد. «و خدا گفت روشنایی باشد»، این سخنان فرافکنی تجربهٔ واقعی یک «خودآگاه» در حال جدا شدن از ناخودآگاه است (یونگ، ۱۳۸۵: ۵۷).

لیک در دبستانِ نقدِ اسطوره‌شناسی برون‌روانی، پایتخت و مشکوی اژی‌دهاک نمادی است از جامعه‌ای سرشار از تابوهای اهریمنی و سنت‌های ریشه‌یافته، و اژدهایان و دیوانِ درونش، نمادی از سازندگان و نگهبانانِ این تابوها. جامعهٔ روزگارِ فریدون سامان و سازمان‌یافته از جادوی است، و فردوسی شیرین و نغم می‌سراید:

پراگنده شد کام دیوانگان	نهان گشت آیین فرزندگان
نهان راستی آشکارا گزند	هنر خوار شد جادویی ارجمند
به نیکی نبودی سخن، جز به راز	شده بر بدی دستِ دیوانِ دراز
(فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۳)	

مشکوی اژی‌دهاک، کانون خطر و مرگ است و فریدون قهرمان باید قهرمانانه به این تابوها و سنت‌های ریشه‌دوانده بتازد و بُت اژدهاک را پست گرداند؛ کرداری قهرمانانه که هم بالش اجتماعی خویش را پذیرفتار می‌آید و هم جامعه‌ای نو را سامان می‌دهد. جوزف کمبل، در زمینه عبور قهرمان از آستانه خطر و مرگ می‌نویسد:

هر قهرمانی که قدم به آن سوی دیوار سنت‌های جامعه خود گذارد، به‌ناچار با یکی از این دیوها، که هم خطرآفرین‌اند و هم اعطاگر قدرت جادو، روبرو خواهد شد (کمبل، ۱۳۸۷: ۹۱).

فریدون نیز با قدم نهادن به آن سوی دیوار سنت‌های پتیارگی، با پتیاره سترگ، پتیاره‌ای خطرآفرین و جادوپرست، رویاروی می‌آید.

۴-۲-۳- آزمون‌های اندیشه‌ای

گونه‌ای دیگر از آیین پاگشایی قهرمان، آزمون‌های اندیشه‌ای است. پس پشت نهادن این آزمون‌ها، قهرمان را در بستری بالش‌یافته در اجتماع قرار می‌دهد و رشد روانی وی را پذیرفتار می‌آید. این‌گونه از پاگشایی قهرمان را به‌روشنی در پاگشایی زال می‌بینیم:

زال نامه سوزناک پدر را مبنی بر درخواست هم‌داستانی با پیوند خویش با رودابه، به منوچهرشاه می‌رساند. منوچهر پس از آنکه با اخترشناسان و موبدان رای می‌زند و درمی‌یابد که فرجام این پیوند خجسته است، زال را پیش می‌خواند و آنان معماهای ساده‌ای از وی می‌پرسند:

یکی، از دوازده درخت سرو که از هر یک سی شاخه برآمده‌است؛ دیگری از دو اسب سیاه و سپید که پیوسته در تک و تازند؛ سومی از سی سوار که چون از روبه‌روی شهریار گذارشان می‌دهند یکی کمتر و چون دوباره‌شان می‌شماری همان سی تن‌اند؛ چهارمی از مرغزاری سبزه و خرّم که دروگری داس به دست پیوسته در کار درو کردن خشک و تر آن است؛ پنجمی از دو درخت سرو که از بُن دریا برآمده‌اند و مرغی بر آنها آشیان دارد که شب را بر یکی و روز را بر دیگری نشیمن می‌گیرد؛ و ششمی، از شارستانی که بر فراز کوه است و مردم از آن به سوی خارستانی می‌آیند؛ لیک ناگهان زلزله‌ای درمی‌گیرد و هرچه در خارستان گرد آورده‌اند نابود می‌کند و مردم ناچار به سوی شارستان بازمی‌گردند.

زال پاسخ می‌دهد که این‌همه، دوازده ماه سال، شب و روز، سی روز ماه‌های قمری، زمان، خورشید، دنیا و آخرت و مرگ و قیامت است (فردوسی، ۱۳۷۴: ۶۰).

آزمون‌های اندیشه‌ای، اندیشیدن را در آدمی کارا می‌گرداند که برای گسستن قهرمان از من کودکانه و پیوستن به خودآگاهی بایسته می‌نماید. کودک، ناخودآگاهانه می‌اندیشد،

و برای رسیدن به بلوغی روانی و اجتماعی، باید پایه‌پایه از ناخودآگاهی بگسلد و به خودآگاهی بپیوندد، و اندیشیدن دستاویزی است برای این گسستگی از ناخودآگاهی و پیوستگی به خودآگاهی.

۴-۲-۴- آزمون‌های نابیوسان

این‌گونه، آزمونی است که بی‌هیچ «پیش‌آگاهی» قهرمان، برای سنجش بالش و نمو تنی و روانی او برپا می‌سازند. بهترین و روشن‌ترین نمونه این آزمون را فریدون برای پورانِ خویش سامان می‌دهد:

چون فریدون از بازگشت پسرانش از سفر همسرگزینی، آگاه می‌شود، خود را به جادویی، به پیکره‌آذهبایی دمان درمی‌آورد و بر سر راهشان پدید می‌آید. یکی روی در گریز می‌آورد که سلمش می‌نامند؛ دیگری با وی می‌ستیزد که تورش می‌خوانند؛ و سه‌دیگر راه میانه را برمی‌گزینند و با اژدها مدارا می‌کند که ایرج نام می‌گیرد (همان: ۲۵).

این آزمون، به یکباره و بی‌هیچ آمادگی قهرمان، به‌ویژه آمادگی روانی او، انجام می‌پذیرد، درحالی‌که در آزمون‌های جنگی و اندیشه‌ای، قهرمان از پیش خود را بسیجیده است. آزمون‌های نابیوسان، در دبستان نقد اسطوره‌شناسی ژرفا، از گونه‌تکانه‌های روانی تواند بود که کودک را یک‌شبه می‌بالاند و می‌پروراند؛ و این همان آرمان و آماجی است که آیین‌های پاگشایی می‌جویند.

۴-۲-۵- اسب‌گزینی قهرمان

اسب‌گزینی قهرمان، از گونه‌آیین‌های پاگشایی تواند بود. قهرمان، با گزینش اسبی دلخواه، خویشتن را چون قهرمانی راستین می‌نمایاند. قدمعلی سرآمی، درباره‌ اسب‌گزینی جهان پهلوان نوشته‌است:

آغاز زندگانی رستم به‌عنوان پهلوان، وقتی است که قَسِیلَةُ اسبان را به دستور زال از برابر وی می‌گذرانند و او از میانشان رخس را که داغ هیچ کسی را بر سرین ندارد برمی‌گزیند (سرآمی، ۱۳۸۳: ۷۸۱).

سهراب نیز چونان باب خویش اسبی نژاده برای خویش برمی‌گزیند و پس از آن است که پا در راهی بی‌بازگشت می‌نهد (فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

اگر این سخن ژوزف هندرسن را فراچشم داشته باشیم که «در تاریخ گذشتگان و جوامع ابتدایی، هویت گروه و فرد، غالباً با نماد یک حیوان به‌عنوان توتّم مشخص

می‌شود» (هندرسن، ۱۳۸۶: ۵۷)، می‌توان بدین برآیند رسید که اسبی ویژه و شناخته برای یک قهرمان، چونان نام وی، هویتی است برای او و همین هویت، یعنی رساندن قهرمان به بلوغ و بالشی روانی و اجتماعی. البته گزینش حیوانی ویژه برای یک فرد، و نه یک طایفه و قبیله، می‌تواند بود که از گونه «روح نگهبان» یا «نیگویییم»^۱ به شمار آید (استروس، ۱۳۸۶: ۵۶).

۴-۲-۶- آزمون‌های باورشناختی

آزمون‌های باورشناختی، از آن روی که قهرمان با پس پشت نهادن آن، پایه‌ای به ورجاوندی و بشکوهی و بالش روانی و اجتماعی نزدیک می‌آمده‌است، از گونه آیین‌های پاگشایی شماره شده‌است. آزمون‌های باورشناختی، همه آن آزمون‌هایی است که باور قهرمان را نشانه می‌رود؛ و این باور در نگاهی فراگیر، از باوری دینی و آن‌سری تواند بود تا باوری ملی و حماسی. مهردینان به‌گونه‌ای برجسته و توان‌فرسا با این آزمون رویارو بوده‌اند. نمونه را مرشد برای روشن ساختن هویت نوآموز، دست‌ها و پیشانی وی را کبودی می‌زده‌است (ورماژن، ۱۳۸۷: ۱۵۸)؛ که بسیار توان‌فرسا و دشوار می‌نموده‌است و حکایت آن قزوینی خالکوب را در مثنوی مولوی که دردهای نیش سوزن دلاک را تاب نمی‌آورد به یاد می‌آورد:

ای برادر صبر کن بر دردِ نیش تا رهی از نیشِ نفسِ گبرِ خویش
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۵)

آزمون‌های باورشناختی در پهنه حماسه‌های ملی، همه آن نبردهای قهرمانان هر قوم و تباری است که به باور عشق به وطن و پاسداشت آن انجام می‌پذیرد. نبرد یونانیان با ترواییان بر سر ناموس و آبروی آنان (هیلن) از زمره این آزمون‌هاست. آزمونی که در پس آن، شکوه و افتخار نشسته بود؛ و به زبانی اسطوره‌شناختی، بلوغ و بالشی روانی و اجتماعی برای تک تک یونانیان به ارمغان آورد.

گردانی چون رستم، زال، گودرز، گیو، بیژن، بهرام، گرگین میلاد و... نیز که به پاسداشت نام از کام گذشتند و در آوردگاه‌های بی‌شماری بزرگی آفریدند، آزمون‌هایی باورشناختی و آیین‌های پاگشایی را از سر گذراندند.

اما بزرگ‌ترین آزمون باورشناختی همهٔ حماسه‌های اسطوره‌ای ایرانیان، همان است که سیاوش یزدان‌شناس با سرخ‌روی آن را پس‌پشت نهاد. سیاوش، به آهنگِ روشن‌داشتِ نکونامی خویش، آزمایش ایزدی گذشتن از آتش را پذیرا می‌آید. دکتر میرجلال‌الدین کزازی در این زمینه چنین نوشته‌است:

گذشتن سیاوش از آتش آزمون ایزدی است که وَر نامیده می‌شده‌است. در ایران باستان، دو گونه وَر، روایی داشته‌است: وَرِ گرم و وَرِ سرد که در پهلوی برسنگ ور^۱ نیز خوانده شده‌است. وَرِ گرم، گذشتن از آتش بوده‌است. کسی که می‌خواسته‌است بی‌گناهی خویش، یا باور استوارش را به کیش خود بی‌چندوچون آشکار بدارد، تن بدین آزمون در می‌داده‌است. اگر بی‌گناه بوده‌است یا در باور خویش استوار، بی‌گزند از آتش به‌در می‌آمده‌است (کزازی، ۱۳۸۵: ۳/۲۷۵).

وَ، آزمونی سخت و مرگبار بوده‌است که سیاوش، قهرمانانه و پاکدامنانه، گذشتن از آن را تاب می‌آورد و یک گام به بلوغ روانی و اجتماعی خویش نزدیک می‌آید. گذر سیاوش از آتش، جدای از روشن‌داشت و استوارداشت پاک‌ی او، آزمونی پاکشایانه است که قهرمان ناگزیر از انجام آن است. سیاوش قهرمانی است که از سرآغاز زادن تا مرگ باشکوهش، پاکشایی‌های پی‌درپی و شگفتی را از سر می‌گذراند که بدین قرار است:

۱- جدایی از مام و سفر به زابلستان

۲- برگزشتن از آتش

۳- سفر به توران

۴- پیوند و زناشویی با جریره

۵- پیوند و زناشویی با فرنگیس

۶- پی‌افکندن سیاووشگرد

۷- مرگ

این زینه‌های هفتگانهٔ پاکشایی سیاوش، ما را تا بدان زینه پیش می‌برد که مرگ و زادنی اسطوره‌ای را به‌گونهٔ رستن گیاهی شگفت از خون او، نامزد به «خون سیاوشان»، پذیرفتار آیین و اگر آرمان فرجامین آیین‌های پاکشایی، مرگ و زادنی دیگرباره است، در هیچ قهرمانی بهتر و روشن‌تر از سیاوش، این مرگ و زادنی نمادین را نخواهیم دید.

مردن و زادن نمادین را به‌گونهٔ رستن گیاه به‌عنوان کهن‌نمونه، در نمونه‌های زیرین نیز می‌یابیم: آتیس، در اسطوره‌های غرب آسیا، پس از مرگ در پیکرهٔ درخت کاجی، از نو

زاده می‌آید (فریزر، ۱۳۸۳: ۳۹۷). در باوری دیگر، بنفشه را رُسته از خون او می‌دانند (همان: ۳۹۹). همچنین در اسطوره‌های رُمی، گل سرخ و شقایق را رُسته از خون آدونیس می‌انگاشته‌اند (همان) و انار را از خون دیونیزوس (همان: ۴۴۶). به هر روی، کهن‌نمونه پاگشایی که از آن مرگ و زادنی دیگرباره و نمادین را خواهانیم در پاگشایی برگذشتن سیاوش از آتش و مرگ او به روشنی و رسایی، البته با رمزگشایی اسطوره‌شناختانه آشکار است.

۴-۲-۷- پیوند و پیمان زناشویی قهرمان

پیوند و پیمان زناشویی قهرمان، آیینی پاگشایانه در شمار می‌آید، چراکه بلوغ و بالیدگی روانی و اجتماعی قهرمان را پذیرفتار می‌آید. در دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، پیوند و پیمان زناشویی قهرمان با دختری دلخواه بدین‌سان گزارده می‌آید: شناخت و رویکرد «من»، به کهن‌نمونه مادینه‌روان (آنیما) و همین آشنایی و پرداختن به مادینه‌روان از سوی «من» خودآگاهی، فرایند رشد روانی و در نتیجه، رشد اجتماعی او را باعث می‌آید. قهرمان نماد «من» خودآگاهی است؛ زن، نماد کهن‌نمونه مادینه‌روان (آنیما) و پیوند زناشویی قهرمان با دختر یا زن، نمادی از شناخت و پرداختن «من» خودآگاهی، به کهن‌نمونه مادینه‌روانش است.

داستان‌هایی را که سرانجامش ازدواج قهرمان است، داستان‌های مادینه‌روانی (آنیمایی) باید بنامیم؛ داستان‌هایی چون رستم و ته‌مین، بیژن و منیژه و زال و رودابه؛ که قهرمانانی چون رستم، بیژن و زال با شناخت و پذیرش مادینه‌روانشان، به خودآگاهی و رشد روانی دست می‌یابند.

پیوند و ازدواج مرد و زن با همدیگر، راهی است برای لمس کردن و پسوند مادینه‌روان و نرینه‌روان. به سخن دیگر، مرد با ازدواج خویش، نرینه‌روانش را لمس می‌کند؛ و زن با ازدواج خود، مادینه‌روانش را. لیک، در دبستان نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی، ازدواج آیین عشق و بخشش است. به سخنی دیگر:

گردن نهادن فرد به چیزی برتر از خود اوست: زندگی واقعی یک ازدواج یا یک رابطه عشقی واقعی، درمناسبات است که شما نیز در آن حضور دارید. ازدواج متعهد شدن به آن چیزی است که شما هستید. طرف شما، به‌واقع نیمه دیگرتان است، و شما و آن دیگری، یگانه‌اید. ازدواج، بازشناسی نمادین هویت ماست- دو جنبه از یک هستی. ازدواج، بیان مجدد و نمادین یگانگی و وحدتی است که در آغاز وجود داشته‌است (کمبل، ۱۳۸۸: ۲۹۵-۲۹۴).

ازدواج نمادی از یگانگی تواند بود و این نمادِ اسطوره‌ای را در گیاهِ نمادینِ ریواس، در اسطوره‌های ایرانی به‌روشنی و آشکارگی می‌بینیم. در اسطوره‌های ایرانی، چون کیومرث، پیش‌نمونهٔ انسان، می‌میرد، از منی او که بر خاک فرومی‌ریزد، گیاهِ نمادینِ ریواس می‌روید و از آن گیاهِ راست، به‌یکباره دو شاخه برمی‌آید که یکی نخستین مرد ایرانی، مَشی و دیگر نخستین زنِ ایرانی، مَشیانه است. مَشی و مَشیانه یا مَهلی و مهلیانه، نخستین مرد و زنِ ایرانی، همالان و همتایانِ آدم و حوا در اسطوره‌های سامی توانند بود (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۰). در اسطوره‌های ایرانی، پیوستگی و همبستگی، و همتایی و هم‌ارزی زن و مرد، به‌روشنی و رسایی به نمود در آمده‌است. باور به برابری زن و مرد و از یک گوهر بودن آنها در یسنا، آنجا که رستگاری را به هر دوان (زن و مرد) یکسان مژده می‌دهد، دیده و شناخته می‌آید:

آن مرد یا زن که از برای من، ای مزداهورا، به‌جای آورد آنچه را که تواز برای جهان بهتر دانستی، از برای پاداش درست کرداری وی بهشت بدو ارزانی باد. و کسانی را که من به نیایشِ شما برگمارم، با همهٔ آنان از پُل چینوت خواهیم گذشت (پورداد، ۱۳۸۴: ۵۳۴).

این برابری و یکسانی زن و مرد، به گاهِ آفرینش آن دو، در حالی است که در اسطوره‌های سامی، زن از دندهٔ چپِ مرد آفریده می‌آید (ستاری، ۱۳۸۶: ۵۹) و هیچ‌گونه برابری و همسانی و هم‌ارزی در میانشان دیده نمی‌شود:

خوابی بیامد و دیدهٔ آدم بگرفت، نه خفتهٔ تمام بود و نه بیداری تمام. جبرئیل بیامید و یک استخوان از پهلوی چپِ آدم برکشید، چنان‌که آدم را هیچ‌الم نرسید، که اگر الم بودی، هرگز زنان را در دل مردان جای نبود. پس حوا از استخوان بیافرید (قص‌الانبیا، ۱۳۶۲: ۱۷).

پیوند زناشویی زن و مرد با همدیگر، که در اسطوره‌های ایرانی در میانهٔ مَشی و مَشیانه، پنجاه‌سال پس از گسستنشان از گیاهِ ریواس رخ می‌نماید (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۸۲)، کرداری اسطوره‌ای تواند بود برای نمادین کردن آن پیوستگی نخستین. این آیین از آن روی پاگشایانه در شمار می‌آید و قهرمان را به بلوغ و بالش روانی و اجتماعی می‌رساند که قهرمان با جستن و پیوستن به نیمهٔ گم‌آمدهٔ خود، به کمال نخستین خویش بازمی‌گردد.

۴-۲-۸- سفرِ قهرمان

سفرِ قهرمان، همیشه کرداری پاگشایانه به شمار می‌آید، چراکه سفر، با رنج‌ها و سختی‌های نهفته در آن، بلوغ و بالش روانی و اجتماعی قهرمان را در پی دارد. سفرِ

قهرمان، مانند کردارهای پاگشایانه دیگر، یک بن‌مایه بنیادین و برجسته دارد و آن «مرگ و رستاخیزی دیگر است (کمبل، ۱۳۸۸: ۱۹۰).

سفر هفت‌خوانی رستم، یک دگرگونی روان‌شناختی بنیادین در او پدید می‌آورد، به‌گونه‌ای که او در روند سفر، پایه‌پایه، کودکی خویش را وامی‌نهد و بلوغ خود را به دست می‌آورد. او در شخصیت و روان کودکی‌اش می‌میرد و در شخصیت یک فرد رسیده و قهرمان راستین رخ می‌نمایند.

تفاوت سفر هفت‌خوانی با سفر هفت‌خوان‌واره یا ناتمام و سفر تک‌خوانی، در آن است که بن‌مایه اسطوره‌شناختی مرگ و زادنی دیگر در آن، پیاپی به انجام می‌رسد. از سوی دیگر، هفت‌خوان‌ها را هفت زینه پاگشایی می‌بینیم که قهرمان باید یک‌یک آنها را پس پشت نهد؛ همچنان که رازآموزان کیش مهرپرستی هفت زینه یا هفت آزمون شگرف و دشوار را از سر می‌گذرانده‌اند (کزازی، ۱۳۸۰: ۱۸۶).

بر بنیاد سخن جوزف کمبل، قهرمان برای وارد شدن به کام مرگ، باید از آستانه‌ای بگذرد (کمبل، ۱۳۸۷: ۸۵). آستانه‌ای که رستم با برگزشتن از آن پا به کام مرگ (بستر هفت‌خوانی) می‌نهد، دشوار‌گزینی اوست:

در هفت‌خوان‌های رستم و اسفندیار، این دو پهلوان را بر سر دوراهی می‌بینیم و هر یک از آنان ناچارند هفت‌خوان خویش را با گزینش یکی از دو راه دشوار و آسان بی‌اغازند، اما آنان به سائقه سرشت پهلوانی خویش، بی‌آنکه به اندیشیدنشان نیاز افتد، راه صعب را برمی‌گزینند. این گزینش راه، در آغاز درحقیقت مخاطب هفت‌خوان‌ها را می‌آگاهاند که باید خود را برای شنیدن یا خواندن گزارش رویدادهایی دشوار آماده کند. همچنین این انتخاب تلقینی است به مخاطب تا بداند که با قهرمانانی استثنایی رویاروی خواهد بود (سرامی، ۱۳۸۳: ۹۵۵).

رستم برای رهانیدن کاوس کی و سپاهیان ایران از چنگال دیوان مازندران، دو راه در پیش رو دارد: یکی دراز و کم‌گزند؛ دو دیگر، کوتاه و دشوار. رستم راه دوم را برمی‌گزیند و با این گزینش از آستانه مرگ می‌گذرد و به بستر پیچ‌درپیچ هفت‌خوانی وارد می‌شود. رستم، سفر هفت‌خوانی خود را می‌آغازد، سفری که با عبور از حجاب دانسته‌ها به سوی ناشناخته‌ها انجام می‌پذیرد (کمبل، ۱۳۸۷: ۹۰).

در دو‌خوان نخست، رستم را هیچ‌کاره می‌یابیم و تا بدل شدن به قهرمانی کامل، زینه‌های سخت و دشواری را باید پس پشت نهد. گویی‌خوان‌های هفت‌گانه رستم،

به‌گونه‌ای به سامان رسیده‌است که قهرمان، کم و آهسته تن به آب زند و با آمادگی رو به ژرفاهای دریا نهد.

در خوانِ نخست، رستم را شکم‌باره و خواب‌باره‌ای بیش نمی‌بینیم و این رخس است که به فریاد او می‌رسد و آن‌زمان که رستم در کنار نیسانی به خواب رفته‌است، با شیری درمی‌آویزد و او را از پای درمی‌آورد. در خوانِ دوم، که خوانِ گرما و تشنگی است، باز هم رستم را قهرمانی نارسیده و دست‌وپایسته می‌بینیم که به میانجی میشی نیکوسُزین، به چشمه‌ای جوشان و گوارا رهنمون می‌آید. این دو حیوان (رخس و میش) که در خوان‌های نخست و دیگر، به یاری رستم می‌شتابند، نمادهایی هستند از کهن‌نمونه «خود»^(۶) خود معمولاً به صورت یک حیوان نمود پیدا می‌کند و طبیعت غریزی ما و پیوند آن با محیط را نمادین می‌کند؛ درست از همین روست که در اسطوره‌ها و افسانه‌های پریان، با بی‌شمار حیواناتِ یاری‌دهنده برخورد می‌کنیم (فون فرانتس، ۱۳۸۶: ۳۱۰).

در خوانِ دوم، بستری اسطوره‌شناختی را نیز می‌بینیم: «بیابان که در نقد اسطوره‌شناختی ژرفا، نمادی از ناخودآگاهی است و در نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی، نمادی از نیروهای بکر و نهفته در طبیعت و یا بسترهای اسطوره‌شناختی که قهرمان برگزشتن از آن را برای زادنی دیگر ناگزیر است.

چهار خوان از هفت خوان رستم و اسفندیار، سخت اسطوره شناختی‌اند:

خوان دوم رستم: گذار از بیابان

خوان پنجم رستم: گذار از سرزمین تاریکی

خوان ششم اسفندیار: گذار از برف و سرما

خوان هفتم اسفندیار: گذار در شب از دریا

بیابان، سرزمین تاریکی، سرزمین سرما و پوشیده از برف و دریا، در نقد اسطوره‌شناختی برون‌روانی، نمادهایی توانمند بود از مرگ؛ و قهرمانانی چون رستم و اسفندیار با گام‌نهادن به این بسترها و بیرون آمدن از آن، «مرگ و زادنی دیگر» را تجربه می‌کنند. اگر قهرمانانی چون طوس، گیو، فریبرز، بیژن و گسته‌م، به آهنگِ همراهی کیخسرو، در برفی سهمگین و مرگبار بندی می‌آیند و جان می‌سپارند (فردوسی، ۱۳۷۴: ۳۸۵)، این مردن نمادین، به مرگی راستین دگردیسی می‌یابد؛ لیک اگر کیخسرو در کوه ناپدید می‌آید و مرده یا زنده‌ او را باز نمی‌یابند (همان: ۳۸۴)، از آن روست که او نیز مرگی

نمادین را از سر گذرانده است و اگر تاکنون از آن کوهستان باز نیامده‌است، از آن روست که او در باور مزدیسنان، جزو هفت جاودان‌ها و از یاورانِ سوشیانتِ پیروزگر شمرده می‌شود؛ چنان که در مینوی خرد آمده‌است:

و از کیخسرو این سودها بود: چون کشتن افراسیاب، و کندن بتکدهٔ ساحلِ دریاچهٔ چیچست، و پابرجا ساختن کنگ‌دز، و سوشیانس پیروزگر که مرتب‌کنندهٔ مردگان است، در تن پسین رستاخیز را به یاری او بهتر می‌تواند انجام دهد (مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۶).

بازنگشتن کیخسرو از کوهستان و پیدا نیامدنِ تنِ مردهٔ او در برف‌ها، نمادی تواند بود از زنده بودنِ وی و رفتنِ او در کوهستانِ پربرف، نمادی از مرگِ نمادینِ او و سر برآوردنِ چونانِ یک یار جاودانهٔ شوسیانس.

گشتاسب نیز نمونه‌ای دیگر از بالش قهرمان در سفر است. او هنگامی که از لهراسب می‌بُرد و به روم سفر می‌کند، گوهر شاهانهٔ خویش را می‌پرورد و می‌بالاند و به پادشاهی ایرانشهر دست می‌یازد (فردوسی، ۱۳۷۴: ۴۰۳-۳۹۱).

۵- نتیجه‌گیری

پاگشایی قهرمان آنگاه به فرجام می‌رسد که او به کمال دست یابد و این کمال و تمامیت، در دو دبستانِ نقد اسطوره‌شناختی ژرفا و برون‌روانی، رسیدن به بلوغ و پختگی روانی و اجتماعی است. قهرمان اسطوره‌ای نمی‌تواند به زینۀ بلوغ اجتماعی گام نهد، مگر آنکه به بلوغ روانی دست یابد. قهرمان اسطوره‌ای، در پسِ پشت نهادنِ آزمون‌های دشوار، به زینه‌هایی از پاگشایی برمی‌خورد که بلوغ روانی او را در پی دارد؛ مانند باب‌پرسی و باب‌جویی قهرمانانی چون سهراب، باب‌پرسی فریدون، آزمون اندیشه‌ای زال، آزمون نابیوسان (غیرمنتظرهٔ) پوران فریدون، اسب‌گزینی رستم و سهراب، و پیوند و ازدواج همهٔ یلان و قهرمانان.

زینه‌هایی از پاگشایی قهرمان، یکسره در بلوغ اجتماعی او فشرده می‌آید و بلوغ اجتماعی قهرمان اسطوره‌ای، چیزی جز «برکت بخشی» برای مردم نخواهد بود. به دیگر سخن، پاگشایی‌هایی چون آزمون‌های جنگی، آزمون‌های باورشناختی و سفر قهرمان، نه‌تنها بلوغ اجتماعی قهرمان را در پی دارد، که برکت‌هایی بس ریشه‌دار برای جامعه به ارمغان خواهد آورد. کین‌کشی فریدون از دهاک، آزادی ایرانیان را از جادو و جادوپرستی

به ارمغان آورد و کین‌کشی کیخسرو از افراسیاب، ایرانشهر پاک و اهورایی را از دشمنی سترگ و سیاهکار رهایی بخشید. اگر قهرمانی چون کیخسرو به یکباره از جامعه‌اش می‌برد، از آن روست که باید در روز پسین برانگیخته شود و سوشیانس را یاری رساند. پس این گسلیدن به معنای پایان برکت‌آوری وی برای جامعه‌اش نخواهد بود.

پاگشایی برای یک قهرمان اسطوره‌ای، زینه‌ای همیشگی است تا پایان عمرش؛ و هر قهرمانی آنگاه اسطوره‌ای خواهد شد و در یادها خواهد ماند که چنین زینه‌هایی را به انجام رساند؛ چونان یل یلان، رستم.

پی‌نوشت

- ۱- جلوگیری از آشپزی زنانِ حیض را در اسطوره‌های زردشتی نیز می‌بینیم (برای آگاهی بیشتر نک. وندیداد، ۱۳۸۵: ۸۶۱/۲-۸۴۲).
- ۲- برای نمونه، حیض زن در اسطوره‌های زردشتی، برآمده از بوسه‌ای است که اهریمن بر سر جَهی می‌زند (نک. فرنِغ دادگی، ۱۳۸۰: ۵۱).
- ۳- مزدیسنان (اوستایی: Mazda Yasna) بر پرستندگان مزدا اطلاق می‌شود و زردشتیان خود را با این صفت می‌خوانند. واژه در اوستای نو بارها به کار رفته‌است.
- ۴- برای آگاهی از مراسم دورانِ بلوغِ زردشتیان، نک. وندیداد، ۱۳۸۵: ۹۵۸/۲-۸۹۶.
- ۵- در اسطوره‌های ایرانی، سن آرمانی و اسطوره‌ای، میانهٔ چهارده پانزده‌سالگی است.
- ۶- خود مرکز روان است که در اسطوره‌ها به گونه‌های پیر فرزانه، گویی رخشان و حیوانی سودمند چونان سیمرغ نمایان می‌شود.

منابع

- ارشاد، محمدرضا (۱۳۸۲)، *گسترهٔ اسطوره*، تهران: هرمس.
- استروس، لوی (۱۳۸۶)، *توتمیسم*، ترجمهٔ مسعود راد، تهران: توس.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۸)، *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، رازهای زادن و دوباره زادن*، ترجمهٔ نصرالله زنگویی، تهران: آگاه.
- برن، لوسیلا (۱۳۸۶)، *اسطوره‌های یونانی*، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران: مرکز.
- برنر، چارلز (۱۳۴۷)، *مقدمت روان‌کاوی*، ترجمهٔ فرید جواهرکلام، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بولن، جین شینودا (۱۳۸۶)، *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان*، ترجمهٔ آذر یوسفی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

- بیرلین، ج. ف (۱۳۸۶)، *اسطوره‌های موازی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز پورداود، ابراهیم (۱۳۸۴)، *گات‌ها*، تهران: اساطیر.
- حصوری، علی (۱۳۸۴)، *سیاوشان*، تهران: چشمه.
- ستاری، جلال (۱۳۸۶)، *سیمای زندان در فرهنگ ایرانی*، تهران: مرکز. سرامی، قدمعلی (۱۳۸۳)، *از رنگ گل تا رنج خار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، *شاهنامه* (یک جلدی)، تصحیح ژول مل، تهران: عطار. فرنبغ دادگی (۱۳۸۰)، *بندھشن*، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس.
- فون فرانتس، ماری لوییز (۱۳۸۶)، «فرایند فردانیت»، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی، صص ۳۴۸-۲۳۷.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۳)، *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- قصص/الانبیا (۱۳۶۲)، تصحیح و توضیح فریدون تقی‌زاده طوسی، تهران: توس.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۰)، *از گونه‌ای دیگر*، تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۸۵)، *نامه باستان*، جلد سوم، تهران: سمت.
- کمبل، جوزف (۱۳۸۷)، *قهرمان هزارچهره*، ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.
- _____ (۱۳۸۸)، *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رنالد نیکلسون، جلد چهارم، تهران: افکار.
- مینوی خرد (۱۳۸۵)، ترجمه احمد تفضلی، به کوشش زاله آموزگار و مهرداد بهار، تهران: توس.
- ورزمازرن، مارتین (۱۳۸۷)، *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه.
- وندیداد (۱۳۸۵)، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، ۲ ج، تهران: بهجت.
- هندرسن، جوزف لوئیس (۱۳۸۶ الف)، «اساطیر باستان و انسان امروزی»، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی، صص ۲۳۵-۱۵۱.
- _____ (۱۳۸۶ ب)، *انسان و اسطوره‌هایش*، ترجمه حسن اکبریان طبری، تهران: دایره.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۸)، *چهار صورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: آستان قدس.
- _____ (۱۳۸۵)، *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو؛ ژوزف ال هندرسن، ماری لوییز فون فرانتس، آنی یلا یافه، یولانده یاکوبی (۱۳۸۶)، *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.