

مطالعه تطبیقی در اساطیر ایران و شرق دور (اسطوره سیاوش ایران و کوتان اوتونای قوم آینو با رویکرد جوزف کمبل)

سعید اخوانی* - دکتر فتانه محمودی**

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد پژوهش هنر دانشگاه مازندران - دانشیار صنایع دستی و پژوهش هنر
دانشگاه مازندران

چکیده

تلقی امروزی انسان نسبت به اساطیر حاکی از این است که اسطوره، امری فراتر از افسانه است. پاسخ انسان به سؤال‌هایی که در دوران پیش از علم و فلسفه با آن مواجه شده است را می‌توان در اسطوره‌ها باز یافت. از مسائل مطرح شده در خصوص اسطوره، شباهت آن‌ها در میان اقوام و تمدن‌های مختلف است. حال این سؤال مطرح می‌شود که علت تشابه اسطوره‌های اقوام غیرمرتبط با هم چیست؟

این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی برای نشان دادن این موضوع، اسطوره سیاوش ایران و حماسه کوتان اوتونای، متعلق به قوم آینو (ساکنین دوران سنگی جزایر ژاپن) را بررسی کرده است. الگوی سفر قهرمان جوزف کمبل، به عنوان رویکرد نظری و مراحل سه‌گانه آن به عنوان متغیر این مطالعه تطبیقی به کار گرفته شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که انسان دوران اسطوره‌ای صرف نظر از بستر مکانی - زبانی متمایز دارای بنیان‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مشترکی بوده‌اند که در اسطوره‌ها بازنمایی شده است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، سیاوش، حماسه کوتان اوتونای، جوزف کمبل، سفر قهرمان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۶/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۳۰

*Email: golarizhan@gmail.com

**Email: f.mahmoudi@umz.ac.ir (نویسنده مسئول)

مقدمه

اسطوره‌شناسی و نظریه‌هایی که در این حوزه ارائه شده است، تلقی سنتی نسبت به داستان‌ها، حماسه‌ها، آیین‌ها و به طور کلی نگاه به اسطوره را در قرن اخیر، تغییر داده است. پیش از آنکه انسان با طرح این پرسش که جهان از چه چیزی ساخته شده است و فلسفه را آغاز کند و پس از آن برای پاسخ به سؤال‌های خود به علم مسلح شود، اسطوره نشان‌دهنده نحوه مواجه انسان با جهان پیرامون و شیوه تفکر او بوده است. این موضوع، داستان‌ها و حماسه‌های کهن اقوام و تمدن‌ها را از افسانه فراتر برده و به آن‌ها ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌بخشد. گذشته از بحث دلایل اشتراکات اقوام کهن در ساختار و محتوای اسطوره، نفس وجود شباهت میان داستان‌ها و حماسه‌های اقوام مختلف اعتبار شناخت اسطوره‌ای و به تبع آن ارزش هستی‌شناختی به آن می‌بخشد. تاریخ ایران با تمدنی باستانی، دارای میراثی بسیار غنی از داستان‌ها و حماسه‌های کهن است. مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که این میراث غنی، با داستان‌ها و حماسه‌های اقوام دیگر چه شباهت‌هایی دارد و به تبع آن چه اندازه دارای ارزش اسطوره‌ای و هستی‌شناختی است. در این مقاله برای پرداختن به این مسئله، داستان سیاوش از گنجینه گرانقدر شاهنامه فردوسی انتخاب شده و با حماسه کوتان‌اوتونای متعلق به قوم آینو، به صورت تطبیقی بررسی شده است. این پژوهش بر مبنای الگوی سفر قهرمان جوزف کمبل انجام گرفته و سه مرحله مطرح شده در آن به عنوان متغیرهای تطبیق به کار رفته است.

این دو اسطوره به سه دلیل عمده برای این پژوهش انتخاب شده است:

۱- مکان: سیاوش متعلق به سرزمین ایران است ایران از تمدن‌های بزرگ روزگار باستان است که با تمدن‌های دیگر در ارتباط بوده، اما کوتان‌اوتونای برخاسته از

قومی است که در ژاپن مستقر بوده و با هیچ یک از تمدن‌های یاد شده ارتباطی نداشته است و تا قرن‌ها فاقد ویژگی‌های تمدنی بوده است.

۲- زبان: زبانی که اسطوره سیاوش در آن خلق شده است، در نظام طبقه‌بندی زبان‌های بشری، دارای زبان‌های هم‌خانواده است، اما زبان قوم آینو که بستر خلق اسطوره کوتان اوتونای است، جزء زبان‌های تک‌خانواده محسوب می‌شود.

۳- حماسه: این دو اسطوره در ادبیات وارد شده‌اند. سیاوش در شاهنامه در قالب حماسه، جزیی از ادبیات مکتوب و کوتان اوتونای در قالب حماسه تبدیل به بخشی از ادبیات شفاهی شده است.

دو دلیل اول پیش‌فرض، تأثیر و تأثر دو اسطوره را رفع و دلیل سوم، فرم تکامل دو اسطوره را برای مطالعه تطبیقی یکسان فرض می‌کند. همچنین حماسه کوتان اوتونای در کشور ما کمتر شناخته شده است از این رو، پژوهش پیش رو به معرفی بیشتر آن کمک خواهد کرد.

پیشینه تحقیق

در زمینه معرفی نظریه‌ها و نظریه‌پردازان حوزه اسطوره‌شناسی، کتاب‌های متعددی ترجمه و تألیف شده است که از آن جمله در آمدی بر اسطوره‌شناسی (۱۳۹۲)، نوشته نامور مطلق با کمک نظریه‌ها و کاربردها به معرفی و بحث در خصوص آرای متفکران این حوزه پرداخته است که در فصل چهارم کتاب، ذیل عنوان تک اسطوره به جوزف کمبل و الگوی سفر قهرمان پرداخته است.

در خصوص پرداختن به اسطوره‌های شاهنامه با رویکردهای اسطوره‌شناسی، مقالات متعددی ارائه شده است:

در مقاله «تحلیل کیفیت بیداری قهرمان درون در شخصیت سیاوش و کیخسرو با تکیه بر نظریه پیرسون کی مار» نوشته عساریان، قاسم‌زاده و سرداغی (۱۳۹۳)، به تحلیل این دو شخصیت در بستر نظریه کمبل پرداخته‌اند. در مقاله «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش (مقایسه سیاوش - سیاوشان با تراژدی - دیونسیا بر مبنای نظریه اسطوره و آیین)» (۱۳۹۳)، قائمی به جنبه آیینی سیاوشان و تطبیق آن با دیونسیا پرداخته است.

شایان ذکر است مقاله «تحلیل کهن‌الگویی داستان رستم و اسفندیار» (۱۳۹۱)، نوشته میرمیران و مرادی؛ «تبیین کهن‌الگوی «سفر قهرمان» بر اساس آرای یونگ و کمبل در هفت‌خوان رستم» (۱۳۹۲)، نوشته طاهری و آقاجانی و همچنین مقاله «بررسی دو شخصیت اصلی منظومه ویس و رامین بر اساس الگوی سفر قهرمان» (۱۳۹۲)، عبدی و صیادکوه نیز به این حوزه پرداخته‌اند.

مقاله حاضر علاوه بر تحلیل روشمند یک اسطوره ایرانی با رویکرد اسطوره‌شناختی، در تلاش است بنیان‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی داستان‌ها و حماسه‌های کهن ایران را از طریق مطالعه تطبیقی با اسطوره‌های سایر ملل نشان دهد. در این پژوهش حماسه ناشناخته کوتان اوتونای قوم آینو، با میراث کهن ایران به صورت تطبیقی بررسی شده است.

اسطوره

اسطوره همانند دیگر واژه‌ها و مفاهیم کهن باستانی دارای معانی گوناگونی است. این ویژگی چندمعنایی در اسطوره از دیگر واژه‌ها و مفاهیم به مراتب بیشتر است و همین امر موجب دشواری در تعریف و تحقیق در این حوزه شده است. (نامورمطلق ۱۳۹۲: ۱۶) پژوهشگران تاکنون تعاریف گوناگونی از اسطوره ارائه

داده‌اند. برخی اسطوره را داستان خرافی یا نیمه خرافی درباره قوای فوق طبیعی و خدایان می‌دانند که به صورت روایت از نسل‌های متوالی به یکدیگر انتقال پیدا می‌کند. این واژه دخیل از واژه عربی «أسطوره» از ریشه «س ط ر» به معنی «نوشتن، نگارش» است؛ این لغت عربی از یونانی *lotopia* تحقیق، آگاهی، داستان، تاریخ، روایت گرفته شده است و این واژه از طریق *historia* به زبان‌های اروپایی نیز راه یافته است؛ (حسن‌دوست ۱۳۹۳: ۹۶) بنابراین، اسطوره در لغت با واژه *historia* به معنی روایت و تاریخ هم‌ریشه است و در یونانی *Mythos* به معنی شرح، خبر و قصه آمده که با واژه انگلیسی *mouth* به معنی دهان، بیان و روایت از یک ریشه است. به همین دلیل «اسطوره نزد یونانیان در وهله نخست به سخن و گفتار برآمده از دهان اطلاق می‌شد.» (روتون ۱۳۸۷: ۴۱) برخی معتقدند که «اسطوره، حکایتی موهوم و شگفت، دارای منشأی مردمی و نااندیشیده (خارج از حوزه تعقل و تفکر) است که در آن عاملانی که در زمره اشخاص نیستند و غالباً قوای طبیعت‌اند به سیمای اشخاص نمودار گشته‌اند و اعمال و ماجراهایشان معنایی رمزی دارد.» (باستید ۱۳۷۰: ۴۱) تایلر در فرهنگ بدوی آورده است که اساطیر اساساً از نگرش غیرمنطقی انسان ابتدایی درباره جهان پیرامون خویش ظهور کرده است. (روتون ۱۳۸۷: ۴۹) ماکس مولر، زبان‌شناس قرن نوزدهم میلادی می‌گوید: «برای شناخت ریشه و اساس اسطوره باید زبان مردمان را مورد بررسی قرار داد؛ زیرا اغلب اسطوره‌ها از توصیف شاعرانه مناظر باشکوه طبیعت هستند و اسامی خدایان روی این پدیده‌ها گذاشته شده است.» (عفیفی ۱۳۷۴: ۱۳)

در مقابل برخی از پژوهشگران معتقدند که اسطوره تنها به گفتار و کلام وابسته نیست بلکه پیش از آنکه اندیشیده و بیان شود، احساس و تجربه شده است. در دوره‌ای برای اسطوره، مبنای واقعی یعنی واقعیتی اجتماعی قائل

می‌شوند؛ که بر این اساس، معانی اسطوره و افسانه را از یکدیگر جدا می‌کند؛ به عنوان نمونه محققى به نام م. موس^۱ معتقد است:

«اسطوره به معنای واقعی و دقیق کلمه، داستانی خام و بی‌پرده و رک و راست است که علی‌الاصول مناسکی به دنبال دارد. اسطوره جزء نظام اجباری تصویرات و تصورات مذهبی است. مجبوریم که به اسطوره اعتقاد کنیم. اسطوره برخلاف افسانه در عالم جاویدان و سرمدی تصویر شده است درحالی‌که افسانه، خام است بی‌آنکه ضرورتاً اثری داشته باشد و از آن نتیجه‌ای به بار آید.» (باستید ۱۳۷۰: ۴۲)

یکی از سودمندی‌های اسطوره، بهره‌گیری از آن در ادبیات و هنر است؛ چنان‌که بسیاری از آثار ادبی کلاسیک مانند *ایلیاد* و *اودیسه* سروده هومر ریشه‌اساطیری دارند. (خاتمی ۱۳۸۶: ۲۲) جهان‌بینی و بینش انسان‌های ابتدایی، اسطوره‌ای است همچنین خاستگاه و سرمنشأ تمام تصورات انسان‌ها از عالم نیز اساطیری است. اسطوره در پیوند با انسان به وجود می‌آید، بالیده می‌شود، تغییر می‌کند و معنا می‌یابد؛ از این رو، برخی گفته‌اند: «اساطیر ساخته ذهن بشرند.» (بولفینچ ۱۳۷۷: ۶) نورتروپ فرای^۲ در این باره می‌گوید: «اسطوره خاص دنیای انسان است، چون حتی باهوش‌ترین کبک هم نمی‌تواند داستان بگوید و ضمن آن توضیح بدهد که چرا در موسم جفت‌گیری قهقهه می‌زند.» (۱۳۷۷: ۱۳۲-۱۳۱) اسطوره از آن نظر که به انسان و عالم انسانی وابستگی تام و تمام دارد و در تمام ادوار تاریخ - و حتی تا امروز - با او بوده است، در تمام عرصه‌های فرهنگی، هنری و معرفتی او نیز نفوذ خود را آشکار کرده است؛ به‌ویژه هنر که بیشترین مایه‌های خود را از اساطیر گرفته است. (باباخانی ۱۳۸۹: ۸)

بدین ترتیب اسطوره، «روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان، فرشتگان، موجودات مافوق طبیعی و به طور کلی جهان‌شناختی است که هر قوم به منظور

1. M. Mauss

2. Northrop Frye

تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد. اسطوره سرگذشتی راست و مقدس است که در زمانی ازلی رخ داده و به گونه‌ای نمادین، تخیلی و وهم‌انگیز می‌گوید که چگونه چیزی پدید آمده، هستی دارد یا از میان خواهد رفت و در نهایت اسطوره به شیوه‌ای تمثیلی، کاوشگر هستی است.» (اسماعیل پور ۱۳۷۷: ۱۳)

اسطوره از نظر جوزف کمبل^(۱)

کمبل در تعریف اسطوره می‌گوید:

«کهن‌الگوهایی که کشف و درک شده‌اند، آن‌هایی هستند که طی تاریخ و فرهنگ بشریت، تصاویر اسطوره‌ای، الهامی و آیین را برانگیخته و ایجاد کرده‌اند. این «جاودانان رؤیایی» را نباید با اشکال سمبلیک شخصی که در کابوس‌ها و شوریدگی‌های فرد مضطرب ظاهر می‌شوند، اشتباه گرفت. رؤیا، اسطوره‌ای شخصی است و اسطوره، رؤیایی تهی از فردیت؛ به طور کلی هم اسطوره و هم رؤیا در دینامیک روان به گونه‌ای سمبلیک عمل می‌کنند. ولی در رؤیا اشکال اسطوره‌ای، به علت رنج‌های رؤیایی، از اصل خود منحرف می‌شوند، در حالی که در اسطوره‌ها، مشکلات و مسائلی مطرح می‌شوند که در مورد تمام افراد بشر صدق می‌کنند.» (۱۳۸۹: ۱۵)

کمبل همچنین میان اسطوره و افسانه تمایز قائل می‌شود و معتقد است گرچه افسانه‌ها از اسطوره‌ها بهره‌مند می‌شوند، اما در بسیاری از مواقع تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند.

«قصه‌های پریان برای گذراندن اوقات فراغت بازگو می‌شوند. شما باید میان اسطوره‌ها که به موضوعات جدی زندگی زنده، برحسب مرتبه جامعه و طبیعت می‌پردازند و داستان‌هایی که با بعضی از همان بن‌مایه‌ها برای تفریح بازگو می‌شوند، فرق بگذارید. با آنکه اغلب قصه‌های پریان پایانی خوش دارند، در راه رسیدن به این پایان خوش، بن‌مایه‌های اسطوره‌شناختی نمونه‌واری اتفاق

می‌افتند. به عنوان مثال، بن‌مایه گرفتار شدن در مشکلی سخت و سپس شنیدن صدایی یا آمدن کسی به کمک شما.» (کمبل ۱۳۸۰: ۲۰۸)

وی دنیای اسطوره‌ای و عناصر و شخصیت‌های آن را بسیار متنوع‌تر از آن می‌داند که بتوان همگی آن‌ها را در یک سطح و قالب طبقه‌بندی کرد؛ به همین دلیل معتقد است که درون جهان اسطوره‌ای نیز طبقه‌بندی‌های گوناگونی وجود دارد.

«اسطوره‌ها وجه استعاری توان بالقوه روحی در بشریت‌اند و همان نیروهایی که به زندگی ما جان می‌بخشند، به زندگی جهان نیز جان می‌بخشند؛ اما اسطوره‌ها و خدایانی وجود دارند که با جوامعی خاص سروکار دارند و خدایان حامی آن جامعه‌اند. به عبارت دیگر، دو سطح کاملاً متفاوت اسطوره‌شناسی وجود دارد. یکی آنکه شمارا به طبیعتان و دنیای طبیعی که بخشی از آن هستید مربوط می‌کند؛ و دیگری که کاملاً جامعه‌شناختی است و شمارا به جامعه‌ای خاص مرتبط می‌کند. شما صرفاً یک انسان طبیعی نیستید، بلکه عضوی از یک گروه خاصید.» (همان: ۴۹)

قهرمان هزار چهره

کمبل متأثر از یونگ به نظریهٔ ضمیر ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها علاقه نشان داد و با بهره‌گیری و مطالعه تطبیقی آن‌ها و شناختی که از اسطوره‌های ملل مختلف کسب کرده بود، نحوهٔ باززایی اسطوره‌ها را تا دورهٔ معاصر پیگیری و همچنین نظریهٔ تک اسطورهٔ خود را مطرح کرد که مورد توجه منتقدان و هنرمندان قرار گرفت.

تک اسطوره

بر اساس نظریهٔ تک اسطورهٔ کمبل، همه اسطوره‌ها از اشکال واحد کهن‌الگوها تبعیت می‌کنند که در هر زمان و مکان در قالبی ویژه، نمود می‌یابند. کمبل وجه

تمایز و تفاوت‌های میان اسطوره‌های ملت‌ها و فرهنگ‌های مختلف را اندک می‌داند و حتی متعقد است میان اسطوره‌ها هماهنگی شدیدی برقرار است. بنا بر این نظریه، یک داستان بزرگ و یک قهرمان اصلی و یک ضدقهرمان و عناصر مرتبط دیگر آن در تمام تاریخ بشری در حال تکرار است. همه داستان‌ها و شخصیت‌های برجسته، بسیار شبیه به هم و دارای کنش‌های مشابه هستند. مهم‌تر از آن این است که هدف و مضمون روایت‌های آن‌ها نیز یکسان است؛ علاوه بر آن، حتی فرآیند روایی داستان‌ها نیز دارای شباهت‌های زیادی با یکدیگر هستند. چنان‌که کمبل در قدرت اسطوره می‌آورد: «قهرمانان تمام دوره‌ها پیش از ما این راه را پیموده‌اند.» (کنگرانی ۱۳۸۸: ۷۹)

کهن‌الگوی قهرمان

پژوهش درباره کهن‌الگوها نوعی انسان‌شناسی ادبی است که ادبیات با اتکا به موضوع‌ها و مقوله‌هایی مانند اساطیر، آیین‌ها و افسانه‌های بومی و ادبی باستانی و بسیار کهن غنا یافته، این ارتباط آشکار را پیدا می‌کند. (راسل^۱: ۲۰۰۰: ۲۰۲)

کهن‌الگو، با مفهوم ناخودآگاه جمعی، قرین است. این مفهوم، کلی، جمعی و غیرشخصی است و با آنکه از خلال آگاهی شخصی خود را فرا می‌نماید، در همه آدمیان مشترک است. (مورنو^۲: ۱۳۸۶: ۶) به گفته یونگ ناخودآگاهی جمعی از بخش‌های دیگر روان، پیرتر و روزگار دیده‌تر است. (یاوری^۳: ۱۳۸۷: ۸۳) این لایه روان آدمی به صورت عامل مشترک و موروثی و روانی تمام اعضای خانواده بشری درآمده است. (گورین^۴: ۱۹۷۸: ۱۹۲) در نظر یونگ، گرایش‌های ارثی موجود

1. Russel

2. Guerin

در ناخودآگاه جمعی که کهن‌الگوها نامیده می‌شوند، تعیین‌کننده امور فطری، تجربی و روانی هستند که به فرد آمادگی می‌دهند تا رفتاری همانند آنچه اجداد وی در موقعیت‌های مشابه از خود ظاهر می‌ساختند، بروز دهد. (میرمیران و مرادی ۱۳۹۱: ۹۶)

یونگ معتقد است «کهن‌الگوها ماهیتی جهان شمول دارند و موجودیت‌شان از شکل‌گیری مغز و ذهن انسان در طول تاریخ ناشی شده است.» (بیلسکر^۱ ۱۳۸۸: ۶۰) از نظر وی «ناخودآگاه فرد از طریق «ناخودآگاه جمعی» در تصویرها و خیال‌پردازی‌های خود سهیم می‌شود و این ناخودآگاه جمعی از همه دوره‌ها و فرهنگ‌ها برمی‌گذرد تا کلاً میراث نوع انسان را در برگیرد. تصاویر ازلی معینی از این ناخودآگاه جمعی به روان فرد صادر می‌شوند که یونگ آن‌ها را «کهن‌الگو» می‌نامد؛ زیرا این تصاویر همواره و در سراسر جهان در افسانه‌ها و اسطوره‌ها وجود دارند.» (مکاریک ۱۳۸۸: ۱۴۳) به عبارت دیگر، اسطوره‌ها گونه‌های خاص خود را از محیط‌های فرهنگی که در آن‌ها رشد یافته‌اند، می‌گیرند. (حسن‌زاده دستجردی ۱۳۹۴: ۵۰)

قهرمان از قدیمی‌ترین کهن‌الگوهایی است که همواره محور اصلی مباحث اسطوره‌ای بوده است.

«قهرمان^۲ واژه‌ای یونانی از ریشه‌ای به معنای محافظت کردن و خدمت کردن است. قهرمان یعنی کسی که آماده است نیازهای خود را فدای دیگران کند... بنابراین، مفهوم قهرمان در اساس مرتبط با مفهوم ایثار است. در زبان روان‌شناسی قهرمان معرف چیزی است که فروید آن را ایگو^۳ می‌نامد. بخشی از شخصیت که از مادر جدا می‌شود همان بخشی که خود را جدا از بقیه بشریت

1. Bilsker
3. ego

2. Hero

می‌انگارد. در نهایت قهرمان کسی است که از محدوده و توهمات ایگو فراتر برود. کهن‌الگوی قهرمان معرف جست‌وجوی من به دنبال هویت و تمامیت است.» (ووگلر ۱۳۸۷: ۵۹)

کمبل در تعریف قهرمان می‌آورد:

«قهرمان مرد یا زنی است که قادر باشد بر محدودیت‌های شخصی و یا بومی‌اش فایق آید و از آن‌ها عبور کند و به اشکال عموماً مفید و معمولاً انسانی برسد. قهرمان به عنوان انسانی مدرن می‌میرد ولی چون انسانی است کامل متعلق به تمام جهان دوباره متولد می‌شود. دومین وظیفه خطیر او بازگشت به سوی ماست با هیئتی جدید و آموزاندن درسی که از این حیات مجدد آموخته است.» (کمبل ۱۳۸۹: ۳۱-۳۰)

مطالعه و مقایسه قهرمانان در روایت‌های اسطوره‌ای فرهنگ‌های گوناگون و متفاوت، کمبل را متوجه وجود شباهت‌های شگفت‌انگیز میان این اسطوره‌ها و فرآیند شکل‌گیری آن‌ها می‌سازد. بر اساس این نظریه، قهرمانان دنیای جدید در رسانه‌ها، رمان‌ها و فیلم‌ها جلوه‌هایی از قهرمانان اسطوره‌ای هستند که هر بار به شکل جدید خودنمایی می‌کنند، اما تابع الگو و روشی مشخص هستند. مکتب نقد کهن‌الگویی به دو نوع خویشکاری قهرمان قایل است؛ در خویشکاری نخست، تمرکز صرفاً بر جهان آفاقی است. قهرمان در جنگ یا دفاع با هرگونه خطری رویارو می‌شود و با انجام اعمال دلاورانه، از کیان قوم و سرزمین خویش دفاع می‌کند. (یونگ^۱ ۱۹۷۰: ۳۵۶) در خویشکاری نوع دوم، قهرمان در عین اینکه همان دلاوری‌ها و شجاعت‌ها را از خود بروز می‌دهد، از نظر روحانی و معنوی نیز دچار تحول می‌شود و با طی مراحل، به نوعی بلوغ روحانی دست می‌یابد. (طاهری و آقاجانی ۱۳۹۴: ۱۷۲)

قهرمان در جست‌وجو و شناخت خود به سفر می‌پردازد. کمبل در ادامه سیر تحول و سفر تک اسطوره قهرمان را به سه مرحله اصلی تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: جدایی (عزیمت)، تشریف و بازگشت؛ و آن را هسته اسطوره یگانه می‌نامد و در شرح آن می‌نویسد: «یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطة شگفتی‌های ماوراءالطبیعه را آغاز می‌کند: با نیروهای شگفت در آنجا روبه‌رو می‌شود و به پیروزی قطعی دست می‌یابد. هنگام بازگشت از این سفر پر رمز و راز، قهرمان نیروی آن را دارد که به یارانش برکت و فضل نازل کند.» (طاهری و آقاجانی ۱۳۹۴: ۴۰) در اساطیر، قهرمان شخصیتی است که پس از رسیدن به بلوغ قبیله‌اش را در جست‌وجوی دنیای ناشناخته‌ها ترک می‌کند، او در این مسیر به مسائل و مشکلاتی بر می‌خورد که مانع از ادامه سفرش می‌شوند، اما با توجه به ویژگی‌های ذاتی و هوش سرشارش از پس این مشکلات برمی‌آید. در این راه از نیروهای ماوراءالطبیعه سود می‌جوید و سرانجام طلسم و یا نیروی نجات‌بخش را به دست می‌آورد. بازگشت او برای قبیله مبارک و خجسته است، چراکه تنها اوست که می‌تواند بدقابالی‌ها را پایان بخشد و روحی تازه در قبیله بدمد. والتر کی گوردن^۱ در مقاله درآمدی بر نقد کهن‌الگویی، این موقعیت را به صورت زیر تشریح می‌کند:

«عزیمت: این موتیف بیانگر پویشی است برای یافتن شخص یا طلسم یا تعویذی که پس از دست‌یابی و عودت آن باروری به یک سرزمین بی‌حاصل اعاده می‌گردد. ویرانی این سرزمین انعکاسی است از بیماری و ناتوانی رهبر آن. قهرمان داستان برای نجات کشورش، دستیابی به بانوی زیبا و مورد علاقه‌اش و اثبات هویت خود به منظور تثبیت مقام به حق‌اش باید به پاره‌ای اعمال خارق‌العاده دست زند.

تشریف: معمولاً به معنای وارد شدن به زندگی است و در توصیف نوجوانی که به مرحله بلوغ و پختگی می‌رسد به کار می‌رود. چنین کسی در روند رشد با مشکلات و مسئولیت‌های عدیده‌ای مواجه می‌گردد. بیداری، آگاهی یا بینش

1. Walter K. Gordon

بیشتر نسبت به جهان و انسان‌هایی که در آن می‌زیند، معمولاً نقطه اوج این موقعیت کهن‌الگویی را شکل می‌بخشد.

بازگشت: قهرمان پس از یافتن طلسم به سرزمینش باز می‌گردد تا خشک‌سالی را برطرف کند و یا شیشه عمر دیو را بشکند. اکنون سفر توانایی این کار را به او داده است که کشورش را نجات دهد. «(کی گوردن ۱۳۷۰: ۲۸)

کمبل برای هر کدام از مراحل سه‌گانه، مراحل دیگری را به عنوان زیرمجموعه آن مطرح و بررسی کرده است:

مرحله نخست: عزیمت (دعوت به آغاز سفر، رد دعوت، امداد غیبی، عبور از نخستین آستان، شکم نهنگ)

مرحله دوم: آیین تشریف (جاده‌های آزمون، ملاقات با خدایان، زن در نقش وسوسه‌گر، آشتی و یگانگی با پدر، خدایگان، برکت نهایی)

مرحله سوم: بازگشت (امتناع از بازگشت، فرار جادویی، دست نجات از خارج، عبور از آستان بازگشت، ارباب دوجهان، آزاد و رها در زندگی) (نامورمطلق ۱۳۹۲: ۲۰۵-۲۰۶)

با بررسی نکات ذکر شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که بازگشت قهرمان در کارکرد کهن‌الگویی خود، همواره با خوش‌اقبالی و نجات قبیله همراه است. علاوه بر رویکرد کهن‌الگوی بازگشت، می‌توان نمونه‌های دیگری را نیز از این مفهوم، در فرهنگ‌های دیگر مشاهده کرد. بازگشت به خانه یا وطن، گونه‌ای دیگر از کهن‌الگوی بازگشت است. این نمونه تنها در ساحت زندگی قهرمان نمی‌گنجد، بلکه در ارتباط با زندگی همه انسان‌ها است. اگر بخواهیم این باور را در ذهن بشر نخستین ریشه‌یابی کنیم به تلقی او از زمین به عنوان مادر هستی دست می‌یابیم. مادر هستی بارورکننده و به وجود آورنده همه موجودات است، او مبدأ و پایان جهان است. این اعتقاد که انسان از زمین زاده شده و دوباره به هنگام مرگ باید به زمین بازگردد در بسیاری از فرهنگ‌های کهن دیده شده است. (الیاده ۱۳۸۲:

اسطوره‌شناسی تطبیقی

اصطلاح ادبیات تطبیقی را در اروپا، نخستین بار ابل فرانسوا ویلمن^۱ (۱۹۷۰-۱۸۷۰م) فرانسوی در سال (۱۸۲۸-۱۸۲۷م) به کار برد و سپس چارلز آگوستین سنت بوو^۲ (۱۸۶۹-۱۸۰۴م)، دیگر منتقد مشهور فرانسه، آن را رواج داد. (حدیدی ۱۳۷۳: ۱-۲) این علم در ابتدای پیدایش، شیوه و روش مشخصی نداشت، اما به تدریج، اصول و روش‌های علمی در آن راه پیدا کرد. (زرین‌کوب ۱۳۷۸: ۱۲۵) ادبیات تطبیقی تاکنون محور اصلی و بن‌مایه شکل‌گیری سه مکتب بوده است. نخستین و قدیمی‌ترین مکتبی که در آن، اصطلاح ادبیات تطبیقی رواج پیدا کرد، مکتب فرانسه است که قایل به بررسی روابط میان ادبیات ملل مختلف بر اساس اصل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری است، که البته این مکتب در سال‌های اخیر دچار دگرگونی‌هایی شد. مکتب آمریکایی، دومین انجمن نظریه‌پرداز ادبیات تطبیقی است که پس از جنگ جهانی دوم پا به عرصه وجود گذاشت و با کمی تفاوت نسبت به مکتب فرانسه، اصل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را شرط واجب در پژوهش‌های تطبیقی ندانست و بر محور مقایسه ادبیات ملل مختلف بر اساس اصل تشابه، تأکید می‌کرد. بعدها این رویکرد موجب گسترش رابطه ادبیات با دیگر هنرها و حتی علوم تجربی شد. در این مکتب ادبیات تطبیقی با نقد ادبی جدید، پیوند محکمی برقرار کرد. (پروینی ۱۳۸۹: ۶۵-۵۵) سومین مکتبی که در حوزه ادبیات تطبیقی مطرح شد، مکتب اسلاوی (انجمن کشورهای اروپای شرقی) نام داشت که به تأثیرگذاری زیرساخت‌های اقتصادی و اجتماعی بر عرصه فرهنگ، هنر و ادبیات معتقد بود. (همان: ۵۸)

1. Abel-Francios Villemain

2. Charles Augustin Sainte-Beuve

مانهات^۱ در مورد خاستگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی، می‌نویسد که با توسعه زبان‌شناسی تطبیقی در قرن نوزدهم و اکتشافات قوم‌شناختی در قرن بیستم اسطوره‌شناسی به عنوان یک علم مطرح شد و مانهات، فریزر^۲ و تامسون^۳ رویکرد تطبیقی را برای جمع‌آوری و طبقه‌بندی اسطوره‌شناسانه به کاربردند. در ۱۸۷۱، تیلور^۴ فرهنگ بدوی^۵ را منتشر کرد و روش تطبیقی را جهت یافتن ریشه‌ها تصور مذهب به کاربرد. (آلن^۶ ۱۹۷۸: ۹)

جدول تیلور در تطبیق فرهنگ‌های مادی، شعائری و اسطوره فرهنگ‌ها از نظریات یونگ و کمبل تأثیر پذیرفته است. ماکس مولر^۷ نیز تحقیق درباره اسطوره‌ها را با رویکردی تطبیقی انجام داد و از اسطوره‌های آریایی پرده برداشت. از دیگر اسطوره‌شناسان، مالینوفسکی^۸ است که اعتقاد دارد اسطوره‌شناسی‌های مختلف دارای عملکردهای مشترکی هستند. لوی اشتراوس^۹ و برخی ساختارگرایان دیگر، ارتباطات و الگوهای صوری را در اسطوره‌های سراسر جهان مقایسه کردند. (کمبل ۱۹۷۳: ۱۴) اسطوره‌شناسی تطبیقی موضوعات فراوانی را به خود اختصاص داده است که به موارد زیر می‌توان اشاره کرد: مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، روان‌شناسی، تمدن و شهرنشینی، زبان‌شناسی، هنر و غیره. (صانع‌پور ۱۳۹۰: ۲۷)

ارتباط و همسویی ادبیات تطبیقی با نقد اسطوره‌ای دو وجه دارد: نخست، اگر بر آن باشیم که نقد اسطوره‌ای، نوعی کاوش در جهت ریشه‌یابی و شناخت

1. Wilhelm Mannhardt
3. S. Thompson
5. Primitive Culture
7. Max Muller
9. Levi Strauss

2. James Frazer
4. E. B. Tylor
6. Allen
8. Bronislaw Malinowski

اساطیر است، در پاره‌ای تحقیقات به این نتیجه دست خواهیم یافت که گاه این کاوش به بن‌بست می‌رسد؛ زیرا ممکن است سندی از یک قوم یا ملت برای بازشناسی چیستی و ماهیت اسطوره‌مربوط به آن برجای نمانده باشد، در این زمان است که غنا و گستره‌شگرف اسطوره، پژوهنده را به مطالعه تطبیقی اساطیر دیگر ملل و متون مختلف موجود در آن مورد، راهنمایی می‌کند، هرچند اسطوره در ذات و ماهیت خود، پدیده و حقیقتی واحد دارد، اما مضمون‌ها و بن‌مایه‌های آن در سیر تاریخی ملل، تصاویر متعددی بر جای گذاشته است؛ به عبارت دیگر، چون اسطوره با تکرار همراه است و داستان‌های بی‌شماری در طول حیات ملت‌ها از یک اسطوره وام می‌گیرند، تنها مطالعه‌ای ریشه‌یابانه و رویکردی تطبیقی به هریک از این تصاویر و داستان‌های بی‌شمار، کافی است تا اسطوره‌شناس بتواند به آبشخور واحد هریک از آن‌ها و در نتیجه شناخت اسطوره مدنظر خود دست یابد. یقینی بودن نتایج تحلیلی و ریشه‌یابانه نقد اسطوره‌ای در ادبیات تطبیقی از آنجاست که همه روایات مربوط به یک اسطوره، واقعی هستند؛ زیرا مفهوم یک اسطوره در کل مفاهیم ارائه شده در متون متفاوت از این اسطوره، خلاصه می‌شود. چه این متون ادبی باشند و چه غیرادبی، چکیده‌ای از ماهیت حقیقی اسطوره هستند. (خاوری و کهنمویی پور ۱۳۸۹: ۴۹)

دوم، ارتباط نقد اسطوره‌ای و ادبیات تطبیقی سبب فراهم آمدن شناخت و تصویری جامع برای اسطوره‌شناس می‌شود و توانایی و مهارت ویژه‌ای را در اختیار وی می‌گذارد تا او بتواند هرچه را که اسطوره‌ای اصیل و بومی است از نوع بیگانه و غیرملی بازشناسد و یا حتی تأثیر و بازتاب اساطیر ملتی را در ملل دیگر نشان دهد و گذشته از حفظ اصالت اساطیر ملی، از راه آشنایی با آیین‌ها، شیوه‌های اندیشه، آرمان‌های ملی و رنج‌های میهنی تفاهم و نزدیکی میان ملل را افزایش دهد. (ندا ۱۳۸۳: ۳۹-۳۲) وجود رخدادها و حقایق واحد مشهور در تاریخ

باستانی بشر و گردش آن‌ها در بین ملل مختلف، باعث شده است که آن اتفاقات و حقایق، رنگی بومی و نژادی برای هر قوم پیدا کنند و جزو اساطیر، تاریخ و باورهای ملی آن اقوام شوند؛ البته شاید بتوان این‌گونه نیز تلقی کرد که تکرار تاریخ در ادوار زیستی بلند مدت بشر موجب پدید آمدن حوادث، اعمال و رفتار مشابه در بین مردم نقاط مختلف جهان شده است. (جعفرپور و دیگران ۱۳۹۲: ۱۰)

به نظر پیر برونل،^۱ بهترین روش در نقد اسطوره‌ای به‌ویژه مقایسه‌ی یک اسطوره در آثار متفاوت، این است که در پی مقایسه‌ای هم‌زمان باشیم تا مقایسه‌ای در زمانی: مثلاً یافتن ریشه‌های اسطوره‌الکتر^۲ که بسیاری از نویسندگان حتی در قرن بیستم به آن پرداخته‌اند، تقریباً غیرممکن است، چرا که قبل از اشعار هومر هیچ سند نوشتاری وجود ندارد که حاکی از داستان الکتر باشد، در صورتی که بی‌شک این اسطوره قبل از هومر نیز در متون شفاهی وجود داشته است. بررسی در زمانی اسطوره باعث می‌شود بیشتر به گذشته تشکیل‌دهنده آن اسطوره توجه کنیم و این امر مانع از شناخت مجموعه در هم تنیده آن اسطوره و رابطه پیچیده یک اسطوره با اسطوره‌های مشابه خود در یک مقطع زمانی خاص است. در صورتی که بررسی هم‌زمانی، آن چنان که سوسور^۳ درباره زبان می‌گوید: «مانند تماشای بازی شطرنج است، هر لحظه‌ای که به کنار صحنه بیایید، به خوبی می‌توانید وضع صحنه را در آن لحظه بیابید. مهم این نیست که مهره‌های موجود پیش‌تر در کجا بوده‌اند، مهم این نکته است که در این زمان در کجایند و چه ارتباطی با یکدیگر دارند.» (بهار ۱۳۷۵: ۳۱۰) این روش سوسور علاوه بر زبان‌شناسی، در بررسی مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی نیز به کار برده شده است. (خاوری و کهنمویی پور ۱۳۸۹: ۴۹-۴۸)

1. Pierre Brunel
3. Saussure

2. Electre

ارنست کاسیرر^۱ نیز معتقد است که فلسفه محض نمی‌تواند چیزی بیش از یک تصویر عام و نظری از فرآیند تکاملی اسطوره‌ها به دست دهد، اما واژه‌شناسی و اسطوره‌شناسی تطبیقی می‌تواند رئوس آنچه را که تأمل فلسفی تنها به صورت نظری طرح می‌کند، با خطوطی روشن و مشخص ترسیم نماید. (۱۳۶۷: ۵۷)

وی اسطوره‌ها و واژگان را همزادانی می‌داند که در نخستین لحظه‌های شناسایی هستی از سوی انسان، زاده شدند. نخستین صورت شناخت که در سپیده‌دمان انسانیت بر ساخته شد، صورتی اسطوره‌ای - زبانی بود. انسان آغازین نمی‌توانست به یکباره پدیده‌های بسیاری را به شناسایی کشد و ذهن او چنان گنجایشی نداشت. پس یک راه بیشتر برای او نمی‌ماند و آن آغاز کردن شناخت خویش، تنها با شناسایی یک پدیده بود. پس همه توجه خویش را متوجه همان یک پدیده ساخت و سراسر ذهن خویش را به همان یک پدیده اختصاص داد. او نخستین صورت ذهنی خویش را پدید آورد. از این رهگذر، نخستین واژه برای نام‌گذاری و یادآوری نخستین پدیده شناخته ذهن انسان، پدید می‌آید. او در این شهود عینی - ذهنی شیفته نخستین نوزاد ذهن خویش می‌گردد و چنان این پدیده فضای ذهن او را اشغال می‌کند که گویی همه جهان او را در برمی‌گیرد و از سوی دیگر، به گونه آفریننده تمامی جهان او، شناخته می‌آید. آنچه جهان را می‌آفریند و در آفریده خویش نیز نمودار است و برانگیزاننده همه شور و شوق وجود انسان است، آیا جز خداست؟ پس نخستین شناخته انسان، نخستین مفهوم جهان او و نیز نخستین واژه او و سرانجام نخستین اسطوره و خدای اوست. (همان: ۲۰-۲۲)

بنابراین، اولین تفکرات انسان از طریق مفهوم‌سازی با پیدایش زبان و اسطوره شکل می‌گیرد. برای شناخت نحوه ابتدایی تفکر انسان، ناگزیر باید زبان و

1. Ernst Cassirer

اسطوره را مطالعه و بررسی قرار کرد. اگرچه اسطوره‌ها همگام با تکامل زبان، رشد کرده و با ورود به ادبیات و قرار گیری در قالب حماسه، دچار تغییر و دگرگونی شده‌اند، اما شیوه تفکر ابتدایی انسان در اسطوره‌ها قابل ردیابی است. به زعم کاسیرر، همچون انسان پیری که نسبت به کودکی خود، موجود دیگری شده است، اما نشانه‌های کودکی‌اش را می‌توان در او باز شناخت.

از این رو، برای بررسی بنیان‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اسطوره‌های انسان در دوران پیش از تفکر فلسفی، با شیوه هم‌زمانی و بدون توجه به اصل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری و بر مبنای شباهت آن دو (همان‌گونه که در مکتب آمریکایی بدان اشاره شد)، به مطالعه تطبیقی دو اسطوره سیاوش و کوتان اوتونای پرداخته می‌شود تا بتوان از این طریق به شناخت جریان تفکر ابتدایی در لایه‌های زیرین و پنهان اساطیر یاد شده، دست یافت.

سیاوش

کهن‌ترین یادگار اسطوره سیاوش مربوط به سه هزار سال پیش از میلاد است؛ زمانی که آریاییان به سوی ایران روی نیاورده بودند. الکساندر مونگیت،^۱ در حوالی سمرقند، سنگ نگاره‌ای از این تاریخ به دست آورده که سوگ سیاوش، به روشنی بر آن کنده شده است. (حضور ۱۳۸۰: ۲۶) کریستن سن^۲ و چوکسی،^۳ سیاوش را مربوط به عهدی پیش از زردشت می‌دانند که بعدها با دین زردشت پیوند یافته است، از این رو سیاوش، در *اوستا* نمود بارزی نداشته و از ماجرای

1. Aleksander Mongit
3. Jamsheed K. Choksy

2. Arthur Christensen

پریپچ و خم او، چنان‌که در شاهنامه آمده، اثری نیست و بیشتر از کین ستاندن او سخن رفته است. برخلاف شاهنامه، سیاوش در اوستا، دارای مقام پادشاهی و فره ایزدی است. (یشت‌ها ۱۳۷۷، زامیادیش، بند ۷۱) سکه‌ها و سفال‌های خوارزم، دیوار نگاره‌های پنجکند و افراسیاب و کوزه مرو، همه و همه، سوگ سیاوش را در خود به تصویر کشانده‌اند؛ تصویری که اغلب تکرار شده و این تکرار نمی‌تواند تصادفی باشد، بلکه نوعی باور فراگیر در منطقه را نمایان می‌سازد؛ باوری که بنا بر دیدگاه یعقوب افسکی ریشه در اسطوره سیاوش دارد. (رضایی دشت ارژنه و گلی‌زاد ۱۳۹۰: ۱۹)

سیاوش با جمشید و کیومرث چند وجه مشترک دارد که نشان می‌دهد در روایات ایرانی، سیاوش نیز در شمار نخستین انسان‌ها بوده است، ولی با گذار اسطوره به حماسه، بسیاری از خطوط اصلی آن محو گردیده است. (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۱۰۳) در شاهنامه و به طور عام‌تر، در حماسه چون با شکل انسانی شده روایات اسطوره‌ای روبه‌رو هستیم، معمولاً شکل ظاهری اسطوره بسیار دگرگون می‌شود. (رویانی و حاتمی‌نژاد ۱۳۹۴: ۲۴۹)

تحلیل اسطوره سیاوش طبق الگوی کمبل

سیاوش پس از به سلامت گذشتن از آتش و اثبات حقایق و پاکی خود برای رهایی از کینه سودابه، داوطلب جنگ با افراسیاب می‌شود:

بدل گفت من سازم این رزمگاه به چربی بگویم بخوام ز شاه
مگر کم رهایی دهد دادگر ز سوداوه و گفت‌وگوی پدر
و دیگر کز این کار نام‌آورم چنین لشکری را به دام آورم
بشد با کمر پیش کاووس شاه بدو گفت من دارم این پایگاه
که با شاه توران بجویم نبرد سر سروران اندر آرم به گرد
چنین بود رای جهان‌آفرین که او جان سپارد به توران زمین
(فردوسی ۱۳۸۹: ۲۴۱)

عزیمت سیاوش

با قدم گذاشتن سیاوش در این راه، نخستین مرحله از کهن‌الگوی «سفر قهرمان» آغاز می‌شود. «اولین مرحله سفر اسطوره‌ای نشان می‌دهد که دست سرنوشت، قهرمان را با ندایی به خود می‌خواند و مرکز ثقل او را از چارچوب‌های جامعه به سوی قلمروی ناشناخته می‌گرداند.» (کمبل ۱۳۸۹: ۶۶) گریز از فضای هولناک و ضد اخلاقی دربار کاووس (پدر و نامادری) او را به مرحله‌ای دیگر از وادی آغازین سفر می‌کشاند و آن ردّ دعوت و گذر به مرز آیین تشریف و تجربه تازه‌ای از زندگی است که غالباً آن را در سرزمین توران مهیا می‌بیند؛ زیرا آنجا محل آزمون و تحقق امداد ماورایی است. فراخواندن بهرام و زنگه شاوران و بیزاری از بازگشت به دربار ایران و تقاضای پناهندگی به توران زمین، قرار گرفتن قهرمان را در مرحله آزمون و تشریف نشان می‌دهد. سیاوش در این مرحله از کهن‌الگوی «سفر قهرمان» چشم به امداد غیبی دارد. در حقیقت، «آنان که به دعوت پاسخ مثبت داده‌اند، در اولین مرحله سفر با موجودی حمایتگر روبه‌رو می‌شوند که معمولاً در هیئت عجزه‌ای زشت یا پیرمرد ظاهر می‌شود.» (همان: ۲۵) شخصیت پیران‌ویسه حکایت‌گر بروز همین نقش پشتیبانی و حامی‌گری در این مرحله از داستان سیاوش است. در مرحله بعد که عبور از نخستین آستان است با عبور

سیاوش از مرز ایران و ورود به توران انجام می‌پذیرد. «با ظهور پیام‌آوران سرنوشت، برای راهنمایی و کمک به قهرمان، او قدم در جاده‌های سفر می‌گذارد تا هنگامی که مقابل درب ورود به سرزمین قدرت اعلا، با نگهبانان آستانه مواجه شود.» (کمبل ۱۳۸۹: ۸۵) سیاوش از نخستین آستان عبور می‌کند و به تعبیر خود وارد مرحله بعد یعنی شکم نهنگ می‌شود: «شدم من ز غم در دم ازدها» (فردوسی ۱۳۸۷: ۲۳۳) در واقع، «گذر از آستان جادویی مرحله انتقال انسان به سپهری دیگر است که در آن دوباره متولد می‌شود و این عقیده به صورت شکم نهنگ، نمادی از رحم جهان است. در این نماد، قهرمان به جای آنکه بر نیروهای آستانه پیروز شود و یا رضایت آن‌ها را جلب کند، توسط موجودی ناشناخته بلعیده می‌شود و به ظاهر می‌میرد.» (کمبل ۱۳۸۹: ۹۶) بدین ترتیب فصل اول (عزیمت) از سفر سیاوش پایان می‌یابد.

تشریح سیاوش

با ورود سیاوش به توران مرحله بعدی «سفر قهرمان» با نام جاده‌های آزمون برای او نمایان می‌شود.

«هنگامی که قهرمان از آستان عبور کند، قدم به چشم‌انداز رؤیایی اشکال مبهم و سیال می‌گذارد، جایی که باید یک سلسله آزمون را پشت سر گذاشت. این مرحله، مرحله‌ای جذاب در سفرهای اسطوره‌ای است که منجر به ایجاد بخشی اعظم از ادبیات جهان، درباره آزمون‌ها و سختی‌های معجزه‌آسا شده است. همان امداد رسان غیبی که قبل از ورود به این حیطه، با قهرمان ملاقات کرده بود، اکنون با نصایح طلسم‌ها و مأموران مخفی به طور نهانی به او یاری می‌رساند. یا ممکن است قهرمان، اولین بار، همین جا نیروی مهربانی را - که در عبور از گذارهای فرا بشری حامی اوست - ملاقات کند.» (همان: ۱۰۵)

سیاوش نیز در این مرحله، آزمون‌هایی را پشت سر می‌گذارد و پیران نیز در نقش امداد رسان همراه اوست. افراسیاب، در بدو ورود سیاوش به توران، او را مورد لطف و مهربانی قرار می‌دهد و به دستور او، کاخی مزین در اختیار سیاوش قرار می‌دهند. سیاوش در حین میگساری، به اوضاع جدید خو می‌گیرد و سعی می‌کند گذشته را فراموش کند. پذیرش رقابت با افراسیاب و مسابقات تیراندازی و غیره، همگی نشانه‌های این وضعیت جدید است. ایام زندگی سیاوش در توران زمین، حاوی دو دوره آیین تشریف و دوره بازگشت است. توران سرزمینی است که سیاوش را با ایزدبانوی خویش (اینجا فرنگیس) آشنا می‌کند. گذر از آزمون‌ها و سختی‌های مواجهه با دشمنان، قهرمان را به شناخت بیشتر خود رهنمون می‌سازد، اما فقدان حمایتگران وفادار و قدرتمند، او را که در ابتدا خواهان بازگشت نبود، به بازگشت اجباری وادار می‌کند؛ لیکن این بازگشت ناتمام می‌ماند و به سبب دخالت سرنوشت به وضعی تراژیک ختم می‌شود.

بازگشت سیاوش

مرحله بازگشت در اسطوره سیاوش به دو شکل قابل بررسی است. نخست به صورت نمادین: سیاوش که نمادی از خدای نباتات، باروری و خدای شهید شونده است، (بهار ۱۳۷۵: ۳۹۹-۳۹۸) در گذار از دنیای تقابلی مرگ و حیات با پذیرش مرگ به چرخه کامل اسطوره‌ای روی می‌آورد تا به قول کمبل، به بازگرداندن باروری و برکت و به عبارتی «تجدید حیات جامعه، ملت، کره زمین و با ده هزار جهان کمک کند»؛ (۱۳۸۹: ۲۰۳) اما شکل دیگر مرحله بازگشت سیاوش، از طریق کیخسرو است. داستان زندگی کیخسرو از نظر فراز و فرود و پیچیدگی و به سبب رنگ و بوی حماسی - عرفانی و اسطوره‌ای، تلفیقی از سفر قهرمان در

حوزه حماسه و عرفان است. با توجه به اینکه زندگی کیخسرو را ادامه حیات سیاوش دانسته‌اند (آیدنلو ۱۳۸۸: ۲۵؛ بهار ۱۳۸۴: ۲۴۶؛ مسکوب ۱۳۵۴: ۲۴۴) می‌توان کلیت داستان زندگی کیخسرو را مرحله «بازگشت سفر قهرمان» در زندگی سیاوش دانست. (عصاریان و دیگران ۱۳۹۳: ۱۲۳)

قوم آینو

قوم آینو بازماندگان قومی آسیایی و دوران سنگی هستند که قرن‌ها پیش از آنکه اقوام مغولی به ژاپن بتازند و خود را ژاپنی بنامند، در جزایر ژاپن زندگی می‌کردند. قوم آینو تا صدها سال تحت تأثیر تمدن قرار نگرفتند؛ زیرا آن‌ها در دره‌های رودخانه‌ای پرت و دورافتاده می‌زیستند و غذا به حد وفور در دسترس جمعیت اندکشان قرار داشت. آینوها شیوه نگارشی نداشتند و غیر از روستای کوچک و ده‌کوره ماندشان هیچ سازمان سیاسی و محل پرورش دام و یا سیستم و شیوه کشاورزی و حتی ظروف مفرغی یا آهنی ساخت خودشان نیز نداشتند. در زندگی آینوها تا حدود سال ۱۶۷۰ پس از میلاد مسیح؛ یعنی تا آن هنگام که اندک‌اندک با قوم ژاپنی تازه وارد تماس نزدیک پیدا کردند، هیچ تغییر خاصی پیدا نکرده بودند و درست مثل عهد باستان می‌زیستند. حدود دویست سال بعد ژاپنی‌ها فعالانه درصدد برآمدند که در جزیره هوکایدو،^۱ که بسیاری از افراد قوم آینو در آن زندگی می‌کردند، مستقر شوند. ژاپنی‌ها نواحی جنگلی و بیشه‌زارها را از درختان و جانوران وحشی پاک کردند و تورهای دائمی صید ماهی گسترده و اندک‌اندک در طول زمان شیوه سنتی زندگی آینوها را از بین بردند. قوم آینو در

کشتزارها به عنوان کارگر مهاجر کار می‌کردند و بعدها می‌خوارگی و بیماری بر اجتماعاتشان تاخت و زندگی‌شان را در هم پیچید. (روزنبرگ ۱۳۷۹: ۷۲۳)

کوتان اوتونای^۱

داستان حماسی کوتان اوتونای از آثار مهم به جامانده از آینه‌هاست. جان بچلر^۲ که عضو یک سازمان مذهبی انگلیسی بود، آن را در حدود سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۸ یعنی در آن هنگام که روایات و قصص مربوط به قوم آینو هنوز زنده و پایدار بود، ثبت و ضبط کرد. داستان حماسی کوتان اوتونای نخستین بار در سال ۱۸۹۰ م. در *داد و ستد جامعه آسیایی در ژاپن* به دو زبان ژاپنی و آینویی به چاپ رسید. سیمای این داستان حماسی به حدی کهن و باستانی است که برای راویان و نقالان آن نیز ناآشنا می‌نمود. آینه‌های دهه ۱۸۸۰ و حتی پس از آن نمی‌دانستند که رپونکور^۳، یا قوم دریایی، چه کسانی بوده‌اند. سالیان بسیاری از آن هنگام گذشته بود که باستان‌شناسان کشف کردند که این واژه مربوط به اوخوتسک^۴ است، یعنی قومی که در ساحل شمالی هوکایدو می‌زیستند. آینه‌ها که یانکو، یا قومی خشکی زی بودند، اوخوتسک‌ها را؛ یعنی رپونکورها را، در چندین جنگ در قرون ۱۱ و ۱۶ شکست دادند. کوتان اوتونای، مثل داستان‌های حماسی دیگر آینه‌ها، از همین جنگ‌ها سخن می‌گوید. (همان: ۷۲۶)

1. Kotan Utunnai
3. Repunkur

2. John Batchelor
4. Okhotsk

تحلیل اسطوره کوتان اوتونای طبق الگوی کمبل

شخصیت‌های اصلی داستان:

گوینده بی‌نام (راوی): جوان دلیر یانکوری^۱ و پسر پادشاه شینوتاپکا؛^۲
خواهر ارشد: دوشیزه‌ای از قوم رپونکور که راوی را وقتی که پدر و مادرش
را در جنگی از دست می‌دهد می‌رهاند و بزرگ می‌کند؛
کاموئی اوتوپوش:^۳ برادر ارشد راوی که از جنگجویان بزرگ یانکور است؛
بینی آویزان: یکی از جنگاوران مشهور قوم رپونکور که موجود پلید و
اهریمن صفت است؛

شیپیش - اون - کور:^۴ فرمانروای قهرمان و پهلوان صفت شیپیش و برادر ارشد
شیپیش اون - مت^۵ که از جنگجویان بزرگ و مورد حرمت و ستایش قوم
رپونکور است.

شیپیش - اون - مت: خواهر قهرمان شیپیش اون کور و از متحدان راوی.

عزیمت قهرمان کوتان اوتونای

قهرمان این حماسه که خود راوی آن است، روایت می‌کند که در سرزمین
رپونکور با خواهر ارشد خود در کومه‌ای کوچک و پوشالی زندگی کرده و به بار
آمده است. او از کودکی صداهایی را می‌شنیده که خواهرش آن را صدای هممه
جنگ خدایان می‌دانسته. پس از بزرگ شدن او، روزی صدای ارواحی از سرزمین
یانکور به گوشش می‌رسد که بر بام کومه پوشالی‌شان راه می‌رفته‌اند. او از

1. Yaunkur
3. Kamui-otopush
5. Shipish-un-mat

2. Shinutapka
4. Shipish-un-kur

خواهرش درخواست می‌کند که راز این صداها را برای او آشکار نماید و بدین ترتیب خواهر پرده از رازی که داشته، برمی‌دارد. خواهر اعتراف می‌کند که آن دو خواهر و برادر نیستند و راوی متعلق به قوم یانکور است و سال‌ها پیش زمانی که راوی نوزاد بوده است، پدر و مادرش در سفری به سرزمین رپونکور کشته می‌شوند و او نوزاد را نجات می‌دهد و همچون خواهری دلسوز از او نگهداری می‌کند. خواهر ارشد به او می‌گوید که برادر بزرگ‌ترش، کاموئی - اوتوپوش، از زمان کشته شدن پدر و مادرش تاکنون برای انتقام‌گیری در حال جنگ با رپونکورها است. خواهر، جامه پدر راوی را از صندوقچه‌ای به بیرون می‌آورد و آن را به او می‌دهد. راوی می‌گوید: «من جامه پدرم را با شادی و افتخار خاصی پوشیدم، کمر بندش را هم دور کمر بستم، کلاه‌خودش را به سر گذاشتم و شمشیرش را هم از کمر بند آویختم. روح قهرمان پدرم با همین وسایل جنگی به کالبدم راه یافت.» (روزنبرگ ۱۳۷۹: ۷۳۱)

در اینجا، نخستین مرحله از کهن‌الگوی «سفر قهرمان» آغاز می‌شود و به تعبیر کمبل: «دست سرنوشت قهرمان را با ندایی به خود می‌خواند». دعوت به آغاز سفر با شنیدن صدای ارواح، فهمیدن راز هویت خود و پوشیدن لباس پدر برای قهرمان رقم می‌خورد. پوشیدن لباس پدر توسط قهرمان، هم‌خوان با یگانگی با پدر است که کمبل مطرح کرده و متعلق به مرحله بعد می‌شود. قهرمان با فهمیدن داستان واقعی گذشته‌اش دچار تردید می‌شود. از یک طرف خواهر ارشد را کسی از قوم دشمن می‌داند و وسوسه کشتن او به جانش رخنه می‌کند و از طرف دیگر او را نجات‌دهنده و به بار آورنده خویش می‌یابد. این تردید، او را به مرحله‌ای دیگر از وادی آغازین سفر می‌کشاند و آن «رد دعوت» است. راوی ادامه می‌دهد: «حس کردم که بیکرم از بخاری کومه حقیرمان گذشت و حس کردم که بادی شدید مرا به هوا کشید و در فضا شناور شدم. آن باد تند و شدید مرا به سرزمینی آورد که کوه‌های بلند و سر به فلک کشیده‌ای داشت. خواهر بزرگ و

ارشدم نیز به دست همین باد غران و زوزه‌کشان بر این سرزمین فرود آمد و کنار من ایستاد... تردیدی نبود که فقط خدایان می‌توانستند در چنین سرزمینی زندگی کنند.» (روزنبرگ ۱۳۷۹: ۷۳۱)

بادهای تند و شدید، امداد غیبی هستند که قهرمان را در عبور از نخستین آستان یاری می‌رسانند. شخصیت خواهر ارشد با ایستادن در کنار قهرمان نقش حمایتگر را ایفا می‌کند. قهرمان با ورود به دنیایی جدید که سرزمین خدایان است، وارد مرحله بعد یعنی شکم‌نهنگ می‌شود و بدین ترتیب فصل اول (عزیمت) از سفر قهرمان پایان می‌یابد.

تشریف قهرمان کوتان اوتونای

با ورود قهرمان به سرزمین جدید مرحله بعدی «سفر قهرمان» با نام جاده‌های آزمون برای او آغاز می‌گردد. قهرمان به همراه خواهر ارشد در سرزمین جدید و اسرارآمیز از جنگلی عبور کرده و در انتهای جنگل با اولین آزمون مواجه می‌شوند. در آنجا زنان و مردان جنگاور زره بر تن به ردیف، کنار آتشی نشسته و بین آنان موجودی شگفت‌انگیز با هیكلی شبیه کوه و بینی بسیار بزرگی ایستاده که همان شخصیت بینی آویزان، از جنگاوران قوم رپونکور است. این جنگاوران برادر قهرمان؛ یعنی کاموئی - اوتوپوش را زخمی کرده و به درختی بسته‌اند. خواهر ارشد به کمک کاموئی - اوتوپوش می‌شتابد و او را در چشم برهم زدنی به سرزمین خود یعنی یانکور می‌برد. قهرمان شمشیر کشیده و نیمی از جنگاوران را می‌کشد. بینی آویزان و نیم دیگر همچون نسیم باد می‌گریزند و نبرد را به جایی به نام شکاف مرگ منتقل می‌کنند. در آنجا خواهر ارشد نیز با خبر سلامتی برادر قهرمان و سلطنت برادر و خواهر دیگر او در سرزمین یانکور، به نزد قهرمان بازمی‌گردد. خواهر ارشد شمشیر کشیده و زنان جنگاور را از پای در می‌آورد و

قهرمان نیز مردان جنگاور را از سر راه برمی دارد و به ته شکاف مرگ پرتاب می کند. در نهایت با بینی آویزان کشتی گرفته و او را نیز راهی قعر شکاف مرگ می کند. قهرمان در جاده آزمون بعدی به سراغ شیپیش - اون - کور می رود؛ فرمانروای قهرمان و پهلوان صفت شیپیش که قرار بوده برادر قهرمان را به عنوان غنیمت جنگی به او بدهند. در اینجا است که قهرمان به مرحله ملاقات با خدایان می رسد. در جنگ قهرمان با فرمانروای شیپیش، خواهر زیباروی فرمانروا یعنی شیپیش - اون - مت، به کمک قهرمان می شتابد و برادر خود و همه محافظان او را با دلیری از میان برمی دارد. پس از آن در آخرین جاده آزمون، قهرمان و شیپیش - اون - مت که در نقش خدایان و حمایتگر به جنگ شیطان توفان و خواهر کوچک او می روند و آخرین آزمون را نیز با پیروزی به اتمام می رسانند. بدین ترتیب فصل دوم (تشریف) از سفر قهرمان نیز به پایان می رسد.

بازگشت قهرمان کوتان اوتونای

قهرمان خواهر ارشد را که در جنگ به شدت زخمی شده از زمین بلند می کند و از خدایان برای نجات او کمک می طلبد. خدایان نیز دعای او را مستجاب می کنند تا مرحله دست نجات از خارج نیز در آخرین فصل سفر قهرمان رقم بخورد. پس از پایان جنگ شیپیش - اون - مت به قهرمان می گوید: «برادرم دشمن شما بود، شاید تو هم مرا دشمن خود می پنداری. اگر تو در صدد برآیی و هم اکنون مرا بکشی، قلبم خشنود خواهد شد. یا اینکه بخواهی به من رحم کنی و مرا با خود به سرزمیتان ببری. در هر صورت، اکنون هنگام پایان دادن به جنگ فرا رسیده است.» (روزنبرگ ۱۳۷۹: ۷۴۲) بدین ترتیب قهرمان، خدایانوی خود را به یانکور سرزمین خویش می برد و در آنجا فرمانروا؛ یعنی برادر ارشد قهرمان، خواهر ارشد را به همسری کاموئی - اوتوپوش و شیپیش - اون - مت را به همسری

قهرمان درمی‌آورد و آخرین مرحله فصل سوم (بازگشت) یعنی آزاد و رها در زندگی محقق می‌گردد.

جدول ۱. تطبیق اسطوره سیاوش و کوتان اوتونای بر اساس الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمبل

اسطوره سفر قهرمان	سیاوش	کوتان اوتونای
عزیمت	<p>«دعوت به آغاز سفر»: تقاضای پناهندگی به توران زمین.</p> <p>«رد دعوت»: گریز از فضای هولناک و ضد اخلاق دربار کاووس.</p> <p>«امداد غیبی»: شخصیت پیران ویسه.</p> <p>«عبور از نخستین آستان»: عبور سیاوش از مرز ایران.</p> <p>«شکم نهنگ»: ورود به توران.</p>	<p>«دعوت به آغاز سفر»: شنیدن صدای ارواح، فهمیدن راز هویت خود.</p> <p>«رد دعوت»: تردید در خصوص خواهر ارشد.</p> <p>«امداد غیبی»: بادهای تند و شدید.</p> <p>«عبور از نخستین آستان»: خروج از بخاری کومه.</p> <p>«شکم نهنگ»: ورود به سرزمین خدایان.</p>
تشریف	<p>«جاده‌های آزمون»: چالش‌های پیش‌رو در توران.</p> <p>«ملاقات با خدایان»: ازدواج با فرنگیس.</p> <p>«ژن در نقش وسوسه‌گر»: سودابه.</p> <p>«آشتی و یگانگی با پدر»: ندارد.</p> <p>«خدایگان»: خدای نباتات، باروری و شهید شونده.</p> <p>«برکت نهایی»: باروری و برکت.</p>	<p>«جاده‌های آزمون»: نبرد با رپونکورها و دیگران.</p> <p>«ملاقات با خدایان»: برخورد با شپیش - اون - مت.</p> <p>«ژن در نقش وسوسه‌گر»: ندارد.</p> <p>«آشتی و یگانگی با پدر»: نبرد با زره و شمشیر پدر.</p> <p>«خدایگان»: قدرت فوق بشری همراه باد.</p> <p>«برکت نهایی»: شکست دشمن و پایان جنگ.</p>
بازگشت	<p>صورت اول: با پذیرش مرگ بازگرداندن باروری و برکت، به عنوان خدای شهید شونده.</p> <p>صورت دوم: کیخسرو به مثابه ادامه سیاوش.</p>	<p>«امتناع از بازگشت»: ندارد.</p> <p>«فرار جادویی»: ندارد.</p> <p>«دست نجات از خارج»: یاریگری خدایان.</p> <p>«عبور از آستان بازگشت»: شکست شیطان توفان.</p> <p>«ارباب دو جهان»: فرمانروایی بر یانکور و رپونکور.</p>

تطبیق اسطوره سیاوش و کوتان اوتونای با الگوی کمبل

الگوی تک قهرمان جوزف کمبل، بستری را فراهم می‌آورد که در آن امکان مقایسه هم‌زمان اسطوره‌ها فراهم می‌آید. با قرار گیری اسطوره سیاوش و کوتان اوتونای در این بستر، پیش از هر چیز، کهن‌الگوی سفر قهرمان در این اساطیر آشکار می‌گردد. این الگو، به مثابه معیاری ساختارمند، علاوه بر آشکار کردن صریح ابعاد مختلف کهن‌الگوی سفر قهرمان - که به صورت مشروح در متن و به صورت طبقه‌بندی شده در جدول شماره (۱) آورده شده است - ابعاد دیگری را نیز از این دو اسطوره، به شکل ضمنی روشن می‌کند که در ادامه به صورت تفکیک شده در قالب شباهت‌ها و تفاوت‌ها شرح داده خواهد شد.

شباهت‌ها

قهرمان‌باوری: در آن سوی این دو اسطوره، انسانی نمایان می‌شود که برای سعادت‌مندی و کامیابی خود و قوم و قبیله‌اش راهی جز ظهور یک قهرمان برگزیده نمی‌شناسد. قهرمانی که با عبور از سد موانعی دشوار به مدد نیروهای ماورایی در سیر تحول و تکامل خود، برکت و بهروزی را برای قوم خویش به ارمغان خواهد آورد. این موضوع نشان می‌دهد که انسان‌های خالق این دو اسطوره، به شیوه‌ای یکسان، این مسئله را به شناخت خویش درآورده و پاسخی مشابه برای آن ساخته‌اند. شاید از همین نقطه بتوان ماهیت مشترک تفکر انسان ابتدایی را در تقابل با انسان پس از فلسفه و مقولات منطقی، بازشناخت: انسان ابتدایی برای پرسش‌هایی که با آن مواجه می‌گردد، از طریق اسطوره به دنبال ساختن پاسخ و انسان بعد از جهان اسطوره‌ای، به دنبال یافتن پاسخ است. در خصوص این تقابل، کاسیرر معتقد است که تاریخ فلسفه و تفکر فلسفی از نفی

اسطوره آغاز می‌شود و جدایی تفکر فلسفی و تفکر اساطیری در سرزمین یونان، یعنی همان کانون سترگ‌ترین و سرشارترین اندیشه‌های اساطیری - فلسفی، انجام می‌پذیرد. (کاسیر ۱۳۶۷: ۱۷)

فردیت / جمع‌گرایی: تجربه تاریخی انسان امروز، با پشت سر گذاشتن جریان‌های مختلف تاریخی - اجتماعی، منجر به شکل‌گیری این تلقی شده است که مفهوم فرد را در تقابل با مفهوم جمع، قرار داده است. این شیوه تفکر از طریق تقابل‌های دوتایی، متعلق به دوران پس از تفکر اسطوره‌ای است و ژاک دریدا شروع آن را به سقراط نسبت می‌دهد. در این دو اسطوره مورد بحث، می‌توان نوع تفکر اسطوره‌ای انسان را که در آن هنوز فرد و جمع در تقابل با یکدیگر قرار نگرفته‌اند، شناسایی کرد. قهرمان در این اساطیر واجد صفات و ویژگی‌های فردی است که او را به عنوان قهرمان مطرح می‌کند، اما به واسطه وجود یک قوم (جمع) و ضرورت برطرف کردن نیاز آن است که مفهوم قهرمان معنا می‌یابد؛ از طرف دیگر امدادهای غیبی، نیروهای ماورایی و تکامل قهرمان در طی سفر، تداعی‌گر نوعی موفقیت مشارکتی و جمعی است. قهرمان در این دو اسطوره را می‌توان هم تجلی فردیت دانست و هم بازتاب روح جمعی. بدین ترتیب در هر دو اسطوره، مفهوم فرد و جمع به شکل امروزی آن قابل تفکیک نیست و نمی‌توان آن‌ها را در تقابل با یکدیگر شناخت.

حرکت / تغییر: انسان جهان اسطوره‌ای که هنوز غرق در مقوله‌بندی‌های منطقی و مناسبات و روابط پیچیده نظام اجتماعی نشده بود، جزئی هماهنگ و همراه با طبیعت بود. او در اطراف خود با اشیاء و پدیده‌هایی روبه‌رو بود که مدام در حال تغییر و دگرگونی بودند. نخستین بارقه‌های شناخت او با مفهوم تغییر و حرکت عجین گشته است. حتی در یونان باستان پس از چرخش شیوه تفکر انسان از اسطوره‌ای به فلسفی، مسئله حرکت، جزو پرسش‌های اصلی فیلسوفان اولیه و

پیشاسقراطی بود. افلاطون نیز عالم محسوسات را نسبت به عالم معقولات، به واسطه تغییر، در سطح پایین‌تری از معرفت قرار می‌داد. در اسطوره سیاوش و کوتان اوتونای این امر به خوبی قابل شناسایی است. قهرمان این دو اسطوره در مرحله عزیمت، مفهوم حرکت و در مرحله تشریف، مفهوم تغییر را بازنمایی می‌کند.

تولد تا مرگ: طبق گفته الیاده اگر بخواهیم کهن‌الگوی بازگشت را در ذهن بشر نخستین ریشه‌یابی کنیم به تلقی او از زمین به عنوان مادر هستی دست می‌یابیم. مادر هستی بارورکننده و به وجود آورنده همه موجودات است، او مبدأ و پایان جهان است. این اعتقاد که انسان از زمین زاده شده و دوباره به هنگام مرگ باید به زمین بازگردد در بسیاری از فرهنگ‌های کهن دیده شده است. (۱۳۸۲: ۱۵۹) دو اسطوره سیاوش و کوتان اوتونای، طرز تلقی انسان در دوران اسطوره‌ای، درباره زندگی بشر و حیات او از تولد تا مرگ را بازنمایی می‌کند. عزیمت قهرمان و آغاز سفر او، تداعی‌گر تولد انسان است. سیاوش و قهرمان یانکوری در این اساطیر زمانی از هستی برخوردار می‌گردند که گام در سفر گذاشته باشند. گویی این دو از آن لحظه است که متولد و با شروع سفر از قوم خود جدا می‌شوند. همچون کودکی که از مادر متولد و از او فاصله می‌گیرد یا انسانی که از خاک (مادر زمین) به وجود می‌آید و پس از طی طریق و انجام رسالت خویش، با مرگ دوباره به زمین بازمی‌گردد. این روند در هر دو اسطوره به شکلی که پیش‌تر نشان داده شد، تبیین هستی‌شناسانه حیات انسان از تولد تا مرگ به شیوه تفکر اسطوره‌ای است. در این دو اسطوره، گویی شیوه‌ای آرمانی از حیات انسان بازنمایی شده است و انسان روزگار باستان، آدمی را آنچنان که باید باشد، در این اساطیر به تصویر کشیده است.

تفاوت‌ها

بازگشت: همان‌گونه که در جدول یک مشخص شده است، تفاوت عمده این دو اسطوره در مرحله بازگشت است. در اسطوره کوتان اوتونای، مرحله بازگشت به صورت آشکار و عینی وجود دارد، اما در اسطوره سیاوش، این مرحله به صورت نمادین تحقق می‌پذیرد. از نظر مراحل فرعی الگوی کمبل، که زیرمجموعه سه مرحله اصلی به شمار می‌روند، اسطوره سیاوش در پنج قسمت مرحله بازگشت و قسمت آشتی و یگانگی با پدر، در مرحله تشریف و اسطوره کوتان اوتونای در قسمت‌های فرار جادویی و امتناع از بازگشت از مرحله بازگشت و در قسمت زن در نقش وسوسه‌گر از مرحله تشریف، با الگوی کمبل هم‌خوانی ندارند. این قسمت‌ها در جدول شماره (۱)، با کلمه: ندارد، مشخص شده‌اند.

زبان: کاسیرر تغییر و تکامل اسطوره را همگام با زبان می‌داند. زبان قوم آینو جزء زبان‌های تک خانواده‌ای جهان محسوب می‌شود و همچنان‌که اشاره شد، این قوم صورت نوشتاری نداشته‌اند و در نتیجه اسطوره کوتان اوتونای به صورت شفاهی و سینه به سینه نقل شده تا در اواخر قرن نوزدهم ثبت شده است. اما اسطوره سیاوش در بستر زبانی کاملاً متفاوتی پدید آمده است. اسطوره کوتان اوتونای به دلیل پیشرفت و تغییر اندک بستر زبانی و قرار نگرفتن در صورت نوشتاری زبان، شکل ابتدایی خود را بیش از اسطوره سیاوش حفظ کرده است.

زاویه دید: اسطوره سیاوش با زاویه دید سوم شخص روایت شده است، ولی اسطوره کوتان اوتونای با زاویه دید اول شخص و از زبان قهرمان روایت می‌شود. در این پژوهش به جهت محدودیت‌های قالب نوشتاری، به منظور خلاصه کردن، زاویه دید آن به سوم شخص تغییر داده شده است. این اختلاف در زاویه دید منجر به این مسئله می‌شود که مخاطب اسطوره سیاوش با قهرمان به عنوان دیگری مواجه می‌شود، اما زاویه دید اول شخص در اسطوره کوتان اوتونای و

بی‌نام بودن او، باعث می‌شود تا مخاطب بین خود و قهرمان، رابطه این‌همانی برقرار کند و این موضوع کارکرد این اسطوره را برای انسان خالق آن آشکار می‌کند.

نتیجه

مطالعه تطبیقی اسطوره سیاوش و کوتان اوتونای بر اساس الگوی سفر قهرمان جوزف کمبل نشان داد که این دو اسطوره هر دو با مراحل اصلی مطرح شده توسط جوزف کمبل، یعنی عزیمت، تشرف و بازگشت، مطابقت دارند. مرحله بازگشت در اسطوره کوتان اوتونای به صورت آشکار و عینی حضور دارد، اما در اسطوره سیاوش به شکل نمادین تحقق یافته است. از نظر مراحل فرعی الگوی کمبل، که زیرمجموعه سه مرحله اصلی به شمار می‌روند، اسطوره سیاوش در پنج قسمت، مرحله بازگشت و قسمت آشتی و یگانگی با پدر در مرحله تشرف و اسطوره کوتان اوتونای در قسمت‌های فرار جادویی و امتناع از بازگشت از مرحله بازگشت و در قسمت زن در نقش وسوسه‌گر از مرحله تشرف، با الگوی کمبل مطابقت ندارند. این پژوهش نشان می‌دهد انسان‌های خالق این دو اسطوره، نحوه شناخت خود از جهان و تبیین‌شان از هستی انسان و حیات او را در این اساطیر بازنمایی کرده‌اند. اگرچه تغییرات زبان و نوع تفکر بشر در طول تاریخ، این دو اسطوره را دچار تغییر و دگرگونی کرده‌اند، اما هنوز بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان روزگار پیش از فلسفه و شیوه تفکر اسطوره‌ای او در این اساطیر قابل شناخت است. اسطوره کوتان اوتونای به علت بستر زبانی خود که فاقد صورت نوشتاری بوده و شیوه زیست ابتدایی پدیدآورندگان آن، یعنی قوم آینو، صورت تفکر ابتدایی خود را بیش از اسطوره

سیاوش حفظ کرده است؛ این امر در تفاوت زاویه دید این دو اسطوره و بی‌نام بودن قهرمان کوتان اوتونای نیز قابل مشاهده است.

این نتایج نشان می‌دهد که انسان‌های هم‌روزگار این دو اسطوره، علیرغم اختلافات در بُعد مکانی، بستر زبانی و دیگر ابعاد زندگی، به دلیل داشتن ساختار ذهنی یکسان، به گونه‌ای مشابه با جهان برخورد کرده، اندیشیده و این همه را در اساطیر خود بازنمایی کرده‌اند.

پی‌نوشت

(۱) جوزف کمبل (۱۹۸۷-۱۹۰۴) اسطوره‌شناس، انسان‌شناس و نویسنده آمریکایی است که بخش قابل توجهی از آثار خود را به اسطوره‌شناسی تطبیقی اختصاص داده است و در این زمینه نظرات نوینی دارد. وی بزرگ‌ترین اسطوره‌شناس آمریکایی محسوب می‌گردد که نظریه و روش ویژه‌ای برای مطالعات اسطوره‌ای ارائه نموده است. (نامور مطلق ۱۳۹۲: ۱۸۹)

کتابنامه

- آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۸. «سیاوش، مسیح (ع) و کیخسرو (مقایسه‌ای تطبیقی)». *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*. س ۶. ش ۲۳. صص ۹-۴۴.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۷۷. *اسطوره، بیان نمادین*. چاپ اول. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۲. *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. ج ۳. تهران: نشر علم.
- باباخانی، مصطفی. ۱۳۸۹. «اسطوره در شناخت ادبیات». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۳. ش ۱۱ و ۱۲. صص ۳۲-۷.
- باستید، روژه. ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- بولفینچ، تامس. ۱۳۷۷. *عصر افسانه*. ترجمه مهداد ایرانی و کافیه نصیری. تهران: قطره.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۴. *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- _____ . ۱۳۷۵. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - مطالعه تطبیقی در اساطیر ایران و شرق دور... / ۷۷

- بیلسکر، ریچارد. ۱۳۸۸. *اندیشه یونگ*. ترجمه حسین پاینده. ج ۱. ویراست دوم. تهران: آشیان.
- پروینی، خلیل. ۱۳۸۹. «نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی: گامی مهم در راستای آسیب‌زدایی از ادبیات تطبیقی». *مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*. س ۶. ش ۱۴. صص ۵۵-۸۰.
- جعفرپور، میلاد و عبدالکریم شجاعی، مهیار علوی‌مقدم، عباس محمدیان و ابراهیم استاجی. ۱۳۹۲. «اساطیر ایران در آیین خوانش و دریافت حسین مجیب‌المصری». *دو فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*. ۱۵. ش ۱. صص ۴۶-۳.
- حدیدی، جواد. ۱۳۷۳. *از سعدی تا آراگون (تأثیر ادبیات فارسی در ادبیات فرانسه)*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حسن‌دوست، محمد. ۱۳۹۳. *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. ج ۱. تهران: نشر آثار فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حسن‌زاده دستجردی، افسانه. ۱۳۹۴. «تحلیل ساختار رمان چراغ‌ها را من خاموش می‌کنم، بر اساس کهن‌الگوی سفر قهرمان». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۱. ش ۳۹. صص ۷۹-۴۹.
- حصوری، علی. ۱۳۸۰. *سیاوشان*. تهران: چشمه.
- خاتمی، سیدهاشم. ۱۳۸۶. «بررسی آرش، جشن تیرگان و بسامد حضور آن‌ها در ادب فارسی». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. ش ۲۲. صص ۱۱۱-۸۳.
- خالقی مطلق، جلال. ۱۳۷۲. «شاهنامه و موضوع نخستین انسان». *گل رنج‌های کهن*. به کوشش علی دهباشی. تهران: مرکز.
- خاوری، سید خسرو و ژاله کهنمویی‌پور. ۱۳۸۹. «نقد اسطوره‌ای و جایگاه آن در ادبیات تطبیقی». *پژوهش زبان‌های خارجی*. س ۱۵. ش ۵۷. صص ۵۳-۴۱.
- رضایی دشت ارژنه، محمود و پروین گلی‌زاد. ۱۳۹۰. «بررسی تحلیلی تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ۷. ش ۲۲. صص ۶۵-۴۵.
- روتون، کنت نولز. ۱۳۸۷. *اسطوره*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: نشر مرکز.
- روزنبرگ، دونا. ۱۳۷۹. *اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها*. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.

۷۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ سعید اخوانی - فتانه محمودی

رویانی، وحید و منصور حاتمی‌نژاد. ۱۳۹۴. «سیاوش و اسطوره بازگشت جاودانه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۱. ش ۴۰. صص ۲۶۱-۲۳۹.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸. نقد ادبی (جست‌وجو در اصول روش‌ها و مباحث نقادی با بررسی و تاریخ نقد و نقادان). ج ۲. چ ۶. تهران: امیرکبیر.

صانع‌پور، مریم. ۱۳۹۰. «اسطوره‌شناسی تطبیقی در سنت فرهنگی غرب». غرب‌شناسی بنیادی. س ۲. ش ۱. صص ۳۸-۲۵.

طاهری، محمد و حمید آفاجانی. ۱۳۹۲. «تبیین کهن‌الگوی «سفر قهرمان» بر اساس آرای یونگ و کمبل در هفت‌خوان رستم». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س. ش ۳۲. صص ۱۹۷-۱۶۹.

عبدی، لیلا و اکبر صیادکوه. ۱۳۹۲. «بررسی دو شخصیت اصلی منظومه ویس و رامین بر اساس الگوی سفر قهرمان». فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی: ادب پژوهی. س ۷. ش ۲۴. صص ۱۴۷-۱۲۹.

عصاریان، محمدجواد و سیدعلی قاسم‌زاده و محمدحسین سرداغی. ۱۳۹۳. «تحلیل کیفیت بیداری قهرمان درون در شخصیت سیاوش و کیخسرو با تکیه بر نظریه پیرسون - کی‌مار». دو فصلنامه پژوهش‌نامه ادب حماسی. س ۱۰. ش ۱۷. صص ۱۳۴-۱۰۷.

عفیفی، رحیم. ۱۳۷۴. اساطیر و فرهنگ ایران. تهران: توس.

فرای، نورتروپ. ۱۳۷۷. تحلیل نقد. ترجمه صالح حسینی. تهران: نیلوفر.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۹. شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق. دفتر دوم. چ ۳. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

_____ . ۱۳۸۷. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۱۳. تهران: قطره.

قائمی، فرزاد. ۱۳۹۳. «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش (مقایسه سیاوش - سیاوشان با تراژدی - دیونیسیا بر مبنای نظریه اسطوره و آیین)». نقد ادبی. س ۷. ش ۲۵. صص ۱۸۴-۱۵۳.

کاسیرا، ارنست. ۱۳۶۷. زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نقره.

کمبل، جوزف. ۱۳۸۹. قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسروپناه. چ ۴. مشهد: گل آفتاب.

_____ . ۱۳۸۰. قدرت اسطوره. گفت‌وگو با بیل مویرز. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر

مرکز.

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - مطالعه تطبیقی در اساطیر ایران و شرق دور... / ۷۹

کنگرانی، منیژه. ۱۳۸۸. «تحلیل تک اسطوره نزد کمبل با نگاهی به روایت یونس و ماهی». پژوهش‌نامه فرهنگستان هنر و ویژه‌نامه نقد اسطوره‌ای. ش ۱۴. صص ۷۵-۹۱.

کی‌گوردن، والتر. ۱۳۷۰. «درآمدی بر نقد کهن‌الگویی». ادبستان فرهنگ و هنر. مترجم جلال سخن‌ور. ش ۱۶. صص ۲۸-۳۱.

مسکوب، شاهرخ. ۱۳۵۴. سوگ سیاوش. ج ۳. تهران: خوارزمی.

مکاریک، ایرنا ریما. ۱۳۸۸. دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مه‌ران مهاجر و محمد نبوی. ج ۱. تهران: آگه.

مورنو، آنتونیو. ۱۳۸۶. یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. تهران: مرکز.

میرمیران، سیدمجتبی و انوش مرادی. ۱۳۹۱. «تحلیل کهن‌الگویی داستان رستم و اسفندیار». فصلنامه تخصصی مطالعات داستانی. س ۱. ش ۲. صص ۹۵-۱۰۹.

نامورمطلق، بهمن. ۱۳۹۲. درآمدی بر اسطوره‌شناسی: نظریه‌ها و کاربردها. تهران: سخن.

ندا، طه. ۱۳۸۳. ادبیات تطبیقی. ترجمه هادی نظری‌منظم. ج ۱. تهران: نی.

ووگلر، کریستوفر. ۱۳۸۷. سفر نویسنده. ترجمه محمد گذرآبادی. تهران: مینوی خرد.

یاوری، حورا. ۱۳۸۷. روان‌کاوی و ادبیات، دو متن، دو انسان، دو جهان، از بهرام گور تا راوی بوف کور. تهران: سخن.

یشت‌ها. ۱۳۷۷. ترجمه ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

English sources

Allen, Douglas. (1978). "Early Methodological Approaches". *Structure & Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. New York: Walter de Gruyter.

Campbell, Joseph. (1973). *Myths to Live By*. New York: Bantam.

Guerin, W. I, et al. (1978). *A handbook of critical approaches to literature*. New York: Oxford University Press.

Jung, Carl Gustav. (1970). *The Collected Works of C.G. Jung*. Tr. by Herbert Read & Michael Scott Montague Fordham. New York: Pantheon.

Russel, F. 2000. *Northrop fry on myth*. New York & London: Routledge.

Taylor, Edward B. (1958) [1873, 1871]. *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture*, Volumes I and II of the 1873 edition of Primitive Culture. New York: Harper & Brothers.

References

- Abd Leil & Akbar Sayy dk h. (2013/1392SH). Barres -ye do xas yat-e asl -ye manz me-ye veys va r m n bar as -s-e olg -ye safar-e qahrem n . *Adab Pažūhī*. Year 7. No. 24. Pp. 129-147.
- Af f aħR m (1995/1374SH). *Asātīr va farhang-e īrān*. Tehr n: T s.
- As riy n, Mohammad Jav d et. al. (2014/1393SH). "Tahl l-e keyf yat-e b d -ye qahrem æ dar rdar xas yat-e siy va va keyxosrow b tek ye bar nazar ye-ye parson- kay m r". *Journal of epic literature*. Year. 10. No. 17. Pp.107-134.
- ydenlou, Sajj d. (2009/1388SH). "Siy va ,mas hva key-xosro". *Fasl-nāme-ye Pažūheš-hā-ye Adabī*. Year. 6. No. 23. Pp. 9-24.
- B b kh ni, Mostaf . (2010/1389H). Ost redar æ xt-e adabiy t . *Fasl-nāme-ye Naqd-e Adabī*. Year 3. No. 11 & 12. Pp. 7-23.
- Bah r, Mehrd d. (1996/1375SH). *Pažūhešī dar asātīr-e īrān*. Tehr n: gh.
- _____ . (2005/1384SH). *Az ostoure tā tārīx*. Tehr n: e me.
- Bastide, Roger. (1991/1370SH). *Dāneš-e asātīr (La Mythologie)*. Tr. by Jal l Št r Tehr n: T s.
- Bilsker, Richard. (2009/1388SH). *Andīše-ye young (On Jung)*. Tr. by Hossein P yandeh. 3rd ed. Tehr n: yin.
- Bulfinch, Thomas. (1998/1377SH). *Asr-e afsāne (The Age of Fable)*. Tr. By Mehd d r n anK f yeh Nas r Tehr n: Qatre.
- Campbell, Joseph. (2001/1380SH). *Ghodrat-e ostūre (The Power of myth)*. Tr. by Abb s Moxber. Tehr n: Markaz.
- _____ . (2010/1389SH). *Qahramān-e hezār čehre (The hero with a thousand faces)*. Tr. by d Xosrow-pan h. 4th ed. Mashhad: Gol-e ft b.
- Cassirer, Ernst. (1988/1367SH). *Zab n va ostoure (language and myth)*. Tr. by Mohsen Sal s Tehr n: Noqre.
- Eliade, Mircea. (2003/1382SH). *Ostoure, ro'yā, rāz (Myths, Dreams, Mysteries)*. 3rd ed. Tr. by Ro'y Monajjem. Tehr n: Elm.
- Esm -ħ r Abolq sem. (1998/1377SH). *Ostoure, bayān-e namādīn*. 1st ed. Tehr n: Sor .
- Ferdows Abolq sem. (2008/1387SH). *Šāh-nāme*. With the effort of Sa'e d ħm diy n. 13th ed. Tehr n: Qatre.
- _____ . (2010/1389H). *Šāh-nāme*. With the effort of Jal X leq Motlaq. 2nd ed. Tehr n: The Great Islamic Encyclopedia Center.
- Frye, Northrop. (1998/1377SH). *Tahlīl-e naqd (Anatomy of Criticism)*. Tr. By S leh Hossein . Tehr n: N l fa

- Had dJav d. (1994/1373SH). *Az Sa'dī ta ārāgon (Ta'sīr-e adabiyāt-e fārsī dar adabiyāt-e farānce)*. Tehr n: Markaz-e Na -e D ne gh .
- Hasan Z deh Dastjerd Afs ne. (2015/1394SH). "Tahl l-e s xt -e rom n-e er q-h r man x m m konam bar as s-e kohan-olg -ye safar-e qahrem h *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. Year. 11. No. 14. Pp. 49-79.*
- Hassan D stMohammad. (2014/1393SH). *Farhang-e rīše-šenāxtī-ye zabān-e fārsī*. Vol. 1. Tehr n: Farhangest e Zab n va Adab-e F rs .
- Has r , Ali. (2001/1380SH). *Siyāvašān*. Tehr n: e me.
- Ja af P r, M ħ et. al. (2013/1392SH). "As t r-e n dar yene-ye x ne va dary ft-e hossein maj al-mesr ." *Pažūheš-hā-ye adabiyāt-e tatbīqī*. No. 1. Pp. 3-46.
- K. Gordon, Walter. (1992/1370SH). Dar- mad bar naqd-e kohan-olg e Tr. by Jal Soxanvar. *Adabestān-e Farhang va Honar*. No. 16. Pp. 28-31.
- Kangar n , Man e. (2009/1388SH). Tahl l-e tak-ost re nazd-e Campbell b neg h be rev yat-e y nosva m h. *Journal of the Academy of Art*. No. 14, Pp. 75-91.
- Makaryk, Irena Rima. (2009/1388SH). *Dāneš-nāme-ye nazarīye-hā-ye adabī mo'āser (Encyclopedia: approaches, scholars, terms)*. Tr. by Mehr n Moh jer & Mohammad Nabav .stled. Tehr n: gah.
- Mesk b, hrox. (1975/1354SH). *Sog-e siyāvaš*. 3rd ed. Tehr n: X razm .
- M rM n, Seyyed Mojtab and An Mor d .(2012/1391SH). "Tahl l-e Kohan-olg e -ye d st e rostam va esfandiy r". *Fasl-nāme-ye Taxassosī-ye Motāle'āt-e Dāstānī*. Year. 1. No. 2. Pp. 95-109.
- Moreno, Antonio. (2007/1386SH). *Yūng, xodāyān va ensān-e modern (Jung, Gods and modern man)*. Tr. by D ry Mehrj e Tehr n: Markaz.
- N mvar Motlaq, Bahman. (2013/1392SH). *Dar-āmadī bar ostūre-šenāsī: nazarīye-hā va kārbord-hā*. Tehr n: Soxan.
- Ned , T h . (2004/1383SH). *Adabiyāt-e tatbīqī*. Tr. by. H d Nazar Monazzam. 1st ed. Tehr n: Ney.
- Parv n Xāl l. (2010/1389SH). "Nazar ye-ye adabiy t-e tatb q -ye esl m g:m mohem dar r st -ye s -hod e az adabiy t-e tatb q". *Zabān va Adabiyāt-e Arabī*. Year. 6. No. 14. Pp. 55-80.
- Q ra , Farz d. (2014/1393SH). "Naqd va tahl -e s xt -e -ye ost reye siy va (Moq yese-ye siy va - siy va n b ter jed

- dion siy bar mabn -ye nazar ye-ye ost reva -hn)". *Naghd-e Ādabī*. Year 7. No. 25, Pp. 153-184.
- Rez e Da Ār ane, Mahm dand Parv Gol Z de. (2011/1390SH). Barras -ye tahl lāt b e ye siy va oz r & s t s . *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year. 7. No. 22. Pp. 45-65.
- Rosenberg, Donna. (2000/1379SH). *Asātīr-e jahān: dāstān-hā va hamāse-hā (World mythology: an anthology of the great myths and epics)*. Tr. by Abdolhossein ar i f n. Tehr n: As t r.
- Ruthven, Kenneth Knowles. (2008/1387SH). *Ostoure (Myth)*. Tr. by Abolq sem Esm ' -p r Tehr n: Markaz.
- R y n Yah dand Mans rH tam Nej d(2015/1394SH). "Siy va va ost reye b zga -e j ved ne". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year. 11. No. 40. Pp. 239-261.
- S ne P r, Maryam. (2011/1390SH). "Ost re en s -ye tatb qdar sonnat-e farhang -ye qarb". *Qarb-šenāsī-ye bonyādī*. Year. 2. No. 1. Pp. 25-38.
- T her Mohammad and Ham d qj n (2013/1392SH). Tab e kohan-olg -ye safar-e qahram rbar as s-e r -ye yong va campbell dar haft-x n-e rostam *Azad University Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Year. 9. No. 32. Pp. 169-197.
- Vogler, Christopher. (2008/1387SH). *Safar-e nevīsande (The Writer's Journey: Mythic Structure for Writers)*. Tr. by Mohammad Gozar b d . Tehr n: M n -ye Xerad.
- X leq Motlaq, Jal l. (1993/1372SH). *Gol-e ranj-hā-ye kohan (Selected Articles)*. With the efforts of Al Dehb Tehr n: Markaz.
- X tam Seyyed H m. (2007/1386SH). "Barres -ye rash, ja e t rg n va bas mad-e hozor-e n-ha dar adab-e f rs ." *Našrīye-ye Dāneškade Adabiyāt va Olūm-e Ensānī-ye Dānešgāh-e Šahīd Bāhonar-e Kermān* . No. 22. Pp. 83-111.
- X var Seyyed Xowsro & le Kahnam e p r. (2010/1389SH). "Naqd-e ost re va j yg h-e n dar adabiy t-e tatb q. *Pazūheš-e Zabān-hā-ye Xārejī*. Year 15. No. 57. Pp. 41-53.
- Y var H r. (2008/1387SH). *Ravān-kāvī va adabiyāt (do matn; do ensān; do jahān)*. Tehr n: Soxan.
- Zarr nk Abdolhossein. (1999/1378SH). *Naqd-e adabī (Jost-o-jū dar osūl-e raveš-hā va mabāhes-e naqqādī bā barresī va tārīx-e naqd va naqqādān)*. Tehr n: Am rkab . r
- P rdv dEbr h m(1998/1377SH). *Yašt-hā*. Tehr n: As t r.