

مقایسه اساطیر یونان و ایران بر پایه اندیشه های باختین*

دکتر کاظم دزفولیان
استاد دانشگاه شهید بهشتی
معصومه طالبی
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

چکیده

ایران و یونان دو کشور کهنسال بوده که تمدنی دیرینه دارند. از این رو محققان در آثار خود این دو فرهنگ را از زوایای مختلفی چون مباحث سیاسی تقابل جامعه دموکرات یونان و جامعه پادشاهی ایران و... مورد بررسی قرار داده اند. اما نکته قابل ذکر، کم توجهی محققان به مقایسه تطبیقی اساطیر این دو تمدن دیرینه می باشد. در این مقاله سعی گردیده است تا با استفاده از نظریه باختین به مقایسه اساطیر این دو کشور پرداخته شود. به نظر نویسندگان، اسطوره های ایران و یونان بر اساس رویکرد باختینی تفاوت های عمده ای دارند که مهم ترین آن ها عبارتند از: الف - حذف دیگری در اسطوره های ایرانی و عدم آن در اسطوره های یونانی ب - وجود گفتگو و دیالوگ در اساطیر یونان و تک صدایی بودن اسطوره های ایرانی ج - تفکیک کارکرد خدایان در اساطیر یونان و عدم آن در اسطوره های ایرانی که نویسندگان در این مقاله سعی در تبیین آن داشته اند.

واژگان کلیدی

اسطوره های یونان و ایران، دیالوگ، باختین، دیگری.

۱- مقدمه

هگل در کتاب معروف خویش پدیدارشناسی روح، شروع تاریخ را از سرزمین ایران و همسایه آن یونان می‌داند (سینگلر، ۱۳۸۶: ۴۵). این بدین معنی است که این دو فرهنگ که هم دارای ادبیات غنی هستند و هم اساطیر در شکل دهی فرهنگ آن‌ها نقش بنیادین دارند، پا به پای همدیگر مسیر تاریخ را پیموده‌اند. اما نکته جالب توجه آن است که بر خلاف کارهای فراوان انجام شده در ارتباط با شیوه حکمرانی آنان - که یکی بر اساس دموکراسی استوار است و دیگری بر اساس اندیشه غیر دموکراتیک و پادشاهی - اساطیر این دو فرهنگ آنگونه که باید و شاید مورد بررسی قرار نگرفته‌اند.

آثار انجام شده که به نوعی می‌توان آن‌ها را مقایسه‌ای دانست، دو دسته‌اند: الف- آثاری که مقایسه در آن‌ها به شکل موردی و بدون در نظر گرفتن کلیت اساطیری است: بیشتر نکات اشاره شده در زمینه مقایسه اسطوره‌های ایرانی و یونانی از این دسته می‌باشند؛ بدین معنی که نویسندگان بدون در نظر گرفتن کلیت جهان‌نگری اساطیری یونانی و ایرانی تنها یک یا چند مورد از ویژگی‌های دو اسطوره را در کنار هم قرار داده‌اند. به عنوان مثال، نویسنده کتاب فردوسی و هومر مسأله اخلاق را مورد توجه قرار می‌دهد (جلالی، ۱۳۶۸: ۱۰۲) یا دیگری ج.ف. بیرلین به شکلی ضمنی مسیر حرکت تاریخ را بر مبنای اساطیر این دو کشور بررسی کرده، یکی را تقریباً خطی و دیگری را به شکل دو جریان در راستای هم می‌داند (بیرلین، ۵۶-۱۳۸۶، ۶۲). بیشترین موردی که محققین ایرانی به آن توجه کرده‌اند، مینوی بودن اسطوره‌های ایرانی و در مقابل آن زمینی بودن اساطیر یونانی است؛ بدین معنی که اسطوره‌های ایرانی مانند امشاسپندان و... جنبه انتزاعی و مفهومی دارند، در حالی که اساطیر یونانی چنین نیست (الیاده، ۱۳۶۵: ۲۰؛ ندوشن، ۱۳۷۸: ۴۵؛ عبادیان، ۱۳۶۹: ۱۳۶)!

ب- آثاری که مقایسه در آن‌ها بر اساس کلیت صورت گرفته است: به نظر می‌رسد تنها اثری که می‌توان از آن یاد کرد «ایران و یونان در بستر باستان» نوشته دکتر اسلامی ندوشن است؛ چرا که نویسنده با در نظر داشتن شرایط

اجتماعی و تمدن متفاوت این دو فرهنگ، به مقایسه جنبه های مختلف آن یعنی جنبه اندیشیدگی، اجتماعی، سیاسی و... پرداخته است. با توجه به آثار انجام شده، در این مقاله نویسندگان قصد دارند تا به مطالعه تطبیقی اساطیر این دو فرهنگ، البته از دریچه اندیشه میخائیل باختین - که تئوری های او در زمینه حماسه، رمان، دیالوگ و... امروزه مورد توجه محققان حوزه علوم انسانی است - پردازند. اما پیش از آن به طور مختصر به چارچوب نظری باختین اشاره می شود.

۲- چارچوب نظریه

باختین از بزرگ ترین نظریه پردازان ادبیات قرن بیستم، در نوامبر ۱۸۹۵ در اورل به دنیا آمد. از لحاظ تاریخی بیشترین دوران نویسندگی و فعالیت های علمی باختین همزمان بود با به قدرت رسیدن استالین و سرکوبگری های او که این خود مهم ترین عامل گمنامی باختین در قسمت اعظم نویسندگی او شد. در ۱۹۱۷ به تحصیل در رشته ادبیات قدیم و زبانشناسی پرداخت. در سال ۱۹۱۸ محفلی را تحت عنوان حلقه باختینی با حضور ولوشینف و مدودف تشکیل داد که این حلقه مرکز برخاستن اندیشه ها و نظریاتی شد که باختین آن ها را به نام این دو تن به چاپ رساند. در سال ۱۹۲۹ به اتهام شرکت در فعالیت سرّی کلیسای ارتدکس روسیه دستگیر شد و به دلیل بیماری با تخفیف مجازات به شش سال تبعید داخلی در قزاقستان محکوم گردید. با چاپ اثر او درباره داستایفسکی و با انتشار کتاب نامدارش درباره رابله در سال ۱۹۶۵ - که در ابتدا عنوان رساله دکتری او بود - باختین مبدل به شخصیتی در خور ستایش در محافل روشنفکری اتحاد جماهیر شوروی شد. او در اوایل سال ۱۹۷۰ با رویکردی فلسفی به کار در حوزه علوم انسانی روی آورد که با مرگ او در مارس سال ۱۹۷۵ ناتمام ماند. شاید بتوان برای مهم ترین نظریات باختین عناوین جداگانه ای در نظر گرفت، اما تمامی اندیشه ها و نظریات او همچون تارهای در هم تنیده ای هستند که برخاسته از خفقان حاکم بر زمان او و وجود ضد استالینیست اوست. به نظر باختین، گفتگو بنیاد سخن است و سخن در گفتگو است که معنا دار می شود. «منطق مکالمه گوهر اصلی اندیشه باختین در زمینه انسان شناسی فلسفی است» (بابک احمدی ۱۳۸۶: ۱۰۲).

از نگاه او دموکراسی بر مبنای گفتگو و امکان مکالمه شکل می گیرد. او در مقابل دیالوگ، مونولوگ را قرار می دهد که منشی سرکوبگرانه دارد. به نظر باختین «مونولوگ خصلت استبدادی دارد. مونولوگ اجازه بروز به دیگری را نمی دهد و بنابراین، سرکوبگر است» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۳۳). باختین چندصدایی بودن را در میان ژانرهای ادبی تنها از آن رمان می دانست. به ویژه داستان های داستایفسکی را نمونه جامع این چند صدایی می دانست. درباره داستایفسکی می گوید «داستان های این نویسنده روس ساختاری چند آوا دارد، به این معنی که صدای دیگری را نیز در درون خود شامل می شود» (لچت، ۱۳۸۳: ۲۰) و در مقابل رمان، حماسه را قرار می دهد که «باختین آن را متن تک گفتاری می نامد» (همان، ۲۱)، زیرا «در بیشتر گونه های شاعرانه، مکالمه گرایی درونی گفتمان مورد بهره برداری هنری قرار نگرفته، به موضوع زیبایی شناختی اثر راه نیافته و در گفتمان شاعرانه به طور تصنعی محو گشته است، در حالی که در رمان این مکالمه گرایی درونی مبدل به یکی از اصلی ترین جنبه های سبک نثر می شود و پردازش هنری ویژه ای می یابد» (باختین، ۱۳۸۷: ۳۷۴). باختین رویکردی فلسفی به موجودیت انسان داشته و هستی انسان را نتیجه مکالمه و گفتگو می دانست و دیالوگ را جنبه هستی شناختی وجود آدمی می دانست. او از رابطه من غیر سخن می گوید. او می گوید «ما هرگز نمی توانیم خود را به صورت یک کل ببینیم. وجود غیر برای آن که ما حتی به طور موقت به مفهومی از خویش دست یابیم، ضروری است» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۸۰). به اعتقاد باختین، «من چه چیزی به دست می آورم اگر دیگری در من یکی شود!» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۸۱).

«برخلاف دنیای تک صدا که بر من و منیت تاکید دارد که همه چیز را برای خودش می خواهد و فضایی تمامیت خواه بر آن حاکم است، دنیای چند صدا بر دیگری یا غیر دلالت دارد که همه چیز را حتی حیات و زندگی و موجودیت انسانی را در دیگری و غیر و مکالمه با دیگری می بیند» (غلامحسین زاده، ۱۳۸۷: ۲۵۳). باختین کارناوال را یگانه محل نمود دموکراسی و خنده آن را قیامی علیه مرکزیت مستبدانه قدرت می داند. از نگاه او دموکراسی، مشارکت، برابری و آزادی از کارکردهای بارز کارناوال یا جشن های

خیابانی و همگانی است که او آثار رابله را عرصه حضور کارناوال می داند: «به نظر باخنتین، رابله سنت کارناوال را ادامه می دهد و در همان حال نوآوری های خود را بدان می افزاید» (لچت، ۱۳۸۳: ۱۸) و خنده را که از سنت های رایج در کارناوال است، واکنشی در مقابل حاکمیت خشن و متعارف می داند؛ «خنده ای که مرگ را به رقابت فرا می خواند و به مفهوم رد تمامی قواعد موجود در زندگی کنونی از جمله حقیقت حاکم است» (حسین زاده، ۱۳۸۴: ۱۵).^۲

۳- بررسی تطبیقی اساطیر ایران و یونان

پس از آشنایی مختصر با اندیشه ها و آرای باخنتین حال می کوشیم تا با استفاده از آن خط فاصلی میان اسطوره های یونانی و ایرانی برقرار سازیم. نخستین موردی که به آن خواهیم پرداخت، عبارت است از:

- تک صدایی بودن اساطیر ایرانی و چند صدایی بودن اساطیر یونانی:

مقوله رمان نزد باخنتین دارای اهمیت خاصی است و از عرصه های مهم برای ارائه نظریات بنیادین او می باشد. از نگاه او رمان پدیده خاص دیالوگی در تقابل با تک صدایی است که به خاطر ویژگی های منحصر به فردش در میان دیگر ژانرها ممتاز است (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۶۶). باخنتین با در نظر داشتن رمان و حماسه و مطالعه آن ها به این نتیجه رسیده بود که حماسه دارای یک صداست، در حالی که در رمان شما چند آوا و صدای مختلف را می شنوید که در عرض یکدیگر بوده، برتری کلی نسبت به دیگری ندارند. «به نظر باخنتین در رمان های چند آوا، هر یک از شخصیت ها در حکم یک ملودی هستند و مجموعه آن ها نغمه نهایی را می سازد. به بیان دیگر، آن ها یکدیگر را کامل می کنند. منش درونی هر یک تنها در مناسبتی که با سایر شخصیت ها و با طرح اصلی رمان دارند، معنا می یابد. در رمان های چند آوا جهان روایت شده، جهان روایت های گوناگون از شخصیت هاست که به وسیله دیدگاه دگرگون شونده و غیر ثابت راوی بیان می شود» (احمدی، ۱۳۸۶: ۹۹). این نکته ای است که در اسطوره های یونانی آشکارتر از جاهای دیگر دیده می شود. در جهان اساطیر یونان هیچ صدای مطلق و یگانه ای وجود ندارد تا آن جا که می توان جهان اساطیر یونان را جهان چند آوا می دانست. تجزیه و تحلیل چند داستان اسطوره ای در اساطیر یونان به فهم

بیشتر این مسأله کمک می کند. اولین اسطوره ای که در این قسمت تحلیل می شود، داستان معروف پرومته می باشد.

پرومته پسر ژاپه و نیز برادر اطلس بود که زئوس از توان او همیشه نگران بود. او دو بار به توان والای زئوس اهانت کرد. یک بار اخگری از نور خورشید دزدید دوم گاو نری را کشت. در یک طرف گوشت، مغز استخوان و امعا و احشای جانور را قرار داد و آن را با پوست جانور پوشاند تا بدمنظر جلوه کند و در طرف دیگر استخوان ها را گذاشت و چربی گاو را روی آن قرار داد. زئوس فریب خورد و آن بخشی را برگزید که تنها استخوان داشت. زئوس پرومته را در کوهی به زنجیر کشید که در آن جا عقابی هر روز جگر پرومته را می درید و روز دیگر جگر از نو رشد می کرد و سرانجام، وقتی پرومته به دست زئوس آزاد شد که قبول کرد یک راز مهم را با او در میان گذارد (وارنر، ۱۳۸۶: ۳۰۷؛ دیکسون، ۱۳۸۵: ۱۶۰؛ اشمیت، ۱۳۸۴: ۱۴۱). نکته قابل توجه در این اسطوره آن جاست که پرومته به زئوس می گوید که رازی را می داند که اگر زئوس آن را انجام ندهد، زئوس قدرت خویش را از دست خواهد داد. این که این راز چیست؟ ارزش خاصی ندارد، اما این که زئوس دانای کل نمی باشد، مهم و قابل توجه است. این بدان معناست که زئوس حاکم مطلق نیست و در نتیجه صدای او نیز نباید تنها صدای مورد اعتنا در اساطیر یونان باشد. به قول یکی از محققین قدرت زئوس قدرتی محدود است و نه مطلق. وارنر می نویسد: «ایزدان و ایزدبانوان تحت فرمانروایی شادمانه زئوس المپ درآمدند و با هم دژی آسمانی بنا کردند. هر چند اقتدار این ایزد مذکر برتر کاملاً مستحکم بود، بی رقیب و بی همتا هم نبود. در حقیقت هرا - همسر زئوس - در زمره ایزدانی بود که همگی اقتدار زئوس را تهدید می کردند» (وارنر، ۱۳۸۶: ۲۸۶). جهان چندصدایی اساطیر یونان را به نوعی دیگر در پیش درآمد داستان جنگ تروا در داوری پاریس نیز می توان مشاهده کرد. خلاصه داستان اینگونه است که هنگامی که پله و تیس زندگی مشترک خود را جشن گرفتند، همه خدایان و الهه های المپ به جز اریس - «خدای نفاق» - به این جشن دعوت شدند. اریس ناگهانی وارد شد و سیبی زرین را در میان مهمانان افکند که روی آن نوشته شده بود: برای زیباترین. سه الهه یعنی هرا، آفرودیت و

آتنه ادعا کردند که این سیب به آن ها تعلق دارد. چون در این مورد به توافق نرسیدند، زئوس که میل نداشت در این مسأله تصمیمی اتخاذ کند، این سه الهه را نزد پاریس چوپان فرستاد تا از او بخواهند داوری کند که او نیز در نهایت با اعلام پیروزی آفرودیت، خشم دو الهه دیگر را برانگیخت (لوسیلا برن، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۲؛ اشمیت، ۱۳۸۴: ۱۲۷؛ دیکسون، ۱۳۸۵: ۱۴۷-۱۴۸؛ روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

در این داستان نیز دیده می شود که زئوس با وجود آن که بزرگ ترین خدای اساطیر یونان است، نمی تواند تصمیم گیری کند و گرفتن تصمیم را در این زمینه به دیگران می سپارد. این نیز گویای نمونه دیگری از عدم مطلق بودن و تک صدا نبودن جهان اساطیر یونانی است. همین مسأله نیز خود به خود سبب ساز شکل گیری مکالمات و گفتگوهای بسیار در جهان اساطیری یونان می شود و می دانیم که مرکز اندیشه ها و آرای فلسفی میخائیل باختین منطق مکالمه ای اوست. «باختین معتقد بود که معنا را فقط در مناسبت میان افراد می توان ساخت. به عبارتی معنا در مکالمه ایجاد می شود. او بر این باور بود که زبان مفرد و تک آوایی نیست، بلکه جمعی و چند وجهی است» (غلامحسین زاده، ۱۳۸: ۷۵).

این گفتگو و مکالمه را حتی میان خدایان اساطیر یونانی نیز می توان به صراحت دید. دمتر الهه صحراها و الهه دهاقین است که پس از ربوده شدن دخترش، غمگین شده قدرت باروری را از دست می دهد و سرانجام، دمتر در حالت اندوه به عزلت می نشیند. زئوس به ناچار خدایان را یکی پس از دیگری نزد دمتر می فرستد و همه با لحنی ملتمسانه از او می خواهند که به المپ باز گردد. خدایان به دمتر وعده می دهند که هر کاری را که او مایل باشد، انجام خواهند داد تا کمبود فرزند گمشده را احساس نکند؛ اما دمتر از این سخن آشفته تر می شود؛ زیرا می فهمد که خدای خدایان با این وعده های خود به دزدیده شدن پرسفن صحه می گذارد. در پایان دمتر از پذیرفتن دعوت زئوس سر باز می زند (فاطمی، ۱۳۷۵: ۱۶۲). این نوع طغیان علیه خدای خدایان یعنی زئوس بارها در اساطیر یونانی اتفاق می افتد و با این طغیان ها قدرت مطلق زئوس زیر سؤال رفته و متزلزل جلوه می کند؛ زیرا به گفته جلال ستاری در گفتگو با ناصر فکوهی پیام اسطوره های ما تقابل انسان با خدا نیست. خدایان اساطیر ما حاکم مطلقند و حتی

«شوریدن علیه پادشاهان که شکل تحلیل یافته خدایان اساطیری ما هستند، کفر و گناهی نابخشودنی است که مجازات مرگ در انتظار آن خواهد بود.» (صفا، بی تا: ۱۰۰). در مقابل این جهان اسطوره ای یونان، می توان جهان اساطیری ایرانیان را قرار داد. جهانی که بر خلاف دنیای شلوغ، پرازدحام و پرسر و صدای یونانی، جهانی است سرد و به تعبیر جامعه شناسانه جهانی است استبدادی و مطلق. در اساطیر ایران فضایی حاکم است که باختین از آن با عنوان مونولوگ (تک صدایی) یاد می کند. ما در اساطیر ایران کمتر پیش می آید که چند صدا را در عرض یکدیگر بشنویم، به گونه ای که این صداها یکدیگر را قطع نکنند. اگر اندیشه ای هم هست، یک اندیشه بیشتر نیست. همه چیز در جهان اساطیر ایرانی مطلق و یگانه است، حتی صداها و اندیشه ها. تلاش در اساطیر ایرانی در راستای حذف و خاموش کردن صداها و دیگر انجام می پذیرد. بررسی اسطوره های زروانی، زرتشتی و مانوی به این مسأله صحه می گذارد.

دوبن نگری و ثنویت شالوده دین زرتشت است و آن اعتقاد به دو نیروی اساسا متضاد است که دست اندر کار عالمند و سعی در نابودی یکدیگر دارند.^۴ اهورا و اهریمن و یا «خوب و بد نمی توانند با یکدیگر همزیستی داشته باشند. آن ها همدیگر را نابود می کنند و باید نهایتاً از دو علت اولی ناشی شده باشند که خود دشمن هم هستند و آشتی ناپذیر. تضاد خوب و بد یا خدا و شیطان، اساس کل اسطوره شناسی، خداشناسی و فلسفه دین زرتشتی است» (هینلز، ۱۳۸۶: ۶۸).

«شالوده این جهان بینی بر دو اصل استوار است: اول اعتقاد بر دو بن آغازین و قدیم و متضاد خیر و شر که همواره در حال ستیزه و کارزارند و پهنای گیتی و زمینه زندگی آدمی عرصه این نبرد و میدان این کارزار است. دوم اعتقاد به محدودیت زمانی این ستیزه کیهانی و کران مندی عمر جهان که در تعداد معینی از هزاره ها تحدید شده است.» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۹۹). در دین زرتشت فلسفه هستی از بین بردن بدی است یا به تعبیری ستیز ناسازهاست (آیدنلو ۱۳۸۸: ۳۲). به گفته مهرداد بهار، اساطیر ایرانی هدفی را در امر خلقت دنبال می کند و آن ایجاد نیرویی و میدانی برای نبرد با اهریمن است تا اسارت و نابودی وی را به بار آورد (بهار، ۱۳۷۶: ۴۵۷؛ بهار، ۱۳۸۴: ۵۶۰) که این «اهورا و اهریمن اساطیر در

حماسه بدل به دشمنی ایران و توران شد. (مسکوب، ۱۳۸۶: ۶۶). آفرینش بنا بر باور دین زرتشت در محدوده دوازده هزار سال اساطیری انجام می گیرد که این دوازده هزار سال به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم می شود. در سه هزار سال اول که جهان مینوی است، از دو هستی سخن به میان می آید: یکی جهان نور و روشنایی و جهان متعلق به اورمزد و دیگری جهان تاریکی و جهان متعلق به اهریمن. اما «در دنیای نیکی اورمزد از همه چیز آگاه است و می داند که اهریمن و بدی وجود دارد، ولی اهریمن که مظهر نادانی مطلق است، در دنیای زشت خود از وجود دنیایی اهورایی بی اطلاع است. اورمزد این توانایی را دارد که اهریمن را در مرز دنیای روشنایی متوقف کند، اما چنین نمی کند، او باید فلسفه هستی را که نابودی همیشگی بدی است، دنبال کند و تحقق چنین برنامه ای زمانی شدنی است که بدی به جنبش در آید تا نیرویش به تحلیل رود و رفته رفته نابود شود» (آموزگار، ۱۳۸۷: ۴۳-۴۲). در اندیشه زروانی نیز این تلاش و مبارزه میان خوب و بد دیده می شود. کیش زروانی «که بیشتر نهضتی متفکرانه و فلسفی در داخل دین زرتشتی بوده است» (آموزگار، ۱۳۸۶: ۸۶). بر مبنای نظریه گروهی از متفکران بیشتر در پی توجیه و به سامان کردن ثنویت دین زرتشتی است. زروان منشا غایی خیر و شر و پدر اورمزد و اهریمن است. طبق اسطوره آفرینش زروانی، خدای بزرگ زروان برای هزار سال قربانی می کند تا مگر صاحب فرزندی شود، فرزندی که باید نامش اورمزد باشد. در پایان هزار سال، زروان در این که این نیایش به ثمر برسد، شک می کند و در همان هنگام نطفه اورمزد و اهریمن در بطن او بسته می شود. زروان با خود عهد می کند پسری را که نخست زاده شود، فرمانروای جهان کند. اهریمن آگاه می شود و با حيله و ترفند نخست به دنیا می آید. زروان می پرسد تو کیستی؟ می گوید فرزند تو. اما زروان به دروغ او پی می برد و در همان لحظه اورمزد به دنیا آمد و زروان برسم-نماد روحانیت- را بدو می بخشد. اما چون نمی خواست عهد خود را بشکند، فرمانروایی جهان را به مدت کوتاهی به اهریمن داد (دولت آبادی، ۱۳۷۹: ۲۰-۱۹). اورمزد منشا خوبی ها و اهریمن منشا بدی هاست. بنابر این، با وجود تمام تلاشی که این نحله فلسفی

برای اثبات منشا واحد اهریمن و اورمزد انجام می دهد، باز هم این تضاد میان اهریمن و اهورا و میان خیر و شر باقی می ماند.

در آیین مانی نیز این تقابل و فاصله میان نور و ظلمت تا ابد وجود خواهد داشت. بر مبنای اندیشه مانویان «پیش از آفرینش، دو نیروی ازلی نور و ظلمت بودند، چونان که همواره بودند و هستند و خواهند بود. این دو نیرو هم پیش از آفرینش و هم در پایان جهان کاملاً از هم جدایند و به گونه دو اقلیم ضدین در برابر هم استقرار یافته اند: اقلیم نور و اقلیم ظلمت. هر یک را شهریار نیرومند است: شهریار سرزمین روشنی، پدربزرگی یا زروان و همتای او در سرزمین ظلمت، شهریار تاریکی یا اهریمن. دو سرزمین نیک و بد و خیر و شر از هم جدایند، چونان دو درخت سپید و سیاه که یکی میوه ای نیک و دیگری میوه بد به بار می آورد» (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۶۲).

می بینیم که در این اساطیر و در جهان اساطیری ما یک حاکم مطلق و دانای کل وجود دارد و آن هم زروان در آیین زروانی و اهورا در دین زرتشت می باشد. می توان این اساطیر را این گونه تفسیر کرد که حقیقت و صداها برخلاف اساطیر یونان - در نزد عده ای منتشر نمی شود، بلکه حقیقت مطلق تنها نزد خدای نیکی و یا خود زروان است و چون چنین است، از همان آغاز سعی در حذف دیگری می شود. زروان زمان را به گونه ای تنظیم می کند که سرانجام حاصلی جز شکست و نابودی اهریمن نداشته باشد. در حالی که در جهان اسطوره یونانی، مرگ و حذف دیگری امکان پذیر نیست، چنان که این امر را در داستان سیزیف می توان مشاهده کرد. سیزیف علیه خدایان طغیان می کند و محکوم می شود که هر روز تخته سنگی را از دامنه کوهی بالا ببرد. اما در انتهای راه آن تخته سنگ دوباره به زمین فرو می غلتد. «سیزیف پادشاه کورنت، پسر ائول، با یکی از پلنایدها به نام مروپ پیوند زناشویی بست. پسر او گلوکوس و نوه اش بلفون بود. علت شهرت او در افسانه ها مجازاتی است که ایزدان برای او در جهان زیرین تعیین کرده اند. او محکوم است سنگی را تا بالای قله کوهی بغلتاند، ولی هرگز به قله نرسد. زیرا سنگ بسیار بزرگ همیشه به پایین فرو می غلتد. سیزیف تیره بخت محکوم است همیشه این کار را از نوع آغاز کند» (اشمیت، ۱۳۸۳: ۲۵۸). در این

اسطوره یونانی با وجود طغیان سیزیف علیه خدایان، اندیشه حذف او دیده نمی شود؛ بلکه او محکوم است کاری بیهوده را تکرار کند.

نوع گفتگوهای بسیار مختصری نیز که در بینش اساطیری ما دیده می شود، برخلاف جهان اسطوره ای یونان گفتگویی یکسویه و به تعبیری، رجز گونه می باشد. چرا که رجز سخن گفتنی است یکسویه که در آن سخنگو مخاطب خویش را به هیچ می گیرد و سعی در تحقیر او دارد. این نوع سخن تنها زمانی شکل می گیرد که سخنگو در اندیشه حذف دیگری باشد و چون در اساطیر ایران سخن تنها بر سر حذف اهریمن و نیروهای شر می باشد، زبان نیز به تعبیر باخنین تک صداست. بررسی سخنان میان اهورا و اهریمن در روایت زرتشتی کاملاً بر این مسأله گواهی می دهد.

پیش از آن که این بخش را به پایان برده و به مسأله دیگری پردازیم، باید به دو مسأله اشاره نمود که قابلیت تحلیل اندیشه باخنین را داشته، می توانند نمونه دیگری از تفاوت میان اساطیر ایران و یونان باشد.

الف- تقدیر گرایی: از بن مایه های بینش زروانی که در اندیشه ایرانی ریشه دوانده، تقدیر گرایی است. در تقدیر گرایی تنها یک قدرت مطلق وجود دارد که فرصت اندیشیدن را از دیگران گرفته و خود تصمیم گیرنده مطلق است. «در متونی که ما زروان را به عنوان نیرویی قدرتمند بر روی زمین شاهد هستیم، تقدیر گرایی را می یابیم که دیگر هیچ جایی برای آزادی و انتخاب باقی نمی گذارد، زیرا او به اراده خود همه چیز را تغییر داده و دگرگون می سازد. گوهر آدمی را متغیر ساخته او را از ابتکار عمل باز می دارد و به وسیله آن، این تنها خود اوست که انتخاب می کند. تصادفی نیست که هر دوی او و فلک و خود تقدیر نیز پادشاه نامیده می شوند. شبیه شاهان ساسانی و سه طبقه همراه و پیروشان که در زمین حاکم و مطلق العنان بودند، می توان حدس زد که زروان، بخت و نیز شهریار مطلق بوده است و به همراه تقدیر، شهریار و در دست دارنده تقدیر عالم.» (زهر، ۱۳۷۵: ۳۹۶) و مختاری تاکید می کند که «فرق این سرنوشت پذیری ایرانی و نبرد با سرنوشت و سرنوشت ستیزی در ادبیات یونان را می توان زاینده دو بینش و دو موقعیت عمومی متفاوت دانست. پذیرش این نظام ایرانی از سوی

نظریه پردازان آن سبب شده است که مفهوم اهورایی دین در مفهوم اهورایی حکومت عجین شود و خدا-شاه یک مفهوم واحد دینی-سیاسی پدید آورد و همبستگی قدرت حکومتی را با قدرت آیینی به تنظیم زندگی و ذهن ایرانی باستان سرایت دهد.» (مختاری ۱۳۶۸: ۱۶۷-۱۶۸).

ب- تفکیک کارکرد خدایان: در جهان اساطیری ما تمام یا اکثر کارها به یک خدای برتر و قدرتمند نسبت داده می شود، در حالی که در جهان اساطیری یونان ما با تعدد کارکرد خدایان روبرو هستیم. مثلاً آفرودیت خدای عشق و زیبایی است، آپولون ایزد موسیقی، تیراندازی و... زئوس ایزد آسمان، پوزئیدون ایزد دریاها و زمین لرزه، دیونیزوس ایزد شراب و... این به نوعی می تواند نشانه دیگری باشد از مطلق و تک صدا نبودن اساطیر یونانی.

درک بهتر این مسأله زمانی حاصل می گردد که ما با آثار برخی از روشنگران اروپایی و به خصوص مونتسکیو که با مخالفت با قدرت های مطلقه دوران خویش برخاستند، آشنا شویم؛ در واقع، مطالعه و شناخت اندیشه آنان به ما نشان می دهد که چگونه آنان برای مقابله با نظام اقتدارگرا و تک صدای پادشاهی، خواستار تفکیک قدرت و سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه شدند (باریه ۱۳۸۶: ۱۵۱). هر یک از این قوه ها نماینده ای داشت که می توانست کارکرد سایر قوه ها را محدود سازد. به سخن کوتاه، محدودیت نیروها در این اندیشه دیده می شود. درست شبیه آنچه در اساطیر یونانی می بینیم. هر ایزد یا خدایی کارکردی دارد و برخلاف خدای اساطیر ایرانیان نیرویش محدود می باشد.

۴- از جشن های یونانی تا کارناوال باختینی

یکی از بنیادی ترین نظریات باختین نظریه وی در زمینه کارناوال است. «باختین کارناوال را امری می داند که همه چیز را، امر مقدس و امر دنیوی، سطح بالا و سطح پایین، عاقل و احمق را گرد هم می آورد و وحدت می بخشد و درهم می آمیزد» (غلامحسین زاده، ۱۳۸۷: ۱۳۷) و در عین حال، کارناوال را واکنشی در برابر یک مرکزیت قدرت مطلق می بیند. «معنای کارناوال در نظر باختین صراحتاً بیانگر تجربه و درک او از استالینیزم است. او کارناوال را جهان بی قید و بند جلوه ها و اشکال فکاهی که در مقابل لحن جدی و رسمی فرهنگ کلیسایی و

فئودالی سده های میانه قد علم می کند، تعریف کرد. در حقیقت کارناوال آن شکل ویژه ای از فرهنگ عامه بود که در مقابل طبقه حاکم قرار می گرفت و آن را قسمی از نبرد میان نیروهای اجتماعی-فرهنگی رسمی (تک گو کننده و متمرکز کننده) و غیررسمی (گفتگو کننده، تکثیر کننده و زایا) می داند» (همان، ۱۳۵). اگر با توجه به اندیشه باخنین کارناوال را امری بدانیم که در آن قدرت مطلقه مورد تمسخر قرار گرفته، صداها و مختلف شنیده می شود، تراژدی های یونان نیز اینچنین هستند. یعنی آثاری هستند که در آن ها صداها و متکثر به گوش می رسد. مثلاً در نمایشنامه های آنتیگونه سوفو کلس ما شاهد شنیدن دو صدا هستیم که هر یک نماینده یکی از ادوار تاریخی یونان می باشد. پس وجود تراژدی در یونان را می توان به اعتقاد به تکثیر صداها یعنی همان چیزی که باخنین به آن معتقد بود، مربوط دانست. برای نزدیکی بین این دو می توان به دو شباهت دیگر نیز اشاره کرد:

الف) کارناوال همان گونه که گفته شد، جشن است و تراژدی یونان نیز همانگونه که محققان نشان داده اند، در واقع مربوط به نوعی جشن در یونان بوده است؛ جشن هایی که برای دیونیزوس در آتن برگزار می شد (دورومی یی، ۱۳۸۵: ۲۲) و در آن ها تراژدی نویسندگان بزرگی چون آشیل، سوفو کلس و ... آثار خود را که به شکل تراژدی بود عرضه می کردند.

ب) استفاده از نقاب: در کارناوال همچنانکه در تراژدی، شرکت کنندگان نقاب هایی را بر صورت می گذاشتند. در تراژدی ها نیز به وضوح این امر مشاهده می شود، چنانکه بازیگران تراژدی های یونانی بر روی صحنه نقاب بر چهره داشتند. در حالی که ما در جشن های ایرانی با چنین مسأله ای روبرو نیستیم. جشن های ایرانی بر خلاف جشن های یونانی که از دل آن تراژدی و متعاقب آن آواهای مختلف زاده شد، جشن هایی است که همچنان اقتدار و مونولوگ پادشاه دیده می شود. تنها به عنوان نمونه می توان به جشن نوروز و مهرگان اشاره کرد. «یکی از بارزترین مراسم نوروز و مهرگان، بار عام شاهان بود. در زمان هخامنشیان و ساسانیان به این امر و رسم اهمیت ویژه ای داده می شد. در کنار همین بار عام بود که رسمی بزرگ و وابسته نیز انجام می پذیرفت و آن اهدای

هدایا و مالیات ها به خزانه و شخص شاه محسوب می شد. همچنین رسم بخشش جامه های زمستانی در نوروز و تابستانی شاه در مهرگان» (رضی، ۱۳۸۵: ۳۹) ^۴.

می بینیم که در این جشن ها حضور شاه به قدرت و مرکزیت دیده می شود. در حقیقت پادشاه مرکز تفکر ایرانیان است تا آنجا که برخی محققان گفته اند: «تاریخ ایران با تاریخ شاهنشاهی و با مفهوم شاهنشاهی آغاز می شود. همه چیز از دین و سیاست گرفته تا حیات اجتماعی و عادی مردم این سرزمین چون دایره ای بر گرد این نقطه پرگار دور می زند. به همین سبب است که اگر شاهنشاهان و سرگذشت و اعمال آنان را از تاریخ ملت ایران بردارند، ممکن است تاریخی در میان باشد، اما آن تاریخ روح ندارد و ممکن است ملتی بر جای بماند، اما آن ملت ارزش و اعتباری را که در تاریخ جهان حاصل کرده است، از دست می دهد. زیرا شاه مدار زندگی عادی و معنوی ایرانیان است. اوست که دین را می پذیرد و دین می پراکند و اوست که آیین و قانون می آورد و اوست که قواعد و رسوم را نگه می دارد. هنر برای او به وجود می آید و اگر او خریدار آن نباشد، راه نیستی می گیرد.» (صفا، بی تا: ۱۲۰-۱۱۹) و همین مسأله سبب می گردد تا در ایران آن روح حاکم بر فرهنگ اساطیر و جشن های یونانی، حاکم نباشد و برخلاف جشن ها و کارناوال باخینی، جشن های ایرانی جشن های غیر مکالمه ای باشد.

۵- نتیجه

مطالعه اسطوره ها، اندیشه ها و آیین های مردمان ایران و یونان که از آنان به عنوان دو تمدن بزرگ و کهنسال جهان یاد می شود، همواره یکی از موضوعات جالب نزد محققان داخلی و خارجی بوده است. مطالعاتی که علاوه بر پربرگ بودن، پر بار نیز می باشند. با این همه، مرور کارهای صورت گرفته نشان از آن دارد که آثار و اندیشه های این دو تمدن بیشتر به صورت مجزا و کمتر به شکل تطبیقی بوده است. کارهای تطبیقی صورت گرفته نیز عمدتاً به نحوه حکومت و کشورداری پرداخته اند؛ چرا که از این حیث این دو تمدن در دو نقطه مقابل می باشند؛ یکی بر اساس حکومت پادشاهی (ایران) و دیگری بر پایه حکومتی دموکراتیک (یونان). آنچه کمتر بدان پرداخته شده، مطالعه تطبیقی اساطیر این دو

تمدن است؛ امری که در این مقاله با استفاده از نظریه میخاییل باخنین به آن پرداخته شده است.

مطالعه تطبیقی اساطیر این دو تمدن بر اساس نظریه باخنین بیانگر آن است که به موازات تعارض در نوع حکومت این دو کشور، بر اساطیر آن ها نیز نوعی تقابل و تفاوت حاکم است؛ عمده ترین این تفاوت ها عبارتند از: الف) تک صدایی بودن اساطیر ایرانی و چند صدایی بودن اساطیر یونانی؛ اساطیر ایران بر پایه تک صدایی بودن monolog استوار هستند، چنان که خواننده هرگز با تکثر صداها برخورد نمی کند؛ به عنوان نمونه این امر در اسطوره آفرینش زرتشتی و زروانی به وضوح دیده می شود؛ در این اسطوره ها تنها صدای قابل شنیدن صدای اهوراست نه اهریمن؛ حال آنکه اساطیر یونانی بر پایه چند صدایی بودن استوار می باشند. ب) تفکیک کارکرد خدایان در اسطوره های یونانی و عدم آن در اسطوره های ایرانی؛ تحقیق در اسطوره های این دو کشور نشان می دهد که در جهان اساطیر ایران تمام کارها به یک خدای برتر نسبت داده می شود، در حالی که در جهان اساطیر یونانی و به دلیل وجود خدایان بسیار، ما شاهد تفکیک کارها هستیم، چنان که زئوس ایزد آسمان است و دیونیزوس ایزد شراب و...

یادداشت ها

۱- از نمونه های دیگر می توان به نظر مری بویس اشاره کرد که می گوید دین زرتشتی برخلاف آیین های مسیحی و هلنیستی شورایی نبوده است. «در هیچ مرحله ای کیش زرتشت همانند انواع فرقه های مسیحیت صاحب قواعد با دقت تنظیم شده از مبانی عقیدتی خود نبوده است. اعتقادنامه های مسیحی معمولاً در شوراها و مجامع آن عده از روحانیان مسیحی ساخته و پرداخته می شدند که عموماً با فلسفه یونانی و یا هلنیستی آشنا بودند. در میان ایرانیان این خود زرتشت بود که بار سنگین تبدیل و تحول آیین نیاکان خود را به کیشی توحیدی بر دوش کشید.» (بویس، ۱۳۷۷: ۱۶۲) و همچنین، دزفولیان و بوشاسب به مسئله نجات آدمی در پایان جهان در اندیشه های ایرانی و عدم آن در اندیشه های یونانی اشاره کرده اند (دزفولیان و بوشاسب، ۱۳۸۷: ۲۳۶). برخی نیز مانند جلال ستاری در

گفتگویی با عنوان نقش اسطوره‌ها در شکل‌گیری هویت ملی، مسأله طغیان در اساطیر یونان و شورش در فرهنگ اساطیری ایران را پیش می‌کشند. ستاری می‌گوید: ما در اساطیرمان اسطوره‌ای مانند پرومته نداریم، زیرا اساساً پیام اسطوره ما تقابل انسان با خدا نیست. بیهوده است که بخواهیم مشابه آن اساطیر یونانی را در اساطیر ایرانی بکاویم. در اساطیر ایرانی شورش علیه پادشاه هست اما خدانه. و در نهایت، عده‌ای نیز به تبادل موتیوهای داستانی مانند هفت خان یا چند خان میان این دو فرهنگ اشاره کرده‌اند، مانند مقایسه هفت خان رستم و دوازده خان هراکلس (سرامی، ۱۳۸۳: ۱۰۴۷).

۲- دموکراسی به معنی امروزی آن و با چارچوب‌های جهان معاصر مورد نظر نیست، اما رگه‌های خام این دموکراسی در اندیشه‌ها و اساطیر یونان باستان دیده می‌شود (آدمیت، ۲۵۳۵: ۲۱۶-۲۱۴).

۳- نکته قابل‌تأمل در اساطیر ایران اندیشه‌های بد و ویرانگر در برابر اندیشه‌های اهورایی است، در حالی که در اساطیر یونانی بسیاری از افرادی که در برابر زئوس قرار می‌گیرند، اندیشه بدی ندارند و چه بسا اندیشه بسیار بهتری نسبت به زئوس داشته باشند. (با سپاس و تشکر بسیار از داور محترم مقاله که این نکته مهم را به نویسندگان مقاله یادآوری کردند).

۴- میان تاریخ و اسطوره مرز مشخصی نیست و این خود نشانه‌ای از دوپارگی جان آدمی است که از دیرباز میان پندار و واقعیت آواره است. نیمی از روان ما آگاه و روشن و واقع‌گراست و با معیار تجربه و منطق، حقیقت می‌جوید و شیفته تاریخ است و نیم دیگر جانمان ناآگاه و تاریک و وهم‌گراست (سرکاراتی ب ۱۳۷۸: ۲۷).

کتابنامه

الف) کتاب‌ها

۱. آدمیت، فریدون، ۲۵۳۵، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ۲ جلد، تهران انتشارات پیام، چاپ اول.

۲. آموزگار، ژاله، ۱۳۸۷، **تاریخ اساطیری ایران**، تهران انتشارات سمت، چاپ دهم.
۳. آیدنلو، سجاد، ۱۳۸۸، **از اسطوره تا حماسه**، تهران، انتشارات سخن، چاپ دوم.
۴. احمدی، بابک، ۱۳۸۶، **ساختار و تاویل متن**، تهران نشر مرکز، چاپ نهم.
۵. اسلامی ندوشن، محمدعلی ۱۳۷۸، **ایران و یونان در بستر باستان**، تهران شرکت سهامی انتشار.
۶. اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۷۵، **اسطوره آفرینش در آیین مانی**، تهران نشر کاروان.
۷. اشمیت، ژوئل، ۱۳۸۴، **فرهنگ اساطیر یونان و رم**، ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، تهران نشر روزبهان.
۸. الیاده، میرچا، ۱۳۶۵، **اسطوره بازگشت جاودانه**، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز نشر یغما.
۹. باریه، موریس، ۱۳۸۶، **مدرنیت و سیاست**، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران نشر آگه.
۱۰. انصاری، منصور، ۱۳۸۴، **دموکراسی گفتگویی**، تهران نشر مرکز.
۱۱. باخنین، میخائیل، ۱۳۸۷، **تخیل مکالمه ای (جستارهایی درباره ی رمان)**، ترجمه رویا پورآذر، تهران نشر نی.
۱۲. باخنین، میخائیل، ۱۳۸۴، **زیبایی شناسی و نظریه رمان**، ترجمه آذین حسین زاده ۱ جلد، تهران مرکز مطالعات و تحقیقات هنری.
۱۳. بویس، مری، ۱۳۷۷، **چکیده تاریخ کیش زرتشت**، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران انتشارات صفی علیشاه.
۱۴. بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، **پژوهشی در اساطیر ایران**، تهران انتشارات آگه، چاپ دوم.
۱۵. بهار، مهرداد، ۱۳۸۴، **از اسطوره تا تاریخ**، ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر چشمه، چاپ چهارم.

۱۶. بیرلین، ج.ف، ۱۳۸۶، **اسطوره های موازی**، ترجمه عباس مخبر، تهران نشر مرکز.
۱۷. تودوروف، تزوتان، ۱۳۷۷، **منطق گفتگویی میخائیل باختین**، ترجمه داریوش کریمی، تهران نشر مرکز.
۱۸. جلالی، کامران، ۱۳۶۸، **فردوسی و هومر**، تهران نشر اسپرک .
۱۹. دورومی یی، ژاکلین، **تراژدی یونان**، ترجمه خسرو سمیعی، تهران نشر ماهی.
۲۰. دولت آبادی، هوشنگ، ۱۳۷۹، **جای پای زروان خدای بخت و تقدیر**، تهران نشر نی.
۲۱. دیکسون، کندی مایک، ۱۳۸۵، **دانشنامه اساطیر یونان و رم**، ترجمه رقیه بهزادی، تهران نشر طهوری .
۲۲. رضی، هاشم، ۱۳۸۵، **جشن های آتش**، تهران انتشارات بهجت، چاپ چهارم .
۲۳. روزنبرگ، دونا، ۱۳۷۹، **اساطیر جهان (داستان ها و حماسه ها)**، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران انتشارات اساطیر .
۲۴. زنر، آر.سی، ۱۳۷۵، **زروان**، ترجمه تیمور قادری، تهران انتشارات فکر روز، چاپ دوم .
۲۵. سرآمی، قدمعلی، ۱۳۸۳، **از رنگ گل تا رنج خار**، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۲۶. سرخوش کریتس، وستا، ۱۳۷۶، **اسطوره های ایرانی**، ترجمه عباس مخبر، تهران نشر مرکز، چاپ دوم .
۲۷. سینگر، ۱۳۸۶، **هگل**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران نشر طرح نو.
۲۸. صفا، ذبیح الله، بی تا، **شاهنشاه در تاریخ و ادب ایران**، تهران، انتشارات هنرهای زیبای کشور.
۲۹. عبادیان، محمود، ۱۳۶۹، **فردوسی و سنت و نوآوری**، الیگودرز انتشارات گهر.
۳۰. غلامحسین زاده، غریب رضا، ۱۳۸۷، **میخائیل باختین**، تهران نشر روزگار .

۳۱. فاطمی، سعید، ۱۳۷۵، *مبانی فلسفی اساطیر یونان و رم*، انتشارات دانشگاه تهران .
۳۲. گریمال، پیر، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمه احمد بهمنش، انتشارات دانشگاه تهران، بیتا.
۳۳. لچت، جان، ۱۳۸۳، *پنجاه متفکر بزرگ معاصر «از ساختارگرایی تا پسامدرنیته»*، ترجمه محسن حکیمی، تهران انتشارات خجسته، چاپ سوم .
۳۴. مختاری، محمد، ۱۳۶۸، *حماسه در رمز و راز ملی*، تهران، نشر قطره.
۳۵. مسکوب، شاهرخ، ۱۳۸۶، *سگوگ سیاوش*، تهران انتشارات خوارزمی، چاپ هفتم.
۳۶. وارنر، رکس، ۱۳۸۶، *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران نشر اسطوره .
۳۷. هارلند، ریچارد، ۱۳۸۵، *درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت*، مترجمان: علی معصومی - ناهید سلامی - غلامرضا امامی - شاپور جورکش، تهران نشر چشمه، چاپ دوّم.
۳۸. هینلز، جان، ۱۳۸۶، *شناخت اساطیر ایران*، مترجمان ژاله آموزگار - احمد تفضلی، تهران نشر چشمه، چاپ دوازدهم.

ب) مقالات

- ۱- گفتگوی ناصر فکوهی با جلال ستاری: نقش اسطوره ها در شکل گیری هویت ملی / <http://anthropology.ir>.
- ۲- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، *بنیان اساطیری حماسه ملی ایران*، سایه های شکار شده، مقاله چهارم، ۹۹.
- ۳- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، *ب، رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره ای*، سایه های شکار شده، مقاله دوم، ۲۷.

ج) پایان نامه

- *وجوه اشتراک و اختلاف اساطیر ایران و یونان (بر مبنای شاهنامه ی فردوسی و ایلید و ادیسه هومر)*، کاظم دزفولیان - حمید بوشاسب، ۱۳۸۷.