

A comparative study of the triple sins of mythological heroes in the two-epic works of Darabnameh Tarsusi and Homer's Odyssey "with an emphasis on the action of war and bravery in the views of comparative mythology of Georges Dumezil"

Elnaz Mohammadzadeh^۱, Mohammad Mehdi Esmaili^۲, Shervin Khamse^۳

Abstract

Myth alongside the epic, legends and popular culture, is one of the elements that form the culture and ethnic and national identity of societies and a charter of social beliefs that is produced in the cultural context. The subject of myth is not separate from the study of religious rituals and it can be considered as a tool that explains existing beliefs and institutions by referring to religion. "Sin" as an action or behavior is an important concept; to the extent that cultural events related to it cannot be understood without understanding the concept and its motivating effects. "Darab" and "Ulysses" as mythological heroes, are cultural figures, and the subject of their "sin" is also placed as an action in the category of culture. In addition to exploring the hidden and implied meaning of the text, the theory of comparative mythology of Georges Dumezil also pays attention to the social/cultural context. The findings of this research, which was carried out in a descriptive-analytical method, showed that the trajectory of a myth and her sin in the two civilizations of Iran and Greece is clearly defined. Themes such as "deception by demons", "doubt in the creator", "pride and claim of divinity", "achieving power and fear of losing power", "disobeying the command of gods and goddesses", "Killing ritual beings and heroes", "disrespecting to fire and sowing the seeds of hatred in the human institution", is the basis of the most sins among Iran and the world. The research findings indicate that there is a fixed structure in Indo-European mythology; which remained in these cultures over the centuries and despite the geographical expansion and reforms of different religions, their traces can still be found after many years.

Keywords: Comparative Mythology, Georges Dumezil, Martial Action, Triple Sins, Mythological Heroes

^۱. Ph.D. student in Persian Language and Literature at Azad University, Central Tehran Branch Tehran, Iran.

^۲. Assistant Professor of Persian Language and Literature at Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran
(Corresponding author) esmailiy.m@gmail.com.

^۳. Assistant Professor of Persian Language and Literature at Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran.

References

Books

۱. Bierlein, J. F. (۲۰۱۲). *Parallel Myths*. Translated by Abbas Mokhber, Tehran: Markaz.
۲. Dumézil, Georges. (۲۰۰۴). *The Destiny of the Warrior*. Translated by Mehdi Baghi and Shirin Mokhtarian. Tehran: Ghesseh.
۳. Esmaili, Hossein. (۲۰۱۳), *Preface to Iskandarnamah, Narration of Central Asia*, Tehran: Moein.
۴. Evans, Veronica. (۱۹۹۴), *Rome Mythology*. Translated by Bajelan Farrokhi. Tehran: Asatir.
۵. Ferdowsi, Abul-Qasem. (۲۰۰۷). *Shahnameh*. By the effort of Jalal Khaleghi Motlagh. Volume ۵. Tehran: Sokhan.
۶. Grimal, Pierre. (۱۹۹۲). *World Mythology*. Translated by Mani Salehi Allameh. Tehran: Mohajer.
۷. Hamilton, Edith. (۲۰۰۴). *A Survey in Iran & Roman Mythology*, translated by Abdulhossein Sharifian. Tehran: Asatir.
۸. Homer. (۲۰۰۸). *Odyssey*. Translated by Saeed Nafisi. Tehran: Zovar.
۹. Homer. (۲۰۱۰). *Homer's Odyssey*. Translated by Jalaeddin Kazzazi. Tehran: Markaz.
۱۰. Esmailpour, Abolghasem. (۲۰۱۶). *Myth: The Symbolic Expression*. ۵th edition. Tehran: Soroush.
۱۱. Minovi, Mojtaba. (۱۹۸۸). *Fifteen Articles*. Tehran: Toos.
۱۲. Mirfakhraie, Mahshid. (۱۹۸۸). *Pahlavi Narration*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
۱۳. Namvarmotlagh, Bahman., & Awadpour, Behrooz. (۲۰۱۶). *Myth and Mythology with Georges Dumézil*. Tehran: Mogham.
۱۴. Zabihollah, Safa. (۲۰۱۰). *Epic Writing in Iran*. ۹th edition. Tehran: Amirkabir.
۱۵. Stuttard, David. (۲۰۱۸). *A History of Ancient Greece in Fifty Lives*. Translated by Shahrabano Saremi. Tehran: Qaqnoos.
۱۶. Shamisa, Siros. (۱۹۹۶). *Literary Types*. Tehran: Ferdous.

۱۷. Tarsusi, Mohammad. (۲۰۱۶). Darab-Nameh. Correcting by Zabihollah Safa. ۵th edition. Tehran: Scientific and Cultural.
۱۸. Rosenberg, Donna. (۲۰۰۷). World Mythology: An Anthology of Great Myths and Epics. Translated by Abdulhossein Sharifian. Tehran: Asatir.
۱۹. Widengren, Geo. (۱۹۹۹). Feudalism in Ancient Iran. Translated by Hoshang Sadeghi. Tehran: Ghatreh.

Articles

۲۰. Niknami, Peyman., Yousefipour Kermani, Poursan., Ghafouri Mehdiabad, Fatemeh. (۲۰۲۳). Investigating the themes and mythological events related to the beloved in the lyric poetry of Weiss and Ramin. Jostarnameh Comparative Literature. Volume ۶, Issue ۲۲. Pages ۱ to ۳۲.
۲۱. Nosratollah, Ahmadifard., Heidary, Ali., Sepahvandi, Masood. (۲۰۲۱). Iranian and Greek Mythological Characters and the Myths of Sin; A Comparative Study. MYTHO-MSTIC LITERATURE. Volume ۱۷, Issue ۶۲. Pages ۱۵-۴۸.
۲۲. Rahmani, Tayebeh., Mousavi Sirjani, Soheila., Farzad, Abdolhossein. (۲۰۲۱). A study of the structural similarities between the story of Zahak Shahnameh with the story of "The Lion and the Rabbit" by Kelileh Woodmaneh and the Indian story of "Bahim Sin and Bakeh" by Mahabharata. Jostarnameh Comparative Literature. Year ۵, Number ۱۵. Pages ۱-۲۷.
۲۳. Zahedi, Farindokht., Asgharian, Maral., Talebirostami, Mahsa. (۲۰۱۸). "Zahhāk" and "Loki": A Comparison between Two Iranian and Scandinavian Myths; Based on Two Plays of Zakhāk and the Little Eyolf in the Framework of Trifunctional Hypothesis by Georges Dumézil. Journal of Mytho- Mystic literature. Volume ۱۴, Issue ۵۲. Pages ۲۴۹ to ۲۷۶
۲۴. Zarei, Aliasghar. (۲۰۲۰). The survey of Garshab's three crimes and the comparison of it with Georges Dumezil's "three functions" theory. Journal of The Iranian Studies. Volume ۱۸, Issue ۳۶, ۲۰۲۰. Pages: ۴۹ to ۷۱.

فصل نامه علمی جستارنامه ادبیات تطبیقی

سال هفتم، شماره بیست و چهارم، تابستان ۱۴۰۲

مطالعه تطبیقی گناهان سه گانه قهرمانان اساطیری در دو اثر حماسی داراب نامه طرسوسی و اودیسه

هومر «با تأکید بر کنش جنگاوری و سلحشوری در آراء اسطوره‌شناسی تطبیقی ژرژ دومزیل»

الناز محمدزاده، محمدمهدی اسماعیلی،^۲ شروین خمسه^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۸

صص (۲۸ - ۶۰)

چکیده

اسطوره در کنار حماسه، افسانه و فرهنگ عامه، یکی از عناصر تشکیل دهنده فرهنگ و هویت قومی و ملی جوامع و منشوری از باورهای اجتماعی است که در بستر فرهنگی تولید می‌شود. موضوع اسطوره از مطالعات آیین‌های مذهبی جدا نیست و می‌توان آن را در حکم ابزاری دانست که اعتقادات و نهادهای موجود را با استناد به دین توضیح می‌دهد. «گناه» به منزله کنش یا رفتار، مفهومی حائز اهمیت است؛ تا جایی که بدون درک ارتباط مفهوم و اثرات انگیزاننده‌اش نمی‌توان رخدادهای فرهنگی مربوط به آن را درک کرد. «داراب» و «اولیس» به‌عنوان قهرمانان اساطیری، شخصیت‌های فرهنگی به‌شمار می‌روند و موضوع «گناه» آن‌ها نیز به‌مثابه یک کنش در مقوله فرهنگ جای می‌گیرد. نظریه اسطوره‌شناسی تطبیقی ژرژ دومزیل با توجه به زمینه‌های فرهنگی یک اثر، علاوه بر کاوش معنای نهفته و ضمنی متن، به بافت اجتماعی/ فرهنگی نیز توجه دارد. یافته‌های این پژوهش که به‌شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده نشان می‌دهد که خط سیری از یک اسطوره و گناه او در دو تمدن ایران و یونان به‌وضوح مشخص است. درون-مایه‌هایی همچون: «فریب از اهریمنان» و «شک در خالق»، «غرور و ادعای خدایی»، «رسیدن به قدرت و ترس از دست‌دادن حکومت»، «سریچی کردن از فرمان ایزدان و خدایان»، «کشتن موجودات و پهلوانان آیینی»، «بی‌احترامی به آتش و کاشتن تخم کینه در نهاد بشر»، زمینه‌ساز بیشترین گناهان در میان ایران و جهان است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که ساختار ثابتی در اساطیر هند و اروپایی وجود دارد؛ که در طی قرن‌ها، در این فرهنگ‌ها باقی‌مانده و به‌رغم گستردگی جغرافیایی و اصلاحات ادیان مختلف، ردپای آن‌ها، همچنان پس از سال‌ها پیدا است.

واژگان کلیدی: اسطوره‌شناسی تطبیقی، ژرژ دومزیل، کنش جنگاوری، گناهان سه‌گانه، قهرمانان اساطیری.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

پست الکترونیک: esmaailiy.m@gmail.com

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۱- مقدمه

ژرژ دومزیل (Georges Dumézil) با بهره‌گیری از متن‌های ادبی و دینی کهن هند و روم تلاش کرد ارتباط بین شخصیت‌ها و مضامین فرهنگ هند و اروپایی را نشان دهد. وی معتقد به جهان‌بینی مشترک میان اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های ملل هند و اروپایی بود که در نهادهای اجتماعی این اقوام تجلی داشته است. دومزیل در تحلیل اسطوره‌های هند و اروپایی به ساخت سه طبقه‌ای معتقد است: طبقه ایزدان فرمانروای روحانی، طبقه ایزدان جنگاور، طبقه ایزدان برکت‌بخش (کشاورزی و پیشه‌ور). این ساخت در همه اسطوره‌های هند و اروپایی به گونه‌ای وجود دارد (اسماعیل پور، ۱۳۹۵: ۴۹ و زاهدی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۶۰ - ۲۶۱). دومزیل، در زیرمجموعه کنش «جنگاوری و سلحشوری»، سه کنش دیگر را کشف کرد که به «سه بزه» یا «گناهان سه گانه» پهلوان در اقوام هند و اروپایی می‌پرداخت. در ساختار این اسطوره‌ها جنگجویی مشهور و به نام، مرتکب سه گناه در قبال سه کنش می‌شود و معمولاً با کنش سوم از پای درمی‌آید. به باور دومزیل قهرمانان شاخه هند و اروپایی بیشتر مواقع، گرفتار «گناه» و «سرکشی» می‌شوند. این سرکشی و گناهکاری سلحشوران بیشتر به استقلال و تنهایی و خودمختاری آن‌ها برمی‌گردد (دومزیل، ۱۳۸۳: ۹۲). جنگاوران به اقتضای کارکرد خود، سرشتی ناسازگار دارند. مقصود از «سرکشی» در اینجا نه معنای عام کلمه؛ بلکه سرکشی در برابر کارکرد اول یعنی شاه - روحانی است. این سرکشی را نباید به معنای اقدام جنگاوران (کارکرد دوم) علیه شاه یا دین‌مردان (کارکرد اول) در نظر گرفت. منظور از این مفهوم نوعی قدرت‌نمایی در برابر شاه و مرد دین است نه طغیان و تلاش برای برانداختن آنان. نیز نباید این مفهوم را با بزهکاری جنگجویان خلط کرد. در اسطوره‌شناسی تطبیقی اقوام هند و اروپایی جنگجو با ارتکاب اغلب سه بزه در حق سه کارکرد «قدرت»، «نیرو» و «تولید» به شوربختی و سرنوشتی ناگوار دچار می‌شود (دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۴۶).

۱-۱- بیان مسئله پژوهش

اسطوره‌ها، داستان‌های راست و مقدس‌اند که در دوران ازلی، متناسب با شرایط جامعه در دوران‌های مختلف، به گونه‌ای نمادین و تخیلی به انحای گوناگون رواج می‌یابند (نیکنامی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵). در مجموعه باورهای هند و اروپایی، جهان و جامعه تنها با هماهنگی کارکردهای سه گانه «شهریاری»، «جنگاوری» و «باروری» می‌تواند به حیات خود ادامه دهد (دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۸). این امر بدان معناست که صاحبان این سه کارکرد، یعنی «شاه» و «دین‌مرد»

در مرتبه نخست، «جنگجو» در مرتبه دوم و «دامدار» یا «برزیگر» یا «صنعتگر» در مرتبه سوم، به ترتیب موظف به انجام سه خویشکاری حکومت (قدرت سیاسی و دینی)، جنگاوری و تولید هستند. این ساختار سه گانه هم اساطیر و ایزدکده اقوام هندواروپایی را شامل می‌شود و هم طبقات جوامع آنان را شکل می‌دهد. در این بین پهلوانان که دارای کارکرد جنگاوری‌اند، دارای ویژگی‌های برجسته‌ای هستند که آن‌ها را از دو کارکرد دیگر متمایز و در اساطیر و حماسه‌های اقوام گوناگون به هم شبیه می‌سازد. پژوهش حاضر تلاش می‌کند به شیوه توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ دهد که در دو اثر حماسی داراب‌نامه و اودیسه، گناهان و سرکشی‌های قهرمانان اساطیری با توجه به نظریه کنش‌گرای ژرژ دومزیل در کدام مقوله‌ها جای می‌گیرند؟

اودیسه سرگذشت اولیس (Ulysses) یکی از نام‌آورترین قهرمان یونان است که به‌ویژه در هوشمندی و نیرنگ‌بازی شهرت بسیار یافته است (هومر، ۱۳۸۹: یک). به اعتقاد یونانیان، خدایان طرفدار تروا، در راه بازگشت پهلوانان به موطن خویش، موانعی ایجاد کرده‌اند که اودیسه، سرگذشت اولیس در راه بازگشت به سرزمین مادری‌اش را بیان می‌کند. بزرگ‌ترین خواست او بازگشت نزد خانه و خانواده است. در طول سفر دریایی طولانی خویش، آوازه‌اش به گوشه و کنار رسیده و هر جا که می‌رسد صحبت از دل‌آوری‌ها و اعمال فوق‌العاده وی در جنگ تروا، است؛ اما آنچه جالب است این که هرگاه از اولیس درخواست می‌شود داستان سفر خود را بازگو کند، روایتی متفاوت را بیان داشته و همواره در پی مفتون ساختن مخاطب است (استاتارد، ۱۳۹۷: ۲۲). اولیس در طی سفر خود با موجودات افسانه‌ای مانند دیو، زنان جادوگر و... مواجه می‌شود و ناگزیر است در مبارزات متفاوتی شرکت کرده و خود و همراهانش را نجات دهد. او به اراده و اندیشه نیاز دارد تا با نیروی جسمانی و مهارت و استادی بتواند در مبارزات پیش رو، پیروز شود (وزنبرگ، ۱۳۸۶، ۱۵۹-۱۶۰).

داراب‌نامه طرسوسی در سه بخش قابل تفکیک است. بخش نخست روایتی کوتاه از زندگی بهمن و همای را شامل می‌شود. در بخش دوم ماجراجویی‌ها و نبردهای داراب به تصویر کشیده شده و در بخش سوم ماجراهای زندگی دارا، اسکندر و بوران‌دخت روایت شده است (نک: اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۱۱۵). روایت داراب‌نامه تنها بیان داستان داراب نیست؛ بلکه طرسوسی در آن به تبیین داستان‌هایی به صورت تاریخی منظم از بهمن تا اسکندر، پرداخته است. داستان دارای دارایان با نخستین ازدواج داراب که مبتنی بر عشق او با طمروسیه و داستان اسکندر با دومین ازدواج او که یک وصلت سیاسی بوده، آغاز می‌شود (طرسوسی، ۱۳۹۶: هفت - ده).

۲-۱- اهمیت و ضرورت پژوهش

اسطوره گرچه از تاریخ کهن و عصر باستان نقل یافته؛ اما مبین کارکردهای اجتماعی سیاسی و فرهنگی و مملو از رمز و رازها و استعاره‌ها معماها و کنایه‌ها بوده است (نک: رحمانی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲). در فرهنگ اقوام و ملل گوناگون اسطوره‌ها و افسانه‌های بی‌شماری وجود دارند که در نخستین نگاه بسیار متفاوت به نظر می‌رسند؛ اما پس از اندکی آشنایی به تدریج شباهت‌های اساسی آن‌ها با یکدیگر آشکار می‌گردد. بدیهی است که وجود این شباهت‌ها را نمی‌توان صرفاً بر اساس ارتباط فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر توجیه کرد؛ زیرا در بسیاری موارد هیچ‌گونه مرادفه و ارتباط مستقیم یا غیرمستقیمی بین آن‌ها متصور نیست. امروزه شناخت بسیاری از مردم از جهان و خویش هنوز هم بر اسطوره مبتنی است؛ زیرا اساطیر به دلیل خصلت ماندگاری، برداشت انسان از محیط پیرامون خود را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. با این خصلت نحوه تفکر ملل، زندگی فرهنگی، تاریخ اجتماعی و باورها شناخته می‌شود؛ بنابراین تنها راه باقی‌مانده آشنایی با جهان کهن، اسطوره است که تشابهات و تفاوت‌های ملت‌ها را نمایان می‌سازد. این پژوهش با توجه به نظریه ژرژ دومزیل در خصوص ساختار سه کنشی در اقوام هند و اروپایی قصد شناخت تاریخ فرهنگی و ادبیات تاریخی دو ملل را دارد؛ زیرا اساطیر هر دوره نمایان‌کننده نظام حاکم همان دوره است. در ادبیات فارسی قصه‌های عامیانه از غنی‌ترین شاخه‌های ادبیات شفاهی هستند و با توجه به نقل آن‌ها برای عامه مردم، جایگاه زبانی و مردم‌شناسی ویژه‌ای دارند؛ داراب‌نامه طرسوسی یکی از این قصه‌های عامیانه است که نکات فراوانی از زندگی و سلوک حکمرانان و مردم را در خود جای داده و بررسی آن از این منظر، ضمن نشان دادن نکات اجتماعی و مردم‌شناسی، در گشودن برخی مسائل ادبی هم مفید است. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده به نظر می‌رسد پژوهش حاضر نخستین تلاشی است که با هدف انطباق گناهان قهرمانان اساطیری در یکی از آثار حماسی ملی ایران با حماسه ملی یونان با تکیه بر نظریه کنش‌گرای ژرژ دومزیل صورت می‌گیرد.

۳-۱- پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده به نظر می‌رسد پژوهش حاضر نخستین تلاشی است که با هدف انطباق گناهان قهرمانان اساطیری یکی از آثار حماسی ملی ایران با حماسه ملی یونان با تکیه بر نظریه کنش‌گرای ژرژ دومزیل صورت می‌گیرد. برخی پژوهش‌هایی که تاکنون انجام شده‌اند

چندان جامع به نظر نمی‌رسد؛ برای مثال در تحلیل کنش‌گرایانه شاهنامه تنها به یک داستان (داستان فریدون) توجه شده یا در بررسی «گرشاسب‌نامه» تنها کنش جنگاوری و گناهان گرشاسب اساس کار قرار گرفته است. از این رو، «جنبه نوآوری» مهمترین انگیزه انجام این پژوهش بوده است. این نوآوری را در موارد زیر می‌توان برشمرد:

- جامعه مورد مطالعه (داراب‌نامه و اودیسه)؛
- خوانش و انطباق ساختار روایی یک «قصه عامیانه» و یک «اثر حماسی» با نظریه کنش‌گرای ژرژ دومزیل؛
- تمرکز بر هر سه کنش مد نظر ژرژ دومزیل (فرمانروایی، جنگاوری و باروری)؛
- تحلیل گناهان شخصیت‌های اصلی که در پیشبرد جریان روایت نقش دارند.

۱- احمدی‌فرد و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی اسطوره‌های گناه در شخصیت‌های اساطیری ایران و یونان» اعتقاد دارند که گناه نخستین و مشابهت آن در اعمال و رفتار اساطیر جهان به‌گونه‌ای است که پژوهشگران آن را در سابقه تاریخی اساطیر جست‌وجو می‌کنند و گاهی آن‌قدر زیان‌بار است که در سرنوشت ملت‌ها تأثیری شگرف می‌گذارد. هدف این پژوهش نشان دادن انگیزه‌های نخستین گناه در ایران و یونان و بررسی وجوه افتراق و اشتراک در میان شخصیت‌های اساطیری، حماسی ایران و یونان است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که علیرغم افتراق‌های بنیادی در شخصیت‌های اساطیری ایران و یونان، عواملی چون: شک و تردید، غرور، دخالت اهریمن و نیروهای پلید و رسیدن به قدرت و پادشاهی دارای بیشترین بسامد در ارتکاب به گناه نخستین هستند. برخلاف ایران، در یونان، خدایان در به‌وجود آمدن گناه نخستین دخالت‌های آشکاری دارند.

۲- اسماعیل‌پور (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان درباره گیسوری و سرکشی پهلوانان (ذیلی بر آراء ژرژ دومزیل در باب کارکرد جنگاوری)، بیان می‌کند که ویژگی «گیسوری» نه به معنای طغیان؛ بلکه مترادف عدم وابستگی به دیگر کارکردها به‌ویژه شاه و دین‌مرد است و سرکشی پهلوانان در متون کهن به اشکال مختلف روی می‌دهد: در قلمرو خدایان به شکل ناسازگاری میان ایزدان جنگاور و دیگران و در حیطه حماسه به صورت تقابل شاه و پهلوان.

۳- زارعی (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان بررسی سه بزه گرشاسب و تطبیق آن با نظریه کنش سه‌گانه «ژرژ دومزیل»، تلاش می‌کند تا سه گناه «گرشاسب» یعنی خوارداشت دین مزدیسنا، خاموش کردن آتش و آمیختن با یک پری، بررسی و با کارکردهای سه‌گانه، تطبیق دهد.

۱-۴- روش انجام پژوهش

روش تحقیق این پژوهش بر مبنای هدف، توصیفی- تحلیلی است. این پژوهش بر روش «تحلیل تطبیقی» تمرکز دارد. تحلیل تطبیقی به معنای توصیف و تبیین مشابهت‌ها و تفاوت‌های شرایط یا پیامدها در بین واحدهای اجتماعی بزرگ‌مقیاس مانند: مناطق، ملت‌ها، جوامع و فرهنگ‌هاست. این تعریف بازتاب سنت‌هایی چون تحلیل بین‌فرهنگی در مردم‌شناسی، تحلیل بین‌جامعه‌ای در جامعه‌شناسی، تحلیل بین‌کشوری در علوم سیاسی و تحلیل تاریخی تطبیقی در تاریخ است. در روش تطبیقی، هدف اصلی تبیین واقعیت‌های کلان است. مقایسه و تطبیق حائز نقش و جایگاه محوری در همه علوم تاریخی کلان، از جمله جامعه‌شناسی است. مدل پژوهش حاضر بر این اساس طراحی شده که کتاب داراب‌نامه طرسوسی و اودیسه هومر از منظر سه کنش (شهریاری، سلحشوری و فراونی) بر مبنای اسطوره‌شناسی کنش‌گرای ژرژ دومزیل مورد بررسی قرار گیرد و گناهان «داراب» و «اولیس» به‌عنوان شخصیت‌های اصلی این دو اثر با هم انطباق یابد.

۲- مبانی نظری پژوهش

۲-۱- بن‌مایه شکل‌گیری «گناه» در اساطیر

یکی از بن‌مایه‌های مهم که همواره در شکل‌گیری «گناه» اساطیر نقش کلیدی دارد، سرپیچی از فرمان خدایان است. بررسی اساطیر ملل مختلف نشان می‌دهد که برخی خدایان که خود آفریننده انسان‌ها هستند، قوانین کیفر آن‌ها را نیز تعیین می‌کنند. در اسطوره هند، قوانینی به نام «ریتا» (Rita) وجود دارد که برای آفرینندگان ناشناس است و آنان که از این قوانین سرپیچی کنند، توسط وارونا، (Varuna) پاسدار جهان، کیفر یا به تعبیر هندی‌ها نفرین می‌شوند (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶ - ۱۵). خدایان در داستان‌های اساطیری به‌ویژه در اساطیر یونان به شکل و شمایل خود انسان‌ها هستند. نمادهای انسانی، ویژگی‌ها و رفتارهای بشرگونه سبب می‌شود خدایان برای انسان‌ها موجوداتی قابل درک باشند. آن‌ها می‌دانستند که ساکنان مقدس و خداگونه در عرش چه می‌کنند، چه می‌خورند و چه می‌نوشند، در کجا ضیافت به راه می‌اندازند؛ البته لازم بود از آن بترسند زیرا نیرومند بودند و در زمان خشمگین شدن بسیار خطرناک می‌شدند (همیلتون، ۱۳۸۳: ۱۶). باوجود این گاهی انسان‌ها یا خدایان زیرمجموعه‌ها، درست در نقطه مقابل خدایان قرار می‌گیرند و خشم آنان را برمی‌انگیزانند. برخی شخصیت‌های بزرگ مرتکب گناهی می‌شوند که سبب

تنزل مقام یا مرگ آن‌ها می‌شود؛ اما همچنان اهمیت گذشته خود را حفظ می‌کنند. جمع این ناسازها مبتنی بر اندیشه‌های کهن درباره آفرینش است. آفریننده، نخست یک انسان (پیش‌نمونه) خلق کرده است. این انسان به دست نیروی شر (اهریمن) باید کشته شود تا باقی انسان‌ها از تجزیه او به‌وجود آیند. در روزگار نگارش این اندیشه، برخی جابه‌جایی‌های اساطیری صورت گرفته است. مرگ انسان گاه به صورت اخراج از بهشت یا تنزل مقام تغییر کرده است. همچنین ضرورت اتفاق این حادثه به‌صورت ارتکاب گناه بیان شده است (احمدی‌فرد و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۸ - ۱۹).

۲-۲- صفت «گیسوری» و «سرکشی» و پیشینه آن‌ها در منظومه‌های حماسی

صفت «گیسوری» سه مرتبه در اوستا در وصف گرشاسب آمده است. از پهلوانان نامور دوره حماسی دست‌کم در ظاهر هیچ‌یک به صفت گیسوری شناخته نمی‌شوند و در اوستا هم شخصیت دیگری با این اوصاف یافت نمی‌شود. کلمه *gaesan* که در پهلوی به *gswar* ترجمه شده، «مجمع مو یا دارای موی حلقه در حلقه»، «گیسو فروهشته» و نیز صرفاً «گیسودار» معنی کرده‌اند (ویدن‌گرن، ۱۳۷۸: ۱۷). این صفت ویژگی مشترکی است در میان جنگاوران هند و اروپایی که البته اقوام دیگر نیز اقتباس شده است. وی با اشاره به چکامه‌ای از دوره حماسی آشورمیان، در باب این صفت و اوصاف مشابه در میان اقوام بین‌النهرینی بحث می‌کند. در این سرود که بیانگر اعمال شاه توکولتی نینورتا (*Tukulti-Ninurta*) و جنگاوران اوست، سپاهیان آشوری با موهای گره زده و سینه عریان (= بدون زره) خود را به میانه کارزار می‌اندازند. ویدن گرن (*Geo Widengren*) معتقد است که آشوریان این صفت را از جنگجویان آریایی‌ای که در خدمت میتانی‌ها (*Mitanni*) نبرد می‌کردند برگرفته‌اند. شواهد مشابه دیگری نیز در بین‌النهرین یافت می‌شود. گیلگمش (*Gilgamesh*) گیسوانی بافته دارد که پس از پیروزی بر هومبابای (*Humbaba*) هیولا آن‌ها را در پشت سرش تکان می‌دهد. انکیدو (*Enkidu*) یار جدانشدنی گیلگمش، نیز با موهایی دراز همچون یک زن، وصف شده است. این نمونه‌ها نیز نمایانگر اثرپذیری منابع بین‌النهرینی از ظاهر جنگاوران آریایی است.

در تقابل با تکوین سنت اخلاقی زردشتی و تناقض ماهوی آن با منش جنگاوران، برخی صفات پهلوانان به زیانکاران منسوب شده و بدین‌سان دیوان و دشمنان دین «گشاده‌موی» خوانده شده‌اند. این آشفته‌مویی بنا بر شواهدی از دیگر اقوام هند و اروپایی دارای معنای ضمنی استقلال و سرکشی نیز هست که گرچه در اساطیر یا حماسه ایرانی تصریح نشده، با لحاظ کردن وصف ظاهر

(آشفته‌مویی) و منس «سرکشی»، دست‌کم در باب گرشاسب^۱ می‌توان چنین تحلیلی را در نظر گرفت. مفهوم «سرکشی» یکی از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر شخصیت پهلوانان است. این مفهوم را نباید به‌جای دشمنی یا شورش علیه شاه یا ایزد مافوق گرفت یا با بزهداری جنگجویان که مضمونی از طیف دیگر است، خلط کرد. شورش‌گران طبعاً دارای ویژگی سرکشی نیز هستند (بهرام چوبینه)؛ اما یلان سرکش لزوماً سر به شورش بر نمی‌دارند. این ویژگی در حوزه اساطیر میان «ایزدان» و در حوزه حماسه میان «شاه و پهلوان» نمود می‌یابد (اسماعیل پور، ۱۳۹۳: ۲ - ۳).

۲-۳- «گناه اساطیر» در برابر خدا / خدایان در ادیان باستان

بی‌شک بسیاری از اساطیر، روایاتی درباره ماجراهای مربوط به خدایان و موجودات فراطبیعی هستند؛ اما ممکن است حقیقتی از نوع دیگر و با ژرفایی بیشتر باشند. با آن‌که اسطوره‌های دینی راهی برای تبیین حقایق قدسی هستند؛ اما همه آن‌ها متشکل از باورهای دینی نیستند. بحث درباره فساد و شر و گناه، همواره در طول تاریخ و در همه جوامع مطرح بوده است. با مطالعه سرگذشت اقوام ابتدایی می‌توان گفت آنان بر این باور بوده‌اند که نظمی برتر در جهان وجود دارد که اگر افراد آن را نقض کنند، به مخاطره خواهند افتاد و این عمل برای آنان کیفری به دنبال خواهد داشت. این طرز تفکر با گذشت زمان توسعه یافت و انسان‌ها معتقد شدند که اگر افراد از دستورات خداوند به‌طور عمدی سرپیچی کنند، گناهکار تلقی می‌شوند و این گناه آنان بیشتر از غرور و نادانی سرچشمه می‌گیرد. از آنجاکه در ارتکاب هر عملی، اندیشه و اراده فرد، مقدم بر خود عمل است، در هر گناهی می‌توان سه مرحله در نظر گرفت: اندیشه انسان در مورد عمل، موافقت اراده با عمل و ارتکاب عملی که مخالف با اراده الهی است. بنابراین، گناه مخالفت با مقدرات الهی است؛ یعنی انجام آنچه که خدا ما را از آن نهی کرده و ترک آنچه که خدا ما را به آن امر کرده است. مسئله گناه انسان در برابر خدا یا خدایان از جمله مسائلی است که در ادیان باستان نیز وجود داشته است. گناه و مواجهه انسان با آن یکی از مسایل مهم ادیان جهان امروزی است. با توجه به پیوند اسطوره و دین می‌توان با بررسی و تحلیل گناه در اساطیر، رهیافتی به مسئله گناه در دین داشت. با این تفصیل که برخورد و شناخت نسبی بشر اولیه از گناه و مجازات

۱. گرشاسب چنانکه از اوستا و متون پهلوی پیداست، نمونه‌ای استثنایی است که «سرکشی» خود را در برابر دین و شریعت ابزار می‌کند. در واقع این ویژگی در اصل نوعی مفاخره و قدرت‌نمایی و اظهار لاقیدی و عدم تعهد است که در بازگویی موبدانه اساطیر کهن به شکل بی‌اعتنایی به شریعت رخ نموده است. (زارعی،

آن در دوران اساطیر چه بوده است. بررسی و تحلیل اسطوره گناه در اساطیر و برخورد بشر با آن-ها می‌تواند لایه‌هایی از شناخت گناه را در زمان معاصر مشخص کند.

۲-۴- «گناهان پهلوانان» و ارتباط آن‌ها با «کنش‌های سه‌گانه»

دومزیل چند قهرمان را با الگوی «گناهان سه‌گانه پهلوانان» بررسی کرده است. «هراکلس» (Herakles) نام بزرگ‌ترین پهلوان اسطوره‌ای یونان و روم باستان و نماد مردانگی و قهرمان‌نشینان المپ و از بین برنده اژدهای زیرزمینی بود. او قدرتی شگفت‌انگیز داشت؛ اما از دانش و خرد بهره‌چندانی نداشت. همچنان که بنا به روایت‌های ایرانی جمشید و گرشاسب هم از خرد بهره نداشتند که مرتکب گناه می‌شدند (ن.ک: گریمال، ۱۳۷۱: ۲۲۴) او در زندگی خود، سه گناه مرتکب می‌شود که در ساختار «سه کنش» قرار می‌گیرند: کنش نخست: گناه نخست هراکلس، ریشه در کنش شهریاری دارد؛ او در انجام فرمان پدر که خدای خدایان است و نیز نسبت به درخواست ایزدان معبد دلفی، (Delphi) شک و تردید می‌کند که همگی نمودهایی از کنش نخست هستند. کیفر این بزه، دیوانگی و از دست دادن سلامت روان است. گناه دوم وی، در پیوند با جنگاوری است؛ او در نبرد با یک قهرمان یا شاهزاد بی‌گناه، دروغ می‌گوید که با اخلاق پهلوانی سازگار نیست. پادافره این گناه، از دست دادن نیروی جسمانی است که این نیز به کنش دوم مربوط می‌شود. گناه سوم هراکلس ریشه در پیشه‌وری دارد؛ او زیاده‌خواهی می‌کند و در پی شهوت‌رانی برمی‌آید. او با زنی به نام دیانیرا (دژانیرا) (Deianira) نزدیکی می‌کند؛ درحالی‌که این زن شوهردار است؛ این عمل پایان زندگی (مادی) هراکلس را به همراه دارد (ن.ک: نامورمطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۹۳-۹۶). (استارکاذروس) (Starcatherus) دلاوری بزرگ، مربوط به اقوام شمالی یا همان ژرمنی در اروپا است. او نیز مانند بسیاری از دلاوران خودمختار سه بزه را مرتکب می‌شود. نخست هنگامی که در خدمت شهریاری نروژی است؛ سرور خود را می‌کشد؛ کشتن شاه با کنش شهریاری در ارتباط است. گناه دوم، فرار از میدان جنگ است. او پادشاه خود را تنها می‌گذارد که به مرگ پادشاه می‌انجامد. فرار از رزم ریشه در کنش جنگاوری دارد. هنگامی که استارکاذروس در خدمت شهریار دانمارکی است؛ در ازای ۱۲۱ پوند، جان سرور خود را می‌گیرد. این گناه ریشه در کنش سوم دارد؛ زیاده‌خواهی و طمع، نمودی از کنش سوم است (ن.ک: نامورمطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۹۹-۱۰۰).

گرشاسب حتی با ایزدان نیز گشتی می‌گیرد. سرکاراتی این پهلوان را این‌گونه توصیف می‌کند: «هیبتِ ورزشی مغرور که گردن به هیچ یوغی نداده و در فراخی مرغزاری دور، آزاد و سرکش

می‌چرد و گاه برگشته ما را با خشم و حیرت می‌نگرد» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۵۶). معمولاً این پهلوانان با نظام جامعه سازگاری ندارند. سلحشوران به اقتضای کارکرد خویش، سرشتی سرکش و ناسازگار دارند. به سخن دیگر این دلاوران، نوعی قدرت‌نمایی را در برابر دین و شاه یعنی کارکرد نخست دارند؛ البته این سرکشی را نباید با براندازی دین و حکومت اشتباه گرفت (ن.ک: دومزیل، ۱۳۸۳: ۹۲).

۲-۵- «سرکشی قهرمانان اساطیری» و جایگاه آن در متون حماسی کهن

بهترین شاهدی که در تعریف مفهوم «سرکشی» ما را یاری خواهد کرد، سرود ۴۲ از کتاب چهارم ریگ ودا (Rigveda) است. در این سرود ورونا (خدای گنبد آسمان = شهریار زمینی) و ایندیره (Indra) (ایزد طوفان و جنگاوری = جنگجوی زمینی) هر یک به ستایش از خود می‌پردازند. ورونا چنین می‌گوید: «منم فرمانروای سلطنتی، شهریاری از آن من است... خدایان از اراده ورونا اطاعت و پیروی می‌کنند، ... من آب‌های فروریزنده را می‌بارانم و آسمان را در جای خود استوار می‌کنم. با قانون پسر آدیتی (Aditi) ... جهان در نظمی سه‌گانه، فراخ گسترده است». ایندیره نیز بلافاصله پس از او آغاز می‌کند: «سلحشوران با اسبان نژاده، ناگزیر از نبرد، آن سلحشوران برگزیده، در ستیز مرا می‌خوانند. من، ... خداوند قدرت فائق. این‌همه را من کردم. قدرت فاتح خود خدایان نیز مانع من نتواند شد... آنگاه که ستایش {مردمان} و نوشاک سومه سرخوشم سازد، هر دو قلمرو بیکران {از من} خواهند ترسید». طنین خودستایی این دو ایزد ودایی بیش از آنکه به اشعار مدحی شبیه باشد، به رجزخوانی مانند است. ورونا خود را ناظم جهان می‌خواند و ایندیره با لحنی قاطع خدایان را به چیزی نمی‌گیرد و سخن خود را تلویحاً با تهدید به پایان می‌برد. این سرود شاید نخستین نمونه مفهوم سرکشی در آثار هند و ایرانیان باشد. ورونا و ایندیره دشمن نیستند؛ اما برتری یکدیگر را نیز نمی‌پذیرند. آن به نظم و کیهان‌داری خویش می‌بالد و این به جنگ‌افروزی و قدرت فخر می‌کند. نظایر این به رخ کشیدن خویش را در باب شاهان و جنگاوران بسیار می‌یابیم. گرچه صحنه رجزخوانی از آسمان به زمین تغییر می‌یابد؛ اما مضمون آن با رجز ایزادن یکسان است. تکیه شاه بر ملک اوست و تکیه پهلوانان بر دلاوری. نباید از یاد برد که رواج این ویژگی در میان طبقه جنگاوران چنان است که گاه به قدرت‌نمایی در برابر طبقه فرادست محدود نمی‌شود و حتی به ناسازگاری میان خود ایشان هم منجر می‌شود. در متون کهن ایرانی، سرکشی در کنش‌های گرشاسب بیش از سایرین نمود دارد. سرکشی وی میان ایزد و ایزد یا انسان و انسان = جنگجو و شاه، نیست؛ بلکه احتمالاً به دلیل فضای دینی حاکم بر

اوستا و دیگر متون دینی، نسبت به جهان مینوی (انسان در برابر ایزد) آشکار می‌شود. آنچه از متون دینی برمی‌آید این است که گرشاسب در روایات زردشتی مرد مؤمنی به شمار نمی‌آید. در روایت پهلوی آنجا که زردشت بزرگانی را که پیش از گشتاسب بوده‌اند به او یادآور می‌شود، از عرضه کردن دین به سه تن پیش از خود نیز یاد می‌کند: جم و فریدون و گرشاسب؛ اما آن‌ها دین را نپذیرفتند و اورمزد را تحقیر کردند و از این‌رو بود که جم را مردمان و دیوان دریدند، فریدون پیر و ناتوان شد و اکومن دیو گرشاسب را در آشکارترین بلندی کشت (نک: میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۲۹ - ۳۱)

۲-۶- «سرکشی» و «بزه»: مفاهیمی متفاوت با کارکردی یکسان

نکته دیگری که نباید از نظر دور داشت، تفکیک میان «سرکشی و بزه‌کاری» است. بزه‌کاری در متون ایرانی به اشکال دیگری شرح شده که یکی از مهم‌ترین وجوه آن «کشتن آتش» توسط گرشاسب است. این بزه در کنار لغزش‌هایی دیگر مایه ناکامی دنیوی و اخروی جنگجو می‌شود. این سرشت محتوم ریشه در ماهیت کارکرد جنگاوری دارد. بهترین مصداق سرکشی در شاهنامه، «رستم» است. در داستان سهراب وقتی کاووس، گیو را بی رستم می‌فرستد، او بسیار دیر به بارگاه می‌آید و این مسئله خشم کاووس را برمی‌انگیزد. او به توس فرمان می‌دهد که هم «رستم» و هم «گیو» را بر دار کند. چون توس پیش می‌آید، کاسه صبر رستم لبریز می‌شود:

تو را شهریاری نه اندر خور است!	تو را شهریاری نه اندر خور است!
منم - گفت - شیراوژن تاج‌بخش	منم - گفت - شیراوژن تاج‌بخش
چرا دست یازد به من؟ توس	چرا دست یازد به من؟ توس
کیستی؟	کیستی؟
یکی بنده آفریننده‌ام	یکی بنده آفریننده‌ام
که هستم ز کاووس کی بی‌نیاز	که هستم ز کاووس کی بی‌نیاز

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۳۱۳ - ۳۱۴)

این اظهار بی‌نیازی از کاووس، نشان «سرکشی» رستم است نه طغیان او. رستم همواره منجی ایرانیان و یاور شاه است و چشم به تاج و گاه ندارد؛ اما با پادشاهی چون کاووس نیز نمی‌تواند کنار بیاید. این مضمون در داستان رستم و اسفندیار بارزتر می‌شود. چون اسفندیار مدام رستم را نکوهش می‌کند که «از آرایش بندگی گشته‌ای».

۳- بحث

۳-۱- ساختار روایی اودیسه هومر و داراب‌نامه طرسوسی

ابوطاهر طرسوسی خود را در ابتدای کتاب داراب‌نامه: «از راویان اخبار و ناقلان آثار و خوانندگان قصص و تواریخ استاد فاضل کامل ابوطاهر...» معرفی می‌کند (طرسوسی، ۱۳۹۶: چهار). این اثر را می‌توان به سه داستان به شرح ذیل بخش‌بندی کرد:

- داراب‌نامه یعنی داستان داراب پسر بهمن ملقب به کی اردشیر؛
- داستان اسکندر، از آغاز حیات تا رسیدن به سلطنت؛
- داستان بوران‌دخت (روشنک) و شرح کشمکش‌ها و ماجراهای او با اسکندر.

داراب‌نامه شامل داستان داراب پادشاه داستانی کیان، فرزند بهمن و دخترش هُمای است و طرسوسی پس از آن به بیان داستان سرگذشت اسکندر و دارای دارایان و دختر او روشنک (بوران-دخت) و ماجرای او با پسر فیلقوس (اسکندر) پرداخته است. (همان: یک) داستان داراب، بدان اختصار که در شاهنامه، بیان گردیده، نبوده است. شاهد این ادعا، کتاب داراب‌نامه طرسوسی است که با وجود آنکه پس از شاهنامه، مدون گشته است؛ اما بی‌شک مبتنی بر روایات کهن است (صفا، ۱۳۸۹: ۵۴۴). داستان به دنیا آمدن داراب و پنهان کردن او از مردم و پروردنش به شیر دایه و نهادنش در صندوق و افکندنش در آب و نجاتش به دست گازی که فرزندش مرده بود، در این کتاب به روایت فردوسی شباهت دارد؛ ولیکن از آن مشروح‌تر است. ابتدای داستان به همان منوالست که در شاهنامه شاهد آن هستیم؛ اما در ادامه، راویان داستان داراب، آن را شاخ و برگ داده و از روایت شاهنامه دور کرده‌اند. این تباعد را در رفتن داراب به عمان، داستان عشق طمروسیه به وی، گریختن آن دو از دریای عمان به جزایر یونان و عجایب و حوادثی که بر آنان حادث گشته، پادشاهی داراب در آن جزایر و آنگاه بازگشتنش از راه دریای عمان به ایران برای رها ساختن مادر از چنگ رومیان و... می‌بینیم؛ اما دوباره در هنگام بازگو کردن داستان جنگ‌های وی با فیلقوس و تا پایان کار، مشابهت شاهنامه و داراب‌نامه به‌وضوح دیده می‌شود.

اولیس، قهرمان جنگ تروا، در پی بازگشت به وطن خویش، ایتاکا (Ithac) است و در طول سفر ده ساله خود با رویدادها و حوادث متفاوتی مواجه می‌شود از جمله:

- مواجهه و مبارزه با غول یک چشم (سیکلوپ) (Cyclopes)
- روبه‌رو شدن با سیرسه (Circe) زن جادوگر که همراهان اولیس را به شکل خوک درمی‌آورد.

- ملاقات با تیرزیاس (Tiresias) پیشگو، در زیرزمین (دنیای مردگان)
- جزیره سیرن‌ها، آواز مسحورکننده موجوداتی با سروصدای زنان و پیکر پرندگان.
- روبه‌رو شدن با دو راهی مرگبار، گرداب یا رویارویی با اژدها.
- روبه‌رو شدن با گله‌گوسفندان خدای خورشید و هلاک همراهان به سبب کشتن گوسفندان.
- رویارویی با پری‌ای به نام، کالیپسو (Calypso) که اولیس را هفت سال نزد خود نگاه می‌دارد.
- مواجهه با خواستگاران همسرش، پنلوپ (Penelope) و شکست آنان (هومر، ۱۳۸۷: ۷-۳۶۲).

۳-۲- بررسی تطبیقی «انواع گناهان» در کنش‌های قهرمانان اساطیری اودیسه و داراب‌نامه براساس نظریه کنشگرای ژرژ دومزیل

درون‌مایه اصلی این دو اثر با انجام کنش آلوده به «گناه» از سوی دو قهرمان اصلی «داراب» و «اولیس» شکل گرفته و آغاز هر دو اثر با بیان گناه شخصیت‌های اصلی روایت است. داراب‌نامه با گناه «حرص و طمع» بر پادشاهی توسط «همای» آغاز می‌گردد. وی به طمع پادشاهی فرزند خود را به آب افکنده و پس از گذشت سال‌ها هنگامی که بار دیگر داراب را ملاقات می‌کند، دوباره خطای خود را تکرار کرده و دستور قتل فرزند را صادر می‌کند و در اودیسه نیز اولیس به سبب کشتن سیکلپ، فرزند پوزیدون (Poseidon) یکی از خدایان، سرگردان شده و از رسیدن به ایتاک سرزمین خود و دیدن همسر و فرزند خویش بی‌بهره می‌ماند. آنچه در ذیل عنوان نظریه «سه بزه» یا «گناهان سه‌گانه» ژرژ دومزیل در میان اقوام هندواروپایی آمده است می‌توان موارد «سرکشی و تمرد» قهرمانان اصلی هر دو کتاب در برابر خداوند و یا خدایان، «حرص و طمع»، «شهوت و خوردن ممنوعیات» و همچنین «ازدواج با خدایان» را برشمرد. «گیسوری» به‌عنوان ویژگی ظاهری قهرمانان اساطیری در ظاهر هر دو شخصیت اصلی یعنی «داراب» و «اولیس» نمود یافته است. در توصیف گیسوری داراب آمده است: «روی پدید آمد چون صد هزار نگار، صد هزار قطره عرق بر روی او نشسته و جعد سیاه چون مرزنگوش، دو چشم چون دو نرگس زیبا و ابرو چون کمان غازیان. رویی گرد و گردنی سطر و بالای چون سرو.» و چنان بود که: «همای را چشم بر جمال داراب مانده بود...» (طرسوسی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۳۸). همچنین طمروسیه کنجکاو می‌شود که ببیند داراب کیست که دو پادشاه به خاطر او کشته شده‌اند: «طمروسیه نگاه

کرد، رویی دید چون صد هزار نگار و دو چشم سیاه و دندان‌های او چون مروارید و بینی چون تیغ، ماه رخ جعد موی بلندبالا قوی ساعد...» (همان: ۱۰۰).

وقتی اولیس آب دریا را از تن فرومی‌شوید: «آتنه، (Athena) او را زیباتر و خوش‌گوشت‌تر کرد و موهای وی را درهم پیچیده مانند گل سنبل از سرش آویزان کرد. همچنان که صنعت‌گری چیره‌دست سیم را از اندودی از زر می‌پوشاند، با هنرهای فراوان که هفائستوس (Hephaistos) و پالاس (Pallas) آتنه به او آموخته‌اند چیزهای دل‌پذیر سازد، وی نیز همچنان دل‌آرایی را بر سر و دوش او فروآورد» (هومر، ۱۳۸۷، ۹۲). اولیس بالاپوش زیبا و نیم‌تنه‌ای زیبا به تن می‌کند و آتنه: «دل‌پذیری بر سرش فرود آورد که وی را بلندتر و زورمندتر نمایش می‌داد. آن الهه موهای گره‌دار را که مانند سنبل بود بر پیشانی وی از هم باز کرد» (همان: ۳۴۰)

۳-۳- گناهان مرتبط با کنش نخست و دوم (فرمانروایی/ شهریاری و جنگاوری)

در طبقه‌بندی انواع گناهان قهرمانان اساطیری در داراب‌نامه و اودیسه، با گناهانی سروکار داریم که در اغلب متون حماسی کهن نمود یافته‌اند از جمله: گناه غرور و نخوت، حرص و طمع و... البته این گناهان با توجه به زمینه فرهنگی و بافت موقعیتی، در هر دو اثر به شیوه متفاوتی مورد بازنمایی قرار گرفته‌اند.

۳-۳-۱- گناه غرور، نخوت و خودخواهی/ سرکشی در برابر شاهان/ خداوند/ خدایان

گناهانی همچون: غرور، نخوت و خودخواهی در اساطیر بسامد فراوانی دارد. همیلتون می‌گوید: «از آنجا که خدایان همواره خود را برتر از انسان‌ها می‌دانستند و آنان را آفریده بودند تا در مقابل قدرت آنان اظهار خشوع و نیازمندی کنند، هر جا از هر انسانی غرور و خودخواهی می‌دیدند، برآشفته شده و آن‌ها را عذاب می‌دادند؛ در اسطوره‌های یونانی می‌بینیم که پوزئیدون، آژاکس (Ajax) را به دلیل گناهکار بودن در ساحت مقدس معبد آتنا، در دریا غرق می‌کند» (همیلتون، ۱۳۸۳: ۲۷۶). بیرلین (J. F. Bierlein) نیز می‌نویسد: «از میان کلیه گناهانی که خدایان را آزرده می‌کند، هیچ‌یک بدتر از نخوت یا غرور کبرآمیز نیست» (نک: بیرلین، ۱۳۹۱: ۲۲۰)

داراب در کودکی در مقابل پدر متمرّد شده، وی خود را برتر از هم‌سالانش می‌داند و از پدر خویش (گازر) اسب تازی به جای اسب چوبین درخور کودکان، طلب می‌کند (نک: طرسوسی،

۱۳۹۶، ج ۱: ۱۶). وی در مقابل پادشاهان «سرکشی» کرده و آنان را خوار شمرده است. این امر تمرّد در مقابل خداوند یکتا محسوب گردیده؛ چراکه آنان خود فرّ ایزدی داشته و نماینده خداوند بر روی زمین می‌باشند. از نمونه‌های سرکشی وی در برابر پادشاهان چنانست که: چون رسولِ همای در طلب خراج نزد امیر مردو می‌آید، امیر مهلت یک‌هفته‌ای خواسته تا آن را پرداخت نماید؛ اما داراب به مقام همای گستاخی کرده و می‌گوید: «این همای کیست که همه جهان را از او می‌ترسانند و بیم می‌کنند؟» (همان: ۲۲) و چون آن رسول این گستاخی را بر نمی‌تابد: «داراب بدست بر رویش چنان زد که نقش روی او درهم شکست و آن رسول از پیش داراب بگریخت در خون غرقه شده...» (همان).

یکی از مهم‌ترین گناهان داراب، «خوار شمردن»، قیصر روم است. پس از آنکه داراب وی را به مزدوری گرفته، وی از پای درآمد و جان می‌سپارد: «چون قیصر بدست خویش گژ بسرشت و بداد تا استاد بنا نهاد، قیصر را از آن قصر رنج و غصه آمد و از پای درافتاد و جان بداد.» هنگامی که همای آن را می‌شنود، داراب را ملامت می‌کند که: «نبایستی کردن که آخر این مرد نبیره افریدونست.» و همین گناه داراب باعث می‌شود تا فیلقوس با اعراب بر علیه ایران همدست شوند (همان: ۳۵۴).

همان‌گونه که خوار شمردن بزرگان نکوهش شده و گناهی نابخشودنی برای پهلوانان محسوب می‌گردد، بزرگ دانستن کسانی را که شایسته نیستند نیز اشتباه و گناه تلقی می‌گردد. یکی دیگر از اشتباهات داراب آنست که فیلقوس را به نزد شرزدون که: «از گاوبندی بپهلوانی رسیده بود و قدر نعمت ندانست» می‌سپارد؛ و فیلقوس نسختی: «از هفت گنج که پدرش بروزگار دراز فراهم آورده بود» به او می‌دهد و می‌گوید: «این بگیر و مرا آزاد کن تا بروم و اگر نی با من بیا تا این هفت گنج بتو دهم و پهلوانی همه روم بتو ارزانی دارم.» و او را نیز: «طمع گنج و پهلوانی در ربود... برگشت لشکر را رها کرد و با فیلقوس برفت بطمع گنج و خیال پهلوانی» (همان: ۳۷۵). هنگامی که داراب به روم لشکرکشی می‌کند، فیلقوس، شرزدون را به همراه نامه‌ای نزد داراب می‌فرستد که: «اما بدانک ندانسته‌ای که کسی که او را گاو باید بستن و زمین گردانیدن از وی پهلوانی نیاید... و هیچ ترتیب ندانسته‌ای که چون شرزدون مردی را نشاید برکشیدن و پهلوانی ایران دادن تا من او را بگنج سلم بفریتم و گفتم که پاره‌یی گنج بتو دهم اگر مرا بعموریه بری، او مرا بدینجا آورد...» داراب به او می‌گوید: «هر چه فیلقوس گفته است راست گفته است، گناه بر ماست» (همان: ۳۸۲-۳۸۳).

اوج سرکشی و غرور وی در مقابل خداوند یکتا است، در آن زمان که در راه بازگشت به ایران به عمان می‌رسد، می‌گوید: «که به عمان برسیدیم و کشتی‌ها را به عمان سلامت رسانیدیم... که کشتی با چنین آلت و تجمل بایران بیاورد بجز من؟» اما وی: «بایستی که سجده شکر آوردی، نیاورد... بایستی که آنرا از خداوند غزوجل دیدی، همه از خود دید.» و خداوند به واسطه آن ناشکری او را عقوبت کرده و: «بادی سخت از روی دریا برخاست و به یکبار بادبان‌های برافراشته بگردانید... و کشتی‌ها را بر هم زد، همه به یکباره غرق شدند که از آن سه هزار پاره کشتی و از آن چندان هزار مرد کودکی نماند مگر داراب و مهظنطسیه و دایه و داراب کهین و باقی همه هلاک شدند بسبب آن بی‌شکری که داراب کرد» (همان: ۲۸۸) و در شب هنگام: «دزدان بیامدند و هر چه مانده بود همه را بردند». داراب هنگامی که چنان می‌بیند روی به درگاه خداوند آورده و می‌گوید: «ای دانا و ای بینا، یک سجده شکر که نیاوردم با آن‌ها برابر شدم که هرگز درمی ندیده‌اند. قدرت و پادشاهی تراست. بعد از آن که سی هزار پاره کشتی آوردم که هرگز در ایران کس ندیده بود و من بر همه پادشاه بودم، اکنون بر یک درم پادشاهی ندارم. امر امر تست و فرمان فرمان تو...» (همان: ۲۸۸ - ۲۹۰).

یکی از نمودهای اصلی خوارشمردن پادشاهان، اسکندر است، او با وجود آنکه خود پادشاه - زاده است داراب و داراب ابن داراب را خوار شمرده و باعث به قتل رسیدن داراب ابن داراب و جنگ‌های متمادی و کشته شدن خیل عظیمی از ایرانیان و رومیان می‌گردد. وقتی داراب او را به برادری خود نمی‌پذیرد، نامه‌ای برای داراب نوشته و به او چنین می‌گوید: «اکنون چون مرا از برادری دور می‌کنی و می‌گویی که تو فرزند داراب نیستی، روا بود؟ داراب نیز چندان کسی نبود که بفرضندی او مفاخرت توان کرد. من آمدم جنگ را ساخته باش.» و پس از آنکه ماهیار و جانوسیار دو تن از امیران داراب نزد اسکندر پیغام فرستادند که در صورتی که وی ما را حمایت کند، داراب را بکشیم. اسکندر با شنیدن این سخن: «ایشان را دل‌خوشی داد و چنین گفت که اگر این شغل از دست ایشان کفایت شود من ایشان را گنج و خزینه دهم و هر روزی هفتاد حاجت ایشان را روا گردانم.» پس از انجام این امر توسط آن دو امیر، اسکندر بر بالین داراب آمده و گریان مر وی را می‌گوید: «این چنین نمی‌توانم دیدن که من از روم از بهر آن آمدم که با یکدیگر بر تخت شاهی بنشینیم و من چشم خود را بجمال تو روشن گردانم که من پدر را ندیده‌ام، گفتم که ترا ببینم، هم پدر من تو باشی و هم برادر. از من دم بیزاری زدی و مرا بهیچ حسابی برنگرفتی. من صلح جستم و تو جنگ کردی، نه با من که با خود کردی. جوانی در سر این کار کردی و جان نازنین بر باد دادی و این داغ بر جان من نهادی. در همه جهان چون تو برادری کجا یابم.» با

وجود آنکه اسکندر از امر به کشتن داراب پشیمان گشته و دستور می‌دهد تا آن دو امیر را بردار کرده و تیرباران کنند؛ اما ندامت او نه داراب ابن داراب را زنده کرده و نه جلوی وقوع جنگ‌های بعدی را می‌گیرد (همان: ۴۴۱-۴۶۴).

اسکندر پس از به پادشاهی رسیدن، در برابر ارسطاطالیس که او را انواع دانش آموخته است: «او را برگرفت و بصومعه درآورد و بفرهنگ آموختن او مشغول شد تا تمام فرهنگش بیاموخت و بحساب نجوم چنان شد که نیکوتر از او نبود» (همان: ۳۹۴) و همین دانش اوست که باعث می‌شود ناهید او را بازشناخته و فیلقوس او را بر تخت پادشاهی نشاند (همان: ۳۹۴-۴۲۲). مغرور گشته و چون ارسطاطالیس از رفتن به ایران و بردن نامه نزد داراب ابن داراب سر باز می‌زند. او را در بند کرده و ارسطاطالیس نیز از وی خشمگین گشته و به او می‌گوید: «پاداش من این بود که بجای من کردی که مرا بند کردی و بازداشتی؟ یزدان پاک عَزَّوَجَلَّ ترا بی‌بهره گرداند از آنچه از من آموختی از فرهنگ و طب و نجوم و فراست و علم تعبیر خواب و علم هندسه و فلسفه و جز آن، آنچه ترا آموخته‌ام از آنت برخوردار می‌مباد!» اسکندر پشیمان گشته و «عرق از وی جدا شد آن همه خبر که بوی بود از وی بیرون رفت و بعد از آن اسکندر یک حرف از کاغذ نتوانست برخواندن و یکی خواب را نتوانست تعبیر کردن که وی چنان شد که مردم نادان» اسکندر توبه کرده و می‌گوید: «ای استاد بزرگ توبه کردم! و سر او در کنار گرفت و هر دو چشمش را بوسه داد و گفت مرا بحل کن» (۴۴۶-۴۴۸).

درون‌مایه اصلی داستان اودیسه نیز سرکشی اولیس، قهرمان اصلی داستان در برابر خدایان است که خود زاده زئوس (Zeus) است و شخصیتی نیمه‌خدایی دارد. اولیس پس از آنکه در شهر پریام (Priam) معبد پوزئیدون را تاراج می‌کند، توسط کاهنه معبد، کاساندر (Kassandra) نفرین گشته و به حمایت پوزئیدون آواره می‌شود؛ اما اشتباه اصلی اولیس که پادافره سنگینی برای او در پی دارد، کور کردن سیکلوپ پسر پوزئیدون است که باعث خشم وی شده و اولیس را سرگردان و از رسیدن او به ایتاک خودداری می‌کند. پس از سال‌ها آوارگی، خدایان به دور از پوزئیدون انجمنی در خصوص بازگشت اولیس به سرزمین خود تشکیل می‌دهند: «در غیاب پوزئیدون، خدای دریاها که اولیس قهرمان دلاور و چاره‌اندیش جنگ تروا در بازگشت به موطن خود آواره ساخته است» (هومر، ۱۳۸۷: ۷). همچنین: «خدایان را دل بر او می‌سوخت، همه جز پوزئیدون که کینه فرو نانشستی‌اش اولیس آسمانی نژاد را تا بازگشت به کشورش دنبال می‌کرد» (همان: ۸). آتنه به حمایت از اولیس پرداخته و برای رهایی او بسیار کوشش می‌نماید، او به زئوس خدای خدایان می‌گوید: «ای خدای المپ‌نشین، چگونه دل تو پریشان نمی‌شود مگر آن

قربانی‌هایی را که در تروآد پهناور، نزدیک کشتی‌های مردم آرگوس (Argus) برای تو کردند، نپذیرفتی؟ ای زئوس، بدین سختی چرا درباره وی کینه می‌ورزی؟» زئوس در پاسخ وی می‌گوید: «اما پوزئیدون که زمین بر دوش اوست، کینه‌ای پایدار برو می‌ورزد و آن‌هم به سبب آن است که اولیس یگانه چشم آن دیو را کور کرده، همان پولیفم (Polypheme) آسمانی‌نژاد که از همه دیوان زورمندترست.» زیرا که او فرزند وی می‌باشد: «توثوزا (Thoosa) فرشته دریا، دختر فورسیس، (Phorcys) فرمانروای دریای آرام‌ناپذیر او را زاده بود، در شکاف غاری خویشتن را هم خوابه پوزئیدون کرده بود. بدین‌گونه پوزئیدون لرزاننده زمین بی‌آنکه اولیس را بکشد، وی را واداشت دور از سرزمین خود سرگردان باشد» (همان: ۹). اولیس خود بر خشم پوزئیدون آگاه است. هنگامی که وی در لحظه نزدیک‌شدن به سرزمین مردم فئاسی (Phaeac) بار دیگر گرفتار خیزابه‌ها می‌شود با خود می‌گوید: «می‌دانم که لرزاننده سرفراز زمین چگونه بر من خشم می‌ورزد.» (همان: ۸۳) و آنته که او نیز در پی مدد رساندن به اولیس است به او چنین می‌گوید: «هرآینه نمی‌خواستم با پوزئیدون که برادر پدر من است کشمکش کنم، وی به خشم آمده بود و به تو کین می‌ورزید، زیرا که تو پسر گرامی وی را کور کرده بودی» (همان: ۱۹۹).

اشتباه اول اولیس در مواجهه با سرزمین سیکلپ آن است که خود را برتر از سایر همراهان خود دانسته و با وجود مخالفت آنان وارد جزیره سیکلپ می‌گردد؛ اما وی پس از آنکه با تدبیر نیکو، خود و یارانش را نجات می‌دهد، بزرگ‌ترین خطای خود را مرتکب شده که باعث سرگردانی و رنج‌های بسیار بر او و یارانش می‌گردد. اولیس ابتدا وقتی سیکلپ از او نام و نشان را می‌پرسد نام خود را نمی‌گوید و به او می‌گوید: «نام من هیچ‌کس است. مادرم، پدرم و همه همراهانم مرا هیچ‌کس می‌نامند.» اما پس از دور شدن از جزیره و با وجود مانع‌شدن همراهانش، به چاره‌گری خود غرّه شده و بار دیگر فریاد برمی‌آورد و نام خود را به سیکلپ می‌گوید: «ای سیکلپ! اگر هرگز آدمی زاده‌ای از تو پرسید که این شرمساری را که بهره تو کرد و چشمت را کور کرد، به او بگویی که اولیس ویران‌کننده شهرها، پسر لائرت (Laert) بود که در ایதாக جایگاه دارد.» سیکلپ پس از آنکه نام اولیس را متوجه شده به او می‌گوید: ای اولیس، به اینجا بیا تا ارمغان‌های مهمان‌نوازی را به تو بدهم، از لرزاننده نام‌آور زمین درخواست کنم رفتاری را به تو بیاموزد! زیرا که من پسرش هستم، وی سرفرازست که پدر من است. تنها او اگر بخواهد مرا درمان خواهد کرد؛ اما هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند، نه از خدایان نیک‌بخت، نه از آدمی‌زادگان دست‌خوش مرگ. این بگفت و من به او پاسخ دادم: امیدوارم بتوانم دم برآوردن و زیستن را بر تو روا ندارم و تو را به جایگاه هادس بفرستم! راستی که چشم تو درمان نخواهد پذیرفت، نه هم

به دست لرزاننده زمین. این بگفتم و همان دم دست به سوی آسمان پرستاره یازید و از پوزئیدون توانا درخواست کرد: «ای پوزئیدون که زمین بر دوش توست، ای خدایی که موهای تیره‌رنگ داری، درخواست مرا برآور. اگر راستی من پسر تو هستم و تو می‌گویی پدر منی، روا دار که این اولیس، ویران‌کننده شهرها، پسر لائرت که در ایتاک جایگاه دارد هرگز به خانه خود بازنگردد و اگر سرنوشت او این است که کسان خود را باز ببندد و به خانه خود که بام بلند دارد بازگردد در سرزمین پدرانش، پس از سفری دراز باشد، پس از رنج فراوان و نابود شدن همه یارانش، در روی کشتی بیگانه‌ای و بدبختی را در خانه خود ببیند. نیایش وی چنین بود و خدایی که موهای تیره‌رنگ دارد آن را شنید» و این‌گونه می‌گردد که باوجود حیل‌گری‌های فراوان با اشتباهاتی پوزئیدون را خشمگین ساخته و خود و یارانش را سرگردان می‌سازد (همان: ۱۳۰-۱۳۸).

سرانجام اولیس برای چگونگی رهایی از خشم پوزئیدون به نزد تیرزیاس (Tiresias) پیشگو در هادس (Hades) رفته و از او رهنمایی می‌طلبد. تیرزیاس به او می‌گوید: «ای اولیس سرفراز! تو در پی بازگشتی هستی که به شیرینی انگبین باشد؛ اما یکی از خدایان آن را برای تو دشوار خواهد کرد، زیرا پندارم که لرزاننده زمین نخواهد گذاشت بگذری، وی در دلش کینه‌ای درباره تو دارد، از تو دلگیر است که پسر گرامیش را نابینا کرده‌ای.» او اولیس را رهنمود می‌شود که پس‌ازآنکه در ایتاک خواستگاران را به کیفر رسانیدی به سرزمین مردمانی برود که دریانوردی نمی‌دانند و در آنجا: «قربانی زیبایی برای شاه پوزئیدون بکن. قوچی، گاو نری، خوک نری... سپس به خانه‌ات برگرد و برای خدایان جاودانی که جای‌گزین در آسمان پهناورند صد قربانی کن برای ایشان بی‌آنکه یکی از ایشان را فراموش بکنی» (همان: ۱۵۹-۱۶۰).

۳-۲-۳- حرص و طمع در برابر قدرت و ثروت

حرص و طمع همای بر مقام پادشاهی چنانست که مهر مادری خود را زیر پا گذاشته و از به- دنیا آمدن فرزند خود هراسان است: «اگر پسر باشد تاج و تخت از من رباید و از پادشاهی و کامرانی بازمانم» پس از تولد فرزند، همای: «از آن کودک ترسیدن گرفت که نباید که این کودک بزرگ شود و تاج و تخت بستاند.» پس او را در صندوقی نهاده و به فراش دستور می‌دهد: «این صندوق را ببر و در آب فرات انداز» (طرسوسی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۰-۱۲). وقتی داراب بازمی‌گردد با وجود مهر فرزند که بر دلش افتاده؛ اما طمع تاج و تخت او را بر این می‌دارد که با خود بیندیشد: «از اوّل من او را با آب فرات انداختم تا پادشاهی بر من قرار گیرد ... تدبیر من آنست که داراب را هلاک کنم... تا ملک بر من قرار گیرد. این ساعت در بند منست اگر ازین جا بیرون رود

لشکر بیاورد و ملک بقهر از من بستاند. اکنون داراب را در دست ایشان نهم تا ایشان هلاکش کنند و او را خصمی نیست و خصم او منم. باری این ملک با من بماند.» طمع پادشاهی چنان در وی ریشه دوانده که دستور کشتن فرزند خود را صادر می‌کند (همان: ۵۲). اما هنگامی ضحاک، رشنواد ... می‌خواهند تا سر داراب از تن جدا سازند، همای پشیمان گشته و خود را مسبب آن می‌داند: «ولیکن عیب منست که مرا یزدان فرزندی بخشید من او را به آب انداختم تا امروز این پیش آمد» (همان: ۶۰) و هنگامی که لشکر بر همای می‌آیند و می‌خواهند که سوگند یاد کند که داراب از این ولایت خواهد رفت، همای خود را محق مجازات دوری از فرزند می‌داند (همان: ۶۱). داراب هنگامی که همای برای مقابله با قیصر از پادشاه عمان طلب کمک می‌کند، طمع مادرش را سبب آن می‌داند: «همای بنت اردشیر که مرا بآب فرات گذاشت و باز جویان من گشت که اگر آن نکردی او را بیبگانه حاجت نیامدی که امروز از کسی مدد خواستی که من این‌ها را بستور بانی خویش برنگیرم» (همان: ۲۹۹). سرانجام، همای پس از اظهار ندامت در نزد بزرگان به گناه خود اعتراف کرده و داراب را پادشاه ایران می‌خواند (همان: ۳۴۴).

یکی از موارد گناه حرص و طمع قهرمانان، خوار شمردن و طمع بر بیشتر بودن امانتی است که از عهد کیخسرو برای داراب به یادگار گذاشته‌اند، کیخسرو برای داراب نزد سلیطون پیامبر: «دو پاره گوهر سنگ» را که حضرت آدم آن‌ها را از بهشت آورده است به ودیعه امانت گذاشته است؛ اما داراب: «آن سنگ‌ها را از آن کرانه دریا برداشت و در برابر آن دو سنگ پاره بداشت، در چشم داراب نیک حقیر نمود. داراب گفت این را چه خواهم کردن؟ من پنداشتم مگر گوهرست.» و آن دو را در دریا می‌اندازد. سلیطون نزد او آمده و او را نکوهش می‌کند که: «هر که این سنگ نگاه داشتی ببرکت این سنگ هر چه از خدای بخواستی بیفتی... و هر ماه جبرئیل صلوات ا... علیه یکبار می‌آمدی از حشمت این و تو ندانستی و بر باد دادی.» داراب پشیمان شده و دوباره آنان را طلب می‌کند که سلیطون به او می‌گوید: «در آرزوی دوباره بسیار کس است» و داراب غمناک می‌گردد؛ و به درگاه خداوند اظهار پشیمانی کرده: «مرا هدیه‌ای داده بودی و من ندانستم قدرش و بآب اندر انداختم» (همان: ۸۱-۸۲).

یکی دیگر از موارد حرص و طمع، طمع داشتن داراب بن داراب بر پادشاهی و نپذیرفتن اسکندر به‌عنوان برادر است که سرانجام منجر به کشته شدن خود وی می‌شود. داراب از نبرد با اسکندر پشیمان گشته و در حال احتضار به او می‌گوید: «آنچه کردم بد کردم و با خود کردم، قضای آسمانی چنین بود و تقدیر چنان رفته بود که بر دست ناکسان هلاک کردم... ای برادر مرا

بحل کن که من قدر تو ندانستم که تو دولت من بودی و من روی از دولت بگردانیدم که بخت مرا بر آن داشت. اکنون پشیمانی سود ندارد. دریغ هزار بار دریغ» (همان: ۴۴۱-۴۶۳).

یکی از موارد حرص و طمع در اودیسه، حرص و طمع یاران اولیس است، هنگامی که ائول (Eole)، پاسبان بادهای، بادهای مخالف را در کیسه‌ای کرده و به اولیس می‌دهد؛ اما یاران وی هنگامی که اولیس به خواب رفته بر آن طمع کرده و در کیسه بادهای را گشوده و گرفتار توفان می‌شوند: «همراهانم با خویشتن سخن گفتند و می‌پنداشتند زر و سیم ارمغان‌های ائول جوان مرد پسر هیپوتس (Hippotes) را با خود می‌برم» و یک‌تن از ایشان همسایه خود را نگرست و به او گفت: آه چگونه وی به هر شهری که برسد مردم با او دوستی می‌کنند و بزرگش می‌دارند. از تروآد بسیاری از بخش‌های زیبای تاراج را با خود می‌برد و ما که چنین راه درازی را پیموده‌ایم، با دست تهی به خانه خود بازمی‌گردیم. اینک از راه دوستی ائول هم این ارمغان‌ها را به او داده است. پس زود ببینیم تا چه اندازه زر و سیم در آن مشک است. چنین سخن گفتند و اندیشه بد بریشان چیره شد. مشک را گشودند و همه بادهای بیرون جستند. همان‌دم توفان آن‌ها را گرفت و گریان به سوی دریا دور از زادگاه برد و هنگامی که دوباره نزد ائول بازمی‌گردد، آن را چنین شرح می‌دهد: «همراهان بی‌خرد من و با ایشان آن خواب نفرین کرده، نابودی مرا فراهم کردند. از آنجا ما باز به پیش کشتی رانیدیم و جانمان رنجور بود. خستگی و پاروپ زنی نیروی مردان را در هم شکسته بود، گناه از آن ما بود و دیگر هیچ یاوری نمایان نبود» (هومر، ۱۳۸۷، ۱۴۱-۱۴۲).

یکی دیگر از موارد حرص و طمع در اودیسه، وجود خواستگاران در منزل اولیس و پنلوپ است. آنان طمع بر آن دارند تا با ازدواج با پنلوپ به پادشاهی ایتاک رسیده و اموال اولیس را تصاحب نمایند. اوریماک (Eurymaque) به اولیس می‌گوید: «اگر راستی تو اولیس پادشاه ایتاک هستی و میان ما بازگشته‌ای ... آن‌کس که همه را برانگیخته بود آنتینووس (Antinoos) بود که هم اکنون کشته شده است» او: «چندان خواستار این زناشویی نبود، خواهش بسیار درباره آن نداشت. اندیشه دیگر داشت که پسر کرونوس (Kronos) روا نداشت: می‌خواست در ایتاک، این شهری که خوب ساخته شده است، بر مردم فرمانروایی کند و به تبه‌کاری پسرت را بکشد» (همان: ۳۲۲).

مانتور (Mantor) که اولیس خانمان خود را به او سپرده است، در خصوص طمع خواستگاران می‌گوید: «خانه اولیس را از میان می‌برند و می‌گویند که دیگر بازمی‌گردد؛ اما رفتار مردم بر من ناگوار است. چگونه شما اینجا هستید و یک سخن نمی‌گویید و این یک مشت خواستگار را سرزنش نمی‌کنید، افزون‌طلبی ایشان را پایان نمی‌دهید، با آنکه شماره شما از ایشان

بیشترست» (همان: ۲۶-۲۷) و سرانجام اولیس انتقام خود را از خواستگاران گرفته و به ایشان می‌گوید: «آه! ای سگان، شما می‌پنداشتید که من دیگر از سرزمین تروا به خانه خود بازمی‌گردم؟! به زور با خدمتکاران من می‌خفتید، بی‌آنکه نه از خدایان بترسید که جای گزین آسمان پهناورند و نه از کینی که روزی مردان می‌توانستند از شما بگیرند!...» (همان: ۳۲۱-۳۲۲).

حرص و طمع از شخصیت‌های اصلی کتاب به دور است؛ اما یکی از مهم‌ترین دلایل ایجاد مشکلات و سرگردانی اولیس و خانواده وی، حرص و طمع تحمیل شده بر آنان است. اولیس که با وجود نزدیکی به ایتاک با طمع همراهان خود، دوباره گرفتار توفان‌های سهمگین گشته و سرگردان شده و از طرفی پنلوپ و ایتاک در حال مبارزه با خواستگاران طماع هستند.

۳-۴- گناهان مرتبط با کنش سوم (فراوانی / باروری)

۳-۴-۱- خوردن حرامی، ممنوعات / شهوت و ازدواج با خدایان

طمروسیه همسر قنطرش، پادشاه عمان با وجود آنکه مسبب کشته شدن دو پسر و همسرش، داراب است؛ اما به محض دیدن داراب: «به صد هزار دل بروی عاشق شد از نیکویی که داراب بود. زن را از شوی فراموش شد و در روی داراب خیره بماند. برخاست چون والهی و دست داراب را بگرفت و بر پیشگاه آورد و بنشانند.» همچنین به داراب می‌گوید: «من قصد کرده بودم تا قصاص کنم اما چون جمال خوب ترا بدیدم همه غم‌های من فراموش شد و عاشق تو شدم» و با خود می‌گوید: «من از خون شوی و فرزندان بیزار گشتم، مرا کاری باید کردن که باقی عمر با این خوبروی باشم...» طمروسیه که سخت بر داراب عاشق گشته است، هزار دینار به زندانبان داده تا: «هزار دینار بگیر و داراب را یک امشب بمن ده.» آنان به عشرت مشغول گشته و نزد یکدیگر بخفتند (طرسوسی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۱۰۰-۱۰۴). عشق و شهوتی که بر طمروسیه غالب گشته باعث می‌شود تا نه تنها از قصاص داراب صرف‌نظر کرده بلکه او را نجات داده و با او به جزایر یونان می‌گریزد؛ و در آن جزایر سرگردان می‌شود.

نمونه دیگر، شهوت و مستی داراب است که سبب می‌شود فیلقوس از مستی و عشرت داراب سود جسته و بر سپاهیان وی شیخون بزند: «داراب آن شب برخاست و بخلوتگاه خود رفت و با کنیزکان گلرخ بعیش بنشست و شراب می‌خورد تا نیم شب مست گشت و بخت که ناگاه بانگ ناقوس فیلقوس برآمد و به یکبار همه سپاه روم روی به لشکرگاه داراب نهادند و بسیاری را هلاک کردند و سپاهیان داراب با خود می‌گفتند: «پادشاه ایران امشب مستست که این

دشمنان بر ما چنین مکرری توانستند کردند، ولیکن باک نیست، دل قوی دارید چندانک روز روشن شود و داراب از خواب مستی بیدار گردد و دمار از سپاه روم برآورد» (همان: ۳۷۰-۳۷۱).

اسکندر: «اسکندر با کنیزکان مجلس خاص کرده بود و شراب می‌خورد. کنیزی از میان مجلس او بیرون آمده بود بمصلحتی و اسکندر را هوس آن کنیزک گرفته بود. برخاست و در قفای کنیزک بیرون آمد تا با او روزگار کند. چون اسکندر بیرون آمد کنیزک را با دیگری بکار مشغول بدید. اسکندر بیامد تا پس ایشان برود که در وقت خوش خویش بودند. اسکندر از آنجا برگشت وزیر رکابی برداشت و بیامد تا هر دو را بکشد.» اما اسکندر به‌جای آن غلام به‌اشتباه ارسطون موبد را می‌کشد (همان، ج ۲: ۱۶).

اسکندر خواهان کنیز بوراندخت است. او به میلاد می‌گوید: «این کنیزک را شبستان من فرست که نباید این کنیزک را کسی بویند. این کنیزک پرورده بوران دختست، مرا می‌باید که خدمت کند. در حال خادم آن کنیزک را در شبستان برد از بهر اسکندر و اسکندر هوس آن کنیزک بود. در ساعت برخاست و برفت و هر یکی بجای خویش رفتند ... اسکندر را در آن شب هوس آن کنیزک گرفته بود، کنیزک را بجامهای نیکو و بوی‌های خوش بیاراستند و دو خادم او را بجامه خواب اسکندر آوردند. چون کنیزک با اسکندر بصحبت درآمد اسکندر دست بوی دراز کرد. کنیزک اسکندر را دست نداد و با اسکندر درآویخت و اسکندر را بزیر کرد. اسکندر خادمان را به یاری خواند... اسکندر از آن کار عظیم تیره‌دل شد و هم اندر شب فرمود که این کنیزک را بوثاق میلاد برید که شایسته خدمت نیامد» (همان: ۶۲-۶۳).

یکی از موارد خوردن ممنوعیات، کشتن گاوان هلیوس (Hilios) یکی از خدایان، توسط یاران اولیس است که به‌واقع از موارد ترمرد و سرکشی نیز محسوب می‌گردد. اولیس به‌واسطه هشداری که تیرزیاس پیشگو به وی داده است یاران را بر حذر می‌دارد؛ اما همراهانش به او گوش فرا نداده و با خوردن آن گاوان به کیفر خود رسیده و با توفانی سهمگین هلاک می‌گردند و تنها اولیس که این ممنوعیت را رعایت کرده است جان سالم به درمی‌برد و به زادگاه خود بازمی‌گردد. تیرزیاس به اولیس هشدار داده است که: «گاواهای ماده و گوسفندان تنومند هلیوس را که همه چیز را می‌بینند و همه چیز را می‌شنود در چراگاه خواهید دید. اگر به آنان هیچ زبانی نرسانی، اگر در اندیشه بازگشت باشی، می‌توانید باز هم بی‌آنکه رنج ببرید به ایتاک برسید؛ اما اگر بدان‌ها زبان برسانی، آنگاه نابود شدن کشتی تو و همراهانت را پیش‌بینی می‌کنم و تو اگر از مرگ برهی، دیگر با حالی غم‌انگیز به خانه‌خواهی رسید، پس از آن که همه همراهانت بر روی کشتی بیگانه‌ای از دست رفته باشند» (هومر، ۱۳۸۷: ۱۵۹) و هنگامی که در طی سفر خود: «به جزیره دل‌پذیر خدا

رسیدیم. گاوان زیبا با پیشانی‌های پهن، میش‌های پروار فراوان هلیوس هیپریون (Hyperion) در آنجا بودند. اولیس یاران خود را هشدار می‌دهد و آنان را وادار می‌کند تا سوگند یاد کنند که: «اگر گله‌ای از گاو یا دسته‌ای از میش ببینیم، باید هیچ‌یک از راه دیوانگی زیان‌آوری گوسفندی را نکشد.» و آنان: «سوگند خوردند چنان‌که فرمان دادم از ستوران آسمانی نژاد خودداری کنند.» اما خوابی اولیس را فرامی‌گیرد و چون برمی‌خیزد همراهان وی سوگند خود را شکسته و گاوان را قربانی کرده‌اند، اولیس وقتی آنان را می‌بیند: «ناله‌ای سخت برآوردم، با فریادهای بلند خدایان جاودانی را نیایش کردم و گفتم: ای زئوس پدر و شما ای خدایان نیک‌بخت و جاودانی دیگر. برای بدبختی من بود که مرا به خوابی ستمگرانه فرو بردید. در نبودن من همراهانم در اندیشه جان آزاری برآمدند.» وقتی هلیوس با خبر می‌شود: «با دلی پر از خشم در انجمن خدایان گفت: ای زئوس پدر و شما ای خدایان نیک‌بخت و جاودانی دیگر، کیفر کشتار گاوهای من را از همراهان اولیس پسر لائرت بستانید. ایشان گستاخانه این جانورانی را که مایه شادی من بودند کشته‌اند... اگر کیفری به جا در برابر کشتار گاوان من نبینند، من نزد هادس فرو خواهم رفت و برای مردگان خواهم درخشید. زئوس گردآورنده ابرها در پاسخ گفت: ای هلیوس! این کسان را، به زودی صاعقه فروزان خود را بر کشتی تندرو ایشان فرود خواهم آورد و پاره‌های آن را در میان دریای مه آسا به پرواز خواهم آورد» (همان: ۱۸۶).

اولیس در طی سفر خود به جزیره اوژیژی (Ogygie) جایی که کالیپسو (Calypso) یکی از الهگان سکنی دارد می‌رسد. آن الهه هفت سال اولیس را در کنار خود نگاه داشته و با او پیوند می‌بندد. این در حالی است که اولیس همچنان در فکر همسر خود، پنلوپ وفادار است. او سرانجام با حمایت آتنه و دستور خدایان نجات یافته و راهی می‌شود: «کالیپسو، الهه‌ای بلندپایه، وی را در غارهای ژرف خود نگاه می‌داشت و درین آرزو می‌سوخت که همسر وی (اولیس) شود» (هومر، ۱۳۸۷، ۸). اولیس خود در تعریف سرگذشت خود به آرته (Aretee) همسر آلسینئوس (Alcinous) چنین می‌گوید که: پس از آنکه کشتی من توسط زئوس شکسته و همراهانم کشته می‌شوند، در دریا سرگردان شده و «در شب تار دهم خدایان مرا به کرانه جزیره اوژیژی رسانیدند و کالیپسو که مرغوله‌های زیبا دارد و الهه هراس‌انگیزی است در آنجا جای گزین است. با مهربانی مرا پذیرفت، دل داده من شد، مرا می‌پرورد، نوید می‌داد مرا جاویدانی بکند و همواره مرا از پیری پناه دهد؛ اما دل من که در سینه‌ام بود نمی‌فریفت. من هفت سال آنجا ماندم، بی‌آنکه بتوانم بروم و همواره بر روی جامه‌های آسمانی که کالیپسو به من داده بود اشک می‌ریختم» (همان: ۱۰۳). سپس خدایان در خصوص بازگشت اولیس به زادگاهش انجمنی ترتیب

داده و آتیه که: «هزاران اندوه اولیس را همیشه به یاد داشت برای ایشان می‌گفت، زیرا روا نمی‌داشت که نزد فرشته دریا باشد». خدایان، هرمس (Hermes) را به نزد کالیپسو می‌فرستند و هنگامی که هرمس پیام رها ساختن اولیس را به کالیپسو می‌دهد: «الهه باشکوه بر خود لرزید، سپس بانگ برافراشت و شتابان این سخنان را به او گفت: ای خدایان، شما سنگین دلید و بیش از دیگران به رشک می‌گریید، شما روا نمی‌دارید الهه‌ای با آدمی زادگان پیوند کند مگر آن که پنهان شود. روا نمی‌دارید که الهه‌ای بستر خود را برای کسی که دوست می‌دارد باز کند...» وی می‌گوید هنگامی که زئوس بر او خشم گرفت من او را نجات دادم: «من او را دوست داشتم و به او خوراک دادم، بر آن بودم او را جاویدان بکنم و در سراسر زندگی او را از پیری نگاه بدارم». اما چون خدایی نمی‌تواند از فرمان زئوس سرپیچی کند او می‌تواند برود، من کشتی ندارم که به او بدهم اما: «با این همه از ته دل به او اندرز خواهم داد و چیزی را از او پنهان نخواهم کرد تا آن که تن درست به زادگاه خود بازگردد». این در حالی است که او هر روز بر کرانه دریا نشسته و می‌گرید، زیرا: «آن فرشته دیگر دل ربایی برای او نداشت. شب‌ها می‌بایست در کنار او در غار ژرف بیاساید، اما خواست وی دیگر با خواست او برابر نبود.» اگرچه این پیوند برای اولیس به اجبار روی داده است؛ اما وی نیز از آن بهره برده است: «پس هر دو به پایان آن غار ژرف رفتند، از مهرورزی برخوردار شدند و نزد یکدیگر ماندند» (همان: ۷۲-۷۸).

جدول: موارد انطباق گناهان سه‌گانه در اودیسه و داراب‌نامه بر مبنای نظریه ژرژ دومزیل

انطباق	شخصیت‌های اودیسه	شخصیت‌های داراب‌نامه	انواع گناهان سه‌گانه
بن‌مایه اصلی کتاب اودیسه سرکشی اولیس در برابر خدایان است. در داراب‌نامه، داراب ثروت و مکتب و اسکندر علم خود را به پادافره تمرّد و سرکشی از دست می‌دهند. داراب از پادشاهی به مزدوری و اسکندر از دانایی به نادانی تنزل می‌یابند.	اولیس	داراب اسکندر	سرکشی در برابر خدا/خدایان، شاهان و علما
غرور و نخوت شخصیت‌های اساطیری منجر به سرکشی و طغیان می‌گردد.	اولیس	داراب اسکندر	غرور و نخوت
بن‌مایه کتاب داراب‌نامه گناه حرص و طمع است. همای به طمع پادشاهی، دستور قتل فرزند خویش را صادر می‌کند. داراب با افزون‌خواهی خود، گوهرهای بازمانده از عهد کیخسرو که خواسته‌ها را برآورده می‌کنند را از دست می‌دهد و داراب این داراب نیز به طمع پادشاهی با اسکندر به پیکار پرداخته و جان خود را در این راه فدا می‌سازد. در اودیسه شخصیت‌های اصلی را شامل نمی‌شود اما اولیس به واسطه حرص و طمع بارانش در گشودن کیسه بادهای مخالف، گرفتار توفان‌های سهمگین گردیده و پتلوپ و تلماک نیز به واسطه طمع خواستگاران، دچار گرفتاری‌های بی‌شمار گردیده‌اند.	خواستگاران پتلوپ یاران اولیس	همای داراب داراب ابن داراب	حرص و طمع بر قدرت و ثروت
کالیپسو، الهه دریا اولیس را در مسیر بازگشت به زادگاه خویش در نزد خود نگاه داشته			

ازدواج با خدایان	-	اولیس	و با او می‌پیوندد. این پیوند از نظر خدایان پسندیده نیست و شاید عدم مجازات اولیس، خواست کالیپسو بر این پیوند باشد.
شهوت	داراب طمروسیه اسکندر	-	فیلقوس به سبب شهوت و مستی بر داراب شبیخون زده و باعث مرگ بسیاری از سپاهیان وی می‌گردد. طمروسیه با عشق و شهوت به داراب، از قصاص وی به سبب قتل فرزندان و همسر خویش می‌گذرد و با او در جزایر یونان سرگردان می‌گردد. شهوت طمروسیه سبب نجات داراب می‌گردد. اسکندر نیز با وجود داشتن همسر در پی ارتباط با کتیزکان است.
خوردن حرامی / ممنوعات	داراب	یاران اولیس	داراب به سبب مستی در شبیخون از فیلقوس شکست می‌خورد؛ و در اودیسه، یاران اولیس به سبب خوردن گاوان هلیوس همگی مجازات و کشته می‌شوند.

۴- نتیجه‌گیری

شروع و درون‌مایه هر دو کتاب خطاها و گناهان شخصیت‌های اصلی داستان هستند. داراب- نامه با گناه حرص و طمع بر پادشاهی توسط همای آغاز می‌گردد. وی به طمع پادشاهی فرزند خود را به آب افکنده و پس از گذشت سال‌ها هنگامی که بار دیگر داراب را ملاقات می‌کند، دوباره خطای خود را تکرار کرده و دستور قتل فرزند را صادر می‌کند؛ اما در اودیسه، اولیس به سبب کشتن سیکلوپ، فرزند پوزئیدون یکی از خدایان، سرگردان شده و از رسیدن به ایتاک سرزمین خود و دیدن همسر و فرزند خویش بی‌بهره می‌ماند. این سرگردانی در داراب نامه به دلیل سرکشی و تمرد داراب در مقابل پادشاه روی می‌دهد، وی پس از سرکشی در مقابل پدر (گازر) و همای پادشاه ایران، به توصیه بزرگان به همای که: «دستوری ده تا برود و دیگر بدین ولایت نیاید» از ایران به سمت یونان رفته و در جزایر آن سرگردان می‌گردد. غرور و سرکشی داراب در مقابل خداوند و همچنین اسکندر در برابر استاد خود، ارسطاطالیس، تاوان بسیار سنگینی را برای آنان در پی دارد. داراب را از نهایت ثروت و مکنت به مزدوری و اسکندر را از دانایی به نادانی تنزل می‌دهد. حرص و طمع در اودیسه توسط شخصیت‌های اصلی روی نمی‌دهد اما از اسباب به دردسر افتادن آنان است. اولیس در نزدیکی ایتاک به سبب حرص و طمع یاران برگشودن کیسه بادهای مخالف بار دیگر سرگردان شده و پنلوپ و تلماک در زادگاه خود با طمع خواستگاران دست و پنجه نرم می‌کنند.

یکی دیگر از مواردی که اولیس در آن نقشی ندارد؛ اما مسبب مشکلات برای وی می‌شود گناه خوردن ممنوعات است که باز هم توسط یاران وی روی داده، آنان گاوان هلیوس یکی از خدایان را کشته و به مجازات آن گرفتار توفان می‌شوند و همگی به جز اولیس غرق می‌گردند. نمود خوردن حرامی در داراب‌نامه، مستی داراب و شبیخون فیلقوس به اوست که او غرق در مستی و شهوت بسیاری از لشکریان خود را از دست می‌دهد.

شهوت در کتاب داراب نامه در اسکندر مشهود است که به واسطه در پی کنیز بودن، وزیر و موبد خود ارسطون را از دست می‌دهد؛ و همچنین در طمروسیه که به واسطه عشق و هوس کامیابی از داراب، از قصاص کسی که مسبب از دست دادن فرزند و دو پسرش شده می‌گذرد و با وی در جزایر یونان سرگردان می‌شود هرچند که این عشق و شهوت سبب رهایی داراب شده است در واقع برای شخصیتی گناه و برای دیگری رهایی به ارمغان می‌آورد. این شهوت در اولیس با عنوان گناه ازدواج با خدایان بیان می‌گردد. کالیپسو یکی از الهگان، هفت سال او را نزد خود نگاه می‌دارد و مانع از رفتن او می‌شود. تا خدایان به یاری اولیس آمده و دستور رهایی او را صادر می‌نمایند. شاید چون این ازدواج به خواست اولیس نبوده برای وی گناهی منظور نگردیده و بابت آن مجازات نمی‌گردد. یافته‌های پژوهش این فرضیه را تأیید می‌کند که ساختار ثابتی در اساطیر هند و اروپایی وجود دارد. با بررسی نظریه «سه‌کنش» روشن می‌شود که ایزدان و پهلوانان و دیگر موارد و آیین‌های وابسته به آن‌ها دیگر عناصری جداگانه نیستند، بلکه بخشی از ساختاری به شمار می‌آیند که هر یک در آن خویشکاری ویژه خویش را دارد.

منابع

کتاب‌ها

- ۱- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، *اسطوره بیان نمادین*، چاپ پنجم، تهران: سروش.
- ۲- اسماعیلی، حسین، (۱۳۹۲)، *پیشگفتار اسکندرنامه*، روایت آسیای میانه، تهران: معین.
- ۳- یونس، ورونیکا، (۱۳۷۳)، *اساطیر رم*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- ۴- بیرلین، ج. ف.، (۱۳۹۱)، *اسطوره‌های موازی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- ۵- دومزیل، ژرژ، (۱۳۸۳)، *سرنوشت جنگجو*، ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران: قصه.
- ۶- ستاتارد، دیوید، (۱۳۹۷)، *تاریخ یونان باستان در پنجاه زندگی‌نامه*، ترجمه شهربانو صارمی، تهران: ققنوس.
- ۷- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۵)، *انواع ادبی*، تهران: فردوس.
- ۸- صفا، ذبیح‌...، (۱۳۸۹)، *حماسه‌سرایی در ایران*، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- ۹- طرسوسی، محمد، (۱۳۹۶)، *داراب‌نامه*، تصحیح ذبیح‌... صفا، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۱۰- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، **شاهنامه**، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۵، تهران: سخن.
- ۱۱- گریمال، پیر، (۱۳۷۱)، **اساطیر جهان**، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: مهاجر.
- ۱۲- میرفخرایی، مهشید، (۱۳۶۷)، **روایت پهلوی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- مینوی، مجتبی، (۱۳۶۷)، **پانزده گفتار**، تهران: توس.
- ۱۴- نامورمطلق، بهمن و عوض پور، بهروز، (۱۳۹۵)، **اسطوره و اسطوره‌شناسی نزد ژرژ دومزیل**، تهران: موغام.
- ۱۵- وزنبرگ، دونار، (۱۳۸۶)، **اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها**، ج ۱ و ۲، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- ۱۶- ویدن گرن، گنو، (۱۳۷۸)، **فتووداليسم در ایران باستان**، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: قطره.
- ۱۷- همیلتون، ادیت، (۱۳۸۳)، **سیری در اساطیر ایران و رم**، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- ۱۸- هومر، (۱۳۸۷)، **اوديسه**، ترجمه سعید نفیسی، تهران: زوار.
- ۱۹- _____، (۱۳۸۹)، **اوديسه هومر**، ترجمه جلال‌الدین کزازی، تهران: مرکز.

مقالات

- ۱- احمدی فرد، نصرت‌الله، (۱۴۰۰)، «بررسی تطبیقی اسطوره‌های گناه در شخصیت‌های اساطیری ایران و یونان»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۷، شماره ۶۲، صص ۱۵ - ۴۸.
- ۲- رحمانی، طیبه و همکاران، (۱۴۰۰)، «بررسی اشتراکات ساختاری داستان ضحاک شاهنامه با حکایت «شیر و خرگوش» کلیله و دمنه و داستان‌های هندی «بهیم سین و باکه» مهابهاراتا»، جستارنامه ادبیات تطبیقی، سال ۵، شماره ۱۵، صص ۱ - ۲۷.
- ۳- زارعی، علی اصغر، (۱۳۹۸)، «بررسی سه بزه‌گرشاسب و تطبیق آن با نظریه کنش سه‌گانه ژرژ دومزیل»، مطالعات ایرانی، سال هجدهم، شماره ۳۶، صص ۴۹ - ۷۱.
- ۴- زاهدی، فریندخت و همکاران، (۱۳۹۷)، «ضحاک و لوکی: مقایسه دو اسطوره ایرانی و اسکاندیناوی بر مبنای نمایشنامه‌های ضحاک و ایولف کوچک در چهارچوب نظریه کنش‌گرایانه ژرژ دومزیل»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۴، شماره ۵۲، صص ۲۴۹ - ۲۷۶.

۵- نیکنامی، پیمان و همکاران، (۱۴۰۱)، «بررسی بن‌مایه‌ها و حوادث اسطوره‌ای و کهن‌الگوهای مرتبط با معشوق در منظومه غنایی ویس و رامین»، جستارنامه ادبیات تطبیقی، سال ۶، شماره ۲۲، صص ۲ - ۳۲.

