

Myth, Power-Oriented Discourse

Jafar Fasaei 

Ph.D. in Persian Language and Literature,
Hormozgan University, Hormozgan, Iran

Ali Balaghi Inaloo* 

Assistant Professor, Department of Persian
Language and Literature, Farhangian
University, Tehran, Iran

Masoud Doustparvar 

Ph.D. in Persian Language and Literature,
Hormozgan University, Hormozgan, Iran

Abstract

The dominant approaches in the study and criticism of myths are often based on a kind of presupposition regarding the neutrality of the discourse. In the meantime, it is possible to provide a new understanding and reading of them by moving away from such views and by removing myths from suspension and then binding them to power structures. On this basis, first, in the present article, the myth of creation and its parallel mythologies are separated from the suspension and placed in the framework of a type of power structure; then the current logic in the process is explained, and finally, the function of such a matter is discussed. The results of receiving and describing some selected works in the Greek-Iranian tradition indicate that the function of these mythological narratives is aimed at the production and reproduction of essentialist ideas related to deterministic traditions, which have flowed from an ontological approach and function to an ideological organization for suppression and deprivation of agency from the subject. From this perspective, mythological systems based on the logic of essentialism have formed

*Corresponding Author: Balaghi43@gmail.com

How to Cite: Fasaei, J., Balaghi Inaloo, A. & Doustparvar, M. (2023). Myth, Power-Oriented Discourse. *Literary Text Research*, 27(97), 271-300. doi: 10.22054/LTR.2021.55481.3174.

a center of power and conservatively suppressed the exposure of human subjects to these centers in various ways.

Keywords: Myth, Essentialism, Power, Subject, Agency.

1. Introduction

The theories that have been proposed so far around mythology have generally considered myths to be impartial and neutral texts that mostly focus on one issue and are so-called signs of something. This is the traditional view that considers the text as a representative or a signifier for a signified, a truth, or a meaning that lacks any kind of agency; in other words, in this reading, the texts are often abstract patterns. By moving from such passive readings, the text, and specifically the myth, can be evaluated as having agency, action, and ultimately being the creator of a type of truth regime. On this basis, in this text, myths are not derived from collective desires, the narrator of a history, the source and holy origin, or things like that, but they originate from a power structure, and they show their special function by being placed in this formula. In this article, along with other readings about myth, another important chapter has been opened with the title Myth and Power. In this reading, it is possible to examine the meaningful and organized links between power and myth and take a look at the construction of myths by approaching the ideas of people like Foucault in different sociological-philosophical fields. According to Foucault, no text or conversation takes place outside of power relations; every system of power produces its own regime of truth, and cultural/literary texts are always either influenced by the regime and strengthen it or seek to weaken it (see Foucault: 2009). From this perspective, if Eliade believed that the most important function of myth is to ‘discover and illuminate the exemplary examples of all meaningful human rituals and activities’ (Eliade, 1983: 14), in the new reading, by considering such theories, it is possible to consider the myth as a text in the context of power relations, clarify other aspects of it, and uncover its other layers of meaning.

2. Literature Review

Various viewpoints have been proposed regarding the function and role of myth, including the allegorical-symbolic viewpoint, based on the opinions of Friedrich Kruse; the romantic view, especially in the works of Johann Gottfried von Herder; a comparative perspective based on the works of Friedrich Max Müller and Spencer; the view of functionalism based on the opinions of such anthropologists as Malinowski; Dumézil's view and three-story construction; the view of structuralism, especially in the views of Levi Strauss; the psychoanalytic view based on the views of Freud and Jung; a phenomenological perspective based on the theories of Mircea Eliade; Cassirer and Paul Ricoeur's philosophical view; Winckler's point of view and the Babylonian school, the diffusion and dispersion theory, the school of transformation and evolutionism, Durkheim's sociological points of view, the paradigmatic point of view and the theory of Samuel Hook are the things that have been discussed. (See Esmailpour, 2008: 43-58). In this article, the relationship between one of the most famous and well-known myths and the institution of power has been investigated.

3. Methodology

The article is based on library sources and qualitative analysis.


4. Results

In the present article, myths are basically not neutral propositions arising from memory and collective will, but based on their construction, they are texts full of motivation and direction and specifically aimed at power. These myths, which, in the first human readings with a kind of tolerance, had the function of giving meaning to existence and human relationships, in later periods, have become far more powerful tools than before to control and have a hold over the subjects and have a complete command of their existence. On the other hand, the texts that reflect such narratives of myths have


intentionally or unintentionally attempted to produce, reproduce, and expand essentialist ideas on a large scale; the legend of creation according to the Bible, the myth of Prometheus, the myth of Icarus, the myth of Pygmalion, the myth of Jamshid and Kavus were investigated as selected myths. Every force that has proposed such myths has believed that these characters should be placed in a specific and usual path and process, and if they deviate from the specific frameworks and established criteria, it is natural, accepted, and normal to inflict maximum anger and violence on them. In fact, in a respect, the ideological mission of such foundations has been more than anything in the direction of making liberating thoughts sterile, and this is what has been called essentialism. All the characters discussed in this article have somehow sought to break this impenetrable framework and build and formulate a new nature, and all of them have been suppressed and marginalized in different ways due to the crime of agency and seeking freedom.

اسطوره، گفتمان معطوف به قدرت


دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان، هرمزگان، ایران

جعفر فسایی 

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

علی بلاغی اینالو* 

دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان، هرمزگان، ایران

مسعود دوست پرور 

چکیده

رویکردهای غالب در مطالعه و نقد اسطوره‌ها غالباً بر نوعی پیش‌فرض ناظر بر خنثی بودن این گفتمان مبتنی است. در این میان می‌توان با گذار از چنین دیدگاه‌هایی و با خارج کردن اسطوره‌ها از حالت تعلیق و سپس مقید ساختن به ساختارهای قدرت، برداشت و خوانش تازه‌ای از آن‌ها ارائه داد. بر این مبنا در مقاله حاضر نخست اسطوره آفرینش و اساطیر هم‌عرض آن از حالت تعلیق جدا شده است و در چهارچوب یک نوع ساختار قدرت قرار گرفته است، سپس منطق جاری در این فرآیند تبیین شده و در نهایت به کارکرد چنین امری پرداخته شده است. نتایج حاصل از دریافت و تشریح برخی از آثار انتخابی در سنت یونانی-ایرانی بیانگر این مسأله است که عملکرد این روایت‌های اسطوره‌ای به تولید و بازتولید اندیشه‌های ذات‌گرایانه متعلق به سنت‌های جبرگرا معطوف است که در گستره‌ای از رویکرد و کارکرد انتولوژیک تا ساز و برگ‌ی ایدئولوژیک برای سرکوب و سلب عاملیت از سوژه جریان یافته است. از این چشم‌انداز نظام‌های اسطوره‌ای به دستمایه منطق ذات‌گرایی، یک مرکز قدرت صورت‌بندی و به‌صورت محافظه‌کارانه تعرض سوژه‌های انسانی به این مراکز را به شیوه‌های گوناگون سرکوب کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، ذات‌گرایی، قدرت، سوژه، عاملیت.

مقدمه

نظریه‌هایی که تاکنون پیرامون اساطیر مطرح شده‌اند، عموماً اسطوره‌ها را نوعی متون خنثی و بی‌طرف تلقی کرده‌اند که بیشتر ناظر بر یک امر و به اصطلاح نشانه چیزی هستند. این همان تلقی سنتی است که متن را در بهترین حالت نماینده یا دال برای یک مدلول، یک حقیقت و یا یک معنا می‌داند که فاقد هر نوع عاملیت است؛ به عبارت دیگر، در این قرائت متون غالباً الگوهای انتزاعی هستند. می‌توان با گذار از این گونه خوانش‌های منفعلانه، متن و به صورت مشخص اسطوره را واجد عاملیت، کنش و در نهایت خالق یک نوع رژیم حقیقت ارزیابی کرد. بر این مبنا در نوشتار پیش‌رو اسطوره‌ها نه برآمده از خواست‌های جمعی، روایت‌کننده یک تاریخ مقدس و مواردی از این دست، بلکه منبعث از یک ساختار قدرت^۱ هستند و با قرار گرفتن در این فرمول عملکرد خاص خود را نمایان می‌سازند.

پرداختن به ترمینولوژی اسطوره در حوصله نوشتار حاضر نمی‌گنجد؛^۲ در اینجا مسأله مهم‌تر، دیدگاه‌های مختلف در خصوص کارکرد اسطوره است؛ بهار در «پژوهشی در اساطیر ایران» و اسماعیل پور در «اسطوره بیان نمادین» به دیدگاه‌های مختلف پیرامون کارکرد و نقش اسطوره اشاره کرده‌اند: دیدگاه تمثیلی - نمادین، با تکیه بر آرای فردریش کروز^۳؛ دیدگاه رمانتیک، بخصوص در آثار یوهان گوتفرد فن هردر^۴؛ دیدگاه تطبیقی مبتنی بر آثار ماکس مولر^۵ و هربرت اسپنسر^۶؛ دیدگاه کارکردگرایی با محوریت آراء انسان‌شناسانی چون مالینوسکی^۷؛ دیدگاه دومزیل^۸ و ساخت سه طبقه‌ای؛ دیدگاه ساختارگرایی، به‌ویژه در آراء لویی استراوس^۹؛ دیدگاه روانکاوی با محوریت آرای

۱. گفتنی است منظور از قدرت، امر یکپارچه و منسجم در معنای مدرن و با کارکردهای معهود امروزی نیست بلکه مراد مناسباتی است که طبق آن فرد یا گروهی فرادست بر فرد یا گروهی فرودست تسلط می‌یابند.

۲. از این رو، برای تفصیل این بحث رجوع کنید به. Abrams, 2009:206-208؛ Kuburic, 1998: 472.

کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۹؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۴ و آموزگار، ۱۳۸۷: ۳.

3. Creuzer, F.
4. Gottfried Herder, J.
5. Muller, M.
6. Spencer, H.
7. Malinowski, B.
8. Dumezil, G.
9. Strauss, L.

فروید^۱ و یونگ^۲؛ دیدگاه پدیدارشناختی مبتنی بر نظریات میرچا الیاده^۳؛ دیدگاه فلسفی کاسیرر^۴ و پل ریکور^۵؛ دیدگاه وینکلر^۶ و مکتب بابل‌شناسی، نظریه نشر و پراکندگی، مکتب تحول و تکامل‌گرایی، دیدگاه‌های جامعه‌شناختی دور کیم^۷، دیدگاه الگوگرایی و نظریه ساموئل هوک^۸ مواردی هستند که بدان‌ها پرداخته شده است (ن. ک: اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۴۳-۵۸).

نظریات فوق هر یک در پرتو نور خاص و از زاویه دید مشخصی به واکاوی نظام‌های اسطوره‌ای پرداخته‌اند. در این میان می‌توان فصل مهم دیگری گشود با عنوان: «اسطوره و قدرت». در این خوانش می‌توان پیوندهای معنا دار و سازمان‌یافته میان قدرت و اسطوره را بررسی کرد و با نزدیک شدن به نظریات افرادی چون فوکو در عرصه‌های مختلف جامعه‌شناسی - فلسفی به وجه برساختگی اساطیر نظر افکند.

به باور فوکو، هیچ متن یا گفت‌وگویی خارج از روابط قدرت صورت نمی‌گیرد؛ هر نظام قدرتی رژیم حقیقت خاص خود را تولید می‌کند و متون فرهنگی / ادبی، هر زمان یا از این رژیم متأثرند و آن را قوام می‌بخشند یا به دنبال تضعیف آنند (ن. ک: فوکو، ۱۳۸۹: ۳۵-۱۵). از این چشم‌انداز، اگر الیاده معتقد بود که مهم‌ترین کارکرد اسطوره عبارت است از «کشف و آفتابی کردن سرمشق‌های نمونه‌وار همه آیین‌ها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۴) در خوانش جدید می‌توان با عبور از چنین نظریاتی به وجه دیگری از اسطوره به عنوان متنی در ظرف مناسبات قدرت نظر کرد و سویه‌های دیگری از آن را روشن ساخت و از لایه‌های معنایی دیگر آن پرده بر گرفت.

-
1. Freud, S.
 2. Jung, C.
 3. Eliade, M.
 4. Cassirer, E.
 5. Ricœur, P.
 6. Winckler, H.
 7. Durkheim, E.
 8. Hooke, S.

۱. اسطوره و قدرت

در دوران جدید محققانی مثل رولان بارت^۱ و ارنست کاسیرر، اسطوره را به کانون بحث‌های خود وارد کرده‌اند؛ بارت اسطوره را پدیده‌ای شبیه به ایدئولوژی در گفتمان مارکسیسم^۲ با همان کارویژه‌های خاص می‌داند. او در رساله مشهور «اسطوره در زمانه حاضر» تلقی خود را از اسطوره و سپس کارکرد آن را در دوران مدرن تبیین کرده است. بارت پیش از هر چیز اسطوره را نوعی گفتار می‌داند که در یک فرآیند مشخص به اسطوره تبدیل می‌شود؛ بر این اساس هر گفتاری می‌تواند اسطوره باشد به شرط آنکه گفتمانی آن را انتقال دهد (ن. ک: بارت، ۱۳۸۰: ۸۵).

بارت معتقد بود که اسطوره برساختی است که بورژوازی^۳ آن را همانند پرده‌ای برای پنهان کردن و تحریف حقایق به کار می‌برد و بر این اساس اسطوره زبان ایدئولوژیک بورژوازی است برای مخدوش کردن حقایق؛ بورژوازی برای تقویت و بازتولید خود راهکارهای مختلفی دارد؛ از جمله اینکه سعی دارد «جامه بداهت به امور روزمره بپوشاند» (اباذری، ۱۳۸۰: ۱۸۰) و برای نیل بدین منظور به اسطوره‌سازی دست می‌زند. به عبارت دیگر، مهم‌ترین کارکرد اسطوره، طبیعی جلوه دادن امور تاریخی است که به معنای طبیعی جلوه دادن تناقضاتی است که آفریده خود بورژوازی است. اسطوره در این بافتار اساساً امری سیاسی است و رسالت اصلی اسطوره‌شناس به زبان بارت، افشای دسیسه‌ها و ریاکاری‌های نظام بورژوایی است: «بارت وظیفه اسطوره‌شناس را آن می‌داند که در جامعه بورژوایی در پس هر چیز خنثی و معصوم و ساده‌ای بیگانگی ژرف و عمیقی بیابد. بنابراین، اسطوره‌شناس فعال سیاسی است» (اباذری، ۱۳۸۰: ۱۴۸).

بر اساس آنچه آمد در نزد رولان بارت اساطیر الزاماً تبلور و تجلی اساطیر در معنای شناخته شده و متعارف و با مصادیقی از قبیل اساطیر متعلق به یک جغرافیا و فرهنگ و سنت از قبیل اساطیر یونان و روم نیست و آنچه اهمیت مضاعف می‌یابد، تلاقی مهمی است که میان اسطوره و قدرت مطرح شده است. میشل فوکو نیز که از این چشم‌انداز در سنت بارتی قرار دارد، سعی می‌کند مباحث بارت را به شیوه‌ای انتقادی بسط و گسترش دهد.

1. Barthes, R.
2. Marxism
3. Bourgeoisie

آنچه در نوشتار حاضر مورد نظر است، بحثی است ناظر بر برساختگی نظام‌های اسطوره‌ای. به‌منظور توضیح مسئله برساخته بودن اساطیر، دیدگاه‌های فوکو می‌تواند راهگشا باشد؛ وی با نوعی نگاه تبارشناسانه نشان داد که سوژه‌هایی مثل دیوانه و نهادهایی مثل زندان، اساساً آموری برساخته هستند و با مقولۀ قدرت نسبت و ارتباط درونی و نزدیکی دارند. به باور فوکو قدرت نه نیرویی سرکوب‌کننده و ویرانگر، بلکه در وجهی ایجابی، اساساً نیرویی سازنده و فعال است؛ بدین معنا که به‌جای سرکوب سوژه، سوژه‌های جدید با انگیزه‌هایی مشخص خلق می‌کند.

در پایان می‌توان به آراء و نظریات کاسیرر ارجاع داد که پیوند ناگسستنی میان قدرت و اسطوره برقرار می‌سازد؛ او معتقد است که: «اسطوره یک داستان خیالی سطحی نیست، بلکه دارای یک مبنای واقعی است و به‌نوعی به واقعیت برمی‌گردد. اما این واقعیت نه مادی است و نه تاریخی، بلکه آیینی است» (کاسیرر، ۱۳۸۵: ۵۸).

کاسیرر در کتاب «اسطوره دولت» این مسئله بسیار مهم را مطرح می‌کند که چگونه فردی همانند آدولف هیتلر^۱ یا در یک سطح کلان، چگونه توتالیتاریسم^۲ در جهان جدید که داعیه‌دار خردمندی و عقلانیت است، امکان ظهور و بروز یافته است و جهان را با چالش‌های عدیده روبه‌رو ساخته است. کاسیرر به شرایط استثنایی اشاره می‌کند که طی آن در سیستم عقلانی جامعه اختلال به‌وجود می‌آید و در این شرایط منطق اسطوره‌سازی انسان فعال می‌شود و پس از آن اسطوره از تکنیک‌هایی بهره‌می‌برد که بتواند مانعی محکم و سدی سدید در مسیر مباحث انتقادی و داشتن اندیشه مستقل ایجاد کند (همان: ۵۸).

چنانچه اشاره شد در خوانش‌هایی که پیونددهنده اسطوره با قدرت و امر سیاسی هستند، اسطوره معنایی خاص دارد؛ «کاربرد سیاسی اسطوره در راستای مشروعیت بخشی به قدرت سیاسی است» (تودر^۳، ۱۳۸۳: ۱۰۰) و البته از همین چشم‌انداز می‌توان به قدرت مشروعیت‌زدایی اساطیر نیز پی‌برد.

وجه تشابه نوشتار حاضر با موارد فوق در این امر است که اسطوره‌ها نه به‌عنوان نظامی خنثی و بی‌طرف و صرفاً توصیف‌کننده، بلکه به‌عنوان برساخته‌های ایدئولوژیک/

1. Hitler, A.
2. Totalitarianism.
3. Tudor, H.

هژمونیک در دست نهادهای معطوف به قدرت - نه صرفاً به معنای مدرن آن - هستند. وجه تفارق، اما در جای دیگری است؛ در حقیقت نویسندگان این سطور بر این باورند که اسطوره نه تنها در معنای بارتی، بلکه به معنای همان ساختارها و مصادیق کلاسیک نیز در تجربه‌های دوران جدید حضور برجسته‌ای دارند و به انحاء مختلف در مناسبات اجتماعی و سیاسی، معاصر موارد خاصی را تولید و بازتولید می‌کنند.

۲. اسطوره و سوژگی

آنچه در نوشتار حاضر بیشتر برجسته شده است، ناظر بر مسأله عاملیت و سپس آزادی انسان از مناسبات سلطه است و در این میان از مفهوم ذات باوری به مثابه منطق حاکم بر نظام‌های اسطوره‌ای استفاده شده است. در حقیقت مقاله حاضر به دنبال نشان دادن این مسأله است که ذات باوری به عنوان منطق حاکم بر اساطیر (و در اینجا اسطوره آفرینش) چگونه عاملیت/ فاعلیت را از سوژه می‌ستاند و او را به پاسداشت وضع موجود دعوت می‌کند.

در یک نگاه کلان می‌توان گفتمان مسلط در فرهنگ و فلسفه کلاسیک را با ذات‌گرایی تطبیق داد. ذات باوری بدین معنا است که انسان به صورت کاملاً منفعلانه با طرح و برنامه‌های از قبل تعیین شده و مشخص به عرصه هستی گام می‌نهد و با پیروی از یک سلسله اصول بخشنامه‌ای و یا بر عکس - با سرباز زدن و عبور از آن - در نهایت با سعادت یا شقاوت محتوم مواجه می‌شود. در این خوانش انسان نه به عنوان یک فرد تشخیص یافته، بلکه به مثابه جزئی از یک کل یکپارچه در نظر گرفته می‌شود و مثلاً بنا بر اشتراکات نوعی در قالب تعاریفی همانند حیوان ناطق قرار می‌گیرد. این مفهوم را می‌توان با استفاده از مفهوم مقابل آن؛ یعنی وجود‌گرایی یا اصالت وجود توضیح داد. وجود‌گرایی به معنای تعالی دائمی؛ یعنی گذر از وضع موجود است (ن. ک: نوالی، ۱۳۸۶: ۱۷).

کرکگارد^۱ به عنوان یکی از پیشوایان این اندیشه (ن. ک: مردیها، ۱۳۸۶: ۷۴) بر تفرد انسان تمرکز دارد و معتقد است که: «تنها طبایع پست قانون اعمالشان را در مردمان دیگر می‌جویند و مقدمات اعمالشان را در بیرون از خود جست‌وجو می‌کنند» (کرکگارد، ۱۳۸۰: ۷۱). مواردی همانند توجه ویژه به فردیت انسان، امکان ناضرور هستی، آزادی درونی

1. Kierkegaard, S.

انسان‌ها اصول بنیادین این نحوه تفکر/ زیست را تشکیل می‌دهند (ن. ک: باتلر^۱، ۱۳۸۱: ۲۶؛ علوی تبار، ۱۳۸۵: ۲۲؛ ماتیوز^۲، ۱۳۷۸: ۹۴؛ شریعتی، ۱۳۵۷: ۲۶؛ یاسپرس^۳، ۱۳۹۰: ۲۳۳ و سارتر^۴، ۱۳۹۱: ۴۰). نوشتار حاضر بر آن است تا عاملیت سوژه را در منطق اساطیر با تکیه بر مفهوم ذات‌باوری حاکم بر آن توضیح دهد.

۳. پدیده هبوط و منطق سوژگی

افسانه آفرینش و تفاسیر و تاویل آن در سطح وسیعی از متون مقدس/ دینی و سایر متون تبلور یافته است؛ مطابق با این کلان روایت، نخستین خدا، انسان نخستین یا سرنمون^۵ را از تلفیق و آمیزش دو اصل ناهم‌ساز می‌آفریند؛ تن او بهره‌ای است از خاک و روحش برگرفته از روح خداوند است. زیستگاهش باغ عدن است و وظیفه او این است که از میوه درخت دانش نخورد (ن. ک: آشوری، ۱۳۸۲: ۵۱). این کلان روایت به صورت یک ساختار و با تغییرات اندک در میان اساطیر، ادیان توحیدی و سایر نظام‌های اعتقادی تکرار شده است (ن. ک: سفر پیدایش، آیات ۵-۷؛ تلمود؛ قرآن کریم، تاریخ طبری، ۱۳۵۲، ج ۱: ۶۵؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۲۷).

ساختار فوق‌متشکل از دو بخش اصلی است؛ در یک‌طرف انسان/ انسان‌نما قرار دارد که هستی او به صورت کاملاً مشخص وابسته به نیرویی بیرون از اوست. در این بخش ابتدا نوعی وضعیت تعادل برقرار است و این وضعیت حکایت از هماهنگی انسان با خواست‌های قدرت کنترل‌کننده و نیروی مُشرف بر او دارد. در طرف دیگر، نیرویی مقتدر، یگانه و تکصدا وجود دارد که حاکمیتی بلامنازع بر مخلوق دارد. این نیرو به واسطه مقرر ساختن وضعیت تعادلی نخست و همچنین به اعتبار تمامی مواهب و بخشش‌هایی که به مخلوق عطا کرده است؛ خواستار گردن نهادن او به هنجارها، قواعد و اصول خویش است. بنابراین، این نیرو در یک فرآیند به ظاهر طبیعی، تعرض به اصول و چهارچوب‌های خود را با

-
1. Butle, J.
 2. Matthews, E.
 3. Jaspers, K.
 4. Paul Sartre, J.
 5. Prototype

مجازات‌های شدیدی همانند سقوط و هبوط پاسخ می‌دهد (ن. ک: حیدری، ۱۳۹۴: ۷۲-۶۰).

پیروی از اصول فوق مطابق آنچه درخصوص ذات‌گرایی بیان شد در تحلیل نهایی عاملیت و اختیار را از انسان سلب می‌کند. اما دلیل چنین موضع‌گیری‌هایی نسبت به انسان را باید در جایی دیگر جست‌وجو کرد؛ برای مثال، در مورد داستان آفرینش برخلاف رویکرد غالب متون که به دنبال مقصر اصلی اخراج آدم از بهشت سعادت هستند، می‌توان با کنار نهادن مفروض‌هایی چون فریب شیطان حواری و فریفتن حوا آدم را و به‌طور کلی با گذار از خوانش‌ها و تفاسیر ذات‌گرایانه از انسان، پرسش مهم دیگری مطرح کرد با این عنوان که اساساً انگیزه‌های پنهان در صورتبندی و عرضه چنین روایت‌هایی چیست؟

۴. پیوند اسطوره و ذات‌گرایی

دو گانه وجود‌گرایی / ذات‌گرایی به‌عنوان یکی از مسائل بسیار مهم در حوزه مطالعات اسطوره‌شناختی را می‌توان در قلمروی وسیعی از نظام‌های اسطوره‌ای مورد توجه قرارداد و در تحلیل نهایی به تعریفی از انسان و جایگاه او در گفتمان‌های مختلف دست یافت. در این میان به دلیل وسعت بحث، به صورت گزینشی به چند اسطوره شناخته شده یونانی و ایرانی پرداخته می‌شود. مواردی که به دنبال می‌آید جدای از تقدم و تأخر تاریخی از یک ساختار و الگوی واحد پیروی می‌کنند و درحقیقت روایت‌های موازی با اسطوره‌های مرتبط با آفرینش هستند.

۴-۱. اسطوره پرومتئوس

اسطوره پرومتئوس ساختار کاملاً مشابهی با آنچه پیش از این بیان شد، دارد؛ پرومتئوس به دستور زئوس انسان را از خاک رُس سرخ شکل می‌دهد، اما تصمیم دارد که شأن او را به درجه‌ای از تعالی و تشخص برساند که منفعلانه در تسخیر قدرت خدایان نباشند؛ «پرومتئوس مهربان تیتان شریف، همه فنون، صناعت‌ها و فوت و فن کارها را به انسان‌ها آموخت. یادشان داد چطور خانه بسازند، ابزارها را از سنگ و چوب بتراشند و از آن‌ها استفاده کنند. چگونه زمین را شخم بزنند، غله بکارند، محصول را درو کنند، بکوبند و دانه‌ها را از پوست جدا سازند و بین سنگ‌های تراشیده آسیاب کنند. نشانشان داد چطور

بعضی حیوانات را بگیرند و رام خویش کنند: سگ را برای نگهبانی خانه‌هایشان و برای شکار، اسب را برای کشیدن ارابه‌هایشان، گاو نر را برای شخم‌زدن، گوسفند را برای استفاده از پشمش و بز را برای شیرش که البته پنیر هم از آن درست می‌شد. معروف است که قدرت تکلم را هم پرومتهوس به بشر داد. او نام همهٔ اشیاء و حتی طرز نوشتن و خواندن آن‌ها را نیز به آدمیان آموخت» (لنسن گرین^۱، ۱۳۸۱: ۴۵).

پرومتهوس که از نظر خویشکاری به جمشید در اسطوره‌های ایرانی شباهت زیادی دارد؛ شخصیتی است که درصدد بر هم زدن اقتدار زئوس به نفع انسان‌ها است. در اینجا پرومته از آنچه ماهیت شکل‌دهندهٔ او بوده است؛ فراتر می‌رود و در نهایت آتش منع شده توسط زئوس را به آدمیان می‌رساند. در روایتی آمده است که انسان‌ها و خدایان در گذشتهٔ دور، لاشخور و در ضیافت خدایان به خوردن حیواناتی چون تانتالوس علاقه داشتند. پس از جدایی انسان‌ها از خدایان، پرومته نره گاوی عظیم را ذبح و بخشی از آن را به انسان‌ها و بخش دیگر را به زئوس پیشکش می‌کند. در این روایت پرومته سهم زئوس را در درون معده گاو قرار می‌دهد و با افزودن چربی و استخوان گاو، او را می‌فریبد تا آن سهم را انتخاب کند. زئوس پس از آنکه درمی‌یابد فریب خورده است، خشمگین می‌شود و از آن پس انسان‌ها یاد می‌گیرند در مذبح خدایان چربی و استخوان را با سوزانیدن آن به خدایان فدیة دهند و خود از گوشت قربانی استفاده کنند. در این ماجرا زئوس که از ماجرای تقسیم قربانی و فریب خوردن خود خشمگین است، انسان‌ها را از داشتن آتش محروم و پرومته چون قهرمانی فرهنگی با دزدیدن آتش و به کمک سفالی شکسته آتش را دیگر بار به زمین می‌آورد (ن. ک: پینسنت^۲، ۱۳۷۹: ۶۳).

دزدیدن آتش توسط پرومتهوس، مشابه با نسبت و رابطهٔ آدم و حوا با میوهٔ ممنوعه است. در اینجا واکنش زئوس به عنوان رأس قدرت بسیار مهم است؛ وی بی‌رحمانه، پرومته سرکش را در کوهستانی دور در قفقاز به زنجیر می‌کشد و عقابی خشمگین را موکل عذاب او می‌سازد. عقاب مأمور است تا جگر مدام روینده پرومته را در چرخه‌ای بی‌پایان، تکه‌تکه کند و بلعد؛ «زئوس در عین غضب خطاب به پرومتهوس افزود: سزای جسارت و عدم اطاعت تو این است که تا ابد در بند بمانی، با برف زمستان منجمد شوی و آفتاب داغ

1. Lancelyn Green, R.
2. Pinsent, J.

تابستان آتش به جانت زند؛ و این درس عبرتی خواهد شد برای همه آن‌هایی که خیال نافرمانی در سر می‌پرورانند!» (گرین، ۱۳۸۱: ۵۰). در اینجا همان بن‌مایه شناخته شده هبوط مطرح می‌شود؛ «روایت هبوط در کتاب مقدس و تنزل انسان از آسایش و رفاه به مشقت و سختی، تنها برآیند سرکشی، طغیان و نافرمانی انسان نیست، بلکه نتیجه حسادت خدایان به انسان است که گستاخانه سودای خام برابری با خدایان را در سر می‌پرورانند» (Ferber, 2000: 20).

پرومته در این روایت از ایده‌آل‌های هنجاری عبور کرده و بر این اساس کاراگری نافرمان و سرکش است. «خیال نافرمانی پرومتهوس» آن چیزی است که می‌توان از آن با عنوان حرکت از ذات‌گرایی که دستاوردی جز انفعال و جبرباوری مطلق برای انسان نداشته است به سمت نوعی وجودگرایی که کمترین رهاورد آن اراده آزاد و اختیار است، یاد کرد.

چنانکه ملاحظه شد گفتمان غالب که یک ساختار قدرت را صورت‌بندی کرده است و به هیچ‌عنوان گنجایش تحمل چنین تحركات هنجارشکنانه‌ای ندارد. در حقیقت «مقوله هنجار» تمام آن چیزی است که تولیدکننده مناقشات پر دامنه در درازنای تاریخ بوده است. تبعیت از هنجارهایی که قاعدتاً برآمده از خواست‌های یک‌طرفه یک گروه است برای گروه‌های مختلف ارزش‌های یکسان تولید نمی‌کند؛ چنانچه پرومتهوس گذار جسورانه از چنین هنجارها و ارزش‌هایی را پی می‌گیرد.

۴-۲. اسطوره پیگمالیون: تقابل آزادی و سرنوشت

اسطوره شناخته شده پیگمالیون، بیانی نمادین از داستان آفرینش است. پیکرتراش پیر با مهارتی هرچه تمام‌تر مجسمه‌ای از گالاته مظهر زیبایی و هوش می‌سازد و دل‌داده و دل‌باخته بی‌قرار آن می‌شود. بنا به درخواست پیگمالیون، ونوس «رب‌النوع عشق» (گریمال، ۱۳۶۷: ۸۳) به آن پیکر منجمد، روح و جان می‌بخشد و نهایتاً به زنی زیبا تبدیل می‌شود. در این ماجرا، پیگمالیون پس از اندک مدتی از هوس‌های بی‌پایان گالاته دلزده می‌شود و از رب‌النوع عشق درخواست می‌کند تا این بار او را به حال و شکل نخستین

بر گرداند (ن. ک: شفيعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۲۵۹-۲۶۰). آنچه در این اسطوره متراکم از معنا، بیشتر اهمیت دارد کنش‌های گالاته است. در حقیقت «هوس‌های گالاته» را می‌توان از منظری دیگر نگریست و به لایه معنایی دیگری دست یافت؛ سنگ‌تراش پیر، خالق موجودی زیبا و دلربا است. گویا نفس صفت خالقیت این انتظار را مطرح و طبیعی جلوه داده است که گالاته زیبارو و جوان باید به صورت کامل، مطیع و گردن‌نهادۀ مردی سالخورده و فرتوت شود. با تغییر زاویه دید به سمت تندیس مشخص می‌شود که تندیس به ظاهر سرکشی که تن به خواست خالق نمی‌دهد به این دلیل است که با عبور از مرحله اول (مرحلۀ سنگ بودن) ماهیت خود را نیز به گونه‌ای دیگر شکل داده است؛ همانند قطره‌ای که از همان لحظه پیوستن به دریا، دیگر قطره نیست بلکه دریاست. بر این اساس سرپیچی گالاته از پیگمالیون چندان عجیب به نظر نمی‌رسد؛ او دیگر تکه سنگی کم ارزش و ساده نیست، بلکه زنی است در اوج زیبایی و ظرافت. او در عبور از مرحله نخست، ماهیت جدید و کاملاً متفاوت از مرحله پیشین را شکل داده است و در این مرحله بیش از هر چیز به دنبال اعلان استقلال خود از حجار است. این مسأله‌ای است مطابق با اندیشه‌های مکتب اگزیستانسیالیسم؛ وجود انسان بر ماهیت او مقدم است پس او خود ماهیت خود را شکل می‌دهد. رهاورد این اندیشه برای انسان، اختیارات و امکاناتی است خوشایند و دلپذیر. اما اسطوره که مطابق با نگاه مقاله حاضر، برآمده از سمت نظام‌های قدرت است، این مسأله را به هیچ عنوان بر نمی‌تابد. بر این اساس گالاته تا زمانی مغضوب پیگمالیون قرار نگرفته است که در خدمت او قرار دارد، اما به محض اینکه با آگاهی از زیبایی خود به دنبال اثبات خود به مثابه فردی خودبنیاد با خردی دایرمدار برمی‌آید، بی‌رحمانه سرکوب می‌شود و در پایان به همان تکه سنگ سرد و بی‌جان نخستین تبدیل می‌شود.

آگاهی گالاته از زیبایی‌اش که مجازات و سرکوب را به دنبال داشت در وجه تمثیلی با ماجرای خوردن میوه درخت معرفت و اخراج از بهشت سعادت به روایت تورات قابل انطباق است. توجه به ژرف ساخت این اسطوره، پتانسیل ویژه چنین تم‌هایی را از حرکت از نگاهی انتولوژیک^۱ به سمت ابزارهای ایدئولوژیک به خوبی به نمایش می‌گذارد. کافی است به حجم زیادی از اقتباسات صورت گرفته از این ساختار و الگو در حوزه‌های مختلف و

خصوصاً در ادبیات نظر افکنیم. اینکه در نظام سرمایه‌داری جهانی، اسطوره پیگمالیون با همان مختصات حضور دارد (ن. ک: Livingston, 1969: and Murphy, 1992:238-245)، بسیار قابل تأمل و بیان‌کننده حقایق ژرفی است.^۱ در این نگاه، انسان زائده‌ای است خرد بر پیکره یک ساختار قدرت کلان که به‌طور کلی فاقد هرگونه استقلال و عاملیت است و با کوچک‌ترین تحریک علیه نظام‌های قدرت به‌شدت سرکوب می‌شود.

۴-۳. اسطوره ایکاروس: عاملیت / انفعال

ایکاروس فرزند ددالوس هنرور و مخترع دربار مینوس شاه بوده است. پدر برای دربار شاه، لایبرنت پیچیده‌ای طراحی می‌کند که هرکس بدان وارد می‌شود، سردرگم شده و نمی‌تواند از آن رهایی یابد. روزی تسیوس که به‌عنوان قربانی وارد لایبرنت شده بود، توانست از لایبرنت فرار کند و حاصل خلاقیت ددالوس را بی‌اعتبار کند. مینوس شاه نیز بر ددالوس خشم می‌گیرد و قصد جان او می‌کند. ددالوس نیز که کشتی‌ها از سوار کردن او سر باز می‌زدند با به هم بستن پرهای پرندگان به وسیله موم برای خود و پسرش ایکاروس دو جفت بال می‌سازد.

در ماجرای رهایی، ایکاروس قوانین انسان و طبیعت را نادیده می‌گیرد. او با وجود هشدارهای پدر به سمت بالا پرواز می‌کند تا انسان‌های روی زمین او را همانند خدا ببینند. بنابراین، ایکاروس در حین پرواز مغرور می‌شود و زمانی که از بالا به زمین می‌نگرد خود

۱. از نمایشنامه برناردشاو و نمایشنامه توفیق حکیم و نمایشنامه ساعدی و بت تراش نادرپور و پینوکیو تا نظریه‌ای اقتصادی در جهان سرمایه‌داری. این تم در سنت‌های فرهنگی به صورت مقتدرانه حضور دارد. در سازمان سیاسی جامعه ایرانی در گذشته تاریخی‌اش از تحریکاتی می‌توان نام برد که توسط نظام‌های قدرت به شدت سرکوب شده‌اند؛ مزدک، مانی، حلاج، حسنک وزیر و قرمطیان، تارابی، فرخی یزدی و یوسف‌خان مستشارالدوله و دیگران... اینها تنها نمونه‌هایی از انبوه صداهای عدالت‌خواهی بوده‌اند که در دهلیز تاریخ خفه شده‌اند. در گفتمان عرفانی نیز سلب عاملیت از سوژه تحت گزاره‌هایی چون رابطه مرید و مراد صورت گرفته است (ن. ک: زرین کوب، ۱۳۸۹: ۴۷ تا ۴۷). حتی مدرنیته که بیش از هرچیز به دنبال نفوق تفسیرها و برداشت‌های اومانیستی است، ذات‌گرایی را همانند ابزاری کارآمد در جهت سرکوب مخالفان و مهار نیروهای گریز از مرکز به کار گرفته است. کافی است نیم‌نگاهی به رویکرد حتی دموکرات‌ترین دولت‌های مدرن جهان نسبت به اقلیت‌های نژادی-مذهبی، نسبت به جنبش زنان، نگاهی به رویکرد سرمایه‌داری عصر حاضر، نسبت به جنبش کارگران و دانشجویان داشته باشیم. در تمامی این روابط، کنش‌های ثابت توسط کنشگران متفاوت در یک چرخه بی‌پایان تکرار و بازتولید شده‌است.

را در حد و اندازه خدا می‌یابد. بر این اساس او به جایگاه خدا دست درازی کرده و با نزدیک شدن بیش از حد به خورشید، بال‌های مومی‌اش را آب شده می‌بیند و در دریا فرو افتاده و غرق می‌شود.

گناه نابخشودنی ایکاروس فراتر رفتن از یک سلسله برنامه‌ها و قواعد معهود و به فعل درآوردن برخی امکانات وجودی خویش است: «ایکاروس نماد شوق و میل بشر برای دست یافتن به ناشناخته‌هاست.» (ن. ک: دادور، ۱۳۹۳: ۸۲-۸۳). سارتر معتقد بود انسان بیش از هر چیز یک طرح^۱ است که همانند موج‌های دریا همواره به دنبال فراتر رفتن از خویش است. در این تعریف انسان موجودی است فرا رونده که «برای او سرنوشتی مقدر نیست» (سارتر، ۱۳۹۱: ۳۰)؛ اما منطبق نفوذناپذیر حاکم بر اسطوره فوق، چنین طرحی را به هیچ عنوان پیشنهاد نمی‌کند. در این نمونه نیز همانند موارد مشابه قبل، یک مرکز قدرت شکل می‌گیرد که با ارائه برنامه‌هایی مشخص و کانالیزه، افراد را کنترل می‌کند. در این بین هرگونه طغیان، سرپیچی و نافرمانی از این نظام قدرت، تبعات سنگین از نوع هبوط، شکنجه و آزار به دنبال می‌آورد. ایکاروس همانند پرومئوس، سیزیف (اشمیت^۲، ۱۳۸۴: ۲۵۸)، چنانچه آمد به عقوبتی سخت و جانکاه دچار می‌شود تا محدودده و حریم و در واقع خطوط قرمز ساختارهای قدرت مشخص شود. بنابراین، چنین اسطوره‌ای نه برآمده از ذهنیت جمعی به منظور گشودن رمز و راز طبیعت با استفاده از قوه خیال آنچنان که ایلیاده معتقد بود، بلکه ایزاری است به زبان آلتوسر^۳ «ایدئولوژیک» برای تثبیت و حفظ یک ساختار قدرت متمرکز (ن. ک: آلتوسر، ۱۳۸۹: ۱۵-۲۵). به تعبیر دیگر، چنین اندیشه‌ای با کارکردی هژمونیک/ ایدئولوژیک به طرز فزاینده‌ای جنبه کنترل‌کننده و تنظیم‌کننده دارد.

در اینجا به این نمونه‌ها بسنده می‌کنیم، اما موارد بسیار زیاد دیگری نیز از میان اسطوره‌های یونان می‌توان به دست داد و در پرتو چنین نوری بر آن‌ها نظر کرد. اگر بپذیریم که اساطیر به اعتبار خاستگاه‌های مشترک، واجد اشتراکات ماهوی قابل توجه هستند، اکنون این پرسش مهم مطرح می‌شود که آیا در میان اساطیر شرقی و به صورت مشخص اسطوره‌های

1. Project
2. Schmidt, J.
3. Althusser, L.

ایرانی می‌توان نسبتی میان منطق حاکم بر آنان با ذات‌گرایی / وجود‌گرایی یافت یا خیر؟ ناگفته پیداست که دست یافتن به پاسخ پرسش فوق نیازمند بررسی بسیار جامع و گسترده نظام‌های اسطوره‌ای است، اما این بدین معنا نیست که نمی‌توان و نباید چنین مسأله‌ای را در بخش / بخش‌هایی از اساطیر بررسی کرد. بدین منظور در ادامه از میان اسطوره‌های ایرانی، اسطوره جمشید و کاووس مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۴. اسطوره جمشید در پیوند با ذات‌گرایی

تحقیقات ارزشمند صورت گرفته تصویر نسبتاً روشنی از اسطوره جمشید ترسیم کرده است. آنچه در اینجا بیش از هر چیز اهمیت دارد، تحول چشمگیر شخصیت جمشید در گستره وسیعی شامل اساطیر، حماسه و تاریخ است؛ «جمشید در شکل اولیه‌اش ایزدی بوده است که بعدتر در ایران پس از ظهور زرتشت به مرتبه انسانی تابع اهورامزدا تنزل مقام یافته است» (ن. ک: بهار، ۱۳۷۴: ۸۵).

جمشید همچنین در وداها موجودی ایزدگونه است که نامیرا آفریده شده است. او پس از یک دوره حکمرانی عادلانه که برآیندش حاکمیت نظمی اهورایی بر ایرانشهر بود به همان عقوبتی دچار می‌شود که شخصیت‌های اسطوره‌ای یونان دچار شده‌اند. این بار تابویی که جمشید بی‌رحمانه به آن می‌تازد، خوردن گوشت و برگشتن از دین و بسیار مهم‌تر و حساس‌تر از همه این‌ها، ادعای خدایی است (ن. ک: کریستن سن^۱، ۱۳۸۵: ۳۰۹). طبری می‌گوید: «سپس جم پس از این دوران، کفران نعمت‌هایی را کرد که خدا به او داده بود و جن و انس را فراهم آورد و به آنان گفت که خداوندگار و شاه آنان است» (طبری، ۱۳۵۲، ج ۱: ۱۱۹-۱۱۸). این گزارش طبری در آثاری همانند تاریخ بلعمی (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۳۱-۱۳۲)، تاریخ ثعالبی (ثعالبی نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱۶)، شاهنامه فردوسی (فردوسی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۹) و کثیری از متون تفسیری / تاریخی / ادبی دیگر، به طریقی نسبتاً یکسان ذکر شده است^۲. در اینجا می‌توان با کمک گرفتن از مفهوم کلیدی قره ایزدی مسأله را توضیح داد. چنانچه مشخص است قره ایزدی مبنای حقانیت و مشروعیت پادشاهان و

1. Christensen, A.

۲. در کوشنامه روایت متفاوتی از جمشید ارائه شده است. در این متن مهم جمشید تا پایان دوران پادشاهی نه تنها یزدان پرست بوده، کتاب‌های پیامبران پیشین را نیز به خط خود نگاشته بوده است. (نک. ایرانشاه ابن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۶۹)

شهریاران ایرانشهر بوده است و درحقیقت دال مرکزی سیاست در ایران باستان ارتباط مستقیمی با مفهوم فرّه دارد (ن. ک: Jackson, 1983:50-65) اینکه جدا شدن فرّه از جمشید به دلیل سرپیچی از نظم موجود بوده، اصلی پذیرفته شده است، اما اینکه به طریق اولی واضعان و طراحان این چنین نظمی چه کسانی بوده‌اند نیز واجد اهمیت بسیار زیادی است. حجم کثیری از متون که به تعدادی از آن‌ها اشاره شد، این ماجرا را در سطحی گسترده پوشش داده‌اند، اما به ندرت نگاه نقادانه بر رویکردهای آن‌ها حاکم است. در حقیقت متون نیز در اینجا کارکردهای ایدئولوژیک دارند. بدین معنا که با اعتقاد و ایمان راسخ به ذات گرایی و اصالت بخشیدن به این مسأله، طرد و تکفیر جمشید را امری کاملاً طبیعی قلمداد کرده‌اند و خواسته یا ناخواسته مبلغ نوعی جبر گرایی و دترمینیسم^۱ رخنو تا ک در شکل‌های زیست دنیوی انسان‌ها بوده‌اند.

۴-۵. اسطوره کیکاووس و نسبت آن با ذات گرایی

در میان شخصیت‌های اسطوره‌ای ایران کاووس چهره‌ای شناخته شده است؛ به اعتبار زیستی توأم با فرازها و فرودهای شگرف (ن. ک: میرفخرایی، ۱۳۶۹: ۲۰۰-۲۰۲ و متینی، ۱۳۶۱: ۲۱۵-۲۰۵). وی که در اوستا شخصیتی کاملاً مثبت است در متون پهلوی و متن‌های اسلامی به شخصیتی منفور و گجسته تبدیل می‌شود (ن. ک: یشتها، ۱۳۷۷: ۲۵۳؛ ریگودا^۲، ۱۳۷۲: ۲۵۹؛ فربغدادگی^۳، ۱۳۸۵: ۱۵۱)؛ بنابراین؛ مبحث تحول و چرخش کامل شخصیت و کنش در خصوص کاووس نیز کاملاً صادق است.

از میان تمام آنچه به خطاهای کاووس تعبیر می‌شود (ن. ک: یاحقی، ۱۳۶۹: ۳۴۵ - ۳۴۴) کانونی‌ترین، مورد توجه‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین کنش کاووس شاه، مسأله پرواز به سمت آسمان است به منظور تسخیر و به چالش کشیدن جایگاه و قدرت خداوند (ن. ک: عقیفی، ۱۳۸۳: ۱۷۱).

در داستان سفر کاووس به آسمان، ابلیس دیوان را فرا می‌خواند و از آن‌ها می‌خواهد تا جان کاووس را بیراه کنند. دیوی در کسوت غلام بر کاووس وارد می‌شود و از او

1. Determinism
2. Rig Veda
3. Farnbagdadgi

می‌خواهد اسرار شگفت‌انگیز آسمان را کشف کند و از نحوه طلوع و غروب خورشید آگاهی یابد. این مواردی که به اعتباری بر خردمندی و مسأله‌مندی انسان حکایت دارد، مبنایی می‌شود برای حمله‌های تند و گزنده به کاووس‌شاه. در غالب متون پهلوی کنش کاووس به مثابه تعرض و دست‌درازی به قلمرو خداوند و نوعی دهن کجی به ساحت‌های استعلایی ارزیابی شده است. برای نمونه در دینکرد آمده است: «دیوان از پی تباه کردن کی اوسن به چاره‌گری پرداختند و دیو خشم بر کی اوسن ظاهر شد و جان او را تباه ساخت. چنان که دیگر به پادشاهی هفت کشور راضی نبود و بر آن شد که بر آسمان یعنی جایگاه امشاسپندان دست یابد... -او- ناسپاس و حق ناشناس شد» (صفا، ۱۳۷۴: ۴۸۸).

به‌طور کلی «توانایی پرواز و قدرت برخاستن به آسمان بیان رمزی برتر بودن مقتضیات بشری و نمودار دستیابی به واقعیات غایی است» (زمردی، ۱۳۸۲: ۱۲). بر این اساس، بن‌مایه‌های پرواز و عروج به آسمان در بیشتر فرهنگ‌های باستانی دیده می‌شود. «آدم که به دلیل نافرمانی هبوط کرد حال در آرزوی صعود و عروج است. به همین جهت معراج و پرواز به تجربه‌ای تعلق دارد که میان تمامی انسانیت ابتدایی مشترک است و آن این است که این تجربه بعدی ژرف از روحانیت می‌سازد» (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۰۳). با استناد به سخن الیاده به نظر می‌رسد که قرائت دیگری از پرواز، اما این بار از طرف گفتمان‌های غالب ارائه و در هیأت پدیده معراج صورت‌بندی شده است. در این قرائت با نوعی تقلیل دادن و کاستن از شدت بن‌مایه طغیان و سرکشی، همان خواست انسانی، اما به نوعی نسخه پذیرفته شده و مشروع آن عرضه شده است.

به‌طور کلی کنش کاووس به معنای ایمان به انسان و اصالت بخشی به او بوده، اما ورق کاملاً به نفع ذات‌گرایی برمی‌گردد و با جدا شدن قره از او که عامل اصلی آن را می‌توان پندار همسانی با خدای آسمان بر شمرد، مجازات شده و به سخت‌ترین عقوبت دچار می‌شود. از ژرف ساخت چنین بحثی به خوبی برمی‌آید که اسطوره کاووس نیز بیش از هر چیز به دنبال تعیین حدود و ثغور یک ایدئولوژی است و کارکرد آن در چنین بافتاری به خوبی مشخص می‌شود.

۵. از اسطوره به ایدئولوژی

می‌توان از نگاه‌های هستی‌شناسانه اسطوره به ایدئولوژی‌های دنیای جدید رسید. در حقیقت ماکس وبر اسطوره‌زدایی و راززدایی از هستی را وجه شاخص دنیای جدید یا مدرنیته می‌داند (ن. ک: وبر، ۱۳۸۴: ۱۳۶)، اما انسان جدید هرگز نتوانسته است از جنبه‌ی نیرومند اسطوره‌ها رهایی یابد؛ درحقیقت در یک تداوم جاودان «اساطیر به صورت عناصر زنده‌ی فرهنگی به حیات خود ادامه می‌دهند» (داتی^۱، ۱۳۹۲: ۱۱).

چنانچه پیش از این آمد، افرادی چون کاسیرر از خلق اسطوره‌های سیاسی جدید سخن گفته‌اند، اما جدای از این مسأله، انسان‌های جدید از همان اسطوره‌های عهد کلاسیک نیز برکنار نیستند. بارت و کاسیرر از اسطوره به مثابه ایدئولوژی یاد کرده‌اند و برخی نیز از دگردیسی اسطوره‌ها سخن به میان آورده‌اند. مالینوسکی^۲ با نوعی تردید معتقد است: «هیچ‌گاه مشخص نیست که آیا انسان مدرن نیز همانند انسان‌های بدوی اسطوره دارد یا خیر. اما اگر در این زمینه حتی یک اسطوره هم نباشد به هر حال درباره‌ی پدیده‌های اجتماعی ممکن است اسطوره‌های مدرنی وجود داشته باشند، اما اگر همین‌ها هم باقی نمانده باشند جایشان را ایدئولوژی گرفته است» (سیگال^۳، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

در کنار این موارد، می‌توان از تحول اسطوره به ایدئولوژی سخن گفت با محوریت این فرض که اسطوره با دستمایه قرار دادن ذات‌گرایی، بیش از هر چیز عاملیت را از سوژه‌ها سلب می‌کند.

از آنجا که نوشتار حاضر در حوزه ادبیات قرار دارد، می‌توان با ارجاع به یکی از رمان‌های معاصر این موضوع را به خوبی توضیح داد با محوریت این مسئله که چگونه اسطوره‌های موازی با اسطوره‌ی آفرینش در زمانه‌ی ما در فرم‌های جدید ظهور کرده‌اند و کارکرد ایدئولوژیک یافته‌اند؛ رمانی متعلق به قرن بیستم در جامعه ایران: «شوهر آهو خانم» (افغانی، ۱۳۸۸: ۵-۱۵). این رمان بسیار شناخته شده و پرآوازه به یک اعتبار بر اساس اسطوره آفرینش خلق شده است. سیدمیران و هم‌زندی همان سرنمون آدم و حوا در اسطوره آفرینش هستند که از وضعیتی آرمانی به طرز ناباورانه‌ای سقوط می‌کنند. در این

1. Doty, W.

2. Malinowski, B.

3. Segal, R.

رمان بسیار مهم که عنوان «رمان قرن» را با خود به یدک می‌کشد (ن. ک: استعلامی، ۲۵۳۵: ۲۸۶)، تمام سعی هما به برهم زدن تسلط گفتمان مردسالار و رهایی از یوغ تحکم عناصر مردانه معطوف است. او به دنبال آزادی و حضور فعال در عرصه اجتماع است، اما گفتمان مردسالار به عنوان معمار یک نظم تاریخی، خواسته‌های او را تهدیدی جدی علیه منافع این نظام تثبیت شده قلمداد می‌کند و با ترس و نگرانی به دگرگونی‌هایی می‌نگرد که این موج جدید و خطرناک به وجود خواهد آورد.

از این چشم‌انداز، گناه هما زندگی هم افق با گناه پرومتهوس، ایکاروس، پیگمالیون، جمشید و کاووس است؛ چیزی در هیأت تاختن بی‌رحمانه به تابوها. بنابراین، می‌بینیم که از این زن جسور و تحول‌خواه، شخصیتی لکاته مانند، شیطان‌صفت و هرزه ترسیم می‌شود و این قرائت؛ یعنی تخطئه عناصر محل یک تابو و به تعبیری سرکوب نیروهای گریز از مرکز. قرائن و شواهد متن داستان گواه بر این مسأله است که نویسنده بر آن بوده است تا با التزام به باورها و پافشاری بر ارزش‌های گفتمان کلاسیک با هرگونه تغییر در نقش زنان در بستر و چهارچوب گفتمان جدید مخالفت کند (ن. ک: فسایی، ۱۳۹۶: ۲۰-۲۲). اگر در اسطوره‌های عهد کلاسیک، طراحان، پردازندگان و سازمان‌دهندگان نظام‌های اسطوره‌ای که به طرز مشخص انگیزه‌های معطوف به قدرت را نمایندگی می‌کنند به صورت محسوس و ملموس و دقیق، قابل شناسایی نیستند در چنین داستانی به روشنی ردپای آن‌ها را می‌توان نشان داد.

بحث و نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت نسبت برخی از اسطوره‌های شناخته شده در دو سنت یونانی و ایرانی با مفاهیمی از قبیل وجودگرایی و ذات‌گرایی سنجیده شد. در مقاله حاضر اسطوره‌ها اساساً نه گزاره‌هایی خنثی و برخاسته از حافظه و خواست جمعی، بلکه با تکیه بر وجه برساختگی آن‌ها، متونی سرشار از انگیزه و جهت و به صورت مشخص معطوف به قدرت هستند. این اسطوره‌ها که در خوانش‌های نخستین بشر با نوعی مسامحه، کارکردهایی از نوع معنابخشی به هستی و مناسبات انسانی داشته‌اند در دوره‌های بعد به ابزارهایی به مراتب قدرتمندتر از قبل برای مهار ساختن و به کنترل درآوردن سوژه‌ها و اشراف کامل بر هستی آن‌ها تبدیل شده‌اند.

علاوه بر این، متن‌هایی که به انعکاس چنین روایت‌هایی از اسطوره‌ها پرداخته‌اند، خواسته یا ناخواسته به تولید و بازتولید و اشاعه و بسط اندیشه‌های ذات‌گرایانه در سطح وسیعی مبادرت کرده‌اند؛ افسانه آفرینش به روایت کتاب مقدس، اسطوره پرومتهوس، اسطوره ایکاروس، اسطوره پیگمالیون، اسطوره جمشید و کاووس به‌عنوان اسطوره‌های انتخابی مورد بررسی قرار گرفتند. هر نیرویی که چنین اسطوره‌هایی را مطرح کرده، معتقد بوده است که این شخصیت‌ها باید به‌صورت مشخص در یک مسیر و فرآیند معهود و معمول قرار گیرند و چنانچه از چهارچوب‌های مشخص و ضوابط تعیین شده عدول کنند، اعمال خشم و خشونت حداکثری بر آن‌ها طبیعی، پذیرفته‌شده و معمول خواهد بود. درحقیقت به یک اعتبار رسالت ایدئولوژیک این گونه بن‌مایه‌ها بیش از هر چیز در راستای عقیم ساختن اندیشه‌های رهایی‌بخش بوده و این، آن چیزی است که ذات‌باوری نامیده شده است.

تمامی شخصیت‌هایی که در این نوشتار بدان‌ها پرداخته شده است به‌نحوی در پی شکستن این چهارچوب رخنه‌ناپذیر و ساختن و صورت‌بندی ماهیت جدید بوده‌اند و تمامی آن‌ها به جرم عاملیت و جست‌وجوی آزادی به انحاء مختلف سرکوب و به حاشیه رانده شده‌اند.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Jafar Fasaee



<https://orcid.org/0000-0001-9006-948X>

Ali Balaghi Inaloo



<https://orcid.org/0000-0002-6615-3291>

Masoud Doustparvar



<https://orcid.org/0000-0003-4742-1155>

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

آشوری، داریوش. (۱۳۸۲). *عرفان و زندگی در شعر حافظ*. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.

- آلتوسر، لویی. (۱۳۸۹). *ایدئولوژی و ساز و برگ‌های ایدئولوژیک دولت*. ترجمه روزبه صدرآرا. تهران: نشر چشمه.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۵). ارتباط اسطوره و حماسه. *مجله مطالعات ایرانی*، ۵(۱۰)، ۱-۳۱.
- اباذری، یوسف. (۱۳۸۰). رولان بارت و اسطوره و مطالعات فرهنگی. *مجله ارغنون*، ۱۸(۱)، ۱۳۷-۱۵۷.
- استعلامی، محمد. (۲۵۳۵). *ادبیات دوره بیداری و معاصر*. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه سپاهیان انقلاب.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *اسطوره، بیان نمادین*. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
- افغانی، علی محمد. (۱۳۸۸). *شوهر آهوخانم*. تهران: انتشارات دنیای دانش.
- اشمیت، ژوئل. (۱۳۸۴). *فرهنگ اساطیر یونان و رم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. تهران: انتشارات روزبهان.
- الحکیم، توفیق. (۱۹۴۲). *بجمالیون*. قاهره: مکتب المصر.
- ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷). *کوشنامه*. به کوشش جلال متینی. تهران: نشر علمی.
- ایلیاده، میرچا. (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: انتشارات توس.
- ایلیاده، میرچا. (۱۳۸۱). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: نشر علم.
- باتلر، جودیت. (۱۳۸۱). *ژان پل سارتر*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر ماهی.
- بارت، رولان. (۱۳۸۰). *اسطوره در زمانه حاضر*. ترجمه یوسف اباذری. *مجله ارغنون*، ۱۸(۱)، ۸۵-۱۳۵.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی (تکمله و ترجمه تاریخ طبری)*. تصحیح محمد تقی بهار. تهران: انتشارات زوار.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۷۴). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. چاپ سوم. تهران: نشر فکر روز.
- پینسنت، جان. (۱۳۷۹). *شناخت اساطیر یونان*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: انتشارات اساطیر.
- تودر، هنری. (۱۳۷۹). *اسطوره سیاسی*. ترجمه محمد دامادی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ثعالبی نیشابوری، ابو منصور عبدالملک. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی، مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس*. تصحیح هرمان زوتنبرگ. ترجمه محمد فضائلی. تهران: انتشارات نقره.
- حیدری، حسین و علی بهاری. (۱۳۹۴). بررسی تحلیلی و تطبیقی نخستین زیستگاه و هبوط انسان در کتاب مقدس با دیگر اسطوره‌های خاورمیانه. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ۱۱(۳۸)، ۹۲-۵۷.
- داتی، ویلیام. (۱۳۹۲). *اساطیر جهان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: انتشارات اسطوره.

- دادور، المیرا. (۱۳۹۴). خیال‌خدایی و بادآفره آن در نقدی اسطوره‌ای بر روایت‌های کاووس و ایکاروس. *پژوهش ادبیات معاصر جهان*، ۲(۱)، ۷۷-۹۰.
- ریگودا. (۱۳۷۲). گزارش محمدرضا جلالی نایینی. تهران: انتشارات نقره.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). دنباله جستجو در تصوف ایران. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زمردی، حمیرا. (۱۳۸۲). نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، *خمسه نظامی، منطق الطیر عطار*. چاپ دهم. تهران: انتشارات زوار.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۹۱). *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*. ترجمه مصطفی رحیمی. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات نیلوفر.
- ساعدی، غلامحسین. (۱۳۳۵). *پیگمالیون*. تهران: انتشارات بینا.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکار شده*. چاپ اول. تهران: نشر قطره.
- سیگال، رابرت. (۱۳۹۰). *اسطوره*. ترجمه احمد رضا تقاء. تهران: نشر ماهی.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷). *آگزیستانسیالیسم، علم و اسکولاستیک جدید*. قم: انتشارات عمار.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۰). *با چراغ و آینه؛ در جستجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران*. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۴). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: انتشارات فردوس.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۵۲). *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- عفیقی، رحیم. (۱۳۸۳). *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*. تهران: انتشارات توس.
- علوی تبار، هدایت. (۱۳۸۵). *ناسازگاری‌های خدا از دیدگاه مرلویونتی و نقد آن*. *نامه فلسفی*، ۲(۲)، ۲۱-۳۲.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۳). *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: نشر قطره.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۸۵). *بندهش*. تصحیح مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس.
- فسائی، جعفر. (۱۳۹۶). بازتولید مناسبات سلطه در رمان شوهر آهو خانم. *نقد و نظریه ادبی*، ۲(۲)، ۱۷-۳۸.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۹). *نظم‌اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*. ترجمه یحیی امامی. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه*. جلد اول. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۵). *افسانه دولت*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: انتشارات خوارزمی.

- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۵). *نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار. تهران: نشر چشمه.
- کمبل، جوزف. (۱۳۷۷). *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- گریمال، پیر. (۱۳۶۷). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه احمد بهمنش. جلد اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نلسین گرین، راجر. (۱۳۸۱). *اساطیر یونان؛ از آغاز آفرینش تا عروج هراکلس*. ترجمه عباس آقاجانی. تهران: انتشارات سروش.
- لانیانتین، ف. (۱۳۷۸). *اسطوره و ایدئولوژی، جهان اسطوره‌شناسی ۲*. ترجمه ستاری. تهران: نشر مرکز.
- ماتیوز، اریک. (۱۳۷۸). *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: انتشارات ققنوس.
- متینی، جلال. (۱۳۶۱). *کیکاوس خودکامه‌ای نامجو*. *ایران‌نامه*، ۱(۲)، ۲۰۶-۲۵۳.
- مردیها، مرتضی. (۱۳۸۶). *فمینیسم و فلسفه آگزیستانسیالیسم*. *مطالعات زنان*، ۵(۲)، ۷۳-۸۷.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۹). *اسطوره کاووس در گذر زمان*. *فرهنگ*، ۷(۷)، ۱۹۷-۲۱۶.
- نوالی، محمود. (۱۳۸۶). *فلسفه‌های آگزیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی*. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- وبر، ماکس. (۱۳۸۴). *دین، قدرت، جامعه*. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر هرمس.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۹۰). *زندگینامه فلسفی من*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: نشر هرمس.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*. تهران: انتشارات سروش.
- یشت‌ها. (۱۳۷۷). *گزارش ابراهیم پورداد*. تهران: انتشارات اساطیر.

References

- The Holy Quran*. (2006). Translated by Mahdi Elahi Ghomshei. Qom: Fatemeh Al-Zahra, [In Persian]
- Holy book*. Iranian Bible Association, [In Persian].
- Ashoori, D. (2003). *Mysticism and Rendi in Hafez Poetry*. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Althusser, L. (2010). *Ideology and Ideological Mechanisms of the Government*. Translated by Roozbeh Sadr ara. Tehran: Cheshmeh, [In Persian]

- Aydenloo, S. (2006). The Relationship between Myth and Epic, *Journal of Iranian Studies*, 5(10), 1-31. [In Persian]
- Abazari, Y. (2001). Roland Barthes and Myth and Cultural Studies, *Organon Magazine*, (18), 137-157. [In Persian]
- Abrams M. H. and Galt Harpham Geoffery (2009). *A Glossary of Literary Terms*. ninth edition. Boston: Wadsworth CengageLearning.
- Afghani, A. (2009). *Ahokhanam Husband*. Tehran: Donyaye danesh. [In Persian]
- Al-Hakim, T. (1942). *Bajmalion*. Cairo: Egyptian School. [In Persian]
- Butler, J. (2002). *Jean-Paul Sartre*. Translated by Khashayar Deihimi. Tehran: Mahi, [In Persian]
- Afifi, R. (2004). *Iranian Mythology and Culture in the Writings of Pahlavi*. Tehran: Toos. [In Persian]
- Alavi tabar, H. (2006). The Inconsistencies of God from Merleau-Ponty's Perspective and Its Critique. *Philosophical Letter*, 2(2), 21-32. [In Persian]
- Barthes, R. (2001). Myth in the Present Time. Translated by Yousef Abazari. *Organon Magazine*, (18), 85-135. [In Persian]
- Bal'ami, A. (1974). *Tarikh Balami*. edited by Mohammad Taghi Bahar. Tehran: Zavvar [In Persian]
- Bahar, M. (1995). *A few Researches in Iranian Culture*. Tehran: Fekr Rooz. [In Persian]
- Copleston, F. (1983). *History of Philosophy*. Translated by Seyyed Jalalo aldin Mojtaba. Tehran: Elmi va Farhanghi. [In Persian]
- Cassirer, E. (2006). *The Legend of the Government*. Translated by Najaf Daryabandari. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Christensen, A. (2006). *The first man and the first Prince*. Translated by Ahmad Tafazoli & Jaleh Amoozgar. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Campbell, J. (1998). *The Power of Myth*. Translated by Abbas Mokhber. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Dati, W. (2013). *World Myths*. Translated by Abolghasem Esmailpour. Tehran: Ostooreh. [In Persian]
- Dadvar, E. (2015). The Divine Imagination and Its Effect in a Mythical Critique of the Narrations of Kavoos and Icarous. *Research in Contemporary World Literature*, 20(1), 77-90. [In Persian]
- Eliade, M. (1983). *Mythical Perspectives*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Toos. [In Persian]
- _____. (2002). *Myth, Dream, Mystery*, Translated by Roya Monajem, Tehran: Elm, [In Persian]

- Estelami, M. (1977). *Awakening and Contemporary Literature*. Tehran: Daneshgha Sepahian Enghelab. [In Persian]
- Esmailpour, A. (2008). *Myth, Symbolic Expression*. Volume II. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Ferber, M. (2000). *Dictionary of Literary Symbols*, Cambridge University, press Reprinted.
- Ferdowsi, A. (1994). *Shahnameh*. by Saeed Hamidian. Tehran: Gatreh. [In Persian]
- Farn bagh dadeghi. (2006). *Bondaesh*. edited by Mehrdad Bahar. Tehran: Toos. [In Persian]
- Fasaei, J. (2017). Reproduction of Domination Relations in the novel of Ahokhanam's Husband. *Literary Criticism and Theory*, 2(2), 17-38. [In Persian]
- Foucault, M. (2010). Order of Things. Translated by Yahya Emami. Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
- Grimal, P. (1998). *Culture of Greek and Roman Mythology*. Translated by Ahmad Behmanesh. vol 1. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Heydari, H & Bahari, A. (2015). Analytical and Comparative Study of the First Habitat and the Descent of Man in the Bible with Other Middle Eastern Myths. *Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature*, 11(38), 57-92. [In Persian]
- Iranshah Ibn Abi Al-Khair. (1998). *Kushnameh*. by Jalal Matini. Tehran: Elmi. [In Persian]
- Jackson, A. (1893). *Avesta Reader: first Series: Easier Texts*, Notes and Vocabulary. W. Kohlhammer.
- Jaspers, C. (2011). *My Philosophical Biography*. Translated by Ezatullah Fooladvand. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Livingston, j. (1969). Pigmalion in Management. *Harvard business review*, july- august, 46-25.
- Lancelyn Green, R. (2002). *Greek Mythology; From the beginning of Creation to the Ascension of Heracles*. Translated by Abbas Aghajani. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Lanpantin, F. (1999). *Myth and Ideology, World of Mythology 2*. Translated by Sattari Nahran: Markaz. [In Persian]
- Matthews, E. (1999). *French Philosophy in the twentieth Century*. Translated by Mohsen Hakimi. Tehran: Ghoghnoos. [In Persian]
- Matini, J. (1982). Keykavous khodkame e Namjoo. *Irannameh*, 1(2) pp. 206 – 253. [In Persian]

- Mardiha, M. (2007). Feminism and the Philosophy of Existentialism. *Women's Studies*, 5(2), 73-87. [In Persian]
- Mirfakhraei, M. (1990). The myth of Kavous over time. *Farhang*, (7), 197-216. [In Persian]
- Murphy, D. (1999). The Pigmalion effect Reconsidered: its Implications for Education, Training and Workplace Learning. *Journal of European Industrial Training*, (23), 238-251 .
- Navali, M. (2007). *Philosophies of Existential and Comparative Existentialism*. Tabriz: Daneshgah Tabriz. [In Persian]
- Pincent, J. (2000). *Understanding Greek Mythology*. Translated by Bajlan Farrokhi. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Rigveda*. (1993). Report by Mohammad Reza Jalali Naeini. Tehran: Noghre. [In Persian]
- Schmidt, J. (2005). *Culture of Greek and Roman Mythology*. Translated by Shahla Baradaran Khosroshahi. Tehran: Roozbehan. [In Persian]
- Saalabi Neyshabouri, A. (1989). *History of Tha'alabi*. edited by Hermann Zuttenberg. Translated by Mohammad Fazaeli. Tehran: Noghre. [In Persian]
- Sarter, J. (2012). *Existentialism and Human Originality*. Translated by Mostafa Rahimi. Tehran: Niloufar.
- Saedi, G. (1956). *Pygmalion*. Tehran: Bina. [In Persian]
- Sarkarati, B. (2006). *Hunted Shadows*. Tehran: Ghatreh. [In Persian]
- Segal, R. (2011). *Myth*. Translated by Ahmad Reza Tagha. Tehran: Mahi. [In Persian]
- Shariati, A. (1978). *Existentialism, New Science and Scholasticism*. Qom: Ammar, [In Persian]
- Shafi'i Kadkani, M. (2011). *With Lights and Mirrors; In Search of the Roots of the Evolution of Contemporary Iranian Poetry*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Safa, Z. (1995). *Epic in Iran*. Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Teodor, H. (2000). *Political Myth*. Translated by Mohammad Damadi. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Tabari, M. (1973). *Tabari History*. Translated by Abolghasem Payende. Tehran: Bonyad E Farhanghi Iran, [In Persian]
- Weber, M. (2005). *Religion, Power, Society*, Translated by Ahmad Tadayon, Tehran: Hermes, [In Persian]
- Yahaghi, M. (1990). *Culture of myths and Fictional Allusions in Persian Literature*. Tehran: Soroush. [In Persian]

- Yasht ha.* (1998). Reported by Ebrahim Pourdavood. Tehran: Ostooreh. [In Persian]
- Zarrin koob, A. (2010). *Sequence of Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amir kabir. [In Persian]
- Zomorodi, H. (2003). *Comparative Critique of Religions and Myths in Ferdowsi's Shahnameh, Khamseh Nezami, Mantegh ol taie Attar*. Tehran: Zavvar. [In Persian]

استناد به این مقاله: فسایی، جعفر، بلاغی اینالو، علی و دوست پرور، مسعود. (۱۴۰۲). اسطوره، گفتمان معطوف به قدرت. متن پژوهی ادبی، ۲۷ (۹۷)، ۲۶۹-۳۰۰. doi: 10.22054/LTR.2021.55481.3174



Literary Text Research is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.