

نقش زبان‌شناسی تاریخی در کشف معانی رمزی و تحلیل محتوایی اسطوره*

فرزاد قائمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدخت پورخالقی چترودی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

بررسی‌های تاریخی (در زمانی) در زبان، دیدی تاریخی نسبت به تغییرات آن در طول زمان دارد. این تغییرات معمولاً نمودارهای مناسبی از پدیده انتقال فرهنگی جوامع در طول تاریخ است و نتایج بررسی این تغییرات، نقش مهمی در پیشرفت دانش انسان‌شناسی - به ویژه اسطوره‌شناسی و مردم‌شناسی - داشته است. نتایج مطالعات زبان‌شناختی، می‌تواند اطلاعات ارزنده‌ای را در اختیار اسطوره‌شناس قرار دهد تا برای تفسیر و کشف معانی رمزی اسطوره‌ها و اثبات فرضیه‌های خود، ابزارهای لازم را به دست آورد.

در این جستار، ضمن پرداختن به ارتباط میان زبان و اسطوره در فرهنگ‌های بشری و ذکر آرای برخی نظریه پردازان و اسطوره‌شناسان نامی غرب در این باره، چند نمونه از بن‌مایه‌های اساطیری شاهنامه، از جمله کیومرث و جمشید، را به عنوان الگوی انسان و زوج نخستین، اسطوره جام جهان نما و ارتباط آن با واژه فروردین و ردیابی پدیده انتقال فرهنگی را در تغییرات معانی واژه کوی (و کیانیان) - انتخاب کرده، در جهت تلفیق زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی اساطیری و برقراری ارتباط منطقی میان بافت زبانی و ویژگی‌های اسطوره‌شناختی مورد بررسی قرار داده و نشان داده‌ایم که یافته‌های بررسی‌های زبان‌شناختی تاریخی نقش عمده‌ای در کشف معانی و تحلیل محتوایی این اسطوره‌ها دارد.

کلیدواژه‌ها: زبان‌شناسی تاریخی (در زمانی)، اسطوره، تحلیل محتوایی، جمشید، کیومرث، فروردین،

کوی (کیانیان).

این مقاله در قطب علمی فردوسی‌شناسی و ادبیات خراسان انجام شده است.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۶/۳۰

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۷/۳/۳

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Farzadghaemi@yahoo.com

درآمد

امروزه مطالعات میان رشته‌ای، نقش عمده‌ای در پژوهش‌های حوزه‌های علوم گوناگون دارند؛ این مطالعات یافته‌های دانش‌های مختلف را در کنار هم قرار می‌دهد، تا به سطح بالاتری از نتیجه‌گیری مستدل علمی دست پیدا کند. در این میان، یافته‌های مطالعات زبان‌شناسی در حوزه علوم مختلف انسانی، به طور اعم و در مطالعات اسطوره‌شناسی، به طور اخص، کاربرد بسیاری در هدایت پژوهشگران به سوی نتایج روشن‌تر دارد. استفاده از بررسی‌های زبانی در اسطوره‌شناسی، دو رویکرد اصلی را دنبال می‌کند: گاه باتحلیل در بافت جامعه زبان زنده امروز، برخی ویژگی‌های ناخودآگاهانه روان جمعی جامعه زبانی را مورد کاوش قرار می‌دهد و گاه با بررسی درگونه‌های کهن زبانی و حتی زبانهای مرده، اطلاعات با ارزشی را از محتوای فرهنگی اساطیر و باورهای جوامع ابتدایی برملا می‌سازد.

در این جستار، بخش دوم از این رویکردها را مورد توجه قرار داده، به بررسی نسبت میان مطالعات زبان‌شناسی و دانش اسطوره‌شناسی - در بعد نظری - پرداخته، سپس نمونه‌هایی از کاربرد این یافته‌های زبان‌شناختی تاریخی را در تحلیل چند نمونه از بن مایه‌های اساطیری ایران باستان مورد بررسی قرار داده‌ایم. در رمز‌گشایی اسطوره‌های مزبور، یافته‌های زبانی، کلیدهای اصلی کشف سطوح پنهانی معانی اساطیری به شمار می‌آیند.

زبان نموداری از تغییرات فرهنگی و خزانه محتویات اساطیری

در یک تقسیم‌بندی زبان‌شناختی، بررسی‌هایی که در حوزه گوناگونی‌های زبان، در یک زبان، انجام می‌شوند، از دو صورت خارج نیستند: ۱- ویژگیهای زبان را به صورت "در زمانی" (diachronic study) یا "تاریخی" (historical study) مورد تحقیق قرار می‌دهیم؛ یعنی "دیدنی تاریخی نسبت به تغییرات آن در طول زمان" داریم. ۲- بررسی ما در زبان به صورت "همزمانی" (study synchronic) است؛ "یعنی بررسی تفاوت‌هایی که

در یک زبان، در مکانهای مختلف و در میان گروههای متفاوت، به طور همزمان وجود دارد." (یول، ۱۳۷۴، ص ۲۶۰). این بررسیها گاه بر محور جانشینی واژگان در ساختار جمله و ویژگیهای دستوری زبان متمرکز است و گاه بر نظام واژگانی زبان. بخش عمده بررسیهای تاریخی یا در زمانی بر دگرگونیهای متمرکز است که در طول تاریخ در گونههای زبانی رخ می‌دهد؛ این دگرگونیها گاه در حوزه تغییرات آوایی (sound changes)، گاه تغییرات نحوی (syntactic changes) و گاه نیز تغییرات واژگانی (lexical changes) مورد بررسی قرار می‌گیرد. در حوزه تغییرات واژگانی نیز، برخی دگرگونیها آوایی و برخی دیگر معنایی هستند. به گفته کمپبل (Campbell)، تغییرات معنایی با تغییراتی در ارتباط هستند که به نظر می‌رسد معنای آنها در یک واژه تغییر پیدا کرده و تغییری در آوای آن واژه ایجاد نشده است (کمپبل، ۲۰۰۴، ص ۲۵۴).

این تغییرات - بخصوص در حوزه معنایی - متأثر از تأثیرات متفاوتی هستند که جامعه زبانی در طول تاریخ خود پذیرا شده است و بیش از هر چیز، نماینده فرایند "انتقال فرهنگی" (the cultural transfer appearance) است که با بررسی تغییرات زبانی می‌توان زوایایی از آن را ترسیم کرد: "با وجود این که برخی از تغییرات زبانی را می‌توان با تغییرات عمده اجتماعی ناشی از جنگها، تهاجمات و تحولات دیگر مرتبط کرد، ظاهراً فراگیرنده ترین منبع تغییر در زبان، فرایند همیشگی انتقال فرهنگی بوده است. با مسلم دانستن فرایند ظریف انتقال، باید این انتظار را داشته باشیم که زبانها ثابت نمانند، بلکه تغییر و دگرگونی در آنها امری بدیهی باشد." (یول، ۱۳۷۴، ص ۲۶۰) طبق نظر جنیفر کوتس (J. Coates)، جامعه شناس زبان، تغییرات زبانی، زمانی رخ می‌دهد که شکل زبانی جدیدی در بین افراد مختلف گروههای اجتماعی جامعه زبانی استفاده شود و این شکلها به تدریج وارد جامعه شده و به مرور، به عنوان هنجار و قاعده فرهنگی پذیرفته شده‌ای در گفتار عادی به کار روند (کوتس، ۱۹۹۲، ص ۱۶۹). بنابراین زبان و فرهنگ، دو حوزه کاملاً وابسته‌اند که با بررسی هر یک، می‌توان به تکمیل اطلاعات پیرامون دیگری دست یافت. همین واقعیت مبنای استفاده‌های پر

دامنه‌ای شده است که انسان شناسان از مطالعات زبان شناختی کرده‌اند، تا تصویر همه جانبه تری را از نقشه فرهنگی جوامع زبانی ترسیم کنند. این دیدگاه، از بسیاری جهات، تحت تأثیر کار انسان شناسانی قرار دارد که علاقه‌مند هستند، زبان را به عنوان عنصری در میان عناصر دیگر (باورها)، در حیطه تعریف فرهنگ- به عنوان "دانشی که به طور اجتماعی کسب می شود"- به شمار آورند.

با مفروض دانستن فرایند انتقال فرهنگی که در فراگیری زبانها دخیل است، مفهوم این نکته روشن می شود که وجود گونه‌های زبانی تا حد زیادی به وجود فرهنگهای مختلف بستگی دارد. در مطالعه فرهنگ‌های جهان روشن شده است که قبایل مختلف، نه تنها زبانهای مختلفی دارند، بلکه دارای دیدگاههای گوناگونی نسبت به جهان هستند که در زبانهای آنها منعکس شده است. بررسی زبان به مفهومی که منعکس کننده فرهنگ باشد، اهمیت ویژه‌ای دارد و این نکته نباید در هنگام مطالعه زبانهای مختلف یا گونه‌های زبانی نادیده گرفته شود؛ حتی نظریه‌ای کاملاً نافذ در مورد ارتباط بین زبان و دیدگاه انسان نسبت به جهان وجود دارد که نظریه "جزمیت زبانی" (*linguistic determinism*) نامیده می‌شود و رابطه جزمی بین فرهنگ و زبان را بیان می‌کند و شکل افراطی آن، "زبان را تعیین کننده تفکر" می‌داند (یول، ۱۳۷۴، ص ۲۸۸). بر اساس وجود همین رابطه بین زبان و فرهنگ، بررسی‌های زبان شناختی یکی از مبانی مطالعات فرهنگی و مردم شناسی به شمار می‌آیند. یکی از ابتدایی ترین زمینه‌های تشکیل دهنده فرهنگ یک قوم، اساطیر آن است و تحلیل صورتها و مفاهیم اساطیری، پیش زمینه بسیاری از مطالعات فرهنگی و انسان شناختی است. به عقیده مردم شناس بزرگ معاصر، برونیاو مالینوسکی (*Bronislaw Malinowski*)، اسطوره‌ها در عمیق ترین لایه‌های فرهنگی جوامع ابتدایی، واجد نقشی مهم و حیاتی بوده‌اند و آن، این که اعتقادات اساسی و باورهای کهن قومی و همچنین دستاوردهای اخلاقی جامعه را در خود متجلی می‌کرده‌اند. او تصریح می‌کند که اسطوره‌ها در این جوامع نقشی عملی در شیوه زیست آدمیان داشته‌اند و باید آن را جزئی جدایی ناپذیر از تمدن بشری دانست. به نظر وی، اسطوره‌ها را نه افسانه‌هایی واهی و بی ثمر، بلکه باید نیرویی مؤثر در

پیشبرد اهداف و آرزوها و آرمانهای جمعی - و حتی راهکاری عملی برای تبلور ایمان اولیه و خرد اخلاقی جامعه - به شمار آورد (مالینوسکی، ۱۹۵۴، ص ۱۵۱). اما اسطوره‌ها - این عناصر کلیدی فرهنگهای نخستین - را در ارتباط با زبان چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ اسطوره شناسان از دیرباز آراء متفاوتی را در این زمینه ابراز کرده‌اند. ژيووانی باتیستا ویکو (G. Battista Vico) فیلسوف شهیر ایتالیایی (۱۶۸۸-۱۷۴۴م.)، که به گفته کاسیرر می‌توان او را کاشف حقیقی اسطوره به شمار آورد (کاسیرر، بی تا، ص ۱۱۱) و اسطوره و شعر را [در شکل اولیه آن] دارای ماهیتی مشترک می‌دانست، معتقد بود ماهیت اسطوره و صور خیال شاعرانه حتی مقدم بر شکل گیری زبان بوده است (کروچه، ۱۹۱۳، ص ۴۸). ماکس مولر (Max Muller) دانشمند آلمانی سده نوزدهم در تحقیق پیرامون اساطیر هند و اروپایی، به این فرضیه رسیده بود که ویژگی زبان این اقوام، پیش از مهاجرت، بیش از هر چیز مبتنی بر استعارات و مجازات غیر مرسل بود و داد و ستد گفتاری از طریق مترادفات (polyonymy) و مشابهات (homonymy) صورت می‌گرفت. به نظر او طلوع اسطوره‌های این اقوام، پس از مهاجرت، در فضایی شکل گرفت که آنها استعاره‌های زبانی خود را حفظ کرده بودند، اما معانی اصلی آن را به دست فراموشی سپرده بودند (چیس، ۱۹۴۹، ص ۴۷)، اما اغلب اسطوره شناسان پس از او، این نظر وی را - که اسطوره را ناشی از نوعی تحول درون زبانی می‌دانست - رد کردند. کسانی چون تیلور، لانگ، فریزر و...، به تبع ویکو، این عقیده را دنبال می‌کردند که اسطوره‌ها، نشانه‌هایی از تجربیات ماقبل زبانی انسان را در مواجهه با طبیعت در خود دارند و به بررسی پدیده‌هایی چون جاندار انگاری، سحر، جادو، توتم، تابو و... در شکل گیری اسطوره‌ها می‌پرداختند (رک: ضمیران، ۱۳۷۹: ۵-۶)؛ نظریه‌هایی که به ویژه توسط کاسیرر به تکامل رسید. ارنست کاسیرر (Ernest Cassirer) (۱۸۷۴-۱۹۴۵)، نیز چون مولر، از ساختار زبان در کاوش اسطوره استفاده کرده، اما برخلاف مولر که مفاهیم اساطیری را در سطح برخوردهای زبانی جستجو می‌کرد، اسطوره را - در اثر ارزشمند خود زبان و اسطوره (*Language and Myth*) - چکیده‌ای از تجربیات آغازین بشر در سطوح ناخودآگاهانه ذهن نمادساز او می‌دانست که ساختهای زبانی را تبدیل به محملی تمثیلی برای تداعی پیوسته صورتهای نوعی اساطیری کرده، حیات اسطوره را در حین

تکامل فرهنگ و عقلانیت بشری، در زوایای مبهم زبانی میسر کرده است. بر اساس این نظریه، زبان اگر چه عامل پدیدآورنده مفاهیم اساطیری نیست، محملی است که این تجربیات درونی و نمادین را در خود نهان کرده است. به باور کاسیرر - که به تکامل قابلیت زبان در انتقال معانی، در گذر زمان اعتقاد داشت - در مرحله اساطیری، ذهن انسان تجربیات را متمرکز کرده، ماهیتی تمثیلی می‌بخشید و در مرحله تفکر نظری، تجربه را عمومیت بخشیده، بر مفهوم آن افزود. او معتقد بود که اندیشه و زبان تأثیری دائم و متقابل بر یکدیگر دارند؛ چنان که دگرگونی در یک عرصه، تغییر را در عرصه دیگر ناگزیر خواهد کرد. در واقع دگرگونی زبان، نموداری از سیر اندیشه آدمی را، از مراحل نخستین به دوره‌های پسین، در خود نمادینه کرده است؛ به باور وی، استعارات و مجازات داخل در اسطوره را نباید آرایه‌هایی لفظی به شمار آورد، بلکه آنها را باید شرط ضروری تحقق زبان دانست. کاسیرر، برخلاف مولر که اسطوره را مولود آشفستگی و سوء تفاهمات زبانی می‌دانست، به نوعی منطق زبانی معتقد بود که در گذر تاریخ تکامل یافته، اندیشه اساطیری نمادینه در آن نیز به موازات رشد منطق زبان، ماهیتی هنری و زیبایی شناختی پیدا کرده‌اند، بدین ترتیب کلیه افق‌های اساطیری و هنری و حتی علمی متجلی در نظام واژگانی، می‌تواند نمایه‌ای از سیر تمدن و تکامل آگاهی بشر به شمار آید. از دیدگاه وی: "اسطوره، هنر، زبان و علم جملگی متضمن نمادهایی هستند که هر یک جهان مخصوص به خود را می‌آفرینند... از این رو، صورتهای خاص نمادین نه محاکات واقعیت [به تعبیر افلاطون] که اندامهای واقعیت‌اند؛ زیرا به وساطت آنهاست که هر پدیده‌ای به موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌شود و از این رهگذر به فهم ما درمی‌آید." (کاسیرر، ۱۳۶۶، ص ۴۹). چنین بستری از سیر مفاهیم انسانی در روند دگرگونیهای زبانی، زمینه را برای پژوهش‌هایی می‌گشاید که به یاری زبان شناسی، به گسترش حوزه‌های مردم شناسی و تحلیل اسطوره‌ها می‌انجامد. کلود لوی استروس (Claude Levi- Strauss) (متولد ۱۹۰۸)، اندیشمند ساختارگرای فرانسوی، در تحلیل ساختاری اسطوره، آن را با موسیقی مقایسه کرده و مدعی شده است که اسطوره و موسیقی، هر دو از یک خاستگاه - یعنی زبان - برخاسته‌اند و هر اسطوره، چونان گفتاری در درون نظام نمادین (زبان) شکل می‌گیرد؛ بدیهی است که در شناخت اسطوره، هم

باید ساختار را معلوم داشت و هم نظام نشانه‌ها را. به همین جهت - به باور وی - اسطوره شناسی ترکیبی از زبان شناسی و نشانه شناسی خواهد بود؛ او یادآور می‌شود که برای فهم معانی اسطوره‌ها - که "زبان ناخودآگاه" است - باید ساختارهای نهانی و عمیق آنها را معلوم داشت (ضمیران، ۱۳۷۹، صص ۱۳-۱۴). در این دیدگاه، زبان در راه کشف ارتباط این دال و مدلولهای اساطیری، عاملی مهم و راهگشا خواهد بود. بر مبنای چنین پیشینه‌ای، بررسی‌های زبان شناختی - به خصوص مطالعات تاریخی - در کشف و تحلیل معانی رمزی اسطوره‌ها و تغییرات فکری و فرهنگی توأم با تحول آنها، نقش مهمی در حوزه اسطوره شناسی ایفا کرده است. در تحلیل مفاهیم اساطیری - در اساطیر ایرانی - و بررسی سیر تحول این بن مایه‌ها در ادبیات فارسی و تمدن ایرانی نیز، بررسی‌های زبان شناختی باید این نقش عمده را برعهده بگیرد و از این مطالعات، در ژرفا بخشیدن به نتایج رهیافت‌های اسطوره شناختی و نقدهای اسطوره‌ای استفاده شایان‌تری شود.

در این جستار، برای نشان دادن نتایج عملی این رویکرد - در تلفیق زبان شناسی و نشانه شناسی اساطیری - نمونه‌هایی از مفاهیم اساطیری در فرهنگ ایران باستان و ادبیات فارسی ذکر می‌شود که با نتایج مطالعات زبان شناسی تاریخی بُعد تازه‌ای به خود گرفته‌اند.

کاربرد یافته‌های زبان‌شناختی تاریخی در تحلیل محتوایی چند اسطوره

نمونه اول: جمشید، کیومرث، مشی و مشیانگ، و الگوی انسان و زوج نخستین

جمشید را می‌توان مهمترین پادشاه دوره پیشدادی و یکی از اصلی‌ترین اسطوره‌های هند و ایرانی دانست. او در اوستا، تنها کسی است، به جز زرتشت، که رویاروی با اهورامزدا سخن می‌گوید (وندیداد: فرگرد ۲، بند ۱) هزاره جمشید در اوستا - که در شاهنامه به هفتصد سال تقلیل یافته است - در برابر هزاره اهریمنی سیطره‌اژی دهاک که پس از آن فرا می‌رسد، هزاره خیر و نیکی و هزاره اهورایی است. نام جمشید از دو پاره جم + شید ساخته شده است. پاره دوم آن "شید" - در اوستایی

"خشته" (Xshaeta) - همان است که در خورشید نیز به کار می‌رود و به معنی درخشان است و پاره نخستین آن "جم" (Jam) - در پهلوی "یم" (Yam) و در اوستایی "ییمه" (Yima) و در سانسکریت (زبان وداها) "یمه" (Yama) - در بنیاد به معنی توأمان و "دو قلو" است که با jumeau در فرانسوی و gemelo در اسپانیایی سنجیدنی است و هنوز در گویش‌های بومی در معنای آغازین خود باقی مانده است؛ از جمله در گویش مردم بردسیر کرمان دوقلو را Jomoli، در گویش راوری Jemal و در گویش فردوس Jamali می‌گویند. این نام از آن روی بر این پادشاه نمادین نهاده شده است که وی با خواهرش "جَمَک" - در پهلوی "یمگ" (Yamag) و در سانسکریت "یمی" (Yami) - توأمان و همزاد بوده‌اند (رک: کزازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۲). یمه و یمی، در ادبیات مذهبی هند، نخستین جفت بشر و پدر و مادر همه آدمیان به شمار می‌آمده‌اند. در ریگ وداهای هندی، "یم" نامیرا زاده شده است و اگر چه از خدایان نیست، همسان ایشان گشته است؛ از لحاظ تاریخ تمدنی، در دوران او، یک "عصر طلایی" (golden age) در جریان بود؛ عصری که با آغاز عصر آهن، تکامل در پوشش و شیوه‌های تهیه خوراک، رام کردن اسب و دامداری، خانه سازی، استخراج جواهرات و کشتی رانی، به طلوع دوره جدیدی از تمدن انجامیده بود؛ در اساطیر هندی و روایات متأخر، یم همچنان نقش نخستین انسان را حفظ کرده است. نخستین انسان در اساطیر، نخستین انسانی است که می‌میرد و به همین دلیل، در برخی فرهنگها، شاه سرزمین مردگان یا راهنمای ارواح آنها به جهان دیگر می‌شود. در اساطیر هندوان نیز آمده است، که "یم" داوطلبانه راه مرگ را می‌گزیند تا با گشایش راه مرگ، نجات بخش جوهر زندگی از فروپاشی گردد. او نخستین انسانی است که می‌میرد و نخستین کسی است پس از مرگ به آسمان می‌رود و پس از آن، با اینکه حاضر به زناشویی با یمی نشده است، یمی از مرگ برادر چنان سوگوار می‌شود که خدایان، برای از یاد بردن غم او، شب را پدید می‌آورند (اوپانیشاد، ۱۳۶۸، ص ۶۶۷). گفتگوی عاشقانه یم و خواهرش یمی، بخشی از زیباترین سروده‌های غنایی ریگ ودا را تشکیل می‌دهد. یمی

تمایلات عاشقانه خود را با لحنی بی پروا به برادرش اظهار می‌دارد و آرزو می‌کند که از صاحب فرزندی شود (ریگ ودا، ماندالای ۱۰، سرود ۱۰، بندهای ۱، ۳ و ۱۱) و برادر، مهربان و خردمندانه، با لحن شاعرانه ای آمیخته از اخلاق و تغزل، وی را از این خواست نامشروع باز می‌دارد (همان، بندهای ۱۰ و ۱۲). کریستن سن، بر اساس سروده‌های ریگ ودا، یمه و یمی را نخستین جفت بشر و والدین همه آدمیان می‌داند (کریستن سن، ۱۳۶۸، صص ۱۵-۱۷). بر همین اساس، این دگرگونی را باید پیامد اصلاحات اخلاقی دین یارانی دانست که حرمت زناشویی با محارم را در اصل اسطوره دخالت داده‌اند. در اوستا و متون پهلوی نیز این جنبه از اسطوره جمشید، احتمالاً با همین دیدگاه اخلاقی، نادیده انگاشته شده است. هرچند واژه "جم" که به معنی توأمان، جفت و زوج است، همراه بودن او را با همزادش، لااقل در بعد زبانی خود حفظ کرده است و با تحلیل زبان شناختی این واژه، می‌توان این معنای فراموش شده را از نو احیا کرد. البته نشانه‌هایی از این زناشویی در برخی متون پهلوی باقی مانده است؛ از جمله بندهش که از جنون جمشید در اواخر عمرش یاد می‌کند که خواهر خود را به زنی به دیوی داد و خود نیز ماده دیوی را به همسری گرفت و از این ازدواج‌های اهریمنی، موجودات ناقص الخلقه‌ای چون بوزینه‌های دمدار پدید آمدند (بندهش، فصل ۲۳/ بند ۱). در اسطوره‌های ایرانی، مشابه همین جفت نخستین را درباره زاده شدن مشی و مشیانه از کیومرث، که نقش نخستین انسان را در اوستا عهده دار شده است، می‌بینیم. این زوج‌های نخستین، در کهن‌ترین و بدوی‌ترین لایه اسطوره‌های اقوام و ملل مختلف با ویژگی‌های مشترک و قریب به هم تکرار شده‌اند. پل رادن (P. Radin)، در کتاب دوره‌های قهرمانی وینه باگواها، نموداری را از تحول اسطوره قهرمان در بومیان قبیله وینه باگوی امریکای شمالی ترسیم کرده است که چهار مرحله کاملاً مشخص را در تکامل قهرمان نشان می‌دهد. او یکی از این دوره‌ها را "دوقلوها" (twin) نامیده است که قهرمان-خدا در این مرحله تبدیل به قهرمانی دارای چهره انسانی می‌شود و به صورت جفتی توأمان از پدر خود که منشأ خدایی داشته و "خدای خورشید" بوده است،

حاصل می شود (یونگ، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸). پدر جسم نیز در اوستا و یونگهانانت (Vivahghant) و در سانسکریت و یوسونت (Vivasvant) است. در ادبیات متأخر مذهبی هندوان، و یوسونت ودایی "خدای خورشید" به شمار آمده است و حتی نام او، نامی عمومی بوده که معنای خورشید را افاده می کرده است (مک دونالد، ۱۹۹۵، ص ۴۳). سنت جدا شدن دوقلوهای نخستین از اصل درخشان - احتمالاً خدای خورشید - در اسطوره جمشید غیر قابل انکار است. بن مایه جفتهای توأمان را - علاوه بر جدا شدن مشی و مشیانه از نطفه کیومرث - در اسطوره زروان و زایش اهریمن و اهورمزدا نیز مشاهده می کنیم. تولد دوقلوهای همزاد، از اصلی ترین شیوه های جدا شدن شخصیت های اساطیری از منشأ خدایی آنهاست. یونگ - در تبیین موقعیت "پادشاه الهی" (Divine King) - در نوشته ها و تصاویر کیمیاگران قرن هفدهم، کهن الگوی "زوج الهی" (Divine Couple) را که به صورت "دو جنسیتی تاجدار" نمودار شده، بررسی کرده است. این کهن الگو شخصیت دوگانه ای را از شاه الهی نشان می دهد که عنصر مادینه وجود وی، به عنوان نیمه ای همراه و همزاد با او ترسیم شده است (رک: یونگ، ۱۳۸۳، صص ۳۱۵-۳۰۰). این مفهوم اساطیری فراموش شده دوقلوهای نخستین را در مورد "جمشید"، تنها با تحلیل زبان شناختی واژه "جسم" پیدا می کنیم (رک: یاحقی و...، ۱۳۸۶، صص ۲۷۳-۳۰۳). مشابه این کارکرد را در مورد واژه "کیومرث" نیز می بینیم که در سنت ایرانی، به جای جمشید در مقام نخستین انسان قرار گرفته است. در مورد کیومرث نیز می توان بین بافت زبانی و ویژگی های اسطوره شناختی، ارتباطی منطقی پیدا کرد. در فرهنگ های اساطیری مختلف، اسطوره آفرینش با پیدایش "زوج نخستین" است که مفهوم پیدا می کند. این زوج اولیه گاه اولین سطح حیات انسانی را تشکیل می دهند (مثل جم و جمک یا آدم و حوا) و گاه از انسان منفردی جدا می شود که هیچ جفتی ندارد و اولین نمونه حیات بشری به شمار می رود (مثل کیومرث). البته نمونه های این انسان غول آسای اولیه یا غول خدای نخستین، در فرهنگ های مختلف بسیار است.

به هر حال جفت اولیه‌ای که مستقیم یا با واسطه از منشاء ازلی حیات جدا می‌شود و نمادی از کشف تضاد جنسی در ناخودآگاه بشر است، از منظر روان‌شناسی تحلیلی (Analytic Psychology)^۱، به کهن‌الگوی (Archetype)^۲ "نفس" و همزادش قابل تأویل است. یونگ معتقد است: انسان دارای اصلی دو جنسی است؛ هر آدمی ذاتاً هم جنبه زنانه دارد و هم جنبه مردانه. وی این دوجنبه را به دو کهن‌الگوی موسوم به آنیما (anima) و آنیموس (animus) نسبت داده است؛ جنبه زنانه مرد را "آنیما" و جنبه مردانه زن را "آنیموس" خوانده است (سیاسی، ۱۳۶۷، ص ۸۰)^۳. به نظر یونگ نفس هر انسان در ضمیر ناخودآگاه خود احساس می‌کند که با همزادش توأمان سرشته شده است. از تلفیق نفس و همزاد آن، در شخصیت انسانی واحد، به نماد جهانی "انسان بزرگ" می‌رسیم که نشان دهنده راز ناشناخته مفهوم مجهول و غایی هستی انسان است: "...بر مبنای بسیاری از اسطوره‌ها، انسان غول آسای در بر گیرنده جهان تنها سرآغاز زندگی نیست، بل غایت و دلیل وجودی آفرینش است." (یونگ، ۱۳۸۳، ص ۳۰۳). این دوگانگی درونی روان انسان که همواره توأم با میل به وحدت است، در اسطوره‌ها غالباً به صورت شخصیتی دو جنسیتی (مثل کیومرث در اسطوره‌های ایرانی) و یا زوج الهی (جم و جمک) نمادین شده است. این "انسان" یا "فرا انسان" غول آسای نخستین در فرهنگ‌های مختلف نموده‌های زیادی دارد: از جمله خدای "تیامت" (Tiāmat) در اسطوره‌های بین‌النهرین که "مردوک" (Marduk) از اجزای پیکر بی‌جان او جهان را خلق می‌کند (رک: مک کال، ۱۳۷۳، صص ۷۲-۸۰). در اساطیر یونان باستان نیز "ژئوس" (Zeus)، پس از شکست و نابودی "کرونوس" (Cronos) (خدای زمان) است که به انتظام آفرینش دست می‌زند (رک: گرین، ۱۳۶۶، صص ۳۳-۵). در کهن‌ترین اسطوره‌های آفرینش چینی نیز الهه‌ای به نام "گوازن" (Nu) و در اسطوره‌های دیگر، غول باستانی ماریچی (Coiled Antiquity) به نام "پان گو" (Pan Gu) وجود دارد که از دگردیسی پیکر هر خدا جهان به وجود می‌آید (برن و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۳۵-۹). در اساطیر نیز زمین از پای انسان-غول نخستین ("پوروشه"

(Purusha) یا "پره چاپتی" (Prajapati) ساخته شده است. پوروشه، بنا بر وداها، خود را قربانی کرد تا جهان از اعضای پیکر او به وجود بیاید (ریگ ودا، ماندلا ۱۰، سرود ۹۰ و ۱۲۱ و اوپانیشاد، ۱۳۵۶، ص ۲۴۷). علاوه بر این در افسانه‌های هندی "ماتادانا" (matadana) نیز شخصیتی است که چون کیومرث، پس از مرگش از اندامهایش حیات شکل می‌گیرد (رک: داتا (Datta)، ۳۱۵۰). این انسان ازلی یا غول خدای بی همتای اولیّه موجودی دوجنسی است، نه زن است، نه مرد؛ یا بهتر است گفته شود: جنسیت، مفهوم متأخری نسبت به ماهیت وی است؛ همچون اناش " (enosh)، نخستین انسان در اسطورهای سومری که فاقد جفت یا جنسیتی است، غول خدای "زروان" در آئین زروانی که اهورامزدا و اهریمن از او متولد می‌شوند، و کیومرث در اسطوره‌های ایرانی، که مشی و مشیانک را پدید می‌آورد. در واژه کیومرث این معنا به روشنی قابل مشاهده است: کیومرث فارسی - معادل gayumarth در پهلوی - در زبان اوستایی - gayehé-marathno است که از دو قسمت تشکیل شده: بهره اول آن، به معنی "زندگی و جان" و بهره دوم آن، به معنی "مرده و بی جان" است (رک: واژگان اوستایی کلینز (Kellens) و فرهنگ کوچک پهلوی مکنزی (Mackenzie)). جاندار و زندگی، صفتی است که در بسیاری از باورهای اساطیری کهن از خویشکاری بغ بانوها و خدایان مؤنث به شمار می‌رفته است: از جمله الهه‌های باروری در اساطیر بین النهرین یا "آناهیتا"، الهه آبها در ایران. این پیوستگی اساطیری در پیوند معنایی بین واژه‌های "زن"، "زاییدن" و "زایایی" که همه جلوه‌هایی از تداوم زندگی هستند، باقی مانده است؛ همان گونه که "حوا" (Hawwah در عبری و عربی و Eve در لاتین) در عبری به معنی "حیات" است. این نیمه زایا و زنانه وجود دوجنسی کیومرث در پاره اول نام او (گئیه = زندگی) مستتر شده است. بخش دوم این نام (مرثنو) نیز صفتی مفعولی از ریشه‌ای است که در فارسی به "مردن" تبدیل شده است و "مرد" نیز از همین ریشه است و میرایی مرد را در برابر باروری و زایایی زن، در این کهن الگوی اساطیری معین می‌کند. مشی و مشیانه - نخستین زوجی که از مرگ کیومرث به وجود می‌آیند - نیز تکرار همان

الگوی معنایی دوگانه "مرد میرا" و "زن زایای متعلق به او" را که در ساختار دو بخشی واژه کیومرث نیز مشاهده می‌شود، در بافت واژگانی خود نمادینه کرده‌اند. برخی اوستاشناسان، در مورد واژه اوستایی "مشیگ" (mashyag) که شکل مؤنث آن- "مشیانگ" (mashyanag)- را از روی آن ساخته‌اند، و در متون مختلف پهلوی و فارسی و عربی به صورتهای متفاوتی [از جمله مهریه و مهریانه (دادستان دینیک)، مَتریه و مَتریانه (پندنامک زرتشت)، مهلی و مهلیانه و میشی و میشیانه (بیرونی)، ماری و ماریانه (طبری و ابن اثیر)، مَها و مَهلینه (مسعودی)، مَشی یا مَشه و ماشان (طبری)، میشی و میشان (ابن اثیر)، میشی و میشانه (شهرستانی) و...] نقل شده‌اند، بر این باورند که این ضبط، نتیجه قرائت غلط اوستایی اصل کلمه است؛ و آنچه در متون اوستایی "ش" خوانده شده است، در اصل urt و در گویش اشکانی آن uhr [مشتق (murtyag)، و در تلفظ اشکانی آن، "موهریک" (muhryak)، از همان ستاکی بوده است که در "مرد" فارسی و در بخش دوم واژه کیومرث ["مرثنو"] نیز به کار رفته است (کریستن سن، ۱۳۶۸، ص ۱۲). بیرونی نیز که این دو اسم را به "مَلهی" و "مَلهیانه" باز خوانده است، از گویش خوارزمی این دو واژه با عنوان "مرد" و "مردانه" [منسوب به مرد] یاد می‌کند (بیرونی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۱). بدین ترتیب، این زوج نخستین نیز، شامل اولین انسان میرای مذکر (مرد) و جفت مؤنثی است که برای او (مردانه = متعلق به مرد) آفریده شده است؛ همان گونه که در الگوی عبری، حوا از دنده آدم و برای او آفریده می‌شود.

می‌بینیم که رهیافت‌های زبانی به مطابقت این ماهیت دوگانه جنسیت اساطیری با برنام دو بخشی نخستین انسان، در اسطوره کیومرث، مشی و مشیانگ، و جم و جمگ می‌انجامد و نهفته شدن معنای اساطیری را در بافت زبانی این واژگان نشان می‌دهد.

نمونه دوم: واژه فروردین؛ کلید تفسیر اسطوره جام جهان نما

"جام جهان نما"، یکی از شگفت‌انگیزترین ابزارهای اسطوره‌ای ایران باستان است که در فرهنگ پس از اسلام، بخصوص در نظرگاه عارفان، نقش نمادین خود را حفظ

کرده است. این جام که نامش در فرهنگ ایرانی با جمشید عجین شده است و در شاهنامه به کیخسرو و در برخی متون اسلامی به سلیمان نسبت داده شده است، در فرهنگهای مختلف، معنایی خاص یافته و نماد "تأیید، سعادت و علم الهی" شده است. در آثار پیش از اسلام هیچ ارتباطی بین جمشید و جام جهان نما پیدا نمی‌کنیم. معین، علت انتساب این جام را به جم در شهرت بیشتر او نسبت به کیخسرو و یکی دانستن جم با سلیمان در باور مسلمانان و همچنین نسبت دادن پیدایش شراب در برخی روایات به او می‌داند و معتقد است این انتساب ظاهراً در قرن ششم هجری پدید آمده است (معین، ۱۳۲۸، ص ۳۰۲). گویا اساس این استدلال تاریخی معین، توصیف سهروردی در رساله "لغت موران" از این جام است که آن را به کیخسرو نسبت داده است؛ البته سهروردی خود در تحلیل جام کیخسرو از جام جم نیز یاد کرده است و این نشان می‌دهد که این انتساب قدیم‌تر از قرن ششم بوده است. (رک: سهروردی، ۱۳۴۸، ص ۲۹۸).^۴ البته یکی از پژوهشگران معاصر کوشیده است درباره‌ی واژه "سورا"ی اوستایی - یکی از دو از ابزار مقدسی که اهورامزدا برای گسترش قلمروی مردمانش به جمشید بخشید و اوستاشناسان برای آن معانی‌ای چون صور، خیش، تیر و مهر (خاتم) تشخیص داده‌اند- با ذکر شواهد فراوانی آن را با جام و اسطراب تطبیق دهد^۵، اما این فرض مورد قبول اوستاشناسان قرار نگرفته، پذیرفته شده‌ترین معنای این واژه، همان صور، کرنا یا گاودم است.^۶ اسطوره‌ی جام جهان نما، بن مایه‌ای جهانی است که مشابه آن را در فرهنگهای مختلف می‌بینیم؛ از جمله در ادبیات تلمودی یوسف (ع) دارنده‌ی این جام است (تکوین ربا، باب ۴۲ تکوین، تفسیر بر آیه ۳ بر پایه تلمود). بسیاری از پژوهشگران غربی (چون گاستر (Gaster) و ولسفسکی (Wesseloofsky))، بنیاد افسانه "جام مقدس" (Saint-Grail) را در داستان "سنت گرال بزرگ" (Saint-Grail)، اثر کرتین دوتروا (Chretien de Troyes) (در قرن ۱۲ میلادی) نیز دارای خاستگاهی شرقی می‌دانند (رک: نقوی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۰). کویاجی نیز این اسطوره را از نمادهای آیین مهری می‌داند (کویاجی، ۱۳۷۱، صص ۸۴-۸۳). خاصیت این جام سحرآمیز در این

است، که آن چه را که هنوز به وقوع نرسیده است، باز می نماید؛ دانشی خدایی است که از وقوع نیافته‌ها خبر می دهد [علم لدنی]. واسطه بودن جام، بین علم انسان و خداوند، یکی از مهمترین دلایلی بوده است که در ادبیات عارفانه پس از اسلام، به برجسته شدن آن انجامیده است. در نگاه عارفانه، این جام - که پس از اسلام به جمشید نسبت داده شده است - حقیقتی درونی است که نمودی بیرونی پیدا کرده است؛ آن گونه که حافظ در یکی از غزلیاتش بیان می کند:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد

وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد

(حافظ ۱۳۷۲، ص ۲۷۲)

حال این پرسش پیش می آید که جام، در فرهنگ ایران باستان، خویشکاری اساطیری خود را از طریق کدام باورهای آیینی کهن ایفا می کرده است. رهیافتهای زبان شناختی می تواند، در حل و تفسیر این معما راهگشا باشد. در شاهنامه حکیم توس، این جام به کیخسرو تعلق دارد. در داستان بیژن و منیژه، پس از بی خبر ماندن ایرانیان از سرنوشت بیژن، که در چاه گرفتار شده است، کیخسرو چاره کشف سرنوشت مبهم او را در دانش خدایی مقدر در جام می داند؛ جامی که فقط در ماه "فروردین" خاصیت جادویی خود را بروز می دهد:

بمان تا بیاید مه فرودین

که بفرزاید اندر جهان هور دین...

بنخواهم من آن جام گیتی نمای

شوم پیش یزدان بباشم به پای

کجا هفت کشور بدو اندرا

بیینم، برو بوم هر کشورا

کنم آفرین بر نیاکان خویش:

گزیده جهاندار و پاکان خویش

بگویم تو را هر کجا بیژن است

به جام اندرون این مرا روشن است

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۴۱/۵۵-۵۷۳/۲ و ۷-۵۸۰)

استفاده از این جام، باید با نیایش بر نیاکان و در ماه فروردین انجام شود، اما چرا ماه فروردین؟ فروردین، در پهلوی "فرورتین" (Frawartin) بوده است و جمع "فرورد" (Faward) یا همان "فروشی" (Fravashi) اوستایی است که در پهلوی به "فرورت" (Frawart) و "فرور" (Fravar) و سرانجام "فروهر" (Fravahar) دگرگون شده؛ فروهر یکی از پنج نیروی نهادی و گوهر درونی آدمی و عالی‌ترین آنها در آیین زرتشتی است که معنای نزدیکی با روان دارد. درباره ریشه این واژه اختلاف نظرهایی وجود دارد. این واژه مرکب از پیشوند "فرا" (Fra) و ریشه "ور" (Var) است، برخی چون دارمستتر (Darmesteter) آن را از ریشه پروردن، اسپیگل (Spiegel) از نمو کردن، و یوستی (Justi) از گرویدن و ایمان آوردن می‌دانند. برخی از دانشمندان «ور» را به معنی برگزیدن و عده‌ای نیز به معنی پوشانیدن و پشتیبانی کردن فرض کرده‌اند و بیلی (Bailey)، دانشمند معاصر انگلیسی، نیز آن را هم ریشه با "گرد" (gord) به معنی دلیر و جنگاور می‌داند، و معتقد است که این موجودات، به خاطر وظیفه دلیری و پهلوانی و جنگاوری که برعهده دارند، به این نام نامیده شده‌اند (فره و شی، ۱۳۵۵، صص ۶-۵). با توجه به وظایف متعددی که در زمینه دفاعی، برکت بخشیدن و همکاری با هرمزد در امر نگاهداری جهان برعهده فروشی‌هاست، می‌توان پذیرفت که در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی به فروشی به عنوان روان نیاکان می‌نگریسته‌اند و بعدها روان و فروهر از یکدیگر جداگشته، دو چیز مستقل شدند (بهار، ۱۳۶۲، ص ۴۴). سیزدهمین یشت از یشت‌های بیست و یک گانه اوستا که "فروردین یشت" نام دارد، به ستایش و بزرگداشت فروشی‌ها اختصاص دارد. فروردین در حقیقت هنگامه بزرگداشت فروهر نیاکان است که از پنجمین روز آخر سال (بیست و شش اسفند ماه) به دنیای خاکی نزول می‌کنند و در شادمانی خویشان خویش شریک می‌شوند، به همین خاطر، مردمان

خانه را می‌رویند، همه جا را پاک داشته، جامه نو به تن می‌کنند تا پذیرای این مهمان آسمانی شوند و به روایت فروردین یشت، آرزو می‌کنند که ایشان را به خرسندی پذیره شوند: "بشود که فروشی‌ها در این خانه خشنود شوند و ما را پاداش نیک و آمرزش سرشار خواهند. بشود که آنان از این خانه خشنود باز گردند..." (فروردین یشت/ بند ۱۵۷)

فروردین هنگامه هبوط فروهرهای نیاکان است و از همین روست که کیخسرو، فقط در این ایام، غیب را در آئینه جام می‌نگرد و این کار را با نیایش روان نیاکان آغاز می‌کند؛ و فروهرها- روان پاک نیاکان- در هنگامه نزول خود، به فرمان یزدان، پوشیده‌ها را بردل او الهام می‌کنند:

نگه کرد و پس جام بنهاد پیش

بدید اندر او بودنیها ز پیش

به هر هفت کشور همی بنگرید

ز بیژن به جایی نشانی ندید

سوی کشور گرگساران رسید

به فرمان یزدان مر او را بدید

به چاهی بیسته به بند گران

ز سختی همی مرگ جست اندر آن

یکی دختری از نژاد کیان

ز بهر زوارش بیسته میان

(۴-۶۰۰/۴۳/۵)

در این باور باستانی، الهامات غیبی، یکی دیگر از خویشکاری‌های فروهرهاست که خرد انسان کامل (کیخسرو) را به حکمت نامتناهی مینوی متصل می‌کند. این اعتقادی است که لااقل در بخشی از فرهنگ ایرانی موجود بوده، تنها با رهیافتهای زبان شناختی

در مورد واژه "فروردین" - و با فرض نسبت موجود میان آن و "جام جهان نما" - قابل ترسیم و احیای مجدد است.^۷

نمونه سوم: تبدیل کوی‌ها به کیانیان و ردیابی پدیده انتقال فرهنگی در نظام

واژگانی

واژه "کی" در شاهنامه - معادل "کوی" (kavi) در اوستا و ریگ و داهای هندی - لقب سلسله‌ای از شاهان اساطیری - تاریخی حماسه ملی ایران است، اما این لفظ در لایه‌های کهن فرهنگ هند و ایرانی (قبل از اشتقاق این دو قوم از یکدیگر) بار معنایی متفاوتی داشته است و به مرور زمان - و فقط در سنت ایرانی خود - این معنا و نقش را از دست داده است و معنایی ثانویه - به عنوان "شاه" و فرمانروا - به دست آورده است که منطبق با نقش جدیدی است که این گروه در جامعه ایرانی به دست آورده‌اند. اغلب پژوهشگرانی که از دیرباز درباره کیانیان شاهنامه و کوی‌های اوستا تحقیق کرده‌اند، بیشتر همین نقش ثانویه را مورد بررسی قرار داده، کوشیده‌اند برای زمان به حکومت رسیدن احتمالی این طبقه در ایران باستان فرضیاتی را ارائه کنند.

اولین پنداری که در این زمینه شکل گرفت، نظریه یکسان شماری کیانیان با هخامنشیان بود؛ گمانی که اولین بار، حدود شانزده قرن پیش، مورخی رومی به نام آمیانوس مارسلینوس (Ammianus Marcellinus) بدان اشاره کرده بود و از سده نوزدهم نیز برخی از پژوهشگران دوره‌های نزدیکتر نیز کوشیدند بر اثبات این گمان کهن تأکید نمایند؛ کسانی چون هوزینگ (Hüsing)، هرتل (Hertel)، هرتسفلد (Herzfeld) و لهمان هویت (L. Haupt)، با آرای متفاوت^۸ کوشیدند، از همنام بودن گشتاسپ کیانی با ویشتاسپ، پدر داریوش، برای یکسان فرض کردن پادشاهان هخامنشی و کیانی یاری بگیرند (برای آگاهی از این منابع، رک: سرکاراتی، ۱۳۵۶، حواشی صص ۵-۷۴)؛ پنداری که امروز دیگر بطلانش بر کسی پوشیده نیست و کسانی چون هنینگ (Henning) و کریستن سن، با دلایلی روشن مردود بودن این گمان دیرین را به اثبات رسانیده‌اند (رک: کریستن سن، ۱۳۳۶، صص ۹۶-۱۰۹ و ۱۳۴۹، ص ۴ به بعد، و صفا ۱۳۷۹، صص

۸-۴۸۴). نظریهٔ دومی که براساس تفسیر تاریخی هویت کیانیان شکل گرفته است، و قابل تأمل تر از گمان اول به نظر می‌رسد، نظر کریستن سن و همفکران او- کساننی چون هنینگ و بویس- است. کریستن سن، با توجه به این که نام هشت تن از کوی‌ها- از جمله "کوی ویشتاسپ"، حامی زرتشت- به عنوان حکمرانان و رهبران مذهبی بخش‌هایی از ایران در اوستا آمده است، حدس می‌زند که حماسه‌های مربوط به این سلسله باید بازمانده‌هایی از وقایع تاریخی ایران شرقی، در گذشته‌های دور باشد. او بر همین اساس معتقد است: "کویها پس از مهاجرت آریاها قدیمترین نظام شاهی را در خاور ایران بنیاد نهاده‌اند." (کریستن سن، ۱۳۵۰، ص ۱۵) او باور دارد که سلسلهٔ کیانیان، طرحی تاریخی از دورانی معین در اختیار ما می‌گذارد؛ دورانی که پس از جایگزینی آریاییهای مهاجر در مشرق ایران و استقرارشان تحت یک نظام شاهی سامان پذیرفته، آغاز شده و تا زمان دین آوری زرتشت به طول انجامیده است (کریستن سن، ۱۳۴۹، ص ۴۹) این فرضیه اگر چه دربارهٔ کشف نقش ثانویهٔ کوی‌ها تا حد زیادی در خور تأمل به نظر می‌رسد، دارای اشکالاتی جدی است که کساننی چون دومزیل (Dümézil)، ویکندر (Wikander) و سرکاراتی، در تحلیل ماهیت اساطیری کیانیان بدان اشاره کرده‌اند. از جمله مهمترین اشکالاتی که این بخش از پژوهشگران در قبول فرضیهٔ کریستن سن وارد کرده‌اند؛ نظری است که اول بار دومزیل دربارهٔ "کاووس"- یکی از مهم‌ترین شاهان کیانی شاهنامه- ارائه داده، هند و اروپایی بودن او را به اثبات رساند و از آن برای رد جنبه‌های تاریخی کیانیان استفاده کرد. او در تطبیق شاهنامه، اوستا و ریگ ودا دریافت که کاووس کیانی را باید شخصیتی هند و ایرانی به شمار می‌آورد که با "کاویه اوشنس" (Uśanas Kāvya) ودایی قابل تطبیق است و نمی‌تواند شاهی منحصر به ایران شرقی باشد؛ اگر چه شخصیتش از حکیم خردمند وداها، به شاه خودکامهٔ خدای نامه‌ها دگرگون شده باشد (رک: بهار، ۱۳۷۳، ص ۸۸) این بخش از پژوهشگران، اغلب شاهان کیانیان شاهنامه را- همانند پیشدادیان- نه شاهانی تاریخی متعلق به گذشته‌های گم شدهٔ ایران شرقی، بلکه اسطوره‌هایی متأثر از جهان بینی اساطیری هند و ایرانی می‌دانند. در هر حال، اگر حتی پس از مهاجرت هند و ایرانیها و جدا شدن آنها از هم،

در دوره‌هایی، بخشی از این کوی‌ها به حکومت رسیده باشند و سنت پادشاهی آنها در شاهنامه، بازمانده‌ای از همان دوران باشد، با تحقیق در گاهان^{۱۱} زرتشت و وداهای هندی می‌توان دریافت، کوی‌ها در فرهنگ کهن‌تر طوایف غیر شهر نشین هند و ایرانی، از پیش از دوره مهاجرت، نقش و جایگاه دیگری داشته‌اند که بعدها در سنت ایرانی به دست فراموشی سپرده شده، اما در سنت مذهبی هندوان هم چنان حفظ شده است. در گاهان زرتشت، از کوی‌ها و کرپن (Karpan)ها، که با آموزشهای خود، مردم را از بهترین کردار باز می‌دارند و زندگی جهانیان را با گفتار فریبنده پریشان می‌کنند، به بدی یاد شده است (۳۲/۱۲). آنها جهان و جهانیان را گرفتار خشم و آز می‌کنند (هات/۴۴/ بند ۲۰) و پیروانشان "فریفتگان" اند (۱۲/۵۱). آنها پیروان دئویسنا و دشمنان مزدیسنا هستند که زندگی مردم را با هدایت به سوی بدی تباہ می‌کنند (۱۲/۴۶). در یشتها نیز با عنایت به همین سابقه موجود در گاتاها، همه جا کوی‌ها و کرپن‌ها مورد لعن و نفرین واقع شده‌اند؛ حتی در "آبان یشت"، کیخسرو که خود از کیانیان است، وقتی برای اردویسور آناهیتا قربانی می‌کند، از او کامیابی می‌خواهد تا بزرگترین شهریار همه کشورها بشود و بر دیوان و جادوان و پریان و کوی‌ها و کرپن‌ها چیرگی یابد (آبان یشت، کرده ۱۳، بند ۵). بنا بر آن چه از اوستا- بخصوص از گاهان که سروده‌های خود زرتشت است- برمی آید، کوی‌ها در زمان زرتشت، "رئیس کاهنان" عشیره‌های آریایی و کسانی بوده‌اند که رهبری مذهبی- سیاسی قبایل را برعهده داشته‌اند. با جستجوی معنای ریشه‌ای این واژه‌ها در نمونه‌های مشابه آنها در زبان سنسکریت، این ابهام تا حد زیادی برطرف می‌شود. در ریگ وداهای هندی که شکل کهن و بکرتری از هویت کوی‌ها را در خود ضبط کرده است، کوی به معنی "شاعر سروده‌های مذهبی" بود؛ سرودهایی که به حافظه سپرده می‌شده است، همچنین این لقب، عنوانی برای کاهنان سرودگوی خدای "سومه" بوده است (نک: حواشی دوستخواه بر اوستا، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳۶). این واژه در ودایی به معنی "بصیر"، "فرزانه" و "شاعر" بوده و از ریشه (Kū- /Kav) به معنای "دیدن" اشتقاق یافته است (مجتبایی، ۱۳۵۲، ص ۱۱۲). این ریشه "دیدن" می‌تواند نماینده نوعی از بینش اشراقی، کهنات و مرتبط با رازآیینی ساحران و

واژه ای باشد که برای روحانیونی چون مغان (در ایران غربی) که به داشتن الهامات غیبی و حکمت سرّی شهرت داشته‌اند به کار می‌رفته است. در ریگ ودا (کتاب اول، سرود ۱۶۴) از آنها دربارهٔ اسرار عالم پرسش می‌شود و در جایی دیگر، از کلام مقدسی یاد می‌شود که کویها با آن خدایان را می‌خوانند: "ای یمه (Yama)، باید که تورا به این جا بیاورد." (کتاب دهم، سرود ۱۴) و در جایی نیز از اندیشیدن آنها دربارهٔ چگونگی آغاز هستی یاد شده است: "کویها، با اندیشه در دل خویش جستجو کرده، پیوند هستی را در نیستی یافتند." (کتاب دهم، سرود ۱۲۹) در مورد کرپن‌ها نیز، ریشهٔ Karb پهلوی در سنسکریت معادل Kalpa، به معنی اجرا کننده و مراقب شعایر و آداب و رسوم مذهبی آمده است (دوستخواه، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳۱). چنین تصویری از کوی‌ها - به خصوص در بخش‌های اوستای قدیم که غیرقابل انکار است - و هند و ایرانی بودنشان، آنها را در شمار کاهنان، رهبران مذهبی و شاعران طوایف آریایی غیر شهر نشین در می‌آورد و اگر در میان این کوی‌ها، یک نفر به قدرت و پادشاهی (آن هم در اندازه ای محدود) رسیده باشد و قبایل زیادی را مطیع خود کرده باشد، کوی ویشناسپ، حامی زرتشت است. تشکیل یک حکومت محلی کوچک نیز تنها در این دوره امکان پذیر است. به قدرت رسیدن احتمالی کوی‌ها در ایران، خواه ناخواه متعلق به دورهٔ تمدن و شهرنشینی است که تمرکز قدرت و تشکیل بنیادهای مستحکم‌تر سیاسی را به دنبال داشته است و کوی‌ها می‌توانسته‌اند، از نفوذ و اعتبار خود در میان مردم استفاده کرده، به قدرت رسیده باشند، اما در دورهٔ پیش از شهرنشینی و زندگی قبیله‌ای، این کوی‌ها در فرهنگ ایرانی نیز همانند سنت هندی، نوعی شاعر - روحانی و کاهنان قبیله و مسؤول انجام برخی آداب و رسوم مذهبی و حتی توانا به رموز رازآینی بوده‌اند که در دوره‌های جدیدتر کارکرد معنایی سابق خود را از دست داده‌اند. حتی واژهٔ "کی" در دوران اسلامی کاملاً معنای اعمّ "شاه" را به دست آورده است. این واژه در شاهنامه بسیار به معنی مطلق "شاه" به کار رفته است و حتی در بندهش، عنوان فصل ۳۱ این است: "در نژاد و نسب کیانیان"، اما از شاهان پیشدادی و ساسانی نیز

سخن رفته است که عمومیت معنای این واژه را می‌رساند و در زبان فارسی نیز "کی" و "کیانی" اغلب به معنای مطلق شاه به کار رفته است:

بگذر ز کبر و ناز که دیده است روزگار

چین قبای قیصر و طرف کلاه کی

(حافظ، ۱۳۷۲، ص ۴۲۱)

تبدیل واژه "کوی" از معنای روحانی و کاهن و شاعر قبیله، به واژه "کی" به معنای شاه و پادشاه، یکی از بهترین نمونه‌های پدیده "انتقال فرهنگی" است که می‌توانیم در بسترهای زبان شناختی نشانه‌های این تغییر را نظاره کنیم.

نتیجه‌گیری:

اسطوره‌های ایرانی و هندی همزاد یکدیگرند و ریشه‌ای کاملاً مشترک دارند. این خویشاوندی فرهنگی، در بعد زبانی، در شباهت همه جانبه زبانهای سانسکریت و فارسی باستان (زبان ریگ ودا و اوستای قدیم) نیز قابل مشاهده است. با چنین سابقه‌ای و با توجه به این نکته که فرهنگ اساطیری ایرانی - بر اثر تحولات تاریخی، اجتماعی و مذهبی عمیق‌تری که متحمل شده است، نسبت به همزاد خود تغییرات گسترده‌تری داشته است، در کشف لایه‌های کهن و فراموش شده فرهنگ اساطیری ایران باستان، تطبیق این بن مایه‌ها با ما به ازای هندی آنها لازم به نظر می‌رسد. اگر چه فرهنگ ایرانی - نسبت به فرهنگ هندی - بسیاری از این محتواهای کهن را از دست داده است، اما بررسی‌های زبان شناختی تاریخی - آن گونه که در نمونه‌های مورد بررسی در این جستار عملاً نشان داده شد - بخش عمده‌ای از این محتویات محو شده را از نو احیا خواهد کرد و دست کم توانایی ما را در تفسیر و تأویل نمادهای وابسته به آن افزایش می‌دهد. تطبیق بافت محتوایی و زبانی این اسطوره‌های موجود در شاهنامه و متون پهلوی، با مابه ازای آنها در ریگ ودا، هندی، این نتایج را تکمیل خواهد کرد. استفاده از یافته‌های تحلیلی و تطبیقی زبان شناسی در دانش اسطوره شناسی، می‌تواند دامنه

کاربرد عملی این علم را در تحلیل متون اساطیری و آثار ادب فارسی گسترش دهد و از این رو، رویکرد بیشتر بدان اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد.

یادداشتها:

۱- یونگ این اصطلاح را برای متمایز ساختن نظریات و روش درمان گری خود از روانکاوی فروید (psychoanalysis) و روان شناسی فردی آدلر (individual psychology) به کار برده است.

۲- کهن الگو، پیش نمونه، نمونه برتر، صورت مثالی یا ازلی؛ مضامین، تصاویر یا الگوهایی هستند که مفاهیم یکسانی را برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگها و مکانها القا می‌کنند (گورین و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۷۲) و می‌توانند ساختار تفسیری جدیدی از نظریه "مثل" (ideas) افلاطون باشند (Jung, 1959, p 75).

۳- در مکتب روان شناسی یونگ، هیچ انسانی دارای روان مطلقاً مردانه و یا مطلقاً زنانه نیست: "یعنی فرد انسانی هم نر است و هم ماده. هر مردی یک زن بالقوه در خود دارد و هر زنی مردی بالقوه، جنبه زنانه مرد و جنبه مردانه زن به صورتی وازده و به طور ناخودآگاه در سراسر دوره حیات دوام می‌آورد." (آریانپور، ۱۳۵۷، ص ۱۵۵).

۴- در مورد وجوه تشابه، افتراق و ویژگیهای جامهای منتسب به جمشید و کیخسرو، گفتار "جام کیخسرو و جمشید" را از سجاد آیدنلو، در کتاب از اسطوره تا حماسه: هفت گفتار در شاهنامه پژوهی ببینید (رک: کتاب نامه).

۵- برومند سعید، ۱۳۶۷: حافظ و جام جم (رک: کتاب نامه).

۶- درباره معنای سوروا و پیشینه این صور در اسطوره‌های ایرانی، مقاله مرحوم احمد تفضلی ("سورای جمشید و سورای ضحاک") را در مجله دانشکده ادبیات تهران ببینید (رک: کتاب نامه)

۷- درباره ارتباط میان جام جهان نما و وستایش جهان فروشی و ارواح نیاکان، رک: قائمی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۵-۱۲۴.

۸- شاید در این میان، معروفترین اثر، کتاب "هخامنشیان و کیانیان" هرتل باشد، البته دلایل او در این کتاب اغلب با تفسیر غیر منطقی از واقعیتهای تاریخی همراه است و به قول کریستن

سن (۱۳۳۶، ص ۹۷)، او روایات دینی ایرانی را هر جا که احتیاج داشته باشد، می‌پذیرد و هر جا که مورد نیاز او نباشد، به دور می‌اندازد.

۹- برای آگاهی از این منابع، رک: سرکاراتی، ۱۳۵۶، صص ۹۵-۱۲۰، و مختاری، ۱۳۶۸، صص ۱۱۰-۲۲.

۱۰- خود این واژه نمونه خوبی برای تواناییهای زبان در حفظ محتویات فرهنگی است؛ واژه "گاتا" (در لهجه ایران شرقی) به معنی شعر و سرود بوده که در لهجه‌های غربی به "گاتا" و در زبان فارسی به "گاه" و "گاهان" تبدیل شده است. این معنا اگر چه در معادل فارسی آن (گاه) فراموش شده است، هنوز ترکیه‌هایی از آن در برخی از اصطلاحات موسیقی (چهارگاه، سه گاه، راست پنج گاه و...) باقی مانده است.

منابع و مأخذ

- ۱- آریانپور، امیرحسین، (۱۳۵۷)، فرویدیسیم با اشاراتی به ادبیات و عرفان، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری امیر کبیر.
- ۲- آیدنلو، سجاد، (۱۳۸۵)، از اسطوره تا حماسه، هفت گفتار در شاهنامه پژوهی، مشهد، انتشارات جهاددانشگاهی.
- ۳- اوپانیشاد، (۱۳۶۸)، ترجمه محمد دارا شکوه، به اهتمام تاراچند و جلالی نائینی، تهران، انتشارات علمی.
- ۴- اوستا، (۱۳۸۴)، گزارش و پژوهش از جلیل دوستخواه، ۲جلد، چاپ نهم، تهران، انتشارات مروارید.
- ۵- بهار، مهرداد، (۱۳۶۲)، پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست)، تهران، انتشارات توس.
- ۶- -----، (۱۳۷۳)، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات فکر

۷- برن، لوسیلا و دیگران، (۱۳۸۵)، جهان اسطوره‌ها (۱): اسطوره‌های یونانی، رومی، اسکانندیناوی، مصری، سلتی، با مقدمه مارینا وارنر؛ ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.

۸- برومند سعید، جواد، (۱۳۶۷)، حافظ و جام جم (مجموعه‌ی حافظ شناسی)، تهران، انتشارات پازنگ.

۹- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۳)، آثارالباقیه، ترجمه‌ی اکبر دانا سرشت، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۱۰- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، دیوان، تصحیح سیدعلی محمدرفیعی (بر اساس نسخه‌ی دکترخانلری)، تهران، انتشارات ستارگان.

۱۱- دادگی، فرنخ، (۱۳۶۹)، بندهشن، ترجمه‌ی مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.

۱۲- ریگ ودا (گزیده‌ی سرودها)، (۱۳۴۸)، ترجمه‌ی جلالی نائینی، جلد ۱، تهران، نشر تابان.

۱۳- سرکاراتی، بهمن، (۱۳۵۶)، "بنیان اساطیری حماسه‌ی ملی ایران"، شاهنامه شناسی (مجموعه‌ی گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره‌ی شاهنامه در استان هرمزگان)، جلد ۱، تهران، انتشارات بنیاد شاهنامه‌ی فردوسی.

۱۴- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۴۸)، مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه‌ی سید حسین نصر؛ و مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی هنری کربن، تهران، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه.

۱۵- سیاسی، علی اکبر، (۱۳۶۷)، نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۶- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۹)، حماسه‌ی سرایی در ایران، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۱۷- ضمیران، محمد، (۱۳۷۹)، گذر از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، انتشارات هرمس.

- ۱۸- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، شاهنامه (از روی چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، ۴ مجلد (۹ج)، چاپ هشتم، تهران، نشر قطره.
- ۱۹- فره وشی، بهرام، (۱۳۵۵)، جهان فروری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰- کاسیرر، ارنست، الدولة و الاسطوره، ترجمه احمد حمدی محمود، قاهره، دارالنهضة الهریبه، بی تا.
- ۲۱- -----، (۱۳۶۷)، زبان و اسطوره، مترجم محسن ثلاثی، تهران، نشر قطره.
- ۲۲- کتاب مقدس، (۱۹۷۵ م.)، انجمن پخش کتب مقدسه.
- ۲۳- کریستن سن، آرتور، (۱۳۶۸)، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، نشر نو.
- ۲۴- -----، (۱۳۵۰)، کارنامه شاهان در روایات ایران باستان، ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۵- -----، (۱۳۴۹)، کیانیان، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران، انتشارات ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۶- -----، (۱۳۳۶)، مزدپرستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۷- کزازی، میرجلال الدین، (۱۳۷۹)، نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی)، جلد ۱، تهران، انتشارات سمت.
- ۲۸- کویاجی، جهانگیر کورجی، (۱۳۷۱)، پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش و ویرایش: جلیل دوستخواه، نشر زنده رود.
- ۲۹- گرین، راجر لنسلین (۱۳۶۶)، اساطیر یونان از آغاز آفرینش تا عروج هراکلس، مترجم عباس آقاجانی، تهران، انتشارات سروش.

- ۳۰- گورین، ویلفرد. ال. ، ا.ل.جی. لیبر، جان.ار. ویلینگهام و لی مورگان، (۱۳۷۷)، راهنمای رویکردهای نقدادبی، ترجمه زهرا میهن خواه، چاپ سوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۳۱- مجتبایی، فتح الله، (۱۳۵۲)، شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- ۳۲- مختاری، محمد، (۱۳۶۹)، اسطوره زال، تهران، نشر آگه.
- ۳۳- مک کال، هنریتا، (۱۳۷۵)، اسطوره‌های بین‌النهرینی، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- ۳۴- یول، جورج، (۱۳۷۷)، نگاهی به زبان (یک بررسی زبان شناختی)، چاپ سوم، تهران، انتشارات سمت.
- ۳۵- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۵۲)، انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر؛ ترجمه محمود سلطانیه، چاپ چهارم، تهران، جامی، ۱۳۸۳.

مقالات

- ۱- تفضلی، احمد، (زمستان ۲۵۳۵ (۱۳۵۵ خورشیدی)، "سوورای جمشید و سوورای ضحاک"، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران (جشن نامه استاد محمد مقدم)، سال ۲۳، شماره ۴.
- ۲- قائمی، فرزاد، (بهار ۱۳۸۷)، "ارتباط جام جهان نما با فروهرها"، فصلنامه پاژ، شماره ۱، صص ۱۲۴-۱۰۵.
- ۳- معین، محمد، (۱۳۲۸)، "جام جهان بین"، مجله دانش، شماره ۶، سال اول.
- ۴- یاحقی، محمد جعفر و فرزاد قائمی، (بهار ۱۳۸۶)، "نقد اساطیری شخصیت جمشید از منظر اوستا و شاهنامه"، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۲۱ (پیاپی ۱۸)، صص ۳۰۳-۲۷۳.

منابع لاتین

1. Campbell L.: Historical Linguistics, an Introduction, Edinburgh University press 2004.
2. Chase, Richard: Quest for Myth, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1949.
3. Coates, J.: Woman, Men and Language, Second Edition, Essex, 1992.
4. Croce, Benedetto: The philosophy of Vico, Howard Latimer, London, 1913.
5. Datta, Amaresh, Mohan Lal, Sahitya Akademi: Encyclopaedia of Indian Literature: Navaratri to Sarvasena, Sahitya Akademi, 1994.
6. Jung, Carl Gustav: the Archetypes and the Collective Unconscious, Trans, by: R.F. Hull, New York, Pantheon Books, 1959.
7. Kellens, Jean: Le Verbe Avestique, Wiesbaden, 1984.
8. Mackenzie, D. N.: A Concise Pahlavi Dictionary, London, Oxford university press, 1971.
9. Malinowski, Bronislaw: Magic, Science, and Religion, New York, Garden City, Doubleday and Company Inc., 1954.
10. The Rig Veda, Griffith. Ralph. T.H., 1898.
11. The Talmud, Tr. H. Polano, London: Fredrick Warne & Co. (No Date).
12. Jung, Carl Gustav: the Archetypes and the Collective Unconscious, Trans, by: R.F. Hull, New York, Pantheon Books, 1959.
13. Macdonell, Arthur Anthony: Vedic mythology, Motilal Banarsidass Publ., 1995.

***Using of Historical Studies in Language
For Discovering the Symbolic Meanings and Content Analysis
of a Myth***

**Farzad Ghaemi
Mahdokht Purkhaleghi Chatrudi ph.D
Ferdowsi University of Mashhad**

Abstract

By historical (diachronic) studies in language, we can have a historical approach about the language alterations. These alterations are often suitable visible of cultural transfer appearance in various societies, during history. The results of these studies have been affected on anthology and anthropology progress. These results can be agreed to mythologist, the important information for interpreting and discovering the symbolic meanings and confirming their theories. This article first begins by an introduction about the connection between language and myth and the mention of some theories respecting this case. Then present the analyses of some ancient Iranian myths, by this approach and using of incorporating the language study and mythological semiology and searching the connection between linguistic texture and mythological theories. For example, conformity Jamshid and Kiumarsh words with first human and first twin patterns, since present the connection between Farvardin and foreteller cap, and issue describe the cultural transfer appearance about meaning changes in Kavi and Kianian words.

In this paper, we try to present using of historical studies in language, for discovering the symbolic meanings and content analysis of myths.

Keywords: *historical (diachronic) studies in language, myth, content analysis, Jamshid, Kiumarsh, Farvardin, Kavi (Kianian).*