Archive of SID

تحلیل نماد و اسطوره در تاریخ

دکتر رضاشعبانی[۱]

فریبا رومی[۲]

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی
گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

چکیده

اساطیر در میان همهٔ ملت‌ها و اقوام وجود دارند و به عنوان بخشی از فرهنگ قومی، بومی و ملی، چه در میان ملت‌ها و جوامع شهرنشین و چه قبایل پراکنده، اعتقادات اسطوره‌ای در شکل آیین‌ها و رسوم به چشم می‌خورند. اساطیر دیدگاه‌های جامعه‌ای را منعکس می‌کنند که در آغاز به آن تعلق داشته‌اند، دیدگاه‌های مردم نسبت به خیر و شر، خدایان و دلاوری‌های قهرمانان و موجودات افسانه‌ای.

اسطوره حاصل و عصارهٔ تفکر و اعتقادات و ناشی از اندیشهٔ بشر است و یکی از عنصرهای اصلی سازندهٔ فرهنگ قومی جوامع نخستین بوده و به عنوان بخشی از هویت اقوام و برآورندهٔ نیازهای معنوی و مادی انسان به شمار می‌رفته است؛ پس می‌تواند مشخص کنندهٔ ساختار حیات اجتماعی یک قوم و ملت باشد. اساطیر در نمادها متجلی می‌شوند. وقتی این نمادها به اساطیر کهن یک سرزمین مربوط می‌باشند، ناخودآگاه بر جان و روان هر فرد تأثیر می‌گذارند.

در این مقاله اسطوره به عنوان نمادی از تاریخ در نظر گرفته شده است و برخی از نمادهای اساطیری در تاریخ فرهنگی ایران، در منابع مربوط به پیش از اسلام و پس از اسلام مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته‌اند و منشأ اساطیر و تغییراتی که در طول زمان در آن‌ها ایجاد شده و سیر این تحول، مورد بررسی واقع شده است.

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که با بهره‌گیری از اساطیر، می‌توان رفتارهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و روانی اقوام گوناگون را تحلیل کرد.

واژگان کلیدی: اسطوره، نماد، تاریخ، سیمرغ، جام‌جم، کوه قاف، ناکجاآباد، عدد هفت، فرهنگ، روان‌شناسی، زبان‌شناسی.

---

۱. استاد دانشگاه شهید بهشتی و دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

www.SID.ir

Archive of SID

مقدمه

مسئله‌ای که پژوهش درخصوص اسطوره را دشوار کرده، این است که در بعضی فرهنگ‌ها اسطوره را جادو، خرافات و توهم دانسته‌اند. گاهی نیز اسطوره مقابل حقیقت و در تقابل با عقل قرار گرفته و همین مشکلات موجب مختل شدن امر پژوهش در اسطوره شده است. زمان پیدایش اسطوره با حضور انسان در جهان هستی یکی است. اسطوره‌ها، جهان هستی و حوادث طبیعی و اعتقادات هر ملت را توضیح می‌دهند و توجیه می‌کنند. پدیدآورندهٔ اسطوره هر که بوده و پیدایش آن در هر زمانی که اتفاق افتاده باشد، سازندگان برای هر حادثهٔ طبیعی شخصیتی قایل شده‌اند. انسان‌های متعلق به یک فرهنگ یا جامعه‌ای خاص از طریق اسطوره‌ها یاد می‌گیرند که چگونه زندگی کنند و چه معناهایی به زندگی‌شان بدهند. اسطوره نماد و نشانه‌ای است که ما را به مفاهیم آیین‌ها و باورها می‌رساند. نمادهای اساطیری به شکل‌های مختلف داستانی، هنری و معماری در زندگی اجتماعی نمود می‌یابند. اسطوره بیان‌گر دیدگاه‌های روان‌شناسانهٔ یک جامعه می‌باشد و به نوعی ارزش‌های اجتماعی و ماقبل تاریخی و هویت قومی و ملی را در بردارد.

اندیشمندان و اسطوره شناسانی چون ماکس مولر که بحث جدیدی را دربارهٔ اساطیر پیش کشیده، اسطوره را نتیجهٔ پریشانی زبان در تکلم دانسته، و یا کسانی اساطیر را آمیزه‌ای از حقایق ذهنی برشمرده‌اند. در این مقاله، برخی از نوشته‌هایی که به عرف‌ها، رسوم، آیین‌ها، رموز و رفتارها، هنرها و سرگرمی‌ها پرداخته‌اند، همچون آیین‌نامه‌ها (کتاب‌های قوانین و آداب) مورد استفاده قرار گرفته است. از میان کتاب‌ها و منابع جدید، کتاب *شناخت اساطیر* نوشتهٔ جان هینلز، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، *دانش اساطیر* نوشتهٔ روژه باستید، ترجمهٔ جلال ستاری، *اسطوره، نمادگرایی و حقیقت* نوشتهٔ دیوید بیدنی، ترجمهٔ بهار مختاریان، به تحلیل اساطیر پرداخته‌اند. در بررسی نمادها و بیان آن‌ها، از میان تحقیقات غربی کتاب *Word and Symbol* اثر رنه گنون، که به تحلیل نمادها و بیان نمادین پرداخته است، و نیز آثار میرچا الیاده، پیرز، کاسیرر و غیره، در تعریف تاریخ و اسطوره مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین پل تیلیخ (Paul Tillich) عارف قرن نوزدهم میلادی در فصل

www.SID.ir

Archive of SID

آخر از جلد سوم کتابش *الهیات سیستماتیک*، تاریخ را از دید نمادهایی که جنبهٔ اسطوره پیدا کرده‌اند، بررسی کرده است.

۱. نماد

انسان برای انتقال افکار، عقاید وذهنیات خود، از گفتار یا نوشتار استفاده می‌کند. این زبان سرشار از نمادها ونشانه‌یی‌است که به خودی خود معنایی ندارند، اما به دلیل کاربرد فراگیرشان دارای معنا هستند ویا اینکه انسان به ظن خود به آن‌ها مفهومی بخشیده‌است. ولی هیچ‌کدام از این‌ها نماد نیستند، بلکه فقط تداعی کنندهٔ نشانهٔ اشیاء هستند(یونگ، ۱۳۷۷: ١٦).

آن‌چه ما نماد می‌نامیم، یک اصطلاح است؛ یک نام یا نمایه‌ای است که افزون بر معنای قراردادی و آشکار روزمرهٔ خود، دارای معانی متناقضی نیز هست. نماد شامل چیزی گنگ، ناشناخته یا پنهان از ماست. اما دست‌یابی به حقیقت نیاز به بحث دارد؛ بنابراین یک کلمه یا نمایه هنگامی نمادین می‌شود که چیزی بیش از مفهوم آشکار خود داشته باشد. این کلمه یا نمایه جنبهٔ ناخودآگاه گسترده‌تری دارد که هرگز نه می‌تواند به‌گونه‌ای دقیق مشخص گردد، و نه به طور کامل توضیح داده شود (یونگ، همان:۱۷).

هنگامی که ذهن مبادرت به پژوهش در یک نماد می‌کند، به انگاره‌های فراسوی خود دست می‌یابد. مثلاً نمایهٔ «چرخ» می‌تواند موجب درک خورشیدی الهی شود. اما خرد ناگزیر در این مرحله به ناتوانی خود گردن می‌نهد، زیرا انسان توان تعریف وجودی الهی را ندارد. از آن‌جایی‌که پدیده‌های بی‌شماری در هرسوی ما وجود دارد، پیوسته ناگزیر می‌شویم به یاری اصطلاح‌های نمادین برداشت‌هایی از آن‌ها داشته باشیم که نه می‌توانیم آن‌ها را تعریف کنیم، و نه به درستی بفهمیم؛ و درست به همین سبب است که دین‌ها از زبان نمادین بهره می‌گیرند و خود را با نمایه‌ها تعریف می‌کنند. در کل، می‌توان گفت که نماد و سمبل همزمان با تاریخ هستی انسان سخن‌گو به وجود آمد. زمانی‌که انسان نخستین واژه‌ها را که خود نمادی از عینیت هستند، ساخت، پا به عرصهٔ وجود گذاشت (یونگ، همان‌جا). در کتاب *رمز و داستانهای رمزی*، به نقل از آرتور سیمونز چنین آمده است : « سمبلیسم با اولین کلماتی که به وسیلهٔ انسان اظهار شد یا حتی پیشتر از آن، آنگاه که خداوند در بهشت، دنیا را به هست شدن فراخواند، آغاز گشت» (پورنامداریان، ۱۳۷۳: ٦).

www.SID.ir

Archive of SID

در این‌جا به چند مثال دربارهٔ مفاهیم نمادین اشکال اشاره می‌شود:

«مثلث: مستقیماً به تصور نخستین تجلی و منشاءِ آغازین و اصلی استقرار در هستی و مبداءِ خلاق، مربوط می‌شود و از اینجاست که در معماری هم نمایانگر ثبات و تحکیم است» (احمدی ملکی، بی‌تا: ۲۵). هر مثلث به عنصری خاص مربوط می‌شود. مثلث متساوی الاضلاع با زمین، قائم الزاویه با آب، مختلف الاضلاع با هوا، و متساوی الساقین با آتش. مثلثی که رأس آن به سوی بالا باشد، نمادی از آتش و جنس مذکر است. همین مثلث با رأس رو به پایین نماد آب و جنس مؤنث است. مهر سلیمان از دو مثلث معکوس تشکیل می‌شود، که نمادی است از عقل بشر. مثلث متساوی الاضلاع در سنت یهودی به معنای خداست، که نباید نامش بر زبان رانده شود (همان: ١٦).

دایره: بی‌زاویه و اضلاع متقاطع است. دایره در همه جا نماد کیهان بی‌نهایت محسوب می‌شود. این شکل حرکت مدور سیارات است. شکل کاملی است که همهٔ اجزایش با هم مساوی و مشابه‌اند و شعاع‌های نامحدودی دارد که همه از یک منشاء(مرکز) سرچشمه می‌گیرند (ستاری،١٣٧٤: ٢١-١٩).

نماد می‌تواند هم معنای باطنی داشته باشد و هم ظاهری؛ از این‌رو، بدیهی‌ترین و معمولی‌ترین تفسیر به طور الزام کامل نیست. آدمی در پیش از تاریخ در تنهایی خویش به هر واقعیتی با عشق و خوف و هراس می‌نگریست و با ساختار معنایی نمادین، تجربیات و تجلیات قدسی را به تصویر می‌کشید و از آن طریق به حیات خود معنا می‌بخشید. تصاویر اساطیری در آیین‌ها و مناسک دینی، تصورات انسان از هستی، واقعیت و مرگ و زندگی، از هر آن‌چه به باورهای انسان مربوط می‌شد، دیده می‌شوند. در نتیجه، نماد بیان‌گر مفاهیم فرهنگی و تاریخی برجسته‌ای است که از طریق آن‌ها می‌توان به فرهنگ و افکار گذشتگان پی‌برد.

«گنون برای نماد و بیان نمادین سه مرتبه قایل است:

مرتبهٔ زبان: که در آن، زبانی که انسان با آن سخن می گوید، نماد عقل است.

مرتبهٔ مصنوع: که انسان بر مبنای شهود آن‌را برای معانی وضع می‌کند.

مرتبهٔ هستی: که در آن، همهٔ موجودات نماد خالق‌اند.

www.SID.ir

Archive of SID

او معتقد است که همهٔ این مراتب با هم در ارتباط هستند و بـه ایـن دلیـل هـر مخلـوقی کلمهٔ الهی است.

به عبارتی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که، نماد نوعی بیان مکنونات قلبی انسان و روشـی برای انتقال پیام از راه تصویر به شمار می‌آید که توسط انسان از زمـان غـارنـشینی یـا عـصر حجر وجود داشته است.

۲. اسطوره

محمد معین در *فرهنگ فارسی*، اسطوره را چنین تعریف کرده است: اسطوره در فرهنگ‌ها به معانی سخن پریشان، اباطیل و اکاذیب، افـسانه و احادیـث بـی‌سـامان، خرافـات قـدیمیان و قصه‌های دروغ، آمده است (معین، ۱۳۷٤: ذیل واژهٔ اساطیر).

واژهٔ اسطوره، ترجمهٔ واژهٔ میث (Myth) اسـت کـه در همـهٔ زبـان‌هـای اروپـایی یافـت می‌شود که از واژه‌ای یونانی مشتق شده است به معنای گفتار، نطق و کلام. نخستین کسانی‌که به اسطوره‌شناسی توجه کردند، فیلسوفان سده‌های سوم و دوم پیش از مـیلاد مـسیح بودنـد. رشد فلسفه در یونان باستان باعـث رشـد تفـسیرهای تمثیلـی از اسـطوره گـشت؛ از جملـه، مفاهیم ژرف‌تر و پنهان در متون اساطیری باز شناخته شد. در این دوره پژوهنـدگان بـیش‌تـر پیرو مکتب «اوهمر» (۳۲۰ تا ۲٦۰ ق.م) بودند. این نویسندهٔ یونـانی بـاور داشـت کـه ایـزدان همان بزرگ مردانی متعال و معزز بودند که نعمت‌های بسیار برای ابنای بشر آوردنـد. اوهمـر پایگاهی زمینی برای زئوس و ایزدان قائل بود. می‌توان گفت که او برای اساطیر خاست‌گاهی تاریخی می‌جست. در قرون وسطی دیدگاه نوی در اسطوره‌شناسی پدید نیامد. حتـی در دورهٔ نـوزایی (رنـسانس) نیـز تفـسیر اسـطوره‌ای، تمثیـل‌گونـه، وهنـوز در پرتـو مکتـب اوهمـر بود(اسماعیل‌پور،۱۳۷۷: ٤۳).

بررسی و شناخت دقیق اسطوره در غرب از سدهٔ هجدهم میلادی آغـاز گردیـد. بـیش‌تـر مطالعات در آن دوره، دربارهٔ اساطیر کلاسیک یونان و روم بود. به همین سبب، پژوهش‌گـران سدهٔ ۱۸، روش‌هـای تفـسیری ویـژه‌ای داشـتند. در آغـاز سـدهٔ ۱۹، یعنـی از ۱۸۰۰مـیلادی، رمانتیک‌ها شیفتهٔ زبان و فرهنگ هند و اروپایی شدند و در زمینهٔ تاریخ، فلسفه و اسـاطیر بـه مطالعه و تطبیق پرداختند. «فریدریش کروزر» در سـدهٔ نـوزدهم مـیلادی اسـطوره‌شناسـی را

www.SID.ir

Archive of SID

به‌عنوان علمی مستقل مطرح نمود و هم او بود که مکتب نمادی یا رمزی را بنیان نهاد و از اسطوره تعابیر نمادین کرد (اسماعیل‌پور، همان: ٤٢).

«زیگموند فروید» (۱۹۳۹-۱۸۵٦ م) و شاگردش «کارل گوستاو یونگ» (۱۹٦۱-۱۸۷٤م) از دیدگاه روان‌شناسی به اساطیر نگریستند. مردم‌شناسان، اساطیر را برای شناخت بهتر تمدن‌ها و جوامع و آداب و رسوم آن‌ها بررسی می‌کنند. نویسندگان تاریخ ادیان، اساطیر را برای شناخت عقاید و نظام‌های فکری جوامع پیشین تجزیه و تحلیل می‌کنند (انوشه، ۱۳۷٦: ۹۱). دانش اساطیر با دین و مذهب نیز پیوند می‌خورد، ولی پیداست که این امری ثانوی و تا حدودی خارجی نسبت به گوهر اسطوره‌شناسی است. در واقع، آن‌چه جوهر و یا ذات اسطوره محسوب می‌شود، این است که اسطوره آفریدهٔ تخیل است و در التقای سه جریان قرار دارد: تبیین پدیده‌های طبیعت، قصه‌های سرگرم‌کننده و افسانه‌های پهلوانی، و در نتیجه زادهٔ طبع شاعران و مورخان است (باستید، ۱۳۷۵: ۲۱).

مفهومی که امروزه دانشمندان مغرب زمین برای اسطوره قائل هستند، با تفکرات علمای قرن نوزدهم متفاوت است. در قرن نوزدهم میلادی که علم‌گرایی محض اوج گرفته بود، بیش‌تر اندیشمندان، اسطوره را به معنای قصه و افسانه و وهم و پندار می‌دانستند. «اما اکثر دانشمندان و متفکران امروز، اسطوره را به معنای سرگذشتی پرمعنا، مؤثر در زندگی انسان و جامعه و قدسی می‌دانند» (الیاده،۱۳٦۲: ۹). شاید تمثیلی که «یولی بایر» در این‌باره به کاربرده است، مفهومی واضح‌تر درمورد اسطوره به دست دهد. وی معتقد است که «اسطوره‌ها مانند کان‌های الماس هستند که انبوهی از ذغال را در کنار رگه‌هایی از الماس در خود دارند؛ از این‌رو، اسطوره‌شناس باید بافت افسانه‌ها را از شکل قصه‌گونهٔ آن‌ها به واحدهای فکری اولیه که مبنای حقیقی اسطوره‌ها را تشکیل می‌دهد، بازپس زند تا ما به الماس‌های مکنون و پایدار حقایق مستور پی ببریم» (بایر، ۱۳٥٤: ۱۷۷).

بهاءالدین خرمشاهی در کتاب *دین‌پژوهی* چنین آورده است که: گیرو، اسطوره را نخستین تجلیات هوش بشر می‌دانست، یعنی وقتی بشر چیزهایی دید که معنایش را درنمی‌یافت، نخستین اسطوره‌ها را برای تسکین و یا توجیه وحشت و هراس خویش ساخت (خرمشاهی،۱۳۷۲: ۱۳۳-۱۳۲). اما در دیدی دیگر اسطوره داستان نیست، بلکه حقیقتی است

www.SID.ir

Archive of SID

زنده که گویا در زمان‌های آغازین به وقوع پیوسته و بعد از آن جهان و انسان را تحت‌تأثیر قرار داده است. میرچا الیاده، پدر اسطوره‌شناسی نو، معتقد است که اسطوره، راوی سرگذشتی مینوی و قدسی است که در زمان نخستین برای همه چیز رخ داده است. «سخن از رخدادی حقیقی و واقعی است که به تمامی پدیدار گشته است» (الیاده، همان:١٤).

به نظر برخی از نظریه‌پردازان، اساطیر خاطرهٔ آداب و رسومی هستند که در اجتماعات بدوی معمول و رایج بوده‌اند، اما بعدها ممنوع و به تدریج سرکوب شده‌اند. به نظر یونگ، اشخاص و حوادث اساطیر، علاوه بر نمایش ناخودآگاه ، پدیده‌های کهن(الگوهای کهن) را نمایش می‌دهند. جان هینلز، اسطوره‌ها را آئینه‌هایی می‌داند که تصویرها را از ورای هزاره‌ها منعکس می‌کنند و آن‌جا که تاریخ و باستان‌شناسی خاموش می‌مانند، اسطوره‌ها به سخن درمی‌آیند و فرهنگ آدمیان را از دوردست‌ها به زمان ما می‌آورند و افکار بلند و منطق گستردهٔ مردمانی ناشناخته ولی اندیشمند را در دسترس ما می‌گذارند(هینلز،۱۳۸۱: ۹).

۳. اسطوره و روان‌شناسی

روان‌شناسان و روان‌کاوان جزو نخستین گروه‌هایی بودند که اسطوره را جدی گرفتند و به آن توجه کردند. اسطوره را نقش‌پرداز درون انسانی، یعنی نفسیات و سرّ ضمیر، می‌دانند؛ و از این لحاظ آن‌را با خواب قیاس می‌نمایند. مردم‌شناسانی چون مالینوفسکی، جیمز فریزر، و هم‌چنین مردم‌شناسان ساختارگرایی چون لِوی اشتروس، نیز به اسطوره توجه کردند. لِوی اشتروس درصدد بود تا با مطالعه در اسطوره‌ها به ساختارهای ذهن انسان برسد. به باور میرچا الیاده، اسطورهٔ زنده در جوامع سنتی، داستانی قدیمی است که از خدایان و موجودات فوق‌طبیعی یا نیاکان حکایت می‌کند.

از دیدگاه روان‌شناسی باید گفت بعضی از روان‌کاوان با بررسی فرآیندهای روانی انسان‌ها، به همان کشفیات اسطوره می‌رسند؛ چرا که انسان سرشار از رمزهاست. تحلیل آفریده‌های خیال آدمی، از دیدگاه روان‌شناسی هواخواهان بسیاری دارد.

امروزه، اسطوره‌شناسی در رشته‌های مختلف علوم انسانی جا دارد و دانشمندان مختلف به تحقیق در اسطوره پرداخته‌اند. دانشمندان تاریخ‌دان و جامعه‌شناس، برای آگاهی از وضعیت اجتماعی و نحوهٔ اندیشه و رسوم اجتماعی و قوانین حقوقی جوامع باستانی،

www.SID.ir

Archive of SID

هنگامی‌که سند مستندی از آن در دست نیست، در میان اسطوره‌های باز مانده از دوران پیش از تاریخ به جستجوی مسائل می‌پردازند.

از طرفی، اسطوره کاربردی وسیع در علم روان‌شناسی یافته است. بعد از پیدایش علم روان‌شناسی از صد سال پیش و نظرات دانشمندان و روان‌شناسانی چون فروید و کارل گوستاو یونگ و دیگران، به اهمیت اسطوره‌ها پی‌برده شد. چرا که توجه به دین و اعتقادات و رسوم اجتماعی، بیش‌تر از نظریات علمی، تجلیات روح و روان‌شناسی را منعکس می‌کند، زیرا نظریات علمی روان‌شناسی تنها معرف قسمت خودآگاه ذهن است؛ حال آن‌که اعتقادات دینی و آیین‌ها بیان‌گر لایهٔ پنهان و دور از دسترس ناخودآگاه است. یعنی با توجه به این مسائل، درون انسان را بهتر می‌توان شناخت. «وونت» (Wowundt) روان‌شناس و فیلسوف آلمانی (۱۹۲۰-۱۸۳۲)، بنیان‌گذار نخستین آزمایشگاه روان‌شناسی تجربی و صاحب تألیفات بسیار دربارهٔ زبان، اسطوره، دین و روان‌شناسی اقوام است.

به نظر باستید اساطیر اساساً آفریدهٔ تخیل هنرمندان است. او قصه را ابتدایی‌ترین شکل اسطوره می‌پندارد (باستید،۱۳۷۰: ۲۱). به نظر فروید، اساطیر جهان از کهن‌ترین دین تا جدیدترین، چیزی جز پدیدارهای روانی فرافکنده بر جهان برون نیست. او در مورد اساطیر می‌گوید: دریافت درونی تیره و تار دستگاه روانی شخص، محرک اوهام است که به طور طبیعی به بیرون و معمولاً به آینده و فراسوی جهان افکنده می‌شوند. این اوهام شامل عقاید ما دربارهٔ جاودانگی، کیفر و جهان پس از مرگ است و همگی بازتاب روانی دورن ما و اساطیر روانی‌اند و اساطیر را رسوبات فرآیندهای ناخودآگاه تلقی می‌کند. اما در مقابل، یونگ بیش از آن‌که کلام محور باشد، اسطوره محور است. او انسان را موجودی فی‌نفسه کمال‌جو می‌داند که با آگاهی کامل می‌تواند به ساختارهای منسجم دست یابد. او با نمادها سروکار دارد. یونگ در راه شناخت رازهای روان آدمی، پا را فراتر نهاد و نگاه خود را از چشم‌اندازهای محدود خردگرایی قرن نوزدهم میلادی متوجه افق‌های باز و عوالم پر رمز و راز دین و عرفان نمود و با سیروسلوک در میان افسانه‌ها و باورهای مردم کوشید از راه کشف و شهود به دنیای درون آدمی راه یابد. جلال ستاری می‌گوید: اگر روزنه‌ای را در

www.SID.ir

Archive of SID

چهاردیواری روان‌شناسی ژرف‌بین یونگ بگشاییم، افقی آشکار می‌گردد که در روشنایی آن، بهتر می‌توانیم معنای رمزی بعضی از اساطیر و قصه‌های خود را دریابیم.

۴. اسطوره و زبان‌شناسی

برای نخستین بار این احتمال به وجود آمد که آیا همانندی لفظی در زبان‌های گوناگون صرفاً جنبهٔ تصادفی دارد یا اشکالی هم‌ریشه می‌باشند. استنباطی از این مطلب در مقاله‌ای به نام اسطوره‌شناسی تطبیقی از مولر می‌توان یافت. او معتقد بود که اساطیر ودایی در اسطوره‌شناسی تطبیقی، همان مقامی را دارد که زبان سانسکریت در دستور تطبیقی داراست. او بیان کرد که اسطوره‌ها به گونه‌ای برآمده از بازی کلامی هستند و اعتقاد داشت که آریایی‌ها مشاهدات خود را از طبیعت، با شیوه‌ای هنری و به زبانی استعاری تشریح می‌کردند. ماکس مولر، اسطوره و پیدایش اساطیر را مسئله‌ای زبانی می‌داند و اعتقاد دارد که آن‌چه در اسطوره‌ها روایت می‌شود، باورنکردنی و کودکانه به نظر می‌رسد. در حقیقت سایه‌ای است که کلمات بر اندیشه می‌افکنند و مانع از آن می‌شوند که حوزهٔ مفهومی کلمات به درستی به کار رود و از این‌رو به دلیل محدودیت‌های زبانی در ذهن، یکدیگر را تداعی می‌کنند. نظریهٔ ماکس مولر به وسیلهٔ محققان دیگر دنبال شد و آن‌ها با ریشه‌یابی کلمات به نتایج مشابهی رسیدند و «مکتب اسطوره شناسی تطبیقی» را پدید آوردند.

در کتاب *زبان و اسطوره*، نوشتهٔ ارنست کاسیرر، ترجمهٔ محسن ثلاثی، رابطهٔ اسطوره و زبان چنین بیان شده است: زبان با اسطوره پیوندی تنگاتنگ دارد. اسطوره خود گونه‌ای زبان رازناک است. در سپیده‌دم تاریخ که نخستین هسته‌های شناخت در ذهن انسان‌ها نطفه می‌بست، واژه‌ها در واقع اسطوره‌های بشر بودند. از همین‌رو است که کاسیرر زبان و اسطوره را هم‌ریشه می‌داند؛ در اسطوره‌های آفرینش بسیاری از اقوام بشری، آفرینش با کلمه و سخن آغاز می‌شود. او می‌گوید: نخستین واژه‌های هر زبانی برابر با نام‌های خدا انگاشته می‌شدند. کلام، گفتار و سخن، در آغاز در برگیرندهٔ واژه‌ها نبودند و بدین‌گونه است که برخی از دانشمندان اسطوره را از مقولهٔ زبان دانسته‌اند.

قبل از اختراع خط، انسان ابتدایی خواسته‌ها و مشاهدات خویش را بر دیواره‌های غارها نقش می‌کرد و به این‌گونه آن‌چه را که می‌خواسته، به دیگران می‌فهمانده است؛ و همین

www.SID.ir

Archive of SID

نقوش، مقدمهٔ پیدایش نخستین خط بشری (هیروگلیف یا خط تصویری) بوده‌اند، که نوعی زبان ارتباط شمرده می‌شود و امروزه می‌توان با استفاده از برخی از اسناد کهن و افسانه‌ها و آداب دینی، این نقوش را به معانی معینی، که البته جنبهٔ کلی دارند، ترجمه کرد. نشانه‌هایی که بر روی سفال‌ها مشاهده می‌شوند، با دین‌ها و خدایان آن عصر مربوط بوده و یا نمایش‌گر نوعی طلسم و جادو در آن دوران به شمار می‌رفته‌اند. تصاویر خلق شده بر پایهٔ مفهوم و جوهر درونی اشیاء و پدیده‌ها استوار بوده‌اند، نه بر اساس شکل ظاهری آن‌ها، و بیم‌ها و امیدها را بیان می‌کردند و یا نشانه‌هایی بوده‌اند برای استعانت از نیروهای طبیعت در مبارزهٔ مداوم و وحشتناک حیات؛ زیرا انسان عهد قدیم همواره دستخوش وحشت و اضطراب بوده و مصائب خود را به نیروهای مقتدر اهریمنی نسبت می‌داده و برای صیانت خود از شرّ این اهریمنان، به دعاها و طلسم‌های گوناگون متوسل می‌شده است. به همین سبب و بدون شک، نیاز به خدایان حمایت کننده را در خویش حس کرده بود و برای جلب حمایت آن‌ها در مقابل خطراتی چون سیل، طوفان، حیوانات وحشی و غیره، آنان را می‌پرستید و برایشان قربانی می‌کرد (گدار، ۱۳۵۸: ۱۳).

بررسی روان‌کاوانهٔ زبان و اسطوره در روایت‌هایی از داستان پرندگان، از جمله در رسالةالطیرها، به قلم برخی از متفکران، از قبیل ابن سینا، احمد غزالی، سنایی، سهروردی و عطار، می‌توان اشاره کرد. زبان نمادین این روایت‌ها حائز اهمیت و به نوعی، رؤیای بیداری آفرینش‌گران خود هستند. در این روایات تحلیل نمادها و به تبع روان‌کاوی آن‌ها از طریق نشان دادن گذار از عینیت به ذهنیت مورد نظر بوده است.

۵. نمادها و عناصر اساطیری

واژه یا تصویر، یک نماد است که متضمن چیزی در ماورای معنای آشکار و مستقیم خود باشد. نماد دارای جنبه‌ای وسیع‌تر و ناخودآگاه است که هرگز نمی‌توان به‌طور دقیق آن‌را تعریف و یا به طور کامل توصیف کرد. هستی و بودن انسان از دو بخش مادی و معنوی تشکیل یافته، و به عبارت دیگر آن‌چه هستی انسان را عینیت می‌بخشد، از دو بخش فیزیکی و متافیزیکی شکل یافته است. نماد پردازی را به عنوان تداعی‌گر معانی و تصاویر ذهنی و احساسی دانسته‌اند.از میان اشیاءِ طبیعی، هم‌چون آتش، آب، خورشید و ماه، و یا اشخاص در

www.SID.ir

Archive of SID

قالب پهلوانان و قهرمانان و ایزدان، در شکل نمادها، در طول تاریخ دیده می‌شوند و در این موارد این نمادها معنایی بس فراتر و بیش‌تر از یک علامت ساده دارند و به نوعی انسان را در قلم‌رو اندیشهٔ بدون گفتار رهنمون می‌شوند. برخی از نمادها ابتدا به یک عنصر طبیعی تعلق داشته‌اند که پس از گذشت زمانی به عنصری دیگر تعلق پیدا کرده‌اند و یا اینکه بسته به نحوه و مکان کاربرد این نمادها، تعلق‌شان به هر یک از این عناصر نیز تغییر پیدا کرده است. در این‌جا به برخی از نمادهای اساطیری ایرانی، از جمله سیمرغ، جام‌جم، کوه‌قاف، ناکجاآباد، عدد هفت، آب و آتش و معنای آن‌ها در فرهنگ ایرانی و برخی از منابع مهمی که به این نمادها اشاره کرده‌اند، پرداخته شده است.

◈ سیمرغ

سیمرغ پرنده‌ای است با قدرت بسیار، بال‌های گسترده و اندام فراخ که در *اوستا* با عنوان مرغ «سه‌ئنه» (Saena) از آن یاد شده است. در *بندهش* و *مینوگ خرت (مینوخرد)* شرح افسانه‌ای از آن آمده است. «مرغوسه‌ئنه» در اصل اوستایی آن، و مرغ «شه‌یه‌نه» (Shayana) یا«سی‌نا» (Siena) در سانسکریت، به معنای شاهین، یعنی همان «سن‌مورو» (Senmuru) و «سنه‌موروک» (Senemuruk) در پهلوی است (یاحقی، ۱۳۸٦: ۲۸۰). اگر Saena، در اوستا سیمرغ، با Syena به معنای عقاب در سانسکریت، یکی باشد، محتمل است سیمرغ در نزد هندوایرانیان در اصل به معنای عقاب بوده است (بایر،۱۳۸٤: ۱۷).

در *فرهنگ اساطیر* آورده شده است: سیمرغ صدها هزار سال زندگی می‌کند و گاه پارسایان به شکل این پرنده درمی‌آیند و گاهی این پرنده در هیئت پارسایان حلول می‌کند. فردوسی به لهجهٔ دری از «سی» صحبت به میان آورده، همهٔ منابع بر ریشه‌ای مشترک به معنای انسان یا مرغی فوق‌العاده تأکید دارند. «سیرنگ» در ادبیات فارسی امروز همان سیمرغ است (یاحقی، همان‌جا). این پرنده موجودی خارق‌العاده و شگفت‌انگیز است و پرهای گسترده‌اش به ابر فراخی می‌ماند که از آب کوهستان لبریز است و در پرواز خود پهنای کوه را فرا می‌گیرد. از هر طرف چهار بال با رنگ‌های بسیار زیاد دارد و منقارش چون عقاب کلفت و صورتش چون صورت آدمیان است؛ فیل را به آسانی درباید و به پادشاه مرغان شهرت دارد. هزاروهفت‌صد سال عمر دارد و پس از سی‌صد سال تخم می‌گذارد و در

www.SID.ir

Archive of SID

بیست‌وپنج سال بچه از تخم در می‌آید. از جانب اهورامزدا به زرتشت سفارش می‌شود که پری از او را به تن بمالد و آن‌را تعویذ خود گرداند. بنا بر روایات *اوستا* و نوشته‌های زبان پهلوی، سیمرغ بر درختی به نام «اویسپروپیش» (همه را درمان‌بخش) در میانهٔ دریای «واروکش» یا «وروکش»، که همان دریای «فراخکرت» است، مسکن دارد. «ویسپوهیش» بخشایندهٔ زندگی جاوید بود و هرکس از برگ آن می‌خورد، زندگی جاوید می‌یافت و به همین دلیل، شاه درخت عالم نامیده شد. به دلیل درمان‌بخش بودن، این درخت با «درخت طوبی» در فرهنگ اسلامی مشابهت بسیار دارد که در *قرآن* از آن چندین بار نام برده شده است (یاحقی، همان: ٢٦٦).

نخستین تصاویری که در آن‌ها سیمرغ به همین نام خوانده شده، مربوط به پلاکی طلایی به شکل نیمه بیضی است که از دورهٔ هخامنشیان به دست آمده است. سیمرغ در این تصویر سری سگ مانند، گوش‌هایی دراز، دندان‌هایی بیرون آمده، و چشم‌هایی بزرگ و از حدقه بیرون زده دارد که بر یک پا بلند شده است. قسمت سگ مانندش با سیمرغ‌های دوره‌های دیگر مشترک است؛ در حالی‌که بقیهٔ اجزای آن در هنر هخامنشی منحصر به فرد محسوب می‌شود.

هاشم رضی در *فرهنگ نام‌های اوستا* چنین می‌گوید:«در روایات داستانی، سیمرغ بر فراز کوه سترگی قرار دارد. «هَرَبِره زایتی»(Hara bre Zaiti)نام کوهی است که در پهلوی به آن«هَربُرز»(Harborz)می‌گویند،که در واقع همان البرز فعلی است که در *شاهنامه* به آن اشاره شده است. کوه البرز در آیین زرتشتی کوه مقدسی است.این کوه جای‌گاه بسیاری از ایزدان، گیاهان مقدس، و ترازویی است که کارهای بزرگان را بدان می‌سنجند. البرز بین دنیای خاکی و جهان مینوی است و «هوم سپید» یا «گئوکرن» برآن می‌روید(رضی،۱۳۶۹:۶۸۸-۶۸۷).

◈ جام جم

ز استاد چون وصف جام‌جم بشنودم خود جام جهان نمای جم من بودم

(سهروردی، همان: ۲۹۹).

در *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، دربارهٔ جام چنین آمده است:«جام: نماد، شکل مؤنث، منفعل،جرعهٔ حیات،بی‌مرگی و وفور نعمت است؛ جام واژگون مظهر خلأ و در نتیجه

www.SID.ir

Archive of SID

فناست»(کوپر،۱۳۸۰:۱۰۰).«جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود،هر چه خواستی،در آن‌جا مطالعت کردی و بر کاینات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد»(سهروردی، همان: ۲۹۸). در فرهنگ اسلامی، «صوفی همه چیز را در جام‌جم می‌بیند، جامی که آئینهٔ جهان‌نماست و قلب عارف، قلبی مملو از الهام و ظرف نازک روح» (گربران، ۱۳۸٤: ٤۰۹). «که جایگاه انعکاس انوار الهی است و جانی است روحانی؛ این قلب، در تن به مثابه عرش برای جهان و چکیدهٔ روح و وجود است» (محمدخانی،۱۳۸۲: ٤۰۵). هانری کربن، «جام گیتی‌نمای کیخسرو» را تعبیری از راز اصلی معرفت به شمار می‌آورد. این جام، نمادی از حقیقت هستی آدمی است و زمانی حقایق عالم ملکوت را آشکار می‌سازد که از بند حواس ظاهری و باطنی خلاص شده و از عالم جسمانی بیرون آمده باشد»(سهروردی، همان: ٤۰٦). در کتاب بزرگ حکمت *الاشراق* گفته شده که «کیخسرو، پیش از زرتشت، از این موهبت برخوردار شد که به سرچشمهٔ نور و فَرَّه اهورایی که هم شکوه و افتخار و هم تقدیر موجودات نوری است، مستقیماً راه داشته باشد؛ ولی این نور و فَرَّه به صورت‌های دیگر هم تجلی دارد و از آن جمله جام‌جم(جام کیخسرو) است که آشکار کنندهٔ اسرار ناپیدا می‌باشد» (کربن،۱۳۷۳: ۳۱٤). «این جام (جام گیتی‌نما)، نخستین بار در *شاهنامهٔ* حکیم توس، جاودانگی ادبی یافته است» (واحد دوست،۱۳۷۹: ۳۹۸):

بخواهم من آن جام گیتی‌نمای — شوم پیش یزدان، بباشم به پای
کجا هفت کشور بدو اندرا — ببینم بروبوم هر کشورا
کنم آفرین بر نیاکان خویش — گزیده جهاندار و پاکان خویش
بگویم‌تو را هر کجا بیژن است — به‌جام‌اندرون،این‌مراروشن‌است

(فردوسی، ۱۳۸٦: ۵۸۰– ۵۷۷و ۵/٤۲).

در اساطیر ایران، داشتن چنین جامی به شهریاران مختلف، از جمله کیخسرو و جمشید، نسبت داده شده و در فرهنگ اسلامی و اساطیر سرزمین‌های دیگر، داشتن چنین جامی به سلیمان و اسکندر نیز منسوب گشته است.

www.SID.ir

Archive of SID

واژهٔ جام‌جم و مفهوم عالی و وسیع آن، یکی از مهم‌ترین مباحث و مسائل عرفان ایرانی به‌شمار می‌رود. بسیاری از عرفای بزرگ، بر خلاف نظر حکما و متکلمان که حقیقت را در عالم خارج می‌جویند و خالق عالم را در عرش و در افلاک و جدا از عالم و آدم می‌دانند، معتقدند که هست و نیست در خود آدمی و وجود خود آدمی است و اگر کسی در خود و در دل خویش به سیروسیاحت و تحقیق و تعمق بپردازد، همه چیز و همهٔ حقایق را در وجود خود پیدا خواهد کرد، حتی خالق را. این گروه به آیه‌هایی هم‌چون «ونحنُ اَقربُ الَیه مِن حَبلِ‌الورید» (ما نزدیک‌تریم به انسان از رگ گردن او)(*قرآن کریم*، سورهٔ **ق** ، آیهٔ ١٦)، استناد می‌کنند. جام‌جم در تاریخ اسطوره‌ای ایران، دل پاک و روشن عارف است که جلوه‌گاه جمال حقایق و تجلی اسرار و رازهای الهی است.

◈کوه قاف

در افسانه‌های مردمی، کوه‌ها جای‌گاهی رازانگیز و خاست‌گاه بسیاری از داستان‌های اسطوره‌ای هستند و شمار این قصه‌ها اندک نیست. مثلاً کوه «وی‌نیاز»، در غرب رومشگان، زیر تنگ سیاب، در باور مردم منطقه جایی است که کهزاد را در آن به بند کشیده‌اند. در شرق، کوه هومیان در کوهدشت، سنگ تختی است که تخت منیژه نام دارد و آن را به منیژه دختر افراسیاب نسبت می‌دهند. در روایتی از پیرمردی روستایی دربارهٔ علت سپیدی قلهٔ علم کوه در رود بارِک حسن‌کیف، شنیدم که: علم کوه و دریا هریک خود را از دیگری بزرگ‌تر می‌دانست و روزی دریای خشمگین با موجی بلند از قلهٔ علم کوه گذشت و از آن روز سرِ علم کوه سپید شد(هینلز، همان: ٤٣٧).

در *بندهشن* به کوه‌هایی اشاره شده است که از البرز روییده‌اند. در میان آن‌ها کوهی به نام «کوه کاف» وجود دارد که پس از البرز از همه بزرگ‌تر است. در *فرهنگ نام‌های اوستا* چنین آمده است: در جغرافیای اسلامی، کوه قاف را همان البرز می‌دانند که در آثار زرتشتی جنبهٔ دینی و معنوی فراوان دارد و محل زندگی سیمرغ است (رضی، ١٣٦٩: ٦٨٩).

در باورهای مردم، کوه قاف بلندترین کوه است و کسی را بدان‌جا راهی نیست و کیخسرو و بیژن و گیو و بهرام گور در این کوه طلسم شده‌اند و با ظهور سوشیانت در رکاب او شمشیر خواهند زد. خورشید، در باورها، از پس این کوه برمی‌خیزد، و گاه اهریمن‌هایی

www.SID.ir

Archive of SID

که در این کوه ساکن هستند، جلوِ تابش خورشید را می‌گیرند. بدین روایت، پیرامون زمین را کوه فرا گرفته و از بلندای قاف می‌توان به آسمان رسید و جای‌گاه سیمرغ در کوه قاف است. در این روایت‌ها، سنگ این کوه از زمرد سبز، و کبودی آسمان روشنای زمردی است که از آن می‌تابد. در کنار این کوه از دو سو دو شهر جابلقا و جابلساست و از آدمیان تنها ذوالقرنین بود که به کوه قاف رسید. در *قصص‌الانبیاء* آمده است که اسکندر از کوه قاف پرسید که کیستی. گفت: قافم. گفت: این کوه‌های پیرامون تو چیست. گفت: عروق من‌اند و هرگاه خدا بخواهد در زمین زلزله پدید آید، من یکی از رگ‌های خود را بجنبانم. عارفان کوه قاف را سرمنزل مقصود می‌دانند و چنین است که در *منطق‌الطیر* عطار، مرغان در جستجوی شهریار خود سیمرغ، به جانب قاف پرواز می‌کنند و چندان از خان‌های پر از خوف می‌گذرند که از آنان جز سی مرغ باقی نمی‌ماند و درمی‌یابند که سیمرغ در خود آنان است و او به ما نزدیک و ما ز او دوریم (یاحقی، همان: ۲٦۸).

◈ناکجا آباد

«آن پیر که بر کنارهٔ صفه‌ای بود، مرا جواب داد که ما جماعتی مجردانیم از جانب «ناکجاآباد» می‌رسیم؛ مرا فهم بدان نرسید، پرسیدم که... »(سهروردی، همان: ۲۱۱). در کتاب *شرح رسائل فارسی سهروردی* چنین آمده است: «این اصطلاح در فرهنگ واژه‌های فارسی نبوده و در نوشتهٔ سهروردی،معنای لفظی کشوری در لامکان» است (سجادی، ۱۳۷٦: ۱۵۱). مقصود از ناکجا آباد،مدینه‌ای است که به اصطلاح در آن سوی کوه‌های قاف قرار دارد. آن‌سوی قاف را، مانند شهرهای جابلقا، جابرسا، هورقلیا، در نقشه‌های جغرافیایی نمی‌توان یافت؛ به واقع، ناکجاآباد،فضایی مناسب و ویژه برای روان یا نفس است که ذات خود را آشکار بیند (کربن، همان: ۲۹۵). هانری کربن ناکجا آباد را سطحی از حقیقت به شمار می‌آورد که وجود خارجی ندارد،اما حقیقی است. ناکجا آباد، شهر پاکان یا عالم ارواح است که از زمان و مکان بیرون است. امروزه ناکجا آباد را بر شهر خیالی یا «مدینهٔ فاضلهٔ» نایافتنی اطلاق می‌کنند(سجادی،۱۳۷۰: ۷۵۸). شیخ اشراق، نماد «ناکجا آباد» را در چندین رساله از رسائل خود به کار برده و در تمام آثار، آن‌را رمز فرشتگان یا نفس‌ها و عقل‌ها معرفی می‌کند(پورنامداریان،همان: ۳۵۳).

www.SID.ir

Archive of SID

◈عدد هفت

در فرهنگ ایران و جهان، اعداد و حروف، گاه دارای تقدس و گاه همراه با شومی و کارکردهای ویژه‌ای بوده‌اند. در فرهنگ‌های مختلف، برخی از اعداد نمادی خاص داشته‌اند، اعدادی که از قداست برخوردارند، یا از نیروی اهریمنی متأثرند؛ از جمله آن‌هاست سه، چهار، هفت و چهل.

از میان اعداد، عدد هفت، از دیر باز مورد توجه اقوام مختلف جهان بوده است. نخستین قومی که به عدد هفت توجه کرده، قوم سومر بوده است. بابلیان نیز برای عدد هفت اهمیت بسیار قائل بودند. بنی‌اسرائیل نیز به تقلید از بابلیان، عدد هفت را مورد توجه قرار دادند. چنان‌که تعداد سیارات، فرشتگان مقرب، ایام هفته و انتساب آن‌ها به فرشتگان مزبور، مؤید این مطلب است (معین، همان: ٢٦٤).

اعراب نیز، چه در جاهلیت و چه در اسلام، به این عدد اهمیت می‌دادند. از جمله، هفت بار طواف به دور کعبه، و هفت بار رمی‌جمرات، و هفت بار سعی بین صفا و مروه. عدد هفت نزد همهٔ اقوام هندواروپایی نیز مقدس بوده است. در نظر یونانیان، عدد هفت مخصوص «آپولو» خداوند پزشکی و صنعت بود که هفت روز مانده به ماه نو، برای او قربانی می‌کردند. هندیان و ایرانیان نیز اهمیت ویژه‌ای برای هفت قائل بودند. هفت پروردگار آریایی که نزد هندوان به نام «آدی‌تیا» خوانده می‌شوند و هفت امشاسپندان ایرانیان باستان، علاقهٔ آنان را به عدد مزبور می‌رساند. زرتشت از هفت وجود یا جلوهٔ خدا سخن می‌گوید که خداوند آن‌ها را برحسب ارادهٔ خود آفریده است (هینلز، همان: ۷۵). به نام‌های بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد، مرداد و در رأس اینان «سپنتامئنیو»(خرد مقدس) قرار دارد. گاهی به جای خرد مقدس، «سروش» قرار می‌گیرد. در مقابل اینان، اهریمن نیز هفت عامل آفرید به نام‌های اِکمنه در برابر بهمن، ایندرِه در برابر اردیبهشت، سئوره در برابر شهریور، نااونگ‌هئی‌شیا در برابر سپندارمذ، تئوروی در برابر خرداد، زئیریش در برابر مرداد، و ائشمه در برابر سروش (معین، ١٣٦٤: ۲۵۷). در دوران اساطیری، هفت کشور وجود دارند که در کتب مقدس ایرانی و هندی نام‌های آن‌ها آمده است. یاقوت حموی نیز در *معجم‌البلدان* از هفت اقلیم و ارتباط آن‌ها با سیارات و بروج یاد می‌کند.

www.SID.ir

Archive of SID

در باورهای ایرانی و در اسلام نیز آسمان و زمین هفت طبقه دارند؛ دوزخ را هفت طبقه است. در عرفان ایرانی نیز، از طلب تا فنای در راه خدا، هفت مرحله است: طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت، و فنای فی‌الله. و هفتاد، هفت‌صد و هفت هزار نیز از مضرب‌های هفت در ده و صد و هزار است، که در تصوف معنای خاص خویش دارند. معابد هفت طبقه، حاکی از تقدس هفت و نماد طبقات آسمان است. در ستاره‌شناسی کهن، جهان را هفت دور است و مدت هر دور هزار سال، و هر هزاره از آنِ یکی از هفت سیارهٔ جهان باستان، و برخی از ستاره‌شناسان هر دور را هفت هزار سال می‌دانند.

نتیجه‌گیری

مسلماً نخستین نمادسازی‌های بشر در طول تاریخ با تغییراتی که در آن‌ها پدید آمد، نشان‌گر باورها و اندیشه‌های او و در نتیجهٔ باورهای اساطیری او بوده‌اند. با چنین دیدی می‌توان هر نمادی را که در بین نوع بشر عمومیت و معنایی مشترک دارد، دارای ریشهٔ کهن و معنایی با قدمت زیاد دانست.

تحولات اجتماعی در جهش معنایی اسطوره‌ها و شخصیت‌های اساطیری نقش داشته‌اند. نمادهای تاریخی سمبل‌های مکرر است و این تکرارپذیری در طی تاریخ به گونه‌ای صورت می‌گیرد که وقتی رمزها با شکل قدیمی‌شان دوباره متجلی می‌شوند، معانی قبلی را متحول می‌سازند و دیگر ماهیت پیشین را ندارند. مثلاً نور در حکمت اشراق، وقتی دوباره متجلی می‌شود، دیگر معنای نور و آتشی را ندارد که در مفهوم اساطیری و اوستایی داشته است، بلکه تغییر معنی می‌دهد.

آن‌چه انسان اساطیری به عنوان یک باور به آن می نگریست، برای انسان امروزی شکلی نمادین به خود می گیرد. از نظر انسان اساطیری اندیش، ارتباط با طبیعت حقیقتاً وجود دارد؛ آنان به خدایان قربانی می‌دهند تا از خشم‌شان مصون بمانند، و یا آن‌ها را با خود بر سر مهر آورند. حال آنکه در نظر انسان امروزی، قربانی کردن فقط یک نماد است؛ انسان نفس خود را قربانی می‌کند. تاریخی که تبدیل به اسطوره می‌شود نیز همین وضعیت را دارد. آن‌چه به عنوان حقیقتی در بستر تاریخ رخ داده است، جنبهٔ نمادین به خود می‌گیرد. بخش قابل توجهی از نشانه‌هایی که ما در رفتارهای جمعی خود از آن‌ها پیروی می‌کنیم، نشانه‌هایی

www.SID.ir

Archive of SID

است که به دلیل تاریخی بودن‌شان به نماد و اسطوره بدل شده‌اند؛ البته، این نکته حائز اهمیت است که تاریخی بودن، تنها دلیل نماد بودن نیست؛ در هر حال، زندگی انسان از بدو اجتماعی شدن با نماد در پیوند بوده است. شکل، تأویل و برداشت‌های مختلف از نمادها به لایه‌های اجتماعی، تاریخ تمدن، قوم شناسی فرهنگی، روان‌کاوی و روان شناسی، نقد هنر، تاریخ ادبیات و ادیان و امثال آن‌ها وابسته است.

یک روی‌داد تاریخی، هرچند مهم باشد، به خودی خود برای مدتی طولانی در خاطر عامه نمی‌ماند؛ مگر وقتی‌که با نمونهٔ اسطوره‌ای کاملاً شبیه باشد؛ بنابراین، حافظهٔ جمعی، حوادث جزئی را به مقولات کلی، و اشخاص تاریخی را به نمونه‌های ازلی بدل کرده است؛ و نماد ابزار این ماندگاری به شمار می‌آید.

در واقع، نمادهای اساطیری در حیطهٔ اندیشه، ذهن و احساسات انسان جای دارند. گاه انسان برای نشان دادن یک خدا یا یک الهه، از کالبد آدمی استفاده می‌کند تا آن‌را به صورت خدای مشخص درآورد. دربارهٔ نماد در اساطیر، گفته‌اند که بشر با بخشیدن ماده و هویت به موجوداتی که شکل اصلی آن‌ها ناشناخته است، تصویری نمادین می‌دهد. شناخت درست اسطوره، مستلزم شناخت نمادها و معانی حقیقی پنهان در آن‌هاست. اگر نتوانیم پیام واقعی اساطیر را دریافت کنیم، آن‌ها را داستان‌هایی پیش‌پا افتاده و جدا از تاریخ دنیا تصور خواهیم کرد. اسطوره، با زبانی نمادین و سمبولیک بیان‌گر عقاید، افکار فلسفی و دینی و رؤیاها و تجربیات روانی ـ اجتماعی انسان‌ها ست. تحول اساطیر هر قوم، معرف تحول شکل زندگی، دگرگونی ساختارهای اجتماعی و تحول اندیشه و دانش است. در واقع، نمادها زبان بیانی تمدن‌ها به شمار می روند و با حضور آن هاست که تمدنی بارور یا فقیر قابل تصور است.

کتابنامه

۱. احمدی ملکی، رحمان. بی تا، «**شکلهای نمادین ذهن ما**»، ***هنرنامه***، ش سوم.

۲. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. ۱۳۷۷، ***اسطوره بیان نمادین***، چ ۱، تهران، سروش.

۳. الیاده، میرچا.۱۳٦۲، ***چشم‌اندازهای اسطوره***، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، توس.

٤. _____ . ۱۳٦۰، ***مقدمه‌ای بر فلسفهٔ تاریخ***، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما.

www.SID.ir

Archive of SID

۵. انوشه، حسن. ۱۳۷٦، ***دانشنامهٔ زبان فارسی***، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

٦. باستید، روژه. ۱۳۷۵، ***دانش اساطیر***، ترجمهٔ جلال ستاری، چ ۱، تهران، توس.

۷. بایر، لویی. ۱۳٥٤، ***آفریقا؛ افسانه‌های آفرینش***، ترجمهٔ ژ.آ.صدیقی، تهران، بی نا.

۸. _____.۱۳۸٤، ***بندهشن، مجموعه پژوهشهای ایران باستان***، تصحیح و ترجمهٔ فضل الله پاکنژاد، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، چ ۱، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

۹. بهار، مهرداد. ۱۳۸٤، ***پژوهشی در اساطیر ایران***، چ۵ ، تهران، آگه.

۱۰. بهزادی، رقیه. بی‌تا، «**نماد در اساطیر**» ***کتاب ماه هنر***، ش ۳٦-۳۵.

۱۱. پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۳، ***رمز و داستانهای رمزی در ادبیات فارسی***، تهران، علمی‌وفرهنگی.

۱۲. تیلیخ، پل. ۱۳۸۱، ***الهیات سیستماتیک***، ترجمهٔ حسین نوروزی، ج۳، تهران، حکمت.

۱۳. خرمشاهی، بهاءالدین. ۱۳۷۲، ***دین‌پژوهی***، تهران، بی نا.

۱٤. دلاشو، م، اوفلر. ۱۳۵٦، ***زبان رمزی و قصه‌های پریوار***، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، توس.

۱۵. رضی، هاشم. ۱۳٦۹، ***فرهنگ نامهای اوستا***، تهران، بی نا.

۱٦. ستاری، جلال. ۱۳۷٤، ***اسطوره و رمز***، تهران، مرکز.

۱۷. سجادی، ج. ۱۳۷۰، ***فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی***، چ۱، تهران، طهوری.

۱۸. _____ . ۱۳۷٦، ***شرح رسائل فارسی***، چ۱، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

۱۹. سهروردی، شهاب الدین. بی تا، ***مصنفات***، تصحیح هانری کربن، ج۱، تهران، پژوهشگاه.

۲۰. کراپ، الکساندر. ۱۳۷۷، ***جهان اسطوره شناسی***، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، مرکز.

۲۱. کربن، هانری. ۱۳۷۳، ***آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی***، به کوشش داریوش شایگان، ترجمهٔ باقر پرهام، ج۲، تهران، فرزان.

۲۲. کوپر، جی.سی. ۱۳۸۰، ***فرهنگ مصور نمادهای سنتی***، ترجمهٔ ملیحه کرباسیان،چ۱، تهران، فرشاد.

۲۳. گربران، ژوان شوالیه. ۱۳۸٤، ***فرهنگ نمادها***، ترجمهٔ سودابه فضایلی، ج۲، تهران، جیحون.

۲٤. محمدخانی،ع. وحسن‌سیدعرب. ۱۳۸۲، ***نامهٔ سهروردی(مجموعه مقالات)***، چ ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۵. واحد دوست، م. ۱۳۷۹، ***نهادینه‌های اساطیری در شاهنامهٔ فردوسی***، چ ۱، تهران، سروش.

۲٦. معین، محمد. ۱۳٦٤، ***مجموعه مقالات***، به کوشش مهدخت معین، تهران، معین.

www.SID.ir

Archive of SID

۲۷. هینلز، جان. ۱۳۸٦، ***شناخت اساطیر ایران***، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ۱، تهران، چشمه.

۲۸. یاحقی، محمد جعفر. ۱۳۸٦، ***فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی***، تهران، فرهنگ معاصر.

۲۹. یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۷، ***انسان و سمبلهایش***، ترجمهٔ محمود سلطانیه، تهران، جامی.

30. Eliadeh, Mircca. 1987***, Encyclopedia of Religion***, Vol. 4, New York, MC Millan.

31. Guenon, Rene. 1995, **"Word and Symbol",** ***Fundamental Symbols***, the Universal Language Scared Science,ed. Michel Valsan, trans, Alvin Moorer and ed. Martin Lings, Cambrdige.

www.SID.ir