

تحلیل گناهکاری جمشید در آیین زرتشت با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی

شکوه السادات تابش

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

سعید شفیعیون*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

چکیده

رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی با آشکارسازی فرایند شکل‌گیری معنا و مشخص کردن ارزش‌ها و هنجارها در متن توسط لوتمان (۱۹۲۲-۱۹۹۳م) پایه‌گذاری شد. این رویکرد با تمرکز بر نحوه تعامل سپهرهای نشانه‌ای مختلف، امکان جدیدی را در بررسی رخدادهای فرهنگی فراهم کرد تا نحوه تولید متن در یک سپهر نشانه‌ای روشن شود. متون اسطوره‌ای - دینی به عنوان یکی از منابع برجسته فرهنگی، بستری مناسب برای به کارگیری نظریه نشانه‌شناسی فرهنگی است. در پژوهش حاضر، از این الگو در متن اسطوره‌ای - دینی اوستا استفاده شده تا با انتخاب شخصیت جمشید، به نحوه مشروعیت‌زدایی از آیین مهرپرستی و مشروعیت‌زایی و چگونگی تولید معنا در آیین زرتشتی پرداخته شود. در این دیدگاه، جمشید در دوگانه تقابلی (خود و دیگری)، تکوین‌یافته ایزدشاه آیین مهری است که با کم‌رنگ شدن اندیشه‌های ودایی و توسعه سپهر نشانه‌ای زرتشتی، شخصیت گناهکاری گرفته است. در این مقاله، گناهکاری جمشید از طریق بررسی ورود وی به

* نویسنده مسئول: saeid.shafieioun@gmail.com

سپهر نشانه‌ای جدید، با سازوکار جذب و طرد فرهنگ دیگری و تولید متن و تثبیت فرهنگ خودی (زرتشتی) تحلیل شده است.

واژه‌های کلیدی: جمشید، سپهر نشانه‌ای، گناه، نشانه‌شناسی فرهنگی، نظریه لوتمان.

۱. مقدمه و بیان مسئله

تبیین فرهنگ تاریخی بشر به رویکردی نیاز دارد که بیش از محوریت بر زبان، بر عنصر تعاملات فرهنگی متمرکز باشد. یکی از این رویکردهای فرهنگ‌محور، الگوی نشانه‌شناسی فرهنگی یوری لوتمان^۱ است که فارغ از موضوع تحقیق، بر متن و نشانه متمرکز است. این رویکرد با وضع اصطلاح سپهر نشانه‌ای، قلمرو فرهنگ را متنی پر از نشانه در نظر گرفته و از این طریق به توصیف و تبیین سازوکار و عملکرد نشانه‌ای فرهنگ پرداخته است. مسئله مهم نشانه‌شناسی فرهنگی، چگونگی تعامل فرهنگ با فرهنگ‌های دیگر یا نحوه تعامل سپهرهای نشانه‌ای مختلف است. رویکرد لوتمان برای بررسی رخدادهای مهم فرهنگی و حلقه‌های مفقود زنجیره تحلیل وقایع، امکان جدیدی را در بررسی متون فراهم کرد. یکی از انواع متونی که در مرکز فرهنگ قرار دارد، اسطوره‌ای - دینی است که در تکامل خود، محتوی لایه‌های پی‌درپی است. هریک از لایه‌های این متون بنابر نیازهای ویژه فرهنگ با مخاطب خاص خود بازتولید می‌شود و در این مسیر، مانند هر متن فرهنگی، تحولات گسترده‌ای را از سر می‌گذراند^۲ و در تبیین جهان‌بینی و حفظ الگوها، اهمیت و کارکردی ویژه می‌یابد (سمنکو، ۱۳۹۶: ۴۱). با این مقدمات از آنجا که چرایی و چگونگی ایجاد مفهوم گناه از موضوعات مهم اسطوره‌ای - دینی است، این الگو برای بررسی گناه جمشید، از شخصیت‌های مهم اسطوره‌ای، به کار گرفته می‌شود. بررسی داستان جمشید در اوستا و بیشتر متون پهلوی تلاش برای نسبت دادن سیمایی گناه‌آلود به جمشید را آشکار کرده و امتداد این کوشش در قالب بازسازی روایت گناه وی تا متون دوره اسلامی (مانند شاهنامه و منابع تاریخی) ادامه

یافته است. باوجود این تلاش‌ها، ماهیت گناه منسوب به جمشید در فرهنگ زرتشتی با ابهام نشان داده و به صورت‌های گوناگونی تفسیر شده است (نک. جدول ۱).

جدول ۱. ماهیت گناهان منسوب به جمشید در فرهنگ زرتشتی^۳

گوشت‌خواری و آموختن آن به مردمان	در برابر	گیاه‌خواری
ادعای خدایی		یکتاپرستی
دروغ و غرور و دین‌گریزی		تسلیم در برابر فرمان اهوره‌مزدا و دین‌داری
پری‌کامگی یا عشق‌ورزی با پریان		ازدواج مشروع

با توجه به آشفتگی و ناهمسازی متون در ماهیت گناه جمشید، الگوی لوتمان برگزیده شد تا با خوانشی جدید از این اسطوره، نشان داده شود که نظام نشانه‌ای زرتشتی چه مفاهیم تازه‌ای را به اسطوره جمشید تحمیل کرده است و چگونه سبب شده که یک رفتار یا کنش از فرهنگ دیگری به عنوان گناه در فرهنگ خودی تعریف شود.

۱-۱. فرضیه و روش تحقیق

جمشید اسطوره‌ای به عنوان شخصیت فرهنگی و موضوع گناه او به مثابه کنش، در مقوله فرهنگ تعریف می‌شود. بنابراین بررسی این موضوع به رویکردی فرهنگ‌محور نیاز دارد. نظریه نشانه‌شناسی فرهنگی لوتمان در این زمینه بسیار کارآمد عمل می‌کند؛ زیرا علاوه بر کاوش معنایی نهفته و ضمنی متن، به بافت اجتماعی/ فرهنگی نیز توجه دارد. در این پژوهش، سپهر فرهنگی ناظر (سپهر نشانه‌ای زرتشتی) مترادف با نظم و خودی است و در مقابل سپهر فرهنگی مغلوب یا همان ناحیه آشوب قرار می‌گیرد. روش تحقیق کتابخانه‌ای است؛ به این ترتیب که با توجه به چارچوب نظری، نخست منابع و

کتب مربوط به جمشید و آیین‌های مرتبط با مهر و زرتشت جمع شد و پس از آن یافته‌ها بررسی، طبقه‌بندی و توصیف و تحلیل شد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

در حوزه نشانه‌شناسی فرهنگی، تحقیقات زیادی صورت گرفته است. برای نمونه می‌توان از آثار فرزانه سجودی نام برد. وی در مجموعه مقالات *نشانه‌شناسی فرهنگی* (۱۳۹۰) مقالاتی از نشانه‌شناسان فرهنگی را چاپ کرد. نجومیان (۱۳۹۰) نیز مجموعه مقالاتی در این حوزه با عنوان *نشانه‌شناسی فرهنگ (ی)* جمع کرده که از میان آن‌ها مقاله «معناسازی با چینش آشوب در نظم در رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی» از پاکتچی اهمیت زیادی دارد.

نزاکتی و درخشه (۱۳۹۰) با استفاده از آرای بارت، به قرائت رمزگشایانه اسطوره پرداخته‌اند. پاکتچی (۱۳۹۱) مفاهیم طبیعت و فرهنگ و تقابل آن‌ها در حوزه نشانه‌شناسی فرهنگی از منظر لوتمان را معرفی کرده و به تحلیل چندگانگی کاربرد مفهوم فرهنگ در الگوی لوتمان پرداخته است. حقایق و شایسته‌فر (۱۳۹۳) به واسطه دو نگاره از *شاهنامه‌ی شاه‌تھماسب* و *شاهنامه‌ی شاه‌اسماعیل دوم*، با الگوی نشانه‌شناسی فرهنگی به تحلیل تصاویر انسان و دیو و چگونگی طرد فرهنگ دیگری در قلمروی نشانه‌ای تصویر پرداخته‌اند. سرفراز با ترجمه *تاروپود فرهنگ* (۱۳۹۶) گستره اندیشه لوتمان را بررسی کرده و در مقاله «واکاوی نظریه فرهنگی...» (۱۳۹۶) مناسبات میان دین و سینما را از این منظر تحلیل کرده است. آقابراهیمی، ساسانی و سجودی (۱۳۹۸) چگونگی بازنمایی خود و دیگری غیرایرانی را در سه رمان تنگسیر، *سووشون* و *همسایه‌ها* تبیین کرده‌اند. خدادادیان و اسداللهی (۱۳۹۸) همت خود را به توصیف جایگاه خود و دیگری فرهنگی در *نفثه‌المصدر* از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی معطوف کرده‌اند.

در ادامه به تعدادی از مقالات لاتین با موضوع نشانه‌شناسی فرهنگی اسطوره اشاره می‌شود. دروموند^۴ (۱۹۸۱) از اسطوره آراواک و ترابریاند^۵ استفاده کرده تا نشان دهد خویشاوندی و قومیت جزئی از پایه‌های مفهومی فرهنگ است. این مقاله پویایی هویت فرهنگی را در افسانه و اسطوره به شکل برجسته‌ای نشان می‌دهد که در حل و فصل معضلات ابتدایی انسان یاریگر است. سگال^۶ (۱۹۸۳) به بیان اهمیت اسطوره برای نشانه‌شناسان پرداخته و دلایل دشواری تلفیق این دو شاخه را توضیح داده؛ زیرا اسطوره در تقاطع تعدادی از نظام‌های نشانه‌ای مختلف قرار دارد و شامل یک سیستم نمادی، کلامی، تصویری و مذهبی است. آسمن^۷ (۲۰۱۲) ظرفیت فرهنگ انسانی را - برخلاف طبیعت - تاحدی گسترده و مبسوط می‌داند که می‌تواند حافظه بشری را به چندین هزار سال پیش بازگرداند. او موضوع گذار از چندخدایی به یکتاپرستی را پدیده‌ای مرتبط با تکامل نمی‌داند؛ بلکه آن را زائیده انقلاب اجتماعی تفسیر می‌کند.

از تحلیل‌های متعددی که بر داستان جمشید نوشته شده، می‌توان از مقاله قاسمی (۱۳۹۴) نام برد که به بازخوانی داستان جمشید برپایه روابط گفتمان‌های مهری - زرتشتی پرداخته و ضمن اثبات تعلق جمشید به آیین مهری و واسازی روایات زرتشتی، تناقض‌های موجود در این روایات را برجسته کرده است. چهارمحالی، شعبان‌زاده و حسن‌آبادی (۱۳۹۸) به تحلیل تقابل دوگانه در داستان جمشید برپایه نظریه لوی - استروس اقدام کرده‌اند. محجلین و دورودی (۱۳۹۸) عناصر تحول اسطوره شامل شکستگی، دگرگونی و ادغام را در دگردیسی‌های اسطوره جمشید در گذار از دوران هندواروپایی به دوران اسلامی بررسی کرده و نتیجه گرفته‌اند که پس از نوآوری‌های زرتشت، جمشید دچار هبوط شده؛ اما محبوبیتش به بازآفرینی او انجامیده است.

با توجه به این بررسی‌ها، پژوهشی که از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی به تحلیل و بررسی شخصیت‌های اسطوره‌ای ایرانی پردازد، یافت نشد؛ بنابراین از نظریه لوتمان برای بازنگری در مفهوم و چگونگی گناه جمشید استفاده شد.

۱-۳. نظریه نشانه‌شناسی فرهنگی لوتمان

نشانه‌شناسی به بررسی انواع نشانه^۸ و تعبیر و قواعد حاکم بر آن می‌پردازد و نوعی روش خوانش متن به هدف کشف زبان زیرین است. منظور از نشانه پدیده‌ای ملموس و قابل مشاهده است که پیامی را می‌رساند و جانشین پدیده‌ای غایب می‌شود (چندلر، ۱۳۸۶: ۲۰ و ۴۲). لوتمان در سال ۱۹۷۳م نشانه‌شناسی فرهنگی^۹ را زیرشاخه‌ای از نشانه‌شناسی معرفی کرد و فرهنگ را مجموعه‌ای پیچیده از نشانه‌ها دانست که حاوی اطلاعات است. نظریه وی امکان بررسی تعامل، هم‌بستگی یا تضاد و تقابل میان نظام‌های نشانه‌ای را فراهم کرد (لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۴۴؛ Lotman, 1990: 2). رویکرد لوتمان در بازسازی نشانه‌های فرهنگی در پی پاسخ به این سؤال است که چرا فرهنگ این پدیده‌ها را آفریده است. در این رویکرد، هر متن یا هر فرهنگ ناظر درمقابل فضایی بیرونی که مترادف با بی‌نظمی، طبیعت، آشوب و وحشیگری است، قرار می‌گیرد. در این مقابله، فرهنگ ناظر خود را نظم فرهنگی (خود) و خارج از این فضا را به آشوب/وحشی/هیولا و غیره تعبیر می‌کند که مترادف‌هایی برای مفهوم دیگری است (لیونگبرگ، ۱۳۹۰: ۱۲۹). رویکرد لوتمان به دنبال چگونگی شکل‌گیری معنا و مشخص کردن ارزش و هنجارها در متن است که بنابه شرایطی، مورد حمایت یا سرکوب و جذب یا طرد قرار می‌گیرد. در تحقیق حاضر، بررسی رویکرد لوتمان با شرح دو کلیدواژه اصلی این مکتب - و مرتبط با موضوع پژوهش - آغاز شده است.

۱-۳-۱. سپهر نشانه‌ای

سپهر نشانه‌ای^{۱۰} مجموعه‌ای منظم از نشانه‌هاست که بیرون از آن، آشوب و بی‌نظمی قرار دارد و نظم درون مجموعه را تهدید می‌کند. سپهر نشانه‌ای محل تجمع متن و ساختارهای نشانه‌ای تثبیت‌یافته تاریخی است. پیرامون سپهر نشانه‌ای مرزی وجود دارد که امکان ارتباط و تعامل با فضای بیرون از سپهر خودی، یعنی سپهر متعلق به دیگری، را فراهم می‌کند (Lotman, 1990: 137). در مرکز سپهر نشانه‌ای، نظامی از رمزگان‌ها برپایه قراردادهای نشانه‌ای قرار دارد که متون فرهنگی در آن تولید می‌شود؛ اما حاشیه از سویی محل آشوب و بی‌نظمی و از دیگر سو جایگاه خلاقیت نوآورانه است تا با تنش میان مرکز و حاشیه، معنا و فرهنگی جدید تولید شود (پوسنر، ۱۳۹۰: ۳۲۳).

هر متن فرهنگی حاوی اطلاعات سپهر نشانه‌ای خود است که با حافظه فرهنگی ارتباط نزدیکی دارد (سمنکو، ۱۳۹۶: ۱۳۶-۱۳۷). سپهر نشانه‌ای، مانند فرهنگ، ویژگی‌های متعددی دارد^{۱۱} که یکی از آن‌ها دوگان‌محوری^{۱۲} یا تقابل دوگانه در متن است (همان، ۱۳۴). سپهر نشانه‌ای به سبب تقابل موجود میان فرهنگ و نافرنگ، نظم و آشوب، و خود و دیگری یک فضای دوگانه است. تقابل دوگان‌ای که لوتمان مطرح می‌کند، برای متن سازنده و هویت‌بخش است که با تعریف و مشخص کردنِ حدومرز یک سپهر، سبب برقراری یا مقابله با دیگر سپهرها می‌شود. لوتمان (2009: 25) در کتاب آخر خود، وجود مرزی قاطع و نفوذناپذیر میان سپهرها را رد کرد و آن را وابسته به نوعی نسبیت دانست.

۲-۳-۱. تقابل دوگانه خود و دیگری

در نشانه‌شناسی فرهنگی، «دیگری» به معنای بیگانه با «خود» است که به تعامل یا تقابل با خود خواهد رسید. هر فرهنگی برای تثبیت معنای خود بیش از اینکه به معیار حقیقت و واقعیت و تطابق با آن‌ها نیازمند باشد، به «غیر» یا دیگری مخالف نیاز دارد

که با تقابل با آن/ او، معنایش را درمقابل آن تثبیت کند. در این مسیر، فرهنگ ناظر خود را به مثابه نظم می‌انگارد و آنچه را که بیرون از فرهنگ خودی وجود دارد، ضد فرهنگ^{۱۳} و آشوب و به اصطلاح دیگری می‌نامد (لیونگبرگ، ۱۳۹۰: ۱۲۷). تقابل/ تعامل دوگانه خود - دیگری و نتیجه برخورد این دو همواره از محورهای مطالعات فرهنگی بوده است (Sanderson, 2004: 7).

۴-۱. رویکرد لوتمان درمورد تقابل/ تعامل فرهنگ‌ها

لوتمان با توجه به این موضوع که فرهنگ‌ها پیوسته با یکدیگر تعامل و تقابل برقرار می‌کنند، وارد تفسیر نوع ارتباط فرهنگ با دیگر فرهنگ‌ها می‌شود. به تعبیر لیونگبرگ^{۱۴} (۱۳۹۰: ۱۳۷)، معنا (متن) فقط زمانی عمق خود را نشان می‌دهد و از بسته بودن فراتر می‌رود که با معنای دیگری (بیگانه) مواجهه داشته و با آن در تعامل باشد. مداخلات عناصر بیگانه/ دیگری برای رشد و توسعه پایدار هر فرهنگی ضروری و حیاتی است و سبب تولید متون جدید می‌شود.

لوتمان (1990: 144-145) تقابل/ تعامل فرهنگ‌ها را در سپهر نشانه‌ای تابع الگوی سه‌گانه بی‌کنشی و انفعال، اشباع^{۱۵} و تولید متن^{۱۶} تفسیر و تأکید می‌کند این فرایند به صورت ناگهانی رخ نداده و تدریجی است. مطابق این الگوی سه‌گانه، فرهنگ در مرحله بی‌کنشی وارد تعامل با فرهنگ‌های دیگر می‌شود. در این مرحله، فرهنگ جدید با متونی مواجه می‌شود که با سازمان‌دهی درونی خویش تفاوت بارز دارد و فاقد رمزگانی برای رمزگشایی آن است؛ اما به آن متون (فرهنگ) هم‌حضور بی‌تفاوت نیست و قطعاً واکنشی درمقابل فرهنگ دیگری پدید می‌آید. این رویارویی اولیه به صورت پذیرش و جذب ساختارهای متنی دیگری، در سپهر نشانه‌ای فرهنگ جدید است (سمنکو، ۱۳۹۶: ۶۵). در مرحله دوم رویکرد لوتمان، هر فرهنگی پیوسته بخش‌هایی از دیگری را طرد می‌کند و بیرون نگه می‌دارد و بخش‌هایی از آن را مورد پذیرش و

جذب قرار می‌دهد (همان‌جا) و به تولید رمزگان‌هایی نو برمبنای متون داخل‌شده در خویش اقدام می‌کند که مرحله اشباع نامیده می‌شود. مرحله نهایی در دسته‌بندی لوتمان تولید متن است؛ به این معنا که با استفاده از رمزگان‌های جدید تعریف‌شده در مرحله دوم، فرهنگ شروع به تولید فعالانه متون نو و جدید براساس متن‌های مورد پذیرش هسته مرکزی می‌کند که با سپهر نشانه‌ای خود تناسب دارد.

پس از معرفی مختصر نظریه لوتمان، چگونگی بازتولید اسطوره جمشید در بستر فرهنگی زرتشتی در مرکز توجه قرار می‌گیرد تا موضوع گناهکاری جمشید در فرهنگ زرتشتی بررسی شود.

۲. گناه جمشید و نشانه‌شناسی فرهنگی

از آنجا که موضوع اسطوره از مطالعات آیین‌های مذهبی جدا نیست، می‌توان اسطوره را در حکم ابزاری دانست که اعتقادات و نهادهای موجود را با استناد به دین توضیح می‌دهد (Segal, 2004: 63). با این نگاه، جمشید از شخصیت‌های کهن اسطوره‌ای مطرح در کتاب دینی اوستا است که با ویژگی‌های متناقض و با دو دوره زندگی متفاوت ظاهر می‌شود: جمشید گناهکار با سرنوشت هولناک و جمشید مقدس و عاری از گناه. از یک سو بنابر گات‌ها (یسن ۳۲، بند ۸)، جمشید یکی از گناهکاران معرفی می‌شود و از دیگر سو در وندیداد که قدمت آن، باوجود تحریفات، همپای دیگر افسانه‌های مرتبط با جمشید است (کریستن‌سن، ۱۳۵۰: ۶-۷)، نه تنها سخنی از گناهکاری جمشید به میان نیامده، بلکه به پادشاهی خجسته وی و ساخت سازه‌ای عجیب که در آن مرگ و بیماری راهی نداشت، اشاره شده است. در فرگرد دوم وندیداد، جایگاه جمشید تا درجه‌ای رسیده که با اهوره‌مزدا به هم‌سخنی درمی‌آید:

زرتشت از اهوره‌مزدا پرسید [...] پیش از من که زرتشت هشتم نخستین کسی که تو اهوره‌مزدا با وی سخن گفتی و دین اهورا و دین زرتشت را به وی آموختی

کیست. اهوره‌مزدا پاسخ داد و گفت: نخستین کسی که پیش از تو ای زرتشت مقدس با وی سخن گفتم و دین اهوره‌مزدا، دین زرتشت را به وی آموختم، جم زیبا دارنده رمه انبوه بود (رضی، ۱۳۷۶: ۲۴۹).

این متن یادگاری از اهمیت جمشید در دوره پیش‌زرتشتی است و تضاد آشکاری با روایت گناهکاری جمشید دارد. نوع گناه جمشید در متون پهلوی نیز، موضوعی پر از ابهام و قابل بررسی است. در آثار پهلوی، گناه گوشت خوردن/ خوراندن جمشید گویا به‌کل فراموش شده یا به این دو صورت بیان شده: جمشید دعوی خدایی داشته یا ادعای دروغ، غرور و سرکشی. برای نمونه در *روایات پهلوی آمده*: «جم در فرجام کار مغرور شد و دعوی خدایی کرد»^{۱۷} (میرفخرائی، ۱۳۶۷: ۴۲). به هر حال، جمشید بنیان‌گذار و نظم‌دهنده با ویژگی‌های تحسین‌برانگیز، ناگهان به نقطه عطف «گناه» می‌رسد که سبب ازدست رفتن فره و زوال هولناک او می‌شود. این موضوع در روایت ایرانی (برخلاف روایت هندی که موضوع گناه یم^{۱۸}/ جمشید چندان مهم نیست) به‌صورت برجسته و پررنگ بیان می‌شود.

گناه به‌منزله کنش یا رفتار، مفهومی حائز اهمیت است؛ تا جایی که بدون درک ارتباط مفهوم گناه و اثرات انگیزاننده‌اش نمی‌توان رخداد‌های فرهنگی مربوط به آن را درک کرد. چنان‌که در قسمت بیان مسئله گفته شد، در این مقاله، تفسیر ایدئولوژی قدرت حاکم درمورد جمشید بررسی شده تا نشان داده شود چگونه سپهر زرتشت با تبیین گناه جمشید و حاکم کردن اهوره‌مزدا میان خود و جمشید، او را به‌عنوان دیگری درمقابل خود قرار داده است. این تعارض در *گات‌ها* (گات ۳۲، بند ۸) به این شکل آمده است: «آشکار است که جم پسر ویونگهان از همین گناهکاران است؛ کسی که برای خشنود ساختن مردمان خوردن گوشت به آنان آموخت. در آینده تو ای مزدا، باید میان من و او، خود قضاوت کنی» (پورداد، ۱۳۸۴: ۱۶۳). در این متن مشخص است که زرتشت، جمشید را به‌عنوان دیگری از خود جدا کرده است.

مسئله گوشت خوردن/ خوراندن به مردمان موضوعی مبهم است؛ زیرا گشتن دام نزد اقوام هندوایرانی، به سبب شغل اصلی ایشان که دامداری بوده، امری معمول محسوب می‌شد. با این توضیح، علت گناهکاری جمشید و تقابل زرتشت با وی باید دلیلی دیگر داشته باشد. برای پاسخ به این سؤال نخست باید توجه کرد که برپایه الگوی نشانه‌شناسی فرهنگی، آنچه نظم/ درون و آشوب/ بیرون فرض شده، می‌تواند بسته به محوریت زاویه نگاه فرهنگی جابه‌جا شود (پاکتچی، ۱۳۹۰: ۹۷). بنابراین از نظر آن سپهر نشانه‌ای که جمشید به آن وابسته است، جمشید عین نظم است و مرتکب گناهی نشده؛ اما از منظر آیین زرتشتی که در پژوهش حاضر به عنوان سپهر ناظر است، جمشید معادل آشوب، بی‌نظمی و گناهکاری محسوب می‌شود. درخور توجه است که در اینجا عناصر سازنده سپهر نشانه‌ای فرهنگ زرتشت به دلایل گوناگونی در گذر زمان دچار تغییر و دگردیسی می‌شود؛ بنابراین هنگام بحث درباره سپهر نشانه‌ای زرتشت، بیشتر مطالب موجود در گات‌ها منظور است که در قدمت آن میان محققان اختلافی نیست (ر.ک: تفضلی، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۷). اما بنابر نیاز، به یشت‌ها و یسنا و دیگر بخش‌های اوستا و متون زرتشتی دیگر نیز رجوع می‌شود.

۱-۲. سپهر نشانه‌ای زرتشت و مواجهه با دیگری

زرتشت در فرهنگی ظهور می‌کند که مخاطب سنت‌های فرهنگی پیش از خود است. به جز جمشید، نمونه‌های بیشتری نیز از تقابل سپهر نشانه‌ای زرتشت با دیگری فرهنگی در گات‌ها دیده می‌شود. گوی^{۱۹}، کرپان^{۲۰} و اوسیح^{۲۱} نمونه‌هایی از این دست به شمار می‌آیند که زرتشت صفات منفی را به آنان نسبت داده است. برای نمونه در گات‌ها (یسن ۴۴، بند ۲۰) از چندین دشمن زرتشت (دیگری‌ها) در کنار هم یاد می‌شود:

آیا دیوها از شهریاران خوب بوده‌اند؟^{۲۲} آنان به چشم خود می‌بینند که چگونه کرپان و اوزیک برای خشنود ساختن آنان به گاو ظلم و بیداد می‌کنند و کاوی‌ها

[کوی‌ها] به جای آنکه آن را بیرورانند و به رهنمایی اشته به زراعت بیفزایند آن را همیشه به ناله درمی‌آورند (پورداد، ۱۳۸۴: ۲۰۵).

زرتشت در یسن ۳۱، بند ۱۵ سؤالی مطرح می‌کند که بیانگر تعارض وی با کسانی است که ستور را آزار می‌دهند و باحالتی دهشتناک می‌کشند:

از تو می‌پرسم ای اهورا! چه چیز است سزای آن کسی که از برای سلطنت بدگنشی و دروغ‌پرستی در کار و کوشش است آن بدگنشی که جز از آزار کردن به ستوران و کارگران دهقان کار دیگری از او ساخته نمی‌شود؛ هرچند که از دهقان آزاری به او نمی‌رسد (همان، ۱۵۵).

توجه به همین دو بند اخیر گات‌ها نشانگر آن است که با طرح موضوع ظلم و بیداد به گاو و خوردن/ خوراندن گوشت (که درمورد جمشید مطرح شد) تقابلی در فرهنگ درحال رخ دادن است. این تقابل نشان‌دهنده وجود دیگری است که کرپان‌ها، کوی‌ها، دیوها، شهریاران بد و جمشید به آن وابسته است. در میان سپهرهای دیگر هم‌حضور با سپهر نشانه‌ای زرتشت که اطلاعات چندانی از آن‌ها در دسترس نیست، آیین مهر حائز اهمیت و قدرت بیشتری است؛ تا جایی است که نیبرگ (۱۳۸۳: ۵۳) دین اجتماعی ایران باستان را «انجمن دینی میثره» نام می‌نهد. ابوریحان بیرونی نیز در آثارالباقیه (۱۳۸۰: ۵۰۷) زرتشت را از قومی مهری دانسته که در بسیاری از مناسک خود وام‌دار این آیین است. هرچند که امکان حضور خرده‌آیین‌های دیگر نیز در دوره پیش از زرتشت و هم‌زمان با او وجود دارد، اطلاع چندانی از آن منابع در دسترس نیست؛ لذا از میان تمامی سپهرهایی که به صورت بالقوه ممکن است در آن دوره وجود داشته باشد، در این پژوهش بر سپهر نشانه‌ای مهر تکیه می‌شود که بنابه اشاره ابوریحان، زرتشت متعلق به آن بوده و منابع بیشتری نیز درمورد آن موجود است. این آیین در سرزمین هند به نام میترا و در ایران با عنوان مهر/ میثره (اوستایی) مشهور است و مربوط به دوره‌های نخستین مهاجرت آریایی‌ها به فلات ایران و سرزمین هند می‌شود که سبب اشتراکات اعتقادی میان دو قوم ایران و هند شد (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۵۴). آیین

مهر برپایه پرستش میترا/ مهر، ایزد ایران باستان، و ایزد عدالت، پیمان و جنگ بنا شد که از خدایان مشترک ایرانیان و هندیان، خدای جنگ، حافظ میثاق و نگاهبان تعهد بود (ورمازن، ۱۳۷۵: ۳۵). ایزد مهر در هند باستان با جفتی به نام ورونا، به عنوان خدای پیمان، مورد ستایش قرار می گرفت که هر دو حافظان نظم جهان بودند (بهار، ۱۳۷۳: ۱۶-۱۷؛ بویس، ۱۳۹۳: ۱/ ۷۳).

در این پژوهش، تقابل زرتشت با سپهر نشانه‌ای آیین مهر و جمشید به عنوان نمادی از آن مورد توجه است (بهار، ۱۳۹۱: ۲۱۶-۲۳۱) که دلایل این نمادسازی در ادامه بررسی شده است.

۲-۲. جمشید در سپهر نشانه‌ای مهر

ارتباط جمشید با مهر موضوع تحقیق پژوهشگران بوده است. برای مثال نیبرگ (۱۳۸۳: ۸۷) برای یمه (جمشید) نقش انسان نخستین را در انجمن میتراپی برمی شمرد. ویدن-گرن (۱۳۷۷: ۱۰۳) جمشید را بزرگ‌مرد آیین میترا می‌داند که نقش شاه کارناوال را به هنگام جشن مهرگان (که مرتبط است با میترا) ایفا می‌کند. این هماهنگی جمشید با میثره تا جایی است که بهار (۱۳۹۱: ۲۲۵) به جای میثره از یم (جم) و ورونه به عنوان شاهانی که به استقبال مردگان می‌آیند، نام می‌برد. زرنر (۱۳۸۴: ۱۹۱ و ۱۹۸-۱۹۹) نیز جمشید را همزاد یا جفت میثره و همتای زمینی او معرفی می‌کند. دو پژوهشگر اخیر شباهت‌های دیگر جمشید و ایزد مهر را بررسی کرده‌اند که در ادامه به آن پرداخته شده است.

ایزد مهر و جمشید هر دو با صفات «فراخ‌چراگاه» و «دارنده رمه‌های بسیار» توصیف شده‌اند. خویشکاری هر دو قربانی گاو و خلق زندگی بوده و جشن پیروزی هر دو در نوروز و آغاز بهار قرار دارد. بنابر ریگ‌ودا، میترا/ مهر گردآورنده مردمان است و پنج قبیله مردمان از او فرمان‌برداری می‌کنند. در اساطیر ایرانی، جمشید با

تشکیل طبقات چهارگانه، از مردم محافظت می‌نماید. بنابر مهریشت، هر دو کاخی افسانه‌ای دارند که در آن، شب و تاریکی، سرما و گرما، بیماری و مرگ وجود ندارد. هر دو وظیفه جنگاوری و موبدی را برعهده دارند (بهار، ۱۳۹۱: ۲۲۶-۲۲۷). همچنین در اساطیر آمده است از خون گاوی که به دست مهر گشته شد، درخت انگوری روید؛ نیز اختراع شراب را به جمشید نسبت داده‌اند (همان، ۸۷). زنر (۱۳۸۴: ۱۹۸) نیز به پیمانی اشاره می‌کند که جمشید پس از سفر دشوار به جهان مردگان، برای مردمان می‌آورد که همین موضوع سبب شده او را با مهر، نگهبان پیمان‌ها، همسان انگارند. نکته جالب دیگر درمورد جمشید این است که پس از ارتکاب به گناه و گسستن فره از وی، فره گسسته به ایزد مهر بازمی‌گردد (Pourshariati, 2008: 354). با درنظر گرفتن این ویژگی‌ها می‌توان نتیجه گرفت جمشید، در مقام نخستین شاه، با تجميع وظایف مهر، تجسم یا نماینده‌ای از آن ایزد بر زمین بوده و به این سبب خویشکاری مهر را برعهده داشت.

۳. رویکرد لوتمان، مواجهه سپهر نشانه‌ای زرتشت با دیگری

زرتشت به‌عنوان کنشگر اجتماعی، درحال ستیز با سپهر نشانه‌ای دیگری و تعریف سپهر خود است. فرایند این ستیز در پژوهش حاضر در بررسی گناه جمشید به‌کار گرفته می‌شود تا نشان دهد چگونه هسته مرکزی دین زرتشت از طریق تعامل با سپهر دیگری تفسیری جدیدی از جمشید تولید کرده است و در سپهر جدید، این شخصیت اسطوره-ای از «دیگری/ ضدفرهنگ»^{۲۳} به «دیگری درونی»^{۲۴}/ نافرهنگ^{۲۵} بدل می‌شود. همان‌گونه که ذیل عنوان ۱-۴ توضیح داده شد، نظریه لوتمان درمورد تقابل و تعامل فرهنگ‌ها دارای سه مرحله بی‌کنشی، اشباع و تولید متن است که در ادامه شرح آن آمده است.

۱-۳. مرحله بی‌کنشی

زرتشت به‌عنوان کنشگر اجتماعی، در حال مواجهه با سپهر نشانه‌ای دیگری و تعریف سپهر خود است؛ اما هنوز مرزهای خود را تعریف نکرده و رویارویی اولیه‌اش با آیین‌های پیش یا هم‌زمانش را به‌صورت پذیرش و جذب نشان می‌دهد. این واکنش که کنشگران در آن به‌صورت خنثی عمل می‌کنند، بیانگر مرحله بی‌کنشی و انفعال در نظریه لوتمان است. مطابق ساختار لوتمان (سمنکو، ۱۳۹۶: ۶۴)، مداخله و ورود عناصر فرهنگی سپهر دیگر به درون سپهر فرهنگی جدید، اغلب عامل محرک قدرتمندی برای رشد و توسعه فرهنگی است. با این توضیحات، به مواجهه و پذیرش کلی سپهر مهر و نماینده آن (جمشید) در سپهر زرتشت اشاره شده است.

در بند اول کرده ۱ مهریشت، اهوره‌مزدا به زرتشت گوید: «او (مهر) را شایسته ستایش بودن، مساوی در سزاوار نیایش بودن، مساوی با خود من که اهوره‌مزدا (هستم) بیافریدم» (پورداد، ۱۳۰۸: ۴۲۱). پس درعین حال که مهر آفریده اهوره‌مزدا است، از نظر پرستش، هم‌رتبه اهوره است. این تناقض در هم‌رتبه بودن آفریده و آفریننده، نشان از پذیرش و جذب کارکرد مهر در سپهر نشانه‌ای زرتشت دارد. پیش‌تر گفته شد که جمشید در مقام نخستین شاه، تجسم یا نماینده‌ای از آن ایزد بر زمین است که سبب تجمع وظایف و خویشکاری مهر در شخصیت جمشید می‌شود. زرتشت، جمشید را که نمادی از مهر است، مانند ایزد مهر همچنان که در بالا اشاره شد، وارد/ جذب سپهر نشانه‌ای خود می‌کند و سپس به آن واکنش نشان می‌دهد که ذیل عنوان ۴ به آن اشاره شده است.

۲-۳. مرحله اشباع

براساس نظریه لوتمان، در مرحله اشباع، فرهنگ به مقابله با دیگری برمی‌خیزد، آن را طرد می‌کند و بیرون از مرزهای خود نگه می‌دارد؛ باوجود این، بخش‌هایی از آن را

می‌پذیرد تا به تولید رمزگان نو بر مبنای متون داخل شده در سپهر خویش اقدام کند تا در مرحله نهایی بر مبنای آن به تثبیت خود و تولید متن بپردازد. در این مرحله، سپهر نشانه‌ای زرتشت متمایل به «هویت‌یابی» و «بیگانه‌سازی»^{۲۶} است؛ اما از تقابل شدید و ناگهانی با فرهنگ جامعه خودداری کرد و به تدریج دیگر خدایان ادیان کهن را به عنوان امشاسپندان یا ایزدان در حوزه قدرت اهورا جذب نمود. او با مشخص کردن هسته مرکزی خود به صورت جاگذاری اهوره‌مزدا به جای مهر، سبب شد تا بزرگ‌ترین جایگاه ایزدان کهن از دست رود. در ادامه نمونه‌هایی از این فرایند اشباع شرح داده شده است.

زرتشت رسوم مبتنی بر اعتقاد به جادو را با نفرین و طرد ساحر و جادویان رد کرد (Ezquerria et al., 2005: 519)؛ زیرا همراه بیماری و مرگ‌اند. در *وندیداد* (فصل ۲۰، بند ۱۰) آمده است: «[من زرتشت] به دور می‌رانم، همه [نوع] بیماری و مرگ را. همه جادوگران و پریان را و همه جَنی‌های دُرَوَند را» (رضی، ۱۳۷۶: ۴/۱۸۴۲).

در آیین مهر، قربانی شبانه همراه با نوشیدن هوم مرسوم بود و زرتشت هر سه مورد (قربانی، بزرگداشت شب و تاریکی و هوم‌نوشی) را طرد و انکار کرد (کلنز، ۱۳۹۴: ۸۹-۸۸). در ادامه هریک از این موارد تشریح شده است. میثره در جهان طبیعت در درجه نخست، خدای شب است که به زیور ستارگان آراسته است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۶۱). این آیین مراسم ویژه خود مانند قربانی پس از غروب خورشید را در تاریکی غار یا در مکانی عاری از نور خورشید انجام می‌داد (کومن، ۱۳۸۶: ۱۴۸). در مقابل شب و تاریکی، اهمیت روشنایی خورشید را برجسته می‌کند (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۱۳ و ۲۵۶). در گات‌ها نیز از کسانی انتقاد می‌شود که از خورشید به‌زشتی یاد می‌کنند: «آن کسی که کلام مقدس را ننگین ساخته از [...] خورشید به‌زشتی یاد می‌کند؛ زشتی که با دیدگان نیز می‌توان دید» (پورداود، ۱۳۸۴: ۳۹).

در خورشیدیشست تأکید می‌شود که در هنگام روز و حضور خورشید، دیوان، جادوان و پریان نمی‌توانند به آفرینش، بدی و پلیدی روی آورند و ستایشگر خورشید می‌تواند درمقابل جادوان، پریان، دزدان و راهزنان مقاومت کند (پورداد، ۱۳۰۸: ۳۰۹-۳۱۳).

تغییر رمزگان در مراسم قربانی‌های متعدد و مکرر را می‌توان از دیگر اصلاحات زرتشت برای تفاوت در سپهر خود در تقابل با سپهر مهر دانست. در گات‌ها (یسن ۲۹، بند ۱)، روان گاو از اینکه مورد تهاجم انسان‌ها قرار می‌گیرد، معترض است و از اهوره‌مزدا طلب یآوری می‌کند. در پاسخ این درخواست از جانب اهوره‌مزدا و اشه، زرتشت یاری‌کننده گوشورون معرفی می‌شود تا گاو را از دست پیروان آیین مهر نجات دهد (ورمازن، ۱۳۷۵: ۸۲-۸۴). سپهر نشانه‌ای زرتشت در گات‌ها سنت قربانی را طرد می‌کند و قربانی گاو را نماد برپایی رسوم شیطانی می‌داند. سپهر زرتشت در مرحله بعد (تولید متن) هدف از قربانی را با چالش جدی روبه‌رو می‌کند که در بخش بعد شرح داده شده است.

مراسم قربانی در آیین مهر، با نوشیدن هوم - که شیرۀ سکرآور گیاهی با همین نام است و از آداب عبادی محسوب می‌شده - همراه بود (رضی، ۱۳۸۱: ۱۳۵). زرتشت این سنت مرسوم در فرهنگ مهر را طرد می‌کند؛ برای نمونه در گاهان (یسن ۴۸، بند ۱۰) بیان شده: «کی این مشروب مسکر و کثیف را خواهی برانداخت از آن چیزی که کرپان‌های زشت‌کردار و شهریاران بدرفتار بعمدا ممالک را می‌فریبند» (پورداد، ۱۳۸۴: ۲۳۵). زرتشت به‌طور کلی کسانی را که تمایلات سبعانه در نوشیدن هوم داشتند، در سپهر خود نمی‌پذیرد. نمونه ایشان جنگجویان بودند که با مصرف هوم در میدان نبرد برانگیخته می‌شدند (ر.ک: نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۹۰-۱۹۱).

۳-۳. مرحله تولید متن

در مرحله نهایی، هسته مرکزی فرهنگ به تولید فعالانه متون جدید اقدام می‌کند تا در نهایت به تبیین گفتمان و تثبیت مرزهای فرهنگی خاص خود دست یابد (سمنکو، ۱۳۹۶: ۶۵). سپهر زرتشتی نیز به منظور رسیدن به مرحله ثبات و استواری، با استفاده از رمزگان‌های جدید تعریف‌شده در مرحله قبل، به تولید متن نوین و تثبیت فرهنگی دست می‌یازد. نمونه‌هایی از تلاش زرتشت برای تعریف سپهر نشانه‌ای خود در ادامه بررسی شده است.

نوآوری اساسی زرتشت در تولید متن، تعریف یک خدا یا همان اهوره مزدا به عنوان خدای برتر و خودکفا، از میان خدایان متعدد هندوایرانی در گات‌ها است. در این کتاب، از هیچ خدایی حتی میترا نامی برده نمی‌شود (پورداد، ۱۳۸۴: ۷۰). انکار دیگر خدایان هنگام ادای شهادت به پذیرش کیش زرتشتی، با گفتن متعصبانه اصطلاح «وی دئوه^{۲۷}» در مفهوم «روگردانان از دیو» قابل توجه است (بویس، ۱۳۹۳: ۱ / ۳۵۱). در این سپهر، همچنین زرتشت به تعریف اهریمن و امشاسپندان می‌پردازد که از نوآوری‌های وی است (بهار، ۱۳۸۶: ۴۰). او خدایان سازگار با اهوره را با عنوان امشاسپندان و درمقابل نیروهای شر و خدایان مخالف با اهوره را مطیع اهریمن (انگرمینو) معرفی می‌کند.

زرتشت با تأکید بر طبقه کشاورز و دامدار، تنها بندگان مطلوب خدا را طبقه فشیونت^{۲۸} می‌داند (آسموسن، ۱۳۸۶: ۱۱۰-۱۱۱) که دور از جنگاوری و اجرای سنت قربانی دام بودند و از این رو سزاوار احسنت سپهر زرتشت واقع می‌شدند (بویس، همان: ۲۹۰). در سنت هندوایرانی، ایشان بعد از طبقه شهریار و جنگجو قرار داشتند (دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۹). اما سپهر جدید که در تنش اجتماعی ناشی از پذیرفتن سبک زندگی یکجانشینی شکل گرفت (بویس و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۸)، ناگزیر بود نقش طبقه سوم (کشاورز و دامدار) را برجسته کند؛ زیرا تمدن با کوچ‌گردی جمع نمی‌شد.

تبیین اخلاقیات یکدست و مقدس از دل مشغولی‌های سپهر نشانه‌ای زرتشت بود. در سپهر نشانه‌ای جدید، جنگجوی نوع کهن عنصری نامطلوب بود (دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۴۳-۱۴۴). زرتشت به تعریف جدیدی از کارکرد قهرمان و حذف نقش و مبانی اخلاقی جنگجوی پیشین می‌پردازد (همان‌جا). به همین منظور جنگجویی مانند رستم مطلوب این سپهر نشانه‌ای قرار نمی‌گیرد و شخصیتی مطیع مانند اسفندیار مورد پسند این سپهر جدید است.

در گات‌ها (یسن ۳۲، بند ۸) که ترجمه متن آن پیش‌تر بیان شد، هدف از قربانی دام توسط جمشید، بخشش جاودانگی به مردمان است (پورداود، ۱۳۸۴: ۱۶۳)؛ درحالی که جاودانگی در سپهر زرتشتی جز برای خدا شایسته نیست. در این سپهر، تلاش می‌شود هدف از اجرای مراسم به سطح بالاتر و ژرف‌تر اخلاقی و معنوی ارتقا یابد (بویس، ۱۳۹۳: ۱ / ۳۵۴)؛ پس لازم است رمزگان‌هایی نو برای جاودانگی تعریف شود. رسالت اصلی مهر کُشتن گاو است و مرگ گاو در این سپهر نشانه‌ای، نماد آفرینش و تجدید حیات است؛ درحالی که در سپهر زرتشت، معنا و مفهوم نابودی و تخریب حیات می‌یابد. درواقع زرتشت با نفی کُشتار گاو، پایه اسطوره قربانی گاو را درهم می‌ریزد (ویل، ۱۳۸۵: ۵۸۳-۵۸۴) و به آن محتوای جدیدی را تحمیل می‌کند. در آیین مهر پس از کُشتن گاو، از خون و گوشت او حیات پدید می‌آید (ر.ک: رضی، ۱۳۸۱: ۵۹۷). این مفهوم در سپهر زرتشتی و مرحله تولید متن تغییر می‌کند و زرتشت به جای مهر از اهریمن نام برده که گاو نخستین یعنی اوگدات^{۲۹} را نابود کرده است. تقابل سپهر نشانه‌ای آیین زرتشت و آیین مهر در جدول زیر به اختصار آمده است.

جدول ۲. تقابل دو سپهر نشانه‌ای آیین زرتشت و آیین مهر متناسب با فرهنگ ناظر (زرتشتی)

سپهر نشانه‌ای آیین مهر (آشوب / دیگری)	سپهر نشانه‌ای آیین زرتشت (نظم / خودی)
ستایش مهر و پرستش خدایان	ستایش اهوره مزدا و خروج از چندخدایی
کُشتن یا قربانی گاو	نفی قربانی یا کُشتار گاو

مذموم بودن هوم	توجه و ستایش هوم
نکوهش ساحری	جایگاه بالای سحر و جادوگر
کم‌توجهی و دشمنی با طبقه جنگجو	توجه به عنصر پهلوانی و طبقه جنگجو
توجه به کشاورزی و یکجانشینی	اهمیت جنگاوری و شکار
تعلق بی‌مرگی صرفاً برای اهوره‌مزدا	امکان حصول بی‌مرگی از طریق مصرف هوم و قربانی

۴. حضور جمشید به عنوان دیگری در سپهر نشانه‌ای زرتشت

براساس نظریه لوتمان، پذیرش جمشید در سپهر نشانه‌ای زرتشت قابل بررسی است. جمشید ابتدا در سپهر نشانه‌ای مهر در وضعیت اولیه یا مرحله تعادل قرار می‌گیرد و به عنوان خودی و عین نظم و فرهنگ مطرح می‌شود. در مرحله بی‌کنشی در مواجهه دو سپهر زرتشت و مهر، نمونه‌های تعامل در خصایص منسوب به جمشید در اوستا مشاهده می‌شود. در یسن ۹، بند ۵-۴، صفت برجسته فرمند به جمشید منسوب شده: «این نیکبختی به او [ویونگهان، پدر جمشید] رسید که او را پسری زاییده شد، آن جمشید دارنده رمة خوب، فرمندترین در میان مردمان زاییده شده (و) خورشیدسان نگران» (پورداد، ۱۳۸۳: ۱۶۰) و نیز: «در میان مردمان [جمشید] دارای بلندترین رتبه است» (همان‌جا). نمونه دیگر از بی‌کنشی در پذیرش جمشید در سپهر زرتشت در بحث انتساب طبقه‌بندی اجتماعی دیده می‌شود؛ همچنین در مقدمه دینکرد هفتم (راشدمحصل، ۱۳۸۹: ۲۰۱) وضع چهار طبقه اجتماعی به جمشید منسوب است.

در مرحله دوم نظریه لوتمان (تقابل میان دو سپهر) سپهر زرتشت، مانند هر گفتمان مسلطی، پیوسته فرهنگ خود را نظم و فرهنگ تعریف می‌کند و درمقابل سپهر نشانه‌ای مهر - و جمشید را به نمایندگی از آن - را به شکل دیگری و ضد فرهنگ و آشوب تلقی می‌کند. برای مثال براساس آنچه در بند ۳-۶ فرگرد دوم و نندید/د آمده، جمشید از فرمان اهوره‌مزدا سر باز می‌زند: «[اهوره‌مزدا گفت] آماده باش ای جم زیبا، پسر ویونگه‌نه. برای من به‌یادسپارنده و برنده دین باش. آن‌گاه به من پاسخ داد جم زیبا، ای زرتشت،

نه آفریده شده‌ام، نه آموخته و یادسپارنده و برنده [انتشاردهنده]» (رضی، ۱۳۷۶: ۲۵۰)؛ درحالی که زرتشت با توجه آنچه در بند ۱۲ اشتودگات گات‌ها آمده، در موقعیتی مشابه بدون هیچ مقاومتی خود را تسلیم فرمان اهوره می‌کند: «و آن‌گاه که به من گفתי از برای آموخته شدن به سوی راستی آی، چون فرمان دادی بی نافرمانی از من برخیز» (پورداد، ۱۳۸۴: ۷۴). این تفاوت رفتار در برابر امر اهوره نمونه برجسته‌ای از طرد و بی‌اهمیت جلوه دادن جمشید در فرهنگ دینی زرتشتی است. تعارض و بیگانه‌سازی با جمشید در بحث آرزوی جاودانگی به واسطه قربانی گاو نیز بازتاب دارد. در یسنا (هات ۹، بند ۴-۵) بیان شده که جمشید با قربانی به جاودانگی خود و مردمان رسیده است:

کسی که در شهریاری خود جانور و مردم را نمردنی ساخت، آب (و) گیاه را نخشکیدی، خوردنی را خورش نکاستنی. در هنگام شهریاری جم دلیر نه سرما بود نه گرما و نه پیری بود نه مرگ، نه رشک دیو آفریده، پدر و پسر هریک از آنان به صورت ظاهر پانزده‌ساله می‌گردیدند؛ در مدتی که جم دارنده رمه خوب پسر ویونگهان شهریاری می‌کرد (پورداد، ۱۳۸۳: ۱۶۰).

حال در سپهر نشانه‌ای زرتشت، اصل و هدف جمشید از قربانی و اجرای مراسم هوم که همان دستیابی به جاودانگی برای خود و مردمان است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۸۶)، محکوم است؛ زیرا نامیرایی فقط به اهوره تعلق دارد. واکنش سپهر نشانه‌ای زرتشت به این سنت‌های متعلق به فرهنگ دیگری، تعریف رمزگان جدید است. با این تعریف، قدرت و نامیرایی جمشید مذموم شمرده و وی بابت آن گناهکار محسوب می‌شود و دیگر نامیرا و جاودانه نیست.

حالت نهایی سپهر نشانه‌ای زرتشت، مرحله تولید متن است که به بازتعریف شخصیت جمشید در سپهر خود می‌رسد. درواقع جمشید به منزله عامل ضدفرهنگ وارد سپهر جدید می‌شود؛ اما به دلیل جایگاه والایش به صورت کامل طرد نمی‌شود،

بلکه با تعامل و ایجاد استحاله، به صورت عامل نافرنگ یا دیگری درونی در سپهر نشانه‌ای زرتشت جذب می‌گردد. این اقدام موجب تثبیت و توسعه مرزهای فرهنگی و مشروعیت سپهر زرتشتی است و در نتیجه آن وضعیت تعادلی جدیدی حاصل می‌شود. در این وضعیت، جمشید نه خودی وضعیت تعادل در سپهر پیش از زرتشت و نه ضدخود و یا ضدفرهنگ سپهر نشانه‌ای زرتشت است. در نهایت اقداماتی در مقابله با نفوذ شهریاری جمشید و همچنین جذب و خودی‌سازی او صورت می‌گیرد تا هویت زرتشتی و تحدید سپهر نشانه‌ای جدید مشخص شود. در سپهر زرتشتی، شهریار برقرارکننده نظم طبقات اجتماعی است و با سامان‌دهی، رواج نظم و روش درست شهریاری، در فرجام به رستگاری روان می‌رسند (فضیلت، ۱۳۸۱: ۱/ ۹۵). شهریار اگر از حدود وظایف خویش عبور کند، فره از او می‌گسلد و به سرنوشتی هولناک مبتلا و در پی آن کشور نیز نابود می‌شود. در کرده ۵۴ کتاب سوم دینکرد ذکر شده که شهریار باید الگوی برجسته‌ای باشد تا اهورامزدا دین را به او عرضه کند و سرزمین، رمه و مردمان در پناه او بیارامند (همان، ۹۳). با این توضیحات، دیگر جمشید نمی‌تواند شاه آرمانی سپهر زرتشت باشد؛ زیرا با تسلیم نشدن در برابر پذیرش و گسترش دین - همان‌گونه که پیش‌تر توضیح داده شد - شهریاری بزهکار محسوب شده، در نهایت سبب آشوب اجتماعی (به علت ازدست دادن فره و آماده شدن مقدمات حمله ضحاک) و تباهی می‌شود. بدین سبب در سپهر نشانه‌ای زرتشت، هزاره سلطنت جمشید میان کیومرث، هوشنگ و تهمورث و در پایان جمشید تقسیم می‌شود و جمشید از مقام ایزدشاهی به آفریده‌ای در میان سایر شهریاران بدل می‌گردد. اهمیت تقسیم‌بندی عصر جمشید میان دیگر شهریاران در این است که در سنت پیشین، جمشید جایگاه نخستین انسان/ شهریار را داشت (کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۳۳۲)؛ اما در سپهر جدید به جای وی، کیومرث در جایگاه نخستین انسان قرار گرفت و نقش اولین شهریار به هوشنگ داده شد (همان، ۳۲۹-۳۴۴؛ زهر، ۱۳۸۴: ۱۹۵).

دلیل تناقضات درمورد جمشید و گناه او با این توضیحات روشن می‌شود. این شخصیت اسطوره‌ای در گذار از مراحل که لوتمان آن را نظم‌بندی کرده، در سپهر جدید، از «دیگری/ ضدفرهنگ» به «دیگری درونی/ نافرنگ» بدل می‌شود. بخش ۳۱ روایت پهلوی این تناقض را به‌خوبی نشان می‌دهد و گناه جمشید را نپذیرفتن دین و علت دوزخی شدنش را ادعای خدایی می‌داند (میرفخرائی، ۱۳۶۷: ۴۲-۴۳). در این متن، جمشید با جامه‌ای دریده و با پوششی بزه‌آلوده تصویر شده که با حالتی خمیده نزد اورمزد می‌رود و در آن انجمن پس از برشمردن گناهان جمشید، از نیکی‌های وی سخن می‌رود و درنهایت اورمزد و امشاسپندان او را بیامرزی‌دند.

هرچند سپهر زرتشتی برآن است تا سیمایی گناه‌آلود از جمشید ترسیم کند، جمشید در روایت‌های شفاهی عامیانه شخصیتی محبوب باقی مانده؛ تا جایی که پرسپولیس هخامنشیان تخت‌جمشید نام گرفته و یا در دوره اسلامی جمشید با سلیمان مقایسه شده است (زهر، ۱۳۸۴: ۱۹۲). روایت‌های عامیانه نیز به گناه جمشید اشاره‌ای نکرده که این موضوع باید نشانگر نظر توده مردم و امتداد سنت هندوایرانی باشد که به‌طور مستقل و جدا از اصلاحات زرتشت بسط یافته است (همان، ۱۸۱-۱۸۲).

۵. نتیجه

اسطوره منشوری از باورهای اجتماعی است که در بستر فرهنگی تولید می‌شود. روایت اسطوره‌ای در تکامل خود محتوی لایه‌های پی‌درپی است که هریک از این لایه‌ها بنابر نیازهای ویژه فرهنگ با مخاطب خاص خود بازتولید می‌شود. در این مسیر، روایت اسطوره‌ای مانند هر متن فرهنگی، تغییر و تحولات جدی را از سر می‌گذراند. با این نگاه، روایت اسطوره‌ای جمشید و گناه وی به‌منظور توصیف سازوکار عملکرد نشانه‌ای فرهنگ، در سپهر زرتشتی مورد بررسی قرار گرفت تا از این طریق، نحوه تعامل، هم‌بستگی یا تضاد میان دو سپهر نشانه‌ای تبیین شود. سپهر نشانه‌ای زرتشت مطابق

نظریه لوتمان، تابع الگوی سه‌گانه بی‌کنشی، اشباع و تولید متن است. این الگو در فرایند مواجهه زرتشت با جمشید، به‌عنوان دیگری فرهنگی، نشان می‌دهد چگونه جمشید از عناصر قانونی آیین مهری، با اقدام به قربانی کردن - که در سپهر خود عملی پر خیر و برکت محسوب می‌شده اما در سپهر جدید مذموم است - جایگاه نخستین ایزدشاهی خود را ازدست می‌دهد و به این سبب عامل آشوب و بی‌نظمی معرفی می‌شود. وی همانند بسیاری دیگر از نمادهای مرکزی آیین‌های هندوایرانی، ابتدا با تجمیع وظایف مهر در سپهر نشانه‌ای زرتشت جذب می‌شود؛ اما سپهر زرتشت به او واکنش نشان داده، با گناهکار دانستن وی، جمشید را مورد طرد و انکار خود قرار می‌دهد. جایگاه ویژه جمشید در سپهر پیشین مانع طرد کامل او و سبب می‌شود جمشید به‌صورت عامل نافرنگ یا دیگری درونی در سپهر نشانه‌ای زرتشت جذب شود. درنهایت سپهر زرتشت با توجه به نیازهای جامعه جدید آن دوران، به تولید تفسیری جدید از جمشید می‌رسد و آن را در سپهر خود جای می‌دهد.

در مرحله تولید متن، مفاهیم دوگانه مطرح در الگوی پایه فرهنگی لوتمان (برمبنای نظم/ درون و آشوب/ بیرون) طرح شد تا کنش جمشید، به‌عنوان کنش گناه، غیرمجاز یا نامشروع تبیین گردد. با این دیدگاه، گناهان منسوب به جمشید را می‌توان ناشی از اصلاحات زرتشتی و تحول نگرش دینی - اجتماعی، از باورهای هندوایرانی به باورهای مزدیسنا دانست که به‌عنوان ابزاری برای مشروعیت‌بخشی قدرت سیاسی - دینی جدید به‌کار گرفته شد. در سپهر نشانه‌ای جدید، جمشید نماد شهریاری معرفی می‌شود که با شریعت بد بر سرزمین‌ها حاکم شده است. زرتشت، جمشید را عامل بی‌نظمی و شرایط بد اجتماعی معرفی می‌کند که موجب میرایی آفریدگان شده است و این‌گونه اسطوره جمشید به‌لحاظ ایدئولوژیک، در خدمت نظام حاکم مسلط قرار می‌گیرد.^{۳۰}

پی‌نوشت‌ها

1. Lotman (1922-1993)

۲. رولان بارت (1972: 131) نیز بر این عقیده است که اسطوره دارای نظم و نشانه فرهنگی است و در آن کدهای نشانه‌شناسی واقعیت تلقی می‌شود.

۳. برای شرح این گناهان ر.ک: قاسمی، نیکویی و چراغی، ۱۳۹۴: ۶۲-۳۳.

4. Drummond

5. Arawak and Trobriand

6. Ch. Segal

7. Assmann

8. sign

9. cultural semiotics

10. semiosphere

۱۱. برای شرح ویژگی‌هایی مانند عدم تقارن، چندزبانی، ناهمگنی و غیره ر.ک: سمینکو، ۱۳۹۶: ۱۳۳ به بعد.

12. binarism/ binary opposition

13. anti culture

14. Christina Ljungberg

15. saturation

16. generation

۱۷. تفضلی، ۱۳۶۴: فصل ۵۶، بند ۲۱، صص ۷۴-۷۵.

18. Yama

در روایت هندی اشاره‌ای به وصلت یم و خواهرش شده که بنابر قانون Manou، مخالف تصورات اخلاقی بوده و به نوعی گناه به حساب می‌آمده (ر.ک: کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۲۸۶-۲۸۷).

19. Kavi

20. Karpan

21. Usij

۲۲. در اینجا دیو موجودی شریر نیست؛ بلکه دسته‌ای از خدایان است که با آیین جدید طرد و به تدریج در افسانه‌ها تبدیل به موجوداتی انسان - حیوان شده و مظهر پلیدی، شر و فساد محسوب می‌شود (آموزگار، ۱۳۷۱: ۱۶ به بعد).

23. counterculture

24. inner other

25. Non-culture

برای شرح این اصطلاح ر.ک: سنسین، ۱۳۹۰: ۱۵۵.

۲۶. برای شرح این دو اصطلاح ر.ک: سجودی، ۱۳۸۸: ۱۴۳.

27. Vidaeva (Bartholomae, 1904: 1441).

28. Fshuyant

29. Evagdât

۳۰. سپاس فراوان از جناب آقای دکتر عسکر بهرامی به پاس راهنمایی‌های مغتنمشان.

منابع

- آسموسن، ج.پ. (۱۳۸۶). «اصول عقاید و اعتقادات دیانت زرتشتی» در دیانت زرتشتی: مجموعه سه گفتار از کای بار، آسموسن، مری بویس. مترجم فریدون وهمن. تهران: جامی. صص ۹۷-۱۲۸.
- آقابراهیمی، نیلوفر، فرهاد ساسانی و فرزانه سجودی (۱۳۹۸). «بازنمایی خود و دیگری در رمان فارسی: خود ایرانی و دیگری غیرایرانی در سه رمان تنگسیر، سووشون و همسایه‌ها». زبان پژوهی. د ۱۱. ش ۳۰. صص ۲۱-۴۷.
- آموزگار، ژاله (۱۳۷۱). «دیوها در آغاز دیو نبودند». کلک. ش ۳۰. صص ۱۶-۲۴.
- بویس، مری و دیگران (۱۳۸۸). جستاری در فلسفه زرتشتی. مترجم سعید زارع، سعیدرضا منتظری و نیلوفر السادت نواب. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بویس، مری (۱۳۹۳). تاریخ کیش زرتشت. مترجم همایون صنعتی‌زاده. ج ۳. تهران: گستره.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۳). جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۹۱). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگه.
- بیرونی، محمدبن احمد ابوریحان (۱۳۸۰). آثار الباقیه. مترجم اکبر داناسرشت. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۰). «معناسازی با چیش آشوب در نظم، در رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی» در نشانه‌شناسی فرهنگ (ی): مجموعه مقالات نقدهای ادبی - هنری. به کوشش امیرعلی نجومیان. تهران: سخن. صص ۸۷-۱۱۸.

- _____ (۱۳۹۱). «مفاهیم متقابل طبیعت و فرهنگ در حوزه نشانه‌شناسی فرهنگی مکتب مسکو - تارتو» در *مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر*. تهران: فرهنگستان هنر.
- پورداود، ابراهیم (۱۳۰۸). *ادبیات مزدیسنا: یشتها، قسمتی از کتاب مقدس اوستا*. بمبئی: انتشارات انجمن زرتشتیان.
- _____ (تفسیر و تألیف) (۱۳۸۳). *یسنا، جزوی از نامه مینوی اوستا*. تهران: دنیای کتاب.
- _____ (۱۳۸۴). *گات‌ها: کهن‌ترین بخش اوستا*. تهران: اساطیر.
- پوسنر، رولان (۱۳۹۰). «اهداف اصلی نشانه‌شناسی فرهنگی». ترجمه شهناز شاه‌طوسی. در *نشانه‌شناسی فرهنگی*. به‌کوشش فرزانه سجودی. تهران: نشر علم. صص ۳۶۴-۳۹۳.
- تفضلی، احمد (۱۳۶۴). *مینوی خرد*. تهران: توس.
- _____ (۱۳۸۳). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به‌کوشش ژاله آموزگار. چ ۴. تهران: سخن.
- چندلر، دانیل (۱۳۸۶). *مبانی نشانه‌شناسی*. مترجم مهدی پارسا. تهران: سوره مهر.
- چهارمحالی، محمد، مریم شعبان‌زاده و محمود حسن‌آبادی (۱۳۹۸). «تحلیل تقابل دوگانه در داستان جمشید برپایه نظریه لوی استروس». *متن‌شناسی/ادب فارسی*. ش ۱. صص ۱۵-۳۵.
- حقایق، آذین و مهناز شایسته‌فر (۱۳۹۳). «تقابل 'خود' و 'دیگری' در دو نگاره از شاهنامه شاه‌تیماسب و شاه‌اسماعیل دوم، تحلیلی بر مبنای الگوی نشانه‌شناسی فرهنگی». *کیمیای هنر*. ش ۱۲. صص ۵۱-۶۶.
- خدادادیان، مهدی و خدابخش اسداللهی (۱۳۹۸). «تحلیل نفقه‌المصدر از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی». *نثر پژوهی/ادب فارسی*. دانشگاه شهید باهنر کرمان. ش ۵۴. صص ۹۱-۱۱۸.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۳). *سرنوشت جنگجو*. مترجم مهدی باقی و شیرین مختاریان. تهران: قصه.
- راشد‌محصل، محمدتقی (گزارش و پژوهش) (۱۳۸۹). *دینکرد هفتم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- رضی، هاشم (مترجم) (۱۳۷۶). *وندیداد*. ج ۱. تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۸۱). *آیین مهر: پژوهش‌هایی در تاریخ آیین رازآمیز میترایی*. تهران: بهجت.
- زهر، رابرت چارلز (۱۳۸۴). *طلوع و غروب زردشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- سجودی، فرزانه (۱۳۸۸). «ارتباطات بین فرهنگی: رویکردی نشانه‌شناختی» در *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل*. (مجموعه مقالاتی از فرزانه سجودی). تهران: نشر علم. صص ۱۲۷-۱۴۲.
- _____ (۱۳۹۰). *نشانه‌شناسی فرهنگی*. گروه مترجمان. تهران: نشر علم.
- سرفراز، حسین و دیگران (۱۳۹۶). «واکاوی نظریه فرهنگی سپهر نشانه‌ای یوری لوتمان و کاربرد آن در زمینه تحلیل مناسبات میان دین و سینما». *راهبرد فرهنگ*. س ۱۰. ش ۳۹. صص ۷۳-۹۶.
- سمینکو، الکسی (۱۳۹۶). *تاروپود فرهنگ*. مترجم حسین سرفراز. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنسون، گوران (۱۳۹۰). «خود دیگری را می‌بیند: معنای دیگری در نشانه‌شناسی فرهنگی». مترجم تینا امراللهی. در *نشانه‌شناسی فرهنگی*. به‌کوشش فرزانه سجودی. تهران: نشر علم. صص ۱۵۳-۱۹۹.
- فضیلت، فریدون (یادداشت و ترجمه) (۱۳۸۱). *کتاب سوم دینکرد*. ج ۲. تهران: فرهنگ دهخدا.
- قاسمی، علیرضا، علیرضا نیکویی و رضا چراغی (۱۳۹۴). «بازخوانی داستان جمشید برپایه روابط گفتمان‌های مهری - زردشتی». *جستارهای ادبی*. ش ۱۹۰. صص ۳۳-۶۲.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۵۰). *کارنامه شاهان در روایات ایران باستان*. مترجم باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- _____ (۱۳۸۹). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. ج ۴. تهران: نشر چشمه.
- کلنز، ژان (۱۳۹۴). *مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی*. مترجم احمدرضا قائم‌مقامی. تهران: نشر فرزانه روز.
- کومن، فرانکس (۱۳۸۶). *دین مهری*. ترجمه احمد آجودانی. تهران: نشر ثالث.

- لوتمان، یوری و بی.ای. اوسپنسکی (۱۳۹۰). «درباب سازوکار نشانه‌شناختی فرهنگ». مترجم فرزانه سجودی. در *نشانه‌شناسی فرهنگی*. به‌کوشش فرزانه سجودی. تهران: نشر علم. صص ۷۴-۴۱.
- لیونگبرگ، کریستینا (۱۳۹۰). «مواجهه با دیگری فرهنگی: رویکردهای نشانه‌شناختی به تعامل بین‌فرهنگی». ترجمه تینا امراللهی. در *نشانه‌شناسی فرهنگی*. به‌کوشش فرزانه سجودی. تهران: نشر علم. صص ۱۱۹-۱۵۱.
- محجلین، ساناز و مجتبی دورودی (۱۳۹۸). «دگردیسی‌های اسطوره جمشید در گذار از دوران هندواروپایی به دوران اسلامی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ش ۵۴. صص ۲۲۳-۲۵۱.
- میرفخرائی، مهشید (۱۳۶۷). *روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نجومیان، امیرعلی (۱۳۹۰). *نشانه‌شناسی فرهنگ (ی)*: مجموعه مقالات «نقد‌های ادبی - هنری». تهران: سخن.
- نزاکتی، فرزانه و جلال درخشه (۱۳۹۰). «رمزگشایی اسطوره در نظام‌های نشانه‌ای». *مطالعات فرهنگ ارتباطات*. س ۱۲. ش ۱۳. صص ۱۸۵-۲۰۲.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر (کرمان).
- ورمازرن، مارتن یوزف (۱۳۷۵). *آئین میترا*. مترجم بزرگ نادرزاده. تهران: نشر چشمه.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*. مترجم منوچهر فرهنگ. [تهران]: آگاهان ایده.
- ویل، ارنست (۱۳۸۵). «خاستگاه و سرشت دین میترا». *دین مهر در جهان باستان*. مترجم مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس. صص ۵۸۱-۵۹۲.
- Agha Ebrahimi, N., F. Sasani & F. Sojoodi (2019). "Bāz Nemā-i-ye Kḥ od va Digari dar Romān-e Farsi: Khode Irāni va digari-ye Gheir-e Irāni dar Seh Romān-e Tangsir, Su va Shun, Hamsāyeha". *Zabān Pazhuhi*. Vol. 11. No. 30. pp. 21-47. [in Persian]
- Amouzegar, Zh. (1992). "Div-hā dar Āghāz Div Nabudand". *Kelk*. No. 30. pp. 16-24. [in Persian]

- Asmussen, J.P., M. Boyce & K. Barr (2008). "Osul-e A' qāyed va E' teqādāt-e Zartoshti". *Diānat-e Zartoshti, Majmu' e-ye Seh Goftār Az Kaj Barr, Asmussen, Mary Boyce*. Fereydu Vahuman (Trans.). Tehran: Jami. pp. 97-128. [in Persian]
- Assmann, J. (2012). "Cultural Memory and the Myth of the Axial Age". *The Axial Age and Its Consequences*. Edited by Robert N. Bellah & Hans Joas. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 366-407.
- Bahar, M. (1994). *Jostāri dar Chand Farhang-e Iran*. Tehran: Fekr-e Ruz. [in Persian]
- ——— (2012). *Pazhuheshi dar Asātir-e Iran*. Tehran: Āgah. [in Persian]
- Barthes, R. (1972). *Mythologies*. Annette Lavers. (Trans.). New York: Noonday Press.
- Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches Worterbuch*. Strassburg: Karl J. Trubner.
- Bianchi, U. (2006). "Mehr va Mas' ale-ye Yektāparasti-ye Irani". *Din-e Mehr dar Jahān-e Bāstān*. Morteza Saghebfar. (Trans.). Tehran: Tus. pp. 47-76. [in Persian]
- Birouni, M. (2001). *Āsrār-al-bāghieh*. Akbar Dana Seresht. (Trans.). Tehran: Sherkat-e Chāp va Nashr-e Bein-al-melal. [in Persian]
- Boyce, M. & et al. (2009). *Jostāri dar falsafe-ye Zartoshti*. Saeid Zare, Saeid Reza Montazeri, Niloufar al-Sadat Navab (Trans.). Qom: Dāneshgāh-e Adyān va mazāheb. [in Persian]
- Boyce, M. (2014). *Tārikh-e Kish-e Zartosht*. Homayoon Sanati Zadeh. (Trans.). Vol. 1. Tehran: Gostareh. [in Persian]
- Chahar Mahali, M., M. Shaban zadeh & M. Hasan Abadi (2019). "Tahlil-e Taqābol-e Dogāneh dar Dāstān-e Jamshid bar Pāye-ye Nazariye-ye Loy Esteros". *Matn Shenāsi-ye Adabe Fārsi*. No. 1. pp. 15-35. [in Persian]
- Chandler, D. (2007). *Mabāni-ye Neshāneh Shenāsi*. Mehdi Parsa (Trans.). Tehran: Sherkat-e Enteshārāt-e Sure-ye Mehr. [in Persian]
- Christensen, A. (1970). *Kārnāme-ye Shāhān Dar Revāyat-e Iran-e Bāstān*. Bagher Amir Khani & Bahman Sarkarati (Trans.). Tabriz: Dāneshgāh-e Tabriz. [in Persian]
- Christensen, A. (2010). *Nemonehā-ye Nokhostin Ensān va Nokhostin Shahriyār dar Tārikh-e Afsāne-ei-ye Iran*. Zhaleh Amouzegar & Ahmad Tafazili (Trans.). Tehran: Cheshmeh. [in Persian]
- Cumont, F. (2007). *Din Mehri*. Ahmad Ajodani (Trans.). Thran: Sāles. [in Persian]
- Drummond, L. (1981). "The Serpent's Children: Semiotics of Cultural Genesis in Arawak and Trobriand Myth". *American Ethnologist*. Vol. 8. No. 3. pp. 633-660.

- Dumezil, G. (2004). *Sarnevesht-e Jangju*. Mehdi Baghi & Shirin Mokhtarian (Trans.). Tehran: Qesseh. [in Persian]
- Ezquerro, J.A. (2005). "Chapter Fifteen, Mithraism and Magic". *Religions in the Graeco-Roman World series*. Vol. 168. *Magical practice in the Latin West*. papers from the International Conference University of Zaragoza (2005). Brill Publication. pp. 519-549.
- Fazilat, F. (2002). *Ketāb-e Sevome Din-kard*. (Yāddāsht va Tarjomeh). Vol. 2. Tehran: Farhang-e Dehkhodā. [in Persian]
- Ghasemi, A.R., A.R. Nikoie & R. Cheraghi (2015). "Bāz Kḥ āni-ye Dāstāne Jamshid bar Paye-ye Ghoftemān Mehri-Zardoshti". *Jostārḥāye Adabi*. No. 190. pp. 33-62. [in Persian]
- Haghayegh, A. & M. Shayesteh Far (2014). "Taqābol-e Kḥ od va Digari dar Do Negāreh az Shāhnāme-ye Shāh Tahmāseb va Shāhnāme-ye Shāh Esmāeil-e Dovom, Tahlili bar Mabnā-ye Olgu-ye Neshāneh Shenāsi-ye Farhangi". *Kimiyā-ye Honar*. No 12. pp. 51-66. [in Persian]
- Kellens, J. (2015). *Maqālāti dar bāre-ye Zartosht va Din-e Zartoshti*. Ahmad Reza Ghaiem Maghami (Trans.). Tehran: Farzān Ruz. [in Persian]
- Khodadadian, M. & K. Asadolahi (2019). "Tahlil-e Nafsat Al-Masdur az Manzar-e Neshāneh Shenāsi-ye Farhangi". *Nasr Pazhuhi-ye Adab-e Fārsi*. Dāneshgāh-e Shāhid Bāhonar-e Kerman. No. 54. pp. 91-118. [in Persian]
- Ljungberg, C. (2011). "Movājehe bā Dighari-ye Farhanghi: Ruikardhā-ye Neshāne Shenākhti be Ta' āmol-e Beynā Farhanghi". Tina Amrallahi (Trans.). *Neshāneh Shenāsi-ye Farhanghi*. Farzan Sojoodi. Tehran: E' Im Publication. pp. 119-151. [in Persian]
- Lotman, I.M. & B.A. Uspensky (2011). "Dar Bāb-e Sāz-u-Kār-e Neshāneh Shenākhti-ye Farhangh". Farzan Sojoodi (Trans.). *Neshāneh Shenāsi-ye Farhanghi*. Tehran: E' Im Publication. pp. 41-74. [in Persian]
- Lotman, I.M. (1990). *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Translated by Ann Shukman. Indiana University Press.
- ——— (2009). *Culture and Explosion*. Trans. by Clark, Wilma. Walter de Gruyter & Co. 200 Saw Mill River Rd. Hawthorne, NY United States.
- Mirfakhrai, M. (1988). *Revāyat-e Pahlavi: Matni be Zabān-e Fārsi-ye Miyāneh*. Tehran: Mo' asse-ye Motāle' āt va Tahqiqāt-e Farhanghi. [in Persian]
- Mohajelin, S. & M. Doroodi (2019). "Degardisihā-ye Osture-ye Jamshid dar Gozār az Dorān-e Hend-o Orupā-i be Dorān-e Eslāmi". *Adabeyāt-e E' rfāni va Ostureh Shenākhti*. No. 54. pp. 223-251. [in Persian]

- Nezakati, F. & J. Derakhseh (2011). "Ramz Goshā-i-ye Ostureh dar Nezāmhā-ye Neshāne-i". *Motāle' āt-e Farhang-e Ertebātāt*. No. 13. pp. 185-202. [in Persian]
- Nojournian, A.A. (2011). *Neshāneh Shenāsi-ye Farhang(i). Majmu' eh Maqālāt-e Naqdhā-ye Adabi- Honari*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Nyberg, H. (2004). *Dinhā-ye Iran-e Bāstān*. Seif-al-Din Najmabadi (Trans.). Kerman: Dāneshgāh-e Shahid Bāhonar-e Kerman. [in Persian]
- Pakatchi, A. (2011). "Ma' nā Sazi bā Chinesh-e Āshub dar Nazm, dar Ruikard-e Neshāneh Shenāsi-ye Farhangī". *Neshāneh Shenāsi-ye Farhang(i): Majmu' e Maqālāt-e Naqdhā-ye Adabi-Honar*. Amir Ali Nojournian. Tehran: Sokhan. pp. 87-118. [in Persian]
- ————— (2012). "Mafāhim-e Motaqābel-e Tabi' at va Farhang dar Hoze-ye Neshāneh Shenāsi-ye Farhangī-ye Maktab-e Mosko-Tārto". *Maqālāt-e Avalin Ham-Andishi-ye Neshāneh Shenāsi-ye Honar*. Tehran: Farhangestāne-e Honar. [in Persian]
- Poor Davood, E. (1929). *Adabiyāt-e Mazdāyasnā: Yashthā, Qesmati az Ketāb-e Moqadas-e Avestā*. Bombay: Anjoman-e Zartoshtiān Publication. [in Persian]
- ————— (2004). *Yasnā, Joz-i az Nāme-ye Minovi-ye Avestā*. Tehran: Donyā-ye Ketāb. [in Persian]
- ————— (2005). *Gāt-hā: Kohantarin Bakhsh-e Avestā*. Tehran: Asātir. [in Persian]
- Posner, R. (2011). "Ahdāf-e Asli-ye Neshāneh Shenāsi-ye Farhangī". Shahnaz Shah Tusi. (Trans.). *Neshāne Shenāsi-ye Farhangī*. Farzan Sojoodi. Tehran: E' lm Publication. pp. 293- 364. [in Persian]
- Pourshariati, P. (2008). *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London: I.B. Tauris.
- Rashed Mohassel, M.T. (Gozāresh va Pazhuhash) (2010). *Dinkard-e Haftom*. Tehran: Pazhuhashgāh-e Olum-e Ensāni va Motāle' āt-e Farhangī. [in Persian]
- Razi, H. (1961). *Ā' in-e Mehr: PaZhuhash-hā-i dar Tārikh-e Ā' in Rāz Āmiz-e Mitrā-i*. Tehran: Bahjat. [in Persian]
- ————— (Trans.) (1997). *Vandidād*. Vol. 1. Tehran: Fekr-e Ruz. [in Persian]
- Sanderson, G. (2004). "Existentialism, Globalisation and the Cultural Other". *International Education Journal*. Vol. 4. No. 4. Educational Research Conference 2003. pp. 1-20.

- Sarfaraz, H. et al. (2017). "Vākāvi-ye Nazarie-ye Farhanghi-ye Sepehr-e Neshāne-i-ye Yury Lotman va kārbaste Ān dar zamine-ye tahlil-e Monāsebāt-e myian-e Din va Sinemā". *Rāhbord farhangh*. No. 39. pp.73- 96. [in Persian]
- Segal, Ch. (1983). "*Greek Myth as a Semiotic System and the Problem of Tragedy*". *Arethusa*: Vol. 16. No. 1/2. pp. 173-198.
- Segal, R.A. (2004). *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Semenenko, A. (2017). *Tār va Pude farhangh*. Hossein Sarfaraz (Trans.). Tehran: Sherkat-e Enteshārāte E` lmi Va Farhanghi. [in Persian]
- Sojoodi, F. (2010). "Ertebātāt-e Bein-e Farhangi: Ruikardi Neshāneh Senākhti". *Neshāne Shenāsi: Nazariyeh va ' Amal*. Tehran: E' lm Publication. (127-142). [in Persian]
- ————— (2012). *Neshāneh Shenāsi-ye Farhangi*. Gruhe Motarjmān. Tehran: E' lm Publication. [in Persian]
- Sonesson, G. (2012). "Kh̥ od Digari rā Mibinad: Ma' nāye Dighari dar Neshāneh Shenāsi-ye Farhangi". Tina Amrallahi. (Trans.). *Neshāne Shenāsi-ye Farhangi*. Farzan Sojoodi. Tehran: Nashr-e E' lm Publication. pp. 75-118. [in Persian]
- Tafazzoli, A. (1985). *Minu-ye Kherad*. Tehran: Tus Publication. [in Persian]
- Vermaseren, M. (1996). *Ā' in Mitrā*. Bozorg Naderzadeh (Trans.). Tehran: Cheshmeh. [in Persian]
- Vil, E. (2005). "Khāstgāh Va Seresht-e Din-e Mitrā". *Din-e Mehr dar Jahān-e Bāstān*. Mortaza Saghebfar (Trans.). Tehran: Tus. pp. 581- 592. [in Persian]
- Widengren, G. (1998). *Dinhā-ye Iran*. Manuchehr Farhangh (Trans.). Thran: Āgāhān Ideh. [in Persian]
- Zaehner, R. (1964). *Tolu' va Ghorub-e Zardoshtigari*. Teimur Ghaderi (Trans.). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

The Analysis of *Jamshid*'s Sinfulness in Zoroastrianism: A Cultural Semiotic Approach

Shokouh S. Tabesh^{*1}, Saeed Shafieioun²

1. PhD Student of Persian Language and Literature, University of Isfahan
2. Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan

Received: 7/10/2019

Accepted: 24/02/2020

Abstract

Cultural Semiotics, concerned with revealing the processes of meaning formation and identifying inherent values and norms in texts, was established by Yuri Lotman (1922-1993). This approach to text analysis, by focusing on the interrelation of different semiospheres, provides a new possibility to analyze cultural events to identify the means of text production in a specific semiosphere. Mythological-theological texts appear to be significant cultural sources for such an analysis and therefore *Avesta*, as a mythological-theological text, was selected for the current study. This paper has focused on *Jamshid* and attempted to study the delegitimization process of Mithraism and legitimization process of Zoroastrianism. *Jamshid* was studied in the binary of Self and Other and he was viewed as a god in Mithraism who, by the depreciation of vedic ideas and the influence of Zoroastrian semiosphere, had obtained a sinful character. Sinfulness of *Jamshid* was explored here by analyzing his introduction to the new semiosphere, the rejection of Other and the emphasis of Self culture (Zoroastrianism).

Keywords: sin, Jamshid, Lotman's Theory, Cultural Semiotics, semiosphere

* Corresponding Author's E-mail: saeid.shafieioun@gmail.com