

پیشینه درمانگری در سنت هند و اروپایی، ژرمنی و ایرانی بر اساس شواهد زبان شناختی و اساطیری

پریسا درخشان مقدم

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، تهران

چکیده

این مقاله به بررسی تاریخچه درمانگری در طب هند و اروپایی، ژرمنی و ایرانی بر اساس شواهد زبان شناختی و اساطیری می‌پردازد. آدالبرت کوهن دانشمند آلمانی درباره طب سنتی ژرمنی و بر اساس کتاب مرزبرگ ژرمنی و مقایسه آن با هندی ودایی (آتهارودا) درباره به‌کارگیری طلسم برای مداوای بسیاری از بیماریها مقاله مفصلی عرضه کرد. او بیشتر بیماریهای مداوا شده با طلسم و جادو را بیماریهای حیوانات می‌دانست. ضمناً پی برد که آنها تعداد بیماریها را به صورت ارقامی با یکان و دهگان یکسان می‌شماردند؛ مثلاً ۵۵، ۷۷، ۹۹ و ... همچنین علت بیماریها را حلول روح شر در بدن شخص بیمار می‌پنداشتند. سه دانشمند درباره طب هند و اروپایی مقاله نوشته‌اند: بنونیست، یان پوول و دومزیل.

طبق نظریه بنونیست بر اساس شواهد زبان شناختی در دورانی بسیار قدیم هند و اروپاییان دارای مهارتهایی برای درمان بیماریها بودند و این سنت درمانگری برای شخص درمانگر، توانایی به همراه می‌آورد. پوول اعتقاد دارد طب هند و اروپایی بیشتر یک پدیده اجتماعی، دینی و اسطوره‌ای بوده تا یک واقعه علمی و برای بازسازی آن دوران از اساطیر ودایی بهره می‌جوید. رساله دومزیل بر اساس خویشکامیهای سه‌گانه سنت هند و اروپایی است. درباره طب در ایران باستان در ادبیات پهلوی و سنت فلسفی - اخلاقی ایرانی به طور مشروح صحبت شده است. در ایران باستان، سلامت در نتیجه اعتدال امزاج چهارگانه در بدن و بیماری بر اثر به هم خوردن این اعتدال به وجود می‌آید. در اوستا سه نوع راه درمان عرضه شده است: ۱- با کارد، ۲- با گیاهان دارویی و ۳- با کلام جادویی (مانتره).

در زادسپهرم و بندهشن نیز به طور مفصل درباره سلامت مزدیسنان و چگونگی تأیید پزشک برای درمانگری بحث شده است. همچنین آناتومی بدن در این آثار تشریح می‌شود.

واژه‌های کلیدی: زبان‌شناسی تاریخی، هند و اروپایی، ژرمنی، ایرانی، هندی، ودایی، زبان‌شناسی تطبیقی

مقدمه

از دیرباز بیماری و روشهای مقابله با آن مورد توجه بشر بوده است. تصورات اساسی درباره علت بروز امراض و روشهای درمانی به اعتقاد فریزر (Frazer) و برخی دیگر از نظریه‌پردازان، انعکاسی است از تکامل نوع بشر با توجه به فرهنگها و ترتیب تاریخی وقوع حوادث مهم. در فرهنگهای باستان که شواهدی از سنت درمان در آنها وجود دارد، علت مبتلا شدن افراد به بیماریها را دیو می‌پنداشتند؛ از این رو برای درمان به مناسک دینی - جادویی می‌پرداختند. البته ناراحتیهایی مانند زخم و جراحت و شکستگیها با روشهای منطقی مداوا می‌شد. در بسیاری از اقوام بدوی هند و اروپایی همین عقیده وجود داشت و اسنادی از پاپیروس نوشته‌ها در خاور نزدیک و کتیبه‌هایی به خط میخی در این باره به دست آمده است. با وجود شباهتهایی که درباره تصور از

بیماری و درمان آن در بین اقوام اولیه هند و اروپایی دیده می‌شود، صحبت درباره وجود یک نظام واحد منطقه‌ای هند و اروپایی دشوار است.

در اینجا برای حل این مسئله و عرضه تصویری از نظام درمانگری نزد اقوام هند و اروپایی به اسناد زبان‌شناختی توسل جسته‌ایم. در این پژوهش، درمان در نزد ژرمنها، هند و اروپاییها، هندیها و ایرانیها بررسی شده است. مدارک و شواهد معتبر زبانی، راه‌گشای این بررسی بوده‌اند.

۱- طب هندی و طب ژرمنی

آدالبرت کوهن (Adalbert Kuhn) دانشمند آلمانی یک قرن پیش مقاله مفصلی درباره سنت پزشکی در هند باستان و روشهای درمانی در سنت ژرمنی تدوین کرد و در آنجا به شباهتهایی اساسی بین این دو اشاره نمود. منابع اصلی کار او منتخبی از آتھاروودا^۱ (Atharvaveda) که سرودهای ودایی‌اند و نیز شواهد مشابه آن در ژرمنی یا ادبیات توتنی^۲ بود (کوهن، ۱۸۶۴: ۴۹-۷۴، ۱۱۳-۱۵۷). کوهن بینش با ارزشی بر اساس تجزیه و تحلیل آوایی به‌دست آورد و مقاله‌های وی مستحق توجه بیشتری هستند.

کوهن بحث خود را درباره شش موضوع متمرکز کرد:

طلسم برای مداوای اسب لنگ، طلسم بر ضد تحلیل‌رفتگی، ضد زردی (یرقان)، ضد جن و پری، ضد ارواح خبیثه و کابوس، ضد هفتاد و هفت گونه بیماری و در نهایت ضد کرمها.

در به‌کارگیری سحر و افسون برای مداوای اسبان لنگ، کوهن به موارد مشابه طلسمهای مختلف بر اساس مرزبرگ (Merseberg) کتاب مشهور قرن دهم و آتھاروودا (4.12) دست یافت و به موجب آن نتیجه گرفت که صورتهای اصلی متنهای ژرمن و آتھاروودا با هم در ارتباطند و احتمالاً از یک سنت مشترک هند و اروپایی ریشه می‌گیرند.

در ادامه این تحقیقات، طبق سنت Kauśika Sūtra، بسیاری از محققان تا مدت‌ها گمان می‌کردند طلسم آتھاروودا برای شکستگی در اندام انسان یا جابه‌جا کردن مفصل به کار می‌رفته است؛ اما تفحص دوباره درباره این طلسم در سایه تفسیر و تشریح کوهن کاملاً تأییدکننده نتیجه‌گیری درست کوهن است. هر دو طلسم از نظر سبک کاملاً مشابهند. در هر دو طلسم از اصطلاحات آناتومی یکسانی استفاده شده است (استخوان به استخوان، خون به خون، مو به مو، مفصل به مفصل و غیره) و از خدای سازنده و خالق، یاری می‌طلبند (در ودایی

Dhātr = Rhbu، در ژرمنی Wodan، در اساطیر شمال و اسکاندیناوی Alfr).

ادعای کوهن مبنی بر قرابت و تشابه گیاهان رونده که در روند درمانگری در هر دو طلسم نام برده شده‌اند، صحیح نیست (کوهن، ۱۸۶۴: ۴۹-۶۳، ۱۵۱-۱۵۴). گیاهی که در ودا از آن ذکر شده arundhatī است و آن نوار توری صمغی و چسبناکی است که حشرات روی تنه و شاخه‌های بزرگ درختان مخصوصی به وجود می‌آورند. به نظر می‌رسد arundhatī نماینده طبقه ایزد بانوان گیاهان درمانگر است که در آتھاروودا سنت درمانگری مردمان به آنها نسبت داده می‌شود. گیاهان دارویی ژرمنی چنین مشخصه اساطیری‌ای ندارند.

با وجود این طبق فرض کوهن هر دو نسخه یعنی طلسم مرزبرگی و طلسم ودایی برای درمان اسب لنگ است. در دو مصراع آخر آتھاروودا (4.12) به وضوح به درمان دامپزشکی در طلسم اشاره شده است. در مصراع

۶ از اسبی پس از مداوا خواسته می‌شود که برخیزد و به سمت ارابه برود و در مصراع ۷ از حوادث ناگواری که ممکن است برای یک اسب در نبرد رخ دهد، صحبت می‌شود.
ترجمه از ودا :

- ۱- شما، róhanī هستید، درمانگر استخوانهای شکسته، باشد که این [عضو] رشد کند، ای اروندهتی.
- ۲- باشد که dhātr دوباره یکی شوند، مفصل به مفصل، هرچه که استخوان شکسته یا عضو متورم در بدن شماس.
- ۳- باشد که مغز استخوانها با هم یکی شوند، مفصل به مفصل و عضلات پاره شده، دوباره با استخوان به هم جوش بخورند.
- ۴- باشد که پوست با پوست رشد کند، خون با خون و گوشت با گوشت یکی شود.
- ۵- تو ای گیاه درمانگر مو را به مو، پوست را به پوست پیوند بده و هرچه که قطع شده، اعضای قطع شده را به هم متصل کن و بگذار استخوان با استخوان رشد بکند.
- ۶- برخیز، پیش رو، بشتاب، ارابه تو چرخهای محکم دارد، دور [چرخ] و تویی [در چرخ]. راست و استوار بایست!
- ۷- اگر در گودالی افتاده و زخمی شده یا یک سنگ رها شده به او آسیب رسانده عضلاتش را به هم وصل بکن، همان‌طور که Rbhu قطعات ارابه را به هم وصل کرد^۲ (→ Zysk, RHV, 74, 197-201).

کوهن در پنج بخش باقی‌مانده که از نظر پزشکی با هم همخوانی دارند، بر طرحهای تصویری و روش‌شناختی اتکا کرد و مبنای او تطابق زبان‌شناختی و واژگان مشترک نبود. از آنجا که علت بیماری و تشریح روشهای درمان در همه جا کلاً مشابهند، توصیف سنت درمانگری هند و ژرمنی به صورت منطقه‌ای و مجزا، از روی تعدادی شواهد انطباقی مورد تردید است؛ با وجود این ارزش بررسی دقیق و کاملی را دارد.^۳

تشابه طلسمهای ضد سل بر دو نوع جادوی ژرمنی تأکید می‌کند (دفع جن بیماری یا روح خبیث بیماری از یک عضو به دیگری و از اعضای که به تنهایی دچار بیماری شده‌اند) در ریگ‌ودا ۱۶۳ و ۱۰ = آتهاروودا ۲۲-۱۷ و ۹۶ و ۲۰، در آتهاروودا ۳۳ و ۲۲ و ریگ‌ودا ۹۷ و ۱۰ از بیماری سل با اصطلاح ودایی yāksma یاد می‌شود. در هر دو سنت، بیماری را از اعضای مبتلا شده بدن دفع یا روح پلید را از بدن (از سر به طرف پا) بیرون می‌کنند. در هر دو سنت، از مناسک و آیین خاص، همراه با وسایل و یا حیواناتی مانند پرندگان برای دور کردن بیماری استفاده می‌کنند. کوشش برای ایجاد ارتباط با انواع خاصی از پرندگان در هر یک از جادوان انجام می‌گیرد؛ اما شواهد زبان‌شناختی اندکی در این باره وجود دارد (کوهن، ۱۸۶۴: ۶۳-۷۴، ۱۵۴-۱۵۵).

بخشی از طلسمهای ضد زردی بر مبنای انتقال بیماری به پرندگان است. از مقایسه آتهاروودا (1.22) و بسیاری از نمونه‌های ژرمنی و رومی (Pliny, *Naturalis Historiae*, 30.28) به تشابه روش مداوای این بیماری در استفاده از پرندگان زرد شده برای دفع بیماری زردی، دست می‌یابیم. به‌خصوص در سنت ژرمنی، نسخه می‌شود که پس از واگذاری باید پرنده (سهره زرد) سرخ و خورده شود. در مواردی نیز گیاه (یا ریشه گیاه) زرد استفاده و خورده می‌شد که این موارد همان‌گونه که در بین ژرمنها مرسوم بود، در مناسک و آیین

ذکر شده در Kauśika Sūtra هم وجود دارد. شاید در اینجا آثاری از آیین قدیمی گوشت‌خواری در سنت هندی، در فرهنگ عامیانه (فولکلور) ژرمنی انعکاس یافته و بعد عادت گیاه‌خواری جانشین رسم قدیمی گوشت‌خواری شده است و همین مسئله در پخش پایانی Kauśika Sūtra (البته یک یا دو قرن به صورت مشترک هم گیاه‌خواری و هم گوشت‌خواری) به طور گسترده اجرا می‌شود.

کوهن بر اساس تمایل دوجانبه و متقابل برای ورود به انسانها و گفتگو درباره عوامل کشنده، کوتوله‌های ژرمنی، مینوان شر (Elbe, Alp) و کابوسها (Mahre) را به ترتیب با گندهروه^۴ و اسپرس^۵ هندی برابر می‌گیرد. ضمناً بر اساس آتهاروودا (AV 4.37) کوهن مدعی است که این برابری تقویت می‌یابد؛ زیرا هر دو برای دور کردن یا جلوگیری کردن از بیماری، از مواد خوشبو و معطر استفاده می‌کنند (کوهن، ۱۸۶۴: ۱۱۸-۱۲۷، ۱۵۵-۱۵۶). با وجود اینکه عقیده به تصرف روح و ارتباط برقرار کردن روح با انسان رویداد مشترک همه اقوام دنیاست، به نظر می‌رسد شخصیت‌های شر و اهریمنی، ارواح بد، کابوسها و تصاویری از این قبیل مخصوص قوم ژرمن باشد و تشابهاتی که بین این صورتهای ویژه روح و گندهروه و اسپرس هندی وجود دارد، به اصل مشترک هند و ژرمنی اشاره می‌کند.

نسبت شماره بیماریهایی که به صورت جفت می‌آیند، شاید در انواع متعدد و علائم بیماری باشد که در سنتهای قوم ژرمنی مشترک بود و موارد مشابهی هم در چند طلسم ودایی دارد؛ مانند بیماری apacít^۶ که شمار آن را به صورت جفت ۵۵، ۷۷ و ۹۹ می‌گویند (AV 6.25 →). در سنت ژرمنی جفت ۷۷ بیماری معمولاً دلالت بر تب می‌کنند؛ اما گاهی این تعداد فرق می‌کند. این تفاوت مربوط است به بیماریهای نقرس، کرم، باد سرخ دندان و اپیدمیها (مرضهای واگیردار). از زمانی که برای نشان دادن شمار زیاد بیماریها از اعداد جفت استفاده شد، کوشش برای ایجاد سنت شمارش ویژه هند و ژرمنی بر اساس این ارتباطات، به نظر بیهوده می‌رسد (کوهن، ۱۸۶۴: ۱۲۸-۱۳۵، ۱۵۷).

apacít ودایی مبهم باقی می‌ماند؛ اما نمونه ۷۷ باد سرخ در سنت ژرمنی تأییدکننده این پیشنهاد است که این رقم نشان‌دهنده نوعی از انتقال سریع به وسیله نیش حشرات بوده و علامت ظاهری آن کورکهای پوستی است (Zysk, RHV, 82-86 →). به عنوان مثال بجای اینکه گفته شود کورک بدن کسی را گرفته، ژرمنها می‌گفتند از ۷۷ بیماری باد سرخ رنج می‌برد و هندیان دوران ودایی از ۵۵، ۶۶ یا ۷۷ نوع apacít در تشریح علائم بیماری - وقتی ادامه می‌یافت - نام می‌بردند (به خصوص برای سرخجه و سرخک).

کرمها هم علت برخی از بیماریها بودند که پدیده‌ای بسیار شایع در بین هند و ژرمنها بود. در آتهاروودا (→ AV 2.31, 32 و AV 5.23) و چند طلسم ژرمنی بر ضد کرم، کوهن به تشابه توصیف کرمها در طلسمهای هر دو سنت اشاره می‌کند. مناطقی از بدن که کرم به آنها حمله کرده است، به طور عادی شمارش می‌شدند. همین طور انواع کرمها از نظر نوع و رنگ، همچنین جنس برشمرده می‌شدند. در متن طلسمهای ودایی، کرمها به صورت رنگارنگ، سفید، پشت سفید و سیاه با بازوی سفید توصیف شده‌اند؛ در حالی که در طلسمهای ژرمنی رنگ کرمها فقط سیاه، سفید و قرمز ذکر شده‌اند. تصور هندی از کرمی با نام اهریمنی و Flesh-eating که در ریگ‌ودا (RV 10.162.1-2 →) آمده است، مشابهی در نوشته هومر و در یک طلسم هلندیدارد (کوهن، ۱۸۶۴: ۱۳۵-۱۵۱).

۲- طب هند و اروپایی

ژرژ دومزیل (G. Dumézil) پس از تحقیقات با ارزش خود موفق شد در آیین هند و ایرانیان باستان و سایر اقوام هند و اروپایی، نظام طبقه‌بندی سه‌گانه‌ای بیابد و نتیجه‌گیری کرد که این مراتب سه‌گانه خدایان بر اساس نظام جهانی و اجتماعی هند و اروپاییان بنا شده است. در این نظام، هر دسته از خدایان وظیفه‌ای دارند. او این طبقه‌بندی را بر اساس وظیفه و صفات کلی هر یک از خدایان کرده است (روحانیان - جنگجویان و کشاورزان) که همین طبقه‌بندی در نظام اجتماعی جامعه هند و اروپایی نیز مشاهده می‌شده است.

سه مقاله برجسته در زمینه مشخصات نظام درمانگری هند و اروپایی نوشته شده است. در نخستین مقاله، امیل بنونیست کوشش می‌کند طرحی از فرضیه طب هند و اروپایی به دست دهد (بنونیست، ۱۹۴۵: ۵-۱۲)^۷. پس از آن یان پوول (Jaan Puhvel, "Mythological reflections", 369-82) به تہذیب فرضیه نخستین که بنونیست عرضه کرده بود، می‌پردازد و در انتها دومزیل بر دو نظریه پیشین توضیحاتی تکمیل‌کننده می‌افزاید (دومزیل، ۱۹۸۶: ۳۶-۳۹).

طبق شواهد زبان‌شناختی (Latin *medeor, medicus, Avestan vi-mad*) بنونیست فرض می‌کند در دورانی بسیار قدیم، هند و اروپاییان دارای مهارتهایی برای درمان بیماریها بودند و این سنت درمانگری برای شخص درمانگر قدرت و توانایی به همراه داشت و از این رو مورد احترام جامعه خود قرار می‌گرفت (بنونیست، ۱۹۴۵: ۷-۵).

چنین سنتی در بین هند و اروپاییها، بنونیست را ناگزیر به طرح فرضیه‌ای درباره طب هند و اروپایی کرد. وی فرض نمود بر اساس شواهد موجود در اوستا، در درمانگری، طبقه‌بندی سه‌گانه‌ای وجود دارد: ۱- درمان با چاقو ۲- درمان با گیاهان ۳- درمان با جادو (Vidēvdāt 7.44 →).

بنونیست برای تکمیل این نظریه از گفته پندار (Pindar) بهره جست و اظهار داشت که سه صورت درمانگری هر کدام به سه نوع بیماری برمی‌گردد (Pythian Ode 3.40-55). بنا به نوشته پندار، طلسمها برای مداوای زخمهای جنگ، گیاهان برای رفع خستگی زیاد و تحلیل بدن و برش یا جراحی برای درمان زخمها و دملها به کار می‌رفته‌اند (بنونیست، ۱۹۴۵: ۷-۱۰). بر این اساس سه فرمول به‌دست می‌آمد: جادوی طلسم برای زخمها، گیاهان دارویی برای ضعف، خستگی و کوفتگی شدید بدن، جراحی برای جراحات خارجی یا دملها. سپس او همین فرمول را برای اساطیر ودایی به کار گرفت: اشوینها / ناستیهها (Aśvin, Nāsatya)^۸ کوری و فلج‌شدگی را درمان می‌کردند (RV 10.39.3) و اعتقاد داشتند که طلسمها برای درمان کوری مفیدند؛ زیرا این بیماری نوعی بیماری اهریمنی است؛ گیاهان برای مداوای ضعف و ناتوانی مفید بودند و جراحی برای درمان فلج (که در پی شکستگی پا ایجاد شده بود) به کار می‌رفت (بنونیست، ۱۹۴۵: ۱۰-۱۱).

بنونیست سه گانگی درمان بیماریها را به طبقه اجتماعی بسط داد و نتیجه گرفت که طلسم و جادو را طبقه روحانی - جادوگر، جراحی را جنگجویان و گیاهان خاص را طبقه کشاورزان به کار می‌گرفتند؛ ضمن آنکه این کار بیشتر، حالت رمز و مجاز داشت تا جزء وظایف اعضای آن گروه باشد. او همچنین بر مبنای مشاهدات مبتنی بر بینش، اعلام داشت که ارتباط بیماری و درمان آن، نشان‌دهنده یک عادت اجتماعی، با ارزشی دوگانه است: طلسم، ایجادکننده یا دافع شر است، چاقو می‌تواند زخم ایجاد کند یا شفا بخشد و گیاهان

می‌توانند درمان‌بخش باشند یا سمی؛ بنابراین هریک از روشهای درمانی دارای دو عملکرد یا نقش بودند و فقط از نیمی از قدرتشان بهره می‌گرفتند (بنونیست، ۱۹۴۵: ۱۱-۱۲).

پوول در آغاز مقاله‌اش با اشاره به فرضیه بنونیست معتقد است منشأ بسیاری از برابریها و شباهتها در فرهنگ هند و اروپایی از "تأثیر دوجانبه بین‌المللی پزشکی قرن پنجم ق.م" است (Puhvel *Mythological reflections*: 371). به هر حال او متقاعد شده است که مشخصه نظام درمانگری هند و اروپایی با ایدئولوژی سه‌گانه هماهنگی دارد؛ اما با روش دیگری به این اندیشه رسیده است. بر اساس مقدمات مذکور که طب هند و اروپایی یک پدیده اجتماعی، دینی و اسطوره‌ای بود تا یک واقعه علمی یا تاریخی، پوول از اساطیر برای بازسازی طرح اولیه درمانگری هند و اروپایی بهره جست.

نمونه انتخابی پوول برای بازسازی طب هند و اروپایی، اسطوره‌های ودایی درباره ایزدان ورونه (Varuna)^۱، رودره (Rudra)^۲ و دوقلوهای آشوین (Aśvin) است. ورونه نماینده درمانگری دسته اول (یعنی طبقه روحانی) است که با دعای مخصوص درمانگری‌اش، جراحتهای شکست نظم گیتی (Itá) را درمان می‌بخشید. بر طبق شواهد ایرانی و سنت درمانگری "میتراپی - ارمنی" اسنادی مبنی بر برپایی مناسک درمان توسط پادشاهان به‌دست آمده است (Puhvel *Mythological reflections*: 380). رودره نماینده درمانگری دسته دوم (یعنی طبقه جنگجویان) است که به مداوای بیماریهای سخت جوش‌خورده، مانند اپیدمیها (بیماریهای مسری) و دستاوردهای (التیام‌یافته) پس از قطع اعضاء می‌پردازد و سرانجام آشوینها نماینده گروه سوم هستند. این دسته با ادغام درمان بخشی گیاهان شفا بخش، مایعات و اوراد جادویی (که با داروهای ورونه متفاوت بود) بهترین نماینده طب مردمی است (Puhvel *Mythological reflections*: 380). در این حوزه درمانی، پوول سرودهای ریگ‌ودایی را برای درمان گیاهی می‌آورد (RV 10.97) و به سنت درمان اسب در مرزبرگ ژرمنی اشاره می‌کند (Puhvel *Mythological reflections*: 379).

رساله دومزیل درباره نظریه‌های بنونیست و پوول تحت عنوان "طرح منتشر نشده" (esquisse inédite) پس از مرگش منتشر و موجب پیشرفتی بیشتر در زمینه فهم طب باستان هند و اروپایی شد. در حالی که شناخت بدعت، کشف بنونیست مبنی بر سه صورت درمانگری هند و اروپایی بود، دومزیل مانند پوول در قبول گفته پندار که منبع اوستا و سرودهای ریگ‌ودا هر دو دلالت بر انواع یکسانی از درمان برای انواع یکسانی از بیماریها می‌نمایند، مردد است. اغلب اوقات روشهای درمانی و بیماریها صفات مشترک با هم می‌یافتند: جراحی در مورد زخمها و دملها و داروهای گیاهی و جادو برای همه بیماریها مؤثر بود؛ در حالی که دلایل بیماری همواره مواردی نبودند که بنونیست می‌گفت؛ مثلاً کوری در یونان و هندوستان یک روح شیطانی نبود. دومزیل اشاره کرد که سرود ریگ‌ودا (10.39.3) - که بنونیست به آن ارجاع می‌داد -

دربدارنده نظام سه‌گانه دیگری مبنی بر نقش آشوین در مقام کارگر معجزه‌گر بود. ابیات به شرح زیر است:

amājúraś cid bhavatho yuvám bhágo

شما دو تن داروسازان آینده برای

nāśós cid aviṭārāpamásya cit/

هر پیرزنی در خانه هستید، ایجادکنندگان

an dhásya cin nāsatyā krsásya cid

تشویق (دلگرمی) برای هرکس آرام [و]

yuvām íd āhur bhisájā rutásya cit//

در دورترین نقطه. در واقع آنها می‌گویند، ای

ناستیه‌ها، شما دو درمانگر کورها، لاگران [یا]

فلجها .

بنابر نظر دومزیل آشوبین - ناستیه این گونه عمل می کرد:

- ۱- مشیتی که بخشهایی از ثروت را کنار هم قرار می دهد [bhága]
- ۲- بخشندگان نیروی کمکی به رقیبی که به سختی افتاده است [avitř]
- ۳- پزشکیانی که بر هر آنچه تهدیدکننده سلامتی است، [bhisáj]

احاطه دارند - در اینجا با سه نمونه به نمایش گذاشته شده، ولی مشخص نشده اند. -

(38, "La médecine et les trois fonctions", Dumézil) → بنابراین، دارو در گروه سوم نقش داشت.

سپس او مقاله پوول را بررسی و با آن بیشتر موافقت نمود. انتقاد دومزیل به فرضیه پوول درباره جنبه های درمانی ورونه و رودره و بانک اطلاعاتی محدود پوول بود. در مقایسه با اشویها، عملکرد درمانی ورونه و رودره به طور مشخصی ناچیز و احتمالاً منعکس کننده نیکخواهی و دانش کل آنها بود. اساطیر آنها به درد طبقه بندی امراض فیزیکی بر اساس وظیفه شان نمی خورد. همچنین بازبینی شواهد سلتی و ایرلندی مفید به نظر می رسد. در تحلیل آخر، یگانه تطابق ممکن شاید بین اوستا و گفته های پندار باشد؛ اما دومزیل هم مانند پوول تردید داشت که این امر برای آنکه کسی از "اصول" طب هند و اروپایی صحبت کند، کفایت می کند یا نه یا شاید این عقیده نتیجه انتشار و قرض گیری پدیده باشد (Dumézil, "La médecine et les trois fonctions", 38-39) → .

از آنجا که مقاله دومزیل نیمه تمام ماند، برای پایان بخشیدن به اظهارات فوق و نتیجه گیری از آنها، اندیشه ها و تصوراتی افزوده شدند. دومزیل به سه خویشکاری گیاه دارویی، جراحی و جادو با توجه به متنی از "اودیسه" ^{۱۱} هومر اشاره می کرد. در جلد دهم / اودیسه، اودیسه ایستادگی جادویی به کار گرفت اول برای خنثی کردن زهر (آبکی) ساخته شده از گیاه و دوم برای دفع حمله با شمشیر و سوم برای بی اثر و بی ضرر کردن اهریمن و همراه کردن آن (با ترغیب و اغوا) به خوردن سوگندی که دیگر صدمه نرساند (Dumézil, "La médecine et les trois fonctions", 39) → .

دومزیل بر اساس پیشنهادهای پوول، نتیجه گیری کرد که در فرهنگهای هند و اروپایی دارو در سومین خویشکاری قرار می گرفت:

«علم پزشکی، کل علم پزشکی، سومین واژه از ساختاری است که دو واژه دیگر آن یکی از تقدس و تسلط سرچشمه می گیرد و دیگری از قدرت و خشونت. پس این واژه آخر به سه بخش تقسیم می شود که یکی بر درمان سحر - مذهبی، دومی بر خشونت و سومی بر خواص گیاهان بنا شده است» (همانجا).

۳- طب در ایران باستان

طب و دارو در ادبیات پهلوی و در سنت فلسفی و اخلاقی ایرانی به روشنی تعریف شده است. بنابر متون پهلوی، سلامت در نتیجه اندازه "درست" امزاج چهارگانه در بدن به دست می آید (فارسی میانه pāyman, 2000, Gignoux) → در حالی که ضعف یا ناتوانی هر کدام، باعث بیماری می شود (در فارسی میانه abēbūd, frehbūd) →. دارو تعادل دوباره امزاج را در بدن ممکن می سازد. در این باره، متن دینکرد ۳ (Madan: 160, II.4-7) → داروی بدن را به روح نسبت می دهد:

داروی بدن در نگهداری بدن در کمال سلامت است و در معالجه بدن از بیماری و همین‌طور داروی روح، روح را از گناه محافظت و آن را معالجه می‌کند (Gignoux 2001; 47) →). در اوستا (Vendidad 7.44 →) سه نوع دارو وجود دارد:

با کارد (Av.kareta-)، با گیاهان (Av.urvara-) و با کلام جادویی (Av.Mānθra-). با توجه به یشت ۳ بند ۶ درمان با سحر و جادو بهترین نوع درمان است. در ودا هم همین‌طور است و بیماری را نتیجه نیروهای ماورای طبیعی و به شیاطین منسوب دانسته‌اند. در زادسپرم (3.38) اورمزد ده هزار نوع گیاه دارویی برای مقابله با ده هزار بیماری که اهریمن به وجود آورده است، می‌آفریند. بهترین گیاه هئومه است (ودایی Soma)، که برترین گیاه دارویی است. اصطلاح عمومی آنها bēšāz است از همان ریشه واژه اوستایی -baēš مشتق از -bšaz که به معنی کلی "درمان کردن، درمان دارویی" است و در هندی باستان معادل دقیق این کلمه، bhe-saja- است. با وجود این، امریک (۱۹۹۳: ۹۱) تصور می‌کند "هیچ‌کدام از اصطلاحات هند و اروپایی یا هند و ایرانی، ما را قادر به تشخیص وجود نظریه پزشکی مبتنی بر علم در هیچ‌یک از ادوار هند و اروپایی یا هند و ایرانی نمی‌سازد".

پزشک مزدیسنايي باید تمرین خود را روی غیرمزدیسنان انجام می‌داد و اگر شکست می‌خورد و سه نفر درمی‌گذشتند، اجازه درمان هیچ مزدیسنايي به او داده نمی‌شد. از طرف دیگر اگر سه نفر از دیو پرستان را معالجه می‌کرد برای همه عمر پزشک می‌شد (Vendidad 7.36-40 →). در ادامه متن، اطلاعاتی درباره نرخ درمان داده می‌شود. سه فرگرد آخر وندیداد (20-22) درباره داروست: پدر Kerešāspa، تریته اولین درمانگر خشتره وئیریه را درمان می‌کند؛ اما این اهورامزدا بود که هزاران گیاه دارویی را آفرید، هر یک را برای یک بیماری. این گیاهان بر روی درختی در وسط دریای وروکشه می‌رویند (Yt. 14.29 →). در وندیداد ۲۰ اسم مختلف بیماریهای غیرمشخص ذکر می‌شود. با توجه به وندیداد ۲۲ اهریمن ۹۹۹، ۹۹ بیماری را به وجود آورده است.

از دوران هخامنشی تا عصر ساسانی، طب اوستایی و نیز یونانی به طور جایگزین در ایران به کار می‌رفتند. در زمان پادشاهی خسرو انوشیروان (531-79) برزوی (Burzōy) معروف به هندوستان رفت تا طب بیاموزد (De Blois, 1990 →).

خوشبختانه منابع ساسانی، مطالب مهمی درباره پزشکی آن عصر ایرانیان در اختیار می‌گذارند. در خلاصه هوسپرم‌نسک (Huspāram Nask) در دینکرد ۷ (Madan: 750-51) فقط عناوین فصلهای مربوط به دستمزد پزشکان، کیفیتها و توانایی آنها که باید کنترل شوند و گناه مراجعه به طبیب خارجی در شرایطی که پزشک ایرانی موجود است، آمده است. متنهای دیگری از فارسی میانه درباره پزشکی به شرح زیر موجودند:

بندھشن فصلهای ۱۵ و ۲۸

دینکرد ۳، فصل ۱۵۷

گزیده‌های زادسپرم، فصلهای ۲۹-۳۱.

فصل ۱۵ بندھشن درباره محافظت انسان به خصوص اتحاد اسپرمهای مذکر و تخمهای مؤنث است و درباره حیوانات نظیر الاغ، اسب، موش ... در فصل ۲۸ اطلاعات آناتومی داده می‌شود و نویسنده فهرستهایی را در ۷

اصطلاح دربارهٔ هفت بخش سر (دو گوش، دو چشم، دو حفرهٔ بینی و دهان) می‌دهد و همچنین دربارهٔ هفت اندام مهم (جگر، ششها، کیسهٔ صفرا، قلب، روده‌ها، طحال و کلیه‌ها) صحبت می‌کند.

علاقهٔ زیاد در فصل ۱۵۷ دینکرد ۳ به درمان فلسفی، مدتها مورد توجه قرار داشت (Casartelli, 1886; de Menasce, 1973). نکات مهم و اصلی آن به این شرح هستند:

- ۱- دارو با تکوین عالم در ارتباط است. ما یک درمان مینوی داریم که مربوط به روح، دارویی برای بدن و برای محافظت عناصر اربعه (آب، آتش، آب، هوا) است.
- ۲- شش نوع دارو وجود دارد: با اهلائی (ahlāyīh, Av. dāta-?)، با آتش (ātaxš)، داغ کردن با گیاه (urvar)، با کارد (Kārd)، با سوزن (nēšag < Pers.nīš) که احتمالاً سوزن تیز است؛ اما در اوستای جدید، آخرین روش جزء اصلی درمان است.
- ۳- شرایط و صفات پزشک روح و بدن مشخص شده‌اند.
- ۴- تجربه کسب کردن پزشک روی یک غیرمزدیسنا همان است که در وندید/د ۷ دیدیم.
- ۵- پزشک وظیفه دارد تمام روستاییان را معاینه کند و در ازای آن، روستاییان باید برای او غذا، پوشاک و حتی مسکن تهیه کنند.
- ۶- سلامت "پیمان / اعتدال" و بیماری، "نقص و بی‌اعتدالی" تلقی می‌شود.
- ۷- تعداد گیاهان دارویی با تعداد بیماریها یکسان است.
- ۸- نوشته بر اساس نظریهٔ "داغ و سرد"، "خشک و مرطوب" است (→ Gignoux 2001: 123-24).
- ۹- دو نوع دارو مکمل هم هستند؛ داروی بدن با عناصر اربعه و داروی روح با چهار نیروی روح سروکار دارد (→ čahār zōrān ī gyān; Gignoux 2001: 26).

گزیده‌های زادسپرم نسبت به توصیفی که در دینکرد ۳ آمده است تعریف بهتری از آناتومی انسان و فیزیولوژی به دست می‌دهد. در زادسپرم خون، داغ و مرطوب، سرخ و شیرین و جای آن در کبد است؛ بلغم سرد و مرطوب، سفید و شور است و در ششها قرار دارد. صفرای سرخ، داغ و خشک، سرخ و تلخ است و در کیسهٔ صفراست؛ صفرای سیاه، سرد و خشک، سیاه و ترش است و جایگاهش در طحال است. نویسنده (قرن ۹ C.E) سه نوع ارگان اصلی را می‌شناسد: مغز یا نخاع به عنوان اندام توالد و تناسل؛ قلب، اندام تنفس و جگر برای چرخهٔ خون؛ اما مانند نویسندگان سریانی این بیشتر یک رفتار رمزی است تا توصیفی. زادسپرم از چهار نیرو برای هضم نام می‌برد و اصطلاحاتی که به کار رفته به وضوح از سریانی ترجمه شده‌اند: نیرویی که حمله می‌کند (فارسی میانه āhanjāg = سریانی nwp)، نیرویی که می‌گیرد (فارسی میانه gīrāg = سریانی hwd)، نیرویی که هضم می‌کند (فارسی میانه gugārāg = سریانی dhwy). زادسپرم همچنین نسبت به فیزیولوژی تناسل علاقه‌مند است. تخم در مغز جا دارد و از طریق رگها به پایین می‌رود و رشد جنین به نیروی فروهر ممکن می‌شود؛ روح حیات (فارسی میانه gyān) در ماه چهارم در بدن ظاهر و مرئی می‌شود؛ زیرا روشن است. با توجه به دین مزدیسنی: آتش در سر، قابل مقایسه با سه آتش بزرگ دوران ساسانی است (آتش برزین مهر، آتش فرنبغ و آتش آذرگشنسب)

هم‌چنین رؤیایی را توصیف می‌کند که قابل قیاس با نگاهبان آتشکده است. زادسپرم از نظریه عالم اصغر و اکبر برای توصیف طبیعت بشر به صورت هفت عضو بدن (مغز، استخوان، گوشت، اعصاب، رگها، پوست و مو) و ارتباطش با هفت بدن نجومی آگاه بوده است.

پی‌نوشت

۱- آتھاروودا (Atharvaveda) : وداها عبارتند از ریگ‌ودا، یاجورودا، ساماودا و آتھاروودا. آتھاروودا یکی از کتب اساسی سحر و جادو مربوط به دنیای اهریمنی است و مطابق با آنگونه معتقدات سحر و جادویی است که فقط میان گروه فرومایه جامعه متداول تواند شد. اعتقادات مندرج در این اثر بسیار کهن است. ریگ‌ودا و آتھاروودا نسبت به مطالبی که در آنان مندرج شده، مکمل یکدیگرند و مهمترین آثار ودا به شمار می‌آیند (شایگان، ۱۳۷۵: ۴۴-۴۵).

۲-

→ K.G. Zysk, *Religious healing in the Veda. With translations and annotations of medical hymns from the Rgveda and the Atharvaveda and renderings from the corresponding ritual texts* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1895) [Transactions of the American Philosophical Society, 75.7], 72-73. Hereafter: RHV.

۳-

→ Forrest E. Clements, *Primitive Concepts of Disease* (Berkeley, University of California Press, 1932), and Henry E. Sigerist, *A History of Medicine*, Vol. 1: Primitive and Archaic Medicine (New York: Oxford University Press, 1951).

۴- Gandharvas گندهروه (گندهرب) ارواح آسمانی‌اند که از سومه بهره می‌جویند و این گیاه در کوهستان مأوای آنان می‌روید. گندهروه‌ها این نوشابه را به واچ (یکی از همسران ایندرا) هدیه کرد. بر دامنه کوه مرو خانه ارواح نیکخواه چون گندهروه‌هاست و دره‌های این کوه مأوای اهریمنان است (فرخی ۱۳۷۳: ۲۹ و ۴۲).

۵- Apsarases : آپساراسها حوریان هستند که همواره جمعی از آنان پیشاپیش کامه (روح آفرینندگی پورشه یا پرچاپتی) حرکت می‌کنند و یکی از آن حوریان پرچم سرخ فام کامه را که آراسته به نقش ماکاره یا غول ماهی مرکب ورونا است، بر دوش می‌کشد (فرخی، ۱۳۷۳: ۷-۱۵۶).

۶- apacit نام بیماری مبهمی است.

۷-

Emile Benveniste, "La doctrine médicale des Indo-Européan", *Revue de l'histoire des religions*, 130 (1945) 5-12.

۸- آشوینها پسران دوقلوی سوری، یا ویوسوت و اسب - انسانهایی بودند که از حوری آسمانی، که به هیئت مادیان درآمد، تولد یافتند. آشوینها - چون پدر خود - با نور آسمانی پیوند دارند و سرشت آنان به درستی مشخص نیست. هر بامداد در دو گردونه زرین پیشرو اوشس بر آسمان پدیدار می‌شوند و گردونه آنان را اسب یا پرند حمل می‌کند و به روایتی دو خدای بامدادند. به تفسیری یکی از آشوینها روز و دیگری شب و فرزند زمین و آسمانند. آشوینها در بسیاری از افسانه‌ها نیکخواه انسانند (فرخی ۱۳۷۳: ۳۴).

اشوینها را هم جوان و هم کهنسال دانسته‌اند. اسم دیگر گروه اشوینها، ناساتیا (Nasātya) است که از دو جزء na و asatya ترکیب یافته و معنی آن "نه غیرواقعی" است (شایگان، ۱۳۷۵: ۵۲).
۹- ورونه (Varuna) در روایتی خورشید هر روز بر کرانه افق و از کاخ ورونه، جهان را نظاره می‌کند و دیدنیهای خود را به ورونه گزارش می‌دهد. نقش ورونه در این روایات بیش از آفرینندگی، نقشی اخلاقی است.

مایای او وسیله تشخیص حقیقت و عدالت و در این نقش ورونه داور رفتار نیک و بد آفریدگان خویش است. ورونه رفتار آفریدگان را با ریتا (Rita) یا قوانینی که برای آفرینندگان، ناشناس است - و در اوستا از آن با کلمه ارته (Arta) یاد می‌شود و شریعتی است که جهان به موجب آن پایدار و استوار می‌شود - ارزیابی می‌کند و آنان را که از این قانون سرپیچی کنند، کیفر می‌دهد. وسیله کیفر ورونه ریسمان یا کمندی است که با آن خطاکاران را به بند می‌کشد و کمند او نماد خطاهایی است که انسان بر اثر نادانی بدانان گرفتار می‌شود (فرخی، ۱۳۷۳: ۱۶).

۱۰- رودره به معنی "غرنده" از خدایان کوچک ودایی، خدای توفان و بادهای و پدر یاران ایندیره یعنی ماروتهایی است که گاو رودره نیز نامیده می‌شدند. رودره، گاه تجسم زمینه‌های مختلفی از وحشت‌باری و نیکوکاری و از مشخصه‌های همانند "شیوا" خدای بزرگ هندو برخوردار است. مردمان از او در برابر تقدیر و دشمنان ناشناس "ورونه" یاری می‌جویند و چون داور و کیفردهنده کارهای اهریمنی منشأ فضایل است. در برخی از وداها نام رودره را مشتق از لغت "گریان" خوانده‌اند و او را پسر اوشا و پدر پرچاپتی - یعنی خدای آفرین - می‌دانند (فرخی، ۱۳۷۳: ۳۵).

۱۱- اودیسه نام یکی از دو منظومه بزرگ هومر (شاعر بزرگ یونانی) است. اودیسهئوس از دلاوران جنگ ترواست که در راه بازگشت به خانه با دشواریهایی روبرو می‌شود و سپس با به خاک و خون کشیدن خواستگاران پنلوپ (همسر خویش) دوباره نزد او بازمی‌گردد.

منابع

- ایونس، ورونیکا؛ *شناخت اساطیر هند*؛ ترجمه باجلان فرخی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۷۳.
- شایگان، داریوش؛ *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- Benvéniste, Emile; "La doctrine médicale des Indo-Européen", *Revue de l'histoire des religions*, 130 (1945) 5-12.
- Dumezil Georges, "La médecine et les trois fonctions", *Magazine littéraire*, 229 (1986), 36-39.
- Forrest, E. Clements, *Primitive Concepts of Disease* (Berkeley, University of California Press, 1932), and Henry E. Sigerist, *A History of Medicine*, Vol. 1: Primitive and Archaic Medicine; New York: Oxford University Press, 1951.
- Gignoux, Philippe, "Health & Medicine in Ancient Iran", in: *SOAS*.
- Kuhn, Adalbert "Indische und germanische Segenssprüche", *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, vol. 13 (1864), 49-74, 113-157). Hereafter: IGS.
- Zysk, K.G. *Religious healing in the Veda. With translations and annotations of medical hymns from the Rgveda and the Atharvaveda and renderings from the corresponding ritual texts*; Philadelphia: The American Philosophical Society, 1985. [Transactions of the American Philosophical Society, 75.7], 72-73. Hereafter: RHV.

- Zysk, K.G, Reflections on an Indo-European Healing Tradition, In *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion* (1992) 321-337.

