

دکتر کتابون مزدپور

درباره پیوند اسطوره و زبان*

زبان میانگان و ابزار بیان و باز نمون پنداشته‌هایی است که ما آنها را با نام اسطوره می‌شناسیم. پیوند و داد و ستد میان نظام زبان و اساطیری که زبان به مثابه ابزاری برای ارائه و ابراز آنها به کار می‌رود، به ویژه بحث‌انگیز و موضوع جستار و پیکار است؛ زیرا که هم معنای واژه‌های زبان و هم اسطوره و مفاهیم اساطیری دارای سیلان و لغزندگی‌اند و دشوار تن به تعریف و تحدید می‌دهند و آسان نمی‌توان هیچ‌یک از این دورا در چارچوب قواعدی معدود و محدود گنجانید و آنها را به کوتاهی و روشنی تعریف کرد. از سوی دیگر، در زبان واژه‌هایی را می‌توان یافت که به‌تنهایی بر یک پنداشته اساطیری دلالت دارند و در برخی دیگر از واژه‌ها، پنداره‌های^۱ اساطیری به صورت مؤلفه‌های معنایی^۲ مستقلی درمی‌آیند و حوزه معنایی^۳ مستقلی را می‌سازند که وجود آنها اصالتاً ناشی از حضور اسطوره است و

* از استاد علی محمد حوضشاس بهاس راهنمایی و مشاورت ایشان در نگارش این مقاله سپاسگزارم.

مجموعه آنها شبکه‌هایی از واحدهای سازنده معنی را در زبان پدید می‌آورد. هنگام بحث در داد و ستد زبان و اسطوره و پیوستاری آنها با یکدیگر، روشن است که نه آواشناسی و ساخت واجی زبان مورد نظر است و نه نحو زبان، به معنای سنتی و اخص آن. حتی اگر گاهی هم خواندن او را در و نیاشهای مقدس در برگزاری آیینها نقشمند به شمار رود و یا اسطوره تأثیر موسیقی و کلام و حتی آهنگ آواهای واژه را دارای نقش و ارزش در آیین یا پدیده‌های اساطیری بخواند، باز باید توجه کرد که در اینجا نیز با ساخت آوایی و واجی زبان سر و کار نداریم؛ بلکه این نقش کلام، نقشی ثانوی و افزوده بر آهنگ و موسیقی آواهای زبانی و یا حروف و واژه‌های زبان است که اساساً بررسی آن، موضوع کار زبان‌شناسی نیست و با نظام زبان و کارکرد آن، پیوندی ثانوی دارد. اما، آن بخش از زبان که پیوند تنگاتنگ با اساطیر می‌یابد، معنای واژه است که مفاهیم را به‌تنهایی و انفراد یا در ترکیب با واژه‌های دیگر، به صورت پیامی، بازنمون می‌کند. ما در اینجا با دو نظام متمایز سر و کار داریم: یکی نظام زبان با سطوح مختلف آن، و دیگری نظامی از پنداشته‌های اساطیری، که در درون پیکره زبانی^۴ نمود می‌یابد و پدیدار می‌گردد.

استقلال نظام اساطیری و جدا بودن آن به مثابه دستگاهی جدا و دارای نقش و ساخت ویژه خود، واقعیتی است که باید به اثبات آن پرداخت و وجود و چگونگی کارکرد ساخت اساطیری متمایزی را در درون پیکره زبانی مفروض و معینی، مورد بررسی قرار داد. مثلاً هرگاه در زبان فارسی سخن از «پری» باشد، شبکه‌ای از پنداشته‌هایی ناگفته، با روشنی و صراحت بیشتر یا کمتر، به ذهن می‌آید: موجودی زیبا و اثیری و عشق‌انگیز، همچنین آفریننده عشق و جنون؛ که این تأثیر مبهم را با واژه «پری‌زدگی» می‌شناسیم. نیز به محض باورداشتن او، خودبه‌خود تصدیق می‌کنیم که جهان ما، جهانی دیگر در کنار یا ماورای خود دارد که ما آدمیان را دسترس به آن نیست؛ اما در آن موجوداتی می‌زیند و هستند که بر ما تسلط و اشراف دارند و ما می‌توانیم به نوعی با آنها ارتباط داشته باشیم. در نتیجه، دیدار با پری، تسخیر پری و نظایر اینها را هم باید کمابیش پذیرفت. این تصدیق و پذیرش ما را در جهان ذهنی و جهان‌بینی دیگری قرار خواهد داد، متفاوت با جهان عاطفی و

تصورات و انتظارات کسی که «پری» را باور ندارد و انتظار دیدار پری را در چشمه و باغات نمی‌کشد و از تأثیر غریب او نمی‌هراسد.

اما فرهنگ فارسی معین معنای «پری» را «جن»، «مؤنث جن»، «روح پلید و دیو» می‌نویسد و به محض آن که به معنای چهارم واژه، یعنی «زن زیبا به استعاره» می‌رسد و سپس به واژه‌های دیگری مثل پری‌افسای و پری‌بند و پریسای و پری‌خوان و پری‌داری و پریزاد می‌پردازد، ما را به آن جهان اساطیری می‌کشاند که در آن قطعاً جن با پری یکی نیست و وجود پنداری وی خصایصی دارد متفاوت با جن؛ و هیچ فارسی‌زبانی کسی را که به پری تشبیه کند، به جن تشبیه نخواهد کرد. بدین ترتیب، پری در دو بُعد و نظام متفاوت جای می‌گیرد: یکی آن که در ملازمت دو واژه «جن و پری» در زبان فارسی، حقیقتش آشکار است و فرهنگ فارسی آن را رجحان نهاده است؛ و دیگری نظامی مبهم و اغلب به بیان در نیامده، اما موجود و حقیقی، که شناخت واقعیتش مستلزم دست‌بردن به پرده دیگری از معانی واژه‌های زبان است: بُعد اساطیری. واژه پری و پنداشته‌هایی که به آن باز می‌گردد، با این بُعد ارتباط می‌یابد. هرگاه در نظر گرفته نشود که این دو نظام مستقل و دارای کارکرد جداگانه است، بین سطح معنایی زبان با پنداشته‌های اساطیری تداخل روی خواهد داد و شناخت آنها دستخوش تردید و گمان خواهد شد. چه، مفاهیم اساطیری اصولاً در درون ساخت کلی معنایی زبان می‌گنجد و از طریق آن به بیان درمی‌آید. پس این شبیه به آسانی پیش خواهد آمد که مفاهیم اساطیری چیزی نیست مگر دنباله عادی و طبیعی معانی واژه‌های زبان، و مرز و نقش مستقل و ساخت معینی را برای آنها، چه در افراد و چه در ترکیب مفاهیم با یکدیگر نباید جستجو کرد. در این صورت، ما واژه‌هایی مانند «پری» و پاره‌گفتارهایی که مثلاً پنداشته‌هایی درباره پری را نقل می‌کند، در دست خواهیم داشت و در برابر بی‌منطقی و بیهودگی آنها سرگردان خواهیم ماند که چرا چنین چیزهایی را می‌گویند و چرا باور دارند و چگونه این خیالات عبث پدید آمده است: اسطوره نادرست و شگفت و احمقانه چرا هست و چرا برخی آن را باور می‌کنند؟

یکی از شیوه‌هایی که از گذار آن می‌توان پیدایش چنین تصورات غریبی را توجیه

نمود، توسل جستن به ایهام و اشتباه در زبان است. در سده نوزدهم میلادی، زبان‌شناس و واژه‌شناس بزرگ، فریدریش ماکس مولر، کوشید تا به اثبات رساند که کلید درک اسطوره پذیرفتن تأثیر و نقش ایهام و معانی دوبهلو و کنایی واژه‌ها و عبارات زبان در خلق آن است و در پی اشتباه در تعبیر و تغییر معنای لغات و جملات کنایی بدوی است که در طی تاریخ تحول زبان، اسطوره پدید می‌آید. این نظریه، ایهام و «همریشگی» واژه‌ها را اصل و پایه پیدایش اسطوره می‌شمارد و واژه‌های مترادف و متشابه و صفاتی که با گذشت زمان جای موصوف خود را بر اثر اشتباه و خطای زبانی گرفته‌اند، مایه ساخته شدن پنداشته‌هایی می‌داند که در بنیاد خود، دستاورد زبان است و چیزی نیست جز نوعی فرآورده بیماری زبان. به واسطه این بیماری و نارسایی، موجوداتی شگفت خلق شده‌اند، که آنها را کسی به چشم ندیده است و حوادثی نامنتظمی و غریب به بار آورده‌اند که هیچ عقل سالمی آنها را باور نمی‌کند. با شناخت ریشه واژه‌ها و تحول آنها می‌توان چگونگی تبدیل مفاهیم زبانی را به اساطیر درک نمود.

ماکس مولر از طریق پرداختن به معانی قدیمی واژه‌های سانسکریت و یونانی، به بررسی اساطیر دست زد و طرز بیان کنایی زبان بدوی را موجب پیدایش نوعی بیان پیچیده و خیال‌انگیز و شاعرانه در زبان می‌دانست که منجر به خلق اسطوره شده است. به نظر وی، اسطوره را با توسل به ریشه‌شناسی می‌توان درک کرد. مثلاً اسطوره‌ای می‌گوید آپولو یا فوئبوس، خدای خورشید، دافنه را دوست می‌داشت و سر در پی او نهاد تا او را در آغوش کشد. مادر دافنه، زمین، دختر را در حال گریز بدل به درخت غار کرد و او را وارها نید. برای فهم این اسطوره باید دانست که دافنه در اصل به معنای سرخی پیش از طلوع خورشید است و این اسطوره توصیف چیزی است که «هر روز می‌توان دید: نخست سرخی پیش از طلوع خورشید در آسمان خاوری پدیدار می‌شود؛ سپس برآمدن خدای خورشید که در پی عروس خویش می‌شتابد، و سپس تر، پریده‌رنگ گشتن تدریجی سرخی پیش از طلوع در برابر انوار آنتسبار خورشید و سرانجام، مرگ یا ناپیدایی آن در آغوش مادر زمین»^۵.

به همین ترتیب، در موارد بسیار و در نزد ملل باستانی داستانهایی ساخته و

پرداخته شد و به یادگار ماند و به نقل آنها پرداختند که سراپا فاقد منطق است و همین گفته‌ها پایهٔ پیدایش اسطوره قرار گرفته است.

این نظریه را هربرت اسپنسر، فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی، گسترش داد و زبان را عامل مهمی در دین بدوی محسوب داشت: زبان بدوی به ویژه آکنده از تشبیهات و استعارات است، اما ذهن بدوی نمی‌تواند این تشبیهات را با همان معانی مجازی خود درک کند. هنگامی که این طرز کاربرد زبان سوء تفاهم پدید می‌آورد، آن گاه اسطوره پدیدار می‌گردد. مثلاً، نهادن نامهایی چون بیر و شیر و شاهین بر پسران، و ستاره و ماه بر دختران امری عادی است. اما تعبیر غلطی از این نامهای زینتی و تشبیهی و تعارف‌آمیز ممکن است پدید آید. شاید «زمانی کلمهٔ سَحَر، به عنوان نام یک فرد به کار می‌رفته است؛ اخبار و احادیث مربوط به شخص سحرنامی که سرشناس بوده باعث شده است که ذهن بدوی و سادهٔ انسان وحشی آن خود او را با مفهوم سحر یکی بداند؛ و ماجراهای شخص سحرنام را چنان تعبیر می‌کردند که با پدیدهٔ سحر بیشتر سازگار باشد. به علاوه، در جاهایی که این نام از آن افراد قبیلهٔ همسایه بود، یا از آن قبیلهٔ خودی در زمانی دیگر، شجره‌نامه‌های ناموزون و ماجراهای پر از تناقض برای سحر ساخته می‌شد»^۶.

هر چند چنین شیوه‌هایی را برای توجیه پیدایش اسطوره و تفکر دینی مورد انتقاد قرار داده و رد کرده‌اند و روشن شده است که اشتباه زبانی و ابهام و ابهام آن مایهٔ خلق اسطوره نیست؛ باز در این باره می‌توان به جستجو دست زد که چگونه یک اشتباه زبانی و ابهام و ابهام در نقل یک مطلب و پنداشتهٔ اساطیری امکان دارد به تغییر یا شکستگی یا گسترش آن منجر شود و یا برعکس، اسطوره چگونه ممکن است به فراموشی افتد و از یاد برود و در نتیجه، ترکیبات مبهم و نارسای زبانی خلق نماید. در اینجا، هرگاه به جای پرداختن به فرهنگهایی متعلق به زمانهایی دیرین و مفاهیم دور دست که به جوامعی غریب باز می‌گردد؛ به جوامع نزدیکتر نظر افکنیم، امکان بررسی روشنتری از این داد و ستد متقابل میان زبان و اسطوره به دست می‌آید. زیرا واحدهایی از مفاهیم سازندهٔ کل تفکر اجتماعی را نیز می‌توانیم بیابیم که با مفاهیم اساطیری در پیوند و ارتباط است. مثلهایی از این دست، به ویژه در پیکره‌های زبانی

قدیمی پیدا می‌شود که شاید بتوان آنها را هم از نظرگاه تاریخی و «دَر زمانی^۷» و هم از نظر پیوند آنها با مفاهیم معاصر خود و از بُعد «همزمانی^۸» بررسی کرد.

یکی از این موارد مثال در کتاب پهلوی موسوم به *آرداویرافنامه* می‌آید. *آرداویرافنامه*، همانند *کمدی الهی* دانتی، ماجرای دیدار از بهشت و دوزخ را می‌آورد و شرح معراج «ویراف» یا «وراز»، قدیس نامبردار زرتشتی است. در این کتاب، چون چند متن دیگر پهلوی، سخن از آنی می‌رود که پس از درگذشت آدمی، در چهارمین بامداد، بر روان می‌گذرد و وصف آن می‌آید که چگونه روان نیکان و پرهیزگاران به بهشت می‌رسد و روان بتران و بدکرداران راه دوزخ می‌سپرد. در همه این چند روایتی که از این اسطوره در دست است، کردار نیک پرهیزگاران، که نماد «دین»، یعنی وجدان آنان است، در کالبد دختری - یا به اصطلاح «کنیزیکری» - با زیبایی بهشتی متجلی می‌شود و روان را از پل چیتود یا صراط می‌گذراند. نماد کردار و دین گناهکاران یا «دُرَوندان» اغلب «کنیزیکر» زشت و مهیبی است که به دختران نمی‌ماند و گاه نیز «خَرَفَسْتَر» یعنی «جانور موذی و زیانگر» است.

در *آرداویرافنامه*، در قطعه‌ای که این توصیف را می‌بینیم، به دو ترکیب زبانی غریب و ناآشنا برمی‌خوریم که اتفاقاً صورت مفرد آنها واژه‌هایی آشناست و نمی‌توان در قرائت آنها تردید کرد؛ اما معنایی که از آنها برمی‌آید، ابهام دارد و بسیار نابجا و نامنتطقی به نظر می‌رسند.

(۷) پس < روان دُرَوندرا > بادی سرد گند به پذیره آید. (۸) آن روان چنان احساس کرد < و به نظر آوَرَد > که از سوی آباختر (= شمال)، از سوی دیوان بیامد گندترین باد < که > از آن گندتر در گیتی ندید. (۹) و اندر آن باد دید دین و کردار خویش را < چونان > زنِ چه (= زن اهریمنی و بد) عریان پوسیده آلوده «فراز زانوی» «آبازگون» بیکران بلغم < و چرک > - که < اورا > بلغم < و چرک > به بلغم < و چرک > پیوسته بود - چونان بزه آلودترین خَرَفَسْتَر < و جانور موذی و زیانگر > که ریمن‌ترین < و ناپاکترین > و گندیده‌ترین < است >.^۹

از لحاظ تاریخی، این قطعه را بخوبی می‌توان مبتنی بر جملات و عباراتی دانست که ترجمه از متن باستانی اوستا و به اصطلاح «زند» است و تأثیر ترجمه تحت‌اللفظی

را در آن می‌توان دید که مایه ناهمگونی و تفاوت آن با نثر روان و ساده پهلوی شده است. به همین دلیل، با وجود آن که مطلب کلاً روشن است، غرابت اوصاف این زن «لوت» و «عریان - یا «سُترده موی»، بنابر احتمال دیگر قرائت واژه - و پوسیده و آلوده، که در او «ریمتی» و ناپاکی و «بلغم» و خلط، «بیکران» و پیوسته و ناگسسته است، محدود به دو صفت «فراززانو» و «آبازکون» نمی‌شود و دیگر صفات وی نیز چندان ساده و فهمیدنی و «آسان‌یاب» نیست. اما، در این میان، چنان که دستور کیخسرو جاماسپ آسا یاد می‌کند^{۱۰}. این دو صفت مأخوذ است از خصایص بدن مگس و fraz - snug - پهلوی برگردان واژه fra. snaos و abaz-kun ترجمه apa. zadarəho اوستایی است.

در متن اوستایی و نندیداد و زَندِ آن، بارها این دو صفت آمده است، مثلاً در فرگرد هفتم، بند دوم^{۱۱}؛ و برگردان زند این بند چنین است:

گفت هرمزد (که) تیز > و سریع >، پس > از > درگذشت > مردم، ای > اسپتمان زرتشت (یعنی) فراز از > آن که > بوی (= جان) > از تن برفت، یعنی > (در جای) > و فوراً >، (پس بر او) آن دروج نسوش برد و آرد (= هجوم برد) از سوی آبaxter (= شمال) به > شکل > مگس - پیکر ارغند > و خشمگین > فراز زانوی آبازکون بیکران > بلغم > و چرک > (یعنی که > او را > بلغم > و چرک > به بلغم > و چرک > پیوسته است) چونان آن بزه آلودترین خرفستر > و جانور موذی و زیانگر، یعنی > (ریمن‌ترین) > و ناپاکترین >.

شبهات بخش پایانی دو قطعه روشن است و پس از جابه‌جا شدن واژه‌های «مگس پیکر ارغند» در زند و نندیداد با «زن جه» و سه صفت او، یعنی «عریان و پوسیده و آلوده» در ارداویرافنامه، عبارات هر دو کتاب تا پایان قطعه تقریباً یکی است. اما از دو صفتی که مگس را در حالت نشسته توصیف می‌کند، یعنی داشتن زانوانی خمیده به سمت جلو بدن و قرار گرفتن قسمت عقب بدن او به سمت پشت و عقب، دو ترکیب زبانی پدیده آمده و به زنی زشت تعلق یافته است. برای درک و فهم این دو صفت مرکب در زبان پهلوی، راهی جز رجوع به اصل اوستایی و بازشناسی رابطه آن با شکل بدن مگس وجود ندارد و بدون آن نمی‌توان دانست که چرا «زن پیکر» پلید و

ناپاک دارای چنین صفاتی است. بدین ترتیب، در فرایند تحول تاریخی، تأثیر پنداشته کهن و کهنه‌ای را می‌توان باز یافت که دو واحد زبانی گنگ و مبهم پدید آورده است و بر اثر اختلاط اوصاف «دروج» مگس‌پیکر و زن‌پیکر به یکدیگر، خصایص یکی به دیگری انتقال یافته است؛ بی‌آن‌که صراحت و روشنی کافی برای فهم آن و چگونگی این جابه‌جایی وجود داشته باشد.

تیرگی و ابهام این دو ترکیبِ صفتی هیچ‌گونه تأثیری در تحولات بعدی اسطوره نداشته است و در ترجمه فارسی ارداویرافنامه منظوم، جزئیات آن دستخوش تغییر شده است و اسطوره، فارغ از «مگس‌گوئی» زن مهیب تطّور یافته است. با پذیرفتن تأثیر از مفاهیم و پنداشته‌های زنده اجتماعی در روزگار شاعر، زن سهمناک به هیأتی در آمده است که بیشتر با موجوداتی از قبیل مادر فولادزره شباهت دارد:

پس آن‌گه بر دمید از واختر باد	که دوزخ خوانند او را موبد راد
کز وگنده‌تر و ناخوشترین بوی	نباشد در جهان از ناخوشی اوی
چنان کاشاسفندان جمله ز آن‌گند	برفتند او بماند عاجز در آن بند
به سوی آن روان شد باد پران	پدید آمد یکی صورت چو قطران
ندیدم نه چنان بشنید گوشم	از آن زشتی رمیده عقل و هوشم
سیاه و سرخ چشم و کژبینی	شوی بیهوش اگر او را ببینی
لبانی زشت، چون دوزخ دهانی	چو پُردود و سیاهی کاهدانی
همه دندان‌ش هر یک چون ستونی	دو بینی هر یکی چون تیره‌لونی
دو دندان‌ش از دهان بالیده بیرون	دو چشم او بسان کاسه خون
سرش بر تن چو دیگری بر مناره	دو پستانش چو دو نالین گواره
درازش چنگها ناخن چو زوبین	فروافکنده لُفج از خشم و از کین
سیه چون پُشته انگشت رویی	چو ماری بر رخس هر تار مویی
فرود آویخته ز آن رخ زنخدان	بسان واژگونه کرده سندان
برون می‌آمدش دود از دهان نیز	چو دید او را بترسید آن روان نیز
چنان دیو سیاه و سهمگین سخت	از او لرزان شد آن بیچاره بدبخت ^{۱۲}

بدین ترتیب، در روایت زَبَر نوشته یکی از صورت‌های تطّور یافته این اسطوره را باز

می‌یابیم که در آن، دین گناهکاران به صورت زنی با زشتی مدھش در آمده است. در این باره که آیا در اوستا نیز زنی بدهیت روان گناهکار را به دوزخ می‌افکند یا خرفستری ناپاک، قطعاً نمی‌توان اظهار نظر کرد؛ زیرا احتمال آن هست که در عین وجود شباهت میان وصف مگس و زن اهریمنی، در قطعه‌ای از اوستای گمشده دیوزنی در این نقش ظاهر می‌شده است و قطعه زبر نوشته از ارداویرافنامه، برگردان کامل آن بوده باشد. در اوستای موجود، شرح عروج روان به بهشت و افتادن آن به دوزخ در کتاب موسوم به «هادخت نسک» آمده است. از این کتاب، که زنده آن نیز در دست است، آن بخشی که توصیف دین دروندان را می‌آورد، حذف شده است و نمی‌توان از روی آن داوری کرد که پنداشته «دروج نسوش» و اوصاف پیکر «مگس گون» او تا چه میزان بر شکل «کنیزپیکر» سهمناک تأثیر داشته است. از میان آثار پهلوی، به هر تقدیر، با اتکا به کتاب روایت پهلوی (فصل ۲۳، بند ۲۳) ۱۳، می‌توان اطمینانی نسبی یافت که دست‌کم در یکی از روایتهای باستانی به زبان اوستایی، آن صورتی که روان را راهی دوزخ می‌کرده، «خرفستر» و جانور موذی و زیانگری بوده است که آن را باید همان «دروج نسوش» یا پیکر مگس گون دانست.

صورت باستانی «کنیز پیکر» نماد دین گناهکاران، چه دیوزنی مهیب باشد و چه ماده دیوی با شکل مگس؛ این نکته روشن است که همه متون دیگری نیز که این گزارش مقدس را در بردارند، بیشتر به «کنیز پیکر» زیبایی می‌پردازند که نماد کردار و دین و وجدان روان مردم پرهیزگار است: در کتاب گزیده‌های زادسپرم، مینوان بسیاری، بادپیکر و آب‌پیکر و گیاه‌پیکر - مانند بوستان - و کنیزپیکر و مردپیکر و گاوپیکر و آتش‌پیکر به استقبال روان می‌آیند و از کنیزپیکری سخن می‌رود که چون مادری روان را از گذر ترسناک عبور می‌دهد و نیز مردپیکری که آموزگار اوست ۱۴؛ اما از کنیزپیکر سهمناک گفتگو نمی‌شود. در کتاب دادستان دینی، «کنیزکی»، یعنی دخترکی، گنجور «کرفه» و کردارنیک است و در برابر، «زن‌پیکری» سهمگین و ناپاک، با «انبار گناه» به پذیره روان بدکرداران می‌آید ۱۵. دادستان مینوی خرد از هر دو زن سخن می‌گوید: «کنیزپیکر» زیبا و «کنیز» یا دختر زشتی که به دختران نمی‌ماند؛ اما به اختصار ۱۶. در بُندھش، از سه تجلی «گاوپیکر» فربه و «کنیزپیکر» جوان و سپیدجامه و

«بستان‌پیکر» خرم برای دین و کنش نیکان، و «گاوپیکر» نزار و «کنیزپیکر» زشت و سهمگین و «بستان‌پیکر» بی آب و بی آسایش برای دین و کنش بتران یاد می‌شود.^{۱۷} در روایت فارسی کتاب صد در بُندهش هم هر دو تجلی را «صورت» ترجمه کرده‌اند، بی توجه به جنسیت آنها.^{۱۸}

ابدال صورت «مگس‌پیکر» و «زن‌پیکر» سهمگین، چه در دوران باستانی و متونی به زبان اوستایی روی داده باشد و چه در عهد ادبیات پهلوی؛ زمینه و «بافت»^{۱۹} مناسب برای این دیگرگونی وجود داشته است. از جمله عوامل سازنده این بافت مساعد، یکی «مؤنث بودن» نسوش، یعنی دیوی است که به هنگام مرگ بر جسد هجوم می‌برد: نسوش دروج، یعنی ماده دیو است و از آنجا که اسم در زبان اوستایی به سه دسته مذکر و مؤنث و خنثی تقسیم می‌شود، دروج نسوش بخوبی می‌تواند خصایص خویش را به دیو زنی بسیار دکه تجلی دین گناهکاران است. عامل دیگر این است که دین نیکوکاران به شکل «کنیزپیکر» زیبایی وصف می‌شود که گاهی نیز واجد ویژگیهای پیکر زنانه است. در متون موجود اوستایی، در هادخت نسک صفت *aradva. fsnya* برای او می‌آید که در زند هادخت نسک به «ستیغ پستان»^{۲۰} برگردان شده است. این صفت معادل است با «فراز پستان» در ارداویرافنامه، که تفسیر شده است به «اورا پستان آواز فشت»^{۲۱}، و شاید برگردان از عبارات اوستایی دیگری جز هادخت نسک باشد که اینک از میان رفته است. وجود این گونه عوامل زمینه‌ای را فراهم می‌کند و بافتی را می‌سازد که در آن خصایصی زنانه فریاد آید و به سهولت به جای صفات مبهمی بنشینند که در بنیان خود چیزی نبوده است جز ویژگیهای پیکر مگس.

چنین دیگرگونی‌هایی که به واسطه تأثیر مفاهیم دیگر و تصورات همجوار خود پدید می‌آید و امری تاریخی است و به بُعد تاریخی و «دَر زمانی» پیوند اسطوره و زبان باز می‌گردد، مشتمل بر معانی و پندارهایی است که در حاشیه مفاهیم و تفکر دینی و پنداشته‌های گروهی، خودنمایی می‌کند و تنها بخش کوچکی از آنها را می‌سازد. این گروه از مفاهیم و واژه‌های اندکی را که به آنها مربوط است، در برابر بخش اصلی و عمده لغاتی که به نظام تفکر دینی و فقهی و گزارشهای مقدس در زبان

پهلوی متعلق است؛ می‌توان به مثابه «روساخت»^{۲۲} دانست که بر پی و بنیاد «ژرف ساخت»^{۲۳} معینی پدید آمده است. در این ژرف‌ساخت، گزارشهای مقدس و پنداشته‌هایی وجود دارند که طبق قواعدی معین با یکدیگر ترکیب می‌شوند و ترکیباتی متنوع می‌سازند و این ترکیبات در روساخت، هر یک هر بار می‌تواند در شکل و «گونه»^{۲۴} خاصی نمود یابد. اما همه این معانی رنگارنگ، در پی و اساس خود متکی بر پنداشته‌هایی است که به شکل مجموعه متمایز و مشخصی ساخته شده‌اند و برای درک ساختار آنها باید ساخت^{۲۵} و نقش^{۲۶} هر یک را در خلق کلیت اندیشه دینی و فقهی در این کتابهای قدیمی باز شناخت.

در همین قطعه از ارداویرافنامه، واژه‌های اباختر یعنی شمال، دیو، چه، بلغم و چرک و خلط، ریمنی، دروچ نسوش، دُواریدن، خرفستر، و یکساخت دیده می‌شود که هم با یکدیگر ارتباط و پیوستاری دارند و هم برای فهمیدن آنها راهی نیست مگر رجوع به جهان‌بینی و تفکر دینی معینی که مفاهیمی برخاسته از اشیاء و حقایق مختلف عالم کبیر و صغیر را در آرایشی خاص عیان می‌دارد و تکلیف‌گروندگان را در مواقع و مواضع ویژه‌ای تعیین می‌نماید و معلوم می‌کند. واحدهای سازنده این مجموعه از گزارشهای مقدس و پنداشته‌های دینی و تصورات و پنداره‌های پیرامونی آنها حوزه معنایی خاصی را در زبان پدید می‌آورند که در سطوح گوناگون قابل بررسی و توصیف است. این مفاهیم و معانی، که در بن و بنیاد خود ارزش و اعتبار اجتماعی دارند و به تصورات جمعی باز می‌گردند، گاهی نیز با شکل‌های فردی و در گونه شخصی، در اثری مکتوب پدیدار می‌شوند و بر جای می‌مانند.

در بند دوم از فرگرد هفتم کتاب وندیداد، که ترجمه زند آن در بالا نقل شد، چگونگی پیدایش «ریمنی» و پلیدی و نجاست ناشی از جسد و تماس با آن توجیه می‌گردد و بنابر آن، گروندگان می‌باید رفتار آیینی معینی را در برابر جسد در پیش گیرند. «طرح رفتاری» مزبور بر پایه این گزارش مقدس بیان و توجیه می‌شود که در هنگام مرگ، در لحظه جان‌دادن، ماده دیوی از نیمه و سوی شمال، جایگاه دیوان و اهریمن، بر جسد هجوم می‌برد و به واسطه آلودگی او، جسد آلوده و ناپاک و «ریمن» است. برای پرهیز از این آلودگی و «ریمنی» است که باید قواعد موسوم به

«پرهیزنسا» را رعایت کرد. بدین ترتیب، طرح رفتاری گروندگان در برابر جسد مردگان؛ نه تنها با مفاهیمی مانند تقابل میان آفرینش هرمزدی و اهریمنی، تعلق نیمه شمال به دیوان و وابستگی دیوان به اهریمن، تقابل دیو که نرینه است با دروج که مادینه است، تعلق آفریدگانی چون خرفستر یعنی جانور موزی - که مگس هم از زمره آنهاست - به آفرینش اهریمنی، پیوستاری و رابطه می‌یابد، بلکه در وجود واژه‌هایی نیز بازتاب می‌گیرد که به صورت دو رشته متقابل در زبان اوستا و پهلوی هست: مثلاً «جه» زن اهریمنی و بد است و در برابر martg، یعنی «زن نیک» جای دارد و فعل «دواریدن» یعنی «حرکت و راه رفتن اهریمنی». این واژه‌ها، که فهرست آنها چندان هم کوتاه نیست^{۲۷}، برخی تا فارسی زرتشتی و حتی فارسی رسمی نیز رسیده‌اند.

ویژگی مهم مفاهیم ژرف ساختی دینی پدیدارگشتن آنها در جایگاه‌های گوناگون و با جلوه‌های رنگارنگ و گونه‌های روساختی مختلف در واژه‌ها و نیز آن پیکره‌های زبانی است که به اشکال متفاوت مطالبی دینی و احکام فقهی و اجتماعی را باز می‌گویند. مثلاً در ردیف دیگر صفات زن مگس‌گون ارداویرافنامه، بادو واژه‌ای که به «بیکران بلغم» ترجمه شد، بر می‌خوریم: a-kanarag drem اصل اوستایی آن akaranom driwya است و اصلاً دروج نسوش دارای این خصیصه است. در اینجا ما با پنداشته‌ای روبه‌رویم که به وجه دیگری از آن گزارش مقدسی باز می‌گردد که پایه شیوه‌های تطهیر و رفتار آیینی در برابر جسد، یا به اصطلاح «نسا»، و پلیدی آن است: بنابراین تصور فقهی، ناپاکی دروج نسوش تا حد و مرزی از اجسام نفوذ و رسوخ می‌کند که جسم یکپارچه و «یکساخت» و به اصطلاح پهلوی ew-kardag باشد. به همین منوال، در قطعه‌ای از کتاب فقهی، موسوم به زند فرگرد و نندیداد، همین واژه را می‌بینیم که برگردان یا تفسیر akaranom اوستایی است:

پس، آن دروج نسوش نگون گردد > و به طرز اهریمنی فراز رَوَد > به نیمهٔ آباختر > و جهت شمال >، به پیکرمگیس ارغند > و خشمگین > سیاو فراز زانوی ابازکون و بیکران بلغم > و چرک > که او را بلغم > و چرک > «یکساخت» > است؛ چونان آن بزه‌آگین‌ترین خرفستر > و جانور موزی و زیانگر، یعنی > ریمن‌ترین > و ناپاکترین >^{۲۸}.

آمدن ew-kardag drem به جای a-kanarag drem، این صفت مشترک زن‌مگس‌گون و دروج نسوش را به حیطة‌ای از احکام فقهی می‌لغزاند که در آن تطهیر از ریمنی و نجاستِ جسد صراحت و وضوح دارد: دو صفت «یکساخت» (ew-kardag=) و «جُد ساخت» (=Jud-kardag) به ترتیب به اجسامی باز می‌گردند که حجم پیوسته یا گسسته و مرزمند داشته باشند و با معیار «مرزمندی» حکم نشر و سرایت ریمنی دربارهٔ آنها صادق است و به واسطهٔ آن حکم می‌شود که جسم یکساخت بر اثر تماس مستقیم با جسد یا برخورد با جسم آلوده از تماس یافتن با جسد، خود نیز تماماً آلوده و پلید و نجس می‌شود؛ اما جسمِ جُدساخت تا آن حد ریمنی را در خود فرو می‌برد و ناپاک می‌گردد که حجم یکپارچه و یکساخت داشته باشد، یعنی فقط یک بخش از آن. بدین ترتیب، صفت «بیکران» برای پلیدی و ناپاکی «زن پیکر» سهمناک در ارداویرافنامه، از طریق یک واحد و عنصر زبانی ارتباط اصیل خود را با گزارش مقدسی نگاه داشته است که در اصل نشر و سرایت ریمنی و نجاست را توجیه می‌کرده و چرایی و چگونگی ضرورت یک طرح رفتاری اجتماعی را تعیین می‌نموده است.

ترکیبات زبانی غربیی مانند آن دو صفتِ «زن‌پیکر» نماد دین دُروندان در ارداویرافنامه، که از بیکرمگس به وام‌گرفته شده است، و نیز واژه‌هایی نظیر یکساخت و جدساخت، که کارکرد آنها منوط به شناختگی نظام مفاهیم و تفکر مشخصی از باورهای اجتماعی است، به محض آن که میزان شناختگی و شهرت آنها به کاهش بگراید، به ابهام و فراموشی می‌افتند. برخلاف آنها، واژه‌هایی مانند «دیو» و «ریمن»، چون کاربردی بیشتر عام و همگانی داشته‌اند، هنوز هم با تغییراتی در زبان فارسی زنده مانده‌اند. همانند گروه نخستین، در ردهٔ دیگری از مفاهیم نیز می‌توان مثالهایی یافت که با دیگرگونی نهادهای اجتماعی و مفاهیم بازگردنده به آنها، دچار ابهام و تیرگی شده‌اند. مانند واژهٔ «زَد خدای» پهلوی، که ترجمهٔ تحت‌اللفظی برای اصطلاح اوستایی ratu. zsa0rayai است و به ساخت خانواده در جامعهٔ کهن ایرانی باز می‌گردد: زنانی را که به اصطلاح در «سالاری‌مرد» و در درون خاندان می‌زیستند، چنین می‌خواندند و اینان در برابر زنانِ «خودسالار» و «خودسرای»، که تحت

قیمومت مرد نبودند و خود زندگانی خود را اداره می‌کردند، قرار می‌گرفتند^{۳۰}. این گونه واژه‌ها پس‌سب و پس‌مانده و یادگار مفاهیم اجتماعی فراموش شده و یا رو به فراموشی رونده‌ای هستند که به مثابه سنگواژه‌هایی در زبان باز می‌مانند و برخی از آنها پنداشته‌هایی را در خود حمل می‌کنند که پیوند تنگاتنگ با اسطوره دارند.

در نهایت، در بنیاد و پی‌واژه‌هایی نادر و با کاربرد اندک که به تفکر اساطیری باز می‌گردد، با نظامی از واژه‌های متعدد و پرکاربرد سر و کار داریم که مفاهیم دینی و تفکر اساطیری - فلسفی معینی را بیان می‌دارند و پنداشته‌های خاص و گزارش‌های مقدسی را باز می‌گویند که سرانجام به بیان مبانی آیینی و اخلاقی ویژه‌ای می‌انجامد. این مفاهیم، که خود به مثابه ژرف‌ساخت و بنیادی برای پیدایش بسیاری لغات و ترکیبات و پیکره‌های زبانی راجع به فقه و باورهای اساطیری به‌شمار می‌روند، در ژرفای خود اندیشه‌ای بنیادی تر نهفته دارند: در پس پاره‌گفتارهای کهنی که ترجمه آنها آورده شد، این پنداره اصیل و «نخستینه» هست که در زندگانی، «افزونگری» و افزایش، نیکو و برای آفرینش هر مزیدی خجسته و نجاتبخش و موجب رستگاری است و «سود» هستی در آن است. در پی این تصور است که نظامی از معانی زبانی با مؤلفه‌های معنایی پدید می‌آیند و مثلاً، واژه *sponta* اوستایی و «سپند»، که به «مقدس» برگردان می‌شود، در پهلوی معادل «افزونی» (*abzontg*) قرار می‌گیرد. این تصور و همچنین واژه‌های وابسته به آن، همه در تقابل و تخالف با پنداره «تباهی» و «کردار تباه‌کننده» است که هم مفهوم تباهی جسد پس از مرگ و هم گناه، که روان را به ژرفای تاریک و تباه دوزخ می‌افکند، به دنبال آن پدیدار می‌گردند: از لحاظ لغوی، هم «نسوش» و «نسا» از ریشه *nas* ایرانی باستان مشتق می‌شود و هم واژه «گناه» و فعل *winasitan* یا *winahidan* پهلوی، که معنای آن «تباهیدن» است.

بدین ترتیب، یک حوزه از معانی زبان، به صورت طیف‌هایی با سایه روشن و رنگارنگی بسیار، در خود نظامی از پنداشته‌های اجتماعی پراعتبار دینی و فلسفی و فقهی و نظایر آن را حمل می‌کند که گاهی برخی از آنها، به دلایل و علل گوناگون، دچار فرسودگی و ساییدگی و شکستگی می‌شوند و کارکرد نخستین و اصلی آنها دستخوش ابهام و ایهام می‌گردد. در این صورت، همین مفاهیم و معانی را که

حاضرند تا نقش و کاربردهایی دیگر بپذیرند، به ویژه اسطوره می‌نامیم و در زیر این عنوان، پنداشته‌ها و تصورات بسیاری را جای می‌دهیم که در اصل خود اختلاف و استقلال تام دارند. گرچه واژه‌ها، چونان سنگریزه‌هایی که راه را به سوی گمشدگی نشان می‌گذارند، هدایت‌کننده و راهنما می‌توانند باشند؛ اما این جاده امن و روشن و بی‌خطر نیست و گاهی در جای سنگ، خرده و ریزهای نان است که گنجشکها آنها را می‌خورند. به همین دلیل، رفتن به دنبال «پری» گاهی به جای آن که ما را به چشمه‌سار و سایه درخت برساند، می‌تواند ما را به سردابه‌ها و حمامهای پر از اجنه بکشاند. بازبینی و بررسی تکاتک این واژه‌ها و معانی آنها، در فرایند تطوّر و تحوّل تاریخی و نیز در پیوستاری آنها با دیگر تصورات و پنداشته‌ها، به احتمال تنها راه بهتر و اطمینان‌بخش‌تر در شناسایی و درک این معانی و پندارها و یافتن کاربرد و ساخت هر یک است.



یادداشتها

1) notions

2) components

3) semantic fields

4) corpus

۵) ارنست کاسیرر، زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، تهران (نشر نقره)، ۱۳۶۷، ص ۴۴؛ و نیز نگاه کنید به: ه. ر. هیس، تاریخ مردم شناسی، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران (ابن سینا)، ۱۳۴۰، صص ۱۲۳ - ۱۹۹.

۶) ارنست کاسیرر، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران (خوارزمی)، ۱۳۶۲، ص ۳۳

7) diachronic

8) synchronic

9) *Arda Viraf Nameh (The Original pahlavi Text)* ed. Dastur Kaikhusru Jamasp Asa, Bombay, 1902, pp. 26-27.

برای ترجمه کامل ارداویرافنامه نگاه کنید به پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، تهران (توس)، ۱۳۶۲، صص ۲۵۰-۲۸۳.

واژه‌های درون نشانه < > هنگام ترجمه بر متن افزوده شده است و واژه‌های درون نشانه () افزوده‌های مفسر در زبان پهلوی بر متن اوستا است.
(۱۰) متن پهلوی ارداویرافنامه، ص ۲۷، یادداشت ۵.

11) *Vendidad (Avesta Text with pahlavi Translation and ...)* ed. Dastoor Hoshang Jamasp, Bombay, 1907, pp. 237-8

(۱۲) ارداویرافنامه منظوم زرتشت بهرام پژدو، ویرایش دکتر رحیم عفیفی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۳، صص ۷۱-۷۲.

(۱۳) روایت پهلوی (متنی به زبان فارسی میانه)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی)، ۱۳۶۷، ص ۳۶.

(۱۴) گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی)، ۱۳۶۶، صص ۵۰-۵۳.

(۱۵) داتستان دینیک (متن پهلوی ۹۲ پرسش...)، بخش ۱ پرسش ۱-۴۰، ویراسته هیرید تهمورس دینشاجی انکلساریا، به کوشش ماهیار توابی و دیگران، گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی، ش ۴۰، شیراز (مؤسسه آسیایی دانشگاه شیراز)، ۱۳۵۵، ص ۵۰ (پرسش ۲۳، بند ۵) و ص ۵۲ (پرسش ۲۴، بند ۵).

(۱۶) مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران (توس)، ۱۳۶۴، ص ۱۲ و ۱۵.

(۱۷) بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران (توس)، ۱۳۶۹، ص ۱۳۰.

18) *Saddar Nasr and Saddar Bundehehsh*, ed. Ervad Bahmanji Nasarvanji Dhabhar, Bombay, 1909, pp. 168-169.

19) Context

20) Martin Haug and Edward william west, *The Book of Arda Viraf*, (ed.), Amsterdam, 1971, p. 284. L.11.

۲۱) متن پهلوی ارداویرافنامه، (چاپ آسا)، ص ۱۰، س ۱.

22) surface structure

23) deep structure

24) variant

25) structure

26) Function

۲۷) یسنا (جلد اول)، تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران (ابن سینا)، ۱۳۴۰،
صص ۲۳۳ - ۲۳۸.

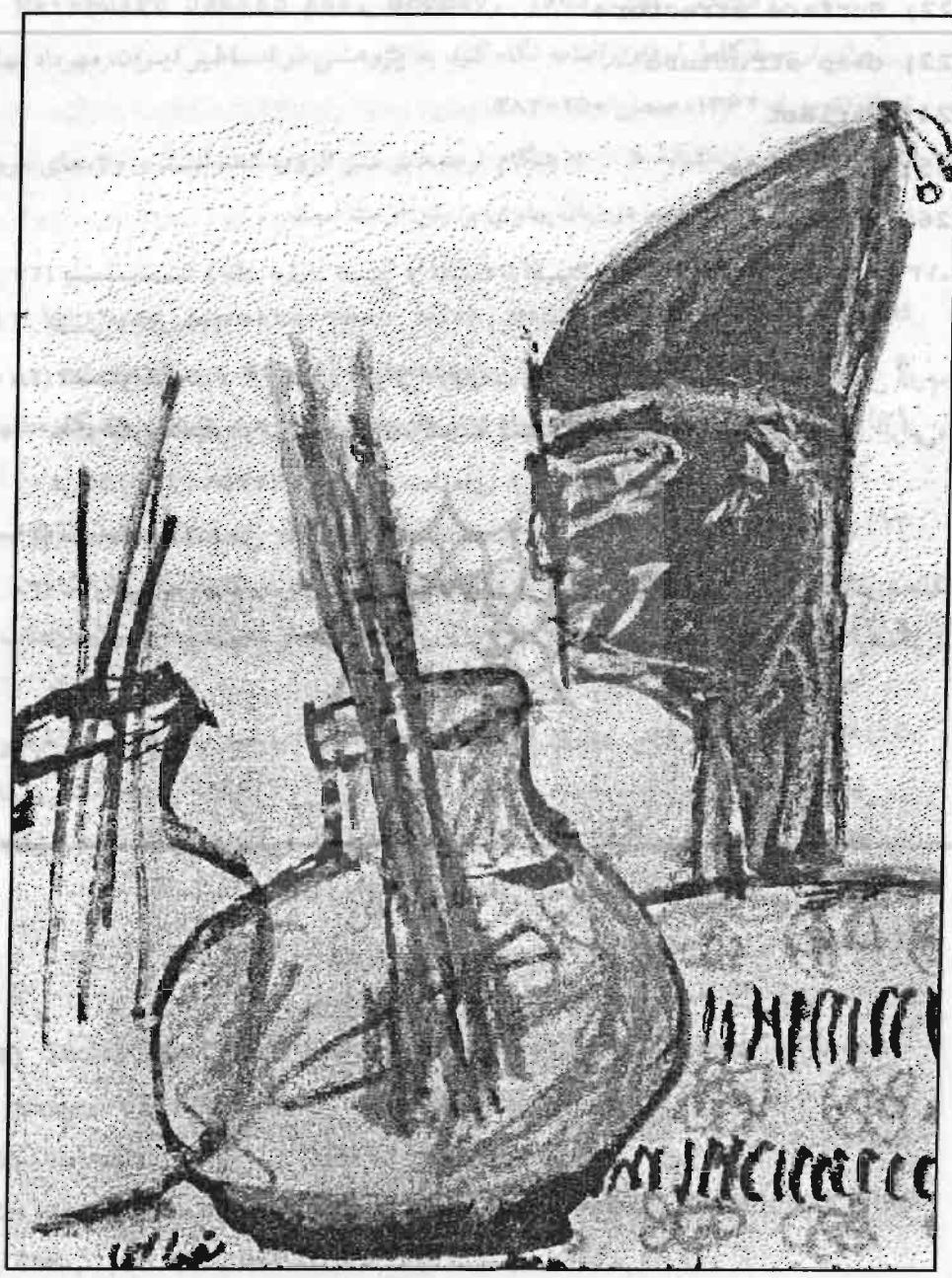
۲۸) دستنویس ت د ۲ (بندهش ایرانی، روایات امید اشاوہیستان و جز آن)، بخش دوم،
به کوشش ماهیار نوابی و دیگران، گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی،
ش ۵۵ (شیراز، ۱۳۵۸)، ص ۶۲۷، سطرهای ۸ تا ۱۱.

۲۹) مادخت نسک، ص ۲۹۳ (فصل سوم، بند ۳۸).

۳۰) نگاه کنید به مقاله «دربارۀ ساخت خانواده در دورۀ ساسانیان»، از نگارنده، در مجله
فرهنگ (کتاب نهم، ویژه‌نامه علوم اجتماعی)، مؤسسۀ مطالعات و تحقیقات فرهنگی،
تابستان ۱۳۷۰.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

Handwritten text at the top of the page, likely bleed-through from the reverse side.



Handwritten text in the upper left area, likely bleed-through from the reverse side.

Handwritten text in the middle left area, likely bleed-through from the reverse side.

Handwritten text in the lower middle area, likely bleed-through from the reverse side.

Handwritten text in the lower left area, likely bleed-through from the reverse side.

Handwritten text in the lower right area, likely bleed-through from the reverse side.

Handwritten text at the bottom of the page, likely bleed-through from the reverse side.