Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

بررسی تطبیقی تابو در سه اثر حماسی:
گیل‌گمش، *رامایانا* و *گرشاسپ‌نامه*

ابوالقاسم رحیمی*[۱]، مهدی رحیمی[۲]، نرگس عندلیب[۳]

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری

۲. استادیار ادبیات تطبیقی، دانشگاه حکیم سبزواری

۳. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات تطبیقی)، دانشگاه حکیم سبزواری

دریافت: ۱۳۹۹/۸/۵ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۲۰

فصلنامهٔ علمی- پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی
دورهٔ ۹، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۰، صص ۱-۲۵

چکیده

این مقاله با شیوهٔ تحلیلی ـ تطبیقی و با هدف شناخت تابوها و کارکرد آن‌ها، اندیشه‌های همسان و ناهمسانِ سه قوم سومری، هندی و ایرانی را در سه مقطع تاریخی بررسی کرده است. بدین منظور، با خوانش سه اثر برگزیدهٔ *گیل‌گمش*، *رامایانا* و *گرشاسپ‌نامه*، همراه با شناخت تابوهای موجود در این آثار، به تحلیل و توصیف این مقوله پرداخته شده است. تابو، به‌مثابهٔ باورداشتِ وجود نیرویی ماورائی و حرمت‌بخش در شماری از اشیا، گیاهان، جانوران و آدمیان، با برخورداری از دو ویژگی «تقدس» و «حرمت»، مقوله ـ مفهومی برجسته در عرصهٔ مطالعات ادبی و مردم‌شناختی است. با شناخت و تحلیل تابوهای موجود در این سه اثر نشان داده شده است که باورها و قوانین تابویی، با کارکردهای ویژهٔ خویش، نقشی برجسته در این آثار ایفا می‌کنند و به کنش و واکنش‌های شخصیت‌های حماسی ـ اساطیری سمت‌وسویی خاص می‌بخشند؛ ویژگی‌ای که گویای همگونی نوع کارکرد ذهن آدمی در دوره‌های گوناگون پیشاتاریخی و تاریخی در عرصه‌های متفاوت جغرافیایی است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات تطبیقی، تابو، حماسه، *گیل‌گمش*، *رامایانا*، *گرشاسپ‌نامه*.

* نویسندهٔ مسئول مقاله: E-mail: ag.rahimi@hsu.ac.ir

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

حیات اجتماعی انسان، به‌ویژه در دوران گذشته، همواره با شماری از پرهیزها و حرمت‌گذاری‌ها، در شکل‌های گوناگون همراه بوده است؛ پرهیزها و حرمت‌گذاری‌هایی که در دوره‌های گوناگون پیشاتاریخی و تاریخی و در گستره‌های متفاوت زیستی ـ جغرافیایی، با درجات گوناگون نمود داشته است. تابو، واژه‌ای با اصل پولینزیایی، گویای همین مقوله ـ مفهوم است: شیء، جانور و یا شخصی چنان مقدس، دارای حرمت و برخوردار از ویژگی‌های ماورائی - است که همگان، در پیوند با او، باید حرمت‌گذاری‌های لازم را فرونهند و با او همانند دیگر موجودات رفتار نکنند. بی‌گمان این‌گونه نگرش برایند زمینه‌های زیستی و میزان دانش و آگاهی بشر در دوره‌های گوناگون بوده است. *گیل‌گمش*، *رامایانا* و *گرشاسپ‌نامه* سه اثر اسطوره‌ای ـ حماسی، از سه فرهنگ ـ جغرافیای زیستی هستند که شماری از تابوها را در خود دارند. در این سه اثر، تابوها به‌شکل‌های گوناگون، اعم از تابوی خدایان، پادشاهان، پهلوانان و جنگجویان، مردگان و نام‌ها، خود را نمایانده‌اند. نگارندگان این جستار به‌روش توصیفی ـ تحلیلی و با رویکردی تطبیقی، پس از بررسی و تحلیل مقولهٔ مورد بحث (چیستی و چگونگی تابو)، مبتنی بر سه اثر مذکور، به ذکر تابوهای بازتاب‌یافته در این آثار پرداخته و همگونی‌ها و ناهمگونی‌های این سه اثر را تبیین کرده‌اند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱ـ۱. بیان مسئله و ضرورت آن

تابو واژه ـ اصطلاحی است در حوزهٔ دانش مردم‌شناسی که به «بایدها و نبایدها»ی زندگی بشر، مبتنی بر باورهای ماوراءالطبیعی، با دو ویژگی پرهیز و حرمت می‌پردازد و در ادامه به‌مثابهٔ مقوله‌ای ادبی ـ اجتماعی، جایگاهی ویژه در پژوهش‌های درپیوسته با متون ادبی می‌یابد.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

چیستی، چگونگی و علت وجودی این مقولهٔ اجتماعی ـ فرهنگی بی‌تردید همواره تأمل‌برانگیزِ اذهان پژوهشگران حوزهٔ علوم انسانی بوده است. جستار پیش‌رِو در راستای تبیین تابو و مفاهیم درپیوسته با آن، نخست به ماهیت و چیستی تابو می‌پردازد، آن‌گاه زمینه‌های پیدایش آن را می‌کاود و سپس سه متن پیشاتاریخی ـ اساطیریِ *گیل‌گمش*، *رامایانا* و *گرشاسپ‌نامه* را که در دوره‌ها و زیست‌بوم‌های گوناگون ترتیب یافته، مطالعه و با تأمل در چگونگی نمود یافتن تابوها، همگونی و ناهمگونی‌های کاربرد تابو را در سه متن تبیین می‌کند.

پژوهش حاضر از آن رو درخور اهمیت است که از یک سو قابلیت ذهن آدمی را در پذیرش مقولات اثبات‌ناشدنی (ماوراءالطبیعی) نشان می‌دهد و بدین‌گونه همگونی کارکرد ذهن بشر در دوره‌های گوناگون زندگی را آشکار می‌کند و از دیگر سو بیانگر توان نمادسازی و مفهوم‌پردازی ذهن آدمی دربارهٔ یک شیء، مفهوم یا شخص مقدس است. ضمن اینکه جستار حاضر ضرورت ملازمت زندگی اجتماعی با شماری از مراعات‌ها و رعایت‌ها را نیز فرا یاد می‌آورد؛ رعایت‌هایی که در دوره‌های گوناگون پیشاتاریخی و تاریخی، در شکل‌های متفاوت (تابو، ادب، قانون و...) و با دو ویژگی برخورداری از مبانی علمی و نابرخورداری از این مبانی در زندگی بشر نمود یافته و مناسبات اجتماعی و روابط انسانی را تحت تأثیر قرار داده است.

۱ـ۲. پیشینهٔ تحقیق

تا کنون پژوهشی مستقل که به بازخوانی تطبیقی و هم‌زمان این سه اثر از منظر تابوشناختی پرداخته باشد، صورت نگرفته است؛ لیکن نظر به اهمیت موضوع تابو، به‌عنوان مقوله‌ای بشری

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

ـ فرامنطقه‌ای، کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی چند در این زمینه تألیف شده است. برخی از این پژوهش‌ها به‌همراه خلاصه‌ای از داده‌ها و یافته‌های آن‌ها به این شرح است:

از آثار ترجمه‌شدهٔ بنیادی می‌توان به *توتم و تابو* (۱۹۱۲ م) اثر زیگموند فروید، ترجمهٔ محمدعلی خنجی (چاپ اول ۱۳۴۹) و *شاخهٔ زرین* (۱۹۹۰ م) اثر جیمز جرج فریزر، ترجمهٔ کاظم فیروزمند (چاپ اول ۱۳۸۴)، و از آثار کاربردی در حوزهٔ زبان فارسی به *بنیان‌های اجتماعی ادیان ابتدایی* اثر یوسف فضایی (۱۳۹۰) و *توتم و تابو در شاهنامه* اثر فاطمه توسل‌پناهی (چاپ اول ۱۳۹۱) اشاره کرد. سه کتاب نخست در مبانی نظری، تعاریف و تقسیم-بندی‌ها و کتاب اخیر در یافتن شواهد و مصداق‌ها مورد استفاده قرار گرفت.

در عرصهٔ پایان‌نامه‌ها، ساسان صوفی به‌طور مشخص به *تابو در شاهنامه* (دانشگاه رازی، ۱۳۸۷) پرداخته و زینب کمانگرپور در *توتمیسم در شاهنامه* (دانشگاه رازی، ۱۳۸۸) اساس کار خود را بر مفهوم توتم نهاده، ولی اشاراتی هم به تابو کرده است.

در میان مقالات علمی ـ پژوهشی، وحید رویانی و مرتضی نیازی (۱۳۹۵) با محدود کردن موضوع، «تابوی نام در *شاهنامهٔ* فردوسی» را مورد بررسی قرار داده و ذیل چهار عنوان، صورت‌های مختلفی برای این نوع از تابو برشمرده‌اند. احمد خیالی (۱۳۹۷) در «انعکاس عناصر برجستهٔ تابو و توتم در *منطق‌الطیر* عطار نیشابوری» با مقید کردن معنای تابو در ممنوعیت مقدسات و منهیات دینی، به بررسی و تحلیل مقدسات و نامقدسات در ادیان مختلف و ارائهٔ نمونه‌هایی از تابو در *منطق‌الطیر* عطار پرداخته است. شیرزاد طایفی و الناز خجسته (۱۳۹۱) در «بررسی و تحلیل تابو در *بوف کور*» به روان‌کاوی شخصیت راوی در *بوف کور* پرداخته و تابوهای روح وی و دلایل شکل‌گیری آن را بررسی کرده‌اند. رحمانیان و دیگران

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

(۱۳۹۸) نیز در «میزان و چگونگی کاربرد تابو در ادبیات داستانی معاصر» با بسط مفاهیم نظری تابو در جامعهٔ ایرانی و ادبیات داستانی معاصر، تلاش کرده‌اند ویژگی‌های برجسته و نهفتهٔ جامعهٔ ایرانی را بررسی و شناسایی کنند. نگاه نگارندگان این مقاله به مقولهٔ تابو، چشم‌اندازی موسع‌تر از زمینه و پیشینهٔ اسطوره‌ای آن است. پارسا یعقوبی (۱۳۸۶) نیز در «آشنایی با تابوشکنی ادبی و سیر آن در ادبیات کلاسیک فارسی» با تحدید مفهوم تابو در نبایدهای آیینی ـ مذهبی، رابطهٔ تابو و ادبیات را تبیین کرده و ادبیات هر ملت را یکی از عرصه‌های به‌چالش کشیدن تابوهای آن ملت دانسته است. محمد کرمی (۱۳۸۵) هم در مقالهٔ موجز «نگاه فردوسی و شاهنامه از تابو» به گردآوری و دسته‌بندی نمونه‌های اساطیری از *شاهنامه*، با محوریت تابو پرداخته است.

بنابراین اهمیت ادبی ـ مردم‌شناختی تابو و فقدان پژوهشی تطبیقی در این زمینه، ضرورت انجام این پژوهش را آشکار می‌سازد.

۲. بحث و بررسی

تابو واژه‌ای با منشأ پولینزیایی (بیرو، ۱۳۷۰: ۴۲۰) است و بخش جدایی‌ناپذیر از ساختار اجتماعی ـ اعتقادی جوامع ابتدایی محسوب می‌شود. مردم این‌گونه از جوامع، آن‌گونه که جیمز کوک، مردم‌شناس انگلیسی (۱۷۲۸ـ۱۷۷۹ م) در سفر به مجمع‌الجزایر مذکور دریافت، به شماری از گیاهان و جانوران توجه خاصی نشان می‌دادند و بی‌حرمتی به آن‌ها را روا نمی‌شمردند و بر این باور بودند که نقض حرمت چنین تابوهایی نه‌تنها مستوجب مجازات اجتماعی، بلکه موجب عقوبت توسط قوای مافوق طبیعی است (Cook, 1821: 461-463). بر

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

این اساس در جوامع ابتدایی، اشیا و امور به دو گونهٔ «ممنوع» و «عادی» و به‌تعبیری «مقدس» و «پلید» تقسیم می‌شود (Burriss, 1931: 9) و بر سه امر اساسی دلالت می‌یابد: الف. شناخت پاکی یا ناپاکی یک چیز؛ ب. حرمت و ممنوعیتی که در آن چیز وجود دارد؛ ج. کیفر بی‌توجهی به این ممنوعیت (مشکور، ۱۳۷۷: ۲۱). بدین‌گونه:

> تابو ممنوعیتی است که موجودی انسانی، حیوانی یا گیاهی مشمول آن می‌شود و این، از آن روست که این موجود مشحون از نیرویی برتر و یا مانا شناخته می‌شود که آن انسان یا گیاه و یا حیوان را در تصرفِ خود دارد. [هم از این رو] هر تماسی با آن خطرناک شمرده می‌شود و باید از نزدیک شدن بدان اجتناب کرد. تخلف‌کننده در اثر تماس با [موجود تابویی]، به نیرویی شوم مبتلا می‌شود که وی را برای مردم خطرناک و مضر می‌سازد (بیرو، ۱۳۷۰: ۴۲۰).

ویلهلم وونت (۱۸۳۲ـ۱۹۲۰ م)، پدر روان‌شناسی تجربی، تابوها را کهن‌ترین مجموعه‌قوانین نا-مدوّن بشر می‌داند که از خدایان کهن‌ترند و به دورهٔ ماقبل مذهبی مربوط می‌شوند (Horlacher, Glomb & Heiler, 2010: 4). فریزر (۱۳۹۲: ۹۶) نیز با تمایزبخشی بین تابو و امر اخلاقی، بر این باور است که اگر بین حوادث رابطهٔ مستقیم علّی‌ومعلولی وجود داشته باشد، با امری تابویی روبه‌رو نیستیم؛ بلکه با یک دستور اخلاقی یا عقلانی مواجهیم.

۲ـ۱. بررسی تطبیقی تابو در حماسه‌های *گیل‌گمش*، *رامایانا* و *گرشاسپ‌نامه*

۲ـ۱ـ۱. تابوی خدایان

خطرات و دشواری‌های زندگی بشرِ آغازین اعتقاد به وجود برتر آسمانی را در کنار دیگر قوای مذهبی، اعم از توتم‌پرستی و پرستش نیاکان، موجب می‌شد و همین امر به شکل‌گیری مقوله ـ

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

مفهوم دین در زندگی روزمرهٔ مردم انجامید؛ به‌نحوی که آنان خود را به خدا یا الههٔ خاصی پیوند می‌دادند و با نیایش و تقدیم قربانی، از خود درمقابل ارواح شریر و خطرات طبیعی محافظت می‌کردند (رک. مک‌کال، ۱۳۷۵: ۳۴ـ۳۸). «محافظت از پادشاه و کشور او درمقابل دشمنان، به‌ارمغان آوردن برکت و روان ساختن آب‌ها» از مهم‌ترین ویژگی‌های این خدایان و الهه‌بانوها به‌شمار می‌رفته است (ادواردز و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰). نیازمندی به وجود خدایان برایندی آشکار دارد: در فرهنگ‌ها و آیین‌های اقوام گوناگون، با تعدد خدایان روبه‌روییم؛ چنان‌که فقط در مصر، شمار خدایان به بیش از ۷۴۰ تن می‌رسد (رک. ایونس، ۱۳۷۵: ۱۳) و در بین‌النهرین باستان، این شمار به دوهزار خدا افزایش می‌یابد (رک. بلک و گرین، ۱۳۸۵: ۲۰۲). اوزنر این خدایان را «خدایان کارکردی» می‌نامد و اثبات می‌کند که این سنخ از خدایان تنوع و کثرت فراوانی داشتند (رک. کاسیرر، ۱۳۷۸: ۵۸).

در حماسهٔ *گیل‌گمش*، با خدایان متعدد مواجهیم؛ ازجمله «ایشتر» خدابانوی عشق (رک. *گیل‌گمش*، ۱۳۸۹: ۲۴)، «انو» خدای آسمان، «اورو» بانوخدای آفرینش، «نی‌نورته» خدای خشونت و جنگ (همان، ۲۶)، «شک‌کان» خدای رمه‌ها و جانوران (همان، ۲۷)، «شمش» خدای آفتاب، «انلیل» خدای سرزمین‌ها (همان، ۳۴)، «ادد» خدای رعدوبرق (همان، ۵۲). در حماسهٔ هندیان نیز، این تعدد خدایان وجود دارد. غیر از خدایان سه‌گانهٔ برترِ «برهما»، «ویشنو» و «شیوا» که هریک به‌ترتیب مسئول آفرینش، دوام و ادغام جهان هستند (رک. والمیکی، ۱۳۸۴: ۱۳۸۷)، خدایان دیگری نیز در *رامایانا* نقش‌آفرین‌اند: «آدی دیو» نخستین الهه و اولین خدا (همان، ۵۸۳)، «اشوینی کمار» خدای پزشکی (همان، ۴۱۲)، «آگنی» خدای آتش (همان، ۵۸۶)، «گایاتری» الهه‌بانوی علم و دانش (همان، ۴۱۱)، «ایندر» خدای آسمان (همان، ۲۲۲)، «کبیر»

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

خدای ثروت (همان، ۴۱۱)، «جم» خدای ارواح مردگان (همان، ۷۷) و... . اما در حماسهٔ *گرشاسب‌نامه* از تعدد خدایان خبری نیست و ایرانیان یکتاپرست هستند. این ویژگی اخیر از منظر دورهٔ تاریخی، مختص خدایی متأخر است. به‌گفتهٔ الیاده (۱۳۶۷: ۹۷)، یکتاپرستی و اعتقاد به وجود واحد در تلقی موجود برتر آسمانی، فقط در فرهنگِ تُرک‌ها، مغول‌ها، پیروان دین موسی (ع) و در اصلاح‌طلبی زردشت و اسلام دوباره فعال می‌شود.

خدایان مورد اشاره، با نمودها و نام‌های گوناگون، در سه اثر مورد بررسی، با درجات گوناگونی از کنشگری حضوری نمایان و فعال دارند و برخوردار از چنان حرمتی ویژه و مقدس‌اند که آن‌ها را در شمار تابوها درآورده است. در حماسهٔ *گیل‌گمش*، خدایان سومری دارای چنان نیرو و قدرتی هستند که پادشاه اوروک دربرابر آنان فروتنانه زانو بر زمین می‌نهد و از آنان درخواست می‌کند: «گیل‌گمش همچنان زانو بر زمین نهاده، از آفتاب‌خدای خواست مرا تن-درستِ تمام به اروک باز آر/ سایهٔ حمایتی بر من افکن» (*گیل‌گمش*، ۱۳۸۹: ۵۵) و گاه برای آنان فدیه‌ای ارزانی می‌دارد: «شمش را، کفی آرد تفته، فدیه برافشانده گفت: 'ای کوه، مرا نقش یکی رؤیا آشکاره کن که گزارش آنم، خوشدل کند'» (همان، ۷۶). در حماسهٔ هندی، خدایان چنان کنشگر و درکارند که نه‌تنها قهرمانان به نیایش آنان می‌پردازند: بل نام راجه «نذر و قربان بسیار کرد و خیرات هم بسیار داد» (همان، ۳۵۸)، بلکه ضدقهرمانان نیز آن‌ها را می‌ستایند و برایشان نذر و قربانی می‌دهند: راون، پادشاه دیوان، قبل از جنگ: «اول غسل کرده، پرستش آفریدگار نموده [...] سلاح جنگ بپوشید» (والمیکی، ۱۳۸۴: ۳۵۳) و برای فراهم آوردن وسایل جنگی، نذر و قربانی می‌دهد: «مگر نذر و قربانی کرده، ارابه و اسلحه پیدا سازم» (همان، ۳۹۰). در حماسهٔ ایرانی، ایزدِ بی‌انباز دانایی مطلق است و پیش از پیدایش گیتی، از همه‌چیز و همگان

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

آگاه: «از آن پس کآورد گیتی پدید/ همه هرچه بُد، خواست و دانست و دید» (اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱). در این باور، اوست که روزی مردمان را مقدر و فراهم می‌نماید: «پدید آورد نیک و بد، خوب و زشت/ روان داد و تن کرد و روزی نوشت» (همان، ۱). او چندان ویژه و خاص است که همه‌جا هست و برخوردار از چنان قدسیتی که هرگز نمی‌توان او را دید: «نه جایی نهان گفتن از وی رواست/ نه دیدار کردن توان کو کجاست» (همان، ۱).

۲ـ۱ـ۲. تابوی پادشاهان

انسان نخستین شاه و خاندانش را دارای نژاد خدایی و تجسم خدایان بر زمین می‌دانست (رک. بهار، ۱۳۷۶: ۱۷۷). ایزدتباری پادشاه بخشی از جزم‌اندیشی باستانیان بوده است؛ همچنان که نزد مصریان، فرعون در زمرهٔ ایزدان، خدای خورشید، به‌شمار می‌رفته است (رک. ایونس، ۱۳۷۵: ۸۷). در اساطیر ایرانی نیز، کیخسرو از نامیرندگان و جاودانان است (بهار، ۱۳۷۶: ۲۹۰). مبتنی بر این رویکرد، پادشاهان و روحانیان، خواه واسطهٔ بین خدا و انسان (رک. اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۶۹) و خواه در نمود فرزند خدایان (رک. قدیانی، ۱۳۸۱: ۳۷)، ادارهٔ جهان را برعهده دارند و طبیعت را حاصل‌خیز و پُررونق می‌سازند. افزون‌بر این، انسان نخستین شاهان و روحانیان را دارای نیروی جادویی (مانا) می‌دانست و به همین دلیل به زندگی آن‌ها اهمیت فراوان می‌داد؛ از همین رو بود که زندگی پادشاهان اولیه تحت مراقبت شدید قرار داشت (رک. توسل‌پناهی، ۱۳۹۵: ۱۹۷). این درحالی است‌که از منظری دیگر، با توجه به خطرات بسیاری که انسان نخستین را تهدید می‌کرد، وجود حمایتگری توانمند نیز ضروری بود (رک. فریزر، ۱۳۸۴: ۲۴۳). در میان بیشتر اقوام توتم‌پرست، درخصوص پادشاهان و پیشوایان دینی دو قاعده

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

رعایت می‌شد: الف. باید از آن‌ها احتراز کرد؛ ب. باید از آن‌ها صیانت کرد (رک. فروید، ۱۳۴۹: ۴۷).

پادشاه سرزمین سومر که مبتنی بر حماسهٔ *گیل‌گمش* (۱۳۸۹: ۲۶)، «شبان مردم خویش و شاه» به‌شمار آمده است، «خدا ـ شهریار» است: «دو پاره از او خدا و یک پاره از او آدمی است؛ نقش پیکرش را خدایان خود طرح افکندند» (همان، ۲۴). ترکیبی چنین، به بهترین گونهٔ ممکن، گویای خاص بودن و تابویی شمرده شدن است که «همراهانش هماره می‌باید گوش به فرمان او، بر پای ایستاده باشند» (همان، ۲۵). جایگاه او در «اروک محصور» و مسکن او در پرستشگاهی شگفت‌انگیز و جایگاه خدایان «انو»، خدای آسمان، و «ایشتر»، خالق اروک، است: راهبه، انکیدو را گفت: «بیا تو را به اروک محصور برم/ به پرستشگاهی شگفت‌انگیز، جایگاه انو ایشتر، آنجا که مسکن گیل‌گمش است؛ آن نیرومند تمام» (همان، ۳۲-۳۳). چنین مکان‌های برجسته و شاخصی نمادی عینی و دیداری از مفهوم انتزاعی «تابوی شاهان» است. بُعد دیگر تابو بودن گیل‌گمش، دوستداری و خردبخشی چهار خدا نسبت به پادشاه - خدای اساطیر سومری است: «گیل‌گمش که شمش‌خدای دوستدار اوست/ انلیل و اِآ و انو خردش را نیک فراخ بگسترده‌اند» (همان، ۳۴).

در *رامایانا*، سری رامچندر، تجسم ویشنو، خدای استمرار جهان به‌شمار می‌آید. او برای تسلای مادر غم‌زده و مدهوش خویش، به صورت چتربهوج (لقب ویشنو) ظاهر می‌شود: «سری رامچندر درعین بی‌هوشی مادر، صورت 'چتربهوج' خود به مادر نمود و گفت: 'ای مادر، گرمی و سردی و تشنگی و گرسنگی و ماندگی و جمیع رنج و راحت به من اثر ندارد'» (والمیکی، ۱۳۷۹: ۱۸۵). در بیان مهادیوجی، خدای فنا و نابودی، سری رامچندر ذاتی مقدس

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

است که خود تجسم آفریدگار است و برکت‌بخش مردمان: «جایی که سری رامچندر، ذات مقدس و مجسم آفریدگار، سلطنت کند، آبادی و خوبی آنجا چه توان گفت» (همان، ۴۵۱).

در حماسهٔ *گرشاسپ‌نامه*، شاه تقدیس می‌گردد، سایهٔ کردگار شمرده می‌شود و اطاعت از فرمان او لازم است:

بود پادشا، سایهٔ کردگار بی او پادشاهی نیاید به کار

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۸۲)

در جایی دیگر، گرشاسب اطاعت از شاه را، اطاعت از خداوند می‌داند و نافرمانی از او را بی‌آیینی و بی‌کیشی می‌خواند:

بَرِ ما چه برگشتن از شاه خویش چه برگشتن از راه یزدان و کیش (همان، ۱۰۹)

در این حماسه، کُشتن پادشاه نه‌تنها موجب بدنامی، بلکه فراتر از این، موجب کفر و خروج از دین است:

مشو، گفت در خون شاهی چنین که بدنام گردی، برآیی ز دین (همان، ۶۱)

۲ـ۱ـ۳. تابوی دیوان

دیو با تلفظ پهلوی: dev، فارسی باستان: daiva و سانسکریت: deva (رک. حسن‌دوست، ۱۳۹۵: ۲/ ۱۴۵۲) در تلقی این جستار، برای گروهی از تابوهای شریر به‌کار می‌رود؛ زیرا بردن نام آن‌ها موحِش و نارواست و از این رو در شمار تابو و محرمات قرار می‌گیرد (رک. زمردی، ۱۳۸۷: ۲۶۹). این گروه از تابوها در عرصهٔ نبردهای اسطوره‌ای به کنش و واکنش منفی می‌پردازند و همواره با محوریت شرانگیزی و تباهی، به تقابل با قهرمان – خدا برمی‌خیزند. دیوان از منظر عناصر داستانی و روایتی، در جایگاه شخصیت شریر، مخالف و مقابل هستند (رک.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

میرصادقی، ۱۳۶۷: ۱۷۸–۱۸۱) و در فضای روایت‌های اسطوره‌ای، به رویارویی با «شخصیت اصلی» می‌پردازند (همان، ۱۷۶ و ۲۱۷). در متون گوناگون و فرهنگ‌های متفاوت، به این تابوها با نام‌های گوناگون اشاره شده است. در حماسهٔ *گیل‌گمش*، این موجود شریر هوم‌ببه (رک. *گیل‌گمش*، ۱۳۸۹: ۵۰) و با خوانشی کهن‌تر، هووه است (بلک و گرین، ۱۳۸۵: ۱۷۵) و در *رامایانا*، راون (رک. والمیکی، ۱۳۷۹: ۸۰)، در *گرشاسپ‌نامه*، ضحاک (رک. اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۵۵)، در *اوستا*، اهریمن یا انگره‌مینو (رک. اوستا، ۱۳۷۰: ۲۳) و در حماسهٔ بیوولف، *گرندل* نام دارد (رک. هیات، ۱۳۹۵: ۳۹). از سوی دیگر این نکته را نیز باید درنظر داشت که گاه نام دیوان بر اقوام بومی و پیشینی سرزمین‌ها دلالت یافته است (شمیسا، ۱۳۹۷: ۵۸)؛ اقوامی که به‌واسطهٔ تابوی بیگانه‌هراسی و دشمن‌شماری غریبگان (ر.ک: فریزر، ۱۳۸۴: ۲۴۳ـ۲۴۶) دیو شمرده و نحس دانسته شده‌اند.

دیوان آشکارا بازتابندهٔ بُعد هراسناکی تابو هستند. در حماسهٔ *گیل‌گمش*، هوم‌ببه، نگهبان جنگل سدر، «هیئتی سخت هول‌انگیز» دارد (رک. *گیل‌گمش*، ۱۳۸۹: ۵۴) و چون پدید می‌آید، «با پنجه‌هایی شیرسان، تنی از فلس‌های مفرغ بپوشیده، پاهایی به چنگالِ کرکسان مانند» (همان، ۵۴)، هراس می‌افکند. او که بانگش «غریو طوفان بزرگ است و دهانش آتش و دامش مرگ» (همان، ۵۴)، موجودی هراس‌انگیز و از این رو دارای حرمت است که اساساً همواره پیوندی در میانهٔ «تابو» و «هراس» هست (ر.ک: فریزر، ۱۳۸۴: ۲۵۶؛ ناس، ۱۳۸۴: ۱۷ـ۱۸).

در *رامایانا*، راون سردار دیوهاست. برهما در توصیف راون می‌گوید: «سلام می‌کنم من تو را که دیوِ دیوها هستی، ای خدای نیستی و فنا» (والمیکی، ۱۳۷۹: ۸۰). سلام دادن برهما، خدای آفرینش، به راون به‌روشنی گویای هراس‌افکنی دیوان تابویی است. این راون توانمندانه

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

و خوف‌انگیز، ده سر و بیست بازو دارد (همان، ۶۷) و «مردم را آزار می‌دهد و آدم را می‌خورد و هرجا گاو و برهمن را می‌بیند، او را می‌کُشد [...] ده‌هزار آدم هر روز می‌خورد» (همان، ۴۸۰). مبتنی بر *رامایانا*، کُشتن دیو گناه و تابو به‌شمار می‌آید و حرمت آن فقط با قربانی اَسمیده، کُشتن اسب، ازبین می‌رود (همان، ۴۹۵).

در *گرشاسپ‌نامه*، ضحاک در جایگاه دیو به کنش می‌پردازد و جمشید در توصیف او می‌گوید:

یکی زشت را کرد گیتی خدیو که از کتف مار است و از چهره

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۵۵)

شاه کابل نیز جمشید را هشدار می‌دهد: «اگر ضحاک، همان اهرمن‌چهره مرد، بفهمد تو داماد من هستی، هر دوی ما را نابود می‌کند»:

گر آن مارکتفِ اهرمن‌چهره مرد بداند، برآرد ز من وز تو گرد (همان، ۶۴)

در *گرشاسپ‌نامه*، از دیوی دیگر به نام «منهراس» نیز یاد شده است. نام این دیو از منظر هراس‌انگیزی تابوی دیوان، درخور تأمل است؛ توضیح آنکه، نام این دیو القاکنندهٔ همان هراس است که همواره در تابوی دیوان صادق است. بیت مذکور در متن *گرشاسپ‌نامه* نیز گویای همین برداشت می‌تواند بود:

گرفتند لشکر به یک ره خروش که او منهراس است، با او مکوش

(همان، ۲۵۵)

اینکه منهراس چنگال شیران و چهرهٔ غولان را داراست و همچون گوسفندان، یکسره پُرموی، با گوش‌هایی دراز و دندان‌هایی چون گراز و... (همان، ۲۵۵ـ۲۵۶)، بیانی اسطوره‌ای از مفهوم انتزاعی تابو و هراس‌آوری این گروه از تابوهاست. ویژگیِ شگفت‌انگیزی و هراس‌افکنی

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

دیوان در متون مانوی نیز نمونه دارد: «دیو بدچهر/ سوزاند، نابود کند/ ترساند/ با بال پرواز کند [به] آیین هوایی/ با پره شنا کند، چون آبی/ و خزد چو تاریکان» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۲۱۲).

۲ـ۱ـ۴. تابوی مردگان

در نگاه انسان نخستین، مرگ، به‌ویژه با درنظرداشتِ پیامدهای ناگهانی آن مانند فقدان یک‌بارهٔ تحرک، فساد جسم و بوی تعفن، همواره هراس‌آور تلقی می‌گردید؛ هم از این روست که انسان آغازین به رفتارهایی ویژه دست می‌یازید و به ابداع قیود و احکامی برای طلب آرامش، استغفار و تطهیر مردگان می‌پرداخت. فروید (۱۳۴۹: ۵۹) ترس از مردگان را برایند دو عامل ۱. هراس از روح مردگان و ۲. بسط تابوی مرده به هر آنچه در تماس با فرد مرده است، می‌داند. پیش از او، فریزر (۱۳۸۴: ۲۵۸ـ۲۵۹) مهم‌ترین عامل ترس از روح مرده را وحشت بازماندگان از بازگشت احتمالی روح فرد درگذشته به تن می‌داند و برآن است که هدف از آیین‌های مرگ و سوگواری، دور نگه داشتن و راندن روح مرده از جسد است. وونت نیز معتقد بود که در الگوی فکری انسان بدوی، فرد مرده در همان لحظه به شیطانی مبدل می‌شود (Steiner, 1999: 198)؛ نظری که می‌تواند محصول تعفن ناشی از فساد جسد باشد. میرچا الیاده نیز، هم‌داستان با وونت می‌نویسد: «بشر ابتدایی اعتقاد داشته که مردگان به زندگان آسیب می‌رسانند» (۱۳۷۵: ۱۳۸). سخن ژیران در این باره نیز درخور تأمل است: بنابر اساطیر آشور، مردگان برای انتقام گرفتن از کُشندگان فرضی خود، علیه بازماندگان می‌شوریدند و به آن‌ها که از حیات زمینی بهره‌مند بودند، حسد می‌ورزیدند. بر این اساس، دلیل اصلی توجه به مردگان ترس از آنان بوده است. از سویی چگونگی مراسم تدفین خود معیاری برای نوع نگاه‌داری از

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

شخصِ درگذشته به‌شمار می‌آمد؛ این بدان معناست که هرچند مرگ در نگاه ما، معلول عوامل طبیعی است تا آنجا که به ذکر علت هر مرگی می‌پردازیم، انسان بدوی مرگ را نتیجهٔ افسونی اهریمنی می‌پندارد (رک. ژیران، ۱۳۷۵: ۳۳ـ۳۵). بدین‌گونه ترس از ارواح مردگان، احترام به آنان و پرستش اجداد، از ویژگی‌های مشترک اقوام بدوی بوده است (رک. ناس، ۱۳۸۴: ۱۷).

در حماسهٔ سومری *گیل‌گمش*، آنجا که هوم‌بابه، دیو ـ نگهبان جنگل سدر، کُشته می‌شود، گیل‌گمش و انکیدو او را وانمی‌نهند و یا به خاک نمی‌سپارند؛ بلکه جسد هوم‌بابه را به صحرا می‌برند تا غذای پرندگان گردد و سر او را بر فراز چوبی قرار می‌دهند تا نشانی از پیروزی آنان و مرگ او باشد: «آن‌گاه پیکرش را به جانب صحرا می‌کشند؛ پیکر گرانش را نزدیک پرندگان می‌اندازند تا از آن بخورند و سر شاخدار را بر چوبی بلند می‌برند، هم به نشانهٔ پیروزی» (*گیل‌گمش*، ۱۳۸۹: ۲۵۷). این درحالی است که سوگواری برای مردگانی که دوست و همراه‌اند، با آیینی دیگر برگزار می‌گردد؛ مانند پوست شیر پوشیدن و آب بر گیسوان افشاندن. برای نمونه شمش، خدای آفتاب، در گفت‌وگو با انکیدو از آیین مرگ که توسط گیل‌گمش برگزار می‌شود، می‌گوید:

> ساکنانِ اوروک را در دژ بر تو به زنگ و مویه برنشانده/ سینهٔ خلق شادخوار را از برای تو، به درد انباشته است/ و خود از پس مرگ تو، آب بر گیسوان افشاند/ پوست شیر دربر خواهد کرد و سرگردان دشت‌ها خواهد شد (همان، ۱۱۵ نیز ۱۲۷).

زمانی هم که گیل‌گمش می‌خواهد راهی جهان مردگان گردد، باید اعمال خاصی را انجام دهد تا ارواح مردگان به او آسیب نرسانند: «گرز گاوسر را می‌باید که از دست باز نهی، تا

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

ارواح مردگان از تو نرمند [...] پوزار می‌باید که بر پای نپوشی و گام‌ها می‌باید که به‌نرمی بر خاک نهی» (همان، ۳۱۲).

در *رامایانا*، هنگامی که راجه جسرت، پدر سری رامچندر، می‌میرد، جسد راجه را با آیین-هایی چندگونه و بسیار سرانجام می‌سوزانند و خاکستر را به آب می‌سپارند:

> بعد از آن به‌اتفاق، جسد راجه جسرت را از ظروف روغن برآوردند و بیوان از چوب صندل و عود ساختند. بسیاری از زر و جواهر مرصّع کردند. جسد راجه بر آن نهاده، موافق رسم خاندان خود و احکام بید، کتاب مقدس هندوان، پاک سوختند. خاکستر در آب سرجو سر دادند و حاضران در آن وقت به روح راجه نذر و نیاز دادند (والمیکی، ۱۳۷۹: ۲۱۱).

در این حماسه، اعمال فراوانی نیز برای خدمت به روان مردگان انجام می‌شود؛ از آن جمله است: سری رامچندر با شنیدن خبر فوت پدر، در دریای منداگن غسل کرده، آب به روح پدر نثار می‌کند (همان، ۲۱۷) و در مرگ جتایی کرکس، آهویی را شکار نموده، گوشت آن را به کرکسان می‌دهد تا روح جتایی شاد شود (همان، ۲۴۸)؛ همچنین مندودری، زن راون، و دیگر زنان کنجد و آب به ارواح مردگان نثار می‌کنند (همان، ۴۰۵). نمونهٔ دقیق هراس از بازگشت مردگان را در رفتار هنومان، میمونِ یاریگر سری رامچندر در نبرد با راون، می‌بینیم که هر سال هیزم بسیاری بر لاشهٔ راون می‌اندازد تا راون زنده نشود (همان، ۴۰۵). در این حماسه، به مقولهٔ نذر دادن و قربانی کردن برای شادی روح مردگان نیز اشاره شده است (همان، ۴۷۴).

در *گرشاسپ‌نامه*، دفن مردگان، مانند دو اثر پیشین، با آیینی ویژه و خاص صورت می‌پذیرد؛ آیینی که مبتنی بر گزاره‌های پیش‌رِوی، وجاهت قبلی یافته و تخطی از آن نارواست. گرشاسب

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

به نریمان، برادرزادهٔ خویش، وصیت می‌کند که پس از مرگ، به آیین بزرگان به‌ترتیبی ویژه او را به‌خاک بسپارند:

تنم را به عنبر بشوی و گلاب بیاکَن تهیگاهم از مشک ناب
بپوشم به جامه بر آیین جم کفن وآبچین ده به کافور نم
ستودانی از سنگ خارا برآر ز بیرون بر او نام من کن نگار
به گِردم همه جای مجمر بنه به آتش دمان عود و عنبر بنه
(همان، ۴۰۵)

عناصر اشرافی اشاره‌شده مانند عنبر و مشک ناب و جامه‌های زربفت در کنار آتش، «که در میان بسیاری از اقوام و ملل، نمادی از زندگی جدید» است (فضایلی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۱)، و در باور زردشتیان، پسر اهورامزدا (رک. اوشیدری، ۱۳۷۱: ۶۰) به‌تمامی گویای تابو بودن مردگان و برخورداری آنان از حرمتی ویژه است.

در این حماسه، مدت عزاداری برای شاهان یک هفته است:

یکی هفته بنشست با سوک و درد سر هفته لشکر همه گِرد کرد (همان،

در همین اثر، فغفور نیز برای مرگ پسرش خاقان یک هفته عزادار است (همان، ۳۳۳)؛ همچنان که فریدون در مرگ گرشاسب یک هفته عزاداری می‌کند (همان، ۴۰۹).

مبتنی بر آنچه بلک و گرین دربارهٔ سومین سلسلهٔ اور می‌نویسند، «عقیده برآن بود که رفتارهای متفاوتی که با مرده در بدو ورودش به جهان زیرین صورت می‌گیرد، به نوع تدفین وی بستگی دارد؛ بنابراین تدفینی شایسته اهمیت بسزایی در حیات آیندهٔ مرده داشت» (بلک و گرین، ۱۳۸۵: ۱۳۰). در حماسهٔ اخیر، جسد گرشاسپ در ستودانی از سنگ خاره و پس از انجام تشریفاتی، همچون بریدن دم هزار اسب و نیز شستن با مشک و گلاب، به خاک سپرده

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

می‌شود. در گزارشی دیگر، از آیین «سوزاندن مردگان» لیکن درمورد ترکان می‌خوانیم: جرماس با آیینی خاص سوزانده می‌شود:

نهفتش به دیبا و کـافور و مشـک تنش سوخت در آتش عودِ خشک
(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)

مهرداد بهار برآن است که:

> در سروده‌های ودایی، هم سوزاندن و هم به خاک سپردن مرده دیده می‌شود؛ اما سوزاندن مرده معمول‌ترین روش بوده است. گمان می‌رفت که روح مرده با دودی که از آتش برمی‌خاست، به آسمان می‌رفت. در کنار مرده، جامه‌ها و زیورآلات می‌نهادند تا در جهان دیگر به‌کار برد و زن و سلاح مرده را با او می‌سوزاندند تا در جهان دیگر همراه او باشد (۱۳۷۵: ۱۶۸).

۲ـ۱ـ۵. تابوی نام‌ها

انسان بدوی نام را جزء اساسی وجود شخص می‌داند و معتقد است که نوعی پیوند واقعی بین نام و شخص وجود دارد؛ از این رو دانستن نام فرد سبب می‌گردد نوعی سلطه بـر دارنـدۀ آن نام به‌دست آید. او همچنین اعتقاد دارد که از طریق هر شیء مرتبط با یک شخص، ازجمله بـه وسیلۀ نام او، می‌توان دست به سحر و جادو زد. شکل‌گیری مقررات تابویی درمورد نام فرد در بین بدویان، از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد (رک. فروید، ۱۳۴۹: ۸۳). بـرای مثـال در آمریکـای شمالی، فرد بومی معتقد است از ناحیۀ اسم نیز می‌تـوان دچـار آسـیب و جراحـت شـد (رک. فریزر، ۱۳۸۴: ۲۷۱). بومیان شیلوئه معتقدند اجنه و پریانی وجود دارند که اگـر اسـم آدم‌هـا را بدانند، به آن‌ها زیان می‌رسانند؛ اما مادام که نامشان را نشنیده‌اند، قدرتی ندارند؛ از این رو آن‌ها نام خود را پنهان می‌کنند. بومیان استرالیا نیز می‌کوشند هرگز نامشان به دست دشـمن و بیگانـه

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

نیفتد (همان‌جا). در حماسهٔ ملی ایرانیان، *شاهنامه*، نیز بارها با این باور بدوی روبه‌روییم؛ از آن جمله است در رویارویی رستم با اولاد در خوان پنجم: «بدو گفت اولاد نام تو چیست/ چه مردیّ و شاه و پناه تو کیست؟» و رستم نام خویش را پنهان می‌دارد: «چنین گفت رستم که نام من ابر/ اگر ابر باشد به زور هژبر» (فردوسی، ۱۳۸۷: ۱۴۲). این پنهان کردن نام که از نظر پژوهشگران، نمودی از رجزخوانی است (رک. سرامی، ۱۳۶۸: ۳۴۹)، درواقع ریشه در باوری اسطوره‌ای و تابویی دارد.

در *گیل‌گمش*، آیین پرسش از نام در دو جای بازتاب یافته است. نخستین بار زمانی است که «او» پس از درپیش گرفتن سفری طولانی که خود تصاویری آرکی‌تایپی است (رک. گرین، مورگان و ویلینگهم، ۱۳۸۵: ۱۶۶)، برآن است تا از دریا بگذرد؛ پس خطاب به کشتیبان می‌گوید: «تو را می‌جویم، مرا از آب‌های مرگ بدان سوها ببر» (*گیل‌گمش*، ۱۳۸۹: ۲۸۸). کشتیبان، اورشه‌نبی، به گیل‌گمش می‌گوید: «نام خود را بر زبان آر، نام خود را با من بگوی» (همان، ۲۸۹). دیگر بار زمانی است که ئوت‌نه‌پیش‌تیم، نوح بابلی، شتابان به‌سوی او می‌آید و از او نام می‌پرسد (همان، ۲۹۳). اما نکته اینجاست که گیل‌گمش برخلاف قاعده، در هر دو مورد نام خود را آشکار می‌سازد: «نام من گیل‌گمش است» (همان، ۲۸۹ و ۲۹۴). این بی‌باکی و عیان‌سازی نام از آن رو می‌تواند باشد که او موجودی «خدا ـ آدمی» است و روشن کردن نام، گزندی را متوجه او نمی‌سازد.

در *رامایانا*، به‌گونه‌ای آشکار با تابوی نام‌ها روبه‌رو می‌شویم. راجه بهان‌پرتاب که در جنگل گم شده است، مرتاضی را می‌بیند. درضمن گفت‌وگو، راجه حاضر نیست نام خود را به زبان آورد. مرتاض از دانستن نام راجه و به‌نوعی احاطهٔ خود بر او می‌گوید: «اصل نام تو بر من

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

ظاهر است» (والمیکی، ۱۳۷۹: ۶۰)؛ این درحالی است که مرتاض نیز درپی درخواست راجه، نخست نام خود را پنهان می‌کند: «نام من فقیر است و گدا» (همان، ۵۹)؛ آن‌گاه با بیان نامِ غیرواقعی، خود را «ایک‌تن» معرفی می‌کند: «آن زمان که برهما آغاز پیدایش عالم کرد، اول مرا آفرید؛ از آنم ایک‌تن گویند و مرا مرگ نیست» (همان، ۶۰). بدین‌گونه تابوی نام‌ها از یک سو مورد توجه قرار می‌گیرد و از دیگر سو به‌واسطهٔ بی‌هراسی رعایت نمی‌شود.

در *گرشاسپ‌نامه* نیز، بارها با این مقوله ـ مفهوم اسطوره‌ای مواجه می‌شویم. گرشاسپ با آگاهی از دلاویزی دختر شاه روم، در قالب آرکی‌تایپ قهرمان (رک. گرین، مورگان و ویلینگهم، ۱۳۸۵: ۱۶۶) راهی سفر می‌شود. بازرگانی از نام او می‌پرسد، لیکن گرشاسپ «نام خویش و پدر» را از او پنهان می‌کند:

نهان راز خود، پهلوان سربه‌سر بدش گفته، جز نام خویش و پدر

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۲۰۵)

آشکار نکردن نام در جایی دیگر نیز دیده می‌شود: شاه روم پس از ستایش گرشاسپ، از نام او می‌پرسد: «چه نامی بدین شاخ و این برز و بال؟» و پاسخ می‌شنود:

بدو گفت گُرد سپهبدنژاد مرا باب، نامم کمان‌کش نهاد

پنهان‌داشتِ نام شکل دیگری نیز دارد: بیان نام غیرواقعی. زمانی که دختر شاه کابل از نام او می‌پرسد، گرشاسپ خود را چنین می‌شناساند: «مرا نام، ماهان کوهی شناس» (همان، ۵۶).

۳. نتیجه

تابوها، به‌مثابهٔ نمودهای اجتماعی ـ اعتقادی کهن‌ترین شکل قوانین بشری، پیوندی استوار با متون حماسی دارند. پژوهش حاضر نشان داد که چگونه سه اثر حماسیِ *گیل‌گمش*، *رامایانا* و

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

گرشاسپ‌نامه، از سه فرهنگ سومر، هند و ایران و در سه جغرافیای متفاوت، با رشتهٔ نگاه پیشاتمدنی بشر به‌هم پیوند می‌یابند و گویای شاخصه‌های آغازین تفکر آدمی در گذار دوره‌های پیشاتاریخی و تاریخی خود می‌شوند. تحلیل داده‌ها و شواهد استخراج‌شده با رویکرد تطبیقی بیش از هرچیز گویای ذهنیت همسان و آبشخور مشترک تفکر بشر نخستین است. بشر ابتدایی در مواجهه با طبیعت پیرامونی، بینشی ساده، سطحی و ابتدایی دارد. نبودِ تفکر عقلانی ـ تجربی از یک سو و نیاز به وضع قوانینی سامان‌بخش در روابط جمعی از دیگر سو، پدیدآورندهٔ تابوهاست. تابوها به‌لحاظ گونه و موضوع، شامل امور، اعمال و مصادیق گونه‌گونی می‌شوند که از آن‌جمله می‌توان به تابوی خدایان، شاهان و کاهنان، پهلوانان و جنگجویان، تابوی دیوان، تابوی مردگان و تابوی نام‌ها اشاره کرد. کارکرد اصلی این‌گونه از محرمات، صیانت از جان و مال انسان بدوی دربرابر آسیب‌های محیط پیرامونی و خطرات باورداشتیِ ماورائی است. التزام به رعایت اقسام تابو تلاش مشترکی بود که از سوی این سه قوم در راستای هم‌گرایی با طبیعت انجام می‌شد. اعتقاد به «وجودی برتر و آسمانی» در قالب مفهوم تابوی خدایان، در هر سه حماسهٔ مورد بررسی دیده می‌شود؛ اما نمونه‌ها و نمادهای تابوی خدایان و وحدت و کثرت آن، برحسب تفاوت‌های جغرافیایی و تاریخی، گوناگون است. تعدد خدایان در دو حماسهٔ سومری و هندی، در سنجش با ایزدی یگانه در حماسهٔ ایرانی، شکل کهن‌تری از این تفکر را در دو فرهنگ غیرایرانی به‌تصویر می‌کشد. «ایزدتباری پادشاه»، برخورداری از نیروی «مانا» و لزوم صیانت و اطاعت از آنان، در هر سه حماسه آشکار است. در فضای این سه روایت اساطیری، دیوان تابوهایی موحش و ناروا به‌شمار می‌آیند که با محوریت شرانگیزی و تباهی، به تقابل با قهرمان ـ خدا برمی‌خیزند و همچنان کارکردی تابویی

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

می‌یابند. «تابوی مردگان» با ترس از آنان، وحشت بازماندگان از بازگشت ارواح درگذشتگان، پیوند یافتن مردگان با اهریمنان و... زمینه‌ساز کنش و واکنش‌هایی است که در فرجام، به مرحلهٔ پرستش ارواح اموات و تلاش برای خشنودی آنان می‌انجامد. رگه‌های پیدا و پنهان این ویژگی را در جوامع کنونی نیز می‌توان مشاهده نمود. «تابوی نام‌ها»، اعتقاد به وجود نوعی رابطه و پیوند واقعی بین نام و شخص و درنتیجه پنهان‌داشت آن، ازجمله باور ـ تابوهای شگفت‌انگیزی است که در نمودهای مختلف، در هر سه حماسه دیده می‌شود.

منابع

– آزادگان، جمشید (۱۳۷۲). *ادیان ابتدایی: تحقیق در توتمیسم*. تهران: میراث ملل.

– الیاده، میرچا (۱۳۶۷). *افسانه و واقعیت*.ترجمهٔ نصرالله زنگویی. تهران: پاپیروس.

– ـــــــــــ (۱۳۷۵). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمهٔ رؤیا منجّم. تهران: فکر روز.

– ـــــــــــ (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۴. تهران: آگه.

– ادواردز، ای. یی. اس و دیگران (۱۳۹۱). *تاریخ جهان باستان کمبریج*. ترجمهٔ دکتر تیمور قادری. تهران: مهتاب.

– اسدی‌طوسی، ابونصرعلی (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه*. به‌اهتمام حبیب یغمایی. چ ۲. تهران: دنیای کتاب.

– اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *سروده‌های روشنایی، جستاری در شعر ایران باستان، میانه و سرودهای مانوی*. تهران: اسطوره.

– *اوستا*(۱۳۸۵). گزارش جلیل دوستخواه. چ ۱۰. تهران: مروارید.

– ایونس، ورونیکا (۱۳۷۵). *اساطیر مصر*. ترجمهٔ باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

- بلک، جرمی و آنتونی گرین (۱۳۸۵). *فرهنگنامهٔ خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین*. ترجمهٔ پیمان متین. تهران: امیرکبیر.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*. تهران: نشر چشمه.
- بیرو، آلن (۱۳۷۰). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمهٔ باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
- توسل‌پناهی، فاطمه (۱۳۹۵). *توتم و تابو در شاهنامه*. چ ۲. تهران: نشر ثالث.
- حسن‌دوست، محمد (۱۳۹۵). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. چ ۳. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- خیالی، احمد (۱۳۹۷). «انعکاس عناصر برجستهٔ تابو و توتم در منطق‌الطیر عطار نیشابوری». *شفای دل*. صص ۲۹ـ۵۹.
- رویانی، وحید و مرتضی نیازی (۱۳۹۵). «تابوی نام در *شاهنامهٔ* فردوسی». *فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۴. ش ۹. صص ۸۳ـ۱۰۱.
- زمرّدی، حمیرا (۱۳۸۷). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*. تهران: زوّار.
- سرامی، قدمعلی (۱۳۷۳). *از رنگ گل تا رنج خار*. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۷). *شاه‌نامه‌ها*. چ ۳. تهران: هرمس.
- صوفی، ساسان (۱۳۸۷) *تابو در شاهنامه*. پایان‌نامهٔ زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه رازی. کرمانشاه.
- طایفی، شیرزاد و الناز خجسته (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل تابو در بوف کور». *ادب فارسی*. د ۲. ش ۱. صص ۱۰۱ـ۱۲۲.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *شاهنامهٔ فردوسی*. به‌کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.
- فروید، زیگموند (۱۳۴۹). *توتم و تابو*. ترجمهٔ محمدعلی خنجی. تهران: کتابخانهٔ طهوری.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

– فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۴). *شاخهٔ زرین، پژوهشی در جادو و دین*. ویرایش و مقدمهٔ رابرت فریزر. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

– فضایی، یوسف (۱۳۹۰). *بنیان‌های اجتماعی ادیان ابتدایی*. تهران: پویان.

– قدیانی، عباس (۱۳۸۱). *تاریخ ادیان و مذاهب در ایران*. تهران: فرهنگ مکتوب.

– کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸). *فلسفهٔ صورت‌های سمبلیک*. ترجمهٔ یدالله موقن. تهران: هرمس.

– کرمی، محمد (۱۳۸۵). «نگاه فردوسی و شاهنامه از تابو». *مجلهٔ فردوسی*. د ۴. ش ۴۱ و ۴۲. صص ۳۱ـ۲۸.

– کمانگرپور، زینب (۱۳۸۸). *توتمیسم در شاهنامه*. پایان‌نامهٔ زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه رازی. کرمانشاه.

– گرین، ویلفرد، لی مورگان و جان ویلینگهم (۱۳۸۵). *مبانی نقد ادبی*. ترجمهٔ فرزانه طاهری. تهران: نیلوفر.

– *گیل‌گمش* (۱۳۸۹). برگردان احمد شاملو. با تصویرسازی مرتضی ممیز. چ ۷. تهران: نشر چشمه.

– مشکور، جواد (۱۳۷۷). *خلاصهٔ ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*. چ ۶. تهران: شرق.

– معلوف، لویس (۱۳۷۷). *فرهنگ بزرگ جامع نوین*. ۲ ج. تهران: اسلام.

– مک‌کال، هنریتا (۱۳۷۵). *اسطوره‌های بین‌النهرینی*. ترجمهٔ عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.

– میرصادقی، جمال (۱۳۶۷). *عناصر داستان*. چاپ دوم. تهران: شفا.

– ناس، جان (۱۳۸۴). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت. چ ۱۵. تهران: علمی و فرهنگی.

– والمیکی (۱۳۸۴). *رامایانا*. ترجمهٔ امر سنکهه و امرپرکاش. چ۲. تهران: الست فردا.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 14:06 IRST on Sunday November 14th 2021

– هیات، کنستانس (۱۳۹۵). *حماسهٔ بیوولوف و دیگر اشعار انگلیسی باستان*. ترجمهٔ عباس گودرزی. تهران: پارسه.

– یعقوبی، پارسا (۱۳۸۶). «آشنایی با تابوشکنی ادبی و سیر آن در ادبیات کلاسیک فارسی». *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۱۸۳. صص ۹۹ـ۱۱۶.

- Burriss, E. E. (1931). *Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion.* New York: Macmillan.
- Cook, J. (1821). *The Three Voyages of Capitan James Cook around the World*. Vol. 5. London: Longman.
- Horlacher, S., S. Glomb & L. Heiler (2010). *Taboo and Transgression in British Literature from the Renaissance to the Present*. New York: Palgrave Macmillan.
- Smith, D. (1988). *Authorities, Deities and Commodities*. Vol. 2. Madison: University of Wisconsin.
- Steiner, F. (1967). *Taboo*. London: Penguin books.
- Steiner, F. (1999). *Taboo, truth and religion*. Jermy Adler and Richard Fardon (Eds.). Vol. 1. New York: Berghahn Books.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی