

تحلیلی ساختی از یک اسطوره سیاسی استوره «وای» در فرهنگ ایرانی و همتایان غیر ایرانی آن

ناصر فکوهی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

چکیده

استوره های سیاسی گروهی از استوره ها هستند که در قالب و محتوای خود گویای رابطه ای مشخص با مفهوم قدرت می باشند. نمادها و نشانه های قدرت پیش از هر چیز در پی ایجاد مشروعیت بوده اند یعنی در پی آنکه فرمانروایی و فرمانبرداری را در میان انسان ها ممکن سازند. این نشانه ها ممکن است در فرهنگ های گوناگون به اشکال مختلفی در آیند اما اغلب معانی مشخصی را حمل و پی آمد های مشابهی را ایجاد می کنند. استوره «وای»(باد) در ایران باستان و همتایان غیر ایرانی آن، چه در فرهنگهای نزدیک هندو اردوپایی و چه در فرهنگهای دور نظیر تمدن های چین و آمریکای پیش از کلمب، گویای شباهتهای معنایی گسترده ای هستند که آن را در حوزه باور های سیاسی تأمل انگیز می کنند. در این مقاله ابتدا مفهوم تحلیل ساختی با تکیه بر اندیشه کلود، لیوی -اشتروس، تشریح شده است. سپس با نگاهی به استوره «وای» و فرهنگهای دیگر تلاش شده است مجموعه ای از معانی همراهی کننده با این استوره ارائه شود. سرانجام در تحلیل ساختی، ساز و کار نهفته در این استوره را به مثابه یک استوره سیاسی نشان داده و به ویژه بر خاصیت «رسانه ای» آن تأکید شده است.

واژگان کلیدی: استوره شناسی، استوره باد، انسان شناسی ساختی، انسان شناسی سیاسی، نماد شناسی.

مقدمه

اسطوره‌ها، به مثابهٔ پدیده‌های فرهنگی حامل بارهای معنایی-تاریخی هستند. از این رو آنها راگاه به نمادهایی از واقعیتهای دور دست، یا نوعی حافظهٔ جمعی تعبیر کرده اند که با گذشت زمان به تدریج بر ابهام و پیچیدگی شان افزوده می‌شود اما همواره کاربرد خود را در صیانت از گروهی از ارزشها حفظ می‌کنند. شکافتن و تحلیل اسطوره چه با رویکردی معنا شناسانه^۱ و به قصد رازگشایی و تبارشناسی از واژگان و تألفهای ادبی انجام بگیرد و چه از دریچهٔ نگاه ساختگرایان و با هدف بازیابی ساختهای پنهان در ذهنیت انسان‌ها، همواره می‌تواند راهگشای درک بهتر سازوکارهای درونی هر فرهنگی باشد.

یافتن اسطوره‌های عام و تکرار پذیر در میان فرهنگ‌های گوناگون کلید دست یافتن به الگوهای جهانشمول تصور شده است. هرچند به وجود چنین الگوهایی انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان شک کرده‌اند و به انتقاد از آنها پرداخته‌اند، اما پذیرفتن آنها سبب پایه‌گذاری چندین مکتب و نظریهٔ اساسی در علوم اجتماعی نظیر ساخت‌گرایی و فرهنگ‌گرایی شده است.

پنداشت اساسی آن بوده که گروهی از اساطیر با معنا و شکل مشترک و جهانشمول خود گویای اشتراک‌های ذهنی میان انسان‌ها هستند. این مفهوم را لوی -اشترووس در محدود بودن نمونه‌های ممکن فرهنگی می‌بیند. به گونه‌ای که بر آن است اگر تمامی پدیده‌های فرهنگی انسانها، رسوم، اعتقادات، رؤیاها، افسانه‌ها، بازیها، اشیای ساخته شده، روشها و... را گردآوریم بی‌شک به نوعی جدولهای منظم نظیر جدولهای عناصر شیمیایی می‌رسیم که در آن گروههای کمابیش متجانس و متشابهی از این عناصر را خواهیم یافت. (۱۹۵۵، ۱۹۷۴) کلاید کلوکهن (۱۹۶۵) تا جایی پیش می‌رفت که اساطیر را به ۵ گروه یا ۵ مضمون (مصیبتهای بزرگ به ویژه طوفان؛ کشتن اژدها؛ زنای با محارم؛ رقابت و جنگ خانوادگی به ویژه میان برادران؛ و سرانجام اخته شدن چه به صورت فیزیکی و چه به صورت نمادین) دسته بندی می‌کرد. و می‌دانیم که روانشناسی تقلیل‌گرای^۲ فروید نیز دستمایهٔ خود را تا اندازه‌ای از اصل جهانشمولی

1. Semantics

2. Reductionalist

استوره‌شناسی یونانی می‌گرفت و دربارهٔ پاره‌ای از نظریه‌های پرداخته او، از جمله عقده‌آدیپ، هنوز توافق میان نظریه پردازان علوم اجتماعی وجود ندارد (باستید ۱۹۵۰؛ روهايم ۱۹۵۱؛ لوى-اشترووس ۱۹۷۴؛ ص ۲۳۵ و بعدی).

رویکرد ساختی

در تحلیل استوره‌ها مرحله‌ای اساسی وجود داشته و آن زمانی است که اروپای قرن نوزدهم رویکرد به استوره‌ها را، به مثابهٔ افسانه‌ها و خیال‌پردازی‌های شاعرانه، پراکنده و کماپیش بی معنا همچون خوابها و رویاهای، کنار گذاشت و آنها را قالبهایی در نظر گرفت حامل معانی که می‌توانند ما را به درک سازوکارهای درونی فرهنگ‌های جوامع انسانی راهنمای باشند. در تغییر این رویکرد سه عامل اساسی وجود داشت: نخست روانشناسی فرویدی و تعبیر جدیدی که او از رویا مطرح کرد (فروید ۱۹۷۹)؛ سپس زبانشناسی تاریخی که شروع آن را در سال ۱۷۸۶ و خطابه معروف سر ویلیام جونز^۱ از کمپانی هند شرقی دانسته‌اند (روبینز ۱۳۷۳، ص ۲۸۷)؛ و سرانجام زبان‌شناسی ساختی که تقریباً یک قرن بعد به همت زبان‌شناسانی چون دوسوسر^۲ و یاکوبسن^۳ و با تأثیر پذیری از صوری‌گرایی روسی شکل و قوام گرفت. در روانشناسی، رویا از شکل و جنسی بسیار شبیه به استوره پنداشته می‌شد: نبود منطق درونی، ناپیوستگی تصاویر و روایت، شگفت آور بودن و همراهی عناصر نامأنوس در رویا از دیرباز تعبیر خواب را نیازمند نوعی هرمنوتیک دینی و نمادین می‌کرد که در آن از روش تجزیه عناصر و بررسی مجدد آنها از جمله از خلال ترکیبها و همراهیها استفاده می‌شد. از لحاظ زبان‌شناسی تاریخی (آلاتو ۱۳۷۳)، کشف زبان‌سانسکریت یا زبان‌مادر هندواروپایی که جونز آن را در خطابه خویش اعلام کرد و تدقیق بر چگونگی گسترش و تحول این زبان از خلال زبانهای متعدد ایرانی و اروپایی، نیاز به مطالعات تطبیقی وسیع بر فرهنگ‌های بی شمار هندواروپایی را به وجود آورد که یکی از مطمئن‌ترین و پربارترین راههای آن بررسی مناسک، آداب و رسوم و استوره‌ها و باورهای مرتبط با آنها بود. ژرژ دومزیل (۱۹۶۸، ۱۹۸۵a، ۱۹۸۵b) و امیل بنونیست (۱۹۶۹) در مطالعات تطبیقی خود در پی آن بودند که از خلال مفاهیم استوره‌ای یا زبان‌شناسی پی به اشتراکات معانی زبانی ببرند و یا بر عکس بتوانند با تجزیه و تحلیل عناصر زبانی، نقاط مشترک

1. Sir William Jones

2. Ferdinand De Saussure

3. Roman Jakobson

معنایی در فرهنگها را بیابند و نحوه تغییر و تحول آنها را مشخص نمایند. سرانجام سهم زبان‌شناسی ساختی را در این میان نباید فراموش کرد. دوسوسر در تقابل اساسی که میان دال و مدلول، یا شکل و محتوا در زبان پیش می‌نماید (روبینز، صص ۴۲۰-۴۱۶)، و یاکوبسن و مکتب زبان‌شناسی پرآگ در توسعه‌ای که به ویژه در واج‌شناسی در پیروی از تروبتسکوی^۱ به این علم دادند (همان، صص ۴۳۲-۴۲۷)، زمینه و ابزارهای اولیه را برای تحلیل ساختی اسطوره در انسان‌شناسی فراهم آوردند. در واقع، مفهوم واج^۲ در شکل گرفتن پنداره «واحد اسطوره‌ای»^۳ که لیوی-اشترووس آن را ابداع کرد، سهم اساسی داشت. واج‌ها کوچکترین بخش‌های صوتی در زبان تعریف شده‌اند که به تنها یی فاقد معنی هستند و صرفاً در یک رابطه ساختی معنی می‌یابند. ژاک لو مبار (۱۹۹۴، ص ۱۴۲) انسان‌شناس فرانسوی موضوع را در رابطه با اسطوره چنین

تشریح می‌کند:

«در زبان، هر گروه از اصوات با معنایی مشخصی انطباق دارد و نشان دهنده ضرورتی درونی در پیوند صدا و معنی است. اما در هر زبانی، یک صدا می‌تواند معانی زیادی در برداشته باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که معنی لزوماً با خود صدا پیوند ندارد بلکه به شیوه‌ای مربوط است که صداها با یکدیگر مرتبط شده و ترکیب یافته‌اند. به همین صورت در اسطوره‌ها نیز معنی نه در عناصر منفردی که وارد ترکیب اسطوره‌ای شده‌اند بلکه در نظم ترکیب این عناصر قرار دارد. افزون بر این، منطق اسطوره‌ای نه در توالی حوادث، بلکه در شباهت برخی از مضامین دائمی است که در تمام اسطوره‌های شبیه به هم می‌آیند».

لیوی-اشترووس در تحلیل ساختی خود که به شدت از زبان‌شناسی دوسوسر و یاکوبسن تأثیر پذیرفته است، عمده‌تاً بر دو نظام تأکید کرده است: نخست نظام خویشاوندی که با حرکت از تحلیل منشأ ممنوعیت ازدواج با محارم^۴ آن را به مثابه یک نظام تبادل عمومی با هدف گسترش جامعه تعبیر می‌کند، و سپس نظام اسطوره‌ای که موضوع بحث این مقاله است. در بحث کنونی برای آنکه اندیشه پیچیده لیوی-اشترووس را تا اندازه‌ای بازکنیم نیاز به یاری گرفتن از ادموند لیچ (۱۳۵۸)، از انسان‌شناسان مهم بریتانیا و استاد انسان‌شناسی در کمبریج، داریم. لیچ در کتاب پر اهمیتی که به لیوی-اشترووس اختصاص داده به بهترین شکل گره از این اندیشه گشوده است. از این رو در این بخش ناچار به استفاده از چند نقل قول نسبتاً طولانی از این کتاب ارزشمند هستیم. استدلال کلی مکتب انسان‌شناسی ساختی فرانسه را می‌توان به اعتقاد لیچ چنین بیان

1. N.S.Troubetzkoy

2. Phoneme

3. Mytheme

4. Incest

کرد:

« آنچه ما درباره جهان خارج می دانیم از راه حواس خود درکشان کرده ایم. پدیده هایی که در می یابیم خصوصیاتی دارند که ما به آنها نسبت می دهیم زیرا مغزمان طوری کار می کند و طوری ساخته شده است که محركهایی را که بر آن وارد شود تنظیم و تأویل می کند. یکی از مختصات بسیار مهم این فراگرد^۱ تنظیم [مدرکات ما] آن است که ذهن ما پیوستارهای^۲ زمان و مکان پیرامون ما را به بخشها یی پاره پاره می کند و در نتیجه تمایل داریم چنین تصور کنیم که محیط ما از شمار بی کرانی چیزهای پراکنده و وابسته به انواع و اصنافی معین پدید آمده است و گذشت زمان را نیز مرکب از توالی واقعیات جدا از هم پنداشیم. به همین گونه وقتی چیزهای مصنوعی می سازیم (که همان افزارهای گوناگون باشند) یا تشریفات و مراسمی ابداع می کنیم یا تاریخ گذشته را می نویسیم در همه حال از مدرکات خود از طبیعت تقلید می کنیم، یعنی همچنان که فراورده های طبیعت را جدا از هم و در عین حال دارای نظم فرض می کنیم، فراورده های فرهنگ خاص ما نیز جدا از هم و در عین حال دارای نظم است.

اکنون برای توضیح مقصود مثال بسیار ساده ای می زنم: طیف رنگ که از بنفس آغاز می شود و پس از گذشتن از آبی و سبز و زرد به قرمز می رسد، یک پیوستار یا سلسله پدیده هایی است که با هم پیوستگی ذاتی دارند. هیچ نقطه طبیعی در یک طیف نمی توان یافت که در آن رنگ سبز به زرد یا زرد به قرمز مبدل شود. شناخت ذهنی ما از رنگ، واکنشی در برابر تغییرات حاصل در کیفیت نوری است که مغز درک می کند، مخصوصاً در برابر تغییرات حاصل در شدت روشنایی، چنان که در مورد تاریکی و روشنایی رخ می دهد، و در برابر طول امواج، چنان که در فرق میان موج دراز و کوتاه مؤثر است. وقتی از رنگ زیر قرمز به طرف ماورای بنفس (فرابنفس) برویم طول موج کمتر می شود و در همان حال چنان که گرماسنچ نشان می دهد درجه حرارت نیز کاهش می یابد. شدت روشنایی در آغاز و پایان طیف صفراست و در وسط آن یعنی رنگ زرد به بالاترین حد خود می رسد. مغز آدمی با عمل تفاوت گذاری، این پیوستار را به پاره های جداگانه بخش می کند و در نتیجه آن ما احساس می کنیم که آبی و سبز و زرد و قرمز و جز آن، رنگهایی کاملاً متفاوت هستند.» (صص ۳۵-۳۳).

در این درک از جهان بیرونی لیچ مراحل تبدیل تقابل ها را به اشکال نمادین به صورت زیر بیان می کند:

«الف. طیف رنگ در طبیعت به صورت یک پیوستار وجود دارد.

ب. مغز آدمی چنین درمی یابد که این پیوستار از اجزای جدا از هم تشکیل شده است.

ج. مغز آدمی در جستجوی نشانه های مناسبی برای بیان تقابل + / - (مثبت و منفی) است

و سبز و قرمز را به منزله یک جفت متقابل بر می گزیند.

د. مغز آدمی پس از ایجاد این تقابل از گستاخ حاصل از آن ناخرسند می شود و در پی

حالی میانگین می گردد که نه + و نه - باشد.

ه. آنگاه به همان پیوستار طبیعی آغاز کار باز می گردد و زرد را نشانه میانگین این دو بر

می گزیند، زیرا مغز می تواند رنگ زرد را همچون جزیی ناپیوسته و میانگین سبز و قرمز در یابد.

و. بدینسان فراورده نهایی عرف فرهنگی - یعنی همان رنگهای سه گانه نشانه های

راهنمایی و رانندگی-تقلید ساده ای از پدیده ای طبیعی یعنی طیف رنگ - به شکلی است که مغز

آدمی درک کرده است» (صص ۳۶-۳۷).

اگر این امر را به تحلیل اسطوره ای تعمیم دهیم به ساختی می رسیم که از گردهم آمدن

معانی یا واحدهای اسطوره ای به وجود آمده است و به قول لیوی - اشتراوس شبیه به یک

پارتیسیون ارکستر است. باز هم لیچ با توضیح و تمثیلی گویا مسئله را روشن می کند:

«هر اسطوره، فقط افسانه نیست بلکه پیامی به همراه دارد. البته درست روشن نیست که چه

کسی این پیام را می فرستد ولی روشن است که چه کسی این پیام را می گیرد. نوآموختگان هر

جامعه وقتی نخستین بار اسطوره ای را می شنوند، از راویان، درس عقیده می گیرند. البته دست

کم از لحاظ نظری فرض بر این است که داستانی که راویان باز می گویند از نیاکان بسیار کهن به

ایشان رسیده است. در این حال آن نیاکان را به نام «فرستندگان پیام» با حرف (الف) و نسل کنونی

را با نام گیرندگان با حرف (ب) نشان می دهیم.

اینک وضع شخصی (الف) را فرض کنیم که می کوشد پیامی را به دوستی (ب) که تقریباً به

سبب دوری صدایی رانمی شنود، برساند و نیز فرض کنیم که عوامل گوناگونی مانند صدای باد

یا صدای موتور اتوموبیل هایی که در حال حرکت هستند ارتباط بین دو تن را دشوارتر کند.

شخص (الف) در این حال چه باید بکند؟ اگر عاقل باشد به این بس نخواهد کرد که فقط یکبار با

فریاد پیام خود را به گوش شخص (ب) برساند؛ بلکه او چند بار فریاد خواهد زد و هر بار پیام را

با کلماتی متفاوت خواهد رساند و کلمات خود را با نشانه هایی قابل روئیت نیز کامل خواهد کرد.

شخص (ب) در جانب دیگر ممکن است در فهم معنای هر پیامی کمی خطأ کند ولی وقتی همه

آن پیام ها را کنار هم بگذارد، می تواند با حذف کلمات تکراری و نیز با توجه به مطابقت یا عدم

مطابقت کلمات، معنای واقعی پیام را دریابد.

مثلاً فرض کنید که پیام مورد نظر از هشت عنصر تشکیل شود و هر بار که (الف) به سوی (ب) فریاد می‌زند مداخله صدای دیگر بخشهای گوناگون پیام را در خود محو کند. در آن حال الگوی کلی آنچه (ب) دریافت می‌کند از یک رشته آکوردهایی مانند آنچه در «پارتیسیون» ارکستری می‌آید به شرح زیر تشکیل خواهد شد:

۱۲۴	۷۸
۲۳۴	۶۸
۱	۴۵۷۸
۱	۴۵۷
۳۴۵۶	۸

(۹۳-۹۴) «صص

نقل قولها را با بخش کوچکی از کتاب خود لیوی - اشتراوس یعنی «انسان شناسی ساختی» (۱۹۷۴) به پایان بیریم که در آنجا وی نتیجه گیری خود را از ضرورت ترکیب عناصر اسطوره‌ای برای ایجاد معنی به صورت زیر بیان می‌کند:

«سه نتیجه در اینجا قابل ارائه هستند: ۱) اگر اسطوره‌ها معنایی در بر داشته باشند این معنی را نمی‌توان در عناصر مجازی که در ترکیب آنها وارد می‌شوند جُست بلکه باید آن را در شیوه‌ای یافت که این عناصر با یکدیگر ترکیب شده‌اند؛ ۲) اسطوره در ردۀ زبان قرار می‌گیرد و بخشی تفکیک ناپذیر از آن است، با این همه زبان به گونه‌ای که در اسطوره به کار گرفته می‌شود دارای ویژگیهایی است؛ ۳) این ویژگیها را نمی‌توان زبان شناختی دانست، به عبارت دیگر این خصوصیات ماهیتی پیچیده‌تر از انواع متعارف بیان در زبان دارند.

اگر این سه نکته را ولو تنها به مثابه فرضیه بپذیریم، دو پی‌آمد بسیار پر اهمیت از آنها منتج خواهد شد: ۱) اسطوره همچون هر گونه موجودیت زبان شناختی دیگر وجود واحدهای پی در پی را ایجاب می‌کند؛ ۲) این واحدهای پی در پی ضرورت وجود ساختهایی که عموماً در زبان دخالت دارند، یعنی واژه‌ها^۱، تکوازها^۲ و واحدهای معنایی^۳ را ایجاب می‌کند» (همان، ص ۲۳۲).

1. Phonemes

2. Morphemes

3. Semanteme

لیوی - اشتراوس، این واحد های متوالی یا پی در پی را، که اجزای یک اسطوره را می سازند، واحد اسطوره‌ای^۱ می نامد و روش ویژه‌ای را برای تجزیه و تحلیل آنها پیشنهاد می کند که به تشبیه لیچ نزدیک است. یعنی گردآوری نمونه های گوناگون یک اسطوره، تفکیک اجزاء به صورت جملات کوتاه که مبنای روایت اسطوره‌ای است، تنظیم جدولی از جابه جایی‌ها، فقدانها و شباهتها و سرانجام تحلیل آن جدول. خود لیوی اشتراوس برای مثال اسطوره شاه او دیپ را با این روش تحلیل می کند (همان، صص ۲۳۸-۲۳۶).

استفاده از روش ساختی به شیوه‌ای که لیوی - اشتراوس پیشنهاد می کند کاری بس دشوار و پیچیده است. شاید به همین دلیل است که از این روش بسیاری از متفکران علوم اجتماعی انتقاد کرده‌اند. نقطه ضعفی که در این زمینه همواره مطرح می شود، ذهنی بودن این روش است که لزوماً راه را بر تفسیر و تعبیر باز می گذارد. این انتقاد پیش از لیوی - اشتراوس در واقع بیشتر متوجه روانکاوی فرویدی بود. اما در آن حوزه، بازهم از خلال رویکردی ساختی، به ویژه در روانشناسی لاکان^۲ تغییرات و نوسازی به وجود آمد. این نوسازی شاید به دلیل سنگینی نظری شخصیت لیوی - اشتراوس هنوز در ساخت گرایی انسان شناختی صورت نگرفته است. اما حتی پیش از آنکه چنین تحولی صورت بگیرد، می توان انتقاد وارد شده به روش ساختی را بیشتر انتقادی به کل نظریه دانست که از خلال حمله به روش انجام می گیرد و این استدلال را مطرح می کند که به کارگیری یک روش انتزاعی و ذهنی برای راهیابی به آنچه لیوی - اشتراوس ژرفترین لایه های اندیشه انسانی و مخرج مشترک و منشاء واحد تفکر انسانی می داند، یعنی نوعی «باستان شناسی ذهنی»، عملأً تنها روش ممکن است و طبعاً نمی توان تبیین ساخت پدیده هایی سست عنصر، فرّار و چند بعدی و بسیار متغیر همچون اسطوره ها را همچون تبیین ساختهای آشکار نهادینه شده، برای مثال آنچه در ساخت گرایی کارکردی را دکلیف براون و به طور کلی انسان شناسی اجتماعی بریتانیا، ساختهای واقعی^۳ نامیده می شدند، انجام داد. از همین روست که این دو مکتب به رغم تشابه اسمی از همان آغاز سرنوشت‌هایی کاملاً متفاوت داشتند.

با این همه چندین فرایند در تحول بعدی علوم اجتماعی گویای آن هستند که ساخت گرایی انسان شناختی فرانسه هنوز چشم انداز گسترده‌ای در برابر خود دارد: نخست آنچه در

1. Mytheme

2. Lacan

3. Real Structures

انسان‌شناسی اجتماعی بریتانیا از خلال آرا و عقاید انسان‌شناسانی چون لیچ، مایر فورتس^۱ و اوанс - پریچارد^۲ اتفاق افتاد یعنی تأکیدی که آنها بر اهمیت تحلیل در زمان^۳ در کنار تحلیل همزمان^۴، بر ضرورت بررسی بُعد تاریخی در مطالعهٔ پدیده اجتماعی و بر اهمیت ساختهای درونی در کنار ساختهای برونوی داشتند. دوم، در اهمیت دوباره‌ای که هرمنوتیک از جمله با کمک فکری اندیشمندانی چون هانس گئورگ گادامار^۵ و پل ریکور^۶ به دست آورد. و سرانجام، در نوسازی و ظهور مجدد ساخت گرایی از خلال آثار اندیشمندانی چون بارت^۷، فوکو^۸ و دریدا^۹.

هدفهای پژوهش

در این مقاله سه هدف اساسی مورد نظر بوده است. نخستین هدف گردآوری مردم نگارانه ای بر پایه مفهوم «باد» با تأکید و حرکت از فرهنگ ایرانی، تا بتوان به شبهاهای معنایی و محورهای این شبهاهای (و همچنین تفاوت‌ها) بر اساس یک تحلیل ساختی ساده دست یافت. به این منظور مجموعه‌ای از عناصر معنایی مترادف انتخاب شده‌اند که هر بار یک اسطوره را همراهی می‌کنند و این مجموعه‌ها در جدول شماره ۱ تقسیم شده‌اند. در این جدول، معانی بر اساس بار مثبت (زایش، حرکت)، بار خنثی (سکون، بی‌حرکتی، خلاء) و بار منفی (تخرب و ویرانی) طبقه‌بندی شده‌اند و اسطوره‌های باد براساس مجموعه‌های تمدنی متفاوت شامل ۱) تمدن‌های هندو اروپایی؛ ۲) تمدن‌های بین‌النهرینی و مصر؛ ۳) تمدن اسلامی؛ ۴) تمدن‌های یهودی-مسيحی؛ ۵) تمدن‌های خاور دور و ۶) تمدن‌های پیش‌کلمبی تقسیم شده‌اند تا سپس بتوان تراکم و پراکندگی را در گردهم آمدن عناصر معنایی تحلیل کرد.

1. Meyer Fortes

2. Evans - Pritchard

3. Diachronic

4. Synchronic

5. H.G. Gadamar

6. P.Ricoeur

7.R.Barth

8. M. Foucault

9. J.Derrida

دومین هدف، بررسی اعتبار عنصر اسطوره‌ای باد به مثابه یک مفهوم سیاسی است. این مفهوم، اسطوره مذبور را در کنار تعداد اندکی از عناصر اسطوره‌ای دیگر قرار می‌دهد که حامل معنای قدرت بوده‌اند عناصری چون «فر» (کاریزمای یونانی) و «آتش» (آگنی هندی) در تمدن‌های هندواروپایی، «سیوم»^۱ و «تساو»^۲ در آفریقا (بالاندیه ۱۹۸۴، صص ۱۲۲-۱۲۳)، و خورشید (در تمدن آزتکی) (برنال ۱۳۷۷). عناصر اسطوره‌ای حامل قدرت به دلیل ایجاد سازوکارهای مشخصی در حیات مادی انسانها و تبلور خود به صورتهای گوناگون مادی، همواره نقشی اساسی چه در حیات همزمان و چه در حیات در زمان فرهنگها، به ویژه در تداوم انسجام و نظم اجتماعی و فرهنگی آنها، داشته‌اند. در بررسی مفهوم قدرت در اسطوره باد، محتوای معنایی قدرت (قابل زندگی/مرگ) و جهت حرکت آن، از کالبد کیهانی به کالبد اجتماعی و سرانجام کالبد انسانی مورد نظر است.

سرانجام سومین هدف دستیابی به ساختهای عامی است که با تقابلها متعدد معنایی در اسطوره باد به وجود می‌آیند. ساختهایی که در جدول عمومی در یک تقابل عمده در دو سوی مثبت و منفی قرار گرفته‌اند و از خلال بار خنثی یک پیوستار را می‌سازند. البته نوع تقابلها در فرهنگ‌های گوناگون کاملاً متفاوت است. با وجود این، مقایسه بین آنها گویای شباهتی است که دلیل آن را می‌توان در کارکرد معنایی سیاسی آن اسطوره‌ها دانست.

در تقابلها مذبور مفهوم سیاسی در رابطه‌ای نهفته است که میان نظم (آفرینش) و بی‌نظمی (ضد آفرینش از خلال یک موجود شیطانی یا شیاد^۳) (پانوف، پرن ۱۳۶۸، ص ۳۵۷) به وجود می‌آید به صورتی که این دو یکدیگر را توجیه می‌کنند. ژرژ بلاندیه موضوع را در کتاب خود «انسان شناسی سیاسی» (۱۹۸۴) به این صورت بیان می‌کند:

«همه جوامع حتی جوامعی که به نظر بسیار راکد می‌آیند و سواستی شدید نسبت به شکنندگی خود دارند. در کتابی که اخیراً به چاپ رسیده است، تحلیلی که با حرکت از «نظریه گفتار» و نظام بازنمودها، بر جامعه دوگونهای^۴ مالی انجام گرفته، حاکی از آن است که چگونه این جامعه با قدرت تمام در جنگ بر ضد ویرانی است و چگونه پیوسته تلاش می‌کند عدم توازن‌ها را به توازن‌هایی آشکار و انطباق‌پذیر با الگوی آغازین بدل سازد.» (صص ۱۳۰-۱۲۹).

بلاندیه خاطر نشان می‌سازد که چگونه، بی‌نظمی نظم را توجیه می‌کند و چگونه این امر خود را به مناسک و اسطوره‌های هر فرهنگی منتقل می‌کند به صورتی که در بسیاری از مراسم

1. Swem

2. Tsav

3. Trickster

4. Dogons

می توان «باز آفرینی» جهان و عقب نشاندن «هاویه»^۱ (آشوب و بی نظمی پیش از آفرینش) را مشاهده کرد.

مری داگلاس نیز در ابتدای کتاب «درباره ناپاکی»(۱۹۷۱) خود با دقت نظر تمام بر این موضوع انگشت می گذارد:

«این نکته پذیرفتنی است که بی نظمی، ترتیب عناصر را برهم می ریزد، اما این را نیز باید بپذیریم که بی نظمی با این کار مواد لازم (برای نظمی جدید) را نیز فراهم می کند. نظم یعنی محدودیت، یعنی گزینشی از مواد در دسترس، یعنی استفاده از مجموعه ای محدود از میان تمامی روابط ممکن. بر عکس، بی نظمی به صورتی ضمنی یعنی نبود محدودیت؛ بی نظمی هیچ ترتیبی را بیان نمی کند، با وجود این می تواند تعدادی بی نهایت نظم بسازد. به همین دلیل است که هر چند ما در پی نظم هستیم اما بی نظمی را به طور مطلق و به سادگی نفی نمی کنیم. و می پذیریم که هر چند بی نظمی ترتیبهای موجود را از بین می برد اما امکانات بالقوه زیادی نیز ایجاد می کند. از این رو، بی نظمی را باید در آن واحد نماد خطر و قدرت دانست»(ص ۱۱۱).

گردآوری داده‌ها

با تأمل در اعتقادات اساطیری ایران، از دوران پیش از اسلام تا امروز، به نمونه های متعددی از عناصر فرهنگی نمادین بر می خوریم که در معنا و شکل خود، گستره های بزرگ انسانی را در بر می گیرند. اسطوره «باد» یکی از این اساطیر است که نه فقط در حوزه بزرگ فرهنگ هند و اروپایی، بلکه در بُعدی گسترده تر در سایر فرهنگها و ادیان جهان جای دارد.

تأمل در معنی، شکل و دگرگونیها و تحولات این اسطوره در بستر های متفاوت فرهنگی بخشی از مفهوم عمومی اندام گرایی^۲ در تفکر اجتماعی و در ساختهای ذهنی را باز می نمایاند. «باد»، ایزد بزرگ کارکرد دوم(جنگ) از کارکردهای سه گانه فرهنگ هندو و اروپایی -روحانیون، جنگجویان، کشاورزان- در مزداگرایی و سرور روز بیست و دوم تقویم مزدایی است. هرودوت(کتاب اول؛ ۱۳۱) در میان عناصری که ایرانیان برای آنها قربانی می دادند، در کنار خورشید، ماه، زمین، آتش و آب، از باد ها نیز نام می برد. وای یا وَیو همتای ایرانی خدای هندو، وایو است. ژرژ دومزیل (۱۹۶۸) وایو را «خدای آغازین» می نامد: «خدایی نخستین که

راه را بر دیگر خدایان می‌گشاید». در مهابهاراتا، منظومه حماسی عصر و دایی که در حدود قرن دهم پیش از میلاد سروده شده است، با شعری انسان انگارانه^۱ بر می‌خوریم که جایگاه و کارکرد این ایزد را می‌نمایاند:

«آتش دهان من است،

زمین، پاهای من،

خورشید و ماه، چشمان من هستند،

آسمان، سر من،

کهکشان و چهارسو، گوشهای من،

آبها از عرق تن من سرچشممه می‌گیرند،

فضا و چهارسوی آن، کالبد من است،

و باد، اندیشه(مانای) من»(مهابهاراتا، ۱۲۹۶۵ و بعدی).

در میان ایزدان مزدایی، وای موقعیتی استثنایی دارد زیرا چنانکه خواهیم دید در آن واحد دو جنبه نیکی و بدی را در خود گرد آورده است، حال آنکه سایر خدایان مزدایی به روشنی مفهوم دوگانه انگاری^۲ این دین را، که در دوره ساسانی تقویت شد، باز می‌نمایانند.

تهی / روح / نفس

نخستین مفهومی که وای در بر دارد، مفهوم جو^۳ است که با دم پوروردگار یا جانِ نفس کیهان انطباق دارد (ویدن گرن ۱۹۶۸، ص ۳۴؛ دوشن گیلمن ۱۹۶۲، صص ۱۸۳-۱۷۹؛ دومزیل ۱۹۶۸، ص ۵۰ و بعدی). در نوشته های پارسی میانه(پهلوی) که عمدها در سه قرن اول هجری بر اساس نوشته های باستانی ایرانی به تحریر در آمده‌اند، به کرات با مفهوم وای بر می‌خوریم. در گزیده های زادسپرم (۱:۱) فضای گشوده ای که میان اهریمن و اورمزد قرار دارد گاه با مفهوم گشادگی بیان شده و گاه با مفهوم تهیگی (۱:۳۲). همین مفهوم را در متن پهلوی دیگر، بُندَهِش باز می‌یابیم. در اینجا تهیگی صفتی است که چندین بار (۳:۱؛ ۴۲:۵) به وای اطلاق شده است. مفهوم جو نیز معنی هوا را در خود دارد. نفس، اصل حیات و بزرگترین امتیاز و مشخصه موجودات اهورایی در نبردشان برضد موجودات اهریمنی است. چنانکه اهریمن خطاب به

1. Anthropomorphist

2. Dualism

3. Atmosphere

دیوان می گوید :

«این باد را بمیرانید(این باد) چیره دلاور هرمزد آفرید را، زیرا اگر شما باد را بمیرانید، آنگاه همه آفریدگان را میرانده باشید»(بندesh، ۹:۱۳۲).

ولی باد مقاومت می کند و نماد مبارزه دائم و خستگی ناپذیر او همان تنفس است که :

«اکنون از برآوردن و بُردن دم و آمد و شد(نفس) مردمان و گوسفندان وَزَد»
(بندesh، ۹:۱۳۲).

باد، عنصری ناپیداست، ذاتی پنهان که قدرتی شگفت انگیز و در بسیاری موارد خشنونت بار دارد. از همین رو از قدیمی ترین اعصار، این عنصر جایگاهی ویژه در اسطوره های فرهنگهای گوناگون داشته است. هوا و جو در بسیاری اعتقدات با مفهوم نفس و روح پیوند خورده اند و شکل قدس یافته خود را از جمله در ادیان یکتاپرست در مفهوم روح مقدس(روح القدس) تبلور داده اند.

در این ادیان، ابتدا با واژه عبری روح^۱ بر می خوریم که در عهد عتیق به معنی جو و فضاهای حیاتی است. روح، عامل ارتباط میان انسان و خدا، راهی استعلایی است. پروردگار روح خود را بر نمایندگان خویش(انسان=خلیفه) بر روی زمین نازل می کند تا به جنگ کفار بروند. روح القدس در تورات رابطه ای مستقیم با نفس دارد. این رابطه را ما چه در قالب روح خدا که در لحظه آفرینش بر فراز جهان بی شکل(هاویه)^۲ در گردش است(سفر پیدایش ۱:۲) و چه در قدرت الهی در مرگ و زندگی انسانها با دم و بازدم که به ایشان نثار می کند(زبور ۲۹-۴:۳۰؛ حزقيال ۹:۳۷؛ ۹:۴۰؛ ۷:۲) می بینیم. باد در تورات عنصری جانبخش است(پیدایش ۷:۷) و یهوه با دمیدن آن در منخرین انسان به او حیات می بخشد(پیدایش ۲:۲؛ اعمال رسولان ۲:۶؛ زبور ۳۰:۴؛ ۷:۲؛ جامعه سليمان ۷:۱۲).

در اسلام نیز همین پیوند را در قرآن مجید می یابیم : روح به امر پروردگار بر زمین حاضر می شود .منظور از روح عموماً حضرت جبرئیل(ع) است(نحل ۱۰۲؛ شعراء ۱۹۳؛ معارج ۴؛ قدر ۴؛ بقره ۸۷؛ مائدہ ۱۱۰...) بر نزول روح بر حضرت مریم(ع) به خصوص تأکید می گردد(انبیاء ۹۱؛ تحریم ۱۲؛ مریم ۱۷...) و اینجا نیز رابطه روح با نفس را باز می یابیم، چنانکه پروردگار از روح خود در وجود آدم می دهد تا به او حیات بخشد(حجر ۲۹؛ ص ۷۲؛ سجدہ ۹).

در سنت یونانی -لاتینی نیز پیوند اندامگرایانه میان کارکرد فیزیکی و معنای متافیزیکی

آشکار است: پُنومای^۱ یونانی هم به معنی روح است و هم به معنی نفس کشیدن، چنانکه پُنومون^۲ معنی شُش می‌دهد. در لاتین سُپیریتوس^۳ معنی نَفَس، روح و باد می‌دهد و روح القدس یا سپیریتوس سانکتوس^۴ دقیقاً به معنی آن در اسلام است (روح الامین: شعراء ۱۹۳؛ روح القدس: نحل ۱۰۲). اما بر خلاف لاتین، در یونانی میان معنی روح و باد رابطه‌ای مستقیم نیست. باد در اسطوره شناسی یونانی عنصری است در دست ائول^۵ پسر هیپوتاس^۶ که از فانی هابود و زئوس^۷ سلطه بر بادها را به او سپرد و او بادها را در غاری حبس کرد و به میل خود یا به اراده خدایان گاه به گاه رهایشان می‌کرد. (گرانت ۱۹۸۱، صص ۱۳۵-۱۳۶).

در بین النهرین باستان، إنلیل^۸ خدای فضا و هوا است و نقش این خدا را در مفهوم آفرینش می‌بینیم. در مصر باستان، سه خدا با هوا ارتباط دارند، شو^۹، آمون^{۱۰} و سِت^{۱۱} که از این سه، شو همان فضای تهی است و بیشتر از دو خدای دیگر به وای مزدایی شباهت دارد. واژه شو از ریشه شوژ^{۱۲} به معنی خالی بودن می‌آید و آن نیز چنانکه خواهیم دید نقش مهمی در آفرینش بر عهده داشته است (هرنونگ ۱۹۹۲، ص ۶۶).

در زیبایی‌شناسی ژاپنی و چینی پیوند تنگاتنگی میان سه مفهوم تهیگی، خلاؤ و سکوت وجود دارد. شکل‌ها زائیده خلاؤ و اصوات زائیده سکوت هستند. این فلسفه در «بی حرکت»ی، هنری خود انگیخته می‌بیند که دست به تقلید از زمین، آسمان و دایو (واقعیت یگانه مطلق و آئین آرمانی زندگی) می‌زند. بنابراین بازگشت به خلاؤ و سکوت یعنی بازگشت به یک حالت نخستین که ابدأ به معنی نیستی در فلسفه غرب نمی‌باشد. در فلسفه دایو با به کار بردن روش‌هایی که در هند دهیانه^{۱۳}، در چین چان^{۱۴} و در ژاپن، ژن نامیده می‌شوند، به منظور دستیابی به آگاهی بی‌کران برای بازگشت به حالت نخستین تلاش صورت می‌گیرد (پوپارد ۱۹۸۴، ص ۱۷۶۷).

در تأویسم این مفهوم با دو واژه اکسو^{۱۵} و کونگ^{۱۶} به معنی تهی بیان می‌شود. اکسو در اصل به معنی نَفَس آغازین در کیهان و در انسان است در حالی که کونگ به فضای خالی کیهان

1. Pneuma

2.Pneumon

3.Spiritus

4.Spiritus Sanctus

5.Eole

6.Hippotas

7.Zeus

8. Enlil

9.Chou

10.Amon

11. Seth

12.Shwj

13.Dhayana

14. Tch'an

15.Xu

16.Kong

اطلاق می شود که عرصه و صحنه پیدایش حرکت است (واندیه نیکلا ۱۹۶۹، صص ۲۶۸ و بعدی).

سرانجام به اندیشه هند می رسیم که در مرکز حوزه هندو اروپایی قرار گرفته است. در اینجا وايو خدای باد و هوا است. در این مفهوم وايو تا اندازه ای با آندرا^۱ نزدیکی دارد. آندرا خدای جو است که بارانها و صاعقه ها و بادها زیر فرمان اویند. او سرچشمه بارندگی و زایش زمین است، منبع طوفان است و هراس انگیز. وايو، افزون بر این، با دو خدای دیگر و دایی نیز پیوند خورده است، از يك سو با آگنى^۲، آتش بر روی زمین، و از سوی دیگر با سُورْيَا^۳، خورشید در آسمان.

زمین/آسمان/باد

مفهوم دیگری که اسطوره باد در بر دارد، رابطه ای است که در مزداگرایی با دو مفهوم تهیگی یا گشادگی، جو میان آسمان و زمین بیان می گردد. این رابطه که در ایران باستان از خلال ژروانیسم، یعنی زایش دو اصل نیکی و بدی از بطن یک خدای زنمرد^۴ نخستین، دیده می شود در بسیاری از ادیان دیگر در آغاز آفرینش قرار گرفته است و بازیگران آن، آسمان، زمین و باد هستند.

در دین مصر باستان، آتم^۵ خدای زنمرد آغازین است که خود خویشتن را بارور کرده و به دو خدای دیگر، شو(مذکر) و تِفنوت^۶ (مؤنث) حیات می بخشد. این دو با یکدیگر آمیزش می کنند و زوج دیگری را که همان گب^۷ (زمین مذکر) و نوت^۸ (آسمان مؤنث) هستند پدید می آورند. از این پیوند نیز چهار خدای دیگر یعنی سیت و او زیریس^۹ مذکر، ایزیس^{۱۰} و نفتیس^{۱۱} مؤنث پدید می آیند. شو که غالباً به شکل یک انسان یا انسانی با سر شیر نمایانده می شود، زمین و آسمان را از یکدیگر جدا می کند (هرنونگ، همان، ص ۲۰۲؛ دوما ۱۹۶۵، صص ۲۹ و بعدی).

1.Indra

2. Agni

3. Surya

4. Androgyné

5. Atoum

6.Tefnout

7.Geb

8. Nout

9.Osiris

10.Isis

11. Nephtys

استوْرَه آفرینش بین النهرينی بسیار به استوْرَه مصری نزدیک است. زوج آغازین، آن^۱ یا آسمان و کی^۲ یا زمین هستند که به انلیل، خدای جو، حیات می بخشدند. اما او پدر و مادر خود را از یکدیگر جدا می کند، آسمان را به بالا و زمین را به پایین می راند (الیاده ۱۹۷۸، صص ۷۰ و بعدی؛ گارلی ۱۹۶۹، ص ۲۸؛ هوك بی تا، صص ۳۲ و بعدی).

در چین، کویی^۳ به معنی بخار، دم، هوا، نفس، روح و ارواح زنده است (ساوینی کپی ۱۹۹۴، ص ۳۷). نام این خدا را گاه به انرژی یا توان هم ترجمه کرده اند، یعنی نیرویی که تمام عالم را می سازد و زنده می کند (همان ۳۷). چهار حرکتِ نفس یا باد با چهار شکلِ همایش و گستاخی آسمان (نمادِ مذکور و فعال یانگ^۴) و زمین (نمادِ مؤنث و منفعل ینگ^۵) انطباق دارد. در بهار و تابستان این دو به هم می آیند و در پائیز و زمستان از هم می رمند (همان، ص ۳۵). لائوتسه^۶ حکیم چینی قرن ششم پیش از میلاد و معاصر کنفوسیوس در فضای خالی میان آسمان و زمین مکانی را می بیند که نفس در آنجا به حرکت در می آید و به همه موجودات حیات می بخشد (همان، ص ۴۵). به همین دلیل در تائوئیسم، شش، اندامی است نزدیک به معنی یونانی اش، اندامی که رابطه میان «یک» موجود و «بی نهایت» موجودات، میان انسان و «ده هزار وجود» زاده از نفس را ممکن می سازد (همان، ص ۴۵).

باد نیک / باد بد

سرانجام به مهمترین مفهومی می رسیم که در فرهنگ ایرانی، استوْرَه باد را همراهی می کند. باد بر خلاف تمام ایزدان مزدایی بار دو گانه ای را حمل می کند. اینجا دو انگاری^۷ همیشگی در دین دوران ساسانی، جای خود را به اعتقاد به موجودی داده که به صورت ابهام انگیزی نیکی و بدی را در خود گرد آورده است. شاید در این امر بتوان بازمانده‌ای از رُروانیسم کهن ایرانی را یافت. اما شکی نیست که در این باور، مزداگرایی با ادیان دیگر، به ویژه ادیان یکتاپرست، مشترک است. اما، ابتدا ببینیم دو جنبه استوْرَه باد، چگونه در مزداگرایی مطرح می شوند.

1.An

2.Ki

3.Qi

4.Yang

5.Ying

6. Laozi

7.Dualism

وای تنها خدای مزدایی است که حامل دو بار مثبت و منفی، نیک و بد است. باد نیک، عطر آگین و باد شریر طوفانی، متعفن و ویرانگر است (دوشنبه‌گیلمن، همان، ص ۳۳۳). م. موله ایرانشناس بزرگ فرانسوی می‌نویسد:

«وايو، اي زد باد و نيروى جنگى است» خاصيت او هميشه دو پهلو بوده و به همين دليل فقط به طور نصفه پذيرفته شده است. در يشتى كه در اوستا به او اختصاص دارد به خصوص تصریح شده است که «آن طرفی را که به سپندمینو تعلق دارد» می‌ستایند (۱۳۷۲).

رام يشت، يشت پانزدهم اوستا به طور كامل به وای اختصاص دارد و تعلق آن را به کارکرد دوم هندو ایرانی به خوبی نشان می‌دهد:

« تند، نام من است، تندترین، نام من است،
سخت، نام من است، سخت ترین، نام من است،
به يکبارگى شکننده، نام من است،
ستيزه شکن، نام من است، ...

به ستيزگى چيره شوننده، نام من است...

زبانه کشنده، نام من است... (بندهای ۴۶-۴۷)

نيزه سرتيز، نام من است، نيزه سرتيز دارنده، نام من است،
نيزه پهن، نام من است، نيزه پهن دارنده، نام من است،
نيزه آخته، نام من است، نيزه آزنده، نام من است،
فرهمند، نام من است، بسيار فرهمند، نام من است،

و اين نامهای مرا بخوان ای زرتشت پاک وقتی در میان لشکر تشه به خون (باشی) و در میان صفات رزم مرتب شده در میان دو مملکتی که (دو قومی که) به ضد هم می‌جنگند» (بندهای ۴۸-۴۹) (همچنین: مهر يشت، بندهای ۸-۹).

صفات و عباراتی همچون «وای زريتاج... زرين چرخ... زرين سلاح»، «چالاک ترین چالاکان»، «دلير ترین دليران» (رام يشت)؛ «جامه زرين، سيمين، گوهر نشان و الغونه (ارغوانی) که جامه ارتشتاری است» (بندهش، ۳۱: ۴) نيز حاکی از جنگجو بودن وای است. اما در همين کارکرد هم ابهام کلی شخصیت وای نمایان است. دو مفهوم ویرانگری و سازندگی در اینجا در کنار یکدیگر قرار گرفته اند.

در متون پارسی میانه (پهلوی) اطلاعات بیشتری درباره وای وجود دارد. در این متون دو جنبه وای به روشنی به صورت وای نیک و وای بد از یکدیگر متمایز شده اند. وای نیک یا رام

روز سوم پس از مرگ به صورت نسیم عطر آگینی از جنوب (سرزمین ایزدان) به استقبال درگذشتگان پرهیزگار می‌آید تا آنها را بر پل چینوت هدایت کند (بندesh، ۱۶:۱۱؛ ارداویراف نامه، ۸:۴؛ شایست ناشایست، ۲:۱۲؛ مینوی خرد، ۱۱:۱۱۵). بر عکس، روان درگذشتگان بد کردار را آستُویهاد یا وای بد، باد متعفن، ناپاک و سرد شمال (سرزمین دیوان) پذیرا می‌شود (بندesh، ۹:۱۲؛ ۸:۶؛ ارداویراف نامه ۹-۷:۱۷) آستُویهاد در معنی مرگ و پیری نیز آمده است (روایت پهلوی ۴:۲۸، ۱۴:۴۷؛ مینوی خرد ۸:۴۶).

این دو گانگی وای در سراسر متون پارسی میانه به چشم می‌خورد. در حالی که وای نیک همچون جان برای انسان دلپذیر توصیف می‌شود (بندesh ۱۳۱:۹) و حیات همه آفریدگان به حیات آن وابسته شده (همان، ۲:۱۳۲) وای بدتر یا آستُویهاد مسؤول مرگ و پیری و به خصوص بندی است که انسان در سراسر زندگی برگردن دارد:

«وقتی آدمی از پشت پدر به شکم مادر می‌رود، استویهاد پنهانی بندی در گردن او افکند و در طول زندگی نه به وسیله مینوی خوب و نه به وسیله مینوی بد، نمی‌توانند آن بند را از گردن جدا کنند. اما بعد از مرگ کردار خوب مرد نیکوکار سبب می‌شود که آن بند از گردن او جدا شود. ولی مرد بدکار را با آن بند به دوزخ می‌کشد» (پوریوتکیشان، بند ۳۱) (نک. مینوی خرد، ۹۷؛ گزیده های زادسپر، ۷۹-۷۸).

هر چند این دو گانگی در شخصیت وای در دین مزدایی امری استثنایی است، اما همین امر آن را به ادیان یکتاپرست نزدیک کرده است. در قرآن مجید، باد (ریح) دارای دو بار مثبت و منفی است. گاه از باد نیک (ریح طیبه) (یونس ۲۲) یاد می‌شود. گاه باد با مفهوم بوی خوش و عطر آگین ترکیب می‌گردد (رحمن ۱۲، یوسف ۹۴، واقعه ۸۹). مفهوم باد گاه معنی آرامش را در خود دارد (شوری ۳۳) و در بسیاری موارد آیتی است الهی و نشانی از قدرت پروردگار چون گردش شب و روز (بقره ۱۶۴) و روزی دهنده (روم ۴۶). گاه نیز مثبت بودن باد در ثمرة آن، بارندگی و باروری زمین به برکت آب است (اعراف ۵۷، حجر ۲۲، فرقان ۴۸، روم ۴۸، فاطر ۹). اما باد در عین حال قدرتی مخرب و منفی را نیز حمل می‌کند. باد عذاب الیمی، تند، سخت و سرد است که خداوند بر قوم عاد فرود می‌آورد (احقاف ۲۴، فصلت ۱۶، قمر ۱۹، حafe ۶) و مجازاتی سخت و همراه با طوفان (ریحه عاصفه) (یونس ۲۲، ابراهیم ۱۸، حج ۳۱) و مخرب و ویرانگر (آل عمران ۱۱۷).

در سنت یهودایی- مسیحی، طوفان، نشانه ای الهی و نمادین از خشم پروردگار است. طوفان مجازاتی است که یهوه بر بدکرداران نازل می‌کند (ارمیاء ۱۹:۲۳) و انتقام اوست از

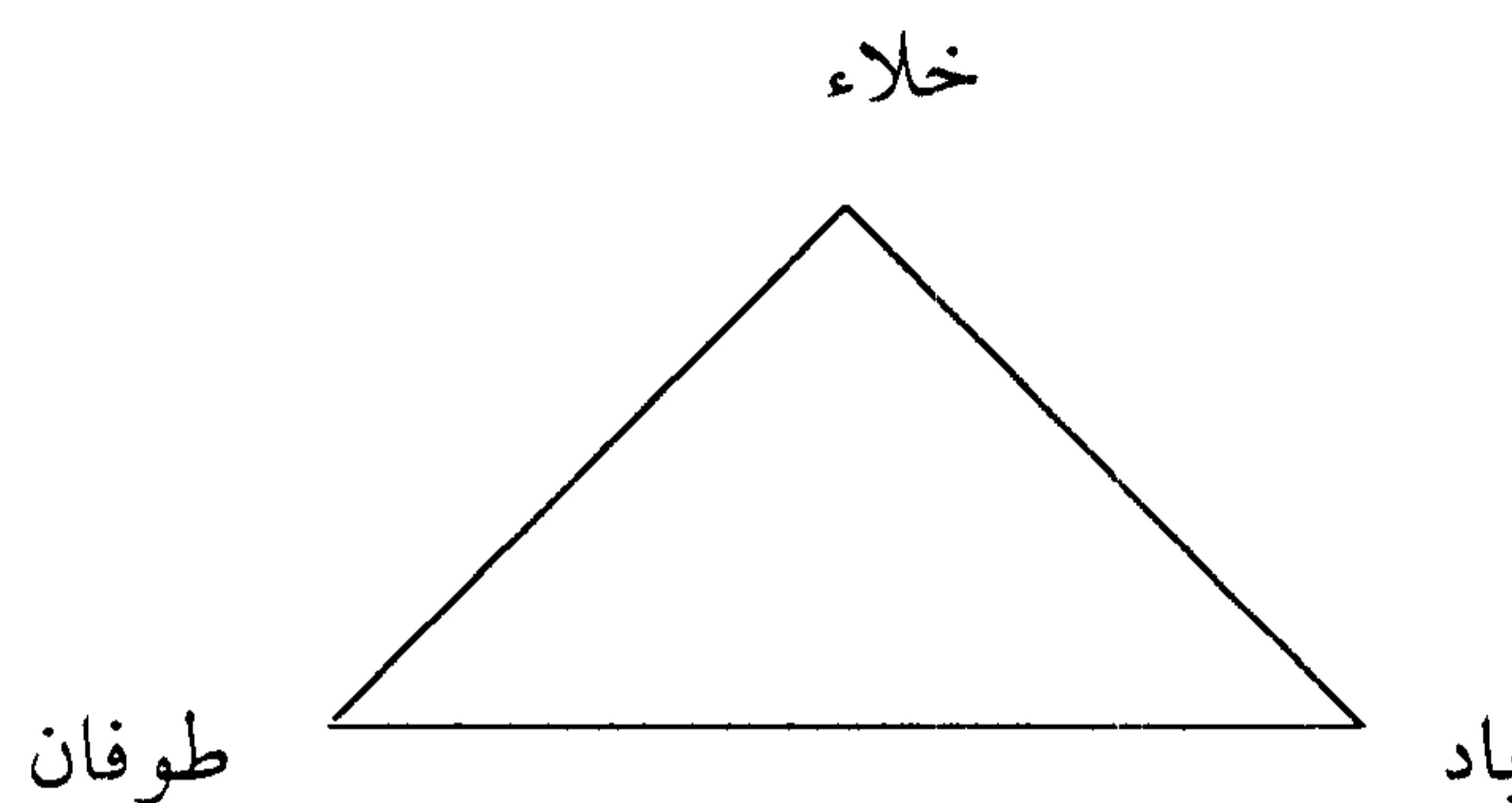
نافرمانان (امثال ۲۷:۱؛ عاموس ۱۵:۱۴-۱۶)، نفرین و مصیبیتی که یهوه نشار کافران می‌کند (ارمیاء ۳۲:۲۵). طوفان اغلب با گرددباد همراه است و به آتشی تشبیه می‌شود که ریشه‌بی دینان را می‌سوزاند (اشعیاء ۱۵:۶۶؛ زبور ۱۵:۸۳).

به جز ادیان یکتاپرست، سایر ادیان نیز طوفان را نشانه‌ای الهی می‌پندازند که با اصل قدرت پیوند خورده است. اما این پدیده اغلب دارای خدایی مستقل از باد است. برای نمونه در مصر باستان، سِت خدایی که قدرت مخرب طوفان را می‌نمایاند، از شو، تهیگی و جُو و از آمون، هوای متحرک و معطر متمایز است (هرنونگ، همان، صص ۶۹-۶۸). در مذاهب پیش کلمبی آمریکا نیز، طوفان و باران با یکدیگر مترادف‌اند. مایاه‌ها، خدای طوفان را ایک، آزتك‌ها او را اهه کاتل و اوتومى‌ها او را اداهی می‌نامیدند و او را یکی از اشکال خدای بزرگ، مارِ بالدار^۱ می‌پنداشتند (پاز ۱۳۷۶، صص ۸۳ و بعدی؛ کندری ۱۳۶۹، صص ۱۱۱-۱۰۱ و ۳۵-۶۰...).

در بین النهرين نیز اشکور سومری و سپس عَدَادِ أَكْدَى، خدای طوفان، باران، رگبارها و بادها از انليل خدای جُو و هوا متمایز بود و شباهتی کامل با تَسْحُوب، خدای طوفان و خدای ملی هیتی‌ها داشت (گرنی ۱۳۷۱، صص ۱۸۷-۱۸۶).

تحلیل ساختی اسطوره

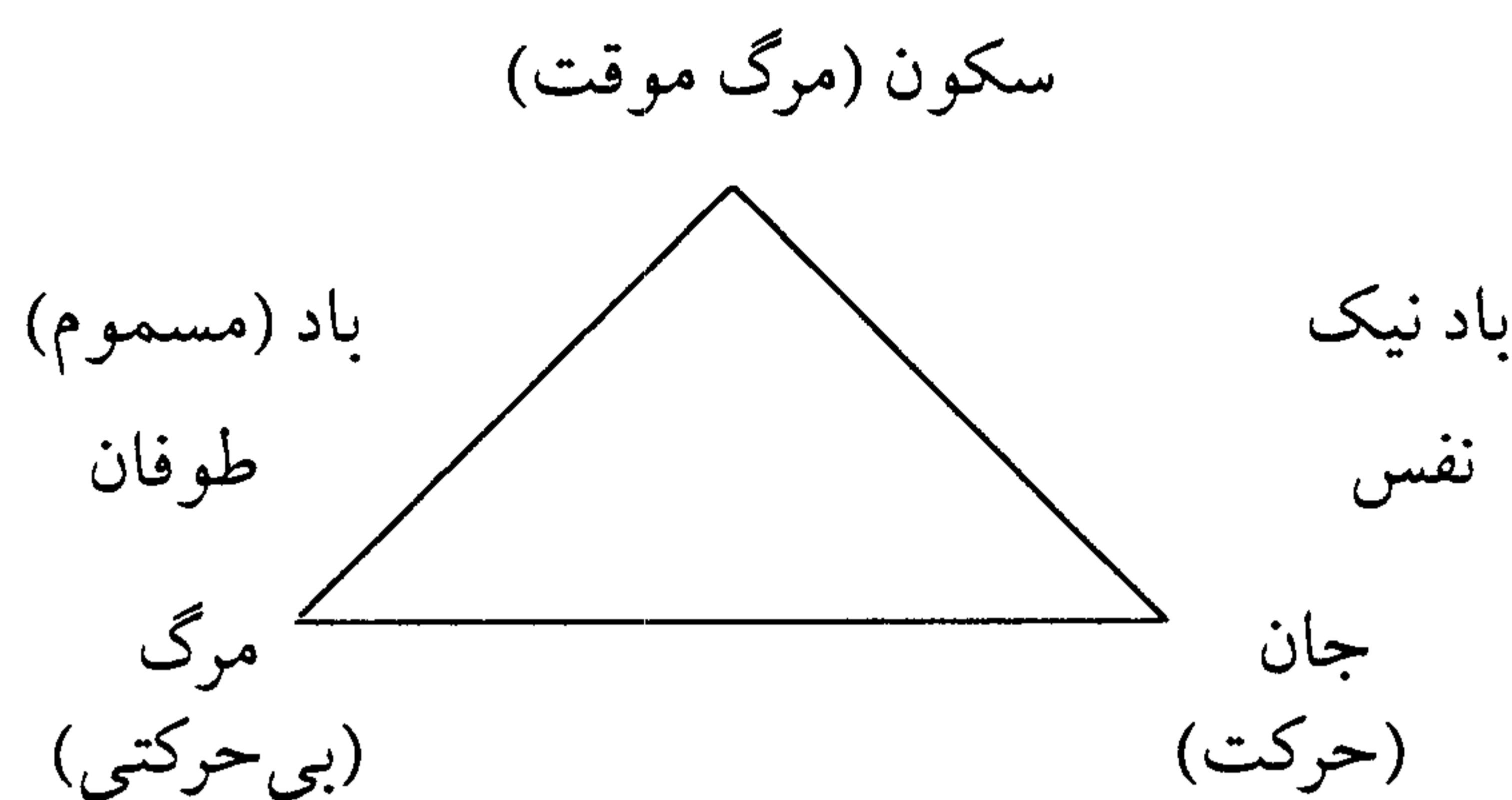
در تحلیل اسطوره باد می‌توان چند تقابل اساسی و اولیه را مشاهده کرد. نخست تقابل میان باد و طوفان که خلاً در رابطه‌ای بینابینی با آن دو قرار دارد و مثلث شکل شماره ۱ را به صورت زیر تشکیل می‌دهد.



شکل شماره ۱

این مثلث که با تکیه بر مثلث های ساختی لوى - اشتراوس (مثلث طباخى، مثلث رنگ ها و غیره) (لوى - اشتراوس ۱۹۹۰، صص ۲۹-۴۹) طراحى شده است، گویای تقابلی است که در آن بار مثبت در باد و بار منفی در طوفان قرار می گيرد و آن دو با يك بار خنثی از يكديگر جدا می شوند. مثبت بودن باد در دو معنای زايش(آغاز حرکت) و حرکت(تمام حرکت) مشاهده می شود. در مفهوم زايش، مجموعه اي از نمادها قرار می گيرند که گویای مفهوم جنسی هستند: آب و باران که زمين (عنصر مؤنث) را در گرمای جنوب) در بهار و تابستان بارور می کنند و سبب زايش انسان(حرکت) می شوند. زايش انسان خود تمام حرکت را به دنبال دارد که در عنصر مذکور و فعال(جنگ) به همایش و حرکت دامن می زند و با ورود شکلی از باد(نفس، عطر، روح، بخار، چو) حیات را به وجود می آورد و تمام چرخه زايش حرکت را، که چرخه زندگی و مرگ، نظم و بی نظمی نيز هست، تضمین می کند.

خلأ در اين تقابل به مثابه يك «رسانه» يا يك «ميدان تعامل» است، چنانکه منشأ هر حرکتی درون خلأ و تهیگی است و در بازگشت هر حرکتی نيز می توان دورهای از گذار از خلأ را مشاهده کرد. در واقع سکون، حرکت را معنادار می کند، خلأ فضارا و سکوت صدارا. بار سیاسی در اين تقابل مستتر است زيرا حیات بخشی(باد) و حیات زدایی(طوفان) در آن وجود دارند. اما برای گویاتر شدن اين بار سیاسی باید به تقابل دوم توجه کنيم که در رابطه با حیات کالبد انسانی درک شدنی است و مثلث شکل شماره ۲ را به صورت زير درمی آورد:



شکل شماره ۲

در تقابل‌های این مثلث بار سیاسی اسطوره باد مشخص‌تر می‌شود. تقابل اصلی در اینجا میان جان (تداوی هستی) و مرگ (قطع هستی) است یا آنچه می‌توان «قدرت زایش و حفظ حیات» از یک سو یا «قدرت مرگ و قطع حیات» از سوی دیگر نامید. این قدرتها، قدرتها ایی به وضوح سیاسی هستند زیرا زندگی و مرگ را می‌توان در دو سوی طیف پاداش/مجازات قرار داد که حق خدایان به حساب می‌آید. قدرت استعلایی، یا خداوند با آفرینش که در اکثریت فرهنگها از درون نیستی^۱ و یا از درون هاویه (بی‌نظمی شیطانی آغازین) بیرون آمده، هستی را به وجود می‌آورد که معنای حقیقی آن «به نظم کشیدن» است، «نظمی» که خود ایجاد «معنی» و یا به عبارتی ایجاد «نام» و «کلمه» (لوگوس) می‌کند. بنابراین در برابر هستی (جان، حرکت)، نیستی (مرگ، بی‌حرکت) قرار می‌گیرد که در خود بی‌معنایی و بی‌شكلی رانیز حمل می‌کند. خلاً (تهیگی) میان حرکت و بی‌حرکتی فاصله می‌اندازد و رسانه‌ای است که میان آن دو ایجاد رابطه می‌کند. در حالی که هستی خود زائیده باد نیک است: نفس کیهانی که به نفس انسانی بدل می‌شود و سکون را می‌شکند، در حالی که باد بد (مسوم و متعفن) مرگ زاست و هستی را متوقف می‌کند. بار سیاسی اسطوره در اینجا حرکتی مشخص را نشان می‌دهد که حرکتی استعلایی و با جهتی مشخص از بالا به پایین یعنی از خدا (کیهان) به سوی انسان است و ایجاد فرمانبرداری در جهت معکوس، یعنی در انسان نسبت به خدا (کیهان) می‌کند. قدرت خدا در قدرت شهریار تبلور می‌یابد و مهمترین تبلور این قدرت در حق زندگی و مرگ است: خداوند می‌تواند هستی جهان را از میان بردارد (طوفان، رگبار، تخریب) یا آن را تداوم بخشد (باد نیک، باران، باروری زمین) همان‌گونه که شهریار می‌تواند به انسانها حق تداوم حیات

بدهد(مذکر/مؤنث، تولید مثل، زایش، نفس) یا آن را از ایشان سلب کند: مرگ، قطع نفس. از این رو مجموعه معانی بار منفی توجیه پذیر می شوند. خشم خدا(انسان) به گست، طوفان و رگبار و باد مسموم می کشد که عذابی بزرگ است از بالا(شمال) فرود می آید و زندگی را می خشکاند (پاییز) و از میان می برد(زمستان).

رابطه انسان/ خدا یا شهریار/ خدا شاید نیاز به تأکید بیشتری داشته باشد. در این بحث باید بر مفهوم کالبد تأکید کنیم که به خودی خود مفهومی سیاسی است چه در نهایت هدف از اراده سیاسی، کنترل کالبدها و به کارگیری آنها در جهت خاصی است، چه کالبدهای فردی (انسان ها) و چه کالبدهای اجتماعی (گروه ها). در اینجا اراده سیاسی خود به صورت نوعی انتزاع عمل می کند که پیش از تبلور مادی و مدرن آن در قالب دولتهای ملی، تبلوری باستانی نیز داشته است. این تبلور گاه به صورت تبلوری دولتی بوده نظیر مصر و ایران و چین، و گاه به صورت حاکمیتهاي غیر دولتی نظیر قدرتهاي آفریقا يی. اما در هر حال همواره در خود معنایی استعلایی را حمل می کرده که در آن حاکم (شهریار، پادشاه، سلطان ...) به مثابه سایه ای از خدا، فرزند خدا و گاه حتی خود خدا به حساب می آمده است. اراده سیاسی بیش از هر چیز به صورت یک اجبار^۱ فیزیکی تبلور می یابد که در واقع اجبار بر کالبد است.

در تاریخ اندیشه انسان شناسی، نخستین بار مارسل موس، در کتاب «فنون کالبدی» (۱۹۳۵) به این نتیجه رسید که رابطه کیهانی، از خلال رابطه فرهنگی کالبد انسان را در تمام حرکاتش کنترل و در واقع حرکت را به فن تبدیل می کند. انسان از خلال کالبد خود با جهان رابطه برقرار و آن را درک می کند و به عبارتی می توان گفت حتی درون فضای جای می گیرد:

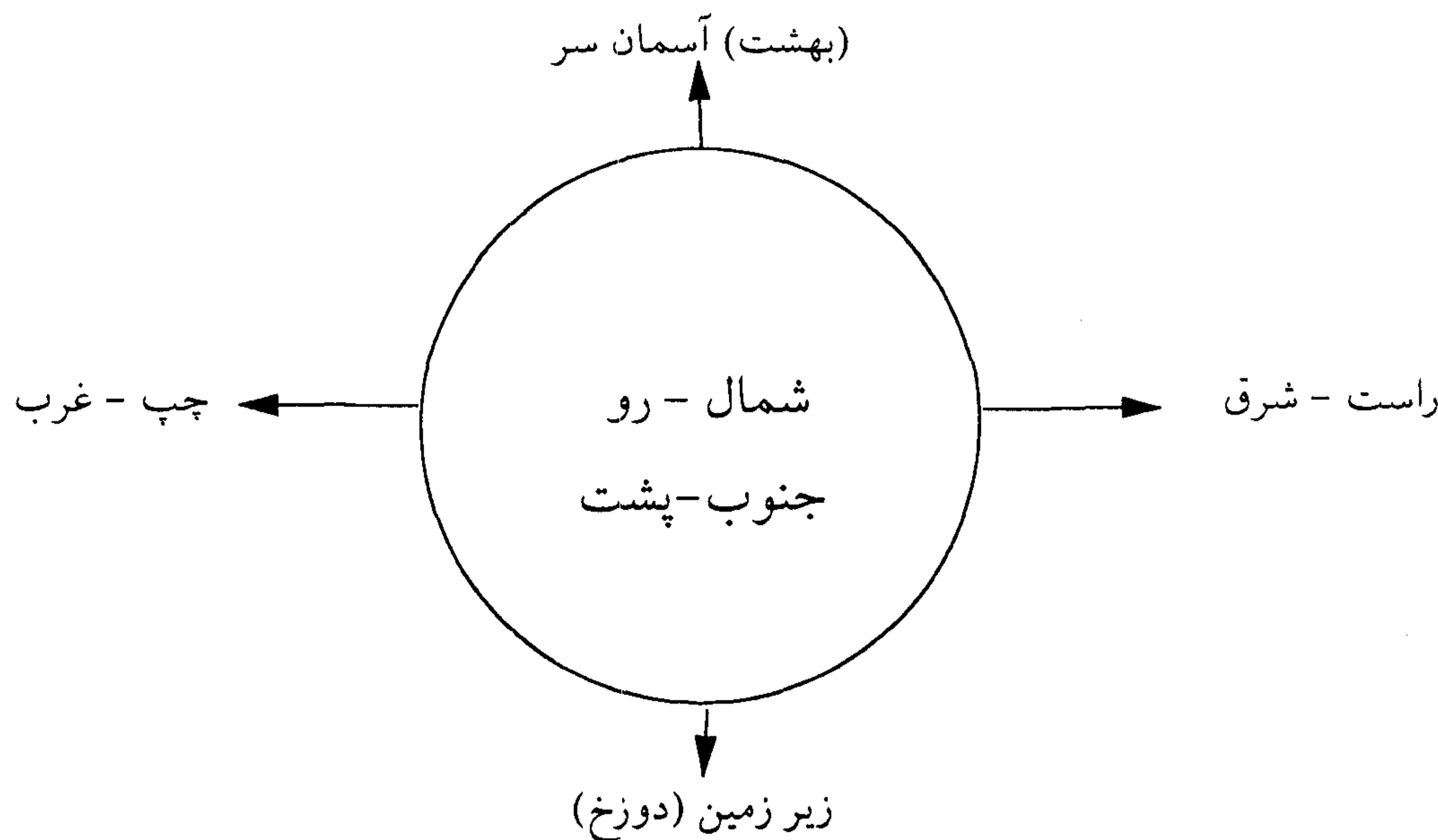
«یکی از همکاران مارسل موس به نام رابرت هرتز^۲ بر وجود نظامهای دو تایی جهان شمول که رابطه میان جامعه و کیهان را نشان می دهند، تأکید می کند، نظامهایی که از واقعیت دو جانبگی کالبد فیزیکی انسان، تکمیلی بودن و تضاد دو سوی راست و چپ بدن منشأ می گیرند. روشن است که وجود عام و فرهنگی جهات چهار گانه از ساخت کالبد انسانی ریشه می گیرد. محور شرقی - غربی با دوگانگی راست-چپ و محور کمتر مشخص شمالی -جنوبی با تفاوت گذاری روی - پشت در بدن انطباق دارند. افزون بر این می توان از تناسب عمومی سر با آسمان و حوزه آسمانی و کف بدن و پاهای با جهان زیرزمینی سخن گفت. یاکوب فون اوکسکول^۳ (۱۹۸۲) در یک نظریه مؤثر درباره نقش فیزیولوژی ارگانیک در ادراک جهانهای فرهنگی بر مشخصات

1. Coercion

2. Roberty Hertz

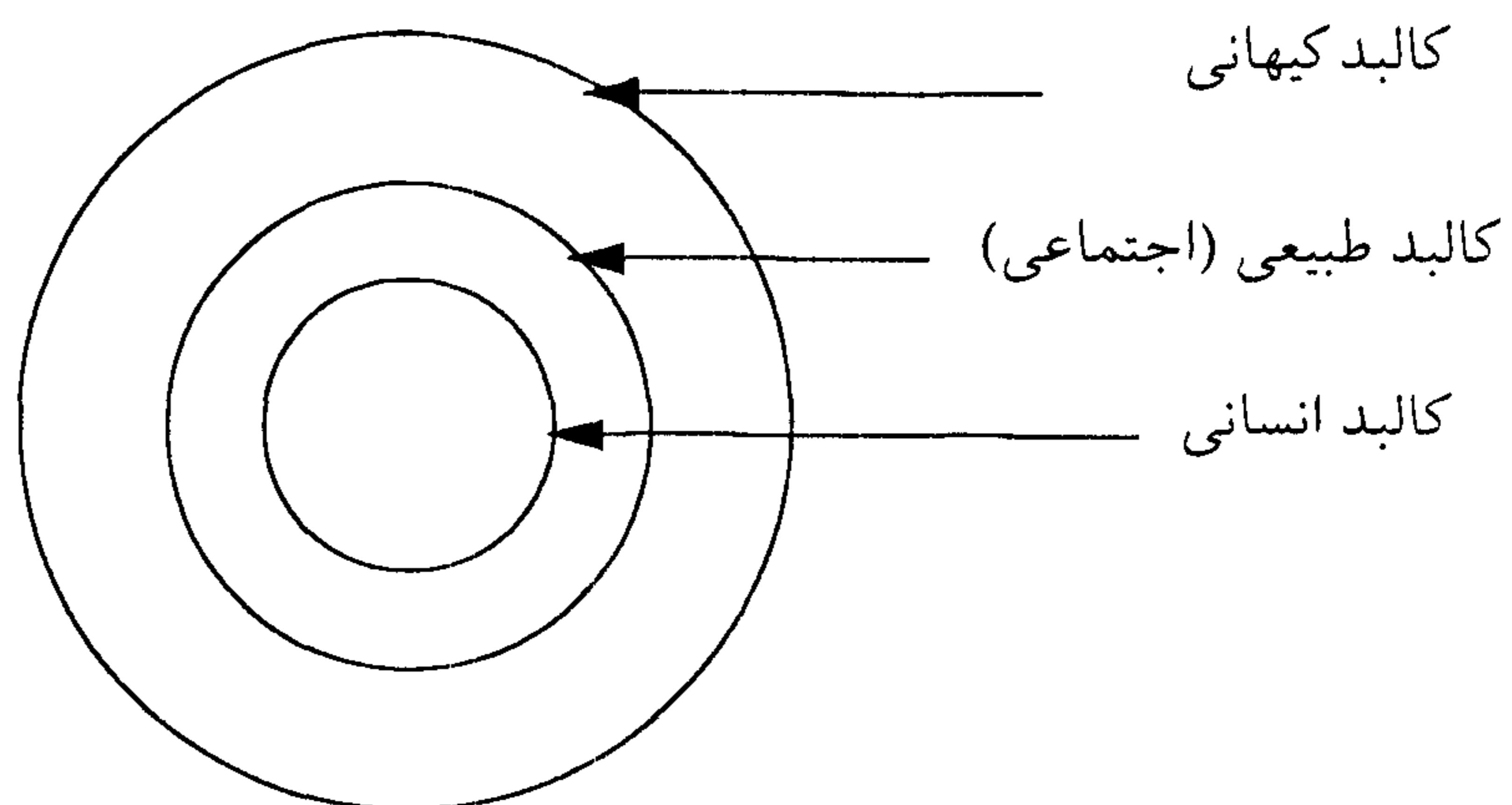
3. Jacon von Uxekull

زیستی انسان انگشت می‌گذارد. به عقیده او هر یک از انواع جانوری ادراکی خاص از محیط زیست^۱ دارد و اشکال این محیط را، چه در مورد انسان چه در انواع دیگر، حس‌های کالبدی ایجاد و محدود می‌کند» (ویلیس ۲۰۰۰).



شکل ۳

انسان نه فقط محیط زیست یا جامعه را به مثابه یک کالبد درک می‌کند که نمونه آن را می‌توان در اشکال متفاوت اندام گرایی (از این خلدون گرفته تا اسپنسر) مشاهده کنیم، بلکه کیهان را نیز یک کالبد می‌پندارد. بنابراین می‌توان در ادراک انسانی سه نوع از کالبد را در رابطه با یکدیگر بر روی چند دایره متحده مرکز قرار داد.

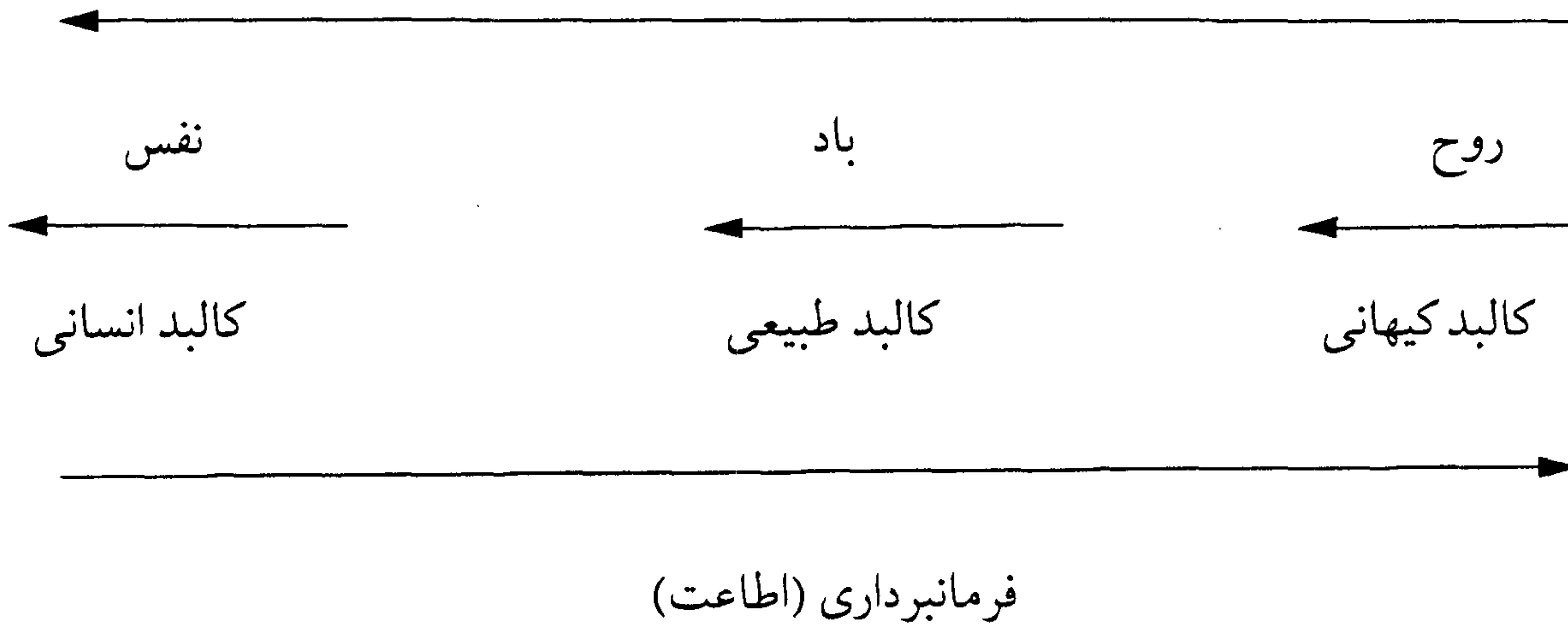


شکل ۴

شکل شماره ۴، یک ساخت کالبدی را به صورت بسیار شماتیکی نشان می دهد. این رابطه منظمی است که آفرینش کیهانی (خدا)، آفرینش اجتماعی (دولت یا سیاست) و آفرینش انسانی (کالبد فردی) به همراه یکدیگر به وجود می آورند و مفهوم قانون، در جهتی خاص از کیهان به جامعه و از جامعه به انسان این هدف را تعقیب می کند که هر کالبد فوقانی قادر به فرمانروایی، حاکمیت و مدیریت کالبدهای تحتانی خود باشد (امکان) و هر کالبد تحتانی ناچار به فرمانبرداری، محکومیت و عمل بر اساس اراده کالبدهای فوقانی گردد (اجبار).

آنچه در بحث کنونی برای ما حائز اهمیت است، وجود یک «رسانه»^۱ برای برقراری رابطه میان این کالبدهای است. این رسانه به عقیده ما و با طرح ساختی که از اسطوره باد ارائه شد، همان مفهوم اسطوره‌ای باد است. و با توجه به آن می توان سه شکل اساسی از اسطوره و رابطه آنها را با سه شکل از موجودیت مادی، به صورت شکل شماره ۵ نشان داد.

فرمانروایی (قانون)



شکل ۵

بنابر فرهنگ‌های گوناگون، مفهوم سیاسی می‌تواند حامل هر یک از بارهای مثبت، خنثی و منفی نیز باشد اما دو بار مثبت و منفی عموماً با دو حالت نظم و بی‌نظمی و با دو حرکت پاداش (برکت و سعادت) و مجازات (نفرین و عذاب) منطبق هستند. از این رو قدرت استعلایی می‌تواند در قالب خدایی سهمگین (یهوه، عَدَاد، اشکور) فرود آید و با عمل خود طبیعت را به آشوب (گردباد، طوفان، صاعقه، رگبار) بکشد و انسان را عذاب دهد و نفس را برابر او بیندد (باد متعفن و مسموم مرگ).

نتیجه

تحلیل ساختی مفهوم «وای» ایرانی و مقایسه آن با فرهنگ‌های هم خانواده (هندواروپایی) و فرهنگ‌ایی متعلق به جوامع کاملاً متفاوت آسیایی (بین النهرين و خاور دور) و حتی پیش کلمبی (آztک) گویای شباهت‌های معنا داری هستند که منشأ آنها را باید در جایی خارج از حوزه اشاعه فرهنگی جست. دستیابی به این شباهتها در مرحله نخست از خلال گردآوری مجموعه معانی و مفاهیم همراهی کننده اسطوره باد ممکن می‌شود که نشان می‌دهد شباهتها در برخی از مفاهیم با تراکم یا پراکندگی کمتر یا بیشتری قابل مشاهده هستند. اگر این شباهتها را در یک تحلیل ساختی قرار دهیم می‌توانیم به مجموعه‌ای از تقابلها دست یابیم که اسطوره وای را چه در نمونه ایرانی و چه در نمونه‌های دیگر آن به اسطوره‌ای سیاسی یعنی حامل مفهوم قدرت بدل می‌سازند. تبلور این مفهوم از خلال رابطه‌ای استعلایی انجام می‌گیرد که در آن باد به مثابه رسانه‌ای ناپیدا اما جاری و پویا، کالبد کیهانی، طبیعی و انسانی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این سه کالبد کمابیش از یک جنس هستند، یعنی هر سه نوعی قدس را در خود حمل می‌کنند. این پیوند که گاه در ادیان به شکل صوری نیز درآمده است (تلیث)، پیوندی است نظم آفرین که با آفرینش کالبد، نیستی و هاویه را کنار می‌زند و فرمانروایی و فرمانبرداری را ممکن و لازم می‌سازد. تحلیل ساختی همچنین نشان می‌دهد که تقابلها متفاوتی را می‌توان میان بار مثبت (سازنده) این اسطوره و بار منفی (مخرب) آن ایجاد کرد و این تقابلها نیز در خدمت مفهوم سیاسی آن قرار می‌گیرند.

باد عنصری شگفت انگیز است که نمادهای اسطوره‌ای و عقیدتی زائیده آن، گویای شیفتگی انسان در برابر قدرت بخشایشگر و در همان حال ویرانگرش است. پیوستگی و انسجامی که این پدیده فرهنگی به صورت اسطوره‌ای پایدار و تاریخی از خود نشان می‌دهد، نشان و بیانی است روشن از پایداری معنایی ذاتی در موجودیت انسانی.

مأخذ:

- آرلاتو، آ. (۱۳۷۳)، درآمدی بر زبان شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- ارداویراف نامه (۱۳۷۲)، ترجمه فیلیپ ژینیو، ترجمه به فارسی و تحقیق ژاله آموزگار، انجمن ایرانشناسی فرانسه، شرکت انتشارات معین، تهران.
- برنال، ا. و دیگران (۱۳۷۷)، اقوام سرزمین مکزیک از فرهنگ‌های آغازین تا آزتك‌ها، ترجمه مهران کندری، سروش، تهران.
- بند Hess (۱۳۶۹)، ترجمه مهرداد بهار، توس، تهران.
- پاز، ا. (۱۳۶۷)، هنر و تاریخ، ترجمه ناصر فکوهی، توس، تهران.
- پانوف، م؛ پرن، م. (۱۳۶۸)، فرهنگ مردم شناسی، ترجمه اصغر عسگری خانقاہ، ویس، تهران.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- رویینز، آر. اچ. (۱۳۷۳)، تاریخ مختصر زبان شناسی، ترجمه علی محمد حق شناس، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران.
- شایست ناشایست (۱۳۶۹)، ترجمه کتابیون مزدآپور، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- کندری، م. (۱۳۶۹)، فرهنگ و تمدن آمریکای میانه (پیش از کلمب)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- گرني، ا. (۱۳۷۱)، هیتی‌ها، ترجمه رقیه بهزادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶)، ترجمه محمد تقی راشد محصل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- لیچ، ا. (۱۳۵۸)، لوی - اشتراوس، ترجمه حمید عنایت، خوارزمی، چاپ دوم، تهران.
- موله، م. (۱۳۷۲)، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، توس، تهران.
- مینوی خرد (۱۳۶۴)، ترجمه احمد تفضلی، توس، تهران.
- هوک، س. ه. بی‌تا، اساطیر خاور میانه، ترجمه علی اصغر بهرامی، فرنگیس مزدآپور،

انتشارات روشنگران، تهران.

- یشت‌ها (۱۳۵۶)، گزارش پورداود، به کوشش دکتر بهرام فره وشی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

- Ballendier, G. (1984) "*Anthropologie politique*", Paris, PUF, Qudrige.
- Bastide, R. (1950) "*Sociologie et psychanalyse*", Paris, PUF.
- Benedict, R. (1950) "*Echantillons de civilisations*", trad.Paris, Gallimard.
- Beneveniste, E. (1969) "*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*", 1-
économie, parenté, société 2- pouvoir, droit, religion, Paris, Ed. Minuit.
- Douglas, M. (1971) "*De la souillure*", essai sur les notions de pollution et de
tabou, Paris, F.Masper.o
- Daumas, F. (1965) "*Les Dieux de l'Egypte*", Paris,PUF.
- Duchesne-Guillemin, J. (1962) "*La Religion de l'Iran ancien*", Paris, PUF.
- Dumézil, G. (1968) "*Mythe et épopée*", Paris, Gallimard.
- Dumézil, G. (1985a) "*Heur et maleur du guerrier*", Paris, Flammarion .
- Dumézil, G. (1985b) "*L'oubolie de l'homme et l'honneur des dieux*", esquisses
de mythologie, Paris, Gallimard.
- Eliade, M. (1978) "*Histoire des croyances et des idées religieuses*", Vol.I, Paris,
Payot.
- Freud, S. (1979) "*Le Rêve et son interprétation*", Paris, Gallimard, Idées.
- Garrelli, P. (1969) "*La Pensée préphilosophique en Mésopotamie*", in,
Histoire de la philosophie I , Pléiade,Paris, Gallimard.
- Grant, M., Hazel, J. (1981) "*Dictionnaire de la mythologie*", Paris, Marabout
Université.
- Herodote, (1985) "*L'Enquête*", Livre I, Paris, Folio.
- Hornung, E. (1992) "*Les Dieux de l'Egypte*", l'un et le Multiple, Paris,
Flammarion.
- Kluckhohn, C. (1965) "*Recurrent themes in Mythes and Mythmaking*", in,

Alan Dundes, ed., *The Study of Folklore*, Engelwood Cliffs, N.J., Prentice Hall.

- Lévi-Strauss, Cl. (1967) "*Anthropologie Structurale*", I, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Cl. (1955) "*Tristes Tropiques*", Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Cl., (1990) "*Le Triangle culinaire*", in, L'Arc, Paris, Duponchelle, no. spécial Lévi-Strauss.
- Lombard, J. (1994) "*Introduction à l'anthropologie*", Paris, Armand Colin.
- Mahâbharâta III,in, Widengren, G. (1968) "*Les Religion d'Iran*", Paris, Payot.
- Poupard, P.,éd. (1984) "*Dictionnaire des religions*", Paris, PUF.
- Mauss,M. (1935) "*Les Technique du corps*", Journal de psychanalyse, 32.
- Roheim, G., 1967 (1951) "*Psychanalyse et anthropologie*", Paris, Gallimard.
- Savingny Kespi, N. (1994) "*Le Concept de l'homme dans la tradition taoïste à travers Laozi et Zhuangzi*"; Thèse de doctorat en médecine, Université René Descartes, Faculté de Médecine, Cochin Port-Royal.
- Vandier-Nicolas, N. (1969) "*La Philosophie chinoise des origines au XVIIe siècle*", in *Histoire de la Philosophie*, I, Pléiade, Paris, Gallimard.
- Widengren,G.,1968, *Les Religion d'Iran*, Paris, Payot.
- Willis, R., 2000, Body, in *Eucyclopedia of Social and Cultural Authroploogy*, Loudon & NY. Routledge.