

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

ناصر فکوهی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

چکیده

اسطوره‌های سیاسی گروهی از اسطوره‌ها هستند که در قالب و محتوای خود گویای رابطه‌ای مشخص با مفهوم قدرت می‌باشند. نمادها و نشانه‌های قدرت پیش از هر چیز در پی ایجاد مشروعیت بوده‌اند یعنی در پی آنکه فرمانروایی و فرمانبرداری را در میان انسان‌ها ممکن سازند. این نشانه‌ها ممکن است در فرهنگ‌های گوناگون به اشکال مختلفی در آیند اما اغلب معانی مشخصی را حمل و پی آمدهای مشابهی را ایجاد می‌کنند. اسطوره «وای» (باد) در ایران باستان و هم‌تایان غیر ایرانی آن، چه در فرهنگهای نزدیک هندو اروپایی و چه در فرهنگهای دور نظیر تمدنهای چین و آمریکای پیش از کلمب، گویای شباهتهای معنایی گسترده‌ای هستند که آن را در حوزه‌های سیاسی تأمل‌انگیز می‌کنند. در این مقاله ابتدا مفهوم تحلیل ساختی با تکیه بر اندیشه کلود، لوی - اشتراوس، تشریح شده است. سپس با نگاهی به اسطوره وای و فرهنگهای دیگر تلاش شده است مجموعه‌ای از معانی همراهی‌کننده با این اسطوره ارائه شود. سرانجام در تحلیل ساختی، ساز و کار نهفته در این اسطوره را به مثابه یک اسطوره سیاسی نشان داده و به ویژه بر خاصیت «رسانه‌ای» آن تأکید شده است.

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

مقدمه

اسطوره‌ها، به مثابه پدیده‌های فرهنگی حامل بارهای معنایی-تاریخی هستند. از این رو آنها را گاه به نمادهایی از واقعیت‌های دوردست، یا نوعی حافظه جمعی تعبیر کرده‌اند 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 تألیف‌های ادبی انجام بگیرد و چه از دریچه 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 نظریه 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 - اشتراوس 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 گرد آوریم بی شک 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 ازدها؛ زنا 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 دستمایه خود را تا اندازه‌ای از اصل جهانشمولی

1. Semantics

2. Reductionalist

اسطوره‌شناسی یونانی می‌گرفت و دربارهٔ پاره‌ای از نظریه‌های پرداخته‌او، از جمله عقدهٔ اُدیپ، هنوز توافق میان نظریه پردازان علوم اجتماعی وجود ندارد (باستید ۱۹۵۰؛ روهایم ۱۹۵۱؛ لوی - اشتراوس ۱۹۷۴؛ ص ۲۳۵ و بعدی).

رویکرد ساختی

در تحلیل اسطوره‌ها مرحله‌ای اساسی وجود داشته و آن زمانی است که اروپای قرن نوزدهم رویکرد به اسطوره‌ها را، به مثابهٔ افسانه‌ها و خیال‌پردازی‌های شاعرانه، پراکنده و کمابیش بی‌معنا همچون خوابها و رؤیاهای، کنار گذاشت و آنها را قالبهایی در نظر گرفت حامل معانی که می‌توانند ما را به درک سازوکارهای درونی فرهنگهای جوامع انسانی راهنما باشند. در تغییر این رویکرد سه عامل اساسی وجود داشت: نخست روانشناسی فرویدی و تعبیر جدیدی که او از رؤیا مطرح کرد (فروید ۱۹۷۹)؛ سپس زیان‌شناسی تاریخی که شروع آن را در سال ۱۷۸۶ و خطابهٔ 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 دوسوسور^۲ و یاکوبسن^۳ و با تأثیر پذیری از صوری‌گرایی روسی شکل و قوام گرفت. در روانشناسی، رؤیا از شکل و جنسی بسیار شبیه به اسطوره پنداشته می‌شد: نبود منطق درونی، ناپوستگی تصاویر و روایت، شگفت آور بودن و همراهی عناصر نامأنوس در رؤیا از دیرباز تعبیر خواب را نیازمند نوعی هرمنوتیک دینی و نمادین می‌کرد که در آن از روش تجزیهٔ عناصر و بررسی مجدد آنها از جمله از خلال ترکیبها و همراهیها استفاده می‌شد. از لحاظ زبان‌شناختی تاریخی (آرلاتو ۱۳۷۳)، کشف زبان سانسکریت یا زبان مادر هندواروپایی که جونز آن را در خطابهٔ 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 بی‌شمار هندواروپایی را به وجود آورد که یکی از مطمئن‌ترین و پربارترین راههای آن بررسی مناسک، آداب و رسوم و اسطوره‌ها 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 اسطوره‌ای یا زیان‌شناختی پی به اشتراکات معانی زبانی ببرند و یا برعکس بتوانند با تجزیه و تحلیل عناصر زبانی، نقاط مشترک

1. Sir William Jones
3. Roman Jakobson

2. Ferdinand De Saussure

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. دوسوسور در تقابل اساسی که میان دال و مدلول، یا شکل و محتوا در زبان پیش می‌نهاد (روبینز، صص ۴۲۰-۴۱۶)، و یاکوبسن و مکتب زبان‌شناسی پراگ 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^۳ «واحد اسطوره‌ای»^۳ که لوی - اشتراوس آن را ابداع کرد، سهم اساسی داشت. واج‌ها کوچکترین بخشهای صوتی در زبان تعریف شده‌اند که به تنهایی فاقد معنی هستند و صرفاً در یک رابطه ساختی معنی می‌یابند. ژاک لومبار (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 نشان‌دهنده 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.»

لوی اشتراوس در تحلیل ساختی خود که به شدت از زبان‌شناسی دوسوسور و یاکوبسن تأثیر پذیرفته است، عمدتاً 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 لوی - اشتراوس را تا اندازه‌ای باز کنیم نیاز به یاری گرفتن از آدموند لیچ (۱۳۵۸)، از انسان‌شناسان مهم بریتانیا و استاد انسان‌شناسی در کمبریج، داریم. لیچ در کتاب پر اهمیتی که به لوی - اشتراوس 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. پدیده‌هایی که درمی‌یابیم خصوصیات دارند که ما به آنها نسبت می دهیم زیرا مغزمان طوری کار می کند و طوری ساخته شده است که محرک‌هایی 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 بخش‌هایی پاره پاره می کند و در نتیجه تمایل داریم چنین تصور کنیم که محیط ما از شمار بی‌کرانی چیزهای پراکنده و وابسته به انواع و اصنافی معین پدید آمده است و گذشت زمان را نیز مرکب از توالی واقعیات جدا از هم پنداریم. به همین‌گونه وقتی چیزهای مصنوعی می‌سازیم (که همان افزارهای گوناگون باشند) یا تشریفات و مراسمی ابداع می‌کنیم یا تاریخ گذشته را می‌نویسیم در همه حال از مدرکات خود از طبیعت تقلید می‌کنیم، یعنی همچنان که فرآورده‌های طبیعت را جدا از هم و در عین حال دارای نظم فرض می‌کنیم، فرآورده‌های فرهنگ خاص ما نیز جدا از هم و در عین حال دارای نظم است.

اکنون برای توضیح مقصودم مثال بسیار ساده‌ای می‌زنم: طیف رنگ که از بنفش آغاز می‌شود و پس از گذشتن از آبی و سبز و زرد به قرمز می‌رسد، یک پیوستار یا سلسله پدیده‌هایی است که با هم پیوستگی ذاتی دارند. هیچ نقطه طبیعی در یک طیف نمی‌توان 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 می‌کند، مخصوصاً در برابر تغییرات حاصل در شدت روشنایی، چنان‌که در مورد تاریکی و روشنایی رخ می‌دهد، و در برابر طول امواج، چنان‌که در فوق میان موج دراز و کوتاه مؤثر است. وقتی از رنگ زیر قرمز به طرف ماورای بنفش (فرابنفش) برویم طول موج کمتر می‌شود و در همان حال چنان‌که گرماسنج نشان می‌دهد درجه حرارت نیز کاهش می‌یابد. شدت روشنایی در آغاز و پایان طیف صفر است و در وسط آن یعنی رنگ زرد به بالاترین حد خود می‌رسد. مغز آدمی با عمل تفاوت‌گذاری، این پیوستار را به پاره‌های جداگانه بخش می‌کند و در نتیجه آن ما احساس می‌کنیم که آبی و سبز و زرد و قرمز و جز آن، رنگ‌هایی کاملاً متفاوت هستند.» (صص ۳۳-۳۵).

در این درک از جهان بیرونی لیچ مراحل تبدیل تقابل‌ها را به اشکال نمادین به صورت زیر

بیان می‌کند:

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 گسستگی حاصل از آن ناخرسند می شود و در پی حالتی 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 لوی - اشتراوس شبیه به یک پارتیسیون ارکستر است. باز هم لیچ با توضیح و تمثیلی گویا مسأله 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 روایان، درس عقیده می گیرند. البته دست کم از لحاظ نظری فرض بر این است که داستانی که روایان 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 را نمی 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 کنند.

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 رؤیت نیز کامل خواهد کرد.

شخص (ب) در جانب دیگر ممکن است در فهم معنای هر پیامی کمی خطا 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 هربار که (الف) به سوی (ب) فریاد می زند مداخله صداهای دیگر بخشهای گوناگون پیام را در خود محو کند. در آن حال الگوی کلی آنچه (ب) دریافت می کند از یک رشته آکوردهایی مانند آنچه در «پارتیسیون» ارکستری می آید به شرح زیر تشکیل خواهد شد:

۱	۲	۴	۷	۸
	۲	۳	۴	۶
۱		۴	۵	۷
	۱		۴	۵
			۳	۴

«(صص ۹۴-۹۳)»

نقل قولها را با بخش کوچکی از کتاب خود لوی - اشتراوس یعنی «انسان شناسی ساختی» (۱۹۷۴) به پایان ببریم که در آنجا وی نتیجه گیری خود را از ضرورت ترکیب عناصر اسطوره ای برای ایجاد معنی به صورت زیر بیان می کند:

«سه نتیجه در اینجا قابل ارائه هستند: (۱) اگر اسطوره ها معنایی در بر داشته باشند این معنی را نمی توان در عناصر مجزایی که در ترکیب آنها وارد می شوند جست بلکه باید آن را در شیوه ای یافت که این عناصر با یکدیگر ترکیب شده اند؛ (۲) اسطوره در رده زبان قرار می گیرد و بخشی تفکیک ناپذیر از آن است، با این همه زبان به گونه ای که در اسطوره به کار گرفته می شود دارای ویژگیهایی است؛ (۳) این ویژگیها را نمی توان زبان شناختی دانست، به عبارت دیگر این خصوصیات ماهیتی پیچیده تر از انواع متعارف بیان در زبان دارند.

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

1. Phonemes

2. Morphemes

3. Semanteme

لوی - 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 لوی اشتراوس برای مثال اسطوره شاه اودیپ را با این روش تحلیل می کند (همان، صص ۲۳۸-۲۳۶).

استفاده از روش ساختی به شیوه‌ای که لوی - 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 لوی - 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 لوی - اشتراوس هنوز در ساخت گرایي 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 لوی - اشتراوس ژرفترین لایه های اندیشه انسانی و مخرج مشترک و منشاء واحد تفکر انسانی می داند، یعنی نوعی «باستان شناسی ذهنی»، عملاً تنها روش ممکن است و طبعاً نمی توان تبیین ساخت پدیده هایی سست عنصر، فرّار و چند بُعدی و بسیار متغیر همچون اسطوره ها را همچون تبیین ساختهای آشکار نهادینه شده، برای مثال آنچه در ساخت گرایي کارکردی رادکلیف 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 سرنوشتی کاملاً متفاوت داشتند.

با این همه چندین فرایند در تحول بعدی علوم اجتماعی گویای آن هستند که ساخت گرایي انسان شناختی فرانسه هنوز چشم انداز گسترده ای 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 اوانس - 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 مطالعه پدیده اجتماعی و بر اهمیت ساختهای درونی در کنار ساختهای بیرونی داشتند. دوم، در اهمیت دوباره ای 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 گزایی 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 شباهتهای معنایی و محورهای این شباهتها (و همچنین تفاوت ها) بر اساس یک تحلیل ساختی ساده دست یافت. به این منظور مجموعه ای از عناصر معنایی مترادف انتخاب شده اند که هر بار یک اسطوره را همراهی می کنند و این مجموعه ها در جدول شماره ۱ تقسیم شده اند. در این جدول، معانی بر اساس بار مثبت (زایش، حرکت)، بار خنثی (سکون، بی حرکتی، خلاء) و بار منفی (تخریب و ویرانی) طبقه بندی شده اند و اسطوره های باد براساس مجموعه های تمدنی متفاوت شامل (۱) تمدن های هندو اروپایی؛ (۲) تمدنهای بین النهرینی و مصر؛ (۳) تمدن اسلامی؛ (۴) تمدنهای یهودی-مسیحی؛ (۵) تمدنهای خاور دور و (۶) تمدنهای پیش کلمبی تقسیم شده اند تا سپس بتوان تراکم و پراکندگی را در گردهم آمدن عناصر معنایی تحلیل کرد.

1. Meyer Fortes

3. Diachronic

5. H.G. Gadamar

7. R. Barth

9. J. Derrida

2. Evans - Pritchard

4. Synchronic

6. P. Ricoeur

8. M. Foucault

جدول شماره ۱

بازهای مستطی	بار مثبت				حرکت				بار منفی				بازهای مستطی														
	سکون	بار مثبت	بار منفی	بار مثبت	سکون	سکوت	علاء	بهر	جنگ	آسمان	مذکر	همایش		حرکت	روح	عطر	بخار	جو	نفس	تابستان	بهار	جنوب	زمین	مؤنث	بارد	باران	آب
ممنای همراه																											
نورنگ																											
ایران																											
هند																											
مصر																											
بین‌النهرین																											
اسلام																											
بهر دین																											
مسیحیت																											
جهن																											
ژاپن																											
آمریکا																											

دومین هدف، بررسی اعتبار عنصر اسطوره ای باد به مثابه یک مفهوم سیاسی است. این مفهوم، اسطوره مزبور را در کنار تعداد اندکی از عناصر اسطوره ای دیگر قرار می دهد که حامل معنای قدرت بوده اند عناصری چون «قر» (کاریزمای یونانی) و «آتش» (آگنی هندی) در تمدنهای هندواروپایی، «سوم»^۱ و «تساو»^۲ در آفریقا (بالاندیه ۱۹۸۴، صص ۱۲۳-۱۲۲)، و خورشید (در تمدن آزتکی) (برنال ۱۳۷۷). عناصر اسطوره ای 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، داشته اند. در بررسی مفهوم قدرت در اسطوره باد، محتوای معنایی قدرت (تقابل زندگی/مرگ) و جهت حرکت آن، از کالبد کیهانی به کالبد اجتماعی و سرانجام کالبد انسانی مورد نظر است.

سرانجام سومین هدف دستیابی به ساختههای عامی است که با تقابلهای متعدد معنایی در اسطوره باد به وجود می آیند. ساختههایی که در جدول عمومی در یک تقابل عمده در دو سوی مثبت و منفی قرار گرفته اند و از خلال بار خنثی یک پیوستار را می سازند. البته نوع تقابلهای فرهنگهای گوناگون کاملاً متفاوت است. با وجود این، مقایسه بین آنها گویای شباهتی است که دلیل آن را می توان در کارکرد معنایی سیاسی آن اسطوره ها دانست.

در تقابلهای مزبور مفهوم سیاسی در رابطه ای نهفته است که میان نظم (آفرینش) و بی نظمی (ضد آفرینش از خلال یک موجود شیطانی یا شیاد)^۳ (پانوف، پرن ۱۳۶۸، ص ۳۵۷) به وجود می آید به صورتی که این دو یکدیگر را توجیه می کنند. ژرژ بلاندیه موضوع را در کتاب خود «انسان شناسی سیاسی» (۱۹۸۴) به این صورت بیان می کند:

«همه جوامع حتی جوامعی که به نظر بسیار راکد می آیند و سواسی شدید نسبت به شکنندگی خود دارند. در کتابی که اخیراً به چاپ رسیده است، تحلیلی که با حرکت از «نظریه گفتار» و نظام باز نمودها، بر جامعه دوگون های^۴ مالی انجام گرفته، حاکی از آن است که چگونه این جامعه با قدرت تمام در جنگ برضد ویرانی است و چگونه پیوسته تلاش می کند عدم توازن ها را به توازنهایی آشکار و انطباق پذیر با الگوی آغازین بدل سازد.» (صص ۱۳۰-۱۲۹).

بلاندیه خاطر نشان می سازد که چگونه، بی نظمی نظم را توجیه می کند و چگونه این امر خود را به مناسک و اسطوره های هر فرهنگی منتقل می کند به صورتی که در بسیاری از مراسم

1. Swem

2. Tsav

3. Trickster

4. Dogons

می توان «باز آفرینی» جهان و عقب نشانندن «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 بر هم 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. برعکس، 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 داده ها

با تأمل در اعتقادات اساطیری ایران، از دوران پیش از اسلام تا امروز، به نمونه های متعددی از عناصر فرهنگی نمادین برمی 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 بسترهای 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. هردوت (کتاب اول؛ ۱۳۱) در میان عناصری که ایرانیان برای آنها قربانی می دادند، در کنار خورشید، ماه، زمین، آتش و آب، از بادها نیز نام می برد. وای یا ویو 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 ودایی که در حدود قرن دهم پیش از میلاد سروده شده است، با شعری انسان‌انگارانه^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،

کهنکشان و چهارسو، گوشهای من،

آبها از عرق تن من سرچشمه 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 دوگانه‌انگاری^۲ این دین را، که در دوره ساسانی تقویت شد، باز می‌نمایند.

تهی / روح / نَفَس

نخستین مفهومی که وای در بر دارد، مفهوم جو^۳ است که با دم پروردگار یا جانِ نَفَس کیهان انطباق دارد (ویدن گرن ۱۹۶۸، ص ۳۴؛ دوشن گیلمن ۱۹۶۲، صص ۱۸۳-۱۷۹؛ دو مزیل ۱۹۶۸، ص ۵۰ و بعدی). در نوشته‌های پارسی میانه (پهلوی) که عمدتاً در سه قرن اول هجری بر اساس نوشته‌های باستانی ایرانی به تحریر در آمده‌اند، به کژات با مفهوم وای بر می‌خوریم. در گزیده‌های زادسپرم (۱:۱) فضای گشوده‌ای 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، بُندَه‌ش باز می‌یابیم. در اینجا تهیگی صفتی است که چندین بار (۱:۳؛ ۵:۴۲) به وای اطلاق شده است. مفهوم جو نیز معنی هوا را در خود دارد. نَفَس، اصل حیات و بزرگترین امتیاز و مشخصه موجودات اهورایی در نبردشان بر ضد موجودات اهریمنی است. چنانکه اهریمن خطاب به

1. Anthropomorphist

2. Dualism

3. Atmosphere

دیوان می گوید :

«این باد را بمیرانید(این باد) چیره دلایر هر مزد آفرید راه، زیرا اگر شما باد را بمیرانید، آنگاه همه آفریدگان را میرانده باشید»(بندهش، 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(تنفس) مردمان و گوسفندان وَرَد»
(بندهش، ۹:۱۳۲).

باد، عنصری ناپیداست، ذاتی پنهان که قدرتی شگفت انگیز و در بسیاری موارد خشونت 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 اعتقادات با مفهوم نَفَس و روح پیوند خورده اند و شکل تقدس 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 استعلائی 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 نَفَس 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 ۲۹-۱۰۴:۳۰؛ حزقیال ۳۷:۹) می بینیم. باد در تورات عنصری جانبخش است(پیدایش ۲:۷) و یهوه با دمیدن آن در منخرین انسان به او حیات می بخشد(پیدایش ۷:۲۲؛ اعمال رسولان ۱۷:۲۶؛ زبور ۱۰۴:۳۰؛ جامعه سلیمان ۱۲:۷).

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؛ مائده 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 نَفَس را باز می یابیم، چنانکه پروردگار از روح خود در وجود آدم می دمد تا به او حیات بخشد(حجر ۲۹؛ ص ۷۲؛ سجده ۹).

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

آشکار است: پَنومای^۱ یونانی هم به معنی روح است و هم به معنی نفس کشیدن، چنانکه پَنومون^۲ معنی شش می دهد. در لاتین سپیریتوس^۳ معنی نفس، روح و باد می دهد و روح القدس یا سپیریتوس سانتوس^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 رابطه ای مستقیم نیست. باد در اسطوره شناسی یونانی عنصری است در دست اِثول^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 می کرد. (گرانث ۱۹۸۱، صص ۱۳۶-۱۳۵).

در بین‌النهرین باستان، اِنلیل^۸ خدای فضا و هوا است و نقش این خدا را در مفهوم آفرینش می بینیم. در مصر باستان، سه خدا با هوا ارتباط دارند، شُو^۹، آمون^{۱۰} و بیت^{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 می آید و آن نیز چنانکه خواهیم دید نقش مهمی در آفرینش بر عهده داشته است (هرنونگ ۱۹۹۲، ص ۶۶).

در زیبایی شناسی ژاپنی و چینی پیوند تنگاتنگی میان سه مفهوم تهیگی، خلأ و سکوت وجود دارد. شکلها زائیده خلأ و اصوات زائیده سکوت هستند. این فلسفه در «بی حرکت» ی، هنری خود انگیزه می بیند که دست به تقلید از زمین، آسمان و دائو (واقعیت یگانه مطلق و آئین آرمانی زندگی) می زند. بنابراین بازگشت به خلأ و سکوت یعنی بازگشت به یک حالت نخستین که ابتدا به معنی نیستی در فلسفه غرب نمی باشد. در فلسفه دائو با به کار بردن روشهایی که در هند دهیانه^{۱۳}، در چین چان^{۱۴} و در ژاپن، ذن نامیده می شوند، به منظور دستیابی به آگاهی بی کران برای بازگشت به حالت نخستین تلاش صورت می گیرد (پوپارد ۱۹۸۴، ص ۱۷۶۷).

در تائوئیسم این مفهوم با دو واژه اِکسو^{۱۵} و کونگ^{۱۶} به معنی تهی بیان می شود. اِکسو در اصل به معنی نفس آغازین در کیهان و در انسان است در حالی که کونگ به فضای خالی کیهان

1. Pneuma
3. Spiritus
5. Eole
7. Zeus
9. Chou
11. Seth
13. Dhayana
15. Xu

2. Pneumon
4. Spiritus Sanctus
6. Hippotas
8. Enlil
10. Amon
12. Shwj
14. Tch'an
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 وایو خدای باد و هوا است. در این مفهوم وایو تا اندازه ای با آندرا^۱ نزدیکی دارد. آندرا خدای جو است که بارانها و صاعقه ها و بادهای زیر فرمان اویند. او سرچشمه بارندگی و زایش زمین است، منبع طوفان است و هراس انگیز. وایو، افزون بر این، با دو خدای دیگر ودایی نیز پیوند خورده است، از یک سو با آگنی^۲، آتش بر روی زمین، و از سوی دیگر با سوزیا^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 زروانیسم، 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، اتوم^۵ خدای زنمرد آغازین است که خود خویشتن را بارور کرده و به دو خدای دیگر، شو (مذکر) و تیفنوت^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 ست و اوزیریس^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
3. Surya
5. Atoum
7. Geb
9. Osiris
11. Nephtys

2. Agni
4. Androgyne
6. Tefnout
8. Nout
10. Isis

اسطوره آفرینش بین النهرینی بسیار به اسطوره مصری نزدیک است. زوج آغازین، آن^۱ یا آسمان و کی^۲ یا زمین هستند که به اینلیل، خدای جو، حیات می بخشند. 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؛ هوک بی تا، صص ۳۲ و بعدی).

در چین، کویی^۳ به معنی بخار، دم، هوا، نَفَس، 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 نَفَس یا باد با چهار شکل همایش و گسستگی آسمان (نمادِ مذکر و فعال یا ننگ^۴) و زمین (نمادِ مؤنث و منفعل یا ننگ^۵) انطباق دارد. در بهار و تابستان این دو به هم می آیند و در پاییز 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 نَفَس در آنجا به حرکت در می آید و به همه موجودات حیات می بخشد (همان، ص ۴۵). به همین دلیل در تائوئیسم، شُش، 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 نَفَس را ممکن می سازد (همان، ص ۴۵).

باد نیک / باد بد

سرانجام به مهمترین مفهومی می رسیم که در فرهنگ ایرانی، اسطوره 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 بازمانده ای از زروانیسم 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 اسطوره 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 (دوشن گیلمن، همان، ص ۳۳۳). م. مؤله ایرانشناس بزرگ فرانسوی می‌نویسد:

«وایو، ایزد باد و نیروی جنگی است» خاصیت او همیشه دو پهلو بوده و به همین دلیل فقط به طور نصفه پذیرفته شده است. در یشتی که در اوستا به او اختصاص دارد به خصوص تصریح شده است که «آن طرفی را که به سپندمینو تعلق دارد» می‌ستایند» (۱۳۷۲).
رام یشت، یشت پانزدهم اوستا به طور کامل 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، سخت‌ترین، نام من است،

به یکبارگی شکننده، نام من است،

ستیزه شکن، نام من است،...

به ستیزگی چیره شونده، نام من است...

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

نیزۀ سرتیز، نام من است، نیزۀ سرتیز دارنده، نام من است،

نیزۀ پهن، نام من است، نیزۀ پهن دارنده، نام من است،

نیزۀ آخته، نام من است، نیزۀ آژنده، نام من است،

فرهمند، نام من است، بسیار فرهمند، نام من است،

و این نامهای مرا بخوان ای زرتشت پاک وقتی در میان لشکر تشنه به خون (باشی)

و در میان صف رزم مرتب شده در میان دو مملکتی که (دو قومی که) به ضد هم می

جنگند» (بندهای ۴۹-۴۸) (همچنین: مهر یشت، بندهای ۹-۸).

صفات و عباراتی همچون «وای زرینتاج... زرین چرخ... زرین سلاح»، «چالاک ترین

چالاکان»، «دلیرترین دلیران» (رام یشت)؛ «جامۀ زرین، سیمین، گوهر نشان و الغونه (ارغوانی) که

جامۀ ارتشتاری است» (بندهش، ۴:۳۱) نیز حاکی از جنگجو بودن وای است. اما در همین 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

جنبۀ 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 می آید تا آنها را بر پل چینوت هدایت کند (بندهش، ۱۱:۱۶۶؛ ارداویراف نامه، ۴:۸؛ شایست ناشایست، ۱۲:۲؛ مینوی خرد، ۱:۱۱۵). بر عکس، روان درگذشتگان بد کردار را آستویهاد یا وای بد، باد متعفن، ناپاک و سرد شمال (سرزمین دیوان) پذیرا می شود (بندهش، ۱۲:۸۶؛ ۶:۴۸؛ ارداویراف نامه ۹-۱۷:۷) آستویهاد در معنی مرگ و پیری نیز آمده است (روایت پهلوی ۲۸:۴، ۴۷:۱۴؛ مینوی خرد ۴۶:۸).

این دوگانگی وای در سراسر متون پارسی میانه به چشم می خورد. در حالی که وای نیک همچون جان برای انسان دلیزیر توصیف می شود (بندهش ۹:۱۳۱) و حیات همه آفریدگان به حیات آن وابسته شده (همان، ۹:۱۳۲) وای بدتر یا آستویهاد مسؤل مرگ و پیری و به خصوص بندی است که انسان در سراسر زندگی بر گردن دارد:

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

هر چند این دوگانگی 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 می شود. گاه باد با مفهوم بوی خوش و عطر آگین ترکیب می گردد (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 ثمره 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 می کند. باد عذاب الیمی، تند، سخت و سرد است که خداوند بر قوم عاد فرود می آورد (احقاف ۲۴، فصلت ۱۶، قمر ۱۹، حاقه 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 می کند (ارمیا ۲۳:۱۹) و انتقام اوست از

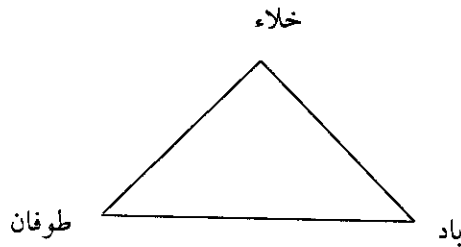
نافرمانان (امثال ۱:۲۷؛ عاموس ۱۵-۱۴:۱)، نفرین و مصیبتی که یهوه نثار کافران می کند (ارمیا ۲۵:۳۲). طوفان اغلب با گردباد همراه است و به آتشی تشبیه می شود که ریشه بی دینان را می سوزاند (اشعیا ۱۵:۶۶؛ زبور ۱۵:۸۳).

به جز ادیان یکتاپرست، سایر ادیان نیز طوفان را نشانه ای الهی می پندارند که با اصل قدرت پیوند خورده است. اما این پدیده اغلب دارای خدایی مستقل از باد است. برای نمونه در مصر باستان، ست خدایی که قدرت مخرب طوفان را می نمایاند، از شو، تهیگی و جَو 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 مترادف اند. مایاها، خدای طوفان را ایک، آرتک ها او را اِه کاتل و اوتومی ها او را اِداهی می نامیدند و او را یکی از اشکال خدای بزرگ، مار بالدارا می پنداشتند (پاز ۱۳۷۶، صص ۸۳ و بعدی؛ کندری ۱۳۶۹، صص ۱۱۱-۱۰۱ و ۶۰-۳۵...).

در بین النهرین نیز اِشکور سومری و سپس عِداو اکدی، خدای طوفان، باران، رگبارها و بادها از اِنلیل خدای جَو و هوا متمایز بود و شباهتی کامل با تَشحوب، خدای طوفان و خدای ملی هیتی ها داشت (گرنی ۱۳۷۱، صص ۱۸۷-۱۸۶).

تحلیل ساختی اسطوره

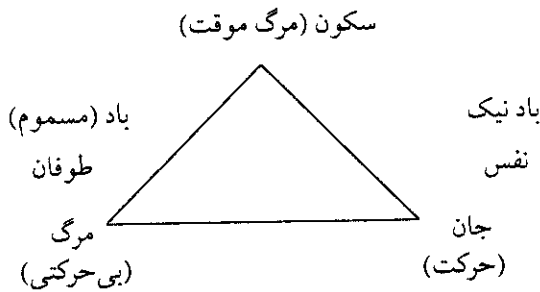
در تحلیل اسطوره باد می توان چند تقابل اساسی و اولیه را مشاهده کرد. نخست تقابل میان باد و طوفان که خلأ در رابطه ای بینابینی با آن دو قرار دارد و مثلث شکل شماره ۱ را به صورت زیر تشکیل می دهد.



شکل شماره ۱

این مثلث که با تکیه بر مثلث های ساختی لوی - اشتراوس (مثلث طبایخی، مثلث رنگ ها و غیره) (لوی - اشتراوس ۱۹۹۰، صص ۲۹-۱۹) طراحی شده است، گویای تقابلی است که در آن بار مثبت در باد و بار منفی در طوفان قرار می گیرد و آن دو با یک بار خنثی از یکدیگر جدا می شوند. مثبت بودن باد در دو معنای زایش (آغاز حرکت) و حرکت (تداوم حرکت) مشاهده می شود. در مفهوم زایش، مجموعه ای از نمادها قرار می گیرند که گویای مفهوم جنسی هستند: آب و باران که زمین (عنصر مؤنث) را در گرما (جنوب) در بهار و تابستان بارور می کنند و سبب زایش انسان (حرکت) می شوند. زایش انسان خود تداوم حرکت را به دنبال دارد که در عنصر مذکر و فعال (جنگ) به همایش و حرکت دامن می زند و با ورود شکلی از باد (نفس، عطر، روح، بخار، جو) حیات را به وجود می آورد و تداوم چرخه زایش حرکت را، که چرخه زندگی و مرگ، نظم و بی نظمی نیز هست، تضمین می کند.

خلأ در این تقابل به مثابه یک «رسانه» یا یک «میدان تعامل» است، چنانکه منشأ هر حرکتی درون خلأ و تهیگی است و در بازگشت هر حرکتی نیز می توان دوره ای از گذار از خلأ را مشاهده کرد. در واقع سکون، حرکت را معنادار می کند، خلأ فضا را و سکوت صدا را. بار سیاسی در این تقابل مستتر است زیرا حیات بخشی (باد) و حیات زدایی (طوفان) در آن وجود دارند. اما برای گویاتر شدن این بار سیاسی باید به تقابل دوم توجه کنیم که در رابطه با حیات کالبد انسانی درک شدنی است و مثلث شکل شماره ۲ را به صورت زیر درمی آورد:



شکل شماره ۲

در تقابلهای این مثلث بار سیاسی اسطوره باد مشخص تر می شود. تقابل اصلی در اینجا میان جان (تداوم هستی) و مرگ (قطع هستی) است یا آنچه می توان «قدرت زایش و حفظ حیات» از یک سو یا «قدرت مرگ و قطع حیات» از سوی دیگر نامید. این قدرتها، قدرتهایی به وضوح سیاسی هستند زیرا زندگی و مرگ را می توان در دو سوی طیف پاداش/مجازات قرار داد که حق خدایان به حساب می آید. قدرت استعلایی، یا خداوند با آفرینش که در اکثریت فرهنگها از درون نیستی^۱ و یا از درون هاویه (بی نظمی شیطانی آغازین) بیرون آمده، هستی را به وجود می آورد که معنای حقیقی آن «به نظم کشیدن» است، «نظمی» که خود ایجاد «معنی» و یا به عبارتی ایجاد «نام» و «کلمه» (لوگوس) می کند. بنابراین در برابر هستی (جان، حرکت)، نیستی (مرگ، بی حرکتی) قرار می گیرد که در خود بی معنایی و بی شکلی را نیز حمل می کند. خلأ (تهیگی) میان حرکت و بی حرکتی فاصله می اندازد و رسانه ای است که میان آن دو ایجاد رابطه می کند. در حالی که هستی خود زائیده باد نیک است: نفس کیهانی که به نفس انسانی بدل می شود و سکون را می شکنند، در حالی که باد بد (مسموم و متعفن) مرگ زاست و هستی را متوقف می کند. بار سیاسی اسطوره در اینجا حرکتی مشخص را نشان می دهد 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) می کند. قدرت خدا در قدرت شهریار تبلور می یابد و مهمترین تبلور این قدرت در حق زندگی و مرگ است: خداوند می تواند هستی جهان را از میان بردارد (طوفان، رگبار، تخریب) یا آن را تداوم بخشد (باد نیک، باران، باروری زمین) همان گونه که شهریار می تواند 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 گسست، 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 حاکمیت‌هایی غیر دولتی نظیر قدرتهای آفریقایی. 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 فضا جای می گیرد:

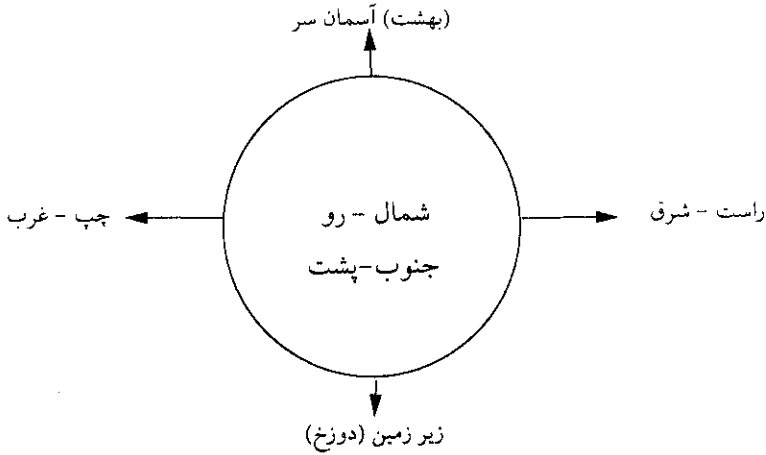
«یکی از همکاران مارسل موس به نام رابرت هرتز^۲ بر وجود نظامهای دوتایی جهان شمول که رابطه میان جامعه و کیهان را نشان می دهند، تأکید می کند، نظامهایی که از واقعیت دو جانبگی کالبد فیزیکی انسان، تکمیلی بودن و تضاد دو سوی راست و چپ بدن منشأ می گیرند. روشن است که وجود عام و فرهنگی جهات چهار گانه از ساخت کالبد 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 پاها 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

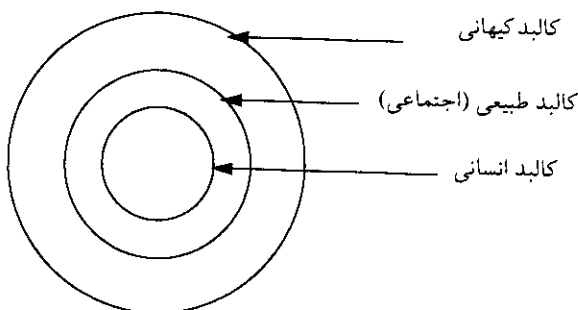
3. Jacon von Uxekull

زیستی انسان انگشت می گذارد. 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 می کند» (ویلیس ۲۰۰۰).



شکل ۳

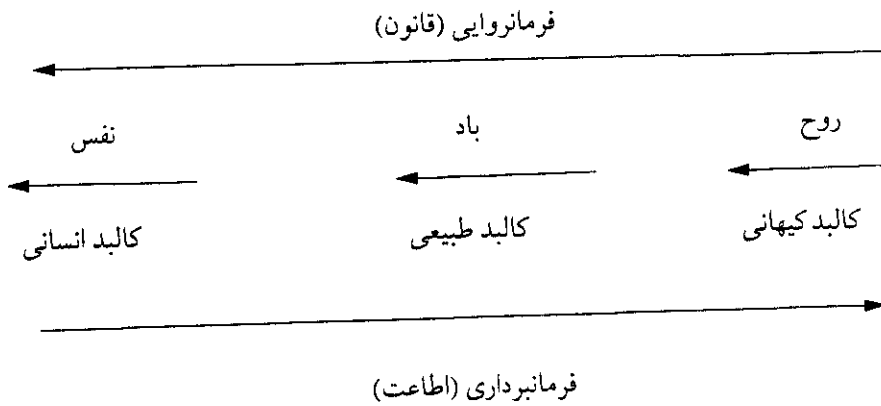
انسان نه فقط محیط زیست یا جامعه را به مثابه یک کالبد درک می کند که نمونه آن را می توان در اشکال متفاوت اندام گرایی (از ابن خلدون گرفته تا اسپنسر) مشاهده کنیم، بلکه کیهان را نیز یک کالبد می پندارد. بنابراین می توان در ادراک انسانی سه نوع از کالبد را در رابطه با یکدیگر بر روی چند دایره متحد الممرکز قرار 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 جهت خاصی 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 کالدهای تحتانی خود باشد (امکان) و هر کالبد تحتانی ناچار به فرمانبرداری، محکومیت و عمل بر اساس اراده کالدهای فوقانی گردد (اجبار).

آنچه در بحث کنونی برای ما حائز اهمیت است، وجود یک «رسانه»^۱ برای برقراری رابطه میان این کالدهاست. این رسانه به عقیده ما و با طرح ساختی که از اسطوره باد ارائه شد، همان مفهوم اسطوره ای 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.



شکل ۵

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

نتیجه

تحلیل ساختی مفهوم «وای» ایرانی و مقایسه آن با فرهنگهای هم خانواده (هندواروپایی) و فرهنگهایی متعلق به جوامع کاملاً متفاوت آسیایی (بین النهرین و خاور دور) و حتی پیش کلمبی (آزتک) گویای شباهت های 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 می شود که نشان می دهد 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 می توانیم به مجموعه ای از تقابلهای دست یابیم که اسطوره وای را چه در نمونه ایرانی و چه در نمونه های دیگر آن به اسطوره ای سیاسی یعنی حامل مفهوم قدرت بدل می سازند. تبلور این مفهوم از خلال رابطه ای استعلایی انجام می گیرد که در آن باد به مثابه رسانه ای ناپیدا اما جاری و پویا، کالبد کیهانی، طبیعی و انسانی را به یکدیگر پیوند می دهد. این سه کالبد کمابیش از یک جنس هستند، یعنی هر سه نوعی تقدس را در خود حمل می کنند. این پیوند که گاه در ادیان به شکل صوری نیز درآمده است (تثلیث)، پیوندی است نظم آفرین که با آفرینش کالبدها، نیستی و هاویه را کنار می زند و فرمانروایی و فرمانبرداری را ممکن و لازم می سازد. تحلیل ساختی همچنین نشان می دهد که تقابلهای متفاوتی را می توان میان بار مثبت (سازنده) این اسطوره و بار منفی (مخرب) آن ایجاد کرد و این تقابلهای نیز در خدمت مفهوم سیاسی آن قرار می گیرند.

باد عنصری شگفت انگیز است که نمادهای اسطوره ای 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 اسطوره ای پایدار و تاریخی از خود نشان می دهد، نشان و بیانی است روشن از پایداری معنایی ذاتی در موجودیت انسانی.

مآخذ:

- آراتو، آ. (۱۳۷۳)، *درآمدی بر زبان شناسی تاریخی*، ترجمه یحیی مدرس، 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 فرهنگ های آغازین تا آرتک ها*، ترجمه مهرا کندی، سروش، تهران.
- *بندهش* (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 خانقاه، ویس، تهران.
- *روایت پهلوی* (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- *روبینز، آر. اچ.* (۱۳۷۳)، *تاریخ مختصر زبان شناسی*، ترجمه علی محمد حق شناس، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران.
- *شایست ناشایست* (۱۳۶۹)، ترجمه کتابیون مزداپور، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- *کندی، م.* (۱۳۶۹)، *فرهنگ و تمدن آمریکای میانه (پیش از کلمب)*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- *گرنی، ا.* (۱۳۷۱)، *هیتی ها*، ترجمه رقیه بهزادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- *گزیده های 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. بی تا، اساطیر خاور میانه*، ترجمه علی اصغر بهرامی، فرنگیس مزداپور،

انتشارات روشنگران، تهران.

○ یشت‌ها (۱۳۵۶)، گزارش پورداود، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

- Ballendier, G. (1984) "*Anthropologie politique*", Paris, PUF, Quodrigue.
- 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.Maspero.
- Daumas, F. (1965) "*Les Dieux de l'Égypte*", 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'oublie 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'Enquete*", Livre I, Paris, Folio.
- Hornung, E. (1992) "*Les Dieux de l'Égypte*", 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.