

شمنيسم ايراني

بررسی ساختارهای شمني
اسطوره و حماسه ايراني



سهند آقايي

شم‌نیسم ایرانی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

-
- سرشناسه: ————— آقایی، سه‌د، ۱۳۶۴ -
- عنوان و نام پدیدآور: ————— شمنیسم ایرانی: بررسی ساختارهای شمنی اسطوره و حماسه ایرانی/سه‌د آقایی.
- مشخصات نشر: ————— اصفهان: نشر خاموش، ۱۴۰۰.
- مشخصات ظاهری: ————— ۲۲۲ ص: ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.
- شابک: ————— ۹۷۸-۶۲۲-۶۹۴۲-۶۲۰۱
- وضعیت فهرست نویسی: ————— فیپا
- یادداشت: ————— کتابنامه.
- عنوان دیگر: ————— بررسی ساختارهای شمنی اسطوره و حماسه ایرانی.
- موضوع: ————— شمنیسم -- ایران ؛ Shamanism -- Iran
- موضوع: ————— شمنیسم در ادبیات: Shamanism in literature
- رده بندی کنگره: ————— BL۲۳۷۰
- رده بندی دیویی: ————— ۳۹۱/۱۴۴
- شماره کتابشناسی ملی: ————— ۷۶۷۳۰۰۸
- اطلاعات رکورد کتابشناسی: ————— فیپا
-

شمنیسم ایرانی

بررسی ساختارهای شمنی اسطوره و حماسه ایرانی

سهند آقایی



نشر علموش



نشر خاموش

نام کتاب:	شمنیسم ایرانی
نویسنده:	بررسی ساختارهای شمنی اسطوره و حماسه ایرانی
طرح جلد و صفحه‌آرایی:	سهند آقایی
چاپ و صحافی:	مجید شمس‌الدین
نوبت چاپ:	نقطه
شمارگان:	اول ۱۴۰۱
قیمت:	۳۰۰ نسخه
شابک:	۱۱۵۰۰۰ تومان
	۹۷۸-۶۲۲-۶۹۴۲-۶۲-۱

تمامی حقوق این اثر برای نشر خاموش محفوظ است.

ارتباط با نشر خاموش: ۰۹۱۲۰۱۷۸۱۹۴ | ۰۹۱۳۱۷۸۱۹۲۰ | ۰۲۱۲۲۰۹۶۸۵۰

www.khamooshbook.ir | www.khamooshbook.com | @khamooshbook

میدان کاج، بلوار سعادت‌آباد، کوچه هشتم (یعقوبی)،

بعد از چهارراه اول، پلاک ۵، طبقه اول، واحد ۲

هرگونه کپی‌برداری، برداشت و اقتباس از تمام یا قسمتی از

این اثر، منوط به اجازه کتبی ناشر می‌باشد

مرکز پخش: پخش ققنوس، میدان انقلاب، خیابان منیری جاوید (اردیبهشت)، بن بست مبین، شماره ۴
تلفن: ۶۶۴۶۰۸۶۴۰ / ۶۶۴۶۰۹۹۱

مرکز پخش: پخش چشمه: بلوار دماوند، بعد از سه راه تهران پارس بلوار اتحاد، اتحاد ۱۱، پلاک ۸
تلفن: ۷۷۱۴۴۸۲۱ / ۷۷۱۴۴۸۰۸ / ۷۷۷۸۸۵۰۲

مرکز پخش: پخش پیام امروز: خیابان فخررازی، خیابان لبافی‌نژاد، پلاک ۲۰۰، طبقه اول
تلفن: ۶۶۴۹۱۸۸۷ / ۶۶۴۸۶۵۳۵

فروشگاه: کتابفروشی توس، خیابان انقلاب، نبش خیابان دانشگاه، پلاک ۱۷۸
تلفن: ۶۶۴۶۱۰۰۷

فهرست

۷.....	مقدمه
۱۷.....	افسون مانشر
۲۳.....	نزول به جهان زیرین
۳۰.....	ور جمکرد
۳۶.....	نزول افراسیاب به جهان زیرین
۵۲.....	دیوسپید شمن سیاه است
۵۶.....	پُل یا گذرگاه دشوار
۶۷.....	پرواز جادویی
۸۵.....	درخشش جم در آسمان
۸۹.....	پرواز جادویی زال
۹۳.....	آسمان پیمایی کاووس
۱۰۱.....	عروج کیخسرو

۱۰۹.....	گرمای جادویی و چیرگی بر آتش
۱۲۹.....	خویشکاری کاوه
۱۳۵.....	آزمون سرو
۱۳۹.....	سوگند سیاوش
۱۴۶.....	افراسیاب دم آهنج، دیوان خورشیدرنگ و ازدهای شگاوند
۱۵۱.....	«زبان رمزی»-«زبان حیوانات»
۱۵۹.....	هم بستگی زال و سیمرغ
۱۶۶.....	پرسیمرغ و جادوی زال
۱۷۲.....	گرگساری خلسه‌ای
۱۸۳.....	جادوی زَمْهَرِیرو پیشگویی وضعیت آب و هوا
۱۹۰.....	افسون سرو
۱۹۴.....	بازور جادو
۲۰۱.....	پیشگویی کیخسرو
۲۰۵.....	منابع
۲۰۶.....	منابع فارسی
۲۱۲.....	منابع غیر فارسی
۲۱۳.....	نمایه

مقدمه

اصطلاح شَمَن^۱ برگرفته از منابع روسی قرن هفدهم است؛ واژه‌ای که احتمالاً وام‌گرفته از زبان اِونکی^۲ یا تونگوزی^۳ از اقوام سیبریایی است (الیاده و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۵۷) همچنین برای توضیح این واژه با استناد به واژه‌ی سامانا^۴ در زبان پالی^۵ تحقیقاتی صورت گرفته است (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۱). برخی اشتقاق این اصطلاح را از سامانای پالی (شرامانای سانسکریت) و از شا-مین^۶ چینی می‌دانند؛ چنانکه کشف واژه‌های مشابه در زبان توخاری^۸ (شامانه: رهرو بودایی) و در سُغدی^۹ (شمن)^{۱۰} به نظریه‌ی اصل هندی آن قوت بخشید (همان، ۷۱۸) اما همچنان بسیاری از دانشمندان منشأ تونگوزی را برای این واژه در نظر می‌گیرند.

1. shaman

2. Evenki

3. Tungusic

4. samana

5. Pali

6. shramana

7. sha-men

۸. Tokharian: مقصود زبان قبایل سکایی-توخاری است که از ترکستان شرقی آمده بودند و هنگام مهاجرت هایشان سرزمین بلخ باستان را در قرن دوم پیش از میلاد تصرف کردند؛ و از آن پس بود که ناحیه‌ی بلخ را تخارستان نامیدند. باری، در اینجا این زبان را نباید با زبان بلخی که به آن هم تُخاری یا «تُخاری حقیقی» می‌گویند، اشتباه گرفت (ارانسکی، ۱۳۸۶: ۹۹).

۹. برای آگاهی از حیات زبان سغدی در ادوار مختلف تاریخی نگاه کنید به ارانسکی، ۱۳۸۶: ۸۵ به بعد.

10. shmn

میرچا الیاده^۱ شمنیسم^۲ را برابر با فنّ خلسه^۳ دانسته است؛ و این یعنی شمن جادو پزشکی ست که فنون خلسه را می‌شناسد و نه تنها به درمان دیگران، که به درمان خویش نیز می‌پردازد و در این قول اخیر این واقعیت نهفته است که شمن قبل از همه خود را درمان کرده است. او استاد بزرگ خلسه^۴ است و هدایت‌گر روح به دنیای مردگان؛ و این سخن راست بدان معناست که شمن در جوامع ابتدایی شخصیتی ست دینی و پرنفوذ؛ چنانکه در سراسر قلمرو گسترده‌ی آسیای مرکزی و شمالی تمرکز زندگی جادویی-دینی جامعه بر «شمن» قرار گرفته است (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۱). او درمان می‌کند و همچنان هادی روح به دنیای مردگان است چنانکه باور بر این است که روح او در حالت خلسه بدنش را ترک کرده و به آسمان پرواز کرده یا به جهان زیرین نزول کرده است (همان، ۴۳). همچنین در باب گستردگی شمن‌گرایی در درازنای تاریخ و در سراسر جهان باید گفت که شمنیسم پدیده‌ای ست که در مناطق وسیعی از جهان از جمله آسیای مرکزی و شمالی، آسیای جنوب شرقی و اقیانوسیه، آمریکای شمالی و جنوبی قابل ردیابی است؛ همچنین نشانه‌های بسیاری از شمنیسم در سنن و اساطیر اقوام هندواروپایی در آسیا و اروپا، و همچنین تبت، چین و خاور دور دیده می‌شود. شمنیسم احتمالاً عرفان ابتدایی گروه‌های نژادی مغول و تاتار بوده است که در اورال و آلتایی و سراسر آسیای مرکزی و سیبری و مغولستان پراکنده بوده‌اند (شایگان، ۱۳۹۳: ۶۳۷) و حتا اعتقاداتی مشابه بین اسکیموها و سرخ‌پوستان آمریکای شمالی و بومی‌های استرالیا و مالزی مشاهده شده است و از منظر تاریخی بحث‌هایی درباره‌ی شمنیسم هندی، سامی، ایرانی، آلمانی، چینی و حتا بابلی مطرح بوده است (الیاده، ۱۳۸۸: ۳۹). به هر روی تحقیق جامع الیاده که در دهه‌ی چهل قرن بیستم میلادی به طبع رسید بیش از هر اتفاق دیگری تعریف شمنیسم را تحت تأثیر قرار داد. در واقع پس از آنکه وی در مقدمه‌ی موجز و درخشان اثر خود به تحلیل آنچه تا آن روزگار از قلم گزارش نویسان، قوم‌شناسان و احیاناً دین‌پژوهان تراویده بود، پرداخت، صاحب نظران دریافتند که اطلاق اصطلاح شمنیسم به انواع جادو درمانگری در سراسر گیتی، نه عملی از سر

1. Mircea Eliade

2. shamanism

3. technique of ecstasy

4. ecstasy

استیصال در طبقه بندی های معهود کارشناسانه و علمی یا به بیان بهتر، نه صرفاً در جهت ساده کردن تمام آنچه از پیوند پزشکی یا علم ابدان با فنون خلسه میراث برده ایم، بلکه گام نخست در تلقی علمی یا روشمند پدیده ی جادو درمانگری به عنوان زمینه ای کلی و دربرگیرنده ی مجموعه هایی نظام یافته در سراسر جوامعی ست که چه پیش از جدایی پزشکی و جادوگری و چه پس از آن، بیرون از تفاوت های آشکاری که می توان میان شان یافت، شباهتی چشمگیر در خویشکاری استادی در فن خلسه جهت درمان می یابند به گونه ای که می توان تبعات احتمالی خلط شدن جادو درمانگری های مختلف را که از پس قرارگرفتن انواعشان ذیل اصطلاح شمنیسم رخ می دهد، پذیرفت. می توان گفت رمزگشایی از پدیده ی شمنیسم تا آن تاریخ بدون استمداد از میراث یا حتا گاه میراث داران پس از دوره ی موسوم به «زوال شمنیسم»^۱ میسر نمی بود. همچنین توضیحش شایسته می نماید که در شمنیسم آسیایی اسامی متنوعی برای نامیدن شمن به کار گرفته می شود اما چنانکه الیاده خاطر نشان می سازد آسیایی بودن واژه ی «شمن» یا تعلق و کاربرد این واژه در این میان، خواه در حوزه ی شمنیسم آسیایی و خواه در حوزه های دیگر آسیایی همانند هند و ایران یا به بیان دیگر، خواه در یکی از شاخه های زبان روسی چون تونگوزی و اونکی، خواه یکی از زبان های منشعب از شاخه ی هندوایرانی، اهمیت قابل توجهی به موضوع بخشیده است (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۰). چنانکه امروزه واژه ی «شمن» را می توان در حق هر جادو پزشکی که استاد در فن خلسه است به کاربرد اما باید دانست که همچنان «شمنیسم آسیایی» یک اصطلاح جا افتاده تر از شمنیسم در هر کجای دیگر جهان است زیرا شمنیسم به معنای دقیق کلمه پدیده ای دینی مربوط به سیبری و آسیای مرکزی است و شواهد مربوط به آن نیز نخستین بار در همین نواحی گردآوری شده است (همان، همانجا).

باری، در باب لغات به کاررفته برای «شمن» باید میان واژه هایی که گسترش وسیع و فراقومی داشته و واژه هایی که تنها نزد قوم یا زبان خاصی رایج بوده اند، تفاوت نهاد. مثلاً در دیگر زبان های آسیای مرکزی و شمالی واژگان مشابهی

۱. برای آشنایی با اصطلاح «زوال شمنیسم» نگاه کنید به الیاده، ۱۳۸۸: ۱۳۲ و ۱۳۳.

یافت می‌شود: در زبان مردم یاکوت^۱ اجونا^۲ (اویونا)^۳، در زبان مغولی، بوگا^۴، بُگا^۵، بوگه^۶، بو^۷ و اوداگان^۸ به کار می‌روند. اودایان^۹ بوریات^{۱۰} ها و اودیان^{۱۱} یاکوت ها هم به معنی شمن زن است. از دیرباز در جنوب شرقی منطقه‌ی تونگوزها نزد اقوام ترک زبان و مغولی زبان برای شمنان واژه‌ی کام^{۱۲} (در مغولی کامی^{۱۳}) به کار می‌رفته است. در این مناطق شمن زنان با اصطلاح اوداگان نامیده می‌شده‌اند. اصطلاح «کام» یا «قام» با قدرت گرفتن «ترک‌های شرقی» از عهد باستان به بعد گسترش بیشتری یافت؛ اصطلاحی که برای هون‌ها^{۱۴} آشنا بود و هنوز هم از قضا در زبان مجاری به معنای پیشگویا غیبگوباقی مانده است و در گره دستکم تا قرن نوزدهم به کار می‌رفته است. روس‌ها نیز این واژه را از اقوام ترک به وام گرفتند؛ چنانکه در روسی واژه‌ی kamlanie به معنای جلسه‌ی شمنی به کار می‌رود. زبان‌شناسان روس ارتباطی میان دو واژه‌ی «کام» و «شمن» یافته‌اند؛ چنانکه به نظرمی‌رسد که در روزگاران گذشته در جامعه‌ی زبانی آلتایی^{۱۵} دستکم نزد اقوام تایگا و استپ سیبری واژه‌ی مشترکی برای شمن و شمن زن به کار می‌رفته است؛ چنانکه در میان یاکوت‌ها برای شمن واژه‌ی ojun یا oiun و برای شمن زن udojan کاربرد دارد که شکل ترکی عامیانه‌ی udagdan است و از ترکیب uda و kam به وجود آمده است (مولر، ۱۳۹۸: ۵۴).

در میان اقوام ترک آسیای میانه یعنی ازبک‌ها، قزاق‌ها، قرقیزها و ترکمن‌ها واژه‌ی بخشی^{۱۶} به دنبال اسلامی شدن این مناطق در قرون میانه جایگزین

۱. Yakut: ساکنان شرق سیبری.

2. ojuna

3. oyuna

4. buga

5. boga

6. buge

7. bu

8. udagan

9. udayan

۱۰. Buriat: مغول‌های شرق سیبری.

11. udoyan

12. kam

13. kami

14. Huns

۱۵. Altaic: ساکنان آسیای مرکزی.

16. bakhshi / bakhshy

اصطلاح کام شد. «بخشی»^۱ از سانسکریت مشتق شده و اساساً واژه‌ای برای روحانی بودایی بوده است اما به تدریج با ورود اسلام تفاوت‌های میان روحانیان بودایی و نمایندگان مذهبی ادیان پیش از اسلام رنگ می‌بازد و عموماً از ایشان به عنوان آخرین پیشوایان دوران به اصطلاح «کافرکشی» یاد می‌شود (همان، ۵۴-۵۵). درواقع می‌توان گفت «متنوران اویغور»^۲ که خدمت مغولان می‌کرده‌اند در سلک روحانی‌های بودایی بوده‌اند. اویغوران به هنگام عبادت روی در شمال می‌کشیده و دودستان را به هم می‌پیوسته، به زانو درمی‌آمده و پیشانی را با دستان مماس می‌کرده‌اند. در معابدشان تصاویری از مردگان می‌گذاشتند و هنگام عبادت زنگ به کار می‌بردند. به هر تقدیر کلمه‌ی بخشی که نخست تنها به زهاد بودایی اطلاق می‌شد در قلمرو دولت‌های مغولی معنی کاتب و کارمند دولت گرفت (بارتولد، ۱۳۵۲: ۸۰۸).

باری، یکی از استعداد‌های اساسی شمنان زبان‌دانی ایشان است که با خویشکاری‌هایی چون موسیقی‌دانی، نوازندگی، شاعری و آوازخوانی ایشان مرتبط است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد «شمن» به جز تسلط بر زبان مادری مدام در کار آموختن زبان‌های مختلف و تازه است. درواقع توضیحش بایسته می‌نماید که یادگیری «زبان رمزی»، «تکلم بطنی» و همچنین هرآنچه به «زبان بدن» تعبیر می‌شود، درکنار یادگیری زبان‌ها، خط و آداب زندگی جوامع دیگر، به شمنان جایگاه رازآلود و منحصر به فردی می‌داده است. شمن‌ها آگاهان جوامع خویش بوده‌اند و دانستن زبان و آیین‌های نگارش از لوازم این آگاهی بوده است چنانکه «همه چیزدانی» یا فضیلتی از این دست، در متون حماسه‌ی ملی صفت تمام آن کسانی است که ویژگی‌های یک شمن تمام عیار در وجودشان جمع گشته است. مثلاً جندل در معرفی خود به سرو، شاه یمن خود را از روی تواضع فرستاده‌ی فریدون و کهتری «چون شمن» می‌نامد که قادر است به تمام

۱. یادم هست که استاد محمد رضا شفیعی کدکنی سال‌ها قبل در کلاس «حافظ» به ابهام یا تبادر «بخشی» در مصراع «خوبان پارسی گوبخشندگان عمرند» اشاره کرد و نسخه بدل «ترکان پارسی‌گو» را نیز در آن بحث داخل کرد. توضیحش شایسته است که کلماتی چون دده و اوزان و عاشیق نیز در همین معنای بخشی در ادوار متأخر به کار می‌رود.

2. Uigur

۳. اصطلاح «متن‌ور» از آقای کریم کشاورز است. آنچه بارز است این است که مادر اینجانب با کاربرد مجازی اصطلاح «بخشی» مواجهیم.

سؤالات شاه پاسخ گوید (فردوسی، ج ۱، ۱۳۸۶: ۹۴). همچنین بیرون از این واقعیت که شمن نگاهدارنده‌ی ادبیات حماسی، غنایی، مردمی یا فولکلوریک جامعه‌ی خویش بوده است^۱ آشنایی او با مقوله‌ی خط یا بهتراست بگوییم کار «نگارش» از وی شخصیتی رازآمیزی ساخته است. فی‌المثل در ادوار تاریخی به گزارش مورخان همواره لشکریان ترک را شمنانی جنگجو همراهی می‌کرده‌اند که کارشان بیرون از جنگیدن و جادوگری، مترجمی و کارآگاهی یا جاسوسی سپاه دشمن بوده است. پیداست که این خویشکاری اخیر، یعنی ترجمه کردن و انهای کارها و نقشه‌های لشکر دشمن از این شمنان جنگجو شخصیت‌هایی پرنفوذ می‌ساخته است. فی‌المثل در شاهنامه از شمنی ترک به نام «بازور» سخن می‌رود که بر سر سپاه ایران زمهریر فرومی‌باراند و فردوسی استعداد خاص این جنگجو-شمن تورانی را دو چیز می‌داند: نخست انشاء سحاب یا همان قدرت جادوگری او که باعث شکست مقطعی سپاه ایران می‌شود و دود دیگر دانستن زبان‌های چینی و پهلوی (فردوسی، ج ۳، ۱۳۸۶: ۱۲۷-۱۲۹).

باری، در «یادگار زریران» جاماسپ بیدخش، «دستور راستین» یا وزیر همه چیز دانا گشتاسپ است و از او توقع آن می‌رود که پیشگویی کند زیرا او شمنی همه چیزدان و پیشگوست؛ یعنی نیک می‌داند که فردا چه خواهد رفت یا گاه باریدن باران کی خواهد بود و آن باران را چند سرشک بر سرشک فرو خواهد بارید. چنانکه رساله‌ی پیشگویی‌های جاماسپ بیدخش، خود مجموعه‌ی جداگانه‌ای است از فضیلت‌های این وزیر افسانه‌ای که بی‌تردید در جوامع شبانی آن سامان که کارها بردست کوی‌ها یا شاه‌شمنانی چون گشتاسپ می‌رفته است، شمنی کارکشته و تمام‌عیار بوده است. در واقع ما برآنیم که خویشکاری‌های متنوع شمنان آن روزگار یعنی پیشگویی، غیب‌دانی، افسون‌پزشکی (مانتر درمانی) و شاعری که کمالش در زردشت جمع شده است، با بهره‌های مختلفی در گشتاسپ که به تصریح متون زند تجربه‌ی خلسه و عروج آسمانی را از سر می‌گذراند و محققان به درستی آن را در شمایل یک «تشریف شمنی» باز یافته‌اند. جاماسپ بیدخش (پیشگویی)، زریر (جنگجویی و زبان‌دایی به دلیل جواب گفتن نامه‌ی ویدرفش جادو) و اسفندیار

(جنگجویی) یافت می‌شده است. درواقع منطق حماسه‌ی ایرانی در اصیل‌ترین شکلش اینگونه تبیین می‌گردد: نامه‌ی ارجاسپ و پاسخ زریر بازنمای مسئله‌ی «پیمان» است؛ برخورد ایران و خیونان (ارجاسپ و گشتاسپ؛ زریر- اسفندیار برابر ویدرفش جادو- نامخواست هزاران) بازنمای ثنویت خیر و شر؛ و سرانجام خیال‌انگیزی قصه را باید در گره‌خوردگی رموز مکشوف و نامکشوف حوادث «زمان» جست که یکبار دیگر ورق خورده است و بازنمای «زمان‌های سه گانه» در فلسفه‌ی آئین مزدیسناست؛ و درونمایه‌ی قصه را معنا می‌بخشد: از پس قتل زریر و با حضور پسر خردسالش، سه نسل از ایران برای نگاهداری از پیام زردشت و نام زریر درگیر جدالی خونین می‌گردند. توضیح‌حش شایسته می‌نماید که خواننده‌ی حماسه‌ی ایرانی اگر تناظری در منطق ساختاری این رساله (= یادگار) و «قصه سیاوخش» می‌بیند به‌خاطر آن است که هر دوی این داستان‌ها شکل کشیده و بسیط دو سرود پهلوانی بوده‌اند که در ستایش و مدح، ذکر پهلوانی‌ها و مرثیه یا سوگ سرود سیاوش و زریر نهفته است. می‌دانیم که شمنان در قامت شخصیت‌هایی میان فرهنگی در جوامع ابتدایی وظیفه‌ی میان‌داری و اصلاح ذات‌البین در جدال‌هایی که خاستگاه دینی و قومی داشته‌اند ظاهر می‌شده‌اند چنانکه وزیران و کنارانگانی چون زال، پیران و بیدخش نمونه‌های برجسته‌ی همین شکل از میان‌داری فرهنگی هستند؛ وظیفه‌ای که همچنان در شخصیت شمنانی چون زیرک، جندل، گودرز و... که قدرت جادویی-دینی یا اجتماعی و سیاسی فروتری دارند نیز قابل ردیابی است. در گرشاسپ‌نامه شمنی کارکشته از موضع یک مصلح دینی قهرمان داستان را نهیب می‌زند که از کشتار کسانی که مبانی اعتقادی ایشان را خلاف عقل یا اساس دین خود می‌یابد، بپرهیزد (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۲۴۵).

کلمه‌ی دیگری که در این نواحی و فراترازان درواحه‌ی خوارزم، در میان قره‌قالپاق‌ها و ترکمنان رواج داشته است، واژه‌ی تماماً ایرانی پورخان^۱ است که از واژه‌های فارسی «پری» و «خواندن» ترکیب یافته است. به هر تقدیر در ورای آسیای میانه همواره واژه‌های خودقومی یا خودزبانی با گستردگی فرمانطقه‌ای رایج بوده است؛ چنانکه در میان نورستانی‌ها در شمال افغانستان واژه‌ی pshur

و در میان اسکیموها آنگاکوک^۱ (جمع: آنگاکوت)^۲ مصطلح بوده است (مولر، ۱۳۹۸: ۵۵). ما در این مقام اشاره ای هم به «بابا» ها خواهیم کرد؛ مردانی روحانی که وارث آیین شمنی قبایل ترک صحراگرد بودند و تحصیلات رسمی دینی نداشتند و به ترکی سخن می گفتند. آن ها در آسیای صغیر در عصر سلاجقه ی روم پدید آمدند و طبیعتاً از فرهنگ عامه ی مسیحی بیزانس نیز بهره می بردند. باباها نه تنها زمینه را برای اسلام آوردن ترکان و تاتارهای مهاجر فراهم کردند بلکه تشکّل های نظامی را سازمان می دادند. باباها نه شخصیت های دینی قبیله ای و محلی بلکه صوفیانی بودند که فراتر از هویت های نژادی قوم ترک عمل می کردند و از این رو نباید آن ها را تنها شمنانی در پوشش اسلام انگاشت (زیر نظر لاجوردی، ۱۳۹۶: ۱۰۱). تذکرش بایسته است که ما در این مناطق با اسلامی که در اصطلاح بدان «اسلام عامیانه» می گویند، مواجهیم؛ یعنی اسلامی که غالباً نزد اقوام چادر نشین یا یکجانشینی که زندگی شبانی دارند، حیات دارد و همچنان از برخی آیین ها و عاداتی که بازتابی از باورهای دینی گذشته ی ایشان است، خالی نیست یا حتا بهتر است بگوییم از اینچنین مظاهری مشحون است. در واقع ما با شمنیسم اسلامی یا شمنیسمی اسلامی مواجهیم. تاره در باب باباها می نویسد: «باباها که وارث آیین شمنی قبایل ترک صحراگرد غیرمسلمان بودند، تحصیلات دینی نداشتند، از سواد فارسی و عربی بی بهره بودند و به زبان ترکی سخن می گفتند. باورهای آن ها را آمیزه ای از اعتقادات صوفیان و غلات شیعه، و آیین ها و شعائر کهن ترکی- مغولی دانسته اند.» (همان، همانجا)

در پایان این بخش تذکرش شایسته است که بیرون از لغاتی که بر واژه ی شمن دلالت دارند و ما در بخش بعدی بدان ها اشاره کرده ایم، واژه ی شمن از دیرباز در متون ایرانی به کار رفته است؛ چنانکه در زامیادشت یکی از دلیری های گرشاسپ کشتن شخصیتی به نام ارزوشمن^۳ است که چون شمنان با زیورآلاتی که به خود آویخته است، توصیف می گردد (پورداوود، ۱۳۹۴: ۳۳۸). ما همچنین باید به دعوای میان مردمان زردشتی و شمنی اشاره کنیم. گیگر^۴

1. angakok

2. angakut

3. Arezu Samana

4. Geiger

(به نقل از نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۹۲) برآن بود که کشمکش میان دو فرهنگ روستایی و چادرنشینی در عصر زردشت در نهایت به یک اصلاح دینی انجامیده که چندان باب طبع فرهنگ چادرنشینی نبوده است؛ چنانکه ما اوج این نقار را می‌توانیم در حماسه‌ی پهلوانی یادگار زیران بجوئیم. باری، این دشمنی همچنان در زمان ساسانیان زنده می‌ماند و گواهِش را می‌توان در کتیبه‌ی سرمشهد واقع در هشتاد کیلومتری جنوب کازرون بازجست. در این سنگ‌نوشته به مبارزه‌ی کردیر (= کرتیر)، موبد موبدان بهرام دوم با پیروان ادیان دیگر و استقرار دین زردشتی در سراسر قلمرو ساسانی اشاره شده است: «یهودیان، شمنان، برهمنان، نصاری، مسیحیان^۱، مغتسله و زندیقان^۲ در کشور سرکوب شدند و بت‌ها ویران شدند و لانه‌های دیوان خراب گشتند و جایگاه و نشستگاه ایزدان بنا گردید. در سرزمین‌های گوناگون و جاهای مختلف بسیار اعمال ایزدان افزایش یافت و بسیار آتش‌های بهرام برپا شد و بسیار مغ‌مردان شادمان و نیک‌بخت شدند و برای آتش‌ها و مغان بسیاری سند مهر شد.» (آموزگار، ۱۳۹۷: ۸۷)

جالب آنکه ملک الشعرای بهار در مثنوی «کارنامه زندان» ذیل عنوان «شمه‌ای در تاریخ خراسان» به اختلافات دینی در تاریخ پُرفراز و فرود خراسان بزرگ و نواحی دیگر از ظهور زردشت تا دوره‌ی اسلامی اشاره کرده است.^۳ بهار می‌سراید:

گرچه زردشت از خراسان خاست دین زردشت از خراسان کاست

۱. سخن از دو فرقه‌ی مسیحیت یعنی nasra و kristiyan است.

۲. مانویان.

۳. توضیحش شایسته می‌نماید که شاعر در بخش بعدی این مثنوی ذیل «حکایت محمود غزنوی» اوج دشمنی شیعه و سنی را در عهد سلطان محمود پسر سبکتگین، یعنی شاهی که انگشت در کرده بود در جهان و قرمطی می‌جست، دیده است: کینه‌ی زردْهشتی و شمنی

شد مبدل به شیعه و سنی

«سه سید گل» کتاب بودا بود

ز آن زردشتیان اوستا بود

سه سید گل میان ناصبیان

گشت بوبکرو عمرو عثمان

نیز نزدیک شیعه شد حیدر

بدل زرد هشت پیغمبر (بهار، ۱۳۶۸: ۸۹۲)

مردم کابل و تخارستان	گوزگانان و غور و غرستان ^۱
بگزیدند دین بودا را	بردیدند زند و اُستا [=اوستا] را
مردم تورفان و فرغانی	بگرفتند مذهبمانی
طوس و باورد و رُخج و گرگان	نیمروز و عراق و ماه ^۲ و مغان
دین پیشینه را به سربردند	چارآخشیج را نیاززدند

(بهار، ۱۳۶۸: ۸۸۸ و ۸۸۹)

باری، بهارپس از آنکه از سه آتشگاه رسمی ایرانیان یا به تعبیر خودش «سه قبله‌ی خلق» سخن به میان می‌آورد، به اختلاف میان سه ملتِ شمنی، زردشتی و مانوی می‌پردازد:

خلق ایران شدند بر سه فریق	شمن و زردهشتی و زندیق ^۳
دین زردشت چون اساسی بود	روشی متقن و سیاسی بود
اندرو جلوه کرد ایرانی	چیره شد بردو کیش عرفانی ^۴
که در آن هر دو کیش صوفی وار	بود تجرید و ترک حاصل کار

(همان، ۸۹۰)

۱. همان غرچستان.

۲. مراد مملکت مادی است؛ همدان و کرمانشاه و کردستان جنوبی.

۳. مراد از زندیق (معرب زندیگ) پیرو دین یا آیین گنوسی مانوی است.

۴. بهار می‌نویسد: «مراد کیش بودایی و مانوی است که در هر دو کیش اصول ترک و تجرید یعنی به کم گرفتن دنیا و عدم تأهل و مجرد شدن از علائق پایه‌ی آن دو دین است، به خلاف دین زردشت که دین دنیا و آبادی و جنگ و عمران و ورزش و فتح است.» (بهار، ۱۳۶۸: ۸۹۰)

اؑسون مانثر |

درمان از راه به کار بردن کلام مقدس (مانثر/مانسِر) پدیده‌ای ست جادویی - دینی که بیش از هر روش درمانی دیگری در منابع اسطوره‌ای ایران به چشم می‌آید. در وندیداد (فرگرد ۲۰) با انواع پزشک برخورد می‌کنیم: کاردپزشک، افسون‌پزشک و گیاه‌پزشک. به افسون‌پزشکان مانثرپزشک نیز می‌گویند زیرا ایشان غالباً با شعر یا کلام مقدس بیماران را درمان می‌کنند؛ چنانکه در شمنیسم نیز استفاده از شعر یا اوراد جادویی در فرآیند درمان شناخته شده است. در ورشت مانسرنسک (دینکرد ۹، فرگرد ۸؛ به نقل از تفضلی، ۱۳۹۷: ۱۷۳) آمده است که هر چه مانثر بیشتر رواج گیرد، نیروی ایجاد فرشگرد نیز افزون می‌گردد. باری، سماع جادویی و خلسه‌آمیز در جمع مقدس «مگه»^۱ یا درمان با کلام

۱. Maga: والتربرونو هنینگ، ایران‌شناس آلمانی در سخنان خود که در کتاب «زردشت، سیاستمدار یا جادوگر» گرد آمده است، با استناد به نوشته‌های ه. س. نیبرگ (=نوبرگ) «مگه» را جایگاه محصور تعریف می‌کند که مناسک مقدس در آنجا برگزار می‌شود. هنینگ می‌گوید: «نیبرگ بر این عقیده است که اساساً این اصطلاح برای «سماع جادویی» و گروهی که آوازهای سحرآمیز می‌خواندند، مورد استفاده قرار می‌گیرد. در میان «مگه» گروهی از افراد قبیله که در «جمع مقدس» پذیرفته شده‌اند، گاه به گاه دور هم گرد می‌آیند و مراسمی را اجرا می‌کنند که هدف آن رسیدن به حالت جذبه است. سماع و احتمالاً رقص مهمترین وسیله‌ی رسیدن به این حالت بوده است (هنینگ، ۱۳۷۹: ۴۵). نگاه کنید به بویس، ج ۱، ۱۳۹۳: ۳۲۶-۲۹۴.

مقدس (افسون پزشکی) یا با هوم و بنگ^۱ (گیاه پزشکی) در عصر زردشت یا دشمنی این پیامبر ایرانی با شاه-شمنان و شمنان زمانه اش^۲ یعنی کوی ها^۳ و گرین^۴ ها آشکارا نشانگر آگاهی او از فنون شمنی است. حتا فروکردن تیغ در بدن یا تجربه ی نوزایی و نوسازی بدن که با شکافتن سینه و بیرون آوردن محتویات شکم همراه است و در زندگی اسطوره ای زردشت و حضرت محمد^۵ نیز دیده می شود (تفضلی، ۱۳۹۷: ۱۷۳)، می تواند نشانگر برخی فنون کارد پزشکی در میان جادو پزشکیانی باشد که غالباً از راه خلسه بیماران را درمان می کرده اند.^۶

به هر تقدیر در پشت اردیبهشت پس از ستودن درمان بخش ترین کلام مقدس (مانثر) که همانا نیایش خدای درمان بخش، اریامن (اثیریامن) باشد، آمده است: «کسی از طبیبان به واسطه ی اشا معالجه کند. کسی به واسطه ی قانون شفاء بخشد. کسی با کارد علاج نماید. کسی با گیاه درمان کند. کسی با کلام مقدس شفاء دهد. در میان درمان بخشان درمان بخش ترین کسی است که با کلام مقدس شفاء دهد. کسی که امعاء و احشای مرد پاک را معالجه کند. چنین کسی درمان بخش درمان بخشندگان است.» (پورداوود، ج ۱، ۱۳۹۴: ۱۴۳) از متن اوستا برمی آید که کلام مقدس درمان بخش ترین روش درمان است و جادو پزشکی کسی است که شعر را می شناسد و در راه درمان امعاء و احشای بیمار را پاک می کند؛ چنانکه در نمادپردازی تشرّف شمنی شکافته شدن سینه و بیرون ریختن اعضای درونی و نوسازی دوباره ی بدن شناخته شده است و آشنایی شمن ها با شعرها و سرودهای حماسی و غنایی و مردمی نیز آشکارا به چشم می رسد (الیاده، ۱۳۸۸: ۷۸). نیبرگ می نویسد: «شمن تنها شاعری خواننده در برگزاری کارهای خود نیست. او شاعر تیره ی خود به معنای گسترده ی آن است و افراد تیره ی خود را غالباً حتا بیرون از کار اصلی واقعی خود به ویژه در جشن های خانوادگی - با شعرها و آوازهایی از نوع حماسی و غزل و نمایش سرگرم و شاد می کند.» (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۷۱) در واقع شمن عالم الهیات،

۱. نگاه کنید به آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۹: ۱۳۷، ۸۴، ۹۰، ۱۰۰.

۲. نگاه کنید به همان، ۴۱، ۱۰۴، ۱۲۳. و نیز نگاه کنید به پورداوود، ۱۳۹۴: ۳۷ و ۲۱۹.

3. kavi

4. karapan

۵. نگاه کنید به تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار ذیل آیه ی الم نشرح لک صدرک.

۶. درباره ی تجربه ی تکه تکه شدن شمن نگاه کنید به الیاده، ۱۳۹۶: ۲۸.

خواننده و نوازنده^۱، غیبگو، کاهن، جادوگر و پزشک است؛ و همچنان به خاطر شاعر بودنش به عنوان حافظ سنن دینی و مردمی که قدمت بسیار دارند شناخته می‌شود (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۰ و ۳۳۵، ۷۳۶؛ و نیز الیاده، ۱۳۹۶: ۲۵).

و اما در منابع اسطوره‌ای ایران تأکید بر «نخستین پزشک» به چشم می‌رسد. دروندیداد اوستا نخستین پزشک «ثریته» است^۲ اما در تواریخ ایرانی دوران اسلامی فریدون و گاه جمشید را با تعبیر «نخستین پزشک» همراه می‌کنند. در شاهنامه نخستین پزشک جمشید است (فردوسی، ج ۱، ۱۳۸۶: ۴۳).^۳ همچنین توضیحش شایسته است که در سنت زردشتی و یونگهان^۴ پدر جمشید، آبتین پدر فریدون، ثریته پدر گرشاسپ و پوروشسپ پدر زردشت

۱. رستم به روایت حماسه‌ی ملی در آغاز خان چهارم (گفتار اندر منزل چهارم رستم) همچون گوسانی طنبور می‌نوازد و شعر خویش را به آواز می‌خواند:

درخت و گیا دید و آب روان	چنان چون بود جای مرد جوان
چو چشم تدروان یکی چشمه دید	یکی جام ززین بدو در نپید
یکی مرغ بریان و نان از برش	نمکدان و ریچار گرد اندرش
خور جادوان بد که رستم رسید	از آواز او زود شد ناپدید

(شاهنامه، ج ۲، ۱۳۸۶: ۲۹)

باری، رستم گویی به بهشت رسیده است:

فرود آمد از اسب و زین برگرفت	به مرغ و به نان اندر آمد شگفت
نشست از بر چشمه فرخنده‌پی	یکی جام زریافت پر کرده می
ابا می یکی نغز طنبور بود	بیابان چون آن خانه‌ی سور بود

او طنبور می‌نوازد و آواز می‌خواند:

تهمتن مرآن را به بر برگرفت	بزد رود و آنکه ره اندر گرفت،
که آواره و بدنشان رستم است	که از روز شادیش بهره کم است
همه جای جنگ است میدان اوی	بیابان و کوه است بستان اوی
همه رزم با شیر و با ازدها	ز دیو و بیابان نیابد رها
می و جام و بویاگل و میگسار	نکرده ست بخشش ورا کردگار
همیشه به جنگ نهنگ اندرست	و گریا پلنگان به جنگ اندرست

(همان، ۳۰)

۲. درودهای هندی (به نقل از باژدان، ۱۳۹۳: ۹) Trita-Aptya یک روحانی [بسیار شبیه به شمن‌ها یا شمن] است که هوم را در باران می‌ریزد و مارها را در طوفان می‌کشد.

۳. درباره‌ی موضوع «نخستین پزشک» در منابع اساطیری ایران نگاه کنید به باژدان، ۱۳۹۳: ۲۱.

نخستین فشاردهندگان هوم به شمار می آیند و اساساً بیرون از آنکه نوشیدنی هوم خلسه آور است، درمان بخشی اش در منابع اساطیری ایران آشکارا به چشم می رسد^۱ چنانکه در دینکرد هفتم آمده است: «در این زمان ایزد نریوسنگ را به پیام آوری نزد اردیبهشت امشاسپند در خانه ی گشتاسپ فرستاد تا اردیبهشت آن آشامیدنی را که چشم جان گشتاسپ را به جهان مینوان روشن کند به وی بخوراند. اردیبهشت چنین کرد و در پی آن گشتاسپ آن فره وراز بزرگ را دید. چنانکه در این باره دین گوید که: آفریدگار اورمزد به نریوسنگ ایزد گفت: برو، حرکت کن، ای نریوسنگ سخنور [...] از سوی ما هوم و منگ [= بنگ] به نزد گشتاسپ برو آن را به گشتاسپ فرمانروا بنوشان.» (به نقل از آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۹: ۱۰۰)

۱. در مهریشت آمده است: او هوم مفرح درمان بخش و سرور زیبا با چشم های زرد رنگ در بالای بلندترین قله ی هراپرتیتی [= البرز؛ مقصود از آن چکاد «هرا» است] قربانی کرد. همچنین نگاه کنید به پورد اوود

یشت ها، ج ۱، ۱۳۹۴: ۲۵۹، ۲۸۷، ۳۸۳، ۴۹۶، ۴۷۵. به نظر می رسد زرد رنگی هوم قابل انطباق است با آنچه از افدرامی شناسیم؛ یعنی همان گیاهی که در مفرح هوم که احتمالاً از ترکیب شاهدانه، قارچ های جادویی و افدرافراهم می آید، به کار می رود. این گیاه بر فراز کوه می روید و رنگ زرد قسمت هایی از آن چنان می نماید که گویی زناری بر خود بسته است. در فصل «نزول به جهان زیرین» ذیل بخش «نزول افراسیاب به جهان زیرین» هوم پارسا را که تجسمی از آن دانسته ایم و به اعجاب گودرز و گیواز اینکه هوم پارسا کنار دریاچه ی چیچست با حالتی نزار ایستاده است، پرداخته ایم. در واقع هوم پارسا در اینجا تجسم گیاه هوم است؛ گیاهی که خود تجسم نباتی ایزد هوم است و بر بلندترین نقطه ی کوه کیهانی یعنی محل اتصال زمین و آسمان می روید.