

## Investigation the Place of Vay (the God of Wind) in Avesta and Mathnavi

Younes Teimourian\*

Mohammad Behnamfar\*\*

### Abstract

“Vay” is the name of a great and powerful god in ancient Iran who is the manifestation of the wind and to whom one of the Yashts is dedicated. According to Yashts and other Zoroastrian references, this god sometimes has an even higher position than Ahuramazda. Due to his power and influence, he was not easily settled in Mazdayasna like other pre-Zoroastrian gods and created some disturbances in this religion. On the other hand, considering the importance and place of the “wind” phenomenon in the works of mystics such as Sanai, Attar and Rumi, we decided to study the relationship between wind in Mathnavi and Avesta and compare the position of wind from both mythological and mystical perspectives. The question of this descriptive-analytical research is, whether the god of the wind, with all its importance and greatness, is reflected in post-Islamic mystical beliefs or not, and furthermore, can there be any indication that Rumi’s mystical understanding of the phenomenon of wind is influenced by the ideas of ancient Iran? Apparently, the importance of allegories of wind for Rumi goes back more to the Qur’an and Islamic attitudes. However, the result obtained in the end confirms some indirect influence which originates from the Iranian collective unconscious about this forgotten god.

**Keywords:** vay, wind, myth, mazdayasna, mathnavi

\* Ph.D. in Persian Language and Literature, University of Birjand, Birjand, Iran (Corresponding Author), moorians@gmail.com

\*\* Professor in Persian Language and Literature, University of Birjand, Birjand, Iran, mbehnamfar@birjand.ac.ir

### How to cite article:

Teimourian, Y., & Behnamfar, M. (2022). Investigation the Place of Vay (the God of Wind) in Avesta and Mathnavi. *Journal of Ritual Culture and Literature*, 1(1), 41- 64. DOI: [10.22077/JCRL.2022.4750.1014](https://doi.org/10.22077/JCRL.2022.4750.1014)



Copyright: © 2022 by the authors. *Journal of Ritual Culture and Literature*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## بررسی جایگاه ایزد وای (باد) در اوستا و مثنوی

یونس تیموریان\*

محمد بهنام‌فر\*\*

### چکیده

وای، نام ایزدی بزرگ و مقتدر در ایران باستان است که مظهر باد بوده، یکی از یشت‌های اوستا به او اختصاص دارد. از یشت‌ها و سایر متون زرتشتی چنین برمی‌آید که این ایزد گاه جایگاهی حتی بالاتر از اهورامزدا دارد و بازتاب درخشانی در آیین‌های باستانی دارد. وای به دلیل قدرت و نفوذ خود، همچون دیگر ایزدان پیش از زرتشت، به راحتی در مزدیسنا حل نشد و نابسامانی‌هایی را در این آیین پدید آورد؛ ازسوی دیگر نظر به اهمیت و جایگاه پدیده «باد» در آثار برخی عرفا همچون سنایی، عطار و مولانا بر آن شدیم به بررسی مناسبات باد در مثنوی و اوستا و مقایسه جایگاه باد در دو نگرش اساطیری و عرفانی پردازیم. پرسش این پژوهش، که با روش توصیفی - تحلیلی نوشته شده، این است که آیا ایزد باد، با آن مایه اهمیت و عظمت، بروز و ظهوری در عقاید عرفانی پس از اسلام یافته است یا خیر و آیا می‌توان نشانه‌ای یافت مبنی بر اینکه فهم عرفانی مولانا از مقوله باد، از اندیشه‌های ایران باستان تأثیر پذیرفته است؟ ظاهراً اهمیت تماثل باد نزد مولانا بیشتر به قرآن و نگرش‌های اسلامی بازمی‌گردد؛ اما نتیجه‌ای که در پایان به دست می‌آید مؤید نوعی اثرپذیری غیرمستقیم و منبعث از ناخودآگاه جمعی ایرانی درخصوص این ایزد فراموش شده است.

**کلیدواژه‌ها:** وایو (وای)، باد، اسطوره، مزدیسنا، مثنوی.

\* دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران (نویسنده مسئول)، moorians@gmail.com

\*\* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران mbehnamfar@birjand.ac.ir

## ۱. مقدمه

از دیرباز تاکنون اسطوره و عرفان دو ساحت مهم بازنمایی آیین‌ها و حکمت ایرانی هستند. سنت‌های اساطیری عموماً متعلق به عهد‌های کهن پیشازرتشتی و سنت‌های عرفانی مشخصاً به ادوار اسلامی مربوط هستند. با توجه به خاستگاه مشترک این دو دستگاه جهان‌شناختی که در سرزمین‌های کهن آریایی تا ایران امروزی رشد و نمو داشته‌اند، مطالعهٔ مناسبات اساطیر و عرفان ایرانی، موضوعی قابل تأمل تواند بود.

مجموعهٔ اوستای عهد ساسانی نشان می‌دهد که در هنگام ظهور و توسعهٔ تصوف اسلامی، این‌گونه عقاید نزد مزدیسنان و در روایات و اقوال منسوب به زرتشت وجود داشته است و وجود چنین سوابق عقیدتی، تعالیم صوفیه را با حسن قبول مواجه می‌کرده است (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۵-۲۳).

در راستای بررسی و آزمایش مناسبات احتمالی اسطوره و عرفان، در این مقاله به یکی از مظاهر قدرتمند طبیعت یعنی باد می‌پردازیم که در عهد یشت‌ها و مزدیسنا جایگاه بسیار مهمی داشته است. پرسش اینجاست که آیا ایزدی با این مایه نفوذ و اعتبار به‌سادگی عرصه را ترک گفته و به محاق رفته است یا اینکه در دستگاه‌های فکری مسلط بعدی، به هیئتی دیگر نشسته و نفوذ کرده است؟ مشاهدهٔ جایگاه بسیار مهم باد در مثنوی، ما را بر آن داشت تا شباهت‌ها و مناسبات احتمالی این پدیده را در دو بافت اسطوره‌ای و عرفانی، یعنی اوستا و مثنوی بررسی کنیم.

## ۱-۱. پیشینه پژوهش

پیش‌تر برخی پژوهشگران به تحلیل جایگاه و اهمیت باد در فرهنگ و تاریخ ایران پرداخته‌اند و از مناظر اسطوره‌ای، حماسی و عرفانی به آن نگریسته‌اند. مقالات زیر نمونه‌هایی از این دست هستند که هر یک از جهتی ایزد باد را مورد مذاقه قرار داده‌اند. «تحلیل نمادینگی عناصر خاک و باد در اساطیر و شاهنامه فردوسی بر اساس نقد اسطوره» از فرزاد قایمی و دیگران، «تحلیلی ساختی از یک اسطورهٔ سیاسی؛ اسطورهٔ وای در فرهنگ ایرانی و همتایان غیرایرانی آن» اثر ناصر فکوهی، «اسطورهٔ باد، ثبت در هزاره‌های اول تا دوم قبل از میلاد» از رحیم چراغی، «رمز پردازی باد در آثار سنایی» از مریم حسینی، «تحلیل ساختار اسطورهٔ باد در شاهنامه» از عبدالله واثق عباسی و دیگران و «اکوان دیو و وای اسطوره باد» اثر معصومه باقری و حسن کیاده برخی از این موارد هستند؛ باین حال هنوز عنصر باد به‌طور تطبیقی در زمینهٔ اسطوره‌ای-عرفانی بررسی نشده است و این کاری است که در این پژوهش درصدد انجام آن هستیم.

## ۲. اساطیر و آیین‌های وایو

### ۲-۱. اسطوره و آیین

پیش از ورود به بحث ایزد وایو، به تعامل دو مفهوم اسطوره و آیین نگاهی خواهیم انداخت. اصطلاح ریچوال (ritual) که معادل آیین، مناسک، شعائر، آداب و... به کار می‌رود، با اسطوره‌هایی همچون وایو ارتباطی حیاتی دارد. مطابق نظریه اسطوره مناسک‌گرا (myth-ritualist)، اساطیر در پیوند با مناسک تعریف می‌شوند و رابطه‌ای حیاتی و متلازم میان این دو وجود دارد آن‌سان که بدون هم نمی‌توانند دوام آورند. برانیسلاف مالینوفسکی (Bronislaw Malinowski) معتقد است اساطیر، آیین‌ها را به گذشته‌ای بسیار دور و خاستگاهی الهی بازمی‌گردانند و ضمن تأیید مناسک، افراد را به حمایت از آن برمی‌انگیزانند (سگال، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

مستشرق اسکاتلندی ویلیام اسمیت (William Robertson Smith)، اسطوره را نسبت به مناسک، ثانوی می‌داند و بر آن است که اسطوره در پیوند با مناسک فهمیده می‌شود و هرگز اسطوره‌ای نمی‌توانسته بدون مناسک وجود داشته باشد (سگال، ۱۳۸۹: ۱۱۰ و ۱۱۱) و با اصالت دادن به مناسک، اسطوره را تبیین و توجیه مناسک می‌داند. نویسنده «شاخه زرین»، آمیزه اسطوره و مناسک را در اصل همان آمیزه دین و جادو می‌داند. انسان‌ها فکر می‌کردند با اجرای آیین‌های جادو می‌توانند خدا را که خاستگاه زندگی است، درنبرد با نیروی مخالفش که خاستگاه مرگ است، یاری دهند (فریزر، ۱۳۹۲: ۳۷۷).

مناسک اساساً مبتنی بر این باور بودند که تقلید از یک فعل، به وقوع آن فعل در واقعیت کمک می‌کند؛ اما با افتراق این دو از یکدیگر، مناسک رفته‌رفته به هنر (به‌ویژه نمایش) و اساطیر به ادبیات مبدل شدند. «اسطوره‌آنگاه‌که از مناسک جدا شود به ادبیات مبدل می‌گردد» (سگال، ۱۳۸۹: ۱۲۸)؛ بنابراین تحلیل اساطیر بی‌نیاز از تحلیل مناسک منضم به آن نیست و هر تحلیل اسطوره‌شناختی لاجرم بر سطحی از تحلیل آیینی مشتمل خواهد بود.

### ۲-۲. ایزد وای

یشت پانزدهم از کتاب یشت‌ها، رام یشت، ویژه ایزد ویو (vayu)، وایو، وای یا اندروای و در تعریف و توصیف اوست. روز بیست و یکم ماه نیز به نام او نهاده شده است. وجه این تسمیه بنا بر بندهش چنین است: «روان پرهیزگاران را چون به چینود پل (činvat) گذرد، وای نیکو دست بگیرد و به آن جای سزاوار خویش برد. بدان روی رام خوانده شود که رامش‌بخش به همه آفرینش است» (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۱۱). «رام یشت بازمانده‌ای از یک یشت قدیم در ستایش ویو حاصل شده است» (کریستن‌سن، ۱۳۸۸: ۱۱۴). این ایزد مشترک هندوایرانی که به «وای دوگانه» نیز معروف است، ایزد جو یا فضاست. «کلمه ویو از "وا"»

که به معنی وزیدن است، مشتق شده است» (پورداود، ۱۳۷۷: ۱۳۷). بنا بر بندهشن بخش یکم، ویو نام پهنه کیهانی دو مینوی نیک و بد است و آفرینش سپنت مینوی را از آفرینش انگر مینوی جدا می‌کند. بخش زبرین این جو، فروغ جاودانی و جایگاه اهوره مزداست و بخش زیرین آن تاریکی ابدی و جای اهریمن است. وای آوردگاه میان جهان روشن مینوی و جهان تاریک اهریمنی است. بنا بر نظر دومزیل (Dumezil) اسطوره‌شناس فرانسوی، در قدیمی‌ترین طرح ایزدکده شرق ایران، ویو ایزد آغازین است و سه خویشکاری فرمانروایی، جنگ‌جویی و تغذیه در ذیل آن هستند. ویو نه تنها ایزد آغازین، بلکه (به همراه ایندر ورثرغن) نماینده دومین خویشکاری نیز هست (ویدن‌گرن، ۱۳۸۱: ۱۹).

در یسنای سی که حاوی مسائلی سرنوشت‌ساز در آیین زرتشتی است، به خاستگاه ازلی دنیا و روابط دو مینوی همزاد نخستین اشاره شده است که از میان آن‌ها سپندترین مینو «اشه» را برگزید، اما مینوی دیگر که هواخواه دروج بود بدترین را (اوستا، یسنای ۳۰: فقرات ۳ و ۵). ویدن‌گرن (Geo Widengren) ایران‌شناس سوئدی معتقد است این دو مینوی نخستین، چیزی نیستند مگر تفسیر معنوی از دو مظهر ایزد ویو یعنی باد خوب و باد بد (همان: ۲۸) ایزدی که در دین کهن هندوایرانی ایزدی والا، منشأ همه چیزها و عامل وحدت‌بخش آسمان و زمین بوده است. «وایو در سرودهای ریگ ودا نیز ظاهر شده و سرودی کامل به او اختصاص یافته است. هم در اوستا و هم در ودا او با باد مرتبط است و خدای باد تلقی می‌شود» (زهر، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

همان‌طور که گفته شد، ویو در بردارنده دو مفهوم است: وای نیکو یا درنگ‌خدای و وای بد یا استویهاد (astō vidātav). نخستین، ایزدی سودبخش و اهرمزدی و نگهبان هوای پاک است و دیگری، دیوی زیان‌آور و اهریمنی و مظهر هوای ناپاک. این دو سویه متضاد وایو، یادآور «باد صبا» و «باد دَبور» در فرهنگ و عرفان اسلامی است که در ادامه بیشتر به آن می‌پردازیم.

وای بد همچنین ایزد مردگان خوانده می‌شود. طبق بندهای ۸ و ۹ فرگرد پنجم وندیداد، وای بدتر (= استوویدتو، استویهاد) است که آدمی را به بند افکند، جان را بستاند و از تن جدا کند (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۲۱) و بی آنکه سیری پذیرد، همه آفریدگان را می‌بلعد (تفضلی، ۱۳۹۱: ۲۴). در ادبیات فارسی میانه، استویهاد نام دیگر وای بد است. «استویهاد، که وای بدتر خوانده شود، بر ضد رام است که وای نیکوست» (دادگی، ۱۳۸۵: ۵۵). این واژه در پهلوی به معنای زوال تن یا بخش‌کننده استخوان‌هاست. همچنین در مینوی خرد بخش دوم، بند ۱۱۵ از «وای وه» و «وای وَتر» (وای خوب و بد) سخن رفته است؛ آنجا که وای وتر به همراه دیوان تلاش می‌کنند روان مرده را به دوزخ بکشانند. در بندهش درباره دیو مرگ یا همان وای بدتر چنین آمده است: «استویهاد که وای بدتر است، چون دست بر مردم مالد، بوشاسب (خواب سنگین) آید و چون سایه برافکند، تب آید و چون او را به چشم بینند، جان را از میان برد. او را مرگ خوانند» (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

### ۳. سرشت دوگانه ایزد وای

همان‌طور که اشاره شد این ایزد دارای دو نیمه خوب و بد است که در رام یشت، به تصریح، تنها نیمه نیک او که دشمن دیوان است ستایش می‌شود. وی در کرده یکم رام یشت «بهترین ایزد» نامیده شده است. شخصیت وی در ایران مرموز و معماگونه است؛ آن‌قدر بزرگ و متعالی که هم اهرمزد و هم اهریمن به او متوسل می‌شوند. وای خدای مهم و اسرارآمیزی است که اهوره‌مزدا و نیز انگرمینو برای او قربانی می‌کنند. «او فاتح مطلق است؛ زیرا هر دو آفرینش را مسخر خود می‌کند» (زهر، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

در فقره دوم رام یشت، آفریدگار اهوره‌مزدا بر تخت زرین و با دستان سرشار او را ستایش می‌کند و از او می‌خواهد در شکست آفرینش انگرمینو و پاسداشت آفرینش سپنت‌مینو کامیاب شود. اندروای (وای) زبردست این کامیابی را به او ارزانی می‌دارد و توطئه‌های انگرمینو ناکام می‌ماند. به‌راستی وای چگونه ایزدی است که بر هر دو آفرینش چیرگی دارد و آفریدگار بزرگ اهوره‌مزدا با یاری جستن از او، به‌طور ضمنی به جایگاه بالا و زبردست بودن او اعتراف می‌کند؟

### ۳-۱. وای و خویشکاری جنگاوری

در رام یشت از زبان ایزد وای می‌خوانیم: «از آن روی اندروای نام من است که من هر دو آفرینش، آفرینش سپندمینو و آفرینش انگرمینو را می‌رانم و از آن روی "برهمه‌چیره‌شونده" نام من است، که من بر هر دو آفرینش چیرگی می‌یابم» (اوستا، رام یشت: ۴۳ و ۴۴). وای ایزدی مقتدر است که به‌ویژه هنگام خطر به پیشگاه او نیایش می‌کنند و او جامه نبرد بر تن و مسلح به جنگ‌افزارهای زرین، به تعقیب دشمنان می‌پردازد تا آفریدگان پلید اهریمن را نابود و از آفریدگان نیک اهرمزد پاسداری کند. از این منظر می‌توان او را خدای جنگ و جنگاوران نامید. «ویو که در ابر باران‌زا زندگی می‌آورد و در توفان مرگ، از اسرارآمیزترین خدایان هندوایرانی است. در یکی از متون هندی درباره او آمده است که وی از نفس غول جهانی که دنیا از بدن او ساخته شده، پیدا گشته است» (هینلز، ۱۳۸۲: ۳۴). این ایزد در اصل یک دیو بوده و در ریگ ودا نیز به دفعات مورد ستایش قرار گرفته است و جفت ایندرا محسوب می‌شود.

اندروای در رام یشت نام‌های بزرگ خود را چنین برمی‌شمارد: برهمه‌چیره‌شونده، نیک‌کردار، پیش‌رونده و پس‌رونده، تندترین، نیرومندترین، سبزه‌شکن، چالاک‌ترین چالاکان، دلیرترین دلیران، مقدس، زبردست و... از زرتشت می‌خواهد هنگام جنگ نام‌هایش را بخواند.

طبق مندرجات رام یشت بسیاری از پادشاهان و پهلوانان ایران‌زمین برای پیروزی بر دشمنان خود از وای کمک خواستند و او دعای آنان را اجابت کرده است. پادشاهان و پهلوانانی

چون هوشنگ پیشدادی برای شکست دیوان مزندری و دُرَوَندانِ وَرَنَه [دروغ‌پرستان سرزمین گیلان]، تهمورث برای پیروزی بر همه دیوان و جادوان و پریان و زین نهادن بر اهریمن، جمشید برای اینکه هورچهر و فرّه‌مندترین مردمان باشد و برای داشتن شهریاری آرمانی، اژی‌دهاک سه‌پوزه برای تهی کردن هفت کشور از آدمیان، فریدون برای پیروزی بر اژدهاک و ربودن همسرانش، گرشاسپ دلیر برای کین‌خواهی برادرش و کشتن هیتاسپ از او یاری می‌جویند. قابل توجه است که کیفیت و جهت وزش باد، از عوامل تأثیرگذار در جنگ محسوب می‌شده است. همچنین بنا بر رام یشت، این ایزد به درخواست دوشیزگان پاک برای داشتن شوهران برزمنند جوان و فرزندان دانای، هشیار و خوش‌سخن پاسخ می‌دهد و آنان را کامیاب می‌کند.

#### ۴. پارادوکس وای؛ خنثای مقتدر

وای با وجود اینکه خدای برتر و مطلق محسوب می‌شود، اما هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که حاکی از تسلط و غلبه او بر سپنت مینو و انگر مینو باشد (زهر، ۱۳۸۹: ۲۱۶)؛ درحالی‌که اهوره‌مزدا در فروغ جاودانی زبیرین و انگر مینو در ظلمت ابدی زیرین فرمانروایی دارند، مقرر فرمانروایی وای در خلأ میان این دو قرار دارد و صرفاً آوردگاه خوبی و بدی است. به این علت، باید او را ایزدی بی‌طرف و میانجی دانست. از قضا برزخ که در پهلوی همستگان (همواره یکسان) می‌گویند، در جو واقع است. همستگان به معنی جای درآمیختگی، نام جایی است میان بهشت و دوزخ و روان آنان که کارهای نیک و بدشان برابر باشد، پس از مرگ به آنجا خواهد رفت و تا روز رستاخیز در همان‌جا خواهد ماند. طبق روایت پهلوی، جمشید پس از آمرزش گناهانش، از دوزخ به همستگان برده شد و شاه همستگان شد؛ بنابراین می‌توان گفت «ایزد وای فراتر از کشمکش‌های کیهانی خیر و شر ایستاده و در اساطیر ایران نماد بی‌طرفی است و در خلأ میان دنیای نور و ظلمت جاری است. هم‌آفریننده مرگ است و هم زندگی‌بخش» (هینلز، ۱۳۸۲: ۳۶).

نکته مهمی درباره وای شایسته توجه است: «وای هیچ ارتباطی به تقابل میان دو گروه خیر و شر، که خصیصه بارز زرتشتی‌گری است، ندارد. عنصری که نامش را از آن می‌گیرد، باد است. او بادی قوی، مهاجم، تعقیب‌گر و غافلگیرکننده است و آفرینش، سپند مینو و انگر مینو هر دو را مغلوب و مقهور خود می‌سازد. به هر صورت او از آن نوع ایزدانی نبود که به آسانی با ثنویت حاکم بر کیش زرتشتی همخوانی و سازش پیدا کند.

#### ۴-۱. سرشت دوگانه

شخصیت و ماهیت او در اوستا به دو بخش نیک و بد تقسیم می‌شود» (زهر، ۱۳۸۹: ۲۱۵ و

۲۱۶) و یک بخش به خدمت اورمزد و نیمه دیگر به استخدام اهریمن درمی آید. همچنین در برخی فقرات رامیشت آمده است: «آن چه از تو ای اندروای! که از آن سپند مینو است، را می ستاییم». بر اساس عبارت بالا، تنها آنچه از وای ستایش می شود که متعلق به سپنت مینو است. آشکار است که وای دیگری نیز وجود دارد که از آن اهریمن است. بیت مشهور حافظ دقیقاً یادآور همین معناست که تنها از نیمه موافق و مثبت باد کمک می خواهد و در هنگام طلب باد آن را با قید «شرطه» همراه می کند:

کشتی شکستگانیم ای بادِ شرطه برخیز      باشد که باز بینیم دیدار آشنا را  
(حافظ، ۱۳۸۲: ۴)

«مقصود از شرطه، باد موافق یا مطلق باد نرم ملایم است که از اواسط قرن چهارم هجری ما بین بحریه و ملاحین معمول و مصطلح بوده» (قزوینی، ۱۳۲۶: ۶۵). وای اصل محرک کاینات است و در یشتها همواره با صفت «زبردست» ذکر می شود. «از آنجا که او به عنوان غالب و مقهورکننده هر دو آفرینش توصیف می شود، پس لقب زبردست را از آن خود می سازد. دست را می توان مجاز از قدرت و اثرگذاری دانست. زبردستی وای نشانی از برتری و چیرگی او در میان دیگر ایزدان است. جالب است که در قرآن نیز برای بیان اقتدار بی مانند خداوند، به ویژگی زبردستی او اشاره می شود (قرآن، فتح: ۱۰).

به نظر می رسد اقتدار و اعتبار کم نظیر وای، مانع این می شد که به سرنوشت دیگر ایزدان پیش از زرتشت دچار شود و تنزل مقام یابد. از همین رو او نتوانست در نظام ثنوی زرتشتی همستار یا رقیب مناسبی برای خود بیابد؛ به عبارت دیگر هیچ دیوی آن قدر بزرگ و مقتدر نبود که بتواند در مقابل او بایستد و نقش همستار او را ایفا کند. در این حال، یک راهکار این بود که او خود ماهیتی دوگانه یافته و به دو نیم تقسیم شود. وای خوب به ایزدی سودرسان و مفید و وای بد به دیو مرگ مبدل گردید. این ویژگی وای، در زروان نیز مشاهده می شود که به دلیل اهمیت و عظمت بی بدیل او، هیچ رقیبی یارای هم ارزی و ایستادگی در برابر او را نداشت. زمان و فضا دو ایزد متفاوت بودند که در سطحی بالاتر از دیگر ایزدان ایستاده بودند. آن ها صحنه نبرد و عرصه عمل ایزدان را سامان می دادند. «فضا عنصر لطیفی است که در تمام جهان هستی سریان می یابد و همه چیز را فرامی گیرد و خود عاری از صورت است» (شایگان، ۱۳۸۹: ۲۰۱). همچنین «می توان حدس زد الاهیون زرتشتی عهد ساسانی برای دلجویی از مردمی که زمانی او را به عنوان خدای برتر پذیرفته بودند و در مسیر دگرگون سازی این مسئله قرار داشتند، وای نیک را خلق کرده باشند. وایی که کارش استقبال از ارواحی بود که از چنگ وای بد (رقیب بد او) نجات یافته بودند» (زهر، ۱۳۸۷: ۱۴۵). «وای در ریگ ودا جان ایزدان خوانده شده است و ایرانیان گویا او را دم حیات می دانسته اند که تا این دم را نگاه می دارد سودبخش است، ولی آن دم که آن را باز می گیرد، دهشتناک خواهد بود» (بویس، ۱۳۹۱: ۲۹).



## ۵. ارتباط فضا و زمان

دربارهٔ ارتباط فضا و زمان نظریه‌های بنیادینی در علم فیزیک ارائه شده است. فضازمان (spacetime) یک کمیت پیوسته و درهم تنیده است. فضازمان پیش‌نیاز و لازمهٔ وقوع هر رویدادی است؛ یعنی بستر لازمی است که امکان وقوع هر رویدادی را فراهم می‌کند. وقوع هر رویدادی مستلزم اوست و هر جنبش و تحرکی را بر اساس فضازمان می‌توان توضیح داد؛ چراکه رویدادها عناصر اصلی فضازمان هستند و جز آن هر چه هست، خلأیی ناشناختنی است. همچنین دربارهٔ فضازمان گفته شده است که مستقل از هرگونه مشاهده‌گری است (ویکی‌پدیا، «فضازمان»).

«زمان اساس و زیربنای نظام توالی است، حال آن‌که مکان محمل نظام تقارن بُعدی است. زمان علت فاعلی تقدم و تأخر زمانی و فضا علت فاعلی مدارج قرب و بعد است» (شایگان، ۱۳۸۹: ۵۲۱). «جوهر مکان محمل ارتباطات بُعدی اجسام و علت تکثر و تمایز و پیوستگی و گسستگی و بزرگی و کوچکی آنان است. اگر جوهری مانند مکان نمی‌بود، مقایسه و مقابله‌ای بین بزرگی و کوچکی و ابعاد اشیاء امکان نمی‌داشت و نمی‌توانستیم تقدم و تأخر بُعدی و جهات مختلفی را که به‌موجب آن این اشیا در فضا پراکنده می‌شوند و برحسب تناسبات بُعدی مقابل هم قرار می‌یابند، تعیین بکنیم» (همان: ۵۱۹). از همین روست که میان ایزد وایو و زروان مناسبات مهمی وجود دارد و این دو، ایزدانی هستند که با موضوع «سرآغاز» و «سرانجام» ارتباط دارند. «اودموس رودسی (Eudemus of Rhodes) فیلسوف و تاریخ‌نگار یونانی (۳۷۰ پ.م) آشکارا دربارهٔ زمان یا مکان بسان پدر دو بن آغازین گواهی داده است» (بنونیست، ۱۳۵۴: ۱۰۶). حال پس از آشنایی مختصر با وای، ایزد بزرگ ایران باستان، به بررسی جایگاه «باد» در مثنوی و مناسبات آن با این ایزد خواهیم پرداخت.

## ۶. جایگاه باد در مثنوی

### ۶-۱. کارکرد دوگانهٔ باد

واژه «ریح» در زبان عربی معادل واژهٔ باد فارسی است. در قرآن، که مهم‌ترین منبع الهام مولاناست، به پدیدهٔ «باد» اشارات متعددی شده است. در قرآن به بادهای مهلک و مخرب اشاره شده است که معمولاً ابزار تنبیه و مجازات گناهکاران بوده است. مشابه آنچه در بندهشن آمده است که وای سلاح زروان و هرمزد است (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۱۱). باد در قرآن مانند یشت‌ها کارکردی دوگانه دارد: هنگامی که مصداق مجازات و عذاب الهی است، معمولاً به شکل مفرد به‌کاررفته است: «و فی عادٍ اِذْ اَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ» (قرآن، ذاریات: ۴۱) و هنگامی که واژهٔ «ریاح» به‌صورت جمع استفاده شده است، اغلب به جنبه‌های مثبت و مفید باد اشاره دارد؛ بنابراین این پدیدهٔ طبیعی دو خصوصیت مفید و زیان‌آور دارد. در آیهٔ

۱۰ سوره یونس به کارکرد دوگانه باد اشاره شده است که هم می‌تواند سبب حرکت کشتی و شادی مردم شود (ریح طیبه) و هم می‌تواند آنان را گرفتار امواج بلا کند (ریح عاصف). مولانا بارها و به مناسبت‌های گوناگون به کارکرد دوگانه باد اشاره کرده است:

همچنین این باد را یزدان ما  
باز هم آن باد را بر مؤمنان  
کرده بُد بر عاد همچون ازدها  
کرده بُد صلح و مراعات و امان  
(مولانا، ۱: ۷-۳۳۳۶)

یا در جای دیگر می‌گوید:

باد را حق گه بهاری می‌کند  
بر گروه عاد صرصر می‌کند،  
در دیش زین لطف عاری می‌کند  
باز بر هودش معطر می‌کند  
مر صبا را می‌کند خرّم قدوم  
(مولانا، ۴: ۴-۱۳۲)

و باز در جای دیگر می‌خوانیم:

باد گوید: پیکم از شاه بشر  
گه خبر خیر آورم، گه شور و شر  
(مولانا، ۶: ۴۶۹۱)

## ۲-۶. باد و کارکرد جنگی

در مثنوی، باد شخصیتی مُدرک و واقف به حق و حقیقت است که گنهکاران را از بی‌گناهان تمیز می‌دهد و کارکردی جنگاورانه دارد که گاه به سود مؤمنان وارد جنگ می‌شود:

گر نبودی واقف از حق جان باد  
هود گرد مؤمنان خطی کشید  
هر که بیرون بود زان خط، جمله را  
فرق کی کردی میان قوم عاد؟  
نرم می‌شد باد کآنجا می‌رسید  
پاره‌پاره می‌گسست اندر هوا  
(مولانا، ۱: ۵-۱۵۳)

در ابیات زیر، دربارهٔ بینش و بصیرت باد چنین می‌گوید:

باد را بی چشم اگر بینش نداد،  
چون همی دانست مؤمن از عدو؟  
فرق چون می‌کرد اندر قوم عاد؟  
چون همی دانست می را از کدو؟  
(مولانا، ۴: ۳-۲۴۱۲)

پیش‌تر اشاره کردیم که طبق مندرجات رام‌یشت بسیاری از پادشاهان و پهلوانان ایران زمین برای پیروزی بر دشمنان خود از وای کمک خواستند و او دعای آنان را اجابت کرده است. در ابیات فوق نیز به آگاهی باد و نقش او در شکست دشمنان اشاره شده است. چه بسیار که در نبردهای دشوار، نیروی باد به سود مؤمنان می‌وزیده است؛ مانند تندبادی که در جنگ احزاب بر سپاه مشرکان وزید و آنان را از جنگ با مسلمانان بازداشت (قرآن، احزاب:

۳۳ و ۹)؛ بنابراین باد در سنت‌های اسلامی هم از مظاهر رحمت خداوندی و هم از مصادیق عذاب الهی شمرده می‌شود که قوه تشخیص دارد و می‌تواند خوب را از بد تمیز دهد. باد نیرویی مهیب و هراسناک است تا آنجا که گاه باید از خشم و خروشش به درگاه خداوند پناه برد. فقهای شیعه خواندن نماز آیات را هنگام وزش بادهای شدید به رنگ‌های سیاه و سرخ، واجب دانسته‌اند (بهجت، ۱۳۷۸: ۲۴۱)؛ بنابراین باد در مثنوی همچون یشت‌ها، کارکرد دوگانه دارد، ذی‌شعور است و یاور مؤمنان و دشمن کافران است و از این جهت میان مطاوی مثنوی و رام‌یشت هماهنگی دقیقی وجود دارد.

### ۳-۶. باد و ملک سلیمان

داستان پادشاهی سلیمان و جایگاه باد در آن، همواره منبع الهام و خیال‌پردازی شاعران بوده است. حافظ با ایهامی بسیار ظریف به رابطه باد و سلیمان اشاره می‌کند: نهایت اقتدار سلیمان این است که باد را در دست [= اختیار] دارد و نهایت افلاس شاعر شیرازی نیز همین است که جز باد چیزی به دست ندارد. می‌بینیم که باد رمز «همه چیز» و «هیچ چیز» است:

حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد  
یعنی از وصل تو اش نیست بجز باد بدست  
(حافظ، ۱۳۸۲: ۲۰)

بسیار جالب است هنگامی که سلیمان خواستار حکومتی بی‌مانند شد که هیچ‌کس را پس از او سزاوار نباشد،

رَبِّ هَبْ لِي مِنْ سُلَيْمَانَ آمَدَه است  
که مده غیر از مرا این ملک و دست  
(مولانا، ۱: ۲۶۰۴)

خداوند «باد» را در اختیار او گذاشت که به فرمان او به نرمی می‌وزید: «فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ» (قرآن، ص: ۳۵ و ۳۶)؛ بنابراین می‌توان تسخیر باد را مهم‌ترین رمز و نشانه پادشاهی آرمانی دانست. ارتباط میان باد و پادشاهی سلیمان، ارتباطی بسیار معنادار و قابل تأمل است. باد به‌عنوان یکی از قوی‌ترین مظاهر هستی، از دیرباز نماد و نشان استیلا و چیرگی بوده است و تسلط بر باد را می‌توان به‌منزله اوج اقتدار پادشاهی افسانه‌ای چون سلیمان تفسیر کرد.

در آیه ۴۶ سوره انفال، باد معادل قدرت، هیبت و شکوه به کاررفته است؛ چراکه امری نافذ در همه اشیا و امور است: «و لا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذَهَبَ رِيحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (قرآن، انفال: ۴۶). همچنین در مثنوی بارها به ارتباط و تلازم پرچم و باد اشاره شده است. برپا بودن پرچم، نماد پیروزی بوده است و تا به امروز به معنای استیلا و غلبه به کار می‌رود. جالب است که بنا بر رام‌یشت، تهمورث برای پیروزی بر دیوان و

پریان و زین نهادن بر اهریمن ایزد باد را نایش می‌کند. همان‌طور که سلیمان پادشاه باها بر دیوان تسلط داشت و آن‌ها را در ساخت معبد به کار گرفت. در هر دو داستان میان باد و تسلط بر دیوان ارتباطی ویژه وجود دارد.

باد حمال سلیمانی شود بحر با موسی سخندانی شود  
(مولانا، ۳: ۱۰۱۵)

## ۷. معانی عرفانی باد

باد در ادبیات عرفانی از یک‌سو به معنی فیض الهی و امدادات غیبی و از سوی دیگر به معنی غرور و خودخواهی آمده است. باد در مصطلحات عرفانی بر دو معنای مخالف دلالت دارد. «باد صبا» اشارت است به نفحات رحمانی که از مشرق روحانیات می‌آید (سجادی، ۱۳۸۳: ۹-۱۷۸) و «باد دبور» در اصطلاح صولتی است که موجب هوای نفس و استیلاي آن است و از سوی غرب و طبیعت جسمانی می‌آید. دبور در مقابل باد صباست که از مشرق می‌آید و سبب استیلاي روح می‌گردد و از همین رو پیامبر فرمود: «نُصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور» (الکاشانی، ۱۹۹۲: ۷۰). همچنین در اصطلاحات صوفیان واژه «نسیم» هم آمده است که تجلی جمال الهی و رحمت متواتر نفس رحمانی است (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۶۱).

باد رمز تحول و دگرگونی است. مولانا وزش باد فکرت از دو جهت متفاوت را دلیل تغییر احوال عارف می‌داند. فکر اگر از عالم وحدت باشد «صبا» یا باد مشرقی و اگر از عالم کثرت باشد «دبور» یا باد مغربی است. در تعالیم عرفانی نیز مشخصاً به خصلت دوگانه باد اشاره شده است:

این بدن مانند آن شیر علم فکر می‌جناند او را دم‌به‌دم  
فکر کان از مشرق آید، آن صباست و آن‌که از مغرب، دبور با و باست  
مشرق این باد فکرت دیگر است مغرب این باد فکرت زان سر است  
(مولانا، ۴: ۳۰۵۴)

یکی از زمینه‌های بسیار مهم تفسیر عرفانی باد، آیه‌ای در سوره‌های «حجر» و «ص» است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (قرآن، حجر: ۲۹ و ص: ۷۲). این آیه بستر تفاسیر عرفانی مهمی بوده و مولانا نیز توجه ویژه‌ای به این آیه داشته است. خاصیت حیات‌بخشی باد و وساطت باد در امر آفرینش به‌روشنی در این آیه بیان شده است. در جای دیگر می‌خوانیم خداوند جهان را با کلمه «کن» آفرید: «اذا ارادَ شَيْءٌ أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (قرآن، یس: ۸۲). می‌دانیم منشأ کلام، نفس است و نفس همان نفخه است. «نفخت فیهِ من رُوحی»؛ یعنی حق تعالی با کلام و نفخه‌اش در عالم ظهور کرد؛ یعنی کل عالم ممکنات و کل هستی از ملک و ملکوت، از عرش تا فرش، از ذره تا کهکشان، همه

هستی کائنات تو گویی که نفخه الهی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵: ۹۵). مولانا در مثنوی بارها به این آیه اشاره می‌کند:

چون نَفَخْتُ بودم از لطف خدا  
نفخ حق باشم ز نای حق جدا  
(مولانا، ۳: ۳۹۳۴)

نفخ او این عقده‌ها را سخت کرد  
تا "نفخت فیهِ مِنْ رُوحِی" ترا  
جز به نفخ حق نسوزد نفخ سحر  
پس طلب کن نفخه خلاق فرد  
وارهانند زین و گوید برتر آ  
نفخ قهر است این و آن دم نفخ مهر  
(مولانا، ۴: ۳۲۰۲-۴)

مولانا نفخه حق را ودیعه‌ای الهی و تعالی‌بخش می‌داند و دیگر بار به ماهیت دوگانه این نفخه اشاره می‌کند:

فرق بسیار است بین النفختین  
این حیات از وی برید و شد مضر  
این دم آن دم نیست کآید آن به شرح  
این همه زین است و آن سر جمله شین  
وان حیات از نفخ حق شد مستمر  
هین برآ زین فعر چه بالای صرح  
(مولانا، ۵: ۱۵۵۳-۵)

مهم‌تر از همه اینکه مثنوی حکایت نای بریده از نیستان و ناله و نفیر انسان دورافتاده از اصل خویش است که تنها به دم نایی بانگ خواهد زد و بدون آن دم، نوایی در کار نخواهد بود. آن دم، نایی است که نوای نی را ایجاد می‌کند، همچون آن دم الهی که گل انسان را حیات بخشید؛ به عبارت دیگر مثنوی معنوی نیز محصول همان نفخه و دم الهی است که مولانا را به سخن آورده است.

## ۸ دم عیسی

پیش‌تر از قول مری بویس نقل کردیم که ایزد وای، جان ایزدان و دم حیات است. «در دیدگاه جاندارانگاران انسان ازلی، باد جوهری از جان بوده که در اجزای بی‌جان طبیعت دمیده می‌شده است» (قائمی و دیگران، ۱۳۸۸: ۷۰). در سوره مریم آمده است: پس روح خود را به سوی او فرستادیم تا به شکل بشری خوش‌اندام بر او نمایان شد و گفت من فرستاده پروردگار توأم برای اینکه به تو پسری پاکیزه ببخشم که فرمان خدا چنین است و او نشانه و رحمتی از سوی خدا خواهد بود. پس مریم به عیسی آبستن شد (قرآن، مریم: ۱۷-۲۲). تقریباً بیشتر مفسران (از جمله طوسی، طبرسی، طباطبایی و...) روح متمثل در آیه فوق را به جبرئیل تعبیر کرده‌اند که ماهیتی روحانی است و با دمیدن در مریم باعث باروری او و تولد عیسی شد. در انجیل نیز مکرر آمده است که مریم توسط روح‌القدس آبستن شد (انجیل، متی: ۱/ ۲۴-۱۸). دم حیات‌بخش جبرئیل، واسطه دم خداوند است و

از این رو تولد عیسی مسیح به تولد آدم ابوالبشر شبیه است. در جای دیگر قرآن آمده است: «... فَفَخَنَّا فِيهَا مِنْ رَوْحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (قرآن: انبیا: ۹۱). آیات و تفاسیر فوق الهام بخش بسیاری از شعرا و البته مولانا بوده است:

روح کی گشتی فدای آن دمی      کز نسیمش حامله شد مریمی؟  
(مولانا، ۶: ۳۸۵۶)

خاقانی نیز بارها به این مضمون اشاره کرده است از جمله در بیت زیر:

جبریل وار باد معانی به فرّ او      در آستین مریم خاطر دمیده ام  
(خاقانی: ۶۴۷)

بنا بر آیات مذکور، عیسی مسیح کسی است که خداوند او را از روح و دم خود آفریده و از همین روست که او را پسر خدا می دانند. آفرینش او در واقع بازسازی رویداد ازلی آفرینش انسان و ماجرای «نفخت فیه من روحی» است که طبق آن خداوند با دمیدن در گل انسان، به او جان بخشید. بنا بر روایات نفخه یا دم، واسطه آفرینش بزرگ خداوند است. از این سو، عیسی که حامل نفخه الهی است، می تواند به واسطه دم خود به مردگان جان ببخشد و آنان را از قبر بیرون بیاورد و مرغ گلی بیجان را به پرنده ای جاندار مبدل کند. اینکه عیسی این کار را با دمیدن انجام می دهد بسیار قابل تأمل است، نه با لمس کردن یا نگاه کردن یا به طریق دیگر؛ اما تأکید به اینکه عیسی با دمیدن در پرنده ای گلی او را زنده کرد (قرآن، مائده: ۱۱۰)، به کارکرد حیات بخش «دم» ارتباط دارد. دم عیسی در ادب فارسی همواره رمز حیات بخشی و احیاگری بوده است؛ چراکه دم عیسی اساساً همان دم خداوند است:

صد هزاران طب جالینوس بود      پیش عیسی و دمش افسوس بود  
(مولانا، ۱: ۵۲۸)

تا دم عیسی ترا زنده کند      همچو خویشت خوب و فرخنده کند  
(همان: ۱۹۱۰)

آغاز و انجام داستان آفرینش انسان، با نفخه و دم سر و کار دارد. «چهار نفخ است از اول عمر تا به آخر عمر. یکی نفخ روح است و یکی نفخی است تا اوصاف ذمیمه و اخلاق ناپسندیده بمیرند و یکی نفخی است تا اوصاف حمیده و اخلاق پسندیده زنده شود و یکی نفخی است که روح از قالب جدا می شود و قالب خراب می گردد» (نسفی، ۱۳۹۰: ۱۲۱). ماجرای خلقت انسان با دمیدن نفخه الهی در گل خشک آغاز می شود و با نفخه ای دیگر هم پایان خواهد یافت. بنا بر روایات، اسرافیل فرشته شیپورزن با دمیدن در صور مردگان را زنده خواهد کرد. نفخ صور مقدمه رستاخیز و رمزی است از پایان کار انسان در جهان. در آیه ۶۸ سوره زمر می خوانیم: «در صور دمیده می شود، پس هر که در آسمانها و هر که

در زمین است بیهوش درمی‌افتد، مگر کسی که خدا بخواهد سپس بار دیگر در او دمیده می‌شود و به ناگاه مردمان برخاسته و صحرای محشر را می‌نگرند.

همچو اسرافیل کاوازش به فن      مردگان را جان درآرد در بدن  
سازد اسرافیل روزی ناله را      جان دهد پوسیده صد ساله را  
(همان: ۱۹۱۶ و ۱۹۱۸)

در جای دیگر مولانا اولیای الهی را به اسرافیل تشبیه می‌کند که دل‌های مرده را از غفلت می‌رهانند و زندگی می‌بخشند:

هین که اسرافیل وقت اند اولیا      مرده را زیشان حیات است و حیا  
(همان: ۱۹۳۰)

می‌بینیم که باد در مثنوی عنصری است که با آغاز و انجام و با مرگ و حیات ارتباط دارد. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم ایزد وای با سرآغاز و سرانجام ارتباط دارد و همچنین با مرگ و حیات. در این فقره نیز محتوای مثنوی و اوستا اختلاف چندانی با هم ندارند و همدیگر را تأیید می‌کنند.

## ۹. باد؛ زندگی و مرگ

قرآن، بادی که کشتی را به حرکت درمی‌آورد، باد بشارت‌آور و رحمت‌بخش می‌داند (قرآن، روم: ۴۶ و شوری: ۳۳)؛ بادی مژده‌رسان نوید باران است و سرزمین‌های مرده را زنده می‌کند (قرآن، اعراف: ۵۷). همچنین در آیات مختلف (قرآن، روم: ۴۸ و فاطر: ۹ و حجر: ۲۲) باد و باران مظاهر رحمت الهی‌اند که زمین مرده را زنده می‌کنند و این موضوع مکرراً به رستاخیز و زنده کردن مردگان به دست خداوند تشبیه شده است.

پیش‌تر گفتیم که طبق باورهای اسلامی، در روز رستاخیز فرشته مقرب اسرافیل با دمیدن در شیپور مردگان را زنده می‌کند. همچنین اشاره کردیم که ایزد وای نیز نقش مهمی در وقایع رستاخیز دارد و «بعد از فرشکرد [رستاخیز] که در پایان جهان رخ می‌دهد، وای تبدیل به مکانی برای ارواح پالایش‌شده می‌شود» (زهر، ۱۳۸۷: ۱۴۳) و از روان درگذشتگان دستگیری می‌کند. «روان پرهیزگاران را چون به چینود پل گذرد، وای نیکو دست برگیرد و به آن جای سزاوار خویش برد. بدان روی رام خوانده شود که رامش‌بخش به همه آفرینش است. نیز هنگامی که وای بدتر جان را از تن بزند، او که وای نیکوست آن را بپذیرد و خرسندی دهد» (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۱۱). همچنین اشاره شد که بنا بر کتاب بندهش استویهاد یا وای بد، همان مرگ است. می‌بینیم که هر دو بخش ایزد وای، به‌نوعی با مسئله مرگ درگیر است. مولانا با اشاره به حدیث پیامبر باد را عامل زندگی و مرگ طبیعت می‌داند که در بهار و خزان دو نقش متفاوت ایفا می‌کند:

گفت پیغمبر ز سرمای بهار      تن میوشانید یاران زینهار  
زانکه با جان شما آن می‌کند      کان بهاران با درختان می‌کند  
لیک بگریزید از سرد خزان      کان کند کاو کرد با باغ و رزان  
(مولانا، ۱: ۸-۲۰۴۶)

باد نقش مهمی در عذاب و نابودی کافران، از جمله اقوام عاد و لوط داشته است و هم  
انذار و تهدیدی بالقوه برای کفرورزی انسان است که هرگز از او ایمن نمی‌توان بود  
(قرآن، الاسرا: ۶۸ و ۶۹) و (قرآن، ملک: ۱۷). مولانا درجایی اجل را به باد تشبیه می‌کند:

همچنین باد اجل با عارفان      نرم و خوش همچون نسیم یوسفان  
(مولانا، ۱: ۸۶۰)

در رباعیات خیام نیز ترکیب باد اجل آمده است:

زان پیش که ناگه شود از باد اجل      پیراهن عمر ما چو پیراهن گل

#### ۱۰. عظمت غیرعادی باد در مثنوی

ایرانیان از عهد باستان متوجه قدرت نامرئی باد بوده‌اند و گفته شده است که قدیمی‌ترین  
روش استفاده از نیروی باد به ایران باستان بازمی‌گردد. ایرانیان باستان با اختراع آسیاب‌های  
بادی یا آسیاب‌ها، چرخ چاه را به گردش درآوردند و آب را به سطح کشتزارها رساندند  
(فتاحی و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۷). همچنین ایرانیان باستان در کشتی‌رانی، که بنا بر شاهنامه از  
عهد جمشید در ایران بوده است، از بادبان و نیروی باد سود می‌برده‌اند؛ لذا باد از عهد  
باستان نقش مهمی در پیشرفت و بهبود زندگی ایرانیان داشته است. باد در تمثیل‌های مولانا  
جایگاهی مسلط و غالب دارد و همواره از او به‌عنوان نیرویی مقتدر اما «پنهان» یاد می‌شود  
که در همه‌جا نافذ و روان است. مولانا در بیان ضعف انسان در برابر قضا و خواست  
خداوند، از تمثیل تندباد و برگ کاه کمک می‌گیرد:

عشق قهار است و من مقهور عشق      چون شکر شیرین شدم از شور عشق  
برگ کاهم پیش تو ای تندباد      من چه دانم که کجا خواهم فتاد؟  
کاه برگی پیش باد آن‌گه قرار      رستخیزی و آنگهانی عزم کار  
(مولانا، ۶: ۳-۹۰۲ و ۹۰۷)

مولانا در تمثیلی دیگر باد را نماد وجود مطلق اما ناپیدایی می‌داند که هستی همه از آن  
اوست:



ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما،  
ما همه شیران ولی شیر علم  
حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد  
باد ما و بود ما از داد توست  
لذتِ هستی نمودی نیست را  
تو وجود مطلقِ فانی‌نما  
حمله‌شان از باد باشد دم به دم  
آن‌که ناپیداست از ما گم مباد  
هستی ما جمله از ایجاد توست  
عاشق خود کرده بودی نیست را  
(مولانا، ۱: ۶-۶۰۲)

در این ابیات بر ویژگی ناپیدایی باد تأکید شده است. در میان عناصر اربعه، باد تنها عنصر نادیدنی و درعین حال همه‌جایی است و همین ویژگی «نامرئی بودن» او را مرموزتر جلوه می‌دهد. البته می‌توان این‌طور گفت که این صرفاً یک تمثیل است و باد در اینجا کارکردی استعاره‌ای دارد؛ باین‌حال نوع تعریف مولانا از باد قدری غیرطبیعی و فراتر از کارکرد تمثیلی محض به نظر می‌رسد. مولانا باد را «جانِ جهان» می‌داند:

این چه باد صرصرست از آسمان پویان شده؟  
مخلص کشتی به باد و غرقه کشتی به باد  
صد هزاران کشتی از وی مست و سرگردان شده  
هم بدو زنده شده است و هم بدو بی‌جان شده  
(مولانا، غزلیات: ۲۳۷۰)

مولانا باد را بر دیگر عناصر (خاک، آتش و آب) مرجح می‌داند و او را عامل اصلی و انگیزه‌ محرک سایر عناصر می‌داند:

عشق گوید راست می‌گویی، ولی از خود مبین  
من چو بادم تو چو آتش، من تو را انگیختم  
(همان: ۸۳۷)

همان‌طور که در ابیات زیر خواهیم دید مولانا باد را بر خاک برتری می‌دهد و او را عالی‌نژاد می‌خواند. «باد بر خلاف خاک که پرحجم‌ترین و بی‌تحرک‌ترین عنصر طبیعت است، پرتکاپوترین و درعین حال نامرئی‌ترین عناصر طبیعت به شمار می‌رفته است. از همین جهت است که شباهت عجیبی به جان می‌یابد» (قائمی و دیگران، ۱۳۸۸: ۷۰). انتخاب باد برای ایفای چنین نقشی، چندان اتفاقی به نظر نمی‌رسد:

این جهان نیست، چون هستان شده  
خاک بر باد است و بازی می‌کند  
اینکه بر کارست، بی‌کار است و پوست  
خاک همچون آلتی در دست باد  
چشم خاکی را به خاک افتد نظر  
و آن جهان هست، بس پنهان شده  
کژنمایی پرده‌سازی می‌کند  
و آنکه پنهان است، مغز و اصل اوست  
باد را دان عالی و عالی‌نژاد  
بادبین چشمی بود نوعی دگر  
(مولانا، ۲: ۴-۱۲۸۰)

باوجود غیبت از انظار، باد عامل اصلی رویدادها و تحرکات ظاهری است و از این جهت نماد بسیار مناسبی برای تبیین قدرت خداوند به نظر می‌رسد. در جای دیگر باد را جان

جان و رمز عالم غیب می‌داند که جهان در ید قدرت او، مقهور و بی‌اختیار است و گویا معادل خداوند به کار رفته است:

<p>عاجزی پیشه گرفت و داد غیب                  گه درستش می‌کند، گاهی شکست                  گه گلستانش کند، گاهیش خار                  در اسب در جولان و ناپیدا سوار                  جان‌ها پیدا و پنهان جانِ جان                  (همان: ۴-۱۳۰۰)</p>	<p>این جهان چون خس به دست باد غیب                  گه بلندش می‌کند، گاهیش پست                  گه یمینش می‌برد، گاهی یسار                  دست، پنهان و قلم بین خط‌گزار                  تیر پَران بین و ناپیدا کمان</p>
--	--

همچنین میل و آهنگ ذاتی باد به سوی بالا را به دلیل ماهیت آسمانی و برتر او می‌داند:

<p>که بود آهنگ هر دو بر علو                  در میان حوض یا جویبی نهی                  که دلش خالی است و در وی باد هست                  ظرف خود را هم سوی بالا کشد                  (مولانا، ۴ : ۲۷۰۱-۲۶۹۸)</p>	<p>باد جنس آتش است و یار او                  چون ببندی تو سر کوزه تهی                  تا قیامت آن فرو نآید به پست                  میل بادش چون سوی بالا بود</p>
---	---

<p>از دل پر باد فوق آب رفت                  بر سر آب جهان ساکن بود                  ملک در چشم دل او لاشی است                  پر کنش از باد کبر من لدن                  (مولانا، ۱ : ۹۹۰-۹۸۷)</p>	<p>کوزه سربسته اندر آب زفت                  باد درویشی چو در باطن بود                  گرچه جمله این جهان ملک وی است                  پس دهان دل ببند و مهر کن</p>
--	--

که مشخصاً در ابیات فوق مراد از باد، باد استغنا و رهایی از تعلقات دنیوی است که سبب عروج و بالا رفتن انسان می‌شود. از قضا در زادسپرم نیز دل، جایگاه باد خوانده شده است و باد به جان که تن را بجنانند، تشبیه شده است (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۹ و ۴۶). در تمثیلی دیگر نیز عاشق حق را به پشه و خداوند را به باد تشبیه می‌کند:

<p>پشه بگرفت آن زمان راه گریز                  خود سیاه این روز من از بود اوست                  کو برآرد از نهاد من دمار                  چون خدا آمد شود جوینده لا                  لیک ز اول آن بقا اندر فناست                  کل شیءِ هالک الا وجهه                  (مولانا، ۳ : ۶۰-۴۶۵۴)</p>	<p>باد چون بشنید آمد تیز تیز                  گفت ای شه مرگ من از بود اوست                  او چو آمد من کجا یابم قرار؟                  همچنین جویای درگاه خدا                  گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست                  عقل کی ماند چو باشد سرده او</p>
--	---

در جای دیگر از تمثیل پشه و باد برای بیان مسئله حدوث و قدم سود جسته است و باد

را اصل قدیم و مطلق معرفی می‌کند:

پس چه داند پشه ذوق باده‌ها	پشه بگریزد ز باد باده‌ها
پس کجا داند قدیمی را حدث؟	چون قدیم آید، حدث گردد عبث
چون که کردش نیست، هم‌رنگش کند	بر حدث چون زد قدم دنگش کند
(مولانا، ۵: ۴-۱۳۱۲)	

در دفتر چهارم نیز در ماجرای «قصه خیانت کردن عاشق و ...» از قول عاشق گستاخ می‌خوانیم:

آب حاضر تشنه‌ای همچون منی	گفت آخر خلوت است و خلق نی
کیست حاضر کیست مانع زین گشاد؟	کس نمی‌جنبد در اینجا جز که باد
(مولانا، ۴: ۳-۱۲۲)	

در ابیات فوق باد را می‌توان آشکارا نماد خداوند دانست و به جای باد واژه خداوند را قرار داد.

#### ۱-۱۰. یک تفاوت مهم

با همه تکریم و تعظیمی که در مثنوی از عظمت و اقتدار باد می‌شود، مولانا تصریح می‌کند که او هیچ قدرتی از خود ندارد و زیردست خداوند است و بی‌اذن او کاری از پیش نمی‌برد:

مایه زو یابند، هم دی هم بهار	بلکه خاک و باد و آب و هر شرار
(همان: ۱۱۷۶)	
کرده بد بر عاد همچون ازدها	همچنین این باد را یزدان ما
کرده بد صلح و مراعات و امان	باز هم آن باد را بر مؤمنان
(مولانا، ۱: ۷-۳۳۳۶)	
باد جنبانی است اینجا بادران	باد را دیدی که می‌جنبد بدان
(مولانا، ۴: ۱۲۵)	
کی جهد بی مروحه آن بادران	کل باد از برج باد آسمان
(همان: ۱۴۲)	
که فرستد باد ربُّ العالمین	پس همه دانسته اند آن را یقین
اینکه با جنبنده، جنباننده هست	پس یقین در عقل هر داننده هست
(همان: ۳-۱۵۲)	

در مورد اخیر، میان مندرجات مثنوی و اوستا تفاوتی اساسی وجود دارد. در اوستا هنوز بقایای استقلال و اقتدار ایزدان باستانی همچون وایو جلب نظر می‌کند؛ به عبارت دیگر

در اوستا شاهد تداوم خویشکاری ایزدان، تحت تسلط نسبی اهورامزدا هستیم به طوری که گویا اهورامزدا هنوز کاملاً زمام امور را در دست نگرفته است؛ اما در مثنوی مولانا، در جهان یک حقیقت بیش نیست و هستی یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد. «مولانا تأکید زیادی بر مسئله وحدت دارد و این وحدت و یگانگی جهان و وجود را با تمثیل‌های مختلف بیان می‌کند» (بهنام‌فر، ۱۳۸۷: ۳۰۶) تا آنجا که مثنوی را «دکان وحدت» می‌نامد (مولانا، ۱۵۲۸: ۶). از منظر مولانا حقیقت وجود در عین وحدت ذاتی، به جهت تجلی، کثرت عرضی دارد. از این منظر، وحدت مقوله‌ای است مربوط به ذات خداوند و کثرت مقوله‌ای است عارضی. مولانا شک در وحدت را ناشی از «احولی» و خطای دید می‌داند:

گر بگویی احولی را مه یکی است، گویدت این دوست و در وحدت شکی است  
(مولانا، ۲: ۳۶۳۷)

احولی چون دفع شد، یکسان شوند دو سه گویان هم یکی گویان شوند  
(مولانا، ۱: ۳۱۲)

مولانا از حیث مشرب، وحدت وجودی است البته از نوع معتدل. پس از نظر او وجود عین وحدت است (زمانی، ۱۳۸۳: ۶۳)

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب  
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره  
کنگره ویران کنید از منجینق تا رود فرق از میان این فریق  
(همان: ۹-۶۸۷)

بنابراین عنصر باد علی‌رغم همه این تکریم و تعظیم‌ها، مطیع و زیرستِ بادران یا بادجنبان است و از خود هیچ اراده و اختیار بل اصالت و حقیقتی ندارد.

## ۱۱. نتیجه‌گیری

پس از ظهور زرتشت، ایزد وای اقتدار و اهمیت خود را به‌تمامی از دست نداد و همین مقاومت، سبب شد در ایزدکده ایرانی به ایزدی متفاوت و ناهماهنگ تبدیل شود. می‌دانیم که پس از ظهور زرتشت خدایان بزرگ ایران باستان، به ایزدان درجه دو و پیشکاران اورمزد تبدیل شدند؛ اما این قاعده درباره ایزد وای صدق نمی‌کند. بنا بر یشت‌ها او ایزدی مقتدر است که بر هر دو آفرینش چیرگی دارد و حتی گاه اهورامزدا را آفریدگار از او یاری می‌جوید. اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که اهورامزدا خدای بزرگ آیین زرتشتی است که با هیچ توجیهی نمی‌تواند زیردست خدای دیگری قرار بگیرد؛ اما وجود ایزدان زیردستی چون وای [و زروان] این باور بنیادین زرتشتی را به چالش می‌کشد و گاه امتیاز قادر مطلق بودن را از او سلب می‌کند.

اما در مثنوی، با وجود تمام تعاریف بی‌نظیری که از عظمت و علو باد می‌شود، هرگز چنین اشکالی پیش نمی‌آید؛ چه خداوندی که در آموزه‌های عرفانی مطرح می‌شود، قدرتی مطلق و بلامنزاع است که هیچ نیازی به مساعدت و معاونت پدیده‌های طبیعی چون باد ندارد و آن‌ها صرفاً ابزار و وسایط بی‌اختیارند و مأمور اجرای فرامین الهی. برخلاف برخی آموزه‌های ایرانی که فضا [باد] و زمان بر هر آفرینشی مقدم هستند و زمینه آفرینش را برای خدایان فراهم می‌کنند، در عرفان مولانا به تبع تعالیم قرآنی، پدیده‌های طبیعی از جمله باد، هیچ استقلال و قدرت مستقلی ندارند و تابع محض اراده و امر خداوند هستند؛ لذا می‌توان گفت نگرش عرفانی، شکل منسجم‌تر نمونه اساطیری است که اشکالاتی از نوع «وای» را به‌طور کامل رفع کرده و توحید متکامل‌تری ارائه می‌دهد. با وجود همه شباهت‌هایی که در مقاله ذکر شد، باید گفت نگرش توحیدی مولانا بیش از هر چیز از اسلام و قرآن نشئت گرفته است و هیچ نشانه آشکار و معناداری از اثرپذیری مولانا از آموزه‌های ایران باستان وجود ندارد؛ اما شباهاتی که در این مقاله بررسی کردیم، بیش از آن است که نادیده گرفته شود. درست است که تماثل باد نزد مولانا بیشتر به قرآن و نگرش‌های اسلامی بازمی‌گردد، اما به زعم نگارنده، وجود این شباهت دقیق و متناظر، ناشی از نوعی اثرپذیری غیرمستقیم و منبعث از ناخودآگاه جمعی ایرانی درباره این ایزد فراموش شده است؛ بنابراین می‌توان گفت اگرچه مولانا به‌طور آگاهانه و عامدانه هیچ چشم‌داشتی به تعالیم ایرانی نداشته است، با این حال به‌عنوان یک ایرانی فرهیخته که همواره در معرض ناخودآگاه جمعی ایرانی بوده است، نتوانسته از تأثیر و نفوذ این ایزد از یادرفته و این پدیده قدرتمند برکنار بماند و می‌توان بقایای این بزرگداشت را در جای جای مثنوی دید.

#### کتابنامه

- قرآن، (۱۳۹۰). ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۵). آثار و اندیشه‌های دکتر دینانی. وبسایت شخصی. [دسترسی ۲۰ آذر ۱۳۹۵]. <<http://com.dinani-ebrahimi/>>
- باقری، معصومه. (۱۳۸۸). «اکوان دیو و وای اسطوره باد». *مطالعات ایرانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. ش ۱۶. صص ۱۳۳-۱۴۰.
- بنونیست، امیل. (۱۳۵۴). *دین ایرانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بویس، مری. (۱۳۹۱). *زردشتیان باورها و آداب دینی آنها*. ترجمه عسکر بهرامی. تهران: ققنوس.

- بهنام‌فر، محمد. (۱۳۸۷). *وحی دل مولانا*. مشهد: به نشر.
- بهجت، محمدتقی. (۱۳۷۸). *رساله توضیح المسائل*. قم: انتشارات شفق.
- پورداود، ابراهیم. (۱۳۷۷). *یشت‌ها*. ج ۱. تهران: اساطیر.
- چراغی، رحیم. (۱۳۷۱). «اسطوره باد ثبت در هزاره‌های اول تا دوم ق.م». *چیستا*. ش ۸۹ و ۹۰. صص ۱۰۶۱-۱۰۶۹.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۲). *دیوان حافظ*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۴ و ۱۳۸۵). «رمزپردازی باد در آثار سنایی». *علوم انسانی دانشگاه الزهراء*. ش ۵۶ و ۵۷، صص ۳۵-۴۹.
- زادسپرم. (۱۳۶۶). *گزیده‌های زادسپرم*. ترجمه محمد تقی راشد محصل. تهران: محصل مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۳). *میناگر عشق*. تهران: نشر نی.
- زرنر، آر.سی. (۱۳۸۷). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: انتشارات طهوری.
- سگال، رابرت آلن. (۱۳۸۹). *اسطوره*. ترجمه فریده فرنودفر. تهران: انتشارات بصیرت.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.
- فتاحی، احمد؛ غبرایی، ملیحه؛ زمانی، فرزانه. (۱۳۹۲). «استفاده از انرژی باد در ایران باستان و نقش آن در اقتصاد». *مجموعه مقالات اولین همایش ملی انرژی‌های نو و پاک در همدان*. صص ۹۷-۱۱۲.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۹۲). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: انتشارات آگاه.
- فکوهی، ناصر. (۱۳۷۹). «تحلیل ساختی از یک اسطوره سیاسی، اسطوره وای در فرهنگ ایرانی و هم‌تایان غیرایرانی آن». *نامه علوم اجتماعی*. ش ۱۶. صص ۱۳۷-۱۶۶.
- دادگی، فرنیج. (۱۳۸۵). *بندهش*. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- قائمی، فرزاد؛ یاحقی، محمدجعفر؛ پورخالقی، مهدخت. (۱۳۸۸). «تحلیل نمادینگی عناصر خاک و باد در اساطیر و شاهنامه فردوسی بر اساس نقد اسطوره». *ادب پژوهی*. ش ۱۰.

صص ۵۷-۸۲.

- قزوینی، محمد. (۱۳۲۶). «باد شرطه». یادگار. ش ۳۱ و ۳۲. صص ۶۸-۶۳.
- الکاشاری، عبدالرزاق. (۱۹۹۲). معجم اصطلاحات الصوفیه. تحقیق، تقدیم و تعلیق عبدالعال شاهین. قاهره: دارالمنار.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۰). مثنوی معنوی (۳ جلد). تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: نشر ققنوس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریز (ج ۲)، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۷). روایت پهلوی. تهران: موسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۹۰). کتاب الانسان الكامل. تصحیح ماریژان موله. ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: انتشارات طهوری.
- واثق عباسی، عبدالله؛ مشهدی، محمد امیر؛ رضایی، رؤیا. (۱۳۹۴). «تحلیل ساختار اسطوره باد در شاهنامه». مجله علمی پژوهشی شعر پژوهی بوستان ادب دانشگاه شیراز. ش ۳. صص ۱۵۳-۱۷۰.
- ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۸۱). جهان معنوی ایرانی. ترجمه محمود کندری. تهران: نشر میترا.
- هینلز، جان. (۱۳۸۲). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

