

نفس کمال یافته در متن‌های دینی ایرانی

(اوستا، متن‌های پهلوی زردشتی، متن‌های مانوی و فارسی دری)

حمیدرضا اردستانی رستمی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۰۵]

چکیده

ریشه ایرانی باستانی واژه wāk-، wāxš و wak- به معنای «سخن گفتن» و ریشه/اوستایی آن vak-، در بردارنده معنای «گفتن» است و vāxš در یسنا، ۱۷: ۴۴ به معنای «سخن» در حالت فاعلی مفرد مؤنث به کار رفته است؛ اما در دوره میانه، این واژه در معنای «روح/نفس» بروز یافته و لغت‌نویسان این معنا از واژه را مطرح کرده‌اند. می‌توان از این واژه به «نفس سخن‌گو» تعبیر کرد. در متون پهلوی زردشتی نیز واژه waxšūr (پیامبر) را برای زردشت به کار برده‌اند. همچنین، در متن‌های کهن فارسی، اگرچه این واژه دیده نمی‌شود، معنای در پیوند با هم این واژه، یعنی سخن‌گویی و نفس (نفس سخن‌گوی) پدیدار است. ناصر خسرو «سخن» را «طعام جان» خوانده و بارها از ترکیب نفس سخن‌گو (همان نفس کمال یافته در متون مانوی) یاد کرده است. او چنان وصفی از «سخن» به دست می‌دهد که گویا می‌توان واژه «جان» را جانشین آن کرد و آن دو را یکی انگاشت. این موضوع می‌تواند از معنای واژه wāxš برخاسته باشد.

کلیدواژه‌ها: wāxš، نفس سخن‌گوی، روح، سخن.

مقدمه

بسیاری از واژه‌ها در زبان فارسی امروز، پیشینه‌ای هزاران ساله دارد که بررسی هر واژه، جستاری جداگانه می‌طلبد. آنچه پیش روی قرار دارد، مطالعه و درنگ درباره یکی از همین واژگان است. این پژوهش بر آن است تا واژه *vāxš-* را که ریشه در *-vak* اوستایی، به معنای سخن گفتن دارد و کلمه «واژه» را در فارسی امروز که همان *wāz* و *wāž* در دوره میانه است، بررسی و تحلیل کند و سیر آن را از گذشته تا به امروز به تصویر کشد. این واژه در طول زمان دچار دگرگونی‌هایی شده و نهایتاً پیشنهاد شده که بنا بر آنچه از متن‌ها برمی‌آید، این واژه را به «نفس کمال‌یافته» یا «نفس سخنور» معنا کرد.

بحث و بررسی

۱. واژه *vāxš-* در اوستا

با مطالعه در متون کهن فارسی دری به واژگانی چون «واژه»، «گواژه»، «نیو»، «بانگ»، «نوا» و «آواز» برمی‌خوریم که همگی این واژگان از یک ریشه برخاسته است و آن *-wak* در ایرانی باستان و *-vak* در اوستا به معنای گفتن و گفتار است (Reichel, 1968: 257; Jackson, 1892: 91; Bartholomae, 1961: 1332).

در یسنای ۴۴، بند ۱۷، واژه *vāxš-* از آن ریشه، دقیقاً به معنای «سخن»، در حالت فاعلی مفرد مؤنث و در همان بند، واژه *vaočā-* در معنای «بگوی»، فعل امر دوم شخص مفرد گذرا، به کار رفته است:

taṭ θwā pərəsā ərəš mōi **vaočā** ahurā. kaθā mazdā zarəm čarānī hačā xšmaṭ
 āskaitīm xšmākam hyaṭčā mōi hyāṭ **vāxš** aēšō sarōi buždyāi haurvātā
 amərətātā avā maṭrā yə rāθəmō ašāṭ hačā (Geldner, 1886: 153).

این از تو می‌پرسم، درست به من بگو ای اهورا. چگونه ای مزدا کام دلم از شما ساخته گردد، از پیوستن به شما و گفتارم کارساز شود؟ آیا از روی آن دستور و پیمان رسایی و جاودانی درآمینند با آن کسی که از راستی بهره‌ور است؟ (پورداوود، ۱۳۸۴: ۵۱۸).

بنا بر آنچه بیان شد، واژگان مشتق از *-vak*، همگی دربردارنده معنای گفتن، گفتار و

سخن است که این معنا و مفهوم واژگان برخاسته از vak- در دوره میانه، دچار دگرگونی‌هایی می‌شود که پس از این بدان پرداخته خواهد شد.

۲. واژه wāxš در دوره میانه

ریشه vak- /وستایی به شکل wāz-، wāz- (ماده مضارع) و wāxt- (ماده ماضی) به دوره میانه رسیده است:

aḍyāniš kirbakkar āfirīwan kird. uš wāžēd kū āfirīd bawāh, ... (Boyce, 1975: 36).

آنگاه ثواب‌کار نیایش می‌کند و می‌گوید که ستوده باشی ...
aḍyān Tūrān Šāh wāxt kū až imīn harwīn tū wuzurgistar ud rōšnistar ay ...
(Ibid: 35).

آنگاه توران‌شاه گفت که از اینها، همه، تو بزرگ‌تر و روشن‌تر هستی.
paydāg būd pattūdan īš zīndagīh andar ān ōwōn padīfrāh az suy ud tišn ud
band ī garān abārīg anāgīh ī andar nērōg ī čīhr ī mardōm pattāy ī andar nē
wāxt (Dinkard, 1911: 2/638).

پیدا بود پایداری و زندگی او اندر آن پادافراه ناشی از گرسنگی و تشنگی و بند
گران و دیگر بدی‌ها که اندر نیرو و چهر (سرشت) مردم، پایداری <کسی> در
برابر <آنها> گفته نشده است (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۴۲).
...ahlaw spitāmān āyišn nē be wurrōyišnih ī šawišnih ī wāxš kū mihr gōw
āwarišn barišn nē abāyēd (Dinkard, 1911: 2/ 661).

ای سیستمه پرهیزگار پاک! که آمد و شد سخن جز از راه اعتقاد <باشد>؛ یعنی
که آوردن و بردن سخن جز به مهر نباید (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۶۶؛ روایت
پهلوی، ۱۳۹۰: ۶۰۶، ۱۷۰، ۳۴۲).

باید دقت داشت که پیوسته این واژه به معنای «سخن» و «گفتن» در دوره میانه به کار نمی‌رود؛ بلکه واژه wāxš در معنای «روح» نیز دیده می‌شود (Boyce, 1954: 103; Nyberg, 1974: 2/ 206; MacKenzie, 1971: 88)؛ البته، هم روحی که متعلق به دیوان و موجودات اهریمنی است و هم روحی که به آفریده‌های اورمزدی تعلق دارد؛ چنان‌که در متن پهلوی بندهش، واژه wāxš را در هر دو صورت می‌بینیم. در این متن، آنجا که از رنگین‌کمان سخن به میان می‌آید، رنگ‌های زرد و سبز و سرخ و نارنجی به واخش دیو

(wāxš ī dēw) تعلق دارد و رنگ سفید رنگین کمان، متعلق به واخش ایزدی (ī yazadīg) است (Iranian Bundahišn, 1978: 140). همین‌طور در این متن، از واخش خرفستران (مار و کژدم و مارمولک و مور و مگس و ملخ) سخن رفته است که اهریمن آنها را با آب و زمین و گیاه درآمیخته است (Ibid.: 142). پس به‌روشنی دیده می‌شود که اگرچه به‌طور کلی واژه «واخش» در معنای روح استفاده شده است، این روح می‌تواند اورمزدی یا اهریمنی باشد.

واژه wāxš در متن‌های مانوی تورفان نیز دربردارنده معنا و مفهوم «روح» است (Boyce, 1975: 90; Durkin-Meisterernst, 2004: 336). اما برخلاف متن پهلوی بندهش که واژه wāxš هم برای موجودات اورمزدی و هم اهریمنی به کار می‌رود، صرفاً به معنای روحی کمال‌یافته است که نشان بزرگی آن، کاشتن کلام ایزدی در او است: «این بزرگ‌نشانه را شناس، ای روح! / نشان بخشودگی گناهانت / بود که کلام ایزدی در تو بکارد» (هالروید، ۱۳۸۸: ۴۰۷)؛ بنابراین، اگر واژه wāxš را به «نفس سخن‌گو» معنا کنیم، دقیق‌تر به نظر می‌رسد؛ چنان‌که به‌روشنی این معنا را می‌توان در متن (M 2/I) دید که پس از این، از آن سخن گفته خواهد شد؛ اما بایسته است پیش‌تر درباره‌ی نفس کمال‌یافته سخن بگوییم.

آن‌گونه که از سخن پیش‌گفته مانوی برمی‌آید، روح کمال‌یافته روحی است که همچون مانی دین‌آور و عیسای پیامبر، به روح مطلق بدل شده باشد. مانی و عیسی هر دو بر صلیب (دار) کشیده شدند. صلیب در نظر گنوسیان، نمادی از دنیا است که چون انسان بر آن کشیده می‌شود و از آن می‌میرد، به روح مطلق که نشان رهایی است، دست می‌یابد و برای همیشه زنده می‌ماند. «هر که زنده است، مرگ نخواهد دید» (همان: ۲۴۱)؛ از همین‌روی مانویان عیسی را از هر گونه گوشت و خونی مطهر می‌دانند (آلبری، ۱۳۸۸: ۱۳۶) و دیگر فرقه‌های گنوسی، جسم او را کلمه و خون او را روح‌القدس می‌خوانند (هالروید، ۱۳۸۸: ۲۵۹). چنین کسی روحانی محض می‌شود که مانویان از این دگرگونی، تعبیر به مرگ پیش از مرگ می‌کنند (همان: ۳۸۳) که سبب زندگی جاودانه می‌شود. روح کمال‌یافته، مطابق با /خنوخ‌نامه مانوی، یکی از همان پیام‌آوران است که روح‌القدس (wāxš yōzdahr)، بزرگی خود را از زبان آنان بیان می‌دارد (Hening, 1977: 341).

باید افزود در متون فارسی میانه زردشتی نیز می‌بینیم که واژه waxšūr / waxšwar (دارنده روح) درباره زردشت به کار می‌رود که دقیقاً همان مفهوم و معنای انسان کامل را دارد. شاید از همین‌روی است که در وزیدگی‌های زادسیرم، دو واژه ترکیبی

waxšwarīh و mēnōg-gōhrīh در کنار هم درباره زردشت به کار رفته است (Zatsparam, 1964: 90; Dinkard, 1911: 2/592; زادسپرم، ۱۳۸۵: ۲۱۳؛ کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۸: ۳۳، ۴۳، ۶۳). همچنین، هنینگ واژه wāzāfrīd را در متن‌های مانوی که به معنای «کلام آفریده» است (Durkin-Meisterernst, 2004: 334) با واژه mēnōg (مینوی) هم‌معنا می‌داند (Boyce, 1954: 103). این سخن هنینگ بدین معنا است که میان انسان مینوی (غیرمادی/روحانی) در اندیشه زردشتی و آنچه در مانویّت کلام/روح آفریدگی (روحی که در آن کلام ایزدی کاشته شده است) گفته می‌شود، همسانی است و می‌توان نفس کمال‌یافته را انسانی مینوی یا کلام آفریده گفت.

پس از آنکه سخنی کوتاه درباره نفس کمال‌یافته یا همان نفس سخن‌گو آوردیم، نمونه آن را در متنی مانوی و پس از آن در متنی زردشتی، پی می‌گیریم.

در متن «M 2/I» روایت شده است که مانی مبلغانی چون پتییگ و ادا را برای تبلیغ دین به روم می‌فرستد و از رنج‌هایی که ادا برای دین کشیده است و جذب رومیان به سوی مانویت، سخن به میان می‌آید. سپس از مار امو،^۵ دیگر شاگرد مانی و تبلیغ‌کننده دین او در شرق سخن گفته می‌شود. مار امو از آنجا که خط و زبان پهلوانیک (پارتی) می‌دانسته است به همراه شاهزاده اردوان و برادران نویسنده و کتاب‌نگار به ابرشهر می‌رود و از دیدارش با wāxš (روحی سخن‌گو) گزارش می‌دهد:

ud ka mad hēnd ō pahrag ī Kušān, īg paydāg būd wāxš ī hwarāsān wimand,
pad dēs ī kanīzag uš pūrsīd ō man Ammō, kū čē kārag hē. az kū āmad hē. man
guft kū dēnwar hēm, hašāgird ī Mānī frēstag. hān wāxš guft kūt an nē
padīrēm. abāz ward, kū āmad hē. ud nihuft az pēš man.

و هنگامی که به جای نگاهبانی کوشان آمدند، پس روح مرزبان خراسان در هیئت دختری آشکار شد و او از من امو پرسید که چه کاره‌ای و از کجا آمده‌ای؟ گفتم که دینورم، شاگرد مانی پیامبر. آن روح گفت که تو را نپذیرم. بدانجا که آمدی بازگرد و از پیش من نهان شد.

امو به نیایش در برابر خورشید می‌ایستد. مانی بر او آشکار می‌شود و او را دلداری می‌دهد و بر آن می‌دارد که کتاب گنج زندگان/کنز‌الاحیاء را بخواند. در ادامه مار امو روایت می‌کند:

pas dudīg rōz hān wāxš paydāg būd. ō man guft, čē rāy nē šud hē ō xwēš šahr. man guft, az dūr gyāg āmad hēm, dēn rāy. hān wāxš guft, čē ast dēn ī āwarē. man guft, pit ud may nē xwarām, az zan dūr pahrēzēm. hān guft kū pad pādixšāyī ī man merd čē'ōn tū was ast. pas man niyān ī zīndagān harrōbišn ī darān, pēšth pahipursēd. īg namāz burd. guft kū tū hē ardāw ī pāk... pas man pursīd, čē-nāmē. guft kū "Baγārd" nām hum, wimandbān ī hwarāsān. ka any tū padīrēm, īg dar ī hāmāg hwarāsān pēš tū wišihēd (Boyce, 1975: 40-41).

پس از دو روز آن روح پیدا شد. او گفت که چرا به کشور خود نشدی؟ گفتم: از جای دور برای دین آمدم. آن روح مرا گفت: دین تو چیست؟ گفتم: گوشت و می نخورم، از زن دوری کنم. آن روح گفت که به پادشاهی من، مرد چون تو بسیار است. سپس گنج زندگان، [فصل] گردآوری درها را بلند خواندم. پس نماز بُرد. گفت که تویی دادگر پاک ... پس پرسیدم: نام تو چیست؟ گفت که بغارد نامم است، مرزبان خراسان. آنگاه که پذیرفتم، پس در همه خراسان پیش تو گشوده خواهد شد.

بر پایه آنچه بیان شد، بغارد، مرزبان مشرق، به شکل روح آشکار می‌گردد و در چندین بار، از او به عنوان wāxš نام برده می‌شود که این تأکید بر واژه، می‌توانسته هدفی در پی داشته باشد؛ زیرا نویسنده از واژه grīw به معنای روح/ نفس می‌توانسته استفاده کند؛ اما چنین نکرده است. اکنون این پرسش به جا می‌ماند که دلیل به‌کارگیری واژه wāxš چیست که ریشه در سخن گفتن و گفتار دارد. در پاسخ می‌توان گفت مرزبان مشرق روحی کمال‌یافته است و آنچنان که خود می‌گوید در قلمرو شهریاری وی، مردانی بسیار هستند که گوشت نمی‌خورند، شراب نمی‌نوشند و از مناکحت و معاشرت با زنان دوری می‌کنند.

داستان دیدار مار امو و مرزبان خراسان در متن‌های مانوی، یادآور و تداعی‌کننده داستان دیدار «دانا» با «مینوی خرد» در متن پهلوی *دادستان مینوی خرد* است. «دانا» می‌پندارد که اگر دین و قانون ایزدان، راستی و نیکی است، چرا مردمان به کیش‌هایی جز آیین راستی و خوبی می‌پیوندند؟ او این نکته را دریافت که برای تشخیص راه درست باید رنج برد و به کار نیک آگاهانه پرداخت. دانا به خواستاری خرد همه جا را می‌گردد و پژوهش می‌کند. او با اندیشه‌هایی متناقض روبه‌رو می‌شود و درمی‌یابد که این اندیشه‌ها

نمی‌تواند از آفرینش ایزدان باشد و همین موضوع سبب آشفتگی مردمان شده است. او پس از این، در پژوهش و عمل به دین کوشاتر می‌شود و از آگاهان درمی‌یابد که برای نگاه‌داری تن و رهایی روان، هیچ چیز به اندازه خرد اهمیت ندارد. او می‌فهمد که جهان را با نیروی خرد می‌توان اداره کرد و مینو را نیز با همان می‌توان به دست آورد؛ پس او مینوی خرد را پناهگاه خود گرفت و دانست باید در خشنودی او بکوشد.

pas az ān mēnōg xrad menišn ud kāmāg ī ān dānāg rāy tan xwēš paydāgēnīd.
u-š awiš guft kū dōst ī stāyīdār weh az ahlāyīh ī pahlom. āfrāh xwāh az man,
mēnōg ī xrad. kū-t rāhnimāy bawēm ō hušnūdīh ī yazadān ud wehān ud pad
gētīg dārišn ī tan ud pad mēnōg bōxtārīh ī ruwān (*Dānāk-u Mainyō-ī Khrad*,
1913: 1-8).

پس از آن مینوی خرد برای اندیشه و کامه آن دانا تن خویش را بدو نمایند و بدو گفت که ای دوست ستاینده! نیکی از برترین تقدس است. از من، مینوی خرد، تعلیم خواه تا تو را به سوی خشنودی ایزدان و نیکان و در گیتی به نگاه‌داری تن و در مینو به رستگاری روان راهنما باشم (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۱۹).

پس از این است که دانا از مینوی خرد پرسش‌های خود را می‌پرسد و راهنمایی می‌خواهد.

چنان‌که از سخنان پیش‌گفته برمی‌آید، مینوی خرد روحی است کمال‌یافته که دانا از دانش او برمی‌خورد و فردوسی نیز در دیباجه شاهنامه با نقل سخن از این مینوی خرد، به ستایش خرد پرداخته و از او تعبیر به «سَخْن‌گویِ مرد» کرده است:

چه گفت آن سخن‌گویِ مرد از خرد	که دانا ز گفتار او برخوردار
کسی کو خرد را ندارد به پیش	دلش گردد از کرده خویش ریش
هش‌یوار دیوانه خوانند وُرا	همان خویش بیگانه داند وُرا
از او یی به هر دو سرای ارجمند	گسسته خرد پای دارد به بند

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴/۱)

همان‌گونه که گفتیم، فردوسی، مینوی خرد را سخن‌گویِ مرد گفته است؛ روحی سخن‌گوینده که در متن *داستان مینوی خرد* به مانند wāxš (مرزبان خراسان) که با مار امو دیدار می‌کند، تن خود را به «دانا» می‌نماید؛ بنابراین، در منظر فردوسی نیز مرد

کمال‌یافته و راهنما، ویژگی سخن‌گویی دارد و او در جاهای گوناگون از شاهنامه، مرد باتجربه و حکیم را تعبیر به سخن‌گوی کرده و در بسیار جای‌ها، آن را با روشن‌دلی، پاک‌تنی، داددهی و یادگیری معادل ساخته است (همان: ۹۸/۱؛ ۲۰۱/۷؛ ۹۱/۸)؛ بر این پایه می‌توان بر آن شد که نزد فردوسی نیز مقصود از «سخن‌گویی» کمال روحی است.

۳. واژه wāxš در فارسی دری

آشکار است که واژه wāxš به فارسی دری نرسیده است؛ اما از ریشه -vak/وستایی که wāxš از آن برخاسته است، واژه wāz- و wāž- (ماده مضارع) در دوره میانه دیده می‌شود که کلمه «واژه» در فارسی دری از آن است. واژه «به لغت زند و پازند به معنای کلمه باشد که لفظ است و آن از دو حرف یا زیادتر مرکب می‌شود» (تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل واژه). واژه «واژیدن» در معنای «گفتن» را می‌توان در متون کهن فارسی دید؛ چنان‌که در این جمله از اسرارالتوحید: «شیخ بلحسن، شیخ بوسعید را گفت: سخن بواژ، مرا نصیحتی بکن» (میهنی، ۱۳۸۱: ۱۳۶، ۱۴۵).

در اینجا به این نکته باید اذعان داشت که اگرچه wāxš به فارسی نرسیده است، معنای دوگانه و در پیوند با هم این واژه، یعنی سخن‌گویی و نفس/روح (نفس سخن‌گوی) در فارسی دری دیده می‌شود. همان‌گونه که گذشت، می‌توان در واژه wāxš و ریشه آن، پیوند و قرابت جان و سخن را دید که این پیوند بازگوینده آن است که ارزش جان مردمان به سخن است و جان نیز به واسطه آن ارزش یافته و بی «طعام جان» (سخن) جان اهمیتی ندارد؛ چنان‌که ناصر خسرو به این نکته اشاره داشته و پیوند جان و سخن را آشکار کرده است:

طعامِ جانِ سخن باشد، سخن جز پاک و خوش مشنو

ازیرا چون نباشد خوش طعام و پاک، بگزاید

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۹)

گر طعام جسم نادان را همی خری به مر طعام جان دانا را به جان باید

(همان: ۵۳)

ناصرخسرو در ابیات بسیاری ترکیبِ جان/نفس سخن‌گوی را به کار برده است:

پیموده شد از گنبد، بر من چهل و دو جویان خرد گشت مرا نفس سخن‌ور

(همان: ۵۰۸)

خرد و جان سخن‌گوی که از طاعت و علم

پریان‌اند بر این گنبد پیروزه پرنده

(همان: ۶۴)

علم عروض از قیاس بسته حصار است نفس سخن‌گوی من کلید حصار است

(همان: ۴۹)

با دقت در بیت‌های پیش‌گفته به این نکته پی خواهیم برد که نفس/جان سخن‌گوی، دقیقاً معادل همان واژه wāxš در متون تورفانی و متون دینی زردشتی است؛ همان روح کمال‌یافته که کلام ایزدی در آن کاشته می‌شود و آدمی را به رستگاری نائل می‌کند. در سخن حکیم قبادیان می‌خوانیم اگر آدمی روح نباتی را که «با روح حیوانی مشارکت است اندر کشیدن غذا و افزودن و زادن مانند خویش» متعادل سازد (همو، ۱۳۸۵: ۲۹۴) و در دام دنیا، آن‌گونه که ناصر می‌گوید، به دانه مشغول نباشد (همو، ۱۳۷۸: ۶۸) و به تقویت روح ناطقه پردازد که حرکت آن در ذات خویش، بی مشارکت جسم است (همو، ۱۳۸۵: ۲۹۵) می‌تواند شخصیت والای انسانی خود را آشکار کند که همان رسیدن به سخن‌گویی نفس است. چنین نفسی، بهشتی می‌شود که در حقیقت به کمال و علم رسیده است (همان: ۳۰۱).

بر این بنیان، می‌توان چنین پنداشت که اگرچه واژه wāxš در فارسی دری حضوری مستقیم ندارد، معنا و مفهوم آن در دو واژه «جان» و «سخن» نمود یافته است. ناصر خسرو اسماعیلی در برخی بیت‌های دیوان خود، چنان وصفی از «سخن» به دست می‌دهد که گویا می‌توان واژه «جان» را جانشین آن کرد و آن دو مقوله را یکی پنداشت: زنده به سخن باید گشتنت ازیراک مُرده به سخن زنده همی کرد مسیحا پیدا به سخن باید ماندن که نمانده است در عالم کس بی سخن پیدا، پیدا (همو، ۱۳۷۸: ۵)

انسان، بی سخن نقش دیوار (بی جان) است:

سخن پدید کند کز من و تو مردم کیست کی بی سخن، من و تو هر دو نقش دیواریم

(همان: ۷۰)

این نکته را نیز از یاد نباید برد که مانی متأثر از مسیحیت است و عیسی را «کلام حقیقت» گفته است (هالروید، ۱۳۸۸: ۳۷۱)؛ همان‌گونه که در انجیل یوحنا (و البته قرآن: آل

عمران: ۴۵ و نساء: ۱۷۱) عیسی «کلمه» گفته شده است: «از ابتدا کلمه حیات‌بخش [مانی نیز در متنی anjīwag به معنای جان‌بخشنده و حیات‌بخش گفته شده است؛ Boyce, 1975: 34] خدا وجود داشته است. من او را با چشمان خود دیده‌ام و سخنان او را شنیده‌ام. من با دست‌های خود او را لمس کرده‌ام. این کلمه حیات‌بخش از جانب خدا آمد و خود را بر ما آشکار فرمود و ما شهادت می‌دهیم که او را دیده‌ایم؛ یعنی عیسی مسیح را. بلی، او حیات جاودانی است» (انجیل عیسی مسیح، بی‌تا: ۳۳۸). ناگفته پیداست آنچه حیات‌بخش است «جان» است و اینکه واژه «کلمه» به جای آن به کار رفته، بیان‌کننده این موضوع است که مانویان و مسیحیان (همان‌گونه که درباره ناصر خسرو دیدیم) جان و سخن را معادل هم پنداشته و به جای یکدیگر به کار برده‌اند. گفتنی است که مانویان روح را به مروارید مانند می‌کنند؛ چنان‌که مانی آن را «گوهر [مروارید] مقدس خداوندگار» گفته است (آبری، ۱۳۸۸: ۱۰۰). ناصر خسرو نیز چنین تعبیری درباره روح داشته و جان را به لؤلؤ مکنون تشبیه کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۸، ۵۹)؛ اما چون وی روح و سخن را معادل هم می‌پندارد، گاه مروارید را مشبّه به سخن کرده است:

من آنم که در پای خوگان نریزم مر این قیمتی در لفظ دری را
(همان: ۱۴۳)

مولانا نیز در نخستین بیت مثنوی: «بشنو از نی چون حکایت می‌کند/ از جدایی‌ها شکایت می‌کند» (مولانا، ۱۳۸۵: ۵) مخاطب خویش را به شنیدن آوای نی فرا می‌خواند که آن «نی» را تعبیر به «نفس سخن‌گوی/ ناطقه» یا همان انسان کامل کرده‌اند (فروزان‌فر، ۱۳۷۵: ۸). واژه «شنیدن»، قرینه‌ای است برای «سخن» که از آن نفس کمال‌یافته برمی‌خیزد و القاکننده مفهوم waxšūrth است که پیش از این درباره آن سخن گفته شد.

در پایان، از سرود گنوسی مروارید نیز باید یاد کرد که کودک (جوینده معرفت) پس از آنکه «مروارید روح» را می‌یابد؛ مرواریدی که پیرامونش را ماران گزنده (تن آدمی/ جهان مادی) فرا گرفته است، سخن‌گوی می‌شود و کمال روحی می‌یابد: «و نیز در تمامی آن جنبش خدای باوری (عرفان) را تنیده یافتم/ و در خویش دیدم که چگونه خود را آماده/ سخن‌گفتن می‌ساخت» (ویدنگرن، ۱۳۹۵: ۲۹۶). در همین سرود، کسی که برای بیدار کردن کودک می‌آید، سراسر کلمه می‌شود: «به پرواز در آمد و نزدیک من بر زمین نشست/ و سراسر کلمه شد/ با نوای او و نوای آهنگ او/ چشم گشودم و از خواب برخاستم/ برداشتم و بوسیدمش/ و برگشودم و خواندمش» (همان: ۲۹۳).

نتیجه

بنا بر آنچه گذشت، از \sqrt{vak} / اوستایی، به معنای «سخن گفتن» مشتقاتی در جای‌های مختلف / اوستا برخاسته است؛ چنان‌که در یسنای ۴۴، بند ۱۷، واژه $vāxš-$ دقیقاً در معنای «سخن» دیده می‌شود. این ریشه به شکل $wāz$ و $wāž$ و $wāxt$ (ماده مضارع و ماده ماضی) در دوره میانه، به همان معنای «گفتن» بروز دارد؛ اما واژه $wāxš$ ، دیگر مطلقاً در بردارنده معنای «سخن» نیست؛ بلکه در متن‌های مانوی تورفان به کسی اطلاق می‌شود که کلام ایزدی در روحش کشت شده و به سخن درآمده است که البته کلام او صبغه ایزدی دارد؛ چنان‌که مرزبان خراسان که روحی کمال یافته است، آنگاه که بر آمو، شاگرد مانی، ظاهر می‌شود، در هیئت روحی سخن گو است و دوشیزه یادآورنده نفس ناطقه^۱ در متون عرفانی و فلسفی فارسی است. ضمناً واژه $waxšūr$ (پیامبر / دارنده روح) درباره زردشت، در متون فارسی میانه زردشتی به کار رفته است که پیوند نفس / روح با سخن را آشکار می‌کند و این نکته را می‌رساند که دیگر نمی‌توان $wāxš$ را «سخن» معنا کرد و باید پیوند آن را با روح کمال یافته در نظر داشت. اگرچه کلمه «واژه» و «واژ» به فارسی دری رسیده است، $wāxš$ در فارسی نمودی ندارد. معنای این واژه در دوره میانه (نفس سخن‌گوی) به فارسی دری منتقل شده است؛ چنان‌که ناصر خسرو قبادیانی از نفس سخن‌گو در همان مفهوم گذشته بهره برده و روح کمال یافته را نفس سخن‌گو گفته است. همو در برخی بیت‌ها، چنان وصفی از «سخن» به دست می‌دهد که گویا از «جان» سخن می‌گوید و اگر به جای واژه «سخن»، کلمه «جان» را قرار دهند، بیت معنای خود را از دست نخواهد داد. او به همان‌گونه که جان را به مروارید تشبیه کرده، سخن را نیز همانند مروارید انگاشته است. مولانا نیز در نخستین بیت مثنوی از مخاطب خود می‌خواهد آوای نی را بشنود که مثنوی‌شناسان از «نی» تعبیر به نفس ناطقه و انسان کامل کرده‌اند. واژه «شنیدن» نیز ذهن را به کلمه «سخن» می‌برد و می‌توان در مجموع، مفهوم $wāxš$ (نفس سخن‌گو) را از آن دریافت.

پی‌نوشت

۱. واژه «ناطقه» عربی مؤنث است.

منابع

- قرآن حکیم (۱۳۷۱). ترجمه و توضیح: سید جلال‌الدین مجتوبی، ویرایش: حسین استادولی، تهران: حکمت.
- انجیل عیسی مسیح (بی‌تا). بی‌جا: بی‌نا.
- آلبری، چارلز رابرت سیسیل (۱۳۸۸). زبور مانوی، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۴). گات‌ها، تهران: اساطیر.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۵۷). برهان قاطع، به اهتمام: محمد معین. تهران: امیرکبیر.
- دینکرد هفتم (۱۳۸۹). تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها: محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روایت پهلوی (۱۳۹۰). آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه: مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زادسپرم (۱۳۸۵). وزیدگی‌های زادسپرم، پژوهش: محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). شاه‌نامه، تصحیح: جلال خالقی مطلق و همکاران (ج ۶، محمود امیدسالار؛ ج ۷، ابوالفضل خطیبی)، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۵). شرح مثنوی شریف، تهران: زوآر.
- کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۸). آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- بلخی (مولانا)، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۵). مثنوی، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: کتاب آبان.
- مینوی خرد (۱۳۸۰). ترجمه: احمد تفضلی، تهران: توس.
- میهنی، محمد بن منور (۱۳۸۱). اسرار التوحید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۷۸). دیوان، تصحیح: مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۵). زاد المسافرین، تصحیح: محمد بذل‌الرحمن، تهران: اساطیر.
- ویدنگرن، گئو (۱۳۹۵). جان‌مایه ایرانی (از آغاز تا ظهور اسلام)، ترجمه: شهناز نصراللهی، تهران: پرسش.
- هالروید، استوارت (۱۳۸۸). ادبیات گنوسی، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.
- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden.
- Boyce, M. (1954). *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, London-New York-Toronto.

- Dānāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi; Pazand and Sanskrit Texts* (1913). B. T., Anklesaria (ed.), Bombay.
- Durkin - Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaeian Texts*, Turnhout: Brepols.
- Geldner, K. F. (1886). *Avesta; The Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart.
- Henning, W. B. (1977). "Ein manichäisches Henochbuch", *BSOAS 14*, pp. 341-349.
- Iranian Bundahišn*. (1978). Rivāyat-ī Ēmēt-ī Ašavahištā, Part 1, ed. K. M. Jamasp Asa, Y. Mahyar Nawabi, M. Tavousi, Shiraz: Pahlavi University.
- Jackson, A. V. W. (1892). *An Avesta Grammar*, Stuttgart.
- MacKenzie, D. N. (1971). *A Conise Pahlavi Dictionary*, London.
- Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden.
- Reichelt, H. (1968). *Avesta Reader, Texts, Notes, Glossary and Index*, Strassburg.
- The Complete Text of the Pahlavi Dinkard* (1911). D. M., Madan (ed.), Bombay.
- Zātsparam (1964). *Vichitakīhā - ī Zātsparam*, Text and Introduction by: B. T., Anklesaria, Bombay.

