

## جستاری در اساطیر منظومه کردی مم (mam) و زین (zin)

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۹۶/۷/۲

شیرزاد طایفی<sup>۱</sup>

دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

محسن رحیمی<sup>۲</sup>

کارشناس ارشد ادبیات تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی

### چکیده

داستان مم و زین آمیخته با نهادها و اسطوره‌های ایرانی و بیانگر فرهنگ دیرین این ملت است که از طریق بازشناسی آن، می‌توان غبار از چهره‌ی بسیاری از این نهادهای اسطوره‌ای کنار زد. در این پژوهش، با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی و بهره‌گیری از روش استقرایی-تحلیلی، به بازکاوی این نهادهای اساطیری که در سراسر داستان مشهود است، پرداخته‌ایم. بررسی این گونه داستان‌ها که در حوزه‌های فرهنگی ایرانی به اشکال مختلف بر زبان مردم جاری است، گوشه‌های پنهان فرهنگ این مرز و بوم را روشن خواهد کرد. علاوه بر این، تحلیل نهادها و اساطیر داستان مم و زین با رویکرد پژوهشی، گویای آن است که مضمون آیینی این داستان، مقدم بر کارکرد عاشقانه‌ی آن است و چه بسا مضمون عاشقانه‌ی داستان در اولویت بعدی اهمیت قرار دارد. همچنین نشانه‌های آیین میترایی در این داستان نمود بارزی دارد، چنان‌که در بازکاوی اعداد دوازده، سه و هفت، می‌توان به تأثیرپذیری آن از آیین میترایی پی برد؛ ضمن این‌که «مم»، یک مام ایزد و «زین» یک پری‌زاد است. از سوی دیگر، داستان مشتمل بر ویژگی‌هایی فراتر از قصه‌ی پریان است. این پژوهش می‌تواند به منزله‌ی درآمدی بر نقد اسطوره‌ای داستان مم و زین باشد و زمینه را برای خوانش کارکردهای چندوجهی آن فراهم کند.

کلیدواژه‌ها: شعر کردی، مم و زین، اسطوره، نهاد، مام ایزد، پری.

1- sh\_tayefi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

2- mehrdad.mohsen@gmail.com

## ۱- درآمد

اسطوره‌بینشی شهودی است؛ بینش جوامع ابتدایی و تفسیر آن‌هاست از جهان، به گونه‌ای که جلوه‌گر می‌شده است، و هرچند در ردیف حماسه‌ها و افسانه‌ها قرار می‌گیرد، اما با آن‌ها متفاوت است. اسطوره‌ها به گونه‌ی آیین‌ها و شعائر متبلور می‌شوند و باورهای دینی انسان نخستین نیز از اسطوره‌ها آغاز می‌گردد (اسماعیل پور، ۱۳۹۱: ۱۴). شخصیت‌های اسطوره‌ای پیشینه‌ای بسیار کهن دارند و هرچند ممکن است دچار دگرگونی‌هایی شوند (همان: ۱۷) اما نشانه‌های اسطوره‌ای در آن‌ها مشهود است. تمامی اسطوره‌های جهان، ابتدا بر زبان شفاهی مردم جاری بوده‌اند، سینه به سینه نقل شده تا به دست کاتبی ثبت گردیده است. همین نقل سینه به سینه، یکی از دلایل مهم تحریف اسطوره‌ها و گاه تبدیل شدن واقعیت به اسطوره است و حتی در مواردی کاتب نیز خود عامل تغییر است. شمیسا در این زمینه می‌نویسد: «اصولاً حماسه به مقتضای دوره‌ی کتابت و تدوین، تغییراتی می‌کند و در لایه‌هایی از منطق و آیین و رسوم آن عصر (عصر کتابت) پوشیده می‌شود. بر حسب الگوهای اساطیری و پهلوانی کهن، می‌دانیم که معمولاً پهلوانان و آزادگان ازدواج نمی‌کردند، بلکه زنان مشتاقانه به آنان می‌پیوستند تا از ایشان فرزندی یابند؛ برای نمونه، فردوسی یا رومیان عصر او یا نساخ دوره‌های بعد، به مقتضای پسند و رسوم زمانه و اخلاق عصر، در داستان رستم و سهراب آن‌جا که سخن از اشتیاق تهمینه به رستم است، مراسم ازدواجی را به متن یا روایت الحاق کردند. واضح است که این بخش با توجه به کل داستان صادق نیست» (شمیسا، ۱۳۸۰: ۴۹). البته این رسالت پژوهشگر است، که این لایه‌ها را بردارد و به اصل و ریشه‌ی داستان پی ببرد. در میان اقوام و فرهنگ‌های ایرانی، داستان‌ها و اسطوره‌هایی جاری است که بسیاری از آن‌ها آیین‌های تمام‌نمای فرهنگ و تمدن ایرانی است. توجه به این بخش پُرگستره‌ی ادبیات، می‌تواند گوشه‌های تاریک ادبیات ایران باستان، از جمله شعر فارسی را با تمام ویژگی‌های آن، از وزن و قافیه و شکل، روشن کند، یا حداقل راهنما باشد. از جمله شاخه‌های مهم ادبیات ایران، ادبیات کردی است که علاوه بر ادبیات شفاهی بسیار غنی، بیشترین پیوستگی را، چه از لحاظ زبانی و چه از نظر فرهنگی، با ادبیات و فرهنگ ایران باستان دارد.

نمونه‌ی برجسته‌ای از ادبیات کردی، منظومه‌ای است با وزن مستقل غیرعروضی و شکل مستقل که در زبان کردی به آن «بیت» می‌گویند. مفهوم «بیت» در ادبیات

کردی کاملاً با معنی بیت در عربی و فارسی تفاوت دارد. «بیت به داستانی شفاهی اطلاق می‌شود که ممکن است منظوم یا نیمه‌منظوم باشد. قادر فتاح قاضی یادآور می‌شود به احتمال زیاد با «بیات» فارسی یکی است و چون این نوع شعر سینه به سینه نقل می‌شده است احتمال زیاد «بیاد» بوده است. تعداد این بیت‌ها (منظومه‌ها) را ایشان دویست بیت گفته‌اند و آقای بورکه‌ای نام حدود یکصد و شصت بیت را در تاریخ ادبیات خود ذکر کرده‌اند» (پرهیزی، ۱۳۸۵: ۵۸). قدیمی‌ترین اشاره به اصطلاح «بیت» را در خسرو و شیرین نظامی میتوان یافت؛ هنگامی که خسرو به دروغ پیکی نزد فرهاد می‌فرستد و آن پیک، فرهاد را در حالی میبند که:

به یاد روی شیرین بیت می‌گفت چو آتش تیشه می‌زد کوه می‌سفت  
(نظامی، ۱۳۸۲: ۳۳۴۰)

هرچند در اکثر شرح‌ها، «بیت» را در این شعر مجاز از غزل عاشقانه دانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد با توجه به گُرد بودن فرهاد در برخی روایات و گُرد بودن مادر نظامی و آگاهی احتمالی نظامی از این بیت‌ها، باید منظور همین نوع از ادبیات باشد که در میان کردها بسیار رواج دارد. این منظومه‌ها در موضوعات گوناگونی سروده شده‌اند؛ از عرفان و عشق گرفته تا حماسه و سیاست، و سراینده‌ی اغلب آن‌ها مشخص نیست؛ هرچند بسیاری از این بیت‌ها را به «علی برده شانی» نسبت می‌دهند. از این میان، منظومه‌ی مم و زین جایگاه ویژه‌ای دارد. این منظومه با اندکی تسامح، مشهورترین و کامل‌ترین منظومه‌ی کردی است که به چند زبان زنده‌ی دنیا، از جمله آلمانی، فرانسوی و روسی ترجمه شده است و در سال‌های ۱۳۴۰-۱۳۴۱ به وسیله‌ی عبیدالله ایوبیان در مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز طی چند شماره با نام چریکه‌ی کردی به فارسی ترجمه شده است (ایوبیان، ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱).

## ۲- پرسش‌های تحقیق

۱-۲- داستان مم و زین با چه هدفی سروده شده، کارکرد اصلی آن چه می‌تواند باشد؟

۲-۲- نموده‌های آیین میترایی در این داستان چگونه است؟

۲-۳- چگونه می‌توان دو شخصیت اصلی داستان را یک مم ایزد در نظر گرفت؟

### ۳- فرضیه‌های پژوهش

- ۳-۱- به نظر می‌رسد کارکرد آیینی داستان مم و زین مقدم بر سایر کارکردهای آن، از جمله کارکرد عاشقانه‌ی آن است.
- ۳-۲- به نظر می‌رسد تأثیر آیین میترا در جای‌جای این داستان، از اعداد اساطیری گرفته تا نهاد‌های معنایی، نمود بارزی دارد.
- ۳-۳- با توجه به همخوانی دو شخصیت اصلی داستان با مام ایزدها، آن‌ها را میتوان نوعی مام ایزد در نظر گرفت.

### ۴- پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش در جنبه‌های اساطیری داستان مم و زین هر چند بسیار ضروری بوده و برخی به اهمیت آن واقف بوده‌اند، اما به هر دلیلی موضوع یک تحقیق مستقل نبوده است و تنها به ترجمه و شرح اثر توجه کرده‌اند. البته هیمن موکریانی در مقدمه‌ای که بر کتاب تحفه‌ی مظفریه اثر اسکارمان نوشته، به برخی از اساطیر این داستان اشاره کرده است که البته این اشارات تنها جنبه‌ی ذوقی دارد. از دیگر تحقیقات انجام شده، ترجمه‌های فتاح قاضی‌زاده از مجموعه‌ای از منظومه‌های کردی است که او هم بیشتر به ترجمه و شناساندن منظومه‌ها توجه دارد تا بررسی اسطوره‌ای آن‌ها.

### ۵- خلاصه‌ی داستان

ابراهیم پادشاه و وزیرش صاحب فرزند نمی‌شدند، و با هم راهی زیارت خانه‌ی خدا می‌شوند. در منزل دوازدهم، در خواب پیری می‌بینند که به هر دو سیبی می‌دهد، که وزیر باید قسمت چپ آن و شاه قسمت راست آن را بخورد، تا صاحب فرزند پسر شوند، که وزیر باید پسر خود را «بنگین» و شاه فرزندش را «مم» نام نهد. پس از تولد فرزندان، آن‌ها را به پیری می‌سپارند که به مدت هفت سال در غاری زیر زمین پرورش دهد. در پایان هفت سال، مم در حالی که با استخوان گاوی بازی می‌کرد، شیشه‌های در غار را می‌شکند و نور به داخل آن می‌آید که مم آن را خدا می‌پندارد. پس از این واقعه، پیر فرزندان را به کاخ باز می‌گرداند. زمانی که مم به سن بلوغ می‌رسد، شبی سه پری بر سر زیبایی او بحث می‌کنند که یکی از آن سه پری، «زین» دختر امیر جزیر و بوتان را زیباتر می‌داند. سه پری تصمیم می‌گیرند که آن دو را کنار هم بگذارند و مقایسه کنند. با خود می‌گویند تا به حال نشده که

پسری برای خواستگاری دختری برود؛ پس زین را در خواب از شهر جزیر پیش مم در کاخش می‌آورند. ناگاه آن دو بیدار میشوند و عاشق هم می‌شوند، اما پری-ها دوباره آن دو را به خواب فرو می‌برند. زین را در حالت خواب به شهر خود باز می‌گردانند. مم که پس از بیداری گمان میبرد زین را در خواب دیده است، همراه «بنگین» به جستجوی او به راه می‌افتد و در بیابان گم می‌شود و پیری وی را راه می‌نماید. وارد شهر می‌شوند و در یک انتخاب، که آغازِ حوادث تراژیک بعدی است، به خانه‌ی یکی از سه میر بزرگ شهر می‌روند. از این روی، «بکر»، یکی از سه میر شهر، که خود را بزرگ‌تر و بلندمرتبه‌تر می‌داند، از مم دلگیر می‌شود، که همین امر عامل توطئه‌ها و سخن‌چینی‌های وی در راه وصال مم و زین می‌شود، در حالی که میر دیگر شهر، «تاژدین»، با همسرش «ستی»، خواهر زین، در راه رسیدن مم و زین به یکدیگر، بسیار تلاش می‌کنند. حتی مجبور به سوزاندن خانه‌ی خود می‌شوند، اما تلاش آن‌ها بی‌ثمر می‌ماند و مم در جریان خدعه‌ها و دسیسه‌ها جان می‌سپارد و بعد از آن، زین نیز بر سر گور مم به او می‌پیوندد (ر.ک: مان، ۲۰۰۶: ۲۳۳-۱۵۱).

#### ۵- بحث و بررسی

##### ۱-۵- نهادهای اسطوره‌ای

«تجلیات قدسی اعداد با به‌کارگیری در جنبه‌ی نمادین، معنی‌دار می‌شوند. اعداد سه، (چهار)، (شش)، هفت، دوازده، و چهل، مضرب این اعداد در سنت اسطوره‌ای از وجه نمادین برخوردارند» (زمردی، ۱۳۷۹: ۲۶۰). در داستان مم و زین، از همان آغاز به نهادهای عددی برمی‌خوریم که از مهم‌ترین نهادهای موجود در داستان است. مهم‌ترین اعدادی که به شکل‌های گوناگون در داستان تکرار می‌شوند، به ترتیب اهمیت عبارتند از: دوازده، سه و هفت.

##### ۵-۱-۱- عدد دوازده

ابراهیم، پادشاه یمن و وزیرش پسر ندارند و برای رسیدن به این مقصود عازم بیت‌الله می‌شوند (از بافت داستان کاملاً مشهود است که بیت‌الله در دوران اسلامی به آن افزوده شده است) و دوازده منزل می‌روند و در دوازده منزلی بیت‌الله، خداوند (قبل از این که به خانه خدا برسند) بر آنان رحم می‌کند و هنگامی که در خواب‌اند، ویس قرنی ماهیدشت بر بالین آنان می‌رود و به هر کدام سیبی می‌دهد که باید شب

جمعه (هفتمین روز) قبل از جماع با همسرشان نصف کرده، بخورند، که نشان آبستن خواهد شد و ابراهیم باید نام فرزندش را مَم و وزیر، بَنگین بگذارد.

جای دیگری که عدد دوازده تکرار می‌شود، زمان مسافرت مَم به شهر جزیر است که دوازده هزار سپاهی او را همراهی می‌کنند و در هر منزل، با دسیسه، هزار نفر برمی‌گردند، تا این‌که در منزل دوازدهم، مَم و بنگین تنها می‌مانند و ویس قرنی به صورت پیر ریش سفید بر آنان ظاهر می‌شود و راهنمایی‌شان می‌کند. مَم، طول این سفر را دوازده ماه و بیست و چهار روز ذکر می‌کند. تعداد ماه‌ها آشکارا دوازده است و روزهای آن نیز متشکل از دو دوازده روز است. همچنین مَم حامیان پدرش را دوازده پادشاه می‌خواند. هر چند در ابتدای داستان، طول دوران آموزش مَم و بنگین، چهارده سال (دو سال نزد دایه؛ سه سال نزد لاله؛ دو سال سوارکاری آموختن؛ هفت سال در زیر زمین نزد فقیه) گفته شده است، اما هنگام وداع مادر مَم با وی، طول دوران آموزش او دوازده سال ذکر می‌گردد و دو سال سوارکاری از آن حذف می‌شود. پیدا است که احتمالاً دو سال سوارکاری بعداً به داستان افزوده شده تا «مَم» را به سن کمال چهارده برسانند.

خاستگاه تقدس عدد دوازده، به باورهای بسیار کهن بازمی‌گردد. این عدد بارها در شاهنامه تکرار شده است. «بنا بر اساطیر ایرانی، عمر جهان هستی دوازده هزار سال است و پس از انقضای این مدت با ظهور سوشیانت و پیروزی اهورامزدا، ریشه‌کن شدن اهریمن مسلم می‌شود. شاید نخستین دوازده روز جشن نشانه‌ی زایش انسان‌ها است» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۵۰۰). همچنین عدد دوازده باید با برج‌های دوازده‌گانه در ارتباط باشد و در آیین میترا نیز مراسم نماز که به ضیافت عمومی می‌انجامید، کلاً با یک انجمن کوچک، معمولاً با دوازده عضو برگزار می‌گردید (جنولی، ۱۳۸۲: ۹۸). روز پایان مأموریت میترا در زمین، ضیافتی برپا می‌شود که او در آن ضیافت به اتفاق یاران هم‌رزم دوازده نفری‌اش شرکت میکند (استخری، ۱۳۸۱: ۱۵۹). این ماجرا مطابق با شام آخر در آیین مسیحیت است.

تعداد افرادی که در اطراف مَم هستند و به گونه‌ای نقش پررنگ‌تری در داستان دارند، مجموعاً دوازده نفر (چهار گروه سه نفری) هستند که عبارتند از: سه پری آسمانی که خواسته یا ناخواسته مَم و زین را با هم آشنا می‌کنند؛ سه میر شهر جزیر (امیر زین‌الدین میر بزرگ شهر برادر زین و سستی، بکر/ بکره<sup>۱</sup> از بزرگان شهر، و

تاژدین همسرستی)؛ سه بانو (زین و خواهرش ستی و ملک ریجان، نوکر زین) و سه یار و همدم که دو نفر آن‌ها در ابتدا همچون «مم» خواستگار «زین» بودند (عارف و چکو<sup>۱</sup> که بعداً با مم پیمان برادری بستند و بنگین دوست و همراه مم که قبلاً در منزل دوازدهم شهر جزیر با او پیمان برادری بست). ازین دوازده کس، تنها یک نفر خائن اصلی است (بکره)؛ هرچند امیر زین الدین هم ناآگاهانه به حرف بکره و سخن چینی او گوش می‌سپارد، که یادآور میترا و یارانش یا مسیح و حواریون است.

#### ۵-۱-۲- عدد سه

این عدد که نحوه‌ی تکرار آن در داستان ذکر شد و مجموع آن به دوازده رسید، از اعداد اساطیری است. از دیدگاه دلاشو، «عدد سه می‌تواند مظهر حیات عینی یا مادی، ذهنی یا معنوی و سرانجام الوهی باشد. بنابراین سه نهادهی است از مادیت، معنویت و الوهیت» (دلاشو، ۱۳۶۶: ۲۲۱). در این زمینه می‌توان با توجه به ویژگی‌های ذکر شده از سه امیر شهر جزیر به وسیله‌ی ملک ریجان، به نتایجی رسید؛ هنگامی که مم و بنگین از او راهنمایی می‌خواهند تا شب را در خانه‌ی کدام میر به سر ببرند، او امیران شهر را این چنین وصف می‌کند: میر زین الدین را دهنده‌ی نان، بکر را رساننده به مقصود، و تاژدین را به مردی رساننده (یا رساننده به مرحله‌ی پیر، آخرین مرحله در سلوک میتراپی) معرفی می‌کند. این سه شخصیت را با توجه به سخن دلاشو، می‌توان این‌گونه بازشناسی کرد: میر زین الدین نهاد مادیت که حاکم بزرگ شهر است و بکر نهاد ذهنیت، هرچند منفی، و حاکم بر مادیت (میرزین الدین) است و تاژدین هم نهاد الوهیت می‌تواند باشد.

عدد سه در دوران هخامنشان نیز تکرار می‌شود. مهر و آناهیتا (خدای آب‌ها و به عنوان الهه‌ی باروری) که اعتبار بسیار داشتند، همراه اهورامزدا تثلیث مقدسی را تشکیل می‌دادند (استخری، ۱۳۸۱: ۱۵۷). اهورامزدا، واژه‌ای اوستایی است که از دو کلمه‌ی مزد (Mazd) و اهورا (Ahura) تشکیل شده و از نظر زرتشتیان، ایزد برتر و آفریننده‌ی خلقت و سرور عقل است (مکی، ۱۳۹۰: ۱۷۱). اگرچه اهورامزدا کاملاً نیک و نیروی مثبت برتر است، اما قادر مطلق نیست و نمی‌تواند از شرارت اهریمنان در فاسد کردن مخلوقات خویش کاملاً جلوگیری کند (همان: ۱۷۲). آناهیتا نیز الهه‌ای مادینه، پیروزمند، سپید، زیبا و خوش اندام است که گردونه‌ی او را چهار

اسب نر می‌کشند و برای پیروزی بر دشمنان، باید از وی یاری خواست و معنی آن نالوده و پاک است (همان: ۱۷۷). مهر نیز که ایزدی هندی- ایرانی است، در هند، میترا به معنای «دوست» است و در اوستا «پیمان» معنی می‌دهد و در فارسی نیز به معنای دوستی، خورشید و محبت است. ایزد مهر، حامل سه وظیفه‌ی موبد، جنگاوری و برکت‌بخشی است (همان: ۱۷۸).

ویژگی‌های این سه ایزد ایران باستان را می‌توان با ویژگی‌های سه امیر شهر جزیر که «زین» در آن‌جا زندگی می‌کند، مقایسه کرد و شباهت‌هایی میان آن‌ها یافت. بنگین و مم، هنگامی که به ابتدای شهر جزیر می‌رسند، ابتدا ملک ریحان (خدمتکار زین) را می‌بینند و از او راهنمایی می‌خواهند که نزد چه کسی بروند و چه کسی می‌تواند به آنان یاری رساند. ملک ریحان سه فرد قدرتمند شهر را برای آنان وصف می‌کند و آشکارا هر کدام را همچون ایزد یا خدایی، برآورنده‌ی نیازی بیان می‌کند:

اگر برای رسیدن به مقصود آمده‌اید به خانه‌ی بکر/ بکره<sup>۱</sup> بروید. اگر برای دست‌یابی به نان آمده‌اید، به منزل امیر زین‌الدین، و اگر برای مردانگی و رسیدن به مردی آمده‌اید، به منزل امیر تازدین بروید (مان، ۲۰۰۶: ۱۹۱).

امیر زین‌الدین بسیار بخشنده و بزرگ امیران است، اما قدرت او مطلق نیست. همانند اهورامزدا سروری بزرگ، و آفریننده‌ی چیزهای خوب است، اما مطلق نیست. زین‌الدین از دشمنی بکر با خواهرش و مم نمی‌تواند جلوگیری کند؛ همان‌گونه که اهورامزدا از آفریده‌های نیکش در مقابل اهریمنان نمی‌تواند دفاع کند. از دیگر سو، بکر که نام او می‌تواند از جهتی به همان معنی نام آن‌هایتا باشد و معنی پاک و عاری از آلودگی را به ذهن متبادر کند، رساننده به مقصود است که برابر با پیروزی در کارها است و از ویژگی‌های بارز آن‌هایتا است. تازدین (دین‌پاک یا پاک‌کننده‌ی دین)، که از مهم‌ترین صفات او رساننده به مردی یا انجام کارهای مردانه است، قابل قیاس با ارجمندانِ آیین مهر است؛ در آیین مهر نیز آخرین مرحله‌ی سلوک، پیر است. دوستی و وفا به عهد و پیمان، از مهم‌ترین ویژگی‌های تازدین در طول داستان است و در راه دوستی و عهدی که به مم برای رساندن او به زین داده است، خانه‌اش را آتش می‌زند. همچنین در مم و زینی که احمد خانی تدوین کرده (و در واقع اولین اثر مکتوب از این داستان است)، تازدین دوست صمیمی مم است (خانی، ۱۳۶۷):

۱- شاید مخفف ابوبکر باشد؛ زیرا در گردی ابوبکر را این‌گونه صدا می‌کنند، اما این احتمال هم هست که نام او همین بکر/ بکره بوده باشد.



(۵۸). تمام این صفات که ذکر شد، از صفات مهر یا میترا است. با این مقایسه و تطبیق، می‌توان اختلاف و جنگ سه امیر را در پرتو جنگ‌های مذهبی بررسی کرد. آیین میتراپی در حال قدرت‌گیری و رواج یافتن است. آناهیتا که تا قبل از رواج آیین مهری، بزرگ‌ترین خدا بود، در دوران او، مادر سالاری روندی رو به رکود داشت، و در این داستان نیز اشاره‌ای به این دوران می‌شود. یکی از سه پری هنگام بحث پیشنهاد می‌دهد مم را (برای مقایسه‌ی آن‌ها با هم) نزد زین ببرند، اما خواهر بزرگ‌تر می‌گوید چه کسی تا به حال دیده که مرد به خواستگاری زن برود؛ و این اشاره دارد به رسمی باستانی، که این زنان بوده‌اند که مرد را انتخاب می‌کرده‌اند. حال مهر می‌خواهد در میان مردم رواج یابد، سوشیانت یا مام ایزد از سیبی به دنیا می‌آید. در طی هفت سال در زیرزمین یا درون غار گوشه‌نشین می‌شود و پی به نور یا ایزد مهر می‌برد. مدتی در کاخ سفید (قابل قیاس با خورشید) می‌ماند. طی ماجرای، به دنبال یافتن معشوقه، که خود از پری‌زادگان می‌تواند باشد، می‌رود. مراحل سلوک را طی می‌کند. این پیر که برخلاف آنچه سه پری گفته‌اند و شاید مخالف آیین آناهیتا به دنبال معشوقه آمده، می‌خواهد به خانه‌ی بکر (شاید همان آناهیتا) برود و او را به مقصود برساند، اما او در خانه نیست یا به عمد خانه را ترک کرده است. مم و بنگین به خانه‌ی تاژدین می‌روند و از آنان استقبال می‌شود، اما دشمنی بکر را به دنبال می‌آورد. تاژدین (=مهر) با مم (=سوشیانس و یاریگر آیین مهر) پیمان برادری می‌بندد و تلاش می‌کند از راه مسالمت‌آمیز بر میر زین‌الدین و بکر پیروز شود، اما بکر دشمنی را ادامه می‌دهد، تا جایی که مم کشته می‌شود. مم با مرگ خود، تاژدین و آیین مهر را یاری می‌دهد تا گسترش یابد. میر زین‌الدین که پی به بزرگی مم و دشمنی بکر برده، بکر را می‌کشد. ابراهیم پدر مم به شهر جزیر حمله می‌کند و میر زین‌الدین و خاندانش را از بین می‌برد، تا تاژدین (=مهر: دین پاک) حاکم شهر شود.

### ۵-۱-۳- عدد هفت

عدد هفت، نهادی اسطوره‌ای است که در داستان بسامد بالایی دارد. مم هفت سال از دوران کودکی را در زیر زمین (درون غار) بی‌آنکه نور آفتاب و ماه را ببیند، نزد فقیه دینی (ماموستا) آموزش می‌بیند و در روز جمعه‌ی هفتمین روز از هفتمین سال، پی به دنیای بیرون و نور می‌برد و پدرش کاخ را در مدت هفت ماه برای او می‌سازد.

هفت، عدد شش به علاوه‌ی یک است که نماینده‌ی آن در حروف جمل (ابجد)، «ز» است. از دیرباز این عدد مورد توجه خاص اقوام و ملل بوده و اغلب در امور ایزدی و نیک، و گاه در امور اهریمنی و شر به کار رفته است. نخستین قومی که به این عدد توجه کرده، قوم سومر است که برای اولین بار متوجه سیارات شدند و آن‌ها را به صورت ارباب انواع پرستیدند. عدد هفت در مذاهب و تاریخ جهان و در تصوف و سنن و آداب اهمیت زیادی داشته و شمار بسیاری از امور و موضوعات هفت بوده است (یا حقی، ۱۳۸۶: ۸۷۶). عدد هفت در آیین مهر بسیار تقدّس داشت و به هفت مقام در سیر و سلوک قائل بودند: ۱- کلاغ، ۲- همسر، ۳- سرباز، ۴- شیر، ۵- پارسی، ۶- پیک خورشید و ۷- پیر. این هفت مقام در تشرّف به آیین میترا تحت حمایت هفت سیاره بود (ورمازرن، ۱۳۷۲: ۱۶۷-۱۸۵). همین عدد هفت و مراحل هفتگانه‌ی سلوک را بعدها در تصوف ایرانی- اسلامی می‌بینیم و نمونه‌های آن هفت شهر عشق در منطق الطیر عطار یا هفت خط جام است (یکتایی، ۱۳۴۹: ۹۲).

بر این اساس میتوان گفت هفت سالی که مَم در درون غار به سر می‌برد (در آغاز کودکی)، هفت سالی است که در آن بر اساس آیین میترا، طی طریق کرده است، و در آخرین مرحله‌ی آن، خود را مرد (یا پیر) می‌خواند، اما او برای پیر شدن و به مرحله‌ی انسان کامل رسیدن همانند شیخ صنعان، باید مرحله‌ی دیگری را نیز پشت سر بگذارد، بنابراین طی ماجرای غریب با زین آشنا می‌شود، همچنان که شیخ صنعان نیز خواب می‌بیند و به سوی معشوق می‌رود و با عشق او جان می‌بازد، و در نهایت، انسان کامل می‌شود. این کامل شدن را در داستان مَم و زین با چله‌نشینی اجباری مَم (زندانی که امیر زین الدین برای او کنده بود) می‌بینیم. نهادپردازی اسطوره‌ای دیگر که در ادبیات عرفانی بعد از اسلام بسیار با آن مواجه هستیم، و جزئی از اساطیر آریایی است، بیرون آمدن از چاه یا زندان به وسیله‌ی زلف معشوق است. زلف در ادبیات عرفانی اسلامی، نهاد کفر است. حال اگر این اندیشه را برگرفته از آیین میترا می‌دانیم، می‌توان کل داستان را در این یک قسمت آخر خلاصه کرد: راه به کمال رسیدن، دست در کفر زدن است و مَم چنگ بر این کفر زده و از چاه ظلمانی رهایی یافته، که همین رهایی برابر است با وصال و ترک دنیا گفتن.

#### ۵-۱-۴ «مَم» و معنی آن

مَم که شخصیت اصلی داستان است، نام او را در اغلب پژوهش‌ها مخفف محمّد

دانسته‌اند. هه‌ژار<sup>۱</sup>، در فرهنگ لغت خود هَنبانه بورینه<sup>۲</sup>، ذیل واژه‌ی «مم» آورده است: پستان زن، کوتاه‌شده‌ی اسم محمد و نام عاشق مشهور کرد (هه‌ژار، ۱۳۷۶: ۸۳۴). در فرهنگ خال اثر محمد خال، «مم» تنها به معنای پستان زن آمده است (خال، ۱۳۶۶: ۳۱۳) و در فرهنگ فارسی - کردی دانشگاه کردستان ذیل واژه‌ی «ممه<sup>۳</sup>»، آن را مم و پستان زن تعریف کردند (مردوخ، ۱۳۹۲: ۲۲۴۵). ذکر این نکته لازم است که در هیچ یک از گویش‌های کُردی، مخفف محمد را «مم» نمی‌گویند، بلکه برای آن لفظ‌های «حه‌مه<sup>۴</sup>»، «حه‌مه‌وه<sup>۵</sup>» و صورت تمسخرآمیز «حه‌مه‌که<sup>۶</sup>» به کار می‌رود و به تقلید از فارسی و ترکی، لفظ «ممد<sup>۷</sup>» نیز وارد کُردی شده است.

پیدا است که «مم» با ویژگی‌هایی که دارد، یک مام ایزد است و این تبدیل الف به فتحه در ادبیات کردی سابقه دارد؛ مانند لفظ «مامان» که آن را «مه‌مان<sup>۸</sup>» تلفظ می‌کنند. مم، یک ایزد گیاهی از سیبی است که خداوند به واسطه‌ی ویس قرنی به ابراهیم‌پاشا داده است. «این اسطوره که شخصیت ایزدی یا پری‌زاد از گیاه یا سیبی که پیری اهدا کرده به وجود می‌آید، در قصه‌های عامیانه سابقه دارد» (پراپ، ۱۳۹۲: ۱۴۰)؛ یعنی مم متولد شده از یک گیاه است و پیدا است که یک ایزد گیاهی و پری‌زاد است؛ همانند «سیاوش که یک ایزد گیاهی و شخصیتی پری‌زاد است» (فاضلی و کنعانی، ۱۳۸۹: ۹۴).

از مهم‌ترین ویژگی پری‌زادگان در فرهنگ و سنت ایرانی، زیبایی و دلبری است. نکل می‌نویسد: تنها ایزدان گیاهی به صفت زیبا و زیبایی چهره نامبردارند (فیروزمندی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۵). در این داستان، آشکارا مم را زیبا می‌خوانند و اساس و شروع داستان با بحث سه پری برای برگزیدن زیباترین مخلوق شروع می‌شود و وقتی «مم» و «زین» را برای مقایسه و برگزیدن زیباترین آن دو، پیش آن‌ها می‌آورند، از مقایسه و انتخاب پرهیز می‌کنند. این سه پری که از همان آغاز از برگزیدن و ترجیح زین بر مم، یا برعکس، پرهیز داشتند، در پایان هم معلوم نمی‌دارند کدام یک زیباترند و هیچ یک را بر نمی‌گزینند؛ زیرا علاوه بر مم، زین

1 Hazhär

2 hanbäna borina

3 mama

4 hama

5 hamao

6 hamka

7 mamad

8 mamän

نیز یک شخصیت پریزاد است؛ چون علاوه بر صفت زیبایی که نام او هم بر آن آشکارا دلالت دارد (زین، مخفف زینت است، اگر آن را مخفف فرض کنیم (۱))، نوعی راز مگو دارد و آن اسم پدر و مادر اوست. هرگاه از او می پرسند دختر چه کسی هستی؟ خود را خواهر میرزین الدین معرفی می کند و از مادر و پدر خود نامی به میان نمی آورد و «این راز مگو بودن نام پدر و مادر شخصیت پریزاده را ما در نام مادر سیاوش نیز می بینیم» (فاضلی و کنعانی، ۱۳۸۹: ۹۴).

زمرّدی می نویسد: گیاهان و عناصر نباتی در شکل رمزی و نهادین خود، نهایشگر ارتباط عالم ناسوت با عوالم برتر بوده اند و یونگ در این زمینه می گوید: بقایای کهنه یا کهن الگوی ازلی، نزدیک شدن به روح طبیعت را در بشر بیدار کرده، به ایجاد نوعی زندگی اشتراکی میان انسان و عناصر طبیعی می انجامد (زمرّدی، ۱۳۸۷: ۱۵). در عصر باورهای اسطوره ای، بین انسان و طبیعت فاصله ای نبود و این دویکی شمرده می شدند، تا جایی که حتی منشأ پیدایش نخستین بشر را گیاه دانسته اند (برفر، ۱۳۸۸: ۱۲۸). در داستان مم و زین، مم ایزد گیاهی است که از سبزی زاده می شود و پس از مرگ، از خاکش (همانند سیاوش) گیاه می روید. زین نیز که از فراق مم جان می سپارد، هیچ خاکی حاضر به پذیرفتن جسم او نیست و مجبور می شوند وی را در گور مم به خاک نهند و از بدن او هم گیاه می روید. سبز شدن گیاه از خاک کسانی که مظلومانه مرده اند، در برخی دیگر از داستان ها نیز دیده میشود؛ اما در این داستان به رویش گیاه از خون بکر که شخصیت منفی است، بر می خوریم، که باز به نوعی، عدم فاصله بین انسان و طبیعت را نشان می دهد. البته این رویش گیاه از خاک را می توان با اصل بازگشت به خاستگاه آیین های راز و عرفان نیز بازخوانی کرد؛ زیرا آنچه از خاک بکر می روید، خار است که بین دو گیاه رسته از جسم مم و زین قرار می گیرد؛ گویی داستان می خواهد این اصل را بیان کند که انسان در این دنیا چه صفاتی دارد و در زندگی دوباره نیز همان صفات را داراست و تناسخ انسان به گیاه و گیاه به انسان، انگار مسأله ای عادی است.

قصه های دیگری نیز با مضامین انسان-گیاه وجود دارند؛ برای مثال در قصه عامیانه ی رومانیایی سه دانه انار طلایی، قهرمان قصه با خوردن سبزی که قدیسی به او میدهد، باردار می شود، و روایت کهن دیگری با این مضمون هست: دخترانی که در اثر خنده از قدم گاه آنان شکوفه می روید (همان: ۱۳۴). اسطوره ی زایش گیاه از قدم گاه را در داستان بودا نیز می بینیم. در اساطیر ایران نیز از نطفه ی کیومرث

(نخستین انسان)، پس از مدتی دو گیاه ریواس شکل به نام‌های مهلی و مهلیانه (یم و یمه) به وجود می‌آیند (زمردی، ۱۳۸۷: ۳۹). از دیگر نمونه‌های ایرانی آن، می‌توان به رویدن انار از خون فرهاد اشاره کرد. برهان قاطع ذیل «انار فرهاد» می‌نویسد: درخت اناری است که در بیستون واقع است. گویند چون فرهاد از شنیدن مرگ شیرین تیشه بر سر زد، دسته‌ی تیشه خون‌آلود گردید و از کوه بر زمین افتاد و سر آن بر زمین نشست و چون از چوب انار بود، به قدرت الهی سبز و درخت انار به هم رسید و انار آن چون باز کنند، اندرون آن سوخته و خاکستر باشد (خلف تبریزی، ۱۳۶۲: ۱/۱۶۲). در داستان لیلی و مجنون نظامی نیز در مرگ عاشقانه‌ی لیلی آمده -است: از زید نشان تربتش جست وانگه چو گیاه از تربتش رست آمد نه چنان که هم‌نشستان شوریده‌سران چنان که مستان (نظامی، ۱۳۸۲: ۲۵۶)

در اندیشه‌ی بسیاری از شاعران پارسی‌گوی، این اصل تناسخ انسان به گیاه بسامد بالایی دارد. شاید قدیمی‌ترین نمونه‌ی آن را بتوان در شاهنامه باز جست: بیابان و آن مرد با تیز داس کجا خشک و تر زو دل اندر هراس تر و خشک یکسان همی‌بدرود و گر لابه‌سازای سخن نشنود دروگر زمان است ما چون گیاه همانش نییره همانش نیا (فردوسی، ۱۳۶۸: ۲۵۲)

اما بارزترین نمود این اندیشه را در شعر خیام میتوان یافت:

ابر آمد و زار بر سر سبزه گریست بی باده‌ی گلرنگ نمی‌باید زیست  
این سبزه که امروز تماشاگاه ماست تا سبزه‌ی خاک ما تماشاگاه کیست  
(خیام، ۱۳۹۰: ۶۷)

در اساطیر جهان نیز زادن انسان از گیاه و رویدن گیاه از خاک انسان، نمونه‌های فراوان دارد: اسطوره‌ی سیپیل و آتیس در یونان، ازدواج اینانا و دموزی در بین‌النهرین، حکایت ایشتر و تموز در بابل، روایت آدونیس، و ایزیس و اوزیریس در مصر که داستان مرگ و حیات تمثیلی آن‌ها همه ساله با آیین برپایی جشن و سوگواری برای ایزد نباتی تکرار می‌شود (زمردی، ۱۳۸۷: ۶۳).

#### ۵-۱-۵ «ستی» و معنی آن

در فرهنگ اردو- فارسی درباره‌ی معنی ستی چنین آمده است: «ستی، واژه‌ای

است که در زبان هندی و اردو هم به صورت صفت و هم به صورت اسم به کار می‌رود. این واژه به شکل وصفی در معانی عقیف و باتقوا و پاک آمده است» (نقوی و دیگران، ۱۹۹۳: ۳۴۳). در فرهنگ آصفیه، این واژه به معنی «پاکدامن، وفادار، پارسا، نکوکار و صالحه» (دهلوی، ۱۹۷۷: ۳۴) آمده است. این واژه را می‌توان در کلمات فارسی مهستی (مه+ستی) نیز باز جست. در فرهنگ کردی هه‌نبانه بورینه، درباره‌ی واژه‌ی ستی تنها به این اکتفا نموده که «اسمی است زنانه» (هه‌ژار، ۱۳۷۶: ۴۱۳).

به نظر می‌رسد «استی» (+استی) که در برخی نسخه‌های مم و زین به جای نام «ستی» آمده، صورت منفی این واژه باشد که به معنی زن ناپاک و بی‌وفا است و این گونه منفی‌سازی واژگان در ادبیات فارسی و کردی سابقه دارد؛ همچون واژه‌ی «امرد» به معنی «نامرد»؛ با این توضیح که در برخی از نسخه‌های مم و زین، نام «ستی» را «ئه‌ستی» خوانده و نوشته‌اند و در ترجمه، هستی معنا نموده‌اند، که با توجه به تمام ویژگی‌هایی که در داستان از این بانو ذکر می‌شود، نادرست است و تنها اسم درست برای او، «ستی» به معنی پاک و وفادار است.

از منظر اسطوره‌شناسی، واژه‌ی «ستی»<sup>۱</sup> را می‌توان در اسطوره‌های هند و ایرانی یافت و ردّ پای آن را در ارتباط با «شیوا»، خدای بزرگ و سرشار از تضاد هندی، باز جست. «ساتی همسر شیوا و دختر «رکشا» بود. در مراسم قربانی که رکشا برگزار کرد، همه‌ی خدایان به جز شیوا دعوت شده بودند. ساتی از این بی‌اعتنایی پدرش به شیوا آن‌چنان احساس سرافکنندگی کرد که با آتش نیروی یوگا به زندگی خود پایان داد» (شاتوک، ۶۲: ۱۳۸۱). آتشی که همسر شیوا در جان و تن خود می‌افکند، نشانه‌ای از مهر و وفاداری است که در داستان مم و زین در رابطه با «ستی» و همسرش تازدین، به شکل جابه‌جایی ظهور پیدا می‌کند؛ بدین گونه که آن‌ها برای نجات جان مم و زین که در کاخ امیر گیر افتاده‌اند، خانه‌ی خویش را به آتش می‌کشند.

#### ۵-۱-۶- نماد غار و نشانه‌های آیین میتراپی در داستان

مَم هفت سال در دوران کودکی، در زیر زمین به درس فقه مشغول می‌شود که در این مدّت آفتاب و ماه را هم نمی‌بیند. در هفتمین سال، برای آنان کله‌پاچه‌ای می‌فرستند. استاد حضور ندارد. مم و بَنگین با استخوان کله‌پاچه بازی می‌کنند که به شیشه‌ی

ورودی می خورد و نور وارد غار می شود و آنان به نور سجده می برند. وقتی استاد برمی گردد، به او می گویند: بیا که خدا به میان ما آمده است. استاد می گوید که اینها خورشید و ماه هستند و خداوند نیستند. در بخش پایانی داستان نیز مم را درون غاری که در دل زمین کنده اند، زندانی می کنند که او دوباره در آن جا چله نشین می شود و پس از چهل روز، با کمک گیسوان زین و به مدد چهار یاریگرش «عارف»، چکو، بنگین و تاژدین» از درون غار بیرون آورده شده، جان به جان آفرین تسلیم می کند.

ورود به غار، به منزله‌ی بازگشتی نهادین است به مبدأ، که صعود به آسمان و خروج از کیهان از آن جا صورت می گیرد. زادن از درون زهدان زمینی، یعنی کوه‌ها و غارها دارای این پیام است که پدران چنین انسان‌هایی در آسمان است و خود این انسان‌ها آسمانی و آن‌سری هستند. (فیروزمندی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۷). در این داستان، مم دو بار به درون غار می رود و از آن بیرون می آید که هر دو غار در زیر زمین هستند و این مسأله با ایزدگیا بودن مم مطابقت می کند، به‌ویژه در بخش آغازین، که مم با شکستن پوسته‌ی خاک نور را می بیند و بعد آن نور راهنمای او به طبیعت و جهان است. گویی دانه‌ای در دل زمین کاشته و مدتی از آن نگهداری شده و پرورش یافته و حال از دل زمین سر بر آورده است. نور، پرورش دهنده‌ی اصلی اوست. به همین دلیل، خدا انگاشته می شود. گاو که به صورت کله‌پاچه این جا پدیدار شده، گویی تمام هدفش پرورش این گیاه یا ایزدگیا بوده و در ابتدا زمینی را شخم زده، تا دانه به دل خاک شود، و حال این استخوان گاو است که شیشه را می شکند تا این ایزد گیاه بیرون آید.

در داستان مم و زین، به نشانه‌های زیادی از آیین میتراپی برمی خوریم که به برخی از آن‌ها در نهادهای عددی اشاره کردیم، اما چند نهاد مهم دیگر نیز در آیین میتراپی هست که در این داستان از همان ابتدا خود را نمایان می سازد که با اشاره به برخی از عقاید میتراپی، به سهولت می توان به این نهادها پی برد. به عقیده‌ی پروان میترا، که گروهی از پژوهشگران او را با خورشید یکی دانسته‌اند و گروهی دیگر قائل به تفاوت میان آن‌ها هستند، میترا روزی به صورت آدمی در غار کوهی در صخره‌ی صما/ سما ظهور کرد. به گفته‌ی فرانتس کومن<sup>۱</sup>، میترا از تخته‌سنگی به وجود آمد. در آغاز با خورشید متحد شد و سپس یک گاو وحشی را مقهور کرده،

آن را در غاری زندانی نمود، ولی گاو موفق به فرار شد. در این هنگام، اهورامزدا با خورشید به میترا دستور داد گاو را هلاک کند و او با یک ضربه‌ی خنجر، گاو را به قتل رساند. هر جا قطره‌ای از خون گاو افشاند، زمین سرسبز و بارور گردید (استخری، ۱۳۸۱: ۱۵۱). مهرپرستان هر سال در ماه مهر، گاوی را زینت کرده، در میدان شهر ذبح می‌نمودند. آنان روز یکشنبه را روز آفتاب می‌خواندند، که روز تعطیل و عبادت آنان بود (همان: ۱۵۴).

در داستان مم و زین، در هفتمین سال برای مم و بنگین کله‌پاچه می‌فرستند که می‌تواند نهدی از گاو قربانی شده در آیین مهر باشد؛ خواه گاوی که خود مهر قربانی کرد، خواه گاو قربانی‌شده به وسیله‌ی پیروان آیین مهر، که البته با گاوی که مهر قربانی کرده، بیشتر تطابق می‌یابد؛ زیرا گاوی که میترا قربانی کرد، باعث رویش گیاه و بارور شدن زمین شد و گاو در داستان مم و زین که تنها در صورت استخوان شدن (مرگ) می‌توانست به زیر خاک راه یابد، باعث بیرون آمدن مم و بنگین شد، که به نوعی یادآور رویش است؛ زیرا هر دو (مم و بنگین) ایزد گیاهی‌اند و از دانه‌ای سیب به وجود آمده‌اند. در این داستان، گاو به شکل کله‌پاچه ظهور می‌کند و به زیر خاک نزد مم و بنگین می‌رود.

هنگامی که مم و بنگین نور را می‌بینند، آن را خدا می‌خوانند و وقتی استاد برمی‌گردد، می‌گویند استاد، خدا به میان ما آمده است، در حالی که به منبع نور اشاره‌ای نمی‌کنند. استاد نور را با ماه و خورشید یکی می‌داند و می‌گوید که این‌ها ماه و خورشید هستند. همین جریان داستان را به صورت نهدین به آیین مهر نزدیک می‌کند. پدر مم هنگامی که او می‌خواهد از غار بیرون بیاید، برایش در مدت هفت ماه کاخی می‌سازد که آن را کاخ سفید می‌نامد. «گل مُرد سفید چنان‌که از بندهشن بر می‌آید، به فرشته‌ی خورشید اختصاص دارد» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳۸۸). می‌توان پنداشت، رنگ سفید به خورشید تعلق دارد که مم پس از گذراندن هفت سال و هفت ماه در زیر زمین، در آن کاخ جای می‌گیرد.

یاحقی ذیل خورشید می‌نویسد: نام یکی از ایزدان مزدیسنا است که در بخش‌هایی از اوستا از آن سخن رفته و فرشته‌ی فروغ و روشنایی مهر و با صفت تیز اسب معرفی شده است، چنان‌که از اوستا برمی‌آید، خورشید غیر از مهر است، ولی از قدیم این دو با هم مشتبه شده‌اند. خورشید به واسطه‌ی نور و عظمت و فایده‌اش همیشه در اقوام هند و آریایی و سامی مورد تعظیم و تکریم قرار گرفته است (همان). در این



داستان هم می‌بینیم که استادِ مم و بنگین، پس از اشاره‌ی آن دو به نور، آن را خورشید یا ماه معرفی می‌کند و تفاوتی بین نور و آن‌ها قائل نیست.

### ۵-۱-۷- پری و پری‌زادگی در داستان مم و زین

با توجه به ویژگی‌های قصه‌های پریان، می‌توان این داستان را زیرمجموعه‌ای از این نوع داستان‌ها محسوب کرد و از لحاظ ریخت‌شناسی به بررسی آن پرداخت، که خارج از بحث ما است، اما به این دلیل که مم و زین هر دو می‌توانند از پری‌زادگان باشند، در این جا به بررسی واژه‌ی پری و نقش آن در این داستان می‌پردازیم.

واژه‌ی پری در زبان فارسی، بازمانده‌ی کلمه‌ی اوستایی Pairikā است که در پهلوی به صورت parik و در فارسی میانه‌ی تورفانی، parig باقی مانده است. این واژه در هند باستان معادل ندارد و در ترجمه‌ی متن‌های اوستای پهلوی به سانسکریت، آن را به raksasi یا maharaksaa'i برگردانده‌اند. بارتولمه نخست pairikā را به صورت مؤنث paraka گرفته و از مقایسه‌ی آن با واژه‌ی هند باستان parakiya به معنی وابسته به دیگران و دشمن، معنی این واژه را در ایران باستان زن بیگانه گفته است (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۳). سرکاراتی در ادامه‌ی نوشته‌ی خود، بر اساس شواهد و مستندات، عنوان می‌کند که پری از ریشه‌ی per به معنی به وجود آوردن و زاییدن است و این معنی با توجه به کردار و صفات پری در ادب و فرهنگ عامه‌ی ایرانی، مناسب‌تر می‌نماید. از طریق این اشتقاق، می‌توان میان pairikā در اوستا و parcea در لاتین که نام سه ایزد باروری و زاد و ولد است و بعدها در اساطیر رومی الهه‌ی بخت و تقدیر شده‌اند، ارتباط لفظی برقرار کرد و همچنین میان pairika در اوستا و nymph معادل پری در اساطیر یونانی (به معنی زن جوان و عروس) ارتباط معنوی قائل شد (همان: ۵-۷).

در بررسی خویشکاریِ اسطوره‌ای پری در ادب فارسی، پی به وجود دو شخصیت کاملاً متمایز می‌بریم؛ پری در ادب اوستایی، دارای شخصیتی زشت و اهریمنی است، اما آنچه از ادبیات فارسی برمی‌آید، پری نه تنها یک شخصیت اهریمنی نیست، مظهر زیبایی و حتی گاهی مقابل موجود اهریمنی نیز قرار می‌گیرد. از پژوهش‌های انجام شده چنین برمی‌آید که پری در اصل یکی از زن ایزدان بوده که در دوران پیش از زرتشت ستایش می‌شده، ولی بعدها در اثر عوامل و انگیزه‌های گوناگون و پیرایش آیین زرتشتی، این دید دگرگون گشته است. در باور مردمی که

دین زرتشت را پذیرفته بودند، پری موجودی زشت و اهریمنی شده، ولی همچنان در ناخودآگاه مردم موجودی زیبا باقی ماند، که در ادب عامه نیز منعکس شده است (صفاری، ۱۳۸۲: ۸۲).

در داستان «مم و زین» علاوه بر پری زاده بودن مم و زین، سه پری بدون مقدمه وارد داستان می‌شوند و بر سر زیبایی مم و زین جدال می‌کنند و بعد همان‌گونه که بی مقدمه آمده‌اند، ناپدید می‌شوند. این سه پری هنگام بحث، سخنانی را بر زبان می‌آورند که از لحاظ نهادین قابل توجه است؛ برای مثال وقتی یکی از سه پری می‌گوید: مم را به کنار زین ببریم تا آن‌ها را با هم مقایسه کنیم، خواهر بزرگ‌تر مخالفت می‌کند و می‌گوید: چه کسی تا به حال دیده است که مرد به خواستگاری زن برود؟ همین سخن می‌تواند دلیلی بر دوران مادر سالاری باشد که زنان مرد مورد قبول خود را انتخاب می‌کردند، و یادآور دوران قدرت آنهایتا (زن- ایزد) باشد. به همین دلیل، آن‌ها تصمیم می‌گیرند زین را نزد مم ببرند؛ پس به شکل کبوتر وارد خانه‌ی زین شده و او را بر هوا سوار کرده و تا هفت طبقه‌ی آسمان بالا برده، بدون توقف کنار مم می‌برند. در اینجا با دو ویژگی مهم پریان مواجهیم؛ پرواز کردن آنان و به شکل کبوتر درآمدن، که تبدیل شدن پریان به کبوتر را در اغلب قصه‌های پریان می‌بینیم.

معنای رمزی و ابتدایی کبوتر ماده، در قصه‌های پریان این است که او مرغ آفرودیت (زن- ایزد عشق) است. باستان‌شناسان نقش کبوتر ماده را بر روی سکه‌ها و نشانه‌های اریکس در سیسیل که پرستش مرغ عشق در آن جا رواج داشت، باز یافته‌اند. همان نقش‌ها بر روی مسکوکات سیونیه در مقدونیه و تسالی و کاسیوپه در اپیر پیش از ظهور مسیحیت نیز دیده می‌شود (برفر، ۱۳۸۸: ۱۳۹).

در داستان مم و زین، پری بزرگ‌تر نام دو پری کوچک‌تر را می‌برد. نام در این جا اهمیت شایان توجهی دارد و می‌توان از طریق نام آن‌ها، به جنبه‌هایی از خصوصیات شخصیت داستان پی برد. او پری میانی را جیمینی<sup>۱</sup> و خواهر کوچک‌تر را سفین<sup>۲</sup> خطاب می‌کند. جیمین می‌تواند مرکب از «جم» و «ین» نسبت باشد. در برهان قاطع، ذیل «جم» آمده است: در اصطلاح اهل مرو شاهجان، نام عقل دوم باشد از عقول عشره، و منزّه و پاکیزه را نیز گویند. در ادامه در ذیل «جم» می‌نویسد: مردم دارالمرز و مردم شاهجان چشم را چم گویند که به عربی عین خوانند و در مروزی احتمال دارد

1 jamain

2 safain

چم با جیم فارسی (یعنی به صورت جم) مستعمل باشد (خلف تبریزی، ۱۳۶۲: ۵۸۵ و ۶۵۷). اگر معنی عقل دوم را از آن اراده کنیم، با «ین» نسبت، منسوب به این عقل می‌شود و اگر به معنی چشم هم بگیریم، با «ین» نسبت منتسب به چشمان است که می‌تواند همان نور چشم باشد. جمی در نوشته‌های ساسانی، خواهر جمشید است که بعد از فرار از دست ضحاک، به همسری پریان درمی‌آید (میرزایی ناظر، ۱۳۷۰: ۱۹۲). از این اشاره پیدا است که جمی نامی ساختگی نسبت و در ایران باستان این اسم را بر دختران می‌نهادند. همان‌گونه که قبلاً هم گفتیم، یکی از ویژگی‌های این داستان، تعدادی از نام‌های اشخاص است که بدون تغییر یا با تغییر اندک باقی مانده، که ما را به تاریخ این داستان راهنمایی می‌کند. درباره‌ی واژه‌ی سفینی، فرهنگ خال، سفین را سفان و سلسله جبال، و ذیل معنی سافان، قطره و چکه آورده است. شاید همین معنی کوچک و کوچک‌تر، منظور نظر باشد تا بر کوچک‌تر بودن این پری دلالتی باشد.

از دیگر سخنان پریان که می‌تواند از لحاظ نهادشناسی و بررسی تاریخی حائز اهمیت باشد، اختصاص دادن خداوند به مم، و پیامبر به زین است، چنان‌که گویی پیامبر در برابر قدرت خداوند قدرتی جداگانه دارد و خود صاحب اختیار است؛ برای مثال وقتی می‌خواهند زین را دوباره خواب کنند تا از یمن به جزیر بربند، از پیامبر یاری می‌طلبند و برای این که مم را خواب کنند، از خداوند یاری می‌خواهند. شاید روشن‌تر از آن، هنگامی است که می‌خواهند مم یا زین را از لحاظ زیبایی برتری دهند؛ وقتی می‌خواهند مم را برتری دهند، می‌گویند پیامبر از ما ناراحت خواهد شد و وقتی می‌خواهند زین را برتری دهند، می‌گویند خداوند از ما ناراحت می‌شود. گویی خدا حامی مم و پیامبر حامی زین است. چون این سخنان را پری به زبان می‌راند و اصولاً پری در آیین اسلام نقشی ندارد، می‌توان آن‌ها را بازکاوی کرد و به یک دوره‌ی چندخدایی رسید و خداوند را جایگزین ایزدی دانست و پیامبر را جایگزین ایزدی دیگر، که در دوران اسلامی با توجه به مقتضیات زمانه، به جای ایزدان باستان نشسته‌اند.

#### ۶- نتیجه‌گیری

با بررسی نمادها، اسطوره‌ها و نشانه‌ها و واکاوی روساخت و ژرف‌ساخت داستان مم و زین، به تاریخ دیرینه‌ی آن پی می‌بریم، چنان‌که خاستگاه آن به دوران رواج

آیین میترایی در سرزمین ماد می‌رسد. این داستان که سینه به سینه به صورت شفاهی به وسیله‌ی راویان نقل شده، در هر دوره‌ی تاریخی با توجه به آیین حاکم بر زمانه دچار تغییراتی گردیده است، به طوری که می‌توان نشانه‌های آیین میترایی و زرتشتی و اسلام را به موازات هم در آن شاهد بود. این نشانه‌ها و تأثیرپذیری از آیین‌های مختلف، در وجود شخصیت اصلی داستان به وضوح دیده می‌شود. درنگی بر سطوح مختلف شخصیتی مِم - شخصیت اصلی داستان - گویای این مسأله است. او از یک سوی، یک ایزد - گیاه است که از سیب زاده شده است و از سوی دیگر، یک پیر یا پیامبر آیین میترایی و حتی در قسمت‌هایی نهاد خود میترا می‌شود. همچنین می‌توان او را با عارفی چون شیخ سمعان / صنعان در عرفان اسلامی مقایسه کرد. همه‌ی این نهادهای رازناک، زمینه‌ی خوانش اسطوره‌ای داستان را فراهم کرده و به خواننده کمک نموده، تا در پس نمودهای عینی کارکرد شخصیت‌ها، آیین‌ها، مکان‌ها و دیگر عناصر داستان، خاستگاه اساطیری آن‌ها را ببیند و در پی بازشناسی سیر دگرذیسی آن‌ها برآید.

مِم و زین داستانی صرفاً عاشقانه نیست و چه بسا بتوان عشق را حتی موضوع فرعی آن به شمار آورد. در سراسر داستان، نوعی نبرد خوبی (سرشت نیک) با بدی (اهریمن) نمایان است و تقابل چند ایزد برای دستیابی به قدرت و گسترش آیین مربوط به خود، مشهود است. در واقع هدف اصلی این داستان، دو موضوع اخیر است که در قالب داستانی عاشقانه بیان می‌شود. نام در این داستان اهمیت زیادی دارد؛ به گونه‌ای که هر نام تمام یا بخش اعظمی از ویژگی‌های فرد را بیان می‌کند که از طریق آن می‌توان به زوایای تاریک و مبهم داستان پی برد. مِم، یک مام ایزد است و زین مخفف زینت است که پری‌زاد بودنش، دلالت بر زیبایی او دارد. همین دو رهنمود و نشانه، جریان کلی داستان را روشن می‌کند و به پژوهشگر نشان می‌دهد که با چه دید و نگرشی داستان را بررسی کند.

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، دریافتیم که این داستان ضمن اشتغال بر ویژگی‌های قصه‌های پریان، دارای ویژگی‌هایی فراتر از این نوع قصه‌ها نیز هست. به همین دلیل به سختی می‌توان آن را در زیر مجموعه‌ی این نوع قصه‌ها جای داد.

## یادداشت

۱. در برخی مقالات و کتب، زین را مخفف زینب دانسته‌اند. این دیدگاه قابل

قبول نیست؛ زیرا مخفف «زینت» به صورت «زین» را در بیت دیگری با نام «شم و شمزین» (شم مخفف شمع، و شمزین مخفف زینت شمع) می‌بینیم، به‌ویژه آن‌که صفت زیبایی در شخصیت داستان (یعنی زین) بارز است و نام او همچون برخی دیگر از نام‌ها که در داستان بسیار دقیق انتخاب شده‌اند، دلالتی بر زیبایی اوست.

### منابع

۱. استخری، پروین (۱۳۸۱). «میترائیسم». مجله‌ی نامه‌ی انجمن، شماره‌ی ۷، صص ۱۵۰-۱۶۰.
۲. اسماعیلپور، ابوالقاسم (۱۳۹۱). اسطوره و بیان نهادین. تهران: سروش، چاپ سوم.
۳. ایوبیان، عبیدالله (۱۳۴۰). «چریکه‌ی کُردی». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۵۷، صص ۱۶۴-۲۴۰.
۴. ----- (۱۳۴۰). «چریکه‌ی کُردی». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۵۸، صص ۳۵۱-۴۰۶.
۵. ----- (۱۳۴۰). «چریکه‌ی کُردی». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۵۹، صص ۵۲۷-۵۴۴.
۶. ----- (۱۳۴۱). «چریکه‌ی کُردی». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۶۱، صص ۲۴۹-۲۸۴.
۷. ----- (۱۳۴۱). «چریکه‌ی کُردی». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۶۲، صص ۳۹۳-۴۳۶.
۸. ----- (۱۳۴۱). «چریکه‌ی کُردی». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۶۳، صص ۴۸۹-۵۳۴.
۹. برفر، سیدمحمد (۱۳۸۸). «پری‌زادگان نباتی». فصلنامه‌ی پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۱۴، صص ۱۲۷-۱۴۶.
۱۰. پراپ، ولادیمیر (۱۳۹۲). ریختشناسی قصه‌های پریان. ترجمه‌ی فریدون بدرهای، تهران: توس. چاپ سوم.
۱۱. پرهیزی، عبدالحق (۱۳۸۵). وزن شعر کردی. تهران: کتاب زمان.
۱۲. جنولی، گرادو (۱۳۸۲). «آیین میترا». ترجمه‌ی علیرضا شجاعی، مجله‌ی هفت آسمان، شماره‌ی ۱۹، صص ۹۵-۱۰۲.
۱۳. خال، شیخ محمد (۱۳۶۶). فرهنگ خال (کردی-کردی). سقز: کتابفروشی محمدی.
۱۴. خانی، احمد (۱۳۶۷). مم و زین. تصحیح پرویز جهانی، ارومیه: صلاح‌الدین ایوبی.
۱۵. خلف تبریزی، محمدحسین برهان (۱۳۶۲). برهان قاطع. تهران:

امیر کبیر.

۱۶. خیام، غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم (۱۳۹۰). رباعیات. تصحیح محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: اساطیر.

۱۷. دلشو، لوفر (۱۳۶۶). زبان رمزی قصه‌های پریوار. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.

۱۸. دهلوی، سیداحمد (۱۹۹۷). فرهنگ آصفیه. لاهور: مرکز اردو و بوردگلیبرگ.

۱۹. زمردی، حمیرا (۱۳۷۹). «تجلیات قدسی؛ تمهیدات عددی اسطوره، سمبل و نماد». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره‌ی ۱۵۶، صص ۲۵۹-۲۷۴.

۲۰. ----- (۱۳۸۷). نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی. تهران: زوآر.

۲۱. سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰). «پری (تحقیقی در حاشیه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی)». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، دوره‌ی ۲۳، شماره‌های ۹۷-۱۰۰، صص ۱-۳۲.

۲۲. شاتوک، سیبل (۱۳۸۱). دین هندو. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.

۲۳. شمیسا، سیروس (۱۳۸۰). انواع ادبی. تهران: فردوسی.

۲۴. صفاری، نسترن (۱۳۸۲). «چهره‌ی اساطیری پری در شاهنامه». مجله‌ی رشد آموزش زبان و ادب فارسی، سال هفدهم، شماره‌ی ۶۶، صص ۸۴-۸۸.

۲۵. فاضلی، فیروز و ابراهیم کنعانی (۱۳۸۹). «سیاوش، شخصیتی آیینی و رازناک در شاهنامه». مجله‌ی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، شماره‌ی ۱۳، صص ۹۳-۱۰۸.

۲۶. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۸). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: روزبهان.

۲۷. فیروزمندی، بهمن و همکاران (۱۳۹۱). «روایتی محلی از اسطوره‌ی «الهه‌ی» باروری در لرستان». مجله‌ی زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۲ (پیاپی ۱۲)، صص ۲۵-۴۳.

۲۸. مان، اسکار (۲۰۰۶). تحفه‌ی مظفریه. مقدمه و دوباره‌نویسی محمدامین شیخ‌الاسلامی مَکری (همین)، هه‌ولیر: ئاراس.

۲۹. مردوخ روحانی، ماجد (۱۳۸۵). فرهنگ فارسی-کردی. سنندج: دانشگاه کردستان، چاپ دوم.
۳۰. مکی، مریم (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی ایزدان سه‌گانه در ایران و ارمنستان در دوران باستان». فصلنامه‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره‌ی ۷، شماره‌ی ۲۲، صص ۱۲۰-۱۴۱.
۳۱. میرزایی ناظر، ابراهیم (۱۳۷۰). «تفسیر واژه‌ی دیو و پری». ماهنامه‌ی چپستا، شماره ۸۲ و ۸۳، صص ۱۸۷-۱۹۴.
۳۲. نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۲). کلیات نظامی. تصحیح و شرح وحید دستگردی، تهران: طلایه.
۳۳. نقوی، شهریار و همکاران (۱۹۹۳). فرهنگ اردو-فارسی. لاهور: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۳۴. ورمازرن، مارتین (۱۳۷۲). آیین میترا. ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه.
۳۵. هه‌ژار، عبدالرحمن شرفکندی (۱۳۷۶). هه‌نبانه بورینه (فرهنگ کردی-فارسی). تهران: سروش.
۳۶. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۲). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.
۳۷. یکتایی، مجید (۱۳۴۹). «میتراثیسم و سوشیانس مهر». مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، شماره ۳۰، صص ۸۹-۱۲۶.
۳۸. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۱). انسان و سمبول‌هایش. ترجمه‌ی محمود سلطانیه، تهران: جامی.