

An Inquiry into the Holographic Concept of the Dome in the Middle Persian Text of *Wizīdagīhā ī Zādisparam*

Ehsan Sharghi*, Hossein Najari**

Zohreh Zarshenas***

Abstract

The allegorical structure of dome in the Middle Persian text of *Wizīdagīhā ī Zādisparam* is used in a special sense to represent the mental force that is projected from the body's dome-shaped structure. The present study aimed to investigate *Zādisparam*'s allegorical view of the design of the body dome and its generalization to the multifaceted patterns of psyche structure with respect to Chapters 29 and 30. In this descriptive-analytical article, factors and variables such as psyche teleportation (Chapter 31) were investigated with the help of "psyche in the ideal world". The question posed for this study was whether according to the holographic theory (macrocosm and microcosm) in the human body (body dome) and ideal forces, the feedback of concepts such as reward, punishment and evaluation of individual beliefs in the struggle between good and evil forces all depend on the "psyche in the ideal world" (subconscious mind) or it depends on the will power and individual choice. The results revealed that the psyche has a psycho-kinesiological process and obtains the rank of "Lord" in the sense of the eminent ideal teacher under the teachings of ideal parents.

Keywords: Dome, Igniting Fire, Loard, Protection, Spirit, *Wizīdagīhā ī Zādisparam*.

* PhD Student of Ancient Languages and Cultures, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, Sharghi.ehsan1358@gmail.com

** Assistant Professor in Ancient Iranian Languages, Department of Foreign Languages and Linguistics, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University (Corresponding Author), najari@shirazu.ac.ir

*** Professor of Ancient Culture and Languages, Institute of Humanities and Cultural Studies, zzarshenas@gmail.com

Date received: 2022/07/06, Date of acceptance: 2022/09/04



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

جستاری در مفهوم هولوگرافیکی گنبد در متن فارسی میانه گزیده‌های زادسپَرم

احسان شرقی*

حسین نجاری**، زهره زرشناس***

چکیده

ساختار تمثیل‌گونه گنبد در متن فارسی میانه گزیده‌های زادسپَرم در مفهوم خاصی برای امر گذار و برون‌فکنی نیروی روان از ساختار گنبدی شکل تن به کار رفته است.

در این پژوهش، با هدف بررسی دیدگاه تمثیلی زادسپَرم از طرح گنبد تن و تعمیم‌دادن آن به الگوهای چندوجهی ساختار روان، باتوجه به فصل‌های بیست‌ونهم و سی‌ام، سعی شده است، با روش توصیفی - تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کهن موجود درباره انسان‌شناسی زردشتی، به عوامل و متغیرهایی نظیر حالت‌های دورنوردی روان (فصل سی‌ویکم) به هم‌یاری نیروی «روان در جهان مینویان» پرداخته شود. پرسشی که در این پژوهش مطرح می‌شود این است که، باتوجه به بیان نظریه هولوگرافیکی (مَه‌جهان و که‌جهان)، در بدن انسان (گنبد تن) و نیروهای فراحسی (مینوی) بازخورد مفاهیمی چون پاداش، مجازات، و ارزش‌گذاری باورهای فردی بین کش‌مکش نیروهای نیکی و بدی همگی وابسته به هم‌یاری نیروی «روان در جهان مینویان» (ضمیر ناخودآگاه) اتفاق می‌افتند

* دانشجوی دکتری تخصصی رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران، Sharghi.ehsan1358@gmail.com

** استادیار گروه زبان‌های باستانی ایران، بخش زبان‌های خارجی و زبان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم

انسانی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)، najari@shirazu.ac.ir

*** استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگ،

zzarshenas@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲



یا وابسته به نیروی اختیار و گزینش فردی ختم می‌شوند؟ نتیجه این بحث نشان می‌دهد روان دارای فرایند حسی — حرکتی است. در این رویکرد، روان مرتبه «رد» در مفهوم آموزگار برجسته مینوی را تحت آموزه‌های پدر و مادر مینوی برای خود کسب می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آتش افروزنده، رد، روان، سپاهبد، گزیده‌های زادسپرم، گنبد.

۱. مقدمه

زادسپرم، نویسنده گزیده‌های زادسپرم، فرزند جوان‌جم یا گشن‌جم (Gušn-Jam)، موبدی اهل سیرجان است که در سده سوم هجری می‌زیسته و در آغاز این متن با عنوان «هیربد نیم‌روز» از آن نام برده شده، مدتی در سرخس و سیرجان کرمان اقامت داشته است، و درمورد مراسم تطهیر موسوم به برش‌نوم نوآوری‌هایی برای ساده‌کردن این مراسم گذاشته بود که مورد مخالفت موبدان زردشتی، از جمله برادرش منوچهر، واقع می‌شود (تفضلی ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۶). می‌توان گزیده‌های زادسپرم را اثری جهان‌شمول دانست که براساس آگاهی‌های وسیعی از ادبیات اوستایی نگاشته شده است. همچنین، وی رساله دیگری تحت عنوان *انواع تخمه‌ها* (= نژادها) یا (*Nibēg ī Tohmag ōšmurišnīh*) از خود به‌جای گذاشته است (Gignoux and Tafazzoli 1993: 49-51) که امروز در دست‌رس نیست.

زادسپرم در بررسی کیهان‌شناسی مزدایی و تئولوژی اندیشه مزدیسنا، هم‌چون نظریه مَه‌جهان، همواره انسان و ساختار تن را با مفاهیمی چون «امر کلی» و «امری جهان‌شمولی» و مفاهیمی چون کِه‌جهان «یک جزء در ارتباط با کل» می‌پندارد. در این روند پیکار، نیروهای روان‌تنی، که «مینوی تن» نامیده می‌شوند، همانند سپاهبد به رزم نیروهای ویران‌گر در گنبد تن فرستاده می‌شوند. به همین نسبت، در میدان نبرد روان با «نیروی زدارکامگی» به برانگیختگی و نیروی پیش‌تاز در درون «خود» (self) به‌تکاپو می‌پردازد (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۵). چنان‌که او در فصل بیست‌ونهم، بند هفتم، نیروی روان را، به تعبیری، خدای (ف.م.: xwadāy) فرمان‌ده یا نظم‌دهنده (ف.م.: rāyēnīdār) در ساختار تن معرفی می‌کند (همان: ۷۹). احتمالاً در این برداشت زادسپرم تعبیر «xwadāy» را به‌عنوان یک الگو و محور جانشینی^۱ (paradigmatic axis) به‌جای نیروی آخو (ف.م.: axw)، با توجه بدان چه در کتاب سوم دینکرد (فصل ۲۱۸) درباره این نیرو بیان شده: «axw xwadāy ud razm - bed ruwan» (روان خدای و فرمان‌ده هستی است)، را نیروی مینوی در روان و صاحب اراده (ف.م.: kāmāgōmand) بیان می‌کند (Gignoux 2001: 25-30). چنان‌که نیروی آخو (axw) در تعمیم به نیروی وخش

(waxš) در مفهوم (رشد یافتن، بالیدن)، به عنوان نیرو یا قوه در روان موجب آتش آفرورنده (ātaxš-waxšēnīdār) در گنبد^۲ تن می شود (Gignoux 1996: 27). در همین جهت، می توان دیدگاه زادسپَرَم را از بیان طرح تمثیلی گنبد تن و ساختار روان به دو رده دسته بندی کرد:

۱. در سطح بیویزیست شناسی، که حاصل رفتار است و واحد تحلیل را تشکیل می دهد، زادسپَرَم، ضمن معرفی سه الگو از ساختار روان، به نظر می رسد مفاهیم تکوینی و تکاملی ضمیر ناخودآگاه انسان را با رشد آناتومیک و کارکردهایی از نواحی مغز در نظر گرفته باشد. مثلاً، او نیروی روان در تن (روان تنی) را با قشر مغز اولیه و نواحی حسی و حرکتی مرتبط می داند؛ زیرا هر دو می توانند نظام عصبی محیطی و نواحی سیگنال های دریافتی را پردازش کنند. این قشر حرکتی نیز به سهم خود سیگنال ها را برای بروز حرکت به ماهیچه ها ارسال می کند (Libet 1999: 47-57). از طرفی، یکی از خویش کاری های نیروی روان تنی (فصل ۳۰، بند ۳۸) می تواند به وسیله مکانیسم ها و بخش هایی که به تعبیر زادسپَرَم زره ماهیچه ای یا سپاهبد (spāhbed) بیان شده است در برابر انسدادها و فرایندهایی چون «تنش، تخلیه، و وانهادگی» یا نیروهای آسیب رسان مانند نیروی آز، شهوت، خشم، و کین مانع ایجاد کند.

۲. در این رده، زادسپَرَم برای بررسی ساختار تن و پیکره انسانی این ساختار را به هفت لایه (فام: haft tōf) بخش بندی می کند. در این رویکرد عموماً ما با تصویری از ادراک یک سازه سه بُعدی، هم چون گنبد و معبدگونه، روبه روییم (فصل ۳۰، بند ۴): «تنی گردی به وسیله هفت لایه کامل شد که اندرونی ترین آن مغز، پیرامون مغز، استخوان؛ و پیرامون استخوان، گوشت؛ و پیرامون گوشت، پی؛ و پیرامون پی، رگ؛ و پیرامون رگ، پوست؛ پیرامون پوست، موی است» (راشد محصل ۱۳۸۵: ۸۰).

سازه سه بُعدی (گنبد تن) می تواند تمثیلی از مفهوم فره (فام: xwarrah) در معبد تن انسان بیان شود و در ارتباط با تصویری که در اندیشه مزدیسنا از ادراک زمین و نیروهای آسمانی به منزله آینه ای که مثال نفس یا روان را در خود جلوه گر ساخته قابل تأمل است. چنان که این بازنمایی همانند جهان هولوگرافیکی، همان گونه که هر بخش از یک هولوگرام هم چون آینه تصاویر را در خود منعکس می کند، هر بخش از اجزای مادی و مینوی بدن انسان می تواند تصویری از گنبد کیهان باشد. به همین نسبت، تکثیر تصاویری که در مدل و الگوی کیهان شناسی مزدایی به خصوص در دیدگاه زادسپَرَم با آن روبه روییم به نسبت هایی در ساختار گنبدگونه بدن انسان عمومیت پیدا می کند.

۱.۱ بیان مسئله

در نگرش زادسپَرَم طرح تمثیلی و تشبیه نیروی گنبد تن و هم‌گرایی آن با بنای آتش در آتشگاه با ابزارهایی نظیر نیروی روشنایی و گرما و دو نیروی پایدار همواره برقرار است.

۱. نیروی جان (ف.م.: gyān) «آتش افروخته» (ف.م.: ātaxš waxšēnīdārīh) از خویش‌کاری اوست و نظم موجود در تن را به‌عهده دارد.

۲. نیروی روان «سپاهبد» (ف.م.: spāhbed) و مرتبه «رَد» (rad) خوانده می‌شود و دراصل برافروزنده آتش در نیروی جان (ف.م.: ātaxš-waxšēnīdār) از خویش‌کاری آن است.

باتوجه‌به مطالبی که بیان شد، از آن‌جاکه ورودی‌های بنای آتشگاه (ف.م.: ādurgāh) می‌توانست نسبت به درجه‌بندی پیشه (کاست) و طبقات اجتماعی در نظر معماران برای دست‌رسی به مفاهیمی چون آتش، آتش‌دان، و یزش‌گاه مهم قلمداد شود، زادسپَرَم با در نظر گرفتن همه این مفاهیم از عنصری ارگانیک چون گنبد برای فرایند تشبیه‌سازی با بدن انسان استفاده می‌کند. احتمالاً مبانی این تشابهات به رابطه و نشانه بین دلالت‌های بدنی و ترسیم سازه گنبدگونه برمی‌گردد. در این رویکرد نو، شکل صعودی و چرخه‌های بازگشتی نیروی روان برای عبور و مراحل گذار (f. m.: wīdār) از قسمت رأس یا چکاد (قسمت فوقانی گنبد تن) برای ورود به بهشت روشنایی (ف.م.: garōdmān) همواره مدنظر قرار گرفته‌اند. از آن‌جاکه گنبد یک سازه حلقه‌ای شکل تعریف می‌شود و در فرم گنبدها رأس (چکاد) هر طبقه باید درست وسط دو رأس طبقه پایین قرار داشته باشد تا نیروی وارد به هر قسمت به‌وسیله ارتباط بین حلقه‌ها گسترده شود و، از طرفی، مقدار و میزان ارتفاع حلقه‌ها نیز باید به نسبت حلقه‌ها کاهش یابد تا شیب گنبد ثابت بالا رود، زادسپَرَم با آگاهی از این رابطه و تناسب بین نیروی گنبد تن و امر سیاله روحی هم‌چون رفتارشناسی^۳ سازه گنبد و با ادراکی از مقاطع نصف‌النهار و مقاطع مداری برای تعادل بین نیروهای کششی و فشاری استفاده کرده است تا نیروی تعادل و پایدار (ham-paymānih) را توسط نیروی جان توضیح دهد (فصل ۲۹، بند ۳):

ud gyān kē tan zīndag dārēd be ō ātaxš ī andar gumbad abar gāh nišānānd.

«و جان، که تن را زنده دارد، همانند است به آتش اندر گنبد، که بر آتشگاه نشانند»

(راشدمحصل ۱۳۸۵: ۷۸).

۲.۱ فرضیه پژوهش

یک معنای ضمنی که می‌توان در دیدگاه‌های زادسپَرَم بدان توجه کرد عقیده‌ی وی درباره‌ی ماهیت روان است. زادسپَرَم از تمثیل‌های ارگانیکی (تشبیه بدن انسان به گنبد) در تداوم‌بخشیدن نظریه‌ی توسعه‌ی شخصیت انسان (روان‌تنی)، تقسیم، و خویش‌کاری انسان و گذار از جهان ثنویت به هم‌بستگی ارگانیکی (organic solidarity) و سپس واردشدن روان به روشنی‌های بی‌کران استفاده می‌کند. مفاهیم یا استعارات جهت‌گیری فضایی از قبیل بالا، پایین، دور، نزدیک، و اعمال حسی - حرکتی در عبور روان از گنبد تن از منظر وی کاربرد ویژه‌ای دارند، اما فرضیه‌ای که در این جا مطرح می‌شود این است که در دیدگاه عام و دانش حرکت‌شناسی اراده‌ی آگاهانه قبل از پتانسیل عمل در نواحی قشر مغز ظهور می‌یابد، ولی در نگرش زادسپَرَم آستانه‌ی تحریک اعمال حسی - حرکتی در گنبد تن (سوماتیک) به واسطه‌ی عمل ارادی روان پیش‌تر از وظایف حواس در بدن انجام می‌گیرد (فصل ۲۹، بند ۷):

و سپاهبد روان است که خدای (= فرمان‌روا) و نظم‌دهنده‌ی تن است که خود بر آن رد است. جایگاه در او دارد. همانند است به افروزنده‌ی آتش که مراقبت، پاک و درست داشتن گنبد، و برافروختن آتش در خویش‌کاری (= وظیفه‌ی) اوست (راشد محصل ۱۳۸۵: ۷۹).

براساس این فرضیه، که می‌توان از آن به تعبیری «فرایند مقابله‌ای» (opponent process) نام برد، زادسپَرَم معتقد است برای هر کنش در سطح نیروی روان‌تنی واکنشی مخالف وجود دارد. به همین نسبت، وی از رویکرد روان حسی - حرکتی^۴ (kinesthetic sensess) به عنوان استدلال برای هم‌زیستی روان و عملکردهای جبرانی و دیگر نظریه‌های خواب می‌پردازد، ولی پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا در نزد زادسپَرَم فرایندهای حسی - حرکتی (سایکوکینسیس) می‌تواند فرایند خلاقیت موجود در رؤیا را توجیه کند؟ احتمالاً زادسپَرَم منشأ نیروی حسی - حرکتی در روان را به واسطه‌ی هیجانات درهم‌تنیده و کش‌مکش روان بین دو ساحت نیروهای نیکی و نیروهای ویران‌گر می‌پندارد. بنابراین، رؤیاها و مسیر عبور روان از گنبد تن به واسطه‌ی هیجانات نیروی روان‌تنی پدیدار می‌شوند، اما زادسپَرَم جابه‌جایی فرایند (حسی - حرکتی) را رویکرد انتقالی برای اموری نظیر برون‌فکنی روحی و جنبه‌های ناهشیار ضمیر ناخودآگاه می‌داند. وی چنین فرض می‌کند که در ساختار روان یک نیروی ارادی (ف.ا.م.: kāmīg-kārīh) در حال شکل‌گیری و

پتانسیل عمل است که توسط نیروی «روان اندر جهان مینویان» به اعمال قدرت در نیروی روان‌تنی دست می‌زند. در این جهت، ساختار روان به واسطهٔ نیروی (ف.م.: waxšēnīdār) نیمه‌آگاه از محیط پیرامون خود باخبر است. بنابراین، در نزد وی رؤیاهای پرواز نمونه‌هایی از ترکیب کردن یک محرک فیزیولوژیک به کمک ضمیر ناخودآگاه یا نیروی «روان اندر جهان مینویان» رخ می‌دهد (فصل ۲۹، بند ۸):

و آن هنگام که تن خفته است، روان بیرون شود، باشد که نزدیک [و] باشد که دور برود. اشیا را بنگرد، به‌هنگام بیداری دوباره در تن رود، مانند آن هنگام که خویش‌کاری آتش‌افروزنده نزدیک ایستادن به آتش افروخته است. هنگامی که آتش را نهفت [و] در گنبد را بست. باشد که نزدیک [و] باشد که دور برود (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۷۹).

۱.۲.۱ پیشینهٔ پژوهش

در دیدگاه زادِسپَرَم، طرح تمثیلی گنبد تن اصولاً بر مبنای ارتباط بین بدن و نیروهای روان براساس دانش زیست‌نیروشناسی (bioenergetics) در قیاس با سازهٔ سه‌بعدی گنبد در تشبیه و تعامل قرار گرفته‌اند و آن هم ساختار و ماهیت اندام‌های اصلی، نیروها، و ابزارهای مادی و مینوی است. زادِسپَرَم از آن به تعبیری در مفهوم «سپاهبد» (spāhbed) و مرتبهٔ «رد» (rad) نام می‌برد، اما پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام گرفته‌اند، عموماً، براساس نظریهٔ نیروها و مفهوم عالم صغیر و عالم کبیر در مباحث انسان‌شناسی زردشتی بیان شده‌اند. هرچند پرداختن به اجزای وجود آدمی مبحثی بسیار گسترده است که از دست‌رسی این پژوهش خارج است، می‌توان به چندین اثر پژوهشی در این زمینه اشاره کرد؛ از جمله بیلی (Bailey 1943) فصل بیست‌ونهم کتاب *گزیده‌های زادِسپَرَم* را آوانویسی و ترجمهٔ انگلیسی آن را ارائه کرد. وی در فصل اختصاصی دربارهٔ شکل‌گیری انسان (mardōm) تا حدی به تفصیل از قوای باطنی و مادی، از جمله پرداختن به هفت لایه بودن وجود انسان و چهار بخش کردن بدن، در تطابق با دیدگاه بقراط می‌پردازد. لینکلن (Lincoln 1986) مبانی نظریهٔ مَه‌جهان و کِه‌جهان را با رویکرد اسطوره در دوران هند و اروپایی ارزیابی کرده است. شاکد (Shaked 1994)، با نگرش به شکل‌گیری ماهیت و ساختار ثنویت در عهد ساسانی و با رویکرد مفاهیم انسان‌شناسی کهن ایرانی و *اوستای متأخر* (یسن ۲۶، بند ۴)، در فصلی به اجزای وجود آدمی در دین زردشتی پرداخته است. در این منظر، توجه خاصی به اصطلاحات انسان‌شناسی و نگرش زادِسپَرَم به مباحث سه روح نامیرا نشان داده شده است. ژینیو

(Gignoux 1996) با تجزیه و تحلیل خوانش واژه واخش (wāxš) به معنای «روح» و واژه وخش (waxš)، با توجه به قرائت این واژگان در متون فارسی میانه زردشتی و در مفهوم «رشد دادن و بالیدن»، این مفهوم را در شکل و ساختار نیروی روان تحلیل و بررسی کرده است. زون (Sohn 1996) به بررسی و تحلیل پزشکی در دوره ساسانیان براساس دو فصل پزشکی یعنی فصل بیست و نهم (درباره ساخت و ترکیب مردمان از تن جان و روان) و فصل سیام (درباره ساخت مردمان) کتاب گزیده های زادِ سپَرَم پرداخته و به نقش نیروی رویانندگی فروهر (frawahr) و کارکرد این نیرو در شکل گیری جنین و اختلاف هایی بین حالت نطفه و پیدایش جنین اشاره می کند. ژینیو (Gignoux 2001) با بیان مسئله شناسایی سرشت انسان و اجزای تشکیل دهنده آن از دیدگاه انسان شناسی کهن ایرانی و مطالعه تطبیقی در منابع فارسی میانه به نقل از دیدگاه های زادِ سپَرَم و با مدنظر قرار دادن اجزای سه روح نامیرا در انسان ارتباط بین روان و عنصر فروشی را بیان می کند.

۳.۱ اهمیت و ضرورت تحقیق

زادِ سپَرَم در فصل بیست و نهم، بند هفتم، هنگامی که با اصطلاح «ف.م.: ātaxš-waxšēnīdār» در مفهوم «روشن کننده آتش، آتش افروزنده» در مورد روان صحبت می کند، در ابتدا به خویش کاری روان در مفهوم تشعشع اشاره می کند و سپس به نظریه نیرو با توجه به اصطلاح «ف.م.: frāz-waxšēnīdār» در مفهوم «نیروی رشد دهنده، رویاننده» به فرایندهای حسی — حرکتی در روان می پردازد. در همین جهت، اندیشه زادِ سپَرَم در مورد روان با الهام از یک نظام هولوگرام بیان شده است. در این دیدگاه، فرم های ایستایی و قوسی اعم از گنبدی شکل بودن اجزای آناتومی بدن انسان و عملکرد ارگان های حسی و ادراکی چون بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، و لامسه با روش هولوگرام (فصل ۲۹، بند ۴) در گنبد تن بازسازی می شوند. کیفیت سه بُعدی بودن الگوی هولوگرامی گنبد تن تنها وجه شاخصه از دیدگاه زادِ سپَرَم نیست، بلکه به نظر می رسد اگر برش هایی از تصویر هولوگرافیک بودن گنبد تن را به دو نیمه کنیم و سپس پرتو یا تابشی بر آن بتابانیم، هر نیمه حاوی تصویر کامل بدن خواهد بود. در این منظر، زادِ سپَرَم این انعکاس را حاصل ابزارهای مینوی چون «نیروی برافروزنده آتش» و «آتش افروخته» در ساختار (روان و جان) می پندارد. به نظر می رسد در این نظریه نیروی روان (فصل ۳۰، بند ۴۹)، به دلیل آتش افروزندگی در خود، می تواند حافظه تصویری با فرم هایی از تصاویر نمادین (dwāzdah kirbān ud daxšagān) را به صورت

فتوگرافیک یا تصویری (photographic)، هم بر روی صفحه گنبد تن هم بر گنبد کیهانی، ثبت و ترسیم کند. جهت فهم این که چرا زادِ سپَرَم از چنین الگویی استفاده کرده است، نخست باید قدری درباره هولوگرام‌ها دانست. یکی از مواردی که هولوگرام را ممکن می‌سازد پدیده‌ای به نام تداخل (interference) است که از نقش ضربدری از دو یا سه موج، نظیر امواج آب که در هم تداخل پیدا کرده‌اند، حاصل می‌آید (تالبوت ۱۳۹۲: ۱۹).

هر نوع پدیده موج می‌تواند یک طرح تداخلی نظیر امواج نور و رادیو ایجاد کند؛ زیرا نیروی آتش‌افروزنده (ف.م: ātaxš-waxšīdār) به صورت تمثیل همانند اشعه لیزر پرتوی بسیار خالص و تک‌فام از نور در نگرش زادِ سپَرَم بیان شده است. برای ایجاد طرح تداخلی و تمثیلی بین نیروهای نیکی و نیروهای ویران‌گر، نسبت‌های متقارن در هندسه گنبد تن کاربرد مناسبی در فرایند تشبیه‌سازی دارد. زمانی یک الگوی هولوگرام در گنبد تن به وجود می‌آید که در ابتدا نیروی آتش‌افروزنده (فصل ۲۹، بند ۸)، همانند اشعه لیزر، به‌تنهایی به دو تابش جداگانه تقسیم می‌شود. نخستین تابش از نیروی جان منعکس می‌شود و به صورت آتش در اطراف گنبد تن موجب روشنایی بخشیدن (فصل ۲۹، بند ۴) و حس گداختگی به خون در رگ‌ها (ف.م: rāgān widāxtag) و حواس‌های پنج‌گانه می‌شود. سپس، تابش دوم، از منظر زادِ سپَرَم، به گونه‌ای توسط نیروی روان به گنبد تن تابانیده می‌شود که با نور تداخلی از تابش نخستین (ātaxš waxšīdag)، یعنی نیروی جان، برخورد می‌کند تا طرحی تداخلی به دست آید. این طرح موجب مراقبت از گنبد تن می‌شود. باتوجه به مطالب بیان شده، طبق نظریه زادِ سپَرَم، هر قطعه از گنبد تن در هنگام تقسیم‌پذیری قادر است اجزای کل بدن را بازسازی کند. در این جهت، «نیروی روان در جهان مینویان» در هنگام بازگشت به جهان‌های مینوی (فصل ۳۱، بند ۱ - ۵)، موجب احیای گنبد تن در انسان می‌شود. باتوجه به اهمیت مباحث گفته شده در این پژوهش، جنبه‌های انسان‌شناسی زردشتی و ارتباط انسان و خویش‌کاری روان از گنبد تن مستلزم پژوهش علمی است.

۲. بحث و بررسی

۱.۲ ساختار روان از دیدگاه زادِ سپَرَم

در ادبیات فارسی میانه روان (ا.و.: uruuan؛ ف.م: ruwān) سرنوشت انسان پس از مرگ را مشخص می‌کند و موجب رستگاری در این جهان و مراتب مینوی در راه رسیدن به مرتبه

آشون «آن‌که به جانب اشته تعلق دارد» می‌شود (Kellens 1995: 32)، اما در نگرش زادِسپَرَم، باتوجه‌به فصل ۲۹، بند هفتم، ساختار روان را به‌عنوان «سپاهبد روان» (ف.ام.: spāhbed ruwān)، مرتبه و عنوان «رَد» (ف.ام.: rad)، که خویش‌کاری و نظم تن را به‌عهده دارد، به افروزنده آتش تشبیه کرده است. باتوجه‌به مطالبی که بیان شد، به‌نظر نگارندگان می‌رسد، برخلاف فرهنگ شمنیسم (shamanism)، که نوعی خاص از درمان‌گری را در جوامع بدوی بروز می‌دادند (الیاده ۱۳۹۲: ۸۳-۸۵) و همان گفت‌وگوی میان شمن (درمان‌گر) و سیستم روان (هویت فردی) است، زادِسپَرَم روان را نوعی ره‌یافت انرژی یا نیروی حسی-حرکتی می‌پندارد، تاجایی‌که روان در بستر خلاقیت همراه با نیروهای دانشی (خرد، هوش، و ویر) می‌تواند در امر پالوده‌سازی بین توصیف نیروهای نیکی (ف.ام.: frārōn) و بدی (ف.ام.: abārōn) در حالت جابه‌جایی و حرکت به هم‌یاری ایزدان به درمان خود پردازد. اگر روان در این روند پرهیزگار باشد، می‌تواند سپاهبد رزم باشد و پوشش شهریاری را برای خود کسب کند (فصل ۳۰، بند ۳۴):

agar ahlaw abāg ruwān az yazadān bahr ī kard kārān xwāhēd čiyōn ham-āfrāh ud ham-dastwar kē pad ardīg frazām abāg spāhbed be ō dar ī šahryār šawēd ud dahišn ī hu-āfrāyīšn windēd.

«اگر پرهیزگار است [بوی] همراه روان، از ایزدان مزد اعمال خواهد، مانند رای‌زن [و] مشاور که در فرجام نبرد با سپاهبد به درگاه شهریار رود و پاداش مشورت نیک [خویش را] بیابد» (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۴).

در دیدگاه زادِسپَرَم، روان، که یک الگوی چندوجهی است و دارای ابتکار عمل در پدیده‌هایی چون تشعشع (radiance) و رزونانس (resonance) در برخورد با اشیا و محیط پیرامون است (فصل ۲۹، بند ۸)، اعمال حرکتی را در هنگام جداسدن از تن بروز می‌دهد و شاید بیان تمثیلی آتش‌افروزنده که نویسنده در ساختار مینوی روان به‌کار می‌برد به میزان انتشار نور یا اشعه اصلی (rayan capital) از ساختار روان تعبیر شود. به‌نظر می‌رسد معنی روان از منظر زادِسپَرَم دربردارنده الگویی زیست-روانی-اجتماعی «bio psychosocial model» از تجربه زیستن است. در این رویکرد، روان هم متعلق به فرد است هم در روند دوران نوسازی یا درخشان‌سازی (فرشگرد) تجربه می‌شود. به همین نسبت، در دیدگاه او، روان از خلال ادراک روان آفرینش در گنبد تن زایش یافته و سپس در طی روند دگردیسی از آن خارج می‌شود. در همین جهت، نگرش زادِسپَرَم از مفهوم روان را می‌توان به دو گونه متغیر برداشت کرد:

۱. هنگامی که روح (waxš) بخشی از یک آگاهی کل باشد (فام: xrad harwisp āgāhīh)، هم‌چون ارگان‌یسمی آگاه است و باید به چیزی تبدیل شود که به‌مثابه بودن آن بخش از آگاهی تغییر کند و آن بخش از نگاه زادِسپَرَم روان است. می‌توان روان را جنبه درونی یا تجربه روح در گنبد تن دانست. نیروهای ادراک بر مبنای این بازتاب‌ها، فاصله، اندازه، شکل، و موضوع موردنظر را برای بخش روح توسط نیروی روان‌نوسازی و بازسازی می‌کنند. در تعبیر زادِسپَرَم، تکان‌ها و تپش نیروی جان موجب اعمال انقباضی (systolic) و اعمال انبساطی (diastolic)، که نیروی تن را زنده نگه می‌دارند، این‌گونه ترسیم شده است (فصل ۲۹، بند ۴):

ud ēd rāy cē čiyōn ātaxš mānišn abar ādurgāh ud pad hamāg kustagān tabīh be rasēnēd, brāh ud payrōg pad dar be abganēd ō srāgān dīdārīhēd ud xwad pad xwarišn zīyēd. ka az xwarišn frāz mānēd nizār, abādīyāwand šawēd. fradom kustagān-ē gumbadān afsarēnd ka bowandag be afsard, hamāg gumbad sard bawēd. ān-iz brāh, rōšnāgīh ī wēnīhist a-wēnābdāg bawēd. ham-gōnag gyān gōhr rōšnīh ud garmīhmāništ andar dīl, čiyōn ātaxš abar ādurgāh, ud xōn andar rāgān widāxtag hamāg tan garm dārēd.

و از این‌روی مانند آتش جای‌گرفته بر آتشگاه به همه سوی گرمی برساند، روشنی و فروغ به‌دریغ‌گند، در سرای‌ها دیده شود و خود با خورش زیست کند، اگر از خورش دور ماند، نزار [و] ناتوان شود. نخست اطراف گنبدها سرد شوند، هنگامی که کاملاً سرد شد، همه گنبد سرد شود. آن نور و روشنایی که دیده می‌شد نیز ناپیدا شود؛ همین‌گونه گوهر جان روشن و گرمی است، جای آن در دل است، چنان‌که آتش را [جای] بر آتشگاه است و خون را در رگ‌ها گذاخته، همه تن را گرم دارد (راشد‌محصل ۱۳۸۵: ۷۸).

۲. به‌نظر می‌رسد زادِسپَرَم در پرداختن به خویش‌کاری نیروی فروهر در مفهوم «نیروی بالندگی، رویاندگی»، این نیرو را زیرمجموعه مراتب و طبقات روان (psychic planes) در نظر گرفته باشد؛ زیرا این نیرو به‌عنوان نیروی حیات و زیست (lifeforce) موجب انعکاس و توزیع نیروی روح در بخش روان می‌شود. این امر متحمل است که زادِسپَرَم روان را دارای کالدها (فصل ۳۰، بند ۱) یا نیروهایی متعلق به بخشی از جهان‌های روانی (psychic worlds)، یعنی نیروی ادراک (bōy)، نیروی جان (gyān)، نیروی روان (ruwān)، نیروی فروهر (frawahr)، و نیروی فروهر اندروای (frawahr andarwāy) تلقی کرده باشد. این نهادهای مینوی برای امر روشنایی به‌صورت فونکسیون یا کارکرد در روان تحقق پیدا

می‌کنند و هرکدام بسته به میزان گرما و درجه حرارت (temperature) در بخش فیزیولوژی روحانی سبب نیروی پاراسمپاتیک و حس شادی در برون‌فکنی و هم‌تعادلی نیروهای روان بین گرما و خنکی در گنبد تن می‌شوند (فصل ۳۰، بند ۲۱):

... čiyōn tazāgān āb pad wād. ka pad tābišn <ī> ātaxš ī az dil freh az paymān garm bawēd, ān pad nērōg ī ul-āhanj pad damišn be ō bēron tazēd ud az frawahr ī andarwāy xunakīh padīrēd ud pad frōd-āhanj abāz ō dil šawēd. pad padīrišn <ud> abespārišn ī paymānīg zōr wād ī frawardīh zīndag dārēd tan.

... هم‌چنان‌که آب جاری به‌وسیله باد، هنگامی‌که [نفس] به‌وسیله تابش آتش دل بیش از اندازه گرم شود، به‌وسیله نیروی بر آهنج (= بازدم) با دمش به‌بیرون تازد و از فروهر اندروای (= فضا) خنکی پذیرد و به‌وسیله فرود آهنج (= دم) دوباره به دل رود، با پذیرفتن [و] سپردن نیروی متناسب بادِ فروردی (= دم فروهر) تن را زنده دارد (راشد‌محصل ۱۳۸۵: ۸۲).

زادِسپَرَم از منظر علم انسان‌شناسی (anthropology) و شاخه‌ای از علم انسان‌سنجی (anthropometry)، که به‌عنوان شاخه‌ای از علم تشریح به اندازه‌گیری کمی ابعاد (qunt) و سازه تن در انسان می‌پردازد، این نیرو (frawahr) را در تعبیری نزدیک در برگرداندن مفهوم فروشی (ا.و.: frauuāšī- در زبان سانسکریت به‌عنوان (vrddhih) «نیروی رشد، رویش، و نمو» به‌کار برده است (Dhalla 1908: 259). در این روند، زادِسپَرَم امر رویانندگی نیروی فروهر را در ساختار کمی و کیفی (frawahr-čīhr) به‌صورت خویش‌کاری در محدوده طبیعی (čīhrōmandīh) تعریف می‌کند. به همین نسبت، او اصطلاح (فام.: frāz- waxšēnīdār frawahr) «بالاننده» را، که توسط نیروی روح در گنبد تن توزیع می‌شود، به نیروی روان وابسته می‌داند. چنان‌که به‌نظر می‌رسد، وی با نگاه به شکل‌گیری اجزای فیزیولوژی انسانی در شاخه طب کهن و علم جنین‌شناسی (embryology) نیروی فروهر را قبل از جای‌گزینی تخمک لقاح‌یافته در شبکه آندومتر رحم در تعبیری نزدیک به «جسم رویان» یا «تن‌پوش» (فروهر) به‌کار برده باشد تا در هنگام اتصال نیروی روح این جسم تن‌پوش بتواند از جسم جنین مراقبت کند (فصل ۳۰، بند ۳۵):

Frāz-waxšēnīdār frawahr abāg tōhm andar ō gāh šawēd ud pad ham gām az tōhmīh be ō gumēzagīh ud az gumēzagīh be ō freh-xōnīh wardēnēd.

«فروهر بالاننده با تخم در جای رود و در همان گام از تخمی (= حالت تخم‌بودن) به آمیزگی (= اتحاد تخم نر و ماده) و از آمیزگی به پرخونی گردانی ده شود» (راشد‌محصل ۱۳۸۵: ۸۴).

چنان‌که بیان شد و طبق دیدگاه نویسنده، مقوله حرکت، جنبش، و نگهداری ساختار شکل اولیه جنین ابتدا به صورت یک امر مینوی، فرایند، و عمل (penetration) در جسم تن پوش (فروهر) به وجود می‌آید و سپس در حول کیسه آمنیون (amnion) شکل می‌گیرد (برن ۱۳۸۷: ۱۴۶). درحقیقت، محل پیوند و امر تکوین (فام: bawišn) به نظر نگارندگان ابتدا به وسیله خویش کاری آتش افروزنده در نیروی روان بین نیروی روح و تخمک بارور شده انجام می‌پذیرد و سپس توسط نیروی رویانندگی فروهر موجب تحقق در نیروهای حسی - تنی در گنبد تن می‌شود.

۱.۱.۲ الگوی چندوجهی از ساختار روان

در دیدگاه زادسپَرَم، روان از میان اجزای سه روح نامیرا بیش‌ترین بهره را از مینو دارد. این نیرو به مرور با شخصیت انسان شکل می‌گیرد. زادسپَرَم در (فصل ۳۰، بند ۳۷)، به صورت طرح‌وار ساختار روان را به سه بخش تقسیم می‌کند. روان اندرتن (ruwān ī andar tan) یا روان‌تنی (ruwān ī tanīg) با رویکرد بیولوژیکی و ساختمان جسمانی (phenotype) آسیب‌های روان‌تنی در ارتباط است. روان بیرون (ruwān ī bēron) با بسترسازی و خلاقیت روان در رؤیا و خواب مشارکت می‌کند. این بخش می‌تواند با رویکرد عصب روان‌شناختی یا نوروسایکولوژی (neuro psychology) هم قرین باشد. درمورد «روان در جهان مینویان» به نظر می‌رسد زادسپَرَم این بخش را میراث «بقایای کهن» در روان می‌داند و این نهاد مینویی را موجب اعمال حسی - حرکتی در جهان‌های مینوی و موجب برافروختگی در گنبد تن تعریف می‌کند (فصل ۲۹، بند ۷):

ud spāhbed ruwān, ī xwadāy ud rāyēnīdār [īh] ī tan kē-š xwēš rad, buništ padīš, homānāg ō ātaxš-waxšēnīdār, kē gumbad pāk, drust, pad nigerišn dāštan ud ātaxš abrōxtan andar xwēškārīh.

و سپاهبد روان است که خدای (= فرمان‌روا) و نظم‌دهنده تن است، که خود بر آن رد است. جایگاه در او دارد. همانند است به افروزنده آتش که مراقبت، پاک و درست داشتن گنبد، و برافروختن آتش در خویش کاری (= وظیفه) اوست (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۷۹).

باتوجه به فصل سی‌ام، زادسپَرَم ساخت (= ترکیب) انسان را فرایندی رو به تکامل (فام: uspurīgīh) از اندام‌وارها تصور می‌کند که هرکدام می‌توانند پیشینه‌ای طولانی از تکامل

روند زیست‌شناسی را پشت سر گذاشته باشند. او روان انسان را نیز ماهیتی از اشکال و نمادوارهایی از خاستگاه‌هایی می‌پندارد که درون‌مایه‌هایی از مفاهیم غریزی و موروثی به نام کهن‌الگوها (archetype) را در درون خود جای داده است. با همین تصور، وی روان را در پاداش و پادافراهِ سهم می‌داند. به همین نسبت، روان را گنجور معرفی می‌کند. این تصاویر ایدئال عموماً در قالب دوازده پیکر نمادین قابل‌بازبینی‌اند (فصل ۳۰، بند ۴۹):

ruwān ī ān gyāg nigāhbed ud ganjwar-ē ast ī kirbag baxšīhēd ō dwāzdah kirbān ud daxšagān ī ast: [ī] mard kirb ud kanīg kirb ud āb kirb ud urwar kirb ...

«روان، که آن‌جا نگه‌دار و گنجور کرفته است، به دوازده پیکر و نماد بخش شود که مردپیکر و کنیزپیکر و آب‌پیکر و گیاه‌پیکر ... است» (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۷).

۲.۱.۲ روان‌تنی

زادِسپَرَم بخش روان در تن (روان‌تنی) را هم‌سان جامعه‌ای درونی می‌داند که اعضا و اجزای آن (انواع خود) همانند اعضای یک جامعه گیتی و مینوی رویکردهایی خاص دارند. در باورمندی وی، ساختار روان هم‌چون یک جامعه نیازمند روابط گفتمانی میان نوع و رده‌شناسی نیروهای روان درون خویشتن یک فرد است. بسیاری از فرایندهای ساختار روان هم‌چون دیالوگ (گفتمان) و نبرد برای تسلط نیروی تن در این دیدگاه بین نیروهای نیکی (ف.م.: frārōn) و بدی (ف.م.: abārōn) در روان در حالت تکاپو هستند. چنان‌که زادِسپَرَم در پرداختن به نیروهای روان‌تنی این قسمت را مینوی تن هم‌چون سپاهبد (spāhbed) در پیکار با مینوی بداندیش می‌انگارد (فصل ۳۰، بند ۳۸):

ruwān ī tanīg, čiyōn tan-iz xwānīhēd-čē xwad mēnōg ī tan ast-spāhbed
homānāg ī ō dušmenān razm frēstīhēd u-š hamāg spāh abzārān ristagōmand
dāštan xwēškārīh, ud im ast kē menēd ud gōwēd ud warzēd kāmāg.

روان‌تنی، که تن نیز خوانده شود؛ زیرا خود مینوی تن است، مانند سپاهبد که به رزم دشمنان فرستاده شود و خویش‌کاری او مرتب‌داشتن همه نیروهای سپاه است و این (= روان‌تنی) است که اندیشد و گوید و آرزو کند (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۵).

به تعبیری، این بُعد از ساختار روان (روان‌تنی) در مفهومی نزدیک به خود و گفتمان اشاره دارد. به‌طور معمول، خود (self) به چیزی درونی اشاره دارد یا به تعبیر مفاهیم گاهانی نیروی مَنَه (ا.و.: manah) برای ادراک صور غیرمادی و درونی نیازمند ابزار و بینشی درونی

است که به شناخت ایگو (ego) و خویش‌های برترین همواره به انسان یاری می‌رساند (Kellens 2000: 75)؛ درحالی‌که مفهوم گفتمان به‌نوعی با چیزی بیرونی (external) مرتبط است. در نظر زادِسپَرَم، سفر اکتشافی و گفت‌وگوی بخش روان با نیروهای خلاقیت و سایه و نیروهای دروجی و ویران‌گر (ف.م.: drōz) موجب بازسازی روان می‌گردد (یونگ ۱۳۹۵: ۲۵۷-۲۵۸). زادِسپَرَم آسیب‌های روانی (سایکوسوماتیک) همانند «وَرَن» (ف.م.: waran) یا آز (ف.م.: āz) را عامل مهمی برای تدبیر در کار تن و جنگ با نیروهای ویران‌گر برمی‌شمارد. تعبیر زادِسپَرَم در یک توصیف موجز از نیروی روان‌تنی درکی از «حالت‌های من» از تماس ذاتی روان در برخورد با نیروهای متخاصم (ف.م.: hamēmāl) در تن منتهی می‌گردد. در این روند، روان قادر به حرکت از یک حالت به حالت دیگر مطابق با بخش ایزدی و مینوی درون خود است که یا به خوش‌نامی (ف.م.: husrawīh) تمایل پیدا می‌کند یا به انگاره نیروهای ویران‌گر در فردیت خود می‌رسد، چنان‌که بازتاب این تعبیر چنین بیان می‌شود (فصل ۳۰، بند ۴۰):

u-šan druġ pad dō wihān frēbēd ō xwēš kunēd. fradom pad ārzōg[ī]-wizārīšnīh ī čīhr ud grīftan ī andag gētīgīg rāmišn ī gumēxtag abāg wināh ī ruwān wināh. dudīgar ahlawīhā grīw pahrēz ī az ardīg ī ast an-ayārīh ī ābāg razm-yōzān čīhr, bowandagīhā ārzōg-kunišnīh rāy, pad čē kunēd, ēraxtag bawēd pad wināhišn ī dāmān. ahlawīhā-kunišnīh rāy, ēraxtag pad an-ayārīh ī ham-gōhrān.

دروج ایشان را به دو سبب فریب دهد و از آن خویش کند: یکی، به‌سبب آرزو، که رهاکردن سرشت و گرفتن شادی اندک آمیخته با گناه جهان مادی است که گناه روان است؛ دیگر، به پرهیزگاری خویشتن را از ستیز دورنگه‌داشتن که یاری‌نکردن با رزم‌آوران است؛ سرشت به‌سبب برآوردن کامل آرزوها [و] برای آنچه کند محکوم به نابودی آفریدگان است. به‌سبب رفتار پرهیزگاران نیز محکوم به یاری‌نکردن با هم‌نژادان (راشد محصل ۱۳۸۵: ۸۵).

۳.۱.۲ روان در جهان مینویان

در پرداختن به «روان در راه مینویان» (ruwān ī andar rāh mēnōg)، زادِسپَرَم این بخش را مراحل پیش‌روی نیروی بیوزیستی روان در جهان‌های مینوی برمی‌شمارد که در حالت برون‌فکنی از نیروهای روان‌تنی جدا می‌شود و به‌نظر می‌رسد متناظر با الگوی روان در تن،

ضمیر ناخودآگاه از هوشیاری و فرایند خاصی چون تشعشع برخوردار است، چنان‌که زادِسپَرَمَ فرافکنی و عبور روان در هنگام جداسدن از نیروهای تنی - حسی را به افروزنده آتش در اطراف گنبد تن تشبیه کرده است (فصل ۲۹، بند ۸):

ud ān ī ka tan xuftag, ruwān bēronīhed ast ī ka nazdīk ast ka dūr be šawēd.
xīrān nigerēd. pad wigrādagīh hangām abāz ō tan šawēd. pad ān homānāgīh ī
čiyōn ka ātaxš waxšīdag ātaxš-waxšīdār padīš nazdīk ēstīdan xwēškārīh. ka
ātaxš nihuft, dar ī gumbad bast, ast ka nazdīk, ast ka dūr šawēd.

و آن هنگام که تن خفته است، روان بیرون شود، باشد که نزدیک [و] باشد که دور برود. اشیا را بنگرد، به‌هنگام بیداری دوباره در تن رود، مانند آن هنگام که خویش‌کاری آتش‌افروزنده نزدیک ایستادن به آتش افروخته است. هنگامی که آتش را نهفت [و] در گنبد را بست. باشد که نزدیک [و] باشد که دور برود (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۷۹).

به‌نظر می‌رسد روان از طریق ابزار مینوی و بینش شهودی (ا.و.: daēnā- فام. dēn) می‌تواند محور همه تجربیات و پیشینه‌ای از الگوی روان باشد. به‌عبارت‌دیگر، نیروی روان در جهان مینویان به‌واسطه فردیت با هستی و درک هستی در مقارنت زمان و آگاهی است و آن هنگامی است که در نیروی روان در تن (روان‌تنی) زندگی می‌کند. در این حالت، نوعی دگردیسی بین روان در تن و نیروی روان در جهان مینویان در حالت ستونیزاسیون (syntonisation) به‌وجود می‌آید که موجب حس‌کنش در کردار می‌شود و آن نقش دینا (daēnā-) در نقش راه‌نمای شهودی برای عبور روان است که تصویری از کردار نیروهای روان را به‌صورت افروزندگی آتش (ātaxš waxšīdār) از خود متجلی می‌سازد (Gnoli 1993: 79-85). زادِسپَرَمَ به ما این آگاهی را می‌دهد که این بخش از روان چون صاحب عمل ارادی (kāmiḡ-kārīh) است، نوعی حرکت بر مبنای ادراک حسی - حرکتی در هنگام برون‌فکنی از خود انجام می‌دهد. این حرکت نوعی واپس‌گرایی نیست، بلکه پیش‌روی به‌سوی مینویان است (فصل ۳۰، بند ۴۵):

ruwān ī andar rāh mēnōg ast ī weh ud abēzag čihrag. padīrag ī tan ōwōn
winārd ēstēd, ōwōn čiyōn tan kāmag xwarišn xwarēd ud wistarg nihumbēd ud
ān ī ruwān kāmag ka pad tan, xwarišn be ō gursagān wistarg be ō brahmagān
pad rāstīh, be baxšēd dahēd. čiyōn tan kāmag kū kāmagīhā pad rōz šab be
xufsēd, ān ī ruwān kāmag ka <pad> tan, rōzān šabān xrad ī ahlawān xwāhēnd.

روان اندر راه مینو [یی] است که خوب و پاک سرشت است. در برابر تن آن‌گونه که ترتیب یافته است که چنان که تن را آرزوست که خوراک خورد و جامه پوشد، آن روان را آرزوست که به وسیله تن خوراک به گرسنگان، جامه به برهنگان به راستی ببخشد [و] بدهد، چنان که تن را آرزوست که با میل در شبان‌روز بخوابد، آن روان را آرزوست که با تن شبان‌روز خرد پرهیزگاران را خواهند (= خواستار باشند).^۵

۲.۲ کهن‌الگوی خویشتن و فرایند فردیت

چنان‌که بیان شد، نیروی روان‌تنی هنگامی که دچار تعارض یا عدم توازن با نیروهای متخاصم در خود بشود، روان «در راه مینویان» همواره به روان در تن اندرز (handarz) می‌دهد و به صورت مداوم سعی در برانگیختن فضیلت (فام: hunar) در برابر نیروی رقیب (فام: brādarōd) به روان در تن هم یاری می‌رساند (De Menasce 1945: 30). در این حالت، «روان در جهان مینوی» نیروهای روان‌تنی را توسط برون‌فکنی از خویشتن خویش جدا می‌کند. این موضوع دست‌کم فصل مشترکی با باورها و دیدگاه زادِسپَرَم درمورد کنش‌پذیری (kunišn) و بینش درونی (daēnā) این‌گونه بیان شده است (فصل ۳۰، بند ۴۸):

ud ka tan ān weh menēd ud gōwēd ud warzēd, ruwān ī andar rāh az im hu-menišnīh, hu-gōwišnīh ud hu-kunišnīh paymōg-ē paymōzīhēd ud az nēmrōz ālag frāz rawēd ul ō abar šawēd ō tan āfrīn kunēd. ka ān ī wad menēd, gōwēd, warzēd, az im duš-menišnīh ud duš-gōwišnīh ud duš-kunišnīh ā-š paymōg-ē ī tārik paymōzīhēd. az abāxtar nēmag frāz rawēd. andar tom frōd šawēd ud abar tan nifrīn kunēd.

و اگر آن تن نیک اندیشد و گوید و کند، روان اندر راه از این نیک‌اندیشی، نیک‌گفتاری، و نیک‌کرداری جامه‌ای پوشانده شود؛ از سوی نیم‌روز (= جنوب) فراز رود. به بالا رود و بر تن آفرین کند. اگر آن [تن] بد اندیشد، گوید [و] کند، از این بداندیشی و بدگفتاری و بدکرداری. آن‌گاه او را جامه‌ای تاریک پوشانده شود [و] از نیمهٔ ابaxter (= شمال) فراز رود. در تاریکی فرو شود و بر تن نفرین کند (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۷).

همان‌گونه که بیان شد، تصاویر نمادین از بینش شهودی، که زادِسپَرَم بدان توجه خاصی دارد، روبه‌روشدن روان با ایزدبانوی سپیده‌دم «سرخ‌ی سحر، سحر» (ا.و.: ušah) است. این تصاویر می‌تواند جنبه‌هایی از روشنی و شهود را برای روان ارمغان بیاورد که عموماً در

قلب زن جوان و زیبا مجسم می‌شود. روان در سفر خود برای ورود به جهان‌های مینوی، هنگامی که با خویشتن خویش ملاقات می‌کند، این دیدار در قالب دوشیزه‌ای زیبا پدیدار می‌شود یا پیرزنی که در خود تصاویر کردار بد را به ما منعکس می‌کند. ولی به‌نظر می‌رسد زادِ سپَرَم به تلفیق این مفهوم یعنی ایزدبانوی سپیده‌دم و کاراکترهایی از مفهوم بیش شهودی به دوپارگی بودن روان یا آنیموس (animus) «دیسه یا صورتی از جزءِ مردانه در بخش زنانه» و آنیما (anima) «دیسه یا صورتی از جزءِ زنانه در بخش مردان» اشاره می‌کند (یونگ ۱۳۷۰: ۳۹-۵۲). در دیدگاه زادِ سپَرَم، فرایند فردیت همان رسیدن نیروهای روان به آخرین کهن‌الگو، یعنی خویشتن خویش، است که می‌تواند تمام کهن‌الگوهای دیگر را در خود جذب کند، آن‌هم فرازرفتن نیروی روان با اعمال حسی — حرکتی (سایکوکینسیس) در مواجهه با اشکال و هیئت (فام: ēwēnag) مثالی است. به‌نظر می‌رسد این نیروی روان بیرون از «تن» است که می‌تواند فرایند بسترسازی در زمینهٔ رؤیا و خواب (فصل ۳۰، بند ۵۲) را به‌صورت دو طیف، یعنی قسمت روشنایی و نیروی گستراننده (spenāg-mēnōg) و بخشی از قسمت تاریکی (ahreman)، برای مواجه‌شدن روان در جهان مینویان بازسازی کند. به همین ترتیب، روان با روبه‌روشدن با بخش تاریکی و سایه در ابتدا به «برون‌سازی» (externalization) در تن منجر می‌شود و به‌صورت روحی تشنه و گرسنه در دوزخ به‌سر می‌برد (فصل ۳۰، بند ۳۹)، ولی هنگامی که خویش‌های برتر با مینوی خوب و مقدس آشنا می‌شوند، روان جریان پس‌گرایی را از خود جدا می‌کند و به‌سمت «درون‌سازی» (internalization) در جهان مینوی متمایل می‌گردد و آن‌هم حرکت به‌سوی تصاویر و شمایل اثری است. در این مرحله، روان خود ناظر بر واکنش‌ها و خویش‌های تحتانی خود در راه رسیدن به پل گزینش و داوری (فام: ċinwad-puhl) قرار می‌گیرد و آن‌هم روبه‌روشدن با اشکال نمادین و اثری است که، با توسعهٔ تدریجی، روان با این مفاهیم نمادین آشنا می‌شود. این سمبل‌ها، بدون در نظر گرفتن ثنویت، روان را به‌سمت روشنی‌ها سوق می‌دهند. هم‌چون بادپیکر (wād kirb)، آب‌پیکر (āb-kirb)، و گیاه‌پیکر (urwar-kirb)؛ این مفاهیم پالوده‌شده از آخشج‌های چهارگانه (عناصر) شروع می‌شوند تا روان با پیکر گاو سپید نر و ماده (gāw ī kirb) روبه‌رو شود. در این جا می‌بینیم بخشی از نهاد (id) با جنبه‌هایی از غرایز و امر لذت‌جویی (primary process) مواجه می‌گردد و سپس طی روند استحاله‌گری روان با پدر و مادری مینوی در نقش مهتران برخورد می‌کند. چنان‌که زادِ سپَرَم احتمالاً، با رویکرد به مفاهیم گاهانی، پدر و مادر مینوی روان (mehtarān) را در توصیفی از

قالب‌های انتزاعی پیر خردمند که ناظر و داور (ا.و.: ratu) به ضمیر ژرفای انسانی هستند در مفهوم مردپیکر (mard kirb) و کنیزپیکر (kanīg kirb) به کار می‌برد. چنان‌که روان در این مرحله، با روبه‌رو شدن با بخشی از پرسونا (persona)، «چهار پیشه» و مراتب اجتماعی را برای امر نوسازی در خود پرورش می‌دهد (فصل ۳۱، بند ۵):

ān kē ahlaw, pad ayārīh ī kanīg kirb ō mēnōgān axwān šawēd. u-š ham kanīg kirb ā-š bawēd parwardār, u-š hammōzēd saxwan ī mēnōgān. u-š pas mard kirb frāz hammōzēd ristag ud nišān ud ēwēnag ud brahmag ī mēnōgīg kār-rāyēnišn, pas ka bawēd hammōxtag ud frahixt, abar wizīnēd pēšagān kē mādayān andar čahār parwand ī hēnd: āsrōnīh, artēštārīh ud wāstaryōšīh ud hutuxšīh.

آن‌که پرهیزگار است به یاری کنیزپیکر به جهان مینویان رود و او را همان کنیزپیکر پرورنده باشد و سخن مینویان او را بیاموزد. پس مردپیکر او را شیوه، نشان، و روش کارراندن مینوی بیاموزد [و] پس، هنگامی که آموخته و فرهیخته شد، چهار پیشه مشخص اصلی را برگزیند که هستند: «آسرونی»، «ارتشتاری» و «واستریوشی» و «هوتخشی» (= پیشه‌وری).^۶

۳. نتیجه‌گیری

اصولاً زادِسپَرَم از سازوکارهای نوروفیزیولوژیکی مرتبط با رؤیا و اساس زیست‌شناسی خواب مانند حرکات سریع چشم (rapid eye movement) سخن نمی‌گوید. در رویکرد تعاملی حسی - حرکتی ادراک آگاهانه صرفاً نتیجه انواع و اقسام الگوی شلیک نورونی در قشر مغز نیست، بلکه حالتی از واکنش و فعال‌شدن میل انگیزشی جست‌وجوگر (روان) است که موجب علاقه‌مندی به اکتشاف در تداوم‌بخشیدن نظریه توسعه شخصیتی انسان (روان‌تنی)، گذار از جهان ثنویت، و سپس واردشدن به روشنی‌های بی‌کران را توضیح می‌دهد. ازسوی دیگر، زادِسپَرَم بخشی از کارکرد رؤیابینی را به صورت پدیده رزونانس یا تشدید (resonance) بیان می‌کند. این پدیده یکی از خواص سیستم ارتعاشی است و زمانی اتفاق می‌افتد که فرکانس (تحریک خارجی) با فرکانس طبیعی جسم سیستمی یکسان شود. به زبان ساده‌تر، اگر یک جسم یا سیستم در معرض ارتعاش اجباری خارجی قرار بگیرد و فرکانس ارتعاش اجباری با فرکانس طبیعی آن جسم برابر باشد، رزونانس اتفاق می‌افتد. اما، چنان‌که بیان شد، در رزونانس برابرشدن و شدت فرکانس (محرک) با فرکانس طبیعی

در سیستم یا جسم رخ می‌دهد. از طرفی، نویسنده ساختار روان را یک نیروی ارادی در حال شکل‌گیری و پتانسیل عمل در حالت خروج و برون‌فکنی از تن بیان می‌کند که توسط یک محرک خارجی، یعنی ضمیر ناخودآگاه یا نیروی «روان در جهان مینویان»، باعث خروج از تن می‌شود. در این منظر حرکت نیروی روان هنگامی که به حد طبیعی برسد، به دلیل رزونانس، خودبه‌خود افزایش می‌یابد. نکته مهم این است که زادِ سپَرَم امر نگریستن را به نیروی روان‌تنی نسبت می‌دهد. این مهارت و امر بینایی (wēnāgīh) توسط یک محرک شهودی (dēn) به روان اجازه ورود به مرحله رؤیابینی را می‌دهد. الگویی که نویسنده پیش‌نهاد می‌کند الگویی است که به‌منظور تبیین چندوچون شکل‌گرفتن محتوای ادراکی قابل توجه است. آن‌گونه که بیان شد، روان همانند یک جست‌وجوگر در تکاپوی یک سیستم پاداش‌دهنده شناخته می‌شود و میل برانگیختگی یا بازسازی فعالانه برای اعمال حسی - حرکتی و رؤیاهای پرواز یک پیش‌شرط برای اعمال برون‌فکنی قابل تأمل است. از آن‌جاکه روان توسط نیروی خرد به امر گزینش و به‌سمت نیکی و نیروی دروجی (دروغ) متمایل می‌گردد، از سوی نیازهای متابولیک، غریزه، و هیجانات مداوم تحت‌تأثیر قرار می‌گیرد. این هیجانات به‌وسیله مسیرهای بینایی و تمثیلی (ēinwad-puhl) استعاره‌ای توصیفی و هیجانی برای روان خلق می‌کند. در این جهت، نویسنده طیف وسیعی از سازوکارهای نیازسنج در نیروی روان‌تنی را معرفی می‌کند که به روان برای خروج از تن هم‌پاری می‌رسانند. این ردیاب‌ها به‌شکل مداوم از محیط ادراکی با روان مرتبط‌اند. زادِ سپَرَم نیروی خرد ذاتی یا فطری (āsn-xrad) و خرد اکتسابی (gōšūsrad-xrad) را تمایز و تناوب بین مراتب ادراکی در فرد باورمند و فرد بی‌ایمان در این برون‌فکنی می‌پندارد که، به‌نظر نگارندگان، در میان نیروهای دانشی، یعنی ویر «دریافت» هوش و خرد، نیروی دریافت همانند سیستم لیمبیک (limbic system) مسئول ادراک و ارزیابی انگیزه‌های عاطفی است و نیروی خرد همانند سیستم لوب پیشانی (frontal - lobe) موجب درک مفهومی و عقلانی به باورمندی از اسامی ذوات، یعنی اورمزد و ایزدان، می‌شود. برانگیختن شرط لازم برای دیدن رؤیاست، اما به‌هیچ‌وجه برای آن کافی نیست. احتمالاً روان بر اثر فدیّه و پیش‌کش‌دادن (رواج‌دادن نیکی‌ها) به یکی از مراحل رؤیابینی ورود پیدا می‌کند. هرچند در متن هیچ شواهدی مبتنی بر مطالعات بالینی - آناتومیک یا فعالیت‌های نوروشیمی خواب به‌چشم نمی‌خورد، نیروی ادراک و دریافت (bōy) به‌صورت نیروی شنوایی (āšnawagīh) و نیروی بینایی (wēnāgīh)، که ابزارهای نیروی روان‌اند، به روان اجازه می‌دهد به گزینش (uzwārišn)

برخی جنبه‌های محیط خارجی خواب دست یابد. نکته قابل تأمل این‌که نیروی روان‌تنی در موقع برون‌فکنی در مواجهه با نیروی «روان در جهان مینویان» قادر است خود را در نقطه رو به «بالا» (frāz) در فراز نیروی تنی - حسی مشاهده کند. این امر موجب می‌شود روان به مرتبه آهوی کیهانی (سرور جهان) در خویش‌کاری و مرتبه رهبر یا نظم‌دهنده گیتی و سپس به‌عنوان و مرتبه رک (rad) در ساختار ضمیر ناخودآگاه برسد. این تعبیری است که حداقل در متون اوستایی و فارسی میانه زردشتی در مفاهیمی چون «داور، راه راست، قانون، و داد» برای آموزگار برجسته مینوی به‌کار رفته است و زادِسپَرَم آگاهانه این تعبیر را برای خویش‌کاری «روان در جهان مینویان» هم‌چون آموزگار و پیر خردمندی به‌کار می‌برد که می‌تواند ناظر به اعمال آیینی در نیروهای روان‌تنی باشد و خود در مراسم تطهیر و پالوده‌سازی و انتقال روان از بخش گیتی به جهان مینوی شرکت کند و دآوری راه درست را براساس نظم به روان نشان دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نیروی ایستایی و تکیه‌گاه برای تحمل وزن بدن در گنبد تن به‌عهد نیروی استخوان (ast(a) g) است. به‌نظر می‌رسد زادِسپَرَم این نیرو را در مفهوم نزدیکی به نیروی آخو (فام: axw)، که دارای طیف معانی مختلف هم‌چون «روان، ذات، هستی، جان، و اراده» است (Makenzie 1971: 46)، به‌کار برده باشد. هرچند زادِسپَرَم از نیروی آخو استفاده نمی‌کند، این احتمال هست که در نگرش وی این نیرو در تقابل انسان و کیهان (axw ī astōmand) در گنبد تن، هم‌چون استخوان‌ها که بافتی است هم‌بند و از سخت‌ترین بافت‌های بدن انسان به‌شمار می‌رود، به‌منزله تکیه‌گاه برای تحمل وزن سازه بدن تصور شده است. چنان‌که گنبد کیهانی با اشکال مدورگونه دارای یک بافت هم‌بند، فرم، و شکل‌بندی خاص است که در تعریف بدان استخوان‌مند و تنومند (= دارای استخوان و تن) گفته می‌شود (Zaehner 1961: 268-275). زادِسپَرَم فرم و بافت هم‌بند یا نظام «استخوان‌بندی» (ا.و.: astōntāt) را به‌صورت کالبد استخوانی (Kellens and Pirart 1990: 207) تعریف می‌کند. نیرو و ابزارهای مادی در ساختن خانه چون گل (gil)، الیاف، و پوشال گیاهی (dār) به‌صورت یک فرایند ترکیبی (کمپوزیت) برای جلوگیری از جمع‌شدن و ترک‌خوردن سازه تن و ساختار ایستایی در گنبد به‌کار می‌روند (فصل ۲۹، بند ۱):

Kū homānāg ast tan, kē-š passāzišnān hēnd: gōšt, ud astag ud pay abārīg, ō xānag, kē-š passāzišn az gil ud sang ud dār abārīg.

«که تن که سازندگان آن هستند گوشت و استخوان و پی [و] دیگر ... همانند است به‌خانه که ساختنش از گل و سنگ و چوب [و] دیگر [چیزها]ست» (راشد‌محصل ۱۳۸۵: ۷۷).

او این بافت هم‌بند (= استخوان) را به نیروی هستی‌بخش تعبیر می‌کند. آن هم ساختار فرکتال در اشکال تقطیع‌شده هندسی بین اجزای ایستایی کیهان و بدن انسان است. چنان‌که ساختار فرکتال از نیروی مغز استخوان (pērāmōn mazg ast) هم‌راه با اشکال تقطیع‌شده هندسی در بدن انسان می‌تواند خود را به بخش‌های گوناگون و هفت لایه (haft tōf) تقسیم کند (بویل ۱۳۹۲: ۱۶). در این دیدگاه، اجزا و عناصر فرکتال در مقیاس مختلف تکرار می‌شوند و نیروی استخوانی که با عمل عضله تغذیه می‌شوند (هم‌سان ظرف پخته‌شده یا نمای گنبد) برای حرکات مفصلی و تغذیه نیروی استخوان (آستی - پوشان) مدنظر قرار گرفته‌اند.

زادِسپَرَم آن‌ها را به‌صورت کامل و تخصیص‌شده (uspurrīgīhist) (فصل ۳۰، بند ۴) بیان می‌کند. همه این ترکیب هفت سازه استخوانی (ast) از پیرامون استخوان (pērāmōn ast) و سطح استخوان متراکم بیرونی تشکیل شده‌اند. این لایه ضخیم از بافت میان‌رشته‌ای به‌نام پیراستخوان یا ضریع (پری اوستئوم) پوشیده شده است. چنان‌که باز می‌بینیم، فرایند تکرارپذیری و ساختار فرکتال در نظریه زادِسپَرَم از نیروی استخوان اندرونی‌ترین بخش گنبد تن، یعنی مغز تا موی، قابل‌گسترش است (گایتون ۱۳۶۱: ج ۳، ۲۰۶۸-۲۰۷۴) و این فرایند به‌صورت نیروی اوستئوزنیک (= استخوان جدید) مطرح می‌شود (فصل ۳۰، بند ۴):

tanīgirdīg pad haft tōf uspurīgīhist ī ast ān ī andartorm, mazg; pērāmōn mazg, ast; ud pērāmōn ast
gōšt ud pērāmōn ī gōšt pay; ud pērāmōn pay rāg; ud pērāmōn rāg, pōst; pērāmōn ī pōst, mōy.

تنی‌گردی به‌وسیله هفت لایه کامل شد که اندرونی‌ترین آن مغز، پیرامون مغز، استخوان؛ و پیرامون استخوان، گوشت؛ و پیرامون گوشت، پی؛ و پیرامون پی، رگ؛ و پیرامون رگ، پوست؛ پیرامون پوست، موی است (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۰).

۲. گنبد (فام: gumbad) جسمی است که از دوران یک قوسی حول محور تقارن آن به‌وجود می‌آید. می‌توان گنبد را حالت تعمیم‌یافته‌ای از قوس‌ها در نظر گرفت. از دیدگاه هندسی، طاق از لغزاندن یک منحنی در امتداد خط رأس عمود بر صفحه قوسی به‌دست می‌آید (فرشاد ۱۳۷۶: ۲۹۸-۲۹۹). صفحه قوسی گاهی «طاق گهواره‌ای» یا فقط «طاق» خوانده می‌شود و شکل گنبد از دوران منحنی قوس حول محورش حاصل می‌گردد. این واژه از صورت هند و اروپایی (g(e)u-m-b(h)-* (از ریشه *geu- «به‌شکل قوس درآمدن، خماندن» (Pokorny 1959: 396) و احتمالاً نام‌واژه ارمنی: gmbet' «گنبد» (ایرانی) از صورت gmbet'avor «دارای گنبد» گرفته شده است (Hübschmann 1897: 127).

۳. مبنای ارزیابی دیدگاه زادِسپَرَم در رفتارشناسی سازه گنبد احتمالاً به برداشت او از مفهوم ساختار تن یا پیکره انسانی با الهام از اندیشه و هم‌زیستی مشترک مردمان هند و اروپایی و مردم‌شناسی

تاریخی بدن انسان شکل گرفته است. چنان‌که می‌دانیم، واژه تن (فام: tan) در اصل از صورت هند و اروپایی (-ten*) «باریک، نازک» [توسعه‌یافته از جهت بلندی، گسترش دادن] برگرفته شده است (Pokorny 1959: 1065). در این گفتار، از گنبدهای تک‌پوسته، دوپوسته، و سه‌پوسته سخن به میان نیامده است، اما از رفتارشناسی گنبدها بر مبنای ارزیابی پوسته‌های داخلی - خارجی پیرو نگرش زادسپرَم به عناصر ارگانیک (فصل ۲۹)، از جمله گنبد، آتشگاه در فرایند تشبیه با بدن انسان تحلیل و سنجش‌هایی بیان شده است. اصولاً در رفتارشناسی گنبدها با تکیه بر پوسته‌های داخلی و خارجی تأثیر دیداری (شهودی) بیش‌تر لحاظ شده است، اما ابزارهای تحلیلی در این گفتار به‌خاطر ایجاد مقیاس و تناسب فضای کروی شکل بدن انسان و فضای نشیمنگاه زیر گنبد (آسمانه) صورت گرفته است. زادسپرَم از فرایند و عناصر شبیه‌سازی با بدن انسان استفاده کرده است و این نوع بازخورد از وجود رفتارشناسی فضای گنبدی شکل بدن، پوسته بیرونی (فضای سر - جمجمه)، پوسته داخلی، و تشبیه شکم همانند دیگ (فرایند متابولیک - عضله گنبدی شکل دیافراگم) ترسیم شده است که به‌روشنی هم عملکرد تقارنی در سازه گنبدی شکل را نشان می‌دهد هم سازه گنبدی شکل تن را. در این تحلیل، عواملی چون میزان تابش نور خورشید و زاویه تابش در سازه گنبد در آتشگاه در هم‌سانی با میزان درجه حرارت و عوامل خنکی در بدن انسان مدنظر قرار گرفته‌اند. انتقال موج گرما به سرما به‌میزان تشعشع و طلوع خورشید و تابش مستقیم رفتارشناسی مختلف در سازه گنبد بستگی دارد. هنگام ظهر، که بیش‌ترین مقدار تابش مستقیم است، خاصیت سایه‌اندازی سقف به کم‌ترین مقدار می‌رسد. در هنگام بعدازظهر عکس این پدیده اتفاق می‌افتد و جهت سایه‌اندازی سقف تغییر می‌کند؛ بدین شکل بخش موجود در سایه طی روز با جذب حرارت از بخش گرم‌تر در معرض خورشید و انتقال آن به هوای سردتر موجود در بخش سایه همانند انرژی رادیاتور عمل می‌کند، اما نزد زادسپرَم (فصل ۲۹)، «نیروی جان» و ظرفیت دمایی در گنبد تن (سر - پوست) به دو طریق بدن انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. جریان هوا، از یک سو، مقدار تبادل حرارتی از طریق هم‌رفت (جابه‌جایی هوا بر اثر اختلاف دما) را مشخص می‌کند و، از طرفی، تبخیر در هوا و در نتیجه میزان خنک‌شدن بدن از طریق تعریق را تعیین می‌کند. تأثیر سرعت هوا ظرفیت تبخیرپذیری آن را افزایش و در نتیجه تأثیر رطوبت بیش از حد هوا را کاهش می‌دهد. انتقال حرارت از مغز در قالب تبادل حرارت خارجی (انتقال حرارت از سر توسط مکانیزم‌های جابه‌جایی و تبخیر عرق)، تبادل حرارت داخلی، و تولید حرارت توسط سوخت‌وساز سلولی است. میزان این انتقال حرارت با تغییر در شرایط سیرکولاسیون خون متابولیسم مغز و ابعاد سر را دست‌خوش تغییر می‌کند. اصولاً زادسپرَم مواد جامد بدن را اعضای تحت فشار یا سازه «کش‌بستی» (tensegrity) می‌پندارد. در این دیدگاه سازه کروی بدن انسان به‌خاطر عناصر فشاری متمایز، که داخل یک شبکه کششی شناور است، مهم شناخته شده است؛ زیرا چنین ساختاری موقعیتی از یک تعادل پایدار را ایجاد می‌کند و با یک

پیکربندی انرژی الاستیکی ذخیره شده را به حداقل می‌رساند (Tibert 2002: 24). زادِسپَرَم نیز این خویش‌کاری در گنبد تن را، که مسئول کشیدن و کوتاه کردن قسمت داخلی یا پوسته درونی و بیرونی در گنبد تن است، با ترسیم نمودار سازه تنسگریتی می‌سنجد. این حفره بدنی به وسیله عضله گنبدی‌شکلی به نام دیافراگم به حفره سینه‌ای و حفره شکمی قابل تقسیم است: ۱. بخش زیر ناف که از پایین با دیافراگم لگنی بسته می‌شود؛ ۲. بخش بالایی ناف که از بالا با دیافراگم شکمی بسته می‌شود. اندام‌های شکمی در این دو بخش قرار دارند و این انحنای دیافراگم گنبدی‌شکل حفره قفسه سینه را از حفره شکمی جدا می‌کند و باعث می‌شود که در نگرش زادِسپَرَم تقارنی در قفسه سینه در جهت عمودی به وسیله کنش (انقباض و انبساط) دیافراگم ایجاد شود تا انرژی برای زیستن و کارکردهای فیزیولوژیکی مانند فرایند کاتابولیسم (catabolism)، برای گرما و تجزیه ذخایر بافت، و فرایند آنابولیسم (anabolism)، ساختن ذخایر بافت و خنک کردن، در بدن محقق گردد. در نظر زادِسپَرَم، این عملکرد هم‌راه با دو عامل حیاتی انجام می‌گیرد: ابتدا توسط نیروی سیال‌پذیری آب (āb) که می‌تواند وسیله‌ای برای جابه‌جایی همه مایعات بدن هم‌چون مایعات برون‌سلولی و درون‌سلولی، مایعات لنفی بافت خون و تبادل عناصر غذایی، گازها (اکسیژن، دی اکسید کربن) در نظر گرفته شود و دیگری نیروی آتش (ātaxš) در بدن بافت عضله نماینده اصلی آتش است؛ به نحوی که در زمان انقباض‌های عضله کربوهیدرات‌های عضله شکسته و گرما هم‌راه با انرژی آزاد می‌شود (گایتون ۱۳۶۱: ج ۳، ۱۷۶۸-۱۷۷۵). این انرژی هم برای روند حرکت و تغذیه، هضم و جذب، و سپس برای جداکردن غذای هضم‌نشده (ف.م.: spōzāg) در بدن این چنین تصور شده است (فصل ۲۹، بند ۶):

če kumīg homānagīh ast dēg xwarišn ud āb andarōn dārēd, pad gyānīg ātaxš ēwēnīhā tābīhēd. Ka ō sāmān ī xwēš mad, pad zōr ī čīhr ān ī rōšn ī zōrōmand be ō dil āhanjēd, az dil pad rāgān ud rāgīzagān be ō sar ud abārīg tan rawēnēd ud abar mazg ī sar abzōn bawēd.

چه، شکم همانند دیگی است که خورش و آب درون [خود] دارد. به وسیله آتش جانی به آیین گرم شود. هنگامی که به حد خویش آمد، به وسیله نیروی ذاتی آن چه روشن زورمند است به دل کشیده شود [و] از دل به وسیله رگ‌ها و رگیزه‌ها (= رگ‌های فرعی) به سر و دیگر [اندام‌های] تن روان شود و بر مغز سر افزون‌تر باشد (راشد محصل ۱۳۸۵: ۷۸).

۴. زادِسپَرَم با مطرح کردن ساخت واژه‌ها و ترکیبات فعلی هم‌راه با پیش‌آیند در فصل بیست‌ونهم و سی‌ام یک سری اعمال حسی - حرکتی برای عبور روان و امر برون‌فکنی از سازه گنبد تن را به ما ارائه می‌دهد که همانند عبور روان به صورت فعل حرکتی (bērōnīhēd) در مفهوم طی کردن مسیر و خارج شدن از تن بیان شده است (فصل ۲۹، بند ۸):

ud ān ī ka tan xuftag, ruwān bēronīhēd ast ī ka nazdīk ast ka dūr be šawēd.

«و آن هنگام که تن خفته است، روان بیرون شود، باشد که نزدیک [و] باشد که دور برود» (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۷۹).

frāz «فراز - پیش» در ترکیب فعلی (frāz widārēd) تعبیری است برای عبور روان که با اراده خود در حال حرکت با کهن‌الگوهایی نظیر کنیزپیکر، مردپیکر، گاو سپید نر و ماده، آتش‌پیکر، و غیره مواجه می‌شود. روان از یک نقطه در مسیر حرکتش با پدیده‌هایی که نقطه شاهدند با تجربیات یا ادراک فراحسی در حالت دورنوردی (teleportation) وارد جهان‌های مینوی می‌شود (فصل ۳۰، بند ۵۲):

... pas kanīg kirb ud mard kirb ud pas gāw kirb ī spēd, nar ud mādag. pas ātaxš kirb, kē-š pad činwad-puhl frāz widārēd ...

«... پس کنیزپیکر و مردپیکر و پس گاوپیکر سپید نر و ماده پس آتش‌پیکر (بایستد) که تا او را به چینود پل بگذارند ...» (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۷-۸۸).

frāz «فراز - پیش» در ترکیب فعلی (frāz-rawēd)، در این جا پیش‌روی روان در جهان مینویان پیش‌تر از (روان در تن) به انجمن می‌رسد (فصل ۳۰، بند ۴۷):

Pēšōbāy ī ruwān ī andar rāh frāz rawēd, ō hanjaman pēš az tan be rasēd.

«روان اندر راه که در پیش فراز رود، پیش از تن به انجمن برسد ...» (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۶).
abāz «باز» در ترکیب فعلی «abāz uzēd» در مفهوم «بالارفتن»، روان در حالت جابه‌جایی به مسیری دورتر رهنمود می‌شود. این ترکیب به‌نوعی نشان‌دادن مسیر جهت‌یابی در ورود مسیر روان به بهشت روشنایی تصور شده است (فصل ۳۰، بند ۵۲):

... kē-š ruwān padiš abāz uzēd ud pas ayōšust kirb ud sang kirb pad homānāgīh ī gāh ī zarrēn-kard. abdom zamīg kirb kē-š xwad mān bawēd ī jāwēdānīg.

«... که روان بر او بالا رود و پس فلزپیکر و سنگ‌پیکر همانند تخت زرین‌کرد (= از طلا ترکیب‌شده و ساخته) [و] سرانجام زمین‌پیکر که خود خانه جاودانی او باشد» (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۸).

۵. راشدمحصل ۱۳۸۵: ۸۶

۶. راشدمحصل ۱۳۸۵: ۹۰

کتاب‌نامه

- الیاده، میرچا (۱۳۹۲)، *شمنیسم و فنون کهن خلسه*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، قم: ادیان.
برنن، بارباران (۱۳۸۱)، *هاله‌درمانی با دست‌های شفابخش*، ترجمه مهیار جلالیانی، تهران: جیحون.

جستاری در مفهوم هولوگرافیکی گنبد ... (احسان شرقی و دیگران) ۱۳۳

بویل، کارل (۱۳۹۲)، *هندسه فرکتال در معماری و طراحی*، ترجمه محمدعلی اشرف گنجویی و حسین فلاح، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

تالپوت، مایکل (۱۳۹۲)، *جهان هولوگرافیک*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: هرمس.

تفضلی، احمد (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.

راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۵)، *وزیدگی های زادسپرم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فرشاد، مهدی (۱۳۷۶)، *تاریخ مهندسی در ایران*، تهران: بلخ.

گایتون، آرتور (۱۳۶۱)، *فیزیولوژی پزشکی*، ج ۳، ترجمه فرخ شادان، تهران: چهر.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰)، *روان شناسی و دین*، ترجمه محمدحسین سروری، تهران: سخن.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۵)، *انسان و سمبول هایش*، ترجمه محمد سلطانی، تهران: جامی.

Bailey, Harold W. (1943), *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Ratanbai Katrak Lectures, Oxford: The Clarendon press.

Benvéniste, Emile (1945), "La Doctrine Médicale Des Indo-Européens", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 130, no. 2-3, 5-12.

De Menasce, Pierre Jean (1945), *Škand-Gumānīk Vīčār, Texte Pazand - Pehlevi, Transcript, Traduit et Commenté*, Suisse: Librairie de L'université.

Dhalla, Maneckji Nusservanji (1908), "Nerisenghs Sanskrit Version of the Abestan Āfringān-I Dahmān and Āfrin-i Khšathryan rendered in to English", *Spigel Memorial Volume*, J. J. Modi (ed.), 256-268.

Donald, Merlin (2001), *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, New York: W. W. Norton and Company.

Geldner, Karl Friedrich (1886-1896), *Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, 3 vols, Stuttgart: W. Kohlhammer.

Gignoux, Phillipe (1996), "The Notion of Soul (ruwān) in the Sasanian Mazdaicism", *Second International Congress Proceedings*, 23-35.

Gignoux, Phillipe (2001), *Man and Cosmos Ancient Iran*, Serie Orientale Roma Xcl, Roma, Istituto Italiano per L'Africa el'Oriente.

Gignoux, Phillipe and Ahmad Tafazzoli (1993), *Anthologie de Zādspram; Edition Critique du Texte Pehlevi*, Et Comm., Studia Iranica (trans.), Cahier 13, Paris.

Gnoli, Gherardo (1993), "A Sassanian Iconography of the Dēn", *BAI*, vol. 7, 79-85.

Henning, Walter Bruno (1942), "An Astronomical Chapter of the Bundahišn", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 229-248.

Hübschmann, Hans (1897), *Armenische Grammatik, Erster Teil: Armenische Etymologic*, Leipzig: Bereitk of and Härtel.

- Kellens, Jean (1995), "L'âme Entre le Cadavre et le Paradis", *JA*, vol. 283, 19-56.
- Kellens, Jean (2000), *Essay on Zarathustra and Zoroastrianism*, Prods Oktor Skjærvø (trans. and ed.), Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
- Kellens, Jean and Eric Pirart (1990), *Les Textes Vieil-Avestiques*, vol. II, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Libet, Benjamin (1999), "Do We Have Free Will?", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, no. 8-9, 47-57.
- Lincoln, Bruce (1986), *Myth, Cosmos and Society; Indo-European Thoughts of Creation and Destruction*, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- Makenzie, David (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford University Press.
- Pokorny, Julius (1959), *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. I-II, Bern-Münschen: A. Francke Ag. Verlag.
- Shaked, Shaul (1994), *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London: School of Oriental and African Studies.
- Skjærvø, Prodos Oktor (1983), *Kirdir's Vision*, Translation and Analysis Archaeologische Miheilung en Iran Heravsgegeben Vom Peutschen Archaologischen Institut Abteilang Teheran, Band 16, Berlin: Dietrich Reimer.
- Sohn, Peter (1996), *Die Medizin des Zādsparam, Anatomie, Physiologie und Psychologie in den Wīzīdagīhā ī Zādsparam, einer Zoroastrisch-Mittel Persischen Anthologie aus Dem Frühislamischen Iran des Neunten Jahrhunderts*, *Iranica*, vol. 3, Wiesbaden.
- Tibert, Gunnar (2002), *Deployable Tensegrity Structures for Space Applications*, Ph.D. Thesis, Sweden: Royal Institute of Technology.
- Zaehner, Robert Charles (1961), *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London: Weidenfeld and Nicholson.