

نماد «مرکز» در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و سنجش آن با کیهان‌شناسی یهودی

* بهزاد اتونی

** مهدی شریفیان

*** بهروز اتونی

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸]

چکیده

یکی از موضوعات مهم در اسطوره‌شناسی و دین‌پژوهی تطبیقی که جنبه جهانی دارد و در همه ملل و اقوام دیده می‌شود، موضوع مرکز است. مرکز در حقیقت محوری است مینوی و قدسی که انسان به واسطه آن، به نوزایی و تشرّف می‌رسد و به امری والا، نائل می‌آید. مرکز، ممکن است شخص، جسم، فکر، مکانی مذهبی یا حتی کوهی اسطوره‌ای باشد. در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و یهودی، مهم‌ترین نماد مرکز، کوه است؛ کوه البرز در اساطیر ایرانی و کوه‌های جرزیم، صهیون، سینا، هور و ... در اساطیر یهودی، که به واسطه پیونددهنگی زمین به آسمان، یعنی جایگاه خدایان، سرشار از نیروی قدسی و مینوی است و از طریق آن، بسیاری از شاهان، پهلوانان و رهبران دینی اسطوره‌ای، به نوزایی و تشرّف رسیده‌اند. کوه‌های اساطیری ایرانی و یهودی، از آنجا که مرکزی قدسی هستند، جایگاه برخی خدایان و ایزدان تصور شده‌اند و در حقیقت، یادآور بهشت آغازین‌اند. نگارندگان در این جستار بر آنند تا با مقایسه اساطیر ایرانی و یهودی، اهمیت این کوه‌های اسطوره‌ای را به مثابه مرکزی کیهانی، که آیین تشرّف بدان واسطه صورت می‌پذیرد، نشان دهند.

کلیدواژه‌ها: مرکز، البرز، محور کیهانی، اساطیر یهودی، بهشت، تشرّف.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد (نویسنده مسئول)

behzad.atooni@abru.ac.ir

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان dr.sharifiyan@yahoo.com

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی قم behroozatooni@yahoo.com

مقدمه

مرکز، یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوهای^۱ ناخودآگاهی است که موجب وحدت‌بخشی و یکپارچگی روانی یا جسمی می‌شود. مرکز، نه تنها می‌تواند مکانی خاص باشد، بلکه هر شخص، جسم، فکر، هدف و عنصر برتر و مینوی را نیز در بر می‌گیرد. در اساطیر، ادیان و حتی اعتقادات عامه، برخی عناصر طبیعی یا غیرطبیعی، برخی نمونه‌های مینوی شهرها و نیز برخی معابد و عبادتگاه‌ها، مرکزی قدسی و نیرومند قلمداد شده‌اند که ناف هستی به شمار می‌آیند و حتی گاه سرمنشأ آفرینش کیهانی از آنجا است.

یکی از مهم‌ترین عناصر و مظاهر طبیعی که در بسیاری از اساطیر و ادیان، به عنوان مرکزی قدسی شناخته شده، کوه است. در کوه، چون آسمان و زمین (جهان لاهوتی و ناسوتی) به هم می‌پیوندند، از دید انسان‌های باستانی، محوری کیهانی قلمداد می‌شود و مرکز جهان به شمار می‌آید. در حقیقت، بنا بر نظر الیاده، دین‌پژوه رومانیایی، چگاد کوه کیهانی، نه تنها بلندترین نقطه بر روی زمین است، بلکه مرکز و ناف زمین نیز هست که آفرینش از آنجا شروع شده است (الیاده، ۱۳۸۴: ۳۰). از جمله این کوه‌ها در کشورهای باستانی می‌توان به کوه میرو (نزد هندیان)، کوه زینالو (نزد مردم بودایی لائوس در شمال سیام) و کوه هیمین بیورگ (نزد ژرمن‌ها) اشاره کرد (همان: ۲۶-۲۷). در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی نیز، کوه البرز مهم‌ترین مرکز قلمداد شده و به عنوان مکانی قدسی و مینوی، همه ویژگی‌های لازم در این خصوص را دارد. در کیهان‌شناسی اساطیری یهودی نیز کوه‌های مقدسی همچون جرزیم، صهیون، سینا و هور، در مجموع و به اتفاق، کارکردهایشان به عنوان نمادی از کهن‌الگوی مرکز، همان کارکردهایی است که کوه البرز در اساطیر ایرانی بر عهده دارد.

پیشینه تحقیق

بحث درباره مرکز بی‌پیشینه نیست. زیرا الیاده، به اختصار در کتاب‌های اسطوره بازگشت جاودانه (۱۳۸۴: ۳۰ و ۳۱) و رساله در تاریخ ادیان (۱۳۸۹: ۳۴۵-۳۶۰) به آن پرداخته است. همچنین، یونگ در کتاب انسان و سمبول‌هایش (۱۳۸۹: ۳۱۸-۳۲۷)، بهروز اتونی در مقاله «نگاره ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسه اسطوره‌ای و عرفان» (۱۳۸۹: ۹-۴۲) و مهدی شریفیان و بهزاد اتونی در مقاله «تحلیل جایگاه زن و شاه به عنوان نمادهایی از کهن‌الگوی مرکز» (۱۳۹۲: ۱۴۹-۱۷۴) هر یک به مهم‌ترین نمادهای مرکز پرداخته‌اند.

در خصوص البرز نیز قرشی در کتاب *آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی* (۱۳۸۰)، غلام‌زاده در مقاله «بازنمایی اسطوره صعود در شاهنامه فردوسی» (۱۳۸۹: ۱۰۳-۱۱۷)، صدیقی در مقاله «آشپانه سیمرغ از درخت ویسپویش تا کوه البرز» (۱۳۸۶: ۸۹-۱۰۰) و نجیبی فینی در مقاله «مازندران و البرز در شاهنامه» (۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۷۷) هر یک از منظری به این کوه اسطوره‌ای پرداخته‌اند.

با بررسی دقیق پیشینه این تحقیق، می‌توان بر آن بود که هر یک از پژوهش‌های مذکور، از زاویه‌ای خاص و بسیار محدود به موضوع مرکز یا کوه پرداخته‌اند و هیچ یک، به صورتی جامع و گسترده، کوه البرز یا کوه‌های اساطیری یهود را به عنوان مرکزی مینوی و قدسی بررسی نکرده‌اند. روشن‌داشت ادعایمان این است که مثلاً بعضی از این آثار که درباره مرکز، تحقیق کرده‌اند، نمادهای دیگر مرکز، مثل زن، شاه، تصویر ماندالا و شهرهای مذهبی را بررسی کرده‌اند، و آثاری نیز که موضوعشان درباره کوه البرز بوده است، آن را صرفاً از دید حماسی یا اسطوره‌ای کاویده‌اند و اشاره‌ای به مرکزیت قدسی آن نکرده‌اند. افزون بر این، غیر از کتاب‌های الیاده، هیچ یک از این آثار، اشاره‌ای به مرکزیت کوه‌های اساطیری یهود نکرده‌اند. از این‌رو، در این جستار موضوعاتی مطرح می‌شود که پیش‌تر به آنها نپرداخته‌اند.

مسئله «مرکز» و اهمیت آن

از جمله مهم‌ترین موضوعاتی که از گذشته تا به حال ذهن و روان بشر را در اختیار خود داشته و زندگی اجتماعی و فردی او را نظم بخشیده، مسئله مرکز است. مرکز، محوری است که فرد یا افرادی را به گرد خویش جمع می‌آورد و رسیدن به آن، «معاذل است با تقدیس شدن و تشرّف به رموز، به ترتیبی که حیات ناسوتی و موهوم پارینه، جای خود را به زندگی نوینی می‌بخشد که راستین و ماندگار و پُربار است» (الیاده، ۱۳۸۴: ۳۲). مصداق و نماد مرکز، نه تنها می‌تواند مکانی خاص باشد، بلکه هر شخص، جسم، فکر، هدف و عنصر برتر و مینوی را نیز در بر می‌گیرد. بدین ترتیب، «هر جماعتی، می‌توان گفت هر انسانی، مرکز خود را در جهان دارا است، که همانا نقطه دید و میدان مغناطیسی‌اش هستند» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۲۱۷/۵).

مرکز، ناف هستی است؛ ناف عالم است. «حریمی است مادی یا معنوی، که سرشار

از انرژی و تعالی است؛ گویی که تمام نیروهای مافوق بشری، در آن جمع آمده و

عصاره حیات مادی و معنوی را در خود دارد. این عنصر برتر، از بدو پیدایش عالم تا روزگار ما، مورد توجه انسان بوده است و شاید مهم‌ترین عامل در یکپارچگی و اتحاد جمعی، روانی و معنوی بشر باشد» (شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۵۴). توجه به نیرو و انرژی مرکز از چنان قدمت و قداستی برخوردار است که انسان‌های کهن، اسطوره آفرینش عالم را از یک مرکز که می‌توانست یک کوه، یک دریا یا یک هسته زرین باشد می‌دانستند (نک.: الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۵۴؛ حسینی، ۱۳۸۳: ۱۷۲؛ بهار، ۱۳۸۷: ۱۶۴؛ Remler, 2006: 64).

به باور مردم کهن، سرزمینی که آنان در آن زندگی می‌کردند نیز مرکز عالم بود و از همه سرزمین‌ها مهم‌تر به شمار می‌آمد؛ مثلاً یهودیان، بیت‌المقدس را مرکز عالم می‌دانستند و مسلمانان، شهر مقدس مکه را؛ و بدین‌رو، لقب «امّ القری» به آن می‌دادند (شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۵۵). ایرانیان نیز معتقد بودند کشورشان در میان دیگر کشورها است و مرکز عالم است (نک.: فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۵: ۷).

از آنجا که در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و یهودی، مهم‌ترین نماد مرکز، کوه است (در اساطیر ایرانی، البرز، و در اساطیر یهودی، کوه‌هایی چون جرزیم، صهیون، سینا، هور و موریان) بسیاری از اعمال قهرمانانه، آیینی و مذهبی، پیرامون آن اتفاق می‌افتد و قهرمان و نوآموز مذهبی، به واسطه انرژی و نیروی قدسی مرکز (کوه)، به تشرّف و نوزایی می‌رسد.

البرز و کوه‌های اساطیری در سنن یهودی به مثابه حریمی قدسی

در کیهان‌شناسی جوامع باستانی و سنتی، جهان پیرامونی ما، همچون قلمرو مسکون و عالم صغیر تصور می‌شود که قلمرو ناشناخته‌ها و شیاطین آن را احاطه کرده است. در این قلمرو مسکون، با مرکز یا مراکز روبه‌رو هستیم که بسیار مقدس‌اند. در آنجا، مقدس خود را به تمامیت، خواه به صورت تجلیات ابتدایی مقدس، آن‌گونه که در میان اقوام ابتدایی وجود دارد، و خواه به شکل تکامل‌یافته‌تر تجلیات مستقیم خدایان، مثل آنچه در تمدن‌های سنتی دیده می‌شود، نشان می‌دهد (الیاده، ۱۳۹۳: ۴۱-۴۲). در حقیقت، مرکز سرشار از نیرو و کارمایه قدسی است که بدان واسطه، انسان‌های باستانی با پای‌نهادن بدان‌جا به تشرّف و تکامل دست می‌یافتند. کوه که یکی از مهم‌ترین مراکز باستانی به‌شمار می‌آید، از دیرباز، نمودی از امر قدسی تلقی می‌شد. زیرا زمین ناسوتی

را به آسمان لاهوتی که جایگاه خدایان بود، پیوند می‌داد و بدین شکل، محوری کیهانی به حساب می‌آمد.

کوه هرئیتی یا البرز، نزد ایرانیان باستان مهم‌ترین مرکز کیهانی به شمار می‌آمد. این کوه قدسی که آفریده‌ای اهورایی بود، بر اثر تازش اهریمن بر زمین، سر از خاک برآورد و مانعی شد در مقابل لرزش‌های زمین:

هنگامی که اهریمن در تاخت، زمین بلرزید. از آن گوهر کوه که در زمین آفریده شده بود، بر اثر لرزش زمین، کوه به رویش ایستاد: نخست البرز ایزدی بخت، سپس دیگر کوه‌های میانه زمین؛ زیرا چون البرز فراز رست، همه کوه‌ها به رویش ایستادند، زیرا همه از ریشه البرز فراز رُستند و بدان زمان از زمین برآمدند؛ چونان درختان، که تاک به (بالا) و ریشه به زیر تازانند. ایشان را ریشه یکی به دیگری آن‌گونه گذرانده شد و به هم پیوسته بگشت که پس از آن، زمین را به شگفتی لرزاندن نتوان (فرنب دادگی، ۱۳۸۵: ۶۵).

کوه البرز، این پدیده اهورایی، به مثابه محوری کیهانی، پیونددهنده زمین به آسمان، یعنی جایگاه بهشت و خدایان، بود؛ زیرا مناطق فوقانی (آسمان) که برای آدمی دست‌یاب نیست، شأن و منزلت الهی استعلا و واقعیت مطلق را داشت (الیاده، ۱۳۸۹: ۵۸). در کتاب بندهش، راجع به اینکه البرز، زمین را به آسمان پیوند داده آمده است: «البرز، پیرامون این زمین، به آسمان پیوسته است. تیرگ البرز آن است که ستاره و ماه و خورشید بدو فرو گردند و بدو باز آیند» (فرنب دادگی، ۱۳۸۵: ۷۱).

در اساطیر یهودی نیز برخی از کوه‌ها به مثابه مراکز کیهانی، حریمی قدسی به شمار می‌آمدند؛ به گونه‌ای که یهوه، بر فراز آن کوه‌ها بر پیامبران بنی‌اسرائیل نازل می‌شد و بدین واسطه، کوه‌های مقدس، محل اتصال عالم لاهوت و ناسوت محسوب می‌شد (اول پادشاهان، باب ۱۹، بند ۹؛ دوم تواریخ، باب ۳، بند ۱). از جمله این کوه‌ها کوه حوریب است که مطابق روایات سنتی ادیان ابراهیمی، خداوند، شریعت را از آنجا به بنی‌اسرائیل عطا کرد. در این کوه، یهوه نخستین بار بر موسی وحی کرد و از میان بوتۀ افروخته‌ای، وی را ندا داد: «بدین جا نزدیک میا؛ نعلین خود را از پاهایت بیرون کن؛ زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای، زمین مقدس است» (خروج، باب ۳، بند ۵). همچنین، بر روی این کوه، خداوند بر ایلیا نازل شد و او را خطاب کرد: «ای ایلیا! تو را در اینجا چه کار است؟» (اول پادشاهان، باب ۱۹، بند ۹).

از دیگر کوه‌های مقدس یهودی، کوه **موریا** (تپه موریا) است که یهوه، بر این کوه بر داود جلوه کرد و پس از آن، سلیمان، خانه یهوه را در اورشلیم بر بالای همین کوه برافراشت (دوم تواریخ، باب ۳، بند ۱). در حقیقت، بنا بر روایت یهودیان، تپه موریا، با ظهور داود، به معبد تبدیل شد و صخره مقدس از آن موقع به بعد ارج یافت و سلیمان نبی بنای آن را تکمیل کرد (حمیدی، ۱۳۸۱: ۱۹۳).

حضور خدایان و ایزدان بر فراز البرز و کوه‌های اساطیری یهودی

در ادامه موضوع پیشین، و تأکید بر قدسی بودن حریم کوه البرز، لازم است یادآور شویم که یکی از عوامل اهمیت این رشته کوه به عنوان مرکزی نیرومند و معنوی، حضور ایزدان بر چکاد آن بوده است. در یشت‌ها، آرامگاه ایزدمهر بر فراز کوه البرز ذکر شده است:

کسی که از برای او، آفریدگار اهورامزدا در بالای کوه بلند و درخشان، با سلسله‌های متعدد، آرامگاه قرار داد ... آرامگاهی که امشاسپندان با خورشید هم‌اراده به طیب خاطر و صفای عقیده ساختند تا آنکه او (مهر) از بالای کوه هرثیتی (البرز) به سراسر جهان مادی تواند نگرست (مهر یشت، کرده ۱۲، بند ۵۱).

همچنین، خانه ایزد سروش بر بالای کوه البرز است:

سروش ... را می‌ستاییم؛ خانه صد ستون پیروزمندش بر زبر بلندترین سره کوه هرا ساخته شده؛ [خانه‌ای که] در اندرون به خود روشن و از بیرون، به ستارگان، آراسته است (یسنا، هات ۵۵، کرده ۹).

در سنن یهودی نیز کوه، مأوای روح خدایی تلقی شده است (زمردی، ۱۳۸۵: ۷۴۵) به گونه‌ای که مثلاً در مزامیر ذکر شده که صهیون، کوه مقدس خدا است (مزامیر، باب ۱۸، بند ۲-۱)، و داود نبی چشمان نگرانش را بدان دوخته تا پروردگارش، از این کوه او را یاری رساند (همان، باب ۲۰، بند ۲). همچنین، در کتاب مقدس آمده است که موسی (ع) الواح سنگی و تورات و احکام الاهی را از بالای کوه سینا از پروردگار دریافت کرد (خروج، باب ۲۴، بند ۲). www.SID.ir که این خود، نشان‌دهنده تجلی و حضور یهوه بر بالای کوه سینا است.

یادآوری عصر زرین

یکی از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای، اعتقاد به عصر زرین یا بهشت گم‌شده‌ای است که در سرآغاز خلقت وجود داشته و همه چیز، به حد کمال بوده است. در این عصر، انسان‌ها فناپذیر بودند و رابطه‌ای دوستانه و نزدیک با حیوانات داشتند؛ به گونه‌ای که زبان آنان را نیز می‌فهمیدند (الیاده، ۱۳۸۲: ۵۲). به عقیده میرچا الیاده، در عصر زرین، ایزدان به زمین می‌آمدند و با آدمیان آمیزش داشتند و انسان‌ها می‌توانستند با بالارفتن از کوه، درخت، گیاه خزنده یا نردبان، یا حتی بر بال پرندگان به آسمان روند و با خدایان خود دیدار کنند (همان: ۵۸).

کوه البرز نیز در اساطیر ایرانی، به عنوان محوری کیهانی، زمین را به آسمان خدایان پیوند می‌داد و سبب اتحاد جهان ناسوتی و لاهوتی می‌شد. بنا بر روایت منظومی که در قرن شانزدهم میلادی سروده شده است، پس از اینکه بهمن امشاسپند، جمشید را به بهشت برد و او از یزدان، مهر و تخت و کلاه پادشاهی را ستاند و شهریار جهان شد، از آسمان به البرزکوه و از آنجا به زمین آمد که این، خود، نشان‌دهنده پیونددهندگی کوه البرز، بین آسمان و زمین است:

پس آن بهمن امشاسپند گزین	برده ورا [جمشید را] در بهشت برین
بر تخت یزدان مر او را ببرد	همان عرش کرسی مر او را نمود
چو رفت او بر تخت آن بی‌نیاز	فراوان بنالید و بردش نماز
بنالید و گفتا که ای کردگار	بخوادم کنی تو مرا شهریار
همی خواستش مهر و تخت و کلاه	خدا کردش اندر جهان پادشاه ...
چو او بازگشت از سوی آسمان	بیامد به البرز کوه گران ...
چو جمشید آمد به روی زمین	بماندند حیران خلائق برین

(نک: کریستین سن، ۱۳۹۳: ۳۷۲)^۲

علاوه بر نقش کوه البرز در پیونددهندگی آسمان و زمین، فضای حاکم بر چکاد آن نیز یادآور بهشت گم‌شده و عصر زرین است؛ برای نمونه، «اهورامزدا، آرامگاه ایزد مهر را در جایی از چکاد البرز ساخت که در آن نه شب بود نه تاریکی، نه باد سرد بود نه باد گرم، و نه ناخوشی مهلک و نه کثافت دیوآفریده، و از بالای کوه هرئیتی مه متساعد نمی‌گردید» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۴۵۱/۱).

در اساطیر یهودی نیز کوه، با بهشت آغازین پیوندی آشکار دارد. زیرا بنا بر تلمود،

بهشت عدن را هفت طبقه است که از بالا به پایین عبارت‌اند از: حضور، دربار، خانه، خیمه، کوه مقدس، کوه خداوند و مقام قدس (کهن، ۱۳۹۰: ۳۸۸)؛ بدین‌روی، کوه قدس و کوه خداوند، طبقات پنجم و ششم بهشت به شمار می‌آیند.

مرکز و پیوند سه قلمرو کیهانی

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم مرکز، پیونددهندگی سه قلمرو کیهانی است. در فرهنگ‌هایی که سه قلمرو کیهانی (آسمان، زمین و دوزخ) در تصور خویش دارند، مرکز، نقطه تلاقی آن قلمروها به شمار می‌آید. در حقیقت، اساساً در تمدن‌های ابتدایی شرقی است که ما با این تصویر کهن‌الگویی روبه‌رو می‌شویم (الیاده، ۱۳۹۳: ۴۴-۴۵). این پیونددهندگی سه قلمرو کیهانی را نیز به نوعی در البرز شاهدیم. زیرا این کوه در وهله نخست از زمین روییده شده بود:

هنگامی که اهریمن درتاخت، زمین بلرزید. از آن گوهر کوه که در زمین آفریده شده بود، بر اثر لرزش زمین، در زمان، کوه به رویش ایستاد: نخست، البرز ایزدی بخت، سپس دیگر کوه‌های میانه زمین (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۵: ۶۵).

و سپس به آسمان گره خورده بود، به گونه‌ای که ستاره و ماه و خورشید، بدو فرو گردند:

البرز، پیرامون این زمین، به آسمان پیوسته است. تیرگ البرز آن است که ستاره و ماه و خورشید بدو فرو گردند و بدو باز آیند (همان: ۷۱).

و در مرحله سوم، یکی از چگادهای البرز به نام ارزور، بر در دوزخ است: ارزور گریوه، چگادی بر در دوزخ است که همواره سکونت دیوان بدو است که همه دروغ‌ورزی آنجا کنند. چنین گوید که زمین کدام جای مستمندتر است؟ گفته شد ارزور گریوه بر در دوزخ که سکونت دیوان بدو است (همان: ۷۱-۷۲).

در اساطیر یهودی نیز به نوعی دیگر، با پیونددهندگی سه قلمرو کیهانی به واسطه کوه‌های مقدس روبه‌رو هستیم. هرچند هیچ یک از کوه‌های مقدس یهودیان، مستقیماً با

دوزخ در پیوند نیست، ولی نمی‌توان پیوند آنها را با سه قلمرو کیهانی، کاملاً منتفی دانست. زیرا همه آن کوه‌ها، پیوند زمین و آسمان را در خود دارند و وظیفه پیوند با قلمرو سوم، یعنی دوزخ، را به شهر مجاور خود، یعنی اورشلیم، واگذار کرده‌اند. در اورشلیم که کوه موری را در خود جای داده و در نزدیکی کوه صهیون واقع شده، قبه الخضراء قرار دارد که دهانه مغاک دوزخ را مسدود کرده است (نک: ایاده، ۱۳۸۴: ۲۹). پس بدین طریق کوه‌های مقدس اورشلیم، به مانند البرز و دیگر مراکز قدسی، در ارتباط با سه قلمرو کیهانی هستند.

آیین تشرّف

آیین تشرّف، مجموعه‌ای از مناسک و اعمال نمادین است که با گذر انسان از مرحله‌ای از حیات جسمانی همراه است (بتلاب اکبرآبادی و برسم، ۱۳۹۵: ۲). در آیین‌های تشرّف، انسان با گذراندن آزمون‌ها، در خود می‌میرد و از ساحتی معمولاً دنیوی و نامقدس می‌رهد و به ساحتی معنوی و قدسی گام می‌نهد (حکمت، ۱۳۵۰: ۴۹). تشرّف، در بسیاری از مواقع، با صعود که در مرکز اتفاق می‌افتد، همراه است. در اساطیر، از درخت، گیاه پیچ، ریسمان، پله، تیرک یا نردبانی سخن به میان آمده که زمین را به آسمان مرتبط می‌کند (الیاده، ۱۳۹۳: ۵۱-۵۳) و بدین واسطه، انسان از سطحی فرودین به سطحی والا منتقل می‌شود و در واقع، با مرگی نمادین یا حتی واقعی، به تشرّف می‌رسد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین آیین رازآموزانه در باورهای اساطیری و انسان‌های نخستین، آیین تشرّف باشد که البته، مرکز نقش بسیار مهمی در آن ایفا می‌کند. زیرا مرکز سرشار از کارمایه و نیروی معنوی است که می‌تواند رازآموز را به کمال روحی برساند.

در باور انسان‌های باستانی، رایج‌ترین شیوه صعود انسان از زمین به آسمان، صعود از طریق کوه بوده است. گاهی این تشرّف (مرگ و تجدید حیات) نمادین و آیینی بوده و گاه نیز واقعی و راستین، که در ادامه، به آن می‌پردازیم:

الف. تشرّف واقعی و راستین (عروج ارواح از کوه مقدّس)

در اساطیر ایرانی، عروج ارواح از طریق کوه البرز صورت می‌پذیرد. این کوه «که بایگان www.SID.ir و محور جهان هستی پنداشت و از مقوله مثل افلاطونی تصور کرد»

(کریمیان، ۱۳۷۵: ۱۰۰) محور کیهانی‌ای است که روان درگذشتگان از آن بالا رفته و آنانی که پارسا و نیکوکارند، بدان واسطه و از طریق پل چینود به بهشت می‌روند و حیاتی نو می‌یابند؛ یعنی نوعی تشرّف راستین. در کتاب بندهش در این باره می‌خوانیم:

پس آن روان را تا بن کوه البرز راه نمایند که تیغ یوغ است. بر آن رود تا فراز چگاد، آنجا که آن تیغ ایستد. سپس روان را، اگر پرهیزگار است، آن تیغ - منظور، چینود پل است - به پهنا بایستد ... او را - روان انسان پاک را - وای به دست بگیرد، به جای خویش برد.

اگر آن روان دُرُوند است، هنگامی که به یوغ بر چگاد آید، آن تیغ تیز - چینود پل - به همان تیغی بایستد، گذر ندهد، و او را به ناکامی بر همان تیغ رفتن باید. به سه گام که فراز نهد، ... فرو بریده، از سر پل سرنگون به دوزخ افتد (فرنیع دادگی، ۱۳۸۵: ۱۳۰-۱۳۱).

عروج و صعود ارواح به واسطه کوه و رسیدن به تشرّف، صرفاً مختص به ارواح درگذشتگان نیست، بلکه در اساطیر، نمونه‌هایی را داریم که در آن، ارواح زندگان نیز از کوه عروج کرده‌اند. نمونه شناخته‌شده و مشهور آن، عروج روح ارداویراف (ارداویراز) است:

ویراز، سر و تن بشست و جامه نو پوشید و با بوی خوش، خود را خوش‌بو کرد. پس بر تختی شایسته، بستری نو و پاک گسترند ... پس دستوران دین، سه جام زرین می و منگ گشتاسبی پر کردند ... او، آن می و منگ بخورد و هوشیارانه، باج بگفت و بر بستر بخت ... و روان ویراز، از تن به چگاد دائمی و چینود پل برفت و پس از هفت شبانه‌روز باز آمد و در تن شد (ارداویراف‌نامه، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۹).

در سنن یهودی نیز تشرّف راستین و عروج درگذشتگان، ظاهراً از طریق کوه‌های مقدس صورت می‌پذیرد. زیرا در عهد عتیق آمده است که بعضی از پیامبران یهود بر قلّه کوه می‌میرند: «پس موسی به طوری که خداوند او را امر فرموده بود، عمل نمود. ایشان در نظر تمامی جماعت به فراز «کوه هور» برآمدند و موسی لباس هارون را بیرون کرده به پوشانید و هارون در آنجا بر قلّه کوه وفات یافت» (اعداد، باب ۲، بند ۲۷-۲۹).

یوشع، پسر نون، نیز وقتی در صد و ده سالگی مُرد، او را در کوهستان افرایم به خاک سپردند (کتاب یوشع، باب ۲۴، بند ۲۹-۳۰). همچنین، موسی (ع) به امر یهوه، بر فراز کوه «نبو» جان داد و در همان جا به خاک سپرده شد (تثنیه، باب ۳۲، بند ۲۷-۲۹ و ۵).

ب. تشرّف نمادین

منظور از تشرّف نمادین، آیین صعودِ شمن، پیر، رهبر مذهبی یا قهرمان نیکوکار از محور کیهانی برای رسیدن به نوزایی و تجدید حیات معنوی است. در اساطیر و داستان‌های حماسی اساطیری، حضور، پرورش، نیایش و بالارفتنِ قهرمان یا رهبر دینی در/ از کوه، به نوعی، با تشرّف نمادین و رسیدن به مرحله جدیدی از زندگی، در ارتباط است. در اساطیر ایرانی نیز، این تشرّف و نوزایی، بیشتر در کوه البرز اتفاق می‌افتد. مثلاً زال را سیمرغ در خُردی به کوه البرز می‌برد و دوران کودکی خود را در آنجا سپری می‌کند تا بدین واسطه آماده نقش قهرمانی خود شود:

فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ	بزد برگرفتش از آن گرم سنگ
ببردش دمان تا به البرز کوه	که بودش بدانجا کنام و گروه ...
چو آن کودک خُرد پرمایه گشت	بر آن کوه بر روزگاری گذشت

(فردوسی، ۱۳۸۴: ۵۶/۲-۵۷)

همچنین، در شاهنامه آمده است که مادر فریدون، وی را در خُردی، به مردی دینی که بر کوه البرز سکنا داشت می‌سپارد تا او را پروراند. او پس از اینکه به شانزده‌سالگی می‌رسد، از کوه البرز به سوی دشت می‌آید و مقدمات قیام خود علیه اژدهاک اهریمنی را مهیا می‌کند:

چو بگذشت از آن بر فریدون دو هشت از البرزکوه، اندر آمد به دشت
(همان: ۵۹/۱)

در پشت‌ها نیز پادشاهان فرهمندی چون هوشنگ و جمشید، بر فراز قله‌های کوه هرای- البرز، اندر وای را می‌ستایند و بدین واسطه به زبردستی و کامیابی می‌رسند (پشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۴۶/۲-۱۴۹).

با توجه به نمونه‌های فوق و نمونه‌های فراوان دیگری که در اساطیر و داستان‌های ایرانی و غیرایرانی می‌توان آورد، واضح است که کوه (و در اینجا، کوه البرز) به عنوان

محوری کیهانی که در قامت مرکزی معنوی و قدسی برای ارتباط با عالم الاهی و مینوی ظاهر شده است، سبب تشرّف قهرمان می‌گردد. در نمونه‌های ذکر شده در بالا، فریدون و زال پس از بازگشت از البرزکوه، در کسوت پهلوان یا شاه ظاهر می‌شوند، و هوشنگ و جمشید نیز برای تشرّف و به دست آوردن کامیابی، از چگاد کوه البرز بالا می‌روند و وای را می‌ستایند. در حقیقت، این گونه اعمال قهرمانی / دینی، نوعی تشرّف نمادین به شمار می‌آید که در آن، قهرمان / رهبر دینی، به واسطه صعود از مرکزی کیهانی، دچار مرگ از حالت قبلی و حیات در مرحله جدید زندگی می‌شود.

در آیین یهود نیز تشرّف نمادین رهبر دینی و رسیدن به نوزایی، به واسطه صعود از مرکز کیهانی (کوه مقدس) صورت می‌پذیرد؛ مثلاً موسی (ع) چهل روز و چهل شب، یهوه را در کوه سینا عبادت کرد و در آنجا، الواح سنگی و تورات احکام الاهی را از پروردگارش دریافت کرد (خروج، باب ۲۴، بند ۱۸ و ۱۲). همچنین، در تورات آمده است که ایلیا در مغاره‌ای در کوه حوریت شب را سپری کرد و در آنجا، کلام خدا بر وی نازل شد (اول پادشاهان، باب ۱۹، بند ۹). این پیامبران قوم یهود، به مانند پهلوانان و شاهان ایرانی، به واسطه بالارفتن از کوه کیهانی و مقدس، پای به مرحله جدیدی از زندگی می‌نهند و در حقیقت، به تشرّف می‌رسند.

نتیجه

مرکز، به عنوان کهن‌الگویی جهانی، سرشار از کارمایه و نیرو است و عصاره حیات مادی و معنوی را در خود جای داده است. مهم‌ترین ویژگی مرکز، قدسی و مینوی بودن حریم آن است که بدین واسطه، انسان می‌تواند به تشرّف و تعالی برسد. توجه به امر قدسی مرکز و کارمایه آن، از چنان قدمت و قداستی برخوردار است که انسان‌های کهن، آن را سرچشمه هر واقعیت و نیروی زندگی می‌دانستند و در باورها و اساطیر خود، آن را ناف هستی می‌پنداشتند و شروع آفرینش عالم را از آن تصور می‌کردند. کهن‌الگوی مرکز، دارای نمادهای بی‌شماری است که یکی از مهم‌ترین آن نمادها در کیهان‌شناسی اساطیری، کوه است.

کوه البرز در ایران، و کوه‌های مقدّسی چون جرزیم، صهیون، سینا و هور، در آیین یهود، هر یک، یادگار عصر زرین اساطیری‌اند. لذا به عنوان محوری کیهانی، زمین را به انسان پیوند می‌دهند و مرکز و حریمی مینوی به شمار می‌آیند. در اساطیر ایرانی و

یهودی، بر بالای این حریم قدسی، بهشت آغازین و زیستگاه برخی خدایان و ایزدان واقع شده است و افرادی خاص، چون پادشاهان، پهلوانان، و پیامبران، با بالارفتن از کوه می‌توانند به دیدار خدایان نائل آیند.

تشرّف که به معنای مرگ و حیات نمادین است، در بسیاری از مواقع، با صعود که در مرکز اتفاق می‌افتد، همراه است. کوه، به عنوان مرکزی اساطیری، بهترین وسیله برای رسیدن به تشرّف و نوزایی است؛ بدین‌روی، انسان‌ها، چه به گونه‌ای راستین و چه به گونه‌ای نمادین، از کوه‌های اساطیری صعود کرده و به تشرّف می‌رسند؛ روان درگذشته، پس از مرگ، با عبور از چگاد کوه، به بهشت می‌رسد و به تشرّفی راستین نائل می‌آید، و افراد برگزیده و نظر‌کرده‌ای مانند شاهان، پیامبران یا پهلوانان اسطوره‌ای، با بالارفتن از کوه و اقامت در آنجا، به نوزایی می‌رسند و به تشرّفی نمادین نائل می‌شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. کهن‌الگوها، درونه‌ها و محتویات ناخودآگاه جمعی به شمار می‌آیند و در بین همه افراد بشر مشترک‌اند. کهن‌الگوها، هرچند ناپیدا هستند، ولی سرشار از قدرت و کارمایه‌اند و خطوط و طرح کلی زندگی انسان را سامان‌دهی می‌کنند. این کهن‌الگوها، هر گاه بخواهند ظاهر شوند، پیوندی نامرئی با خودآگاهی برقرار می‌کنند و به سان و سیمای نماد تجلی می‌یابند.
۲. این ابیات، از حکایت نسبتاً مفصلی درباره تهمورث و جمشید است که در حدود قرن شانزدهم میلادی (بنا بر اظهار کریستین‌سن) و به تقلید از شاهنامه فردوسی سروده شده است. کریستین‌سن این ابیات را از روی متنی که اشپیکل در کتاب خود با عنوان *مقدمه‌ای بر نوشته‌های پارسیان آورده*، نقل می‌کند. متأسفانه نگارندگان این مقاله، علی‌رغم جست‌وجوی فراوان، نتوانستند به اصل روایت که اشپیکل در اختیار داشته است، دست یابند.

منابع

- اتونی، بهروز (۱۳۸۹). «نگاره ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسه اسطوره‌ای و عرفان»، در: *فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، دوره ۶، ش ۲۱، ص ۹-۴۳.
- ارداویراف‌نامه* (۱۳۸۶). ترجمه متن پهلوی و واژه‌نامه: فیلیپ ژینیو، ترجمه: ژاله آموزگار، تهران: معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ سوم.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۲). *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه: رؤیا منجم، تهران: نشر علم، چاپ سوم.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه: بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه: جلال ستاری، تهران: سروش، چاپ

الیاده، میرچا (۱۳۹۳). *تصاویر و نمادها*، ترجمه: محمدکاظم مهاجری، بی‌جا: کتاب پارسه، چاپ دوم.

بتلاب اکبرآبادی، محسن؛ برسم، معصومه (۱۳۹۵). «مرگ به مثابه تشرف (نوزایی)؛ نگرش اسطوره‌ای به آیین‌های مرگ در حوزه تمدنی هلیل‌رود»، در: *مطالعات ایرانی*، س ۱۵، ش ۲۹، ص ۱-۱۸.

بهار، مهرداد (۱۳۸۷). *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه، چاپ هفتم.

حسینی، سید حسن (۱۳۸۳). *آفرینش در اساطیر آمریکا*، قم: نشر ادیان، چاپ اول.
حکمت، علی‌رضا (۱۳۵۰). *آموزش و پرورش در ایران باستان*، تهران: مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی، چاپ اول ج ۱.

حمیدی، جعفر (۱۳۸۱). *تاریخ اورشلیم*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.

زمردی، حمیرا (۱۳۸۵). *تقد تطبیقی ادیان و اساطیر*، تهران: زوار، چاپ دوم.
شریفیان، مهدی؛ اتونی، بهزاد (۱۳۹۲). «تحلیل جایگاه زن و شاه، به عنوان نمادهایی از کهن نمونه مرکز»، در: *ادب پژوهی*، ش ۲۳، ص ۱۴۹-۱۷۴.

شوالیه، ژان؛ گبریان، آلن (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق: سودابه فضایی، تهران: جیحون، ج ۵.

صدیقی، علی‌رضا (۱۳۸۶). «آشیانه سیمرخ از درخت ویسپویش تا کوه البرز»، در: *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد*، ش ۱۵۸، ص ۸۹-۱۰۰.

غلامزاده، داود (۱۳۸۹). «بازنمایی اسطوره صعود در شاهنامه فردوسی»، در: *مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز*، دوره دوم، ش ۱ (۵۷/۱)، ص ۱۰۳-۱۱۷.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *شاهنامه*، بر اساس چاپ مسکو، به کوشش: سعید حمیدیان، تهران: قطره، چاپ هفتم.

فرنغ دادگی (۱۳۸۵). *بندهش*، گزارده: مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ سوم.

قرشی، امان‌الله (۱۳۸۰). *آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی*، تهران: هرمس.

کریستین سن، آرتور (۱۳۹۳). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ پنجم.

کریمیان، حسین (۱۳۷۵). *پژوهشی در شاهنامه*، به کوشش: علی میرانصاری، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، چاپ اول.

کهن، آبراهام (۱۳۹۰). *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه: امیرفریدون گرگانی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.

نجیبی فینی، بهجت (۱۳۸۵). «مازندران و البرز در شاهنامه»، در: *پژوهش‌نامه ادب حماسی*،

یسنا (۱۳۸۷). تفسیر و تألیف: ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
یشت‌ها (۱۳۷۷). ترجمه و تفسیر: ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، چاپ اول.
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه: محمود سلطانیه، تهران: نشر
جامی، چاپ هفتم.

Remler, Pat (2006). *Egyptian Mythology A TO Z*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.