

اسطوره حیات جاوید،
مردن پیش از مرگ و نوزایی
اثر: دکتر حمیرا زمرّدی
استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
(از ص ۸۹ تا ۱۰۸)

چکیده:

در این پژوهش، اسطوره حیات جاوید و مردن پیش از مرگ جسمانی، به عنوان یکی از آمال و آرزوهای بشری با استناد به اساطیر برخی از ملل و ادیانی که به این اندیشه اهتمام می‌ورزند، مطرح شده است. در مقاله حاضر، مرگ آیینی و نوزایی و رسیدن به حیات جاودان در متون ارزشمند ادب فارسی، شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق الطیر عطار بررسی شده و شواهد مختلفی از این آثار با روشی تطبیقی و استناد به مدارک فوق‌الذکر به دست داده شده است. همچنین نمادهای تصویری مردن پیش از مرگ جسمانی مانند مرگ و حیات دوباره عناصری چون خورشید، ماه، ققنوس و... مورد نظر قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: حیات جاوید، مرگ آیینی، تولد دوباره.

مقدمه:

در میان قدرت‌های فراطبیعی، مرگ یکی از عناصر مهمی است که از دیرباز، ذهن بشر را به خود مشغول داشته است؛ از این رو، ما برآنیم تا در این تحقیق، با استناد به بخشی از متون ارجمند ادب فارسی، اسطوره حیات جاوید و مردن پیش از مرگ را که یکی از تمایلات و آرزوهای بشر بوده است، به تصویر بکشیم. در نظام‌های قدسی، تشرّف آیینی با آشناسازی صورت می‌گیرد. بر این اساس، نوآموز جوامع باستانی با بنیان آفرینش و پدیده‌های آن آشنا شده، با ریاضت و قرار گرفتن در شرایطی سخت، به اصل خود و آغاز جهان رجعت می‌کند. در میان جوامع باستانی، نمایش مذهبی افسانه پیدایش عالم از ابزار این کار است؛ چنانکه «نخستین آیین‌های نمادین آشناسازی با قرار گرفتن در کلبه تاریک به منزله بازگشت به رحم مادر تحقق می‌پذیرد.» (الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۷۱)

از این روست که در تاریخ ادیان، غار و کوه، به منزله کلبه آشناسازی و رحم مادر محلّ انجام دادن عبادات و ریاضت‌ها بوده و قدّيسان و زاهدان تحت این شرایط به امور قدسی می‌پردازند:

مرد عابد دید موسی را زدور
پیش او شد کای سپهسالار طور
چون کلیم القصه شد بر کوه طور
بازپرسید آن سخن، حق گفت دور

(عطار، منطق الطیر، ص ۱۶۵)

گروهی که کاتوزیان خوانیش
به رسم پرستندگان دانیش
جدا کردشان از میان گروه
پرستنده را جایگاه کرد کوه
بدان تا پرستش بود کارشان
نوان پیش روشن جهاندارشان

(فردوسی، ج ۱، ص ۴۰ و رک ج ۱، ص ۲۸ و ۵۹)

یکی گفت: کای شاه دانش پرست
پرستش گری در فلان غار هست

به کس روی ننماید از هیچ راه کند بی نیازی به مستی گیاه

(عطار، شرف نامه، ص ۳۱۹)

اعتکاف عرفا در کوه و غار و همچنین پلاس پوشی آنان نیز رمزی از این مقوله محسوب می شود؛ زیرا خرقة پوشی نیروی برتری به پوشنده خود می بخشد و از این راه به سلاحی مبدل می شود؛ ازین رو در ادبیات مندایی خدایان و دیوان، خود را به جامه ای می آریند تا به قدرت بیشتری دست یافته یا بدی را از خود دور کنند. (زهر، زروان، ص ۱۹۶)

اسناد یهودی شواهد متعددی درباره خرقة پوشی را در باب آدم و حوا و یعقوب به دست می دهند. (عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم بر شیت ویشو، فصل ۳۷؛ کتاب اشعیا، باب ۲۲ آیه ۱۲)

در متون ادبی - عرفانی نیز از این سنت در موارد زیادی یاد شده است:

بپوشید جامه پرستش پلاس خرد را چنان کرد باید سپاس

(فردوسی، جلد ۵، ص ۳۸۴؛ عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۵)

در حقیقت، این اعمال در راستای بازگشت به آغازهاست که برای تجدید فعالیت نیروهای مقدس صورت می گیرد؛ زیرا حرکاتی که خدایان در آغاز برای نخستین بار انجام داده اند، دوباره ارائه می شود و کل گیتی چنان می شود که بوده است؛ یعنی خالص، نیرومند و سودمند می گردد. آشناسازی، نامزد ورود به جمع را در جهت کسب ارزش های روحی و فرهنگی آماده می کند. او افسانه های مقدس و سنت های قبیله و نام و اعمال خدایان را می آموزد. (الباده، همان، ص ۱۶، ۱۱) و با ریاضت و نفس کشی به ولایت جدید و رمزی و نشأت ثانوی دست یابد. (ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۴۰) در تشرّف آیینی، سالک با مرگ آیینی به اصل خود باز می گردد و از مقتضیات بشری در می گذرد. در این سفر زمان دنیوی ملغی شده، با تبدیل اعمال زیست شناختی به این گونه تشریفات و آیین ها تغییراتی در شرایط

وجودی فرد پدید می آید و او می تواند با گذشتن از مرز بشری به ماورای عرفان و ابدیت راه یابد و به وضعیتی عالی تر دست پیدا کند. (الباده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۸۵، ۴۹، ۱۰)

از این رو، در هفت پیکر نظامی در افسانه روز شنبه در گنبد سیاه که از زبان فورک نقل می شود، با صعود قهرمان در سبد آشناسازی رو به رو هستیم. (نظامی، هفت پیکر، ص ۱۵۵) و این امر در داستان ماهان، روز چهارشنبه در گنبد پیروزه رنگ که گرفتار ظلمت و اسیر دیوان شده، بدین وسیله از سوداهای باطل خود به دور می شود، نیز متضمن همین معناست. (همان، ص ۲۶۷، ۲۳۵)

همچنین الیاده به تجربه آشناسازی دختران نوآموز که شبها و روزها در زنبیل به سر می برند، اشاره داشته است. (الیاده، آیینها و نمادهای آشناسازی، ص ۹۴) و در ارداویرافنامه، رساله الغفران ابوالعلاء معری، سیرالعباد سنایی، کمدی الهی دانتی و رویای ژرار دونرال در رمان سیلوی، شاهد چنین سفرها و تشرّفهای آیینی هستیم. (زمردی، حمیرا، در مقاله ملاحظات طبیعی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار، "درخت معرفت"، نشر علمی، ۱۳۷۶)

در منطق الطیر عطار پرواز مرغان به آسمان برای رسیدن به حضرت سیمرغ و گذشتن از کوه قاف با رؤیت های باطنی و حالات وجد و خلسه در صعود به آسمان همراه است. تعدّد گرایشهای رمزی به مرغ یا موجود بال دار، حاکی از آن است که ذهنیت انسان در جستجوی تعالی و کمال همواره متوجه حالت صعودی پرواز بوده است (ستاری، جلال، همان، ص ۸۴) و تمثیل روح به پرنده از تجلیات جهان شمول قداست شناخته می شود و برای فرهنگ های مختلف نیز قابل درک بوده است؛ از سوی دیگر توانایی پرواز و قدرت برخاستن به آسمان بیان رمزی برتر بودن از مقتضیات بشری و نمودار دست یابی به واقعیات غایی است؛ از این رو در رمزپردازی های آیینی، زهاد و جادوگران جهت تآله و خداگونگی به سوی آسمان

می‌پرند. (الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۱۳) همچنین در این منظومه، پرواز مرغان در هفت وادی (مرحله) طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا صورت می‌گیرد. در آیین میتراپی نیز هفت مقام برای سیر و سلوک قایل بودند و غار مهری که مرکز عبادات میتراپوران بود، نماد چرخ گردون شناخته می‌شد. (ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۹۴، ۱۸۵؛ و. ر. ک. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۱۰) گذشته از مطابقت این هفت وادی با هفت طبقه آسمان و حضور کوه (قاف) به عنوان یکی از رمزهای آشناسازی در منطق الطیر، اتصال سیمرغ به ذات سیمرغ و تبدیل شدن به وجودی واحد، نماد رجوع به اصل، مرگ آیینی و مردن پیش از مرگ است که در پی استحاله، تبدل و کیمیاگری امکان‌پذیر است. به نظر الیاده مرگ آشناسازی، یعنی پایان دوره جهل و کودکی و وضعیّت کفرآمیز (الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۵) و در رازآموزی میتراپی فقط مشتی صاحبان مزایا می‌توانند به بی‌مرگی دست یابند. در منطق الطیر نیز از میان گروه بی‌شماری از مرغان تنها سی مرغ به این مرحله نایل می‌شوند. در رساله فدروس (Phaedrus) نیز سقراط ضمن آن که نفس را به یک ازابه ران و دو اسب بال‌دار مانند می‌کند که در آسمان سیر می‌کنند، خاطر نشان می‌سازد که در میان نفوس، ازابه‌ای رهوارتر است که به دنبال خدایان می‌رود و می‌تواند یک سر و گردن به آسمان‌ها وارد شود و به دشواری، شاهد مناظری در آن سوی آسمان باشد؛ اما نفوس دیگر چون نیرویشان به اندازه نیست، در زیر گنبد آسمان به چرخ می‌افتند و در پای هم لگدکوب می‌شوند و بی‌آنکه چشمشان به دیدن حقیقت روشن شود، بر می‌گردند و به ظواهر، دل می‌نهند. (چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۱۴۱، ۱۳۷)

اسطوره مردن پیش از مرگ، در منظومه عرفانی عطار چنین عنوان شده است:

کز قفس پیش از اجل بر می‌پرند

در میان عاشقان مرغان درند

تو فنا شو تا همه مرغان راه ره دهندت در بقا در پیشگاه

(عطار، منطق الطیر، ص ۲۵۱، ۲۵۰)

گر بیابم قطره‌ای از کوثرش زنده جاوید گردم بر دَرش
ورنه چون من صد هزاران خشک لب می‌بمیرد در ره او روز و شب

(همان، ص ۵۶)

چون شدند از کلّ کلّ پاک آن همه یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بنده‌ای نو جان شدند باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکرده دیرینه شان پاک گشت و محو گشت از سینه‌شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت جمله را از پرتو آن جان بتافت

(همان، ص ۲۳۵ و نیز رک ص ۲۲۱؛ ص ۲۳۷؛ ۲۳۸)

نظامی نیز به صراحت از این مقوله یاد کرده است:

همان به کاین نصیحت یاد گیریم که پیش از مرگ یک نوبت بمیریم

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۴۳)

در هوایی کز آن فسرده شوی پیش از آن زنده شود که مُرده شوی

(همان، هفت پیکر، ص ۳۵۸)

در متنی تحت عنوان «آداب نماز میترا» که قلمرو عرفان هرمسی است، می‌خوانیم: «امروز ما دوباره توسط تو زاده شده‌ایم، پس از سال‌های بی‌شماری که فانی بوده‌ایم...» (ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۸۶) اسطوره رجوع به اصل و مردن پیش از مرگ در روایات اسلامی و ادب فارسی اصل مهم عرفان و خداشناسی قلمداد شده است؛ چنانکه امیر مؤمنان، حضرت علی (ع)، می‌فرماید: «موتوا قَبْلَ أَنْ تَموتوا» و در ادب فارسی روایت تمثیلی پرورش باز و چشم دوختن آن و نیز نواختن طبل در مراحل تربیت باز اشاره‌ای به این اسطوره مرگ آیینی و رستاخیز عرفانی است. (رک به تألیف حمیرا زمردی، باز در ادب فارسی، دانش نامه جهان اسلام، ج ۱، ۱۳۷۴، باز در چشم انداز، رشد ادب

فارسی، سال ۹، بهار ۱۳۷۴)؛ «دوباره رنج باززادن را تحمل کرده‌ایم...» (الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۱۸) همچنین در اسناد هندی می‌خوانیم: «ما آن‌چه را که خدایان در آغاز انجام داده‌اند، باید انجام دهیم.» (ساتاپاتا برهمنان، جلد ۲، ۲، ۴۱، به نقل از الیاده، افسانه و واقعیت، ص ۱۲) در متون مانوی نیز گفتگوی میان منجی و روح متضمّن همین نکته است: «ای روح مقدس آزاده و مشهور! اگر بمیری، زنده خواهی بود.» (اسطورهٔ آفرینش در آیین مانی، ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۱۸۵)

افسانهٔ ققنوس، یعنی مرغی که از خاکستر پیکر سوخته‌اش دوباره زاده می‌شود، نیز گویای همین مطلب است:

«آتشی بیرون جهد از بال او بعد آن، آتش بگردد حال او
زود در هیزم فتد آتش همی پس نسوزد هیزمش خوش خوش همی
مرغ و هیزم هر دو چون اخگر شوند بعد از خگر نیز خاکستر شوند
چون نماند ذره‌ای اخگر پدید ققنسی آید زخاکستر پدید
آتش آن هیزم چو خاکستر کند از میان ققنس بچه سر برکنند
هیچ کس را در جهان این اوفتاد کاو پس از مردن بزاید نابزاد
گر چو ققنس عمر بسیارت دهند هم بمیری هم بسی کارت دهند»
(عطار، منطق الطیر، ص ۱۳۰، ۱۲۹)

«دوخته بر در دریده بر مدوز هرچ داری تا سر مویی بسوز
چون بسوزی کل به آهی آتشین جمع کن خاکسترش در وی نشین
چون چنین کردی برستی از همه ورنه خون خور تا که هستی از همه
(همان، ص ۱۴۲، و.ر.ک ص، ۲۲۰، ۱۷۲، ۱۷۱)

مرگ در دمندهٔ خدایان و قهرمانان، متضمّن اسطورهٔ بازگشت به اصل و تداوم راه آن خدایان توسط خدایان دیگر است که در پرتو تبدل و استحاله و تناسخ صورت می‌گیرد. نمونهٔ بارز این مقوله در شاهنامه، مرگ مظلومانهٔ سیاوش است که

با حلول در شکلی جدید (گیاه) و تداوم راه او توسط کیخسرو محقق می‌شود. به گفته‌ی الیاده، مرگ خدایان (قهرمانان) با دیگر موجودات مذهبی پُر می‌شود و گاهی مرگ این خدایان در پی حادثه‌ای حزن‌انگیز و برای تغییر وضع انسان‌ها صورت می‌گیرد؛ زیرا چیزی در ذات خدای مقتول وجود دارد که تا اندازه‌ای وجود او را تداوم می‌بخشد و موجب زندگی دوباره‌ی او می‌شود. همچنین او، حلول خدا (قهرمان) در اشکال زنده‌ای چون حیوانات و گیاهان را خاطر نشان می‌سازد که از جسم او سر بر می‌زنند و زنده می‌شوند. خدای مقتول پس از مرگ برای انسان، واجب الاحترام است و کشتن او الهام‌بخش نمایش نامه‌ی مراسم عبادی آشناسازی است که انسان طبیعی را به انسان فرهنگی تبدیل می‌کند. (الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۹۸، ۸۸) الیاده در این باره حکایتی را نقل می‌کند که هفت برادر خواهرشان را می‌کشند تا از گوشت تن او بخورند؛ اما جوان‌ترین برادر از این کار امتناع می‌ورزد و پاره گوشتی که به او می‌رسد، به خاک می‌سپارد. چندی بعد، خیزران زیبایی از آن مکان می‌روید و مرد رهگذری از آن ویولون می‌سازد؛ اما وقتی که با تبر به درخت ضربه وارد می‌کند، صدایی می‌شنود مبنی بر این که باید دست نگه دارد؛ اما وقتی درخت قطع شد، مرد با آن ویولون می‌سازد و صدای دل‌فریب آن دختر جوان به واسطه‌ی روحش که در آن می‌زیست، به گوش می‌رسد و روزی آن دختر از ساز بیرون آمده، همسر ساز زن می‌شود و برادرانش را به هلاکت می‌رساند. (الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۹)

این مقوله چنانکه گفتیم کاملاً با روایت شاهنامه در مرگ سیاوش منطبق است؛ چرا که مظلومانه می‌میرد و پس از مرگ، گیاهی از جسم او سر بر می‌زند و کیخسرو تداوم بخش راه پدر می‌گردد و انتقام او را از تورانیان می‌گیرد. مطابق قول یشت‌ها کیسخر و از بی مرگان است و به یاری خداوند بر افراسیاب تورانی پیروز می‌شود. (یشت‌ها، بند ۴۰، ۵۲) در حقیقت، تداوم راه پدر به وسیله‌ی پسر یا نوادگان در جریان

استحاله و تبدل از وضعیتی به وضعیتی عالی تر، از ارکان محوری شاهنامه است که در داستان سیامک، ایرج، آبتین و سیاوش با آن روبه‌رو هستیم. فردوسی در یک مورد به صراحت از این مقوله یاد می‌کند:

«چه نیکوتر از پهلوان جوان که گردد به فرزند روشن روان
چو هنگام رفتن فراز آیدش به فرزند نو روز بازآیدش
به گیتی بماند زفرزند نام که این پور زال است و آن پور سام

(فردوسی، ج ۱، ص ۱۷۵)

همچنین در تورات، صدای خون مظلوم و فریاد تظلم آن خاطر نشان شده است: «ادونای گفت: چه کردی؟ صدای خون‌های برادرت (منظور، خون هویل (هابیل) و نسلی است که از او پدید می‌آمده است) از زمین به سوی من فریاد بر می‌آورد.» (عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل ۴)

همچنین در داستان سیاوش تبدیل قهرمان به اشکال زنده (گیاه) به چشم می‌خورد؛ چنانکه پس از مرگ، از تربتش گیاه می‌روید؛ اما، فردوسی در وهله اول به صراحت به این مقوله اشاره ندارد؛ بلکه با ایجاد تمهیدات تلقینی اسطوره، ترس افراسیاب را از این امر خاطر نشان می‌سازد:

کنیدش به خنجر سر از تن جدا به شخی که هرگز نروید گیا
بباید که خون سیاوش زمین نبوید نروید گیا روز کین

(فردوسی، ج ۳، ص ۱۵۱، ۱۴۶)

و در حالی نیز به صراحت از آن یاد می‌کند:

زخاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر درختی زگُرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او همی بوی مشک آید از مهر او

(همان، ص ۱۷۰)

اما نظامی، علاوه بر آن که به این گیاه و خاصیت درمانی آن اشاره دارد، رویدن

گیاه را از تربت لیلی یادآور می‌شود:

علاج الرأس او انجیدن گوش دم الاخوین او خون سیاووش

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۴۱؛ مرحوم وحید دستگردی دم الاخوین را به خون سیاووش تعبیر کرده

است)

از زید نشان تربتش جست وآنکه چو گیا ز تربتش رُست

آمد نه چنانکه هم نشستان شوریده سرآ چنانکه مستان

(همان، لیلی و مجنون، ص ۲۵۶)

در سخن عطار نیز سخن از استحاله و تبدیل مردی به سنگ رفته است که در این جا این مرد رمز علم و دانش قرار گرفته و به جهت هم جواری با بی خردان و بی‌دانشان مسخ شده است این حکایت همچنین گویای ظلمی است که بر یک مقوله معنوی رفته است (رک عطار، منطق الطیر، ص ۱۹۶).

الیاده بر آن است که انسان ظهور ناپایدار صورت و وجهی نو از نباتات است که پس از مرگ به حالت تخم یا روح درخت باز می‌گردد... انسان‌ها بار دیگر به زاهدان عالم می‌پیوندند و از نو جرثومه می‌شوند. مرگ بر قراری مجدد ارتباط با سرچشمه زندگی کل یا حیات عالم است و با این تغییر، مُرده از صورت انسان نمای خود در آمده، درخت نما می‌شود. (الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۸) در حقیقت این مرگ، تکرار عمل کیهان آفرینی و تکوین جهان است. (همان، ص ۲۸۹، ۲۸۸؛ اسطوره میتراپی نیز با ریختن خون گاو کشته شده روی مزارع گندم، برکت و نیرومندی حاصل شده از دم گاو خوشه‌هایی می‌روید. (صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۱)

مرگ سیاووش و آمدن کیخسرو به ایران، داستان بعل و انث در متون کهن کنعانی و داستان راماینه در فرهنگ هندی بازگوی مرگ و زندگی دوباره خدای برکت بخشنده و باران آور است. مرگ جهان نباتی و حیات دوباره آن نیز از آغاز بهار و جشن‌های سال نو که بر بازآفرینی نمادین جهان دلالت دارد، نمایشی از این مرگ و

زندگی آیینی است که تکرار حیات گیاهی را بیان می‌کند. در بین النهرین نیز ازدواج ایزدبانو اینین (اینانا، بانوی آسمان) و همسرش دُموزی در آغاز بهار و شهادت بعدی او در همان سال، به نحو آیینی به نمایش گذارده می‌شود. در واقع مرگ دُموزی نماد مرگ جهان نباتی و ازدواج مجدد ایزد بانو به سبب رویش مجدد گیاهان و باروری درختان است. (بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۳۰، ۲۸؛ همان، از اسطوره تا تاریخ، ص ۲۶۶، ۲۶۴) زادسپرم نیز فرشگردکرداری (رستاخیز) را به تغییر سالانه فصل‌ها مانند می‌کند و می‌گوید: «در بهار درختان شکفته می‌شوند و در زمستان خشک هم چون مردگانند تا آن که مهر به جای نخستین بازگردد و از درختان خشک، برگ و شکوفه بروید.» (زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۵۸)

در اساطیر مصر نیز کیش اوزیریس، مبتنی بر زندگی دوباره نباتات و ناظر بر چرخه طبیعت در مرگ و زندگی نباتات است. (ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۵۸) در واقع بهار به منزله تکرار عملی آغازین و بازگشت به زمان اساطیری است؛ بدین معنی که نخستین بار شکلی پدیدار شده و اینک احیا می‌شود. (الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۹۴) همچنین سوزاندن دار و درخت در آیین تجدید حیات نباتات و نوشتن سال، یادآور این اسطوره آیینی است. (همان، ص ۲۹۵)

در ادامه این بحث مبنی بر تداوم راه قهرمان، به نبرد کیخسرو با افراسیاب برای گرفتن انتقام و بی‌مرگی او اشاره داشتیم. کیخسرو بی‌آنکه بمیرد، زنده نزد خداوند می‌رود و شاید از این روست که جاودانه بی‌مرگ قلمداد شده است:

که رفتیم اینک زجای سپنج	شما دل مدارید با درد و رنج
نبینید جاوید زاین پس مرا	کز این خاک بیدادگر بس مرا
سوی داور پاک خواهم شد	نبینم همی راه باز آمدن

(فردوسی، ج ۵، ص ۴۰۹)

چو از کوه خورشید سر برکشید ز چشم مهان شاه شد ناپدید

به ریگ بیابان نهادند روی
وگر در زمانه بماند بسی
زگردن کشان نیز نشنیده‌ام
خردمند زاین کار خندان شود

ببودند زآن جایگه شاه جوی
که چونین شگفتی نبیند کسی
کز این رفتن شاه ما دیده‌ایم
که زنده کسی شوی یزدان شود

(همان، ص ۴۱۴، ۴۱۳)

همچنین تداوم بقای سیاوش در کیخسرو است؛ چنانکه پس از مرگ سیاوش، کیخسرو افراسیاب را درهم می‌شکند و انتقام پدر را از او می‌ستاند:

که روی زمین از بد ازدها
روان سیاوش را زنده کرد

به شمشیر کیخسرو آمد رها
جهان را به داد و دهش بنده کرد

(همان، ص ۳۷۷)

از تمهیدات دیگر اسطوره در تداوم راه قهرمان، مرگ صاحب منصبی است که همسرش باردار است و نوزدای پس از مرگ پدر پا به دنیا خواهد نهاد. این امر درباره ایرج و اسکندر صادق است (رک شاهنامه، ج ۱، ص ۱۰۸ و رک ج ۷؛ ص ۱۰۴)

از دیگر مظاهر نمادین حیات دوباره، خورشید است. درینا خورشید به بی مرگی و جاودانگی متصف است. (بسنه، هات ۶۸، بند ۲۲؛ هات ۷۲، بند ۷؛ هات ۱، بند ۹)

در آیین‌های رازآموزی نیز خورشید نمونه‌اعلای کاهنی است که با وجود بی مرگی به قلمرو مردگان فرود می‌آید و آدمی زادگان را با خود می‌برد و با غروب خود آنان را می‌میراند و هم زمان با آن راهنمای روان‌ها در قلمرو مردگان است و هر بامداد با طلوع خود به جهان نورشان باز می‌گرداند. (الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۴۷، ۱۴۳)؛ همچنین فروشدن خورشید در چشمه آب گرم و غسل کردنش در شامگاهان و خروج آن از آب به هنگام بامداد، که رمز حیات دوباره و نوشدگی است و ارتباط آن با نیلوفر نیز یکی از مظاهر تولد دوباره آن است.

از نمادهای دیگر دوباره‌زایی، ماه است که به سبب تجدید حیات ادواری خود

از حالت هلالی به صورت بدر و بالعکس، از رمزهای ستاخیز و مرگ آیینی قلمداد شده است و هم چون خورشید مجلای قداست تصوّر می‌شود. تعبیر داغ زدن و حلقه در گوش کردن، متضمّن معنی تعلق ابدی آن کس یا آن چیز به انسان است. در آیین مهری نیز طی گزاردن مناسک، مهر آتشین بر بدن نو آموختگان، حک می‌شود. (ورمازن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۶۲، ۱۶۱) از سوی دیگر در تعبیر حلقه در گوش کردن، حلقه به اعتبار شکل دایره مانند خود، از لحاظ ساختاری با دایره جادویی ماندالا مطابقت دارد. در ادبیات ما، تعبیر حلقه در گوش کردن و داغ زدن که در بردارنده مفهوم تشرف نوآیین به مرحله بالای کمال و قابلیت تعلق جاودانه به کسی است، مندرج است:

هندوی با داغ را مفروش تو	حلقه‌ای کن بنده را در گوش تو
تا شدم هندوت زنگی دل شدم	گر نیم هندوت چون مقبل شدم
داغ هم چو حبشیان دارم ز تو	هندوی جان بر میان دارم ز تو
حلقه و داغ توم جاوید بس	ای زفضلت ناشده نومید کس

(عطار، منطق الطیر، ص ۱۴ و رک ص ۷۶)

در تعمیم مسیحی تازه کیش به جامعه مذهبی جدید معرفی می‌شود و شایسته زندگی ابدی می‌گردد. همچنین آیین ختنه در میان برخی اقوام، نوعی رازآموزی و نوزایی پس از مرگ آیینی تلقی می‌شود. در آیین زردشت نوشیدن عصاره الهی سومه و هومه، زندگانی را به واقعیت مطلق و حیات جاوید مبدل می‌سازد. (الباده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۸۹)

آیین سر و تن شستن در شاهنامه، در معنی غسل و تطهیر آیینی برای به جای آوردن نماز و ستایش خداوند در باب مرداس، پدر ضحاک، (فردوسی، جلد ۱، ص ۴۵) کیسخر و (همان، جلد ۵) و... در موارد متعدّد مطرح شد است. همچنین خسرو پرویز که به فرمان فرزندش، شیرویه، به قتل رسید؛ پیش از مرگ، تشتی از آب و جامه‌ای پاک

طلب کرد تا به آن توبه و تطهیر کند:

«چنین گفت خسرو که آمد زمان
یکی ریدکی پیش او بُد به پای
برو تشت آب آر و مشک و عبیر
پرستنده بشنید آواز اوی
زپیشش بیامد پرستار خرد
ابا جامه و آب دستان و آب
چو برسم بدید اندر آمد به واژ
چون آن جامه‌ها را بپوشید شاه

به دست فرومایه‌ای بدگمان
به ریدک چنین گفت: کای رهنمای،
یکی پاک‌تر جامه دل‌پذیر
ندانست کودک همی راز اوی
یکی تشت زرین بر شاه برد
همی کرد خسرو به بردن شتاب
نه گاه سخن بود و گفتار ژاژ
به زمزم همی توبه کرد از گناه

(همان، ج ۹، ص ۲۸۲)

به گفته‌ی یاده غسل، آلودگی گناه را فرو می‌شوید و حضور شوم مردگان و آثار جنون را می‌زداید و فرو رفتن در آب برابر با مرگ است؛ زیرا آنچه در آب می‌رود، می‌میرد و آنچه از آب سر بر می‌آورد، چون کودکی بی گناه و بی سرگذشت است که می‌تواند گیرنده‌ی وحی و الهام جدیدی باشد (الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۸۹) در آیین شینتو نیز رسم تطهیر و دوری از آلودگی معمول و رایج است؛ چنانکه ایزاناگی (انسان نخستین) پس از بازگشت از تعقیب ایزانامی (همسرش) در سرزمین مردگان، خود را می‌شوید و تطهیر می‌کند. (پیگوت، زولیت، اساطیر ژاپن، ص ۶۷)

در یشت‌ها نیز خاطر نشان شده است که در مراسم تطهیر «نشوه» تطهیر شونده‌گان جامه‌ای سپید می‌شوند؛ (یشت‌ها، جامه‌یشت، به نقل از دکتر کتابون مزداپور در شایست نشایست، ص ۵۰)

در اساطیر مصر، هند، چین، بین‌النهرین و ایران شاهد جستجو و تلاش برای رسیدن به جاودانگی و بی‌مرگی هستیم. در اساطیر مصر کیش اوزیرسی نمایان‌گر تجدید حیات ادواری نباتات و رستاخیز آیینی است. از نمادهای مهم جاودانگی،

آب حیات یا آب حیوان است. در رمزپردازی‌های مربوط به خورشید، غوطه‌ور شدن شبانه خورشید در دریای آب و برآمدن صبح‌گاه او از آن رمز نوزایی و تولد دوباره تلقی می‌شود؛ زیرا آب متضمن تجدید حیات و ولادتی نو است. در رمزپردازی‌های خروج از ظلمات، با داستان اسکندر و خضر رو به رو هستیم. اسکندر چهل روز در پی آب حیوان روانه می‌شود و پس از ناامیدی از دست یافتن به آن، چهل روز دیگر را صرف بازگشت از منطقهٔ ظلمات می‌کند. در حقیقت، خروج از تاریکی، تجربهٔ مردن پیش از مرگ را برای نوآموز در پی دارد؛ زیرا خروج از ظلمات نوعی تولد دوباره است؛ چنانکه ماه در تجدید حیات ادواری خود از ظلمت به نور می‌گراید و به حیاتی نو دست می‌یابد. فردوسی و نظامی به تفصیل این تجربهٔ عارفانه را روایت می‌کنند:

بپرسید هر چیز و دریا بدید	زمزدان پاک آن شگفتی شنید
یکی شارستان پیشش آمد بزرگ	بدو اندرون مردمانی سترگ
همه روی سرخ و همه موی زرد	همه در خور جنگ روز نبرد
سکندر بپرسید از سرکشان	که ایدر چه دارد شگفتی نشان
چنین گفت با او یکی مرد پیر	که‌ای شاه نیک اختر شهرگیر،
یکی آب گیر است ز آن روی شهر	کز آن آب، کس را ندیدیم بهر
چو خورشید تابان بدانجا رسید	بر آن ژرف دریا شود ناپدید
خرد یافته مرد یزدان پرست	بدو در یکی چشمه گوید که هست
گشاده سخن مرد با رای و کام	همی آب حیوانش خواند به نام
چنین گفت روشن دل پُر خرد	که هر که آب حیوان خورد، کی مُرد
بپرسید پس شه که تاریک جای	بدو اندرون چون رود چارپای
چنین پاسخ آورد یزدان پرست	کز آن راه بر کَره باید نشست
فرود آمد و بامداد پگاه	به نزدیک آن چشمه شد بی سپاه

که دهقان و رانام حیوان نهاد چو از بخشش پهلوان کرد یاد
همی بود تا گشت خورشید زرد فروشد بر آن چشمه لاجورد

(فردوسی، ج ۸۲، ۷۹، ۷ و رک نظامی؛ شرف نامه؛ ص ۵۱۵، ۵۰۱، ۵۲۰، ۵۱۷)

در اساطیر ژاپن نیز از چشمه جوانی سخن رفته و خاطر نشان شده است که هر
کس از آن بنوشد، جوان می شود. (پیگوت، زولیت، اساطیر ژاپن، ص ۲۰۷، ۲۰۵)

در متون ادبی ما آب حیوان، اسکند رو خضر در موارد زیادی به کار رفته است:
خضر عنان زاین سفر خشک تافت دامن خود ترشده چشمه یافت

(نظامی، مخزن الاسرار، ص ۲۹)

خاصه در این بادیه دیوسار دوزخ محروور کش تشنه خوار
کآب جگر چشمه حیوان اوست چشمه خورشید نمک دان اوست

(همان، ص ۳۹، و رک ص ۱۴۵)

دهان زهدم آر چه خشک خانی است لسانِ رطبیم آب زندگانی است

(همان، خسرو و شیرین، ص ۲۴؛ و رک ص ۷۴ و ۵۰)

چو خضر آمد زیاده سربتابیم که آب زندگی با خضر یابیم

(همان، ص ۴۵۲؛ و رک ص ۴۵۸، ۴۵۷)

چو خرد سوی معانیت آورد خضر آب زندگانی آورد

(عطار، منطق الطیر، ص ۳۷)

چون نشان یابم ز آب زندگی سلطنت دستم دهد در بندگی

(همان، ص ۴۵)

تلاش برای دست یافتن به آنچه که باعث جاودانگی و بی مرگی است، در
داستان انسان آغازین به عنوان قهرمان طالب بی مرگی به چشم می خورد. در واقع،
هم زیستی انسان، درخت (درخت زندگی) و مار که به سبب شکل خاص حلقه‌ای و
پرپیچ و خمش، نمادی از تجدید حیات ادواری و نوزایی است و با ماه نیز پیوند

دارد؛ کوششی در جهت رسیدن به اسطوره جاودانگی است. (الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۷۷)

چنانکه در روایت یهودی، آدم و حوا نیز حضور مار و درخت (شجره ممنوعه) که دارای میوه معرفت و اکسیر زندگی است؛ متضمن همین ساختار اسطوره‌ای است اما چنانکه می‌دانیم آدم، مغلوب مار می‌شود و فریب او را خورد، دست به درخت زندگی می‌برد و معروض مرگ می‌گردد. در روایات ایرانی نیز هومه زمینی که نمونه مثالی در آسمان، هومه سپید آسمانی است، درخت زندگی و تجدید حیات به شمار می‌رود مطابق اعتقاد مزدیسنان هر که از هومه بخورد، بی مرگ و جاوید می‌شود. همچنین سلیمان پیامبر پیرمرد سپید مویی را دید که گیاه به دست در جهان می‌گشت و در نهایت، گیاه را به سلیمان بخشید. (همان، ص ۲۸۰، ۲۷۹)

در حماسه گیل‌گمش نیز تلاش برای دست یافتن به جاودانگی طی سفری طولانی ادامه می‌یابد و انگیزه او در این تلاش، مرگ انکیدو است که به این دلیل گیل‌گمش هراسان از مرگ به دنبال راز زندگی جاوید روانه می‌شود و پس از گذراندن مراحل مختلف به درگاه «اوت نه پیش تیم» که جاودانه است، می‌رسد و به توصیه او گیاه جوانی را که در قعر دریا رویده است، پیدا می‌کند؛ اما ماری که عطر این گیاه را در یافته است، آن را می‌بلعد و گیل‌گمش ناامید از این که باید بمیرد به سختی می‌گریزد. (مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۶۸-۵۲) در این جا نیز هم چون داستان آدم با ساخت اساطیری انسان، درخت (گیاه زندگی) و مار رو به رو هستیم. گزارش شاهنامه درباره مأموریت برزوی پزشک که به فرمان خسرو اول انوشیروان به جستجوی گیاه جاودانگی به هند می‌رود، مطابق است با روایت وودی (Wuti)، شاهنشاه چین، هان از دودمان هان (Hun) (۸۷ ق.م) که شوهر حکیم را برای جستجوی گیاه جاودانگی می‌فرستد. شاهنامه و منابع چینی، نظریات یکسانی برای شیوه بهره‌برداری از گیاه جاودانگی ارائه می‌دهند. (کویاچی، جهانگیر، آیین‌ها

و افسانه‌های چین باستان، ص ۳۳، ۳۲) اما گیاه جاودانگی در شاهنامه رمزی است برای کتاب

کلیده و دمنه؛ چنانکه فردوسی می‌گوید:

چو برزوی بنهاد سر سوی کوه
گیاهان زخشک و زتر برگزید
زهرگونه دارو زخشک و زتو
یکی مرده زنده نگشت از گیاه
همه کوه بسپرد یک یک به پای
چنین گفت زآن پس بر آن بخردان
که دانید داناتر از خویشتن
به پاسخ شدند انجمن هم سخن
بر این رنج‌ها بر فزونی کنید
مگر کآن سخن گوی دانای پیر
بببرند برزوی را نزد اوی
بدو پیر دانا زبان برگشاد
که من در نبشته چنین یافتم
تن مُرده چون مرد بی دانش است
به دانش بود بی گمان زنده مرد
چو مردم زدانی آید ستوه

برفتند با او پزشکان گروه
زپژمرده و آنچ رخشنده دید
همی بر پراگنده بر مرده بر
همانا که سست آمد این کیمیا
ابر رنج او بر نیامد به جای
که‌ای کار دیده ستوده‌ردان
کجا سرفراز بدین انجمن
که دانند پیری است ایدر کهن
مرا سوی او رهنمونی کنید
بدین کار باشد مرا دست گیر
پراندیشه دل، سر پر از گفتگوی
زهر دانشی پیش او کرد یاد
بدان آرزو تیز بشتافتم
که دانا به هر جای به آرامش است
چو دانش نباشد به گردش مگرد
گیا چون کلیده است و دانش چو کوه

(فردوسی، ج ۸، ص ۲۵۱، ۲۵۰)

نصرالله منشی نیز در دیباچه کلیده و دمنه می‌گوید؛ یکی از براهمه هند را
پرسیدند که می‌گویند به جانب هندوستان کوه‌هاست و در وی داروها روید که مرده
بدان زنده شود، طریق به دست آوردن آن چه باشد؟ جواب داد: این سخن از
اشارت و رمز متقدمان است و از کوه‌ها علما را خواسته‌اند و از داروها سخن ایشان

را و از مردگان جاهلان را که به سماع آن زنده گردند و به سمت حیات ابد راه یابند و این سخنان را مجموعه‌ای است که آن را کلیله و دمنه خوانند و در خزاین ملوک هند باشد، اگر به دست توانی آوردن این غرض به حصول پیوندد. (نصرالله منشی، دیباچه کلیله و دمنه، مترجم، ص ۱۸، ۱۹)

در پایان، نتیجه می‌گیریم که سرچشمه‌های اسطوره حیات جاوید در آیین‌ها و اساطیر پیش از اسلام مطرح بوده و بشر همواره به راهی می‌اندیشیده است که پی شاز مرگ جسمانی به حیات روحانی دست یابد.

منابع:

- ۱- آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، موسسه فرهنگی انتشاراتی پایا، ۱۳۷۶.
- ۲- اسطوره آفرینش در آیین مانی، ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- ۳- الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ترجمه نصرالله زنگویی، آگاه، ۱۳۶۸.
- ۴- همان، افسانه و واقعیت، ترجمه نصرالله زنگویی، پاپیروس، ۱۳۶۷.
- ۵- همان، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، سروش، ۱۳۷۲.
- ۶- اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوست خواه، مروارید، ۱۳۷۴.
- ۷- ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ترجمه باجلان فرّخی، نشر اساطیر، ۱۳۷۵.
- ۸- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، توس، ۱۳۶۲.
- ۹- همان، ادیان آسیایی، نشر چشمه، ۱۳۷۵.
- ۱۰- همان، از اسطوره تا تاریخ، تدوینی از دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، نشر چشمه، ۱۳۷۶.
- ۱۱- پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ترجمه بالجان فرّخی، نشر اساطیر، ۱۳۷۳.
- ۱۲- چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- ۱۳- روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میرفخرایی، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۱۴- زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ترجمه دکتر محمد تقی راشد محصل، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.

- ۱۵- زروان (معمای زرتشتی گری)، آر.سی. زئر، ترجمه دکتر تیمور قادری، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- ۱۶- زمردی، حمیرا، در مقاله باز در ادبیات فارسی، دانش نامه جهان اسلام، ج ۱، ۱۳۷۵.
- ۱۷- همان، در مقاله باز در چشم انداز، رشد آموزش ادب فارسی، سال نهم، بهار ۱۳۷۴.
- ۱۸- همان، در مقاله ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار، سایه در خورشید، کنگره جهانی عطار نیشابوری، ۱۳۷۵؛ جشن نامه دکتر عبدالحسین زرین کوب، سخن، ۱۳۷۶.
- ۱۹- ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- ۲۰- صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۲۱- عطار، فریدالدین، منطق الطیر، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ۲۲- عهد عتیق (کتاب مقدس تورات که از زبان‌های اصلی عبرانی و کلدانی و یونانی ترجمه شده است)؛ انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل.
- ۲۳- همان، ترجمه ماشاءالله رحمان، پورداوود و موسی زرگری، انتشارات انجمن فرهنگی او تصرهتورا گنج دانش، ۱۳۶۴.
- ۲۴- فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ۵، ۷، چاپ مسکو، ۱۹۶۶.
- ۲۵- کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌ای چین باستان، ترجمه جلیل دوست خواه، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۶۲.
- ۲۶- مک کال، هنریتا، اسطوره‌های بین‌النهرینی، ترجمه عباس ممخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- ۲۷- میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ۲۸- مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، توس، ۱۳۶۴.
- ۲۹- نظامی گنجوی، خمسه نظامی (مخزن الاسرار، لیلی و مجنون، خسرو و شیرین، هفت پیکر، شرف نامه) به تصحیح مرحوم استاد وحید دستگردی، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- ۳۰- ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمه نادر بزرگ زاده، نشر چشمه، ۱۳۷۱.
- ۳۱- ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- ۳۲- یشته‌ها، ترجمه دکتر کتایون مزداپور، جلد ۲، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.