

بررسی برخی مضامین پدیدآورنده میل جاودانگی با رویکردی اسطوره‌شناختی

دکتر مجید منصوری* - حمید غلامی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه اراک

چکیده

نامیرایی و سیالیت اسطوره‌ها باعث شده است که آنها همواره در ناخودآگاه انسان‌ها در طول اعصار تداوم یابند و یکی از اجزای جدایی‌ناپذیر زندگی آدمی محسوب شوند؛ به گونه‌ای که تداوم زندگی بشر از لحاظ معناشناختی بدون حضور اسطوره‌ها غیرممکن به نظر می‌رسد؛ زیرا اسطوره‌ها همواره پاسخی شگرف، برای یکی از بنیادی‌ترین بحران‌های انسان در تمام ادوار، یعنی میل به جاودانگی بوده‌اند. این پژوهش مضامین اصلی پدیدآورنده میل به جاودانگی و دلیل تقارن و استفاده از ساختارهای یکسان در آیین‌ها و اقوام مختلف، برای رهایی از زمان و مکان و نیل به جاودانگی را با روشی تحلیلی - استنادی بررسی می‌کند. اسطوره‌هایی همچون بازگشت ازلی، اسطوره باروری، رستاخیز، بازگشت به دوران کودکی، بازگشت به وحدت و اسطوره نویسنده شدن، از جمله بن‌مایه‌های اسطوره‌ای هستند که گریزگاهی به جاودانگی در بطن آنها وجود دارد و به دلیل کارکرد مشترک ذهن اسطوره‌ای (ناخودآگاه جمعی) ساختار شکل‌گیری مضامین نام‌برده تقریباً یکسان است.

کلیدواژه‌ها: جاودانگی، رستاخیز، باروری، وحدت اسطوره‌ای، اسطوره‌های جاودانگی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۹/۲۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۳/۲۳

*Email: Majid.mansuri@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از اساسی‌ترین و شاید بتوان گفت مهم‌ترین امیال انسان در طول اعصار، میل به جاودانه بودن یا جاودانه شدن است. این میل، چالشی عمیق در بُعد هستی‌شناسی متفکران هر قرن برانگیخته است. میزان شناخت بشر از خاستگاه‌های اسطوره‌ای نیز تأثیری مستقیم در بروز احساس غربت و تنهایی انسان‌ها دارد. البته در این‌جا باید یادآور شویم که منظور از «جاودانه شدن»، ماندگاری در عرصه زیستی نیست، بلکه گسستن بند و عقال از محدودیت‌های زمانی- مکانی است که این امر تنها می‌تواند در ساحت ذهن و ضمیر اتفاق افتد. هنگامی که از اسطوره سخن گفته می‌شود و مقصود ما کشف رازی از دل مفاهیم مشترک اسطوره‌ای است، با این موضوع مواجه می‌شویم که اسطوره‌ها در اقوام و گروه‌های مختلف، کارکردی یکسان دارند؛ البته بر اساس سوابق تاریخی، دلایل روان‌شناسی، هم‌زمانی برخی از رویدادها و فاصله مکانی، این مدعا قابل اثبات است و برخی از اسطوره‌شناسان نیز در این خصوص وحدت نظر دارند. برای نمونه جیمز فریزر^۱ معتقد است که «می‌توانیم فرهنگ‌ها را با هم مقایسه کنیم، زیرا میل ابتدایی انسان به اسطوره‌سازی اساساً در همه جا یکسان است.» (فریزر ۱۳۸۳: ۸۷) به نظر دانشمند مردم‌شناس، لوی برول^۲ «ذهن انسان کهن از نوعی استعداد برای "مشارکت اسطوره‌ای" برخوردار بود؛ چنان‌که فرد با جمع و جمع با کل هستی مشارکت داشت» (کوپ^۳ ۱۳۸۴: ۵۴) لوی استروس^۴ نیز در این خصوص می‌آورد: «محتوای اسطوره‌ها اتفاقی نیست، در این صورت چگونه به این مسأله باید پاسخ گفت که اسطوره‌های این سوی دنیا با آن سوی دنیا شباهت

1. James George Frazar

2. Louis Bruhl

3. Laurence Coupe

4. Claude Lévi-Strauss

دارند؟ علت شباهت اسطوره‌ها در اقوام مختلف، یکسان بودن کارکرد ذهن انسانی در همه جا است و بدوی یا پیشرفته بودن جوامع در آن تأثیری ندارد.» (بارت^۱: ۱۳۸۶: ۲۲)

پیش از ورود به بحث، شایان توجه است که اعتماد به «ناخودآگاه جمعی» که در علم روان‌شناسی افرادی همچون فروید^۲ و یونگ^۳ و شاگردان ایشان به‌طور مبسوط بدان توجه کرده‌اند، لازمه پیشبرد بحث است؛ البته پیش از ورود بشر به دنیای مدرن و عصر اطلاعات، تأثیر قدرت اسطوره‌ها و کاربرد مشترک ساختارهای اسطوره‌ای در آیین‌ها و اقوام مختلف، علی‌الخصوص درباره آفرینش و رستاخیز بسیار چشمگیر است. در عصر مدرنیته به دلیل اقبال بسیاری از انسان‌ها به فردیت و روی‌آوری برخی از اندیشمندان به اصالت وجود و ازطرفی هجوم اطلاعات و اندیشه‌های مختلف به ذهن مردم این عصر، سبب شده تا روح انسجام و همگامی کم‌رنگ گردد و بشر گویی از مرحله اسطوره‌ای به مرحله اسطوره‌شناسی قدم نهاده است. از منظر دیگر، پیشرفت در تقابل با دنیای اسطوره‌ای قرار گرفته است: «هر چه شناخت علمی افزایش می‌یابد، دنیا غیر انسانی می‌شود. انسان خود را جدای از کائنات احساس می‌کند، چرا که دیگر با طبیعت سر و کار ندارد و مشارکت عاطفی ناخودآگاه خویش را با پدیده‌های طبیعی از دست داده است.» (یونگ: ۱۳۸۹: ۱۷۳)

از سوی دیگر، در دنیایی که بحران‌های متفاوت از جمله بحران نفی معنا، خودناشناسی، بحران شتابزدگی، بحران نفی تناسب، پوچ‌گرایی و... بشر را احاطه کرده است، وجود دستاویزهای محکم و قابل اعتماد الزامی است. اسطوره‌ها در لایه‌های مختلف خود با زبان رمز و نماد، غالباً در قالب تمثیل سعی بر آن

1. Roland Barthes

2. Sigmund Freud

3. Carl Gustav Jung

داشته‌اند تا راهی به رهایی را از این تنگنای مخوف فرا روی انسان بگشایند. البته این چالش‌ها در دنیای غرب با دنیای شرق، گاه در تقابل قرار می‌گیرد و «آنچه برخی از اسطوره‌شناسان و فیلسوفان غربی به عنوان "بت‌های ذهنی" نام می‌برند در تفکر شرقی به صورت امانت و خاطرهٔ قومی محفوظ می‌ماند.» (کوپ ۱۳۸۴: ۵۳) اما در نهایت، برای تحولی عظیم در این حوزه باید «عقاید و نظام‌های تعصب‌آمیز را پشت سر نهاد و صرفاً به نیروی تخیل خود متکی بود. تنها در این صورت است که فنا و بقا با هم جمع می‌شوند و زمان به جاودانگی بدل می‌شود.» (همانجا) در این خصوص باید متذکر شد که انسان ابتدایی برگشت‌ناپذیری را قبول ندارد؛ به همین سبب، مناسک و مراسم آیینی زمان تقویمی را کنار می‌گذارد و دوباره به زمان مقدس اسطوره باز می‌گردد. انسان با اعمال برجسته و شاهکارهایی که خدایان در ازل انجام داده‌اند، معاصر و هم‌زمان می‌شود. از یک‌سو این عصیان و برگشت‌ناپذیری زمان به انسان در ساختن واقعیت کمک می‌کند؛ از سوی دیگر، انسان را از تحمل وزن و سنگینی زمان مرده خلاص می‌کند و به او اطمینان می‌دهد که می‌تواند گذشته را از میان بردارد تا زندگی‌اش را دوباره آغاز کند.» (الیاده^۱: ۱۳۹۱: ۱۷۴)

در اغلب تعاریف اسطوره تأکید بر دو محور اساسی، یعنی قدسی بودن (ازلی بودن) و فراعقلانی بودن، برجستگی دارد که هر دوی این مضامین در پیوند مستقیم با ازلیت هستند. الیاده در این چارچوب، اسطوره را «نقل‌کنندهٔ سرگذشتی قدسی و مینوی می‌داند که راوی واقعه‌ای است در زمان اولین، زمان شگرف که بدایت همه چیز رخ داده است.» (الیاده ۱۳۶۲: ۱۴) وی در جای دیگر آورده است: «اسطوره یک نوع تاریخ مقدس را حکایت می‌کند و واقعه‌ای را بازگو می‌کند که در زمان ازلی آغازین یا همان زمان اساطیری آغازها رخ داده

س ۱۲-ش ۴۳- تابستان ۹۵- بررسی برخی مضامین پدیدآورنده میل جاودانگی ... / ۲۱۵

بود... اسطوره همیشه روایتی از یک آفرینش است.» (الیاده ۱۳۹۱: ۱۸) در خصوص مسألهٔ ازلیت، داریوش شایگان آورده است: «اسطوره چشمه‌ای است که رود صور نوعی از آن جدا می‌شود و این رودی است که امروز را به دیروز و دیروز را به فردا می‌پیوندد و هر سه را در لحظهٔ تجربه‌ناپذیر خاطرۀ ازلی می‌شکوفاند.» (شایگان ۱۳۷۱: ۱۹۸) اسطوره‌ها در ذات خویش نامیرا و سیالند، فقط در طول زمان گاه بازتولید می‌شوند و گاه در ساختار آنها تغییراتی ایجاد می‌شود و مرگ اسطوره‌ها به مثابهٔ مرگ بنیادهای فکری انسان‌ها است.

آرزوی ازلی نامیرایی نیز از اساسی‌ترین کهن‌الگوها است. / *وتورنک*^۱ در کتاب *اسطورهٔ تولد قهرمان* می‌نویسد: «میل به جاودانگی از کهن‌ترین کهن‌الگوهایی است که در ادبیات جهان سابقه دارد. این جاودانگی به دو صورت حاصل می‌شود؛ الف: گریز از زمان (بازگشت به بهشت)؛ وضعیت سعادت بی‌نقص و بی‌زمان پیش از سقوط تراژدی یک انسان به دامان فساد و فناپذیری. ب: غوطه‌وری عرفان در زمان دوری (مرگ و باززایی بی‌پایان). انسان با تسلیم شدن به آهنگ اسرارآمیز به‌وسیلهٔ چرخهٔ ابدی طبیعت، به‌ویژه چرخهٔ فصول به گونه‌ای از جاودانگی دست می‌یابد.» (به نقل از: قبادی ۱۳۸۸: ۳۲-۳۳)

پیشینهٔ تحقیق

اگرچه پاسخ به مسألهٔ جاودانگی همواره خارخار ذهن اندیشمندان در علم اسطوره‌شناسی بوده است و در برخی از کتب و مقالات ابعادی از آن بررسی شده است، تقریباً اثر مستقلی که با رویکرد تحلیلی از زاویهٔ نگاه این مقاله، به این مهم پردازد یافت نشد. از جمله کتاب‌هایی که مستقیماً به مسألهٔ جاودانگی

پرداخته‌اند، کتاب شور جاودانگی از دیوید چایدستر^۱ (۱۳۸۰) است که وی در این کتاب بررسی‌هایی دربارهٔ جاودانگی اسطوره‌ای و اسطورهٔ رستاخیز انجام داده است. کتاب درد جاودانگی از اونا مونو که بیشتر تحلیلی است و کمتر به حوزه اسطوره‌شناسی نزدیک شده است. مقاله «نمادهای جاودانگی (تحلیل و بررسی نماد دایره در متون دینی و اساطیری)»، از سعید بزرگ بیگدلی و همکاران (۱۳۸۱) که در آن برخی از نمادها و عناصری که شکل دایره را با معنای جاودانگی پیوند می‌زند، بررسی می‌کند که مستندات و زاویهٔ نگاه این پژوهش با این تحقیق متفاوت است. در کتاب‌های الیاده بیشترین رویکرد به مضامین جاودانگی با رویکرد اسطوره‌شناسی مشاهده می‌شود که به صورت پراکنده مستنداتی در کتب تألیفی ایشان یافت شد؛ همچنین جیمز فریزر، جوزف کمبل و داریوش شایگان دربارهٔ اسطورهٔ بازگشت به ازلیت، رستاخیز و باروری آرائی دارند که در مقاله مورد استناد واقع شده است و در کتب دیگر نیز دسته‌گریخته به این مسأله توجه کرده‌اند. در هیچ منبعی ذکر این مضامین به عنوان مؤلفه‌های جاودانگی به صورت مجموعه‌ای منسجم یافت نشد و مضامینی همچون نویسنده شدن و اسطورهٔ باروری و پیوند آنها با جاودانگی در هیچ پژوهشی یافت نشد. در مقاله حاضر در پی پاسخ داده به سوالات ذیل هستیم:

۱. مضامین اسطوره‌ای که به نوعی پاسخ‌گوی میل به جاودانگی هستند، کدامند؟
۲. کارکرد مشترک ذهن اسطوره‌ای در اقوام مختلف چه تأثیری در شکل‌گیری اسطوره‌های مربوط به جاودانگی دارد یا ساختار اسطوره‌ای اسطوره‌های مربوط به جاودانگی چه تناسبی با یکدیگر دارند؟

نامیرایی اسطوره‌ها

هنگامی می‌توان از زندگی بخشی اساطیر سخن گفت که خود اسطوره‌ها به مرتبه نامیرایی واصل شده باشند و بتوانند از لایه‌ها و ژرفنای مرموز و مبهم اسطوره پیامی جهان‌شمول برای مخاطبان خود داشته باشند. نامیرایی اسطوره، مانند نامیرایی اصل زیبایی است؛ یعنی اسطوره همچون جوهره خود زیبایی، امری تاریخ‌مند و محدودیت‌پذیر و اسیر زمان نیست، بلکه دائم جلوه‌های مختلف می‌پذیرد. دلیل دیگر نامیرایی اسطوره‌ها، چندوجهی بودن نمادها و کهن‌الگوها در دل متن‌های اسطوره‌ای است (مخصوصاً نمادها) که محصول آن‌ها در اسطوره، خود را نشان می‌دهد. چندوجهی بودن، متن را تأویل‌پذیر می‌کند و تأویل‌پذیری سبب می‌شود که هرکسی از ظن خود و با ذوق و سلیقه خود به آن نگاه کند. بنابراین اسطوره، در حکم آینه‌ای می‌شود که هر نسلی در هر عصری خود را در آن می‌بیند.

نامیرایی اسطوره‌ها زمانی معطوف به درکی از جاودانگی می‌شود که بتواند انسان را با دنیای لازمان و لامکان پیوند دهد. از آنجا که اغلب اسطوره‌شناسان به تداوم اسطوره‌ها در ادوار مختلف اذعان کرده‌اند، با پرده‌برداری از لایه‌های مختلف اسطوره و راهیابی به سرچشمه زاینده آن، ساحت‌های متفاوتی از جاودانگی را بیان کرده‌اند. برای نمونه فروید و یونگ به یاری اصول روانکاوی و شناساندن زوایای ناخودآگاه جمعی، جولانگاه و بن‌مایه افکار و رفتارهای هر فرد را به اندازه عمر بشر وسعت می‌دهند تا حدی که هر انسان می‌تواند خود را در جایگاه انسان کاملی که توانسته حامل ساختارهای کلی فکر بشر باشد، ارتقا بخشد و از این طریق صبغه‌ای از جاودانگی را به تماشا بنشیند.

پایه نظر یونگ درباره اسطوره بر این استوار است که «به دلیل ریشه داشتن اسطوره در ضمیر ناخودآگاه جمعی، هیچ قوم، قبیله و نژادی نیست که فاقد این

اسطوره باشد.» (یلا یافه ۱۳۸۰: ۳۶۵) «در این جا سر و کارمان با لایه‌های روانی مشترک میان تمامی انسان‌هایی است که قومیت و تمدنی مشترک دارند - جلوه‌هایی که طی قرن‌ها در اساطیر جا افتاده‌اند - لایه‌ای که به همین لحاظ آن را ناخودآگاه جمعی نامیده است.» (همانجا)

پایه و اساس اندیشه سیالیت روزه باستید^۱ نیز در اندیشه بازگشت به آغاز است. در نظر او «هر آیین، از سرگیری یا تجدید چیزی است که در زمان‌های آغازین روی داده است؛ اما فقط یاد کردن و به خاطر آوردن هم نیست، بلکه زمان دنیوی را ابطال می‌کند تا انسان را به جهان ابدی و سرمدی باز برد.» (باستید ۱۳۷۰: ۵۶)

داریوش شایگان، اسطوره را از ازل تا ابد جاری و زاینده می‌داند و در این چارچوب آورده است: «اسطوره، چشمه‌ای است که رود صُور نوعی از آن جدا می‌شود و این رودی است که امروز را به دیروز و دیروز را به فردا می‌پیوندد و هر سه را در لحظه‌ای تجربه‌ناپذیر "خاطره ازل" می‌شکوفاند. (شایگان ۱۳۷۱: ۱۹۸)

۱. مضامین کهن و بنیادین اسطوره‌ای در پیوند با جاودانگی

پیوند با ازلیت

اساساً جاودانگی از دو وجه درخور بحث و بررسی است؛ نخست از جنبه پیوند آن با ازلیت که ریشه در داستان آفرینش انسان‌ها، اسطوره باروری و بازگشت به نمونه‌های آغازین دارد و دیگر اتصال آن به جاودانگی که ریشه در «اسطوره رستاخیز» و «اسطوره دایره» دارد. این سخن می‌تواند برگرفته از ساختار زمانی زیستی انسان باشد؛ به این معنا که انسان با متذکر شدن خاطرات پیشین خود به تکرار بودنش در گذشته پرداخته است. در نگاه اسطوره‌شناسی آفرینش و مرگ

1. Roger Bastide

مقدس هستند و شاید رمزآمیز بودن آن‌ها این وجه تقدسشان را تقویت می‌کند. زمانی که به دلیل وهم‌آلود و دست‌نیافتنی بودن جلوه‌ای تقدس‌آمیز به خود می‌گیرد، پیوند با ازلیت یکی از مضامین اصلی راهیابی به درک جاودانگی است. در ابتدا باید گفت که در دیدگاه اسطوره‌شناسی هر عمل و آیین، نمونه‌ای آغازین، پایا و قدسی دارد. «اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است و راوی واقعیاتی است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز رخ داده است... اسطوره همیشه متضمن روایت یک خلقت است.» (ستاری ۱۳۶۲: ۱۴)

الیاده در همین راستا، مهم‌ترین وظیفه اسطوره را چنین بیان کرده است: «کشف و آفتابی کردن سرمشق‌های نمونه‌وار همه آیین‌ها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی؛ از تغذیه و زناشویی گرفته تا کار و تربیت و هنر و فرزاندگی.» (الیاده ۱۳۶۲: ۱۷) از این منظر، اعتبار اعمال انسان به بازگشت و همسان شدن با این نمونه‌ها است؛ «هر یک از اعمال بشری فقط به میزانی معتبر می‌شود و هنگامی از ارزش سودمندی برخوردار می‌گردد که به تقلید و تکرار کردار آغازین می‌پردازد. کرداری که در ابتدای زمان توسط ایزدی، پهلوانی یا نیایی انجام شده است.» (الیاده ۱۳۶۵: ۴۱)

برخی از مردم‌شناسان و اسطوره‌شناسان نیز پا را فراتر گذاشته‌اند و معتقدند که تمامی اعمال بشر دارای بازخوردی ازلی و اسطوره‌ای است. روثه باستید در این باره می‌نویسد: «فعالیت‌های خانگی و حتی انجام بی‌اهمیت‌ترین اعمال، تکرار اعمال مثالی محسوب می‌شود.» (باستید ۱۳۷۰: ۶۰) الیاده نیز در جایی به این موضوع اذعان دارد: «هیچ چیز تازه‌ای اتفاق نمی‌افتد، چون همه چیز عبارت است از تکرار همان نمودجات نخستین و ازلی، برای نمونه در هر عمل قربانی که برهمن برگزار می‌کند، کردار مثالی آفرینش را دوباره بالفعل و امروزیه می‌سازد.» (الیاده ۱۳۶۲: ۱۷)

دلیل عمده میل به بازگشت و نمونه‌برداری از سرنمون‌های ازلی، تنها از این راه قابل توجیه است که بشر در پی دستیابی به جایگاهی قدسی، رهایی از تنگناهای دنیای مادی و خروج از چارچوب قوانین طبیعت است و از این رهگذر خواهان به دست آوردن و دریافت ساحتی از جاودانگی است؛ به قول الیاده: «بشر با تقلید از نمونه‌های ازلی و تکرار کردارهای مثالی سعی در برانداختن زمان فلکی و دست یافتن به آن زمان شگرف اساطیری دارد.» (الیاده ۱۳۶۲: ۱۷۴) همچنین به مثابه این هدف، با توضیح و تبیین‌گنه این ماجرا در پی معنابخشی و پاسخ‌گویی به بحران‌های هستی‌شناسی انسان در طول اعصار، علی‌الخصوص در دنیای مدرن است. بنا به چارچوب و ذهن ریخت اسطوره‌ای، اسطوره بازگشت با همه ابعاد و هستی‌شناسی انسان ابتدایی پیوندی مستحکم برقرار می‌کند و بی‌گمان جزء روند تکاملی او محسوب می‌شود و گویی نقب و جست و گریز به دنیای لازمان و لامکان از خصوصیات وجود او است.

شایان ذکر است که ازلیت در بازخورد اسطوره‌ای آن بیشتر از منظر عرفان و هستی‌شناسی عرفانی درخور توجه است. در عرفان اسلامی، انسان در افق تاریخ قرار نمی‌گیرد؛ بلکه مبنای ازلیت او را همین امانت و عهد ازلی معین می‌سازد.

رستاخیز

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، جاودانگی یک سر در ازل و یک سر در ابد دارد که در خصوص ابدیت آن اسطوره رستاخیز، دروازه رسیدن به جاودانگی محسوب می‌شود و ورود به دنیای لازمان و لامکان را موجب می‌شود. محور اصلی اسطوره رستاخیز، زندگی پس از مرگ زیستی است که عامل اصلی جاودانگی در آن شامل تجدید و دوباره زیستن در مکان و زمانی متفاوت است.

س ۱۲- ش ۴۳- تابستان ۹۵- بررسی برخی مضامین پدیدآورنده میل جاودانگی ... / ۲۲۱

تقریباً می‌توان گفت که در اغلب اساطیر و ادیان، اسطوره رستاخیز به انحاء گوناگون ظهور پیدا کرده است و انسان‌ها برای دریافت جلوه‌هایی از جاودانگی مرگ و رستاخیز را پشت سر گذاشته‌اند. وجه افتراقی که در این مضمون با برخی از مضامین فوق وجود دارد، این است که پس از رستاخیز در «بودن» تداوم وجود دارد و بازآفرینی و از سرگیری تکرار نمی‌شود. به قول الیاده: «اساساً انسان اصلاً خواستار بازآفرینی دائمی ابدی نیست و هدفش، گریختن و رها شدن از این چرخه کیهانی است» (الیاده ۱۳۹۱: ۸۴) که در این اسطوره اتفاق می‌افتد. در اقوام و ادیان مختلف نیز این اسطوره ظهور دارد. در اسطوره‌های مصری / زیریس خداواره مشهوری است که کشت غلات و تمدن کشاورزی را اشاعه داد و در نهایت برادرش «ست» به همراه هفتاد و دو تن علیه او توطئه می‌کنند و طی ماجرای او را به قتل می‌رسانند. (ر.ک. فریزر ۱۳۸۳: ۱۶۶) و البته بر اساس روایتی اجزای بدنش در مکان‌های مختلف قرار می‌گیرد. پس از آن / زیریس و خواهرش، نفتیس برای مرگ / زیریس نوحه سر دادند و همین عامل سبب شد تا "را"، خدای خورشید، آنویس خدای شغال سر را فرستاد تا اجزای پیکر خدای از دست رفته را گردآوری کند و در پارچه‌ای بپیچد. آنگاه ایزیس با بال‌هایش خاک را بر می‌آشوبد و در جهان دیگر بر مردگان شاه می‌شود و لقب «فرمانروای جهان زرین، فرمانروای ابدیت و سلطان مرگ» را از آن خود می‌کند. (ر.ک. همان: ۱۵-۴۱۹) «مصریان در رستاخیز / زیریس وعده زندگی جاوید پس از مرگ را برای خود یافتند و معتقد بودند که اگر بازماندگان مراسمی همانند مراسمی که خدایان برای / زیریس برگزار کردند، برای مردگان انجام دهند، آنان در جهان دیگر زندگی جاوید می‌یابند.» (همان: ۲۰؛ نیز ر.ک. همان: ۵۲، ۸۳ و ۶۵۳)

در مسیحیت، رستاخیز در قالب اعداد ظهور پیدا می‌کند و عدد سیزده رهایی از دنیای مکان‌مند و زمان‌مند را نوید می‌دهد: «در آیین مسیحیت سیزده شماره

تحول و ولادت دوباره است. در شام آخر، دوازده حواری، بعلاوه عیسی مسیح حضور داشتند که عیسی مسیح آماده مرگ و ولادت دوباره بود. سیزده، شماره خروج از حوزه قیود دوازده بر عرصه متعالی است. دوازده نشانه منطقه البروج است. این افراد به شماره سیزده به عنوان شماره رستاخیز، تولد دوباره و زندگی جدید وقوف داشتند و از آن در سراسر مسیر استفاده می‌کردند.» (کمل ۱۳۸۶: ۵۲ همچنین رک. همان: ۷۱؛ کوپ ۱۳۸۴: ۸۰) در داستان یونس نیز همین قضیه دیده می‌شود: «قهرمان بلعیده و به هاویه برده می‌شود تا بعداً دوباره زنده شود، گونه‌ای از مضمون مرگ و رستاخیز.» (کوپ ۱۳۸۴: ۲۲۲)

به گفته ای.اچ.مان، قوم آندامانیبر بر این باورند که «پس از پایان این جهان، نوع بشر جدیدی که از کیفیتی بهشتی برخوردار است، پدیدار خواهد شد و دیگر هیچ خبری از بیماری یا پیری یا مرگ نخواهد بود. پس از فاجعه آخرالزمان، مردگان دوباره برمی‌خیزند و زنده می‌شوند.» (الیاده ۱۳۹۱: ۷۷)

اسطوره باروری

باروری نه تنها در انسان، بلکه در تمامی موجودات یکی از اساسی‌ترین امیال محسوب می‌شود و از دیرباز بسیاری از افراد احساس «شدن» و تداوم خود را در ادوار مختلف از این رهگذر دنبال کرده‌اند و به نظر می‌رسد از منظر زیستی و فیزیولوژیکی، مهم‌ترین راهی که نوعی از جاودانگی را القاء می‌کند، اسطوره باروری است. در اسطوره باروری نیز در نگاهی ساختاری، هنگامی که انسان‌ها را یک پیکر و نظام واحد و هدفمند بدانیم، نسل تنها از طریق این الگو تداوم می‌یابد و تنها در گذر از نسل‌های مختلف است که تکامل رخ می‌دهد و تجربیات از طریق خودآگاه و ناخودآگاه جمعی به نسل‌های بعد انتقال داده

می‌شود تا در نهایت الگویی شبیه به انسان آرمانی تراش بخورد. الگوی باروری از این منظر که «اندیشه حیات ادواری انسان را به خاطر می‌آورد.» (کوپ ۱۳۸۴: ۵۶) همواره مورد توجه بوده است. از این جهت نمونه الگویی آن، برگرفته از کردار الهه‌هایی چون آرمیس و دیانا در عهد عتیق است. (فریزر ۱۳۸۳: ۷۸-۸۱) شالوده این تفکر اسطوره‌ای بیشتر در آرای جیمز فریزر که در کتاب *شاخه زرین* مفصل به آن پرداخته، در خور بررسی است. چکیده تفکر او در این زمینه در دریافت لارنس کوپ آمده است. «خدا یا آن کسی که مظهر اوست، درست به این دلیل که کارش باروری است باید بمیرد. اجتماع برای بقای خود متکی به اوست. اگر آن خدا نمیرد نمی‌تواند باز به دنیا آید و الهه را بارور کند و به این ترتیب محصول جدیدی در کار نخواهد بود.» (کوپ ۱۳۸۴: ۲۵) وی در جای دیگر آورده است: «هر جا که نشانی از آیین باروری در دست باشد، می‌توان الگوی نهایی مرگ و باززایی را در آن دید.» (همان: ۲۴) بر اساس کتاب *تورات*، خداوند به بزرگ و سرسلسله قوم وعده می‌دهد که او جاودانه می‌ماند، نه جاودانگی شخصی بلکه جاودانگی در فرزندان و اینکه خاندان گسترده اولاد و احفادش به ملتی بزرگ تبدیل خواهند شد. (سفر آفرینش، باب ۱۵: آیه ۵)

روی دیگر جاودانگی از طریق باروری، جاودانگی نیایی است که شالوده این آموزه بر این اصل استوار است که انسان‌ها پس از مرگ با نیای خود دیدار می‌کنند و زندگی را از سر می‌گیرند. ارتباط با نیا از طریق رؤیاها و آیین‌ها و نهایتاً پس از مرگ (به طور مستقیم) حاصل می‌شود. آن‌ها «مرگ را بازگشتی می‌دانستند به سوی نیا.» (چایدستر ۱۳۸۰: ۴۵) به بیانی دیگر، «پدرها و مادرها با مرگ بیولوژیکی خود به نیاکان تبدیل می‌شوند. انسان بدون بچه نمی‌تواند نیا شود.» (همانجا) باروری پیوند مستحکمی با اسطوره قربانی شدن دارد. از آن رو که مادر از هستی خود مایه گذاشته و به نوعی خود را برای زندگی جدیدی که در

فرزندش تزریق شده است، قربانی می‌کند. به قول کمبل: «به محض آن‌که صاحب فرزندی می‌شوید، مرده‌اید. کودک زندگی جدید است و شما صرفاً ننگه‌دارنده این زندگی تازه‌اید.» (کمبل ۱۳۷۷: ۱۷۳)

اسطورهٔ قربانی شدن یکی از اساسی‌ترین اسطوره‌هایی است که قوام‌بخش اسطورهٔ باروری است؛ بدین معنی که در قانون اسطوره‌ای، همیشه شماری از انسان‌ها یا موجودات (خواه قوی یا ضعیف) باید از صحنهٔ طبیعت محو شوند تا تولدی دیگر اتفاق بیفتد و زمینهٔ تداوم نسل فراهم شود؛ بنا بر گفتهٔ کمبل «برای آن‌که زندگی نشو و نما کند، به‌ناگزیر یک نفر باید بمیرد... هر نسلی باید بمیرد تا نسل دیگری بتواند به وجود آید... کل کمر بند استوایی این جهان، با نوعی فرایند دیوانه‌وار قربانی مشخص می‌شود؛ قربانیان گیاهی، حیوانی و انسانی.» (همان: ۱۶۶)

از این نگاه، تولد فرزند و مرگ پدر روندی طبیعی است؛ اما برعکس این موضوع در فرآیند اسطوره‌ای اختلال ایجاد می‌کند. به همین دلیل اسطوره‌های فرزندکشی اغلب صبغهٔ تراژدی دارند؛ همانند تراژدی رستم و سهراب، سیاوش و به نوعی در داستان اسفندیار (به صورت غیر مستقیم) شاهد مرگ فرزند به دست پدر هستیم که عوامل متعددی باعث شده تا بسیاری این داستان‌ها را تراژدی بنامند؛ اما به نظر می‌رسد عامل اصلی تراژدی بودن این داستان‌ها این موضوع است که بر اساس اسطوره‌های کلی و نیرومند باروری و آفرینش، با کشته شدن پسر به دست پدر حلقهٔ اصلی تداوم نسل، توسط پدر از بین می‌رود و این موضوع سبب می‌شود که پدر نتواند رسالت اصلی خود را به انجام برساند و این غم داستان را در حد تراژدی استعلا می‌بخشد؛ حال آن‌که در روایات پدرکشی به هیچ وجه لفظ تراژدی به کار برده نشده است؛ زیرا پدر، تکلیف اسطوره‌ای خود را به پایان رسانده است و مرگ او از دیدگاه اسطوره‌ای چندان مورد اعتنا نیست.

۲. جاودانگی با رویکردی تأویلی در برخی از مضامین اسطوره‌ای

بازگشت به کودکی

از منظر زیست‌شناسی از آن رو که اولین تجربه و آگاهی از بودن در دوران کودکی اتفاق می‌افتد و پیش از آن دوران زمانی برای انسان قابل تصور نیست و هویت و هسته اولیه شخصیت در این زمان شکل می‌گیرد و از طرفی تمام اعمال دوران کودکی به دلیل بدیع بودنشان به نوعی شگفت‌انگیز و رمزآمیز تلقی می‌شوند و گویی در آن دوران در برخورد با هر پدیده واکنش هر کودک در پی دریافت رازی از دل امور روزمره است، همین جنبه کشف و رازآلود بودن نگاه کودک در بیانی تأویلی ازلیت آفرینش است و انسان‌ها در بزرگسالی با یادآوری و بازتولید و جستن از قید زمان و قرار گرفتن در فضای آن زمان اسطوره بازگشت (که جلوه‌ای از جاودانگی را به همراه خود دارد) را یادآور می‌شوند.

بازگشت به نمایه‌های ازلی از دیدگاه روان‌کاوی ریشه در شناخت و بازگشت به دوران کودکی انسان دارد. فروید دو تفسیر متفاوت در این خصوص دارد؛ نخست: «خوشی و سعادت مبدأ آغازین و دوران اولیه در زندگی انسان است. فروید در این مورد نقش قاطع و تعیین کننده "زمان بهشتی و ازلی آغازین" در نخستین دوران کودکی و قبل از "جدایی و انقطاع" (=از شیر گرفتن) را کشف کرد؛ یعنی قبل از آن که زمان برای فرد به "زمانی زنده" تبدیل شود. راه دیگر بازگشتن و به عقب رفتن است که شخص از طریق آن امیدوار است تا بعضی وقایع تعیین کننده در اوان طفولیتش را بازسازی کند» (به نقل از الیاده ۱۳۹۱: ۱۰۲) هندرسن^۱ یکی از همکاران یونگ نیز دوران کودکی را به این دلیل بهشت انسان تلقی می‌کند که «کودک تا پیش از آگاهی به خویشتن خویش احساس می‌کند که

1. Joseph Henderson

موجودی کامل است. در انسان بالغ این احساس تنها از اتحاد خودآگاه با محتویات ناخودآگاه ذهن ناشی می‌شود و از همین اتحاد آنچه یونگ رفتار متعالی روان می‌نامد، زاده می‌شود.» (هندرسن ۱۳۸۹: ۲۲۶) اگر مبنا را بر این قرار دهیم که کودک احساس تمامیت و کمال را در خود به همراه دارد، پس می‌تواند بهترین یاریگر و رهنمای انسان به آرمانشهر، یعنی فضای زیستی خودش باشد. در برخی از کتب که حاوی بن‌مایه‌های اسطوره‌ای هستند این دریافت مشاهده می‌شود.

در سنت یهودی- مسیحی در بخشی از اسرار ظهور مسیح که «تلویحاً حاکی از برقراری دوباره بهشت است» پیامبران این سنت اعلام می‌کنند که «جهان هستی نوسازی می‌شود، آسمان و زمین جدیدی پدیدار می‌گردد. همه چیز فراوان خواهد بود... و کودکی خردسال آنها را هدایت می‌کند و...» (کتاب مقدس، اشعیا، ۱۱: ۶)

در این رویکرد با بالغ شدن انسان و شناخت ابعاد وجودی و آگاهی از زوایای ذهن و برخورد با هستی‌شناسی‌های مختلف، وی از عصر طلایی جدا می‌افتد و احساس غربت از آن دوران همواره او را بر آن می‌دارد که در طلب بازسازی و بازگشت به آن دوران باشد. به زعم جلال ستاری «اسطوره عصر طلایی، فرآورده آرزوی سوزان بازگشت به بهشت گمشده دوران کودکی، یعنی دوران ایمنی برای انسان است که از رویارویی با واقعیت دل‌شکن و تعهد مسئولیت بیم دارد.» (ستاری ۱۳۷۶: ۱۸۵) در برخی از کتب که لایه‌هایی از اسطوره در آنها به کار رفته است، برای رسیدن به بهشت (بهترین جای، مکانی که احساس جاودانه بودن را در انسان متبلور کند) به‌ناچار باید از کودکی گذر کرد؛ چنان‌که در *مائده‌های زمینی آمده است*: «برای دخول به باغی که کسی در آن نمی‌گردد، دو کودک که پوششی از پشم سپید در بر داشتند مرا بدان‌جا راهبر شدند. باغی بسیار طویل که

در انتهای آن دری است... درختان با حاصلخیزی خطیر و از خود رفته؛ عطرهای گذران، جویباران سرپوشیده انهاری، برگ و گل در هم.» (ژید ۱۳۳۶: ۳۵) دخول به بهشت به واسطه دو کودک صورت می‌پذیرد که می‌توان در برداشتی روان‌کاوانه گفت که کودکان به دلیل این‌که خود در این باغ به سر می‌برند، می‌توانند بهترین رهنما در این مسیر باشند.

اسطوره دایره

دایره از پرکاربردترین و برجسته‌ترین اشکال در زندگی بشر بوده است. در جنبش بزرگ کیهانی، کرات در حال چرخش به دور خود و از طرفی در حال چرخش به دور اجرام بزرگ‌تر از خود هستند و کهکشان‌ها نیز به صورت دایره‌وار در حال گردیدن در مدار خود هستند. (ر.ک. هاوکینگ^۱ ۱۳۹۱: ۱۰۵) برخی از روان‌شناسان دایره را نماد «خود» دانسته‌اند که «بیانگر تمامیت روان با تمام جنبه‌هایش از جمله رابطه میان انسان و طبیعت است.» (یلاپافه ۱۳۸۹: ۳۶۵) طرح اصلی بناهای مذهبی و غیر مذهبی تمامی تمدن‌ها بر *ماندالا*^۲ استوار است. (ر.ک. همان: ۳۶۹) *ماندالا* در معماری انسان‌های بدوی «تبدیل شهر به نمایه‌ای از جهان منظم بوده است. مکانی مقدس که به وسیله مرکز خود به جهان دیگر مربوط می‌شده است.» (همان: ۳۷۱) *ماندالا* «تصویر کهن‌الگویی است از ناخودآگاه به جهان خارج.» (همانجا)

دایره یکی پرکاربردترین اشکال در طبیعت است و می‌توان گفت ذات طبیعت تمایل به آن دارد که تمامی صورت‌ها را به شکل دایره نزدیک کند. به همین دلیل

1. Hawking

2. Mandala

این کهن‌الگو در وجه ذهنی و عینی بشر درونی شده است و خود را به گونه‌های متفاوت نشان داده است. (ر. ک. بیگدلی و همکاران ۱۳۸۱: ۸۱-۸۲) شاید مهم‌ترین دلیل ظاهری شکل دایره در پیوند با جاودانگی، آن باشد که در دایره هیچ ضلع و گوشه‌ای یافت نمی‌شود تا بتوان چیزی را در آن نگاه داشت (نه از لحاظ عینی و نه ذهنی). می‌توان گفت دایره از آن رو که فاقد آغاز و پایان و فراز و فرود است، نوعی کمال اولیه و تمامیت و کلیت را القا می‌کند. (کوپر ۱۳۷۹: ۱۴۰-۱۴۱)

موریسون خود را به شکل مارمولک، خزنده و مار تصویر می‌کند تا نشان دهد که به خرد اوربوس، مار نمادینی دست یافته است که با خوردن دم (حالت دایره‌وار) خویش پیوسته زندگی خود را از سر می‌گیرد. (کوپر ۱۳۸۴: ۵۲) تفسیر از این رمز می‌تواند این باشد که انسان همواره خواهان خوردن دُمش (پست‌ترین جا، ضعف‌هایش، تجربه‌های ناکارآمد و...) در خودآگاه و ناخودآگاهش است تا بدین شیوه بتواند دوباره بازتولید شود.

دایره یکی از بزرگ‌ترین انگاره‌های ابتدایی بشر است و کمال و تمامیت را به نمایش می‌گذارد. این انگاره در یک گردش دوری جاودانگی را به انسان هدیه می‌دهد. کمبل، چرخش و بازگشت به حالت اولیه را در وجه ذهنی زندگی انسان اینگونه بیان می‌کند: «هنگامی که شخصی به دنیا می‌آید، نه ترسی دارد و نه میلی، فقط بودن است. سپس وارد عرصه شدن می‌شود و شروع به ترس و میل می‌کند. هنگامی که بتوانید از ترس و میل رهایی یابید و به جایی بازگردید که در حال شدن‌اید، درست وسط خال زده‌اید.» (کمبل ۱۳۸۶: ۳۱۹) این نکته دقیقاً دوران گذر از بحران تنهایی و غربت و دریافت بارقه‌هایی از جاودانگی است.

یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های کاربرد دایره در قانون تکرار و تجدید است که محور اصلی دریافت جاودانگی را تشکیل می‌دهد. «با امعان نظر دقیق‌تر در آیین‌های سال نو معلوم می‌شود که مردم بین‌النهرین احساس می‌کردند که آغاز به

س ۱۲-ش ۴۳- تابستان ۹۵ ————— بررسی برخی مضامین پدیدآورنده میل جاودانگی ... / ۲۲۹

طریقی سازمانی و پیکری به پایانی پیوسته است.» (کمبل ۱۳۸۶: ۳۱۹) و به عبارت دیگر «پایان لازمه هر سرآغازی است.» (الیاده ۱۳۶۲: ۵۶)

به عقیده ابرمز^۱ مفهوم جست‌وجوی دایره‌وار این است که «پایان، بازگشت به آغاز است؛ اما در حدی بالاتر، بنابراین هر انسان نه تنها دوباره به انسان‌های دیگر می‌پیوندد، بلکه با طبیعت یکی می‌شود. طبیعتی که دیگر مرده و بیگانه نیست، بلکه رستاخیز کرده و شکلی دوستانه و انسانی به خود گرفته است.» (به نقل از کوپ ۱۳۸۴: ۷۴)

سرخپوستان داکوتا می‌گویند: «سال دایره‌ای است که به دور جهان می‌چرخد. همچنین می‌توانیم اضافه کنیم که ارتباط و وابستگی متقابل میان جهان یا نظام کائنات با زمان کیهانی (زمان دُوری یا چرخشی) چنان به شدت احساس می‌شود که در تعدادی از زبان‌ها، واژه جهان ضمناً به معنای سال هم به کار می‌رود.» (الیاده ۱۳۶۲: ۶۸) دایره در عرفان اسلامی و در بناها و معماری اصیل نیز قابل توجه است. از دیدگاه عرفانی، لازمه رجعت به هر مکان، حضور سابق در آن مکان است. با هبوط از عالم وحدانیت و اسارت در دنیای ماده و سپس بازگشت به عالم شهادت و دریای وحدانیت به نوعی زمان «چنبرینه» و زمان دُوری را تجربه می‌کنیم.

تکرار از طریق ابرمرد و قهرمان شدن

یکی از اسطوره‌هایی که همواره در تمام ادوار جایگاه ویژه‌ای در الگوسازی و روند تکامل انسان به خود اختصاص داده است، اسطوره انسان کامل یا ابرمرد است. ساختارهایی که سبب شکل‌گیری یا ظهور یک ابرمرد می‌شوند، در

1. Abrams

اسطوره‌ها و فرهنگ‌های مختلف تقریباً یکسان هستند؛ بدین معنی که ابرمرد در طی تولد و پرورشی خاص پا به عرصه بلوغ می‌گذارد و گرفتار مشکلات و آزمون‌هایی می‌شود و پس از دست و پنجه نرم کردن با آنها و مساعدات قدسی سرانجام بر گرفتاری‌ها و آزمون‌ها چیره می‌شود. همچنین در این مسیر، هر ابرمرد به منظور تشبّه و تقدّس باید رفتارهای ایزدان را تقلید کند. ابرمرد، منحصر به نوع خاصی از آیین‌ها یا مکاتب نیست، بلکه در هر کدام به نوعی بروز و ظهور پیدا می‌کند. در این میان «جنبه‌هایی از زندگی، قابل بازماندن در یادها را دارد که مقدس باشد. آن چیزهایی مقدس است که شبیه کردار ایزدان باشد. پس پهلوانان هم درواقع برای بقا و جاوید شدن خود، روایات و کردارهای ایزدان را تکرار می‌کردند.» (بهار ۱۳۸۴: ۵۵۹)

شایان ذکر است که اسطوره ابرمرد همواره سیال بوده و تداوم خود را حفظ کرده است و در هر دوره‌ای بنا بر مقتضیات فرهنگی، سیاسی و زیستی، نوع خاصی از انسان آرمانی را شاهد هستیم که در جنبه قداست و فراعقلانی بودن اشتراک دارند. برای نمونه در اسطوره انسان کامل در اسطوره‌های ایرانی، مانند سیاوش و رستم، شاخصه‌هایی همچون جنگاوری، سر فرو نیارودن در برابر انسان‌های پست و فرومایه و مددجویی از نمادهای قدسی مانند سیمرغ را شاهد هستیم و در عرفان اسطوره ابرمرد با مؤلفه‌هایی مانند: جهاد با نفس، فائق آمدن بر امیال پست و زشت انسانی و استمداد از آموزه‌های دینی نمایانگر می‌شود. مرگ ابرمرد زنده، همواره تولد ابرمرد دیگری را در پی داشته است به گفته کمبل «از دل زندگی فدا شده، زندگی تازه‌ای پدیدار می‌شود. آنچه پدید می‌آید شاید زندگی قهرمان نباشد؛ اما یک زندگی تازه و نوع تازه‌ای از شدن یا بودن است.» (کمبل ۱۳۸۶: ۲۰۴) در جواب این که چرا نام یکی از کتاب‌هایش را قهرمان هزار چهره گذاشته است می‌گوید: «چون توالی اعمال قهرمانی از الگوی معینی

تبعیت می‌کند که می‌توان آن را از داستان‌های سراسر جهان و دوره‌های گوناگون تاریخی استخراج کرد. شاید بتوان گفت یک قهرمان اسطوره‌ای کهن‌الگویی وجود دارد که زندگی او در سرزمین‌های گوناگون توسط گروه‌های کثیری از مردم نسخه‌برداری شده است.» (کمبل ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۶)

باید متذکر شد که اسطوره انسان کامل در عرفان رنگ و بوی ویژه‌ای به خود می‌گیرد و تا حدی پیش می‌رود که یا در وحدت با خدا قرار می‌گیرد یا اینکه در مرتبه پایین‌تر به او تمثیل می‌جوید و در نگاه عرفانی از آن‌جا که انسان از نفخه حق جان گرفته و مرزی برای رشد و کمال او تعیین نشده است، لذا کمال غایی که همان انسان کامل است، باید بیشترین شباهت را با خدا داشته باشد؛ چرا که خدا کمال مطلق است. پورنامداریان در این خصوص آورده است: «انسان کامل علت غایی خلقت است؛ ولی صورت آن پیش از خلقت هم وجود داشته است ... انسان کامل تجسم عقل کل است، بنابراین هیچ قدرتی بیرون از او وجود ندارد.» (پورنامداریان ۱۳۶۴: ۲۹۶) انسان کامل، در رابطه نهایی عشق، اراده خویش را در اراده خدا مستغرق می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت که مرد کامل هم وجود دارد و هم وجود ندارد. زندگی در خدا فنا نیست بلکه استحاله است؛ پس هر روحی که زندگی در خدا را آغاز می‌کند بدو بقا می‌یابد. (ر.ک. گرجی و تمیم‌داری ۱۳۹۱: ۱۵۶-۱۵۹)

بازگشت از طریق شباهت و تمثیل

انسان در فراسوی همه دغدغه‌های معیشتی و بحران‌های دنیای ماده، پیوسته خارخار درد جاودانگی، وجود او را آزوده است. می‌توان قوی‌ترین گریزگاه و تمسک او به گردونه جاودانگی را در تمثیل و همانندی با ابرانسان، نسخه اولین یا همان خدا دانست. از این رهگذر تقدس و الوهیت با روح انسان قرین شده و

می‌تواند ساحتی از جاودانگی را تجربه کند. بنا به گفته مهرداد بهار «جنبه‌هایی از زندگی قابل بازماندن در یادها را دارد که مقدس باشد. آن چیزهایی مقدس است که شبیه کردار ایزدان باشد؛ پس پهلوانان هم در واقع برای بقا و برای جاوید شدن خود روایات و کردارهای ایزدان را تکرار می‌کنند. (بهار ۱۳۸۴: ۵۵۳) کمبل در این خصوص پا را فراتر می‌نهد و می‌گوید: «ما همه به هیئت خداوند آفریده شده‌ایم. این کهن‌الگوی غایی بشر است.» (کمبل ۱۳۸۶: ۳۱۹)

منشأ این تفکر ریشه در باورهای اقوامی دارد که معتقد بودند انسان می‌تواند به صورت دائم در تصرف یک خدا قرار بگیرد. به قول فریزر «از این گونه باورها فقط یک گام ساده به این اعتقاد باقی است که افرادی به طور دائم تحت سیطره یک خداواره قرار می‌گیرند یا به نحو نامعین دیگری قدرت فوق طبیعی عظیمی می‌یابند که در مرتبه خدایان قرار می‌گیرند... گاهی این خدایان قدرت صرفاً فوق طبیعی و روحانی دارند و گاهی قدرت سیاسی عظیمی از خود نشان می‌دهند.» (فریزر ۱۳۸۳: ۱۳۶) ریشه این تفکر که «سلطان ظل الله» در روی زمین است نیز گویای همین مطلب است که شاه قداست و هویتش را مستقیماً از طریق پیوند و تمثل به خدا کسب می‌کند. در هند «هر شاهی کمی پایین‌تر از خدای حاضر است، قانون‌نامه هندو فراتر می‌رود و می‌گوید، حتی شاه خردسال نباید از این فکر ناراحت شود که انسانی معمولی و فانی بیش نیست؛ زیرا او خدایی والا است در هیئت آدمی.» (همان: ۱۴۰؛ نیز ر.ک. همان: ۱۳۷-۱۴۶) این اسطوره در اقوام دیگر تا جایی پیش رفته است که انسان را همانند و نسخه کوچک خدا می‌داند و در برخی موارد دم از «وحدت» با خداوند می‌زند. به نظر می‌رسد این احساس، از زمانی بروز و ظهور پیدا می‌کند که انسان احساس جدایی از جایگاهی می‌کند که دلخواه او بوده است و همواره خواهان آن است که در آن مقام باشد. در باور عام، وجود خدا لایتناهی و نامحدود است و ذهن انسان نیز کمال‌طلب است و در

س ۱۲-ش ۴۳- تابستان ۹۵ ————— بررسی برخی مضامین پدیدآورنده میل جاودانگی .../ ۲۳۳

چارچوب خاصی محدود نمی‌شود. از دیگر سو، چون انسان شبیه به خداوند آفریده شده است، محدودیتی برای توانایی شناخت او وجود ندارد و تا زمانی که انسان نتواند به درکی لایتناهی و ابدی از حق برسد و خود را در حقیقت جاودانه ببیند، حس یکی شدن با حق را در نمی‌یابد و نمی‌تواند احساس جدایی از خاستگاه را از بین ببرد.

این اندیشه در ادیان سامی قبل از اسلام نیز قابل بررسی است. (ر. ک. رضایی و آذر مکان ۱۳۹۰: ۱۰۴-۸۵) در *تورات* سخن از همانندی و شباهت است نه وحدت. برای مثال در این کتاب، آورده شده است که: «خدا گفت که انسان را به صورت خود موافق مشابهت خود بسازیم تا به ماهیان دریا و مرغان هوا و به دواب و تمامی حشراتی که بر روی زمین می‌چرخند، سلطنت نماید، پس خدا انسان را به صورت خود آفرید، او را به صورت خدا آفریده ایشان را از ذکور و اناث آفریده.» (کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید ۱۳۶۷، فصل اول، آیه ۲۷-۲۶) همچنین در جایی دیگر در وصف کتاب *تورات* می‌گوید: «این کتاب تناسل آدم است در روزی که خدا آدم را آفرید، او را به صورت خدا ساخته.» (همان، فصل ۵، آیه ۱) در مسیحیت نیز این عقیده به صورتی درآمد که عیسی فرزند خدا است؛ یعنی زاده و شبیه خداوند آفریده شده است. «این کلام، یکی از بزرگ‌ترین بدعت‌ها در غرب است که بر زبان مسیح جاری شد؛ هنگامی که گفت "من و پدر یکی هستیم" وی به دلیل بیان این گفته بود که به صلیب کشیده شد.» (کمبل ۱۳۸۶: ۱۸۳)

وحدت اضداد

وحدانیت و تکامل از طریق جمع آمدن دو نیمه جدا افتاده، ریشه در اسطوره آفرینش در اغلب ملل دارد. پرومته در یونان به دلیل آشوب علیه زئوس، خدای

خدایان و دعوی جاودانه بودن به دو نیمه تقسیم می‌شود. در کتاب ضیافت افلاطون از زبان آریستوفانس آمده است: «انسان در آن روزگاران شکلی گرد داشت و پشت و پهلویش دایره‌ای را تشکیل می‌دادند. و از آن گذشته دارای چهار دست و چهار پا بود و دو چهره کاملاً همانند داشت و...» (افلاطون ۱۳۸۹: ۸۰) که پس از شورش علیه خدایان از مرتبه نیمه خدایی که تمامیت و جاودانگی را با خود به همراه داشت، نزول می‌کند و از نیم دیگر خود جدا می‌افتد و پس از سقوط از جایگاه نخستین، همواره باید در طلب نیمه دیگر باشد و «سبب این امر هم این است که ما از ازل چنین بوده‌ایم و آرزوی رسیدن به آن وضع آغازین را عشق می‌نامیم.» (همان: ۸۵)

در گینه نو مناسکی مبنی بر همین آیین وجود دارد که در آن «پسران جوان جهت تجربه جنسی با زن جوانی که همانند یک الهه آرایش کرده است، در ساختمانی نمادین جفت‌گیری می‌کنند و سرانجام در هم‌آغوشی پایانی، ستون‌های ساختمان را ویران می‌کنند و زوج به قتل می‌رسند و مذکر و مونث بار دیگر به وحدت می‌رسند.» (ر.ک. کمبل ۱۳۸۶: ۱۶۶) در آیین مسیحیت پس از خوردن میوه درخت خیر و شر، جدایی از باغ یا همان مکان وحدت اتفاق می‌افتد. هنگامی که میوه دوگانگی خورده می‌شود، جدایی از دنیای لازمان و لامکان و اسارت در غریبستان دنیای ماده رخ می‌دهد. (ر.ک. همان: ۱۶۷-۱۶۸) «شما دوگانگی را می‌خورید و بیرون رانده می‌شوید. درخت بازگشت به باغ، درخت زندگی جاویدان است که با خوردن میوه آن درمی‌یابید که من و پدر یکی هستیم.» (همان: ۱۳۸۴)

کیومرث در اسطوره‌های ایرانی نماد انسان کامل و نامیرا است که در ابتدای آفرینش، جزء موجوداتی است که در مینو می‌زیستند. هینلز در این باره آورده است: «کیومرث که نمونه نخستین انسان است، همچون خورشید می‌درخشید؛

بعد از به هوش آمدن اهریمن توسط دیوان، جنی بدکاره که تجسم همه ناپاکی‌های زنان است، سر رسید و قول داد که "مرد رستگار" را گرفتار رنج‌های بیشماری کند که زندگی در نظرشان بی‌ارزش شود و بعد از آن اهریمن آسمان را درید و به موجودات حمله آورد و... آن‌گاه نیروی هزار دیو مرگ آفرین بر انسان روی آورد، بعد از کشته شدن کیومرث، نطفه او بر زمین فرو ریخت و "مشی" و "مشیانه" که نخستین زوجند، از زمین رویدند. (هینلز ۱۳۸۲: ۹۸) تا زمانی که کیومرث به تنهایی در جایگاه انسان کامل قرار دارد، در عالم بی‌مرگی (مینو) به سر می‌برد و هنوز کثرت در او راه نیافته است. (تبدیل شدن به مشی و مشیانه)؛ اما پس از هجوم نیروهای اهریمنی و مرگ او، مشی و مشیانه که نماد مردانگی و زنانگی هستند، دچار تعارض شده و از جایگاه انسان کامل جدا می‌افتند. در آیین مسیحیت نیز پس از خوردن میوه درخت خیر و شر، جدایی از باغ یا همان مکان وحدت اتفاق می‌افتد. هنگامی که میوه دوگانگی خورده می‌شود، جدایی از دنیای لازمان و لامکان و اسارت در غریبستان دنیای ماده رخ می‌دهد. (ر.ک. کمبل ۱۳۸۶:

۶۷-۶۸)

در کیش مانوی نیز «هرمزبغ» مانند کیومرث زردشتی، الگوی انسان نخستین است. اختلاط نور و ظلمت، سبب حضور دو ضد در وجود هرمزبغ می‌شود و جدایی از نیستان نورانی خویش و این مهجوری، انسان محبوس در تاریکی را همیشه رنج می‌دهد. (ر.ک. اسماعیل‌پور ۱۳۷۵: ۲۰-۲۱) در باور آن‌ها نور برای همیشه در سیطره اهریمن باقی است و تنها راه نجات روح انسان از زندان تن، مُردن است. (زرین‌کوب ۱۳۸۳: ۲۴) نخستین مرد و زن «گهمرد» و «مردیانه» هستند. انسان زاده ظلمت بسی رنج می‌کشد و تنها پاره‌ای نور در تن او زندانی است که به گونه مرواریدی در درون صدف خاک می‌درخشد. سرانجام گهمرد به توصیه «عیسای درخشان» از درخت زندگی می‌خورد و آگاه و بینا می‌گردد و فریاد

برمی‌آورد: «وای بر من! چه ناآگاه در ظلمت به بند بودم! پس با فرزند خویش به خاور به سوی نور و حکمت ایزدی روانه شدند و دوری از جهان خاکی را پیشه کردند. نور درونشان به ماه و خورشید رسید، مردپانه و فرزندان دیوی‌اش نیز به مفاک ظلمت رفتند.» وحدت اضداد و یگانه شدن در اسطوره‌های مانوی طی سیری دایره‌وار سرانجام پس از مرگ به نامیرایی و جاودانه بودن نائل می‌شود.

نویسنده شدن

یکی از مضامینی که در نگاهی تأویلی و از چشم‌اندازی متفاوت در مجال این مقاله می‌گنجد، مضمونی است که در طول اعصار تداوم داشته و مورد توجه افراد خاصی از جامعه بوده است. در اینجا ما با تسامح از این مضمون با اسطوره نویسنده شدن یاد می‌کنیم. باید گفت که اغلب مردم هم خواستار آنند که خود تبدیل به عنصر اسطوره‌ای در این زمینه گردند، اما به دلیل شرایط زیستی و اجتماعی قادر به جلوه نمودن در این حوزه نیستند. شایان ذکر است که متوسلان به این شیوه در پی برجسته شدن، فرد شدن و در نهایت جاودانه شدن از این مسیرند؛ زیرا در تمامی ادوار اگرچه اسطوره‌ها در قالب قهرمانان و موجودات اسطوره‌ای نمایان شده‌اند، اما ظرف بازنمایی آن‌ها در طولانی مدت عاملی جز نوشتار نبوده است. این عامل در طولانی مدت به دلیل اقبال چشمگیر مردم و تنها راه به ودیعه گذاشتن داشته‌های بشریت و در نهایت ارضای میل به جاودانه شدن نویسندگان و افرادی که سبب می‌شوند رد پایی از آنها به هر دلیل در عرصه نوشتار بر جای بماند، جایگاهی ویژه را در ساختار اجتماعی به خود اختصاص داده است. از طرفی به دلیل این‌که نوشتار نوعی حدیث نفس است و اغلب بزرگان و نام‌آوران - که حتی جنبه قدسی دارند - به واسطه این ابزار تعالی خود را

نمایان ساخته‌اند، همواره ذهن انسان هوشمند را بر آن داشته است که در پی دستیابی به این هنرنمایی باشد.

به نظر می‌رسد، آنچه در طول ادوار، ولع قلم زدن را در نویسنده تقویت می‌کرده است، همین امر بوده است؛ زیرا نویسنده چیزی جز داشته‌های خود (هویت خود) را نمی‌تواند در نوشتار منعکس کند. البته می‌توان از دو منظر به این اسطوره نگریست: نخست تداوم آراء و اندیشه‌های نویسنده که در طول ادوار بر ذهن خوانندگان جاری می‌شود و دیگر تداوم متن و نوشته‌ای است که عنوان یک اثر هنری یا تعلیمی یا در مقام تمثیل مانند یک تابلوی نقاشی ماندگار می‌شود و هر خواننده به مقتضای حال خود، دریافتی از آن دارد و به هر دو صورت می‌توان جلوه‌ای از جاودانه شدن نویسنده یا متن او را مشاهده کنیم. البته بر اساس نظریه «مرگ مؤلف» می‌توان متن را عنصر جاودانه شونده دانست؛ اما به صورت آنچه از نگاه اسطوره‌شناسی اهمیت دارد زمان زایش و اولین ذهن خلاق است که سبب به وجود آمدن متن می‌شود. بارت معتقد است که مؤلف در هنگام مطالعه در دسترس نیست؛ آنچه ما در پیش روی خود داریم مؤلف نیست، بلکه متن است. نویسنده در بطن متن خود (البته اگر متنی متعالی باشد) جاودانه می‌شود و اگرچه مؤلف پس از نوشتن متن می‌میرد، ناگزیر ساختار واژگانی قائم به نویسنده می‌شود و به تبع آن، تعدد معانی که ناشی از برداشت‌های مختلف خوانندگان می‌شود، تحت تأثیر همان ساختار است و از این حیث می‌توان گفت نویسندگان با خلق متن بدیع خواهان تداوم تفکرشان هستند که در واژگان منعکس شده است. بارت در مقاله «مرگ مؤلف» و کتاب *لذت متن اصالت و محوریت* را به «متن» و خواننده می‌دهد که خواننده در آن بر اساس ذهنیت خود، برداشت‌های متفاوت از متن ارائه می‌کند. طبق تعریفی که در ابتدا از بارت نقل شد، متن نیز می‌تواند یک اسطوره باشد: «متن یک شیء یادمانه‌ای است و این یادمانه به متن میل می‌کند. متن خواننده را برمی‌گزیند با طیف توصیفاتی از پرده‌های نامرئی،

سپردهای انتخابی مانند دایره واژگانی، ارجاعات، نکات خواندنی و...» (بارت ۱۳۸۹: ۴۸) و در پشت این متن، هموا «یک دیگری» هست و «مؤلف به عنوان یک نهاد، مرده است و دیگر پدرانگی مهیب خود را بر متن تحمیل نمی‌کند.» (همانجا)

همان‌گونه که ما در اسطوره نویسنده شدن بیان کردیم از حیث انتساب به اولین جمع‌آور واژگان و نظام بخشیدن به آن‌ها و مهم‌تر از آن، میل به انجام این عمل اسطوره‌ای، یعنی روح بخشیدن به قراردادهای واجی و ساختارمند کردن آن‌ها در قالبی هنرمندانه و معنادار و پایه‌گذار ساختار اولیه متن، نویسنده نیز نامیرا است. البته منظور این است که جلوه‌هایی از تفکر نویسنده، در آن زمان که مشغول نگاشتن اثر بوده است در حین برخورد با اذهان خوانندگان نیز انعکاس پیدا می‌کند و همواره جریان دارد.

نتیجه

یکی از مهم‌ترین پیام‌های اسطوره در اقوام و آیین‌های مختلف این موضوع است که از رهگذر بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و واکاوی در این آیین‌ها می‌توان روزنه‌هایی به برآمدن از دنیای زمان‌مند و مکان‌مند یافت و دریافتی از جاودانه شدن را در ذهن متصور شد و می‌توان به نوعی ساختار اصلی رویکرد نسبت به راه‌های دریافتی از جاودانگی را در اغلب آیین‌ها و اقوام مشابه یکدیگر دانست. شاید بتوان گفت عمده‌ترین دلیل شکل‌گیری اسطوره‌هایی همچون اسطوره ابرمرد، آرمان‌شهر، باروری، قربانی شدن، دایره و... از بین بردن محدودیت‌های ذهنی و آشناسازی انسان‌ها با دنیایی فراعقلانی و قدسی و در ورای آن تلقین نوعی معرفت از جاودانگی است. پیوند با ازلیت و اسطوره رستاخیز می‌تواند به عنوان دو دروازه جهت خروج از دنیای ماده و نیل به دنیای فارغ از زمان و مکان باشد.

اسطوره بازگشت و پیوند با ازلیت بر این پایه قوام یافته است که هر آیین و کرداری الگویی قدسی دارد که از طریق باززایی و بازتولید و شناخت آن الگوها راه به ازلیت می‌بریم. اسطوره رستاخیز ریشه در این باور دارد که در نهایت انسان‌ها در بهشت (بهترین جای) آرام می‌گیرند؛ جایی که یکی از مؤلفه‌های آن جاودانگی است. در این میان، اسطوره بازگشت به دوران کودکی بیشتر از منظر روان‌شناسی مورد اعتنا است که با یادآوری و بازتولید خاطره‌های آن دوران، نوعی بازگشت به ازلیت انسان از لحاظ زیستی رخ می‌دهد و برخی از محدودیت‌های زمانی و مکانی رنگ می‌بازد. اسطوره بازگشت از طریق شباهت و وحدت اضداد، صبغه‌ای عرفانی دارد و بیشتر ناشی از آموزه‌های ادیان است. ساختاری دایره‌وار بر این مضامین حاکم است. به این معنی که حرکت انسان از نقطه‌ای خاص (عالم وحدانیت) آغاز می‌شود (هبوط به دلیل گناه آغازین) و پس از پشت سر گذاشتن مصائب و ناکامی‌ها به سمت خاستگاه خود حرکت می‌کند و به نقطه آغازین می‌رسد. وحدت اضداد در پیوند مستقیم با داستان آفرینش است که در ادیان و اسطوره‌های مختلف، ناشی از ساختاری مشترک، شامل یکی بودن در دوران نخستین آفرینش است و با تقسیم شدن و تبدیل شدن به دو ضد و در نهایت با پیوستن به یکدیگر به تمامیت و کمال می‌رسد و راهی به جاودانگی از طریق ابرمرد شدن را نمایان می‌سازد. در اسطوره نویسنده شدن، یکی از عوامل اصلی برانگیزاننده نویسنده به نگارش هر نوع اثری، تداوم و نامیرایی تفکر و در نگاهی تأویلی، جاودانه شدن خود نویسنده است.

کتابنامه

- کتاب مقدس (عهد قدیم و جدید). ۱۳۶۷. ترجمه فاضل خان همدانی. تهران: اساطیر.
اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۷۵. اسطوره آفرینش در آیین مانی. چ اول. تهران: فکر روز.

- افلاطون. ۱۳۸۹. ضیافت. ترجمه محمد ابراهیم امینی فرد. چ چهارم. تهران: نیل.
- الیاده، میرچا. ۱۳۶۵. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ اول. تبریز: نیما
- . ۱۳۶۲. *چشم اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- . ۱۳۹۱. *اسطوره و واقعیت*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: کتاب پارسه.
- باستید، روژه. ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. چ اول. تهران: اساطیر.
- بارت، رولان. ۱۳۸۶. *اسطوره امروز*. ترجمه شیرین دخت دقیقیان. چ چهارم. تهران: مرکز.
- . ۱۳۸۹. *لذت متن*. ترجمه پیام یزدان‌جو. چ پنجم. تهران: مرکز.
- بزرگ بیگدلی، سعید و همکاران. ۱۳۸۱. «نمادهای جاودانگی (تحلیل و بررسی نماد دایره در متون دینی و اساطیری)»، گوهرگویا، دوره ۱، ش ۱، صص ۹۷-۷۹.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۴. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۴. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- چایدستر، دیوید. ۱۳۸۰. *شور جاودانگی*. ترجمه غلام‌حسین توکلی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- رضایی، مهدی و آذرمکان، حشمت‌الله. ۱۳۹۰. «مقایسه جاودانگی در اساطیر زرتشتی و سامی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*، س ۷، ش ۲۵، صص ۱۰۵-۸۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۳. *تصوف ایرانی از منظر تاریخی آن*. ترجمه مجدالدین کیوانی. چ اول. تهران: سخن.
- ژید، آندر. ۱۳۳۶. *مائده های زمینی*. ترجمه سیروس ذکاء. تهران: جامی.
- ستاری، جلال. ۱۳۶۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*. تهران: توس.
- . ۱۳۷۶. *اسطوره در جهان امروز*. تهران: مرکز.
- شایگان، داریوش. ۱۳۷۱. *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*. چ دوم. تهران: امیرکبیر.
- فریزر، جیمز. ۱۳۸۳. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- قبادی، حسینعلی. ۱۳۸۸. *آیین‌های کیهانی*. تهران: ری‌را.
- کوپر، جی سی. ۱۳۷۹. *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- کمبل، جوزف. ۱۳۸۶. *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چ چهارم. تهران: قطره.
- کوپ، لارنس. ۱۳۸۴. *اسطوره*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: علمی و فرهنگی.

س ۱۲-ش ۴۳- تابستان ۹۵ ————— بررسی برخی مضامین پدیدآورنده میل جاودانگی ... / ۲۴۱

گرجی مصطفی و تمیم‌داری زهره. ۱۳۹۱. «تطبیق پیر مغان دیوان حافظ با کهن الگوی پیر خردمند یونگ»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب. سال هشتم، شماره بیست و هشتم.

هاو کینگ، استیون. ۱۳۹۱. جهان در پوست گردو. ترجمه محمدرضا محبوب. چاپ نهم. تهران: حریر.

هندرسن، جوزف. ال. ۱۳۸۹. «اساطیر باستانی و انسان امروزی»، در کتاب انسان و سمبول‌هایش کارل گوستاو یونگ. ترجمه محمود سلطانیه. چ هفتم. تهران: دیبا.

هینلز، جان. ۱۳۸۲. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ هشتم. تهران: چشمه.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۹. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ هفتم. تهران: دیبا.

یلایافه، آنی. ۱۳۸۹. «نمادگرایی در هنرهای تجسمی»، در کتاب انسان و سمبول‌هایش. کارل گوستاو یونگ. ترجمه محمود سلطانیه. چ هفتم. تهران: دیبا.

References

- The Holy Bible*. (1988/1367SH). Tr. by Fāzel Khān Hamedāni. Tehrān: Asātir.
- Bahār, Mehrdād. (2005/1384SH). *Pazhouheshi dar asātir-e Iran*. Tehrān: Āgāh.
- Barthes, Roland. (2007/1386SH). *Ostoureh-ye emrouz (Mythologies)*. Tr. by Shirin-dokht Daghighiyān. 4th ed. Tehrān: Markaz.
- Barthes, Roland. (2010/1389SH). *Lazzat-e matn (The pleasure of the text)*. Tr. by Payām Yāzdānjou. 5th ed. Tehrān: Markaz.
- Bastide, Roger. (1991/1370SH). *Dānesh-e Asātir (La Mythologie)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 1st ed. Tehrān: Asātir.
- Bozorg Bigdeli, Sa'eid and et. al. (2002/1381SH). "nemād-hā-ye jāvdānegi (tahlil o Barresi nemād-e dāyereh dar motoun-e dini o asātiri)". *Gowhar-e Gouyā*. Period 1. No. 1. Pp. 79-97.
- Campbell, Joseph. (2007/1386SH). *Ghodrat-e ostoureh (The Power of myth)*. Tr. by 'Abbās Mokhber. 4th ed. Tehrān: Markaz.
- Chidester, David. (2001/1380SH). *Shour-e javdānegi (patterns of transcendence)*. Tr. by Gholām-hossein Tavakkoli. Tehrān: Markaz-e Motāle'āt o Tahghighāt-e Adyān o Mazāheb.
- Coupe, Laurence. (2005/1384SH). *Ostoureh (Myth)*. Tr. by Mohammad Deghāni. Tehrān: 'Elmi o Farhangi.
- Eliade, Mircea. (1983/1362SH). *Chešmandāz-hā-ye ostoureh (Aspects du mythe)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehrān: Tous.
- Eliade, Mircea. (1986/1365SH). *Ostoureh bāzgasht-e jāvedāneh (The myth of the eternal return, or, cosmos and history)*. Tr. by Bahman Sarkārāti. Tabriz: Nimā.
- Eliade, Mircea. (2012/1391SH). *Ostoureh o vāghe'iyat (myth and reality)*. Tr. by Māni Salehi Allāmeḥ. Tehrān: Ketab-e Pāreseh
- Esmā'el-pour, Abolghāsem. (1996/1375SH). *Ostoureh-ye āfarinesh dar āein-e Māni*. 1st ed. Tehrān: Fekr-e Rouz.
- Frazer, James George. (2004/1383SH). *Shakheh-ye zarrin (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. by Kāzem Firouzmand. Tehrān: Āgāh.
- Ghobādi, Hossein-'ali. (2009/1388SH). *Āeineh-hā-ye keihāni*. Tehrān: Rei Rā.
- Gide, Andre Paul Guillaume. (1957/1336SH). *Mā'edeh-hā-ye zamini (Les nourritures terrestres)*. Tr. by Sirous Zakā'. Tehrān: Jāmi.
- Gorji, Mostafā and Zohreh Tamim-dāri. (2012/1391SH). "tatbigh-e pir-e moqān-e divan-e Hāfēz bā kohan olgou-ye pir-e kheradmand-e Young".

- Āzad University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 8. No. 28.
- Hawking, Stephen William. (2012/1391SH). *Jahān dar poust-e gerdou (the universe in nutshell)*. Tr. by Mohammad Rezā Mahjoub. 9th ed. Tehrān: Harir.
- Henderson, Joseph. (2010/1389SH). "*asātir-e bāstāni va ensān-e emrouzi*", in *man and his symbols book of Carl Gustav Jung*. Tr. by Mahmoud Soltāniyyeh. 7th ed. Tehrān: Dibā.
- Hinnells, John Russel. (2003/1382SH). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. by Zhāleh Āmouzgar & Ahmad Tafazzoli. 8th ed. Tehrān: Cheshmeh.
- J. c. Cooper. (2000/1379SH). *Farhang-e mossavar-e namād-hā-ye sonnati (An illustrated encyclopaedia of traditional symbols)*. Tr. by Maliheh Karbasiyān. Tehrān: Farshad.
- Jaffe, Aniela. (2010/1389SH). "*nemād-gerāei dar honar-hā-ye tajassomi*", in *man and his symbols book of Carl Gustav Jung*. Tr. by Mahmoud Soltāniyyeh. 7th ed. Tehrān: Dibā.
- Jung, Carl Gustav. (2010/1389SH). *Ensān va sambol-hā-yash (man and his symbols)*. Tr. by Mahmoud Soltāniyyeh. 7th ed. Tehrān: Dibā.
- Plato. (2010/1389SH). *Ziyāfat (Symposium)*. Tr. by Ebrāhin Amini-fard. 4th ed. Tehrān: Nil.
- Pour-nāmdāriyān, Taghi. (1985/1364SH). *Ramz va dāstānhā-ye ramzi dar adab-e Farsi*. Tehrn: 'Elmi o Farhangi.
- Rezāei, Mahdi and Heshmat-ollāh Āzarmakān. (2011/1390SH). "Moghāyeseh-ye jāvdānegi dar asātir-e Zartoshti o Sāmi". *Āzad University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 7. No. 25. Pp. 85-105.
- Sattāri, Jalāl. (1983/1362SH). *Chasm-andāz-hā-ye ostoureh*. Tehrān: Tous.
- Sattāri, Jalāl. (1997/1376SH). *Ostoureh dar jahān-e emrouz*. Tehrvn: Markaz.
- Shāyegan, Daryoush. (1992/1371SH). *Bot-hā-ye zehni va khātereh-ye azali*. 2nd ed. Tehrān: Amirkabir.
- Zarrinkoub, 'Abdol-Hosseini. (2004/1383SH). *Tasavvof-e Irani az manzar-e tārikhi-ye ān*. Tr. by Majd-oddin Keivāni. 1st ed. Tehrān: Sokhan.