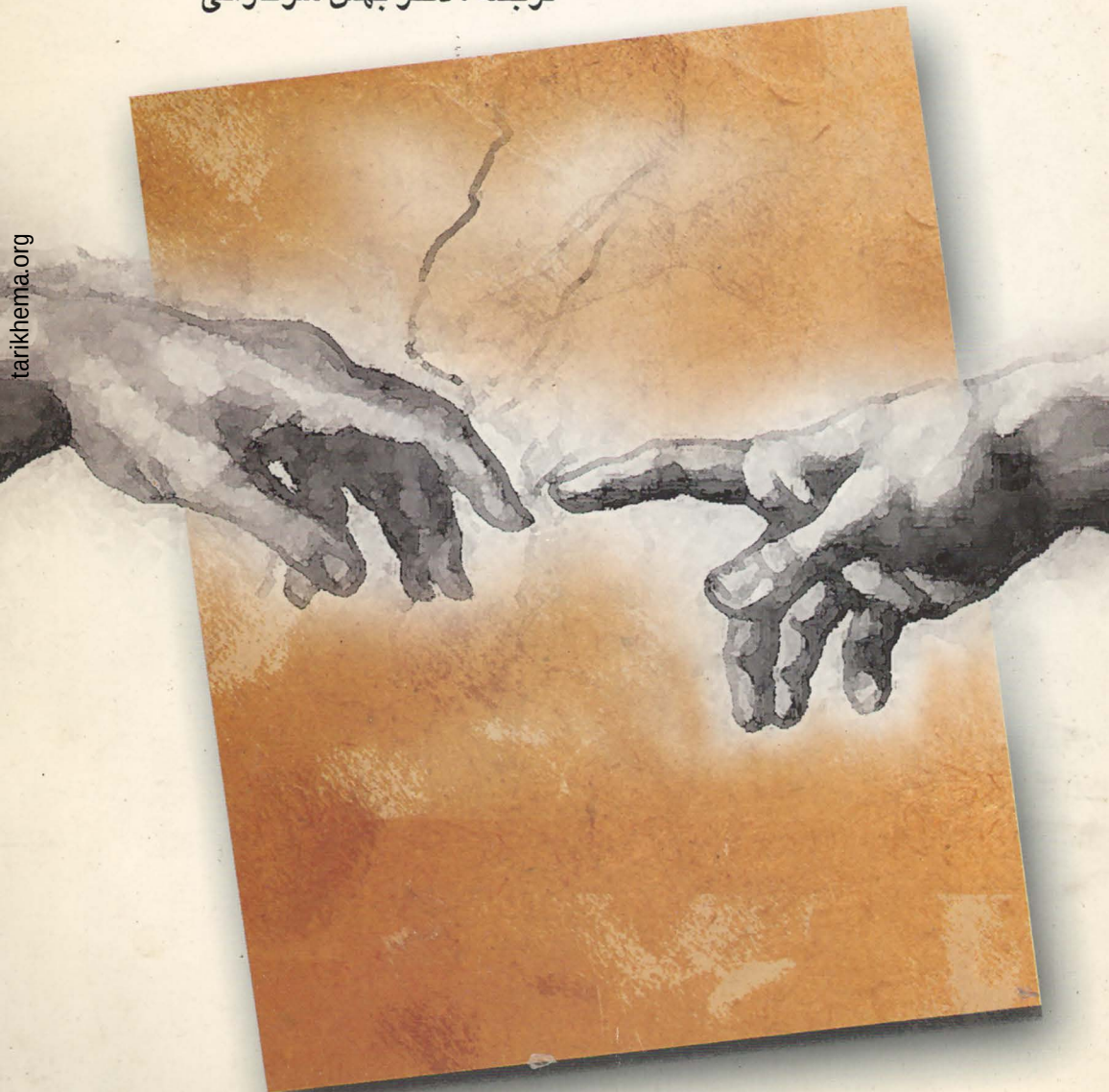


# اسطوره بازگشت جاودانه

میرچا الیاده

ترجمه: دکتر بهمن سرکاراتی





# اسطوره بازگشت جاودانه

میرچا الیاده

ترجمه

بهمن سرکاراتی

انتشارات طه‌وری

۱۳۸۴

Elide, Mircea

الیاده، میرچا، ۱۹۰۷-۱۹۸۶ م.

اسطوره بازگشت جاودانه / میرچا الیاده؛ ترجمه بهمن سرکاراتی. - تهران: طهوری، ۱۳۸۴.

۲۰۵ ص.

ISBN 964-6414-60-5

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: The myth of the eternal return, or cosmas and history, c1954

مؤلف به هنگام ترجمه کتاب The my thede leternel retour از فرانسه به انگلیسی، متن کتاب را مورد تجدیدنظر قرار داده است.

چاپ قبلی: قطره، ۱۳۷۸.

چاپ دوم.

کتابنامه: ص [۱۹۷] - ۲۰۵.

۱. کیهان شناسی. ۲. ادیان - تاریخ. ۳. نمونه ازلی. ۴. تاریخ جنبه های روانشناسی. ۵. اساطیر. ۶.

تاریخ نویسی. ۷. تاریخ فلسفه. الف. سرکاراتی، بهمن، ۱۳۱۰ - ، مترجم. ب. عنوان.

۱۱۳

هالف ۸/الف/۷۰۱ BDY

۱۳۸۴

۳۰۴۹۸-۸۴م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات لرری

شماره ۱۴۳۸، خیابان انقلاب، صندوق پستی ۱۶۴۸-۱۳۱۴۵

تلفن ۶۶۴۰۶۳۳۰، فکس ۶۶۴۸۰۰۱۸

اسطوره بازگشت جاودانه

میرچا الیاده

ترجمه بهمن سرکاراتی

چاپ اول ۱۳۷۸ (نشر قطره ۷-۶۱-۰۳۴۱-۹۶۴)

چاپ دوم: زمستان ۱۳۸۴

چاپ: گلشن

صحافی: فارسی

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

حقوق چاپ و نشر برای انتشارات طهوری محفوظ است

شابک ۶۰-۶۴۱۴-۹۶۴ ISBN 964-6414-60-5

## فهرست

|     |                                                   |
|-----|---------------------------------------------------|
| ۷   | مقدمه مترجم                                       |
| ۱۱  | دبیاجه مؤلف                                       |
| ۱۵  | فصل اول                                           |
| ۱۵  | نمونه‌های ازلی و تکرارات                          |
| ۱۷  | مسأله                                             |
| ۲۰  | نمونه‌های مینوی کشورها، پرستشگاه‌ها و شهرها ..... |
| ۲۵  | نمادهای «مرکز»                                    |
| ۳۱  | تکرار بندهشن .....                                |
| ۳۵  | نمونه‌های بغانه آیین‌ها                           |
| ۴۲  | نمونه‌های نخستین کارهای دنیوی                     |
| ۴۹  | اساطیر و تاریخ                                    |
| ۶۳  | فصل دوم                                           |
| ۶۳  | بازآفرینی زمان .....                              |
| ۶۵  | سال، روز، بندهشن                                  |
| ۷۵  | دورانمندی آفرینش                                  |
| ۸۵  | بازآفرینی مداوم زمان                              |
| ۱۰۳ | فصل سوم                                           |
| ۱۰۳ | بدبختی و تاریخ                                    |
| ۱۰۵ | طبیعی بودن الم .....                              |
| ۱۱۲ | تاریخ به عنوان تجلی الهی                          |
| ۱۲۰ | ادوار کیهانی و تاریخ                              |
| ۱۳۷ | سرنوشت و تاریخ                                    |

|     |                                |
|-----|--------------------------------|
| ۱۴۵ | ..... فصل چهارم                |
| ۱۴۵ | ..... وحشت تاریخ               |
| ۱۴۷ | ماندگاری افسانه بازگشت جاودانه |
| ۱۵۳ | مشکلات تاریخ‌گرایی             |
| ۱۵۹ | آزادی و تاریخ                  |
| ۱۶۳ | یأس یا ایمان                   |
| ۱۶۷ | حواشی مؤلف                     |
| ۱۹۷ | کتابنامه                       |

## مقدمه مترجم

روبارویی با زمان سرنوشت ناگزیر آدمی است که از دیر باز تا امروز نه تنها به صورت یک مشکل فلسفی، بلکه به عنوان یکی از بدیهی ترین واقعیت های حیات، ذهن بسیاری از مردان روزگار را به خود مشغول کرده است. اگرچه در گذشته نیز تأمل درباره زمان همواره با اضطراب توأم بوده و هراس از دهر همیشه وجود داشته است، اما پیش از این هرگز انسان سایه زمان را بر روی سرنوشت خود این چنین سنگین احساس نکرده بوده است. در این عصر که بشر بی میانجیگری واسطه های دیرین در برابر دهر تنها ایستاده، مواجهه با این همال پیر، با بیم و تشویش عمیق تری همراه است و شهادت و یارستن بیشتری می خواهد. از این روست که ما برای فرزانه گانی چون کیرکه گور، هایدگر، نیچه، پروست، جویس، ویرجینیا ولف و فاکنر که در زمانه ما به مقابله زمان شتافته اند و خواسته اند که در چشم این همزاد همیشگی پندار خوشتن از رویاروی بنگرند، احترام زیادتری قائلیم. میرچا الیاده نیز از این گونه فرزانه گان است.

تأمل درباره زمان، اشتغال دائم ذهن این متفکر رومانیایی است که هم در آثار تحقیقی او و هم در نوشته های ادبیش به صورت تمی تکرار شونده در آمده است، آنچنان که به قول یکی از منتقدان، زمان، قهرمان اصلی همه نوشته های اوست. زمان به چشم الیاده همانند مایا در نظر یک برهمن هندوست و او برای رفتن فراسوی این کسوف سرمدی، همه راه ها و بی راهه ها را نیز پیموده است. تصادفی نیست که بخشی از پژوهش های وی درباره دانش های سری و راز-آیین هاست. از شمنیسم گرفته تا کیمیا، از عرفان گرفته تا یوگا، همه جا الیاده در جستجوی چاره هایی است برای برانداختن زمان، زیرا معتقد است که انسان در گذشته می توانسته زمان را براندازد و یا حداقل به حالت تعلیق در آورد. با این هدف است که وی در کتاب حاضر، که معتبرترین اثر او درباره زمان و تاریخ است، و در بسیاری دیگر از بررسی های خود به گزارش پنداشت های اساطیری پیشینیان

از زمان پرداخته است. الیاده با گردآوری انبوهی از نمادها، افسانه‌ها و آیین‌های باستانی و تفسیر آنها مطابق جهان‌بینی خاص خویش، که بر مبنای نوعی هستی‌شناسی ثنوی – تقابل لاهوت و ناسوت – استوار است، به این نتیجه می‌رسد که انسان مذهبی در جوامع باستانی به دو نوع زمان معتقد بوده است: یکی زمان عادی و محدود و تاریخی که چون روزگارگذران بر حیات ناسوتی بشر در جهان سپنجی ساری است و به صورت استمرارِ برگشت‌ناپذیر، همراه خود تلاشی و زوال می‌آورد و همه چیز را به نابودی می‌کشد و به قول هایدگر «زمان مرگ» است؛ و دیگری زمان مقدس، زمان اساطیری که پایا و کاستی‌ناپذیر است، آن لحظه شگفت‌انگیز «بدایت‌ها» که نمونه‌های ازلی، کردارهای بغانه و بالاتر از همه، فعل الهی خلقت ضمن آن به وقوع پیوسته است. زمان مقدس، بر خلاف زمان ناسوتی، برگشت‌ناپذیر نیست، بلکه حرکت دوری دارد و تا بی‌نهایت در حال نو شدن و تکرار است، نه تغییر پیدا می‌کند، نه پایان می‌پذیرد، و از یک نقطه نظر حتی می‌توان گفت که مانند دهر پارمنیدی اصلاً «نمی‌گذرد». لحظه‌ای است جاودانه که در زندگی انسان باستانی رجعت آن مصادف بوده با ایام خجسته جشن‌ها و هنگام برگزاری آیین‌ها. زمان عادی و ناسوتی با گذشت خود همه مظاهر حیات را فرتوت و فرسوده می‌کند و سرانجام به سوی مرگ می‌برد، همه رویدادهای ناگوار یعنی مصایب و نوايب روزگار در جریان آن اتفاق می‌افتد که خاطره آنها یکجا در ذهن جمعی مردم تاریخ را تشکیل می‌دهد، تاریخی که به نوبه خود جانِ بشر را از هراس و تشویش می‌آکند؛ لذا مرد باستانی از زمان تاریخی روگردان است، تا می‌تواند در برابرش می‌ایستد و با تقلید از نمونه‌های ازلی در زندگی روزانه‌اش و نیز با برگزاری آیین‌های خاص در لحظه‌های معین سال، به طور ادواری به واژگونی زمان ناسوتی و امحاء تاریخ پرداخته، زمان مقدس را احیا می‌کند و دوباره به زمان حال و اکنون فرا می‌کشد، و این چنین با بازآفرینی زمان، زندگی خود و گیتی را نیز نوآیین می‌کند. بدین ترتیب مطابق تعبیر الیاده، انسان در روزگار باستان همیشه در چنبر چرخ رفتار نبوده و سرتاسر زندگیش در معرض ترکتازی زمان قرار نداشته است. اما در روزگار ما، حداقل از زمان دکارت به بعد از آن جا که انسان متجدد غربی فقط به واقعیت زمان تاریخی باور دارد، زندگی و سرنوشت خود را با روزگارگذران پیوند داده و موجودی یکسره تاریخی و تاریخ‌گرا شده است، از این رو امید و باور – سلاح‌های قدیمی – خود را یکی پس از دیگری از دست داده در برابر زمان زبون و بی‌پناه مانده است. مرد زمانه ما چون پذیرفته است که سرنوشت او را تاریخ تعیین می‌کند و زندگی او در زمان و مرگ خاتمه می‌پذیرد،

لذا از آینده هراسان است، در زندگیش دچار یأس می شود، اضطراب و نگرانی جاننش را تاریک می کند، حیاتش به یاوگی می گراید و در نهایت تبدیل می شود به پوچی، عدم و تهیگی. تنها وسیله نجات او، بنا به سفارش الیاده، این است که به نحوی دوباره با زمان مقدس، با ابدیت و خجستگی ازلی ارتباط برقرار کند و حداقل به پیوستگی نهایی سرنوشت خود با زمان مقدس در آینده، در فرجام جهان، در روز بزرگ، ایمان داشته باشد. چنین است گزارش الیاده از برداشت پیشینیان از زمان. این که چنین برداشتی درست است یا نادرست، مطابق با واقعیت است و یا در تحلیل نهایی تعبیر شخصی اوست از مشکل رویارویی انسان و زمان، مسأله ای است که داوریش به عهده خواننده است که خود زمانه را چگونه می بیند، به صورت دیوی که فرزندان را می اوبارد یا بغی که خیر و شر را توأمان می زاید. در این زمانه هر کس باید با زمان تنها کشتی بگیرد.

بهمن سرکاراتی



## دیباچه مؤلف

اگر از تظاهر به زیاده‌طلبی بیش از حد بیمناک نبودیم، عنوان ثانوی این کتاب را «مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ» می‌نهادیم. چون در نهایت، هدف رساله حاضر پرداختن بدین موضوع است، با این امتیاز که در این پژوهش به جای این که به تحلیلی نظری از پدیده تاریخ مبادرت کنیم به بررسی مفاهیم بنیادی جوامع باستانی پرداخته‌ایم، جوامعی که در عین آگاهی از نوعی «تاریخ»، نهایت کوشش خود را به کار می‌بردند که آن را نادیده انگارند. به هنگام تحقیق درباره این جوامع سنتی، ویژگی خاصی همواره ما را به شگفتی وامی‌دارد و آن عبارت است از عصیان جوامع مذکور بر علیه زمان عینی و تاریخی و اشتیاق و دلتنگی مردمان این جوامع برای بازگشت ادواری به زمان اساطیری آغاز کائنات، به آغوش دهر یا «زمان بزرگ». معنی و خویشکاری آنچه ما در این کتاب «نمونه‌های ازلی و تکرارات» اصطلاح کرده‌ایم، فقط هنگامی بر ما روشن شد که از عزم راسخ جوامع یاد شده برای رد زمان ملموس و از دشمنی آنها با هر گونه کوشش برای استقرار «تاریخ» مستقل – تاریخی که به وسیله نمونه‌های ازلی تعیین و تنظیم نشده – آگاه شدیم. این طرد و انکار، این خصومت و دشمنی، چنان که در این کتاب نموده شده، صرفاً نتیجه گرایش‌های محافظه‌کارانه جوامع بدوی نیست، بلکه به عقیده ما جا دارد که این استخفاف تاریخ (یعنی استخفاف حوادث فاقد نمونه‌های علوی و برتر از تاریخ) را و این واپس زنی زمان ناسوتی مستمر را، گونه‌ای از ارزیابی ویژه پیشینیان از مسأله حیات بینگاریم که می‌خواستند از این رهگذر به زندگی انسان ارزشی ماوراءالطبیعی ارزانی دارند. اما باید مؤکداً خاطر نشان سازیم که این ارج نهادن به زندگی انسان از آن نوع نیست که برخی از جریان‌های فلسفی بعد از هگل، به ویژه مارکسیسم و مکاتب معتقد به اصالت تاریخ و اصالت وجود، کوشیده‌اند که برای حیات بشری قائل شوند، مخصوصاً بعد از این که مکاتب مذکور به کشف «انسان تاریخی» نایل شده‌اند، انسانی که به زعم

آنان فقط هنگامی «هست» که به «ساختن خود در چهارچوب تاریخ» دست می‌یازد. با وجود این باید یادآوری کرد که در این کتاب، مستقیماً به مسأله تاریخ، به عنوان تاریخ، نخواهیم پرداخت. هدف اصلی ما این بوده است که برخی از خطوط اصلی نیروی حاکم بر اندیشه انسان در جوامع کهن را ترسیم کنیم، چون به نظر ما چنین رسید که طرح این مسأله و معرفی ساده‌ای از آن، احتمال دارد که خالی از فایده نباشد، به‌ویژه برای فلاسفه‌ای که عادت دارند مشکلات خود و نیز راه‌حل‌های این مشکلات را، یا در متون فلسفه کلاسیک و یا در اوضاع مربوط به تاریخ معنویات غرب بجویند. ولی ما از دیرباز بر این عقیده بوده‌ایم که فلسفه غرب سخت در لاک خویش فرو رفته است و به طرز خطرناکی به مرز «ولایتی مآب» بودن - اگر کاربرد این اصطلاح مجاز باشد - نزدیک شده است، اولاً به خاطر این که حکمت غرب خود را، از روی رشک، در حصار سنت و شعایر خاص خویش منزوی ساخته و از پرداختن به مسایل دیگر، از جمله مثلاً از توجه به مسایل اندیشه شرقی و راه‌گشایی‌های آن، طفره می‌رود. ثانیاً به خاطر این که حکمت غربی عنودانه از به رسمیت شناختن هر «موضع» دیگری غیر از مواضع انسان متعلق به تمدن‌های باستانی، امتناع می‌ورزد، علی‌رغم این واقعیت که تجارب انسان «بدوی»، انسان متعلق به جوامع سنتی، نیز دارای ارزش و اعتباری است. ما معتقدیم که دانش مردم‌شناسی فلسفی می‌تواند از ارزش‌هایی که انسان پیش از سقراط (یعنی انسان سنتی) برای موضع خاص خود در جهان قائل بود چیزها بیاموزد. از این هم فراتر، ما معتقدیم که در روزگار ما مسایل اساسی فلسفه اولی در اثر آشنایی با هستی‌شناسی پیشینیان می‌تواند احیا شود. ما در چند اثر قبلی، به ویژه ضمن کتاب خود موسوم به «رساله در تاریخ ادیان»<sup>۱</sup> کوشیده‌ایم که به معرفی اصول و مبانی این هستی‌شناسی دیرین بپردازیم، بی‌آن که این ادعا را داشته باشیم که موفق شده‌ایم گزارشی منسجم و سامانمند و بدون تردید جامع، از آن در دسترس خوانندگان بگذاریم.

در این بررسی نیز قصد آن را نداشته‌ایم که گزارشی جامع در این زمینه، که حاوی همه جزئیات باشد، ارائه کنیم. طرف خطاب ما در این کتاب هم فیلسوف بوده است هم مردم‌شناس یا مستشرق، ولیکن در درجه اول روی سخن مان با مردم فرهیخته غیرمتخصص است. از این رو مطالب را غالباً فشرده و در قالب عباراتی کوتاه بازگو کرده‌ایم، زیرا که اگر به بررسی و توضیح آن‌ها، چنان که می‌بایست، می‌پرداختیم و

1. Traité d'histoire des religions.

دیباچه مؤلف / ۱۳

تفاوت‌های جزئی را ذکر می‌کردیم، لازم می‌آمد که کتابی حجیم و کلان نگاشته آید. هر گونه بحث مفصل و بررسی جامع و مبسوط مستلزم آن بود که عین مطالب را از منابع اصلی نقل کنیم و زبانی فنی به کار ببریم، که ناگزیر موجب رمیدگی و دلسردی بسیاری از خوانندگان می‌شد. از این رو به جای این که هم خود را صرف ارائه یک رشته توضیحات و تفاسیر باریک و مجموعه‌ای از تعلیقات درباره مشکلات مبتلا به متخصصان کنیم، در پی آن بوده‌ایم که توجه فیلسوف و کلاً شخص فرهیخته معمولی را به مواضع معنوی چندی جلب کنیم که برای معرفت ما به احوال انسان و همچنین برای خود تاریخ بشریت مفید و آموزنده‌اند. اگرچه در برخی از نقاط عالم اندیشه بشری قبلاً بر این مسایل فایق آمده است.

✱

متن فرانسوی این کتاب تحت عنوان «اسطوره بازگشت جاودانه: نمونه‌های ازلی و تکرارات» به سال ۱۹۴۹ منتشر شده و به هنگام ترجمه کنونی آن به زبان انگلیسی متن کتاب را مورد تجدید نظر قرار داده و بر مطالب آن افزوده‌ایم و همچنین در زیرنویس صفحات اشاره به برخی از آثاری که در چند سال گذشته انتشار یافته‌اند، گنجانده شده است.

میرچا الیاده

پاریس، اکتبر ۱۹۵۲

—

## فصل اول

### نمونه‌های ازلی و تکرارات

مسأله. نمونه مینوی کشورها، پرستشگاه‌ها و شهرها  
نمادپردازی «مرکز». تکرار بندهش. نمونه‌های بغانه آیین‌های دینی.  
نمونه‌های ازلی کارهای دنیوی. اسطوره و تاریخ.



## مسأله

هدف از نگارش این کتاب پژوهشی است درباره برخی از جنبه‌های هستی‌شناسی کهن و یا به عبارت دقیقتر درباره مفاهیم «هستی» و «واقعیت»، آن چنان که مفاهیم مذکور را می‌توان از طرز رفتار انسان در جوامع کهن استنباط کرد. جوامع کهن یا «سنتی» هم شامل جهانی است که معمولاً از آن با صفت «بدوی» یاد می‌شود و هم فرهنگ و تمدن‌های باستانی آسیا، اروپا و آمریکا را در بر می‌گیرد. بدیهی است که مفاهیم مجرد و متافیزیکی جهان باستان همواره در قالب زبانی پیراسته و فلسفی بازگو نشده است. بلکه در این جا با انبوهی از نمادها، افسانه‌ها و آیین‌ها سر و کار داریم که در سطوح مختلف و هر کدام از طریق وسائل و رسانه‌های ویژه خود، نظام پیچیده‌ای از تصدیقات هم آهنگ و سامانمند را درباره حقیقت غایی چیزها بازگو می‌کنند، نظامی که شاید بتوان آن را پردازنده نوعی فلسفه اولی به شمار آورد. اما باید نخست معنی ژرف هر یک از این نمادها، افسانه‌ها و آیین‌ها را نیک دریابیم تا این که بتوانیم آنها را به زبان معمول خود برگردانیم. اگر کسی زحمت تحقیق برای دست یافتن به مفهوم راستین اساطیر یا نمادهای کهن را بر خود هموار کند، ناگزیر تصدیق خواهد کرد که مفهوم یادشده، از شناسایی وضعیت خاصی در جهان آگاهی می‌دهد و در نتیجه به موضعی مینوی و فوق طبیعی دلالت دارد. اما اگر در زبان‌های کهن دنبال اصطلاحاتی بگردیم که با چنان زحمت و جان‌کندن‌هایی در سنت‌های بزرگ فلسفی ساخته و پرداخته شده‌اند، کوششی یاوه کرده‌ایم. چون از پیش احتمال زیاد می‌رود که واژه‌هایی مانند «وجود»، «لا وجود»، «واقعی»، «غیر واقعی»، «صیوررت»، «موهوم» و بسیاری دیگر از این قبیل لغات در زبان بومیان استرالیا یا مردم بین‌النهرین باستانی یافت نشود. اما لغت اگر نیست، خود «چیز» هست، تنها با این تفاوت که با نمادها و افسانه‌ها بازگو شده، یعنی در مجموعه‌ای که به شیوه خاصی سامانمند است، نموده شده است.

اگر در رفتار کلی انسان باستانی بنگریم با شگفتی در خواهیم یافت که نه چیزهای جهان برون از نظر او دارای ارزش ذاتی مستقل هستند و نه رفتار و کارهای آدمی. چیزها و کارها هنگامی ارزش پیدا می‌کنند و از این رهگذر واقعی می‌گردند که از یک طریق و یا طریقی دیگر با واقعیتی انباز شوند که فراتر از آنهاست. از میان سنگ‌های بی‌شمار تنها یک سنگ مقدس و سپندینه می‌شود - و در نتیجه بی‌درنگ از هستی سرشار می‌گردد - برای این که چنان سنگی در چشم مردمان جلوه‌گاهی است قدسی و یا این که از نیروی ورج برخوردار است، و یا یادگار کرداری است اساطیری و الی آخر. چنان می‌نماید که شئی آوندی است از برای «نیروی خارجی» که آن را از پیرامونش جدا می‌کند و بدان ارزش و معنی ارزانی می‌دارد. این نیرو ممکن است که در ذات و گوهر چیز جایگزین باشد و یا در صورت و نمای ظاهر آن. صخره‌ای مقدس می‌گردد برای این که عین وجودش تجلایی است قدسی، پدیده‌ای است کاستی‌ناپذیر و روین تن و درست آنچه که انسان نیست، یعنی در برابر زمان پایداری می‌کند و ذاتش با ماندگاری قرین و هنباز می‌شود. پیش پا افتاده‌ترین سنگ‌ها را در نظر بگیرید که فقط به یمن شکل نمادی ویژه‌اش و یا به خاطر منشأ و خاستگاهش، منزلت یافته و در ردیف «احجار کریمه» در می‌آید، یعنی آبستن نیرویی مذهبی و یا جادویی می‌گردد. نظیر سنگ آذرخش که می‌پندارند از آسمان افتاده است و یا مروارید به خاطر آن که از زرفای دریا به دست می‌آید. سنگ‌های دیگر نیز سپندینه می‌شوند به مناسبت این که به زعم مردم، ارواح نیاکان در آنها جای گزیده‌اند (در هند و اندونزی) و یا روزگاری تجلی‌گاه ایزدی بوده‌اند (مانند سنگ «بیت ثیل» که یعقوب بر آن خسبید)<sup>۱</sup> و یا این که برگزاری آیینی و یا اجرای مراسم سوگندی متبرکشان کرده است.<sup>(۱)</sup>

۱. بیت ثیل (عبری Be'it el «خانه خدا») نام موضعی در سرزمین کنعان که در روزگار باستان لوز Luz نامیده می‌شد. در «عهد عتیق» دو روایت درباره آن آمده یکی (سفر آفرینش، باب ۲۸) این که یعقوب هنگام عزیمتش به فدان آرام در موضعی نزول کرده و یکی از سنگ‌های آن جا را گرفته زیر سر نهاد و خسبید و «خوابی دید که ناگاه نردبانی بر زمین بر پا شده... در حال خداوند بر سر آن ایستاده می‌گوید: من هستم یهوه خدای پدرت ابراهیم. بامدادان یعقوب برخاست و آن سنگ را که زیر سر نهاده بود برگرفت و چون ستونی برافراشت و روغن بر سرش ریخت و آن موضع را «بیت ثیل» نامید.» مطابق روایت دوم (سفر آفرینش، باب ۳۵) یعقوب به هنگام بازگشتش در همان محل، مذبحی بر پا داشت و آن مکان را «ایل - بیت - ثیل» نام نهاد، زیرا در آن جا خدا بر وی ظاهر شده بود. بعدها انبیای بنی اسرائیل این محل را، که احتمالاً پرستشگاهی دیرین بوده، مظهر شرک و مرکز بت‌پرستی قبایل شمالی معرفی کرده‌اند. م.

اینک کارهای آدمی را در نظر می‌گیریم، البته کارهایی که از روی قصد و آگاهی انجام می‌شوند و نه حرکات غیر ارادی محض. ارزش و اعتبار این گونه کارها به بازده جسمانی زفت و خشن آنها بستگی ندارد، بلکه از آنجا ناشی می‌شود که هر کدام کرداری آغازین را تجدید یا نمونه‌ای اساطیری را تکرار می‌کنند. مثلاً تغذیه از این دیدگاه تنها یک فعالیت ساده مربوط به تن و اندام آدمی نیست، بلکه نوعی میزد و شرکت در ضیافت ربّانی را تجدید می‌کند. عروسی و شادخواری‌های دسته‌جمعی<sup>۱</sup> بر اساس نمونه‌های اساطیری باستانی استوارند. مردم این کارها را تکرار می‌کنند برای این که «در آغاز»، در «آن روزگاران»<sup>۲</sup> ایزدان، نیاکان و یا یلان آنها را تقدیس کرده‌اند.

«انسان بدوی» یا مرد باستانی، در مجموع رفتار آگاهانه خود کاری را سراغ ندارد که پیشتر توسط کسی دیگر، «موجود دیگری که برتر از انسان بوده» نهاده و آزموده نشده باشد. آنچه را که او اینک انجام می‌دهد، قبلاً انجام داده‌اند. سرتاسر زندگی او تکرار وقفه‌ناپذیر اعمالی است که دیگران آغاز کرده‌اند.

تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی، از هستی‌شناسی اصیلی حکایت می‌کند. فرآورده‌های خام طبیعت در چیزهایی که به دست انسان ساخته می‌شوند، فقط به میزان ابتزیشان در یک واقعیت برین و مینوی است که حقیقت و هویت خود را باز می‌یابند. اعمال آدمی نیز فقط به میزانی که کرداری آغازین را تکرار می‌کنند از اعتبار و واقعیت برخوردار می‌شوند.

مطالب و شواهد گوناگونی، که از فرهنگ‌های مختلف گردآوریشان کرده‌ایم، ما را در بازشناسی دیسمان<sup>۳</sup> این هستی‌شناسی اصیل یاری خواهند کرد. به هنگام گردآوری این مطالب در وهله اول دنبال گواهی‌هایی بوده‌ایم که به گمان ما مکانیسم اندیشه و تفکر سنتی را با وضوح بیشتر نشان می‌دهند، به عبارت دیگر، گواهی‌هایی که ما را یاری می‌کنند تا دریابیم که چرا و چگونه برخی پدیده‌ها در نظر انسان جوامع کهن واقعی می‌شوند.

به نظر ما نخست ضروری است که این مکانیسم را نیک بشناسیم تا این که بتوانیم

1. Collective orgy

2. in illo tempore, ad origine

۳. در برابر اصطلاح Structure که امروزه اغلب آن را به ساختار بر می‌گردانند واژه دیسمان را برگزیدیم که از ریشه dis- «ساختن» مشتق است و به صورت dēsmān در متنی مانوی به زبان فارسی میانه در همین معنی به کار رفته است. م.

سپس مشکل وجود انسان و مسأله تاریخ را در افق معنویات جهان باستان مورد بررسی قرار دهیم.

انبوه مطالب گردآوری شده را به چند بخش عمده تقسیم کرده‌ایم به شرح زیر:

۱- نکاتی که نشان می‌دهند که به چشم مرد باستانی، واقعیت عبارت است از عمل تقلید از یک نمونه مینوی.

۲- نکاتی که نشان می‌دهند که چگونه چیزها در اثر هنباز شدن با نمادهای «مرکز»، از واقعیت برخوردار می‌شوند: شهرها، پرستشگاه‌ها و خانه‌ها در اثر همانندی و مشابهتی که با مرکز عالم پیدا می‌کنند، واقعی می‌گردند.

۳- نکاتی که نشان می‌دهند که آیین‌های دینی و کارهای مهم دنیوی فقط وقتی کسب اعتبار کرده به ارزش و معنی معهود خود می‌رسند که آگاهانه به تکرار کردارهایی بپردازند که در آغاز توسط ایزدان، پهلوانان و یا نیاکان وضع شده‌اند.

ارائه مطالب فوق زمینه‌ای خواهد بود برای بررسی و گزارش مفهوم والایی که در پس این مسایل نهفته است و از نظر هستی‌شناسی، اساس آنها را تشکیل می‌دهد.

### نمونه‌های مینوی کشورها، پرستشگاه‌ها و شهرها

مطابق معتقدات بین‌النهرینی نمونه آسمانی رود دجله در ستاره انونیت<sup>۱</sup> و آن فرات در ستاره «پرستو» جای دارد.<sup>(۲)</sup> در یکی از متن‌های سومری از «محل آفرینش خدایان که جایگاه [ایزد] رمه‌ها و غلات است» سخن رفته است.<sup>(۳)</sup> اقوام اورال - آلتایی نیز بر این باور بوده‌اند که کوه‌ها نمونه‌های آرمانی در آسمان دارند.<sup>(۴)</sup> نواحی و ایالات مصر باستان را از روی «مزارع آسمانی» نامگذاری کرده بودند. مردم نخست «مزارع آسمانی» را شناختند و سپس آنها را با سرزمین‌های جهان خاکی مطابقت دادند.<sup>(۵)</sup>

مطابق روایت زروانی کیهان شناخت ایرانی «هر پدیده‌ای در گیتی، چه مجرد باشد و چه مجسم و استومند، نمونه‌ای مینوی، مثالی افلاطونی وار، دارد که برین و ناپیداست.

۱. Anunīt (بابلی Anunītu) نام یکی از بگ بانوان قدیمی بین‌النهرین بوده که بعدها با Ishtar الهه معروف بابلی یکسان شناخته شده است. در نجوم بابلی نام انونیت به یکی از هشت ستاره واقع در صورت فلکی قوس که عرب «نعام» یعنی شترمرغان نامند اطلاق شده است. م.

هر چیزی، هر تصویری در جهان دارای دو جنبه است: جنبه مینوی<sup>۱</sup> و جنبه دنیوی<sup>۲</sup>. همچنان که این جا آسمانی هست پیدا و مرئی، فراتر نیز، آسمانی هست که مینوی و ناپیداست (بندهشن، فصل یکم). در برابر زمین خاکی ما، زمین مینوی والاتری قرار دارد. هر هنر و فضیلتی که در این گیتی به کار بسته می‌شود، همتایی مینوی دارد که مظهر واقعیت راستین است. سال، نماز و نیایش... خلاصه هر چیزی که در گیتی پدیدار می‌شود در همان هنگام به صورت مینوی نیز وجود دارد. مطابق این برداشت، آفرینش به سادگی صورتی ثانوی پیداکرده دوگانه شده است و از نظر بندهشنی<sup>۳</sup> مرحله مینوی بر مرحله دنیوی پیشی دارد.<sup>(۶)</sup>

از دیدگاه پیشینیان بیش از هر چیز، معبد – که مثال اعلای اماکن مقدس است – همواره دارای نمونه مینوی انگاشته شده است. یهوه در طور سینا «صورت» هیکلی را که می‌بایست حضرت موسی بنا کند بدو نشان می‌دهد: «موافق هر آنچه به تو نشان می‌دهم از نمونه مسکن و نمونه اسبابش همچنین بسازید»<sup>(۷)</sup> و نیز «آگاه باش که آنها را موافق نمونه آنها که در کوه به تو نشان داده شده بسازی».<sup>(۸)</sup> همچنین هنگامی که حضرت داود نمونه و نقشه بناهای هیکل، خیمه مقدس و ظروف و لوازم آن را به پسرش حضرت سلیمان می‌دهد او را مطمئن می‌سازد که «خداوند این همه را، یعنی تمامی کارهای این نمونه را، از نوشته دست خود که بر من بود به من فهمانید».<sup>(۹)</sup> بدین ترتیب می‌توان گفت که خود او نمونه مینوی معبد را دیده بوده است.<sup>(۱۰)</sup>

باستانی‌ترین مدرکی که ضمن آن به نمونه آغازین یک معبد اشاره شده، کتیبه‌ای است از یکی از آخرین پادشاهان سومر به نام گودا<sup>۴</sup> درباره بنای معبدی که او در شهر لاگاش در جنوب بین‌النهرین ساخته بود.<sup>(۱۱)</sup> مطابق آنچه در کتیبه آمده شاه در رویا بغ‌بانوی نیدابا<sup>۵</sup> را می‌بیند که لوحی را که نام ستارگان سعد بر آن حک شده بود، بدو باز

1. mēnōg

2. gētīg

۳. اصطلاح Cosmogony را که بازمانده واژه یونانی *Kosmogonyōi* «زایش گیتی» است به بندهشن (بن + دهشن، اسم مصدر از دادن در معنی آفریدن) که اصطلاح قدیم ایرانی است برگردانیدیم. م.

۴. Gudea نام شاه محلی شهر باستانی لاگاش در میانه رود دجله و فرات است که در حدود ۲۱۵۰ ق. م. بعد از برفاقتادن سلسله اکدی در جنوب بین‌النهرین، سلسله مستقلی بنیاد نهاد که مرکز آن شهر لاگاش (در دو فرسخی شهر کنونی الشطره در عراق)، آخرین جلوه‌گاه تمدن سومری به شمار می‌آید. چنان که سنگ نوشته‌های این شاه نیز به زبان سومری است و بعد از او زبان اکدی در کتیبه‌ها رایج شد. م.

۵. Nidaba نام الهه بین‌النهرینی که موکل رویش غلات و دانه‌ها بوده و مراسم پرستش او از دیرباز با آیین

می نماید و نیز ایزدی را مشاهده می کند که نقشه معبد را بدو نشان می دهد. شهرها هم به نوبه خود دارای نمونه های مینوی هستند، چنان که شهرهای بابلی همگی نمودگارهایی دارند که هر کدام در یکی از صور فلکی قرار دارند: شهر سیپارا در سرطان، نینوا در دب اکبر، آشور در سماک رامج و الی آخر.<sup>(۱۲)</sup> سناخریب شهر نینوا را مطابق «نگاره ای که از روزگاران کهن در سپهر اختران نگاشته شده بود» بنا کرده است. نمونه های ازلی بناهای زمینی نه تنها از پیش پرداخته شده اند، بلکه در عین حال، در حریمی آسمانی (یعنی مینوی) قرار دارند که سرمدی است. چنان که از قول حضرت سلیمان آمده است: «فرمان دادی که معبدی در کوه مقدس تو بنا کنم و مذبحی در شهر سکونت تو. سوادی از خیمه مقدست که تو از آغاز برافراشته ای»<sup>(۱۳)</sup>.

پیش از آن که شهر بیت المقدس بر روی زمین به دست مردمان بنا شود، خداوند اورشلیم آسمانی را ساخته بود و اشاره ای که مثلاً در روایت سریانی کتاب «مکاشفه باروخ»<sup>۱</sup> آمده، مربوط بدان بیت المقدس است: «می پنداری که این همان شهری است که درباره اش گفته ام: «ترا در کف دست های خود نقش کرده ام؟» نه، این بنایی که اینک در میان شما شناخته شده همان نیست که با من تجلی کرده، همان نیست که از پیش، این جا آماده و فراهم بود، از همان هنگام که من بر آن شدم که بهشت را بیافرینم و آن را به آدم پیش از آن که گناه ورزد نشان دادم». اورشلیم آسمانی مایه الهام همه انبیای بنی اسرائیل بوده است (قس. صحیفه اشعیا نبی، باب پنجاه و نهم، بند ۱۱؛ صحیفه حزقیال نبی، باب چهارم؛ کتاب توپیا، باب نهم، بند ۱۶ و غیره). یهوه برای این که شهر اورشلیم را به حزقیال نبی نشان دهد او را در رؤیایی در ربوده بر فراز کوه بسیار بلندی می بردش. خاطره اورشلیم در مجموعه «مرواهای منسوب به سیبول»<sup>۲</sup> نیز به جای مانده است و مطابق توصیفی که در این متن از شهر خدا شده، در مرکز آن «معبدی می درخشد با برجی بلند که سرش به ابرها می ساید و از هر سو نمایان است»<sup>(۱۴)</sup>. اما زیباترین توصیف

→ بغ بانوی بابلی Nina «بانوی آب ها» التقاط پیدا کرده است، چنان که در کتیبه ای او را خواهر نینه خوانده اند. م.

#### 1. Syriac Apocalypse of Baruch, 11, 4:2-7

۲. آنچه امروزه تحت عنوان «مرواهای منسوب به سیبول» (Sibylline Oracles) معروف و در دست است، مجموعه ۱۲ منظومه به زبان یونانی متأخر حاوی پیشگویی هایی است که در فاصله قرن اول ق. م. و سده های دوم و سوم میلادی توسط مؤلفین یهودی - مسیحی به تقلید از مرواهای باستانی - که همه آنها اینک از بین رفته است - سروده شده و به سیبول (ساحره فرتوت افسانه ای و نامیرایی با نام یونانی Sibylla که احتمالاً اصل آسیایی داشته) نسبت داده شده است. م.

اورشلیم جدید در باب بیست و یکم کتاب «مکاشفه یوحنا ی رسول» آمده: «من که یوحنایم شهر مقدس اورشلیم جدید را دیدم که از آسمان، از جانب خدا فرود می‌آید، ساخته و فراهم مانند عروسی که خود را برای شوهرش آراسته است».

با چنین پنداشتی در هند باستان نیز برخورد می‌کنیم. همه شهرهای شاهی هندوستان و حتی آنهایی که تازه سازند، از روی نمونه اساطیری شهری ساخته شده‌اند که در عصر زرین «در آن روزگاران»، خداوند «کیهان خدیو» در آن جا ساکن بوده است و به پیروی از او شاه نیز بر روی زمین در پی آن است که عصر زرین را دوباره احیا کند و مطابق پنداری دیرین – که در ضمن این بررسی دوباره با آن برخورد خواهیم کرد – می‌خواهد که شهر یاری آرمانی را بار دیگر به صورت امری واقع و امروزی در آورد. از این روست که مثلاً کاخ - دژ سیه گیری<sup>۱</sup> در سیلان از روی نمونه شهر مینوی الاکامند<sup>۲</sup> بنا شده و «آدمیان را دسترسی بدان دشوار است»<sup>(۱۵)</sup>. «شهر خوبان» افلاطون نیز نمودگاری مینوی دارد.<sup>(۱۶)</sup> مثل افلاطون البته سرشت اختری ندارند، با این همه قلمرو اساطیری آنان در حریمی فراتر از جهان خاکی قرار دارد.<sup>(۱۷)</sup>

بدین ترتیب جهانی که پیرامون ماست، جهانی که حضور انسان و اعمالش در محدوده آن احساس می‌شود، کوه‌هایی که آدمی از آن بالا می‌رود، سرزمین‌های مسکون و آبادان، رودهای قابل کشتیرانی، شهرها و پرستشگاه‌ها، همه دارای نمونه‌هایی هستند علوی و مینوی که گاهی به صورت یک «نگاریده»، گاه به صورت یک «مثال» و گاهی نیز صرفاً به صورت همتا و «همزاد» شئی تصور شده‌اند که در حریم گیاهی برتری جای دارند. اما باید دانست در جهانی که پیرامون ماست همه چیزها دارای نمونه‌هایی از این قبیل نیستند. به عنوان مثال جاهای کویری و بیابان‌هایی که دیولاخ‌اند، زمین‌های ناکشته، دریا‌های ناشناسی که هیچ ملاحی تاکنون یارای خطر کردن در آنها را نداشته است، نظیر شهر بابل و یا ایالات معمور مصر نیستند که دارای نمونه برینی باشند. البته آنها نیز نمودگارهای اساطیری دارند و لیکن از لونی دیگر. همه این نواحی وحشی و ناآباد به آشوب ازلی<sup>۳</sup> تشبیه شده‌اند. آنها هنوز نیز حالت بی‌شکل و نامتعین پیش از خلقت را

۱. Sīhagiri «کوه شیر» یا Sigiriya نام دژی بوده سخت بلند و استوار که یکی از شاهان سیلان به نام کاسیپاه Kasyapa معروف به «پدرکش» آن را در قرن پنجم میلادی به فراز صخره‌ای بر ارتفاع ۱۱۴۳ پا ساخته بود و ویرانه‌اش اکنون در ایالت Kandy در مرکز سیلان بر جای است. م.

۲. Alakamanda یا Alaka نام شهری اساطیری که بر چکاد کوه هیمالیا برافراشته شده و جایگاه ایزد شیواست. م.

3. Chaos

حفظ کرده‌اند. از این روست هنگامی که سرزمینی برای نخستین بار گشوده می‌شود، یعنی به عمران و آبادی آن می‌آغازند، آیین‌هایی برگزار می‌شود که به‌طور تمثیلی تکراری از فعل خلقت محسوب می‌شوند. منطقه بیابان نخست «سامانمند» گشته به صورت بخشی از گیتی در می‌آید و سپس مردمان در آن جایگزین می‌شوند. ما بعداً درباره این گونه تصرف تشریفاتی سرزمین‌های نوگشوده گفتگو خواهیم کرد. مسأله‌ای که در اینجا می‌خواهیم مورد تأکید قرار دهیم این است که جهان پیرامون ما، جهانی که به‌دست بشر معمور و آبادان شده، اعتباری ندارد جز آنچه توسط نمونه‌ای مینوی، که اسوه و الگوی آن است، بدان ارزانی می‌شود. انسان همه چیز را از روی نمونه‌ای از پیش پرداخته می‌سازد. نه تنها شهر او و پرستشگاهش نمونه‌های مینوی دارند، بلکه این حکم در مورد سرتاسر سرزمینی هم که آن جا ساکن است، صدق می‌کند، با رودهایی که آن را سیراب می‌کند و کشتزارهایی که توشه آدمی از آنها تأمین می‌شود. نقشه شهر بابل، این شهر را در مرکز زمینی گرد و گسترده، که پیرامونش را رودی فرا گرفته است نشان می‌دهد، درست همانند تصویری که سومریان از بهشت داشته‌اند. از طریق این گونه هنبازگشتن با نمونه‌های مینوی است که شهرها و آبادی‌ها از واقعیت و اعتبار برخوردار می‌شوند. ساکن شدن در کشوری تازه و ناشناخته و ناآباد معادل است با نوعی آفرینش و خلقت. هنگامی که مهاجران اسکان‌دیناویایی، کشور ايسلند را – که نام باستانی‌اش Landnáma بوده – گشودند و شروع کردند به آبادان کردن آن، این کار نه یک اقدام مبتکرانه به حساب آمد و نه یک کار دنیوی و بشری، بلکه اقدام آنان از نظر خودشان فقط تکراری بود از یک کردار آغازین، یعنی استحاله آشوب به سامان از طریق فعل الهی خلقت. آنها در واقع با معمور کردن زمین بیابان، عمل ایزدان را تکرار نمودند یعنی با ارزانی داشتن صورت و هنجار به آشوب ازلی آن را متعین و سامانمند کردند.<sup>(۱۸)</sup> به سخن دقیقتر تصرف یک سرزمین تحقق نمی‌پذیرد مگر پس از برگزاری مراسم ویژه‌ای که در این موارد اجرا می‌شود و به تصاحب اراضی نوگشوده جنبه قانونی می‌دهد و این خود در واقع چیزی نیست جز تقلیدی صرف از فعل ازلی خلقت عالم و آدم. در هند دوران ودایی، تصرف یک سرزمین با برافراشتن محرابی برای ایزد آتش<sup>۱</sup> صورت قانونی به خود می‌گرفت.<sup>(۱۹)</sup> هنگامی یک فرد در جایی ساکن می‌شود که آن جا آتشگاهی<sup>۲</sup> بر پا می‌کند. «کسانی که آتشگاه‌ها برافراخته‌اند، ساکنان و

1. Agni

2. gárhaptya

سامان‌یافتگان اند<sup>(۲۰)</sup>». اما برپا داشتن محراب برای ایزد آتش به نوبه خود جز تقلید از کار آفرینش، منتهی در معیاری خردتر، چیز دیگری نیست. در حقیقت همچنان که در متن‌های دینی هند تصریح شده<sup>(۲۱)</sup> هر نوع مراسم قربانی، تکراری است از کار آفرینش. از سوی دیگر فاتحان اسپانیایی و پرتغالی، جزایر و قاره‌هایی را که کشف کرده و گشوده بودند، به نام عیسی مسیح تصاحب می‌کردند. برافراشتن صلیب معادل بود با مشروع ساختن عمل تصرف، با تقدیس سرزمین جدید، با «تولد نو» و بدین ترتیب با تکرار مراسم تعمید که خود آیتی است از فعل خلقت. دریانوردان انگلیسی نیز ممالک مفتوحه را به نام شاه انگلستان، جهاندار نو، متصرف می‌شدند. اهمیت این مراسم بعد از آن که ما در فصلی جداگانه، مفهوم تکرار آفرینش را که برترین فعل الهی است مورد بررسی قرار دادیم، روشنتر خواهد شد. در این جا فقط به یک نکته اشاره می‌کنیم و آن این که هر سرزمینی که برای سکونت و یا برای استفاده از آن به عنوان «قلمرو زندگی» فتح می‌شود، در وهله اول از قلمرو «آشوب» به حریم «سامان» انتقال داده می‌شود، یعنی با برگزاری آیین‌های ویژه، «صورتی» بدان ارزانی می‌گردد که آن را متعین و واقعی می‌سازد. به نظر می‌رسد که واقعیت، مطابق برداشت پیشینیان، خود را به صورت نیرو، قدرت تأثیرپردازی و پابندگی متجلی می‌کند. از این روست که واقعیت ممتاز و برجسته همواره مقدس محسوب می‌شود، چون تنها موجود «مقدس» است که حالت مطلق دارد، فعلش مؤثر و سودمند است، به آفرینش می‌پردازد و از این رهگذر به آفریدگان پابندگی می‌بخشد. گونه‌های بی‌شمار مراسم آفرینگان<sup>۱</sup> که به صورت تقدیس اراضی، کشورها، اشیاء و اشخاص و غیره همه جا رواج دارد، شیفتگی انسان ابتدایی را به هستی واقعی و عطش بی‌پایان او را به بودن و ماندن نشان می‌دهد.

### نمادهای «مرکز»

در کنار اعتقاد دیرین به نمونه‌های مینوی شهرها و معابد، با معتقدات دیگری رویرو می‌شویم که در منابع کهن با تفصیل بیشتری بدان‌ها اشاره شده است و مطابق این معتقدات، جاهای یاد شده از شکوه و اعتبار «مرکز» بودن برخوردارند. این مسأله را ما قبلاً در کتاب دیگری<sup>(۲۲)</sup> بررسی کرده‌ایم. در این جا فقط خلاصه نتایج به دست آمده را

1. Consecration

بازگو خواهیم کرد. نمادهای «مرکز» در ارتباط با معماری و برافراشتن بناها را می‌توان به صورت زیر خلاصه و تدوین کرد:

۱- «کوه مقدس»، که آسمان و زمین در آن جا به هم می‌پیوندند، در مرکز جهان قرار گرفته است.

۲- هر معبد و کاخی و با بسط معنی شاید بتوان گفت هر شهر مقدس و بارگاه شاهانه‌ای یک «کوه مقدس» محسوب می‌شود و در نتیجه به صورت یک «مرکز» در می‌آید.

۳- شهر و حرم مقدس به عنوان «ناف گیتی»<sup>۱</sup> محل تلاقی آسمان و زمین و دوزخ انگاشته می‌شود.

اینک با ذکر چند مثال به توضیح هر یک از این نمادها می‌پردازیم:

۱- مطابق پنداشت‌های هندی، کوه میرو<sup>۲</sup> در مرکز عالم قرار دارد و بر فراز آن ستاره قطبی می‌درخشد. اقوام اورال - آلتایی نیز کوهی در میانه زمین سراغ دارند که بر چکاد آن ستاره قطبی ثابت ایستاده است. بنابر باورهای ایرانی کوه البرز در وسط زمین جای دارد و به آسمان پیوسته است. مردم بودایی لائوس در شمال سیام معتقدند که کوه زینالو (Zinnalo) در مرکز جهان واقع است. مطابق روایات اساطیری ژرمن‌ها کوه هیمین - بیورگ<sup>۳</sup> که سروده‌های ادا<sup>۴</sup> نیز از آن یاد کرده، چنان که از نامش پیداست، یک کوه آسمانی است و از فراز این کوه است که رنگین کمان به گنبد آسمان می‌رسد. معتقدات

#### 1. axis mundis

۲. کوه Meru (که در وداها نیز بدان اشاره شده و معنی و وجه اشتقاقش معلوم نیست و احتمالاً اصل دراویدی دارد) با نام‌های دیگری نیز مانند «کوه خدایان = deva-parvata»، «کوه گوهر - چکاد = ratnasanu» و غیره مشهور است و مطابق معتقدات متأخر هندوان مذکور در حماسه‌ها و ادبیات پورانی و نیز مطابق کیهان شناخت بودایی در مرکز «جزیره جهان = Jambudvipa» جای دارد که خورشید و ستارگان بر دور آن می‌گردند و شهر خدایان و بهشت خجستگان بر فراز آن جای دارند. م.

۳. Himinbjörg (گونه‌های دیگر آن در زبان‌های ژرمنی Himilberg, Himilesberg و Himilinberg که همه به معنی «کوه آسمان» هستند) نام کوهی افسانه‌ای در اساطیر کهن ژرمنی است که سرش به ابرها می‌ساید و رنگین کمان - که مانند چینه‌دپل در روایات ایرانی به صورت پلی به نام Bilfrost یا Bifrost (معنی تحت اللفظی آن «راه لرزنده» است) انگاشته شده - از فراز آن به سوی آسمان کشیده شده است و جایگاه مخصوص ایزد Heimdall می‌باشد، که با شمشیری آخته از این پل نگهبانی می‌کند. م.

۴. Eddá (به احتمال زیاد مشتقی از واژه ايسلندی odhr «شعر و سرود») نام دو مجموعه از روایات افسانه‌ای کهن اقوام اسکاندیناوی است که یکی به نظم و دیگری به نثر نگاشته شده‌اند. م.

مشابه این پنداشت را در نزد اقوام دیگر نیز مانند فنلاندی‌ها، ژاپنی‌ها و دیگران مشاهده می‌کنیم. چنان که در شبه جزیره مالایا افراد قبیله سه مانگ (Semang) بر آن‌اند که صخره عظیمی به نام باتو – رین (Batu-ribn) در مرکز جهان قد برافراشته و دوزخ بر سر آن قرار دارد و در زمان‌های قدیم از بالای این پاره سنگ بلند، درختی روید که سرش به آسمان می‌رسید.<sup>(۲۳)</sup> بدین ترتیب پنداشت‌های اساطیری این بومیان مالایایی، دوزخ و مرکز زمین و «دروازه» آسمان در یک محور قرار داشته است و از این محور بوده که گذار از یک حریم گیهانی به حریمی دیگر انجام می‌پذیرفت. هرگاه شواهد دیگری نبود در صحت و اعتبار این فرضیه کیهان شناختی تردید می‌کردیم و لیکن قرآینی در دست است حاکی از آن که چنین پنداشتی، البته در کلیاتش، در دوران پیش از تاریخ در جاهای دیگر نیز رایج بوده است.<sup>(۲۴)</sup> در معتقدات بین‌النهرینی کوهی در مرکز جهان، زمین و آسمان را به هم می‌پیوند که «کوه کشورها» نامیده می‌شود و واسطه‌ای است بین سرزمین‌های مختلف. از سوی دیگر برج‌های معروف بابل نیز هر یک کوهی گیهانی بوده است، یعنی تصویر نمادین از جهان. هفت طبقه برج مظهري بوده است از افلاک هفتگانه (چنان که در شهر بورسیپا (Borsipa) و یا رمزی بوده از رنگ‌های موجود در عالم (چنان که در شهر اور (Ur).

کوه تابور<sup>۱</sup> یا طور سینا در فلسطین ممکن است در اصل طابور یعنی ناف معنی داشته باشد. کوه خرزیم (Grezim) در مرکز فلسطین نیز از شأن و اعتبار «مرکزیت» برخوردار بوده، چون در کتاب عهد عتیق این کوه «ناف زمین» نامیده شده است: «بنگر اینک گروهی از ناف زمین به زیر می‌آیند»<sup>۲</sup>. مطابق روایتی که یکی از مؤلفان لاتینی به نام پیترو کومستور نقل کرده که به هنگام انقلاب صیفی، خورشید بر «چشمه یعقوب» (در نزدیکی کوه خرزیم) پرتو نمی‌افکند و در واقع خود مؤلف در توضیح این مطلب اضافه می‌کند: «گویند که این محل مرکز زمین است که محل سکونت ماست»<sup>۳</sup>.

فلسطین که در روایات یهودی بلندترین جای‌هاست – چون در مجاورت قلعه کوه گیهانی واقع شده – در توفان نوح زیر آب نرفته است، چنان که در تلمود آمده که «توفان

۱. کوه Tabor (عبری Tābhōr) که در تورات چندین بار از آن یاد شده (قس کتاب داواران، باب ۴، بند ۱۶؛ صحیفه ارمیاء نبی، باب ۴۶، بند ۱۸ و غیره) همان است که در عربی طور سینا شده است. م.

۲. کتاب داواران، باب ۹، بند ۳۷. در ترجمه فارسی تورات به جای «ناف زمین» بلندی زمین ترجمه کرده‌اند. م.

3. sunt qui dicunt locum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis.

زمین فلسطین را غرق نکرد<sup>(۲۵)</sup>». اما مسیحیان معتقد بودند که زمین جلجتا<sup>۱</sup> در مرکز جهان واقع بوده، برای این که در قلّه کوه گیّهانی قرار داشته است و حضرت آدم نیز در آن جا آفریده شده و بعد از مرگش همان جا به خاک سپرده شده بود. بدین ترتیب خون مسیح بر جمجمه آدم، که درست زیر پای صلیب مدفون است، ریخته و گناه او را شسته است. این اعتقاد که جلجتا در میانه جهان است تا امروز در معتقدات عامیانه مسیحیان اروپای شرقی به جای مانده است.

۲- نام معابد و برج‌های مقدس بابل خود گواهی است بر ماندگی و یکسانی آنها با کوه گیّهانی: از این قبیل است اسامی کوه‌هایی چون «تل بیت»، «کوه همه ایالات»، «تل توفان»، «عقد ارض و سماء» و غیره.<sup>(۲۶)</sup> در کتیبه‌ای از گودا آمده است: «شبهستانی که او برای خدا ساخت مانند کوه گیّهانی بود»<sup>(۲۷)</sup>. هر شهری در مشرق زمین مطابق این گونه معتقدات در مرکز جهان قرار داشته است. شهر بابل را «باب خدایان»<sup>۲</sup> تصور می‌کردند چون مطابق افسانه، خدایان از آن جا به زمین فرود آمده بودند. در پایتخت فغفور چین، در روز انقلاب صیفی، چوبه ساعت آفتابی به هنگام ظهر سایه بر زمین نمی‌افکند، چون شهر در میانه جهان قرار داشته است، در مجاورت درخت ورجاوند «بلند شاخه»، در نقطه‌ای که سه حریم گیّهانی یعنی زمین و آسمان و دوزخ با هم تلاقی می‌کنند.<sup>(۲۸)</sup> معبد مشهور بوروبودور (Borobudur) در جاوه مظهری است از جهان که (مانند برج‌های بابل) به صورت کوهی مصنوعی بنا شده است. زائیری که از آن بالا می‌رود به مرکز عالم نزدیک می‌شود و در بلندترین ایوان معبد، از یک حریم جهانی به حریمی دیگر در می‌آید، از فضای ناسوتی ناسازگار به «اقلیمی منزّه» وارد می‌شود. چنان که گفتیم معابد و شهرهای مقدس به ستیغ کوه‌های مقدس مانند شده‌اند. از این روست که شهر بیت المقدس و کوه صهیون مطابق پندارهای یهودی در توفان نوح غرق نشده‌اند. از سوی دیگر مطابق روایات اسلامی بلندترین جای‌ها بر روی زمین کعبه است، چون «ستاره جدی بر فراز آن نشان می‌دهد که درست در نقطه مقابل مرکز فلک قرار دارد»<sup>(۲۹)</sup>.

۳- معبد و یا شهر مقدس، از آن جا که در مرکز عالم قرار دارد، همواره نقطه تلاقی سه

۱. Golgotha که در آرامی جمجمه معنی می‌دهد و در میان مسیحیان فرنگی با نام لاتینی آن Calvaria «جمجمه» مشهور است، نام موضعی است در بیت المقدس که مطابق اناجیل اربعه، حضرت عیسی را در آن جا به صلیب کشیدند. م.

2. Bab-iláni

منطقه گیاهانی یعنی زمین و آسمان و دوزخ است. «عقد زمین و آسمان» نامی بوده که به معابد شهرهای باستانی بین‌النهرین از جمله نیپور، لارسا و سیپارا داده بودند. شهر بابل اسامی زیادی داشته است از جمله «بیت بنیاد آسمان و زمین» و «واسطه زمین و آسمان». اما مطابق افسانه همواره بابل را محلی می‌انگاشتند که زمین و دوزخ آن جا به هم می‌پیوندند، چون شهر مذکور بر روی باب اپسی یعنی «باب اپسو» بنا شده و اپسو<sup>۱</sup> نامی است که به آب‌های هاویه و آشوب پیش از خلقت اطلاق شده است. این عقیده در میان عبریان نیز رایج بوده است، چنان که بنا به روایات یهود، سنگ بنای معبد بیت‌المقدس در عمق مغاک تا آب‌های زیرزمینی تهوم<sup>۲</sup> می‌رسد. در تلمود آمده است که معبد اورشلیم درست بر سر آب‌های لجه (یعنی تهوم که معادل عبری اپسو در روایات بابلی است) بنا شده است. همچنان که «باب اپسو» در بابل قرار داشته، قبه‌الصخره نیز در بیت المقدس دهانه مغاک دوزخ را مسدود می‌کرده است. با تصویری از این قبیل در میان مردمان هند و اروپایی نیز برخورد می‌کنیم. چنان که رومیان معتقد بودند که موندوس<sup>۳</sup> یعنی خندقی که پیرامون محل احداث شهر نوین‌یاد کننده می‌شد، نقطه‌ای است که زمین و درکات دوزخ را به هم می‌پیوندد. به قول نویسنده شهیر رومی، وارو<sup>۴</sup> «هنگامی که خندق

۱. Apsū (یا با گونه قدیمی‌تر Abzu در متن‌های سومری) «لجه، ژرفای آب»، تجسم اساطیری آب‌های ازلی است که در اساطیر سومری و بابلی به صورت هیولای افسانه‌ای نری تصور شده که از آغاز و پیش از همه موجودات وجود داشته و در اثر آمیزش او با تیامت نخستین آثار حیات و هستی و سپس ایزدان به وجود آمده‌اند. مطابق «اسطوره آفرینش» بابلی بعدها هنگامی که اپسو در صدد نابودی خدایان بر آمد ایزدی بنام Ea یا Enki که تجسم خرد آغازین است او را کشته خانه پرشکوه خود را به صورت معبدی بر روی آن بنا کرد و در روایتی دیگر مردوک بعد از چیرگی بر تیامت و ساختن آسمان از نیمه کالبد او زمین را به صورت خیمه و قبه‌ای بر روی اپسو قرار داد. م.

۲. tehōm که «عمق و گودی» معنی می‌دهد همان است که در «سفر آفرینش» باب ۱، بند ۲ به کار رفته و معمولاً آن را به «لجه» ترجمه می‌کنند: «و زمین تهی و بائر بود و تاریکی بر روی لجه بود» و چنان که پژوهشگران مسایل مربوط به کتاب عهد عتیق از دیرباز متوجه شده‌اند واژه عبری tehōm با کلمه بابلی Tīamat، هیولای ازلی آب‌ها، ارتباط دارد. م.

۳. Mundus در زبان لاتینی به گودالی گفته می‌شد که طی مراسم عبادی خاصی کنده بودند و نیز مطابق روایات سنتی نام موضعی بوده در میدان عمومی شهر یعنی Comitium که رومولوس به هنگام پی افکندن شهر روم گودالی در آنجا کنده بود و بعد از گذراندن قربانی‌هایی دوباره پر کرده بر فرازش محرابی برافراشته بود. بعدها رومیان هر سال دوبار طی مراسمی سنگ Lapis Manalis را که بر سر گودال بود و دهانه مغاک دوزخ را مسدود می‌کرد، برداشته از نوبر میوه‌ها و فدی‌های دیگر در آن می‌ریختند. م.

۴. Marcus Terentius Varro از مشاهیر نویسندگان لاتین در سده دوم ق. م - م.

گشوده می‌شود، گویی دروازهٔ خدایان افسرده در دوزخ باز می‌شود<sup>۱</sup>». از سوی دیگر معابد قدیم ایتالیا نیز به نوبهٔ خود محل برخورد سه منطقهٔ آسمانی و زمینی و دوزخی بودند. چکاد کوه گیلهانی تنها بلندترین نقطه بر روی زمین نیست بلکه مرکز و ناف زمین نیز هست که آفرینش گیتی از آن جا شروع شده است. حتی گاه در روایات مربوط به تکوین عالم به مواردی برخورد می‌کنیم که ضمن آنها اشارات مربوط به «مرکز» با اصطلاحاتی بیان شده که به احتمال زیاد از مباحث جنین‌شناسی به وام گرفته شده‌اند. «خداوند قدوس جهان را همانند جنینی خلق کرده، همچنان که رشد جنین از نافش شروع می‌شود، خداوند نیز شروع کرد به خلقت جهان از مرکزش و از آن جا به هر سو منتشر شد». در تلمود تأکید شده که آفرینش جهان از صهیون آغاز شد.<sup>(۳۰)</sup> در ریگ ودا جهان را در حال گسترش از یک نقطهٔ مرکزی به اطراف تصور کرده‌اند.<sup>(۳۱)</sup>

خلقت آدم نیز که به عنوان عالم صغیر در نقطهٔ مقابل آفرینش جهان – عالم کبیر – قرار دارد، در نقطه‌ای میانه و در مرکز جهان صورت گرفته است. مطابق سنت‌های بین‌النهرینی بشر در «ناف زمین» آفریده شد، در محلی که «عقد ارض و سماء» نیز آن جا قرار دارد. در روایات قدیم ایرانی اهورامزدا، مرد نخستین یعنی گیومرث را و نیز «گاو یکتا آفریده شده» را در مرکز زمین خلق کرد.<sup>(۳۲)</sup> بهشت نیز که آدم در آن جا از خاک آفریده شد در میانهٔ جهان قرار دارد. بهشت عدن، «ناف زمین» بوده و مطابق یک روایت بر فراز کوهی قرار داشته بلندتر از همهٔ جبال عالم. در کتاب سریانی «غارالکنز» آمده است، که آدم در مرکز زمین خلق شد، در همان نقطه‌ای که بعدها صلیب حضرت مسیح را برافراشتند.<sup>(۳۳)</sup> روایات مشابهی در آیین یهود نیز به جای مانده است، چنان که در مکاشفه‌های یهودی و نیز در تلمود نقل شده است که آدم در بیت المقدس آفریده شد. از آن جا که حضرت آدم به زعم مسیحیان در همان جایی که آفریده شده بود مدفون است، یعنی در مرکز عالم در زمین جلجتا، لذا چنان که دیدیم، خون مسیح بر آن جا ریخته با شستن گناه آدم، او را نیز نجات خواهد داد.

باید اذعان کرد که نمادپردازی «مرکز» مسألهٔ بسیار پیچیدای است، لیکن چند جنبه‌ای از آن که در این جا بدان‌ها اشاره شد و می‌شود برای رساندن منظور ما کفایت می‌کند. این نکته را نیز باید اضافه کنیم که این نمادپردازی در اروپا تا آستانهٔ عصر جدید دوام آورد. برداشت باستانی از

1. Macrobius, Saturnalia, I, 16, 18.

معبد به عنوان «نگاره جهان<sup>۱</sup>» و این پندار که حرم مقدس، جهان رادر جوهرش دوباره‌سازی می‌کند، بعدها عیناً به معماری مسیحی منتقل شد. کلیساهای بزرگ سده‌های نخستین میلادی همانند کاتدرال‌های قرون وسطی به صورت تمثیلی «اورشلیم آسمانی» را بازسازی می‌کردند.<sup>(۳۴)</sup> و دربارهٔ رمزیات مربوط به کوه مقدس، معراج و «تلاش برای رسیدن به مرکز» باید گفت که نمادهای مذکور با وضوح هرچه تمامتر در ادبیات قرون وسطی به کار رفته‌اند و در برخی از آثار ادبی قرن‌های اخیر نیز، اگر چه فقط به صورت استعاری، به چشم می‌خورند.<sup>(۳۵)</sup>

## تکرار بندهشن

با توجه به مجموع آنچه ذکر شد می‌توان گفت که به زعم پیشینیان «مرکز»، مثال اعلای حریم قدس و واقعیت ناب است، چنان که همهٔ نمادهای دیگر واقعیت ناب (مانند درخت زندگی، درخت بی‌مرگی و چشمهٔ جوانی و غیره) نیز در «مرکز» قرار دارند. راهی که به «مرکز» ختم می‌شود، راهی است دشوار و این حکم در مورد همهٔ وجوه واقعیت صدق می‌کند: طواف دشوار و پر زحمت پیرامون حرم‌ها، راه سپردن‌های دور و دراز برای زیارت اماکن مقدس (مکه، بیت‌المقدس، هردوار<sup>۲</sup> و غیره)، سفرهای مخاطره‌آمیز پهلوانان برای به دست آوردن چیزهای شگفت و جادویی مانند «پشم زرین<sup>۳</sup>»، «سیب‌های طلایی<sup>۴</sup>»، «نوشدارو» و غیره، سرگردانی در تیه‌ها و پیچ‌لاخ‌ها (labyrinths)،

### 1. imago mundi

۲. Hardwar (سانسکریت Haridvāra «دروازهٔ هری» = ویشنو) نام شهری قدیمی و مقدس در کنار رود گنگ در ایالت شهرانپور هند که در قدیم Kipala نامیده می‌شد و از دیر باز به علت قرار داشتن معبد و جای پای ایزد ویشنو در حوالی آن از زیارتگاه‌های مشهور هندوان بوده است. م.

۳. «زرین پشم» (یونانی Chrysomallus) نام قوچ بالدار افسانه‌ای در اساطیر یونان است که به اشارهٔ زئوس، خواهر و برادری به نام هله Helle (تنگهٔ هلس پونت به نام اوست) و فریکسوس Phryxus را که از دست مادرخواندهٔ خود گریزان بودند بر پشت خود از دریا گذرانده و نجات داد. فریکسوس بعد از رسیدن به ساحل نجات، قوچ مذکور را برای زئوس قربانی کرده پوست زربینش را از شاخهٔ بلوط مقدسی در معبد ایزد جنگ، آرس، می‌آویزد. بعدها پهلوان افسانه‌ای مشهور به نام جاسون Jason با یارانی چند که به آرگونوت‌ها Argonautai مشهوراند برای دست یافتن بدان سفر هفت خوان گونه را آغاز کردند. م.

۴. «سیب‌های طلایی» یا سیب‌های هسپریدها در افسانه‌های یونانی میوه‌های دست‌نیافتنی بهشتی در

دشواری‌هایی که سالک در پی یافتن راهی به خود، به مرکز هستی خویشتن، با آنها مواجه می‌شود همه دشوار و پرخطرند. راه دشوار است و آکنده از خطر، چون در واقع حرکت به سوی مرکز نوعی آیین عبور و انتقال است از ناسوت به لاهوت، از موهوم و سپنجی به واقعیت و جاودانگی، از مرگ به زندگی و از انسان به خدا. رسیدن به «مرکز» معادل است با تقدیس شدن و تشرف به رموز، به ترتیبی که حیات ناسوتی و موهوم پارینه جای خود را به زندگی نوینی می‌بخشد که راستین و ماندگار و پربار است.

اگر بپذیریم که فعل خلقت، جریان‌گذار از نهان به عیان و یا در سطح جهانی، انتقال از آشوب به سامان را، محقق می‌سازد و اگر بپذیریم که آفرینش از یک «مرکز» آغاز شده است و در نتیجه همه صور هستی از جاندار گرفته تا بی‌جان، فقط در حریمی کاملاً قدسی است که می‌توانند به حلیه وجود آراسته شوند، در آن صورت همه این مطالب به بهترین وجهی، مفهوم نمادها و رموزات مربوط به شهرهای مقدس را (که به عنوان مراکز عالم تصور شده‌اند) روشن می‌سازند و نشان می‌دهند مرواهای نجومی که در پی افکندن شهرها از اهمیت زیادی برخوردارند و نیز مراسمی که به هنگام بنای این شهرها اجرا می‌شوند، چه حکمتی دارند. ما این مراسم معماری را قبلاً در کتابی دیگر بررسی نموده به فرضیات مستقر در پس آیین‌های مذکور اشاره کرده‌ایم.<sup>(۳۶)</sup> در این جا فقط بر روی دو مسأله اساسی تأکید خواهیم کرد:

- ۱- هرگونه خلاقیتی تکراری است از مثال اعلای آفرینش یعنی خلقت عالم.
- ۲- پس هر بنایی که اینک بنیانگذاری می‌شود شالوده‌اش در مرکز عالم قرار دارد، زیرا همچنان که دیدیم خود آفرینش عالم در یک «مرکز» به وقوع پیوسته است. از میان انبوه شواهدی که در دسترس ماست فقط یکی را برگزیده‌ایم که به علت جالب توجه بودنش از جهاتی دیگر، بعداً نیز در این کتاب بدان اشاره خواهیم کرد. در هند هنگامی که خانه‌ای می‌سازند، پیش از آن که سنگی بر روی سنگی نهاده شود، منجم در محل بنیان بنا، نقطه‌ای را معین می‌کند که درست بر سر ماری، که جهان را بر پشت خود حمل می‌کند، قرار گرفته است. آنگاه استاد بنا با نارگیل، میخ کوچکی را که از چوب درخت خدیره تراشیده شده است در همان نقطه بر زمین می‌کوبد به ترتیبی که

---

→ بوستان فردوس مانند بگ بانوی هرا، که سه الهه شب همراه با اژدهایی صد سر از درخت آنها پاسداری می‌کردند و هرقل در خوان آخرین از سفرهای دوازده‌گانه‌اش با کشتن اژدها به یاری اطلس این سبب‌ها را چید و برای اورستس Orestes آورد که به درد این مرد فانی نخورد و دوباره بگ بانوی آتنه آنها را به باغ هسپریدها برگرداند. م.

سر مار را در زیر زمین کاملاً میخکوب کند. اگر این مار سرش را واقعاً به شدت تکان دهد، جهان زیر و زیر می‌شود.<sup>(۳۷)</sup> بعد از این عمل سنگ بنیاد را بر روی میخ می‌نهند و بدین ترتیب اساس خانه درست در «مرکز جهان» قرار می‌گیرد. اما عمل پی افکندن بنا، در عین حال، کرداری بندهشنی را نیز تکرار می‌کند، چون کار «استوار کردن» و میخکوب نمودن سر مار، تقلیدی است از فعل ازلی ایزد سومه (Soma) و یا از کردار شگفت ایزد ایندره (Indra)، هنگامی که او «اژدها را در کنامش اوژنید»<sup>(۳۸)</sup>، هنگامی که گرز او «سر اژدها را جدا کرد»<sup>(۳۹)</sup> و اژدها در این جا مظهری است از آشوب، از آنچه نامتعیین و ناپیداست. ایزد ایندره به مقابله اژدهای ورتره<sup>۱</sup> می‌شتابد، در حالی که این یکی «پخش ناگشته» (aparvān)، «بیدار ناشده» (abudhyām)، «خسبیده» (ábudhyamānam)، «در خواب عمیق فرورفته» (susuptam) و «دراز کشیده» (asayānam) است. پرتاب آذرخش (گرز ایزد ایندره) و بریدن سر اژدها معادل است، با فعل خلقت، با گذار از نهان به عیان، از بی‌شکلی به صورتمندی. ورتره آب‌ها را گرفتار کرده در غارهای کوه بسته نگه داشته بود، این بدان معنی است که ورتره مانند تیامت<sup>۲</sup> در اساطیر بابلی و یا هر اژدها - بیغ دیگر، شهریار مطلق قلمرو آشوب پیش از آفرینش بوده است؛ و یا این که با مسدود کردن آب‌ها و نگه داشتن آنها تنها برای خودش، جهان را دچار خشک‌سالی کرده بوده است. این که بستن آب‌ها توسط ورتره پیش از آفرینش جهان انجام گرفته بود یا بعد از آن، تغییری در معنی افسانه ایجاد نمی‌کند. ورتره از آفریده شدن جهان و یا از ماندگاریش «جلوگیری» می‌کند.<sup>(۴۰)</sup> به عنوان نمادی از نامتعیین و نهفته و بی‌شکل، ورتره مظهر آشوب ازلی است که پیش از خلقت حکمفرما بود.

ما در کتاب خود به نام «تفسیرهایی بر افسانه مانوئل بنا»<sup>۱</sup> کوشیده‌ایم که مراسم مربوط به معماری و بر آوردن بناها را به عنوان تقلیدی از فعل خلقت عالم گزارش کنیم. تصویری که مراسم مذکور تلویحاً بدان دلالت می‌کند، چنین است: هیچ چیزی در جهان نمی‌تواند بپاید مگر این که «جانی در او دمیده شود»، یعنی از طریق برگزاری قربانی، «روحی» بدو

۱. Vṛtra (فس. اوستایی vṛθr̥θra) که در اصل «پایداری و ایستادگی» معنی می‌دهد، در افسانه‌های ودایی به سان اژدهایی تصور شده که آب‌ها را در کوه بسته و مسدود کرده بود و ایندره با کشتن او راهی برای جریان آب‌ها و پیدایش روشنی و حیات باز می‌کند. م.

۲. تیامت (بابلی Tiamatu, Ti'āmat) در افسانه بابلی تکوین عالم، موجود اساطیری اژدهافشی است که مظهر هولناک آب‌های تاریک و ویرانگر و در عین حال مظهر آشوب ازلی است که ایزد مردوک در پیکاری خونین او را کشته و از پاره‌های اندامش بخش‌های مختلف جهان را می‌سازد. م.

ارزانی گردد. نمونه نخستین مراسم ویژه بر آوردن بناها، قربانی است که به هنگام آفرینش گیتی و بنیاد نهادن جهان گزاریده شده است. در واقع مطابق برخی پندارهای بندهشنی کهن، جهان یا بر اثر قربانی کردن هیولایی ازلی، که مظهر آشوب آغازین بوده، ایجاد شده است (تیامت) و یا از طریق قربانی کردن دیوی گیهای (یمیر = Ymir<sup>۱</sup>، پان – کو P'an-Ku<sup>۲</sup>، پورو شه = Puruṣa<sup>۳</sup>). مردمان برای تضمین «واقعیت» و «ماندگاری» بنا و سرای خود، فعل الهی مربوط به بنای کامل، یعنی خلقت عالم و آدم را، تکرار می کنند. در وهله نخست «واقعیت» محل بنا، از طریق مراسم تقدیس زمین، یعنی تبدیل آن به «مرکز» تضمین می شود، سپس اعتبار کار ساختمان، به وسیله تجدید آیین قربانی بغانه ای که در آغاز گیتی برگزار شده، تأیید و استوار می گردد. بدیهی است که مراسم تقدیس «مرکز» در فضایی انجام می گیرد که از نظر ماهیت با فضا و مکان دنیوی و ناسوتی کاملاً متفاوت است. از رهگذر سرشت شگفت و معماآمیز آیین و مراسم قربانی، هر

۱. بنا به افسانه های اقوام شمالی و ژرمن ها در آغاز در سرزمین تاریک مه آلود (Niflheim) از دهانه چاهی یازده رود جاری بودند که سپس یخ زدند و توده های یخ روی هم انباشته شده به فراختای تهی (Ginnungagap) رسیدند و آن جا با اخگرهای سوزان جهان گرم (Muspell) برخورد کرده شروع کردند به آب شدن و چکه های آب به صورت مردی سترگ و یا غولی در آمد به نام یمیر (Ymir) و یا اورگلمیر (Aurgelmir) که پدر همه دیوهاست. بعداً سه ایزد برادر به نام های اودین (Odinn)، ویلی (Vili) و (Vé) یمیر را کشته از پاره های تن او گیتی را ساختند: از خونس دریاها را، از سرش سپهر را و از مژگانش پرچین پیرامون ربع مسکون را. م.

۲. P'an-Ku در اساطیر بندهشنی چین باستان نام هیولای آغازین است که خود از «مهرتر و کهرتر» یعنی پاره های دو بوده ازلی Yang-Yin زاده شد و به آفرینش پرداخت. از پاره سنگ های مرمین شناور در اثیر، خورشید و ماه و ستارگان را تراشید و بعد از هیجده هزار سال مرد و با مرگش آفرینش گیتی را تکمیل کرد، چرا که از پاره های اندام او بود که اجزاء عالم ساخته شدند: از خوش رودها، از مغز استخوانش گوهرها و مروارید، از دندان هایش فلزات، از دمش ابرها و باد، از چشم چپش روشنی ماه و از چشم راستش روشنی آفتاب. م.

۳. مطابق یکی از چند روایت مربوط به تکوین کائنات در هند باستان (چنان که در سرودی در ریگ ودا معروف به پورو شه – سوکته (Puruṣa-sūkta) اشاره شده) در آغاز زمان ایزدان موجودی غول آسا به نام Puruṣa را (به احتمال زیاد مانند گیومرث در اساطیر ایرانی «مرد، انسان» معنی می دهد) قربانی کردند و از سر و ناف و پایش سه حریم گیهای یعنی آسمان و فضا و زمین را ساختند و نیز مطابق افسانه از مغز او ماه برون جست، از چشمش خورشید، از نفسش باد و از دهانش ایزدان سومه و ایندره و همچنین طبقات چهارگانه جامعه هندی نیز از چهار اندام او زاده شدند. در ایران باستان نیز چنان که می دانیم، افسانه مشابهی درباره گیومرث رایج بوده است. م.

مکان تقدیس شده، منطبق می‌گردد با «مرکز جهان»، همچنان که زمان برگزاری آیین نیز منطبق می‌گردد با زمان اساطیری ازلی. در اثر تجدید کردار بندهشنی، زمان عینی و سپنجی که ضمن آن سرا و ساختمان برآورده می‌شود، به زمان اساطیری، بدان هنگام آغازین، که ضمن آن شالوده هستی نهاده شد، فرا افکنده می‌شود. بدین ترتیب «واقعیت» و «پابندگی» بنا نه تنها از طریق تبدیل مکان خاکی و فرودین به مکان ملکوتی و فرازین، بلکه همچنین از طریق تبدیل زمان گذران به زمان اساطیری تضمین می‌گردد. هر آیینی، چنان که خواهیم دید، نه تنها در مکانی متبرک و آفرین شده (که با مکان ناسوتی یکسره متفاوت است) اجرا می‌شود، بلکه زمان اجرای آن نیز هنگامی است سپند و مقدس، «آن روزگاران ازلی و لحظه آغازین» یعنی هنگامی که آیین برای نخستین بار توسط ایزدی یا نیایی یا پهلوانی برگزار شد.

### نمونه‌های بغائه آیین‌ها

هر آیینی دارای یک نمونه بغائه و یک نمودگار آغازین است. این واقعیت چنان معلوم و مسلم است که کافی است تنها به یادآوری یکی دو نمونه بسنده کنیم. در روایات دینی هند باستان آمده است که «ما باید آن کنیم که ایزدان در آغاز کردند»<sup>(۴۱)</sup> و یا «خدایان چنین کردند، مردمان نیز چنین کنند»<sup>(۴۲)</sup>. این مثل هندی در واقع سرتاسر فلسفه بنیادی مراسم و آیین‌های عبادی رایج در همه کشورها را در خود خلاصه می‌کند. این فرضیه به همان اندازه در میان اقوام به اصطلاح «بدوی» رواج دارد که در میان مردمان متمدن برخوردار از فرهنگ‌های پیشرفته. بومیان بخش جنوب شرقی استرالیا، پسران خود را با کاردی سنگی خخته می‌کنند، چون نیاکان آموخته‌اند که چنین کنند. زنگیان آمازولو (Amazulu) نیز چنین رسمی دارند چون اونکولونکولو (Unkulukulu)، «پهلوان آموختار»، در افسانه‌های آنان، فرموده: «مردان باید خخته شوند تا برنا شده دیگر ریدک نباشند»<sup>(۴۳)</sup>. رسم هاکو<sup>۱</sup> در میان سرخپوستان پاونی (Pawnee) در آغاز توسط ایزد برین این قبیله

۱. آیین Hako در میان سرخپوستان Pawnee نمایشی است رمزی از همسری ایزد آسمان به نام تیراواتوس (Tirawatus) با مام - ایزد زمین به نام هورارو (Huraru) که منجر به تولد «زندگی» می‌شود. نمادهای اصلی در این آیین عبارتند از چوب‌های پرور که مظهر شاهین، پرندۀ میانجی بین مردمان و خدایان، است و نیز

به روحانیون الهام شده است. در نزد بومیان ساکالاوا (Sakalava) در ماداگاسکار «همه آداب و رسوم خانوادگی، اجتماعی، ملی و مذهبی باید مطابق Lilin-draza یعنی مجموعه شعائر مرسوم و قوانین غیر مکتوبی که از نیاکان به ارث رسیده، اجرا شوند»<sup>(۴۴)</sup>. انبوه کردن امثله و شواهد فایده چندان ندارد. همه جا بر این باورند که اعمال دینی را ایزدان یا پهلوانان آموختار و آبادانی‌گر و یا نیاکان افسانه‌ای بنیاد نهاده‌اند.<sup>(۴۵)</sup> در این جا باید خاطر نشان سازیم که در میان مردمان بدوی، نه تنها مراسم دینی دارای نمونه‌های اساطیری هستند، بلکه هر یک از اعمال بشری نیز فقط به میزانی معتبر می‌شود و هنگامی از ارزش و سودمندی برخوردار می‌گردد، که به تقلید و تکرار کرداری آغازین می‌پردازد، کرداری که در ابتدای زمان توسط ایزدی، پهلوانی یا نیایی انجام شده است. ما در پایان این فصل دوباره این اعمال مثالی و نمونه‌وار را، که مردمان همواره تکرارشان می‌کنند، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اما چنان که پیشتر نیز یادآوری کردیم چنین «فرضیه» ای فقط آیین‌های عبادی جوامع ابتدایی را توجیه نمی‌کند. در مصر اواخر دوران باستان، قدرت جادویی آیین‌های دینی و کلام مقدس کاهنان را از آنجا ناشی می‌دانستند که تقلیدی بوده از فعل ایزد ثوت (Thot)، که جهان و جهانیان را با قدرت «کلمه» مقدس خویش آفریده بود. روایات ایرانی حاکی از آن است که جشن‌های دینی یا گاهنبارها را اهورامزدا بنیاد نهاده است، به یادگار مراحل پنجگانه آفرینش که در طول یک سال انجام پذیرفت. در پایان هر مرحله که به ترتیب مصادف با زمان آفرینش آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور و مردم بودند، اهرمزد پنج روز به آسایش پرداخت و بدین سان گاهنبارهای پنجگانه مزدایی را بنیاد نهاد.<sup>(۴۶)</sup> آدمی فقط به تکرار فعل خلقت مشغول است؛ گاه شماری مذهبی او در طول یک سال، تمامی مراحل تکوین عالم را که در روز ازل روی داده است، به طور تمثیلی تکرار کرده، خاطره آن را ضمن جشن‌ها و اعیاد زنده نگه می‌دارد. سال مذهبی در واقع عمل خلقت عالم را به طور مستمر تکرار می‌کند. انسان همواره معاصر است با زمان خلقت عالم و آدم، زیرا برگزاری آیین‌های عبادی، او را به دوران اساطیری آغازین منتقل می‌کند. پرستندگان یونانی باکوس (Bacchus) با برگزاری جشن‌های کامرانی ویژه خود، ماجرای غمناک ایزد دیونوسوس را تکرار می‌کردند<sup>۱</sup> و پیروان کیش اورفی در ضمن مراسم

→ آرایه‌ای از پرهای سفید که نماد ابرهای انبوه و باد و نفس حیات می‌باشد و خورشید از ذرت که رمزی است از زندگی و فراوانی و برکت. م.

۱. دیونوسوس (یونانی Dionysos، گونه قدیمی‌تر نامش در زبان فریجایی Dionuis احتمالاً در معنی

رازآموزی خویش رفتار و اعمال اولیه اورتوس را دوباره انجام می‌دادند.<sup>۱</sup> عید «سبت» یهودیان نیز نوعی «تقلید از خدا = imitatio dei» محسوب می‌شود. آسودن در روز سبت تمهیدی است دوباره از فعل ازلی خداوند؛ چون در روز هفتم آفرینش بود که خداوند «از همه کار خود که ساخته بود فارغ گشته آرام گرفت» (سفر پیدایش، باب دوم، بند ۲). از سوی دیگر پیام حضرت مسیح نیز بیش از هر چیز «نمونه»‌ای است که آدمی را به تقلید فرا می‌خواند. حضرت عیسی (ع) بعد از شستن پای حواریان خود رویدانان کرده فرمود: «به شما نمونه دادم تا چنان که من با شما کردم شما نیز بکنید» (انجیل یوحنا، باب سیزدهم، بند ۱۵). فروتنی فی ذاته فقط یک تقوی است ولیکن فروتنی و تواضعی که به پیروی از رفتار حضرت مسیح اعمال شود کرداری است دینی و وسیله نجات و رهایش؛ «یکدیگر را محبت نمایید همچنان که من شما را محبت نمودم» (انجیل یوحنا، باب سیزدهم، بند ۳۴؛ باب پانزدهم، بند ۱۲). این محبت مسیحیایی به وسیله سرمشقی که عیسی (ع) قرار داده تقدیس و آفرین شده است. به کار بستن عملی آن، گناه بشر را که از شرایط ناسوتی او ناشی شده، می‌پالاید و او را خداگونه و بغانه می‌کند. هر که به عیسی مسیح ایمان آورد می‌تواند هرچه مسیحا می‌کرد، بکند. محدودیت‌ها و

→ «کودک خدا» (اسم دیگرش Bakchos اصل لودیایی دارد) شگفت‌ترین ایزد در انجمن بغان یونان است که افسانه‌های مربوط به زادن ورجاوندش، مرگ هراس‌انگیزش، ماجراها و مصایبش، سراسر آکنده از خشونت و وحشت، قتل و دیوانگی است. او را ایزد رویش گیاهان و میوه‌دارها، خدای رز و شراب، تجسم ایزدینه خلصه جنون‌آمیز و غیره انگاشته‌اند و شاید در تحلیل نهایی این بغ ابرنای گاوچهر دیوانه‌سار، مظهری باشد اساطیری از نفس تاریک آدمی و خواهی شیدا و کامجو و آرام‌ناپذیر نهفته در سرشت انسان، چنان که سرسپردگان او که Bakchoi نامیده می‌شدند و در میانشان «زنان جنون‌زده و سودایی» (Maenads یا Lenai) نقش مهمی داشتند و ضمن کام - جشن‌های ویژه این ایزد از خود بی‌خود شده چنین صفاتی را دارا می‌شدند. م.

۱. اورتوس (Orpheus) نام بنیان‌گذار مرموز و پراوازه راز - آیین اورتی است که هاله‌ای از افسانه پیرامون زندگی غریبش را فرا گرفته است. گویند از اهالی تراس (Thrace) در بخش شرقی شبه جزیره بالکان بوده، فرزند شهریاری به نام اویاگروس (Oiyagros) یا ایزدی به نام اپولو و سرسپرده آیین دیونوسوس و خیناگری چیره‌دست که آواز چنگش مرغان را از پریدن و رودها را از رفتن باز می‌داشت. داستان هبوط او به دوزخ و دیار مردگان در طلب زدن محبوبش Dryad Eurydike سخت مشهور است و نیز ماجرای شگفت مرگش که چگونه زنان شیدا صفت (Maenads)، پیروان دیونوسوس، در حالت خلصه جنون‌آمیز خود او را گرفته و کشته و پاره پاره‌اش کردند ولی سر بریده‌اش، چون اندام‌های پاره حلاج، هم چنان آوازخوان بر سر رودی می‌رفت تا در کرانه آسیای صغیر به جزیره لسبوس رسید، مطابق افسانه‌ای که Aeschylus، تراژدی مشهور خود به نام Bassarae را بر مبنای آن پرداخته است. م.

ناتوانی‌های چنین کسی از بین می‌روند: «هر که به من ایمان آورد کارهایی را که می‌کنم او نیز خواهد کرد» (انجیل یوحنا، باب چهاردهم، بند ۱۲). مراسم نیایش عیسوی دقیقاً یادآوری و احیای دوباره زندگی و مصایب مسیح است و ما بعداً خواهیم دید که از طریق این احیا و یادآوری آیینی، آن روزهای تاریخی دوباره به زمان حال فراکشیده می‌شوند و تحقق می‌پذیرند.

مراسم ازدواج و عروسی نیز دارای نمونه‌ای بغانه است. زناشویی بشری، نکاح مقدس ایزدان و به ویژه پیوند ازلی زمین و آسمان را، تجدید می‌کند. در اوپانیشادهای از زبان داماد خطاب به عروس آمده «من آسمانم، تو زمین<sup>(۴۷)</sup>». حتی پیشتر، در اتروا-ودا نیز عروس و داماد را به زمین و آسمان تشبیه کرده‌اند<sup>(۴۸)</sup>، در حالی که در سرودی دیگر هر یک از اعمال نکاح در رابطه با نمودگاری اساطیری توجیه و تبیین شده است: «همچنان که ایزد آتش (Agni) دست راست این زمین را گرفت، من هم دست ترا می‌گیرم. باشد که ایزد سویترا Savitār دستت را بگیرد. به اشاره ایزد برهسپتی (Brhaspati) و کوی‌ها، ایزد توشتر (Tvāṣṭar) پیراهن (عروس) را آماده کرده است تا زیبا شود، پس بگذار که دو ایزد سویترا و بغه (Bhāga) این بانو را همانند سوریا (Sūryā زن - ایزد خورشید) به فرزندان بسیار بارور کنند<sup>(۴۹)</sup>».

در مراسم زاد و ولد، که در یکی از اوپانیشادهای متأخر<sup>(۵۰)</sup> شرحش آمده، عمل زناشویی مردمان به نکاحی مقدس در سطحی گیجانی تغییر پیدا می‌کند که ضمن آن گروه کثیری از ایزدان بسیج شده و دست به کاراند: «بشود که ویشنو رحم را بیاراید، توشتر صورگونگون بیاورند و ایزد دهاترا (Dhātara) نطفه را برای تو در جایش نهد<sup>(۵۱)</sup>». دیدو (ملکه افسانه‌ای شهر کارتاژ<sup>۲</sup>) عروسی خود با Aeneas را در هنگامه توفانی سهمگین جشن می‌گیرد و بدین سان زناشویی آنان با پیوند عناصر گیتی هم هنگام می‌شود، آسمان عروس خود را در آغوش کشیده باران بارورکننده بر زمین فرو می‌پاشد.<sup>(۵۲)</sup> از سوی دیگر در یونان باستان زناشویی را تقلیدی می‌دانستند از پیوند نهانی ژئوس با هرا.<sup>(۵۳)</sup>

1. dyaur aham prthvī tvam

۲. Dido در افسانه‌های رومی دختر پادشاه شهر Tyre و بنیانگذار شهر کارتاژ که بعد از قتل همسر اولش بنا به روایتی با Timaeus و بنا به روایتی دیگر با Aeneas یکی از پهلوانان بنام شهر تروا در ایلایاد هومر و قهرمان حماسه معروف ورژیل به نام Aeneid ازدواج کرد و بعد از آنکه شوهرش او را ترک کرد با انداختن خود در میان هیمة سوزان آتش خودکشی کرد. م.

به روایت دیودورسیسیلی<sup>۱</sup>، در جزیره کرت مردمان نکاح مقدس بغانه را تقلید می‌کردند، به عبارت دیگر ازدواج آیینی در انطباق با رویدادی ازلی که در آغاز، «در آن روزگاران»، اتفاق افتاده بود معتبر می‌شد.

آنچه در این میان باید بیشتر مورد تأکید و تأیید قرار گیرد عبارت است از نهاد و دیسمان بندهشنی همه این گونه مراسم زناشویی. در اینجا تنها مسئله تقلید ساده از یک نمونه مثالی از نوع پیوند بغانه زمین و آسمان مطرح نیست بلکه منظور اصلی در وهله نخست، نتیجه و بازده این پیوند قدسی است که عبارت است از آفرینش جهان. از این روست که مثلاً در جزایر پولینزی هنگامی که زنی سترون می‌خواهد بارور شود از رفتار مثالی «مادر ازلی»، که در ابتدای زمان، ایزد بزرگ یو (Io) بر زمینش خواباند، پیروی می‌کند و بر زمین می‌خوابد و در همان هنگام افسانه تکوین عالم را بر او باز می‌خوانند و بالعکس در جریان طلاق و جدایی نیرنگی خوانده می‌شود که به «جدایی آسمان از زمین» اشاره دارد.<sup>(۵۴)</sup> خواندن آیینی افسانه آفرینش در مراسم عروسی و ازدواج در میان اقوام زیادی رایج است و ما بعداً بدان خواهیم پرداخت. در این جا فقط یادآور این نکته می‌شویم که از افسانه آفرینش نه تنها به عنوان الگو و نمونه ازدواج، بلکه در هر آیین دیگری نیز که هدف از آن تمهید و استقرار مجدد سرشاری و تمامیت کامل است، استفاده می‌شود. از این روست که در بسیاری از جوامع باستانی افسانه آفرینش گیتی در مواقع درمان و پزشکی، باروری، زایمان، کارهای کشاورزی و غیره خوانده می‌شود. بندهشن در وهله اول معرف آفرینندگی و خلاقیت است.

در اساطیر یونانی آمده است که دیمتر<sup>۲</sup> در آغاز بهار با یکی از پسران زئوس به نام یاسیون (Iasion) در کشتزاری که سه بار شخم خورده و تازه کشت شده بود همبستر شد.

۱. Diodorus Siculus از نویسندگان معروف رومی در سده اول ق. م. که اثر چهل جلدی او در تاریخ جهان به نام (Bibliothèque) مشهور است. م.

۲. دیمتر Demeter (در گویش دیگر یونانی Damatēr، جزء دوم نامش بی‌تردید «مادر» معنی می‌دهد نام یغ بانوی باستانی باروری و غله و دانه در یونان باستان است و نیز تجسمی است بغانه از زندگی زن در دوره برنایی و مادریش، چنان که دخترش (Korē) (دختر، کنیز) تجسمی است از دوران دوشیزگی زن. در افسانه چندین شوی و همسر داشته از جمله خدای دریاها پوسایدون (Poseidōn) و خود زئوس و نیز ایزدی نه چندان شناخته و احتمالاً از بغان کهن کشت و زرع به نام یاسیون (Iasion) که برایش فرزندی به نام پلوئوس (Plutos) «فراوانی، خواسته» به دنیا آورد و زئوس او را به جرم این که با دیمتر همبستر شده بود با صاعقه کشت. م.

معنی این هم خوابگی و وصلت روشن است. توان باروری و رویندگی زمین، خیزش و حرکت شگفت‌انگیز نیروهای خلاق نهفته در خاک را تسریع می‌کند و افزایش می‌دهد. چنین رسمی به طور نسبتاً وسیعی تا اواخر قرن پیش در شمال و مرکز اروپا معمول بود. رسم‌های گوناگون مربوط به وصلت رمزی و نمایشی زوج‌های روستایی در کشتزارها گواه این مطلب است.<sup>(۵۵)</sup> در چین زن و شوهران جوان در بهارگاه به صحرا رفته در مرغزارها هم خوابگی می‌کردند تا به «زایش دوباره گیتی» و «شکوفایی کلی» شتاب بخشند. در حقیقت هر مورد از پیوند و وصلت بشری نمونه نخستین و نیز توجیه و تبیین علت وجودی خود را در نکاح مقدس و در پیوند عناصر گیتی پیدا می‌کند. در دفتر چهارم از رساله مشهور چینی به نام لیکی<sup>۱</sup> که عنوان «دستورهای ماهانه» دارد، تصریح شده که زنان فغفور چین در نخستین ماه بهار، هنگامی که آواز تندر شنیده می‌شود، باید خود را بر او عرضه کنند و این چنین است که هم پادشاه و هم همه رعایا از نمونه‌های گیهانی پیروی می‌کنند. پیوند زناشویی آیینی است که با آهنگ موزون پوش گیهانی هماهنگ شده به صورت جزئی از آن در آمده و از این راه کسب اعتبار می‌کند.

همه نمادپردازی‌های مربوط به عروسی و ازدواج را، که در شرق باستان رایج بودند، می‌توان در ارتباط با نمونه‌های مینوی توضیح و گزارش کرد. سومری‌ها در نوروز، یعنی اول سال، ترکیب عناصر را جشن می‌گرفتند. شکوه نوروز در سرتاسر شرق باستان، تنها مربوط به افسانه نکاح مقدس بغانه نبود بلکه در عین حال از این بابت بود که مراسم ویژه وصلت شاه با الهه ایشتر نیز در این روز برگزار می‌شد.<sup>(۵۶)</sup> مطابق افسانه، در روز اول سال نو الهه ایشتر با تموز وصلت می‌کرد، شاه نیز با وصلت آیینی خود با الهه مذکور (یعنی در واقع با کنیز مقدسی که مظهر او بر زمین است)، این زناشویی بغانه را در شبستان مخفی معبد، که حجله آن زن - ایزد شمرده می‌شد، تجدید می‌کرد. پیوند بغانه در آسمان فراوانی و باروری زمین را تضمین می‌کند. هنگامی که بنا به روایات بین‌النهرینی، الهه نیلیل Nīlil با ایزد انلیل Enlil همبستر می‌شود بارش باران آغاز می‌شود.<sup>(۵۷)</sup> این باروری همچنین به وسیله پیوند آیینی شاه با بانویش و هم خوابگی زن و شوهران کشاورز در مزارع و کشتزارها و مراسم دیگری از این قبیل تضمین می‌گردد. هر بار که پیوند بغانه را تقلید می‌کنند یعنی وصلت آیینی در روی زمین انجام می‌پذیرد، گیتی زندگی دوباره

۱. Li-Chi یا Li-Ki «کتاب مراسم»، نام مجموعه پنجم از آثار کلاسیک چینی منسوب به کنفوسیوس. م.

می‌یابد. واژه آلمانی Hochzeit که امروزه «عروسی» معنی می‌دهد از Hochgéiz<sup>۱</sup> به معنی «جشن سال نو» مشتق است. ازدواج «سال» را تجدید و احیاء کرده در نتیجه حاصلخیزی، فراخی و خجستگی ارزانی می‌دارد.

تشبیه عمل زادوزه به کار برزیگری در بسیاری از فرهنگ‌ها رایج بوده است.<sup>(۵۸)</sup> در روایات هندی زمین به زهدان - یونی (yoni) - و دانه به نطفه همانند شده است: «زنان شما کشتزار شمايند، پس به کشتزار خود در آييد، چنان که خواهيد». بیشتر جشن‌های شادخواری همگانی از این رهگذر که باعث بالش و افزایش نیروهای رويندگی هستند توجیه می‌شوند. اغلب این گونه جشن‌ها در لحظه‌های مهم و بحرانی سال مثلاً هنگامی که دانه‌ها جوانه می‌زنند و یا زمانی که محصول می‌رسد برگزار می‌شوند و نمودگار افسانه‌ای آنها همواره نوعی ازدواج و پیوند بغانه است. چنان که مثلاً جشن و کامرانی موسمی قبیله‌ای از زنگیان غرب افریقا به نام Ewe هنگامی برگزار می‌گردد که خوشه‌های جو شروع به جوانه زدن می‌کنند و در این موقع سال، پرداختن به لهو و لعب در رابطه با نکاح مقدس افسانه‌ای، مباح و مجاز می‌گردند (دختران به اژدها - ایزد تقدیم می‌شوند). با چنین تجویز و روا شمردن موسمی کامرانی و لهو و لعب در میان بومیان اورائون (Oraon) نیز برخورد می‌کنیم. جشن آنها مصادف است با ماه اردیبهشت یعنی هنگامی که به زعم آنان ایزد خورشید با الهه زمین می‌آمیزد.

تمامی این گونه زیاده‌روی‌های کام‌ورزانه، به نحوی از انحاء، در اثر ارتباط با یک رویداد گیهانی و یا یک فعل و انفعال حیاتی - جهانی مانند نو شدن سال، فرارسیدن لحظه مهم و بحرانی کاشتن و یا برداشتن محصول و غیره توجیه می‌شوند. پسران جوانی که روز جشن فلورالیا<sup>۲</sup> (۲۷ آوریل) برهنه در کوچه‌های شهر روم می‌گشتند و در جریان جشن دیگر رومی به نام لوپرکالیا<sup>۳</sup> برای دور کردن سترونی از زنان به آنان دست

۱. گونه آلمانی کهن این واژه diu hōha gizit است که «جشن» معنی داشته و در آلمانی میانه به صورت hōch(ge)zit به معنی «جشن بزرگ (دینی یا دنیوی)» درآمد و سپس در قرن سیزدهم میلادی واژه Fest، «جشن»، جای این اصطلاح را گرفت و واژه مورد بحث در معنی «عروسی، ازدواج» کاربرد پیدا کرد. م.  
 ۲. Floralia، جشن منسوب به زن - ایزد باستانی Flora در روم که از سال ۷۳ ق. م. به بعد در روز ۲۸ آوریل برگزار می‌شد و شامل اجرای نمایش‌های مضحک (mimi) و بی‌بند و باری و لودگی‌های زیادی بود. م.  
 ۳. Luperclia نام یکی دیگر از جشن‌های رومی که در روز ۱۵ فوریه برگزار می‌شد و شاید در اصل هدف از آن راندن گرگ‌ها و یا خشنود کردن ایزدی گرگ - چهر بوده است. م.

می‌ساییدند. ترک آدابی که به مناسبت جشن هولی<sup>۱</sup> در سرتاسر هند مجاز شمرده می‌شود، لهو و لعب و کامرانی‌های بی‌بند و باری که به هنگام جشن برداشت محصول در اروپای مرکزی و شمالی رایج بود و برای برانداختن آنها، اولیای کلیسا آنچنان بی‌نتیجه مبارزه و تلاش کردند، موارد مشابهی بودند که همه نمونه‌های فوق بشری داشتند و در صدد آن بودند که در سطح‌های مختلف، حاصلخیزی و باروری و وفور و فراخی فراهم آورند.

از دیدگاه پژوهش ما آگاهی از این نکته که مراسم عروسی و شادخواری خود موجب پیدایش اساطیری شده‌اند که در پی توجیه آنهاست، اهمیت چندانی ندارد. مطلب مهم این است که هم جشن‌های کامرانی و هم مراسم عروسی و ازدواج موجب پیدایش آیین‌هایی شده‌اند که خود تقلیدی از اعمال خدایان و یا تجدید برخی از مراحل کار بزرگ خلقت عالم محسوب می‌شوند و کردارهای بشری را به وسیله نمونه‌های فوق بشری توجیه می‌کنند. این که گاه افسانه بعد از آیین ساخته و پرداخته می‌شود - چنان که مثلاً وصلت‌های آیینی پیش از ازدواج در برخی از شهرهای یونان باستان، پیش از پیدایش افسانه مربوط به رابطه زئوس و هرا، که برای توجیه این گونه روابط ساخته و پرداخته شده است، رایج بوده به هیچ وجه از تقدس این گونه آیین‌ها چیزی نمی‌کاهد. افسانه فقط از لحاظ نحوه پردازش و صورت نهایی که به خود می‌گیرد «متأخر» است، اما مفهوم آن همواره دیرین و باستانی است و با اعمال آیینی ارتباط دارد، با اعمالی که حقیقتی مطلق را که برین و فوق بشری است، از پیش مسلم می‌انگارند.

### نمونه‌های نخستین کارهای دنیوی

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که جهان باستان چیزی به عنوان کارهای «دنیوی» نمی‌شناسد. همه کارهایی که معنی و مفهومی دارند: شکار، ماهیگیری، کشاورزی، بازی‌ها، برخوردها و روابط زناشویی، همه به نحوی از انحاء در امر قدسی و سپند سهیم‌اند. چنان که بعداً خواهیم دید کارهای دنیوی محض اعمالی هستند که مفهوم

۱. Holi نام جشن بهاری هند در دوران‌های معاصر است که در ۵ روز بین ماه‌های مارس و آوریل برگزار می‌شود. م.

اساطیری ندارند، یعنی از داشتن نمونه‌های مثالی بی‌بهره‌اند. بنابراین می‌توان گفت هر فعالیت متعهدی که در پی فرجام و هدف مشخصی است، در چشم پیشینیان یک آیین محسوب می‌شده است. اما از آن جا که بیشترین این گونه اعمال، طی قرون و اعصار جا به جا شده، سپندینگی (تقدس) خود را از دست داده‌اند و در جوامع امروزی به صورت کارهای «دنیوی» صرف در آمده‌اند، ضروری تشخیص دادیم که آنها را جداگانه بررسی کنیم.

برای مثال رقص را در نظر می‌گیریم. همه رقص‌ها در اصل مقدس بودند یعنی نمونه و الگوی فوق بشری داشتند. در مواردی نمونه مذکور امکان داشت که جانوری توتمی و رمزی باشد که در رقص، حرکاتش را تقلید می‌کردند تا حضور عینی او را با افسون به جمع خود فرا خوانند، یا بر تعدادش بیافزایند یا خود در قالب جانور یادشده در آمده با او یکی شوند. در مواردی دیگر امکان داشت که نمونه نخستین رقص را ایزدی یا پهلوانی به آدمیان باز نموده باشد (مانند رقص رزمی Pyrrhic که در جزیره کرت معمول بود و به وسیله زن - ایزد آتیه ابداع شده بود<sup>۱</sup> و یا رقص معروف تزه در پیچ‌لاخ<sup>۲</sup>). هدف از اجرای رقص ممکن است به دست آوردن زاد و توش یا بزرگداشت مردگان و یا استقرار نظم موزون در گیتی باشد و ممکن است در مواقع گوناگون و موقعیت‌های مختلف مانند زمان برگزاری آیین‌های راه و رسم آموزی، هنگام اجرای مراسم عبادی و جادویی یا در جشن‌های عروسی و غیره برپا شود ولیکن نیازی نیست که درباره همه این جزئیات در این جا بحث و گفتگو کنیم. آنچه از دیدگاه ما شایان توجه است عبارت است از پندار مردمان درباره منشأ فوق بشری رقص (چنان که مطابق این پندار همه رقص‌ها در دوران افسانه‌ای، «در آن روزگاران» توسط نیایی، جانوری توتمی، ایزدی و یا پهلوانی ابداع

۱. رقص رزمی معروف Pyrrhic منسوب به شخصی افسانه‌ای موسوم به Pyrrhos، که در یونان باستان رایج بود و بنا به روایتی دیگر این رقص را نخستین بار آتیه، زن - ایزد رزم یوزی که افسانه زادن ورجاوند او از سر پدرش زئوس مشهور است، به یادبود فیروزی خود بر دیوان اجرا کرد. بعضی بر آنند که رقص معروف به رومائیکا (Romaika) که امروز در یونان معمول است بازمانده تحول یافته این رقص باستانی است. م.
۲. در داستان‌های حماسی یونان باستان ته‌سه‌ئوس (تزه) Theseus بعد از کشتن دیو گواسار مینوتور Minotaurus در پیچ‌لاخ Labyrinth، در سر راه خود به آتن، در کنار دریاچه دِلوس Delos در برابر محراب معروف آپولو، که مانند دخمه سهراب یکسره از سروی ستور و گاوها ساخته شده بود، خود و همراهانش رقصی را که در میدان مقابل پیچ‌لاخ اجرا کرده بودند و از چرخش‌های مارپیچی و پایکوبی منظم و سنجیده همراه با آهنگ چنگ مرکب بود، دوباره اجرا کردند که بعدها به «رقص کلنگ» مشهور شد و در همان ناحیه مرسوم گشت. م.

شده‌اند). مثال نخستین حرکات موزون رقص در حیطه‌ای خارج از زندگی دنیوی و حیات ناسوتی بشر قرار دارد، خواه این حرکات نمایشی باشد از تکاپوی جانوری توتمی و یا به صورت رمزی در آید نمایانگر حرکت و گردش ستارگان و یا این که خود آنها موجب پیدایش اعمال آیینی باشند. (مانند پایکوبی‌های مخصوص در رقص آیینی پیچ‌لاخ، دست افشانی و چرخش‌های سمعی و حرکاتی که همراه با آلات موسیقی در برخی از تشریفات انجام می‌شوند). به هر حال رقص و پایکوبی همواره یا رفتاری نمودجی را تقلید می‌کند و یا لحظه‌ای اساطیری را احیا کرده دوباره در یادها زنده می‌گرداند. در یک کلام رقص عبارت است از یک تقلید، یک دوباره امروزین کردن آن «روزگاران آغازین».

و اما آوردها، زد و خوردها و جنگ‌ها نیز در اغلب موارد علت و نقش آیینی دارند. این گونه کشمکش‌ها ممکن است به صورت مقابله مهیجی باشد بین دو طایفه از یک قبیله و یا زد و خورد میان دو گروهی که معرف و مظهر دو ایزد رقیب و همال محسوب می‌شوند (به عنوان مثال می‌توان در مصر باستان از زد و خورد میان دو گروهی که معرف اوسیریس و سیت بودند نام برد)<sup>۱</sup>، اما بیشترین این گونه برخوردها یادآور ماجرای از سرگذشت خدایان و یا تکوین جهان هستند. نبردهای تن به تن را هرگز نمی‌توان تنها با توجه به انگیزه‌های عقلایی توجیه و تبیین کرد. هوکارت در تحقیقات خود بدین مسأله توجه داشته و به درستی تمام جنبه آیینی دشمنایگی و کارزار را روشن کرده است.<sup>(۵۹)</sup> هر بار که پیکاری تکرار می‌شود، تقلید از یک نمونه مثالی در کار است. در افسانه‌های ژرمنی، نخستین نبرد تن به تن هنگامی رخ داد که ایزد ثور<sup>۲</sup> دیوی هرونگیر Hrungrnir نام را که، خشم خدا را برانگیخته بود، در «مرز» پذیره شده در نبردی رویاروی بر او چیره گشت. این مایه داستانی را دوباره در افسانه‌های هند و اروپایی باز می‌یابیم. ژرژ

۱. Osiris نام یکی از خدایان مهم مصر باستان که شهریار دیار مردگان و تجسم ایزدینه زندگی خجسته بعد از مرگ بود و مطابق افسانه برادر همالش سیت Set او را کشته و اندامش را چهارده پاره کرده در کوه و دشت و دریا پراکند. خواهر و زن وفادارش اسیس Isis پاره‌های اندام او را از این جا و آن جا یافته و جمع‌آوری کرده و با دمیدن نفس زندگی در آن دوباره برادر شهیدش را زنده نمود. شباهت‌هایی میان افسانه اوسیریس و جم، به ویژه مطابق آن چه درباره جم و خواهرش در روایات هندی آمده به چشم می‌خورد. م.

۲. ثور (گونه ايسلندی نامش Thòr و گونه آلمانی Donar) ایزد رزم و جنگاوری در آیین کهن اقوام ژرمنی است و Hrungrnir نام یکی از دیوهای سهمگینی است که به دست این ایزد با ضربه چکش آذرخشین او کشته شد. م.

دومزیل به حق آن را روایتی متأخر ولی اصیل از کارنامهٔ بسیار کهن یک آیین راه و رسم آموزی رزمی انگاشته است.<sup>(۶۰)</sup> هر جنگجوی جوان می‌بایست نبرد میان ثور و هرونگیر را دوباره تکرار کند. در واقع آیین راه و رسم آموزی رزمی عبارت بوده از یارستنی دلاورانه که نمونهٔ افسانه‌ای آن اوزنیدن اژدهایی است سه سر. جنگاوران شوریده سر و دیوانه‌وار و درنده‌خوی تیره‌های ژرمنی که Berserker<sup>۱</sup> نامیده می‌شدند، در کارزار همان خشم مقدس روزگاران ابتدایی را (که در زبان آلمانی ووت Wut، در یونانی منوس menos و در لاتینی funor نامیده شده) در جان خویش احساس و تجربه می‌کردند.

اینک می‌پردازیم به بررسی مفهوم آیینی مراسم تاجگذاری و برگاه نشستن شاهان. مراسم تقدیس و تبرک شهریاران که در هند باستان rājasuya نامیده می‌شد، صرفاً تقلیدی بوده است از آیین تقدیس و تبرک بسیار کهنی که ایزد ورونه Varuna، به سان نخستین شهریار، از برای خود برگزار کرد و این مطلبی است که روایات برهمنی بارها و بارها بدان اشاره می‌کنند. در تفاسیر مربوط به مناسک مذهبی، این نکته به طرزی خسته‌کننده ولی در عین حال آموزنده تکرار شده است که، اگر در ضمن مراسم یاد شده شاه چنین یا چنان می‌کند، دلیلش این است که در آغاز زمان ایزد و رونه در مراسم تقدیس خویشتن چنان کرده است.<sup>(۶۱)</sup> به گواهی اسناد موجود می‌توان نشان داد که چنین نهاد و ساز و کاری در مورد همهٔ آیین‌های دیگر نیز به چشم می‌خورد.<sup>(۶۲)</sup> مراسم مربوط به برافراشتن بناها، فعل ازلی بنای عالم را تکرار می‌کنند. قربانی‌یی که به مناسبت ساختن سرایی، کلیسایی یا پلی گزارده می‌شود، تقلیدی ساده است در سطح بشری از مراسم قربانی‌یی که در آغاز زمان برای آفرینش گیتی برگزار شده است.

همچنین در مورد خاصیت جادویی و درمانگری برخی از گیاهان هم باید یادآوری کنیم که این شفافخشی از این بابت است که این گونه گیاهان یا نمونه‌ای مینوی دارند و یا نخست بار ایزدی آنها را چیده و جمع‌آوری کرده است. هیچ نباتی به خودی خود شریف و ارزشمند نیست، بلکه فقط از طریق مشارکت و انبازیش با یک نمونهٔ ازلی و یا به سبب تکرار اعمال و خواندن اوراد و نیرنگ‌هایی که آن را از قلمرو ناسوتی پیرامونش جدا کرده متبرکش می‌سازد، دارای ارزش می‌شود. چنان که در دو نیرنگی که در سدهٔ شانزدهم میلادی در انگلستان، به هنگام جمع‌آوری گیاهان دارویی به کار می‌رفتند، اصل و منشأ

۱. Berserker که در آلمانی از لحاظ اتیمولوژی «خرس جامه» معنی می‌دهد عنوانی بوده که در دوران کهن به جنگجویان شوریده دیوانه‌وار قبایل ژرمنی اطلاق می‌شده است. م.

خاصیت درمانی این نوع گیاهان ذکر شده است. آنها برای نخستین بار در کوه مقدس کالواری<sup>۱</sup> (یعنی مرکز زمین) رویدند:

«درود و آفرین بر تو ای گیاه منزّه که بر زمین می‌روی، در کوه کالواری بود که نخست پیدا شدی، تو از برای درمان بسیاری از خستگی‌ها سودمندی و بسیاری از زخم‌ها را شفا می‌بخشی. به نام عیسی مهربان از زمین می‌چینمت.» و یا: «آفرین بر تو ای گیاه شاه پسند که بر زمین می‌روی، چون در کوه کالواری بود که نخست پیدا شدی. تو نجات‌دهنده‌ام، عیسی مسیح، را درمان کردی و خون زخم‌هایش را بند آوردی. به نام اب و ابن و روح القدس از زمین می‌چینمت.»

خاصیت درمانی این گیاهان را از این بابت دانسته‌اند که نمونه‌های نخستین آنها در یک لحظه سرنوشت ساز گیاهانی بر فراز کوه کالواری پیدا شده‌اند و تقدس آنها از آن جا ناشی می‌شود که زخم‌های حضرت مسیح را التیام بخشیده‌اند. شفا بخشی گیاهان جمع‌آوری شده فقط هنگامی مؤثر می‌افتد که شخص جمع‌آورنده، فعل درمانی اولیه را دوباره تکرار می‌کند. از این روست که در نیرنگی قدیمی آمده است: «می‌رویم گیاهان درمان بخش بچینیم که بر زخم‌های خداوند خود مرهم بگذاریم»<sup>(۶۳)</sup>.

این اوراد و افسون‌های جادویی عامیانه مسیحی از دوام و استمرار سنتی دیرین حکایت می‌کنند. چنان‌که، مثلاً در هند باستان گیاه کپی تکه kapittaka دارویی است برای درمان ناتوانی جنسی، چون در آغاز، گندروه<sup>۲</sup> از آن برای اعاده نیروی مردی ایزد ورونه استفاده کرده است. از این رو جمع‌آوری آیینی گیاه مزبور در حقیقت تکراری است از کار گندروه: «ترا گندروه برای درمان ورونه، که توان مردیش را از دست داده بود، از زمین کند و در آورد، ترا اینک از زمین در می‌آوریم، گیاه نیروبخش» (اتروا — ودا، دفتر چهارم، سرود چهارم، بند ۱). در متنی قبطی که به «پاپیروس جادویی پاریس» مشهور است، ضمن وردی طولانی، از منزلت استثنایی گیاهی دارویی چنین یاد شده است: «کرونوس

۱. کوه جلیتا در بیت المقدس، محل تصلیب حضرت عیسی به زعم مسیحیان. م.

۲. Gandharva در هندی باستان (قس اوستایی -gandarōwa که در شاهنامه به صورت گندرو و کندرو در آمده) مانند قنطورس‌ها (Kentauros) در اساطیر یونان، نام بوده‌های افسانه‌ای است که از قدرت جادویی برخوردارند و مطابق افسانه هنگامی که ایزد ورونه رجولیت خود را از دست داد، به وسیله آنان درمان شد. م.

ترا کاشت، هرا پذیرفت، امون نگهداری کرد، آیسس زایید و زئوس باران بخش پرورانید. با مهر خورشید و ژاله بالیدی<sup>۱</sup>. در نزد مسیحیان تأثیر و سودمندی گیاهان طبی از آن جا ناشی شده که نخست بار در کوه کالواری پیدا شده‌اند. پیشینیان بر آن بودند که گیاهان، خاصیت درمانی خود را مدیون این واقعیت هستند که اولین بار ایزدان آنها را پیدا کرده‌اند. «پونه، تو نخست بار توسط اسکلاپیوس<sup>۲</sup> پیدا شدی و یا توسط قنطورس...» چنین است وردی که در رساله‌ای کهن در صیدنه به سان دعایی شفا بخش توصیه شده است.

هر گاه بخواهیم نمونه‌های اساطیری تمامی رفتار و کردارهای انسانی را یادآوری کنیم کاری ملال‌انگیز و در عین حال یاوه خواهد بود. این نکته که اسوه علوی و نمونه مینوی عدالت بشری که، بر مبنای تصور «داد» بنا شده، عبارت است از ناموس کیهانی (چینی تائو tau، ایرانی اشه asha، هندی رته rta، یونانی تمیس themis و غیره) شناخته‌تر از آن است که در این جا مورد تأکید قرار گیرد. هم چنین این اصل که «آثار هنری بشر تقلیدی است از صنع الهی»<sup>(۶۴)</sup> یکی از ارکان اصلی زیبایی‌شناسی جهان باستان محسوب می‌شده است و این مطلب را محقق شهیر هندی انندا کوماراسوامی (Ananda K. Coomaraswamy) به نحو تحسین‌انگیزی در آثار خود نشان داده است.<sup>(۶۵)</sup> در خور توجه است که از دیدگاه یونانیان علاوه بر انواع شوریدگی‌های الهی (enthousiasmos) که در جان آدمی در اثر تکرار برخی از اعمال ایزدان ایجاد می‌شود (مانند دیوانگی‌های دیونوسوسی و غیره)، خود حالت نیل به سعادت سرمدی و خجستگی (eudaimonia) نیز تقلیدی است از حالت الهی، چنان که به قول ارسطو «کردار خداوند که در غایت خجستگی است اندیشیدن محض است و از کارهای مردم آنچه به کردار خداوند نزدیک‌تر است خجسته‌تر است»<sup>(۶۶)</sup> و به گفته افلاطون «تا آن جا که می‌توان، خداگونه باید شدن»<sup>(۶۷)</sup> و به تعبیر قدیس توماس اکویناس: «انسانی کامل‌تر است که به خدا

۱. نام‌های ایزدان یونانی و مصری که در این نیرنگ از آنها یاد شده به ترتیب عبارت از: Isis, Hmmon, Zeus و Hera, Cronos

۲. Asklepios (در لاتینی از سده سوم ق. م. به صورت Aesculapius تحریف شده) پسر اپولو، ایزد درمان و پزشکی، در افسانه‌های یونانی و (Chirôn) کیرون نام قنطوری مشهور در پزشکی و هنرهای دیگر که مربی آشیل و برخی دیگر از یلان بود ولی مطابق افسانه با وجود چیره دستی در درمان و پزشکی نتوانست زخم خود را که در اثر تیر زهرآگین هرقل (البته به ناخواست) بر او وارد شده بود التیام دهد و چون جاودانه بود از پرومته درخواست کرد میرایش را بدو بخشد که از رنج آسوده شود. م.

همانندتر است<sup>(۶۸)</sup>.

در این جا باید افزود که از دیدگاه جوامع سنتی همه کارهای مهم زندگی «در آغاز» به وسیله بغان یا یلان پیدا شده‌اند. مردمان فقط این کردارهای مثالی و نمودگاری را «تا بی نهایت» تکرار می‌کنند. افراد قبیله یوئین (Yuin) در استرالیا بر این باورند که همه وسایل و رزم افزارهایی را که آنان تا امروز به کار می‌برند، نیای نخستین‌شان به نام Daramulun برای استفاده مخصوص آنها اختراع کرده است. از سوی دیگر افراد قبیله کورنای (Kurnai) معتقدند که در آغاز زمان «بوده برین» به نام مونگان - نگوآ (Mungan-ngaua) بر روی زمین و در میان آنان می‌زیست تا ساختن آلات و ادوات، قایق‌ها، سلاح‌ها و در واقع همه هنرهایی را که آنان بلدند بدانان بیاموزد.<sup>(۶۹)</sup> در گینه نو افسانه‌های متعددی رایج است که ضمن آنها درباره سفرهای دور و دراز دریایی سخن رفته است: «و بدین سان افسانه‌های مذکور الگوهای فراهم می‌کنند برای ملاحان معاصر و نیز برای هر گونه کار و فعالیت دیگر، خواه عشق و مهرورزی باشد یا جنگاوری، خواه باراندن باران باشد یا ماهیگیری و یا هر چیز دیگر. افسانه، برای مراحل مختلف ساختن یک سرا، برای تبیین محرّمات جنسی گوناگون و غیره، پیشینه معتبر ارائه می‌کند». ناخدایی که اینک به سفر دریایی می‌رود در واقع تجسمی است از پهلوانی افسانه‌ای به نام آئوری (Aori)، با جامه‌ای بر تن شبیه جامه‌ای که مطابق افسانه آئوری پوشیده بود، با روی سیاه کرده و طره‌ای از موی بر سرش درست به همان گونه که آئوری از زلف محبوبش ایویری (Iviri) چیده بود. ناخدای جوان بر سکویی به رقص و پایکوبی می‌پردازد و بازوانش را می‌گشاید مانند بال‌های آئوری... مردی حکایت می‌کرد که او هنگامی که با تیر و کمان به شکار ماهی می‌رود، وانمود می‌کند که پهلوان اساطیری کیواویا (Kivavia) است.<sup>(۷۰)</sup> باید به یاد داشت که او از پهلوان باستانی یاری نمی‌خواهد، بلکه خود را با او یکی می‌انگارد.

نظیر این نمادپردازی‌های مربوط به پیشینه افسانه‌ای کارها و رفتارهای آدمی را در فرهنگ‌های بدوی دیگر نیز مشاهده می‌کنیم. درباره سرخپوستان کاروک (Karuk) در ایالت کالیفرنیا، محقق آمریکایی هرینگتون (J.P. Harrington) چنین می‌نویسد: «هر کاری که افراد قبیله کاروک انجام می‌دادند نوعی دوباره کاری بود، چون بر آن بودند که نمونه و سرمشق آن را (Ikkxareyav) در زمان‌های بسیار قدیمی معین کرده‌اند و آنان مردمی بوده‌اند که پیش از آمدن سرخپوستان در آمریکا ساکن بوده‌اند. کاروک‌های کنونی، مردد در ارائه معادلی دقیق برای کلمه یاد شده، الفاظی نظیر «شهزادگان»، «سروران» و «فرشتگان» را

برای ترجمه آن پیشنهاد می‌کنند و معتقدند که آنان فقط مدت کوتاهی با کروک‌ها ماندند تا آداب و رسوم قبیله را که اینک در میان آنان رایج است بدان‌ها بیاموزند و در هر موردی می‌گفتند: «آدمیان باید چنین کنند». کردار و گفتار آنان هنوز هم در افسون‌ها و نیرنگ‌های جادویی قبیله تکرار و بازگو می‌شود<sup>(۷۱)</sup>.

شیوه غریب هدیه بخشی آیینی پوتلاج<sup>۱</sup> که در بخش شمال غربی آمریکا بین سرخپوستان رایج بود و مارسل ماوس (M. Mauss) درباره آن تحقیقی درخور توجه انجام داده است<sup>(۷۲)</sup>، صرفاً تقلیدی بوده از رسمی که در دوران اساطیری توسط نیاکان بنیاد نهاده شده بود. مثال‌های فراوان دیگری را نیز در این زمینه می‌توان ذکر کرد.

## اساطیر و تاریخ

گواهی‌های یاد شده در این فصل، جملگی پنداشت واحد و یکسانی را درباره هستی‌شناسی «بدوی» نشان می‌دهند: یک چیز یا یک کردار فقط تا آن غایت راستین و واقعی می‌گردد که نمونه‌ای ازلی را تکرار یا تقلید می‌کند. بدین ترتیب تنها از راه تکرار و یا مشارکت و هنبازی است که «واقعیت» به دست می‌آید. هرچیزی که فاقد الگوی مثالی است، «بی‌معنی» است، یعنی «واقعیت» ندارد. انگار گرایشی در انسان نهفته است که او را به پیروی از الگوها و نمونه‌های آغازین وادار می‌کند. چنین گرایشی از نظر ما ممکن است واقعاً شگفت بنماید که در فرهنگ‌های کهن، انسان تنها هنگامی خود را واقعی می‌بیند که از خود بودن باز می‌ایستد (البته از دیدگاه نگرنده امروزی) و به تقلید یا تکرار اعمال «کس دیگری» تن در می‌دهد. به سخن دیگر او فقط هنگامی خود را «راستین» و «به راستی خویشتن» می‌انگارد که از خویشتن خود بیگانه می‌شود. پس شاید بتوان گفت که این هستی‌شناسی «بدوی» ساخت و دیسمان افلاطونی دارد و افلاطون را از این دیدگاه می‌توان برجسته‌ترین فیلسوف نماینده روحیات و طرز تفکر بدوی به شمار آورد.

۱. Potlatch «هدیه‌ای که باید باز پس گردانده شود» نام جشنی است که در میان سرخپوستان کرانه‌های شمالی اقیانوس آرام به ویژه در نزد کواکیوت (Kwakiut) رایج بود و به هنگام زمستان برگزار می‌شد و به مهمانان هدیه‌ها می‌بخشیدند و مردم دارا به نشانه سخاوت و فتوت به از بین بردن دارایی خویش می‌پرداختند و البته مهمانان نیز ناچار بودند که هدیه‌های دریافتی را به‌طور مضاعف برگردانند به ترتیبی که این شیوه دادن و ستدن سرانجام به ورشکستگی افراد منجر می‌شد. م.

که توانست به هنجارهای زندگی و رفتار انسان کهن اعتبار و ارزش فلسفی بخشد. بدیهی است که این مسأله از اصالت نبوغ فلسفی افلاطون چیزی نمی‌کاهد، چون سزاواری عظیم او به آفرین و ستایش ما به خاطر کوششی است که این حکیم یونانی برای تبیین و توجیه نظری این برداشت کهن بشری به عمل آورد، آن هم به شیوه دیالکتیکی که شرایط فرهنگی زمانه‌اش در اختیار او نهاده بود.

اما آنچه در این جا مورد توجه ماست این جنبه از فلسفه افلاطونی نیست، بلکه عبارت است از هستی‌شناسی پیشینیان؛ و باید یادآوری کرد که حتی تشخیص دیسمان افلاطونی‌وار هستی‌شناسی مذکور کمک چندانی به ما نمی‌کند. اما نکته دیگری که به همان اندازه اهمیت دارد، نتیجه دومی است که از تحلیل مطالب یاد شده در صفحات پیشین به دست می‌آوریم و آن عبارت است از: بر انداختن زمان به وسیله تقلید از نمونه‌های ازلی و تکرار کردارهای مثالی. به عنوان مثال هر قربانی که اینک مردمان می‌گزرانند نه تنها بعینه قربانی نخستین را که «در اصل»، در آغاز زمان، توسط ایزدی برگزار شده بازسازی می‌کند، بلکه از لحاظ زمانی نیز درست در همان زمان آغازین اساطیری اجرا می‌شود، به عبارت دیگر قربانی اولیه را تکرار می‌کند و با آن هم‌هنگام می‌گردد. همه قربانی‌ها در همان لحظه اساطیری آغازین برگزار می‌شوند، یعنی در اثر نیروی شگرف و مرموز نهفته در آیین عبادی، زمان گذرا و همراه با آن مدت و استمرار، متوقف شده به حالت تعلیق در می‌آیند و این اصل در مورد همه تکرارات، یعنی در مورد همه تقلیدهایی که از نمونه‌های ازلی به عمل می‌آیند، صدق می‌کند. از طریق چنین تقلیدی آدمی به دوران اسطوره‌ای که، ضمن آن نمونه‌های نخستین برای اولین بار پیدا شدند، فرا افکنده می‌شود. با توجه به نکات مزبور به شناسایی جنبه دیگری از هستی‌شناسی پیشینیان دست می‌یابیم: به میزانی که کاری و یا چیزی از طریق تکرار اعمال مثالی واقعی کسب می‌کند – و فقط از این طریق است که به واقعیت می‌رسد – به همان میزان، واژگونی زمان، مدت و «تاریخ» نیز صورت می‌پذیرد و بدین ترتیب کسی که اعمال مثالی را دوباره انجام می‌دهد از محدوده زمان سپنجی فراتر رفته خود را دوباره در دوران اسطوره‌ای، که فعل نمونه نخست بار ضمن آن انجام شده، باز می‌یابد.

بدیهی است که واژگونی زمان گذران و انتقال شخص به زمان اساطیری جز در مواقع حساس و مهم، یعنی در مواقعی که شخص به راستی با خود خویش است، انجام نمی‌گیرد: به هنگام برگزاری آیین‌های دینی و یا انجام دادن کارهای خطر (مانند تغذیه، زاد و ولد، برگزاری مراسم و مناسک، شکار، کارزار و کار). بقیه اوقات زندگی آدم در

زمان سپنجی می‌گذرد که معنایی ندارد و در حالت «شدن» است. متون برهمنی هند باستان اختلاف و ناهمگونی این دو زمان یعنی زمان مقدس و زمان گذرا و نیز ناهمگونی دو نوع از هستی یعنی هستی خدایان که با «بی‌مرگی» قرین است و هستی مردمان را که با «مرگ» قرین است، به خوبی نشان می‌دهند. برگزارنده آیین به میزانی که مراسم قربانی نمونه آغازین را تکرار می‌کند، در بحبوحه اجرای مراسم، جهان ناسوتی میرندگان را ترک کرده به جهان بغائه جاودانان در می‌آید. از زبان چنین کسی است که در شرح این واقعه آمده: «من به آسمان رسیده‌ام و به ایزدان. اینک من جاودانه‌ام»<sup>(۷۲)</sup>. اگر چنین شخصی هم اینک به‌طور ناگهانی به جهان ناسوتی، که در حین اجرای مراسم، ترکش کرده بود، هبوط کند، بی‌درنگ می‌میرد. از این رو لازم است که مراسم مختلف قدس پیرایی، برگزار شود تا برگزارنده آیین دوباره در جریان زمان گذرا قرار گیرد. این حکم در موارد دیگر، از جمله مثلاً وصلت آیینی، نیز به وقوع می‌پیوندد، فرد از زیستن در زمان گذرای بی‌معنی باز می‌ایستد، زیرا نمونه‌ای بغائه را تقلید می‌کند، چنان که از زبان چنین شخصی نقل شده است که «من آسمانم، تو زمین». ماهیگیر ملانزیایی هنگامی که به سفر دریایی می‌رود، برگشته پهلوان افسانه‌ای آثوری می‌گردد و به زمان اساطیری منتقل می‌شود، به زمانی که سفر مثالی نخست بار انجام پذیرفت. همچنان که نمادپردازی «مرکز»، مکان ناسوتی را برانداخته معبد، کاخ یا هر سرای دیگری را به همان نقطه مرکزی حریم اساطیری فرا می‌افکند، به همان ترتیب هر کار معتبری نیز که انسان کهن انجام می‌دهد، (یعنی هر تکراری از رفتارهای مثالی) مدت و استمرار را متوقف کرده، زمان سپنجی را واژگون می‌سازد و با زمان اساطیری هم‌نگامش می‌کند.

تعلیق زمان گذرا یکی از عمیق‌ترین نیازهای انسان ابتدایی را بر می‌آورد و این نکته‌ای است که ما در فصل بعد، هنگام گفتگو درباره برخی از پندارهای مربوط به باززایی زمان و نمادپردازی «سال نو»، فرصتی خواهیم داشت تا درباره‌اش بیشتر بحث کنیم. آنگاه معنی و اهمیت این نیاز را درک خواهیم کرد و خواهیم دید که انسان فرهنگ‌های باستانی به زحمت می‌تواند «تاریخ» را برتابد و می‌کوشد که آن را هر چند گاه یک بار براندازد. آنگاه مطالبی که در این فصل بررسی‌شان کردیم معنای دیگری به خود خواهند گرفت. اما پیش از پرداختن به مسأله باززایی زمان بهتر است که مکانیسم انتقال انسان به حیطه نمودجات اولیه را که از طریق تکرار افعال مثالی انجام می‌گیرد، از دیدگاه دیگری بنگریم. در این مورد مطلب مشخصی را بررسی خواهیم کرد و آن این که حافظه گروهی مردم یاد یک واقعه تاریخی را تا چه حد می‌تواند حفظ کند. چنان که قبلاً دیدیم، یک

جنگجو، هر که باشد، از یک «پهلوان» تقلید می‌کند و می‌کوشد، تا آن جاکه ممکن است، خود را بدین اسوه افسانه‌ای نزدیکتر سازد. اینک باید ببینیم که ذهن مردم از یک شخصیت کاملاً شناخته شده و مشهور چه چیزی را در خاطر نگاه می‌دارد. با مطالعه موضوع از این دیدگاه خاص، گامی فراتر خواهیم رفت، چون در این مورد مشخص با جامعه‌ای سر و کار خواهیم داشت که در عین «عوامانه» بودن نمی‌توان آن را «بدوی» نامید.

با ذکر فقط یک نمونه، به افسانه معروفی اشاره می‌کنیم که ضمن آن داستان نبرد پهلوان با اژدهایی سترگ و اغلب سه سر، که گاه هیولایی دریایی جایگزین آن می‌شود، بازگو شده است (ایزد ایندره، هرقل و دیگران و نیز مردوک). در جاهایی که افسانه یاد شده هنوز به صورت کمابیش زنده سایر بوده، شاهان بزرگ خود را به چشم مقلدان پهلوان اژدهاکش می‌نگریستند. داریوش خود را فریدون دیگری می‌انگاشت که در افسانه‌های ایرانی اژدهای سه سری را کشته است.<sup>۱</sup> برای داریوش - یعنی به وسیله او - تاریخ از نو آفریده شده بود، چون از نظر او تاریخ در حقیقت عبارت بود از احیای مجدد و تحقق دوباره یک ماجرای حماسی کهن. از سوی دیگر فراعنه مصر نیز دشمنان خود را «سگ و گرگ و ابنای فساد» خوانده‌اند. در کتاب آپوفیس (Apōphis)، دشمنانی که فرعون به جنگشان شتافته با اژدهای افسانه‌ای آپوفیس<sup>۲</sup> یکی انگاشته شده‌اند، در حالی که خود فرعون به ایزد اژدر - اوژن «رئه» (Re) همانند شده است.<sup>(۷۴)</sup>

نظیر این جریان تبدیل تاریخ به اسطوره را - البته از دیدگاهی دیگر - در رؤیاها و مکاشفه‌های شعرای عبری نیز مشاهده می‌کنیم. بنی اسرائیل برای این که بتوانند «تاریخ را بر تابند» یعنی شکست‌های نظامی و خواری‌های سیاسی خود را تحمل کنند، وقایع تاریخی زمانه خود را با، توسل به افسانه بسیار کهن بندهشنی - حماسی، تأویل و گزارش می‌کردند، افسانه‌ای که در عین تصدیق چیرگی گذران اژدها، شکست و نابودی نهایی او را به دست شاه - بوختار، یعنی مسیحی که یهود چشم به راه ظهور او هستند، نوید می‌داد. از این رو در تخیل شعرا و انبیاء یهود، شاهان مشرک بیگانه با خصوصیات اژدها تصویر شده‌اند<sup>۳</sup>، چنان که قیصر روم، پمپی، در سرودهای سلیمان (سرود دهم، بند ۲۹)

۱. معلوم نیست که تأویل نگارنده کتاب در این مورد بر مبنای چه روایتی استوار است. م.

۲. Apōphis نام اژدهای افسانه‌ای در روایات مصر باستان که به احتمال زیاد مظهر تاریکی بود که هر شب به دست ایزد خورشید - چهر Re کشته می‌شد. م.

۳. فصل نهم، بندهای ۱۹-۲۰ از Fragment Zadochite «قطعه بازمانده از یکی از صدیقین» که نام یکی از

و بخت النصر در صحیفه جرمیاء نبی (باب هفتم، بند ۳) آن گونه توصیف شده‌اند و در کتاب «عهد عاشر»<sup>(۷۵)</sup> آمده است: مسیح ازدهایی را در زیر آب خواهد کشت (قس. سرودهای سلیمان، ۷۴ بند ۱۳).

باید به خاطر داشت که هم در مورد داریوش و فرعون و هم در مورد پردازندگان روایات یهودی مربوط به ظهور و آمدن مسیح، با «برگزیدگان»ی سر و کار داریم که تاریخ معاصر خود را بر مبنای یک اسطوره تفسیر و گزارش می‌کنند. توسط این خواص و گزینان، حوادث و رویدادهای معاصر به گونه‌ای تبیین و تأویل می‌شوند که با نمودگار بی‌زمان افسانه حماسی سازگار شوند.

از دیدگاه یک منتقد موشکاف زمانه ما، ادعای داریوش ممکن است از باب لاف‌زنی یا آوازه‌پراکنی سیاسی تلقی گردد و یا جریان دگرگونی افسانه‌ای شاهان بیگانه به دیو و اژدها در روایات عبری، ممکن است به صورت برساخته‌های ماهرانه و به زحمت پرداخته شده اقلیتی یهودی به شمار آید که تاب تحمل «واقعیت تاریخی» را نداشتند و بر آن بودند به هر نحوی که شده با پناه جستن در افسانه و رؤیا خود را تسلی بخشند. در این که چنین برداشتی خطاست، تردیدی نیست، چون به نحوه تفکر و دیسمان ذهنیت باستانی توجهی نمی‌کند، و خطا بودن این برداشت علاوه بر طرق دیگر از این جا معلوم می‌شود که ذهن عامه مردم نیز در تفسیر و گزارش خود از وقایع و افراد تاریخی عیناً همان شیوه‌ای را به کار می‌برد که پیشینیان به کار می‌بردند. افسانه اسکندر نمونه بارزی است از این جریان، ولیکن هرگاه در تبدیل سرگذشت واقعی اسکندر به افسانه، این گمان می‌رود که ماجرای مذکور منشأ ادبی دارد و داستانی است ساختگی و تصنعی، چنین اعتراضی در مورد شواهد دیگری که اینک ارائه خواهیم کرد نمی‌تواند وارد باشد. دیودونه دوگوزون<sup>۱</sup> سومین سالار بزرگ «شهبسواران یوحنا قدیس»<sup>۲</sup> در جزیره رودس، تا امروز شهرت و آوازه‌اش بدین خاطر بوده که ازدهایی را کشته است. در

→ نوشته‌های مکاشفه‌ای یهودی است که به احتمال زیاد در سده اول ق. م. نگاشته شده و نخست بار در سال ۱۹۱۰ توسط محقق آلمانی س. شلختر (S. Schlechter) چاپ و منتشر شده است. م.

1. Dieudonné de Gozon

۲. گروهی دینی و نظامی مرکب از جماعت نیکوکار و تیماردار مسیحی که در زمان جنگ‌های صلیبی در بیت المقدس تشکیل گردید و پس از فتح جزیره رودس در شرق دریای اژه به سال ۱۳۰۹ میلادی به «فرقه اسواران سن ژان رودس» معروف شدند و تا ۱۵۲۲ که سلطان سلیمان عثمانی جزیره رودس را فتح کرد بر آن جا حکومت کردند. م.

افسانه، صفات و خصوصیات سن ژرژ، از قدیسان مسیحی، که به سبب نبرد پیروزمندانه‌اش با اژدها مشهور است، بدین شخصیت تاریخی منتقل شده است. بدیهی است که در اسناد بازمانده از عصر دو گوزون کوچکترین اشاره‌ای بدین ماجرای اژدها اوژنی نیامده است و در این باره سخنی نمی‌شنویم مگر بعد از گذشت دویست سال از تاریخ زادن این پهلوان. به سخن دیگر صرفاً به علت این که دو گوزون بعد از مرگش در شمار پهلوانان در آمده بود، با یک مقوله اساطیری و یک نمودج از پیش پرداخته افسانه‌ای یکسان گشته است که با بی‌اعتنایی کامل به شاهکارهای واقعی و «تاریخی» این شخص، سرگذشتی برای او پرداخته است که افسانه‌ای است و در آن نمی‌شد که نبرد با اژدها را از قلم انداخت.<sup>(۷۶)</sup>

پترو کارامان<sup>۱</sup> در تحقیق مستند خود درباره پیدایش منظومه‌های عامیانه تاریخی، نشان داده است که از یک واقعه مشخص و کاملاً شناخته شده تاریخی، یعنی لشکرکشی ملکوش پاشای عثمانی به لهستان طی زمستان بسیار سخت سال ۱۴۹۹ میلادی، که منجر به نابودی کامل یک لشکر ترک در ناحیه مولداویا شد<sup>۲</sup>، چگونه در منظومه رومانیایی که موضوعش بازگویی حماسی این لشکرکشی بدفرجام است، تقریباً هیچ چیزی (از جنبه تاریخی آن) به جای نمانده است. رویداد تاریخی یکسره واژگون گشته به ماجرای افسانه‌ای تبدیل شده است (جنگ ملکوش پاشا با شاه زمستان و غیره).<sup>(۷۷)</sup>

این گونه «اسطوره‌ای کردن» شخصیت‌های تاریخی در سرودهای حماسی یوگسلاوی نیز به چشم می‌خورد. پهلوان اصلی حماسه یوگسلاویایی به نام مارکو کرایلیه ویچ<sup>۳</sup> کسی است که به خاطر دلیری‌هایش در نیمه دوم سده چهاردهم میلادی پرآوازه شد. در وجود تاریخی او هیچ تردیدی وجود ندارد و حتی تاریخ مرگ او نیز معلوم است (۱۳۹۴ میلادی). اما شخصیت تاریخی این پهلوان، به محض این که در ذهن و خاطره جمعی وارد می‌گردد، فرو می‌پاشد و این بار سرگذشتش مطابق با هنجارهای افسانه‌ای ساخته و پرداخته می‌شود. مطابق این افسانه مادر پهلوان یکی از پریان (Vila) بوده است، درست مانند پهلوانان یونانی که از پریان و حوریان دریایی زاده شده‌اند. زن او نیز از پریان است و پهلوان با نیرنگ او را به دست می‌آورد و با احتیاط تمام بال‌هایش (جلدش) را

1. Petru Caraman

۲. Moldavia. شرح این حادثه و لشکرکشی زمستانی در کتاب تاریخ Leunclavius و سایر منابع لهستانی آمده است. م.

3. Marko Kralyevic

پنهان می‌کند تا مبادا آنها را یافته، پرواز کرده، او را ترک کند (چنان که مطابق برخی روایات بعد از زاده شدن نخستین فرزند آن دو چنین نیز می‌شود<sup>(۷۸)</sup>). پهلوان مزبور مطابق یک نمونه اساطیری کهن، مانند ایندره، فریدون، هرقل و پهلوانان دیگر، با اژدهایی سه‌سر در آویخته و آن را می‌کشد<sup>(۷۹)</sup> و باز مطابق با الگوی اسطوره‌ای دیگر یعنی بن‌مایه «دو برادر دشمن»، با برادرش آندریا جنگیده او را از پای در می‌آورد. اشتباهات تاریخی و جا به جایی حوادث از نظر زمانی در روایات حماسی مربوط به مارکو، مانند دیگر منظومه‌های حماسی کهن، فراوان به چشم می‌خورد. پهلوان یادشده در سال ۱۳۹۴ مرده ولیکن در افسانه او را گاهی دوست و گاه دشمن و رقیب پهلوان دیگری به نام یان هونیاید<sup>۱</sup> معرفی کرده‌اند که بیش از یکصد و پنجاه سال بعد از او می‌زیست و خود را در جنگ‌هایی که در حدود ۱۴۵۰ میلادی با ترک‌ها کرد مشهور ساخت.

شایان توجه است که تاریخ نسخ خطی منظومه‌هایی که این دو پهلوان را معاصر یکدیگر قلمداد می‌کنند به سده هفدم میلادی می‌رسد، یعنی حدود ۲۰۰ سال بعد از تاریخ مرگ هونیاید. در اشعار حماسی متأخری که در یوگسلاوی سروده شده‌اند، خطاهای تاریخی کمتر به چشم می‌خورد.<sup>(۸۰)</sup> شخصیت‌های مذکور در این حماسه‌های جدید، هنوز فرصت کافی نداشته‌اند که به پهلوانان افسانه‌ای بدل شوند.

در حماسه یوگسلاویایی یلان دیگری نیز به همین شیوه از اعتبار اساطیری برخوردار گشته بر آوازه و شکوهمشان افزوده شده است. پهلوانانی مانند ووکاشین (Vukashin) و نوواک (Novak) با «پری»‌ها ازدواج می‌کنند. پهلوان دیگری به نام ووک (Vuk) (شاه - اژدر) با اژدهای سهمگینی که کنامش در کوه یاسترباک (Jasterbac) بود می‌جنگد و می‌تواند خود را به هیأت اژدها در بیاورد. ووک که بین سال‌های ۱۴۷۱ و ۱۴۸۵ میلادی در ایالت سیرمیا (Syrmia) حکمرانی می‌کرده در افسانه به یاری پهلوانانی (نظیر لازار و میلیچا (Lazar, Milica) می‌شتابد که یکصد سال پیش از او می‌زیسته‌اند. در اشعار رزمی که موضوع اصلیشان جنگ اول کوزوو<sup>۲</sup> (در سال ۱۳۸۹ میلادی) است، اشخاصی شرکت می‌کنند که چندین سال پیش از بروز این جنگ دار فانی را ترک گفته‌اند (مانند ووکاشین)

1. John Hunyaid

۲. جنگ اول کوزوو (Kosovo) در سال ۱۳۸۱ اتفاق افتاد که ضمن آن شاهزاده دلیر صربی به نام لازار به دست سپاهیان عثمانی کشته شد. م.

و نیز اشخاصی که یکصد سال بعد از پایان آن به دنیا آمدند (مانند ارچگ استیپان<sup>۱</sup>). علاوه بر این، در اشعار حماسی یادشده، پریان نیز (که ویلا (Vila) نامیده می شوند<sup>۲</sup>) در کنار آدمیان ظاهر می شوند. آنان پهلوانان زخمی را شفا می دهند، گاه بعد از مرگ دوباره زنده شان می کنند، از آینده و سرنوشت یلان خبر می دهند و از پیش، آنها را از خطرهای بزرگ آگاه می سازند، درست به همان گونه که در اساطیر نیز بغ بانوان پهلوانان را یاری می دهند. آزمایش های سخت پهلوانانه نیز در این روایات از قلم نیفتاده مانند گذراندن تیر از سیبی، پریدن از روی چندین اسب و شناختن دختری در میان گروهی از ریدکان که همه جامه یکسان پوشیده اند و از این قبیل.

برخی از بهادران «داستان های» حماسی روسی<sup>۳</sup> به احتمال زیاد پیشینه تاریخی دارند. نام گروهی از پهلوانان منظومه کیف در کتب تواریخ ایام ذکر شده، لیکن تاریخی بودن آنها به همین جا ختم می شود. ما حتی نمی توانیم تحقیقاً تعیین کنیم شاهزاده ولادیمیر، که کانون اصلی منظومه کیف شمرده می شود، همان ولادیمیر اول است که در سال ۱۰۱۵ میلادی وفات یافته و یا ولادیمیر دوم که از ۱۱۱۳ تا ۱۱۲۵ سلطنت می کرده است. و اما در مورد بهادران بزرگ این داستان ها مانند سویاتوگور (Svyatogor)، میکولا (Mikula) و ولگا (Volgo)، باید یادآوری کرد که جنبه های تاریخی بازمانده در پشت این شخصیت ها و ماجراهای آنان تقریباً معادل است با هیچ. پایان کار آنها بدان گونه است که نمی توان آنان را از پهلوانان اساطیر و قصه های عامیانه باز شناخت. آوازه بلند یکی از پهلوانان نامدار منظومه کیف به نام دوبرینیا نیکیتیچ<sup>۴</sup> که در داستان گاه از او به عنوان خواهرزاده ولادیمیر یاد شده، به علت ماجرای است که کاملاً جنبه افسانه ای دارد: او ازدهایی دوازده سر را می کشد. یکی دیگر از بهادران داستان به نام سن میشل پوتوکایی

#### 1. Erceg Stjepan

۲. Vila (گونه های دیگر این نام Veela و Wili است) در سنت های افسانه ای و حماسی صربی و یوگسلاویایی به گروهی از پریان گفته می شود که با دریا و رودخانه و ارواح مردگان سر و کار دارند و گاه یار و گاه دشمن و بدخواه مردمان و پهلوانان هستند. م.

۳. واژه روسی bylina «سرود حماسی عامیانه» در اصل احتمالاً «آنچه روی داده، واقعه» معنی می دهد. در برابر این اصطلاح، مینورسکی در مقاله خود در «هزاره فردوسی» واژه فارسی «داستان» را پیشنهاد کرده است و جالب است که هر یک از پهلوانان حماسه های روسی bogatyr (اوکراینی bohатыr) نامیده شده اند که از لغت ترکی قدیم baghatyr گرفته شده و همان است که در فارسی به صورت «بهادر» در آمده است. م.

#### 4. Dobrynya Nikitich

اژدهایی را می‌کشد که در شرف او باریدن دختری است که به عنوان قربانی تقدیمش کرده‌اند.

در مواردی که ذکر شد با نوعی تبدیل و دگرگونی شخصیت‌های تاریخی به پهلوانان اساطیری سر و کار داریم. اشاره ما تنها به عناصر فوق طبیعی نیست که از آنها برای افزایش و تقویت جنبه افسانه‌ای سرگذشت این پهلوانان استفاده شده است؛ چنان که مثلاً ولگا، از بهادران منظومه کیف، مانند یک شمن و یا یکی از اشخاص افسانه‌های کهن، گاه خود را به صورت مرغ یا گرگ در می‌آورد و یا پهلوانی دیگر به نام اگوری (Egori) با پای سیمین، بازوی زرین و سر آراسته به مروارید از مادر می‌زاید و یا ایلای اهل موروم<sup>۱</sup> به دیوی در افسانه‌های عامیانه شبیه است و لاف می‌زند که می‌تواند آسمان و زمین را به هم بدوزد. علاوه بر این‌ها مسئله دیگری نیز در این جا مطرح است و آن این که جریان مزبور، یعنی اسطوره‌ای کردن افراد تاریخی، که در اثر آن شخصیت‌های تاریخی در منظومه‌های حماسی به پهلوانان مبدل می‌شوند، مطابق با الگو و نمونه‌ای از پیش پرداخته انجام می‌پذیرد. این پهلوانان از روی تصویر و «نگاره» پهلوانان اساطیری کهن ساخته و پرداخته می‌شوند: همه آنان از لحاظ تولد و رجاوندشان شبیه یکدیگرند، همچنان که، هم در حماسه هندی مهاباراتا و هم در اشعار هومر، بیشتر یلان فرزند یکی از ایزدان‌اند، حداقل یکی از والدین این پهلوانان نیز چهری بغانه دارد، و بیشتر آنان، همانند شخصیت‌های افسانه‌ای حماسه‌های تاتاری و پولینزی، یا عروجی به آسمان دارند و یا هبوطی به مفاک دوزخ.

باز تکرار می‌کنیم که در این جا جنبه تاریخی قهرمانان حماسی مورد تردید نیست. اما باید دانست که جنبه تاریخی آنان در روند فرساینده «اسطوره‌ای شدن» چندان دوام نمی‌آورد. رویداد تاریخی به خودی خود، هر چند مهم نیز که باشد، در خاطره عامه نمی‌ماند و یادآوری آن نیز سبب پیدایش الهامات شاعرانه نمی‌شود، جز مواقعی که یک واقعه تاریخی مشخص با نمونه‌ای اساطیری کاملاً شباهت پیدا می‌کند. در داستان حماسی روسی که موضوعش حوادث مربوط به حمله ناپلئون به روسیه است، نقش تزار الکساندر اول در رأس سپاهیان روس فراموش شده، نام و اهمیت دهکده بورودینو<sup>۲</sup> فراموش شده، تنها چیزی که به یاد مانده عبارت است از شخصیت کوتوزوف به صورت

1. Ilya de Murom

۲. Borodino نام دهکده‌ای در حوالی مسکو که نبرد خونین معروف به مسکوا در آن جا واقع شد. م.

پهلوانی عامیانه. در سال ۱۹۱۲ افراد یک گردان صربستانی پهلوان ملی خود مارکو کرایه‌ویچ را به چشم خود دیدند که در حمله برای گشودن دژ پرلپ (Perilep)، که قرن‌ها پیش ملک اقطاعی آن پهلوان بود، پیشاپیش سواران می‌تاخت. فتحی نمایان و پهلوانانه، موقعیت مناسبی فراهم آورده که پندار عامیانه آن را گرفته و با نمونه قدیمی فیروزی‌های پهلوان حماسی مارکو، همانندش سازد، به ویژه که در این میان ملک نیاکانی پهلوان نامدار نیز در معرض خطر بوده است.

«افسانه، نخستین نه بلکه آخرین مرحله از تحول و دگرگونی شخصیت یک پهلوان است»<sup>(۸۱)</sup> و این نظریه چندان تازه‌ای نیست، بلکه فقط استنتاجی را که چندین محقق دیگر (کارامان و دیگران) قبلاً بدان رسیده بودند مورد تأیید قرار می‌دهد و آن این که یاد یک واقعه تاریخی و یا یک شخص «حقیقی»، حداکثر بیش از دو یا سه قرن در حافظه جمعی مردمان باقی نمی‌ماند. چون برای حافظه جمعی دشوار است که حوادث فردی و سرگذشت اشخاص «حقیقی» را به یاد بسپارد. حافظه جمعی نحوه کارکردش به گونه دیگری است و با مسایل و مبانی دیگری سر و کار دارد: مقولات کلی به جای حوادث جزئی، نمونه‌های ازلی به جای اشخاص تاریخی. در حافظه جمعی مردم، شخصیت تاریخی با نمونه و الگوی اساطیری خود (پهلوان و غیره) یکی می‌شود، در حالی که واقعه تاریخی نیز به مقوله کردارهای اساطیری (جنگ با اژدها، برادران دشمن و غیره) می‌پیوندد. هرگاه برخی از منظومه‌های تاریخی آنچه را که به اصطلاح «حقیقت تاریخی» نامیده می‌شود حفظ کرده‌اند، باید دانست که این حقیقت تاریخی هرگز به اشخاص و رویدادهای مشخص و معین ربطی ندارد، بلکه فقط نهادهای اجتماعی، آداب و رسوم و چشم‌اندازهای جغرافیایی را در بر می‌گیرد. چنان که، به عنوان مثال، حماسه‌های صربی با دقت فراوان زندگی مردم در سرحدات اطیش و امپراطوری عثمانی و نواحی مرزی آن دولت و دولت ونیز را در سال‌های پیش از معاهده معروف کارلویچ ترسیم می‌کنند.<sup>(۸۲)</sup> اما باید دانست که این «حقایق تاریخی» به اشخاص و حوادث ربطی ندارد، بلکه فقط گونه‌های سنتی زندگی اجتماعی و سیاسی را، که گردش و «تحول» شان از تغییر و «تحول» افراد کندتر است، در بر می‌گیرد.

حافظه جمعی نهادهای ناتاریخی دارد. این سخن نه به منشأ عامیانه فلکور اشاره‌ای دارد و نه به مسأله «ابداع دسته جمعی» منظومه‌های حماسی. مورکو، چادویک و دیگر محققان، نقش بسیار مهم سرایندگان هنرآفرین و اهمیت قریحه خلاق آنان را در آفرینش و تکامل اشعار حماسی به روشنی ثابت کرده‌اند. ما نمی‌خواهیم چیزی بر آن بیافزاییم

جز این که، فارغ از مسایل مربوط به مضامین و مایه‌های فلکوری و کمی یا زیادی قریحهٔ سرایندگان اشعار حماسی، خاطرهٔ حوادث تاریخی با گذشت دو یا سه قرن تغییر پیدا کرده دچار دگرگونی می‌شود به ترتیبی که بتواند در چهارچوب ذهنیات و نمودگارهای باستانی در آید، ذهنیاتی که نمی‌تواند امور جزئی و فردی را بپذیرد، و تنها چیزهایی را به‌خاطر می‌سپارد که مثالی و نمونه‌وار هستند. این دگرگونی و تحویل وقایع به مقولات و افراد به نمونه‌های آغازین، توسط شعور باطن قشرهای عامهٔ جامعه، که تا این اواخر در اروپا ادامه داشت، فراگردی است که مطابق با مبانی هستی‌شناسی کهن انجام می‌پذیرد. شاید بتوان گفت که حافظهٔ عامه به شخصیت‌های تاریخی دوران‌های جدید، معنی و اعتباری می‌بخشد که بایستهٔ آنهاست، یعنی فرد تاریخی را به صورت پهلوانی در می‌آورد که نمونه‌های ازلی را تقلید و افعال مثالی را تکرار می‌کند، معنی و اعتباری که مردم جوامع باستانی همواره از آن آگاه بوده‌اند و هنوز هم هستند (چنان که مثال‌های یاد شده در این فصل نشان می‌دهد)؛ ولیکن اشخاص تاریخی و افرادی نظیر دیودونه دو گوزن یا مارکو کرایه‌ویچ آن را به بوتۀ فراموشی سپرده‌اند.

گاهی به ندرت چنان پیش می‌آید که محقق با یک مورد از تبدیل زنده و عملی رویدادی واقعی به اسطوره برخورد می‌کند. اندکی پیش از جنگ بین‌المللی اخیر، پژوهندهٔ فرهنگ عامهٔ رومانیایی، کنستانتین برالیو (Constantin Brailoiu)، موفق شد در دهکده‌ای در ایالت مارامورس<sup>۱</sup> ترانهٔ عامیانهٔ بسیار زیبایی را ضبط کند. موضوع ترانه داستان غم‌انگیز یک عشق است. مرد جوانی که نامزد داشت فریفته یکی از پریان کوهستانی شده بود. چند روز پیش از عروسی جوان، پری مذکور از روی رشک او را از بالای پرتگاهی به زیر می‌افکند. فردای آن روز شبانان جسد جوان را، در حالی که کلاش از شاخهٔ درختی آویزان بود، پیدا کرده به دهکده می‌آورند. نامزد مرد جوان به پیشواز آنان می‌شتابد و چون درمی‌یابد که محبوبش مرده است به مویشگری پرداخته شروع به خواندن آوازی می‌کند از آن سان که به هنگام خاک سپاری بر سرگور می‌خوانند، آوازی پر از اشارات اساطیری و سرودی سرشار از زیبایی سادهٔ روستایی. موضوع ترانهٔ عامیانهٔ یاد شده چنین است که بدان اشاره کردیم. به هنگام جمع‌آوری گونه‌های دیگر این روایت، پژوهشگر رومانیایی بر آن شد که دربارهٔ زمان وقوع این

۱. Maramures نام ناحیه‌ای است در مجاورت ترانسیلوانیا در نزدیکی مرز مجارستان و رومانی که قبلاً به مجارستان تعلق داشته ولی از سال ۱۹۱۸ به بعد از آن رومانی شد. م.

ماجرای غم‌انگیز اطلاعاتی کسب کند. پاسخ مردم این بود که این یک داستان بسیار قدیمی است و در «زمان‌های خیلی پیش» اتفاق افتاده است. با این همه در اثر تحقیقات بعدی معلوم شد که حادثه مذکور چندان هم قدیمی نیست و حدود چهل سال پیش روی داده است. محقق نامبرده سرانجام اطلاع پیدا کرد که حتی زن قهرمان این داستان هنوز هم زنده است؛ از این رو به دیدن او شتافت و داستان را از زبان او شنود. ماجرا حادثه‌ای غم‌انگیز ولیکن از نوع کاملاً عادی و پیش پا افتاده بود. بنا به روایت زن، شبی نامزد او پایش لغزیده از بالای پرتگاهی به زیر افتاده بود. پس از سقوط جا به جا هم نمرده بود. شبانانی که در کوه بودند صدای فریادش را شنیده و به ده حملش کرده بودند و بعداً در آن جا مرده بود. دختر جوان همراه با زنان دهاتی دیگر به شیوه معمول در مرگ نامزدش مویشگری کرده بود، بی هیچ اشاره‌ای به پری کوهستان.

بدین ترتیب، علی‌رغم حضور گواه اصلی، گذشت چندین سال کافی بوده که حادثه را از تمامی حقیقت تاریخی‌اش برهنه کند و به یک ماجرای افسانه‌ای مبدل سازد: پری رشکناک، قتل مرد جوان، پیدا شدن جسد مرده، مویشگری نامزد جوان با انبوهی از اشارات افسانه‌ای و الی آخر. تقریباً همه اهل دهکده با واقعه حقیقی و تاریخی معاصر بوده‌اند ولی این واقعیت آنچنان که بوده نمی‌توانسته آنان را خشنود کند. مرگ غم‌انگیز مردی جوان در شب عروسی‌اش با مرگ ساده‌ای که در اثر تصادف و اتفاق روی می‌دهد، زمین تا آسمان فرق دارد. واقعه مذکور معنای رازناکی داشته که تنها از راه پیوستن به مقوله افسانه و یکی شدن با آن می‌توانست آشکار شود. اسطوره‌ای کردن حادثه تنها در پرداختن ترانه و منظومه‌ای شاعرانه درباره آن متوقف و خلاصه نشده بود. مردم دهکده، ضمن گفتگوهای روزمره و معمولی‌شان درباره مرد جوان نیز، داستان پری پررشک را بازگو می‌کردند. هنگامی که محقق مذکور خواسته بود توجه روستاییان را به روایت راستین ماجرا جلب کند، به سادگی پاسخش داده بودند که پیرزن دچار فراموشی شده و اندوه جانگداز مرگ نامزد جوانش عقل او را تقریباً زایل کرده است. این افسانه بود که حقیقت را بازگو می‌کرد، داستان راستین اینک دیگر دروغی بیش نبود. آیا به راستی هم افسانه حقیقی‌تر نبود، چون به داستان واقعی معنایی ژرف‌تر و پرمایه‌تر ارزانی می‌داشت و سرنوشت اندوهبارتری را آشکار می‌ساخت؟

«سرشت تاریخ ستیزانه» حافظه عامه، ناتوانی ذهن گروهی مردم در نگهداری یادِ حوادث تاریخی و شخصیت‌های واقعی، علاوه بر آن که آنها را به نمونه‌های ازلی و اساطیری تبدیل می‌کند - یعنی که همه خصوصیات «تاریخی» و «فردی» آنها را از هم

می‌گسلد - مسایل دیگری را فرا روی ما می‌نهد که در حال حاضر ناچاریم کنارشان بنهیم. اما در این جا رواست که از خود پرسیم آیا اهمیتی که شعور انسان جوامع کهن برای نمونه‌های نخستین قایل است و ناتوانی حافظه جمعی در نگهداری خاطره هر پدیده‌ای غیر از نمونه‌های ازلی، چیزی بیش از مقاومت ذهن سنتی در برابر تاریخ را آشکار نمی‌کند؟ آیا این خلاء ذهنی و تهی - یادی، از فانی بودن شخصیت فردی بشر - آن چنان که هست - و یا حداقل از جنبه نامعتبر و غیر اصیل آن، حکایت نمی‌کند، همان شخصیت فردی که کوشش آگاهانه ذهن او در تحلیل نهایی، اصالت تاریخ و جبر ناشی از آن را بنیاد نهاده است؟ به هر حال درخور توجه است که از یکسو، حافظه عامه از به یاد سپردن جنبه‌های شخصی و عناصر تاریخی سرگذشت پهلوان سر باز می‌زند و از سوی دیگر، تجارب عالتر عرفانی نیز در آخرین مراحل سلوک، به عروجی نهایی از اعتقاد به خدای شخصی به خدای غیر شخصی اشاره دارد. همچنین آموزنده خواهد بود که از این دیدگاه، پنداشت‌های مربوط به زندگی پس از مرگ را، که در آیین‌های مختلف ساخته و پرداخته شده‌اند، مورد بررسی و سنجش قرار دهیم. استحاله شخص مرده به یکی از نیاکان معادل است با تحلیل فرد در مقوله‌ای کلی و مثالی. مطابق بسیاری از سنن (از جمله سنت‌های یونانی)، ارواح مردم عادی بعد از مرگ خاطره و حافظه خود را از دست می‌دهند، یعنی آن چه که می‌توان «فردیت تاریخی» آنها نامید، از بین می‌رود. استحاله مردگان به اشباح و غیره از یک نظر به یکی گشتن دوباره آنها با مقوله غیر شخصی نیاکان دلالت دارد. درک این نکته که در روایات یونانی فقط پهلوانان هستند که من شخصی (یعنی حافظه) خود را پس از مرگ همچنان حفظ می‌کنند آسان است. از آن جا که پهلوان در زندگی این جهانی اش بر روی زمین، جز آن چه جنبه مثالی دارد، کاری انجام نداده است، از این رو پس از مرگ نیز کارهای خود را به یاد دارد، زیرا از یک نظر این کارها در واقع اعمالی هستند غیر شخصی.

هر گاه پنداشت‌های مربوط به دگرگونی مردگان به نیاکان را کنار بنهیم و مرگ را به سان پایان «تاریخ» یک فرد بنگریم، باز طبیعی خواهد بود که خاطره بعد از مرگ این فرد، که در واقع تاریخ زندگی اوست، اندک و محدود باشد. بدین معنی که خاطره رنج‌ها، اتفاقات و تمامی چیزهای دیگری که کاملاً جنبه فردی دارند، در لحظه معینی از زندگی پس از مرگ پایان پذیرفته از یادها برود. اما در برابر این ایراد که بقای غیر شخصی در حقیقت معادل است با فنای واقعی (زیرا فقط حفظ شخصیت و خاطرات مربوط به عمر و تاریخ فردی است که می‌توان آن را بقا و ماندگاری نامید)، باید گفت که چنین ایرادی

فقط از دیدگاه «شعور تاریخی» یعنی از دیدگاه انسان متجدد کنونی اعتبار دارد، چون «شعور باستانی» برای یادهای «شخصی» هیچ ارزشی قابل نیست. تعیین این که بقایی از این لون یعنی «بقای شعور غیر شخصی» دقیقاً چه معنایی دارد مشکل است، اگرچه برخی تجارب معنوی ممکن است که ما را در دریافت این معنی کمک کنند. در شوری که مثلاً به هنگام گوش دادن به موسیقی باخ احساس می‌کنیم، در توجهی که برای حل یک مسئله ریاضی معطوف می‌داریم و در خلوص تمرکز یافته‌ای که به هنگام تأمل دربارهٔ مشکلی فلسفی بدان نیاز داریم، به راستی، در این گونه موارد چه چیز «شخصی» یا «تاریخی» وجود دارد؟ به میزانی که مرد زمانه ما اجازه می‌دهد که تحت تأثیر تاریخ قرار گیرد به همان میزان نیز احساس می‌کند که در اثر امکان وجود فقط این نوع بقای غیر شخصی، هستی فردی خود او کاهش می‌پذیرد. اما توجه و دل‌بستگی به مسایل «ناگزیر» و «نو» در تاریخ، بدعتی جدید در حیات بشری است. برعکس، انسان باستانی، چنان که بعداً خواهیم دید، با همه توانش از خود در برابر هر گونه «نوی» و هر گونه «ناگزیری» که تاریخ تحمیل می‌کند دفاع می‌کرد.

## فصل دوم

### بازآفرینی زمان

سال، نوروز، بندهشن. دورانمندی آفرینش.  
بازآفرینی مداوم زمان.



## سال، روز، بندهشن

آیین‌ها و باورهایی که در این جا زیر عنوان «باز آفرینی زمان» گردآوری کرده‌ایم دارای انواع و گونه‌های بی‌شمارند و ما این خیال را در سر نمی‌پزیم که می‌توانیم همه آنها را در نظامی هماهنگ و یگانه جای داده سامان بخشیم. به هر حال در بررسی کنونی، نه باز نمودن همه گونه‌هایی که این بازآفرینی به خود می‌گیرد، ضرورت دارد و نه تحلیل آنها از نظر تغییرات صوری و تحولات تاریخی. ما در پی آن نیستیم که بدانیم گاه‌شماری چگونه پیدا شده و یا دریابیم، که تا چه حد مقدور است، نظام واحدی آراست که بتواند همه پنداشت‌های مربوط به «سال» را، که در نزد ملل مختلف رایج است، در برگیرد. در بیشتر جوامع بدوی «سال نو» معادل است با برداشتن تحریم از مصرف محصول جدید که بدین ترتیب برای همه جماعت خوردنی و حلال و بی‌گزند اعلام می‌شود. در جاهایی که چندین نوع از غلات یا میوه‌ها کشت می‌شود، که هر کدام در موسم متفاوتی می‌رسد، با چندین جشن «نوروز» رو به رو می‌شویم<sup>(۱)</sup> و این بدان معنی است که تقسیمات زمان را آیین‌هایی تعیین می‌کنند که احیاء ذخایر خوراکی مردم به برگزاری آنها بستگی دارد، یعنی در واقع آیین‌هایی که پایش زندگی کل جامعه را تضمین می‌کنند. (از این نکته نمی‌توان و نباید چنین نتیجه گرفت که آیین‌های یاد شده صرفاً بازتاب‌هایی هستند از زندگی اقتصادی و اجتماعی. در جوامع سنتی «اقتصادی» و «اجتماعی» مفاهیمی هستند یک سره متفاوت با آنچه که امروزه فرنگی متجددی از آنها برداشت می‌کند). اختیار سال خورشیدی به عنوان واحدی از زمان منشأ مصری دارد. بیشتر جوامع متمدن دیگر (از جمله خود مصر تا دوران معینی) سالی داشته‌اند که هم‌هنگام هم قمری بوده و هم خورشیدی، مرکب از ۳۶۰ روز (دارای ۱۲ ماه سی روزه) که پنج روز بهیزک (خمسۀ مسترقه) بدان افزوده می‌شد.<sup>(۲)</sup> سرخپوستان زونی (Zuni) ماه‌ها را «گام‌های سال» و خود سال را «گذر زمان» می‌نامیدند. آغاز سال در کشورهای گوناگون، هم چنین در

زمان‌های مختلف، فرق می‌کرده است و پیوسته اصلاحاتی در گاه‌شماری به عمل می‌آوردند تا مفهوم آیینی جشن‌های گاه‌تباری را با موسم‌هایی که در اصل با آنها مطابق بوده‌اند، وفق دهند.

نه متغیر بودن «نوروز» (چنان‌که آغاز سال نو در مصر باستان مصادف بوده با نیمه ماه‌های فروردین - اردیبهشت و یا ۲۸ تیر ماه و در جاهای دیگر با ماه‌های شهریور یا مهر یا دی - آذر و غیره) و نه متغیر بودن شمار روزهایی که اقوام مختلف برای یک سال قایل بودند، هیچ یک نمی‌توانست از اهمیتی که در همه کشورها برای «پایان» دوره‌ای از زمان و «آغاز» دوره نوین دیگری قایل بودند، بکاهد. از این رو از نظر ما چندان مهم نیست که مثلاً قبیله آفریقایی یوروبا (Yoruba) سال را به دو موسم خشک و بارانی تقسیم می‌کنند و «هفته» در نزد آنها دارای ۵ روز است، در حالی که در نزد قبیله دیگری به نام باکوتو (Bakoto) هفته ۸ روز دارد و یا این که قبیله باروندی (Barundi) مطابق ماه‌های قمری به تقویم زمان پرداخته و بدین‌سان به سالی می‌رسند که تقریباً ۱۳ ماه دارد و یا این که اشانتی‌ها (Arhanti) ماه را به دو دوره ده روزه (یا نه روز و نیم) بخش می‌کنند. آنچه از نظر ما مهم است، این است که همه جا با تصویری از پایان و آغاز یک دور زمانی روبه‌رو می‌شویم که بر اساس حرکت و پویش موزون عناصر حیات و گیتی استوار است و خود بخشی از یک نظام کلان‌تری را تشکیل می‌دهد که عبارت است از نظام تطهیرات ادواری<sup>۱</sup> و احیاء و بازآفرینی متناوب زندگی. خود این نیاز به بازآفرینی ادواری به نظر ما از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. اما شواهدی که اینک به نقل آنها خواهیم پرداخت نکته بسیار مهم‌تری را آشکار خواهند کرد و آن این که بازآفرینی زمان، به ویژه در جوامع متمدن تاریخی، به گونه‌ای کمابیش روشن، نوعی «آفرینش نوین» یعنی تکرار فعل خلقت را از پیش مفروض می‌دارد. این تصور از آفرینش ادواری یعنی نوگشتن متناوب زمان، به نوبه خود مسأله واژگونی و برانداختن تاریخ را طرح می‌کند که موضوع اصلی پژوهش ما را در این رساله تشکیل می‌دهد.

خوانندگان که با مسایل مردم‌شناسی و تاریخ ادیان آشنایی دارند از اهمیت یک سلسله از مراسم خاص، که هر چند گاه یک بار برگزار می‌شوند، نیک آگاهند و ما برای سهولت بررسی، این مراسم را زیر دو عنوان اصلی تقسیم می‌کنیم:

۱- مراسم سالانه راندن دیوان و ارواح خبیثه و طرد امراض و گناهان.

۱. مانند برگزاری مراسم پالودگی‌های آیینی، روزه داشتن و اعتراف به گناهان و غیره.

۲- مراسمی که در روزهای پیش و پس از «نوروز» (آغاز سال نو) اجرا می‌شوند. سر جیمز فریزر<sup>(۳)</sup> در یکی از مجلدات کتاب معروفش به نام «شاخه زرین» که زیر عنوان «بز بلاگردان»<sup>۱</sup> دارد، به شیوه مخصوص خود، انبوهی از مطالب و داده‌های مربوط به هر دو مقوله یاد شده را گردآوری کرده است. بدیهی است که ما نمی‌توانیم همه گزارش‌هایی را که در آن کتاب آمده است در این جا بازگو کنیم. رئوس مطالب مربوط به مراسم راندن دیوان، بیماری‌ها و گناهان را، در تحلیل نهایی، می‌توان به عناصر زیر تقلیل داد: روزه داشتن، غسل، تطهیر، خاموش کردن آتش و دوباره برافروختن آن در نیمه دوم مراسم، راندن دیوان و ارواح خبیثه با صدا زدن و داد و فریاد کشیدن و نواختن بر در خانه‌ها و سپس تعقیب آنها در دهکده با به راه انداختن هیاهو و غوغا.

مراسم یاد شده ممکن بود به صورت بیرون راندن جانوری (از نوع «بز بلاگردان» در میان بنی اسرائیل) و یا مردی (از نوعی «ماموریوس ویتوریوس»<sup>۲</sup> در روم) انجام بگیرد که، به سان وسیله و ناقلی عینی، گناهان و خطاهای همه جماعت را به بیرون از محل سکونت مردم منتقل می‌کردند. همچنین اجرای رزم‌های نمایشی بین دو گروه از بازیگران، بر پایی جشن‌های دسته‌جمعی پر لهو و لعب و به راه افتادن دسته‌هایی از مردان نقابدار (که مظهر فروهرهای نیاکان، ایزدان و غیره محسوب می‌شدند) بخشی از

۱. «بز بلاگردان» در زبان فرانسوی Le bouc emissaire و در انگلیسی The Scapegoat همان است که در عبری «بز عزازیل» Azazel نامیده شده و یکی از دو بزی است که در روز عید «کفاره» (روز دهم ماه هفتم) برای طرد گناهان بنی اسرائیل برگزیده می‌شد و بعد از انتقال خطایای قوم آن را به صحرا می‌فرستادند (... و هارون بر آن دو بز قرعه اندازد، یک قرعه برای خداوند و یک قرعه برای عزازیل... و با بزی که قرعه برای عزازیل بر آن آمد به حضور خداوند حاضر شود و بر آن کفاره نماید و آن را برای عزازیل به صحرا بفرستد. (سفر لاویان، باب ۱۶، بند ۹-۱۱) چنان‌که از کتاب «عهد عتیق» بر می‌آید عزازیل نام بز نبوده، بلکه یا به عمل طرد خطایا عزازیل گفته می‌شد و یا به موجودی که بز را برای او به صحرا می‌فرستادند. احتمال فراوان می‌رود که عزازیل در اصل نام یکی از دیوان صحرا در مذاهب کهن سامی بوده باشد. م.

۲. Marmurius Veturius که از لحاظ لغوی «مارس فرتوت» معنی می‌دهد، نامی بوده که در روم قدیم به مردی اطلاق می‌شده است که روز ۱۴ ماه مارس طی مراسم ویژه‌ای از شهر بیرونش می‌کردند. این مرد، که شبیه میرنوروزی در ایران بوده، لباسی از چرم بر تن می‌کرد و مردم با به راه انداختن دسته‌ها در حالی که کهنه ایزد مارس با عصای بلند و سفید رنگی بر چرم او می‌کوفتند، در کوچه‌های شهر گردانده می‌شد و در نهایت از شهر بیرونش می‌کردند. درباره پیشینه این مراسم و این که ماموریوس ویتوریوس احتمالاً نماینده ایزد مارس بوده (که پیش از آن که خدای جنگ و فیروزی باشد، ایزد زراعت و باروری بوده است) و در عین حال جنبه بلاگردانی داشته است، بحث‌های فراوان شده. برای اطلاع بیشتر به کتاب یاد شده فریزر و نیز به کتاب «جشن‌های رومی در دوران جمهوری» نوشته فاولر، لندن ۱۸۹۰، ص ۵۰-۴۴ رجوع شود. م.

این مراسم را تشکیل می‌داده است. در بسیاری از جاها هنوز این اعتقاد رواج دارد که در ایام اجرای این گونه مراسم، ارواح مردگان به خانمان خویش باز می‌گردند و بازماندگانشان با حرمت زیاد به پذیره آنها شتافته برای چند روزی سخت گرامی‌شان می‌دارند و سپس با به راه انداختن دسته‌ها، آنها را تا مرز زمین‌های مسکونی روستا بدرقه می‌کنند و بیرونشان می‌رانند. نیز در همین هنگام است که معمولاً «آیین‌های راه و رسم آموزی» جوانان برگزار می‌گردد. (دلایل قطعی در دست داریم که در میان ژاپنی‌ها، سرخپوستان هوپی (Hopi)، برخی از اقوام هند و اروپایی و دیگران چنین بوده است). تقریباً همه جا مراسم راندن دیوان و طرد امراض و خطایا مصادف است - و یا حداقل در گذشته مصادف بوده است - با نوروز، یعنی آغاز سال نو.

طبیعی است که خیلی به ندرت اتفاق می‌افتد که همه این عناصر را در ارتباط کامل با یکدیگر در محلی واحد مشاهده کنیم. در برخی جاها مثلاً خاموش و دوباره روشن کردن آتش‌ها در حد اعلای اهمیت قرار دارد، در برخی دیگر، بیرون راندن عملی شیاطین و بیماری‌ها (با راه انداختن هیاهو و اعمال رفتارهای خشونت‌آمیز) و باز در جاهای دیگر، بیرون کردن موجودی بلاگردان در هیأت جانور و یا آدمی. اما معنی کل مراسم، نظیر معنی هر یک از اجزای سازنده آن، به حد کافی روشن است. در مواردی که زمان به واحدهای مستقل، یعنی به سال‌ها تقسیم می‌شود، نه تنها شاهد پایان گرفتن عملی دوری از زمان و آغاز شدن دوری دیگر هستیم، بلکه در عین حال بر افتادن کامل سال گذشته و زمان ماضی را نیز مشاهده می‌کنیم؛ معنی تطهیرات آیینی عبارت است از: سوزاندن و نابود ساختن گناهان و خطایای فرد و جامعه و جماعت با هم، نه یک پالایش ساده. «بازآفرینی»، چنان‌که از معنی کلمه نیز برمی‌آید<sup>۱</sup>، عبارت است از زایشی نو.

شواهدی که در فصل پیش نقل کردیم و به ویژه آنهایی که هم اینک به بررسی‌شان می‌پردازیم، آشکارا نشان می‌دهند که هدف از برگزاری این آیین‌های سالانه راندن دیوان و امراض و خطایا، در اصل کوششی بوده است برای بازگرداندن و اعاده ولو موقتی زمان اساطیری و آغازین، زمان «ناب»، زمان «اول آفرینش». هر نوروزی عبارت است از دوباره آغازیدن زمان از ابتدایش که به مثابه تکراری از بندهشن و تکوین عالم به شمار می‌آید. رزم‌های نمایشی و آیینی میان دو گروه از بازیگران، حضور فروهر نیاکان، بر پا

۱. واژه فرنگی regeneration که ما آن را بازآفرینی و باززایی ترجمه کرده‌ایم، از لاتینی genero «زاییدن» (هم ریشه با واژه ایرانی، زاییدن و غیره) مشتق است و تحت‌اللفظی «از نو زاییدن» معنی می‌دهد. م.

داشتن جشن‌های کامرانی و شادخواری، پرداختن به لهو و لعب و غیره همه عناصری هستند که نشان می‌دهند که در پایان سال و در آستانهٔ تحویل «سال نو»، لحظهٔ اساطیری آغاز آفرینش و گذار از «آشوب» به «سامان» تکرار می‌شود.

جشن سال نو بابلی موسوم به اکتیو<sup>۱</sup>، برهان قاطعی برای اثبات این مدعی است. این جشن را هم می‌شد به هنگام اعتدال بهاری در ماه نیسان برگزار کرد و هم به هنگام اعتدال پاییزی در ماه تشریت. با این که زمان برگزاری این جشن متغیر بوده در قدمت آن تردیدی نیست. پیشینهٔ این جشن از نظر فکری و اعتقادی و دیسمان آیینی آن، به دوران سومری‌ها می‌رسد و رواجش به صورت یک نظام سامانمند آیینی با آداب و تشریفات منظم، از دوران اکدی به بعد بازشناسی شده است.<sup>(۲)</sup> ذکر این جزئیات مربوط به تاریخ و سابقهٔ جشن اکتیو خالی از اهمیت نیست، چون در این مورد خاص با اسناد بازمانده از باستانی‌ترین تمدن «تاریخی» بشر سر و کار داریم، تمدنی که در آن پادشاه نقشی بس مهم به عهده داشت، زیرا به سان پسر و خلیفهٔ خدا بر روی زمین انگاشته می‌شد و در این نقش مسئول موزونی آهنگ حرکت طبیعت و سلامت و بهروزی کامل جامعه بود. از این رو شگفت‌آور نیست که او در مراسم نوروزی نقش بس مهمی ایفا می‌کرد، بدین معنی که وظیفهٔ بازآفرینی زمان به عهدهٔ او محول شده بود.

در جریان جشن اکتیو، که دوازده روز طول می‌کشید، حماسهٔ بندهشنی «انوما الیش<sup>۲</sup>» با تشریفات خاص چندین بار در معبد مردوک باز خوانده می‌شد و بدین سان نبرد مردوک با اژدهای تیامت<sup>۳</sup>، که در آغاز زمان، در روز ازل، به وقوع پیوسته و به

۱. Akitu نام جشن نوروز بابلی است که همه ساله از آغاز تا دهم ماه نیسان و دوباره در نیمهٔ دوم سال یعنی در ماه تشریت برگزار می‌شد. در هزارهٔ دوم پیش از میلاد جشنوارهٔ اکتیو را که نام دیگر آن زاگ – موگ (Zag mug) است، در همهٔ شهرهای بزرگ و آباد بین‌النهرین مانند بابل، نینوا، اربلا و غیره بر پا می‌کردند و قرائین موجود حاکی از آن است که آغاز این جشن به زمانی باستانی‌تر و به دورهٔ سومریان می‌رسد. از روی منابع آیینی که از دورهٔ سلوکی به جای مانده دربارهٔ ترتیب و آیین جشن اکتیو و مراسم ویژه‌ای که در روزهای معین آن برگزار می‌شد شرح مفصلی در دسترس است. برای هر یک از روزهای عید آداب و مناسک خاصی مقرر بود. میان جشن سال نو اکتیو و نوروز ایرانی همسانی‌های فراوانی به چشم می‌خورد که برخی از پژوهشگران بدان اشاره کرده‌اند. م.

۲. Enuma elish نام منظومهٔ بابلی است که ضمن آن داستان آفرینش به شیوهٔ حماسی بازگو شده و تاریخ سرایش اصل بابلی آن به ۱۸۰۰ ق. م. می‌رسد. م.

۳. Tiamat، که تحت اللفظی «دریای شور» معنی می‌دهد، اژدهای هیولی وشی در اساطیر بابلی است که

فیروزی نهایی ایزد بر آشوب ازلی انجامیده بود، دوباره فعلیت یافته اکنونین می‌شد.<sup>(۵)</sup> مطابق اساطیر بابلی مردوک عالم را از پاره‌های اندام تیامت می‌سازد و آدم را از خون دیوی به نام کینگو<sup>۱</sup> (kingu) که تیامت الواح تقدیر را به دست او سپرده بود.<sup>(۶)</sup> این که تذکار آیینی داستان آفرینش در واقع نوعی بالفعل کردن و دوباره امروزین نمودن عمل تکوین عالم محسوب می‌شده، هم به وسیله مراسمی که در ضمن این جشن برگزار می‌گشته ثابت می‌گردد و هم به وسیله منترها و اورادی که در جریان آن خوانده می‌شد. نبرد مردوک و تیامت، چنان‌که گفتیم، به صورت رزمی نمایشی بین دو گروه از بازیگران تقلید می‌شد، رسمی که نظیره آن، هم در میان هیتی‌ها (باز در چهارچوب کارنامه نمایشی ایام نوروزی)، هم در نزد مصریان و هم در میان اهالی رأس شمره<sup>(۷)</sup> نیز معمول بوده است. رزم آزمایی آیینی دو گروه از بازیگران نه تنها یادواره‌ای بود از نبرد ازلی میان مردوک و تیامت، بلکه چنین نمایشی در عین حال آفرینش گیهان و مرحله گذار از آشوب به سامان را نیز تکرار کرده امروزینه می‌نمود. رویداد اساطیری بار دیگر در زمان حال و هم اکنون اتفاق می‌افتاد. برگزارنده آیین بانگ می‌زد: «بشود که او (مردوک) همواره بر تیامت چیره شده روزهای زندگیش را کوتاه کناد». نبرد، فیروزی و آفرینش گیهان در «همین آن» انجام می‌پذیرفت.

هم چنین در طی مراسم اکتیو بود که جشن موسوم به ذکموک یعنی «عید مقدرات» [روز برات] برگزار می‌گشت که ضمن آن مرواها و اتفاقات مربوط به هر یک از ماه‌های دوازده گانه سال تقدیر و تعبیر می‌شد و این در واقع معادل بود با آفرینش دوازده ماه سال جدید. (رسمی که به گونه‌ای کمابیش روشن در سنت‌های مردمان دیگر نیز به جای مانده است و در صفحات بعد بدان اشاره خواهد شد). هبوط مردوک به دوزخ (ایزد یاد شده مطابق افسانه «در کوه زندانی بوده» یعنی در مغاک دوزخ) مصادف بود با ایام سوگواری و روزه‌داری مردم و روز «خوار کردن» آیینی شاه، اعمالی که خود بخشی از مراسم عظیم جشن و راه افتادن دسته‌های کارناوالی را تشکیل می‌داده است و ما البته نمی‌توانیم در این جا به بحث درباره‌اش پردازیم. نیز در همین ایام بود که مراسم طرد

---

→ تجسم آشوب ازلی و آب‌های نخستین محسوب می‌شود که مادر همه کائنات و از جمله دیوان بوده است و به دست مردوک در نبردی تن به تن از پای در می‌آید و از پاره‌های تنش اجزای عالم ساخته می‌شود. م.

۱. موتیف ایجاد کائنات از اجزای تن موجودی ازلی در فرهنگ‌های دیگر از جمله در چین، هند، ایران و اقوام ژرمنی نیز به چشم می‌خورد. م.

شیاطین و رفع خطایا به صورت بیرون راندن «بز بلاگردان» اجرا می شد. ایام نوروزی در بابل با نکاح مقدس ایزد با الهه‌ای به نام صرپانیطوم<sup>۱</sup> به سر می رسید، نکاحی که پیوند شاه با کنیز مقدس معبد در حجله الهه مذکور، تقلیدی از آن محسوب می شد و بی گمان همزمان بوده با برپایی کام – جشن های همگانی که همه مردم در آن شرکت می کردند.<sup>(۸)</sup> جشن اکیئو، چنان که می بینیم، یک سلسله از عناصر نمایشی را در بر می گرفته است که هدف آن عبارت بوده از براندازی زمان گذشته، اعاده آشوب نخستین و سرانجام تکرار فعل خلقت به شرح زیر:

۱- نخستین مرحله مراسم یادشده معرف دوران چیرگی تیامت است و بدین سان، نوعی رجعت به زمان اساطیری پیش از آفرینش را مشخص می کند. چنان است که گویی همه صور وجود از هم گسیخته در هاویه و لجه آغازین که افسو نامیده می شد در هم ریخته است. برگاه نشانندن «شاه کارناوالی» (میرنوروزی)، «خوار کردن» شهریار واقعی، فروپاشی موقتی همه نظامات اجتماعی (بنا به گزارش بروسوس<sup>۲</sup>، بردگان در این ایام به صورت خواجهگان در می آمدند و غیره)، همه از اغتشاش مطلق، از بازگونی نظم و سلسله مراتب، از لهو و لعب و آشوب حکایت می کند. شاید بتوان گفت شاهد بروز «توفان» دیگری هستیم که همه مردم را غرق و نابود می کند تا راه را برای پیدایش نسل تازه‌ای از بشر، که از نو آفریده می شود، آماده سازد. به علاوه، مگر در داستان بابلی «توفان» که در لوح یازدهم «حماسه گیلگمش» روایت شده، نیامده است که اوت – ناپیشتم<sup>۳</sup>، پیش از در آمدن در کشتی‌یی که برای نجات خود از توفان ساخته بود، جشنی بر پا کرد «چنان که در نوروز (عید اکیئو) بر پا می سازند»؟ این عنصر توفان و گاه فقط آب را در روایات دیگر مربوط به نوروز نیز مشاهده خواهیم کرد.

۱. Sar-Panītūm (درخشان، نقره فام) نام زن - ایزد بابلی زاد و ولد و باروری است که زن مردوک شمرده می شد و جالب توجه است که صورت اصلی نام او Zer-Panītūm بوده که «آفریننده تخمه و نژاد» معنی می دهد. م.

۲. Berossus کاهن معبد بئل و مؤلف کتاب معروف «تاریخ بابل» Bablyoniakā است که در سده سوم ق. م. می زیسته است. م.

۳. Ut-napishtūm قهرمان خورشید گونه بابلی در افسانه بین النهرینی توفان است که ایزد انکی (Enki) او را از بروز توفان آگاه می سازد او کشتی ساخته خود و همسرش را از بلا نجات می دهد و با گذر از «دریای شور مرگ» به جاودانان می پیوندد و بعداً گیلگمش برای به دست آوردن «نوشدارو» در جهان باقی از او دیدار می کند. م.

۲- آفرینش جهان، که «در ازل» در آغاز سال صورت گرفته، دوباره هر سال به هنگام نوروز بالفعل گشته و به زمان حال فراکشیده می شود.

۳- انسان به طور مستقیم، هرچند در معیاری کوچک، در این کار آفرینش شرکت می جوید (رزم نمایشی بین دو گروهی که مظهر مردوک و تیامت هستند؛ «راز آیین»هایی که در این ایام برگزار می شوند، مطابق گزارشی که محققانی چون زیمرن و رایتزین اشتاین از این آیین های رمزی به عمل آورده اند، همه حاکی از دخالت و مشارکت عنصر انسانی است<sup>(۹)</sup>). این مشارکت، انسان را به زمان اساطیری فرا افکنده او را با لحظه آفرینش جهان همهنگام می کند.

۴- «عید مقدّرات» [روز برات] نیز به نوبه خود آیتی است از آفرینش و خلقت که ضمن آن «قسمت» هر ماه و هر روز از پیش مقدر می شود.

۵- نکاح مقدس که تحقق می یابد عینی از «زایش دوباره» گیتی و انسان. جشن نوروز بابلی، هم از لحاظ مراسم و آیین هایی که در برمی گرفته و هم از لحاظ معنی و پیامی که در محتوایش نهفته بود، در سرتاسر شرق باستان نظیره ها داشته است که ما برخی از آنها را به طور گذرا یاد کرده ایم، اما فهرست موارد همانند به هیچ وجه کامل نیست. محقق مشهور هلندی، ا. ج. ونسینک در مقاله بسیار ارزنده ای، که متأسفانه چنان که می بایست مورد توجه پژوهندگان واقع نشده، همانندی های مشهود بین نظام های گوناگون اساطیری - آیینی مربوط به «سال نو» را در میان همه اقوام سامی باز نموده است.<sup>(۱۰)</sup> در همه این نظامات با اندیشه اساسی واحدی برخورد می کنیم که عبارت است از بازگشت سالانه به دوران آشوب نخستین و سپس آغاز آفرینشی نوین.

ونسینک جنبه گیاهانی آیین های نوروزی را نیک دریافته و به ارتباط رمزی مشهود بین مراسم مزبور و دگرگونی های عناصر عالم پی برده است (اگر چه در مورد مسأله اصل این آیین ها و چگونگی پیدایش آنها، فرضیه او را با کمال احتیاط باید تلقی کرد، چون که او منشأ نهایی تصورات آیینی - گیاهانی نهفته در مراسم جشن سال نو را در نمایش ادواری ناپدید و دوباره پدیدار شدن نباتات و رویش گیاهی در گیتی می پندارد، در حالی که باید متوجه این نکته باشیم، که به چشم «مردمان بدوی»، گیتی و طبیعت خود یک تجلی قدسی است و «نوامیس طبیعت» عبارتند از به ظهور پیوستن مقتضیات وجود الهی در جهان).

این که مراسم نوروزی به گونه ای با «توفان» و یا کلاً با عنصر آب ارتباط دارند، به وجهی متقن به وسیله زور و فدیة های نوشیدنی که به مناسبت جشن سال نو نثار

می شوند و نیز به از راه پیوندی که بین این مراسم و بارش باران وجود دارد، ثابت می شود. بنا به روایتی از ربی ایلعادر در کتاب تلمود «عالم در ماه تشریت خلق شد» و بنا به روایتی دیگر از ربی یوشع در همان کتاب «در ماه نisan» و می دانیم که هر دوی اینها، ماه های بارندگی بوده اند. بنا به روایات یهود، در ایام عید مظهله<sup>۱</sup> است که مقدار باران اعطا شده برای سال جاری مقدر می شود و یعنی «قسمت» هر یک از ماه هایی که در پیش است معین می گردد. حضرت مسیح آب ها را در روز عید تجلی تقدیس می کند و از سوی دیگر می دانیم که در صدر مسیحیت، زمان مرسوم برای اجرای مراسم غسل تعمید، ایام عید فصح و آغاز «سال نو» بوده است. (غسل تعمید معادل است با مرگ «انسان کهن» و سپس تولد دوباره او و در سطح گیهانی معادل است با بروز «توفان»، واژگونی طرح های هستی، گسیختگی صور و رجعت به آشوب و هیولی نامتعیین). افرایم سریانی Ephraem راز این تکرار سالانه خلقت عالم را نیک دریافته و کوشیده است که آن را توضیح دهد: «خداوند افلاک را از نو آفریده است چون گناهکاران همه اجرام فلکی را پرستش کرده اند، او عالم را که در اثر گناه آدم پژمرده بود از نو آفریده است، آفرینشی نو از رشحات دهان او پدید آمده است»<sup>(۱۱)</sup>.

نشانه هایی از افسانه قدیمی نبرد فیروزمندانه ایزد با هیولای آبی که مظهر و تجسمی است از آشوب ازلی، در مراسم نوروز یهودی نیز به جای مانده است. تحقیقات جدید<sup>(۱۲)</sup> درباره عناصر آیینی و اشارات بندهشنی - رستاخیزی مذکور در کتاب «مزامیر داود» نشان داده است که در جشن سال نو یهودی، که یادگاری بوده از غلبه یهوه در رأس نیروهای نورانی بر قوای ظلمانی (بر آشوب دریا، هیولای ازلی رهب<sup>۲</sup>)، شاه چه نقش مهمی را ایفا می کرده است. به دنبال این فیروزی، مراسم برگاه نشستن یهوه به عنوان

۱. Tabernacle (لاتینی Tabernaculum مصغر taberna «چادر، سایه بان») همان است که در کتب اسلامی عید مظال یا مظهله نامیده شده و روز ۱۵ ماه تشری است که ۷ روز طول می کشد و یهود، به قول بیرونی (التفهیم، ص ۲۴۰) «اندر آن روز به زیر شاخ ها همی نشینند چون بید و زیتون و نی و مانده آن، زیرا که ایشان را فرموده آمد که منشینید زیر بام های خانه و ز شاخ سایه دارید تا یادگار باشد از سایه ایزدی که شما را به ابر داشت اندر بیابان تیه» قس. آثار الباقیه، طبع لایپزیک، ص ۲۷۷، ترجمه انگلیسی آن کتاب توسط زاخو، ص ۲۷۰ م.

۲. Rahab، که تلفظ درست نام او در عبری Rāhabh است، توفان معنی می دهد (و نیز «قدرت و تکبر») و به صورت یک بوده اساطیری به هیولایی گفته می شود که دشمن یهوه تصور شده است (قس. کتاب ایوب، باب ۲۶، بند ۱۲) و به احتمال زیاد با اژدهای تیمات در افسانه های سامی ارتباط دارد. در کتاب عهد عتیق گاه مصر نیز به طور کنایی رهب نامیده شده است. م.

شهریار برگزار می شده سپس تکرار فعل خلقت. کشتن هیولای رهب و غلبه بر آب‌ها (که در واقع سامانمند کردن گیتی است) معادل بوده است با آفرینش جهان و در عین حال با نجات بشر. (یعنی چیرگی بر «مرگ» و تأمین روزی آفریدگان در طی سال جاری و الی آخر).<sup>(۱۳)</sup> از میان این گونه آثار و بقایای مختلف مربوط به آیین‌های کهن، ما در این جا فقط به مراسم تکرار ادواری فعل خلقت (که مطابق مندرجات تورات در موقع «تحويل سال» و یا در «پایان سال»<sup>(۱۴)</sup> صورت می‌گرفته) می‌پردازیم، چون می‌دانیم که نبرد با هیولای رهب قرینه‌ای است مبنی بر تحقق دوباره دوران آشوب ازلی در زمان حال، در حالی که غلبه بر آب‌ها فقط می‌تواند بر استقرار «صور ثابت» یعنی خلقت کائنات دلالت کند. این فیروزی الهی که منجر به خلق جهان شد، چنان‌که خواهیم دید، بعدها در ذهن عبریان به صورت فیروزی بر شاهان بیگانه در می‌آید، چه شاهانی که معاصر آنان بودند و چه آنهایی که مطابق پیشگوییها در آینده سلطنت خواهند کرد. بدین ترتیب پندارهای مربوط به آفرینش به نوبه خود مسأله بوختارگری<sup>۱</sup> یعنی معتقدات یهودی مربوط به ظهور مسیح و نیز مکاشفات و پیش‌بینی‌های مربوط به آخرت را توجیه کرده و از این طریق اساس فلسفه تاریخ را بنیاد می‌نهد.

چنان‌که ملاحظه کردیم در مراسم نوروزی مسأله «نجات» ادواری بشر مستقیماً با مسأله تأمین رزق و روزی مردم در طول سال بعد (به صورت تبرک حصاد نو) ارتباط یافته در یک سطح قرار می‌گیرد، ولیکن این نکته نباید چشم ما را چنان خیره کند که آیین مذکور را به صورت بقایای بازمانده از یک جشن زراعی «بدوی» تعبیر کنیم. چون از یک سو باید دانست که تغذیه و تهیه خوار و بار، در همه جوامع کهن، مفهوم آیینی داشته است و آنچه ما امروزه «ارزش‌های حیاتی» می‌نامیم از دیدگاه پیشینیان عبارت بوده است از بیان مبانی هستی در قالب اصطلاحات بیولوژیک؛ به چشم مرد باستانی «زندگی حقیقی است مطلق» و چون چنان است، مقدس است و سپند. از سوی دیگر باید دانست که نوروز یهودیان یعنی عید مظله (که نام دیگرش در عبری hag-hasuk-kôt<sup>۲</sup> بوده و عید ویژه یهوه محسوب می‌شده) در روز پانزدهم از ماه تشری، که هفتمین ماه بوده، برگزار می‌شد - یعنی ۵ روز بعد از یوم کیپور<sup>۳</sup> و همراه با مراسم راندن بز بلاگردان یا

## 1. Messianism

۲. hag-hasuk-kôt در زبان عبری به معنی «حج سایه‌بان‌ها» است و حج با «عید» هم معنی است. م.
۳. iôm hă-kippūrūm که بیرونی در آثار الباقیه (طبع لایپزیک، ص ۲۷۶) آن را به «صوم الکبور» ترجمه کرده و در التفهیم هم ریشه بودن کلمه عبری kippûr را با واژه عربی کفاره یادآوری کرده است. کبور دهم روز از ماه تشری بوده و از این جهت گاه آن را عاشورا می‌خواندند. م.

عزازیل. بدین ترتیب مشکل است بتوانیم این دو موقع مذهبی یعنی مراسم رفع گناهان قوم (یوم کیپور) و عید نوروز یهودی را از یکدیگر جدا کنیم، به ویژه هرگاه به خاطر بیاوریم که پیش از اختیار تقویم بابلی، هفتمین ماه در گاه شماری یهودیان (یعنی ماه تشری) نخستین ماه سال بوده است. در یوم کیپور رسم بوده که دختران جوان از محدوده ده یا شهر بیرون رفته به پایکوبی و شادمانی بپردازند و نیز در این روز بود که ترتیب عروسی‌ها داده می‌شد. اما باز در همین روز بوده که زیاده‌روی‌هایی چند، که برخی از آنها حتی گاهی جنبه کامرانی و عشرت‌طلبی نیز داشته، مجاز شمرده می‌شد و این مطلبی است که هم مرحله‌نهایی جشن نوروز بابلی یعنی عید اکتورا (که آن نیز در خارج از محدوده شهر برگزار می‌شد) به یاد می‌آورد و هم گونه‌های دیگری از شادکامی و کامرانی‌هایی را که تقریباً همه جا در طی مراسم نوروزی معمول بوده است.<sup>(۱۵)</sup>

ترتیب عروسی و ازدواج، پرداختن به اعمال اباحتی، تطهیر دسته جمعی از طریق اعتراف به گناهان و بیرون راندن بز بلاگردان، تبرک محصول نو، مراسم برگاه نشستن، برپایی جشنی که یادگار غلبه بر مرگ بود، همگی وجوه متفاوت و متعددی هستند از یک نظام گسترده آیینی و عبادی که در میان بنی اسرائیل رایج بوده است.

دوسویگی وقایع یاد شده و قرار گرفتن آنها در دو قطب مخالف (روزه‌داری و افراط در عیش و نوش، اندوه و شادمانی، حرمان و کامرانی) نقش متمم و جنبه تکمیل‌کننده آنها را در چهارچوب نظام مذکور تأیید می‌کند. اما بی‌تردید وجوه اساسی در این میان همچنان عبارتند از مراسم تطهیر از طریق بیرون راندن بز بلاگردان و تکرار فعل خلقت به دست یهوه. موارد دیگر کاربردهای متفاوتی هستند – در سطح‌های مختلف و در پاسخ به نیازهای متفاوت – از همان کردار مثالی واحد که عبارت است از احیای مجدد گیتی و زندگی از راه تکرار آفرینش.

## دورانمندی آفرینش

آفرینش جهان، به ترتیبی که دیدیم، همه ساله تجدید می‌شود. «به درستی که وی آغاز کند آفرینش را، سپس بازگرداند آن را»<sup>(۱۶)</sup>. این تکرار جاودانی فعل خلقت که هر «سال نو» را به آغاز عصر جدیدی بدل می‌کند، بازگشت مردگان به زندگی را امکان‌پذیر ساخته امید مؤمنان را به رستاخیز و تن پسین زنده نگه می‌دارد. ما در صفحات بعد به موضوع رابطه نزدیک بین مراسم جشن سال نو و ستایش ارواح مردگان باز خواهیم گشت. در این

جا فقط به یادآوری این نکته بسنده می‌کنیم که در سرتاسر جهان با معتقدانی رو به رو می‌شویم حاکی از این که مردگان (اغلب به صورت «اموات زنده») در ایام نوروزی و آغاز سال نو به خانمان خود باز می‌گردند (چنان‌که به اعتقاد مسیحیان طی دوازده روز بین عید میلاد و عید تجلی این واقعه روی می‌دهد). معتقدات یادشده از این امید حکایت می‌کنند که در این لحظه اساطیری، که ضمن آن گیتی به نابودی گراییده سپس از نو آفریده می‌شود، واژگونی زمان امکان‌پذیر می‌گردد. مردگان اینک می‌توانند به جهان باز گردند، چون همه سدهای بین مرگ و زندگی شکسته است (مگر نه آن است که دوران آشوب ازلی دوباره به زمان حال و اکنون منتقل گشته است؟) اموات به جهان برمی‌گردند، چون در این لحظه شگفت، زمان به حالت تعلیق در آمده است و از این رو آنها می‌توانند دوباره با زندگان معاصر شوند. علاوه بر این از آن جا که اینک آفرینش نوینی طرح افکنده می‌شود، مردگان می‌توانند امید بازگشت به حیاتی را در دل بپرورانند که پایا و استومند خواهد بود.

از این روست هر جا که به رستاخیز و معاد جسمانی باور دارند، بدین اصل نیز معتقدند که رستاخیز در نوروز یعنی در آغاز دوری جدید از زمان به وقوع خواهد پیوست.<sup>۱</sup> محققانی چون لیمان (Lehmann) و پدرسن (Pedersen) رواج چنین عقایدی را در میان اقوام سامی به اثبات رسانده‌اند، در حالی که ونسینک در ارتباط با این مسأله گواهی‌های بی‌شماری را از میان روایات مسیحی گردآوری کرده است.<sup>(۱۷)</sup> به‌طور مثال در سرودی از افرایم سریانی آمده است: «خداوند قادر مطلق اجساد و ارواح را در روز عید تجلی بر خواهد انگیزخت»<sup>(۱۸)</sup>. در متنی به زبان پهلوی که دارمستتر ترجمه‌اش کرده آمده است: «در ماه فروردین، روز خرداد، اورمزد خدای، رستاخیز و تن پسین کند، جهان بی‌مرگ و بی‌زerman (پیری) و بی‌بیش (بی‌رنج) و بی‌پتیاره شود. اهرمن و دیوان و دروغان بی‌کار شوند... مردم به همه‌گاه سیر و خرسند باشند و هیچ خورش آرزو نکنند و مردم بی‌پتیاره تا جاودان اھوش (بی‌مرگ) شوند»<sup>(۱۹)</sup>. همچنین قزوینی روایتی نقل کرده که مطابق آن در نوروز بود که خداوند مردم را احیاء کرده ارواح آنان را بدانان پس داد و به آسمان فرمود که بر آنان بیارد و از این روست که مردم رسم آب پاشیدن را در این روز اختیار کرده‌اند.<sup>(۲۰)</sup> ارتباط بسیار نزدیک میان پنداشت‌های مربوط به خلقت جهان از آب

۱. قس. «در روز خرداد ماه فروردین، اورمزد خدای، رستاخیز و تن پسین کند»، رساله ماه فروردین روز خرداد، بند ۳۴؛ قس. همچنین «اعتقاد پارسیان اندر نوروز نخستین آن است که اول روزی است از زمانه و بدو فلک آغازید گشتن» التفهیم، ص ۲۵۳. م.

و تولد و رستاخیز را روایت زیر که در تلمود آمده تأیید می‌کند: «خداوند را سه کلید است: از باران، از ولادت و از حشر اموات»<sup>(۲۱)</sup>.

تکرار نمادی کار آفرینش در ایام جشن نوروز تا زمان ما در میان ماندایی ایران و عراق به جای مانده است. هم امروز نیز بسیاری از ایرانیان به گاه نوروز در ظرف‌های سفالین سبزه سبز می‌کنند. تخم کاشتن و سبزه رویاندن در هنگام اعتدال بهاری رسمی است که در منطقه بسیار گسترده‌ای از جهان رایج بوده (باید به یاد داشت که در بسیاری از جوامع باستانی سال نو با فروردین ماه آغاز می‌شده است) و همواره با مراسم و آیین‌های زراعتی ارتباط داشته است.<sup>(۲۲)</sup> اما باید دانست که خود جریان نمو و رویش گیاهان نیز جنبه رمزی پذیرفته به صورت بخشی از نمادپردازی مربوط به نوگشتن ادواری طبیعت و انسان در آمده است. سمبولیسم یادشده گونه‌های بی‌شمار دارد و کشاورزی فقط یکی از زمینه‌هایی است که نمادهای مربوط به احیاء و نوگشتن ادواری آفرینش بر روی آنها ساخته و پرداخته شده است. اما اگر می‌بینیم که «گونه زراعی» این سمبولیسم رواج یافته، و به علت جنبه عملی و سرشت عامیانه‌ای که دارد، به‌طور گسترده‌تری پخش و منتشر شده است، نباید به هیچ وجه، گونه مذکور را اصل و یا هدف اساسی نمادپردازی پیچیده بازآفرینی ادواری به حساب آورد. شالوده این نمادپردازی بر روی پنداشت‌های رازناکی نهاده شده که در ارتباط با مشاهده حالات ماه (پر شدن و کاستن‌های ادواری آن) به پیدایی آمده‌اند، از این رو آثاری از رمزآرایی یاد شده را حتی می‌توان در جوامعی مشاهده کرد که هنوز به مرحله کشاورزی نرسیده‌اند. آنچه در این میان از لحاظ اهمیت در ردیف نخستین قرار می‌گیرد و جنبه اساسی دارد عبارت است از خود تصور احیاء و نوگشتن یعنی تکرار آفرینش.

بدین ترتیب رسم سبزه رویاندن ایرانیان در ایام نوروز در نظام کلی باورهای ایرانی مربوط به آفرینش و رستاخیز، که چنین رسمی را مفروض انگاشته و توجیه می‌کند، جای دارد. نوروز ایرانی در آن واحد هم جشن ویژه اهورامزداست (که در روز اهرمزد فروردین ماه برگزار می‌شد) و هم روزی است که آفرینش گیتی و مردم در آن انجام گرفته است.<sup>(۲۳)</sup> در نوروز است که فرشگرد جهان (نوآیین کردن نهایی آفرینش در رستاخیز) صورت می‌پذیرد. بنا به روایتی که دمشقی نقل کرده<sup>(۲۴)</sup> در این روز شاه اعلام می‌کرد: «اینک روزی نو از ماهی نو و سالی نو است، هرچه از زمانه به یاوه گذشته باید تجدید شود». همچنین در این روز است که بخت و قسمت مردمان طی یک سال تمام مقدّر می‌گردد.<sup>(۲۵)</sup> در شب نوروز آتش‌های بی‌شمار می‌افروختند و در این روز برای پالودگی

از گناه، تن خود را می‌شستند و بر همدیگر آب می‌پاشیدند تا در سالی که در پیش است باران فراوان بیارد.<sup>(۲۶)</sup> علاوه بر این، رسم بوده که در «نوروز بزرگ» مردم در تشری هفت نوع از دانه‌ها بکارند و با توجه به نحوه رویش آنها درباره چگونگی محصول در سالی که در پیش بود مروا زند.<sup>(۲۷)</sup> این رسم شبیه آیین «تعیین مقدرات» در مراسم نوروز بابلی است که تا روزگار ما نشانه‌هایی از آن ضمن آداب و مراسم مخصوص جشن سال نو در میان ماندایی‌ها و یزیدی‌ها به جای مانده است.<sup>(۲۸)</sup>

از آن جا که در آغاز سال نو کار آفرینش تکرار و تجدید می‌شود، لذا مسیحیان نیز چگونگی احوال دوازده ماه سال را با توجه به اوضاع دوازده روز بین عید میلاد و عید تجلی پیش‌بینی می‌کنند، وگرنه برای توجیه این رسم عام در میان کشاورزان سرتاسر اروپا، که احوال هر یک از ماه‌های دوازده گانه سال را با نگرستن به آثار جوی دوازده روز یاد شده تعیین می‌کنند، دلیل دیگری به نظر نمی‌رسد.<sup>(۲۹)</sup> لازم به یادآوری نیست که بنا به روایات یهود در ایام عید مظهر بود که مقدار بارندگی سالی که در پیش بود تعیین و مقدر می‌شد. از سوی دیگر هندوان دوران ودایی نیز دوازده روز میانه زمستان را به عنوان آیاتی از احوال ماه‌های سال بعد می‌نگریستند.<sup>(۳۰)</sup>

اما در برخی از نواحی ایران در برخی از ادوار، به ویژه در گاه‌شماری فرس باستان که بنیانگذاریش به داریوش نسبت داده شده، ایرانیان روز دیگری نیز برای آغاز سال می‌شناخته‌اند که مهرگان نام داشته و موقعش نیمه تابستان بوده است.<sup>۱</sup> به گفته بیرونی: «اصحاب تأویل در ایران مهرگان را دلیل رستاخیز و نشانه پایان جهان می‌دانند، زیرا آنچه دارای نمو و رویش است در این روز به نهایت بالندگی خود می‌رسد و مایه رویش از آن گسسته می‌شود و جانور از جفت‌گیری باز می‌ایستد، چنان‌که هم آنان نوروز را نشانه آغاز جهان می‌انگارند، زیرا عکس همه این حالات در نوروز روی می‌دهد».<sup>۲</sup> پایان سال ماضی و آغاز سال نو در روایتی که بیرونی نقل کرده به صورت تحلیل منابع حیات در همه سطوح و در مجموعه عالم تعبیر شده است و به حقیقت پایانی است راستین برای کار جهان. (باید به یاد داشت، که «پایان جهان» یعنی سپری شدن دور معینی از تاریخ، همواره با بروز «توفان» و غرق جهان در آب رخ نمی‌دهد بلکه به وسیله آتش و گرما و

۱. چنان می‌نماید که در تعیین تاریخ جشن مهرگان مؤلف دچار سهو شده است. م.

۲. آثارالباقیه، ص ۲۲۳، ترجمه انگلیسی آن توسط زاخو، ص ۲۰۸. اصل متن عربی چنین است: «و اما اصحاب التأویلات من الفرس... فجعلوا المهرجان دلیلاً علی القیمه و آخرالعالم لثنای النامی فیہ الی غایتہ و انقطاع مواد النمو عنه لتوقف الحيوان عن التناسل كما جعلوا النوروز دلیلاً لا ابتداء العالم». م.

غیره نیز اتفاق می افتد. رؤیا و مکاشفه بسیار جالبی که در آن تابستان با گرمای سوزانش به صورت بازگشتی به دوران آشوب ازلی تصور و تعبیر شده، در کتاب اشعیا نبی یافت می شود.<sup>۱</sup> علائم و نشانه های مشابهی نیز در کتاب «بهمن یشت» آمده است، فرگرد دوم، بند ۴۱، قس. همچنین رساله «نهادهای الهی» تألیف لاکتاتیوس، دفتر هفتم، بخش ۱۶ بند ۶).<sup>(۳۱)</sup>

پروفسور ژرژ دومزیل در کتاب خود به نام «مسأله قنطورس» آداب و آیین های مربوط به پایان و آغاز سال را در نزد بسیاری از اقوام هند و اروپایی (اسلاوها، ایرانیان، هندوان، یونانی ها و رومیان) بررسی کرده و به تشخیص عناصری توفیق یافته است، که به گمان او در اصل، بخشی از آیین های «راه و رسم آموزی» بوده اند و اینک به گونه های کمابیش تحریف شده در اساطیر و افسانه های عامیانه به جای مانده اند. از طرف دیگر محقق آلمانی به نام هوفلر (Höfler) با پژوهش درباره اساطیر و آیین های مربوط به «جماعات مخفی (عیاران)» و «جوانمردان» در میان قبایل ژرمنی، در ارتباط با اهمیت مخصوص دوازده روز اندرگاهی (ایام کیسه بین عید میلاد و تجلی) به ویژه اهمیت روز آغاز سال نو، به نتایج مشابهی رسیده است. از سوی دیگر لیونگمان (Liungman) درباره مراسم آتش افروزی در آغاز سال نو و آداب جشن و سروری که طی دوازده روز کیسه انجام می شده، تحقیقات وسیعی انجام داده و به استنباطها و نتیجه گیری های خاصی رسیده است که البته در همه موارد نمی توان با او همداستان بود. در این جا باید همچنین به پژوهش های هوت (Huth) و هرتل (Hertel) اشاره کنیم که با مطالعه درباره مذاهب رومی و ودایی بر اهمیت موضوعاتی در ادیان یاد شده تأکید کرده اند که با نوآیین کردن جهان از طریق دوباره برافروختن آتش ها به هنگام انقلاب شتائی مربوط می شده اند، نوآیین کردنی که در واقع معادل بوده است با آفرینشی نو.<sup>(۳۲)</sup>

از مجموعه مطالب یاد شده، ما با توجه به اهداف کتاب حاضر فقط به یادآوری چند نکته اساسی اکتفا می کنیم: ۱- از روی دوازده روز اندرگاهی، چگونگی احوال دوازده ماه سال پیش بینی می شود. ۲- در طی دوازده شب این ایام، روان های مردگان برای بازدید بازماندگان خود به خانمانشان برمی گردند (پدیدار شدن شیخ اسب در شب تحویل سال - از ستوران اسب بوده که اغلب در مراسم تدفین قربانی می شده - حضور ایزدانی که با

۱. باب سی و چهار، بندهای ۴ و ۱۱-۹: «... و تمامی لشکر آسمان پژمرده خواهد شد به طوری که برگ از تاک بریزد مثل میوه نارس از درخت انجیر... و نه های آن به قبر و غبار آن به کبریت مبدل خواهد شد و زمینش قبر سوزنده خواهد گشت». م.

مغاک زمین و خاک سپاری مردگان سر و کار دارند، نظیر هولدا<sup>۱</sup>، پرختا<sup>۲</sup> و «سپاه دیوانه سار اشباح» (Wilde Heer) و غیره در این دوازده شب) و این بازگشت اموات (به ویژه در میان ژاپنی‌ها و اقوام ژرمنی) مصادف بوده است با زمان برگزاری جشن‌های ویژه دسته‌های سرّی و جوانمردان.<sup>(۳۳)</sup>

۳- در این ایام است که آتش‌ها را خاموش کرده و طی مراسمی از نو بر می‌افروزند.<sup>(۳۴)</sup>

۴- و سرانجام باید یادآوری کرد که این روزها مصادف است با زمان برگزاری مناسک مخصوص «راه و رسم آموزی» به جوانان، که در این مناسک خاموش کردن و دوباره برافروختن آتش‌ها یکی از عناصر اصلی به شمار می‌آید.<sup>(۳۵)</sup> در مجموعه پیچیده اساطیر و آیین‌های مربوط به پایان سال کهن و آغاز سال نو همچنین باید نکات زیر را نیز در مد نظر داشته و یادآوری کنیم:

۵- رزم‌آزمایی‌های آیینی بین دو دسته مخالف.

۶- حضور عناصر مربوط به مهرورزی و کامرانی در این ایام (تعقیب دختران، انجام وصلت‌های اباحتی، برپایی جشن‌های شادخواری و غیره).

هر یک از این مایه‌ها و موضوعات اساطیری و آیینی گواهی است بر سرشت ویژه و

۱. Holda (گونه‌های دیگر اسمش: Holde و Holle) در افسانه‌های ژرمنی زن - ایزدی بوده در ارتباط نزدیک با باده‌ها و رودها. با این که بگ بانی مزبور در ابتدا کلاً نسبت به آدمیان مهربان و سود رسان تصور می‌شده با این همه دو گونگی سرشت او که از یکسو به روشنایی و مهر و از سوی دیگر به تاریکی و کین‌گرایی داشته جالب توجه است و از این روست که هولدا در پنداره‌های عامیانه بعدی به صورت زن جادویی در آمده که به مرگ و ارواح اموات و به ویژه روان کودکان و نابرنایان که پس از مرگ به صورت «سپاه دیوانه‌سار» (Wilde Heer) او در می‌آیند سر و کار پیدا کرده است. م.

۲. Perchta (گونه‌های دیگر اسمش: Perecht, Bertha, Berkta) و غیره، به احتمال زیاد مأخوذ از آلمانی کهن Perahta («درخشان») در اصل شاید یکی از زن ایزدان باستانی زمین بوده ولی در افسانه‌های عامیانه بعدی به ویژه در جنوب آلمان به صورت پری‌یی تصور شده که پیراهنی از برف بر تن دارد و بر کار زنان و دختران دوک‌ریس نظارت می‌کند. در نواحی اطراف آلپ به هنگام برپایی جشن‌های شادی و سرور در ایام عید تجلی مسابقه‌ای به نام این الهه قدیمی ترتیب داده می‌شد که شرکت‌کنندگان در آن نقابی بر چهره می‌زدند به نام «نقاب‌های پرختل» (Perchtel Masken). در قرون وسطی بر اثر هم آمیغی افسانه‌های کهن ژرمنی با اعتقادات مسیحی، پرختا تغییر چهره داده به صورت «قدیس برثا» (St. Bertha) و «بانو» (Die Frau) درآمد؛ ولی از سوی دیگر در فلکور جنوب آلمان همو به صورت زنی تصور شده زشت با پای درشت و بینی آهنین که (مانند آل) کودکان را می‌رباید. روزه خاص او شب دوازدهم عید تجلی است که در آن شب خورشیدی مخصوص برای او پخته و بیرون در خانه‌ها می‌نهند. م.

کیفیت استثنایی روزهایی که بلافاصله پیش آغاز سال نو و پس از آن می آیند. اگرچه به نقش و خویشکاری مراسم نوروزی در رابطه با مسایل خلقت و آخرت (براندازی زمان ماضی و تکرار کار آفرینش) جز در مراسم مخصوص تغال و پیش بینی احوال ماه های سال و خاموش کردن و دوباره بر افروختن آتش ها صراحتاً اشاره ای نشده است، با وجود این می توان نشان داد که خویشکاری فوق تلویحاً در همه این مایه های اساطیری و آیینی مستتر است. به عنوان مثال بازگشت روان های مردگان جز در دوران آشوب و ایام هرج و مرجی، که همه نظام ها و قیودات حاکم بر جامعه از هم می گسلند، در هیچ زمان دیگری به حد اعلی نمی رسد. ایام آخر سال را می توان با دوران آشوب پیش از خلقت یکسان شمرد، هم از لحاظ بازگشت ارواح مردگان – واقعه ای که ناموس زمان را واژگون می کند – و هم از لحاظ روایی جشن های کامرانی و افراط در لهو و لعب که از ویژگی های این روزها به شمار می آید.

اگر چه زمان برپایی این گونه جشن های کامرانی و مراسم شادی و سرور بر اثر اصلاحات مکرر در تقویم و گاه شماری، دیگر با ایام پایان و آغاز سال مصادف نمی شدند، با وجود این، جشن های مذکور همچنان نشانه ای بودند از برافتادن همه عرف ها و دگرگونی و جا به جایی همه ارزش های جامعه (قس). تغییر وضع موقتی برده ها و خواجهگان، روسپی وار رفتار کردن زنان پارسا و غیره) و نیز آیتی بودند از ابا حیگری و بی بند و باری همگانی، از سقوط جامعه در حالتی از کامورزی و لهو و لعب و در یک کلام از نوعی رجعت همه صورتها و هنجارها به یک یکسانی نامتعیین.

منزلت و ارزش بیش از حدی که در جوامع بدوی به برپایی جشن های کامرانی، به ویژه در مواقع بحرانی کشت و کار «هنگامی که دانه در دل خاک نهفته است» اختصاص داده شده، مؤیدی است بر همانندی و شباهتی که بین زوال و تلاشی «صورت» هستی در خاک (یعنی دانه) و از هم پاشی «صور اجتماعی» در آشوب لهو و لعب، به چشم می خورد.<sup>(۳۶)</sup>

خاموش کردن آیینی آتش ها را نیز می توان به همان گرایش نسبت داد که می خواهد همه «صور» هستی را (که به صرف موجود بودن خود بناچار کهنه و فرسوده شده اند)، نابود کند تا راه برای زایش صورتی نو، که از آفرینشی نوین صادر می شود، باز شود. از سوی دیگر رزم های نمایشی و آیینی بین دو گروه از بازیگران نیز به نوبه خود، لحظه ازلای ستیزه بین ایزد و اژدها را به زمان حال فرا کشیده بالفعل و امروزی نه می کند (باید توجه داشت که مار و اژدها همه جا نمادی است از حالت مکنون و نهفته، از امر

چهرناپذیرفته و نامتعین). سرانجام همزمانی ایام نوروزی با روزهای برگزاری مراسم «راه و رسم آموزی» را (که ضمن آنها افروختن آتش‌های نو از اهمیت خاصی برخوردار بوده است)، هم می‌توان از طریق بازگشت روان‌های مردگان توضیح داد (زیرا دسته‌های سرّی جوانمردان و سر سپردگان در عین حال مظهر و نمایندهٔ اجداد و نیاکان نیز محسوب می‌شوند) و هم از طریق نهاد و دیسمان ویژهٔ خود این آیین‌ها، که همواره تصور نوعی «مرگ» و «احیاء»، «تولد مجدد» و «مرد نو» را در خود مستتر دارند. برای برگزاری مراسم «راه و رسم آموزی» زمانی مناسبتر از شب تحویل سال در ایام اندرگاهی نمی‌توان تصور کرد، که ضمن آن، سال کهن سپری می‌شود تا سالی نو و دوری نو آغاز گردد. به عبارت دیگر زمانی که طی آن در پی معاصر شدن کار آفرینش با زمان حال، زندگی و گیتی از نو آغاز می‌شود.

به گواهی اسناد بی‌شماری که تقریباً از همهٔ ملل هند و اروپایی دربارهٔ جشن آغاز سال نو به دست ما رسیده، چنان می‌نماید که کارنامهٔ اساطیری - آیینی نوروز، با کویکبه‌ها و دسته‌های جشن و سرور، که شرکت کنندگان در آن نقاب بر چهره می‌بستند، با جانورانش که قربانی کردن آنها ویژهٔ مراسم تدفین و خاک سپاری بود، با قطار دسته‌های سرّی عیاران و جوانمردانش، پیشینهٔ بسیار کهنی دارد و بی‌گمان سابقهٔ آن، حداقل از نظر خطوط اصلی رسم‌های یاد شده، حتی به دوران مشترک هند و اروپایی می‌رسد. اما رسم‌های یاد شده، یا دست کم جنبه‌هایی از آن را، که در پژوهش حاضر بر رویشان تکیه شده، نمی‌توان یکسره از ابداعات خاص هند و اروپاییان به حساب آورد. قرن‌ها پیش از ظهور هند و اروپاییان در آسیای صغیر و بین‌النهرین، مجموعهٔ اساطیری - آیینی جشن سال نو، که روی هم رفته تکراری از کار آفرینش انگاشته می‌شد، نزد سومریان و اکدی‌ها شناخته بوده و عناصر اصلی آن در میان مردم مصر و عبرانی‌ها نیز رواج داشته است. از آنجا که مسئلهٔ پیدایش و تکوین عناصر افسانه‌ای - آیینی در این جا مورد توجه ما نیست، از این رو می‌توان عباتاً این فرضیهٔ مناسب را قبول کرد که هر یک از این دو گروه نژادی یاد شده (یعنی مردمان خاور نزدیک و هند و اروپاییان) چنین عناصری را در سنت‌های باستانی خود به‌طور مستقل دارا بوده‌اند. آنچه بر احتمال درستی این فرضیه افزوده و آن را پذیرفتنی‌تر می‌نماید، این است که نظام اساطیری - آیینی مشابهی در فرهنگ دور افتادهٔ دیگری کشف شده است که عبارت است از ژاپن. الکساندر سلاویک (A.Slawik) مانندگی‌هایی را که بین تشکیلات جوانمردان و دسته‌های سرّی ژاپنی و ژرمنی به چشم می‌خورد، بررسی کرده و تعداد متنابهی از موارد مشابه را استخراج کرده

است. همچنان که در میان ژرمن‌ها (و دیگر اقوام هند و اروپایی) معمول بود، در ژاپن نیز، از ویژگی‌های بارز شب آخر سال این است که حضور و ظهور جانوران و ایزدانی، که به نحوی با مغاک زمین و مراسم خاک سپاری سر و کار دارند، آن را از دیگر شب‌ها متمایز می‌کند. نیز در این هنگام است که دسته‌های سرّی با صورتک‌ها بر چهره‌شان دسته‌ها راه می‌اندازند، روان‌های مردگان به دیدار بازماندگانشان می‌شتابند و مراسم «راه و رسم آموزی» برگزار می‌شود. تشکیلات جوانمردان و دسته‌های سرّی در ژاپن پیشینهٔ دراز دارد و هرگونه تأثیرپذیری از ملل سامی مشرق زمین و یا هند و اروپاییان در این زمینه - حداقل تا جایی که اطلاعات کنونی ما اجازه می‌دهد - بعید به نظر می‌رسد. به قول دکتر سلاویک آنچه در این باب می‌توان گفت این است که هم در غرب و هم در شرق منطقهٔ به هم پیوستهٔ اروپا - آسیا، آداب پیچیدهٔ مربوط به «بازدید کنندگان» (روان‌های مردگان، ایزدان و غیره) در دورانی باستانی و پیش از آغاز تاریخ، مستقلاً به وجود آمده و گسترش پیدا کرده است و این خود قرینهٔ دیگری است که قدمت و دیرینگی آیین‌های نوروزی را تأیید می‌کند.

ضمناً در سنت‌های ژاپنی خاطرهٔ پنداشتی به جای مانده است که با مراسم پایان سال ارتباط نزدیک دارد و شاید بتوان آن را زیر عنوان مقوله‌ای نظیر تن - روان‌شناسی رمزی معرفی و طبقه بندی کرد. الکساندر سلاویک، با استفاده از یافته‌های محقق مردم‌شناس ژاپنی به نام ماسائو اوکا (Masao Oka)<sup>(۳۷)</sup>، مراسم و آیین‌های رایج در میان دسته‌های سرّی ژاپنی را در چهارچوب آنچه او آن را «عقدۀ تمه (Tama)» می‌نامد، قرار می‌دهد. نیروی تمه جوهری است روحانی که در انسان، در روان‌های مردگان و در «مردان مقدس» یافت می‌شود؛ در پایان زمستان که موسم بهار آغاز می‌شود، این نیروی روانی به هیجان آمده می‌خواهد که جسم را ترک کند و همین نیروست که روان مردگان را به سوی خانمان زندگان می‌راند؛ لذا، بنا به تعبیر محقق مذکور، برای این که نیروی تمه یکباره جسم را فراموش نکند، در این ایام مراسم و جشن‌هایی برگزار می‌شوند که هدف از آنها استوار کردن و پا بر جا نگه داشتن این جوهر روحانی است. البته احتمال دارد که یکی از اهداف مراسم ویژهٔ پایان و آغاز سال، «تثبیت» نیروی تمه باشد، لیکن آنچه ما در رابطه با این تن - روان‌شناسی رمزی ژاپنی مورد تأکید قرار خواهیم داد عبارت است از مفهوم کلی و سرشت رمزی بحران سالانهٔ یادشده در این فرضیه یعنی گرایش نیروی نفسانی تمه به آشفتن و مضطرب گشتن و تمایل آن برای این که بتواند در پایان زمستان و آغاز بهار (یعنی در ایام آخر سال کهن و نخستین روزهای سال نو) موضع دائم و شرایط

مأنوس خود را ترک کند، بازگویی ساده‌ای است (در قالب عبارات فیزیولوژیک) از واپس‌گرایی به حالت نامتعین و بالفعل گشتن دوباره مرحله آشوب ازلی. در این بحران سالانه نیروی نفسانی، ذهن مردمان بدوی نشانه‌ای می‌بیند از آشفتگی و اغتشاش ناگزیری که می‌خواهد دوری از زمان و تاریخ را به پایان برساند تا این که باززایی و نوآیینی دوباره آن را میسر سازد، به سخن دیگر برای این که تاریخ را بار دیگر از ابتدایش آغاز کند.

در این جا لازم است همچنین به آیین‌های ادواری که توسط سرخپوستان کרוک، یوروک و هوپا<sup>۱</sup> در ایالت کالیفرنیا برگزار می‌شوند و با نام مراسم «سال نو» و «نو آیین کردن جهان» مشهورند، اشاره کنیم. بنیادگذاری این آیین‌ها را به «موجودات» اساطیری و نامیرایی نسبت می‌دهند که پیش از مردمان بر روی زمین زندگی می‌کردند. این بوده‌های نامیرا بودند که مراسم «نوآیین کردن جهان» را نخستین بار برگزار کردند، آن هم درست در همان جاهایی که امروز مراسم مذکور برگزار می‌شوند. بنا به نوشته کروبور (A.Kroeber) «هدف سرّی، جادویی و علنی مراسم اصلی‌بی که این نظام را تشکیل می‌دهند عبارت است از تثبیت و استوار کردن مجدد زمین، رعایت ملاحظات آیینی مربوط به نوبر محصولات، برافراشتن آتش‌های نو و جلوگیری از بروز آفت و بیماری طی یک یا دو سال آینده<sup>(۳۸)</sup>». چنان‌که ملاحظه می‌شود در مورد اخیر نیز با مراسمی سر و کار داریم که در آغاز، در روزگاران افسانه‌ای، به دست موجودات نامیرا بنیاد نهاده شده‌اند و هدف از برگزاری آنها تکرار سالانه کار آفرینش می‌باشد، زیرا یکی از مهم‌ترین اعمال رمزی که طی این مراسم انجام می‌شود، چیزی است که افراد قبیله آن را «نهادن ستون در زیر جهان» می‌نامند و زمان اجرای آن مصادف است با آخرین شب تاریک - ماه (سرار) و شب رؤیت هلال، که تلویحاً از آفرینش مجدد جهان حکایت می‌کند. این واقعیت که مراسم آغاز سال نو شامل رفع تحریم از محصولات جدید نیز می‌شود مؤید آن است که با آغاز کاملاً نوینی از زندگی روبرو هستیم.

در رابطه با این مراسم مرمت و نوآیین کردن جهان که در میان قبایل سرخپوست یاد شده رایج است، بی‌مناسبت نیست که در این جا اشاره‌ای نیز به اصول و مبانی آنچه که «مذهب رقص اشباح» نامیده شده است بکنیم. این راز - آیین که در پایان سده نوزدهم در میان همه قبایل سرخپوست آمریکا شایع شد، نزدیکی زمان احیاء و فرسگرد جهان را

1. Karuk, Yurok, Hupa

نوید می‌داد، یعنی فرارسیدن قریب‌الوقوع رستاخیز و به دنبال آن استقرار مجدد زمینی بهشت - آیین. بدیهی است که مذهب رقص اشباح پدیده‌ای پیچیده‌تر از آن است که بتوان اصول آن را در یکی دو سطر خلاصه کرد، اما در رابطه با مقاصد ما در کتاب حاضر کافی است یادآوری کنیم که آیین مزبور در پی آن بود که پایان کار جهان را از طریق برقراری ارتباط دسته جمعی با اموات تسریع کند. این ارتباط به دنبال پایکوبی و رقص‌هایی که بی‌وقفه به مدت چهار یا پنج روز انجام می‌گرفت، برقرار می‌شد. مردگان از جهان دیگر بازگشته به زمین روی می‌آوردند و با بازماندگان همدم می‌شدند و این چنین آشوب و اغتشاشی را ایجاد می‌کردند که فرجام دورکنونی گیتی را اعلام می‌داشت. اما از آن جا که پنداشت‌های اساطیری مربوط به «پایان» و «آغاز» زمان هم‌چهره و همانندند - آخرت حداقل از بعضی جهات با خلقت یکسان است - از این رو گرویدگان به مذهب رقص اشباح نیز بر این باور بودند که با فرارسیدن آخرت و پایان جهان، دوران بهشت گونه روزگار است دوباره مستقر خواهد گشت و گیتی بار دیگر از نعمت و فراوانی ازلی سرشار خواهد شد.<sup>(۳۹)</sup>

## بازآفرینی مداوم زمان

سرشت ناهمگون مطالبی که در صفحات پیشین مورد بررسی قرار گرفت نباید موجب تشویش خاطر خواننده گردد. ما در پی آن نیستیم که در این شرح شتابزده به استنباط و نتیجه‌گیری خاصی در زمینه تاریخ و مردم‌شناسی دست یابیم. تنها هدف ما عبارت بوده است از تحلیلی کوتاه به شیوه نمودشناختی از مراسم تظہیرات ادواری (راندن شیاطین و بیماری‌ها و گناهان) و شرحی مجمل درباره آیین‌های مربوط به پایان و آغاز سال. این که در درون هر گروه از این گونه معتقدات و پندارها، ناهمداستانی‌ها و ناسازگارهای فراوان به چشم می‌خورد و این که در بررسی‌های مربوط به منشأ این مراسم و چگونگی پخش و انتشار آنها مشکلات بی‌شماری طرح می‌شود - که نیاز به مطالعه و پژوهش بیشتر دارد - نکته‌ای است بدیهی که ما خود پیش از هر کس دیگر بدان اذعان داریم؛ و درست به همین علت است که ما از هر گونه تعبیر و تفسیرهای جامعه شناختی و غیره پرهیز نموده فقط به بازگویی ساده معانی کلی که در درون همه این رسم‌ها مستتر است، بسنده کرده‌ایم. به طور خلاصه غرض ما این است که «معنی» این

آیین‌ها را درک کنیم و بکوشیم تا دریابیم که آنها چه چیزی را به ما «می‌نمایانند». هر گونه بررسی مشروح درباره هر یک از این مجموعه اساطیری - آیینی را (خواه از نظر تکوینی و یا تاریخی) به مطالعات احتمالی آینده موکول می‌کنیم.

بدیهی است که بین مجموعه‌های مختلف از آداب و رسوم ادواری، اختلافات فاحش وجود دارد - و بجاست بگوییم که باید وجود داشته باشد - صرف نظر از دلایل دیگر، به خاطر این که به هنگام مواجه با این مسأله، با اقوام و جماعات گوناگون تاریخی و «ناتاریخی»، با آنچه «انسان متمدن» و «انسان بدوی» نامیده شده، سر و کار داریم. علاوه بر این، این نکته نیز درخور توجه است که کارنامه آیین‌های نوروزی، که ضمن آن کار آفرینش به طرزی نمادی تکرار می‌شود، در نزد ملل تاریخی از صراحت بیشتری برخوردار است، مللی که تاریخ در مفهوم دقیقش با آنان آغاز می‌شود، مانند بابلی‌ها، مصریان، عبرانی‌ها و ایرانیان. چنان می‌نماید که این مردمان، آگاه از این نکته که آنان بوده‌اند که نخست بار «تاریخ» را ساخته‌اند، اعمال درخشان خود را برای آگاهی بازماندگانشان ضبط می‌کرده‌اند (البته با تبدیل برخی از حوادث تاریخی به نمونه‌های ازلی و مقولات کلی، چنان‌که در فصل پیش دیدیم). و نیز چنان می‌نماید که همین مردمان نیاز ژرفتری احساس می‌کردند که، هر چند گاه یک بار، با برانداختن زمان گذشته و بالفعل کردن آفرینش در زمان حال، هستی خود را احیاء و بازسازی کنند.

و اما مردمان بدوی، که هنوز هم در «بهشت نمونه‌های آغازین» می‌زیند و گذشت زمان را فقط از نظر زیست‌شناسی و در رابطه با تحولات طبیعی زندگی ضبط می‌کنند، بی‌آن که بگذارند زمان به «تاریخ» بدل شود و گردش فرساینده زمانه فرصت یابد که با افشای راز ناگزیری و برگشت‌ناپذیری حوادث، بر ذهنشان تأثیر بگذارد این مردمان نیز هر چند گاه یک بار با راندن دیوان و ارواح خبیثه و اعتراف به گناهان، به کار احیاء و بازآفرینی هستی خود می‌پردازند.

باید این نکته را یادآوری کرد که نیازی که در این گونه جوامع به بازآفرینی ادواری احساس می‌شود، خود نشانه آن است که حتی مردمان بدوی هم نمی‌توانند برای همیشه خود را در آن حالت خجسته‌ای، که ما آن را «بهشت نمونه‌های آغازین» نامیدیم، نگه دارند. حافظه آنان هم قادر است (البته بسی کمتر از حافظه انسان معاصر) که راز برگشت‌ناپذیری حوادث را دریابد، یعنی به ضبط «تاریخ» پردازد. بدین ترتیب از نظر این اقوام نیز، وجود انسان در گیتی نوعی «هبوط» به حساب می‌آید. گونه‌های بی‌شمار و یکنواخت اعتراف به گناهان، که به شیوه‌ای استادانه توسط رافائیل پتازونی

(R. Pettazzoni) در کتاب «اعتراف به گناهان» او بررسی شده است<sup>(۴۰)</sup>، نشان می‌دهد که خاطره «تاریخی»، یعنی به یاد سپردن وقایع و رویدادهایی که دارای نمونه‌های ازلی نیستند و به یاد سپردن حوادث شخصی (که در اغلب موارد عبارتند فقط از احساس «گناهان»)، حتی در ابتدایی‌ترین جوامع بشری نیز قابل تحمل نبوده و نیست. می‌دانیم که مسأله خستو شدن به گناهان، در اصل عبارت بوده است از تصور جادویی امحاء خطایا با استفاده از چاره‌های عینی (مانند شستن گناه با خون، یا به زبان آوردن و بر شمردن آنها و غیره). اما آنچه از نظر ما مهم و درخور توجه است خود روش‌های خستو شدن به خطاها و اعتراف کردن به گناهان نیست (که بی‌گمان دیسمانی جادویی دارد) بلکه عبارت است از احساس نیاز انسان ابتدایی برای رها کردن گریبان خود از خاطره «گناه»، که در تحلیل نهایی، عبارت است از توالی حوادثی که جنبه شخصی دارند و در جمع «تاریخ» را تشکیل می‌دهند.

چنان‌که قبلاً هم گفتیم در میان مردمانی که سازندگان تاریخ بوده‌اند، آیین‌های بازآفرینی دسته‌جمعی از طریق تکرار ماجرای خلقت، از اهمیت کلانی برخوردار بوده است. در این جا باید خاطر نشان ساخت که هندوان هرگز مراسم نوروزی عریض و طولی، که متضمن مسایل و اشارت بندهشنی باشد، نظیر آنچه در خاور نزدیک در عهد باستان موسوم بود، نداشته‌اند و این کار دلایل گوناگون و متعدد دارد، از جمله این که اندیشه منزه و مینوگرایانه هندی، همواره نهادی آن جهانی و تاریخ ستیزانه داشته است، بر عکس رومیان که مردمی سخت تاریخ‌گرا بودند و همواره از احتمال سقوط و «پایان کار روم» بیم داشتند و در جستجوی راه‌ها و چاره‌های بی‌شمار برای «نوآیین کردن» بودند. اما در حال حاضر ما سر آن را نداریم که خوانندگان را بدین راه سوق دهیم، از این رو هم خود را فقط صرف این خواهیم کرد تا نشان دهیم که جوامع سنتی و کهن علاوه بر آیین‌های ادواری «تاریخ زدایی»، شیوه‌های دیگری نیز برای امحای زمان سپنجی و احیاء زمان سرمدی سراغ داشتند و به کار می‌بستند.

ما در نوشته‌ای دیگر نشان داده‌ایم<sup>(۴۱)</sup> که آیین‌های مربوط به ساختن سراها و برآوردن بناها نیز به وجهی کمابیش روشن تقلیدی از کار آفرینش محسوب می‌شوند. تقلید از یک نمونه مثالی از نظر انسان سنتی عبارت بود از دوباره بالفعل کردن لحظه اساطیری آغازین که ضمن آن نمونه یاد شده برای نخستین بار تجلی کرده است. در

نتیجه، این گونه مراسم نیز، با این که نه جنبه ادواری دارند و نه به طور گروهی برگزار می شوند، جریان زمان گذران را به حالت تعلیق در آورده شخص آیین گزار را از زمان حال به زمان اسطوره، به روز ازل منتقل می کنند. پیش از این دیده ایم که همه آیین ها، تقلیدی از یک اسوه الهی هستند و بالفعل گشتن دوباره آنها به صورت مستدام، در یک لحظه یگانه بی زمان و اساطیری انجام می پذیرد. اما مراسم مربوط به ساختن بناها چیزی فراتر از این را هم به ما نشان می دهند و آن عبارت است از تقلید و در نتیجه تحقق دوباره کار آفرینش. با برافراشتن هر سراسایی، «دوری جدید» آغاز می شود. هر بنا کردنی، به خودی خود، آغاز و بدایتی است مطلق، بدین معنی که می خواهد زمان ازلی را همراه با وفور و فراوانی بی حد و حصر، به زمان حال که، هیچ نشانه ای از تاریخ ندارد، بازگرداند.

بی تردید مراسمی که امروزه به هنگام بنای عمارات برگزار می شوند، بیشتر بقایایی هستند از رسم های دیرین ولیکن مشکل بتوان به طور دقیق تعیین کرد که اجرای این گونه مراسم تا چه حد با تجربه ای معنوی در ذهن و روان برگزارکنندگان آنها قرین و همراه است. اما این موضوع اهمیت چندانی ندارد. آنچه اهمیت دارد این است که آدمی در کارهای معماری خود، از هر نوع که باشند، نیازی برای تکرار دوباره کار آفرینش احساس کرده است و این تکرار و بازسازی، او را با لحظه اساطیری آغاز کائنات معاصر کرده است و انسان در درون خود احتیاجی دیده است که، تا می تواند و هر چند بار که میسر است، برای بازآفرینی خویشتن، دوباره بدان لحظه آغازین برگردد. آدم باید از تیزبینی و ژرف نگری بیش از حدی برخوردار باشد تا بتواند بگوید کسانی که در روزگار ما به تکرار آیین ها به هنگام برآوردن بناها ادامه می دهند تا چه حد همچنان از مفهوم و راز عمیق این گونه مراسم آگاه اند. می توان حدس زد که احساسات آنها روی هم رفته دنیوی و این جهانی است: «دور جدیدی» که در گذشته، بنای هر سرا و ساختمان، آغاز آن را مشخص می کرد، امروزه بدل شده است به مرحله جدیدی از زندگی افرادی که در خانه تازه زندگی خواهند کرد. با این همه، ژرف - ساخت افسانه و آیین همچنان دست نخورده باقی مانده است، اگر چه احساسات برانگیخته در جریان تحقق دوباره آیین، اینک دیگر چیزی نیست جز یک تجربه ناسوتی و این جهانی. ساختن یک بنا در واقع عبارت است از آرایش نوینی از گیتی و زندگی. برای دریافت چنین احساسی کافی است که مرد زمانه ما روزنه های شعور و حساسیتش را در برابر معجزه حیات، اندکی کمتر مسدود کند، آنگاه احساس «نو شدگی» در او، هنگامی که خانه ای نو می سازد یا برای نخستین بار در آن پای می نهد، بی درنگ دوباره زنده خواهد شد (چنان که حتی در جهان

امروزی نیز مراسم سال نو به عنوان پایان گذشته‌ای مختوم و آغاز یک «زندگی نوین» هنوز هم اعتبار خود را حفظ کرده است).

برای اثبات این نکته، اسناد و مدارک موجود در بسیاری از موارد صراحت دارند. ساختن یک معبد یا یک محراب قربانی، تکراری است از خلقت عالم، نه تنها بدین علت که معبد خود مظهري است از جهان، بلکه بدین علت نیز که، در عین حال، اعصار مختلفی را مجسم می‌سازد. به عنوان نمونه گزارشی را بازگو می‌کنیم که یوسف فلاوی (Flavias Josephus)<sup>۱</sup> در شرح رمزیات سنتی معبد اورشلیم نوشته است: «بخش‌های سه گانه معبد منطبق است با سه منطقه جهانی (صحن معرّف دریاست (یعنی مگاک دوزخ)، ساحت مقدس، مظهر زمین است و جایی که قدس اعلی نامیده می‌شود در برابر آسمان قرار می‌گیرد)، دوازده قرص نانی که بر روی میز می‌نهند، دوازده ماه سال هستند و شمعدان هفتاد شاخه‌ای، منازل هفتاد گانه منطقه البروج را معرفی می‌کند.» سازندگان معبد نه تنها به طرح دوباره جهان پرداخته‌اند، بلکه زمان گیاهانی را نیز بازسازی کرده‌اند. بازسازی زمان از طریق تکرار کار آفرینش، با وضوح بیشتری، در مراسم قربانی‌های برهمنی هند به چشم می‌خورد. در آیین برهمنی هر بار که مراسم قربانی برگزار می‌شود، گویی آفرینش نوینی از جهان صورت می‌پذیرد.<sup>(۴۲)</sup> ساختن قربانگاه در آیین یاد شده به صورت خلقت جهان تصور شده است. آبی که خاک با آن سرشته می‌شود همان آب‌های ازلی است که در ابتدای کائنات موجود بودند، گلی که پایه قربانگاه را از آن می‌سازند، نمادی است از زمین، دیوارهای کناری محراب مظهري از سپهر. علاوه بر این در هر مرحله از بنای محراب، متره‌هایی خوانده می‌شود که ضمن آنها نام هر یک از بخش‌های جهان که به‌طور تمثیلی هم اینک ساخته شده ذکر می‌شود.<sup>(۴۳)</sup> اما اگر برافراشتن محراب تقلیدی است از کار آفرینش، خود قربانی کردن، هدف دیگری دارد که عبارت است از اعاده مجدد وحدت و یگانگی نخستینی که پیش از آفرینش گیتی وجود داشته است. زیرا ایزد پرجاپتی (Prajāpati)، گیتی را از هستی خویشتن آفرید و هنگامی که از آفرینش آن فارغ شد «بیم مرگ او را فرا گرفت»<sup>(۴۴)</sup> و ایزدان برای او قربانی‌ها گذراندند برای این که بهبودیش بخشند و نیروی تازه بدو بدهند. به همان ترتیب، کسی هم که امروزه مراسم قربانی به جای می‌آورد، گویی همان کردار آغازین بهبود بخشی ایزد پرجاپتی را تکرار

۱. سردار مورخ معروف یهودی که در سده اول میلادی می‌زیست و کتاب «عادیات یهود» او مشهور است. م.

می‌کند: «پس هر کسی که راز این عمل مقدس را دانسته و آن را به جای می‌آورد و یا کسی که فقط آن را می‌داند (بی‌آن که به جای بیاورد) این ایزد پرجاپتی را بهبود بخشیده تندرست می‌کند»<sup>(۴۵)</sup>.

کوشش آگاهانه برگزارکننده قربانی برای استقرار مجدد وحدت ازلی یعنی کوشش او برای اعاده سرشاری و تمامیت مقدم بر خلقت کائنات، یکی از ویژگی‌های بارز روحیه هندی است که همواره تشنه رسیدن به یگانگی و وحدت ازلی است؛ لیکن در این جا ما را مجال آن نیست که توقف کرده به شرح مبسوط این مسأله پردازیم. از نظر ما همین قدر کافی است که دریافتیم در هر عمل قربانی، که برهمن برگزار می‌کند، کردار مثالی آفرینش گیتی را دوباره بالفعل و امروزی می‌کند و در این هم‌هنگام گشتن «لحظه اساطیری» با «زمان کنونی»، هم واژگونی زمان گذرا مطرح است و هم بازآفرینی مستمر جهان.

در واقع اگر (چنان‌که در یکی از متون دینی هند باستان آمده) «ایزد پرجاپتی همان سال است»<sup>(۴۶)</sup>، در متن دیگری صریحاً ذکر شده که «سال» با «مرگ» یکی است و هر که می‌داند که این سال مرگ است، سال زندگی او را نابود نمی‌کند<sup>(۴۷)</sup>. قربانگاه ودایی نیز، بنا به تعبیر بسیار مناسب پاول موس (P. Mus)، «زمان مجسم» است. «محراب آتش همان سال است... شب‌ها سنگ‌هایی هستند که پیرامون آن نهاده می‌شوند، شمار این سنگ‌ها سیصد و شصت پاره است چون در سال هم سیصد و شصت شب وجود دارد؛ روزها عبارتند از خشت‌های متبرک این محراب آتش، چون تعداد خشت‌های یاد شده سیصد و شصت قطعه است، و در سال نیز سیصد و شصت روز وجود دارد»<sup>(۴۸)</sup>. در لحظه معینی به هنگام ساختن آتشگاه، دو پاره خشت را که (ṛtavyā) (یعنی منسوب به سال و موسم و زمان معین ṛtu) نامیده می‌شوند، بر روی هم می‌نهند. متن‌های دینی این کار را چنین توجیه می‌کنند: «علت آن که این دو خشت را در این لایه می‌چینند، آن است که این اگنی Agni (آتش)، همان «سال» است، این آتشگاه همان پرجاپتی است و پرجاپتی همان «سال» است»<sup>(۴۹)</sup>. بنابراین با بازسازی پرجاپتی از طریق بنای آتشگاه ودایی، در واقع زمان گیلهانی بازسازی می‌شود. «آتشگاه از پنج لایه ساخته شده (هر لایه معرف یک فصل درگاه شماری قدیم هند است) و پنج فصل، یک سال را تشکیل می‌دهند و سال همان آتشگاه است و آن ایزد پرجاپتی که (بعد از آفرینش) به آسایش پرداخت، «سال» است و پنج اندام او که آسودند، موسم‌های پنجگانه‌اند، برای این که شمار فصل‌ها پنج و شمار این لایه‌ها نیز پنج است. هنگامی که کسی پنج لایه آتشگاه را بنا می‌کند بدین وسیله

او آن پنج فصل سال را می‌سازد... و آن پنج اندام پرجا پتی، یعنی فصل‌ها که به آسایش پرداختند، اقالیم جهان‌اند (یعنی چهار جهت اصلی محیط عالم و سپهر برین)، زیرا شمار اقالیم جهان پنج است و شمار آن لایه‌ها نیز پنج است، هنگامی که او پنج لایه آتشیگاه را بنا می‌کند، آن را با اقالیم جهان می‌سازد<sup>(۵۰)</sup>. بدین ترتیب با ساختن هر آتشیگاه و دایی، نه تنها آفرینش عالم تکرار می‌شود و ایزد پرجا پتی دوباره زنده می‌شود، بلکه «سال» نیز بازسازی می‌شود و یعنی زمان از نو آفریده شده احیاء می‌گردد.

آرتور هوکارت (A.M. Hocart)<sup>(۵۱)</sup>، محقق و مردم‌شناس انگلیسی، در کتاب برجسته و بحث‌انگیز خود به نام «شهریاری»، مراسم و تشریفات مربوط به تاجگذاری و برگاه نشستن شهریاران را در میان اقوام متمدن و بدوی مورد بررسی قرار داده و این مراسم را با آیین‌های «راه و رسم آموزی»<sup>۱</sup>، (که به نظر او از مجموعه آیین‌های مربوط به مراسم شهریاری مأخوذاند)، مقایسه کرده است. این که مراسم «راه و رسم آموزی» نوعی «تولد جدید» محسوب می‌شود که شامل مرگ و رستاخیز آیینی است، نکته‌ای است که از مدت‌ها پیش معلوم بوده است. اما دین ما به هوکارت از این بابت است که در آیین‌های تاجگذاری بعضی عناصر مربوط به مراسم تشریف و رازآموزی را بازشناسی کرده و از این رهگذر، به کشف موارد مشابه بین مجموعه‌های مختلف آیینی موفق شده است.

یادآوری این نکته شایان توجه است که در نزد فی‌جی‌ها (Fijians)، در ناحیه کوهستانی جزیره ویتی‌لوو (Viti Levu) (در اقیانوسیه)، مراسم انتصاب رئیس قبیله، «آفرینش عالم» نامیده می‌شود، در حالی که در میان بومیانی که در شرق ناحیه وانوا‌لوو (Vanua Levu) ساکنند این مراسم را (mbuli vanua) و یا (tuli vanua) می‌نامند که هوکارت این عنوان را «ساختن زمین» و یا «آفریدن زمین» ترجمه کرده است.

برای مردم اسکاندیناوی، چنان‌که در فصل پیش دیدیم، کشف و گشودن یک سرزمین جدید، معادل بوده است با تکرار کار آفرینش. از نظر بومیان فی‌جی در جلوس هر رئیس جدید قبیله، تکرین کائنات دوباره صورت می‌پذیرد و این پندار به گونه‌های کمابیش روشن در جاهای دیگر نیز به جای مانده است. تقریباً در همه جای جهان آغاز سلطنتی جدید در میان یک قوم، با تجدید تاریخ گذشته آن قوم و یا حتی با تجدید تاریخ جهان، یکسان انگاشته شده است. با جلوس هر شهریار جدید، هر چند حقیر و یاوه، «دوری جدید» آغاز می‌شود. مردم این گونه تعبیرات را اغلب از باب مدهانه و تملق و یا

از نوع عبارت پردازی‌های ادیبانه تلقی می‌کنند. واقع امر این است که تعبیرات یاد شده، فقط بدین علت که اندکی متکلفانه گزارش شده‌اند، این چنین غریب و غیرعادی به نظر می‌رسند، و الا نه تنها با هر سلطنت جدید از نظر پیشینیان دوری نو شروع می‌شود، بلکه با هر عقد ازدواج و زایش هر فرزند و غیره نیز این اتفاق روی می‌دهد، چون گیهان و انسان بطور مداوم و از راه‌های بی‌شمار، احیا و نوآیین می‌شوند، گذشته به نیستی می‌گراید، مظاهر شر و گناهان از بین می‌روند و الی آخر. همه این راه و چاره‌های مختلف احیا و بازآفرینی به شیوه‌های گوناگون در پی یک مقصودند: واژگونی زمان گذشته و ابطال تاریخ از طریق رجعتی مستمر به زمان خجسته آغازین و تکرار کار آفرینش.

اما برگردیم به سراغ بومیان فی جی در اقیانوسیه. این جزیره‌نشینان نه تنها هر بار که رئیس جدیدی را بر تخت می‌نشانند، در آیین‌های خود کار آفرینش را تکرار می‌کنند، بلکه هر بار نیز که کشتزارهایشان محصول بد می‌دهد به این کار دست می‌زنند. هوکارت در بررسی خود بر سر این نکته چندان تأکید نمی‌کند، چون با فرضیه او درباره «منشأ آیینی» افسانه‌تکونین عالم سازگار نیست، اما به نظر ما این مسأله از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. هر بار که زندگی در معرض تهدید واقع می‌شود و گیتی به چشم بومیان فی جی فرسوده و تهی می‌نماید، آنان احساس می‌کنند که باید به آغاز زمان، به بن جهان برگردند، به سخن دیگر آنها احیا و نو شدن زندگی در گیتی را، نه از راه ترمیم و بهبود مجدد آن، بلکه از آفرینش دوباره‌اش، انتظار دارند. از این جاست که در اساطیر و آیین‌ها، هرچیز که به نحوی رساننده مفهوم «آغاز» و اول است و اصیل و بنیادی و آغازین می‌نماید، از اعتبار و اهمیت عمده برخوردار می‌شود (مانند ظروف نو، آبی که پیش از دمیدن آفتاب از چاه کشیده شده در کاربردهای جادویی و پزشکی و همچنین مایه‌ها و موتیف‌های کودک و یتیم و غیره در افسانه‌ها).

این باور که زندگی را نمی‌توان ترمیم کرد بلکه فقط از طریق تکرار بندهشن (خلقت آغازین گیهان) می‌توان آن را دوباره آفرید، به وضوح تمام در آیین‌های درمانی به چشم می‌خورد. در نزد بسیاری از اقوام ابتدایی، یکی از عناصر اصلی درمان و پزشکی عبارت است از بازخواندن افسانه آفرینش بر بالین بیمار. گواهی‌هایی در دست است که از رواج چنین رسمی در میان بدوی‌ترین قبایل هندی، یعنی بهیل‌ها، ساتل‌ها و بیگه‌ها<sup>۱</sup> حکایت می‌کند.<sup>(۵۲)</sup> از طریق بالفعل کردن عمل خلقت، این نمونه مثالی همه صور حیات، است

1. Bhils, Santals, Baigas

که امید می‌رود بتوان بهبود جسمانی و تمامیت روانی بیمار را دوباره بدو برگرداند. در میان قبایل یاد شده در بالا، افسانه آفرینش در موقع تولد، عروسی و مرگ هم خوانده می‌شود، چون همواره از طریق رجعت تمثیلی بدان هنگام بی‌زمان و فور و سرشاری ازلی است که می‌توان از تحقق کامل هر یک از موقعیت‌های حیات اطمینان حاصل کرد. در نزد پولی نزی‌ها تعداد «موقعیت»هایی که ضمن آنها خواندن افسانه آفرینش سودمند و مؤثر انگاشته می‌شود، بسی بیشتر است. مطابق اساطیر آنان، در آغاز فقط آب‌های ازلی بودند غوطه‌ور در ظلمت گیجانی. آنگاه ایزد برین به نام یو (Yu)، که در فراختای سپهر ساکن بود اظهار اشتیاق کرد که از آرامش خود سر برآورد، بی‌درنگ، روشنی پدید آمد. باز ایزد یو خواست که «آب‌ها از هم جدا شده بپراکنند تا آسمان‌ها ساخته شوند و زمین پدید آید» و بدین سان به وسیله این کلمات خدا، گیتی آفریده شد. یکی از پولی نزی‌های معاصر به نام هاره هونگی، که از فصاحت گونه‌ای هم بهره‌مند است، با به یاد آوردن این «کلمات اصیل و کهن ایزد برین»، که با ادای آنها، هستی و بالندگی از خلاء ایجاد شد، چنین ادامه می‌دهد:

«اینک، ای یاران من، از برای این سخنان اصیل سه کاربرد بسیار مهم وجود دارد که در آیین‌های ما به کار می‌رود. اولی در زایا کردن رحم‌های سترون به کار می‌رود، دومی در آیین روشن کردن تن و جان، و سومی و آخری مربوط می‌شود به مسایل خطیر مرگ، جنگ، تعمید، روایت‌های مربوط به ناف نامه‌ها (شجره نامه‌ها) و موارد مهم دیگر از این قبیل که اغلب کاهنان بدان‌ها می‌پردازند. کلماتی که به وسیله آنها ایزد (Yu) گیتی را آفرید. کلماتی که به یمن آنها جهانی از نور ساخته و پرداخته شد، همان کلمات، در آیین زایا کردن زنان سترون به کار می‌رود، کلماتی که به وسیله آنها ایزد یو روشنی را در ظلمات تابانید، همان کلمات در مراسم شاداب کردن دل‌های تاریک و افسرده پیران فرتوت و سالخوردگان ناتوان به کار می‌روند و نیز برای روشن کردن جای‌های نهفته و کارهای پنهان، و برای الهام بخشیدن به کسانی که به سرایش سرودها می‌پردازند، همچنین در معرکه جنگ سهمگین و بسیاری از مواقع دیگر، که یأس بر جان آدمی چیره می‌شود، در همه این گونه موارد، آیین‌هایی که برگزار می‌شوند، شامل سخنانی هستند که خدای برین برای چیرگی بر تاریکی و پراکندن

آن به کار برد. در مرحله سوم، مراسم آماده‌سازی و آیین‌های تمهیدی قرار می‌گیرند که موضوع آنها عبارت است از مراحل متوالی تکوین در جریان خلقت عالم و تاریخ پیدایش آدم و تبار او<sup>(۵۳)</sup>.

چنان‌که می‌بینیم افسانه آفرینش در نزد پولی‌نزی‌ها بسان نمونه نخستین کلیه «آفرینش‌ها»، در همه سطوح ممکن، چه در ارتباط با مسأله حیات و زیست‌شناسی و چه در زمینه نفسانیات و روان‌شناسی و چه در ارتباط با امور معنوی و روحانی، کاربرد عملی دارد. با گوش فرا دادن به داستان زایش گیتی، شخص با زمان وقوع نمونه اعلای فعل خلاق، یعنی بندهشن (تکوین عالم)، هم عصر می‌گردد.

درخور توجه است که در میان سرخپوستان ناواجو (Navajo) مورد مهمی، که ضمن آن افسانه بندهشنی باز خوانده می‌شود، هنگامی است که به درمان بیماران می‌پردازند. «کل مراسم در ارتباط با بیماری است که هاترالی (Hatralli) نامیده می‌شود (یعنی کسی که بر او عزائم خوانده می‌شود) و چنین شخصی ممکن است که تنش دچار بیماری بوده باشد و یا روانش دچار نژندی، بدین گونه که در خواب دچار ترس و هراس شده باشد و یا ممکن است کسی باشد که خواهان اجرای مراسم است، فقط به خاطر این که چگونگی اجرای مراسم را، در جریان برگزاری آن از، معزّمی که با نیروی نهفته در افسون آشنایی کامل دارد بیاموزد، چون عزائم خوان تا زمانی که مراسمی درباره خود او اجرا نشده است نمی‌تواند به اجرای آیین‌های درمان درباره دیگران، دست یازد<sup>(۵۴)</sup>». مراسم یاد شده همچنین شامل ترسیم نقش‌های پیچیده‌ای است بر روی شن که مراحل مختلف آفرینش جهان، تاریخ افسانه‌ای ایزدان، نیاکان و مردمان را نشان می‌دهند. نقش‌های مذکور (که سخت شبیه مندله‌های<sup>۱</sup> هندی و تبتی می‌باشند) وقایعی را که در «آن روزگاران»، در آغاز زمان، روی داده‌اند به زمان حال فرو می‌کشند و آنها را یکی پس از دیگری دوباره در لحظه کنونی تحقق می‌بخشند. شخص بیمار با گوش فرا دادن به افسانه تکوین عالم (و در ادامه آن به افسانه‌های مربوط به بن و آغاز چیزها) و با نگرستن به نگاره‌هایی که بر روی شن ترسیم شده‌اند، اندک اندک از زمان گذرای کنونی گسسته به زمان فرّخ فراوانی و سرشاری آغازین منتقل می‌شود. چنین شخصی گام به گام باز پس رفته و اینک به آغاز گیتی برگشته است و شاهدهی است ناظر بر آفرینش گیهان. شخص بیمار اغلب در همان روز بازخوانی اسطوره و ترسیم نگاره‌ها بر شن، غسل کرده

۱. واژه سانسکریت mandala به زبان فارسی نیز وارد شده: «مندله دوائر عزائم خوانان باشد». م.

تن خود را می‌شوید و در واقع او نیز زندگی خود را، در معنی دقیق واژه، از نو آغاز می‌کند.

هم در میان ناواجوها و هم در نزد پولی‌نزی‌ها رسم است که به دنبال اسطورهٔ آفرینش، افسانه‌های مربوط به آغاز و منشأ چیزها باز خوانده شود که شامل تاریخ افسانه‌ای همهٔ «سرآغازها» است: خلقت انسان و جانوران و گیاهان، منشأ رسوم و هنجارهای سنتی و فرهنگی قبیله و غیره. بدین ترتیب شخص بیمار مروری می‌کند بر تاریخ اساطیری کائنات از آغاز آفرینش گرفته تا لحظهٔ پیدایش افسانه‌ای که اینک برای درمان او بازگو می‌شود. این نکته برای درک مبانی درمان سنتی و جادو-پزشکی ابتدایی حائز کمال اهمیت می‌باشد.

در شرق باستان، همانند اروپا و هر جای دیگر که سنت‌های درمان «عامیانه» مرسوم است، معتقد بودند که درمان زمانی مفید می‌شود و مؤثر می‌افتد که آغاز و منشأ آن شناخته شده باشد و در نتیجه، کاربرد آن از لحاظ زمانی با لحظهٔ اساطیری کشف و پیدایش آن شیوهٔ درمان، معاصر گردد. از این روست که در بسیاری از وردها و افسون‌های درمانی، تاریخچهٔ مرض و یا داستان دیوی را که نخستین بار بیماری مذکور را در جهان برانگیخته، نقل می‌کنند و در عین حال به زمانی اشاره می‌کنند که یکی از ایزدان و یا قدیسان توانسته است که بر دیو چیره شده بیماری را علاج کند. چنان‌که در افسونی برای درمان دندان درد که اصل آشوری دارد آمده: «پس از آن که ایزد انو (Anu) آسمان را آفرید و آسمان زمین را ایجاد کرد و زمین آب‌ها را و آب‌ها قنات‌ها را و قنات‌ها برکه‌ها را ساختند و برکه‌ها کرم را، آن گاه کرم زاری کنان پیش ایزد خورشید (Shamash) و ایزد انا (Ea) آمده می‌پرسد که چه چیزی بدو داده خواهد شد تا بخورد و «خراب» کند. ایزدان میوه‌ها را بدو عرضه می‌کنند ولی کرم، دندان آدمیزاد را می‌خواهد. «ای کرم چون این گونه سخن گفتی، باشد که ایزد انا با دست توانایش ترا بشکند»<sup>(۵۵)</sup>. باید توجه داشت که این جا تنها با تکرار سادهٔ یک رفتار درمانی مثالی و نمونه‌وار (یعنی نابودی کرم دندان توسط یکی از ایزدان)، که مؤثر بودن چاره را تضمین می‌کند، روبرو نیستیم، بلکه در عین حال از تاریخ افسانه‌ای چگونگی پیدایش بیماری نیز آگاه می‌شویم، که پزشک با یادآوری آن، بیمار را بدان «روزگاران ازلی» منتقل می‌کند.

شواهد یاد شده را به آسانی می‌توان چندین برابر کرد. لیکن ما در پی آن نیستیم که موضوعات گوناگونی را که در ضمن این رساله با آنها برخورد می‌کنیم، کاویده به تفصیل شرح دهیم، بلکه فقط می‌خواهیم همهٔ آنها را در منظر مشترکی قرار دهیم که عبارت

است از نیاز مردم در جوامع باستانی برای احیاء و باززایی خود از طریق برانداختن زمان. آیین‌های باززایی، چه آنها که دسته جمعی برگزار می‌شوند و چه به صورت فردی، چه آنهایی که به‌طور ادواری اجرا می‌گردند و چه به صورت اتفاقی، همواره در بطن و محتوای خود، تصویری از تجدّد و نوشدن از طریق تکرار یک فعل مثالی را، نهفته دارند که معمولاً همان فعل ازلی خلقت است.

آنچه در این نظام‌های باستانی از اهمیت اساسی برخوردار است، عبارت است از واژگون‌سازی زمان گذرا، که در واقع می‌توان از آن به عنوان هدف تاریخ ستیزانه نظام‌های مزبور یاد کرد. امتناع آگاهانه از نگاه داشتن یاد گذشته، حتی گذشته بسیار نزدیک، به نظر ما نشانه‌ای است از طبیعت خاص نفسانیات پیشینیان. اشاره ما به سرباز زدن و امتناع انسان باستانی است از پذیرفتن خویشتن به عنوان یک موجود تاریخی، از بها دادن به «خاطره» و در نتیجه به وقایع غیر عادی (یعنی رویدادهایی که نمونه نخستین ندارند) و در واقع به وجود آورنده زمان گذرا هستند. در تحلیل نهایی آنچه از مجموع این آیین‌ها و برداشت‌ها دستگیر ما می‌شود، عبارت است از عزم به بی‌ارزش کردن زمان، چنان‌که در تحلیل نهایی، می‌توان مفهوم اصلی همه این رسوم و الگوهای رفتاری را، که تا این جا بررسی کردیم، در عبارت زیر خلاصه کرد: زمان، هرگاه اعتنایی بدان نکنیم، وجود ندارد، در مواردی هم که گذر زمان احساس می‌شود - هنگامی که انسان مرتکب «گناه» می‌شود. یعنی از نمونه‌های ازلی بریده در چنبر زمانه گرفتار می‌شود - می‌توان آن را محو و باطل کرد. اساساً اگر از چشم انداز مناسب، به زندگی انسان باستانی بنگریم (زندگی‌یی که در واقع به تکرار کردارهای مثالی و بازگویی مکرر همان افسانه‌های نخستین تقلیل یافته است)، در می‌یابیم که چنین زیستنی، با این که در زمان ساری است، بار زمانه را بر دوش نمی‌کشد، ناگزیری و برگشت‌ناپذیری زمان را به یاد نمی‌آورد، به عبارت دیگر، به آنچه در ارتباط با مسأله آگاهی از زمان، جنبه مهم و اساسی دارد، یکسره بی‌اعتناست. همانند یک صوفی، همانند همه مردان پارسا، مرد ابتدایی، «ابن الوقت» است و همواره در زمان حال می‌زید. او رفتارهای کس دیگر را تکرار می‌کند و از طریق این تکرار، همیشه در اکنون بی‌زمان بسر می‌برد.

این نکته که برای انسان باستانی زمان به‌طور مستمر در حال تجدّد و نوشدن است، از قدمت و عالمگیری برخی از پنداشت‌های مربوط به حالات «ماه» استنباط و اثبات می‌شود. ماه نخستین پدیده‌ای است که می‌میرد و نیز نخستین مرده‌ای است که از نو زنده می‌شود. ما در جایی دیگر به اهمیت افسانه‌های قمری، در رابطه با پیدایش و

آرایش اولین «فرضیه» های منسجم و سامانمند دربارهٔ واقعهٔ مرگ و رستاخیز، دربارهٔ مسألهٔ باروری و نوزایی، دربارهٔ مراسم راه و رسم آموزی و غیره اشاره کرده‌ایم.<sup>(۵۶)</sup> در این جا فقط به یادآوری این نکته بسنده می‌کنیم: اگر به وسیلهٔ ماه است که زمان را می‌سنجند، اگر دگرگونی احوال و صور ماه است که خیلی پیشتر و بسی دقیق‌تر از سال شمسی، واحدی از زمان یعنی «ماه (شهر)»<sup>(۵۷)</sup> را در اختیار ما می‌گذارد، باید به یاد داشت که در عین حال این ماه است که نمایانگر رجعت سرمدی و «بازگشت جاودانه» است.

احوال ماه (برآمدن، بالیدن، کاستن، محاق و طلوع دوباره‌اش بعد از سپری شدن سه شب تاریک - ماه) در تکوین و آرایش پنداشت‌های دوری (یعنی اعتقاد به اعصار زمان و پیدایش و نابودی مکرر کائنات در آغاز و پایان هزاره‌های معین)، نقش بس مهمی ایفا کرده‌اند. با باورهای مشابهی در مکاشفات یهودی - مسیحی و روایات باستانی مربوط به چگونگی پیدایش انسان نیز، برخورد می‌کنیم: مطابق این روایات، فاجعه‌ای نهایی به صورت توفان و سیلاب به حیات بشریتی فرتوت و عاصی خاتمه می‌دهد و پس از آن نسل جدیدی از بشر احیا شده زاده می‌شود - معمولاً از یک نیای اساطیری که از بلا جان به در برده است و یا از جانوری که به گونه‌ای با ماه ارتباط دارد.<sup>(۵۸)</sup>

تحلیلی دقیق از مراحل مختلف چگونگی پیدایش و شکل‌گیری این دسته از اساطیر، سرشت قمری آنها را آشکار می‌سازد. بدین ترتیب که آهنگ و حرکت موزون ماه نه تنها فواصل کوتاهی از زمان یعنی هفته و «ماه» را نشان می‌دهد، بلکه خود به صورت نمونهٔ نخستین مدت‌های دیر پای نیز در می‌آید. در واقع مراحل مختلف زندگی بشر، زادن، بالیدن، پیری و نابود شدنش، به گردش و دور قمری تشبیه شده است. اهمیت این همانندی تنها از این بابت نیست که برای همهٔ صور صیوررت در جهان، نهاد قمری قایل است، بلکه از بابت تبعات امید بخش و خوشبینانه‌اش نیز، حائز اهمیت است. همچنانکه ناپدید شدن ماه امری نهایی و مختوم نیست، زیرا به دنبال آن حتماً ماه نو دوباره پدیدار می‌شود، به همان ترتیب، ناپدید شدن آدمی، یعنی مرگ او نیز، مسأله‌ای مختوم به شمار نمی‌آید و حتی ناپدید شدن کل بشریت نیز (بروز توفان، فرو رفتن قاره‌ای در زیر آب و غیره) هرگز جنبهٔ نهایی ندارد، همواره نسل جدیدی از بشر از جفتی که به جای مانده‌اند دوباره زاده می‌شود.

چنین پنداشتی که به ناپدید و دوباره پدیدار شدن ادواری نسل‌های بشری معتقد است، علاوه بر جوامع ابتدایی، در فرهنگ و باورهای ملل تاریخی نیز به چشم

می خورد. در قرن سوم پیش از میلاد بروسوس (Berosus) مؤلف کتاب معروف «تاریخ بابل» آموزه کلدانی مربوط به «سال بزرگ» (سنه کبری)<sup>۱</sup> را در قالبی مردم پسند، آن چنان رواج داد که سرتاسر جهان هلنیستی را فراگرفت و بعدها در میان رومیان و بیزنطیان نیز رایج گشت. مطابق این آموزه جهان جاودانه و سرمدی است، اما به طور ادواری در پایان هر یک «سال بزرگ»، نابود گشته و دوباره ایجاد می شود (شماره هزاره های این سال بزرگ در مکاتب مختلف فرق می کند). چون هفت ستاره رونده در برج خرجنگ گرد آیند (یعنی در زمستان سال بزرگ) توفان به پا خواهد شد و آنگاه که در برج جدی قران کنند (یعنی در انقلاب صیفی سال بزرگ) سرتاسر جهان در آتش خواهد سوخت. چنان می نماید که این اعتقاد به حریق متناوب کیهانی، بخشی از آرای هراکلیت حکیم یونانی نیز بوده است.<sup>۲</sup> به هر صورت، پندار مزبور در فلسفه زنون و رواقیون، به ویژه در آرای حکمای اخیر، درباره تکوین عالم تأثیر عظیم داشته است. اسطوره «حریق کیهانی» از سده اول پیش از میلاد تا سده سوم میلادی در سراسر جهان شرق و امپراطوری روم سخت متداول بود و به طور متوالی در معتقدات بسیاری از کیش های گنوسی، که در اثر هم آمیگی آرای یونانی و ایرانی و یهودی به وجود آمده بودند، راه یافت. با معتقدات مشابهی (که حداقل در حیطه مسایل نجومی از عقاید بابلی متأثرند) در ایران و هند و در فرهنگ کهن مایاها در مکزیک و در نزد آذک ها نیز برخورد می کنیم. ما بعداً درباره این مسایل به تفصیل سخن خواهیم گفت، لیکن در این جا می خواهیم جنبه امیدبخش و خوشبینانه باورهای مزبور را، که قبلاً بدان اشاره کردیم، مورد تأکید قرار دهیم. در حقیقت خوش بینی یاد شده در طبیعی انگاشتن فاجعه، که به طور ادواری اتفاق می افتد، و اطمینان از این که فاجعه مزبور ناگزیر دارای حکمتی است، و بالاتر از همه، این که هرگز امری نهایی و مختوم نیست، خلاصه می شود.

در نگرشی که بر اثر مشاهده احوال ماه ساخته و پرداخته شده، مرگ یک فرد و نابودی «ادواری» همه بشریت امری ناگزیر است، همچنان که سه شب تاریک - ماه یا

۱. درباره سال بزرگ، که در زبان لاتینی بدان Magnus Annus، گویند رک. به «التفهیم» بیرونی، تصحیح استاد همایی، ص ۳۶۵؛ «آثارالباقیه»، طبع لایپزیک، ص ۷۹، ترجمه انگلیسی آن کتاب توسط زاخو، ص ۹۱. م.

۲. قس. Fragment 26 B-66D، قطعه ۶۶ مطابق شماره بندی دیلز. ترجمه قطعه مذکور چنین است: سیر شدن مثل حریق جهانی است. زیرا وی (هراکلیت) می گوید آتش بر همه چیز فرود آید، همه را بیو بارد و فرا گیرد. م.

سرار و به دنبال آن طلوع یا «تولد دوباره» ماه امری ناگزیر می‌باشد، به همان ترتیب نیز، هم مرگ آدمی و هم مرگ بشریت، هر دو به‌طور یکسان، برای احیاء و زایش مجددشان ضروری است. هر یک از صور هستی، از هر سنخ که باشد، به صرف این که هست و می‌پاید، بناچار توان خود را از دست داده فرسوده می‌شود و برای ترمیم توان و قوت خود، لازم است ولو برای یک لحظه هم شده دوباره به نامتعیین ازلی بپیوندد و به وحدتی که از آن صادر شده باز پس سپرده شود؛ به عبارت دیگر باید به «آشوب» ازلی (در سطح گیهانی)، به بی‌بند و باری و «لهو و لعب» (در سطح اجتماعی)، به «تاریکی» (در مورد کشت دانه‌ها)، به عنصر آب (در مراسم غسل تعمید در مورد انسان و غرق قارهٔ اطلس در مورد تاریخ و الی آخر) بپیوندد.

به آسانی می‌توان دریافت که در همهٔ این پنداشت‌های بندهشینی – اساطیری، که در اثر مشاهدهٔ احوال ماه به وجود آمده‌اند، آنچه از اهمیت کلان برخوردار است عبارت است از اعتقاد به رجعت و وقوع مجدد همهٔ چیزهایی است که قبلاً بوده‌اند و اجمالاً یعنی اعتقاد به «بازگشت جاودانه». در این جا نیز با موضوع تکرار یک رفتار مثالی سر و کار داریم که در همهٔ سطح‌های مختلف گیهانی، حیاتی، تاریخی و انسانی تسری یافته است. علاوه بر این، با توجه به پنداشت‌های یاد شده، از نهاد و سرشتِ دیسمان دوری زمان نیز آگاه می‌شویم که با هر «زایش» نوینی، در هر سطح که باشد، احیاء و تجدید می‌شود. این بازگشت جاودانه نمایانگر شناختی از هستی است که از تأثیر زمان و ضرورت مبری است. همچنان که یونانیان در اسطورهٔ بازگشت جاودانه خود، دنبال راهی می‌گشتند که عطش متافیزیکی خود را در طلب بودهٔ «پایا» و «ایستا» فرو نشانند<sup>(۵۹)</sup>، به همان ترتیب مردمان بدوی هم، با نسبت دادن حرکت دوری به زمان، ناگزیری و برگشت‌ناپذیری آن را ابطال می‌کنند. هرچیزی در نقطهٔ شروع خود در هر آن در حال آغازیدن است. گذشته چیزی نیست جز تصور از پیش پرداختهٔ آینده. هیچ واقعه‌ای برگشت‌ناپذیر و هیچ استحال‌ه‌ای نهایی نیست. حتی به تعبیری می‌توان گفت که هیچ چیز تازه‌ای در جهان اتفاق نمی‌افتد، چون همه چیز عبارت است از تکرار همان نمودجات نخستین و ازلی. این تکرار مستمر همراه با امروزین کردن لحظهٔ اساطیری که عمل مثالی اولیه در آن لحظه تجلی کرد، جهان را پیوسته در همان هنگام سپیده‌دمان آغازها نگه می‌دارد. زمان فقط پیدایش و هست شدن چیزها را ممکن می‌سازد و هیچ گونه تأثیر نهایی بر روی وجود آنها ندارد چون خود او پیوسته در حال نو شدن است. هگل با قاطعیت ادعا کرده است که چیزها در گیتی همواره خود را تکرار می‌کنند و «در زیر آسمان نبود هیچ چیز تازه‌ای وجود ندارد». همهٔ مطالبی هم که ما تاکنون در این

بررسی باز نموده‌ایم، از وجود تصور مشابهی در نزد انسان جوامع باستانی حکایت می‌کند. به چشم او نیز همه چیز در گیتی همواره خود را تکرار می‌کنند و در زیر آسمان کبود هیچ واقعه تازه‌ای اتفاق نمی‌افتد. اما، چنان‌که در فصل پیش دیدیم، در این تکرار معنی و حکمتی نهفته است که تنها به یمن آن حکمت، رویدادها از «واقعیت» برخوردار می‌شوند. رویدادها به تکرار خود می‌پردازند برای این که از یک نمونه ازل، از یک رویداد مثالی، تقلید می‌کنند. علاوه بر این، از طریق این تکرار است که زمان به حالت تعلیق در می‌آید و یا حداقل از تلخی و جانکاهیش کاسته می‌شود. اما رأی هگل از جنبه دیگری نیز حائز اهمیت است. او در پی آن است تا فلسفه‌ای از تاریخ بپردازد که مطابق آن، واقعه تاریخی را، با آن که امری مستقل و جبران‌ناپذیر، است باز می‌توان در چهارچوب دیالکتیکی بی‌قرار داد که هنوز مختوم نیست. از نظر هگل، تاریخ فرایندی است «آزاد» و همواره «نو» که خود را تکرار نمی‌کند، اما در عین حال جریان خود را با مقاصد الهی تطبیق می‌دهد، از این رو تاریخ نیز همراه با تکاپو و حرکت تکاملی روح، دارای نمونه‌ای است (که جنبه آرمانی دارد اما به هر حال نوعی نمونه محسوب می‌شود). در برابر این تاریخ که خود را تکرار نمی‌کند، هگل «طبیعت» را قرار می‌دهد که همه چیز در آن تا بی‌نهایت در حال تکرار شدن است. اما چنان‌که دیدیم بشریت طی دورانی بس دراز با هر وسیله ممکن با تاریخ به ستیزه پرداخته است. آیا می‌توان از این امر نتیجه گرفت که در طول این مدت دراز بشر، هنوز در بند طبیعت مانده و قادر نبوده است که خود را از طبیعت بگسلد؟ هگل در دیباچه کتابش به نام «درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ» نوشته است که «فقط حیوان به راستی بی‌گناه است». مردمان ابتدایی البته همواره خود را بی‌گناه احساس نمی‌کردند، اما می‌کوشیدند که هر چند گاه یک بار با اعتراف به خطاهای خود دوباره به حالت عصمت و بی‌گناهی بازگردند. آیا می‌توان در این تمایل به تطهیر و پالوده شدن، نوعی اشتیاق و دلتنگی برای بازگشت به بهشت گمشده حیوانیت، تشخیص داد و یا بالعکس بهتر است بگوییم که آرزو و کوشش انسان بدوی در نداشتن هیچ خاطره، در ضبط نکردن تاریخ، در اکتفا کردن بر این که زمان را فقط به صورت بُعدی از هستی خود تحمل کند بی‌آن که آن را به باطن خویش منتقل کرده به «درونی کردنش» بپردازد، نشانه‌ای است از عطش شدید او برای رسیدن به هستی واقعی و «پایا» و علامتی است از اشتیاق او به بودن، بودن به شیوه بودن موجودات ازلی که انسان بدوی همواره در حال تکرار رفتار آنهاست.

مسئله فوق حائز کمال اهمیت است و بدیهی است که نمی‌توان آن را در یکی دو سطر خلاصه کرده مورد بررسی قرار داد. اما به دلایلی می‌توان اطمینان داشت که دلتنگی و

بازآفرینی زمان / ۱۰۱

اشتیاق شدید مردمان بدوی برای رجعت به بهشت گمشده از هر گونه آرزویی برای بازگشت به «بهشت حیوانیت» مبری است، بالعکس همه آنچه درباره بهشت از روی یادکردهای اساطیری آن می‌دانیم، تصویری از انسانیت فرا روی ما می‌نهد که در حد کمال است و از چنان خجستگی و غنا و تمامیت و سرشاری مینوی برخوردار است که تحقق هیچ یک از این مواهب، در وضعیت کنونی انسان «هبوط کرده»، هرگز امکان‌پذیر نیست. در واقع افسانه‌های بسیاری از ملل، از دوران بسیار دوری در گذشته یاد می‌کند که مردمان نه مرگ می‌شناختند نه زحمت و رنج، در حالی که انبوه فراوانی از خورشت و توشه در دسترسشان بود. در آن روزگاران، ایزدان بر زمین آمده با مردمان می‌آمیختند و مردمان نیز به نوبه خود به آسانی می‌توانستند که بر آسمان بر آیند. در اثر خطایی که در اجرای آیین‌های دینی سر زد، پیوند زمین و آسمان گسسته شد، خدایان خود را به بالستان سپهرها برکشیدند. از آن هنگام به بعد انسان برای به دست آوردن قوت روزانه خود باید کار کند و دیگر نامیرا نیست.

از این رو احتمال بیشتر می‌رود که در جوامع سنتی، نیازی که انسان را وامی‌دارد که تاریخ را رد کرده به تکرار پایان‌ناپذیر نمودجات ازلی اکتفا کند، نشانه‌ای باشد از دلبستگی شدید او به واقعیت، علامتی باشد از هراس او از احتمال گم کردن و باختن خویشتن و آیتی باشد از تلاش او برای این که خود را بیاید و نگذارد که پوچی و یاوگی حیات سپنجی بر جاننش چیره شود.

درست است که تعبیرات انسان بدوی از «واقعیت» و نگاره‌هایی که از آن می‌پردازد، کودکانه و گاهی حتی یاوه به نظر می‌رسد، اما این مسأله اهمیت چندانی ندارد، آنچه اهمیت دارد عبارت است از معنای ژرف اعمال و رفتار انسان بدوی که همواره جنبه شهودی دارد. اعتقاد به یک «واقعیت مطلق»، که در مقابل جهان مادی «ناواقعیت‌ها» قرار گرفته، اعمال و رفتار او را مدبری می‌کند و سامان می‌دهد. این جهان مادی در تحلیل نهایی چیزی به نام «جهان» در معنی واقعی کلمه را تشکیل نمی‌دهد، بلکه به صورت نیست هستی نما، نمونه‌ای اعلایی است از «غیر واقعی»، از ناآفریده، از عدم: تهیگی.

از این رو حق داریم که درباره نوعی هستی‌شناسی کهن بحث کنیم و فقط با توجه به مبانی این هستی‌شناسی است که می‌توانیم حتی گرافه‌ترین اعمال و رفتار بشری را، بی‌آن که آن را خوار شمرده به کناری نهیم، درک کنیم. چنین رفتاری در واقع نشانه کوشش جانفرسایی است برای این که نگذارد پیوند آدمی با «هستی» گسیخته شود.



## فصل سوم

### بدبختی و تاریخ

طبیعی بودن الم. تاریخ به عنوان تجلی الهی.  
ادوار گیهانی و تاریخ. سرنوشت و تاریخ.



## طبیعی بودن الم

در این فصل امیدواریم که مسأله حیات بشری و «وجود تاریخی» را از دیدگاه نوینی بررسی کنیم. انسان باستانی، چنان که دیدیم، برآن است که با همهٔ چاره‌هایی که در اختیار دارد در برابر تاریخ، که به صورت توالی یک سلسله از حوادث جبران‌ناپذیر و ناپیوسیده و دارای ارزش جداگانه تصور شده است، قد برافرازد. او از پذیرفتن تاریخ سر باز می‌زند و نمی‌خواهد برای آن، فی‌نفسه، اعتباری قایل شود اگر چه همواره موفق نمی‌شود که آن را یکباره فسخ کرده از خود دور براند. مثلاً مرد باستانی در برابر بلاهای کیهانی، مصایب نظامی، بیدادگری‌های اجتماعی، که مستلزم هر نظامی در جامعه است، و نیز در برابر بدبختی‌های فردی و غیره یکسره ناتوان است. بدین ترتیب جالب توجه خواهد بود اگر دریابیم که انسان باستانی چنین «تاریخی» را چگونه بر می‌تافت و نوائب و ناکامی‌ها و آزرده‌گی‌هایی را، که به ناچار نصیب هر فرد یا جامعه‌ای می‌شد، به چه ترتیب تحمل می‌کرد.

به راستی از نظر مردی که به فرهنگی سنتی تعلق دارد زندگی یعنی چه؟ پیش از هرچیز زندگی عبارت است از زیستن بر طبق اسوه فوق بشری و موافق نمونه‌های ازلی. نتیجتاً زندگی یعنی زیستن در بطن واقعیت، زیرا، چنان که در فصل پیش به حد کافی تأکید شد، جز نمونه‌های ازلی هیچ چیزی حقیقتاً واقعی نیست. زیستن مطابق این نمونه‌ها معادل است با حرمت نهادن به «داد»، زیرا خود داد، چیزی نیست جز یک تجلی آغازین: پدیدارگشتن هنجارهای هستی در «روز الست» توسط ایزد یا موجودی اساطیری. اگرچه انسان باستانی از طریق تکرار رفتارهای مثالی و برگزار کردن آیین‌های ادواری موفق می‌شد که زمان را واژگون کند، با این همه باید توجه داشت که زندگی او در عین حال با تکاپوی موزون گیتی هماهنگ بود و حتی می‌توان گفت که او خود در این پویش عظیم شرکت می‌جست و با آن همگام می‌شد (کافی است به خاطر بیاوریم که

پدیده‌هایی چون شب و روز، فصل‌های سال، کاستی و فزونی متناوب ماه و اعتدال‌های ربیعی و خریفی از دیدگاه پیشینیان تا چه حد «واقعی» تلقی می‌شدند).

اینک باید دید که در چهارچوب چنین زیستنی، رنج و الم چه مفهومی می‌توانست داشته باشد؟ بی‌گمان، رنج کشیدن تجربه عبث و رایگانی نبوده است که آدمی فقط به صرف این که امری اجتناب‌ناپذیر است تحملش کند، چنان که مثلاً بدی آب و هوا را تحمل می‌کند. آزدگی و الم مرد سنتی، از هر نوع که بود و از هر جا که ناشی می‌شد، حکمتی داشت. اگر چنانچه همواره با نمونه نخستینی مطابقت نمی‌کرد، حداقل بر مبنای نهاد و نظامی استوار بود که در ارزش و اعتبار آن نمی‌شد تردید کرد. گفته شده که یکی از برتری‌های بزرگ مسیحیت، در مقایسه با اخلاقیات ادیان کهن مدیترانه‌ای، این بود که به رنج و الم بها بخشید و درد را که یک حالت منفی تصور می‌شد، به تجربه‌ای مثبت، که دارای مفهومی معنوی است، مبدل کرد. این ادعا تا آن جا که با مسأله بها دادن به رنج و حتی جستن درد به خاطر خاصیت شفا بخشی آن مربوط می‌شود، ادعایی صحیح است. اما باید دانست که اگر در دوران پیش از مسیحیت بشر به دنبال درد نمی‌گشت و از برای آن (جز در چند مورد استثنایی) به صورت چاره‌ای برای تطهیر و وسیله‌ای برای تعالی روح، ارزش قایل نمی‌شد، هرگز آن را چیزی یاوه و بی‌معنی نیز نمی‌انگاشت. البته آنچه در این جا مطرح است، عبارت است از رنج بسان یک واقعیت تاریخی، رنجی که بر اثر یک فاجعه جهانی ناشی می‌شود (خشکسالی، سیل، توفان) یا از رهگذر حمله و تهاجم دشمن فراهم می‌شود (خانمان‌سوزی، بردگی، اهانت و خواری) و یا حاصل بی‌عدالتی‌های اجتماعی است و الی آخر.

اگر رنج‌هایی از این قبیل را می‌شد تحمل کرد، علتش این بود که آنها نه یاوه تلقی می‌شدند و نه گراف و رایگان. برای اثبات این معنی نیازی به ذکر شواهد نیست. هنگامی که انسان بدوی می‌بیند که کشتزارش در اثر خشکسالی سوخته و یا آفت و آزار چهارپایانش را یکی پس از دیگری می‌کشد، فرزندش بیمار شده، خود او دچار تب گشته و یا در شکار بیش از حد متعارف کم اقبالی آورده. می‌داند که همه این مصایب را «تصادف» بر سر راه او قرار نداده، بلکه فلان بوده‌های جادویی یا اهریمنی آنها را برانگیخته‌اند و برای دفع آنها کاهن یا جادوگر چاره‌هایی دارد. بنا بر این رفتار او در قبال این گرفتاری‌ها نظیر رفتار جماعت است به هنگام بروز یک فاجعه، یعنی برای رهایی از آنها یا به جادوگر و عزایم خوان مراجعه می‌کند تا تأثیر جادوی دشمن بدخواه را خنثی کند و یا به کاهن متوسل می‌شود که خدایان را بر سر لطف بیاورد. اگر این چاره‌گری‌ها

سودی نبخشید، آنگاه افراد مصیبت‌زده به یاد «ایزد برین» می‌افتند که در دیگر مواقع تقریباً فراموشش کرده‌اند و با گذراندن قربانی‌ها به درگاهش لابه می‌کنند. چنان که افراد قبیله بیابانگرد سلکنام<sup>۱</sup> در این قبیل موارد، این گونه نیایش می‌کنند: «تو که جایث در افق اعلی است، فرزندم را از من بگیر، او کودکی بیش نیست» و قبیله‌ای دیگر به نام هوتنتوت‌ها (Hotentot)‌ها به پیشگاه خدای خود که چونو - گوام (Tsun-Goam) نام دارد به نحو زیر لابه‌گری می‌کنند: «تنها تو آگاهی که من گناهکار نیستم». بومیان کوتاه قد سمانگ (Semang) در استرالیا، به هنگام بروز توفان، نرمه ساق پای خود را با کاردی نین خراش داده چند قطره خون به هر سو می‌پاشند و خطاب به ایزدی به نام تا پدن (Ta Pedn) فریاد می‌زنند: «خدایا من آدمی سرسختی نیستم، خطای خود را جبران می‌کنم، وام خود را می‌پردازم، آن را بپذیر»<sup>(۱)</sup>.

در این جا باید نکته‌ای را که در تألیف دیگرمان به نام «رساله در تاریخ ادیان» به تفصیل بررسی کرده‌ایم، به اختصار یادآوری کنیم: در مراسم عبادی مردمانی که به اصطلاح «بدوی» خوانده می‌شوند، «ایزدان برین» فقط به عنوان آخرین ملجأ در امور دنیوی مداخله می‌کنند، یعنی در مواقعی که همه تضرعات به درگاه خدایان و دیوان و مراجعه به جادوگر و معزم برای پایان دادن به مصیبتی که روی آورده، بی‌نتیجه می‌ماند. در چنین مواقعی بومیان سمانگ به گناهان خویش اعتراف می‌کنند و خطاهایی را که می‌پندارند مرتکب شده‌اند بر می‌شمارند. این عمل، یعنی اعتراف به گناهان، به‌طور پراکنده در میان مردمان دیگر نیز مرسوم است و همیشه به صورت ضمیمه‌ای آیینی با آخرین چاره‌هایی که برای رهایی از مصایب به عمل می‌آیند همراه می‌شود.

از سوی دیگر هر مرحله از نحوه مداوای درد و رنج به شیوه جادویی - مذهبی، با وضوح هرچه تمامتر، بیانگر معنی و اهمیت شایانی است که پیشینیان برای مسئله‌الم قائل بودند. از نظر مردمان ابتدایی رنج و آزرده‌گی علل گوناگون دارد، ممکن است علتش جادویی باشد که دشمن به کار بسته است، یا بر اثر شکستن یکی از محرمات یا به علت ورود به حریمی ممنوع و خطرناک، یا بر اثر خشم یکی از ایزدان و یا - هنگامی که هر احتمال دیگری باطل می‌نماید - از مشیت و یا غضب «ایزد برین» ناشی شده باشد. اقوام بدوی - و چنان که خواهیم دید غیر از آنان، دیگران نیز - نمی‌توانند تصور کنند که مصیبتی بی‌سبب و به خودی خود حاصل شده باشد.<sup>(۲)</sup> از نظر آنان رنج یا از خطای خود

۱. قبیله Selknam از قبایل مجمع‌الجزایر Tierra del Fuego در جنوبی‌ترین بخش آمریکای جنوبی. م.

شخص ناشی می شود (در مواردی که در برگزاری مراسم عبادی خطایی رفته باشد) و یا از بدخواهی دیگران (در مواردی که تشخیص داده می شود که جادویی در کار بوده است). اما به هر صورت همیشه در پس هر محنت، خطایی نهفته است و یا حداقل علتی، و این علت را اغلب به مشیت ایزد برین فراموش شده‌ای نسبت می دهند که سرانجام شخص ناگزیر می شود که بدو ملتزم شود. در هر یک از این موارد، رنج به صورت چیزی در می آید که قابل درک و در نتیجه قابل تحمل است. در برابر این رنج، انسان ابتدایی با همه وسایل جادویی و مذهبی بی که در اختیار دارد به مبارزه برمی خیزد و در عین حال با آرامش تحملش می کند، چون می داند که «رنج چیزی یاوه و رایگان نیست». لحظه بحرانی در تحمل رنج در اول ابتلاء بدان است. مصیبت تا زمانی که علتش کشف نشده موجب تشویش و مایه نگرانی است، به محض این که ساحر یا کاهن در می یابد که چرا بچه‌ها و چهارپایان می میرند، خشکسالی همچنان می پاید، باران زیاده می بارد و یا نخجیر کم است، لحظه تحمل پذیری رنج شروع می شود و از آن جا که دارای علتی و حکمتی است، می توان آن را در نظامی معقول سامان داد و توجیه کرد.

آنچه در مورد رفتار اقوام بدوی در قبال رنج گفته شد، تا حد زیادی در مورد ملل تاریخی نیز، که دارای فرهنگ باستانی، بوده اند صدق می کند. بدیهی است دلایلی که در توجیه مصایب بشری ارائه می شود، در میان مردمان گوناگون فرق می کند، ولیکن نفس کوشش برای توجیه الم همه جا مطرح است. به طور کلی می توان گفت که رنج پی آمد نوعی انانیتی است، یعنی در اثر دور شدن از «هنجار» و آیین‌های پذیرفته جامعه حاصل می شود. این که نوع این هنجارها از مدنیته به مدنیت دیگر فرق می کند، امری است بدیهی ولیکن نکته مهم از دیدگاه ما این است که در جوامع متمدن باستانی نیز هرگز رنج و آزرده‌گی امری «کور» و عبث و بی معنی تلقی نمی شده است.

از این روست که هندوان در زمان‌های خیلی پیش به آرایش فرضیه‌ای از علت تام یعنی اصل کرمه<sup>۱</sup> پرداختند که در آن واحد هم علت حوادث و مصایب زندگی کنونی فرد

۱. شالوده آموزه karma (سانسکریت karman «کار، کردار») مطابق آنچه در این باره در متون دینی قدیم هندی از جمله اوپانیشادها آمده بر مبنای این باور استوار است که آنچه سرنوشت آدمی را تعیین می کند نه منته‌ها و آیین‌های جادویی است، نه برگزاری مراسم قربانی و نه حتی مشیت قادر مطلق، بلکه باعث اصلی در این میان کردارهای خود آدمی است. کرمه که چکیده تمایلات و اعمال آدمی بر روی زمین است به صورت جوهری مادی تصور شده که در خویشتن، در ātman شخص، جایگزین است و پس از مرگ

را توضیح می‌دهد و هم ضرورت تناسخ ارواح را توجیه می‌کند. رنج و الم در پرتو اصل کرمه نه تنها دارای مفهوم و معنی می‌گردد، بلکه از ارزش مثبتی نیز برخوردار می‌شود. آزردهای آدمی در زندگی کنونی‌اش نه تنها در خور و سزاوردند - چون آنها در واقع نتایج ناگزیر گناهان و خطاهایی هستند که افراد در زندگی‌های پیشین خود مرتکب شده‌اند - بلکه باید آنها را با خشنودی پذیرفت، چون تنها از این رهگذر است که می‌توان وام سرنوشتی و «کرمه‌ای» را که بر ذمه افراد است و نوع زندگی اشخاص را در ادوار بعدی تعیین می‌کند، بر عهده گرفت و ادا کرد.

مطابق برداشت هندی هر که از مادر می‌زاید دینی بر گردن دارد و ممکن است که دیون تازه‌ای نیز به هم برساند. زندگی آدمی سلسله‌ای است طولانی از وام گرفتن و وام گزاری‌هایی که حساب و کتابشان روشن نیست. مردی که اندک بهره‌ای از خرد دارد می‌تواند رنج‌ها، تلخکامی‌ها و صدماتی را که بر او وارد می‌شود، بیدادگری‌هایی را که بر او می‌رود، با خرسندی و آرامش تحمل کند، زیرا هر یک از این مصایب یکی از معادلاتی را که در این و یا آن حیات پیشین آدمی مجهول مانده بود، حل می‌کند. طبیعی است که اندیشه هندی خیلی زود به جستجوی راه‌ها و یافتن چاره‌هایی پرداخت که به مدد آنها آدمی می‌تواند خود را از زنجیر این علت و معلول‌های پایان‌ناپذیر، که به وسیله اصل کرمه ایجاد و مقدر می‌شود، خلاص کند. ولی این راه و چاره‌ها هیچ کدام بر اهمیت رنج در زندگی انسان قلم بطلان نمی‌کشند، بلکه برعکس بر اعتبار آن می‌افزایند. به طور مثال آیین بودایی اصل را بر این می‌نهد که سرتاسر زندگی رنج است و سپس می‌آموزد که برای رهایی از این توالی پایان‌ناپذیر رنج‌ها - که زندگی هر فرد در تحلیل نهایی بدان تقلیل می‌یابد - امکان رسیدن به یک راه نجات عملی و نهایی وجود دارد؛ و البته این آیین نیز نظیر مذهب یوگا، و در حقیقت هر مذهب نجات دیگر هندی، هرگز در مورد بهنجاری رنج و طبیعی بودن الم ایجاد تردید نمی‌کند. این که در مکتب عرفانی ودانته (Vedānta) رنج موهوم انگاشته شده، علتش این است که مطابق مبانی هستی‌شناسی این مکتب، پدیدارها و امور عالم، ظواهر موهومی بیش نیستند، از این رو، نه احساس آدمی از رنج واقعیت دارد و نه خود عالم. جز دو مکتب (مادی‌گرایی) لوکایت (Lokāyata) و

---

→ هنگامی که قوای جسمانی و نفسانی انسان متلاشی شده هر یک به یکی از عناصر گیتی که از آن ساخته شده می‌پیوندد، کرمه هر شخص همچنان بر جای مانده و می‌یابد و در عین حال سرنوشت روان آدمی را پس از مرگ و این که به صورت چه موجودی دوباره متولد خواهد شد و به کدام رسته و طبقه اجتماعی وابسته خواهد بود، مقدر می‌سازد. م.

چرواکه (Charvāka)، که نه به وجود روح قائل اند و نه به خدا، و اصل پرهیز از الم و جستن لذت را تنها غایت معقولی می‌دانند که آدمی در زندگی می‌تواند داشته باشد، همه مذاهب و طریقه‌های هندی برای رنج از هر نوع که باشد (جهانی، روانی و یا تاریخی) معنایی روشن و کاربردی مشخص قائل‌اند.

اگر چه در هیچ نقطه دیگری در جهان باستان آموزه‌ای سراغ نداریم که در توجیه مصایب بشر و عادی شمردن رنج و الم به صراحت و انسجام اصل کرمه باشد، با وجود این، همه جا با گرایش و باور یکسان و مشابهی برخورد می‌کنیم که بر مبنای آن، مصایب بشری ناشی از مشیت الهی است که یا خود، بندگان را دچار مصیبت می‌کند و یا می‌هد که قوایی دیگر، چه رحمانی و چه شیطانی، این کار را بکنند. همه فجایع در جهان، از نابودی محصول یک کشتزار گرفته تا بروز خشکسالی، از غارت یک شهر به دست سپاه دشمن گرفته تا محرومیت از آزادی و زندگی و انواع بلاهای آسمانی (از قبیل طاعون، زلزله و غیره)، همه قابل توجیه‌اند. چیزی وجود ندارد که برای توضیح و موجه قلمداد کردنش نتوان در ملکوت اعلی و در دیوان الهی، محملی پیدا نکرد. شاید ایزدی که از شهر گشوده شده حمایت می‌کرده از خدای سپاهیان فاتح ناتوان‌تر بوده، شاید در برگزاری مراسم نیایش از طرف کل جماعت و یا به دست افراد خاندان واحدی در حق این یا آن ایزد قصوری شده، شاید جادویی، دیوی یا سهل‌انگاری و نفرینی در کار بوده است؛ به هر حال مصیبت فردی یا جمعی همیشه حکمتی دارد، لذا تحمل کردنی است و می‌تواند تحمل کردنی باشد.

هنوز به پایان سخن مانده. در سرزمین‌های بین سواحل دریای مدیترانه و بین‌النهرین، از دیرباز مصائب انسان را با رنج‌های یکی از بغان مرتبط کرده بوده‌اند. منظور از این کار دست یافتن به نمونه نخستینی بوده که می‌توانست به آلام بشری مفهوم و «واقعیت» بخشد و در عین حال آنها را به صورت امری طبیعی و بهنجار درآورد. اسطوره بسیار کهن مصایب تموز، مرگ و قیام دوباره این ایزد از میان مردگان، تقریباً در سرتاسر مشرق زمین در عهد باستان نظیره‌ها و روایات مشابهی داشته است که آثاری از کارنامه آیینی آن حتی تا دوران مسیحیت در کیش‌های گنوسی به جای مانده است. بحث درباره منشأ و خاستگاه این ایزد و ارتباط آیین او با مسایل مربوط به تکوین عالم و امور کشاورزی از یکسو، و رستاخیز و آخرت از سوی دیگر، از حوصله این رساله خارج است. در این جا فقط به یادآوری یک نکته بسنده خواهیم کرد و آن این که رنج‌های تموز و قیام او از میان مردگان، از یک سو نمونه‌ای بوده است برای مصایبی که بعدها به ایزدان دیگر نیز نسبت

داده شد (مانند مردوک) و از سوی دیگر بیانگر این واقعیت است که همه ساله این ماجرای دردناک توسط شاه مملکت تقلید و تکرار می‌شده است. سوگواری‌ها و شادمانی‌های دسته جمعی که هر سال به یادبود مصایب، مرگ و احیاء مجدد تموز، و یا هر ایزد دیگر مشابه او برپا می‌شد، در ذهن مردم مشرق زمین چنان تأثیر و بازتابی داشته که وسعت و ژرفای آن هنوز هم آن چنان که می‌بایست، بررسی نشده است، زیرا اهمیت مسأله تنها از این بابت نبود که در ذهن آدمی نوعی پیش‌آگاهی، یقین از حتمی الوقوع بودن رستاخیز و زنده شدن دوبارهٔ انسان بعد از مرگ ایجاد می‌کرد، بلکه اهمیت آن بیشتر از این لحاظ بود که مصایب تموز برای هر یک از افراد بشر خاصیت تسلی بخش داشت. هر رنجی را با به یاد آوردن ماجرای تموز می‌شد تحمل کرد، زیرا این ماجرای اسطوره‌ای به مردم خاطر نشان می‌کرد که الم هرگز امری همیشگی نیست، که مرگ همواره به رستاخیز می‌انجامد، که هر شکستی را سرانجام فیروزی نهایی درهم شکسته از بین خواهد برد.

مانندگی این اسطوره با فرایند دگرگونی‌های احوال ماه که در فصل پیش بدانها اشاره کردیم آشکار است. آنچه در این جا می‌خواهیم خاطر نشان سازیم این است که ماجرای تموز - و یا هر مظهر دیگر از نمونهٔ نخستینی که این ایزد رساترین تجسم آن محسوب می‌شد - رنج‌های مردان صالح و «پارسایان» را توجیه و تحمل‌ناپذیر می‌کرد. مطابق افسانهٔ تموز، این ایزد، که اغلب از او با عناوین «صالح» و «معصوم» یاد شده، بی‌گناه دچار رنج شد، در حقش اهانت روا داشته خوارش کردند، آن قدر تازیانه‌اش زدند که اندامش خون آلود شد، در «گودالی»، یعنی مغاک دوزخ، محبوسش کردند و این جا بود که بغ بانوی بزرگ (و یا در روایات متأخر گنوسی رسول و «فرشتهٔ خدا») به دیدارش شتافت، بدو جرأت و دلگرمی داد و دوباره زنده‌اش کرد. خاطرهٔ این اسطورهٔ تسلی‌بخش که مصایب خدا را بازگو می‌کرد، مدتی بس دراز در ذهن مردم شرق به جای مانده است، چنان که، مثلاً، پروفیسور ویدنگرن (G. Widengren) بر آن است که افسانهٔ مزبور، البته با دگرگونی‌های ناگزیری که در دوران هم‌آمیعی اندیشه‌های یونانی - شرقی پذیرفته و معانی و ظرفیت‌های نوینی که پیدا کرده بود، یکی از نمونه‌های اولیه‌ای است که در پیدایش آیین‌های مانوی و ماندایی مؤثر بوده است.<sup>(۳)</sup>

به هر حال یک نکته در این میان درخور توجه است و آن این که این گونه اساطیر و نیز آیین‌هایی که در پیوند با آنها پیدا شده‌اند، دارای ساخت بسیار دیرینی هستند که - هرگاه از نظر تاریخی هم نباشد، حداقل از نظر شکل‌گیری و پردازش - از افسانه‌های مربوط

به ماه، که در قدمت آنها جای هیچ گونه تردید نیست، سرچشمه گرفته‌اند. قبلاً یادآوری کردیم که افسانه‌هایی که در ارتباط با مشاهده احوال ماه به وجود آمده‌اند، کلاً برداشت خوشبینانه‌ای از حیات ارائه می‌کنند، براساس این باور که همه رویدادها در گیتی به طور دوری اتفاق می‌افتد، به دنبال مرگ، ناگزیر، رستاخیز می‌آید و به دنبال نابودی و فروپاشی جهان، آفرینشی نوین. اسطوره نمونه‌وار تموز (و برخی دیگر از ایزدان بین‌النهرینی)، این نگرش خوشبینانه را از نو تصدیق می‌کند: تنها مرگ آدمی نیست که سرانجام به حیات و «نجات» می‌انجامد، بلکه این امر در مورد مصایب او نیز صدق می‌کند. باید اعتراف کرد که حداقل روایت‌های گنوسی، مانوی و ماندایی اسطوره تموز، از این معنی حکایت می‌کنند، در این مذاهب، انسان باید سرنوشتی را که زمانی بر ایزد تموز و یا ایزدان مشابه او رفته، تحمل کند. انسان که در «چاه جهان» فرو افتاده و برده و اسیر «شهریار تاریکی» است، سرانجام توسط «رسول» خدا که مژده نجات عاجل و «رهایی» او را آورده، بیدار می‌شود. اگرچه برای تعمیم و نسبت دادن چنین نتایجی به خود افسانه تموز، اسناد و شواهدی در دست نیست، ولیکن اعتقاد ما بر این است که داستان این ایزد در روزگار باستان نیز جدا از ماجرای آدمی و بیگانه با سرنوشت انسان نبوده است و از این روست که عامه مردم به آیین‌های مختلف ایزدانی که به اصطلاح، خدایان نبات و رویش نامیده می‌شوندند (و با تموز قرابتی دارند)، آن چنان اقبالی نشان داده‌اند.

## تاریخ به عنوان تجلی الهی

عبریان هر فاجعه تاریخی جدیدی را که دچارش می‌شدند، پادافراهی می‌دانستند از جانب یهوه که به علت معصیتی که قوم برگزیده او مرتکب شده بود، بر سر خشم آمده کیفرشان می‌داد. هیچ شکست نظامی عبث و بی‌علت، هیچ بلایی یاوه و رایگان نبود، چون همواره این امکان وجود داشت که آدمی بتواند در ورای «واقعه» از مشیت خداوند آگاه شود. از این فراتر، حتی می‌توان گفت که این فجایع لازم و ناگزیر نیز بودند، چرا که خداوند آنها را از پیش مقدر کرده بود تا بنی اسرائیل، میراث حضرت موسی را رها نکنند و از سرنوشت واقعی خود دور نیفتند. به راستی نیز هر بار که تاریخ مجالی داد، هر بار که در دوران کوتاهی از صلح و فراوانی نعمت به راحت زیستند، بنی اسرائیل به یهوه

پشت کرده به پرستش خدایان بیگانه چون بعلم و عشتاروت روی آوردند. تنها مصیبت‌های تاریخی بود که آنها را به صراط مستقیم آورده وادارشان می‌کرد که دوباره به درگاه خدای راستین برگردند. آن‌گاه «نزد خداوند فریاد برآورده و گفتند گناه کرده‌ایم، زیرا خداوند را ترک کرده بعلم و عشتاروت را عبادت کرده‌ایم و حال ما را از دست دشمنان مان‌رهایی ده و ترا عبادت خواهیم کرد» (عهد عتیق، کتاب اول سموئیل، باب دوازدهم، بند ۱۰). این بازگشت به سوی خداوند راستین در موقع گرفتاری و بروز بلا، ما را به یاد رفتار نومیدانه اقوام بدوی می‌اندازد که برای این که دوباره وجود «ایزد برین» فراموش شده را به یاد آورند، می‌بایست که در برابر خطر جدی قرار گیرند و همه لابه‌گری‌هایشان به درگاه دیگر نیروهای مینوی (ایزدان، نیاکان، دیوان) یاوه و بی‌نتیجه بماند. اما قوم یهود از همان لحظه‌ای که دولت‌های بزرگ آشور و بابل در مجاورت آنان ایجاد شدند، همواره در معرض این تهدید که بر زبان یهوه جاری شده بود قرار داشتند: «اگر قول خداوند را نشنوید و از فرمان خداوند عصیان ورزید، آنگاه دست خداوند، چنان که به ضد پدران شما بود، به ضد شما نیز خواهد بود» (کتاب سموئیل، باب دوازدهم، بند ۱۵).

انبیای بنی اسرائیل پیوسته از طریق پیش‌گویی‌ها و مکاشفه‌های هول‌انگیز خود، کیفر و مجازات اجتناب‌ناپذیری را که یهوه از برای قوم برگزیده‌اش به خاطر عصیان و سرکشی آنان مقدر کرده بود، یادآوری کرده بر شدت هیبت آن می‌افزودند. بعدها به میزانی که این پیش‌گویی‌ها با وقوع حوادث ناگوار به حقیقت پیوستند، وقایع تاریخی نیز صبغه و مفهوم مذهبی به خود گرفتند، یعنی آشکارا به صورت پادافره‌هایی در آمدند که یهوه به خاطر نافرمانی و شرارت بنی اسرائیل تعیین کرده بود. از آن جا که پیامبران یهود حوادث روزگار معاصر خود را در پرتو ایمانی تزلزل‌ناپذیر تفسیر و تأویل کرده به خداوند نسبت می‌دادند، وقایع مذکور به صورت «تجلیات الهی»، به گونه منفی آن و به صورت آیاتی از «خشم» خدا در آمدند. بدین ترتیب حوادث تاریخی از یک سواز معنی و مفهوم برخوردار شدند (زیرا چنان که دیدیم در سرتاسر مشرق زمین بر آن بودند که هر رویداد تاریخی دارای حکمتی است) و از سوی دیگر با ثبوت این نکته، که همه آنها مظاهر ملموس اراده ربانی و مشیت الهی هستند، پیوستگی و سامانندی آنها نیز به منصه ظهور رسید. این چنین برای نخستین بار انبیاء به تاریخ ارزش ارزانی کردند و موفق شدند بر نگرش سستی، که معتقد به حرکت دوری زمان بود (و اطمینان می‌داد که همه چیز همیشه در حال تکرار شدن است) فایق آیند و به کشف زمانی نایل شوند که یکسویه است و

دارای مفهومی یکتاست. البته این کشف نوین را شعور باطن قوم یهود بی درنگ و به طور کامل نپذیرفت. برداشت‌های سنتی کهن دیر زمانی همچنان به حیات خود ادامه دادند. به هر حال برای نخستین بار مشاهده می‌کنیم که این عقیده رواج پیدا کرده پذیرفته می‌شود که وقایع تاریخی بذاته و به خودی خود دارای ارزش‌اند، چون مطابق خواست خداوند مقدر می‌شوند. این خدای قوم یهود دیگر یک ایزد شرقی آفریننده رفتارهای مثالی نیست، بلکه «شخصیتی» است که پیوسته در «تاریخ» مداخله می‌کند و اراده خود را از ورای وقایع (تهاجمات، جنگ‌ها، شکست‌ها و غیره) به ظهور می‌رساند. واقعیت‌های تاریخی اینک به صورت «وضعیتی» از سرنوشت بشر در رابطه با خدا در می‌آیند و این چنین از ارزش دینی برخوردار می‌شوند، ارزشی که پیش از این هیچ چیز دیگری نتوانسته بود بدان‌ها ارزانی دارد. از این رو می‌توان گفت که عبریان نخستین قومی بودند که مفهوم تاریخ به عنوان تجلی الهی را دریافتند و دریافت مذکور، چنان که انتظار می‌رفت، بعداً توسط آیین مسیحی پذیرفته شد و گسترش یافت.

حتی می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا آیین‌های یکتاپرستی، که بر اساس وحی و الهام مستقیم الهی استوارند، در بطن خود متضمن «نجات» زمان و بها دادن بدان در چهارچوب تاریخ نیستند؟ البته تصور الهام به صور کمابیش روشن در همه ادیان و حتی می‌توان گفت که در تمامی فرهنگ‌ها به چشم می‌خورد. در واقع آن دسته از اعمال بشری که دارای نمونه‌های ازلی هستند - و بعداً علی‌الدوام توسط مردم تکرار می‌شوند - در عین حال گونه‌هایی بوده‌اند از ظهورات قدسی و یا از تجلیات الهی. این که نخستین رقص، نخستین نبرد تن به تن، نخستین سفر ماهیگیری همانند نخستین مراسم عروسی یا نخستین آیین دینی، به صورت سرمشق و نمونه‌هایی برای بشریت در آمده‌اند، علتش این است که هر کدام از آنها جلوه‌ای از هستی ایزد یا انسان نخستین یا پهلوان فرهنگ گستر، محسوب می‌شوند، با این امتیاز که تجلیات مذکور در «زمان اساطیری»، در آن زمان بی‌زمان بدایت، به وقوع پیوسته‌اند و بدین ترتیب، چنان که در فصل پیش دیدیم، از یک دیدگاه، همه مقارن بوده‌اند با آغاز گیتی، با لحظه تکوین عالم. همه چیزها در آن هنگام آغازین، در آن «روز الست»، به وقوع پیوسته تجلی کرده‌اند: آفرینش جهان، خلقت انسان و قرار گرفتن او در «وضعیت» مشخصی از گیتی، که از قبل برای او در نظر گرفته شده، همراه با جزیی ترین تفصیلات مربوط بدان وضعیت (خصوصیات جسمانی، اوضاع اجتماعی و فرهنگی و غیره) در آن زمان مقدّر شده‌اند.

اما در مورد مسأله وحی و الهام در دین‌های وحدانی، قضیه کاملاً صورت دیگری

دارد. مطابق آموزهٔ این ادیان، وحی در «زمان» یعنی در لحظهٔ معینی از جریان تاریخ، صورت می‌گیرد. به عنوان مثال حضرت موسی (ع) احکام الهی را در زمانی معین و در مکانی مشخص دریافت می‌کند. البته در این جا هم نمونه‌های ازلی دست‌اندرکارند، بدین معنی که وقایع مزبور نیز به نوبهٔ خود به صورت نمونه درآمده تکرار خواهند شد، ولیکن زمان تکرار آنها هنگامی است که هزاره سرآید و «روزگار الست» از نو آغاز گردد. چنان که اشعیاء نبی پیشگویی کرده است که عبور معجزه آسا از بحر احمر و نهر اردن، در «آن روز» موعود دوباره تکرار خواهد شد. با این همه زمان رسیدن وحی خدا به حضرت موسی (ع) همچنان به صورت لحظه‌ای مشخص، که جایگاهش در جریان زمان معین است، باقی می‌ماند و چون در عین حال نمایانگر تجلایی است الهی، بُعد جدیدی به خود می‌گیرد، بدین معنی که ارزش و اعتبار چنین واقعه‌ای از آن جا ناشی می‌شود که دیگر قابل برگشت نیست، چون که به صورت واقعه‌ای «تاریخی» درآمده است.

با این همه، بوختارگروی<sup>۱</sup> در نزد یهود، که ظهور مسیح منتظر را نوید می‌داد، به زحمت موفق می‌شود که در پیوند با مسأله آخرت، برای زمان ارزش معادی بیافریند: در آموزهٔ مربوط به ظهور ناجی و بوختار نیز این باور مستتر است که آینده، زمان را از نو احیاء خواهد کرد، یعنی نابی و سرشاری نخستین آن را دوباره بدو باز خواهد گرداند. بدین ترتیب مطابق برداشت جدید «روزگار بهشت - آیین ازلی» نه تنها در آغاز زمان بلکه در پایان آن نیز قرار می‌گیرد.<sup>(۲)</sup> در این گونه باور و پنداشت‌های دینی که بر پایهٔ اعتقاد به آمدن مسیح بوختار ساخته و پرداخته شده‌اند، باز می‌توان به آسانی همان ماجرای بسیار کهن نو شدن سالانهٔ جهان از طریق تکرار آفرینش و نیز از طریق مصایب ایزدان تموزوار را تشخیص داد: مسیح بوختار - البته در سطحی بسیار عالیتر - همان نقشی را به عهده می‌گیرد که در بین‌النهرین شهریار، خلیفهٔ خدا، به عهده داشت و آن عبارت بود از نوآیین کردن ادواری همهٔ کائنات. مصایب مسیح، رنج کشیدن‌های آن گونه ایزدان را به یاد می‌آورد و می‌آموزد که باز، همچنان که در اساطیر باستانی آمده، فیروزی نهایی از آن او خواهد بود. تنها تفاوتی که در این میان به چشم می‌خورد این است که فیروزی بر ظلمت و آشوب این بار دیگر مرتباً همه ساله انجام نمی‌پذیرد، بلکه به زمان آینده، به «آن روز» موعود ظهور مسیح موکول شده است.

بر اثر «فشار تاریخ» و در پرتو تعلیمات انبیاء و معتقدات مربوط به ظهور مسیح موعود، تعبیر جدیدی از تاریخ در میان بنی اسرائیل پرداخته می‌شود. آنان بی آن که نگرش سنتی مربوط به نمونه‌های ازلی و تکرار رویدادها را یکباره رها کرده به سویی نهند، بر آن می‌شوند که حوادث تاریخی را، بر مبنای این تعبیر که جلوه‌هایی از حضور و دخالت یهوه در امور دنیوی هستند، از پوچی نجات دهند. بین این نگرش جدید و برداشت جوامع باستانی تفاوت کلانی به چشم می‌خورد. به عنوان مثال مردم بین‌النهرین به تحمل مصایب فردی و دسته جمعی تن در می‌دادند چون که آنها را پی‌آمده ستمی دائم بین نیروهای یزدانی و شیطانی می‌انگاشتند و بر آن بودند که این آزرده‌گی‌ها بخشی از ماجرای آفرینش را تشکیل می‌دهند (چرا که از نظر آنان آفرینش از ازل تا ابد از بطن آشوب ازلی برخاسته و خواهان آن است که دوباره در کام آشوب فرو رود؛ هر تولد جدید از ازل تا ابد مستلزم رنج و الم است و مصائب و غیره)، در حالی که از دیدگاه بنی اسرائیل در دوران انبیای معتقد به ظهور مسیح، حوادث تاریخی را می‌شد تحمل کرد برای این که از یک سو مشیت الهی آنها را مقدر کرده بود و از سوی دیگر چنین مصایبی برای نجات نهایی قوم برگزیده! ضروری بود.

اعتقاد به ظهور مسیح با دخل و تصرف در آیین و اساطیر کهن مربوط به مصایب تموز و خدایان مشابه او، به ویژه با از بین بردن امکان تکرار سرمدی این گونه ماجرا، ارزش جدیدی بدان‌ها داد. مردم اینک معتقد بودند که چون مسیح در آید جهان یکباره و برای همیشه نجات خواهد یافت و تاریخ از حرکت باز خواهد ایستاد. با توجه بدین معنی است که می‌توانیم هم درباره ارزش معادی دادن به زمان و آینده و آن «روز موعود»، سخن بگوییم و هم می‌توانیم راجع به مسأله «نجات» صیوروت تاریخی از هیچی و پوچی، گفتگو کنیم. تاریخ دیگر نه به صورت دوری که تا بی‌نهایت در حال تکرار است جلوه می‌کند - نظیر آنچه مردم بدوی تصور می‌کردند (به صورت آفرینش، فرسایش، فروپاشی و بازآفرینی سالانه گیتی) - و نه نظیر آنچه در فرضیه‌های بابلی انگاشته شده است (به صورت خلقت، نابودی و باز خلقت مجدد که در فاصله‌های طولانی از زمان یعنی هزاره‌ها، سنه کبری و دهرها انجام می‌گیرد). مطابق برداشت جدید، تاریخ که مشیت الهی آن را مستقیماً مدبری می‌کند، عبارت است از یک سلسله از تجلیات ربّانی که هر کدام از آنها، مثبت یا منفی، دارای ارزش ذاتی مستقل هستند. البته می‌توان حوادث تاریخی را همچنان به نمونه‌های ازلی نسبت داد، چنان که همه شکست‌های نظامی قوم یهود، مطابق آموزه جدید، تکراراتی هستند از یک امر الهی که عبارت است از خشم یهوه. هر یک از این شکست‌ها، اگرچه در اساس تکراری است از همان نمونه

نخستین، اما در عین حال عاملی از ناگزیری و بازگشت ناپذیری هم بدان‌ها افزوده شده است که عبارت است از دخالت مستقیم یهوه. سقوط سامره، به عنوان مثال، در عین این که به سقوط شهر بیت المقدس شبیه است، با واقعه مزبور تفاوت دارد، چون در واقع، اشاره جدیدی از طرف یهوه و دخالت نوینی از مشیت او باعث آن بوده است.

اما نباید فراموش کرد که این پنداشت‌های جدید درباره ظهور مسیح، منحصرأ توسط گروهی ساخته و پرداخته شد که خواص و برگزیدگان قوم محسوب می‌شدند. اینان قرن‌ها اداره امور مذهبی بنی اسرائیل را به عهده داشتند و سعی می‌کردند که تصورات و برداشت‌های سنتی مربوط به مفهوم تاریخ و زندگی را، که از شرق باستان به میراث مانده بودند، از ذهن مردم بزدایند، بی آن که همیشه در کار خود موفق باشند. بازگشت ادواری قوم یهود به پرستش خدایان بیگانه یعنی «بعلیم‌ها و عشتاروت‌ها» را باید تا حد زیادی از باب امتناع آنان از بهادادن به تاریخ، یعنی پذیرفتن آن به عنوان یک تجلی ربانی تلقی کرد. برای انبوه عامه مردم و به ویژه برای جماعتی که به کار کشاورزی اشتغال داشتند، برداشت دینی کهن پذیرفتنی‌تر بود، چون آنان را در ارتباط نزدیک‌تری با «زندگی» نگه می‌داشت و یاریشان می‌داد که بتوانند تاریخ را تحمل کنند و یا این که بدان بی‌اعتنا بمانند. عزم راسخ انبیای یهود برای این که روبروی به چهره تاریخ بنگرند و آن را به صورت محاوره‌ای هول‌انگیز با یهوه بپذیرند، اراده استوار آنان مبنی بر این که از شکست‌های نظامی، نتایج اخلاقی و مذهبی گرفته به تحمل آنها تن در دهند، چون که چنین شکست‌هایی از نظر آنان برای آشتی مجدد یهوه با بنی اسرائیل و برای نجات نهایی آن قوم، ضروری بود و بالاخره تصمیم تزلزل‌ناپذیر آنان مبنی بر این که همه لحظات را «لحظه تعیین کننده» تلقی کرده برایش ارزش دینی قایل شوند، شور و هیجان مذهبی بیش از حدی را اقتضا می‌کرد که اکثریت قوم یهود از تن دادن بدان امتناع می‌کردند<sup>(۵)</sup>، چنان که امروزه نیز اکثریت مسیحیان، به ویژه طبقه عوام، از زیستن به شیوه مسیحیت راستین امتناع می‌کنند. برای اکثریت مردم آسانتر و بسی تسلی‌بخش‌تر بود که به هنگام روی آوردن شدید و در مواقع امتحان و ابتلا، مصایب و ناکامی‌ها را همچنان به یک «تصادف» (یعنی جادو) و یا به یک «اهمال» (یعنی خطای آیینی) نسبت دهند که امکان داشت به آسانی با گذراندن یک قربانی جبران‌ش کرد.

برای روشن شدن مطلب لازم است مثالی ذکر کنیم و بهترین مثال در این باره قربانی مشهور حضرت ابراهیم (ع) است که فرق بین برداشت سنتی از تکرار یک کردار مثالی و بُعد جدید در زمینه تجارب دینی یعنی «ایمان» را به بهترین وجهی آشکار می‌سازد.<sup>(۶)</sup> قربانی حضرت ابراهیم (ع) از نظر شکل و نمای ظاهر چیزی نیست جز قربانی کردن

فرزند نخست‌زاد که به صورت رسمی دیرین در آن بخش از شرق باستان، که عبریان در آن جا ظاهر شده و پراکنده شده بودند، رایج بود. مطابق پنداری اساطیری فرزند نخست‌زاد معمولاً فرزند خدا محسوب می‌شد. در بخش‌هایی از مشرق زمین در عهد باستان رسم بود که دختران دوشیزه شبی را در معبد یکی از ایزدان می‌گذراندند و به وسیله ایزد (در واقع به وسیله کاهن و خادم خدا یا «پیک» او که به صورت غریبه‌ای وارد معبد می‌شد) باردار می‌شدند. با قربانی کردن فرزند نخستین آنچه از آن خدا بود بدو باز پس داده می‌شد، و از این طریق خون گرم و تازه قربانی، موجب افزایش نیروی تحلیل رفته ایزد می‌شد. (بغان باروری و حاصلخیزی برای پایدار نگه داشتن گیتی و تأمین وفور و فراوانی در زمین از جان خود مایه می‌گذاشتند، از این رو نیاز داشتند که هر چندگاه یک بار خود نیز دوباره برنا و نوآیین گردند). می‌توان گفت که از یک نظر اسحق<sup>۱</sup> نیز فرزند خداوند بود، چون هنگامی به والدینش عطا شد که سارا زن ابراهیم (ع)، پیر و سترون گشته سال‌ها از هنگام فرزند زادنش گذشته بود. اما خداوند اسحق را به سبب ایمان والدینش بدان‌ها ارزانی داشته بود و او در حقیقت فرزند عنایت و وعده خدا از یکسو و ایمان والدین او از سوی دیگر محسوب می‌شد. تقدیم او به پیشگاه الهی توسط ابراهیم، اگرچه به ظاهر با همه مراسم قربانی فرزندان نوزاد که اقوام سامی در قدیم برگزار می‌کردند، شبیه بود، لیکن از نظر معنی با آنها تفاوت اساسی داشت. از نظر همه اقوام سامی در آن زمان، گذراندن چنین فدیهای، در عین این که مسلماً جنبه مذهبی داشت، فقط یک رسم، یک آیین، به شمار می‌آمد که معنی‌اش کاملاً روشن و قابل فهم بود، در حالی که در مورد حضرت ابراهیم (ع) قضیه از این قرار نیست: قربانی او عملی است برخاسته از ایمان. او نمی‌داند که چرا چنین هدیه‌ای از او خواسته شده ولی به تقدیم آن همت می‌گمارد، زیرا که خدا آن را خواسته است. با این عمل، که به ظاهر محال و عبث می‌نماید، حضرت ابراهیم (ع) تجربه دینی تازه‌ای را می‌آغازد که تا آن زمان سابقه نداشته است و این تجربه نو «ایمان» نامیده می‌شود. حضرت ابراهیم و اخلاف او در زمینه تجارب مذهبی به مرحله والاتر و منزّه‌تری می‌رسند، در حالی که دیگران یعنی در واقع همه مردم شرق باستان، مراسم عبادی خود را همچنان به صورت داد و ستدی با بغان ادامه می‌دهند. مراسم قربانی آنان، به قول کیرکه‌گور، جنبه «عام» داشت، بدین معنی که آیین‌های مذکور بر مبنای الهیات کهنی استوار بود که فقط یک چیز را در مد نظر

۱. در تورات و سنن مسیحی فرزندی که حضرت ابراهیم (ع) می‌خواسته به پیشگاه خدا قربانی کند اسحق بود نه اسمعیل. م.

داشت و آن عبارت بود از تداوم جریان نیروی مقدس در همه اجزای گیتی (که از ایزد به انسان و طبیعت منتقل می‌شد و سپس - از طریق گذراندن قربانی - دوباره به ایزد باز می‌گشت). مراسم مذهبی مذکور اعمالی بودند که به وسیله خودشان توجیه می‌شدند و جملگی در درون نظامی منطقی و سامانمند قرار می‌گرفتند: آنچه که از آن خدا بود می‌بایست بدو پس داده شود. اما برای ابراهیم (ع)، اسحق «هدیه» ای بود از جانب خدا و نه زاده یک حاملگی معمولی. ورطه‌ای ناپیمودنی ابراهیم را از خدا جدا می‌کرد؛ در پیوستگی مستقیم بین لاهوت و ناسوت، که پیشینیان بدان معتقد بودند، شکافی سترگ به وجود آمده بود. با عمل ابراهیم (ع)، افق تازه‌ای در حیطه تجارب دینی گشوده می‌شود: خدا اینک به صورت قدرتی شخصی و وجودی کاملاً «جدا و منزله» متجلی می‌شود که سرنوشت بشر را تعیین می‌کند، پاداش و پادافراه می‌دهد و انجام دادن هرچیز و هر امری برایش مقدور است، بی آن که اعمالش دلایل منطقی معلوم داشته باشند و به شکل امور کلی برای بشر قابل پیش بینی باشند. به سبب این تجربه بی سابقه دینی است که ایمان، بدان معنی که در کیش یهود و آیین مسیحی مطرح است، به وجود می‌آید.

غرض از ذکر این مثال این بود که نوآوری آیین یهود را در مقایسه با نهادهای دینی پیشین روشن سازیم. همچنان که تجربه حضرت ابراهیم (ع) را می‌توان بسان موضعی جدید در زمینه تجارب دینی بشر به حساب آورد، به همان ترتیب نیز می‌توان گفت که در پرتو تعالیم انبیاء و اعتقادات مربوط به آمدن مسیح، حوادث تاریخی در ذهن خواص بنی اسرائیل جلوه‌ای دیگر و مفهومی تازه به خود گرفت. واقعه تاریخی، مطابق برداشت جدید، تجلایی است الهی که ضمن آن نه تنها مشیت خداوند، بلکه رابطه خاص او با قوم مختارشان نیز به منصه ظهور می‌رسد. همین برداشت جدید بعدها در رابطه با مسأله «معرفة المسیح» غنی تر و پرمایه تر گشته به صورت شالوده‌ای در می‌آید که بر مبنای آن فلسفه تاریخ، آن چنان که مسیحیت از زمان اگوستین قدیس به بعد در پی پایه گذاری آن بود، استوار می‌شود. اما لازم است دوباره یادآوری کنیم که نه در مسیحیت و نه در دین یهود، کشف این بعد جدید تجارب دینی، یعنی مسأله ایمان، تغییری بنیادی در مفاهیم سنتی به وجود نیاورد. چون باید توجه داشت که ایمان امری است صرفاً فردی، موهبتی است که هر مؤمنی فقط به صورت شخصی می‌تواند بدان دست یابد. در حالی که اکثریت جوامع به اصطلاح مسیحی از دیر باز تا امروز همچنان از تاریخ پرهیز می‌کنند و به جای این که آن را به صورت تجلی ربانی، به گونه مثبت یا منفی آن، تلقی کنند، نادیده‌اش می‌گیرند و یا صرفاً به تحمل آن تن در می‌دهند.

به هر حال قبول تاریخ و بها دادن بدان توسط گروه گزینان بنی اسرائیل بدان معنی

نیست که برداشت سنتی دیرین، که ما در فصل پیش به بررسی آن پرداختیم، دیگر اعتبار خود را از دست داده است. خود اعتقاد به معاد و احیاء نهایی جهان در آخرت که اساس معتقدات مربوط به ظهور مسیح را تشکیل می‌دهد، از برداشتی تاریخ ستیزانه حکایت می‌کند. مرد عبری که دیگر نمی‌تواند تاریخ را نادیده انگارد و یا چون گذشته هر چندگاه یک بار منسوخش کند، این بار، با این امید که سرانجام زمان، در آخرت، در آینده‌ای کما بیش دور، یکباره و برای همیشه به فرجام خواهد رسید، به تحمل آن تن در می‌دهد.

مطابق برداشت جدید، زمان و حوادث تاریخی برگشت ناپذیرند ولیکن برگشت‌ناپذیری آنها از طریق محدود شدن تاریخ در مدتی معین از زمان، جبران می‌شود. در قلمرو معتقدات مربوط به ظهور مسیح، مقاومت در برابر تاریخ با شدت و قاطعیتی به مراتب بیشتر از آنچه در قلمرو پندارهای سنتی مربوط به نمودجات و تکرارات داشته و دارد، ظاهر می‌شود. اگر در گذشته تاریخ را مطابق پندارهای سنتی از طریق تکرار ادواری آفرینش و احیای ادواری زمان ردّ می‌کردند، نادیده می‌گرفتند و یا بر می‌انداختند، اینک مطابق برداشت معنوی جدید، تاریخ را، به علت این که دارای کاربردی معادی است، تحمل می‌کنند و تحملش هم مشکل نیست، چون همه می‌دانند که سرانجام روزی خواهد آمد که زمان متوقف شده به پایان خواهد رسید. بدین ترتیب باز تاریخ منسوخ می‌شود، اما نه از طریق این احساس که آدمی جاودانه در حال و اکنون می‌زید (احساس همزمانی با لحظه بی‌زمان تجلّی نمونه‌های نخستین) و نه از طریق آیین‌هایی که به‌طور ادواری تکرار می‌شوند (نظیر آیین‌هایی که در آغاز سال نو برگزار می‌شوند)، بلکه این بار، براندازی تاریخ در آینده انجام می‌پذیرد و احیای ادواری آفرینش، جای خود را به احیای نهایی یکباره‌ای می‌سپارد که در ساعت موعود در آینده انجام خواهد پذیرفت، و لازم به یادآوری نیست که خود تمایل به برانداختن قطعی و نهایی زمان و تاریخ در آخرت نیز درست همانند پنداشت‌های سنتی دیگر برداشتی است تاریخ ستیزانه.

## ادوار گیهانی و تاریخ

معنایی که تاریخ در چهارچوب تمدن‌های باستانی مختلف کسب کرده بود، روشنتر از هر جای دیگر، ضمن فرضیه‌هایی پدیدار می‌شود که درباره «سنه کبری» یعنی دهرهای بزرگ گیهانی پرداخته شده‌اند و ما در فصل پیش اشاره گونه‌ای بدان‌ها کردیم. در این جا

باید بررسی آنها را دوباره از سر گیریم، چون در پیوند با این فرضیه‌هاست که برای نخستین بار دو برداشت کاملاً متمایز از زمان در برابر هم قرار می‌گیرند: اول برداشت سنتی رایج در همهٔ فرهنگ‌های بدوی، که مطابق آن (بی‌آن‌که هرگز به نحو روشنی مدون و بازگو گردد) زمان حرکت دوری دارد و هر چند گاه یک بار به تجدّد و احیای خود می‌پردازد و دوم برداشت نوین، که مطابق آن زمان کرانمند است و در واقع پاره‌ای است محدود در میان دو سرمدیت بی‌زمان.

تقریباً همهٔ این فرضیه‌های مربوط به «زمان بزرگ» ارتباطی نزدیک با افسانهٔ اعصار متتابع دارند و همواره «عصر زرین» را در ابتدای زمان و پیوند خورده بدان «روزگار ازلی» خجسته نمونه‌وار، قرار داده‌اند. مطابق هر دو آموزه، یعنی هم در آرای مربوط به زمان دوری بی‌کران و هم در تصورات مربوط به زمان کرانمند، آن عصر زرین را می‌توان در آینده دوباره به دست آورد، بدین معنی که مطابق پنداشت نخستین، آن دوران خجسته طلایی، بی‌شماران بار تکرار خواهد شد و مطابق پنداشت دوم فقط یک بار. هدف ما از بازگویی این مطالب به خاطر اهمیت ماهوی خود این مسایل نیست — که البته در جای خود اهمیت زیادی دارند — بلکه به خاطر روشن کردن معنایی است که تاریخ در این آموزه‌ها به خود می‌گیرد. این بحث را با بررسی روایات هندی شروع خواهیم کرد، زیرا افسانهٔ بازگشت جاودانه، به روشنترین وجهی، در این روایات ظاهر می‌شود.

اعتقاد به نابودی و پیدایش دوبارهٔ جهان، در هند پیشینهٔ دراز دارد و نشانه‌هایی از آن حتی در سرودهای اتروا ودا (Atharva Veda) نیز به چشم می‌خورد.<sup>(۷)</sup> از سوی دیگر باورهای همانند این تصور، در اساطیر ژرمنی (افسانهٔ راگناروک<sup>۱</sup> = Ragnarök) که داستان از هم پاشی نهایی جهان و به دنبال آن پیدایش آفرینشی نو در آینده را بازگو می‌کند) پیشینهٔ هند و اروپایی تصور مورد بحث را نشان می‌دهد. از این روست که می‌توان آن را یکی از گونه‌های بی‌شمار نمودگار نخستینی به حساب آورد که در فصل قبل بررسی‌شان کردیم. (تأثیر احتمالی معتقدات شرقی بر روی اساطیر ژرمنی از اعتبار و اصالت افسانهٔ یادشده چیزی نمی‌کاهد. از این گذشته، مشکل بتوان توجیه کرد که چرا اقوام هند و اروپایی در دوران ماقبل تاریخ زندگی مشترکشان نباید، همان تصویری را از

۱. افسانهٔ راگناروک (Ragnarök) که «سرنوشت خدایان» معنی دارد حاوی اخبار مربوط به پایان کار جهان توسط حریق بزرگ نهایی در سنت‌های کهن ژرمنی است که در برخی از متون به صورت Ragnarrókr تصحیف شده و «شامگاه یا نابودی خدایان» (در آلمانی die Götterdämmerung) معنی می‌دهد (قس. عنوان کتابی از نیچه) و نیز در روایات دیگر این ماجرای معادی را «سرنوشت مردمان» نامیده‌اند. م.

زمان داشته باشند که تقریباً همه اقوام ابتدایی داشته‌اند).

اما در آرای هندی گرایش محسوسی به مبالغه و اغراق مشاهده می‌شود که در اثر آن، عوامل مؤثر در جریان کون و فساد ادواریِ عالم چندین برابر گشته و در عین حال با همدیگر هماهنگ می‌شوند. کوچکترین معیار تقویم زمان در هند «جوک = Yuga»<sup>۱</sup> یا «عصر» نامیده می‌شود و در آغاز و پایان هر عصر، «فجر» و «شفق»ی پدیدار می‌شود که اعصار متوالی را به هم پیوند می‌دهند.<sup>۲</sup> یک دور کامل یا مهاجوک (mahāyuga) از چهار عصر نامتساوی تشکیل یافته که طولانی‌ترین آنها از لحاظ مدت استمرار در آغاز و کوتاه‌ترینشان در پایان می‌آید. عصر نخستین یا کریتاجوک (Kṛtayuga) چهار هزار سال می‌پاید به اضافه چهار صد سال که مدت فجر آن و همان مقدار از زمان که مدت شفق آن طول می‌کشد.<sup>۳</sup> بعد از آن، عصر دوم که تریتاجوک (Trētayuga) نام دارد، آغاز می‌شود و سه هزار سال می‌پاید و سپس دواپرچوک (Dvāparayuga) می‌آید به مدت دو هزار سال و سرانجام کلجوک (Kaliyuga) به مدت هزار سال (البته به اضافه سال‌های فجر و شفق هر یک از این اعصار). از این روی یک «دور بزرگ» دوازده هزار سال طول می‌کشد.<sup>(۸)</sup> مطابق با کاهش پیوسته‌ای که در مدت پایش هر یک از این اعصار چهارگانه پیش می‌آید، نقصانی نیز در عالم بشری روی می‌دهد، عمر آدمیان کوتاهتر می‌شود، فساد تازه‌ای در جهان سپنجی پیدا می‌گردد و از عقل و خرد مردمان کاسته می‌شود. در متن‌های پورانی هند، بر روی این فساد و تباهی فزاینده که با پیشرفت زمان در همه زمینه‌های زندگی انسان - از لحاظ جسمی، عقلی، اخلاقی و اجتماعی و غیره - پیدا می‌شود، تأکید بیشتری شده است.<sup>(۹)</sup> گذر از یک عصر به عصری دیگر، چنان که دیدیم، طی یک شفق طولانی انجام می‌پذیرد که نمایانگر ضعف و کاهشی در خود دهر است؛ هر عصر در واقع با مرحله‌ای

۱. yuga که در زبان ودایی «یوگ، جفت، نسل» معنی می‌دهد (قس. اوستایی yuga و فارسی جوق و غیره) در متون سانسکریت متأخر در معنی «عصر و دور زمان» به کار رفته است. م.

۲. پیوستگی روز و شب را به هنگام فلق و شفق در زبان هندی samdhi یا «سند» نامند و در بحث‌های نجومی از فجر بامدادی یعنی samdhiudaya و یا به قول بیرونی «الفجر بالعدوات» و شفق شامگاهی یعنی samdhiastamana و یا به قول بیرونی «الشفق بالعشیات» نام رفته است. م.

۳. درباره طول پایش هر یک از این اعصار چهارگانه چترجوک یا Gaturyuga و رویدادهایی که مطابق روایات هندی در جریان آنها اتفاق افتاده و یا در آینده اتفاق خواهد افتاد، علاوه بر مراجع معتبر درباره دین‌ها و جهایی هندوان، نک. به «کتاب ماللهند» بیرونی به تصحیح زاخو، طبع لایپزیک، ص ۱۹۷-۱۹۸، ترجمه انگلیسی همان کتاب، ص ۳۸۵-۳۷۸. م.

از تاریکی به فرجام می‌رسد و هرچه دور به پایان خویش نزدیکتر می‌شود، تاریکی غلیظ‌تر می‌گردد، گذشته از آن، آخرین عصر یعنی کلجوک که ما اینک در آنیم «عصر تاریکی» به شمار می‌آید. دور بزرگ با یک «پاشیدگی» کلان در پایان هزارمین دور تکرار خواهد شد.

یاکوبی (H. Jacobi) هندشناس معروف آلمانی، به حق معتقد است که مطابق آموزه اصلی در گذشته دور، یک عصر یا جوک معادل بوده با یک دور کامل که مراحل زایش، فرسایش و نابودی گیتی را در بر می‌گرفته است.<sup>(۱۰)</sup> چنین آموزه‌ای با اسطوره کهنی (که در رابطه با دگرگونی‌های احوال ماه ساخته و پرداخته شده) و ما در کتاب خود به نام «رساله در تاریخ ادیان» به بررسی آن پرداخته‌ایم، قرابت بیشتری دارد. نظرپردازی‌های بعدی فقط آهنگ اولیه حرکت دوری آفرینش - نابودی - آفرینش (دوباره) را تشدید کرده و معیار تقویم زمان را از یک عصر یا جوک به دوره‌های طولانی‌تر و دهرهای طولی‌تر، تغییر داده است. دوازده هزار سال، یک دور کامل یا مهاجوک یا «سال‌های یغانی» شمرده شده که هر کدام از آنها به نوبه خود ۳۶۵ سال طول می‌کشند و بدین ترتیب یک دور کامل گیهانی در واقع شامل ۴/۳۲۰/۰۰۰ سال می‌شود. یک هزار دور کامل تشکیل یک کَلپ (Kalpa) را می‌دهد و از مجموع چهارده کَلپ، دهری ساخته می‌شود که منوتار (Manvantār) نام دارد. یک کَلپ معادل است با یک روز از زندگی ایزد برین براهما (Brahma) و کلپی دیگر مساوی است با یک شب از زندگی آن بزرگوار. صد سال کامل از این سنوات براهمایی طول عمر او را تشکیل می‌دهد و حتی با سر آمدن عمر طولانی براهما نیز، زمان به پایان نمی‌رسد، زیرا خدایان جاودانه نیستند ولی جریان کون و فسادهای پایان‌ناپذیر جهان همچنان ادامه دارد و تا بی‌نهایت از پی هم می‌آید و می‌رود. (در بعضی گاه‌شماری‌های هندی مدت پایش دوره‌های زمان حتی طولانی‌تر از آنچه بازگو شد تقویم شده است).

آنچه در این ترکتازی ارقام مهم می‌نماید<sup>(۱۱)</sup> عبارت است از جنبه دوری زمان گیهانی. به حقیقت در این جا هم، با تکرار لایتناهی پدیده‌ای واحد، یعنی خلقت - فنا - خلقت جدید، روبرو هستیم که سایه‌ای از وقوع آن در هر عصر (با فجر و شفق که به همراه دارد) به‌طور مبهم احساس می‌شود، لیکن تحقق کامل آن هنگامی صورت می‌پذیرد که یک دور کامل یعنی مهاجوک پایان می‌یابد. عمر ایزد براهما با این حساب شامل ۲/۵۶۰/۰۰۰ دور کامل یا مهاجوک است که در جریان هر یک از آنها اعصار اربعه فوق یعنی کریتا، تریتا، دواپر و کلجوک تکرار می‌شود و سرانجام در یک «پاشیدگی» نهایی،

پایان می‌پذیرد. (فروپاشی بزرگ و زوال نهایی در مفهوم بازگشت همه صور حیات به هیولای انبوه نامتعیین، در پایان هر کلب ضمن «پاشیدگی کلان» رخ می‌دهد). علاوه بر بی‌اعتباری متافیزیکی تاریخ و زمان - که در اثر استمرار طولانی خود، با فرسوده کردن جوهر هستی اشیاء، باعث فساد و فرسایش همه صور وجود می‌شود -، علاوه بر افسانه مربوط به سرشاری و آراستگی «آغازها» که باز در این جا مشاهده می‌کنیم، آنچه در این خیال‌پردازی‌های شگفت و ازدحام اعداد، درخور توجه می‌باشد، عبارت است از تکرار جاودانه پوش و حرکت بنیادی گیهان یعنی نابودی و آفرینش دوباره آن به‌طور ادواری. از چنبر این چرخ و گردش بی‌سر و انجام آن، آدمی نمی‌تواند جز از طریق وارستگی معنوی و نجات روحانی رهایی یابد. (چنان که تمامی طریقه‌های نجات و رستگاری هندی را می‌توان در وارستگی روح و رهایی از فریب جهان خلاصه کرد).

مذاهب هندی دیگر، از جمله دوکیش بدعتی بزرگ، یعنی آیین‌های بودایی و جینی (Jainism) نیز این آموزه سراسر - هندی مربوط به گردش دوری زمان را، حداقل در چهارچوب خطوط اصلی آن، پذیرفته زمانه را به چرخشی دوازده پره تشبیه کرده‌اند (نگاره‌ای که از دیرباز در هند رایج بوده و حتی در سرودهای ودایی نیز بدان اشاره شده است)<sup>(۱۲)</sup>.

آیین بودایی برای تقویم دورهای گیهانی، معیار قدیمی کلب (و در زبان پالی کپ (Kappa) را برگزیده است که به تعداد متغیری از دهرهای «آمارناپذیر» (سانسکریت asankhyya، پالی asankhyya) تقسیم می‌شود. در منابع بودایی به زبان پالی معمولاً از چهار «آمارناپذیر» و صد هزار «دور» سخن رفتن است.<sup>(۱۳)</sup> در ادبیات مهاییانی<sup>(۱۴)</sup> شماره «آمارناپذیرها» بین سه، هفت و سی و سه متغیر است و این برخ‌های زمانی را با اعمال بودا در عوالم مختلف پیوند داده‌اند. در روایات بودایی، زوال و تباهی فزاینده انسان با کاهش تدریجی عمر آدمی مشخص شده است، چنان که مطابق روایتی، در زمان بودای اول، به نام ویپاسی (Vipassi)، که نودویک «دور» پیش ظهور کرد، طول عمر آدم‌ها هشتاد هزار سال بود و در زمان بودای دوم به نام سیکهی (Sikhi) که سی «دور» پیش در جهان پدیدار شد، عمر آدمی هفتاد هزار سال بوده و الی آخر. بودای هفتم یعنی گوتمه (Gautama) هنگامی ظهور می‌کند که عمر آدمی به حداقل رسیده است و مردمان فقط صد سال می‌زیند (این موتیف در روایات ایرانی و مکاشفات مسیحی هم به چشم می‌خورد). با وجود این در آیین بودایی نیز همانند همه مذاهب دیگر هندی، زمان بیکران است. آخرین بودا یعنی بوداسف (Bodhisattva) در آینده دوباره ظهور خواهد

کرد تا مژدهٔ رهایش همهٔ موجودات را برای همیشه نوید دهد. تا فرا رسیدن آن هنگام خجسته تنها راه رهایی از قید زمان و تنها وسیلهٔ ممکن برای شکستن چرخهٔ آهنگین رجعت‌های مداوم به عالم، عبارت است از ابطال وضعیّت و محدودیت‌های بشری و رسیدن به نیروانا.<sup>(۱۵)</sup> علاوه بر این باید دانست که همهٔ این دوره‌های «آمارناپذیر» و هزاره‌های بی‌شمار در امر رستگاری انسان نیز نقشی بر عهده دارند. تأمل ساده در منظر پهناور این برخ‌های عظیم زمانی آدمی را به وحشت می‌اندازد و وادارش می‌کند به یاد آورد که ناچار است هزاران هزار بار این زندگی سپنجی را از نو آغاز کند و این رنج‌های بی‌پایان را دوباره تحمل نماید. درک این حقیقت عزم آدمی را در گریز و در جُستن و یافتن راه نجات استوارتر می‌کند و وادارش می‌سازد که یک بار و برای همیشه از محدودیت‌ها و تنگناهای فطرت بشری فراتر رفته جان خود را از روزگار برتر کند.

آرای هندی مربوط به زمان دوری، به قدر کفایت بر روی مسألهٔ ردّ تاریخ تأکید می‌ورزند. اما باید دانست که در یک مورد خاص بین نظریات مزبور و پنداشت‌های سنتی پیشینیان تفاوت اساسی به چشم می‌خورد و آن این که انسان وابسته به فرهنگ‌های سنتی، تاریخ را از طریق فسخ و ابطال ادواری خلقت نفی می‌کنند و بدین سان همواره در لحظهٔ بی‌زمان آغازها و بدایت‌ها می‌زید، در حالی که ذهن هندی در خلجان و بی‌تابی‌های عظیم خویش، این تحقق دوبارهٔ هنگام نخستین در زمان حال را و این بازگشت به آغاز دهر را، که از دیدگاه او چارهٔ نهایی برای پایان رنج‌های بشری محسوب نمی‌شود، خوار می‌شمرد و ردّ می‌کند. تفاوتی که در هند باستان بین بینش ودایی (یعنی برداشت سنتی و باستانی) و برداشت بودایی و مهاییانی از زمان وجود دارد، درست نظیر تفاوتی است که بین موضع نمودگار - گرایانه (یعنی سنتی) پیشینیان و موضع اگزستانسیالیستی (یعنی تاریخی) انسان متجدد به چشم می‌خورد. اصل کرمه یعنی قانون علیت تام، با توجیه شرایط و موقعیت کنونی انسان در جهان، و اقامهٔ علت برای وقوع حوادث تاریخی، می‌توانست در گذشته موجب تشفی خاطر هندوان باشد. اما با گذشت زمان و با ظهور آیین بودایی، این اصل خود به صورت رمزی از اسارت در می‌آید و از این روست که در دوران‌های بعدی، کلیهٔ حکمت‌های الهی و آموزه‌های دیگر هندی در مواجهه با مسألهٔ اسارت بشر و ارائهٔ طریق برای رهایی از این اسارت، در پی آنند که اصل کرمه را براندازند. در واقع اگر آرای هندی مربوط به اعصار عالم صرفاً کوششی بودند برای توجیه اصل علیت، ما در این جا به بررسی آنها نمی‌پرداختیم. اما قضیه از این قرار نیست. فرضیهٔ «جوکات اربعه» یا عصرهای چهارگانه، مسألهٔ جدیدی را در زمینهٔ

بحث ما مطرح می‌کند و آن عبارت است از توضیح و سپس توجیه حوادث ناگوار تاریخی و ارائه علت برای فساد و تنزل تدریجی بشر از نظر جسمانی، روحانی، اجتماعی و اخلاقی، که با گذشت زمان پیوسته رو به فزونی می‌نهد. زمان به صرف این که پایدار است، اوضاع و احوال جهان و در پی، آن اوضاع و احوال انسان را پیوسته از بد بتر می‌کند. تنها به دلیل این که ما در عصر کلجوک زاده شده‌ایم، در «عصر ظلمت»ی که در حال پیشروی به سوی تلاشی و فروپاشی است و ناگزیر باید به فاجعه‌ای بیانجامد، جزء سرنوشت ماست که بیشتر از مردم اعصار پیشین رنج بکشیم. در حال حاضر، یعنی در این لحظه تاریخی که ما به ناچار در آن قرار گرفته‌ایم، هیچ کار دیگری از دست ما بر نمی‌آید و هیچ چشم‌داشتی نمی‌توانیم داشته باشیم، جز این امید که سرانجام خواهیم توانست که خود را از اسارت جهان و چنبر زمان خلاص کنیم (و این جاست که از نقش خاص و اهمیت ویژه دور آخرالزمان در رابطه با نجات و رستگاری نهایی بشر، آگاه شده در می‌یابیم عصری که به افول شامگاهیش گراییده و فاجعه‌ای در پایانش کمین کرده است، چه مزایایی در اختیار ما می‌گذارد). این فرضیه هندی مربوط به اعصار چهارگانه، در تحلیل نهایی مایه قوت قلب و تسلی خاطر بشر است که هراس تاریخ بر جاناش مستولی است. از یک سو آلام بشری که از قرارگیری ناگزیر انسان در دور آخر زمان، در این عصر نهایی زوال و نیست شدن، ناشی می‌شوند، او را در درک بی‌ثباتی جهان و وضعیت ناپایدار زندگی بشری یاری کرده آزادی و رهایی او را آسانتر می‌کند و از سوی دیگر فرضیه مزبور به ذکر علت و توجیه مصایب افرادی می‌پردازد که در صدد رهایی خویش بر نیامده تسلیم سرنوشت و سیر طبیعی حیات می‌شوند، در حالی که از اوضاع و شرایط وخیم و فاجعه آمیز عصری که به حکم تقدیر مجبور شده‌اند که در آن بزنند (و یا در واقع دوباره بزنند) نیک آگاهند.

این امکان مجدد برای آدمی که بتواند یک بار دیگر در «عصر ظلمت»، در دور آخرالزمان، قرار گیرد، از نظر ما اهمیت خاصی دارد. با چنین پنداشتی در فرهنگ‌های دیگر و در دوران‌های تاریخی دیگری نیز برخورد می‌کنیم. تحمل سختی‌های زندگی در عصری تاریک و مصیبت بار، با پی بردن به موضع پایانی این عصر در قوس زمانه و آگاهی از این راز که دور، دور آخرالزمان است، آسانتر می‌شود و این عقیده رایجی بوده است که تأثیر آن در تسکین آلام بشری در ادوار مختلف، به ویژه در پایان عصر تمدن هلنیستی - شرقی، کاملاً مشهود و روشن است.

در این جا نیازی نیست که به بحث درباره مسایل بی‌شماری که در رابطه با جوامع و

تمدن‌های کهن شرقی و هلنیستی مطرح می‌شوند، پردازیم. تنها مسأله‌ای که در این میان مورد توجه ماست عبارت است از «موضعی» که انسان در جوامع یاد شده به هنگام مواجهه با تاریخ، برای خود می‌گزیند. در روزگاران باستان، نظام‌های فکری مختلفی افسانه کهن اعصار عالم را پذیرفته و در رابطه با گیهان‌شناسی و آرای مربوط به تکوین عالم به آرایش و شرح و بسط آن پرداخته بودند.

ما در این جا، نه درباره منشأ و ساخت و نهاد و تحول تاریخی این نظام‌های فکری سخن خواهیم گفت و نه درباره استنتاجات فلسفی از آنها. بحث ما درباره نظام‌های گیهان‌شناختی مزبور - از زمان فلاسفه پیش از سقراط تا عصر نوفیثاغوریان - فقط درباره پاسخی خواهد بود که مکاتب فلسفی یاد شده به پرسش زیر داده‌اند: معنی تاریخ چیست؟ به عبارت دیگر: مجموع تجارب بشری که بر اثر شرایط ناگزیر جغرافیایی، اوضاع و احوال اجتماعی و رویدادهای سیاسی به دست می‌آید، چه مفهومی دارد؟ باید بی‌درنگ خاطر نشان ساخت که پرسش یاد شده در جوامع کهن هلنیستی و شرقی فقط برای اقلیت بسیار کوچکی مطرح بوده است، یعنی در واقع برای آن گروه از مردم که پیوندشان با معتقدات سنتی و معنویات جهان باستان قطع شده بود. در حالی که اکثریت عظیم معاصرین آنان، به ویژه در آغاز این عصر، همچنان در زیر سلطه نمودگارهای ازلی می‌زیستند و فقط در دوران‌های متأخر بود که توانستند خود را از قید این سلطه معنوی رهایی بخشند، یعنی در دوران کشمکش‌ها و تشنجات تاریخی عظیمی که با فتوحات اسکندر آغاز شد، قرن‌ها به حیات خود ادامه داد و حتی با سقوط روم نیز خاتمه نپذیرفت. (و برخی‌ها نیز شاید هرگز موفق به رهایی کامل خود نشدند مانند جوامع روستایی که معتقدات دیرین را همچنان حفظ کردند). اما پندارهای فلسفی و گیهان‌شناسی‌های کمابیش علمی، که توسط این اقلیت کوچک، از زمان حکمای قبل از سقراط به بعد، ساخته و پرداخته شده بود، با گذشت زمان رواج یافته به نحو گسترده‌ای در میان مردم منتشر گشت. به طوری که آنچه مثلاً در قرن پنجم قبل از میلاد دانشی اسرارآمیز به حساب می‌آمد که دسترسی عامه مردم بدان مشکل بود، چهار قرن بعد به صورت آموزه رایجی در آمد که مایه تسلی خاطر هزاران هزار مردم عادی بود. (شاهد این مدعی رواج گسترده آرای فلسفی نوفیثاغوری و نوروای در سرزمین‌های امپراطوری روم است). علت اصلی توجه ما بدین آموزه‌های یونانی - شرقی نیز، که بر مبنای افسانه اعصار عالم بنا شده‌اند به خاطر ارزش ماهوی خود آنها نیست، بلکه به خاطر وجهه‌ی است که این مکاتب نیمه فلسفی بعدها در میان توده مردم کسب کردند.

نشانه‌هایی در دست است حاکی از این که افسانه مورد بحث حتی در زمان فلاسفه پیش از سقراط نیز رواج داشته و در شکل‌گیری نخستین آرای فلسفی یونان، تأثیر پرداخته است. آناکسیماندر (Anaximandros) بر آن بود که همه چیزها از ماده نامحدود ازلی یعنی «آپایرون»<sup>۱</sup> (Απειρον) زاده شده‌اند و بدو باز می‌گردند. حکیم دیگر یونانی، امپدوکلس (Empedocles)، چیرگی متناوب یکی از دو نیروی متضاد «مهر» (φίλος) و «کین» (νῆκος) را عامل آفرینش و نابودی‌های مستمر و جاودانه گیتی تصور می‌کند (و این کون و فسادهای متناوب در چرخه‌ای اتفاق می‌افتد که دارای چهار مرحله است)<sup>(۱۶)</sup> و تا اندازه‌ای به چهار دهر «آمارناپذیر» عقاید بودایی شباهت دارند) و چنان که دیدیم اعتقاد به حریق بزرگ گیهانی مورد قبول هراکلیت (Herakleitos) نیز بوده است. و باور به بازگشت جاودانه – یعنی اعتقاد به این که همه موجودات به‌طور ادواری زندگی‌های پیشین خود را دوباره از سر می‌گیرند – یکی از چند اصل معدودی است که می‌دانیم که در آغاز، بخشی از فلسفه سوفیست‌گوری را تشکیل می‌داده است. بالاخره مطابق بررسی‌هایی که به شیوه تحسین‌انگیزی توسط ژوزف بیدز<sup>(۱۷)</sup> (J. Bidez) انجام گرفته، اینک سخت محتمل می‌نماید که حداقل بخشی از آرای فلسفی افلاطون منشأ ایرانی – بابلی داشته است.

ما درباره این گونه تأثیرات احتمالی عقاید شرقی بر روی فلسفه افلاطون بعداً گفتگو خواهیم کرد. در این جا فقط می‌خواهیم که گزارش خود افلاطون از افسانه بازگشت دوری را، به ویژه مطابق آنچه در این باره در بندهای ۲۶۹ به بعد کتاب «سیاست» گزارش شده است و در این مورد منبع اصلی محسوب می‌شود، بررسی کنیم. افلاطون علت سیر قهقرایی جهان و بروز نوائب گیهانی را در حرکت دوگانه عالم می‌داند: «این جهانی که از آن ماست، خداوند گاهی به‌طور کامل گردش دوری آن را هدایت می‌کند و گاهی آن را به حال خود می‌هد؛ زمانی که مدت گردش‌های آن به حدی می‌رسد که سزاوار و بسنده این جهان است، آنگاه جهان برگشته در جهت مخالف حرکت پیشین خود به گشتن

۱. واژه یونانی که نامحدود و اکران معنی می‌دهد در فلسفه آناکسیماندرس، حکیم معروف سده ششم قبل از میلاد، نامی است که به آرخه یعنی اصل نخستین چیزها داده شده است. چنان که قدیس هیپولیتوس (Hippolytus) در کتاب مشهور خود به نام «ردیه بر همه کیش‌های بدعتی» در تفسیر آپایرون (که در مفهوم مشابهی در آثار ارسطو نیز به کار رفته) می‌نویسد: «این آپایرون جاودانه و زوال‌ناپذیر است و کل جهان را در بر گرفته است... و (آناکسیماندر) می‌گوید زمان ایجادکننده و نابودکننده هستی است و حرکت همیشگی است و در نتیجه همه افلاک در آن به‌وجود می‌آیند». م.

می‌آغازد». این تغییر جهت، با انقلابات بسیار عظیمی همراه است: «با بزرگترین نابودی در میان همهٔ جانوران و نیز در میان مردم، به ترتیبی که از آنان، چنان که بایسته است، فقط نمونه‌هایی چند به جای می‌مانند». اما در پی این فاجعه، احیاء و بازآفرینی شگفت و رازناکی آغاز می‌گردد، مردمان دوباره جوانی از سر می‌گیرند، «موی سپید سالخوردگان به سیاهی می‌گراید» و آنان که برنایند، برز و بالایشان روز به روز خردتر می‌شود تا این که به اندازهٔ کودکان می‌رسند و تا آن جا به «نزار شدن خود ادامه می‌دهند که یکباره ناپدید می‌شوند». کسانی که در آن روزگار مردند «اجسادشان پس از چند روز ناپدید گشت، بی‌آن که نشانه‌ای از آنها بر جای بماند». بعد از آن بود که نسل «فرزندان زمین» (γενεάς)، که یادشان را نیاکان ما حفظ کرده‌اند، در گیتی پدیدار شد. در آن دوران سلطنت کروئوس، نه ددان وجود داشتند و نه در میان جانوران دشمنی بود، مردان نه زن داشتند و نه فرزند، «همهٔ آنان یکباره از دل خاک برآمده زندگی دوباره یافتند، بی‌آن که از زندگی پیشین خود خاطره‌ای به یاد داشته باشند». در آن عصر، درختان بار فراوان می‌دادند و مردمان برهنه بر خاک می‌خفتند بی‌هیچ نیازی به بستر و پوشاک، چون همهٔ فصل‌ها معتدل بود.

افسانهٔ بهشتِ آغازین که افلاطون از آن یاد کرده است و آثار و نشانه‌هایی از آن در معتقدات هندی نیز قابل تشخیص است، هم در نزد عبریان شناخته بود<sup>۱</sup>، هم در میان ایرانیان<sup>(۱۸)</sup> و هم در روایات متأخر هلنیستی - لاتینی.<sup>(۱۹)</sup> علاوه بر این، افسانهٔ مزبور با پنداشت باستانی (و شاید جهانی) مربوط به روزگاران آغازین که همواره خجسته و بهشت - آیین تصور شده‌اند و ما در معتقدات گوناگون اقوام مختلف دربارهٔ «روز ازل» با آن برخورد می‌کنیم، هماهنگی کامل دارد. این که افلاطون در رساله‌هایی که در روزگار پیری خود نوشته، این گونه معتقدات سنتی را دوباره زنده کرده است، به هیچ وجه مایهٔ شگفتی نیست، چون تطور تدریجی اندیشهٔ فلسفی او باعث شده بود که بار دیگر به کشف مقولات اساطیری نایل شود. خاطرهٔ «عصر زرین» پادشاهی کروئوس، بی‌شبهه در (زمان افلاطون هنوز هم در روایات یونانی زنده بوده و در دسترس او قرار داشته است) قس. به عنوان مثال اعصار چهارگانه‌ای که هزیود (Hesiodos) به توصیف آنها پرداخته

۱. قس. به عنوان مثال به اشارات صحیفهٔ اشعیاء نبی به «روزگار خجسته» آمدن مسیح، باب یازدهم، بندهای ۶ و ۸: «گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید و گوساله و شیر و پرواری با هم و طفل کوچک آنها را خواهد راند و گاو با خرس خواهد چرید و بچه‌های آنها با هم خواهند خوابید و شیر مثل گاو کاه خواهد خورد». م.

است) (کارها و روزها بند. ۱۱). با وجود این، مسأله یاد شده ما را از تشخیص این نکته که در رساله «سیاست» افلاطون تأثیر برخی آرای بابلی نیز به چشم می خورد، باز نمی دارد، از جمله هنگامی که افلاطون بروز فتنه های ادواری در جهان را با گردش سیارات پیوند می دهد. اصل این پنداشت را، چنان که بررسی های جدید نشان می دهد<sup>(۲۰)</sup>، باید در آراء و نظریات نجومی بابلی جستجو کرد، آراییی که بعدها با انتشار کتاب «تاریخ بابل» (Βαβυλωνιακα) بروسوس در دسترس یونانیان قرار گرفت. مطابق رساله تیمایوس، نواب جزئی در جهان بر اثر انحراف گردش اختران روی می دهند<sup>(۲۱)</sup>، در حالی که لحظه قران همه سیارات، «زمان کامل» و یا به سخن دیگر پایان «سال بزرگ» (سنه کبری) محسوب می شود و چنان که ژوزف بیدز نشان داده «این پندار، یعنی اعتقاد به این که قران سیارات باعث بروز فتنه در جهان می شود منشأ کلدی دارد<sup>(۲۲)</sup>».

از سوی دیگر چنان می نماید که افلاطون همچنین با پنداشت ایرانی، که مطابق آن هدف از بروز آشوب در آخر زمان عبارت است از پالودن انسان از بدی و گناه و به انجام رساندن فرسگرد در گیتی، آشنایی داشته است (رساله تیمایوس، بند ۲۲). از سوی دیگر، رواقیون هم در پی اهداف خاص خویش، آرای مربوط به اعصار عالم را دوباره احیاء کردند، در حالی که ضمن تعلیمات خود یا بر روی اصل تکرار جاودانی تأکید می کردند<sup>(۲۳)</sup> و یا بر روی اعتقاد به پایان کار جهان در حریق بزرگ (εκπύρωσις) که با بروز آن دوره های زمان به پایان می رسد.<sup>(۲۴)</sup> حکمای رواقی به پیروی از هراکلیت و یا مستقیماً تحت تأثیر کیش های گنوسی شرق همه این گونه معتقدات مربوط به «سال بزرگ» و «حریق گیاهانی» را که هر چندگاه یک بار گیتی را ویران می کند تا از نو احیایش کند، ترویج می کردند. با گذشت زمان، مایه های «بازگشت جاودانه» و «پایان جهان» از چنان روایی و اقبالی در میان مردم برخوردار شدند که در نهایت کل فرهنگ یونانی – رومی را زیر سلطه خود در آوردند.

اعتقاد به نوگشتن ادواری گیتی (μετακόσμεσι) نیز یکی از آموزه های مورد علاقه فلسفه نوفیثاغوری بوده است، فلسفه ای که، به قول جروم کار کوپینو (J. Carcopino)، همراه با حکمت رواقی، کل آرای جامعه رومی را در سده های اول و دوم پیش از میلاد بین خود تقسیم کرده بودند، و باید دانست که تمسک به افسانه «تکرار جاودانه» و اصل «رجعت»، هر دو مواضع فلسفی مشخصی هستند که ضمن آنها نشانه هایی از یک برداشت بسیار قاطع تاریخ ستیزانه و اهتمام جدی برای دفاع فرد در برابر تاریخ مشاهده می کنیم. ما بعداً درباره هر یک از این دو موضع فلسفی به بحث خواهیم پرداخت.

در فصل پیش دیدیم که مفهوم افسانه تکرار سرمدی، مطابق تعبیری که اندیشه یونانی از این افسانه به عمل آورده، عبارت است از کوششی عظیم برای ایستاندن روند صیورت و نفی جبر زمان. اگر بپذیریم که همه لحظه‌ها و همه حالت‌ها در گیتی، تا بی‌نهایت در حال تجدید و تکرارند، پس فساد و فناء تدریجی آنها در تحلیل نهایی، امری است ظاهری. از نقطه نظر بی‌نهایت، همه لحظه‌ها و همه حالت‌ها از حرکت باز ایستاده ثابت و آرمیده باقی می‌مانند و این چنین از نظر هستی‌شناسی به مقوله نمودگارهای ازلی بدل می‌شوند. بدین ترتیب در کنار انواع صیورت‌ها، صیورت تاریخی نیز از هستی سرشار می‌شود. حوادث تاریخی در سایه باور به اصل تکرار جاودانه، به مقولات کلی تبدیل شده بار دیگر همان ارزشی را که از نظر هستی‌شناسی در پهنه معنویات باستانی دارا بودند، کسب می‌کنند. به تعبیری حتی می‌توان گفت که فرضیه یونانی بازگشت جاودانه شاید آخرین گونه‌ای است که اسطوره تکرار رفتارهای مثالی، در جریان تحولات تدریجی خودپذیرفته است، چنان که فرضیه مثل افلاطونی را هم می‌توان روایت نهایی تصور کلی نمونه‌های ازلی تعبیر کرد که تحول پذیرفته و آرایش کامل به خود گرفته است. شایان توجه است که این هر دو آموزه، کامل‌ترین صورت خود را در اوج تفکر فلسفی یونان پیدا کرده‌اند.

اما آنچه در روزگار باستان با اقبال همگانی بیشتری روبرو شد و در سراسر یونان و شرق منتشر گشت، عبارت بود از افسانه حریق عالمگیر نهایی. امروزه تقریباً مسلم شده است که اسطوره مربوط به پایان کار جهان در آتش، که پارسیان از آن بی‌گزند خواهند رست، اصل ایرانی دارد.<sup>(۲۵)</sup> همچنان که کومون (F.Comunt) نشان داده<sup>(۲۶)</sup> روایتی از این اسطوره که در نزد «مغان غربی» (که در آسیای صغیر و کشورهای مجاور آن ساکن بودند) رایج بود که توسط آنان در جهان غرب منتشر شد و بعدها مکاشفات مربوط به پایان جهان و معتقدات مربوط به معاد و آخرت در مکاتب و کیش‌های مختلف، از جمله در حکمت رواقی، «مرواهای سیبول» و ادبیات یهودی - مسیحی، براساس اسطوره مزبور بنا شدند. اگر چه در وهله اول ممکن است شگفت بنماید، لیکن افسانه یادشده مایه امید و تسلی خاطر مردمان بود. آتش رستاخیزی مطابق این باور در واقع جهان را احیاء خواهد کرد و چنان که در اوستا آمده به وسیله آن «از نو جهانی آراسته خواهد شد، پیری ناپذیر، نامیرا، ناگندیدنی، ناپوسیدنی، جاویدان زنده و بالنده و خرم آنگاه که رستاخیز شود، آنگاه که به زندگان انوشکی ارزانی گردد، آنگاه که جهان یکسره فرشگرد شود<sup>(۲۷)</sup>». بدین ترتیب این فرشگرد و نوآیینی گیتی، نوعی رجعت به حالت

نخستین است که پارسایان را از آن هراسی نیست. هنگامه نهایی تاریخ را به پایان خواهد رساند و مردمان را دوباره در نامیرایی و خجستگی جاویدان خواهد نشاند.

در سایه پژوهش‌های ارزنده محققانی چون کومون و نیبرگ (S.Nyberg)<sup>(۲۸)</sup>، نکات تاریکی که پیشتر در مسایل مربوط به آخرت‌شناسی ایرانی وجود داشت، اینک روشن شده و حدود تأثیرپردازی باورهای ایرانی بر روی مکاشفات و اعتقادات مربوط به رستاخیز در ادیان یهودی و مسیحی، به‌طور دقیق‌تری تعیین شده است. اینک می‌دانیم که در ایران نیز همانند هند (و به تعبیری همانند یونان) افسانه‌ی اعصار چهارگانه‌ی عالم رایج بوده است. در بخشی از کتاب اوستا که دیگر در دست نیست، یعنی سودگرنسک (که خلاصه‌ی مطالبش در کتاب نهم دینکرت آمده) به دوران‌های چهارگانه‌ی عالم به ترتیب زیر اشاره شده بود: دوران زرین، سیمین، پولادین و آهن آمیخته. از این چهار فلز در آغاز کتاب «بهمن یشت» نیز یاد شده، لیکن در بخش دیگری از این کتاب (فصل دوم، بند ۱۴) از درختی گیله‌ای سخن به میان آمده است که هفت شاخه دارد یکی زرین، یکی سیمین، یکی برنجین، یکی مسین، یکی ارزیزین، یکی پولادین و یکی از آهن آمیخته و هر یک از این شاخه‌ها منطبق است با عصری از ادوار هفت‌گانه‌ی تاریخ افسانه‌ای ایران.<sup>(۲۹)</sup> این اعتقاد به هفت پیکری عمر جهان، بی‌تردید تحت تأثیر تعلیمات نجومی کلدی، که مطابق آن هر یک از سیارات بر هزاره‌ای پادشاست، به پیدایی آمده و بسط و گسترش یافته است. اما در مزدیسنا، ایران باستان، عمر جهان نه هزار سال (۳×۳۰۰۰) انگاشته می‌شد در حالی که در آیین زروانی، همچنان که نیبرگ نشان داده<sup>(۳۰)</sup>، مدت پایش گیتی به دوازده هزار سال می‌رسیده است. مطابق معتقدات این دو آیین ایرانی – همانند همه آموزه‌های مربوط به اعصار عالم – پایان کار جهان به وسیله آب و آتش خواهد بود، به قول نویسنده رومی فیرمیکوس ماترنوس<sup>۱</sup> «به وسیله آتش و توفان آب»<sup>۲</sup>.

این که در آیین زروانی «زمان نامحدود» یعنی «زروان اکران»، موجود آغازینی است که از ازل بوده و بعد از پایان مدت دوازده هزار سال «زمان کرانمند»، که اهورامزدا آفریده، همچنان باقی خواهد ماند، این که در این آیین، «زمان» از هر دو دام و دهشن نیک و بد یعنی آفرینش اهورامزدا و اهریمن، توانا تر انگاشته شده و این که زروان اکران را اهورامزدا نیافریده و بر او پادشا نیست، مطالبی هستند که ما نیازی نمی‌بینیم که در این

۱. Firmicus Maternus نویسنده و اخترشناس رومی در سده چهارم میلادی و مؤلف کتاب معروف «علم

تنجیم» (Mathesis). م.

2. per pyrosim et cataclysmum

جا بدان‌ها بپردازیم. مطلبی که در این میان می‌خواهیم بر رویش تأکید کنیم این است که در جهان‌بینی ایرانی، تاریخ (خواه به دنبالش زمان بی‌کران بیاید یا نه) جاودانه نیست، و تکرار نمی‌شود، بلکه در فرجام به وسیلهٔ توفانی عالمگیر و آتشی بزرگ که نشانهٔ رستاخیز است به پایان خواهد رسید. زیرا واقعهٔ نهایی که تاریخ را به پایان خواهد رساند در عین حال دربارهٔ آن به داوری نیز خواهد پرداخت. در آن‌گاه معهود است که روزشمار فرا خواهد رسید و همه دربارهٔ کارهایی که در طول «تاریخ» انجام داده‌اند حساب پس خواهند داد و تنها کسانی که بزه‌کار نیستند به جاودانگی و خجستگی خواهند پیوست.<sup>(۳۱)</sup>

محقق هلندی، ویندیش (Windisch) (در کتاب خود با عنوان «پیشگویی‌های گشتاسب») اهمیت باورهای مزدایی یاد شده را در رابطه با آرای کلامی مشهور مسیحی به نام لاکتانتیوس (Lactantius)<sup>۱</sup> نشان داده است<sup>(۳۲)</sup>. بنا به تعبیر این شخص اخیر خداوند، چنان که در سفر آفرینش عهد عتیق آمده، جهان را در شش روز آفرید و روز هفتم به آرامش پرداخت، از این روست که عالم به مدت شش دهر خواهد پایید که در طول آن «شرّ غلبه کرده بر زمین چیره خواهد شد». در هزارهٔ هفتم «شهریار دیوها» گرفتار آمده به بند کشیده خواهد شد و بشریت به مدت یک‌هزار سال در صلح و عدل کامل به سر خواهد برد. پس از آن دیو زنجیر گسیخته باز با پارسایان به جنگ خواهد پرداخت، لیکن در فرجام شکست خورده نابود خواهد شد و در پایان هزارهٔ هشتم جهان از نو آفریده خواهد شد خرم و آبادان تا جاودان جاوید. البته چنین تقسیمی از تاریخ به سه مرحله و هشت هزاره در نزد آن دسته از فرقه‌های مسیحی نیز که به دوران هزار سالهٔ سلطنت مسیح باور داشتند، شناخته بود، اما تردیدی نیست که پندار مذکور اصل ایرانی دارد، اگر چه معتقدات رستاخیزی مشابهی در آن روزگار توسط کیش‌های گنوسی یونانی - شرقی در سرتاسر سرزمین‌های شرق مدیترانه و امپراطوری روم شایع شده بود.

مطابق این معتقدات، بروز فتنه‌هایی چند، پایان کار جهان و قیام قیامت را اعلام خواهد کرد و نخستین آنها عبارت خواهد بود از سقوط شهر روم و نابودی امپراطوری روم که بارها در مکاشفه‌های یهودی - مسیحی پیش‌گویی شده است. در نوشته‌های ایرانی نیز با مرواهایی از این قبیل برخورد می‌کنیم.<sup>(۳۳)</sup> اعتقاد به یک سلسله علائم ظهور

۱. Caelilus Firmianus Lactantius از نویسندگان مدافع آیین مسیحی در قرن سوم و اوایل قرن چهارم (۳۱۷-۲۵۰ میلادی) که اثر معروف او به نام «نهادهای الهی» (Divinae Institutione) از مفصل‌ترین ردیه‌هایی است که در آن زمان بر علیه آرای فلسفی مخالف مسیحیت نگاشته شده است. م.

دیگر، ویژگی مشترک همه این گونه پنداشت‌هاست، چنان که هم در آثار لاکتاتیوس و هم در کتاب «بهمن‌یشت» آمده است که «سال کوتاه خواهد شد، از طول ماه کاسته شده مدت روزها کوتاه خواهد گشت»<sup>(۳۴)</sup>. در این جا بار دیگر همان اعتقاد به زوال و تباهی تدریجی احوال عالم و آدم را مشاهده می‌کنیم که هم در روایات هندی بدان اشاره شده است (عمر آدمی از هشتاد هزار به صد سال تقلیل می‌یابد) و هم در آموزه‌های نجومی رایج در آن زمان که در سرتاسر جهان یونانی - شرقی شایع بود. «آنگاه کوه‌ها از هم فرو پاشیده زمین هموار خواهد شد، مردمان مرگ خود را آرزو کرده به مردگان رشک خواهند برد و فقط عشری از آنان زنده خواهند ماند.» به قول لاکتاتیوس «زمانی فرا خواهد رسید که مردم از داد و عدل روگردان شده گناه ناورزیدن را زشت خواهند شمرد، هنگامی که بدکاران به آزار نیکان پرداخته چون دشمنان به تعقیب آنها خواهند پرداخت، زمانی که نه به نظم و قانون اعتنایی خواهند کرد و نه به انضباط نظامی، زمانی که هیچ کس نه حرمت موی سفید سالخوردگان را نگه خواهد داشت و نه به تقوی و پرهیزگاری خواهد پرداخت و نه به زنان و کودکان ترحم خواهد کرد، همه چیز بر خلاف شرایع الهی و نوامیس طبیعی زیر و زبر شده، آلوده و آمیخته خواهد گشت»<sup>(۳۵)</sup>. اما بعد از این مرحله انذار و بیم - آگاهی، آتشی پالاینده بر زمین فرود آمده بدکاران را هلاک خواهد کرد و در پی آن هزاره رامش و خجستگی آغاز خواهد شد، مطابق با آنچه عیسویان معتقد به سلطنت آتی مسیح باور داشتند و در مکاشفه اشعیا نبی و «مرواهای سیبول» نیز پیشگویی شده بود. مردمان، عصر زرین نوینی را شاهد خواهند بود که تا پایان هزاره هفتم خواهد پایید، زیرا بعد از این ستیزه نهایی، حریقی کیهانی سرتاسر گیتی را در کام خود خواهد کشید تا راه را برای زایش جهانی نو هموار کند، جهانی جاویدان و سرشار از داد و بهی و شادمانی که از تأثیر اختران رهیده و از سلطه زمانه آزاد شده است. مطابق معتقدات یهودی نیز عمر عالم در هفت دهر هزار ساله محدود می‌شد<sup>(۳۶)</sup>، لیکن آمارگری‌های ریاضی برای تعیین دقیق زمان واقعه و پایان جهان هرگز از طرف کهنه یهود مورد تشویق قرار نمی‌گرفت. آنان فقط بدین کفایت می‌کردند که بگویند بروز یک رشته نوائب کیهانی و فتنه‌های تاریخی (از قبیل قحطی، خشکسالی، جنگ‌های خانمانسوز و غیره) نزدیکی پایان جهان را اعلام خواهد کرد. آنگاه مسیح ظهور خواهد کرد و رستاخیز خواهد بود (صحیفه اشعیا نبی، باب بیست و نهم، بند ۱۹)، خداوند بر مرگ چیرگی یافته جهان را نوآیین خواهد کرد.<sup>(۳۷)</sup> (همان جا، باب شصت و پنجم، بند ۱۷؛ در «کتاب اعیاد»، باب یکم، بند ۲۹ حتی از خلقی جدید سخن رفته است).

در این جا نیز نظیر سایر روایات مکاشفه‌ای مربوط به آخرت و رستاخیز، با مایه‌های سنتی کاهنش عمر، فرونی زوال و تباهی در گیتی و چیرگی شر و ظلمت، که پیش از پایان دهر و احیاء دوبارهٔ عالم واقع خواهد بود، رو به رو می‌شویم. در متنی بابلی که توسط آلفرد جرمیاس (A. Jermias) ترجمه و منتشر شده، پایان جهان به گونهٔ زیر پیشگویی شده است: «هنگامی که چنین و چنان چیزهایی در فلک روی داد، آنگاه روشنی به تاریکی گراییده پاکی به آلودگی بدل خواهد شد؛ ایالات را آشوب فرا خواهد گرفت، دعاها اجابت نخواهد شد، در شهریاری او (پادشاهی که فرمان‌های خدا را به کار نمی‌بندد) کسان یکدیگر را خواهند خورد، مردم فرزندان خود را در مقابل زر و سیم خواهند فروخت، شوهر زن خود را رها خواهد کرد و زن شویش را، و مادر در را بر روی دختر خود خواهد بست<sup>(۳۸)</sup>». در سرودی دیگر پیش بینی شده که در آن ایام خورشید دیگر طلوع نخواهد کرد و ماه بر نخواهد آمد و الی آخر.

اما مطابق اعتقادات بابلی، این دوران شامگاهی تاریک همواره روزگاری روشن و بهشت - آیین به دنبال دارد و اغلب، چنان که انتظار می‌رود، این دوران خجسته نوین با تاجگذاری شهریاری جدید آغاز می‌شود. چنان که آشور بانیپال خود را منجی و احیاکنندهٔ گیهان می‌پندارد، چون اعلام می‌دارد: «از زمانی که خدایان به یاری خود مرا بر تخت پدرانم نشانند. ایزد رَمَّان (Ramman) باران نازل کرده است، محصول زمین همواره در ازدیاد بوده است و غلهٔ فراوان... دام‌ها و ستوران زاد و ولد کرده فزون از شمار شده‌اند». نبوکدنصر نیز دربارهٔ خود می‌گوید: «در ایام سلطنت من این سرزمین دوران فراخی و روزگار وفور و فراوانی به خود دید». پادشاه هیتی به نام مورشیلش (Murshilish) در کتیبه‌ای، دوران پادشاهی پدر خود را چنین توصیف می‌کند: «در عهد او سرتاسر سرزمین هیتی<sup>۱</sup> ترقی کرده بختیار شد و بر شمار مردان، ستوران و دام‌ها افزود<sup>(۳۹)</sup>». چنین نگرشی، قدیمی و عالمگیر است چنان که در آثار هومر، هزیود، در کتاب عهد عتیق، در چین و جاهای دیگر نیز با آن برخورد می‌کنیم.<sup>(۴۰)</sup>

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در نزد ایرانیان و نیز در نزد یهودیان و مسیحیان، تاریخ عالم محدود است و پایان جهان همراه است با نابودی بزهکاران، رستاخیز مردگان و غلبهٔ ابدیت بر زمان. اما باید به یاد داشت که این آموزه، اگر چه در قرن اول قبل از میلاد و سده‌های نخستین مسیحی سخت شایع گشته همه جا با اقبال همگانی رو به رو شد، با

این همه موفق نشد که آموزه سنتی مربوط به نوآیین کردن ادواری جهان از طریق تکرار سالانه آفرینش را منسوخ کرده یکباره از بین ببرد. در فصل پیش دیدیم که بقایای این آموزه اخیر در میان ایرانیان حتی تا اواسط قرون وسطی نیز بر جای مانده بود. همچنین برداشت مزبور، که پیش از پیدایش اعتقادات مربوط به ظهور مسیح در آیین یهود نیز عقیده غالب بود، هرگز به طور کامل در آن آیین متروک نگشت، زیرا کهنه یهود در تعیین قطعی مدت زمانی که خداوند برای بقای عالم مقرر داشته بود، مردد بودند و بدین بسنده می کردند که اعلام دارند که ساعت معهود بی گمان روزی فرا خواهد رسید. از سوی دیگر در مسیحیت نیز سنت «عهد جدید» تلویحاً حاکی از آن است که «ملکوت خدا» هم اینک در «میان» آنانی که ایمان آورده اند، حاضر و مستقر است و «زمان خجسته معهود» تا ابد با ما معاصر بوده و از راه تحول درون و «برگشتن دل» برای هر کسی و در هر لحظه ای قابل دسترس می باشد. از آن جا که در مسیحیت با تجربه دینی جدید یعنی مسأله ایمان سر و کار داریم که با تجربه سنتی پیشین، زمین تا آسمان فرق دارد، از این رو مطابق باورهای مسیحی، مسأله احیاء ادواری جهان تغییر یافته به مسأله احیاء و نوزایی انسان به طور فردی مبدل شده است. اما برای کسی نیز که در «اکنون» ابدی ملکوت خدا سهم است، تاریخ به همان اندازه از اعتبار می افتد و یکسره منسوخ می شود که برای انسان فرهنگ های سنتی - که هر چند گاه یک بار تاریخ و زمانه را با اجرای آیین ها تعطیل می کرد - منسوخ می شد. بدین ترتیب از دیدگاه مسیحیان نیز تاریخ می تواند احیاء شود منتهی به وسیله هر یک از مؤمنان به طور فردی و از درون خویشتن خود او و حتی پیش از آمدن دوباره مسیح، یعنی لحظه موعودی که تاریخ و زمانه یکباره و برای همه مخلوقات متوقف خواهد شد.

بحث مفصل درباره انقلابی که مسیحیت در زمینه ابطال تاریخ و رهایی بشر از سلطه زمان ایجاد کرد، از حوصله این رساله بیرون است و در این جا فقط به یادآوری یک نکته اکتفا می کنیم و آن این که در هر سه آیین بزرگ یاد شده یعنی ادیان ایرانی، یهودی و مسیحی، که به کرانمندی مدت بقای عالم در هزاره هایی چند معتقدند و بر آنند که تاریخ سرانجام در «ساعت موعود» به پایان خواهد رسید، هنوز هم بقایایی از پنداشت نوگشتن ادواری تاریخ به جای مانده است. به عبارت دیگر تاریخ در این مذاهب، پیش از آن که «آخرت» نهایی فرا رسد، می تواند چندین بار تعطیل و دوباره تجدید شود. در واقع سال

مسیحی، که در ارتباط با اعیاد و برگزاری مناسک مذهبی تنظیم شده، مبتنی است بر تکرار «ادواری» و «واقعی» واقعۀ میلاد، مصایب، تصلیب و قیام مجدد مسیح همراه با مجموع آنچه این ماجرای رازناک تلویحاً به مؤمنان مسیحی القا می‌کند، یعنی نوآیینی فردی و گیھانی از طریق تحقق دوبارۀ واقعۀ میلاد، مرگ و احیاء مسیح در زمان حال.

## سرنوشت و تاریخ

منظور ما از اشاره به همهٔ این آموزه‌های هلنیستی – شرقی دربارهٔ با اعصار عالم، فقط یک مطلب بود که عبارت است از یافتن پاسخی مناسب به پرسشی که در آغاز این فصل طرح کردیم: انسان تاریخ را چگونه تحمل کرده است؟ پاسخ مورد نظر در هر یک از این نظام‌های جداگانه آشکارا قابل تشخیص است: قرار گرفتن انسان در عصری از اعصار عالم – خواه این عصر قابل تکرار باشد یا نه – به خودی خود «سرنوشت تاریخی» خاصی را برای او تعیین می‌کند. باید توجه داشت که این مسأله با تقدیرگرایی که خوشبختی و بدبختی هر یک از افراد بشر را به‌طور جداگانه توجیه می‌کند، فرق اساسی دارد. این آموزه‌ها تنها به مسایل مربوط به سرنوشت فردی اشخاص نمی‌پردازند، بلکه در پی توجیه سرنوشت مطلق هستند که «تاریخ معاصر» هر عصر، در کلیت خود، برای همهٔ افراد بشر مقدر می‌کند. برخی از مصایب بشریت (بشریت، برای هر کس عبارت است از انبوه مردان و زنانی که او شخصاً می‌شناسد) صرفاً از آن جا ناشی می‌شود که افراد بشر در لحظۀ تاریخی خاصی قرار گرفته‌اند، یعنی در دوری از عالم که سیر نزولی خود را می‌پیماید و به پایان خود نزدیک شده است. هر کسی به صورت فردی، آزاد است که در پناه فلسفه و یا با روی آوردن به عرفان و تصوف، خود را از این لحظۀ تاریخی بدفرجام و اراھانیده در برابر عواقب شوم آن، تسلائی خاطری بجوید. (انبوه بی‌سابقۀ کیش‌های گنوسی، فرقه‌های مذهبی، راز – آیین‌ها<sup>۱</sup> و مکاتب فلسفی گوناگونی که در طول چندین قرن انقلاب و آشفته‌گی تاریخی، به سرزمین‌های حوزهٔ مدیترانه و شرق باستان هجوم آوردند خود نشانه‌ای است از افزایش بی‌شمار کسانی که در آن روزگار در اندیشۀ نجات و خلاصی خود از تاریخ بوده‌اند). اما لحظۀ تاریخی در کلیت خود نمی‌توانسته از

1. mysteries

سرنوشت ناگزیری که به علت جایگزینش در سیر نزولی دور پایانی زمان، از پیش برای آن مقدر شده بود، اجتناب کند. همچنان که در آیین هندی همه افراد «عصر ظلمت» تحریض شده‌اند که در نجات خویش و رسیدن به سعادت معنوی بکوشند بی آن که قادر باشند که از زوال ناگزیر و تباهی نهایی جهان در کلیت آن بپرهیزند، به همان ترتیب، در نظام‌های فکری مختلفی نیز که ما بدان‌ها اشاره کردیم، لحظه تاریخی، علی رغم راه‌های نجاتی که در دسترس معاصرینش قرار می‌دهد، نمی‌تواند در کلیت خود چیزی جز یک ماجرای سوگ‌ناک و غم‌انگیز و ستمگر و بی‌سامان باشد، چنان که هر برهه‌ای از زمان، که رسیدن قیامت و وقوع فاجعه نهایی را چاوشی می‌کند، نمی‌تواند جز این باشد.

در واقع همه نظام‌های فکری معتقد به اعصار عالم که در سرزمین‌های هلنیستی و مشرق زمین پراکنده بودند، داری ویژگی مشترکی هستند که آنها را به هم دیگر پیوند می‌دهد: از دیدگاه هر یک از این نظام‌های فکری، دوران تاریخی معاصر (فارغ از هر موضعی که از نظر ترتیب و توالی زمانی برایش قابل باشند) در مقایسه با دوران‌های تاریخی گذشته، نمایانگر نوعی کاستی و انحطاط در کار و سامان‌گیتی است. نه تنها عصر حاضر نسبت به اعصار دیگر (زرین و سیمین و غیره) در مقام نازلتری قرار گرفته، بلکه در محدوده همین عصر کنونی نیز که هم اینک بر زندگی و جهان‌سازی است، هر لحظه باگذشت زمان به وخامت‌گراییده از بدتر می‌شود. این گرایش به کم‌ارج انگاشتن زمان معاصر را نباید نشانه‌ای از بدبینی دانست، بلکه بر عکس، چنین گرایشی می‌تواند نمایانگر نوعی امیدواری و خوش‌بینی مفرط تلقی گردد، زیرا در این کاهش و تباهی روزافزونِ اوضاع کنونی جهان، حداقل بخشی از بشریت علایمی می‌دیدند و می‌بینند از بهبود روزگار در آینده نزدیک و نوآیینی دوباره‌ای که به دنبال چنین فسادِ ناگزیر باید بیاید. از زمان اشعیاء نبی به بعد یهودان و مسیحیان همواره چشم به راه یک رشته شکست‌های نظامی و از هم پاشیدگی‌های سیاسی بودند که چون علایمی انکارناپذیر، فرا رسیدن «زمان موعود» مسیحایی را، که به فرشگرد جهانی منجر می‌گشت، نوید می‌دادند.

مواضع فکری انسان با همه اختلاف‌های کلانی که ممکن بود با یکدیگر داشته باشند، دارای وجه مشترک واحدی بودند و آن عبارت بود از اعتقاد به این اصل که تاریخ را می‌توان تحمل کرد، نه تنها بدین علت که دارای معنایی است و حکمتی دارد، بلکه بدین خاطر نیز که در تحلیل نهایی امری «ضروری و ناگزیر» است. هم از نظر کسانی که به تکرار یک دور گیجانی در کلیت آن معتقد بودند و هم از نظر کسانی که عمر عالم را

فقط در عصری واحد و یگانه محدود می‌کردند که به پایان خود نزدیک شده است، ماجرای تاریخ معاصر و چگونگی تحمل آن امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر بود. حتی افلاطون، علی‌رغم تمایلی که به پذیرش برخی از آموزه‌های کلی نجوم کلدی داشت، در روزگار خود از تمسخر کسانی که به دام جبر-گروشنی نجومی افتاده بودند و یا به تکرار سرمدی چیزها در مفهوم تنگ این اصطلاح معتقد بودند، خودداری نکرده است (قس. رسالهٔ جمهوری، فصل هشتم، بندهای ۶-۵ و بعد). در قرون بعدی حکمای مسیحی نیز با این‌گونه جبرگروشنی اختری که در سده‌های آخر امپراطوری روم سخت در بین مردم شایع شده بود، به شدت مبارزه می‌کردند.<sup>(۴۱)</sup> چنان‌که بعداً خواهیم دید دفاع اگوستین قدیس از پندار «ماندگاری ابدی روم» تنها بدین علت بود که او می‌خواست از پذیرفتن یک پیش‌گویی مقدر برای واقعهٔ مذکور، که از روی فرضیه‌های دوری پیش‌بینی شده بود، خودداری کند. با وجود این باید پذیرفت که کیش جبری نیز، که سرنوشت آدمیان را به گردش اختران نسبت می‌داد، به نوبهٔ خود در پی توجیه جریان حوادث تاریخی بود و از این رهگذر می‌خواست به مردمان زمانه کمک کند که این حوادث را درک کرده تحمل کنند، همچنان‌که انواع مذاهب گنوسی یونانی - شرقی، فلسفهٔ رواقی متأخر و حکمت نوفیثاغورثی نیز به دنبال این هدف بودند.

تعبیر همهٔ این مکاتب از رویدادهای تاریخی تقریباً یکسان بود. به‌طور مثال خواه مسیر تاریخ را، بنا به اعتقاد گروهی از مردم، گردش اختران تعیین می‌کرد، یا صرفاً یک فرایند گیهانی، که در مقابل کمال و یگانگی آغازین گیتی نوعی تجزیه و فروپاشی نهایی عالم را امری ناگزیر می‌پنداشت، و یا بنا به اعتقاد گروهی دیگر از مردم، مدار تاریخ بر مقتضای مشیت الهی می‌گشت، که انبیاء از آن آگاهی یافته بودند، نتیجه به هر حال یکسان بود و آن این که مطابق هر یک از این باورها، هیچ یک از نوائب و حوادث تاریخی که با گذشت زمان به وقوع می‌پیوست، امری اتفاقی و یا یاه و گزافه تلقی نمی‌گشت. امپراطوری‌ها تأسیس می‌شدند و سپس سقوط می‌کردند، جنگ‌ها مصیبت بی‌شمار به بار می‌آوردند، ناهنجاری‌های اخلاقی، هرزگی و بیدادگری‌های اجتماعی، هر آن رو به فزونی می‌نهاد، برای این که همهٔ این‌ها ضروری و ناگزیر بودند، به سخن دیگر، همهٔ آنها را - مطابق آراء مختلف - آهنگ و پویش موزون گیهانی، یا ارادهٔ صانع عالم یا گردش صور فلکی و یا مشیت الهی اقتضا می‌کرد.

در بینش فوق، تاریخ شهر روم اعتبار و اهمیت خاصی به خود می‌گیرد. رومیان در طول تاریخ چندین بار از سقوط قریب‌الوقوع شهر خود - که مدت بقای آن را، به زعم

آنان، خود رومولوس (Romulus) به هنگام پی افکندن این شهر تعیین کرده بود - به هراس افتادند. ژان هوبو (J. Hubaux) در کتاب خود به نام «افسانه‌های قدیمی روم» لحظات حساس و مواقع بحرانی ماجرای مزبور را، که بر اثر تردید یا اشتباه در نحوه احتسابات «سال‌های عمر» شهر روم پیش آمده بودند، تجزیه و تحلیل کرده است، در حالی که محقق دیگری به نام جروم کارکوپینو (J. Carcopino) به ضبط و تشریح آن دسته از حوادث تاریخی و هیجانات روحی پرداخته است که چگونگی پیدایش امید به احیای مجدد روم را بی‌وقوع فاجعه‌ای نهایی توجیه می‌کردند.<sup>(۴۲)</sup> به هنگام بروز هر بحران تاریخی دو افسانه مربوط به آخرت و پایان کار جهان، اذهان مردم را به خود مشغول می‌داشت:

- ۱- عمر شهر، که مدت بقایش به عدد معینی از سال‌ها محدود بوده، به سر رسیده است (عدد مرموزی که توسط دوازده شاهینی، که مطابق افسانه، به بنیانگذار شهر، رومولوس، ظاهر شدند آشکار شده بود). ۲- «سال بزرگ» گیهانی در پایان خود با حریق عالمگیر به کل تاریخ و در نتیجه به تاریخ روم نیز خاتمه خواهد داد.

خود تاریخ شهر روم بی‌پایگی این‌گونه بیمناکی‌ها را تا زمان‌های بسیار متأخر آشکار کرد. چون ۱۲۰ سال از زمان بنیانگذاری شهر سپری شد، مردم دریافتند دوازده شاهینی که رومولوس دیده است، چنان که آنان می‌پنداشتند، نمایانگر عمر ۱۲۰ ساله شهر نیستند و چون ۳۶۵ سال از این ماجرا گذشت، معلوم گشت که حتی با یک «سال بزرگ» نیز که هر سالی از حیات شهر روم معادل یک روز آن باشد، سر و کار ندارند؛ آنگاه رومیان چنین گمان بردند که سرنوشت، «سال بزرگ» دیگری بدانان ارزانی داشته است که هر ماهی از آن ۱۰۰ سال خواهد پایید. و اما با تأویل افسانه مربوط به «دورهای بازگردنده» و رجعت سרمدی، که در «مرواهای سیبول» پیش‌بینی شده بود و فلاسفه بعدی ضمن فرضیات خود دربارهٔ اعصار عالم، به تعبیر و گزارش آن پرداخته بودند، چندین بار این امید در دل‌ها روید که گذار از یک دور به دوری دیگر ممکن است بدون بروز فاجعه نهایی و درگیری حریق گیهانی انجام پذیرد؛ لیکن این امید همواره با بیم آمیخته بود. هر بار که روزگار درشتی آغاز می‌کرد و تاریخ بر مدار مصیبت می‌گشت، رومیان به این فکر می‌افتادند که «سال بزرگ» به آخر رسیده و شهر آنها در معرض سقوط است. هنگامی که سزار از رودخانه رویکون عبور کرد<sup>۱</sup> حکیمی به نام نیگیدیوس

۱. این واقعه در سال ۴۱ ق. م. اتفاق افتاد و جولوس سزار بعد از مدتی تردید و نگرانی از رود Rubico - که معمولاً Rubicon خوانده می‌شد و دقیقاً معلوم نشده که کدام رود بوده - عبور کرد و جنگ‌های داخلی روم را آغازید. م.

فیگولوس<sup>۱</sup> پیش‌بینی کرد که فاجعه جهانی و واقعه تاریخی عظیمی آغاز شده است که عن قریب به کار روم و نسل بشر خاتمه خواهد داد.<sup>(۴۳)</sup> اما باز همان حکیم رومی مدعی شد که «حریق بزرگ» امری غیرقابل اجتناب و چاره‌ناپذیر نیست<sup>(۴۴)</sup> و گونه دیگری از احیاء و فرشگرد جهان (از نوع آنچه در فلسفه نوفاثاغوری «نوآرایی»<sup>۲</sup> نامیده شده) می‌تواند بی‌آن که بلا و مصیبتی همراهش باشد به وقوع بپیوندد و این همان پنداره‌ای است که بعدها ویرژیل پذیرفته و آرایشش داده است.

هوراس در یکی از سرودهایش (Epode XVI) نگرانی خود را از سرنوشت آینده روم نتوانسته است پنهان کند. از سوی دیگر رواقیون، منجمان، پیروان کیش‌های گنوسی شرقی نیز به نوبه خود، در جنگ‌ها و نوائب روزگار، علائم فاجعه نهایی را مشاهده می‌کردند که به گمان آنها قریب‌الوقوع بود. رومیان خواه بر اساس محاسبات مربوط به سال‌های عمر شهر روم و خواه بر مبنای عقاید مربوط به اعصار عالم و ادوار تاریخ، می‌دانستند که هرچه در این میان پیش آید، یک مسأله قطعی است و آن این که پیش از آغاز شدن دهری نو، شهر آنها محکوم به فناست. اما در عهد قیصر اوگوستوس (Augustus)، پس از یک سلسله جنگ‌های طولانی و خونین، زمانه صافی شد و چنان به نظر آمد که دورانی از «صلح جاودانه»<sup>۳</sup> آغاز شده است. مردمان دریافتند هراسی که افسانه مربوط به عمر محدود شهر روم و اسطوره پایان «سال بزرگ» در دل‌ها افکنده بود، اساسی نداشته است. کسانی که معمای دوازده شاهین رومولوس، نگران‌شان کرده بود برای اطمینان خاطر خود، می‌توانستند بگویند که: «قیصر اوگوستوس روم جدیدی را بنیان گذارده است و از این پس دیگر ما را باکی نیست» و کسانی که فرضیه مربوط به اعصار عالم و پایان سنه کبری دل واپس‌شان کرده بود، می‌توانستند به خود خاطر جمعی دهند که «گذار از عصر آهن به عصر زرین بی‌وقوع حریق گیلهانی انجام پذیرفته است» چنان که ویرژیل به جای «دور» آخر که متعلق به خورشید بود و می‌بایست به احتراق عالم منجر شود، توانست دور منسوب به آپولو را جایگزین کند و چنان بپندارد که جنگ‌های اخیر خود علائم گذار از عصر آهن به دوران زرین بوده‌اند. بعدها هنگامی که

۱. Nigidius Figulus از نویسندگان سده اول قبل از میلاد که آثار فراوانی در زمینه فقه اللغة زبان لاتینی و الهیات و علوم طبیعی تألیف کرده بود و قطعات پراکنده آثارش را به نقل از دیگران بعدها جمع‌آوری کرده‌اند. م.

2. metacosmesis

3. pax aeterna

گمان برده شد که با آغاز سلطنت اوگوستوس واقعاً دوران زرّین شروع شده است، ویرژیل بر آن شد که رومیان را از ماندگاری و پایداری شهرشان اطمینان دوباره ببخشد. در منظومهٔ انه‌ئید<sup>۱</sup> می‌خوانیم که ژوپیتر در گفتگوی خود با ونوس بدو اطمینان می‌دهد که بر رومیان از لحاظ زمان و مکان هیچ حدی نخواهد نهاد: «شهریاری پایان‌ناپذیر بدانان ارزانی داشته‌ام»<sup>(۴۵)</sup>. تنها بعد از انتشار انه‌ئید بود که روم «شهر جاویدان»<sup>۲</sup> نامیده شد و قیصر اوگوستوس به عنوان دومین بینانگذار شهر نامی گشت. روز ۲۳ سپتامبر را که زاد روز قیصر بود «نقطهٔ عطف گیتی» شمردند که «هستی آن به دست قیصر اوگوستوس از نابودی نجات یافته و چهره‌اش دگرگون شده است». آنگاه این امیدواری در مردم پیدا شد که شهر روم تا ابد می‌تواند به نوپردازی خود ادامه دهد. این چنین بود که روم با رهایی از سلطهٔ افسانهٔ دوازده شاهین و حریق عالمگیر می‌توانست توسعه یافته به جایی رسد که به قول ویرژیل «سرزمین‌های فراتر از راه‌های خورشید و سال»<sup>(۴۶)</sup> را در برگیرد. در خلال همهٔ این تعابیر، نشانه‌هایی می‌بینیم از کوششی جانفرسا برای آزاد کردن تاریخ از چنبر سرنوشت اختری و یا از ناموس دورهای گیجانی، برای بازگشت از طریق افسانهٔ تجدید جاودانهٔ روم به اسطورهٔ کهن بازآفرینی گیتی، که در گذشته توسط احیای ادواری کائنات، ضمن اجرای مراسم مذهبی به دست کاهن یا شهریار انجام می‌گرفت. این کوشش عظیم بیش از هرچیز تلاشی است برای بها دادن به تاریخ و اعتبار بخشیدن بدان در سطح جهانی، یعنی نگرستن به حوادث تاریخی و نواب روزگار به عنوان مظاهری راستین از احتراق‌های گیجانی و فروپاشی‌های ادواری که می‌بایست هر چندگاه یک بار کار جهان را فیصله دهند تا احیاء و بازآفرینی آن دوباره میسر گردد. جنگ‌ها، ویرانی‌ها و آزدگی‌های ناشی از مصایب تاریخ، این بار دیگر فقط علایم هشداردهندهٔ انگاشته نمی‌شوند که گذار از یک دور به دوری دیگر را اعلام می‌کنند، بلکه خود آنها چنین گذار و انتقالی را تشکیل می‌دهند. این چنین در هر دورانی از صلح و آشتی، تاریخ به تجدید خود می‌پردازد و در نتیجه گیتی آرایشی تازه یافته جهان نوینی آغاز می‌گردد و در تحلیل نهایی (همچنان که در مورد تصورات افسانه‌ای مربوط به قیصر اوگوستوس ملاحظه کردیم) شهریار کامکار آفرینش گیتی را تجدید و تکرار می‌کند. مثال شهر روم را ذکر کردیم تا نشان دهیم چگونه امکان داشت حوادث تاریخی را با

1. Aeneid, I, 255

2. urbs aeterna

تبدیل و جا به جایی اساطیری، که در این فصل بررسی‌شان کردیم، ارزش و اعتبار بخشید. از رهگذر تطابق با یک پندار اساطیری (مانند افسانهٔ مربوط به سال‌های عمر شهر روم و یا اسطورهٔ سنهٔ کبری) فجایع زمانه نه تنها برای معاصرین قابل تحمل می‌شوند، بلکه بلافاصله بعد از وقوع این گونه پیشامدهای ناگوار، می‌توان بدان‌ها ارزش مثبت نیز ارزانی داشت. البته عصر زرینی که به زعم رومیان با شروع سلطنت آوگوستوس آغاز شد، فقط در آثار و آفرینش‌های ارزشمندی که در تمدن لاتینی ایجاد کرد، دوام آورده است. چند صباحی از مرگ قیصر نگذشته بود که تاریخ یاوگی و دروغین بودن این «دوران طلایی» را اثبات کرد و مردم دوباره شروع کردند به زیستن در معرض تهدیدی که قریب‌الوقوع می‌نمود. هنگامی که شاه‌گوت‌های غربی، به نام الاریک<sup>۱</sup>، روم را فتح کرد چنان به نظر رسید که سرانجام مروای مربوط به دوازده شاهین رومولوس غالب آمده است، زیرا در آن هنگام شهر جاویدان وارد دوازدهمین و آخرین قرن حیات خود می‌شد. در این میان تنها آگوستین قدیس بود که کوشید نشان دهد که هیچ کس نمی‌تواند از ساعتی که خداوند اراده خواهد کرد که کار جهان را خاتمه داده تاریخ را یکباره پایان بخشد، آگاه باشد و با این که شهرها به اقتضای طبیعت خود عمر محدود دارند و تنها «شهر جاویدان» در این میان، ملکوت خداست، با این همه باید مطمئن بود که هیچ سرنوشت اختزینی نمی‌تواند زندگی و نابودی ملتی را از پیش مقدر کند. بدین ترتیب اندیشهٔ مسیحی بر آن شد که برای اولین و آخرین بار بر پندارهای کهن بازگشت جاودانه چیره شده از آنها فراتر رود. همچنان که پیش از این نیز با آشکار ساختن اهمیت عظیم تجربهٔ نوین مذهبی یعنی ایمان و ارزش سترگ شخصیت انسان، بر آن شده بود که به همهٔ اعتقادات و نظریات سنتی قدیم چیره شده از آنها فراتر رود.

۱. Alaric پادشاه قبایل ژرمنی مشهور به ویزیگوت‌ها (گوت‌های غربی) که در ۴۰۹ میلادی شهر روم را گشود و غارت کرد. م.



## فصل چهارم

### وحشت تاریخ

ماندگاری افسانه بازگشت جاودانه.  
مشکلات تاریخ‌گرایی. آزادی و تاریخ.  
یأس یا ایمان.



## ماندگاری افسانه بازگشت جاودانه

مسئله‌ای که در این فصل آخر بدان خواهیم پرداخت، دامنه‌اش گسترده‌تر از حدی است که بر این رساله نهاده‌ایم، از این رو ناگزیریم که تنها به ارائه‌ی طرحی کلی از آن بسنده کنیم. چنان می‌نماید که به ناچار باید «انسان تاریخی» (انسان متجدد)، را که آگاهانه و به میل خود تاریخ می‌آفریند، با انسان تمدن‌های کهن که، چنان که دیدیم، با دیدی منفی به تاریخ می‌نگریست، مقابله کنیم. انسان جوامع کهن رفتارشان با تاریخ و شیوه‌هایش برای بی‌ارج کردن رویدادهای تاریخی همواره یکسان نیست، گاه تاریخ را به‌طور ادواری واژگون کرده بر می‌اندازد، گاه با جایگزین کردن نمونه‌های ازلی و الگوهای برتر از تاریخ، از اعتبار آن می‌کاهد و بالاخره گاهی نیز به مدد فرضیاتی (از قبیل فرضیه‌ی زمان دوری و اعصار عالم و معتقدات معادی و غیره) از برای آن معنایی فوق تاریخی قایل می‌شود؛ لیکن در هر صورت برای خود واقعه‌ی تاریخی بذاته ارزشی قایل نیست، به سخن دیگر آن را مقوله‌ای از وجوه هستی و حیات خود به شمار نمی‌آورد.

اما مقایسه‌ای از این نوع بین انسان قدیم و انسان جدید ایجاب می‌کند که انواع «تاریخ‌گرایی»های رایج در روزگار معاصر را بررسی کنیم و چنین پژوهشی، اگر قرار باشد واقعاً به فایده‌ای بیانجامد، ناگزیر به درازا کشیده ما را از مدار اصلی بحث خود دور خواهد کرد. با وجود این ناچاریم، ولو به اختصار، مسئله‌ی انسان شیفته‌ی تاریخ را که به اختیار خود و آگاهانه به تاریخ گراییده است مورد بررسی قرار دهیم، زیرا در حال حاضر جهان معاصر هنوز یکباره به تاریخ‌گرایی نگرویده است و ما حتی گواه کشمکش و ستیزه‌ای هستیم بین این دو نگرش که رویاروی هم ایستاده‌اند، یعنی نگرش باستانی از یکسو، که باید آن را نمونه‌گرایی و تاریخ‌ستیز نامید و نگرش جدید از سوی دیگر، که بعد از هگل متداول شده و در صدد است که تاریخی و تاریخ‌گرایی باشد. ما در این جا فقط به بررسی یک جنبه، اما جنبه‌ای مهم، از این مسئله بسنده خواهیم کرد و آن عبارت است

از چاره‌ها و راه‌حل‌هایی که نگرش معتقد به اصالت تاریخ در اختیار مرد زمانه می‌نهد تا بتواند فشار هر دم فزاینده تاریخ معاصر را برتابد.

در فصل‌های پیش با ذکر نمونه‌های بسیار نشان دادیم که مردم تمدن‌های کهن چگونه و از چه راه‌هایی به تحمل تاریخ تن در می‌دادند. به یاد داریم که این مردمان برای دفاع از خود در برابر فشار تاریخ چه شیوه‌هایی برگزیده بودند. آنان یا به باژگونی تاریخ از طریق تکرار آفرینش و بازآفرینی ادواری زمان متوسل می‌شدند و یا برای حوادث تاریخی معنایی فراتر از تاریخ قایل بودند، معنایی که نه تنها تسلی بخش بلکه مهم‌تر از آن، فراگیر بود، یعنی به آسانی می‌توانست در نظامی استوار و سامانمند، که در آن هستی مرد و گیتی هر کدام دلیلی داشت، جای بگیرد و با آن هماهنگ شود. باید اضافه کرد که این برداشت سنتی مقابله با تاریخ و این شیوه برتافتن و تحمل حوادث تاریخی، روزگاری بس دراز یعنی تازمان‌های نزدیک به عصر ما، بر اذهان مردم مسلط بود و این تسلط هنوز هم دوام دارد و مایه خشنودی و تسلی خاطر جماعات روستایی (یعنی سنتی) در اروپاست، جماعتی که با سرسختی تمام موضعی غیر تاریخی برگزیده‌اند و به همین علت در معرض شدیدترین حملات انواع ایدئولوژی‌های انقلابی قرار دارند. مسیحیت در میان طبقات عوام مردم اروپا، که به این دین گرویدند، نه موفق شد که فرضیه نمودجات ازلی را، که افراد تاریخی را به پهلوانان نمونه و حوادث تاریخی را به مقولات اساطیری تبدیل می‌کرد، از ریشه برکند و نه توانست در امحاء کامل آموزه‌های ادواری و نجومی، که بر مبنای آن‌ها، تاریخ توجیه می‌شد و مصایب ناشی از آن مفهوم معادی به خود می‌گرفت، به کامیابی رسد. چنان‌که مثلاً مهاجمان وحشی اوایل قرون وسطی، از نظر عوام اروپا، با قوم یاجوج و مأجوج مذکور در کتاب مقدس یکسان انگاشته شده و از این طریق اعتبار وجودی و نقش معادی به خود گرفتند و چند قرن بعد، مسیحیان ساده‌دل، چنگیزخان مغول را به چشم داود دیگری نگرستند که ظهور کرده است تا پیشگویی‌های حزقیال نبی را جامه عمل بپوشاند. به مدد تعبیراتی از این قبیل مردم توانستند در قرون وسطی فجایع و رنج‌هایی را که تاخت و تاز اقوام وحشی دچارشان کرده بود تحمل کنند، درست با استفاده از همان شیوه‌ای که چندین هزار سال پیش وحشت تاریخ را برای مردم مشرق زمین تحمل‌پذیر کرده بود. امروزه نیز همان توجیهات دیرین از مصایب تاریخی است که زندگی را برای میلیون‌ها مردم قابل تحمل می‌کند، مردمی که در نواذب روزگار و فشار فزاینده حوادث هنوز هم علائمی از مشیت الهی و یا تقدیر آسمانی مشاهده می‌کنند.

حال اگر نگرش سنتی دیگر را در نظر بگیریم - یعنی آرای مربوط به زمان دوری و بازآفرینی ادواری تاریخ را که گاه متضمن افسانه بازگشت جاودانه بود و گاه نه - باز می‌بینیم که این نگرش اخیر نیز، علی‌رغم مخالفت شدید آباء کلیسا با آن در آغاز امر، سرانجام توانست که در فلسفه مسیحی نفوذ کند. باید به یاد آورد که در مسیحیت، زمان پدیده‌ای است «واقعی»، برای این که هدف و حکمتی دارد که عبارت است از: رستگاری. مسیر حرکت بشریت از لحظه «هبوط» نخستین تا رستگاری نهایی را خطی راست ترسیم می‌کند. معنی تاریخ یکتا و یگانه است، چون تجسد خدا در مسیح نیز [به‌زعم مسیحیان] واقعه‌ای است یکتا و یگانه. در واقع همچنان که در کتاب عهد جدید تأکید شده است، حضرت مسیح به خاطر گناهان ما فقط یک بار مرده است، یک بار و برای همیشه. (نامه پولیس به عبرانیان، باب نهم؛ رساله اول پطروس رسول، باب سوم بند ۱۸).<sup>۱</sup> این واقعه‌ای نیست که قابل تکرار باشد و بتوان آن را بارها تجدید کرد. بدین ترتیب مسیر تاریخ را واقعیتی واحد و یکتا اداره و هدایت می‌کند، واقعیتی که کاملاً یگانه است، در نتیجه سرنوشت کل بشر و سرنوشت فردی هر یک از ما نیز، طوماری است که فقط یک بار، برای اولین و آخرین بار، نور دیده می‌شود، آن هم طی زمانی گذرا و جایگزین‌ناپذیر که عبارت است از همان زمان جاری بر تاریخ و زندگی<sup>(۱)</sup>. همین تصور طولی از زمان و تاریخ است که نخست بار در سده دوم میلادی، قدیس ایره نئوس لیونی (St. Irenaeus of Lion) طرحش را افکنده سپس توسط کسانی چون قدیس باسیل (St. Basil) و قدیس گریگوری (St. Gregory) مورد غور و بررسی واقع شده و سرانجام در آثار قدیس اگوستین به کمال پختگی و آراستگی خود رسیده است.

اما علی‌رغم مخالفت شدید آباء سنت‌گرای مسیحی، فرضیه‌های مربوط به اعصار عالم و اعتقاد به تأثیر اختران در سرنوشت انسان و مسیر تاریخ، توانست که در مسیحیت راه یابد و حداقل بخشی از این فرضیات، مورد قبول گروه دیگری از نویسندگان و حکمای مسیحی قرار گرفت که در میان آنان می‌توان از کسانی چون کلمنت اسکندران (Celemet of Alexandria)، مینوسیوس فلیکس (Minucius Felix)، آرنوبیوس (Arnobius) و تئودورت (Theodoret) نام برد.

۱. «... لیکن الان یک مرتبه، در اواخر عالم ظاهر شد تا با قربانی خود گناه را محو سازد. و چنان که مردم را یک بار مردن و بعد از آن جزا یافتن مقرر است، همچنین مسیح نیز یک بار قربانی شد...»، رساله به عبرانیان، باب ۹، بند ۲۸-۲۷. «زیرا که مسیح نیز برای گناهکاران یک بار زحمت کشید. تا ما را نزد خدا بیاورد»، رساله اول پطروس، باب ۳، بند ۸. م.

کشمکش بین این دو نوع برداشت بنیادی از زمان و تاریخ تا قرن هفدهم میلادی ادامه داشت. ما نمی‌توانیم حتی رئوس مطالب پژوهش‌های ارزنده محققانی نظیر پیردوهم<sup>(۲)</sup> (P. Duhem) و لین تورندایک<sup>(۳)</sup> (L. Torndike) در این زمینه را، که توسط پیتیریم سوروکین<sup>(۴)</sup> (P. Sorokin) دوباره از سر گرفته و تکمیل شده است، در این جا نقل کنیم. بدین علت از این میان فقط به یادآوری یک نکته اکتفا می‌کنیم و آن این که در بحبوحه قرون وسطی، فرضیات مربوط به حرکت دوری زمان و نظریه‌های نجومی دوباره شیوع پیدا کرده آراء و عقاید مربوط به علم تاریخ و معادشناسی را تحت نفوذ و سلطه خویش در آورد. این فرضیات که در قرن دوازدهم میلادی در میان مردم رواج داشتند، در سده بعدی و به ویژه پس از انتشار ترجمه آثار عربی، بسط و گسترش یافته از آرایش و انسجام برخوردار شدند.

در این دوران کوشش‌هایی به عمل آمد تا روابط هرچه دقیق‌تری بین عوامل کیهانی و اقلیمی از یک سو و دورانمندی‌های تاریخی از سوی دیگر شناخته و شناسانده شوند (تقریباً در همان مسیری که قبلاً در سده دوم میلادی بطلمیوس در اثر خود به نام «کتب اربعه» (Tetrabiblos) بدان اشاره کرده بود). فرزادگانی چون البرتوس ماگنوس (Alertus Magnus)، توماس قدیس، راجر بیکن و دانتی و بسیاری دیگر بر این عقیده بودند که اعصار عالم و دورانمندی‌های تاریخ را تأثیر کواکب مدبری می‌کند، با این تفاوت که گروهی بر آن بودند که این تأثیر خود از مشیت الهی پیروی می‌نماید و در راندن تاریخ کارگزار اوست، و گروهی دیگر آن را نیرویی می‌پنداشتند ذاتی و پایدار در گیهان (و این عقیده اخیر با گذشت زمان پیروان بیشتری پیدا می‌کند).<sup>(۵)</sup> خلاصه مطلب این که، به قول سوروکین، اندیشه رستاخیزی (با دو وجه بنیادینش که عبارتند از خلقت و آخرت) همراه با فرضیه نوسانات ادواری که رجعت متناوب اشیاء و حوادث را توجیه می‌کرد، بر سرتاسر قرون وسطی خسروی می‌کند. تسلط این اصل دوگانه بر تأملات نظری تا قرن هفدهم ادامه دارد، اگر چه که به موازات آن، فرضیه دیگری نیز که به حرکت طولی تاریخ معتقد است، شروع به خودنمایی می‌کند. جرثومه‌هایی از این فرضیه اخیر را در قرون وسطی می‌توان در آثار آلبرتوس ماگنوس و توماس قدیس تشخیص داد، لیکن اولین بار ضمن اثر معروف یواخیم فلوریسی<sup>۱</sup> به نام «انجیل سرمدی» است که فرضیه مذکور در

۱ Joachim of Floris از مفسرین و حکمای معروف مسیحی در قرن دوازدهم میلادی است که می‌توان او را از پیشتازان نهضت رنسانس و از بنیانگذاران فلسفه تاریخ دانست. م.

انسجام و سامانمندی کامل ظاهر شده به صورت جزئی لاینفک از یک معادشناسی پر تفصیل در ارتباط با تاریخ در می‌آید و می‌توان گفت فرضیه مزبور بعد از آثار اگوستین قدیس گرانبهاترین ارمغانی است که در این زمینه به عالم مسیحیت اهدا شده است. نویسنده مذکور تاریخ جهان را به سه دوران بزرگ تقسیم می‌کند که هر یک از آن‌ها تحت فرمان و الهام یکی از اقانیم ثالث اقدس، یعنی اب و ابن و روح القدس قرار دارد. از دیدگاه این راهب مسیحی هر یک از این دوران‌های سه‌گانه، بُعد جدیدی از الوهیت خدا را در تاریخ متجلی می‌سازد و این چنین حرکت صعودی بشر به سوی کمال را امکان‌پذیر می‌کند، حرکتی که غایت آن رسیدن به وارستگی و آزادی مطلق روحانی است و در آخرین دور تاریخ، که تحت ولایت و الهام روح القدس است، میسر می‌گردد.<sup>(۶)</sup>

اما چنان‌که گفتیم نظریه‌ای که در این میان تفوق یافته روز به روز بر شمار گروندگان اضافه شد، گرایشی است که فرضیه دوری را مسلم پنداشته می‌خواهد آن را به صورت اصلی گوه‌رین و قائم بالذات در گیهان قلمداد کند. در کنار رسالات متعدد و کلانی که در این دوره در باب اختربینی و احکام نجومی تألیف می‌شد، ملاحظات نیز در زمینه هیئت و ستاره‌شناسی علمی پا به عرصه وجود می‌نهند و بدین ترتیب به موازات برداشت جدید از حرکت زمان که به پیشروی تاریخ در مسیر خطی مستقیم مبتنی است و مورد پذیرش اندیشمندانی چون فرانسیس بیکن و پاسکال واقع شده است، فرضیه دیرین درباره حرکت دوری زمان، همچنان در آرای دانشمندانی چون تیخو براهه، کپلر، کاردانو، گیوردانو، برونو و کامپانیلا<sup>۱</sup> به حیات خود ادامه می‌دهد. از قرن هفدهم به بعد اعتقاد به حرکت طولی زمان و پیشروی تاریخ روز به روز تفوق بیشتری یافته سبب پیدایش این عقیده می‌شود که برای پیشرفت انسان نهایی نیست - عقیده‌ای که نخست بار لایپنیتز از آن سخن می‌گوید و سپس سرتاسر عصر روشنگری را زیر سلطه خود در می‌آورد و در قرن نوزدهم با رواج روزافزون اندیشه‌های معتقدان به فرضیه تکامل، اشاعه عام پیدا می‌کند. با این همه باید چشم انتظار پایان قرن حاضر باشیم تا آغاز واکنش‌هایی را که ناگزیر در برابر این پویش جدید بسیجیده خواهد شد، مشاهده کنیم و گواه بازگشتی باشیم به سوی آموزه حرکت دوری زمان و اعتقاد به اعصار عالم که دوباره آغاز خواهد گشت.<sup>(۷)</sup> چنان‌که هم اینک نیز در زمینه اقتصاد سیاسی شاهد احیاء مفاهیمی نظیر دور، ترقی، تنزل و نوسانات ادواری هستیم، در حیطه فلسفه، نیچه افسانه

1. Tycho Brahe, Kepler, Cardano, Giordano, Bruno, Campanella

بازگشت جاودانه را از نو زنده کرده است و در زمینه تاریخ کسانی چون اشپنگلر و توین بی، بار دیگر به مسأله اعصار و دورانمندی تاریخ می پردازند.<sup>(۸)</sup>

در باب احیای مجدد آرای مربوط به زمان دوری، سوروکین به درستی اظهار می دارد<sup>(۹)</sup> که تئوری های معاصر که به نابودی نهایی جهان معتقدند، فرضیه مربوط به امکان آفرینش دوباره جهانی نوین را منتفی نمی دانند - فرضیه ای که تا اندازه ای به پنداشت مربوط به سنه کبری در آرای یونانی - شرقی و اصل اعصار چهارگانه در آیین هندی شبیه است. اساساً شاید بتوان گفت که تنها ضمن فرضیه های رایج در زمان ماست که معنی افسانه کهن بازگشت جاودانه، تمامی توان و قابلیت خود را باز می یابد. زیرا آموزه های مربوط به زمان دوری در قرون وسطی تنها بدین اکتفا می کردند که ادواری بودن رویدادها و حوادث تاریخی را از طریق تلقی این رویدادها به عنوان جزئی از تکاپوی عظیم کیهانی و تقدیرات اختری توجیه کنند. فرضیه های مزبور با این عمل به طور ضمنی تکرار ادواری رویدادهای تاریخی را نیز تصدیق می کردند، با آن که معتقد نبودند که این تکرار و تجدید تا ابد دوام خواهد داشت. از این هم فراتر، حوادث تاریخی از آن جا که به دوره های زمان و وضع کواکب وابسته بودند، «قابل فهم» و حتی قابل پیش بینی می گشتند، زیرا از این رهگذر رویدادهای اتفاقی و ایدری، دارای نمونه های مثالی و آن سری می شدند.

مطابق این برداشت جنگ ها، قحطی ها و بدبختی های ناشی از تاریخ حداکثر عبارت بودند از فراگشت هایی مکرر از یک نمودگار نخستین که خود به وسیله گردش اختران و نوامیس سپهری تعیین شده بودند، نوامیسی که همیشه بیرون از دایره خواست و مشیت الهی تصور نمی شدند. این پرداخت های نوین از افسانه کهن رجعت سرمدی تا اوایل عصر جدید پیش از همه مورد پسند گروه هایی بود که برگزیدگان اندیشمند و روشنفکر جامعه محسوب می شدند و به ویژه مایه تسلی خاطر کسانی می بود که مستقیماً زیر فشار تاریخ قرار داشتند. در مقابل، توده های دهقانی، چنان که در روزگار ما، در گذشته نیز به پنداشت های دوری و نجومی علاقه چندانی نشان نمی دادند. اینان در واقع خرسندی خاطر و تسلائی را که در جستجویش بودند بیشتر در پنداشت مربوط به نمونه ها و تکرارات پیدا می کردند و این امر نشان می دهد که زندگی جماعات روستایی پیش از آن که در پهنه سپهر و اختران بگذرد، در حیطه ای اساطیری - تاریخی جریان دارد (که ضمن آن مطابق اصولی که قبلاً یادآوری کردیم، شخصیت های تاریخی به پهلوانان نمونه و حوادث تاریخی به مقولات اساطیری تبدیل می شوند).

## مشکلات تاریخ‌گرایی

ظهور دوبارهٔ فرضیه‌های مربوط به حرکت دوری زمان در افق اندیشهٔ جهان معاصر حادثه‌ای حائز اهمیت و سرشار از معنی است. با اعتراف به عدم صلاحیت خود برای اظهار داوری دربارهٔ صحت و اعتبار این فرضیات، در این جا فقط به یادآوری این نکته بسنده خواهیم کرد که پردازش روایتی نو در قالب اصطلاحات جدید از یک اسطورهٔ کهن، حداقل نشانهٔ این آرزوست که مردم می‌خواهند برای رویدادهای تاریخی معنایی بیابند و توجیهی پیدا کنند که متعالی است و فراتر از تاریخ قرار دارد. بدین ترتیب دوباره خود را در همان موضعی می‌یابیم، که در زمان پیش از هگل داشتیم، یعنی ارزش و اعتبار همهٔ راه‌حل‌ها و چاره‌های ارائه شده از سوی کسان معتقد به اصالت تاریخ، که از زمان هگل تا مارکس ارائه شده بودند، بار دیگر مورد تردید واقع می‌شوند.

از زمان هگل به بعد تمامی کوشش‌هایی که به عمل آمده، در پی این هدف بوده است که وقایع تاریخی را از بی‌اعتباری نجات دهند و برای رویدادها آنچنان که هستند ارزش قایل شوند. هگل در تحقیق خود دربارهٔ «حکومت مشروطهٔ آلمانی» نوشته است که، اگر دربابیم، چیزها الزاماً چنان‌اند که هستند، یعنی اموری دلبخواه و خودانگیخته و اتفاقی نیستند، در عین حال در خواهیم یافت که آن‌ها «باید» چنان باشند که هستند. یک قرن بعد از هگل، نظریه «ضرورت تاریخی» تفوق بیشتری یافته پیروزمندانه به صورت عملی پیاده می‌شود. در واقع تمامی بی‌رحمی‌ها، کجروی‌ها و جریانات اسفبار تاریخ را با دستیازی به ضرورت‌های «زمان تاریخی» و «جبر تاریخ» توجیه کرده و می‌کنند. شاید هگل نمی‌خواست تا این حد پیش رود، اما چون تصمیم گرفته بود که خود را با زمان تاریخی عصر خویش هماهنگ کند، ناچار بود که در هر رویدادی مشیت «روح جهانی»<sup>۱</sup> را مشاهده کند. از این روست که او «خواندن روزنامه‌های صبح را نوعی نماز صبحگاهی واقع‌بینانه» به حساب می‌آورد. از نظر او فقط تماس روزانه با وقایع زندگی است که می‌تواند، رفتار آدمی را در رویارویی با گیتی و خدا به راه راست هدایت کند.

راستی هگل از کجا می‌دانست که چه چیز در تاریخ «ضروری» است و در نتیجه باید

۱. Weltgeist، باید دانست که هگل به عمد کلمهٔ Geist را به کار برده، زیرا این واژه که معمولاً آن را در انگلیسی به Mind یا Spirit ترجمه می‌کنند در بطن خود مفهومی مذهبی نهفته دارد، از این رو بهتر است که Weltgeist را به خرد جهان یا روح مطلق ترجمه کنیم. در فلسفهٔ هگل حرکت و تحول همهٔ پدیده‌ها در گیتی و جوامع انسانی از فعالیت روح مطلق که سرشت مینوی و اندیشه‌ای دارد ناشی می‌شود. م.

آنچنان روی دهد که روی داده است؟ او معتقد بود که می‌داند «روح جهانی» چه می‌خواهد. ما درباره‌ی بی‌پروایی و جسارتی که در پشت چنین پنداشتی نهفته است اصرار نمی‌ورزیم، پنداشتی که نهایتاً درست بر همان چیزی خط بطلان می‌کشد که هگل به خیال خود می‌خواست آن را در تاریخ نجات دهد، یعنی آزادی انسان. اما در فلسفه هگل از تاریخ، جنبه‌ای وجود دارد که مورد توجه ماست، چون این جنبه هنوز هم چیزی از برداشت سنتی یهودی - مسیحی را در خود حفظ کرده است و آن عبارت است از این که رویداد تاریخی از نظر او تجلایی است از «روح جهانی». از این روست که می‌توان میان فلسفه تاریخ از دیدگاه هگل و جنبه الهی سیر تاریخ از نظر انبیاء یهود مشابهتی تشخیص داد، چون از دیدگاه آنان نیز، مانند هگل، هر واقعه تاریخی از آن جا که تجلی نوینی است از مشیت الهی، به خودی خود و فی نفسه معتبر است و باید اذعان کرد که چنین تصویری از نظر جوامع سنتی، که اصل تکرار جاودانه نمودجات بر آن‌ها خسروی می‌کرد، موضعی حقیقتاً «انقلابی» به شمار می‌آید. بدین ترتیب مطابق آرای هگل، سرنوشت یک ملت هنوز هم دارای هدف و مقصودی است فراتر از تاریخ، زیرا هر مرحله‌ای از تاریخ، تجلی جدیدتر و کاملتری از «روح جهانی» را آشکار می‌نماید. اما با مارکس، تاریخ از هرگونه مفهوم لاهوتی و برینی تهی می‌شود، از دیدگاه این متفکر، تاریخ چیزی نیست جز تجلایی از مبارزه طبقاتی. و اما در این جا پرسشی پیش می‌آید و آن این که چنین فرضیه‌ای تا چه حد می‌تواند مصائب تاریخی را تعلیل و تبرئه کرده موجه و طبیعی قلمداد کند. برای یافتن پاسخی به این پرسش کافی است که مقاومت تأثرانگیز کسانی نظیر بلینسکی و داستایوسکی را به یاد آوریم که از خود می‌پرسیدند راستی چگونه ممکن است از دیدگاه دیالکتیک هگل و مارکس، همه این فجایع ظالمانه، رنج و عذاب‌های دسته جمعی، نفی بلد کردن‌ها، اهانت‌ها و قتل‌عام‌های وحشتناکی را که سراسر تاریخ جهان آکنده از آنهاست، تبرئه و تطهیر کرد؟

با وجود این باید یادآوری کرد که مارکسیسم برای تاریخ معنایی قایل است. رویدادهای تاریخی از دیدگاه این مکتب، سلسله‌ای از اتفاقات تصادفی و بی‌دلیل نیستند که بی‌هیچ نظم و سامانی دنبال هم بیایند، بلکه دیسمانی سامانمند دارند و بالاتر از آن، به سوی غایت معینی در حرکت‌اند که عبارت است از امحاء نهایی وحشت تاریخ و رسیدن به «رهایی» توده‌ها. بدین ترتیب مطابق فلسفه مارکسیستی در پایان تاریخ، همان عصر زرینی قرار گرفته که در آموزه‌های سنتی مربوط به آخرت و پایان جهان با آن برخورد می‌کنیم و در این باره رواست اگر بگوییم که مارکس نه تنها «فلسفه هگل را

دوباره از عرش به فرش آورد»، بلکه اعتبار اسطوره «عصر زرین» را، البته در سطحی منحصرأ بشری، دوباره مورد تأکید قرار داد، با این تفاوت که مارکس عصر زرین را فقط در پایان تاریخ جای می‌دهد به جای این که مانند افسانه‌های پیشین در آغاز زمان نیز قرار دهد؛ و در این جاست که از نظر مارکسیست‌های مبارز، رمز‌رهایی از وحشت تاریخ نهفته است. همچنان که در جوامع باستانی، مثلاً در هند، معاصران کلجوک یا «دوران ظلمت» در رویارویی با مصایب فزاینده زمانه خویش، خود را با این امید تسلی می‌دادند که افزایش بدی و بیداد در جهان به فرارسیدن لحظه رستگاری نهایی شتاب می‌بخشد، مارکسیست‌های پرخاشگر زمانه ما نیز مصایب ناشی از فشار تاریخ را به عنوان شری لازم و ناگزیر، علامتی از فرارسیدن لحظه پیروزی قریب الوقوعی می‌انگارند که در آینده بسیار نزدیک همهٔ ناروایی‌های تاریخ را پایان خواهد بخشید.

وحشت تاریخ در منظری که فلسفه‌های مختلف تاریخ گرای فرا چشم ما می‌نهند، روز به روز تحمل‌ناپذیرتر می‌شود، برای این که در این نگرش‌های فلسفی، رویدادهای تاریخی معنی کامل و منحصر به فرد خود را فقط در تحقق و به وقوع پیوستن خود به دست می‌آورند. نیازی نیست که در این جا وارد بحث دربارهٔ مشکلات تئوریک مکاتب معتقد به اصالت تاریخ شویم، بحثی که قبلاً محققان<sup>۱</sup> زیادی را دچار دردسر کرده است؛ حتی کوشش‌های اخیر برخی از محققان دیگر<sup>۲</sup> نیز به زحمت توانسته است که فقط بر پاره‌ای از آن‌ها فایق آید. زیرا در محدودهٔ این کتاب، ما را نه مجال آن است که دربارهٔ ارزش فلسفی «تاریخ‌گرایی»<sup>(۱۰)</sup> فی نفسه به گفتگو پردازیم و نه دربارهٔ این مسأله که آیا اصولاً پرداختن چیزی به نام «فلسفهٔ تاریخ» بدان سان که بتواند از مرز امور نسبی و اعتباری فراتر رود ممکن است یا نه؟ خود پیروان مکتب اصالت تاریخ در این باره دچار تردیدند، چنان که دیلتی (Dilthey) بعد از یک عمر دقت و تأمل در این زمینه در سن هفتاد سالگی اذعان کرد که «اعتقاد به نسبی بودن کلیهٔ مفاهیم بشری حرف آخر برداشت تاریخی از جهان است» و به عبث ادعا کرد که آخرین وسیله برای این که آدمی بتواند بر این نسبییت فایق آمده از مرز آن فراتر رود، عبارت است از دست زدن به یک «تجربهٔ عمومی از حیات»<sup>۳</sup>. باز یکی دیگر از تاریخ‌گرایان معاصر به نام ماینکه (Meinecke) به عبث از «امتحان وجدان» به عنوان تجربه‌ای فراذهنی یاد می‌کند که قادر است از مرز

۱. از جملهٔ این محققان عبارتند از: Simmel, Dilthey, Troeltsch, Rickert

۲. محققانی مانند: Ortega y Gasset, Karl Mannheim, B. Croce

3. allgemeine Lebenserfahrung

امور نسبی فراتر رود؛ همچنین هایدگر زحمت زیاد کشیده تا ثابت کند که سرشت تاریخی تجارب بشری هر گونه امید چیرگی بر زمان و تاریخ را نفی می‌کند.

از دیدگاه ما فقط یک پرسش حائز اهمیت است و آن این که «وحشت تاریخ» را از منظر تاریخ‌گرایی چگونه می‌توان تحمل کرد. توجیه یک حادثه تاریخی به صرف گفتن این که رویدادی است تاریخی و یا به عبارت دیگر، به صرف گفتن این که این حادثه به این گونه یا آن گونه اتفاق افتاده است، در کوشش خود برای رهایش بشر از وحشتی که حادثه مذکور در دل‌ها می‌افکند، راه به جایی نمی‌برد. لازم است یادآوری کنیم که بحث ما در این جا دربارهٔ مسأله «شر» نیست، که از هر سو که بنگریم مسأله‌ای است فلسفی و دینی، بلکه گفتگوی ما فقط دربارهٔ تاریخ به عنوان تاریخ است و دربارهٔ شری است که از حال و احوال و مقتضیات طبیعت بشری، چنان که هست، ناشی نمی‌شود، بلکه نتیجه طرز رفتار آدمی با دیگران است. به طور مثال می‌خواهیم بدانیم چگونه می‌توان مصائب و نابودی ملل بی‌شماری را توجیه کرد و تحمل‌پذیر نمود که رنج می‌برند و نابود می‌شوند صرفاً به این دلیل که وضع خاص جغرافیایی سرزمین‌هایشان، آنها را در شاهراه تاریخ و در مجاورت امپراطوری‌هایی قرار داده است که دائماً در حال بسط و گسترش‌اند. چگونه می‌توان مثلاً این واقعیت را توجیه کرد که کشورهای جنوب شرقی اروپا مجبور بوده‌اند که قرن‌ها دچار مصیبت و آسیب گشته و نتیجتاً از پیشرفت به سوی حیات تاریخی پیشرفته‌تر و خلاقیت معنوی والاتر در سطح جهانی محروم بمانند، صرفاً به علت این که تصادفاً در سر راه مهاجران آسیایی و سپس در همسایگی دولت عثمانی قرار گرفته بودند؟ و در روزگار ما، هنگامی که فشار تاریخ سر راه هر گونه گریز و رهایی را گرفته، انسان چگونه می‌تواند هراس‌ها و فجایع بی‌شمار ناشی از تاریخ را - از تبعیدهای دسته جمعی و قتل‌عام‌ها گرفته تا بمباران‌های اتمی - تحمل کند، به ویژه اگر قادر نباشد که فراتر از آنها، مروایی، نشانه‌ای و معنایی برتر از خود تاریخ ببیند؟ به ویژه اگر همهٔ این بیدادگری‌ها بازی کور نیروهای اقتصادی، اجتماعی و یا تاریخی تلقی شوند و یا بدتر از آن، همهٔ آنها نتیجه و پی‌آمد «امتیازاتی» باشد که اقلیتی مسلط، از آنها برخوردار می‌شوند و مستقیماً به دخالت در صحنهٔ تاریخ جهان دست می‌یازند؟

پیش از این یاد کرده‌ایم که در گذشته مردم مصائبی را که بر شمرده‌ایم چگونه تحمل می‌کردند. آنان این مصیبت‌ها را یا پادافراهی می‌دانستند از جانب خدا و یا علائمی می‌انگاشتند از افول دوره‌ای از زمان و الی آخر. این گونه مصائب را می‌شد تحمل کرد برای این که دارای معنی و حکمتی فراتر از تاریخ بودند، برای این که از نظر گروه

عظیم‌تری از بشریت که هنوز به دیدگاه سنتی دیرین وفادار مانده بودند، تاریخ فی ذاته نه ارزشی داشت و نه می‌توانست داشته باشد. هر پهلوانی کرداری نمونه‌وار را تکرار می‌کرد، هر کارزاری، ستیزه‌آغازین بین خیر و شر را تجدید می‌نمود، هر ظلم اجتماعی جدیدی با مصایب مسیح (و یا در دوران قدیم‌تر با رنج‌های مبشری خداگونه و یا ایزد باروری و رویش گیاهی) یکسان انگاشته می‌شد و هر کشتار دسته‌جمعی تکراری بود از سرنوشت پر شوکت شهدای دین. در حد ما نیست داوری کنیم که این گونه چاره‌گری‌ها و دستاویزها کودکانه بوده‌اند، و یا این که چنین مقاومتی در برابر تاریخ و واپس زدن آن همواره سودمند می‌افتاد یا نه. از نظر ما فقط یک نکته حائز اهمیت است و آن این که به یمن چنین برداشتی، میلیون‌ها انسان می‌توانستند فشارهای طاقت‌فرسای تاریخ را تحمل کنند، بی‌آن که دچار یأس شوند، بی‌آن که دست به خودکشی زنند، بی‌آن که دچار سترونی روحی و مصیبت‌های دیگری گردند که تاریخ‌گرایی مبتنی بر اعتباری انگاشتن صرف همه امور و نهایتاً هیچ انگاری، همواره با خود همراه می‌آورد.

علاوه بر این، چنان که یاد کردیم، بخش بزرگی از مردم اروپا، صرف‌نظر از مردمان قاره‌های دیگر، هنوز هم در سایه همان برداشت سنتی و تاریخ‌ستیزانه به زندگی خود ادامه می‌دهند. از این رو در وهله اول، خواص و «گزینان» جامعه هستند که مستقیماً رویاروی مسأله قرار می‌گیرند، زیرا فقط آنان مجبورند و هر لحظه فشار بیشتری احساس می‌کنند که از موضع تاریخی خود آگاهی به هم رسانند. باید اذعان کرد که مسیحیت و فلسفه تاریخ معتقد به معاد و رستاخیز هنوز نیز در خرسند کردن عده زیادی از این گزینان جامعه نقشی به عهده دارند. حتی می‌توان گفت که مارکسیسم نیز – به ویژه در گونه عوامانه‌اش – تا اندازه‌ای و برای برخی از افراد، به نوبه خود، پناهی است در برابر وحشت تاریخ. تنها موضع تاریخ‌گرایانه محض با انواع مختلف و گونه‌های متفاوتش، از اعتقاد به «سرنوشت» نیچه گرفته تا اصل «سپنجینگی»<sup>۱</sup> هایدگر است که در این میانه بی‌دفاع می‌ماند. از این رو تصادفی نیست که در این گونه مواضع فکری نومیدی، عشق به تقدیر<sup>۲</sup> و بدبینی، تعالی یافته به حد فضایل و هنرهای پهلوانانه می‌رسند و یا به صورت وسایل معرفت و آگاهی در می‌آیند.

با این همه باید گوشزد کرد که فلسفه مورد بحث، که گرایش کاملاً جدیدی است و به

1. Temporality

2. amor fati

یک معنی موضع فکری کمابیش ناگزیر همه متفکرانی است که انسان را «موجودی تاریخی» تعریف می‌کنند، هنوز نتوانسته است که سرتاسر قلمرو اندیشه بشر و جهان معاصر را یکسره فتح کند. پیشتر به پاره‌ای از گرایش‌های نوین اشاره کردیم که در صدد آنند که به اسطوره اعصار عالم و حتی افسانه بازگشت جاودانه از نو بها دهند. این گرایش‌ها نه تنها مکتب اصالت تاریخ، بلکه در واقع خود تاریخ را نیز، نادیده می‌گیرند و به عقیده ما به جاست که این موضع‌گیری‌ها را تنها به صورت مقاومتی در برابر تاریخ نه، بلکه به صورت عصیان در برابر زمان تاریخی بنگریم، به صورت تلاشی که می‌خواهد زمان تاریخی را، که آکنده از تجارب بشری است، برگردانده دوباره به زمانی پیوند دهد که جنبه گیاهانی و دوری دارد و بی‌کران است. به هر صورت شایسته توجه است که آثار دو تن از معتبرترین نویسندگان روزگار ما، تی. اس. الیوت (T.S. Eliot) و جیمز جویس (James Joyce) سرشار است از اشتیاق دردآلود و احساس دل‌تنگی شدید برای افسانه تکرار جاودانه و حتی در تحلیل نهایی، برای نفی و واژگونی زمان. همچنین می‌توان پیش‌بینی کرد به میزانی که باگذشت زمان، هر لحظه بر وحشت تاریخ می‌افزاید و هستی و زندگی بر اثر چیرگی تاریخ، سپنجی‌تر و ناپایدارتر می‌گردد، به همان میزان نیز اندک اندک از اعتبار تاریخ‌گرایی کاسته شود.

در این روزگار، که تاریخ می‌تواند کاری کند که تاکنون نه گیهان، نه بشر، نه تصادف و سرنوشت توانسته انجام دهد، یعنی امکان دارد که نسل بشر را یکباره از صفحه روزگار بزداید، شاید ما شاهد تلاش سترگی باشیم که می‌خواهد با بازگرداندن دوباره جوامع پریشان بشری به قلمروی نمونه‌های ازلی و تکرار جاودانه آن‌ها، از ترک‌تازی «حوادث تاریخی» جلوگیری کند. به عبارت دیگر بعید نیست که در آینده، در آینده‌ای نه چندان دور، زمانی فرا رسد که انسان برای تأمین بقا و ماندگاری خویش ناگزیر گردد که از ساختن تاریخ، به شیوه‌ای که نخست بار با تأسیس امپراطوری‌ها به ساختن آن دست زد، دست بکشد و خود را فقط به تکرار و تجدید رفتارهای مثالی از پیش پرداخته محدود کند و بکوشد که هر حرکت خلق الساعه و خودانگیخته‌ای را که ممکن است به «نتایج تاریخی» بیانجامد، به صورت چیزی یاوه و خطرناک، برای همیشه به دست فراموشی بسپارد. بسیار جالب می‌بود اگر می‌توانستیم چاره‌گری‌های تاریخ ستیزانه جوامع آینده را با افسانه‌های مربوط به «عصر زرین» جوامع سنتی، که مطابق معتقدات دیرین (به صورت بهشت عدن و یا فردوس بعد از معاد) در آغاز و یا فرجام جهان قرار داشت، بسنجیم. اما از آن جا که در نظر داریم در کتابی دیگر به بررسی این مسأله بپردازیم، بهتر

است که اینک بر سر مطلب خود یعنی رابطه انسان تاریخی و انسان باستانی برگردیم و بکوشیم تا ایرادهایی را که از منظر تاریخ‌گرایی بر انسان باستانی گرفته‌اند، درک کنیم.

## آزادی و تاریخ

روگردانی انسان معاصر از پنداشت‌های مربوط به زمان دوری و قلم بطلانی که وی نهایتاً بر روی مفاهیم کهن نمونه‌های ازلی و تکرار افعال مثالی می‌کشد، به عقیده ما نشانه‌ای است از مقاومت انسان زمانه ما در برابر طبیعت و علامتی است از اهتمام «انسان تاریخی» برای اثبات استقلال خود. چنان که هگل با اطمینان خاطر بزرگ منشانه‌ای ادعا کرد که در گیتی هرگز چیز تازه‌ای روی نمی‌دهد. تفاوت سترگ بین انسان تمدن‌های باستانی و انسان معاصر تاریخی، در ارزش بیش از حدی است که این یکی برای حوادث تاریخی قابل می‌شود، یعنی برای «تازگی‌ها»، که انسان سنتی آنها را یا به چشم پیشامدهای یاه و بی معنی می‌نگریست و یا به صورت بدعت‌ها (نتیجتاً «خطاها»، «گناهان» و غیره) و انایینی‌هایی که، درست به همین علت، می‌بایست هر چندگاه یک بار، دور رانده می‌شوند (یعنی نابود گردند). کسی که از دیدگاه تاریخی به جهان می‌نگرد شاید حق داشته باشد که تصور سنتی مربوط به نمودجات و تکرار آیینی چیزها را، نوعی یکسان‌انگاری نادرست تاریخ و طبیعت بیانگارد (تاریخی که به زعم او عبارت است از آزادی و نوآیینی، و طبیعتی که از دیدگاه او همه چیز در آن در حال تکرار و دوباره شدن است)، چون نمونه‌های ازلی نیز، چنان که مرد متجدد ممکن است متوجه شود، خود تشکیل نوعی از تاریخ را می‌دهند، برای این که از مجموعه‌ای از رفتارها، کردارها و احکامی تشکیل شده‌اند، که مانند هر حادثه دیگر، به هر صورت در زمان پدیدارگشته‌اند، زاده شده‌اند و یا اتفاق افتاده‌اند. (اگرچه تصور مردمان باستانی بر این بود که این گونه چیزها در آغاز زمان، در «روز ازل» اتفاق افتاده‌اند). اساطیر پیشینیان اغلب از زادن، کارورزیدن و سپس ناپدیدگشتن ایزد و یا پهلوانی سخن به میان می‌آید که کردارهای او در اختراع و به کار بردن ابزارها، آباد کردن جایها، بنیاد نهادن رسم‌ها و آیین‌ها، بعد از او تا ابد تکرار می‌شوند. این بدان ماند که گوئیم انسان باستانی نیز با نوعی از تاریخ‌آشنایی دارد، اگرچه این تاریخ به روزگاران خیلی کهن متعلق بوده در دل زمان اساطیری جای دارد. امتناع مرد باستانی از پذیرفتن تاریخ و استنکاف او از قرار دادن

خویشتن در جریان زمان عینی و تاریخی، ممکن است نشانه‌ای تلقی گردد از یک ملال زودرس و از یک بیمناکی از حرکت و خودجوشی. خلاصه این که اگر انسان جوامع سنتی ناگزیر می‌بود که بین قبول شرایط تاریخی و خطرهای آن از یک سو، و یکسان انگاری خویشتن با طبیعت از سوی دیگر، یکی را برگزیند، بی‌تردید شق دوم را برمی‌گزید.

همچنین انسان متجدد معاصر حق خواهد داشت که در دل‌بستگی کامل انسان باستانی به نمونه‌های نخستین و تکرار اعمال مثالی، نشانه‌ای ببیند از شگفت‌زدگی مردمان بدوی در قبال اولین اعمال آزاد و خلاق و اختیاری خودشان در گذشته‌های دور. اعمالی که ستایش و احترام آنان را به حدی برانگیخته است که تا ابد به تکرار آنها می‌پردازند؛ و نیز در این دل‌بستگی نشانه‌ای ببیند از یک نوع احساس گناهی که انسان تازه از بهشت بهیمیت (یعنی طبیعت) در آمده، دچارش گشته است و این احساس همواره بر او فشار می‌آورد تا آن چند عمل خلاق و اختیاری اولیه خود را، که از ظهور آزادی و اختیار نوید داده بودند، با طبیعت پیوند دهد و مدام به تکرار آنها پردازد. انسان معاصر در دنباله ملاحظات انتقادی خود حتی ممکن است که این هراس، این تردید، این ملال و درماندگی انسان سنتی در مواجهه با هر گونه رفتار بدون مثال و نمونه را، تظاهری از گرایش طبیعت او به سوی سکون و آرمیدگی تعبیر نماید و این گرایش را در فروکشی و واپس‌گرایی ناگزیری، که بعد از هر حرکت بتوان زندگی روی می‌دهد، ردیابی کند؛ چنان که برخی حتی پا را از این هم فراتر نهاده گرایش فوق را جزئی از نیاز خرد آدمی دانسته‌اند که می‌خواهد امور واقع را از طریق معرفت، یکنواخت و هماهنگ سازد. در تحلیل نهایی، انسان متجدد که تاریخ را می‌پذیرد و یا مدعی پذیرفتن آن است، ممکن است مرد باستانی را، که در افق اساطیری تنگ نمونه‌های ازلی و تکرارات محبوس مانده است، به خاطر سترونی نیروی خلاقه‌اش نکوهش کند، یعنی در واقع ناتوانی او را در قبول خطرهایی که هر عمل نو و خلاق به ناچار به دنبال دارد، مورد ملامت قرار دهد. چون انسان متجدد خود، فقط به میزانی که تاریخی است، می‌تواند خلاق و سازنده باشد. به تعبیر دیگر هر گونه خلاقیت و آفرینشی برای او ممنوع است مگر آن که از آزادی فردی خود او سرچشمه گرفته باشد و در نتیجه همه چیز از او گرفته شده است جز آزادی برای ساختن تاریخ از طریق ساختن خودش.

در برابر این خرده‌گیری‌ها، انسان جوامع باستانی نیز به نوبه خود، هر گاه فرصتی داشت، می‌توانست دست به انتقاداتی بزند که در عین حال دفاعی باشد از نوع زندگی و

شیوه معشیت پیشینیان. او نخست می‌توانست این نکته را یادآوری کند که هر روز این تردید افزایش می‌یابد که انسان نوین بتواند چنان که خود مدعی است به ساختن تاریخ بپردازد. برعکس مرد متجدد<sup>(۱۱)</sup> هرچه متجددتر می‌شود - یعنی در برابر وحشت تاریخ بی‌دفاعتر می‌گردد - احتمال این که بتواند خود به ساختن تاریخ دست یازد کمتر می‌شود. چون تاریخ یا توسط خود تاریخ ساخته می‌شود (به صورت نتایج ناگزیر اعمال و حوادثی که تخم آن‌ها چندین صد و یا چندین هزار سال پیش پراکنده شده است. به طور مثال می‌توان از نتایج کشف کشاورزی یا استخراج فلزات و یا از پی آمدهای مثلاً انقلاب صنعتی قرن هیجدهم و غیره نام برد) و یا توسط اقلیت معدود و رفته رفته معدودتری که نه تنها توده‌های انبوه معاصرین خود را از هر گونه دخالت مستقیم و غیر مستقیم در تاریخی که می‌سازند، (یعنی در واقع آن اقلیت معدود می‌سازد) منع می‌کنند، بلکه همه امکانات لازم را نیز در دست دارند که هر فردی را مجبور کنند تا به نوبه خود نتایج و پی آمدهای این تاریخ را تحمل کند، یعنی به طور مستمر در معرض هراس و وحشت تاریخ به سر برد. آزادی انسان در ساختن تاریخ، که مرد زمانه ما هر دم از آن دم می‌زند و بدان می‌لاند، تقریباً برای همه نسل بشر توهمی بیش نیست. در نهایت انسان معاصر فقط این آزادی را دارد که از دو شق زیر یکی را برگزیند: ۱- به مقابله تاریخ، که توسط اقلیتی کوچک ساخته و پرداخته می‌شود، برخیزد (در آن صورت آزاد است که بین خودکشی یا تبعید یکی را برگزیند). ۲- به حیاتی فروتر از حد انسان قانع شود و یا به گریز و تبعید و عزلت تن در دهد.

«آزادی»یی که زندگی تاریخی تلویحاً از آن نوید می‌دهد، شاید در آغاز این عصر - آن هم البته با محدودیت‌هایی - امکان‌پذیر بوده، اما هرچه زمانه تاریخی‌تر می‌شود، یعنی با هر گونه اسوه مثالی متعالی و فراتر از تاریخ بیگانه‌تر می‌گردد، آزادی یاد شده هم دست‌نایافتنی‌تر می‌گردد. از این رو امری کاملاً طبیعی است که مثلاً مارکسیسم و فاشیسم در نهایت ناچار می‌شوند به استقرار دو نوع زندگی تاریخی منجر شوند: یکی زندگی رهبر (یعنی تنها انسان واقعاً «آزاد») و دیگری زندگی توده پیروان. این انبوه پیروان در حیات تاریخی رهبرشان، نه نمودگاری برای هستی و حیات خود، بلکه شارعی می‌بیند که اعمال معینی را، که انجامشان به طور مشروط برای آنان مجاز شده است، وضع می‌کند.

بدین ترتیب به چشم انسان جوامع باستانی، مرد زمانه ما نه نمونه‌ای از موجود آزاد است و نه سازنده تاریخ. برعکس انسان فرهنگ‌های کهن می‌تواند به شیوه زندگی خود

بیابد که بدو اجازه می‌دهد که هم آزاد باشد و هم به آفرینش و خلاقیت پردازد. او آزاد است که دیگر آنچه قبلاً بوده نباشد، آزاد است که تاریخ و سرگذشت شخصی خود را، هر چند گاه یک بار، از طریق تعطیل ادواری زمان و بازآفرینی دسته جمعی فسخ کند. این آزادی در مورد «تاریخ» فردی شخص، به هیچ وجه نمی‌تواند مورد ادعای کسانی باشد که در صددند موجودی تاریخی باشند و به تاریخ بگروند، به ویژه از این جهت که از نظر چنین کسانی تاریخ نه تنها برگشت‌ناپذیر و فسخ‌ناشدنی است، بلکه پردازنده نوع حیات بشری نیز می‌باشد.

می‌دانیم که در جوامع باستانی و سنتی همه ساله این آزادی به افراد جامعه داده می‌شد که زندگی نوین و پالوده‌ای را با امکاناتی بکر دوباره آغاز کنند. باید دانست که در این جا مسأله تقلید از طبیعت به هیچ وجه مطرح نیست، گو این که طبیعت نیز به طور ادواری به بازآفرینی خود می‌پردازد، با هر بهاری دوباره نو می‌گردد و همه نیروهای خود را دست نخورده باز می‌یابد. در حالی که طبیعت فقط به تکرار خود می‌پردازد، بهار هر سال همان بهار جاودانه است، پالودگی و معصومیت انسان باستانی بعد از تعلیق ادواری زمان و دستیابی دوباره او به توانایی‌های فطری دست نخورده‌اش، این اجازه را بدو می‌دهد که در آستانه هر «زندگی نوین» به حیاتی مداوم در ابدیت و جاودانگی ادامه دهد و به بازگونی قطعی و یکباره زمان در «اینک و ایدر»<sup>۱</sup> دست یازد. بدین ترتیب شکوفایی توان‌های دست نخورده طبیعت با بازآفرینی توانایی‌های انسان کهن در آستانه هر سال نو، همانند و همچهر نیست. طبیعت فقط دوباره خود را باز می‌یابد، در حالی که انسان باستانی این امکان را به دست می‌آورد که یکباره بر زمان چیره شده، «جانش از روزگار برتر» گردد و در جاودانگی بزیزد. او به میزانی که در انجام این کار کوتاهی می‌کند، به میزانی که «گناه می‌ورزد»، یعنی در چنبر زمانه و زندگی تاریخی می‌افتد به همان میزان هر سال چنین امکانی را از دست می‌دهد. اما حداقل این آزادی را همچنان دارد که خطاهای خود را بشوید، خاطره «هبوط خود در تاریخ» را از ذهن بزداید و کوشش دیگری به کار برد که یکباره از دام زمانه بگریزد.<sup>(۱۲)</sup>

علاوه بر این مرد باستانی قطعاً حق دارد که خود را از انسان متجدد، که فقط در رابطه با تاریخ خود را خلاق می‌یابد، خلاق‌تر به شمار آورد. او همه ساله در تکرار و تجدید آفرینش جهان، که مثال اعلای هر گونه آفرینندگی است، شرکت می‌جوید. حتی می‌توان

1. hic et nunc

گفت که روزگاری، انسان با تقلید از این آفرینش ادواری (که آن را در همه وجوه زندگی تکرار می‌کرد) و با هنباز شدن با آن، به صورت آفریننده در سطح گیهانی در می‌آمد.<sup>(۱۳)</sup> همچنین نباید اشارتی را که تلویحاً درباره خلّاقیت انسان در برخی از فلسفه‌ها و طریقت‌های شرقی و به ویژه هندی آمده است، از یاد ببریم. شرق به طور یکپارچه پندار تحویل‌ناپذیری هستی موجودات را رد می‌کند، با این که آموزه‌های شرقی نیز مبنا را بر نوعی اعتقاد به اصالت وجود و اگزیستانسیالیسم (یعنی قبول الم به عنوان وضعیت ناگزیر هر حالت ممکن در جهان) می‌نهند، اما نباید فراموش کرد که شرق، سرنوشت آدمی را به صورت امری محتوم و تغییرناپذیر نمی‌پذیرد. طریقه‌های سلوک و شیوه‌های نجات در شرق بیش از هر چیز در پی آنند که بر شرایط و محدودیت‌های بشری فایق آیند و از آنها فراتر روند. از این رو به جاست که در این مورد نه تنها از آزادی (در معنی مثبت) و رهایش (در معنی منفی) این اصطلاحات، بلکه در حقیقت از آفرینش سخن گوئیم. چون آنچه در این جا مطرح است، عبارت است از آفریدن مردی نو و آفریدن او در سطحی فراتر از مرد، به صورت مرد - ایزدی که قوه تخیل انسان تاریخی، امکان آفرینش او را هرگز به خواب نیز ندیده است.

## یأس یا ایمان

به هر صورت چنین مناظره‌ای بین مرد باستانی و انسان متجدد مشکل ما را نمی‌گشاید. و اما خواه آزادی انسان متجدد و توان‌های خلّاقه او حقیقت داشته باشند یا نه، یک چیز محرز است و آن این که هیچ یک از مکاتب فلسفی تاریخ‌گرای قادر نیست که از انسان زمانه ما در برابر هراس ناشی از تاریخ دفاع کند. با وجود این، آخرین کوشش ممکن در این زمینه را نیز در نظر می‌گیریم؛ بدین معنی که برای نجات تاریخ و استقرار شالوده‌ای متافیزیکی برای آن چنان می‌انگاریم که حوادث و رویدادها یک سلسله از «وضعیت»هایی هستند که به وسیله آنها روح انسان به شناخت مراحل از واقعیت نایل می‌شود که جز از این طریق دست یافتنی نیستند. چنین کوششی برای توجیه تاریخ‌عاری از اهمیت نیست<sup>(۱۴)</sup>، و ما قصد داریم که در فرصتی دیگر بدان پردازیم ولیکن می‌توانیم هم اینک و همین جا بگوئیم که چنین موضعی فقط هنگامی می‌تواند پناهی در برابر وحشت تاریخ باشد که حداقل وجود «روح جهانی» را در جهان مسلم انگارد. اما به

راستی دانستن این نکته که رنج‌ها و مصایب میلیون‌ها انسان تنها این امکان را فراهم آورده است که موقعیتی محدود از وضع انسانی شناخته گردد، به چه دردمان می‌خورد. به ویژه اگر فراتر از این موقعیت محدود چیزی نباشد جز هیچ؟ دوباره گوشزد می‌کنیم که منظور ما این نیست که درباره ارزش و اعتبار فلسفه خاصی که به اصالت تاریخ معتقد است به داوری بنشینیم، بلکه فقط می‌خواهیم به تحقیق بدانیم که چنین فلسفه‌ای تا چه حد قادر است که وحشت تاریخ را طرد کند. اگر برای توجیه و تبرئه فجایع تاریخی، کافی است که آن‌ها را به صورت وسایلی بیانگاریم که به یاریشان آدمی توانسته است از میزان مقاومت انسان در برابر مصایب آگاه شود، چنین توجیهی به هیچ وجه قادر نیست که از استیلاي هراس تاریخ بر جان آدمی جلوگیری کند.

اساساً نمی‌توان بدون پرداخت تاوانی سنگین، از قلمرو نمودگارهای ازلی و تکرارات فراتر رفت، مگر این که در پیوند با مسأله آزادی انسان، فلسفه‌ای را بپذیریم که وجود خدا را نفی نمی‌کند. در واقع نیز باگزینش چنین راهی بود که بشر توانست برای اولین بار از دنیای نمودجات و تکرارات فراتر رود و آن هنگامی اتفاق افتاد که در آیین یهودی – مسیحی در زمینه تجارب دینی، مقوله نوینی مطرح شد که عبارت بود از مقوله «ایمان». نباید فراموش کرد که اگر ایمان ابراهیمی را بتوان به این صورت تعریف کرد که «همه چیز برای خدا ممکن است»، ایمان مسیحی تلویحاً حاکی از آن است که «همه چیز برای انسان نیز ممکن است». چنان که در «عهد جدید» آمده است: «به خدا ایمان آورید، زیرا که هر آینه به شما می‌گویم هر که بدین کوه گوید منتقل شده به دریا افکنده شو و در دل خود شک نداشته باشد، بلکه یقین داشته باشد که آنچه گوید می‌شود، هر آینه آنچه گوید بدو عطا شود. بنا بر این به شما می‌گویم آنچه آرزو می‌کنید یقین بدانید که آن را یافته‌اید و به شما عطا خواهد شد»<sup>(۱۵)</sup>. در این جا و نیز در بسیاری دیگر از آیات «عهد جدید» مفهوم ایمان عبارت است از رهایی کامل انسان از سلطه هر گونه «ناموس» طبیعی و بدین ترتیب یعنی والاترین حد آزادی که در تصور آدمی می‌گنجد: آزادی مداخله در نظام و سامانِ ماوراءالطبیعی گیهان که مثال اعلاي آزادی خلاق به شمار می‌آید. به عبارت دیگر ایمان ضابطه‌ای است جدید برای مشارکت انسان در امر آفرینش و حتی می‌توان گفت، از زمانی که آدمی توانسته است که بر نگرش سنتی دیرین فایق آمده از دنیای نمونه‌های ازلی و تکرارات فراتر رود، ایمان تنها عطیه‌ای است که در این عرصه به آدمی داده شده است. تنها این گونه آزادی است که (علاوه بر جنبه نجات بخشی و نتیجتاً ارزش مذهبی‌یی که دارد) می‌تواند از انسان متجدد در برابر وحشت تاریخ دفاع

کند. هر گونه آزادی نوین دیگر، با این که ممکن است انواع خرسندی‌ها برای کسی که از آن برخوردار است فراهم سازد، از توجیه تاریخ ناتوان است و این از دیدگاه همه کسانی که با خویشتن خود صمیمی‌اند، معادل است با وحشت تاریخ.

علاوه بر این شاید بتوان گفت که مسیحیت «مذهب» انسان متجدد است، انسان تاریخ‌گرایی که در آن واحد هم به آزادی فردی پی برده و هم وجود زمان مداوم و پیوسته را (به جای زمان دوری) کشف کرده است. نکته درخور توجه دیگر در این میان این است که وجود خدا خود را بر ذهن انسان متجدد و معتقد به اصالت تاریخ، با شدت و حدت بیشتری تحمیل می‌کند تا بر ذهن انسان سنتی و باستانی، که برای دفاع از خود در برابر هراس تاریخ به انبوهی از افسانه‌ها، آیین‌ها و مراسمی دسترسی داشت که در این کتاب بدان‌ها اشاره کردیم. نیز باید توجه داشت که تصور خدا و تجربه‌های دینی مشخصی که همواره ملازم این تصورات، اگرچه از قدیم‌ترین ایام تا امروز همیشه وجود داشته است، لیکن در طول زمان تجربه‌ها و «گونه‌های» دینی دیگری جایگزین آنها شده است – گونه‌هایی (نظیر توت‌پرستی، آیین ستایش ارواح نیاکان، پرستش الهه باروری و غیره) که نیازهای مذهبی بشر بدوی را با فوریت بیشتری می‌توانستند بر آورد کنند. از این رو در دنیای نمودجات و تکرارات، وحشت ناشی از تاریخ را، هرگاه که پدیدار می‌گشت، می‌شد با توسل به شیوه‌های متفاوت تحمل کرد. اما از زمان «پیدایش» ایمان در مفهومی که این اصطلاح در آیین مسیحی داشته (یعنی اعتقاد به این که همه چیز برای خدا میسر است)، انسان رانده شده از جهان نمونه‌های ازلی و تکرار افعال مثالی، جز از طریق توسل به خدا نمی‌تواند از خود در برابر هراس ناشی از تاریخ دفاع کند. در واقع تنها از طریق اعتقاد به خدا و مسلم انگاشتن وجود اوست که انسان می‌تواند از یک سو به آزادی دست یابد (که استقلال و اختیار او را در جهان تأمین می‌کند، در جهانی که به وسیله نوامیس الهی و یا به تعبیر دیگر به وسیله جلوه‌های هستی موجودی یکتا و یگانه اداره می‌شود) و از سوی دیگر می‌تواند اطمینان حاصل کند که فجایع تاریخی از حکمتی برین و معنایی متعالی برخوردارند، معنایی که ارزش آن رفیع‌تر از تاریخ است، حتی اگر آگاهی از آن در شرایط کنونی بشر امکان‌پذیر نباشد. اما هر موضع فکری دیگری که انسان متجدد برگزیند در نهایت به یأس منجر می‌شود. این یأس و حرمان از شرایط وجودی ناگزیر انسان ناشی نمی‌شود، بلکه از حضور او در جهانی ناشی می‌شود که زیر سلطه تاریخ است، جهانی که در آن تقریباً همه بشریت در معرض دائم وحشتی مستدام زندگی می‌کنند (حتی اگر همواره از آن آگاه نباشند).

از این روست که مسیحیت آیین بلامنازع مرد فروهشته و «انسان مهبوط» به شمار می‌رود، برای این که انسان متجدد، یکباره به تاریخ گرویده سرنوشت خود را به‌طور چاره‌ناپذیری با تاریخ و پیشرفت پیوند داده است و برای او تاریخ و پیشرفت عین هبوط است، هبوطی که به راندگی نهایی و همیشگی انسان از بهشت نمونه‌های ازلی و تکرار افعال مثالی دلالت می‌کند.

## حواشی مؤلف



## حواشی فصل اول

۱. نک. به کتاب نگارنده تحت عنوان «رساله در تاریخ ادیان»، پاریس ۱۹۴۹، ص ۱۹۱ و بعد: «Traité d'histoire des religions», pp. 191 ff.
  ۲. نک. به کتاب نگارنده تحت عنوان «کیهان شناخت و کیمیای بابلی»، بخارست ۱۹۳۷، ص ۲۱ و بعد: «Cosmologie si alchimie babyloniana», pp. 21 ff.
  ۳. نک. به کتاب «متن‌های دینی سومری» نوشته ادوارد چیرا، اوپلند ۱۹۲۴، ص ۲۹: E. Chiera, «Sumerian Religious Texts», p. 29.
  ۴. نک. به کتاب «درخت زندگی» نوشته اونو هاروا، هلسینکی ۱۹۲۳، ص ۳۹: Uno Harva (Holmberg), «Der Baum des Lebens», p. 39.
  ۵. نک. به کتاب «نیستان‌ها و قربانگاه‌ها در مراسم مذهبی تدفین و در ادیان» نوشته ریموند وی، پاریس ۱۹۳۶، ص ۶۲ و بعد: R. Weill, «Le champs des roseaux et le champs des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale», pp. 62 ff.
  ۶. نک. به مقاله «مسایل مربوط به بندهشن و کیهان شناخت مزدایی» نوشته نیبرگ در «روزنامه آسیایی» سال ۱۹۳۱، ص ۳۵-۳۶: H.S. Nyberg, «Questions des cosmogonie et de cosmologie mazdéennes» in: «Journal Asiatique», 1931, pp. 35-36.
- اما چنان که هانری کریبن به حق یادآوری کرده: «نباید تقابل دو گونه هستی یعنی مینو (mênôk) و گیتی (gêtîk) را به سادگی در طرحی افلاطونی خلاصه کرد. در این جا مسأله تضاد بین اندیشه و ماده و حتی معقول و محسوس مطرح نیست. بهتر است که اصطلاح «مینو» را به «حالت آسمانی» ترجمه کنیم، در مورد چیزهایی که ناپیدا، لطیف، روحانی اما کاملاً ملموس و پایدار هستند. در مقابل، «گیتی» نامی است برای «حالت زمینی»،

یعنی چیزهایی پدیدار و محققاً مادی، اما از ماده‌ای که روشن و نورانی است و در مقایسه با ماده‌ای که ما می‌شناسیم گوهری است غیر مادی. نک. به مقاله هانری کریین به نام «زمان دوری در مزدیسنا و در مذهب اسمعیلیه»، سالنامه اورانوس، شماره ۲۰، زوریخ ۱۹۵۱، ص ۱۵۳:

H. Corbin, «Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme», in: «Eranos Jahrbuch», xx, p. 153.

۷. «سفر خروج»، باب ۲۵، بندهای ۸-۹.

۸. «سفر خروج»، باب ۲۵، بند ۴۰.

۹. «کتاب تواریخ ایام»، باب ۲۸، بند ۱۹.

۱۰. در مورد روایات تلمودی نک. به کتاب «انسان و معبد» نوشته رافائیل پتای، لندن ۱۹۴۷، ص ۱۳۰ و بعد: R.Patai, «Man and Temple», pp. 130 ff.

۱۱. نک. به مقاله «برخی طرح‌های کیهان شناختی در دین بابلی» نوشته ا. باروز در کتاب «پیچ لاج» ویراسته س. ه. هوک، لندن ۱۹۳۵، ص ۶۵ و بعد:

E.Burrows, «Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion» in: «The Labyrinth», ed. S.H. Hooke, p.65 ff.

۱۲. نک. به کتاب نگارنده تحت عنوان «کیهان شناخت و کیمیای بابلی»، ص ۲۲ و مقاله یاد شده ا. باروز، ص ۶۰ و بعد.

۱۳. «صحیفه حکمت سلیمان»، باب ۹، بند ۸ به نقل از ترجمه انگلیسی «اسفار محذوفه و صحایف مجعوله عهد عتیق» تألیف و ترجمه ر. ه. چارلز، آکسفورد ۱۹۱۳، ج. یکم، ص ۵۴۹:

R.H. Charles, «The Apocrypha and Pseud-epigrapha of the Old Testament», I, p. 549.

۱۴. نک. به کتاب یاد شده ر. ه. چارلز، ج ۲، ص ۴۸۲ و همچنین:

H.Pincherle, «Gli Oracoli Sibillini giudaici», Rome, 1922, pp. 95-96.

15. Mahāvastu, 39,2.

۱۶. رساله «جمهوریت»، ب ۵۹۲، قس. ث ۵۰۰.

۱۷. رساله «فئدروس»، بندهای ۲۴۷ و ۲۵۰.

۱۸. قس. گفتار فان هامل نقل شده در کتاب «انسان ابتدایی و دین» نوشته فان در لی یو، ترجمه فرانسوی، پاریس ۱۹۴۱، ص ۱۱۰:

van Hamel, cited by van der Leeuw, «L'homme primitif et la religion», p. 110.

۱۹. نک. به کتاب «ریگ - ودا به عنوان کتاب لندناما» نوشته اندا کوماراسوامی، لندن ۱۹۳۶، ص ۱۶:

Ananda K. Coomaraswamy, «The Rig-Veda as Land-nāma-bók», p. 16.

20. Satapatha Brâhmana, VII, I. 1-4.

21. Sat. Brâh, XIV, I, 2, 26.

۲۲. نک. به کتاب یاد شده نگارنده «گیهان شناخت و کیمیای بابلی»، ص ۵۰-۲۶ و همچنین به کتاب دیگر نگارنده تحت عنوان «نگاره‌ها و نمادها»، پاریس ۱۹۵۲، فصل اول:

M.Eliade, «Images et symboles», Chap. I.

۲۳. نک. به کتاب «گیهان شناخت هندوان» تألیف و. کیرفل، بن ۱۹۲۰، ص ۱۵؛ کتاب یاد شده هولمبرگ، ص ۴۱؛ کتاب «نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران» نوشته ا. کریستن سن، ج. دوم، لیدن - اوپسالا ۱۹۳۴، ص ۴۲۰ و نیز به کتاب نگارنده تحت عنوان «آیین شمنی و شیوه‌های قدیمی شهود و خلسه»، پاریس ۱۹۵۱، ص ۲۴۲ و بعد:

W. Kirfel, «Die Kosmographie der Inder», p. 15; Holmberg, op. cit, p. 41; A. Christensen, «Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens», II, p. 42; M Eliade, «Le chamanisme et le techniques archaïques de l'extase», p. 242 ff.

۲۴. نک. به طور مثال به مقاله «تصویرهای گیهانی در نقاشی‌های ماقبل تاریخ: کوه زمین، کوه آسمان، ناف زمین و رودهای جهانی» نوشته و. گثرته در شماره نهم مجله «اتروپوس»، سال ۱۹۱۴، ص ۷۹-۹۵۶:

W.Gaerte, «Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit : Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme», in: Anthropos, IX, pp. 956-79.

۲۵. نک. به مقاله یاد شده باروز، ص ۵۱ و ۵۴ و ۶۲؛ «تصورات مربوط به ناف زمین در میان سامیان غربی»، نوشته ا. ج. ونسینک، آمستردام ۱۹۱۶، ص ۱۵۰. درباره نمادپردازی مشابه در مصر باستان نک. به کتاب «انسان و معبد» نوشته پتای، ص ۱۰۱:

H.J.Wensinck, «The Ideas of the Western Semites Concerning Navel of the Earth», 1916, p. 15.

۲۶. نک. به کتاب «برج مقدس، بخش یکم: زیگورات» نوشته تئودور دومبارت، مونیخ ۱۹۲۰، ص ۳۴؛ قس. «زیگورات‌ها و برج بابل» نوشته ا. پارو، پاریس ۱۹۴۹. در مورد همانندی معابد هندی با کوه‌ها نک. به کتاب «معابد هندی بسان نمادهایی از کوه خدايان» نوشته ویلی فوی در «جشن نامه ویندیش»، لایپزیک ۱۹۱۴، ص ۱۶-۲۱۳. در مورد نمادپردازی‌های مشابه در میان آرتک‌ها نک. به کتاب «معماری و جهان‌بینی در مکزیک باستان» نوشته والتر کریکه برگ، در مجله «پایدویم»، شماره ۴، سال ۱۹۵۰، ص ۳۳۳-۲۹۵:

T.Dombart, «Sakralturm, I: Zikkurat», 1920, p. 34, cf. A. Parrot, «Ziggurats et tour de Babel», 1949; W. Foy, «Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs», in: «Festschrift Ernst Windisch», pp. 213-216; W. Krickeberg, «Bauform und Weltbild im alten Mexico», in: «Paideuma», IV. pp. 295-333.

۲۷. نک. به مقاله و. ف. آلبرایت تحت عنوان «مصب رودها» در «مجله آمریکایی زبان‌ها و ادبیات سامی»، شماره ۳۵، سال ۱۳۱۹، ص ۱۷۳:

W.F.Albright, «The Mouth of the Rivers», in: AJSLL, XXXV, p. 173.

۲۸. نک. به کتاب «اندیشه چینی» نوشته مارسل گرانه، پاریس ۱۹۳۴، ص ۳۲۴ و نیز به کتاب یاد شده مؤلف: «آیین شمعی...»، ص ۲۴۳:

M.Granet, «La pensée chinoise», p 324.

۲۹. نک. به کتاب یاد شده ونسینک، ص ۱۵.

۳۰. نک. به کتاب یاد شده ونسینک، ص ۱۶ و ۱۹ و نیز مقاله یاد شده باروز، ص ۵۲ و کتاب یاد شده پتای، ص ۸۵ و همچنین:

W.H. Roscher, «Neue Omphalosstudien», in: «Abhandlungen d. König. Sächs. Gesell. d. Wissenschaft. Phil-hist, Klasse», XXXI, 1915, pp. 16 f.

۳۱. به طور مثال قس. ریگ ودا، دفتر دهم، سرود ۱۹۴ و نیز کتاب «کیهان شناخت هندوان» به نوشته و. کیرفل، ص ۸:

Rig-Veda, X, 149; W. Kirfel, «Die Kosmographie der Indier», p. 8.

۳۲. نک. به کتاب «نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران» نوشته کریستن سن، ج ۱، ص ۲۲ و بعد.

۳۳. نک. به کتاب یاد شده ونسینک، ص ۱۴ و نیز «کتاب غارالکنز» ترجمه از سریانی توسط والیس باج، لندن ۱۹۲۷، ص ۵۳، همچنین کتاب «افسانه‌های مربوط به طبیعت»

نوشته اوسکار دانهارت، لایزیک ۱۹۰۹، ص ۱۱۲ و مقاله یاد شده باروز، ص ۵۷:  
Sir E.A.Wallis Budge, «The Book of the Cave of Treasures», p. 53; O.  
Dähnhardt, «Natursagen», I, p. 112.

۳۴. درباره جنبه نمادی معابد در شرق باستان نک. به کتاب «شاه و مشاوران» نوشته ا.م.  
هوکار، قاهره ۱۹۳۶، ص ۲۲۰ و بعد و نیز به کتاب «انسان و معبد» نوشته پتای، ص  
۱۰۶ و بعد. در مورد سمبولیسم کلیساهای اولیه و کاتدرال‌ها نک. به «معماری به عنوان  
هنر نمادی»، نوشته هانس سدلمایر و کتاب «کاتدرال‌ها» از همان نویسنده، زوریخ  
۱۹۵۰:

A.M. Hocart, «Kings and Councillors», pp. 220, f; H.Sedlmayr, «Architektur  
als abbildende Kunst», in: «Osterreichische Akad. d. Wissen. Sitzungs, Phil.  
hist. Klasse», 225/3, 1948, id. «Die Kathedrale», 1950.

۳۵. نک. به کتاب «نگاره‌ها و نمادها» از همین نویسنده، فصل اول.

۳۶. نک. به کتاب «تفسیرهایی بر افسانه امانوئل بنا» از همین نویسنده، بخارست ۱۹۴۳:  
«Comentarii la legenda Mesterului Manol», Bucharest, 1943.

۳۷. نک. به کتاب «آیین‌های دوبار - زاده شده» نوشته خانم سینکلر استیونسون، لندن  
۱۹۲۰، ص ۳۵۴:

Mrs. M.Sinclair Stevenson, «The Rites of the Twice-Born», p. 354.

38. Rig-Veda, I, 52, 10.

39. Rig-Veda, IV, 19, 3.

۴۰. به قول گوته، میفستوفل نیز «پدر همه موانع» = «der Vater aller Hindernisse»  
بود، نک. فاوست، دفتر پنجم، بیت ۶۲۰۹.

41. Satapatha Brâhmana, VII,1, 4.

42. Taittirîya Brâhmana, I,5,2,9,4.

۴۳. نک. به کتاب «قبایل بومی ایالات جنوب شرقی استرالیا» نوشته ا. و. هویت، لندن  
۱۹۰۴، ص ۶۴۵ و نیز به «نظام دینی آمازولوها» نوشته ه. کالوی، لندن ۱۸۶۹ ص. ۵۸.  
A.W. Howitt, «The Native Tribes of South-East Australia»; H. Callaway, «The  
Religious System of the Amazulu», p. 58.

۴۴. نک. به کتاب «تابو و توتم‌پرستی در ماداگاسکار» نوشته آرنولد فان گنپ، پاریس  
۱۹۰۴، ص ۲۷ و بعد:

A. van Gennep, «Tabou et totémisme à Madagascar», p. 27 f.

۴۵. نک. به کتاب «پدیده‌شناسی دین» نوشته فان در لیو، توینگن ۱۹۳۳، ص ۳۴۹ و بعد:  
G.van der Leeuw, «Phänomenologie der Religion», pp. 349 f.

۴۶. بندهشن، فصل یکم، ص ۱۸ و بعد:

47. Brhadâraryaka Upanishad, VI, 4, 20.

48. Atharva Veda, XIV, 2, 71.

49. Atharva-Veda, XIV,2.

۵۰. نک. «سیزده اوپانیشاد اصلی» ترجمه ر.ا. هیوم، آکسفورد ۱۹۳۰:

R.E. Hume, «The Thirteen Principal Upanishads» 1930.

51. Brhadâryanka Upanishad, VI, 4, 21.

52. Virigile, «Aeneid», VI, 160.

53. Pausanias, II 36,2.

۵۴. نک. به «دین پولینزی» نوشته ا. هاندی، هانولولو ۱۹۱۷، ص ۱۰ و بعد:

E.S.C. Handy, «Polynesian Religion», pp. 10 f; Pettazzoni, «Io and Rangi, pro regno pro sanctuario», in «Homage to G. van der Leeuw», pp. 359-60.

۵۵. نک. به کتاب «مراسم پرستش بیشه‌ها و کشتزارها» نوشته مانهارد، ج. یکم، برلین ۱۹۰۵، ص ۱۶۹ و بعد، ص ۱۸۰ و بعد:

J.W.E. Mannhardt, «Wald und Feldkulte», I, pp. 169 ff; 180 ff.

۵۶. نک. به کتاب «افسانه و آیین» ویراسته س. ه. هوک، لندن ۱۹۳۵، ص ۹ و ۱۹ و ۳۴ و بعد:  
S. H. Hooke, «Myth and Ritual», pp. 9, 19, 34 ff.

۵۷. نک. به کتاب «جنبه مذهبی شهریار در آشور و بابل» نوشته رنه لوبا، پاریس ۱۹۳۹، ص ۲۴۷. در مورد آثاری که از این نظام اساطیری – آیینی در میان بنی اسرائیل باقی مانده نک. به کتاب «انسان و معبد» نوشته پتای، ص ۹۰ و بعد:

R.Labat, «Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne», pp. 247 f.

۵۸. نک. به کتاب «رساله در تاریخ ادیان» از همین نویسنده، ص ۳۰۳ و بعد.

۵۹. نک. به «پیشرفت انسان» نوشته ا.م. هوکارت، پاریس ۱۹۳۵، ص ۱۸۸ و بعد، قس. همچنین «بنیاد و تاریخ علم سیاست» نوشته و. مک لئود، نیویورک ۱۹۳۱، ص ۲۱۷ و بعد:

A. M. Hocart, «Le progrès de l'homme», pp 188f; cf W.C. MacLeod, «The Origin and History of Politics», pp. 217 f.

۶۰. نک. به «اساطیر و ایزدان ژرمن‌ها» نوشته ژرژ دومزیل، پاریس ۱۹۳۹، ص ۹۹ و بعد:

G. Dumézil, «Mythes et dieux des Germains», pp 99 f. cf. id. «Horace et les Curiaces», Paris, 1942, pp. 126 f.

۶۱. نک. به کتاب «اورانوس - ورونه» نوشته ژرژ دمزیل، پاریس ۱۹۳۴، ص ۴۲ و ۶۲:

G. Dumézil, «Ouranós-Várana», pp. 42, 62.

۶۲. در مورد جنبه مقدس شهریاری در مصر باستان و بابل و آشور به تحقیقات معتبر Moret و Labat رجوع شود.

۶۳. نک. به کتاب «گیاه داروها و مهرگیا» نوشته فردیناند اورت، هلسینکی ۱۹۲۹، ص ۱۷-۱۸، قس. مقاله «ماندرگور (مهرگیا) و اسطوره تولد ورجاوند» از همین نویسنده، پاریس - بخارست ۱۹۴۳ در شماره سوم مجله زالموگزیس، سال ۱۹۴۳، ص ۵۲-۱ و نیز «رساله در تاریخ ادیان» از همین نویسنده، ص ۲۵۷ و بعد:

F. Ohrt, «Herba, gratiá plena», Helsinki; pp 17, 18; cf. M. Eliade, «La Mandragore et le mythe de la «naissance miraculeuse», in: «Zalmoxis» III, pp 1-52.

64. Aitaraya Brâhmana, VI, 27, cf. Plato, «Laws», 667-669; «Statesman» 306 d, etc.

۶۵. نک. به مقاله A. K. Coomaraswamy تحت عنوان «فلسفه هنر در قرون وسطی و شرق» در شماره یکم مجله زالموگزیس، پاریس - بخارست ۱۹۴۸، ص ۲۹-۲۰ و نیز به کتاب «صور گفتار یا صور اندیشه» از همان نویسنده، لندن ۱۹۴۶، ص ۹۶-۲۹:

Ananda K. Coomaraswamy, «The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art», in: «Zalmoxis», I, pp. 20-49; «Figures of Speech or Figures of Thought», pp. 29-96.

66. Aristotle, «Nicomachean Ethics», 7178 b, 21.

67. Plato, «Theaetetus», 1770 e.

68. «haec hominis est perfectio, similitudo Dei».

۶۹. نک. به کتاب یاد شده ا. هویت، ص ۵۴۳ و ۶۳۰.

۷۰. نک. به کتاب «اساطیر بدوی» نوشته لوی - برول با نقل قول از ف. ا. ویلیامز، پاریس ۱۹۳۵، ص ۶۴-۱۶۳:

F.E. Williams cited by L. Lévy-bruhl, «La mythologie primitive», pp. 163-64.

۷۱. نک. به کتاب یاد شده لوی - برول با نقل قول از هرینگتون، ص ۱۶۵.

۷۲. نک. به مقاله «مطالعه درباره هدیه، شکل قدیمی داد و ستد» نوشته مارسل ماوس

در شماره یکم «سالنامه جامعه شناسی» پاریس ۲۴-۱۹۲۳:

M. Mauss, «Essai sur le don, forme archaïque de l'échange», in: «Année sociologique» I, 1923-24.

73. Taittiriya Samhitā, 1, 7, 6.

۷۴. نک. به «منابع مربوط به دین مصر قدیم» نوشته گ. رودر، ینا ۱۹۱۵، ص ۹۸ و بعد:

G. Roeder, «Urkunden zur Religion des alten Ägypten», Jena, 1915, pp. 98, f.

75. «Testament of Asher», VII, 13.

۷۶. نک. به کتاب «مسیحیت و اسلام در قلمرو سلاطین»، ج ۲، نوشته ف. و. هاسلاک، آکسفورد ۱۹۲۹، ص ۶۴۹ و بعد:

F.W. Hasluck, «Christianity and Islam under the Sultans», II, p. 649.

77. P. Caraman, «Geneza baladei istorice», in: «Anuarul Archivi de Folklor», 1-11, 1933-34.

۷۸. قس. افسانه پهلوان قبیله مئوری (Maori) به نام تاوهاکی (Tawhaki) که زنش، یکی از پریان، از آسمان فرود آمده و پس از زادن پسری برای پهلوان دوباره ترکش می کند.

۷۹. در این جا مجال آن نیست که درباره جنگ پهلوان و اژدها به تفصیل بپردازیم. نک. به کتاب «هرقل» نوشته شواتزر، توینگن ۱۹۲۲:

B. Schweitzer, «Herakles», 1922.

لیکن احتمال زیاد می رود، هم چنان که دومیل پیشنهاد کرده: ستیزه پهلوان با هیولای سه سر، استحاله یک آیین کهن «راه و رسم آموزی» به افسانه باشد.

G. Dumézil, «Horace et les Curiaces», P. 126.

این که آیین «راه و رسم آموزی» همواره ویژه پهلوانان نبوده است، علاوه بر طرق دیگر از مطالعه روایات مشابه این افسانه در کلمبیای انگلیس که دومیل نقل کرده و جنبه شمینی دارند، معلوم می شود. باید به یاد داشت که اگر مطابق افسانه های مسیحی، سن ژرژ با اژدها جنگیده و پهلوانان او را می کشد، قدیسین دیگر مانند قدیس سامسون، زولین و دیگران این کار را بدون نبرد و ستیزه انجام می دهند:

P. Sébillot, «Le folklore de la France», I, 1904, p. 468; III, 1906, pp. 298-99.

از سوی دیگر نباید فراموش کرد که اژدها علاوه بر نقش محتمل خود در اساطیر و آیین های مربوط به راه و رسم آموزی رزمی، در روایات متعدد دیگری (آسیای غربی، هندی، آفریقایی و غیره) از سمبولیسم بندهشنی برخوردار است. اژدها نمادی است از پیچیدگی، حالت پیش از تعین پذیری گیتی؛ رمزی است از «واحد» نامقسوم ازلی قبل از

حواشی مؤلف / ۱۷۷

آفرینش. نک. به کتاب «جانب تاریکتر سپیده دم»، نوشته آندا کومارا سوامی، واشنگتن ۱۹۳۵ و مقاله همان نویسنده تحت عنوان «سر گاوین و سوار سبزپوش: ایندر و نموچی» در مجله اسپکیولوم، سال ۱۹۴۴، ص ۲۳-۱:

Ananda Coomaraswamy, «The darker side of the dawn», Washington, 1933; «Sir Gawain and the Green knight: Indra and Namuchi», Speculum, 1944, pp. 1-23.

از این روست که تقریباً همه جا مارها و اژدهاها با «خداوندان زمین» با «بوم – زادگان» یکسان انگاشته شده‌اند و «تازه واردین»، «فاتحین» و کسانی که باید نواحی نوگشوده را شکل دهند (یعنی بیافرینند) باید با آنها به نبرد بپردازند، قس.

Ch. Autran, «L'épopée Indoue», Paris, 1946, p. 66, f.

۸۰. نک. به کتاب «رشد ادبیات»، نوشته ه. مونر-ون. چادویک، ج ۲، ص ۳۷۵ و بعد: H. Munro and N. Chadwick, «The Growth of Literature», Cambridge, 1932-40, vol. II, p. 375, f.

۸۱. همان کتاب، ص ۴۲-۳۰۹.

۸۲. نک. به کتاب «اشعار عامیانه حماسی در یوگسلاوی در آغاز قرن بیستم» نوشته ماتیاس مورکو، پاریس ۱۹۲۹، ص ۲۹:

M. Murko, «La poésie populaire épique en Yougoslavia au début du xxe siècle», p. 29.

پژوهش درباره عناصر تاریخی و افسانه‌ای ادبیات حماسی ژرمنی، کلتی، اسکاندیناویایی در حوصله این رساله نمی‌گنجد. برای آگاهی درباره این مسائل خواننده می‌تواند به کتاب سه جلدی چادویک، «رشد ادبیات» مراجعه کند.

## حواشی فصل دوم

۱. نک. به کتاب «گاه شماری بدوی» نوشته م. پ. نیلسون، لوند ۱۹۲۰، ص ۲۷۰:

M. P. Nilson, «Primitive Time Reckoning», (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis I), p. 270.

۲. نک. به مقاله «سال ۳۶۰ روزه و تقسیمات آن» نوشته ف. روک، ۱۹۳۰، ص ۸۸-۲۵۳: F. Rock, «Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung», in: «Wiener

Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik» I, pp. 253-88.

3. Sir James Frazer, «Golden Bough», Vol. VI, London, 1951.

۴. نک. به کتاب «دین سومری» نوشته ف. ژان، پاریس ۱۹۳۱، ص ۱۶۸ و نیز به مقاله «خدایان و اساطیر بر مهرهای سارگونی» نوشته ه. فرانکفورت در شماره یکم مجله «عراق» سال ۱۹۳۴، ص ۲۱ به بعد:

C. F. Jean, «La religion sumérienne», p. 168; H. Frankfort, «Gods and Myths in Sargonid Seals», in: «Iraq», I, pp. 21, f.

۵. چنان که در نزد هیتی‌ها افسانه نبرد آغازین بین ایزد طوفان (Teshup) و ازدهای ایلویانکاش (Illuyankash) ضمن مراسم جشن سال نو بازخوانی شده و دوباره به صورت نمایش آیینی اجرا می‌گشت. نک. به کتاب «دین هیتی» نوشته گ. فورلانی، بولونیا ۱۹۳۶، ص ۸۹ و کتاب «آسیای صغیر» اثر آلبرخت گوتزه، لایپزیک ۱۹۳۳، ص ۱۳۰.

A. Götze, «Kleinasien», Leipzig, 1930, p. 130; G. Furlani, «La Religione degli Hittiti», p. 89.

6. Enûma elish, VI, 33.

۷. Ras Shamra. نک. به کتاب «جنبه مذهبی سلطنت در آشور و بابل» نوشته ر. لایا، پاریس ۱۹۳۹، ص ۱۳۰ و بعد و نیز قس. کتاب «مطالعاتی درباره شاهي بغانه در خاور نزدیک» نوشته ایوان انگل، اوپسالا ۱۹۴۳، ص ۱۱ و ۱۰۱:

R. Labat, «Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne», p. 130, f; Ivan Engnell, «Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East», pp. 11, 101.

نشانه‌هایی حاکی از رواج رزم آیینی در اورشلیم نیز در دست است و نبرد نمایشی مشابهی در اسبریس شهر قسطنطنیه تا اواخر دوران امپراطوری بیزانس اجرا می‌گشت. نک. به کتاب «وقایع ایام» اثر یوحنا مالالاس، طبع بن ۱۸۳۱، ص ۷۶-۱۷۳ و نیز به گواهی بنیامین تودلایی در کتاب «انسان و معبد» نوشته پتای، ص ۷۷ و بعد:

Joannes Malalas, «Chronographia», ed. Bonn, pp. 173-76; Benjamin of Tudela in: R. Patai, «Man and Temple», p. 77, f.

۸. شواهد مربوط به عید اکیتو و تفسیر و گزارش آنها همراه با کتاب‌شناسی و فهرست مراجع در کتاب دو جلدی هاینریش زیمرن به نام «درباره جشن نوروز بابلی» گردآوری

شده است و نیز نک. به کتاب «جشن بابلی اکتیو» نوشته س. آ. پالیس، کپنهاک ۱۹۲۶ و نقد و بررسی این کتاب توسط ه. س. نیبرگ در مجله «جهان شرقی»، ج ۲۳، اوپسالا ۱۹۲۶، ص ۱۱-۲۰۴؛ همچنین نک. به مقاله پتازونی تحت عنوان «آیین بابلی اکتیو و سرود آفرینش جهان» در «سالنامه اورانوس»، ج ۱۹، زوریخ ۱۹۵۰، ص ۳۰-۴۰۳. درباره عید ذکموک و جشن برگندان بابلی نک. به کتاب «بز بلاگردان» نوشته جیمز فریزر (جلد ششم از مجموعه «شاخه زرین»، لندن ۱۹۱۵). برای آگاهی از کوشش شتابزده‌ای که جشن بابلی اکتیو را منشأ تمامی مراسم مشابهی می‌پندارد که در حوزه مدیریتانه، آسیا، شمال و مرکز اروپا با آنها برخورد می‌کنیم نک. به کتاب دو جلدی ولادیمیر لیونگمان به نام «نقل و انتقالات روایات: فرات - راین»، هلسینکی ۱۹۳۸، ص ۲۹۰ و بعد. قس. همچنین کتاب «مبانی مراسم عبادی اولیه اقوام سامی» نوشته س. ه. هوک لندن ۱۹۳۸، ص ۵۷ و بعد. درباره مراسم سال نو در تبت نک. به کتاب «کلیسای زرد» نوشته ر. بلاخ اشتاینر (ترجمه فرانسوی، پاریس ۱۹۳۷) ص ۲۳۱ و بعد:

H. Zimmermann, «Zum babylonische Neujahrsfest», I-II: Berichte über Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften (Leipzig), Phil. hist. Klasse LVIII (1906); LXX (1918);

S.A. Pallis, «The Babylonian Akitu Festival», pp. 201-11; R. Pettazzoni, «Der Babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht der Weltschöpfung», Eranos Jahrbuch, XIX, pp. 403-30; W. Liungman, «Traditions-Wanderungen, Euphrat-Rhein», I-II, pp. 290, ff. cf. also S.H.Hooke, «The Origins of Early Semitic Ritual», pp. 57 ff; R. Bleichsteiner, «L'Église jaune», pp. 231 ff.

۹. در عین حال نک. به کتاب «انجمن‌های سری راز - آیین‌ها» نوشته ا. بریم (ترجمه از زبان سوئدی توسط ا. گوئر) پاریس ۱۹۴۱، ص ۱۳۱:

E. Briem, «Les sociétés secrètes des mystères», 1941, p. 131.

۱۰. «سال نو سامی و منشأ عقاید مربوط به آخرت» نوشته آ. ج. ونسینک در مجله «مطالعات شرقی» شماره ۱، لوند ۱۹۲۳، ص ۹۹-۱۵۸:

A.J. Wensinck, «The semitic New Year and the Origin of Eschatology», Acta Orientalia, I, pp. 158-99.

۱۱. نک. به مجموعه «سرودهای عید تجلی»، سرود هشتم، بند ۱۶، و مقاله یاد شده ونسینک، ص ۱۶۹.

۱۲. از جمله آثار محققانی چون:

A.R. Johnson, Hans Schmidt, Pedersen, Mowinckel

۱۳. نک. به مقاله «نقش شاه در مراسم عبادی اورشلیم» نوشته آ. ر. جانسون در کتاب «پیچ لایح» ویراسته س. ه. هوک، لندن ۱۹۳۵، ص ۷۹ و بعد و نیز کتاب یاد شده پتای، ص ۷۳ و بعد:

A.R. Johnson, «The Role of the King in the Jerusalem Cults», in: «The Labyrinth» ed. S. H. Hooke, pp. 29 ff.

۱۴. قس. «سفر خروج»، باب سی و چهارم، بند ۲۲ و باب بیست و سوم، بند ۱۶.  
۱۵. درباره اشارات تلمود به زیاده روی های لهو آمیز، نک. به کتاب «اعتراف به گناهان» نوشته رافائیل پتازونی، ج ۲، بولونیا ۱۹۳۵، ص ۲۲۹:

R. Pettazzoni, «La confessione dei peccati», II, p. 229.

در مورد اوضاع و احوال مشابهی در شهر هیراپولیس سوریه نک.

Lucian, «De dea Syra», 20.

۱۶. انه یبدوا الخلق ثم یعیده، سوره یونس، آیه ۴.

۱۷. نک. به مقاله یاد شده ونسینک، ص ۱۷۱.

۱۸. نک. به مجموعه «سرودهای عید تجلی» نوشته افرایم سریانی، سرود یکم، بند ۱:  
Ephraem Syrus, I. 1.

۱۹. نک. به کتاب «زند و اوستا»، ترجمه جیمز دارمستتر، ج ۲، پاریس ۱۸۹۲، ص ۶۴۰، یادداشت ۱۳۸:

J.Darmesteter, «Le Zend-Avesta», II, p. 640, Note, 138.

۲۰. به نقل کریستن سن در کتاب «نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایرانیان»، ج ۲، استکهلم ۱۹۱۷، ص ۱۴۷:

«Cosmography» cited A. Christensen, «Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens», p. 147.

۲۱. نک. به مقاله یاد شده ونسینک، ص ۱۷۳.

۲۲. نک. به کتاب «ماندائی های عراق و ایران» نوشته خانم ا. س. دروور، آکسفورد ۱۹۳۷، ص ۸۶؛ «تعزیه های محرم» نوشته ه. لاسی، هلسینکی ۱۹۱۶، ص ۲۱۹ و ۲۲۳، قس. کتاب «آدونیس» نوشته جیمز فریزر، ص ۲۵۲ به بعد (ترجمه فرانسوی) و همچنین جلد یکم کتاب یاد شده لیونگمان که می کوشد اصل این مراسم را مأخوذ از آیین های

مصری قلمداد کند:

E. S. Drower, «The Mandaean of Iraq and Iran», p. 86; H. Lassy, «Muharram Mysteries», 1916, p. 219, 223; cf. Sir J. Frazer, «Adonis», p. 252, ff.

۲۳. به متنی‌هایی که در این باره مارکوارت در مقاله خود تحت عنوان «نوروز و تاریخ و مفهوم آن» در «مجله بنیاد شرقی کاما»، شماره ۳۱، ص ۵۱-۱ جمع‌آوری کرده رجوع شود. اصل آلمانی مقاله فوق در «یادنامه دکتر مودی»، بمبئی ۱۹۳۰، ص ۶۵-۷۰۹ منتشر شده است:

J. Marquart, «The Nawrôz, its History and Significance», in: «Journal of the Cama Oriental Institute», XXXI, p. 1-51; cf. «Dr. Modi Memorial Volume: Papers on Indo-Iranian and other Subjects», 1930, pp. 709-65.

۲۴. نک به کتاب یادشده کریستن سن، ج ۲، ص ۱۴۸.

۲۵. «آثار الباقیه»، ص ۲۰۱، ترجمه انگلیسی آن کتاب توسط ادوارد زاخو، لندن ۱۸۷۹، ص ۱۹۹ (اصل عبارت آثار الباقیه چنین است: «و فيه تقسیم السعادات الارض و لذلك یسمیه العجم یوم الرجاء». م.)

۲۶. «آثار الباقیه»، ص ۲۰۳-۲۰۲.

۲۷. «آثار الباقیه»، ص ۲۰۲. درباره مراسم نوروز در قرن نوزدهم نک. به کتاب «ایران، سرزمین و مردم آن» نوشته ادوارد پولاک، لایپزیک ۱۸۶۵، ص ۳۶۷ و بعد. معتقدات مشابهی در میان یهودیان نیز بوده، چنان که در دعایی مربوط به مراسم آغاز سال نو، بازمانده از دوران تلمودی، چنین گفته می‌شد: «امروز روز آغاز کارهاست و یادگار روز ازل». قس. کتاب یاد شده پتای، ص ۶۰:

E. Polak, «Persien. Das Land und seine Bewohner», I, 367, ff.

۲۸. نک. به کتاب یادشده خانم دروور و نیز کتاب «مذهب یزیدی‌ها» نوشته گ. فورلانی، بولونیا ۱۹۳۰، ص ۵۹ و بعد:

G. Furlani, «Religione dei Yezidi», pp. 59 ff.

۲۹. نک. به کتاب «بز بلاگردان» نوشته جیمز فریزر، ص ۲۱۵ و بعد و نیز کتاب «مسأله قنطورس» نوشته ژرژ دمزیل، پاریس ۱۹۲۹، ص ۳۹ و بعد؛ «نجوم عامیانه» نوشته امیل نوری، پاریس ۱۹۳۷، ص ۶۱ و بعد و «اندیشه چینی» نوشته مارسل گرانه، پاریس ۱۹۳۴، ص ۱۰۷:

J. Frazer, «The Scapegoat», pp. 215 ff; G. Dumézil, «Le problème des

centaures», pp. 39 ff; E. Nourry (P. Saintyves, pseud.), «L' astrologie populaire», pp. 61 ff; M. Granet, «La Pensée chinoise», p. 107.

۳۰. ریگ ودا، دفتر چهارم، سرود ۳۳، بند ۷.

31. Lactantius, «Divinas Institutiones», VII, 16, 6.

متون مربوط را فرانس کومون در مقاله خود تحت عنوان «پایان جهان مطابق آرای مغان غربی»، در «مجله تاریخ ادیان» سال ۱۹۳۱، پاریس، ص ۷۶ و بعد نقل کرده است. قس. کتاب «دجال در روایات یهودی، در عهد جدید و از دیدگاه کلیسای قدیم» نوشته ویلهلم بوسیت، گوتینگن ۱۸۹۶، ص ۱۲۹ و بعد:

F. Cumont, «La fin du monde selon les mages occidentaux», in: «Revue de l'histoire des religions», 1931, p 76 ff. cf. also W. Bousset, «Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche», p. 129 ff.

۳۲. «دسته‌های سری آیینی در میان ژرمن‌ها» نوشته اوتوهوفر، ج ۱، فرانکفورت ۱۹۳۴؛ کتاب یادشده لیونگمان، ج ۲، ص ۲۲۶ و بعد؛ «یانوس» نوشته اوتوهوت، بن ۱۹۳۲؛ «آیین قربانی ویژه مراسم نوروز هند و اروپایی در وداها» نوشته ج. هرتل، لایپزیک ۱۹۳۸:

Otto Höfler, «Kultische Geheimbünde der Germanen», I, 1934; Liungman, II, pp. 426 ff; Otto Huth, «Janus», 1932; J. Hertel, «Das Indogermanische Neujahrsopfer in Veda». 1938.

۳۳. نک. به کتاب یاد شده هوفر و نیز رساله «دسته‌های سری آیینی در ژاپن و در میان ژرمن‌ها» نوشته الکساندر سلاویک در «مجله وینی تاریخ فرهنگ و زبان‌شناسی، ج ۴، سالزبورگ ۱۹۳۶، ص ۶۷۴-۶۷۵. در روزگار باستان در خاور نزدیک بر این عقیده بوده‌اند که ارواح مردگان در ایام جشن‌های موسمی به زمین باز می‌گردند. در این باره نک. به کتاب «تیس پیس: آیین‌های عبادی، اسطوره و نمایش در خاور نزدیک عهد باستان» نوشته ت. ه. گاستر، نیویورک ۱۹۵۰، ص ۲۸ و بعد:

A. Slawik, «Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen» in: Wiener Beit z. Kulturgeschichte u. Ling. IV, pp. 675-764; T.H. Gaster, «Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East», pp. 28 ff.

۳۴. نک. به کتاب «مقالاتی درباره فلکور در کتاب مقدس» نوشته امیل نوری، پاریس

۱۹۲۳، ص ۳۰ و بعد و کتاب‌های یاد شده هرتل، ص ۵۲ و دومزیل، ص ۱۴۶ و اوتو هوت، ص ۱۴۶ و نیز به کتاب دو جلدی «رقص‌ها و افسانه‌های چین باستان»، پاریس ۱۹۲۶، ص ۱۵۵ و کتاب «مذهب لولوها» نوشته ل. وانی چلی، میلان ۱۹۴۴، ص ۸۰ و کتاب یاد شده لیونگمان، ص ۴۷۳ و بعد:

É. Nourry, «Essais de folklore biblique», 1923, pp. 30 ff; M. Granet, «Danses et légendes de la Chine ancienne», I-II, 1926, p. 155; L. Vannicelli, «La religione dei Lolo», p. 80.

۳۵. نک. به کتاب یاد شده دومزیل، ص ۱۴۸. در نزد قبایل هوپی (Hopi) آیین‌های راه و رسم آموزی همواره در ایام آغاز سال نو انجام می‌گیرد، در این باره نک. به مقاله لوئیس اسپنس در «دایرةالمعارف مذاهب و آداب»، ج ۳، ص ۶۷:

L. Spence in Hastings' «Encyclopaedia of Religion and Ethics», III, p. 67.

۳۶. البته نقش کام – جشن یا شادخواری و پرداختن به لهو و لعب بی‌بند و بارانه در جوامع روستایی بسی بغرنج و پیچیده است. افراط در اعمال جنسی گویی تأثیری جادویی در رویش و زیادی محصول سال دارد. اما همواره می‌توان در این اعمال گرایشی مشاهده کرد برای در آمیختن و در هم ریختن شدید همه صور حیات و یا به سخن دیگر برای بالفعل کردن دوباره دوران آشوب پیش از خلقت. برای آگاهی بیشتر در این باب به فصل مربوط به جنبه رمزیات زراعی در کتاب «رساله در تاریخ ادیان» نگارنده، ص ۲۸۵ رجوع شود.

۳۷. «طبقات فرهنگی در ژاپن باستان»، ترجمه آلمانی از نسخه ژاپنی کتاب دکتر ماسائو اوکا که تاکنون منتشر نشده است:

Dr. Masao Oka, «Kulturschichten in Altjapan».

۳۸. نک. به کتاب «زندگی و فرهنگ قبیله هوپا» نوشته پ. گودار، برکلی ۱۹۰۳، ص ۸۲ و بعد و نیز «کتاب راهنما درباره قبایل سرخپوست کالیفرنیا» نوشته آ. ل. کروبر، واشنگتن ۱۹۲۵، ص ۵۳ و بعد؛ «احیاء جهان، نظامی آیینی متعلق به بومیان شمال غربی کالیفرنیا» نوشته ا. و. گیفورد در نشریه «یادداشت‌های مردم شناختی» شماره ۱۳، دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۴۹، ص ۱ و بعد. در نواحی دیگر آمریکا نیز واقعه طوفان سالانه توسط قبایل سرخپوست تجدید عهد می‌شد، یعنی در این آیین‌ها با دوباره بالفعل شدن فاجعه‌ای سر و کار داریم که غیر از نیای افسانه‌ای همه نسل بشر را نابود کرده است، قس. «فلکور در تورات» نوشته جیمز فریزر، لندن ۱۹۱۸، ص ۲۹۳ و بعد. درباره نابودی و بازآفرینی

متناوب در تمدن‌های باستانی نک. به کتاب «نابودی و نوسازی جهان در میان اقوام امی» نوشته ف. ر. لهما در «مجله مردم‌شناسی» شماره ۷۱، برلین ۱۹۳۹:

P. E. Godard, «Life and Culture of the Hupa» (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology), I, pp. 82 ff; A. L. Kroeber, «Handbook of the Indians of California», 1925, pp. 53; ff. A. L. Kroeber and E. W. Gifford, «World Renewal, a Cult System of Native Northwest California», (Anthropological Records, XIII, No. I) 1949, pp. 1 ff; Sir James Frazer, «Folklore in the Old Testament», I, 1918. 293 ff; F. R. Lehmann, «Weltuntergang und Welterneuerung in Glauben Schriftloser Völker», Zeitschrift für Ethnologie, LXXI 1939.

۳۹. نک به کتاب «آیین شمنی و شیوه‌های کهن خلسه» نوشته نویسنده همین کتاب، پاریس ۱۹۵۱، ص ۲۹۰ و بعد:

M. Eliade, «Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase»; pp. 290 ff.

40. R. Pettazzoni, «La confessione dei peccati», 1929-36.

۴۱. نک. به کتاب «گزارش‌های افسانه مانوئل بنا» نوشته نویسنده همین کتاب، بخارست ۱۹۴۳، نیز رک. به فصل قبلی کتاب حاضر:

M. Eliade, «Comentarri la legenda Mesterului Manole», 1943.

42. Sataptha Brâhmana, VI, 5, I.

43. Sata. Brâh., I, 9, 2, 29; VI 5, 1; 72, 12; 7, 3, 1.

44. Sata. Brâh., X, 4, 2, 2.

45. Sata. Brâh., X, 3, 24, etc.

46. Aitareya Brâhmana, VII, 7, 2, etc.

47. Sata. Brâh., X, 4, 3.

48. Sata. Brâh., X, 4, 10.

49. Sata. Brâh., VIII, 2, 1, 17-18.

۵۰. نک، به کتاب «بارابودور» نوشته پاول موس، ج ۲، هانوی ۱۹۳۵، ص ۳۸۴ و بعد. درباره «زمان بازسازی شده» نک. به جلد دوم همان کتاب، ص ۸۹-۷۳۳:

P. Mus, «Barabudur» I, pp 384 ff; II, pp. 733-89.

51. A. M. Hocart, «Kingship», 1927, pp. 189-90.

۵۲. نک. به کتاب «بھیل‌ها در هند مرکزی» نوشته ویلهلم کوپرس، هورن ۱۹۴۸، ص ۲۴۱ و بعد: W. Koppers, «Die Bhil in Zentralindien», pp. 241 ff.

۵۳. نک. به کتاب «مذهب پولینزیایی» نوشته ا. س. هاندی، هونولولو ۱۹۲۷، ص ۱۰ و ۱۱:

E. S. C. Hondy, «Polynesian Religion», pp. 10-11.

۵۴. نک. به رساله «اسطوره آفرینش در میان ناواجوها، داستان ظهور» نوشته هاستین کله، ساتتافه ۱۹۴۲، ص ۱۹، ۲۵ و ۳۲ به بعد:

E. Klah, «Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence», (Mary C. Wheelwright, rec. Navajo Religion Series, I, Museum of Navajo Ceremonial Art), p. 19, cf. also pp. 22 ff, 32 ff.

۵۵. نک. به کتاب «متون آشوری مربوط به پزشکی» نوشته کمپل تامپسون، لندن ۱۹۳۳، ص ۵۹: C. Thompson, «Assyrian Medical Texts», p. 59.

۵۶. نک. به کتاب «رساله در تاریخ ادیان» نویسنده این کتاب، پاریس ۱۹۴۹، ص ۲۴۲ و بعد.

۵۷. در بیشتر زبان‌های هند و اروپایی اغلب اصطلاحاتی که برای نام‌گذاری ماه و «ماه = شهر» به کار رفته‌اند از ریشه  $me^*$  به معنی «پیمودن، اندازه گرفتن» مشتق‌اند که در زبان لاتینی علاوه بر واژه mensis «ماه» فعل metior «پیمودن» هم از آن مأخوذ است.

۵۸. نک به فصل مربوط به ماه در «رساله در تاریخ ادیان» نگارنده.

۵۹. زیرا از نقطه نظر لایتناهی، صیورت در چیزهایی که همواره به حالت اولیه خود برمی‌گردند فسخ می‌شود و حتی می‌توان حکم کرد که جهان ساکن است. نک به مقاله هانری - شارل پوئش تحت عنوان «عرفان و زمان» در شماره بیستم «سالنامه اورانوس»، زوریخ ۱۹۵۱، ص ۶۰-۶۱: «یونانیان تحت تأثیر این پندار که معرفت کامل فقط در مورد موجودی ممکن است که از حرکت و صیورت مبری است - و از این رو وجود واقعی چیزی است که به خودی خود موجود است و همواره در خود یکسان باقی می‌ماند، یعنی سرمدی و تغییرناپذیر است - بر آن بوده‌اند که حرکت و شدن گونه نازلی از هستی و واقعیت محسوب می‌شود مگر این که به صورت پایدار و همیشگی باشد و در نتیجه جنبه وقوع مکرر به خود گیرد. حرکت دوری که بقای چیزها را با تکرار آنها و بازگرداندن مستمرشان تأمین می‌کند، به گمان آنان بی‌واسطه‌ترین و کامل‌ترین وجهی است از آنچه

در رأس هرم سلسله مراتب وجود قرار گرفته و سکون محض است. بنا به تعریف مشهور افلاطونی، زمان که گردش افلاک را تعیین و تقدیر می‌کند، گونه متحرک ابدیت بی حرکتی است که زمان با چرخش دوری خود به تقلید از آن می‌پردازد. لذا صیوررت گیہانی و نیز استمرار این جهان کون و فساد که ما در آن هستیم پیرامون یک دایره و یا یک سلسله از دوائر بی شمار انجام می‌گیرد که در جریان آن، مطابق قانونی لایتغیر و تناوب‌های لایتغیر، همان یک واقعیت واحد همواره ایجاد می‌شود، متلاشی می‌گردد و دوباره ایجاد می‌شود. در این میان نه تنها همان مجموعه هستی که از قبل بود همچنان حفظ می‌شود، بی آن که چیزی از بین برود و یا چیزی به نوبت آفریده شود، بلکه برخی از حکمای متأخر یونان مانند نوفیثاغوریان، رواقیون و اصحاب افلاطون به این نتیجه رسیده‌اند که در هر یک از این هزاره‌ها، دوباره همان وضعیت‌هایی ایجاد می‌شوند که در دورهای قبلی موجود بودند و تا بی‌نهایت در دورهای بعدی نیز ایجاد خواهند شد. هیچ واقعه‌ای یگانه و یکتا نیست که یکبار ایجاد شده و برای همیشه پایان پذیرد (مثلاً واقعه محکومیت و مرگ سقراط)، بلکه هر واقعه‌ای قبلاً نیز روی داده و در آینده نیز به طور دایم روی خواهد داد. افرادی که اینک هستند، قبلاً بوده‌اند و در بازگشت هر دوری دوباره خواهند بود. استمرار جهانی عبارت است از تکرار، چرخش (anakulosis) و بازگشت جاودانه: H. Ch. Peuch, «La gnosis et le temps» in: Eranos Jahrbuch, XX, pp. 60-61.

## حواشی فصل سوم

۱. برای شواهد بیشتر رک. به کتاب «رساله در تاریخ ادیان» نگارنده، فصل دوم، ص ۵۳ و بعد:

M. Eliade, «Traité d'histoire des religions», Ch. II, pp. 53 ff.

۲. در این جا دوباره تأکید می‌کنیم از نظر اقوام و یا طبقاتی که برداشت تاریخ ستیزانه دارند، «مصیبت» معادل است با «تاریخ» و این یکسان انگاری را حتی امروزه نیز می‌توان در میان جوامع روستایی اروپا ملاحظه کرد.

۳. نک. به کتاب «عناصر بین‌النهرینی در آیین مانوی» نوشته گ. ویدنگرن (دفتر سوم از سری «شاه و بوختار») اوپسالا، ۱۹۴۷:

G. Widengren, «Mesopotamian Elements in Manichaeism» (= «King and

Saviour» III) Uppsala, 1947.

۴. نک. به مقاله «زمان آغاز و زمان فرجام» نوشته فان در لیوو در «سالنامه اورانوس»، شماره ۱۷، زوریک ۱۹۵۰، ص ۵۱-۱۱:

G. van der Leeuw, «Urzeit und Endzeit», in: «Eranos - Jahrbuch», XVII pp. 11-51.

۵. هرگاه مقاومت خواص و به ویژه انبیای بنی اسرائیل نبود، آیین یهودی با نوع مذهبی که در کلنی نشین الفاتین (Elephantine) مصر رایج بود و معتقدات عامیانه مذهب فلسطینی را تا قرن پنجم ق. م. حفظ کرده بود، چندان تفاوتی نمی داشت. سیر تاریخ بدین گروه از عبریان اجازه داده که در آیین التقاطی مصلحت آمیز خود علاوه بر یهوه (Jaho) پرستش ایزدان دیگر از قبیل بشت ئیل (Bethel)، حرم بشت ئیل، (Harambethel) و اشوم بشت ئیل (Ashumbethel) و حتی الهه اناث (Anath) را نیز حفظ کنند. این مورد دیگری است که اهمیت تاریخ را در چگونگی تحول دین یهود و بقای آن، که به فشار شدید حوادث ایام بستگی داشت، نشان داده و تأیید می کند، زیرا نباید فراموش کرد که نهادهای نبوت و بوختارگری (اعتقاد به ظهور مسیح) در میان قوم یهود، بیش از هر چیز در اثر فشار تاریخ بود که از تصدیق و قبول عامه برخوردار شد:

A. Vincent, «La religion des judéo - araméens d'Élephantine», Paris, 1937.

۶. در این جا یادآوری این نکته شاید خالی از فایده نباشد که مسأله «ایمان» در آیین یهودی - مسیحی با تجربه های دینی دیگر در مذاهب کهن تفاوت اساسی دارد. البته در اصالت و اعتبار تجارب دینی مذکور نمی توان تردید کرد، چون آنها نیز همگی بر مبنای اصول محقق از قداست استوارند، اما «ایمان» امری است مبتنی بر الهامی جدید و تجلایی نوین که از نظر خواص تجلیات قدسی دیگر را از اعتبار می اندازد. برای آگاهی بیشتر در این مورد به فصل اول کتاب نگارنده «رساله در تاریخ ادیان» رجوع شود.

7. Atharva - Veda, X, 8, 39-40.

8. Manu, I, 69 ff; Mahābhārata, III, 826.

9. Vayu Purana, I, 8; Visnu Purana, VI, 30.

۱۰. نک. به مقاله محقق مذکور در «دایرةالمعارف ادیان و آداب» ویراسته جیمز هیستینگس، ج ۱، ص ۲۰۰ و بعد:

Hastings' «Encyclopaedia of Religion and Ethics», pp. 200 ff.

۱۱. ارقام مبالغه آمیز یادشده بی تردید از جنبه نجومی اعصار اربعه هندی، که تأثیر نجوم بابلی را در پیدایش آنها نباید نادیده گرفت، ناشی شده اند. نک به کتاب «رساله درباره

فرهنگ معنوی شرق باستان» نوشته آلفرد جریماس، چاپ دوم، برلین - لایپزیک ۱۹۲۹، ص ۳۰۳ و هم چنین «بوختار گروی در هند و ایران» نوشته امیل آبه گ، برلین ۱۹۲۸، ص ۸ و بعد و نیز کتاب «زمان به عنوان خدای سرنوشت در دین هندی - ایرانی» نوشته ایزیدور شفتلویچ، اشتوتگارت ۱۹۲۹ و مقاله نگارنده تحت عنوان «زمان و ابدیت در تفکر هندی» در «سالنامه اورانوس»، ج ۲۰، زوریخ ۱۹۵۱، ص ۵۲-۲۱۹ و فصل دوم کتاب نگارنده تحت عنوان «نگاره‌ها و نمادها»، پاریس ۱۹۵۲:

A. Jeremias, «Handbuch der altorientalischen Geisteskultur», p. 303; E. Abegg, «Der Messiasglaube in Indien und Iran», pp. 8 ff; I. Scheftelowitz, «Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion, 1920; D. R. Mankad, «Manvantara-Caturyuga Method», Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, XXIII, Poona, 1942, pp. 271-90; M. Eliade, «Le temps et l'éternité dans la pensée indienne» in: «Eranos - Jahrbuch», XX, pp. 219-52 and «Images et symboles» Ch. II.

12. Atharva - Veda, X, 8, 4; Rig - Veda, I, 164, 115.

13. Jâtaka, I, 2.

14. Digha - nikhâya, II, 2-7.

۱۵. نک. به کتاب «یوگا: رساله درباره اصول عرفان هندی»، نوشته نگارنده این کتاب، پاریس - بخارست ۱۹۳۶، ص ۱۶۶ و بعد و نیز «روش‌های یوگا»، پاریس ۱۹۴۸، فصل چهارم:

M. Eliade, «Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne», pp. 166 ff; «Techniques du Yoga» Ch. IV; S. Schayer, «Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy», Crcaow, 1938; Mrs. S. Stevenson, «The Heart of Jainism», London, 1915, pp. 272 ff.

۱۶. نک. به کتاب «امپدوکل» نوشته ا. بینون، تورینو ۱۹۱۶، ص ۵۴۸ و بعد:

E. Bignone, «Empedocle», pp. 548 ff.

۱۷. نویسنده مذکور در کتاب خود به نام «اثوس، یا افلاطون و مشرق زمین»، بروکسل ۱۹۴۵، از پژوهش‌های محققان قبلی، A. Götze, W. Jaeger, W. Gundel, Bezold, Boll; J. Stezel استفاده کرده و حتی آرای محقق معروف رایتزن اشتاین را نیز با وجود اعتراض‌هایی که بدان‌ها شده از نظر دور نداشته است:

J. Bidez, «Eos ou Platon et l'Orient», 1945.

۱۸. قس. «دینکرت»، کتاب هشتم، باب ۹، بندهای ۳-۵.
۱۹. نک. به کتاب «ویرژیل و راز غزلواره چهارم» نوشته ج. کارکوینو، پاریس ۱۹۴۳، ص ۲۷ و بعد و نیز مقاله فرانتز کومون تحت عنوان «پایان جهان مطابق آرای مغان غربی» در «مجله تاریخ ادیان»، سال ۱۹۳۱، ص ۸۹ و بعد:
- J. Carcopino, «Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> églogue», pp. 27 ff. Franz Cumont, «La fin du monde selon les mages occidentaux», in: «Revue de l'Histoire des Religion», 1931, pp. 89 ff.
۲۰. نک. به کتاب یاد شده ژوزف بیدز، ص ۷۶.
۲۱. قس. ذکر «طوفان» که کاهن معبد سائیس (Sais) در بندهای ۲۲ و ۲۳ رساله طیمائوس بدان اشاره می‌کند.
۲۲. نک. به کتاب یاد شده ژوزف بیدز، ص ۸۳.
۲۳. نک. به عنوان مثال به قطعه‌های ۲۷-۶۲۳ از آثار بازمانده خریسیپوس: Chrysipus' Fragments, 623-27.
۲۴. با این عقیده حتی در آرای فلسفی زنون نیز برخورد می‌کنیم مثلاً در قطعات شماره ۹۸ و ۱۰۹ از آثار بازمانده آن حکیم. نک. به مجموعه «قطعات بازمانده از حکمای رواقی» نوشته ه. فون ارنیم، ج ۱، لایپزیک ۱۹۲۱:
- H.F.V. von Arnim, «Stoicorum veterum fragmenta», I, 1921.
۲۵. قس. کتاب «بند هشتن»، فصل ۳، بند ۱۸.
۲۶. نک. به مقاله یاد شده فرانس کومون در «مجله تاریخ ادیان» سال ۱۹۳۱، ص ۳۹ و بعد.
۲۷. یشت نوزدهم، بند ۱۱، نک. به کتاب «زند - اوستا» ترجمه جیمز دار مستتر، پاریس ۱۸۹۲: J. Darmesteter, «La Zend - Avesta», 1892.
۲۸. نک. به مقاله نیبرگ تحت عنوان «مسایل مربوط به بندهشتن و کیهان شناخت مزدایی» در مجلدات ۲۱۴ و ۲۱۹ «روزنامه آسیایی»، پاریس ۱۹۲۹ و ۱۹۳۱ و نیز کتاب یاد شده شفتلویچ و هم چنین مقاله ر. زینر تحت عنوان «زروانیات» در «مجله مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی»، شماره ۹، سال ۱۹۳۷-۳۹، ص ۳۰۳ و بعد و مقاله ه. شیدر به نام «زمان - ایزد ایرانی و اسطوره آن» در «مجله انجمن خاورشناسی آلمانی»، شماره ۹۵، سال ۱۹۴۱، ص ۲۶۸ و بعد و مقاله «زمان دوری در آیین مزدیسنا و مذهب اسماعیلی» نوشته هانری کوربن در «سالنامه اورانوس»، شماره ۲۰، زوریخ ۱۹۵۱، ص ۱۵۶ و بعد:

Nyberg, «Questions des cosmogonie et de cosmologie mazdéennes», in: «Journal Asiatique», 1929, 1931; R. C. Zaehner, Zurvanica in: «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», IX, p. 303 ff; H. H. Schaeder, «Der Iranische Zeitgott und sein Mythos» in: «ZDMG», 1941, p 268 ff; Henry Corbin, «Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme», in «Eranos - Jahrbuch», XX, pp. 156 ff.

۲۹. نک. به مقاله یاد شده کومون در «مجله تاریخ ادیان»، ص ۷۱ و بعد.

۳۰. نک. به مقاله یاد شده نیبرگ، ص ۴۱ و بعد و ص ۲۳۵.

۳۱. نمادپردازی مربوط به گذار از آتش در ادیان شرقی و مذاهب یهودی - مسیحی اخیراً توسط ادسمان در کتابی تحت عنوان «تعمید با آتش» مورد بررسی قرار گرفته است:

C. M. Edsman, «Le baptême de feu», Uppsala, 1940.

32. Windisch, «Die Orakel des Hystaspes», Amsterdam, 1929, cf. Cumont, ibid, pp. 68 ff.

۳۳. نک. به مقاله یاد شده کومون، ص ۷۲.

۳۴. همان نوشته، ص ۷۸، یادداشت ۱.

35. Lactantius, «Divinae Institutiones», VII, 17, 9; Cumont, p. 81.

۳۶. نک. به عنوان مثال به رسالات «عهد ابراهیم» و «پندهای هنوخ» و غیره:

«Testamentum Abrahami», «Ethica Enochi».

۳۷. درباره علائم ظهور مسیح در روایات تلمودی نک. به کتاب «انسان و معبد» نوشته رافائیل پتای، لندن ۱۹۴۷، ص ۲۰۳ و بعد:

R. Patai, «Man and Temple», pp. 203 ff.

۳۸. نک به مقاله آ. جرمیاس در «دایرةالمعارف ادیان و آداب»، ج ۱، ص ۱۸۷:

A. Jeremias in Hastings, «ERE», I, p. 187.

۳۹. نک. به کتاب «مطالعاتی درباره شهرباری بغانه در شرق نزدیک عهد باستان» نوشته ایوان انگل، اوپسالا ۱۹۴۳، ص ۴۴-۴۳ و ۶۸:

I. Engnel, «Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East», pp. 43, 44, 68; Jeremias, «Handbuch», pp. 32 ff.

۴۰. نک. «اودیسه»، سرود ۱۹، بندهای ۱۰۸ و بعد؛ هزیود، «کارها و روزها» بندهای ۲۲۵ تا ۲۷، همچنین کتاب نگارنده تحت عنوان «رساله در تاریخ ادیان» ص ۲۲۴. درباره روایات تلمودی نک. به کتاب «انسان و معبد» نوشته پتای، ص ۱۸۰ و نیز به کتاب «تاریخ

معتقدات مذهبی و عقاید فلسفی در چین» نوشته لئون ویگر، ۱۹۲۲، ص ۶۴: «Odyssey», XIX, 108 ff; Hesiod, «Erga». 225-27; L.Wieger, «Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine», p. 64.

۴۱. علاوه بر آزادی‌های دیگر، مسیحیت برای بشریت آزادی از قید اعتقاد به سرنوشت نجومی را فراهم آورد. تاتیان، یکی از آباء کلیسا، خلاصه اصول مسیحی در این مورد را با جملات زیر بیان می‌کند: «ما برتر از سرنوشت قرار گرفته‌ایم. خورشید و ماه را از برای ما آفریده‌اند؛ چگونه ممکن است که من چیزهایی را که برای خدمتم گماشته‌اند پرستش کنم». قس. همچنین کتاب «شهر خدا» نوشته سنت اگوستین، دفتر ۱۲، فصل‌های ۱۰-۱۳. در باب عقاید حکمای مسیحی دیگر مانند قدیس باسیل، اوریگن، قدیس گریگوری و اعتراضات آنان به فرضیه‌های دوری نک. به کتاب «نظام جهان» نوشته پیردوهم، ج ۲، پاریس ۱۹۱۷، ص ۴۴۶ و بعد و نیز مقاله «عرفان و زمان» نوشته هانری - شارل پوئش در «سالنامه اورانوس»، شماره ۲۰، زوریخ ۱۹۵۱، ص ۶۸ و بعد:

Tatian, «Oratio ad Graecos», 9; St. Augustine, «De civitate Dei», XII, Ch. X-XIII; Pierre Duhem, «Le système du monde», II, pp. 446 ff.

42. Jean Hubaux, «Les grands mythes de Rome», Paris 1945; J. Carcopino, op. cit.

43. Lucan, «Pharsalia», 624-45; Carcopino, p. 147.

۴۴. همان نوشته، ص ۵۲ و بعد.

45. «His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi»; cf. Hubaux, p. 128 ff.

46. «extra anni solisque vias».

## حواشی فصل چهارم

۱. نک. به مقاله «عرفان و زمان» نوشته هانری - شارل پوئش در «سالنامه اورانوس»، شماره ۲۰، زوریخ ۱۹۵۲، ص ۷۰ و بعد و مقاله دیگر همان نویسنده تحت عنوان «زمان، تاریخ و اسطوره در مسیحیت سده‌های نخستین» مندرج در «خلاصه بحث‌های هفتمین کنگره تاریخ ادیان»، آمستردام ۱۹۵۱، ص ۳۳-۵۲:

Henri - Charles Puech, «La gnose et le temps» in: «Eranos - Jahrbuch», XX,

pp. 70 ff; id «Temps, histoire et mythe dans le christianisme» in: «Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religions» pp. 33-52.

۲. نک. به کتاب «نظام عالم» نوشته پیردوهم، پاریس ۱۹۱۷:

P. Duhem, «Le système du monde», Paris, 1917.

۳. نک. به کتاب «تاریخ جادو و دانش تجربی» نوشته لین تورندایک، نیویورک ۱۹۴۱:

L. Thorndike, «A History of Magic and Experimental Science», New York, 1941.

۴. نک. به کتاب «انگیزه‌های اجتماعی و فرهنگی» نوشته پیتیریم سوروکین، ج ۲، نیویورک ۱۹۴۱:

P. A. Sorokin, «Social and Cultural Dynamics», II, New York, 1941.

۵. نک. به کتاب یاد شده پیردوهم، ص ۲۲۵ و بعد؛ کتاب یاد شده تورندایک، ج ۲، ص ۲۶۷ و بعد و کتاب یاد شده سوروکین، ص ۳۷۱.

۶. برای جهان غرب حادثه واقعاً ناگواری بود که آرای یواخیم فلورسی در رابطه با پیش‌بینی‌های مربوط به وقایع آینده جهان و معادشناسی، که منبع الهام و باروری اذهان فرزانه‌گانی چون دانت، قدیس فرانسیس آسیسی (St. Francis of Assisi) و ساوونارولا (Savonarola) و دیگران شد، با چنان سرعتی به بوتۀ فراموشی سپرده شدند و خاطره‌او جز در یک سلسله آثار جعلی، که بعدها بدو نسبت داده شده، یک باره از یادها رفت. اصل آزادی روحی و معنوی، هم در قبال اصول دین و هم در قبال اجتماع (که یواخیم آن را هم در بحث‌های مربوط به الهیات و هم در مباحث تاریخی اصلی ضروری می‌شمرد) در قرون بعد بار دیگر مورد توجه ایده آلیست‌های عصر رنسانس و نهضت اصلاح کلیسای روم واقع شد، منتهی در شرایطی کاملاً مختلف و با نقطه نظرهایی کاملاً متفاوت.

۷. نک. به کتاب یاد شده سوروکین، ص ۳۷۹ و بعد.

۸. نک. به کتاب «بازگشت جاودانه و فلسفه فیزیک» نوشته آ. ری، پاریس ۱۹۲۷؛ «فرضیه‌های جامعه‌شناختی معاصر» نوشته پیتیریم سوروکین، نیویورک ۱۹۲۸، ص ۴۱-۷۲۸، همچنین نک. به کتاب «مطالعه‌ای درباره تاریخ» نوشته آرنولد توین بی، ج ۳، لندن ۱۹۳۴ و نیز کتاب «منابع اصلی تمدن» نوشته ا. هاتینگتون، نیویورک ۱۹۴۵، ص ۴۵۳ و بعد، قس. مقاله «آیا اصل بازگشت جاودانه تاریخ موضوع علم خواهد شد؟» نوشته ژان کلود آنتوان در مجله «کریتیک»، شماره ۲۷، سال ۱۹۴۸، ص ۷۲۳ و بعد:

A. Rey, «Le retour éternel et la philosophie de la physique», Paris, 1927; P. A. Sorokin, «Contemporary Sociological Theories», New York, 1928, pp. 728-41; A. J. Toynbee, «A Study of History», III, London, 1934; E. Huntington, «Mainsprings of Civilization», New York, 1945, pp. 453 ff; J. C. Antoine, «L'éternel retour de l'histoire deviendra - t - il object de science?» in «Critique», XXVII, p. 723 ff.

۹. نک. به کتاب یاد شده سوروکین، ص ۳۸۳، یادداشت ۸۰.

۱۰. نخست باید خاطر نشان کرد که اصطلاحات «تاریخ گرایی» (historism) و «تاریخ‌گرایی» (historicism) جریانات و مواضع فکری متعدد و متضادی را در بر می‌گیرند. به عنوان نمونه کافی است که به اصل «نسبیت نیروهای حیاتی» (Dilthey)، «تاریخ‌گرایی» (Croce)، «واقع گرایی» (Gentile) و «خرد تاریخی» (Ortega) اشاره کنیم تا خواننده بتواند به کثرت ارزیابی‌های فلسفی که در نیمه اول قرن بیستم از تاریخ به عمل آمده پی ببرد. برای آگاهی از موضع فکری کنونی کروس نک. به مقاله این محقق تحت عنوان «تاریخ به عنوان اندیشه و عمل» مندرج در مجله «کریستیکا» سال ۱۹۳۷ و نیز نک. به کتاب «تاریخ به عنوان یک نظام» نوشته خوزه اورته گای گاسه، مادرید ۱۹۴۱ و کتاب «ایدئولوژی و مدینه فاضله» نوشته کارل مانهایم (ترجمه انگلیسی توسط لوئیس ویرث و ادوارد شیل)، نیویورک ۱۹۳۶. درباره مسأله تاریخ همچنین نک. به کتاب «طب و تاریخ» نوشته پدرو انترالگو، مادرید ۱۹۴۱ و «معنی تاریخ» اثر ک. لویت، شیکاگو ۱۹۴۹:

B. Croce, «Historia come pensiero e come azione» in «Critica», 1937; J. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», Madrid, 1941; K. Mannheim, «Ideology and Utopia», New York 1936; P. L. Entralgo, «Medicine e historia», Madrid, 1941; K. Löwith, «Meaning in History», Chicago, 1949.

۱۱. بهتر است این نکته را روشن کنیم که در این جا منظور از «انسان متجدد»، که با اصرار بیش از حد در پی آن است که موجودی منحصراً تاریخی باشد، عبارت است از «انسان» پیرو مکاتب تاریخ‌گرایی، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم. بدیهی است که تمامی مردان روزگار ما خود را با چنین انسانی یکسان و منطبق نمی‌بینند.

۱۲. در این باره به کتاب «رساله در تاریخ ادیان» نگارنده، ص ۳۴۰ و بعد رجوع شود.

۱۳. علاوه بر این لازم است به امکانات «آفرینش جادویی» که در جوامع سنتی رایج بود و واقعیت داشت اشاره کنیم.

۱۴. تنها از طریق چنین استدلالی است که می‌توان به پی‌ریزی نوعی جامعه‌شناسی معرفت دست زد که در نهایت به نسبی‌گرایی و شکاکیت منجر نشود. در آن صورت «عوامل» اقتصادی، اجتماعی، ملی و فرهنگی مؤثر بر روی «جهان بینی»ها (در مفهومی که کارل مانهایم برای این اصطلاح قایل است) ارزش ذاتی آنها را از بین نخواهد برد، همچنان که مثلاً تب یا مستی، که خلاقیت هنری نوینی را برای شاعری متجلی می‌سازند، از ارزش شاعر نمی‌کاهند. بر عکس، همه این تأثیرات اجتماعی، اقتصادی و غیره خود فرصت‌ها و موقعیت‌هایی خواهند بود برای رویارویی و مواجهه با جهانی معنوی از دیدگاه‌های نوین. اما بدیهی است که این چنین چیزی، یعنی جامعه‌شناسی معرفت در مفهوم بررسی شرایط اجتماعی جهان‌بینی‌ها، فقط از یک طریق ممکن است از منجر شدن به نسبی‌گرایی پرهیز کند و آن عبارت است از تصدیق خود ایستایی و استقلال روح، یعنی چیزی که کارل مانهایم - هرگاه ما منظور او را درست درک کرده باشیم - به تصدیق آن جرأت نکرد.

۱۵. انجیل مرقس، باب یازدهم، بندهای ۲۴-۲۲. چنین اظهارات مؤکدی را به صرف این که به امکان وقوع معجزه اشاره دارند نمی‌توان یکباره کنار نهاد. هرگاه از زمان ظهور مسیحیت بدین سو وقوع معجزه در میان پیروان این آیین واقعاً کم شده تقصیر آن متوجه مسیحیان است نه مسیحیت.

## کتابنامه



## کتابنامہ

NOTE: For references to the *Śatapatha Brāhmaṇa*, *Upaniṣads*, etc., see *the Sacred Books of the East* (F. Max Müller, ed., Oxford, 1879-1910). For the Bible, see the King James Version. For the Apocrypha and Pseudepigrapha, see *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (R. H. Charles, ed., Oxford, 1913).  
ABEGG, EMIL. *Der Messiasglaube in Indien und Iran*. Berlin, 1928.

AL - Bīrūnī. See BIRUNI, MUHAMMAD IBN AHMAD AL.

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL. "The Mouth of the Rivers," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago), XXXV (1919), 161-95.

ANTOINE, JEAN CLAUDE. "L'Éternel Retour de l'histoire deviendra-t-il objet de science?" *Critique* (Paris), XXVII (Aug., 1948), 723 ff.

ARNIM, H. F. A. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig, 1903-24. 4 vols.

AUTRAN, CHARLES. *L'Épopée indoue*. Paris, 1946.

BIDEZ, JOSEPH. *Éos, ou Platon et l'Orient*. Brussels, 1945.

BIGNONE, ETTORRE. *Empedocle*. Turin, 1916.

BĪRŪNĪ, MUHAMMAD IBN AHMAD AL -. *The Chronology of Ancient Nations*. Trans. C. Edward Sachau. London, 1879.

BLEICHSTEINER, ROBERT. *L'Eglise Jaune*. [French trans.] Paris, 1937.

BOUSSET, WILHELM. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*. Göttingen, 1895.

BRIEM, EFRAIM. *Les Sociétés secrètes des mystères*. Trans. from the Swedish by E. Guerre. Paris, 1941.

BUDGE, SIR E. A. WALLIS (tr). *The Book of the Cave of Treasures*. Trans. from the Syriac. London, 1927.

BURROWS, E. "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion," *The Labyrinth*, ed.

- S. H. Hooke (London, 1935), pp. 45-70.
- CALLAWAY, HENRY. *The Religious System of the Amazulu*. London, 1869.
- CARAMAN, PETRU. "Geneza baladei istorice," *Anuarul Arhivei de Folklor* (Bucharest), I-II (1933-34).
- CARCOPINO, JÉRÔME. *Virgile et le mystère de IV<sup>e</sup> églogue*. Rev. and enl. edn., Paris, 1943.
- CHADWICK, H. MUNRO and N. K. *The Growth of Literature*. Cambridge, 1932-40. 3 vols.
- CHARLES, ROBERT HENRY (ed). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford, 1913. 2 vols.
- CHASE, DRUMMOND PERCY. *the Ethics of Aristotle*. London, 1934.
- CHIERA, EDWARD. *Sumerian Religious Texts*. Upland, 1924.
- CHRISTENSEN, ARTHUR. *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. Stockholm, 1917. 2 vols.
- COOMARASWAMY, ANANDA K. *The Rg Veda as Land-nāma-bōk*. London, 1935.
- . *The Darker Side of Dawn*. Washington, 1935.
- . "Vedic Exemplarism," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I (1936), 44-64.
- . "The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art," *Zalmoxis* (Paris and Bucharest), I (1938), 20-49.
- . "Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci," *Speculum* (Cambridge, Mass.), Jan., 1944, pp. 1-23.
- . *Figures of Speech or Figures of Thought*. London, 1946.
- CORBIN, HENRY. "Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme." *Eranos-Jahrbuch*, XX (Zurich, 1951), pp. 149-217.
- CROCE, BENEDETTO. "La storia come pensiero e come azione," *Critica* (Bari, 1937), pp. 1-35.
- CUMONT, FRANZ. "La Fin du monde selon les mages occidentaux," *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), Jan. - June, 1931.
- DAEHNHARDT, OSKAR. *Natursagen*. Leipzig, 1907-12. 4 vols.
- DARMESTER, JAMES (trans.) *Le Zend - Avesta*. Paris, 1892-93. 3 vols
- DELATTE, ARMAND. *Herbarius*. 2nd edn., Liège, 1938.
- DOMBART, THEODOR. *Der Sakralturm*. Pt. I: *Zikkurrat*. Munich, 1920.

- DE VRIES, E. S. STEVENS. *The Mandaean of Iraq and Iran*. Oxford, 1937.
- DUBOIS, PIERRE. *Le Système du monde*. Paris, 1913-17. 5 vols.
- DUBOIS, GEORGES. *Le Problème des centaures*. Paris, 1929.
- . *Garánós-Várúna*. Paris, 1934.
- . *Mythes et dieux des Germains*. Paris, 1939.
- . *Horace et les Curiaces*. Paris, 1942.
- EDSMAN, C. M. *Le Baptême de feu*. Uppsala, 1940.
- ELIADE, MIRCEA. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Paris and Bucharest, 1936.
- . *Cosmologie și alchimie babiloniană*. Bucharest, 1937.
- . *Comentarii la legenda Meșterului Manole*. Bucharest, 1943.
- . "La Mandragore et le mythe de la 'naissance miraculeuse,'" *Zalmoxis* (Paris and Bucharest), III (1943), 1-52.
- . *Techniques du Yoga*. Paris, 1948.
- . *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949.
- . "Le Temps et l'éternité dans la pensée indienne," *Eranos-Jahrbuch*, XX (Zurich, 1951), pp. 219-52.
- . *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951.
- . *Images et symboles*. Paris, 1952.
- ENGNELL, IVAN. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943.
- FOR, WILLY. "Insische Kultbauten als Symbole des Götterbergs," *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag ... dargebracht* (Leipzig, 1914), pp. 213-16.
- FRANKFORT, HENRI. "Gods and Myths in Sargonid Seals," *Iraq* (London), I (1934), 2-29.
- FRAZER, SIR JAMES GEORGE. *Folklore in the Old Testament*. London, 1918. 3 vols.
- . *The Golden Bough*. 3rd edn., London, 1907-15. 12 vols. Especially Part IV: *Adonis, Attis, Osiris*, and Part VI: *The Scapegoat*.
- FURLANI, GIUSEPPE. *Religione dei Yezidi*. Bologna, 1930.
- . *La religione degli Hittiti*. Bologna, 1936.
- GAERTE, W. "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme," *Anthropos* (Salzburg), IX (1914), 956-79.
- GASTER, THEODOR HERZL. *Thespis; Ritual, Myth and Drama in the Ancient*

- Near East*. New York, 1950.
- GENNEP, ARNOLD VAN. *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris, 1904.
- GODDARD, PLINY EARLE. *Life and Culture of the Hupa*. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, I, no. 1, pp. 1-88.) Berkeley, 1903.
- GÖTZE, ALBRECHT. *Kleinasien*. Leipzig, 1933.
- GRANET, MARCEL. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris, 1926 . 2 vols.
- . *La Pensée chinoise*. Paris, 1934.
- HANDY, EDWARD SMITH CRAIGHILL. *Polynesian Religion*. Honolulu, 1927.
- HARVA, UNO (formerly Uno Holmberg). *Der Baum des Lebens*. (Annales Accademiae Scientiarum Fennicae.) Helsinki, 1923.
- HASLUCK, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford, 1929. 2 vols.
- HASTEEN, KLAH. *Navajo Creation Myth; the Story of the Emergence*. (Mary C. Ceremonial Art.) Santa Fe, 1942.
- HASTINGS, JAMES(ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York, 1951. 12 vols.
- HERTEL, JOHANNES. *Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda*. Leipzig, 1938.
- HOCART, ARTHUR MAURICE. *Kingship*. London, 1927.
- . *Le Progrès de l'homme*. [French trans.] Paris, 1935.
- . *Kings and Councillors*. Cairo, 1936.
- HÖFLER, OTTO. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt on the Main, 1934.
- HOLMBERG, UNO. *see* HARVA, UNO.
- HOOKE, S. H. (ed.). *The Labyrinth*. London, 1935.
- . (ed.). *Myth and Ritual*. London, 1935.
- . *The Origins of Early Semitic Ritual*. London, 1938.
- HOWITT, A. W. *The native Tribes of South-East Australia*. London, 1904.
- HUBAUX, JEAN. *Les Grands Mythes de Rome*. Paris, 1945.
- HUME, R. E. *The Thirteen Principal Upanishads*. Oxford, 1931.
- HUNTINGTON, ELLSWORTH. *Mainsprings of Civilization*. New York, 1945.
- HUTH, OTTO. *Janus*. Bonn, 1932.
- JEAN, CHARLES FRANÇOIS. *la Religion sumérienne*. Paris, 1931.

کتابنامه / ۲۰۱

- JEREMIAS, ALFRED. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2<sup>nd</sup> edn., Berlin and Leipzig, 1929.
- JOHNSON, A. R. "The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labyrinth*, ed.S. H. Hooke (London, 1935), pp. 73-111.
- KIRFEL, WILLIBALD. *Die Kosmographie der Inder*. Bonn, 1920.
- KOPPERS, WILHELM. *Die Bhil in Zentralindien*. Horn, 1948.
- KRICKEBERG, WALTER. "Bauform und Weltbild im alten Mexico," *Paideuma* (Bamberg), IV (1950), 295-333.
- KROEBER, A. L. *Handbook of the Indians of California*. Washington, 1925.
- and GIFFORD, E. W. *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California*. (Anthropological Records, XIII, no. 1, University of California.) Berkeley, 1949.
- LABAT, RENÉ. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris, 1939.
- LAIN ENTRALGO, PEDRO. *Medicina y historia*. Madrid, 1941.
- LAMOTTE, ÉTIENNE. *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*. (Bibliothèque du Muséon, XVIII, University of Louvain.) Louvain, 1944.
- LASSY, H. *Muharram Mysteries*. Helsinki, 1916.
- LA VALLÉE-POUSSIN, LOUIS DE (trans). *L'Abhidharmakośa*. Paris, 1923-26.
- . (trans.). *Vijñaptimātratāsiddhi*. Paris, 1929.
- . "Documents d'Abhidharma: la controverse du temps," *Mélanges chinois et bouddhiques* (Brussels), V (1937), 1-158.
- LEEuw, GERARDUS VAN DER. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 1933.
- . *L'Homme primitif et la religion*. [French trans.] Paris, 1940.
- . "Urzeit und Endzeit," *Eranos-Jahrbuch*, XVII (Zurich, 1950), pp. 11-51.
- LEHMANN, F. R. "Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker," *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin), LXXI (1939).
- and PEDERSEN. "Der Beweis für die Auferstehung im Koran," *Der Islam* (Strassburg), V, pp. 54-61.
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN. *La Mythologie primitive*. Paris, 1935.
- LIUNGMAN, WALDEMAR. *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein*. Helsinki, 1937-38. 2 vols.

- LODS, A. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*. Paris, 1943.
- LÖWITH, KARL. *Meaning in History*. Chicago, 1949.
- MACLEOD, WILLIAM CHRISTIE. *The Origin and History of Politics*. New York, 1931.
- MALALAS, JOANNES. *Chronographia*. (Corpus scriptorum historiae byzantinae, XV.) Bonn, 1831.
- MANKAD, D. R. "Manvantara-Caturyuga Method," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Poona), XXIII, Silver Jubilee Volume (1942), 271-90.
- MANNHARDT, J. W. E. *Wald - und Feldkulte*. 2nd edn. Berlin, 1904-1905. 2 vols.
- MANNHEIM, KARL. *Ideology and Utopia*. Trans. by Louis Wirth and Edward Shils. New York, 1936. (A trans. of *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1930, and "Wissenssoziologie," *Handwoerterbuch der Soziologie*, ed. Alfred Vierkandt, Stuttgart, 1931.)
- MARQUART, JOSEF. "The Nawrôz, Its History and Its Significance," *Journal of the Cama Oriental Institute* (Bombay), XXXI (1937), 1-51.
- MAUSS, MARCEL. "Essai sur le don, forme archaïque de l'échange," *Année Sociologique* (Paris), 2nd series, I (1923-24).
- MAX MÜLLER, F. (ed.). *The Sacred Books of the East*. Oxford, 1879-1910. 50 vols.
- MURKO, MATTHIAS. *La Poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XX<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1929.
- MUS, PAUL. *Barabudur*. (2nd vol. incomplete.) Hanoi, 1935 ff. 2 vols.
- NILSSON, MARTIN P. *Primitive Time Reckoning*. (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, I.) Lund, 1920.
- NOURRY, ÉMILE (P. Saintyves, pseud.). *Essais de folklore biblique*. Paris, 1923.
- . *L'Astrologie populaire*. Paris, 1937.
- NYBERG, H. S. "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes," *Journal Asiatique* (Paris), CCXIV (Apr.-June, 1929), pp. 193-310; CCXIX (July-Sept., 1931), pp. 1-134.
- NYBERG, H. S. "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes," *Journal Asiatique* (Paris), 1929, 1931.
- . Criticisms in *Monde Oriental* (Uppsala), XXIII (1929), 204-11.
- OHRT, FERDINAND. "Herba, gratiâ plena," *FF Communications* (Helsinki), No.

1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1.

DEA, MASAO. "Kultursschichten in Altjapan." Unpublished German trans. of the Japanese MS.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Historia como sistema*. Madrid, 1941.

PALIN, SVEND AAGE. *The Babylonian Akitu Festival*. Copenhagen, 1926.

PARROT, A. *Ziggurats et Tour de Babel*. Paris, 1949.

PATAL, RAPHAEL. *Man and Temple*. London, 1947.

PETTAZZONI, RAFFAELE. *La confessione dei peccati*. Bologna, 1929-36. 3 vols.

———. "Der babylonische Ritue des Akitu and das Gedicht der Weltschöpfung," *Eranos-Jahrbuch*, XIX (Zurich, 1950), pp. 403-30.

———. "Io and Rangi," *Pro regno pro sactuuario, hommage à G. van der Leeuw* (Nijkerk, 1950), pp. 359-64.

PINCHERLE, ALBERTO. *Gli Oracoli Sibillini giudaici*. Rome, 1922.

POLAK, JAKOB EDUARD. *Persien. Das Land und seine Bewohner*. Leipzig, 1865. 2 vols.

PUECH, HENRI-CHARLES. "La Gnose et le temps," *Eranos-Jahrbuch*, XX (Zurich, 1951), pp. 57-113.

———. "Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles," *Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religion* (Amsterdam, 1951), pp. 33-52.

REY, A. *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*. Paris, 1927.

ROCK, F. "Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, I (1930), 253-88.

ROEDER, GÜNTHER (ed). *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*. Jena, 1915.

ROSCHER, WILHELM HEINRICH. "Neue Omphalosstudien," *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft* (Liepzig), *Phil-hist. Klasse*, XXXI, 1 (1915).

*Sacred Books of the East, The*. See MAX MÜLLER, F.

SAINTYVES, HANS HEINRICH. "Der iranische Zeitgott und sein Mythos," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig), XCV (1941), 268 ff.

SCHAYER, STANISLAW. *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*. Cracow, 1938.

- SCHEBESTA, PAUL. *Les Pygmées*. [French trans.] Paris, 1940.
- SCHEFTELOWITZ, ISIDOR. *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*. Stuttgart, 1929.
- SCHWEITZER, BERNHARD. *Herakles*. Tübingen, 1922.
- SÉBILLOT, PAUL. *Le Folk-lore de France*. Paris, 1904-1906. 4 vols.
- SEDLMAYR, HANS. "Architektur als abbildende Kunst," *Österreichische Akademie der Wissenschaften* (Vienna), *Phil.-hist Klasse, Sitzungsberichte*, 225/3, (1948).
- . *Die Kathedrale*. Zurich, 1950.
- SLAWIK, ALEXANDER. "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen,; *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* (Salzburg and Leipzig), IV (1936), 675-764.
- SOROKIN, PITIRIM A. *Contemporary Sociological Theories*. New York, 1928.
- . *Social and Cultural Dynamics*. New York, 1937-41, 4 vols.
- STEVENS, E. S. See DROWER, E. S.
- STEVENSON, (Margaret), MRS. SINCLAIR. *The Heart of Jainism*. London, 1915.
- . *The Rites of the Twice-Born*. London, 1920.
- THOMPSON, CAMPBELL. *Assyrian Medical Texts*. London, 1923.
- THORNDIKE, LYNN. *A History of Magic and Experimental Science*. New York, 1929-41. 6 vols.
- TOYNBEE, ARNOLD J. *A Study of History*. London, 1934-39. 6 vols.
- VALLÉE POUSSIN. See LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE.
- VANNICELLI, LUIGI. *La religione dei Lolo*. Milan, 1944.
- VINCENT, ALBERT. *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*. Paris, 1937.
- WEILL, RAYMOND. *Le Champs des roseaux et le champs des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*. Paris, 1936.
- WENSINCK, A. J. *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*. Amsterdam, 1916.
- . "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology," *Acta Orientalia* (Lund), I (1923), 158-99.
- WHEELWRIGHT, MARY C. See HASTEEN KLAH.
- WHITNEY, W. D., and LANMAN, C. R. (trans.). *Atharva-Veda*. (Harvard Oriental Series,

کتابنامه / ۲۰۵

VII, VIII.) Cambridge, Mass., 1905.

WIDENGREN, GEO. *King and Saviour*. Uppsala, 1947. 2 vols.

WIEGER, LÉON. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*. Hsien-hsien, 1922.

ZAEHNER, R. C. "Zurvanica," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, IX (1937-39), 303 ff, 573 ff., 871 ff.

ZIMMERN, HEINRICH. "Zum babylonischen Neujahrsfest," *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (Leipzig), *Phil.-hist. Klasse*, LVIII (1906), pp. 126-156 and LXX (1918), pp. 1-52.





۲۵۰۰ تومان



طرح جلد : ا. ا. الهیاری

