



کهن نمونه‌ی «آب» و کارکرد آن در اسطوره و حماسه

دکتر مهدی شریفیان^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان

بهزاد اتونی^۲

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان (نویسنده‌ی مسؤل)

تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۱

چکیده

یکی از بحث‌های مهم «دبستان نقد اسطوره‌شناختی ژرفا» که جایگاهی ویژه در این دبستان (= مکتب) دارد، موضوع «کهن نمونه‌ها» است. کهن نمونه‌ها، آن بسته‌های روانی درون ناخودآگاهی همگانی است، که همه‌ی ویژگی‌های روانی انسان را از دوره‌ی باستان تا اکنون، چونان مرده‌ریگی به ما رسانیده است. یکی از این کهن نمونه‌ها، که نقشی اساسی در اسطوره‌ها و حماسه‌ها دارد و تا به

1 - E-mail: dr_sharifian@yahoo.com

2 - E-mail: behzad_atooni@yahoo.com

حال به صورت گسترده و فراگیر مورد بررسی قرار نگرفته، کهن نمونه‌ی «آب» است. نگارنده در این جستار، بر آن شده است که پس از ذکر مقدمه‌ای در زمینه‌ی کهن نمونه و ناخودآگاهی جمعی، کارکردهای مهم کهن نمونه‌ی «آب» را در اسطوره و حماسه به فراخی مورد بررسی و پژوهش قرار دهد. از جمله‌ی این کارکردها، نقش «آب» در آفرینش جهان از دیدگاه ملل گوناگون، گذر قهرمان اسطوره‌ای از آب و تجدید تولد وی، جاودانگی و یا روئین‌تنی به واسطه‌ی آب، تطهیر معنوی انسان و اجسام به میانجی آب، و پیوند آب و مار در اسطوره‌ها است. در پایان نیز با تکیه بر این کهن نمونه، رمزگشایی‌ای نو و بی‌پیشینه در زمینه‌ی نقش درفش رستم که به سان و سیمای اژدهاست، به انجام خواهد رسید.

کلیدواژه‌ها: کهن نمونه، ناخودآگاه جمعی، آب

مقدمه

روان‌پژوهان، با بررسی رؤیاهای خواب‌بینان، ملاحظه کرده‌اند که آنان نوعی زبان و بیان رمزی در اختیار دارند و به کار می‌برند که در حالت بیداری از آن بی‌بهره‌اند. خواب بینان سراسر گیتی، بعضاً رؤیاهایی را می‌بینند که از حیث تصاویر و الگوهای رفتاری، شبیه به یکدیگر هستند و ورای زبان و اقلیمشان، به صورت نمادهایی یکسان ظاهر می‌گردند. فروید در این باره می‌گوید: «این امر، همان قدر باعث تعجب شما می‌شود که دریابید زن خدمتکاران زبان سانسکریت می‌داند، حال آن که به درستی می‌دانید که او در روستایی واقع در «بوهم» زاده شده و هرگز این زبان را نیاموخته است.» (دلاشو، ۱۳۶۶: ۷۲) روان‌پژوهان، با بررسی‌های بیشتر، به این نتیجه رسیدند که این تصاویر و الگوهای رفتاری یکسان، نه تنها در خوابها، بلکه در افسانه‌ها، اسطوره‌ها، حماسه‌ها و کلاً ادبیات و هنر جهان نیز یکسان و یک شکل هستند. «ویل رایت» درباره‌ی این تصاویر و نمادهای مشترک در کتاب «استعاره و واقعیت» می‌نویسد: «این نمادها، معانی یکسان یا بسیار مشابهی را برای بخش عمده‌ای از بشریت در بردارند. روشن است که نمادهای خاص و مشابه، بارها در فرهنگ‌هایی که از نظر

مکانی و زمانی از یکدیگر بسیار دور بوده‌اند، بروز می‌کنند، به طوری که احتمال هرگونه تأثیر تاریخی و ارتباط تصادفی بین آنها غریب می‌نماید.» (گورین و همکاران، ۱۳۷۷: ۱۷۴) روان‌پژوه نامی سوئیسی، کارل گوستاو یونگ، این همسانی تصاویر و نمایه‌های ذهنی و فرهنگی مردم عالم را ناشی از برآیند «ناخودآگاهی جمعی» آنان می‌داند. یونگ به دو گونه ناخودآگاهی معتقد بود: یکی «ناخودآگاهی فردی» که آن را مخزن و گنجینه‌ای از واپس‌زده‌ها و سرکوفته‌های روانی می‌دانست- و البته قبل از یونگ، زیگموند فروید، به فراخی در این باره تحقیق و پژوهش کرده بود- و دیگری «ناخودآگاهی جمعی» که آن را میراثی از زندگی تاریخی گذشته و ابتدایی بشر تلقی می‌کرد؛ دورانی که شاید به چندین میلیون سال پیش و حتی به بدو پیدایش بشر بازگردد. «ایو لولای» درباره‌ی ناخودآگاهی جمعی چنین می‌نویسد: «در زیر ناخودآگاهی فردی، لایه‌های دیگری قرار گرفته‌اند که به سختی دست یافتنی‌اند، زیرا دوردست‌تر و تاریک‌ترند. آنها لایه‌های ناخودآگاهی کهن و باستانی‌اند. این ناخودآگاهی دارای این ویژگی است که متعلق به یک فرد نیست، و با مشخصات ویژه و معین شخصی، معلوم و ظاهر نمی‌شود، بلکه تقریباً در نزد همه‌ی مردمان، یکسان و همانند است. به آن، نام ناخودآگاهی کهن و باستانی داده‌اند، به خاطر خصلت ابتدایی فرآورده‌هایش؛ در ضمن آن را جمعی نیز نامیده‌اند، برای آن که بدین وسیله، خصلت عمومی و غیرشخصی را معلوم بدارند.» (دلاشو، ۱۳۶۶: ۱۰۳)

آری! این تصاویر و نمادهای همسان و همشکل، که در رؤیاهای اسطوره‌ها، افسانه‌ها و... دیده می‌شوند و در بین تمام عالم تا حدودی مشترکند، در اصل، محتویات همین «ناخودآگاهی جمعی» ماست که از اجداد ما چونان «ژنی» به ما رسیده‌اند. این درونه‌ها (=محتویات) با زاده شدن هر کسی، چونان ارمغانی آن سری و آن جهانی به او پیشکش می‌شوند و شاید از نگاهی فراگیر، بتوان بر آن بود که عناصر و مایه‌های ناخودآگاهی جمعی، همان غرایزند؛ و روان‌پژوه سوئیسی، کارل گوستاو یونگ، پیوند در میانه‌ی کهن نمونه و غرایز را بدین سان می‌نماید: «غریزه، کششی جسمانی است که به وسیله‌ی حواس دریافت می‌شود. البته غرایز به وسیله‌ی خیال‌پردازیها هم بروز می‌کنند و اغلب، تنها به وسیله‌ی نمایه‌های نمادین حضور خود را آشکار می‌سازند؛ و من همین بروز غرایز را، «کهن نمونه»، نامیده‌ام. منشأ آن شناخته شده نیست و در تمامی ادوار و در همه جای دنیا به چشم می‌خورد. حتی در جاهایی که نتوان حضورشان را در تداوم نسلها و آمیزشهای نژادی ناشی از مهاجرت

توضیح داد». (یونگ، ۱۳۸۶ : ۹۶)

تعداد «کهن نمونه‌ها» بسیار زیاد هستند، و یکی از آنها که کارکردی فراخ در رؤیا، حماسه، اسطوره و... دارد، «آب» است. گزاره نیست اگر بگوییم مهم ترین عنصری که بشر از بدو پیدایش تا به اکنون با آن سروکار داشته است، آب می‌باشد. حیات جسمانی بشر، بی هیچ شکی به آب باز بسته است و اگر این مایه‌ی حیات نبود، بشر در روی این کره‌ی خاکی، توان زیستن را نداشت. همچنین آب‌های روان از جمله دریاها و رودها، در طول تاریخ نقش مهمی را در تجمع افراد بشری در کنار هم داشته‌اند. انسانهای کهن، بهترین مکانها را برای زیستن در کنار هم، به صورت گروهها و قبایل، در کنار رودها و دریاها می‌دانستند، به همین دلیل بود که تمدنهای نخستین در کنار رودهای مهمی چون نیل، دجله و فرات، کارون، سند، گنگ، جیحون و سیحون، هیرمند و... تشکیل شدند.

اهمیت فراوان آب، باعث گردید که از همان ابتدا، آب، بی‌واسطه مورد پرستش و احترام قرار گیرد؛ و جویبارها و چشمه‌سارها مقدس شمرده شوند، و مردم هر زادبوم، رودی را که از سرزمینشان می‌گذشت به خدایی بردارند. (دلشوی، ۱۳۶۶ : ۱۳۷) تقدس آب، در بین تمام ملل دیده می‌شد و خدایان آب، جزء مهم ترین خدایان آنان محسوب می‌گردید. در اسطوره‌های بین‌النهرین، «آ»، ایزد آب شیرین زیرزمین بود و چشمه‌هایی که از زمین فرا می‌جهید و رودهای بزرگی که جلگه‌های کلدان را آبیاری می‌کرد در ارتباط با او بودند. (ژیران و همکاران، ۱۳۸۲ : ۶۸) در هند، در وداها، «سَرس وِتی» خدا بانوی آب و رودی بود با همین نام که از هیمالیا به جانب غرب سرازیر می‌شد و این خدایانو، بسیار مورد تکریم هندیان قرار می‌گرفت. (ایونس، ۱۳۸۱ : ۱۵۸) در اساطیر چین، «یو- چیانگ» خدای دریا، و در اساطیر مصر، «نون» (nun) ، خدای آبها به شمار می‌آمد. ایرانیان، ایزد بانو «آناهیتا»، و ایزد «آپام نپات» را می‌پرستیدند. آناهیتا خدایانوی آب‌های توانمند بی‌آلایش، و خاستگاه همه‌ی آب‌های روی زمین بود، و در مأوای آسمانی خود، سرچشمه‌ی دریای گیهانی به حساب می‌رفت. (هینلز، ۱۳۸۵ : ۷۹) آپام نپات نیز که از خدایان قدیمی به شمار می‌آمد، به معنی «زاده‌ی آب» بود؛ ایزدی که جاندار تصور می‌شد، و از آب زاده گردیده و به نوبه‌ی خود حافظ و نگهبان آب شده بود. (قرشی، ۱۳۸۰ : ۲۰۷) او یکی از سه خدای بزرگی بود که لقب «اهوره» داشت. در دین زرتشتی نیز، امشاسپندی نامزد به خرداد، آب‌های روی زمین را حامی بود. (آموزگار، ۱۳۷۴ : ۱۷).

«آب»، در اسطوره‌ها و حماسه‌ها و افسانه‌های جهان، همان اهمیّت و کارکرد حیاتی خود را حفظ کرد و به عنوان یک عنصر حیات‌بخش، نمادِ آفرینش، تولّد، رستاخیز، پالایش، شفا، زهدان، باروری، تطهیر، نوزایی و... گردید. (گورین و همکاران، ۱۳۷۷: ۱۷۴ و هال، ۱۳۸۳: ۱۹۵) بایسته‌ی گفت است که آب، چیزی جز یک عنصر شیمیایی مرکب از اکسیژن و هیدروژن نیست؛ و این نمادپردازی‌هایی که در اسطوره‌ها و حماسه‌ها از آن می‌شود، در حقیقت بازخوردِ روانِ انسان کهن است با آب. روشن‌تر آن‌که، آب به خودیِ خود هیچ یک از این باورهای نمادین را در خود ندارد، و این روان انسان کهن است که چنین نمادهایی را بر آن حمل می‌کند. نه تنها کهن‌نمونه‌ی آب، بلکه تمام کهن‌نمونه‌ها از این شیوه‌ی «روان باوری» پیروی می‌کنند؛ نمونه‌ی آشنای آن غروب خورشید است. غروب خورشید در واقع یک عمل نجومی است که در رابطه‌ی با زمین و خورشید رخ می‌دهد و میلیاردها سال است که این عمل، بدون وقفه صورت می‌پذیرد، ولی این انسان چند میلیون سالی است که در برخوردی روانی با این پدیده‌ی نجومی، آن را نماد مرگ و نابودی قلمداد می‌کند. به خطا نرفته‌ایم اگر بر آن سر باشیم که نه تنها ساخت کهن‌نمونه‌ها، بلکه ساخت تمام اسطوره‌ها و حماسه‌ها را پدیده‌هایی «روانی» بدانیم و در واقع آنها را کارکردی روانی به شمار آوریم.

نگارنده در این جستار، بر آن شده است که با توجه به اهمیت و کاربرد «آب»، به عنوان یک «کهن نمونه» در زندگی افراد بشری، کارکردهای آن را در اسطوره و حماسه، برکاود و بررسی. لازم به گفتن است که بررسی کهن‌نمونه‌ها، کاری بی‌پیشینه نیست؛ از جمله پروفیسور یونگ در کتاب چهار صورت مثالی، مونیک دو بوکور در کتاب رمزهای زنده جان، باشلار در کتاب رمزپردازی آتش و دکتر بهروز اتونی در مقاله‌ی «اسطوره‌ها، زندگان جاوید»، به رمزپردازی کهن‌نمونه‌هایی از قبیل: مادر، روح، سایه، نقاب، مار، دایره، آتش، کوه و... پرداخته‌اند، ولی کهن‌نمونه‌ی «آب» تا به اکنون در هیچ اثری به صورت گسترده و فراگیر- کاری که ما در صدد انجام آن هستیم- مورد بررسی قرار نگرفته و این جستار، جستاری بی‌پیشینه است.

۱- آب و آفرینش جهان :

یکی از کارکردهای مهم کهن نمونه‌ی «آب» در اساطیر، آفرینندگی و زاینندگی آن است. آب از بدو تاریخ، در نظر انسانهای نخستین، مظهر و نماد آفرینش بوده است، زیرا هنگامی که

آنان، طبیعت مرده و بی‌جان را می‌دیدند که به یاری آب، زنده و با طراوت می‌شود، به جان بخشی و آفرینندگی آب، ایمان می‌آوردند و آن را، عنصری قدرتمند در خلق و ایجاد می‌پنداشتند. این باورمندی، درباره‌ی اقوام و تمدن‌هایی که در کنار دریاها و رودخانه‌های بزرگ زندگی می‌کردند، بیشتر نمود پیدا می‌کرد و کم‌کم به گونه‌ای شد که اعتقاد به قدرت حیات‌بخشی و آفرینندگی آب، در دیدگاه‌های آنان نسبت به خلق جهان نیز راه یافت. در اساطیر این اقوام و تمدن‌ها می‌خوانیم که جهان از یک دریا یا اقیانوس ازلی پدید آمده است و در واقع، عنصر اصلی خلق جهان، چیزی جز آب نیست.

زیباترین و شاخص‌ترین این اساطیر، داستان آفرینش بابلی است. این داستان از روزگاری بسیار کهن آغاز می‌شود. هنگامی که نه آسمان بود و نه زمین، نه بلندا، نه ژرفا و نه نام. فقط دو خدا وجود داشت، یکی، «آپسو» که نماینده‌ی آب‌های ازلی زیرزمین بود و دیگری «تیامت» که مظهر دریا بود. (مک‌کال، ۱۳۸۶: ۷۲ و ساندز، ۱۳۸۷: ۱۷) از این دو گول آب، «لحمو» و «لحامو» به دنیا آمدند که ظاهراً یک زوج مار اژدهاوش بودند و شخصیتی نسبتاً الهام‌گونه داشتند. آنان نیز «انشار»، اصل نرینگی، و «کیشار»، اصل مادینگی را زادند. ایزدان بزرگ از همین انشار و کیشار، پدید آمدند که عبارت بودند از: آنو، آ، آ، ایگیگیا و آنوناکاها. (ژیران و همکاران، ۱۳۸۲: ۶۰-۵۹)

به زودی ایزدان جدید با شورش خویش، آرامش «آپسو»ی پیر را بر هم زدند. در میان ایزدان، ناسازگاری پدید آمد، هر چند آنان برادر یکدیگر بودند، در شکم «تیامت» به جنگ و ستیز برخاستند. آپسو نتوانست این غوغا را فرو نشاند، بدین روی، رفتار آنان برای آپسو، تحمل‌ناپذیر شد. او نزد «تیامت» رفت و مسأله‌ی نابود کردن فرزندانشان را با او در میان گذاشت. اما «آی» همه چیز دان - که از ایزدان بزرگ و از فرزندان انشار و کیشار بود - از موضوع باخبر شد و با اعمال جادویی خویش، توانست آپسو را به خوابی عمیق فرو برد. تیامت، خشمگین شد و شماری از ایزدان را به دور خود گرد آورد و مارهای گول‌آسا و سگ‌های ددخوی و گردبادهای خشم‌آگین و ماهی - آدمیان را بزاد. از این سوی نیز، بعل مردوک، فرزند آ، آماده‌ی نبرد با تیامت شد. در نبردی که بین آن دو در گرفت، مردوک تور بینداخت و تیامت را به بند کشید. پس جمجمه‌اش را درید و سرخ رگهایش را پاره پاره کرد. آنگاه به آن پیکر گول‌آسا خیره شد. نخست آن را چون صدف حلزون دوکپه‌ای از هم گسیخت؛ با نیمه‌ی فوقانی‌اش، گنبد آسمان را ساخت و از نیمه‌ی دیگر، زمین سخت‌تر را. از پستان‌های او،

کوه‌های غول‌پیکر بساخت و ... (ساندز، ۱۳۸۷ : ۴۰-۱۸ و ژیران و همکاران، ۱۳۸۲ : ۶۲-۶۰)

از دیگر داستانهای خلقت، که با «آب»، پیوند دارد، روایت آفرینش هندی است، که در ریگ‌وداها آمده است. در آنجا می‌خوانیم که «در آغاز، نه هستی بود و نه نیستی، نه مرگ و نه زندگی. همه جا را آب‌های تیره و بی‌نشان فراگرفته بود. آنها به ریاضت پرداختند و بر اثر آن، حرارت پدید آمد، و بر اثر حرارت، هسته‌ی زرین برخاست که شهریار همه‌ی آفرینش بود و بر ناف آن «ویشوه کرمه»- خدای یگانه که آفریننده‌ی جهان است- جای گرفت.» (بهار، ۱۳۸۷ : ۱۶۴) همین بن مایه‌ی آغازین که متعلق به هند آریایی است، بعدها منجر به گسترش آفرینش از آب در دوران برهمنی شد. در روایتی از عصر برهمنی نقل شده است که : زمانی همه‌ی هستی آب بود و بر فراز این آب بی‌پایان، خداوند، وشنو، که شکل باد را داشت سیر می‌کرد. او در قعر این پهنه‌ی بی‌کران، آب‌های موج‌زمین را دید و خواست تا جهان را خلق کند ولی در اندیشه بود تا چگونه این جهان خاکی زمخت را از دل این آب‌های نرم و موج بیرون بکشد و بر سطح آب نگه دارد. ناگاه چشمش به گل نیلوفری افتاد که بر سطح آب روییده بود. خود را به صورت گرازی غول‌آسا در آورد، به عمق آب رفت و با پوزه‌ی قدرتمندش، زمین را از عمق آب به سطح آب آورد و آن را چون برگهای نیلوفر بر سطح آب گسترانید. شاید از این رو است که زمین را prithiri (آن که گسترده شده) می‌نامند. (رضایی، ۱۳۸۳ : ۱۱۴-۱۱۳)

در اساطیر آفرینش مصر باستان نیز، با عنصر ازلی آب سروکار داریم. در اسناد دینی بازمانده از هلیوپولیس، هرم نوشته‌های سلسله‌ی پنجم، اشاره‌ای گذرا به آفرینش شده است. در این روایت آمده است که در فرایند آفرینش، نخست، اتوم، خدای هلیوپولیس، از آب‌های آشفته‌ی اقیانوس نون سر بر آورد. اتوم خواست باشد و خود را آفرید، یا که او خود فرزند نون بود. اتوم جایی برای ایستادن نیافت، پس تپه‌ای پدید آورد؛ تپه‌ای که بعدها بر فراز آن معبد هلیوپولیس بنا شد. اتوم پس از آفریدن خود، دیگر خدایان را آفرید. (ایونس، ۱۳۸۵ : ۴۱-۳۹) در اساطیر مصر آمده است که همین اقیانوس ازلی پیش از آفرینش، نطفه‌ی همه چیز و همه‌ی موجودات را پدید آورده است. (رضایی، ۱۳۸۳ : ۱۱۴)

در اساطیر ژاپن، عنصر آب، با پیدایش جزایر ژاپن ارتباط دارد و ژاپنی‌ها آن را باعث ایجاد آن جزایر می‌دانند. در افسانه‌های کودکان، از قنات ماهی عظیمی یاد می‌شود که در

ژرفای دریا، در خواب بود. «وقتی قنات ماهی آغازین بیدار شد، از حرکت او جزر و مدی عظیم و دریایی طوفانی پدید آمد و جزایر ژاپن شکل گرفت.» (پیگوت، ۱۳۷۳: ۱۵)

در اساطیر زرتشتی، هر چند آفرینش جهان از آب نیست ولی، آفرینش و رویش گیاهان، تا اندازه‌ای، به آب مربوط می‌شود. در بندهش، سخن از درختی به نام «درخت بس تخمه» (=هرویسپ تخمک) رفته است که جایگاه آن در دریای اسطوره‌ای فراخکرد است. تخم همه‌ی گیاهان به آن درخت است و هر سال، سیمرغ، آن درخت را بیفشاند؛ آن تخمهای فرو ریخته، در آب می‌افتند و بعد از آن، تیشتر، ایزد باران، آن تخم‌ها را برمی‌گیرد و به کشورها و سرزمینها می‌باراند. (دادگی، ۱۳۸۵: ۸۷)

افزون بر تمدنهای مصر، هند، بین‌النهرین، ژاپن، ایران و ... اساطیر آفرینش بعضی از قبایل سرخ‌پوست آمریکای جنوبی و آفریقایی نیز به نحوی با عنصر آب، در ارتباط است که به علت پرهیز از درازای کلام، از شرح و توضیح آنها خودداری می‌کنیم.

۲- آب و تجدید تولد :

«فروید در کتاب مقدمه‌ای بر روانکاو می‌نویسد: در رؤیاهای ولادت، منظم‌اً توسط آب نموده می‌شود و بنابراین، تعبیر آب در خواب این است که کسی فرزند می‌آورد یا زاده می‌شود.» (دلانو، ۱۳۶۶: ۱۳۸-۱۳۷) ما، در اسطوره‌ها نیز که در حقیقت خواب‌هایی همگانی هستند، (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۳۲) با زایش و تجدید تولد، به واسطه‌ی کهن‌نمونه‌ی آب، روبرو هستیم. «آب در واقع، نمادی باستانی برای زهدان و نوزایی محسوب می‌شود.» (هال، ۱۳۸۳: ۱۹۷) از نظر مصریان باستان، پاشیدن آب بر روی زمین، در طی مراسم تدفین، زنده شدن شخص متوفی را در جهان دیگر، تأمین می‌کرد. (همان: ۱۹۷)

این نوزایی و تجدید تولد به واسطه‌ی آب، منحصر به تولد دوباره‌ی پس از مرگ نیست، منظور همان کاری است که مصریان باستان انجام می‌دادند) بلکه هر نوع زایش مجدد روحی و روانی و تغییر در موقعیت و سرنوشت قهرمان را نیز در برمی‌گیرد. در واقع آب، نوعی بستر اسطوره‌شناختی است که قهرمان با گذر از آن یا فرو رفتن در آن، به زندگی تازه‌ای دست می‌یابد. آب در واقع چونان مادری است که قهرمان را به سان نوزادی، از زهدان خود، متولد می‌کند و او را به عرصه‌ای نو از زندگی وارد می‌نماید.

مام موسی (ع)، آن گاه که موسی را در تابوتی می‌نهد و به آب می‌اندازد، در واقع به

یاری آب و اطمینان به آن، زندگی نویی را برای او رقم می‌زند و او را از سرنوشت محتوم مرگ می‌رهاند. آب، در حقیقت، چونان مامی است که او را دوباره می‌زاید و زندگی جدیدی را به او هدیه می‌کند و زندگی موسی (ع) را که تقدیر مرگ بر آن رقم خورده بود، با یک زندگی در دربار پرنعمت فرعون عوض می‌کند و او را مهیای نبوت می‌سازد.

نمونه‌ی دیگر این داستان را در حماسه‌ی ملی ایران، شاهنامه‌ی فردوسی می‌بینیم، آن گاه که: همای، همسر بهمن، از آن روی که دیهیم و اورنگ پادشاهی را به پورش، داراب، واگذار ننماید، به گاه زادن وی، او را در صندوقی می‌نهد و به آب فرات می‌سپارد. جریان آب، صندوق را به میان درختان می‌برد و از قضا، گازی، صندوق را از آب می‌گیرد و وقتی در صندوق را می‌گشاید، طفلی خرد را در آن می‌یابد. گازر، طفل را بزرگ می‌کند و طفل به گاه جوانی، پس از پشت سر نهادن حوادثی، به جای مادر بر تخت شاهی تکیه می‌زند. (فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۶: ۳۶۹-۳۵۵) در این داستان نیز آب، به خوبی، نقش خود را به عنوان یک عامل نوزایی و تغییردهنده در سرنوشت کودک، بازی می‌کند و باعث می‌گردد که او، گویی زادنی دوباره را پشت سر نهد و به مرحله‌ای جدید از زندگی قدم گذارد.

در داستان شاه ساراگون اکدی نیز می‌خوانیم که: «شاه ساراگون، (تولد ۲۵۵۰ پ. م) از مادری متعلق به طبقه‌ای فرودست و پدری ناشناس، متولد شد. او را در سبیدی نی‌ای گذاشتند و بر آب‌های فرات رها کردند. آکی کشاورز او را بیافت و به عنوان یک باغبان بزرگش کرد. خدایانو ایشتار، جوان را مورد مرحمت قرار داد. به این ترتیب، آخر سر، او شاه و امپراتور شد و به عنوان خدای حی و زنده، نامش بلند آوازه گشت.» (کمپیل، ۱۳۸۷: ۳۲۶) زرتشت، پیغامبر ایرانی نیز، پیش از ملاقات با امشاسپندان و شرکت در انجمن آنان، از رودخانه‌ی «دائیتی» می‌گذرد:

او برای هاوَنگ کردنِ هوم، به ساحل رود «دائیتی» آمد. زرتشت در آب رفت؛ نخست، آب تا ساقِ پای وی بود، سپس تا به زانو، بعد از آن تا به ران، و در آخر، تا به گردن، آب او را فراگرفته بود. چون از آب برآمد و جامه پوشید، آن گاه بهمن امشاسپند را دید به آیین مردی نیکو روی و روشن و درخشان... بهمن از او پرسید که کیستی؟ و تو را چه آرزوست؟ او پاسخ آورد: زرتشتم، پسر اسپیتمه. اندر جهان به پرهیزگاری آرزومندترم. آن گاه بهمن به زرتشت گفت: به انجمن مینوان فراز رو. پس زرتشت در پی بهمن، به انجمن هفت امشاسپند راه جُست... (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۶۷-۶۶)

در واقع، «گذشتن از آب، در اساطیر ایرانی، اهمیت خاصی دارد، زیرا اغلب قهرمانان، پیش از دست یافتن به موقعیتی بزرگ، از آب می‌گذرند» (بهار، ۱۳۸۶، پژوهشی در اساطیر ایران: ۲۶۰) و زرتشت نیز برای رسیدن به چنین جایگاهی و ملاقات با امشاسپندان، گویی این سنت اسطوره‌ای گذر از آب را باید رعایت نماید.

در داستانهای حماسی، سفرهای دریایی قهرمان نیز، گاهی همین تغییر سرنوشت و دگرگونی روحی، روانی را برای قهرمان در پی دارد. این کهن نمونه‌ی تجدید تولد به واسطه‌ی آب، تنها شامل داستانهایی چون رها کردن کودک در آب و یا تن شستن قهرمان در آب نمی‌شود، بلکه هر نوع عبور از آب، مانند سفرهای دریایی را نیز در بر می‌گیرد.

بهترین نمونه‌ی آن، داستان بهمن، پور اسفندیار و کین‌کشی او از خاندان رستم است. او پس از چهل سال جنگ و ستیز با خاندان رستم و به دار آویختن فرامرز، پور جهان پهلوان و به بند کشیدن دختران او، زربانو و بانوگشسب، و در قفس انداختن زال زر، قصد به آتش کشیدن دخمه‌ی خاندان رستم را در شهر سمندور، می‌کند.

یکی کار دیگر به پیش اندرست	که آن رنج از این رنج آسان تر است
به شهر سمندور در، دخمه است	وزان دخمه از سرکشان تخمه است
نریمان و سامست و گرشاسب گُرد	چو رستم که مردی ز مردان ببرد
مگر بینم آن دخمه را سوخته	از ایشان یکی آتش افروخته

(ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۴۰۹)

او با لشکر انبوهش به راه می‌افتد، ولی باید برای رسیدن به شهر سمندور، از دریایی ژرف و هراس‌انگیز که پر از مار و نهنگ و ... است بگذرد. او پس از رنج‌ها و سختی‌های فراوان، موفق به عبور از آن دریای دهشت‌بار می‌گردد، ولی هنگامی که به خشکی می‌رسد، خوابی عجیب و هشداردهنده می‌بیند که باعث می‌گردد بهمن، از کارهای گذشته‌ی خود توبه کند و از به آتش کشیدن دخمه‌ی خاندان رستم منصرف گردد. (همان: ۴۲۵-۴۱۲)

آب، در تمام این داستانها، چونان زهدان مادر است؛ همچنان که کودک، به گاه زادن، از دنیای تنگ و تاریک زهدان به دنیای روشن بیرون قدم می‌نهد، قهرمان نیز به واسطه‌ی آب، تولدی نو را پشت سر می‌گذارد و از تقدیر و سرنوشتی شوم و ناپسند، به زندگی جدید و مبارکی می‌رسد.

۳- آب و جاودانگی :

انسانهای نخستین و کهن، که آب را عنصری حیات‌بخش، در زندگی خود می‌دیدند، و تأثیر زندگی آفرین آن را در حیات طبیعت مشاهده می‌کردند، به تدریج برای آن، کارکردی جادویی و شگرف قائل شدند. آن کارکرد، چیزی جز، جاودانگی و بی‌مرگی نبود. آنان که در زندگی گریزی از مرگ نداشتند و عشق به دیر زیستن و یا جاودانگی، جزء آرزوهای آنان بود، وقتی حیات‌بخشی آب را می‌دیدند، در باورها و اعتقاداتشان، سخن از آبی به میان می‌آوردند که هر کس از آن بنوشد و یا در آن، تن بشوید، جاودانه خواهد شد. این «آب حیات» در اکثر اساطیر ملل و اقوام مختلف جهان دیده می‌شود و گویی آرزویی جهانی و همگانی در بین آنان است.

در اساطیر چین، قلّه‌ای افسانه‌ای به نام کون- لون وجود دارد که سرچشمه‌ی چهار رودی است که به چهار سوی جاری است. این کوه، کوهی است گیله‌ای که سر به آسمان می‌ساید و ریشه در ژرفای خاک دوانیده و دو عنصر یانگ (آسمان) و یین (زمین) را در خود دارد. مردم چین بر این باور بودند که هر کس از آبهایی که از این کوه گیله‌ای روان می‌شود، بنوشد، جاودانه می‌گردد. (زمرّدی، ۱۳۸۵ : ۱۳۳ و کریستی، ۱۳۸۴ : ۱۱۴-۱۱۳)

مشهورترین داستان، راجع به آب حیات، داستان خضر و اسکندر است که بازتابی عظیم در داستانها و اسطوره‌های سامی، اسلامی و ایرانی داشته است. در قصص الانبیاء نیشابوری در داستان ذوالقرنین آمده است : ذوالقرنین در طلب زندگانی جاوید بود، به او گفتند : «...مر خدای تعالی را چشمه‌ای است از پس کوه قاف به تاریکی اندر... ذوالقرنین، قصد رفتن کرد... و خضر را (ع)، مقدمه‌ی لشکر کرد... گوهری بدو داد و گفت : چون از لشکر جدا مانی و درمانی، این گوهر را بر زمین نه تا روشنایی دهد... و چون خضر به تاریکی در آمد، راه گم کرد... آن گوهر بیرون کرد و بر زمین نهاد، همان‌جا چشمه‌ای پدید آمد. خویشتن را بشت و از آن آب بخورد و خدای را سپاس داری کرد و از آنجا برفت...» (خلف نیشابوری، ۱۳۴۰ : ۳۳۱-۳۳۰)

در منابع دیگر آمده است که اسکندر پس از کشورگشاییهای بسیار، به طلب جاودانه شدن، همراه با گروهی از جوانان، به جانب چشمه‌ی آب حیات که در غار ظلمات در کوه قاف بود به حرکت در آمد. وقتی به آن چشمه رسیدند، ماهی نمک سود در آن بیفکندند و ماهی زنده شد. دانستند که آن، چشمه‌ی آب حیات است؛ پس بی‌درنگ، مَشکی از آن آب را پر

کردند؛ ناگاه چشمه ناپدید شد. اسکندر کنار درختی نشست و مشک آب را بر شاخه‌ی سروی آویخت، که ناگاه کلاغی از آسمان فرود آمد و به مشک یورش برد و با منقار، مشک را درید و تا اسکندر به خود آمد، آب در پای درخت سرو ریخت و به زمین فرو رفت، و چنین شد که سرو همیشه سبز، و کلاغ عمر جاودانی یافت. (هینلز، ۱۳۸۵ : ۴۲۸)

در اسطوره‌ها، اغلب، باور بر این است که چشمه‌ی آب حیات، در تاریکی جای دارد؛ آن چنان که فردوسی، در داستان اسکندر درباره‌ی آن، چنین می‌گوید :

سکندر بپرسید از سرکشان	که ایدر چه دارد شگفتی نشان
چنین گفت با او یکی مرد پیر	که ای شاه نیک اختر و شهر گیر
یکی آبیگیرست زان روی شهر	کز آن آب، کس را ندیدیم بهر
چو خورشید تابان بدانجا رسید	بر آن ژرف دریا شود ناپدید
پس چشمه در، تیره گردد جهان	شود آشکارای گیتی نهان
وزان جای تاریک چندان سخن	شنیدم که هرگز نیاید به بن
خرد یافته مرد یزدان پرست	بدو در، یکی چشمه گوید که هست
گشاده سخن مرد با رای و کام	همی آب حیوانش خواند به نام
چنین گفت روشن دل پر خرد	که هرک آب حیوان خورد کی مُرد

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۷ : ۷۹)

بدین روی که داستان اسکندر و خضر، و آب حیات، از شهرتی چشم گیر برخوردار است و سخن‌های فراوانی در این باره گفته شده است، از شرح و توضیح بیشتر آن، و ذکر منابعی که از این داستان یاد کرده‌اند، چشم می‌پوشیم و به سراغ نمونه‌های دیگری از افسانه‌ی آب حیات، در اسطوره‌های ایرانی می‌رویم :

«کیخسرو»، در روایت‌های ایرانی، در شمار هفت جاودانه است که در فرجام جهان، از یاران سوشیانت خواهد بود. در شاهنامه، در ذکر پیوستن او به سروش و ناپدید شدن او از چشم یاران چنین آمده است که : کیخسرو، پس از شصت سال شهریاری، به سبب خوابی، ترک سلطنت می‌کند و به همراه هفت تن از یارانش، دست به سفری رمزآلود می‌زند. در این سفر، به توصیه‌ی کیخسرو، سه تن از آن هفت تن، یعنی، زال و گودرز و رستم، از این راه باز می‌گردند و او به همراه توس و فریبرز و گیو و بیژن، به راه خود ادامه می‌دهد. آنان در راه به چشمه‌ای روشن می‌رسند. شاه به یاران می‌گوید که امشب، از اینجا، پیشتر نخواهیم رفت و فردا، روز جدایی من از شماست؛ پس.

چو بهری ز تیره شب اندر چمید
بدان آب روشن، سر و تن بشست
چنین گفت با نامور بخردان
کنون چون بر آرد سنان، آفتاب
چو از کوه، خورشید سر بر کشید
کی نامور، پیش چشمه خمید
همی خواند اندر نهان، زند و اُست
که باشید بدرود تا جاودان!
نبینید از این پس مرا جز به خواب...
ز چشم مهان شاه شد ناپدید
(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۵: ۴۱۳)

آری! «روایت چشمه‌ای که کیخسرو، پیش از پیوستن به سروش، در شب تاریک، در آب روشن آن شستشو می‌کند و در واقع با این کار، عمر جاویدان می‌یابد، در واقع صورتی از اسطوره‌ی چشمه‌ی آب زندگی است.» (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۲۶۹-۲۶۸)

در بندهش نیز، از چشمه‌ای به نام چشمه‌ی آب بی‌مرگ سخن به میان آمده است. در آن جا می‌خوانیم که: «خانه‌ی کاووس را گویند که یکی زرین بود که بدو بر می‌نشست؛ دو تا از آبگینه بود که او را آسبتان بود؛ دو تا پولادین بود که او را رَمه بدان بود. از آن به هر مزه‌ای، چشمه‌ی آب بی‌مرگ تازد که پیری را چیره گردد. زیرا هنگامی که پیرمرد بدین در، اندر شود، برنای پانزده ساله بدان در بیرون آید و مرگ را نیز از میان برد.» (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۳۷)

در روایت منجیان موعود آیین زرتشت- هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت- نیز با آب جاودانگی بخش روبرو هستیم. در این روایت آمده است که نطفه‌ی زرتشت را ایزد نریوسنگ، برگرفته و به فرشته‌ی آب، ناهید، می‌سپارد تا آن را در دریاچه‌ی کیانسو (هامون) حفظ نماید تا در آغاز هزاره‌ی یازدهمین، دوشیزه‌ای از خاندان بهروز خدایپرست در آن دریاچه آب تنی نموده از آن نطفه آبستن شود و پس از نه ماه، هوشیدر پا به عرصه‌ی گیتی نهد. دیگر باره در آغاز هزاره‌ی دوازدهمین، دوشیزه‌ای دیگر از خاندان بهروز در آنجا آب تنی کند و از نطفه‌ی آن باردار شود و هوشیدرماه به دنیا آید و در آخر دوازدهمین هزاره، باز دوشیزه‌ای از خاندان بهروز در آن دریاچه آب تنی نماید و از نطفه‌ی زرتشت باردار شود و سوشیانت، آخرین منجی، به دنیا آید. (پورداد، ۱۳۷۷: ج ۲: ۱۰۱)

در این روایت، ما شاهد آبی زندگی‌بخش و جاودانه‌کننده هستیم، که این بار، نه یک انسان، بلکه نطفه‌ی یک انسان را تا پایان جهان، در خود، جاودانه نگاه می‌دارد؛ و ما به آشکارگی، نقش آب را در این اسطوره، به عنوان یک عامل جاودانگی شاهد هستیم.

۴- آب و روئین تنی :

رابطه‌ی آب مقدّس، با روئین تنی مسئله‌ای است که در ادامه‌ی موضوع پیشین، یعنی آب حیات و جاودانگی قرار می‌گیرد. مردمان کهن در اسطوره‌هایشان، داستان‌هایی مبنی بر روئین تن شدن قهرمان، با آب مقدّس دارند که می‌توان آن را در ذیل آرزوی آنان در پی بی‌مرگی و جاودانگی آورد؛ منتهی در این داستانها، نقطه‌ی آسیب‌پذیری برای قهرمان در نظر گرفته می‌شود که او را از جاودانه زیستن محروم می‌کند و به سرنوشت محتوم مرگ دچار می‌سازد.

مشهورترین این داستانها، داستان روئین تنی اسفندیار، پورگشتاسب است که در آخر، به تیر رستم دستان از پای در می‌آید.

در شاهنامه‌ی فردوسی، از چگونگی روئین تن شدن اسفندیار، سخنی به میان نیامده است؛ ولی در کتاب زراتشنامه‌ی بهرام پژدو، روئین تنی اسفندیار به واسطه‌ی اناری است که زرتشت به او می‌دهد.

وز آن پس بـدادش بـه اسفندیار از آن یشنه‌ی خوش یکی دانه نار
بخورد و تنش گشت چون سنگ و روی نبد کارگر، هیچ زخمی بر او

در روایتی دیگر، روئین تن شدن اسفندیار، به واسطه‌ی زره دست ساز زرتشت است که او برتن دارد و هیچ حربه‌ای بر آن کارگر نیست.

مر او را زره آن که اندر برست هم از دست زرتشت پیغمبر است
(بهرامی، ۱۳۸۵ : ۲۲-۱۹)

بعضی نیز بر این باورند که اسفندیار به دلیل زنجیری پولادین، که زردشت بر بازوی او بسته است روئین تن شده است؛ و این همان زنجیری است که اسفندیار در هفت‌خوان خود بر گردن زن جادو می‌اندازد و نیرو از تن او می‌برد :

یکی نغز پولاد زنجیر داشت نهان کرده از جادو آژیر داشت
به بازوش در بسته بد زردهشت به گشتاسب آورده بود از بهشت
بدان آهن از جان اسفندیار نبردی گمانی به بد روزگار
(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۶ : ۱۷۹)

روایت دیگری نیز در باب روئین تن شدن اسفندیار، وجود دارد و این روایت از نظرات و روایات فوق، پذیرفتنی‌تر به نظر می‌آید. این روایت مبتنی بر طومار نقّالان است، که سینه به

سینه، بین آنان نقل شده است. در این روایت؛ «تن پاک اسفندیار، در آب مقدس شستشو می‌یابد و به فرّه ایزدی، پوست و استخوانش روین می‌گردد؛ به جز آن دو چشم منورش که به هنگام غوطه خوردنش در شطّ مقدس، به هم برمی‌آیند و دو نقطه‌ی گزندپذیر می‌گردند.» (عنصری، ۱۳۸۷: ۳۳) در این روایت، کارکرد جادویی و مقدس آب را، که اسفندیار با آن، روئین تن می‌شود، می‌بینیم.

همین کارکرد کهن نمونه‌ای را، در آن سوی مرزهای فلات ایران، یعنی یونان نیز می‌توانیم به آشکارگی ببینیم. در یونان، با قهرمانی روبرو هستیم به نام آشیل، فرزند پله، پادشاه شهر فتی. او در اوان کودکی، توسط تیتیس، در آب رودخانه‌ی زیرزمینی استیکس، شستشو داده می‌شود و خاصیت این آب چنین است که هر کس در آن شستشو کند، روئین تن می‌شود. آشیل، هنگام فرو رفتن در آب، به پاشنه‌ی پایش که در دست تیتیس بود، آب نمی‌رسد و فقط این نقطه از بدن آشیل آسیب‌پذیر باقی می‌ماند. (بین سنت، ۱۳۸۷: ۱۹۹ و بهرامی، ۱۳۸۵: ۹۰-۸۹).

۵- آب و تطهیر معنوی :

آب، در اسطوره‌ها و حماسه‌ها، تنها برای پاک ساختن اجسام از آلودگی‌های مادی و صوری به کار نمی‌رود، بلکه هر چیز را که از نظر معنوی آلوده باشد، می‌توان به وسیله‌ی عنصر پاک‌کننده‌ی آب، غسل داد و مطهر ساخت. تطهیر معنوی با آب، در واقع، به گونه‌ای، تجدید حیات معنوی را در پی دارد. نمونه‌ی بارز آن، غسل تعمید است که در آیین میترا و دین مسیح کاربردی روحانی دارد؛ «در حقیقت، غسل تعمید، نمودگار رستاخیز و مرگ عرفانی است و نشانه‌ی تبدل و استحاله». (زمردی، ۱۳۸۵: ۱۳۴)

«از لحاظ عیسویان، این عمل نه تنها پاک کردن گناهان، بلکه تولّد دوباره‌ی نمادین در درون کلیسا به شمار می‌رود.» (هال، ۱۳۸۳: ۱۹۶)

در نقش‌ها و تابلوهای مربوط به دین مهری، مرشد مهری یا مغان میترا، در حال تعمید مؤمنان مشاهده می‌شوند. در مدخل محرابه، حوضچه‌ای وجود دارد که شاید برای غسل دادن تازه واردان استفاده می‌شده است. (رضایی، ۱۳۸۵: ۸۲)

در ژاپن نیز، در آیین شینتو، رسم تطهیر و دوری از آلودگی، رایج بوده است. در اساطیر ژاپن آمده است که ایزاناگی (انسان نخستین) پس از بازگشت از تعقیب ایزانامی (همسرش)

در یومی - سرزمینی تاریکی - که جهان مردگان محسوب می‌شد، نخست به بخشی از دریای پر جزر و مدّ و پس از آن به جایی که امواج آرام داشت فروشد و تن خود را شستشو داد و از آلودگی جهان زیرین رهایی یافت. (پیگوت، ۱۳۷۳ : ۶۷) در این اسطوره نقش آب در واقع، پاک گردانیدن روح و روان ایزانگی و تجدید حیات او در این دنیاست، زیرا وقتی کسی به جهان مردگان قدم می‌نهد، برای بازگشت به دنیای زندگان، به عنصری نیاز دارد که بتواند او را حیاتی نو ببخشد و از تاریکی و ناپاکی جهان مردگان پاک گرداند، و آن عنصر، آب است که رمز تولد و زایش و پاکی است.

این تطهیر معنوی با آب، در حماسه‌ی مّلی ایران، شاهنامه، نیز نمودی آشکار دارد. هنگامی که فریدون، دختران (یا همسران) جمشید، شهرناز و ارنواز را از چنگال ضحاک می‌رهاند، دستور می‌دهد که خود را شستشو کنند :

بفرمود شستن سرانشان نخست روانشان از آن تیرگیها بشست

این شستشو، برای پاک کردن تن نیست، بلکه اگر شخصی در اثر تماس با فردی بددین، ناپاک شده باشد، می‌توان او را با آب تطهیر نمود. (خالقی مطلق، ۱۳۸۱ : ۹۵) یک مثال دیگر آن، در پادشاهی بهرام گور آمده است. بهرام پس از آن که سپینود، دختر شنگل، شاه هند را که به دینی دیگر است، به زنی می‌گیرد و با خود به ایران می‌آورد، دستور می‌دهد تا طی اجرای مراسم مذهبی در آتشکده و گزیدن دین جدید، خود را با آب نیز بشوید:

پرسـتندە‌ی آتـش زردەـشـت	همی رفت با باژ و برسم به مشـت
سپینود را پیش او برد شاه	بیاموختش دین و آیین و راه
بشستش به دین به و آب پاک	ازو دور شد گرد و زنگار و خاک

(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۷ : ۴۴۱)

آشکارترین مثال تطهیر معنوی با آب در شاهنامه، شستشو پیش از نیایش و پرستش است که موارد آن در شاهنامه بسیار است، از جمله :

ز بهر پرستش سر و تن بشست... (خالقی مطلق، ۱۳۸۱، ج ۷ : ۹۵)

در شاهنامه، این تطهیر معنوی، تنها، برای پاک گردانیدن انسان به کار نمی‌رود، بلکه اجسام نیز تطهیر معنوی می‌شود، مثلاً :

فریدون، پس از آن که کاخ ضحاک را تصرف می‌کند، به پیشکار ضحاک دستور می‌دهد

که تخت شاهی را که در اثر نشستن ضحاک بد دین بر آن، ناپاک و نجس شده است، بشویند:
بفرمود شاه دلاور بدوی که رو آلت تخت شاهی بشوی
(همان: ۹۴-۹۳)

۶- پیوند آب و مار (اژدها):

در این مقاله، پس از اینکه، کارکردهای کهن‌نمونه‌ی آب را در اساطیر، بررسی‌دیم، بایسته می‌نماید که پیوند و رابطه‌ی آن را با مار و اژدها در اسطوره‌های ملل نیز برکاویم. از دیرباز، در اسطوره‌ها و حماسه‌ها، مار با آب، پیوندی ناگسستنی داشته است. مار از جمله حیواناتی است که نمادی دوگانه و متضاد دارد. از یک سوی، نماد مرگ و نابودی به شمار می‌آید و از سوی دیگر، نماد تولد و تجدید حیات محسوب می‌گردد. نماد تولد و تجدید حیات در مار به واسطه‌ی پوست‌اندازی ادواری اوست، و این نماد نوزایی و تولد دوباره را در آب نیز شاهد هستیم. در واقع «مار و آب، نشانه‌های تجدید حیات و دگردیسی به شمار می‌آیند.» (بوکور، ۱۳۸۷: ۵۳) ضمناً بدین علت که بعضی از مارها دوزیست هستند و حیاتشان، هم در آب است و هم در خشکی، پس، در اسطوره‌ها، مار را با آب، پیوندی است آشکار.

پیش از آن که به بررسی پیوند آب و مار در اسطوره‌ها بپردازیم، لازم به گفت است که در بعضی از موارد، مار و اژدها یکی دانسته شده‌اند و در واقع اژدها را ماری بزرگ به حساب آورده‌اند. (فسایی، ۱۳۷۹: ۳۷) حمدالله مستوفی در این باره می‌گوید: «چون مار را درازی به سی‌گز و عمر به صد سال رسد، آن را اژدها گویند» (همان: ۴۲) پس در واقع می‌توان کارکردهای نمادین مار را، برای اژدها نیز برشمرد و به حساب آورد.

«در سرزمین مکزیک، تالوک (tlaloc)، خدای باران و رویش، به صورت دو مار به هم پیچیده، در میان حلقه‌ی گل تصور می‌شود و هر کوهستان، تالوک موکلی دارد که موجب بارندگی و خیر و برکت است. (بوکور، ۱۳۸۷: ۵۴)

در مدخل هرم معابد هندو، ماران فرمانروای آب و دریا، از حضور خدایان حکایت داشتند؛ (همان: ۵۴) مثلاً «ششا»، فرمانروای ناگها- که اژدر مارانی اسطوره‌ای به حساب می‌آمدند- ندیم همیشگی ویشنو- از خدایان ودایی- بود. به هنگامی که ویشنو، در حد فاصل ویرانی و آفرینش جهان در پایان هر عصر بر اقیانوس کیهانی شناور می‌خسبد، ششا چون بالشی در زیر سر او قرار می‌گیرد. (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۹۹)

در چین و ژاپن نیز مانند هندوستان، مار، مربوط به آب، و دارای شکلی بود که خدایان رود به خود می‌گرفتند. (هال، ۱۳۸۳ : ۹۸-۹۷) در همین اساطیر چین می‌خوانیم که یو-چیانگ، خدای دریا، که تن او به شکل ماهی و دست و پای او به شکل دست و پای انسان است، توسط دو اژدها، در اقیانوس به این سو و آن سو برده می‌شود. (کریستی، ۱۳۸۴ : ۹۷) همچنین در افسانه‌های باستانی این سرزمین، فرماندهی باران، یک کرم ابریشمی و زن غیررسمی اوست. در این افسانه، همسر کرم ابریشم در هر دست، ماری دارد و از کنار گوشش، ماری به رنگ سبز و سرخ آویخته شده است (همان: ۱۱۷)

در اساطیر بابلی، نزدیک‌ترین پیوند مار (اژدها) و آب را شاهد هستیم. در این اساطیر، «لحمو» و «لحامو» که نخستین آفریدگان از آب‌های ازل - یعنی «اپسو» و «تیامت» - محسوب می‌شوند، یک جفت مار اژدهاوش می‌باشند. (ژیران و همکاران، ۱۳۸۲ : ۵۹)

در اساطیر ایران، یکی از زیست‌جاهای اژدها، دریا دانسته شده است. مسعودی، صاحب مروج‌الذهب در این باره می‌گوید: که اژدها جنبنده‌ای است که در قعر دریا به وجود می‌آید و بزرگ می‌شود و حیوانات دریا را آزار می‌دهد. اسدی طوسی نیز در توصیف اژدها، آن را موجودی دریایی که پس از طوفان به خشکی افتاده است می‌خواند:

از آنکه که گیتی ز طوفان برست ز دریا بر آمد به خشکی نشست
گرفته نشیمن، شگاوند کوه همی دارد از رنج، گیتی سسته
(فسایی، ۱۳۷۹ : ۹۲-۹۱)

در اعتقادات اساطیری ایران، باور بر این بوده است که اژدهای پرنده، با ابر در پیوند است. مسعودی در این زمینه می‌گوید: برخی را عقیده بر آن است که اژدهای پرنده در آسمان پرواز می‌کند و ابرها به دنبال او می‌تازند، زیرا ابرها با اژدهایان خویشی دارند، بنابراین در میان اژدها و باریدن باران، رابطه‌ای وجود دارد... (همان : ۸۹) همین رابطه را، به آشکارگی در کتاب حماسی «بهم‌نامه»، آنجایی که برزین آذر پسر فرامرز، مترصد اژدهایی است که هر سال در موقعی معین، دختر شاه پارس را به مدت دو هفته به مأوای خود می‌برد، شاهد هستیم.

حکیم ایرانشاه، در وصف آن اژدها می‌گوید:

یکی تیره ابری هم اندر زمان چو کوهی پدید آمد از آسمان
جهان تیره گون گشت از آن تیره ابر غریوان به کردار شیر و هژبر

گرفته جهان آتش و دود اوی همی هر زمان آتش افروزد اوی
(ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰ : ۵۲۲)

تخاره که همراه برزین آذر است، او را از تعقیب آن اژدهای ابرسان، برحذر می‌دارد و می‌گوید:

نکردست بازی به جان هوشمند نه کس بر تن خویش خواهد گزند
تو بیهوده در کوه تازی همی چه خواهی که با ابر بازی همی
من این ابر تیره چه دانم که چیست چنین، دیو باشد که نه آدمیست
(همان : ۵۲۳)

حال که پیوند آب و مار (اژدها) در اعتقادات اسطوره‌ای، پژوهیده و کاویده آمد، در پایان این جستار، برآنیم که به رمزگشایی و روشننگری نقش درفش رستم، که به سان و سیمای اژدهاست، بپردازیم :

دکتر میرجلال‌الدین کزازی، در کتاب پیراج «نامه‌ی باستان» در باب اژدها پیکری درفش رستم می‌گوید : اژدها پیکری درفش رستم، نکته‌ای است شگفت و شایسته‌ی درنگ و پژوهش. در نمادشناسی ایرانی، اژدها- یا هرگونه‌ای دیگر از مار- نشانه‌ی اهریمن است و یادآور نیروهای پلید و زیانبار. برجسته‌ترین و شناخته‌ترین این اژدهایان، دهاک مار دوش است که چهره‌ای است پلید و پتیاره. حال چرا درفش جهان پهلوان ایران می‌باید اژدها پیکر باشد؟

دکتر کزازی، علت را این می‌دانند که رستم و داستانهای پهلوانی زابلستان، وابسته به سامانه‌ای دیگر از نمادشناسی و باورشناسی‌اند که با سامانه‌ی فراگیر و هنجارمند، یکسان نبوده است. ایشان سپس می‌نویسند : به هر روی، این زمینه‌ای است که کندوکاوی ویژه را می‌طلبد. (کزازی، ۱۳۸۵، ج ۴ : ۲۹۵-۲۹۴)

نگارنده‌ی این جستار، پس از ذکر این مقدمات، و بیان پیوند و رابطه‌ای که میان آب و مار وجود دارد، بر آن است که تحلیل و رمزگشایی‌ای نو و بی‌پیشینه، در این زمینه انجام دهد و به سامان رساند:

نبرد و ستیز جهان پهلوان رستم، با دشمن کینه‌توز ایرانیان، افراسیاب، در حماسه‌ی ملی ایران، می‌تواند از الگوی داستانهای خدایان گرفته شده باشد. «بعید نیست که افراسیاب در اصل یک خدای خشکسالی بوده باشد که با رستم در تقابل است.» (شمیسا، ۱۳۷۸ : ۲۳۷)

اسطوره‌های پیش زرتشتی، با ورود آیین زرتشت، تا حدود زیادی از میان می‌رود، زیرا

دین زرتشتی مانند دین مسیح، بسیاری از اسطوره‌ها را محو کرده است. (بهار، ۱۳۸۶، از اسطوره تا تاریخ: ۵۶۹) این اسطوره‌های پیش زرتشتی، هر چند تا حدودی، از بین رفته‌اند، ولی خود را در حماسه‌ها، انعکاس داده‌اند. مثلاً «نیروی شر، به صورت پهلوانهای دشمن، چونان، افراسیاب، ارجاسب، پیران ویسه و غیره، در آمده‌اند» (همان: ۵۷۱) و نیروهای خیر، در قالب، قهرمانان و پهلوانان ایرانی.

برای نمونه تقابل رستم و افراسیاب، می‌تواند، بازتاب نبرد «ایندرا»، خدای محبوب و قدرتمند هند و ایرانی، با «وِرتَرَه»، دیو خشکسالی باشد. افراسیاب هم مانند ورتره «که جلوی آب‌های گیهانی را مسدود کرده بود تا خشکسالی و تنگی بیافریند» (باقری، ۱۳۸۷: ۲۶)، با هجوم خود به ایران، پس از مرگ منوچهر، باعث خشکسالی می‌گردد. با مشخص شدن مرز ایران و توران، به وسیله‌ی تیر آرش کمان‌گیر، در زمان سلطنت «زو»، همین که افراسیاب ایران را ترک می‌گوید، باران رحمت، شروع به باریدن می‌کند و آب از چشمه‌ها می‌جوشد و دشت و دمن سرسبز می‌گردد. (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۶۱-۶۰)

در شاهنامه نیز، در زمان پادشاهی کیکاووس، اشاره‌ای به دست درازی افراسیاب به ایران و نباریدن باران به مدت هفت سال شده است:

بر آراست بر هر سوی تاختن
ندید ایچ هنگام پرداختن
همی سوخت آباد بوم و درخت
به ایرانیان بر، شد آن کار، سخت
ز باران، هوا خشک شد هفت سال
دگرگونه شد بخت و برگشت کار
(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۹۸)

دکتر مهرداد بهار، بر این باور است که «ایندرا، بخشی از خویشکاری خود را، به رستم می‌دهد.» (بهار، ۱۳۸۶، از اسطوره تا تاریخ: ۵۷۵) در واقع، یکی از این خویشکاریها، نبرد با دیو خشکسالی - ورتره - است که در حماسه، تبدیل به نبرد رستم و افراسیاب می‌شود. در واقع، ایندرا که فرمانروای توفانها و رودهاست و آب‌های خروشان را هدایت می‌کند، (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۸۳ و ۸۴) خویشکاریهایش، در حماسه، در رستم تجلی پیدا می‌کند. بدین گونه رستم می‌تواند وارث ایندرا، در احیای آب و روان کردن آن باشد؛ البته این کارکرد، در حماسه، شکلی نمادین به خود می‌گیرد. رستم، با نبرد با افراسیاب و شکست او، در واقع آب زندگی را در رگهای ایرانیان جاری می‌سازد و گویی طراوتی جانفزا را به ایرانیان هدیه می‌دهد.

در ریشه‌شناسی نام رستم نیز، به گونه‌ای با عنصر آب روبرو هستیم. دکتر بهمن سرکاراتی، در ریشه‌شناسی که از نام رستم کرده‌اند، آن را «رودی که به بیرون جاری است» معنی نموده‌اند. (بهار، ۱۳۸۶، پژوهشی در اساطیر ایران: ۱۹۴) حتی، نام مادر او، رودابه نیز، مرکب از دو واژه‌ی رود و آب است.

به هر حال می‌توان رستم را، در حماسه‌ی ملی ایران، نماد خدایانی چون ایندرا دانست که با نبرد خود با دیوان خشکسالی، موجب روان گردیدن آبها می‌شوند. رستم، برای قوم ایرانی، چونان آب، نماد زایش، طراوت، تقدس و جاودانگی است.

حال، با این توضیحات، و پیوند رستم با آب، چگونه می‌توان در تعجب شد که نقش درفش رستم به سان و سیمای اژدها باشد؟ مگر نه اینکه- همان گونه که گفتیم - در بیشتر اسطوره‌ها، مار (اژدها)، با عنصر آب در پیوند است؟ در واقع، اگر نقش درفش قهرمانان را، معرف آنان بدانیم؛ پس بدین روی، بهترین نماد و معرف رستم، نقش اژدهاست که بر درفش او نمایان است. رستم و اژدها،- همان گونه که توضیح دادیم- در واقع نماد حیات و زایش هستند؛ حیاتی جاوید برای ایرانیان.

نتیجه‌گیری

ویژگی عمده و اصلی «کهن‌نمونه‌ها» همسان و همشکل بودن آنها در افسانه‌ها، اسطوره‌ها، و حماسه‌های ملل گوناگون است. این ویژگی، ذاتی کهن‌نمونه‌هاست زیرا کهن‌نمونه‌ها، بسته‌های روانی هستند که در ناخودآگاهی جمعی بشر جای دارند و تجربه‌ی میلیون ساله‌ی بشر را به ما رسانیده‌اند.

با بررسی کهن‌نمونه‌ی آب، در این جستار، ما نیز به این برآیند رسیدیم که این کهن‌نمونه با در نوردیدن مرزهای ملل گوناگون، به شکلی همسان و همشکل در اسطوره‌ها و حماسه‌ها رخ نموده است. بررسی چنین کهن‌نمونه‌هایی در واقع راه را برای بررسی تطبیقی افسانه‌ها، حماسه‌ها، اسطوره‌ها و... باز می‌کند و به پژوهشگران، دیدی ورای ادبیات مرز و بوم خود را می‌دهد.

پی‌نوشتها

۱- اصطلاح «کهن‌نمونه» اگرچه ساخته‌ی ذهن خود یونگ نیست، اما به دلیل کارکرد

- گسترده‌ی آن در روانشناسی او، این اصطلاح را به نام او می‌شناسند.
- ۲- در قرآن کریم آمده است: «و من الماء کلّ شیء حی»
- ۳- این مقاله به صورتی مفصّل به بررسی کهن‌نمونه‌ی کوه و دایره می‌پردازد. (رجوع شود به: فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، بهار ۱۳۸۹).
- ۴- در قرآن کریم آمده است. «و اوحینا الی امّ موسی ان ارضعیه فاذا خفت علیه فالقیه فی الیمّ و لاتخافی و لاتحزنی انا رادّوه الیک و جاعلوه من المرسلین» (القصص / ۷)
- ۵- در مورد اژدها و ویژگیهای آن، رجوع شود به کتاب ارزشمند «اژدها در اساطیر ایران» از آقای دکتر رستگار فسایی.
- ۶- ذکری از این داستان بدین شکل در شاهنامه نیامده است.

منابع:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آموزگار، ژاله، (۱۳۷۴)، تاریخ اساطیری ایران، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- ۳- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، اسطوره، بیان نمادین، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
- ۴- ایرانشاه بن ابی‌الخیر، (۱۳۷۰)، بهمن‌نامه، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۵- ایونس، ورونیکا، (۱۳۸۵)، اساطیر مصر، ترجمه‌ی محمدحسین باجلان فرخی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۶- ایونس، ورونیکا، (۱۳۸۱)، اساطیر هند، ترجمه‌ی محمدحسین باجلان فرخی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۷- باقری، مهری، (۱۳۸۷)، دینهای ایران باستان، چاپ سوم، تهران، نشر قطره.
- ۸- بوکور، مونیک دو، (۱۳۸۷)، رمزهای زنده جان، ترجمه‌ی جلال ستاری، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ۹- بهار، مهرداد، (۱۳۸۷)، ادیان آسیایی، چاپ هفتم، تهران، نشر چشمه.
- ۱۰- بهار، مهرداد، (۱۳۸۶)، از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ پنجم، نشر چشمه.
- ۱۱- بهار، مهرداد، (۱۳۸۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ ششم، تهران، نشر آگاه.

- ۱۲- بهرامی، ایرج، (۱۳۸۵)، روئین تنی و جاودانگی در اساطیر، چاپ اول، نشر ورجاوند.
- ۱۳- پورداد، ابراهیم، (۱۳۷۷)، یشتها، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۴- پیگوت، ژولیت، (۱۳۷۳)، اساطیر ژاپن، ترجمه‌ی محمدحسین باجلان فرخی، چاپ اول، انتشارات اساطیر.
- ۱۵- پین سنت، جان، (۱۳۸۷)، اساطیر یونان، ترجمه‌ی محمدحسین باجلان فرخی، چاپ دوم، انتشارات اساطیر.
- ۱۶- ثعالبی، ابومنصور عبدالمک بن محمد، (۱۳۸۵)، شاهنامه‌ی ثعالبی، ترجمه‌ی محمود هدایت، چاپ اول، انتشارات اساطیر.
- ۱۷- خالقی مطلق، جلال، (۱۳۸۱)، سخنهای دیرینه، به کوشش علی دهباشی، چاپ اول، نشر افکار.
- ۱۸- خلف نیشابوری، ابواسحق ابراهیم بن منصور، (۱۳۴۰)، قصص الانبیاء، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۹- دادگی، فرنبرگ، (۱۳۸۵)، بندهش، به کوشش مهرداد بهار، چاپ سوم، تهران، انتشارات توس.
- ۲۰- دلاشو، م لوفلر، (۱۳۶۶)، زبان رمزی قصه‌های پریوار، ترجمه‌ی جلال ستاری، چاپ اول، انتشارات توس.
- ۲۱- راشد محصل، محمدتقی، (۱۳۸۵)، ورزیدگیهای زادسپرم، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۲- رستگار فسایی، منصور، (۱۳۷۹)، ازدها در اساطیر ایران، چاپ اول، تهران، نشر توس.
- ۲۳- رضایی، عبدالعظیم، (۱۳۸۵) اصل و نسب و دینهای ایرانیان باستان، چاپ دوم، انتشارات دُرّ.
- ۲۴- رضایی، مهدی، (۱۳۸۳)، آفرینش و مرگ در اساطیر، چاپ اول، انتشارات اساطیر.
- ۲۵- زمرّدی، حمیرا، (۱۳۸۵)، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوّار.
- ۲۶- ژبران، ف؛ ل، دلاپورت؛ گ، لاکوئه، (۱۳۸۲)، اساطیر آشور و بابل، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ اول، انتشارات کاروان.
- ۲۷- ساندز، ن. ک، (۱۳۸۷)، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ سوم، انتشارات کاروان.

- ۲۸- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۸)، نقد ادبی، چاپ اول، تهران، انتشارات فردوس.
- ۲۹- عناصری، جابر، (۱۳۸۷)، شناخت اساطیر ایران، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش.
- ۳۰- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، شاهنامه، چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ هفتم، نشر قطره.
- ۳۱- قرآن کریم.
- ۳۲- قرشی، امان‌الله، (۱۳۸۰)، آب و کوه در اساطیر هند و ایران، چاپ اول، انتشارات هرمس.
- ۳۳- کریستی، آنتونی، (۱۳۸۴)، اساطیر چین، ترجمه‌ی محمدحسین باجلان فرخی، تهران، چاپ دوم، انتشارات اساطیر.
- ۳۴- کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۸۸)، رؤیا، حماسه، اسطوره، تهران، چاپ پنجم، نشر مرکز.
- ۳۵- کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۸۵) نامه‌ی باستان، جلد چهارم، چاپ دوم، تهران، انتشارات سمت.
- ۳۶- کمپبل، جوزف (۱۳۸۷)، قهرمان هزار چهره، ترجمه‌ی شادی خسروپناه، چاپ سوم، مشهد، نشر گل آفتاب.
- ۳۷- گورین، ویلفرد. ال؛ ارل. جی. لیبر؛ جان. ار. ویلینگهام؛ لی، مورگان، (۱۳۷۷)، راهنمای رویکردهای نقد ادبی، ترجمه‌ی زهرا میهن‌خواه، چاپ سوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۳۸- مک کال، هنریتا، (۱۳۸۶)، اسطوره‌های بین‌النهرین، ترجمه‌ی عباس مخبر، چاپ چهارم، نشر مرکز.
- ۳۹- هال، جیمز، (۱۳۸۳)، فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، رقیه بهزادی، چاپ دوم، انتشارات فرهنگ معاصر.
- ۴۰- هینلز، جان راسل، (۱۳۸۵)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه و تألیف محمدحسین باجلان فرخی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۴۱- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۶)، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه‌ی محمود سلطانی، چاپ سوم، نشر جامی.