

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم مرگ و ماهیت دنیای پس از مرگ در تمدن‌های باستانی ایران، یونان و میان‌رودان

kavyani@uk.ac.ir

حمید کاویانی پویا / دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید باهنر کرمان

طیبه خواجه / دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۷

چکیده

اینکه در ورای این زندگی و پس از مرگ چه عقوبت و سرانجامی برای انسان تدارک دیده شده، مسئله‌ای است که از دیرباز و دوران کهن تا امروز ذهن کنجکاو بشر را به خود مشغول داشته است. در این میان، در تمدن‌های کهن ایرانی، میان‌رودانی و یونانی که به‌نوعی در بارانداز اساطیری، بر تمدن‌های هم‌عصر و پس از خود نیز اثر گذاشتند، اندیشیدن به چیستی و ماهیت مرگ و اینکه چه سرانجامی برای آدمی و غایت او در نظر داشتند، از مسائل مهمی است که در این پژوهش بر اساس بررسی اسناد و شواهد تاریخی و دینی و با رویکردی توصیفی تحلیلی درصدد پاسخگویی بدان هستیم. بدین‌سان با واکاوی منابع حماسی و اساطیری و متون دینی چنین برمی‌آید که در برخی تمدن‌ها، همچون میان‌رودان و یونان، اندیشیدن درباره مسئله مرگ و غایت آدمی با گذر زمان و برخورد با تمدن‌ها و دستاوردهای فرهنگی سایر ملل موجب پیدایش افکار منسجم و گاه متناقضی شد که در برخی موارد مشابه با یکدیگر بودند. بدین‌سان، اهالی دو تمدن یادشده با نگرش منفی به مرگ، جهان پس از مرگ را غالباً در زیر زمین و در جایی تاریک قلمداد کردند؛ اما در ایران با وجود برخی تشابهات جزئی با تمدن‌های یادشده، از ابتدا به‌دلیل ظهور دین زرتشت، کماکان مسئله مرگ و حیات پس از مرگ، ماهیت و کیفیتی یکسان و منطقی و امیدوارانه را دارا بود. همچنین افزون بر برخورد تمدن‌ها - که موجب تشابهات در نگرش به غایت زندگی می‌شود - برخورد با زیستگاه، اقلیم و ساختار سیاسی - مدنی متفاوت، عامل مهمی است که در کل، جهان‌بینی انسان به فلسفه آفرینش، زندگی و دنیای پس از مرگ را شکل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: دنیای آخری، مرگ، ایران، یونان، میان‌رودان.

درک انسان از مفاهیم و حقایق مربوط به دنیای آخروی، ناقص و مبهم است. ذهن آدمی که قرن‌های متمادی در این سرا زیسته و به زندگی دنیوی خو گرفته است، قدرت درک حقایق و تجزیه و تحلیل جهان عُنقی را ندارد و آن را به گونه‌ای دنیوی و متناسب با آنچه به صورت تجربی و شفاهی دریافت کرده است، می‌پندارد و دست به قیاس می‌زند. غرقه شدن در لذات و ظواهر زندگی آن قدر آدمیان را به خود مشغول می‌داشت که با مقوله‌ای به نام مرگ، جهان آخروی و عقوبت بیگانه می‌کرد. علت ترس از مرگ شاید آن باشد که انسان فطرتاً طالب بقا و حیات و آسایش است و از نابودی و فنا و زوال متنفر. بنابراین حتی در بین شدیدترین تفکرات ماتریالیستی، هرچند به صورت کمرنگ و کم‌مقدار، به سرای ابدی و غایت آدمی توجه شده است. به‌هرروی با توجه به این مهم که مرگ در حقیقت، جزئی از تقدیر و سرانجام تمامی پدیده‌هاست که هیچ وجود و موجودی جدا از آن نیست و اهمیت و بزرگی آن که گاه چنان برجستگی و تشخیصی بدان می‌بخشد که موضوع حکمی و معنوی مستقلی می‌نماید. در این پژوهش بر آن شدیم تا در تمدن‌های بسیار مهم ایران، میان‌رودان و یونان - که تأثیر بسزایی در تفکرات تمدن‌های همجوار و پس از خود گذاشته‌اند - مقوله نگرش به مرگ و پایان زندگی را بررسی کنیم. بر این اساس، با توجه به آموزه‌های دینی و به‌ویژه نگرش اساطیری تمدن‌های یادشده، زندگی پس از مرگ و غایت آدمی را واکاوی کرده‌ایم تا در نتیجه یک مطالعه تطبیقی، چپستی مرگ و سرای ابدی و چرایی تفاوت‌ها و برخی اختلافات در این نوع نگرش‌ها را دریابیم.

پیشینه تحقیق

مرگ به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین رازهای وجود انسان، موضوعی است که در اساطیر و ادیان سراسر جهان مورد توجه بوده است و در بین اساطیر مختلف، «اسطوره فرجامین» با روایت‌های اسطوره‌های اوضاع و احوال مرگ و فرجام آدمی پیوند دارد. با وجود این، در بین پژوهش‌های موجود، تا کنون به صورت مستقل و مجزا به مقوله مرگ و نگرش انسان‌ها در تمدن‌های ایرانی و میان‌رودانی و یونانی به غایت آدمی و جهان پس از مرگ پرداخته نشده است. در واقع در پژوهش *بررسی اسطوره‌های مرگ در پیش هندوی* (حسین‌آبادی، ۱۳۹۴، ص ۲۵-۴۵) مسئله مرگ در تمدن هند بررسی شده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی پایان جهان در اسطوره‌های ایران، هند و اسکاندیناوی» (احمدی و موسوی، ۱۳۹۶، ص ۱۰-۲۵) به اساس وجود قیامت در سه اسطوره مزبور پرداخته است که البته در این بین بحث اصلی مقاله، معطوف به چگونگی پایان جهان و قیامت است و نگرش به ماهیت مرگ و غایت آدمی در تمدن‌های ایران، یونان و میان‌رودان مسئله نویسندگان نیست. همچنین کتاب *آفرینش و مرگ در اساطیر* (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳-۲۳۵) در فصلی و در مباحث کوتاه، به بحث جهان پس از مرگ و آیین مردگان و نام بردن از درجات و تفاوت‌های مکانی برای مردگان پرداخته است. در واقع، چگونگی پایان جهان و توصیف سرای آخروی از نکاتی است که نویسنده کتاب *آفرینش و مرگ در اساطیر* در ادیان و اساطیر

مختلف به اجمال بدان اشاره کرده است. بر این مینا، مسئلهٔ آفرینش در کنار مباحث مختلفی مانند چگونگی خلقت و پایان جهان، در مقیاسی بسیار وسیع (از خاور دور تا بومیان آمریکا) مطالعه شده و مؤلف به اجبار تنها فهرستی از باورهای اساطیر ملل کهن، بدون واری و بررسی تفاوت‌ها و تشابهات در بین اساطیر مختلف، ارائه کرده است. بنابراین به سبب اینکه تمدن‌های مختلف مدنظر مؤلف بوده، در مباحث کندوکاو ژرفی صورت نگرفته است. این در حالی است که به چگونگی نگرش به مرگ و غایت آدمی و سرای اخروی در تمدن‌های یادشده - که ابهام ما در این پژوهش است - پرداخته نشده و ماهیت مرگ همچنان مبهم و رازآموز می‌نماید.

۱. مفهوم و ماهیت مرگ در اساطیر ایرانی، میان‌رودانی و یونانی

هنگامی که انسان مرگ را یکی از مسلم‌ترین حقایق زندگی پنداشت، نمی‌توانست بدون تفکر دربارهٔ مفهوم و چیستی مرگ تاب آورد؛ زیرا انسان در زندگی همواره در پی یافتن معنا بوده و این معنایابی در زندگی، مختص انسان است، نه هیچ موجود زندهٔ دیگر. بدین‌سان از همان آغاز در قالب روایاتی که بعدها در شکل «اساطیر مرگ و غایتی» شکل منسجم به خود گرفت، به مفهوم و معنای مرگ اندیشید و دربارهٔ آن، درست و نادرست مباحثی مطرح ساخت. در این میان، در زمرهٔ تمدن‌هایی که به‌طور نظام‌مند و منسجم این مسئله را در قالب روایات دینی و غیردینی و اساطیر خویش بیان ساختند، ایرانیان، اهالی میان‌رودان و یونانیان بودند.

۱-۱. مفهوم مرگ در اساطیر ایرانی (مزدیسنان)

با وجود تناقضات در آفریده‌ها و پدیده‌ها، چون بدی و خوبی، سیاهی و سفیدی، تاریکی و روشنایی و تندرستی و بیماری، اندیشهٔ ایرانی چنین است که ذات مقدس اهورامزدا را عاری دانستند از آنکه وی انسان را در طی زندگانی گرفتار این همه زجر و شکنجه و ناخوشی و گزند و آزار کند و از ساحت او جز سود و نیکی نرسد. بنابراین آنچه در جهان زشت است، منسوب به خرد خیث است. سپنتامینو که قوهٔ نیکی است، از آن اهورامزداست و در مقابل، انگره‌مینو خرد خیث و قوهٔ زشتی اهریمنی است (گات‌ها، هات ۴۵، بند ۱، ۲). بدین روی با توجه به تنوع و تطور اندیشه در مذهب و دین ایران باستان، برآورد و چکیدهٔ آن اندیشه‌ها چنین تداعی‌گر است که «جهان عبارت است از رزم و نبرد جاودانهٔ خوبی و بدی؛ و آرزو و آمال هر کس باید این باشد که دیو بدی مغلوب شود و راستی و خوبی پیروز گردد». بر این مینا در **گات‌ها** می‌خوانیم: ای مزدا! ای اهورائیان! آن‌گاه که خواست ما را پاس‌خگو باشید، آرزو خواهیم کرد که در پرتو «اشه» و «آرمیتی» و «اشی» و «بهترین منش»، «شهریاری مینوی» نیرومند از آن ما شود تا با افزایش آن بر «دروج» چیرگی یابیم (گات‌ها، هات ۳۱، بند ۴). اما مسئلهٔ اینجاست که مرگ پدیده و اهدایی اهورامزداست یا اهریمن؟

گریزناپذیری از مرگ و بی‌پناهی انسان، احساسی کهن و درعین‌حال مستمر بوده است و مرگ را تقدیر همگان دانسته‌اند. با این همه، همیشه دستیابی به جاودانگی و فناپذیری ستوده شده است و اسطوره‌ها راه‌هایی را برای

چیرگی بر مرگ ارائه کرده‌اند؛ به طوری که آنچه در ابتدا و بر طبق تعالیم زرتشت با آن مواجه می‌شویم، سخن از «وَرجمکرد» است که در آن نیستی راهی ندارد و صحبت از امشاسپندان و برگزیدگان بی‌مرگی است که جاودانه‌اند و زوال و نیستی از آنان دور است. همچنین در هوم‌یشت از این گیاه (هوم/سوما) به‌عنوان دوردارندهٔ مرگ نام برده شده است و ستایش می‌شود (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۵؛ ایشلت، ۱۹۸۶، ص ۲). پس اولین نکته‌ای که در ذهن نقش می‌بندد، این است که اهورامزدايي که توانایی جاودانه کردن را دارد، نمی‌تواند و نمی‌خواهد آفریدگار مرگ باشد؛ اما داستان جدال اهورامزدا و اهریمن و مقابلهٔ این دو با آفریده‌های خود، یکی مینوی و دیگری اهریمنی، اوضاع را کمی پیچیده و بغرنج می‌کند. بر اساس روایات دینی، اول بار، اهریمن دیو مرگ (آستویهاد) را آفرید و او را بر کیومرث و گاو یکتاآفرید فرستاد و آنان را نابود کرد؛ اما در ادامهٔ داستان، اهورامزدا (در روایاتی زروان) این توانایی را دارد تا سی سال مرگ را از کیومرث دور کند و او را با خوابی سی‌ساله، از این گزند اهریمنی برهاند (بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۱۱۲؛ مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۹۶؛ وست، ۱۸۸۰، ص ۱۸-۱۹). پس اهریمن نخستین مرگ‌آفرین است؛ در مقابل اهورامزدا که هستی‌بخش معرفی می‌شود. اما در برخی منابع، نخستین مرگ را به کیومرث نسبت می‌دهند و از داستان کشته شدن فرزند اهریمن به‌نام «خزوره» (khzura / ارزور یا ارزوره) به‌دست کیومرث حکایت می‌کنند. اهریمن به اورمزد شکایت برد و درخواست کرد که برای حفظ عهدی که باهم کرده بودند، انتقام خون او را از کیومرث بگیرد (ابوریحان بیرونی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴-۱۲۵)؛ ولیکن در نسخهٔ مینوی خرد - که از آثار الباقیه این مطلب را نقل کرده است - کلمهٔ خدا حذف شده و اشارهٔ مستقیم به اهریمن است که کیومرث را می‌کشد(!) (مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵) بنابراین در اندیشهٔ مزدیسنان ایرانی، اهریمن است که با کمک دیوان دیگر مرگ‌آفرین قلمداد می‌شود (همان، ص ۹۶-۹۷؛ بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۳۲۵) و در باور زرتشتیان، مرگ پدیده‌ای اهریمنی است و نابودی اهریمن، جاودانگی و بقا را برای انسان به‌همراه دارد. با اتکا و سندیت این سخنان، در پایان کار جهان انسان‌ها جاودانه‌اند؛ چون دیگر اهریمنی وجود ندارد تا مرگ را بر آنان مستولی کند (مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۵۸) و در زمان ظهور سوشیانت انسان‌ها با خوردن هوم آمیخته به شیر و چربی گاو «هدهیوش» زندگی از سر گیرند و جاودانه شوند (زادسپرم، ۱۳۶۶، ص ۷۰؛ بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۲۰۵؛ اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸۷)؛ چراکه روان در کیش زرتشتی، به خواست و ارادهٔ اهورامزدا از ابتدا تا نهایت کار جهان جاودانه است.

لازم به ذکر است که با وجود تأکید اساطیر و روایات پهلوی و دینی ایرانیان بر اینکه مرگ پدیده‌ای اهریمنی است تا در مقابل جاودانگی اهورامزدا قرار گیرد و یکی دیگر از تناقضات به اثبات رسد؛ در منبع دینی متقدم (اوستای متقدم)، اهورامزدا، خالق همه چیز است، همچون زندگی و مرگ؛ و گفته می‌شود: «دیو مرگ را اورمزد برای ترس مردم آفریده است و هیچ‌کس را توانایی رهایی از آن نیست (حتی شاه، موبد، جنگجو، جادوگر)؛ و چاپلوسی و تملق و رشوه، او را از راه به‌در نمی‌برد و با نزاری، مردمان را نابود می‌نماید» (اتوگم‌دیچا، ۱۳۴۴، ص ۲؛ وست، ۱۸۸۰، ص ۶). اما در منابع دینی متأخر، اهریمن زادهٔ مرگ معرفی شده است: «زده و شکسته و مغلوب و نفرین‌شده باد اهریمن

پلید نادان بددان و پرمگ، که این رنج و زشتی رساند و نابود کرد کالبد بهستی را» (ائوگمدیچا، ۱۳۴۴، ص ۴). تناقضات از ترکیب دو منبع متقدم و متأخر، مشترکاً در یک منبع در همین جا آشکار می‌شود و قضاوت را مشکل می‌کند. بنابراین، بالاترین و روشن‌ترین جایگاه از آن اهورامزداست؛ و پست‌ترین و تاریک‌ترین آن از آن اهریمن است (زهر، ۱۹۷۵، ص ۲۴۸)؛ چراکه مرگ‌آفرین است و نگرش انسان به مرگ سراسر منفی است. در این باره آمده است: پوروشسپ (پدر زرتشت) از جادوگر سؤال کرد درباره علت خنده و گریه کودکان در هنگام زایش؛ و پاسخ شنید: «گریستن به سبب دیدن مرگ در پایان، و خندیدن به سبب دیدن پرهیزگاری خویش است» (زادسپرم، ۱۳۶۶، ص ۲۴).

۱-۲. پدیده مرگ و مفهوم مرگ در اساطیر یونان

تعریف و چگونگی نزول مرگ بر آدمیان در تمدن یونان، برگرفته از داستان‌های اساطیری و اشعار حماسی است. دین و اسطوره، یک‌جا در این روایات جمع شده‌اند و تدبیری برای تمایز و مجزا کردن آن اندیشیده نشده است. انسان اساطیری یونان تا زمانی که خدایانش را تنها انسان‌هایی با قدرتی فزون‌تر از خویش و داشتن همان خصایل اخلاقی متصور می‌شد، نیازی نداشت تا به مرگ و زندگی بیندیشد؛ خدایانی که در گروه‌هایی چندگانه و با کاربردی متفاوت و برخاسته از اقالیم متفاوت، خود را عهده‌دار و قیّم بر زندگی انسان‌ها می‌دانستند؛ خدایانی که خود نبردی (جنگ تروا) را پایه‌ریزی می‌کردند تا مردمان یکدیگر را نابود کنند (هومر، ۱۳۷۰، ص ۱۸-۲۵؛ گریمال، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸-۱۶) یا با فرستادن بلای آسمانی (توفان) آنان را به کام مرگ می‌فرستادند (گرین، ۱۳۸۷، ص ۵۶؛ مارکیش، ۱۳۷۷، ص ۲۶؛ داوریک، ۱۹۷۴، ص ۱۰۳)؛ خدایانی که قادرند فرد متوفی (ار، EI) را به جهان بازگردانند تا مایه باور مردمان به قدرت‌های دست‌نیافتنی و منحصر به فرد خدایان باشد (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۵۳۷-۵۳۸). خدایان زندگی می‌دهند و می‌گیرند و برخلاف اندیشه ایرانی، در این بین از اهریمنی که در غیاب خدایان یا به واسطه آنان این وظیفه را انجام دهد، خبری نیست. هرچه هست و خواهد شد، از جانب خدایان واقع می‌شود. بنابراین در ادیان و اساطیر یونانی، خداوند است که مرگ‌آفرین است و جالب اینکه این مسئله، یعنی قائل شدن مرگ و فنا شدن را برای آدمی، امتیازی برای خود می‌پندارند و وجه تمایز انسان و خدای.

۱-۳. پدیده مرگ و مفهوم آن در میان‌رودان

دیدگاه مردمان میان‌رودان به مرگ، برخلاف دیدگاه دیگر تمدن‌ها بسیار ساده و ابتدایی است. آنان دنیای مردگان را کاملاً عادی می‌دانستند که همان محدوده قبر بود با جهانی تاریک و ظلمانی که غیر از گرد و خاک و ظلمت، چیزی در آن یافت نمی‌شد؛ اما از سوی دیگر، بناهایی عظیم به نام زیگورات‌ها و نجوم و نپرداختن زیاد به امور مرگ و جهان پس از آن، نشانی است بر روحیه واقع‌گرا بودن مردم این سرزمین. آنها مرگ را با همه تلخی آن پذیرفته و جهت تسکین آلام آن، به خیال‌بافی‌های شاعرانه نپرداخته بودند (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵). مردمان میان‌رودان از بدو

خلقت جهان، همه پدیده‌ها و سرنوشت کار جهان را از آن خدایان دانسته و خود را از پذیرش مسؤولیت فارغ کرده بودند. پس دلیلی نداشت تا به عاقبت چیزی بیندیشند که نمی‌دانستند از سوی خدایان است یا اهریمنان؛ هدیه‌ای برای رهایی دنیوی و سعادت اُخروی است یا غذایی ابدی. تاریکی آخرت، تداعی زندگی روزمره آنان بود. مرگ و بیماری را خدایان باعث می‌شدند تا انسان بیش‌ازپیش نیازمندی و ضعف خویش را در برابر آن قدرت‌های فوق بشری احساس کند. خدایان در بدو خلقت انسان، زندگی و جاودانگی را برای خود و فنا را برای انسان قرار داده بودند (هوک، بی‌تا، ص ۷۰). خدایان اگر می‌خواستند، با نزول بلا مردمان را محو می‌کردند (هایدل، ۱۹۶۳، ص ۸۰-۸۲؛ فراین، ۱۹۹۸، ص ۴۰۵) یا با نزول نعمات، از آنان موجوداتی جاودانه می‌ساختند (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۳۱۳). البته اهریمنان و جادوگران نیز در رده بعد از خدایان، از جایگاه مرگ‌آفرینی و بلاخیزی بهره‌مند بودند (همان، ص ۱۰۸-۲۶۸؛ گری، ۱۳۷۸، ص ۱۹). بنابراین مرگ ماهیتی چندگانه، اما مسلم و قطعی بود که از سوی خدایان و اهریمنان نازل می‌شد.

۲. دنیای پس از مرگ در اساطیر ایرانی، میان‌رودانی و یونان

پرداختن به ماهیت مرگ و دنیای پس از آن در تمدن‌های کهن، از دیرباز محل بحث و نظر بوده است. شاید ملموس‌ترین دوره که بتوان با قطعیت به آن استناد کرد، دوره پرفراز و نشیب تمدن ایلام است؛ تمدنی که خاستگاه بسیاری از الهامات و اندیشه‌ها به اعصار بعد از خود بوده است. آنان که قبل از ورود آریائیان در ایران سکنا داشتند و دوره‌ای پرکنش و تاریخی را در سه دوره پراضطراب و حادثه‌خیز پشت سر گذاشتند، در کتیبه‌های خویش درباره سرای پس از مرگ نیز نگاشتند. به‌واقع، آنجا که بر اساس متن کتیبه‌های بازمانده از آن دوران، از دو الهه داوری‌کننده بر اشخاص تازه‌متوفی به‌نام‌های «یشمه - کراب» (Īšme-karāb) و «لا - گمال» (Lā-gamāl) نام برده شده است (گرشویچ، ۱۳۹۰، ص ۵۱-۵۲)، نشان‌دهنده باور و اعتقاد آنان به سرایی دیگر و پرداخته شدن به امورات انسان در آن سرا توسط موجوداتی فوق بشری است که در کسوت ایزدان و الهگان صورت می‌گرفت. باری در همان زمانی که پیشینیان مجال این را یافتند که در مورد چرایی پیدایش هستی و موجودیت خود بیندیشند، در کنار آن، مقوله مرگ و ماهیت دنیای پس از مرگ نیز دغدغه اصلی آنها (حتی بیش از آفرینش) بود. بدین‌سان در اعصار بعد، اندک‌اندک با تبلور اندیشه انسان و کنکاش و غور در مسائل گیتی، به‌طور نظام‌مند و منسجم به چرایی مرگ و مسائل پس از آن و غایت هستی نیز پرداخته شد تا روح تشنه و کنجکاو انسانی در چشمه معرفت و حکمت سیراب شود.

۲-۱. غایت انسان و ماهیت دنیای اخروی در اساطیر ایرانی (مزدیسنان)

گریزناپذیری از مرگ و بی‌پناهی انسان، احساسی کهن و درعین‌حال مستمر بوده است؛ از این‌رو در تمام باورها، مرگ تقدیر همگان دانسته می‌شد و با توجه به اینکه فلات ایران پیش از شکل‌گیری تمدن‌های ایرانی (و باور

مزدیسنی) بارانداز و سکونتگاه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها بود، پرداختن به ماهیت مرگ و دنیای پس از آن در این سرزمین از دیرباز مورد بحث و نظر بوده است. بر این مبنای آن‌گونه که شواهد گواهی می‌دهند، در هزاره نخست پیش از میلاد، در همان منطقه و در اندیشه ایرانیانی که در فلات ایران می‌زیستند، اهورامزدا آفریننده زندگی، و اهریمن مرگ‌آفرین خطاب می‌شد (زادسپر، ۱۳۶۶، ص ۸). به‌زعم آنان، همواره بین دو نیروی خیر (سپندمینو) و شر (انگره‌مینو) جدال و ستیز برپاست؛ لیکن قدرت دشمن محدود است و مرگ عدم محض نیست؛ زیرا جسم به اجزا و عناصر خود برمی‌گردد و روح می‌رود تا اعمال خود را گزارش دهد. هرگاه کردار او خوب باشد، به بهشت راهنمایی می‌شود و اگر دارای کردار بد باشد، به دوزخ رانده می‌شود و سرانجام پس از پاک شدن از بدی، رهایی می‌یابد (مردان فرخ، ۱۹۴۳، ص ۷). در **گاتاها** نشانی از آنچه در اوستای متأخر آمده، و تعریف و توصیف جامع و کاملی با عناوین «بهشت» و «دوزخ» دیده نمی‌شود؛ بلکه این مفاهیم تنها در نحوه زیست در سرای دیگر و برخورداری از رفاه برای قشر درستکار و برگرفته از اندیشه خالص زرتشت در پی مکاشفات او بیان شده است که هرکس زرتشت را در امر آبادانی جهان بر پایه راستی - که خواست زرتشت است - مدد رساند، در آینده هستی ابدی پاک مینوی را از آن خود خواهد کرد؛ «آنان که آموزش‌های مرا ارج بگذارند و پیروی کنند، به رسایی و جاودانگی خواهند رسید و با کردارهای «منش نیک» به مزدآهوره خواهند پیوست (گاتاها، هات ۴۵، بند ۵).

باری در ماورای مرگ - که هراس‌آورترین معمای بشری به‌شمار می‌رود - همیستگان، دوزخ و بهشتی وجود دارد. همه ارواح ناچارند که پس از مرگ، از پلی به‌نام چینود بگذرند که ارواح پلید و پاکیزه را از هم جدا می‌کند و ارواح پاکیزه در آن سوی پل به سرزمین سرود فرود می‌آیند و دوشیزه‌های زیبا به آنان خوش آمد می‌گویند تا جاودانه با اهورامزدا در شادمانی و مسرت و تنعم به‌سر برند (بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۲۱۰؛ اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۹-۵۱۲)؛ جایی که «روشنی، آسودگی، فراخی، خوشی، رامش و شادی و خوشبویی است» (ارداویرافنامه، ۱۳۷۲، ص ۵۰؛ کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶، ص ۴۴)؛ ولی ارواح پلید که نمی‌توانند از پل چینود بگذرند، در گودال‌های دوزخ سرازیر می‌شوند و هرچه بیشتر گناه ورزیده باشند، گودال دوزخی آنان ژرف‌تر باشد و ارواح گناهکار تا ابد در آن شکنجه می‌بینند (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵؛ هادخت‌نسک، ۱۳۷۱، ص ۷۵)؛ و هرگاه نیکی‌های کسی بر بدی‌های او افزون باشد، آن اندازه شکنجه می‌بیند تا از گناهان پاک شود. این مکان در اعصار بعد برزخ نامیده شد: «چیزی که میان دو چیز مخالف واسط باشد» (داعی‌الاسلام، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۵۲). این جایگاه در منابع دینی به‌نام «همیستگان» معرفی می‌شود؛ جایی که روان‌ها تا تن پسین در آنجا ایستند و روان مردمانی که ثواب و گناه آنان برابر است و پادافره آنها از سردی یا گرمی ناشی از دگرگونی هواست؛ و برای آنان دشمن دیگری نیست» (بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۲۱؛ ارداویرافنامه، ۱۳۷۲، ص ۵۲).

اندیشه زرتشتی بر این نکته صحه گذاشته است که مرگ پایان زندگی نیست؛ بلکه گذشتن از مرحله‌ای به مرحله دیگر است: «تن لباسی موقت از برای روح است که در مدت زندگی مادی آن را می‌پوشاند و چون آن لباس

کهنه و فرسوده شد، آن را به دور انداخته، لباسی دیگر خواهد پوشید» (مانک‌جی نوشیروان، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷). باور ایرانیان نه تنها در کتب دینی، که بر سنگ‌نوشته‌ها و الواح نمود دارد. دین مردان بزرگی چون کَرتیر، موبد قدرتمند ساسانی، در بیان داستان معراج خویش به آن پرداخته است: «آنجا که خود را پرهیزگار و بلندمرتبه می‌دانند و در پیشگاه ایزدان نیکخواه و خیراندیش و از درگاه ایزدان می‌خواهد که ایزدان تعالیم مشهور بهشت و دوزخ را بر او معلوم کنند تا او به سایرین عرضه دارد» (لوکونین، ۱۳۵۰، ص ۱۹؛ زرن، ۱۹۷۵، ص ۱۹۷)؛ و در جای دیگر، این تعالیم را با ذکر جایگاه مردمان در سرای دیگر عنوان می‌کند و از آدمیان می‌خواهد نسبت به امور آخرت ناباور نباشند و بدانند که بهشت و دوزخی هست و «گرفه‌گر به بهشت فراز شود و بزهرگر به دوزخ افکنده شود» (عریان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱).

۲-۲. غایت انسان و ماهیت دنیای اخروی در اساطیر یونان

ایزدان یونان، آسمان و زمین را تحت سیطرهٔ خویش درآوردند و انسان محصور در این وادی فانی، چاره‌ای جز سرسپردگی و اطاعت نداشت. باید در نظر داشت که دین در یونان باستان، بیشتر در حد رعایت آیین‌ها مطرح بود تا اعتقاد خالصانه. دین یونانیان باستان از جزم‌اندیشی و تعبد بسیار فاصله داشت (سیگال، ۱۳۷۵، ص ۱۴). در اساطیر یونانی افرادی که سفری به جهان زیرین دارند، با ارواح و روان‌ها هم‌صحبت می‌شوند؛ آن‌گونه که *اولیس* از زبان مادر خویش دربارهٔ دنیای پس از مرگ چنین اطلاع می‌یابد که «آیین آدمیزادگان چون از پای درآیند، دیگر رگ و پی نیست که گوشت‌ها و استخوان‌ها را نگه دارند؛ همین که جان از استخوان‌های سفید به‌در رفت و روان چون رؤیایی برجست، نیروی توانای آتش سوزان آنها را از میان می‌برد» (هومر، ۱۳۷۰، ص ۲۴۴) یا *انه‌اید* که به‌یاری *سیبیل* (Cybele) راهبهٔ غیبگو، به جهان زیرین سفر کرد و به بهشت رفت و آنجا با روان پدرش دیدار کرد و آیندهٔ با شکوه رُم بر او عیان شد (ویبرژیل، ۱۳۶۹، ص ۱۳؛ گرانت، ۱۹۷۱، ص ۵۹).

در تراژدی‌های عظیم یونانی کمابیش به این اندیشه برمی‌خوریم که از جهانی دیگر و روایات پس از مرگ سخن به‌میان آورده باشند؛ آن‌گونه که در تراژدی *اودیپ*، شیوخ برای سفر بی‌بازگشت *اودیپ* دعا می‌کنند تا در امنیت و آرامش این سفر را به انجام رساند و از خدایان می‌خواهند که بی‌هیچ درد و رنج انجام شود؛ چراکه او در این دنیا روزها و شب‌ها متحمل رنج و اندوه بود و اینک زمان پاداش است و از سگان و موکلان دوزخ می‌خواهند که او را پاسبانی کنند و از صاحب برزخ راهنمایی طلب دارند که دیو رجیم را از او دور دارند و خواب ابدی و نفسی آرام او را دربرگیرد (سوفوکل، ۱۳۵۹، ص ۱۳۷)؛ و *اودیپیوس* در جست‌وجوی گور خویش برمی‌آید تا طبق پیشگویی، برکات پس از مرگش را با بشارت هرمس و پرسفونه بر مردم ارزانی دارد (سیگال، ۱۳۷۵، ص ۹۸). در کتاب *دهم جمهوری* / *افلاطون* به‌نقل داستان *اِر (Er)* می‌پردازد که در اثنای جنگ از پای درمی‌آید و زمانی که قصد سوزاندنش را دارند، زنده می‌شود و مشاهدات خود را از آن دنیا برای دیگران نقل می‌کند:

چون روح از بدن جدا شد، به جایی رسیدیم که تا کنون هیچ آدمی بدانجا راه نیافته است. دو دریچه به زمین و دو دریچه به آسمان راه داشت و داورانی که درباره نیک و بد اعمال مردگان داوری می‌کردند و حکم صادره عادلان را بر سینه آنان نصب می‌کردند و به سمت راست هدایت کرده تا راه آسمان را پیش گیرند؛ و لوح بدکاران را بر پشت آنان نصب کرده، به چپ می‌فرستاده و به اعماق زمین روانه می‌کردند. سپس از دریچه دیگر زمین افرادی غبارآلود و پلید بیرون آمدند و از دریچه آسمان ارواح پاکیزه و شاداب پایین آمدند. همه چونان از سفری دور و دراز آمده باشند، در چمنزاری گرد آمده و از احوال هم سؤال می‌کردند. زمینبان از رنج و مشقت خود می‌گفتند و آسمانیان از خوشی‌ها و زیبایی‌ها. در آنجا هر کس بر اساس اعمالی که مرتکب شده بود، کیفر و پاداش می‌دید (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۵۳۹-۵۴۰).

باین حال از اساطیر یونانی چنین برمی‌آید که یونانیان به بهشت و دوزخ واقعی، همچون آخرت توصیف شده در ادیان ایرانی و سامی اعتقاد ندارند و از نظر آنان، مردگان در آن دنیا زندگی بی‌اهمیتی را می‌گذرانند که دنباله زندگی این دنیاست و به نظر آنان وجود دادگاه در آنجا فقط بیانگر این است که قاضی همان‌طور که در این دنیا قضاوت می‌کند، در آن دنیا نیز به شغل خود ادامه می‌دهد (ترابی، ۱۳۸۲، ص ۳۸)؛ اما در گذر زمان و بسط مقوله دین و اعتقاد (هرچند مبهم و کم‌رنگ)، در بطن داستان‌های اساطیری یونان و در دیدگاه فلاسفه، تعاریف و ماهیتی برای برزخ، بهشت و دوزخ بیان شد تا ماهیتی هدف‌دار به گیتی بخشد. از آنجاکه آسمان جایگاه خدایان و مأوای آرامش بود، آنجا را به بهشت، و زمین را که جایگاه رنج و شکنجه بود، به دوزخ تعبیر کردند. ماهیت برزخ، حد فاصل دو جهان، برای آنان حل شده بود و به عقیده اپیکور: در بین این جهان‌های مختلفی که در فضای نامحدود قرار گرفته‌اند، حد فاصل (برزخ‌هایی) وجود دارد و جایگاه خدایان است و همین فواصل فرصت می‌دهند که جهان‌های جدیدی ایجاد شود. یک جهان ممکن است از بطن جهان دیگر یا در حد فاصل جهان (برزخ) ایجاد شود (به‌نقل از برن، ۱۳۵۷، ص ۷۹-۸۰). سقراط نیز به بقای روح پس از مرگ عقیده‌مند بود (کرسون، بی‌تا، ص ۸۸). در واقع، بهشت تنها جایگاه خدایان است که بی‌هیچ سختی، رنج و مصائبی در آنجا زندگی می‌کنند؛ حد فاصل دو جهان را در اختیار دارند و آن را مأوا و جایگاه خویش ساخته‌اند که جهان مردگان است. آدمی برای رفتن به جهان مردگان باید از این برزخ که با رود مرزی و مقدس «ستیکس» (styx) مشخص می‌شود، عبور کند. افراد نیکوکار در این سوی رود، در جوار خدایان زندگی مرفهی دارند و گناهکاران در ورای رود در رنج و تعب بسیار در دوزخ به زندگی خود - که مشابه این جهان است - به سر می‌برند. آن‌گونه که سیبیل (Cybele = راهبه غیگو) برای /نه/ید توصیف می‌کند: «جایی که در آن به دو راه می‌رسیم: راه در سوی راست به دیوارهای کاخ می‌رسد؛ کاخ پلوتون بزرگ؛ این راه باغ‌های بهشت است؛ همان راهی که ما در پیش خواهیم گرفت؛ اما راهی که در سوی چپ است، راهی است که تبهکاران بدان کیفر می‌بینند...» (ویبرژیل، ۱۳۶۹، ص ۲۳۵).

بهشت شکل گرفته در باور یونانی، مأوای برگزیدگان و همپایان خدایان است که ورود بدان‌جا برای آدمیان شرایطی خاص را می‌طلبد؛ از آن جمله به‌همراه داشتن شاخه زرین و نیز آنچه به /نه/ید توصیه می‌شود که «ابتدا تن

را در آبی پاک بشوید؛ و شاخهٔ زرین را برابر خویش، به راستا برجای استوار دارد» (همان، ص ۲۳۹؛ گرانت، ۱۹۷۱، ص ۵۹؛ فریزر، ۱۳۹۲، ص ۸۰۴). توصیفی که یونانیان از بهشت خویش دارند، از این قرار است:

منزلگاه مردگان نیکوسرشت و خجسته‌بخت در ساحل رودخانهٔ «اوسه‌آن» (ocean) قرار دارد. در آن سرزمین، نه برف می‌بارد و نه زمستان سخت و سیاه و نه طوفان‌های باران‌زا؛ اما باد غربی که از اوسه‌آن می‌وزد، با صدای نرم و لطیف و گوشنوازش روح آدمیان را تازگی و طراوت می‌بخشد. تمام افرادی که از ارتکاب گناه و بدی دوری می‌جستند، پس از مرگ و ترک زندگی زمینی به این سرزمین می‌روند. زندگی ابدی فارغ از درد و رنج به آنها بخشیده می‌شود و دیگر نیازی ندارند در زمین و در دریا با دست‌های نیرومندشان رنج بکشند (همیلتون، ۱۹۹۸، ص ۸۴).

این مکان باصفا در اساطیر یونانی برای نیکوکاران منظور شده است و از آن «با نام‌های شانزله‌یزه و الوسیوم، یعنی بهشت سبزه‌ها یاد شده است. در شانزله‌یزه هر کسی خورشیدی دارد که دنیای قبرش را روشن کرده است و شب و روز را از شدت روشنی یکسان می‌کند و در چنین روشنایی، گل‌های سرخ و ارغوانی، سبزه‌ها و چمن‌ها و مردگان را دربر گرفته‌اند» (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶). البته این بهشت در انتظار تمامی مردم از اقشار مختلف نیست و تنها افرادی خاص، از طبقه‌ای فرادست و با شرایطی ازپیش تعیین شده پذیرفته می‌شوند.

۳-۲. غایت انسان و ماهیت دنیای اخروی در اساطیر میان‌رودان

دین بابلی دینی کاملاً دنیایی و عملی بوده است. به‌هنگام نیایش و نماز و دعا، به‌هیچ‌روی بهشت و نعمات جهانی دیگر را درخواست نمی‌کردند؛ بلکه می‌خواستند در همان جهان خاکی از نعمات و خوشی‌ها بهره‌مند باشند. البته بهره‌وری از این نعمات، مرهون عنایت خدایان بود تا انسان‌ها بتوانند در آرامش به‌سر برند و خویش‌کاری مردمان ایجاب می‌کرد تا از برای آرامش قلب و ذهن خدایان نماز گزارند (گبی، ۲۰۱۳، ص ۲۲۴). از طرفی در باور اساطیری میان‌رودان، دنیای پس از مرگ ناپسند و همواره به‌صورت تاریکی مطلق، غبارآلود و ناخوشایند توصیف شده است و تمام مردگان که همه تشنهٔ آب‌اند و جز غبار چیزی برای خوردن ندارند، بدون استثنا در آنجا سرگردان‌اند. آنجا جایگاه شیاطین و اهریمنان نیز است (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۸۱). گفتنی است که این تصور و تجسم جهان اخروی یا جهان اموات، بازتابی از نحوهٔ زیست مردمان بود. همان‌گونه که زندگی دنیوی را مراتب، تبعیض، استثنا و تناقضات دربرمی‌گرفت، این مقوله دنیای اخروی را هم شامل می‌شد. البته در این بین برای تسلاهی دل داغدیدگان، شرح حال دیگری از متوفیان به آن افزوده می‌شد تا خاطر بازماندگان از فراغ عزیز از دست‌رفته آزرده نشود. انکیلوی مرده در حماسهٔ گیلگمش در این باره عنوان می‌دارد: «تنها کودکان تازه‌متولدشده و کسانی که پیش از موعد مرده بودند، بدون شک جهت تسلی خاطر والدینشان بر روی (لوح طلا و نقره) در حال بازی و خوشگذرانی نشان داده می‌شوند» (همان، ص ۵۳؛ دالی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۱). در برخی متن‌های برجای‌مانده از سومر، غایت آدمی در مکانی رقم می‌خورد به‌نام «کور» (kur) که معانی متعددی را داراست. در یک جا به‌معنا «کوه» می‌باشد که سرزمینی

بیگانه و دورافتاده است. همچنین «شهر بزرگ» نام دارد؛ بدان روی که ساکنانش عبارت‌اند از همهٔ مردمانی که تا کنون زیسته‌اند؛ یعنی جمعیت گذشتهٔ انسان؛ و گاه سرزمین «بازگشت‌ناپذیر» خوانده شود که متضمن هشدار می‌باشد و تقریباً چیزی است همانند این عبارت نومیدکنندهٔ *دانته*: «شما که وارد شوید، جای هیچ امید نیست» (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷).

جهان زیرین جدای از سکونتگاه ارواح مردگان، منزلگاه خدایان مرده، برخی دیوها و نیز شماری از رب‌النوع‌ها و به‌طور عمده «ارشکیگل»، ملکهٔ جهان زیرین، و شوهرش «نرگیل» است (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۸۱؛ دالی، ۲۰۰۰، ص ۱۶۳؛ منزلگاهی که ساکنین آن از روشنی محروم‌اند؛ غبار و خاک خوراک آنهاست؛ روشنایی نمی‌بینند و در تاریکی می‌نشینند؛ تن آنان با پر پوشیده است و مانند مرغان بال دارند (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). دربارهٔ ماهیت دنیای پس از مرگ در میان‌رودان باید گفته شود که متوفی بعد از گذشتن از دشتی که شیطان آن را اشغال کرده بود و نیز گذشتن از رود خابور (Khubur) به‌کمک سیلوشی (Silushi) یا کومت (Khumut) از هفت دروازه عبور می‌کند و در حین عبور از هر دروازه، تکه‌ای از لباس خود را درمی‌آورد تا کاملاً برهنه می‌شد و با اجازهٔ دروازه‌بان آخر به نام بیدو (Bidu) وارد جهان زیرین می‌شد. همین دروازه‌بان اجازهٔ خروج را نیز صادر می‌کرد. این دروازه‌بان بر سر سه‌راهی قرار داشت که یک راه آن به آپسو (Apsu) می‌رسید که با طی آن، مردگان می‌توانستند با قایق سالی یک‌بار به ملاقات خانوادهٔ خود بروند (اکبری و حصاری، ۱۳۸۴، ص ۸۲). شرایطی برای رفتن به سرای مردگان منظور شده بود؛ از آن جمله در حماسهٔ گیلگمش آمده است که او برای دیدن/انگیسو و رفتن به سرای زیرین، باید با جامه‌های چرکین و بدون روغن تغز روّد تا ارواح مردگان مطرود را بوی خوش نفریبد و گرد او جمع نشوند (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷؛ هایدل، ۱۹۶۳، ص ۸۲؛ کرامر، ۱۹۸۱، ص ۱۹۷). دنیای پس از مرگ جداکننده و غربالگر آدمیان از جهت اعمال و کُنش دنیوی آنان است و به دو دستهٔ درستکار (بهشتی) و گنهکار (دوزخی) منقسم شده و به‌سمت خانهٔ ابدی رهسپار می‌شوند؛ خانه‌ای در زیر کوه جهان، جاده‌ای روبه‌پایین که هیچ انسانی راهش را نمی‌شناسد و بدکاران با طناب در آن زندانی‌اند؛ بدکاران و راستکاران را از هم جدا می‌کنند و هیچ‌کس نمی‌تواند بگریزد؛ اما دادگران پیش از دادگری ترس به خود راه نمی‌دهند؛ چراکه در این رودخانهٔ ارواح درگذشته، راستکاران نمی‌روند و بدکاران هلاک شوند. خانه‌ای که فروپوشانندهٔ ارواح است و گولی در آستانهٔ آن ایستاده است و با آرواره‌هایی باز و قوی، بدکاران را می‌درد و در کنارهٔ دوزخ، شیر گرانی نگرهبانی می‌دهد (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۸۵).

در واقع، بهشت و سعادت میان‌رودانی‌ها، در زمین و سرزمین خوش‌آب‌وهوایی است به‌نام دیلمون. دیلمون نام بین‌النهرینی برای بحرین و ناحیهٔ ساحل غربی خلیج فارس بود و در شعر «انکی» و «نین‌هورسگه»، سرزمین خالص، بکر و مقدس توصیف می‌شود که از تمدن انسان یا حیوان و حتی تسهيلات آب طبیعی برخوردار نبوده است؛ و انکی به درخواست دختر همسرش، «یلن‌سی‌کیله»، ترتیبی داد دیلمون از آب شیرین و تولید انبوه برخوردار شود و سپس طی یک سلسله پیوندهای زناشویی، خدایان و الهگان به‌دنیا آمدند. نسخهٔ کامل‌تر شعر نشان می‌دهد

که دیلمون آن گونه که سابقاً تصور می‌شد، به‌عنوان سرزمین بهشت توصیف شده است» (بلیک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲). دیلمون، سرزمین پاک، تابناکی و جاودانی است که بیماری و مرگ در آن راه ندارد و سرشار از آب تازه است که برای انسان و حیوان و گیاه ضروری است؛ سرشار از چمنزارها و میادین وسیع سبز، که در آن هشت نوع گیاه توسط الههٔ مادر «تین‌هورساگ» (در اصل مادر زمین) پس از یک زایش پیچیدهٔ انفرادی سه نسل از الهگان به‌عمل آمد. در دیلمون، رنج، مشقت، حرص و فریاد جایی ندارد؛ شیر نمی‌کُشد و گرسنگی بره را نمی‌ریزند؛ و بلعیدن دانه و زن بیوه و... ناشناخته است (کرامر، ۱۹۸۱، ص ۴۲). پس در این روایت، بهشت می‌توانست جایگاهی باشد در همین سرای خاکی که برخوردار از نعمات دنیوی است که می‌توان در آنجا با خدایان زیست. بابلی‌ها معتقد بودند: «در اطراف زمین جزیره‌ای وجود دارد که چند تن از خدایان کوچک‌تر در آنجا منزل دارند و هر انسان فانی که مورد عنایت قرار گیرد، ممکن است بدان مکان راه یابد و در جوار آن خدایان منزلت نیم‌خدایی پیدا کند و ابدالاباد در آن جزیره زندگی نماید (شی‌یرا، ۱۳۷۵، ص ۲۵۰). در روایت سفر اینانا به سرای زیرین، چنین نقل است که «او برای ورود به کاخ "ارشکیگال" که از سنگ لاجورد تیره ساخته شده است، ناگزیر شد از هفت دروازهٔ هفت دیوار شهر بگذرد؛ دیوارها و دروازه‌هایی که در سده‌های بعد به "بهشت" مبدل شد» (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۹).

باین‌حال به‌سبب روایات گوناگونی که در چهار تمدن میان‌رودانی و با گذر روزگار ساخته و پرداخته شده است، درست دانسته نیست که آیا دقیقاً می‌توان سرای آخرت را در جهانی دیگر قلمداد کرد یا در همین جهان و در مکانی مطلوب، این سرنوشت برای انسان رقم می‌خورد؛ و مهم‌تر آنکه مشخص نیست دقیقاً چه کسانی وارد این سرزمین می‌شوند و در آن زندگی پس از مرگ خواهند داشت؛ زیرا اساطیر میان‌رودانی جای‌جای جهان آخرت را نیستی می‌پندارند. جایگاه برخی ایزدان و منتخبان با مردمان عادی یکسان دانسته شده است؛ چون ایشتار، اینانا، تموز و دموزی، که مصائب فراوانی از سر گذرانند؛ با این تفاوت که آن ایزدان به زندگی بازگشتند و انسان را از این رفتن، بازگشتی نیست. وصف جهان زیرین از زبان سایهٔ انکیدو به گیلگمش چنین است: «گر قانون خاکی که دیدم بر تو بگویم، خواهی نشست و خواهی گریست... رقیقی که قلب تو را خشنود می‌کرد، کرم‌ها او را مانند جامهٔ کهنه‌ای می‌خورند/تکیبدو دوست تو، که دست تو را می‌گرفت، مانند خاک رس شده؛ او غبار زمین شده؛ او در خاک افتاد و خاک شد» (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ هایدل، ۱۹۶۳، ص ۸۲؛ دالی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۱). آنچه مسلم است، اندیشهٔ میان‌رودانی، در الواح و روایات گوناگون گاه ندیای عاری از مصائبی را به‌تصویر می‌کشد که هرچند برخی نیکوکاران را وعدهٔ آن می‌دهند، اما بیش از اینکه جایگاه انسان‌ها باشد، زیستگاه خدایان است؛ و در مقابل، مکانی زیرزمینی است که اگر انسان مانند/تکیبدو تبدیل به خاک نشود، احتمالاً اسیر آن گردد و جالب آنکه حتی خدایان از این مکان (دوزخ) نیز در هراس‌اند؛ زیرا آنجا سرزمینی بی‌حاصل است که در آن گرما و آتشی نیستغ تنها آب و گرد و غبار به‌چشم می‌خورد. هراس بزرگ اینانا نیز غرقه شدن در زیر گرد و غبار دوزخ است؛ آنجا که ترس بر وجودش غلبه می‌کند و از پدرش «انلیل» می‌خواهد تا مانع هلاک او شود (کرامر، ۱۹۸۱، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ ساندرز، ۱۳۷۳،

ص ۱۹۷-۲۰۰). در باور مردمان میان‌رودان، جهان اموات یا سرای آخروی، فاصله‌ای بسیار اندک با جهان برین داشت؛ خانه‌ای تاریک که هر کس واردش می‌شد، دیگر نمی‌توانست ترکش کند (اکبری و حصاری، ۱۳۸۴، ص ۸۲). در سروده‌های اساطیری، از این مکان نام برده شده است که خدایان پس از جدا کردن زمین و آسمان و برگزیدن آسمان برای خویش، زمین را برای آدمیان گذاشتند و «این عمل را با جادو و طلسمی مملو از آواز و صدایی موزون، محقق کردند» (برنابه، ۲۰۱۵، ص ۱۲۶).

۳. بحث و نتیجه‌گیری

در کنار باورهایی که ملل و اقوام مختلف به‌تنهایی و با خرد جمعی خویش در طول سده‌ها و هزاره‌ها درباره‌ی خویشتن و سرانجام زندگی کسب کردند، با امتزاج ادیان و سرزمین‌ها و تفکرات با یکدیگر و در نتیجه‌ی گشایش سرزمینی به‌دست دیگران یا مهاجرت، اعتقاد هر یک از گروه‌ها به آیین دیگر گروه‌ها نفوذ یافت و اثراتی باقی گذاشت. البته این مطلب بدین مفهوم نیست که تمامی باورهای موجود در ملل مختلف اقتباس از باورهای دیگر ملل باشد؛ بلکه در مورد اساطیر باستانی تا حدودی این بحث مصداق‌هایی دارد. بدین‌سان قسمت عمده‌ای از اندیشه و باور آدمی به‌سبب زیستگاه و اقلیم و نوع زندگی وی پدید می‌آید و قسمتی نیز به‌سبب برخورد با تمدن‌ها و باورها و اندیشه‌های دیگران. در این بین، ایران زمین که همواره به‌سبب وجود حکومت‌های باثبات و نیرومند کمترین آسیب را در طول دوران باستان از تهاجمات تجربه کرده و کمتر مال و جان خویش را با هجوم‌های ویرانگر از کف داده است، نگرش مطلوبی به زندگی، سرزمین خود و مرگ و دنیای پس از آن دارد. بدین‌روی، مرگ را فرآورده‌ای اهریمنی می‌بیند که اهورامزدا در مقابل آن، سرای ابدی و جاودانگی را برای انسان در نظر گرفته است. همچنین به‌زعم ایرانیان، ایرانویچ بهترین سرزمینی است که اهورامزدا آفریده است و نیکوترین و خوش‌ترین سرزمین‌هاست (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۵۹؛ بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۲۱۸). بنابراین، نگرش ایرانی کشوری و سرزمینی دیگر را بهتر از زیستگاه خویش نمی‌جوید. البته در کنار این ثبات سیاسی که حکومت‌های ایرانی برای ایرانیان به‌ارمغان آورده‌اند - به‌طوری‌که در طول هزار و سیصد سال (۷۱۵ ق.م - ۶۵۰ م)، تنها یک هجوم خارجی را ایرانیان تجربه کرده‌اند - و به‌تبع آن، امنیت جانی و اقتصادی نیز فراهم بود، ظهور پیامبری که شادمانی و امید را وعده می‌دهد، دلیل دیگری است بر نگرش مطلوب به مرگ و سرانجام آدمی.

ایرانیان در طی مراحل رسیدن به بهشت، ذوق و نبوغی خاص به ودیعه برده‌اند که از اندرزه‌های زرتشت و پاشیدن بذر معرفت در دل‌های آنان نشئت گرفته بود. برای رسیدن به بهشت، پلکانی از جنس باور و امید نیاز بود؛ امید به اینکه در پس هر نیکی، نیکی بالاتری که نهایت آرزوی پرهیزگاران باشد، نهفته است. «در باور ایرانیان و آموزه‌های دینی و ادبی، بهشت بهترین جای‌ها، و از جان‌ها مینو خرم‌ترین، و از سرزمین‌ها آسمان روشن‌ترین، و از خانه‌های روشن گرزمان روشن‌ترین، و ورزیدن کرفه بزرگ‌ترین امید تن پسین است که از آن گذاری نیست» (جاماسب‌اسانا، ۱۳۷۱، ص ۹۰). اگرچه کتیبه‌های باستان نشانه‌ی مشخصی درباره‌ی مفاهیم معاد در میان پارسیان به ما

ارائه نمی‌کنند، با این حال توجه و لطف اهوره‌مزدا به وفاداران، پس از مرگ ایشان تداوم می‌یابد (DB بندهای ۷۳ و ۷۶). این امر اعتقاد به بقا را پیش می‌کشد (لوکوک، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳؛ کنت، ۱۹۵۳، ص ۱۲۲؛ شارپ، ۱۹۶۴، ص ۸۹).

با این حال در مجاورت ایران زمین و در بین دو رود خروشان دجله و فرات مردمانی می‌زیستند که زندگی و به‌پیروی از آن مرگ را به‌دیده‌های ناشایست یا به عبارت بهتر، عاری از امید و شوق می‌دیدند. تمدن‌های کهن و بزرگی در این منطقه پدیدار شده و مهم اینکه همواره جدال‌هایی با ممالک همجوار داشته‌اند و با قهر و ستیزهای سهمگین یکی پس از دیگری از میان رفته‌اند. این سرزمین (میان‌رودان) همواره محل برخورد دولت‌ها و تمدن‌ها و تهاجمات اقوام مختلف بوده و به‌سبب برخورداری از اقلیمی مساعد، دسترنج ساکنان آن، یا از سوی قدرت‌های حاکمه که با نیروی ارتش روی کار آمده بودند و با تکیه بر شمشیر قوام داشتند، به غارت می‌رفت یا دستخوش غارتگری‌های ملل و اقوام بیگانه می‌شد. بنابراین، میان‌رودانی‌ها در سختی می‌زیستند و با مشقت دمخور بودند و به‌تبع آن، این نارضایتی و آشفتگی زیستی خود را به مبدأ نخستین مربوط می‌ساختند و هدف از خلقت خویش را بیگاری برای خدایان می‌پنداشتند (ژیران، لاکوئه و دلاپورت، ۱۳۸۲، ص ۶۲؛ مجیدزاده، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۷)؛ زیرا این اقوام افزون بر درگیری‌های بین خویش (سومر و اکد و بابل)، در زیر چنگال تهاجمات قوم شمالی (آشور) و تاخت‌وتازهای همسایه جنوب شرقی (ایلام) و اقوام جنگجو و جنگ‌طلبی چون کاسی‌ها و سکاها، همواره دسترنج خویش را به باد می‌دادند. یا به‌دلیل طغیان‌های گاه و بیگاه دو رود دجله و فرات، حتی از ارتزاق روزانه خود محروم می‌ماندند و برای کسب روزی، پیوسته در صدد خشک کردن باتلاق‌ها و کشیدن کانال و... بودند. بدین‌سان همجواری زیستن در میان دو رود پرآشوب و ناآرام، که زایشگر روایات اساطیری از خشم خدایان بود و توفان را تداعی می‌کرد و در آن سرزمین روزگار به‌سرعت تبدیل و تغییر حاصل می‌کرد و فکر بقا و ازلیت، قهراً در دماغ (مغز سر) آن قوم ایجاد نمی‌شد (ناس، ۱۳۷۵، ص ۶۵)، مردمان میان‌رودان را بر آن می‌داشت تا نسبت به زندگی و سرانجام خویش چندان دل‌مشغول و کنج‌کاو نباشند.

بنابراین در نگاه این ملت‌ها، مرگ پایان همه چیز است و هیچ بازگشتی از آن نیست. وقتی بدن انسان با خاک پوشیده می‌شود، مرده به مفهوم واقعی «طعمه خاک» می‌گردد. البته این ملاحظات، یک تجلی اسطوره‌ای را در ذهن شخص می‌ساخت که «جهان» دیگری وجود دارد که در آن تمام مردگان در زمین (زیر سطح خاک) باهم‌اند و همگی به بقیه زندگی خود با شرایط نامطلوب‌تر از زندگی بر روی زمین ادامه می‌دهند (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۲۹۸). در باور مردم میان‌رودان، مرگ همه را در یک سطح قرار می‌دهد و همه انسان‌ها پس از مرگ به یک جهان شبح‌گون در زیر زمین فرو می‌روند که این جهان زیرزمینی تیره‌وتار، «ارولا» نام داشت و سرنوشت مشترک همه بشریت است. جاودانگی به خدایان اختصاص داشت. مقدر موجودات میرا این بود که بمیرند و تنها به‌عنوان روح در زیر زمین پرسه بزنند و مرگ، حتی اگر فنای انسان باشد، یک پایان حتمی برای زیستن بر روی زمین نبوده است

(اکبری و حصارى، ۱۳۸۴، ص ۹۰). در میان‌رودان باستان، به سبب وجود چهار تمدن پیاپی (سومر، اکد، بابل و آشور)، گاه عقاید متفاوت و مختلفی از غایت آدمی را شاهدیم؛ اما کلیت عقیده بر این بود که جاودانگی مخصوص خدایان و مرگ سرنوشت گریزناپذیر بشر است و حیات پس از مرگ، چندان رضایت‌بخش به نظر نمی‌رسد. «در جهان زیرین سومری، مردگان از گرد و خاک تغذیه می‌کردند و در همین هنگام در جهنم آشوری - بابلی، دیوان و هیولاهای رعب‌آور به کثرت سکونت داشتند و در این بین، تدفین شایسته متوفی اهمیت بسزایی در حیات آینده‌اش می‌داشت» (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳). همچنین با وجود دنیای تاریک و مبهم دنیای پس از مرگ، گاه به منظور تزیین امید در بین مردمان و به منظور آرامش بیشتر، تصویری متفاوت و تا حدودی خوشایند از دنیای پس از مرگ ترسیم می‌شد که البته در مقابل اقوال و روایات دیگر، بسیار شکننده و توخالی می‌نمود.

در سرزمین‌های غربی تمدن میان‌رودانی، یونان قرار داشت که از لحاظ جغرافیایی سرزمینی بود از هم‌بریده، با دژهای کوچک، صحراها، کوهسارها و رودها که برخلاف دو کشور مصر و بابل، دارای مراکز آباد و اجتماعات بشری متفرق است. آنان به سبک و سلیقه خود در محلی جداگانه ارواح موهوم و قوای طبیعت را می‌پرستیدند و انواع قوای بارور جهان را عبادت می‌کردند و به انواع امور سحری و ایمان به تابوها و پرستش ارواح اموات (آنیمیزم) می‌پرداخته‌اند و با هجوم مهاجمین، وحدتی در اسامی خدایان پدید آمد (ناس، ۱۳۷۵، ص ۲۴۵). وصف دنیای آخری در اساطیر یونانی، مانند جزایر و دولت‌شهرهای متفرق یونانی، پراکنده و نامنسجم است؛ اما اشتراک آنان در این نکته است که آنجا را راه گریز نیست و گرداگرد آن آب‌های خروشان و مهلک فراگرفته است. اولیس در سفر خویش به دنیای مردگان، به راهنمایی زن جادوگر، دکل کشتی را برافراشت و با کمک باد شمال، کشتی او به بیشه‌های متبرک پرسفون (persephon) رسید و با دیدن درختان کبود بلند سیاه و درختان بید، به نام همه مردگان قربانی داد و روان مردگان در آن سوی «إرب» گرد او آمدند (هومر، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲-۲۳۷) و از زبان روان مادرش دریافت که آن دنیا ادامه جهان زندگان است (همان، ص ۲۴۳). «مکانی که "پدر بس توانا" با کوبه‌ای از آذرخش، متوفی را به نزد مردگان به جهان سایه‌ها دراندازد؛ سایه‌های پریده‌رنگ إرب، در تیرگی‌های ژرف» (ویرژیل، ۱۳۶۹، ص ۱۳۹). در دیگر جای، آنتی‌گون این نجوا را با خود دارد: «من اینک رخت سفر آخرت بسته‌ام و می‌روم که چشم از روشنایی برندم. به جایی می‌روم که موکل مردگان مرا از رودخانه آرام و بی‌صدای مرگ عبور دهد» (سوفوکل، ۱۳۵۹، ص ۱۷۹). مقصود از موکل مردگان، هادس (به معنای ناپدید) است که در نظر یونانی‌ها فرمانروای زیر زمین بود و از همین رو او را «ژئوس زیر زمین» می‌گفتند و خدای مردگان می‌دانستند (هومر، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

در اندیشه و اساطیر یونانی، خدایان چونان انسان‌ها رفتاری بشرگونه دارند؛ یعنی حسادت می‌ورزند و بخیل‌اند و متجاوز و خیانتکار... بنابراین، همان‌طور که انسان‌های دولت‌شهرهای یونانی با یکدیگر در جدال بودند و به هم حسادت و کینه می‌ورزیدند، خدایان نیز به انسان‌ها رویکرد منفی داشتند و دل‌خوشی از انسان نداشتند و همواره مترصد بودند تا او را مورد آزار و تحقیر قرار دهند. حتی پس از مرگ نیز این کدورت و کینه را پایانی نبود.

سوفوکل در این باره با اندوه می‌گوید: «بی‌شک خدایان از قدیم نسبت به خاندان ما کینه داشته‌اند و از این رو اراده کرده‌اند که بلایا جملگی بر سر من رود؛ و گر نه زندگانی من سراسر به بی‌گناهی گذشته است» (سوفوکل، ۱۳۵۹، ص ۱۱۶). بنابراین «اگر خدایان در باور مردم یونان بر بلندای آلمپ سکنا داشتند، پایین‌تر از خدایان آشنای آلمپی، دنیای ناپیدای ارواح قرار داشت که نیتشان نسبت به بشر، اگر نه خصمانه، دست‌کم مشکوک بود» (دامپی‌یر، ۱۳۷۹، ص ۳۴). بدین‌سان و بر اساس اینکه هیچ‌گاه دوست نمی‌داشتند انسان‌ها ویژگی خدای گونه داشته باشند، نه تنها جاودانگی و زیستن در رفاه را پس از مرگ و در دنیای آخری از او دریغ داشتند (زیرا در این صورت، انسان به گونه‌ای جاودانه می‌نمود)، بلکه او را در دنیا با مصائب و رنج هم‌جوار ساختند؛ آن‌هم از طریق آفریدن زنی به‌نام پاندورا که از او با عنوان «بیگانه‌شگفت‌انگیز، کشنده مصیبت‌آمیز و دهشت‌زمین» نام می‌برد (زاجکو و هویلی، ۲۰۱۷، ص ۴۱۰). ناگفته نماند که بسیاری از باورهای یونانی، از اندیشه میان‌رودانی و مصری وام گرفته شده‌اند و بدین طریق اقتباس و وام‌گیری از اندیشه‌های سایر ملل را نیز باید در ماهیت نگرش به مرگ و دنیای پس از آن در یونان مورد ملاحظه قرار داد. به‌واقع تاسی پذیرفتن از یک الگوی فکری مشترک میان تمدن‌ها، که از مراودات و مجادله‌های اقلیمی و زیستی حاصل می‌شد، به یک دغدغه انسان پایان می‌داد و باعث پیدایش دغدغه دیگری می‌شد: وجود دنیای آخری در زیر زمین؛ جایی که مردگان قرار دارند و قرائی خدایان در بالاترین حد سماوی. بدین‌سان مردم میان‌رودان جایگاه انسان مرده و روح و روان او را، حتی پس از مرگ، بازهم معطوف به زمین و دنیای خاکی می‌دانستند؛ همسان با آنچه از آن خلق شدند (اشاره به داستان آفرینش انسان از خاک زمین «تیامت» و خون اهریمن «گینگو» (دالی، ۲۰۰۰، ص ۴). گویا پس از مرگ هم برای انسان تفکری جز عذاب از جانب خدایان اندیشیده نشده است. در یونان نیز «خدایان به‌نظر ایشان در قلّه کوه به‌سر می‌برند و روحی که از دنیا می‌رفت، در جهان زیرین سکنا می‌گزید» (سارتون، ۱۳۵۷، ص ۸۶).

یونان باستان اگرچه به مقوله مرگ پرداخته‌اند، اما هیچ‌گاه نخواسته‌اند ماهیت واقعی دنیای پس از مرگ را مانند سایر ادیان ماورایی و فوق طبیعی بنگرند؛ اما با این حال در توصیف آن، از دیگر عناصر مذهبی و آیینی وام گرفته‌اند. مواجه شدن با مسئله مرگ و رهایی روح از جسم در مکاتب یونانی، مضمون اصلی آیین اورفئوسی است که برخی پژوهشگران برآن‌اند که این مفهوم از هند ریشه گرفته است؛ ولی با وجود این، یونانیان آن را از ایران به‌دست آورده‌اند و تحقیقات نشان می‌دهد که این گونه، مفهوم آزادی (روح از جسم) یا «مکشه/موکشا» عنصری اساسی در دین زرتشت است (کریشان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳) و امتداد زندگی دنیوی در آنجاست؛ جایی که (در باور ایرانیان) انسان‌ها بر تخت طلایی‌اش با کوسن‌های نرم مزین از بهترین نوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها و سرگرمی‌ها و لذا یزد بهره‌مند می‌شوند (ملاندرا، ۲۰۱۲، ص ۳۱۷-۳۱۸) و جایگاه راست‌کرداران است (نیولی، ۲۰۱۲، ص ۷۰۵-۷۰۶).

نتیجه‌گیری

انسان در هر دوره و برهه‌ای می‌اندیشید که از خلقت او هدف و غایتی در نظر خدایان بوده است. این هدف می‌توانست بسیار ابتدایی و سخیف به‌منظور سرگرمی، بیگاری و در نتیجه رقابت خدایان با یکدیگر باشد؛ یا به‌سبب عبادت و یاری دادن انسان به خدایان در امور دنیوی و کمک به نیروهای خیر در مقابل نیروهای اهریمنی قلمداد شود. در پایان نیز غایتی برای آدمی متصور شده بود، که در بهترین حالت، بهره‌مندی از مواهب آخروی بود که از عملکرد آدمی در این دنیا سرچشمه می‌گرفت. اینکه آبشخور این تفکرات و ماهیت بخشیدن به دنیای پس از مرگ از کجا آغاز می‌شود و به کجا می‌انجامد، با توجه به نوع نگرش به زندگی و اقلیم زیست انسان اساطیری، متنوع است. در این بین، خاصیت اقلیمی و تجربه زیستی تأثیری بسزا در تفکر و نگرش به چگونگی غایت آدمی داشت. ساکنان ایران‌زمین به‌دلیل شرایط سخت و پیشه‌شسانی و کشاورزی و ستیز با طبیعت برای بقا، مذهب و باورشان بر پایه منش و عمل قرار گرفت. بدین‌سان با وجود تأکید آموزه‌های ناب زرتشت (اوستای متقدم) بر اینکه خالق مرگ و زندگی اهورامزداست، با گذر زمان و در نتیجه رسوخ اندیشه‌های پیشازرتشتی و باورهای پسازرتشتی، اندیشه ایرانی مرگ را پدیده‌ای اهریمنی قلمداد کرد؛ بدین‌گونه که زندگی را ستیز ناسازها (خیر و شر) دانست که در این بین، اهورامزدا خالق زندگی و هستی، و اهریمن مرگ‌آور و نابودگر معرفی شد. باین‌حال همچنان اهورامزدا زندگی پس از مرگ را برای آدمی در نظر داشت و قرار بود انسان بر اساس عملکرد نیکش در سرای دیگر جاودانه زیست کند. اما یونانیان به‌دلیل پراکندگی جغرافیایی و تنوع اقلیمی، به چندخدایی و باورهای مختلط و افکار ضد و نقیض درباره آخرت مشغول شدند. بدین‌سان با توجه به نگرش منفی به کردار خدایان، نگرش چندان مطلوبی به دنیای پس از مرگ نداشتند و خدایانی که گاه به آدمی حسد می‌بردند و به این مخلوق کینه می‌ورزیدند، چندان مورد اعتماد نبودند که دنیای پس از مرگ را سرای باقی و مطلوب زندگی بیافرینند. همچنین مردم میان‌رودان به‌دلیل موقعیت جغرافیایی و تهاجم همیشگی همسایگان، خویشتن را عملاً خدایان می‌پنداشتند و خدایان را بر درجه‌ای عالی و در فکر سلطه‌جویی و جدال با یکدیگر تصور می‌کردند. براین‌مبناء، در تمدن‌های میان‌رودانی و یونانی، مرگ مفهومی تلخ و مبهم داشت و دنیای آخروی در اعماق زمین و محیطی اندوه‌بار قرار گرفته بود. امری که در ایران با وجود نگرش منفی به مرگ - که آن‌را پدیده‌ای از سوی اهریمن قلمداد می‌کردند - به‌سبب دنیای پس از مرگ که برای جاودانه زیستن آدمی از سوی اهورامزدا مهیا شده بود، تلخ و تراژیک تصور نمی‌شد. در واقع، در اندیشه اساطیری میان‌رودانی و یونانی، مرگ از سوی خدایان رقم می‌خورد که دیوها نیز در این رخداد می‌توانستند سهیم باشند؛ و همچنین سرای آخروی با اینکه گاه قابل تحمل می‌نمود و می‌توانست در بهترین شرایط، مکانی دلپذیر برای ارواح اموات در جهان خاکی باشد، در کل مکانی بود در زیر زمین که رعب‌آور بود و خدایان در آن توجهی به آسایش تمامی انسان‌ها نداشتند؛ اما در اساطیر ایرانی سرای آخروی با توجه به عملکرد نیک آدمی، زیستگاه مطلوب انسان‌ها بود که بهترین‌ها را خدا در آنجا برای مخلوقاتش در نظر گرفته بود. بنابراین، اسطوره ایرانی برخلاف دو تمدن یادشده، خدا را مرگ‌آفرین نمی‌داند و در عوض، او را خواستار زندگی جاودان و در رفاه برای آدمی در سرای دیگر معرفی می‌کند.

منابع

- ابوریحان بیرونی، محمد، ۱۳۹۲، *آثارالباقیه*، ترجمه پرویز سپتمان (اذکائی)، تهران، نی.
- احمدی، مهدی و سیدکاظم موسوی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی پایان جهان در اسطوره‌های ایران، هند و اسکانندیناوی»، *مطالعات تسبیقاره*، ش ۳۱، ص ۹-۲۶.
- اردویرافنامه، ۱۳۳۲، *زینبو، فلیپ*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، معین.
- اسمیت، جورج، ۱۳۸۳، *افسانه گیلگمش*، ترجمه داود منشی‌زاده، تهران، اختران.
- افلاطون، ۱۳۵۳، *جمهوری*، چاپخانه خوشه www.takbook.com
- اکبری، حسن و مرتضی حصارى، ۱۳۸۴، «مرگ در بین‌النهرین باستان بر اساس متون کهن (اواخر هزاره‌های دوم قبل از میلاد و اوایل هزاره‌های اول قبل از میلاد)»، *مطالعات ایرانی*، ش ۷، ص ۷۷-۹۶.
- اوستا، ۱۳۸۵، *ترجمه و گزارش جلیل دوستخواه*، ج ۱ و ۲، تهران، مروارید.
- انوکم‌دیچا*، ۱۳۴۴، ترجمه رحیم عقیقی، مشهد، چاپخانه دانشگاه.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۸، *زرتشت، مزدیسنا و حکومت*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، ۱۳۷۰، *اسطوره زندگی زرتشت*، تهران، کتابسرای بابل.
- بن، ژان، ۱۳۵۷، *فلسفه ایبیکور*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- بلک، جرمی و آنتونی گرین، ۱۳۸۳، *فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۵۳، *یادداشت‌های گاتاها*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، معین.
- ترابی، علی‌اکبر، ۱۳۸۲، *نظری در تاریخ ادیان*، تهران، فروزش.
- جاماسب اسانا، ۱۳۷۱، *متون پهلوی*، گزارش سعید عریان، تهران، کتابخانه جمهوری اسلامی.
- داعی‌الاسلام، سیدمحمدعلی، ۱۳۶۲، *فرهنگ نظام اوستایی*، ج ۱، تهران، دانش.
- دامپی‌یر، ویلیام، ۱۳۷۹، *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، بی‌جا، سمت.
- دوشن‌گیمن، ژاک، ۱۳۷۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، فکرروز.
- رضایی، مهدی، ۱۳۸۴، *آفرینش و مرگ در اساطیر*، تهران، اساطیر.
- زادسپر، ۱۳۶۶، *گزیده‌های زادسپر*، ترجمه محمد تقی راشد‌محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ژیان، دلاپورت و لاکوته، ۱۳۸۲، *اساطیر آشور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان.
- سارتون، جورج، ۱۳۵۷، *تاریخ علم*، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر.
- سوفوکل، ۱۳۵۹، *اودیپوس شاه، اودیپوس در کولونوس، آنتی‌گون*، ترجمه محمد سعیدی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سیگال، چارلز، ۱۳۷۵، *سوفوکلس*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، کهکشان.
- شی‌یرا و ادوارد، ۱۳۷۵، *الواح بابلی*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- عریان، سعید، ۱۳۸۲، *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه*، تهران، معاونت پژوهش، پژوهش و گویش سازمان میراث فرهنگی.
- فریزر، جیمز جورج، ۱۳۹۲، *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.

- کامو، آلبر، ۱۳۸۲، *افسانه سیزیف*، ترجمه علی صدوقی و م.ع سپانلو، تهران، دنیای نو.
- کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶، به‌اهتمام ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، معین.
- کرسون، اندره، بی‌تا، *سیری در فلسفه جهان از سقراط تا واتر*، ترجمه کاظم عبادی، بی‌جا.
- کریشنان، سروپالی‌رادا، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۱ (تاریخ فلسفه شرق)، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، سازمان آموزش و انتشارات انقلاب اسلامی.
- کاتنها، ۱۳۸۱، نگارش ابراهیم پورداود، تهران، اساطیر.
- کاتنها؛ کهن‌ترین بخش اوستا، ۱۳۷۸، پورداود، تهران، اساطیر.
- گرشویچ، ایلیا، ۱۳۹۰، *تاریخ ایران (دوره ماد) از مجموعه تاریخ کمبریج*، تهران، جامی.
- گری، جان، ۱۳۷۸، *اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین)*، ترجمه باجلال فرخی، تهران، اساطیر.
- گریمال، پیر، ۱۳۶۷، *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ج ۱، ترجمه احمد بهمنش، تهران، امیرکبیر.
- گرین، راجر لسنلین، ۱۳۸۷، *اساطیر یونان از آغاز تا آفرینش هراکلس*، ترجمه عباس آقاجانی، تهران، سروش.
- لوکوک، پیر، ۱۳۸۲، *کتاب‌های هخامنشی*، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران، فروزان روز.
- لوکونین، و.گ، ۱۳۵۰، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مارکیش، سیمون، ۱۳۷۷، *اساطیر از دیدگاه علمی*، ترجمه احمد بیانی، تبریز احیا.
- مانک جی نوشیروان جی‌دهالا، ۱۳۷۷، *خداشناسی زرتشتی از باستانی‌ترین زمان تا هزار سال پیش از میلاد*، ترجمه رستم شهزادی، تهران، فروهر.
- مجیدزاده، یوسف، ۱۳۷۹، *تاریخ و تمدن بین‌النهرین*، ج ۲، تهران، مرکز دانشگاهی.
- مردان فرخ، ۱۹۴۳، *شکندگمانی و بیچار*، به‌اهتمام صادق هدایت، تهران، چاپخانه فرهنگ.
- مینوی خرد، ۱۳۶۴، ترجمه احمد تفضلی، تهران، توس.
- ناس، جان بی، ۱۳۷۵، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر همت، تهران، علمی و فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان، دانشگاه باهنر.
- ویرژیل، ۱۳۶۹، *انها/ید*، ترجمه میرجلال‌الدین کزازی، تهران، نشر مرکز.
- هاذخت‌نسک، ۱۳۷۱، به‌کوشش مهشید میرفخرایی، چ‌اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- هوک، ساموئل، بی‌تا، *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران، روشنگران.
- هومر، ۱۳۷۰، *اودیسه*، ترجمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۰، *ایلیاد*، ترجمه سعید نفیسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

Bernabe.A, 2015, *To swear to Heaven and Earth*, from Mesopotamia to Creece. Mesopotamia in the Ancient world, Edited by Robert Rollinger and Erik Van Dongen.

BundahiŠn, 2005, pakzad.f, Tehran, center for the Great Islamic Encyclopædia Field.D.M (1977)"Greek and Romman Mythology", Publishd By The Hamlyn.London.New York. Sydney. Toronto.

- Dalley.S, 2000, *Myth from Mesopotamia*, Oxford University Press.
- Dowrick.S, 1974, *Land of Zeus published*, by Nel (New English Library) Limited from Barnard, sInn Holborn London.
- Frankfort.H, 1978, *king ship and the Gods*, The university of Chicagi Press Chicago & London.
- Frayne,D, 1998, *Presargonic PERIOD (2700-2350 Bc)*, university of Toronto press incorporated 1998 Toronto Buffalo London Printed in Canada.
- Gabbey.U, 2013, *We Are Going to The House In Prayer*, Hebrew university, Jerusalem. "Heaven On Earth", Edited by Deena Ragavan.
- Gnoli.G, 2012, *AŠAVAN (Possesshng Truth)*, Encyclopædia Iranica.II/7, PP.705-706. Accessed on 30 December.2012).
- Grant.M, 1971, *Roman Myths*, printed in Great Britain by G.Tinling & Go LTD London and Prescott.
- Hamilton.E, 1998, *Mythology*, little, Broun and company New york, boston.
- Heidel.e, 1963, *The Gilgamesh EPIC and old testament parallels*. The University Of Chicago: Press, Chicago & London First Phoneix Edition printed in the united states of America.
- Kent.R, 1953, *Old Persian, (Grammer, Texts Lexicon)*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut.
- Kramer,S.N, 1981, *History Begins at Sumer*. Thirty-Nine First in Recorder History. PENN University of Pennsylvania press Philadelphia.
- Malandra.w, 2012, *GARŌDMĀN*. Encyclopædia Iranica. Online at <http://www.iranicaonline.org/articles/garodma> (accessed on 30 December 2012).
- Penglase.Ch, 1994, *Greek Myths And Mesopotamia*, London and New york.
- Reichelt.H, 1968, *Avesta Reade*, Walter De Gruyte, Berlin.
- Sharp.R.N, 1964, *Inscription In Old Persian Cuneiform Of The Achaemenian Emperors*.
- West, E.D, 1880, *Pahlavi Texts*. Oxford University Press Warehouse, At the Claredon Press
- Zahner.R.C, 1975, *The Dawn Andwilch Of Zoroastrianiat*, Publshed by Weidenfeld and Nicolson, London.
- Zajko.V & Hoyle.H, 2017, *Resepion Of Classical Mythology*, John wiley & Sons USA.