

اسطوره و حماسه، دو بنیاد هویت ایرانی

بهروز دیلم‌صالحی*

E-mail: behrooz-daylamsalehi@yahoo.com

چکیده:

سخن از هویت ایرانی و بنیادهای آن، مستلزم ورود به حوزه اندیشه سیاسی ایرانی است. اگر هویت را به مثابه فرایند «ساخت معنا و آگاهی» در نظر بگیریم، فرایندی که بر مختصات فرهنگی ایران زمین استوار بوده است، بدیهی است که باید از اسطوره و حماسه به عنوان دو بنیاد هویت ایرانی یاد کنیم. مقاله حاضر به این پرسش اساسی می‌پردازد که چرا و چگونه اسطوره و حماسه در تکوین هویت ایرانی نقش داشته‌اند. فرضیه‌ای که مورد سنجش قرار می‌گیرد، این است که اسطوره و حماسه به مثابه نخستین و کهن‌ترین خاستگاه اندیشه ایرانی، با ظهور کارکرد سیاسی و اجتماعی مشترک یعنی لزوم هماهنگی میان نظام جامعه و نظام کائنات، نقش برجسته‌ای در تکوین هویت ایرانی داشته‌اند. رهاورد این کارکرد مشترک در گستره اندیشه سیاسی ایرانی، حفظ و تقویت همبستگی و انسجام ایرانیان بوده است.

کلید واژه‌ها: هویت ایرانی، اسطوره، حماسه، نظم زمینی و نظم کیهانی

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد نوشهر و چالوس

مقدمه

در عصر حاضر که «جهانی‌شدن»، انسان‌ها را به سوی یکپارچگی و وحدت و نیز «شهروندی جهانی» دعوت می‌نماید، ضرورت پرداختن به هویت ایرانی و بنیادهای آن آشکارتر شده است. هویت ایرانی منابع و آبشخورهایی دارد که مهمترین آنها «فرهنگ ایران باستان» و «فرهنگ اسلامی» است؛ بدون آن که میان آنها ناسازگاری و مغایرتی بنیادین وجود داشته باشد. در عین حال پرداختن به همه مؤلفه‌های فرهنگ باستانی و اسلامی میسر نمی‌باشد و از این‌رو در مقاله حاضر از «اسطوره» و «حماسه» به مثابه دو بنیاد هویت ایرانی سخن گفته شده است.

سخن از هویت ایرانی و بنیادهای آن، مستلزم ورود به حوزه اندیشه سیاسی ایرانیان است. هنگامی که از هویت ایرانی سخن می‌گوییم، در واقع فرایندهای «معناسازی» در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی مورد مذاقه قرار می‌گیرند، فرایندهایی که بر بنیان‌ها و مختصات فرهنگی استوار بوده‌اند. از این‌رو، در پهنای اندیشه سیاسی ایرانی، اسطوره و حماسه نقشی مؤثر در فرایند «ساخت معنا» داشته‌اند. مفهوم هویت، مفهومی مرکب، چندوجهی و به عبارتی چندساختی است (الطائی، ۱۳۸۲: ۳۳-۱۳۹) و به اعتباری، شناور و سیال می‌باشد. «ساخت معنا» یا هویت، فرایندی است که بر بنیان‌های جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، دینی و سیاسی و اجتماعی استوار بوده و از سوی دیگر به موجب سیالیت آن، در بستر زمان فراز و فرودهایی پیدا کرده است. از این‌رو، «تحول» و «تداوم» مهمترین خصوصیات هویت به شمار می‌آیند (رجایی، ۱۳۸۳: ۶۷). البته می‌توان میان فرایند ساخت معنا و تحول آن در گذر زمان پیوند منطقی برقرار کرد؛ یعنی عنصر هویت در بستر تعامل و ترابط معانی فرهنگ باستانی و فرهنگ دینی تکوین پیدا کرده، مرزهای معنایی آن ترسیم شده و تداوم و استمرار تاریخی یافته است. از سوی دیگر، در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی و به ویژه در چالش با عوامل تهدیدکننده خارجی، «مرزهای معنا» شناور گشته است. با رویکرد دیالکتیک تاریخی به این نکته پی می‌بریم که هویت‌ها همواره در حال دگرگونی و بازسازی‌اند و هیچ‌گاه قطعی و نهایی نمی‌شوند. آنها موزاییک‌وار درهم می‌آمیزند و ترکیبات پیچیده‌ای را به وجود می‌آورند (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۱۵-۱۱۷).

آنچه تحت عنوان «ثبات هویت» مورد توجه قرار می‌گیرد، لزوماً بدان معنی نیست که مرزهای هویت در معرض تحول و بازسازی قرار نمی‌گیرد، بلکه مراد این است که

با توجه به شناوری سرشت هویت و چندوجهی بودن آن، همواره امکان بازگشت به مرزهای معنا وجود دارد. مقاله حاضر پاسخ به این پرسش اصلی را عهده‌دار شده است: چرا و چگونه اسطوره و حماسه در تکوین «هویت ایرانی» نقش داشته‌اند؟

در پاسخ، نویسنده مدعی است که اسطوره و حماسه به مثابه نخستین و کهن‌ترین خاستگاه اندیشه ایرانی، با ظهور کارکرد سیاسی و اجتماعی مشترک یعنی لزوم هماهنگی میان نظم زمینی و نظم آسمانی، نقش برجسته‌ای در تکوین «هویت ایرانی» داشته‌اند. همچنین این دو بنیاد هویت، به سهم خود، کلیت و تمامیت فرهنگی را برای ایرانیان به ارمغان آورده‌اند.

بنابراین، مقاله حاضر کوششی است برای بازخوانی هویت ایرانی با تأکید بر دو بنیاد اسطوره و حماسه به طوری که رهاورد کارکرد مشترکشان (لزوم هماهنگی نظم سیاسی و اجتماعی با نظم کیهانی)، حفظ و تقویت همبستگی و انسجام ملی ایرانیان است.

اسطوره و هویت ایرانی

«اسطوره»^۱ از واژه یونانی «هیستوریا»^۲ به معنی جستجو، آگاهی و داستان گرفته شده و برای بیان این مفهوم در زبان اروپایی، از بازمانده واژه یونانی «میتوس»^۳ به معنی سخن و افسانه استفاده شده است (آموزگار، ۱۳۷۶: ۳). «اسطوره‌شناسی»^۴، بخشی از مردم‌شناسی فرهنگی است که درباره پیدایش و آفرینش جهان و هستی، نقش ایزدان و پهلوانان و ارتباط انسان با طبیعت و هستی سخن می‌گوید (محمودی‌بختیاری، ۱۳۶۸: ۱۰۰). اسطوره‌شناسی با بررسی گونه‌های اساطیری، به تاریخ، علوم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی یاری می‌رساند (بهار، ۱۳۷۵: ۳۴۵).

درباره جایگاه اسطوره در تاریخ، این تصور وجود دارد که اسطوره، بخشی مهم از فرهنگ انسان پیش از ورود به مرحله دانش است. انسان تا به دانش آراسته نشده بود، اساطیری می‌اندیشید. البته همه فرهنگ‌های بزرگ بشری مانند فرهنگ یونانی، هندی، چینی، مصری و به ویژه ایرانی زیر سیطره اسطوره و عناصر اسطوره‌ای بوده‌اند. در واقع، فرهنگ‌های بشری با اسطوره‌ها طلوع کرده‌اند. اسطوره مانند دانشی که در دوره ما برای توجیه و تبیین جهان به کار می‌رود، توجیه انسان اعصار کهن از جهان و هستی است.

۱- Myth

۳- Mythos

۲- Historia

۴- Mythology

اسطوره، علاوه بر توجیه نقش انسان در جهان و هستی، چگونگی ارتباط آدمی با جامعه، طبیعت و نظام کائنات را توضیح می‌دهد. تکاپوی انسان برای شناخت هستی، هم نیاز آدمی است و هم در سرشت او نهفته است و از این‌رو، در نظام کائنات به جستجوی علل می‌پردازد. توجه به این نکته ضروری است که تفاوت شناخت علمی با شناخت اسطوره‌ای در علی‌بودن اولی یا علی‌نبودن دیگری نیست؛ بلکه این تفاوت، محصول تحول آگاهی ما از حقایق عینی جهان و هستی است (بهار، ۱۳۷۳: ۲۰۵ و ۲۰۶).

تفکر انسانی از روزهای نخست اندیشیدن، همواره در جستجوی یافتن اسرار کائنات و چگونگی ارتباط جامعه با نظام کیهانی بوده و به تدریج جهان درون انسان و جهان بیرون از آن مورد توجه قرار می‌گیرد و از همین جاست که پرسش‌های هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی مانند آفرینش انسان و گیتی، دغدغه تفکر بشری شده است (بربریان، ۱۳۷۶: ۳۹۳). اسطوره‌ها، قضایای اساسی مانند آغاز و پایان هستی، آفرینش انسان و حیوان، زبان‌ها، اقوام و حتی دودمان‌های حکومتی، و نیز پیوند حکومت با نظام کائنات را شامل می‌شوند و از این‌رو به بیان فلسفی آمیخته‌اند (بهار، ۱۳۷۳: ۲۰۳). گرچه اسطوره، تفکر فلسفی منظم و سازمان‌یافته‌ای نیست؛ اما با تسامح می‌توان گفت که بیان ابتدایی فلسفی انسان اعصار کهن است.

بنابراین، اسطوره‌ها به مثابه نخستین و دیرینه‌ترین خاستگاه تفکر انسانی، نقشی مؤثر و برجسته در «ساخت معنا» داشته‌اند. از این منظره اسطوره‌ها دربرگیرنده باورهای مقدس انسان در سیر تحولات و تطورات اجتماعی جوامع ابتدایی‌اند؛ به طوری که پلی میان انسان، پدیده‌های جهان پیرامونش و نظام کائنات می‌سازند.

البته در باب نسبت میان «اسطوره» و «هویت ملی» (۱)، دو رویکرد اساسی وجود دارد. بر مبنای رویکرد نخست، «هویت ملی» پدیده‌ای نوظهور و مربوط به عصر جدید است که ابتدا در اروپا تکوین یافت و آنگاه از اواخر قرن ۱۹ م به مشرق‌زمین و سرزمین‌های دیگر راه پیدا کرد. در این رویکرد، کاربرد مفهوم «هویت ملی» درباره تاریخ چند هزارساله ایران اعتباری ندارد و این تصور که هویت ملی ایرانی سابقه‌ای دوهزارساله یا بیشتر دارد، سخنی به گزاف است؛ چرا که هویت ملی مقوله‌ای کاملاً تاریخی و متعلق به عصر جدید است (اشرف، ۱۳۸۳: ۱۴۵).

بر مبنای رویکرد دوم نیز مجموعه اسطوره‌ها و اندیشه‌های فلسفی، یکی از مهمترین

عوامل ایجاد هویت ملی به شمار می‌روند. زیرا هویت نه مقوله‌ای انتزاعی و ایستا؛ بلکه امری است پویا که «شکلی از آگاهی» به خود، به جامعه، به تاریخ، به فرهنگ و به آینده را القا می‌کند (رجایی، ۱۳۸۳: ۱۴). از این منظر، هویت ملی امری صرفاً طبیعی نیست؛ بلکه چارچوبی ساخته شده و مصنوعی است که از طریق تاریخ و به واسطه «روایت» تداوم پیدا می‌کند و آنگاه به صورت خاطره جمعی درآمده و بعد از آن تثبیت می‌گردد. در واقع، سنت‌ها، تاریخ، زبان، مذهب، نهادهای سیاسی و اقتصادی، عوامل محیطی و جغرافیایی و به ویژه اسطوره‌ها بدان معنا می‌بخشند. در این رویکرد دیگر نمی‌توان گفت که ملت‌ها زاییده عصر جدید هستند؛ بلکه می‌بایست ملت‌های جدید را حاصل بازسازی هویت‌های سرزمین قدیمی‌تر دانست. این بازسازی همواره از طریق اسطوره‌ها، نمادها و خاطرات جمعی مردم صورت گرفته است (معینی‌علمداری، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۹). بنابراین عوامل گوناگون نمادین، ارزشی، سرزمینی، اسطوره‌ای و زبان در ایجاد حس هویت ملی نقش داشته‌اند.

با عنایت به دو رویکرد حاضر، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که اگرچه ملت و دولت، مفاهیم مدرن به شمار می‌روند، اما نمی‌توان افق‌های تاریخی و فرهنگی روشنایی‌بخش به مفاهیم مدرن را نادیده گرفت. از فراز قلّه تاریخ بشری و از میان افق‌های روشنایی‌بخش، «روایت اسطوره‌ای» توانست بخشی از معانی حیات و آگاهی‌های اجتماعی (هویت) را انتقال دهد و عهده‌دار پاسخگویی به نیازهای هویتی گردد.

در تبیین جایگاه اسطوره به مثابه نخستین شکل اندیشه سیاسی، لازم است که منابع اساطیر ایرانی را مورد شناسایی قرار دهیم. این منابع به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱- منابع هندی: بدلیل اشتراک فرهنگی آریاییان هند و ایران، طبیعی است که یکی از اصلی‌ترین و کهن‌ترین منابع به شمار آیند. مهمترین منبع هندی، «وداها» است که قدیمی‌ترین اثر هندی به زبان سانسکریت است و مهمترین آن، «ریگ ودا»^۱ نام دارد (۲) (پیرویان، ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۹۰).

۲- منابع اوستایی: کتاب اوستا که زبان آن جزء زبان‌های دوره باستانی ایران است، با خطی که در دوره ساسانی بر مبنای خط پهلوی اختراع شده بود، تدوین یافته است. مهمترین منبع اوستایی، «گاهان» (گاتها یا گائها) است که آن را سروده‌های خود زرتشت می‌دانند.

۱- Rigveda

۳- منابع پهلوی: مانند «دینکرد» و «بندَه‌شن»؛

۴- منابع عربی و فارسی: خداینامه‌ها و شاهنامه‌ها(۳)(آموزگار، ۱۳۷۶: ۶-۹).

شایان ذکر است که جوهر و درون‌مایه اسطوره‌ها اعم از اسطوره‌های ایرانی، هندی، مصری، یونانی و بین‌النهرین یکسان و یکنواخت است؛ به طوری که در فرهنگ و تمدنی که اسطوره‌ای می‌اندیشد، ارتباط و پیوند جامعه و نظام هستی مورد توجه بوده، اما هر تمدنی، با زبان خاص خود، چگونگی این ارتباط را شرح داده است. برای مثال در بین‌النهرین، شاه نماینده «آنو» است، اما در ایران، نماینده اهورامزدا به شمار می‌رود. با نگاهی به اساطیر ملل گوناگون از هند و بین‌النهرین گرفته تا مصر، ایران و یونان، به این نکته پی می‌بریم که زمین انعکاسی از آسمان به شمار نمی‌رود؛ بلکه آسمان، تمثال و نمونه متعالی زمین است. تعدد و تنوع ایزدان و طبقه‌بندی آنان، جنگ‌ها و مهر و کین‌هایشان، همه نمادهایی از گرایش آدمی هستند که تصفیه و متعالی شدند(عزتی‌پور، ۱۳۷۷: ۱۵۳).

در خصوص ارتباط فرهنگ هند و ایرانی، این نکته قابل تأمل است که در دوره کهن و آغازین این دو تمدن، اعتقاد به خدایی بزرگ که نه فقط مظهر آسمان و نظام کیهانی، بلکه مظهر اخلاقیات و معنویات نظام زمینی و جامعه بوده، وجود داشته است (بهار، ۱۳۷۳: ۱۷). (ایزد مهر با میتره برابر است؛ میتره هندی به معنی دوستی و مهر ایرانی به معنی میثاق و پیمان است). نزد هر دو تمدن، «هوتر» هندی یا «ژوتر» ایرانی به کهنات می‌پردازند. قربانی در نزد هندیان، «ینجه» و در نزد اوستا «یسنه» خوانده می‌شود. در مقایسه بین تمدن ایران و مصر نیز تفاوت‌های بارزی وجود دارد:

۱- اگرچه تمدن مصر، تمدن دیرینه و کهنی به شمار می‌رود، اما ساخت تفکر و اسطوره‌سازی در این سرزمین به گونه‌ای بوده که از آن با عنوان دخمه‌ای تاریک یاد می‌کنند، حال آنکه ایران، سرزمین آتش، خورشید و روشنایی است؛ ۲- رب‌النوع‌های مصری از جاودانگی برخوردار نیستند و فناپذیرند، اما ایران، سرزمین خدای جاودان و ابدی است؛ ۳- در تمدن مصری، نگاه به زندگی، تیره و تار است، اما در ایران، نگاه به حیات، روشن و شفاف است و کل هستی و جهان آفرینش، نمودار زندگی و کوشش برای پیروزی بر اهریمن محسوب می‌شود؛ ۴- در تمدن مصری، انتظار شادی در دنیای دیگر معنی پیدا می‌کند، اما در تمدن ایرانی، شادی از زندگی، این جهانی است و بر این مبنا سعادت و رستگاری در سرای دیگر حاصل می‌شود (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۹: ۸).

همچنین در مقایسه بین تمدن ایرانی و یونانی، باید به این نکته اساسی توجه کرد که یونانی‌ها، پارادایم جدیدی را آغاز کردند که در دنیای غرب تداوم پیدا کرد. یونان نظام

عقیدتی کهن را کنار گذاشت؛ به طوری که در ساخت تفکر سیاسی آن، هیچ‌گونه ارتباطی بین جامعه و نظام هستی مشاهده نمی‌شود. اگرچه در فلسفه یونانی، رگه‌هایی از آموزه شاه‌ی آرمانی دیده می‌شود، اما شاه نماینده خدا نیست. برای مثال، از منظر افلاطون، شاه آرمانی کسی است که از دنیای سایه‌ها بیرون آمده و به مُثُلِ اعلیٰ راه یافته است. عقل مورد نظر افلاطون، عقل استدلالی است نه عقل کیهانی که با نظام کائنات پیوند دارد.

بنابراین، در جهان فکری مردم ایران‌زمین، از گذشته‌های دور، حرکت به سوی جهانی روحانی و پرستش‌خدایی بزرگ، اخلاقی و مقدس بوده است؛ اما یونانیان به سوی افسانه‌پردازی برای خدایان و نفی آن تقدسی که در غرب آسیا می‌توان دید، حرکت کرده‌اند (بهار، ۱۳۷۳: ۲۱۶).

جهان‌شناسی عصر ودایی و اسطوره‌های ایرانی

شناخت جهان‌شناسی دوره ودایی از مستلزمات ورود به اندیشه‌های سیاسی مضمحل در اسطوره‌های ایرانی است. «عصر ودایی» به دوره‌ای اطلاق می‌شود که آریایی‌های ایرانی و هندی با هم می‌زیستند یا تازه از هم جدا شده بودند. قبایل آریایی هند و ایرانی، حدود دوهزار سال پیش از میلاد مسیح از طوایف آریایی هند و اروپایی جدا شدند و از میهن مشترک خود که به نظر بیشتر صاحب‌نظران در منطقه شمال ناحیه‌ای میان دریاچه اورال و دریای سیاه واقع شده بود، به فلات ایران مهاجرت کردند (جلالی‌نایینی، ۱۳۷۲: ۲). طوایف آریایی هند، «فرهنگ ودایی» و طوایف ایرانی، «فرهنگ اوستایی» را به وجود آوردند. در این دو فرهنگ، اندیشه‌های هستی‌شناختی مشترکی از جمله پرستش خدایانی مانند میترا، وارونا، ایندرا و ناسپته وجود داشته است. سنگنبشته‌ای به خط میخی متعلق به سده چهاردهم پیش از میلاد در «بغاز کویی»^۱ ترکیه بدست آمده است که این موضوع را ثابت می‌کند (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۲۷). بنا به یافته‌های خاورشناسان، آریایی‌های کهن، هر یک از پدیده‌های طبیعی مانند آفتاب، آتش، ماه، ستارگان، آسمان و مانند آن را تجسم یکی از خدایان می‌پنداشتند و هر یک از موجودات مفید و نورانی را «دوس»^۲ می‌گفتند (مشکور، ۱۳۵۶: ۳).

در ذهن انسان اسطوره‌ساز، طبیعت، شئی مادی نیست که قوانین فیزیک بر آن حاکم

۱- Bagas-koi

۲- Davos



باشد. همه پدیده‌های هستی از جمله پدیده‌های طبیعی و نیروهای زمینی و کیهانی، جاندار، مقدس و دارای شعور و اراده بودند که در سرنوشت انسانی تأثیر می‌گذارند. در بینش انسان اعصار کهن، حفظ زندگی منوط به تجدید آن است و این تجدید حیات، صرفاً به معنی زیست‌شناسانه نیست. به بیان دیگر، تجدید حیات به کردارهای اجتماعی آدمی وابسته است نه اعمال فیزیولوژیک (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۰۹). در روایت اسطوره‌ای، فرض بر این بود که آنچه در کیهان بزرگ (هستی) رخ می‌دهد، در کیهان خرد (جهان انسانی) نیز رخ خواهد داد. از این رو، اسطوره‌سازی دلالت بر اشتیاق شدید افرادی داشت که خود را با زندگی جماعت و با حیات طبیعت هم هویت می‌انگاشتند (ص ۱۰۷).

خدایان برجسته دوره ودایی به چند گروه تقسیم می‌شوند:

۱- ایندرا: سرآمد خدایان ودایی است که باران می‌فرستد و کسان را که زندگی شرارت‌بار دارند و پیمان می‌شکنند، کیفر می‌دهد و برای قوم آریایی، امنیت و شادی می‌بخشد و ظلم و تجاوز را دور می‌کند (فرای، ۱۳۷۳: ۴۲ و ۴۳). ایندرا زمین و آسمان را هم می‌آفریند؛ ۲- میترا: خدای صلح و آسمانی و خورشیدی است؛ ۳- وارونا: پادشاه خدایان و کیهان است. میترا و وارونا دو خدای هندوآریایی، مظهر دو جنبه لاهوتی و قانونی حکومت هستند و به یاری هم نظام کیهانی را اداره می‌کنند. وارونا می‌تواند دادگری و حفظ نظم و امنیت شاهی و مردمی را برعهده بگیرد. به همین دلیل، او صرفاً خدای آسمانی نیست؛ بلکه تنظیم روابط فردی و اجتماعی بشر را نیز برعهده دارد (بهار، ۱۳۷۵: ۴۶۵ و ۴۶۶). ۴- آگنی (آتش): واسطه میان انسان و خدایان دیگر توصیف شده و پشتیبان آدمی و حافظ خانواده است؛ ۵- ویشنو: خدای خیر و برکت است. وقتی تقوا و عدالت از بین برود و بیدادگری شایع شود، در دنیا ظاهر می‌شود و به حفظ خوبی‌ها و هلاک بدکاران و استقرار عدالت می‌پردازد (جلالی‌نابینی، ۱۳۷۲: ۸۳، ۹۷). در ریگ ودا، ویشنو ایزدی است جوان با اندام درشت که به سه گام جهان را می‌پیماید. دلیل سه گام پیمودن جهان، یاری‌رساندن به جامعه و مردم در مانده است.

در سروده‌های ریگ ودا، دوگونه تحول فکری دیده می‌شود: ۱- چندخدایی یا طبیعت‌پرستی؛ ۲- یکتاپرستی. تصور خدایان گوناگون، مرحله اول اندیشه ودایی است؛ اما در مرحله دوم، از پرستش عوامل طبیعی و چندخدایی گذشته و به مرحله نوعی توحید می‌رسد. مهمترین شاهد بر این مدعا، وجود «ریتا» یا «آرته» است (صص ۵۳ و ۵۴). «آرته»^۱ قانون و ناموس نظم جهانی است که جاودانه می‌ماند و الگوی سازنده نظم



بشری و زمینی است و اندیشه وحدت جهان، وجود خدای واحد را ثابت می‌کند. برخی سروده‌های ریگ ودا، بر یکتاپرستی و آیین توحید دلالت دارد. برای نمونه می‌توان به سرود ۸۱ از ماندالای دهم اشاره کرد: «او که خدای یگانه است و زمین و آسمان را به وجود آورد و آنها را با دست‌های بال مانند خود به یکدیگر می‌پیوندد» (ص ۳۵۹).

کارکرد فرهنگی، سیاسی و اجتماعی اسطوره‌ها

حال پاسخ به این پرسش ضروری است که چگونه اسطوره‌ها در فرایند «ساخت معنا» یا تکوین هویت ایرانی نقش داشته‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، باید از کارکرد سیاسی و اجتماعی اسطوره‌ها و به عبارتی از پیوند هویت و سیاست در اسطوره‌های ایرانی سخن گفت.

وقتی از «هویت» به مثابه فرایند «معناسازی» و «آگاهی‌بخشی» فردی و اجتماعی یاد شود، می‌توان از آن در راستای ارتباطات و کنش‌های سیاسی و اجتماعی بهره جست. از این‌رو، جستجوی هویت در اسطوره‌ها بدان معنی است که اندیشه سیاسی در ایران باستان، اساساً در قالب اسطوره و نیز حماسه تجلی می‌یافت. به بیان بهتر اندیشه سیاسی جامعه اسطوره و حماسه به تن می‌کرد. اسطوره‌ها نه فقط برای روشن کردن دوره‌ای از تاریخ اندیشه و تفکر بشری، بلکه برای فهم دقیق‌تر رفتار و سلوک سیاسی و اجتماعی جوامع اولیه نیز مفید هستند (آموزگار، ۳۷۶: ۶).

کارکردها یا خویشکاری‌های فردی و اجتماعی اسطوره‌ها عبارتند از:

۱- اصل آفرینش انسان و طبیعت، جهان و کائنات را توجیه می‌کنند؛ ۲- ساخت‌های اجتماعی و سازمان‌های سیاسی و حکومتی را توجیه می‌کنند و نقشی ایدئولوژیک دارند؛ ۳- آیین‌ها را که پیوند انسان با جامعه، و انسان و جامعه با طبیعت و نظام هستی را برقرار می‌سازند، توجیه می‌کنند (بهار، ۱۳۷۵: ۳۷۲).

باید توجه داشت که آنچه در اسطوره اهمیت می‌یابد، صحت تاریخی داستان‌ها نیست، بلکه کارکرد اخلاقی، سیاسی و اجتماعی آنهاست. از این‌رو، اسطوره‌ها دستورالعمل‌هایی برای تنظیم روابط انسانی در جامعه بودند که انسان‌ها بر طبق آنها زندگی می‌کردند (هینلز، ۱۳۶۸: ۲۲). در واقع روابط سیاسی و اجتماعی، اعتبار نهایی خود را از طریق روایت اسطوره‌ای به دست می‌آورد. همان‌طور که بسیاری از زمامداران و صاحبان قدرت در عهد قدیم برای اثبات حقانیت و مشروعیت خویش، ادعا می‌کردند که از نسل خدایان اساطیری هستند.

در اندیشه مردمان باستان و به ویژه ایرانیان، قلمرو انسان، جامعه و طبیعت از یکدیگر بازشناخته نمی‌شدند. انسان همواره به صورت جزئی از یک کل بزرگ یعنی جامعه تصور می‌شد و ریشه جامعه نیز در یک کل بزرگتر یعنی طبیعت مورد جستجو قرار می‌گرفت. پدیده‌های طبیعی همواره از گذرگاه تجارب انسانی و تجارب انسانی از معبر حوادث کیهانی به ادراک درمی‌آید (دیلم‌صالحی، ۱۳۸۴: ۴۴). انسان‌های اسطوره‌ساز حقیقتاً اسطوره‌ای می‌دیدند، اسطوره‌ای درک می‌کردند و اسطوره‌ای می‌اندیشیدند. آنها دو نیروی معارض و متنازع را تجربه می‌کردند که یکی دشمن محصول و معاش و در واقع دشمن آنهاست و دیگری نیرویی که دوست محصول و در واقع دوست آنها می‌باشد (فرانک‌فورت^۱، ۱۹۶۱: ۱۵).

امیل دورکهایم معتقد بود که در اسطوره‌سازی، مدل واقعی را جامعه تشکیل می‌دهد؛ به طوری که همه انگیزه‌ها و محرک‌های اسطوره، زندگی اجتماعی بشر است که فرافکنی شده‌اند. با این فرافکنی‌ها طبیعت، تصویر یا رونوشتی از جهان اجتماعی می‌شود. از این رو، طبیعت (انعکاس‌یافته در اسطوره) همه جنبه‌های اساسی جامعه به ویژه سازمان و معماری اجتماعی را نشان می‌دهد (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۴۱). بر مبنای اصل تفکیک‌ناپذیری قلمرو انسان و جامعه از قلمرو طبیعت و نظام کائنات در روایت اسطوره‌ای است که برخی از پژوهشگران معتقدند ساختار تفکر نزد ایرانیان باستان، ساختاری است که به «جهان‌بینی خیم‌های»^۲ شهرت یافته است (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۶۸). در چنین ساختاری، جهان نظم از قبل تعیین‌شده‌ای دارد. نظم، همگونی و عقلانیت از برجستگی‌های این جهان‌بینی خیمه‌ای است.

مسأله نظم یا «آرته» در نزد ایرانیان باستان اهمیت بسزایی داشته است. «آرته» پایداری‌دهنده نظم جهان و ناموس ازلی طبیعت است و بنیاد اصول اخلاقی و نظامات اجتماعی ایرانیان را تشکیل می‌داد. بر مبنای مفهوم «آرته»، آنچه در چارچوب نظام سیاسی می‌گنجد، نیک و مقدس است و هر آنچه خارج از آن قرار بگیرد، بیرون از نظم قدسی کیهان انگاشته می‌شود. جهان باستان در حوزه تفکر، جهانی منظم و بسامان است و این سامان و نظم، از الگوی نظم کیهانی و آیین متعالی هستی‌گرفته‌برداری شده است (رضایی‌راد، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

«آرته»، نظام و آیینی بوده است که سراسر عالم هستی را به هم پیوند می‌داد؛ به

۱- Frankfurt

۲- Cosmological



طوری که نظام کلی جهانی در کیهان بزرگ و نظام اجتماعی، نظام اخلاقی و نظام آیین‌های دینی در جهان کوچک انسانی، همه جلوه‌های آن در عوالم مختلف هستند. در اندیشه ایرانیان باستان، «آرته» که به «عدالت» نزدیک است، هماهنگ شدن با نظام اخلاقی و اجتماعی بوده و ظلم و دروغ که مقابل عدالت و راستی است، شکستن و برهم زدن این آیین به شمار می‌رفت. «آرته» آیینی پایدار و استوار و بی‌زوال است که بقا و دوام جهان هستی، نظم و سامان شهر و کشور، شادی و فرخندگی آدمی در هر دو جهان، به آن وابسته است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۰-۳۲).

مهمترین کارکرد سیاسی و اجتماعی اسطوره‌ها که نقش تعیین کننده‌ای در تکوین هویت ایرانی داشته‌اند، آیین و آموزه «لزوم هماهنگی نظم سیاسی و اجتماعی (نظم زمینی) با نظم کیهانی (نظم آسمانی)» است. ایرانیان باستان با این باور زندگی می‌کردند که نظم زمینی تابعی از نظم کیهانی است. در عین حال پاسخ به این پرسش اهمیت پیدا می‌کند که بنیانگذار نظم سیاسی و اجتماعی کیست که می‌تواند آموزه و آیین هماهنگی نظم زمینی با نظم کیهانی را جامه عمل بپوشاند؟ پاسخ این پرسش را باید در قالب مفهوم «شاهی آرمانی» دوران اساطیری جستجو کرد.

یکی از نمادهای اصلی نظم کیهانی بر روی زمین، که بنیان اندیشه سیاسی ایرانشهری را استوار کرده است، مقوله «شاهی آرمانی» است. شاهی آرمانی، ناظر بر حسن کارکرد نظم کیهانی بر روی زمین است و در صورت اجرای صحیح «آرته» در جامعه، سرزمین به آرمانشهر بدل می‌گردد (رضایی‌راد، ۱۳۷۷: ۱۴۱). در حقیقت، باور ایرانیان باستان به ارباب انواع، موجب شد که سامان سیاسی، صورت و شکلی از سپهر یا نظام هستی تلقی شود. یعنی همان‌گونه که هستی محصول اراده خدایان است، نظم سیاسی و اجتماعی نیز ثمره تعامل در میان اراده خدایان به شمار می‌رود. به همین دلیل، هریک از دولتمردان و شهریان، تمثیلی از ارباب انواع و کارگزاران زمینی آنها هستند (رجایی، ۱۳۷۳: ۸۹).

«ژرژدومزیل»^۱، یکی از خاورشناسان برجسته فرانسوی که در باب اعتقادات آریایی‌های هند و ایرانی تحقیقات گسترده‌ای انجام داده، مسأله تناظر در تقسیم طبقات اجتماعی با طبقه‌بندی خدایان را مطرح کرده است. دومزیل از مقایسه مبانی اجتماعی

۱- Georges Dumezil



آریاییان با معتقدات و اسطوره‌های دینی آنان، به این نکته دست می‌یابد که عالم خدایان در حقیقت انعکاس و تصویری از اوضاع اجتماعی و ترتیبات طبقاتی سه‌گانه است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۴۷). به عبارت دیگر، بین سازمان سیاسی و اجتماعی و نگرش ایرانیان باستان به دستگاه ایزدان ارتباط روشنی وجود داشته است.

دومزیل معتقد است که جامعه هند و ایرانی به سه طبقه تقسیم می‌شد که عبارت بودند از: دین‌یاران، رزم‌یاران و کشاورزان (۴) (خدادادیان، ۱۳۷۶: ۷۷؛ دیاکونف، ۱۳۷۱: ۱۲۹). در میان خدایان آریایی، میترا و وارونا نماینده دین‌یاران یا کاهنان هستند؛ به طوری که میترا، جنبه داوری و قضایی و وارونا جنبه ساحری دارد. در رأس این طبقه، «شاه» قرار دارد که دارای هر دو جنبه می‌باشد (فرای، ۱۳۷۳: ۳۵). به این ترتیب، شاهی در اساطیر آریایی دارای دو جنبه الهی و انسانی یا دین‌یاری و شهریار است. در میان خدایان دیگر، «ایندرا» نماینده طبقه رزم‌یار و «ناسیته» نماینده طبقه کشاورز است.

در سرودهای ودایی دقیقاً ارتباط و تناظر جامعه با نظام کائنات نشان داده شده است. برای مثال می‌توان به سرود ۹۰ از ماندالای دهم اشاره کرد. در این سرود، منظومه‌ای به نام سرود «پوروشه»^۱ وجود دارد که در آن، «پوروشه» یعنی انسان نخستین که «کیومرث» نام گرفته است، به وسیله خدایان قربانی می‌شود و از اندام‌های او، کلیه اجزاء عالم هستی پدید می‌آید. در داستان قربانی جهان یعنی پوروشه چنین آمده که پوروش، خداوند ابدیت است. وقتی پوروش را ذبح کردند، آن رابه چند قطعه تقسیم کردند. دهان او چیست؟ بازوانش کدام؟ ران‌ها و پاهایش را چه نامیدند؟ پوروش به میل و اراده خویش، خود را برای تکوین عالم هستی قربانی کرد و از برکت این نذر جهانی، زمین، آسمان، خورشید، ستارگان، حیوانات، نباتات و سایر موجودات پیدا شدند. از بازوان پوروش، فرمانروایان پیدا شدند تا نظم و انضباط برقرار کنند و عدل و داد بگسترانند. از ران‌هایش، طبقه «ویشیه» بازرگانان و کشاورزان پدید آمدند تا امر سوداگری و کشاورزی رونق یابد و توان اقتصادی مردم تقویت شود. از پاهایش، طبقه «شودر» به وجود آمد تا خدمتگزار اجتماع باشد و از کار و رنج او جامعه برخوردار گردد (جلالی‌نایینی، ۱۳۷۲: ۶۶ و ۶۷). با نقل این سرود ودایی به این نکته نیز پی می‌بریم که در روایت اسطوره‌ای از آفرینش، عنصر اصلی ایران‌زمین، ایران‌شهر و شاهی آرمانی است (اشرف، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

۱- Purusha

از سوی دیگر، اقوام آریایی، خویشکاری را نیز فضیلت می‌دانستند و معتقد بودند هر طبقه باید به کاری پردازد که برای او تعیین شده است. حتی در ادبیات دینی ایرانی، تجاوز از حدود طبقاتی یعنی «همه‌کاره» بودن گناه به شمار آمده است. «نادانی»، «ویرانگری» و «همه‌کارگی» پتیارگان طبقات سه‌گانه‌اند و به ترتیب در برابر دین‌پاری، رزم‌پاری و کشاورزی قرار می‌گیرند.

این پتیارگان، اگر بر طبقات مردم غالب شوند، آیین‌های جامعه آشفته خواهد شد و با پیدایش دین‌پاران نادان، رزم‌پاران ویرانگر و پیشه‌وران همه‌کاره، ظلم و دروغ و آشوب جهان را فرا خواهد گرفت (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۵۰-۵۲).

البته برخی معتقدند که این گونه روایت اسطوره‌ای (آسمان، تمثالی متعالی و آرمانی از زمین است)، با واقعیت تاریخی سازگاری ندارد؛ زیرا داده‌های تاریخی ایران باستان به ویژه دوره‌های هخامنشی، اشکانی و ساسانی، ما را به نظریه «استبداد ایرانی» رهنمون می‌کند که بر مبنای قدرت دولت به هیچ حدود و قانونی محدود نبوده است (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۵ و ۶). از این منظر در اندیشه ایران باستان، سرنوشت سیاسی انسان و جامعه به نظام کیهانی پیوند می‌خورد و چون شاهی، کانون اتصال زمین به آسمان و مقدرات کیهانی بود، توده‌های مردم وظیفه‌ای جز اطاعت از شاه نداشتند. شاه برگزیده خدا، فقط در برابر خدا مسئول بود نه در برابر توده مردم. پس اگر مردم با شاهی بد هم روبرو می‌شدند، نمی‌توانستند او را خلع کرده یا سر به عصیان و شورش علیه او بردارند. طبق اصل خویشکاری، هر طبقه‌ای باید وظیفه خود را به خوبی انجام می‌داد و تصرف در امور حکومت جایز نبود. در عین حال تصور بر این بود که خداوند از طریق مجاری طبیعت و نظام کائنات، انتقام بی‌عدالتی، ظلم و خودکامگی شاهان را خواهد گرفت.

حماسه و هویت ایرانی

یکی دیگر از بنیادهای هویت را «حماسه‌های ملی» می‌سازند. بین روایت اسطوره‌ای و قالب حماسی وجوه اشتراک و افتراقی وجود دارد. از منظر تاریخی، حماسه‌ها مؤخر از اسطوره‌ها هستند. در اسطوره‌ها، شخصیت اصلی را خدایان تشکیل می‌دهند. حماسه‌ها به لحاظ ماهیت مربوط به دوره‌ای است که یک قوم برای حفظ و تحکیم هویت خویش، با اقوام دیگر در حال جنگ و نبرد به سر می‌برد. حماسه جنگ با تورانیان است. اقوام ایرانی که به سمت فلات ایران می‌آمدند، با اقوام ترک درگیر

می‌شدند و برای احراز و حفظ هویت خویش، باید آنها را شکست می‌دادند. به همین دلیل، در حماسه‌ها، شخصیت اصلی را پهلوانان و قهرمانان ملی تشکیل می‌دهند. باید اقرار کرد که انسان عصر ماشین با همه تفکرات علمی خود، بی‌نیاز و فارغ از اندیشه‌های کهن بشری به ویژه اسطوره‌ها و حماسه‌ها نیست (بهار، ۱۳۷۳: ۷۶).

اسطوره و حماسه کارکرد مشترکی دارند؛ به طوری که هر دو دارای نقشی ایدئولوژیک، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی هستند (بهار، ۱۳۷۵: ۳۷۳). مرحوم مهرداد بهار، یکی از تمایزات اندیشه غربی با اندیشه ایرانی را در این نکته می‌داند که در ادبیات سیاسی غرب، تحت تأثیر فرهنگ یونانی، فقط بر عنصر اسطوره تکیه می‌شود؛ اما در فرهنگ ایرانی، به ویژه پس از ترویج آیین زرتشت و پس از آن اسلام، بر حماسه‌ها و روایات تاریخی و مذهبی نیز تکیه شده است (بهار، ۱۳۷۳: ۲۰۵).

شاهنامه فردوسی، بزرگترین و گرانمایه‌ترین اثر منظوم حماسی است که در گستره اندیشه سیاسی ایران به ویژه در فرایند تکوین هویت و تداوم و استمرار تاریخی آن جایگاه ممتازی دارد. از سوی دیگر، شاهنامه زیباترین اثر حماسی است که توانسته موجبات خلوص و تطهیر هویت ایرانی را فراهم نماید. در دستگاه فکری فردوسی، «غیریت‌سازی» میان ایرانی و انیرانی مبنای اولیه وحدت سرزمینی و هویت ایرانیان به شمار می‌آمده است (معینی‌علمداری، ۱۳۸۳: ۴۴-۴۶).

وقتی از تطهیر هویت ایرانی سخن می‌گوییم، بدان معنی است که هر عنصر انیرانی (بیگانه) از دایره فرهنگی هویت خارج می‌گردد. «انیران» که شامل سایر اُمم جهان هستند، نه بر اساس ملیت و نژاد و زبان و یا مذهب خود؛ بلکه بر اساس «ملیت ایرانی» سنجیده شده و از این رو، انیرانی (غیرایرانی) لقب یافته‌اند (۵) (رضایی‌راد، ۱۳۷۹: ۲۰۶). همه پهلوانی‌ها، قهرمانی‌ها و دلیری‌ها، بر اساس نقل‌های شاهنامه، در این راستا بوده تا نشان داده شود که به‌رغم تهاجم عناصر انیرانی و شناور شدن مرزهای هویتی در دوره‌هایی از تاریخ ایران‌زمین، همواره زمینه برای تطهیر هویت و حفظ خلوص آن فراهم بوده است. در جهان‌بینی فردوسی یکی از استوارترین راه‌ها و پایدارترین روش‌ها برای حفظ هویت مطهر ایرانی و خلوص آن، توسل به سنت سیاسی «شاهی آرمانی» است. در شاهنامه، از دو نظام حکومتی «پیشدادیان» و «کیانیان» سخن گفته شده است. دو کلمه «پیشداد» و «کی» عنوان شاهان دو سلسله نخستین از دودمان‌های شاهی ایران و هر دو، عنوان‌های دینی بودند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۱۵). در زمان پیشدادیان دشمن اصلی، تورانیان بوده‌اند. پس از پیشدادیان، نظام حکومتی کیانیان روی کار می‌آید و در دوران

آنان، جنگ و نبرد ایران و توران شدت می‌گیرد. البته سلسله کیانی با تجاوز اسکندر از غرب به ایران از بین می‌رود و به این ترتیب، داستان‌های حماسی با از میان رفتن رستم به پایان می‌رسد و خاطره آنان در ذهن مردم آریایی ایران با سلسله هخامنشیان پیوند می‌خورد (وامقی، ۱۳۷۹: ۱۴).

توجه به این نکته ضروری است که باید میان شاهی غیرآرمانی و «شاهی آرمانی» تفکیک قایل شد؛ زیرا در اندیشه سیاسی فردوسی، شاهی و شهریاری برای اینکه مَنصَف به صفت «آرمانی» شود، باید دو دسته صفات و حقایق را دارا باشد. اول، صفات و فضایل ذاتی که عبارتند از فره، نژاد و تربیت. دوم، صفات اکتسابی شامل اقتدار و آمریت، دادگری و دینداری (۶) (رضایی‌راد، ۱۳۷۹: ۲۷۳).

یکی از مهمترین عناصر سازنده فرهنگ ایرانی که در حفظ تداوم هویت تاریخی ایران‌زمین، نقش بسزایی داشته است، «فره» است. «فره» پدیده‌ای سیاسی و آموزه‌ای دینی است که ساختار فلسفه سیاسی آریایی را تشکیل می‌دهد و از آن می‌توان به عنوان گوهر اندیشه سیاسی آریایی یاد کرد (دیللم‌صالحی، ۱۳۸۴: ۶۴).

«فر»، ابتدا در «هوشنگ» اولین شهريار از «پیشدادیان» که نخستین در شیوه دادگری است، حلول کرد (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۵۵) و از آن پس به «طهمورث» (پسر هوشنگ) و «جمشید»، «فریدون» و «گرشاسب» و سپس به همه «کیانیان» حامی زرتشت مانند کیتباد، کیکاووس، کیخسرو، زرتشت و گشتاسب رسید و سرانجام در پایان جهان به «سوشیانت» موعود زرتشت خواهد پیوست (آموزگار، ۱۳۷۶: ۵۰).

فر، به معنی شکوه و جلال است. هم نیرویی آسمانی است و هم فروغ ایزدی که در وجود هر انسانی که به ودیعه گذاشته شود، او را در انجام اعمالی که با سیرت آدمی سازگار است، یاری می‌کند.

درباره مفهوم و چگونگی کاربرد فر در شاهنامه باید به چند نکته توجه داشت:

- ۱- فر علاوه بر اینکه ریشه در باورهای اساطیری باستانی دارد، بر اصل امید در ضمیر ناخودآگاه ایرانیان نسبت به حفظ و حراست از ایران و هویت ایرانی دلالت می‌کند؛
- ۲- «فرکیانی» اگرچه به شهرياران تعلق گرفته و به کیانیان چون کیومرث، کیتباد و اردشیر می‌رسد، اما اختصاص به آنها ندارد و هرکس صاحب فر شود، از تبار معنوی کیانیان به شمار می‌آید؛
- ۳- «فر ایرانی» که خاص ایرانیان است و آنها را از خرد و دانایی برخوردار می‌کند، مایه دولت و چیرگی بر بیگانگان می‌باشد. قهرمانان و پهلوانان ملی در



شاهنامه مانند سام، گرشاسب، رستم و مانند آن، هر چند به طور رسمی از موهبت فرّ برخوردار نبوده باشند، اما چون برای حیات و پایداری این سرزمین نبرد کردند، پهلوانی آنان مظهر «فرّ ایرانی» است (مرتضوی، ۱۳۷۲: ۴۶ و ۴۷؛ رحیمی، ۱۳۶۹: ۱۴۰-۲۷۰).

در شاهنامه، از ترکیب دینداری و شهریاری سخن گفته شده است، به طوری که شهریاری مبنای ایزدی دارد؛ زیرا شهریاران از موهبت فرّ بهره‌مند هستند و از این روست که به نیکبختی می‌رسند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۹).

که یزدان کسی را کند نیکبخت سزوار شاهی و زیبای تخت
که دین دارد و شرم و فرّ و نژاد بود راد و پیروز و از داد شاد

با استفاده از نقل‌های شاهنامه می‌توان دریافت که درخشان‌ترین شخصیت صاحب فرّ ایزدی خسرو انوشیروان است. «ضحاک» فرمانروایی است که از فرّ بی‌بهره ماند. همچنین، بارزترین نمونه محرومیت از فرّ ایزدی «جمشید» است. بدیهی است که فرّ ایزدی در شخصیت‌هایی حلول خواهد کرد که به آیین خرد و داد و نیز راستی پیوسته باشند و اگر کسی از آیین ایزدی روی برتابد و به دروغ بپیوندد، هرگز به فرّ نخواهد رسید. به همین دلیل، ضحاک و افراسیاب به عنوان فرمانروایان اهریمنی (شاهان غیرآرمانی) با همه کوششی که برای تصاحب آن داشتند، به کام خود نرسیدند و جمشید هم تازمانی که در راه داد و راستی قرار داشت، از فرّکسانی و فروغ یزدانی برخوردار بود و آن هنگام که به دروغ گروید، فرّ از او جدا گشت (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۴).

در این قسمت، شایسته است به این پرسش پردازیم که حماسه‌ها چگونه در تکوین و انتقال هویت ایرانی از حیث تاریخی نقش داشته‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است که با کارکرد سیاسی و اجتماعی حماسه‌ها آشنا شویم. در منظومه فکری فردوسی، مهمترین کارکرد حماسه‌ها، طرح این آموزه است که باید بین نظام جامعه و نظام آفرینش پیوند و هماهنگی وجود داشته باشد. به همین دلیل است که حماسه‌ها امتداد تاریخی اسطوره‌های کهن به شمار می‌آیند. هم اسطوره‌ها و هم حماسه‌ها در تکوین هویت ایرانی و انتقال و استمرار تاریخی آن، کارکرد مشترکی را به ظهور رسانده‌اند.

در جهان‌بینی سیاسی فردوسی، با ظهور شاه آرمانی آراسته به فرّ ایزدی، همه امور گیتی و مردمان دگرگون شده و نیکی و راستی جای بدی و دروغ می‌نشیند و حتی از میمنت وجود شاه آرمانی، طبیعت هم بهره‌مند می‌گردد و جهان نو می‌شود. فردوسی، هماهنگی آبادانی جامعه و طبیعت را در دوره خسرو انوشیروان به عنوان نمونه کامل شاه آرمانی، اینگونه به تصویر می‌کشد:

زمینی که آباد هرگز نبود
نگه کرد کسری برومند یافت
خمیده تر از بار شاخ درخت
جهان نوشد از فرّه ایزدی
در و دشت گل بود و بام سرای
همه رودها هم چودریا شده
به ایران زبان‌ها بیاموختند
برو برنیدند کشت و درود
به هر خانه‌ای چند فرزند یافت
به فرّ جهاندار بیدار بخت
بیستند گفتی دو دست بدی
جهان گشت پر سبزه و چارپای
به پالیز گل چون ثریا شده
روان‌ها به دانش بیفروختند

(فردوسی، ۱۳۷۳، ج هشتم: ۱۹۱)

از ابیات بالا، چند نکته قابل استفاده است: ۱- بهره‌مندی از فرّه ایزدی، هم موجد نظم در امور کشورداری است و هم نظم در طبیعت، و بالمآل نظم کیهانی را پاس می‌دارد؛ ۲- فرّه ایزدی، خود عامل پیوند و پیوست نظم زمینی و نظم آسمانی است؛ ۳- تمام آبادانی‌ها، فراوانی‌ها و خرمی‌ها به وجود فرّ وابسته است (دیلم‌صالحی، ۱۳۸۴: ۶۶).

همان‌طور که اشاره شد، بارزترین گسست فره ایزدی از شاهان، نمونه «جمشید» است. از روایت شاهنامه چنین برمی‌آید که جدا شدن فرّه ایزدی به دو شکل قابل تصور است: یکی نا فرمانی مستقیم شاه در برابر خدا یعنی ادعای خدایی کردن؛ و دیگری نافرمانی غیرمستقیم شاه در برابر خدا یعنی بیدادگری نسبت به مردم (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۱). مشهورترین نمونه در نوع اول، نافرمانی جمشید و درنوع دوم، «هرمز» پسر انوشیروان است. جمشید به دلیل غرور و دروغ، گناهکار شده و فرّه از او می‌گریزد. این فرّه در سه نوبت و سه بخش به شکل مرغی به پرواز درمی‌آید. مطابق این اسطوره، بخش اول را «مهر» دریافت می‌کند که بر همه سرزمین‌های اهورایی سلطه پیدا می‌نماید. بخش دوم را «فریدون» و بخش سوم را «گرشاسب». این اسطوره بر نقش سه‌گانه جمشید دلالت دارد؛ یعنی نقش سلطه جهانی او که به مهر می‌رسد، فرّ شاهی او که به فریدون و فرّ پهلوانی که به گرشاسب انتقال داده می‌شود. در واقع، این روایت نموداری از ساخت سه‌گانه جامعه‌ای است که جمشید پایه‌گذاری کرد و بر آن سیادت داشت (آموزگار، ۱۳۷۶: ۵۰). گسست فرّه ایزدی از جمشید و آنگاه چیرگی ضحاک در شاهنامه اینگونه ترسیم شده است:

منی کرد آن شاه یزدان‌شناس
گرانمایگان را ز لشگر بخواند
چنین گفت با سالخورده مهان
هنر در جهان از من آمد پدید
ز یزدان بیچد و شد ناسپاس
چه مایه سخن پیش ایشان براند
که جز خویشتن را ندانم جهان
چو من نامور تخت شاهی ندید



جهان را به خوبی من آراستم
خور و خواب و آرام‌تان از منست
بزرگی و دیهیم شاهی مراست
گرایدون که دانید من کردم این
همه موبدان سرفکنده نگون
چو این گفته شد فرّ یزدان ازوی

چنانست گیتی کجا خواستم
همان کوشش و کامتان از منست
که گوید که جز من کسی پادشاست
مرا خواند باید جهان‌آفرین
چرا کس نیارست گفتن نه چون
بگشت و جهان شد پراز گفت و گوی

(فردوسی، ۱۳۷۳، ج اول: ۴۲-۴۳)

پس مردم در برابر شهریاری که فره ایزدی از او جدا شده است، حق عصیان و طغیان دارند؛ به طوری که فردوسی، یکی از نشانه‌های گریز فرّ شاهی را نافرمانی مردم می‌داند. از سوی دیگر، خداوند شهریاری را که به دروغ گردد، کیفر می‌دهد زیرا موجب آشوب در نظام جامعه و گسست جامعه از نظام هستی شده است:

به یزدان هر آن کس که شد ناسپاس
به دل اندر آید ز هرسو هراس
به جمشید بر تیره‌گون گشت روز
همه کاست آن فرّ گیتی فروز

(همان)

یکی از مهمترین خصایل و صفات اکتسابی شاه آرمانی، «دادگری» است. دادگری او موجب نزول باران و مایه آبادانی و فراوانی نعمت است؛ اما بیدادگری‌اش چیرگی نیروهای اهریمنی بر کشور را در پی دارد و آنگاه ویرانی و خشکسالی همه جا را فرا می‌گیرد. در داستان «سیاوش» که مظهر و اسطوره پاکی و مظلومیت در اندیشه ایرانشهری است، چنین می‌خوانیم:

ز بیدادی شهریار جهان
نزاید بهنگام در دشت گور
نبرد ز پستان نخجیر شیر
شود در جهان چشمه آب خشک
زکژی گریزان شود راستی
همه نیکویی‌ها شود در نهان
شود بچه باز را دیده کور
شود آب در چشمه خویش قیر
ندارد به نافه درون بوی مشک
پدید آید از هرسویی کاستی

(همان: ج سوم، ۵۲)

در نگرش فردوسی، به مقتضای کارکرد سیاسی و اجتماعی حماسه‌ها، «خرد» و «داد» با هم پیوند می‌یابند. دادگری به حکم خرد است؛ همچنانکه بیدادگری جزء آیین و فرمان هوس به شمار می‌رود. از این‌رو، نمی‌توان تصور کرد که شهریاری که از گوهر خرد بهره‌مند است، بیدادگر شود یا شهریار پیرو هوس، دادگر گردد. به همان ترتیبی که از اجتماع دو گوهر خرد و داد، جامعه و نظام آفرینش سامان می‌یابد، از پیوند هوس و بیداد، جامعه و نظام آفرینش را آشوب فرا می‌گیرد (دیللم‌صالحی، ۱۳۸۴: ۵۵؛ رنجبر،

۱۳۶۳: ۹۴-۹۸). تحت تأثیر خردگرایی و پیوند آن با دادگری است که فردوسی به حماسه‌ها و تاریخ رنگ فلسفی می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۸۵). تمثیل زیبایی که در شاهنامه مورد استفاده قرار می‌گیرد، این است که گنجینه‌های شاهی مانند کاخ، ایوان و بارگاه، فناپذیر هستند؛ اما گنجی که هرگز تهی نمی‌شود و باقی می‌ماند، داد و دادگری است (اعتمادمقدم، ۱۳۵۰: ۴۱۸):

که اندر جهان دادگنج من است جهان زنده از بخت و رنج من است
جهان را چو آباد داری به داد بود گنجت آباد و تخت توشاد

بر مبنای آیین داد و دادگری است که در روزگار خسرو و انوشیروان، گرگ و میش با هم به آب‌شخور می‌آمدند:

همه روی گیتی پراز داد کرد به هر جای ویرانی آباد کرد
نخفتند بردشت خرد و بزرگ به آب‌شخور آمد همی میش و گرگ

(فردوسی، ۱۳۷۳، ج هشتم: ۵۸)

در روزگار خسرو و انوشیروان که سرآغاز بزرگترین دوره تمدن ادبی و فلسفی به شمار می‌آید، اصل هماهنگی جامعه با نظام کائنات به روشنی دیده می‌شود. پادشاه نیک و دادگستر برای اداره سیاست و جامعه، قواعد و مقرراتی برقرار می‌کند که با رشد و نمو طبیعت هم‌آهنگی دارد. هرگاه شه‌ریار با نیروی یزدانی و فروغ ایزدی برای پایداری صلح و راستی در کشورش بیندیشد، نتیجه کار درخشان خواهد بود. این یک اندیشه ملی کهن است. البته در آن روزگاران میان شاهی در ایران باستان با سایر پادشاهی جهان شباهتی وجود نداشت؛ زیرا سرشت شاهی آرمانی در ایران باستان را دین حاکم بر جامعه و تصویری که از خداوند و چگونگی فرمانروایی او بر جهان داشتند، تعیین می‌کرد. به عبارت دیگر، سلطنت آرمانی خداوند بر جهان، الگوی سلطنت زمینی انسان‌ها بود. و چون در اندیشه سیاسی ایران باستان، سلطنت خداوند دادگرانه است، در ادبیات سیاسی کهن و به ویژه شاهنامه فردوسی، پیوسته بر دادگری شاه تأکید شده است. این سخن بدان معنی نیست که در ایران باستان شاهان اهریمنی و ستمگر وجود نداشته؛ بلکه به معنای آن است که دین و فرهنگ عمومی جامعه آنها را نمی‌پذیرفت و طرد می‌کرد. از این رو، وجود شاهی غیرآرمانی (اهریمنی) نه قاعده، بلکه استثناء بود (تاقب‌فر، ۱۳۸۳: ۲۵۳-۲۵۵). در روایت فردوسی، شخصیت‌های اهریمنی هم دیده می‌شوند که شاخص‌ترین آنها را می‌توان ضحاک، افراسیاب و دیو سفید دانست که در برابر قهرمانان ملی چون فریدون، کیخسرو و رستم قرار می‌گیرند. برای نمونه به

ضحاک و فریدون اشاره می‌کنیم.

ضحاک مظهر بیدادگری، خونخواری و چیرگی بیگانگان است. در دوران سلطه او، هنر و دانش کم ارج شد و نیکی و راستی و پاکی پنهان ماند. همچنین نقش‌بندی و روکاری و ظاهرآرایی معمول شد؛ کژی و دروغ آشکار و از همه مهمتر، آزادی سخن درست؛ یعنی حقایق را فاش گفتن محدود گردید:

پراکنده شد کام دیوانگان	نهان گشت کردار فرزنانگان
نهان راستی، آشکارا گزند	هنر خوار شد، جادویی ارجمند
به نیکی نبودی سخن جز به راز	شده بریدی دست دیوان دراز

(فردوسی، ۱۳۷۳، ج اول: ۵۱)

در مقابل ضحاک، «فریدون» قرارداد داشت که دوران شهریاری او، عصر دادگری، شادمانی و زندگی آرام مردم ایران است. مردمی که از بیداد ضحاک به ستوه آمده بودند، اینک همه دعا می‌کردند که شهریاری فریدون دیر بپاید. فردوسی آرزوی خود را از فریدون، «دادشناسی» و «دادورزی»، یزدان‌پرستی، روشندلی و خردمندی معرفی می‌کند (رضاقلی، ۱۳۷۳: ۲۲۷ و ۲۲۸):

بیا تا جهان را به بد نسپریم	به کوشش همه دست نیکی بریم
نباشد همه نیک و بد پایدار	همان به که نیکی بود یادگار

نتیجه‌گیری

در جهان‌بینی فردوسی، آموزه‌های «خرد»، «دانایی» و «داد»، هرکدام سهم مؤثری در فرایند معناسازی و تکوین هویت ایرانی دارند؛ به طوری که اگر بخواهیم برای مقوله هویت ایرانی مثلی را رسم کنیم، این سه آموزه، سه ضلع مثلث هویت ایرانی را تشکیل می‌دهند. «خرد» و «دانایی» گوهرهایی هستند که موجبات خلوص و تطهیر هویت ایرانی را فراهم ساختند؛ یعنی با تکیه بر این دو گوهر به مثابه منابع تغذیه، هویت ایرانی در پهنای تاریخی این سرزمین همواره بالنده و فربه مانده است. نشان بالندگی و چالاک‌گی هویت ایرانی همین بس که ایران زمین با وجود تمام چالش‌های سیاسی و اجتماعی و به عبارتی تهاجم عناصر انیرانی، یکپارچگی و انسجام فرهنگی، دینی، زبانی و قومی خود را حفظ کرده است. همچنین، آموزه «داد» و «دادگری» رمز بقا، پایداری و استواری هویت ایرانی بوده است. رمز و راز این معنی را که هویت و فرهنگ ایرانی مورد اقبال جهانیان قرار دارد، باید در «داد» و «دادگری» جستجو کرد. بدین سبب در

هسته مرکزی منظومه تفکر سیاسی ایران «داد» و «دادگری» می‌نشیند. با استناد به نقل‌های شاهنامه، کارکرد سیاسی و اجتماعی حماسه‌ها را مورد مذاقّه قرار دادیم و در نتیجه گفته شد که کارکرد لزوم هماهنگی نظام جامعه با نظام آفرینش، زمینه رابری پیوند و پیوست تاریخی هویت ایرانی و انتقال آن به دوره‌های تاریخی ایران باستان به ویژه عصر هخامنشی و ساسانی و حتی ایران پس از اسلام فراهم نمود. بازتولید این کارکرد در عصر هخامنشی با ظهور شاهی آرمانی کوروش کبیر و در عصر ساسانی با ظهور آیین زرتشت نمود یافت همچنانکه در ایران پس از اسلام، در اندیشه سیاسی شیعه و در قالب نظام امامت و نیز در شاخه‌ها و گرایش‌های مختلف فکری یعنی فلسفی، اشراقی، سیاست‌نامه‌ها و شریعت‌نامه‌ها منعکس شد (دیلیم‌صالحی، ۱۳۸۴).

یادداشت‌ها:

- ۱- احمد اشرف معتقد است به جای (هویت ملی) که مفهومی پیچیده است و هرکس به ظن خود به آن می‌اندیشد، از مفهوم هویت ایرانی (استفاده شود. مفهوم هویت ایرانی در قرن سوم میلادی از سوی پادشاهان ساسانی وارد تاریخ ایران شد.
- ۲- واژه (ودا) در زبان سانسکریت از ریشه (وید) (دانستن) مشتق شده و به معنی دانش است و در شکل خاص به معنی دانش الهی است. (ریگ ودا) مشتمل بر بیش از هزار سرود خطاب به خدایان دوران کهن آریایی است.
- ۳- شایان ذکر است که خداینامه، مجموعه روایت‌های اساطیری و تاریخی موجود در دوره ساسانی است. نظر به اینکه در مقاله حاضر بر عصر اسطوره‌های کهن آریایی تأکید شده است، روایات اسطوره‌ای نیز با استناد به ریگ ودا و شاهنامه مورد توجه قرار گرفته‌اند.
- ۴- لازم به ذکر است که مخالفان دیدگاه دومزیل معتقدند جامعه هند و ایرانی به چنان مرحله‌ای از رشد نرسیده بود که بتوان از نظام طبقاتی آن سخن گفت؛ هرچند این تقسیم طبقاتی در عصر ساسانی پذیرفتنی است.
- ۵- ایرانیان که از قدیم همسایگان شرقی خود را تورانی و وحشی می‌نامیدند، بعدها اقوام بیابان نورد و چادر نشین را که به سرزمین ایران هجوم آورده و به راهزنی پرداخته بودند، تورانی نامیدند. رفته‌رفته پایه تمدن ایرانیان به جایی رسید که تورانیان غارتگر را بیگانه خوانده و آنان را ان‌اثریه (انیرانی) یعنی غیر ایرانی نامیدند.
- ۶- در تاریخ ایران باستان، نخستین شاهی که همه صفات و فضایل شاهی آرمانی با او مطابقت دارد، کوروش کبیر است.

فهرست منابع:

- ۱- آموزگار، ژاله (۱۳۷۶): *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: انتشارات سمت.

- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۷)؛ *زرتشت، مزدیسنا و حکومت*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۳- اعتمادمقدم، علیقلی (۱۳۵۰)؛ *آیین شهریار بر بنیاد شاهنامه فردوسی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- ۴- الطائی، علی (۱۳۸۲)؛ *بحران هویت قومی در ایران*، تهران: نشر شادگان.
- ۵- اشرف، احمد (۱۳۸۳)؛ «بحران هویت ملی و قومی در ایران» در ایران: هویت، ملیت، قومیت (مجموعه مقالات)، به کوشش حمید احمدی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۶- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۹)؛ «از تمدن‌های باستانی چه بر می‌آید؟»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، سال چهاردهم، شماره ۱۵۲-۱۵۱.
- ۷- بهار، مهرداد (۱۳۷۳)؛ *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: نشر فکر روز.
- ۸- ----- (۱۳۷۵)؛ *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: انتشارات آگاه.
- ۹- بربریان، مانوئل (۱۳۷۶)؛ *جستاری در پیشینه دانش کیهان و زمین در ایران و یج*، تهران: نشر بلخ.
- ۱۰- بشیریه، حسین (۱۳۸۳)؛ «ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران» در ایران: هویت، ملیت، قومیت (مجموعه مقالات)، به کوشش حمید احمدی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۱۱- پیرویان، ویلیام (۱۳۸۱)؛ *سیر تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران: نشر سمت.
- ۱۲- ثاقب‌فر، مرتضی (۱۳۸۳)؛ «ایران باستان و هویت ایرانی» در ایران: هویت، ملیت، قومیت (مجموعه مقالات)، به کوشش حمید احمدی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۱۳- جلالی‌نابینی، محمدرضا (۱۳۷۲)؛ *گزیده سروده‌های ریگ ودا*، تهران: نشر نقره.
- ۱۴- خدادادیان، اردشیر (۱۳۷۶)؛ *تاریخ ایران باستان، آریایی‌ها و مادها*، تهران: اصالت‌نشر.
- ۱۵- دیاکونف، ا.م (۱۳۷۱)؛ *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۶- دیلم‌صالحی، بهروز (۱۳۸۴)؛ *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- ۱۷- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۳)؛ *مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چندفرهنگ*، تهران: نشر نی.
- ۱۸- ----- (۱۳۷۳)؛ *معرکه جهان‌بینی‌ها، در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیاء کتاب.
- ۱۹- رحیمی، مصطفی (۱۳۶۹)؛ *تراژدی قدرت در شاهنامه*، تهران: نشر نیلوفر.
- ۲۰- رنجبر، احمد (۱۳۶۳)؛ *جاذبه‌های فکری فردوسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۱- رضاقلی، علی (۱۳۷۳)؛ *جامعه‌شناسی خودکامگی؛ در تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش*، تهران: نشر نی.
- ۲۲- رضایی‌راد، محمود (۱۳۷۹)؛ *مبانی اندیشه سیاسی در خردمزدایی*، تهران: طرح نو.
- ۲۳- ----- (۱۳۷۷)؛ «تصور نظم ملازم ذاتی هرتفکر دینی است»، *نامه فرهنگ*، سال هشتم، شماره ۳۰.
- ۲۴- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱)؛ «خرد و خردگرایی در شاهنامه»، فصلنامه هستی، صص ۸۲-۸۸.
- ۲۵- عزتی‌پور، احمد (۱۳۷۷)؛ «تصویر دو جهان»، *نامه فرهنگ*، سال هشتم، ش ۳۰.
- ۲۶- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۷۳)؛ *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۷- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۳)؛ *شاهنامه*، چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره.
- ۲۸- کاسپرر، ارنست (۱۳۷۷)؛ *اسطوره‌ی دولت*، ترجمه یدالله موفن، تهران: نشر هرمس.
- ۲۹- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۷)؛ «فره‌ ایزدی و حق الهی پادشاهان»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، سال



- دوازدهم، شماره ۱۳۰-۱۲۹.
- ۳۰- محمودی‌بختیاری، علیقلی (۱۳۶۸)؛ *زمینه فرهنگ و تمدن ایران: نگاهی به عصر اساطیر*، تهران: پاژنگ.
- ۳۱- مشکور، محمدجواد (۱۳۵۶)؛ *سیر اندیشه‌های دینی در ایران*، تهران: مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر.
- ۳۲- مجتبابی، فتح‌الله (۱۳۵۲)؛ *شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- ۳۳- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۹)؛ *تجارب‌الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، جلد اول، تهران: نشر سروش.
- ۳۴- مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۲)؛ *فردوسی و شاهنامه*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳۵- معینی‌علمداری، جهانگیر (۱۳۸۳)؛ «هویت، تاریخ و روایت در ایران» در ایران: هویت، ملیت، قومیت (مجموعه مقالات)، به کوشش حمید احمدی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۳۶- وامقی، ایرج (۱۳۷۹)؛ «تأثیر تمدن ایران باستان بر دیگر حوزه‌های تمدنی»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، سال پانزدهم، شماره ۱۵۸-۱۵۷.
- ۳۷- هینلز، جان (۱۳۶۸)؛ *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.
- ۳۸- Frankfort, H.A. (۱۹۶۱); *Myth and Reality in: Before Philosophy*, London: Pelican.