

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز
سال پنجم، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۳۹۲، پیاپی ۱۶

دگردیسی خون به مار در گرشاسب‌نامه

نصراالله امامی* محمدرضا صالحی مازندرانی** نوشین مالگرد***
دانشگاه شهید چمران اهواز

چکیده

روایات اساطیری همواره با اشارت‌ها و دلالت‌هایی رمزگونه و نمادین با اموری شگفت همراهند و این شگفتی‌ها در منطق اسطوره، چیزی جز باورها، امیال و آرزوهای دیرین انسان‌هایی کهن برای رهایی از ابهامات و پیچیدگی‌های هستی نبوده است؛ یکی از این امور شگفتی‌زا، دگردیسی موجودات و پدیده‌ها به یک‌دیگر است که خود حاصل خلأت‌هایی کهن و نشان‌گر تجلیات گوناگون روانی، اجتماعی، زبانی، زمانی و مکانی انسان‌ها در دوره‌های باستانی است. این دگردیسی‌ها گاهی در متون حماسی جلوه‌هایی خاص به خود می‌گیرند. در «گرشاسب‌نامه» ی اسدی طوسی نیز یکی از این دگردیسی‌ها، پیدایی «مار» از «خون» آدمیان در روایت «بنای سیستان» است. این جستار بر آن شده است تا با استناد به پاره‌ای از قراین و شواهد و تحلیل آن‌ها، رازوارگی این شگفتی را باز نماید؛ تلاشی که می‌تواند آفرینش «مار» از «خون» را با برخورداری از مفاهیمی تمثیلی و گاه پارادوکس‌گونه هم‌چون بقا، اقتدار، حیات، استحکام و نیز، دژمنشی‌های سالارمدارانه تبیین کند. انعکاس این پدیده در گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی گواهی بر اصالت و قدمت این منظومه‌ی عظیم حماسی است و خود مجملی است از تفصیل‌های رازناک در اساطیر کهن ایرانی.

واژه‌های کلیدی: بنای سیستان، خون، دگردیسی، گرشاسب‌نامه، مار.

* استاد زبان و ادبیات فارسی nasemami@yahoo.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی salehi_mr20@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی n_malgard@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

۱. مقدمه

در میان اساطیر و افسانه‌های کهن، رخ نمودن شگفتی‌ها همواره آکنده از جاذبه‌های خاص است. از آن‌جا که حضور اسطوره، تجلیگاه جنبه‌هایی از دانش انسان پیش از پدیدآمدن علم است، بی‌تردید بسیاری از این شگفتی‌ها به گونه‌ای بازتاب باورها، آرزوها و تفکرات انسان‌های هوشمند گذشته است. یکی از این جلوه‌های شگفتی‌زا، دیگرگون شدن موجودات و پدیده‌ها به یک‌دیگر است که با حضور خود در میان اساطیر ملل مختلف، بر عظمت هرچه بیش‌تر دنیای شگفت‌انگیز اساطیری افزوده است. از جمله منابعی که به بررسی مستند و متقن انواع دگردیسی در دنیای افسانه‌ها و اساطیر ملل پرداخته، کتاب *پیکرگردانی در اساطیر از منصور رستگار فسایی* (۱۳۸۸) است و همین اثر است که الهام‌بخش نگارش مقاله‌ی حاضر گردیده است.

در میان متون کهن اساطیری، *گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی* به مثابه اثری عظیم و پرتنوع، جلوه‌گاه پاره‌ای از انواع دگردیسی‌ها است که شاخص‌ترین و رازناک‌ترین آن‌ها تبدیل و دگردیسی «خون» به «مار» در روایت «بنای سیستان» است. مقاله‌ی حاضر در جایگاه پژوهشی نظری و مستقل به بررسی چند و چون این تحوّل پرداخته است.

۲. بحث و بررسی

گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی زاییده‌ی زمان و مکان و جریان‌های فکری و اجتماعی و روایات کهن اساطیری است که همانند *شاهنامه‌ی فردوسی* به گونه‌ای خلق شده است تا بخشی از جلوه‌های تمدن و فرهنگ ایران زمین را در قالب حماسه‌ای پهلوانی بسراید.

قهرمان کتاب، «گرشاسب»، نیای «رستم» است^۱ که در پردازش حماسی از نیروی جسمی خارق‌العاده‌ای برخوردار است؛ اما در خدمت «ضحاک»، این سالار تمثیلی ظلم است؛ پادشاه منفوری که شخصیت او در متون پیش از اسدی، بارها به خوبی تصویر شده است. بخش عمده‌ای از منظومه‌ی اسدی طوسی، شرح کارکردها، دلاوری‌ها و رزم‌آرایی‌های گرشاسب است؛ به گونه‌ای که عده‌ای این اثر را منظومه‌ی ویژه‌ی این پهلوان و به تعبیری «پهلوان‌نامه‌ی گرشاسب» نامیده‌اند. (ر.ک: آیدنلو، ۲۰:۱۳۸۲)

یکی از مهم‌ترین کارکردهای گرشاسب در منظومه‌ی اسدی، بنای شهر سیستان است. در این روایت، قهرمان کتاب شالوده‌ی سیستان را این‌گونه بنا می‌نهد:

سپهد گرفت از پدر پند یاد	وز آن جا سوی سیستان رفت شاد
اسیران که از کابل آورده بود	به یک جایگه گردشان کرده بود
بفرمود خون همه ریختن	وزیشان گل باره انگیختن
یکی نیمه بد کرده دیوار شهر	دگر نیمه کردند از آن گل دو بهر
از آن خون به ریگ اندرون خاست مار	کرا آن گزیدی بکردی فکار

(اسدی طوسی، ۱۳۷۶: ۲۴۳)

از این رو برخی برآنند در بیدادی که در بنای سیستان - بنا به روایت اسدی - رفته، نکته‌ای نهفته است که ارتباطی عمیق با نابودی کامل آن در حماسه‌ی ملی ما دارد؛ یعنی فاجعه‌ی ویرانی کامل سیستان و کشتار خونین خانواده‌ی رستم در لشکرکشی «بهن»، پسر «اسفندیار»، به کین خواهی پدر در شاهنامه‌ی فردوسی (ر.ک: فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۶، ۳۴۵-۳۵۱) و باورشان آن است که شهری که شالوده‌اش بر ظلم و کشتار بنا شده، در جوهره‌ی اسطوره و در حقیقت حماسه، تقدیری جز نابودی نمی‌تواند داشته باشد و ویرانی کامل سیستان، در واقع توجیهی است از پایانی پذیرفتنی برای پیدایی و تولدی آن‌گونه. (ر.ک: قریب، ۱۳۵۱: ۷۹)

پیداست که این‌گونه دریافت‌ها در دل اسطوره و حماسه بعید نمی‌نماید و نشانه‌ی نگاهی ژرف‌اندیشانه است؛ اما آنچه که خامه‌ی خام ما در پی کشف آن برآمده است، توجیه‌گونه‌ای بر حضور مشخص «مار» و رویش آن از خون آدمیان در روایت اسدی طوسی است. گفتنی است که با سنجش روایت اخیر با منبع معتبری چون «تاریخ سیستان» - که در آن بیش از سایر منابع از گرشاسب و اعمال او سخن رفته است - ناهمسانی آشکاری میان دو روایت مشاهده می‌شود؛ بدین معنا که از کشتاری وسیع و پیدایی مار از خون بی‌گناهان در تاریخ سیستان ذکر نرفته و صرفاً بدان بسنده شده است که گرشاسب برای بنای سیستان، دانایان و اخترشماران بسیاری را گردآورد تا جایگاهی برای مردمان گرفتار ظلم ضحاک بنا کند؛ آن‌چنان که این سرزمین دیرگاهی بماند و از هر گونه ویرانی در امان باشد.^۲ (ر.ک: تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۳-۴)

آیا می‌توان روایت متفاوت اسدی را که یقیناً ساخته و پرداخته‌ی خود او نبوده است، در راستای دستیابی به ارزش‌های قومی یا اساطیری به گونه‌ای دقیق‌تر کاوید؟ گرچه این کار مجال و بضاعتی خاص را می‌طلبد، شاید بتوان گفت که به استناد قرآینی مانند مفاهیم و معانی سمبولیک واژه‌ی مار و یا معانی ریشه‌شناختی آن، توجیهات و نظریاتی را در این زمینه بتوان مطرح کرد.

یادآور می‌شود در اساطیر و اندیشه‌های اقوام و ملل کهن، همواره نمونه‌هایی از دگردیسی موجودات یا جمادات به یک‌دیگر دیده می‌شود؛ مثلاً گفته شده است که در مصر، گاو «آپیس» (Apis) از آتش پدیدار شده است و یا در اساطیر آفریقا، سنگ‌ها پس از تغییر شکل انسان را به وجود آورده‌اند. (ر.ک: رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۳۸۳ و ۴۰۶) در اساطیر ایرانی هم حضور این‌گونه پیکرگردانی‌ها به‌خوبی محسوس است؛ مثلاً در «بندهش» آمده است که چون «کیومرث» درگذشت، از تن او هفت نوع فلز به وجود آمد. (ر.ک: دادگی، ۱۳۸۵: ۶۶) و یا در مینوی خرد می‌خوانیم که «جهی»، زن بدکار اهریمنی به شکل ابری ظاهر می‌شود. (ر.ک: تفضلی، ۱۳۵۴: ۸۹ و ۹۳)

۲. ۱. گردیسی در شاهنامه و گرشاسب‌نامه

در شاهنامه‌ی فردوسی نیز بارها شاهد دگردیسی موجودات به یک‌دیگر در شکل عام خود هستیم؛ برای نمونه در داستان «ضحاک» ابلیس بارها به اشکال مختلفی بر ضحاک ظاهر می‌شود: نخست به شکل جوانی نیک خواه از وی پیمان می‌گیرد و سرانجام او را به کشتن پدر و امی دارد. (ر.ک: شاهنامه، ج ۱، ۴۴-۴۵)، بار دوم ابلیس خود را در چهره‌ی خوالیگری زبردست بر ضحاک آشکار می‌سازد (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۶) و سرانجام برای سومین بار در هیئت پزشکی مجرب وی را به سیرکردن ماران از دوش برآمده با مغز آدمیان و امی دارد. (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۸)

در نمونه‌ای دیگر، «فریدون» برای آزمون سه پسر خویش به شکل اژدهایی دمان برآنان ظاهر می‌شود؛ آن‌که از اژدها می‌گریزد، «سلم» نام می‌گیرد و دیگری را که با اژدها می‌ستیزد، «تور» می‌نامند و سومین را که راه میانه برمی‌گزیند و با اژدهای دمان مدارا می‌کند، «ایرج» می‌خوانند. (ر.ک: همان، ج ۱: ۲۵۶-۲۵۸) با دو مثال دیگر از شاهنامه مطلب را پی می‌گیریم: در ماجرای «هفت‌خان رستم»، در خان چهارم

جادوگری پیر به هیئت زنی زیبا بر رستم آشکار می‌شود و قصد فریب پهلوان را دارد که سرانجام با بازگشت به شکل نخستین خود به اسارت پهلوان در می‌آید. (ر.ک: همان، ج ۲: ۹۷-۹۹) در ماجرای «نبرد رستم با شاه مازندران»، پس از آن که پهلوان شاه مازندران را گرفتار می‌کند، ناگهان شاه به هیئت سنگی سخت درمی‌آید و چون از اندیشه‌ی رستم برای شکستن سنگ آگاه می‌شود، خود را به شکل ابری کلاه بر سر و خفتان در بر درمی‌آورد. (ر.ک: همان، ج ۲: ۱۲۲-۱۲۳) در گرشاسب‌نامه نیز ماهیانی وجود دارند که چون به خشکی می‌رسند، تبدیل به سنگ می‌شوند و درختانی شگفت که برگ آن‌ها به مرغانی خوش‌نوا بدل می‌شوند:

یکی بیشه دیدند پاک آبنوس	درو چشمه‌ای هم‌چو چشم خروس
هر آن ماهی‌ای کاوفتادی ز آب	بدو بادجستی، شدی سنگ ناب
گرفتند از آن آزمون را بسی	نبد بهره جز سنگ با هرکسی
همان جای بُد مرغزاری فراخ	میانش درختی گشن برگ و شاخ
همه برگ او یک اندر هوا	از آن‌پس به مرغی شدی خوش‌نوا...

(اسدی طوسی، ۱۳۷۶: ۱۶۰-۱۶۱)

و نیز تبدیل خون آدمیان به ماری گزنده در ماجرای بنای شهر سیستان که اینک در پی کشف رازوارگی آن برآمده‌ایم و اما در توجیه روایت اخیر اسدی طوسی و یافتن مناسبت میان مار، خون و بنای سیستان، با تکیه بر مفاهیم رمزی و نمادین مار امکان طرح دریافت‌ها یا فرض‌هایی این‌گونه منتفی نیست:

۲.۲. تفسیر نخست

آیا در گزارش اسدی طوسی ماری که از خون آدمیان بر می‌خیزد، ظرفیت آن را داشته است تا جنبه‌ی «توتمی» روایت را تقویت کند؟

پژوهش‌ها و یافته‌ها گویای آن است که مار معمولاً در اساطیر، فرهنگ‌ها و باورهای کهن و جوه دوگانه‌ای از مفاهیم رمزی را داراست؛ گاه بار همه‌ی رذایل و زشتی‌ها را بر دوش می‌کشد و زمانی، جانوری ایزدی و راهنمای حیاتی نو است که اشاره به شواهدی چند، بر روایی بیش‌تر مطلب می‌افزاید؛ برای نمونه، مار را در

تمدن‌های بدوی و کهن با چهره‌ای ایزدی غالباً پیچیده به دور تخم کیهانی (تصویر ۱) و یا به صورت «اروبوروس» (Ouroboros) به معنای ماری که دمش را گاز می‌گیرد، نمایش داده‌اند (تصویر ۲)؛ یعنی موجودی زاینده‌ی نیروی حیات که همواره این نیرو را در قالب سمی حیات‌بخش به درون خود روانه می‌سازد (ر.ک: بوکور، ۱۳۷۳: ۴۳) و یا در اساطیر چینی، خدایان جویبارها اغلب به صورت مارانی تصوّر شده‌اند و نیز، در مدخل هرم معابد هندوان، ماران به عنوان فرمانروای آب و دریا از حضور خدایان حکایت دارند. (ر.ک: همان، ۵۴)

یکی دیگر از ملموس‌ترین شواهد بر وجوه دوگانه‌ی مار و یکی از کهن‌ترین رمزهای جهان که تقریباً در همه‌ی تمدن‌های باستانی وجود دارد، تصویر دو مار به هم پیچیده به دور چوبی قائم است که گفته‌اند نزاع دو جانور، نمایش‌گر قدرت‌های دوسوگرای مار، یعنی قوای سودمند و زیان‌بخش است که از جمع و پیوند آن‌ها هماهنگی و توازن میان این نیروها ناشی می‌شود؛ زیرا بنا بر باورها دو خط حلزونی شکل موزونی که از پیچیدن ماران به دور عصا حاصل می‌شود، عدد 8 را ترسیم می‌کند که در سراسر جهان رقم موزونی و هماهنگی کیهان است و هم از این روست که این دو مار به هم پیچیده‌ی گرد عصا، در سراسر جهان به عنوان علامت حرفه‌ی پزشکی برگزیده شده است و مشخصاً نمودار تعادل اضداد و توازن قوای متضاد جسمانی و روانی است؛ توازنی که بی‌گمان، رمز سلامت‌بخشی است. (تصویر ۳) (ر.ک: همان، ۶۸-۶۹)

یکی دیگر از مواضعی که وجوه دوگانه‌ی مار را توأمان می‌توان دید، روایات مذهبی است؛ بدین معنا که مار در ماجرای هبوط آدم از بهشت، اغواگر آدم و حوا و مظهر مجسم تیره‌بختی و شرّ است (ر.ک: طبری، ۱۳۵۲، ج ۱: ۶۶-۶۹) و آن‌گاه که عصای موسی (ع) در برابر سحر ساحران تبدیل به ماری عظیم و جسیم می‌شود، مظهري از غلبه‌ی حق بر باطل و اعجاز الهی تلقی می‌شود. (اعراف/۱۰۷)

حال با توجه به این «دوسوگرایی نمادین مار» که گاه مظهر خیر است و گاه مظهر شرّ، شاید بتوان گفت که روایت اسدی از یک دیدگاه، جنبه‌ای مثبت از وجوه دوگانه را داراست؛ به بیانی روشن‌تر، مار یادشده، در روایت اسدی می‌تواند از ارزش توت‌گونه‌ای برخوردار باشد تا به پشتوانه‌ی آن ضامن بقا و حیات سیستم باشد.

در تعریف «توتم» (Totem) گفته شده است که «توتم از اصطلاحاتی است که بیش‌تر در مردم‌شناسی به کار می‌رود و به حیوانات یا گیاه و یا هر شیئی که جنبه‌ی مقدّس داشته و مورد احترام خاص قبیله یا اجتماعی باشد، اطلاق می‌گردد.» (شمیسا، ۱۳۸۰: ۷۵) «فریزر» (Frazer) در شاخه‌ی زرین معتقد است که اقوام باستانی اعتقاد داشتند که روح می‌تواند در گیاه یا حیوان یا هر چیز دیگر حلول کند و به این جهت برای برخی گیاهان یا جانوران، احترام خاصی قایل بودند. (ر.ک: فریزر، ۱۳۸۸: ۷۹۹)

در روایت اسدی نیز این مار می‌تواند حاصل حلول روح کثیری از انسان‌ها بوده باشد. اگر این فرض پذیرفته آید، در این صورت مار قابلیت آن را می‌یابد که نمادی از حیات، حرکت و بقای مجدد باشد؛ یعنی در روساخت روایت، تحقق آرزوی گرشاسب برای بقا و ماندگاری سرزمین خود؛ زیرا بنا به گزارش بخش‌های پیشین منظومه، «برهمنی» دانا در دیدار با پهلوان و در پیش‌گویی‌های خود به وی گوش‌زد می‌کند که ریگ سیستان سست است و چاره‌ای برای استحکام آن باید اندیشید. قهرمان منظومه نیز، گرچه در بافت ظاهری داستان «بند و بارویی پنج در» می‌سازد. (ر.ک: اسدی طوسی، ۱۳۷۶: ۲۴۳-۲۴۴) در لایه‌های درونی روایت، حضور مار می‌تواند توجیه‌گر هرچه بیش‌تر این استحکام و بقای سیستان باشد؛ شهری که به تصریح تاریخ سیستان نیز گرشاسب در پی آن است تا ویرانی در آن نیاید و سالیان سال بپاید. (نک: تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۴-۵)

در روشن کردن این مطلب به دو نکته می‌توان اشاره کرد: نخست آن که توجه به اشتقاق لغوی «مار» در برخی ترکیبات اوستایی یا پهلوی می‌تواند دلالت ضمنی این جانور را بر بقا و ماندگاری تثبیت گرداند؛ بدین معنا که در متون زرتشتی و پهلوی، گاه ترکیباتی با جزو ترکیبی مار دیده می‌شود، نظیر «ماراسپند» که پهلوی آن *māraspand* و در اوستا *maθra* با صفت *spōnta* به معنای «سخن و افسون مقدّس» است. (ر.ک: بهار، ۱۳۷۵: ۸۲) که نیروی پاسداری کننده دارد (یشت ۴، بند ۴) و در برابر دیوان، سخت نیرومند است (یشت ۱۱، بند ۳)؛ از این رو اگر واژه‌ی «مار» را از «مثره» (*maθra*) (= منتره) اوستایی بدانیم. (ر.ک: معین، ۱۳۳۸: ۵۳ و بهار، همان: ۸۲) با تکیه بر مفاهیم یاد شده و نیز مرتبط بودن گرشاسب و آیین مزدیسنا،

دلالت مار بر بقا و حیات دور از صواب نخواهد بود و مار به پشتوانه‌ی چنین پیشینه‌ای می‌توانسته سیستان را در برابر حوادث و آسیب‌های دهر، مصون بدارد.^۳

نکته‌ی دوم آن‌که در مطالعات قوم‌شناختی و اساطیری ملل، مار همواره موجودی مافوق انسان و طبیعت پنداشته می‌شده که از ارواح و جان‌های نیاکان مدد می‌گرفته و در تمدن‌های بدوی، زاینده و نوکننده‌ی حیات بوده است. هم‌چنین گاهی این جانور به عنوان نگهبان و پاسبان بر فراز معابد و تارک خدایان جای داشته و نیز، نمادی از قدرت و مظهر مجسم دلاوری و شجاعت بوده است (ر.ک: بوکور، ۱۳۷۳: ۴۳ و ۴۷)؛ مثلاً در کیش عیلامی که مارپرست نیز بوده‌اند، مار علاوه بر آن که حافظ آب و خرد و ثروت بوده، بر فراز معابد و گرد شاهان و بر آبدان‌ها نقش شده است و شاید احترام به مارهای خانگی در دوران ما که آن‌ها را چون حافظ خانه می‌دانستند، هیچ‌گاه نمی‌کشتند نیز چنین ریشه و خاستگاهی داشته باشد (ر.ک: بهار، ۱۳۷۶: ۱۴۰)؛ و یا مثلاً در تمدن مصر، درباره‌ی «رع» (*Ra*)، خدای خورشید، باورها چنین است که وی خورشید را به شکل مار «اورائوس» (*Uraeus*) درآورد و در پیشانی خود نهاد تا بتواند در جهان فرمان‌روا باشد؛ از آن پس این مار به عنوان نماد قدرت و فرمانروایی فراعنه‌ی مصر تبدیل شد. (ر.ک: رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۳۶۲) در این مفهوم، مار در روایت اسدی می‌تواند نمادی بر قدرت و غلبه‌ی هرچه بیش‌تر پهلوان منظومه باشد؛ زیرا اندکی تأمل در منظومه‌ی اسدی شاهدهی بر این مدعاست که تلاش داستان‌پرداز و طبعاً مآخذ کهن او همواره در برتر نشان دادن قهرمان داستان بوده است؛ پس بعید نمی‌نماید که شاهد حضور نشانه‌ای متفاوت در کارکرد پهلوان، یعنی کشتار وسیع او در سنجش با کارکردهای مشابه دیگر پهلوانان حماسی این مرز و بوم باشیم.

گفتنی است، در اساطیر ملل دیگر نیز گاه می‌توان پیدایی مار از خون را شاهد بود؛ مثلاً در اساطیر یونان آمده است که «پرسه» (*Persee*)، فرزند «ژئوس» (*Zeus*) دیوی سهمگین به نام «مدوز» (*Meduz*) را می‌کشد و سر او را بر فراز بیابان‌ها به همراه می‌برد. هر قطره خونی که از سر این دیو می‌چکید، به ماری هراس‌انگیز بدل می‌شد؛ آن‌گونه که پرسه به یاری آن بر بسیاری غلبه می‌یافت. (ر.ک: ژیران، ۱۳۷۵: ۱۴۲)

یقیناً این نمونه‌ها همانند روایت اسدی طوسی می‌تواند این پندار را در پژوهنده نیرو بخشد که حضور «مار» در مجاورت «خون»، نمادی بر اقتدار و پیروزی هرچه بیش‌تر

قهرمانان اسطوره، اعم از ایزدی و غیرایزدی بوده است. اگر چنین باشد، نقش ویژه‌ی خون در این مناسبت و مفهوم چیست؟ به تعبیری دیگر، هر گاه مار را نمادی از قدرت و حیاتی کامل بدانیم، آیا مجاورت آن با واژه‌ی خون در کلام روایی شاعر می‌تواند شاهدی بر مدعای ما باشد؟

در بیان این نکته باید گفت که خون در حماسه و اساطیر ملل، نقش عمده‌ای داشته است و بنا به گزارش‌های مردم‌شناسی برخاسته از تعمق در روایات حماسی باستان، قهرمانان پس از کشتن دشمن خون او را می‌نوشیدند تا نیروی نهفته‌ی آن را به خود منتقل کنند و بدین سان گویی خون را ناقل روح یا همان روح می‌دانستند. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۰: ۸۱) هم‌چنین در اساطیر برخی ملل، خون گاهی منشأ خلقت دانسته شده است؛ مثلاً در اساطیر بین‌النهرین آمده است که خدایان، «کینگو» را مجرم دانستند و او را به بند کشیدند و به خاک افکندند؛ سپس سرخرگ‌های وی را بریدند و از خونش انسان را آفریدند. (ر.ک: رستگارفسای، ۱۳۸۸: ۳۸۲) هم‌چنین در پاره‌ای مطالعات قوم‌شناختی آمده است که دفن کردن انسان زنده زیر سنگ بنای عمارت نوساز، رسمی کهن بوده که هم موجب تقویت و طول عمر بنا می‌شده و هم اشباح ساکن در آن بنا، مانع ورود دشمنان می‌شده‌اند. (نک: فریزر، ۱۳۸۸: ۲۴۰) پس محتمل است، در بطن روایت اسدی و مآخذ کهن او، گرشاسب نیز برای بقای هرچه بیش‌تر شهر سیستان و کسب اقتداری مجسم، از نیروی نهفته در خون سی‌هزار آدمی^۴ بهره‌جسته است؛ البته با گونه‌ای از دگردیسی در این انتقال، یعنی برخاستن ماری سهمگین و گزنده.

شاهدی دیگر بر این ادعا آن است که در برخی تمدن‌ها، مار، جانور مردگان و نگاهبان آن‌ها و نمودی از روان‌های درگذشتگان و آگاه به اسرار ایشان است. (ر.ک: بوکور، ۱۳۷۳: ۴۷) این نکته شاید بدان جهت باشد که در باور برخی تمدن‌های پیشین، روح افراد می‌توانسته از پیکری به پیکری دیگر وارد شود و یا به شکل حیوانی، درختی و نظایر آن درآید؛ مثلاً در اساطیر آفریقا آمده است که وقتی کهن‌ترین مرد جهان مُرد، روح او نتوانست به آسمان برود و به ناچار به هیئت ماری درآمد و در زمین ماند. (ر.ک: رستگار فسای، ۱۳۸۸: ۱۹۹-۲۰۰) حاصل سخن آن‌که مار در روایت اسدی می‌تواند نمادی از حیات، قدرت، استحکام و اقتداری کامل برای پهلوان و شهر او باشد.

۳.۲. تفسیر دوم

فرضیه‌ای دیگر آن است که آیا در فاجعه‌ی خونین بنای سیستان، پیدایی مار از خون بی‌گناهان نمی‌تواند نمادی بر ظلم و دژمنشی ضحاک که به روایت منظومه‌ی گرشاسب در خدمت اوست، باشد؟ آیا این مار تجسم ماهیت درونی ضحاک نیست؟ روشن است که مار در فرهنگ ما، نماد کژآهنگی، پلیدی، زشتی و اهریمنی است. در اساطیر زرتشتی، بارها اهریمن به شکل مار ظاهر شده است؛ مثلاً در بندهش آمده است: «پس اهریمن با همه‌ی نیروهای دیوی به مقابله‌ی روشنان برخاست... او چون ماری آسمان زیر این زمین را بسفت و خواست (که آن را) فراز بشکند. ماه فروردین، روز هرمزد (به هنگام) نیمروز درتاخت. آسمان آن‌گونه از او بترسید که گوسپند از گرگ.» (دادگی، ۱۳۸۵: ۵۲) بر این اساس، محتمل است، شاعر یا منابع روایت او با وجود آن که ضحاک را به عنوان پادشاهی ظاهراً نیک‌خواه قلمداد کرده‌اند و این نکته را در ذهن می‌تابانند که گرشاسب به کام یا ناکام، شاهی او را پذیرفته است (رک: اسدی طوسی، ۱۳۷۶: ۸۲)، در شگرد و پردازشی تازه و پارادوکس‌وار خواسته‌اند چهره‌ی منفور و اهریمنی ضحاک را نشان بدهند تا شاید تهمت‌هایی چون «تبلور معکوس و دیگر گونه‌ی اسطوره‌های کهن قومی»^۵ از ساحت منظومه و روایات آن زدوده شود؛ از این رو با مدد گرفتن از این وجه نمادین مار، یعنی دژمنشی و اهریمنی بودن آن، رویداد مار از خون بی‌گناهان می‌تواند یادآور مارهای اهریمنی ضحاک در حماسه‌ی ملی ما باشد که جز به مغز بی‌گناهان سیر نمی‌شدند؛ شاید بتوان گفت اطلاق لفظ صریح «مار» بر ضحاک در ابیات زیر قرینه‌ای بر اثبات مدعای یاد شده، یعنی دلالت ضمنی مار بر خبث درون و ظلم ضحاک باشد:

کس ار دیدمی من سزای شهی ازین مارفش کردمی جا تهی

(همان، ۸۲)

گفتنی است، این دیدگاه متضمن نکته‌ای است که اندکی درنگ می‌طلبد: هر گاه توجیه اخیر را بپذیریم، می‌توان علتی دیگر بر کشتار خونین گرشاسب یافت؛ به تعبیری دیگر صرف‌نظر از استمداد از قدرت و نیروی نهفته در خون - که پیش‌تر ذکر آن رفت - عاملی دیگر می‌تواند این کشتار و به بیانی دقیق‌تر، حضور «خون» را توجیه کند.

توضیح مقتضی آن‌که گرچه در روساخت منظومه، این ماجرا گرشاسب را پهلوانی خون‌ریز و بی‌رحم نشان می‌دهد؛ در ژرف ساخت قصه، خون می‌توانسته گزندها، آسیب‌ها و سرنوشت‌های شوم را از انسان و متعلقات او دور سازد؛ نظیر آنچه که ضحاک به روایت فردوسی برای رهایی از سقوط و کیفر گناهان به هندوستان می‌رود و در آبرزی از خون بی‌گناهان سر و تن می‌شوید تا مگر سرنوشت شوم را از خود دور کند. (ر.ک: فردوسی، ج ۱: ۷۰)

۴.۲. تفسیر سوم

آیا ماری که در جنبه‌های توت‌م خود ضامن حیات، بقا و قدرت بوده است، می‌توانسته از صورت توت‌می خارج گردیده و به مرز «تابو» (Tabu=Taboo) رسیده باشد؟ توضیح آن‌که «تابو نهی و ممنوعیتی است که درباره‌ی شیء یا شخصی یا امری در جامعه وجود دارد. چیزی که تابوست نباید لمس شود و در مورد عملی که تابوست نباید فکر کرد... مثلاً کشتن برخی حیوانات و بریدن برخی از گیاهان ممکن است تابو باشد.» (شمیسا، ۱۳۸۰: ۷۶)

بر این اساس و با توجه به دوسوگرایی مفاهیم مار و نیز بنا به قراینی از منظومه که «مارکشی» از نظر جهان پهلوان عملی بس ناخوشایند است؛ آن‌چنان که این تعریض را از سوی «شاه افریقی» بر نمی‌تابد:

مرا مارکش خواندی و بدسرشت
ورا نام بردی به دشنام زشت
(اسدی طوسی، ۱۳۷۶: ۲۶۴)

می‌توان مدعی شد که مار یادشده در هیئت موجودی تابو خود را نشان داده است و هم از این روست که در دلالتی ظاهری کس را یارای نزدیکی به این مار گزنده نیست (ر.ک: ۲۴۳) و در دلالتی فرامتنی و ضمنی، با نشان دادن محکومیت اعمال ضحاک، اجازه‌ی شوریدن گرشاسب بر ضحاک را از وی سلب کرده و به ناچار وی را سرسپرده و کمر بسته‌ی منفورترین انسان‌ها گردانیده است.

۳. نتیجه‌گیری

هرگاه بپذیریم که اسطوره همواره با اشارت‌های آشکار و نهان به اموری شگفت همراه است و یکی از این عجایب و شگفتی‌ها تبدیل و تحولات حیرت‌آفرین پدیده‌های این جهان است، دگردیسی خون به مار در روایت بنای سیستان به دست گرشاسب در *گرشاسب‌نامه*، بی‌گمان گواه اصالت و قدمت منظومه به ویژه روایت یادشده در مقایسه با منابع مشابه است. این تحول با توجه به تأثیر و تأثرات اسطوره از امیال، تفکرات، جهان‌بینی، زندگی و نیازهای انسانی و با الگوگیری این جستار از قراین موجود در فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر، می‌تواند با کسب معنا و مفاهیمی خاص و گاه ناهمگون نظیر بقا، حیات، اقتدار، عظمت، ظلم و تباهی بسیاری از تجارب و واقعیات نامتعارف، جهان اسطوره را ملموس سازد و به تعبیری آشنا «آنچه را که اندرین نامه، سهمگین می‌نماید» اندکی معمول و ممکن سازد تا ذهن علت‌یاب و نتیجه‌خواه انسان اندیشمند را به این معطوف سازد که «مار» روایت سیستان جز آن که در زایش جدید خود، تولدهای بی‌شماری را صورت داده باشد و دیوار محکم ایستایی را برنتابیده باشد، حقیقتی دیگر نداشته است؛ باشد که دوستان داستان‌های باستان کاوش در این‌گونه دقایق را وجهی همت قرار دهند تا مگر این کال‌ها زمانی پخته آیند.

یادداشت‌ها

۱. ز تور اندرون تا که گرشاسب خاست
بزرگان این تخمه کز جم بدند
گذر کرده بُد هفتصد سال راست
سراسر نیاکان رستم بدند
(اسدی طوسی، ۱۳۷۶: ۷۰)

گفتنی است، فردوسی در *شاهنامه* نیز گرشاسب را پدر «نریمان» و نیای «رستم» می‌داند؛ مثلاً رستم در ابیات زیر در پاسخ به لحن تمسخرآمیز «اسفندیار» این‌گونه به نیای خویش فخر می‌کند:

جهاندار داند که دستان سام
همان سام پور نریمان بُدست
بزرگ‌ست و گرشاسب بودش پدر
بزرگ‌ست و با دانش و نیک نام
نریمان گُرد از کریمان بُدست
بگیتی بُدی خسرو تاجور

(فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۵۶-۲۵۷)

۲. گفتنی است که مؤلف تاریخ سیستان در وصف عجایب این سرزمین، یک جا از ماری عظیم الجثه سخن به میان می‌آورد که هیچ‌گونه تناسب و تشابهی با روایت اسدی طوسی ندارد که بی‌تردید ناشی از ناسازواری بخشی از مآخذ هر دو اثر است. در تاریخ سیستان آمده است: «هم بفراه بکوه حرون بر شمال آن یکی سوراخ است چنانکه تیر آنجا برنرسد و از زیرسون کسی آن‌جا نتواند آمد و از آن سوراخ از هزار سال باز، یکی مار بیرون آید چندانکه چشم و روی و زفان وی می‌بینی و دو سُرُو، چنانکه میش کوهی زنده که کس نداند که غذاء او از چیست مگر ایزد تعالی.» (تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۱۴)

۳. بی‌تردید اطلاق لفظ «مارستان» به دین زرتشت در پاره‌ای منابع می‌تواند برخاسته از چنین پیشینه‌ای باشد؛ برای مثال؛ شهرستانی در الملل و النحل چنین آورده است: «مبادی دین زردشت دعوی به دین مارستان است و معبود او اورمزد است... و از آن اموری که زراداشت دین مارستان برگزیده بود، آن بود که با اورمزد، خدای جاوید فروغی بود که آن را استی می‌گفتند که همواره به سوی بالا و روشنایی گرایش داشت...» (نقل از: رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۳۳۴)

۴. اسدی طوسی در بخشی از منظومه‌ی خود به شمار این اسیران چنین اشاره می‌کند:

... اسیران که بگرفت در کارزار فرستاد زی سیستان سی هزار
که سوگند بودش به یزدان پاک که آن‌جا به خونشان کند گل ز خاک

(اسدی طوسی، ۱۳۷۶: ۲۳۸)

۵. برخی صاحب نظران بر این باورند که سیمای ضحاک در گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی دیگرگونه تصویر شده است و سراینده‌ی منظومه او را صاحب فرّ شاهنشاهی می‌داند:

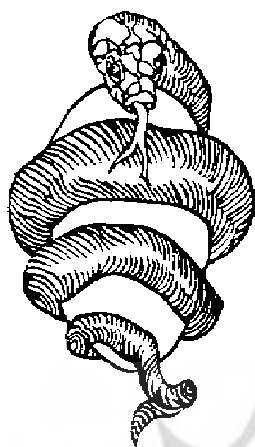
چنین گفت گرشاسب کز فرّ شاه ببندم بر اهریمن تیره راه

(همان، ۷۱)

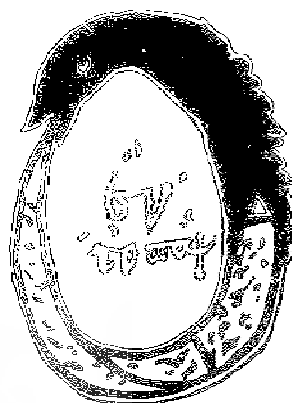
و این تبلور معکوس و دیگرگونه‌ی اسطوره‌ی کهن مانع از این است که اسدی طوسی، به عنوان یک منظومه‌سرای موفق تثبیت شود. (ر.ک: قریب، ۱۳۵۱: ۷۲)

به نظر نگارنده هرگاه نتیجه‌ی پژوهش‌های دیگر را مبنی بر آن‌که «اسدی طوسی اصل روایات کتاب را (نه آرایش‌های ادبی، صحنه‌آرایی‌ها و وصف‌های بزرگ که همه پرداخته‌ی اوست) از پیش خود نساخته، بلکه همه را از مآخذی ارزمند گرفته است...» (خالقی مطلق، ۱۳۶۲: ۴۰۵) بپذیریم و در اصالت این مآخذ کهن تشکیکی صورت نگیرد، حاصل استدراک‌ی دقیق‌تر خواهد بود.

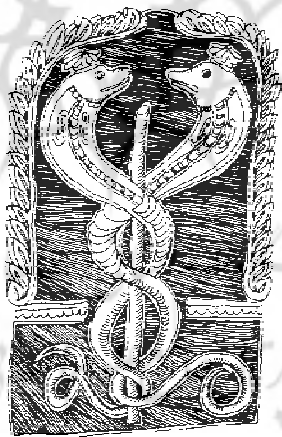
تصویرها



تصویر ۲- مار به دور تخم کیهان
نقل از: بوکور: ۴۰



تصویر ۱- اوروبوروس (Ouroboros)
نقل از: بوکور: ۲۲



تصویر ۳- دو مار به هم پیچیده دور چوب درخت غار یا زیتون (caducee)
نقل از: بوکور: ۷۱

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۲). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، قم: مؤسسه‌ی الهادی.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۲). *پهلوان‌نامه‌ی گرشاسب*. تهران: اهل قلم.
- اسدی طوسی، علی بن احمد. (۱۳۷۶). *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب.
- بوکور، مونیک دو. (۱۳۷۳). *رمزهای زنده جان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۴۷). *بیشتها*. تهران: طهوری.
- تاریخ سیستان. (۱۳۱۴). به تصحیح محمدتقی بهار، تهران: زوار.
- تفضلی، احمد. (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۲). «گردشی در گرشاسب‌نامه (۱)». *ایران‌نامه*، سال ۲، شماره‌ی ۳، صص ۳۸۸-۴۲۳.
- دادگی، فرنیخ. (۱۳۸۵). *بندهش*. گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۹). *ازدها در اساطیر*. تهران: توس.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸). *پیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ژیان، ف. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیر یونان*. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۰). *انواع ادبی*. تهران: فردوس.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۲). *تاریخ طبری*. ج ۱، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۸). *شاخه‌ی زرین*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: آگه.
- قریب، مهدی. (۱۳۵۱). «اسطوره‌ی کهن گرشاسب در منظومه‌ی حماسی گرشاسب‌نامه».
- سیمرغ، شماره‌ی ۱، انتشارات بنیاد شاهنامه‌ی فردوسی، صص ۶۴-۸۲.
- معین، محمد. (۱۳۳۸). *مزدیسنا و ادب فارسی*. تهران: دانشگاه تهران.