

تجلی زمان و مکان اساطیری در جنبش‌های ایرانی سه قرن نخست هجری

اسماعیل حسن‌زاده*

کتایون مزدپور**، زهره نوری***

چکیده

جهان گسترده اساطیر شامل مفاهیم و موضوعات بسیاری است که هر یک بار معنایی ویژه‌ای دارد و همواره در طی زمان بخش‌هایی از زندگی بشر را در بر گرفته است. این مفاهیم جلوه‌ای از حقایق عالم ماوراءاند که به زندگی انسان در بین کائنات و عالم واقع الگویی خاص می‌بخشند. از این رو می‌توان اساطیر را از جمله عوامل مؤثر در کنش‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی انسان دانست که در تاریخ حیات بشر به ظهور رسیده و طرحی ویژه به زندگی‌اش داده است. در این راستا نقش اسطوره با شاخصه‌های مرتبط با آن در تاریخ و فرهنگ ما نیز درخور توجه است. از نمونه‌های حضور اساطیر در جامعه ایرانی باید از قرن‌های نخستین پس از سقوط شاهنشاهی ساسانیان و جنبش‌های ایرانیان علیه فاتحان مسلمان نام برد. در این دوران اسطوره با شاخصه‌ها و موضوع‌های گوناگونی در بین مردم متجلی شد که از بین آن‌ها می‌توان به زمان و مکان اساطیری اشاره کرد. ایرانیان در تلاش برای نبرد علیه اعراب به سوی برداشت‌های اساطیری گام برداشتند و فعالیت‌های سیاسی-عقیدتی خود را با اساسی از زمان‌ها و مکان‌های اسطوره‌ای پیش بردند. زمان و مکان اسطوره‌ای نماد تداوم و باورهای مردمی در ساحت زمان و مکان تاریخی است و به گونه‌ای نزدیکی یا پیوستگی ساحت اسطوره و واقعیت است. جنبش‌ها با طرح ساحت اسطوره‌ای در باورهای خود به نزدیکی عالم ورا و ماورا دامن می‌زدند و اندیشه‌های خود را در نزد مردم پذیرفتنی می‌کردند.

کلیدواژه‌ها: اساطیر، جنبش‌های ایرانی، زمان اسطوره‌ای، مکان اسطوره‌ای، تجلی‌های مقدس.

* دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه الزهرا (س) ismailhassanzadeh@yahoo.com

** استاد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی mazdapour@gmail.com

*** کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه الزهرا (س) (نویسنده مسئول) z.noori6154@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۳

۱. مقدمه

اساطیر از موضوع‌های مهم در حیات فرهنگی اقوام‌اند که با بیش‌تر مظاهر مادی و معنوی طبیعت در ارتباط‌اند و همواره پیوندی ناگسستنی با عالم معنا داشته‌اند. از این رو، اسطوره‌ها غالباً الگو و طرح منظمی را در زندگی انسان اسطوره‌ساز ارائه داده‌اند که در دوره‌های گوناگون حیات آدمی موجی از حرکت و جوشش را در بین ایشان ایجاد کرده است. از سویی گسترده‌گی مضامین و مفاهیم در اساطیر چنان است که تمامی جلوه‌های جهان پیرامون انسان را در هر دو سوی عالم واقع و معنا دربر می‌گیرد. بدین ترتیب، شاخه‌ها و موضوع‌های متنوع و پیچیده‌ای در حیطه اساطیر قرار می‌گیرند که هر کدام خود اقیانوسی بیکران از رازها و وقایع شگفت‌انگیزند. سفرها، مرگ‌ها، رجعت‌ها، و مولودهای رمزآلود تا آفرینش و لحظات شگفت‌انگیز خلقت، و شهرها و مناطق عجیب مباحثی مهم در علم اسطوره‌شناسی محسوب می‌شوند. بر این اساس مسئله زمان و مکان در اسطوره‌ها نیز یکی از این مباحث است که می‌توان گفت از دورترین زمان‌های حیات بشری همواره مورد توجه انسان بوده است و در عصر حاضر نیز پژوهش‌های بسیاری را در علوم گوناگون مانند فلسفه، فیزیک، متافیزیک به خود اختصاص داده است. اما پیوستگی این دو شاخصه با اساطیر و شکل‌گیری مفاهیمی مانند زمان و مکان اساطیری سبب شد تا این دو مقوله در هر دوره و تاریخی در بین مردم حفظ شود و در روابط اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی ایشان به گونه‌ای خاص تجلی یابد. از آنجایی که اساطیر در حرکت‌زایی و جوشش‌های بشری نقش داشته‌اند، حضور این ویژگی اسطوره‌ای در سده‌های نخستین پس از سقوط شاهنشاهی ساسانی امری است که به بررسی و مطالعه بیشتر نیاز دارد. اگر چه درباره اسطوره و جنبش‌ها تا کنون پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است، اما هیچ‌یک به طور مجزا به مبحث زمان و مکان اساطیری در جنبش‌ها نپرداخته‌اند. در بین پژوهش‌های حاضر، غلامحسین صدیقی بررسی کاملی درباره جنبش‌های ایرانی در این دوره انجام داده است^۱ که اطلاعات مفیدی درباره جنبش‌ها، رهبران، پیروان، عقاید، و مناطق جغرافیایی آن‌ها در اختیار خواننده قرار می‌دهد. البته مبحثی درباره اساطیر ایرانی در این کتاب وجود ندارد. میرچا الیاده نیز در *اسطوره بازگشت جاودانه و مقدس و نامقدس* بخش‌هایی را به بررسی زمان و مکان اساطیری اختصاص داده است. هم‌چنین مقاله‌ای با عنوان «زبان تصویری: زمان و مکان اساطیری و نمادهای آن» نوشته مینا آقایی قلهکی (۱۳۸۸) در کتاب *ماه هنر منتشر شده* است که این پژوهش‌ها فقط به بحث‌های نظری درباره زمان و مکان اساطیری پرداخته‌اند.

به این ترتیب، می‌توان گفت که تا کنون هیچ پژوهش روش‌مندی درباره‌ی این دو بعد اساطیری در جنبش‌های ایرانی انجام نشده است. به نظر می‌رسد اساطیر جزء جدایی‌ناپذیر فرهنگ‌های باستانی‌اند که از ادبیات تاریخی انسان شکل می‌گیرند. نزدیکی دوره‌ی مورد بحث به زمان باستان و به‌ویژه پیوستگی فرهنگی با این دوره نیز سبب شده بود که سده‌های نخستین اسلامی هنوز باردار بسیاری از ویژگی‌های آیینی و اساطیری عهد قدیم باشد. جنبش‌های ایرانی بسیاری که در این برهه‌ی تاریخی علیه فاتحان مسلمان به وجود آمد می‌تواند یکی از مهم‌ترین صحنه‌های تجلی زمان و مکان اسطوره‌ای در جامعه‌ی آن روز ایران محسوب شود که در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفته است.

۲. زمان و مکان اساطیری

شکل‌گیری اسطوره‌های بشری در دوره‌های زمانی خاص و مکان‌های ویژه حکایت از اصل زمان‌مند و مکان‌مند بودن آن‌ها دارد. بر اساس تعریف بهار اسطوره‌ناظر بر زمان‌ها و مکان‌های ویژه‌ی است.^۲ در واقع اساطیر از آن‌جایی که ساخته و پرداخته‌ی ذهن انسان‌اند، هم‌چون انسان اسطوره‌ساز تابعی از این دو عامل اساسی قرار گرفته‌اند. اسطوره‌ها صرف نظر از داستان حقیقی یا معانی مجازی خود موقعیت انسان اسطوره‌ساز را در دوره یا دوران‌های خاص از حیات او نشان می‌دهند و اوضاع اجتماعی، سیاسی، تاریخی، و حتی اقتصادی و اقلیمی انسان را بازگو می‌کنند. به یاری این اسطوره‌ها انسان را در محیط حقیقی اجتماعی، سیاسی، نوع معیشت، و حکومتش کشف می‌کنیم و به مسائل، مشکلات، و جهان‌بینی او واقف می‌شویم (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۳۲-۳۳). از سویی بر پایه‌ی نظریه‌ی الیاده، انسان در جهان پیرامون خود با دو جنبه‌ی مقدس و نامقدس روبه‌روست که بر حیطه‌های زمانی و مکانی حیات بشر احاطه دارد. زمان مقدس زمان اساطیری خلقت‌ها، نبردهای خدایان، و ظهور ایزدان و الهه‌ها و زمان نامقدس دوره‌ی کنونی زندگی انسان است. درباره‌ی مکان نیز همین امر صادق است. مکان مقدس در وجود نقطه‌ی مرکزی جهان آفرینش، شهرهای کیهانی، محل حضور ایزدان، معابد، قربان‌گاه‌ها، و ... تجلی دارد و مکان نامقدس محیط زندگی انسان را در عالم واقع در بر می‌گیرد. بشر مداوم با برپایی آیین‌ها، جشن‌ها، و بزرگداشت لحظات اساطیری در پی گذار از این نامقدس و پیوستن به مقدس است (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۴-۷۲). بر این اساس، انسان با نوعی مقدس‌انگاری زمان و مکان در اساطیر مواجه می‌شود که در بین همه‌ی تمدن‌های باستانی حضور دارد.

اهمیت عنصر زمان در اساطیر چنان است که در اسطوره آفرینش ایرانی از خلق زمان به دست هرمزد گفته شده است و از زمان بیکرانه‌ای یاد می‌شود که از آن زمان درنگ‌خدای خلق شده است؛ زیرا زمان بیکرانه بود و هرمزد از آن زمان بیکرانه زمان کرانه‌مند را آفرید. از آغاز آفرینش، که آفریدگان را آفرید، تا به فرجام که اهریمن از کار بیفتند به اندازه دوازده هزار سال است که کرانه‌مند است و پس از آن است که به بیکرانگی بیامیزد و بگردد. در این آفرینش، زمان نیرومندتر از آفرینش‌های هرمزد و اهریمن است (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۶). در این الگوی کیهانی زمان حرکتی دورانی، مکرر، و پیوسته دارد. این زمان از مبدأ ویژه‌ای آغاز شده و به سوی انتهایی خاص در حرکت است تا ابدیت را پی‌ریزی کند. ابدیتی که نوسازی جهان آفرینش را به ارمغان می‌آورد و لحظه مواعید زرتشتی را نوید می‌دهد. اما این همه به سبب خواست انسان اسطوره‌ساز در گذار از دنیای مادی اطراف خویش و دست یافتن به عالم معناست که بر خلاف دنیای مادی، که در زمانی خطی (line time) است، عالم مینو زمانی قدسی را می‌جوید. بدین گونه در اساطیر ایران نیز آفرینش عالم مادی، زمین، و موجودات در زمانی مینوی صورت گرفته است. البته باید گفت زمان در اساطیر، بر خلاف زمان علمی که به صورت کمی است و قابل انطباق بر اعداد است، هر لحظه به سبب رویدادی خاص یا آیینی ویژه رمزپذیر می‌شود. زمان در اساطیر بر خلاف وجوه دیگر اسطوره تک‌بعدی، انتزاعی، و متجانس نیست، بلکه کیفی است و بر حسب وقایع متفاوت و پر از رمز و جادوست. زمان در اسطوره بر مبنای سرشت خود تفکیک‌ناپذیر است و همواره همان که بوده باقی خواهد ماند. بدین گونه فرقی نمی‌کند که چه مدت زمان بر آن گذشته است. در آن همواره پایان مانند آغاز و آغاز مانند پایان است. زمان اسطوره‌ای نوعی ازلیت است؛ زیرا زمان اسطوره‌ای رشته‌ای از لحظات که در پی یکدیگر آیند نیست، بلکه فقط یک زمان (on time) است. توالی زمان نیست و نسبت به زمانی که در پیش است به مثابه زمان گذشته به شمار می‌آید. به تعبیری انسان در اساطیر با دو نوع زمان مواجه است: زمان مقدس و زمان نامقدس. زمان مقدس مهم‌تر است و تحت جنبه‌ای متناقض از زمان دوری و دورانی بازگشت‌پذیر و دست‌یافتنی است (الیاده، ۱۳۸۷: ۵-۶).

زمان‌مند بودن اساطیر را در برپایی آیین‌های گوناگون نیز می‌توان مشاهده کرد. گرامی‌داشت هر ساله جشن سده، برپایی نوروز، مهرگان، هزاره‌های زرتشتی، و ... در زمانی معین به نوعی در پی بازسازی زمان ازلی و آغازین این رویدادهاست. در تمامی این آیین‌ها با تصویری از پایان و آغاز یک دوره زمانی روبه‌رو می‌شویم که بر اساس حرکت و پویای موزون عناصر حیات و گیتی استوار است و خود بخشی از یک نظام کلان‌تری را تشکیل

می‌دهد که عبارت است از نظام تطهیرات ادواری و احیای بازآفرینی متناوب زندگی. بازآفرینی زمان، به‌ویژه در جوامع متمدن تاریخی، به گونه‌ای کمابیش روشن، نوعی «آفرینش نوین» یعنی تکرار فعل خلقت را از پیش مفروض می‌دارد (الیاده، ۱۳۸۴: ۶۶).

از طرفی در اساطیر به مکان (سرزمین‌ها) نیز اهمیت ویژه‌ای داده شده است. در بندهش آفرینش زمین (مکان) به منزله سومین آفرینش مادی هرمنز معرفی می‌شود و آن را در هفتاد روز می‌داند. در بیش‌تر روایات اساطیری ایران، با سرزمینی مواجه‌ایم که مسکن قوم آریا معرفی شده و خاستگاه ایرانیان بوده است؛ ایریانه و نجه نخستین سرزمین و کشور نیکی است که اهورا مزدا بر کرانه رود دایتی آفریده است و از بین شانزده سرزمینی که هرمزد خلق کرده برترین است (دوستخواه، ۱۳۹۱: ۶۵۹). این مقدس‌انگاری، هم‌چون زمان در اساطیر، بسیار جلوه‌گر است، همان‌گونه که دماوند در البرزکوه مرکز جهان محسوب می‌شود و دریای کیانسه جایگاهی مقدس برای نگهداری از نطفه زرتشت است. مکان در اساطیر بر خلاف مکان بنیانی و هندسی است و جهات آن مانند پس و پیش، بالا و پایین، و راست و چپ یکسان نیست. محتوا در این مکان از محل جدا نیست. عناصر موجود در مکان اساطیری، رنگ، طنین، و کیفیت ویژه و عاطفی خاص خود را دارند. به نظر شولتز مکان امری است که به بخش درونی و ذاتی زیست - جهان شکل می‌بخشد و زندگی و مکان تمامی منسجم‌اند. او گذشته انسان‌ها را ارتباطی صمیمانه بین زندگی و مکان می‌داند؛ امری که سبب می‌شد انسان‌ها با وجود داشتن سختی‌ها و مشکلات فراوان و بی‌عدالتی‌ها در مجموع احساسی از تعلق به مکان و هویت داشته باشند. جهان آن‌ها عالمی بود سرشار از کیفیت‌ها و معانی که در پی خود مشارکت و همراهی انسان‌ها با یک‌دیگر را به دنبال داشت (شولتز، ۱۳۸۲: ۳۰-۸۹). این چنین است که در مکان اساطیری حاکمیت ساخت کلی بر فضا دیده می‌شود و این طراحی کلی در فضای اساطیری به اجزا نظم می‌بخشد. به این ترتیب، زمان و مکان اسطوره‌ای یکی از بنیادی‌ترین مباحث اساطیر است. آن‌جا که از سرآغاز و سرانجام سخن می‌گویند و هنگامی که به سرزمین‌ها، دریاها، رودها، کوه‌ها، شهرها، و دژها اشاره می‌کنند در واقع به ترسیم الگویی واضح برای زندگی بشر می‌پردازند. این گونه این دو شاخصه (زمان و مکان) رهیافت معینی برای حرکت‌های زندگی انسان در طی هزاره‌های بعد می‌شود. چنان‌چه در ادوار بعدی و دوران تاریخی، بسیاری از جنبش‌های صورت‌گرفته مناسبتی با زمان و مکان اساطیری می‌یابند و در پی بازسازی وقایع اسطوره‌ای برمی‌آیند. اما این دو شاخصه در جنبش‌های ایرانی سه سده نخست اسلامی چه وضعیتی دارند؟ چگونه می‌توان اساس زمان و مکان را در این جنبش دریافت؟

همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، اسطوره با زمان‌ها و مکان‌های ویژه‌ای پیوند دارد که با مطالعه دقیق آن‌ها می‌توان الگوی روشنی را برای شناخت کنش‌ها و فعالیت‌های انسان در ابعاد گوناگون سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی در دوره‌های گوناگون زندگی بشری ترسیم کرد. همه آن‌چه درباره آفرینش‌ها، زندگی‌ها، مرگ، رجعت، رستاخیز، و موعودها و زمان و مکان ویژه آن‌ها گفته می‌شود در واقع پردازش خردمندانه این الگو از سوی انسان‌های نخستین است که نه فقط دوره زمانی و موقعیت مکانی ویژه آن‌ها را دربرمی‌گیرد، بلکه تمامی ابعاد مکانی آفرینش و دوره‌های زمانی زندگی آدمی را تا انتها پوشش می‌دهد. بر این اساس جلوه‌گری چنین الگو و نمونه مشخصی در دوران‌های آینده نیز دور از ذهن نمی‌تواند باشد. به سبب همین ویژگی منحصر به فرد اساطیر است که می‌توان رهیافت معینی از زمان و مکان اسطوره‌ای را در بین جنبش‌های ایرانی سه سده نخست اسلامی و در جامعه آن عصر در بین ایرانیان جست‌وجو کرد.

۳. تجلی زمان و مکان اساطیری در جنبش‌ها

قرن‌های نخستین پس از سقوط ساسانیان، که در پی فتوحات اعراب مسلمان در خاک ایران شکل گرفت، روزهای پرتلاطمی را در تاریخ این سرزمین رقم زد که تمامی ابعاد زندگی جامعه ایرانی را دربرگرفت. جنبش‌های بسیاری که در این دوران از سوی ایرانیان علیه اعراب به وقوع پیوست و در مواردی سال‌های بسیار فاتحان را به خود مشغول داشت نشان از تعارضات بسیاری بود که در پی این فتوحات و به دلایل متعدد به وجود آمده بود. شاید یکی از عمده‌ترین دلایل آن تغییر دین و آیین پیشین جامعه ایرانی بود. در این دوره ایرانیان یا در زمره اهل کتاب قرار گرفتند یا بنا بر اختیار یا اجبار اسلام آوردند. در حالی که در باطن هنوز هم به چهارچوب آیین پیشین خود پایبند بودند. عده‌ای نیز سرسختانه در برابر دین جدید مقاومت کردند. اما در تمامی این موقعیت‌ها فرهنگ و تمدن و به تبع آن اساطیر و آیین‌های دوره گذشته هم‌چنان به قوت خود در بین مردم باقی مانده بود. این چنین در این عهد نیز اساطیر با شاخصه‌هایی مانند عدالت‌گرایی، موعود، زمان ازلی و ابدی، ظهور منجی، اماکن و نواحی مقدس، مقاومت، میهن‌پرستی، و مقابله در برابر ظلم در بین ایرانیان جلوه‌گر بود. از سویی گسترش معتقدات اسلامی در جامعه ایرانی در طی سه قرن نخست به پابرجایی این شاخصه‌ها یاری رساند؛ زیرا بسیاری از آن‌ها مانند ظهور منجی و موعودگرایی، ظلم‌ستیزی، و مقدس‌گرایی معتقداتی رایج در جامعه اسلامی بودند و بدین

ترتیب، در فرهنگ ایرانی و در باورهای اسلامی حضوری مستمر داشتند. این‌گونه ایرانیان توانستند اساطیر و فرهنگ کهن خود را با هم‌خوانی آن با فرهنگ اسلامی حفظ کنند. در حالی که شرایط جامعه نیز در این زمان فرصتی را برای بهره‌برداری ایشان از این ویژگی‌های اساطیری فراهم کرد و موجب شد جنبش‌های ایرانی در این دوره^۳ از اساطیر و آیین‌های باستان برای پیشبرد جریان قیام سود جویند که از جمله می‌توان به برداشت‌های فکری و عملی رهبران و پیروان جنبش‌ها از زمان‌های ویژه و مقدس و مکان‌های معین و رازآلود اشاره کرد.

تمثیل‌های عینی از زمان و مکان ماورایی، اهورایی، و مقدس در اساطیر، که در باورداشت‌های ایرانیان مجسم شده و بنابر اهمیت آن در زندگی اجتماعی و سیاسی این مردم مورد توجه قرار گرفته بود، در بطن جنبش‌های این زمان و در بین عقاید پیروان و رهبران ایشان به ظهور رسید. چنان‌چه در جنبش مختار، که ایرانیان برای نخستین بار به طور منسجم در یک قیام ضد خلافت شرکت کردند، کیسانیه به امامت و مهدویت محمد بن حنفیه معتقد بودند (نوبختی، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۶) و حتی پس از کشته شدن مختار و مرگ پسر حنفیه هم‌چنان بر این باور باقی ماندند. ایشان مرگ محمد بن حنفیه را انکار کردند و پنداشتند که او در کوه‌های رضوی زنده و جاوید است (مسعودی، ۱۳۸۲: ۸۲/۲). باور ایشان بر مهدویت و رجعت محمد بن حنفیه تداعی‌کننده زمان واپسین و پایان جهان در اساطیر ایرانی است. در باور زرتشتیان عمر جهان دوازده هزار سال است. ظهور زرتشت در پایان هزاره سوم روی داد و پس از زرتشت در پایان هر هزار سال موعودی از نسل او خواهد آمد تا عدالت را بر پا کند و نیروهای نیک را بر ضد نیروهای اهریمنی هدایت کند تا به فرشگرد جهان یاری رساند (ترکمنی آذر، ۱۳۹۰: ۹) در واقع آن‌چه درباره اوشیدر، اوشیدرماه، و سوشیانس سه پسر زرتشت و موعودهای آخرالزمان در منابع زرتشتیان آمده است پیشگویی حوادث زمان نهایی است که در بین کیسانیه نیز باور به آن در قالبی اسلامی شکل گرفته بود.^۴ از آن‌جا که کار جهان در این دوره رو به بهبود خواهد رفت، پس تفکر آمدن زمان موعود در اوضاع ناعادلانه آن عصر تلاشی برای رسیدن به عدالت و زمان بازپسین رویداد موعود است. از سویی اعتقاد به زندگی جاوید محمد بن حنفیه در کوه‌های رضوی باور به مکانی اساطیری است. در اساطیر ایرانی آفرینش زمین سومین آفرینش هرمزد است (فرنغ دادگی، ۱۳۹۰: ۶۱) که این آفرینش نیز همانند دیگر مظاهر خلقت اهورامزدا برای نبرد با اهریمن و آفریدگان آن انجام می‌گیرد و این‌چنین آفرینشی مقدس است. اشاره به زمین و دوری از آلوده کردن آن، که در معتقدات زرتشتیان آمده است، بر

این تقدس صحنه می‌گذارد. به همین سبب است که در اساطیر سومین نبرد بزرگ با اهریمن را زمین انجام می‌دهد. در هنگام تاختن اهریمن زمین می‌لرزد و از آن گوهر کوه، که در زمین آفریده شده بود، بر اثر این لرزش در زمان به رویش می‌ایستد. نخست البرز ایزدی بخت و سپس دیگر کوه‌ها از زمین می‌رویند و بدین گونه باقی کوه‌ها از البرز رویش می‌گیرند و همانند درختان بر روی زمین از البرز ریشه گرفته و به هم می‌پیوندند (همان: ۶۵). کوه نماد ایستادگی و پایداری در زمان و در عین حال نماد رازآلودگی یا اختفا در مصائب است. این‌گونه آفرینش کوه در اساطیر اهمیت و ویژگی‌ای اهورایی یافت و به مثابه مکانی مقدس مدنظر قرار گرفت. در نتیجه عقیده به زندگی جاوید محمد بن حنفیه در کوه‌های رضوی می‌تواند در ارتباط با این عقیده اسطوره‌ای ایرانیان درباره مکان باشد. از سویی نزول وحی به حضرت موسی در کوه طور و پیامبر در غار حرا توجه به این مکان را در ادیان الهی نیز ثابت می‌کند. بدیهی است که در اندیشه زرتشتی و در تفکر اسلامی برای کوه جایگاه ویژه‌ای قائل شده‌اند و هر دو دین از آن به منزله مکانی الهی بر روی زمین یاد کرده‌اند.

زمان و مکان اساطیری در جنبش سیاه‌جامگان نیز حضوری عینی و ماورایی داشت. در زمان علنی شدن قیام ابومسلم به پیروان خود در شهرهای خراسان نامه نوشت که جامه سیاه بپوشید که ما جامه سیاه پوشیدیم و نزدیک زایل شدن ملک بنی‌امیه است و بدین ترتیب، مردمان نساء، ابیورد، هرات، پوشنگ، مروالرو، طالقان، طوس، نیشابور، سرخس، و ... همه فرمان ابومسلم را گردن نهادند و به امید رسیدن لحظه پیروزی با جنبش همراه شدند (دینوری، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۳). می‌توان گفت نوید ابومسلم برای لحظه پیروزی بازسازی زمان اسطوره‌ای نابودی شتر هزارچهره بود که در حکومت امویان به ظهور می‌رسید و بسیاری از ایرانیان در آن ایام در انتظار این لحظه بودند. با ادامه پیروزی‌های جنبش، به‌ویژه نبرد زاب (طبری، ۱۳۶۹: ۱۰ / ۴۵۸۰-۴۶۱۳) سرانجام لحظه موعود محقق شد و زمان اساطیری پیروزی برای پیروان به حقیقت پیوست. شاید بتوان گفت از دلایل بی‌شمار محبوبیت ابومسلم در بین یارانش همین امر بود. در حقیقت ابومسلم رهبری بود که آن زمان اسطوره‌ای را برای پیروان خویش محقق کرده بود. البته لحظه آغازین جنبش نیز روایت از زمان ظهور رهبری مصلح می‌کند که با ابومسلم پیوند داشت و در او تجلی یافت.

مکان اساطیری نیز در بین سیاه‌جامگان نمودی دیگر داشت؛ به نظر می‌رسد که مکان در خلال این جنبش محدوده‌ای وسیع را دربرگرفت. حضور پررنگ خراسانیان در جنبش حاکی از کنش اهالی سرزمینی است که قسمت وسیعی از خاک ایران را تشکیل می‌داد. این

سرزمین، که نمادی از ایرانه وئجه سرزمین اسطوره‌ای است، مورد ستایش و تمجید در روایات اساطیری بوده است^۵ (دوستخواه، ۱۳۹۱: ۲۷۷). در بیش‌تر منابع جنبش سیاه‌جامگان را انقلاب ایرانیان علیه اعراب دانسته‌اند و پیروزی آن‌ها را در جنگ زاب برابر با جنگ نهاوند و فتح ایران معرفی کرده‌اند، در حالی که این نیروی ایرانیان بود که بر اعراب مسلمان غلبه کرد. در نتیجه مکان تجمع نیروهای جنبش نیز اهمیت ویژه‌ای داشت. این مکان با محدوده‌ای وسیع سرزمین ایران را دربرمی‌گرفت. سرزمینی که زمانی به تسلط بیگانگان درآمد اینک نوید آزادی آن شنیده شد. شاید امید قیام‌کنندگان نه فقط شکست خلافت اموی، بلکه روی کارآمدن قدرتی میهنی بود. هم‌چنان که این آرزو تا حدی نیز برآورده شد. زیرا خلافت عباسی برتری نیروی ایرانی به شمار می‌آمد.

از دیگر موارد حضور اساطیر در جنبش‌ها واقعه به‌آفرید و پیروانش است (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۴). پیروان به‌آفرید به آسمانی بودن رهبر و منزلت پیامبری او عقیده‌ای راسخ داشتند (بیرونی، ۱۳۷۷: ۳۱۴-۳۱۵). همین امر موجب شده بود که معتقدان او حتی پس از مرگ او در پی ترسیم لحظه اساطیری ظهور به‌آفرید برآیند و بر نیستی‌اش مهر انکار نهند و در این راستا اظهار داشتند که به‌آفرید در حالی که بر یابویی سوار بود به آسمان صعود کرد و زود باشد که به سوی اصحاب خود نزول کند و از دشمنان خود انتقام گیرد (همان: ۳۱۵). بدین ترتیب، یاران به‌آفرید نیز همانند ایرانیان زرتشتی‌ای که در انتظار لحظه بازگشت قهرمانانی اساطیری مانند کیخسرو، گرشاسب، و سوشیانس بودند، در پی تداعی این زمان برای رهبر خویش برآمدند. چه بسا، با الهام از آموزه‌های دینی اسلامی درباره ظهور و رسیدن به جامعه آرمانی باورهای خود را استوارتر کردند (ترکمنی آذر، ۱۳۹۰: ۱۰). از سویی وجود نمازهایی هفت‌گانه در تعالیم به‌آفرید، که هرکدام در زمانی خاص انجام می‌گرفت، نوعی اعتقاد به زمان‌های مقدس را بازسازی می‌کرد. همانند نمازی که در آفرینش زمین و آسمان یا خلق حیوان به جا آورده می‌شد (بیرونی، ۱۳۷۷: ۳۱۴-۳۱۵) و به‌وضوح در پی ساخت جدیدی از لحظه اساطیری آفرینش بود.

در بعد مکان، نخستین پیوند به‌آفرید با این شاخصه اساطیری در منطقه ظهورش تداعی شد. ناحیه‌ای در اطراف نیشابور که در محدوده سرزمینی ایرانه وئجه قرار می‌گیرد. یعنی سرزمین مقدس و بارزش ایران که در مرکز زمین قرار دارد و در باور داشت زرتشتیان مکانی مقدس است. مهم‌ترین مبنای مکان اساطیری در جنبش او روایت منابع مبنی بر به جای آوردن نماز بر یک زانو به سوی چشمه خورشید است. در این‌جا صرف نظر از ورود به حیطه عملی اسطوره و مواجهه با آیینی ویژه، با اساس مهمی درباره مکان روبه‌رو

می‌شویم. در اساطیر ایرانی خورشید از اهمیت والایی برخوردار است تا جایی که در بین یشت‌ها بخشی به خورشید اختصاص یافته است و تحت عنوان خورشیدیشت به ستایش آن می‌پردازد. اما آنچه در این جا مدنظر است صرف تقدس خورشید نیست. در حالی که خورشید مورد ستایش قرار می‌گیرد، البرز نیز تحت عنوان نخستین کوه اساطیری نزدیک‌ترین فاصله را تا خورشید می‌پیماید و در طی هشتصدسال رویش به آرامی تا آسمان صعود می‌کند (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۷۱). از آن جا که کوه جایگاه آب‌ها و چشمه‌هاست، ممکن است مقصود به‌آفرید از این چشمه خورشید همان البرز اساطیری باشد. به‌ویژه مرکزیت البرز در سرزمینی که خود در مرکز جهان واقع شده است احتمال قبله بودن آن را دوچندان می‌کند؛ زیرا قبله در باورهای دینی به مرکز زمین اختصاص دارد که یکی از ژرف‌ترین معانی مکان مقدس را آشکار می‌کند و با گشادگی به سوی بالا (جهان خدا) و به سوی پایین (جهان زیرین و مرده) ارتباط سه سطح کیهانی (زمین، آسمان، و جهان زیرین) را برقرار می‌کند (الیاده، ۱۳۸۷: ۳۱). البرزکوه نیز با چنین شاخصه‌هایی می‌تواند قبله‌گاه مورد نظر باشد.

از سویی دیگر، پناه گرفتن به‌آفرید و یارانش در کوه‌های بادغیس (بیرونی، ۱۳۷۷: ۳۱۵) در پایان کار خویش مفهومی دیگر از مکان اساطیری را تداعی می‌کند. در اساطیر ایرانی از البرز به منزله نخستین کوه اساطیری و دروازه بهشت بر روی زمین یاد شده که نزدیک‌ترین فاصله را با آسمان دارد و باقی کوه‌های این جهان از آن ریشه گرفته‌اند. اسامی این کوه‌ها به‌روشنی در بندهش بیان شده است. بادغیس کوه یکی از آن‌هاست که محل آن در مرزهای بادغیس مشخص شده و ناحیه‌ای سبز و پردرخت توصیف شده است (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۷۲). با این اوصاف بازسازی اسطوره مکان منشأ حرکت به‌آفرید و یارانش به سوی بادغیس بوده است. چنانچه پیروان این فرقه تا قرن‌ها پس از نابودی رهبر خود حضور فعالانه‌ای در ناحیه بادغیس داشتند. در انتها حضور جاوید به‌آفرید در آسمان جالب توجه است که به عقیده پیروانش قبل از نزول به زمین در آن جا بود و پس از پایان کار خود نیز دوباره به آسمان صعود کرد. توجه به الوهیت مکانی آسمان و حضور خدایان، ایزدان، و انسان‌های جاوید در آن خواننده را به درک روشنی از پیوند اساطیری مکان با عقاید رایج در جنبش سوق می‌دهد؛ زیرا آسمان نامحدود و مافوق می‌نماید و به موجودات فوق‌بشری تعلق دارد. عروج به آسمان امری فراتر از توانایی انسان است و حضور در آن نیرو و ابدیتی خاص را می‌طلبد. بر این اساس، به‌آفرید در قالب شخصیتی اساطیری جلوه کرد که جایگاه حضورش نیز مرتبط با بعدی اساطیری بود.

در بین جنبش‌هایی که به خون‌خواهی ابومسلم روی داد نیز زمان و مکان اساطیری جایگاه ویژه‌ای یافتند و هرکدام نمودهای خاص خود را داشتند. همان‌گونه که ذکر شد، زمان اسطوره‌ای در بطن جنبش سیاه‌جامگان براندازی حکومت اموی بود، در حالی که در جنبش‌هایی که به انتقام خون ابومسلم شکل گرفت این زمان دربارهٔ ابومسلم و در مواردی براندازی قدرت اعراب مطرح شد. چنان‌چه در جنبش سنباد (طبری، ۱۳۶۹: ۱۱/۷۱۵) رهبر نهضت از لحظهٔ پایان یافتن دولت عرب پیشگویی کرد و به پیروان خود نوید ظهور و موعود ابومسلمی را داد که زنده و جاوید به همراه مهدی و مزدک در حصار از مس پنهان شده بود (طوسی، ۱۳۷۸: ۲۷۹-۲۸۱). وجه اساطیری مکان نیز در جنبش سنباد اهمیت ویژه‌ای دارد. او نیز همانند به‌آفرید نگاهی رازآلود به قبلهٔ آفتاب داشت (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۳۲-۲۳۳). اگرچه گفتهٔ منابع در این باره خالی از غرض‌ورزی نیست، اما وجود چنین عقایدی در بین باورهای زرتشتی اثبات شده است و از آن‌جا که سنباد نیز یکی از همین ایرانیان زرتشتی‌مذهب بود، اعتقاد به قبلهٔ آفتاب در جنبش او چندان دور از حقیقت نیست. قبله به منزلهٔ مرکز جهان آفرینش ارزش‌مندترین مکان در جهان مادی است که در جنبش سنباد این مکان به خورشید مقدس مرتبط شد تا مکانی اساطیری را بازآفرینی کند.

نکتهٔ مهم دیگری که دربارهٔ مکان اساطیری در این جنبش جلوه می‌کند ادعای سنباد مبنی بر پنهان شدن ابومسلم به همراه مهدی و مزدک در حصار از مس بود (طوسی، ۱۳۷۸: ۲۷۹-۲۸۱). از این پناهگاه به منزلهٔ «دژ رویین»، «رویین‌دژ»، «حصاری از مس کرد» روایات بسیاری در اساطیر ایران به چشم می‌خورد. اسفندیار قهرمان رویین‌تن شاهنامه خواهرانش را، که در قصر رویین‌دژ ارجاسب شاه توران زندانی بودند، از بند رها نمود. بهرام چوبین هم پس از شکست دادن خاقان ترک پایتخت معروف ترکان، آوازه‌دژ، را که گاه با شهر مسین مرتبط می‌شود غارت کرد. محل این دژ را در روایات جاهای گوناگونی ذکر کرده‌اند که عموماً حوالی بخارا را دربرمی‌گیرد (ستاری، ۱۳۸۵: ۱۷۱-۱۷۲). نکتهٔ اساسی در این زمینه حضور شخصیت‌های مهم و اساطیری در این منطقه است. پیروز، از فرزندان یزدگرد سوم که به چین گریخته بود، تلاش بی‌فرجامی برای بازستاندن ایران کرد (کریستین سن، ۱۳۷۸: ۳۶۴). هم‌چنین پسرش، نرسه، نیز بدون هیچ موفقیتی کوشید تا چینیان را در باز پس گرفتن سرزمین پدری با خود همراه کند. در روایات اساطیری و در متن بهمن‌یشت نیز از ظهور شاه پدشخوارگر در کسوت کی‌بهرام، فرشتهٔ پیروزی که آزادی میهن و احیای دین (زرتشتی) از نصرت دولت او حاصل آید، سخن به میان آمده است

(ستاری، ۱۳۸۵: ۱۶۹). این روایت اشاره‌ای به بازماندگان خاندان ساسانی در ماوراءالنهر بوده است. جاوید بودن ابومسلم در دژ مسین نیز اشاره‌ای به این مکان اساطیری و همگامی با پیشگویی‌های ایرانیان درباره پیروزی نهایی بهرام بر فاتحان بیگانه (اعراب) بود. سنباد با مطرح کردن حصار مسین، که نمادی در مکان اساطیری پادشاهان ایران‌زمین و محل سرّی ظهور ایشان بود، پیروان خویش را تحت تأثیر عواطف میهنی قرار داد و ابومسلم را به مثابه بازمانده‌ای از خاندان سلطنتی ساسانی و نجات‌بخش سرزمین و دین بهی معرفی کرد.

اسحق ترک نیز، که پس از سنباد در حدود سال‌های ۱۳۷ تا ۱۴۰ ق قیام کرد، عقایدی را درباره زنده بودن و نامیرایی ابومسلم به همراه زرتشت ترویج کرد. مزده‌ای که او درباره خروج دوباره ابومسلم به پیروانش می‌داد در ادامه همان زمان اساطیری است. به ویژه که او مدعی بود: «ابومسلم روزی دوباره خروج خواهد کرد تا دین بهی را برپا کند (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۴-۶۱۵). این وعده‌ای بود که زرتشتیان از روزگار کهن و پس از مرگ زرتشت در انتظارش بودند و باور انتظار خویش را به گونه‌ای اساطیری به نسل‌های بعد منتقل کردند. بدین ترتیب، هنگامی که اسحق از ابومسلم تحت عنوان یاور و برپاکننده دین بهی یاد کرد زمان اسطوره‌ای مورد نظر را در رأس هدف خود قرار داد. از سویی اسحق کوهستان ری را پناهگاه ابومسلم خواند که روزی دوباره از آن خروج خواهد کرد. پیش از این درباره تقدس کوه در اساطیر صحبت شد. روایات بسیاری درباره آفرینش کوه، الوهیت آن، و جایگیری خدایان و انسان‌های جاوید در کوه در متون اساطیری زرتشت مطرح شده است (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۷). از سوی دیگر، از سرزمین ری در فرگرد اول وندادید به منزله دوازدهمین سرزمین نیکی که اهورامزدا آفرید نام برده شده است. بنابراین، می‌توان گفت که کوهستان ری نمی‌تواند به طور اتفاقی در بین عقاید ایشان جای گرفته باشد.

در جنبش استادسیس نیز زمان اسطوره‌ای مدبرانه‌ای در بین پیروانش ترویج شد. در آغاز ذکر این نکته ضروری است که شروع جنبش استادسیس از بادغیس، محل تجمع به‌آفریدیان (طبری، ۱۳۶۹: ۱۱/۹۴۹)، نوعی ارتباط بین این دو جنبش را خاطر نشان می‌کند (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۹۴-۱۹۵). همان‌گونه که در باب به‌آفریدیان گفته شد، ایشان منتظران ظهور رهبر خویش بودند. شاید استادسیس نیز با چنین شروعی در پی بازسازی زمان این ظهور برای دست یافتن به منافع خود برآمده بود. همراهی استادسیس در بادغیس با جنبش دیگری که در بست سیستان شکل گرفته بود احتمالی از پیوند دو جنبش را تداعی می‌کند و برخی از منابع شورش لغیریان سیستان را هم‌سو با استادسیس معرفی کرده‌اند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۳: ۷). بر اساس دانسته‌های اساطیری، سیستان سرزمین ظهور مواعید

زرتشتی است که در آن دوره، هم‌زمان با شروع دومین هزاره زرتشتی، احتمال زمزمه‌هایی مبنی بر ظهور این منجی‌ها در بین مردم و پیروان جنبش مطرح بوده است.^۶

مبنای اساطیری مکان نیز در جنبش استادسیس با حضور در بادغیس اصولی را مطرح کرد که پیش از این با به‌آفریدیان آغاز شده بود. مطالبی که درباره جبال بادغیس در جنبش به‌آفرید مطرح شد در این باره نیز صادق است. فقط آنچه شاخصه مکان را در جنبش استادسیس از به‌آفرید متمایز می‌کند وجود رابطه احتمالی آن با شورش هم‌زمان لغیریان در سیستان است. اگر طبق گفته منابع این دو جنبش را در ارتباط با هم بدانیم، با اهمیت ویژه‌ای درباره مکان اساطیری سرزمین سیستان روبه‌رو می‌شویم؛ زیرا بر اساس روایات زرتشتی، در بن دریای کیانسه ناهید از سه تخمه زرتشت نگهداری می‌کند و سیستان سرزمین ظهور سه موعود زرتشتی است (گویری، ۱۳۸۵: ۱۲۷).

به نظر می‌رسد در خلال جنبش یوسف البرم نیز او با ادعای پیامبری در پی رسیدن به زمانی اساطیری یا بازسازی دوران اساطیری رسالت زرتشت و احتمالاً ظهور موعودهای او بود. پیروان او، که در منابع اوباش معرفی شده‌اند (طبری، ۱۳۶۹: ۱۲/۵۰۸۶-۵۰۸۷)، انبوه مردمی بودند که ترسیم چنین زمانی برایشان بسیار تأثیرگذار بود؛ زیرا برخورد این طبقه از جامعه با کسی که مدعی ارتباط با عالم ماورا و آسمان بود به مثابه رسیدن به دوران اساطیری پیامبری مانند زرتشت جلوه می‌کرد که باورهای دینی ایشان را تحکیم می‌کرد. شاید خراسانیانی که با یوسف البرم همراهی کردند در باورداشت خود سرزمینشان را قلمروی اسطوره‌ای می‌پنداشتند. سغد و فرغانه محل تجمع پیروان جنبش بود (یعقوبی، ۱۳۷۸: ۲/۳۹۷-۳۹۸). در فرگرد یکم *وندادید*، جلگه سغد دومین سرزمین و کشور نیک هرمزداآفریده معرفی شده است (دوستخواه، ۱۳۹۱: ۶۶۰).

مقنع (طبری، ۱۳۶۹: ۱۲/۱۰۱)، که بزرگ‌ترین قیام خون‌خواهی ابومسلم را رهبری می‌کرد، جلوه‌ای دیگر از زمان اساطیری را برای پیروانش تداعی کرد. روایاتی که درباره خودسوزی پیامبر نقابدار در فرجام جنبش ذکر شده است (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲/۳۷۸-۳۷۹) در حقیقت تلاش او برای تحقق وعده‌هایش در نظر پیروان بود. مقنع همواره به یارانش می‌گفت: «چون بندگان من عاصی شوند، به آسمان روم و از آن‌جا فرشتگان را برایشان فرورستم و آن‌ها را قهر کنم» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۰۲). سبب خودسوزی مقنع آفرینش این لحظه موعود اساطیری بود.

در بعد مکان نیز نخستین نکته از خاستگاه مقنع (مرو) شایع می‌شد. در فرگرد اول *وندادید*، مرو سومین سرزمین و کشور نیکی است که اهورامزدا نیرومند و پاک آفریده است.

بدین سبب مکانی اسطوره‌ای است. نکته اساسی محل پناه جستن سپیدجامگان بود؛ مقنع به همراه پیروان خود در کوه سنام، که مانند دژی محکم و استوار بود، پناه گرفت (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۷۷). حضور این خدای ملموس نادیده در کوه (صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۱۵) تداومی از قداست اسطوره‌ای کوه را یادآوری می‌کند. جای گرفتن رهبری که ادعای خداوندی داشت در مکانی که جایگاه خداوندان و ایزدان بود پیوندی مستقیم با مکان‌های اساطیری را متصور می‌کرد.

جلوه‌هایی از زمان و مکان اساطیری در بزرگ‌ترین و پرمهم‌ترین قیام این دوره (جنبش بابک خرم‌دین) نیز قابل توجه است. جنبشی کاملاً ایرانی که سال‌های متمادی دستگاه خلافت را به خود مشغول کرد و فراوانی عقاید و پیروان آن در نوع خود بی‌نظیر بود.^۷ نخستین جلوه‌های ظهور زمان اساطیری در بین خرم‌دینان هنگام مرگ جاویدان و در خلال سخنان همسر او در جمع پیروان خرمی نمایان شد. هنگامی که او درصدد برآمد تا بابک را به جای جاویدان بنشانند مرگ شوهر را از اصحابش پنهان کرد و ایشان را گردآورد و گفت:

جاویدان خبر داده که امشب خواهد مرد و روح از کالبدش جدا شده و به بدن بابک در خواهد آمد. از بابک فرمان برید و او کسی است که مالک زمین خواهد شد و سرکشان را نابود خواهد کرد و آیین مزدک را بر خواهد گرداند (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۳-۶۱۴).

اگرچه این تدبیر همسر جاویدان برای فریب اصحاب مزدکی او طراحی شد، اما حقایق جالبی را در خود نهفته داشت. از این سخنان روشن است که یاران خرمی جاویدان به گفته‌های همسر او اعتقادی راسخ داشتند و گرنه بیان کردن آن بی‌نتیجه بود. اعتقاد به آمدن موعودی که در زمانی مشخص ظهور خواهد کرد و زمین را در اختیار خویش گرفته است بساط ظلم را بر خواهد چید ارتباطی تام با زمان‌های اساطیری دارد. در تفکر اسطوره‌ای این گروه هنوز روایات کهن درباره وقایع آغاز و پایان جهان و ستیز آفریدگان دوگانه حضوری استوار داشته است که پذیرش چنین عقایدی را برای آن‌ها آسان‌تر می‌کرده است. از سویی مؤلف الفهرست آیین ویژه‌ای را درباره ازدواج بابک با همسر جاویدان و رهبری او نقل کرده که بازگوکننده آداب مذهبی مزدکیان در بازسازی زمان‌های نخستین است. با توجه به این‌که جشن و مراسم مذهبی و زمان آیینی نیایش واقعیت بخشیدن دوباره به حادثه‌ای مقدس است که در گذشته‌ای افسانه‌ای و در آغاز روی داده است (الیاده، ۱۳۸۷: ۵۵). مطالبی نیز که درباره ذبح گاو و نشستن بر پوست آن گفته شده است بی‌تردید خلقت آغازین اهورامزدا و گاو یکتاآفریده را خاطر نشان می‌کند.^۸ هم‌چنین در بین عقاید بابکیه از

ظهور مردی به نام شروین، از پادشاهان پیش از اسلام، صحبت شده است که ایشان به پیامبری او معتقد بودند (سمعانی، ۱۴۰۸: ۱/۲۴۳)؛ در باور این انتظار، تجلی لحظه‌ی اساطیری موعود را می‌توان دریافت.

شاخصه‌ی اساطیری مکان نیز در این‌جا نمودی ویژه دارد؛ در روایات به‌جامانده درباره‌ی خرم‌دینان بابک مالک زمین معرفی شده است. در وصف زمین اوستا مهم‌ترین منبع به‌شمار می‌رود. در *وندادید* از زمین غالباً با واژه‌ی سپندارمذ یاد می‌شود. در *اوستای نو* سپندارمذ نام یکی از امشاسپندان و از نمادهای مادر—خدایی اهورامزداست. این امشاسپندانو در جهان مینوی نماد دوستداری، بردباری، و فروتنی اهورامزدا و در جهان استومند نگهبان زمین، پاکی، باروری، و سرسبزی آن است. او دختر اهورامزداست و در گاهان از او مانند پرورش‌دهنده‌ی آفریدگان یاد می‌شود (دوستخواه، ۱۳۹۱: ۱۰۰۲). آنچه در *اوستا* درباره‌ی زمین آمده جزئی از اساسی‌ترین عقاید زرتشتیان است که مزدکیان نیز به آن باور داشتند. مالکیت بر چنین مکانی بازگوکننده‌ی مقام الوهیت بابک بود و نشان می‌داد که او در آسمان و زمین مورد اعتماد و خواست دو جهان مادی و مینوی قرار گرفته است. از سویی بابک در منظر پیروان مالک زمین و در نتیجه موعود آخرالزمان بود. زمین، که سومین آفرینش اهورامزداست، به بابک تعلق گرفت و این مسئله تداومی از اساطیر بود. از دیگر دانسته‌های ما درباره‌ی خرمیان حضور و زندگی طولانی‌مدت ایشان در ارتفاعات صعب‌العبور است. روایات بسیاری که درباره‌ی کوه و پیوند مکانی این مسئله با اساطیر پیش از این مطرح شد در این‌جا نیز صدق می‌کند.

در نهایت، باید گفت بسیاری از تمثیل‌های مقدس و ماورایی از زمان و مکان اساطیری، که در جنبش‌های ایرانی سده‌های نخست مطرح شد، تداوم اسطوره را در طی زمان روشن می‌کند که به خواست و تدبیر خردمندانه‌ی ایرانیان در آن دوره بازآفرینی شد.

۴. نتیجه‌گیری

نموده‌هایی که از ابعاد زمانی و مکانی اساطیر در بطن جنبش‌های ایرانی ارائه شد تمثیل‌هایی عینی، ماورایی، و مقدس از باورداشت اسطوره‌ای ایرانیان درباره‌ی این دو شاخصه‌ی اساطیری بود که عامل کنش و حرکت‌زایی در روند جنبش‌ها می‌شد. نمونه‌های بسیاری که درباره‌ی موعود و رجعت، بازسازی زمان‌های نخستین و ازلی، توجه به زمان‌های دوردست آینده، جایگاه و محل ظهور رهبران سفرکرده، پناه بردن به دل کوه‌های مقدس و استوار، و توجه به

نقطه مرکزی جهان وجود دارد ذهن را به سمت جریان سیال اسطوره در طی قرون سوق می‌دهد؛ زیرا سرماندگاری اساطیر در تاریخ سازگاری آن با شرایط جامعه در هر دوره است. بر این اساس حضور این ویژگی‌های اساطیری در بین جنبش‌های ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی امری دور از ذهن نیست. شرایط نابه‌سامان اجتماعی آن دوران نیز از علل حضور پررنگ اساطیر حکایت دارد. در موارد بسیاری نیز هم‌خوانی این نمودهای اسطوره‌ای با معتقدات اسلامی به ماندگاری آن‌ها در جامعه ایرانی یاری رساند. زمان، که بر اساس اساطیر ایرانی دویعدی (زمان بی‌کران و زمان کرانمند و دورانی) است، در این‌جا نوعی بازگشت به مبدأ ابدی (بازگشت به لحظه شگفت‌انگیز آفرینش) را نشان می‌دهد. اما در غالب جنبش‌ها، زمان اسطوره‌ای به پایان جهان (دوران دوردست آینده) نظر دارد. زمانی که بر طبق روایات زرتشتی دوره فرسگرده، بازسازی جهان، و برپایی عدالت اهورایی است. دست یافتن به چنین لحظه‌ای و تداعی آن جامعه بحران‌زده آن روز ایران را یادآوری می‌کند. تقدیس مکان نیز تداومی از اساطیر را به خاطر می‌آورد. اهمیت کوه، خورشید، و آسمان با وجهی ماورایی و مقدس از مکان در ارتباط است که به اساطیر تعلق دارد. نگرش جنبش‌ها به این بنیان‌های اسطوره‌ای در روند شکل‌گیری و حرکت‌زایی آن‌ها نقش مهمی ایفا می‌کرد. در این دوره هدف از تجربه زمان و مکان مقدس تجدید موقعیت نخستین را نشان می‌دهد که در واقع دست یافتن به زمانی رازآلود در مکانی شگفت‌انگیز بود. زمانی که همه چیز در نوع خود بی‌نظیر، مقدس، و ماورایی بوده است به خواست و حضور اهورایی انجام می‌گرفته است. وجود چنین دیدگاهی در خلال جنبش‌های ایرانی نتیجه فتوحات بود. گاهی جنبش‌ها تعمدی و گاهی غیرعمدی به زمان و مکان اسطوره‌ای روی می‌آوردند. این امر افق باوری پیروان جنبش و رهبران آن را به هم نزدیک می‌کرد. امید به پیروزی خیر بر شر را قطعی‌تر و تحمل‌پذیری پیروان را فزون‌تر و کامیابی جنبش در نیل بر اهدافش را محتمل‌تر می‌کرد. به سخن دیگر، زمان و مکان اسطوره‌ای در جنبش‌ها تأکیدی بر اصالت پایگاه و خاستگاه آن‌ها بود. به این ترتیب، اگر چه انسان به گونه‌ای فطری نیازمند فرورفتن ادواری در زمان‌ها و مکان‌های مقدس است تا به جاودانگی لحظات آغازین یا بازپسین دست یابد، اما ظهور این نیاز در قالب جنبش به تعرضات جامعه ایرانی در دوره مورد بحث نیز اشاره دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری.

۲. این مقاله در ارتباط با اسطوره به تعریف مهرداد بهار اشاره دارد:

هر کیشی را چهار بخش است: باورها، آیین‌ها، مکان‌های مقدس، و پیروان. اسطوره اصطلاحی کلی است و دربرگیرنده باورهای مقدس انسان در مرحله خاصی از تطورات اجتماعی که در عصر جوامع به اصطلاح ابتدایی شکل می‌گیرد و باورداشت مقدس همگان می‌گردد. اساطیر حتی در ساده‌ترین سطوح خود انباشته از روایاتی است معمولاً مقدس درباره خدایان، موجوداتی فوق‌بشری و وقایع شگفت‌آوری که در زمان‌های آغازین، با کیفیاتی متفاوت زمان عادی ما، رخ داده و به خلق جهان و اداره آن انجامیده است، یا در دوران‌های دوردست آینده رخ خواهد داد. بدین گونه زمان آغازین و زمان پسین دو عصر اساطیری ویژه‌اند ... (بهار، ۱۳۸۹: ۳۷).

۳. مقصود از جنبش‌ها در این‌جا جنبش‌های ایرانیان در سه سده نخست هجری است. جنبش‌هایی که با سه شاخصه رهبران ایرانی، پیروان ایرانی، و محیط ایرانی مورد توجه واقع شده‌اند شامل جنبش مختار، ابومسلم و سیاه‌جامگان، به‌آفرید، سنباد، اسحق ترک، استادسیس، یوسف البرم، مقنع و سپیدجامگان، و بابک خرم‌دین است. به دلیل این‌که تا کنون پژوهش‌های بسیاری درباره اصل، منشأ، و ماهیت این جنبش‌ها انجام گرفته است و منابع بسیاری در این باره وجود دارد، برای دوری از تطویل کلام در این پژوهش صرفاً به بررسی شاخصه‌های زمان و مکان اساطیر در جنبش‌ها پرداخته شده و از آوردن مطالب تکراری اجتناب شده است.

۴. باور به مهدویت از عقاید رایج در بین مسلمانان (به‌خصوص شیعیان) از نخستین سده‌های هجری بوده است که در این‌جا با باورهای موعودگرایانه ایرانیان هماهنگی یافت و به عقیده‌ای منسجم در قیام مبدل شد.

۵. تعیین دقیق سرزمین ایران و نتیجه امر دشواری است. بسیاری از محققان درصدد مشخص کردن حدودی این سرزمین اساطیری برآمده‌اند، اما تا کنون به نظر درست و واحدی در این زمینه دست نیافته‌اند. برخی مانند مارکوارت، بنونیست، بلی و هنینگ معتقدند که ایران و نتیجه منطبق بر خوارزم است که به نظر هنینگ خوارزم بزرگ نواحی گسترده‌تری تا مرو و هرات را دربر می‌گرفته است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۲۳-۲۴). اما نیولی سرزمین ایران و نتیجه را در محدوده سلسله‌جبال هندوکش و سیستان معرفی کرده است. به عقیده او ایران و نتیجه مشخص‌کننده تمام سرزمین‌های آریایی با وسعتی است که در پشت‌های بزرگ آمده است و به احتمال زیاد اصطلاحی زرتشتی است که به زمان زرتشت باز می‌گردد (نیولی، ۱۳۸۷: ۶۸-۷۱).

۶. عبدالحسین زرین‌کوب در دو قرن سکوت اشاره جالبی به این موضوع کرده است و طرح چنین ادعایی را با توجه به اوصاف و شرایط روایات زرتشتی مردود دانسته است (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۵۵-۱۵۶).

۷. تعداد جنبش‌های ایرانی که در دوره زمانی مورد بحث روی داده است بیش از شورش‌هایی است در این گفتار مطرح شد. اما در این مقاله فقط به بررسی مهم‌ترین آن‌ها پرداخته شد.

۸. گاو یکتاآفریده پنجمین آفرینش هرمزد در ایرانویچ، مرکز جهان است. در بین رود دائیتی که در میان جهان است. آن گاوی سپید و روشن بود و به یاری او آب و گیاه آفریده شد. گاو یکتاآفریده پنجمین نبرد را با اهریمن آغاز کرد (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۰: ۴۰).

منابع

- آقایی قلهکی، مینا (۱۳۸۸). «زبان تصویری: زمان و مکان اساطیری و نمادهای آن»، کتاب ماه هنر، ش ۱۳۲.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (۱۳۷۵). *اسطوره زندگی زرتشت*، تهران: چشمه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۳). *العبر، تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۳۶۷). *تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی*، ترجمه وحید گلیپایگانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحق (۱۳۸۱). *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراسته کنایون مزداپور، تهران: آگه.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۷۷). *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- تاریخ سیستان (۱۳۸۳). *تصحیح و توضیح محمدتقی بهار (ملک‌الشعرا)*، تهران: زوار.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۹۰). «تجلی فرهنگ انتظار در قیام‌های دو قرن اول هجری در ایران»، نشریه شیعه‌شناسی، س ۹، ش ۳۳.
- دادگی، فرنبرگ (۱۳۹۰). *بندهش*، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۹۱). *گزارش و پژوهش اوستا، کهن‌ترین متن‌ها و سروده‌های ایرانی*، تهران: مروارید.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۸۶). *اخبارالطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۳). *بیکرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *دو قرن سکوت*، تهران: سخن.
- سناری، جلال (۱۳۸۵). *جهان اسطوره‌شناسی ایرانی*، تهران: مرکز.
- سمعانی، امام ابی سعد عبدالکریم بن محمد بن منصور (۱۴۰۸ ق). *الانساب*، تقدیم و تعلیق عبدالله عمر البارودی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شولتز، دوان (۱۳۹۱). *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کرمی و دیگران، تهران: ارسباران.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵). *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، تهران: پازنگ.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۹). *تاریخ الامم والملوک*، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- طوسی، ابوعلی حسن (۱۳۷۸). *سیاست‌نامه*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.

- قرشی، امان‌الله (۱۳۸۰). آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، تهران: هرمس.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۰). فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمهٔ یدالله موقن، تهران: هرمس.
- کرستین سن، آرتور (۱۳۷۸). ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۳۳). تاریخ گردیزی، زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- گویری، سوزان (۱۳۸۵). آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی، تهران: ققنوس.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۲). مروج الذهب و المعادن الجواهر، ج ۲، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- نرسخی، محمد بن جعفر (۱۳۶۳). تاریخ بخارا، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- نویختی، حسن بن موسی (۱۳۸۹). فرق‌الشیعه، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.
- نیولی، گرادو (۱۳۸۷). آرمان ایران، جستاری در خاستگاه نام ایران، ترجمهٔ سیدمنصور سیدسجادی، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی پیشین پژوه.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). اسطورهٔ بازگشت جاودانه، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷). مقدس و نامقدس، ترجمهٔ نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- یعقوبی، ابن واضح (۱۳۷۸). تاریخ یعقوبی، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.