

دیالوگ با اساطیر

بن‌مایه‌های داستانی در اسطوره‌های ایرانی بخش دوم: فره ایزدی و جمشید

مسعود ملک‌یاری

اشاره:

در بخش نخست، با رویکردی عقلانی و فلسفی اشاره شد که هدف از نگارش این جستارها، یافتن بن‌مایه‌هایی داستانی از طریق دیالوگ با اساطیر و به سبب پرسش‌های موجود در این زمان است. در توضیح «دیالوگ با اساطیر» آمد که این فرآیند، تعاملی است و دو مرحله را شامل می‌شود. مرحله «بازیابی اسطوره»، مشابه «روش بازسازی تاریخی» یا کوب‌گریم و «بازسازی تاریخ از طریق فولکلور» جورج لاورنس گوم است. در این مرحله، اساطیری که مناسبی با زمان و پرسش‌های مان دارند، شناسایی می‌شوند تا در بخش دیگر، بر مبنای آن چه «پرسش در میتولوژی» نامیده شده، بازنویسی شوند. در ادامه، پدیده‌های خیر و شر از منظر خدا باوران و نیز نقش آن‌ها در شکل‌گیری اساطیر، مورد بررسی قرار گرفت تا گفت‌وگویی با کیومرث و مشی و مشیانه شکل گیرد.

در آغاز بخش دوم، بر این نکته تأکید می‌کنم که آن چه این گونه تلاش‌ها را از مقالات دایرةالمعارفی جدا می‌کند، ایجاد سنتز پس از برقرار کردن ارتباط میان دو امر موجود، در دو زمینه متفاوت است. گمان می‌کنم که بنیاد آن چه در پژوهش‌های بین‌رشته‌ای و سلسله «مطالعات فرهنگی» رخ می‌دهد نیز بر همین فرآیند استوار باشد.

به هر حال در این بخش، مفاهیم مدرنی که توسط جامعه‌شناسان و متفکران معاصر به برخی پدیده‌ها اطلاق شده، در رویکردی تازه، ما را به بازخوانی متفاوت چند اسطوره رهنمون می‌شوند. ضمن این که انتخاب همان اسطوره‌ها نیز رابطه مستقیمی با فضای جاری دارد. نگارنده، بی‌هیچ ادعایی می‌کوشد تا در یک سری تحقیق بین‌رشته‌ای، پنجره‌ای تازه در نظریه ادبیات کودک، در بخش کاربرد اساطیر در شکل‌گیری الگوهای تازه در ادبیات کودک ایران باز کند.

امید است که بتوان در این بخش با رویکرد جامعه‌شناختی و با بررسی مفاهیم «کاریزما» و «فره ایزدی» و نقش آن‌ها در شکل‌گیری نمونه‌های آغازین پادشاهی فرهمند در اساطیر ایران، بن‌مایه‌هایی برای خلق آثار مناسب به دست آورد. پیش از طرح بحث، لازم است به چند سؤال پاسخ دهیم:

۱- اسطوره، ساخته ذهنی پیش-منطقی (Prelogical) است یا منطقی؟

۲- مرز میان اندیشه علمی و اسطوره‌های کجاست؟

۳- اسطوره در حیات اجتماعی انسان چه نقشی (function) دارد؟

بی‌شک بنا ندارم تا حاصل دو قرن تلاش انسان‌شناسی علمی را در این نوشته، مرور کنم. بلکه در میان پاسخ‌های گسترده و جامع محققان به این سؤالات، تنها به دنبال گزاره‌هایی هستم که پیش فرض‌های مشترکی را بدست می‌دهد.

تبارشناسی اسطوره، با این تلقی آغاز می‌شود که برای نفس‌الامر آن، نباید کیفیت فلسفی پیچیده یا روان‌شناختی قائل بود. بنابراین نظر، اسطوره محصول تخیل و تفکر نیست، بلکه تقدیس ساده‌لوحی (Sanctify Simplicity) نوع بشر است. در این نگاه، اسطوره محصول «نادانی اولیه» بشر است. این دید، بلافاصله با در نظر گرفتن عظمت فرهنگ‌هایی که زیر سایه اساطیر ایجاد

شده‌اند، متزلزل می‌شود. پس از آن، نظام تعالی بخش اساطیر (واژگون‌کننده ارزش‌های عصر روشنگری که تحقیرکننده اساطیر بود) از راه می‌رسد تا با از میان برداشتن مرز بین جهان ذهنی (subjective) و جهان عینی (objective) و اشاره به یک عالم روحانی و کل منسجم، به اسطوره مقام والایی عطا کند؛ مرتبه‌ای که شیلینگ (schelling) این گونه توصیفش می‌کند:

«اسطوره‌ها فرآورده‌های خودسرانه و بلهوسانه نیستند. اما وحی نیز نیستند، وحی به معنای دانشی که آزادانه از خدا سرچشمه گرفته باشد.»^۱

با عقلانی‌تر شدن بینش‌های اسطوره‌شناسی و فاصله گرفتن از اعتبار مابعدالطبیعی‌های اسطوره، با دو رویکرد عمده روبه‌رو می‌شویم. از یک طرف، نگاهی که هر گونه اختلافی را میان تفکر اسطوره‌ای و اندیشه علمی رد می‌کند و عملکرد بشر بدوی و فیلسوف واقعی امروز را مشابه می‌داند و از طرف دیگر، نظریاتی که این دو را در تقابل با هم می‌داند.

در رویکرد نخست، کسانی چون تیلور «Taylorz» و فریزر «Frazer» بنا بر روشی که کانت آن را در کتاب «خردتاب»، اصل مشابهت و همگونی می‌نامد، اندیشه اسطوره‌ای را بخشی از قلمرو متجانس اندیشه بشری می‌دانند:

«آن چه میان تفسیر انسان وحشی از جهان و دریافت‌های مفهومی ما از جهان اختلاف بزرگی به وجود می‌آورد، فرم‌ها یا صورت‌های اندیشه، یعنی قواعد استدلال و تعقل نیستند، بلکه محتواس‌ت؛ یعنی داده‌ها و معلوماتی است که قواعد استدلال و تعقل را در آن‌ها به کار می‌بندیم. همین که خصلت این داده‌ها را درک کردیم، در وضعی قرار می‌گیریم که خود را به جای انسان وحشی بگذاریم، مانند او بیندیشیم و هم‌چون او احساس کنیم.»^۲

فریزر در اثر بی‌مانند خود، شاخه زرین، این نظر را با اشاره به شباهت‌های میان جادو و علم، شباهت‌های انسان بدوی‌ای که مناسک جادویی انجام می‌دهد با دانشمند امروز، این گونه تبیین می‌کند:

«... شباهتی نزدیک بین مفاهیم جادویی و علمی جهان وجود دارد. در این هر دو، توالی رویدادها کاملاً منظم و قطعی و متکی بر قوانین تغییرناپذیر انگاشته می‌شود که کارکردش را می‌توان دقیقاً پیش‌بینی و محاسبه کرد. هوسبازی و شانس و تصادف، خارج از روند طبیعت‌اند. هر دو، منظره‌هایی ظاهراً بی‌انتهای امکانات پیش چشم کسی قرار می‌دهند که علت امور را می‌داند و می‌تواند آن فنرهای نهان را که مکانیسم عظیم و پیچیده جهان را به حرکت درمی‌آورد، لمس کند. جاذبه شدیدی که جادو و علم برای انسان دارند، انگیزه نیرومندی که هر دو به پی‌جویی معرفت بخشیده‌اند، از همین جاست. این دو، جست و جوگر خسته [و] جوینده فرسوده را در صحرای سرخوردگی از حال، با وعده‌های بی‌پایان آینده وسوسه می‌کنند...»^۳

لوی - برول «Levy-Bruhl» و هم فکرازش، از طرفی دیگر، مبتنی بر روش اصل عدم مشابهت و اصل ناهمگونی، نظری مخالف فریزر و تیلور دارند. وی قائل به هیچ‌گونه مشابهتی میان ذهنیت «mentality» انسان بدوی و ذهنیت انسان امروزی نیست:

«ذهن انسان وحشی، توانایی انجام فراگردهای استدلالی و تعلق را ندارد که در نظریه‌های فریزر و تیلور به آن نسبت داده می‌شود. ذهن انسان ابتدایی منطقی نیست، بلکه پیش-منطقی (pre-logical) یا عرفانی «mystic» است. این ذهن عرفانی، حتی مقدماتی‌ترین اصول منطق ما را آشکارا نقض می‌کند. انسان وحشی در جهانی از آن خود به سر می‌برد؛ جهانی که تجربه نمی‌تواند بدان راه یابد و صورت‌های اندیشه ما بدان دسترسی ندارند.»^۴

برای پاسخ به پرسش اول و پایان بخشیدن به این تقابل که به قول کانت، تعارضی روش‌شناختی دارند و نه هستی‌شناختی، چاره‌ای جز آسیب‌شناسی هر کدام از طرفین و ترکیب آن‌ها نداریم. کاسیرر (Cassirer) معتقد است که در دیدگاه تیلور و فریزر،





زمینه عاطفی‌ای که اسطوره از آن نشأت می‌گیرد و در واقع عنصر «غیرعقلانی» (irrational) آن، نادیده انگاشته شده است و در دیدگاه لوی - برول به سبب به رسمیت شناخته نشدن ارتباط میان ذهن انسان ابتدایی و ذهن ما، تحلیل اندیشه اسطوره‌ای در امور واقع و شناخته شده روان‌شناختی و اصول منطقی امکان نمی‌یابد و در نتیجه، راهی برای نفوذ به درون دنیای اساطیر نمی‌یابیم. از مجموع نظریات فوق می‌توان این نتیجه را به دست آورد:

**به نظر
می‌رسد که
اسطوره‌باوری،
رفتاری اجتماعی
برای تصویر
کردن عواطف و
احساسات است.**

«نتایج این نخستین تلاش‌های انسان ابتدایی، برای تحلیل و تنظیم جهان تجربه حسی، با نتایج علمی ما فرق بسیار دارد. اما در فرایندها بسیار شبیه به هم هستند. آن‌ها بیان‌کننده طبیعت آدمی‌اند برای کنار آمدن با واقعیت و زندگی کردن در جهانی به سامان و از میان بردن وضع آشفته‌ای که در آن، اشیا و اندیشه‌ها هنوز شکل و ساختاری معین و مشخص پیدا نکردند.»^۵

با توجه به گزاره‌هایی که از پاسخ به پرسش نخستین فراهم آوردیم، راه کوتاه‌تری برای رسیدن به جواب پرسش دوم داریم. شاید تمایز عمده میان اندیشه اسطوره‌ای و تفکر علمی، در طرز تلقی آن‌ها از پدیده‌ها باشد. اندیشه علمی، می‌کوشد تا هر پدیده علمی را در کنار پدیدارهای هم‌خصلت، در یک مجموعه گردآوری و رفتار آن‌ها را در شرایط مشخص پیش‌بینی کند. در صورتی که در اندیشه اسطوره‌ای، پدیده‌ها و اشیا، تشخیصی منحصر به فرد دارند و به صورت مجزا و تکی بررسی می‌شوند. این جاست که زمینه عاطفی ذکر شده توسط کاسیرر برای اندیشه اسطوره‌ای تجلی می‌یابد؛ زیرا تجربه اسطوره تنها در یک زمینه عاطفی رخ می‌دهد. این خصوصیت شاید برای دانشمندی که به دنبال یافتن قوانین کلی برای پدیده‌هاست، امر ناخوشنایندی باشد، اما برای ما که قصد داریم تا در یک دیالکتیک پویا، وارد دیالوگ با این نوع اندیشه شویم، تشخیص و یگانه بودن پدیده‌ها، این اجازه را به ما می‌دهد تا در رابطه‌ای فعال، اساطیر را تجربه کنیم. این تمایز، در دو نوع تفکر عمده جاندار انگاری (animism) که نمود فلسفه روح‌باوری (spiritualistic philosophy) است و فلسفه ماده‌باوری (materialistic philosophy) در اوج خود متجلی می‌شود.

فاصله میان علم و اندیشه اسطوره‌ای، ناشی از اندیشه‌های کسانی در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی است که به نوعی می‌خواستند برای مقابله با تفکر معطوف به احساس، از اندیشه اسطوره‌ای و کهن و عرفانی فاصله بگیرند تا تفکر علمی محض و خردگرایانه، پا بگیرد. «کلود لوی استروس» (Claude Levi-Strauss) در خصوص آن چه میان علم امروز و اسطوره اتفاق می‌افتد، نظر قابل توجهی دارد:

«... فکر می‌کنم که چیزهایی از دست داده‌ایم که احتمالاً باید سعی کنیم مجدداً آن‌ها را به دست آوریم. تردید دارم که در این جهان و با این گونه تفکر علمی که ناچاریم دنبال کنیم، بتوانیم آن چیزها را دقیقاً همان گونه که بودند، به دست آوریم... برداشت من این است که علم نوین به هیچ وجه در حال دور شدن از این چیزهای از دست رفته نیست، بلکه سعی دارد هر چه بیشتر آن‌ها را دگربار در قلمرو تبیین علمی وارد کند... علم معاصر گرایشی برای فائق آمدن بر این فاصله و جدایی دارد و این که داده‌های حسی، بسان چیزهای معنادار، حقیقی و قابل تبیین، به طور فزاینده‌ای در حال ادغام مجدد در تبیین علمی هستند.»^۶

در مورد پرسش سوم، چند نکته را نباید فراموش کرد. فریود چون اساطیر را عرصه تجلی رؤیاهای جمعی می‌داند و معتقد است که تنها ناخودآگاه روان نژند (neurotic) به تخلیه عقده‌های سرکوفته نیاز دارد، انسان سالم را بی‌نیاز از اسطوره می‌داند. ویژگی «سلامت» در این گزاره، بی‌شک ارتباطی با جوامع سنتی یا در حال گذار پیدا نمی‌کند؛ زیرا اجتماعی را که قرن‌ها به دلایل سیاسی و ترس از سرکوب، برای ابراز امیال طبیعی خود، نیاز مبرمی به نشانه‌ها و استعارات داشته، نمی‌توان لاقبل به لحاظ روانی سالم توصیف کرد. این نکته از آن جهت حائز اهمیت است که ما را با همدلی بیشتری، به کشف نقش اساطیر در حیات اجتماعی چنین جوامعی ترغیب می‌کند. صفت «سلامت» در گزاره فریود، خود تأیید دیگری بر لزوم بررسی این نقش است.

نکته دیگر، طرز تلقی و رفتار اجتماع نسبت به اسطوره و تاریخ است. در این جا قصد ندارم وارد معرکه مرزبندی میان این دو شوم، اما لازم است تا لاقبل نوعی از رفتار را بررسی کنیم.

مسئله اصلی، اسطوره‌سازی از پدیده‌ها در برخی جوامع است. از نظر روان‌شناختی، پاسخی برای این رفتار به دست آورده‌ایم. اما به لحاظ اجتماعی، باید موضوع را در کارکرد یک اسطوره جاودان در خاطر مردمان یک اجتماع خاص بررسی کرد؛ اجتماعی که به دلایلی «امکان» رویارویی با واقعیت جاری و آینده متأثر از آن را ندارد. به نظر نسبت دادن «عدم توانایی» در این جا به این گونه جوامع، قدری بی‌انصافی است؛ مگر آن که قدرت روبه‌رو شدن با واقعیت را جزء نفس‌الامر جوامع بدانیم و نه امکان بالقوه‌ای که در هر جامعه‌ای هست و تنها به بستر مناسبی برای بروز نیاز دارد. این نکته شاید با مثالی روشن‌تر شود:

کودکان همگی در دوره‌های مختلف خیال‌پردازی می‌کنند و بنا بر نیازها و امیال فروخورده خویش، شخصیت‌هایی خیالی و نامرئی می‌آفرینند که مثلاً شب‌ها در اتاق، آن‌ها را از شر لولو خلاص می‌کنند و یا در تنهایی، همدم و هم صحبت‌شان می‌گردند. این دوران، بنا بر روش و کیفیت تربیت کودک و میزان آگاهی وی از پدیده‌ها، زمانی به پایان می‌رسد و یا به حیات خود در ذهن فرد، به صورت خاطره‌ای ادامه می‌دهد. حال، کودکی را فرض کنید که به هر دلیل، امکان حضور در نهادهای اجتماعی و دیالوگ پویا با پیرامون خویش را پیدا نمی‌کند و مثلاً به سبب وجود پدری که به وی به چشم موجود شروری که نانخور است و باید هر چه سریع‌تر به نیروی کار تبدیل شود، نگاه می‌کند، با امیال فروخورده و نواقص روانی فراوان رشد می‌کند و متعاقب آن به سختی می‌تواند در زندگی، ارتباطی منطقی با هستی برقرار کند. اگر این فرد، موجودات خیالی‌ای را که در بخشی از زندگی هر انسانی وجود دارد، تا مدت‌ها به عنوان واقعیت زندگی خویش بپذیرد و برای تبیین هستی پیرامون دست به دامان آن‌ها شود، می‌توان ادعا کرد که او فی‌نفسه توانایی رویارویی منطقی با واقعیت را ندارد؟

به نظر می‌رسد که در زندگی غم‌انگیز برخی جوامع نیز اتفاقی مشابه وضعیت این کودک رخ داده است. البته همین جا بگویم که این فرآیند، به هیچ عنوان ارتباطی با پیدایش دین و به خصوص ادیان ابراهیمی ندارد و شخصاً به موهوماتی که پیدایی دین و اسطوره را هم‌طراز و دین را ناشی از یک ذهن متوهم و ترسیده از رفتار عجیب طبیعت سرکش می‌داند، علاقه‌ای ندارم. میرچا الیاده (Mircea Elide) درباره این اسطوره‌سازی از تاریخ می‌گوید:

«داریوش خود را فریبون دیگری می‌انگاشت که در افسانه‌های ایرانی، اژدهای سه سری را کشته است. برای داریوش - یعنی به وسیله او - تاریخ از نو آفریده شده بود؛ چون از نظر او تاریخ در حقیقت عبارت بود از احیای مجدد و تحقق دوباره یک ماجرای حماسی کهن [...] بنی‌اسرائیل برای این که بتوانند «تاریخ را برتابند»، یعنی شکست‌های نظامی و خواری‌های سیاسی خود را تحمل کنند، وقایع تاریخی زمانه خود را با توسل به افسانه بسیار کهن بندھشی - حماسی، تأویل و گزارش می‌کردند [...] این گونه «اسطوره‌های کردن» شخصیت‌های تاریخی، در سروده‌های حماسی یوگسلاوی نیز به چشم می‌خورد. پهلوان اصلی حماسه یوگسلاویایی به نام مارکو کرایلیویچ (Marko Kraljevic) کسی است که به خاطر دلیری‌هایش در نیمه دوم سده چهاردهم میلادی پرآوازه شد. در وجود تاریخی او هیچ تردیدی وجود ندارد و حتی تاریخ مرگ او نیز معلوم است (۱۳۹۴ میلادی). اما شخصیت تاریخی این پهلوان، به محض این که در ذهن و خاطره جمعی وارد می‌گردد، فرو می‌باشد و این بار سرگذشتش مطابق با هنجارهای افسانه‌ای ساخته و پرداخته می‌شود. مطابق این افسانه، مادر پهلوان یکی از پریان (Vila) بوده است؛ درست مانند پهلوانان یونانی که از پریان و حوریان دریایی زاده شده‌اند.»^۷

به نظر می‌رسد که اسطوره‌باوری، رفتاری اجتماعی برای تصویر کردن به عواطف و احساسات است. البته لازم است تا تلقی خود را از نوع جامعه مشخص کنیم؛ چرا که هنوز جوامع بدوی‌ای وجود دارند که میراث‌دار بی‌چون و چرای نیاکان خویش‌اند. این باور که انسان بدوی، در پی ترس محض از طبیعت، خود را در اختیار قدرت‌های برتری که در هنگام نیاز به کمکش می‌آمدند، قرار داد و اساطیر را آفرید، به نظر منطقی می‌آید، اما نکته‌ای که از اهمیت بیشتری برخوردار است، رفتار و دل‌بستگی فراوان بسیاری از انسان‌ها در دوران معاصر به آن اساطیر است. به نظر نمی‌رسد که هدف این رفتار، در هر دو دسته یکسان باشد. اگر چه به قول کاسیرر، عواطف تصویر شده توسط اسطوره، خام، خیالی و عجیب و غریب و تنها توسط انسان نامتمدن قابل فهم‌اند، به نظر می‌رسد که این تصاویر در دوران معاصر و در جوامعی که دوران گذار را سپری می‌کنند و به قولی «عوامانه‌اند و نه «بدوی»، سخنی استعاری است که اجتماع با طبیعت و هستی دارد. گویی به دلایل اغلب سیاسی، انسان امروزی اسطوره‌باور، مانند بزرگسالی است که به دلایلی

**تبارشناسی
اسطوره، با این
تلقی آغاز می‌شود
که برای نفس‌الامر
آن، نباید کیفیت
فلسفی پیچیده
یا روان‌شناختی
قائل بود. بنابراین
نظر، اسطوره
محصول تخیل و
تفکر نیست، بلکه
تقدیس ساده‌لوحی
Sanctify)
Simplicity) نوع
بشر است.**



این تصاویر در دوران معاصر و در جوامعی که دوران گذار را سپری می‌کنند و به قولی «عوامانه» اند و نه «بدوی»، سخنی استعاری است که اجتماع با طبیعت و هستی دارد. گویی به دلایل اغلب سیاسی، انسان امروزی اسطوره‌باور، مانند بزرگسالی است که به دلایلی به شخصیت‌های خیالی دوران کودکی‌اش، اجازه حیات در گوشه‌ای از ذهن می‌دهد. اسطوره در گوشه‌ای از ذهن اجتماعی جوامع عامیانه، به حیات خویش ادامه می‌دهد تا تسلی‌بخش و امیددهنده آن جمع باشد.

به شخصیت‌های خیالی دوران کودکی‌اش، اجازه حیات در گوشه‌ای از ذهن را می‌دهد. اسطوره در گوشه‌ای از ذهن اجتماعی جوامع عامیانه، به حیات خویش ادامه می‌دهد تا تسلی‌بخش و امیددهنده آن جمع باشد: «در اندیشه اسطوره‌ای و تخیل اسطوره‌ای، با اعترافات فردی برخورد نمی‌کنیم. اسطوره، عینی کردن تجربه اجتماعی بشر است و نه تجربه فردی او.»^۸

اسطوره جمشید و حق الهی پادشاهی کاریزما و فره ایزدی

واژه کاریزما را در اصل، ماکس وبر (Max Weber)، جامعه‌شناس آلمانی، متداول کرد. در فرهنگ اصطلاحات سیاسی، این واژه، جذب، نفوذ، محبوبیت، فره (ایزدی) و جاذبه جادویی معنا شده است.^۹ در فرهنگ انتقادی جامعه‌شناسی آمده است: «کاریزما یا فره ایزدی، «فیضی» (Grance) است که برخی شخصیت‌های برگزیده خدا از آن برخوردارند. این شخصیت‌ها از نوعی قدرت (Power) متفاوت برخوردارند که متعلق به دولتمرد عقلایی - قانونی یا پادشاه سنتی است که به طور موروثی به قدرت می‌رسد.»^{۱۰} عبارت «عقلایی - قانونی»، که در تعریف بالا آمد، نیاز به قدری توضیح دارد. این عبارت در صورت‌بندی سه گانه وبر از «اقتدار» و مشروعیت قدرت، معنی می‌یابد. وی معتقد است که:

۱- گاهی پیام، مطابق با سنت و دستوری است. در واقع در جوامعی که اقتدار، بر پایه «باورهای ریشه‌دار در سنت‌های گذشتگان» استوار است، باورها، نه براساس واقعیات بی‌وساطه هستی که به صورت موروثی و در قالب اسطوره‌ها و افسانه‌ها دریافت و به کار برده می‌شوند. در این جوامع، چون گذشتگان عملی را انجام می‌دادند و به چیزی قائل بودند، پس ما نیز میراث‌دار آنانیم و نمی‌توانیم، پیام را بدون وارث رها کنیم. اقتدار، در این وضعیت، از پشتیبانی سنن برخوردار است.

۲- در نوع دوم، پیام یا دستور، اقتدار خود را از قانون می‌گیرد. البته این در صورتی است که ساخت قدرت، از نوع دستگاه قانونی و عقلانی باشد و مردم به قانونمندی قواعد اعتقاد داشته باشند. در این جامعه، با اقتدار عقلانی - قانونی سروکار داریم.

۳- اما در نوع سوم، اقتدار پیام، از جذب و نفوذ یک شخصیت برگزیده و یکتا نشأت می‌گیرد. اقتدار «فره‌مند» یا کاریزماتیک، مبتنی بر «ایثار یا از خودگذشتگی» خاصی است که افراد مطیع یک نفر، به دلیل تقدس، ویژگی قهرمانی یا خصایل استثنایی وی، نسبت به او و دستوراتش، از خود نشان می‌دهند. این اقتدار، از نوع کاریزمایی است.

شاید با توجه به تقسیم‌بندی فوق، این سؤال پیش بیاید که اگر اقتدار رهبر فره‌مند و کاریزماتیک از نوع سوم است چرا در تعریف کاریزما، از عبارات «عقلایی - قانونی» و سنتی استفاده شد؟

پاسخ به این سؤال، بحث را به دامنه برخی از انتقادات وبر و تقسیم‌بندی‌اش می‌کشاند که البته مورد نظر ما نیست. فقط ذکر همین نکته بس که گاهی با رفتاری روبه‌رویم که تلفیقی از تقسیم‌بندی‌هاست. نوعی همپوشانی که البته وبر آن را مثلاً در مواردی،

«عادی شدن فرمندی» می‌نامد.

نتیجه‌ای که از نکات مذکور به کار ما می‌آید، این است که به قول وبر، آدمیان تنها از کسی پیروی می‌کنند که به نظرشان مشروعیت داشته باشد. این خصوصیت درباره رهبر فرمند بارزتر است. زیرا وی قدرت خود را از منبع مشروعی گرفته است. در این مورد، به سبب آن خصوصیت منحصر به فرد، این نکته حائز اهمیت می‌شود که اصولاً افراد جامعه چگونه به آن فرد (رهبر فرمند) می‌نگرند؟ آیا همدلی در تعهدات شخصی با رهبر، نزد تمام افراد یکسان است؟ آیا او برای تمام روزها می‌تواند ناجی جامعه باشد؟ چنانچه آن «ویژگی» از وی سلب شود، چه اتفاقی می‌افتد؟ (در مورد سؤال اخیر، بد نیست به یاد بیاوریم که ضحاک چگونه با از دست رفتن فره ایزدی جم، به سلطنت می‌رسد)

سؤالاتی که ذکر شد، آغازی است برای وارد شدن به دنیای اولین پادشاه دارای فره ایزدی در اساطیر ایران، اما پیش از آن لازم است اطلاعات بیشتری راجع به حق الهی پادشاهی، فراهم کنیم.

فره ایزدی و پادشاه فرمند

ذکر چند تعریف مختصر از کاریزما، به این دلیل صورت گرفت که در بررسی برخی از شخصیت‌های فرمند، ممکن است ویژگی «کاریزما» نیز مورد نظر قرار گیرد. از آنجا که پی‌گیری همزمان فرمندی و کاریزما، در این مقال نمی‌گنجد و نیز با توجه به انتخاب اولین پادشاه فرمند در اساطیر ایران، برای بازخوانی، بیابید بیشتر روی فره یا حق الهی پادشاهی تمرکز کنیم. زمینه‌های اساسی در قائل شدن به حق الهی برای یک رهبر را می‌توان در چند نکته برشمرد.

اول آن که این نوع رهبری، در جوامعی ایجاد می‌شود که بافت سنتی دارند. همان‌طور که ذکر شد، در چنین جوامعی، چون اصولاً ارتباط بی‌واسطه با امر واقعی وجود ندارد و اجتماع همواره به دنبال ارتباط دهنده‌ای میان خود و واقعیت است، واقعیت تنها در اسطوره‌ها و افسانه‌ها باقی می‌ماند. در واقع تاریخ، تنها زمانی که به اسطوره تبدیل می‌شود، امکان بروز می‌یابد. این یعنی نادیده گرفتن امر موجود و امداد از یک امر متافیزیکی برای تبیین هستی موجود.

دوم آن که رهبر فرمند در چنین جوامعی، بخشی از همان فرآیند بازنمایی امر واقع است. گویی، امور ناپیدا بیشتر از امور جاری و موجود مشروعیت و اعتبار دارند پس رهبر نیز باید اقتدار خویش و پیامش را از همان منبع گرفته باشد.

نکته سوم، عاطفی بودن جامعه پذیرنده یک رهبر فرمند است. از آنجا که پیام رهبر فرمند، تنها در ازای احساس قلبی و تعهد شخصی افراد جامعه، اجرایی می‌شود، تنها در پرتو یک عاطفه فراگیر است که می‌توان به نایب قدرت روی زمین، مشروعیت بخشید. این ویژگی، البته به دو دسته شدن چنین جامعه‌ای می‌انجامد؛ چرا که ممکن است برخی در نقطه مخالف و در موضع تنفر قرار گیرند. این جا رهبر فرمند و کاریزماتیک، هم‌پوشانی پیدا می‌کنند:

«قدرت کاریزمایی، قدرتی شخصی است و از این لحاظ در نظر کسانی که در مدار جاذبه‌اش قرار نگرفته‌اند، قدرتی استبدادی است. ما در برابر رهبری که به نظرمان کاریزمایی ندارد، نگرشی نه بی‌تفاوت، بلکه خصمانه یا تحقیرآمیز اتخاذ می‌کنیم و او را شید یا احقر می‌نامیم. برای رسمیت بخشیدن به دعوتش، رهبر کاریزمایی چاره‌ای ندارد جز این که بر خصلت کاملاً شخصی پیامش اصرار بورزد و کلامش را حجت بداند...»^{۱۱} همین جا بیابید نقی بزینم به نخستین سخنان جم، هنگام تاجگذاری:

«من دارای فره ایزدی هستم، من پادشاه و خداوندگار شما هستم؛ نیکویی را به زیردستان خویش بگسترانم و بدکاران را از کار بد باز دارم.»^{۱۲}

آن چه در مورد رهبر فرمند اهمیت دارد، این نکته است که وی در هر موقعیتی نمی‌تواند نقش مؤثری داشته باشد. در واقع تنها در زمان ظهور بحران است که چنین شخصیتی به کار می‌آید و از آنجا که وی خود را در حدی می‌داند که دیگران از درک آن قاصرند و نیز به دلیل خودکامگی و خودمداری‌اش، پس از پایان بحران و در موقعیت عادی، می‌تواند جامعه را به بیراهه کشاند و زیر ستم خود قرار دهد. این موضوع نیز در مورد جمشید صدق می‌کند. وی پس از هزار سال حکومت، حریص می‌شود و اعلام می‌کند که یگانه پادشاه و فرمانروای غایی جهان است. این امر باعث می‌شود تا فره ایزدی را از دست بدهد و آشوبی جهان را فرا گیرد.

فر کیانی، در واقع یکی از نخله‌های اعتقادی نزد ایرانیان باستان است؛ نیرویی نامرئی که دارنده آن را به واسطه منسوب کردن اقتدارش به اهورامزدا، از دیگران جدا می‌ساخت. در این باور، هر کس یا پدیده‌ای که از این نیروی جادویی و مرموز برخوردار بود، صاحب شکوه و قدرتی می‌شد که دیگران از آن محروم بودند.

این امتیاز و خصوصیت ویژه، در جای جای برخی متون تاریخی ایران نیز دیده می‌شود. به عنوان مثال، خواجه نظام‌الملک در کتاب سیاست‌نامه، براساس نظریه «شاهی آرمانی ایران‌شهری»^{۱۳} پادشاهی را که برگزیده خدا و دارای فره ایزدی است، ناجی مردمان حقیر می‌داند:

«ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق

از آن جا که پیام
رهبر فرمند، تنها

در ازای احساس

قلبی و تعهد

شخصی افراد

جامعه، اجرایی

می‌شود، تنها در

پرتو یک عاطفه

فراگیر است که

می‌توان به نایب

قدرت روی زمین،

مشروعیت بخشید.

این ویژگی، البته به

دو دسته شدن چنین

جامعه‌ای می‌انجامد؛

چرا که ممکن است

برخی در نقطه

مخالف و در موضع

تنفر قرار گیرند.

بگستراند تا مردم اندر عدل او، روزگار همی گذرانند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند.^{۱۴} یا در جایی دیگر می‌گوید: «اما چون پادشاه را فر ایزدی باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دو جهان بیابد.»^{۱۵} امام محمد غزالی نیز در «نصیحه الملوك»، به قدرت الهی پادشاه، این‌گونه اشاره می‌کند: «... چنان که در اخبار می‌شنوی که «السلطان ضل الله فی الارض.» سلطان که سایه خدای است بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق خویش.»^{۱۶}

بن‌مایه‌های داستانی در اسطوره جمشید

«آن گاه جم هورچهر، مرا پاسخ گفت:

من جهان تو را فراخی بخشم. من جهان تو را ببالانم و به نگهداری [جهانیان] سالار و نگاهبان آن باشم.

به شهر یاری من، نه باد سرد باشد، نه [باد] گرم، نه بیماری و نه مرگ.

پس من - که اهوره مزدایم، او را دو زین بخشیدم: «سورا» زرین و «آسترا»ی زرنشان.

[اینک] جم، برنده شهر یاری است!»^{۱۷}

یمه یا جمشید، ریشه‌ای هند و ایرانی دارد و مربوط به زمان همزیستی ایرانیان و هندیان است. وی در فرهنگ هند، پادشاه سرزمین مردگان است و در سرزمین اسطوره‌های ایرانویج، یکی از شاهان پرشکوه پیشدادی است. او از جانب هرمزد به پادشاهی انتخاب می‌شود تا گیتی را که از ازدحام جانوران و آدمیان و گیاهان رنج می‌برد، فراخ کند. او در طول سه دوره سی‌صدساله، زمین را برای زندگی می‌گشاید:

«پس جم این زمین را سه سوم بیش از آن چه پیش‌تر بود، فراخی بخشید و بدان جا رمه‌ها و ستوران و مردمان فراز رفتند، به خواست و کام خویش، چونان که کام هر کس بود.»^{۱۸}

و در طول شش‌صدسال از حکمرانی او، مرگ و بیماری و پیری وجود ندارد:

«و از جمشید نیکو رمه، پسر ویونگهان، سود این بود که او شش‌صد سال بی‌مرگی را بر همه آفرینش دادار هرمزد بساخت و

[همه] بی‌درد، بی‌پیری و بی‌پتیاره شدند.»^{۱۹}

یا این روایت از اوستا: «به شهر یاری او، خوردنی و آشامیدنی نکاستی، جانوران و مردان - هر دو - بی‌مرگ و آب‌ها و گیاهان -

هر دو - نخشکیدنی بودند.»^{۲۰}

جمشید دارای فره ایزدی است؛ نمادی که برای اولین‌بار در شاهنامه نیز به عنوان نماد سلطنتی جدید، به وی عطا می‌شود:

«گرانمایه جمشید فرزند اوی

کمر بسته و دل پر از پند اوی

برآمد بر آن تخت فرخ پدر

برسم کیان بر سرش تاج زر

کمر بست با فر شاهنشهی

جهان سر به سر گشت او را رهی

زمان برآسوده از داوری

بفرمان او مرغ و دیو و پری

جهان را فرزوده بدو آبروی

فروزان شده تخت شاهی بدوی

منم گفت با فره ایزدی

همم شهر یاری و هم موبدی»^{۲۱}

در شاهنامه، زمان حکومت وی ۷۰۰ سال ذکر شده، اما آن‌چه اهمیت بیشتری دارد، اشاره به همان قدرت آسمانی و انسان خدای‌گونه بودن جمشید است.

در بازخوانی کلی اسطوره جم، با سه بخش اساسی روبه‌رو هستیم. اول، گشایش گیتی به دست وی، دوم، ساختن ورجم و نجات آفریدگان از یک بالای عظیم و سوم، زوال و نابودی او به واسطه یک گناه. در این میان، بخش دوم و سوم را که دارای موقعیت و مسئله ویژه است، انتخاب و با اضافه کردن ابعاد شخصیت جم (فرهمندی)، این اسطوره را بازخوانی می‌کنیم.

افسانه ساخت قلعه‌های عظیم توسط جم، به دستور اورمزد و تفاسیر مختلفی که محققان درباره این عمل داشته‌اند، دستمایه بالقوه مناسبی برای خلق یک افسانه مجزاست. ماجرا از این قرار است که اورمزد، جمشید را از فرا رسیدن زمستانی سخت که در آن، بستر رودخانه‌ها تا قله کوه‌ها را برف و یخ می‌پوشاند، آگاه می‌کند. در این زمستان، تنها یک سوم چهارپایان جان سالم به در می‌برند و سپس با آب شدن برف‌ها، سیل بزرگی جاری می‌شود و همه چیز را از بین می‌برد. جم، مأموریت می‌یابد با ساختن قلعه‌های عظیم (یا پناه‌گاهی

این نوع رهبری، در جوامعی ایجاد می‌شود که بافت سنتی دارند. همان‌طور که ذکر شد، در چنین جوامعی، چون اصولاً ارتباط بی‌واسطه با امر واقعی وجود ندارد و اجتماع همواره به دنبال ارتباط دهنده‌ای میان خود و واقعیت است، واقعیت تنها در اسطوره‌ها و افسانه‌ها بازیابی می‌شود. در واقع تاریخ، تنها زمانی که به اسطوره تبدیل می‌شود، امکان بروز می‌یابد. این یعنی نادیده گرفتن امر موجود و امداد از یک امر متافیزیکی برای تبیین هستی موجود.

زیرزمینی در بلندی یک کوه، نسل موجودات را حفظ کند:
«پس [تو- ای جم! -] «ور» را بساز، هر یک از چهاربرش به درازای آسپرسی برای زیستگاه مردمان؛ هر یک از چهار برش به درازای آسپرسی برای استبل گاوان و گوسفندان.

... و بدان جا آبها فراز تازان در آبراهههایی به درازای یک هاسر.

... و بدان جا مرغها برویان همیشه سبز و خرم؛ همیشه خوردنی و نکاستنی.

... و بدان جا خانه[ها] بر پای دار، خانه[هایی] فراز آشکوب، فروار و پیرامون فروار.

... و بدان جا بزرگترین و برترین و نیکوترین تخمههای نرینگان و مادینگان روی زمین را فراز بر.»^{۳۲}

چند نکته در این میان حائز اهمیت است که ما را در شناسایی هر چه بیشتر شخصیت جمشید، یاری می‌کند.

شاید تمایز عمده
میان اندیشه
اسطوره‌ای و تفکر
علمی، در طرز تلقی
آن‌ها از پدیده‌ها
باشد. اندیشه
علمی، می‌کوشد تا
هر پدیده علمی را
در کنار پدیدارهای
هم خصلت، در یک
مجموعه گردآوری
و رفتار آن‌ها را در
شرایط مشخص
پیش‌بینی کند. در
صورتی که در
اندیشه اسطوره‌ای،
پدیده‌ها و اشیا،
تشخیصی منحصر
به فرد دارند و به
صورت مجزا و تکی
بررسی می‌شوند.

الف - جم به عنوان پایه‌گذار تمدن:

به روایت اوستا، اولین سوآلی که جم پس از ابلاغ مأموریتش می‌پرسد، نحوه ساختن قلعه یا ور است:

«چگونه این ور را بسازم که اهوره مزدا به من گفت؟»

پس اهوره مزدا به جم گفت:

ای جم هورچهر، پسر ویرنگهان!

این زمین را به پاشته بسپر و به دست بورز؛ بدان گونه که اکنون مردمان خاک شفته را نرم می‌کنند.»^{۳۳}

در متون مرجعی که در مورد اساطیر ایران تحقیق کرده‌اند، از جمشید در کنار مشی و مشیانه، به عنوان پایه‌گذاران تمدن بشری، نام برده شده است. در توضیح این نکته، آمده است که جم، نخستین کسی بود که آهن را با بریا کردن آتش مهار کرد و اسلحه ساخت. برخی، ایجاد طبقات چهارگانه اجتماعی، رسم بستن کستی (کمربندی دینی زردشتیان)، پوشیدن سدره (پیراهن دینی زردشتیان)، برپا داشتن جشن‌های فصلی موسوم به گاهنبارها و ازدواج با نزدیکان را به وی نسبت داده‌اند. فردوسی نیز فهرست دندان‌گیری از آموزه‌های جمشید فراهم می‌کند:

«نخست آلت جنگ را دست برد

در نام جستن بگردان سپرد

بفر کتی نرم کرد آهن

چو خود و زره کرد و چون جوشنا

...

دگر پنجه اندیشه جامه کرد

که پوشند هنگام بزم و نبرد

ز کتان و ابریشم و موی قز

قصب کرد پرمایه دیبا و خز

بیاموخت شان رستن و تافتن

به تار اندرون پود را بافتن

چو شد بافته، شستن و دوختن

گرفتند از او یکسر آموختن»^{۳۴}

ب - توفانی برای پایان دنیا:

در باور زردشتی، کل عمر جهان، چهار دوره سه هزار ساله است. دوره آخر، به سه دوره هزار ساله تقسیم می‌شود که هزاره اول با تولد زردشت آغاز می‌شود. هزاره دوم، هزار «هوشیدر» (هوشیدر) نام دارد که یکی از پسران آینده زردشت و اولین موعود زردشتی است. در سده پنجم از این هزاره، دیوی که در ادبیات پهلوی «مَرکوس» نام دارد، زمستانی سخت به مدت سه (یا هفت) سال، با خود به ارمغان می‌آورد. در واقع این اتفاق در پایان هزار یازدهم از کل عمر جهان می‌افتد. این موضوع باعث شده تا محققان، زمستان مَرکوس و نجات یافتن آفریدگان توسط جم را با حادثه توفان نوح مقایسه کنند؛ با این تفاوت که توفان نوح، مربوط به گذشته و روایت زمستان مَرکوس، مربوط به آینده است. در این باور، در هزاره پایانی عمر جهان که متعلق به «اورشیدرماه» است، در هنگام رستاخیز، سوشیانس، آخرین موعود زردشتی ظهور می‌کند.

ج - جام جهان‌نما:

در میان عجایب هفتگانه یا هفت شیء سحرآمیزی که جم در اختیار داشت و بنابر روایاتی اسکندر آن‌ها را از میان برد، جام سحرآمیز یا جام جم از همه مشهورتر است. کارکرد این جام، شباهت انکارناپذیری با آینه جادویی اسکندر دارد. اندیشه آینه یا جام سحرآمیز که منعکس کننده تمام جهان است، داستانی طولانی دارد؛ از جام سحرآمیز یوسف در ادبیات تلمودی و آینه جادویی اسکندر گرفته تا غیب‌گویی که وقایع آینده را در آب می‌بینند. نکته‌ای که در این رهگذر به کار ما می‌آید، بررسی امکانات و ابزار ویژه جمشید، برای حکمرانی بر همه جهان است. گویی فرمندی برای تسلیم کردن جهان، در یکی از ابعاد تجلی خود، با جادوگری تعیین می‌یابد. این ویژگی که در این داستان، با داشتن جام سحرآمیز به دست می‌آید، آن قدر اهمیت دارد که بسیاری از پادشاهان باستانی ایران، بعدها برای یافتن جام جم که «نماد والایی، درخشندگی و باروری سعادت‌بخش» بود، لشکر کشی‌های فراوانی به کوه افسانه‌ای قاف می‌کردند و برای تصرف این گنج، با دیوان می‌جنگیدند.

دیالوگ با جمشید

جمشید بدون فره ایزدی چیست؟ هیچ. شاید پرسش اساسی از جم همین باشد. در واقع با پاسخ به این پرسش است که می‌توان با جمشید واقعی، انسان و ماجرای غم‌انگیز پایان زندگی‌اش روبه‌رو شد. زمانی که ویژگی خداوندگاری او سلب شده و ما با امر واقعی روبه‌رو شویم، می‌توانیم از این اسطوره، شخصیت تاریخی بسازیم. بیایید تا با مقدماتی که ابتدا ذکر شد و رها کردن جاذبه‌های روایی بخش دوم افسانه جم و با شناختی که از او فراهم کرده‌ایم، به بخشی بپردازیم که در بیشتر منابع، به دلیل زوال قدرت جمشید و پر کشیدن فره از او، به اندازه دیگر بخش‌ها پرداخته نشده است.

در متون آمده است که جمشید، پس از گناهی که مرتکب می‌شود و فره را از دست می‌دهد، همراه خواهرش «جمیگ»، به مدت صد سال از هراس ضحاک در دنیا سرگردان می‌شود. کار را از آن جایی آغاز می‌کنیم که فردوسی، داستان جمشید را تمام می‌کند:

«به جمشید بر تیره‌گون گشت روز
همی کاست آن فر گیتی فروز
همی راند از دیده خون در کنار
همی کرد پوزش در کردگار
همی کاست ازو فره ایزدی
برآورده بر وی شکوه بدی»^{۲۵}

آن چه ما را در دو بخش انتخابی از افسانه جم، به سوی کشف ایده‌هایی کارگشا و امروزین رهنمون می‌شود، شاخ و برگ‌هایی که منابع مختلف به صد سال پایانی زندگی او داده‌اند (اعم از دواج او و خواهرش با دیوها یا دو نیم شدنش به دست ضحاک) نیست، بلکه تحلیل بی‌طرفانه نقاط عطف روایت است.

نکته اول، به بازخوانی شخصیت جم مربوط می‌شود. جمشید، برخلاف آن چه ظاهر ماجرا نشان می‌دهد، انسانی عادی و اصطلاحاً جایز‌الخطاست. در توضیح این نکته، همین دو تصویر پس که وی با وجود آن قدرت آسمانی، در بخش دوم روایت، از ساختن ملات قلع و شفته کردن خاک که مردمان در آن زمان به طور معمول برای ساخت خانه انجامش می‌دهند، بی‌اطلاع یا عاجز است. تصویر دیگر، زمانی است که وی گناه می‌کند و خون حیوانی را می‌ریزد و گوشت آن را علی‌رغم میل اورمزد، می‌خورد و یا بنا بر روایت منابع اسلامی، به دروغ، ادعای خدایی می‌کند و فره را از دست می‌دهد. اهل فن بهتر می‌دانند که امروزه در ادبیات کودک، دیگر دوران خلق والدین و قهرمانان مقدس به سر آمده است و همذات‌پنداری کودک با قهرمان، در داستان‌هایی رخ می‌دهد که شخصیت اصلی، مجموعه‌ای از نقاط قوت و ضعف را با خود داشته باشد. می‌دانیم که جم در منابع اسلامی نیز محبوب است و در داستان‌های اخلاقی (بوستان و گلستان سعدی)، وی شاهی دانا و پرتجربه و مظهر شکوه و بزرگی و در عین حال گذرا بودن جهان با شکوه و پر عظمت است (اشعار خیام، افضل کاشی و حافظ). از این گزاره‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که جمشید، به دلایل بسیار که به انتخاب نویسنده نیز مربوط می‌شود، حتی پس از جدا شدن فره، شخصیتی محبوب است. این شخصیت، حتی قابلیت تبدیل شدن به یک کاریزما را دارد.

نکته دوم، در تعامل میان جمشید و اجتماع نهفته است. واقعیت این است که در افسانه جم، اجتماع، هیچ نقشی در اتفاقات ندارد. در واقع، جامعه و مردم در شکل‌گیری قصه، غایب‌اند و تنها نقش سیاه لشکر گنگی را بازی می‌کنند که چاره، ظرفیت و توش و توانی جز اطاعت بی‌چون و چرا، هرچند به سبب ارتباط عاطفی با وجه کاریزماتیک و نه مستبد جم، ندارند. شاید به همین سبب است که ناگهان و بلافاصله، در حکومت بعدی و در زمان ضحاک، مردم به سرکردگی کاوه آهنگر، در بطن انقلاب قرار می‌گیرند. این موضوع، برای نویسنده امروزی حامل این پیام است که برای بازنویسی اسطوره جم برای کودک «عامل»، فعال و اجتماعی امروز، باید نقش اجتماع را نیز پیش‌بینی کرد.

نکته آخر، به کیفیت موجود در روایت مربوط می‌شود. در افسانه جم، بخشی که به ساختن قلع و زمستان مرکوس و تمدن‌سازی و پادشاهی طلایی جمشید مربوط می‌شود، کاملاً به علت حضور عناصر فانتاستیک، سرگرم کننده و لذت بخش است. حال آن که

**جمشید بدون فره
ایزدی چیست؟
هیچ. شاید پرسش
اساسی از جم همین
باشد. در واقع با
پاسخ به این پرسش
است که می‌توان
با جمشید واقعی،
انسان و ماجرای
غم‌انگیز پایان
زندگی‌اش روبه‌رو
شد. زمانی که
ویژگی خداوندگاری
او سلب شده و ما با
امر واقعی روبه‌رو
شویم، می‌توانیم
از این اسطوره،
شخصیت تاریخی
بسازیم.**

در بخش پایانی داستان، با افول یک عظمت و عاقبت گناه روبه‌رویییم و ناخودآگاه به سوی ادبیاتی محافظه‌کار و تک‌گو که کودک مخاطب را به سطح یک شئونده منفعل اما تأثیرپذیر تنزل می‌بخشد، پیش می‌رویم. در این مرحله، لازم است تا تأکید بیشتری روی «جمشیدی که دیگر شاه نیست» و با خواهرش «جمیگ»، سفری پرخطر و هراس‌آلود، اما آزادانه و تجربه‌گرا را آغاز می‌کند، داشته باشیم و کودک را به شرکت در یک دیالوگ ذهنی فعال، دعوت کنیم. «عادی» و در عین حال، عمل‌گرا بودن جمشید در اوج ناامیدی، به سبب از دست دادن یک امتیاز بزرگ (فره ایزدی)، ویژگی‌هایی است که دست کم می‌تواند جای پیام‌های تبلیغاتی و بی‌اثر یک نویسنده محافظه‌کار را در بازخوانی این اسطوره بگیرد.

**واقعیت این است
که در افسانه جم،
اجتماع، هیچ نقشی
در اتفاقات ندارد. در
واقع، جامعه و مردم
در شکل‌گیری قصه،
غایب‌اند و تنها نقش
سیاه لشکر گنگی
را بازی می‌کنند
که چاره، ظرفیت و
توش و توانی جز
اطاعت بی‌چون و
چرا، هرچند به سبب
ارتباط عاطفی با
وجه کاریزماتیک
و نه مستبد جم،
ندارند.**

پی‌نوشت:

۱. فردریک کاپلستون: **تاریخ فلسفه ج ۷، از فیثسته تا نیچه**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۷۵، ص ۱۴۶
۲. ارنست کاسیرر: **اسطوره دولت**، ترجمه یدالله موفن، تهران: هرمس، چاپ دوم ۱۳۸۲، ص ۷۱-۷۰
۳. جیمز جرج فریزر: **شاخه زرین**، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه، چاپ دوم ۱۳۸۴، ص ۱۱۷-۱۱۶
۴. اسطوره دولت، ص ۷۳
۵. همان، ص ۷۹
۶. کلود لوی استروس: **اسطوره و معنا**، ترجمه شهرام خسروی، تهران: مرکز، چاپ اول ۱۳۷۶، ص ۲۲
۷. میرچا الیاده: **اسطوره بازگشت جاودانه**، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری، چاپ دوم ۱۳۸۴، ص ۴-۵۲
۸. اسطوره دولت، ص ۱۱۹
۹. مهدی نوروزی خیابانی: **فرهنگ و اصطلاحات سیاسی**، تهران: نی، چاپ اول ۱۳۸۴، ص ۶۸
۱۰. ریمون بودون، فرانسوا بوریکو: **فرهنگ انتقادی جامعه‌شناسی**، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ اول ۱۳۸۵، ص ۵۵۵
۱۱. همان، ص ۵۵۸
۱۲. آرتور کریستن سن: **نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار**، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ دوم ۱۳۸۳، ص ۴۳۴
۱۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: سیدجواد طباطبایی: **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**، تهران: کویر، چاپ هفتم، ۱۳۸۳
۱۴. خواجه نظام الملک: **سیرالملوک یا سیاست‌نامه**، به اهتمام ه. دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۱۱-۱۲
۱۵. همان، ص ۶۴
۱۶. امام محمد غزالی: **نصیحه الملوک**، ص ۸۱
۱۷. جلیل دوستخواه: **اوستا و نندیداد**، فرگرد دوم، بخش یکم.
۱۸. همان
۱۹. مهرداد بهار: **پژوهشی در اساطیر ایران**، تهران: آگه، چاپ پنجم ۱۳۸۴، ص ۲۲۱
۲۰. **اوستا، زامیاد یشت**، کرده ششم
۲۱. ابوالقاسم فردوسی: **شاهنامه**، تصحیح ژول مل، تهران: سخن، چاپ پنجم ۱۳۷۴، ص ۶۱
۲۲. اوستا، وندیداد، فرگرد دوم، بخش دوم
۲۳. همان، ص ۶۷۱-۲
۲۴. شاهنامه، ص ۶۱
۲۵. همان، ص ۶۴

منابع دیگر:

۱. رابینز، استیفن پی: **مبانی رفتار سازمانی**، ترجمه علی پارسائیان و سیدمحمد اعرابی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ هشتم ۱۳۸۳
۲. جواد، طباطبایی: **خواجه نظام الملک**، تبریز: ستوده، چاپ دوم ۱۳۸۵
۳. هینلز، جان راسل: **شناخت اساطیر ایران**، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ نهم ۱۳۸۴
۴. ریچارد سنِت: **اقتدار**، ترجمه باقر پرهام، تهران: شیرازه، چاپ اول ۱۳۷۸
۵. وبر، ماکس: **دین، قدرت، جامعه**، ترجمه احمد تدین، نشر هرمس، چاپ دوم ۱۳۸۴