



شماره بیست و چهارم  
تابستان ۱۳۹۲  
صفحات ۵۵-۳۳

## بازشناسی چهره قهرمان اژدهاکش در سرگذشت ابومسلم خراسانی

سکینه عباسی \*

دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

دکتر یداله جلالی پندری

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

### چکیده

ابومسلم‌نامه، سرگذشت ابومسلم خراسانی است که برپایه ساختار اسطوره‌ای قهرمان اژدهاکش بازآفریده شده‌است. پس از قتل وی، گرایش قوم ایرانی در برگشت به سوی اسطوره‌ها در دوران تاریخی و تبدیل تاریخ به اسطوره با انگیزه‌های گوناگونی صورت گرفت. در مقاله حاضر پس از بررسی ساختار قصه زندگی ابومسلم خراسانی، انواع دگردیسی‌ها و تحلیل‌ها و جابه‌جایی‌های اسطوره فریدون (قهرمان اژدهاکش) در بازآفرینی زندگی این قهرمان بررسی می‌گردد تا با ذکر دلائل تاریخی و روان‌شناختی، علت این تغییرات آشکار شود. حاصل کار نشان می‌دهد که اغلب بخش‌های بن‌مایه اژدهاکشی تحت تأثیر عناصر دینی تغییر شکل داده و برخی از موارد آن تحت تأثیر جابه‌جایی‌های تخیلی (ادبی) دیگرگونه شده‌است.

**واژگان کلیدی:** ابومسلم‌نامه، قصه بلند عامیانه، اسطوره، بن‌مایه، اژدها

\*abbasisakineh@gmail.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۲/۳۰

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤل:

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۲/۲۳

## ۱- مقدمه

حوزه مطالعات ادبیات عامیانه از مباحث اسطوره‌شناختی، مردم‌شناسی، روان‌کاوی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، مطالعات ادبی و هنری و تاریخ ادیان و مذاهب تا بررسی‌های قصه‌شناسی گسترده‌است. یکی از انواع ادب عامه، قصه است که با دو ساختار کوتاه و بلند و همگام با آثار ارزشمند ادب مکتوب و رسمی، از طریق سنت نقالی به دست ما رسیده‌است. فایده بررسی قصه‌ها، دستیابی به گنجینه‌ای از باورها و آیین‌ها و آداب و رسوم گذشتگان قوم (ملت) است. اما مطالعات قصه‌شناسی در ایران، صرف‌نظر از گردآوری آنها، بسیار نو است و اغلب پژوهش‌های صورت‌گرفته در باب «معرفی» قصه‌ها و بررسی «موضوع» آنهاست. از طرف دیگر، بیشتر پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره قصه‌های کوتاه است، نه بلند. شاید علت این امر گستردگی دامنه این قصه‌ها و عدم تقسیم‌بندی دقیق آنها بوده‌است.

یکی از شیوه‌های مطالعه قصه‌های بلند، بررسی بن‌مایه‌های خرد و کلان آنهاست. فایده این روش، طبقه‌بندی قصه‌ها و گونه‌شناسی روایی است. همچنین علاوه بر آشکار نمودن ریشه‌های مردم‌شناختی و دینی عناصر موجود در متن و کمک به شناخت علل تغییر آداب و رسوم ادوار مختلف، باعث بهره‌مندی مخاطب از پیام این‌گونه متون خواهد بود.

*ابومسلم‌نامه* (طرطوسی، ۱۳۸۰)، داستان زادن و بالیدن ابومسلم، طغیان و قهرمانی‌های او و کشته شدن نابهنگام و ناجوانمردانه اوست. این داستان بلند، در سه بخش *جنیدنامه* (ماجرای جد خیالی ابومسلم)، *ابومسلم‌نامه* (که ماجرای ستیز ابومسلم با والیان خلیفه اموی در راه انتقام‌جویی از خون شهیدان اهل بیت رسول، جنگ‌های طولانی با لشکر مروان که همگی «خارجی» خوانده شده‌اند، کشتن مروان حمار آخرین خلیفه دمشق، پاکسازی سرزمین‌های اسلام از کافران مسلمان‌نما، سپردن خلافت به خاندان رسول، خیانت ابوجعفر دوانیقی و کشتن ابومسلم به دست وی) و *زمجی‌نامه* (خونخواهی قتل ابومسلم به دست همفکران و یاران وی به سرکردگی سردار رویین تن او، احمد زمجی)، به صورت یک تریلوزی به دور از وسواس تاریخ‌نگاری و مطابق با سلیقه توده مردم ایران در سده‌های آغازین هجری قمری نگارش یافته‌است. بخش میانی متن این کتاب، اولین بار به وسیله محمدجعفر محجوب در سال ۱۳۶۴ هجری معرفی شد. اما حسین

اسماعیلی اولین بار *ابومسلم‌نامه* (دو بخش اول) را در سال ۱۳۸۰ به چاپ رساند و مقدمهٔ جامعی بر این اثر نگاشت. دربارهٔ این اثر تاکنون پژوهشی جدی صورت نگرفته‌است. قصهٔ بلند *ابومسلم‌نامه*، رمانس حماسی-اسطوره‌ای است. گرچه اغلب منتقدان ادبی آن را حماسهٔ تاریخی دانسته‌اند (محبوب، ۱۳۸۲: ۳۰۱) و حضور اشخاص تاریخی و واقعی، به‌خصوص در متن اصلی اثر، تا آنجاست که حماسه‌پژوه بزرگی چون ذبیح‌الله صفا این اثر را جزء حماسه‌ها به حساب نیاورده‌است (صفا، ۱۳۸۷: مقدمه)، اما شواهد فراوانی وجود دارد که بتوان آن را قصهٔ عامیانهٔ حماسی-اسطوره‌ای به‌شمار آورد. مهم‌ترین شاهد این مدعا، نفوذ شدید عناصر حماسی ایرانی، به‌خصوص عناصر و سازه‌های مربوط به بن‌مایهٔ ازدهاکشی در متن است که قصه براساس آن روایت شده‌است. نیز، سایر قهرمانان قصه براساس ویژگی قهرمانان دیگر حماسهٔ ملی ایران (*شاهنامه* و *گرشاسپ‌نامه*) ساخته شده‌اند. به بیانی دیگر، تنها نام برخی از اشخاص این قصه، واقعی و تاریخی (مربوط به دورهٔ اسلامی) است و در بیشتر موارد خویشکاری و صفات قهرمانان آن براساس الگوهای اساطیری ایرانی ساخته شده‌است. در مقالهٔ حاضر تلاش بر آن است که ضمن تحلیل ساختار این قصهٔ بلند، که براساس بن‌مایهٔ کلان‌قهرمان ازدهاکش پرداخته شده‌است، انواع دگردیسی‌ها و جابه‌جایی‌هایی را که از رهگذر واقعیت (تاریخ) و دین بر آن وارد آمده‌است، بررسی نماییم.

طبقه‌بندی قصه‌های بلند عامیانه براساس بن‌مایه‌ها، علاوه بر آشکار نمودن ریشه‌های مردم‌شناختی و دینی عناصر موجود در متن و کمک به شناخت علل تغییر آداب و رسوم ادوار مختلف، باعث بهره‌مندی مخاطب از پیام این‌گونه متون خواهد بود. این از آن جهت است که داستان‌های عامیانهٔ فارسی اغلب در بهره‌مندی از درون‌مایه‌ها اشتراکات بسیار دارند. «این داستان‌ها را با توجه به بن‌مایه‌هایشان می‌توان به گروه‌هایی همچون حماسی، عاشقانه، شگفت‌انگیز و کرامت تقسیم کرد» (پارسانسب، ۱۳۸۸: ۲۲).

قصهٔ *ابومسلم‌نامه* التقاطی از بن‌مایه‌های قصهٔ پریان (پری، گنج، طلسم، چاه، سفر، کوه و موجودات عجیب) و بن‌مایه‌های عیاری (کنش‌های عیارانه) است که با محوریت الگوی ساختاری اسطوره‌های ایرانی، منتها با دگردیسی کلی دینی ساخته شده‌است. به بیانی دیگر، الگوهای قدسی موجود در اساطیر ایرانی که ریشه در متون دینی پیش از

اسلام و به موازات آن ریشه در *شاهنامه* و *گرشاسپ‌نامه* اسدی طوسی دارد، در این مجموعه زیر نقاب تعابیر مقدس اسلام شعوبی، تغییر رنگ داده‌است.

در بررسی انواع قصه و به‌ویژه قصه‌هایی که در بردارندهٔ عناصر خیالی همچون پریان، دیوان و جادوگران هستند و اصلاً آنها را قصه‌هایی جادویی (یا قصه پریان) می‌خوانند، ضروری است که قصه را در ارتباط با محیطی که سبب ایجاد آن شده‌است، بررسی کرد. زندگی (واقعیت) و دین در این جایگاه، اهمیت خاصی دارد. «اصولاً علت اصلی دگردیسی در قصه‌ها، در بیرون از آنها قرار دارد» (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۳۵) و ما این تحول و تکامل را دریافت نخواهیم کرد، مگر آنکه برخی از داده‌های تطبیقی از محیط پدیدآورندهٔ آن را مورد ملاحظه قرار دهیم. در این جهت، اسطورهٔ «ضحاک و فریدون» که شکل حماسی آن در *شاهنامه* فردوسی و شکل دینی آن در متون پیش از اسلام و به‌خصوص *اوستا* و بندهشن آمده‌است، در خلق شخصیت ابومسلم خراسانی تأثیر به‌سزایی داشته‌است. این امر نشان می‌دهد که داستان حماسی ضحاک و فریدون در میان ایرانیان آن ایام (قرن‌های اولیهٔ هجری)، چه در میان عوام و چه در میان طبقهٔ خواص اهمیت ویژه‌ای داشته‌است. قصهٔ حاضر، عامیانه است و *ابومسلم‌نامه* نیز از همان آغاز، با نقل و روایت‌های یاران ابومسلم، که احتمالاً از نعمت خواندن و نوشتن بی‌بهره بودند، پی‌ریزی شده‌است. به این ترتیب، در آغاز مواد خامی فراهم شده که یکدست نبوده و به‌ویژه با آرمان‌ها و آرزوهای فردی و اجتماعی و امیال فروخوردهٔ ایرانیان سده‌های نخستین هجری قمری سرشته بوده‌است (اسماعیلی، ۱۳۸۴: ۱۷۷). حماسهٔ *ابومسلم‌نامه* با داشتن رنگ غالب دینی و مذهبی (شیعه) در جامعهٔ ایران خلق شده و قوام یافته و در نتیجه از عناصر ایرانی به‌شدت تأثیر پذیرفته‌است. مکان قصه میان ایران (خراسان)، شام، عراق و مکه در نوسان است. در ضمن قصه، از مکان‌های باشکوه ایران باستان و شاهان افسانه‌ای ایران نیز یاد می‌شود.

## ۲- بن‌مایهٔ اژدهاکشی

یکی از مراحل مختلف رازآموزی در آیین‌های بدوی، عبور از مراحل دشوار است. این کنش آیینی در اساطیر و حماسه‌ها خصوصاً در جلوهٔ خویشکاری اژدهاکشی قهرمان، به حماسه‌ها و پس از آن به قصه‌های عامیانه انتقال یافته، اما کارکرد خود را حفظ

کرده‌است. این تصویر، به‌خصوص در متن‌هایی جلوه‌گر است که موضوع آن ترسیم سیمای جامعه‌ای است که در آن مردم اسیر زندگی پیچاپیچ و شومی هستند که بداندیشان آن را اداره می‌کنند. دشت‌ها، صحراها و شهرها و سزمین‌های مسکون، بی‌حاصل است. ویرانی و هول و هراس، شب‌های چنین جوامعی را فرا گرفته‌است. مردمان دسته‌دسته، اسیر نقب‌ها، زندان‌ها و سیاهچال‌ها هستند و دنیای حیوانی را مارها و اژدهایانی پر می‌کنند که منعکس‌کننده طبیعت شرّ حاکمان‌اند. چنین «داستان‌هایی که در آن سمبول بهشت یکسره مردود است و اصولاً هنوز تخیل آدمی در آن دست به کار نشده و تصویر آرزوی آدمی از قبیل شهرهای زیبا یا باغ‌های پیچاپیچ خرم در آن محکم و پابرجا نشده‌است، قدمتی بیش از تصاویر بهشتی دارند» (فرای، ۱۳۷۷: ۱۷۸-۱۷۷). با این توضیح طبیعی است که چنین متونی در صدد تقلید از «واقعیت» هستند و نه «حقیقت» آنچنان که در دنیاهای آرمانی و مدینه فاضله دیده می‌شود. به عبارتی دیگر، *ابومسلم‌نامه*، قصه‌ای نیست که مردمان سده‌های اولیه هجری از سر ذوق هنری و ادبی خلق کرده باشند، بلکه تمثیلی از جامعه عصر آنهاست.

بن‌مایه اژدهاکشی، به‌جای‌مانده از اسطوره گرشاسپ است که به‌طور پراکنده در یشت‌های *اوستا* دیده می‌شود. این اسطوره، جلوه تغییر یافته روایت کهن آریایی کشتن اژدهای کیهانی و ریتره به دست ایندرا (بهرام) است. از این اسطوره در دوران بعد، دو روایت حماسی پرداخته شده که یکی داستان فریدون و ضحاک است که در شمال غرب ایران رواج داشته و دیگری افسانه گرشاسپ و اژدهاکشی اوست که در شمال شرق و ایالات آخوزیا (رخج) و زرنگ قدیم رایج بوده‌است و یک روایت سوم جدیدتر نیز از این اسطوره پرداخته شده که همان داستان کیخسرو و افراسیاب است (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۸۰-۱۷۹). با گذشت زمان، بن‌مایه اژدهاکشی همچنان در ذهن ایرانیان ماند و با اشکال مختلف در قصه‌های عامیانه نفوذ کرد و رفته‌رفته عناصر نمادین مختلف آن، با توجه به زمان آفرینش قصه‌ها، جای خود را به عناصر جدیدتر داد، اما اصالت دینی خود را حفظ کرد. از دیگر سوی، از رهگذر برخورد فرهنگ ایرانی با فرهنگ‌های سامی و اسلامی، گاهی جهت معنایی عناصر این اسطوره متحول گردید. به‌خصوص که ورود این اسطوره به قصه‌ها، در راستای هدف دیگری بود. راویان قصه‌ها، نقش و کارکرد قهرمانان آن را

براساس آرمان و آرزوی خود به جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی کشانند؛ حال آنکه در اساطیر، که هدف آنها شناخت واقعیت است، این بن‌مایه برحسب دریافت واقعی اندیشه جمع از جهان، آفریده شده بود.

در *بومسلم‌نامه* ازدهاکشی با دو موضوع اندیشه مردم (واقعیت) و اندیشه بدوی یا قدسی (آیین، دین و مذهب) قابل بررسی است. در شکل واقعی و تاریخی، دو شاه ظالم در قصه حضور دارند که مبارزه قهرمان محوری در جهت نابودی آنهاست. ظالم اول نصر سیار عامل حکومت اموی در خراسان و ظالم دوم مروان حمار خلیفه اموی شام است. این دو قدرتمند زورگو تعادل جامعه ایرانی را بر هم زده‌اند، ایرانیان را دسته‌دسته به جرم علوی بودن، در سیاهچال‌ها شکنجه می‌کنند و یا می‌کشند و بر منابر به خاندان پیامبر (ص)، به خصوص امام اول شیعیان، ناسزا می‌گویند. به این ترتیب حاکم خراسان تصویر انتزاعی و طرح‌نشده‌ای از ازدهای اول در متن است و خلیفه شام، ازدهای دوم. در مقاله حاضر پس از ارائه الگوی ساختاری بن‌مایه کلان ازدهاکشی، که شواهد آن در جدول پایانی مقاله آمده‌است، ریشه تاریخی اهریمنی بودن یا ایزدی شدن جلوه مار و ازدهای اساطیر را بررسی می‌نماییم تا براساس تقدم بن‌مایه‌ها، انواع دگردیسی‌های موجود در آن آشکار شود و پیام اجتماعی متن در برابر مخاطب گشوده شود:

- نخستین موجود (ایزد/شاه/انسان) در آرامش و تعادل زندگی (حکومت) می‌کند.  
- هجوم (مزاحمت/نافرمانی) عامل شرارت تعادل جامعه را بر هم می‌زند (شکل‌گیری ازدها).

- براساس پیشگویی‌های قدسی، کودک ازدهاکش (صاحب فره) به رغم دشواری‌های ایجادشده از سوی ازدها، متولد می‌شود.

- وی پس از گذراندن دوران معصومیت (در خفا و ناشناسی) و تجربه (گذر از هفت آزمون دشوار) شایسته جدال با ازدها می‌شود.

- جدال خیر و شر آغاز می‌گردد.

- یاریگری عامل انسانی (آهنگر) وارد ماجرا می‌شود.

- یاریگری سلاح قدسی (سلاح آهنین) وارد ماجرا می‌شود.

- قهرمان/ایزد/شاه، بر عامل شرارت پیروز می‌شود و تعادل جامعه به دست او

بازگردانده می‌شود.

- گنج به دست شاه ازدهاکش می‌رسد و شیر مجازات می‌شود (نک. عباسی، ۱۳۹۰: ۱۶۱).  
براساس این طرح، الگوی ازدهاکشی/ابومسلم‌نامه از جایی شروع می‌شود که تعادل جامعه قهرمان به وسیله ناسزاگویی به افراد مقدس (ائمه) به هم می‌خورد. پس از آن، پیشگوها خبر از تولد کودکی می‌دهند که بناست مصلح باشد.

### ۳- خواب‌ها و پیش‌بینی‌های قصه

ابزار پیشبرد پیرنگ این قصه، خواب‌های قهرمانان و صدق‌قهرمانان آن است. این ابزار که موازی با واقعیت، تحت عنوان‌های «واقعیه»، «نوم» و «حیوم» متن را پیش می‌برند، همگی در جهت تأیید قدسی بودن کنش قهرمان در قصه طرح می‌شوند. در خواب‌های *ابومسلم‌نامه*، اغلب حضرت فاطمه (س) در خواب زنان و امام علی (ع) و یا پیامبر (ص) در خواب مردان مؤمن (و به‌ندرت کافران) حضور می‌یابند و واقعیتی از آینده را برای آنها شرح می‌دهند. در سایر موارد، خواب‌ها نمادین است و نیاز به تعبیر دارد. مهم‌ترین این خواب‌ها مواردی هستند که تولد قهرمان قصه را پیشگویی می‌کنند و برای مؤمنان به‌صورت رؤیای صادقه و برای کافران به شکل نمادین ترسیم می‌شوند:

از همان ابتدای داستان، سیداسد (پدر ابومسلم) خواب می‌بیند که تمام عالم سیاه شده و از زیر دامن او نوری آشکار می‌شود. معبر بشارت تولد کودکی را به او می‌دهد که جهان را از ظلم پاک می‌گرداند (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۵۵۸/۱). در همین ایام، مروان نیز در خواب می‌بیند که از جانب خراسان باز سفیدی آشکار می‌شود و تمام مرغان سیاه قلمرو او را نابود می‌کند (همان: ۵۸۷). او همچنین در خوابی دیگر، باز سفیدی می‌بیند که پس از عبور از خراسان و مکه، دمشق را می‌سوزاند و به دنبال آن مروان و تختش هم می‌سوزند (همان: ۶۵/۲). تعبیر این خواب، آمدن مردی (ابومسلم) از خراسان به مکه و گرفتن منشور از امام باقر (ع) و سپس رفتن به دمشق و گرفتن ابزاری از ابراهیم‌بن عباس (در بند مروان) است.

شاید بتوان به‌اجمال گفت که آنچه در سایر داستان‌های عامیانه از دخالت دیو و جن و پری به عنوان خوارق عادت می‌بینیم، در *ابومسلم‌نامه* به‌صورت دخالت نیروهای الهی و قدسی (پیامبران و ائمه) ترسیم شده‌است. این تغییر در کارکرد بن‌مایه قصه‌ها را می‌توان دگردیسی آیینی از نوع دینی و یا مذهبی نامید که براساس آن عناصر فراواقعی قصه‌ها

جای خود را به عناصر قدسی می‌دهند. به همین دلیل *ابومسلم‌نامه* ظاهر واقع‌گراتری نسبت به سایر قصه‌های عامیانه نظیر *حمزه‌نامه*، *فیروز‌شاه‌نامه*، *اسکندرنامه* یا هر متن عامیانه دیگر دارد.

#### ۴- فرّه قهرمان

برای ابومسلم در *جنیدنامه*، که پریلوگ *ابومسلم‌نامه* است، اصل و نسبی خیالی ساخته شده‌است که نگارش متن آن بسیار جدیدتر (دوره صفوی) از نگارش متن اصلی *ابومسلم‌نامه* است. وی پسر اسد پسر جنید از خاندان بنی‌هاشم است. نسب جدّه او به شاه پریان می‌رسد. بنابراین ابومسلم علاوه بر اینکه نژاد از خاندان پیامبر (ص) دارد، به خانواده پریان هم منتسب است. به جز همه اینها در خواب دیدن قیام او، بزرگ‌ترین تأیید ایزدی برای او به شمار می‌رود و از این جهت قابل قیاس با فرّه ایزدی قهرمانان اسطوره‌ای است (همان: ۵۱۹/۱-۲۱۴). اما از دوازده‌سالگی به بعد که شروع دوران آگاهی قهرمان است، وی در متن اصلی *ابومسلم‌نامه* یک فرد عادی است و «روستایی گاو‌بند» خطاب می‌شود. این خطاب از سوی نصر سیار و اطرافیان وی به قهرمان اطلاق می‌شود، بی‌آنکه بحث گاو‌بندی قهرمان در میان باشد. نگارنده در توضیح این اصطلاح تحقیرآمیز که اطلاق قهرمان به طبقات محروم اجتماع قرن دوم هجری قمری را نشان می‌دهد، احتمال می‌دهد که ناقلان یا خالقان این قصه، به نوعی این قهرمان و ویژگی‌های او را از قهرمان اسطوره‌ای ایران و به‌خصوص «فریدون» انتزاع نموده باشند که گاو پرورش‌دهنده اوست. این نوع انتزاع اساساً در حوزه «دگردیسی‌های ادبی» جای دارد که در آن آفرینندگان آثار «ویژگی‌های کهن آیینی را بدون توجه و آگاهی درباره آن ویژگی، برای قهرمان قصه‌ها به کار می‌برند» (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۹۱). در بُعد تاریخی، تحقیر طبقه روستاییان ایرانی از سوی اعراب قابل توجه است؛ به‌ویژه طبقه فرودستان غیرفئودال ایرانی که احتمالاً جرعه قیام‌های اولیه ایرانیان علیه اعراب به وسیله آنها زده شد (دانیل، ۱۳۸۳: ۱۸). به احتمال زیاد ابومسلم از همین طبقه «رنج و کار» است و «از طبقه موالی که حتی اجازه داشتن اسب و حمل و شمشیر نداشتند» (یوسفی، ۱۳۷۸: ۶۵). بنابراین فره‌های او ساخته و پرداخته ذهن ایرانیان در قرن‌های اولیه هجری است که احتمالاً برای تأیید او در میان عامه مردم ترتیب داده شده بود.



### ۵- تولد در خفا (معصومیت)

تولد قهرمان محوری در خفا، بن‌مایه خرد دیگر این الگوست. برخی منتقدان این بن‌مایه را مستقل دانسته‌اند و در ادبیات فولکلور، «اسطوره ولادت قهرمان» نامیده‌اند. پژوهش‌های متعددی نیز در این‌باره صورت گرفته‌است (نک. رانک<sup>۱</sup>، ۱۹۱۰: ۴۶). در *ابومسلم‌نامه*، متولد شدن ابومسلم خراسانی همراه با شگفتی‌هایی است که برای سایر قهرمانان اساطیری ضبط شده‌است. این شگفتی‌ها شایستگی قهرمان را برای امر خطیر کشتن شاه ظالم نشان می‌دهد که در جلوه خواب‌های قهرمانان و ضدقهرمانان قصه بازتاب یافته‌است. به همین دلیل است که کودک باید پنهانی متولد شود. در زمان تولد ابومسلم، پدر و مادر او در فقر و تنگدستی به سر می‌برند و در شهرهای مختلف ایران همچون مرو (دهستان ماخان)، نیشابور و اصفهان آواره‌اند تا آنکه قهرمان در اصفهان متولد می‌شود. در همان کودکی پدرش به دست عمال حجاج بن یوسف (به جرم ابوترابی بودن و کشتن یک خارجی) به قتل می‌رسد و بر چشمان مادرش نیز میل کشیده می‌شود. وی در نوجوانی، برای امرار معاش به خارکنی و هیزم‌کشی روی می‌آورد و به طور ناشناس بزرگ می‌شود (نمونه‌های بن‌مایه ازدهاکشی در جدول پایانی آمده‌است).

### ۶- عبور از هفت مرحله (تجربه)

مرحله بعد از تولد برای قهرمان، دوران نوجوانی و بی‌گناهی است. در این دوره قهرمان به کسب تجربه می‌پردازد و با وجود معصومیت دوره قبل، این دوره بیشتر شکل اخلاقی دارد. ابومسلم در پانزده‌سالگی با تجارب هفت‌گانه آشنا می‌شود. پیروزی وی در این آزمون‌ها، سبب شیوع خبر ظهور کودک نابودگر حکومت اموی در جامعه ایرانی می‌شود. اولین آزمون وی کشتن یک کشتی‌گیر در ده کنوکرد است. قهرمان پس از بیرون کشیدن خشت زرین از زیر پای کشتی‌گیر، همچون رستم دستان وی را بر زمین می‌زند و نابود می‌کند (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۷۰). در دومین تجربه، ابومسلم، پسر رئیس مرغزن را که بیل‌بازی و سنگ‌بازی می‌کند، شکست می‌دهد (همان: ۵۷۲). کشتن اسد شحنه، که اهل مرو از ظلم و عداوت او به تنگ آمده بودند، سومین تجربه ابومسلم است. ضد قهرمان شخصی است که کمر به کین علویان (ابوترابیان) بسته است و به ضرب‌شصت

قهرمان از پای درمی آید (همان: ۶۰۰). کشتن ببر بیشه کشمیهن، آزمون چهارم ابومسلم است. این ببر که مرویان را عاجز کرده، حیوانی عجیب است که سی سال است که مردم و دهقانان را به تنگ آورده است. آنها به تضرع به درگاه نصر سیار می روند. طاهر، پسر نصر سیار، داوطلب کشتن ببر می شود که شکست می خورد. عبدالله صخره، سردار نصر سیار، حریف دیگری است که تقاضای نابودی این هیولا را دارد، اما او نیز شکست می خورد. ابومسلم، ناشناس، پس از مشورت با دوستانش، به رغم منع آنها از جنگ با ببر، رهسپار بیشه می شود. در نزدیکی بیشه با پیری نورانی که در گنبدی نشسته روبه رو می شود. پیر ادعا می کند که تنها «صاحب الدعوه» می تواند این ببر را نابود کند (همان: ۵۸۴). این حیوان جانشین «شیر» است که شکست دادن وی، جهت اثبات قدرت فیزیکی قهرمان است. این جانشینی، از نوع جانشینی تخیلی در قصه است.

کشتن خطیب مرو، مرحله پنجم قدرت‌نمایی ابومسلم است. پس از چند ضرب‌شفت پیشین، ابومسلم ماجرای «بوترابیان» را از مادرش حلیمه جویا می‌شود. مادر ضمن بیان موضوع، ماجرای کشته شدن پدرش را برای وی شرح می‌دهد. او نیز سوگند یاد می‌کند که سپاه مروان را نابود می‌کند. کشتن خطیب بانفوذ مرو، بهترین کنش قهرمان است که به شیوه‌ای عیارانه صورت می‌گیرد. قهرمان پس از فریفتن خطیب با کوزه روغن، مسیر خانه او را پیدا می‌کند و با کمند و لباس شب‌روی و خنجر، شبانه به سراغ وی می‌رود و سر از تنش جدا می‌کند (همان: ۵۸۷).

کشتن سه نانوا که به خاندان پیامبر (ص) ناسزا می‌گویند، آزمون دیگر قهرمان است. وی با افکندن آنان در تنور، وحشتی عظیم بر خارجیان می‌اندازد (همان: ۵۷۴). کنش دیگر ابومسلم، قطع درخت چنار با یک ضربت است. گویی که این کنش نمادین قهرمان، به نوعی نابود کردن درخت کفر در سرزمین ایران است (همان: ۵۹۲). قطع کردن این درخت تنومند، یادآور قطع درخت چنار به وسیله گرشاسپ است (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۵۵).

هفت مرحله پیش‌گفته، یادآور عبور قهرمانان اساطیری و حماسی جهان برای رسیدن به تکامل است. ابومسلم از ابتدا، بر اثر کنجکاو، حرکت به سوی این آزمون‌ها را آغاز می‌کند. اما در ادامه، همچون دیگر قهرمانان حماسی-اساطیری (مانند رستم، اسفندیار، اودیسه و...) از سوی اطرافیان (مادر و دوستان) از ادامه راه منع می‌شود. اما وی

نمی‌پذیرد تا منطق‌گریزی روایت قصه، به موازات تکامل وی صورت پذیرد. هفت‌خان /بومسلم‌نامه، دگردیسی دینی و مذهبی از هفت‌خان‌های حماسی است که براساس آن تنها دو مرحله کشتن ببر بیشه کشمیهن و قطع درخت چنار، شکل نوسازی‌شده برخی مراحل هفت‌خان‌های معروف حماسه کهن ایرانی (شاهنامه) است. پنج آزمون دیگر، بیشتر به قصد فلج کردن نیروی کشنده شیعیان مرو (اسد شحنه) و قطع ریشه ناسزا در آنجا علیه خاندان پیامبر (ص) و اثبات قدرت بدنی واقعی قصه‌ای و نه اسطوره‌ای (برای قهرمانی قابل دسترس و نه مقدس که خاص اساطیر و حماسه‌هاست) صورت گرفته‌است.

#### ۷- سلاح قهرمان (یارِ یگر غیر انسانی)

حس رسیدن به اوج تجربه، اصولاً قهرمان داستان‌ها (اساطیری یا حماسی و قصه) را بر آن می‌دارد که به سلاحی مخصوص و جادویی دست یابد. بنابراین بن‌مایه جستجوی سلاح برای قهرمان، به‌عنوان یکی از زیرمجموعه‌ها یا بن‌مایه خرد بن‌مایه کلان ازدهاکشی طرح می‌شود. در این مورد، یاریگری به قهرمان ازدهاکش به وسیله سلاحی از جنس آهن بسیار مهم است.

ابومسلم پس از آگاهی از ماهیت خارجیان، روزی خدم و حشم نصر سیار را می‌بیند که در شهر (مرو) در حال گذرند. ناگاه چشمش به پیاده‌ای تبرزین بر دوش در جلوی نصر می‌افتد و آن را برای خود خوشایند می‌داند (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۱/۵۷۴). پس از آن به راهنمایی مادر به سراغ دوست قدیمی پدرش، خردک آهنگر، در مرو می‌رود و از او تبری آهنین و صدمنی طلب می‌کند. پسر آهنگر (خردک) در خواب با واسطه پدر، با پیامبر (ص) دیدار می‌کند و راه ساختن «حربه صاحب الدعوه» را می‌آموزد. پس از او، ابوطاهر صیقلگر، کار صیقل تبر؛ ابوعلی خراط، کار دسته تبر؛ و ابوعلی سراج و ابوعلی علاقه‌بند نیز به ترتیب کار غلاف و علاقه تبر را سامان می‌دهند (نک. همان: ۱/۵۸۰-۵۷۵).

اهمیت آهن به سبب جنبه اسرارآمیزی است که روبه‌رو شدن با فلز، به هنگام کشف آهن، برای انسان به همراه داشته‌است؛ تا جایی که گاهی برای این شیء قداست و گاهی بدیمنی و نحوست قائل شده‌اند. در اعتقادات باستانی ایران، «امشاسپندان» به عنوان اولین آفریده‌های «اورمزد» وظیفه مبارزه با اهریمن را بر عهده دارند. یکی از این امشاسپندان، شهریور است که در آفرینش مادی با فلز در پیوند است و آن را به‌عنوان

ابزاری برای مبارزه به کار می‌برد. تقدس فلز، همراه با پیوند آن با آسمان و شهر پیور، باعث شده‌است تا اهریمنان نتوانند آن را نابود کنند (فرنب دادگی، ۱۳۷۸: ۴۹).

همچنین در قرآن کریم درباره ارزش و اهمیت این فلز آیاتی وارد شده و حتی یکی از سوره‌های قرآن به نام «حدید» (آهن) است. در همین سوره، بر پیروزی به وسیله آهن تأکید شده‌است (حدید، ۲۵). بر اساس این باورها، خدایان، پهلوانان و شخصیت‌های دینی و حماسی که همگی قدرت قدسی و ضداهریمنی دارند، جنگ‌افزارهای آهنین اعجاب‌انگیزی در اختیار دارند (به شواهد جدول پایانی نیز توجه شود).

از دیگر یاریگران غیرانسانی ابومسلم، زره سیامک و گرز گاوسر فریدون است که در جریان جنگ با دیوان به دست او می‌افتد، اما هیچ‌گاه در طول قصه از آن استفاده نمی‌کند. همچنین از دیگر یاریگران او مقداری «پنبه» است که از سوی امام باقر (ع) به وی بخشیده می‌شود تا جهت موارد ضروری به عنوان حرز از آن استفاده کند. بن‌مایه بخشیدن «پر» و «چند تار مو» موجود در اساطیر و قصه‌ها، در *ابومسلم‌نامه* به شکل بخشیدن مقداری «پنبه» به قهرمان، ترسیم شده‌است: نوعی دگردیسی آیینی و مذهبی که با تخیل پردازندگان این قصه آفریده شده، اما مجالی برای کنش آن در قصه خلق نشده‌است.

#### ۸- یاریگر انسانی

در اسطوره قهرمان اژدهاکش، به جز سلاح، می‌بایست خویشکاران انسانی نیز حاضر باشند تا قهرمان را در حصول به هدف یاری کنند. در مقابل یاریگران مثبت قصه، اژدها (مستبد ظالم) نیز یاریگرانی دارد که کارکرد تقابل قصه را بر عهده دارند. در *ابومسلم‌نامه*، صرف‌نظر از نیروهای الوهی و قدسی که در پیش‌گویی‌ها و خواب‌های قهرمانان حضور دارند و به تفکر جدید (اسلام شیعی) وابسته‌اند، و جنگ‌افزارهای جادویی قهرمانان که از خوارق عادت محسوب می‌شوند، عناصری همچون «آهنگر»، «قهرمانان شگفت» (همزاد، پری، پیران شگفت و پهلوانان رویین تن) و «ضد قهرمانان شگفت» (جادوگران و ساحران حیوانات) به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم حضور دارند که همگی یا در جهت راهنمایی به قهرمان اژدهاکش گام برمی‌دارند و یا در جهت آسیب‌رساندن به او.

البته حضور اشخاص شگفت در *ابومسلم‌نامه* مانند سایر قصه‌های عامیانه نیست. در این قصه، خالق اثر تنها به جادوگران اشاره کرده‌است که در گروه ضدقهرمانان قرار دارند.

سایر قهرمانان یا ضدقهرمانان شگفت این قصه با نام و عنوان خاص - مثلاً پری، پهلوان روبین تن، همزاد و یا دیو - در متن حضور ندارند، بلکه تنها کنش و خویشکاری این نوع قهرمانان در آنها متجلی است. این امر ناشی از حرکت قصه به سمت خلق رمان واقع‌گرای فارسی است که در آن نویسنده قصد دارد تدریجاً عناصر سوررئال را از متن حذف نماید. از سوی دیگر، شاید هدف آفرینندگان این متن، قدسی کردن کنش قهرمانان باشد، زیرا در این متن، آشکارا دفاع ایدئولوژیک فراوان از شعبیه دیده می‌شود.

#### ۸-۱- آهنگر

آهنگری که یاریگر است، در اساطیر رمز نوزایی است. آهنگر با ساخت سلاح و چکش کاری مجدد (دوباره ساخته شدن) سبب ایجاد پیکری نورانی می‌شود که با حال و وضعی فسادناپذیر و از نو زاییده می‌شود (بایر، ۱۳۷۶: ۱۱۹). در *ابومسلم‌نامه*، خردک آهنگر بهترین یاریگر انسانی ابومسلم است و همه کنش‌های او مشاوره و راهنمایی قهرمان است. این قهرمان پیش از دعوت علنی ابومسلم، بزرگ‌ترین یاریگر انسانی قصه است.

#### ۸-۲- همزاد

یکی از اولین یاریگران انسانی ابومسلم پس از یاریگران قدسی (ائمه و پیامبر (ص)) و آهنگر، همزاد اوست. همزاد عنصری فراسویی است که در فرهنگ هندواروپایی و سامی جایگاه ویژه‌ای دارد. در اساطیر زرتشتی «دئنا» را به معنای همزاد و جفت آسمانی وصف کرده‌اند (هینلز، ۱۳۸۳: ۱۴۴). از این جهت برخی اقوام در روز تولد کودک درختی می‌نشانند و تصور می‌کردند که این درخت همزاد کودک است و زندگی آنها به هم پیوند خواهد خورد (فریزر، ۱۳۸۳: ۱۶۸). برخی پژوهشگران اعتقاد به همزاد آسمانی یا مثالی را در ایران باستان با فروهر مطابق دانسته‌اند (فروهوشی، ۱۳۶۴: ۸-۱۱). به باور ایرانیان باستان، فروهر صورت معنوی و یکی از قوای باطنی است که پیش از آمدن هر فرد به دنیا برای نگهداری وی از آسمان فرود می‌آید و در تمام عمر همراه اوست. پس از مرگ، فروهر بار دیگر به عالم بالا صعود می‌کند (پورداوود، ۱۳۲۰: ۱۰). در فرهنگ اعراب، همزاد با جن یکی دانسته شده‌است. براساس این باور، هر نوزاد انسانی که به دنیا می‌آید، یک همزاد جن نیز با او متولد می‌شود که گاه سودرسان و گاه آسیب‌رسان است و باید مراقب او بود (عجینه، ۱۹۹۴: ۲ / ۳۸-۵۰). در متون تفسیری و شرح‌های مذهبی درباره یوسف (ع)

آمده‌است که وی همزاد یا جنّی داشته که هم‌زمان با او متولد شده و به شکل آهوی بسیار زیبایی در کنارش بوده‌است (غزالی، ۱۳۱۲: ۷۲-۷۱). همزادها در تفکرات اروپاییان نیز با عنوان بچهٔ ناقص یا عوضی حضور دارند و گاه در کنار خواهر یا برادر انسانی خود به اشکال مار، بز، آهو، گربه، کبوتر یا گاو درمی‌آیند (کریستین سن، ۱۳۵۵: ۱۲۷).

در فرهنگ ایرانی در گذر التقاط با فرهنگ سامی-اسلامی، ماهیت همزاد گاه با ماهیت پری ایرانی (جن اسلامی) درآمیخته و به انواع مسلمان و غیرمسلمان تقسیم شده‌است. گاه نیز هرکدام از این سه موجود فراطبیعی (همزاد، جن و پری) با همان صورت جداگانهٔ خود در قصه‌های عامیانه آمده‌اند (نک. ابراهیمی، ۱۳۸۳: ۱۳/۱۳-۶۲۱-۶۱۸).

در *ابومسلم‌نامه* هم‌زمان با تولد ابومسلم در اصفهان، خواجه قیس، وزیر حجاج یوسف، نیز صاحب دختری می‌شود که به مناسبت تولد مبارک هم‌زمان با زاده‌شدن ابومسلم صاحب الدعوه، «میمونه» نامیده می‌شود. او با ابومسلم هم‌شیر می‌شود و دو کودک از پستان مادران یکدیگر شیر می‌نوشند (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۱/۵۵۸). از این کودک، دیگر در داستان خبری نمی‌شود تا وقتی که ابومسلم دعوت خود را علنی می‌کند و به دستور غیرمستقیم امام باقر (ع) [در خواب] رهسپار مدینه می‌شود. وی که ناشناس دست به این سفر می‌زند، در راه از فرط تشنگی به خرابه‌ای در اصفهان پناه می‌برد و همان‌جا از شدت ضعف بیهوش می‌شود تا آنکه میمونه (به همراه مادر) بر بالین او حاضر می‌شوند و وی را از مرگ حتمی نجات می‌دهند (همان: ۲/۴۵-۴۳). ارتباط این قهرمان با آب درخور توجه است. نیز میمونه از گروه زنان عیّار قصه است و در صحنهٔ کشتن نگهبانان قصر حجاج یوسف در اصفهان، ابومسلم را یاری می‌کند (همان: ۲/۵۶۳).

### ۸-۳- پری

خاستگاه پری، به تفکرات ایران پیش از اسلام بازمی‌گردد. پری روزگار پیش از زرتشت ایزدبانوی باروری و زایش و برکت و منشأ فرزندزایی، جاری شدن آب‌ها و سرسبزی مرغزارها و گیاهان بوده‌است و با آب در پیوند است و این پیوند را در قصه‌های عامیانه می‌توان دید (سرکراتی، ۱۳۷۸: ۱۳).

در *ابومسلم‌نامه*، این قهرمان چندماهیتی حضور مستقیم ندارد، اما خویشکاری‌های او گاه در بی‌بی ستی عیّار، کنیزک و آهوی راهنما و یا جمازهٔ یاریگر دیده می‌شود و

حفاظت از جان قهرمان در برابر شریران قصه را به عهده دارد. جایگاه زندگی او نامعلوم است و در بحران‌های قصه به صورت ناگهانی حضور می‌یابد. «این فرایند نیز خاص قصه‌هاست که در آن تخفیف حضور یک نوع از قهرمانان اتفاق می‌افتد، اما منش و کنش آن قهرمان حذف نمی‌شود و به یک قهرمان دیگر انتقال می‌یابد» (پراپ، ۱۳۶۸: ۱۴۱).

در جای جای قصه، زمانی که قهرمان با مشکلات غیرقابل حل از نظر یاران روبه‌رو می‌شود، قهرمانی به نام «بی‌بی ستی تکلباز» وارد فضای قصه می‌شود و به یاری قهرمان می‌آید. او همان کسی است که ابومسلم را در مرو از زندان نصر سیار نجات می‌دهد (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۱/ ۶۴۰-۶۳۵). گرچه این قهرمان، انسان است، اما خویشکاری پریان را دارد و طریقه ظاهر شدن وی در موارد ضروری، حتی برای خود قهرمان عادی نیست. در جنگ ابومسلم با جادوگران نیز، این زن ناگهانی حاضر می‌شود و با مکر و نیرنگ عیارانه به سپاه ساحران نفوذ می‌کند (همان: ۲/ ۵۰۰). وی با ریختن داروی بیهوشی در سبو و نشان دادن آن به نگهبانان، یاران قهرمان را از بند نجات می‌دهد و ناپدید می‌شود. بی‌بی ستی تکلباز حتی پس از کشته شدن ابومسلم هم زنده است و در مواقع خطر احمد زمجی و سپاهیاننش را یاری می‌کند (همان: ۴/ ۴۵۳).

#### ۸-۴- رویین تنان

اشخاص خارق‌العاده دیگری نیز در *ابومسلم‌نامه* حضور دارند که در گروه یاریگران قهرمان هستند و ویژگی رویین تنی دارند. احمد زمجی از گروه یاران ابومسلم و اسلم اسلم از زمره یاران نصر سیار از شخصیت‌های قابل توجه این دسته‌اند. بشارت پیدا آمدن زمج از بیشه زمج را پیامبر (ص) در خواب به ابومسلم می‌دهد. وی سلاح عجیبی برای نابودی دشمنان دارد که گونه‌ای فلاخن است و نی‌تفک نامیده می‌شود. او به وسیله این سلاح دشمنان را کور می‌کند و سپس سر آنها را می‌برد. کنش این قهرمان باعث ایجاد رعب و وحشت در سپاه نصر سیار می‌شود، هیچ نوع تیری در او کارگر نیست و در پایان روز در جنگل‌ها ناپدید می‌شود؛ نه ابومسلم و نه دشمنان قادر به یافتن او نیستند تا اینکه در زمان الهام قلبی او مبنی بر کشتن نصر سیار (ضدقهرمان بزرگ قصه) وی به ابومسلم می‌پیوندد (همان: ۲/ ۱۲۸-۱۲۴).

در سپاه نصر سیار نیز ضد قهرمانی به نام اسلم اسلم هست که رویین تن است. در این قهرمان نیز تیری کارگر نمی‌شود و شمار زیادی از مؤمنان در جنگ‌های مختلف به دست

او کشته می‌شوند. وی ابومسلم را نیز مجروح می‌کند و تبر ابومسلم در او اثر نمی‌کند. تنها گردن و چشم او آسیب‌پذیر است (همان، ۱/ ۳۹۸). او سرانجام به دست احمد زمجی به قتل می‌رسد.

#### ۸-۵- حیوانات یاریگر

در *ابومسلم‌نامه*، مار و اژدها، آهو، شتر، شیر و کبوتر حیواناتی هستند که در قیام قهرمان او را یاری می‌کنند. جایگاه مار و اژدها در این قصه، با آنچه در سایر متون اساطیری ایرانی می‌بینیم، متفاوت است. در بخشی از این قصه بلند، شمشیر پیامبر (ص) در دست یکی از یاران ابومسلم به نام باد یلدای عیار، در برابر جادوگران به شکل اژدهایی درمی‌آید و آنها را نابود می‌کند (همان: ۲/ ۵۱۲-۵۱۱). تصویر دیگر، در جنگ ابومسلم با جادوگران است. جادوگری به نام مرسوسه با سلاح خود که تبدیل به اژدها می‌شود، با احمد زمجی می‌جنگد و وی با خواندن دعای فتح مجاور آن را محو می‌کند (همان: ۲/ ۵۲۲). گاهی اژدها نگهبان نقبی است که مؤمنان برای نجات جان خود به آن پناه برده‌اند. این اژدها فرستاده امام باقر (ع) است و ناگهان ناپدید می‌شود (همان: ۲/ ۲۴۸). آخرین جایی که از این موجود در *ابومسلم‌نامه* یاد شده، در بن چاهی است که به چشم مؤمنان فرشته و به چشم کافران به صورت اژدها نمود می‌یابد (همان: ۳/ ۸۵).

به این ترتیب کارکردی دوگانه برای جایگاه اژدها و مار در *ابومسلم‌نامه* دیده می‌شود. در نبرد قهرمان و یارانش با جادوگران، تنها در یک بخش سلاح در دست جادوگران تبدیل به مار می‌شود که آن هم با خواندن دعا از بین می‌رود. در سایر موارد اژدها کارکرد مثبت ویژه‌ای دارد و بازتاب قدرت الهی برای قهرمان است و این امر خلاف آن چیزی است که درباره این موجود در اساطیر ایران آمده است.

در *شاهنامه* فردوسی، بنابر سنت ایرانی، سام و گشتاسپ، رستم و فریدون و اسکندر ذبح‌کننده اژدها هستند (رستگار فسایی، ۱۳۶۵: ۵۴). در این مقام، اهریمن در شکل اژدها ظاهر می‌شود و قهرمان نابودکننده آن است (نک. فردوسی، ۱۳۷۹: ۲۸-۲۷). اما باید دید چرا در این اثر حماسی (دینی اسلامی)، اژدها جلوه مثبت و نقش نگهبان مؤمنین را دارد.

در این باره باید به جایگاه مؤثر دین اشاره کرد. اصولاً در ادیان ایرانی پیش از اسلام (زرتشتی و میتراثیسم) اژدها موجودی اهریمنی است و از صفات و مختصات حیواناتی



که به خصوص هراس انگیزند، یعنی مارسنان، تمساح، نهنگ، شیر و... ترکیب شده و از احساس ترس مشابهی در ذهن بشر متولد شده است؛ حال آنکه در اسلام و کتاب قرآن، به عنوان دین جدید ایرانیان، این حیوان، ناجی پیامبر بزرگ قوم بنی اسرائیل، موسی (ع) است، آن گاه که برای رقابت با ساحران فرعون، عصایش به گونه‌ای اعجاز آمیز به اژدها بدل می‌شود و ماران ساخته شده ساحران را می‌بلعد (طه، ۲۱-۱۷ و ۶۷-۶۶). از اینجاست که اژدها و ماران در *ابومسلم‌نامه* نگهبان چاه‌ها و نقب‌های اهل حق و گاه جانشین سلاح قهرمانان قصه‌اند. این نوع جابه‌جایی نیز «جابه‌جایی آیینی» است که از ویژگی‌های قصه‌های عامیانه است (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۳۸).

از دیگر حیوانات یاریگر قصه، «شیر» است که همواره در فرهنگ ایرانی نمادی از قدرت مطلق به‌شمار می‌رفته است. دامنه نفوذ این حیوان از اساطیر به قصه عامیانه کشیده شده است و شکست دادن آن به عنوان یکی از مراحل اثبات قدرت فیزیکی قهرمانان قصه‌ها ترسیم می‌شود. در تفکرات شیعی شیر نماد قدرت خداوند است که در وجود علی (ع) تجلی یافته است. به همین دلیل وی را «اسدالله» می‌خوانند (شوالیه و گبران، ۱۳۸۷: ۱۳۴/۲). در احادیث شیعه مقارنت این حیوان با حسین بن علی (ع) و امام رضا (ع) نیز دیده می‌شود، تا جایی که شیر را نگهبان اجساد کشته شدگان کربلا می‌دانند (همان). در بخشی از *ابومسلم‌نامه*، در نزدیکی دمشق، قهرمان با شیری برخورد می‌کند که شیر معروف بیشه هیوم است. پس از شیر می‌پرسد: «شیر کدام کسی؟ گفت جد تو» (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۳/۳۶۱).

«آهو» حیوان دیگری است که در قصه‌ها رمز نجابت و راهنمای قهرمانان است. آهو جانشین تخیلی «گور» است که بهرام یا کیخسرو را به سوی غاری راهنمایی می‌کند (نک. فردوسی، ۱۳۷۹: ۱۳۴/۲). در *ابومسلم‌نامه* زمانی که قهرمان و یارانش از فرط تشنگی در بیابان مانده‌اند، آهوپی پدیدار می‌شود و با دست به او اشاره می‌کند تا به دنبال وی برود و قهرمان را به چشمه آبی راهنمایی می‌کند (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۲/۱۹۵-۱۹۴).

«اسب» حیوان دیگری است که تنها در خواب کافران، ابومسلم بر آن نشسته است. وی در بیداری اسبی ندارد و این امر به دلیل ممنوعیت قانون بر اسب نشستن موالی بوده که از سوی امویان باب شده بود و پیش از این درباره آن بحث شد. از اینجاست که وقتی

قهرمانی به ابومسلم اسب می‌دهد، وی از پذیرش آن سر بازمی‌زند و پیاده بودن را بر آن برتری می‌دهد (همان: ۵۹۵).

#### ۸-۶- جادو و جادوگران

جادو به معنای تغییر یا گردانیدن ماهیت و صورت واقعی اشیا با امری غیرحقیقی یا خیالی است (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۲۷۷) و در فرهنگ ایرانی دو گونهٔ ایزدی و اهریمنی دارد. جلوهٔ اهریمنی این کنش در حماسه‌ها مربوط به خوان چهارم قهرمان است و در قصه‌های عامیانه عامل دشواری‌های قصه است. روبه‌رو شدن قهرمان اژدهاکش با جادوگر یا ساحره، نشان از قابلیت فراطبیعی اوست. ابزاری که برای نابودی آنها لازم است نیز آهن است که از سوی یاریگران فراطبیعی و شگفت به قهرمانان بخشیده می‌شود.

در *ابومسلم‌نامه* کارکرد جادوان، اهریمنی است و به ضدقهرمانان قصه مربوط است. سه جادوگر بزرگ در قصه حضور دارند که «سیار جادو»، «شمعونهٔ جادو» و «شنگل ویز جادو» هستند که شاگردان ضحاک‌اند و هر ساله بر سر چاه او در دماوند کوه می‌روند و از او سحر و جادو می‌آموزند. آنها از یاران نصر سیار و مروان هستند و در مغاک‌ها و کوه‌ها بر سر راه قهرمانان ظاهر می‌شوند و بر سر آنها برف و باران می‌بارند، قهرمان رویین‌تن قصه (احمد زمجی) را کور می‌کنند و یا زنان قصه را اسیر می‌کنند. دو جادوگر اول، گنجور نصر سیار و جادوگر سوم، گنجور مروان است. قهرمانان برای خنثی کردن کنش آنها از کشیدن خط به دور خود، خواندن اسم اعظم (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۳/۳۵۴-۳۵۲) و یا تلاوت قرآن بهره می‌گیرند (همان: ۱/ ۴۹۸). معمولاً در حماسه با فروکردن سوزن یا میل (آهن) در بینی یا چشم جادوگر، کنش او را مختل می‌کنند، درحالی‌که در قصه حاضر خنثی کردن تأثیر سحر و جادو، با قرائت قرآن میسر است. در این مورد جابه‌جایی یک عنصر با عنصر دیگر انجام گرفته‌است. این نوع دگردیسی نیز در حوزهٔ دگردیسی دینی جای دارد (نک. پراپ، ۱۳۷۱: ۷۸).

در پایان نبرد قهرمانان *ابومسلم‌نامه* با جادوگران، پیامبر دیوبند، سلیمان (ع)، به خواب احمد زمجی می‌آید و وی را در رسیدن به گنج بزرگ چاه جادوان یاری می‌کند. از این بخش به بعد (میانهٔ جلد سوم تا پایان جلد چهارم) الگوی اسطوره‌ای اژدهاکشی بر پایهٔ کشتن اژدهای دوم متن یعنی مروان حمار پیش می‌رود. کشتن این اژدها نیز در گرو نابودی گنجور او (بلوت پتیاره) است.

## ۹- دست یابی به گنج قهرمان

تمام حوادث و ماجراهای *ابومسلم‌نامه* برای از بین بردن ظالم بزرگ، مروان حمار است که مقرر حکومت او دمشق است. او محافظی قدرتمند به نام «بلوت پتیاره» دارد که شمار زیادی از یاران ابومسلم را به قتل می‌رساند و هیچ نوع سلاحی در او کارگر نیست. دختر شاه کبت، به راهنمایی رسول خدا (ص) در خواب، عیارانه در شراب او داروی بیهوشی می‌ریزد و او را به بارگاه ابومسلم می‌کشاند. پس از به هوش آوردن این موجود عجیب به وسیله سرکه کهنه، دست و پای او را می‌بندند، اما او غل و زنجیر آهنین را می‌گسلد. در مرحله دیگر، با تیغ آبدار، خنجر و ساطور بر او حمله می‌کنند، اما او همه سلاح‌ها را می‌شکند. سپس ابومسلم او را به احمد زمجی می‌سپرد. وی او را در گودالی می‌اندازد و اطراف او را گنج می‌کند و دندان‌های او را می‌شکند و سرب گداخته در حلق او می‌ریزد و او را به قتل می‌رساند (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۴/ ۴۱۸). می‌توان این هیولا را نیز شکل دگرگون‌شده ازدها تصور کرد.

شیوه کشتن بلوت پتیاره به دست احمد زمجی، یادآور شیوه کشتن کرم هفتواد به دست اردشیر در *شاهنامه* فردوسی است (فردوسی، ۱۳۷۹: ۱۷/ ۵۶۶-۵۲۶). در *ابومسلم‌نامه*، نابودی بلوت، عامل نابودی مروان حمار می‌شود. براساس الگوی نوسازی در قصه‌ها، ویژگی‌های این موجود فراواقعی به یک ضدقهرمان داده شده‌است، اما از خود او در متن خبری نیست.

کشتن بلوت سبب دسترسی به گنج مروان نیز هست که بن‌مایه‌ای قصه‌ای است. ابومسلم پس از به دست آوردن مروان از او می‌خواهد به دین حق متمایل شود و ناسزای خاندان علی (ع) را از دهان براندازد، اما او نمی‌پذیرد و به دست یاران ابومسلم ابتدا تیرباران و سپس بر دار کشیده می‌شود (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۵/ ۴۳۷). این سرانجام شاه ظالم است که به دست قهرمان ازدهاکش محکوم به نابودی است.

## ۱۰- نتیجه‌گیری

مطالعه ادبیات عامیانه در ارتباط با دین و محیط اجتماعی در متن *ابومسلم‌نامه* دربردارنده نتایج زیر است:

۱- به‌طور کلی ساختار قصه بلند *ابومسلم‌نامه* براساس بن‌مایه کلان قهرمان اژدهاکش آفریده شده‌است. کاربرد این ساختار برای قصه حاضر، به‌گونه‌ای ناخودآگاه متأثر از شرایط اجتماعی ایام خلق اثر است؛ چراکه مردم ایران در اوج سختی زندگی می‌کنند و مبارزان ایرانی دسته‌دسته اسیر نقب‌های شاه ظالم هستند و توده مردم در انتظار ظهور منجی‌اند و نقطه امیدی در دل آفریننده (آفرینندگان) قصه نیست تا جلوه‌های شاد و بهشتی را وارد متن سازند. در این قصه *ابومسلم* به‌رغم تلاش‌های شاه ستمگر متولد می‌شود و پس از عبور از دوران معصومیت، دوران تجربه را با پیروزی در آزمون‌های هفت-گانه دشوار سپری می‌کند. پس از این دوره با یاری خردک آهنگر، سلاح آهنین خود (تبر) و احمد زمجی، اهل باطل را نابود می‌کند و یا به دین حق سوق می‌دهد و گنج شاه اژدهافش را به دست می‌آورد و وی را نابود می‌کند. بن‌مایه‌های خرد موجود در الگوی اژدهاکشی بدون تغییر در این قصه به کار رفته‌است.

۲- *ابومسلم‌نامه* التقاطی از بن‌مایه‌های قصه پریان (پری، گنج، طلسم، سفر، کوه و موجودات عجیب) و بن‌مایه‌های عیاری (بیهوش کردن دشمنان و کشتن آنها، حمل اسباب عیاری، تغییر چهره دادن و سایر کنش‌های عیاری) است که با محوریت الگوی ساختاری اسطوره‌های ایرانی، اما با دگردیسی، جابه‌جایی، حذف و یا تخفیف قصه‌ای ساخته شده‌است. به بیانی دیگر الگوهای قدسی موجود در اساطیر ایرانی که ریشه در *شاهنامه*، *گرشاسپ‌نامه* و متون پیش از اسلام دارد، در این مجموعه، زیر نقاب تعابیر قدسی دین اسلام (شیعی) تغییر رنگ داده‌است. به‌خصوص در این مورد می‌توان به ابزار پیشبرد متن قصه، یعنی خواب‌ها و پیشگویی‌ها اشاره کرد که توسط بزرگان دین و پیران خارق‌العاده ارائه شده‌است.

۳- برخی نوسازی‌ها در این اسطوره صورت گرفته‌است؛ از جمله بلوت پتیاره جانشین کرم هفتواد *شاهنامه*، بی‌بی ستی عیار جانشین پریان در قصه‌های عامیانه، میمونه جایگزین همزاد اساطیری و قهرمان رویین‌تن مشکل‌گشا (احمد زمجی) و اسلم اسلم ضدقهرمان، جانشین اسفندیار رویین‌تن‌اند. براساس الگوی تخفیف، خویشکاری و ویژگی‌های قهرمانان شگفت قصه‌ها به این قهرمانان داده شده، اما آنها انسان هستند.

۴- براساس دگردیسی عناصر در قصه‌های عامیانه، تصویر اهریمنی مار و اژدها در *ابومسلم‌نامه*، جلوه‌ای مثبت و ایزدی یافته و این امر زیر نفوذ قرآن کریم است. این نوع

تغییر، دگردیسی آیینی (دینی) دانسته می‌شود. از همین مقوله است دگردیسی پر سیمرغ شاهنامه به پنبه تبرک‌شده امام باقر (ع) که کاربرد آن یاریگری قهرمان در موارد دشوار است.

۵- *ابومسلم‌نامه* با حرکت از کاربرد عناصر فراواقعی قصه‌ای و اسطوره‌ای به سمت عناصر دینی (شیعی)، جلوه رمانس‌های فارسی کهن را از داستان‌های فراواقعی به داستان‌های رئالیستی نزدیک کرده‌است. این امر *ابومسلم‌نامه* را از متون عامیانه دیگر نظیر *حمزه‌نامه*، *سمک عیار* و *اسکندرنامه* جدا کرده‌است. به همین دلیل است که منتقدان گذشته بدون بررسی این متن، در نگاه اول آن را جزء متون حماسی یا قصه عامیانه به حساب نیاورده‌اند و در گروه تاریخ جای داده‌اند.

خوبشکاری قهرمانان در بن‌مایه ازدهاکشی

نام‌شناسی قهرمانان و ضد قهرمانان	تولد در خفا	مکان مرتبط	کنش	ضدقهرمان جادوگر	سلاح	یاریگر	قهرمان	
خدای رعد و طوفان/ ازدها	از ترس پدر پنهانی به وسیله ملدر بزرگ می‌شود	کوهی در آسمان	ازدهاکشی	وریترا	واجرا (عصای آهنین)	توشتری خدای آهنگری	ایندرا	هند (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۹-۹)
دارنده چهره آفتاب/ ازدهای اقیانوس	از ترس شورای خدایان، پنهان می‌زند	کوه‌های آسمانی	ازدهاکشی	تیلعت	گرز گلوهر	گاگا خدای آهنگری	مردوک	بابل (کوریچی کویاجی، ۱۳۸۳: ۳۱۲)
روشندل/ دختران مارگسوی اقیانوس	از ترس شوهر ملدر پنهان بزرگ می‌شود		کشتن دختران ازدهموی اقیانوس	گرگن	صندل پرنده کلاه هلاس و عصای آهنی	اتنا خدای صنعتگری	پرسیوس	یونان (دیکسون کندی، ۱۳۸۵: ۸۷)
سومین (نماد مرد)/ ازدهای حیل‌گر	از ترس ضحاک با دایگی گاو برمایه بزرگ می‌شود	دم‌لوندکوه	به بند کشیدن ضحاک ملردوش	ضحاک= جمشید	گرز گاو سر	کاهه آهنگر	فریدون	شاهنامه (فردوسی، ج ۱، ۱۳۷۹: ۷۸-۷۸-۴۳)
از آب گرفته شده/ خورشید چهر	از ترس فرعون به وسیله آسیه همسر فرعون بزرگ می‌شود.	کوه	نابودی فرعون	فرعون	عصا	هارون (کوه‌نشین)	موسی	کتاب مقدس (هستینگر، ۱۳۴۹: ۲۶۳)
صاحب دین/ ضدقهرمانان قصه فراوانند.	از ترس مروانبن، پنهانی بزرگ می‌شود.	کوه لبنان	نابودی آل‌امیه	نصر سیار و مروان حمار دارای جادوگرند	تبر آهنی	خردک آهنگر	ابومسلم	قصه عامیانه <i>ابومسلم‌نامه</i>

## منابع

## قرآن کریم

- ابراهیمی، معصومه (۱۳۸۳)، «پری»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۳، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۶۲۱-۶۱۸.
- اسدی طوسی، احمد (۱۳۵۴)، *گرشاسپنامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: کتابخانه طهوری.
- اسماعیلی، حسین (۱۳۸۴)، «ابومسلمنامه»، *دانشنامه زبان و ادب فارسی* ج ۱، به سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۱۷۹-۱۷۶.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳)، *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- بایار، پی‌پی (۱۳۷۶)، *رمزپردازی آتش*، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- پارسانسب، محمد (۱۳۸۸)، «بن‌مایه: تعریف، گونه‌ها، کارکردها»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال دوم، شماره ۵، صص ۴۱-۷.
- پراپ، ولادیمیر (۱۳۶۸)، *ریخت‌شناسی قصه پریان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *ریشه‌شناسی تاریخی قصه پریان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۶)، *بشت‌ها*، جلد ۱ و ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۲۰)، «فرودین»، *ایران امروز*، سال سوم، شماره ۱، صص ۷-۱۱.
- دانیل، التون (۱۳۸۳)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- دیکسون کندی، مایک (۱۳۸۵)، *دانشنامه اساطیر یونان و رم*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۶۵)، *اژدها در اساطیر ایران*، شیراز: دانشگاه شیراز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *پیکرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸)، «پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی» و «پهلوان اژدرکش در اساطیر و حماسه ایران»، *سایه‌های شکار شده*، تهران: قطره، صص ۱۵-۷ و ۱۸۴-۱۷۸.
- شوالیه، ژان ژاک و گریبان، آلن (۱۳۸۷)، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، جلد ۱، تهران: جیحون.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۸۷)، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.

طرطوسی (طرسوسی)، ابوطاهر (۱۳۸۰)، *ابومسلم‌نامه*، جلد ۴، به کوشش حسین اسماعیلی، تهران: قطره.

عباسی، سکینه (۱۳۹۰)، «نگرشی تطبیقی به پنج روایت اژدهاکشی در اساطیر جهان»، مجموعه مقالات هزارمین سال سرایش شاهنامه فردوسی، جلد ۱، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی با همکاری مجله پژوهشنامه فرهنگ و ادب، صص ۱۵۹-۱۹۰.

عجینه، محمد (۱۹۹۴)، *موسوعه اساطیر العرب عن الجاهلی و دلالتها*، تونس: بی‌نا.

غزالی، احمد (۱۳۱۲)، *تفسیر سوره یوسف*، چاپ سنگی، تهران: بی‌نا.

فرای، نورتروپ (۱۳۷۷)، *تحلیل نقد*، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، *شاهنامه (براساس چاپ مسکو)*، ج ۱، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.

فرنبغ دادگی (۱۳۷۸)، *بندهشن*، به کوشش مهرداد بهار، تهران: طوس.

فروهوشی، بهرام (۱۳۶۴)، *جهان فره‌وری*، تهران: کاریان.

فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۳)، *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.

کریستین سن، آرتور (۱۳۵۵)، *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تبریز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۳)، *بنیادهای اسطوره و حماسه در ایران*، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: آگاه.

محبوب، محمدجعفر (۱۳۸۲)، *ادبیات عامیانه ایران*، جلد ۱ و ۲، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران: چشمه.

هینلز، جان راسل (۱۳۸۳)، *اساطیر ایران*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.

هستینگر، جیمز (۱۳۴۹)، *قاموس کتاب مقدس*، ترجمه جیمز هاکس، تهران: طهوری.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۸)، *ابومسلم سردار خراسان*، تهران: کتاب‌های جیبی.

Rank, Otto (1910), *The Myth of the Birth of the Hero*, English Institute Essays: forthcoming.