



اسطوره زال

تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی

محمد مختاری

به مناسبت هزارهٔ تدوین شاهنامه و بزرگداشت فردوسی

اسطورهٔ زال

تبلور تضاد و وحدت در حماسهٔ ملی

محمد مختاری



اسطوره زال

نبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی

نوشته محمد مختاری

چاپ اول، زمستان ۱۳۶۹، حروفچینی زمانی

لیتوگرافی افشار، چاپ گونه

تعداد: ۳۳۰۰ جلد

حق چاپ و انتشار برای نشر آگه محفوظ است

خیابان انقلاب، شماره ۱۷۴، تهران ۱۳۱۴۶

فهرست

۹	یادداشت	
۱۳		درآمد
۱۷	دشواریهای تعریف اسطوره	
۲۱	چند نظریهٔ اساسی	
۲۹	هماهنگی طبیعت، انسان، جامعه در اسطوره	
۳۳	آگاهی و ناآگاهی	
۳۵	تضاد اجتماعی نو و کهنه	
۴۰	برخی روشهای اسطوره‌سازی	
۴۱	ترکیب	
۴۳	نمونه برداری	
۴۵	آمیختن فرهنگها	
۵۴	طرح کلی وحدت و تضاد	
۵۹		رانده شدن
۵۹		نوآمد
۶۴		سپیدی
۷۰		کودکان رانده شده
۷۴		سیمرغ

۸۰	انسان و طبیعت
۸۴	سیمرغ در آیین
۸۸	فرز زال
۹۵	خواب: آگاه شدن سام
۱۰۳	به سوی البرز
۱۰۶	مرکز جهان
۱۰۸	مکان در اساطیر
۱۱۱	هبوط
۱۱۶	آگاه شدن قوم
۱۱۹	پهلوانی و پیوند آیینی
۱۲۵	پیوند با نهادها

پذیرش

۱۲۹	در اقلیم اهریمن
۱۲۹	رویداد معنوی
۱۳۲	عشق نوآیین
۱۳۷	بیگانه خویش
۱۴۱	کشمکش نو و کهنه
۱۴۳	پهلوانی نوآیین
۱۵۲	نمودهای مادر تباری
۱۵۵	برون همسری
۱۵۸	پس نشینی سنت
۱۶۱	آزمون
۱۶۵	زمان
۱۷۱	زروان
۱۷۵	

۱۸۱	چند چهرگی زروان
۱۸۷	دوگانگی ذاتی
۱۹۱	هماهنگی زال و زروان
۱۹۸	آغاز جهان پهلوانی

یگانگی

۲۰۳	خرد عزیزی
۲۰۳	دوران آمیختگی
۲۰۹	تازش اهریمن
۲۱۲	جهان پهلوان / کارکرد نو
۲۱۴	آمیختگی در تاریخ
۲۱۹	در اندیشه نظم و تعادل
۲۲۵	کاربرد خرد
۲۳۴	زال و کیخسرو

دوباره تضاد

۲۴۱	گشتاسپ و خاندان حماسه
۲۴۲	تضاد
۲۴۵	دوباره سیمرغ
۲۵۴	جادو
۲۵۸	خردهای متضاد
۲۶۵	فرجام حماسه
۲۷۰	زمان و تاریخ
۲۷۵	جنون رودابه
۲۷۷	فهرست منابع
۲۸۵	

یادداشت

این کتاب چون موضوع ملی خود سرگذشت عبرت آمیزی دارد. چند سال پیش طرح نخستینش تمام شد. اما نخستین سالهای انقلاب، و اشتغالهای ذهنی و گرفتاریهای من مانع از انتشار آن شد. در این میان نسخه اصلی آن نیز از میان رفت. بعد فراغتی حاصل شد، نسخه دومی را که داشتم و ناقص بود ویراش کردم، و همراه با افزایش و کاهشهایی اندک آماده اش کردم، و به انتشارات آگاه سپردم، که مدتی هم در سد کاغذ ماند.

هنگامی که به یمن اعلام «هزاره تدوین شاهنامه» از سوی یونسکو، قرار شد آماده نشر شود، نگاهی دوباره بر آن افکندم. و مطالب آن را به ویژه در فصل نخست (درآمد) با برخی از منابعی که بدانها دسترسی یافته بودم هماهنگ کردم. اما تأکید می‌کنم که حتی اگر قرار بود کتاب دوباره هم نوشته شود، تغییری اساسی در ساخت آن ایجاد نمی‌شد، بلکه تنها منابع جدیدتری نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت؛ از جمله در عرصه اساطیر و ادبیات مزدایی، که اکنون چند ترجمه دقیق‌تر از برخی متون آن، به همت برخی از پژوهشگران این رشته، پدید آمده است. با اینهمه در همین زمینه نیز تا آنجا که توانستم از منابع تازه‌تری استفاده کردم.

نکته دیگر این که در پرداخت «درآمد» این کتاب، که تعبیه‌ای نظری برای ورود به عرصه تحلیل زال است، هرگز قصد درگیر شدن با مباحث پیچیده و گسترده و گوناگون اسطوره‌شناسی در کار نبوده است. زیرا هم این عرصه به بضاعتی فراتر نیازمند است؛ و هم خوشبختانه اخیراً برخی از پژوهشگران «اهل»، مدخله‌هایی بر این فضای «گنگ و خاموش» گشوده‌اند. و باید امیدوار بود که به تداومش بپردازند.

اما غرض من این بوده است که حدود و اصول کلی گرایش خویش را نسبت به دیدگاه‌های موجود در گستره اسطوره‌شناسی معاصر روشن کرده باشم. تا خط کلی و نسبتاً روشنی مشخص و ترسیم شود؛ و تلقی و تعبیر من از کاربرد بعضی اصطلاحات نیز معین گردد؛ و در نتیجه خواننده در راستای داستان زال، نقطه اتکای تحلیلی آن را احساس کند. و در نظر داشته باشد که استفاده از نظر، الزاماً به معنی پذیرش کل دستگاه استدلالی و دیدگاه صاحب آن نظر نیست.

در این میان ساخت وجودی خود زال، و کارکردش در حماسه، و معنا و مقصودی که از ترکیب هستی‌اش در نظر بوده است نیز، با همه پیچیدگی و جنبه‌های مضاعف حضورش، ورود به چنین حوزه‌ای را ترغیب و ناگزیر می‌کرده است.

ضمناً شاید جا داشته که در این تحلیل به بررسی نظری وسیع‌تری از «تمامیت» حماسه نیز سهمی داده شود. به ویژه که هستی زال از آغاز تا انجام در چنین جوی که سرشار از وحدت و تضاد موقعیتهای حماسی است سیر کرده است. اما از آنجا که در کتاب «حماسه در رمز و راز ملی» فصلی مفصل «در مفهوم حماسه ملی» آورده‌ام، اینجا از پرداختن تفصیلی به موضوع خودداری کرده‌ام. آن مطلب در حقیقت می‌تواند

مدخلی بر این تحلیل یا تحلیلهای دیگر مانند آن نیز باشد.
به هر حال اگر این کتاب، با همه مشکلاتش به انگیزش شوقی
نسبت به شاهنامه، که نشان برجسته‌ای از پایداری مردم ایران از راه
«زبان» خویش است، یاری کند، تحمل سرگذشت عبرت‌آمیزش بیهوده
نبوده است.

محمد مختاری

درآمد

زال پایدارترین پدیده حماسه است. زندگی اش بخش عظیمی از حماسه ملی را دربر گرفته است، و آغاز و انجامش، آغاز و انجام دوران پهلوانی است. او آدم حماسه و پدر «پهلوانی» است که هیچ پدیده یا حادثه‌ای بیرون از دایره وجودی او نیست. از این روی هستی اش به گونه‌ای تصور و تصویر شده است که هر واقعه یا عنصری در پیوند با او به هویت حماسی برسد. خویشکاری اش معیار سنجش و ارزش قهرمانانی است که در پهنه وسیع حماسه طلوع و افول می‌کنند.

زال معنوی‌ترین پهلوان حماسه است. جستجوی پاسخ در اقلیم پر رمز و راز جان و کنش آدمی، آفاق ذهنی تودرتویی را می‌گشاید که از تصویر رابطه انسان با انسان، به تبیین رابطه انسان با طبیعت و جامعه، تا تأویل رابطه انسان با کل جهان گسترش می‌یابد. و پدیده‌ای که ذهن آدمی می‌آفریده است تا عمق چنین جستجویی را بازتابد، بنا گزیر همچون زال بیشترین بهره را از رنگها و آرایه‌ها و مایه‌های ذهنی و معنوی داشته است؛ تا روشنگر هر دشواری یا ابهامی باشد که در هر رویداد یا هر مرحله از حیات حماسه پدید می‌آید؛ و گشاینده رازهایی باشد که زندگی آدمی را انباشته یا پوشانده است.

زال مرکب‌ترین موجود حماسه است. قهرمانان افسانه و حماسه و اسطوره، بنا به انتظاری که از آنان می‌رود، شخصیتی، چندتویه می‌یابند؛ و هرچه دامنه این انتظار وسیع‌تر باشد، ابعاد وجودی و کارکردشان نیز افزون‌تر و گسترده‌تر می‌گردد. پدیده‌ای که قرار است با هر جزیی از «تمامیت اعیان»^۱ و اشیاء حماسه مرتبط شود، و محک و معیار اشخاص و رویدادهایی باشد که بر این «تمامیت» حضور می‌یابند و رخ می‌دهند، باید خصلت و منشی فراگیر داشته باشد، تا بتواند خواست و باور و هدف و آرزوی تمام بخشهای زندگی قومی را برآورد. باید از هر

۱- هگل در تحلیل خود از حماسه، وجه مشخص آن را با عبارت «Totality of Objects» بیان می‌کند. بدین مفهوم که در حماسه یک فضای اختصاصی و واقعی زندگی، یعنی طبیعتی اساسی هست، که هم در منش عمومی خود، و هم در تمایل ویژه‌اش، هم در جنبه‌ها و رویدادها و وظایفش، در ذهنها جای گرفته است؛ و وحدتی را در یک «تمامیت» فراهم می‌آورد، که هدایتگر اجزاء به سوی هم، و به سوی یک مرکز واقعی است. این تمامیتی است که خاص حماسه است. تمامیتی که هم ناظر بر دنیای بیرونی و اجتماعی و جنبه‌های عملی و محیط طبیعی و جغرافیایی زندگی است، و هم آگاهی معنوی ملت را در سطحها و جنبه‌های گوناگونش دربرمی‌گیرد. و هر قهرمان یا هر رویدادی تنها در چنین تمامیتی حضور و تحقق می‌یابد. این توصیف او در برابر تراژدی است که بر «تمامیت حرکت» (Totality of Movement) استوار است. لوکاچ همین دو مفهوم هگلی را اساس بحث خود در بخشی از کتاب «رهان تاریخی» خود قرار داده و آن را گسترش بخشیده است. شرح این مسأله را می‌توان در کتاب «حماسه در رمز و راز ملی» از نگارنده مطالعه کرد. ر. ک:

G.W.Hegel: *Aesthetic Semicallen Lecture of Fine Art*. trans. by T.M.Knox. 1040 ff. London. 1975.

G.Lukaács: *The Historical Novel* trans by Hanna and Stanly Mitchell. 103ff. London. 1976.

بخش زندگی قومی نشان داشته باشد. چنین پدیده‌ای جز با ترکیب و ادغام عوامل و پدیده‌های گوناگون اساطیری و حماسی و تاریخی و... شکل نمی‌پذیرد.

و زال اسطوره‌ای‌ترین چهره حماسه است. قهرمانان حماسه ملی^۱ در روند مستمر و پیوسته‌ای به میدان می‌آیند که فصل مشترک اسطوره و تاریخ است. و هرگاه بینش قومی، عنصری را به نشانه معیارذهنی این روند برگزیده است، برای آفرینش و آرایش او از روش و گرایش و ترکیب اسطوره بیشتریاری گرفته است؛ و او را در هاله‌ای از آیین نیز فرو برده است.

تاریخ منشاء و مبنایی است که نگهبان و صیانتگر دائمی پدیده‌های خویش نیست. و واقعیت پدیده‌ها در تاریخ معین و پایان‌پذیر است. حال آنکه اسطوره بنا بر ویژگیها و تواناییهایش نقطه مقابل آن است. هم به خلق و ارائه پدیده‌ای قادر است، و هم به دوام بخشیدن به آن تواناست. اما جولانگاه تخیل و آرزو در حماسه، از یک سو پهنه‌ای بس فراتر از واقعیت تاریخی است، و از سوی دیگر دارای پیچیدگی و گسترش و تداوم عرصه اسطوره نیست.

زندگی زال از آغاز با هویتی اسطوره‌ای آغاز می‌شود، و به حماسه

۱ - در شاهنامه برخی از قهرمانان، به ویژه در نبرد بزرگ میان نیکی و بدی و هرمزد و اهریمن، نقش و کارکرد آیینی دارند، مانند کیخسرو که شخصیتی است اسطوره‌ای و از آیین آمده است تا نبرد را در دوره آخرین به سود آیین و بنا بر آیین بسامان برد. همچنین شخصیتی مانند ضحاک که تبلور گیتانه اهریمن و ازدهاست، قهرمانانی از این دست جزء پهلوانان حماسه به معنی متعارف آن نیستند. پهلوانان حماسه اگرچه گاه به نیرویی فوق‌طبیعی نیز مستظهرند، باز هم یک انسان حماسی و آمیزه‌ای از خاک و خونند؛ نه یک موجود اساطیری که آمیزه گیتی و خداست.

می پیوندد. هستی او به اعتبار این که روایت یک «آفرینش» تازه در حماسه است نیز یک هستی اسطوره ای است. هم منشاء مینوی دارد، و هم حقیقتی آرمانی و معنوی را بیان می کند که سلوک و کردار افراد و نهادهای حماسی را به محک می زند و آیین مند و متعادل می کند.

اسطوره، به اعتباری، ورود ناگهانی و گوناگون و گاه فاجعه آمیز عنصری مینوی یا فوق طبیعی را در عالم وصف می کند^۱ با ورود هر اسطوره موقعیت زندگی و واقعیت موجود دچار دگرگونی می شود. همچنانکه می توان گفت ضرورت هر دگرگونی، اسطوره و آفرینشی نوراً ایجاب می کند.

اینکه در پی ورود هر موجود اسطوره ای، چه دگرگونیهای در نهاد و سلوک و کارکرد انسانی پیدا می شود، امری است که هر اسطوره ای پاسخ جداگانه بدان می دهد. اما هویت کلی و اصلی اسطوره با یک دگرگونی کلی همراه است. چنانکه ورود زال از چنین دگرگونی و ضرورتی خبر می دهد، و چنانکه خواهیم دید تأثیر ویژه ای نیز بر «تمامیت اعیان و اشیاء» حماسه می نهد.

پس سیر شناخت زال نیز به دلیل هستی اش، از اسطوره آغاز می شود، در حماسه متبلور می گردد، و در عمر حماسه به تضاد با واقعیت تاریخی می انجامد. او مدار حرکت و نگاه و ذهن ایرانی است؛ از واقعیت تا آرزوی رویا رویی با آن در تخیل آزاد و رهای فرارفتن از واقعیت، و بازگشت دوباره به آن.

اما چرا و برای چه مقصودی است که چنین پدیده هایی در تخیل آدیان می گنجد؟ چه انگیزه ها و عللی این گونه آفریده و آفرینش ذهنی را پدید

۱۰- الیاده، میرچا: چشم اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، ص ۱۵، انتشارات توس.

می آورد؟ روش و عوامل آفرینش آنها چیست؟ ساخت و کارکرد آنها چه و چگونه است؟

پیش از آنکه پاسخ چنین پرسشهایی را در تحلیل داستانی که اسطوره زال در حماسه ملی بیان می کند بجوییم، درنگی هرچند کوتاه بر مقصود و مفهوم کلی اسطوره بیجا نخواهد بود؛ زیرا توجه به دامنه و کنش و کارکرد و تأثیر و توان اسطوره، ترسیم و تبیین شخصیت زال را نیز ساده تر خواهد کرد. یعنی هنگامی که دانسته شود اسطوره چه رنگها و مایه هایی را، و از چه رو، می تواند در بر گیرد، درک رنگها و مایه های ترکیبی، و چند جنبگی و چند سویی پیوندهای وجودی زال نیز بیشتر فراهم می آید؛ و سازمان بندی اجزاء هستی او و روابط آنها در حماسه، خود را بهتر می نمایاند. بنا بر این تنها به آن جنبه ها و مسائل «اساطیر» می پردازم که در تحلیل و بررسی شخصیت زال به کار می آید.

دشواریهای تعریف اسطوره

اما اسطوره مقوله ای است که معنای آن به تمامی روشن نیست^۱. و مشکل بتوان تعریفی برای آن یافت که در عین حال مقبول همه علما و فراخور فهم و دریافت غیر متخصصان باشد^۲.

این نکته ای است که در بیشتر کتابها و پژوهشهای اسطوره شناسی

۱ - ادموند لیبچ: لوی استروس، ترجمه دکتر حمید عنایت، ص ۸۵، انتشارات خوارزمی.

۲ - چشم اندازهای اسطوره، ص ۱۴. از این گونه اظهارات درباره دشواری تعریف اسطوره چنانکه یاد شد بسیار است، و علاوه بر دو نمونه بالا می توان به کتابهای بسیاری از جمله کتب زیر نیز رجوع کرد:

معاصر دیده می شود. کمتر اسطوره شناسی است که چنین حکمی بر زبان نرانده باشد. دشواری درک اسطوره از یک سو بدین سبب است که در ذات خود گنگ و خاموش است، و مبناها و کاربردهای گوناگونی دارد. و پیوندها و تداعی هایی را تعهد کرده و دربر گرفته است که گاه برای ما معنا و مقصودی در بر ندارد. و یا به یاری پیوندها و همخوانیهایی احساسی یا شهودی عمل می کند که کمتر با ما مرتبط است. از اینرو اسطوره در روح صرفاً خردمندانه ای که فقط به تشریح و توضیح منطقی گرایش دارد، کمتر می نشیند؛ و انگار عناصر نیمه آگاه و ناآگاه طبیعت انسانی را بیشتر طلب می کند^۱. شاید به همین سبب نیز برخی برآنند که به اسطوره باید با دیدی هنری نگریست^۲.

از سوی دیگر به قولی، اسطوره با ظرافت و دقت ریاضیات، مسائلی را حل می کند، و یا مسائلی را حل ناشدنی اعلام می دارد، و همین امر آموختن زبان آن را دشوار می کند. نوع منطق در اندیشه اسطوره ای به اندازه دانش نودشوار است، و اختلاف نه در کیفیت روند ذهن، بلکه در طبیعت اشیایی است که در آنها بکار می رود^۳.

اما به رغم همه تأکیدهایی که اسطوره شناسان بر اصول علمی و روش شناختی می کنند، کوششهای گوناگون برای ارائه تعریفی از

Pierre Maranda ed, *Mythology*. P 7 ff. London. 1973.

Campbell, Joseph *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York. P 18.

S.H.Hooke: *Middle Eastern Mythology*. p11. London 1975.

در همین باره بحث مفصلی نیز در کتاب زیر هست:

G.S.Kirk: *The Nature of Greek Myths*. 20ff. London. 1976.

1- C.M.Bowra: *Primitive Song* p 234. London. 1962.

2- *Primitive Mythology*. p 21.

3- *Mythology*. p 12.

اسطوره، سبب شده است که گسترش و تنوعی در حوزه اسطوره‌شناسی پدید آید. پژوهشگران مختلف بنا به اندیشه‌ها و رویکردهای گوناگون جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی، روان‌شناختی، آیین‌پرستانه، ساختگرایانه، کارکردشناختی و... تبیین متفاوتی از اسطوره به دست داده‌اند. هر کس کوشیده است به اقتضای ذهن و باور خویش تعریف خود را بر یک یا دو عامل با اهمیت از عوامل سازنده اسطوره مبتنی کند. پیداست که اسطوره‌شناس، چه اذعان کند و چه اذعان نکند، بنا‌گزیر زبان اسطوره را به زبان ایدئولوژی برمی‌گرداند^۱. و تنها کسانی در این میان توانسته‌اند بیشتر به حقیقت اسطوره نزدیک شوند که در گرایشهای علمی خود، اهمیت اصلی را به پدیده موضوع تحلیل و تحقیق خویش سپرده‌اند.

نگاهی به مقاله‌های اسطوره در دائرة المعارفها، خواه دائرة المعارفهای عمومی و خواه دائرة المعارفهای ویژه دین، فلسفه، روان‌شناسی و علوم اجتماعی و...^۲ نشان می‌دهد که موقعیتی که واقعاً در هر یک پدید آمده، بیش از آنکه مدخل متفاوت برای ورود به عرصه و درون اسطوره باشد، راهی به درون نویسندگان آنهاست. و مقایسه چنین مسأله‌ای در کتابهایی که درباره اسطوره نوشته شده است، نتیجه مغشوش کننده‌تری دارد.

حاصل اینکه هیچ نظریه فراگیر و یگانه‌ای درباره اساطیر موجود

۱- a.J.Greimas: *Comparative Mythology*, in *Mythology*, p 162.

۲- برای نمونه و مقایسه ر. ک:

The Encyclopedia of Religion, Editor in chief: Mircea Eliade. New York. London. 1987.

The New Encyclopaedia Britannica. London 1974.

A Dictionary of Philosophy, edited by M.Rosenthal and P.Yudin. p302 Moscow. 1967.

نیست، و به گفته بعضی از پژوهشگران، شاید فقط این نظر مشترک وجود داشته باشد که تمام این نظریه ها ناقص، نارسا، یک جانبه و یا تعمیم ناپذیر است^۱. پژوهشهای اساطیری ناظر بر گستره متنوعی از نظریه هاست که بعضی از آنها از یک نوع و شکل ویژه اساطیر استنباط شده است، و بعضی فقط در فرهنگ ویژه ای صادق بوده است. و برخی نیز تنها بر یک جنبه یا عامل از اسطوره مبتنی است. از اینرو برخی از صاحب نظران پیشنهاد کرده اند که بهتر است به جای اینکه بپرسیم «اسطوره چیست؟»، بپرسیم «یک اسطوره چیست؟^۲» زیرا در پرسش دوم خود به خود شرایط و مشخصات یک اسطوره نیز منظور می شود؛ که چه بسا منشاء و طبیعت و ساخت و کارکرد و انگیزه و اهدافش با دیگر اسطوره ها فرق داشته باشد.

با این همه غرض از طرح چنین دشواریهایی این نیست که ورود به حوزه نظریه های موجود امری بی نتیجه است، بلکه منظور این است که اولاً نباید انتظار یک تعریف جامع و مانع و مختصر و مفید داشت، و با طرح آن مسأله را ساده کرد. و حتی در بحث فرعی و مختصری نظیر آنچه در این «درآمد» می گنجد نیز بناچار به توضیح متناسب اما اقناع کننده ای نیاز است. ثانیاً تحلیل یک اسطوره را نمی توان صرفاً بر یکی از نظریه های موجود استوار کرد؛ و به نتایج همه جانبه و قانع کننده ای نیز رسید.

بهر حال اگر حل و کشف همه جنبه های اساطیر میسر نباشد، یا بس

1- *The Nature of Greek Myths*, p 38.

2- G.S Kirk: *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures* 20 ff London. 1973.

در طرح این نظریه های اساسی از دو کتاب یاد شده پروفسور Kirk نیز استفاده کرده ام.

دشوار باشد، نزدیک شدن به واقعیت آن، به یاری و راهنمایی عواملی که خود به دست می دهد، و توصیف عمومی آن، از راه موقعیتی که در روند ذهنی انسان داشته است، و تحلیل داستانی که غالباً بیان می کند، دور از دسترس نیست. منتهی باید به خاطر داشت که کشف و تحلیل یک اسطوره، یا یک متن اساطیری، غیر از این است که مقداری انگاره پیش ساخته را به آن نسبت دهیم؛ و در حقیقت به جای آن که ذهنیت پنهان در اسطوره را دریابیم، ذهنیت خویش را بر آن سیطره بخشیم.

هر گونه تحلیل و تحقیق اسطوره، باید در منشاء و طبیعت اصلی، ساخت کارکرد، انگیزه و هدف آن پیگیری شود. و تحلیل باید بر دیدگاهی مبتنی باشد که چنین وجوهی را نادیده نگیرد، و یا با تأکید بر وجهی، سبب نفی یا کمرنگ شدن وجوه دیگر آن نشود؛ و سرانجام منشاء تمام اساطیر را به پدیده یگانه ای برنگرداند.

چند نظریه اساسی

چند نظریه اساسی در دوران ما وجود دارد که اگرچه هریک به تنهایی تمام موجودیت اسطوره را تبیین و تعریف نمی کند، اما هریک بخش یا جنبه ای اساسی از آن را مشخص و معین می دارد.

یک دسته از این نظریه های اساسی، حاکی از آن است که اساطیر پیش از هر چیز، به جهان طبیعت، یا به انسان که گرفتار در جامعه است، و یا به خدایان که پرستش و ستایش می شوند، اشاره دارد. و مقصود و مقصد ارجاع درونی آنها این است که به محیط عینی، یا دیدگاه انسان نسبت به جهان بیرون از خویش، بنگرد.

دسته دیگر نظریه ها و تفسیرهایی است که واقعیت نهایی اسطوره را

در درون خود انسان می جوید. بنا بر این گونه از نظریه ها، اگر اسطوره مقصد یا ارجاعی بیرون از معنی ظاهری خود داشته باشد، پیش از هر چیز، نه با جامعه یا جهان خارجی، بلکه با احساسات و روان فرد مربوط است.

در حوزه نخست معمولاً برپنج نظریه اصلی و مهم بیشتر تأکید می شود، که باختصار فقط به آنها اشاره می کنم^۱:

۱- نخستین نظریه گویای این است که همه اسطوره ها اسطوره های طبیعی اند. و به پدیده های جوی و آسمانی و کیهان شناختی مربوط می شوند. این نظریه اساساً یک وسوسه اندیشگی آلمانی بود که بعدها به انگلستان و فرانسه نیز سرایت کرد، و ماکس مولر دانشمند برجسته آلمانی آن را به اوج خود رسانید. مولر می اندیشید که اسطوره اغلب به سبب بدفهمی و سوء تعبیر نامها شکل گرفته است؛ به ویژه آن نامهایی که به اعیان و پدیده های آسمانی مربوط است. جمله مشهور او این است که اساطیر یک بیماری زبان است. در دورانی که زبان برای بیان مفاهیم مجرد هنوز توانایی نداشته است، از پدیده های جوی و آسمانی و خورشید و... خدایانی ساخته شده است، و بعدها در اثر جا به جایی فرهنگها اسطوره هایی از آنها پرداخته شده است.

۲- دومین نظریه با قدری مسامحه، با اصطلاح «علت شناختی» (Aetiological) بیان شده است. و بر آن است که تمام اساطیر یک «علت» یا «توضیح» و یا چیزی در دنیای واقعی را تبیین می کنند.

اندرو لانگ که در پی رد نظریه «طبیعت - اسطوره» بود، کوشید این عقیده را جایگزین آن کند که اسطوره سازنده و تشکیل دهنده نوعی از دانش نخستین (بدوی) است. و آثار و باورها و آداب و رسوم کهن

واقعی را دربر دارد.

بحث او صرفاً بر سر این نبود که بسیاری از اسطوره‌ها درباره طبیعت نیستند، بلکه می‌گفت حتی آن اسطوره‌هایی هم که طبیعی‌اند باز بیش از یک تصور زیبای رمزی و تمثیلی‌اند. و هر کدام به طریقی «تبیینی و توضیح دهنده»‌اند. و همین ویژگی را بیش از هر چیز دیگر، مشخصه ویژه و اصلی اساطیر می‌دانست.^۱

۳- نظریه سوم با تأکیدهای نظری مالینوفسکی همراه است. او با همان شدتی نظریه اندرولانگ را انتقاد ورد می‌کرد، که او نظریه «اساطیر به مثابه تمثیلهای طبیعت» را رد کرده بود. مالینوفسکی معتقد بود که اساطیر را باید منشورهایی برای رسوم و عادات پرستش و نهادها یا اعتقادات و مراسم و مناسک دانست. و مقصودش از این سخن چیزی نزدیک به همان «تبیینها و توضیحات» در یک معنی وسیع اما عاری از کیفیت نظری بود.^۲

۴- چهارمین نظریه را از آن میرچا الیاده دانسته‌اند، که معتقد است اسطوره نقل کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است، که در زمان اولین، «زمان شگرف هدایت همه چیز» رخ داده است. و در نتیجه مقصود و هدف تمام اساطیر بازآوردن و فراخوان این زمان آغازین، یا بازقرار گرفتن عملی در این زمان است. که این در حقیقت بازگشت به اصل و مبداء مینوی هستی است.^۳

۵- پنجمین نظریه که یکی از مهم‌ترین و پردوام‌ترین نظریه‌ها نیز

1- Andrew Lang: *Myth, Ritual and Religion*. New York, 1968.

2- B. Malinowski: *Magic, Science and Religion*, p 101. New York, 1954.

۳- درباره نظریه میرچا الیاده درباره اساطیر علاوه بر «چشم اندازهای اسطوره» ر. ک به کتاب دیگر او:

Myths, Dreams and Mysteries. London, 1974.

بوده است، عبارت است از اینکه تمام اساطیر با آیینها و شعائر (Rituals) مرتبطند.

این نظریه که اساس استباطهای «شاخه زرین» فریزر نیز قرار گرفته، از دوره رابرتسون اسمیت آغاز شده و تا دوره رادکلیف براون که نظریه انسان‌شناختی کارکردگرایی را گسترش داد، ادامه یافته است.^۱ و حتی ادموند لیچ گفته است اسطوره بر شعائر و آیینها دلالت دارد، و آیینها و شعائر بر اسطوره. این دویکی و عین همنند.

اما در حوزه نظریه‌های مبتنی بر ذهن و روان آدمی نیز، مکتب‌هایی مطرح شده است که اساساً از نظریه «ناخودآگاه» منشاء گرفته است. از میان این نظریه‌ها، آراء فروید، اکنون دیگر یک تجربه تاریخی است. او که اسطوره را در ردیف خواب و رؤیا تعبیر می‌کرد، معتقد بود که اساطیر بازمانده خاطرات و توهمات و آرزوهای وازده ملت‌ها و اقوام و در حکم رؤیا‌های متمادی انسان در دوران جوانی اوست. اسطوره با عقده‌های ابتدایی انسان مرتبط است، و عبارت است از خاطره آداب و مراسمی که در جامعه‌های بدوی، معمول و رایج بوده است، اما بعد ممنوع شده و بتدریج سرکوفته شده و به صورت آرزوهای نگفتنی در ناخودآگاه باقی مانده است. اسطوره در حقیقت رؤیایی جمعی است، و آیین نمادی آن مانند آیین نمادی رؤیا است که اساساً جنسی است.^۲

اما آراء یونگ که جنبه فراگیر و مشهوری یافته است مبنی بر این است که اسطوره پیکربندی ذهن ناخودآگاه را آشکار می‌کند. او اساطیر

1- A.R.Radcliffe, Brown: *Structure and Function in Primitive Society* 178 ff. New York 1965.

۲- درباره آراء فروید و شاگردانش درباره اساطیر و نقد تحلیل آنها ر. ک: رمز و مثل در روانکاوی، ترجمه و تألیف جلال ستاری، انتشارات توس.

را کشف و شهودهای «ناخودآگاه جمعی» می‌انگارد که حاصل یک درگیری موروثی و مداوم بشریت با نمادهای اساسی معین است که همان صورتهای نوعی (صور مثالی) (Archetype) باشد. در نتیجه اساطیر علاوه بر نمایش ناخودآگاه فرد، پدیده‌های کهن (صورت مثالی) را نیز نمایش می‌دهند و به زبان رمز از وجوب و ضرورت پختگی و تجدید حیات درونی که به یمن جذب ناخودآگاه فردی و جمعی در شخصیت آدمی، امکان‌پذیر می‌شود، سخن می‌گویند. ناخودآگاه جمعی، مخزن صور مثالی یعنی مبانی مذاهب، اساطیر و قصه‌ها و سلوکه‌های ما در طول حیات است.^۱

در این میان شماری از پژوهشگران، عقاید ساخت‌گرایانه و انسان‌شناختی مکتب لوی استروس و... را نیز به نوعی در حوزه اسطوره‌شناسی معطوف به ذهن و روان انسان ارزیابی می‌کنند. زیرا او سرانجام جامعه و اسطوره را فرآورده ذهن آدمی در یک ساخت مشترک می‌شناسد. و جالب توجه است که به زعم تأکید خود او بر مسائل زبانی،

برای اطلاع از نوع تحلیل و تفسیر رموز قصه‌ها و افسانه‌ها از دیدگاه مکتب روانکاوی و روان‌شناسی فردی آلفرد آدلر و پیروانش، که عقده کهنری یا حقارت نفس آدمی و سعی وی در جبران ترمیم آن را اسباب بزرگی او قرار می‌دهد، ر. ک:

م. لوفلر- دلاشو: زبان رمزی افسانه‌ها، ترجمه جلال ستاری. انتشارات توس.

م. لوفلر- دلاشو: زبان رمزی قصه‌های پریوار. ترجمه جلال ستاری. انتشارات توس.

۱- راجع به ناخودآگاه جمعی و صورت نوعی و تجلی صورتهای نوعی در اساطیر بنا بر آراء یونگ ر. ک:

انسان و سمبولهایش، کارل گوستاو یونگ، ترجمه ابوطالب صارمی صفحات ۲۳ به بعد، و ۹۹ به بعد، همچنین ر. ک:

The Collected Works of C. G. Jung, Vol 9, Part 1: the Archetypes and The Collective Unconscious, London, 1975, 3 ff.

نظریه اش از سوی روان‌شناسی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.^۱

به هر حال نظریه انسان‌شناختی نو نیز درباره اسطوره چنین است:
اساطیر یک کیفیت ویژه فرهنگی برجسته و مسلط، و ساخت یافته
و سهم در دستگاه‌های معنایی را نمایش می‌دهند که اعضای یک حوزه

همچنین ر. ک: به مقاله ممتع «سه مفهوم اساسی در روان‌شناسی یونگ» در کتاب رمز و مثل در روانکاوی ص ۴۷۴ - ۴۳۱.

۱- در نظر لوی استروس (مانند فروید) سرشت ناآگاه، وابسته به طبیعت و «خود» آگاه وابسته به فرهنگ است. وقتی لوی استروس می‌کوشد که به درون اندیشه انسانی دست یابد، هدفش شناخت وجوه ساختی وجدان ناآگاه اوست. ولی روش لوی استروس، بیشتر بر زبان‌شناسی استوار است تا بر روان‌شناسی. اما نمونه‌ای که او از زبان‌شناسی برمی‌گزیند نیز اینک از اعتبار افتاده است. ر. ک: لوی استروس، ص ۱۷۸.

لوی استروس می‌خواهد از درون به زیربنای روانی نهادهای ناشناخته پی ببرد. و در آنها رسوخ کند. زیرا معتقد است که تجربه ذهنی هر انسان می‌تواند تجربه ذهنی همه انسانها باشد. به همین سبب نخست به تفکیک میان سطوحهای مختلف ساخت اجتماعی روی می‌آورد. همچنان که زبان‌شناسی ساختگرا بین زبان و بیان به چنین تفکیکی قائل است. بیان بازتاب زبان ناخودآگاه است. پس استروس هم برای پی بردن به فعل و انفعالات ناخودآگاه جامعه، نخست روندهای آگاه را بازشناسی و تحلیل می‌کند، آنگاه براساس تحلیل نظری خود، و با اتکاء به بینش و گرایش خود، به واقعیتی پی می‌برد که در درون انسان است. بعضی او را روانکاوتمدنها خوانده‌اند. زیرا تحلیل او از اساطیر به تحلیل خواب بیماران روانی مانند است.

استروس این روش و گرایش را در تحلیل اسطوره در آثار مختلفی پی گرفته است. اما قائم‌کننده‌ترین مقاله‌ای که در تجزیه و تحلیل اساطیر نوشته همان «داستان اسدیوال» است. ر. ک:

Claude Lévi-Strauss: The Story of Asdiwal.

in Sociology of Literature and Drama. ed by Elizabeth and Tom Burns. 203ff. 1973. London.

فرهنگی را به درک یکدیگر، و برآمدن از عهدهٔ ناشناخته‌ها، قادر می‌سازد. و اگر موجزتر بگوییم، اسطوره به گونه‌ای ادبی و سبک‌شناختی، سخن گفتن قابل تعریفی است که اجزاء نیرومند دستگاه‌های معنایی را بیان می‌کند^۲.

در عین حال نظریهٔ انسان‌شناختی، اسطوره را یک روند مشروط به فرهنگ جامعه می‌داند. اگرچه آنچه در سنت می‌نشانند، اغلب به معرفت و حقیقتی راهبر است که ذهن آگاه یک قوم آن را از دست داده یا گم کرده است.

در میان این انبوه نظریه‌پردازها، عده‌ای از اسطوره‌شناسان، به ویژه تحلیل‌گران اسطوره و حماسه، هنوز هم معتقدند که اسطوره به هر حال داستان و قصه نیز هست. و این داستانها و روایتها شکل ابتدایی بیان و ارتباط در جامعهٔ سنتی است. پس در هر تحلیل و تبیین، این جنبهٔ اسطوره نیز باید در نظر گرفته شود. پیداست که مفهوم این سخن یکی گرفتن قصه و اسطوره نیست؛ بلکه تأکید بر وجه اشتراک روایی آنهاست؛ که خواه ناخواه هر دو را به بیان «سرگذشت» معطوف می‌کند.

به نظر این گروه، درست است که دیدگاه‌های تازه نسبت به اسطوره، از دیدگاه اساساً داستانی قرن نوزدهم، فاصله گرفته است، اما مهم این است که در روابط این مجموعهٔ داستانی که عوامل و عناصری را از یک فرهنگ به هم مرتبط می‌کند، ساخت و کارکرد و چشم‌انداز مجموعه را بدست آوریم. تأثیر و تأثر هر جزء این سازمان‌بندی خیالی و آیینی و اجتماعی و زبانی و... را بازشناسیم. درخواستها و معنای متعدد

آنها را بنا بر کاراکترها و آرزوها، کارکردهای محیط گویندگان و شنوندگان آنها دریابیم. به ویژه که این داستانها در کارکرد و کیفیت شان بسیار متنوعند.

باری از هر سو که بنگریم، اسطوره در جامعه باستان، ثمره یک روند جمعی است. از اینرو پیدا کردن رابطه ای میان اسطوره و فرهنگی که منشاء آن بوده است، شرط اصلی و ناگزیر هر تحلیل است. فرهنگی که هم ساخت اسطوره را آفریده است؛ هم محتوای روایی آن را اندیشیده است؛ و هم کارکرد آن را مشخص کرده است.

در نتیجه، حتی با توجه به نظریه های گوناگون یاد شده نیز، واقعیت و طبیعت اصلی و ساخت و کارکرد اسطوره را نمی توان جدا از هم ارزیابی کرد. هرگونه تحلیل و بررسی برپایه یک عامل، نتیجه کار را با کمبودها و نقصهایی روبه رومی کند. چنانکه مثلاً در اساس گرایشهای ساخت گرایانه یا روان شناختی مجزا از هم، چنین مشکلی رخ نموده است.

اسطوره یک ساخت تعیین کننده و فعال و ازپیش معین شده برای تسلط بر ذهن آدمی نبوده است. بلکه ذهن انسان در دل یک فرهنگ، اسطوره را در چنین ساختی ارائه کرده است. همچنانکه ذهن آدمی نیز یک ودیعه ازپیش نهاده، و جدا از رشد و تاریخیت حضور او نیست، تا فارغ از عمل طبیعت، و عمل اجتماعی و فرهنگ، کارآیی مستقل داشته باشد.

بنا بر این اگر نتوان به تعریف دقیق و همه جانبه اسطوره نیز دست یافت، با توجه به همه ابعاد اسطوره، می توان از روند تکاملی ذهن آدمی در تعیین منشاء و چگونگی و اهداف و شکل و ساخت و کارکرد اسطوره

سخن گفت و به درکی سیستمی از آن نائل آمد. تا در کاربرد حماسی اش با طرح «تمامیت اعیان و اشیاء»، که پیشتر اشاره شد، نیز هماهنگ گردد.

هماهنگی طبیعت، روان، جامعه در اسطوره

اسطوره صفت و نشان مشخص دوران باستان است. نمودار مرحله‌ای ضروری در تکامل ذهن آدمی است. روایاتی است که در نخستین دورانهای زندگی بشر ابداع شده است که از طبیعت و ذهن انسان بدوی ریشه می‌گیرد، و حاصل رابطه متقابل این دو است.

آدمی از یک سوبه سبب وجود طبیعی خود به کل طبیعت پیوسته، و با «عمل طبیعت» مرتبط و هماهنگ است، مانند جانوران دیگری که خصایص طبیعی شان، آنها را با طبیعت به یگانگی می‌رساند. از سوی دیگر در پی کار و رشد ذهنی خویش هر دم از طبیعت فاصله می‌گیرد. داستان این روند و کشش دوجانبه، در اسطوره به شکلهای مختلف نمودار شده است. نیاز و کشش انسان به طبیعت، او را به ستایش و همبستگی ذهنی با طبیعت هدایت می‌کرده، و ضرورت فاصله‌گیری از آن، او را به درهم شکستن بندهای آن و ایجاد دگرگونی در آن وامی‌داشته است.

این روند دوجانبه، منشاء عواطف و احساسات متضادی نسبت به طبیعت می‌شده است. ترس از آن، پناه گرفتن در آن، خشم نسبت به آن، مهر ورزیدن به آن، و تصویرهایی ذهنی که هریک نمودار چنین حالات و احساساتی است، از همین راه پدید آمده است. از همین طریق است که یک عنصر مشترک در ادراک حسی انسانهای ابتدایی از خود و

پیرامونشان وجود دارد. این عنصر مشترک باور به کارا کتر جاندار غیر متشخص طبیعت یا اجزاء و بخشهای مجزای آن است. یعنی باور به ارواح برای اینکه هم انسان و هم پدیده‌های طبیعی محدود و مقید شوند^۱.

چهره‌های گوناگون بازتاب روانی واقعیت از اختلاف کیفی میان دو نوع رابطه موجودات زنده با پیرامونشان پدید می‌آید به گونه‌ای که طبیعت با موجود زنده، و موجود زنده با طبیعت رابطه می‌گیرد^۲.

در چنین روندی است که انسان در تخیل و به یاری تخیل خود بر نیروی طبیعت غلبه می‌کند، و آن را تابع خویش می‌سازد، و بدان شکل می‌بخشد، و خود را به شکل آن درمی‌آورد. در حقیقت کل درون آدمی، از این راه، جهان بیرون را با خود هماهنگ می‌کند. هم خود و هم هستی را به یک شکل می‌انگارد، و به شکل هم درمی‌آورد. نیروهایی را که در برابر خویش می‌یافته با خود، و در انتظام ذهنی خویش، همساز می‌کرده است. گویی آن گونه که انتظار داشته آنها را بکار می‌گماشته است.

در نتیجه این «شناخت»، یک پدیده عقلانی و منطقی، به تعبیر و معنایی که امروز از این اصطلاح می‌شناسیم، نیست. بلکه نوعی معرفت عاطفی و شهودی در آن هست که سبب می‌شود پیوندی احساسی میان انسان و پیرامونش برقرار شود. اما الگوی اصلی این پیوند احساسی، همان نوع پیوند میان انسانها در جامعه و زندگی شان بوده است. یعنی پیوند میان انسانها و طبیعت، درست بیرونی کردن پیوندهای میان خودشان بوده است. از اینرو در بینش اساطیری، واقعیت بیرونی موجودی یکپارچه و

1- V. Panov, *Emotions Myths and Theories*, pp 137-8. Moscow, 1985.

2- Ibid: 88 ff.

یک کلیت به هم پیوسته تلقی می شده است. و این امر از راه سه عمل روانی، طبیعی، اجتماعی در اسطوره به هم می آمیخته است.^۱

هنگامی که انسان شکل خویش را به طبیعت می بخشد، شکل زندگی خویش، و ساختمان جامعه خویش را نیز، برای همه اجزاء آن تصور می کند. ترکیب جهان از روی ساخت و ترکیب زندگی اجتماعی اش، و سازمان کار و رفتار و زیستش، و کششها و کشاکشهای درونش، پدید می آید. آمیزه روان و طبیعت و جامعه، از راه ذهن او، ترکیب واحدی می یابد، و اسطوره در همین ترکیب تشکیل می شود. در این هماهنگی است که آدمی از خود به جامعه و طبیعت پناه می برد، و از جامعه و طبیعت به خود. از جهان به خود، و از خود به جهان. و در نتیجه «عمل طبیعت، عمل نفسانی، و عمل اجتماعی^۱» به هم می پیوندند.

آیینها و اسطوره ها رمز این رابطه و همرفتاری است. و داستان ویژه ای پدید می آورد که در حقیقت سرگذشت ذهن و روان خود انسان در جامعه و طبیعت و جهان است. پس همه حالات درونی و کششها و کنشها و تنشها و ترس و بیم و آرزو و انتظار و نیاز و خشم و غضب و اعتراض و نارضایتی و خشنودی و مهر و کین و... را در این تبلور بازتاب می کند.

از این راه پیکرهای خیالی که نخست تنها نیروهای اسرارآمیز طبیعت در آنها بازتاب می شد، خصالی اجتماعی می یابد، و نماینده نیروهای تاریخی می شود.^۲

۱- ه. س. نیبرگ، دینهای ایران باستان، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، ص ۸۷.

2- F. Engels: *Anti-Düring*, p 283. Moscow. 1978.

بدین گونه در این دوره های آغازین، اسطوره کارکردی حیاتی و همه جانبه در زندگی جامعه داشته است، و به تأمین و حفظ شرایطی یاری می کرده است که حیات جامعه بدان وابسته بوده است.^۱

جامعه های اسطوره ساز، افسانه ها را به منظور تفسیر و تأویل تمامی جنبه های زندگی خویش بکار می برده اند، و واکنش علاقه ها و اشتغالهای ذهنی معینی را در آنها می انباشته اند. از اینرو، اساطیر متضمن پیامهایی است درباره زندگی به طور عام، و زندگی در جامعه به طور خاص. هم نمونه ای از رفتار بشری، و هم عنصری است از تمدن^۲. تفسیر انسانهای دوره ویژه ای از تمدن است، درباره رازهای وجود بشری و اندیشه انسانی. نمونه و سرمشق آنان است برای رفتار اجتماعی. شکلی از کوشش آدمیان است برای بیان و تعریف ایزدان و دیوان، و انگاره هایی که از واقعیتهای درونی و پنهانی داشته اند.

در تأکید بر همین مشخصات عام است که نظریه های گوناگون اسطوره شناسان، بنا گذر مفصل واحدی نیز می یابد. اگرچه در حوزه مشخصات ویژه، از هم دور می شود.

پس همچنان که اسطوره بیانگر برخوردهای انسانی در جامعه است، نمودار اندیشه آدمی نسبت به کل هستی، که محیطهای اجتماعی را دربر می گیرد، نیز هست.

این منشاء اجتماعی - طبیعی، و نمود فوق طبیعی، و خصلت انسانی، سبب می شود که رمزهای اخلاقی، مکمل رمزهای فوق طبیعی اسطوره شود. و اسطوره مفهوم اخلاقی زندگی را، از رهگذر پیکارها و

1- *Middle Eastern Mythology*, p 13.

2- *Myths, Dreams and Mysteries*, p 27.

زندگی قهرمانان اجتماعی و دینی عرضه دارد؛ و گرایشهای هنری بشری را نسبت به واقعیت هستی نیز بازتاب کند.

آگاهی و ناآگاهی

فعالیت ذهنی بشر در جامعه‌های نخستین بیرون از یک ساخت کلی میسر نبوده است. و آدمی به هرچه می‌اندیشیده ظرفیت و کارکرد فوق‌طبیعی نیز به آن می‌بخشیده است. پس اساطیر که نوعی از آفرینش ذهنی ابتدایی است، تعبیر و تأویلی است از روندی طبیعی، در دوره‌ای که چنین تعبیرها و تأویلهایی، بیش از آنکه علمی باشد، جادویی و آیینی می‌بوده است.

ناشناختگی پدیده‌ها و اشیاء پیرامون، سبب آن بوده است که سهم آدمی در زندگی کم انگاشته شود. و بسیاری دیگر از این پدیده‌ها که دارای نیرویی همانند انسان تصور می‌شده‌اند، در کار و زندگی او دخیل و سهم شوند. و از این راه، تقدیر و سرنوشت، نیروهای ناشناخته و مرموز، ایزدان و دیوان، واسطه‌های روحانی و کاهنان و موبدان، قهرمانان و پهلوانان و... سهم عمده را در زندگی انسان، طبیعت، جامعه و جهان برعهده گیرند. عمل اجتماعی و عمل طبیعی نسبت به عمل انسان وجه برتریابد و آن را تابع خویش کند. از اینرو، کاری را که آدمی در دوره‌های آگاهی خویش، برعهده خود می‌بیند، در دوره‌های ناآگاهی، برعهده دیگران می‌نهد. پندارها و اوهام و ذهنیتهای متخیلانه جای عمل آدمی را می‌گیرد. دخالت انسان در زندگی، به واسطه عواملی غیر انسانی صورت می‌پذیرد، و حل مسائل و دشواریها، از نیروهای دیگری غیر از خود او طلب می‌شود.

در چنین دورانهایی دانش بشری بدان حد از تکامل نرسیده بوده است که بتواند پدیده‌ها یا انگاره‌های نسبت به آنها را، بیرون از دایره نفوذ عوامل ناشناخته و مرموز و جادویی و... بنگرد. از اینرو، دشواریها و بلایایی را که تهدید کننده آدمی بوده است، به دیده عوامل اسرارآمیز می‌نگریسته است. و آنها را در امور این جهانی، چندان دخیل می‌پنداشته، که گویی قصد انتقام از متمدان و قانون‌شکنان و تردید کنندگان در نظم مرسوم را دارند. و اگر هر گونه سرپیچی از ارزشها و روشهای موجود، مکافاتى در پی داشته باشد، پس هر بدعتی خطرناک است، و از اینرو، افکار عمومی پذیرای تحول نمی‌ بوده است^۱ و همین امر خود ضرورت تکوین اسطوره را قوی‌تر و محسوس‌تر می‌کرده است.

آگاهی چیزی جز هستی آگاه نیست، و هستی انسانها نیز همان روند عملی زندگی آنهاست^۲. سیر متحول آگاهی انسان سبب شده است که سلطه نخستین ارواح جانوران بر ذهن او، بتدریج به تصور پدیده‌هایی نیمه انسان- نیمه حیوان بینجامد، و آنگاه پدیده‌های انسانی، اما در تسلط نیروهای معنوی مرموز، کم کم جای آنها را در ذهن او بگیرد. در پی این دگرگونی است که بتدریج انسان حماسی، و سپس انسان تاریخی موجودیت خویش را بازمی‌یابد، تا اینکه آدمی خود سرنوشت‌ساز گردد. انسان آگاه خود را به دگرگون کردن زندگی وظیفه‌مند می‌یابد. زیرا آگاهی آدمی را به عمل در راه حل مشکلات

۱- و. گوردون چابلد، انسان خود را می‌سازد، ترجمه احمد کریمی حکاک - محمد

هل اتایی، ص ۱۷۸، انتشارات جیبی، ۱۳۵۴.

2- K.Marx, F.Engels: *the German Ideology*, p 42. Moscow. 1976.

وامی دارد، و دخالت او را در زندگی خویش روشن و مشخص می نماید. بهره نسبی از آگاهی، در هر مرحله از حیات، نحوه رویارویی آدمی را با موانع و دشواریها معین می کند. و کشف تدریجی قوانین حیات، به تسلط روزافزون او بر واقعیت می انجامد.

تضاد اجتماعی نو و کهنه

اما کاربرد اسطوره حتی در دوره های متأخر، هنگامی بیشتر ضروری می شده است که اظهار برخی از واقعیتهای اجتماعی بروشنی خطرناک یا محال می نموده است. واقعیتهایی که آدمی آرزومند و خواستار حفظ و حراست آنها بوده، یا متقابلاً محو و نابود کردنشان را می طلبیده است. هنگامی که لازم آید پاره ای از واقعیتهای از انتقاد و اعتراض مصون بماند، یا برعکس اعتراض به واقعیتی، یا طغیان بر مناسباتی مطرح شود، تبیین شان بر عهده اساطیر گذاشته می شود. اسطوره این واقعیتهای را تا حدی که غریزه و عاطفه و اندیشه بخواهند و مجاز بدانند، باز می گوید و فاش می سازد^۱.

تخیل آدمی، در پی جبران ضعف و کمبود و یا نقصهای زندگی خویش، واقعیت تلخ را گاه در اساطیر باژگونه می کند. بسیاری از فضیلتهایی که به خدایان و قهرمانان منسوب می شود، یا ارزشهایی که از اسطوره طلب می شود، همانهایی است که انسان در زندگی واقعی با فقدان آنها روبه روست. اسطوره با واقعیتهای معین و تجربی مرتبط است، اما این ارتباط صرفاً بازنمایی واقعیتهای نیست. بلکه از نوع روابط

۱ - جلال الدین ستاری، پیوند عشق میان شرق و غرب، چاپ وزارت فرهنگ و هنر، ص

دیالکتیک است، و نهادهای توصیف شده در اساطیر، می تواند مخالف و ضد نهادهای واقعی و موجود نیز باشد. این امر در حقیقت همواره در حالتی صادق است که اسطوره بکوشد حقیقتی منفی را بیان کند.^۱

از سویی همه کنشها و واکنشهای خودآگاه و ناخودآگاه انسان، در واپسین تحلیل به آرزو تحویل می شود. آرزوی آدمی انگیزه همه کارهای اوست. و هماهنگی خواستهای گوناگون شادی آفرین است. معنوی یا روحانی کردن آرزو و استعلاي آن، حقیقت زندگی است. آرزو محور حیات است. و چون اساطیر زندگی و معنای آن را به گونه ای رمزی می نمایند، پس مضمون فنا ناپذیر اساطیر، آرزو و دیگر گونیهای آن است. و برای دریافت آن باید آرزو و دیگر گونیهای آن را نیز باز شناخت.^۲ اما در جامعه ای که گروه های گوناگون و متضاد می زیند، اندیشه ها و آرزوها نیز گوناگون و متضاد است. بدین سبب اسطوره سرانجام نمایشگر اصول و موازین سلوک گروهی طبقاتی نیز می گردد.^۳ و چگونگی کلی روابط گروه های اجتماعی و کشمکشهای آنها را می نمایند.

چنین است که در اساطیر ملل، خدایان نگهبان و حتی آفرینندگان بسیاری از انواع گوناگون مالکیت، خانواده، ساخت دولت و روابط ملی می شوند.^۴ چنانکه در اساطیر ایرانی، خویشکاری ایزدان با کارکرد و حوزه اقتدار اجتماعی آنها انطباق دارد. و از آنجا که در نظام اجتماعی ایران کهن، سه حوزه اقتدار دینی و نظامی و اقتصادی از هم تفکیک

1- Claude Lévi Strauss: The Story of Asdiwal, in *Sociology of Literature and Drama*, edited by Elizabeth and Tom Burns, p 203, 1973, London.

۲ - جلال الدین ستاری، روان شناسی قصه. در مجله هنر و مردم شماره ۱۰۲ ص ۵۵.

۳ - پیوند عشق... ص ۲۰۶.

4- Gordon Child: *What Happened in History*, 218 ff, London, 1964.

می‌شود، و هریک از گروه‌هایی که به این حوزه‌های اقتدار وابسته و محدودند دارای مشخصات و کارکرد جداگانه‌ای هستند، ایزدان مربوط به هریک از این حوزه‌های اقتدار نیز، دارای مشخصات و کارکرد طبقاتی ویژه‌آن هستند. اردیبهشت و بهمن مشترکاً نماینده‌نقش موبد-شاهی‌اند. شهریور نماینده‌نقش ارتشکاری است. خرداد و مرداد همراه با اسفندارمذ نماینده‌نقش باروری و برکت کشاورزیند. بازتاب طبقات سه‌گانه اجتماعی و ایدئولوژی سه‌سویه‌ای ایران کهن را می‌توان در هر نمود مینوی و مادی، در روایتها و اساطیر ایرانی مشاهده کرد. چنانکه داستانهای حماسه ملی نیز نمودار گویایی از همین روابط است.^۱

در اساطیر بعضی از ملتها، هنگامی که مبارزه‌ای همچون مبارزه بر سر شکل ویژه‌ای از زندگی خانوادگی، میان مردم به ظهور می‌رسد، خدایان و بتها و دیوان و نیروهای اهورایی و اهریمنی نیز به نزاع می‌پردازند. برخی موضع نگهبانان راه و رسم کهن را می‌گیرند، و برخی طرفدار بدعتگزاران و خواستاران نظم جدید می‌شوند. در اساطیر یونان،

۱- برای آگاهی از تقسیم‌بندیهای سه‌گانه طبقات در ایران باستان و ارزشهای مرتب بر آن ر. ک: پورد اوود. بشتها. فروردین یشت ۸۸ و ۸۹. زامیادیشت، ۸. و یشتاسپ یشت، ۱۶، یسنا: ۳/۱۳/۶/۱۱. آرتور کریستن سن: ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. فصل دوم. فتح‌اله مجتبیایی. شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. ص ۴۰ به بعد. همچنین اصول کلی تئوریهای ژرژ دومزیل را نیز در این باره می‌توان در کتاب او به نام «ایدئولوژی سه‌سویه‌ای مردمان هند و اروپایی» بازجست:

L'Idéologie Tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958.

نگارنده در فصل اول کتاب «حماسه در رمز و راز ملی» نیز بخشی را به بحث درباره این مسئله و ارزشهای مرتب بر آن در حماسه ملی اختصاص داده است.

«ایومنیدها»^۱ بر قوانین مادرسالای پای می افشوند، در حالیکه «مینروا» این زن - خدایی که پدر ندارد، از اعتبار پدر دفاع می کند. به این معنی او در ذهن بشر چیزی جز بازتاب خیالی مبارزه در دوران انتقال از قانون مادرسالاری به قانون پدرسالاری نیست.^۲

تضادها و ارزشهایی که در شخصیت و روند زندگی زال متبلور است، نمودار تضادها و ارزشهایی است که در اندیشه و آرزوی گروههای مختلف و متضاد جامعه ایرانی متصور بوده، یا وجود داشته است. این تضاد اندیشه و ارزش، به شکلهای جزئی و کلی، در هر داستان دیگر شاهنامه، یا در کل آن نیز آشکار است. تا جایی که شاهنامه، هم در تمامیت خود نمودار دو گرایش نهایی ملی و اشرافی است؛^۳ و هم در برخی از داستانهای مجزای خود. نظم حماسه ملی نیز، در کلیت خود، بر آن نظم اجتماعی مبتنی است که بر اساس تقسیم بندی سه گانه طبقات اجتماعی استوار است. این امر در تمامیت حماسه و

۱ - ایومنیدس. یکی از سه بخش نمایشنامه «اوستیا» نوشته آسخیلوس (۵۲۵ ق. م - ۴۵۶ ق. م) پایه گذار تراژدی یونان است. دو بخش دیگر آن عبارت است از آگاممنون و خونخوارانه. موضوع نمایشنامه داستان سرنوشت غم انگیز خاندان پلوپیدس است؛ از نخستین گناه آگاممنون تا تطهیر اورستیا. ایومنیدس (= مهربانان) نامی است که یونانیان به عنوان تفال خیر به خدایان انتقام می دادند، که معمولاً به صورت سه دختر بالدار با مارهایی در گیوان تصور می شدند. این الاهیگان مجرمین را تعقیب می کردند و بیطرفانه و بدون کینه جویی در هایدس شکنجه می کردند! ر. ک:

Robert Graves: *the Greek Myths*, Vol I, p 122, London, 1975.

2- G. Plekhanov: *Selected Philosophical Works*, Vol II, p 195, Moscow, 1975.

۳ - ۱. استاریکف، فردوسی و شاهنامه، ترجمه رضا آذرخشی، چاپ کتابهای جیبی

رویدادها و شخصیت‌های آن تجلی گویایی دارد. چنانکه زال و رستم نیز خود در نهایت، هم در این نظم قرار می‌گیرند، و هم آمیزه‌ای از آن دو گرایش نهایی هستند. و این دوگانگی برخاسته از ویژگی اساسی فرهنگ جامعه است، که در عین تجانس خود، نامتجانس است، و حاوی ارزشها و خواسته‌های متضاد گروهی اجتماعی است.

پس ضمن آنکه اسطوره شکل ابتدایی بیان و ارتباط در جامعه سنتی است، بخشی از ساختمان پیچیده ذهنی و اجتماعی نیز هست. و تنها در پاسخ به نیازهای بنیادی گروه‌های اجتماعی گسترش می‌یابد. نیازها و آرزوهای انسانی، خود موجد بدعتها و خواستار نوآوریهاست. تا نظام ذهنی و ساخت اجتماعی، به نحوی که انسانها می‌پندارند، و می‌طلبند، دگرگون شود، و یا تعدیل یابد. پس ستیز میان این بدعت‌خواهی و آن بدعت‌ناپذیری، میان نو و کهنه، تضاد میان گروه‌های جامعه را، از حوزه عمل اجتماعی، به حوزه ذهنی، و در نتیجه به حوزه اساطیر و حماسه رهنمون می‌شود.

داستان‌سرایی و اسطوره‌پردازی جدید، از یک سو در جهت طرح آرزوهای نو، در برابر نظم مرسوم و کهن، و از سویی بر اساس بافت اجتماعی و آیین معهود و شناخته برای افکار عمومی محافظه کار، به طرح و تبیین این تضاد می‌پردازد. مقاومت دوسویه و رویارویی نیروهای اجتماعی، گاه به طرد و رد آراء و خواسته‌های یک سو، و گاه به پذیرش آشتی جویانه منتهی می‌گردد. گاه باورهای کهن مغلوب می‌شود، و از آن‌پس در ذهن قومی بار منفی می‌یابد. و گاه نوآوریها زیر سلطه فرهنگ، مخدوش و ناروا و حتی اهریمنی نمایانده می‌شود. گاه نیز آرزوها و ارزشهای نو در قالبی آشتی جویانه، مقاومت کهنه را خنثی می‌کند، و خود را بر افکار عمومی می‌پذیراند. به ویژه که از نظر سنت،

حتی در جریان عقب نشینی آن نیز، پسندیده و ضرور بوده است که هر بدعتی در همان ساخت کلی، طرح و ارائه گردد. و پاسخ و تأویلی مناسب آن جستجو شود، تا جنبه ناپسند و ناپذیرفتنی آن متعادل جلوه کند. و امکان طرح و نفوذ در ساخت کلی را بیابد. اما در هر حال آنچه در خلال اسطوره و حماسه، گاه به ابهام و گاه به روشنی، برجای می ماند، همانا روند تضاد و ستیز است، که استخوان بندی روایتها و حوادث را تشکیل می دهد. و مراحل و چگونگی پیکار نو و کهنه را در ترکیب هر پدیده و روایت تازه نیز برجای نگه می دارد.

برخی روشهای اسطوره سازی

اما آدمی اگرچه در هر مرحله از سیر تکاملی خویش ناگزیر بوده است اسطوره ها و افسانه های نوینی بسازد، همواره نیز به نیروی خیال موجودات افسانه آمیز و قهرمانان تازه ای نیافریده است؛ بلکه میان پدیده های شگفتی که پیشتر آفریده، و قهرمانان جدیدی که وجودشان را در اساطیر و حماسه و افسانه ضرور دانسته، تلفیقی برقرار می کرده است؛ و یا کل روایت های کهن را بازسازی می کرده و ترکیب جدیدی فراهم می آورده است. در این بازآفرینی صرفاً یک عنصر به عنصر تازه ای تبدیل نمی شده است، بلکه عناصری درهم می آمیخته اند، و از قالبی نو سر برمی آورده اند. از اینرو، اسطوره یا روایت تازه یا پهلوان جدید، با عناصر اساطیری گوناگونی پیوند می یافته، که خود نیز به نوعی در پیوند با هم بوده اند. ذهن قومی از همه عوامل یاری می گرفته و آنها را در قالب تازه ای می ریخته، و به هم مربوط می کرده است.

هر ترکیب جدید می توانسته از راه های متفاوتی پدید آید: تکرار و

نمونه برداری از صورتها و نمونه های کهن؛ ادغام چند عنصر اسطوره ای پیشین درهم؛ یاری گرفتن از عوامل و عناصر اساطیری اقوام دیگر، به ویژه اقوام همجوار، و گاه سپردن نقش اساسی به عناصر بیگانه ای که پذیرفته می شده است؛ دگرگون کردن بنیادی کارکرد یا ساخت یک اسطوره و روایت و پدیده ذهنی قدیم، به گونه ای که گاه یک پدیده ایزدی دیومی شده است و یا برعکس؛ و...

اینها برخی از راه های عملی ساخته شدن پدیده ای است که ضرورتش در ذهن قومی مشخص می شده است. از همین راه گاهی تمام روشهای ممکن برای ترکیب تازه بکار می رفته است. چنانکه درباره زال با چنین مسأله ای روبه روییم. و از همین راه او مرکب ترین عنصر اسطوره ای حماسه شده است. و هر بخش و نمودی از شخصیتش به سویی و روایتی و پدیده ای می کشد. و از هر جا که شده به بسیاری از پدیده های شناخته دیرین پیوسته است.

ترکیب

ذهن قومی در ترکیب و ادغام عوامل گوناگون، چندان در پی ارتباط منطقی نیست. بلکه تنها به ادغام عناصری می اندیشد که می پسندد. و بسته به نوع آگاهی خود از روایتهای کهن، رابطه ای میان آنها به وجود می آورد. و در هیأتی نو مجسم شان می کند.

در بینش اساطیری هر چیزی ممکن است از هر چیز دیگر پدید آید، جهان ممکن است از جسم حیوانی به وجود آید، و هر چیزی با هر چیز دیگر تماس زمانی و مکانی حاصل کند. روال و روش دنیای اساطیری ترکیب و ادغام پدیده هاست. در این بینش، به پیوند و همبستگی پدیده ها

توجه می شود، نه به تجزیه و جدایی عناصر و مقولات. در اساطیر، برای مرتبط ساختن پدیده ها با یکدیگر، فقط یک بعد وجودی هست، و آن نیز بعد اتصال، همجوهری و همسانی است. ارتباط بین پدیده ها ذهنی و انتزاعی نیست، به طوری که بتوان آنها را هم از یکدیگر جدا کرد، و هم به یکدیگر پیوست. بلکه این ارتباط شباهت به نوعی «سیمان» دارد، که همه چیز را به هم می چسباند. آنها را روی هم انباشته می کند، و گرد هم می آورد. هر قدر هم عناصر روی هم انباشته، نامتجانس، متفاوت یا متضاد یا ناهمزمان باشند.

در بینش اساطیری کل و جزء، بزرگی و کوچکی، بالا و پایین، جوهر و کیفیت، و جمله مقولات دیگر عقل استدلالی مصداق و مفهومی ندارد. و ممکن است هر چیزی با چیز دیگر ادغام شود، و عین آن گردد. جزء کل است و کل جزء، زیرا این دو با یکدیگر همجوهرند. نوع در فرد است و فرد در نوع، چه خود «نوع» در فرد حضوری مرموز دارد^۱.

اسطوره زال نشان بارزی از حضور «نوع» و «فرد» در یکدیگر است. نمونه روشنی از اتصال صورتهای قدیم، که به خیال انسان بدوی مقدس و جاودانه اند، با اشکال و صور زود گذر و ناپایدار زندگی است. پیوند او با بسیاری از عناصر مرموز و مقدس انگاشته پیشین، یا اتصال او به اشخاص و مکان و زمان آیینی اقوام ایرانی، یا چندگانگی و تضادهای موجود در هستی او، بی سبب و از سر اتفاق نیست. بلکه این همه پیوند و جابه جایی باورها و انگاره ها، و نسبت های قومی و «نوعی» به او، در وحدتی که اسطوره جسته است، و در ضرورت پیدایش او تعریف و تأویل می شود^۲.

۱ - دکتر داریوش شایگان، بینش اساطیری، جنگ الفبا، شماره ۵، ص ۲۱ - ۲۰.

۲ - کویاچی، پژوهشگر هندی، که در پی یافتن ریشه ها و بنیادهای تاریخی خاندان

اما در مجموعه روشهای ساختن و بازساختن یک اسطوره، دوروش اساسی دیگر نیز هست، که قابلیت توضیح بیشتری دارد. نمونه برداری از صورتهای ذهنی پیشین یکی از این روشهاست.

نمونه برداری

نزد انسانهای سنتی نخستین، هر عملی هنگامی می تواند واقعیت یابد، که تکرار و تقلیدی از کار و رفتار گذشتگان و نمونه های ذهنی کهن باشد. هر چیزی وقتی با معناست که واگیره ای باشد از یک نمونه شایسته تقلید. برای اینان فاصله ای میان اسطوره و تاریخ متصور نیست. شخصیت های تاریخی، در تقلید از نمونه های کهن و خدایان و قهرمانان اساطیری می کوشند. و از اساسی ترین خصلتهای اسطوره، همین آفرینش نمونه های عبرت آمیز برای تمامی جامعه است. ارتقاء زندگی - تاریخ، به

رستم بوده است، مدعی است که: این شیوه معمول حماسه سرایان است که سرگذشت تمامی یک قوم را در وجود یک تن از آن قوم، تجسم بخشند. برای این شیوه مثالی بهتر از «زال» پدر افسانه ای رستم وجود ندارد. دلایل فراوانی در دست است که نشان می دهد، زال نام یک دودمان بوده است نه نام یک تن... زال نام یکی از دودمانهای سکایی بوده که رستم بدان انتساب داشته است. می دانیم که سکائیه در هندوستان و سرزمینهای اطراف آن فتوحاتی کردند، و نام زال با این فتوحات بستگی داشته و تا به امروز نیز برجای مانده است. مثلاً نامهای Jhalawa (سرزمین زالها) و Jhal rapatam (شهر زالها) تا کنون معمول است. بدین گونه می توانیم بگوییم که «رستم زال» به معنی «رستم پسر زال» نبوده، بلکه به مفهوم «رستم از دودمان زال» بوده است.

ر. ک: جی. بی. کویاجی: آینهها و افسانه های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه. ص ۱۶۷.

یک نمونه، و تبدیل شخصیت تاریخی به یک صورت نوعی، گرایش عمومی در میان انسانهای باستانی بوده است.^۱

اما در نوشتن اسطوره‌ها و نمونه برداری از روی صورتهای کهن، یک عامل بسیار مهم و تأثیر گذار و تعیین کننده وجود دارد؛ و آن زندگی مردمی است که از این صورتهای نمونه برداری می‌کنند. هنگامی که در تمامیت اعیان و اشیاء حماسه ملی، مسأله نمونه برداری از روی صورتهای پیشین مطرح می‌شود، بی هیچ تردیدی نهادها و سلوک و کردار اجتماعی و ذهنیت مردمی که در این تمامیت می‌زیند، در شکل گیری جدید متبلور می‌شود. کارکردی که این آدمیان بر اساس موقعیت زندگی خویش، در نظر گرفته‌اند، یکی از مسائل اصلی در این شکل گیری تازه است. آنچه در یک حماسه مطرح می‌شود، به یک ضرورت متکی است. این ضرورت خط پیوند کل اجزاء «تمامیتی» است که حماسه را تشکیل می‌دهد. از اینرو هر نمونه تازه را باید در همان «تمامیت» و با «ضرورت» مورد نظر، و برای کارکرد تازه‌ای که اندیشیده شده است شناخت و ارزیابی کرد. چنانکه در حماسه ملی ایران، نمونه برداری از «نبرد بزرگ هزاره‌ای میان هرمزد و اهریمن»، در سه دوره متفاوت شاهنامه، از ضرورت و کارکردی برآمده است که ریشه در بینش و گرایش قوم ایرانی، و ایجاب و اقتضای ساخت حماسه ملی داشته است. و در نتیجه اصل نبرد به سه صورت، یعنی نبرد هوشنگ با دیو فریدون با ضحاک و کیخسرو با افراسیاب تکرار شده است.^۲

1- M. Eliade: *the Myth of Eternal Return*. p 83. London. 1955.

از این کتاب ترجمه شیوایی به قلم دکتر بهمن سرکاراتی ارائه شده است با نام «مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ» ر. ک: صفحات ۷۷-۱۵ انتشارات نیما- تبریز.

۲- برای توضیح این مطلب ر. ک: فصل نخست از حماسه در رمز و راز ملی. محمد

آمیختن فرهنگها

روش دیگر در ساختن و بازساختن اسطوره‌ها و روایت‌های حماسی و افسانه‌ای، یاری گرفتن از عوامل و عناصر آیینی و پهلوانی و اسطوره‌ای و فرهنگی اقوام دیگر، به ویژه اقوام همجوار است. این امر به لحاظ اجتماعی زمینه و عاملی مساعد می‌یافته است.

مختاری.

ضمناً در اینجا ناگزیرم درباره کاربرد اصطلاح‌هایی مانند «نمونه‌برداری» و «تکرار» و «صورت‌های نوعی» و «روایت‌های کهن» و... توضیح نسبتاً مفصلی بدهم که این کاربردها الزاماً تابع تعبیریونگ از Archetype و تعبیر الیاده از «زمان آغازین» نیست؛ که اخیراً مورد توجه فراوان قرار گرفته است. برخی از پژوهشگران اسطوره یا تحلیل کنندگان اساطیر و حماسه و قصه و... به ویژه در کشور ما به این تعبیرها به صورت اصولی مسلم نگریسته‌اند. و گاه بی آنکه نوع بینش و گرایش‌شان با بینش و دستگاه استدلالی و اصطلاح‌شناسی یونگ و الیاده مطابقت داشته باشد، و یا برداشت ویژه و تعبیر خاص خود را از چنین اصطلاحاتی ارائه کنند، در هر مقاله ادبی و یا تحقیق اسطوره‌شناختی و مطالعات حماسی و... آنها را بکار می‌برند، و تصمیم می‌دهند. و تا آنجا که نگارنده دیده است یکبار صاحب‌نظر ارجمند دکتر داریوش شایگان به بررسی انتقادی آراء یونگ در این باره پرداخته، و تا حدی نیز به نظریات الیاده نگاهی افکنده است (ر. ک: بینش اساطیری. جنگ الفبا. شماره ۵) و پژوهشگر دانشمند دکتر جلال ستاری نیز در مؤخره یکی از کتابهای الیاده (ر. ک: چشم اندازهای اسطوره، ص ۳۰۹ به بعد) ویژگیهای کلی نظریه او را نقد کرده است.

به هر حال نه «زمان آغازین» یک اصطلاح ابداع شده توسط الیاده است، و نه «صورت نوعی» یک مفهوم و عنوان وضع شده توسط یونگ است. در نتیجه کاربرد آنها نیز در اینجا الزاماً تابع تعبیریونگ و الیاده از آنها نیست.

مثلاً لوی برول جامعه‌شناس فرانسوی، اصطلاح Collective Representation

مهاجرانی که با ساکنان قدیمی درمی آمیخته اند، عاملی بوده اند که بنیاد بدعت ناپذیری و ترس از نور را در میان یک قوم دستخوش اغتشاش می کرده اند؛ و امکان ایجاد ترکیب جدیدی را در روان شناسی قومی فراهم می آورده اند؛ و ارزشها و اجزاء ضرور و بدیع را جا به جا و ارائه می کرده اند.

«نماها (تجلیهای) جمعی» را برای نشان دادن چهره های نمایی در تصور اولیه از جهان به کار برده است؛ در جهتی متفاوت با جامعه شناسی دورکیم. یعنی با تکیه بیش از حد لازم بر عنصر ذهنی. او در کتابهای «اساطیر ابتدایی» و «تجربه عرفانی و نمادهای مردم ابتدایی» فرضیه «مشارکت» خود را مطرح کرده است، دایر بر اینکه انسان بدوی دارای ساخت ذهنی ماقبل منطقی است، که بیش از آنکه قدرت تجزیه و تفکیک داشته باشد، اشتراکی عمل می کند. یونگ همان طور که خود نیز در کتاب «صور نوعی و ناخود آگاه جمعی» اشاره کرده است می خواهد این اصطلاح لوی برول را در مورد محتویات ناخود آگاه نیز به کار ببرد. و می گوید صور نوعی (مثالی) به طور غیر مستقیم به نماهای جمعی اشاره دارد. زیرا تنها آن گونه محتویات روانی را مشخص می کند که هنوز تابع کار خود آگاه نشده اند. و از اینرو یک «واژه» بی واسطه تجربه روانی اند.

لوی برول کوشیده است نشان دهد که واقعت «فوق محسوس»، واقعی «مستتج» برای مردم ابتدایی نیست، بلکه از «داده های بیواسطه» است. و تجربه ای که این داده ها را به مردم ابتدایی می دهد، تجربه ای است که در چهارچوب مفاهیم درنی آید، به همین سبب «نماد» هایی که به کار می برند بیشتر ناقل مشارکت آنهاست تا وسیله بیان.

درباره آراء و نظریه های لوی برول در این باره ر. ک:

Lucien Levy-Bruhl: The «Soul» of the Primitive Chicago. 1971.

Archetype، یکی از ضعیف ترین حلقه های دریافت تهودی یونگ است، و به رغم جذابیت هنریش، در حوزه فلسفی و اسطوره شناختی قابل انتقاد است. اولاً صورتهای نوعی یونگ از جمله پیر خردمند، مادر زمین، کودک مقدس و... در حقیقت پیکره هایی نیستند که به طور ادواری در اساطیر همه فرهنگها تکرار شده باشند. ثانیاً هماهنگی ذهنی با مفهوم یونگی صورت نوعی، بیش از آنکه به یاری تحقیقات

تازه‌واردان پیش‌پندارهایی داشته‌اند که در شرایط متفاوتی میان‌شان رشد کرده بوده است. اینان به نوبه خود اقتصادی داشته‌اند که با مقتضیات محیط طبیعی و اجتماعی‌شان متناسب بوده است. و نیازهایی احساس می‌کرده‌اند که با نیازهای ساکنان قدیمی متفاوت بوده است، و شاید می‌توانسته مکمل آنها باشد. پس تقاضای تازه به همراه اعضای

تجربی و استدلالی نیازمند باشد، متکی بر مکاشفات اشرافی اوست؛ و به قولی «کشف و شهود یونگ خواه ناخواه او را از مسیر صرفاً علمی منحرف کرده است، و او را در مرزی قرار داده که نه می‌توان او را کاملاً یک عارف دانست، و نه یک روان‌شناس به مفهوم کلاسیک این کلمه.»

تحقیق یونگ در «ساخت مثالی تفکر» سرانجام در اعتقادی که صرفاً ذهنی است حل می‌شود، و به سرنوشت «مثل» افلاطون گرفتار می‌آید. این امر از آنرو نیز هست که ناخودآگاه مورد نظر یونگ نیز خود به اندازه مثل افلاطون تصویری و نامعلوم است. ناخودآگاه جمعی یونگ مقدم بر روان فرد است، و عالم صور نوعی با دنیای مثل افلاطونی مشابهت می‌یابد. این صور ازلی و ابدی او ماوراء شخص وجود دارند، و متعلق به زمان تاریخی و سرگذشت فرد نیستند؛ بلکه به زمان نوع و حتی حیات آلی تعلق دارند. به ویژه که امروز تعبیر ناخودآگاه بنا بر «تئوری سیستمها» تأمل دیگری را در روان انسان طلب کرده است.

دکتر شایگان نوشته است: «یونگ به هر حال در پی آنست که دریابد در پس مظاهر این عالم نامعلوم و اسرارآمیز چیست. و سرانجام نیز خود می‌گوید که درباره مرکز هسته‌ای صورت نوعی چیزی نمی‌دانیم. در نتیجه سخن آخرین و عارفانه‌اش درباره اساطیر نیز این است که این خدا نیست که اسطوره است، بلکه این اسطوره است که وحی کلام الهی در زبان است. این ما نیستیم که اسطوره را اختراع می‌کنیم، بلکه این اسطوره است که به ما چون کلام الهی الهام می‌شود. پیداست که چنین برداشتی اگرچه در عرصه عرفان گره‌گشاست، در عرصه اسطوره قابل تأمل و تشکیک است. اضافه می‌کنم که به نظر دکتر سید حسین نصر (ر. ک به مقدمه او بر هزار و

جدید، هم به جامعه راه می‌یافته، و هم خواسته‌های نوجامعه را تقویت می‌کرده است.

یکشب... جلال ستاری چاپ ۱۳۴۸ ص ۱۱) افکاریونگ در بسیاری از موارد تحریفی از تعالیم عرفان شرقی است. نظریونگ درباره صورت نوعی در ظاهر امر، با این عقیده حکمای اشراقی شباهت دارد که اشیاء این عالم را طلسم و ظل آن را رب النوع می‌شمارند. لکن در واقع یونگ هیچگاه فرق اساسی بین عالم روح و روان را درک نکرد، و متوجه جنبه متعالی عوالم بالا نشد. و به همین جهت منشاء «صورت نوعی» اشیاء را در یک نوع زباله دانی نفس مشترک یک قوم و ملت دانست و تحریفی بس خطرناک از افکار عرفانی و حکمی تمام ادیان شرق به وجود آورد.

اما درباره برداشت الیاده از «زمان آغازین» و نمونه برداری و... نیز چند نکته ای قابل تأکید است. نخست اینکه در تعبیر او نقش خلاقیت آدمی تقلیل یافته است. دیگر اینکه الیاده تعبیر تاریخی را از زمان آغازین گرفته است تا آن را وسیله اثبات مبداء کند.

عقیده الیاده درباره اسطوره نیز بطور کلی یک ادراک حسی ارزشمند درباره برخی از اسطوره های معین است، و نه رهنمودی برای درک ویژه تمام اساطیر. گرایش به نمونه برداری از آنچه در «گذشته» رخ داده است، و خواستار تقلید بودن، اگرچه امری رایج در فرهنگ ملتها بوده، و جنبه تقدس و احترام را نیز الزاماً همراه دارد، اما تأویل به مبداء واحد را اثبات نمی‌کند. صرف قدیم بودن الگویی که هر اسطوره یا روایت جدید از روی آن پرداخته می‌شود، نمی‌تواند دلیل این باشد که اسطوره یک ساخت غیر قابل تغییر است، که فقط بر ذهن مسلط می‌شود. دکتر ستاری نیز در این باره نوشته است:

الیاده فایده ای در تصریح ساختارهای اجتماعی و اقتصادی رفتارهای همانند و یا قابل قیاس با یکدیگر نمی‌بیند. (ص ۳۱۲). روش ساختارگرایی و پدیدارشناسی او کمتر به سهم آدمی و فعالیت خلاقه اش در بازسازی و تجدید و زنده نگاهداشتن اساطیر و دخل و تصرف در آنها اشاره می‌کند. (ص ۳۱۳). و سرانجام اینکه این نحوه دید ممکن است عاقبت به نفی و انکار خلاقیت آدمی بینجامد، و یا به ارزش گذاری

تازه‌واردان نهادها و باورهای خود را به همراه می‌آورده‌اند. مجموعه احکام و ارزشها و آیینها و تشریفات و رسومی که در محیط پیشین از ضرورت‌های زندگی‌شان محسوب می‌شده، لزوماً همانهایی نبوده که برای ساکنان خطه اشغال شده احترام‌انگیز بوده است. بدین سان دو نمونه رفتار، دو رشته نهاد، دو مجموعه عقاید، همچون دو رقیب در برابر یکدیگر قرار می‌گرفته است. این رقابت شاید به هر دو گروه می‌فهمانده است که ترک رفتار سنتی، که اجتناب‌ناپذیر می‌نموده، چندان هم پرمخاطره نیست.^۱

بافت و ساخت سنتی که در برابر بدعت‌گزاران و نوآیینان جامعه خودی نیز مقاومت می‌کرده، در برابر نفوذ این ارزشها نیز به مواجهه و رویارویی می‌پرداخته است. اما نوآوران نیز از همین ارزشهای از راه رسیده یاری می‌جسته‌اند، و به طرح خواستها و آرزوهای خویش می‌پرداخته‌اند. و در این کشمکش و تضاد و ستیز چند سویه، آمیختگی‌ها و جابه‌جایی‌ها آغاز می‌شده است.

این جابه‌جایی و آمیختگی و ستیز میان باورهای گوناگون، چندان نیرومند بوده است که ایزدان یک آیین را نیز به دیوان آیین دیگر، یا

جوهری همواره مجهول، و درنیافتنی در نوع بشر، و یا به قبول قوالب انتزاعی جهان‌شمول همچون ظروف خالی که هر بار تاریخ یا دهر آنها را با عصاره تازه‌ای پر می‌کند، و یا همچون یونگ به باور داشتن به وجود گنج خانه شگرفی به نام ناهشیاری جمعی که استعدادها و امکانات نهفته در آن، هر بار که حال و روزگار فرد اقتضا کند، خود به خود فعلیت می‌یابند. (ص ۳۱۸)

درباره نقد نظریونگ و الیاده علاوه بر دو مأخذ یاد شده ر. ک:

Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures 275 ff.

۱- انسان خود را می‌سازد، ص ۹- ۱۷۸.

برعکس، تبدیل می‌کرده است. چنانکه دیوان و اهریمنان در روایات ایرانی، زیر نفوذ تأثیر اندیشه‌های گوناگون آیینی بارها به رنگهایی درآمده‌اند.

از میان دیوان، یعنی ایزدان برخی از جامعه‌های بزرگ ایرانی، آن گروه که گرد «میترا» و «اناہیتا» جمع می‌آمدند در آغاز توسط زردشت طرد شدند، و سپس به طور انفرادی در حلقه ایزدان یاری دهنده مزدا راه یافتند. و منزلت والای خود را نزد زردشتیان باز یافتند. دیگر دیوان به ویژه آنان که در ایران باختری پیروانی داشتند (مانند «اینذر» و اصحابش)، برای همیشه به مأوای دوزخی که مغان برای آنها فراهم آورده بودند، رانده شدند. اما زردشتیان باختر و خاور ایران، کلمه دیورا در آغاز برای نشان دادن ایزدان دشمن به کار می‌بردند. بعدها مفهوم این واژه دگرگون شده، و انحصاراً به موجودات خارق‌العاده و بد سرشتی که با آیین راستین مخالفت می‌ورزیدند اطلاق گردید. سرانجام به دنبال یک توسعه و تحول بطئی، غولان و دیگر موجودات اهریمنی مشابه، که در باورهای پیشینیان رسوخ کرده بودند، در شمار دیوان درآمدند^۱.

از همین طریق است که راز آمیختن باورها و آیینهای گوناگون و حتی متضادی که در اسطوره زال متبلور شده است، دانسته می‌شود. شخصیتی افسانه‌ای از میان اقوام سکایی^۲، به اقلیم حماسه ایرانی راه

۱- آرتور کریستن سن، آفرینش زبانکار در روایات ایرانی، ترجمه دکتر احمد طباطبایی، ص ۱۴۰-۱۳۹، چاپ دانشکده ادبیات تبریز.

۲- سکاهای قومی ایرانی نژاد بودند که در آسیای مرکزی می‌زیستند، که پس از مهاجرت سایر آریایی‌ها به سمت جنوب، در محل خود ماندند. و بعدها به سمت جنوب و غرب حرکت کردند. شاخه «سکوتیا» به غرب و شاخه دیگری به شرق ایران و هندوستان

یافته است، تا وحدتی که آرزو شده تحقق یابد. آرزوی قومی، اسطوره و روایت حماسی تازه‌ای با باراندیشگی و عاطفی تازه می‌طلبیده است. و این بدعتی بوده است که باید دید می‌آمده است. پس در ساختن آن از اسطوره‌ها و ارزشهای قوم همجوار مایه گرفته و یاری جسته‌اند. اما ساخت کلی روایت نیز چنان که باید و مرسوم آن است به شیوه خود به پذیرش نوتن درمی‌دهد. پس از یک سو

رفتند. متأسفانه مدارک و اسناد فراوانی دربارهٔ سکاها وجود ندارد. در آخرین هزاره پیش از میلاد در جلگه‌هایی از مرز چین تا سواحل دانوب قبایلی زندگی می‌کرده‌اند که یونانیان با ابهام تمام نام سکاها بدانها داده بودند. اما تمام این قبایل احتمالاً ایرانی نبوده‌اند. بی‌شک چنانکه هنینگ اشاره کرده است چند قبیلهٔ ایرانی نیز در میان آنها بوده است. اما آنچه سکاها را جنوب روسیه می‌کرده‌اند، هیچ ربطی به رسوم ایرانیان پارس و ساحل جیحون نداشته است. (زرتشت سیاستمداریا جادوگر، ترجمهٔ کامران فانی ص ۶۰).

بهر حال در حدود سال ۱۶۰ ق. م گروهی از این قبایل به جنوب رانده شدند و بخشی از آنان ایران شرقی را برای سکونت خود انتخاب کردند که سکستانه = سیستان نامیده شد.

داریوش در کتیبه‌های خود در تخت جمشید، بیستون و نقش رستم از قوم سکا نام برده است، و آنها را به سه تیره کرده است. و جزیرهٔ قلمرو پادشاهی خویش دانسته است. دربارهٔ سکاها ر. ک:

T.T.Rice: *The Scythians*, London, 1958.

E.Herzfeld: *Iran in the Ancient East*. Oxford University Press. London. 1941.

پورداوود ابراهیم، یشتها ج ۲ ص ۹۹ - ۲۸۹ پورداوود، فرهنگ ایران باستان، بخش نخست، ص ۲۴۲. میراث باستانی ایران، ص ۲۹۹ و ص ۳۱۸ دیاکونوف، تاریخ ماد، ترجمهٔ کریم کشاورز، فصل سوم ص ۲۸۵ به بعد.

تضادهایی را پدیدار ساخته، از سوی دیگر تلاشها و کوششهایی را سبب شده، تا در طریق تعدیل تضادها بکار آید.

از اینروی، در هستی زال، بینش ایرانی و آیین و سرگذشت سکایی به هم آمیخته، و از روایات قدیم و نمونه های ذهنی بازمانده از دوران نیاکان هر دو قوم، نمونه برداری شده است. عناصر مقدس و آیینی اقوام ایرانی و ارزشهای پهلوانی گوناگون آنها، درهم ادغام شده، و زال را چنان پرورده اند که بدعت وجودی اش در جامعه پذیرفته شود.

در وجود زال، اختلاط و آمیزش، حتی میان دو قلمرو گسترده تقدس و پلیدی است. در آغاز مفهوم اهریمنی هستی اش نمایان است؛ و به همین علت نیز افراد جامعه سنتی که از بدعت گریزانند، و به مناسبات حاکم چسبیده و متکی اند، در تماس با او به وحشتی گرفتار می آیند، او را از جامعه می رانند.

وحشت از زال، همواره میان دو احساس نفرت و احترام (تابو) نوسان دارد. این گونه حالات دو گانه، پا به پا و موازی با دو مرحله مختلف اساطیری و حماسی پدیدار می گردد. در این دوره های اساطیری و حماسی، دوره نخستین به جای آنکه به هنگام تحقق یافتن مرحله دوم، کاملاً از میان برود، باقی می ماند، و صورتی به خود می گیرد که برای آن ارزش کمتری قائل می شوند، و بتدریج این ارزش بیش از پیش به تحقیر آمیخته می گردد^۱. و بر همین اساس است که تأکیدهای اساطیری از نسلی به نسلی و نیز از دوره ای به دوره ای تغییر می یابد.

اما زال در برزخ میان اسطوره و حماسه شکل گرفته است، که خود احتمالاً نشان ارتباط یا حد فاصل میان دو دوره در سیر اجتماعی و تکوین

۱- زیگموند فروید، نوم و تابو، ترجمه دکتر محمدعلی خنجی، ص ۲۹.

اندیشه‌های انسان ایرانی نیز هست. و میان این دو مرحله، او واسطه‌ای است که در عین اساطیری بودن، جریان رویدادها را باید به سود حماسه به فرجام رساند.

در اساطیر زمان و مکان و نیکی و بدی مفاهیمی مطلقند. اما حماسه بیشتر با مصادیق اینها روبه‌روست. و اگرچه ظرف اعتقادی و اندیشگی و روان‌شناختی این هر دو یکی است، حماسه به دلیل زمینی بودنش، نمی‌تواند خود را به‌طور کامل بر روش و کاربرد اسطوره منطبق کند.

در اسطوره انسان نیز به محدودیت انسان تاریخی و حماسی دچار نیست بلکه موجودی است آمیخته با تمامی جهان. آمیزه‌ای است از گیتی و خدا و مفهومی است مطلق. چنین پدیده‌ای پیش از آنکه در واقعیت عینی انسان و جهان بگنجد، در ذهن و تصور آدمی سیر می‌کند. اما انسان حماسی، بدین حد و مرز گسترده و «غیر انسانی» نمی‌رسد. او آمیزه‌ای است از انسان اساطیری و انسان خاکی. هستی او آمیزه جهان و خدا نیست، بلکه ترکیبی است از خاک و خون. فرجامی دارد و کرانمند است. اگرچه بهره‌ور از نیروهای شگفت و خارق‌العاده است، باز هم ذات اصلی‌اش همان ذات انسان عادی است. انسانی است که اگرچه از حد و مرزهای واقعیت عادی انسان تاریخی فراتر می‌رود، باز هم محاط در روابط واقعی است.^۱

۱- محمد مختاری حماسه در رمز و راز ملی، فصل جنگ بزرگ: برزخ حماسه و اسطوره.

طرح کلی تضاد و وحدت

بنا بر آنچه گذشت، در سیر هستی زال تضادهایی از این گونه آشکار می‌گردد:

۱- تضاد میان آرزو و آرمان گروه‌های مختلف اجتماعی، که در روند زندگیشان، خود را در کشمکش هستی زال مجسم کرده‌اند. و نمودار تضاد نو و کهنه، ارزشهای کهن و مرسوم و نوآیینی و نوآوری است.

۲- تضاد عوامل گوناگونی که به ضرورت با هم ترکیب شده‌اند. تا از مجموعه ذهنیت جامعه، چنان شخصیتی ساخته و نمونه‌ای پرداخته شود.

۳- تضاد میان بینش و اساطیر و افسانه‌های ایرانی و مسکایی، که در مواجهه یا تلفیق و آشتی با هم، بخشی از وحدتی را که آرزو شده تصویر کرده‌اند.

۴- تضاد میان مراحل بینش اساطیری و حماسی، که نشانه تضاد میان برداشتها و برخوردهای آیینی و بینش و منش دوره پهلوانی نیز هست. و در ذهنیت دوگانه‌ای از انسانهای اساطیری و حماسی نمود یافته است.

۵- تضاد میان واقعیت تاریخ و تخیل حماسه، که با نهادهای مشخصی چون دین زردشتی نیز همراه و نمودار شده است و در این پایان است که جنبه غمگانه همه ماجراها و آفریده‌های ذهنی، در مواجهه با خشونت عریان تاریخ، رخ می‌دهد.

چنانکه پیداست در چهار تضاد نخست، جنبه مثبت این آفرینش نو نهفته است، که با آنچه اقوام ایرانی اندیشیده‌اند، مرتبط است؛ و توان

ذهنی و روحی شان را در برخورد با واقعیتها و هستی تاریخ خویش، ارائه کرده‌اند.

اما در تضاد آخرین، برخورد نهایی بین آرزوها و توانمندیها، و به طور کلی ذهنیت و تخیل آفرینشگر، با واقعیت مسلط و نابسامان، طرح شده است، که بیرون از تخیل حماسی انسان ایرانی مسیر خود را می‌پیماید. و زمان کرانمند تاریخی بر زمان بیکران اساطیری برش می‌زند، و زال هجوم تاریخ را احساس می‌کند.

پس چیست در این زال، که در عین طرح همه تضادها، وحدتی می‌سازد که انگار تنها وظیفه اصلی حماسه است؟ این خویشکاری او، راز همه واکنشها و آرزوها و خیال انسان ایرانی را، از آفرینش اسطوره، و ساختن روایتها و افسانه‌های پهلوانی و حماسی، باز می‌گشاید. این که چرا زال چنین ترکیبی پذیرفته، و اینکه چگونه این ترکیب در پهنه حماسه ظاهر شده، و پایدار مانده است، و اینکه چه می‌کند، و به قصد انجام چه کاری پدید آمده است، پاسخ خود را در تمام دوران حماسه باز می‌یابد.

در خلال رویدادهای حماسی، آنچه اسطوره زال را مشخص می‌کند. کارکرد اوست. در شناخت اسطوره نیز مسأله تنها این نیست که حقیقت و ساخت اسطوره چیست، بلکه بحث بر سر این نیز هست که اسطوره قصد انجام چه کاری دارد^۱.

1- *Middle Eastern Mythology*, p 11.

درباره کارکردگرایی در اسطوره‌شناسی بحثهای بسیاری شده است. تا جایی که پرسى کوهن بحث چند کارکردگرایی را پیش کشیده است. ر. ک:

Percy S. Cohen: *theories of Myth*, *Man* 4, 337 ff. London 1969.

زندگی زال در حماسه از چهار دوره می‌گذرد. و اساس این تحلیل نیز بر همین چهار دوران نهاده شده است:

الف — دوره رانده شدن زال از جامعه و نفی او. یا مرحله‌ای که ویژه طرح تضادهای او با فرهنگ و ارزشهای سنتی است.

این دوران بیدرنگ پس از تولد زال آغاز می‌گردد، و دوره‌ای است که نیروهای مادی و معنوی زال در جایی غیر بشری اما طبیعی در عین حال معنوی و فوق طبیعی رشد می‌یابد. وجود تضادها و بدعت وجودی اش سبب طردش می‌شود، و در پی آن هویت و ماهیت رازوار و پیوندش با عوامل مقدس و فوق طبیعی مشخص می‌گردد.

ب — دوره تعدیل تضادها و پذیرفته شدن در جامعه. آگاه شدن جامعه نسبت به تواناییها و ارزشها و هستی مثبت او. یا که تحمیل بدعتها و اندیشه‌های تازه بر ذهن و اندیشه سنتی.

در این دوران، تضادها به آشتی می‌گراید، و رویدادها و ماجراها پیام‌آوریگانگی است. تا هنگامی که نهادهای فرهنگی با چنین پدیده‌ای هماهنگ شود. اقوام و گروه‌هایی که اسطوره زال را پرداخته و پذیرفته‌اند، به منظور تحمیل او بر فرهنگ و نظم مرسوم و کهن از هر عاملی که بدین مقصود یاری می‌رسانده، یاری گرفته‌اند، تا کارکردی که برای او اندیشیده‌اند، به مرور از طریق حماسه به هستی جامعه نفوذ یابد.

ج — دوره یگانگی زال با نهادهای جامعه. در این دوره زال که تا کنون شناخته و پذیرفته شده است، در پهنه حماسه به خویشکاری می‌پردازد. این دوره، دوره فعلیت یافتن ارزشها و آرزوهایی است که در آغاز بیگانه می‌نمود. نیروی اراده زال چون عاملی تعیین کننده در زندگی قوم ایرانی تصور می‌گردد. جامعه و زال به وحدت می‌رسند، و خویشکاری زال، خویشکاری حماسه است.

د- دوره آشکار شدن دوباره تضاد. از آنجا که تعدیل تضادها، تنها در تخیل حماسی چشم اندازی مطلوب گشوده است، با فرا آمدن زندگی تاریخی و واقعی و پایان گرفتن حیات حماسه دوباره عوامل اصلی تضاد در فرهنگ ایرانی، رودرروی هم قرار می گیرند.

با فرجام حماسه، کارکرد زال نیز فرجام می یابد. دوباره بیرون از دایره حماسه، آدمیان می مانند و جهان و زندگی تاریخی که سرشار از ستیز واقعی است.

این مرحله آغاز نمودهای تاریخی در شاهنامه است، و نهادهای اجتماعی و سیاسی و دینی و... با بینش حماسی به تعارض می افتند. واقعیت همچنان بیدادگرانه و تغییر نایافته مانده است، با آدمیانی که دردناکی آن را با جان و تن خویش احساس کرده اند.

حماسه از صحنه بیرون می رود، و منظومه به تاریخ می رسد. تا آرزوهای دگرگونه تر، حماسه هایی دیگر بیافریند.

رانده شدن

از آغاز داستان چنین است که سام جهان پهلوان فرزندی ندارد و این مصیبتی است برای پهلوانی ایرانشهر، که باید از طریق دوده و نسل پایدار بماند و کارکرد پدر در پسر ادامه یابد. روزگاری دراز به انتظار می‌گذرد، تا اینکه:

ز مادر جدا شد بر آن چند روز نگاری چو خورشید گیتی فروز
(ج ۱ ص ۱۳۸)

نوآمد

اما زاده شدن کودک، از پس این انتظار طولانی، خود آغازی دشوار در زندگی پهلوانی ایران زمین است. کسی یارای آن ندارد که سام را از چگونگی وجود فرزند آگاه کند. پس هفته‌ای تولد نوزاد را از او نهان می‌دارند و آن همه اشتیاق و انتظار را پاسخی نمی‌توانند داد. ارزشهای فرهنگی و سنتهای پهلوانی، همگان را در برخورد با این پدیده باضطراب افکنده است. زیرا عاطفه و غریزه نیز در این میان تابعی از همان ارزشها و سنتهاست.

اهمیت امر چندانست که وقتی دایه ای جرأت می کند از تولد نوزاد با سام سخن گوید، منظومه او را چنین می شناساند:

یکی دایه بودش به کردار شیر بر پهلوان اندر آمد دلیر
(ج ۱ ص ۱۳۸)

خبری این گونه شگفت و هراس انگیز را، با چنین جسارتی باید به سام رسانید. دایه با زبان آوری استادانه ای نوزاد را چنین وصف می کند.

نش نقره سیم و رخ چون بهشت برو بر نبینی یک اندام زشت
از آهو همان کش سپیدست موی...

(ج ۱ ص ۱۳۸)

این تقدیر پهلوانی ایران زمین است و، دایه نیز هشدار می دهد که: چنین بود بخش تو ای نامجوی.

برخورد سام با نوزادش، گوئی رویارویی با نوظهورترین پدیده جهان و بدیع ترین حادثه ای است که برای او رخ داده است.^۱ اگر تا کنون آرزوی فرزند، جهان پهلوان را می آزرده است، اینک وجود فرزند، او را

۱- و از نوادربنی آدم یکی آنست که در زمین سیستان شخصی بود نام وی سام بن نریمان. زن وی آبستن شد پسری بزاد سیه چون قیر، و مویی سپید چون شیر. سام سپید بود و مادرش سپید، از وی ننگ می داشتند و گفت «من سپیدم و مادرش سپید است فرزند چرا سیاه است؟ این مگر از نسل دیو باشد.» و وی را به کنار دریا برد تا ماهی وی را بخورد. آفرید گارچنان کرد که سیمرغ آنجا بگذشت وی را بر بود و ببرد او را تا به حد مشرق بر کوهی نام وی البرز است و پیش بچگان بنهاد و پرورده شد تا بزرگ گشت. و سام بیمار شد، وی را گفتند این عقوبت آنست که با آن طفل شیرخواره کردی بی گناه. سام وی را طلب می کرد تا خبر یافت از وی به نزدیکی آن کوه آمد. پسر چون سام را بدید، قصد پدر کرد، سام دست وی گرفت و گفت «ای داستان رو» سخن وی فهم نمی کرد. تا روزگار دراز برآمد و سخن آدمی پیاموخت. ر. ک: عجایب المخلوقات تصحیح دکتر منوچهر ستوده. ص ۴۱۹ - ۴۱۸.

دچار مشکلی پیچیده‌تر و آزاری سخت‌تر کرده است. تا کنون نگران تداوم خویش بوده است و اینک که عامل ادامه کارکرد خود را باز یافته، تازگی و بدعت آنرا بر نمی‌تابد.

کودک زاده شده‌ست و ادامه نسل میسر گردیده، اما آیا این خود ادامه پهلوانی به شیوه سام نیز تواند بود؟ چنین واقعه‌ای ظلمی آشکار بر سام است و نشانه‌ای است شگفت از نامرادی و ناامیدی او. انگار گناهی عظیم از او سرزده است که به پادافراه آن، به چنین مجازاتی مبتلا شده است:

چو فرزند را دید مویش سپید	ببود از جهان سر بر ناامید
سوی آسمان سر بر آورد راست	زداد آور آنگاه فریاد خواست
که ای برتر از کژی و کاستی	بهی زان فزاید که تو خواستی
اگر من گناه گران کرده‌ام	و گر کیش آهر من آورده‌ام
به پوزش مگر کردگار جهان	به من بر ببخشاید اندر نهان
بپیچد همی تیره جانم ز شرم	بجوشد همی دردلم خون گرم
چو آیند و پرسند گردنکشان	چگویم از این بچه بدنشان
چگویم که این بچه دیو چیست؟	بلنگ و دورنگست و گرنه پرست
از این ننگ بگذارم ایران زمین	نخواهم بر این بوم و بر آفرین

(ج ۱ ص ۱۳۹)

بدین ترتیب سام میان دو امر گرفتار است: اگر این موجود به همین صورت و سان باقی بماند، او مجبور به ترک جامعه است، و زندگی در ایران برایش میسر نیست. و اگر در ایران باید بماند ناگزیر است که مهر و علقه از چنین فرزندی ببرد. و سام که تبلور سنت و فرهنگ پهلوانی است، پهلوانی ایران را بر می‌گزیند.

از پس این حیرت و ناامیدی دردآور، قرار بر آن می‌شود که کودک

را پنهانی از جامعه دور کنند. اما او را به جایی باید برد که پلیدیش آدمیان را نیالاید. مکانی چندان دور و دست نیافتنی که تنها سیمرغ بر آن آشیان می تواند داشت. گویی این ننگ را باید از همه سرزمینهایی که بشر در آنها می زید دور کرد.

این هستی اهریمنی، تهدیدی است برای انسانهایی که زندگیشان در گرو سنتی است که هر گونه بدعتی را طرد می کند و آن را پیوندی با وجود اهریمن می انگارد.

اما در وجود این کودک نیز، چندان بدعت و شگفتی هست که ذهن ساده و یک بعدی انسان سنتی آن را درنیابد. اویگانه ای است که در میان آدمیان همسان و همشکل بظهور رسیده است.

عنصری ناشناخته و غیرطبیعی در اوست که نمی تواند آدمی وار باشد. پس ناگزیر در رابطه با نیروهایی است ضد آدمی یا غیر آدمی. اما اگر سام را یارای پذیرش فرزند نیست، خود در عمل کاری می کند که پیوستگی این موجود را با عناصر ناشناخته و مرموز گیتی، روشن می سازد. یعنی از سوئی رسم و راه جامعه سام که از پذیرش و پرورش چنین مخلوقی درمانده است و از سوئی نیز همان رازی که در وجود کودک نهفته است و آدمیان را می هراساند، سبب می شوند تا او به موضعی رانده شود که همدم و همراه خود اوست.

پس طرد این مخلوق، از نهادهای اخلاقی و فرهنگی، از میان بردن او نیست بلکه سپردن اوست به عواملی که با هستی اش آمیخته اند. از این روی، سام او را به البرز می برد و در کُنام سیمرغ رها می کند.

اراده ای که چنین موجودی را از میان آدمیان برآورده، سام را وسیله ای می کند، تا آفریده او را به موضعی که شایسته رشد و پرورش اوست برساند. چنین مخلوقی نمی توانست یکباره از آشیان سیمرغ بر

آدمیان نزول کند. او باید از آدمی زاده می شد، اما پس از زاده شدن، از آدمی دور می ماند، تا عناصر غیرطبیعی وجودش بیابد و بهنگام بر زندگی ایران شهر نازل شود.

البرز و سیمرغ تا اینجا، مکان و موجودی دور و بیگانه با اجتماع بشری اند. اما انتخاب این دوازده سوی حماسه و اساطیر به منظور دیگری است. اگر این دو برای تفکر سنتی و عادی، دست نیافتنی و غریبند، برای تخیل نوگرایی که این چنین موجودی را پرداخته است، دو موضع و موجود آرمانی و مقدس اند.

سنت او را از خود می راند که اهریمنی است، اما آرمان اساطیری حماسه او را به موضعی می برد که اصل روحانی و مغنویتش می انگارد. هجرتی که بدینگونه برای این کودک اساطیرپیش می آید فرصتی است به منظور آشکار شدن نیروهای مقدسی که در هستی او با عناصر اهریمنی آمیخته است.

انگار برای این آدمیان، هنوز تشخیص میان ایزد و اهریمن دشوار است و فرصتی باید تا این دوازده دیگر متمایز شوند. تا جامعه ای که در تشخیص مصاب نبوده، دریابد که در دوران آمیختگی اهریمن و یزدان،^۱

۱- بنا بر روایات اوستایی و زروانی، که در بند هشت وزاد اسپرم و... منعکس است، عمر جهان و زمان ستیزه بزرگ کیهانی میان هرمزد و اهریمن دوازده هزار سال است که سه هزار سال نخست آن دوران شهریار ی هرمزد است و به خلق مینوی جهان می گذرد. در پایان این سه هزار سال اهریمن به جهان روشنی می تازد و با شنیدن سرود اهونور مست می شود و به جهان تاریکی فرو می افتد. سه هزاره دوم دوران شهریار ی اهریمن است. در آغاز این سه هزاره هرمزد برای مینوهای جهان مادی تن می آفریند. در آغاز سه هزاره سوم دوباره تازش اهریمنی آغاز می شود. این سه هزاره زمان گمیزش و اختلاط است، که در آن هرمزد و اهریمن به ستیزه می پردازند. در

چگونه باید نیروهای خیر را شناخت و عوامل مبهم را آن گونه که هستند دریافت.

پس اگر این کودک سپید و مرموز در همین محیط پذیرفته می شد، دیگر هستی او چنین رمز و رازی نداشت.

سپیدی

در هستی زال، عوامل و عناصر مبهم و ناشناخته، یکی پس از دیگری، در تأیید و تکمیل هم رخ می نمایند، تا ضرورت اساطیری او برای حماسه ملی آشکار گردد و مراحل وجودیش با تحول و تکامل حماسه پیوند یابد.

چگونه و چیستند این عواملی که هستی زال را تشکیل داده اند؟ از کجا و چرا چنین در کنار هم و با هم وحدتی ارائه کرده اند که بینش حماسی نیازمند آن بوده است؟

پایان این سه هزاره زردشت خواهد آمد و در رأس هر هزاره بعد از او نیز فرزندی از او خواهد آمد تا در پایان دوازده هزار سال که عمر جهان مادی و جهان اهریمنی بر سر رسد.

بنابه تحقیق ممتع دکتر بهمن سرکاراتی دوران گمیزشن (آمیزش) در حماسه ملی ایران منطبق است با هزاره ای که از پادشاهی فریدون آغاز شده و در پادشاهی کیخسرو پایان می پذیرد. و سرنوشت مختلط آن از همان آغاز با تقسیم جهان بین سلم و تور از یک سو و ایرج از سوی دیگر مشخص شده است. و اختلاط نیکی و بدی و تسلط یکسان هرمزد و اهریمن بر جهان به صورتهای گوناگونی در این دوران مجسم شده است. ر. ک: شاهنامه شناسی. مقاله بنیان اساطیری حماسه ملی ایران. ص ۷۰-۱۲۰. در همین باره همچنین ر. ک: محمد مختاری حماسه در رموز و راز ملی. نیمه دوم فصل اول.

نخستین عامل، همان سپیدی اوست، که تضادش را با ارزشهای فرهنگی و پهلوانی جامعه آشکار کرده است.

عاملی که بیدرنگ از سوی سام به اهریمن و دیومنسوب شده است. هیأتی غیرعادی و نامعلوم که با آنچه از بشر تصور کرده اند، مغایر است. رانده شدن او به سبب این رنگ، شدیدترین تجلی حس نفرت و احساس وحشت گروهی از آدمیان است، نسبت به سپیدی موجودی که با آنان فرق دارد.

موجودی سپید و آمیزه‌ای از وحشت و حرمت، که بر بنیادی مقدس و والا، چون جهان پهلوانی سام، برآمده است. اگر اهریمنی است، پس چگونه بر این زمینه ایزدی تجلی کرده است و اگر ایزدی است پس از چه روی چنین به وحشت می افکند و بیگانه می نماید؟

چیست این رنگ سپید که زال را بدین ورطه‌های متضاد می کشاند و، از اهریمن تا یزدان سیرش می دهد؟

به سبب همین رنگ است که از غیر آدمی تا آدمی راه می پیماید اما باز هم تأثیر این غیرعادی بودن چندان تعدیل نمی شود، که به صورت آدمی عادی در جامعه پذیرفته شود. حتی این غیرعادی بودن آغازین. نشانی از زندگی غیرعادی اوست که از این پس باید در حماسه مطرح گردد. این هراس مبهم بی نام و این احساس ننگ، از رنگی پدید آمده است، که آشکارا عاملی است برای واکنشهای عاطفی گوناگون. براستی آنچه در زال ها تا این حد زننده است، که حتی خویشاوندانشان را نیز مشمئز می کند چیست؟

این همان سپیدی است که در ایشان ودیعه است و در نامشان نیز بیان شده است^۱.

۱- زال در فارسی مطابق است با Albino در زبانهای اروپائی به معنی کسی که از

در نظر انسان بدوی نام هر کسی همان ذات اوست^۱؛ مشخصه مهم شخصیت اوست و تمامی معنای دقیق خود را داراست^۲. واژه ها از ذات مدلول آنها حکایت می کنند، و همواره یک ارزش ذاتی به اسامی نسبت داده می شود. هر تلقی یا واکنشی نسبت به این ارزش ذاتی وجود داشته باشد نسبت به نام نیز موجود است. همچنانکه تمام مفهوم شخصیتی و ذاتی زال در نام او نیز هست.

مادر سپید روی و سپید موی بزاید، یا کسی که به علت Albinism دچار است. این نام مأخوذ است از Albus لاتینی به معنی سپید. و به فقدان ماده رنگهای زرد و سرخ قهوه ای یا سیاه در چشمان، پوست، پر یا مومنونوب است. Albinism بر انسان و دیگر مهره داران عارض می شود و بر سه نوع و موروثی است:

۱- عمومی کامل که پوست، موی و چشم را در بر می گیرد.

۲- بصری که فقط در چشمها تأثیر می گذارد.

۳- محدود و موضعی که بخشهایی از پوست بدن بدان دچار می شود.

ر. ک به: Encyclopaedia Britannica. Vol I p.p 529-230. 1973. U.S.A.

فرهنگهای پارسی زال را «پیر فرتوت سپید موی، معنی کرده، بر «زن پیر» نیز اطلاق می کنند. کلمه «زر» در فارسی نیز لغتی است در «زال» که «ر» به «ل» بدل شده است. در اوستا ریشه Zar (پیر شدن)، هندی باستان ریشه Jar — Jara (پیر شده) بلوچی Zar (زن: زوجه)، افغانی و یودغا Zâl (پیر مرد).

ر. ک به حواشی دکتر معین بر برهان قاطع ذیل کلمات زال و زرو و آرمیدخت. زنده یاد بهار در حاشیه صفحه ۲۳ تاریخ سیستان می نویسد: زال و زار و زر و زروان و زرفان و زرهان و زرهنون و زربان و زرمان همه از یک ریشه و به معنی پیر و صاحب موی سپید است. و نیز ر. ک به پور داوود، فرهنگ ایران باستان، ج ۱ ص ۳۱۱.

— ۱- راجع به «نام» و حرمت و اعتبار و کاربرد آن در میان اقوام بدوی ر. ک:

I.A. richards: *The Meaning of Meaning*. pp 25-40. London. 1952.

۲- نوتم و ناتو. ص ۸۰.

هرچه دامنه قدرت یک موجود اسطوره ای گسترده تر شود و توان و اهمیت آن چیزی که این هستی اسطوره ای متجسم می کند افزون تر گردد، پهنه نفوذ نامش نیز بزرگتر می شود.^۱ از همین روی نام زال گستره وسیعی را دربر می گیرد که از رنگ سپیدش آغاز می شود، به پهنه زیستی و فرمانروایی اش که سیستان و زرنگ است می گسترده و تا معنا و درخشش زمان و زروان چنانکه خواهیم دید فرا می رود.

اما سپیدی در بسیاری از اشیاء طبیعی، بنحوصفا بخشی زیبایی را تعالی می بخشد، چنانکه کوئی فضیلتی از ذات خود بدان اشیاء ارزانی می دارد... در رمزهای آدمیان، این رنگ نشانه بسیاری چیزهای مؤثر و بزرگ شده است. همچون عصمت نو عروسان و برکت پیری... در اسرار مذاهب، نشانه بی عیبی الهی و قدرت پروردگار است^۲، مثل تقدس آتش سپید زبانه کشیده، نزد زردشتیان و، لباس روحانیان زردشتی، که نشانه ای است از همان احساس احترام و حرمت و، نیز پاکی دور از دسترسی که برای روحانیت و مقام آن به شکل «تابو» تصور شده است. مقام روحانی یک تابو است و سپیدی جامه او نیز آمیزه ای است از همان تقدس و حرمت.

توصیف با رنگهای تمثیلی در ادبیات اوستائی و پارسی نیز، مثل ادبیات ملل دیگر، بسیار است. جامه سپید از آن «چیستا» ایزد حکمت و، نشانه دین مزدائی است^۳. و کلام مقدس، روان سفید روشن درخشان اهورامزدا نامیده شده است^۴. تشر را یومند فرهمند به پیکر اسب سفید

۱- ارنست کاسیرر، زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی. ص ۱۰۸.

۲- هرمان ملویل، موبی دیک. ترجمه پرویز داریوش ص ۱۶۹.

۳- مهریشت فقره ۱۲۶ ص ۴۹۳ ج ۱ یشتها.

۴- فروردین یشت فقره ۸۱ ص ۷۷ ج ۲ یشتها.

زیبائی ترکیب جسمانی می پذیرد^۱. و برضد او دیو «اپوش» به پیکر اسب سیاهی بدر می آید^۲ و نیز آن موجود شگفت انگیز و عظیم اساطیری که «خرسه پا» نامیده می شود و، در تقسیم آبهای دریای فراخکرت تشر را یاری می رساند و، از معنویات تغذیه می کند و، دوستدار راستی و فرزاندگی است، به رنگ سپید است^۳.

اما یک جا سپیدی معنائی یافته است که با هستی زال هماهنگی شگفتی می یابد. «هوم سپید ضد پیری» که زنده کننده مردگان و بخشنده زندگی جاودان است. این هوم سپید شفا بخش پاکیزه و طرد کننده مرگ، این داروی بیمرگی^۴، خدای گیاهی و نیرومندی که بر دیوان پیروزی می بخشد^۵، به صفاتی موصوف است، که زال نیز چنانکه خواهیم دید، از آن بهره مند است.

بدین گونه، زال از آغاز، با این نشانه سپیدی، به صورت موجودی ارائه می شود، که با عمر جاودانه و ارحماسه، پیوندی نزدیک و هماهنگی عمیقی می یابد. او تبلوری است از پیرانگی دوام یابنده، آنهم از آغاز

۱ - تیریش، بشتهاج ۱ ص ۳۴۶ بعد

۲ - همان مأخذ ص.

۳ - بند هشتن بخش ۱۹ بند ۱۰ - ۱ SBE. Vol 5. pp 67-69

۴ - بند هشتن بخش ۱۸ بند ۶ - ۱ SBE: Vol 5. p 65

و نیز ر ک به بخش ۲۷ بند ۴ همان مأخذ p 100

(ced): Max Müller: *Sacrd Books of the East*, (SBE) India, 1965.

۵ - راجع به سه جنبگی هوم ر. ک: مقاله Mary Boyce با عنوان

Haoma, Priest of the Sacrifice.

در W.B. Henning Memorial 62 ft London. 1970.

کودکی^۱.

اما رنگ سپید همچنانکه پر معنی ترین رمز پدیده های روحانی است عامل تشدید در تمامی چیزهائی نیز هست که برای بشر از همه وحشتناکترند. همراه هر پدیده شیرین و افتخار آمیز و عالی، چیز گریزانی در مفهوم دور از ذهن این رنگ نهفته است، که بیشتر از آن سرخی که در خون موجب وحشت می شود، روح را می هراساند. همین خصیصه گریزان است که موجب می شود، اندیشه سپیدی چون از ملازمت سایر اندیشه های گرمتر دور بماند و، عرض چیزهائی شود که در ذات شریر انگاشته شوند، آن وحشت را به حد اعلای خود برساند^۲.

در برخی چیزها تجربه مشترک و موروثی بشریت، از شهود فوق طبیعی بودن این رنگ بازمانده است. نمی توان آسان شک کرد که آن یک خاصه مشهود در اموات، که بیش از هر چیز بیننده را می هراساند، همان رنگ پریدگی مرمرگون است که در ظاهر میت بجا می ماند، چنانکه گوئی آن رنگ پریدگی، نشان واخوردگی آن جهان و وحشت مرگ در این جهان است^۳.

همین هراس از خصیصه مهم و درک ناشدنی رنگ سپید است، که سبب می شود در نخستین برخورد با زال، او را به نیروهای اهریمنی و دیو منسوب دارند.

۱- در مآخذ عهد هخامنشی از چند دسته از سکاها نام برده شده است که یکی از آنها سکاها ی هوم وَر که (haumavarka) به معنی نوشنده هوم است که احتمالاً سکاها ی ساکن فرغانه و کاشغر بوده اند. یوستی گفته است هوم و رگ تیره ای بوده از سکه ها که برگهای گیاه هوم را می جوشانیدند.

۲- موبی دیک، ص ۱۷۰.

۳- همان مأخذ ص ۱۷۲.

اگر این خصیصه در تضاد با ارزشهای فرهنگی و سنتی است، پس بنا بر آئین، نقصی است برای وجود آدمی. هر گونه نقص و علتی نیز نشانه‌ای است که اهریمن به آدمیان داده است. بیهوده نیست که کسانی که به علت و نقصی در خلقت جسمی مبتلایند، از شرکت در مراسم عبادی و تشریفات دینی زردشتی محروم شده‌اند، زیرا که عیب و نقص از آفات اهریمنی است.^۱

بدین ترتیب، هستی زال از این نخستین تجلی خود با رنگ سپید، میان دو بعد ایزدی و اهریمنی قرار گرفته است. اگر ماهیت روحانی او به اصل معنوی و ایزدیش راهبر است و به موضع سیمرغی و البرزی اش می‌رساند، هیأت غیرعادی اش، در تضاد با سنتهای جامعه، به دیو و اهریمن پیوسته می‌شود.

اما ترس و خشم از تولد نوزادی زال و سپید موی، تنها منحصر به اساطیر ایران و افسانه‌های ایرانی نیست، بلکه در افسانه‌های ملل دیگر نیز همین گونه ناخشنودیهای وجود دارد. و نظیر تولد زال را در اساطیر چین نیز می‌توان یافت.^۲

کودکان رانده شده

در اساطیر و افسانه‌ها، روایات دیگری نیز هست، راجع به کودکانی که به سببی از جامعه طرد شده‌اند. اینان موجب هراس نهاد سیاسی و دینی جامعه بوده‌اند و از شهر و خانواده خود رانده شده، به دامان طبیعت

۱- آبان‌یشت فقرات ۹۲ و ۹۳، یشتها، ج ۱ ص ۲۷۵. و نیز. ک به و نلیداد، بند ۲۹

باب دوم ص ۱۹.

۲- ر. ک به افسانه‌ها و آئین‌های ایران و چین باستان، ص ۱۴

و وحش و طیر سپرده شده‌اند.

پیش از تولد این کودکان، ستاره‌شناسان و پیش‌گویان، نهاد سیاسی یا حکومت پدری را از وجود آنان بر حذر داشته، از قدرتی که در آینده خواهند یافت، بیم داده‌اند. بدین سبب نیز کارگزاران حکومتها مادران اینان را زیر نظر گرفته، حراست کرده‌اند؛ تا به هنگام زاده شدن کودک، چاره کار از دست نشود. پس از تولد بیدرنگ آنان را از جامعه جدا کرده‌اند و به گوشه‌ای دور از حیات اجتماعی افکنده‌اند، تا چوپان زاده‌ای آنان را پرورش دهد، یا گاو و سگ و بز به آنان شیر دهد. پس آنگاه در بزرگی به جامعه، یا در میان گروه‌هایی از آن، پذیرفته شده‌اند و، به شکلی در جریان سرنوشت و کارکرد خویش قرار گرفته‌اند. فریدون در تضاد با ضحاک، به کوه البرز برده می‌شود و گاوی به او شیر می‌دهد.^۱

کیخسرو به منظور آسیب ندیدن از افراسیاب به شبانان سپرده می‌شود^۲ و کورش را از بیم آستیاکس به خانواده چوپانی می‌سپارند.^۳

۱- ر. ک به شاهنامه، ج ۱ ص ۵۷. ۲- ر. ک به شاهنامه، ج ۳ ص ۱۶۰.

۳- ر. ک کلی‌یو: تاریخ هرودت ترجمه دکتر هادی هدایتی ج ۱ ص ۲۰۰-۱۹۴ گوئی هرودت داستانی را که درباره کیخسرو شنیده بود، رنگ تاریخی داده و، به کورش منسوب کرده است. برخی از پژوهشگران از جمله هرتل و هرتسفلد نیز بر اساس همین افسانه و افسانه‌های نظیر آن در منابع یونانی، در پی انطباق شاهان کیانی با هخامنشیان برآمده‌اند، و هرتسفلد کیخسرو را صورت حماسی کورش می‌داند. همچنانکه زردشت را نیز یکی از شاهزادگان هخامنشی دوره کورش و داریوش معرفی می‌کند. در این باره ر. ک:

E. Herzfeld: *Zoroaster and his World*; I. pp 100-110. 1947.

اما هنینگ در زرتشت سیاستمدار یا جادوگر (ترجمه کامران فانی) و کریستن سن در کیانیان (ترجمه صفا) آراء هرتسفلد را رد کرده‌اند.

موسی از بیم فرعون به رودخانه سپرده می شود^۱، و در اساطیر رومی رموس و رومولوس را، آمولیوس که غاصب تاج و تخت نومیتور بود به رود تیبر می افکند و ماده گرگی آنان را شیر می دهد و چوپانی بزرگشان می کند^۲.

کرونوس خدای زمان در اسطوره های یونان، می داند که یکی از پسرانش او را خلع خواهد کرد و از این روی در پی از میان بردن آنان است. پس «زئوس» را مادرش «رئا» از او پنهان می دارد و به کوه «آیدا» می برد و بزی بنام «آمالته» او را شیر می دهد^۳.

پاریس، زیباترین پسر «پریام» پادشاه تروا، از آن جهت در بیابانی نزدیک کوه «آیدا» رها می شود، که پیش گویان از شومی وجود او پادشاه را آگاه کرده اند^۴.

هاتفان به لائیوس پدر ادیپوس می گویند بر فرزند وی مقدر است که پدر خود را بکشد و مادرش را به زنی گیرد. چون ادیپوس زاده می شود، وی را در دوردست، بر کوه کیتاریون رها می کنند تا خود بمیرد. شبانی او را می یابد و به کورینتوس می برد و نزد پولیبوس شهریار بزرگ می شود^۵.

اما در مورد زال، ماجرا به گونه ای دیگر است. او در رانده شدن از جامعه با این کودک کان مشترک است، اما پیش از تولد، جنبه ای منفی و زیان آور، برای او شناخته و ارائه نشده است. پیشگویان کسی را از او بر حذر نداشته اند و، تنها پس از تولد است که نفرت از او می گردد و

۱- تورات سفر خروج باب دوم ص ۸۴. و نیز قاموس کتاب مقدس، جمیز هاکس ص ۸۴۹.

2- Larouss Encyclofedia of My thology. Trans.by: Richard Aldington and Delano Ames. London 1959 p 227.

3- The Creek Myths. Vol I pp 39. 4- Idid: Vol 2. p 268.

۵- سوفوکلس، افسانه های نبای، ترجمه شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی.

شخصیتی بیگانه می‌یابد^۱.

از سوئی، پذیرفته شدن زال در جامعه نیز، تنها به دست تصادف و تقدیر سپرده نشده و نهاد سیاسی ناآگاهانه او را به خود راه نداده است. بلکه تنها در اثر روشن شدن وضعیت معنوی اوست، که بمرور بر جامعه پذیرانده می‌شود. پذیرش او نیز به یک تصمیم عاطفی پدر، با پشیمانی حاکم و... مربوط نیست، بلکه مرحله به مرحله، چنانکه خواهیم دید، تضاد میان او و جامعه، تعدیل می‌شود و شخصیتش بر نهادهای گوناگون اجتماعی، تحمیل می‌گردد. و در این تعدیل فقط امکانات و تواناییهای خود اوست، که مؤثر است.

این موجود سپید اهریمنی یا مقدس، این آمیزه وحشت و حرمت، از جامعه رانده می‌شود، زیرا هنوز جامعه را یارای آن نیست تا در میانه این دو بعد متضاد، موجودی را مجسم کند و در میان خویش بپذیرد.

اما این طرد از جامعه، رجوع به اصلی است که خود شگفت‌تر و پیچیده‌تر از نمود ظاهری این سپید موی است. چنین هستی غریبی را به سرچشمه شگفتیهای عالم می‌برند و به شگفت‌ترین دایه جهان می‌سپارند، تا غریب بودن زندگیش تکمیل شود.

بدین گونه است که رنگ سپید زال، بیدرنگ ما را از جامعه به‌مراه خود دور برده، از حیات عادی آدمیان و، هستی معمول آنان، جدا می‌سازد، تا ره به جایی بریم که جز به یاری هستی زال دست یافتنی نیست.

عنصر سپید اساطیری او، طریق آشنائی با عوامل دیگر اسطوره را

۱ - شاید فقط در مورد «هائو-کی» موجود چینی است که اشتراک در رنگ پوست سبب می‌شود پس از تولد نفرتی نسبت به او پیدا شود. ر. ک. به آئین‌ها و افسانه‌ها

آشکار می سازد و نخست البرز کوه است که در این طریق رخ می نماید. که خود موضع پرورش و نمو زال و تجلیگاه و مقر پرورش دهنده اش سیمرغ است.

اینک این موجود سپید است و مرغی که باید او را بپرورد. چیست این سیمرغ که در اسطوره و حماسه موجودی چون اونیست و اوست که هستی زال و هستی حماسه وابسته و پیوسته بدوست؟

سیمرغ

سیمرغ نیز همچون زال، پدیده ای پیچیده و مبهم است و، تبلوری است از انگاره ها و تلقیهای متضاد اقوام ایرانی. در شاهنامه او همچون زال وجودی است مقدس و اهریمنی. مقدس است هنگامی که به خاندان زال و به حماسه ارتباط می یابد، و اهریمنی است وقتی که از نظرگاه نهاد سیاسی و دینی و، به ویژه آمیزه این دو که موضع اسفندیاری یا گشتاسبی است نگریسته می شود، که از این نظرگاه زال نیز اهریمنی است.

سیمرغ برای زال پروردگاری است دانا و دلسوز و، راهنمائی است خردمند و آگاه. پزشکی است درمان بخش و رهاننده از بیماری و مرگ. مرغی است فرمانروا که راز سپهر را بر زال می گشاید و مولود حماسه را می زیاند. سیمرغ از شدنیها و حوادث آینده و تقدیر آگاه است. به هنگام زایمان رودابه که زال را اندوهگین می یابد چنین می گوید:

ک «زین سرو سیمین بر ماهروی	یکی نره شیر آید و نامجوی
که خاک پی او ببوسد هژیر	نیارد گذشتن به سر برش ابر

از آواز او چرم جنگی پلنگ
... به جای خرد سام سنگی بود
... نیاید به گیتی ز راه زهش
شود چاک چاک و بخاید دو چنگ
به خشم اندرون شیر جنگی بود
به فرمان دارای نیکی دهش
(ج ۱ ص ۲۳۷)

اما برای خاندان گشتاسپی، دشمنی هراس آور است و جادو، و ددی
چاره گر است و مهیب. اسفندیار با او می جنگد و دشمنی او نیز با
اسفندیار در گفتارش به رستم آشکار است:

بپرهیزی از وی (اسفندیار) نباشد شگفت
که آن جفت من مرغ با دستگاه
مرا از خود اندازه باید گرفت
به دستان و شمشیر گردش تباه
(ج ۶ ص ۲۹۷)

سیمرغ چهار بار در شاهنامه حضور می یابد. و طی همین مراحل
است که تجلی ایزدی و تصور اهریمنی از هستی او دریافته می شود:
۱- در کودکی زال. تا او را پرورد و به نیروهای فوق طبیعی
بیاراید^۱. در اینجا موجودی است مهربان و مادر. نخستین برخوردش با
زال هنگامی است که برای چاره گرسنگی بچه گان خود به پرواز درآمده
است:

یکی شیرخواره خروشنده دید
ز خارش گهواره ودایه خاک
به گرد اندرش تیره خاک نژند
زمین را چو دریای جوشنده دید
تن از جامه دورولب از شیر پاک
به سر برش خورشید گشته بلند
(ج ۱ ص ۱۴۰)

۱- سیمرغ گفت زال در نظر طوبی به دنیا آمد، ما نگذاشتیم هلاک شود، آهواره را به
دست صیاد باز دادیم و شفقت زال در دل او نهادیم، تا شب وی را پرورش می کرد و
شیر می داد و به روز خود منش زیر پر می داشتیم مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق
تصحیح دکتر حسین نصر، هانری کرین ص ۲۳۳.

سیمرغ فرود می آید و او را به کنام خویش می برد. تا آنچه را آدمیان از این کودک دریغ داشته اند، به او ارزانی دارد. غریزه ای مادرانه در سیمرغ نضج می گیرد و فقدان مهر مادرانه را جبران می کند:

ببخشود بزدان نیک دهش	کجا بودنی داشت اندر بوش
نگه کرد سیمرغ با بچگان	بر آن خرد خون ازدودیده چکان
شگفتی برو برفکنند مهر	بماندند خیره بدان خوب چهر

(ج ۱ ص ۱۴۱)

از این پس او مربی و پرورنده ای است که زال را با روح خرد آشنا می سازد. آنچه این مربی به زال می آموزد و می بخشد، سرمایه و نیروئی کیفی و کمتی است. توانائیهای است که اساطیر برای زال منظور کرده است:

ترا پرورنده یکی دابه ام	همت دابه هم نیک سرمایه ام
-------------------------	---------------------------

(ج ۱ ص ۱۴۴)

۲- به هنگام تولد رستم، پزشکی است که رودابه را از دشواری شگفت زایمان می رهاوند و مولود حماسه را به دنیا می آورد. رهنمودهای او به زال به منظور تولد رستم، هم پزشکی است و هم ایزدی. او آمیزه جادو و خرد است. به زال می گوید:

بیاور یکی خنجر آبگون	یکی مرد بینادل رهنمون
نخستین به می ماه را مست کن	زدل بیم و اندیشه را پست کن
تو منگر که بینادل افسون کند	به صندوق تا شیر بیرون کند
بکافد نهیگاه سروسهی	نباشد مرا و راز درد آگهی
وزو بچه شیر بیرون کشد	همه پهلوی ماه در خون کشد
وزآن پس بدوزآن کجا کرد چاک	زدل دور کن ترس و بیمار و پاک
گیاهی که گویمت با شیر و مشک	بکوب و بکن هر سه در سایه خشک

بسا و بر آلاى برخستنگیش ببینی همان روز پیوستنگیش
بدو مال از آن پس یکی پزمن خجسته بود سایه فرمن
(ج ۱ ص ۲۳۸ - ۲۳۷)

پس این تنها کارکرد جادوگرانه و پزشکی سیمرغ نیست که چاره کار را می سازد. بلکه همه کارها تنها در سایه فراوست که نتیجه بخش و درمان گر است.^۱

در این دو مورد سیمرغ نیروئی است بشری و ایزدی. و نیرویش همه در راه زایش و رشد و رهائی بشر اساطیر است. پس او برای خاندان زال کارکردی مقدس و اهورائی دارد، حتی اگر به طریق جادو و تظاهر کند. که در این باره باز سخن خواهم گفت.

۳- در نبرد با اسفندیار موجودی است همچون دیگر عناصر اهریمنی و جادوئی هفت خوان مثل گرگ و شیر و ازدها و زن جادو. گرگسار راهنمای اسفندیار در هفت خوان او را چنین معرفی می کند:

یک کوه بینی سراندر هوا	برو بر یکی مرغ فرمانروا
که سیمرغ گوید و را کارجوی	چو پرتده کوهی است پیکارجوی
اگر پیل بیند برآرد به ابر	ز دریا نهنگ و به خشکی هزبر
نبیند ز برداشتن هیچ رنج	تو او را چو گرگ و چو جادو منج
دو بچه ست با او ببالای او	همان رای پیوسته بارای او
چو او بر هوا رفت و گسترده پر	ندارد زمین هوش و خورشید فر
(ج ۶ ص ۱۸۱ - ۱۸۰)	

پیدا است که از صفات ایزدی سیمرغ در اینجا سخنی نیست. پیکار با او کاری پهلوانانه و نیک است. قدرت او بیشتر قدرتی است در برابر

۱- ثعالی از سیمرغ و درمان او و شکافتن پهلوی رودابه در تولد رستم سخنی ندارد. ر. ک به: غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، لابی منصور ثعالی، تصحیح زتنبرگ، ص

نیروی دینی اسفندیار. به همین دلیل نیز هست که برخی او را «مخصوصاً از عالم اهریمنی^۱» انگاشته‌اند. زیرا تنها از نظرگاهی اسفندیاری بر او نگریسته‌اند، نه از نظرگاه خاندان زال.

۴ - آخرین ظهور سیمرغ در برخورد با خاندان زال و خاندان گشتاسپی هر دو است. گوئی این مرحله برآیند مراحل پیشین است. این بار باز برای نجات و رهائی خاندان زال و بالمال شکست و نابودی اسفندیار ظاهر می‌شود.

زال به هنگام درماندگی رستم در برابر اسفندیار، از او یاری می‌جوید. زال می‌داند که:

همه کارهای جهان را در است مگر مرگ کان را دری دیگر است
(ج ۶ ص ۲۹۳)

و انگار برای رستن از همین مرگ است که به پسر سیمرغ نیاز می‌افتد^۲. چه خود رستم امیدی به رهائی از این جراحت و خستگی ندارد. (۲۹۳ ج ۶) و زال علت خواستار شدن سیمرغ را چنین می‌سراید:

۱ - ر. ک تئودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، ص ۲۹.

۲ - در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آئینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آئینه نگردد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنانکه جمله مصقول بود و در رستم پوشانید. و خودی مصقول بر سرش نهاد و، آئینه‌های مصقول بر اسبش بست. آنگه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آئینه افتاد. از جوشن و آئینه عکس بر دیده اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید، زیرا که دگران ندیده بود، از اسب درافتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دوپاره گز که حکایت کنند دوبر سیمرغ بود. ر. ک به مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۲۳۴.

تن رستم شیردل خسته شد از آن خستگی جان من بسته شد
کز آن خستگی بیم جانست و بس بر آن گونه خسته ندیده ست کس
همان رخس گوئی که بیجان شده ست

(ج ۶ ص ۲۹۵)

پس سیمرغ تنها شفا دهنده نیست، که بخشنده جان است. همچنان که در آغاز نیز بالش و بلوغ زال بدو پیوسته بود و زاده شدن رستم نیز به یاری او میسر بود. سیمرغ پیکانها را از تن رستم بیرون می کشد و:

به منقار از آن خستگی خون کشید
بر آن خستگیها بمالید پر هم اندر زمان گشت باز یب و فر
(ج ۶ ص ۲۹۶)

اما سهم او در زندگی رستم به همین پایان نمی پذیرد، بلکه او را به چوب گزو وسیله مرگ اسفندیار نیز هدایت می کند. گوئی در این امر تضاد خود او نیز با اسفندیار پیدا است و بدین گونه انتقامی از خون جفت خویش نیز می گیرد.

در این تجلی آخرین است که از سویی کارکرد او و زال در حماسه روشن می گردد و از سویی نیز پیوند این دو در برابر نیرویی که از آغاز پیدایش زال با او در تضاد افتاده است، دانسته می شود.

بدین ترتیب سیمرغ در زندگی هیچیک از پهلوانان حماسه ایران جز رستم و زال دخالت ندارد و، و در مورد گشتاسپیان نیز با تضادی آشکار رخ نموده است. و دخالت او به پایان گرفتن حیات اسفندیار می انجامد. پس او تنها حامی و نگهبان توانهای مادی و معنوی خاندان زال است.

هنگامی که زال پر سیمرغ را در آتش می افکند، انگار نوعی مراسم دینی است که بجا می آورد. مراسمی چون درخشیدن آتش و سوختن عود و رفتن به سوی سیمرغ بدینگونه:

باشد پیش با عسود زال از فراز
به پیشش سه مجمر پراز بوی کرد...

(ج ۶ ص ۲۹۴)

انسان و طبیعت

انسان بدوی، از طبیعت و جهان دریافتی عجیب اما مشخص دارد. جهان را مسکن تعداد کثیری از موجودات غیرمادی می داند که بدخواه یا خیرخواه آدمیانند؛ آدمیانی که هرچه در طبیعت روی می دهد، به این ارواح و شیاطین نسبت می دهند، و معتقدند که موجودات مذکور نه تنها به جانوران و گیاهان جان می بخشند بلکه حتی اشیاء ظاهراً بیروح را نیز جان و روانند.^۱

این رابطه و همدردی و میل طبیعی میان بشر و طبیعت هرگز از میان نرفته و منسوخ نشده است، بلکه ارزش و نوع جهت یابی اش همراه با تکامل انسان و دگرگونی بینش او، تغییر یافته است.^۲ این همانی طبیعت و انسان به گونه ای ظاهر می شود، که رابطه تنگاتنگ انسانها با طبیعت رابطه تنگاتنگ خود آنان را با یکدیگر تعیین می کند، و رابطه میان آنان، ارتباطشان را با طبیعت معین می دارد. در آغاز زندگی انسان، که هنوز طبیعت بندرت بطور تاریخی تعدیل شده یا تغییر می یافته است، این رابطه ویژه به مذهب طبیعی انسان می انجامیده است.^۳

۱- ونیزر. ک به ج ۱ ص ۲۳۶.

۲- نوتم و قابو، ص ۱۰۵.

3- *Myth, Dreams and Mysteries*. p 28.

4- *the German Ideology*. p 42.

انسان ابتدائی برای توضیح پدیده‌های طبیعت آنها را به شکل خویش درمی‌آورد. در این همانندسازی است که به طبیعت جان می‌بخشد، و حضور آگاهی و اراده را در همه جا می‌پذیرد. پیداست که این شخصیت بخشی به طبیعت، به هر حال به وضع و حال فنی ابتدائی بستگی دارد. مخازن تجربه بشری طبیعت اندیشه را معین می‌کند، و اگرچه این مخازن در انسان ابتدائی جزئی است، اما چندان هست که به رابطه او با طبیعت مفهومی ببخشد. و به همان اندازه نیز که هست، با جهان طبیعی و حیوانی مرتبط است. زیرا زندگی این انسان از راه شکار می‌گذرد. او به یاری تخیل، داستانهای می‌آفریند که پدیده‌های بزرگ طبیعت را با فعالیت پدیده‌های جان یافته و آفریده خود او، شرح می‌دهند.

در بینش اساطیری پدیده‌های طبیعی دارای شعور و اراده‌اند و، از این روی در سرنوشت بشر سهم و دخیلند. این اعتقاد قابلیت عجیبی در پیوند و ارتباط با جانوران نصیب انسان می‌کرده است. و از آنجا که موقع و مقام جانوران در نظر چنین انسانی بس والا و با اهمیت بوده، آنان را در زندگی روحانی خود بیش از زندگی مادی، سهم و مؤثر می‌دانسته است. جانوران برای او به منزله نیروهائی بوده‌اند که نه تنها بر رازهای زندگی و طبیعت، بلکه بر رازهای جاودانگی و فناپذیری نیز واقف بوده‌اند.^۱

همین بینش و پیوند سبب شده است که باورها و انگاره‌های دیگر انسان نیز در اشیاء و عناصر طبیعی و جانوران متبلور شود. و خصلتها و صفات متصور از برخی در برخی دیگر به هم آمیزد. به ویژه که در جوامع نخستین، این دریافت و تصور واقع‌گرایانه وجود داشته (و

این واقع گرایی ضرورت زندگی بدوی است) که اگر نیروهای نامرئی، در اشکال و هیأت‌های ملموس و عینی ظهور و بروز یابند، ادراکشان میسرتر است.^۱

بدین گونه نمادها و تمثیلهای مربوط به طبیعت و جهان پدیدار شده است، و از طریق همین تمثیلهای و ارتباط و جابه جایی آنهاست که نیروهای فوق طبیعی و مرموز ستایش و تقدیس شده است. و نیروها و رازهای ناشناخته در ترکیب و هیأت جانوران و پدیده‌های افسانه‌آمیز متجلی شده است.

اگر جانوران، نخستین سرچشمه تجربه شکارچیان ابتدائی هستند، و اگر جهان‌بینی شکارچیان بر این تجربه مبتنی است، پس شگفت نیست که اساطیر قبیله‌های شکارچی، که در آن مرحله، جای فلسفه و خداشناسی و دانش را می‌گرفته است تمامی محتوایش را از همین سرچشمه فراهم آورد. و از همین طریق در معمای گرایشهای توتمی، تصویر انسان و جانور درهم آمیزد و جانور جای پدر، آموزگار، نگهبان، جادوگر و... بنشیند.^۲

1- C.M.Bowra: *The Greek Experience*, p 147. 1959, Now York.

2- *The Masks of God: Primitive Mythology*, pp 129-30, p 295.

درباره توتم و آیینی توتمی و نقد آراء و نظریه‌های گوناگون و سابقه پژوهشهای انجام شده درباره توتیمیم، از دیدگاه ساخت گرایانه لوی استروس ر. ک:

لوی استروس: توتیمیم. ترجمه مسعود راد. انتشارات توس.

توتیمیم از نظر استروس یک نمونه خاص از بعضی شیوه‌های اندیشیدن است. مربوط به دوران باستان هم نیست. دور از ما هم نیست. محتوای آن از جای دیگر نیامده، و تصویر آن انعکاس خود ماست. زیرا اگر این وهم واقعیتی دربر داشته باشد، بیرون از ما نیست، بلکه در درون ماست. ص ۵- ۲۰۴ مأخذ یاد شده.

رادکلیف - براون برداشت ویژه‌ای از توتیمیم دارد، و آن را مورد خاصی از یک کوشش

تصور پدیده‌های افسانه‌آمیز به ادوار هند و ایرانی، و حتی هند و اروپائی منتهی می‌شود، و بیشتر نیز این جانوران و به ویژه پرندگان تجلیهای گوناگون صاعقه، خورشید، آتش، ابر و غیره‌اند. در ریگ‌ودا این تصور کاملاً مشهود است. گیاه «سوم» اغلب به پرنده‌ای تشبیه می‌شود، یا به نام پرنده‌ای موسوم است. آتش زمینی به صورت پرنده یا عقابی در آسمان توصیف می‌شود. خورشید بارها مثل پرنده‌ای نمایان می‌گردد و از این رو، آن را «گروثمنت» (پرداز) می‌خوانند. مهمترین پرندگان در کتاب ودا عقاب است و، این همان پرنده‌ای است که گیاه «سوم» را به «ایندرا» می‌رساند و ظاهراً یکی از تجلیهای صاعقه است.^۱ در اوستا نیز، بر اثر نفوذ فرهنگ و عقاید آئینی و اساطیری پیش از زردشت در آن، بارها ستایش جانوران و روانهای آنان مطرح گردیده است. حرمت اشیاء مادی و پیوند انسان و حیوان و گیاه و تقدس تمام جهان مادی، چه کوه و دریاچه چه زمین و باد و چه محصول و آسمان و... بدین سبب تشویق شده است که اینها همه به سعادت و خیر آدمی یاری می‌کنند، و هریک به طریقی به اراده خداوند در آفرینش خدمت می‌کنند.^۲ آئین زردشتی تبلور منزهی از باورها و آئینهای کهن ایران است، و پرستش عناصر طبیعت و گیتی، آثاری از همان

عام برای تلفیق تضاد و وحدت به شماره می‌آورد. راجع به کل آرای او درباره توتم ر. ک:

Structure and Function in Primitive Society. pp 117-132. New York. 1865.

و نیز به فصل پنجم کتاب دیگرش به نام:

Method in Social Anthropolgy. Chicago. 1958.

۱ - کارنوی، اساطیر ایرانی، ترجمه احمد طباطبائی ص ۴۹.

2- R.C.Zachner. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. pp 76-77., London, 1961.

اعتقادهای کهن است که در این دین حفظ شده است. اساساً زردشت زیرورو کننده ارزشهای موجود نیست، بلکه برعکس دارای طبیعتی بی اندازه احتیاط آمیز است و، جنبه نو و تازه در آموزه های او اصولاً در مواد نیست، بلکه در ترکیب این مواد است.^۱

برداشت تجریدی زردشتی از امشاسپندان، چیزی جز یک تعبیر اخلاقی از نامهای استومند پیشین نبوده است. هر کدام از این نامهای مجرد امشاسپندان... جای آخشیح ایزدینه شده پیشینی را که نامش منسوخ شده گرفته است و هر چه از زمان دین آوری زردشت دورتر می شویم صفات و نشانهای استومند امشاسپندان بیشتر نمایان می شود.^۲

در میان جانورانی که در اوستا تقدیس و ستایش شده اند، پرندگان جای ویژه ای یافته اند. اینان پدیده های هستند که در میانه دو بعد مادی و معنوی حیات قرار گرفته اند. جسم آنان ترکیبی است برای ایزدان و نیروی معنوی فره. عقاب و ستن و وارغن و... پرندگان هستند که روحانیت دینی و تقدس اهورائی در آنان مجسم شده است.

سیمرغ در آیین

سیمرغ در اوستا به صورت سَئِنَ بر درختی آشیان دارد که در میانه اقیانوس فراخکرت روئیده است. درختی که دارای داروهای نیک و داروهای مؤثر است و آن را ویسپویش (همه را درمان بخش)

۱- دینهای ایران باستان، ص ۸۹.

۲- امیل بنونیست، دین ایرانی، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی ص ۷۷.

خوانند، و در آن تخمهای کلیه گیاهان نهاده شده است.^۱
این درخت دورکننده غم بسیار تخمه است. و هرگاه (سیمرغ) از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت برآید. و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراگنده شود.^۲

گوشتی خواص همین درخت است که در حماسه به خود سیمرغ داده شده است و، به صورت درمان بخشی خود او تجلی کرده است.^۳
رابطه سیمرغ با دیگر عناصر و عوامل طبیعت نیز از طریق همین درخت آشکار می‌گردد. رابطه ای که از حد پیوندهای مادی و طبیعی فراتر رفته به زندگی بشری و حیات روحانی آدمی منتهی می‌شود.

در ساقه این درخت، نه کوه آفریده شده که ۹۹۹۹ جوی از آنها منشعب است و نیمی از آبهای جهان از این کوهها سرچشمه می‌گیرد و از طریق این جویها به هفت اقلیم زمین می‌رود و آب دریاها را زمین را تشکیل می‌دهد.^۴ ۹۹۹۹ هزار فروهر از این درخت پاس

۱- ر. ک به رشنیشت فقره ۱۷، یشتها ج ۱ ص ۵۷۴.

۲- مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی ص ۸۲.

۳- سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد، بامداد سیمرغ از آشیانه خود به درآید و، پر بر زمین باز بگستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین. ر. ک به مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ص ۲۳۲.

۴- بند هشت بخش ۱۸ بند ۹. SBE. Vol 5. p66.

و نیز ر. ک به بخش ۲۷ بند ۲. p99

ضمناً در گرشاسپ نامه هنگامی که گرشاسپ در دریای هند شگفتی های جزایر را می‌نگرد، وصف این درخت و سیمرغ چنین است:

همانجای دیدند کوهی سیاه	گرفته سرش راه بر چرخ ماه
درختی گشن شاخ بر شاخ کوه	از انبوه شاخش ستاره ستوه

می‌دارند^۱ و، دانه‌هایی را که از این درخت فرومی‌ریزد، تشت، فرشته باران، برگرفته با باران فرومی‌بارد^۲.

پس همانگونه که نوعی پیوستگی میان ایزد آپم نپات - یکی از ایزدان آب - و فرّ کیانی وجود دارد، نوعی همبستگی نیز میان آب و سیمرغ دیده می‌شود. اگر پایگاه «فرّ مزدا آفریده» کوه اوشیدام یا اوشیدرن نامیده شده است، که در میان آب جای دارد^۳، ارتباط سیمرغ نیز با آب، نوعی نزدیک کردن این عناصر است به هم، به منظور قوام بخشیدن به هستی موجودی که تبلور نیروهای غیرطبیعی انگاشته شده است^۴.

بلندیش بر چرخ همباز بود	ستبریش بیش از چهل یاز بود
ز عود و ز صندل بهم ساخته	به سر برش ایوانی افراخته
دگر ره سپهدار پیروز بخت	ز ملاح پرسید کار درخت
که بر شاخش آن کاخ بر پای چیست	چنین از بر آسمان جای کیست؟
چنین گفت کان جای سیمرغ راست	که بر خیل مرغان همه پادشاست
هر آن مرغ کاینجاست از بیم اوی	نیارد بُد این زان دگر کینه جوی
به کوه اژدها و به دریا نهنگ	هر آنجا که یابد بدرّد به چنگ
چو گمراه بیند کسی روز و شب	ز بی‌تو شگی جان رسیده به لب
از ایدر برد نزدش اندر شتاب	به چنگال میوه به منقار آب
به سوی رَه راست باز آردش	ز مردم کرا دید ناز آردش...

ر. ک. گرشاسب‌نامه اسدی طوسی. تصحیح جیب یغمایی. ص ۱۵۳ چاپ بروخیم

۱۳۱۷.

1, 2- Ibid: pp 66-67.

۳- ر. ک. زامیادیش ص ۳۲۳ ج ۲ بشته‌ها و نیز محمد مقدم، جستار درباره مهر و ناهید، ص ۲۸ - ۲۶.

۴- رابطه ریشه شناختی نامهای رستم و رودابه و سیندخت و سیمرغ و آب نیز در نظر گرفته شود. ر. ک: فرهنگ نامهای اوستایی. درباره رستم و آب پهلوی: —

سیمرغ که برفراز البرز جای دارد، در اوستا جزئی از نام کوه «اوپائیری سئن» نیز هست. بلندی این کوه مناسبت تامی با معنی لفظی آن دارد... و اوپائیری سئن یعنی برتر از پرش سیمرغ^۱. و این کوه پس از البرز، بزرگترین همه کوههاست. و سرچشمه رودها و آبهاست و، با رود هیلمند و سیستان ارتباط نزدیک می یابد. سیمرغ بر تمامی کوهها احاطه دارد و نیرویش ستودنی است:

بهرام اهورا آفریده را می ستائیم، بکند پیروزی (بهرام) با فر این خانه را از برای گله گاوان فراگیرد چنانکه این سیمرغ، چنانکه این ابر بارور کوهها را احاطه کند^۲.

اما این سئن در اوستا نام شخصی نیز هست و، در فروردین یشت از آن مردی روحانی از پیروان زردشت اراده شده که نخستین کسی است که با صد پیرو، در این زمین ظهور کرد^۳. او صد سال پس از ظهور زردشت متولد شده و دویست سال پس از آن درگذشته است^۴.

rōdestahm، ایرانی باستان: rautah-us-taxman به معنای «رودی که به بیرون جاری است. ر. ک مهرداد بهار پژوهشی در اساطیر ایران ص ۱۵۷ تأکید شده که این تحلیل ریشه ای از آقای دکتر سرکاراتی است.

۱ - یشتها ج ۲ ص ۳۲۷ - ۳۲۶.

۲ - بهرام یشت فقره ۴۱ یشتها ج ۲ ص ۱۲۸.

۳ - فقره های ۹۷ و ۱۲۶، یشتها ج ۲ ص ۸۲ و ص ۹۹.

۴ - دینکرد، کتاب ۹ بخش ۲۴ بند ۱۷: SBE. Vol p 230 و نیز ر. ک به بخش ۵ کتاب ۷، P83 در گزیده های زاداسپرم، بخش ۲۳ بند ۱۱ نیز به همین طریق از سئن یاد شده است: SBE. Vol p 166. زنده یاد پوردادود می نویسد: شاید سئن پارسا و دانائی که در فقره ۹۷ فروردین یشت مندرج است، مأخذ معنی حکیم و دانائی است که فرهنگهای فارسی به سیمرغ نسبت داده اند. ر. ک یشتها ج ۱ ص ۵۷۵.

اما رابطه سیمرغ با دیگر پدیده‌های اساطیری چه در اوستا و چه در متون پهلوی، به گونه‌ای است که جنبه تقدس و نیرومندی او را، به همراه نگهبانیش از نیروهای نیکی، بیان می‌دارد. چون دیوان و دروجان به دریا شوند، سین مرغ بانگ کند و، سست یباشند^۱.

نظام آئینی و اساطیری به منظور مشخص کردن موقعیت یک اسطوره و نیرومند ساختن و برتری بخشیدن آن، از عناصر و نمادهای گوناگون یاری می‌گیرد و آنها را درهم می‌آمیزد و با برقراری نوعی ارتباط ظاهری یا باطنی میان آنها، غرض آئینی خود را آشکار می‌سازد. بدین سبب آب و کوه و گیاه و حیوان، گاه در طریق تکمیل هم و گاه به منظور خاص بهم می‌پیوندند. و از همین طریق است که سیمرغ نیز به جهات و جنبه‌های گوناگون به نیروهای طبیعی و در نتیجه فوق طبیعی پیوسته است.

در یزدان‌شناسی مزدیسنا نیز این ویژگی و گرایش آشکار است که هر یک از خدایان بزرگ را با یک یا دو سه ایزد دیگر وابسته و مرتبط می‌کند که دارای اهمیت کمتری هستند و، ایزد اصلی را در خویشکاری یاوری می‌کنند. و کارهائی نظیر کارهای او انجام می‌دهند و برخی از ویژگیهای او را نیز دارا می‌شوند^۲.

فرزال

بدین گونه است که می‌توان شخصیت روحانی و مقدس سیمرغ را

۱- زند و هومن سن، ترجمه صادق هدایت ص ۷۴.

۲- دین ایرانی، ص ۸۵-۸۴.

بازشناخت و، ارتباط او را با خاندان زال و اهمیت ایزدانه او را بنا بر نظام آئینی^۱ و روایات حماسی در پیوند با افسانه‌های سکائی دریافت. رابطه و اهمیتی که همسنگ و همسان رابطه و اهمیت قره ایزدی برای خاندان کیانی است.

از سویی قره ایزدی بارها در اوستا ترکیبی حیوانی می‌پذیرد. و از این میان بارها به هیأت مرغی درمی‌آید:

پس از آنکه او (جمشید) به سخن نادرست دروغ پرداخت، قر از او آشکارا، به پیکر مرغی بیرون شتافت... نخستین بار قر بگست، آن قر جمشید.... به پیکر مرغ و ارغن بیرون شتافت. این قر را مهر دارنده چراگاههای فراخ برگرفت... دومین بار قر بگست... این قر را پسر خاندان آتین، فریدون، برگرفت... سومین بار قر بگست... این قر را گرشاسپ دلیر برگرفت، زیرا که او از پرتو رشادت مردانه در میان مردمان زورمند زورمندترین بود.^۲

این سه بخش نمودار سه جنبگی وجود جمشید است. جنبه خدائی و جهانی که به مهر اختصاص یافته و جنبه پادشاهی که به فریدون

۱- در متون یونانی از زبان زردشت نقل شده است که خداوند را سری است مانند سر شاهین، اوست نخستین و فناپذیر و جاودانی... خود بهترین نیکی است، فریفته نشود و خردمندترین خردمندان است... کسی است که از خود تعلیم یافت، ساده و رسا و دانا است. این صفات هماهنگی و انطباقی شکفت با سیمرغ می‌یابد و، هر چند در اوستا به جایی بر نمی‌خوریم که اهورامزدا به عقاب تشبیه شده باشد، نظر به سایر اوصافی که فیلوس از اهورامزدا می‌شمارد، از سر عقاب یک معنی مجازی بسیار عالی اراده کرده است. لابد مرغی که نقل می‌کند همان است که در اوستا به صورت سن آمده، و در تفسیر پهلوی اوستا سیمرغ گردیده است. ر. ک. به یشتها ج ۱ ص ۳۹-۴۰.

۲- زامیاد یشت فقره‌های ۳۴ تا ۳۸ یشتها ج ۲ ص ۳۳۷-۳۳۶.

رسیده و، جنبه پهلوانی که به گرشاسپ پیوسته است.^۱

این تشابه و ارتباط معنوی قره ایزدی و سیمرغ، که آن یک به خاندان کیانی و نظام آئینی زردشتی اختصاص می یابد و این یک و یژه خاندان سیستان و شاید اندیشه سکائی است، نیاز و راز مشترک اقوامی را باز می گشاید که در مرحله ای از حیات اجتماعی خویش، ناگزیر از آمیزش و ادغام اسطوره ها و ساخته ها و اندوخته های ذهنی خود بوده اند. و همانگونه که به منظور پذیرش زال و آمیزش افسانه های سکائی در روایات ایرانی، چنانکه خواهیم دید، از گرشاسپ اساطیر مزدیسنا یاری جسته اند، در ارائه سیمرغ نیز که نیروی معنوی پهلوانان سیستان است، نمادی پرداخته اند که با انگاره ها و باورهایشان درباره قره ایزدی در یک نظام حماسی و آئینی هماهنگ گردد. پیداست که این هماهنگی، به منزله انطباق دو عنصر یاد شده نیست، بلکه اساساً نشانه تأثیری است که این دو نظام آئینی و روائی در یکدیگر باقی گذارده اند.

این تأثیر هنگامی آشکارتر می گردد که باور کنیم سیمرغ پرنده شگفت بهرام یشت، هرگز در داستان هیچ یک از سلسله های پادشاهی یا خاندانهای پهلوانی ایرانی پدیدار نمی شود... و بهرام یشت در زمان و مکانی که عقاید و افسانه های سکائی رواج فراوان داشته به نگارش درآمده است.^۲

بدین ترتیب است که زال به همنشینی و پیوند با سیمرغ تصور می شود، و در دامن او پرورش می یابد. دانستن زبان سیمرغ برای

۱- مهرداد بهار، اساطیر ایران، بنیاد فرهنگ ایران ص ۶۲.

۲- آئینها و افسانه ها... ص ۵۳.

زال، دانستن زبان رازهای طبیعت است.^۱ زبان حیوانات، زبان رموز عالم است. و عنصر اصلی حماسه نیز آن گونه تصور شده است که بر این رموز آگاه باشد.

به اعتباری پیدائی زبان مرزی است میان انسانیت و حیوانیت، میان فرهنگ و طبیعت، میان تعقل و عاطفه، یا اندیشه و غریزه.^۲ و سیمرغ که گویاست و میان او و زال رابطه‌ای زبانی نیز هست، سرحد میان غریزه و اندیشه و حیوانیت و انسانیت است. فصل مشترکی است میان طبیعت و فرهنگ. و این همان خاصیتی است که در حماسه ویژه خود زال است. و این امر چندانکه ویژگی روایات طبیعت‌گرای سکائی است، خصلتی در اساطیر ایرانی نیز هست. زیرا در اسطوره فرق میان طبیعت و فرهنگ که حاکم بر تجربه‌های عادی انسان است، ناپدید شده است.^۳ و آئین زردشتی نیز، چنانکه یاد شد، در اثر نفوذ باورها و انگاره‌های کهن در آن، بر بنیادهای طبیعی استوار است. بدین سبب در جایی که جم مردمان را گرد آورده است، مردم اوستا را به زبان مرغان تلاوت می‌کنند.^۴ و مرغ «اشوزوشت» اوستا را از بر دارد و زمانی که آن را می‌خواند شیاطین را به وحشت می‌افکند.^۵

۱- ثعالبی می‌نویسد: زبان سیمرغ را زال می‌دانست زیرا که هفت سال او را پرورده بود. و سخنان او را زال برای رستم ترجمه کرد. ر. ک: غرر السیر ص ۳۶۸ - ۳۶۷. اما در شاهنامه رستم نیز با این زبان آشناست و، سیمرغ دستورات خود را درباره چوب‌گزر به خود او می‌دهد. ر. ک به ج ۶ ص ۹ - ۲۹۸.

۲- لوی استروس، ص ۶۰.

۳- همان مأخذ ص ۸۷.

۴- بند هشتن بخش ۱۹ بند ۱۶.

۵- وندیداد ۱۷، ص ۹.

اما چگونه است که سیمرغ ستایش شده در اوستا، در حماسه خصلتی دوگانه می‌یابد، و آمیزه‌ای است از هستی ایزدی و اهریمنی؟ جنبه‌های دوگانه این موجود، با دوگانگی زال در حماسه هماهنگ و همراه است. و اهریمنی یا ایزدی بودنش به اعتبار رابطه‌اش با مراحل و نهادهای جامعه است. این جنبه‌های دوگانه نشانه دو گرایش اجتماعی و آئینی در ایران است که طی اسطوره زال بظهور رسیده است. و اسطوره زال تبلور همین تضاد و وحدت در حماسه است. اگر سیمرغ برای خاندان زال به منزله فره برای خاندان کیانی است پس با هر چه زال در تضاد باشد، او نیز در تضاد است، و نهادهای اجتماعی ایران درباره او به همان گونه می‌اندیشند که درباره زال. پس هنگامی که تضاد جامعه با زال تعدیل می‌شود، سیمرغ نیز پذیرفتنی و همانند زال مقدس و ایزدی است و هنگامی که نهاد سیاسی و دینی با زال به خصومت می‌رسد، سیمرغ را نیز جادو می‌شناسد و خصمانه می‌نگرد.

تضاد فرهنگی میان اقوامی که در پیدایش افسانه‌ها و اساطیر و یا روایت‌های دینی زردشتی و اوستای متأخر سهیم بوده‌اند، چیزی نبوده است که یکباره در برخورد و تداخل فرهنگها و عادات و رسوم و سنتها از میان برود یا تعدیل شود. و در بسیاری از روایت‌های موجود می‌توان نشان این تضادها را بازجست.

تأثیر روایت‌های سکائی در افسانه‌ها و اساطیر ایرانی، در مرحله پیدایش حماسه ملی، همزیستی نمادهای آئینی و نشانه‌های اجتماعی و قومی این گروهها را همراه داشته است. و چنانکه در شاهنامه پیداست گروههای پهلوانی هر یک نشانه و نمادی از آن خویش دارند که همزیستی آنها به تبع از همزیستی گروههای اجتماعی در پرتویک

آئین عام مطرح گردیده است. توتم سیمرغ نیز به همین صورت در جامعه‌ای که در پی ایجاد حماسه خویش بوده است، پذیرفته شده، اما ویژگیهای طبیعی خود را همچنان حفظ کرده است.

اگر قره در آئین زردشتی، بیشتر وضعی معنوی را ارائه می‌کند، در آئین پرستش سکاها وضعیت طبیعی سیمرغ چیره است^۱. قره به صورت معنوی حمایت کننده فرهمندان است، اما سیمرغ به هیأت طبیعی و مادی خود این مهم را برعهده دارد.

تا هنگامی که وحدت حماسی برقرار است، این گونه تعارضها نیز به صورتی تعدیل شده در کنار هم قرار دارند. و هنگامی که وحدت حماسی رو به پایان می‌رود، تضادهای درونی نیز آشکار می‌گردد و، سیمرغ به عنوان موجودی اهریمنی وارد مدار اندیشگی اسفندیار می‌شود.

از سوئی جا به جایی اساطیر، سبب آنست که بسیاری از عناصر و عوامل اسطوره‌ای پیشین، در مراحل بعد، با تغییری کیفی و ماهوی مطرح گردند. از این رو بسیاری از شخصیتها و پدیده‌های ایزدی، در مراحل بعد، اهریمنی ارائه شده‌اند. همچنانکه بسیاری از شخصیتها و پدیده‌های اهریمنی نیز، وجه ایزدی گرفته‌اند.

اما ویژگی سیمرغ در اینست که از سوئی به سبب تأثیر باورها و انگاره‌های اقوام گذشته در کل اساطیر و آئین زردشتی، به گونه

۱- اشیایی که از سکاها در مسیر کوچ و حرکتشان بدست آمده است، نشان می‌دهد که زین و یراق خود را با طرحهای هندسی می‌آراسته‌اند. تصویر گوزن و عقاب بیش از تصویر هر جانور دیگری در این اشیاء دیده می‌شود. ضمن اینکه گوزن در میان اقوام بودایی چین هویت ویژه‌ای دارد، باید در نشان عقاب بیشتر اندیشید. به ویژه که در روایتهای اوستایی از جا به جایی عقاب و شن نشانهای دیده می‌شود. درباره سکاها

موجودی ستایش آمیز و ایزدی یاد شود؛ از سوی دیگر هنگامی که این آئین در حماسه به شکل آیین پذیرفته خاندان گشتاسپی و دین رسمی ارائه می شود، سیمرغ نیز همراه با پیروان آیینها و باورهای ناموافق، اهریمنی تلقی می گردد.

نیاز آدمی به همبستگی با طبیعت او را به نزدیک شدن به جانوران ترغیب می کند. اما رشد عقلانی او و قوام یافتن خرد تاریخی در او، موجب دور شدنش از این قربت و وحدت می گردد. از این روی، وقتی سیمرغ اساطیر با چنان نیرو و صفاتی، به تاریخ راه می یابد، تبدیل به موجودی می شود که تا حد واقعیت تاریخی آدمی نزول می کند. از این رو تاریخها از او به شکلی یاد می کنند که برای بشری که در واقعیت تاریخی می زید، توجیه شدنی باشد. و در توجیه افسانه و اسطوره نیز از استدلالهای عقلانی خود یاری می جویند.

پس دور نیست اگر که تاریخ از سیمرغ به عنوان «حکیم زاهد بزرگ» یاد می کند^۱. و یارمز ماجرای او و زال را چنین می گشاید:

نام استاد او سیمرغ بود، و اگر می بشاید که در عرب اسد و کلب و ثعلب نام نهند، و دختر بهمن را همای، چه باشد اگر یکی را نام سیمرغ خوانند؟ و آنچه گفته شد که به آشیانه سیمرغ رفت، یعنی به خانه او^۲.

۱ - مجمل التواریخ والقصص، تصحیح بهار، ص ۴۲.

۲ - نزهت نامه علانی، به نقل از سیمرغ شماره ۲ ص ۲۵. تعبیر مجمل التواریخ و نزهت نامه را درباره سیمرغ، دبستان مذاهب، به این شرح آورده است: گویند سیمرغ نام حکیمی بود از جهانیان گوشه گزیده و در کوه آرمیده، لاجرم او را بدین نام می خواندند. و پروردگار دستان بن سام بود، و از صحبت او زال بر علوم غریبه اطلاع

خواب : آگاه شدن سام

سیمرغ هستی معنوی زال را مشخص می سازد و ارتباط عناصر دیگر وجود او را برقرار می دارد. اما بینش اساطیری عوامل طبیعی و غیرطبیعی را در وجود زال چنان بهم آمیخته، که دریافت شخصیت پیچیده او جز با شناخت هریک از آنها میسر نیست. با این همه، اینک شایسته است که شناخت این عوامل را به سیر زندگی او واگذارده، همراه سام به کیفیت وجودیش پی ببریم.

زال در کنام سیمرغ رشد می کند و می بالد، تا اینکه:

یکی مرد شد چون یکی زاد سرو برش کوه سیمین میانش چوغرو
(ج ۱ ص ۱۴۱)

اینک او مردی تمام است و موجودی همدم سیمرغ. اما هنوز سخنی از خصلتها و توانائیهایش در میان نیست. هنوز همان رنگ سپید وجه مشخص اوست، و تربیتی که یافته از این پس باید آشکار گردد. نخستین نشانه آمادگی و بلوغ او، در جامعه پهلوانی سام تأثیر می نهد. او که موجودی است مرغ پرورده و تخیل انگیز، شهرتش در همه جا پراکنده است:

نشانش پراکنده شد در جهان بدونیک هرگز نماند نهان

داشت.

ر. ک به کیخپرو اسفندیار بن آذرکیوان، دبستان مذاهب با یادداشتهای رحیم
رضازاده ملک، ص ۲۱۴ ج ۱ چاپ طهوری، ۱۳۶۲.

به سام نریمان رسید آگهی از آن نیک پی پوربا فرهی

(ج ۱ ص ۱۴۱)

پس نیکی آشکار است و، این آدمیانند که باید آن را دریابند و به کیفیت هستی زال پی برند. چنانکه سیمرغ را نیز آدمیان باید کشف کنند و بازشناسند. زال را نیز اینک باید سام دریابد.

اما از پس آن نفرت و این فترت، توجه سام به پرورده سیمرغ چگونه معطوف می شود؟

افسانه که سخن از بلوغ زال می گوید، سام نیز بیدرنگ خوابی شگفت می بیند که در آن پرتوی از هستی زال تابیده است. به خواب می بیند که از سوی هند، سواری به او مژده فرزند می دهد:

شبی از شبان داغ دل خفته بود	ز کار زمانه برآشفته بود
چنان دید در خواب گز هندیوان	یکی مرد برتازی اسپی دوان
ورا مژده دادی به فرزند او	بر آن برز شاخ برومند او

(ج ۱ ص ۱۴۱)

دانیان را فرا می خواند و، از آنان راه می جوید، اینک هنگامی است که اینان به سخن می آیند. گوئی در آغاز، تصویرپلیدی و اهریمن روئی زال چندان نیرومند بوده، که خردمندان نیز یارای ارائه دانش خویش نداشته اند. اما اکنون، همگان با یاد زال، سام را سرزنش می کنند:

که برسنگ و برخاک شیرو پلنگ	چه ماهی به دریا درون با نهنگ
همه بچه را پروراننده اند	ستایش به یزدان رساننده اند
نوپیمان نیکی دهش بشکنی	چنان بی گنه بچه را بفکنی
به یزدان کنون سوی پوزش گرای	که اویست بر نیکوی رهنمای

(ج ص ۱۴۲)

گفتار نیک اینان به سبب بهره‌ای است که از خرد برده‌اند. اما این آگاهی از این پیشتر نیز بود و سخنی نداشت. زیرا تابعی بود از ارزشهای مورد اعتقاد جامعهٔ سام. پس عاملی که سام را به رؤیا تسخیر کرده، بر آگاهی اینان نیز پرتوافکنده و، توانائی ظهور و بروز بدان داده است.

نیروی خواب و معنویتی که در آن ساری است، نزد بشر ابتدائی مقدس است. آنچه را می‌جوید از این طریق به تحقق می‌رساند و خواب را عامل نیرومندی در طرح آرزوها و اندیشه‌های خویش می‌شناسد. خواب بخش درخشان وجود است. ذهن و عین در آن یگانه‌اند، و آگاهی‌اش درونی است و قوانین منطق ارسطویی در آن روا نیست، بلکه این عرصهٔ همهٔ شکل‌های مرموز و اراده و ایده است^۱.

اما رابطهٔ دانایان با این نیروی روحانی بیشتر و نزدیکتر از دیگران است:

نگر خواب را بیهده نشمری	یکی بهره‌دانی ز پیغمبری
ستاره زند رای با چرخ ماه	سخنها پراگنده گردد به راه
روانهای روشن ببیند به خواب	همه بودندیها چو آتش در آب

(ج ۸ ص ۱۱۰)

در آیین زردشتی خواب یک پدیدهٔ سادهٔ طبیعی نیست بلکه جهتی که در درون مایهٔ واژه نهفته است باید درک شود. که از این طریق خواب آلودگی به آنچه در آینده است، در آینده می‌رسد که در آن حالتی مجسم می‌شود که چیزهای آینده آشکار می‌شوند. یا در خواب معمولی یا در عالم شهود. یعنی خواب برای مینوی اثربخش بکار می‌رود. در آن انسان به یکی شدن با جهان روشن می‌رسد. مینوی خدای روز خواب نام

دارد. روز تنها زمانی است که در آن انسان می تواند خود را مطمئن و آرام احساس کند. در این هنگام است که انسان می تواند کار خود را ترتیب دهد و آزادانه با اعتماد به نیروی شخصی خود با خود برخورد داشته باشد. شب هنگام نبودن اطمینان و نداشتن نیروست، زمانی است که انسان بی یار و یاور، به نیروهای خطرناک سپرده شده است، ولی حالت و برداشت عاطفی، هنگامی که تصویر یک گزینش آگاهانه میان دو ضد خودنمایی کرد، و در نتیجه تضاد خوب و بد اخلاقی در مد نظر قرار گرفت، آنوقت یک ارزش اخلاقی واقعی برجسته می شود و پایه ای برتر می یابد.

در آغاز تصور می شود که خواب برابر تاریکی و بیداری برابر روشنایی است، اما مطمئناً چنین نیست. بیداری از صفات خدای شب است. ولی به عکس خواب متعلق است به خدای روز یعنی اهورامزدا. زردشتی پسین خدایی به نام خَوَقْتَه، «خواب» را می پرستید، که همواره با صفت مزدداته یعنی آفریده مزدا همراه است^۱.

اگر اساطیر مخازن اجتماعی حقیقت اند، خواب همچون دریچه ای است که آدمیان از درون آن حقایق را می توانند دریابند^۲.

اقوام ابتدائی حقایق را از درون خوابها کشف می کنند و، در اساطیر جمع می آورند^۳. اسطوره و خواب از جهاتی به هم مرتبطند. نخست اینکه محتوای خواب به آشکار شدن در اسطوره گرایش دارد و، اساطیر یا برخی از آنها در خواب بازگو می شود.

۱- دینهای ایران باستان ص ۱۰۹-۱۰۶ غرض از این نقل قول صرفاً طرح برخی مشخصه های خواب است و نه گرایش به تعبیر غلط نیبرگ درباره آیین زردشت که هنینگ بحق و بجا آن را رد کرده است.

2- Mythology p 129. 3- Mythology p 130.

دیگر اینکه اسطوره و خواب، به گونه‌ای نهادی و از درون به حقیقت مربوطند، اما رابطه‌شان از یک نوع نیست. اساطیر ظرف حقایقند و، خوابها راههای وصول به حقایقی هستند که بعد در اساطیر مجسم می‌شوند.^۱ در اساطیر خواب به علت عیب و نقص یا قصور آدمی نیز بر وی عارض می‌شود. این نقص عبارت از ناهماهنگی آدمی در سلوک و کردار با قوانین حاکم بر جهان و کیهان است و، هرچه این نقص بزرگتر باشد، خواب نیز طولانی‌تر است. پیکانی که انسان را از خواب بیدار می‌کند، در عین حال آورنده‌ی زندگانی و رستگاری برای اوست. بیداری متضمن تذکر، تمییز هویت جان حقیقی، یعنی تشخیص اصل آسمانی خویشتن است.^۲

پس ناهماهنگی سام با قوانین حاکم بر جهان، بیش از دانایان است. زیرا دانائی همان ادراک قوانین حاکم بر جهان است. این خردمندان، با نخستین خواب سام، به قصور نخستین خویش پی می‌برند و، او را هشدار می‌دهند. اما انگار هنوز هم او نمی‌تواند آن تصور پلیدی و زشتی را که از وجود فرزند خویش دارد، از ذهن بشوید و دور کند. با نخستین خواب، اهمیت جرمی که کرده، بر او آشکار نمی‌شود و شناختش به مرحله‌ای از قوام و کمال نمی‌رسد که به طریق درست رهنمونش باشد. پس نیازمند اینست که دوباره خواب، ناهماهنگی

۱- Ibid p 129.

۲- چشم‌اندازهای اسطوره، ص ۱۳۳ درباره‌ی ماهیت رؤیا از نظر روان‌شناسی و آراء فروید و یونگ و نقد نظریه‌های موجود ر. ک: اریش فروم. زبان از یاد رفته، ترجمه‌ی دکتر ابراهیم امانت. انسان و سمبولهایش، زیگموند فروید، تعبیر خواب. همچنین ر. ک:

کردار او را با قوانین حاکم بر جهان روشن سازد.
دیگر بار که با نگرانی و اضطرابی همراه است و، در اندیشه گفتار
موبدان گرفتار است به خواب می بیند که باز از جانب کوه هند:

جوانی پدید آمدی خوب روی	درفشی برافراشتندی بلند
به دست چپش بر یکی موبدی	سپاهی گران از پس پشت اوی
یکی پیش سام آمدی زان دومرد	سوی راستش نامور بخردی
که «ای مرد بی باک ناپاک رای	زبان برگشادی به گفتار سرد
ترا دایه گرمیغ شاید همی	دل و دیده شنه ز شرم خدای
گر آهوست بر مرد موی سپید	پس این پهلوانی چه باید همی؟
پس از آفریننده بیزار شو	ترارش و سرگشت چون خنگ بید
پر گر بنزدیک تو بود خوار	که در نت هر روز رنگی ست نو
کزو مهربانتر و را دایه نیست	کنون هست پرورده کرد گار
	ترا خود به مهر اندرون مایه نیست

(ج ۱ ص ۱۴۲)

سام نمی تواند تنها به ادراک موبدان تسلیم شود. خرد پهلوانی او را
زنهاری قویتر باید. تا که از قید سنت و عرفی که گرفتار آنست رها شود.
با نخستین خواب و بر اثر راهنمایی خردمندان، تاحدی با نیکی قرین
شده است. در دلش روشنائی دمیده، اما این هنوز تا باور و پذیرش
فاصله ای بسیار دارد. پس این بار باز خواب، یاور همه درماندگان و
راهبر همه گمراهان اساطیر، او را هدایت می کند. اما این بار مسأله باید
آن گونه که سام می تواند دریابد، طرح شود.

اگر خواب پیشین فقط حاوی خبری از زال بود، اینک خود زال را
معاینه می بیند. باز از همان کوه هند، همان کوه مقدس اساطیر، باید رازها
گشوده شود.

سام جهان‌پهلوان است و، نخستین تصویری که از هستی مردانه بشر دارد، پهلوانی و نیروی جسم است. پس زال نیز همچون پهلوانی در خواب بر او رخ می‌نماید.

اینک زال جوانی است خوب روی، که به منظور تجلیش بر سام، نخست درفشی برمی‌افرازند که این نیز آرامش و تسکین سام است. دیگر از رنگ پلید هنگام کودکی گوئی اثری نیست، چرا که پهلوانانه و همچون جوانی خوب روی بر سام ظاهر شده است. جوانی و برومندی جسمانی در آیین ایران آغاز دورانی است که فروهر انسان به خویشکاری خود می‌پردازد. کیومرث از آغاز جوان درخشان پانزده ساله بلند آفریده شده است^۱ و ایزد بهرام^۲ و تشرایبوند فرمند به پیکر مردی جوان (پانزده ساله) و درخشان و با چشمهای روشن بلند بالا و بسیار نیرومند و توانا و چست ترکیب می‌پذیرند^۳. اما آنچه اکنون تغییر یافته حالت و گرایش و آگاهی سام نیز هست، و گرنه زال همچنان سپید روی و سپید موی است. تفاوت در اینست که سام دیگر این سپیدی را نمی‌بیند، یا که چشم دلش بر چیزی دیگر گشوده است.

اما رؤیا به همین بسنده نمی‌کند. هستی زال به همانگونه که در بیداری باید بر جامعه نازل شود، نمودار می‌گردد موبدی در سمت چپ و بخردی در سوی راست اوست. و این دو عامل، نیروی متعادل کننده حماسه پهلوانی و عناصر اصلی شخصیت زالند.

خرد و دانائی تنها یاور انسانهای نیک و برگزیدگان نیست، بلکه

۱- آرتور کریستن سن. نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار. ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار. ص ۲۱.

۲- بشته‌ها، ج ۲ ص ۲۳. ۳- بشته‌ها، ج ۱ ص ۶-۳۴۵.

ایزدان بزرگ را نیز پشتیبان و همراه است. درישته‌ها از ایزد مهر چنین یاد شده است:

از طرف راست او، داد‌گرت‌ترین رشن مقدس می‌تازد، کسی که بهترین مدافع است و، از طرف چپ درست‌کردارچیستا می‌تازد^۱.
این «چیستا» ایزد دانائی و حکمت است. زال هم از سوی خرد برگزیده است و هم از سوی دین شایسته. اگر این دو عامل، آدمی را تأیید کنند، جامعه نیز ناگزیر باید او را پذیرا باشد. پس پهلوانی و دین و خرد، هر سه زال را به یاری هم و به صورت آمیزه‌ای از خود ارائه می‌کنند و به چشم و دل سام می‌کشند. و این نخستین تجلی از ترکیب این سه نیرو در زال است.

اما اسطوره تنها در پی ابراز حقیقت هستی زال نیست، بلکه قصور جامعه سام را در روی گرداندن از این حقیقت و دریافتن آن نیز عتاب می‌کند. یکی از آن دو به سرزنش و دشنام سام می‌پردازد. به او می‌فهماند که هم از خرد دور است و هم از دین. هم رائی ناپاک دارد و هم چشم و دل از شرم خدای شسته است. آنگاه نقطه آسیب‌پذیری را در سام نشانه می‌کند و سنت پهلوانی و اخلاق مردانگی او را نیز به انتقاد می‌گیرد. اگر باید مهر از فرزند برید، پس این پهلوانی چه باید همی؟

اینک این هر سه نیرو بر سر سام آوار شده و او را به سرزنش گرفته‌اند. سه نیروئی که ذهن ایرانی و آرمان ملی و قومی آنها را با هم تلفیق کرده و هستی خویش را در آنها جسته است.

اما سام را با دلائل ساده‌تری نیز باید به حقیقت آشنا کرد. زیرا گذشته از پهلوانی و خرد و دین، او خصیصه یک مرد کهنه‌گرا و سنتی را نیز داراست. این بخش وجود او نیز باید با استدلالی ساده‌تر و ملموس‌تر

تسخیر گردد:

گر آهوست بر مرد موی سپید ترارش و سرگشت چون خنگ بید
پس از آفریننده بیزار شو که در تنت هر روز رنگی ست نو

زال را باید همه گروه‌های اجتماعی بپذیرند. و آدمهای عادی، منطق ساده و عادی خویش را دارند و از رمز و راز دانائی کم بهره‌اند. همه مردم باید او را به همان گونه که هست دریابند. پس این سرزنش سام، سرزنش همان افکار عمومی سنتی نیز هست که از نو و تازه می‌گریزد.

باری خرد غالب می‌شود و سام محکوم و درمانده به این حقیقت آشنا می‌گردد که پس از آن نفرت و بیگانگی شتابزده، اینک زال را باید موجودی دیگر بداند و به راز سیمرغی اش ایمان بیاورد:

پسر گربه نزدیک تو بود خوار کنون هست پرورده کردگار

بدین گونه است که سام، با کشف این راز شگفت، خروشان از خواب برمی‌جهد و به سوی زال می‌شتابد. در شتاب او به سوی البرز، انگار ذهن آگاه شده قومی است که به توجیه گناهان خویش، به سرچشمه شگفتیهای اساطیر می‌رود.

به سوی البرز

که افکند گان را کند خواستار	بیامد دمان سوی آن کوهسار
که گفתי ستاره بخواهد کشید	سراندر ثریا یکی کوه دید
که نباید ز کیوان بر او برگزند	نشیبی از او برگشیده بلند

فروبرده از شیر و صندل عمود	یک اندرد گر ساخته چوب عود
ره بر شدن جست و کی بود راه	دد و دام را بر چنان جایگاه
ابر آفریننده کرد آفرین	بمالید رخسار گسان بر زمین
همی گفت که «ای برتر از جایگاه	ز روشن روان وز خورشید و ماه
از این بر شدن بنده را دست گیر	مرا این پر گنه را تواند پذیر

(ج ۱ ص ۱۴۴-۱۴۳)

سام جهان پهلوان را نیز به البرز راهی نیست. آن که بر آن فراز می زید، و این که در این فرود به جستجویش آمده، از هم بسی به معنی دورند. این زال دیگر آن کودک خوار شده و مطرود نیست. هستی شگفت او کم کم نمایان می گردد. اگر در خواب آمیزه ای از سه عنصر پهلوانی و دین و خرد بود، اینک در بیداری، دشواری رسیدن به او آشکارتر است. شاید در رؤیا آمیختن با آن سه عنصر، یا دیدار با آنها میسر باشد، اما در بیداری و واقعیت، رسیدن کسی چون سام نیز به مکن نیروهای معنوی دشوار است. و جز به یاری یزدان امکان پذیر نیست. گوئی اگر سیمرغ به یاری اش نمی آمد، همچنان در همان فرود درمانده بود.

اما اگر طرد زال از محیط زندگی سام، بدان خواری صورت پذیرفته، اینک ورودش باید به هیأتی فراتر از تصور آدمیان عادی تحقق یابد. شکوهی که درخور موجودی چون اوست و هیبت و فری که بتواند مردم حیرت زده را به شگفتی و ایمان راهبر باشد.

زال به گونه ای بر جهان پهلوان و پهلوانان و بخردان نازل می شود، که در حماسه هرگز هیچ بشر دیگری از آن بهره نبرده است. این سیمرغ است که او را چون پدیده ای از جهانی دیگر بر زندگی حماسی و نهاد پهلوانی ایران نازل می کند. این هبوط آدم حماسه است. زال با مکن سیمرغی خود اُخت و آموخته است و، دل کندن از آن برایش آسان

نیست. پیوند خود را از بچه‌گان سیمرغ نمی‌تواند برید. اما سیمرغ او را به کارکردش آشنا می‌سازد و، فرارسیدن هنگام و زمان را به او نوید می‌دهد:

دلش کرد پدرام و برداشتش
ز پروازش آورد نـسزد پدر
تنش پیلوار و به رخ چون بهار
فروبرد سر پیش سیمرغ زود
سراپای کودک همی بنگرید
برو بازوی شیر و خورشید روی
سپیدش مژه دیدگان فیرگون
دل سام شد چون بهشت برین

گرازان به ابر اندر افراشتش
رسیده به زیر برش هوی سر
پدر چون بدیدش بنالید زار
نیایش همی به آفرین برفزود
همی تاج و تخت کئی را سزید
دل پهلوان دست شمشیرجوی
چوبستد لب و رخ به مانند خون
بر آن پاک فرزند کرد آفرین

(ج ۱ ص ۱۴۶ - ۱۴۵)

اینک آن خواب و این بیداری، آن دانایان و این سیمرغ، آن پهلوانان و این البرز کوه، همه هستی زال را هماهنگ و هماواز بر حماسه ایران فرود می آورند. او را بر هر دلی راه می دهند و پاکی و والایی اش را که دور از دسترس آدمیان عادی بود، برزندگی پهلوانی می گسترانند. زال از البرز بر زمین جای می گیرد. رحمتی است فرود آمده از کوهی که با هستی مادی و معنوی ایرانیان پیوندی عمیق و مرموز دارد. کوهی که اندیشه و تخیل آنان را از نخستین لحظه های آفرینش به خود مشغول داشته است. پس این البرز چیست که این همه والایی و بزرگی یافته است، و آدم حماسه از آن هبوط کرده است؟

مرکز جهان

البرز مرکز جهان است^۱ و ریشه تمامی کوهها^۲، رشد آن به هشتصد سال بوده است، دویست سال تا به ستاره پایه، دویست سال تا به ماه پایه، دویست سال تا به خورشید پایه و، دویست سال تا رسیدن به اوج روشنائیهای بی پایان^۳. بدین گونه البرز در آفرینش خود، از این چهار مرتبه افلاک زردشتی گذر کرده است.

البرز تمام ممالک شرقی و غربی را احاطه کرده^۴، ستارگان و ماه و خورشید به دور قله آن می گردند^۵.

سرحد میان نور و ظلمت آسمانی است^۶ و همان گونه که روشنائی از آن برآمده، به سوی آن فرود می آید، آب نیز از آن برون آمده، در آن فرو می رود^۷. از قله هُگَر بلندترین قله البرز، رود اردو بسور به بلندی هزار قد آدمی سرازیر می شود و به دریای فراخکرت می ریزد^۸.

قرارگاه مهر در آنست و جائی است که نه شب است و نه تاریکی، نه باد سرد است و نه گرم و، نه ناخوشی مهلک و نه آلودگی، آلودگی دیو آفریده. آرامگاهی است که امشاسبندان با خورشید هم اراده به طیب

۱- بندهشن بخش ۵ بند ۳ تا ۵. SBE. Vol 5. p 22.

2- Ibid: p 29. 3- Ibid: p 34.

۴- زامیاد یشت فقره ۱ یشتها ج ۲ ص ۳۲۴.

۵- رشن یشت فقره ۲۵ یشتها ج ۱ ص ۵۷۷.

۶- دینکرد کتاب ۹ بخش ۲۲ بند ۷. SBE. Vol 37. p 221.

۷- بندهشن بخش ۲۰ بند ۴. SBE. Vol 5-p 75.

۸- یسنا ۶۵ فقره ۳ و نیز. ک به فقرات ۳ و ۲۵ و ۹۶ همچنین ر. ک به یشتها ج ۲ ص ۱۴۸.

خاطر و صفای عقیده ساختند، تا آنکه مهر از بالای آن به سراسر جهان مادی تواند نگریست.^۱

سروش نیز بر فراز آن دربار گاهی هزار ستون و ستاره نشان جای گرفته است.^۲

زمانی که طهمورث اهریمن را دربند داشت، سوار بر او دریا و کوه و فراز و نشیب البرز را می پیمود. هنگامی که اهریمن از البرز به تندی سر سوی نشیب می نهاد، طهمورث را بیم فرامی گرفت و پیاپی گرز بر سر او می کوفت تا هر چه زودتر از گزند رهائی یابد. در همین نشیب بود که آخرین بار، اهریمن از هراس طهمورث آگاه شده، خیرگی آغاز کرد و او را بر زمین افکند و بلعید.^۳

به روزگار جمشید خلق افزونی گرفتند تا آنگاه که زمین برایشان تنگ شد، و او از پروردگار خویش خواستار شد که آنرا برای ایشان فراخی بخشد، و خداوند فرمان داد تا وی به کوه البرز برود... که بر کره زمین محیط است^۴ و کوه را فرمان دهد که سیصد هزار فرسخ از پیرامون

۱- ر. ک به مهریشت فقرات ۵۰ و ۵۱ یشتها ج ۱ ص ۴۵۱ و نیز رشن یشت فقره ۳۲ یشتها ج ۱ ص ۵۷۷.

۲- مهریشت فقره ۵۰ و نیز ر. ک به یسنا ۵۷ فقره ۲۱ و نیز یشتها ج ۱ ص ۵۱۹.

۳- ر. ک به S.B.E. Vol 4 p384, Vol 18 p90, Vol 23 p60.252.292, Vol 17 p8 و نیز ر. ک به آفرینش و تاریخ، ص ۱۲۰، مقدسی، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی.

روایات فارسی داراب هرمزد یار ج ۱ ص ۳۱۲، طبری سری I ج ۱ ص ۱۷۶.

۴- کوه قاف که همان البرز است گرد جهان درآمده است و، یازده کوه است و، تو چون از بند خلاص یابی آنجایکه خواهی رفت، زیرا که ترا از آنجا آورده اند و، هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ص ۲۲۹.

زمین گسترش یابد^۱.

آنگاه جمشید در نیمروز روی به سوی خورشید نهاد با نگین زرین خویش زمین را بسود و عصای تازیانه (؟) زرنشان خود را بر آن مالید و گفت ای آرمشتی محبوب، پیش رو و خویشتن بگشای تا چارپایان خرد و بزرگ و مردمان را در بر توانی گرفت. پس زمین دامن گشود و یک ثلث بزرگتر گردید^۲.

پس البرز محور جهان است و سرچشمه آب و حیات. حد فاصل ظلمت و نور است و آمیزه ای از جهان مادی و معنوی است. و راه یافتن بدان، اتصال به ساحت اساطیری و مرکزی عالم است. بیهوده نیست که پل چینوادی بر آن متکی است^۳. پلی میانه دو جهان و راه پیوستن آدمی به جهان روشتائیه، یا که فروافتادن او به ظلمت همیشگی. آدمی قرار و حیات این جهانی اش را از این کوه تصور کرده است و سامان زندگی آن جهانی اش را نیز از همان طلبیده است.

مکان در اساطیر

در زمان اساطیری کوه یا درخت یا گیاهی زمین را به بهشت می پیوست. بدان گونه که انسان ابتدائی باسانی می توانست از آن به بهشت و آسمان صعود کند^۴.

در اساطیر، کوههای کیهانی و مثالی، در مرکز عالم قرار دارند و محور و پیوند گاه لاهوت و ناسوت و شایسته ترین تجلیگاه الهی و راه

۱- آفرینش و تاریخ، ج ۳ ص ۱۲۱.

۲- ر. ک به وندیداد، ۲، ۱۱-۹ ص ۱۵-۱۶.

۳- دینکرد، کتاب ۹ فصل ۲۰ بند ۳. SBE. Vol 34. p210. و نیز ر. ک به وندیداد فرگرد ۱۹ فقره ۳۰ ص ۱۶۶.

رسیدن آدمی به عالم بالايند!.

اقوام بدوی به جای آنکه مکان را به شکل بعدی مستجانب انتزاع کنند، که در آن اشیاء را می توان کنار هم قرار داد، آن را برعکس مملو از ارواح مرموز و مشحون به کیفیات گوناگون می پندارند و هریک از موجودات واقع در آن را، آراسته به فضیلتی خاص و مزین به نیروئی خاص می انگارند.^۲

در اساطیر مکان نیز به سان علت و زمان اساطیری، کیفی است و متعین به جهات گوناگون و ساختهای متعدد است... در مکان اساطیری محتوا از محل جدا نیست و نمی توان ارتباط جوهری ای را که بین شئی واقع در مکان و کیفیت خود مکان هست، از هم تفکیک کرد.^۳

به همین علت خواص البرز با صفات سیمرغ و خصلتهای زال درهم می آمیزد و، اینها از هم جدا و مجزا نمی توانند بود. همان کیفیتی که برای البرز تصور شده است، برای زال نیز که به واسطه سیمرغ بر آن جای گرفته، متصور است. همان حد فاصل میان زندگی این جهانی و آن جهانی و مادی و معنوی، برای این نیز هست. زندگی دراز و جاودانه وار زال انگار از همین کیفیت البرزی وجود او نشأت می گیرد.

در اساطیر، مکان انعکاسی است از صورت نوعی اساطیر. و تحقق یافتن صورتهای نوعی نیز، در مکانها و فضاهاى مثالی و خیالی میسر است. مکانهایی که با رمز و راز تمثیلی خود، ظرف ظهور صورتهای نوعی اند. از این روی، چنین مکانهایی محل تجمع اضداد و نیروهای مخالف و مؤثر در حیات بشرند. در این مکانها هر چیز، به هر شکلی و در آن واحد ظاهر می شود. پس دور نیست اگر که در هستی زال نیز همین

1- The Myth of Eterual Return 6 ff.

۲- مقاله «بینش اساطیری» ص ۱۹. ۳- همان مأخذ ص ۴۹.

البرزپیوندی شگفت و مرموز دارد. در اوستا بارها کوه و فَرّه با هم یاد شده‌اند.^۱

زامیادیشْت که ویژه زمین است و نخست در ستایش کوههاست، سراسر به فَرّه ایزدی اختصاص یافته است. اهورامزدا و زردشت بر روی کوه اوشیدم و اوشیدرنه، با هم به گفتگومی پردازند و زردشت بر فراز آن به الهام غیبی می‌رسد.^۲

در سنن و روایات مذاهب دیگر نیز، بیشتر پیامبران آئین خویش را از کوه با خود بر آدمیان نازل کرده‌اند. و ارتباط غیبی آنان در کوههایی که وضعیتی مثالی یافته‌اند، برقرار می‌شده است.^۳

۱- ر. ک به یسنا ۱ فقره ۱۴ و یسنا ۲ فقره ۱۴، یسنا ۳ فقره ۱۶، یسنا ۴ فقره ۱۹، یسنا ۷ فقره ۱۶ و نیز ر. ک به یشتها ج ۲ ص ۳۰۹-۳۰۷ و تمام زامیادیشْت.

۲- ر. ک به فقره ۲۸ رشن یشت، یشتها ج ۱ ص ۶۵ و نیز وندیداد فرگرد ۲۲ فقره ۱۹.

۳- راجع به گفتگوی موسی با یهوه بر روی کوه سینا ر. ک به تورا، سفر خروج، باب ۱۹ و ۲۰. یا قوت در معجم البلدان ج ۲ ص ۲۲۸ هنگامی که از صعود پیامبر اکرم بر کوه حرا یاد می‌کند می‌نویسد کوه به حرکت آمد و پیامبر فرمود آرام گیر ای حرا زیرا که پیامبر و صلیق و شهیدی بر تو قرار گرفته است. و علامه قزوینی می‌نویسد: الآن این کوه حراء را اهالی خود آنجا جبل التور (به همان املای نور به معنی روشنائی) می‌نامند، فقط غاری را که حضرت رسول در آنجا تحنّف می‌نمود، حراء می‌نامند. ر. ک: یادداشت‌های قزوینی، به کوشش ایرج افشار، ج ۱ ص ۸۵ ضمناً راجع به ارتباط احتمالی میان کوه حرا و کوه = Hār در عبری و harāj در اوستایی. ر. ک: شهرام هدایت‌واژه‌های ایرانی در نوشته‌های باستانی، ص ۱۹-۱۷ انتشارات دانشگاه تهران.

آقای فتح‌اله مجتبیانی پس از بحث مفصلی راجع به ارتباط نور و آتش و کوه با فَرّه ایزدی می‌نویسد: دور نیست که وجود قله‌های آتشفشان یا مشاهده آتش در سنگهای آتش‌زنه، یا جریان مواد نفتی از دامنه کوهها و، یا طلوع و غروب خورشید و ماه در کوهها، موجب پیدایش ارتباط در اذهان مردم آن روزگار شده باشد. ر. ک. «شهر

در اساطیر انطباق فضائی و جسمانی بین جهان و انسان واقعی است. زیرا طبق بینش اساطیری، هر دو از مبدائی واحد جدا شده‌اند. و بین این عناصر تطبیق شده، فقط تشابه و نسبت متشابه نمی‌یابیم، بلکه این تشابه واقعی و جوهری است. به عبارت دیگر، ماهیت چیز و محلی که در آن واقع شده اعتباری نیست، زیرا خود محل جزئی از وجود چیز است و، به آن به واسطه بندهائی سحرآمیز پیوسته است.

هبوط

پس زال به واسطه و به لحاظ همان نیروئی که البرز را چنین بر فضای زندگی آدمیان محیط کرده است، با البرز پیوند دارد. و به علت همین پیوند و یگانگی، با هر آنچه به البرز مربوط است نیز، پیوسته است. از این روی اگرچه اکنون دوران اقامت زال در این مکان اساطیری به سر رسیده است، رابطه‌اش با نیروی پیوند دهنده مستمر و ناگستنی خواهد ماند، و خصلتهای البرزی‌اش در سراسر عمر حماسه استوار و تغییر نیافتنی است.

با این همه، اسطوره به منظور تأکید بر این خاصیت ذاتی زال وسیله‌ای اندیشیده است، تا پس از دور شدن زال از البرز نیز، رابطه ظاهر میان آن دو همچنان برقرار ماند. بدین گونه که وقتی سیمرغ از آمدن سام آگاه می‌شود زال را به رجعت در میان آدمیان ترغیب می‌کند و، جزئی از هستی خویش را با او به میان زندگی بشری می‌فرستد و، پری از خود را به او می‌سپارد.

تجلی اضداد و نیروهای متفاوت مشاهده شود. آب و سیمرغ و البرز و همه آن عوامل تشکیل دهنده هستی زال، درهم می آمیزند و موجودی ارائه می کنند که آمیزه ای است از عناصر طبیعی و فوق طبیعی.

اما جغرافیای مثالی و اقالیم اساطیر، ارتباط مستقیمی با سرزمینها و جغرافیای دنیای محسوسات ندارند. گرچه اقالیم جغرافیای طبیعی منشأ اولیه این سرزمینهای مثالی اند، اما سرزمینهای مثالی صورتهای مطلق و تعمیم یافته ای هستند که بسی از حد و حدود و کیفیت منشأهای خود دور و فراترند. به همین علت سعی در انطباق اینها با هم، یا که ردیابی محض اقالیم اسطوره در عالم محسوسات، نتیجه مسلم و قطعی به بار نخواهد آورد. همین خصلت اقالیم اساطیری سبب آنست که گاه در روایات حماسی و اساطیری، مکان یا اقلیمی در جهات مختلف یا مواضعی متفاوت مطرح گردد. پس آنچه مهم است کیفیت تعمیم یافته و وحدت اساطیری آنهاست.

مکان در بینش اساطیری، مظهر یک ساخت کلی است و، تمام مکان طبق طرحی که در مرکز این فضا مستتر است، نظام می یابد. در این ساخت، هر بخش، هر جهت، هر ناحیه، جایگاه نیروی، قرارگاه خدائی، عبادتگاه صنمی یا طبقه ای از اجتماع است و، هر بخش، نه فقط محل وقوع نیروها و خدایان است، بلکه عین آنان است. در مکانهای اساطیری، نسبت شیئی به فضائی که این شیئی اشغال می کند، نسبت کیفی، جوهری و مرموز است^۱.

نیاز قوم ایرانی به پهلوانی که در ارتباط با طرح و نظام مرموز و معنوی عالم، و ترکیبی از نیروهای خیالی و انسانی باشد، سبب شده است که حماسه، نخست زال را بر فراز این البرز کوه قرار دهد و سپس او را از آن

فراز برزندگی آدمیان نازل کند.

ایران زمین هرگاه که دچار نابسامانی شده، یا که به نیروهائی رهائی بخش و سامان دهنده نیازمند گردیده است، به این کوه و مکان پر رمز و راز روی آورده است.

هنگامی که ضحاک در پی فریدون همه جا را زیر پای می‌گذارد، تا این براندازنده بیداد را نابود کند، مادر فریدون راه چاره را در این می‌یابد که:

شوم تا سر مرز هندوستان	ببزم پی از خاک جادوستان
برم خوب رخ را به البرز کوه	شوم ناپدید از میان گروه
چو مرغان بر آن تیغ کوه بلند	بیاورد فرزند را چون نوند
که از کار گیتی بی‌اندوه بود	یکی مرد دینی بر آن کوه بود
منم سوکواری ز ایران زمین	فرانک بدو گفت که «مای پاک دین
همی بود خواهد سرانجمن	بدان کاین گرانمایه فرزند من
سپارد کمر بند او خاک را	...ببرد سرتاج ضحاک را
نیاورد هرگز بدو باد سرد	پذیرفت فرزند او نیک مرد

(ج ۱ ص ۵۹)

و هنگامی که فریدون از البرز فرود می‌آید، خود می‌داند:

برانگیخت ما را ز البرز کوه	که بزدان پاک از میان گروه
به فرمان و گرز من آید رها	بدان تا جهان از بد ازدها

(ج ۱ ص ۷۶)

باز هنگامی که در دوران همین زال، ایران زمین را تباهی و ویرانی و هجوم افراسیاب تهدید می‌کند، همین کیفیت معنوی است که زال را برای سامان بخشیدن به حیات سیاسی و اجتماعی ایران، متوجه البرز می‌سازد و رستم را روانه می‌کند تا کیقباد را از البرز به ایران آورد، زیرا آن فرّه ایزدی که در بطنش زردشتی، اصل نهاد سیاسی است با کوه و

اینک زمان آن رسیده است که پرورده سیمرغ و البرز، با واقعیت زندگی پهلوانی درآمیزد. روحانیت غریزی زال اینک دوباره به هیأت طبیعت بشری فرو می رود، تا تعارض میان آرمان انسان و واقعیت وجود تعدیل شود.

اما این تعارض چندان نیرومند است که زال را نیز می تواند به رنج افکند. پس همچنان که قدرت معنوی او به هیأت سیمرغ مجسم و ممثل شده، باید به شکل پره‌های او نیز به همراه زال به جامعه فرود آید. تا به هنگام ضرورت‌های دشوار و حوادث شگفت، بکار آید.

این زال، خود چندین توانا هست که سختیهای گیتی را برتابد و حیات قوم ایرانی را بسامان کند و در سردرگمیا و گمراهیها یاور و راهبر باشد. اما باز هم انگار در زندگی حماسه لحظه‌هایی فرا خواهد رسید که جز به یاری مستقیم سیمرغ، کاری از پیش نخواهد رفت:

خجسته بود سایه فرّمن	ابا خوشتن بر یکی پرّمن
وراز نیک و بد گفتگوی آورند	گرت هیچ سختی بروی آورند
ببینی هم اندر زمان فرّمن	بر آتش برافکن یکی پرّمن
ابا بجگانت برآورده‌ام.	که در زیر پرت بپرورده‌ام

(ج ۱ ص ۱۴۵)

در سخن این سیمرغ، نشانی از آنچه بر زال خواهد گذشت پیدا است. هنگامی که جامعه او را دچار مشکلی سازد و یا در موجودیت او تردیدی حاصل شود، به دخالت سیمرغ نیاز می افتد، و سیمرغ نیز آماده است تا پرورده خویش را صیانت کند.

اما این سختی و مشکل که سیمرغ از پدید آمدنش در اندیشه است چیست؟ او خرد و پهلوانی و فرّه زال را می شناسد، و بر توانائیهای او آگاه است. می داند که زال موجودی نیست که به هر رنجی به او پناه

برد. پس مشکلی بیرون از دایره قدرت زال نیز هست که حل آن از سیمرغ ساخته است.

زال به سوی جامعه ای روان می شود که پیشتر از آن رانده شده است. تضادی که اینک در حال تعدیل شدن است، هنوز از میان نرفته است و چندان ریشه دار است که بیم آن می رود که هر آن خود را آشکار کند. رجعت زال هنوز آغازی است در راه پذیرفته شدن او و وحدت بخشیدن به تضادهای. پس دور نیست که در این راه حادثه ای پیش آید که همچون گذشته، پناه گرفتن در بال سیمرغ تنها راه چاره باشد.

اما چنین مشکلی جز در دو مرحله از زندگی زال رخ نمی نماید، و این دو مرحله با زندگی و مرگ حماسه پیوسته است. اگر زندگی حماسه با زال آغاز شده است، واقعیت مادی نیروی زال را باید در رستم جستجو کرد. آغاز و انجام رستم، آغاز و انجام زال نیز هست این آغاز و انجام اسطوره ای است که نیروئی روحانی و مادی چون زال و رستم را این گونه با سیمرغ آمیخته است.

تبدیل نیروی معنوی زال به نیروی مادی رستم و، تعیین یافتن ذهن در حیات این آدم خاکی، به خودی خود دشوار است. فعلیت یافتن اندیشه و تخیل و برآورده شدن آرزو، گوئی بی دخالت نیروئی غیر طبیعی میسر نیست. پس سیمرغ عامل این تبدیل و فعل پذیری آرمان، می گردد. و برای زایش رستم چاره می اندیشد و زال را در مواجهه با واقعیت ملموس حیات حماسه، یاری می کند.

و نیز هنگامی که این تبلور مادی معنویت زال، این رستم، در واقعیت به سختی می افتد، و نیروی آدمی چاره ساز نیست، باز سیمرغ رخ می نماید تا از نابود شدن و درهم شکستن او جلوگیری کند. از سوئی این آغاز و انجام نیز از دایره هستی زال بیرون نیست.

به همین علت رستم نیز تابع رابطه ای است که میان زال و جامعه برقرار است. این رابطه از تضاد به سوی وحدت می رود. و رستم نیز در آغاز این تعدیل به ظهور رسیده است. پس وجود او را نیز بر حماسه ایران قبولاندن و، هستی او را بر تمامی افسانه های ملی سیطره بخشیدن به عاملی نیرومند و معنوی نیازمند است.

رستم نیز برای نهاد سیاسی جامعه ایرانی و راه و رسم آیین آن بیگانه است. اما خلقی نیازمند وجود اوست. پس به طریقی باید او را بدین زندگی نفوذ و سرایت داد و، به وسیله ای باید همه امور حماسه را به او سپرد، که پسندیده و قابل پذیرش همه گروه ها باشد.

آگاه شدن قوم

طرد زال از جامعه، نوعی بازگشت به اصل بود به منظور تولدی دوباره. پس این رجعت نیز به منظور یافتن درجه متکامل تری از هستی است. چنانکه زال در این رجعت، به مرتبه متکامل فوق طبیعی خود دست می یابد و رمز و راز وجود سیمرغی اش آشکار می گردد.

او در این بازگشت نه تنها به تواناییهای معمول و متصور آدمیان دست می یابد و، به صورت پهلوانی برپدر و خردمندی بر منوچهر، و جهان پهلوانی با کارکردی نو بر نهادهای پهلوانی و سیاسی و اجتماعی و دینی متجلی می شود بلکه به قوه غریزی خردی آراسته می گردد، که راز حیات آدمی و جهان و زمان را نیز درمی یابد.

این تجدید حیات، راه یافتن به دنیائی نو و پانهادن به مرحله تازه ای است. پس از این رجعت دیگر از آن هستی ناپاک و اهریمنی خبری نیست. پالودگی و توانمندی و جوانی او با هستی نخستین و مشمئز

کننده‌اش بکلی متفاوت است.

در بازگشت زال به جامعه، این تلقی انسانها و نظام ارزش‌گذاری آنهاست که تعدیل یافته است. آگاهی و شناخت آنان نسبت به پدیده‌های جهان مستلزم دور شدن‌شان از نادانیهای سنتی و عرفی است. اینک سام با شناخت هستی پهلوانی زال به او نزدیکتر است و هر لحظه بیش از پیش به موجودیت فوق طبیعی او پی می‌برد. سام پدیده‌ها را از دیدگاه پهلوانی، بهتر می‌بیند و می‌فهمد. پس نخستین وجه شخصیت زال، یا همین کارکرد بر او ظهور می‌کند، و این خود دلیل محکمی است تا اندیشه‌های گذشته را ناروا بشمارد و بر جهل پیشین افسوس خورد و بخاطر آن خود را سرزنش کند و از زال‌پوزش طلبد.

پوزش سام تنها از آن‌پدیری نیست که نسبت به فرزند مرتکب ناروایی شده است. بلکه او کارناشایست خویش را، اینک گناهی می‌داند که تنها با بخشایش ایزدی جبران می‌تواند شد. از زال می‌خواهد که دل نرم کن، گذشته مکن یاد و دل گرم کن (ص ۱۴۶ ج ۱). این تأثیری است فردی و انسانی، اما تأثیری که حماسه انتظار دارد، تنها با مهربانی کردن بر زال فراهم نمی‌شود، پس بیدرنگ چنین می‌گوید:

منم کمترین بنده بزبان پرست	از آن پس که آوردمت باز دست
پذیرفته‌ام از خدای بزرگ	که دل بر تو هرگز ندارم سترگ
بجویم هوای نواز نیک و بد	ازین پس چه خواهی تو چونان سزد

(ج ۱ ص ۱۴۶)

در این پوزش و پیمان، انگار عهد و ایمان مردمی نهفته است که سام تبلور فرهنگی و اعتقادی آنان است. از این پس هرچه زال اراده کند و هرچه سزاوار اوست باید بشود. هرچه هوای اوست می‌جویند و

می‌کنند. انگار زال آغاز نفوذاندیشه‌های ملی و پهلوانی نو در ترکیب دینی سیاسی نهادهای اجتماعی و اساطیری حماسه است.

او آمیزگار نیروهائی است که تا این زمان خصم هم بشمار می‌آمده‌اند. و اگر این خصومت جنبه آشکاری نیافته بوده، در بطن گرایشهای فرهنگی سیر می‌کرده است. دو نیرو که هم در وجود زال بهم آمیخته‌اند، و هم در سرزمینی که او بر آن پای نهاده است. دو نیرو که از آغاز تولد او خصومتشان آشکار شده است و گویی تولد اساطیری زال، خود به منظور ارائه همین تضاد بوده است.

یکی از این دو نیرو او را از جامعه طرد کرده است. اما نیروی دیگر او را چنان پرورده و پرداخته است که به هیأت او، خود به پیروزی متصورش دست یابد.

در سیر این رانده شدن و پذیرفته شدن، سیر و تجلی نیروئی را درمی‌یابیم، که در آغاز برای محیط سنتی سام آن همه اهریمنی جلوه می‌کرد. اما به مرور سیطره‌ای یافته و نفوذ خود را در محیط سریان داده است. و خود اگر نه نیروی برتر، که معادل نیروی دیگر شده است. نیروئی متعادل کننده تمامی عناصر و عوامل زندگانی اساطیری و حماسی و پهلوانی ایران‌شهر. به همین علت است که سام هرازگاهی از این یاد می‌کند که:

یکی بیهده ساختم داوری
زبی دانشی ارج نشناختم
همان آفریننده بگماشتش
مرا خوار بد مرغ را ارجمند
جهاندار یزدان به من داد باز
به نزد شما یادگار منست

بگناه جوانی و گندآوری
پسر داد یزدان بینداختم
گرانمایه سیمرخ برداشتش
پرورد او را چو سروب بلند
چو هنگام بخشایش آمد فراز
بدانید کاین زینهار منست

پهلوانی و پیوند آیینی

پس از بازگشت زال از البرز، چیزی نمی‌گذرد که سام همهٔ امور فرمانروائی سیستان را به او وا می‌گذارد و خود در حماسه وجودی محو شونده می‌یابد. ازین پس فرمانروائی زال بر سیستان و پهلوانی او در ایران زمین، تار و پود حماسه را تشکیل می‌دهد. سام دیگر نشانهٔ این دونیرو نیست و منظومه از رفتن او به مازندران و گشتن به گرد جهان سخن می‌گوید:

بیامد بر اندیشه دستان سام	که تا چون زید تا بود نیکنام
نشست از بر نامور تخت عاج	بسر بر نهاد آن فروزنده تاج
... زهر کشوری موبدان را بخواند	بژوهد هر کار و هر چیز راند

(ج ۱ ص ۱۵۴)

اساساً سام در ماجرای زال نوعی میانجی است، تا هستی زال در افسانه‌ها و حماسهٔ ملی ایران نفوذ یابد. پیش از تولد زال، تنها نامی از جهان پهلوانی سام هست، اما شرحی از پهلوانیهای او در شاهنامه نیامده است.

نخستین بار که چهرهٔ سام در روایات شاهنامه آشکار می‌شود، به هنگام پادشاهی منوچهر است. و این پس از بسامان شدن کار ایران است و، آسودن فریدون و منوچهر از کین خواهی ایرج. در داستان فریدون، کارها به دست منوچهر می‌رود و، نبرد با سلم و تور با خود اوست. هنوز جهان پهلوان در رهبری نبرد بزرگ نیک و بد سهمی تعیین کننده و برتر ندارد. تنها پس از پادشاهی منوچهر بیان خاطراتی به سام نسبت داده شده است که گزارشی است مختصر از پهلوانیهای او و این بخش کوتاه در صورت اصیل بودن نیز از دخالت مستقیم او در حماسه

حکایت نمی‌کند^۱.

سام از جاویدانان آئین زردشتی است و در اثر بی‌اعتنائی و کشتن آتش، به ضربه «نھاگ» ترک مدهوش می‌شود تا در هزاره آخرین بیدار شود و ضحاک را که از بند رسته هلاک کند^۲.

فروهر پیاکدین سام گرشاسپ گیسوان دارنده مسلح به گرز را می‌ستائیم. از برای مقاومت کردن بر ضد (دشمن) با سنگر فراخ با درفش پهن با درفش افراشته، با درفش گشوده (لشکری که) درفش خونین برافرازد، از برای مقاومت کردن بر ضد راهزن ویران کننده هولناک آدمی کش بیرحم، از برای مقاومت کردن بر ضد آزاری که از راهزن سرزند^۳.

سام، گرشاسپ و نریمان، نام خانوادگی و نام و صفت یک تن یعنی گرشاسپ است^۴.

گرشاسپ پسر ثریت است و از خاندان سامه، در ادبیات پهلوی گاه او را سام خوانند، اما در ادبیات فارسی، این لقب خانوادگی خود به صورت شخصیت مستقلی درآمده است^۵.

ثریت پدر گرشاسپ یکی از پیاکان و بزرگان اوستاست. از او به منزله نخستین پزشک یاد شده است. سوم کسی است که عصاره هوم مقدس را فراهم ساخته است و ناخوشی و مرگ و تب و زخم را از تن‌ها

۱- ر. ک به ج ۱ شاهنامه ص ۱۹۶-۱۹۵.

۲- بندهشن بخش ۲۹ بند ۷. SBE. Vol 5 p 119.

۳- فروردین یشت فقره ۱۳۶ یشتها ج ۲ ص ۱۰۴. راجع به سام و گرشاسپ ر. ک به ص ۲۰۷-۱۹۵ ج ۱ یشتها و نیز زامیاد یشت فقرات ۳۸ تا ۴۴ یشتها ج ۲ ص ۸-۳۳۷.

۴- دکتر ذبیح اله صفا، حماسه سرایی در ایران، ص ۵۸۸. انتشارات امیرکبیر.

۵- اساطیر ایران، ص ۱۴۶.

دور کرده و داروی بیماریها را جسته است.^۱

گرشاسپ پهلوانی مقدس از دوران هند و ایرانی است. بنا بر سنت اوستا در پیشانی که در زابلستان در جنوب غزنه و مشرق قندهار واقع است، به خواب رفته است.

در اعقاب او دو نام رستم و زال از القاب دینی اش بوجود نیامده است، و در روایات دینی هم نامی از آنها نیست. پیوندی که میان اینها برقرار شده از طریق ارتباطهای معنوی افسانه‌ها و جابه‌جائی اسطوره‌هاست.^۲

جامعه‌ای که اسطوره زال را پدید آورده، به منظور مسلط ساختن او بر جریان پهلوانی ایران، عواملی چند را بهم آمیخته و ترکیب کرده است، تا هویت و نسب زال، در جامعه‌ای که بر دین و اصالت نژاد و خاندان متکی بوده، مشخص و پذیرفتنی گردد.

زال پهلوانی سکایی است. و افسانه او هنگامی قابل نفوذ و سرایت در حماسه ملی است که با عناصر و عوامل ستایش‌آمیز اندیشه ایرانی هماهنگ و مرتبط باشد. بدین سبب نسبتی خاندانی برایش جسته‌اند و با سام یا گرشاسبش پیوسته‌اند.

پس این نسبتی پسر-پدري نیست. بلکه نسبتی است پهلوانی تا کسی که اینک وجودش، با تخیل قومی و نیازهای اجتماعی پیوند یافته، با پشته‌ای از سنتهای گذشته پهلوانی و عوامل تقدیس شده از سوی آئین و اعتقاد جامعه، به میدان آید.

۱- یسنای نهم بند ۱۰-۹.

۲- آن قسمت از بند هشتن (بخش ۳۹ بند ۳۷) که در آن زال با نام دستان یکی از فرزندان سام خوانده شده است تحت تأثیر روایات ملی است. ر. ک: آرتور کریستن سن، گیانیان، ترجمه دکتر ذبیح‌اله صفا، ص ۶۸-۶۷.

بدین ترتیب است که خاندان سیستان با نام و صفات و کارکرد سام یا گرشاسپ برپهنه حماسه ظاهر شده اند، و اعمالشان صورتهای حماسی شده پهلوان دینی و اساطیری است.

در آئین زردشتی و سنت اساطیری ایرانی، پهلوانی مقدس و ویژه گرشاسپ است. پس در اینجا نخست عنصر پهلوانی اش از ریشه به زال پیوسته است و سپس بر ایجاد تشابهی میان صفات و خصلتهای این دو خاندان کوشش شده است.

گوئی احساس نیاز جامعه به جهان پهلوانی نوآیین و جدید، تنها بر زمینه باورها و انگاره های قوم نسبت به عناصر پهلوانی مقدس پیشین میسر بوده است. اما اگرچه زال از دل این سنت و اعتقاد قدیم برخاسته است، دیگر خود آن نیست. پدیده ای است دیگرگون و تازه.

عوامل مشترک در ساخت و نهاد این دو خاندان پهلوانی درهم ادغام شده و، شکلی تازه با انگیزه ها و کارکردهای تازه بوجود آمده است. تا عنصر و پدیده تازه، هم نمادی از پهلوانی سیستان و سکائی باشد و هم به لحاظ دینی و اساطیری از سوی نهادهای فرهنگی و دینی ایرانیان، نماد پهلوانی تلقی شود.

هم با آئین پرستش ستن یا سیمرغ پیوسته باشد و هم در آئین ایزدی ایرانی ستایش شود.

پیدا است که افسانه ها و سنتهای آئینی سکائی، تنها با آمیزش و ترکیب با باورهای فرهنگی و دینی ایرانی می توانست در حماسه نفوذ یابد، و انجام این ترکیب بر زمینه ای مشترک میسر بود.

بدین سبب با بازگشت به اصل اسطوره ها و صورتهای نوعی اساطیر اقوام آریائی، که در اذهان و آئین موجود بود، آمیزش و ترکیب صورت پذیرفت.

تقدس محدود اساطیر پهلوانی از آنروست که از یکسو در هیأت و شکلی قدیمتر بخشی از ساخت رسمی و آئینی زندگی اجتماعی اولیه اند و از سوئی متضمن ارجاع دوباره به موجودات ایزدینه نخستین اند.^۱

دیدیم که قره پهلوانی به صورت مرغ و ارغن از جمشید به گرشاسپ می پیوندد. و همین مرغ است که بهرام ایزد پهلوانی به پیکر او درمی آید مرغی است دلیر و هیچ کس توانائی برآمدن با او را ندارد. پر او فرو احترام می آورد. و همه بترسند از آن کس که پر با اوست.^۲

از سوئی همین ایزد بهرام^۳ است که بر اثر تحول و جا به جایی اساطیر به گرشاسپ تبدیل شده است. و از سوی دیگر در اساطیر اوستائی ایندره دیوی است اما لقب او به صورت ورثرغن خدائی بزرگ می شود که همان بهرام است. داستان زایش ایندره در اساطیر ودائی همانند زایش رستم است که از پهلوی مادر بدر می آید.^۴

پس بیهوده نیست که در ارتباط سیمرغ با زال نیز، تجلی هائی از این

۱- *The Nature of Greek Myth* p 223. 1976.

۲- فقرات ۳۴ تا ۳۸ بهرام یشت یشتها ج ۲ ص ۱۲۷.

۳- راجع به ایزد بهرام ر. ک: یشتها ج ۲ ص ۱۲۰-۱۱۲.

ضمناً V. Machek در مقاله ای به نام «اصل ایزد اوستایی ورثرغن» معتقد است که ورثرغن با «ویشنو» خدای هندی یکی است، و استمداد پیکر پفیری گوناگون این دو ایزد را از جمله دلایل خود ذکر می کند. او ضمن بیان نحوه تکامل و تبدیل صورتهای گوناگون اساطیری به ویژه درباره «ایندره» و مقایسه این تکامل و تحول با اساطیر ملل دیگر هند و اروپایی، به شرح این تکامل و تحول در ایران درباره ورثرغن می پردازد ر. ک:

Bulletin of The Iranian Culture Foundation. Vol 1 Part 2 1973. 53 ff.

۴- ضمناً این بهرام یا ورثرغن بنا بر عقیده نیبرگ با زروان نیز مرتبط است (۳۸۳ دینهای ایران باستان) و، این نشانه ای از آمیختگی اساطیری است که در هستی زال مبتلور شده است. ر. ک به مبحث زروان در همین کتاب.

پیوندهای گذشته آشکار است، و زال گذشته از اینکه به نسبت به گرشاسپ پیوسته، به سبب این مرغ نیز به گونه ای غیر مستقیم یادآور نیروی پهلوانی اوست، به همانگونه که باز به سبب همین مرغ، یادآور نیروی درمان بخش ثریت پدر گرشاسپ است.

ظهور اساطیر تازه در هر جامعه به طریق اشاعه و تجزیه^۱ توجیه می شود. آدمی در هر مرحله از سیر تکاملی خویش ناگزیر است که اساطیر نوینی بسازد. و این آفرینش را به یاری صورنوعی و اسطوره های شایع کهن انجام می دهد.

در این روند، چنانکه پیشتر یاد شد، صرفاً یک عنصر به عنصر تازه تبدیل نمی شده است، بلکه نیروهای تجزیه شده پیشین، با عناصری مختلف درهم می آمیخته اند و، از شکل و هیأتی جدید سر برمی آورده اند. و از آنجا که اساطیر هم سنتهای اجدادی را در بر می گیرند و هم هنجارها^۲ را، پس شکلهای جدید اسطوره نیز هم حاوی سنتهای گذشته اند و، هم هنجارهای پیشین را در بر دارند.

باری زال به ضرورتی که یاد شد و از طریق تجدید حیات اساطیر، با سام پیوسته است. اما اگر جنبه های مقدس و معنوی گرشاسپ در زال متبلور شده، جنبه های مادی و جسمانی او به رستم رسیده است. و این خود همان ترکیبی است که در حماسه به صورت زال و رستم، ارائه شده است، که هر یک نمادی از دو جنبه روحانی و مادی نیروی پهلوانی و مقدس ستایش شده در آئین مزدیسنا^۳ند.

رستم از نسل گرشاسپ و ضحاک هر دو است. و گرشاسپ تنها کسی است که در هزاره آخرین مشکل وجود ضحاک را با گریزی که بر او می زند چاره خواهد کرد. زال نیز آمیزگار و آمیزه همین دو نیروی

1 - Middle Eastern Mythology, p 16. 2 - Myths, Dreams... p 32.

ایزدی و معنوی تصور شده است تا حماسه در تمامیت خود پدید آید. و شگفت اینکه خود گرشاسپ نیز به علت کشتن آتش به خشم هرمزد گرفتار است.

پیوند با نهادها

پس از آنکه نهاد پهلوانی ایرانشهر، زال را به سبب سام، در میان خود می پذیرد، نوبت به پذیرش زال از سوی نهاد پادشاهی و نهاد دینی می رسد.

منوچهر از خبر زال و سام شادمان است، زیرا بازوی پهلوانی کشور را قویتر می یابد. این نوپهلوان، فرهی و عظمت جنگاوران را افزون می سازد. با این همه نهاد سیاسی و دینی نیز باید هستی او را با ارزشها و معیارهای ویژه خود بیازمایند. سنتهای پهلوانی اگرچه تابعی از ارزشهای پادشاهی اند، اما تأیید پهلوانی تنها از سوی این نهاد میسر است؛ همچنان که وجود زال هنگامی کاملاً خودی و آیینی خواهد بود که نهاد دینی و موبدی نیز بر آن صحنه گذارد.

نوذرپسر منوچهر به سوی زابل گسیل می شود و پیام منوچهر را به سام می رساند که:

بفرمایدش تا سوی شهریار شود تا سخنها کند خواستار

(ج ۱ ص ۱۴۷)

زال و سام به درگاه منوچهر می شتابند و همه بزرگان ایران آماده دیدار و سنجش زال می شوند. اما آنچه نهاد پادشاهی از یک قدرت تازه به میدان آمده می طلبد، انگار ساده تر از شرطهایی است که دیگر نهادها در راه او قرار داده اند:

بفرمود پس شاه با موبدان ستاره شناسان و هم بخردان
 که جویند تا اختر زال چیست بر آن اختر از بخت سالار کیست
 جو گیرد بلندی چه خواهد بدن همی داستان از چه خواهد زدن
 ستاره شناسان هم اندر زمان از اختر گرفتنند پیدا نشان
 ... که او پهلوانی بود نامدار سرافراز و هشیار و گرد و سوار
 جو بشنید شاه این سخن شاد شد دل پهلوان از غم آزاد شد
 (ج ۱ ص ۱۵۰)

پیداست که سام تا این هنگام مضطرب و نگران است که شاه و خردمندان و ستاره شناسان، که عقل منفصل پادشاهی اند، درباره زال چگونه داوری خواهند کرد. اما نیروی معنوی زال تأثیر خود را می نهد و گامی دگر در طریق تعدیل تضادها برداشته می شود.

قدرت پهلوانی زال به تأیید پادشاهی می رسد و هستی اش با واقعیت موجود بیشتر وفق می یابد. یا که واقعیت موجود خود را با هستی او بیشتر منطبق می کند.

پس از این پذیرش، عهدی می نویسند و حکومت خاندان زال را تأیید می کنند.

همه کابل و زابل و مای و هند ز دریای چین تا به دریای سند
 ز زابلستان تا بدان روی بست بنوی نوشتند عهدی درست
 (ج ۱ ص ۱۵۱)

گویی از این هنگام است که اساطیر و افسانه های سکائی دیگر نه در تعارض با اندیشه های حماسی ایرانی، بلکه همراه و همگام با آنها زندگی می یابد. از این پس عوامل متضاد به طریق وحدت می پیوندند.

با این همه، وحدت و یگانگی زال با همه نهادهای اجتماعی هنوز فراهم نیامده است. تا کنون زال به عنوان پهلوانی از سیستان، به فرمانروایی سرزمین خویش پذیرفته شده است. و تا پذیرش کامل او از

سوی تمامی ایران و سپردن جهان پهلوانی حماسه به او هنوز مراحل دیگر باقی است.

زال هنوز کارکرد خود را آشکار نکرده است. هنوز نیروهایش از قوه به فعل درنیامده است. تعدیل کامل تضادها و ایجاد وحدت هنگامی صورت می پذیرد که جامعه با خویشکاری زال روبرو گردد و آنگاه داوری اصلی خویش را ظاهر سازد.

اسطوره نیز به همین منظور، کارکرد زال را با واقعۀ ای شگفت و منحصر در حماسه ملی آغاز می کند که عشق او به رودابه است.

پذیرش

پذیرش زال از سوی نهاد پهلوانی ایران، بیدرنگ نخستین کارکرد وجودی او را به ظهور می‌رساند. کارکردی که در حماسه، از کسی دیگر انتظار نمی‌رود. اینک او فرمانروای سیستان است و پهلوانی آماده برخورد با حوادث. اما اراده‌اش به سوی ماجرائی می‌کشاندش یگانه و شورانگیز. هستی پهلوانان دیگر حماسه، در نبردها و دلاوریها متجلی است، اما زال زندگی حماسی‌اش را به گونه‌ای دیگر آغاز می‌کند. نخستین حرکت او در این مقام، به سوی سرزمینی است که سرنوشت و تقدیرش در آن نهفته است. سرنوشتی مبتنی بر معنویت رازوار و پیر کشتی که با سرشت او وحدت یافته است.

در اقلیم اهریمن

قهرمانان حماسه، هریک به سائقه شخصیت و کارکردشان، به سوی ماجراهائی کشانده می‌شوند، که در سرزمینی بیگانه در انتظار آنهاست. رستم به سمنگان می‌رود و از پیوندش با تهمینه، سهراب زاده می‌شود؛ تا که آن نوائینی و فاجعه دردناک روی دهد. سیاوش به توران می‌شتابد و

بانوی خویش فرنگیس را درمی یابد؛ تا که شهادت والایش همراه با خلقت کیخسرو، نبرد نیکی و بدی را به مرحله ای نهائی برساند. بیژن در سرزمین افراسیاب، با منیژه دختر او، به رابطه ای می رسد، که گرفتاری و اسارتش را به همراه دارد. کاووس در مازندران گرفتار دیوان می شود و، در هاماوران با سودابه درمی آمیزد. گشتاسپ در روم، به سرگشتگی و غربتی دچار می شود که با پیوند او با کتایون، دختر قیصر، همراه است و، این تمهیدی است برای بوجود آمدن اسفندیار. ماجرای هریک از اینان، سرنوشت ایشان است. و تجلی شخصیت شان. و از آنجا که تقدیر این قهرمانان، بنا بر اهمیت و کارکردشان در حماسه، متفاوت و ناهمسان است، ماجرایشان نیز در مسیر حماسه، کم و بیش تابعی است از اهمیت خود آنان.

از این روی، کار بیژن و کاووس، بیش از آنکه به خود آن دو ارتباط یابد، به نیروئی مربوط است که باید آنان را از اسارت و بند برهاند. بدین سبب، در داستان این دو، شرح پهلوانیها و دلاوریهای رستم است که مطرح می گردد. انگار اینان فقط عواملی هستند، به منظور فراهم آوردن زمینه اعمال رستم. پس ماجرایشان از حد داستانی مستقل فراتر نمی رود.

سفر رستم به سمنگان، تقدیر خود اوست که پهلوان اصلی حماسه است و وضعیت او را در رویارویی با دشواریهایی که در زندگی فردی و حماسیش مطرح است، بازگو می کند. و اگرچه از این طریق، با روح حماسه مرتبط است، باز هم حادثه ای است پایان پذیر و، فقط نمودار مرحله ای است از حیات رستم و جزئی است از تمامیت وسیع حماسه، و گرگاهی از کشمکش آرزو و واقعیت زندگی قوم ایرانی، در تجلی سنت پدران و نوآئینی سهرابیان.

اما عمل گشتاسپ و سیاووش از این حدود فراتر می رود و به سرنوشت ایران زمین مربوط می شود، با این همه کاربرد ماجرای گشتاسپ محدودتر از اقدام سیاووش است.

گشتاسپ به منظور دستیابی برپادشاهی و استقرار دوره زردشتی به آوارگی کشیده می شود. حال آنکه ماجرای سیاووش، آغاز کننده نبرد نهائی نیکی و بدی است و تا پیروزی نیروهای ایزدی بر اهریمن، ادامه می یابد. و بدین سبب نیز بخشی عظیم از حماسه را ویژه خود می سازد. اما حادثه ای که زال قهرمان آنست از گونه ای دیگر است. اگر وجه اشتراکی با همه حوادث یاد شده دارد، از وجه افتراقی نیز برخوردار است که ممتازش می سازد:

الف = در این ماجرا از پهلوانی و نبرد نیروهای مادی خبری نیست و تمام واقعه شرح ستیز و برخورد نیروهای معنوی است که در تضاد با هم باید به یگانگی فرجام یابند.

ب = این حادثه نخستین و آخرین تجلی عشق ناب حماسی در شاهنامه است.

ج = حاصل این ماجرا تولد رستم است، که این خود به تعبیری تولد خود حماسه است.

پهلوانان دیگر، هرگز در چنین اتفاقی دچار نشده اند. و حماسه هرگز در پی بیان چنین حادثه ای در زندگی آنان نبوده است.

زال برای دیداری به کابل می رود. نه در پی جنگی است و نه در صدد ارائه قدرتی و جسارتی. کابل خراجگزار سیستان است، پس این دیداری است دوستانه و سیاسی.

تعارضی که میان دیگر پهلوانان و محیط های بیگانه هست، تعارضی دیگر است. بیگانگی و تضاد آنها، معین و آشکار است. و اگر زمانی

همچون دوره سیاوش، به صورتی تعدیل شده درآمده، از راه صلح و آشتی است. اما زال در کابل با چنین تضادی روبرو نیست. تضادی که میان کابل و ایرانشهر هست، در ریشه و نهان است و چنانکه خواهیم دید، به صورتی معنوی در بطن حوادث جریان می یابد.

رویداد معنوی

پس سفر زال، بر زمینه این معنویت صورت می گیرد و به بروز همین معنویت نیز می انجامد. این تنها حادثه روحانی حماسه است. زال در حماسه تنها کسی است که موجودیتش را، عشق روشن و تابان می کند. زال در بزمی که به خاطر مهراب گسترده، از وجود رودابه آگاه می شود:

یکی نامدار از میان مهان	چنین گفت که «ای پهلوان جهان
پس پرده او یکی دختر است	که رویش ز خورشید روشن تر است
ز سرتا به پایش بکردار عاج	به رخ چون بهشت و به بالا چوساج
... بهشتی است سرتاسر آراسته	پر آرایش و دانش و خواسته

(ج ۱ ص ۱۵۷)

و زال بی آنکه رودابه را دیده باشد، پریشان او می شود:

برآورد مر زال را دل بجوش	چنان شد کزورفت آرام و هوش
شب آمد بر اندیشه بنشست زال	به نادیده برگشت بی خورد و هال

(ج ۱ ص ۱۵۷)

این نوع شیفتگی، روال و روش همه پهلوانان حماسه است. بیژن به توصیفی که گرگین از منیژه می کند، مشتاق او می شود و، کاووس به

خبری که از سودابه دختر شاه هاماوران می شنود، آماده پیوند با او می گردد. اما در سراسر شاهنامه، هرگز مردی به گونه زال شیفته و عاشق نیست. وصف این زیبایی او را چون دیگران، تنها به وجد و اشتیاق و انمی دارد. چرا که چنین وجدی می تواند از عشق دور و تنها ناظر بر پیوندی زناشوئی نیز باشد. اما زال را از این توصیف، اضطرابی شیرین و کششی پریشان کننده دست می دهد:

از اندیشگان زال شد خسته دل بر آن کاربنهاد پیوسته دل
(ج ۱ ص ۱۵۹)

اما آن تعارضی که نه در وجود زال و مهرباب، بلکه در ریشه کابل و ایران است، از همین آغاز می رود که ظاهر شود. و نخستین تظاهرش، پس از شیفتهگی زال است. مهرباب به دیدار زال می رود و به برآورده شدن آرزوهایش دلگرم می شود. و سخنش همه اینست که:

مرا آرزو در زمانه یکی است که آن آرزو بر تودشوار نیست
که آئی به شادی سوی خان من چو خورشید روشن کنی جان من
(ج ص ۱۵۸)

زال از این آرزو بیگانگی نمی کند، هستی او از این همبستگی نمی رمد، اما او هنوز تابعی است از فرهنگ سام. و هنگام آن فرا نرسیده است که یکباره با سنت او درافتد:

چنین داد پاسخ که این رای نیست به خان تواند مرا جای نیست
نباشد بدین سام همدستان همان شاه چون بشنود داستان
که ما می گساریم و مستان شویم سوی خانه می پرستان شویم
(ج ۱ ص ۱۵۸)

به خاطر همین تضاد است که بزرگان پیرامون زال، به مهرباب التفاتی نمی کنند:

برو هیچکس چشم نگماشتند مراورا ز دیوانگان داشتند
(ج ۱ ص ۱۵۸)

اما زال از همین آغاز در پی تعدیل این بیگانگی است. خرد و غریزه او را به ستایش مهرباب وامی دارد. او که مهرباب را سزاوار آفرین می داند، از این کار باز نمی ایستد. اگرچه رسم و سنت فرمانروائی ایران را رعایت می کند، نیروی معنوی اش کارکرد خویش را ظاهر می سازد. بدانگونه که:

چوروشن دل پهلوان را بدوی چنان گرم دیدند با گفت و گوی
مراورا ستودند یک یک مهان
(ج ۱ ص ۱۵۸)

ستایش مهرباب به ستایش دوباره رودابه می انجامد، و گوئی این همراهی و همبستگی نشانه نیروی عشق است که بیرون از دایره اختلافها و سنتها، می رود که خود مدار تابناک خویش را به پیماید. پس منظومه بیدرنگ می افزاید:

دل زال یکباره دیوانه گشت خرد دور شد عشق فرزانه گشت
(ج ۱ ص ۱۵۸)

هنگام که مهرباب به خانه بازمی گردد، بانویش سیندخت، از وضع زال جو یا می شود:

چه مردی ست این پیر سرپور سام همی تخت یاد آیدش با کنام
خوی مردمی هیچ دارد همی پی نامداران سپارد همی؟
(ج ۱ ص ۱۵۹)

و مهرباب چنین به تعریف زال می پردازد:

به گینی دراز پهلوانان گرد پی زال زرکس نیارد سپرد
چودست و عنانش بر ایوان نگار نبینی، نه برزین چنوبک سوار
... از آهو همان کش سپیدست موی بگوید سخن مردم عیب جوی

سپیدی مویش بزبید همی تو گوئی که دلها فریبده همی
(ج ۱ ص ۱۶۰)

در این مهرباب، گذشته از پهلوانی، خصلتی است که بیش از دیگران به زال نزدیک است و می تواند او را بپذیرد. شاید همان کششی که در زال نسبت به خاندان او هست، در او نیز نسبت به زال هست.

او با این سپیدی شگفت، قرابتی احساس می کند. از این رنگ نه تنها نمی هراسد، بلکه در آن فریائی و زیندگی نیز می یابد.

انگار در نهادش با این عامل درخشان و زیبا و روحانی، با این رنگ جادویی پیوندی است. و آن جنبه هراس انگیز و مرموز این رنگ در او تأثیری نمی بخشد.

سیندخت نیز از رنگ زال پرسشی نمی کند، بلکه سخنش همه پیرامون پرورش حیوانی و نیروی سیمرغی اوست. پس بیهوده نیست که رودابه نیز که اینک نخستین بار است وصف زال را از زبان مهرباب می شنود، بی آنکه به این صفت بیندیشد، ندیده همچون زال شیفته می شود:

چوبشنید رودابه آن گفت گوی	برافروخت و گلنارگون کرد روی
دلش گشت پر آتش از مهر زال	از او دور شد خورد و آرام و هال
چوبگرفت جای خرد آرزوی	دگر شد به رای و به آئین و خوی

(ج ۱ ص ۱۶۰)

در این عشق، اگرچه نخست شیفتگی از جانب زال است، اما این رودابه است که همچون دیگر زنان شاهنامه به سوی ایجاد رابطه می شتابد. اوست که چاره ای می جوید، تا درمانی بر این رنج بیابد.

ندیمان رودابه از این عشق بر حذرش می دارند و داوری خود را درباره زال به این رابطه سرایت می دهند. اعتراض اینان با پرخاش و

عتابی همراه است و شکلی اهریمنانه می یابد. (ص ۱۶۱ ج ۱) پندار
ناهنجاری که از زال دارند، در سرزنش به رودابه شکل می گیرد:

ترا خود به دیده درون شرم نیست	پدر را به نزد تو آرم نیست
که آن را که اندازد از بر پدر	تو خواهی که گیری سراورا به بر
که پرورده مرغ باشد به کوه	نشانی شده در میان گروه
کس از مادران پیر هرگز نژاد	نه زان کس که زاید بباشد نژاد

(ج ۱ ص ۱۶۲ - ۱۶۱)

اما رودابه از این مایه دشمنیها و بد اندیشیها بی بهره است. جان
پاک و بی آلاش او را چنین داوریهائی نمی آلاید.

پایند ارزشها و سنتهای این گروه آدمیان نیست. آئینه دلش چون
اینان زنگار نگرفته است و بجان، هستی زال را درمی یابد.

او تجسم عشقی شورانگیز و دلی شیفته است. و شاعر درباره هیچ
تنی از قهرمانانش جز او به وصف این گونه شیفتگی نپرداخته است:

که من عاشقم همچو بحر دمان	ازو بر شده موج تا آسمان
پراز پور سام است روشن دلم	به خواب اندر اندیشه زونگسلم
همیشه دلم در غم مهر اوست	شب و روزم اندیشه چهر اوست

(ج ۱ ص ۱۶۱)

رودابه از سخن ندیمان در خشم می شود و از نا آگاهی و بد اندیشی
آنان که چنین گرفتارشان کرده است، می خروشد:

بر ایشان یکی بانگ برزد بخشم	بتابید روی و بخوابید چشم
... چنین گفت که «این خام پیکارتان	شنیدن نیز زید گفتارتان
... گرش پیر خوانی همی گر جوان	مرا او بجای تن است و روان

(ج ۱ ص ۱۶۳)

باری این ندیمان پر خاشگرا، عشق آرام می سازد. به چاره جوئی

می‌پردازند و به دیدار زال می‌شتابند. از پس این دیدار و آگاهی بر عشق زال، قهرشان تبدیل به مهر می‌شود و در پی این وصل برمی‌آیند. و این نخستین اختلافی است که در طریق عشق زال و رودابه، از میان برمی‌خیزد. این نیروی روحانی زال و عشق اوست که چنین لحظه به لحظه موانع پیوند را برکنار می‌کند و تصور آدمیان را نسبت به خویش دگرگون می‌سازد. خرافه از این ندیمان دور می‌گردد و چنان به زال می‌گروند که انگار خود از نخست تضادی میانشان نبوده است. این بار او را چنین وصف می‌کنند:

سراسر سپید است مویش به رنگ	از آهوه‌مین است و این نیست ننگ
که گوئی همی خود چنان بادی	و گر نیستی مهر نفزایدی

(ج ۱ ص ۱۷۰ - ۱۶۹)

رودابه که این دگرگوئی را می‌بیند:

چنین گفت با بندگان سروبن	که «دیگر شدستی به رای و سخن
همان زال کومرغ پرورده بود	چنان پیر سربود و پژمرده بود
به دیدار شد چون گل ارغوان	سهی فد و زیبارخ و پهلوان

(ج ۱ ص ۱۷۰)

گوئی اگر مردان این فرهنگ را خرد و پهلوانی زال به موجودیت او معتقد می‌کند، زنان این نظام سنتی را عشق و زیبائی است که به او می‌گرواند.

عشق نوآیین

پس عشق آمده است تا بر درون همه بتابد و، بینش گروه‌های مختلف جامعه را دگرگون سازد. اما این کاری ساده نیست. هر گروه را باید به طریقی و وسیله‌ای در این راه همراهی کرد. این عشق حماسی در ذات خود، بسیاری از بیگانگی‌های بنیادی را نشانه گرفته

است.

باری دیدار زال و رودابه میسر می شود، اما عشق هنوز آشکارا نیست. زیرا دوگانگی ها و اختلافها نیرومندتر از آند و ریشه دارتر از آن که به یکباره از میان برخیزند.

در نخستین دیدار، اگر وصل عشق آرامشان می کند، اضطرابی نیز در آن دو پدید می آورد. اضطرابی که از آغاز و لحظه به لحظه خود را بیشتر می نمایاند. اضطراب از تضادی که در این پیوند نهفته است. زال خود ریشه آن را می شناسد و از اینکه سام و منوچهر با این رابطه به مخالفت برخوانند خاست، آگاه است:

منوچهر اگر بشنود داستان نباشد بر این کار همدستان
همان سام نیرم برآرد خروش از این کار برمن شود اوجوش
(ج ۱ ص ۱۷۳)

مانعی که در کار است، اگر به ریشه مهراب می رسد، از ذات خود زال نیز نشأت می گیرد. نیروهائی که با این پیوستگی مخالفت می ورزند گوئی همانهائی هستند که هنوز نتوانسته اند هستی زال را به تمامی در میان خود بپذیرند. به ویژه اینک که نخستین اثر و کارکرد وجودی او را در تضاد با معیارهای خویش می بینند، بیشتر خواهند شورید و ناباوری نخستین شان دوباره بقوتی بیشتر رخ می نماید.

زال پس از دیدار رودابه، موبدان و آگاهان را گرد می آورد و مقصود خویش را با آنان در میان می نهد. تردیدی که در پذیرفته شدن آرزویش دارد، در بیانش نهفته است:

چنین گفت که «زد او را د و پاک دل ما پرامید و ترس است و پاک
شرحی به تفصیل درباره جفت جوئی و پیوند زناشوئی می دهد، و
اینکه:

چه نیکوتر از پهلوان جوان که گردد به فرزند روشن روان
چو هنگام رفتن فراز آیدش به فرزند نوروز باز آیدش
به گیتی بماند ز فرزند نام که این پور زال است و آن پور سام
(ج ۱ ص ۱۷۵)

و آنگاه اصل ماجرا را حکایت می‌کند:

دلم گشت با دخت سیندخت رام چه گوینده باشد بدین رای سام
شود رام گوئی منوچهر شاه جوانی گمانی برد یا گناه؟
(ج ۱ ص ۱۷۶)

این دانایان خود نمودار بینش منوچهر و سامند و اگر تعارضشان را آشکار نمی‌کنند، شاید بدین سبب است که از آنان پرسشی درباره منوچهر و سام شده است. می‌دانند که این کاری است شگفت و بدیع. و نیز می‌دانند که منوچهر و سام هنوز هم هستی بدعت آمیز زال را به دشواری پذیرایند و بر سر این پذیرش نیز خود بس ماجرا رفته است:

ببستند لب موبدان وردان سخن بسته شد بر لب بخردان
که ضحاک مهرباب را بُد نیا دل شاه از ایشان پراز کیمیا
(ج ۱ ص ۱۷۶)

زال که از ایشان پاسخی نمی‌شنود و خود راز سکوتشان را درمی‌یابد، به سخن می‌آید:

که «دانم که چون این پژوهش کنید بدین رای بر من نکوهش کنید
ولیکن هر آنکوبود بر منش بیاید شنیدن بسی سرزنش
(ج ۱ ص ۱۷۶)

او به وجود خود مؤمن است و باور دارد که به حق است. این از نادرستی کار و کردار او نیست که نکوهش می‌شود. بلکه به سبب نادرستی رأی و بد اندیشی دیگران است که عتاب می‌بیند.

اما هستی او برای همین وحدت بخشیدن به تضادها خلق شده است

و در این راه اگر سرزنشی نیز بشنود باکی نیست، که این از والایی منش خود او نتیجه می شود.

بدین ترتیب موبدان تنها نظری که می توانند داد اینست که واقعه را با خود سام درمیان نهند.

پس زال نامه ای می نویسد به سام که خود حکایتی است از نگرانی شدید و اضطراب او در این واقعه و سراسر نامه تحریک غرایز و مهر و عاطفه پدری است:

یکی کار پیش آمدم دل شکن	که نتوان ستودنش برانجمن
من از دخت مهرباب گریان شدم	چو بر آتش تیز بریان شدم
... ستاره شب تیره یار منست	من آنم که دریا کنار منست
... چه فرماید اکنون جهان پهلوان	گشایم از این رنج و سختی روان
ز پیمان نگردد سپهبد پدر	بدین کار دستور باشد مگر
که من دخت مهرباب را جفت خویش	کنم راستی را بائین و کیش
به پیمان چنین رفت پیش گروه	چو باز آوردم زالبرز کوه
که هیچ آرزو بر دلت نگلم	کنون اندرین است بسته دلم

(ج ۱ ص ۱۷۹ - ۱۷۸)

این همه تأکید بر پیمانهای پدرانه و پهلوانانه، این یادآوری عهد نخست و آن گونه تشریح صمیمانه عشق برای پدری که او را از دامان سیمرغ دور کرده است، پیش از هر چه، آگاهی زال را از واکنش سام در این واقعه می نمایاند. زال می داند که سام در این باره چه می اندیشد و سام نیز بی هیچ درنگی از خواندن نامه زال:

پسندش نیامد چنان آرزوی	بپژمرد و بر جای خیره بماند
چنین داد پاسخ که «آمد بدید	دگر گونه بایستش او را به خوی
چو مرغ زبان باشد آموزگار	سخن هر چه از گوهر بد سزید
	چنین کام دل جوید از روزگار

(ج ۱ ص ۱۸۰ - ۱۷۹)

بیگانه خویش

گویی سام و پهلوانان و این جامعه، هنوز زال را به خوی و منش نپذیرفته‌اند. پرورده فرهنگ اینان هرگز به پیوند با خاندانی چون مهراب نمی‌تواند اندیشید. پس این پرورش سیمرغی و بدگوهری زال است که او را به چنین آرزوئی کشانده است.

اما سام پیش همگان عهد کرده است که هرچه زال اراده کند بشود. این شرط اصلی رجعت زال از البرز کوه بوده است. سام نمی‌تواند پیمان بشکند. اینست که اینک دوباره میان دو امر گرفتار آمده است. همچنان که در آغاز نیز میان زال و راه و رسم ایران زمین یکی را باید برمی‌گزید.

پیمان شکستن در آئین خرد و پهلوانی و در نظام ارزشهای ایرانی گناهی است عظیم. و پذیرفتن اراده زال خود گناهی دیگر است:

همی گفت «اگر گویم این نیست رای	مکن داوری سوی دانش گرای
سوی شهریاران سرانجمن	شوم خام گفتار و پیمان شکن
وگر گویم آری و کامت رواست	بپرداز دل را بدانجت هواست
از این مرغ پرورده وان دیوزاد	چه گوئی چگونه برآید نژاد

(ج ۱ ص ۱۸۰)

این احساس و سرگشتگی سام است، اما چاره کار به دست او نیست. این آرزوئی است که با معیارهای جامعه سام معارض است. ارزشهای اعتقادی او با چنین پیوندی هماهنگ نمی‌تواند بود. پس چگونه می‌توان چنین واقعه‌ای را با اصولی وفق داد که بر ایران‌شهر حاکم است؟ باز مگر که همان دانایان و توجیه کنندگان امور و، همان ستاره‌شناسان، قادر به یافتن راه‌حلی باشند. اینان باید برای حیرت و

درماندگی سام پاسخی بجویند و از اصل این پیوند اطمینانش بخشند. زیرا تمام تکیه امر بر موجودی است که از زال و رودابه، این دو عنصر شگفت طبیعت و جادو، سیمرغ و ضحاک، بوجود خواهد آمد. هراس از پدیده‌ای است که از ترکیب دو عامل متضاد فریدونی و ضحاک حاصل خواهد شد. ستاره‌شناسان پس از رازجویی بسیار:

بدیدند و با خنده پیش آمدند	که دودشمن از بخت خویش آمدند
به سام نریمان ستاره شمر	چنین گفت که «ای گرد زرین کمر
ترا مرده از دخت مهرباب و زال	که باشند هر دو بشادی همال
از این دو هنرمند پیلی زبان	بیاید ببندد بمردی میان
جهان زیر پای اندر آرد به تیغ	نهد تخت شاه از بر پشت میغ
ببرد پی بد سگالان ز خاک	بروی زمین برنماند مفاک
... بدو باشد ایرانیان را امید	از او پهلوان را خرام و نوید
خنک پادشاهی که هنگام او	زمانه بشاهی برد نام او

(ج ۱ ص ۱۸۱)

روح و اندیشه پهلوانی را چیزی بهتر از این آرام و آسوده نمی‌کند. حماسه در انتظار پدیده‌ای است سامان بخشنده به ایران. نیاز و امید خلق ایران بدوست. پس اگر اسطوره چنین عواملی را با هم ترکیب می‌کند، نباید در شگفت بود، چرا که حاصل جز خیر و تفوق ایران چیز دیگری نیست. اگر چیزی هست که آرزوی قوم ایرانی را چنین اعتلا می‌بخشد، پس غریب‌ترین حادثات را نیز باید پذیرا بود.

حال که همه افتخار و برتری ایران بسته به پدیدار شدن موجودی است که در پیوند با تخمه ضحاک پدید خواهد شد، از تن دادن به چنین خطرانی گریزی و باکی نیست. برای آفرینش او به همه کاری باید دست زد. پذیرفتن هر بدعتی درین راه نه تنها آسان که ضرور است. اینک باید ارزشها را تعدیل کرد، نه آنکه از چنین بدعتی روی گرداند.

کشمکش کهنه و نو

نخست باید نهادهای اجتماعی ایران را به صورتی خردمندانه به هستی او راغب کرد، و برای سنت و فرهنگ تعبیر و تفسیری مساعد این واقعه یافت. توضیح و تعبیر دانایان سام را آرام می‌کند: بخندید و پذیرفت از ایشان سپاس. به زال پیام می‌فرستد:

ولیکن چو پیمان چنین بد نخست
که ابن آرزو را نبُد هیچ روی
بهانه نشاید به بیداد جست
سوی شهر ایران گذارم سپاه
(ج ۱ ص ۱۸۱)

سنت و فرهنگ در مواجهه با کارکرد زال، گام به گام، از مواضع و مرزهای خود عقب می‌نشیند. و سام در این میانه، یک میانجی است که از سوی آفرینندگان اساطیر برگزیده شده است، تا این آمیزش را عملی سازد. پس او زودتر می‌تواند سازگاری خود را اعلام دارد. انگار سام تا کنون در برابر هر واقعه‌ای، تنها به دنبال بهانه و توجیهی است تا زال را بر جامعه ایرانی بپذیراند.

اما تنها موافقت او شرط نیست. هر آنچه او می‌پذیرد، باید از سوی نهاد سیاسی و دینی ایران تأیید شود. رسمیت امر فقط در اینست که منوچهر بر آن صحه گذارد. پس باید او را آگاه کرد و از او رای جست. در جوامع بدوی انسانها به دو طبقه تقسیم می‌شدند، آنها که زندگی شان برای انسان حرمت دارد و آنها که زندگی شان حرمت ندارد. در گروه نخست هموعان او و گروه دوم غریبه‌ها و بالقوه دشمنان او هستند. که فکر تشکیل هر نوع پیوند لاینفک با آنها عبث است، مگر آنکه اول از همه به جرگه‌ای پذیرفته شوند که در حریم آن زندگی هر مرد برای همه یارانش محترم و مصون از تعرض است. از همین طریق بوده

است که نظام قرابت اجتماعی کم مزایا و محاسن خود را بر قرابت خانوادگی به ظهور رسانیده است.^۱

بیگانگی و خصومت فرمانروایان ایران با خاندان مهرباب، از هر گوشه ماجرا آشکار است. در سخن و رفتار هریک از قهرمانان داستان به نوعی با همین قضیه روبه روئیم. سیندخت که از ماجرای رودابه آگاه شده است و، عشق آن دورا دریافته و زال را نیز جفتی پسندیده برای او می شناسد، خود بیمناک از همین خصومت است:

چنین داد پاسخ که «این خُرد نیست چودستان ز پرمایگان گرد نیست اما:

شود شاه گیتی بدین خشنماک ز کابل برآرد به خورشید خاک
نخواهد که از تخم ما بر زمین کسی پای خوار اندر آرد به زین
(ج ۱ ص ۱۸۵)

هراس و اندوه خود را از این حادثه و از آنچه به دنبال خواهد داشت، چنین به جفت خویش مهرباب باز می گوید:

چنین داد پاسخ به مهرباب باز که «اندیشه اندر دلم شد دراز
از این کاخ آباد و این خواسته وزاین بندگان سبهد پرست
... به ناکام باید به دشمن سپرد از این تاج و این خسروانی نشست
یکی تنگ تابوت از این بهر ماست همه رنج ما باد باید شمرد
... بر اینست فرجام و انجام ما درختی که تریاک اوزهر ماست
بدان تا کجا باشد آرام ما

مهرباب هنوز از علت اضطراب و یأس سیندخت آگاه نیست و می انگارد که این وحشتی است بدوی، از مرگ و سرانجام زندگی. پس در پی آرام کردن او برمی آید. اما سیندخت سخن خود را آشکار کرده

۱- تولین رید، انسان در عصر نوحش، ترجمه دکتر محمود عنایت. ص ۲۷۳.

می‌گوید:

چنان دان که رودابه را پورسام نهانی نهاده‌ست هر گونه دام
ببرده‌ست روشن دلش را ز راه یکی چاره‌مان کرد باید نگاه
(ج ۱ ص ۱۸۷)

آگاهی مهراب بر این واقعه وحشتی در او تولید می‌کند. اگر سام آرزوی زال را مغایر با معیارهای اجتماعی می‌داند، اینان در این واقعه بر هستی خویش ترسانند. چنین کسانی ترجیح می‌دهند که با افرادی از جنس خودشان درآمیزند. آنها مستعد آنند که نسبت به هر نوع اختلاف و تفاوت بدگمان باشند و هر نوع همانندی و تجانسی با خودشان را به گرمی پذیرا شوند^۱. همین هراس است که در مهراب به صورت خشمی وحشی تجلی می‌کند. خشم و پرخاش نسبت به دختری که به جای در پرده نشستن و پا کدامن ماندن، چنین شیفته عشق و دلدادگی شده است:

چوبشید مهراب بر پای جست نهاد از بردست شمشیر دست
همی گفت «رودابه را جوی خون به روی زمین برکنم هم کنون
(ج ۱ ص ۱۸۸)

این خشم و هراس پدری است که وجود دختر را ننگ می‌شمارد و بیزاری خود را پنهان نمی‌تواند کرد. و این نشانه‌ای است از بدوی بودن او:

مرا گفت چون دختر آید پدید بسا بستش اندر زمان سربرید
نکشتم بگشتم ز راه نیا کنون ساخت بر من چنین کیمیا
(ج ۱ ص ۱۸۸)

اما همچنان که انتظار می‌رود، این نخستین واکنشهای جاهلی، کم‌کم به اصل موضوع راه می‌برد و مشکل اساسی مهراب را مجسم

می‌کند:

همم بیم جانست و هم جای ننگ چرا بازداری سرم را ز جنگ
اگر سام یل با منوچهر شاه بیابند بر ما یکی دستگاه
ز کابل برآید به خورشید دود نه آباد ماند نه کشت و درود
(ج ۱ ص ۱۸۹)

برای رستن از این دام و این فرجام شوم، باید علت واقعی را از میان برداشت. و این نتیجه واحدی است که مهراب و منوچهر هریک از نظرگاه خویش بدان می‌رسند. سیندخت مهراب را آرام می‌کند و بدین دلگرم می‌سازد که سام از ماجرا آگاه است و از او نباید دل مشغولی داشت. همین که نهاد پهلوانی ایران، با این امر موافق است روزنه‌ای است به امید و نیک انجامی.

وحشت مهراب موجه است. اگر این پیوند صورت پذیرد، همین فرمانروایی درجه دوم و خراج گزار نیز از دست خواهد رفت:

فریدون به سرویمن گشت شاه جهان جوی دستان همین دید راه
هر آنکه که بیگانه شد خوش تو شود تیره رای بد اندیش تو
و در پایان اینکه:

بدو گفت «بنگر که شاه زمین دل از ما کند زین سخن پرز کین
(ج ۱ ص ۱۹۰)

بیم و اضطراب او نسبت به حکومت خویش چندانست که از یاد می‌برد که پیشتر از این، زال را چنان وصف کرده و چگونه پسندیده است. پس در این حالت خشم‌آمیز و نامتعادل، باز همان داوری عام نسبت به هستی زال، خود را بروز می‌دهد:

بدو گفت «ای شسته مغز از خرد ز پر گوهران این کی اندر خورد

که با اهرمن جفت گردد پری

(ج ۱ ص ۱۹۱)

این برهستی خویش ترسان است و فرمانروائی ایران برارزشهای معنوی و فرهنگی خود؛ پس هر دو علت این بدعت را در زال می جویند. این زال است که با موجودیت اهریمنی خویش چنین دشواریهایی را فرا راه زندگی اینان قرار داده است.

اما چاره کار فقط در یکجا بیشتر نیست؛ که از این دیگران هیچگونه چاره‌ای ساخته نیست. فصل بندی شاعر در منظومه بر همین حقیقت متکی است. وقتی همه راه‌ها به منوچهر ختم می شود، بی درنگ اضطراب درگاه مهرباب را به بارگاه منوچهر که مرجع تصمیم و حل مشکل است می پیوندد.

حکایت این عشق همه جا را فرا گرفته است و منوچهر نیز پیش از آنکه سام خود را بدورساند، از ماجرا آگاه شده است. سام به سوی منوچهر می شتابد تا توجیه قانونی این پیوند را از او خواستار شود. انگار این حرکت سام تنها از پی کسب اجازه نیست، بلکه به منظور یافتن تعبیری سیاسی و دینی از برای آنست. بودن یا نبودن این رابطه به اذن کسی نیست. رابطه خود برقرار است و این نظم جامعه است که باید با آن وفق داده شود. در جامعه بدوی قرابت و خویشاوندی منحصرأ جنبه اجتماعی داشته است^۱. از اینرو ضوابط فرمانروائی ایران با این عشق همخوان نیست. پس نمی توان آن را درست و راستین خواند، یا که خشم خود را از آن پنهان کرد:

که «بر ما شود زین دژم روزگار
برون آوریدم به رای و به جنگ

چنین گفت با بخردان شهریار
چو ایران ز جنگال شیر و پلنگ

فریدون ز ضحاک گیتی بشت
نباید که برخیره از عشق زال
چو از دخت مهراب و از پور سام
اگر تاب گیرد سوی مادرش
کند شهر ایران پر آشوب و رنج
بد و باز گردد مگر تاج و گنج

(ج ۱ ص ۱۹۲)

این نگرانی و وحشت بجاست. ایران شهر دورانی از زندگی خود را
که زیر سلطه اژدهائی ضحاک گذرانده است، و تباهی و ویرانی خود را
در این دوران، از یاد نمی تواند برد.

اژی دهاک سه پوزه سه کله شش چشم هزار چستی و چالاکی
دارنده... دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است... این خبیث و
قوی ترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی
را از آن تباه سازد.^۱

چو ضحاک شد بر جهان شهریار
... نهان گشت آئین فرزندگان
هنر خوار شد جادوئی ارجمند
شده بربدی دست دیوان دراز
برو سالیان انجمن شد هزار
پراکنده شد کام دیوانگان
نهان راستی آشکارا گزند
به نیکی نرفته سخن جز به راز

(ج ۱ ص ۵۱)

پس نام ضحاک با ویرانگری و تباهی مترادف است، چنانکه ریشه
این نام نیز به همین مفهوم می رسد. و پهلوانان و رزمیاران همواره باید از
ویرانگری دور بمانند. همچنان که دین یاران از نادانی و کشاورزان از
همه کارگی^۲.

۱- آبان یشت فقره ۳۴ ج ۱ یشتها، ص ۲۴۹ و نیز ر ک به زامیاد یشت فقره ۳۷ یشتها، ج

۲ ص ۳۳۷.

۲- یسنا ۱۱ فقره ۶.

پیوند زال با خاندان ضحاک، در نظر فرهنگ دینی طبقاتی، همان پیوند رزمیاری و پهلوانی با ویرانگری است. و اگر چنین پیوندی برقرار شود، جز تباهی برای ایران نصیبی دیگر نیست.

خردمندان جامعه این بار پاسخی ندارند. گوئی نیروئی برتر باید تا که چنین گرهی را بگشاید. پس پاسخشان به منوچهر تنها اینست که:

همان کن کجا با خرد درخورد دل ازدها را خرد بشکرد
(ج ۱ ص ۱۹۲)

منوچهر سام را فرامی خواند و بی آنکه در این باب سخنی گوید، فرمان جنگ با کابلستان را صادر می کند. و این تنها راهی است که خرد منوچهر می شناسد:

چنین گفت با سام شاه جهان	ک «زایدربروبا گزیده مهان
به هندوستان آتش اندر فروز	همه کاخ مهرباب و کابل بسوز
نباید که اوینابد از بد رها	که اوماند از بچه ازدها
زمان تا زمان زویرآید خروش	شود رام گیتی پر از جنگ و جوش
هرآن کس که پیوسته اوبود	بزرگان که در دسته اوبود
سرازتن جدا کن زمین را بشوی	ز پیوند ضحاک و خویشان اوی
	(ج ۱ ص ۱۹۸-۱۹۷)

پس این نیز چون مهرباب، چاره امر را فقط در کندن ریشه این بدعت می داند. مهرباب در مداری تنگ، کشتن رودابه را چاره کار می شناسد، تا هستی خود را برقرار بدارد. و منوچهر در مدار وسیع فرمانروائی ایران، از میان بردن نسل ضحاک را کلید این مشکل می داند.

هنگامی که مسأله بدین غایت می رسد، سام نیز فقط تابعی است از اراده فرمانروائی. اگر او به میانجی گری آرمانها و آرزوهای قومی برگزیده شده است، جهان پهلوان پادشاهی ایران نیز هست. پس چاره ای

جز پیروی از فرمان نیست. و بی هیچ تأملی به سوی کابل رهسپار می‌گردد. هنگامی که زال از تصمیم منوچهر آگاه می‌شود:

خروشان ز کابل همی رفت زال فرو هشته لفع و برآورده یال
(ج ۱ ص ۱۹۸)

اینک او نه تنها در پی حراست عشق خویش و احقاق حقانیت آن است، بلکه صیانت رودابه و خاندان ضحاک می‌مهراب را نیز بر عهده دارد. خشم او چندانست که بزرگان قوم برای آرام کردنش بسیار می‌کوشند. تا مبادا غائله‌ای برخیزد و عصیان زال بر پدر، دشواری تازه‌ای فراهم سازد. و در پایان توصیه‌شان اینست:

که آزرده گشته‌ست بر تو پدر یکی پوزش آور مکش هیچ سر
(ج ۱ ص ۱۹۹)

اما زال با دانش و خرد خویش سام را مخاطب قرار می‌دهد که:

همه مردم از داد توشادمان	ز توداد یابد زمین و زمان
مگر من که از داد بی‌بهره‌ام	و گر چه به پیوند توشهره‌ام
... ز ماندن هدیه این ساختی	هم از گرگاران بدین تاختی
که ویران کنی خان آباد من	چنین داد خواهی همی داد من؟
(ج ۱ ص ۲۰۱ - ۲۰۰)	

پس آنچه در نظر منوچهر و به تبع او سام، فرمان خرد و داد است، در نظر زال بیداد است و بی‌مهری بر او. تاختن بر کابل، ویران کردن خان آباد زال است و تباهی خود سام. و سام همواره در برابر زال تسلیم است و همراهی و همدل اوست:

سپهبد چوبشنید گفتار زال	برافراخت گوش و فرو برد یال
بدو گفت «آری همین است راست	زبان تو بر راستی بر گواست
همه کار من با تو بیداد بود	دل دشمنان بر تو برشاد بود

زمن آرزو خود همین خواستی بتنگی دل از جای برخاستی
 مشورتی زنا چاره کار تو بسازم کنون نیز بازار تو
 یکی نامه فرمایم اکنون به شاه فرستم به دست توای نیکخواه
 (ج ۱ ص ۲۰۱)

پیوستگی سام به نهاد سیاسی جامعه، همواره ستمی بوده است بر زال. پس این سام نیست که بر او بیداد روا داشته است، بلکه این فرمانروائی ایران است که او را نمی‌پذیرد. حتی سام این نکته را فروگذار نمی‌کند که:

سخن هر چه باید بیاد آورم روان و دلش (منوچهر) سوی داد آورم
 کارکرد سام، این جهان‌پهلوان مقدس، همه در طریق تعدیل سنتهای جامعه، به سود ارزشهای حماسی است. اوست که باید این بدعت را به نظام ارزشگزاری ایران بقبولاند. اما اینک زمانی فرا رسیده که توانهای معنوی زال خود باید مشکل را آسان کند که حل آن از دیگران ساخته نیست.

کشمکش میان زال و منوچهر، کشمکش دوره‌ای از اساطیر و روایتهای حماسی است که عناصر تازه، باید در حوزه عوامل کهن، ادغام شوند. نظم مرسوم باید بنا‌گزیر ورود عواملی تازه را به دایره امکانات خود مجاز بشمارد.

سام در نامه‌اش به منوچهر می‌نویسد:

کنون چند سال است تا پشت زین مرا تختگاه است واسم زمین
 ... نکردم زمانی برو بوم یاد ترا خواستم راد و پیروز و شاد
 (ج ۱ ص ۲۰۵)

پهلوانی نوآیین

اما اینک هنگام آنست که این پهلوانی، به عوامل نوآیین و تازه حماسی منتقل گردد که خود تجسم پهلوانیهای مورد نیاز روان قومی و اجتماعی اند:

همان زخم کوبنده گوبال من
برو گرد گاهم خماند همی
که شاید کمر بند و گوبال را
بیاید بخواند ز شاه جهان
کجا نیکوی زیر فرمان اوست
که بنده نباید که باشد سترگ
شنیده ست شاه جهان بان من
در این روزها کرد زی من پیچ
سزاتر که آهنگ کابل کنی
نشانی شده در میان گروه
چو سروسهی بر سرش گلستان
از او شاه را کین نباید گرفت
چو آید بنزدیک تخت بلند
ترا خود نیاموخت باید خرد
(ج ۱ ص ۲۰۶-۲۰۵)

کنون این برافراخته یال من
بدان هم که بودی نماند همی
... سپردیم نوبت کنون زال را
یکی آرزو دارد اندر نهان
یکی آرزو کان به یزدان نکوست
نکردیم بی رای شاه بزرگ
همانا که با زال پیمان من
که از رای او سر نیچم بهیچ
... مرا گفت بردار آمل کنی
چو پرورده مرغ باشد به کوه
چنان ماه بیند به کابلستان
چو دیوانه گردد نباشد شگفت
... گسی کردمش با دلی مستمند
همان کن که با مهتری درخورد

با توجه به موقعیتی که منظومه تا کنون فراهم آورده، در نامه سام چند نکته اساسی به چشم می خورد:

۱- پهلوانی دوران سام به پایان رسیده است، و انتقال جهان پهلوانی به زال امری اجتناب ناپذیر است.

۲- پهلوانی قدیم، با آرمانها و ارزشهای بدیع پهلوانی جدید، خود را هماهنگ و همرای کرده است و سام که پهلوانی مقدسش از سوی دین و

فرمانروائی معین و مؤید است، کار زال را درست می‌انگارد و بدان تن درمی‌دهد.

۳- عشق زال امری است ایزدی و نیکی در کاری است که با تأیید یزدان همراه است.

۴- پهلوانی کهن به هر حال ناگزیر است که معیارهای جدید را بپذیرد و سام جز برآوردن آرزوی زال چاره‌ای نمی‌بیند، و سوگند و پیمانش را در این باره همگان از پیش می‌شناسند.

۵- حمله به کابل در حکم ستیز با زال و بیداد بر پهلوانی جدید است.

۶- بدعتی که پیش آمده، در اثر طبیعی بودن زال است، که فارغ از ارزشهای اجتماعی ایران زمین است. ضوابط و معیارهایی که انسان اجتماعی برای خود برگزیده از این انسان طبیعی و پروردهٔ سیمرغ بیگانه است. پس رعایت آرزوی او موجه است. چرا که تا کنون وجود غیرعادی او در جامعه پذیرفته شده است.

۷- آنکه باید ارزش کار زال را دریابد خرد است. و ترا خود نیاموخت باید خرد.

این تحکیم موقعیت زال است، در برابر اصول حاکم بر فرمانروائی ایران که هنوز خصمانه بدو می‌نگرد. در حقیقت، سام منوچهر را در چارچوبه‌ای مستدل و منطقی گرفتار می‌سازد و پذیرش امری را به او پیشنهاد می‌کند که بنا گزیر رخ خواهد داد.

اینک بر نهاد سیاسی جامعه است که خود را با این واقعه هماهنگ سازد و تأویل و توجیه لازم را برای آن بیابد. و زال به همین منظور به سوی بارگاه منوچهر می‌شتابد.

زال تجسم همه نیروهای معنوی پهلوانی است و در او همه ابعاد روحانی بشری به نهایت توسع خویش می‌رسند. اگر در میان پهلوانان و موبدان ایرانشهر، خرد او از همه والا تر و متعالی تر است و چنانکه خواهیم دید سرآمد دانایان هزاره خویش است، عاطفه او نیز در غایت تجلی و جوشش است. عشق که غالباً در مدارج فرودین خود با پهلوانان شاهنامه دیدار می‌کند، در او ظهور ناب و پردامنه دارد و فراترین جلوه خویش را می‌یابد.

در زال، عشق به غنای خود آدمی است و این تنها چهره عشق است که حماسه را چنین رنگین کرده است. روابط دیگر پهلوانان در شاهنامه، بیشتر بر اصل خانواده و زناشوئی مبتنی است تا عشق. در افسانه شور عشق همیشه ضد اجتماع است، اما موضوع و مضمون خود را از همان اجتماعی که واپس می‌زند برمی‌گزیند. و پیداست که موضوع بر حسب اوضاع و احوال اخلاقی و اجتماعی زمانه تغییر می‌کند... پیدائی شور عشق مستلزم وجود «اعتبار» در زندگی عاشق و معشوق است که مانع وصال آن دو است. و این مانع غالباً اجتماعی است. تا آنجا که در نهایت با اجتماع یکی می‌شود.^۱

اما در پیوند زال و رودابه این عشق برای نشان دادن همان تضاد اجتماعی است که در نهایت باید به وحدت رسد. وحدتی که گوئی این رابطه نیز خود زمینه‌ای است برای پیدایش آن.

پس اگرچه مایه حیات شور عشق، نقد و طرد اجتماع و شورش بر نظام و قراردادهای رسمی زندگی اجتماعی است^۲، اما عشق زال تابعی از

۱- پیوند عشق میان شرق و غرب، ص ۲۰۴.

۲- همان مأخذ ص ۲۰۴.

هستی خود اوست، این عشق خود تجلی دیگری است از هستی متضاد او با روابط حاکم بر جامعه. زال پیش از این نیز با ارزشهای جامعه متعارض بوده است و اینک عشقش نیز عاملی است که همان تضاد را آشکار می‌سازد. جامعه خود را تنها در برابر این رابطه نمی‌بیند، بلکه خویشتن را رویاروی موجودی می‌بیند، که این عشق نیز، ضرورت کارکردی اوست.

پس کارکرد این حادثه نیز در نهایت چیزی نیست جز وحدت بخشیدن به ذات زال و جامعه‌ای که او را باید بپذیرد. منتهی برای رسیدن به این وحدت، نخست باید تضادها را آشکار کرد و شدت بخشید. با عشق رودابه، زال از جزء به کل می‌پیوندد. تضادی که میان او به عنوان جزء و ایران به عنوان کل، موجود است، از میان برمی‌خیزد. اما در راه رسیدن به این وحدت خرد زال یاور عشق است. اگر عشق تضاد میان او و جامعه را آشکار می‌سازد، خرد عامل تعدیل تضادهاست. عشق از وحدت زال و رودابه به دوگانگی زال و جامعه می‌رسد، اما خرد از این دوگانگی به وحدت جامعه با زال راه می‌جوید.

نمودهای مادر تباری

مهراب که از اراده منوچهر آگاه شد، آنچه تنها به مخیله اش راه یافت، کندن ریشه این اختلاف بود. ساده‌نگری وحشی او حتی از حساسیت‌های غریزی و عاطفی نیز دورش می‌داشت. و خودپرستی محافظه کارانه اش او را به طریقی می‌افکند که در پی حفظ موقعیت خود، حتی سیندخت و رودابه را نیز قربانی کند. بدین ترتیب او نیز تابعی از اراده فرمانرواست.

مهراب را با خود زال تضادی نیست، بلکه تضادش همه با این رابطه است. حال آنکه در مورد دیگران خود زال نیز تا کنون عامل تضاد بوده است:

بدو گفت که «ما کنون جز این رای نیست که با شاه گیتی ترا پای نیست
که آرمت با دخت ناپاک تن کشم زارتان بر سرانجمن
مگر شاه ایران از این خشم و کین برآساید و رام گردد زمین
(ج ۱ ص ۲۰۷)

او دربند چیزی که قوم ایرانی اندیشیده نیست، با چنین آرمانی فاصله ای بس دور دارد. تنها یک عنصر بیگانه در این پیوند است. و اهمیتش نیز در آنست که در ریشه به ضحاک می رسد. گوئی خود او نه اهریمنی است، نه ایزدی. داستان در پی بکار گرفتن نیروهای است که در ریشه او نهفته اند. این نیروها اکنون فعال نیستند و فقط بالقوه وجود دارند. پس مهراب فاقد هر نوع نیروئی است. او در این ماجرا همواره یک تابع است. هیچگونه سهم تعیین کننده ای به او داده نشده است.

حتی یارای آن ندارد که در این واقعه اندیشه های میانجی یا بسامان کننده ای داشته باشد. حماسه نیز هیچ اقدامی را به او نسبت نمی دهد. و اگر از سوی خاندان رودابه نیز عاملی باید در راه این پیوند بکوشد، او نیست. او فقط عامل اجرای اصولی است که بر او مسلط است.

ناچیزی اراده مهراب در ماجرا، هنگامی آشکارتر می شود که جنبه های گوناگون تسلط مادر سالاری نیز در حوزه این عشق در نظر آید. پس همچنانکه در هستی رستم، جنبه مادرانه مشخص و آشکار است، در این عشق نیز میانجی گری بر عهده سیندخت است.

از یاد نباید برد که این سیندخت با سنن یا سیمرغ هم ریشه است^۱ و

تصادفی نیست اگر که به چاره‌جویی، سهمی بزرگ به خود اختصاص داده است. در تحقق این پیوند، کوشش بسیار می‌کند که هم رودابه از نیستی نجات می‌یابد و هم سام با آرزوی زال هماهنگ می‌گردد. زال تنها هنگامی کامل می‌شود که در تلاش برای رسیدن و پیوستن به رودابه موفق گردد. وحدت این دو نیمهٔ حماسی بهر حال باید صورت پذیرد. این زال و رودابه‌اند که نماد کامل انسان پهلوانی - ایزدی را قوام خواهند داد. و در وجود رستم است که چنین وحدتی متجلی خواهد شد.

اینک روحیهٔ قومی تجلی این موجود و این وحدت را در چنین تضادی جسته است. و این اراده به هر حال از قوه به فعل درخواهد آمد. پس همان به که در روابط موجود، تبدیلی آنگونه فراهم آید که نه تنها هراس از آن برجای نماند، بلکه تصور و تلقی درست و بجائی نیز از آن فراهم آید. در این راه از هر عاملی نیز باید یاری جست. حتی اگر این عامل، خود نمودار بدعتی باشد در روابط جامعه.

سیندخت به همین مناسب چاره‌ای می‌اندیشد:

بدو گفت سیندخت که «ای سرفراز	بود کت به خونم نیاید نیاز
مرا رفت باید به نزدیک سام	زبان برگشایم چونبغ ازنبام
زمن رنج جان و ز تو خواسته	سپردن به من گنج آراسته

(ج ۱ ص ۲۰۸)

مهراب از هر چه به فرمانروایی اش یاری رساند، استقبال می‌کند، پس آنچه را سیندخت می‌طلبد در اختیارش می‌نهد و از ارادهٔ او پیروی می‌کند:

مگر شهر کابل نسوزد به ما	چو پزمرده شد بفرروزد به ما
--------------------------	----------------------------

(ج ۱ ص ۲۰۹)

سیندخت با هدایای بسیار سوی سام می‌رود و سام هنگامی که با او

رو برو می شود:

پر اندیشه بنشست برسان مست به کش کرده دست و سرافکنده پست
که جائی کجا مایه چندین بود فرستادن زن چه آئین بود
(ج ۱ ص ۲۱۱)

پذیرفتن این برای سام دشوار است. اما داستان خود چنین سهمی را به مادری بخشیده که در پی تلاش او باید موجودی در حماسه پدید آید که وابستگی به نژاد مادری نیز یک رمز اصلی است. رستم خود در مواجهه با اسفندیار از این امر یاد می کند که:

همان مادرم دخت مهرباب بود برو کشور هند شاداب بود
که ضحاک بودیش پنجم پدر ز شاهان گیتی برآورده سر
نژادی از این نامورتر کراست

(ج ۶ ص ۲۵۷)

رستم هم نامش با رودابه هم ریشه است و هم نشان پرچمش اردها است، که مظهر خاندان مهرباب کابلی یا ضحاک است. هنگامی که متولد می شود نیز صورت و پیکری از او ترتیب می دهند و بر بازویش نشان اردها نصب می کنند. و برای سام می فرستند.

برون همسری

در پیوند زال و رودابه، «برون همسری» نیز از عواملی است که بر آشکار شدن تضادها یاری کرده است. طلب همسر بیگانه در شاهنامه جا به جا مطرح گردیده است. اما به ویژه در این مورد است که طلب همسر بیگانه سازگاری اصلی خود را با آئین پرستش خدایان مادری نشان داده است.

این قبیل قصص در میان اقوامی بوجود آمده است که قاعده‌شان بر زن گرفتن از خارج قبیله خود بوده است و، در شرف انتقال از حال حکومت خاندان مادری (مادرسالاری) به حال حکومت خاندان پدری بوده‌اند.^۱

جامعه کهن هند و اروپائی که اقوام هند و ایرانی از آن منشعب شده‌اند، از دیرباز دارای نظام پدرشاهی بوده است و، ارزش جنس مرد در اجتماع، به صورت برتری ایزدان نرینه در جمع خدایان اساطیری تجلی دارد. اکثر ایزدان هند و اروپائی نر هستند و حمایت از بنیادهای مردانه را به عهده دارند و، رهبری سازمان خدائی با پدر- خدائی است که پدر هستی و برپا دارنده جهان مینوی و گیتی شمرده می‌شود. زن- ایزدان که نماینده زمین و حامی زایش و زنان هستند، به صورت فرعی در کنار آنها ظاهر می‌شوند، و با وجود اعتبار و عزت بسیار هرگز نقش اصلی و اساسی به عهده ندارند، و هیچ مادر- خدائی را در اساطیر هند و اروپائی

۱- مقدمه استاد مجتبی مینوی، داستان رستم و سهراب. ص ۱۶. درباره مباحث پدرسالاری و مادرسالاری و مسائل مربوط به انواع ازدواج در داستانهای حماسی نظیر رستم و سهراب و... و هدف ازدواجها و عشق و رزیه‌های مادرسالارانه و نوع همسرگزینی «برون همسری» (Exogamy) و چند شوگزینی (polyandry) در این گونه داستانها ر. ک:

M.A.Potter: *Sohrab and Rustem*:

The Epic Theme of a Combat Between Father and Son. A Study of its Genesis and Use in Literatur and Popular Tradition. pp 67-180. London. 1920.

راجع به مسائل مربوط به ازدواج، و انواع ازدواج و مادر سالاری و نقش مادر زن و برون همسری و... ر. ک: انسان در عصر توحش. صفحات ۷۲ به بعد، ۳۱۸ به بعد، و:

F. Engels: *The Origin of the Family, Private Property and the State.* Chaps II, III. Moscow. 1977.

نمی توان یافت که نیرومندتر از همه خدایان مذکر باشد، بلکه پدرخدایان با ایزدان نرینه سازمان اصلی را تشکیل می دهند و مادر— خدا و زن— ایزدان دیگر، دارای تعداد اندک هستند و سهم آنها در اداره جهان گرچه بسیار مهم است، عنایت کمتری بدانها شده است.^۱

اما بر این زمینه اصلی، ماجرائی در شاهنامه جریان یافته است که خود عدول از اصول پدرسالاری است. در این ماجراها که اغلب مبتنی بر انتخاب همسر بیگانه است، نشانه‌هایی از اهمیت و اعتبار زن پیدا است که از حد اصول پدرسالاری فراتر است.

عروسی دختران بیگانه با مردان ایرانی از آغاز شاهی فریدون تا عهد اسکندر، مدار کشمکشها و حوادث بسیار است و این گروه از داستانها که با وجود شکستگی‌های بسیاری که در آنها ایجاد شده است، تا با شیوه‌های معمولی عشق‌بازی و ازدواج ایرانی انطباق یابد، دارای وحدتی است که عنصرهای غیر ایرانی مثل برتری جنس زن، روابط جنسی آزاد، آئینهای پرستش الهه باروری، نشانه‌های آن هستند و از طرف دیگر جدالهایی در این قصص دیده می شود که گویا دلالت بر وقایع تاریخی دارد و نزاع‌هایی است میان دو قوم بیگانه.^۲

در شیوه همسرگزینی و ازدواج این قصص، سه اصل رجحان مرد بر زن که لازمه نظام پدرشاهی و پدرسالاری است یعنی انتقال ارث از طریق اولاد ذکور، مذموم بودن رابطه جنسی آزاد و ارزندگی عفت زنان وجود ندارد، و بنا بر این نشانه‌ها، نسبت به جامعه کهن ایرانی بیگانه است و

۱- راجع به روابط زناشویی و همسرگزینی در شاهنامه و نوع ارتباط زن و مرد و مسائل مادرسالاری و... ر. ک به مقاله خانم مزدپور، مجله فرهنگ و زندگی

شماره ۲۰ ص ۹۵

۲- همان مأخذ ط ۹۸-۹۷.

باید سرچشمه آنها را در فرهنگ و تمدن اقوامی جست که نظام مادر سری و زن سروری داشته باشند.

چنین مردمی بنا بر مدارک و اسناد تاریخی و باستان‌شناسی، پیش از رسیدن آریائی‌ان به سرزمین ایران، در اینجا ساکن بوده‌اند. آئین ستایش مادر— خدای بزرگ و الهه باروری، همراه با مراسم ازدواج مقدس نزد ایشان رایج بوده است و کاهنه‌ها ریاست دینی را به عهده داشته‌اند. اینها دالّ بر ارزش برتر جنس زن در ساخت اجتماعی است. این نظام که در همه جا روبه اضمحلال بود با استقرار اقوام آریائی در نجد ایران و برخورد دو تمدن با یکدیگر، به تدریج در سازمان اجتماعی قوم مهاجر غالب حل و جذب شد و تنها آثاری از آن بازمانده است^۱.

پیوند زال و رودابه از مهمترین این آثار و افسانه‌هاست. به همین دلیل نیز در این ماجرا سهمی عمده و میانجی‌گرانه برعهده سیندخت گذاشته شده است. سیندخت همان کاری را می‌کند که زنان وابسته به آئین مادر سالاری می‌کرده‌اند. پیشگام شدن او برای حل این مشکل، یادآور پیشقدم شدن زنان برای پیوستن و زناشوئی با مردان است.

به هر حال سام پس از آن شگفتی، باز متوجه اصل ماجرا می‌شود، و از میانجی‌گری سیندخت به تعارض فرهنگی ایران و کابل بازمی‌گردد:

گر این خواسته زو پذیرم همه زمن گردد آزرده شاه رومه
و گرباز گردانم از پیش، زال برآرد بکردار سیمرغ بال
(ج ۱ ص ۲۱۱)

پس نشینی سنت

سام هیچگاه یارای آن نداشته که آزر دگی زال را تحمل کند. و به

رغم فرمان منوچهر، حمایت خود را از او که اینک به حمایت از خاندان مهرباب انجامیده، فرو نمی نهد. پس میانجی گری سیندخت را می پذیرد و با او از در آشتی درمی آید. سام به غریزه و اندیشه به دو سوی این تضاد وابسته است و به همین علت نیز همواره در برابر این دو تسلیم می گردد. هم فرمان منوچهر را بی درنگ می پذیرد و هم تمنای زال و سیندخت را. اینک مهر او به این پیوند معطوف شده است. از رودابه جویا می شود و شایستگی او را می آزماید:

به روی و به موی و به خوی و خرد به من گوی تا با کی اندر خورد؟
زبالا و دیدار و فرهنگ اوی بر آن سان که دیدی یکایک بگوی
(ج ۱ ص ۲۱۲)

گفتگوی او با سیندخت تمایلش را بهتر می نمایاند، سیندخت می گوید:

که من خویش ضحاکم ای پهلوان زن گرده مهرباب روشن روان
کنون آمدم تا هوای تو چیست ز کابل ترا دشمن و دوست کبست
(ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۲)

و سام که اینک کاملاً رام شده است:

چنین داد پاسخ که «پیمان من درست است اگر بگسلد جان من
توبا کابل و هر که پیوند تست بمانید شادان دل و تن درست
بلین نیز همداستانم که زال ز گیتی چورودابه جوید همال
شما گرچه از گوهر دیگرید همان تاج و اورنگ را درخورید
چنین است گیتی وزین ننگ نیست ابا کردگار جهان جنگ نیست
(ج ۱ ص ۱۲۳)

این آشکارا بکار نبستن فرمان منوچهر و سرپیچی از آنست. اما از این چاره ای نیست. چرا که سام دریافته است که اراده کردگار است و کاری است که باید بشود. توجیه دینی حماسه در این مقام، راه را برای

نرم کردن منوچهر و نهاد سیاسی و دینی، به روی سام می‌گشاید.
سام نامه‌ای به منوچهر نگاشته است بدرد و تمنا. و موافقت منوچهر
چندان برای او حتمی است که از هم اکنون خوشبینی خود را چنین ارائه
می‌کند:

بدین زال را شاه پاسخ دهد	چو خندان شود رای فرخ نهد
که پرورده مرغ بیدل شده‌ست	از آب مژه پای در گل شده‌ست
عروس اربه مهر اندرون هم‌چو اوست	سزد گر برآیند هر دوز پوست

(ج ۱ ص ۲۱۴)

بدین ترتیب دو خاندان زال و رودابه، پیش از موافقت منوچهر واقعه
را پایان پذیرفته می‌دانند. سام از سبندخت می‌خواهد:

یکی روی آن بچه اژدها	مرا نیز بنمای و بستان بها
لب سام، سبندخت، پر خنده دید	همه بیخ کین از دلش کنده دید

(ج ۱ ص ۲۱۴)

سام به مهمانی سبندخت می‌رود و دیدار رودابه آرزوی اوست.
میان اینان سخن از پیمان و پیوند است. حال آنکه زال هنوز به درگاه
منوچهر نرسیده است.

منوچهر نامه سام را از زال دریافت می‌کند و پاسخی این گونه بدو
می‌دهد:

اگر چه مرا هست از این دل دزم	بر آنم که ننديشم از بیش و کم
بسازم بر آرم همه کام تو	گر اینست فرجام آرام تو

(ج ۱ ص ۲۱۷-۲۱۶)

پس تأیید این رابطه، برای منوچهر نیز خود نوعی خطر کردن است. و
بدین سادگی نمی‌توان تردیدها و نگرانیهای موجود را مرتفع ساخت. مگر
آنکه برای نهادهای اجتماعی روشن شود که حاصل این پیوند چیزی خواهد

بود که ارزش خطر کردن را خواهد داشت. بدین سبب باز همان ستاره‌شناسان و بخردان را فراهم می‌آورند، تا یاور منوچهر گردند. پاسخ این گروه چنین است:

چنین آمد ازداد اختر پدید	که این آب روشن بخواهد دوید
از این دخت مهرباب و از پور سام	گوی بر منش زاید و نیکنام
بود زند گانش بسیار مر	همش زور باشد هم آئین و فر
... کمر بسته شهریاران بود	به ایران پناه سواران بود

(ج ۱ ص ۲۱۸)

این برای نهاد فرمانروائی ایران پذیرفتنی است. حماسه از دانش این ستاره‌شناسان یاری جسته است، تا آن نگرانی و تشویشی را چاره کند که در فرهنگ جامعه نسبت به موجودی از خاندان ضحاک وجود دارد. پیش‌گویی اینان اطمینانی است به اینکه حاصل چنین پیوندی به سوی نژاد مادری خود نمی‌گراید.

انسان ابتدائی به خاطر نیازهای دریانوردی و کشاورزی، ناگزیر حرکات اجرام آسمانی را مطالعه می‌کرد. در پرتو آسمان صافی که معمولاً در عرض جغرافیائی ۱۰ تا ۲۵ درجه حکمفرماست، بشر بزودی به نظم رویدادهای آسمانی و ارتباط آنها با حوادث زمینی آگاهی یافت، موفقیت در پیش‌بینی زمان برداشت محصول و یا رویداد یک سیل به کمک مشاهده و مطالعه اجرام آسمانی، او را برانگیخت تا به امید... پیش‌بینی دیگر حوادث که بر سرنوشت وی اثر می‌گذارند، این گونه مشابهاً را دنبال کند^۱.

چنین بود که برابر هر پدیده، به ویژه آنچه ناشناخته و مبهم است، توسلی به ستاره‌شناسان، قوت قلبی برای آدمیان فراهم می‌کرد. و زال از

آغاز پیدایش تا کنون، بارها از سوی همین نیروی اطمینان بخش به سنجش و مطالعه گرفته شده است. این پیش‌گویی اگر قادر به ارائه اصولی به منظور ادراک همه هستی زال نیست، می‌تواند از ثمره وجود او برای ایران‌شهر اطمینان بخشد. بدین جهت حل تمامی مشکل در حیطه نفوذ این دانایان نیست، بلکه تنها طرح مثبتی از آن ارائه داده، تأکید می‌کنند که ارزش سنجش و آزمون را دارد.

بدین ترتیب «غریب‌ترسی» یا ترس از بیگانه هنگامی تعدیل می‌شود که وجود «بیگانه» حاصلی مفید برای گروه خودی داشته باشد. با اینحال موانع نخستین بین خودیها و غیر خودیها از شرایط نامساعد و خطرناک زندگی در دوران بدوی ناشی می‌شد. آنها که غیر خودی بودند غیر آدمی زاده اردها و دیوو... بحساب می‌آمدند. پس دشمن خطرناک آدمیزادگان بودند. در چنین شرایطی زندگی فقط برای گروه‌های خویشاوند مصون از تعرض بود^۱. به همین سبب به رغم اینکه در این مرحله از داستان زال، ترس از آنچه از این پیوند پدید خواهد آمد فرو ریخته است، باز هم مراحل دیگر برای درک هماهنگی و احساس خودی بودن کامل باقی مانده است.

آزمون

نخستین بار که منوچهر زال را به درگاه پذیرفته بود، فقط در پی تعیین هویت پهلوانی و پذیرش فرمانروایی او بر بخشی از ایران بود، و خبر ستاره‌شناسان، موجب آن بود که با او نیز همچون دیگر عناصر پهلوانی و خاندانهای محلی رفتار شود. اما اینک گویی نمی‌توان به همین پیش‌بینی

بسند کرده. دانش ستاره‌شناسان تنها بخشی از فرهنگ جامعه است و برای آنکه پهلوانی زال در دودمان مهرباب ادامه یابد، تأیید تمامی بخشهای این فرهنگ ضرور است.

اینک بحث بر سر سپردن حیات حماسه به اوست. پس آزمونی دیگر باید، تا شایستگی چنین کارکرد را در او آشکار سازد. سام در نامه اش به انتقال جهان پهلوانی به زال اشاره کرده است. و فرهنگ جامعه به ویژه نهاد اندیشگی و آیینی آن برای پذیرش این امر، به بررسی عمیق تری نیازمند است.

بدین سبب باید سنجشی دقیق تر صورت پذیرد. در هستی زال باید چیزی باشد که دیگر پهلوانان فاقد آن باشند. چیزی که آمیزگار پهلوان و شاه و موبد است.

راز ستاره را از او پنهان می دارند تا رازهای وجودیش را بیازمایند. اگر زال از این آزمون پیروز بیرون آید نه تنها پیوند او با رودابه که اینک می دانند ثمر بخش است، میسر خواهد بود، بلکه بنیاد حماسه و نهاد پهلوانی ایران شهر نیز به کارکرد او سپرده خواهد شد.

بخواند آن زمان زال را شهریار کزو خواست کردن سخن خواستار
بدان تا بپرسند از او چند چیز نهفته سخنهای دیرینه نیز
(ج ۱ ص ۲۱۸)

این آزمون در حقیقت آزمون نهاد دینی از اوست. تا کنون نهاد پهلوانی از طریق سام، و نهاد شاهی با پیشگویی ستاره‌شناسانش او را پذیرفته اند. اکنون نهاد دینی به ضرورت ترکیب و ادغام گرایشهای دیگر در نظام خود باید تن در دهد، و زال را که تبلور گرایشی ویژه است پذیرا شود.

این پرسشهایی که از زال می شود چگونه است؟ این رازها که او باید

بگشاید چیست؟ خرد او چه مشکل را باید آسمان کند و بردانیان و موبدان آشکار سازد؟

براستی پرسشها تصادفی انتخاب نشده است. او را بدین نخوانده اند که هوشش را بیازمایند و یا که معمائی را حل کند^۱. دانش او باید بر رازهای پرتوافکند که برای تمامی مردم ایران شهر در ابهامند و دانش بشری همواره در پی کشف آنها بوده است. اما بشریت از این گونه رازهای مبهم همواره فراوان داشته است. تمامی زندگانی و آغاز و انجام آدمی برای او راز است. از این میان کدام پرسشها را باید برای زال برگزید؟ پاسخ را باید در وجود خود زال جست.

حماسه با طرح این رازها، دقیقاً به هستی خود زال نظر افکنده است. ارتباط مستقیم و شگفت میان او و این اسرار است که چنین مرحله ای را در آزمون او فراهم آورده است.

۱- «اتوشرایدر» در ادبیات هند و اروپائی، معماهای بسیاری را برشمرده است و آنها را یکی از منابع اساطیرمی داند. معماهایی از قبیل همین آزمون زال در دربار منوچهر. یا آنچه در ارداویراف نامه مطرح شده است راجع به «یوایش» که یکی از اعضای پرهیزگار تورانی فریان بود که زادگاه خود را با پاسخ به معماهای «اختیه» (اخت یاتوک) راهزن نجات داد (ر. ک به ترجمه دکتر رحیم عفیفی) که در سنا ۱۲/۴۶ و یشت پنجم فقرات ۸۳-۸۱ نیز مطرح گردیده است.

زنده یاد دکتر معین این داستان را از رساله ای پهلوی با داستانی در مرزبان نامه در باب چهارم به نام دیو گاو پای و دانای نیک دین مقایسه کرده و اصل آنها را یکی دانسته است. (ر. ک دکتر محمد معین. یوشت فریان و مرزبان نامه. ۱۳۲۴).

افسانه ای نیز در دینکرد (کتاب ۷ قسمت ۱، بند ۱۶) راجع به وزیر کیکاووس به نام «اوشنر» نقل شده که پیش از تولد، در رحم مادر کراماتی ذکر می کرد و به هنگام تولد می توانست با جوابگویی به کلیه پرسشها و معماهای (فراچیه) اهریمن را مجاب کند. (SBE. Vol 47 p 13). ر. ک:

شش موبد از او پرسش می‌کنند. اما انگار تنها یک تن است که مسائل خود را به هیأت شش تن بر او عرضه می‌دارد. تمامی پرسشها نیز یکی بیش نیست. اما به شکلهای گوناگون بر او طرح می‌شود. و زال نیز خود شکلی است از همین راز:

از این تیزهش راه بین بخردی
 که رسته ست شاداب و با فره‌ی
 نگردد کم و بیش در پارسی
 دواسپ گرانمایه و تیزتاز
 یکی چون بلور سپید آبدار
 همی یکدگر را نیابنده‌اند
 کجا بگذرانند بر شهریار
 همان سی بود باز چون بنگری
 که بینی پراز سبزه و پرنگار
 سوی مرغزار اندر آید سترگ
 نه بردارد او هیچ از آن کار سر
 ز دریای با موج برسان غرو
 نشیمش به بامین بود گه به شام
 بر آن برنشیند دهد بوی مشک
 یکی پژمرده شده سوکوار
 یکی شارستان یافتم استوار
 گرفته به هامون یکی خارستان
 پرستنده گشتند و هم پیشگاه
 کس از یاد کردن سخن نشمرد
 برو بومشان پاک گردد نهان
 هم اندیشگان دراز آورد
 (ج ۱ ص ۲۲۰ - ۲۱۸)

بپرسید مر زال را موبدی
 که از ده و دوتای سروسهی
 از آن هریکی برزده شاخ سی
 دگر موبدی گفت کای سرفراز
 یکی زو بکردار دریای فار
 به رنجند و هر دو شتابنده‌اند
 سدیگر چنین گفت کان سی سوار
 یکی کم شود باز چون بشمری
 چهارم چنین گفت کان مرغزار
 یکی مرد با تیزداسی بزرگ
 همی بدروود آن گیا خشک و تر
 دگر گفت کان برکشیده دوسرو
 یکی مرغ دارد بر ایشان کنام
 از این چون بپزد شود برگ خشک
 از این دو همیشه یکی آبدار
 بپرسید دیگر که بر کوهسار
 خرامند مردم از آن شارستان
 بناها کشیدند سر تا به ماه
 و زان شارستان شان به دل نگذرد
 یکی بومهاین خیزد از ناگهان
 بدان شارستان شان نیاز آورد

زال در پاسخ موبدان، راز پرسشها را می‌گشاید و سخنها را از پرده بیرون می‌کشد. نمادها را روشن و تشریح می‌کند و غرض نهائی اسطوره و بینش آن را آشکار می‌سازد. پرسشها در یک کل متجانس اما مبهم طرح شده است و این ابهام و تجانس در ذاتی است که موبدان نمادهائی از آن را ارائه کرده‌اند.

پاسخهای زال نیز به همین سبب به هم پیوسته و متجانس است و در پرتو ابهامی نیز مرتب شده است. همچنانکه پرسشها از جزیی به سوی کلی می‌رود، پاسخها نیز از جزء به کل منتهی می‌شود. همانگونه که پرسشها در آغاز منفردتر و ساده‌تر است و هرچه به پایان می‌رود، ساخت وسیع‌تر و پیچیده‌تری را تصویر می‌کند، پاسخها نیز در آغاز یک بُعدی و آسان‌تر است و هرچه به پایان می‌رود، چند بُعدی و دشوارتر می‌شود.

گویی پرسشها و پاسخها در آغاز، جنبه‌های ملموس و حسی یک پدیده را نشان می‌دهند و در پایان جنبه‌های ناملموس و معقول آن را. آغاز پرسشها آغاز برخورد آدمی است با پدیده حیات که به سادگی نیز دریافتنی است. اما هنگامی که بشر در مفهوم آن غور می‌کند، و به چگونگیش می‌اندیشد، دریافت‌هایش نیز با دشواری روبه‌رو می‌شود، و مبهم‌تر می‌گردد. و آن اصل و روند زندگی، خود را کمتر در اختیار دید و داوری آدمی می‌گذارد. پاسخهای زال بدین گونه است:

که هریک همی شاخ سی برکشند
چوشاه نو آئین ابرگاه نو
برین سان بود گردش روزگار
به پیش شهنشاه گردن‌کشان
همی این نتابد مرآئرا نگر
رخ از یکد گربرنشابد همی

نخست از ده و دو درخت بلند
به سالی ده و دو بود ماه نو
به سی روز مه را سرآید شمار
دگر آنک از اسب دادی نشان
دوان هر دوان از پس یکد گر
نیابد اگر چه شتابد همی

نوابین داستان را شب و روز دان
 که چون سر ز برج بره برزند
 جهان زو شود همچو دریای زرد
 شب و روز باشد بدین سان درست
 سدیگر که گفتی که آن سی سوار
 از آن سی سواران یکی کم شود
 شمار مه نوبترین گونه دان
 نگفتی سخن جز ز نقصان ماه
 کنون از نیام این سخن برکشیم
 ز برج بره تا ترازو جهان
 چنین تا ز گردش به ماهی شود
 دو سرو آن دو بازوی چرخ بلند
 برو مرغ پران چو خورشید دان
 دگر شارستان بر سر کوهسار
 همین خارستان چون سرای سپنج
 همی دم زدن بر توبر بشمرد
 برآید یکی باد با زلزله
 همه رنج ما ماند زی خارستان
 کسی دیگر از رنج ما برخوردار
 چنین رفت از آغاز یکسر سخن
 اگر نوشه مان نیکنامی بود
 و گر آزر بیم و پیچان شویم
 گریوان ما سربه کیوان برست
 چو پوشند بر روی ما خون و خاک
 بیابان و آن مرد با تیز داس
 تر و خشک یکسان همی بدرود
 دروگر زمان است و ما چون گیا
 به پیر و جوان یک بیک ننگرد

همان شید را گیتی افروز دان
 و گر گاو را پنجه بر سرزند
 بسپوشندشان چادر لا ژورد
 که یکدیگران را بخواهند جست
 کجا بر گذشتند بر شهریار
 به گاه شمردن همان سی بود
 کزین کرد پیدا خدای جهان
 که یک شب کم آید همی گاه گاه
 دو بن سروکآن مرغ دارد نشیم
 همی تیرگی دارد اندر نهان
 پراز تیرگی و سباهی شود
 کز نیمه شاداب و نیمی نژند
 جهان را ازو بیم و امید دان
 سرای درنگست و جای قرار
 کز نواز و گنج است و هم درد و رنج
 هم او بر فرازد هم او بشکرد
 ز گیتی برآید خروش و خله
 گذر کرد باید سوی شارستان
 نیابد بر او نیز و هم بگذرد
 همین باشد و نونگردد کهن
 روانها بر آن سر گرامی بود
 پدید آید آنگه که بیجان شویم
 از آن بهره ما یکی چادرست
 همه جای بیم است و تیمار و پاک
 کجا خشک و تر زودل اندر هراس
 و گر لابه سازی سخن نشنود
 همانش نبیره همانش نیا
 شکاری که پیش آیدش بشکرد

جهان را چنین است ساز و نهاد
از این درد آید بدان بگذرد
که جز مرگ را کس ز مادن زاد
زمانه برودم همی بشمرد.
(ج ۱ ص ۲۲۳ - ۲۲۰)

زمان

بدین ترتیب، دانیان از زال جز گشودن راز «زمان» چیزی
نجسته اند^۱. هر شش تن صورتهائی از «زمان» را تصویر کرده، پاسخ

۱ - ثعالی از این پرسشها و پاسخها خبری نمی دهد. بلکه به طور کلی می گوید که منوچهر
او را در آداب پادشاهی و شکار و... ورزیده و هنرمند یافت و او را پسندید و
پذیرفت. ر. ک به غرر السیر ص ۶۶.

در شهر یازنامه عثمان مختاری داستانی است دال بر اینکه زال دستان به دربار
سلیمان پیغمبر رهسپار می شود سلیمان در صد آزمایش هوش و نیروی زال بر می آید و از او
می خواهد که سه راز نهان را آشکار کند. پیدا است که هم این دیدار و هم نوع پرسش و
پاسخ از آمیختن روایات ملی و مذهبی و تبدیل پرسشهای حماسی به پرسشهای
قصه ای حکایت می کند:

سلیمان بدو گفت کای سرفراز	نخست از تو برسم حدیث دراز
گرامی درختی ست کز روزگار	چنین تا چهل سال از روزگار
ده و دو برش شاخ پر مایه بود	به هر شاخ بر مهربان دایه بود
بناگه برآمد یکی باد سخت	در افتاد در شاخهای درخت
یکی شاخ نیکوترین زان شکست	چو بر شاخها باد صرصر بجست
بپژمرد برگش بنالید زار	چنین تا چهل سال از روزگار
ز بهر گرامی یکی شاخ خویش	همی بود گریان سرودست پیش
بدین داستان داد دستان جواب	جوابی فروزنده چون آفتاب
چنین گفت کای خسرو نامدار	جهانجوی پیغمبر کردگار
درختی که گفنی ز دانش برست	چنان دان که یعقوب پیغمبر است

طلبیده‌اند. روز و ماه و سال و گردش قمر و ترکیب منطقه البروج و کارکرد خورشید و سپهر و به فرجام مرگ. این همه پریشانی است که از زال می‌شود. این همه هستی آدمی است که زال باید رازش را بگشاید. همه ابهام جهان است که روشنگری‌اش را از او خواسته‌اند. دشواری بودن و نبودن بشریت است که آسان شدنش در گرو دانش زال است. همه امید آدمی است به شناخت رمز و راز هستی که چنین به وجود حماسی زال پیوسته است.

بشر روز و شب و سال و ماه را می‌بیند و درمی‌یابد. اما آنچه برایش مبهم است جان و باطن این حرکت و سیر مداوم است. تا آنجا که با خط گذرنده و ممتد زمان رو به روست، نمادهایش نیز ساده است، اما هنگامی که به حجم و محتوای درونش می‌اندیشد و علت و چستی نیرویی را می‌جوید که سال و ماه و روز و شب را چنین به فرجامی یأس‌آلود منتهی می‌سازد، انگاره‌ها و تصوراتش نیز در شکل‌های ذهنی و تصویرهای فلسفی مبهم ارائه می‌شود.

زال از سومین پاسخ، بیش از آنکه در طریق گشایش راز باشد، در سایه باورها و تصورات مردمی حرکت می‌کند که از رمز و راز جهان و زمان، بناگزیر نظام اندیشگی و آئینی ویژه‌ای پرداخته‌اند.

سخن او دیگر از خط معین صورتهای تجلی زمان به دور می‌افتد و تأویل و توجیهی از حیات و مرگ آدمی را ارائه می‌کند. در پاسخهای او بینشی اساطیری و برداشتهائی آئینی طرح می‌شود که زمین و گیاه و

که بودش ده و دو پسر در جهان
چو گم شد از ویوسف نامور
چهل سال گریان بد آن حق پرست...

سرافراز بیدار و روشن روان
که روشن از او بود چشم پدر

ر. ک: دیوان عثمان مختاری، تصحیح جلال همایی، ص ۳۰ - ۸۲۹.

آدمی و آسمان و چرخ و سیارات و مرگ را در روند کلی و بهم پیوسته ای می نگرد و بودن و نبودن آدمی را در بستر پویائی پدیده و عاملی ادراک می کند که در تمامی هستی ساری و جاری است. عاملی که نشان و تأثیر آن در همه چیز پیداست. و پاسخ همه ابهامها و چندیها و چونیهای حیات را در آن باید جست.

پاسخ زال خود طرح دوباره مشکل زمان است، برای آدمی که براستی از ماهیت و هویت آن بیخبر است. در پایان پاسخهای او بازاراز پرسشها همچنان ناگشودنی می ماند و زال تنها رابطه ای آیینی و بینشی یأس آمیز را نسبت بدان مطرح می سازد که تا پایان حماسه، تا هنگامی که زال هست، ادامه می یابد و تنها در تلاقی حماسه و اسطوره است که گشایش و رهایی از آن تصویر و تصور شده است.

پس این زال کیست که چنین مشکل جهان و آدمی را باید بگشاید؟ حماسه از او چه تصویری داشته که رمز و راز و قانون مرگ و زندگی انسان را در خرد او نهفته است؟ اسطوره چگونه پیوندی میان او و زمان بسته است که فقط او را پاسخگوی خویش یافته است؟ رابطه ای که میان این زال و این زمان هست چیست و از کجاست؟

در آزمون زال، زمان یکبار با مفهوم کمی و تاریخی اش سنجیده می شود و یکبار با مفهوم کیفی و اساطیری اش. پیداست که طرح مفهوم تاریخی و تقابل اندازه گیری زمان، خود مدخلی است برای ورود به اقلیم نامحدود و مبهم اساطیری و آیینی زمان. در این اقلیم است که بشر باستانی، نگرش فلسفی و آیینی خود را نسبت به گذشت روز و شب و عمر و مرگ باز یافته و تعمیم داده است. زال نیز خود از همین اقلیم است

و در این مرحله از حماسه، به روشنگری کیفیت اقلیمش فراخوانده شده است.

در اقلیم حماسه نیز مثل اساطیر، زمان متجانس و قابل انطباق به اعداد نیست. بلکه عامل و موضوعی است برای تشخیص گسیختگیهای دوره‌ای. نمودار گذر از حالتی به حالتی و از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر است. حتی اگر از اعداد نیز یاری می‌گیرد، متوالی و معین نیستند، بلکه نمودار توالی مراحلند. هفت سالگی و پانزده سالگی و چهل سالگی و... همه نماد دورانهای عمر و تحول حالت‌های زیستی بشرند. چنانکه کودکی و جوانی و پیری نیز مفهوم همین مفهومند. زندگی زال این سه مرحله را آشکارا از هم جدا و معین کرده است. نخست از کودکیش سخن می‌رود و پس از بازگشت از البرز، پهلوانی جوان است و پس از طی این مرحله پر کشمکش، بیدرنگ پیر خردمند است. و تا پایان حماسه پیر می‌ماند. آنچه از حیات اساطیرش مطرح می‌گردد، تغییرهای کیفی زمان اوست، نه گذر خطی عمرش. زمان خطی که به صورت افقی پیش می‌رود، تنها با مفهوم تاریخ قابل طرح است. نقطه عطف چنین زمانی، بی‌تردید حادثه یا واقعه‌ای تاریخی است. حال آنکه در اساطیر، زمان گرایش خطی یا افقی ندارد. بلکه حرکتی است دایره‌ای و مفهومی است دورانی. بدین سبب به «دوران دنیوی» و «زمان مقدس» تقسیم می‌شود. و این زمان مقدس به گونه‌ای نامحدود قابل رجعت تصور شده است که خود را بی‌نهایت تکرار می‌کند. و انسان باستان می‌خواهد از دریچه و مدخلی به این زمان بزرگ متصل شود^۱.

زروان

زمان، در اساطیر ایران، دارای دو بعد است: زمان اکرانه یا بیکران، و زمان کرانمند که خود بازتابی از بعد نخستین در تاریخ است. از اینرو زمان تنها نشانگر رویدادهای پیاپی نیست؛ بلکه بیانگر فرسودگی و بی ثباتی عناصر، و نیز مسیر تحول آنها در جهت مرگ و نوشدن زندگی همواره نیز هست. زمان دوره ای و زمان خطی، اگرچه تجلی اسطوره ای یافته است، اما یک نگرش فلسفی بشمار می آید. زیرا در این فضا با دو مفهوم متفاوت از زمان روبه روییم که به گونه ای موزون، به یکدیگر پیوسته اند، و کل یگانه ای را تشکیل می دهند.

مفهوم نخست دیرینگی زمان و یا طول عمر جهان است که از به هم پیوستن سه دوره مجزا تشکیل شده است: دوره آفرینش خوبی و بدی به گونه جدا از هم و مستقل از یکدیگر، دوره به هم آمیختن این دو، و سرانجام دوره جدایی دوباره آنها از هم، و پیروزی مفهوم نخست یا زمان بیکران بر مفهوم دوم یا زمان کرانمند.

عمر جهان برای تسلط نیکی بر بدی به هزاره ها تقسیم شده است. و هزاره ها ظرف زمانی نبرد نیک و بدند. و زمان عامل پیروزی نیکی بر بدی است. زمان کرانمند وسیله و ابزاری است که در اختیار هرمزد است تا بر اهریمن چیره شود. از سویی آغاز و فرجام و نیز دوام زمان نیز از سوی خود هرمزد که آفریننده جهان است، معین می گردد. همانطور که درباره پلیدی نیز تصمیم نهایی از سوی هرمزد گرفته می شود.

این زمان که آفریده هرمزد است، خود یاور هرمزد است. یکبار آفریننده هرمزد است، و یکبار آفریده اوست. و این بازتاب آن گره

اساسی در بینش مزدایی است که در آیین زردشت، به یکتایی هرمزد انجامیده است، و در آیین زروان به یکتایی زروان.

خدا جز از زمان، دیگر همه آفریده است، و آفریدگار زمان است و زمان را کنار پدید نیست، و بالا پدید نیست، و بن پدید نیست. او همیشه بوده است، و همیشه باشد. و هر که خرد دارد نگوید که زمان از کجا پیدا آمد. و با این همه بزرگواری که زروان را بود، کس نبود که وی را آفریدگار خواندی، زیرا که آفرینش نکرده بود. پس آتش و آب را بیافرید. چون به هم رسانید. اورمزد موجود آمد. زمان هم آفریدگار بود، و هم خداوند به سوی آفرینش که کرده بود... اورمزد هر چه کرد به یاری زمان کرد، و هرنیکی در اورمزد بایست، بداده بود، و زمان درنگ خدای اورمزد پیدا کرد، و برازنده دوازده هزار سال شد^۱.

در این میان هرمزد و اهریمن چون دو بن آغازین در مجموعه اسطوره ها فعال مانده اند. اگرچه سرانجام هرمزد بر اهریمن پیروزی شود همتوانی اهرمزد و اهریمن، حرمت یکسانی که هر دو از آن به یک اندازه برخوردارند، خلقت و آفرینشهای همانند و ستیزه ای که هر دوی آنها با نیروهای برابر در آن درگیر می شوند، تنها در نظامی قابل فهم و توجه است که مطابق آن یکی از این دو بن مقدم بر آن یکی و برتر از دیگری نبوده، بلکه هر دو بنان ایزدان همزاد و هم توان انگارده می شوند. این نظام همان است که با عنوان «آیین زروانی» مشهور است. و مطابق اصول این آیین زمان اکران خدای برین است که اهرمزد و اهریمن را زاده است^۲.

در زمان ساسانیان، اعتقاد صریح به دوگانگی و دو بن آغازین، دو روح مستقل از هم، جزء اصول باورهای زردشتی شد. به اهورامزدا موقع و

۱- رساله علمای اسلام، از روایات داراب هرمزدیار، جلد دوم، ص ۸۱.

۲- دین ایرانی، ص ۶۹.

مقامی داده شد که سپنت مینو در گاته‌ها داشت. پس اهورامزدا خود به گونه‌ای مستقیم باید به نبرد اهریمن می‌پرداخت و نقش مسئولیتی در آفرینش بدی و پلیدی نمی‌داشت. بدین ترتیب از آنجا که دشوار بود اهورامزدا را آفریننده بدی نیز بنامند، عقیده به زروان یا زمان اشاعه یافت. بنا بر این اعتقاد، زروان خدای اصلی و سرمدی است که ورای همه چیز قرار دارد. و خالق نیکی و بدی است^۱.

هیربدان مزدیسنا میان منطق و سنت در تردید بودند. از اینروست که سازشهایی به عمل آمده، و از طریق عقاید زروانی در مزدیسنا پذیرفته شده است. پریشانی و درماندگی موبدان پارسای نیز، هر بار که خواسته‌اند به تعریف و تحدید قدرت شرویا نقش زمان بپردازند، از همین روی پدیدار شده است.

بدین گونه است که زروان که دایره ازل و آمیزه هر مزد و اهریمن و نیکی و بدی است، راه گشای ذهنهایی شده است که هم در دستگاه نظری خویش، و هم در موقعیت زندگی، دچار نظم بوده‌اند که از یک دوگانگی ذاتی در رنج بوده است. از همین روی زروان که خدای زمان است، از یک سو پدر هر مزد و اهریمن شده است، و از سوی دیگر در ردیف ایزدی از ایزدان مزدایی قرار گرفته است.

آمیختگی و دوگانگی در زروان یک امر ذاتی است. هم در کارکرد اوست، هم در ساخت او. و همین امر سبب شده است که یک چند چهرگی از زروان در اعتقاد به آیین او و هم در روایت اسطوره او پدید آید. این دوگانگی در روایت و آیین، رابطه او را با دین زردشتی و در دل آیین مزدایی نیز به همین گونه آمیخته نگه داشته است. او هم در چهره

۱- ج. پ. آسمون، دیانت زردشتی، ترجمه فریدون وهمن، ص ۱۱۵، چاپ بنیاد فرهنگ ایران.

دینی و هم در چهره اسطوره‌ای، تجلی دوگانگی «تقدیر» است. مرگ و زمان چهره‌ای دوگانه است. یک سواهریمنی و یک سوایزدی است. یک سونیستی و یک سوهستی است. یک سوزمان کرانمند است که پایان می‌پذیرد، و یک سوزمان بیکران است که تداوم دارد. تداوم زمان در آدمی سبب پیری و فرسودگی است، تداوم زمان در هستی سبب پیروزی خیر است. این تصویرهای دوگانه به وجود آورنده دو مفهوم مختلف از زمان است که اولی بیانگر جنبه اخلاقی و دومی بیانگر جنبه مادی تاریخ، یعنی سیر رویدادها در جهت مرگ است. پیداست که این دو جنبه متقابلاً بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، و سرانجام جنبه نخستین جنبه دومین را تحت الشعاع قرار می‌دهد. تا جایی که زمان در همبستگی با مرگ و فرسودگی و فناپذیری همه چیز، حکم دشمن را پیدا می‌کند، و به همین سبب می‌تواند در کالبد اهریمن، که درپاره‌ای از متون مزدایی، به وجود آورنده پیری قلمداد شده است، نیز متجلی گردد^۱.

چنین وجود متناقضی، از یک تناقض ریشه‌ای در ذات اندیشگی و زندگی ایرانیان باستان حکایت دارد. و همین دوگانگی است که سرانجام از یک سورنگی از دلتنگی و نومیدی فراهم می‌آورد که همان تقدیر حاکم بر حماسه است، و از سوی دیگر به کارکرد آدمی و شرکت فعال او در آفرینش و کار هر مزدی فرامی‌خواند. و این مجموعه همان موقعیتی است که میان تعیین کنندگی یک نظم اجتماعی و کیهانی و «توشه نیکنامی» آدمی گرفتار است.

چنین است که رو به روشن شدن با زمان و «زروان» از آغاز همه تناقضها و چندگانگیها را به سنگینی بر ذهن فرا می‌افکند.

درباره زروان بحثهای بسیاری شده است، و رساله‌های مستقلی

۱ - جی مناسک. پل سویمی، اساطیر ملل آسیایی، ترجمه محمود مصور رحمانی ص ۱۲.

پرداخته شده است. اما آن مختصری را که من در اینجا نقل می‌کنم، اساساً با همین دوگانگی و یگانگی و تضاد و وحدت مرتبط است^۱ که این کتاب نیز تحلیل آن را در داستان زال تعهد کرده است. کیفیت این دوگانگی در زروان، جواز اصلی بحث از آن در دل دوگانگی هستی زال است. و اگر مقایسه‌ای میان این دو خواهد بود در همین هماهنگی است. اما قدیم‌ترین روایت از اسطوره زروان حاکی از آن است که زمانی که هیچ نبود، نه آسمان نه زمین، و نه موجودات دیگر که در آسمان و زمین می‌زیند، تنها زروان بود که او را به «بخت» و «فر» گزارش می‌کنند. زروان یک هزار سال یزشنها^۲ کرده بود تا فرزندی برایش زاده

۱- یادآور می‌شوم که این بحث به سیستم اعتقادی و دینی زروانی هم کاری ندارد. و همه توجهش به اساطیر زروانی است. به ویژه که همچنانکه «زینر» در کتابش Zurvan اشاره کرده است (P 54) در حال حاضر دانش ما درباره آیین زروانی قادر نیست از سیستم زروانی گری سخن گوید. آنگونه که درباره مذاهب و ادیان دیگر می‌گوییم. می‌توان به اسطوره‌ها و باورهای زروانی اشاره کرد. می‌توان آنها را تشریح و تحلیل کرد. می‌توان زروانی گری را بازسازی کرد. و نیز می‌توان نظریه‌هایی ارائه کرد. اما فقط در موارد محدود می‌توان مطمئن بود که به حقیقت رسیده‌ایم.

۲- راجع به آیین یزش م. موله نوشته است: یزش (Sacrifice) عبارت از قربانی به سوی خدایان نیست. بلکه عبارت از عملی مستقل و آزاد است که ضمن اینکه ارزش مخصوص خود را حفظ می‌کند، دارای مفهومی جهانی نیز هست. یزش جهان را به وجود می‌آورد، آن را نگه می‌دارد، و آن را تجدید حیات می‌کند. برابر ستها که توسط کتابهای پهلوی به ما منتقل شده است، ولی اصول آنها بسیار قدیمی‌تر است، اوهرمز برای آفرینش جهان یک یزش به جا می‌آورد، و یکی دیگر برای زندگی بخشیدن به اولین انسان، و یکی دیگر برای قبولاندن دین به زردشت در پایان جهان نجات بخش آینده با شرکت اوهرمز آخرین یزش را به جای خواهد آورد، و رستاخیز مرده‌ها خواهد بود. ر. ک: ایران باستان ص ۵-۶۴.

شود، که نامش را هرمزد بگذارد. و هرمزد آسمان را بیافریند، و زمین را و هرچه در اوست. پس از یک هزار سال زروان در شک و اندیشه افتاد که آیا یزش او سودی خواهد داشت یا نه. و هرمزد به دنیا خواهد آمد یا کوشش او بیهوده است. در این اندیشه بود که هرمزد و اهریمن هر دو با هم در زهدان او، یا زهدان همسرش، پدید آمدند. هرمزد از خواست و یزش او و اهریمن از تردیدش پیدا شدند. هنگامی که زروان از وجود فرزند آگاه شد، اندیشه کرد و سوگند خورد که پادشاهی جهان را به پسرش خواهد داد که زودتر درآید. و دانسته بود که هرمزد به دهانه زهدان نزدیکتر است. اما هرمزد اهریمن را در زهدان از اندیشه پدر آگاه کرد، اهریمن که نمی توانست از دهانه زهدان زودتر بیرون آید، زهدان و شکم را شکافت و زودتر بیرون آمد. و به زروان گفت من فرزند توام. زروان تیرگی و آلودگی او را نپسندید، و در همین هنگام نیز هرمزد که خوشبو و روشن بود زاده شد.

زروان به سبب تعهدی که کرده بود و سوگندی که خورده بود پادشاهی نه هزار ساله را به اهریمن داد. اما پایان کار را به هرمزد سپرد. شاخه ای برسم به او داد به رسم موبدان، و به او گفت من برای زاده شدن تو یزش کردم، اکنون این تویی که برای من باید یزش کنی. و هرمزد با یزش خویش پیروز خواهد شد. پس هرمزد و اهریمن به آفریدن چیزها و دامهای زنده پرداختند. همه آنچه هرمزد آفرید نیک و راست بود، و همه آنچه اهریمن آفرید پلید و کج بود.^۱

۱ - این روایت بر متنهای یونانی به ویژه بر روایت از نیک کولبی استوار است. زیر خلاصه ای از این روایات را در یک تلخیص در کتابش آورده است. ر. ک: *Zurvan* p 67: و نیز همین روایت را در کتاب دیگرش نیز نقل کرده است. *The Dawn*

چند چهرگی زروان

در افسانه‌های باستان، زروان را موجودی «نرماده» تصور کرده‌اند، اما در روایت تازه‌تری او پدر خدایی است که همسری دارد به نام «خوشیزگ». و از اینرو گاه هرمزد و اهریمن در زهدان خود او و گاه در زهدان همسرش تصور شده‌اند.

با بررسی روایتها و اسطوره زروانی می‌توان به تشخیص شکل‌هایی از این آیین نائل آمد. بنا بر یک روایت زروان خواه از طریق مادر خدایی که همسر اوست، و خواه به خودی خود، هرمزد و اهریمن یا دو خدای روشنی و تاریکی و خوبی و بدی را می‌زاید. بنا بر دیگری او دو عنصر را به وجود می‌آورد. عنصر نخستین مذکر، و عنصر دومین مؤنث است. یکی روشنی و دیگری تاریکی است یا آتش و آب. اینها به هم پیوسته و آمیخته بودند. و از آنها هرمزد و اهریمن به ظهور رسیدند. هرمزد از آتش،

زیر با مقایسه جمله آغازین دو روایت از نیک کولبی و تئودور بارکنایی می‌نویسد: بنا بر یکی از این دو منبع اصلی اسطوره زروان بر تاریکی فرمانرواست. بنا بر دیگری او بخشی از حوزه و اقلیم روشنی است. کدام یک از این دو روایت به حقیقت نزدیک است؟ *Zurvan: p 55*

داستان تردید زروان و پیدایش هرمزد و اهریمن را شهرستانی در ملل و نحل نقل کرده است. منتهی در روایت او زروان اولین منشأ وجود عالم نیست. ر. ک: ملل و نحل، ترجمه صدرترکه اصفهانی ص ۲-۱۸۱. تصحیح جلالی نائینی. شهرستانی در تبیین فرقه زروانی، و نیز نویسنده کتاب «علمای اسلام» در میان معتقدات زروانی از منبع یونانی بهره گرفته‌اند.

درباره این روایت همچنین ر. ک: آرتور کریستن سن، مزدآپرستی در ایران قدیم، ترجمه دکتر ذبیح‌الله صفا ص ۱۵-۱۸؛ دینهای ایران باستان، ص ۲-۳۸۱؛ دین ایرانی، ص ۷۵-۶۹.

دیگری از آب مشتق شدند. تنها در ترکیب مادی شان خصلتهای طبیعی پدر و مادرشان مرکب شده بود. هرمزد گرمای آتش و رطوبت آب را به ارث برد، و اهریمن سرمای آب و خشکی آتش را^۱.

بهر حال زروانیان برای زروان صورتهای گوناگونی تصور کرده اند. این صورتهای گوناگون از سه جنبه و منظر شروع می شود و تا هفت چهره گسترش می یابد. نخست زروان در سه مظهر از نام و صفت خویش تجلی می کند. و ذات او نیز چهارمین آن سه مظهر می گردد. پس یک ذات در چهار صورت متجلی است. و این تجلی چهارگانه هم متعدد و مکرر می تواند شد. زروان در این «تربيعات» به دو اعتبار متجلی است. گاهی به سبب ارتباطش با فلک و سپهر، و گاه از بابت ارتباطش با تقدیر، و گاه نیز این دو اعتبار را با هم ترکیب کرده اند. گاه شکل دیگری نیز بر اینها افزوده اند. و آن شکل، «تربيع» زمینی آن است که «تربيع» درجات زندگی نیز می تواند نامیده شود. یعنی زروان نه تنها سپهر خدای دور از دسترسی است، که بر سرنوشتی انعطاف ناپذیر نیز فرمان می راند، بلکه خدای زمین، زندگی و مرگ، کون و فساد، چه در قلمرو حیوانی و چه در قلمرو گیاهی، نیز هست^۲.

آن سه گانگی اصلی عبارت است از اشوکر: به معنی بخشنده نیروهای مردانگی. فرشوکر: یعنی درخشان کننده و درخشنده. و زروکر:

۱- ر. ک: Zurvan: p 74-78 چنانکه زینر گفته به نظر می رسد که این شکل از آیین زروانی احتمالاً در اصل ایرانی نبوده است. زیرا هیچ کجا در کتابهای زردشتی نمی توان ارجاع به بد بودن آب یافت. چنین روایاتی باید از منابع غیر ایرانی اقتباس شده باشد.

۲- ر. ک: Zurvan. p 243؛ ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۷۵؛ دینهای ایران باستان، ص

یعنی کسی که پیر می گرداند.

مقصود از تجلی زروان به این سه شکل این است که ذات زروان جامع حالتهای سه گانه کودکی، کمال، و پیری است. آفریدگار اورمزد این آفریدگان و امشاسپندان و مینوی خرد را از روشنی خویش و به آفرین (= دعای) زروان بیکران آفرید. زیرا که زروان بیکران عاری از پیری و مرگ و درد و تباهی و فساد و آفت است؛ و تا ابد هیچ کس نمی تواند او را بستاند، و از وظیفه اش بازدارد^۱.

اما چند چهرگی زروان و عوامل طبیعت او پیچیده تر و متناقض تر از آن است که با همین دو بعد کلی آسمانی و زمینی یا کرانمندی و بیکرانی، یا تقدیر سخت و نیروی زندگی بخش، و مرگ و زمان، تمامی مشخصاتش بیان شده باشد. از همین رو در برخی از روایتهای زروان هفت چهره دارد. و بر هر چهره سه چشم، و هفت نام دارد^۲. و این نامها و چهره ها گسترش همان دو جنبه نخستین است:

از یک سو زروان زمان بیکران است، و از این بابت سه منظر او عبارت است از فضای بیکران، خرد بیکران، و قدرت بیکران. قدرت بیکرانی که موجودات خوب و بد را ابداع می کند. او آرام است، پیر ناشدنی و بی مرگ است. نه رنج می شناسد و نه زوال. نه رقیب و شریک و مانندی دارد، و نه هرگز از قدرت و سلطنت خویش معزول می گردد. و از بدی اهریمن یا نیکی هرمزد لذت و رنجی نمی برد.

زروان در این حالت مطلق، زمان، مکان، نیرو و دانایی (خرد) را دربر دارد. زمان و مکان منبع ماده اند و نیرو منبع کنش و فعالیت است.

۱- مینوی خرد ص ۳۲.

۲- در کل این بحث از کتاب R.C. Zaehner: *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*

London, 1955. نیز استفاده برده ام.

دانایی (خرد) بتهایی غیرمادی است، و در روند گذر از حالت توان ناب به حالت عملی قرار دارد که اهریمن یا بدی خود را به ظهور می رساند. دانایی در زمان بیکران و از راه نیروی آن به صحنه شناخت داخل می شود. و از این امر، اهریمن نیمه آگاه (دروغ) ظهور می کند.

از سوی دیگر زروان زمان کرانمند است، و از این بابت نیز دارای سه جنبه و منظر است: کسی است که نیروی مردانگی را پدید می آورد. کسی است که کامل می کند. کسی است که پیر می گرداند.

این نظم صفات و ویژگیها متناوباً دگرگون و یا جا به جا می شود. و هرگاه که یکی از این ویژگیها مبنا قرار می گیرد، ترتیب تازه ای فرامی آید. اما در مجموع همه نشان آن است که زروان خدای زندگی و مرگ است. و برزایش و بلوغ و مرگ تن نظارت دارد.

اما وقتی زروان زمان بیکران است، منظرها و جنبه های سه گانه اش زمان کرانمند، دوره تقدیر و سالند. زیرا سپهر با پدیده هایی که سرآمدن زمان را ترتیب می دهد دارای نزدیکترین پیوندها است. یعنی با خورشید، ماه، برجهای آسمان که پایه سال بر آنهاست. به همین سبب نیز سپهر و تقدیر و زمان و روزگار و... همه در یک مفهوم که همان سرنوشت برگشت ناپذیر، و قانونی است که دگرگون نمی شود، مطرح می شوند.

از هر یک از این جنبه ها و منظرها که بر او نگریسته شود، ترکیب تازه ای پدید می آید. از جنبه «نظم» چهره های زمان عبارت است از خدای میترا، روح نظم، و تقدیر، و هنگامی که تقدیر مبنا شود، او داور معین، لحظه سرنوشت، و حکم قطعی است که آنچه مقدر شده است در آن می گذرد.

اما بر روی زمین نیز نظم اجتماعی را مجسم می کند. و به صورت سه عرصه نظم بزرگ اجتماعی ایران، یعنی دینیاران، رزمیاران، و

کشاورزان درمی آید. همچنانکه او سبب خوبی و بدی و داور هر دو نیز هست.

بنا بر این، کارکردهای هفتگانه زروان را می توان بدین ترتیب خلاصه کرد و نشان داد:

هستی: (زمان) فضا (مکان)، خرد، قدرت

شدن: کسی که مردانگی کسی که کامل می کند

پدید می آورد

کسی که پیر می گرداند

نظم: میترا نظم تقدیر

زمان: زمان کرانمند دوره تقدیر سال

تقدیر: داوری لحظه قطعی حکم معین

نیکی و بدی: پرورنده حریف کسی که برهر

دو حکم می راند

نظم اجتماعی: دینیاران رزمیاران کشاورزان

زروان

از سوی دیگر، زروان هم در بعد فضای بیکران، و هم در بعد زمان کرانمند، در عالم کبیر مجسم می شود. و انسان یا عالم صغیر در تصویر و نگاره او ساخته می شود. هر بخش آدمی در هر جهت با هر بخش جهان به تمامی مطابقت می کند. بدین گونه هفت جزء تشکیل دهنده جهان مادی که هفت جاودان بخشنده اند یعنی آتش، آب، زمین، فلزات، گیاهان، جانوران و انسان، برابر می شود با مغز، خون، ورید (رگ)، پی، استخوان، گوشت، و موی آدمی.

چهار عنصر در عالم کبیر مطابق است با نفس (دم)، خون، صفرا و بلغم در انسان. و اینها درست همانند جهان در نظم فعال به وسیله عناصر آتش و هوا نگهداری می شوند. بنا براین بدن آدمی به وسیله «فروشی» خود یا روح بیرونی عمل کننده، در همکاری نزدیک با جان حیاتیش نگهداری و هدایت می شود^۱.

جان حیاتی زروان در جهان که عالم کبیر را به منزله یک واحد زنده نگهداری می کند، ایزدوای است که باد فضا است. و این امر درست به همان طریقی است که «نفس (دم)» حافظ بدن زنده آدم است. روان بدن انسان را هدایت می کند و آگاهی می بخشد. همچنانکه روان-جهان را جهان هدایت می کند.

پس فضای آسمانی، فقط تن زروان نیست، بلکه روان او نیز هست. و زروان در روان بیمار است. او در روان بیمار است به سبب اینکه تردید کرد. و این بیماری خود او را در سپهر و فضای افلاک منعکس می کند.

از راه دیگر نیز زروان با تن آدمی مقایسه می شود. او تقدیر است، نه خوب است و نه بد، دارای هر دو رنگ است، وجودش در کل جهان مجسم شده است، جهانی که خوب و بد است، و این به همانگونه است که تن آدمی است، زیرا تن آدمی نیز به همان اندازه مکان گناه است که مکان پرهیزگاری است.

۱- زیر معتقد است که این تطبیق جهان با اندامهای انسانی و مطابق دانستن عالم کبیر (Macrocosmos) با عالم صغیر (Microcosmos) از افکار هندیان و یونانیان اقتباس شده است. در حالیکه این پیوند نتیجه انسان شناسی و کیهان شناخت زروانی است. در این باره ر. ک: شهر زیبای افلاطون و... ص ۳۶.

دوگانگی ذاتی

از هر راه و از هر جنبه که به زروان نزدیک شویم، دوگانگی ذاتی او، و چندچهرگی طبیعت او نمایان می شود. اما نتیجه این باور نیز که یک راه حل اخلاقی برای مشکل بدی است، تبلور همین دوگانگی است.

رنگ ناامیدی و دلتنگ کننده تقدیر از تصور نومیدوار و دلتنگ کننده فرجام آدمی حکایت دارد. اما زروانیان به نبرد و کارزاری که زندگی و هستی خود آنان در گرو آن بود نیز عنایت داشتند. نابودی اهریمن به سبب اعمال زشت و پراسیب خود نیز یک اعتقاد زروانی است. این که نیروی اهریمن در دیوان پراکنده می شود، و آنان آن را به جهان منتقل می کنند، خود سبب کاستن توان اهریمن می شود. زمانی که اهریمن بر ما تاخته و به آزارمان می پردازد، گمان می برد که ما را نابود می کند. اما نمی داند که این صدمه و گزند خود اوست که بر ما وارد می سازد، و علت مرگ و نابودی او در این است.^۱

این دوگانگی اعتقاد ایرانی به «نظم» اجتماعی، و نیز به «خویشکاری» انسان در دل همین نظم، یک تقدیر اجتماعی پدید می آورد، که همچون باورهای اونسبت به سرنوشت مقدر جهان، از یک سو تیره و از سوی دیگر روشن است. و چنین باورهایی میان دو بعد خوشبینی سبکروح مزدایی و نومیدی سنگین زروانی نوسان دارد. از یک سو با یکی دانسته شدن زمان با سرنوشت، و وابسته کردن تمام فعالیت های انسانی و ایزدی بدان، نه تنها اهریمن که هر مزد نیز از همه نیروهای تأثیرگذار خود بی بهره و عاری می شود. و از سوی دیگر

رستگاری انسان در گرو خویشکاری اوست. و باز این خویشکاری منوط و محدود به فعالیت در درون همان «نظم» است.

هر که طلب فروگذارد، و تکیه بر قضا و قدر کند، خویشتن خوار داشته باشد، و هر که همگی در تکاپوی و طلب باشد و تکذیب قضا و قدر کند، جاهل و مغرور بود. عاقل را میان طلب و قدرپیش باید گرفت، و نه به یکی قانع؛ چه قدر و طلب همچو دو هاله رخت مسافرت، بر پشت چارپای، و اگر از آن دو یکی گرانتر و دیگری سبک تر شود، رخت به زمین آید؛ و پشت چهارپای گسسته شود؛ و مسافر به رنج افتد، و از مقصود بازماند. و اگر هر دو هاله متساوی بود، هم مسافر به جان نگرده، و هم چهارپای آسوده باشد، و به مقصد رسند^۱. اما این میانه نگه داشتن هنگامی که پای اصل «نظم» اجتماعی و یا نظم کیهانی در میان آید، کمرنگ می شود؛ و بنا گزیر به یک سوسنگینی می کند. خویشکاری آدمی در رعایت نظمی است که حد و مرز هر کس را معین کرده است. خویشکاری عمل به کارکرد یک گروه اجتماعی است که هر انسانی به آن گروه معین متعلق است. هیچکس نمی تواند از مرز اجتماعی آن طبقه بندی سه گانه، پا فراتر نهد. هر که چنین کند، از خویشکاری خود عدول کرده است. برزگر تنها می تواند برزیگری کند تا به خویشکاری اش وفادار مانده باشد. خویشکاری دینیار در دینیاری است. همچنان که خویشکاری رزمنده و پهلوان تنها در رزمیاری اوست. این مرزها معین و خدشه ناپذیر است^۲. و این نوع تقدیر دیگر خاص آیین زروانی نیست، بلکه آیین زردشتی نیز بر همین روال به «خویشکاری» ترغیب می کند.

۱ - نامه تنر، ص ۴۵. چاپ ۱۳۱۱.

۲ - در این باره ر. ک: حماسه در رمز و راز ملی.

نظم کیهانی نیز بر همین قرار است. هیچ کس در این جهان بر مرگ و زمان پیروز نمی شود. «تقدیر» نه تنها نصیب و بخت دنیوی آدمی را معین می کند، بلکه کاراکتر او را نیز تعیین می نماید^۱.
تنها آن جنبه ای از ماجرا مایه امید است که به جهان دیگر مربوط می شود. و این در آزمون زال نیز هویدا است:

اگر توشه مان نیکنامی بود روانها بر آن سر گرامی بود
و گر آزرزیم و پیجان شویم بدید آید آنگه که بیجان شویم

پایان آدمی ناگزیر و آشکار است. بشر خواه ناخواه بدان می رسد. پایان می پذیرد این همه خون و حرکت، و این تن که توانایی و ناتوانایش وصف ناشدنی است: بیابان و آن مرد با تیز داس...

این فرجامی است که در حماسه آن را به وضوح و با شدت درمی یابیم. فرجام آدمی در حماسه ای که ناگزیر به تاریخ می رسد، و در تصادم با زمان خطی و اینجایی راه نیستی پیش می گیرد. تقابل دو مفهوم زمان در پایان حماسه، چنانکه خواهیم دید، و نیز در همین آغاز ورود زال به میدان جهان پهلوانی، آشکار است. و زال شدیدترین شکل این تقابل را حس می کند. و در این میان تنها نشان می دهد که تلاش آدمی در این تقابل ارزشمند است. و بازیافت همین ارزش خود راه چاره ای است. برای آدمی چیز دیگری مهیا نیست، تا به فرجام با پیوستن بدان رهایی و خشنودی یابد. تنها اگر در این زمان خطی کار و خویشکاری خود را به انجام رساند، فرجامش ناامیدانه نخواهد بود.

آزمون زال، خلاصه ای از باورهای عمومی زروانی و تصویری از زمان- خدای حاکم است، که شاعر از طریق حماسه دریافته است.

1- *The Dawn and Twilight of...* p 206.

منتهی حماسه به یاری نمادها طریقی را مطرح می‌کند که اسطوره و آیین زروانی ایجاب کرده و به پایان برده است.

در این آزمون یادی از هرمزد و اهریمن نیست. و گویی با عقاید مزدایی آمیخته نیست. تمامی عناصر اساسی در طرح زروانی پدید آمده، ارائه شده است. «سرای درنگ» و «سرای سپنج»، بی گمان همان زروان اکرانه و کرانمند است. شب و روز که تاریکی و روشنایی اند و هر دو زمانند. روز و ماه و سال، بخشهای زمان کرانمند، و دو «بازوی چرخ بلند» که شادی و غم آدمی از آنهاست، سپهر نیک و بدند، که اولی به وفور چیزهای نیک می‌بخشد، و دومی از همین نیکیها دریغ می‌ورزد. و سرانجام «زمان دروگر» داس مرگ و خدای مرگ است و در پایان دیو آزر.

زمان، سپهر، تقدیر، مرگ، ماورای بیکران ناشناخته، اما آگنده از ترس و بیم و درد، همه تبدیل خدای مطلق زمان به ساده‌ترین عناصر آن است.^۱

۱- اما درباره منشأ و قدمت و تحول دوره‌ای آیین زروانی سخن بسیار گفته شده است. و من چنانکه یاد کردم بدین بخش نیز وارد نمی‌شوم. برخی برآنند که زروان‌گرایی صورتی از دین مزدایی است، اما مسلماً زردشتی نیست، و در حقیقت دین مغان است. (ر. ک: دینهای ایران باستان ص ۳۸۸). بعضی گفته‌اند باور به زروان در عین غیر سنتی و بدعتی بودنش تا حدی در مزدیسنا پذیرفته شده، و با اندکی احتیاط تاریخ آن را می‌توان به دوران هخامنشی رسانید (دین ایرانی ص ۷۱-۷۰). پژوهشگری زروان‌گرایی را واکنشی در برابر دوگانه‌گرایی زردشتی می‌داند (ر. ک: Zurvan, p 5). دیگری گفته است مزدپرستی و زروان‌پرستی دو دین متمایز نیست بلکه عقاید زروانی نظر خاصی است درباره آفرینش که نتیجه بینش بخصوصی درباره زندگی است. (ایران در زمان ساسانیان ص ۷۷) و محققانی بر خاصیت هند و ایرانی آن تأکید کرده‌اند (ایران باستان ص ۶۵) و اینکه در منتهای

هماهنگی زال و زروان

اما آیا این آزمون تنها به منظور تبیین عقاید زروانی ارائه شده است، یا که نمادی از چیزی دیگر نیز هست؟

پیداست که معتقدات زروانی فضای شاهنامه را آکنده است. دریافت‌های اندیشگی و مقولات فلسفی این آیین، تاروپود بسیاری از روایات و افسانه‌ها را تشکیل می‌دهد. اما طرح و بسط آنها در جای دیگر چنین بوضوح و به ضرورت، صورت نپذیرفته است. از این روی نمی‌توان گفت که این آزمون صرفاً در اثر آمیزش و ترکیب این اندیشه‌ها و آراء با جو روایی و آیینی این بخش از حماسه بوجود آمده و به تصادف این مرحله را به خود اختصاص داده است. این آمیزش و ترکیب پاسخگوی جنبه کلی ماجراست. اما جنبه خاص موضوع، با هستی خود زال بی ارتباط نیست.

در بخش‌های دیگری از شاهنامه، گاه حرکت و مدار داستان‌ها زروانی است. برخی شخصیت‌ها کارکرد و رفتاری زروانی دارند. اما در اسطوره زال، تصور اعتقادی و چگونگی هستی زروان نیز مطرح است. گویی جو اندیشگی جامعه و ذهن اسطوره‌پرداز مردم که انباشته از

بودایی با برهما یکی شمرده شده است (دین ایرانی ص ۷۰). و دیگر اینکه میان زروان و «پرجاپتی» خداوند آفرینش در ریگ ودا شباهتی مطلق وجود دارد. اما زروان شخصیتی متعلق به تمدن آریاییان هند و ایران نیست، در لوحه‌های نوزی (قوم نوزی در اطراف کرکوک فعلی در عراق سکنی داشته‌اند) گویا نام زروان آمده باشد، و از اینرو امکان بیشتری وجود دارد تا زروان را شخصیتی غیر آریایی و متعلق به تمدن بومی آسیایی غربی بدانیم. (پژوهشی در اساطیر ایران ص ۱۲۵). و برخی آراء دیگر که به همین بسنده می‌کنم. و به رساله‌های یاد شده ارجاع می‌دهم.

روایات و افسانه‌ها و باورهای کهن بوده است، در مسیر زندگی زال و در وجود او موقعی مناسب جسته است تا تصورات و تلقیهای خود را متبلور سازد. به همین سبب در آغاز وحدت یافتن زال با نهادهای اجتماعی ایرانشهر، بر رابطه‌ای تأکید کرده که زال و زروان را بهم می‌پیوندد. اگر تأکید بر این رابطه به طور ناخودآگاه نیز صورت پذیرفته باشد، باز باید تشابه و همسانی مشخص و اقناع کننده‌ای در نهاد و باطن این دو موجود بوده باشد، که ارتباط را میسر سازد.

در تکوین تدریجی حماسه ملی بسیاری از اساطیر کهن مذهبی، جا به جا شده و شکل تازه‌ای پذیرفته‌اند. ویژگی اساسی این جا به جایی ادبی و حماسی عبارتست از جایگزین کردن مرد درگاه و مقام ایزد. بسیاری از ایزدان که اعمال و سرگذشت آنها موضوع اساطیر کهن مذهبی بوده، در داستانهای حماسی جای خود را به شاهان و پهلوانان و مردان سپرده‌اند. جایگاه رویدادها که در اسطوره آسمان و کیهان مینوی بوده، در حماسه به زمین و به حال استومند منتقل شده است. گاه سرگذشتها که زمانی بند هشی و اسطوره‌ای بوده در اسطوره به تاریخ بدل شده است. بهرام ایزد اسطوره دگرگونی پذیرفته، در حماسه به صورت گرشاسپ و فریدون و رستم تجسم یافته است^۱ و زروان پیر در اثر جا به جایی اسطوره به شکل زال درآمده است^۲.

۱- نیبرگ در تحقیقات خود گفته است یک اشتراک و وابستگی اصلی میان ورثرغن (بهرام) و زروان وجود دارد که در برابری و یگانگی اصلی صفات و پیوستگی آنها با خورنه آشکار می‌شود. و در وجود زروان چنین خدای تاریخ ابتدایی رامی بینیم که به عنوان دید زمان فهمیده و دریافته می‌شده است. زروان از یک دید ویژه همپایه غربی همان ورثرغن شرق است. او در بر دارنده خورنه است در غرب. دینهای ایران باستان ص ۳۸۳.

۲- نخستین بار ویکندر در مقاله معروف خود به نام «درباره بنیاد مشترک هند و ایرانی

اما تشابه زال و زروان تشابهی کیفی است. و این منتج از خصلت خود اسطوره است. اسطوره در جا به جایی خود از زروان به زال، برخی از کیفیات خود را به طور مستقیم یا غیر مستقیم منتقل کرده است. و این انتقال تا حدودی است که انسان حماسی بتواند آن را در خود به ظهور برساند.

بدین سبب در شناخت این تشابه، وجوهی که با ساخت اصلی زال و زروان، هماهنگی نسبی نیز دارند مورد توجه می تواند بود:

۱- زال و زرو زروان هم ریشه اند. و ترکیب نامها در اساطیر، از وجوه همبستگی پدیده هاست.

۲- در اسطوره زروان، اهریمن نخستین موجودی است که از زروان می زاید و، پس از آفرینش او، هرمزد زاده می شود. زال نیز در آغاز پیدایش، وجودی اهریمنی تصور شده است و، جنبه بدی هستی اش آشکار است.

۳- پس از تولد اهریمن، زروان بنا گزیر فرمانروایی جهان را بطور محدود بدو می سپارد. اما تاکید می کند که پیروزی نهایی از آن هرمزد

→ حماسه ایران و هند» باختصار درباره پیشینه اساطیری رستم و پدرش زال به بحث پرداخته، رستم را بدل حماسی گرشاسپ می انگارد که خود در اوستا تجسم مردمانه ایزد ترسناک «وای» محسوب می شود. از سوی دیگر زال که با موی سپید زاده شده و زر لقب دارد، تجسمی از ایزد زمان یعنی زروان است. و از این روست که در حماسه ملی ایران رستم و زال به عنوان مظاهر زمینی ایزدان «وای» و «زروان» پایگاه خاصی دارند. و زال پیر حتی از پسرش نیز طولانی تر می زید و، درباره مرگ او سخنی در شاهنامه نیست، زال شخصیتی دارد آرام و فرزانه چون زروان، در مقابل رستم پرخاشگر است و سرکش چون وای. رک به. La Nouvelle Clío, II pp 310-320. به نقل از مقاله دکتر بهمن سرکاراتی در مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۲، سال دوازدهم، ص ۳-۱۸۲.

است. در وجود زال نیز آغاز اهریمنانه به گونه ای طرح شده که بنا گذریر به پیروزی جنبه نیکی و هرمزدی او فرجام می یابد. هرچه بر او می گذرد، عنصر اهورائی وجودش غلبه می یابد و مرحله تعدیل تضادهای او با جامعه، انگار گشته ای است از درگیری و تضاد دوران آمیختگی اهریمن و هرمزد.

۴ - در روند تبدیل و انتقال کیفیتهای اساطیری به انسان حماسه، گاه برخی از صفات و چگونگیهای اسطوره به ترکیب کلی ماجرا و عناصر مربوط به آدم حماسی منتقل می گردد. از این روی می توان تأثیر انتظار زروان را در آرزوی فرزند بر ماجرای سام پدر زال نیز جستجو کرد. زروان پس از انتظاری طولانی قربانی می کند و اهریمن زاده می شود. سام نیز پس از مدتها که آرزویش برآورده می شود، پسری می یابد دیو مانند^۱.

۵ - زروان تجلی پیری و قوت مردانگی و درخشندگی و کمال است. زال نیز از کودکی نشانه سپیدی و کمال و پیری است. از آغاز جامع تمامی مراحل حیات آدمی است. انگار برای آنکه این نشانه زروان در زال آشکار بماند، از همان آغاز او را پیرانه آفریده اند. کودکی پیر که تا پایان حماسه به یکسان و یک روال باقی می ماند و تغییری در ماهیت او بوجود نمی آید. از سویی او تجلی همه نیروهای مردانه جهان پهلوانی نیز هست و، درخشندگی زروان نیز در رنگ سپیدش متجلی است.

۶ - زروان قدرتی ازلی و ابدی و نشانه جاودانگی است. عمر زال نیز در شاهنامه از همه پهلوانان بیشتر است، بیماری او گوئی تا بی نهایت ادامه می یابد. اگر زال جزء جاویدانان آیین مزدیسنا نیست، جزء بیمرگان حماسه هست. او یک هزاره زنده می ماند و برای اندازه گیری

۱ - ثعالبی می گوید سام در آرزوی فرزند نذر هم می کند. ر. ک به غرر السیر، ص ۶۹.

عمرش از سال و تاریخ نباید یاری جست. زمان اگر در او آغازی دارد (چنانکه زمان کرانمند نیز دارای آغازی است) انجामी ندارد، و این به منزله بشری شدن زروان است که به ضرورت باید آغازی برایش متصور باشد^۱.

۷- زروان خدائی است دانا و با خرد مینوی بر وقایع متوالی و سرانجام مرگ آگاهی دارد. این جنبه آگاهی همراه با خردی شگفت آور که غریزی است مشخص ترین جنبه هستی زال است^۲.

به همان گونه که زروان به سبب آمیختگی با خرد مینوی، بر رازهای جهان واقف است، زال نیز گشاینده رازهای حماسه است. او داننده رمزهای زندگی است و در هر حادثه خرد اوست که به یاری پهلوانان حماسه می شتابد. زال وجودی است اندیشمند و آرام به همان گونه که زروان چنین است. او خرد غریزی است و همه چیز را با این کارکرد خود بسامان می کند. پس به همان گونه که زمان بیکرانه اصل تداوم اساطیر و حیات مینوی است، زال نیز اصل تداوم حماسه و زندگی حماسی است.

۸- زروان خدای نظم و داوری است. و زال هنگامی به صحنه پهلوانی حماسه گام می نهد که، چنانکه خواهیم دید، ایران زمین را بی نظمی و آشوب و خشکی و تباهی دربر گرفته است. و آن که باید نظم را برقرار کند زال است. جهان پهلوانی زال تعادل بخش قدرت در جامعه است. و در لحظه های معین و قطعی نیز برای بسامان ماندن زندگی حماسه میان کنشهای نیک و بد به داوری خوانده می شود.

۹- زروان عامل پیروزی اهورا بر اهریمن، در نبرد پردامنه نیکی با

۱- در این باره ر. ک به فصل آخر همین کتاب.

۲- ر. ک به فصل چهارم این کتاب.

بدی است. زال نیز در حوزه حماسی نبرد نیکی و بدی با چنین کارکردی مشخص است.

۱۰- اما زروان در مجموع یک خدای چند چهره و چند گانه است. و این چندگانگی هستی ترکیبی نیز مشخص ترین نمود شخصیت زال است.

بدین سان دریافته می شود که بسیاری اندیشه های مربوط به زروان و زال، در یک وحدت هماهنگ جا به جا شده است و تا آنجا که حماسه برتافته، باورها و تلقیهای مربوط به زمان و زروان در زال مجسم شده است.

پس بیهوده و به تصادف نیست اگر که شرط تداوم هستی زال و وحدت یافتن او را با جو حماسه، در این آزمون نهفته باشند، تا مفهوم زمان را آشکار کند و، پرسشهای مربوط به خود را پاسخ گوید، و جنبه های گوناگون خویش را به رمز آشکار کند.

باری با این توضیح و تأویل خردمندانه است که هستی زال پذیرفته می شود و وحدت نهائی صورت می پذیرد. اگر سنت جامعه زال را نمی پذیرد، خرد نه تنها حامی اوست، بلکه نشانه قاطع هستی اوست. آنچه سبب می شود زال با جامعه به وحدت رسد، خرد اوست. در پیشگاه منوچهر، این خرد زال است که آزمایش می شود. این باطن و درون اوست که هویت خود را آشکار می کند. هستی عینی و جسم پهلوانی او پیش از این در پی کشمکشهای بسیار پذیرفته شده و سبب نفوذش در جامعه گشته است. اما این خرد زال است که تصور دیگران را از بخش اهریمنی وجودش یکباره از میان می برد و به تقدس و اهورائی بودن وجودش معطوف می کند.

این حادثه تنها در روند عشق حماسی زال و رودابه و رابطه معنوی

آنان میسر بوده است. خرد زال در طریق غرایز و عاطفه اوست و آن را تأیید می‌کند. و شناخت چنین خردی تنها از طریق اسطوره زروان شکل می‌پذیرد که جای مشخصی در آیین و عقاید دوران ساسانی دارد. پذیرش زال از سوی نهاد سیاسی، در گرو پذیرش او از سوی نهاد دینی است. زیرا پیوستگی شاه — موبد در ایران باستان، نظرگاه واحد این دو نهاد را نسبت به پدیده‌های گوناگون می‌نمایاند.

اما تلاشهایی که در جهت پذیرش پدیده‌ای ناساز و حتی اهریمنی و بیگانه، در روند زندگانی حماسی زال صورت می‌گیرد، تنها نشانه تلاش در یک برهه تاریخی، یا یک منطقه جغرافیایی و یا یک دوره اجتماعی معین در سرزمین ایران نیست؛ بلکه در این اسطوره، همه موقعیتهای اجتماعی و دینی و قومی و سیاسی و... در جهت ترکیب با هم بکار گرفته شده‌اند، تا کل هماهنگی پدید آورند که پاسخگوی هر دوره و منطقه‌ای باشد. و این ویژگی حماسه و «تمامیت» فراگیر آن است. یک جا در پی پذیراندن خصلتهای معین آیینی در میان کسانی است که از این بابت در اختلاف بوده‌اند. و یک جا در جهت ایجاد هماهنگی سیاسی در محدوده نظم حاکم در یک دوره اجتماعی است. همچنانکه یک جا نیز در پی همسازی باورها و ذهنیات سنتی است که جا به جا شده باورهای کهن‌اند.

اگر تدوین این گونه داستانها متأخر است، باز هم مجموعه ذهن قومی را در گستره عظیم ایران باستان تا دوره ساسانی و حتی تا زمان فردوسی، ارائه می‌کند. و تنوع «گونه» های دینی بر زمینه دید آیینی مشترک مزدایی (چه دین زردشتی، چه دین مغان، چه گرایش به میترا، و چه آیین زروانی و...) و گرایشها و ارزشهای سیاسی و اجتماعی دوره‌های مختلف را در یک نظم حماسی نمایان می‌سازد.

در نتیجه چنین نیست که زال تنها یک مسأله معین اجتماعی، در یک دوره معین و یک محدوده جغرافیایی را بیان کند؛ بلکه او برآیند تصور ایرانی از مجموعه تحولات و برخوردهای گذشته و حال خویش، دربرآیند فرهنگی خویش است.

باری تضادها تعدیل می شود و دوران وحدت آغاز می گردد. حماسه به مرحله اصلی زایش و حرکت خویش می رسد. تا حیات حماسه باقی است، این وحدت نیز پایدار است. زیرا این یگانگی تنها به منظور زندگی حماسه فراهم آمده است. زندگی حماسی ایجاب کرده است که تعارضها و تضادهای گروه ها و نهادها و اقوام جامعه تعدیل شود. و چنین نیز می شود. زال زندگی حماسی ایران را با رودابه آغاز می کند. سرنوشت حماسه سرنوشت اوست. و این تضادهای تعدیل شده تنها هنگامی به روال محتوم خود بازمی گردد که عمر حماسه سرآید و دیگر ایجابی از این گونه در میان نباشد.

آغاز جهان پهلوانی

پس از این آزمون، جهان پهلوانی زال نیز آغاز می شود. اگر نهادهای سیاسی و دینی او را در مدار یگانگی خویش پذیرفته و سهم او را در حماسه به رسمیت شناخته اند، پس این به منزله شناسائی جهان پهلوانی او نیز هست.

زال برای رفتن به سوی رودابه تاب ندارد و نگران و بیقرار است و منوچهر خود این را درمی یابد.

ترا بویه دخت مهرباب خاست دلت راهش سام زابل کجاست
(ج ۱ ص ۲۲۴)

اما باید همه جنبه‌ها و ابعاد شخصیتی زال بر همگان آشکار گردد. پهلوانیش آزموده شده بود، اینک جهان‌پهلوانیش شناخته می‌شود تا همه دریابند که مردم نبیند کسی زین نشان.

هر آن کس که با او بجوید نبرد کند جامه مادر بر او لا زورد
... خنک سام بل کش چنین یادگار بماند به گبیتی دلبر و سوار
(ج ۱ ص ۲۲۵)

منوچهر پس از آزمون پهلوانی زال، نامه‌ای به سام می‌نویسد و او را از تصمیم و تأیید خود آگاه می‌سازد:

برآمد هر آنچ آن ترا کام بود همان زال را رای و آرام بود
همه آرزوها سپردم بدوی بسی روز فرخ شمردم بدوی
(ج ۱ ص ۲۲۶)

در سرتاسر دوره پهلوانی، جز زمان کاووس، موردی نیست که پادشاهان ایران، اصول و معیارهای خود را به خواست و آرزوی جهان‌پهلوان، سام، زال، رستم تعدیل نکرده باشند. حتی اگر آرزویی به خطرناکی پذیرش دودمان ضحاک باشد. با این همه منوچهر ناگفته نمی‌گذارد که از حاصل این پیوند بیمی نباید داشت:

ز شبیری که باشد شکارش پلنک چه زاید جز از شبیر شرزه به جنگ
(ج ۱ ص ۲۲۶)

دیگر اینک زاده زال، زاده ضحاک انگاشته نمی‌شود و نسب از خود زال می‌برد. وحدتی که پدید آمده همه چیز را به سایه گسترده نیروی زال می‌کشاند.

سام پس از پیوند زال و رودابه، به سوی گرگساران و باختر می‌رود. فرمانروائی سیستان و جهان‌پهلوانی ایران‌شهر به زال واگذار می‌شود تا دخالتش به طور مستقیم در حماسه ملی آغاز گردد.

سرآغاز این زندگی حماسی تولد رستم است. با این تولد دوباره همه عناصر و عوامل اساطیری و حماسی که در ماجرای زال پدیدار شده بودند، گرد می آیند و زایشی دیگر در حماسه رخ می دهد. اما هرچه این زایش در مورد زال، جنبه معنوی داشت، در مورد رستم عینی و مادی است. و از همین طریق است که وجود زال و رستم در پی تکمیل هم، وحدت لازم حماسه را ارائه می کند.

زایمان رودابه، زایش قدرت مادی حماسه است. رستم از آغاز با پیکری عظیم در زهدان او زندگی را آغاز می کند. رودابه بارستمی در زهدان، زال با سیمرغی که رهایی بخش است، تولد پهلوان حماسه را نوید می دهند.

زمان پهلوانی آغاز می شود و سیمرغ پدید آورنده این آغاز است. دشواری این آغاز و این شکفتن زهدان حماسه، زال را که در پیوستن به رودابه از کشف زمان گذشته است، به یاری سیمرغ نیازمند می سازد. آن سیر و گردش اندیشه آدمی در زمان بود و این رویا روئی اوست با واقعیت یافتن زمان، آن گونه که اندیشیده است.

پس همچنان که هستی زال را سیمرغ از نیستی رهانیده بود، اینک حاصل جان و وجود او را نیز باز سیمرغ باید از گزند و درد برهاند. زال پر سیمرغ را به مدد می گیرد:

وزآن پر سیمرغ لختی بسوخت	یکی مجمر آورد و آتش فروخت
پدید آمد آن مرغ فرمانسروا	هم اندر زمان تیره گون شد هوا
چه مرجان که آرایش جان بود	جوابری که بارانش مرجان بود

(ج ۱ ص ۲۳۷-۲۳۶)

سیمرغ فرود می آید و زال را مژده فرزند می دهد و کارکرد خود را تکمیل می کند. این دخالت آغازین، هماهنگ و همسان یاری او در

فرجام کار رستم است. آغاز و انجام قدرت حماسه و خاندان سیستان به او وابسته است. معنویت جادوئی و درمان بخشی ایزدی اوست که از قوه به فعل درآمدن امکانات زال را میسر می‌کند.

یگانگی

زال از پرورش سیمرغی تا آغاز حیات حماسی خود، راهی دراز پیموده است. راهی که هر مرحله آن، تعدیلی بوده در زمینه تضادهای او با جامعه. عناصر معنوی و ایزدی متشکل در وجودش به تبع یکدیگر و در پی تکمیل هم، او را به موجودیت زروان گونه اش رسانیده، به خردش سپرده اند. در پی این آخرین مرحله است که واپسین جنبه های معارض نیز از میان رفته است و اینک دوران وحدت او با فرهنگ حماسی جامعه آغاز شده است.

خرد غریزی

تا کنون اجزاء هستی او به تعدیل تضادها یاری کرده است، و اینک خرد اوست که باید مشکلات و نابسامانیهای موجود در خود جامعه را حل و تعدیل کند و، وحدتی را در متن حماسه ارائه نماید. از آن حیات حیوانی — طبیعی، تا این زندگی بشری - اجتماعی، راهی میان غریزه و اندیشه کشیده شده است. و هر چه زال از آغاز خود دورتر می شود، و بیشتر با جامعه درمی آمیزد، تفوق خرد در او پیداترست. فاصله غریزه - اندیشه را به سوی اندیشه کم می کند. تا کارکرد او در آغاز

حیات حماسی به صورت خردی متجلی شود که خود فصل مشترک غریزه و اندیشه است.

در مرحله تعدیل تضادها، هرچه زال بیشتر پذیرفته می شود، وجودش اندیشمندانه تر به تصویر درمی آید و تضادش با جامعه نیز اندیشمندانه تر می گردد.

در طرد از جامعه و آغازپذیرشش، گوئی با عرف و سنت و باورهای عام و خرافی در تضاد است، اما در پایان این تعدیل دیگر بتدریج جنبه های خاص فکریش، در تعارض با اندیشه های اجتماعی نمایان می گردد و به سوی وحدت می رود. به همین دلیل نیز جامعه نخست او را به ایمان می پذیرد و سپس به اندیشه.

وجود او نخست به لحاظ باورهای همگانی سنجیده می شود، و سپس با معیارهای دقیق تر و منطقی تر نظام اندیشگی و فلسفی. شاید نیز این خود جامعه است که در سیر این تعدیلات، از غریزه به سوی اندیشه راه می سپارد.

نخستین تعدیلات، به وسیله عواملی صورت می پذیرد که در عین رابطه با خرد بیشتر غریزی اند.

اینها عواملی هستند طبیعی، حیوانی، عاطفی، و کم کم در سیر هستی او تبدیل به خرد می شوند که برپنهان ترین رموز فرهنگ ایرانی و، دقیق ترین اندیشه های بشر و در پایان بر رازهای هستی و زمان واقف است. خردی این گونه، خرد نابی است که بر زمینه غریزه موجودیت یافته است.

آدمی هرچه از مرحله غریزی خود دور شده، به مرحله اندیشگی خویش نزدیک می گردد، فاصله اش با زندگی جانوری نیز بیشتر می شود و پیوندش با حیوانات و گیاهان و عناصر طبیعت تعدیل می یابد. اما

شخصیت زال در مرحله میانی این دو دوره شکل گرفته و آمیزه‌ای است از غریزه و اندیشه. اندیشه زندگی اجتماعی و مشکلات معمول دوران‌ش را بسامان می‌کند، اما در مشکل اساسی مرگ و زندگی و جهان و آدم، باز از همان وابستگی‌های غریزی و طبیعی و عناصر آشنای دیرین دور نیست. سیمرغ او را پرورش می‌دهد و این به منزله زندگی دادن به اوست. دانشی را نیز که بایسته هستی اوست، از سیمرغ فرامی‌گیرد. بدین ترتیب خرد او که سامان بخش زندگی حماسی است باز با سیمرغ و عناصر طبیعی و غریزی پیوسته است. او از همان آغاز با دانش و خرد شگفت تصویر می‌شود. دانش و خرد ناب و طبیعی که غالباً نیز به یاری همان عناصر طبیعی کارآئی می‌یابد. خردمندی که از کودکی پیرزاده شده است.^۱

از سوئی جادویی که به زال نسبت داده می‌شود نیز همان دانش و خرد ابتدائی انسانهایی است که با طبیعت و نیروهای مرموز آن رابطه‌ای رازگونه دارند.

وجود زال توجیه اندیشگی دریافتهای آدمی است. اندیشه و غریزه در این مرحله از حیات آدمی، در عین تفاوت، وحدتی یافته‌اند. زیرا به هر حال اندیشه در متن غرایز بشری رشد کرده، شکل گرفته است تا هنگامی که کارکردی تعیین کننده بیابد.

پس این زال موجودی است نمودار خرد غریزی. و چنین خردی در اساطیر ایرانی به ویژه در روایات زروانی جای ویژه‌ای یافته است.

۱- در سرگذشت لائوتسو حکیم چینی، بنیان گزار آیین دائوگرایی، آمده است که هفتاد و دو سال در زهدان مادر خود ماند. و سرانجام هنگامی زاده شد که موهایش سپید شده بود. لائوتسو به معنی کودک پیر است. آئینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ص ۱۴.

اهورامزدا که نامهای خود را به زردشت می‌گوید، از نخستین نام خویش چنین یاد می‌کند: کسی که از او سؤال کنند اسم من است^۱. و آنگاه می‌افزاید: ششم منم خرد، هفتم منم خردمند، هشتم من دانائی، نهم منم دانا.

استقرار البرز پیرامون جهان و پیدائی زمین مشتمل بر هفت کشور (= اقلیم) و آسمان حرکت خورشید و ماه و دوازده اختران زیر کوه البرز و... به نیروی خرد ساخته و مقدر شده است^۲.

پیدا است که در مدت نه هزار سال تا (زمان) فرشکرد و رستاخیز و تن‌پسین همه آفریدگان را خرد نگاه می‌دارد و اداره می‌کند^۳.

بند دانش و کاردانی مینو و گیتی هر دو به خرد پیوسته است^۴ گیتی را به نیروی خرد می‌توان اداره کرد و مینو را هم به نیروی خرد می‌توان از آن خود کرده^۵.

سوشیانت که ظلم و دروغ و آفت و مرگ را نابود و عالم هستی را نو خواهد کرد، در آن روز به چشم خرد بنگرد، و همه آفریدگان را ببیند. نگاه او همه جهان استومند را بیمرگ گرداند^۶.

پس آنچه جهان و آدمی و دین و مینو را پاس می‌دارد و بسامان می‌کند خرد است^۷. حتی زندگی فره از فرزاندگی خرد است. خرد فره را

۱- هرمزد یشت فقره ۷ یشتها، ج ۱ ص ۵۱.

۲- مینوی خرد، ص ۷۳. ۳- همان مأخذ ص ۷۶.

۴- همان مأخذ ص ۷۲. ۵- همان مأخذ ص ۴.

۶- داستان دینیک، ر. ک. Pahlavie Texts Part II p 134.

7- Ahmad Tafazzoli: *Andarzi Wehzād Farrox Pērōz*. Containing a Pahlavi Poem in Praise of Wisdom. in: *Studia Iranica*. Vol. 11 2. pp 207-217. 1972.

به ویژه بندهای ۶ تا ۱۸ که در نعمت خرد است جنبه‌های گوناگون کارایی‌ها و یاریهای خرد را برای جسم، روح، دین، دنیا و آخرت بیان می‌دارد.

از تازش دیو آرز حفظ می‌کند.

این کار پراهمیت و ماهیت ایزدی و جهانی خرد موجب آنست که در اوستا بر دو گونه خرد تأکید شود:

۱- خرد غریزی یا دائمی و ماندگار.

۲- خرد اکتسابی.

در هفتن یشت کوچک از دانش فطری مزدا آفریده و دانش اکتسابی مزدا آفریده سخن رفته است.^۱ و پیداست که او رمزد این آفریدگان در گیتی را به «خرد غریزی» آفریده است.^۲ بیش از هر که از آن بهره برده است.^۳ چنین خردی از آن برگزیدگانی است که کارکردشان بسامان کردن جهان در دورانهای بحرانی است. چنانکه منوچهر نیز دارای چنین خردی است.^۴

بنابر دینکرد بر اثر غارت دیوان، خرد غریزی در میان مردم نزار می‌شود، و آن اعتدال که از چنین خردی منشعب است از میان می‌رود و با بوجود آمدن اعتدال بسامانی روی می‌دهد.^۵

پیداست که زال در بحرانی‌ترین دوره از هزاره‌های زردشتی چنین کارکردی را بر عهده دارد. او نمودار این اعتدال در دوران حماسه پهلوانی است. بیهوده نیست که فردوسی سرآغاز منظومه اش را ستایش خرد قرار داده است. همانگونه که آغاز حماسه با زال است، آغاز شاهنامه با خرد است:

۱- هفتن یشت بند ۱ ص ۹۹ و بند ۶ ص ۱۰۳ یشتها ج ۱ همچنین ر. ک به

Zand Avesta Part 2 p4, 10, 20. و سیروزه ۱۰، ۲ و ۲۹ و سیروزه ۲، ۲۹.

۲- مینوی خرد ص ۴.

۳- مهریشت فقره ۱۰۷ ص ۷۳ یشتها ج ۱.

۴- همان مأخذ داستان دینیک.

۵- ر. ک به کتاب ۹ بخش ۵۰ بند ۲۸. *Pahlavi Texts Part IV p 317.*

سنايش خرد را به از راه داد	خرد بهتر از هر چه ايزد بداد
خرد دست گيرد بهر دوسراي	خرد رهنماي و خرد دلگشاي
وزويت فزوني وزويت كمى ست	ازو شادمانى وزويت غمى ست
نباشد همى شادمان يك زمان	خرد تيره و مرد روشن روان
توبى چشم شادان جهان نسپرى	... خرد چشم جانست چون بنگرى
نگهبان جانست و آن سپاس	نخست آفرينش خرد را شناس

(ج ۱ ص ۱۳)

پس خرد زال خرد غریزی است. و از همان آغاز زندگی ورود به جامعه پدری، این خرد وجه مشخص اوست و تا پایان زندگی حماسی ایران همچنان بی دگرگونی برجایست. از همین طریق است که در هستی زال پیوندی مستقیم با «مینوی خرد» وجود دارد و تقدس و روحانیت هستی او را سبب می شود. این همان خرد است که سبب و عامل تمیز اهورامزدا و اهریمن و نیکی و بدی در دوران آمیختگی است. خرد اکتسابی زال که در جامعه آموخته در برابر این نیروی عقلی طبیعی موضعی تبعی یافته است. همچنان که مفاهیم و ارزشهای دیگر فرهنگ اکتسابی ایران شهر نیز به صورت تابعی از ارزشها و نیروهای ذاتی او طرح می شود. خرد غریزی اوست که از این پس راه اصل و اصل آدمی را بر پهنه بیکران حماسه می نمایاند. از آغاز پیدایش زال، این خرد او را برگرفته و یاری کرده است. پذیرفته شدن او خود نشانه پیروزی خرد است بر دریافتهای غریزی آدمیانی که در نظامی آمیخته از توتم و آئین می زیند و، هنوز نسبت به پدیده های جهان ادراکی غریزی دارند.

او راهنما و راهبر پهلوانان و فرمانروایان ایران است. اگر نیروی مادی جهان پهلوان ایران شهر را آسوده و بسامان می کند، نیروی روحانی زال خود راهبر و هادی این نیروی مادی است.

روان قومی و ذهن اسطوره ساز ایرانی، زال خردمند را درست

به هنگامی وارد حماسه کرده است که نظام مسلط در دوره آمیزش نیکی و بدی و هرمزد و اهریمن، از نوعی بیخردی و آشفتگی در رنج است و در تیره‌روزی بسر می‌برد. درست است که زال در حکومت منوچهرزاده می‌شود، اما کارکرد او درست از زمانی آغاز می‌شود، که نوذر بر ایران حکومت می‌راند و پس از او نوبت به دوره دراز و نابسامان کاووس می‌رسد که «خرد به او کم رسیده بود»^۱. و زال این جای خالی را پر کرده، اعتدال حماسی را به ایران زمین بازمی‌گرداند.

دوران آمیختگی

مرگ فریدون پایان یک دوره است. شاهنامه نخستین مرحله از دوره‌های سه گانه خود را که پایان می‌برد، مرگ فریدون و پیادشاهی منوچهر و جهان‌پهلوانی سام را درهم می‌آمیزد. در آغاز پیادشاهی منوچهر، سام جهان‌پهلوان نیز همچون دیگر بزرگان به تهنیت او آمده است. در سخنانش نکته‌ای هست که همان آغاز دیگری را در عمر اساطیری - حماسی ایرانیان بیاد می‌آورد:

... از این پس همه نوبت ماست رزم	ترا جای تخت است و شادی و بزم
شوم گرد گیتی برآیم یکی	زدشمن ببند آورم اندکی
مرا پهلوانی نیای توداد	دلیم را خرد مهرورای توداد

(ج ۱ ص ۱۳۷)

پیش از این در داستان فریدون ابیاتی درباره سام هست که بدانها اعتمادی نیست^۲. و اساساً پهلوانیهای سام در شاهنامه مطرح نشده است.

۱- مینوی خرد، ص ۷۵-۷۴.

۲- ر. ک به ج ۱ ص ۱۱۴ و ۱۱۹.

اما این سخن سام نیز سرآغاز پهلوانیهای او نیست. بلکه سرآغازی است برای طرح ماجراهای خاندان سیستان. و بی سبب نیست که بیدرنگ پس از این، داستان تولد زال آغاز می شود.

تولد زال، تولد حماسه است. زال به هنگامی پدید می آید که حیات قوم ایرانی در سعادت و آرامی ادامه دارد. در جادویها به افسون منوچهر بسته شده و جهان را سراسر همه مژده داد:

به داد و به دین و به مردانگی به نیکی و پاکی و فرزانی
(ج ۱ ص ۱۳۵)

این دوران راحت و آرام، دوره تثبیت موقع زال است. در این زمان فقط، حوادث زندگی زال از پیدایش تا پذیرش او در جامعه طرح می شود و به تولد رستم می انجامد.

از تولد رستم چیزی نگذشته است که منوچهر می میرد و ایران را به نوذر و امی گذارد. و زال اکنون به جهان پهلوانی رسیده است. دوران پادشاهی نوذر از آغاز توأم با آشوب است و بیداد:

چو او رسمهای پدر درنوشت ابا موبدان و ردان تیز گشت
همی مردمی نزد او خوار شد دلش برده گنج و دینار شد
(ج ۲ ص ۶)

نوذر که آشوب و شورش را در کشور همه گیر می بیند، سام را فرامی خواند:

همیدون مرا پشت گرمی بدوست که هم پهلوانست و هم شاه دوست
نگهبان کشور به هنگام شاه از ویست رخشنده فرخ کلاه
کنون پادشاهی پر آشوب گشت سخنها از اندازه اندر گذشت
اگر برنگیرد وی آن گرز کین از این تخت پردخته ماند زمین
(ج ۲ ص ۷-۸)

گفته شد که سام منتقل کننده پهلوانی از دوره اساطیری به دوران

حماسی است. و دوره پس از منوچهر نیز خود دوره ای انتقالی در حیات سیاسی حماسه ملی است. سام تنها یکبار در دوره نوذر و به درخواست او، به ایران می آید و جز همین کارکردی دیگر ندارد.

با آمدن سام، بزرگان ایران نزد او می شتابند و از او می خواهند که فرمانروائی کشور را برعهده گیرد و آشوب و اغتشاش را فرو نشانند. پیداست که در این اغتشاش، اشکال در وجود خود نوذر است، نه آنکه ایران از سوی دشمنی مورد هجوم قرار گرفته باشد.

جهان پهلوانی ازین پس مسئولیتی را باید برعهده گیرد که هنوز سام از اندیشیدن بدان بیگانه است. بزرگان ایران از سام چیزی می طلبند که در کارکرد او نیست. با این همه این آغازی است برای دخالتی که نیروی پهلوانی حماسه باید در نهاد سیاسی داشته باشد. سخن بزرگان ایران این است:

ز بیدادی نوذر نا جور	که برخیره گم کرد راه پدر
جهان گشت ویران ز کردار او	غنوده شد آن بخت بیدار او
بگردد همی از ره بخردی	از و دور شد فـرۀ ایزدی
چه باشد اگر سام یل پهلوان	نشیند بر این نخت روشن روان
جهان گردد آباد با داد او	بر او یست ایران و بنیاد او

(ج ۲ ص ۸)

اما پهلوان هرگز در اندیشه چنین مسئولیتی نیست. چنانکه این را بارها خود زال ورستم و گیونیز در طی ماجراهای بعدی تکرار و تأکید می کنند. از سوئی سام همچون زال نیز نیست. زال در چنین مواردی، چنانکه خواهیم دید، به گونه ای دیگر می اندیشد و عمل می کند. سام به همین نوذر که فره از او گسسته است نیز وفادار است و پیشنهاد آنان را بدینگونه پاسخ می گوید:

خود این گفت یارد کس اندر جهان
اگر دختری از منوچهر شاه
چنین زهره دارد کس اندر نهان
بر آن تخت زرین شدی با کلاه
نبودی جز از خاک بالین من...

(ج ۲ ص ۸)

سام هیچ تدبیری برای این بیداد و اغتشاش نمی اندیشد. و منظومه فقط از آمدن او به ایران و پدید آمدن آرامش و ثبات یاد می کند:

به فرخ پی نامور پهلوان جهان سربه سر شد به نئی جوان

(ج ۲ ص ۹)

اما پیداست که مشکل همچنان لاینحل باقی مانده و ریشه نابسامانی نسوخته است:

برین نیز بگذشت چندی سپهر نه بانو ذر آرام بودش نه مهر

(ج ۲ ص ۱۰)

این تازه آغاز بدبختی ایران شهر است و از سام نیز چاره ای ساخته نیست.

تازش اهریمن

ایران زمین در تیره روزی و بلوای خود گرفتار است، که هجوم تورانیان نیز آغاز می شود. عنصری که تجسم بدیها در نبردهای حماسی است، تازه پا به میدان می گذارد. مرگ منوچهر پشنگ را می شوراند و به تاخت و تاز بر ایران وامی دارد. آشوب و تنگی در کار ایرانیان، در این دوره شدیدترین شکل خود را می یابد. این آغاز تجلی اهریمنی افراسیاب است. افراسیاب تبلور همه دشمنی ها و بدیهای ویرانگر، برای نخستین بار وارد حماسه می شود.

در جنگی که به وقوع می پیوندد، نوذر کشته می شود، و ایرانیان به

اسارت می افتند و تخت ایران بی پادشاه می ماند. در چنین هنگامه ای بی هیچ سبب آشکاری سام جهان پهلوان می میرد و، دورانش بسر می رسد:

خبر شد که سام نریمان بمرد همی دخمه سازد ورا زال گرد
از آن سخت شادان شد افراسیاب بدید آنکه بخت اندر آمد بخواب
(ج ۲ ص ۱۴)

افراسیاب بخشی از لشکریان خود را به سوی زابل می فرستد. مهرباب به حيله و زال به نیروی پهلوانی، آنان را از میان برمی دارند. اما زال هنوز دخالتی در کار ایران شهر ندارد.

نوذر کشته شده است و ایرانیان شکست خورده و بعضی به اسارت افتاده اند. اسیران ایرانی، به پیشنهاد اغریث، برادر افراسیاب، که با ایرانیان بر سر مهر است، از زال می خواهند که به ساری محل اسارت آنان حمله کند، تا اغریث موجبی برای آزادی ایرانیان بسته باشد و، آنان را به حال خود واگذارد و بدین حيله از مواخذه افراسیاب برهد.

اما زال تنی از پهلوانان را به این نبرد می فرستد و خود در زابل می ماند. انگار هنوز هنگام آن فرانسیده که این جهان پهلوان تمامی خویشکاری خود را در حماسه آغاز کند.

هنوز انگار باید چندان شکست و تیره روزی بر ایران زمین چیره شود تا دخالت زال بحق موضع و موقع خود را بیابد، و اهمیت والا و درخور خود را نشان دهد.

در این دوره، در ایران جز از ناکامی و تباهی سخنی دیگر نیست. شاه و سپاهی و پهلوان و موبد و مرزبان، همه در آشوبی کشنده گرفتارند. اما زابلستان پیروزمند پرتوان است و نیروهای افراسیاب را درهم می شکند. افراسیاب تنها از این جانب در اضطراب است. و

چنانکه خود به پشنگ پیغام می دهد، سوکواری زال را بر مرگ سام، موقع مناسبی برای تسلط بر ایران می شناسد.

و همین آسوده خاطر بودن از سوی زابل است که پیروزی او را بر ایران قطعی می کند:

دگر سام رفت از در شهریار	همانا نیاید بدین کارزار
ستودان همی سازدش زال زر	ندارد همی جنگ را پای و پر
مرا بیم از او بد به ایران زمین	چواوشد ز ایران بجوئیم کین

(ج ۲ ص ۱۴)

اما عدم دخالت زال در این جنگ، صرفاً به علت مرگ سام و سوکواری بر او نمی تواند بود. چنین سنتی هرچند ریشه دار و قوی است، اما از نابسامانی کار ایران زمین و هجوم دشمن، مهمتر نیست. پس سببی قویتر از این باید، تا تعلل زال را در این آشفتگی توجیه کند.

جهان پهلوان / کارکرد نو

با مرگ نوذر، گسته‌م و طوس، پسران او به دادخواهی راهی سیستان می شوند:

بر زال رفتند با سوک و درد	رخان پرز خون و سران پرز گرد
که: همی داد خواهیم وزاری کنیم	به خون پدر سوکواری کنیم

(ج ۲ ص ۳۷)

پیش ازین، در دوران منوچهر، از این گونه دادخواهیها و چنین یاری جستن‌ها سخنی نبود. منوچهر خود قادر بود که به کین ایرج کمر بندد و، جنگ‌ها و مبارزات ایرانیان را با سلم و تون سامان دهد. اما ازین پس گوئی دیگر این کار بر عهده پسران نوذر نیست. تنها پهلوان سیستان است که باید بدین مهم کمر همت بندد.

زال ازین ماتم و آشفستگی پریشان می شود، اما باز هم جز به حرف، کاری نمی کند:

زبان داد دستان که تا رستخیز نبیند نیام مرا تیغ تیز
...براین کینه آرامش و خواب نیست همی چون دو چشم به جوی آب نیست
(ج ۲ ص ۳۸)

رامشان می کند. اما از کین خواهی او نشانی نیست.

زال مردانه ترو دل بمهرتر از آنست که ایرانیان را در این پریشانی، به رفتار پیشینشان مأخوذ کند. پس شاید این بینش متبلور در حماسه است، که هنوز نمی خواهد قهرمانش را به میدان فرستد. ورود او با شگفتی و شکوهی والا تر ازین باید صورت پذیرد. تا خویشکاری او در حماسه، با اهمیت شایسته خود تصویر شود.

در این میان افراسیاب برادر نیک و مقدس خود اغریث را، به سبب یاری به ایرانیان، می کشد. و زال که تا کنون سامان بخش ایران تصور شده است و جز او درمانی برای دردهای این خاک متصور نیست، به کین خواهی اغریث بر افراسیاب می تازد. نوذر اگرچه ایرانی است، نیک نیست. و اغریث اگرچه تورانی است، نیک است.

اغریث یکی از جاودانان آئین ایرانی پیش از زردشت است که در خور تقدیس بوده اند^۱. فروهر او در یشتها ستایش شده است^۲ و یکی از یاران سوشیانت بشمار آمده است^۳.

هنگامی که افراسیاب منوچهر را در پتشیخوارگر گرفتار کرده، و قحط و ویرانی ایران را سبب شد، اغریث نجات و پیروزی ایرانیان را به

۱- بند هشتن بخش ۲۹ بند ۵ ر. ک. *Pahlavi Tests Part 1* p 117.

۲- فروردین یشت فقره ۱۳۱ یشتها ۲ ص ۱۰۳.

۳- اساطیر ایران ص ۲۱۲.

دعا از یزدان درخواست کرد. دعایش مستجاب شد و، ایرانیان رهائی یافتند. و افراسیاب به سبب همین گناه او را کشت. و خداوند به پاداش کار نیک اغریث، پسری به نام گوپت شاه بدوداد که دورانش از دورانه‌های مقدس بشمار رفته است.^۱

در متون اوستائی بارها تأکید شده است که کیخسرو، افراسیاب را به انتقام خون سیاوش و اغریث می‌کشد.^۲ و همین انگاره مقدس و نیک از اغریث، در سرتاسر نبرد میان نیکی و بدی در شاهنامه آشکار است.

پس انگیزه زال در این کین خواهی، بنا برینش حماسی، آشکار است. او به طرفداری از نیکی و به منظور نبرد با اهریمنی که یکی از جلوه‌های هرمزد را از میان برده است، خویشکاری خود را آغاز می‌کند:

چو از کار اغریث نامدار خبر شد به نزدیک زال سوار
چنین گفت که «اکنون سربخت اوی شود تار و ویران شود تخت اوی (افراسیاب)
(ج ۲ ص ۴۲)

اما این هنوز مداخلی است بر زندگی حماسی زال. کارکرد او در

۱- بندهشن بخش ۲۱ بند ۲۲-۲۰ ر. ک به Pahlavi Texts, pl pp 135-136 راجع به گوپت شاه ر. ک همان مأخذ p 117 گوپت شاه در منطقه سوکستان (سکستان) در حوالی ایران و یج مسکن دارد. از پا تا سینه شکل گاو و از سینه تا سر شکل آدمی دارد. خانه او در کنار دریاست، و وی در آنجا همواره برای پرستش اینزد توانا آب مقدس به دریا می‌ریزد. هزاران موجود زیانکار را معدوم می‌سازد و، اگر از این کار بازایستد، این موجودات پلید با باران به زمین فرو خواهند ریخت و نیزر. ک:

DADESTÄN'Ī DINĪK, 89. by Peshotan. k. Anklesaria. in: Henning Memorial Volume (AML), p 12. London. 1970.

۲- ر. ک به زامیاد یشت فقره ۷۷ یشتها ج ۲ ص ۳۴۷ و در واسپ یشت فقره ۱۸ ص ۳۸۳ ج ۱ یشتها .

ایران زمین، از این نیز شگفت تر باید متجلی شود: هنگامی که پیچیدگی اوضاع و بحران ایران شهر بغایت می رسد، منظومه زال را در اندیشه پادشاهی نابسامان و مضطرب ایران تصویر می کند. او در پی یافتن کسی است که سزاوار پادشاهی باشد. کسی که زال بپذیرد، شایسته این مهم است. و این کارکردی است که سام با آن یگانه بود. زال نمی تواند گسته و طوس را بپذیرد، اگرچه از تخم منوچهرند. این خویشکاری بدیعی است که حماسه از جهان پهلوان خود انتظار دارد. آرمانی تازه در جامعه پدید آمده است که در اندیشه زال تبلور شده است:

همی گفت «هر چند کز پهلوان	بود بخت بیدار و روشن روان
بباید یکی شاه خسرو نژاد	که دارد گذشته سخنها به یاد
... اگر داری طوس و گسته فر	سپاه است و گردان بسیار مر
نزد برایشان همی تاج و تخت	بباید یکی شاه بیدار بخت
که باشد بد و فرة ایزدی	بتابد ز دیهیم او بخردی

(ج ۲ ص ۴۳)

بدین گونه است که نخستین دخالت زال، این خرد مجسم حماسه، در کار ایران آغاز می شود. پس از آن همه تمهید و بحران، اینک حماسه او را بر تارک خویش می نشاند، تا راه رهائی ایران شهر را باز شناساند. پس موقعیت ایران را بنا بر شاهنامه، به منظور ورود زال به حماسه، می توان چنین خلاصه کرد:

۱- پس از تعدیل تضاد میان زال و جامعه، و پذیرش او، و ادغام اساطیر و روایتهای پهلوانی خاندان زال با اساطیر و حماسه ایران.

۲- رستم که نشانه تثبیت و تسلط نیروهای مادی خاندان سیستان است متولد می شود.

۳- منوچهر می میرد.

۴- فرة ایزدی از نوذر گسته می شود.

- ۵- ایران دچار بیداد و آشوب می گردد.
 - ۶- افراسیاب دشمن اهریمنی حماسه ایران ظهور می کند.
 - ۷- سام جهان پهلوان می میرد.
 - ۸- ایران به دست تورانیان می افتد و شکست و تباهی و ویرانی چیره می شود.
 - ۹- نودز به قتل می رسد.
 - ۱۰- پسران نودز، طوس و گسته، زببند شاه می نیستند و فاقد قره اند.
 - ۱۱- زابلستان نیرومند است و در مواجهه با سپاه توران، پیروز است.
 - ۱۲- زال نخستین جلوه از خویشکاری خود را پس از کشته شدن اغریث، در نبرد میان نیکی و بدی آشکار می سازد.
 - ۱۳- تغییری در کارکرد جهان پهلوان بوجود می آید و، سهمی در نهاد سیاسی برعهده پهلوان گذاشته می شود که در دوره سام پذیرفتنی نبود.
 - ۱۴- وقتی تمامی نشانه های پایان یک دوره در زندگی اساطیری و پادشاهی ایران، آشکار می گردد، زال با دخالت نوآئین خود در امر پادشاهی دورانی دیگر را آغاز می کند.
- پس زال به تعبیری فصل مشترک دو دوره است. سام از دوره قبل و رستم از دوره بعد بدو پیوسته اند. او آمیزگار دوران اساطیری و پهلوانی و آغازگر دوران دوم است که خود دوران اصلی حماسه است. او روح حماسه و اعتدال بخش نهادهاست که تا پایان ادامه خواهد یافت.

آمیختگی در تاریخ

این سیر منطقی وقایع، اگرچه تابعی از بینش حماسی منظومه است، اما در تاریخ نویسی نیز بازتابی مشابه یافته است. تاریخ نویسی ناظر بر این دوران نیز نموداری از اغتشاش و بحران و تباهی ایران است. اسناد تاریخی و داستانی ناظر بر این دوران، پیش از هر چه، حاکی از درهم ریختگی و آشوبزدگی است.

پیداست که تواریخ همزمان فردوسی و حماسه او، به احتمال قوی از منبعی واحد و مأخذی یگانه، در بیان وقایع بهره برده اند. اما بحث بر سر تلقی متفاوتی است که این دو نمود حماسی و تاریخی از یک دوره حیات ایران زمین داشته اند. بزرگترین تفاوت نیز در این است که از زال در اسناد تاریخی سخنی نیست. اما حماسه در حیات خود به کسی چون زال نیازمند است.

ثعالبی مرگ منوچهر را آغاز فتنه ها و جنگها و پیدایش بلایا و رنجها می شمارد^۱. مسعودی پس از منوچهر از پادشاهی یکی از فرزندان نوذر به نام «سهیم» یاد می کند که مدت شصت سال روزگار گرفته است. سپس به فرمانروائی افراسیاب به مدت دوازده سال اشاره کرده، از چیرگی «زو» بر او سخن می گوید^۲. یعقوبی ترتیب پادشاهی را پس از منوچهر چنین می نویسد: منوچهر ۱۲۰ سال افراسیاب پادشاه ترک ۱۲۰ سال زو طهماسب ۵ سال، کیقباد ۱۰۰ سال^۳.

۱- غرر السیر ص ۱۰۸.

۲- التنبيه والاشراف مسعودی طبع بیروت ص ۷۹ و نیز. ک به مروج الذهب ج ۱ ص ۲۴۹-۲۴۸ طبع دارالاندلس بیروت.

۳- ابن واضح، تاریخ یعقوبی، نجف ص ۱۳۸.

طبری پس از درگذشت منوچهر از تسلط افراسیاب بر ایران یاد کرده، آنگاه از خروج «زو» بر او و سپس از پادشاهی کيقباد سخن می‌گوید.^۱ مقدسی ضمن بیان درگذشت منوچهر و سلطه افراسیاب می‌افزاید: آنگاه فردی که از خاندان سلطنت نبود، به پادشاهی رسید و نام وی زو بن طهماسب بود و او افراسیاب را بیرون کرد... آنگاه کيقباد از فرزندان افریدون به پادشاهی رسید.^۲

ابوریحان نیز در جدول خود همین ترتیب را ذکر کرده یادآور می‌شود که آنچه را که من در این کتاب وارد نمودم نزدیکترین اقوال بود که محل اجتماع و اتفاق اصحاب تاریخ است.^۳

همچنین در جدولی که از قول حمزه اصفهانی آورده، می‌نویسد پس از منوچهر زاب است و در میان آن دو فترتی است که اندازه آن دانسته نمی‌شود.

به همین ترتیب حمزه اصفهانی^۴ و دینوری^۵ و گردیزی^۶ و ابن بلخی^۷ نیز با ذکر مراتب بالا، دوره‌ای از فترت و آشوب و شکست را در این مرحله از حیات ایران حکایت می‌کنند.

در این میان تنها خوارزمی است که در فهرست خود، پس از

۱- طبری ج ۲ سری I ص ۵۳۳-۵۲۹ و نیز ر. ک به تاریخ بلعمی ج ۱ ص ۵۲۱ تصحیح بهار- محمد پروین گنابادی.

۲- آفرینش و تاریخ - ج سوم ص ۱۲۷-۱۲۶.

۳- بیرونی، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت ص ۱۴۸ و ص ۱۵۰.

۴- ر. ک به حمزه اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان. ترجمه جعفر شعار ص ۳۴.

۵- ابن قتیبه دینوری اخبار الطوال ترجمه صادق نشأت ص ۱۱-۱۰.

۶- زین الاخبار ص ۷ و ۸.

۷- ابن بلخی، فارسنامه - تصحیح لیسترانج - نیکلسون ص ۱۳ و ص ۳۸.

منوچهر، از پادشاهی نوذر و سپس زاب یاد می‌کند^۱. مجمل التواریخ نیز که شاهنامه را منبع تاریخ خود ذکر کرده، از پادشاهی نوذر به مدت هفت ماه پس از منوچهر سخن می‌گوید و اشاره می‌کند که در شاهنامه این مدت پنج سال ذکر شده است. وقایع دوران نوذر را همچون شاهنامه حکایت کرده می‌افزاید لیکن نه بس مدت پادشاهی کرد^۲. از عبارتی در بندهشن برمی‌آید که نوذر پسر منوچهر در حیات خود او به دست افراسیاب کشته شده است. پس افراسیاب آمد و منوچهر را با ایرانیان به «پتشخوارگر» راند و به بیماری و تنگی و بس مرگ نابود کرد و «فرش» و نوذر پسران منوچهر را کشت تا به پیوندی (= نسلی) دیگر، ایرانشهر از افراسیاب ستانده شد^۳ و پس از این عبارت، از درگذشت منوچهر سخن بمیان آمده است^۴ در دینکرد که فهرستی از پادشاهان ایران را ذکر کرده، پس از منوچهر، از پادشاهی افراسیاب سخن رفته و بیدرنگ پس از او «زوطهماسپ» که از تخمه منوچهر بوده به پادشاهی رسیده است^۵ و این «زو» طفل خردسالی توصیف شده که از نیروی جوانی و تدبیر بهره‌مند است^۶.

باری آنچه از این اسناد تاریخی یا غیر حماسی و دینی برمی‌آید این است که:

- ۱- فارابی، مفاتیح العلوم - تصحیح فان فلوتن ص ۹۹.
- ۲- مجمل التواریخ والقصص ص ۲۸ و ص ۴۳.
- ۳- اساطیر ایران ص ۱۰۴-۱۰۳.
- ۴- راجع به خاندان نوذری و سابقه آن در اوستا ر. ک به یشتهاج ۱ ص ۲۶۷-۲۶۵.
- ۵- دینکرد کتاب ۸ فرگرد ۱۲ ر. ک. Pahlavi Texts Part IV p 25 گزارش دینکرد خلاصه ای است از چیردات که دوازدهمین نسک اوستا بوده در ۲۲ فرگرد و خود در حکم شاهنامه یا خداینامه ای بوده است.
- ۶- همان مأخذ ۱۲-1 pl کتاب ۷ فرگرد ۱ بند ۳۱.

الف = بحرانی در سرزمین ایران، پس از مرگ منوچهر روی داده است. دامنه این بحران چندان وسیع بوده که در برخی از تواریخ به دوره خود منوچهر نیز کشیده شده است.

ب - تسلط افراسیاب بر ایران بیدرنگ پس از پایان دوران منوچهر است.

ج - ناهماهنگی و آشفتگی اوضاع اجتماعی و سیاسی موجب از هم پاشیدن شیرازه حکومت گردیده و به قطع شدن رشته فرمانروائی انجامیده است.

د - میان منوچهر و کیقباد، اگر کسانی بر ایران فرمان رانده اند، هم نامشخص اند و هم بهم آمیخته. و نیز به صورتی موقت به این مقام رسیده اند. و موقع نودر از همه آشفته تر است و جز در دو مورد از او سخنی نیست.

اما برای آنکه با دامنه این بحران و تسلط اهریمنی افراسیاب به لحاظ تاریخ نویسی نیز آشنا تر شویم، بهتر است کمی به گفتار این گونه اسناد درباره او گوش فرا دهیم.

ثعالبی پایان کار منوچهر را آغاز سلطه افراسیاب می داند و به تعبیر او هر چه سستی و افول منوچهر بیشتر شده، نیرو و طلوع افراسیاب آشکارتر گشته است. ضعف و پیری آن با قدرت و یرانگر این همراه بوده است^۱. او نیز حمله افراسیاب را به ایران در عهد منوچهر دانسته، به واقعه آرش کمانگیر نیز اشاره می کند^۲.

افراسیاب را شیطان آدمیان و پادشاه جادوگران می نامد و سرچشمه شرمی پندارد و شرحی درباره ویرانیها و قحط و غلا و ظلم و جور دوران تسلط او بر ایران می نگارد^۳.

هنگامی که افراسیاب بر ایران چیره می شود، در کشتار مردم و گسترش ستم و ویرانگری آبادیها و کور کردن رودخانه ها و قنوت به نهایت درجه می کوشد. به سال پنجم سلطه او قحطی عظیم بر مردم مستولی می شود.^۱

پر کردن رودخانه ها و جویها و خشک کردن آبه‌ها، کارکردی است که همه تاریخ نویسان به این اسطوره تاریکی و تباهی نسبت داده اند. پس از منوچهر افراسیاب ترکی پادشاه شد و به تباهی و ویرانی شهرها و پر کردن رودخانه ها پرداخت، بعضی گفته اند که گروهی به فرمانروائی رسیدند که می کوشیدند همه مردم نابود شوند، تا خلق تازه ای بوجود آید و درنگ ایشان به درازا کشید. گویند دیگر بر مردمان و حیوانات باران نبارید^۲. به روزگار وی مردم گرفتار خشکسالی سختی شدند و مردم ایرانشهر... در دوران پادشاهی او به سخت ترین بلا گرفتار بودند^۳. چشمه ای بود در هیرمند برابر بئست و آب همی برآمدی و ریگ و زر آمیخته... افراسیاب آن را به بند جادویی ببست^۴.

شرح این سلطه اهریمنی و تباهی و ویرانگری که در غالب تواریخ همسان و همانند است^۵. نه تنها صفحات تاریخ و حماسه را آکنده

۱- ر. ک به طبری ج ۲ سری ۱ ص ۵۲۹، مروج الذهب ج ۱ ص ۲۴۹، زین الاخبار ص ۲۴۴.

۲- آفرینش و تاریخ ج سوم ص ۱۲۷-۱۲۶.

۳- ترجمه اخبار الطوال ص ۱۱.

۴- تاریخ سیستان ص ۱۷ و ۱۶ و ۱۴ و راجع به جادوگریهای دیگر اور. ک: ص ۳۶.

۵- ر. ک به تاریخ پیامبران و شاهان ۳۴، فارسنامه ابن بلخی ص ۳۸، مجمل التواریخ ص ۴۳، اخبار ایران از کامل ابن اثیر - ترجمه باستانی پاریزی ص ۲۵، حاکم ابوعبدالله نیشابوری تاریخ نیشابور چاپ دکتر بهمن کریمی ص ۱۱۷ و...

است، بلکه پیش ویش از همه متون دینی زردشتی را پر کرده است. ذهن و اندیشه ایرانیان چنان از افراسیاب و هستی هراس آوراً و انباشته است که همه جادویها و ویرانکاریها و قحط و نابسامانیهای را که در حیات تاریخ شان رخ داده به او منسوب داشته اند.

در مینوی خرد پایمال کردن دریاچه کانه (دریاچه هامون) و خشک کردن آب آن به او منسوب است.^۲ بنا بر بندهشن افراسیاب هزار چشمه آب کوچک و بزرگ از جمله رود هیرمند و وادینی و شش رودخانه قابل کشتیرانی دیگر را که به این دریاچه می ریخت از میان برد.^۳ باران را از ایرانشهر بازداشت. او در اصل دیوپلیدی است که از ریزش باران ممانعت می کند.^۴ بنا بر بندهشن حملات افراسیاب به ایران در دوره فترت میان منوچهر و کیقباد ادامه دارد و با آنکه زوطهماسپ او را می راند، دوباره به ایرانشهر می تازد. باری این برافکندن نهرها و آبها و خشکسالی و قحط که شدیدترین شکل تهاجم افراسیاب را بر ایران زمین نشان می دهد تنها به یاری نیروئی جادوئی میسر است که افراسیاب داراست.

برای کشاورزان تازه آغاز کرده، حتی یک خشکسالی، یک تگرگ و طوفان به معنای قحطی است. برای این کشاورزان یک بازار جهانی وجود نداشت که با کمک آن بتوان کمبود محصول یک منطقه را با مازاد منطقه دیگر جبران نمود. انواع منابع غذایی اینان هنوز محدود بود،

۱- یوستی افراسیاب را چنین معنی می کند: کسی که بسیار بهراس اندازد، به نقل از بشتها ج ۱ ص ۲۱۱.

۲- مینوی خرد ص ۴۴.

۳- ر. ک به Pahlavi Texts Part 1p

۴- اساطیر ایرانی، ص ۱۰۳.

همه انواع محصولا تشان، دامها و شکارهایشان، ممکن بود بسادگی در اثر یک بلای ناگهانی از میان برود. آذوقه موجود در انبارها همیشه اندک بود. اجتماع کشاورزان خودبسنده، ناگزیر کاملاً آگاه است که مستقیماً متکی به قدرتهائی است که باران نازل می کنند، آفتاب می تابانند و رعد و طوفان گسیل می دارند. ولی این قدرتها سبکسرو مرگبارند و به هر قیمتی که هست باید آنها را خشنود نمود گول زد یا آرام کرد، حال وقتی انسان توانست به خود بقبولاند که به آئین ساحرانه ای دست یافته که بر این ضرورت، چاره ای و بر این مهم تدبیری است، این اعتقاد در برابر وحشتهای زندگی آنچنان تسکین بخش است که کسی را یارای سرباز زدن نخواهد بود^۱.

پس بیهوده نیست که در برابر جادوی خشکاننده و تباه کننده ای چون جادوی افراسیاب، باید در این دوران، تنها زال با نیروهای معنویش قرار گیرد تا یارای آن داشته باشد که چنین تیره روزی و تباهی را از ایران زمین دور دارد.

در اندیشه نظم و تعادل

باری در چنین فترت آشفته و تاریکی است که حماسه عامل رهائی و آسودگی ایران شهر را به میدان می فرستد. و زال بدین منظور نخست «زوطهماسپ» را به پادشاهی ایران برمیگزیند.

قارن را به همراهی بزرگان ایران نزد «زو» گسیل می کند که:
سپهبدار دستان و یکسر سپاه ترا خواستند ای سزاوار گاه
(ج ۲ ص ۱۴)

و بعد که زومی آید، به شاهی بر او آفرین خواند زال.
 اما «زو» در این دوره فترت، یک ترمیم کننده است. نهرها و
 قنات‌هایی را که افراسیاب با خاک انباشته بود، دیگر باره حفر کرد و
 آنچه را افراسیاب ویران و تباه کرده بود، آباد و اصلاح نمود.^۱
 زو افراسیاب را از ایران براند و باران آورد که آنرا «نوبارانی»
 خوانند.^۲ در بینش ایران باستان، پادشاه نیک زندگی بخش است.
 کارکرد او باروری و آبیاری نیز هست. اما متمگر بذر مرگ می‌پاشد.^۳ و
 پادشاه بیدادگر نمی‌تواند زندگی بخش باشد. در اندیشه ایرانی زندگی و
 مرگ دارای منشاء یگانه‌ای نیست. آبادانی از دنیای اهورایی است و
 نابودی و ویرانی از دنیای اهریمنی. در نتیجه هر چیزی مطابق با وضعی
 که در برابر زندگی دارد، و نسبت به حمایتی که از آن می‌کند، سنجیده
 می‌شود.

با این همه، دوره زو، زمان رهایی کامل ایران‌شهر نیست. گزینش
 او، پاسخگوی همه ناهنجاری‌های این دوران انتقالی نیست. و
 چاره‌اندیشی زال هنوز باید ادامه یابد:

همان بُد که تنگی بُد اندر جهان	شده خشک خاک و گیا را دهان
نیامد همی ز آسمان هیچ نم	همی برکشیدند نان با درم
...ز تنگی چنان شد که چاره نماند	سپه را همی بود و تاره نماند

(ج ۲ ص ۴۴)

آسیب و صدمه افراسیابی را با نیروئی قوی‌تر باید چاره کرد. جادوی
 ویرانگر او که سراسر تاریخ و اسطوره را پوشانده، اینک در حماسه،
 همزمان با ورود زال قوی‌ترین تأثیر خود را نهاده است.

۱ - اخبار الطوال، ص ۱۱. ۲ - اساطیر ایران، ص ۱۰۴.

۳ - م. موله. ایران باستان، ص ۴۶.

سختی چندانست که نه تنها ایرانیان که تورانیان را نیز به عذاب داشته است. خشکی و قحط جادوئی افراسیاب هر دو سپاه را بستوه آورده، وادار به صلح می‌کند:

فرستاده آمد به نزدیک زو	ز هر دو سپه خواست فریاد و عو
نیامد بجزدرد و اندوه ورنج	که «گر بهر ما زین سرای سپنج
سراییم یک باد گر آفرین	بیا تا ببخشیم روی زمین
ز تنگی نبید روزگار درنگ	سرنامداران تهی شد ز جنگ
که درد دل ندارند کین کهن	بران برنهادند هر دو سخن

(ج ۲ ص ۴۵)

بدین گونه مرزی میان توران و ایران تعیین می‌گردد. اما این تقسیم گوئی میان افراسیاب و زال است. و زو تابعی است از روابطی که زال تعیین می‌کند. چرا که از زو چاره‌ای ساخته نیست.

از او زال را دست کوتاه بود	ز مرزی کجا مرز خرگاه بود
	و زابن روی ترکان نجویند راه

(ج ۲ ص ۴۵)

پس حایل میان ایران و توران، هستی زال است و نیروی اوست که باید آسیب و بلا را از ایران بازدارد. اما این تمامی چاره‌ای نیست که زال باید برای ایران زمین بیندیشد. خرد او با گزینش زو چاره‌ای موقت برای دوران فترت جسته است. به همین علت نیز این مرحله بزودی بسر می‌آید:

شد آن داد گستر جهاندار زو	ببُد بخت ایرانیان کند رو
---------------------------	--------------------------

(ج ۲ ص ۴۶)

با مرگ زو، دیگر بار افراسیاب بر ایران می‌تازد. بزرگان درمانده ایران زمین به زابل روی می‌آورند و برخوردشان با زال شگفت‌آور است:

بگفتند با زال چندی درشت که گیتی بس آسان گرفتی به مژ
پس از سام تا نوشدی پهلوان نبودیم یک روز روشن روان
...اگر چاره دانی تو این را بساز

(ج ۲ ص ۴۹)

این گونه درشت گوئی با جهان پهلوان حماسه بی سابقه است. در میان شاهان ایران تنها کاووس است که به سبب بی بهره شدن از خرد با رستم رفتاری از این دست می کند. اما در دیگر موارد همه خواهش و درخواست است. میان پهلوانان نیز شاید گاه طوس که تالی کاووس است، به چنین ناشایستی روی کند. دیگر بزرگان و پهلوانان ایرانشهر، همواره تابعی از خرد و نیروی زال و رستم اند. پس این سخنان را چگونه باید تعبیر کرد؟ آیا هنوز بقایای آن تضاد تعدیل شده چهره می نماید؟

پیدا است که این رفتار خود تابع همان تغییری است که در کارکرد پهلوانی بوجود آمده است. پیش از این از پهلوان به منظور بهروزی و سامان یافتن یاری می جستند، اما اینک زال را منشاء و عاملی نیرومند در رفع تیره روزی خود بشمار می آورند.

از سوئی برآستی هم در رفتار زال نوعی کناره گیری از جنگ و ستیز به چشم می خورد. گوئی دوران جهان پهلوانی زال، بیشتر بر نیروهای معنوی استوار است تا بر نیروهای مادی. و این خود تابع روندی است که حماسه را به سوی کمال خود می برد. زال در پاسخ شگفت خود راز این امر را روشن می دارد:

چنین گفتم پس نامور زال زر که «تا من ببستم بمردی کمر
سواری چو من پای برزین نگاشت کسی تیغ و گرز مرا برنداشت
به جائی که من پای بفشاردم عنان سواران شدی پاردم
شب و روز در جنگ یکسان بدم ز پیری همه ساله ترسان بدم
کنون چنبیری گشت یال بلی نتابند همی خنجر کابلی

کنون گشت رستم چو سروسهی بزبید بر و بر کلاه مهی
(ج ۲ ص ۴۹)

براستی مگر زمان در حماسه چگونه سپری می شود که زال پس از یک دوره کوتاه پادشاهی نوذر و زو، بدین گونه از احساس پیری در رنج است؟ گوئی دوران فترتی که بر ایران شهر گذشته، توان او را به تحلیل برده است. پهلوانی او همه در این دوره گذشته است. دوره ای انباشته از تباهی و آشوب. دوره ای که اگر به کمیت اندک است، به کیفیت تأثیری عظیم و تباه کننده در زندگی مردم این سرزمین داشته است. اگر تاریخ به کوتاهی از این مرحله یاد می کند، اسطوره و حماسه عظمت آن را هرگز از یاد نمی برند. دگرگونی وضعیت ایران شهر در این دوره بس عظیم است. این همان دوره انتقالی است که پایان کار پیشدادیان را به آغاز کیانیان می پیوندد.

بیهوده نیست که در این میانه، تسلط دوازده ساله افراسیاب قرار گرفته است. گفتنی است که ثعالبی در این مقام، از فرستاده شدن رستم به دنبال کیقباد سخنی نیاورده است^۱. از این گذشته واقعه را نیز چنین ارائه می کند که در پی حمله افراسیاب به ایران، کیقباد از زال یاری می طلبد. و آنگاه زال از پیری و گذشت عمر و سستی گرفتن نیروی پهلوانیش سخن گفته، رسیدن دوران رستم را بشارت می دهد^۲.

اما حماسه واقعه را آن گونه که خود می پسندیده، تصویر کرده است و همچنان که گزینش زو طهماسب را توسط زال طرح کرده، برای ورود قهرمان خود نیز به بیان واقعه کیقباد و رستم پرداخته است.

گوئی حماسه هر چند زال را پدر و ریشه پهلوانی می شناسد، اما تجلی مادی این نیروی معنوی را در رستم نشان داده است. بدین سبب نیز

هست که زال باید اکنون نیمی از توانهای حماسی را به رستم واگذارد. و در این بحران، سهم رستم نیز باید در موضعی معادل تصور و تصویر شود. تا که این مرحله انتقالی به مدد دو جنبه مادی و معنوی نیروهای حماسه، به تداوم حیات ایران منتهی گردد.

پس اگر پیش ازین، زال به نیروی خویش به مقابله افراسیاب شتافته بود، اینک توانهایش در بازوی رستم، به دفع دشمن می پردازد. اما سروسامان بخشیدن به نهاد سیاسی ایرانشهر باز از کسی دیگر جز او ساخته نیست.

انگاز زال نیروی متعادل کننده، برای نهاد سیاسی است. اگر اینک ایرانشهر از معنویت فره ایزدی بی بهره است، خرد و معنویت زال باید کارها را چاره سازد. اراده و آگاهی و خرد او با این فره هماهنگ و همراه است. پس اوست که باید این نیرو را به ایرانشهر بازگرداند. زال راز و موضع این نیرو را می شناسد و درمی یابد و رستم این دریافت و آگاهی را به شکل مادی ظاهر می سازد و حراست می کند. کشف عنصری که برخوردار از این نیروی معنوی است برعهده زال است و از قوه به فعل درآوردن آن برعهده رستم.

این همان کارکرد زال و خرد غریزی اوست که حماسه از بسی پیش، به منظور بروز و ظهورش، تمهیدی بایسته فراهم آورده بود و در واقعه زونیزنشانی از آن ارائه کرده بود.

اینک زال که با رستم به مقابله افراسیاب شتافته، دانایان و بخردان را گرد می آورد که:

هم ایدرمن این لشکر آراستم	بسی سروری و مهی خواستم
پراکنده شد رای بی نخت شاه	همه کاری روی و بی سرسپاه
چو بر تخت بنشست فرخنده زو	ز گیتی یکی آفرین خاست نو

شهی باید اکنون ز تخم کیان به نخت کئی بر کمر بر میان
 نشان داد موبد مرا در زمان یکی شاه با فرو بخت جوان
 ز تخم فریدون یل کیقباد که با فرو برزست و با رای و داد
 (ج ۲ ص ۵۶)

پس چاره کار تنها در پهلوانی نیست. این تنها نیروی مادی پهلوان نیست که دفع افراسیاب تواند کرد و یا که ایران را به رهایی خویش خواهد رساند. پیش از این نیز در زمان زو، زال آشکارا گفته بود که «سپاه است و گردان بسیار مر» (ص ۴۳ ج ۲)، اما «بباید یکی شاه بیدار بخت».

این پاسخ آگاهانه آن عتاب و سرزنش ایرانیان است که به بی خبری زال را مسوول پریشان روزگاری خویش پنداشته بودند. این تأکید حماسه است بر نیروی سامان بخش و تعیین کننده زال. پس دومین عمل اصلی زال در حماسه، آوردن کیقباد است از البرز کوه. روی دیگر این ماجرا، تثبیت جهان پهلوانی رستم است. چون ایران شهر افراسیاب بگرفته بود، پاریسیان را شاه نبود و بزرگان سوی زال رفتند و از او درخواستند تا به پادشاهی بنشینند، گفت این درجه و مرتبه مرا نیست و از اندرز فریدون درنگذرم، یکی را از آن تخمه پادشاهی بیاید جستن^۱.

بنا بر بندهشن کیقباد را به هنگام ولادت در پارچه ای پیچیده به البرز کوه بردند و در آنجا رها کردند. زو طهماسب او را در کنار رودخانه ای یافت و نجات داد. اما کیقباد تا مرگ زو در البرز کوه

۱ - نزهت نامه علائی، به نقل از مجله سیمرغ شماره ۲ ص ۱۴ - ۱۳ ضمناً در این کتاب خبری از البرز کوه نیست و موضع کیقباد در همدان ذکر شده است.

ماند^۱.

پس اگر زال که خود پرورده فضای اساطیری و مقدس البرز است، رازرهای ایران شهر را در آن بجوید و از مقام کیقباد در آن آگاهی دهد، باز جنبه ای از هستی روحانی و ایزدی خود را ارائه کرده است. و اگر در شاهنامه چنین واقعه ای به زال منسوب شده است به تبع از کارکردی بوده که حماسه از او انتظار داشته است. رستم در سفر به سوی البرز تنها اجرا کننده اراده زال و تابع خرد و راهنمایی اوست^۲.

۱- بنا بر بخش هفتم دینکرد، زو کیقباد را پیدا کرد و به پسر خواندگی پذیرفت و جانشین خود کرد. به نقل از آرتور کریستن سن، کارنامه شاهان، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی - امیرخانی ص ۲۰.

۲- تشابه این داستان زال و رستم و کیقباد، با ماجرای گودرز و گیو و کیخسرو (رفتن گیو به توران با راهنمایی گودرز، به منظور آوردن کیخسرو برای پادشاهی ایران، پس از حمله افراسیاب به ایران در داستان سیاوش) قابل دقت است. به ویژه اینکه در ماجرای گودرز نیز سخن از اینست که افراسیاب:

همی سوخت آباد بوم و درخت به ایرانیان بر شد آن کار سخت
ز باران هوا خشک شد هفت سال دگر گونه شد بخت و برگشت حال

(ج ۳ ص ۱۹۸)

تردیدی نیست که فردوسی این مطلب را از ماجرای گودرز اقتباس کرده، زیرا ثعالبی ماجرای گودرز و گیو را نقل کرده و درباره کیقباد چنانکه پیشتر اشاره شد این گونه سخنی نیاورده است. حماسه در سیر منطقی خود در این موضع خاص به بیان ماجرائی نیازمند بوده است و، بدین گونه سهم زال و رستم را در آغاز دوره کیانیان نمودار ساخته است. ضمناً در نزهت نامه علائی، ماجرای خواب گودرز به منظور آوردن کیخسرو از توران نیز به زال نسبت داده شده است. بنا بر این کتاب، زال در فکر پادشاهی ایران و کیخسرو است و گیو را مأمور آوردن او می کند، بدین سبب که: «خسرو را از آنجا جز بچاره نتوانیم آوردن، و رستم معروفست، اگر او رود پوشیده نماند، و من در خواب دیده ام که گیو او را بیاورد، لکن هفت سال بماند و بسی سختی بیند» ر. ک به مجله سیمرغ شماره ۲ ص ۱۵.

رستم کیقباد را می یابد و گفتگویشان این گونه پیش می رود:

<p>بپرسیدی از من نشان قباد بدو گفت رستم که «از پهلون سرتخت ایران بیاراستند پدم آن گزین یلان سربس مرا گفت: روتا به البرز کوه به شاهی براو آفرین کن یکی بگوش که گردان ترا خواستند</p>	<p>تو این نام را از که داری بیاد پیام آوردم بروشن روان بزرگان به شاهی ورا خواستند که خوانند اورا همی زال زر قباد دلاور ببین با گروه نباید که سازی درنگ اندکی به شادی جهانی بیاراستند»</p>
---	---

(ج ۲ ص ۵۹)

پس از شناختن کیقباد، رستم به نام زال به شاهی براو آفرین می کند و راهی ایران می شوند، با آمدن کیقباد به ایران، تغییری در وضع سپاه و پهلوانی و جنگ داده نمی شود. جز اینکه تنها هستی اوست که معنویت متزلزل و آشفته نهاد سیاسی را استوار می دارد.

تا بعد زو طهماسب همه را شاه خواندندی، و چون قباد آمد، زال اورا کی لقب نهاد یعنی اصل، و همه اورا چنین خواندند^۱.

از این پس پهلوانیهای رستم است که آغاز می شود. و خرد زال پشتوانه حماسه می گردد. زال از این پس در حماسه می ماند و در هر حادثه و خطری، به یاری ایرانیان و هدایت و تعادل بخشیدن به نیروی سیاسی و مادی جامعه می پردازد. چه در دوران کاووس و چه در زمان کیخسرو یا لهراسپ. و همچنان هست تا دوره گشتاسپی فراز آید که دگرگونی دیگری در کارکرد و وضعیت حماسه پدید می آید.

رستم در نخستین جنگ خویش در برابر افراسیاب که نمود گیتیانه اهریمن است، از طریق دانش زال حریف را می شناسد و به موضع و

رفتار و منش او آشنا می‌گردد. خرد زال از این پس در وجود رستم متجلی است. خرد اوست که هم یاری بخش نیروی پادشاهی ایران است و هم راهنما و حامی نیروی مادی حماسه. (ر. ک به ص ۶۴ ج ۲).

قباد منشور فرمانروایی سیستان را به نام رستم می‌نویسد و دیگر این پور زال است که جهان‌پهلوان حماسه است. اما قباد نیز چون ایرانیان، خود می‌داند که توان رستم به «خرد» زال باقی است و به یک موی دستان نیززد جهان که او مانند مان یباد گارازمه‌هان (ج ۲ ص ۷۲)

کاربرد خرد

هنگامی که کاووس عزم مازندران و جنگ دیوان می‌کند، ایرانیان درمی‌مانند و هلاک خود و تیره‌بختی ایران را معاینه می‌بینند. نه خرد و پهلوانی چنین کاری را تأیید می‌کند و نه در میان گذشتگان کسی بدان اندیشیده است. اما کاووس برآنست که:

من از جَم و ضحاک و زکی‌قباد فزونم به بخت و به فروبه داد
فزون بایدم زان ایشان هنر جهانجوی باید سرتا جور
(ج ۲ ص ۷۸)

بزرگان ایران را یارای آن نیست که به مخالفت با کاووس سخنی گویند و پذیرش اراده او را نیز مخالف خرد می‌دانند. اما باید چاره‌ای کرد که این بد بگردد ز ایران زمین.

توس در انجمن بزرگان چنین پیشنهاد می‌کند:

مرا این بند را چاره اکنون یکبست بسازیم و این کار دشوار نیست
هیونی نکاور بر زال سام بباید فرستاد و دادن پیام

یکی نیز کن مغز و بنمای روی	که گرسربه گل داری اکنون مشوی
سخن بردل شهریار بلسند	مگر کو گشاید لب پند مند
در دیوهر گزن نباید گشاد	بگوید که این اهرمن داد یاد
و گرنه سرآمد نشان فراز	مگر زالش آرد از این گفته باز

(ج ۲ ص ۷۹)

دیگر بار تخت ایران دچار بیخردی گشته است و کیست جز زال که بتواند این بیخردی و حاصل این کجروی را باز شناساند؟ او خرد مجسم حماسه است و قرار گرفتنش در برابر کاووس، این تصمیم و رفتار عاری از خرد را بهتر آشکار می سازد. اما آیا رویارویی خرد زال و بیخردی کاووس، خود موجب بازگشتن این خودکامه افزون خواه از رأی نادرست خویش است؟ حماسه از طرح این تضاد، چنین انتظاری ندارد. بلکه غرض سنجش و مقایسه است میان این دو تجسم خرد و بیخردی. خود زال هنگامی که از تصمیم کاووس آگاه می شود چنین می اندیشد:

... کاووس خودکامه مرد	نه گرم آزموده ز گیتی نه سرد
... نباشد شگفت اربه من نگرود	شوم خسته گر پند من نشنود
وراین رنج آسان کنم بردلم	از اندیشه شاه دل بگسلم
نه از من پسندد جهان آفرین	نه شاه و نه گردان ایران زمین
شوم گویمش هر چه آید ز پند	زمن گر پذیرد بود سودمند
و گرتیز گردد گشاده ست راه	نهمتن هم ایدر بود با سپاه

(ج ۲ ص ۸۰)

این تردید و تصمیم نشانه آنست که برای زال چشم پوشیدن از کارکرد خویش ناممکن است. او در برابر امثال کاووس قرار گرفته است، تا حجت خرد بر جامعه و نهاد سیاسی تمام شده باشد. او متعادل کننده این نهاد است. هر سرکشی و نابخردی که در این موضع پدید آید،

تعلیل آن را از زال باید خواست. پس چاره‌ای جز رفتن به درگاه کاووس نیست، حتی اگر تا این حد از پیش آشکار باشد که خودکامه‌ای چون کاووس سربه فرمان خرد ندارد و از زال پیروی نخواهد کرد.

از این گذشته پیداست که این تنها سخن و پند زال نیست که کارها را بسامان می‌کند بلکه این معیار خرد است که حد و نوع رفتارها را مشخص می‌نماید و حیات ایران شهر بدان وابسته است و بی آن از هم می‌پاشد و در پیروی نکردن از آن سیاه‌روزی و تباهی پدید می‌آید. زال هنگامی که نزد پهلوانان می‌رسد چنین می‌گوید:

که هر کس که او را نفرسود سال	همه پند پیرانش آید بیاد
از آن پس دهد چرخ گردانش داد	نشاید که گیریم از او پند باز
کزین پند ما نیست خود بی نیاز	ز پند و خرد گریب گردد سرش
پشیمانی آید ز گیتی برش	

(ج ۲ ص ۸۱)

پهلوانان ایران نیز از آنچه زال با کاووس در میان می‌نهد، آگاه بوده پیشتر نیز خود از آن یاد کرده‌اند، اما گوئی قادر نبوده‌اند که با کاووس بازگویند. اما زال از چنین توانی بهره‌ور است. حماسه او را چنان خلق کرده که زبان خرد باشد.

زال کاووس را به دانش و اندیشه خود از تاریخ و پادشاهان گذشته آگاه می‌کند و از طریقی که در پیش گرفته، زنه‌ار می‌دهد. اما کاووس که طریق زیاده‌طلبی می‌پیماید، طغیان‌ش بر خرد آشکار است:

از اندیشه تو نیم بی نیاز	ولیکن من از آفریدون و جم
فزونم بمردی و فسرودم	همان از منوچهر و از کیقباد
که مازندران را نکردند یاد	

(ج ۲ ص ۸۲)

زال نیم می‌دهد که: سپه را بر آنسو نباید کشید.

تواز خون چندین سرنامدار ز بهر فزونی درختی مکار
که بار و بلندیش نفرین بود نه آئین شاهان پیشین بود
(ج ۲ ص ۸۲)

اما کاووس تسلیم خرد نمی شود و از راه باز نمی گردد. از زال نیز
دیگر چاره ای ساخته نیست. بدرود می گوید و همچنان روانش به تلخی
بدرقه راه پهلوانان ایران و کاووس است:

همیشه جهان بر تو فرخنده باد مبادا که پند من آیدت یاد
پشیمان مبادی ز کردار خویش

(ج ۲ ص ۸۳)

خرد با دریغ و اندوه به آدمیانی می نگرد که از روشنائی و درستی
نگاهش چشم برگرفته اند و به قلب فاجعه می شتابند. اما فاجعه در
روابطی است که بر اینان حاکم است و چیزی نمی گذرد که
فرامی رسد. و کاووس بزودی گرفتار فرجامی می شود که از پیش آشکار
بود. از زندان مازندران کسی را به سوی زال می فرستد که:

کنون چشم شد تیره و تیره بخت به خاک اندر آمد سرتاج و تخت
جگر خسته در چنگ آهر منم همی بگلد زار جان از تنم
چو از پندهای تو یاد آورم همی از جگر باد سرد آورم
نرفتم به گفتارنوهوشمند ز کم دانشی بر من آمد گزند
اگر تو نبندی بدین بد میان همه سود را مایه باشد زیان

(ج ۲ ص ۸۸)

اما زال خود از پیش نگران چنین واقعه ای بوده است:

به روشن دل از دوربدها بدید که زین بر زمانه چه خواهد رسید

(ج ۲ ص ۸۸)

اینک باز به خرد باید چاره این بیخردی کرد. حماسه زال را همچون
پدري نگران فرزندان خویش کرده است، که گرفتار بیخردان شده اند و

آنچه از او انتظار می رود، رها کردن اینان نیست، بلکه رهائی بخشیدنشان است.

اما اگر زبان خرد کاووس را از رفتن برحذر می داشت و به فاجعه آشنا می کرد، اینک بازوی خرد باید ایران زمین را از این بدی و تباهی برهاند. پس زال رستم را به مازندران می فرستد.

راهنمای رستم به مازندران زال است، و آگاه کننده او بر رازها و دشواریهای راه نیز همواست. او خرد رستم است همچنان که خرد نهاد سیاسی و پهلوانی جامعه است. خرد بنیاد حماسه ایران و معیار نبرد نیکی و بدی است. پهلوانی بدون آن دیوانگی است و پادشاهی بی آن، بلا و ستم به ایران زمین است. کردار پهلوانان و شاهان حماسه نیز هریک یا در طریق آن، یا در جهت مقابل آنست. در طریق آن رستگاری ایران شهر است و در راهی ضد آن تیره روزی و شکست ایرانیان است.

زال و کیخسرو

از این پس اگرچه زال تار و پود حماسه است، اما کارها بردست رستم می رود. تا آنکه از پس نابخردیهای کاووس، آن جریان اصلی و نهائی نبرد نیکی و بدی، به مسیر خود می افتد و حماسه آنچنان که شایسته معیارهای خرد است پیش می رود.

عناصر حماسه هرازگاه پیوند و پیمان خود را با زال بروزمی دهند و شخصیتهای بهنجار، سود و زیان خود را از سوی او بازمی یابند. سیاوش که در دامن خاندان سیستان پرورش یافته است، هستی خود را بدینگونه با زال می پیوندد:

(ج ۳ ص ۹۵)

چو دستان که پروردگار منست

و سودابه که طریق نابخردی علیه سیاوش پیموده است، علت گرفتاری و دلیل رسوائی خویش را چنین بازگو می‌کند:
همه جادوی زال کرد اندرین (ج ۳ ص ۳۷)

دوره کیخسرو که فرامی‌رسد، کاووس به منظور واگذاری تاج و تخت به او، سوگندنامه‌ای می‌نویسد، مبنی بر اینکه کیخسرو دل به توران نبندد و از کین افراسیاب نیا ساید. و زال و رستم را بر این محضر گواه می‌گیرد. بدین گونه زال عامل استوار ماندن معنویت حماسه است، و در نبرد میان نیکی و بدی پشتمان کنش و منش کیخسرو است تا پیروزی نهائی فراز آید. این هماهنگی تا پایان دوران کیخسرو برقرار است و پادشاهی ایران بر طریق خرد ادامه می‌یابد.

تا اینکه دیگر بار حادثه‌ای رخ می‌دهد و نهاد سیاسی جامعه، نیازمند دخالت مستقیم زال می‌گردد. و این آخرین تجلی خرد اوست در دوران وحدت:

کیخسرو بر آن می‌شود که از پادشاهی کناره گیرد، و لهراسپ را به جانشینی خود برگزیند.

اندیشه پهلوانان قادر به درک اراده کیخسرو نیست. عزلت‌گزینی او کاری است بی سابقه و شگفت.

پهلوانان باز از زال یاری می‌طلبند، تا کار کیخسرو به معیار خرد سنجیده شود.^۱

زال نخست همچون دیگر پهلوانان با خسرو در تعارض است. خرد اکتسابی چنین رفتاری را بر نمی‌تابد. زیرا متکی بر دریافتها و

۱- راجع به تفصیل ماجرای کیخسرو و تحلیل این تضاد ر. ک به مقاله «جنگ بزرگ: برزخ حماسه و اسطوره» در مجله سیرغ شماره ۳. و نیز: حماسه در رمز و راز ملی.

تجربه‌هایی است که از جامعه اندوخته است. و چنین اندوخته‌ای در برابر حادثه‌ای چنین بدیع بزودی درمی‌ماند. و زال درمی‌یابد که اگر به استدلال کار خسرو را نادرست می‌داند، به دل و به نیروی درون او را می‌پذیرد. پس به غریزه، در طریق کردار او قرار می‌گیرد. اگر به خرد اکتسابی با پهلوانان همراه است، به خرد غریزی با خسرو همراهی است. تأیید او سبب پذیرش پهلوانان نیز می‌شود، چرا که اینان زال را معیار درستی و نادرستی کردارها می‌شناسند. همین که خرد او بر چیزی صحه گذارد، قابل پیروی است. هرچند زال به طریقی مسأله‌ای را دریافته است که برای آنان بیگانه است.

آنان که استدلال خسرو را نمی‌پذیرفتند، ادراک زال را پذیرایند و تضاد خود را با خسرو به تبع از دریافت زال تعدیل می‌کنند.

زال به غریزه پیوند خسرو را با نیکی اهورائی ادراک می‌کند. سخن و رفتار او را می‌پذیرد و می‌داند که به کاری دست زده است که پسندیده دین اهورائی است. هرچند خسرو استدلالی مجاب کننده نداشته یا توضیحی خردپسند ارائه نکرده باشد.

کیخسرو در تمامی زندگیش در راه مبارزه با بدی کوشیده است، و تأیید یزدانیش بر زال آشکار است.

او عامل پیروزی نیکی و شکست و نابودی اهریمن بوده است. و خرد زال نیز جز در این راه بکار نیامده است. و کارکردی دیگر ندارد. پس اگر این عمل در چهارچوب خرد اکتسابی و پهلوانی نمی‌گنجد، نزد خرد غریزی درست و ایزدی است.

دوباره تضاد

پس از ماجرای کیخسرو، دیگر تا پایان حماسه از زال ورستم سخنی نیست. دوران لهراسپ به مسائلی دیگر و عواملی دیگر اختصاص یافته است. در دوران لهراسپ، کشمکشهای درونی نهاد سیاسی و تعارض میان لهراسپ و گشتاسپ مطرح است و، در زمان گشتاسپ گرفتاریهای او با فرزندش اسفندیار و، تضادهایش با دشمنان دین بهی. ستیزه نیکي و بدی به فرجام رسیده است و، پایان هزاره سوم به پیروزی نیکي پیوسته است. اساطیر اینک با هزاره ای دیگر و آغاز ظهور زردشت و دین بهی روبه روست و، سخن از استقرار آیین زردشتی است. اگر اختلافی میان تورانیان و ایرانیان هست بر سر آیین جدید است. از پهلوانان دورانهای گذشته دیگر اثری پیدا نیست. خاندان گودرز و خاندان زال، دیگر کارکردی مستقیم در جریانهای سیاسی و دینی و پهلوانی ندارند.

با این همه اگر خاندان گودرزی که یکی از ریشه های اصلی حماسه اند، دیگر اصلاً در میان نیستند، خاندان زال فقط برکنارند و حماسه آخرین مرحله حیات اینان را در تداوم خویش حفظ کرده است. تا پس از طی مراحل کشمکش و تعارض داخلی خاندان پادشاهی به

آنان بپردازد.

اما هیچگونه بحران و حادثه ای نمی تواند در ایران زمین روی دهد و زال و رستم از آن برکنار بمانند. تا حماسه هست، پای اینان نیز در میان است. تنها هنگامی می توان زندگی اینان را رها کرد، که زندگی حماسی سرآید. پس در طی کشمکشها دوباره به رابطه زال با نهاد سیاسی می رسیم و مناسبات این دورا در حیات قوم ایرانی بازمی یابیم.

از سوئی هرچه به پایان تعارضات خاندان گشتاسپی نزدیکتر می شویم، جریان امور نیز با پیشروی و استقرار آیین زردشت هماهنگی بیشتری می یابد. از این روی، نخستین بار نیز که در این دوران، با زال و رستم روبه رو می شویم، با نحوه برخورد و ارتباط ایشان با این آیین آشنا می گردیم:

گشتاسپ و خاندان حماسه

گشتاسپ در پی ترویج دین بهی به زابلستان آمده است:

که آنجا کند زند و آستاروا کند موبدان را بدانجا گوا
و سخن از این است که:

ازو زند و کستی بیاموختند ببستند و آذر برافروختند
ماجرای گشتاسپ در جهان پراکنده شده است و همگان دریافته اند
که گشتاسپ:

به زاولستان شد به پیغمبری که نفرین کند بر بیت آزی
(ج ۶ ص ۱۳۳)

اما آنچه یاد شد از مطالبی است که دقیقه سروده است و در نتیجه

نمی تواند بیانگر نظر فردوسی و منابع او نسبت به رابطه خاندان سیستان و شاه و آیین جدید باشد. از سوئی چنین اخباری را ثعالبی نیز ذکر نکرده است.^۱ و با توجه به رغبت دقیقی به طرح مسائل زردشتی می توان در این امر نیز پسند خاطر او را نهفته دید.

از این گذشته شاید بتوان گفت که این مسأله رفتن گشتاسپ به سیستان می تواند تصویری باشد از محل پادشاهی او. زیرا بنا بر زامیادشت سیستان وطن کیانیان است. این خبر باید ناظر بر همین دوره متأخر گشتاسپی باشد. گشتاسپ روبه روی دریاچه فرزندان برای اردو بسور انا هید قربانی کرده، درخواست و دعا کرد تا بر ارجاسپ تورانی پیروز گردد.^۲

این دریاچه فرزندان بنا بر بندهشن، در سیستان واقع است. پس دور نیست که دقیقی چنین امری را با مقر زال و رستم درهم آمیخته و، از آن زردشتی شدن آنان را نتیجه گرفته باشد.

شگفتی در این است که اگر گشتاسپ در زابل میهمان زال و رستم بوده است، پس چگونه هنگامی که از حمله ارجاسپ به بلخ آگاه شده، پیسج لشکر می کند و، از سراسر جهان سپاهیان را فرامی خواند، از پیوستن زال و رستم به او، به منظور کین خواهی لهراسپ، سخنی و خبری در میان نیست؟

باری فردوسی رابطه پهلوانان سیستان را با خاندان گشتاسپی، از جایی آغاز کرده است، که گشتاسپ، اسفندیار را به جنگ با رستم و بستن او تحریض می کند. و سخنش به گونه ای است که از تضادی مشخص میان آنان حکایت دارد:

۱- ر. ک به غرزالبر، ص ۳۸۱.

۲- ر. ک به آبان یشت فقره ۱۰۸ و حاشیه ص ۲۸۵ ج ۱ یشتها.

به گیتی نداری کسی را همال
که او راست تا هست زاولستان
به مردی همی ز آسمان بگذرد
که بر پیش کاووس کی بنده بود
به شاهی ز گشتاسپ نارد سخن
مگر بی خرد نامور پور زال
همان بُست و غزنین و کابلستان
همی خویشن کهنتری نشمرد
ز کیخسرو اندر جهان زنده بود
که او تاج نودارد و ما کهن
(ج ۶ ص ۲۲۴)

گشتاسپ در پی به دام افکندن اسفندیار است. پیش از این توسط جاماسپ، وزیر و عقل منفصل خود، دانسته است که مرگ اسفندیار بر دست رستم خواهد بود. اما اگر الفتی میان خاندان سیستان و گشتاسپ می بود آیا می توانست به ناگهان به اسفندیار چنین پیشنهادی کند؟ اسفندیار که خود نزدیکترین پهلوان سیاسی و دینی به گشتاسپ است، به چنین داوری و برداشتی معترض است:

همی دورمانی ز رسم کهن
توبا شاه چین جنگ جوی و نبرد
چه جوئی نبرد یکی مرد پیر
ز گاه منوچهر نا کیقباد
نکو کار تر زوبه ایران کسی
... نه اندر جهان نامداری نوشت
اگر عهد شاهان نباشد درست
بر اندازه باید که رانی سخن
از آن نامداران برانگیز گرد
که کاووس خواندی و را شیر گیر
دل شهریاران بدو بود شاد
نبودست کاورد نیکی بسی
بزرگ است و با عهد کیخسروست
نباید ز گشتاسپ منشور جت
(ج ۶ ص ۲۲۵)

پیدا است که اسفندیار هیچ گونه اشاره ای به روابط نزدیک رستم با پادشاهی گشتاسپ نمی کند و همه تأکیدش بر اهمیت دیرین رستم و مناسباتش با شاهان گذشته است. آنچه رستم را شایسته سپاس و ستایش می کند، کارکردش در دورانهای پیشین است.

با این همه این واکنش اسفندیار تا هنگامی است که خویشان را در تعارض با گشتاسپ می بیند. هنوز کشمکش میان آنها بر سر پادشاهی برقرار است، و اسفندیار می داند که خاندان سیستان سزاوار هیچ گونه ناروا و سرزنشی نیستند.

تضاد

اما به هر حال نهاد سیاسی اینک خود را دوباره در تضاد با زال و رستم یافته است. کشمکش خصوصی و اختلاف داخلی آنان گوئی چیزی نیست که از این خصومت برونی بازشان دارد. به ویژه که اسفندیار خود مبارز راه دین بهی است. و استقرار این آیین ذهن او را بیش از هر چه به خود مشغول داشته است. پس سرانجام دم گشتاسپ در او تأثیر خواهد کرد.

گشتاسپ تأکید می کند که چون رستم را ببند آوری:

از آن پس سپیچد سراز ما کسی اگر کام اگر گنج بابد بسی
(ج ۶ ص ۲۲۶)

و اسفندیار پس از آنکه راهی سیستان می شود، در پیامی که توسط بهمن به رستم می فرستد چنین می گوید:

نکردی گذر سوی آن بارگاه	چه مایه جهان داشت لهراسپ شاه
نیامد ترا هیچ زان تخت یاد	چو او شهر ایران به گشتاسپ داد
از آرایش بندگی گشته ای	سوی او یکی نامه ننوشته ای
نخواهی به گیتی کسی شهریار	نرفتنی به درگاه او بنده وار
که داری همی خویشان را نهان	... کرانی گرفتنی اندر جهان
ولیکن همی از تو دیدم گناه	... همی جستم از تو من آرام شاه

(ج ۶ ص ۲۳۴ - ۲۳۲)

پس حماسه فرجام خود را با آغازش هماهنگ کرده، تضادی را که از ابتدای پیدایش زال، تعدیل کرده بود، دوباره آشکار می سازد. شاعر نیز نشان می دهد که میان عقیده او، یا روایات و منابع مورد استفاده اش با عقیده یا روایات مورد استناد دقیقی تفاوتی است.

در آشکار شدن این تضاد، اینک باز دو نهاد سیاسی و دینی در کنار هم با زال و خاندان او به تعارض افتاده اند. پیشتر گفته شد که پذیرش زال از سوی نهاد سیاسی، بیان پذیرش او از سوی نهاد دینی نیز بود. زیرا پیوستگی شاه- موبد در ایران باستان، نظرگاه واحد این دو نهاد را نسبت به پدیده های مختلف می نمایاند. با این همه تا هنگامی که گشتاسپ و سیاست ویژه دینی اش در حماسه ظهور نکرده بود، تضاد این دو نهاد با زال، تعدیل شده بود، و نوعی انعطاف در نظر و عمل آن دو نسبت به کارکرد حماسی زال آشکار بود. و همین امر خود سبب ایجاد وحدتی بود که اینک به تجزیه و ناهماهنگی دچار می شود.

ناهماهنگی زال با نهاد سیاسی ایران، پیش ازین و از آغاز پادشاهی لهراسپ روی نموده بود. او در گفتگوی با کیخسرو لهراسپ را سزاوار این مقام نمی شناخت، اما به احترام او خاموش می ماند. و رستم همین معنا را به اسفندیاریاد آور می شود:

وزو شاه کیخسرو پاک وراد	که لهراسپ را تاج بر سر نهاد
پدرم آن دلیر گرانمایه مرد	زننگ اندر آن انجمن خاک خورد
که لهراسپ را شاه بایست خواند	ازودر جهان نام چندین نماند
چه نازی بدین تاج گشتاسپی	بدین تازه آیین لهراسپی

(ج ۶ ص ۲۶۲)

تأیید و پسند پادشاهی، کارکردی بوده است که حماسه از آغاز تا دوران گشتاسپی بر عهده زال نهاده است. اما اکنون این دو خاندان

نسبت به هم سخنی دیگرگونه دارند. رستم پس از بگومگوب با اسفندیار چنین می‌اندیشد:

بکریاس گفت ای سرای امید	خنک روز کاندرتوبد جمشید
همایون بدی گاه کاووس کی	همان روز کیخسرونیک پی
درفرهی برتواکنون ببت	که برتخت توناسزائی نشست

(ج ۶ ص ۲۷۱)

پس از ظهور گشتاسپ و زردشت، که نزدیک به پایان دوره حماسی و آغاز تاریخ است، تلفیق نهایی شاه — موبد، به شکلی رسمیت می‌یابد و زال و رستم در تضاد با گشتاسپ و اسفندیار رخ می‌نمایند. تضاد تعدیل شده در حماسه، اکنون میان شاهان آیین زردشت و خاندان زال متبلور است، بی آنکه دین اصل تضاد باشد.

پس اسفندیار نیز تابع همین روند اصلی تضادهاست و بناگزی راهی سیستان می‌شود تا فرمان گشتاسپی را روا سازد. اسفندیار در مواجهه با رستم، سخنی از آیین جدید نمی‌آورد. بلکه تضاد خود را به تبع از زمینه و موضوع اصلی حماسه، به صورت زیربرملا می‌سازد و همان تلقی نهاد سیاسی را از وجود زال در آغاز پیدایشش ارائه می‌دهد:

که دستان بد گوهر دیوزاد	به گیتی فزونی ندارد نژاد
فراوان ز سامش نهان داشتند	همی رستخیز جهان داشتند
نش تیره بد موی و رویش سپید	چو دیدش دل سام شد ناامید
بفرمود تا پیش دریا برند	مگر مرغ و ماهی و را بشکوند
بیامد بگسترد سیمرغ پر	ندید اندرو هیچ آیین و فر

۱ — تحلیل ماجرای رستم و اسفندیار را می‌توان در دو کتاب ارزنده «مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار» از شاهرخ مکوب و «داستان داستانها» از دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن و نیز مقاله‌ی ممتعی از دکتر مصطفی رحیمی در مجله انتقاد کتاب شماره ۲ ج ۲ ص ۱۹ — ۶ مطالعه کرد.

ز دستان مراورا خورش بود کام	ببردش به جایی که بودش کنام
تن زال پیش اندرش خوار بود	اگر چند سیمرخ ناهار بود
به دیدار او کس نبذ شاد کام	بینداختش پس به پیش کنام
ز جامه برهنه تن خواراوی	همی خورد افکنده مردار اوی
برهنه سوی سیستانش کشید	... از آن پس که مردار چندی چشید
ز نادانی و دیوی و غر چگی	پذیرفت سامش ز بی بچگی
نیای من و نیکخواهان من	خجسته بزرگان و شاهان من
	ورا برکشیدند و دادند چیز

(ج ۶ ص ۲۵۶)

رستم در پاسخ، جز اینکه دروغ اسفندیار را آشکار سازد، سخنی ندارد. زیرا سراسر گذشته پهلوانی و حماسی ایران، در اثبات حقانیت زال و تأویل هستی اساطیری او به حماسه سپری شده است و حماسه خود چیزی جز تبلور تضاد و وحدت او نبوده است:

روایت ز دیوان ببالد همی	دلت بیش کزی ببالد همی
نگوید سخن پادشا جز که راست	تو آن گوی کز پادشاهان سزا است
بزرگ است و با دانش و نیکنام	جهاندار داند که دستان سام

(ج ۶ ص ۲۵۶)

اما اگر دروغ و اگر پیروی از دیو، این تلقی دوران گشتاسپی از زال است، تعبیر مبارز آیین رسمی زردشتی از این ریشه حماسه است. و حماسه در این پایان، بیهوده به آغاز خویش روی نیاورده است.

از سوئی می دانیم که نام زال و رستم، در اوستا و متون دینی زردشتی نیامده است. تنها جایی که از آنان سخن رفته در بندهشن است. این افراد داستانی که مقام بزرگی در روایات ملی دارند، در هیچ یک از مآخذ دیگر پهلوی، که شامل روایات مذهبی است، دیده نمی شوند. با توجه به این اصل چگونه می توان این وضع خاص را در

بندهشن توجیه کرد^۱؟

شاید توجیه این امر در جدید بودن دوره تألیف بندهشن باشد. یعنی در دوران اسلامی و آشنا بودن مؤلف آن با ترجمه‌ها و تهذیب‌های عربی خدای نامه. اما آنچه نیازمند توجیه است، همانا نیامدن نام زال و رستم در متون مذهبی است، نه ذکر نام آنها در یکی از این متون.

نام رستم در منظومه درخت آسوریک نیز همراه با نام اسفندیار یاد شده است.^۲ در ایاتکار زیریران هم به صورت اسمی عام به معنی «دلیر» از او ذکری رفته است. اما هیچ یک از این دو متن مبتنی بر روایات مذهبی نیست.^۳ اشپیگل گمان کرده است که مؤلفین اوستا، رستم را خوب می‌شناخته‌اند. و عمداً از لحاظ اینکه رفتار او بدلخواه موبدان نبوده است، از او اسمی نمی‌برند.^۴

موبدان دوره ساسانی، همانطور که قادر بوده‌اند یک دوره تاریخی ایران، یعنی دوره اشکانی را، نادیده گرفته، به پیروی از اراده حکومت ساسانی، در مورد آن سکوت کنند و اخبار و روایات اشکانیان را از میان بردارند؛^۵ درباره زال و رستم نیز می‌توانسته‌اند خاموشی گزینند.

۱- کیانیان، ص ۷۶-۷۵.

۲- منظومه درخت آسوریک، ترجمه ماهیارنوبی ص ۶۷ چاپ بنیاد فرهنگ.

۳- کیانیان، ص ۷۵.

۴- حماسه ملی ایران، ص ۲۸.

۵- البته این در صورتی است که در زمان ساسانیان براسنی اسنادی (غیر از آنچه در داستانها راه یافته) درباره اشکانیان باقی مانده باشد. «چون ساسانیان روی کار آمدند سعی کردند اشکانیان را از خاطرها محو سازند. منتهی قصصی که اشکانیان از برای رساندن نژاد خود به کیان و اثبات حقانیت خویش به نشستن بر تخت سلطنت ساخته و در داستان کیان گنجانیده بودند بجا ماند. ر. ک: مجتبی مینوی، فردوسی و شعرا و... ص ۱۳، ۱۳۵۴.

این شیوه‌ای است که بسیاری از حکومتها، بارها در طی تاریخ نسبت به حکومت سلف خود معمول داشته‌اند.

از سوئی رستم به لحاظ اهمیت ملی و حماسیش، با کسانی چون اسکندر و مانی و مزدک در وضعیت مشابهی نبوده است، تا موبدان، آن چنانکه «نولدکه» انتظار داشته^۱، یارای دشنام دادن به او را بیابند.

به هر حال اگر ماهیت رستم با گشتاسپ و موبدان ساسانی هماهنگ و همراهی می‌بوده، چگونه است که هیچ سخنی از او به عنوان یاور و پشتیبان گشتاسپ یا زردشت در میان نیست؟

آیا می‌توان دلیل این امر را، فقط متأخر بودن روایات مربوط به پهلوانان سیستان، نسبت به دوره تدوین اوستا دانست؟ اما همه بخشهای اوستا و، نیز متون پهلوی و دیگر کتابهای دینی زردشتی آن چنان قدیم نبوده‌اند که تأثیری از روایات ملی نپذیرند.

پس چگونه است که جز در دوسه مورد، آن هم به اشاره‌ای عام، سخنی دیگر درباره رستم و زال در دست نیست؟ و این در حالی است که به روایت مسعودی کتاب مستقلی درباره اخبار خاندان سیستان و رستم، در آن روزگار وجود داشته است^۲.

باری غرض آن نیست که از رستم به عنوان بد دین یا که مبارزی علیه دین بهی سخن گفته شود. زیرا شخصیت حماسی رستم، با معرفی او به صورت قهرمانی ضد دینی، تنزل می‌یابد. او قهرمان حماسی است،

۱- حماسه ملی ایران، ص ۲۸.

۲- مزوج الذهب، ج ۲، ص ۱۱۸. از روایت مسعودی برمی‌آید که از داستان رستم و اخبار جنگ رستم و اسفندیار و قتل رستم و جنگها و پهلوانیهای منسوب به او در خداینامه اثری نبوده و در این باب کتاب جداگانه‌ای به زبان پهلوی وجود داشته است. ر. ک. حماسه سرایی در ایران، ص ۴۶.

و تضادش با روش و منش گشتاسپی است، نه با دین او. اما در تشریح علت تضادها، در این مرحله از حماسه ناگزیر باید اصل روایت ملی را با روایات دینی و تاریخی نیز سنجید تا دانسته شود که فردوسی در پی تأثر از آراء معاصر خود به این مسأله توجه کرده است، یا که نظرگاهی قدیم تر و اساسی تر را ارائه می‌کند، که متأثر از یگانگی در نهاد سیاسی و دینی دوران گشتاسپی است.

در بینش دینی طبیعی است که هر نوع تضادی با رنگ و شکل مذهبی جلوه گر شود. در تاریخ ادیان هم نهضتهائی که شکل می‌گرفته و هم مخالفت‌هائی که با آنها می‌شده بیشتر به هیأت مذهبی بوده است. بنا بر این در روایت شاهنامه، عقیده و تلقی شاعر نیز دخالت داشته است. و در تحلیل حماسه ملی نیز عاملی مهم‌تر از آراء مؤلف منظومه نیست. اتکاء بر روایت حماسه، بینش و گرایش شخصیت اصلی آن را روشن می‌سازد. به هر حال هنگامی که فردوسی از زبان گشتاسپ و اسفندیار، خاندان سیستان را به سر تافتن از فرمان شاهی آنان متهم می‌کند توجه به روال اصلی ماجرا داشته است. زیرا در برابر گشتاسپ، اسفندیار قرار گرفته است که خود مبارز راه آیین بهی است. و فرمان شاه برای او فرمان دین نواست. و باز گشتن از فرمان او گناه است و بیدینی:

مرا گونی از راه یزدان بگرد	ز فرمان شاه جهانبان بگرد
که هر کوز فرمان شاه جهان	بگردد سر آید بد و بر زمان

(ج ۶ ص ۳۰۳)

زیرا این گشتاسپ کسی است که:

نشسته به یک دست اوزرد هشت که بازند و است آمدست از بهشت

(ج ۶ ص ۲۷۱)

حال آنکه فرمان این گشتاسپ برای رستم و خاندان زال

سیاهروزی و بیداد و پیروی از بیخردی است.

از سوئی این مسائل با عدم همکاری خاندان سیستان با گشتاسپ در راه دین بهی، به ویژه در مقابله با ارجاسپ تورانی، نیز تشدید می شود. زیرا رستم به جنگ دینی شرکت ننمود^۱. اگر راز این عدم همکاری در تفاوت و بعد تاریخی دوران گشتاسپ و رستم انگاشته شود، باز خود دلیل است بر اختلاف میان آنها که دین و سیاستشان از هم جدا نیست.

اما از آنجا که حماسه این دو دوران را به هم مرتبط کرده و قهرمان حماسه را با قهرمان آیین زردشتی، در حادثات مشترک زمان تصور کرده است، تعیین نظرگاه عقیدتی آنان را نیز ضرور دانسته و در بافت روایات خود گنجانیده است.

به هر حال در تعارض نظرگاه دقیقی و فردوسی، حماسه ماجرای خود را بر طریق سراینده شاهنامه به پایان برده است. به همین علت نیز نابودی خاندان زال، به دست بهمن اسفندیار صورت پذیرفته، که خود از پادشاهان ستایش شده در آیین زردشتی است.

بدین ترتیب حماسه راز مخالفت موبدان دوره ساسانی را با رستم و زال، نه در لعن و نفرین براینان، بلکه غیر مستقیم در ستایش و آفرین آنان بر گشتاسپ و بهمن، نشان داده است.

اما توجیه مورخین اسلامی نیز برای داستان رستم و اسفندیار، از دوره آنان گذشته به روایات و تلقیهای قدیم تری می رسد، و چون راز اصلی تضاد آنان را درک نکرده اند، به طرح اختلاف عقیدتی آنها پرداخته اند: رستم... چون از گرویدن شاه به آیین زردشت آگاه شد سخت خشمگین

۱- یشتها، ج ۲ ص ۲۸۲ همچنین ر. ک به دکتر محمد معین مزدیسنا و ادب پارسی،

گردید و گفت: کیش پدران ما را که از یکدیگر به ارث می بردند فرو گذاشت و دل به آیین نوینی بست. پس از آن مردم سیستان را گرد آورد و برکنار نمودن گشتاسپ را برای آنان کاری شایسته جلوه داد، از این رو متمرّد شدند^۱.

پس گشتاسپ اسفندیار را گفت رستم از فرمان گردن کشیده است، او را به طاعت آر. اسفندیار نزد رستم رفته گفت: مرا فرمان شاه چنانست که تو یا دین زردشتی بپذیری و یا با من حرب کنی و یا دست دهی تا ترا بند کنم... رستم گفت: دین زردشتی نپذیرم که از روزگار کیومرث تا بدین غایت این دین داشتم، اکنون دین دیگر نگیرم^۲.

تاریخ سیستان که روایاتش متکی بر شاهنامه ابوالمؤید بلخی نیز بوده است، پس از منسوب کردن خاندان زال به خداپرستی اسلام گونه!، می نویسد:

و پیکار که میان رستم و اسفندیار افتاده، به سبب آن بود که چون زردشت بیرون آمد و دین مزدیسنان آورد، رستم آن را منکر شد و نپذیرفت. و بدان سبب از پادشاه گشتاسپ سرکشید و هرگز ملازمت تخت نکرد. و چون گشتاسپ را جاماسپ گفته بود که مرگ اسفندیار بر دست رستم خواهد بود و گشتاسپ از اسفندیار ترس داشت، او را به جنگ رستم فرستاد^۳.

باری آنچه در این تحلیل از اهمیت اصلی برخوردار است، آشکار شدن تضاد میان زال و نهاد سیاسی گشتاسپی است، که صورتی از نهاد

۱- اخبار الطوال، ص ۲۷.

۲- زین الاخبار، ص ۱۴.

۳- تاریخ سیستان، ص ۳۴-۳۳ و نیز. ک عجایب المخلوقات، ص ۷۵.

دینی زردشتی نیز به خود گرفته است.^۱ و آنچه در این تحلیل مهم است همین اصل تضاد است.

دوباره سیمرغ

هنگامی که اسفندیار، فرزند خود بهمن را نزد رستم می فرستد، نخست زال از آمدن او باخبر می شود و، بی آنکه از هویت او آگاه باشد:

بیامد ز دیده مراورا بدید یکی باد سرد از جگر برکشید
چنین گفت که «این نامور پهلوست سرافراز با جامه خسروست
ز لهراسپ دارد همانا نژاد پی او بر این بوم فرخنده باد
ز دیده بیامد به درگاه رفت زمانی باندیشه برزین بخفت

(ج ۶ ص ۲۳۵)

۱- آقای بهمن سرکاراتی ضمن مقاله ای درباره رستم می نویسد: «در دینی رستم و دشمنی او با آیین زردشتی... گمانی است ساخته و پرداخته ذهن محققان، هرگاه گزارش غیر مستند یکی دو تن از مورخین اسلامی که در کوشش راسیونالیستی خود، برای توجیه افسانه رستم و اسفندیار برای آن، بر مبنای جنگهای دیگر اسفندیار و به ویژه داستان ارجاسپ و گشتاسپ، دلیل مذهبی تراشیده اند - بگذریم، تهمت بدینی را نخست بار اشپیگل به رستم زده است و محققان دیگر از او پیروی کرده اند. ولی نه در کتابهای پهلوی زردشتیان و نه در سرتاسر حماسه ملی ایران، به در دینی رستم و مخالفت او با دین زردشتی کوچکترین اشاره ای نشده است. هرگاه جنگ رستم و اسفندیار علت مذهبی داشت و رستم دشمن آئین مزدیسنا بود، چگونه ممکن است تصور کرد که موبدان متعصب زردشتی در نوشته های خود بدان اشاره نکرده و رستم را دشنام نداده و نفرین نکرده باشند. در حالی که بالعکس هر جا که در آثار زردشتی نام رستم آمده از او به نیکی یاد کرده و ناجی و یاری دهنده ایرانیان معرفی کرده اند، آن چنان که با توجه به این قراین «موله» در مقابل افراط طرفداران مکتب اشپیگل و مارکوارت، راه تفریط رفته و رستم را گونه زردشتی شده گشتاسپ معرفی کرده است». ر. ک به مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۲، سال ۱۲، ص ۱۸۷.

در این دیدار چیست که زال را چنین اندیشناک کرده است؟
نگرانش از چیست که بیدرنگ فرخنده بودن پی بهمن را بر خاک
سیستان آرزو می‌کند؟

انگار به غریزه دریافته است که این پیک نابودی و فرجام حماسه
است. یا مگر به نیروی معنوی خود، آن زمان را معاینه می‌بیند که بهمن
به غارت سیستان آمده است؟

در رویارویی اسفندیار و رستم نیز این زال است که همه اندیشه
است و اضطراب. دل مشغولی او از آن مردمی است که نیروی تخیل و
آرمان خویش را در شرف زوال می‌یابند: رستم اگر برود، دیگر
حماسه ای نیست.

و زال حتی دردناکتر از این را نیز می‌داند: رستم اگر هم بماند، باز
او را زمان رسیده است و حماسه فرجام یافته است. و زال تنها در فضای
حماسه قادر به تنفس است، پس کار او اینک تنها اندیشه است و
نیایش:

همی گفت که «ای داور کردگار بگردان تو از ما بد روزگار
(ج ۶ ص ۲۷۷)

خطرچندان بدیهی است که زال را به چاره‌جویی شگفتی
وامی دارد، و همچون نخستین مرحله حماسه به سوی سیمرغ می‌شتابد.
اگر نخستین استعانت از سیمرغ، برای زاده شدن رستم بود، اینک
هنگامی است که رستم در برابر اسفندیار درمانده است و به گفته خود او:
از این دوده سام شد رنگ و بوی. (ج ۶ ص ۸۷)

بدو گفت زال «ای پسر گوش‌دار	سخن چون بیاد آوری هوش‌دار
همه کارهای جهان را دراست	مگر مرگ کانرا دری دیگر است
یکی چاره‌دانم من این را گزین	که سیمرغ را یار خوانم براین

گر او باشد زین سخن رهنمای بماند به ما کشور و بوم و جای
(ج ۶ ص ۲۹۴-۲۹۳)

هر دو می دانند که چاره‌ای جز این نمانده است. پس سیمرغ را
فرامی خواند و می‌گوید:

بیا مدبر این کشور اسفندیار نکوبد همی جز در کارزار
بجوید همی کشور و تاج و تخت برو بار خواهد همی با درخت
(ج ۶ ص ۲۹۵)

و این بیم برباد رفتن دودمان حماسه، در سخن او به سیمرغ آشکارتر
نیز می‌شود:

گراید ونک رستم نگردد درست کجا خواهم اندر جهان جای جست
همه سیستان پاک ویران کنند به کام دلیران ایران کنند
شود کنده این نخمه مازین کنون بر چه رانیم یکسر سخن
(ج ۶ ص ۲۹۶-۲۹۵)

پس آغاز و انجام دودمان حماسه، آغاز و انجام زال، در تضاد با
عاملی است که خود آن را می‌شناسد و به ویرانگریش آگاه است.
آغازش بدان گونه خشم و ناباوری همین عامل را برانگیخته بود، و
فرجامش نیز، اینک با درد و اندوهی توان سوز از جانب همین عامل همراه
است.

اما در این آغاز و انجام، فرّ این خاندان زال، سیمرغ نیز خود در
معرض هجوم و کین همین عامل است. در این فرجام نیز سیمرغ بیگانگی
و دشمنی خاندان گشتاسپی را با خود، بازگو می‌کند:

بپرهیزی از وی (اسفندیار) نباشد شگفت مرا از خود اندازه باید گرفت
که آن جفت من مرغ با دستگاه به دستان و شمشیر گردش نباه
(ج ۶ ص ۲۹۷)

و این جفت با دستگاه، همان است که پیشتر از این، در خان

چهارم، به دست اسفندیار کشته شده است. اما سیمرغ می داند که اگر چاره کار رستم، در راهنمایی و پرهای اوست، فرجامش نیز در همانست:

چنین گفت سیمرغ که «زراه مهر	بگویم کنون با توراز سپهر
که هر کس که او خون اسفندیار	بریزد، ورا بشکرد روزگار
همان نیز تا زنده باشد، زرنج	رهائی نیابد، نماندش گنج
بدین گیتی اش شوربختی بود	وگر بگذرد رنج و سختی بود

(ج ۶ ص ۲۹۸-۲۹۷)

با این همه رستم جز پذیرفتن و سر نهادن بدین فرجام، چاره‌ای نمی شناسد:

به سیمرغ گفت «ای گزین جهان	چه خواهد بر این مرگ ما ناگهان
جهان یادگار است و ما رفتنی	به گیتی نماند بجز مردمی (?)
به نام نکو گر بمیرم رواست	مرا نام باید، که تن مرگ راست

(ج ۶ ص ۲۹۸)

پس سیمرغ و رستم در پی نجات حماسه‌اند. این نام زال و رستم است که باید رها شود. که تن رستم، اگرچه در برابر اسفندیار مقاومت ورزد و از خطر برهد، باز رفتنی است. و تن او جز تجلی مادی روح زال چیزی نیست. مهم پیروز گشتن نیروی پهلوانی در برابر حریف است، اما اگر نابودی پهلوان نیز در این است، گوباش.

سیمرغ این نام را، همچنان که در آغاز رهانیده است، در این پایان نیز می رهاند. اما این رهائی به قیمت شوربختی تمامی خاندانی حاصل می شود که به مردانگی و پهلوانی تا این مرحله از حماسه مانده‌اند. رستم خود در مرگ اسفندیار می گوید:

همانست کز گز بهانه منم	وزین تیرگی در فسانه منم
------------------------	-------------------------

(ج ۶ ص ۳۰۸)

و اسفندیار نیز به هنگام مرگ، نابودی خویش را نه از نیروی تن

رستم، که از نیروی روحانی و سیمرغی زال می داند:

به مردی مرا پورستان نکشت نکه کن بدین گز که دارم به مثن
بدین چوب شد روزگارم بسر ز سیمرغ و ز رستم چاره گر
فسونها و نیرنگها زال ساخت که اروند و بند جهان او شناخت
(ج ۶ ص ۳۰۸-۳۰۷)

جادو

استحکام ایمان و اعتقاد انسان به چاره اندیشی ساحرانه، همانا متناسب با احساس بیچارگی او در قبال بحرانی نظیر مرگ است. انسان در منتهای بیچارگی، جرأت نداشت که این امید آخرین را نیز از دست بدهد. و درست در آن هنگام که طبیعت، سخت بیگانه و نامهربان می نمود، در محیط خوفناک خود به هر چه ممکن بود کوچکترین مدد باشد، می آویخت.^۱

نیاز به استیلای بر طبیعت و شاید احساس ناتوانی در برابر آن، موجب پدید آمدن اسلوب دریافتی اساطیری بشر شده است. به همین دلیل این نوع ادراک شامل یک نتیجه منطقی و بالاخص حاوی مجموعه ای از تدابیر است، تدابیری که راجع به طرز عمل به منظور استیلای بر انسانها، حیوانات و اشیاء - یا بهتر بگوئیم - استیلا بر ارواح انسانها، ارواح حیوانات و ارواح اشیاء است.^۲

جادو خود مجموعه ای از این تدابیر و اصول و قواعد رفتار است. و اگر این مجموعه تدابیر در برابر مرگ بکار نیاید، کجا می تواند کاربرد

۱- انسان خود را می سازد، ص ۷۶.

۲- توتنم و تابو، ص ۱۰۸.

مطلوبی داشته باشد؟

در میان قبایل شکارچی که زندگیشان مبتنی بر فن کشتار است، و در دنیای جانورانی می‌زیند که می‌کشند و کشته می‌شوند، تجربه مرگ طبیعی کمتر شناخته است. مرگ نتیجه زور و تعدی است، و نه با سرنوشت طبیعی موجودات زمانمند، بلکه با جادو توصیف می‌شود. جادو هم برای دفاع در برابر آن بکار می‌رود، و هم برای تسلیم آن به دیگران^۱. انسان ابتدائی آیین جادوئی را بجای می‌آورد، زیرا که بدان ایمان داشت. به سودمندی آن باور داشت و نظریات پزشکی ابتدائی خود را بر پایه آن بکار می‌بست. در هر جامعه به محض آنکه جادوگران حرفه‌ای پدید می‌آمدند، هنر درمان کردن نیز به انحصارشان درمی‌آمد^۲. آمیختگی روحانیت و پزشکی و جادو و مشاغل مربوط به اینها، در میان اقوام ابتدائی از همین طریق صورت گرفته است.

از سوئی بیماریها نیز در جوامع نخستین، کار دیوان و نیروهای جادوئی ناشناخته بشمار می‌آمد و بنا براین وظیفه پزشکی بیرون راندن روح شیطان از بدن بیمار، به وسیله اوراد، افسونها و اجرای آئین مذهبی بود^۳.

بنظر می‌رسد که آدمی از آغاز زندگیش، توانائیهای انسانی و ویژه اش را، نه تنها در ساختن ابزار لازم برای زندگی مادی بکار گرفت، بلکه نیروئی فوق طبیعی را نیز، که در دنیای واقعی آنها را بکار می‌گرفت، به تصور آورد. او از یک سومی کوشید که جریانهای طبیعت را درک کند و سپس، آنها را به سود خود بکار گیرد و از سوی دیگر، سعی می‌کرد

۱ - *Primitive Mythology*, pp 125-126, p 128.

۲ - انسان خود را می‌سازد، ص ۳۰۰.

۳ - همان مأخذ، ص ۳۰۲.

دنیای واقعی را، به پندار خود، از موجوداتی وهمی و تخیلی پر کند که امید داشت با زور یا استمالت، آنان را به زیر فرمان خویش درآورد. یا که همراه و همراهی خویش سازد.

جادو نیز طریقه همین اعمال نفوذ و سرایت قدرت و کسب نیرو از موجوداتی بود، که نیرومند و قدرت بخش تصور می شدند. جادوگری اساساً به منزله توسل جستن به تدابیری بود، که مؤثر بودن آنها در مورد زندگان به اثبات رسیده بود، پس جادو باید بکار گرفته می شد برای قرار دادن پدیده های طبیعت در زیر سلطه اراده انسان، صیانت فرد در برابر دشمنان و خطرات و قدرت بخشیدن به او برای آسیب رسانیدن به دشمنان خود^۱.

انسان ابتدایی که صادقانه، جدایی خیال و واقع را در نمی یافت، و کارهای جادویی خود را نتیجه بخش می انگاشت، از این اعتقاد خود حاصل و نتیجه ای می گرفت. یعنی وقتی که مراسم جادویی را به پایان می رسانید، به موفقیت خود ایمان پیدا می کرد، قوت قلب می یافت، و از این رو عملاً با اطمینان و جسارت بیشتری بکار می پرداخت. این اطمینان و جسارت نیز مسلماً در موفقیت او مؤثر بود.

بنا بر این، جادو در همان حال که مستقیماً در امور جهان تأثیری نداشت، به طور غیر مستقیم در واقعیت مؤثر واقع می شد: انسان را امیدوار و بی باک می کرد؛ دشوار را به چشمش آسان می نمود؛ و او را به تسخیر عملی واقعیت برمی انگيخت^۲.

بنا بر این جادوگری نه تنها وسیله ای بوده است برای تسکین انسان در برابر سختیهای طبیعت و مرگ، بلکه همچنین راه میانبری به جانب

۱- تونم و تابو، ص ۱۰۹.

قدرت بود^۱. به همین علت است که رونق نفوذ جادوگر، به قدرت جسمی اش بستگی داشت. تنها حاکم جادوگری که تندرست و نیرومند بود از عهده انجام مراسم لازم برمی آمد^۲.

در افسانه های ایرانی، آمیختگی قدرت و جادو و درمان بخشی، همواره مورد توجه بوده است. قدرت پادشاهی فریدون توأم با کارکرد درمان بخشی اوست و از این روی «فروهر» اواز برای دفع ناخوشی ها و «مقاومت کردن بر ضد آزار مار» مورد ستایش قرار گرفته است^۳.

«ثریت» نیای اساطیری سام و خاندان زال، خود نخستین کسی است که خاصیت درمانی گیاهان را دریافته بوده است و زال پهلوان حماسه، در پیوند با سیمرغ بر افسون و نیرنگهائی آگاه است که قادر به درمان رستم و رخش است.

در مراسم جادوئی انسانهای اولیه، نوعی آمیختن حاکم جادوگر، با توتم طایفه اش تصور می شده است. بدین ترتیب حاکم جادوگر انتساب به حیوان یا شیئی را که همه اعضای طایفه آن را نیای مشترک خود می دانستند، به خود انحصار می داده است^۴.

بدین ترتیب رابطه سیمرغ و پزشکی و زال و جادو را درمی یابیم و مفهوم آمیختگی آنها را به منظور صیانت رستم در برابر مرگ و پیروزی اسفندیار و شفا یافتن زخمها و جراحات رخش و رستم، در یک عمل آیینی و جادوئی که رنگ و شکل مذهبی یافته است، درمی یابیم.

۱ - انسان خود را می سازد، ص ۷۶.

۲ - همان ص ۲۱۲.

۳ - فروردین یشت فقره ۱۳۱ در فاربخ بلعمی و حمزه اصفهانی فریدون مؤسس طب و مخترع تریاق نامیده شده است.

۴ - انسان خود را می سازد، ص ۲۱۳.

اسفندیار خود به هنگام بازگشت رستم به جنگ، شکوه اش از همین جادوست:

شنیدم که دستان جادو پرست بهنگام یازد به خورشید دست
چو خشم آرد از جادوان بگذرد برابر نکردم پس این با خرد
(ج ۶ ص ۳۰۰)

و به رستم نیز می گوید:

ز نیرنگ زالی بدین سان درست و گرنه که بایت همی گور جست
(ج ۶ ص ۳۰۱)

پس این رجوع زال به سیمرغ تنها به منظور دور داشتن سردی نفس مرگ از حیات حماسه است. و در همین مراسم نیز تضاد دو گرایش و آیین هویدا است. این دو عنصر متضاد همه چیز یکدیگر را نفی می کنند، و گویی هریک به نظم ذهنی متفاوتی متعلقند.

مادر زردشت به هنگام زادن او دچار بیماری گشته به نزد جادوگری می شتابد به مداوا، به نزد پزشک ترین جادوگران. اما فرشته هرمزد بانگ بر او می زند که «مشوبه جادوگران، چه ترا درمان بخش نیستند»^۱.

پس در این روند تضادها، وسیله و ابزار مقابله با مرگ نیز در نظر این دو حریف، باید متعارض باشد اگر رستم به جادوی سیمرغی زال بر جای می ماند، روئین تنی اسفندیار به معجزه زردشت^۲ منسوب می گردد.

۱- اساطیر ایران، ص ۱۵۳.

۲- در شاهنامه سخنی از علت روئین تنی اسفندیار نیست. اما در خان چهارم که اسفندیار با افسون زن جادو رو به روست چنین آمده است:

یکی نغز پولاد زنجیر داشت نهان کرده از جادو آژیر داشت
به بازویش در بسته بد زرد هشت به گشتاسپ آورده بود از بهشت

باری اگر در این مقابله، تن رستم می رهد، جان او در معرض خطری قرار می گیرد که رهائی از آن متصور نیست:

به رستم چنین گفت زال «ای پسر
که ایدون شنیدم ز دانای چین
که هر کس که او خون اسفندیار
بدین گیشی اش شوربختی بود
ترا بیش گریم بدرد جگر
زاخترشناسان ایران زمین
بریزد سرآید بر او روزگار
وگر بگذرد رنج و سختی بود
(ج ۶ ص ۳۰۹)

رستم نیز خود می داند که:

بخوبی شده در جهان نام من
ز گشتاسپ بد شد سرانجام من
(ج ۶ ص ۳۱۲)

اسفندیار به هنگام مرگ، بهمن را به رستم می سپارد. تا در آغوش رستم بیاید و بر باد ده دودمان حماسه، هم در دل آن پرورده شود و به

بدان آهن از جان اسفندیار
ببنداخت زنجیر در گردنش
نبردی گمانی به بد روزگار
بر آن سان که نیرو ببرد از تنش
در زراتشت نامه بهرام پژدو آمده است که زردشت چهار ماده متبرک به چهارتن داد تا هر کدام از موهبتی برخوردار شوند: به گشتاسپ شراب داد تا چشمانش را بر جهان دیگر بگشاید. به جاماسپ بوی بخشید که موجب دانایی و روشن بینی اش شود. به پشتون جام شیر داد تا زندگی جاودان یابد. به اسفندیار انار داد که او را روین تن می کرد:

زراتشت فرمودیشتن درون
نهادند بر آن درون چارچیز
چو شد سوی برهان دین رهنمون
می و بوی و شیر و یکی نارنیز
ر. ک: زرتشت بهرام پژدو، زراتشت نامه. به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی. ص ۷۷.

درباره انار و ارتباط آن با آیین دینی زردشتیان ر. ک: مقاله نار و نارون ابراهیم پورداود. آناهیتا. ص ۲۷۵ - ۲۶۲.

تاریخ پیوند. زواره این را درمی یابد و رستم را زنهار می دهد:

که گر پروری بچه نره شیر	شود نیز دندان و گردد دلیر
چو سر برکشد زود جوید شکار	نخست اندر آید به پروردگار
دو پهلو برآشفته از خشم بد	نخستین از آن بد به زابل رسد
چو شد کشته شاهی چو اسفندیار	ببینند از این پس بد روزگار
ز بهمن رسد بد به زابلستان	بپیچند پیران کابلستان
... بدو گفت رستم که «با آسمان	ننابد بد اندیش و نیکی گمان
من آن برگزیدم که چشم خرد	بدوبنگرد نام یاد آورد

(ج ۶ ص ۳۱۳ - ۳۱۲)

و این سخن آخرین همه تضاد میان دو خصم را روشن می دارد. اگر خرد گشتاسپی به منظور ادامه قدرت خویش، اسفندیار را نیز به مهلکه می فرستد، خرد پهلوانی، به منظور پایدار ماندن خصلت انسان حماسی، حتی بهمن را نیز به آغوش خود می پذیرد.

اما پایان کار حماسه و فرجام زال و رستم، پایان کار پادشاهی گشتاسپی و نهایت دوران کیانی نیز هست. انگار عناصر متضاد حماسه که در یک ساخت و قالب به هم ترکیب شده و همراه و همگام با هم آرزو و تصور شده بودند، خود سرانجام در دل همین ساخت به نهایت می رسند و از هم دور و بیگانه می شوند. یگانگی دوباره تبدیل به دوگانگی می گردد. تا سرانجام از دل این تضاد که در تخیل و ذهن حماسی بهم پیوسته بودند، تاریخ و مرحله ای بزاید که دیگر همه دردناکی و خشونت زندگی بی حماسه است. این دو عامل متضاد، اگرچه برای زمانی به عمر زال، متجانس انگاشته شده و بهم درآمیخته بودند، با سپری شدن عمر آرمانی قومی که اینک باید تمام تلخی تاریخ را بپذیرد، باز در برابر هم و یا به صورت نخستین و واقعی خود باقی می مانند.

انگار دوره حماسی تا تضادهای واقعیت ملی را آشکار نسازد،

تسلیم تاریخ نمی شود. این حماسه بوده است که از تضادها وحدتی ساخته بوده است. اینک که خود از میان می رود باز همان اختلافها و ضدیتها رخ می نماید. وحدت حماسی جای خود را به تاریخ می دهد با همه درگیرها و تضادهایش.

خردهای متضاد !

آشکارائی تضادها در مرحله پایانی حماسه، در تمامی جنبه هاست. از حیطه نیروهای مادی درمی گذرد، و آیینها و اندیشه ها را رویا روی هم قرار می دهد، و به ذات معنوی پدیده ها سرایت می کند.

از این روی، در ماجرای رستم و اسفندیار، عوامل اصلی یعنی گشتاسپ و اسفندیار و رستم را، سه نیروی معنوی یارند. سه نمودار خرد، اما سه تجسم از انواع مختلف آن: جاماسپ، پشوتن، زال.

گشتاسپ به یاری خرد جاماسپ از فرجام نبرد رستم و اسفندیار آگاهست. اسفندیار در تمامی مراحل نبرد، از یاری پشوتن بهره مند است. و رستم به خرد زال متکی است.

تضادی که میان عوامل سه گانه ماجرا برقرار است، میان عقلهای منفصل شان نیز وجود دارد. اما مغلوب شدن و شکست یا پیروزی این خردهای سه گانه اعتباری است. به اعتباری خرد جاماسپی مغلوب است، و خرد غریزی زال پیروز، و به اعتباری بعکس.

اما خرد پشوتن در میانه این شکست و پیروزی است، و از هر دو متأثر است.

جاماسپ دین زردشتی، چنانکه دقیقی گفته است:

سرموبدان بود و شاهردان چراغ بزرگان و اسپهبدان

چنان پاک تن بود و تابنده جان که بودی بر او آشکارا نهان
ستاره شناس و گرانمایه بود ابا اوبه دانش که را پایه بود
(ج ۶ ص ۸۷)

این خردمند پیشگو قادر است از تمامی ماجرائی که در جنگ گشتاسپ و ارجاسپ می‌گذرد، و از آنچه بر سپاه ایران خواهد گذشت، بروشنی سخن گوید و راز سپهر و چگونگی رویدادهای آینده را آشکار سازد. کارکردی که پیش از دوره زردشتی به ستاره‌شماران منسوب بود در سمت روحانیت دینی او تلفیق شده است. پس داننده رازهای فردا است.^۱ (ج ۶ ص ۸۷).

او گوئی همان دانای جادوگر پیشین است که اینک در دوره زردشتی، تجسم خرد دینیاری شده است که عقل منفصل «سیاست» است. پس اوست که از مرگ اسفندیار به دست رستم نیز آگاه است و با بیان این امر برای گشتاسپ، خرد خود را در راه قدرت نهاد سیاسی، به گونه‌ای بکار می‌گیرد که به مرگ اسفندیار نیز منجر می‌شود.

جاماسپ و برادرش هر دو وزیر گشتاسپ بوده‌اند و دختر برادرش همسر زردشت بوده است که زردشت از او مکرر در گاتها نام می‌برد. خود جاماسپ همسر «پور و چیستا» دختر زردشت است. به همین سبب فروهر او در فروردین یشت ستایش شده است.

در آبان یشت به ثروت خاندان جاماسپ اشاره رفته است و از ایثار

۱ - ر. ک به یادگار زیران ص ۱۸۴ - ۱۸۰، اساطیر ایران که با روایت دقیقی همسانی و تشابه بسیاری دارد نیز ر. ک به جاماسپ نامک - ترجمه صادق هدایت. جاماسپ نامک نمونه‌ای است از علم و هوشی که در سنت مزدیسنان به جاماسپ نسبت داده شده است. در این کتاب جاماسپ به پرسشهای گشتاسپ پاسخ می‌گوید. تمام امور و مسائل گذشته و آینده از نظر آئین زردشتی توضیح می‌شود، از آغاز آفرینش تا آینده و سرنوشت ایران و...

او در راه اردویسور اناهید چنین یاد شده است: از برای او، جاماسپ، وقتی که دید لشکر دیویسنان دروغ‌پرست از دور صف جنگ آراسته پیش می‌آید، صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی کرد. و از او درخواست این کامیابی را به من بخش ای نیک ای تواناترین ای اردویسور ناهید، که من به اندازه همه آریائیهای دیگر از یک فتح بزرگ بهره‌مند شوم. او را کامیاب ساخت اردویسور ناهید^۱.

زردشت از او چنین یاد می‌کند: این آیین را جاماسپ هوگو از روی راستی چون دارائی فرّ، از برای خود برگزید (آری) کشور منش نیک را جویا. این را به من ببخشای، اهورا که آنان در پناه تو باشند، ای مزدا^۲.

اما جاماسپ شاهنامه، به سبب همان کارکردی که در خرد دینی اوست، در کنار گشتاسپ خصلتی می‌یابد که با آنچه یاد شده متضاد است. اوست که به سبب آگاهی اش از مرگ اسفندیار، سبب می‌شود که گشتاسپ بدان فریب متوسل شود. اسفندیار خود به هنگام مرگ، که بهمن را به رستم می‌سپارد تا بپرورد، از پیشگوئی جاماسپ چنین به بدی یاد می‌کند:

چنین گفت جاماسپ گم بوده نام که هرگز به گینی مبیناد کام
که بهمن ز من باد گاری بود

(ج ۶ ص ۳۱۰)

هم اوست که بر تضاد میان خاندان زال و گشتاسپ، بیشتر دامن می‌زند. و یا موجب آشکار شدن تضادی می‌گردد که در زندگی حماسه تعدیل شده بود. اوست که گشتاسپ را به وسوسه می‌افکند تا بهمن را از

۱- آبان یشت فقرات ۷۰-۶۷ بشته‌ها ج ۲۶۱ و نیز ر. ک فقره ۹۸ راجع به خاندان جاماسپ ر. ک به بشته‌ها ج ۱ ص ۲۳۰-۲۲۷ و نیز ج ۲ ص ۸۸.

۲- یسنا، هات ۵۱ بند ۱۸، پورداوود، گانها. ص ۲۰۶، انتشارات دانشگاه تهران.

نزد رستم فراخواند و عامل وحدت اسفندیار و رستم را به عامل خصومت و جنگ تبدیل کند. پشوتن چنانکه خواهیم دید او را چنان به بدی و نادرستی یاد می‌کند که به گونه‌ای فراتر از آن متصور نیست

پس به این اعتبار خرد جاماسپی درست نقطه مقابل خرد پشوتنی نیز هست، همانطور که با خرد زال نیز متضاد است. بیهوده نیست که اگر معادلی برای خرد بهمن نیز باید جسته شود هم اوست. و گشتاسپ که تصویرش از خرد فراتر و دورتر از جاماسپ نیست می‌گوید:

نبیره که از جان گرامی تراست به دانش ز جاماسپ نامی تراست
(ج ۶ ص ۲۳۰)

اما پشوتن خردی است منزّه، زنهاری است برای آدمیانی که این جهان از حقیقت انسانی دورشان داشته است. هرچه به خرد زال نزدیک است، از خرد جاماسپی دور است. در سراسر زندگی اسفندیار یا ورو راهنمای اوست. او نمودار تشخیص نیک از بد است. مدام در پی آنست که اسفندیار را از بدی دور دارد. آشتی و صلح اسفندیار و رستم آرمان اوست. طریق رستم را که طریق مردمی است، به اسفندیار می‌شناساند. و نبرد و مبارزه میان آن دورا کار دیومی خواند^۱.

اما در تضاد میان گشتاسپ و رستم، جانب رستم را نگه می‌دارد و پس از مرگ اسفندیار گشتاسپ و جاماسپ را به نفرین می‌گیرد:

که مه‌ناج باد او مه‌نخت شاه مه‌گشتاسپ و جاماسپ و آن بارگاه
(ج ۶ ص ۳۰۷)

در نفرین بر این دو، علت بیراهه روی آدمی را در رو کردن به این جهان می‌داند و نفرت خود را نثار همین جهان می‌کند و این وسوسه قدرت، که نیکان آدمی را نیز چنین رویا روی هم قرار می‌دهد:

که نفرین بر این ناج و این تخت باد بدین کوشش بیش و این بخت باد
(ج ۶ ص ۳۰۶)

او خردی است مینوی که نه گناه پادشاه را می بخشد و نه تقصیر
موبد و روحانی آیین زردشتی را که پایه ای از نظام سیاسی قدرت شده
است. هنگامی که تابوت اسفندیار را از سیستان به نزد گشتاسپ
می آورد:

خروشید و دیدش، نبردش نماز به آواز گفت «ای سرسرکشان از این با تن خوش بد کرده ای زنود و زشد فره و بخردی ... بدین گیتیت در نکوهش بود بگفت این ورخ سوی جاماسپ کرد ز گیتی ندانی سخن جز دروغ میان کیان دشمنی افکنی ندانی همی جز بد آموختن یکی کشت کردی توان در جهان ... نو آموختی شاه را راه کز	بیامد به نزدیک تختش فراز ز برگشتن بخت آمد نشان دم از شهریاران برآورده ای بیابای نو پادافره ایزدی به روز شمات پژوهش بود که «ای شوم بد کیش و بد زاد مرد بکزی گرفتی زهر کس فروغ همی این بدان آن بدین برزنی گستن ز نیکی بدی توختن که کس ندرود آشکار و نهان ایا پیربی راه و کوناه کز
---	---

(ج ۶ ص ۳۱۶-۳۱۵)

پس بیهوده نیست که رستم نیز می تواند به خرد پشوتن، در کار
خویش تکیه کند و او را بر رفتار و کردار انسانی خود گواه بگیرد.
حقیقتی که او نمودار آنست از چهار چوب پیوندهای دینی و سیاسی
قدرت فراتر می برد و بر تارک تاریخ قرارش می دهد.

همراهی و همصدائی او با رستم و زال، در این پایان حماسه، پیوند و
یگانگی انسان راستین و مینوی را با پیری سپری ناشدنی زال، آشکار
می کند.

پشوتن جاویدان است و پیری و زبول را در او راه نیست. او مرد جاودانه و مقدس پیش از آیین زردشتی است. نامش در میان فنانا پذیرانی آمده است که بر دین زردشت نیستند^۱. کشور او گنگ دژ اساطیری است که فراتر از تاریخ و آیین است. پس هم داوری دین جاماسپی را درباره زال تعدیل می‌کند و هم کوبش سخت تاریخ را بر هستی حماسی او، آرام می‌سازد.

در دوره پس از گشتاسپ او «رازدار» بهمن است، و او را از کشتن زال و غارت سیستان باز می‌دارد:
گرامی پشوتن که دستور بود ز کشتن دلش سخت رنجور بود
پس بهمن را زنهار می‌دهد که:

اگر کینه بودت به دل خواستی	بدید آمد از کاستی راسنی
کنون غارت و کشتن و جنگ و جوش	مفرمای و مپسند چندین خروش
زیزدان بترس و زما شرم دار	نگه کن بدین گردش روزگار

(ج ۶ ص ۵۰ - ۳۴۹)

او که نمی‌تواند شیون رودابه را بر گرفتاری زال و ویرانی سیستان برتابد، بهمن را به گریز از سیستان وامی‌دارد تا ریشه‌های حماسه بیش از آن در ورزش سوزان تاریخ برباد نرود.

ح فرجام حماسه

اگر زندگی زال ورستم، به منظور نبرد با بدی و مقابله با تجسم اهریمنی تورانیان، آغاز می‌شود، تنها با از میان رفتن بدی و اهریمن،

۱ - ر. ک به داستان دینیک بخش ۹۰ بند ۲ به بعد: *Pahlavi Texts Part II p 257* و

نیز ر. ک به دینکرد کتاب ۹ بخش ۱۶ بند ۱۵: *I bid: Part IV p203*.

پایان نمی پذیرد. رستن ایران از شربدی افراسیابی و سامان یافتن حیات ایرانشهر در پرتو کوششهای پهلوانی، تنها مرحله ای از حیات آنان است. فرجام اینان را حماسه در چیزی دیگر می جوید.

هستی و کارکرد پهلوانان دیگر، با پیروزی نیکی بر بدی پایان می گیرد. آنان آغازی نداشته اند، تا که فرجامی داشته باشند. در جریان رویدادها و نبردها بوجود می آیند و کشته می شوند، یا که زندگیشان تمام می شود. یا که سرنوشتشان وابسته است. تا هنگامی که نبردی باشد، آنان نیز هستند. بسیاری از آنان یکباره در آغاز یک جنگ شعله می کشند و، بزودی خاموش می شوند.

اما زال و رستم چنین نیستند. آغاز اینان با فرجامشان به حماسه گره خورده است. پس تا حماسه هست باید بمانند. حال اگر نبرد نیکی با بدی به پیروزی نیکی هم انجامیده، تفاوتی در قضیه پدید نمی آورد. چه خود این نبرد، بنا بر شاهنامه، خود مرحله ای در عمر حماسه است. نبرد آیینی نیک و بد که بر بنیاد اساطیری ایران استوار است، با کیخسرو پایان می پذیرد، اما حماسه پهلوانی پس از پیروزی کیخسرو و کشته شدن افراسیاب نیز تا مرز تاریخ برقرار خود می ماند. پس زال و رستم نیز تا همین مرز باقی اند. وجودشان با نوعی تداوم و بودن همدم و هماهنگ است، که تنها تاریخ ستمکاره، این واقعیت خشن و ویرانگر تخیل بشری، می تواند آن را از میان ببرد.

اینان فصل مشترک آرمان و واقعیت اند. تخیل آدمی تا از این جهان، این هستی ملموس تاریخی، چشم فرو می بندد و بال می گشاید، حتی بیماری و روئینه تنی اسفندیار را نیز به تصور درمی آورد. اما همین که چشم می گشاید، مرگ است و واقعیت حتمی، که چشمانش را به خون می کشد و در آنها خانه می کند.

تصور و بینش ایرانی، حماسه‌ای را که آفریده، تنها در برابر سده گذرناپذیر تاریخ، به انفجار می‌سپارد و ویرانی آن را به تلخی نظاره می‌کند.

رستم و زال، دو آفریده‌ی والای این تخیل دورنگر بلندپروازند. نمودار تلقی و تعبیر بشر ایرانی از هستی و تاریخ و انسانند. مرز واقعیت و ذهن او را نشان می‌دهند. اندوه و دردی را بیان می‌کنند که در چنین بینشی نسبت به انسان و جهان موجود است.

اینان نشانه‌های بارز زندگی پر از مرگند. اما هرچه مرگ نیرومند است، زندگی اینان نیرومندتر است. آدمیانی که زندگی و مرگ را اینسان قوی و نستوه تصور کرده‌اند، حتی اگر بپذیرند که مرگ بر واقعیت مادی انسان چیره شود و آن را ویران سازد و رستم را نیز از پای درآورد، باز انگار نمی‌توانند بدین تن در دهند که مرگ با همه نیرویش، بر زندگی ذهنی و تخیل سرشار و جاودانه‌شان پیروزی یابد. پس زال باید بماند.

اسفندیار نماد ظریف و آشکار این تضاد مرگ و زندگی بود. فرجام نبودن و تصور بیمرگی بود. دیدارگاه این دو بود. دیدارگاه واقعیت مرگ و آرمان روئین‌تنی بود. اما واقعیت همواره آن نقطه‌ی آسیب‌پذیر را در تخیل و آرمان بشر نشانه کرده است تا خود را در آن مستقر سازد. پس چشم اسفندیار نمادی از بینش ایرانی است درباره‌ی زندگی و مرگ. تا چشم فرو بسته است دوری از واقعیت و بیمرگی است. اما همین که باز می‌شود، واقعیت هست و رویا روئی با آن. پس مرگ هست.

اما بینش ایرانی، اگر در این نماد، تفوق مرگ را نشان داده است، در اسطوره زال، نیرومندی ذهن را به جاودانگی رسانیده است. بشر تهدید خطرات ناشناخته را به صورت نمادهای گوناگون نشان

می دهد. دادن نام و شکل و صورتی تمثیلی به آن خطرات در حکم به دست آوردن امکان جنگیدن با آنها و غلبه کردن بر آنهاست. حال آنکه تصور نکردن آن خطرات به منزله تسلیم شدن به آنها و پذیرفتن شکست است. تصور دیوها و غولان و اژدهای افسانه ها و اساطیر و بسیاری حیوانات عجیب دیگر، که به شهرها یا سرزمینی گزند و آسیب می رسانند، از همین اندیشه درگیر شدن با نیروهای بدخواه انسان زاده شده است.^۱ تصور مقابله با مرگ و دست یافتن به بيمرگی نیز، اگر پیش نمی آمد، نمودار تسلیم بشر در برابر مرگ بود. اما تصور بيمرگی تصور و آرزوی مقاومت است.

در نظر انسانهای ابتدائی، بقای حیات و جاودانگی، امری کاملاً طبیعی بوده است. تصور مرگ و نیستی فقط بعدها (شاید به هنگام تاریخی شدن انسان) بوجود آمده و با شک و تردید پذیرفته شده است.^۲

پیوستگی میان زمان و قدرت مطلق و خود کامه یا برابری آن دو، چنان مرکوز ذهن انسان گردید، که نخستین خدای آفریده ذهن خیال پردازش، خدای زمان بود. مردمان ابتدائی، با مشاهده آسمان و حرکت اجرام آسمانی، به اندازه گیری زمان می پرداختند، از این روی، نخستین چیز بی مرگ و جاوید از دیدگاه آنان خدای آسمان یا پدر آسمان بود، اندک اندک از پرستش اصل ابدیت و جاودانگی یعنی زمان، به پرستش سیارات و نخست ماه و خورشید، رسیدند. چون از روی حرکت ماه و خورشید می توانستند زمان را اندازه بگیرند.^۳

۱- مجله هنر و مردم شماره ۱۱۸ ص ۲۳ مقاله ستاری.

۲- نوتم و تابو، ص ۱۰۶.

۳- مجله هنر و مردم، ص ۳۸ شماره ۱۰۰.

در دورانی که حماسه پدید می آید، دیگر انسان در چنان وضعیتی نیست که آرزوها و تخیل خود را فقط در نمودها و پدیده های صرفاً دور از دسترس و غیرزمینی متجلی سازد. بلکه تخیلش قادر است که نیروهای آرمانی اش را در اشیاء و آدمیان نیز متبلور سازد. بدین ترتیب است که زال در حماسه همان کارکرد و خصلتی را می یابد که پیشتر از آن خدائی به نام زروان بوده است. او صورت زمینی زروان می شود و در نتیجه مسأله زمان و جاودانگی در او به شکلی تازه ظهور می کند.

بزرگترین ترس یا ناتوانی انسان، ترس از مرگ است و عکس العمل آدمی در برابر آن اعتقاد به بقا و دوام خویش است، و از این مقوله اند نوید رستاخیز و روز معاد یا تناسخ... (و تصور بیماری و روین تنی، یا عمر طولانی برای قهرمانان).

اما اندیشه یا مضمون بقا و دوام که در اساطیر به صورت زندگانی جاودان در پناه خدایان درآمده است، در حماسه به صورتی دیگر جلوه گر می شود. حماسه که بر فصل مشترک اسطوره و تاریخ قرار دارد، در عین گرایش به تاریخی شدن قهرمان، وضعیت اساطیری او را حفظ می کند. از این روی، مسأله زمان و بقا را نیز به صورت عمرهای دراز و پردوامی درمی آورد که سراسر دورانهای حماسی را در بر می گیرد.

قهرمان حماسه در طول عمر حماسه زندگی می یابد و با آن هم عمر است. و این خود به نوعی مقابله با مرگ است و تصویری است از جاودانگی و دوام پهلوان.

پس اگر در اساطیر جاودانگی صورت زمان و بقاست، در حماسه ادامه و دوام یافتن قهرمان، خود همین بقاست. در اساطیر خدایان جاوید بی مرگند. اما در حماسه، قهرمان اصلی در همین دوره ای که می زید، چندان دوام می یابد که دوره سرآید. او از نوعی بیماری دوره ای برخوردار

است و تا دوره تمام نشده، در او نشانه ای از مرگ نیست. رستم و زال، از آغاز دوران حماسی تا پایان آن، همچنان هستند. نه گذشت زمان آنان را به مرگ می‌رساند، نه از میان رفتن و کاهش نیروهای مادی جسم.

اما رستم زمینی‌تر از زال است. او تجلی نیروهای مادی حماسه است. پس مرگ نیز طبیعی‌تر او را درمی‌یابد. یعنی رستم حماسی‌تر است و زال اساطیری‌تر، پس مرگ یک دوره حماسه نیز، نخست باید رستم را فرو گیرد. یعنی اگر دوره حماسه بسر نمی‌رسید، زندگی او نیز بسر نمی‌آمد.

زمان و تاریخ

ترس از مرگ، ترس مغلوب «زمان» شدن است. و زمان جاوید و ابدی است. حماسه در رویارویی با این زمان، یکایک قهرمانان خود را به میدان می‌فرستد. و در آخرین مقاومت‌هایش نخست اسفندیار را از دست می‌دهد، و آنگاه رستم را. اما اویارای نابودی ریشه خویش ندارد. پس به منظور دوام و بقا و نهرا سیدن از مرگ، راهی دیگر برمی‌گزیند و، شکست خود را از زمان، تعدیل می‌کند. اما تعدیل این شکست، باز به معنی چیره شدن بر زمان نیست، بلکه همسنگ شدن و همراه شدن با آن است. زال مغلوب زمان نمی‌شود. بلکه زمان را درمی‌یابد. با دریافتن و ادراک آن، همسنگ آن می‌شود و در نهایت با آن یکی می‌گردد. تا حماسه هست او نیز با زمان یکی است. هنگامی که حماسه به پایان رسید، دیگر نیازی به این همسنگی و یگانگی نیست. چرا که دیگر تاریخ است و نمی‌تواند موجودی چون زال را در خود سراغ کند. پس

هماهنگی و همسنگی با زمان نیز از دست می رود. تاریخ تغییری در مفهوم خود زمان پدید می آورد.

این عملی است که در اثر نیروی تاریخ انجام می شود. با این همه حماسه نمی تواند قهرمان خود را رها سازد، و مظهر این همبستگی با زمان را یکباره به تاریخ سپارد. از این رو از مرگ زال و پایان دادن به او طفره می رود، و از یاد می برد که چنین فرجامی برای او بپذیرد.

از سوئی اگرچه این تبلور خیال و زمان، مرگ را نمی شناسد، اما به گونه ای دیگر طعم آن را می چشد. او همانگونه که زندگی و آغاز زمان را در آفرینش رستم و پیوند با رودابه دریافته است، پایان خود را نیز در فرجام رستم ادراک می کند. مرگ رستم انگار همان مرگ زال است. زال اگرچه زمانی است پایان ناپذیر، اما نمود مادی خود را از دست می دهد. بدینگونه بیرون از «زمان تاریخی» قرار می گیرد. و این اگرچه گریز از تاریخ است، دردناک نیز هست.

و سرنوشت هولناک زال، بی رستم زیستن است. فرارسیدن تاریخ است. منقطع شدن حماسه است بی آنکه او را مرگی دربرآید.

پیدایش شغاد در پایان حماسه از پشت زال، تنها به منظور کشته شدن رستم است. انگار تجلی مادی زال را، جز عاملی از وجود خود او نمی تواند از پای درآورد.

رابطه زال با مرگ و زندگی، رابطه ای است بر مبنای خرد غریزی. و این شغاد به غریزه به زال پیوسته است. پس مرگ نیز از درون خود او می تواند بر ثمره زندگیش هجوم آورد.

شغاد و رستم تجلی دو عنصر متضاد و دو پاره متخاصم وجود زالند. اما شگفتا که وقتی مرگ باید به سراغ قهرمان حماسه آید، عنصری اهریمنی بر عنصری ایزدی چیره می شود. با این همه اگرچه این عنصر

موجب مرگ رستم می‌گردد، خود نیز پیش از مرگ او به دست او از پای درمی‌آید. نابودی او نابودی تمام عناصر زشتی و اهریمنی است که به دست عنصر ایزدی و نیک صورت پذیرفته است.

زال نمی‌تواند در تاریخ بزید. اما تاریخ نیز نباید وجود او را از میان بردارد. زیرا او اصل و ریشه اساطیر در حماسه، و تبلور تضاد و وحدت حماسه است. و چنین اصلی از میان رفتنی نیست. هستی رستم با فرارسیدن تاریخ به نهایت می‌رسد، اگرچه به یاری پاره‌ای از وجود زال. اما زال می‌ماند.

جنون رودابه

رودابه پس از مرگ رستم دیوانه می‌شود:

برآشفست رودابه سوگند خورد	که هرگز نیابد تنم خواب و خورد
روانم روان گوپیلتن	مگر باز بیند بران انجمن
ز خوردن یکی هفته تن بازداشت	که با جان رستم به دل راز داشت
ز ناخوردنش چشم تاریک شد	تن نازکش نیز باریک شد
زهر سو که رفتی پرستنده چند	همی رفت با او ز بیم گزند
سر هفته را زو خورد دور شد	ز بیچارگی ماتمش سورش شد
بیامد به بستان بهنگام خواب	یکی مرده ماری بدید اندر آب
بزد دست و بگرفت پیچان سرش	همی خواست کز مار سازد خورش
پرستنده از دست رودابه مار	ربود و گرفتندش اندر کنار
کشیدند از جای ناپاک دست	به ایوانش بردند و جای نشست
بجائی که بودیش بنشاختند	ببردند خوان و خورش ساختند

(ج ۶ ص ۳۴۰)

انگار این مسدود شدن باب زایش در زندگی حماسی خرد است. پایانی بر زاینده گی و آفرینش اسطوره زال که خود اسطوره خرد است. مادر

حماسه و چشمه فروزان اساطیر، خرد خود را از دست می دهد و فرجام توالد و زایش حماسی را اعلام می دارد. اما زال می ماند. پدر اساطیری حماسه جاوید است و امکان نشا و نشأت را بر زمینه بکری دیگر نفی نمی کند. باز هم می توان به خلق حماسه یک ملت امید بست. باز هم می توان حماسه آفرید.

رودابه اگرچه همسر و همتای زال است، انگار برای بوجود آوردن رستم پدید آمده است. آفرینش او با زال آغاز می شود، اما با رستم پایان می پذیرد. چرا که اگر زاینده رستم است، پاینده به اندازه زال نیست. با این همه این نیمه غریزی هستی زال نیز، همچون خود او در پایان حماسه بی نشان رها می شود. او نیز می ماند و سرنوشتش چون زال به درون حماسه باز می گردد و از ورود به تاریخ سرباز می زند.

مرحله تبدیل حماسه به تاریخ، مرحله تعدیل زمان دورانی اساطیر به زمان خطی تاریخ است. زمان تاریخی است. زمان بازگشت ناپذیر است و معطوف به غایتی است. بشر در میانه دو بعد معین و منتهی زمان قرار گرفته است. از این روی در زمان پدید می آید و در همین زمان نیز از دست می رود. برای او تصور درازی و امتداد زمان دور از واقعیت است.

در زمان تاریخی که از محتوای اساطیری و نیروی تخیلی و تمثیل و نماد تهی است، کمیت جایگزین کیفیت می شود. اعداد جای تمثیلات را می گیرند و نسبت های ریاضی جای همجوهری مرموز اساطیر را و حرکت مادی جایگزین معاد روحانی و گسترش افقی جای قوس تصاعدی بازگشت را می گیرد. و سرانجام زمان یک بعدی جایگزین زمان همه بعدی و آینی می شود.

زال و خاندان سیستان، در تمام هزاره سوم، با حماسه ملی آمیخته اند و تا پایان این هزاره، در سرنوشت ایران شهر سهمینند. اما هزاره چهارم که

آغاز می شود، پس از شاهی گشتاسپ است و آغاز دین آوری زردشت، و پایان پادشاهی کیانیان، و پایان آرامش و سامان ایران زمین، و نیز فرجام دوره پهلوانی و حماسی، و آغاز ناپیدی زال. زال دیگر از حیات ایرانشهر رخت برمی بندد. چرا که دیگر حماسه از این کشور رخت بر بسته است و این آغاز زوال آن است:

اندر همان هزاره، چون شاهی به بهمن اسفندیار رسید، (ایرانشهر) ویران شد. ایرانیان به دست خود نابود شدند و از تخمه شاهی کس نماند که شاهی کند.^۱

هجوم بهمن بر زال و غارت سیستان، هجوم تاریخ است بر حماسه. در این کوبش همه تعینات مادی حماسه و اسطوره، و نشانه های استقرار آن بر زمین از میان می رود. خاستگاه حماسه غارت می شود و عوامل و نمودهای آن نابود می گردد. حتی زال به بند می افتد (ج ۶ ص ۷-۳۴۶) به توصیه پشتوتن زال رها می شود. اما این رهائی واقعی او نیست. چنانکه به دیدار زال، گریه رودابه اینسان بر ملا می شود:

که زارا دلیرا گوارستما	نبره ی گونامور نبرما
توتازنده بودی که آگاه بود	که گشتاسپ اندر جهان شاه بود
کنون گنج تاراج و دستان اسیر	پسر زار کشته به باران تیر
مبیناد چشم کس این روزگار	زمین باد بی تخم اسفندیار

(ج ۶ ص ۳۵۱)

تعالی که رهائی زال را همچون فردوسی یاد کرده است، در پایان به نقل از مثنوی مسعودی مروزی می نویسد: بهمن زال را کشت و از خاندان او هیچ تنی را باقی نگذاشت.^۲

۱- بندهشن به نقل از اساطیر ایران ص ۱۰۵.

۲- غرر السیر ص ۳۸۸.

این نشانه آنست که در منابعی که در زمان فردوسی موجود بوده، مرگ زال نیز مطرح بوده است. اما اگر ثعالبی که در پی نگاشتن تاریخ بوده، به ذکر چنین موردی پرداخته، فردوسی که پردازنده حماسه بوده است، نه تنها یادآوری چنین امری را ضرور ندانسته، بلکه حتی قادر به بیان مرگ زال نیز نبوده است. روایت ثعالبی، فرق تاریخ و حماسه را تعیین می‌کند.

پایان زال در بهمن‌نامه و مجمل‌التواریخ نیز مانند پایان او در شاهنامه است. پیداست که مجمل‌التواریخ روایت خود را از بهمن‌نامه گرفته و این کتاب نیز یک منظومه حماسی است نه تاریخی. و درست است که شخصیت بهمن آمیزه‌ای است از پایان پادشاهی کیانی و آغاز دوران هخامنشی، با این همه از آنجا که خصلت آثار حماسی است، بیشتر شخصیتی افسانه‌ای باقی مانده است.

اما از آنجا که در روایات حماسی غیر از شاهنامه، اینهمه پای بندی به اصول حماسی معمول یا میسر نبوده است و دیگران منطق حماسی روایات خود را کمتر ادراک می‌کرده‌اند، لذا در بهمن‌نامه نیز بیتی هست که در همان مجمل‌التواریخ بدان اشاره شده است:

در اِسام دارا دگر گشت حال برون شد ز گیتی جهان‌دیده زال^۱
اما در کتب تاریخ، ماجرا عریان‌تر از اینست. دینوری اشاره می‌کند که بهمن به سیستان رفت و هر که را از دودمان رستم و کسان او بدست

۱- ر. ک به حماسه سرائی در ایران، ص ۵۶۱. این بیت را نگارنده در چاپ موجود از بهمن‌نامه نیافت مجمل‌التواریخ، که بیت بالا از آن نقل شده ضمن بیان تاریخ دارا می‌نویسد: «در این روزگار زال زربمرد، و در هیچ کتاب این ذکر نیافتم مگر در بهمن‌نامه» ر. ک به ص ۹۲ مجمل همچنین در ص ۶۳ می‌نویسد: زال در عهد دارای بن داراب بمرد.

آورد بکشت و بنیاد آنان را برانداخت.^۱

مسعودی آشکارتر از این می نویسد که بهمن، رستم و پدرش دستان را به قتل رسانید.^۲ طبری نیز که پیرو همان قانون تاریخ است، سندی چنین ارائه می کند:

(بهمن) رستم را بکشت و برادرزاده رستم زواره را بکشت و پدر رستم، دستان هنوز زنده بود، او را نیز بکشت.^۳

و دیگران به همین گونه روایاتشان حاکی از مرگ زال است.^۴ جز گردیزی که تنها از غارت سیستان توسط بهمن سخن گفته است.^۵

پادشاهی بهمن تجلی دیگری است از ناهماهنگی میان بنیاد حماسی و نهاد دینی و سیاسی گشتاسپی در اندیشه ایرانیان. بهمن ویرانگر بنیاد حماسه است^۶، و اگر به لحاظ حماسی عنصری منفی است، به لحاظ

۱- اخبار الطوال، ص ۲۹.

۲- مروج الذهب الجزء الاول ص ۲۵۱.

۳- طبری، ج ۲ ص ۲۸۷ سری ۱ و نیز. ک به بلعمی، ج ۲ ص ۶۸۶.

۴- ر. ک به فارسنامه ص ۵۲ و اخبار ایران از کابل ابن اثیر ص ۴۰.

۵- زین الاخبار، ص ۱۵ عجایب المخلوقات، خبر از گور زال و رستم در شهر سمنجور می دهد، بر ساحل هندوستان ر. ک به ص ۲۳۰ فرامرزننامه، نیز زال را همچنان در بند بهمن نگه می دارد و ماجرا را با مرگ فرامرز خاتمه می دهد. ر. ک. به ص ۴۳۱ و ص ۴۵۰ چاپ بمبئی.

۶- با توجه به شرح پادشاهی بهمن در مجمل التواریخ، بخوبی معلوم است که فردوسی، در نقل روایت بهمن بسیاری از مطالب را حذف کرده یا اصولاً در مآخذی که او در دست داشته، داستان بهمن خلاصه و مختصر بوده است، اما از طریق مقایسه بهمن نامه با مجمل التواریخ روشن می شود که روایات قدیمی کامل و مدونی در باب بهمن در دست بوده است (ر. ک به حماسه سرایی در ایران ص ۵۴۱) اما فردوسی بنا به بینش خود از حماسه، از میان روایات موجود آنچه را با روح و غرض شاهنامه خود منطبق می یافته بیان کرده است.

دینی عنصری شایسته است و دورانش درخور ستایش او رمزد است. هنگامی که زردشت از اهورمزدا درباره فنا ناپذیری پرسش می‌کند، اهورامزدا او را به ریشه درختی که چهار شاخه زرین و سیمین و... دارد در خواب آشنا می‌سازد. و در بیداری زردشت، اهورامزدا روشن می‌دارد که آن چهار شاخه، چهار دوران است که فرا خواهد رسید. شاخه زرین مصاحبت خود هر مزد و زردشت است که در پادشاهی گشتاسپ روی نموده است، و شاخه سیمین دوره از تخشیر شاه کیانی است.^۱ آن سیمین، خداوندی اردشیر، کسی است که بهمن پسر سیندداد خوانده شود، که دیوان را از مردمان جدا کند، همه جهان را بپیراید و دین را روا کند.^۲

بهمن «کارآمدترین پرستندگان مزدا» است.^۳ اما بنا بر بندهشن در همین هزاره چهارم، چون پادشاهی به بهمن رسید، ایران ویران بود و ایرانیان به جنگ و ستیز با هم برخاسته بودند.^۴

پس از تمام شدن دوران پهلوانی، دیگر لحن شاعر، آن شکوه و عظمت و جوشش پیشین را ندارد.

بازیگران عمده فاجعه، یکی پس از دیگری زیر ضربات سرنوشت از پای درمی‌آیند. سرنوشتی که بازویش واقعیت تباه کننده تاریخ ستمکاران است.

تاریخ با همه شدتش بر سر آفریده‌های اساطیر و قهرمانهای حماسه فرود می‌آید تا ذهن و تخیل قوم ایرانی را ویران کند.

1- *Pahlavi Texts* Part I pp 192-193.

۲- زند و هومن یسن ص ۳۶.

۳- دینکرد، کتاب ۷.

4- *Pahlavi Texts* Part I p83.

موجودات تازه از راه رسیده تاریخی آفریدگان آرزوهای بشری را از میان برمی دارند تا حیات حماسه را به فرجام رسانند. شاعر نمی تواند دیگر با همان لحن پرشکوه و اشتیاق برانگیز سخن گوید، از این روی پرداختها و جولانهای شاعرانه را به سیر اسناد و مدارک تاریخی می سپارد و آرام می گیرد.

اما آرامشی از سر تلخی و درد، همچنانکه حماسه اش رو به پایان می رود، انگار این هستی اوست که از خروش می افتد و به تلخی می گراید.

حماسه پایان می یابد، بی آنکه شاعر از دوران خویش تسکینی یافته باشد. پس بی سببی نیست که حماسه اش را نیز به جای آنکه با اشاره به بیمارگی و تداوم زال به پایان برد، با جنون رودابه به فرجام می رساند.

فهرست منابع

- آسموسن، ج، پ، دیانت زرتشتی، ترجمه فریدون وهمن، بنیاد فرهنگ ایران.
ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی...، اخبار ایران. از الکامل ابن اثیر، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، دانشگاه تهران.
ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح گای لیسترانج - رینولد نیکلسون، کمبریج ۱۹۲۱.
ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب اسحق بن جعفر یعقوبی، تاریخ یعقوبی، چاپ نجف.
استاریکف، ا. فردوسی و شاهنامه، ترجمه رضا آذرخشی، سازمان کتابهای جیبی.
اسدی طوسی، گرشاسپ نامه، تصحیح حبیب یغمایی، چاپ بروخیم ۱۳۱۷.
اسلامی ندوشن، دکتر محمد علی، داستان داستانها، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.
اصفهانی، حمزه بن حسن، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران.
اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا. ح. آریان پور، تهران ۱۳۴۷.
الیاده، میرچا، مقدمه ای بر فلسفه ای از تاریخ (اسطوره بازگشت جاودانه) ترجمه بهمن سرکاراتی، انتشارات نیما، تبریز.
الیاده، میرچا، چشم اندازهای اسطوره، ترجمه دکتر جلال ستاری، انتشارات

توس ۱۳۶۲.

ایران‌شاه، حکیم ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، بهمن‌نامه، چاپ بمبئی.
برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، تصحیح دکتر محمد معین،
انتشارات ابن‌سینا.

بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد، تاریخ بلعمی، تصحیح بهار—محمد پروین
گنابادی.

بنویست، امیل، دین ایرانی، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی،
بهار، محمدتقی ملک‌الشعراء، (تصحیح)، مجمل‌لتواریخ والقصص، چاپ
۱۳۱۸.

بهار، محمدتقی ملک‌الشعراء (تصحیح)، تاریخ سیستان، ۱۳۱۴ مؤسسه خاور.
بهار، مهرداد، اساطیر ایران، بنیاد فرهنگ ایران.
بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات توس.
بیرونی، ابوریحان، آثارالباقیه، ترجمه دکتر اکبر دانا سرشت، چاپ تهران
۱۳۳۱.

پژدو، زردشت بهرام، زراتشت‌نامه، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی.
پورداوود، ابراهیم، گاتها، انتشارات دانشگاه تهران.
پورداوود، ابراهیم، آناهیتا، تهران ۱۳۴۳.
پورداوود، ابراهیم، (گزارش)، یشتها، ۲ جلد، انتشارات طهوری.
پورداوود، ابراهیم، (تفسیر و تألیف) یسنا، جلد اول، جزوی از نامه مینوی
اوستا.

پورداوود، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، جلد اول، انتشارات دانشگاه تهران.
تفضلی، دکتر احمد، مینوی خرد، (ترجمه)، بنیاد فرهنگ ایران.
تسسر، نامه تسسر، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ خوارزمی.
نورات، (کتاب مقدس به فارسی)،

ثعالبی، ابومنصور، تاریخ عززالسیر المعروف به کتاب غرراخبار ملوک الفرس و

- سیرهم، تصحیح زنبیرگ، افست اسدی تهران ۱۹۶۳.
- چایلد گوردون، انسان خود را می سازد، ترجمه احمد کریمی حکاک - محمد اهل اتایی، سازمان کتابهای جیبی.
- دیا کونف، م.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران ۱۳۴۵.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود، اخبار الطوال، ترجمه صادق نشأت، بنیاد فرهنگ ایران.
- رید، ثولین، انسان در عصر نوحش، ترجمه دکتر محمود عنایت. تهران ۱۳۶۳.
- ستاری، جلال، (ترجمه و تألیف)، رمز و مثل در روانکاوی، انتشارات توس.
- ستاری جلال، پیوند عشق میان شرق و غرب، چاپ وزارت فرهنگ و هنر.
- ستاری، جلال، روان شناسی قصه، مجله هنر و مردم شماره ۱۰۲ و... .
- ستاری، جلال: هزار و یکشب و افسانه شهرزاد. تهران ۱۳۴۸.
- ستوده، منوچهر، عجایب المخلوقات (تصحیح)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سرکاراتی، دکتر بهمن، شاهنامه شناسی، ج ۱ از انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی (مقاله بنیاد اساطیری حماسه ملی ایران).
- سوفوکل، افسانه های تبا، ترجمه شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی.
- سویمی، پل و مناسک، جی، اساطیر ملل آسیایی، ترجمه محمود مصور رحمانی. و خسرو پورحسینی.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، دکتر حسین نصر انیستیتو ایران - فرانسه.
- شایگان، دکتر داریوش، بینش اساطیری، جنگ الفبا شماره ۵.
- شهرستانی، ملل و نحل، ترجمه صدرترکه، تصحیح جلالی نائینی.
- صفا، دکتر ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، انتشارات امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، به کوشش دخویه، لیدن ۱۸۷۹ - ۱۸۹۰.
- عفیفی، دکتر رحیم، ارداویراف نامه، (ترجمه)، دانشگاه مشهد.

- فارابی، ابویوسف محمد بن محمد مفاتیح العلوم، تصحیح فان فلوتن، فرامرنامه، چاپ بمبئی.
- فردوسی، شاهنامه، چاپ مسکو ۹ جلد.
- فردوسی، داستان سیاوش، مجتبی مینوی — بنیاد شاهنامه.
- فردوسی، داستان رستم و سهراب، تصحیح مجتبی مینوی، بنیاد شاهنامه.
- فروم، اریش، زبان از یاد رفته، ترجمه دکتر ابراهیم امانت، مروارید ۱۳۴۹.
- فروید، زیگموند، توم و قابو، ترجمه دکتر محمد علی خنجی، طهوری ۱۳۵۱.
- فروید، زیگموند، تعبیر خواب.
- قزوینی، علامه محمد، یادداشت‌های علامه محمد قزوینی، به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران.
- کارنوی، اچ. جی، اساطیر ایرانی، ترجمه احمد طباطبایی.
- کاسیرر، ارنست، زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، نشر نقره.
- کریستن سن، آرتور، کارنامه شاهان، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی — امیرخانی. دانشکده ادبیات تبریز.
- کریستن سن، آرتور، مزداپرستی در ایران قدیم، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، دانشگاه تهران.
- کریستن سن، آرتور، کیانیان، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کریستن سن، آرتور، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار نشر مرکز.
- کریستن سن، آرتور، آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمه دکتر احمد طباطبائی، دانشکده ادبیات تبریز.
- کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چاپ دوم تهران ۱۳۳۲.
- کلی یو، تاریخ هروودوت، ترجمه دکتر هادی هدایتی.

کوپاجی، ج.بی، آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، سازمان کتابهای جیبی.

کیخسرو اسفندیار بن آذر کیوان، دبستان مذاهب، بایاد داشتهای رحیم رضازاده ملک - طهوری.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود، زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی بنیاد فرهنگ ایران.

م. لوفلر - دلاشو: زبان رمزی افسانه‌ها. ترجمه جلال ستاری. انتشارات توس.

م. لوفلر - دلاشو: زبان رمزی قصه‌های پریوار. ترجمه جلال ستاری. انتشارات توس.

لوی استروس، کلود: توتیمسم. ترجمه مسعود راد. انتشارات توس.

لیچ، ادموند، لوی استروس، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات خوارزمی.

مجتبایی، فتح الله، شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، انتشارات فرهنگ باستان.

مختاری، عثمان، دیوان اشعار، تصحیح جلال همایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مختاری، محمد، حماسه در رمز و راز ملی، نشر قطره ۱۳۶۸.

مسعودی، ابوالحسین علی بن حسین، التنبیه والاشراف، طبع بیروت.

مسعودی، ابوالحسین علی بن حسین، مروج الذهب، طبع دارالاندس بیروت.

مسکوب، شاهرخ، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، سازمان کتابهای جیبی.

معین، دکتر محمد، یوشت فریان و مرزبان نامه، ۱۳۲۳.

معین، دکتر محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، انتشارات دانشگاه تهران.

مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی

کدکنی، ج سوم، بنیاد فرهنگ ایران.

مقدم، محمد، جستار درباره مهر و ناهید، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.

- ملویل، هرمان، موبی دیک، ترجمه پرویز داریوش، انتشارات نیل.
 موله، م.، ایران باستان، ترجمه دکتر ژاله آموزگار، انتشارات دانشگاه تهران.
 مینوی، مجتبی، پانزده گفتار، انتشارات دانشگاه تهران.
 مینوی، مجتبی، فردوسی و شعرا، تهران ۱۳۵۴.
 نولدکه، تئودور، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ سپهر.
 نیبرگ، هنریک ساموئل، دینهای بزرگ ایران باستان، ترجمه دکتر سیف الدین نجم آبادی.
 نیشابوری، حاکم ابوعبدالله، تاریخ نیشابور، تصحیح دکتر بهمن کریمی.
 هاگس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، چاپ طهوری.
 هدایت، شهرام، واژه‌های ایران در نوشته‌های باستانی، انتشارات دانشگاه تهران.
 هدایت، صادق، یادگار زریران (ترجمه).
 هدایت، صادق، زند و هومن سن، انتشارات امیرکبیر.
 هرمزدیار، داراب، جاماسپ نامک (ترجمه).
 هنینگ، و. ب.، زرتشت: سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
 یاقوت، یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، معجم البلدان، چاپ بیروت ۷۶-۱۳۷۴ هجری قمری
 یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، انتشارات امیرکبیر.

Bowra, C.M., *Primitive Song*. London 1962.

Bowra, C.M., *The Greek Experience*. Newyork: 1959.

Boyce, Mary., *Haoma, Priest of the Sacrifice*, in: W. B. Henning *Memorial*, London 1970.

- Buchiler, I. R., and Selby, H. A.: A Formal study of Myth*, University of Texas Press., 1968.
- Burns, Elizabeth and Tom, (ed), *Sociology of Literature and Drama* London 1973.
- Campbell, J., *The Masks of God*, in IV vols, Vol: 1, *Primitive Mythology*, Vol 2: *Oriental Mythology*, Vol 3. *Occidental Mythology*, Vol 4: *Creative Mythology*, New york 1974.
- Child, V. Gordon, *What Happened in the History*, London 1964.
- Cohen Percy, S., *Theories of Myth*, Man 4, London 1969.
- Cox G. w., *The Mythology of the Aryian Nations*, India 1963.
- Cuddon J. A., *A Dictionary of Literary Terms*, London 1984.
- Dumézil, George *L'Idéologie Tripartite des Indo-Européens*; Bruxelles 1958.
- Eliade, M., *The Myth of Eternal Return*, London 1955.
- Eliade, M., *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1974.
- Eliade, M., (ed), *The Encyclopedia of Religion*, Newyork 1987.
- Engels, F., *Anti-düring*, Moscow 1978.
- Engels, F., *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Moscow, 1977.
- Georges, R.A. (ed) *Studies on Mythology*, Derosey press 1969.
- Graves, Robert *The Greek Myths*, in 2 Vols, London 1975.
- Gould and Kolb: *A Dictionary of Social Sciences*, London, 1964.
- Guillmin, D., *Symbols and Values in Zoroasterianism*, Newyork, 1966.
- Hegel, W. *Aesthetic Semicallan Lecture of Fine Art Trans.by T. M. Knox* London, 1975.
- Herzfeld, E., *Iran in the Ancient East*, Oxford university press, London 1941.
- Herzfeld, E., *Zoroaster and His World*, 1947,
- Hooke, S. H., *Myths Ritual and Kinship*, Oxford 1958.
- Hooke, S. H., *Middle Eastern Mythology*, London 1975.
- Jensen, A. E., *Myth and Cult Among Primitive People*, University of Chicago Press, 1963.

- Jung, C. G., *The Collected Works*, Vol 9, Part, 1, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, London, 1975.
- Kirk, G. S., *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* London 1973.
- Kirk, G. S., *The Nature of Greek Myths*, London 1976.
- Lang, A. *Myth, ritual and Religion*, 1968.
- Levy - Bruhl, Lucien. *The «Soul» of the Primitive*. Chicago. 1971.
- Lévi - Strauss C: *The Story of Asdiwal*. in *Sociology of Literature and Drama*. ed by Elizabeth and Tom Burns. 1973. London.
- Lukács, G., *The Historical Novel*, Trans by Hanna and Stanly Mitchell, London 1976.
- Machek, V., *Origin of the Avestan God Vratragna in Bulletin of the Iranian Culture Foundation*, Vol. 1 1973.
- Marranda, Pierre, (ed), *Mythology*. London 1973.
- Marx, K., and Engels, F., *The German Ideology*, Moscow 1976.
- Malinowski, B., *Magic, Science and Religion* Newyork 1954.
- Muller, Max, (ed), *S.B.E. (Sacred Books of the East)* in 50 Vol. s, India, 1965.
- Panov V. *Emotions: Myths and the ories*. Moscow. 1985.
- Plekhanov G. *Selected Philosophical Works in 3 Vols*. Moscow 1975.
- Potter, M. A., *Sohrab and Rustam. The Epic theme of a Combat between Father and Son. A study of its Genesis and use in Literature and Popular Tradition*. London, 1902.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*. Newyork 1965.
- Radcliffe - Brown, A.R: *Method in Social Anthropology*. 1958. Chicago.
- Rice, T. T. *The Scythians*, London 1958.
- Richards, J. A., *The Meaning of Meaning*, London 1952.
- Rosenthal, M., and Yuain, P. (ed), *A Dictionary of Philosophy*. Moscow 1969.
- Shibly, Joseph, (ed), *Dictionary of World Literary Terms*. London

1955.

Zaehner, R. C., *Zurvan, A Zoroasterian Dilemma*, Oxford University Press, 1955.

Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroasterianism*. London 1961.

* * *

Larouss Encyclopedia of Mythology, Trans. by Richard Aldington and Pelano Ames, London 1959.

The New Encyclopedia Britanica, London 1974.



مؤسسه انتشارات آگاه

خیابان انقلاب، شماره ۱۴۶۸، تهران ۱۳۱۴۶

قیمت: ۱۸۰۰ ریال