

# اسطورهٔ زال

## تبلور تضاد و وحدت در حماسهٔ ملی

محمد مختاری

به مناسبت هزارهٔ تدوین شاهنامه و بزرگداشت فردوسی

# اسطورهٔ زال

## تبلور تضاد و وحدت در حماسهٔ ملّی

محمد مختاری



**اسطورهٔ زال**

تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملّی

نوشتهٔ محمد مختاری

چاپ اول، زمستان ۱۳۶۹، حروفچینی زمانی

لیتوگرافی افشار، چاپ گوته

تعداد: ۳۳۰۰ جلد

حق چاپ و انتشار برای نشر آگه محفوظ است

خیابان انقلاب، شماره ۱۴۷۴، تهران ۱۳۱۴۶

## فهرست


یادداشت ۹

**درآمد** ۱۳

دشواریهای تعریف اسطوره ۱۷
چند نظریهٔ اساسی ۲۱
هماهنگی طبیعت، انسان، جامعه در اسطوره ۲۹
آگاهی و ناآگاهی ۳۳
تضاد اجتماعی نو و کهنه ۳۵
برخی روشهای اسطوره‌سازی ۴۰
ترکیب ۴۱
نمونه‌برداری ۴۳
آمیختن فرهنگها ۴۵
طرح کلی وحدت و تضاد ۵۴

**رانده شدن** ۵۹
نوآمد ۵۹
سپیدی ۶۴
کودکان رانده شده ۷۰
سیمرغ ۷۴

| | |
|---|---|
| انسان و طبیعت | ۸۰ |
| سیمرغ در آیین | ۸٤ |
| فرّزال | ۸۸ |
| خواب: آگاه شدن سام | ۹۵ |
| به سوی البرز | ۱۰۳ |
| مرکز جهان | ۱۰٦ |
| مکان در اساطیر | ۱۰۸ |
| هبوط | ۱۱۱ |
| آگاه شدن قوم | ۱۱٦ |
| پهلوانی و پیوند آیینی | ۱۱۹ |
| پیوند با نهادها | ۱۲۵ |
| **پذیرش** | ۱۲۹ |
| در اقلیم اهریمن | ۱۲۹ |
| رویداد معنوی | ۱۳۲ |
| عشق نوآیین | ۱۳۷ |
| بیگانهٔ خویش | ۱٤۱ |
| کشمکش نو و کهنه | ۱٤۳ |
| پهلوانی نوآیین | ۱۵۲ |
| نمودهای مادر تباری | ۱۵۵ |
| برون همسری | ۱۵۸ |
| پس‌نشینی سنت | ۱٦۱ |
| آزمون | ۱٦۵ |
| زمان | ۱۷۱ |
| زروان | ۱۷۵ |

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

**یگانگی** ۲۰۳
خرد عزیزی ۲۰۳
دوران آمیختگی ۲۰۹
تازش اهریمن ۲۱۲
جهان‌پهلوان/ کارکرد نو ۲۱۴
آمیختگی در تاریخ ۲۱۹
در اندیشهٔ نظم و تعادل ۲۲۵
کاربرد خرد ۲۳۴
زال و کیخسرو ۲۳۸

**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 عبرت‌آمیزی 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 نسخهٔ اصلی آن نیز از میان رفت. بعد فراغتی حاصل شد، نسخهٔ دومی را که داشتم و ناقص بود ویراش کردم، و همراه با افزایش و کاهشهایی اندک آماده‌اش کردم، و به انتشارات آگاه سپردم، که مدتی هم در سد کاغذ ماند.

هنگامی که به یمن اعلام «هزارهٔ تدوین شاهنامه» از سوی یونسکو، قرار شد آمادهٔ 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 عرصهٔ اساطیر و ادبیات مزدایی، که اکنون چند ترجمهٔ 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.

نکتهٔ دیگر این که درپرداخت «درآمد» این کتاب، که تعبیه‌ای نظری برای ورود به عرصهٔ 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»، مدخلهایی 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 نسبتِ به دیدگاه‌های موجود در گسترهٔ 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، نقطهٔ 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 هستی اش در نظر بوده است نیز، با همهٔ پیچیدگی و جنبه‌های مضاعف حضورش، ورود به چنین حوزه‌ای را ترغیب و ناگزیر می‌کرده است.

ضمناً شاید جا داشت که در این تحلیل به بررسی نظریِ 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 حماسهٔ ملی» آورده‌ام، اینجا از پرداختن تفصیلی به موضوع خودداری کرده‌ام. آن مطلب در حقیقت می تواند

مدخلی بر این تحلیل یا تحلیلهای دیگر مانند آن نیز باشد.

به هر حال اگر این کتاب، با همهٔ مشکلاتش به انگیختن 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 پدیدهٔ حماسه است. زندگی اش بخش عظیمی از حماسهٔ ملی را دربر گرفته است، و آغاز و انجامش، آغاز و انجام دوران پهلوانی است. او آدم حماسه وپدر «پهلوانی» است که هیچ پدیده یا حادثه‌ای بیرون از دایرهٔ وجودی او نیست. از این روی هستی اش به گونه‌ای تصور و تصویر شده است که هر واقعه یا عنصری درپیوند با او به هویت حماسی برسد. خویشکاری اش معیار سنجش و ارزش قهرمانانی است که درپهنهٔ 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 می گشاید که از تصویر رابطهٔ انسان با انسان، به تبیین رابطهٔ انسان با طبیعت و جامعه، تا تأویل رابطهٔ انسان با کل جهان گسترش می یابد. وپدیده‌ای 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 گشایندهٔ 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 دامنهٔ این انتظار وسیع‌تر باشد، ابعاد وجودی و کارکردشان نیز افزونتر و گسترده‌تر می‌گردد. پدیده‌ای که قرار است با هر جزیی از «تمامیت اعیان[1]» و اشیاءِ 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

---

۱ــ هگل در تحلیل خود از حماسه، وجه مشخص آن را باعبارت «Totality of Objects» بیان می کند. بدین مفهوم که در حماسه یک فضای اختصاصی و واقعی زندگی، یعنی طبیعتی اساسی هست، که هم درمنش 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 اجزاءِ 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 درچنین 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 «**رمان 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.Lukács: *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 چهرهٔ حماسه است. قهرمانان حماسهٔ ملی[1] در روند مستمر و پیوسته‌ای به میدان می‌آیند که فصل مشترک اسطوره و تاریخ است. و هر گاه بینش قومی، عنصری را به نشانهٔ معیار ذهنی این روند برگزیده است، برای آفرینش و آرایش او از روش و گرایش و ترکیب اسطوره بیشتر یاری 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 نقطهٔ مقابل آن است. هم به خلق و ارائهٔ پدیده‌ای قادر است، و هم به دوام بخشیدن به آن تواناست. اما جولانگاه تخیل و آرزو در حماسه، از یک سوپهنه‌ای بس فراتر از واقعیت تاریخی است، و از سوی دیگر دارای پیچیدگی و گسترش و تداوم عرصهٔ اسطوره نیست.

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

---

۱ــ 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 دورهٔ آخرین به سود آیین و بنا بر آیین بسامان برد. همچنین شخصیتی مانند ضحاک که تبلور گیتیانهٔ اهریمن و اژدهاست، 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 آمیزهٔ گیتی و خداست.

می‌پیوندد. هستی او به اعتبار این که روایت یک «آفرینش» تازه در حماسه است نیز یک هستی اسطوره‌ای است. هم منشاءِ مینوی دارد، و هم حقیقتی آرمانی و معنوی را بیان می‌کند که سلوک و کردار افراد و نهادهای حماسی را به محک می‌زند و آیین‌مند و متعادل می‌کند.

اسطوره، به اعتباری، ورود ناگهانی و گوناگون و گاه فاجعه‌آمیز عنصری مینوی‌یا فوق طبیعی را در عالم وصف می‌کند[۱] با ورود هر اسطوره موقعیت زندگی و واقعیت موجود دچار دگرگونی می‌شود. همچنانکه می‌توان گفت ضرورت هر دگرگونی، اسطوره و آفرینشی نو را ایجاب می‌کند.

اینکه درپی ورود هر موجود اسطوره‌ای، چه دگرگونیهایی در نهاد و سلوک و کارکرد انسانی پیدا می‌شود، امری است که هر اسطوره‌ای پاسخ جداگانه بدان می‌دهد. اما هویت کلی و اصلی اسطوره با یک دگرگونی کلی همراه است. چنانکه ورود زال ازچنین دگرگونی و ضرورتی خبر می‌دهد، و چنانکه خواهیم دید تأثیر ویژه‌ای نیز بر «تمامیت اعیان و اشیاءِ» حماسه می‌نهد.

پس سیر شناخت زال نیز به دلیل هستی‌اش، از اسطوره آغاز می‌شود، در حماسه متبلور می‌گردد، و در عمر حماسه به تضاد با واقعیت تاریخی می‌انجامد. او مدار حرکت و نگاه و ذهن ایرانی است؛ از واقعیت تا آرزوی رویا رویی با آن در تخیل آزاد و رهای فرا رفتن از واقعیت، و بازگشت دوباره به آن.

اما چرا و برای چه مقصودی است که چنین پدیده‌هایی در تخیل آدمیان می‌گنجد؟ چه انگیزه‌ها و عللی این گونه آفریده و آفرینش ذهنی را پدید

---

۱۰ــ الیاده، میرچا: چشم‌اندازهای اسطوره،ترجمهٔ جلال ستاری، ص ۱۵، انتشارات توس.

می‌آورد؟ روش و عوامل آفرینش آنها چیست؟ ساخت و کارکرد آنها چه وچگونه است؟

پیش از آنکه پاسخ چنین پرسشهایی را در تحلیل داستانی که اسطورهٔ زال در حماسهٔ ملی بیان می‌کند 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 ساده‌تر خواهد کرد. یعنی هنگامی که دانسته شود اسطوره چه رنگها و مایه‌هایی را، و ازچه رو، می‌تواند در بر گیرد، درک رنگها و مایه‌های ترکیبی، و چند جنبگی وچند سویی پیوندهای وجودی زال نیز بیشتر فراهم می‌آید؛ و سازمان‌بندی اجزاءِ هستی او و روابط آنها در حماسه، خود را بهتر می‌نمایاند. بنا بر این تنها به آن جنبه‌ها و مسائل «اساطیر» می‌پردازم که در تحلیل و بررسی شخصیت زال به کار می‌آید.

## دشواریهای تعریف اسطوره

اما اسطوره مقوله‌ای است که معنای آن به تمامی روشن نیست[1]. و مشکل بتوان تعریفی برای آن یافت که در عین حال مقبول همهٔ علما و فراخور فهم و دریافت غیر متخصصان باشد[2].

این نکته‌ای است که در بیشتر کتابها وپژوهشهای اسطوره‌شناسی

---

۱ — **ادموند لیچ: لوی استروس**، ترجمهٔ دکتر حمید عنایت، ص ۸۵، انتشارات خوارزمی.

۲ — **چشم‌اندازهای اسطوره**، ص ۱٤. از این گونه اظهارات دربارهٔ دشواری تعریف اسطوره چنانکه یاد شد بسیار است، و علاوه بر دو نمونهٔ بالا می‌توان به کتابهای بسیاری از جمله کتب زیر نیز رجوع کرد: ←

معاصر دیده می شود. کمتر اسطوره‌شناسی 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 در بر گرفته است که گاه برای ما معنا و مقصودی در بر ندارد. و یا به یاری پیوندها و همخوانیهایی احساسی یا شهودی عمل می‌کند 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 می‌کند[1]. شاید به همین سبب نیز برخی برآنند که به اسطوره باید با دیدی هنری نگریست[2].

از سوی دیگر به قولی، اسطوره با ظرافت و دقت ریاضیات، مسئلی را حل می‌کند، و یا مسائلی را حل ناشدنی اعلام می دارد، و همین امر آموختن زبان آن را دشوار می‌کند. نوع منطق در اندیشهٔ اسطوره‌ای به اندازهٔ دانش نو دشوار است، و اختلاف نه در کیفیت روند ذهن، بلکه در طبیعت اشیایی است که در آنها بکار می رود[3].

اما به رغم همهٔ تأکیدهایی که اسطوره‌شناسان بر اصول علمی و روش شناختی می‌کنند، کوششهای گوناگون برای ارائهٔ 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 همین‌باره 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 حوزهٔ 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 سازندهٔ اسطوره مبتنی کند.

پیداست که اسطوره‌شناس، چه اذعان کند و چه اذعان نکند، بنا گزیر زبان اسطوره را به زبان ایدئولوژی برمی‌گرداند[1]. و تنها کسانی در این میان توانسته‌اند بیشتر به حقیقت اسطوره نزدیک شوند که در گرایشهای علمی خود، اهمیت اصلی را به پدیدهٔ موضوع تحلیل و تحقیق خویش سپرده‌اند.

نگاهی به مقاله‌های اسطوره در دائرة‌المعارفها، خواه دائرة‌المعارفهای عمومی و خواه دائرة‌المعارفهای ویژهٔ دین، فلسفه، روان‌شناسی و علوم اجتماعی و...[2] 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 مقایسهٔ چنین مسأله‌ای در کتابهایی که دربارهٔ اسطوره نوشته شده است، نتیجهٔ مغشوش کننده‌تری دارد.

حاصل اینکه هیچ نظریهٔ فراگیر و یگانه‌ای دربارهٔ اساطیر موجود

---

1- a.J.Greimas: *Compara Tive 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 گفتهٔ بعضی از پژوهشگران، شاید فقط این نظر مشترک وجود داشته باشد که تمام این نظریه‌ها ناقص، نارسا، یک جانبه و یا تعمیم‌ناپذیر است[1]. پژوهشهای اساطیری ناظر بر گسترهٔ متنوعی از نظریه‌هاست که بعضی از آنها از یک نوع و شکل و یژهٔ اساطیر استنباط شده است، و بعضی فقط در فرهنگ و یژه‌ای صادق بوده است. و برخی نیز تنها بر یک جنبه یا عامل از اسطوره مبتنی است. از اینرو برخی از صاحبنظران پیشنهاد کرده‌اند که بهتر است به جای اینکه بپرسیم «اسطوره چیست؟»، بپرسیم «یک اسطوره چیست[2]؟» زیرا در پرسش دوم خود به خود شرایط و مشخصات یک اسطوره نیز منظور می‌شود؛ که چه بسا منشاء و طبیعت و ساخت و کارکرد و انگیزه و اهدافش با دیگر اسطوره‌ها فرق داشته باشد.

با این همه غرض از طرح چنین دشواریهایی این نیست که ورود به حوزهٔ نظریه‌های 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» می‌گنجد نیز بناچار به توضیح متناسب اما اقناع کننده‌ای نیاز است. ثانیاً تحلیل یک اسطوره را نمی‌توان صرفاً بر یکی از نظریه‌های موجود استوار کرد؛ و به نتایج همه جانبه و قانع کننده‌ای نیز رسید.

بهرحال اگر حل و کشف همهٔ جنبه‌های 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 نظریه‌های اساسی از دو کتاب یاد شدهٔ پروفسور Kirk نیز استفاده کرده‌ام.

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 می‌کند، 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 انگارهٔ پیش ساخته را به آن نسبت دهیم؛ و در حقیقت به جای آن که ذهنیت پنهان در اسطوره را دریابیم، ذهنیت خویش را برآن سیطره بخشیم.

هر گونه تحلیل و تحقیق اسطوره، باید در منشاءِ 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 منشاءِ تمام اساطیر را به پدیدهٔ یگانه ای برنگرداند.

## چند نظریهٔ اساسی

چند نظریهٔ اساسی در دوران ما وجود دارد که اگرچه هر یک به تنهایی تمام موجودیت اسطوره را تبیین و تعریف نمی‌کند، اما هر یک 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.

دستهٔ 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 حوزهٔ نخست معمولاً برپنج نظریهٔ اصلی و مهم بیشتر تأکید می شود، که باختصار فقط به آنها اشاره می‌کنم[1]:

۱ — نخستین نظریه گویای این است که همهٔ اسطوره ها اسطوره های طبیعی اند. و به پدیده های جوی و آسمانی و کیهان‌شناختی مربوط می شوند. این نظریه اساساً یک وسوسهٔ اندیشگی آلمانی بود که بعدها به انگلستان و فرانسه نیز سرایت کرد، و ماکس مولر دانشمند برجستهٔ آلمانی آن را به اوج خود رسانید. مولر می اندیشید که اسطوره اغلب به سبب بد فهمی و سوءِ تعبیر نامها شکل گرفته است؛ به ویژه آن نامهایی که به اعیان وپدیده های آسمانی مربوط است. جملهٔ مشهور او این است که اساطیر یک بیماری زبان است. در دورانی که زبان برای بیان مفاهیم مجرد هنوز توانایی نداشته است، ازپدیده 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 می‌کنند.

اندرو لانگ که درپی رد نظریهٔ «طبیعت — اسطوره» بود، کوشید این عقیده را جایگزین آن کند که اسطوره سازنده و تشکیل دهندهٔ نوعی از دانش نخستین (بدوی) است. و آثار و باورها و آداب و رسوم کهن

---

۱ — ر.ک: پانویس شمارهٔ ۲ ص ۲٤.

واقعی را دربر دارد.

بحث او صرفاً بر سر این نبود که بسیاری از اسطوره‌ها دربارهٔ طبیعت نیستند، بلکه می‌گفت حتی آن اسطوره‌هایی هم که طبیعی اند باز بیش از یک تصور زیبای رمزی و تمثیلی اند. و هر کدام به طریقی «تبیینی و توضیح دهنده» اند. و همین ویژگی را بیش از هرچیز دیگر، مشخصهٔ ویژه و اصلی اساطیر می دانست[1].

۳ــ نظریهٔ سوم با تأکیدهای نظری مالینوفسکی همراه است. او با همان شدتی نظریهٔ اندرو لانگ را انتقاد و رد می‌کرد، که او نظریهٔ «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[2].

٤ ــ چهارمین نظریه را از آن میرچا الیاده دانسته‌اند، که معتقد است اسطوره نقل کنندهٔ 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 مبداءِ مینوی هستی است[3].

۵ــ 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.

۳ــ دربارهٔ نظریهٔ میرچا الیاده دربارهٔ 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 «شاخهٔ زرین» فریزر نیز قرار گرفته، از دورهٔ رابرتسون اسمیت آغاز شده و تا دورهٔ رادکلیف براون که نظریهٔ انسان‌شناختی کارکرد گرایی را گسترش داد، ادامه یافته است[1]. و حتی ادموند لیچ گفته است اسطوره بر شعایر و آیینها دلالت دارد، و آیینها و شعایر بر اسطوره. این دو یکی و عین همند.

اما در حوزهٔ نظریه‌های مبتنی بر ذهن و روان آدمی نیز، مکتبهایی مطرح شده است که اساساً از نظریهٔ «ناخودآگاه» منشاءِ گرفته است. از میان این نظریه‌ها، آراءِ فروید، اکنون دیگر یک تجربهٔ تاریخی است. او که اسطوره را در ردیف خواب و رؤیا تعبیر می‌کرد، معتقد بود که اساطیر بازماندهٔ خاطرات و توهمات و آرزوهای وازدهٔ ملتها و اقوام و در حکم رؤیاهای متمادی انسان در دوران جوانی اوست. اسطوره با عقده‌های ابتدایی انسان مرتبط است، و عبارت است از خاطرهٔ 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 رؤیاست که اساساً جنسی است[2].

اما آراءِ یونگ که جنبهٔ 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 — دربارهٔ آراءِ فروید و شاگردانش دربارهٔ 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» می انگارد 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، پدیده های کهن (صورت مثالی) را نیز نمایش می دهند 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 می شود، سخن می‌گویند. ناخودآگاه جمعی، مخزن صور مثالی یعنی مبانی مذاهب، اساطیر و قصه ها و سلوکهای ما در طول حیات است[1].

در این میان شماری از پژوهشگران، عقاید ساخت گرایانه و انسان‌شناختی مکتب لوی استروس و... را نیز به نوعی در حوزهٔ اسطوره‌شناسی معطوف به ذهن و روان انسان ارزیابی می‌کنند. زیرا او سرانجام جامعه و اسطوره را فرآوردهٔ 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 قصه ها و افسانه ها از دیدگاه مکتب روانکاوی و روان‌شناسی فردی آلفرد آدلر و پیروانش، که عقدهٔ کهتری یا حقارت نفس آدمی و سعی وی در جبران ترمیم آن را اسباب بزرگی او قرار می دهد، ر. ک:

م. لوفلر- دلاشو: زبان رمزی افسانه ها. ترجمهٔ جلال ستاری. انتشارات توس.

م. لوفر- دلاشو: زبان رمزی قصه های پریوار. ترجمهٔ جلال ستاری. انتشارات توس.

۱ــ راجع به ناخودآگاه جمعی و صورت نوعی و تجلی صورتهای نوعی در اساطیر بنا برآراء یونگ ر. ک:

انسان و سمبولهایش، کارل گوستاو یونگ، ترجمهٔ 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.

نظریه‌اش از سوی روان‌شناسی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است[1].

به هر حال نظریهٔ انسان‌شناختی نو نیز دربارهٔ اسطوره چنین است: اساطیر یک کیفیت ویژهٔ فرهنگی برجسته و مسلط، و ساخت یافته و سهیم در دستگاه‌های معنایی را نمایش می دهند که اعضای یک حوزهٔ

---

همچنین ر. ک: به مقالهٔ ممتع «سه مفهوم اساسی در روان‌شناسی یونگ» در کتاب **رمز و مثل در روانکاوی** ص ٤٧٤ — ٤٣١.

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 اندیشهٔ 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 می خواهد از درون به زیربنای روانی نهادهای ناشناخته پی ببرد. و در آنها رسوخ کند. زیرا معتقد است که تجربهٔ ذهنی هر انسان می تواند تجربهٔ ذهنی همهٔ انسانها باشد. به همین سبب نخست به تفکیک میان سطحهای مختلف ساخت اجتماعی روی می آورد. 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 می برد که در درون انسان است. بعضی او را روانکاو تمدنها 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 قانع کننده‌ترین 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 اجزاءِ 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 می‌نشاند، 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 نظریه‌پردازیها، عده‌ای از اسطوره‌شناسان، به ویژه تحلیل گران 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 نا خواه 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 وچشم‌انداز مجموعه را بدست آوریم. تأثیر و تأثر هر جزءِ این سازمان‌بندی خیالی و آیینی و اجتماعی و زبانی و... را بازشناسیم. درخواستها و معنای متعدد

---

2- *Mythology. pp 12-13.*

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

باری از هر سو که بنگریم، اسطوره در جامعهٔ باستان، ثمرهٔ یک روند جمعی است. از اینرو پیدا کردن رابطه‌ای میان اسطوره و فرهنگی که منشاءِ 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 نظریه‌های گوناگون یاد شده نیز، واقعیت و طبیعت اصلی و ساخت و کارکرد اسطوره را نمی‌توان جدا از هم ارزیابی کرد. هر گونه تحلیل و بررسی برپایهٔ یک عامل، نتیجهٔ کار را با کمبودها و نقصهایی رو به رو می‌کند. چنانکه مثلاً در اساس گرایشهای ساخت گرایانه یا روان‌شناختی مجزا از هم، چنین مشکلی رخ نموده است.

اسطوره یک ساخت تعیین کننده و فعال و از پیش 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 ودیعهٔ از پیش 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 جانبهٔ اسطوره نیز دست یافت، با توجه به همهٔ ابعاد اسطوره، می توان از روند تکاملی ذهن آدمی در تعیین منشاءِ وچگونگی و اهداف و شکل و ساخت و کارکرد اسطوره

سخن گفت و به درکی سیستمی از آن نائل آمد. تا درکاربرد حماسی اش با طرح «تمامیت اعیان و اشیاءِ»، 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 رابطهٔ متقابل این دو است.

آدمی از یک سو به 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 می رساند. از سوی دیگر درپی 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 فاصله گیری از آن، او را به درهم شکستن بندهای آن و ایجاد دگرگونی در آن وا می داشته است.

این روند دوجانبه، منشاءِ عواطف و احساسات متضادی نسبت به طبیعت می شده است. ترس از آن، پناه گرفتن در آن، خشم نسبت به آن، مهر ورزیدن به آن، و تصویرهایی ذهنی که هریک نمودارچنین حالات و احساساتی است، از همین راه‌پدید 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 کاراکتر جاندار غیرمتشخص طبیعت یا اجزاءِ و بخشهای مجزای آن است. یعنی باور به ارواح برای اینکه هم انسان و هم پدیده‌های طبیعی محدود و مقید شوند[1].

چهره‌های گوناگون بازتاب روانی واقعیت از اختلاف کیفی میان دو نوع رابطهٔ موجودات زنده با پیرامون‌شان پدید می‌آید به گونه‌ای که طبیعت با موجود زنده، و موجود زنده با طبیعت رابطه می‌گیرد[2].

درچنین 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.

درنتیجه این «شناخت»، یک پدیدهٔ 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 زندگی‌شان 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.[1]

هنگامی که انسان شکل خویش را به طبیعت می بخشد، شکل زندگی خویش، و ساختمان جامعهٔ خویش را نیز، برای همهٔ اجزاءِ آن تصور می‌کند. 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. آمیزهٔ 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 درنتیجه «عمل طبیعت، عمل نفسانی، و عمل اجتماعی[1]» به هم می پیوندد.

آیینها و اسطوره ها رمز این رابطه و همرفتاری است. و داستان ویژه‌ای پدید می آورد که در حقیقت سرگذشت ذهن و روان خود انسان در جامعه و طبیعت و جهان است. پس همهٔ 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 می‌کند.

از این راه پیکرهای خیالی که نخست تنها نیروهای اسرارآمیز طبیعت در آنها بازتاب می شد، خصالی اجتماعی می یابد، و نمایندهٔ نیروهای تاریخی می شود[2].

---

۱ــ ه. س. نیبرگ، **دینهای ایران باستان**، ترجمهٔ 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 می‌کرده است که حیات جامعه بدان وابسته بوده است[1].

جامعه های اسطوره‌ساز، 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 دربارهٔ زندگی به طور عام، و زندگی در جامعه به طور خاص. هم نمونه ای از رفتار بشری، و هم عنصری است از تمدن[2]. تفسیر انسانهای دورهٔ ویژه ای از تمدن است، دربارهٔ رازهای وجود بشری و اندیشهٔ 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 وپنهانی داشته اند.

در تأکید بر همین مشخصات عام است که نظریه های گوناگون اسطوره‌شناسان، بناگزیر مفصل واحدی نیز می یابد. اگرچه در حوزهٔ مشخصات ویژه، از هم دور می شود.

پس همچنان که اسطوره بیانگر برخوردهای انسانی در جامعه است، نمودار اندیشهٔ آدمی نسبت به کل هستی، که محیطهای اجتماعی را در بر می‌گیرد، نیز هست.

این منشاءِ اجتماعی ـ طبیعی، و نمود فوق‌طبیعی، و خصلت انسانی، سبب می شود که رمزهای اخلاقی، مکمل رمزهای فوق‌طبیعی اسطوره شود. و اسطوره مفهوم اخلاقی زندگی را ، از رهگذرپیکارها 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 کلّی میسّر نبوده است. و آدمی به هرچه می اندیشیده ظرفیت و کارکرد فوق‌طبیعی نیز به آن می بخشیده 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 می بوده است.

ناشناختگی پدیده‌ها و اشیاءِ 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 می شده‌اند، در کار و زندگی او دخیل و سهیم 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 برتر یابد و آن را تابع خویش کند. از اینروی، کاری را که آدمی در دوره‌های آگاهی خویش، برعهدهٔ خود می بیند، در دوره‌های ناآگاهی، برعهدهٔ دیگران می نهد. پندارها و اوهام و ذهنیتهای متخیلانه جای عمل آدمی را می‌گیرد. دخالت انسان در زندگی، به واسطهٔ عواملی غیرانسانی صورت می پذیرد، و حل مسائل و دشواریها، از نیروهای دیگری غیر از خود او طلب می شود.

در چنین دورانهایی دانش بشری بدان حد از تکامل نرسیده بوده است که بتواند پدیده ها یا انگاره های نسبت به آنها را، بیرون از دایرهٔ نفوذ عوامل ناشناخته و مرموز و جادویی و... بنگرد. از اینروی، دشواریها و بلایایی را که تهدید کنندهٔ آدمی بوده است، به دیدهٔ عوامل اسرارآمیز می نگریسته است. و آنها را در امور این جهانی، چندان دخیل می پنداشته، که گویی قصد انتقام از متمردان و قانون‌شکنان و تردید کنندگان در نظم مرسوم را دارند. و اگر هر گونه سر پیچی از ارزشها و روشهای موجود، مکافاتی درپی داشته باشد، پس هر بدعتی خطرناک است، و از اینروی، 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 سلطهٔ نخستینِ ارواح جانوران بر ذهن او، بتدریج به تصور پدیده هایی نیمه انسان- نیمه حیوان بینجامد، و آنگاه پدیده های انسانی، اما در تسلط نیروهای معنوی مرموز، کم کم جای آنها را در ذهن او بگیرد. درپی این دگرگونی است که بتدریج انسان حماسی، و سپس انسان تاریخی موجودیت خویش را بازمی یابند، تا اینکه آدمی خود سرنوشت‌ساز گردد. انسان آگاه خود را به دگرگون کردن زندگی وظیفه‌مند می یابد. زیرا آگاهی آدمی را به عمل در راه حل مشکلات

---

۱ — و. گوردون چایلد، انسان خود را می سازد، ترجمهٔ احمد کریمی حکاک — محمد هل اتایی، ص ۱۷۸، انتشارات جیبی، ۱۳۵٤.

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

وا می دارد، و دخالت او را در زندگی خویش روشن و مشخص می نماید. بهرهٔ نسبی از آگاهی، در هر مرحله از حیات، نحوهٔ رو یا رویی آدمی را با موانع و دشواریها معین می‌کند. و کشف تدریجی قوانین حیات، به تسلط روزافزون او بر واقعیت می انجامد.

## تضاد اجتماعی نو و کهنه

اما کاربرد اسطوره حتی در دوره‌های 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 پاره‌ای از واقعیتها از انتقاد و اعتراض مصون بماند، یا برعکس اعتراض به واقعیتی، یا طغیان بر مناسباتی مطرح شود، تبیین‌شان برعهدهٔ اساطیر گذاشته می‌شود. اسطوره این واقعیتها را تا حدی که غریزه و عاطفه و اندیشه بخواهند و مجاز بدانند، باز می‌گوید و فاش می سازد[1].

تخیل آدمی، درپی جبران ضعف و کمبود و یا نقصهای زندگی خویش، واقعیت تلخ را گاه در اساطیر باژگونه می‌کند. 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 رو به روست. اسطوره با واقعیتهای معین و تجربی مرتبط است، اما این ارتباط صرفاً بازنمایی واقعیتها نیست. بلکه از نوع روابط

---

۱ــ جلال الدین ستاری، پیوند عشق میان شرق و غرب، چاپ وزارت فرهنگ و هنر، ص ۲۰۹ و ۲۰۸.

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 همهٔ کنشها و واکنشهای خودآگاه و ناخودآگاه انسان، در واپسین تحلیل به آرزو تحویل می شود. آرزوی آدمی انگیزهٔ همهٔ کارهای اوست. و هماهنگی خواستهای گوناگون شادی‌آفرین است. معنوی یا روحانی کردن آرزو و استعلای آن، حقیقت زندگی است. آرزو محور حیات است. وچون اساطیر زندگی و معنای آن را به گونه‌ای رمزی می نمایاند، پس مضمون فناناپذیر اساطیر، آرزو و دگرگونیهای آن است. و برای دریافت آن باید آرزو و دگرگونیهای آن را نیز بازشناخت[۲].

اما در جامعه‌ای که گروه‌های گوناگون و متضاد می زیند، اندیشه‌ها و آرزوها نیز گوناگون و متضاد است. بدین سبب اسطوره سرانجام نمایشگر اصول و موازین سلوک گروهی طبقاتی نیز می‌گردد[۳]. و چگونگی کلی روابط گروه‌های اجتماعی و کشمکشهای آنها را می نمایاند.

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 حوزهٔ اقتدار اجتماعی آنها انطباق دارد. و از آنجا که در نظام اجتماعی ایران کهن، سه حوزهٔ 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.

۲ــ جلال‌الدین ستّاری. **روان‌شناسی قصه**. در مجلهٔ هنر و مردم شمارهٔ ۱۰۲ ص ۵۵.

۳ــ **پیوند عشق...** ص ۲۰۶.

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

می‌شود، و هر یک از گروه‌هایی که به این حوزه‌های اقتدار وابسته و محدودند دارای مشخصات و کارکرد جداگانه‌ای هستند، ایزدان مربوط به هر یک از این حوزه‌های اقتدار نیز، دارای مشخصات و کارکرد طبقاتی ویژهٔ آن هستند. اردیبهشت و بهمن مشترکاً نمایندهٔ نقش موبد— شاهی‌اند. شهریور نمایندهٔ نقش ارتشتاری است. خرداد و مرداد همراه با اسفندارمذ نمایندهٔ نقش باروری و برکت کشاورزیند. بازتاب طبقات سه‌گانهٔ اجتماعی و ایدئولوژی سه سویه‌ای ایران کهن را می‌توان در هر نمود مینوی و مادی، در روایتها و اساطیر ایرانی مشاهده کرد. چنانکه داستانهای حماسهٔ ملی نیز نمودار گویایی از همین روابط است[1].

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 سه‌گانهٔ طبقات در ایران باستان و ارزشهای مترتب بر آن ر. ک: پورداود. **یشتها**. فروردین یشت ۸۸ و ۸۹. زامیادیشت، ۸. و ویشتاسپ یشت، ۱۶، یسنا: ۳/۱۳/۶/۱۱. آرتور کریستن‌سن: **ایران در زمان ساسانیان**. ترجمهٔ رشید یاسمی. فصل دوم. فتح‌اله مجتبایی. **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 سه سویه‌ای مردمان هند و ارو پایی**» بازجست:

*L'Idéologie Tripartie des Indo-Européen*. Bruxelles. 1958.

نگارنده در فصل اول کتاب «**حماسه در رمز و راز ملی**» نیز بخشی را به بحث دربارهٔ این مسأله و ارزشهای مترتب بر آن در حماسهٔ ملی اختصاص داده است.

«ایومنیدها[۱]» بر قوانین مادرسالای پای می افشرند، در حالیکه «مینروا» این زن - خدایی که پدر ندارد، از اعتبارپدر دفاع می‌کند. 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 جامعهٔ ایرانی متصور بوده، یا وجود داشته است. این تضاد اندیشه و ارزش، به شکلهای جزیی 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 حماسهٔ ملی نیز، در کلیت خود، بر آن نظم اجتماعی مبتنی است که براساس تقسیم‌بندی سه گانهٔ طبقات اجتماعی استوار است. این امر در تمامیت حماسه و

---

۱ــ ایومنیدس. یکی از سه بخش نمایشنامهٔ «اوستیا» نوشتهٔ آیسخیلوس (۵۲۵ ق. م ــ ٤٥٦ ق. م) پایه گذار تراژدی یونان است. دو بخش دیگر آن عبارت است از آگاممنون و خوئفوروئه. موضوع نمایشنامه داستان سرنوشت غم انگیز خاندان پلوپیدس است؛ از نخستین گناه آگاممنون تا تطهیر اورستیا. ائومنیدس (= مهربانان) نامی است که یونانیان به عنوان تفأل خیر به خدایان انتقام می دادند، که معمولاً به صورت سه دختر بالدار با مارهایی در گیسوان تصور می شدند. این الاهگان مجرمین را تعقیب می‌کردند و بیطرفانه و بدون کینه جویی در هایدس شکنجه می‌کردند! 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.

۳ــ ا. استاریکف، **فردوسی و شاهنامه**، ترجمهٔ رضا آذرخشی، چاپ کتابهای جیبی ص ۲٤۸.

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 خواستهای متضاد گروهی اجتماعی است.

پس ضمن آنکه اسطوره شکل ابتدایی بیان و ارتباط در جامعهٔ سنتی است، بخشی از ساختمان پیچیدهٔ 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 حوزهٔ عمل اجتماعی، به حوزهٔ ذهنی، و درنتیجه به حوزهٔ اساطیر و حماسه رهنمون می‌شود.

داستان‌سرایی و اسطوره‌پردازی جدید، از یک سو در جهت طرح آرزوهایی 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 رویا رویی نیروهای اجتماعی، گاه به طرد و رد آراءِ و خواستهای 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 سلطهٔ 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 می‌پذیرانند. به ویژه که از نظر سنت،

حتی در جریان عقب‌نشینی آن نیز، پسندیده و ضرور بوده است که هر بدعتی در همان ساخت کلی، طرح و ارائه گردد. وپاسخ و تأویلی مناسب آن جستجو شود، تا جنبهٔ 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 می‌ماند، همانا روند تضاد و ستیز است، که استخوان‌بندی روایتها و حوادث را تشکیل می‌دهد. و مراحل وچگونگی پیکار نو و کهنه را در ترکیب هر پدیده و روایت تازه نیز برجای نگه می‌دارد.

## برخی روشهای اسطوره‌سازی

اما آدمی اگرچه در هر مرحله از سیر تکاملی خویش ناگزیر بوده است اسطوره‌ها و افسانه‌های نوینی بسازد، همواره نیز به نیروی خیال موجودات افسانه‌آمیز و قهرمانان تازه‌ای نیافریده است؛ بلکه میان پدیده‌های شگفتی که پیشتر آفریده، و قهرمانان جدیدی که وجودشان را در اساطیر و حماسه و افسانه ضرور دانسته، تلفیقی برقرار می‌کرده است؛ و یا کل روایتهای کهن را بازسازی می‌کرده و ترکیب جدیدی فراهم می‌آورده است. در این بازآفرینی صرفاً یک عنصر به عنصر تازه‌ای تبدیل نمی‌شده است، بلکه عناصری درهم می‌آمیخته‌اند، و از قالبی نو سر برمی‌آورده‌اند. از اینروی، اسطوره یا روایت تازه یا پهلوان جدید، با عناصر اساطیری گوناگونی پیوند می‌یافته، که خود نیز به نوعی درپیوند با هم بوده‌اند. ذهن قومی از همهٔ عوامل یاری می‌گرفته و آنها را در قالب تازه‌ای می‌ریخته، و به هم مربوط می‌کرده است.

هر ترکیب جدید می‌توانسته از راه‌های متفاوتی پدید آید: تکرار و

نمونه‌برداری از صورتها و نمونه‌های کهن؛ ادغام چند عنصر اسطوره‌ای پیشین درهم؛ یاری گرفتن از عوامل و عناصر اساطیری اقوام دیگر، به ویژه اقوام همجوار، و گاه سپردن نقش اساسی به عناصر بیگانه‌ای که پذیرفته می‌شده است؛ دگرگون کردن بنیادی کارکرد یا ساخت یک اسطوره و روایت و پدیدهٔ ذهنی قدیم، به گونه‌ای که گاه یک پدیدهٔ ایزدی دیو می‌شده است و یا برعکس؛ و...

اینها برخی از راه‌های عملی ساخته شدن پدیده‌ای است که ضرورتش در ذهن قومی مشخص می‌شده است. از همین راه گاهی تمام روشهای ممکن برای ترکیب تازه بکار می‌رفته است. چنانکه دربارهٔ زال با چنین مسأله‌ای روبه‌روییم. و از همین راه او مرکب‌ترین عنصر اسطوره‌ای حماسه شده است. و هر بخش و نمودی از شخصیتش به سویی و روایتی و پدیده‌ای می‌کشد. و از هر جا که شده به بسیاری از پدیده‌های شناختهٔ دیرین پیوسته است.

## ترکیب

ذهن قومی در ترکیب و ادغام عوامل گوناگون، چندان درپی ارتباط منطقی نیست. بلکه تنها به ادغام عناصری می‌اندیشد که می‌پسندد. و بسته به نوع آگاهی خود از روایتهای کهن، رابطه‌ای میان آنها به وجود می‌آورد. و در هیأتی نو مجسم‌شان می‌کند.

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 پدیده‌هاست. در این بینش، به پیوند و همبستگی پدیده‌ها

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 می‌کند، و گرد هم می آورد. هرقدر 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 جملهٔ 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[1].

اسطورهٔ زال نشان بارزی از حضور «نوع» و «فرد» در یکدیگر است. نمونهٔ 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 انگاشتهٔ 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 جا به جایی باورها و انگاره ها، و نسبتهای قومی و «نوعی» به او، در وحدتی که اسطوره جسته است، و در ضرورت پیدایش او تعریف و تأویل می شود[2].

---

۱ — دکتر داریوش شایگان، **بینش اساطیری**، جنگ الفبا، شمارهٔ ۵، ص ۲۱ — ۲۰.

۲ — کویاجی، پژوهشگر هندی، که در پی یافتن ریشه ها و بنیادهای تاریخی خاندان ←

اما در مجموعهٔ روشهای ساختن و بازساختن یک اسطوره، دو روش اساسی دیگر نیز هست، که قابلیت توضیح بیشتری دارد. نمونه‌برداری از صورتهای ذهنی پیشین یکی از این روشهاست.

## نمونه‌برداری

نزد انسانهای سنتی نخستین، هر عملی هنگامی می‌تواند واقعیت یابد، که تکرار و تقلیدی از کار و رفتار گذشتگان و نمونه‌های ذهنی کهن باشد. هرچیزی وقتی با معناست که واگیره‌ای باشد از یک نمونهٔ شایستهٔ تقلید. برای اینان فاصله‌ای میان اسطوره و تاریخ متصور نیست. شخصیتهای تاریخی، در تقلید از نمونه‌های کهن و خدایان و قهرمانان اساطیری می‌کوشند. و از اساسی‌ترین خصلتهای اسطوره، همین آفرینش نمونه‌های عبرت‌آمیز برای تمامی جامعه است. ارتقاءِ زندگی ـ تاریخ، به

---

رستم بوده است، مدعی است که: این شیوهٔ معمول حماسه‌سرایان است که سرگذشت تمامی یک قوم را در وجود یک تن از آن قوم، تجسم بخشند. برای این شیوه مثالی بهتر از «زال» پدر افسانه‌ای رستم وجود ندارد. دلایل فراوانی در دست است که نشان می‌دهد، زال نام یک دودمان بوده است نه نام یک تن... زال نام یکی از دودمانهای سکایی بوده که رستم بدان انتساب داشته است. می‌دانیم که سکاییها 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 می‌توانیم بگوییم که «رستم زال» به معنی «رستم پسر زال» نبوده، بلکه به مفهوم «رستم از دودمان زال» بوده است.

ر. ک: جی. بی. کویاجی: **آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان**، ترجمهٔ جلیل دوستخواه. ص ۱۶۷.

یک نمونه، و تبدیل شخصیت تاریخی به یک صورت نوعی، گرایش عمومی در میان انسانهای باستانی بوده است[1].

اما در نو شدن 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 صورتها نمونه برداری می‌کنند. هنگامی که در تمامیت اعیان و اشیاءِ حماسهٔ ملی، مسألهٔ نمونه برداری از روی صورتهای پیشین مطرح می شود، بی هیچ تردیدی نهادها و سلوک و کردار اجتماعی و ذهنیت مردمی که در این تمامیت می زیند، در شکل گیری جدید متبلور می شود. 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 می شود، به یک ضرورت متکی است. این ضرورت خط پیوند کل اجزاء «تمامیتی» است که حماسه را تشکیل می دهد. از اینرو هر نمونهٔ 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 حماسهٔ ملی ایران، نمونه‌برداری از «نبرد بزرگ هزاره‌ای میان هرمزد و اهریمن»، در سه دورهٔ متفاوت شاهنامه، از ضرورت و کارکردی برآمده است که ریشه در بینش و گرایش قوم ایرانی، و ایجاب و اقتضای ساخت حماسهٔ 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[2].

1- M.Eliade: *the Myth of Eternal Return*. p 83. London. 1955.
از این کتاب ترجمهٔ 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 مساعدمی‌یافته است.

---

مختاری.

ضمناً در اینجا ناگزیرم دربارهٔ کاربرد اصطلاحهایی مانند «نمونه‌برداری» و «تکرار» و «صورتهای نوعی» و «روایتهای کهن» و... توضیح نسبتاً مفصلی بدهم که این کاربردها الزاماً تابع تعبیر یونگ 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 بی‌آنکه 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 مقالهٔ ادبی و یا تحقیق اسطوره شناختی و مطالعات حماسی و... آنها را بکار می‌برند، و تعمیم می‌دهند. و تا آنجا که نگارنده دیده است یکبار صاحبنظر ارجمند دکتر داریوش شایگان به بررسی انتقادی آراءِ یونگ در این باره پرداخته، و تا حدی نیز به نظریات الیاده نگاهی افکنده است (ر. ک: **بینش اساطیری**. جنگ الفبا. شمارهٔ ۵) وپژوهشگر دانشمند دکتر جلال ستاری نیز در مؤخرهٔ یکی از کتابهای الیاده (ر. ک: **چشم‌اندازهای اسطوره**، ص ۳۰۹ به بعد) ویژگیهای کلی نظریهٔ 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. درنتیجه کاربرد آنها نیز در اینجا الزاماً تابع تعبیر یونگ و الیاده از آنها نیست.

مثلاً لوی برول جامعه‌شناس فرانسوی، اصطلاح Collective Representation

مهاجرانی که با ساکنان قدیمی درمی‌آمیخته‌اند، عاملی بوده‌اند که بنیاد بدعت‌ناپذیری و ترس از نو را در میان یک قوم دستخوش اغتشاش می‌کرده‌اند؛ و امکان ایجاد ترکیب جدیدی را در روان‌شناسی قومی فراهم می‌آورده‌اند؛ و ارزشها و اجزاءِ ضرور و بدیع را جا به جا و ارائه می‌کرده‌اند.

---

«نماها (تجلیهای) جمعی» را برای نشان دادن چهره‌های تمثیلی در تصور اولیه از جهان به کار برده است؛ در جهتی متفاوت با جامعه‌شناسی دورکیم. یعنی با تکیهٔ بیش از حد لازم بر عنصر ذهنی. او در کتابهای «اساطیر ابتدایی» و «تجربهٔ عرفانی و نمادهای مردم ابتدایی» فرضیهٔ «مشارکت» خود را مطرح کرده است، دایر بر اینکه انسان بدوی دارای ساخت ذهنی ما قبل منطقی است، که بیش از آنکه قدرت تجزیه و تفکیک داشته باشد، اشتراکی عمل می‌کند. یونگ همان طور که خود نیز در کتاب «صور نوعی و ناخودآگاه جمعی» اشاره کرده است می خواهد این اصطلاح لوی برول را در مورد محتویات ناخودآگاه نیز به کار ببرد. و می‌گوید صور نوعی (مثالی) به طور غیرمستقیم به نماهای جمعی اشاره دارد. زیرا تنها آن گونه محتویات روانی را مشخص می‌کند که هنوز تابع کار خودآگاه نشده‌اند. و از اینرو یک «واژهٔ» بی واسطهٔ تجربهٔ روانی اند.

لوی برول کوشیده است نشان دهد که واقعیت «فوق محسوس»، واقعیتی «مستنتج» برای مردم ابتدایی نیست، بلکه از «داده‌های بیواسطه» است. و تجربه‌ای که این داده‌ها را به مردم ابتدایی می دهد، تجربه‌ای است که درچهارچوب مفاهیم درنمی آید، به همین سبب «نماد» هایی که به کار می برند بیشتر ناقل مشارکت آنهاست تا وسیلهٔ بیان.

دربارهٔ آراءِ و نظریه‌های لوی برول در این باره ر. ک:

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

Archetype، یکی از ضعیف‌ترین حلقه‌های دریافت شهودی یونگ است، و به رغم جذابیت هنریش، در حوزهٔ فلسفی و اسطوره‌شناختی قابل انتقاد است. اولاً صورتهای نوعی یونگ از جمله پیر خردمند، مادر زمین، کودک مقدس و... در حقیقت پیکره‌هایی نیستند که به طور ادواری در اساطیر همهٔ 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 نوبهٔ 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 اشراقی 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 اندازهٔ مثل افلاطون تصوری و نامعلوم است. ناخودگاه جمعی یونگ مقدم بر روان فرد است، و عالم صور نوعی با دنیای مثل افلاطونی مشابهت می‌یابد. این صور ازلی و ابدی او ماوراءِ 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 درپی آنست که دریابد درپس مظاهر این عالم نامعلوم و اسرارآمیز چیست. و سرانجام نیز خود می‌گوید که دربارهٔ مرکز هسته‌ای صورت نوعی چیزی نمی‌دانیم. درنتیجه سخن آخرین و عارفانه‌اش دربارهٔ 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 عرصهٔ عرفان گره‌گشاست، در عرصهٔ اسطوره قابل تأمل و تشکیک است. اضافه می‌کنم که به نظر دکتر سید حسین نصر (ر. ک به مقدمهٔ او بر هزار و

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

---

یکشب... جلال ستاری چاپ ۱۳۴۸ ص ۱۱) افکار یونگ در بسیاری از موارد تحریفی از تعالیم عرفان شرقی است. نظر یونگ دربارهٔ صورت نوعی در ظاهر امر، با این عقیدهٔ حکمای اشراقی شباهت دارد که اشیاءِ این عالم را طلسم و ظل آن را رب‌النوع می‌شمارند. لکن درواقع یونگ هیچگاه فرق اساسی بین عالم روح و روان را درک نکرد، و متوجه جنبهٔ متعالی عوالم بالا نشد. و به همین جهت منشاءِ «صورت نوعی» اشیاء را در یک نوع زباله‌دانی نفس مشترک یک قوم و ملت دانست و تحریفی بس خطرناک از افکار عرفانی و حکمی تمام ادیان شرق به وجود آورد.

اما دربارهٔ برداشت الیاده از «زمان آغازین» و نمونه‌برداری و... نیز چند نکته‌ای 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 وسیلهٔ اثبات مبداء کند.

عقیدهٔ الیاده دربارهٔ اسطوره نیز بطور کلی یک ادراک حسی ارزشمند دربارهٔ برخی از اسطوره‌های معین است، و نه رهنمودی برای درک ویژهٔ تمام اساطیر.

گرایش به نمونه‌برداری از آنچه در «گذشته» رخ داده است، و خواستار تقلید بودن، اگرچه امری رایج در فرهنگ ملتها بوده، و جنبهٔ تقدس و احترام را نیز الزاماً همراه دارد، اما تأویل به مبداءِ 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 غیرقابل تغییر است، که فقط بر ذهن مسلط می‌شود. دکتر ستاری نیز در این باره نوشته است:

الیاده فایده‌ای 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 خلاقه‌اش در بازسازی و تجدید و زنده نگاهداشتن اساطیر و دخل و تصرف در آنها اشاره می‌کند. (ص ۳۱۳). و سرانجام اینکه این نحوهٔ دید ممکن است عاقبت به نفی و انکار خلاقیت آدمی بینجامد، و یا به ارزش گزاری

تازه‌واردان نهادها و باورهای خود را به همراه می‌آورده‌اند. مجموعهٔ احکام و ارزشها و آیینها و تشریفات و رسومی که در محیط پیشین از ضرورتهای زندگی‌شان محسوب می‌شده، لزوماً همانهایی نبوده که برای ساکنان خطهٔ اشغال شده احترام‌انگیز بوده است. بدین‌سان دو نمونهٔ رفتار، دو رشته نهاد، دو مجموعهٔ 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[1].

بافت و ساخت سنتی که در برابر بدعتگزاران و نوآیینان جامعهٔ خودی نیز مقاومت می‌کرده، در برابر نفوذ این ارزشها نیز به مواجهه و رویا رویی 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 چندسویه، آمیختگی‌ها و جابه‌جایی‌ها آغاز می‌شده است.

این جابه‌جایی و آمیختگی و ستیز میان باورهای گوناگون، چندان نیرومند بوده است که ایزدانِ 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 عصارهٔ تازه‌ای پرمی‌کند، و یا همچون یونگ به باور داشتن به وجود گنج خانهٔ 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)

دربارهٔ نقد نظر یونگ و الیاده علاوه بر دو مأخذ یاد شده ر. ک:

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

۱ــ انسان خود را می‌سازد، ص ۹ــ ۱۷۸.

برعکس، تبدیل می‌کرده است. چنانکه دیوان و اهریمنان در روایات ایرانی، زیر نفوذ تأثیر اندیشه های گوناگون آیینی بارها به رنگهایی درآمده اند.

از میان دیوان، یعنی ایزدانِ برخی از جامعه های بزرگ ایرانی، آن گروه که گرد «میترا» و «اناهیتا» جمع می آمدند در آغاز توسط زردشت طرد شدند، و سپس به طور انفرادی در حلقهٔ ایزدان یاری دهندهٔ مزدا راه یافتند. و منزلت والای خود را نزد زردشتیان باز یافتند. دیگر دیوان به ویژه آنان که در ایران باختری پیروانی داشتند (مانند «ایندَر» و اصحابش)، برای همیشه به مأوای دوزخی که مغان برای آنها فراهم آورده بودند، رانده شدند. اما زردشتیان باختر و خاور ایران، کلمهٔ دیو را در آغاز برای نشان دادن ایزدان دشمن به کار می بردند. بعدها مفهوم این واژه دگرگون شده، و انحصاراً به موجودات خارق العاده و بد سرشتی که با آیین راستین مخالفت می ورزیدند 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[1].

از همین طریق است که راز آمیختن باورها و آیینهای گوناگون و حتی متضادی که در اسطورهٔ زال متبلور شده است، دانسته می شود. شخصیتی افسانه‌ای از میان اقوام سکایی،[2] به اقلیم حماسهٔ ایرانی راه

---

۱ — آرتور کریستن سن، **آفرینش زیانکار در روایات ایرانی**، ترجمهٔ دکتر احمد طباطبایی، ص ۱۴۰ — ۱۳۹، چاپ دانشکدهٔ ادبیات تبریز.

۲ — سکاها قومی ایرانی نژاد بودند که در آسیای مرکزی می زیستند، که پس از مهاجرت سایر آریایی ها به سمت جنوب، در محل خود ماندند. و بعدها به سمت جنوب و غرب حرکت کردند. شاخهٔ «سکوتیا» به غرب و شاخهٔ دیگری به شرق ایران و هندوستان

یافته است، تا وحدتی که آرزو شده تحقق یابد.

آرزوی قومی، اسطوره و روایت حماسی تازه‌ای با بار اندیشگی و عاطفی تازه می‌طلبیده است. و این بدعتی بوده است که باید پدید 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 شیوهٔ خود به پذیرش نو تن درمی‌دهد. پس از یک سو

---

رفتند. متأسفانه مدارک و اسناد فراوانی دربارهٔ سکاها وجود ندارد. در آخرین هزارهٔ 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 سکاهای جنوب روسیه می‌کرده‌اند، هیچ ربطی به رسوم ایرانیان پارس و ساحل جیحون نداشته است. (زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، ترجمهٔ کامران فانی ص ۶۰).

بهرحال 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 جزء قلمروپادشاهی 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 گستردهٔ تقدس و پلیدی است. در آغاز مفهوم اهریمنی هستی اش نمایان است؛ و به همین علت نیز افراد جامعهٔ 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 دوگانه، پا به پا و موازی با دو مرحلهٔ مختلف اساطیری و حماسی پدیدار می‌گردد. در این دوره های اساطیری و حماسی، دورهٔ نخستین به جای آنکه به هنگام تحقق یافتن مرحلهٔ دوم، کاملاً از میان برود، باقی می ماند، و صورتی به خود می‌گیرد که برای آن ارزش کمتری قائل می شوند، و بتدریج این ارزش بیش ازپیش به تحقیر آمیخته می‌گردد[1]. 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

---

۱ــ زیگموند فروید، توتم و تابو، ترجمهٔ دکتر محمدعلی خنجی، ص ۲۹.

اندیشه های انسان ایرانی نیز هست. و میان این دو مرحله، او واسطه ای 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 رو به روست. و اگرچه ظرف اعتقادی و اندیشگی و روان‌شناختی این هر دو یکی است، حماسه به دلیل زمینی بودنش، نمی تواند خود را به طور 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. آمیزه ای است از گیتی و خدا و مفهومی است مطلق. چنین پدیده ای 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» نمی رسد. او آمیزه ای است از انسان اساطیری و انسان خاکی. هستی او آمیزهٔ جهان و خدا نیست، بلکه ترکیبی است از خاک و خون. فرجامی دارد و کرانمند است. اگرچه بهره‌ور از نیروهای شگفت و خارق العاده است، باز هم ذات اصلی اش همان ذات انسان عادی است. انسانی است که اگرچه از حد و مرزهای واقعیت عادی انسان تاریخی فراتر می رود، باز هم محاط در روابط واقعی است[1].

---

۱ــ 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:

۱ــ 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.

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

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

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

۵ــ 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 جنبهٔ غمگنانهٔ همهٔ ماجراها و آفریده‌های ذهنی، در مواجهه با خشونت عریان تاریخ، رخ می دهد.

چنانکه پیداست درچهار تضاد نخست، جنبهٔ 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 کرده اند.

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 می پیماید. و زمان کرانمند تاریخی بر زمان بیکران اساطیری برش می زند، و زال هجوم تاریخ را احساس می‌کند.

پس چیست در این زال، که در عین طرح همهٔ تضادها، وحدتی می سازد که انگار تنها وظیفهٔ اصلی حماسه است؟ این خویشکاری او، راز همهٔ واکنشها و آرزوها و خیال انسان ایرانی را، از آفرینش اسطوره، و ساختن روایتها و افسانه های پهلوانی و حماسی، بازمی‌گشاید.

این که چرا زال چنین ترکیبی پذیرفته، و اینکه چگونه این ترکیب در پهنهٔ 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 بازمی یابد.

در خلال رویدادهای حماسی، آنچه اسطورهٔ زال را مشخص می‌کند. کارکرد اوست. در شناخت اسطوره نیز مسأله تنها این نیست که حقیقت و ساخت اسطوره چیست، بلکه بحث برسر این نیز هست که اسطوره قصد انجام چه کاری دارد[1].

---

1- *Middle Eastern Mythology*, p 11.

دربارهٔ کارکردگرایی در اسطوره شناسی بحثهای بسیاری شده است. تا جایی که پرسی 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— دورهٔ رانده شدن زال از جامعه و نفی او. یا مرحله‌ای که ویژهٔ 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 وجودی‌اش سبب طردش می‌شود، و درپی آن هویت و ماهیت رازوار وپیوندش با عوامل مقدس و فوق‌طبیعی مشخص می‌گردد.

ب— دورهٔ تعدیل تضادها وپذیرفته 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 اندیشهٔ سنتی.

در این دوران، تضادها به آشتی می‌گراید، و رویدادها و ماجراها پیام‌آور یگانگی است. تا هنگامی که نهادهای فرهنگی با چنین پدیده‌ای هماهنگ شود. اقوام و گروه‌هایی که اسطورهٔ 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— دورهٔ یگانگی زال با نهادهای جامعه. در این دوره زال که تا کنون شناخته وپذیرفته شده است، درپهنهٔ حماسه به خویشکاری می‌پردازد. این دوره، دورهٔ فعلیت یافتن ارزشها و آرزوهایی است که در آغاز بیگانه می‌نمود. نیروی ارادهٔ زال چون عاملی تعیین کننده در زندگی قوم ایرانی تصور می‌گردد. جامعه و زال به وحدت می‌رسند، و خویشکاری زال، خویشکاری حماسه است.

د— دورهٔ آشکار شدن دو بارهٔ تضاد. از آنجا که تعدیل تضادها، تنها در تخیل حماسی چشم‌اندازی مطلوب گشوده است، با فرا آمدن زندگی تاریخی و واقعی و پایان گرفتن حیات حماسه دو باره عوامل اصلی تضاد در فرهنگ ایرانی، رودرروی هم قرار می‌گیرند.

با فرجام حماسه، کارکرد زال نیز فرجام می‌یابد. دو باره بیرون از دایرهٔ حماسه، آدمیان می‌مانند 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 می‌افتند. واقعیت همچنان بیدادگرانه و تغییر نایافته مانده است، با آدمیانی که دردناکی آن را با جان و تن خویش احساس کرده‌اند.

حماسه از صحنه بیرون می‌رود، و منظومه به تاریخ می‌رسد. تا آرزوهای دگرگونه‌تر، حماسه‌هایی دیگر بیافرینند.

# 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 درپسر ادامه یابد. روزگاری دراز به انتظار می‌گذرد، تا اینکه:

**زمادر جدا شد برآن چند روز  نگاری چو خورشید گیتی فروز**

(ج ۱ ص ۱۳۸)

## نوآمد

اما زاده شدن کودک، ازپس 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 دایه‌ای جرأت می‌کند از تولد نوزاد با سام سخن گوید، منظومه او را چنین می شناساند:

یکی دایه‌بودش 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 زبان‌آوری استادانه‌ای نوزاد را چنین وصف می‌کند.

تنش نقرهٔ سیم ورخ 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 رویاروئی با نوظهورترین پدیدهٔ جهان و بد یمن‌ترین حادثه‌ای است که برای او رخ داده است[1]. اگر تا کنون آرزوی فرزند، جهان‌پهلوان را می آزرده است، اینک وجود فرزند، او را

---

۱ــ و از نوادر بنی آدم یکی آنست که در زمین سیستان شخصی بود نام وی سام‌بن 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. آفریدگارچنان کرد که سیمرغ آنجا بگذشت وی را بربود و ببرد او را تا به حد مشرق بر کوهی نام وی البرز است وپیش بچگان بنهاد وپرورده 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 می‌کرد تا خبر یافت از وی به نزدیکی آن کوه آمد. پسرچون سام را بدید، قصد پدر کرد، سام دست وی گرفت و گفت «ای دستان رو» سخن وی فهم نمی‌کرد. تا روزگار دراز برآمد و سخن آدمی بیاموخت. ر. ک: عجایب المخلوقات تصحیح دکتر منوچهر ستوده. ص ۴۱۹ ــ ۴۱۸.

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

کودک زاده شده‌ست و ادامهٔ نسل میسر گردیده، اما آیا این خود ادامهٔ پهلوانی به شیوهٔ 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 پاداش آن، به چنین مجازاتی مبتلا شده است:

چو فرزند را دید مویش سپید ببود از جهان سر بسر ناامید
سوی آسمان سر برآورد راست ز داد آور آنگاه فریاد خواست
که ای برتر از کژّی و کاستی بهی زان فزاید که تو خواستی
اگر من گناه گران کرده‌ام وگر کیش آهرمن آورده‌ام
به پوزش مگر کردگار جهان به من بر ببخشاید اندر نهان
بپیچد همی تیره جانم ز شرم بجوشد همی در دلم خون گرم
چو آیند و پرسند گردنکشان چگویم از این بچهٔ بدنشان
چگویم که این بچهٔ دیو چیست ؟ پلنگ و دورنگست وگرنه پریست
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 میسور نیست. و اگر در ایران باید بماند ناگزیز است که مهر و علقه از چنین فرزندی ببرد. و سام که تبلور سنت و فرهنگ پهلوانی است، پهلوانی ایران را برمی‌گزیند.

از پس این حیرت و ناامیدی دردآور، قرار برآن می شود 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 نایافتنی که تنها سیمرغ بر آن آشیان می‌تواند داشت. گویی این ننگ را باید از همهٔ سرزمینهائی 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 می‌کند 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. او بیگانه‌ای است که در میان آدمیان همسان و همشکل بظهور رسیده است.

عنصری ناشناخته و غیر طبیعی در اوست که نمی تواند آدمی وار باشد. پس ناگزیز در رابطه با نیروهائی است ضد آدمی یا غیر آدمی.

اما اگر سام را یارای پذیرش فرزند نیست، خود در عمل کاری می‌کند که پیوستگی این موجود را با عناصر ناشناخته و مرموز گیتی، روشن می سازد. یعنی از سوئی رسم و راه جامعهٔ 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 همراز 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 کنام سیمرغ رها می‌کند.

اراده‌ای که چنین موجودی را از میان آدمیان برآورده، سام را وسیله‌ای می‌کند، تا آفریدهٔ او را به موضعی که شایستهٔ 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 ببالد و بهنگام بر زندگی ایرانشهر نازل شود.

البرز و سیمرغ تا اینجا، مکان و موجودی دور و بیگانه با اجتماع بشری اند. اما انتخاب این دو از سوی حماسه و اساطیر به منظور دیگری است. اگر این دو برای تفکر سنتی و عادی، دست نایافتنی 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 معنویش می انگارد. هجرتی که بدینگونه برای این کودک اساطیر پیش 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 دو از یکدیگر متمایز شوند. تا جامعه ای که در تشخیصش مصاب نبوده، دریابد که در دوران آمیختگی اهریمن و یزدان،[1]

---

۱ــ بنا بر روایات اوستایی و زروانی، که در بند هشن وزاد اسپرم و... منعکس است، عمر جهان و زمان ستیزهٔ بزرگ کیهانی میان هرمزد و اهریمن دوازده هزار سال است که سه هزار سال نخست آن دوران شهریاری هرمزد است و به خلق مینویی جهان می‌گذرد. درپایان این سه هزار سال اهریمن به جهان روشنی می تازد و با شنیدن سرود اهونَوَر سست می شود و به جهان تاریکی فرومی افتد. سه هزارهٔ دوم دوران شهریاری اهریمن است. در آغاز این سه هزاره هرمزد برای مینوهای جهان مادی تن می آفریند. در آغاز سه هزارهٔ سوم دو باره تازش اهریمنی آغاز می شود. این سه هزاره زمان گمیزشن 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 نماید، تا ضرورت اساطیری او برای حماسهٔ 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 هزارهٔ بعد از او نیز فرزندی از او خواهد آمد تا در پایان دوازده هزار سال که عمر جهان مادی و جهان اهریمنی بسر رسد.

بنا به تحقیق ممتع دکتر بهمن سرکاراتی دوران گمیزشن (آمیزش) در حماسهٔ 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. مقالهٔ بنیان اساطیری حماسهٔ ملی ایران.** ص ۱۲۰ — ۷۰. در همین باره همچنین ر. ک: **محمد مختاری حماسه در رمز و راز ملی.** نیمهٔ دوم فصل اول.

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

عاملی که بیدرنگ از سوی سام به اهریمن و دیو منسوب شده است. هیأتی غیرعادی و نامعلوم که با آنچه از بشر تصور کرده‌اند، 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 زمینهٔ 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 ورطه های متضاد می‌کشاند و، از اهریمن تا یزدان سیرش می دهد؟

به سبب همین رنگ است که از غیرآدمی تا آدمی راه می پیماید اما باز هم تأثیراین 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 این‌پس 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 می‌کند چیست؟

این همان سپیدی است که در ایشان ودیعه است و در نامشان نیز بیان شده است[1].

---

۱ــ 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[1]؛ مشخصهٔ مهم شخصیت اوست و تمامی معنای دقیق خود را داراست[2]. واژه‌ها از ذات مدلول آنها حکایت می‌کنند، و همواره یک ارزش ذاتی به اسامی نسبت داده می‌شود. هر تلقی یا واکنشی نسبت به این ارزش داتی 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 کسی‌که به علت Albinism دچار است. این نام مأخوذ است از Albus لاتینی به معنی سپید. و به فقدان مادّه رنگهای زرد و سرخ قهوه‌ای یا سیاه در چشمان، پوست، پر یا مو منسوب است. Albinism بر انسان و دیگر مهره‌داران عارض می‌شود و بر سه نوع و موروثی است:

۱— عمومی کامل که پوست، موی و چشم را در بر می‌گیرد.

۲— بصری که فقط در چشمها تأثیر می‌گذارد.

۳— محدود و موضعی که بخشهائی از پوست بدن بدان دچار می‌شود.

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 می‌کنند. کلمهٔ «زر» در فارسی نیز لغتی است در «زال» که «ر» به «ل» بدل شده است. در اوستا ریشهٔ Zar (پیر شدن)، هندی باستان ریشهٔ Jar — Jára (پیر شده) بلوچی Zâr (زن: زوجه)، افغانی و یودغا Zâl (پیر مرد).

ر. ک به حواشی دکتر معین بربرهان قاطع ذیل کلمات زال و زر و آزرمیدخت.

زنده‌یاد بهار در حاشیهٔ صفحهٔ ۲۳ تاریخ سیستان می‌نویسد: زال و زار و زر و زروان و زرفان و زرهان و زرهون زربان و زرمان همه از یک ریشه و به معنی پیر و صاحب موی سپید است. و نیز ر. ک به پور داود، **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— توتم و تاتو. ص ۸۰.

هر چه دامنهٔ قدرت یک موجود اسطوره‌ای گسترده‌تر شود و توان و اهمیت آن چیزی که این هستی اسطوره‌ای متجسم می‌کند افزون‌تر گردد، پهنهٔ نفوذ نامش نیز بزرگتر می‌شود[۱]. از همین روی نام زال گسترهٔ وسیعی را در بر می‌گیرد که از رنگ سپیدش آغاز می‌شود، به پهنهٔ زیستی و فرمانروایی اش که سیستان و زرنگ است می‌گسترد و تا معنا و درخشش زمان و زروان چنانکه خواهیم دید فرا می‌رود.

اما سپیدی در بسیاری از اشیاء طبیعی، بنحو صفا بخشی زیبائی را تعالی می‌بخشد، چنانکه گوئی فضیلتی از ذات خود بدان اشیاء ارزانی می‌دارد... در رمزهای آدمیان، این رنگ نشانهٔ بسیاری چیزهای مؤثر و بزرگ شده است. همچون عصمت نوعروسان و برکت پیری... در اسرار مذاهب، نشانهٔ بی عیبی الهی و قدرت پروردگار است[۲]، مثل تقدس آتش سپید زبانه کشیده، نزد زردشتیان و، لباس روحانیان زردشتی، که نشانه‌ای 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 جامهٔ او نیز آمیزه‌ای است از همان تقدس و حرمت.

توصیف با رنگهای تمثیلی در ادبیات اوستائی و پارسی نیز، مثل ادبیات ملل دیگر، بسیار است. جامهٔ سپید از آنِ «چیستا» ایزد حکمت و، نشانهٔ دین مزدائی است[۳]. وکلام مقدس، روان سفید روشن درخشان اهورامزدا نامیده شده است[۴]. تشتر را یومند فرهمند به پیکر اسب سفید

---

۱ــ ارنست کاسیرر، **زبان و اسطوره**. ترجمهٔ محسن ثلاثی. ص ۱۰۸.

۲ ــ **هرمان ملویل، موبی دیک**. ترجمهٔ پرویز داریوش ص ۱۶۹.

۳ــ مهریشت فقرهٔ ۱۲۶ ص ۴۹۳ ج ۱ یشتها.

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

زیبائی ترکیب جسمانی می‌پذیرد[1]. و برضد او دیو «اپوش» به پیکر اسب سیاهی بدر می‌آید[2] و نیز آن موجود شگفت انگیز و عظیم اساطیری که «خرسه‌پا» نامیده می‌شود و، در تقسیم آبهای دریای فراخکرت تشتر را یاری می‌رساند و، از معنویات تغذیه می‌کند و، دوستدار راستی و فرزانگی است، به رنگ سپید است[3].

اما یک‌جا سپیدی معنائی یافته است که با هستی زال هماهنگی شگفتی می‌یابد. «هوم سپید ضد پیری» که زنده کنندهٔ مردگان و بخشندهٔ زندگی جاودان است. این هوم سپید شفا بخش پاکیزه و طرد کنندهٔ مرگ، این داروی بیمرگی[4]، خدای گیاهی و نیرومندی که بر دیوان پیروزی می‌بخشد[5]، به صفاتی موصوف است، که زال نیز چنانکه خواهیم دید، از آن بهره‌مند است.

بدین گونه، زال از آغاز، با این نشانهٔ سپیدی، به صورت موجودی ارائه می‌شود، که با عمر جاودانه‌وار حماسه، پیوندی نزدیک و هماهنگی عمیقی می‌یابد. او تبلوری است ازپیرانگی دوام یابنده، آنهم از آغاز

---

۱ – تیریشت، یشتها ج ۱ ص۳٤٦ ببعد

۲– همان ماخذ ص.

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

٤ – بند هشن بخش ۱۸ بند٦ – ۱ SBE: Vol 5. p 65

و نیز ر. ک به بخش ۲۷ بند ٤ همان مأخذ p 100

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

۵– راجع به سه جنبگی هئوم ر. ک: مقالهٔ Mary Boyce با عنوان

*Haoma, Priest uj the Sacrifice.*

در W.B. *Henning Memorial* 62 ff London. 1970.

کودکی[۱].

اما رنگ سپید همچنانکه پرمعنی ترین رمزپدیده های روحانی است عامل تشدید در تمامی چیزهائی نیز هست که برای بشر از همه وحشتناکترند. همراه هرپدیدهٔ شیرین و افتخارآمیز 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 خصیصهٔ گریزان است که موجب می شود، اندیشهٔ 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 تجربهٔ مشترک و موروثی بشریت، از شهود فوق طبیعی بودن این رنگ بازمانده است. نمی توان آسان شک کرد که آن یک خاصهٔ مشهود در اموات، که بیش از هرچیز 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 خصیصهٔ 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 ازچند دسته از سکاها نام برده شده است که یکی از آنها سکاهای هئوم وَرَ که (haumavarka) به معنی نوشندهٔ هوم است که احتمالاً سکاهای ساکن فرغانه و کاشغر بوده اند. یوستی گفته است هوم و رگ تیره‌ای 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 البرزی‌اش می‌رساند، هیأت غیرعادی‌اش، 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 ناخشنودیهائی 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 خانوادهٔ خود رانده شده، به دامان طبیعت

---

۱ــ آبان‌یشت فقرات ۹۲ و ۹۳، یشتها، ج ۱ ص ۲۷۵. و نیز ر. ک به وندیداد، بند ۲۹ باب دوم ص ۱۹.

۲ــ ر. ک به افسانه‌ها و آئین‌های ایران و چین باستان، ص ۱٤

و وحش وطیر سپرده شده‌اند.

پیش از تولد این کودکان، ستاره‌شناسان وپیش گویان، نهاد سیاسی یا حکومت پدری را از وجود آنان برحذر 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، چارهٔ 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 بزی به آنان شیر دهد. پس آنگاه در بزرگی به جامعه، یا در میان گروه‌هائی 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[1].

کیخسرو به منظور آسیب ندیدن از افراسیاب به شبانان سپرده می‌شود[2] و کورش را از بیم آستیاکس به خانوادهٔ چوپانی می‌سپارند[3].

---

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

۳ــ ر. ک کلی‌یو: **تاریخ هرودت** ترجمهٔ دکتر هادی هدایتی ج ۱ ص ۲۰۰ــ ۱۹۴ گوئی هرودت داستانی را که دربارهٔ کیخسرو شنیده بود، رنگ تاریخی داده و، به کورش منسوب کرده است. برخی ازپژوهشگران از جمله هرتل و هرتسفلد نیز براساس همین افسانه و افسانه‌های نظیر آن درمنابع یونانی، درپی انطباق شاهان کیانی با هخامنشیان برآمده‌اند، و هرتسفلد کیخسرو را صورت حماسی کورش می‌داند. همچنانکه زردشت را نیز یکی از شاهزادگان هخامنشی دورهٔ کورش و داریوش معرفی می‌کند. در این باره ر. ک:

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

اما هنینگ درزرتشت **سیاستمدار یا جادوگر** (ترجمهٔ کامران فانی) و کریستن سن در **کیانیان** (ترجمهٔ صفا) آراءِ 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 می‌کند[۲].

کرونوس خدای زمان در اسطوره‌های یونان، می داند که یکی از پسرانش او را خلع خواهد کرد و از این روی درپی از میان بردن آنان است. پس «زئوس» را مادرش «رئا» از اوپنهان 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 «ایدا» رها می شود، که پیش گویان از شومی وجود او پادشاه را آگاه کرده اند[۴].

هاتفان به لائیوس پدر ادیپوس می‌گویند 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 می‌کنند 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 کودکان مشترک است، اما پیش از تولد، جنبه ای منفی و زیان‌آور، برای او شناخته و ارائه نشده است. پیشگویان کسی را از او برحذر نداشته اند و، تنها پس از تولد است که نفرت‌زا می‌گردد و

---

۱— تورات سفر خروج باب دوم ص ۸٤. و نیز **قاموس کتاب مقدس**، جمیز هاکس ص ۸٤۹.

2- *Larouss Enegclofedia 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، **افسانه‌های تبای**، ترجمهٔ شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی.

شخصیتی بیگانه می یابد[1].

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 می شود. 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 می شود و شخصیتش بر نهادهای گوناگون اجتماعی، تحمیل می‌گردد. و در این تعدیل فقط امکانات و توانائیهای خود اوست، که مؤثر است.

این موجود سپید اهریمنی یا مقدس، این آمیزهٔ وحشت و حرمت، از جامعه رانده می شود، زیرا هنوز جامعه را یارای آن نیست تا در میانهٔ 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 سرچشمهٔ شگفتیهای عالم می برند و به شگفت‌ترین دایهٔ جهان می سپارند، 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 می سازد، تا ره به جائی 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 می شود پس از تولد نفرتی نسبت به او پیدا شود. ر. ک به **آئین ها و افسانه ها** ص ۱٤.

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 مقرپرورش 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 او نیست و اوست که هستی زال و هستی حماسه وابسته وپیوسته 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 آمیزهٔ 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 می‌گشاید و مولود حماسه را می زایاند. سیمرغ از شدنیها و حوادث آینده و تقدیر آگاه است. به هنگام زایمان رودابه که زال را اندوهگین می یابد چنین می‌گوید:

که «زین سرو سیمین بر ماهروی — یکی نرّه شیر آید و نامجوی
که خاک پی او ببوسد هژبر — نیارد گذشتن به سر برش ابر

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

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

بپرهیزی ازوی (اسفندیار) نباشد شگفت — مرا از خود اندازه باید گرفت
که آن جفت من مرغ با دستگاه — به دستان و شمشیر کردش 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 می‌شود:

۱ــ در کودکی زال. تا او را بپرورد و به نیروهای فوق طبیعی بیاراید[1]. در اینجا موجودی است مهربان و مادر. نخستین برخوردش با زال هنگامی است که برای چارهٔ گرسنگی بچگان خود به‌پرواز درآمده است:

یکی شیرخواره خروشنده دید — زمین را چودریای جوشنده دید
ز خاراش گهواره و دایه خاک — تن از جامه دورولب ازشیر پاک
به گرد اندرش تیره خاک نژند — به سر برش خورشید گشته بلند
(ج ۱ ص ۱۴۰)

---

۱ــ سیمرغ گفت زال در نظر طوبی به دنیا آمد، ما نگذاشتیم هلاک شود، آهو بره را به دست صیاد بازدادیم و شفقت زال در دل او نهادیم، تا شب وی را پرورش می‌کرد و شیر می داد و به روز خود منش زیرپر می داشتم **مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق** تصحیح دکتر حسین نصر، هانری کربن 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. غریزه‌ای مادرانه در سیمرغ نضج می‌گیرد و فقدان مهر مادرانه را جبران می‌کند:

ببخشود یزدان نیک دهش — کجا بودنی داشت اندر بوش
نگه کرد سیمرغ با بچگان — بر آن خرد خون از دو دیده چکان
شگفتی برو برفکندند مهر — بماندند خیره بدان خوب چهر

(ج ۱ ص ۱۴۱)

از این‌پس او مربی وپرورنده‌ای 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 کمّی است. توانائیهائی است که اساطیر برای زال منظور کرده است:

ترا پرورنده یکی دایه‌ام — همت دایه هم نیک سرمایه‌ام

(ج ۱ ص ۱۴۴)

۲ — به هنگام تولد رستم. پزشکی است که رودابه را از دشواری شگفت زایمان می رهاند و مولود حماسه را به دنیا می آورد. رهنمودهای او به زال به منظور تولد رستم، هم پزشکی است و هم ایزدی. او آمیزهٔ جادو و خرد است. به زال می‌گوید:

بیاور یکی خنجر آبگون — یکی مرد بینادل رهنمون
نخستین به می ماه را مست کن — ز دل بیم واندیشه را پست کن
تو منگر که بینادل افسون کند — به صندوق تا شیر بیرون کند
بکافد تهیگاه سروسهی — نباشد مر او راز درد آگهی
وزو بچهٔ شیر بیرون کشد — همه پهلوی ماه در خون کشد
وزآن پس بدوزآن کجا کرد چاک — ز دل دور کن ترس وتیمار وباک
گیاهی که گویمت با شیر ومشک — بکوب وبکن هر سه در سایه خشک

بساو بر آلای برخستگیش ببینی همان روز پیوستگیش
بدومال ازآن پس یکی پرّمن خجسته بود سایهٔ فرّمن
(ج ۱ ص ۲۳۸ — ۲۳۷)

پس این تنها کارکرد جادوگرانه وپزشکی سیمرغ نیست که چارهٔ کار را می سازد. بلکه همهٔ کارها تنها در سایهٔ فرّ اوست که نتیجه بخش و درمان گر است.[۱]

در این دو مورد سیمرغ نیروئی است بشری و ایزدی. و نیرو یش 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 تظاهر کند. که در این باره باز سخن خواهم گفت.

۳— در نبرد با اسفندیار موجودی است همچون دیگر عناصر اهریمنی و جادوئی هفت‌خوان مثل گرگ و شیر و اژدها و زن جادو. گرگسار راهنمای اسفندیار در هفت خوان او را چنین معرفی می‌کند:

یک کوه بینی سر اندر هوا برو بر یکی مرغ فرمانروا
که سیمرغ گوید ورا کارجوی چو پرّنده کوهی است پیکار جوی
اگر پیل بیند برآرد به ابر ز دریا نهنگ و به خشکی هزبر
نبیند زبرداشتن هیچ رنج تواورا چوگرگ و چوجادومنج
دو بچه‌ست با او ببالای او همان رای پیوسته بارای او
چو او بر هوا رفت و گسترد پر ندارد زمین هوش و خورشید فر
(ج ٦ ص ۱۸۱ — ۱۸۰)

پیداست 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— ثعالبی 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 ثعالبی، تصحیح زتنبرگ، ص ۱۰٤.

نیروی دینی اسفندیار. به همین دلیل نیز هست که برخی او را «مخصوصاً از عالم اهریمنی[1]» انگاشته‌اند. زیرا تنها از نظرگاهی اسفندیاری بر او نگریسته‌اند، نه از نظرگاه خاندان زال.

٤ — 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 با لمآل شکست و نابودی اسفندیار ظاهر می شود.

زال به هنگام درماندگی رستم در برابر اسفندیار، از او یاری می جوید. زال می داند که:

**همه کارهای جهان را در است  مگر مرگ کان را دری دیگر است**
(ج ٦ ص ۲۹۳)

و انگار برای رستن از همین مرگ است که به پرّ سیمرغ نیاز می افتد[2]. چه خود رستم امیدی به رهائی از این جراحت و خستگی ندارد. (۲۹۳ ج ٦) و زال علت خواستار شدن سیمرغ را چنین می سراید:

---

۱ — ر. ک تئودور نولدکه، **حماسهٔ ملی ایران**، ترجمهٔ بزرگ علوی، ص ۲۹.

۲ — در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آئینه ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آئینه نگرد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنانکه جمله مصقول بود و در رستم پوشانید. و خودی مصقول بر سرش نهاد و، آئینهای مصقول بر اسبش بست. آنگه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود درپیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آئینه افتاد. از جوشن و آئینه عکس بر دیدهٔ اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی دید. توهم کرد وپنداشت 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 دوپر سیمرغ بود. ر. ک به **مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق**، ص ٤ ۲۳.

تن رستم شیردل خسته شد　　از آن خستگی جان من بسته شد
کزآن خستگی بیم جانست وبس　　بر آن گونه خسته ندیده‌ست کس
همان رخش گوئی که بیجان شده‌ست

(ج ٦ ص ۲۹۵)

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

به منقار ازآن خستگی خون کشید
بر آن خستگیها بمالید پر　　هم اندرزمان گشت باز یب وفر

(ج ٦ ص ۲۹٦)

اما سهم او در زندگی رستم به همین پایان نمی پذیرد، بلکه او را به چوب گز و وسیلهٔ مرگ اسفندیار نیز هدایت می‌کند. گوئی دراین امر تضاد خود او نیز با اسفندیار پیداست و بدین گونه انتقامی ازخون جفت خویش نیز می‌گیرد.

در این تجلی آخرین است که از سویی کارکرد او و زال در حماسه روشن می‌گردد 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 ازپهلوانان حماسهٔ 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:

بشد پیش با عود زال از فراز ستودش فراوان و بردش نماز
به پیشش سه‌مجمر پراز بوی‌کرد...

(ج ٦ ص ٢٩٤[1])

## 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 اشیاءِ ظاهراً بیروح را نیز جان و روانند[2].

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[3]. این همانی طبیعت و انسان به گونه‌ای ظاهر می‌شود، که رابطهٔ تنگاتنگ انسانها با طبیعت رابطهٔ تنگاتنگ خود آنان را با یکدیگر تعیین می‌کند، و رابطهٔ میان آنان، ارتباطشان را با طبیعت معین می دارد. در آغاز زندگی انسان، که هنوز طبیعت بندرت بطور تاریخی تعدیل شده یا تغییر می‌یافته است، این رابطهٔ ویژه به مذهب طبیعی انسان می انجامیده است[4].

---

۱— و نیز ر. ک به ج ۱ ص ۲۳٦.

۲— توتم و تابو، 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 تجربهٔ بشری طبیعت اندیشه را معین می‌کند، و اگرچه این مخازن در انسان ابتدائی جزئی است، اما چندان هست که به رابطهٔ 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، داستانهائی می‌آفریند که پدیده‌های بزرگ طبیعت را با فعالیت پدیده‌های جان یافته و آفریدهٔ خود او، شرح می‌دهند.

در بینش اساطیری پدیده‌های طبیعی دارای شعور و اراده‌اند و، از این روی در سرنوشت بشر سهیم 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، سهیم و مؤثر می‌دانسته است. جانوران برای او به منزلهٔ نیروهائی بوده‌اند که نه تنها بر رازهای زندگی و طبیعت، بلکه بر رازهای جاودانگی و فناناپذیری نیز واقف بوده‌اند[1].

همین بینش و پیوند سبب شده است که باورها و انگاره‌های دیگر انسان نیز در اشیاءِ 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 واقع گرایانه وجود داشته (و

1- *Myth, Dreams...* p 61.

این واقع‌گرائی ضرورت زندگی بدوی است) که اگر نیروهای نامرئی، در اشکال و هیأتهای ملموس و عینی ظهور و بروز یابند، ادراکشان میسرتر است[1].

بدین گونه نمادها و تمثیلهای مربوط به طبیعت و جهان پدیدار شده است، و از طریق همین تمثیلها و ارتباط و جابه‌جائی آنهاست که نیروهای فوق‌طبیعی 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 سرچشمهٔ تجربهٔ 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 درهم‌آمیزد و جانور جای پدر، آموزگار، نگهبان، جادوگر و.... بنشیند[2].

---

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

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

دربارهٔ توتم و آیینی توتمی و نقد آراء و نظریه‌های گوناگون و سابقهٔ پژوهشهای انجام شده دربارهٔ توتمیسم، از دیدگاه ساخت گرایانهٔ لوی استروس ر. ک:

لوی استروس: توتمیسم. ترجمهٔ مسعود راد. انتشارات توس.

توتمیسم از نظر استروس یک نمونهٔ 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 در بر داشته باشد، بیرون از ما نیست، بلکه در درون ماست. ص ۵— ۲۰۴ مأخذ یاد شده.

رادکلیف— براون برداشت و یژه‌ای از توتمیسم دارد، و آن را مورد خاصی از یک کوشش

تصور پدیده های افسانه آمیز به ادوار هند و ایرانی، و حتی هند و اروپائی منتهی می شود، و بیشتر نیز این جانوران و به ویژه پرندگان تجلیهای گوناگون صاعقه، خورشید، آتش، ابر و غیره اند. در ریگ ودا این تصور کاملاً مشهود است. گیاه «سومَ» اغلب به پرنده ای تشبیه می شود، یا به نام پرنده ای موسوم است. آتش زمینی به صورت پرنده یا عقابی در آسمان توصیف می شود. خورشید بارها مثل پرنده ای نمایان می گردد و از این رو، آن را «گروثمنت» (پرداں) می خوانند. مهمترین پرندگان در کتاب ودا عقاب است و، این همان پرنده ای است که گیاه «سومَ» را به «ایندرا» می رساند و ظاهراً یکی از تجلیهای صاعقه است.[1]

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 اشیاءِ 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 می کنند، و هر یک به طریقی به ارادهٔ خداوند در آفرینش خدمت می کنند[2]. 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 می آورد. راجع به کل آرای او دربارهٔ 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، ترجمهٔ احمد طباطبائی ص ۴۹.

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

اعتقادهای کهن است که در این دین حفظ شده است. اساساً زردشت زیرورو کنندهٔ ارزشهای موجود نیست، بلکه برعکس دارای طبیعتی بی‌اندازه احتیاط‌آمیز است و، جنبهٔ نو و تازه در آموزه‌های 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 آخشیج ایزدینه شدهٔ پیشینی را که نامش منسوخ شده گرفته است و هر چه از زمان دین‌آوری زردشت دورتر می‌شویم صفات و نشانهای استومند امشاسپندان بیشتر نمایان می‌شود[۲].

در میان جانورانی که در اوستا تقدیس و ستایش شده‌اند، پرندگان جای ویژه‌ای یافته‌اند. اینان پدیده‌هائی هستند که در میانهٔ دو بعد مادی و معنوی حیات قرار گرفته‌اند. جسم آنان ترکیبی است برای ایزدان و نیروی معنوی فرّه. عقاب و سئن و وارغن و.... پرندگانی 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 میانهٔ اقیانوس فراخکرت روئیده است. درختی که دارای داروهای نیک و داروهای مؤثر است و آن را ویسپوبیش (همه را درمان‌بخش)

---

۱ — دینهای ایران باستان، ص ۸۹.

۲ — امیل بنونیست، دین ایرانی، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکاراتی ص ۷۷.

خوانند، و در آن تخمهای کلیهٔ گیاهان نهاده شده است[۱].

این درخت دور کنندهٔ غم بسیار تخمه است. و هرگاه(سیمرغ) از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید. و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراگنده شود[۲].

گوئی خواص همین درخت است که در حماسه به خود سیمرغ داده شده است و، به صورت درمان‌بخشی خود او تجلی کرده است[۳].

رابطهٔ سیمرغ با دیگر عناصر و عوامل طبیعت نیز از طریق همین درخت آشکار می‌گردد. رابطه‌ای که از حد پیوندهای مادی و طبیعی فراتر رفته به زندگی بشری و حیات روحانی آدمی منتهی می‌شود.

در ساقهٔ 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 دریاهای زمین را تشکیل می‌دهد[۴]. ۹۹۹۹ هزار فروهر از این درخت پاس

---

۱ — ر. ک به رشن‌یشت فقرهٔ ۱۷، یشتها ج ۱ ص ۵۷٤.

۲ — مینوی خرد، ترجمهٔ دکتر احمد تفضلی ص ۸۲.

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

٤ — بند هشن بخش ۱۸ بند ۹ .SBE. Vol 5. p66

و نیز ر. ک به بخش ۲۷ بند ۲. p99

ضمناً در گرشاسپ‌نامه 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 شخ کوه — از انبوه شاخش ستاره ستوه

می‌دارند[۱] و، دانه‌هائی را که از این درخت فرومی‌ریزد، تشتر، فرشتهٔ باران، برگرفته با باران فرومی‌بارد[۲].

پس همانگونه که نوعی پیوستگی میان ایزد آپَم نپات ــ یکی از ایزدان آب ــ 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 بی‌توشگی جان رسیده به لب
از ایدر برد نزدش اندر شتاب به چنگال میوه به منقار آب
به سوی رَه راست بازآردش ز مردم کرا دید نازاردش...

ر. ک **گرشاسپ‌نامه** اسدی طوسی. تصحیح حبیب یغمایی. ص ۱۵۳ چاپ بروخیم ۱۳۱۷.

1, 2- Ibid: pp 66-67.

۳ــ ر. ک زامیادیشت ص ۳۲۳ ج ۲ یشتها و نیز محمد مقدم، جستار دربارهٔ مهر و ناهید، ص ۲۸ ــ ۲۶.

۴ ــ رابطهٔ ریشه شناختی نامهای رستم و رودابه و سیندخت و سیمرغ و آب نیز در نظر گرفته شود. ر. ک: **فرهنگ نامهای اوستایی**. دربارهٔ رستم و آب پهلوی:

سیمرغ که برفراز البرز جای دارد، در اوستا جزئی از نام کوه «اوپائیری‌سئن» نیز هست. بلندی این کوه مناسبت تامی با معنی لفظی آن دارد... و اوپائیری‌سئن یعنی برتر ازپرش سیمرغ[۱]. و این کوه پس از البرز، بزرگترین همهٔ کوههاست. و سرچشمهٔ رودها و آبهاست و، با رود هیلمند و سیستان ارتباط نزدیک می‌یابد. سیمرغ بر تمامی کوهها احاطه دارد و نیرویش ستودنی است:

بهرام اهورا آفریده را می‌ستائیم، بکند پیروزی (بهرام) با فرّ 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 ازپیروان 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].

---

rödestahm:، 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 ریشه‌ای از آقای دکتر سرکاراتی است.

۱ ــ یشتها ج ۲ ص ۳۲۷ــ ۳۲۶.

۲ ــ بهرام یشت فقرهٔ ٤۱ یشتها ج ۲ ص ۱۲۸.

۳ــ فقره‌های ۹۷ و۱۲۶، یشتها ج ۲ ص ۸۲ و ص ۹۹.

٤ ــ دینکرد، کتاب ۹ بخش ۲٤ بند ۱۷: SBE. Vol p 230 و نیز ر. ک به بخش ۵ کتاب ۷، P83 درگزیده‌های زاداسپرم، بخش ۲۳ بند ۱۱ نیز به همین طریق از سئن یاد شده است: SBE. Vol p 166. زنده یاد پورداوود می نویسد: شاید سئن پارسا و دانائی که در فقرهٔ ۹۷ فروردین یشت مندرج است، مأخذ معنی حکیم و دانائی است که فرهنگهای فارسی به سیمرغ نسبت داده‌اند. ر. ک یشتها ج ۱ ص ۵۷۵.

اما رابطهٔ سیمرغ با دیگر پدیده‌های اساطیری چه در اوستا و چه در متون پهلوی، به گونه‌ای است که جنبهٔ تقدس و نیرومندی او را، به همراه نگهبانیش از نیروهای نیکی، بیان می‌دارد.

چون دیوان و دروجان به دریا شوند، سین‌مرغ بانگ کند و، سست بباشند[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. بدین‌سبب 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 فوق‌طبیعی 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 وهومن سن، ترجمهٔ صادق هدایت ص ۷٤.

۲ — دین ایرانی، ص ۸۵ — ۸٤.

بازشناخت و، ارتباط او را با خاندان زال و اهمیت ایزدانهٔ او را بنا بر نظام آئینی[۱] و روایات حماسی درپیوند با افسانه‌های سکائی دریافت. رابطه و اهمیتی که همسنگ و همسان رابطه و اهمیت فرّهٔ ایزدی برای خاندان کیانی است.

از سویی فرّهٔ 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، فرّ از او آشکارا، به پیکر مرغی بیرون شتافت... نخستین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید.... به پیکر مرغ و ارغن بیرون شتافت. این فرّ را مهر دارندهٔ چراگاههای فراخ برگرفت... دومین بار فرّ بگسست... این فرّ را پسر خاندان آتبین، فریدون، برگرفت... سومین بار فرّ بگسست... این فرّ را گرشاسپ دلیر برگرفت، زیرا که او ازپرتو رشادت مردانه در میان مردمان زورمند زورمندترین بود[۲].

این سه بخش نمودار سه‌جنبگی وجود جمشید است. جنبهٔ خدائی و جهانی که به مهر اختصاص یافته و جنبهٔ 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 فناناپذیر و جاودانی... خود بهترین نیکی است، فریفته نشود و خردمندترین خردمندان است... کسی است که از خود تعلیم یافت، ساده و رسا و داناست. این صفات هماهنگی و انطباقی شگفت با سیمرغ می یابد و، هرچند در اوستا به جائی برنمی خوریم که اهورامزدا به عقاب تشبیه شده باشد، نظر به سایر اوصافی که فیلوس از اهورامزدا می شمارد، از سر عقاب یک معنی مجازی بسیار عالی اراده کرده است. لابد مرغی که نقل می‌کند همان است که در اوستا به‌صورت سئن آمده، و در تفسیرپهلوی اوستا سیمرغ گردیده است. ر. ک. به‌یشتها ج ۱ ص ۴۰ — ۳۹.

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

رسیده و، جنبهٔ پهلوانی که به گرشاسپ پیوسته است[۱].

این تشابه و ارتباط معنوی فرّهٔ ایزدی و سیمرغ، که آن یک به خاندان کیانی و نظام آئینی زردشتی اختصاص می‌یابد و این یک ویژهٔ خاندان سیستان و شاید اندیشهٔ سکائی است، نیاز و راز مشترک اقوامی را بازمی‌گشاید که در مرحله‌ای از حیات اجتماعی خویش، ناگزیر از آمیزش و ادغام اسطوره‌ها و ساخته‌ها و اندوخته‌های ذهنی خود بوده‌اند. و همانگونه که به منظور پذیرش زال و آمیزش افسانه‌های سکائی در روایات ایرانی، چنانکه خواهیم دید، از گرشاسپ اساطیر مزدیسنا یاری جسته‌اند، در ارائهٔ سیمرغ نیز که نیروی معنوی پهلوانان سیستان است، نمادی پرداخته‌اند که با انگاره‌ها و باورهایشان دربارهٔ فرّهٔ ایزدی در یک نظام حماسی و آئینی هماهنگ گردد. پیداست که این هماهنگی، به منزلهٔ انطباق دو عنصر یاد شده نیست، بلکه اساساً نشانهٔ تأثیری است که این دو نظام آئینی و روائی در یکدیگر باقی گذارده‌اند.

این تأثیر هنگامی آشکارتر می‌گردد که باور کنیم سیمرغ پرندهٔ شگفت بهرام‌یشت، هرگز در داستان هیچ یک از سلسله‌های پادشاهی یا خاندانهای پهلوانی ایرانی پدیدار نمی‌شود... و بهرام‌یشت در زمان و مکانی که عقاید و افسانه‌های سکائی رواج فراوان داشته به نگارش درآمده است[۲].

بدین ترتیب است که زال به همنشینی و پیوند با سیمرغ تصور می‌شود، و در دامان او پرورش می‌یابد. دانستن زبان سیمرغ برای

---

۱— مهرداد بهار، **اساطیر ایران**، بنیاد فرهنگ ایران ص ۶۲.

۲— **آئینها و افسانه‌ها...** ص ۵۳.

زال، دانستن زبان رازهای طبیعت است[۱]. زبان حیوانات، زبان رموز عالم است. و عنصر اصلی حماسه نیز آن‌گونه 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 ویژهٔ 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. بدین‌سبب در جائی که جم مردمان را گرد آورده است، مردم اوستا را به زبان مرغان تلاوت می‌کنند[۴]. و مرغ «اشوزوشتَ» اوستا را ازبر دارد و زمانی که آن را می‌خواند شیاطین را به وحشت می افکند[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: غررالسیر ص ۳۶۸ — ۳۶۷. اما در شاهنامه رستم نیز با این زبان آشناست و، سیمرغ دستورات خود را دربارهٔ چوب گز به خود او می‌دهد. ر. ک به ج ۶ ص ۹ — ۲۹۸.

۲ — لوی استروس، ص ۶۰.

۳ — همان مأخذ ص ۸۷.

۴ — بند هشن 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 دوگانهٔ 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 نشانهٔ دو گرایش اجتماعی و آئینی در ایران است که طی اسطورهٔ زال بظهور رسیده است. و اسطورهٔ زال تبلور همین تضاد و وحدت در حماسه است. اگر سیمرغ برای خاندان زال به منزلهٔ فرّه برای خاندان کیانی است پس با هر چه زال در تضاد باشد، او نیز در تضاد است، و نهادهای اجتماعی ایران دربارهٔ او به همان گونه می‌اندیشند که دربارهٔ 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 ازمیان 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 مرحلهٔ پیدایش حماسهٔ ملی، همزیستی نمادهای آئینی ونشانه‌های اجتماعی و قومی این گروهها را همراه داشته است. وچنانکه در شاهنامه پیداست گروههای پهلوانی هر یک نشانه و نمادی ازآن خویش دارند که همزیستی آنها به تبع از همزیستی گروههای اجتماعی درپرتو یک

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

اگر فرّه در آئین زردشتی، بیشتر وضعی معنوی را ارائه می‌کند، در آئین پرستش سکاها وضعیت طبیعی سیمرغ چیره است[1]. فرّه به صورت معنوی حمایت کنندهٔ 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 جائی 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 گونهٔ

---

۱— اشیایی که از سکاها در مسیر کوچ و حرکتشان بدست آمده است، نشان می دهد که زین و یراق خود را با طرحهای هندسی می آراسته‌اند. تصویر گوزن و عقاب بیش از تصویر هر جانور دیگری در این اشیاءِ دیده می‌شود. ضمن اینکه گوزن در میان اقوام بودایی چین هویت و بژه‌ای دارد، باید در نشان عقاب بیشتر اندیشید. به ویژه که در روایتهای اوستایی از جا به جایی عقاب و سئن نشانهایی دیده می‌شود. دربارهٔ سکاها ر. ک: T.T.Rice: *The Scythians*. London. 1958.

موجودی ستایش‌آمیز و ایزدی یاد شود؛ از سوی دیگر هنگامی که این آئین در حماسه به شکل آیین پذیرفتهٔ خاندان گشتاسپی و دین رسمی ارائه می‌شود، سیمرغ نیز همراه با پیروان آیینها و باورهای ناموافق، اهریمنی تلقی می‌گردد.

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

پس دور نیست اگر که تاریخ از سیمرغ به عنوان «حکیم زاهد بزرگ» یاد می‌کند[1]. و یا رمز ماجرای او و زال را چنین می‌گشاید:

نام استاد او سیمرغ بود، و اگر می‌بشاید 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 آشیانهٔ سیمرغ رفت، یعنی به خانهٔ او[2].

---

۱ — **مجمل التواریخ و القصص**، تصحیح بهار، ص ۴۲.

۲ — **نزهت‌نامهٔ علائی**، به نقل از **سیمرغ** شمارهٔ ۲ ص ۲۵. تعبیر **مجمل التواریخ** و **نزهت نامه** را در بارهٔ 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 می‌خواندند. و پرورد گار دستان‌بن 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 پیچیدهٔ او جز با شناخت هر یک 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 بریم.

زال در کنام سیمرغ رشد می‌کند 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 نشانهٔ آمادگی و بلوغ او، در جامعهٔ پهلوانی سام تأثیر می نهد. او که موجودی است مرغ‌پرورده و تخیل انگیز، شهرتش در همه جا پراکنده است:

**نشانش پراکنده شد درجهان  بدونیک هرگز نماند نهان**

---

داشت.

ر. ک به کیخسرو اسفندیاربن آذرکیوان، دبستان مذاهب با یادداشتهای رحیم رضازادهٔ ملک، ص۲۱۵ ج ۱ چاپ طهوری، ۱۳۶۲.

به سام نریمان رسید آگهی  از آن نیک پی پوربا فرّهی

(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 ازپس آن نفرت و این فترت، توجه سام به پروردهٔ سیمرغ چگونه معطوف می شود؟

افسانه که سخن از بلوغ زال می‌گوید، 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 مژدهٔ فرزند می دهد:

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

(ج ۱ ص ۱۴۱)

دانایان را فرا می خواند و، از آنان راه می جوید، اینک هنگامی است که اینان به سخن می آیند. گوئی در آغاز، تصورپلیدی و اهریمن روئی زال چندان نیرومند بوده، که خردمندان نیز یارای ارائهٔ دانش خویش نداشته‌اند. اما اکنون، همگان با یاد زال، سام را سرزنش می‌کنند:

که برسنگ وبرخاک شیرو پلنگ  چه ماهی به دریا درون با نهنگ
همه بچه را پرورانده‌اند  ستایش به یزدان رسانده‌اند
تو پیمان 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 پرتو افکنده و، توانائی ظهور و بروز بدان داده است.

نیروی خواب و معنویتی که در آن ساری است، نزد بشر ابتدائی مقدس است. آنچه را می جوید از این طریق به تحقق می رساند و خواب را عامل نیرومندی در طرح آرزوها و اندیشه های خویش می شناسد. خواب بخش درخشان وجود است. ذهن و عین در آن یگانه اند، و آگاهی اش درونی است و قوانین منطق ارسطویی در آن روا نیست، بلکه این عرصهٔ همهٔ شکلهای مرموز و اراده و ایده است[1].

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 ببینند به خواب — همه بودنیها چو آتش در آب

(ج ۸ ص ۱۱۰)

در آیین زردشتی خواب یک پدیدهٔ سادهٔ طبیعی نیست بلکه جهتی که در درون‌مایهٔ واژه نهفته است باید درک شود. که از این طریق خواب‌آلودگی به آنچه در آینده است، در آینده می رسد که در آن حالتی مجسم می شود که چیزهای آینده آشکار می شوند. یا در خواب معمولی یا در عالم شهود. یعنی خواب برای مینوی اثربخش بکار می رود. در آن انسان به یکی شدن با جهان روشن می رسد. مینوی خدای روز خواب نام

1 - *The Masks of God Creative Mythology* p 346.

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 تصور یک گزینش آگاهانه میان دو ضد خودنمایی کرد، و درنتیجه تضاد خوب و بد اخلاقی در مد نظر قرار گرفت، آنوقت یک ارزش اخلاقی واقعی برجسته می شود وپایه 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 خَوَمْنَه، «خواب» را می پرستید، که همواره با صفت مزدداته یعنی آفریدهٔ مزدا همراه است[1].

اگر اساطیر مخازن اجتماعی حقیقت اند، خواب همچون دریچه ای است که آدمیان از درون آن حقایق را می توانند دریابند[2].

اقوام ابتدائی حقایق را از درون خوابها کشف می‌کنند و، در اساطیر جمع می آورند[3]. 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 دربارهٔ 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[1]. 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. پیکی که انسان را از خواب بیدار می‌کند، در عین حال آورندهٔ زندگانی و رستگاری برای اوست. بیداری متضمن تذکر، تمییز هویت جان حقیقی، یعنی تشخیص اصل آسمانی خویشتن است[2].

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 دو باره خواب، ناهماهنگی

---

1- Ibid p 129.

۲ – چشم اندازهای اسطوره، ص ۱۳۳ در بارهٔ ماهیت رؤیا از نظر روان‌شناسی و آراء فروید و یونگ و نقد نظریه‌های موجود ر. ک: اریش فروم. زبان از یاد رفته، ترجمهٔ دکتر ابراهیم امانت. انسان و سمبولهایش، زیگموند فروید، تعبیر خواب.
همچنین ر. ک:

*Myths, Dreams and Mysteries.* pp 130-135.

کردار او را با قوانین حاکم بر جهان روشن سازد.

دیگر بار که با نگرانی و اضطرابی همراه است و، در اندیشهٔ گفتار موبدان گرفتار است به خواب می بیند که باز از جانب کوه هند:

درفشی برافراشتندی بلند
جوانی پدید آمدی خوب روی
سپاهی گران از پس پشت اوی
به دست چپش بر یکی موبدی
سوی راستش نامور بخردی
یکی پیش سام آمدی زان دو مرد
زبان برگشادی به گفتار سرد
که «ای مرد بی‌باک ناپاک رای
دل و دیده شسته ز شرم خدای
ترا دایه گر مرغ شاید همی
پس این پهلوانی چه باید همی ؟
گر آهوست بر مرد موی سپید
ترا ریش و سر گشت چون خنگ‌بید
پس از آفریننده بیزار شو
که در تنت هر روز رنگی ست نو
پسر گر بنزدیک تو بود خوار
کنون هست پروردهٔ کرد گار
کزو مهربانتر ورا دایه نیست
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 راهنمائی خردمندان، تا حدی با نیکی قرین شده است. در دلش روشنائی دمیده، اما این هنوز تا باور و پذیرش فاصله‌ای بسیار دارد. پس این بار باز خواب، یاور همهٔ درماندگان و راهبر همهٔ گمراهان اساطیر، او را هدایت می‌کند. 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 می‌بیند. باز از همان کوه هند، همان کوه مقدس اساطیر، باید رازها گشوده شود.

سام جهان‌پهلوان است و، نخستین تصوری که از هستی مردانهٔ بشر دارد، پهلوانی و نیروی جسم است. پس زال نیز همچون پهلوانی در خواب بر او رخ می نماید.

اینک زال جوانی است خوب روی، که به منظور تجلّیش بر سام، نخست درفشی برمی افرازند 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 می پردازد. کیومرث از آغاز جوان درخشان پانزده سالهٔ بلند آفریده شده است[1] و ایزد بهرام[2] و تشتر رایومند فرهمند به پیکر مردی جوان (پانزده ساله) و درخشان و با چشمهای روشن بلند بالا و بسیار نیرومند و توانا و چست ترکیب می پذیرند[3]. اما آنچه اکنون تغییر یافته حالت و گرایش و آگاهی سام نیز هست، وگرنه زال همچنان سپید روی و سپید موی است. تفاوت در اینست که سام دیگر این سپیدی را نمی بیند، یا که چشم دلش برچیزی 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 کنندهٔ حماسهٔ پهلوانی و عناصر اصلی شخصیت زالند.

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

---

۱ــ آرتور کریستن سن. نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار. ترجمهٔ احمد تفضلی و ژالهٔ آموزگار. ص ۲۱.

۲ــ یشتها، ــ ج ۲ ص ۲۳. ۳ــ یشتها، ج ۱ ص ٦ ــ ۳٤٥.

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

از طرف راست او، دادگرترین رشن مقدس می‌تازد، کسی که بهترین مدافع است و، از طرف چپ درستکردار چیستا می‌تازد[1].

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 درپی ابراز حقیقت هستی زال نیست، بلکه قصور جامعهٔ سام را در روی گرداندن از این حقیقت و در نیافتن 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 نقطهٔ 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 خصیصهٔ یک مرد کهنه‌گرا و سنتی را نیز داراست. این بخش وجود او نیز باید با استدلالی ساده‌تر و ملموس‌تر

---

۱ــ مهریشت فقرهٔ ۱۲۶، یشتها ج ۱ ص ۴۹۳.

تسخیر گردد:

گر آهوست بر مرد موی سپید　　ترا ریش وسر گشت چون خنگ بید
پس از آفریننده بیزار شو　　که در تنت هر روز رنگی ست نو

زال را باید همهٔ گروه‌های اجتماعی بپذیرند. و آدمهای عادی، منطق ساده و عادی خویش را دارند و از رمز و راز دانائی کم بهره‌اند. همهٔ 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 می شود 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 گر به نزدیک تو بود خوار　　کنون هست پروردهٔ کردگار

بدین گونه است که سام، با کشف این راز شگفت، خروشان از خواب برمی جهد و به سوی زال می شتابد. در شتاب او به سوی البرز، انگار ذهن آگاه شدهٔ قومی است که به توجیه گناهان خویش، به سرچشمهٔ شگفتیهای اساطیر می رود.

## به سوی البرز

بیامد دمان سوی آن کوهسار　　که افکندگان را کند خواستار
سراندر ثریا یکی کوه دید　　که گفتی ستاره بخواهد کشید
نشیبی ازو برکشیده بلند　　که ناید ز کیوان بر او برگزند

فرو برده از شیر و صندل عمود | یک اندر دگر ساخته چوب عود
ره برشدن جست و کی بود راه | دد و دام را بر چنان جایگاه
ابر آفریننده کرد آفرین | بمالید رخسارگان بر زمین
همی گفت که «ای برتر از جایگاه | ز روشن روان وز خورشید و ماه
از این برشدن بنده را دست گیر | مراین پر گنه را تو اندر پذیر

(ج ۱ ص ۱٤٤ — ۱٤۳)

سام جهان‌پهلوان 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 می‌گردد. اگر در خواب آمیزه‌ای 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 مکمن نیروهای معنوی دشوار است. و جز به یاری یزدان امکان‌پذیر نیست. گوئی اگر سیمرغ به یاری‌اش 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 فرّی که بتواند مردم حیرت‌زده را به شگفتی و ایمان راهبر باشد.

زال به گونه‌ای بر جهان‌پهلوان 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 پدیده‌ای از جهانی دیگر بر زندگی حماسی و نهاد پهلوانی ایران نازل می‌کند. این هبوط آدم حماسه است. زال با مکمن سیمرغی خود اُخت و آموخته است و، دل کندن از آن برایش آسان

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

دلش کرد پدرام و برداشتش — گرازان به ابر اندر افراشتش
ز پروازش آورد نزد پدر — رسیده به زیر برش موی سر
تنش پیلوار و به رخ چون بهار — پدر چون بدیدش بنالید زار
فرو برد سر پیش سیمرغ زود — نیایش همی به آفرین برفزود
سراپای کودک همی بنگرید — همی تاج وتخت کئی را سزید
برو بازوی شیر و خورشید روی — دل پهلوان دست شمشیرجوی
سپیدش مژه دیدگان قیرگون — چو بستد لب ورخ به مانند خون
دل سام شد چون بهشت برین — بر آن پاک فرزند کرد آفرین

(ج ۱ ص ۱٤٦ — ۱٤٥)

اینک آن خواب و این بیداری، آن دانایان و این سیمرغ، آن پهلوانان و این البرز کوه، همه هستی زال را هماهنگ و هم‌آواز بر حماسهٔ ایران فرود می‌آورند. او را بر هر دلی راه می‌دهند و پاکی و والایی اش را که دور از دسترس آدمیان عادی بود، بر زندگی پهلوانی می‌گسترانند. زال از البرز بر زمین جای می‌گیرد. 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 ریشهٔ تمامی کوهها[۲]، رشد آن به هشتصد سال بوده است، دویست سال تا به ستاره‌پایه، دویست سال تا به ماه پایه، دویست سال تا به خورشیدپایه و، دویست سال تا رسیدن به اوج روشنائیهای بی‌پایان[۳]. بدین گونه البرز در آفرینش خود، از این چهار مرتبهٔ افلاک زردشتی گذر کرده است.

البرز تمام ممالک شرقی و غربی را احاطه کرده[۴]، ستارگان و ماه و خورشید به دور قلهٔ آن می‌گردند[۵].

سرحد میان نور و ظلمت آسمانی است[۶] و همان گونه که روشنائی از آن برآمده، به سوی آن فرود می‌آید، آب نیز از آن برون آمده، در آن فرو می‌رود[۷]. از قله هُگَر بلندترین قلهٔ البرز، رود اردویسور به بلندی هزار قد آدمی سرازیر می‌شود و به دریای فراخکرت می‌ریزد[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 فقرهٔ ۱ یشتها ج ۲ ص ۳۲۴.

۵ — رشن یشت فقرهٔ 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 فقرهٔ ۳ و نیز ر. 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 در بند 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 فرا می‌گرفت و پیاپی گرز بر سر او می‌کوفت تا هرچه 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 کرهٔ 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 فقرهٔ ۳۲ یشتها ج ۱ ص ۵۷۷.

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

۳— ر. ک به S.B.E. Vol 4 p.384, Vol 18 p 90, Vol 23 p 60, 252, 292, Vol 17 p 8 و نیز ر. ک به آفرینش و تاریخ، ص ۱۲۰، مقدسی، ترجمهٔ دکتر محمدرضا 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 آنجایگه خواهی رفت، زیرا که ترا از آنجا آورده‌اند و، هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود مجموعهٔ 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 آرمئتی 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 سرچشمهٔ آب و حیات. حد فاصل ظلمت و نور است و آمیزه‌ای از جهان مادی و معنوی است. و راه یافتن بدان، اتصال به ساحت اساطیری و مرکزی عالم است. بیهوده نیست که پل چینواد بر آن متکی است[۳]. پلی میانهٔ دو جهان و راه پیوستن آدمی به جهان روشنائیها، 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 بآسانی 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 شایسته‌ترین تجلیگاه الهی و راه

---

۱ــ آفرینش و تاریخ، ج ۳ ص ۱۲۱.

۲ــ ر. ک به وندیداد، ۲، ۱۱ــ ۹ ص ۱۶ــ ۱۵.

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

4- *Myth. Dreams...* p 63.

رسیدن آدمی به عالم بالایند[۱].

اقوام بدوی به جای آنکه مکان را به شکل بعدی متجانس 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 هر یک از موجودات واقع در آن را، آراسته به فضیلتی خاص و مزیّن به نیروئی خاص می انگارند[۲].

در اساطیر مکان نیز به سان علیّت 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 درمکان و کیفیت خودمکان هست، ازهم 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 واسطهٔ 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 می‌گیرد.

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

---

1- *The Myth of Eternal Return* 6 ff.

۲ــ مقالهٔ «بینش اساطیری» ص ۱۹.  ۳ــ همان مأخذ ص ۴۹.

البرز پیوندی شگفت و مرموز دارد. در اوستا بارها کوه و فرّه با هم یاد شده‌اند[۱].

زامیادیشت که ویژهٔ زمین است و نخست در ستایش کوههاست، سراسر به فرّهٔ 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 می رسد[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 کوههائی که وضعیتی مثالی یافته‌اند، برقرار می شده است[۳].

---

۱— ر. ک به یسنا ۱ فقرهٔ ۱٤ ویسنا ۲ فقرهٔ ۱٤، یسنا ۳ فقرهٔ ۱٦، یسنا ٤ فقرهٔ ۱۹، یسنا ۷ فقرهٔ ۱٦ و نیز ر. ک به یشتها ج ۲ ص ۳۰۹— ۳۰۷ و تمام زامیادیشت.

۲— ر. ک به فقرهٔ ۲۸ رشن یشت، یشتها ج ۱ ص ٦٥ و نیز وندیداد فرگرد ۲۲ فقرهٔ ۱۹.

۳— راجع به گفتگوی موسی با یهوه بر روی کوه سینا ر. ک به توراه، سفر خروج، باب ۱۹ و ۲۰. یاقوت درمعجم‌البلدان ج ۲ ص ۲۲۸ هنگامی که از صعود پیامبر اکرم بر کوه حرا یاد می‌کند می نویسد کوه به حرکت آمد وپیامبر فرمود آرام گیر ای حرا زیرا که پیامبر و صدیق و شهیدی بر تو قرار گرفته است. و علامه قزوینی می نویسد: الآن این کوه حراءِ را اهالی خود آنجا جبل النّور (به همان املای نور به معنی روشنائی) می نامند، فقط غاری را که حضرت رسول در آنجا تحنف می نمود، حراءِ می نامند. ر. ک: یادداشتهای قزوینی، به کوشش ایرج افشار، ج ۱ ص ۸۵ ضمناً راجع به ارتباط احتمالی میان کوه حرا و کوه = Har در عبری و harâj در اوستایی ر. ک: شهرام هدایت واژه‌های ایرانی در نوشته‌های باستانی ،ص ۱۹— ۱۷ انتشارات دانشگاه تهران.

آقای فتح اله مجتبائی پس از بحث مفصلی راجع به ارتباط نور و آتش و کوه با فرّه ایزدی می نویسد: دور نیست که وجود قله‌های آتشفشان یا مشاهدهٔ آتش در سنگهای آتش زنه، یا جریان مواد نفتی از دامنهٔ 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 واسطهٔ 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 هرآنچه 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 ناگسستنی 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، رابطهٔ 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.

---

زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان» ص ۸۷.در صفحات ۹۵ — ۵۴ این کتاب بحثی راجع به فرّه ایزدی هست.

تجلی اضداد و نیروهای متفاوت مشاهده شود. آب و سیمرغ و البرز و همهٔ آن عوامل تشکیل دهندهٔ هستی زال، درهم می‌آمیزند و موجودی ارائه می‌کنند که آمیزه‌ای 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 اولیهٔ این سرزمینهای مثالی اند، اما سرزمینهای مثالی صورتهای مطلق و تعمیم یافته‌ای 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، نتیجهٔ 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 نیروئی، قرارگاه خدائی، عبادتگاه صنمی یا طبقه‌ای 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 می‌کند، نسبت کیفی، جوهری و مرموز است[1].

نیاز قوم ایرانی به پهلوانی که در ارتباط با طرح و نظام مرموز و معنوی عالم، و ترکیبی از نیروهایی 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

---

۱ــ همان مأخذ ص ۵۰ــ ۴۹.

فراز بر زندگی 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 درپی فریدون همه جا را زیرپای می‌گذارد، تا این براندازندهٔ بیداد را نابود کند، مادر فریدون راه چاره را در این می یابد که:

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

(ج ۱ ص ۵۹)

و هنگامی که فریدون از البرز فرود می آید، خود می داند:

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

(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 می سازد و رستم را روانه می‌کند تا کیقباد را از البرز به ایران آورد، زیرا آن فرّهٔ ایزدی که در بینش زردشتی، اصل نهاد سیاسی است با کوه و

اینک زمان آن رسیده است که پروردهٔ 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 پرهای او نیز به همراه زال به جامعه فرود آید. تا به هنگام ضرورتهای دشوار و حوادث شگفت، بکار آید.

این زال، خود چندبن توانا هست که سختیهای گیتی را برتابد و حیات قوم ایرانی را بسامان کند و در سردرگمیها و گمراهیها یاور و راهبر باشد. اما باز هم انگار در زندگی حماسه لحظه هایی فراخواهد رسید که جز به یاری مستقیم سیمرغ، کاری ازپیش نخواهد رفت:

ابا خویشتن بریکی پرّمن — خجسته بود سایهٔ فرّمن
گرت هیچ سختی بروی آورند — ور از نیک وبد گفتگوی آورند
بر آتش برافکن یکی پرّمن — ببینی هم اندر زمان فرّمن
که در زیر پرّت بپرورده ام — ابا بچگانت برآورده ام.

(ج ۱ ص ۱٤٥)

در سخن این سیمرغ، نشانی از آنچه بر زال خواهد گذشت پیداست. 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 پروردهٔ خویش را صیانت کند.

اما این سختی و مشکل که سیمرغ ازپدید آمدنش در اندیشه است چیست؟ او خرد وپهلوانی و فرّهٔ زال را می شناسد، و بر توانائیهای او آگاه است. می داند که زال موجودی نیست که به هر رنجی به اوپناه

برد. پس مشکلی بیرون از دایرهٔ 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 تضادها. 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، تعین 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، می‌گردد. و برای زایش رستم چاره می اندیشد و زال را در مواجهه با واقعیت ملموس حیات حماسه، یاری می‌کند.

و نیز هنگامی که این تبلور مادی معنویت زال، این رستم، در واقعیت به سختی می افتد، و نیروی آدمی چاره‌ساز نیست، باز سیمرغ رخ می نماید تا از نابود شدن و درهم شکستن او جلوگیری کند.

از سوئی این آغاز و انجام نیز از دایرهٔ 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 حماسهٔ 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 جامعهٔ 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 همهٔ امور حماسه را به او سپرد، که پسندیده و قابل پذیرش همهٔ 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 درجهٔ متکامل تری از هستی است. چنانکه زال در این رجعت، به مرتبهٔ متکامل فوق طبیعی خود دست می یابد و رمز و راز وجود سیمرغی اش آشکار می‌گردد.

او در این بازگشت نه تنها به توانائیهای 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 قوهٔ غریزی خردی آراسته می‌گردد، که راز حیات آدمی و جهان و زمان را نیز درمی یابد.

این تجدید حیات، راه یافتن به دنیائی نو و پا نهادن به مرحلهٔ تازه‌ای 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 ارزش گزاری آنهاست که تعدیل یافته است. آگاهی وشناخت آنان نسبت به پدیده های 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 اوپی می برد. سام پدیده ها را از دیدگاه پهلوانی، بهتر می بیند و می فهمد. پس نخستین وجه شخصیت زال، یا همین کارکرد بر او ظهور می‌کند، و این خود دلیل محکمی است تا اندیشه های گذشته را ناروا بشمارد و بر جهل پیشین افسوس خورد و بخاطر آن خود را سرزنش کند و از زال پوزش طلبد.

پوزش سام تنها از آنِ پدری نیست که نسبت به فرزند مرتکب ناروائی شده است. بلکه او کار ناشایست خویش را، اینک گناهی می داند که تنها با بخشایش ایزدی جبران می تواند شد. از زال می خواهد که دل نرم کن، گذشته مکن یاد و دل گرم کن (ص۱٤٦ ج ۱)

این تأثیری است فردی و انسانی، اما تأثیری که حماسه انتظار دارد، تنها با مهربانی کردن بر زال فراهم نمی شود، پس بیدرنگ چنین می‌گوید:

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

(ج ۱ ص۱٤٦)

در این پوزش وپیمان، 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 می جویند و

می‌کنند. انگار زال آغاز نفوذ اندیشه‌های 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 جنبهٔ 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 کنندهٔ تمامی عناصر و عوامل زندگانی اساطیری و حماسی و پهلوانی ایرانشهر. به همین علت است که سام هرازگاهی از این یاد می‌کند که:

بگاه جوانی و گنداوری — یکی بیهده ساختم داوری
پسر داد یزدان ببنداختم — زبی‌دانشی ارج نشناختم
گرانمایه سیمرغ برداشتش — همان آفریننده بگماشتش
بپرورد او را چو سرو بلند — مرا خوار بد مرغ را ارجمند
چو هنگام بخشایش آمد فراز — جهاندار یزدان به من داد باز
بدانید کاین زینهار منست — به نزد شما یادگار منست

(ج ۱ ص ۱۵۳ — ۱۵۲)

## 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 می یابد. از این‌پس فرمانروائی زال بر سیستان و پهلوانی او در ایران زمین، تار و پود حماسه را تشکیل می دهد. سام دیگر نشانهٔ این دو نیرو 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 برنهاد آن فروزنده تاج
...زهر کشوری موبدان را بخواند — پژوهید هر کار و هر چیز راند

(ج ۱ ص ۱۵٤)

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 جهان‌پهلوانی سام هست، اما شرحی از پهلوانیهای او در شاهنامه نیامده است.

نخستین بار که چهرهٔ سام در روایات شاهنامه آشکار می شود، به هنگام پادشاهی منوچهر است. و این‌پس از بسامان شدن کار ایران است و، آسودن فریدون و منوچهر از کین‌خواهی ایرج. در داستان فریدون، کارها به دست منوچهر می رود و، نبرد با سلم و تور با خود اوست. هنوز جهان‌پهلوان 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 بی اعتنائی و کشتن آتش، به ضربهٔ «نهاگ» ترک مدهوش می شود تا در هزارهٔ آخرین بیدار شود و ضحاک را که از بند رسته هلاک کند[۲].

فروهرپاکدین سام گرشاسپ گیسوان دارندهٔ مسلح به گرز را می ستائیم. 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 و ویران کنندهٔ هولناک آدمی کش بیرحم، از برای مقاومت کردن بر ضد آزاری که از راهزن سر زند[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 ازپاکان و بزرگان اوستاست. از او به منزلهٔ نخستین پزشک یاد شده است. سوم کسی است که عصارهٔ هوم مقدس را فراهم ساخته است و ناخوشی و مرگ و تب و زخم را از تن ها

---

۱— ر. ک به ج ۱ شاهنامه ص ۱۹۶ — ۱۹۵.

۲— بند هشن بخش ۲۹ بند ۷ .SBE. Vol 5 p 119

۳— فروردین یشت فقرهٔ 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 سرائی 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 پیشانسی 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 افسانه ها و جا به جائی اسطوره هاست[۲].

جامعه ای که اسطورهٔ 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 جامعه ای که بر دین و اصالت نژاد و خاندان متکی بوده، مشخص وپذیرفتنی گردد.

زال پهلوانی سکایی است. و افسانهٔ او هنگامی قابل نفوذ و سرایت در حماسهٔ ملی است که با عناصر و عوامل ستایش آمیز اندیشهٔ ایرانی هماهنگ و مرتبط باشد. بدین سبب نسبتی خاندانی برایش جسته اند و با سام یا گرشاسبش پیوسته اند.

پس این نسبتی پسر— پدری نیست. بلکه نسبتی است پهلوانی تا کسی که اینک وجودش، با تخیل قومی و نیازهای اجتماعی پیوند یافته، با پشتوانه ای از سنتهای گذشتهٔ 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 هشن (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، کیانیان، ترجمهٔ دکتر ذبیح اله صفا، ص ۶۸ — ۶۷.

بدین ترتیب است که خاندان سیستان با نام و صفات و کارکرد سام یا گرشاسپ بر پهنهٔ حماسه ظاهر شده‌اند، و اعمالشان صورتهای حماسی شدهٔ پهلوان دینی و اساطیری است.

در آئین زردشتی و سنت اساطیری ایرانی، پهلوانی مقدس و یژهٔ 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 نو آیین و جدید، تنها بر زمینهٔ باورها و انگاره‌های 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. پدیده‌ای است دیگرگون و تازه.

عوامل مشترک در ساخت و نهاد این دو خاندان پهلوانی درهم ادغام شده و، شکلی تازه با انگیزه‌ها و کارکردهای تازه بوجود آمده است. تا عنصر و پدیدهٔ 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 سئن یا سیمرغ پیوسته باشد و هم در آئین ایزدی ایرانی ستایش شود.

پیداست که افسانه‌ها و سنتهای آئینی سکائی، تنها با آمیزش و ترکیب با باورهای فرهنگی و دینی ایرانی می‌توانست در حماسه نفوذ یابد، و انجام این ترکیب بر زمینه‌ای مشترک میسر بود.

بدین سبب با بازگشت به اصل اسطوره‌ها 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 اولیه‌اند و از سوئی متضمن ارجاع دوباره به موجودات ایزدینهٔ نخستین‌اند[۱].

دیدیم که فرّهٔ پهلوانی به صورت مرغ و ارغن از جمشید به گرشاسپ می‌پیوندد. و همین مرغ است که بهرام ایزد پهلوانی به پیکر او درمی‌آید مرغی است دلیر و هیچ کس توانائی برآمدن با او را ندارد. پر او فرّ و احترام می‌آورد. 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 جائی اساطیر به گرشاسپ تبدیل شده است. و از سوی دیگر در اساطیر اوستائی ایندره دیوی است اما لقب او به صورت ورثرغن خدائی بزرگ می‌شود که همان بهرام است. داستان زایش ایندره در اساطیر ودائی همانند زایش رستم است که از پهلوی مادر بدر می‌آید[۴].

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

---

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

۲— فقرات ۳٤ 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 مقاله‌ای به نام «اصل ایزد اوستایی ورثرغن» معتقد است که ورثرغن با «ویشنو» خدای هندی یکی است، و استعداد پیکر پذیری گوناگون این دو ایزد را از جملهٔ دلایل خود ذکر می‌کند. او ضمن بیان نحوهٔ تکامل و تبدیل صورتهای گوناگون اساطیری به ویژه دربارهٔ «ایندره» و مقایسهٔ این تکامل و تحول با اساطیر ملل دیگر هند و اروپایی، به شرح این تکامل و تحول در ایران در بارهٔ ورثرغن می‌پردازد ر. ک:

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

٤— ضمناً این بهرام یا ورثرغن بنا بر عقیدهٔ نیبرگ با زروان نیز مرتبط است (۳۸۳ دینهای ایران باستان) و، این نشانه ای از آمیختگی اساطیری است که در هستی زال متبلور 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 گونه‌ای 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[1] 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 اسطوره‌های 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 شدهٔ پیشین، با عناصری مختلف درهم می‌آمیخته‌اند و، از شکل و هیأتی جدید سر برمی‌آورده‌اند. و از آنجا که اساطیر هم سنتهای اجدادی را در بر می‌گیرند و هم هنجارها[2] را، پس شکلهای جدیداسطوره نیز هم حاوی سنتهای گذشته‌اند 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 جنبه‌های مقدس و معنوی گرشاسپ در زال متبلور شده، جنبه‌های 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 جنبهٔ روحانی و مادی نیروی پهلوانی و مقدس ستایش شده در آئین مزدیسنایند.

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

---

1 - *Middlle Eastern Mythologa*, 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، فرّهی و عظمت جنگاوران را افزون می سازد. با این همه نهاد سیاسی و دینی نیز باید هستی او را با ارزشها و معیارهای ویژهٔ 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 صحه گذارد.

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

بفرمایدش تا سوی شهریار　　شود تا سخنها کند خواستار

(ج ۱ ص ۱٤۷)

زال و سام به درگاه منوچهر می شتابند و همهٔ بزرگان ایران آمادهٔ دیدار و سنجش زال می شوند. اما آنچه نهاد پادشاهی از یک قدرت تازه به میدان آمده می طلبد، انگار ساده‌تر از شرطهایی است که دیگر نهادها در راه او قرار داده‌اند:

بفرمود پس شاه با موبدان ستاره‌شناسان وهم بخردان
که جویند تا اختر زال چیست بر آن اختر از بخت سالار کیست
چو گیرد بلندی چه خواهد بدن همی داستان از چه خواهد زدن
ستاره‌شناسان هم اندر زمان از اختر گرفتند پیدا نشان
... که او پهلوانی بود نامدار سرافراز و هشیار و گرد و سوار
چو 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 ستاره‌شناسان، که عقل منفصل پادشاهی اند، دربارهٔ 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 می‌کند.

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

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 این‌پس عوامل متضاد به طریق وحدت می پیوندند.

با این همه، وحدت و یگانگی زال با همهٔ 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 جهان‌پهلوانی حماسه به او هنوز مراحلی 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 می‌پذیرد که جامعه با خویشکاری زال روبرو گردد و آنگاه داوری اصلی خویش را ظاهر سازد.

اسطوره نیز به همین منظور، کارکرد زال را با واقعه‌ای شگفت و منحصر در حماسهٔ ملی آغاز می‌کند که عشق او به رودابه است.

# پذیرش

پذیرش زال از سوی نهاد پهلوانی ایران، بیدرنگ نخستین کارکرد وجودی او را به ظهور می رساند. کارکردی که در حماسه، از کسی دیگر انتظار نمی رود. اینک او فرمانروای سیستان است و پهلوانی آمادهٔ برخورد با حادثات. اما اراده‌اش به سوی ماجرائی می‌کشاندش یگانه و شورانگیز. هستی پهلوانان دیگر حماسه، در نبردها و دلاوریها متجلی است، اما زال زندگی حماسی اش 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 وپر کششی که با سرشت او وحدت یافته است.

## در اقلیم اهریمن

قهرمانان حماسه، هر یک به سائقهٔ شخصیّت و کارکردشان، به سوی ماجراهائی کشانده می شوند، که در سرزمینی بیگانه در انتظار آنهاست. رستم به سمنگان می رود و از پیوندش با تهمینه، سهراب زاده می شود؛ تا که آن نوآئینی وفاجعهٔ دردناک روی دهد. سیاوش به توران می شتابد و

بانوی خویش فرنگیس را درمی یابد؛ تا که شهادت والایش همراه با خلقت کیخسرو، نبرد نیکی و بدی را به مرحله‌ای نهائی برساند. بیژن در سرزمین افراسیاب، با منیژه دختر او، به رابطه‌ای 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 هر یک از اینان، سرنوشت ایشان است. و تجلی شخصیّت‌شان. 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 می‌گردد. انگار اینان فقط عواملی هستند، به منظور فراهم آوردن زمینهٔ 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 رویا روئی با دشواریهائی که در زندگی فردی و حماسیش مطرح است، بازگو می‌کند. و اگرچه از این طریق، با روح حماسه مرتبط است، باز هم حادثه‌ای است پایان‌پذیر و، فقط نمودار مرحله‌ای است از حیات رستم و جزئی است از تمامیت وسیع حماسه، و گرهگاهی 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 دورهٔ زردشتی به آوارگی کشیده می شود. حال آنکه ماجرای سیاووش، آغاز کنندهٔ 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 ویژهٔ خود می سازد.

اما حادثه ای که زال قهرمان آنست از گونه ای دیگر است. اگر وجه اشتراکی با همهٔ حوادث یاد شده دارد، از وجوه افتراقی نیز برخوردار است که ممتازش می سازد:

الف = در این ماجرا از پهلوانی و نبرد نیروهای مادّی خبری نیست و تمام واقعه شرح ستیز و برخورد نیروهائی 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 تولّد خود حماسه است.

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

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

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

همچون دورهٔ سیاووش، به صورتی تعدیل شده درآمده، از راه صلح و آشتی است. اما زال در کابل با چنین تضادی رو برو 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 زمینهٔ این معنویت صورت می‌گیرد و به بروز همین معنویت نیز می انجامد. این تنها حادثهٔ روحانی حماسه است. زال در حماسه تنها کسی است که موجودیتش را، عشق روشن و تابان می‌کند.

زال در بزمی که به خاطر مهراب گسترده، از وجود رودابه آگاه می شود:

یکی نامدار از میان مهان — چنین گفت کَ «ای پهلوان جهان
پس پردهٔ او یکی دختر است — که رویش ز خورشید روشن‌تر است
ز سر تا 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 کزو رفت 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 همهٔ پهلوانان حماسه است. بیژن به توصیفی که گرگین از منیژه می‌کند، مشتاق او می شود و، کاووس به

خبری که از سودابه دختر شاه هاماوران می شنود، آمادهٔ پیوند با او می‌گردد. اما در سراسر شاهنامه، هرگز مردی به گونهٔ زال شیفته و عاشق نیست. وصف این زیبائی او را چون دیگران، تنها به وجد و اشتیاق وا نمی 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 کار بنهاد پیوسته دل

(ج ۱ ص ۱۵۹)

اما آن تعارضی که نه در وجود زال و مهراب، بلکه در ریشهٔ کابل و ایران است، از همین آغاز می رود که ظاهر شود. و نخستین تظاهرش، پس از شیفتگی زال است. مهراب 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 تو دشوار نیست
که آئی به شادی سوی خان من　　چو خورشید روشن کنی جان من

(ج ص ۱۵۸)

زال از این آرزو بیگانگی نمی‌کند، 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 تو اندر مرا جای نیست
نباشد بدین سام همداستان　　همان شاه چون بشنود داستان
که ما می گساریم و مستان شویم　　سوی خانهٔ می پرستان شویم

(ج ۱ ص ۱۵۸)

به خاطر همین تضاد است که بزرگانِ پیرامون زال، به مهراب التفاتی نمی‌کنند:

بر و هیچکس چشم نگماشتند　　مر او را 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 مهراب وا می دارد. او که مهراب را سزاوار آفرین می داند، از این کار بازنمی ایستد. اگرچه رسم و سنت فرمانروائی ایران را رعایت می‌کند، نیروی معنوی اش کارکرد خویش را ظاهر می سازد. بدانگونه که:

چو روشن دل پهلوان را بدوی　　چنان گرم دیدند با گفت و گوی
مر او را ستودند یک یک مهان

(ج ۱ ص ۱۵۸)

ستایش مهراب به ستایش دو بارهٔ رودابه می انجامد، و گوئی این همراهی و همبستگی نشانهٔ نیروی عشق است که بیرون از دایرهٔ اختلافها و سنتها، می رود که خود مدار تابناک خویش را بپیماید. پس منظومه بیدرنگ می افزاید:

دل زال یکباره دیوانه گشت　　خرد دور شد عشق فرزانه گشت

(ج ۱ ص ۱۵۸)

هنگام که مهراب به خانه بازمی‌گردد، بانویش سیندخت، از وضع زال جویا می شود:

چه مردی‌ست این پیر سر پور سام　　همی تخت یاد آیدش یا کنام
خوی مردمی هیچ دارد همی　　پی نامداران سپارد همی ؟

(ج ۱ ص ۱۵۹)

و مهراب چنین به تعریف زال می پردازد:

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

سپیدی مویش بزیبد همی　　تو گوئی که دلها فریبد همی

(ج ۱ ص ۱۶۰)

در این مهراب، گذشته ازپهلوانی، خصلتی است که بیش از دیگران به زال نزدیک است و می‌تواند 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 می‌کند. از این رنگ نه تنها نمی هراسد، بلکه در آن فریبائی و زیبندگی نیز می یابد.

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

سیندخت نیز از رنگ زال پرسشی نمی‌کند، 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 مهراب 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　　ازاودورشد خورد وآرام وهال

چوبگرفت جای خرد آرزوی　　دگرشد به رای وبه آئین وخوی

(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 چاره‌ای می جوید، تا درمانی بر این رنج بیابد.

ندیمان رودابه از این عشق برحذرش می دارند و داوری خود را دربارهٔ 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 می‌گیرد:

ترا خود به دیده درون شرم نیست — پدر را به نزد تو آزرم نیست
که آن را که اندازد از بر پدر — تو خواهی که گیری سر او را به بر
که پروردهٔ مرغ باشد به کوه — نشانی شده در میان گروه
کس از مادران پیر هرگز نزاد — 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 آلایش او را چنین داوریهائی نمی آلاید.

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

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

که من عاشقم همچو بحر دمان — از و برشده موج تا آسمان
پر از پور سام است روشن دلم — به خواب اندر اندیشه زو نگسلم
همیشه دلم در غم مهر اوست — شب و روزم اندیشهٔ چهر اوست

(ج ۱ ص ۱۶۱)

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

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

(ج ۱ ص ۱۶۳)

باری این ندیمان پرخاشگر را، عشق آرام می سازد. به چاره جوئی

می‌پردازند و به دیدار زال می‌شتابند. ازپس این دیدار و آگاهی بر عشق زال، قهرشان تبدیل به مهر می‌شود و درپی 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 تصوّر 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 آهو همین است و این نیست ننگ
که گوئی همی خود چنان بایدی — وگر نیستی مهر نفزایدی
(ج ۱ ص ۱۷۰ — ۱۶۹)

رودابه که این دگرگونی را می‌بیند:

چنین گفت با بندگان سروبن — که «دیگر شدستی به رای وسخن
همان زال کو مرغ پرورده بود — چنان پیر سر بود و پژمرده بود
به دیدار شد چون گل ارغوان — سهی قد وزیبا رخ 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 همرای و هماهنگ کرد. این عشق حماسی در ذات خود، بسیاری از بیگانگی های بنیادی را نشانه گرفته

است.

باری دیدار زال و رودابه میسر می‌شود، اما عشق هنوز آشکارا نیست. زیرا دوگانگی‌ها و اختلافها نیرومندتر از آنند و ریشه‌دارتر از آن که به یکباره از میان برخیزند.

در نخستین دیدار، اگر وصل عشق آرامشان می‌کند، اضطرابی نیز در آن دوپدید می‌آورد. اضطرابی که از آغاز و لحظه به لحظه خود را بیشتر می‌نمایاند. اضطراب از تضادی که در این پیوند نهفته است. زال خود ریشهٔ آن را می‌شناسد و از اینکه سام و منوچهر با این رابطه به مخالفت برخواهند خاست، آگاه است:

منوچهر اگر بشنود داستان — نباشد بر این کار همداستان
همان سام نیرم برآرد خروش — از این کار برمن شود او بجوش
(ج ۱ ص ۱۷۳)

مانعی که در کار است، اگر به ریشهٔ مهراب می‌رسد، از ذات خود زال نیز نشأت می‌گیرد. نیروهائی که با این پیوستگی مخالفت می‌ورزند گوئی همانهائی هستند که هنوز نتوانسته‌اند 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 می‌بینند، بیشتر خواهند شورید و ناباوری نخستین‌شان دوباره بقوّتی بیشتر رخ می‌نماید.

زال پس از دیدار رودابه، موبدان و آگاهان را گرد می‌آورد و مقصود خویش را با آنان درمیان می‌نهد. تردیدی که درپذیرفته شدن آرزویش دارد، دربیانش نهفته است:

چنین گفت کز «نزداور راد و پاک — دل ما پرامید وترس است وباک

شرحی به تفصیل دربارهٔ جفت‌جوئی و پیوند زناشوئی می‌دهد، و اینکه:

چه نیکوتر از پهلوان جوان — که گردد به فرزند روشن روان
چو هنگام رفتن فراز آیدش — به فرزند نو روز بازآیدش
به گیتی بماند ز فرزند نام — که این پور زال است و آن پورسام
(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 دربارهٔ منوچهر و سام شده است. می دانند که این کاری است شگفت و بدیع. و نیز می دانند که منوچهر و سام هنوز هم هستی بدعت‌آمیز زال را به دشواری پذیرایند و بر سر این پذیرش نیز خود بس ماجرا رفته است:

ببستند لب موبدان و ردان — سخن بسته شد بر لب بخردان
که ضحاک مهراب را بُد نیا — دل شاه از ایشان پر از کیمیا
(ج ۱ ص ۱۷۶)

زال که از ایشان پاسخی نمی شنود و خود راز سکوتشان را درمی یابد، به سخن می‌آید:

که «دانم که چون این پژوهش کنید — بدین رای بر من نکوهش کنید
ولیکن هر آنکو بود 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 می شود. بلکه به سبب نادرستی رأی و بد اندیشی دیگران است که عتاب می بیند.

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 بر انجمن
من از دخت مهراب 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 مهراب را جفت خویش — کنم راستی را بآئین و کیش
به پیمان چنین رفت پیش گروه — چو بازآوریدم ز البرز کوه
که هیچ آرزو بر دلت نگسلم — 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 صمیمانهٔ عشق برای پدری که او را از دامان سیمرغ دور کرده است، پیش از هرچه، آگاهی زال را از واکنش سام در این واقعهٔ می نمایاند. زال می داند که سام در این باره چه می اندیشد و سام نیز بی هیچ درنگی از خواندن نامهٔ زال:

بپژمرد و بر جای خیره بماند
پسندش نیامد چنان آرزوی — دگرگونه بایستش اورا به خوی
چنین داد پاسخ که «آمد پدید — سخن هر چه از گوهر بد سزید
چو مرغ ژیان باشد آموزگار — چنین کام دل جوید از روزگار

(ج ۱ ص ۱۸۰ — ۱۷۹)

## بیگانهٔ خویش

گویی سام و پهلوانان و این جامعه، هنوز زال را به خوی و منش نپذیرفته‌اند. پروردهٔ 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. وپذیرفتن ارادهٔ زال خود گناهی دیگر است:

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

(ج ۱ ص ۱۸۰)

این احساس و سرگشتگی سام است، اما چارهٔ کار به دست او نیست. این آرزوئی است که با معیارهای جامعهٔ 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. زیر اتمام تکیهٔ 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 رازجوئی بسیار:

بدیدند و با خنده پیش آمدند — که دو دشمن از بخت خویش آمدند
به سام نریمان ستاره شمر — چنین گفت کز «ای گرد زرین کمر
ترا مژده از دخت مهراب وزال — که باشند هر دو بشادی همال
از این دو هنرمند پیلی ژیان — بیاید ببندد بمردی میان
جهان زیر پای اندرآرد به تیغ — نهد تخت شاه از بر پشت میغ
ببرّد پی بدسگالان ز خاک — بروی زمین برنماند مغاک
...بدو باشد ایرانیان را امید — از او پهلوان را خرام ونوید
خنک پادشاهی که هنگام او — زمانه بشاهی برد نام او

(ج ۱ ص ۱۸۱)

روح و اندیشهٔ 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 می بخشد، پس غریب‌ترین حادثات را نیز باید پذیرا بود.

حال که همهٔ افتخار و برتری ایران بسته به پدیدار شدن موجودی است که در پیوند با تخمهٔ ضحاک پدید خواهد شد، از تن دادن به چنین خطراتی 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 پذرفت از ایشان سپاس. به زال پیام می فرستد:

**که این آرزو را نبُد هیچ روی**
**ولیکن چو پیمان چنین بد نخست — بهانه نشاید به بیداد جست**
**من اینک به شبگیر از این رزمگاه — 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 می نشیند. 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 می تواند سازگاری خود را اعلام دارد. انگار سام تا کنون در برابر هر واقعه‌ای، تنها به دنبال بهانه و توجیهی است تا زال را بر جامعهٔ ایرانی بپذیراند.

اما تنها موافقت او شرط نیست. هرآنچه او می پذیرد، 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 می شدند، آنها که زندگی شان برای انسان حرمت دارد و آنها که زندگی شان حرمت ندارد. در گروه نخست همنوعان او و گروه دوم غریبه ها 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 همهٔ یارانش محترم و مصون از تعرض است. از همین طریق بوده

است که نظام قرابت اجتماعی کم کم مزایا و محاسن خود را بر قرابت خانوادگی به ظهور رسانیده است[1].

بیگانگی و خصومت فرمانروایان ایران با خاندان مهراب، از هر گوشهٔ ماجرا آشکار است. در سخن و رفتار هر یک از قهرمانان داستان به نوعی با همین قضیه رو به روئیم. سیندخت که از ماجرای رودابه آگاه شده است و، عشق آن دو را دریافته و زال را نیز جفتی پسندیده برای او می‌شناسد، خود بیمناک از همین خصومت است:

چنین داد پاسخ که «این خُرد نیست — چو دستان ز پرمایگان گرد نیست

اما:

شود شاه گیتی بدین خشمناک — 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 مهراب بازمی‌گوید:

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

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

---

۱ — ثولین رید، **انسان در عصر توحش**، ترجمهٔ دکتر محمود عنایت. ص ۲۷۳.

می‌گوید:

چنان دان که رودابه را پورسام　　نهانی نهاده‌ست هر گونه دام
ببرده‌ست روشن دلش را زراه　　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 می داند، اینان در این واقعه بر هستی خویش ترسانند. چنین کسانی ترجیح می دهند 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[1]. همین هراس است که درمهراب به صورت خشمی وحشی تجلی می‌کند. خشم وپرخاش نسبت به دختری که به جای در پرده نشستن وپاکدامن ماندن، چنین شیفتهٔ عشق و دلدادگی شده است:

چوبشنید مهراب بر پای جست　　نهاد از بر دست 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 می شمارد و بیزاری خود را پنهان نمی تواند کرد. و این نشانه ای است از بدوی بودن او:

مرا گفت چون دختر آید پدید　　ببایستش اندر زمان سر برید
نکشتم بگشتم زراه نیا　　کنون ساخت بر من چنین کیمیا
(ج ۱ ص ۱۸۸)

اما همچنان که انتظار می رود، این نخستین واکنشهای جاهلی، کم کم به اصل موضوع راه می برد و مشکل اساسی مهراب را مجسم

---

۱ــ انسان در عصر توحش، ص ۲۷۳.

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 نتیجهٔ واحدی است که مهراب و منوچهر هر یک از نظرگاه خویش بدان می رسند. سیندخت مهراب را آرام می‌کند و بدین دلگرم می سازد که سام از ماجرا آگاه است و از او نباید دل مشغولی داشت. همین که نهاد پهلوانی ایران، با این امر موافق است روزنه ای است به امید و نیک انجامی.

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

فریدون به سرو یمن گشت شاه　　جهان جوی دستان همین دید راه
هر آنگه که بیگانه شد خویش تو　　شود تیره رای بد اندیش تو

و درپایان 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 می برد که پیشتر از این، زال را چسان وصف کرده و چگونه پسندیده است. پس در این حالت خشم‌آمیز و نامتعادل، باز همان داوری عام نسبت به هستی زال، خود را بروز می دهد:

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

که با اهـرمـن جـفـت گردد پری

(ج ۱ ص ۱۹۱))

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

اما چارهٔ 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 همهٔ راه‌ها به منوچهر ختم می شود، بی درنگ اضطراب درگاه مهراب 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 بدو رساند، 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 ازپی 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 جامعهٔ بدوی قرابت و خویشاوندی منحصراً جنبهٔ اجتماعی داشته است[1]. 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:

چنین گفت با بخردان شهریار — که «بر ما شود زین دژم روزگار
چو ایران ز چنگال شیر و پلنگ — برون آوریدم به رای وبه جنگ

۱ — انسان در عصر توحش، ص ۲۶۸.

فریدون ز ضحاک گیتی بشست | بترسم که آید از آن تخم زست
نباید که برخیره از عشق زال | همال سرافکنده گردد همال
چو از دخت مهراب و از پورسام | برآید یکی تیغ تیز از نیام
اگر تاب گیرد سوی مادرش | ز گفت پرآکنده گردد سرش
کند شهر ایران پرآشوب ورنج | بدو باز گردد مگر تاج و گنج

(ج ۱ ص ۱۹۲)

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

اژی‌دهاک سه پوزهٔ سه کلهٔ شش چشم هزارچستی وچالاکی دارنده... دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است... این خبیث و قوی‌ترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادّی بیافرید تا جهان راستی را از آن تباه سازد[۱].

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

(ج ۱ ص ۵۱)

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

---

۱ــ آبان یشت فقرهٔ ۳٤ ج ۱ یشتها، ص ۲٤۹ و نیز رک به زامیاد یشت فقرهٔ ۳۷ یشتها، ج ۲ ص ۳۳۷.

۲ــ یسنا ۱۱ فقرهٔ ٦.

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 اژدها را خرد بشکرد

(ج ۱ ص ۱۹۲)

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

چنین گفت با سام شاه جهان　　که «زایدر برو با گزیده مهان
به هندوستان آتش اندر فروز　　همه کاخ مهراب و کابل بسوز
نباید که اویابد از بد رها　　که او ماند از بچهٔ اژدها
زمان تا زمان زو برآید خروش　　شود رام گیتی پر از جنگ و جوش
هر آن کس که پیوستهٔ او بود　　بزرگان که در دستهٔ او بود
سر از تن جدا کن زمین را بشوی　　ز پیوند ضحاک و خویشان اوی

(ج ۱ ص ۱۹۸ — ۱۹۷)

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

هنگامی که مسأله بدین غایت می رسد، سام نیز فقط تابعی است از ارادهٔ فرمانروائی. اگر او به میانجی گری آرمانها و آرزوهای قومی برگزیده شده است، جهان‌پهلوان پادشاهی ایران نیز هست. پس چاره‌ای

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

خروشان ز کابل همی رفت زال　　فروهشته لفج و برآورده یال

(ج ۱ ص ۱۹۸)

اینک او نه تنها درپی حراست عشق خویش و احقاق حقانیت آن است، بلکه صیانت رودابه و خاندان ضحاکی مهراب را نیز برعهده دارد. خشم او چندانست که بزرگان قوم برای آرام کردنش بسیار می‌کوشند. تا مبادا غائله‌ای برخیزد و عصیان زال برپدر، دشواری تازه‌ای فراهم سازد. و درپایان توصیه‌شان اینست:

که آزرده گشته‌ست برتو پدر　　یکی پوزش آور مکش هیچ سر

(ج ۱ ص ۱۹۹)

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

همه مردم از داد تو شادمان　　ز تو داد یابد زمین و زمان
مگر من که از داد بی‌بهره‌ام　　و گر چه به پیوند تو شهره‌ام
... ز مازندران هدیه این ساختی　　هم از گرگساران 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 بی مهری بر او. تاختن بر کابل، و یران کردن خان آباد زال است و تباهی خود سام. و سام همواره در برابر زال تسلیم است و همرای و همدل اوست:

سپهبد چو بشنید گفتار زال　　برافراخت گوش و فروبرد یال
بدو گفت «آری همین است راست　　زبان تو بر راستی برگواست
همه کار من با تو بیداد بود　　دل دشمنان بر تو بر شاد بود

زمن آرزو خود همین خواستی　　بتنگی دل از جای برخاستی
مشو تیز تا چارهٔ کار تو　　بسازم کنون نیز بازار تو
یکی نامه فرمایم اکنون به شاه　　فرستم به دست تو ای 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 حوزهٔ عوامل کهن، ادغام شوند. نظم مرسوم باید بنا گزیر ورود عواملی تازه را به دایرهٔ امکانات خود مجاز بشمارد.

سام در نامه اش به منوچهر می نویسد:

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

## پهلوانی نوآیین

اما اینک هنگام آنست که این پهلوانی، به عوامل نوآئین و تازهٔ حماسی منتقل گردد که خود تجسم پهلوانیهای مورد نیاز روان‌قومی و اجتماعی اند:

کنون این برافراخته یال من — همان زخم کوبنده گو پال من
بدان هم که بودی نماند همی — بر و گردگاهم خماند همی
...سپردیم نوبت کنون زال را — که شاید کمربند و گو پال را
یکی آرزو دارد اندر نهان — بیاید بخواهد ز شاه جهان
یکی آرزو کان به یزدان نکوست — کجا نیکوی زیر فرمان اوست
نکردیم بی‌رای شاه بزرگ — که بنده نباید که باشد سترگ
همانا که با زال پیمان من — شنیده‌ست شاه جهان‌بان من
که از رای او سر نپیچم بهیچ — در این روزها کرد زی من پسیچ
...مرا گفت بردار آهل کنی — سزاتر که آهنگ کابل کنی
چو پروردهٔ مرغ باشد به کوه — نشانی شده در میان گروه
چنان ماه بیند به کابلستان — چو سرو سهی بر سرش گلستان
چو دیوانه گردد نباشد شگفت — از او شاه را کین نباید گرفت
... گمی کردمش با دلی مستمند — چو آید بنزدیک تخت بلند
همان کن که با مهتری درخورد — ترا خود نیاموخت باید خرد

(ج ۱ ص ۲۰۶ — ۲۰۵)

با توجه به موقعیتی که منظومه تا کنون فراهم آورده، در نامهٔ سام چند نکتهٔ اساسی به‌چشم می خورد:

۱ — پهلوانی دوران سام به پایان رسیده است، و انتقال جهان‌پهلوانی به زال امری اجتناب‌ناپذیر 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 می انگارد و بدان تن درمی دهد.

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

٤ — پهلوانی کهن به هر حال ناگزیر است که معیارهای جدید را بپذیرد و سام جز برآوردن آرزوی زال چاره‌ای نمی بیند، و سوگند و پیمانش را در این باره همگان ازپیش می شناسند.

۵— حمله به کابل در حکم ستیز با زال و بیداد برپهلوانی جدید است.

٦ — بدعتی که پیش آمده، در اثر طبیعی بودن زال است، که فارغ از ارزشهای اجتماعی ایران زمین است. ضوابط و معیارهائی که انسان اجتماعی برای خود برگزیده از این انسان طبیعی وپروردهٔ سیمرغ بیگانه است. پس رعایت آرزوی او موجّه است. چرا که تا کنون وجود غیرعادی او در جامعه پذیرفته شده است.

۷— آنکه باید ارزش کارزال 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 می نگرد. در حقیقت، سام منوچهر را در چارچوبه‌ای مستدل و منطقی گرفتار می سازد 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 می شتابد.

زال تجسم همهٔ نیروهای معنوی پهلوانی است و در او همهٔ ابعاد روحانی بشری به نهایت توسع خویش می رسند. اگر در میان پهلوانان و موبدان ایرانشهر، خرد او از همه والا تر و متعالی تر است و چنانکه خواهیم دید سرآمد دانایان هزارهٔ خویش است، عاطفهٔ او نیز در غایت تجلی و جوشش است. عشق که غالباً در مدارج فرودین خود با پهلوانان شاهنامه دیدار می‌کند، در او ظهور ناب وپر دامنه دارد و فراترین جلوهٔ خویش را می یابد.

در زال، عشق به غنای خود آدمی است و این تنها چهرهٔ عشق است که حماسه را چنین رنگین کرده است. روابط دیگرپهلوانان 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 می زند برمی‌گزیند. وپیداست 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 می شود[1].

اما درپیوند 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 زمینه ای است برای پیدایش آن.

پس اگرچه مایهٔ حیات شور عشق، نقد و طرد اجتماع و شورش بر نظام و قراردادهای رسمی زندگی اجتماعی است[2]، اما عشق زال تابعی از

---

۱ — پیوند عشق میان شرق و غرب، ص ۲۰٤.

۲ — همان مأخذ ص ۲۰٤

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 می سازد. جامعه خود را تنها در برابر این رابطه نمی بیند، بلکه خویشتن را رویا روی موجودی می بیند، که این عشق نیز، ضرورت کارکردی اوست.

پس کارکرد این حادثه نیز در نهایت چیزی نیست جز وحدت بخشیدن به ذات زال و جامعه ای 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 می پیوندد. تضادی که میان او به عنوان جزء و ایران به عنوان کل، موجود است، از میان برمی خیزد.

اما در راه رسیدن به این وحدت خرد زال یاور عشق است. اگر عشق تضاد میان او و جامعه را آشکار می سازد، خرد عامل تعدیل تضادهاست. عشق از وحدت زال و رودابه به دوگانگی زال و جامعه می رسد، اما خرد از این دوگانگی به وحدت جامعه با زال راه می جوید.

## نمودهای مادرتباری

مهراب که از ارادهٔ منوچهر آگاه شد، آنچه تنها به مخیله اش راه یافت، کندن ریشهٔ این اختلاف بود. ساده‌نگری وحشی او حتی از حساسیت های غریزی و عاطفی نیز دورش می داشت. و خودپرستی محافظه کارانه اش او را به طریقی می افکند که در پی حفظ موقعیت خود، حتی سیندخت و رودابه را نیز قربانی کند. بدین ترتیب او نیز تابعی از ارادهٔ 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 کـ «ـا کنون جز این رای نیست — که با شاه گیتی ترا پای نیست
که آرمت با دخت ناپاک تن — کشم زارتان بر سر انجمن
مگر شاه ایران ازاین خشم و کین — برآساید و رام گردد زمین

(ج ۱ ص ۲۰۷)

او دربند چیزی که قوم ایرانی اندیشیده نیست، با چنین آرمانی فاصله‌ای 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 نیروهائی است که در ریشهٔ او نهفته‌اند. 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 کننده‌ای به او داده نشده است.

حتی یارای آن ندارد که در این واقعه اندیشه های میانجی یا بسامان کننده‌ای 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 ارادهٔ مهراب در ماجرا، هنگامی آشکارتر می شود که جنبه های گوناگون تسلط مادرسالاری نیز در حوزهٔ این عشق در نظر آید. پس همچنانکه در هستی رستم، جنبهٔ مادرانه مشخص و آشکار است، در این عشق نیز میانجی گری برعهدهٔ سیندخت است.

از یاد نباید برد که این سیندخت با سئن یا سیمرغ همریشه است[1] و

---

۱ – بشتها ج ۱ ص ۵۷۵.

تصادفی نیست اگر که به چاره‌جوئی، سهمی بزرگ به خود اختصاص داده است. در تحقق این پیوند، کوشش بسیار می‌کند که هم رودابه از نیستی نجات می یابد و هم سام با آرزوی زال هماهنگ می‌گردد. زال تنها هنگامی کامل می شود که در تلاش برای رسیدن وپیوستن به رودابه موفق گردد. وحدت این دو نیمهٔ حماسی بهرحال باید صورت پذیرد. این زال و رودابه اند که نماد کامل انسان پهلوانی ـ 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 درچنین تضادی جسته است. و این اراده به هر حال از قوه به فعل درخواهد آمد. پس همان به که در روابط موجود، تعدیلی 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 می اندیشد:

بدو گفت سیندخت کـ «ای سرفراز — بود کت به خونم نیاید نیاز
مرا رفت باید به نزدیک سام — زبان برگشایم چوتیغ از نیام
زمن رنج جان وز تو خواسته — سپردن به من گنج آراسته

(ج ۱ ص ۲۰۸)

مهراب از هرچه به فرمانروایی اش یاری رساند، استقبال می‌کند، پس آنچه را سیندخت می طلبد در اختیارش می نهد و از ارادهٔ او پیروی می‌کند:

مگر شهر کابل نوزد به ما — چو پژمرده شد برفروزد به ما

(ج ۱ ص ۲۰۹)

سیندخت با هدایای بسیار سوی سام می رود 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 وابستگیش به نژاد مادری نیز یک رمز اصلی است. رستم خود در مواجهه با اسفندیار از این امر یاد می‌کند که:

همان مادرم دخت مهراب بود　　برو کشور هند شاداب بود
که ضحاک بودیش پنجم پدر　　ز شاهان گیتی برآورده سر
نژادی از این نامورتر کراست

(ج ٦ ص ۲۵۷)

رستم هم نامش با رودابه همریشه است و هم نشان پرچمش اژدهاست، که مظهر خاندان مهراب کابلی یا ضحاکی است. هنگامی که متولد می شود نیز صورت و پیکری از او ترتیب می دهند و بر بازو یش نشان اژدها نصب می‌کنند. و برای سام می فرستند.

## برون همسری

درپیوند 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 قبیلهٔ خود بوده است و، در شرف انتقال از حال حکومت خاندان مادری (مادرسالاری) به حال حکومت خاندان پدری بوده‌اند[۱].

جامعهٔ 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 دارندهٔ جهان مینوی و گیتی شمرده می‌شود. زن— ایزدان که نمایندهٔ 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— مقدمهٔ استاد مجتبی مینوی، **داستان رستم و سهراب**. ص ۱۶. دربارهٔ مباحث پدرسالاری و مادرسالاری و مسائل مربوط به انواع ازدواج در داستانهای حماسی نظیر رستم و سهراب و... و هدف ازدواجها و عشق‌ورزیهای مادرسالارانه و نوع همسر گزینی «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 ۴۷۲ 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 همهٔ خدایان مذکر باشد، بلکه پدر خدایان با ایزدان نرینه سازمان اصلی را تشکیل می دهند و مادر— خدا و زن— ایزدان دیگر، دارای تعداد اندک هستند و سهم آنها در ادارهٔ جهان گرچه بسیار مهم است، عنایت کمتری بدانها شده است[1].

اما بر این زمینهٔ 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، نشانه هائی از اهمیت و اعتبار زن پیداست 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 شکستگی های بسیاری که در آنها ایجاد شده است، تا با شیوه های معمولی عشقبازی و ازدواج ایرانی انطباق یابد، دارای وحدتی است که عنصرهای غیر ایرانی مثل برتری جنس زن، روابط جنسی آزاد، آئینهای پرستش الههٔ باروری، نشانه های آن هستند و از طرف دیگر جدالهائی در این قصص دیده می شود که گویا دلالت بر وقایع تاریخی دارد و نزاع هائی است میان دو قوم بیگانه[2].

در شیوهٔ همسرگزینی و ازدواج این قصص، سه اصل رجحان مرد بر زن که لازمهٔ نظام پدرشاهی و پدرسالاری است یعنی انتقال ارث ازطریق اولاد ذکور، مذموم بودن رابطهٔ جنسی آزاد و ارزندگی عفت زنان وجود ندارد، و بنا براین نشانه ها، نسبت به جامعهٔ کهن ایرانی بیگانه است و

---

۱— راجع به روابط زناشوئی و همسرگزینی در شاهنامه و نوع ارتباط زن و مرد و مسائل مادرسالاری و... ر. ک به مقالهٔ خانم مزداپور، مجلهٔ فرهنگ و زندگی شمارهٔ ۲۰ ص ۹۵

۲— همان مأخذ ص ۹۸— ۹۷.

باید سرچشمهٔ آنها را در فرهنگ و تمدن اقوامی جست که نظام مادرسری و زن‌سروری 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 الههٔ 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 رو به 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[1].

پیوند زال و رودابه از مهمترین این آثار و افسانه‌هاست. به همین دلیل نیز در این ماجرا سهمی عمده و میانجی گرانه برعهدهٔ سیندخت گذاشته شده است. سیندخت همان کاری را می‌کند که زنان وابسته به آئین مادرسالاری 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 می شود، و از میانجی گری سیندخت به تعارض فرهنگی ایران و کابل بازمی‌گردد:

گر این خواسته زو پذیرم همه — زمن گردد آزرده شاه رمه
وگر باز گردانم از پیش، زال — برآرد بکردار سیمرغ بال
(ج ۱ ص ۲۱۱))

## پس‌نشینی سنت

سام هیچگاه یارای آن نداشته که آزردگی زال را تحمل کند. و به

۱— همان مأخذ ص ۱۰۰— ۹۹.

رغم فرمان منوچهر، حمایت خود را از او که اینک به حمایت از خاندان مهراب 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 می‌گردد. 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 اندرخورد ؟
ز بالا و دیدار و فرهنگ اوی بر آن سان که دیدی بکایک بگوی

(ج ۱ ص ۲۱۲)

گفتگوی او با سیندخت تمایلش را بهتر می نمایاند، سیندخت می‌گوید:

که من خویش ضحاکم ای پهلوان زن گردمهراب روشن روان
کنون آمدم تا هوای تو چیست ز کابل ترا دشمن و دوست کیست

(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
تو با کابل و هر که پیوند تست بمانید شادان دل و تن درست
بدین نیز همداستانم که زال ز گیتی چو رودابه جوید همال
شما گر چه از گوهر دیگرید همان تاج و اورنگ را درخورید
چنین است گیتی و زین ننگ نیست ابا کردگار جهان جنگ نیست

(ج ۱ ص ۱۲۳)

این آشکارا بکار نبستن فرمان منوچهر و سرپیچی از آنست. اما از این چاره‌ای نیست. چرا که سام دریافته است که ارادهٔ 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 نامه ای 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 پروردهٔ مرغ بیدل شده‌ست — از آب مژه پای در گل شده‌ست
عروس اربه مهر اندرون همچو اوست — سزد گر برآیند هر دو ز پوست

(ج ۱ ص ۲۱٤)

بدین ترتیب دو خاندان زال و رودابه، پیش از موافقت منوچهر واقعه را پایان پذیرفته می دانند. سام از سیندخت می خواهد:

یکی روی آن بچهٔ اژدها — مرا نیز بنمای و بستان بها
لب سام، سیندخت، پرخنده دید — همه بیخ کین از دلش کنده دید

(ج ۱ ص ۲۱٤)

سام به مهمانی سیندخت می رود و دیدار رودابه آرزوی اوست. میان اینان سخن از پیمان و پیوند است. حال آنکه زال هنوز به درگاه منوچهر نرسیده است.

منوچهر نامهٔ سام را از زال دریافت می‌کند و پاسخی این گونه بدو می دهد:

اگر چه مرا هست از این دل دژم — برآنم که ننیدیشم از بیش و کم
بسازم برآرم همه کام تو — گر اینست فرجام آرام تو

(ج ۱ ص ۲۱۷—۲۱٦)

پس تأیید این رابطه، برای منوچهر نیز خود نوعی خطر کردن است. و بدین سادگی نمی توان 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 از داد اختر پدید — که این آب روشن بخواهد دوید
از این دخت مهراب و از پور سام — گوی برمنش زاید و نیکنام
بود زند گانیش بسیار مر — همش زور باشد هم آئین و فر
... کمر بستهٔ 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. پیش گوئی اینان اطمینانی است به اینکه حاصل چنین پیوندی به سوی نژاد مادری خود نمی گراید.

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 مطالعهٔ اجرام آسمانی، او را برانگیخت تا به امید... پیش‌بینی دیگر حوادث که بر سرنوشت وی اثر می‌گذارند، این گونه مشابهات را دنبال کند[1].

چنین بود که برابر هر پدیده، به ویژه آنچه ناشناخته و مبهم است، توسلی به ستاره‌شناسان، قوت قلبی برای آدمیان فراهم می‌کرد. وزال از

---

۱ — انسان خود را می سازد، ص ۲۹۲.

آغاز پیدایش تا کنون، بارها ازسوی همین نیروی اطمینان بخش به سنجش و مطالعه گرفته شده است. این پیش گوئی اگر قادر به ارائه اصولی به منظور ادراک همهٔ هستی زال نیست، می تواند از ثمرهٔ وجود او برای ایرانشهر اطمینان بخشد. بدین جهت حل تمامی مشکل در حیطهٔ نفوذ این دانایان نیست، بلکه تنها طرح مثبتی از آن ارائه داده، تأکید می‌کنند که ارزش سنجش و آزمون را دارد.

بدین ترتیب «غریب ترسی» یا ترس از بیگانه هنگامی تعدیل می شود 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 می شد. آنها که غیر خودی بودند غیر آدمی زاده اژدها و دیو و... بحساب می آمدند. پس دشمن خطرناک آدمیزادگان بودند. درچنین شرایطی زندگی فقط برای گروه‌های خویشاوند مصون از تعرض بود[1]. 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 مراحلی 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 گوئی نمی توان به همین پیش بینی

---

۱ — انسان در عصر توحش، ص ۲۷٤.

بسنده کرد. دانش ستاره‌شناسان تنها بخشی از فرهنگ جامعه است و برای آنکه پهلوانی زال در دودمان مهراب 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 نامه‌اش به انتقال جهان‌پهلوانی به زال اشاره کرده است. و فرهنگ جامعه به ویژه نهاد اندیشگی و آیینی آن برای پذیرش این امر، به بررسی عمیق‌تری نیازمند است.

بدین سبب باید سنجشی دقیق‌تر 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 ثمربخش است، میسر خواهد بود، بلکه بنیاد حماسه و نهاد پهلوانی ایرانشهر 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 دردهد، و زال را که تبلور گرایشی ویژه است پذیرا شود.

این پرسشهائی که از زال می شود چگونه است؟ این رازها که او باید

بگشاید چیست؟ خرد او چه مشکل را باید آسمان کند و بر دانایان 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[1]. دانش او باید بر رازهائی پرتو افکند که برای تمامی مردم ایرانشهر 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 اساطیر می داند. معماهائی از قبیل همین آزمون زال در دربار منوچهر. یا آنچه در **ارداویراف نامه** مطرح شده است راجع به «یوایشت» که یکی از اعضای پرهیزگار تورانی فریان بود که زادگاه خود را با پاسخ به معماهای «اختیهٔ» (اخت یاتوک) راهزن نجات داد (ر. ک به ترجمهٔ دکتر رحیم عفیفی) که در یسنا ۴۶/ ۱۲ 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. ۱۳۲٤).

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 می‌کرد و به هنگام تولد می توانست با جوابگویی به کلیهٔ پرسشها و معماهای (فراچیه) اهریمن را مجاب کند. (SBE. Vol 47 p 13) ر. ک:

*Aryan Religion.* in *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* II. p 39.

شش موبد از او پرسش می‌کنند. اما انگار تنها یک تن است که مسائل خود را به هیأت شش تن بر او عرضه می دارد. تمامی پرسشها نیز یکی بیش نیست. اما به شکلهای گوناگون بر او طرح می شود. و زال نیز خود شکلی است از همین راز:

بپرسید مر زال را موبدی / از این تیزهش راه‌بین بخردی
که از ده و دوتای سرو سهی / که رسته‌ست شاداب و با فرّهی
از آن هر یکی برزده شاخ سی / نگردد کم و بیش در پارسی
دگر موبدی گفت کای سرفراز / دو اسپ گرانمایه و تیزتاز
یکی زو بکردار دریای قار / یکی چون بلور سپید آبدار
به رنجند و هر دو شتابنده‌اند / همی یکدگر را نیابنده‌اند
سدیگر چنین گفت کان سی سوار / کجا بگذرانند بر شهریار
یکی کم شود باز چون بشمری / همان سی بود باز چون بنگری
چهارم چنین گفت کان مرغزار / که بینی پر از سبزه و پرنگار
یکی مرد با تیز داسی بزرگ / سوی مرغزار اندر آید سترگ
همی بدرود آن گیا خشک و تر / نه بردارد او هیچ از آن کار سر
دگر گفت کان برکشیده دو سرو / ز دریای با موج برسان غرو
یکی مرغ دارد بر ایشان کنام / نشیمش به بامین بود گه به شام
ازاین چون بپرّد شود برگ خشک / بر آن برنشیند دهد بوی مشک
از این دو همیشه یکی آبدار / یکی پژمرده شده سوکوار
بپرسید دیگر که بر کوهسار / یکی شارستان یافتم استوار
خرامند مردم از آن شارستان / گرفته به هامون یکی خارستان
بناها کشیدند سر تا به ماه / پرستنده گشتند و هم پیشگاه
وزآن شارستان شان به دل نگذرد / کس از یاد کردن سخن نشمرد
یکی بومهین خیزد از ناگهان / برو بومشان پاک گردد نهان
بدان شارستان شان نیاز آورد / هم اندیشگان دراز آورد

(ج ۱ ص ۲۲۰ – ۲۱۸)

زال درپاسخ موبدان، رازپرسشها را می‌گشاید و سخنها را ازپرده بیرون می‌کشد. نمادها را روشن و تشریح می‌کند و غرض نهائی اسطوره و بینش آن را آشکار می سازد. پرسشها دریک کل متجانس اما مبهم طرح شده است و این ابهام و تجانس در ذاتی است که موبدان نمادهائی از آن را ارائه کرده اند.

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 می رود، پاسخها نیز از جزء به کل منتهی می شود. همانگونه که پرسشها در آغاز منفردتر و ساده‌تر است و هرچه به‌پایان می رود، ساخت وسیع‌تر و پیچیده‌تری را تصویر می‌کند، پاسخها نیز در آغاز یک بُعدی و آسان‌تر است و هرچه به پایان می رود، چند بُعدی و دشوارتر می شود.

گویی پرسشها وپاسخها در آغاز، جنبه های ملموس و حسی یک پدیده را نشان می دهند و درپایان جنبه های ناملموس و معقول آن را. آغازپرسشها آغاز برخورد آدمی است با پدیدهٔ حیات که به سادگی نیز دریافتنی است. اما هنگامی که بشر در مفهوم آن غور می‌کند، و به چگونگیش می اندیشد، دریافتهایش نیز با دشواری رو به رو می شود، و مبهم‌تر می‌گردد. و آن اصل و روند زندگی، خود را کمتر در اختیار دید و داوری آدمی می‌گذارد. پاسخهای زال بدین گونه است:

نخست از ده و دو درخت بلند — که هریک همی شاخ سی برکشند
به سالی ده و دو بود ماه نو — چو شاه نو آئین ابرگاه نو
به سی روزمه را سرآبد شمار — برین سان بود گردش روزگار
دگر آنک از اسپ دادی نشان — به پیش شهنشاه گردن کشان
دوان هر دوان از پس یکدگر — همی این نتابد مرآنرا نگر
نیابد اگر چه شتابد همی — رخ از یکدگر برنتابد همی

تو این داستان را شب و روز دان
همان شید را گیتی افروز دان

که چون سر ز برج بره برزند
و گر گاو را پنجه بر سر زند

جهان زو شود همچو دریای زرد
بپوشند شان چادر لاژورد

شب و روز باشد بدین سان درست
که یکدیگران را بخواهند جست

دیگر که گفتی که آن سی سوار
کجا برگذشتند بر شهریار

از آن سی سواران یکی کم شود
به گاه شمردن همان سی بود

شمار مه نو برین گونه دان
کزین کرد پیدا خدای جهان

نگفتی سخن جز ز نقصان ماه
که یک شب کم آید همی گاه گاه

کنون از نیام این سخن برکشیم
دو بن سروکآن مرغ دارد نشیم

ز برج بره تا ترازو جهان
همی تیرگی دارد اندر نهان

چنین تا ز گردش به ماهی شود
پر از تیرگی و سیاهی شود

دو سر و آن دو بازوی چرخ بلند
کزو نیمه شاداب و نیمی نژند

بر و مرغ پران چو خورشید دان
جهان را ازو بیم و امید دان

دگر شارستان بر سر کوهسار
سرای درنگست و جای قرار

همین خارستان چون سرای سپنج
کزو ناز و گنج است وهم درد و رنج

همی دم زدن بر تو بر بشمرد
هم او برفرازد هم او بشکرد

برآید یکی باد با زلزله
ز گیتی برآید خروش و خله

همه رنج ما ماند زی خارستان
گذر کرد باید سوی شارستان

کسی دیگر از رنج ما برخورد
نیابد بر او نیز و هم بگذرد

چنین رفت از آغاز یکسر سخن
همین باشد و نو نگردد کهن

اگر نوشه مان نیکنامی بود
روانها بر آن سر گرامی بود

و گر آز برزیم و پیچان شویم
پدید آید آنگه که بیجان شویم

گر ایوان ما سر به کیوان برست
از آن بهرهٔ ما یکی چادرست

چو پوشند بر روی ما خون و خاک
همه جای بیم است و تیمار و باک

بیابان و آن مرد با تیز داس
کجا خشک و تر زو دل اندر هراس

تر و خشک یکسان همی بدرود
و گر لابه سازی سخن نشنود

دروگر زمان است و ما چون گیا
همانش نبیره همانش نیا

به پیر و جوان یک بیک ننگرد
شکاری که پیش آیدش بشکرد

جهان را چنین است ساز و نهاد — که جز مرگ را کس زما در نزاد
از این در درآید بدان بگذرد — زمانه برو دم همی بشمرد.
(ج ۱ ص ۲۲۳ – ۲۲۰)

## زمان

بدین ترتیب، دانایان از زال جز گشودن راز «زمان» چیزی نجسته اند[1]. هر شش تن صورتهائی از «زمان» را تصویر کرده، پاسخ

---

۱ – ثعالبی از این پرسشها و پاسخها خبری نمی دهد. بلکه به طور کلی می‌گوید که منوچهر او را در آداب پادشاهی و شکار و... ورزیده و هنرمند یافت و او را پسندید و پذیرفت. ر. ک به غررالسیر ص ٦٦.
درشهریارنامهٔ عثمان مختاری داستانی است دال بر اینکه زال دستان به دربار سلیمان پیغمبر رهسپار می شود سلیمان درصدد آزمایش هوش و نیروی زال برمی آید و از او می خواهد که سه راز نهان را آشکار کند. پیداست 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 می‌کند:

سلیمان بدو گفت کای سرفراز — نخست از تو پرسم حدیث دراز
گرامی درختی ست کز روزگار — چنین تا چهل سال از روزگار
ده و دو برش شاخ پرمایه بود — به هر شاخ بر مهربان دایه بود
بناگه برآمد یکی باد سخت — درافتاد 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 گفتی ز دانش برست — چنان دان که یعقوب پیغمبر است

طلبیده‌اند. روز و ماه و سال و گردش قمر و ترکیب منطقة البروج و کارکرد خورشید و سپهر و به فرجام مرگ. این همهٔ پرسشی است که از زال می‌شود. این همهٔ هستی آدمی است که زال باید رازش را بگشاید. همهٔ ابهام جهان است که روشنگری‌اش را از او خواسته‌اند. دشواری بودن و نبودن بشریت است که آسان شدنش در گرو دانش زال است. همهٔ 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 چیستی 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 سایهٔ باورها و تصورهای مردمی حرکت می‌کند که از رمز و راز جهان و زمان، بنا گزیر 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. درپاسخهای او بینشی اساطیری و برداشتهائی آیینی طرح می‌شود که زمین و گیاه و

---

که بودش ده و دو پسر در جهان — سرافراز بیدار و روشن روان
چو گم شد ازو یوسف نامور — که روشن از او بود چشم پدر
چهل سال گریان بد آن حق‌پرست...

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 بسترپویائی پدیده و عاملی ادراک می‌کند که در تمامی هستی ساری و جاری است. عاملی که نشان و تأثیر آن در همه چیز پیداست. وپاسخ همهٔ ابهامها وچندیها وچونیهای حیات را در آن باید جست.

پاسخ زال خود طرح دو بارهٔ مشکل زمان است، برای آدمی که براستی از ماهیت و هویت آن بیخبر است. درپایان پاسخهای او باز راز پرسشها همچنان ناگشودنی می ماند و زال تنها رابطه ای آیینی و بینشی یأس‌آمیز 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 رهایشی از آن تصویر و تصور شده است.

پس این زال کیست که چنین مشکل جهان و آدمی را باید بگشاید؟ حماسه از او چه تصوری داشته که رمز و راز و قانون مرگ و زندگی انسان را در خرد او نهفته است؟ اسطوره چگونه پیوندی میان او و زمان جسته 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 بازیافته و تعمیم داده است. زال نیز خود از همین اقلیم است

و در این مرحله از حماسه، به روشنگری کیفیت اقلیمش فرا خوانده 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 مفهم همین مفهومند. زندگی زال این سه مرحله را آشکارا از هم جدا و معین کرده است. نخست از کودکیش سخن می رود و پس از بازگشت از البرز، پهلوانی جوان است و پس از طی این مرحلهٔ پر کشمکش، بیدرنگ پیر خردمند است. و تا پایان حماسه پیر می ماند. آنچه از حیات اساطیریش مطرح می‌گردد، تغییرهای کیفی زمان اوست، نه گذر خطی عمرش. زمان خطی که به صورت افقی پیش می رود، تنها با مفهوم تاریخ قابل طرح است. نقطهٔ عطف چنین زمانی، بی تردید 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 می شود. و این زمان مقدس به گونه‌ای نامحدود قابل رجعت تصور شده است که خود را بی نهایت تکرار می‌کند. و انسان باستان می خواهد از دریچه و مدخلی به این زمان بزرگ متصل شود[1].

---

1- *Myths, Dreams and Mysteries* pp 31-4.

## 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 سیر تحول آنها در جهت مرگ و نو شدن زندگی همواره نیز هست. زمان دوره‌ای و زمان خطی، اگرچه تجلی اسطوره‌ای یافته است، اما یک نگرش فلسفی بشمار می‌آید. زیرا در این فضا با دو مفهوم متفاوت از زمان رو به رو ییم که به گونه‌ای موزون، به یکدیگر پیوسته اند، و کل یگانه‌ای را تشکیل می دهند.

مفهوم نخست دیرینگی زمان و یا طول عمر جهان است که از به هم پیوستن سه دورهٔ مجزا تشکیل شده است: دورهٔ آفرینش خوبی و بدی به گونهٔ جدا از هم و مستقل از یکدیگر، دورهٔ به هم آمیختن این دو، و سرانجام دورهٔ جدایی دو بارهٔ آنها ازهم، وپیروزی مفهوم نخست یا زمان بیکران بر مفهوم دوم یا زمان کرانمند.

عمر جهان برای تسلط نیکی بر بدی به هزاره‌ها تقسیم شده است. و هزاره‌ها 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 آفرینندهٔ جهان است، معین می‌گردد. همانطور که دربارهٔ پلیدی نیز تصمیم نهایی از سوی هرمزد گرفته می شود.

این زمان که آفریدهٔ هرمزد است، خود یاور هرمزد است. یکبار آفرینندهٔ هرمزد است، و یکبار آفریدهٔ 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، وهم خداوند به سوی آفرینش که کرده بود... اورمزد هرچه کرد به یاری زمان کرد، و هر نیکی در اورمزد بایست، بداده بود، و زمان درنگ خدای اورمزد پیدا کرد، و برازندهٔ دوازده هزار سال شد[1].

در این میان هرمزد و اهریمن چون دو بن آغازین در مجموعهٔ اسطوره‌ها فعال مانده‌اند. اگرچه سرانجام هرمزد بر اهریمن پیروز می شود همتوانی اهرمزد و اهریمن، حرمت یکسانی که هر دو از آن به یک اندازه برخوردارند، خلقت و آفرینشهای همانند و ستیزه‌ای 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 بسان 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[2].

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

---

۱ــ رسالهٔ علمای اسلام، از روایات داراب هرمزدیار، جلد دوم، ص ۸۱.

۲ــ دین ایرانی، ص ٦۹.

مقامی داده شد که سپنت مینو در گاتاها 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 آفرینندهٔ 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[1].

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 پارسی نیز، هر بار که خواسته‌اند به تعریف و تحدید قدرت شر و یا نقش زمان بپردازند، از همین روی پدیدار شده است.

بدین گونه است که زروان که دایرهٔ ازلی و آمیزهٔ هرمزد و اهریمن و نیکی و بدی است، راه گشای ذهنهایی شده است که هم در دستگاه نظری خویش، و هم در موقعیت زندگی، دچار نظمی بوده‌اند که از یک دوگانگی ذاتی در رنج بوده است. از همین روی زروان که خدای زمان است، از یک سو پدر هرمزد 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 اسطورهٔ او پدید آید. این دوگانگی در روایت و آیین، رابطهٔ او را با دین زردشتی و در دل آیین مزدایی نیز به همین گونه آمیخته نگه داشته است. او هم درچهرهٔ

---

۱ــ ج. پ. آسموسن، دیانت زردشتی، ترجمهٔ فریدون وهمن، ص ۱۱۵، چاپ بنیاد فرهنگ ایران.

دینی و هم درچهرهٔ اسطوره‌ای، تجلی دوگانگی «تقدیر» است. مرگ و زمان چهره‌ای دوگانه است. یک سو اهریمنی و یک سو ایزدی است. یک سو نیستی و یک سو هستی است. یک سو زمان کرانمند است که پایان می‌پذیرد، و یک سو زمان 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 آورندهٔ دو مفهوم مختلف از زمان است که اولی بیانگر جنبهٔ اخلاقی و دومی بیانگر جنبهٔ مادی تاریخ، یعنی سیر رویدادها در جهت مرگ است. پیداست که این دو جنبه متقابلاً بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، و سرانجام جنبهٔ نخستین جنبهٔ دومین را تحت‌الشعاع 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 آورندهٔ پیری قلمداد شده است، نیز متجلی گردد[1].

چنین وجود متناقضی، از یک تناقض ریشه‌ای در ذات اندیشگی و زندگی ایرانیان باستان حکایت دارد. و همین دوگانگی است که سرانجام از یک سو رنگی 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 هرمزدی فرا می‌خواند. و این مجموعه همان موقعیتی است که میان تعیین کنندگی یک نظم اجتماعی و کیهانی و «توشهٔ نیکنامی» آدمی گرفتار است.

چنین است که رو به رو شدن با زمان و «زروان» از آغاز همهٔ تناقضها وچندگانگیها را به سنگینی بر ذهن فرا می‌افکند.

دربارهٔ زروان بحثهای بسیاری شده است، و رساله‌های مستقلی

---

۱ ــ جی‌مناسک. پل سویمی، اساطیر ملل آسیایی، ترجمهٔ محمود مصور رحمانی ص۱۲.

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[1] 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 اسطورهٔ 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[2] کرده بود تا فرزندی برایش زاده

---

۱ــ یادآور می‌شوم که این بحث به سیستم اعتقادی و دینی زروانی هم کاری ندارد. و همهٔ توجهش به اساطیر زروانی است. به ویژه که همچنانکه «زینر» در کتابش Zurvan اشاره کرده است (P 54) در حال حاضر دانش ما دربارهٔ آیین زروانی قادر نیست از سیستم زروانی گری سخن گوید. آنگونه که دربارهٔ 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.

۲ــ راجع به آیین یزش م. مولد 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 سنتها که توسط کتابهای پهلوی به ما منتقل شده است، ولی اصول آنها بسیار قدیمی‌تر است، اوهرمزد 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 درپایان جهان نجات‌بخش آینده با شرکت اوهرمزد آخرین یزش را به جای خواهد آورد، و رستاخیز مرده‌ها خواهد بود. ر. ک: **ایران باستان** ص ۵ ــ ٦٤.

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 پسری خواهد داد که زودتر درآید. و دانسته بود که هرمزد به دهانهٔ زهدان نزدیکتر است. اما هرمزد اهریمن را در زهدان از اندیشهٔ پدر آگاه کرد، اهریمن که نمی توانست از دهانهٔ 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. شاخه‌ای 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. همهٔ آنچه هرمزد آفرید نیک و راست بود، و همهٔ آنچه اهریمن آفرید پلید و کج بود[1].

---

۱ــ این روایت بر متنهای یونانی به ویژه بر روایت از نیک کولبی استوار است. زینر خلاصه‌ای از این روایات‌را در یک‌تلخیص در کتابش آورده‌است. ر. ک: *Zurvan* p 67: و نیز همین روایت را در کتاب دیگرش نیز نقل کرده است. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. pp 207-208.

## چند چهرگی زروان

در افسانه های باستان، زروان را موجودی «نرماده» تصور کرده اند، اما در روایت تازه تری 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 شده اند.

با بررسی روایتها و اسطورهٔ زروانی می توان 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 می زاید. بنا بر دیگری او دو عنصر را به وجود می آورد. 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،

---

زینر با مقایسهٔ جملهٔ آغازین دو روایت از نیک کولبی و تئودور بارکنایی می نویسد: 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 وپیدایش 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**. ترجمهٔ صدرترکهٔ اصفهانی ص ۲ — ۱۸۱. تصحیح جلالی نائینی. شهرستانی در تبیین فرقهٔ زروانیه، و نیز نویسندهٔ کتاب «**علمای اسلام**» در میان معتقدات زروانی از منبع یونانی بهره گرفته اند.

دربارهٔ این روایت همچنین ر. ک: آرتور کریستن سن، **مزدا پرستی در ایران قدیم**، ترجمهٔ دکتر ذبیح الله صفا ص. ۱۵ — ۱۴۸؛ **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].

بهرحال 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 می‌کند. و ذات او نیز چهارمینِ آن سه مظهر می‌گردد. پس یک ذات در چهار صورت متجلی است. و این تجلی چهارگانه هم متعدد و مکرر می تواند شد. زروان در این «تربیعات» 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، «تربیع» زمینی آن است که «تربیع» 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 وچه در قلمرو گیاهی، نیز هست[۲].

آن سه گانگی اصلی عبارت است از اشوکر: به معنی بخشندهٔ نیروهای مردانگی. فرشوکر: یعنی درخشان کننده و درخشنده. و زروکر:

---

۱ــ ر. ک: *Zurvan*: p 74-78 چنانکه زینر گفته به‌نظر 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.

۲ــ ر. ک: *Zurvan*. p 243؛ ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۷۵؛ دینهای ایران باستان، ص ۳۸٤.

یعنی کسی که پیر می گرداند.

مقصود از تجلی زروان به این سه شکل این است که ذات زروان جامع حالتهای سه گانهٔ کودکی، کمال، وپیری 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 در دو 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 عوالم و عوامل طبیعت اوپیچیده تر و متناقص 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 روایتها زروان هفت چهره دارد. و بر هر چهره سه چشم، و هفت نام دارد[۲]. و این نامها و چهره ها گسترش همان دو جنبهٔ 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 می‌کند. 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 می‌گردد. 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* نیز استفاده برده‌ام. London, 1955.

دانایی (خرد) بتنهایی 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 صحنهٔ شناخت داخل می شود. و از این امر، اهریمن نیمه آگاه (دروغ) ظهور می‌کند.

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 می‌کند. کسی است که پیر می‌گرداند.

این نظم صفات و ویژگیها متناوباً دگرگون و یا جا به جا می شود. و هر گاه که یکی از این ویژگیها مبنا قرار می‌گیرد، ترتیب تازه‌ای فرا می آید. اما در مجموع همه نشان آن است که زروان خدای زندگی و مرگ است. و بر زایش و بلوغ و مرگ تن نظارت دارد.

اما وقتی زروان زمان بیکران است، منظرها و جنبه های سه گانه اش زمان کرانمند، دورهٔ تقدیر وسالند. زیرا سپهر با پدیده هایی که سرآمدن زمان را ترتیب می دهد دارای نزدیکترین پیوندهاست. یعنی با خورشید، ماه، برجهای آسمان که پایهٔ سال بر آنهاست. به همین سبب نیز سپهر و تقدیر و زمان و روزگار و... همه در یک مفهوم که همان سرنوشت برگشت‌ناپذیر، 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 تازه‌ای پدید می آید. از جنبهٔ «نظم» چهره های زمان عبارت است از خدای میترا، روح نظم، و تقدیر، و هنگامی که تقدیر مبنا شود، او داور معین، لحظهٔ سرنوشت، و حکم قطعی است که آنچه مقدر شده است در آن می‌گذرد.

اما بر روی زمین نیز نظم اجتماعی را مجسم می‌کند. و به صورت سه عرصهٔ 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 هفتگانهٔ زروان را می توان بدین ترتیب خلاصه کرد و نشان داد:

زروان
- هستی: (زمان) فضا (مکان)، خرد، قدرت
- شدن: کسی که مردانگی پدید می آورد — کسی که کامل می‌کند — کسی که پیر می گرداند
- نظم: میترا — نظم — تقدیر
- زمان: زمان کرانمند — دورهٔ تقدیر — سال
- تقدیر: داوری — لحظهٔ قطعی — حکم معین
- نیکی و بدی: پرورنده — حریف — کسی که برهر دو حکم می راند
- نظم اجتماعی: دینیاران — رزمیاران — کشاورزان

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 نگارهٔ او ساخته می شود. هر بخش آدمی در هر جهت با هر بخش جهان به تمامی مطابقت می‌کند. بدین گونه هفت جزءِ تشکیل دهندهٔ 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 وسیلهٔ عناصر آتش و هوا نگهداری می شوند. بنا براین بدن آدمی به وسیلهٔ «فروَشی» خود یا روح بیرونی عمل کننده، در همکاری نزدیک با جان حیاتیش نگهداری و هدایت می شود[1].

جان حیاتی زروان در جهان که عالم کبیر را به منزلهٔ یک واحد زنده نگهداری می‌کند، ایزدوای است که باد فضاست. و این امر درست به همان طریقی است که «نفس (دم)» حافظ بدن زندهٔ آدم است. روان بدن انسان را هدایت می‌کند و آگاهی می بخشد. همچنانکه روان‌ـ جهان را جهان هدایت می‌کند.

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 می‌کند.

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.

---

۱ــ زینر 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 نتیجهٔ انسان‌شناسی و کیهان‌شناخت 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 نتیجهٔ این باور نیز که یک راه حل اخلاقی برای مشکل بدی است، تبلور همین دوگانگی است.

رنگ ناامیدی و دلتنگ کنندهٔ تقدیر از تصور نومیدوار و دلتنگ کنندهٔ 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 پرآسیب خود نیز یک اعتقاد زروانی است. این که نیروی اهریمن در دیوان پراکنده می شود، و آنان آن را به جهان منتقل می‌کنند، 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 می‌کند. 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[1].

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 او نسبت به سرنوشت مقدر جهان، از یک سو تیره و از سوی دیگر روشن است. وچنین 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 فعالیتهای انسانی و ایزدی بدان، نه تنها اهریمن که هرمزد نیز از همهٔ نیروهای تأثیرگذار خود بی بهره و عاری می شود. و از سوی دیگر

---

۱– رسالهٔ علمای اسلام، به نقل از دین ایرانی، ص ۹۹ و ۸۷.

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 هالهٔ رخت مسافرست، برپشت چارپای، و اگر از آن دو یکی گرانتر و دیگری سبک‌تر شود، رخت به زمین آید؛ وپشت چهارپای گسسته شود؛ و مسافر به رنج افتد، و از مقصود بازماند. و اگر هر دو هاله متساوی بود، هم مسافر به جان نگردد، و هم چهارپای آسوده باشد، و به مقصد رسند[1]. 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 سو سنگینی می‌کند. 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 وپهلوان تنها در رزمیاری اوست. این مرزها معین و خدشه‌ناپذیر است[2]. و این نوع تقدیر دیگر خاص آیین زروانی نیست، بلکه آیین زردشتی نیز بر همین روال به «خویشکاری» ترغیب می‌کند.

---

۱ — نامهٔ تنسر، ص ٤٥. 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 می‌کند، بلکه کاراکتر او را نیز تعیین می نماید[1].

تنها آن جنبه ای از ماجرا مایهٔ امید است که به جهان دیگر مربوط می شود. و این در آزمون زال نیز هویداست:

اگر توشه‌مان نیکنامی بود　　روانها بر آن سر گرامی بود
وگر آزورزیم و پیچان شویم　　پدید 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 ناتوانائیش وصف‌ناشدنی 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 می‌گیرد. تقابل دو مفهوم زمان درپایان حماسه، چنانکه خواهیم دید، و نیز در همین آغاز ورود زال به میدان جهان‌پهلوانی، آشکار است. و زال شدیدترین شکل این تقابل را حس می‌کند. و در این میان تنها نشان می دهد که تلاش آدمی در این تقابل ارزشمند است. و بازیافت همین ارزش خود راه‌چاره‌ای 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 نا امیدانه 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 به‌پایان برده است.

در این آزمون یادی از هرمزد و اهریمن نیست. و گویی با عقاید مزدایی آمیخته نیست. تمامی عناصر اساسی در طرح زروانی پدیده‌ها، 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 می بخشد، و دومی از همین نیکیها دریغ می ورزد. و سرانجام «زمان دروگر» داس مرگ و خدای مرگ است و درپایان دیو آز.

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[1].

---

۱ــ اما دربارهٔ منشاء 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 زروان گرایی 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 می توان به دوران هخامنشی رسانید (دین ایرانی ص ۷۱ــ ۷۰). پژوهشگری زروان گرایی را واکنشی در برابر دوگانه گرایی زردشتی می داند (ر.ک: *Zurvan*. p 5). دیگری گفته است مزداپرستی و زروان‌پرستی دو دین متمایز نیست بلکه عقاید زروانی نظر خاصی است دربارهٔ آفرینش که نتیجهٔ بینش بخصوصی دربارهٔ 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 متنهای

## هماهنگی زال و زروان

اما آیا این آزمون تنها به منظور تبیین عقاید زروانی ارائه شده است، یا که نمادی ازچیزی دیگر نیز هست؟

پیداست که معتقدات زروانی فضای شاهنامه را آکنده است. دریافتهای اندیشگی و مقولات فلسفی این آیین، تار و پود بسیاری از روایات و افسانه ها را تشکیل می دهد. اما طرح و بسط آنها در جای دیگر چنین بوضوح و به ضرورت، صورت نپذیرفته است. از این روی نمی توان گفت که این آزمون صرفاً در اثر آمیزش و ترکیب این اندیشه ها 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 جنبهٔ کلی ماجراست. اما جنبهٔ 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 اسطورهٔ زال، تصور اعتقادی وچگونگی 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). ودیگراینکه میان زروان و«پرجاپتی» خداوند آفرینش درریگ وداشباهتی مطلق وجود دارد. اما زروان شخصیتی متعلق به تمدن آریاییان هند و ایران نیست، در لوحه های نوزی (قوم نوزی در اطراف کرکوک فعلی در عراق سکنی داشته اند) 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 آراءِ دیگر که به همین بسنده می‌کنم. و به رساله های یاد شده ارجاع می دهم.

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 حماسهٔ ملی بسیاری از اساطیر کهن مذهبی، جا به جا شده و شکل تازه‌ای پذیرفته‌اند. ویژگی اساسی این جا به جائی 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 هشنی 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[1] و زروان پیر در اثر جا به جائی اسطوره به شکل زال درآمده است[2].

---

۱ــ 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 را می‌بینیم که به عنوان دید زمان فهمیده و دریافته می‌شده است. زروان از یک دید و پژه همپایهٔ غربی همان ورثرغن شرق است. او در بر دارندهٔ خورنه است در غرب. **دینهای ایران باستان** ص ۳۸۳.

۲ــ نخستین بار و یکندر در مقالهٔ معروف خود به نام «**دربارهٔ 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 جائی 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:

۱ــ زال و زروان همریشه اند. وترکیب نامها در اساطیر، از وجوه همبستگی پدیده هاست.

۲ــ در اسطورهٔ زروان، اهریمن نخستین موجودی است که اززروان می زاید و، پس از آفرینش او، هرمزد زاده می شود. زال نیز در آغاز پیدایش، وجودی اهریمنی تصور شده است و، جنبهٔ بدی هستی اش آشکار است.

۳ــ پس از تولد اهریمن، زروان بنا گزیر فرمانروایی جهان را بطور محدود بدو می سپارد. اما تأکید می‌کند که پیروزی نهایی از آن هرمزد

---

حماسهٔ ایران و هند» باختصار دربارهٔ پیشینهٔ اساطیری رستم وپدرش زال به بحث پرداخته، رستم را بدل حماسی گرشاسپ می انگارد که خود در اوستا تجسم مردمانهٔ ایزد ترسناک «وای» محسوب می شود. از سوی دیگر زال که با موی سپید زاده شده وزر 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 ازپسرش نیز طولانی تر می زید و، دربارهٔ مرگ او سخنی در شاهنامه نیست، زال شخصیتی دارد آرام و فرزانه چون زروان، در مقابل رستم پرخاشگراست وسرکش چون وای. ر.ک به .La Nouvelle Clio,II pp 310-320 به نقل از مقالهٔ دکتر بهمن سرکاراتی درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، شمارهٔ ۲، سال دوازدهم، ص ۳ــ ۱۸۲.

است. در وجود زال نیز آغاز اهریمنانه به گونه ای طرح شده که بنا گزیر به پیروزی جنبهٔ نیکی و هرمزدی او فرجام می یابد. هرچه بر او می‌گذرد، عنصر اهورائی وجودش غلبه می یابد و مرحلهٔ تعدیل تضادهای او با جامعه، انگار گرته ای است از درگیری و تضاد دوران آمیختگی اهریمن و هرمزد.

٤ — در روند تبدیل و انتقال کیفیتهای اساطیری به انسان حماسه، گاه برخی از صفات وچگونگیهای اسطوره به ترکیب کلی ماجرا و عناصر مربوط به آدم حماسی منتقل می‌گردد. 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 می‌کند و اهریمن زاده می شود. سام نیزپس از مدتها که آرزو یش برآورده می شود، پسری می یابد دیو مانند[1].

۵ — زروان تجلی پیری و قوت مردانگی و درخشندگی و کمال است. زال نیز ازکودکی نشانهٔ سپیدی و کمال و پیری است. ازآغاز جامع تمامی مراحل حیات آدمی است. انگار برای آنکه این نشانهٔ زروان درزال 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 سوئی او تجلی همهٔ نیروهای مردانهٔ جهان‌پهلوانی نیز هست و، درخشندگی زروان نیز در رنگ سپیدش متجلی است.

٦ — زروان قدرتی ازلی و ابدی و نشانهٔ جاودانگی است. عمر زال نیز در شاهنامه از همهٔ پهلوانان بیشتر است، بیمرگی 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 می‌گوید سام در آرزوی فرزند نذر هم می‌کند. ر. ک به غررالسیر، ص ٦۹.

عمرش از سال و تاریخ نباید یاری جست. زمان اگر در او آغازی دارد (چنانکه زمان کرانمند نیز دارای آغازی است) انجامی ندارد، و این به منزلهٔ 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 جنبهٔ آگاهی همراه با خردی شگفت‌آور که غریزی است مشخص‌ترین جنبهٔ هستی زال است[۲].

به همان گونه که زروان به سبب آمیختگی با خرد مینوی، بر رازهای جهان واقف است، زال نیز گشایندهٔ رازهای حماسه است. او دانندهٔ 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 می‌کند. پس به همان گونه که زمان بیکرانه اصل تداوم اساطیر و حیاط مینوی است، زال نیز اصل تداوم حماسه و زندگی حماسی است.

۸— زروان خدای نظم و داوری است. و زال هنگامی به صحنهٔ 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. جهان‌پهلوانی زال تعادل‌بخش 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 پر دامنهٔ 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 حوزهٔ حماسی نبرد نیکی و بدی با چنین کارکردی مشخص است.

۱۰ــ اما زروان در مجموع یک خدای چند چهره و چند گانه است. و این چند گانگی هستی ترکیبی نیز مشخص‌ترین 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 جوّ 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 نشانهٔ قاطع هستی اوست. آنچه سبب می شود زال با جامعه به وحدت رسد، خرد اوست. درپیشگاه منوچهر، این خرد زال است که آزمایش می شود. این باطن و درون اوست که هویت خود را آشکار می‌کند. هستی عینی و جسم پهلوانی او پیش از این درپی کشمکشهای بسیارپذیرفته 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 می‌کند.

این حادثه تنها در روند عشق حماسی زال و رودابه و رابطهٔ معنوی

آنان میسر بوده است. خرد زال در طریق غرایز و عاطفهٔ اوست و آن را تأیید می‌کند. و شناخت چنین خردی تنها از طریق اسطورهٔ 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 می نمایاند.

اما تلاشهایی که در جهت پذیرش پدیده‌ای ناساز و حتی اهریمنی و بیگانه، در روند زندگانی حماسی زال صورت می‌گیرد، تنها نشانهٔ تلاش در یک برههٔ تاریخی، یا یک منطقهٔ جغرافیایی و یا یک دورهٔ اجتماعی معین در سرزمین ایران نیست؛ بلکه در این اسطوره، همهٔ 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 درپی پذیراندن خصلتهای معین آیینی در میان کسانی است که از این بابت در اختلاف بوده‌اند. و یک جا در جهت ایجاد هماهنگی سیاسی در محدودهٔ نظم حاکم در یک دورهٔ اجتماعی است. همچنانکه یک جا نیز درپی همسازی باورها و ذهنیات سنتی است که جا به جا شدهٔ باورهای کهن‌اند.

اگر تدوین این گونه داستانها متأخر است، باز هم مجموعهٔ ذهن قومی را در گسترهٔ عظیم ایران باستان تا دورهٔ ساسانی و حتی تا زمان فردوسی، ارائه می‌کند. و تنوع «گونه» های دینی بر زمینهٔ 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 می سازد.

درنتیجه چنین نیست که زال تنها یک مسألهٔ معین اجتماعی، در یک دورهٔ معین و یک محدودهٔ جغرافیایی را بیان کند؛ بلکه او برآیند تصور ایرانی از مجموعهٔ تحولها و برخوردهای گذشته و حال خویش، در برآیند فرهنگی خویش است.

باری تضادها تعدیل می شود و دوران وحدت آغاز می‌گردد. حماسه به مرحلهٔ اصلی زایش و حرکت خویش می رسد. تا حیات حماسه باقی است، این وحدت نیزپایدار است. زیرا این یگانگی تنها به منظور زندگی حماسه فراهم آمده است. زندگی حماسی ایجاب کرده است که تعارضها و تضادهای گروه‌ها و نهادها و اقوام جامعه تعدیل شود. وچنین نیز می شود. زال زندگی حماسی ایران را با رودابه آغاز می‌کند. سرنوشت حماسه سرنوشت اوست. و این تضادهای تعدیل شده تنها هنگامی به روال محتوم خود بازمی‌گردد که عمر حماسه سرآید و دیگر ایجابی از این گونه درمیان نباشد.

## آغاز جهان پهلوانی

پس از این آزمون، جهان‌پهلوانی زال نیز آغازمی شود. اگرنهادهای سیاسی و دینی او را درمداریگانگی خویش پذیرفته و سهم او را در حماسه به رسمیت شناخته اند، پس این به منزله شناسائی جهان‌پهلوانی 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 مهراب خاست　　دلت راهش سام زابل کجاست

(ج ۱ ص ۲۲٤)

اما باید همهٔ جنبه‌ها و ابعاد شخصیتی زال بر همگان آشکار گردد. پهلوانیش آزموده شده بود، اینک جهان‌پهلوانیش شناخته می شود تا همه دریابند که مردم نبیند کسی زین نشان.

هرآن کس که با او بجوید نبرد　　کند جامه مادر بر او لا ژورد
... خنک سام یل کش چنین یادگار　　بماند به گیتی دلیر و سوار
(ج ۱ ص ۲۲۵)

منوچهر پس از آزمون پهلوانی زال، نامه‌ای به سام می نویسد و او را از تصمیم و تأیید خود آگاه می سازد:

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 دورهٔ 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 آرزوئی به خطرناکی پذیرش دودمان ضحاک باشد. با این همه منوچهر ناگفته نمی‌گذارد که از حاصل این پیوند بیمی نباید داشت:

ز شیری که باشد شکارش پلنگ　　چه زاید جز از شیر شرزه به جنگ
(ج ۱ ص ۲۲۶)

دیگر اینک زادهٔ زال، زادهٔ ضحاک انگاشته نمی شود و نسب از خود زال می برد. وحدتی که پدید آمده همه چیز را به سایه گستردهٔ نیروی زال می‌کشاند.

سام پس از پیوند زال و رودابه، به سوی گرگساران و باختر می رود. فرمانروائی سیستان و جهان‌پهلوانی ایرانشهر به زال واگذار می شود تا دخالتش به طور مستقیم در حماسهٔ ملی آغاز گردد.

سرآغاز این زندگی حماسی تولد رستم است. با این تولد دو باره همهٔ 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، جنبهٔ معنوی داشت، در مورد رستم عینی و مادی است. و از همین طریق است که وجود زال و رستم درپی تکمیل هم، وحدت لازم حماسه را ارائه می‌کند.

زایمان رودابه، زایش قدرت مادی حماسه است. رستم از آغاز با پیکری عظیم در زهدان او زندگی را آغاز می‌کند. رودابه با رستمی در زهدان، زال با سیمرغی که رهائی بخش است، تولد پهلوان حماسه را نوید می دهند.

زمان پهلوانی آغاز می شود و سیمرغ پدید آورندهٔ این آغاز است. دشواری این آغاز و این شکفتن زهدان حماسه، زال را که درپیوستن به رودابه از کشف زمان گذشته است، به یاری سیمرغ نیازمند می سازد. آن سیر و گردش اندیشهٔ 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 می‌گیرد:

یکی مجمر آورد و آتش فروخت — وزآن پر سیمرغ لختی بسوخت
هم اندر زمان تیره گون شد هوا — پدید آمد آن مرغ فرمانروا
چو ابری که بارانش مرجان بود — چه مرجان که آرایش جان بود

(ج ۱ ص ۲۳۷ — ۲۳۶)

سیمرغ فرود می آید و زال را مژدهٔ فرزند می دهد و کارکرد خود را تکمیل می‌کند. 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 درمان‌بخشی 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 مرحلهٔ آن، تعدیلی بوده در زمینهٔ تضادهای او با جامعه. عناصر معنوی و ایزدی متشکل در وجودش به تبع یکدیگر و درپی تکمیل هم، او را به موجودیت زروان گونه اش رسانیده، به خردش سپرده‌اند. درپی 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 اجزاءِ 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 ـ اجتماعی، راهی میان غریزه و اندیشه کشیده شده است. و هرچه زال از آغاز خود دورتر می شود، و بیشتر با جامعه درمی آمیزد، تفوق خرد در او پیداترست. فاصلهٔ غریزه ـ اندیشه را به سوی اندیشه کم می‌کند. تا کارکرد او در آغاز

حیات حماسی به صورت خردی متجلی شود که خود فصل مشترک غریزه و اندیشه است.

در مرحلهٔ تعدیل تضادها، هرچه زال بیشترپذیرفته می شود، وجودش اندیشمندانه‌تر به تصویر درمی آید و تضادش با جامعه نیز اندیشمندانه‌تر می‌گردد.

در طرد از جامعه و آغازپذیرشش، گوئی با عرف و سنت و باورهای عام و خرافی در تضاد است، اما درپایان این تعدیل دیگر بتدریج جنبه های خاص فکریش، در تعارض با اندیشه های اجتماعی نمایان می‌گردد 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 دقیق‌تر و منطقی‌تر نظام اندیشگی و فلسفی. شاید نیز این خود جامعه است که در سیر این تعدیلها، از غریزه به سوی اندیشه راه می سپارد.

نخستین تعدیلها، 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 برپنهان‌ترین رموز فرهنگ ایرانی و، دقیق‌ترین اندیشه های بشر و درپایان بر رازهای هستی و زمان واقف است. خردی این گونه، خرد نابی است که بر زمینهٔ غریزه موجودیت یافته است.

آدمی هرچه از مرحلهٔ غریزی خود دور شده، به مرحلهٔ اندیشگی خویش نزدیک می‌گردد، 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 مرحلهٔ میانی این دو دوره شکل گرفته و آمیزه‌ای است از غریزه و اندیشه. اندیشه زندگی اجتماعی ومشکلات 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 می دهد و این به منزلهٔ زندگی دادن به اوست. دانشی را نیز که بایستهٔ هستی اوست، از سیمرغ فرا می‌گیرد. 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 می شود. دانش و خرد ناب و طبیعی که غالباً نیز به یاری همان عناصر طبیعی کارآئی می یابد. خردمندی که از کودکی پیر زاده شده است[1].

از سوئی جادویی که به زال نسبت داده می شود نیز همان دانش و خرد ابتدائی انسانهائی 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 یافته اند. 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. وچنین خردی در اساطیر ایرانی به ویژه در روایات زروانی جای ویژه‌ای یافته است.

---

۱ــ 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 افسانه های ایران و چین باستان**، ص ۱٤.

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 می افزاید: 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].

پیداست که در مدت نه هزار سال تا (زمان) فرشکرد و رستاخیز و تن پسین همهٔ آفریدگان را خرد نگاه می دارد و اداره می‌کند[۳].

بند دانش و کاردانی مینو و گیتی هر دو به خرد پیوسته است[۴] گیتی را به نیروی خرد می توان اداره کرد و مینو را هم به نیروی خرد می توان از آن خود کرد[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 همهٔ آفریدگان را ببیند. نگاه او همهٔ جهان استومند را بیمرگ گرداند[۶].

پس آنچه جهان و آدمی و دین و مینو را پاس می دارد و بسامان می‌کند خرد است[۷]. حتی زندگی فرّه از فرزانگی خرد است. خرد فرّه را

---

۱ — هرمزد یشت فقرهٔ 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 ٤.

٦ — داستان دینیک، ر. ک. *Pahlavic Texts Part II p 134.*

7- Ahmad Tafazzoli: *Andarzi Wehzäd Farrox Përöz.* Containing a Pahlavi Poem in Praise of Wisdom. in: *Studia Iranica.* Vol.11 2. pp 207-217. 1972.

به ویژه بندهای ٦ تا ۱۸ که در نعت خرد است جنبه‌های گوناگون کارآیی ها و یاریهای خرد را برای جسم، روح، دین، دنیا و آخرت بیان می دارد.

از تازش دیو آز حفظ می‌کند.

این کار پر اهمیت و ماهیّت ایزدی و جهانی خرد موجب آنست که در اوستا بر دو گونه خرد تأکید شود:

۱ــ خرد غریزی یا دائمی و ماندگار.

۲ــ 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].

بنا بر دینکرد بر اثر غارت دیوان، خرد غریزی در میان مردم نزار می شود، و آن اعتدال که ازچنین خردی منشعب است از میان می رود و با بوجود آمدن اعتدال بسامانی روی می‌دهد[۵].

پیداست که زال در بحرانی ترین دوره از هزاره‌های زردشتی چنین کارکردی را برعهده دارد. او نمودار این اعتدال در دوران حماسهٔ 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:

---

۱ــ هفتن یشت بند ۱ ص ۹۹ و بند ٦ ص ۱۰۳ یشتها ج ۱ همچنین ر. ک به *Zand Avesta* Part 2 p4, 10, 20. وسیروزه ۱۰، ۲ و ۲۹ وسیروزهٔ ۲، ۲۹.

۲ــ مینوی خرد، ص ٤.

۳ــ مهریشت فقرهٔ ۱۰۷ ص ٤۷۳ یشتها ج ۱.

٤ــ همان مأخذ داتستان دینیک.

۵ــ ر. ک به کتاب ۹ بخش ۵۰ بند ۲۸. *Pahlavi Texts* Part IV p 317

خرد بهتر از هر چه ایزد بداد ستایش خرد را به از راه داد
خرد رهنمای و خرد دلگشای خرد دست گیرد بهر دو سرای
ازو شادمانی وزویت غمی ست وزویت فزونی وزویت کمی ست
خرد تیره و مرد روشن روان نباشد همی شادمان یک زمان
... خرد چشم جانست چون بنگری تو بی چشم شادان جهان نسپری
نخست آفرینش خرد را شناس نگهبان جانست و آن سپاس
(ج ۱ ص ۱۳)

پس خرد زال خرد غریزی است. و از همان آغاز زندگی ورود به جامعهٔ 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 ایرانشهر نیز به صورت تابعی از ارزشها و نیروهای ذاتی او طرح می شود. خرد غریزی اوست که از این پس راه اصل و اصیل آدمی را بر پهنهٔ بیکران حماسه می نمایاند. از آغاز پیدایش زال، این خرد او را برگرفته و یاری کرده است. پذیرفته شدن او خود نشانهٔ 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 ایرانشهر را آسوده و بسامان می‌کند، 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 دورهٔ آمیزش نیکی و بدی و هرمزد و اهریمن، از نوعی بیخردی و آشفتگی در رنج است و در تیره‌روزی بسر می برد. درست است که زال در حکومت منوچهر زاده می شود، اما کارکرد او درست از زمانی آغاز می شود، که نوذر بر ایران حکومت می راند و پس از او نوبت به دورهٔ دراز و نابسامان کاووس می رسد که «خرد به او کم رسیده بود[1]». 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 گانهٔ خود را که بپایان می برد، مرگ فریدون و پادشاهی منوچهر و جهان‌پهلوانی سام را درهم می آمیزد.

در آغاز پادشاهی منوچهر، سام جهان‌پهلوان نیز همچون دیگر بزرگان به تهنیت او آمده است. در سخنانش نکته‌ای هست که همان آغاز دیگری را در عمر اساطیری ـ حماسی ایرانیان بیاد می آورد:

...از این پس همه نوبت ماست رزم — ترا جای تخت است و شادی و بزم
شوم گرد گیتی برآیم یکی — ز دشمن ببندد آورم اندکی
مرا پهلوانی نیای تو داد — دلم را خرد مهر و رای تو داد

(ج ۱ ص ۱۳۷)

پیش از این در داستان فریدون ابیاتی دربارهٔ سام هست که بدانها اعتمادی نیست[2]. و اساساً پهلوانیهای سام در شاهنامه مطرح نشده است.

---

۱ــ مینوی خرد، ص ۷۵ــ ۷٤.

۲ــ ر. ک به ج ۱ ص ۱۱٤ 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 سعادتی آرام ادامه دارد. در جادو یها 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 فرزانگی

(ج ۱ ص ۱۳۵)

این دوران راحت و آرام، دورهٔ تثبیت موقع زال است. در این زمان فقط، حوادث زندگی زال ازپیدایش 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 وامی 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 بردهٔ گنج و دینار شد

(ج ۲ ص ٦)

نوذر که آشوب و شورش را در کشور همه گیر می بیند، سام را فرا می خواند:

همیدون مرا پشت گرمی بدوست　　که هم پهلوانست و هم شاه دوست

نگهبان کشور به هنگام شاه　　ازویست رخشنده فرخ کلاه

کنون پادشاهی پرآشوب گشت　　سخنها از اندازه اندر گذشت

اگر برنگیرد وی آن گرز کین　　از این تخت پردخته ماند زمین

(ج ۲ ص ۸— ۷)

گفته شد که سام منتقل کنندهٔ پهلوانی از دورهٔ اساطیری به دوران

حماسی است. و دورهٔ پس از منوچهر نیز خود دوره‌ای انتقالی در حیات سیاسی حماسهٔ ملی است. سام تنها یکبار در دورهٔ 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 فرونشاند. پیداست که در این اغتشاش، اشکال در وجود خود نوذر است، نه آنکه ایران از سوی دشمنی مورد هجوم قرار گرفته باشد.

جهان‌پهلوانی 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 تا جور — که برخیره گم کرد راه پدر
جهان گشت ویران ز کردار اوی — غنوده شد آن بخت بیدار اوی
بگردد همی از ره بخردی — ازو دور شد فرّهٔ ایزدی
چه باشد اگر سام یل پهلوان — نشیند بر این تخت روشن روان
جهان گردد آباد با داد او — براویست ایران و بنیاد او

(ج ۲ ص ۸)

اما پهلوان هرگز در اندیشهٔ چنین مسئولیتی نیست. چنانکه این را بارها خود زال و رستم و گیو نیز در طی ماجراهای بعدی تکرار و تأکید می‌کنند. از سوئی سام همچون زال نیز نیست. زال درچنین مواردی، چنانکه خواهیم دید، به گونه‌ای دیگر می اندیشد و عمل می‌کند. سام به همین نوذر که فرّه از او گسسته است نیز وفادار است و پیشنهاد آنان را بدینگونه پاسخ می‌گوید:

خود این گفت یارد کس اندر جهان　　چنین زهره دارد کس اندرنهان
اگر دختری از منوچهر شاه　　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 می‌کند:

به فرّخ پی نامور پهلوان　　جهان سر به سر شد به نوّی جوان

(ج ۲ ص ۹)

اما پیداست که مشکل همچنان لاینحل باقی مانده و ریشهٔ نابسامانی نسوخته است:

برین نیز بگذشت چندی سپهر　　نه با نوذر آرام بودش نه مهر

(ج ۲ ص ۱۰)

این تازه آغاز بدبختی ایرانشهر است و از سام نیز چاره‌ای 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 می‌گذارد. مرگ منوچهر پشنگ را می شوراند و به تاخت و تاز بر ایران وا می دارد. آشوب و تنگی در کار ایرانیان، در این دوره شدیدترین شکل خود را می یابد. این آغاز تجلی اهریمنی افراسیاب است. افراسیاب تبلور همهٔ 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. درچنین هنگامه ای بی هیچ سبب آشکاری سام جهان‌پهلوان می میرد و، دورانش بسر می رسد:

خبر شد که سام نریمان بمرد — همی دخمه سازد ورا زال گرد
ازآن سخت شادان شد افراسیاب — بدید آنکه بخت اندرآمد بخواب

(ج ۲ ص ۱٤)

افراسیاب بخشی از لشکریان خود را به سوی زابل می فرستد. مهراب به حیله و زال به نیروی پهلوانی، آنان را ازمیان برمی دارند. اما زال هنوز دخالتی در کار ایرانشهر ندارد.

نوذر کشته شده است و ایرانیان شکست خورده و بعضی به اسارت افتاده‌اند. اسیران ایرانی، به پیشنهاد اغریرث، برادر افراسیاب، که با ایرانیان بر سر مهر است، از زال می خواهند که به ساری محل اسارت آنان حمله کند، تا اغریرث موجبی برای آزادی ایرانیان جسته باشد و، آنان را به حال خود وا گذارد و بدین حیله ازموآخذه افراسیاب برهد.

اما زال تنی ازپهلوانان را به این نبرد می فرستد و خود در زابل می ماند. انگار هنوز هنگام آن فرا نرسیده که این جهان‌پهلوان 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 وپهلوان 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 می‌کند:

دگر سام رفت از در شهریار — همانا نیاید بدین کارزار
ستودان همی سازدش زال زر — ندارد همی جنگ را پای و پر
مرا بیم ازاوبد به ایران زمین — چواوشد زایران بجوئیم کین

(ج ۲ ص ۱٤)

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 پر ز خون و سران پر ز گرد
که :همی داد خواهیم وزاری کنیم — به خون پدر سوگواری کنیم

(ج ۲ ص ۳۷)

پیش ازین، در دوران منوچهر، از این گونه دادخواهیها وچنین یاری جستنها سخنی نبود. منوچهر خود قادر بود که به کین ایرج کمر بندد و، جنگها و مبارزات ایرانیان را با سلم و تور، سامان دهد. اما ازین پس گوئی دیگر این کار بر عهدهٔ پسران نوذر نیست. تنها پهلوان سیستان است که باید بدین مهم کمر همت بندد.

زال ازین ماتم و آشفتگی پریشان می شود، اما باز هم جز به حرف، کاری نمی‌کند:

زبان داد دستان که تا رستخیز　　نبیند نیام مرا تیغ تیز
...براین کینه آرامش و خواب نیست　　همی چون دو چشمم به جوی آب نیست
(ج ۲ ص ۳۸)

رامشان می‌کند. اما از کین خواهی او نشانی نیست.

زال مردانه‌تر و 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 شایستهٔ خود تصویر شود.

در این میان افراسیاب برادر نیک و مقدس خود اغریرث را، به سبب یاری به ایرانیان، می‌کشد. و زال که تا کنون سامان بخش ایران تصور شده است و جز او درمانی برای دردهای این خاک متصور نیست، به کین خواهی اغریرث بر افراسیاب می تازد. نوذر اگرچه ایرانی است، نیک نیست. و اغریرث اگرچه تورانی است، نیک است.

اغریرث یکی از جاودانان آئین ایرانی پیش از زردشت است که درخور 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 پتشخوارگر گرفتار کرده، و قحط و ویرانی ایران را سبب شد، اغریرث نجات و پیروزی ایرانیان را به

---

۱ — بندهشن بخش ۲۹ بند ۵ ر. ک .*Pahlavi Tests* Part 1 p 117

۲ — فروردین یشت فقرهٔ 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 اغریرث، پسری به نام گوپت شاه بدو داد که دورانش از دورانهای مقدس بشمار رفته است[1].

در متون اوستائی بارها تأکید شده است که کیخسرو، افراسیاب را به انتقام خون سیاوش و اغریرث می‌کشد[2]. و همین انگارهٔ مقدس و نیک از اغریرث، در سرتاسر نبرد میان نیکی و بدی در شاهنامه آشکار است.

پس انگیزهٔ زال در این کین خواهی، بنا بر بینش حماسی، آشکار است. او به طرفداری از نیکی و به منظور نبرد با اهریمنی که یکی از جلوه های هرمزد را از میان برده است، خویشکاری خود را آغاز می‌کند:

چو از کار اغریرث نامدار — خبر شد به نزدیک زال سوار
چنین گفت کز «ما کنون سر بخت اوی — شود تار و ویران شود تخت اوی (افراسیاب)
(ج ۲ ص ۴۲)

اما این هنوز مدخلی 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 گوپت‌شاه ر. ک همان مأخذ p 117 گوپت‌شاه در منطقهٔ سوکوستان (سکستان) در حوالی ایران ویج مسکن دارد. ازپا تا سینه شکل گاو و از سینه تا سر شکل آدمی دارد. خانهٔ او در کنار دریاست، و وی در آنجا همواره برای پرستش ایزد توانا آب مقدس به دریا می ریزد. هزاران موجود زیانکار را معدوم می سازد و، اگر از این کار بازایستد، این موجودات پلید با باران به زمین فروخواهند ریخت و نیز ر. 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 فقرهٔ ۱۸ ص ۳۸۳ ج ۱ یشتها.

ایران زمین، از این نیز شگفت‌تر باید متجلی شود: هنگامی که پیچیدگی اوضاع و بحران ایرانشهر بغایت می رسد، منظومه زال را در اندیشهٔ پادشاهی نابسامان و مضطرب ایران تصویر می‌کند. او درپی یافتن کسی است که سزاوارپادشاهی باشد. کسی که زال بپذیرد، شایستهٔ این مهم است. و این کارکردی است که سام با آن بیگانه بود. زال نمی تواند گستهم و طوس را بپذیرد، اگرچه از تخم منوچهرند. این خویشکاری بدیعی است که حماسه از جهان‌پهلوان خود انتظار دارد. آرمانی تازه در جامعه پدید آمده است که در اندیشهٔ زال متبلور شده است:

همی گفت «هر چند کز پهلوان — بود بخت بیدار و روشن روان
بباید یکی شاه خسرونژاد — که دارد گذشته سخنها به‌یاد
...اگر داردی طوس و گستهم فرّ — سپاه است و گردان بسیارمر
نزیبد برایشان همی تاج و تخت — بباید یکی شاه بیداربخت
که باشد بد و فرّهٔ ایزدی — بتابد زدیهیم 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 ایرانشهر را بازشناساند. 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 حماسهٔ ایران.

۲ — رستم که نشانهٔ تثبیت و تسلط نیروهای مادی خاندان سیستان است متولد می شود.

۳ — منوچهر می میرد.

٤ — فرّهٔ ایزدی از نوذر گسسته می شود.

۵ــ ایران دچار بیداد و آشوب می‌گردد.

۶ ــ افراسیاب دشمن اهریمنی حماسهٔ ایران ظهور می‌کند.

۷ــ سام جهان‌پهلوان می میرد.

۸ــ ایران به دست تورانیان می افتد و شکست و تباهی و ویرانی چیره می شود.

۹ــ نوذر به قتل می رسد.

۱۰ــ پسران نوذر، طوس و گستهم، زیبندهٔ شاهی نیستند و فاقد فرّه‌اند.

۱۱ــ زابلستان نیرومند است و در مواجهه با سپاه توران، پیروز است.

۱۲ــ زال نخستین جلوه از خویشکاری خود را پس از کشته شدن اغریرث، در نبرد میان نیکی و بدی آشکار می سازد.

۱۳ــ تغییری در کارکرد جهان‌پهلوان بوجود می آید و، سهمی در نهاد سیاسی برعهدهٔ پهلوان گذاشته می شود که در دورهٔ سام پذیرفتنی نبود.

۱۴ــ وقتی تمامی نشانه‌های پایان یک دوره در زندگی اساطیری و پادشاهی ایران، آشکار می‌گردد، زال با دخالت نوآئین خود در امر پادشاهی دورانی دیگر را آغاز می‌کند.

پس زال به تعبیری فصل مشترک دو دوره است. سام از دورهٔ قبل و رستم از دورهٔ بعد بدو پیوسته‌اند. او آمیزگار دوران اساطیری و پهلوانی و آغازگر دوران دوم است که خود دوران اصلی حماسه است. او روح حماسه و اعتدال‌بخش نهادهاست که تا پایان ادامه خواهد یافت.

## آمیختگی در تاریخ

این سیر منطقی وقایع، اگرچه تابعی از بینش حماسی منظومه است، اما در تاریخ‌نویسی نیز بازتابی مشابه یافته است. تاریخ‌نویسی ناظر بر این دوران نیز نموداری از اغتشاش و بحران و تباهی ایران است. اسناد تاریخی و داستانی ناظر بر این دوران، پیش از هرچه، حاکی از درهم ریختگی و آشوبزدگی است.

پیداست که تواریخ همزمان فردوسی و حماسهٔ او، به احتمال قوی از منبعی واحد و مآخذی یگانه، در بیان وقایع بهره برده‌اند. اما بحث بر سر تلقی متفاوتی است که این دو نمود حماسی و تاریخی از یک دوره حیات ایران زمین داشته‌اند. 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 فتنه‌ها و جنگها وپیدایش بلایا و رنجها می‌شمارد[1]. مسعودی پس از منوچهر ازپادشاهی یکی از فرزندان نوذر به نام «سهیم» یاد می‌کند که مدت شصت سال روزگار گرفته است. سپس به فرمانروائی افراسیاب به‌مدّت دوازده‌سال اشاره کرده، ازچیرگی «زو» بر او سخن می‌گوید[2]. یعقوبی ترتیب پادشاهی را پس از منوچهر چنین می‌نویسد: منوچهر ۱۲۰ سال افراسیاب پادشاه ترک ۱۲۰ سال زوطهماسب ۵ سال، کیقباد ۱۰۰ سال[3].

---

۱ــ غررالسیر ص ۱۰۸.

۲ــ التنبیه والاشراف مسعودی طبع بیروت ص ۷۹ و نیز ر. ک به‌مروج الذهب ج ۱ ص ۲۴۹ــ ۲۴۸ طبع دارا الاندلس بیروت.

۳ــ ابن واضح، تاریخ الیعقوبی، نجف ص ۱۳۸.

طبری پس از درگذشت منوچهر از تسلط افراسیاب بر ایران یاد کرده، آنگاه از خروج «زو» بر او و سپس ازپادشاهی کیقباد سخن می‌گوید[۱]. مقدسی ضمن بیان درگذشت منوچهر و سلطهٔ افراسیاب می افزاید: آنگاه فردی که از خاندان سلطنت نبود، به پادشاهی رسید و نام وی زو بن طهماسب بود و او افراسیاب را بیرون کرد... آنگاه کیقباد از فرزندان افریدون به پادشاهی رسید[۲].

ابوریحان نیز در جدول خود همین ترتیب را ذکر کرده یادآور می شود 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 حمزهٔ اصفهانی آورده، می نویسد پس از منوچهر زاب است و درمیان آن دو فترتی است که اندازهٔ آن دانسته نمی شود.

به همین ترتیب حمزهٔ 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

---

۱ــ طبری ج ۲ سری I ص ۵۳۳ــ ۵۲۹ و نیز ر. ک به تاریخ بلعمی ج ۱ ص ۵۲۱ تصحیح بهار ــ محمد پروین گنابادی.

۲ــ آفرینش و تاریخ ــ ج سوم ص ۱۲۷ــ ۱۲۶.

۳ــ بیرونی، آثارالباقیه، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت ص ۱۴۸ و ص ۱۵۰.

۴ــ ر. ک به حمزهٔ اصفهانی، تاریخ پیامبران وشاهان. ترجمهٔ جعفرشعار ص ۳۴.

۵ــ ابن قتیبهٔ دینوری اخبارالطوال ترجمهٔ صادق نشأت ص ۱۱ــ ۱۰.

۶ــ زین الاخبار ص ۷ و ۸.

۷ــ ابن بلخی، فارسنامه ــ تصحیح لیسترانج ــ نیکلسون ص ۱۳ و ص ۳۸.

منوچهر، ازپادشاهی نوذر و سپس زاب یاد می‌کند[۱]. مجمل التواریخ نیز که شاهنامه را منبع تاریخ خود ذکر کرده، ازپادشاهی 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 می افزاید لیکن نه بس مدت پادشاهی کرد[۲]. از عبارتی در بندهشن برمی آید که نوذرپسر 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 نوذرپسران 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 ازپادشاهان ایران را ذکر کرده، پس از منوچهر، ازپادشاهی افراسیاب سخن رفته و بیدرنگ پس از او «زوطهماسپ» که از تخمهٔ 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 برمی آید 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 سابقهٔ آن در اوستا ر. ک به یشتها ج ۱ ص ۲۶۷ — ۲۶۵.

۵ — دینکرد کتاب ۸ فرگرد ۱۲ ر. ک. *Pahlavi Texts* Part IV p 25. گزارش دینکرد خلاصه ای است از چیتردات که دوازدهمین نسک اوستا بوده در ۲۲ فرگرد و خود در حکم شاهنامه یا خداینامه ای بوده است.

۶ — همان مآخذ pl-12 کتاب ۷ فرگرد ۱ بند ۳۱.

الف = بحرانی در سرزمین ایران، پس از مرگ منوچهر روی داده است. دامنهٔ این بحران چندان وسیع بوده که در برخی از تواریخ به دورهٔ خود منوچهر نیز کشیده شده است.

ب— تسلط افراسیاب بر ایران بیدرنگ پس ازپایان دوران منوچهر است.

ج— ناهماهنگی و آشفتگی اوضاع اجتماعی و سیاسی موجب از هم پاشیدن شیرازهٔ حکومت گردیده و به قطع شدن رشتهٔ 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 نوذر از همه آشفته تر است و جز در دو مورد از او سخنی نیست.

اما برای آنکه با دامنهٔ این بحران و تسلط اهریمنی افراسیاب به لحاظ تاریخ نویسی نیز آشناتر شویم، بهتر است کمی به گفتار این گونه اسناد دربارهٔ او گوش فرا دهیم.

ثعالبی پایان کار منوچهر را آغاز سلطهٔ افراسیاب می داند و به تعبیر او هرچه سستی و افول منوچهر بیشتر شده، نیرو و طلوع افراسیاب آشکارتر گشته است. ضعف وپیری آن با قدرت و یرانگر این همراه بوده است[1]. او نیز حملهٔ افراسیاب را به ایران درعهد منوچهر دانسته، به واقعهٔ آرش کمانگیر نیز اشاره می‌کند[2].

افراسیاب را شیطان آدمیان وپادشاه جادوگران می نامد و سرچشمه شر می پندارد و شرحی دربارهٔ ویرانیها و قحط و غلا و ظلم و جور دوران تسلط او بر ایران می نگارد[3].

---

۱ و ۲— غررالسیر ص ۱۰۷ — ۱۰۶.  ۳— همان ص ۱۰۷ و ص ۱۲٤.

هنگامی که افراسیاب بر ایران چیره می شود، در کشتار مردم و گسترش ستم و ویرانگری آبادیها و کور کردن رودخانه ها و قنوات به نهایت درجه می‌کوشد. به سال پنجم سلطهٔ او قحطی عظیم بر مردم مستولی می شود[۱].

پر کردن رودخانه ها و جویها و خشک کردن آبها، کارکردی است که همهٔ تاریخ‌نویسان به این اسطورهٔ تاریکی و تباهی نسبت داده‌اند. پس از منوچهر افراسیاب ترکی پادشاه شد و به تباهی و ویرانی شهرها و پر کردن رودخانه ها پرداخت، بعضی گفته‌اند که گروهی به فرمانروائی رسیدند که می‌کوشیدند همهٔ مردم نابود شوند، تا خلق تازه‌ای 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 سخت‌ترین بلا گرفتار بودند[۳]. چشمه‌ای بود در هیرمند برابر بُست و آب همی برآمدی و ریگ و زر آمیخته... افراسیاب آن را به بند جادوئی ببست[۴].

شرح این سلطهٔ اهریمنی و تباهی و ویرانگری که در غالب تواریخ همسان و همانند است[۵]. نه تنها صفحات تاریخ و حماسه را آگنده

---

۱ــ ر. ک به طبری ج ۲ سری ۱ ص ۵۲۹، مروج الذهب ج ۱ ص ۲۴۹، زین الاخبار ص ۲۴۴.

۲ــ آفرینش و تاریخ ج سوم ص ۱۲۷ــ ۱۲۶.

۳ــ ترجمه اخبار الطوال ص ۱۱.

۴ــ تاریخ سیستان ص ۱۷ و ۱۶ و ۱۴ و راجع به جادوگریهای دیگر او ر. ک: ص ۳۶.

۵ــ ر. ک به تاریخ پیامبران و شاهان ۳۴، فارسنامهٔ ابن بلخی ص ۳۸، مجمل التواریخ ص ۴۳، اخبار ایران از کامل ابن اثیر ــ ترجمهٔ باستانی پاریزی ص ۲۵، حاکم ابوعبدالله نیشابوری تاریخ نیشابور چاپ دکتر بهمن کریمی ص ۱۱۷ و...

است، بلکه پیش و بیش از همه متون دینی زردشتی را پر کرده است. ذهن و اندیشهٔ ایرانیان چنان از افراسیاب و هستی هراس‌آور[1] او انباشته است که همهٔ جادویها و ویرانکاریها و قحط و نابسامانیهائی را که در حیات تاریخ شان رخ داده به او منسوب داشته اند.

در مینوی خرد پایمال کردن دریاچهٔ کانسه (دریاچهٔ هامون) و خشک کردن آب آن به او منسوب است[2] بنا بر بندهشن افراسیاب هزار چشمهٔ آب کوچک و بزرگ از جمله رود هیرمند و وادینی و شش رودخانهٔ قابل کشتیرانی دیگر را که به این دریاچه می ریخت ازمیان برد[3]. باران را از ایرانشهر بازداشت. او در اصل دیوپلیدی است که از ریزش باران ممانعت می‌کند[4]. بنا بر بندهشن حملات افراسیاب به ایران در دورهٔ فترت میان منوچهر و کیقباد ادامه دارد و با آنکه زو طهماسپ 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 منطقهٔ دیگر جبران نمود. انواع منابع غذائی اینان هنوز محدود بود،

---

۱ — یوستی افراسیاب را چنین معنی می‌کند: کسی که بسیار بهراس اندازد، به نقل از یشتها ج ۱ ص ۲۱۱.

۲ — مینوی خرد ص ٤٤.

۳ — ر. ک به *Pahlavi Texts Part* Ip

٤ — اساطیر ایرانی، ص ۱۰۳.

همهٔ انواع محصولاتشان، دامها و شکارهایشان، ممکن بود بسادگی در اثر یک بلای ناگهانی ازمیان برود. آذوقهٔ موجود در انبارها همیشه اندک بود. اجتماع کشاورزان خودبسنده، ناگزیر کاملاً آگاه است که مستقیماً متکی به قدرتهائی است که باران نازل می‌کنند، آفتاب می تابانند و رعد و طوفان گسیل می دارند. ولی این قدرتها سبکسر و 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 ساحرانه‌ای دست یافته که بر این ضرورت، چاره‌ای و بر این مهم تدبیری است، این اعتقاد در برابر وحشتهای زندگی آنچنان تسکین‌بخش است که کسی را یارای سرباز زدن نخواهد بود[1].

پس بیهوده نیست که در برابر جادوی خشکاننده و تباه کننده‌ای چون جادوی افراسیاب، باید در این دوران، تنها زال با نیروهای معنویش قرار گیرد تا یارای آن داشته باشد که چنین تیره‌روزی و تباهی را از ایران زمین دور دارد.

## در اندیشهٔ نظم و تعادل

باری درچنین فترت آشفته و تاریکی است که حماسه عامل رهائی و آسودگی ایرانشهر را به میدان می فرستد. و زال بدین منظور نخست «زو طهماسپ» را به پادشاهی ایران برمی‌گزیند.

قارن را به همراهی بزرگان ایران نزد «زو» گسیل می‌کند که:

سپهبدار دستان ویکسر سپاه  ترا خواستندای سزاوار گاه

(ج ۲ ص ٤٤)

---

۱ — انسان خود را می سازد، ص ۱۳۸ — ۱۳۷.

و بعد که زو می آید، به شاهی بر او آفرین خواند زال.

اما «زو» در این دورهٔ فترت، یک ترمیم کننده است. نهرها و قناتهائی 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. کارکرداو باروری و آبیاری نیز هست. اما ستمگر بذر مرگ می پاشد[۳]. و پادشاه بیدادگر نمی تواند زندگی بخش باشد. در اندیشهٔ ایرانی زندگی و مرگ دارای منشاءِ یگانه ای نیست. آبادانی از دنیای اهورایی است و نابودی و ویرانی از دنیای اهریمنی. درنتیجه هرچیزی مطابق با وضعی که در برابر زندگی دارد، و نسبت به حمایتی که از آن می‌کند، سنجیده می شود.

با این همه، دورهٔ زو، زمان رهائی کامل ایرانشهر نیست. گزینش او، پاسخگوی همهٔ ناهنجاریهای این دوران انتقالی نیست. و چاره اندیشی زال هنوز باید ادامه یابد:

همان بُد که تنگی بُد اندر جهان — شده خشک خاک و گیا را دهان
نیامد همی زآسمان هیچ نم — همی برکشیدند نان با درم
... زتنگی چنان شد که چاره نماند — سپه را همی بود وتاره نماند

(ج ۲ ص ٤٤)

آسیب و صدمهٔ 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 — اخبارالطوال، ص ۱۱.
۲ — اساطیر ایران، ص ۱۰٤.
۳ — م. موله. ایرانْ باستان، ص ٤٦.

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:

زهر دو سپه خاست فریاد و عو — فرستاده آمد به نزدیک زو
که «گر بهر ما زین سرای سپنج — نیامد بجز درد و اندوه و رنج
بیا تا ببخشیم روی زمین — سراییم یک باد گر آفرین
سر نامداران تهی شد ز جنگ — ز تنگی نبد روزگار درنگ
بران برنهادند هر دو سخن — که در دل ندارند کین کهن

(ج ۲ ص ٤٥)

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.

زمرزی کجا مرز خرگاه بود — از او زال را دست کوتاه بود
وزاین روی ترکان نجویند راه

(ج ۲ ص ٤٥)

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 می آید:

ببُد بخت ایرانیان کند رو — شد آن داد گستر جهاندار زو

(ج ۲ ص ٤٦)

با مرگ زو، دیگر بار افراسیاب بر ایران می تازد. بزرگان درماندهٔ ایران زمین به زابل روی می آورند و برخوردشان با زال شگفت‌آور است:

بگفتند با زال چندی درشت — که گیتی بس آسان گرفتی به مشت
پس از سام تا توشدی پهلوان — نبودیم یک روز روشن روان
...اگر چاره دانی تو این را بساز

(ج ۲ ص ۴۹)

این گونه درشت گوئی با جهان‌پهلوان 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 می‌کند. 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 وپهلوانان 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؟

پیداست که این رفتار خود تابع همان تغییری است که در کارکرد پهلوانی بوجود آمده است. پیش از این ازپهلوان 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 براستی هم در رفتار زال نوعی کناره گیری از جنگ و ستیز به‌چشم می خورد. گوئی دوران جهان‌پهلوانی 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 درپاسخ شگفت خود راز این امر را روشن می دارد:

چنین گفت پس نامور زال زر — که «تا من ببستم بمردی کمر
سواری چو من پای بر زین 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 چنبری گشت یال یلی — نتابد همی خنجر کابلی

کنون گشت رستم چوسروسهی  بزیبد برو بر کلاه مهی
(ج ۲ ص ۴۹)

براستی مگر زمان در حماسه چگونه سپری می شود که زال پس از یک دورهٔ کوتاه پادشاهی نوذر و زو، بدین گونه از احساس پیری در رنج است؟ گوئی دوران فترتی که بر ایرانشهر گذشته، توان او را به تحلیل برده است. پهلوانی او همه در این دوره گذشته است. دوره‌ای انباشته از تباهی و آشوب. دوره‌ای 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 می‌کند، اسطوره و حماسه عظمت آن را هرگز از یاد نمی برند. دگرگونی وضعیت ایرانشهر در این دوره بس عظیم است. این همان دورهٔ انتقالی است که پایان کارپیشدادیان را به آغاز کیانیان می پیوندد.

بیهوده نیست که در این میانه، تسلط دوازده سالهٔ افراسیاب قرار گرفته است. گفتنی است که ثعالبی در این مقام، از فرستاده شدن رستم به دنبال کیقباد سخنی نیاورده است[1]. از این گذشته واقعه را نیز چنین ارائه می‌کند که در پی حملهٔ 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[2].

اما حماسه واقعه را آن گونه که خود می‌پسندیده، تصویر کرده است و همچنان که گزینش زو طهماسپ را توسط زال طرح کرده، برای ورود قهرمان خود نیز به بیان واقعهٔ کیقباد و رستم پرداخته است.

گوئی حماسه هرچند زال را پدر و ریشهٔ پهلوانی می شناسد، اما تجلی مادی این نیروی معنوی را در رستم نشان داده است. بدین سبب نیز

---

۱ــ غررالسیر، ص ۱۳۷.  ۲ــ همان مأخذ، ص ۱۴۰.

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 مرحلهٔ انتقالی به مدد دو جنبهٔ مادی و معنوی نیروهای حماسه، به تداوم حیات ایران منتهی گردد.

پس اگر پیش ازین، زال به نیروی خویش به مقابلهٔ افراسیاب شتافته بود، اینک توانهایش در بازوی رستم، به دفع دشمن می‌پردازد. اما سروسامان بخشیدن به نهاد سیاسی ایرانشهر باز از کسی دیگر جز او ساخته نیست.

اتگار زال نیروئی متعادل کننده، برای نهاد سیاسی است. اگر اینک ایرانشهر از معنویت فرّهٔ ایزدی بی بهره است، خرد و معنویت زال باید کارها را چاره سازد. اراده و آگاهی و خرد او با این فرّه هماهنگ و همراز 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 می‌کند. کشف عنصری که برخوردار از این نیروی معنوی است برعهدهٔ زال است و از قوه به فعل درآوردن آن برعهدهٔ 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 واقعهٔ زو نیز نشانی از آن ارائه کرده بود.

اینک زال که با رستم به مقابلهٔ افراسیاب شتافته، دانایان و بخردان را گرد می آورد که:

هم اید رمن این لشکر آراستم — بسی سروری و مهی خواستم
پراکنده شد رای بی‌تخت شاه — همه کار بی روی و بی سر سپاه
چو بر تخت بنشست فرخنده زو — ز گیتی یکی آفرین خاست نو

شهی باید اکنون زتخم کیان — به تخت کئی بر کمر برمیان
نشان داد موبد مرا درزمان — یکی شاه با فرّ و بخت جوان
زتخم فریدون یل کیقباد — که با فرّ و برزست و با رای و داد
(ج ۲ ص ۵۶)

پس چارهٔ کار تنها درپهلوانی نیست. این تنها نیروی مادی پهلوان نیست که دفع افراسیاب تواند کرد و یا که ایران را به رهائی 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 آگاهانهٔ 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 کنندهٔ زال.

پس دومین عمل اصلی زال در حماسه، آوردن کیقباد است از البرز کوه. روی دیگر این ماجرا، تثبیت جهان پهلوانی رستم است. چون ایرانشهر افراسیاب بگرفته بود، پارسیان را شاه نبود و بزرگان سوی زال رفتند و از او درخواستند تا به پادشاهی بنشیند، گفت این درجه و مرتبه مرا نیست و از اندرز فریدون درنگذرم، یکی را از آن تخمهٔ پادشاهی بباید جستن[1].

بنا بر بندهشن کیقباد را به هنگام ولادت درپارچه ای پیچیده به البرز کوه بردند و درآنجا رها کردند. زو طهماسپ او را در کنار رودخانه ای یافت و نجات داد. اما کیقباد تا مرگ زو در البرز کوه

---

۱ ــ نزهت‌نامهٔ علائی، به نقل از مجلهٔ سیمرغ شماره ۲ ص ۱۴ ــ 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 پروردهٔ فضای اساطیری و مقدس البرز است، راز رهائی ایرانشهر را در آن بجوید و از مقام کیقباد در آن آگاهی دهد، باز جنبه‌ای از هستی روحانی و ایزدی خود را ارائه کرده است. و اگر در شاهنامه چنین واقعه‌ای 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 کنندهٔ اراده زال و تابع خرد و راهنمائی اوست[۲].

۱ــ بنا بر بخش هفتم دینکرد، زو کیقباد را پیدا کرد و به پرخواندگی پذیرفت و جانشین خود کرد. به نقل از آرتور کریستن‌سن، **کارنامهٔ شاهان**، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکاراتی ــ امیرخانی ص ۲۰.

۲ــ تشابه این داستان زال و رستم و کیقباد، با ماجرای گودرز و گیو و کیخسرو (رفتن گیو به توران با راهنمائی گودرز، به منظور آوردن کیخسرو برای پادشاهی ایران، پس از حملهٔ 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 برشد آن کار سخت**
**ز باران هوا خشک شد هفت سال — دگرگونه 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 دربارهٔ 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 دورهٔ کیانیان نمودار ساخته است. ضمناً در **نزهت‌نامهٔ 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 می‌کند، بدین سبب که: «خسرو را از آنجا جز بچاره نتوانیم آوردن، و رستم معروفست، اگر او رود پوشیده نماند، و من در خواب دیده‌ام که گیو او را بیاورد، لکن هفت سال بماند و بسی سختی ببیند» ر. ک به مجلهٔ سیمرغ شماره ۲ ص ۱۵.

رستم کیقباد را می یابد و گفتگویشان این گونه پیش می رود:

بپرسیدی از من نشان قباد — تو این نام را از که داری بیاد
بدو گفت رستم که «از پهلون — پیام آوریدم بروشن روان
سر تخت ایران بیاراستند — بزرگان به شاهی ورا خواستند
پدرم آن گزین یلان سربسر — که خوانند او را همی زال زر
مرا گفت: رو تا به البرز کوه — قباد دلاور ببین با گروه
به شاهی بر او آفرین کن یکی — نباید که سازی درنگ اندکی
بگویش که گردان ترا خواستند — به شادی جهانی بیاراستند»

(ج ۲ ص ۵۹)

پس از شناختن کیقباد، رستم به نام زال به شاهی بر او آفرین می‌کند 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 آشفتهٔ نهاد سیاسی را استوار می دارد.

تا بعد زو طهماسپ همه را شاه خواندندی، وچون قباد آمد، زال او را کی لقب نهاد یعنی اصل، و همه او را چنین خواندند[1].

از این پس پهلوانیهای رستم است که آغاز می شود. و خرد زال پشتوانهٔ حماسه می‌گردد. 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 وچه در زمان کیخسرو یا لهراسپ. و همچنان هست تا دورهٔ گشتاسپی فراز آید که دگرگونی دیگری در کارکرد و وضعیت حماسه پدید می آید.

رستم در نخستین جنگ خویش در برابر افراسیاب که نمود گیتیانهٔ اهریمن است، از طریق دانش زال حریف را می شناسد و به موضع و

---

۱ — مجمل التواریخ، ص ٤١٦.

رفتار و منش او آشنا می‌گردد. خرد زال از این‌پس در وجود رستم متجلی است. خرد اوست که هم یاری‌بخش نیروی پادشاهی ایران است و هم راهنما و حامی نیروی مادی حماسه. (ر. ک به ص٦٤ ج ۲).

قباد منشور فرمانروائی سیستان را به نام رستم می‌نویسد و دیگر این پور زال است که جهان‌پهلوان حماسه است. اما قباد نیز چون ایرانیان، خود می داند که توان رستم به «خرد» زال باقی است و

به یک موی دستان نیرزد جهان　　که او ماندهان یادگار از مهان

(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 می بینند. نه خرد و پهلوانی چنین کاری را تأیید می‌کند و نه در میان گذشتگان کسی بدان اندیشیده است. اما کاووس برآنست که:

من از جمّ و ضحاک و زکیقباد　　فزونم به بخت و به فرّ و به داد

فزون بایدم زان ایشان هنر　　جهانجوی باید سر تا جور

(ج ۲ ص ۷۸)

بزرگان ایران را یارای آن نیست که به مخالفت با کاووس سخنی گویند و پذیرش ارادهٔ او را نیز مخالف خرد می دانند. اما باید چاره‌ای کرد که این بد بگردد ز ایران زمین.

توس در انجمن بزرگان چنین پیشنهاد می‌کند:

مر این بند را چاره اکنون یکیست　　بسازیم و این کار دشوار نیست

هیونی تکاور بر زال سام　　بباید فرستاد و دادن پیام

که گرسر به گل داری اکنون مشوی | یکی تیز کن مغز و بنمای روی
مگر کو گشاید لب پند مند | سخن بر دل شهریار بلند
بگوید که این اهرمن داد یاد | در دیو هرگز نباید گشاد
مگر زالش آرد ازاین گفته باز | وگرنه سرآمد نشان فراز

(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 بازشناساند؟ 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 رویاروئی خرد زال و بیخردی کاووس، خود موجب بازگشتن این خودکامهٔ افزون‌خواه 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 بر دلم | از اندیشهٔ شاه دل بگسلم
نه ازمن پسندد جهان آفرین | نه شاه و نه گردان ایران زمین
شوم گویمش هرچه آید ز پند | زمن گر پذیرد بود سودمند
وگر تیز گردد گشاده ست راه | تهمتن هم ایدربود با سپاه

(ج ۲ ص ۸۰)

این تردید و تصمیم نشانهٔ 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 کنندهٔ این نهاد است. هر سرکشی و نابخردی که در این موضع پدید آید،

تعدیل آن را از زال باید خواست. پس چاره‌ای جز رفتن به درگاه کاووس نیست، حتی اگر تا این حد ازپیش آشکار باشد که خودکامه‌ای چون کاووس سر به 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 ایرانشهر بدان وابسته است و بی‌آن از هم می‌پاشد و درپیروی 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 — ازآن پس دهد چرخ گردانش داد**
**نشاید که گیریم ازاوپند باز — کزین پندمانیست خودبی‌نیاز**
**ز پند وخرد گربگردد سرش — پشیمانی آید ز گیتی برش**

(ج ۲ ص ۸۱)

پهلوانان ایران نیز از آنچه زال با کاووس درمیان می‌نهد، آگاه بوده پیشتر نیز خود از آن یاد کرده‌اند، اما گوئی قادر نبوده‌اند که با کاووس بازگویند. اما زال ازچنین توانی بهره‌وراست. حماسه او را چنان خلق کرده که زبان خرد باشد.

زال کاووس را به دانش و اندیشهٔ خود از تاریخ وپادشاهان گذشته آگاه می‌کند و از طریقی که درپیش گرفته، زنهار می‌دهد. اما کاووس که طریق زیاده‌طلبی می‌پیماید، طغیانش بر خرد آشکار است:

**از اندیشهٔ تو نیم بی‌نیاز**

**ولیکن من از آفریدون و جم — فزونم بمردی و فرّ و درم**
**همان ازمنوچهر و از کیقباد — که مازندران را نکردند یاد**

(ج ۲ ص ۸۲)

زال بیم می‌دهد که: سپه را بر آنسو نباید کشید.

تو از 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 بازنمی‌گردد. از زال نیز دیگر چاره‌ای ساخته نیست. بدرود می‌گوید و همچنان روانش به تلخی بدرقهٔ 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 نمی‌گذرد که فرا می رسد. و کاووس بزودی گرفتار فرجامی می شود که ازپیش آشکار بود. از زندان مازندران کسی را به سوی زال می فرستد که:

کنون چشم شد تیره و تیره‌بخت  به خاک اندرآمد سرتاج وتخت
جگر خسته در چنگ آهرمنم  همی بگسلد زار جان از تنم
چو از پندهای تو یاد آورم  همی از جگر باد سرد آورم
نرفتم به گفتار تو هوشمند  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 ازپیش نگران چنین واقعه ای بوده است:

به روشن دل از دور بدها بدید  که زین بر زمانه چه خواهد رسید
(ج ۲ ص ۸۸)

اینک باز به خرد باید چارهٔ این بیخردی کرد. حماسه زال را همچون پدری 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 می‌کرد، 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 همو است. او خرد رستم است همچنان که خرد نهاد سیاسی و پهلوانی جامعه است. خرد بنیاد حماسهٔ 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 هر یک یا در طریق آن، یا در جهت مقابل آنست. در طریق آن رستگاری ایرانشهر 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 بر دست 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 شایستهٔ معیارهای خرد است پیش می رود.

عناصر حماسه هرازگاه پیوند و پیمان خود را با زال بروز می دهند و شخصیتهای بهنجار، سود و زیان خود را از سوی او بازمی یابند. سیاووش که در دامان خاندان سیستان پرورش یافته است، هستی خود را بدینگونه با زال می پیوندد:

چو دستان که پرورد گار منست (ج ۳ ص ۹۵)

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)

دورهٔ کیخسرو که فرا می رسد، کاووس به منظور واگذاری تاج و تخت به او، سوگندنامه ای می نویسد، مبنی بر اینکه کیخسرو دل به توران نبندد و از کین افراسیاب نیاساید. 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 پشتوانهٔ 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 می یابد.

تا اینکه دیگر بار حادثه ای رخ می دهد و نهاد سیاسی جامعه، نیازمند دخالت مستقیم زال می‌گردد. و این آخرین تجلی خرد اوست در دوران وحدت:

کیخسرو بر آن می شود که از پادشاهی کناره گیرد، و لهراسپ را به جانشینی خود برگزیند.

اندیشهٔ پهلوانان قادر به درک ارادهٔ کیخسرو نیست. عزلت گزینی او کاری است بی سابقه و شگفت.

پهلوانان باز از زال یاری می طلبند، تا کار کیخسرو به معیار خرد سنجیده شود[1].

زال نخست همچون دیگر پهلوانان با خسرو در تعارض است. خرد اکتسابی چنین رفتاری را برنمی تابد. زیرا متکی بر دریافتها و

---

۱ــ راجع به تفصیل ماجرای کیخسرو و تحلیل این تضاد ر. ک به مقالهٔ «جنگ بزرگ: برزخ حماسه و اسطوره» در مجلهٔ سیمرغ شماره ۳. و نیز: **حماسه در رمز و راز ملی**.

تجربه‌هائی 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 همرای است.

تأیید او سبب پذیرش پهلوانان نیز می‌شود، چرا که اینان زال را معیار درستی و نادرستی کردارها می‌شناسند. همین که خرد او برچیزی صحه گذارد، قابل پیروی است. هرچند زال به‌طریقی 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 پسندیدهٔ 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 درچهارچوب خرد اکتسابی وپهلوانی نمی‌گنجد، نزد خرد غریزی درست و ایزدی است.

# دوباره تضاد

پس از ماجرای کیخسرو، دیگر تا پایان حماسه از زال و رستم 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.

ستیزهٔ نیکی و بدی به فرجام رسیده است و، پایان هزارهٔ سوم به پیروزی نیکی پیوسته است. اساطیر اینک با هزاره‌ای دیگر و آغاز ظهور زردشت و دین بهی رو به 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 ریشه‌های اصلی حماسه‌اند، دیگر اصلاً درمیان نیستند، خاندان زال فقط برکنارند و حماسه آخرین مرحلهٔ 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 حادثه‌ای نمی‌تواند در ایران زمین روی دهد و زال و رستم از آن برکنار بمانند. تا حماسه هست، پای اینان نیز درمیان است. تنها هنگامی می‌توان زندگی اینان را رها کرد، که زندگی حماسی سرآید. پس در طی کشمشکها دوباره به رابطهٔ زال با نهاد سیاسی می‌رسیم و مناسبات این دو را در حیات قوم ایرانی بازمی‌یابیم.

از سوئی هرچه به پایان تعارضات خاندان گشتاسپی نزدیکتر می‌شویم، جریان امور نیز با پیشروی و استقرار آیین زردشت هماهنگی بیشتری می‌یابد. از این روی، نخستین بار نیز که در این دوران، با زال و رستم رو به رو می‌شویم، با نحوهٔ برخورد و ارتباط ایشان با این آیین آشنا می‌گردیم:

## گشتاسپ و خاندان حماسه

گشتاسپ درپی ترویج دین بهی به زابلستان آمده است:

**که آنجا کند زند و اُستا روا　　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 شده‌است و همگان دریافته‌اند که گشتاسپ:

**به زاولستان شد به پیغمبری　　که نفرین کند بر بت آزری**

(ج ۶ ص ۱۳۳)

اما آنچه یاد شد از مطالبی است که دقیقی سروده است و درنتیجه

نمی تواند بیانگر نظر فردوسی و منابع او نسبت به رابطهٔ 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 مسألهٔ رفتن گشتاسپ به سیستان می تواند تصوری باشد از محل پادشاهی او. زیرا بنا بر زامیادیشت سیستان وطن کیانیان است. این خبر باید ناظر بر همین دورهٔ متأخر گشتاسپی باشد. گشتاسپ رو به روی دریاچهٔ فرزدان برای اردو یسور اناهید قربانی کرده، درخواست و دعا کرد تا بر ارجاسپ تورانی پیروز گردد[۲].

این دریاچهٔ فرزدان 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 حملهٔ ارجاسپ به بلخ آگاه شده، بسیج لشکر می‌کند و، از سراسر جهان سپاهیان را فرا می خواند، از پیوستن زال و رستم به او، به منظور کین خواهی لهراسپ، سخنی و خبری درمیان نیست؟

باری فردوسی رابطهٔ پهلوانان سیستان را با خاندان گشتاسپی، از جائی آغاز کرده است، که گشتاسپ، اسفندیار را به جنگ با رستم و بستن او تحریض می‌کند. و سخنش به گونه ای است که از تضادی مشخص میان آنان حکایت دارد:

---

۱ــ ر. ک به غررالسیر، ص ۳۸۱.

۲ــ ر. ک به آبان یشت فقرهٔ ۱۰۸ و حاشیهٔ ص ۲۸۵ ج ۱ یشتها.

به گیتی نداری کسی را همال — مگر بی خرد نامور پور زال
که او راست تا هست زاولستان — همان بُست و غزنین و کابلستان
به مردی همی زآسمان بگذرد — همی خویشتن کهتری نشمرد
که بر پیش کاووس کی بنده بود — ز کیخسرو اندر جهان زنده بود
به شاهی ز گشتاسپ نارد سخن — که او تاج نو دارد و ما کهن

(ج ۶ ص ۲۲۴)

گشتاسپ درپی 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[1]. 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 — برانداز باید که رانی سخن
تو با شاه چین جنگ‌جوی و نبرد — از آن نامداران برانگیز گرد
چه جوئی نبرد یکی مرد پیر — که کاووس خواندی ورا شیر گیر
ز گاه منوچهر تا کیقباد — دل شهریاران بدو بود شاد
نکو کارتر زو به ایران کسی — نبودست کاورد نیکی بسی
... نه اندر جهان نامداری نوست — بزرگ است و با عهد کیخسروست
اگر عهد شاهان نباشد درست — نباید ز گشتاسپ منشور جست

(ج ۶ ص ۲۲۵)

پیداست که اسفندیار هیچ گونه اشاره‌ای به روابط نزدیک رستم با پادشاهی گشتاسپ نمی‌کند و همهٔ تأکیدش بر اهمیت دیرین رستم و مناسباتش با شاهان گذشته است. آنچه رستم را شایستهٔ سپاس و ستایش می‌کند، کارکردش در دورانهای پیشین است.

---

۱ — ر. ک به ج ۶ **شاهنامه**، ص ۲۲۰ — ۲۱۹.

با این همه این واکنش اسفندیار تا هنگامی است که خویشتن را در تعارض با گشتاسپ می بیند. هنوز کشمکش میان آنها بر سرپادشاهی 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 دو باره 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 هرچه به خود مشغول داشته است. پس سرانجام دم گشتاسپ در او تأثیر خواهد کرد.

گشتاسپ تأکید می‌کند که چون رستم را ببند آوری:

ازآن پس نپیچد سرازما کسی　　اگر کام اگر گنج یابد بسی

(ج ۶ ص ۲۲۶)

و اسفندیار پس از آنکه راهی سیستان می شود، درپیامی که توسط بهمن به رستم می فرستد چنین می‌گوید:

چه مایه جهان داشت لهراسپ شاه　　نکردی گذر سوی آن بارگاه
چو او شهر ایران به گشتاسپ داد　　نیامد ترا هیچ زان تخت یاد
سوی او یکی نامه ننوشته ای　　از آرایش بندگی گشته ای
نرفتی به درگاه او بنده وار　　نخواهی به گیتی کسی شهریار
... کرانی گرفتستی اندر جهان　　که داری همی خویشتن را نهان
... همی جستم ازتومن آرام شاه　　ولیکن همی از تو دیدم گناه

(ج ۶ ص ۲۳۴ — ۲۳۲)

پس حماسه فرجام خود را با آغازش هماهنگ کرده، تضادی را که از ابتدای پیدایش زال، تعدیل کرده بود، دو باره آشکار می سازد. شاعر نیز نشان می دهد که میان عقیدهٔ او، یا روایات و منابع مورد استفاده‌اش 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 افتاده‌اند. 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 پدیده‌های مختلف می نمایاند. با این همه تا هنگامی که گشتاسپ و سیاست ویژهٔ 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 اسفندیار یادآور می شود:

وزو شاه کیخسرو پاک وراد — که لهراسپ را تاج بر سر نهاد
پدرم آن دلیر گرانمایه مرد — ز ننگ اندر آن انجمن خاک خورد
که لهراسپ را شاه بایست خواند — ازو در جهان نام چندین نماند
چه نازی بدین تاج گشتاسپی — بدین تازه آیین لهراسپی

(ج٦ ص ۲٦۲)

تأیید و پسند پادشاهی، کارکردی بوده است که حماسه از آغاز تا دوران گشتاسپی برعهدهٔ زال نهاده است. اما اکنون این دو خاندان

نسبت به هم سخنی دیگرگونه دارند. رستم پس از بگومگو با اسفندیار چنین می اندیشد:

بکرباس گفت ای سرای امید — خنک روز کاندر تو بُد جمّشید
همایون بدی گاه کاووس کی — همان روز کیخسرو نیک پی
درفرّهی برتو اکنون ببست — که بر تخت تو ناسزائی نشست

(ج ۶ ص ۲۷۱)

پس از ظهور گشتاسپ و زردشت، که نزدیک به پایان دورهٔ حماسی و آغاز تاریخ است، تلفیق نهایی شاه— موبد، به شکلی رسمیت می یابد و زال و رستم در تضاد با گشتاسپ و اسفندیار رخ می نمایند. 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 بناگزیر راهی سیستان می شود تا فرمان گشتاسپی را روا سازد[1]. اسفندیار در مواجهه با رستم، سخنی از آیین جدید نمی آورد. بلکه تضاد خود را به تبع از زمینه و موضوع اصلی حماسه، به صورت زیر برملا می سازد و همان تلقی نهاد سیاسی را از وجود زال در آغاز پیدایشش ارائه می دهد:

که دستان بد گوهر دیوزاد — به گیتی فزونی ندارد نژاد
فراوان زسامش نهان داشتند — همی رستخیز جهان داشتند
تنش تیره بد موی و رویش سپید — چو دیدش دل سام شد ناامید
بفرمود تا پیش دریا برند — مگر مرغ و ماهی ورا بشکرند
بیامد بگسترد سیمرغ پر — ندید اندرو هیچ آیین و فر

---

۱— تحلیل ماجرای رستم و اسفندیار را می توان در دو کتاب ارزندهٔ «مقدمه ای بر رستم و اسفندیار» از شاهرخ مسکوب و «داستان داستانها» از دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن و نیز مقالهٔ ممتعی از دکتر مصطفی رحیمی در مجلهٔ انتقاد کتاب شمارهٔ ۲ ج ۲ ص ۱۹ — ۶ مطالعه کرد.

ببردش به جائی که بودش کنام | ز دستان مر اورا خورش بود کام
اگر چند سیمرغ ناهار بود | تن زال پیش اندرش خوار بود
بینداختش پس به پیش کنام | به دیدار او کس نبد شادکام
همی خورد افکنده مردار اوی | ز جامه برهنه تن خوار اوی
... ازآن پس که مردار چندی چشید | برهنه سوی سیستانش کشید

پذیرفت سامش ز بی بچگی | ز نادانی و دیوی و غرچگی
خجسته بزرگان و شاهان من | نیای من و نیکخواهان من
ورا برکشیدند و دادند چیز

(ج ٦ ص ٢٥٦)

رستم درپاسخ، جز اینکه دروغ اسفندیار را آشکار سازد، سخنی ندارد. زیرا سراسر گذشتهٔ 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:

دلت بیش کژی بپالد همی | روانت ز دیوان ببالد همی
تو آن گوی کز پادشاهان سزاست | نگوید سخن پادشا جز که راست
جهاندار داند که دستان سام | بزرگ است و با دانش و نیکنام

(ج ٦ ص ٢٥٦)

اما اگر دروغ و اگرپیروی از دیو، این تلقی دوران گشتاسپی از زال است، تعبیر مبارز آیین رسمی زردشتی از این ریشهٔ 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 جائی که از آنان سخن رفته در بندهشن است. این افراد داستانی که مقام بزرگی در روایات ملی دارند، در هیچ یک از مآخذ دیگرپهلوی، 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 دورهٔ 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 منظومهٔ درخت آسوریک نیز همراه با نام اسفندیار یاد شده است[۲]. در ایاتکار زریران 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 نمی برند[۴].

موبدان دورهٔ ساسانی، همانطور که قادر بوده‌اند یک دورهٔ تاریخی ایران، یعنی دورهٔ اشکانی را، نادیده گرفته، به‌پیروی از ارادهٔ حکومت ساسانی، در مورد آن سکوت کنند و اخبار و روایات اشکانیان را از میان بردارند[۵]؛ دربارهٔ زال و رستم نیز می توانسته‌اند خاموشی گزینند.

---

۱ — **کیانیان**، ص ۷۶ — ۷۵.

۲ — **منظومهٔ درخت آسوریک**، ترجمهٔ ماهیار نوابی ص ۶۷ چاپ بنیاد فرهنگ.

۳ — **کیانیان**، ص ۷۵.

۴ — **حماسهٔ ملی ایران**، ص ۲۸.

۵ — البته این در صورتی است که در زمان ساسانیان براستی اسنادی (غیر از آنچه در داستانها راه یافته) دربارهٔ 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، ۱۳۵٤.

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[1]، یارای دشنام دادن به او را بیابند.

به هر حال اگر ماهیت رستم با گشتاسپ و موبدان ساسانی هماهنگ و همرای 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 دورهٔ تدوین اوستا دانست؟ اما همهٔ بخشهای اوستا و، نیز متون پهلوی و دیگر کتابهای دینی زردشتی آن‌چنان قدیم نبوده‌اند که تأثیری از روایات ملی نپذیرند.

پس چگونه است که جز در دو سه مورد، آن هم به اشاره‌ای عام، سخنی دیگر دربارهٔ رستم و زال در دست نیست؟ و این در حالی است که به روایت مسعودی کتاب مستقلی دربارهٔ اخبار خاندان سیستان و رستم، در آن روزگار وجود داشته است[2].

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 — **حماسهٔ ملی ایران**، ص ۲۸.

۲ — **مروج 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. **حماسه‌سرایی در ایران**، ص ٤٦.

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 درپی تأثر از آراء معاصر خود به این مسأله توجه کرده است، یا که نظرگاهی قدیم‌تر و اساسی‌تر 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 جلوه‌گر شود. در تاریخ ادیان هم نهضتهائی که شکل می‌گرفته و هم مخالفتهائی که با آنها می‌شده بیشتر به هیأت مذهبی بوده است. بنا براین در روایت شاهنامه، عقیده و تلقی شاعر نیز دخالت داشته است. و در تحلیل حماسهٔ 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 سرتافتن 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 نو است. و بازگشتن از فرمان او گناه است و بیدینی:

مرا گوئی از راه یزدان بگرد　　ز فرمان شاه جهانبان بگرد
که هر کو ز فرمان شاه جهان　　بگردد سرآید بدو بر زمان

(ج ۶ ص ۳۰۳)

زیرا این گشتاسپ کسی است که:

نشسته به یک دست او زردهشت　　که با زند و اُست آمدست از بهشت

(ج ۶ ص ۲۷۱)

حال آنکه فرمان این گشتاسپ برای رستم و خاندان زال

سیاهروزی و بیداد وپیروی 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[1]. 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 هرحال در تعارض نظرگاه دقیقی و فردوسی، حماسه ماجرای خود را بر طریق سرایندهٔ شاهنامه به‌پایان 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 دورهٔ ساسانی را با رستم و زال، نه در لعن و نفرین برایشان، بلکه غیرمستقیم در ستایش و آفرین آنان بر گشتاسپ و بهمن، نشان داده است.

اما توجیه مورخین اسلامی نیز برای داستان رستم و اسفندیار، از دورهٔ آنان گذشته به روایات و تلقیهای قدیم‌تری می رسد، وچون راز اصلی تضاد آنان را درک نکرده‌اند، به طرح اختلاف عقیدتی آنهاپرداخته‌اند: رستم... چون از گرویدن شاه به آیین زردشت آگاه شد سخت خشمگین

---

۱ — یشتها، ج ۲ ص ۲۸۲ همچنین ر. ک به دکتر محمد معین‌مزدیسنا وادب پارسی، ج ۱ ص ۶۲.

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 متمرد شدند[1].

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[2].

تاریخ سیستان که روایاتش متکی بر شاهنامهٔ 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 سر کشید 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[3].

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 — اخبارالطوال، ص ۲۷.

۲ — زین الاخبار، ص ۱٤.

۳ — تاریخ سیستان، ص ۳٤ — ۳۳ و نیز ر. ک عجایب المخلوقات، ص ۷۵.

دینی زردشتی نیز به خود گرفته است[1]. 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 زدیده مراورا بدید — یکی باد سرد از جگر برکشید
چنین گفت کَ «این نامور پهلوست — سرافراز با جامهٔ خسروست
ز لهراسپ دارد همانا نژاد — پی اوبر این بوم فرخنده باد
ز دیده بیامد به درگاه رفت — زمانی باندیشه برزین بخفت

(ج ٦ ص ۲۳۵)

---

۱ — آقای بهمن سرکاراتی ضمن مقاله ای دربارهٔ رستم می نویسد: «دژ دینی رستم و دشمنی او با آیین زردشتی... گمانی است ساخته وپرداختهٔ ذهن محققان، هرگاه گزارش غیر مستند یکی دو تن از مورخین اسلامی که در کوشش راسیونالیستی خود، برای توجیه افسانهٔ رستم و اسفندیار برای آن، برمبنای جنگهای دیگر اسفندیار و به ویژه داستان ارجاسپ و گشتاسپ، دلیل مذهبی تراشیده اند— بگذریم، تهمت بد دینی را نخست بار اشپیگل به رستم زده است و محققان دیگر از اوپیروی کرده اند. ولی نه در کتابهای پهلوی زردشتیان و نه در سرتاسر حماسهٔ ملی ایران، به دژ 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 دهندهٔ ایرانیان معرفیش 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 گونهٔ زردشتی شدهٔ گرشاسپ معرفی کرده است». ر. ک به مجلهٔ دانشکده ادبیات مشهد، شمارهٔ ۲، سال ۱۲، ص ۱۸۷.

در این دیدار چیست که زال را چنین اندیشناک کرده است؟ نگرانیش 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 می بیند که بهمن به غارت سیستان آمده است؟

در رویا روئی 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 می یابند: رستم اگر برود، دیگر حماسه ای نیست.

و زال حتی دردناکتر از این را نیز می داند: 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 کای داور کردگار  بگردان تو از ما بد روزگار**

(ج ٦ ص ۲۷۷)

خطر چندان بدیهی است که زال را به چاره‌جوئی شگفتی وا می دارد، و همچون نخستین مرحلهٔ حماسه به سوی سیمرغ می شتابد. اگر نخستین استعانت از سیمرغ، برای زاده شدن رستم بود، اینک هنگامی است که رستم در برابر اسفندیار درمانده است و به گفتهٔ خود او: از این دودهٔ سام شد رنگ و بوی. (ج ٦ ص ۸۷)

**بدو گفت زال «ای پسر گوش دار  سخن چون بیاد آوری هوش دار**
**همه کارهای جهان را دراست  مگر مرگ کانرا دری دیگر است**
**یکی چاره دانم من این را گزین  که سیمرغ را یار خوانم بر این**

گر او باشدم زین سخن رهنمای　　بماند به ما کشور و بوم و جای
(ج ٦ ص ۳۹٤ — ۲۹۳)

هر دو می دانند که چاره‌ای جز این نمانده است. پس سیمرغ را فرا می خواند و می‌گوید:

بیامد بر این کشور اسفندیار　　نکوبد همی جز در کارزار
بجوید همی کشور و تاج و تخت　　بروبار خواهد همی با درخت
(ج ٦ ص ۲۹۵)

و این بیم برباد رفتن دودمان حماسه، در سخن او به سیمرغ آشکارتر نیز می شود:

گراید ونک رستم نگردد درست　　کجا خواهم اندر جهان جای جست
همه سیستان پاک ویران کنند　　به کام دلیران ایران کنند
شود کنده این تخمهٔ مازبن　　کنون بر چه را نیم یکسر سخن
(ج ٦ ص ۲۹٦ — ۲۹۵)

پس آغاز و انجام دودمان حماسه، آغاز و انجام زال، در تضاد با عاملی است که خود آن را می شناسد و به ویرانگریش آگاه است. آغازش بدان گونه خشم و ناباوری همین عامل را برانگیخته بود، و فرجامش نیز، اینک با درد و اندوهی توان‌سوز 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 کردش تباه
(ج ٦ ص ۲۹۷)

و این جفت با دستگاه، همان است که پیشتر از این، درخان

چهارم، به دست اسفندیار کشته شده است . اما سیمرغ می داند که اگر چارهٔ کار رستم، در راهنمائی وپرهای اوست، فرجامش نیز در همانست:

چنین گفت سیمرغ کز «زراه مهر — بگویم کنون با تو راز سپهر
که هر کس که او خون اسفندیار — بریزد، ورا بشکرد روزگار
همان نیز تا زنده باشد، ز رنج — رهائی نیابد، نماندش گنج
بدین گیتی‌اش شوربختی بود — وگر بگذرد رنج وسختی بود

(ج ٦ ص ۲۹۸ — ۲۹۷)

با این همه رستم جزپذیرفتن 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 ٦ ص ۲۹۸)

پس سیمرغ و رستم درپی نجات حماسه اند. 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، گو باش.

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 وپهلوانی تا این مرحله از حماسه مانده اند. رستم خود در مرگ اسفندیار می‌گوید:

همانست کز گزبهانه منم — وزین تیرگی درفسانه منم

(ج ٦ 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 پور دستان نکشت — نگه کن بدین گز که دارم به مشت
بدین چوب شد روزگارم بسر — ز سیمرغ وز رستم چاره گر
فسونها و نیرنگها زال ساخت — که اروند وبند جهان او شناخت

(ج ٦ 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 هرچه ممکن بود کوچکترین مدد باشد، می آویخت[1].

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 نتیجهٔ منطقی و بالاخص حاوی مجموعه ای از تدابیر است، تدابیری که راجع به طرزعمل به منظور استیلای بر انسانها، حیوانات و اشیاء — یا بهتر بگوئیم — استیلا بر ارواح انسانها، ارواح حیوانات و ارواح اشیاء است[2].

جادو خود مجموعه ای از این تدابیر و اصول و قواعد رفتار است. و اگر این مجموعهٔ تدابیر در برابر مرگ بکار نیاید، کجا می تواند کاربرد

---

۱ — انسان خود را می سازد، ص ۷٦.

۲ — توتم و تابو، ص ۱۰۸.

مطلوبی داشته باشد؟

در میان قبایل شکارچی که زندگیشان مبتنی بر فن کشتار است، و در دنیای جانورانی می زیند که می‌کشند و کشته می شوند، تجربهٔ مرگ طبیعی کمتر شناخته است. مرگ نتیجهٔ زور و تعدی است، و نه با سرنوشت طبیعی موجودات زمانمند، بلکه با جادو توصیف می شود. جادو هم برای دفاع در برابر آن بکار می رود، و هم برای تسلیم آن به دیگران[۱].

انسان ابتدائی آیین جادوئی را بجای می آورد، زیرا که بدان ایمان داشت. به سودمندی آن باور داشت و نظریات پزشکی ابتدائی خود را بر پایهٔ آن بکار می بست. در هر جامعه به محض آنکه جادوگران حرفه‌ای پدید می آمدند، هنر درمان کردن نیز به انحصارشان درمی آمد[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 می آمد و بنا براین وظیفهٔ پزشکی بیرون راندن روح شیطان از بدن بیمار، به وسیلهٔ اوراد، افسونها و اجرای آئین مذهبی بود[۳].

بنظر می رسد که آدمی از آغاز زندگیش، توانائیهای انسانی و یژه‌اش را، نه تنها در ساختن ابزار لازم برای زندگی مادی بکار گرفت، بلکه نیروئی فوق‌طبیعی را نیز، که در دنیای واقعی آنها را بکار می‌گرفت، به تصور آورد. او از یک سو می‌کوشید 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 همرای خویش سازد.

جادو نیز طریقهٔ همین اعمال نفوذ و سرایت قدرت و کسب نیرو از موجوداتی بود، که نیرومند و قدرت بخش تصور می شدند. جادوگری اساساً به منزلهٔ 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 سلطهٔ ارادهٔ 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 درنمی یافت، و کارهای جادویی خود را نتیجه بخش می انگاشت، از این اعتقاد خود حاصل و نتیجه‌ای می‌گرفت. یعنی وقتی که مراسم جادویی را به‌پایان می رسانید، به موفقیت خود ایمان پیدا می‌کرد، 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 براین، جادو در همان حال که مستقیماً در امور جهان تأثیری نداشت، به طور غیرمستقیم در واقعیت مؤثر واقع می شد: انسان را امیدوار و بی باک می‌کرد؛ دشوار را به چشمش آسان می نمود؛ و او را به تسخیر عملی واقعیت برمی انگیخت[۲].

بنا براین جادوگری نه تنها وسیله‌ای بوده است برای تسکین انسان در برابر سختیهای طبیعت و مرگ، بلکه همچنین راه میان‌بری به جانب

---

۱ــ تونم وتابو، ص ۱۰۹.

2- *What Happend in History* p 48.

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 عهدهٔ 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» او از 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، درپیوند 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 همهٔ اعضای طایفه آن را نیای مشترک خود می دانستند، به خود انحصار می داده است[۴].

بدین ترتیب رابطهٔ سیمرغ وپزشکی و زال و جادو را درمی یابیم و مفهوم آمیختگی آنها را به منظور صیانت رستم در برابر مرگ وپیروزی 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 فقرهٔ ۱۳۱ درتاریخ بلعمی و حمزهٔ اصفهانی فریدون مؤسس طب و مخترع تریاق نامیده شده است.

٤ — انسان خود را می سازد، ص ۲۱۳.

اسفندیار خود به هنگام بازگشت رستم به جنگ، شکوه‌اش 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 می‌گوید:

ز نیرنگ زالی بدین‌سان درست — وگرنه که پایت 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 هویداست. این دو عنصر متضاد همه چیز یکدیگر را نفی می‌کنند، و گویی هر یک به نظم ذهنی متفاوتی متعلقند.

مادر زردشت به هنگام زادن او دچار بیماری گشته به نزد جادوگری می شتابد به مداوا، به نزد پزشک‌ترین جادوگران. اما فرشتهٔ هرمزد بانگ بر او می زند که «مشو به جادوگران، چه ترا درمان‌بخش نیستند[1]».

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 برجای می ماند، روئین تنی اسفندیار به معجزهٔ زردشت[2] منسوب می‌گردد.

---

۱ — اساطیر ایران، ص ۱۵۳.

۲ — در شاهنامه سخنی از علت روئین‌تنی 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 بازوش در بسته بد زردهشت — به گشتاسپ آورده بود از بهشت

باری اگر در این مقابله، تن رستم می رهد، جان او در معرض خطری قرار می‌گیرد که رهائی از آن متصور نیست:

به رستم چنین گفت زال «ای پسر — ترا بیش گریم بدرد جگر
که ایدون شنیدم ز دانای چین — ز اختر شناسان ایران زمین
که هر کس که او خون اسفندیار — بریزد سرآید بر او روزگار
بدین گیتی‌اش شوربختی بود — 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 ببالد و بر باد ده دودمان حماسه، هم در دل آن پرورده شود و به

---

بدان آهن از جان اسفندیار — نبردی گمانی به بد روزگار
بینداخت زنجیر در گردنش — بر آن‌سان که نیرو ببرد از تنش

در زراتشت نامه بهرام پژدو آمده است که زردشت چهار مادهٔ متبرک به چهار تن 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 روشن‌بینی اش شود. به پشوتن جام شیر داد تا زندگی جاودان یابد. به اسفندیار انار داد که او را رویین تن می‌کرد:

زراتشت فرمودیشتن درون — چو شد سوی برهان دین رهنمون
نهادند بر آن درون چار چیز — می و بوی و شیر و یکی نار نیز

ر. ک: زرتشت بهرام پژدو، زراتشت نامه. به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی. ص ۷۷.

دربارهٔ انار و ارتباط آن با آیین دینی زردشتیان ر. ک: مقالهٔ نار و نارون ابراهیم پورداود. آناهیتا. ص ۲۷۵ — ۲۶۲.

تاریخ پیوندد. زواره این را درمی یابد و رستم را زنهار می دهد:

که گر پروری بچهٔ نرّه شیر — شود نیز دندان و گردد دلیر
چوسر برکشد زود جوید شکار — نخست اندر آید به پرورد گار
دو پهلو برآشفته از خشم بد — نخستین از آن بد به زابل رسد
چوشد کشته شاهی چواسفندیار — ببینند از این پس بد روزگار
ز بهمن رسد بد به زابلستان — بپیچند پیران کابلستان
...بدو گفت رستم که «با آسمان — نتابد بد اندیش و نیکی گمان
من آن برگزیدم که چشم خرد — بدو بنگرد نام یاد آورد

(ج ٦ ص ۳۱۳ — ۳۱۲)

و این سخن آخرین همهٔ تضاد میان دو خصم را روشن می دارد. اگر خرد گشتاسپی به منظور ادامهٔ 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 کارپادشاهی گشتاسپی و نهایت دوران کیانی نیز هست. انگار عناصر متضاد حماسه که در یک ساخت و قالب به هم ترکیب شده و همراز 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 دو باره تبدیل به دوگانگی می‌گردد. 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 دورهٔ حماسی تا تضادهای واقعیت ملی را آشکار نسازد،

تسلیم تاریخ نمی‌شود. 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 همهٔ درگیریها و تضادهایش.

## خردهای متضاد !

آشکارائی تضادها در مرحلهٔ پایانی حماسه، در تمامی جنبه هاست. از حیطهٔ نیروهای مادی درمی‌گذرد، و آیینها و اندیشه ها را رو یا روی هم قرار می دهد، و به ذات معنوی پدیده ها سرایت می‌کند.

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 بهره‌مند است. و رستم به خرد زال متکی است.

تضادی که میان عوامل سه گانهٔ ماجرا برقرار است، میان عقلهای منفصل‌شان 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 میانهٔ این شکست وپیروزی است، و از هر دو متأثر است.

جاماسپ دین زردشتی، چنانکه دقیقی گفته است:

سر موبدان بود و شاه‌ردان  چراغ بزرگان و اسپهبدان

چنان پاک تن بود و تابنده جان　　که بودی بر او آشکارا نهان
ستاره‌شناس و گرانمایه بود　　ابا او به دانش که را پایه بود
(ج ٦ 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 دورهٔ زردشتی به ستاره‌شماران منسوب بود در سمت روحانیت دینی او تلفیق شده است. پس دانندهٔ رازهای فردا است[1]. (ج ٦ ص ۸۷).

او گوئی همان دانای جادوگر پیشین است که اینک در دورهٔ 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 می شود.

جاماسپ و برادرش هر دو وزیر گشتاسپ بوده‌اند و دختر برادرش همسر زردشت بوده است که زردشت از او مکرر در گاتها نام می برد. خود جاماسپ همسر «پور وچیستا» 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 زریران** ص ۱۸٤ — ۱۸۰، **اساطیر ایران** که با روایت دقیقی همسانی و تشابه بسیاری دارد نیز ر. ک به **جاماسپ نامک** — ترجمهٔ 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 می شود، از آغاز آفرینش، تا آینده و سرنوشت ایران و...

او در راه اردو یسور اناهید چنین یاد شده است: از برای او، جاماسپ، وقتی که دید لشکر دیو یسنان 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 اردو یسور ناهید، که من به اندازهٔ همهٔ آریائیهای دیگر از یک فتح بزرگ بهره‌مند شوم. او را کامیاب ساخت اردو یسور ناهید[1].

زردشت از اوچنین 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 درپناه تو باشند، ای مزدا[2].

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 می سپارد تا بپرورد، ازپیشگوئی جاماسپ چنین به بدی یاد می‌کند:

چنین گفت جاماسپ گم بوده نام  که هرگز به گیتی مبیناد کام
که بهمن زمن یادگاری 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 می افکند تا بهمن را از

---

۱ــ آبان یشت فقرات ۷۰ــ ۶۷ یشتها ج ۲۶۱ و نیز ر. ک فقرهٔ ۹۸ راجع به خاندان جاماسپ ر. ک به یشتها ج ۱ ص ۲۳۰ــ ۲۲۷ و نیز ج ۲ ص ۸۸.

۲ــ یسنا، هات ۵۱ بند ۱۸، پورداوود، گاتها. ص ۲۰۶، انتشارات دانشگاه تهران.

نزد رستم فرا خواند 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 گونه ای فراتر از آن متصور نیست

پس به این اعتبار خرد جاماسپی درست نقطهٔ 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 تصورش از خرد فراتر و دورتر از جاماسپ نیست می‌گوید:

**نبیره که از جان گرامی‌تر است  به دانش ز جاماسپ نامی‌تر است**

(ج ۶ ص ۳۳۰)

اما پشوتن خردی است منزه، زنهاری است برای آدمیانی که این جهان از حقیقت انسانی دورشان داشته است. هر چه به خرد زال نزدیک است، از خرد جاماسپی دور است. در سراسر زندگی اسفندیار یاور و 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 می شناساند. و نبرد و مبارزهٔ میان آن دو را کار دیو می خواند[1].

اما در تضاد میان گشتاسپ و رستم، جانب رستم را نگه می دارد و پس از مرگ اسفندیار گشتاسپ و جاماسپ را به نفرین می‌گیرد:

**که مه تاج باد او مه تخت شاه  مه گشتاسپ و جاماسپ و آن بارگاه**

(ج ۶ ص ۳۰۷)

در نفرین بر این دو، علت بیراهه‌روی آدمی را در رو کردن به این جهان می داند و نفرت خود را نثار همین جهان می‌کند و این وسوسهٔ قدرت، که نیکان آدمی را نیز چنین رو یا روی هم قرار می دهد:

---

۱– ر. ک به ج ۶ صفحات ۲۵۱– ۲۵۰ و ۲۷۳– ۲۷۲.

که نفرین براین تاج واین تخت باد　　بدین کوشش بیش واین 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 پایه‌ای از نظام سیاسی قدرت شده است. هنگامی که تابوت اسفندیار را از سیستان به نزد گشتاسپ می‌آورد:

خروشید و دیدش، نبردش نماز　　بیامد به نزدیک تختش فراز
به آواز گفت «ای سر سرکشان　　زبرگشتن بختت آمد نشان
از این با تن خویش بد کرده‌ای　　دم از شهریاران برآورده‌ای
ز تو دور شد فرّه و بخردی　　بیابی تو پادافره ایزدی
...بدین گیتیت در نکوهش بود　　به روز شمارت پژوهش بود
بگفت این و رخ سوی جاماسپ کرد　　که «ای شوم بدکیش و بدزاد مرد
ز گیتی ندانی سخن جز دروغ　　بکژی گرفتی ز هر کس فروغ
میان کیان دشمنی افکنی　　همی این بدان آن بدین برزنی
ندانی همی جز بد آموختن　　گسستن ز نیکی بدی توختن
یکی کشت کردی تو اندر جهان　　که کس ندرود آشکار و نهان
...تو آموختی شاه را راه کژ　　ایا پیر بی‌راه و کوتاه کژ
(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 چهارچوب 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 می‌کند.

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 فتاناپذیرانی آمده است که بر دین زردشت نیستند[1]. کشور او گنگ دژ اساطیری است که فراتر از تاریخ و آیین است. پس هم داوری دین جاماسپی را دربارهٔ زال تعدیل می‌کند و هم کوبش سخت تاریخ را بر هستی حماسی او، آرام می سازد.

در دورهٔ پس از گشتاسپ او «رازدار» بهمن است، و او را از کشتن زال و غارت سیستان بازمی دارد:

گرامی پشوتن که دستور بود — ز کشتن دلش سخت رنجور بود

پس بهمن را زنهار می دهد که:

اگر کینه بودت به دل خواستی — پدید آمد از کاستی راستی
کنون غارت و کشتن و جنگ و جوش — مفرمای و مپسند چندین خروش
زیزدان بترس و ز ما شرم دار — نگه کن بدین گردش روزگار

(ج ٦ ص ٥٠ — ٣٤٩)

او که نمی تواند شیون رودابه را بر گرفتاری زال و ویرانی سیستان برتابد، بهمن را به گریز از سیستان وا می دارد تا ریشه های حماسه بیش از آن در وزش سوزان تاریخ برباد نرود.

## ـ فرجام حماسه

اگر زندگی زال و رستم، به منظور نبرد با بدی و مقابله با تجسم اهریمنی تورانیان، آغاز می شود، تنها با از میان رفتن بدی و اهریمن،

---

۱ — ر. ک به **دانستان دینیک** بخش ۹۰ بند ۲ به بعد: *Pahlavi Texts Part II p 257* و نیز ر. ک به **دینکرد** کتاب ۹ بخش ۱٦ بند ۱۵: *I bid: Part IV p203.*

پایان نمی‌پذیرد. رستن ایران از شر بدی افراسیابی و سامان یافتن حیات ایرانشهر در پرتو کوششهای پهلوانی، تنها مرحله‌ای از حیات آنان است. فرجام اینان را حماسه درچیزی دیگر می جوید.

هستی و کارکرد پهلوانانِ دیگر، با پیروزی نیکی بر بدی پایان می‌گیرد. آنان آغازی نداشته‌اند، تا که فرجامی داشته باشند. در جریان رویدادها و نبردها بوجود می‌آیند و کشته می‌شوند، یا که زندگیشان تمام می‌شود. یا که سرنوشتشان وابسته است. تا هنگامی که نبردی باشد، آنان نیز هستند. بسیاری از آنان یکباره در آغاز یک جنگ شعله می‌کشند 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 مرحله‌ای در عمر حماسه است. نبرد آیینی نیک و بد که بر بنیاد اساطیری ایران استوار است، با کیخسرو پایان می‌پذیرد، اما حماسهٔ پهلوانی پس ازپیروزی 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 ازمیان ببرد.

اینان فصل مشترک آرمان و واقعیت اند. تخیل آدمی تا از این جهان، این هستی ملموس تاریخی، چشم فرومی بندد و بال می‌گشاید، حتی بیمرگی و روئینه‌تنی اسفندیار را نیز به تصور درمی آورد. اما همین که چشم می‌گشاید، مرگ است و واقعیت حتمی، که چشمانش را به خون می‌کشد و در آنها خانه می‌کند.

تصور و بینش ایرانی، حماسه‌ای را که آفریده، تنها در برابر سدّ گذرناپذیر تاریخ، به انفجار می‌سپارد و ویرانی آن را به تلخی نظاره می‌کند.

رستم و زال، دو آفریدهٔ والای این تخیل دورنگر بلند پروازند. 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 ازپای درآورد، باز انگار نمی‌توانند بدین تن دردهند که مرگ با همهٔ 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. فرجامِ نبودن و تصور بیمرگی بود. دیدارگاه این دو بود. دیدارگاه واقعیت مرگ و آرمان روئین‌تنی بود. اما واقعیت همواره آن نقطهٔ 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 دربارهٔ 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 اسطورهٔ 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 منزلهٔ 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 اندیشهٔ درگیر شدن با نیروهای بدخواه انسان زاده شده است[۱]. تصور مقابله با مرگ و دست یافتن به بیمرگی نیز، اگر پیش نمی آمد، نمودار تسلیم بشر در برابر مرگ بود. اما تصور بیمرگی 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 خودکامه یا برابری آن دو، چنان مرکوز ذهن انسان گردید، که نخستین خدای آفریدهٔ ذهن خیال پردازش، خدای زمان بود. مردمان ابتدائی، با مشاهدهٔ 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 ازپرستش 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 — مجلهٔ هنر و مردم شمارهٔ ۱۱۸ ص ۲۳ مقالهٔ ستاری.

۲ — توتم و تابو، ص ۱۰۶.

۳ — مجلهٔ هنر و مردم، ص ۳۸ شمارهٔ ۱۰۰.

در دورانی که حماسه پدید می آید، دیگر انسان درچنان 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 آنِ خدائی به نام زروان بوده است. او صورت زمینی زروان می شود و در نتیجه مسألهٔ زمان و جاودانگی در او به شکلی تازه ظهور می‌کند.

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 بیمرگی و روئین‌تنی، یا عمر طولانی برای قهرمانان).

اما اندیشه یا مضمون بقا و دوام که در اساطیر به صورت زندگانی جاودان درپناه 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 می‌کند. از این روی، مسألهٔ 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 تصوری 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 دوره‌ای که می زید، چندان دوام می یابد که دوره سرآید. او از نوعی بیمرگی دوره‌ای 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 می رساند، نه ازمیان رفتن و کاهش نیروهای مادی جسم.

اما رستم زمینی تر از زال است. او تجلّی نیروهای مادی حماسه است. پس مرگ نیز طبیعی تر او را درمی یابد. یعنی رستم حماسی تر است و زال اساطیری‌تر، پس مرگ یک دورهٔ حماسه نیز، نخست باید رستم را فرو گیرد. یعنی اگر دورهٔ حماسه بسر نمی رسید، زندگی او نیز بسر نمی آمد.

## زمان و تاریخ

ترس از مرگ، ترس مغلوب «زمان» شدن است. و زمان جاوید و ابدی است. حماسه در رویا روئی با این زمان، یکایک قهرمانان خود را به میدان می فرستد. و در آخرین مقاومتهایش نخست اسفندیار را از دست می دهد، وآنگاه رستم را. اما اویارای نابودی ریشهٔ خویش ندارد. پس به منظور دوام و بقا و نهراسیدن 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 نمی شود. بلکه زمان را درمی یابد. با دریافتن و ادراک آن، همسنگ آن می شود و در نهایت با آن یکی می‌گردد. تا حماسه هست او نیز با زمان یکی است. هنگامی که حماسه به‌پایان رسید، دیگر نیازی به این همسنگی و یگانگی نیست. چرا که دیگر تاریخ است و نمی تواند 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 وپایان 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 رامی چشد. او همانگونه که زندگی و آغاز زمان را در آفرینش رستم وپیوند با رودابه دریافته است، پایان خود را نیز در فرجام رستم ادراک می‌کند. مرگ رستم انگار همان مرگ زال است. زال اگرچه زمانی است پایان‌ناپذیر، اما نمود مادی خود را از دست می دهد. بدینگونه بیرون از «زمان تاریخی» قرار می‌گیرد. و این اگرچه گریز از تاریخ است، دردناک نیز هست.

و سرنوشت هولناک زال، بی رستم زیستن است. فرا رسیدن تاریخ است. منقطع شدن حماسه است بی آنکه او را مرگی درباید.

پیدایش شغاد درپایان حماسه ازپشت زال، تنها به منظور کشته شدن رستم است. انگار تجلی مادی زال را، جز عاملی از وجود خود او نمی تواند ازپای درآورد.

رابطهٔ زال با مرگ و زندگی، رابطه‌ای است برمبنای خرد غریزی. و این شغاد به غریزه به زال پیوسته است. پس مرگ نیز از درون خود او می تواند بر ثمرهٔ زندگیش هجوم آورد.

شغاد و رستم تجلی دو عنصر متضاد و دوپارهٔ 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 ریشهٔ اساطیر در حماسه، و تبلور تضاد و وحدت حماسه است. وچنین اصلی از میان رفتنی نیست. هستی رستم با فرا رسیدن تاریخ به نهایت می رسد، اگرچه به یاری پاره‌ای از وجود زال. اما زال می ماند.

## جنون رودابه

رودابه پس از مرگ رستم دیوانه می شود:

برآشفت رودابه سوگند خورد — که هرگز نیابد تنم خواب وخورد
روانم روان گو پیلتن — مگر بازبیند 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
زهرسو که رفتی پرستنده چند — همی رفت با او زبیم گزند
سر هفته را زو خرد دور شد — ز بیچارگی ماتمش سور شد
بیامد به بستان بهنگام خواب — یکی مرده ماری بدید اندر آب
بزد دست ویگرفت 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 وجای 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 زایندگی و آفرینش اسطورهٔ زال که خود اسطورهٔ خرد است. مادر

حماسه و چشمهٔ 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 زمینهٔ بکری دیگر نفی نمی‌کند. باز هم می توان به خلق حماسهٔ 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 زایندهٔ رستم است، پاینده به اندازه زال نیست.

با این همه این نیمهٔ غریزی هستی زال نیز، همچون خود او درپایان حماسه بی نشان رها می شود. او نیز می ماند و سرنوشتش چون زال به درون حماسه بازمی‌گردد و از ورود به تاریخ سر باز می زند.

مرحلهٔ تبدیل حماسه به تاریخ، مرحلهٔ تعدیل زمان دورانی اساطیر به زمان خطی تاریخ است. زمان تاریخی است. زمان بازگشت ناپذیر است و معطوف به غایتی است. بشر در میانهٔ دو بعد معین و منتهی زمان قرار گرفته است. از اینروی 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، کمیّت جایگزین کیفیت می شود. اعداد جای تمثیلات را می‌گیرند و نسبتهای ریاضی جای همجوهری مرموز اساطیر را و حرکت مادی جایگزین معاد روحانی و گسترش افقی جای قوس تصاعدی بازگشت را می‌گیرد. و سرانجام زمان یک بعدی جایگزین زمان همه بعدی و آیینی می شود.

زال و خاندان سیستان، در تمام هزارهٔ سوم، با حماسهٔ ملی آمیخته اند و تا پایان این هزاره، در سرنوشت ایرانشهر سهمیند. اما هزارهٔ چهارم که

آغاز می شود، پس از شاهی گشتاسپ است و آغاز دین‌آوری زردشت، و پایان پادشاهی کیانیان، وپایان آرامش و سامان ایران زمین، و نیز فرجام دورهٔ پهلوانی و حماسی، و آغازناپدیدی 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 تخمهٔ شاهی کس نماند که شاهی کند[1].

هجوم بهمن بر زال و غارت سیستان، هجوم تاریخ است بر حماسه. در این کوبش همهٔ 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 می‌گردد. حتی زال به بند می افتد (ج ٦ ص ٧ — ٣٤٦) به توصیهٔ پشوتن زال رها می شود. اما این رهائی واقعی او نیست. چنانکه به دیدار زال، گریهٔ رودابه اینسان برملا می شود:

که زارا دلیرا گوا رستما — نبیره‌ی گونامور نیرما
تو تازنده بودی که آگاه بود — که گشتاسپ اندر جهان شاه بود
کنون گنج تاراج ودستان اسیر — پسر زار کشته به باران تیر
مبیناد چشم کس این روزگار — زمین باد بی‌تخم اسفندیار

(ج ٦ ص ٣٥١)

تعالبی که رهائی زال را همچون فردوسی یاد کرده است، درپایان به نقل از مثنوی مسعودی مروزی می نویسد: بهمن زال را کشت و از خاندان او هیچ تنی را باقی نگذاشت[2].

---

۱ — بندهشن به نقل ازاساطیر ایران ص ۱۰۵.

۲ — غررالسیر ص ۳۸۸.

این نشانهٔ 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 پردازندهٔ 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 منظومهٔ 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 پای‌بندی 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 ایام دارا دگر گشت حال  برون شد ز گیتی جهاندیده زال**[1]

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

---

۱ــ ر. ک به **حماسهٔ سرائی در ایران**، ص ۵۶۱. این بیت را نگارنده درچاپ موجود از **بهمن‌نامه** نیافت **مجمل‌التواریخ**، که بیت بالا از آن نقل شده ضمن بیان تاریخ دارا می‌نویسد: «در این روزگار زال زر بمرد، و در هیچ کتاب این ذکر نیافتم مگر در **بهمن‌نامه**» ر.ک به ص ۹۲ **مجمل** همچنین در ص ۴۶۳ 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 وپدرش دستان را به قتل رسانید[۲]. طبری نیز که پیرو همان قانون تاریخ است، سندی چنین ارائه می‌کند:

(بهمن) رستم را بکشت و برادرزادهٔ رستم زواره را بکشت وپدر 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 وسیاسی گشتاسپی در اندیشهٔ ایرانیان. بهمن و یرانگر بنیاد حماسه است[۶]، و اگر به لحاظ حماسی عنصری منفی است، به لحاظ

۱ــ اخبارالطوال، ص ۲۹.

۲ــ مروج الذهب الجزء الاول ص ۲۵٤.

۳ــ طبری، ج ۲ ص ۲۸۷ سری I و نیز ر. ک به بلعمی، ج ۲ ص ٦۸٦.

٤ ــ ر. ک به فارسنامه ص ۵۲ واخبار ایران از کابل ابن اثیر ص ٤۰.

۵ــ 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 فرامرزنامه، نیز زال را همچنان در بند بهمن نگه می دارد و ماجرا را با مرگ فرامرز خاتمه می دهد. ر. ک. به ص ٤۳۱ و ص ٤۵۰ چاپ بمبئی.

٦ــ با توجه به شرح پادشاهی بهمن درمجمل التواریخ، بخوبی معلوم است که فردوسی، در نقل روایت بهمن بسیاری از مطالب را حذف کرده یا اصولاً در مآخذی که اودر دست داشته، داستان بهمن خلاصه و مختصر بوده است، اما ازطریق مقایسهٔبهمن نامه با مجمل التواریخ روشن می شود که روایات قدیمی کامل و مدونی در باب بهمن در دست بوده است (ر. ک به حماسه سرائی در ایران ص ۵٤۱) اما فردوسی بنا به بینش خود از حماسه، از میان روایات موجود آنچه را با روح و غرض شاهنامهٔ خود منطبق می یافته بیان کرده است.

دینی عنصری شایسته است و دورانش درخورستایش اورمزد است. هنگامی‌که زردشت از اهورمزدا دربارهٔ فنانا پذیری پرسش می‌کند، اهورامزدا او را به ریشهٔ درختی که چهار شاخهٔ زرین و سیمین و... دارد در خواب آشنا می سازد. و در بیداری زردشت، اهورامزدا روشن می دارد که آن چهار شاخه، چهار دوران است که فرا خواهد رسید. شاخهٔ زرین مصاحبت خود هرمزد و زردشت است که درپادشاهی گشتاسپ روی نموده است، و شاخهٔ سیمین دورهٔ از تخشیر شاه کیانی است[1]. آن سیمین، خداوندی اردشیر، کسی است که بهمن پسر سینداد خوانده شود، که دیوان را از مردمان جدا کند، همهٔ جهان را بپیراید و دین را روا کند[2]».

بهمن «کارآمدترین پرستندگان مزدا» است[3]. اما بنا بر بندهشن در همین هزارهٔ چهارم، چون پادشاهی به بهمن رسید، ایران و یران بود و ایرانیان به جنگ و ستیز با هم برخاسته بودند[4].

پس از تمام شدن دوران پهلوانی، دیگر لحن شاعر، آن شکوه و عظمت و جوشش پیشین را ندارد.

بازیگران عمدهٔ فاجعه، یکی پس از دیگری زیر ضربات سرنوشت از پای درمی آیند. سرنوشتی که بازویش واقعیت تباه کنندهٔ تاریخ ستمکاران است.

تاریخ با همهٔ شدتش بر سر آفریده‌های اساطیر و قهرمانهای حماسه فرود می آید تا ذهن و تخیل قوم ایرانی را ویران کند.

---

1- *Pahlavi Texts* Part I pp 192-193.

۲ــ زند وهومن یسن ص ۳۶.

۳ــ دینکرد، کتاب ۷

4- *Pahlavi Texts* Part I p83.

موجودات تازه از راه رسیدهٔ 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 می‌گیرد.

اما آرامشی از سر تلخی و درد، همچنانکه حماسه اش رو به‌پایان می رود، انگار این هستی اوست که از خروش می افتد و به تلخی می‌گراید.

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 بیمرگی و تداوم زال به‌پایان برد، با جنون رودابه به فرجام می رساند.

# فهرست منابع


آسموسن، ج، پ، **دیانت زرتشتی**، ترجمهٔ فریدون وهمن، بنیاد فرهنگ ایران.

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی...، اخبار ایران. از **الکامل** ابن اثیر، ترجمهٔ 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 الیعقوبی**، چاپ نجف.

استاریکف، ا. **فردوسی و شاهنامه**، ترجمهٔ رضا آذرخشی، سازمان کتابهای جیبی.

اسدی طوسی، **گرشاسپ‌نامه**، تصحیح حبیب یغمایی، چاپ بروخیم ۱۳۱۷.

اسلامی ندوشن، دکتر محمدعلی، **داستان داستانها**، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.

اصفهانی، حمزه بن حسن، **تاریخ پیامبران و شاهان**، ترجمهٔ جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران.

اقبال لاهوری، محمد، **سیر فلسفه در ایران**، ترجمهٔ ا. ح. آریان‌پور، تهران ۱۳۴۷.

الیاده، میرچا، **مقدمه‌ای بر فلسفه‌ای از تاریخ (اسطورهٔ بازگشت جاودانه)** ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، انتشارات نیما، تبریز.

الیاده، میرچا، **چشم‌اندازهای اسطوره**، ترجمهٔ دکتر جلال ستاری، انتشارات

توس ۱۳۶۲.
ایرانشاه، حکیم ایرانشاه‌بن ابی الخیر، بهمن‌نامه، چاپ بمبئی.
برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی، **برهان قاطع**، تصحیح دکتر محمد معین، انتشارات ابن‌سینا.
بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد، **تاریخ بلعمی**، تصحیح بهار— محمد پروین گنابادی.
بنونیست، امیل، **دین ایرانی**، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکاراتی،
بهار، محمدتقی ملک الشعراء، (تصحیح)، **مجمل‌لتواریخ والقصص**، چاپ ۱۳۱۸.
بهار، محمدتقی ملک الشعراء (تصحیح)، **تاریخ سیستان**، ۱۳۱٤ مؤسسهٔ خاور.
بهار، مهرداد، **اساطیر ایران**، بنیاد فرهنگ ایران.
بهار، مهرداد، **پژوهشی در اساطیر ایران**، انتشارات توس.
بیرونی، ابوریحان، **آثارالباقیه**، ترجمهٔ 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 ۱۳٤۳.
پورداوود، ابراهیم، (گزارش)، **یشتها**، ۲ جلد، انتشارات طهوری.
پورداوود، ابراهیم، (تفسیر و تألیف) **یسنا**، جلد اول، جزوی از نامهٔ مینوی اوستا.
پورداوود، ابراهیم، **فرهنگ ایران باستان**، جلد اول، انتشارات دانشگاه تهران.
تفضلّی، دکتر احمد، **مینوی خرد**، (ترجمه)، بنیاد فرهنگ ایران.
تنسر، **نامهٔ تنسر**، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ خوارزمی.
**تورات**، (کتاب مقدس به فارسی)، ....
ثعالبی، ابومنصور، **تاریخ غررالسیر المعروف به کتاب غرراخبار ملوک الفرس و**

سیرهم، تصحیح زتنبرگ، افست اسدی تهران ۱۹۶۳.
چایلد گوردون، **انسان خود را می‌سازد**، ترجمهٔ احمد کریمی حکاک— محمد اهل اتابی، سازمان کتابهای جیبی.
دیاکونف، م.، **تاریخ ماد**، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران ۱۳۴۵.
دینوری، ابوحنیفه احمدبن داوود، **اخبارالطوال**، ترجمهٔ صادق نشأت، بنیاد فرهنگ ایران.
رید، ثولین، **انسان در عصر توحش**، ترجمهٔ 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، **روان‌شناسی قصه**، مجلهٔ هنر و مردم شمارهٔ ۱۰۲ و...
ستاری، جلال: **هزار و یکشب و افسانهٔ شهرزاد**. تهران ۱۳۴۸.
ستوده، منوچهر، **عجایب المخلوقات** (تصحیح)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
سرکاراتی، دکتر بهمن، **شاهنامه‌شناسی**، ج ۱ از انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی (مقالهٔ بنیاد اساطیری حماسهٔ ملی ایران).
سوفوکل، **افسانه‌های تبای**، ترجمهٔ شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی.
سویمی، پل و مناسک، جی، **اساطیر ملل آسیایی**، ترجمهٔ محمود مصور رحمانی. و خسروپورحسینی.
سهروردی، شهاب الدین، **مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق**، تصحیح هانری کربن، دکتر حسین نصر انیستیتو ایران— فرانسه.
شایگان، دکتر داریوش، **بینش اساطیری**، جنگ الفبا شمارهٔ ۵.
شهرستانی، **ملل ونحل**، ترجمهٔ صدرترکه، تصحیح جلالی نائینی.
صفا، دکتر ذبیح الله، **حماسه‌سرایی در ایران**، انتشارات امیرکبیر.
طبری، محمدبن جریر، **تاریخ الرسل والملوک**، به کوشش دخویه، لیدن ۱۸۷۹— ۱۸۹۰.
عفیفی، دکتر رحیم، **ارداویراف نامه**، (ترجمه)، دانشگاه مشهد.

فارابی، ابو یوسف محمد بن محمد **مفاتیح العلوم**، تصحیح فان فلوتن، فرامرزنامه، چاپ بمبئی.
فردوسی، **شاهنامه**، چاپ مسکو ۹ جلد.
فردوسی، **داستان سیاووش**، مجتبی مینوی — بنیاد شاهنامه.
فردوسی، **داستان رستم و سهراب**، تصحیح مجتبی مینوی، بنیاد شاهنامه.
فروم، اریش، **زبان از یاد رفته**، ترجمهٔ دکتر ابراهیم امانت، مروارید ۱۳۴۹.
فروید، زیگموند، **توتم و تابو**، ترجمهٔ دکتر محمدعلی 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**، ترجمهٔ احمد طباطبایی.
کاسیرر، ارنست، **زبان و اسطوره**، ترجمهٔ محسن ثلاثی، نشر نقره.
کریستن سن، آرتور، **کارنامهٔ شاهان**، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکاراتی — امیرخانی. دانشکدهٔ ادبیات تبریز.
کریستن سن، آرتور، **مزدا پرستی در ایران قدیم**، ترجمهٔ دکتر ذبیح الله صفا، دانشگاه تهران.
کریستن سن، آرتور، **کیانیان**، ترجمهٔ دکتر ذبیح الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
کریستن سن، آرتور، **نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار**، ترجمهٔ احمد تفضلی وژاله آموزگار نشر مرکز.
کریستن سن، آرتور، **آفرینش زیانکار در روایات ایرانی**، ترجمهٔ دکتر احمد طباطبائی، دانشکدهٔ ادبیات تبریز.
کریستن سن، آرتور، **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمهٔ رشید یاسمی، چاپ دوم تهران ۱۳۳۲.
کلی یو، **تاریخ هرودوت**، ترجمهٔ دکتر هادی هدایتی.

کوپاجی، ج.بی، **آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان**، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، سازمان کتابهای جیبی.
کیخسرو اسفندیاربن آذر کیوان، **دبستان مذاهب**، با یادداشتهای رحیم رضازادهٔ ملک — طهوری.
گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود، **زین الاخبار**، تصحیح عبدالحی حبیبی بنیاد فرهنگ ایران.
م. لوفلر— دلاشو: **زبان رمزی افسانه‌ها**. ترجمهٔ جلال ستاری. انتشارات توس.
م. لوفلر— دلاشو: **زبان رمزی قصه‌های پریوار**. ترجمهٔ جلال ستاری. انتشارات توس.
لوی استروس، کلود: **توتمیسم**. ترجمهٔ مسعود راد. انتشارات توس.
لیچ، ادموند، **لوی استروس**، ترجمهٔ 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، محمّد، **حماسه در رمز و راز ملّی**، 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، مطهربن طاهر، **آفرینش و تاریخ**، ترجمهٔ دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ج سوم، بنیاد فرهنگ ایران.
مقدم، محمد، **جستار دربارهٔ مهر و ناهید**، انتشارات مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها.

ملویل، هرمان، موبی دیک، ترجمهٔ پرویز داریوش، انتشارات نیل.
موله، م.، ایران باستان، ترجمهٔ دکتر ژالهٔ آموزگار، انتشارات دانشگاه تهران.
مینوی، مجتبی، پانزده گفتار، انتشارات دانشگاه تهران.
مینوی، مجتبی، فردوسی و شعر او، تهران ۱۳۵٤.
نولدکه، تئودور، حماسهٔ ملی ایران، ترجمهٔ بزرگ علوی، چاپ سپهر.
نیبرگ، هنریک ساموئل، دینهای بزرگ ایران باستان، ترجمهٔ دکتر سیف الدین نجم آبادی.
نیشابوری، حاکم ابوعبدالله، تاریخ نیشابور، تصحیح دکتر بهمن کریمی.
هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، چاپ طهوری.
هدایت، شهرام، واژه‌های ایران در نوشته‌های باستانی، انتشارات دانشگاه تهران.
هدایت، صادق، یادگار زریران (ترجمه).
هدایت، صادق، زند وهومن سن، انتشارات امیرکبیر.
هرمزدیار، داراب، جاماسپ نامک (ترجمه).
هنینگ، و. ب.، زرتشت: سیاستمدار یا جادوگر، ترجمهٔ کامران فانی، انتشارات مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها.
یاقوت، یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، معجم البلدان، چاپ بیروت ۷٦ — ۱۳۷٤ هجری قمری
یونگ، کارل گوستاو، انسان وسمبولهایش، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، انتشارات امیرکبیر.

Bowra, C.M., *Primitive Song*. London 1962.
Bowra, C.M., *The Greek Experienc*. 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 Tripartie des Indo-Europeén; Bruxelles 1958.

Eliade, M., *The Myth of Eternal Return*, London 1955.

Eliade, M., *Myths, Dreams and Mystries*, 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 uniersity 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., *My th and Cult Among Primitive People*, *University of* Chicago Press, 1963.

Juny, C. G., *The Collected Works*, Vol 9, Part, 1, *The Archetypes and the Collective Unconsciou*, 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 Socioloyg 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 Vrathragna 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 Epictheme of a Combat between Father and Son. Astudy of its Genesis and use in Literature and Popular Tradition*. London, 1902.

Radclife-Brown, A. R., *Structure and Function in Primit Ve Society*. Newyork 1965.

Radclife - Brown, A.R: Mehtod 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.

Shiply, Joseph, (ed), *Dicticonary of World Literary Terms*. London

1955.

Zaehner, R. C., Zurvan, *A Zoroasterian Dilemma*. Oxford University Press, 1955.

Zaehner, R. C., *The Down and Twilight of Zoroasterianism*. Lodon 1961.

* * *

*Larouss Encyclopedia of Mythology*, Trans. by Richard Aldington and Pelano Ames, London 1959.

*The New Encyclopedia Britanica*. London 1974.



مؤسسهٔ انتشارات آگاه
خیابان انقلاب، شمارهٔ ۱۴۶۸، تهران ۱۳۱۴۶
قیمت: ۱۸۰۰ ریال