



اسطوره زال
محمد مختاری

انجمن

اسطوره زال

تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی

محمد مختاری



مؤسسه انتشارات آگاه
خیابان انقلاب، شماره ۱۴۶۸، تهران ۱۳۱۴۶
قیمت: ۱۸۰۰ ریال

به مناسبت هزارهٔ تدوین شاهنامه و بزرگداشت فردوسی

اسطورهٔ زال

تبلور تضاد و وحدت در حماسهٔ ملی

محمد مختاری

www.adabestanekave.com



فهرست

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

اسطورهٔ زال

تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی

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

۱۸۱	چند چهرگی زروان	۸۰	انسان و طبیعت
۱۸۷	دوگانگی ذاتی	۸۴	سیمرغ در آیین
۱۹۱	هماهنگی زال و زروان	۸۸	فرزال
۱۹۸	آغاز جهان پهلوانی	۹۵	خواب: آگاه شدن سام
		۱۰۳	به سوی البرز
۲۰۳	یگانگی	۱۰۶	مرکز جهان
۲۰۳	خرد عزیزی	۱۰۸	مکان در اساطیر
۲۰۹	دوران آمیختگی	۱۱۱	هبوط
۲۱۲	تأثیر اهریمن	۱۱۶	آگاه شدن قوم
۲۱۴	جهان پهلوان / کارکرد نو	۱۱۹	پهلوانی و پیوند آیینی
۲۱۹	آمیختگی در تاریخ	۱۲۵	پیوند با نهادها
۲۲۵	در اندیشه نظم و تعادل		
۲۳۴	کاربرد خرد	۱۲۹	پذیرش
۲۳۸	زال و کیخسرو	۱۲۹	در اقلیم اهریمن
		۱۳۲	رویداد معنوی
۲۴۱	دوباره تضاد	۱۳۷	عشق نوآیین
۲۴۲	گشتاسپ و خاندان حماسه	۱۴۱	بیگانه خویش
۲۴۵	تضاد	۱۴۳	کشمکش نو و کهنه
۲۵۴	دوباره سیمرغ	۱۵۲	پهلوانی نوآیین
۲۵۸	جادو	۱۵۵	نمودهای مادر تباری
۲۶۵	خردهای متضاد	۱۵۸	برون همسری
۲۷۰	فرجام حماسه	۱۶۱	پس نشینی سنت
۲۷۵	زمان و تاریخ	۱۶۵	آزمون
۲۷۷	جنون رودابه	۱۷۱	زمان
۲۸۵	فهرست منابع	۱۷۵	زروان

یادداشت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و زال اسطوره‌ای‌ترین چهره حماسه است. قهرمانان حماسه ملی^۱ در روند مستمر و پیوسته‌ای به میدان می‌آیند که فصل مشترک اسطوره و تاریخ است. و هرگاه بینش قومی، عنصری را به نشانه 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 نقطه مقابل آن است. هم به خلق و ارائه پدیده‌ای قادر است، و هم به دوام بخشیدن به آن تواناست. اما جولانگاه تخیل و آرزو در حماسه، از یک سو پهنه‌ای بس فراتر از واقعیت تاریخی است، و از سوی دیگر دارای پیچیدگی و گسترش و تداوم عرصه اسطوره نیست.

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

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

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

۱- هگل در تحلیل خود از حماسه، وجه مشخص آن را با عبارت «Totality of Objects» بیان می‌کند. بدین مفهوم که در حماسه یک فضای اختصاصی و واقعی زندگی، یعنی طبیعتی اساسی هست، که هم در منش عمومی خود، و هم در تمایل ویژه‌اش، هم در جنبه‌ها و رویدادها و وظایفش، در ذهنها جای گرفته است؛ و وحدتی را در یک «تمامیت» فراهم می‌آورد، که هدایتگر اجزاء به سوی هم، و به سوی یک مرکز واقعی است. این تمامیتی است که خاص حماسه است. تمامیتی که هم ناظر بر دنیای بیرونی و اجتماعی و جنبه‌های عملی و محیط طبیعی و جغرافیایی زندگی است، و هم آگاهی معنوی ملت را در سطحها و جنبه‌های گوناگونش در بر می‌گیرد. و هر قهرمان یا هر رویدادی تنها در چنین تمامیتی حضور و تحقق می‌یابد. این توصیف او در برابر تراژدی است که بر «تمامیت حرکت» (Totality of Movement) استوار است. لوکاخ 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.Lukaács: *The Historical Novel* trans by Hanna and Stanly Mitchell. 103ff. London. 1976.

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

اسطوره، به اعتباری، ورود ناگهانی و گوناگون و گاه فاجعه‌آمیز عنصری مینوی یا 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 نور را ایجاب می‌کند.

اینکه در پی 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 از چنین دگرگونی و ضرورتی خبر می‌دهد، و چنانکه خواهیم دید تأثیر ویژه‌ای نیز بر «تمامیت اعیان و اشیاء» 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 رویارویی با آن در تخیل آزاد و رهای فرارفتن 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

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

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

پیش از آنکه پاسخ چنین پرسش‌هایی را در تحلیل داستانی که اسطوره زال در حماسه ملی بیان می‌کند بجوییم، درنگی هر چند 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 از چه رو، می‌تواند در بر گیرد، درک رنگها و مایه‌های ترکیبی، و چند جنبگی و چند سویی پیوندهای وجودی زال نیز بیشتر فراهم می‌آید؛ و سازمان‌بندی اجزاء 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^۱. و مشکل بتوان تعریفی برای آن یافت که در عین حال مقبول همه‌ی علما و فراخور فهم و دریافت غیر متخصصان باشد^۲.

این نکته‌ای است که در بیشتر کتابها و پژوهشهای اسطوره‌شناسی

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

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

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

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

حاصل اینکه هیچ نظریه فراگیر و یگانه‌ای درباره اساطیر موجود

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

۲- برای نمونه و مقایسه ر. ک:

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

The New Encyclopaedia Britannica. London 1974.

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

معاصر دیده می‌شود. 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 میناها و کاربردهای گوناگونی دارد. و پیوندها و تداعی‌هایی را تعهد کرده و در بر گرفته است که گاه برای ما معنا و مقصودی در بر ندارد. و بنا به یاری پیوندها و همخوانی‌هایی احساسی یا شهودی عمل می‌کند که کمتر با ما مرتبط است. از اینرو اسطوره در روح صرفاً خردمندانه‌ای که فقط به تشریح و توضیح منطقی گرایش دارد، کمتر می‌نشیند؛ و انگار عناصر نیمه آگاه و ناآگاه طبیعت انسانی را بیشتر طلب می‌کند^۱. شاید به همین سبب نیز برخی برآنند که به اسطوره باید با دیدی هنری نگریست^۲.

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

اما به رغم همه تأکیدهایی که اسطوره‌شناسان بر اصول علمی و روش شناختی می‌کنند، کوشش‌های گوناگون برای ارائه تعریفی از

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

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

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

در همین باره بحث مفصلی نیز در کتاب زیر هست:

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

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

2- *Primitive Mythology*, p 21.

3- *Mythology*, p 12.

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

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

www.adabestanekave.com

چند نظریه اساسی

چند نظریه اساسی در دوران ما وجود دارد که اگرچه هر یک به تنهایی تمام موجودیت اسطوره را تبیین و تعریف نمی کند، 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.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واقعی را دربر دارد.

بحث او صرفاً بر سر این نبود که بسیاری از اسطوره ها درباره طبیعت نیستند، بلکه می گفت حتی آن اسطوره هایی 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 هر چیز دیگر، مشخصه ویژه و اصلی اساطیر می دانست^۱.

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

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

۵- پنجمین نظریه که یکی از مهم ترین و پردوام ترین نظریه ها نیز

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

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

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

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، امکان پذیر می شود، سخن می گویند. ناخودآگاه جمعی، مخزن صور مثالی یعنی مبانی مذاهب، اساطیر و قصه ها و سلوکهای ما در طول حیات است.^۱

در این میان شماری از پژوهشگران، عقاید ساخت گرایانه و انسان شناختی مکتب لوی استروس و... را نیز به نوعی در حوزه اسطوره شناسی معطوف به ذهن و روان انسان ارزیابی می کنند. زیرا او سرانجام جامعه و اسطوره را فرآورده ذهن آدمی در یک ساخت مشترک می شناسد. 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 روان شناسی فردی آلفرد آدلر و پیروانش، که عقده کهنی 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. ترجمه جلال ستاری. انتشارات توس.

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

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

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

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

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

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

www.adabestanekave.com

اما در حوزه نظریه های مبتنی بر ذهن و روان آدمی نیز، مکتبهای مطرح شده است که اساساً از نظریه «ناخودآگاه» منشاء گرفته است. از میان این نظریه ها، آراء فروید، اکنون دیگر یک تجربه تاریخی است. او که اسطوره را در ردیف خواب و رؤیا تعبیر می کرد، معتقد بود که اساطیر بازمانده خاطرات و توهمات و آرزوهای وازده ملتها و اقوام و در حکم رؤیاهای متمادی انسان در دوران جوانی اوست. اسطوره با عقده های ابتدایی انسان مرتبط است، و عبارت است از خاطره آداب و مراسمی که در جامعه های 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.^۲

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

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

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

فرهنگی را به درک یکدیگر، و برآمدن از عهده ناشناخته‌ها، قادر می‌سازد. و اگر موجزتر بگوییم، اسطوره به گونه‌ای ادبی و سبک‌شناختی، سخن گفتن قابل تعریفی است که اجزای نیرومند دستگاه‌های معنایی را بیان می‌کند.^۱

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

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

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

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

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

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

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

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

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

www.adabestane-kave.com

هماهنگی طبیعت، روان، جامعه در اسطوره

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

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

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

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

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

در نتیجه، حتی با توجه به 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 بر پایه یک عامل، نتیجه کار را با کمبودها و نقصهایی روبه‌رو 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 ازپیش معین شده برای تسلط بر ذهن آدمی نبوده است. بلکه ذهن انسان در دل یک فرهنگ، اسطوره را در چنین ساختی ارائه کرده است. همچنانکه ذهن آدمی نیز یک ودیعه ازپیش نهاده، و جدا از رشد و تاریخیت حضور او نیست، تا فارغ از عمل طبیعت، و عمل اجتماعی و فرهنگ، کارآیی مستقل داشته باشد.

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

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

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

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

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

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

چهره های گوناگون بازتاب روانی واقعیت از اختلاف کیفی میان دو نوع رابطه موجودات زنده با پیرامونشان پدید می آید به گونه ای که طبیعت با موجود زنده، و موجود زنده با طبیعت رابطه می گیرد.^۲

در چنین روندی است که انسان در تخیل و به یاری تخیل خود بر نیروی طبیعت غلبه می کند، و آن را تابع خویش می سازد، و بدان شکل می بخشد، و خود را به شکل آن درمی آورد. در حقیقت کل درون آدمی، از این راه، جهان بیرون را با خود هماهنگ می کند. هم خود و هم هستی را به یک شکل می انگارد، و به شکل هم درمی آورد. نیروهایی را که در برابر خویش می یافته با خود، و در انتظام ذهنی خویش، همساز می کرده است. گویی آن گونه که انتظار داشته آنها را بکار می گماشته است.

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

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

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

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

2- Ibid: 88 ff.

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

آگاهی و ناآگاهی

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

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

بدین گونه در این دوره‌های آغازین، اسطوره کارکردی حیاتی و همه‌جانبه در زندگی جامعه داشته است، و به تأمین و حفظ شرایطی یاری می‌کرده است که حیات جامعه بدان وابسته بوده است^۱.

جامعه‌های اسطوره‌ساز، افسانه‌ها را به منظور تفسیر و تأویل تمامی جنبه‌های زندگی خویش بکار می‌برده‌اند، و واکنش علاقه‌ها و اشتغالهای ذهنی معینی را در آنها می‌انباشته‌اند. از اینرو، اساطیر متضمن پیامهایی است درباره زندگی به طور عام، و زندگی در جامعه به طور خاص. هم نمونه‌ای از رفتار بشری، و هم عنصری است از تمدن^۲. تفسیر انسانهای دوره ویژه‌ای از تمدن است، درباره رازهای وجود بشری و اندیشه انسانی. نمونه و سرمشق آنان است برای رفتار اجتماعی. شکلی از کوشش آدمیان است برای بیان و تعریف ایزدان و دیوان، و انگاره‌هایی که از واقعیتهای درونی و پنهانی داشته‌اند.

در تأکید بر همین مشخصات عام است که نظریه‌های گوناگون اسطوره‌شناسان، بناگزییر مفصل واحدی نیز می‌یابد. اگرچه در حوزه مشخصات ویژه، از هم دور می‌شود.

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

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

1- Middle Eastern Mythology. p 13.

2- Myths, Dreams and Mysteries. p 27.

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

www.adabestanekave.com

تضاد اجتماعی نو و کهنه

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

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

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

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 دایره نفوذ عوامل ناشناخته و مرموز و جادویی و... بنگرد. از اینرو، دشواریها و بلایایی را که تهدید کننده آدمی بوده است، به دیده عوامل اسرارآمیز می نگریسته است. و آنها را در امور این جهانی، چندان دخیل می پنداشته، که گویی قصد انتقام از متمدان و قانون شکنان و تردید کنندگان در نظم مرسوم را دارند. و اگر هر گونه سرپیچی از ارزشها و روشهای موجود، مکافاتنی در پی داشته باشد، پس هر بدعتی خطرناک است، و از اینرو، افکار عمومی پذیرای تحول نمی بوده است^۲ و همین امر خود ضرورت تکوین اسطوره را قوی تر و محسوس تر می کرده است.

آگاهی چیزی جز هستی آگاه نیست، و هستی انسانها نیز همان روند عملی زندگی آنهاست^۲. سیر متحول آگاهی انسان سبب شده است که سلطه نخستین ارواح جانوران بر ذهن او، بتدریج به تصور 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. در پی این دگرگونی است که بتدریج انسان حماسی، و سپس انسان تاریخی موجودیت خویش را باز می یابند، تا اینکه آدمی خود سرنوشت ساز گردد. انسان آگاه خود را به دگرگون کردن زندگی وظیفه مند می یابد. زیرا آگاهی آدمی را به عمل در راه حل مشکلات

۱ - و. گوردون چاپلند، انسان خود را می سازد، ترجمه احمد کریمی حکاک - محمد

می شود، 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 ویژه آن هستند. اردیبهشت و بهمن مشترکاً نماینده نقش موبد-شاهی اند. شهریور نماینده نقش ارتشتاری است. خرداد و مرداد همراه با اسفندارمذ نماینده نقش باروری و برکت کشاورزینند. بازتاب طبقات سه گانه اجتماعی و ایدئولوژی سه سویه‌ای ایران کهن را می‌توان در هر نمود مینوی و مادی، در روایتها و اساطیر ایرانی مشاهده کرد. چنانکه داستانهای حماسه ملی نیز نمودار گویایی از همین روابط است.^۱

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

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

از سویی همه کنشها و واکنشهای خودآگاه و ناخودآگاه انسان، در واپسین تحلیل به آرزو تحویل می‌شود. آرزوی آدمی انگیزه همه کارهای اوست. و هماهنگی خواستهای گوناگون شادی‌آفرین است. معنوی یا روحانی کردن آرزو و استعلاي آن، حقیقت زندگی است. آرزو محور حیات است. و چون اساطیر زندگی و معنای آن را به گونه‌ای رمزی می‌نمایاند، پس مضمون فناپذیر اساطیر، آرزو و دیگر گونیهای آن است. و برای دریافت آن باید آرزو و دیگر گونیهای آن را نیز بازشناخت.^۲ اما در جامعه‌ای که گروه‌های گوناگون و متضاد می‌زیند، 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 می‌نمایاند.

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

۱- برای آگاهی از تقسیم‌بندیهای سه گانه طبقات در ایران باستان و ارزشهای مترتب بر آن ر. ک: پورداوود. یشتها. فروردین یشت ۸۸ و ۸۹. زامیاد یشت، ۸. و یشتاسپ یشت، ۱۶، یسنا: ۳/۱۳/۶/۱۱. آرتور کریستن سن: ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. فصل دوم. فتح اله مجتبیایی. شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. ص ۴۰ به بعد. همچنین اصول کلی تئوریه‌های ژرژ دومزیل را نیز در این باره می‌توان در کتاب او به نام «ایدئولوژی سه سویه‌ای مردمان هند و اروپایی» بازجست:

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

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

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

۲- جلال‌الدین ستاری. روان‌شناسی قصه. در مجله هنر و مردم شماره ۱۰۲ ص ۵۵.

۳- پیوند عشق... ص ۲۰۶.

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

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

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

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

«ایومنیدها»^۱ بر قوانین مادرسالای پای می‌افشند، در حالیکه «مینروا» این زن - خدایی که پدر ندارد، از اعتبار پدر 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 جامعه ایرانی متصور بوده، یا وجود داشته است. این تضاد اندیشه و ارزش، به شکل‌های جزئی و کلی، در هر داستان دیگر شاهنامه، یا در کل آن نیز آشکار است. تا جایی که شاهنامه، هم در تمامیت خود نمودار دو گرایش نهایی ملی و اشرافی است؛^۳ و هم در برخی از داستانهای مجزای خود. نظم حماسه ملی نیز، در کلیت خود، بر آن نظم اجتماعی مبتنی است که بر اساس تقسیم‌بندی سه گانه طبقات اجتماعی استوار است. این امر در تمامیت حماسه و

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

Robert Graves: *the Greek Myths*, Vol 1, p 122, London, 1975.

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

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

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

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

www.adabestane-kave.com

ترکیب

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

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

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

برخی روشهای اسطوره سازی

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

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

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

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

نمونه برداری

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

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

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

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

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

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

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

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

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

آمیختن فرهنگها

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

مختاری.

ضمناً در اینجا ناگزیرم درباره کاربرد اصطلاحهایی مانند «نمونه برداری» 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 بی آنکه نوع بینش و گرایششان با بینش و دستگاه استدلالی و اصطلاح‌شناسی یونگ و الیاده مطابقت داشته باشد، و یا برداشت ویژه و تعبیر خاص خود را از چنین اصطلاحاتی ارائه کنند، در هر مقاله ادبی و یا تحقیق اسطوره‌شناختی و مطالعات حماسی و... آنها را بکار می‌برند، و تعمیم می‌دهند. و تا آنجا که نگارنده دیده است یکبار صاحب‌نظر ارجمند دکتر داریوش شایگان به بررسی انتقادی آراء یونگ در این باره پرداخته، و تا حدی نیز به نظریات الیاده نگاهی افکنده است (ر. ک: بینش اساطیری. جنگ الفبا. شماره ۵) و پژوهشگر دانشمند دکتر جلال ستاری نیز در مؤخره یکی از کتابهای الیاده (ر. ک: چشم اندازهای اسطوره، ص ۳۰۹ به بعد) ویژگیهای کلی نظریه او را نقد کرده است.

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

مثلاً لوی برول جامعه‌شناس فرانسوی، اصطلاح Collective Representation

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

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

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

تازه واردان پیش پندارهایی داشته اند که در شرایط متفاوتی میانشان رشد کرده بوده است. اینان به نوبه خود اقتصادی داشته اند که با مقتضیات محیط طبیعی و اجتماعی شان متناسب بوده است. و نیازهایی احساس می‌کرده اند که با نیازهای ساکنان قدیمی متفاوت بوده است، و شاید می‌توانسته مکمل آنها باشد. پس تقاضای تازه به همراه اعضای

مهاجرانی که با ساکنان قدیمی درمی آمیخته اند، عاملی بوده اند که بنیاد بدعت ناپذیری و ترس از نورا در میان یک قوم دستخوش اغتشاش می‌کرده اند؛ و امکان ایجاد ترکیب جدیدی را در روان‌شناسی قومی فراهم می‌آورده اند؛ و ارزشها و اجزاء ضرور و بدیع را جا به جا و ارائه می‌کرده اند.

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

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

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

«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 تکیه بیش از حد لازم بر عنصر ذهنی. او در کتابهای «اساطیر ابتدایی» و «تجربه عرفانی و نمادهای مردم ابتدایی» فرضیه «مشارکت» خود را مطرح کرده است، دایر بر اینکه انسان بدوی دارای ساخت ذهنی ماقبل منطقی است، که بیش از آنکه قدرت تجزیه و تفکیک داشته باشد، اشتراکی عمل می‌کند. یونگ همان طور که خود نیز در کتاب «صور نوعی و ناخودآگاه جمعی» اشاره کرده است می‌خواهد این اصطلاح لوی برول را در مورد محتویات ناخودآگاه نیز به کار ببرد. و می‌گوید صور نوعی (مثالی) به طور غیر مستقیم به نماهای جمعی اشاره دارد. زیرا تنها آن گونه محتویات روانی را مشخص می‌کند که هنوز تابع کار خودآگاه نشده اند. و از اینرو یک «واژه» بی واسطه تجربه روانی اند.

لوی برول کوشیده است نشان دهد که واقعیت «فوق محسوس»، واقعیتی «مستتج» برای مردم ابتدایی نیست، بلکه از «داده‌های بیواسطه» است. و تجربه ای که این داده‌ها را به مردم ابتدایی می‌دهد، تجربه ای است که در چهارچوب مفاهیم در نمی‌آید، به همین سبب «نماد» هایی که به کار می‌برند بیشتر ناقل مشارکت آنهاست تا وسیله بیان.

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

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

یکی از ضعیف‌ترین حلقه‌های دریافت شهودی یونگ است، و به رغم جذابیت هنریش، در حوزه 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 همه فرهنگها تکرار شده باشند. ثانیاً هماهنگی ذهنی با مفهوم یونگی صورت نوعی، بیش از آنکه به یاری تحقیقات

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

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

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

عقیده الیاده درباره اسطوره نیز بطور کلی یک ادراک حسی ارزشمند درباره برخی از اسطوره‌های معین است، و نه رهنمودی برای درک ویژه تمام اساطیر.

گرایش به نمونه برداری از آنچه در «گذشته» رخ داده است، و خواستار تقلید بودن، اگرچه امری رایج در فرهنگ ملت‌ها بوده، و جنبه تقدس و احترام را نیز الزاماً همراه دارد، اما تأویل به مبدا و واحد را اثبات نمی‌کند. صرف قدیم بودن الگویی که هر اسطوره یا روایت جدید از روی آن پرداخته می‌شود، نمی‌تواند دلیل این باشد که اسطوره یک ساخت غیر قابل تغییر است، که فقط بر ذهن مسلط می‌شود. دکتر ستاری نیز در این باره نوشته است:

الیاده 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 خلاقه اش در بازسازی و تجدید و زنده نگاهداشتن اساطیر و دخل و تصرف در آنها اشاره می‌کند. (ص ۳۱۳). و سرانجام اینکه این نحوه دید ممکن است عاقبت به نفی و انکار خلاقیت آدمی بینجامد، و یا به ارزش‌گذاری

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

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

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

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

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

1- انسان خود را می‌سازد، ص ۹-۱۷۸.

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

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 دید می‌آمده است. پس در ساختن آن از اسطوره‌ها و ارزشهای قوم همجوار مایه گرفته و یاری جسته‌اند. اما ساخت کلی روایت نیز چنان که باید و مرسوم آن است به شیوه خود به پذیرش نوتن درمی‌دهد. پس از یک سو

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

در اساطیر زمان و مکان و نیکی و بدی مفاهیمی مطلقند. اما حماسه بیشتر با مصادیق اینها روبه‌روست. و اگرچه ظرف اعتقادی و اندیشگی و روان‌شناختی این هر دو یکی است، حماسه به دلیل زمینی بودنش، نمی‌تواند خود را 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. آمیزه‌ای است از گیتی و خدا و مفهومی است مطلق. چنین پدیده‌ای پیش از آنکه در واقعیت عینی انسان و جهان بگنجد، در ذهن و تصور آدمی سیر می‌کند. اما انسان حماسی، بدین حد و مرز گسترده و «غیر انسانی» نمی‌رسد. او آمیزه‌ای است از انسان اساطیری و انسان خاکی. هستی او آمیزه جهان و خدا نیست، بلکه ترکیبی است از خاک و خون. فرجامی دارد و کرانمند است. اگرچه بهره‌ور از نیروهای شگفت و خارق‌العاده است، باز هم ذات اصلی‌اش همان ذات انسان عادی است. انسانی است که اگرچه از حد و مرزهای واقعیت عادی انسان تاریخی فراتر می‌رود، باز هم محاط در روابط واقعی است!

www.adabestanekave.com

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

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

از اینرو، در هستی زال، بینش ایرانی و آیین و سرگذشت سکایی به هم آمیخته، و از روایات قدیم و نمونه‌های 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 پرورده‌اند که بدعت وجودی‌اش در جامعه پذیرفته شود.

در وجود زال، اختلاط و آمیزش، حتی میان دو قلمرو گسترده تقدس و پلیدی است. در آغاز مفهوم اهریمنی هستی‌اش نمایان است؛ و به همین علت نیز افراد جامعه سنتی که از بدعت گریزانند، و به مناسبات حاکم چسبیده و متکی‌اند، در تماس با او به وحشتی گرفتار می‌آیند، او را از جامعه می‌رانند.

وحشت از زال، همواره میان دو احساس نفرت و احترام (تابو) نوسان دارد. این گونه حالات دو گانه، پا به پا و موازی با دو مرحله مختلف اساطیری و حماسی پدیدار می‌گردد. در این دوره‌های اساطیری و حماسی، دوره نخستین به جای آنکه به هنگام تحقق یافتن مرحله دوم، کاملاً از میان برود، باقی می‌ماند، و صورتی به خود می‌گیرد که برای آن ارزش کمتری قائل می‌شوند، و بتدریج این ارزش بیش از پیش به تحقیر آمیخته می‌گردد! و بر همین اساس است که تأکیدهای اساطیری از نسلی به نسلی و نیز از دوره‌ای به دوره‌ای تغییر می‌یابد.

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

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

طرح کلی تضاد و وحدت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پس چیست در این زال، که در عین طرح همه تضادها، وحدتی می‌سازد که انگار تنها وظیفه اصلی حماسه است؟ این خویشکاری او، راز همه واکنشها و آرزوها و خیال انسان ایرانی را، از آفرینش اسطوره، و ساختن روایتها و افسانه‌های پهلوانی و حماسی، باز می‌گشاید.

این که چرا زال چنین ترکیبی پذیرفته، و اینکه چگونه این ترکیب در پهنه حماسه ظاهر شده، و پایدار مانده است، و اینکه چه می‌کند، و به قصد انجام چه کاری پدید آمده است، پاسخ خود را در تمام دوران حماسه باز می‌یابد.

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

1- Middle Eastern Mythology, p 11.

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

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

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

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

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

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

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

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

این دوران بیدرنگ پس از تولد زال آغاز می گردد، و دوره ای است که نیروهای مادی و معنوی زال در جایی غیر بشری اما طبیعی در عین حال معنوی و فوق طبیعی رشد می یابد. وجود تضادها و بدعت و جودیش سبب طردش می شود، و در پی آن هویت و ماهیت رازوار و پیوندش با عوامل مقدس و فوق طبیعی مشخص می گردد.

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

در این دوران، تضادها به آشتی می گراید، و رویدادها و ماجراها پیام آوری گانگی است. تا هنگامی که نهادهای فرهنگی با چنین پدیده ای هماهنگ شود. اقوام و گروه هایی که اسطوره زال را پرداخته و پذیرفته اند، به منظور تحمیل او بر فرهنگ و نظم مرسوم و کهن از هر عاملی که بدین مقصود یاری می رسانده، یاری گرفته اند، تا کارکردی که برای او اندیشیده اند، به مرور از طریق حماسه به هستی جامعه نفوذ یابد.

ج- دوره یگانگی زال با نهادهای جامعه. در این دوره زال که تا کنون شناخته و پذیرفته شده است، در پهنه حماسه به خویشکاری می پردازد. این دوره، دوره فعلیت یافتن ارزشها و آرزوهای است که در آغاز بیگانه می نمود. نیروی اراده زال چون عاملی تعیین کننده در زندگی قوم ایرانی تصور می گردد. جامعه و زال به وحدت می رسند، و خویشکاری زال، خویشکاری حماسه است.

رانده شدن

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

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

نوآمد

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

دچار مشکلی پیچیده تر و آزاری سخت تر کرده است. تا کنون نگران تداوم خویش بوده است و اینک که عامل ادامه کارکرد خود را باز یافته، تازگی و بدعت آنرا بر نمی تابد.

کودک زاده شده است و ادامه نسل میسر گردیده، اما آیا این خود ادامه پهلوانی به شیوه سام نیز تواند بود؟

چنین واقعه ای ظلمی آشکار بر سام است و نشانه ای است شگفت از نامرادی و ناامیدی او. انگار گناهی عظیم از او سرزده است که به پادافراه آن، به چنین مجازاتی مبتلا شده است:

چو فرزند را دید مویش سپید	سوی آسمان سر بر آورد راست
که ای برتر از کژی و کاستی	اگر من گناه گران کرده ام
به پوزش مگر کردگار جهان	بپیچد همی تیره جانم ز شرم
چو آیند و پرسند گردنکشان	چگویم که این بچه دیو چیست؟
از این ننگ بگذارم ایران زمین	نخواهم بر این بوم و بر آفرین

(ج ۱ ص ۱۳۹)

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

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

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

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

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

نش نقره سیم و رخ چون بهشت
بر و بر نبینی یک اندام زشت
از آهوه مان 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.

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

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

آدمیان نزول کند. او باید از آدمی زاده می شد، اما پس از زاده شدن، از آدمی دور می ماند، تا عناصر غیرطبیعی وجودش بیابد و بهنگام بر زندگی 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 نیافتنی و غریبند، برای تخیل نوگرایی که این چنین موجودی را پرداخته است، دو موضع و موجود آرمانی و مقدس اند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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.

www.adabestanekave.com

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 حماسه ملی آشکار گردد و مراحل وجودیش با تحول و تکامل حماسه پیوند یابد.

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

پایان این سه هزاره زردشت خواهد آمد و در رأس هر هزاره بعد از اونیز 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 حماسه ملی ایران منطبق است با هزاره‌ای که از پادشاهی فریدون آغاز شده و در پادشاهی کیخسرو پایان می پذیرد. و سرنوشت مختلط آن از همان آغاز با تقسیم جهان بین سلم و تور از یک سو و ایرج از سوی دیگر مشخص شده است. و اختلاط نیکی و بدی و تسلط یکسان هرمزد و اهریمن بر جهان به صورتهای گوناگونی در این دوران مجسم شده است. ر. ک: شاهنامه شناسی. مقاله بنیان اساطیری حماسه ملی ایران. ص ۱۲۰ - ۷۰. در همین باره همچنین ر. ک: محمد مختاری حماسه در رمز و راز

ملی. نیمه دوم فصل اول.

هرچه دامنه قدرت یک موجود اسطوره‌ای گسترده‌تر شود و توان و اهمیت آن چیزی که این هستی اسطوره‌ای متجسم می‌کند افزون‌تر گردد، پهنه نفوذ نامش نیز بزرگ‌تر می‌شود.^۱ از همین روی نام زال گستره وسیعی را دربر می‌گیرد که از رنگ سپیدش آغاز می‌شود، به پهنه زیستی و فرمانروایی اش که سیستان و زرنگ است می‌گسترده و تا معنا و درخشش زمان و زروان چنانکه خواهیم دید فرا می‌رود.

اما سپیدی در بسیاری از اشیاء طبیعی، بنحوصفا بخشی زیبایی را تعالی می‌بخشد، چنانکه گوئی فضیلتی از ذات خود بدان اشیاء ارزانی می‌دارد... در رمزهای آدمیان، این رنگ نشانه بسیاری چیزهای مؤثر و بزرگ شده است. همچون عصمت نوعروسان و برکت پیری... در اسرار مذاهب، نشانه بی‌عیبی 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، نیزپاکی دور از دسترسی که برای روحانیت و مقام آن به شکل «تابو» تصور شده است. مقام روحانی یک تابو است و سپیدی جامه او نیز آمیزه‌ای است از همان تقدس و حرمت.

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

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

۲- هرمان ملویل، موبی‌دیک. ترجمه پرویز داریوش ص ۱۶۹.

۳- مهریشت فقره ۱۲۶ ص ۴۹۳ ج ۱ یشتها.

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

در نظر انسان بدوی نام هر کسی همان ذات اوست^۱؛ مشخصه مهم شخصیت اوست و تمامی معنای دقیق خود را داراست^۲. 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 ذاتی وجود داشته باشد نسبت به نام نیز موجود است. همچنانکه تمام مفهوم شخصیتی و ذاتی زال در نام او نیز هست.

مادر سپید روی و سپید موی بزاید، یا کسی که به علت Albinism دچار است. این نام مأخوذ است از Albus لاتینی به معنی سپید. و به فقدان ماده رنگهای زرد و سرخ قهوه‌ای یا سیاه در چشمان، پوست، پریا مومنسوب 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 دربر می‌گیرد.

۲- بصری که فقط در چشمها تأثیر می‌گذارد.

۳- محدود و موضعی که بخشهایی از پوست بدن دچار می‌شود.

ر. ک به: Encyclopaedia Britannica. Vol 1 p.p 529-230. 1973. U.S.A. فرهنگهای پارسی زال را «پیر فرتوت سپید موی، معنی کرده، بر «زن پیر» نیز اطلاق می‌کنند. کلمه «زر» در فارسی نیز لغتی است در «زال» که «ر» به «ل» بدل شده است. در اوستا ریشه Zar (پیر شدن)، هندی باستان ریشه Jar - Jára (پیر شده) بلوچی Zâr (زن: زوجه)، افغانی و بودغا Zâl (پیر مرد).

ر. ک به حواشی دکتر معین بر برهان قاطع ذیل کلمات زال و زرو و آذر میدخت. زنده یاد بهار در حاشیه صفحه 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 داوود، فرهنگ ایران باستان، ج ۱ ص ۳۱۱.

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

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

۲- توتوم و تاتو. ص ۸۰.

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

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

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

کودکی^۱. اما رنگ سپید همچنانکه پر معنی ترین رمز پدیده های روحانی است عامل تشدید در تمامی چیزهائی نیز هست که برای بشر از همه وحشتناکترند. همراه هر پدیده شیرین و افتخار آمیز و عالی، چیز گریزانی در مفهوم دور از ذهن این رنگ نهفته است، که بیشتر از آن سرخی که در خون موجب وحشت می شود، روح را می هراساند. همین خصیصه گریزان است که موجب می شود، اندیشه سپیدی چون از ملازمت سایر اندیشه های گرمتر دور بماند و، عرض چیزهائی شود که در ذات شریر انگاشته شوند، آن وحشت را به حد اعلائی خود برساند^۲.

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

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

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

۲- موبی دیک، ص ۱۷۰.

۳- همان مآخذ ص ۱۷۲.

۱- تیریش، یشتهاج ۱ ص ۳۴۶ بعد

۲- همان مآخذ ص.

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

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

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

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

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

Haoma, Priest of the Sacrifice.

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

و وحش و طیر سپرده شده‌اند.

پیش از تولد این کودکان، ستاره‌شناسان و پیش‌گویان، 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، چاره کار از دست نشود. پس از تولد بیدرنگ آنان را از جامعه جدا کرده‌اند و به گوشه‌ای دور از حیات اجتماعی افکنده‌اند، تا چوپان زاده‌ای آنان را پرورش دهد، یا گاو و سگ و بز به آنان شیر دهد. پس آنگاه در بزرگی به جامعه، یا در میان گروه‌هایی از آن، پذیرفته شده‌اند و، به شکلی در جریان سرنوشت و کارکرد خویش قرار گرفته‌اند. فریدون در تضاد با ضحاک، به کوه البرز برده می‌شود و گاوی به او شیر می‌دهد.^۱

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

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

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

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

www.adabestanekave.com

کودکان رانده شده

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

۱- آبان‌یشت فقرات ۹۲ و ۹۳، یشتها، ج ۱ ص ۲۷۵. ونیز، ک به‌وندیداد، بند ۲۹ باب دوم ص ۱۹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3- The Creek Myths. Vol 1 pp 39. 4- Idid: Vol 2. p 268.

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

شخصیتی بیگانه می یابد^۱.

از سوئی، پذیرفته شدن زال در جامعه نیز، تنها به دست تصادف و تقدیر سپرده نشده و نهاد سیاسی نا آگاهانه 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 می گردد. و در این تعدیل فقط امکانات و تواناییهای خود اوست، که مؤثر است.

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

اما این طرد از جامعه، رجوع به اصلی است که خود شگفت تر و پیچیده تر از نمود ظاهری این سپید موی است. چنین هستی غریبی را به سرچشمه شگفتیهای عالم می برند و به شگفت ترین دایه جهان می سپارند، تا غریب بودن زندگیش تکمیل شود.

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

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

۱- شاید فقط در مورد «هائو-کی» موجود چینی است که اشتراک در رنگ پوست

سبب می شود پس از تولد نفرتی نسبت به او پیدا شود. ر. ک به آئین ها و افسانه ها

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

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

بپرهیزی از وی (اسفندیار) نباشد شگفت
که آن جفت من مرغ با دستگاه
مرا از خود اندازه باید گرفت
به دستان و شمشیر 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 می شود:
۱- در کودکی زال. تا او را بپرورد و به نیروهای فوق طبیعی
بیاراید! در اینجا موجودی است مهربان و مادر. نخستین برخوردش با
زال هنگامی است که برای چاره گرسنگی بچگان خود به پرواز درآمده
است:

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

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

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

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

www.adabestanekave.com

سیمرغ

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

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

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

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

ببخشود یزدان نیک دهش کجا بودنی داشت اندر بوش
نگه کرد سیمرغ با بچگان بر آن خرد خون از دودیده چکان
شگفتی برو برفکنند مهر بماندند خیره بدان خوب چهر
(ج ۱ ص ۱۴۱)

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

ترا پرورنده یکی دایه ام همت دایه هم نیک سرمایه ام
(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 آمیزه جادو و خرد است. به زال می گوید:

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

بساوبر آلی برخستگیش ببینی همان روز پیوستگیش
بدومال از آن پس یکی پزمن خجسته بود سایه فرمن
(ج ۱ ص ۲۳۸-۲۳۷)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱ - ر. ک تئودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه 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 نگرده 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 در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آئینه افتاد. از جوشن و آئینه عکس بر دیده اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید، زیرا که دگران ندیده بود، از اسب در افتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دوپاره گز که حکایت کنند دوپسر سیمرغ بود. ر. ک به مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۲۳۴.

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

(ج ۶ ص ۲۹۵)

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

بر آن خستگیها بمالید پر
هم اندر زمان گشت بازیب وفر
به منقار از آن خستگی خون کشید

(ج ۶ ص ۲۹۶)

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

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

بدین ترتیب سیمرغ در زندگی هیچیک از پهلوانان حماسه ایران جز رستم و زال دخالت ندارد و، 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 پسر 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 بسا عود زال از فراز
به پیش سه مجمر پراز بوی کرد...

(ج ۶ ص ۱۲۹۴)

www.adabestanekave.com

انسان و طبیعت

انسان بدوی، از طبیعت و جهان دریافتی عجیب اما مشخص دارد. جهان را مسکن تعداد کثیری از موجودات غیرمادی می داند که بدخواه یا خیرخواه آدمیانند؛ آدمیانی که هرچه در طبیعت روی می دهد، به این ارواح و شیاطین نسبت می دهند، و معتقدند که موجودات مذکور نه تنها به جانوران و گیاهان جان می بخشند بلکه حتی اشیاء ظاهراً بیروح را نیز جان و روانند.^۲

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.^۳ این همانی طبیعت و انسان به گونه ای ظاهر می شود، که رابطه تنگاتنگ انسانها با طبیعت رابطه تنگاتنگ خود آنان را با یکدیگر تعیین می کند، و رابطه میان آنان، ارتباطشان را با طبیعت معین می دارد. در آغاز زندگی انسان، که هنوز طبیعت بندرت بطور تاریخی تعدیل شده یا تغییر می یافته است، این رابطه ویژه به مذهب طبیعی انسان می انجامیده است.^۴

انسان ابتدائی برای توضیح پدیده های طبیعت آنها را به شکل خویش درمی آورد. در این همانندسازی است که به طبیعت جان می بخشد، و حضور آگاهی و اراده را در همه جا می پذیرد. پیداست که این شخصیت بخشی به طبیعت، به هر حال به وضع و حال فنی ابتدائی بستگی دارد. مخازن تجربه بشری طبیعت اندیشه را معین می کند، و اگرچه این مخازن در انسان ابتدائی جزئی است، اما چندان هست که به رابطه او با طبیعت مفهومی ببخشد. و به همان اندازه نیز که هست، با جهان طبیعی و حیوانی مرتبط است. زیرا زندگی این انسان از راه شکار می گذرد. او به یاری تخیل، داستانهای می آفریند که پدیده های بزرگ طبیعت را با فعالیت پدیده های جان یافته و آفریده خود او، شرح می دهند.

در بینش اساطیری پدیده های طبیعی دارای شعور و اراده اند و، از این روی در سرنوشت بشر سهیم و دخیلند. این اعتقاد قابلیت عجیبی در پیوند و ارتباط با جانوران نصیب انسان می کرده 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 می دانسته است. جانوران برای او به منزله نیروهائی بوده اند که نه تنها بر رازهای زندگی و طبیعت، بلکه بر رازهای جاودانگی و فناپذیری نیز واقف بوده اند.^۱

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

۱- ونیزر. ک به ج ۱ ص ۲۳۶.

۲- توتنم و تابو، ص ۱۰۵.

3- Myth, Dreams and Mysteries. p 28.

4- the German Ideology. p 42.

1- Myth, Dreams... p 61.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

راد کلیف - براون برداشت ویژه‌ای از توتمیسم دارد، و آن را مورد خاصی از یک کوشش

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

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

و نیز به فصل پنجم کتاب دیگرش به نام:

Method in Social Anthropology. Chicago. 1958.

۱ - کارنوی، اساطیر ایرانی، ترجمه 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 زیور و کننده ارزشهای موجود نیست، بلکه برعکس دارای طبیعتی بی اندازه احتیاط آمیز است و، جنبه نو و تازه در آموزه های او اصولاً در مواد نیست، بلکه در ترکیب این مواد است.^۱

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

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

سیمرغ در آیین www.adabestanekave.com

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

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

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

در ساقه این درخت، نه کوه آفریده شده که ۹۹۹۹۹ جوی از آنها منشعب است و نیمی از آبهای جهان از این کوهها سرچشمه می گیرد و از طریق این جویها به هفت اقلیم زمین می رود و آب دریاها را زمین را تشکیل می دهد.^۴ ۹۹۹۹ هزار فروهر از این درخت پاس

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

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

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

مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ص ۲۳۲.

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

و نیز ر. ک به بخش ۲۷ بند ۲. p99

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

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

۱- دینهای ایران باستان، ص ۸۹.

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

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

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

اما این سئن در اوستا نام شخصی نیز هست و، در فروردین یشت از آن مردی روحانی از پیروان زردشت اراده شده که نخستین کسی است که با صد پیرو، در این زمین ظهور کرد^۳. او صد سال پس از ظهور زردشت متولد شده و دو یست 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 ریشه ای از آقای دکتر سرکاراتی است.

۱- یشتها ج ۲ ص ۳۲۷-۳۲۶.

۲- بهرام یشت فقره ۴۱ یشتها ج ۲ ص ۱۲۸.

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

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

می دارند^۱ و، دانه هائی را که از این درخت فرومی ریزد، تشر، فرشته باران، برگرفته با باران فرومی بارد^۲.

پس همانگونه که نوعی پیوستگی میان ایزد آپم نیات - یکی از ایزدان آب - و فر کیانی وجود دارد، نوعی همبستگی نیز میان آب و سیمرغ دیده می شود. اگر پایگاه «فر 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
ز عود و ز صندل بهم ساخته
دگر ره سپهدار پیروز بخت
که بر شاخش آن کاخ بر پای چیست
چنین گفت کان جای سیمرغ راست
هر آن مرغ کاینجاست از بیم اوی
به کوه اژدها و به دریا نهنگ
چو گمراه بیند کسی روز و شب
از ایدر برد نزدش اندر شتاب
به سوی ره راست باز آردش
ر. ک گرشاسپ نامه اسدی طوسی. تصحیح جیب یغمایی. ص ۱۵۳ چاپ بروخیم ۱۳۱۷.

1, 2- Ibid: pp 66-67.

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

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

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

از سویی فرّه 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 دارنده 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 از پرتو رشادت مردانه در میان مردمان زورمند زورمندترین بود.^۲

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

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

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

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

چون دیوان و دروجان به دریا شوند، سین مرغ بانگ کند و سست 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. بدین سبب آب و کوه و گیاه و حیوان، گاه در طریق تکمیل هم و گاه به منظور خاص بهم می‌پیوندند. و از همین طریق است که سیمرغ نیز به جهات و جنبه‌های گوناگون به نیروهای طبیعی و در نتیجه فوق طبیعی پیوسته است.

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

www.adabestanekave.com

فرزال

بدین گونه است که می‌توان شخصیت روحانی و مقدس سیمرغ را

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

۲- دین ایرانی، ص ۸۵-۸۴.

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

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

۱- ثعالبی می‌نویسد: زبان سیمرغ را زال می‌دانست زیرا که هفت سال او را پرورده بود. و سخنان او را زال برای رستم ترجمه کرد. ر. ک: غرر السیر ص ۳۶۸-۳۶۷. اما در شاهنامه رستم نیز با این زبان آشناست و، سیمرغ دستورات خود را درباره چوب‌گنز 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- ونیدداد ۱۷، ص ۹.

رسیده و، جنبه پهلوانی که به گرشاسپ پیوسته است^۱. این تشابه و ارتباط معنوی قره ایزدی و سیمرغ، که آن یک به خاندان کیانی و نظام آئینی زردشتی اختصاص می‌یابد و این یک ویژه خاندان سیستان و شاید اندیشه سکائی است، نیاز و راز مشترک اقوامی را باز می‌گشاید 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 ارائه سیمرغ نیز که نیروی معنوی پهلوانان سیستان است، نمادی پرداخته‌اند که با انگاره‌ها و باورهایشان درباره قره ایزدی در یک نظام حماسی و آئینی هماهنگ گردد. پیداست که این هماهنگی، به منزله انطباق دو عنصر یاد شده نیست، بلکه اساساً نشانه تأثیری است که این دو نظام آئینی و روائی در یکدیگر باقی گذارده‌اند.

این تأثیر هنگامی آشکارتر می‌گردد که باور کنیم سیمرغ پرنده 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.

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

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

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

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

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

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

ر. ک.: T.T.Rice: *The Scythians*. London. 1958.

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

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

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

www.adabestanekave.com

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 غیر طبیعی را در وجود زال چنان بهم آمیخته، که دریافت شخصیت پیچیده او جز با شناخت هریک از آنها میسر نیست. با این همه، اینک شایسته است که شناخت این عوامل را به سیر زندگی او واگذارده، همراه سام به کیفیت وجودیش پی بریم.

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

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

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

نشانش پراکنده شد در جهان بدونیک هرگز نماند نهان

داشت.

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

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

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

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

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

۱- مجمل التواریخ و القصص، تصحیح بهار، ص ۴۲.

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

به سام نریمان رسید آگهی از آن نیک پی پوربا فرهی

(ج ۱ ص ۱۴۱)

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

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

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

شبی از شبان داغ دل خفته بود

چنان دید در خواب گزهندوان

ورا مرده دادی به فرزند او

ز کار زمانه برآشفته بود

یکی مرد برتازی اسپی دوان

بر آن برز شاخ برومند او

(ج ۱ ص ۱۴۱)

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

که برسنگ و برخاک شیرو پلنگ

همه بچه را پروراننده اند

تو پیمان نیکی دهش بشکنی

به یزدان کنون سوی پوزش گرای

چه ماهی به دریا درون با نهنگ

ستایش به یزدان رساننده اند

چنان بی گنه بچه را بفکنی

که او یست بر نیکوی رهنمای

(ج ص ۱۴۲)

گفتار نیک اینان به سبب بهره ای است که از خرد برده اند. اما این آگاهی از این پیشتر نیز بود و سخنی نداشت. زیرا تابعی بود از ارزشهای مورد اعتقاد جامعه 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 عرصه همه شکل های مرموز و اراده و ایده است.

اما رابطه دانیان با این نیروی روحانی بیشتر و نزدیکتر از دیگران است:

نگر خواب را بیهده نشمری

ستاره زند رای با چرخ ماه

روانهای روشن ببیند به خواب

یکی بهره دانی زیغمیری

سخنها پراگنده گردد به راه

همه بودنیاها چو آتش در آب

(ج ۸ ص ۱۱۰)

در آیین زردشتی خواب یک پدیده ساده طبیعی نیست بلکه جهتی که در درون مایه واژه نهفته است باید درک شود. که از این طریق خواب آلودگی 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 اثر بخش بکار می رود. در آن انسان به یکی شدن با جهان روشن می رسد. مینوی خدای روز خواب نام

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

پس ناهماهنگی سام با قوانین حاکم بر جهان، بیش از دانایان است. زیرا دانائی همان ادراک قوانین حاکم بر جهان است. این خردمندان، با نخستین خواب سام، به قصور نخستین خویش پی می‌برند و، او را هشدار می‌دهند. اما انگار هنوز هم او نمی‌تواند آن تصور پلیدی و زشتی را که از وجود فرزند خویش دارد، از ذهن بشوید و دور کند.

با نخستین خواب، اهمیت جرمی که کرده، بر او آشکار نمی‌شود و شناختش به مرحله‌ای از قوام و کمال نمی‌رسد که به طریق درست رهنمونش باشد. پس نیازمند اینست که دوباره خواب، ناهماهنگی

1- Ibid p 129.

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

دارد. روز تنها زمانی است که در آن انسان می‌تواند خود را مطمئن و آرام احساس کند. در این هنگام است که انسان می‌تواند 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 بی‌یار و یاور، به نیروهای خطرناک سپرده شده است، ولی حالت و برداشت عاطفی، هنگامی که تصویر یک گزینش آگاهانه میان دو ضد خودنمایی کرد، و در نتیجه تضاد خوب و بد اخلاقی در مد نظر قرار گرفت، آنوقت یک ارزش اخلاقی واقعی برجسته می‌شود و پایه‌ای برتر می‌یابد.

در آغاز تصور می‌شود 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 خَوَمَنَه، «خواب» را می‌پرستید، که همواره با صفت مزدداته یعنی آفریده مزدا همراه است^۱.

اگر اساطیر مخازن اجتماعی حقیقت‌اند، خواب همچون دریچه‌ای است که آدمیان از درون آن حقایق را می‌توانند دریابند^۲.

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

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

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

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

درفشی برافراشتندی بلند
سپاهی گران از پس پشت اوی
سوی راستش نامور بخردی
زبان برگشادی به گفتار سرد
دل و دیده شسته ز شرم خدای
پس این پهلوانی چه باید همی؟
ترارش و سرگشت چون خنگ بید
که در تنت هر روز رنگی ست نو
کنون هست پرورده کردگار
ترا خود به مهر اندرون مایه نیست

جوانی پدید آمدی خوب روی
به دست چپش بر یکی موبدی
یکی پیش سام آمدی زان دو مرد
که «ای مرد بی باک ناپاک رای
ترا دایه گرمغ شاید همی
گر آهوست بر مرد موی سپید
پس از آفریننده بیزارشو
پسر گربنزدیک تو بود خوار
کزو مهربانتر و را دایه نیست

(ج ۱ ص ۱۴۲)

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

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

اینک زال جوانی است خوب روی، که به منظور تجلیش 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 ساله بلند آفریده شده است^۱ و ایزد بهرام^۲ و تشرایومند فرمند به پیکر مردی جوان (پانزده ساله) و درخشان و با چشمهای روشن بلند بالا و بسیار نیرومند و توانا و چست ترکیب می پذیرند^۳. اما آنچه اکنون تغییر یافته حالت و گرایش و آگاهی سام نیز هست، و گرنه زال همچنان سپید روی و سپید موی است. تفاوت در اینست که سام دیگر این سپیدی را نمی بیند، یا که چشم دلش بر چیزی دیگر گشوده است.

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

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

۱- آرتور کریستن سن. نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار. ترجمه احمد

تفضلی و ژاله آموزگار. ص ۲۱.

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

تسخیر گردد:

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

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

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

پسر گربه نزدیک تو بود خوار کنون هست پرورده کردگار

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

www.adabestanekave.com

به سوی البرز

بیامد دمان سوی آن کوهسار که افکنندگان را کند خواستار
سراندر ثریا یکی کوه دید که گفتی ستاره بخواهد کشید
نشیبی از و برکشیده بلند که نباید ز کیوان بر او برگزند

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

از طرف راست او، دادگرتترین رشن مقدس می‌تازد، کسی که بهترین مدافع است و، از طرف چپ درستکردارچیستا می‌تازد.

این «چیستا» ایزد داناتی و حکمت است. زال هم از سوی خرد برگزیده است و هم از سوی دین شایسته. اگر این دو عامل، آدمی را تأیید کنند، جامعه نیز ناگزیر باید او را پذیرا باشد. پس پهلوانی و دین و خرد، هر سه زال را به یاری هم و به صورت آمیزه‌ای از خود ارائه می‌کنند و به چشم و دل سام می‌کشند. و این نخستین تجلی از ترکیب این سه نیرو در زال است.

اما اسطوره تنها در پی ابراز حقیقت هستی زال نیست، بلکه قصور جامعه سام را در روی گرداندن از این حقیقت و 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 رایی ناپاک دارد و هم چشم و دل از شرم خدای شسته است. آنگاه نقطه آسیب‌پذیری را در سام نشانه می‌کند و سنت پهلوانی و اخلاق مردانگی او را نیز به انتقاد می‌گیرد. اگر باید مهر از فرزند برید، پس این پهلوانی چه باید همی؟

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

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

نیست. پیوند خود را از بچگان سیمرغ نمی تواند برید. اما سیمرغ او را به کارکردش آشنا می سازد و، فرارسیدن هنگام و زمان را به او نوید می دهد:

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

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

(ج ۱ ص ۱۴۴-۱۴۳)

(ج ۱ ص ۱۴۶-۱۴۵)

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

فروبرده از شیر و صندل عمود
ره بر شدن جست و کی بود راه
ابر آفریننده کرد آفرین
همی گفت که «ای برتر از جایگاه
از این بر شدن بنده را دست گیر

یک اندرد گر ساخته چوب عود
دد و دام را بر چنان جایگاه
بمالید رخسارگان بر زمین
ز روشن روان وز خورشید و ماه
مراین پر گنه را تواند پذیر

(ج ۱ ص ۱۴۴-۱۴۳)

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

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

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

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 فرامی گرفت و پیاپی گرز بر سر او می کوفت 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 کره زمین محیط است^۴ و کوه را فرمان دهد که سیصد هزار فرسخ از پیرامون

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

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

۳- ر. ک به S.B.E., Vol 4 p 384, Vol 18 p 90, Vol 23 p 60, 252, 292, Vol 17 p 8.

۴- ر. ک به آفرینش و تاریخ، ص ۱۲۰، مقدسی، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی.

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

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

مرکز جهان

www.adabestanekave.com

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

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

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

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

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

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

۴- زامیاد یشت فقره ۱ یشتها ج ۲ ص ۳۲۴.

۵- رشن یشت فقره ۲۵ یشتها ج ۱ ص ۵۷۷.

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

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

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

زمین گسترش یابد^۱.

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

پس البرز محور جهان است و سرچشمه آب و حیات. حد فاصل ظلمت و نور است و آمیزه ای از جهان مادی و معنوی است. و راه یافتن بدان، اتصال به ساحت اساطیری و مرکزی عالم است. بیهوده نیست که پل چینواد بر آن متکی است^۳. پلی میانه دو جهان و راه پیوستن آدمی به جهان روشنائیها، یا که فرو افتادن او به ظلمت همیشگی.

آدمی قرار و حیات این جهانی اش را از این کوه تصور کرده است و سامان زندگی آن جهانی اش را نیز از همان طلبیده است.

مکان در اساطیر

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

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

۱- آفرینش و تاریخ، ج ۳ ص ۱۲۱.

۲- ر. ک به وندیداد، ۲، ۱۱-۹ ص ۱۶-۱۵.

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

فقره ۳۰ ص ۱۶۶.

رسیدن آدمی به عالم بالاینده^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 مزین به نیروئی خاص می انگارند^۲.

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

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

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

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

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

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

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

www.adabestanekave.com

هبوط

پس زال به واسطه و به لحاظ همان نیروئی که البرز را چنین بر فضای زندگی آدمیان محیط کرده است، با البرز پیوند دارد. و به علت همین پیوند و یگانگی، با هر آنچه به البرز مربوط است نیز، پیوسته است. از این روی اگرچه اکنون دوران اقامت زال در این مکان اساطیری به سر رسیده است، رابطه‌اش با نیروی پیوند دهنده مستمر و 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، رابطه ظاهر میان آن دو همچنان برقرار ماند. بدین گونه که وقتی سیمرغ از آمدن سام آگاه می‌شود زال را به رجعت در میان آدمیان ترغیب می‌کند و، جزئی از هستی خویش را با او به میان زندگی بشری می‌فرستد و، پری از خود را به او می‌سپارد.

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

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

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

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

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

۲- ر. ک به فقره ۲۸ رشن یسنا، یسنا ج ۱ ص ۶۵ و نیز یسنا ج ۲ ص ۲۲ فقره ۱۹.

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

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

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

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

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

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

فراز برزندگی آدمیان نازل کند.

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

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

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

(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 می کند، همین کیفیت معنوی است که زال را برای سامان بخشیدن به حیات سیاسی و اجتماعی ایران، متوجه البرز می سازد و رستم را روانه می کند تا کیقباد را از البرز به ایران آورد، زیرا آن فرّه ایزدی که در بینش زردشتی، اصل نهاد سیاسی است با کوه و

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

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

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

ابا خویشتن بریکی پرمن	خجسته بود سایه فرمن
گرت هیچ سختی بروی آورند	وراز نیک و بد گفتگوی آورند
بر آتش برافکن یکی پرمن	ببینی هم اندر زمان فرمن
که در زیر پرت پرورده ام	ابا بچگانت برآورده ام.

(ج ۱ ص ۱۴۵)

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

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

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

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

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

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

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

کننده اش بکلی متفاوت است.

در بازگشت زال به جامعه، این تلقی انسانها و نظام ارزش گذاری آنهاست که تعدیل یافته است. آگاهی و شناخت آنان نسبت به پدیده های جهان مستلزم دور شدن شان از نادانیهای سنتی و عرفی است. اینک سام با شناخت هستی پهلوانی زال به او نزدیکتر است و هر لحظه بیش از پیش به موجودیت فوق طبیعی او پی 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 می کند، 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 آن پدری نیست که نسبت به فرزند مرتکب ناروایی شده است. بلکه او کارناشایست 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 (ص ۱۴۶ 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 می گوید:

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

(ج ۱ ص ۱۴۶)

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

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

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

آگاه شدن قوم www.adabestanekave.com

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

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

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

پهلوانی و پیوند آیینی www.adabestanekave.com

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

بیامد بر اندیشه دستان سام که تا چون زید تا بود نیکنام
نشست از بر نامور تخت عاج بسر بر نهاد آن فروزنده تاج
... زهر کشوری موبدان را بخواند پژوهید هر کار و هر چیز راند
(ج ۱ ص ۱۵۴)

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

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

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

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

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

بگاه جوانی و گنداوری یکی بیهده ساختم داوری
پسر داد یزدان بینداختم ز بی دانشی ارج نشناختم
گرانمایه سیمرخ برداشتش همان آفریننده بگماشتش
بپرورد او را چوسرو 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)

حکایت نمی‌کند^۱.

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

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

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

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

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

۱- ر. ک به ج ۱ شاهنامه ص ۱۹۶-۱۹۵.

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

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

۴- دکتر ذبیح اله صفا، حماسه 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 پیشانی که در زابلستان در جنوب غزنه و مشرق قندهار واقع است، به خواب رفته است.

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

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

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

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

۱- یسنای نهم بند ۱۰-۹.

۲- آن قسمت از بند هشتن (بخش ۳۹ بند ۳۷) که در آن زال با نام داستان یکی از

فرزندان سام خوانده شده است تحت تأثیر روایات ملی است. ر. ک: آرتور

کریستن سن، کیانیان، ترجمه دکتر ذبیح اله صفا، ص ۶۸-۶۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 www.adabestanekave.com

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

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

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

بفرمایدش تا سوی شهریار شود تا سخنها کند خواستار
(ج ۱ ص ۱۴۷)

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

سوی تمامی ایران و سپردن جهان پهلوانی حماسه به او. هنوز مراحل دیگری 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 واقعه ای شگفت و منحصر در حماسه ملی آغاز می‌کند که عشق او به رودابه است.

بفرمود پس شاه با موبدان
که جویند تا اختر زال چیست
چو گیرد بلندی چه خواهد بدن
ستاره شناسان هم اندر زمان
... که او پهلوانی بود نامدار
چو بشنید شاه این سخن شاد شد

ستاره شناسان و هم بخردان
بر آن اختر از بخت سالار کیست
همی داستان از چه خواهد زدن
از اختر گرفتند پیدا نشان
سرافراز و هشیار و گرد و سوار
دل پهلوان از غم آزاد شد
(ج ۱ ص ۱۵۰)

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

قدرت پهلوانی زال به تأیید پادشاهی می‌رسد و هستی اش با واقعیت موجود بیشتر وفق می‌یابد. یا که واقعیت موجود خود را با هستی او بیشتر منطبق می‌کند.

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

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

گویی از این هنگام است که اساطیر و افسانه‌های سکائی دیگر نه در تعارض با اندیشه‌های حماسی ایرانی، بلکه همراه و همگام با آنها زندگی می‌یابد. از این پس عوامل متضاد به طریق وحدت می‌پیوندند.

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

پذیرش

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

در اقلیم اهریمن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رویداد معنوی www.adabestanekave.com

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

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

(ج ۱ ص ۱۵۷)

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

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

(ج ۱ ص ۱۵۷)

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

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

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

اما آن تعارضی که نه در وجود زال و مهراب، بلکه در ریشه 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 آئی به شادی سوی خان من	که آن آرزو بر تودشوار نیست چو خورشید روشن کنی جان من
--	---

(ج ۱ ص ۱۵۸)

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

چنین داد پاسخ که این رای نیست نباشد بدین سام همداستان	به خان تو اندر مرا جای نیست همان شاه چون بشنود داستان
--	--

که ما می گساریم و مستان شویم
سوی خانه می پرستان شویم

(ج ۱ ص ۱۵۸)

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

برو 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 مهرباب و امی دارد. او که مهرباب را سزاوار آفرین می داند، از این کار باز نمی ایستد. اگرچه رسم و سنت فرمانروائی ایران را رعایت می کند، نیروی معنوی اش کارکرد خویش را ظاهر می سازد. بدانگونه که:

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

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

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

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

و مهرباب 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 آهوه مان کش سپیدست موی
بگوید سخن مردم عیب جوی

سپیدی مویش بزبید همی
نو گوئی که دلها فریبند همی
(ج ۱ ص ۱۶۰)

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

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

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

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

چو بشنید رودابه آن گفت گوی
برافروخت و گلنارگون کرد روی
دلش گشت پر آتش از مهر زال
از او دور شد خورد و آرام و هال
چو بگرفت جای خرد آرزوی
دگر شد به رای و به آئین و خوی
(ج ۱ ص ۱۶۰)

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

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

می پردازند و به دیدار زال می شتابند. از پس این دیدار و آگاهی بر عشق زال، قهرشان تبدیل به مهر می شود و در پی این وصل برمی آیند. و این نخستین اختلافی است که در طریق عشق زال و رودابه، از میان برمی خیزد. این نیروی روحانی زال و عشق اوست که چنین لحظه به لحظه موانع پیوند را برکنار می کند و تصور آدمیان را نسبت به خویش دگرگون می سازد. خرافه از این ندیمان دور می گردد و چنان به زال می گردند که انگار خود از نخست تضادی میانشان نبوده است. این بار او را چنین وصف می کنند:

سراسر سپید است مویش به رنگ
از آهوهمین است و این نیست ننگ
که گوئی همی خود چنان بایدی
و گرنیستی مهر نفضایدی
(ج ۱ ص ۱۷۰ - ۱۶۹)

رودابه که این دگرگونی را می بیند:

چنین گفت با بندگان سروبن
که «دیگر شدستی به رای و سخن
همان زال کومرغ پرورده بود
چنان پیر سر بود و پژمرده بود
به دیدار شد چون گل ارغوان
سهی قد و زیبارخ و پهلوان
(ج ۱ ص ۱۷۰)

گوئی اگر مردان این فرهنگ را خرد و پهلوانی زال به موجودیت او معتقد می کند، زنان این نظام سنتی را عشق و زیبایی است که به او می گرواند.

www.adabestanekave.com

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 وسیله ای در این راه همراهی و هماهنگ کرد. این عشق حماسی در ذات خود، بسیاری از بیگانگی های بنیادی را نشانه گرفته

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

ترا خود به دیده درون شرم نیست
پدر را به نزد تو آزم نیست
که آن را که اندازد از بر پدر
تو خواهی که گیری سر او را به بر
که پرورده مرغ باشد به کوه
نشانی شده در میان گروه
کس از مادران پیر هرگز نژاد
نه زان کس که زاید باشد نژاد
(ج ۱ ص ۱۶۲ - ۱۶۱)

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

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

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

که من عاشقم همچو بحر دمان
از و بر شده موج تا آسمان
پراز پورسام است روشن دلم
به خواب اندر اندیشه زونگسلم
همیشه دلم در غم مهر اوست
شب و روزم اندیشه چهر اوست
(ج ۱ ص ۱۶۱)

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

بز ایشان یکی بانگ برزد بخشم
بتابید روی و بخوابید چشم
... چنین گفت که «این خام پیکارتان
شنیدن نیززید گفتارتان
... گوش پیر خوانی همی گر جوان
مرا او بجای تن است و روان
(ج ۱ ص ۱۶۳)

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

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

و آنگاه اصل ماجرا را حکایت می‌کند:

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

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

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

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

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

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

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

است.

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

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

منوچهر اگر بشنود داستان
همان سام نیرم برآرد خروش
نباشد بر این کار همدانستان
از این کار بزمن شود اوبجوش
(ج ۱ ص ۱۷۳)

مانعی که در کار است، اگر به ریشه 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 نخستین شان دوباره بقوتی بیشتر رخ می‌نماید.

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

چنین گفت که «ز داورداد و پاک
دل ما پرامید و ترس است و پاک
شرحی به تفصیل درباره جفت جوئی و پیوند زناشوئی می‌دهد، و اینک:

www.adabestanekave.com بیگانه خویش

گویی سام و پهلوانان و این جامعه، هنوز زال را به خوی و منش نپذیرفته اند. پرورده فرهنگ اینان هرگز به پیوند با خاندانی چون مهربان نمی تواند اندیشید. پس این پرورش سیمرغی و بد گوهری زال است که او را به چنین آرزویی 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 نمی تواند پیمان بشکند. اینست که اینک دوباره میان دو امر گرفتار آمده است. همچنان که در آغاز نیز میان زال و راه و رسم ایران زمین یکی را باید برمیگزید.

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

همی گفت «اگر گویم این نیست رای
سوی شهریاران سرانجمن
وگر گویم آری و کامت رواست
از این مرغ پرورده وان دیوزاد
مکن داوری سوی دانش گرای
شوم خام گفتار و پیمان شکن
بپرداز دل را بدانچت هواست
چه گوئی چگونه برآید نژاد
(ج ۱ ص ۱۸۰)

این احساس و سرگشتگی سام است، اما چاره کار به دست او نیست. این آرزویی است که با معیارهای جامعه سام معارض است. ارزشهای اعتقادی او با چنین پیوندی هماهنگ نمی تواند بود. پس چگونه می توان چنین واقعه ای را با اصولی وفق داد که بر ایران شهر حاکم است؟ باز مگر که همان دانایان و توجیه کنندگان امور و، همان ستاره شناسان، قادر به یافتن راه حلی باشند. اینان باید برای حیرت و

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 در میان 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
من از دخت مهربان گریبان شدم
... ستاره شب تیره یار منست
... چه فرماید اکنون جهان پهلوان
ز پیمان نگردد سپهبد پدر
که من دخت مهربان را جفت خویش
به پیمان چنین رفت پیش گروه
که هیچ آرزو بر دلت نگسلم
که نتوان ستودنش برانجمن
چو بر آتش تیز بریان شدم
من آنم که دریا کنار منست
گشایم از این رنج و سختی روان
بدین کنار دستور باشد مگر
کنم راستی را با آئین و کیش
چو باز آوردم زال البرز کوه
کتون اندرین است بسته دلم
(ج ۱ ص ۱۷۹ - ۱۷۸)

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

پسندش نیامد چنان آرزوی
چنین داد پاسخ که «آمد پدید
چو مرغ زبان باشد آموزگار
بپژمرد و بر جای خیره بماند
دگر گونه بایستش او را به خوی
سخن هر چه از گوهر بد سزید
چنین کلام دل جوید از روزگار
(ج ۱ ص ۱۸۰ - ۱۷۹)

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 داناان سام را آرام می‌کند: بخندید و پذیرفت از ایشان سپاس. به زال پیام می‌فرستد:

ولیکن چوپیمان چنین بد نخست
من اینک به شبگیر از این رزمگاه
که این آرزو را نبُد هیچ روی
بِهانه نشاید به بیداد جست
سوی شهر ایران گذارم سپاه
(ج ۱ ص ۱۸۱)

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

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

درماندگی سام پاسخی بجویند و از اصل این پیوند اطمینانش بخشند. زیرا تمام تکیه امر بر موجودی است که از زال و رودابه، این دو عنصر شگفت طبیعت و جادو، سیمرخ 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
به سام نریمان ستاره شمر
ترا مژده از دخت مهرباب و زال
از این دو هنرمند پیلی زبان
جهان زیر پای اندر آرد به تیغ
ببرد پی بدسگالان ز خاک
... بدو باشد ایرانیان را امید
خنک پادشاهی که هنگام او
که دودشمن از بخت خویش آمدند
چنین گفت که «ای گرد زرین کمر
که باشند هر دو بشادی همال
بیاید ببندد بمردی میان
نهد تخت شاه از بر پشت میغ
بروی زمین برنماند مفاک
از او پهلوان را خرام و نوید
زمانه بشاهی برد نام او
(ج ۱ ص ۱۸۱)

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

حال که همه افتخار و برتری ایران بسته به پدیدار شدن موجودی است که در پیوند با تخمه ضحاک پدید خواهد شد، از تن دادن به چنین 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.

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

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

چنین داد پاسخ که «این خرد نیست
چو دستان ز پرمایگان گرد نیست
اما:

شود شاه گیتی بدین خشمناک
نخواهد که از تخم ما بر زمین
ز کابل برآرد به خورشید خاک
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 بازمی گوید:

چنین داد پاسخ به مهراب باز
از این کاخ آباد و این خواسته
وز این بندگان سپهبد پرست
... به ناکام باید به دشمن سپرد
یکی تنگ تابوت از این بهر ماست
... بر اینست فرجام و انجام ما
که «اندیشه اندر دلم شد دراز
وز این تازی اسپان آراسته
از این تاج و این خسروانی نشست
همه رنج ما باد باید شمرد
درختی که تریاک او زهر ماست
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 در پی آرام کردن او برمی آید. اما سیندخت سخن خود را آشکار کرده

می گوید:

چنان دان که رودابه را پورسام
ببرده ست روشن دلش را ز راه
نهانی نهاده ست هر گونه دام
یکی چاره مان کرد باید نگاه
(ج ۱ ص ۱۸۷)

آگاهی مهراب بر این واقعه وحشتی در او تولید می کند. 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 آند که نسبت به هر نوع اختلاف و تفاوت بدگمان باشند و هر نوع همانندی و تجانس با خودشان را به گرمی پذیرا شوند^۱. همین هراس است که در مهراب به صورت خشمی وحشی تجلی می کند. خشم و پرخاش نسبت به دختری که به جای در پرده نشستن و پا کدامن ماندن، چنین شیفته عشق و دلدادگی شده است:

چو بشنید مهراب بر پای جست
همی گفت «رودابه را جوی خون
نهاد از بر دست شمشیر دست
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
نکشتم بگشتم ز راه نیا
بسایستش اندر زمان سربرید
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