

می‌کند:

که با اهرمن جفت گردد پری

(ج ۱ ص ۱۹۱)

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

اما چاره کار فقط در یکجا بیشتر نیست؛ که از این دیگران هیچگونه چاره‌ای ساخته نیست. فصل‌بندی شاعر در منظومه بر همین حقیقت متکی است. وقتی همه راه‌ها به منوچهر ختم می‌شود، بی‌درنگ اضطراب درگاه مهرباب را به بارگاه منوچهر که مرجع تصمیم و حل مشکل است می‌پیوندد.

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

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

۱- انسان در عصر توحش، ص ۲۶۸.

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

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

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

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

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

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

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

فریدون زضحاک گیتی بشست
نباید که برخیره از عشق زال
چو از دخت مهرباب و از پورسام
اگر تاب گیرد سوی مادرش
کند شهر ایران پر آشوب و رنج

بترسم که آید از آن تخم زست
همال سرافکنده گردد همال
برآید یکی تیغ تیز از نیام
ز گفت پرآکنده گردد سرش
بدو باز گردد مگر تاج و گنج
(ج ۱ ص ۱۹۲)

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

اژی دهاک سه پوزه سه کله شش چشم هزارچستی و چالاکی
دارنده... دیودروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است... این خبیث و
قوی ترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی
را از آن تباہ سازد!

چو ضحاک شد بر جهان شهریار
...نهان گشت آئین فرزنانگان
هنر خوار شد جادوئی ارجمند
شده بر بیدی دست دیوان دراز

برو سالیان انجمن شد هزار
پراکنده شد کام دیوانگان
نهان راستی آشکارا گزند
به نیکی نرفته سخن جز به راز
(ج ۱ ص ۵۱)

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

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

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

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

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

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

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

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

۱- آبان یشت فقره ۳۴ ج ۱ یشتها، ص ۲۴۹ و نیز ک به زامیاد یشت فقره ۳۷ یشتها، ج
۲ ص ۳۳۷.

۲- یسنا ۱۱ فقره ۶.

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

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

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

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

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

همه مردم ازداد توشادمان مگر من که ازداد بی‌بهره‌ام
... زماندردان هدیه این ساختی که ویران کنی خان آباد من
زتوداد یابد زمین و زمان و گرچه به پیوند توشهرام
هم از گرگساران بدین تاختی چنین داد خواهی همی داد من؟
(ج ۱ ص ۲۰۱-۲۰۰)

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

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

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

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

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

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

سام در نامه اش به منوچهر می‌نویسد:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پهلوانی نوآیین

اما اینک هنگام آنست که این پهلوانی، به عوامل نوآیین و تازه حماسی منتقل گردد که خود تجسم پهلوانیهای مورد نیاز روان‌قومی و اجتماعی‌اند:

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

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

با توجه به موقعیتی که منظومه تا کنون فراهم آورده، در نامه‌ی سام چند نکته‌ی اساسی به چشم می‌خورد:

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

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

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

پس کارکرد این حادثه نیز در نهایت چیزی نیست جز وحدت بخشیدن به ذات زال و جامعه‌ای که او را باید بپذیرد. منتهی برای رسیدن به این وحدت، نخست باید تضادهای آشکار کرد و شدت بخشید. با عشق رودابه، زال از جزء به کل می‌پیوندد. تضادی که میان او به عنوان جزء و ایران به عنوان کل، موجود است، از میان برمی‌خیزد. اما در راه رسیدن به این وحدت خرد زال یاور عشق است. اگر عشق تضاد میان او و جامعه را آشکار می‌سازد، خرد عامل تعدیل تضادهاست. عشق از وحدت زال و رودابه به دوگانگی زال و جامعه می‌رسد، اما خرد از این دوگانگی به وحدت جامعه با زال راه می‌جوید.

نمودهای مادر تباری

مهراب که از اراده منوچهر آگاه شد، آنچه تنها به مخیله اش راه یافت، کندن ریشه این اختلاف بود. ساده‌نگری وحشی او حتی از حساسیت‌های غریزی و عاطفی نیز دورش می‌داشت. و خودپرستی محافظه کارانه اش او را به طریقی می‌افکند که در پی حفظ موقعیت خود، حتی سیندخت و رودابه را نیز قربانی کند. بدین ترتیب او نیز تابعی از اراده فرمانرواست.

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

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

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

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

۱- پیوند عشق میان شرق و غرب، ص ۲۰۴.

۲- همان مأخذ ص ۲۰۴.

مهراب را با خود زال تضادی نیست، بلکه تضادش همه با این رابطه است. حال آنکه در مورد دیگران خود زال نیز تا کنون عامل تضاد بوده است:

بدو گفت که «ما کنون جز این رای نیست که آرمت با دخت ناپاک تن مگر شاه ایران از این خشم و کین که با شاه گیتی ترا پای نیست کشم زارتان بر سر انجمن بر آساید و رام گردد زمین» (ج ۱ ص ۲۰۷)

او دربند چیزی که قوم ایرانی اندیشیده نیست، با چنین آرمانی فاصله ای بس دور دارد. تنها یک عنصر بیگانه در این پیوند است. و اهمیتش نیز در آنست که در ریشه به ضحاک می رسد. گوئی خود او نه اهریمنی است، نه ایزدی. داستان در پی بکار گرفتن نیروهائی است که در ریشه او نهفته اند. این نیروها اکنون فعال نیستند و فقط بالقوه وجود دارند. پس مهراب فاقد هر نوع نیروئی است. او در این ماجرا همواره یک تابع است. هیچگونه سهم تعیین کننده ای به او داده نشده است.

حتی یارای آن ندارد که در این واقعه اندیشه های میانجی یا بسامان کننده ای داشته باشد. حماسه نیز هیچ اقدامی را به او نسبت نمی دهد. و اگر از سوی خاندان رودابه نیز عاملی باید در راه این پیوند بکوشد، او نیست. او فقط عامل اجرای اصولی است که بر او مسلط است.

ناچیزی اراده مهراب در ماجرا، هنگامی آشکارتر می شود که جنبه های گوناگون تسلط مادر سالاری نیز در حوزه این عشق در نظر آید. پس همچنانکه در هستی رستم، جنبه مادرانه مشخص و آشکار است، در این عشق نیز میانجی گری بر عهده سیندخت است.

از یاد نباید برد که این سیندخت با سنن یا سیمرغ هم ریشه است^۱ و

تصادفی نیست اگر که به چاره جوئی، سهمی بزرگ به خود اختصاص داده است. در تحقق این پیوند، کوشش بسیار می کند که هم رودابه از نیستی نجات می یابد و هم سام با آرزوی زال هماهنگ می گردد. زال تنها هنگامی کامل می شود که در تلاش برای رسیدن و پیوستن به رودابه موفق گردد. وحدت این دو نیمه حماسی بهر حال باید صورت پذیرد. این زال و رودابه اند که نماد کامل انسان پهلوانی - ایزدی را قوام خواهند داد. و در وجود رستم است که چنین وحدتی متجلی خواهد شد.

اینک روحیه قومی تجلی این موجود و این وحدت را در چنین تضادی جسته است. و این اراده به هر حال از قوه به فعل درخواهد آمد. پس همان به که در روابط موجود، تعدیلی آنگونه فراهم آید که نه تنها هراس از آن برجای نماند، بلکه تصور و تلقی درست و بجائی نیز از آن فراهم آید. در این راه از هر عاملی نیز باید یاری جست. حتی اگر این عامل، خود نمودار بدعتی باشد در روابط جامعه.

سیندخت به همین مناسب چاره ای می اندیشد:

بدو گفت سیندخت که «ای سرفراز بود کت به خونم نیاید نیاز مرا رفت باید به نزدیک سام زبان برگشایم چوتیغ از نیام زمن رنج جان و ز تو خواسته سپردن به من گنج آراسته» (ج ۱ ص ۲۰۸)

مهراب از هر چه به فرمانروایی اش یاری رساند، استقبال می کند، پس آنچه را سیندخت می طلبد در اختیارش می نهد و از اراده او پیروی می کند:

مگر شهر کابل نسوزد به ما چو پژمرده شد برفروزد به ما (ج ۱ ص ۲۰۹)

سیندخت با هدایای بسیار سوی سام می رود و سام هنگامی که با او

رو برو می شود:

پراندیشه بنشست برسان مست به کش کرده دست و سرافکنده پست
 که جائی کجا مایه چندین بود فرستادن زن چه آئین بود
 (ج ۱ ص ۲۱۱)

پذیرفتن این برای سام دشوار است. اما داستان خود چنین سهمی را به مادری بخشیده که در پی تلاش او باید موجودی در حماسه پدید آید که وابستگی به نژاد مادری نیز یک رمز اصلی است. رستم خود در مواجهه با اسفندیار از این امر یاد می کند که:

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

(ج ۶ ص ۲۵۷)

رستم هم نامش با رودابه هم ریشه است و هم نشان پرچمش اردهاست، که مظهر خاندان مهرباب کابلی یا ضحاک است. هنگامی که متولد می شود نیز صورت و پیکری از او ترتیب می دهند و بر بازویش نشان اردها نصب می کنند. و برای سام می فرستند.

www.adabestanekave.com

برون همسری

در پیوند زال و رودابه، «برون همسری» نیز از عواملی است که بر آشکار شدن تضادها یاری کرده است. طلب همسر بیگانه در شاهنامه جا به جا مطرح گردیده است. اما به ویژه در این مورد است که طلب همسر بیگانه سازگاری اصلی خود را با آئین پرستش خدایان مادری نشان داده است.

این قبیل قصص در میان اقوامی بوجود آمده است که قاعده شان بر زن گرفتن از خارج قبیله خود بوده است و، در شرف انتقال از حال حکومت خاندان مادری (مادر سالاری) به حال حکومت خاندان پدری بوده اند^۱.

جامعه کهن هند و اروپائی که اقوام هند و ایرانی از آن منشعب شده اند، از دیرباز دارای نظام پدرشاهی بوده است و، ارزش جنس مرد در اجتماع، به صورت برتری ایزدان نرینه در جمع خدایان اساطیری تجلی دارد. اکثر ایزدان هند و اروپائی نر هستند و حمایت از بنیادهای مردانه را به عهده دارند و، رهبری سازمان خدائی با پدر— خدائی است که پدر هستی و برپا دارنده جهان مینوی و گیتی شمرده می شود. زن— ایزدان که نماینده زمین و حامی زایش و زنان هستند، به صورت فرعی در کنار آنها ظاهر می شوند، و با وجود اعتبار و عزت بسیار هرگز نقش اصلی و اساسی به عهده ندارند، و هیچ مادر— خدائی را در اساطیر هند و اروپائی

۱— مقدمه استاد مجتبی مینوی، داستان رستم و سهراب. ص ۱۶. درباره مباحث پدرسالاری و مادرسالاری و مسائل مربوط به انواع ازدواج در داستانهای حماسی نظیر رستم و سهراب... و هدف ازدواجها و عشق ورزیهای مادرسالارانه و نوع همسرگزینی «برون همسری» (Exogamy) و چند شوگزینی (polyandry) در این گونه داستانها ر. ک:

M.A.Potter: *Sohrab and Rustem*:

The Epic Theme of a Combat Between Father and Son. A Study of its Genesis and Use in Literatur and Popular Tradition. pp 67-180. London. 1920.

راجع به مسائل مربوط به ازدواج، و انواع ازدواج و مادر سالاری و نقش مادرزن و برون همسری و... ر. ک: انسان در عصر توحش. صفحات ۴۷۲ به بعد، ۳۱۸ به بعد، و:

F. Engels: *The Origin of the Family, Private Property and the State.* Chaps II, III. Moscow. 1977.

باید سرچشمه آنها را در فرهنگ و تمدن اقوامی جست که نظام مادرسری و زن سروری داشته باشند.

چنین مردمی بنا بر مدارک و اسناد تاریخی و باستان شناسی، پیش از رسیدن آریائی‌ان به سرزمین ایران، در اینجا ساکن بوده‌اند. آئین ستایش مادر— خدای بزرگ و الهه باروری، همراه با مراسم ازدواج مقدس نزد ایشان رایج بوده است و کاهنه‌ها ریاست دینی را به عهده داشته‌اند. اینها دال بر ارزش برتر جنس زن در ساخت اجتماعی است. این نظام که در همه جا روبه اضمحلال بود با استقرار اقوام آریائی در نجد ایران و برخورد دو تمدن با یکدیگر، به تدریج در سازمان اجتماعی قوم مهاجر غالب حل و جذب شد و تنها آثاری از آن بازمانده است.^۱

پیوند زال و رودابه از مهمترین این آثار و افسانه‌هاست. به همین دلیل نیز در این ماجرا سهمی عمده و میانجی گرانه برعهده سیندخت گذاشته شده است. سیندخت همان کاری را می‌کند که زنان وابسته به آئین مادرسالاری می‌کرده‌اند. پیشگام شدن او برای حل این مشکل، یادآور پیشقدم شدن زنان برای پیوستن و زناشوئی با مردان است.

به هر حال سام پس از آن شگفتی، باز متوجه اصل ماجرا می‌شود، و از میانجی گری سیندخت به تعارض فرهنگی ایران و کابل بازمی‌گردد:

گر این خواسته زو پذیرم همه زمن گردد آزرده شاه رمه
و گرباز گردانم از پیش، زال برآرد بکردار سیمرخ بال
(ج ۱ ص ۲۱۱)

پس نشینی سنت

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

۱— همان مأخذ ص ۱۰۰—۹۹.

نمی‌توان یافت که نیرومندتر از همه خدایان مذکر باشد، بلکه پدر خدایان با ایزدان نرینه سازمان اصلی را تشکیل می‌دهند و مادر— خدا و زن— ایزدان دیگر، دارای تعداد اندک هستند و سهم آنها در اداره جهان گرچه بسیار مهم است، عنایت کمتری بدانها شده است.^۱

اما بر این زمینه اصلی، ماجرائی در شاهنامه جریان یافته است که خود عدول از اصول پدرسالاری است. در این ماجراها که اغلب مبتنی بر انتخاب همسر بیگانه است، نشانه‌هایی از اهمیت و اعتبار زن پیدا است که از حد اصول پدرسالاری فراتر است.

عروسی دختران بیگانه با مردان ایرانی از آغاز شاهی فریدون تا عهد اسکندر، مدار کشمکشها و حوادث بسیار است و این گروه از داستانها که با وجود شکستگی‌های بسیاری که در آنها ایجاد شده است، تا با شیوه‌های معمولی عشقبازی و ازدواج ایرانی انطباق یابد، دارای وحدتی است که عنصرهای غیر ایرانی مثل برتری جنس زن، روابط جنسی آزاد، آئینهای پرستش الهه باروری، نشانه‌های آن هستند و از طرف دیگر جدالهایی در این قصص دیده می‌شود که گویا دلالت بر وقایع تاریخی دارد و نزاع‌هایی است میان دو قوم بیگانه.^۲

در شیوه همسرگزینی و ازدواج این قصص، سه اصل رجحان مرد بر زن که لازمه نظام پدرشاهی و پدرسالاری است یعنی انتقال ارث از طریق اولاد ذکور، مذموم بودن رابطه جنسی آزاد و ارزندگی عفت زنان وجود ندارد، و بنا بر این نشانه‌ها، نسبت به جامعه کهن ایرانی بیگانه است و

۱— راجع به روابط زناشوئی و همسرگزینی در شاهنامه و نوع ارتباط زن و مرد و مسائل مادرسالاری و... ر. ک به مقاله خانم مزدپور، مجله فرهنگ و زندگی

شماره ۲۰ ص ۹۵

۲— همان مأخذ ص ۹۸—۹۷.

نرم کردن منوچهر و نهاد سیاسی و دینی، به روی سام می‌گشاید. سام نامه‌ای به منوچهر نگاشته است بدرد و تمنا. و موافقت منوچهر چندان برای او حتمی است که از هم اکنون خوشبینی خود را چنین ارائه می‌کند:

بدین زال را شاه پاسخ دهد
 که پرورده مرغ بیدل شده‌ست
 عروس اربه مهر اندرون همچو اوست
 چو خندان شود رای فرخ نهد
 از آب مژه پای در گل شده‌ست
 سزد گر برآیند هر دوز پوست
 (ج ۱ ص ۲۱۴)

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

یکی روی آن بچه ازدها
 لب سام، سیندخت، پر خنده دید
 مرا نیز بنمای و بستان بها
 همه بیخ کین از دلش کنده دید
 (ج ۱ ص ۲۱۴)

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

منوچهر نامه سام را از زال دریافت می‌کند و پاسخی این گونه بدو می‌دهد:

اگر چه مرا هست از این دل درم
 بسازم برآرم همه کام تو
 بر آنم که ننديشم از بیش و کم
 گراینست فرجام آرام تو
 (ج ۱ ص ۲۱۷-۲۱۶)

پس تأیید این رابطه، برای منوچهر نیز خود نوعی خطر کردن است. و بدین سادگی نمی‌توان تردیدها و نگرانیهای موجود را مرتفع ساخت. مگر آنکه برای نهادهای اجتماعی روشن شود که حاصل این پیوند چیزی خواهد

رغم فرمان منوچهر، حمایت خود را از او که اینک به حمایت از خاندان مهرباب انجامیده، فرو نمی‌نهد. پس میانجی‌گری سیندخت را می‌پذیرد و با او از در آشتی درمی‌آید. سام به غریزه و اندیشه به دو سوی این تضاد وابسته است و به همین علت نیز همواره در برابر این دو تسلیم می‌گردد. هم فرمان منوچهر را بی‌درنگ می‌پذیرد و هم تمنای زال و سیندخت را. اینک مهر او به این پیوند معطوف شده است. از رودابه جویا می‌شود و شایستگی او را می‌آزماید:

به روی و به موی و به خوی و خرد
 به من گوی تا با کی اندر خورد؟
 زبالا و دیدار و فرهنگ اوی
 بر آن سان که دیدی یکایک بگوی
 (ج ۱ ص ۲۱۲)

گفتگوی او با سیندخت تمایزش را بهتر می‌نماید، سیندخت می‌گوید:

که من خویش ضحاکم ای پهلوان
 کنون آمدم تا هوای تو چیست
 زن گردم مهرباب روشن روان
 ز کابل ترا دشمن و دوست کیست
 (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۲)

و سام که اینک کاملاً رام شده است:

چنین داد پاسخ که «پیمان من
 تو با کابل و هر که پیوند تست
 بدین نیز همداستانم که زال
 شما گر چه از گوهر دیگرید
 چنین است گیتی وزین ننگ نیست
 درست است اگر بگسلد جان من
 بمانید شادان دل و تن درست
 ز گیتی چو رودابه جوید همال
 همان تاج و اورنگ را درخورید
 ابا کردگار جهان جنگ نیست
 (ج ۱ ص ۱۲۳)

این آشکارا بکار نبستن فرمان منوچهر و سرپیچی از آنست. اما از این چاره‌ای نیست. چرا که سام دریافت کرده است که اراده کردگار است و کاری است که باید بشود. توجیه دینی حماسه در این مقام، راه را برای

بود که ارزش خطر کردن را خواهد داشت. بدین سبب باز همان ستاره شناسان و بخردان را فراهم می آورند، تا یاور منوچهر گردند. پاسخ این گروه چنین است:

چنین آمد ازداد اختر پدید
از این دخت مهراب و از پور سام
بود زندگانش بسیار مر
... کمر بسته شهریاران بود
که این آب روشن بخواهد دوید
گوی بر منش زاید و نیکنام
همش زور باشد هم آئین وفر
به ایران پناه سواران بود
(ج ۱ ص ۲۱۸)

این برای نهاد فرمانروائی ایران پذیرفتنی است. حماسه از دانش این ستاره شناسان یاری جسته است، تا آن نگرانی و تشویشی را چاره کند که در فرهنگ جامعه نسبت به موجودی از خاندان ضحاک وجود دارد. پیش گوئی اینان اطمینانی است به اینکه حاصل چنین پیوندی به سوی نژاد مادری خود نمی گراید.

انسان ابتدائی به خاطر نیازهای دریانوردی و کشاورزی، ناگزیر حرکات اجرام آسمانی را مطالعه می کرد. در پرتو آسمان صافی که معمولاً در عرض جغرافیائی ۱۰ تا ۲۵ درجه حکمفرماست، بشر بزودی به نظم رویدادهای آسمانی و ارتباط آنها با حوادث زمینی آگاهی یافت، موفقیت در پیش بینی زمان برداشت محصول و یا رویداد یک سیل به کمک مشاهده و مطالعه اجرام آسمانی، او را برانگیخت تا به امید...

پیش بینی دیگر حوادث که بر سرنوشت وی اثر می گذارند، این گونه مشابهات را دنبال کند.

چنین بود که برابر هر پدیده، به ویژه آنچه ناشناخته و مبهم است، توسلی به ستاره شناسان، قوت قلبی برای آدمیان فراهم می کرد. و زال از

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

بدین ترتیب «غریب ترسی» یا ترس از بیگانه هنگامی تعدیل می شود که وجود «بیگانه» حاصلی مفید برای گروه خودی داشته باشد. با اینحال موانع نخستین بین خودیها و غیر خودیها از شرایط نامساعد و خطرناک زندگی در دوران بدوی ناشی می شد. آنها که غیر خودی بودند غیر آدمی زاده ازدها و دیو... بحساب می آمدند. پس دشمن خطرناک آدمیزادگان بودند. در چنین شرایطی زندگی فقط برای گروه های خویشاوند مصون از تعرض بود. به همین سبب به رغم اینکه در این مرحله از داستان زال، ترس از آنچه از این پیوند پدید خواهد آمد فروریخته است، باز هم مراحل دیگر برای درک هماهنگی و احساس خودی بودن کامل باقی مانده است.

www.adabestanekave.com

آزمون

نخستین بار که منوچهر زال را به درگاه پذیرفته بود، فقط در پی تعیین هویت پهلوانی و پذیرش فرمانروایی او بر بخشی از ایران بود، و خبر ستاره شناسان، موجب آن بود که با او نیز همچون دیگر عناصر پهلوانی و خاندانهای محلی رفتار شود. اما اینک گوئی نمی توان به همین پیش بینی

بگشاید چیست؟ خرد او چه مشکل را باید آسمان کند و بردانیان و موبدان آشکار سازد؟

براستی پرسشها تصادفی انتخاب نشده است. او را بدین نخوانده اند که هوشش را بیازمایند و یا که معمائی را حل کند. دانش او باید بر رازهای پرتوافکند که برای تمامی مردم ایرانشهر در ابهامند و دانش بشری همواره در پی کشف آنها بوده است. اما بشریت از این گونه رازهای مبهم همواره فراوان داشته است. تمامی زندگانی و آغاز و انجام آدمی برای او راز است. از این میان کدام پرسشها را باید برای زال برگزید؟ پاسخ را باید در وجود خود زال جست.

حماسه با طرح این رازها، دقیقاً به هستی خود زال نظر افکنده است. ارتباط مستقیم و شگفت میان او و این اسرار است که چنین مرحله ای را در آزمون او فراهم آورده است.

۱- «اتوشرایدر» در ادبیات هند و اروپائی، معماهای بسیاری را برشمرده است و آنها را یکی از منابع اساطیر می داند. معماهایی از قبیل همین آزمون زال در دربار منوچهر. یا آنچه در ارداویراف نامه مطرح شده است راجع به «یوایش» که یکی از اعضای پرهیزگار تورانی فریان بود که زادگاه خود را با پاسخ به معماهای «اختی» (اخت یاتوک) راهزن نجات داد (ر. ک به ترجمه دکتر رحیم عقیقی) که در سنا ۱۲/۴۶ و یشت پنجم فقرات ۸۳-۸۱ نیز مطرح گردیده است.

زنده یاد دکتر معین این داستان را از رساله ای پهلوی با داستانی در مرزبان نامه در باب چهارم به نام دیو گاو پای و دانای نیک دین مقایسه کرده و اصل آنها را یکی دانسته است. (ر. ک دکتر محمد معین. یوست فریان و مرزبان نامه. ۱۳۲۴).

افسانه ای نیز در دینکرد (کتاب ۷ قسمت ۱، بند ۱۶) راجع به وزیر کیکاووس به نام «اوشنر» نقل شده که پیش از تولد، در رحم مادر کراماتی ذکر می کرد و به هنگام تولد می توانست با جوابگویی به کلیه پرسشها و معماهای (فراچیه) اهریمن را مجاب کند. (SBE. Vol 47 p 13). ر. ک:

بسند کرده. دانش ستاره شناسان تنها بخشی از فرهنگ جامعه است و برای آنکه پهلوانی زال در دودمان مهرباب ادامه یابد، تأیید تمامی بخشهای این فرهنگ ضرور است.

اینک بحث بر سر سپردن حیات حماسه به اوست. پس آزمونی دیگر باید، تا شایستگی چنین کارکرد را در او آشکار سازد. سام در نامه اش به انتقال جهان پهلوانی به زال اشاره کرده است. و فرهنگ جامعه به ویژه نهاد اندیشگی و آیینی آن برای پذیرش این امر، به بررسی عمیق تری نیازمند است.

بدین سبب باید سنجشی دقیق تر صورت پذیرد. در هستی زال باید چیزی باشد که دیگر پهلوانان فاقد آن باشند. چیزی که آمیزگار پهلوان و شاه و موبد است.

راز ستاره را از او پنهان می دارند تا رازهای وجودیش را بیازمایند. اگر زال از این آزمون پیروز بیرون آید نه تنها پیوند او با رودابه که اینک می دانند ثمر بخش است، میسر خواهد بود، بلکه بنیاد حماسه و نهاد پهلوانی ایرانشهر نیز به کارکرد او سپرده خواهد شد.

بخواند آن زمان زال را شهریار
بدان تا بپرسند از او چند چیز
کز خواست کردن سخن خواستار
نهفته سخنهای دیرینه نیز
(ج ۱ ص ۲۱۸)

این آزمون در حقیقت آزمون نهاد دینی از اوست. تا کنون نهاد پهلوانی از طریق سام، و نهاد شاهی با پیشگویی ستاره شناسانش او را پذیرفته اند. اکنون نهاد دینی به ضرورت ترکیب و ادغام گرایشهای دیگر در نظام خود باید تن در دهد، و زال را که تبلور گرایشی ویژه است پذیرا شود.

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

زال در پاسخ موبدان، رازپرسشها را می‌گشاید و سخنها را از پرده بیرون می‌کشد. نمادها را روشن و تشریح می‌کند و غرض نهائی اسطوره و بینش آن را آشکار می‌سازد. پرسشها در یک کل متجانس اما مبهم طرح شده است و این ابهام و تجانس در ذاتی است که موبدان نمادهائی از آن را ارائه کرده‌اند.

پاسخهای زال نیز به همین سبب به هم پیوسته و متجانس است و در پرتو ابهامی نیز مرتب شده است. همچنانکه پرسشها از جزئی به سوی کلی می‌رود، پاسخها نیز از جزء به کل منتهی می‌شود. همانگونه که پرسشها در آغاز منفردتر و ساده‌تر است و هرچه به پایان می‌رود، ساخت وسیع‌تر و پیچیده‌تری را تصویر می‌کند، پاسخها نیز در آغاز یک بُعدی و آسان‌تر است و هرچه به پایان می‌رود، چند بُعدی و دشوارتر می‌شود.

گویی پرسشها و پاسخها در آغاز، جنبه‌های ملموس و حسی یک پدیده را نشان می‌دهند و در پایان جنبه‌های ناملموس و معقول آن را. آغاز پرسشها آغاز برخورد آدمی است با پدیده حیات که به سادگی نیز دریافتنی است. اما هنگامی که بشر در مفهوم آن غور می‌کند، و به چگونگیش می‌اندیشد، دریافتهایش نیز با دشواری روبه‌رو می‌شود، و مبهم‌تر می‌گردد. و آن اصل و روند زندگی، خود را کمتر در اختیار دید و داوری آدمی می‌گذارد. پاسخهای زال بدین گونه است:

که هر یک همی شاخ سی برکشند
چو شاه نو آئین ابرگه‌نو
برین سان بود گردش روزگار
به پیش شه‌نشا‌ه گردن‌کشان
همی این نتابد مرآ‌نرا نگر
رخ از یکد گر برنتابد همی

نخست از ده و دو درخت بلند
به سالی ده و دو بود ماه‌نو
به سی روزمه را سرآید شمار
دگر آنک از اسپ دادی نشان
دوان هر دوان از پس یکد گر
نیابد اگر چه شتابد همی

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

از این تیزهش راه بین بخردی
که رسته ست شاداب و با فره‌ی
نگردد کم و بیش در پارسی
دو اسپ گرانمایه و تیزتاز
یکی چون بلور سپید آبدار
همی یکد گر را نیابنده‌اند
کجا بگذرانند بر شهریار
همان سی بود باز چون بنگری
که بینی پر از سبزه و پرنگار
سوی مرغزار اندر آید سترگ
نه بردارد او هیچ از آن کار سر
زدریای با موج برسان غرو
نشیمش به بامین بود گه به شام
بر آن برنشیند دهد بوی مشک
یکی پژمریده شده سوکوار
یکی شارستان یافتم استوار
گرفته به هامون یکی خارستان
پرستنده گشتند و هم پیشگاه
کس از یاد کردن سخن نشمرد
برو بومشان پاک گردد نهان
هم اندیشگان دراز آورد
(ج ۱ ص ۲۲۰-۲۱۸)

بپرسید مر زال را موبدی
که از ده و دوتای سروسهی
از آن هر یکی برزده شاخ سی
دگر موبدی گفت کای سرفراز
یکی زو بکردار دریای فار
به رنجند و هر دو شتابنده‌اند
سدیگر چنین گفت کان سی سوار
یکی کم شود باز چون بشمیری
چهارم چنین گفت کان مرغزار
یکی مرد با تیزداسی بزرگ
همی بدرود آن گیا خشک و تر
دگر گفت کان برکشیده دوسرو
یکی مرغ دارد برایشان کنام
از این چون بپرد شود برگ خشک
از این دو همیشه یکی آبدار
بپرسید دیگر که بر کوهسار
خرامند مردم از آن شارستان
بناها کشیدند سر تا به ماه
وز آن شارستان شان به دل نگذرد
یکی بومهین خیزد از نا گهان
بدان شارستان شان نیاز آورد

تو این داستان را شب و روزدان که چون سرز برج بره برزند جهان زو شود همچو دریای زرد شب و روز باشد بدین سان درست سدیگر که گفتی که آن سی سوار از آن سی سواران یکی کم شود شمارمه نوبترین گونه دان نگفتی سخن جز نقصان ماه کنون از نیام این سخن برکشیم ز برج بره تا ترازو جهان چنین تا ز گردش به ماهی شود دوسرو آن دوبازوی چرخ بلند برو مرغ پران چو خورشید دان دگر شارستان بر سر کوهسار همین خارستان چون سرای سپنج همی دم زدن برتوبرش مرد برآید یکی باد با زلزله همه رنج ما ماند زی خارستان کسی دیگر از رنج ما برخوردار چنین رفت از آغاز یکسر سخن اگر توشه مان نیکنامی بود و گر آزرزیم و پیچان شویم گریوان ما سربه کیوان برست چو پوشند بر روی ما خون و خاک بیابان و آن مرد با تیزداس تر و خشک یکسان همی بدرود دروگر زمان است و ما چون گیا به پیرو جوان یک بیک ننگرد

همان شید را گیتی افروزدان و گر گاورا پنجه بر سرزند بسپوشندشان چادرلا ژورد که یکدیگران را بخواهند جست کجا برگزشتند بر شهریار به گاه شمردن همان سی بود کزین کرد پیدا خدای جهان که یک شب کم آید همی گاه گاه دو بن سروکآن مرغ دارد نشیم همی تیرگی دارد اندر نهان پراز تیرگی و سیاهی شود کزونیمه شاداب و نیمی نژند جهان را ازو بیم و امید دان سرای درنگست و جای قرار کزونا زو گنج است وهم درد و رنج هم او برفرازد هم او بشکرد ز گیتی برآید خروش و خله گذر کرد باید سوی شارستان نیابد بر او نیز وهم بگذرد همین باشد و نونگردد کهن روانها بر آن سرگرامی بود پدید آید آنکه که بیجان شویم از آن بهره ما یکی چادرست همه جای بیم است و تیمارویاک کجا خشک و ترزودل اندر هراس و گر لابه سازی سخن نشنود همانش نبیره همانش نیا شکاری که پیش آیدش بشکرد

جهان را چنین است ساز و نهاد
از این در درآید بدان بگذرد

که جزم رگ را کس ز مادرنزاد
زمانه برودم همی بشمرد.
(ج ۱ ص ۲۲۳ - ۲۲۰)

www.adabestanekave.com

زمان

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

۱- ثعالبی از این پرسشها و پاسخها خبری نمی دهد. بلکه به طور کلی می گوید که منوچهر او را در آداب پادشاهی و شکار و... ورزیده و هنرمند یافت و او را پسندید و پذیرفت. ر. ک به غررالسیر ص ۶۶.

در شهریارنامه عثمان مختاری داستانی است دال بر اینکه زال دستان به دربار سلیمان پیغمبر رهسپار می شود سلیمان در صد آزمایش هوش و نیروی زال برمی آید و از او می خواهد که سه راز نهان را آشکار کند. پیدا است که هم این دیدار و هم نوع پرسش و پاسخ از آمیختن روایات ملی و مذهبی و تبدیل پرسشهای حماسی به پرسشهای قصه ای حکایت می کند:

سلیمان بدو گفت کای سرفراز
گرامی درختی ست کز روزگار
ده و دو برش شاخ پرمایه بود
بناگه برآمد یکی باد سخت
یکی شاخ نیکوترین زان شکست
بپژمرد برگش بنالید زار
ز بهر گرامی یکی شاخ خویش
بدین داستان داد دستان جواب
چنین گفت کای خسرو نامدار
درختی که گفتی زدانش برست

نخست از تو پرسم حدیث دراز
چنین تا چهل سال از روزگار
به هر شاخ بر مهربان دایه بود
درافتاد در شاخهای درخت
چو بر شاخها باد صرصر بجست
چنین تا چهل سال از روزگار
همی بود گریان سرودست پیش
جوابی فروزنده چون آفتاب
جهانجوی پیغمبر کردگار
چنان دان که یعقوب پیغمبر است

طلبیده اند. روز و ماه و سال و گردش قمر و ترکیب منطقه البروج و کارکرد خورشید و سپهر و به فرجام مرگ. این همه پرسشی است که از زال می شود. این همه هستی آدمی است که زال باید رازش را بگشاید. همه ابهام جهان است که روشنگری اش را از او خواسته اند. دشواری بودن و نبودن بشریت است که آسان شدنش در گرو دانش زال است. همه امید آدمی است به شناخت رمز و راز هستی که چنین به وجود حماسی زال پیوسته است.

بشر روز و شب و سال و ماه را می بیند و درمی یابد. اما آنچه برایش مبهم است جان و باطن این حرکت و سیر مداوم است. تا آنجا که با خط گذرنده و ممتد زمان رو به روست، نمادهایش نیز ساده است، اما هنگامی که به حجم و محتوای درونش می اندیشد و علت و چرایی نیرویی را می جوید که سال و ماه و روز و شب را چنین به فرجامی یأس آلود منتهی می سازد، انگاره ها و تصوراتش نیز در شکل های ذهنی و تصویرهای فلسفی مبهم ارائه می شود.

زال از سومین پاسخ، بیش از آنکه در طریق گشایش راز باشد، در سایه باورها و تصورات مردمی حرکت می کند. که از رمز و راز جهان و زمان، بنا گزیر نظام اندیشگی و آئینی ویژه ای پرداخته اند.

سخن او دیگر از خط معین صورتهای تجلی زمان به دور می افتد و تأویل و توجیهی از حیات و مرگ آدمی را ارائه می کند. در پاسخیهای او بینشی اساطیری و برداشتهائی آئینی طرح می شود که زمین و گیاه و

که بودش ده و دوپسرد در جهان سرافراز بیدار و روشن روان
چو گم شد از ویوسف نامور که روشن از او بود چشم پدر
چهل سال گریان بد آن حق پرست...

ر. ک: دیوان عثمان مختاری، تصحیح جلال همایی، ص ۳۰ - ۸۲۹.

آدمی و آسمان و چرخ و سیارات و مرگ را در روند کلی و بهم پیوسته ای می نگرد و بودن و نبودن آدمی را در بستری پویائی پدیده و عاملی ادراک می کند که در تمامی هستی ساری و جاری است. عاملی که نشان و تأثیر آن در همه چیز پیداست. و پاسخ همه ابهامها و چندیها و چونیهای حیات را در آن باید جست.

پاسخ زال خود طرح دو باره مشکل زمان است، برای آدمی که برآستی از ماهیت و هویت آن بیخبر است. در پایان پاسخیهای او باز راز پرسشها همچنان ناگشودنی می ماند و زال تنها رابطه ای آئینی و بینشی یأس آمیز را نسبت بدان مطرح می سازد که تا پایان حماسه، تا هنگامی که زال هست، ادامه می یابد و تنها در تلاقی حماسه و اسطوره است که گشایش و رهایشی از آن تصویر و تصور شده است.

پس این زال کیست که چنین مشکل جهان و آدمی را باید بگشاید؟ حماسه از او چه تصویری داشته که رمز و راز و قانون مرگ و زندگی انسان را در خرد او نهفته است؟ اسطوره چگونه پیوندی میان او و زمان بسته است که فقط او را پاسخگوی خویش یافته است؟ رابطه ای که میان این زال و این زمان هست چیست و از کجاست؟

در آزمون زال، زمان یکبار با مفهوم کمی و تاریخی اش سنجیده می شود و یکبار با مفهوم کیفی و اساطیری اش. پیداست که طرح مفهوم تاریخی و تقابل اندازه گیری زمان، خود مدخلی است برای ورود به اقلیم نامحدود و مبهم اساطیری و آئینی زمان. در این اقلیم است که بشر باستانی، نگرش فلسفی و آئینی خود را نسبت به گذشت روز و شب و عمر و مرگ باز یافته و تعمیم داده است. زال نیز خود از همین اقلیم است

www.adabestanekave.com

زروان

زمان، در اساطیر ایران، دارای دو بعد است: زمان اکرانه یا بیکران، و زمان کرانمند که خود بازتابی از بعد نخستین در تاریخ است. از اینرو زمان تنها نشانگر رویدادهای پیاپی نیست؛ بلکه بیانگر فرسودگی و بی ثباتی عناصر، و نیز سیر تحول آنها در جهت مرگ و نوشدن زندگی همواره نیز هست. زمان دوره‌ای و زمان خطی، اگرچه تجلی اسطوره‌ای یافته است، اما یک نگرش فلسفی بشمار می‌آید. زیرا در این فضا با دو مفهوم متفاوت از زمان روبه روییم که به گونه‌ای موزون، به یکدیگر پیوسته‌اند، و کل یگانه‌ای را تشکیل می‌دهند.

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

عمر جهان برای تسلط نیکی بر بدی به هزاره‌ها تقسیم شده است. و هزاره‌ها ظرف زمانی نبرد نیکی و بدند. و زمان عامل پیروزی نیکی بر بدی است. زمان کرانمند وسیله و ابزاری است که در اختیار هرمزد است تا بر اهریمن چیره شود. از سویی آغاز و فرجام و نیز دوام زمان نیز از سوی خود هرمزد که آفریننده جهان است، معین می‌گردد. همانطور که درباره پلیدی نیز تصمیم نهایی از سوی هرمزد گرفته می‌شود.

این زمان که آفریده هرمزد است، خود یاور هرمزد است. یکبار آفریننده هرمزد است، و یکبار آفریده اوست. و این بازتاب آن گره

و در این مرحله از حماسه، به روشنگری کیفیت اقلیمش فراخوانده شده است.

در اقلیم حماسه نیز مثل اساطیر، زمان متجانس و قابل انطباق به اعداد نیست. بلکه عامل و موضوعی است برای تشخیص گسیختگیهای دوره‌ای. نمودار گذر از حالتی به حالتی و از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر است. حتی اگر از اعداد نیز یاری می‌گیرد، متوالی و معین نیستند، بلکه نمودار توالی مراحلند. هفت سالگی و پانزده سالگی و چهل سالگی و... همه نماد دورانهای عمر و تحول حالتهاى زیستی بشرند. چنانکه کودکی و جوانی و پیری نیز مفهوم همین مفهومند. زندگی زال این سه مرحله را آشکارا از هم جدا و معین کرده است. نخست از کودکی سخن می‌رود و پس از بازگشت از البرز، پهلوانی جوان است و پس از طی این مرحله پر کشمکش، بیدرنگ پیر خردمند است. و تا پایان حماسه پیر می‌ماند. آنچه از حیات اساطیرش مطرح می‌گردد، تغییرهای کیفی زمان اوست، نه گذر خطی عمرش. زمان خطی که به صورت افقی پیش می‌رود، تنها با مفهوم تاریخ قابل طرح است. نقطه عطف چنین زمانی، بی تردید حادثه یا واقعه‌ای تاریخی است. حال آنکه در اساطیر، زمان گرایش خطی یا افقی ندارد. بلکه حرکتی است دایره‌ای و مفهومی است دورانی. بدین سبب به «دوران دنیوی» و «زمان مقدس» تقسیم می‌شود. و این زمان مقدس به گونه‌ای نامحدود قابل رجعت تصور شده است که خود را بی نهایت تکرار می‌کند. و انسان باستان می‌خواهد از دریچه و مدخلی به این زمان بزرگ متصل شود.

اساسی در بینش مزدایی است که در آیین زردشت، به یکتایی هر مزد انجامیده است، و در آیین زروان به یکتایی زروان.

خدا جز از زمان، دیگر همه آفریده است، و آفریدگار زمان است و زمان را کنار پدید نیست، و بالا پدید نیست، و بن پدید نیست. او همیشه بوده است، و همیشه باشد. و هر که خرد دارد نگوید که زمان از کجا پیدا آمد. و با این همه بزرگواری که زروان را بود، کس نبود که وی را آفریدگار خواندی، زیرا که آفرینش نکرده بود. پس آتش و آب را بیافرید. چون به هم رسانید. اورمزد موجود آمد. زمان هم آفریدگار بود، و هم خداوند به سوی آفرینش که کرده بود... اورمزد هر چه کرد به یاری زمان کرد، و هر نیکی در اورمزد بایست، بداده بود، و زمان درنگ خدای اورمزد پیدا کرد، و برازنده دوازده هزار سال شد^۱.

در این میان هر مزد و اهریمن چون دو بن آغازین در مجموعه اسطوره‌ها فعال مانده‌اند. اگرچه سرانجام هر مزد بر اهریمن پیروزمی شود. همتوانی اهرمزد و اهریمن، حرمت یکسانی که هر دو از آن به یک اندازه برخوردارند، خلقت و آفرینشهای همانند و ستیزه‌ای که هر دوی آنها با نیروهای برابر در آن درگیر می‌شوند، تنها در نظامی قابل فهم و توجه است که مطابق آن یکی از این دو بن مقدم بر آن یکی و برتر از دیگری نبوده، بلکه هر دو بسان ایزدان همزاد و هم توان انگارده می‌شوند. این نظام همان است که با عنوان «آیین زروانی» مشهور است. و مطابق اصول این آیین زمان اکران خدای برین است که اهرمزد و اهریمن را زاده است^۲.

در زمان ساسانیان، اعتقاد صریح به دوگانگی و دو بن آغازین، دو روح مستقل از هم، جزء اصول باورهای زردشتی شد. به اهورامزدا موقع و

مقامی داده شد که سپنت مینو در گاته‌ها داشت. پس اهورامزدا خود به گونه‌ای مستقیم باید به نبرد اهریمن می‌پرداخت و نقش مسئولیتی در آفرینش بدی و پلیدی نمی‌داشت. بدین ترتیب از آنجا که دشوار بود اهورامزدا را آفریننده بدی نیز بنامند، عقیده به زروان یا زمان اشاعه یافت. بنا بر این اعتقاد، زروان خدای اصلی و سرمدی است که ورای همه چیز قرار دارد. و خالق نیکی و بدی است^۱.

هیربدان مزدیسنا میان منطق و سنت در تردید بودند. از اینروست که سازشهایی به عمل آمده، و از طریق عقاید زروانی در مزدیسنا پذیرفته شده است. پریشانی و درماندگی موبدان پارسی نیز، هر بار که خواسته‌اند به تعریف و تحدید قدرت شرویا نقش زمان بپردازند، از همین روی پدیدار شده است.

بدین گونه است که زروان که دایره ازی و آمیزه هر مزد و اهریمن و نیکی و بدی است، راه‌گشای ذهنهایی شده است که هم در دستگاه نظری خویش، و هم در موقعیت زندگی، دچار نظمی بوده‌اند که از یک دوگانگی ذاتی در رنج بوده است. از همین روی زروان که خدای زمان است، از یک سو پدر هر مزد و اهریمن شده است، و از سوی دیگر در ردیف ایزدی از ایزدان مزدایی قرار گرفته است.

آمیختگی و دوگانگی در زروان یک امر ذاتی است. هم در کارکرد اوست، هم در ساخت او. و همین امر سبب شده است که یک چند چهرگی از زروان در اعتقاد به آیین او و هم در روایت اسطوره او پدید آید. این دوگانگی در روایت و آیین، رابطه او را با دین زردشتی و در دل آیین مزدایی نیز به همین گونه آمیخته نگه داشته است. او هم در چهره

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

۱- رساله علمای اسلام، از روایات داراب هرمزدیار، جلد دوم، ص ۸۱.

۳- دین ایرانی، ص ۶۹.

دینی و هم در چهره اسطوره ای، تجلی دوگانگی «تقدیر» است. مرگ و زمان چهره ای دوگانه است. یک سواهریمنی و یک سوایزدی است. یک سونستی و یک سوهستی است. یک سوزمان کرانمند است که پایان می پذیرد، و یک سوزمان بیکران است که تداوم دارد. تداوم زمان در آدمی سبب پیری و فرسودگی است، تداوم زمان در هستی سبب پیروزی خیر است. این تصویرهای دوگانه به وجود آورنده دو مفهوم مختلف از زمان است که اولی بیانگر جنبه اخلاقی و دومی بیانگر جنبه مادی تاریخ، یعنی سیر رویدادها در جهت مرگ است. پیداست که این دو جنبه متقابلاً بر یکدیگر تأثیر می گذارند، و سرانجام جنبه نخستین جنبه دومین را تحت الشعاع قرار می دهد. تا جایی که زمان در همبستگی با مرگ و فرسودگی و فناپذیری همه چیز، حکم دشمن را پیدا می کند، و به همین سبب می تواند در کالبد اهریمن، که درپاره ای از متون مزدایی، به وجود آورنده پیری قلمداد شده است، نیز متجلی گردد^۱.

چنین وجود متناقضی، از یک تناقض ریشه ای در ذات اندیشگی و زندگی ایرانیان باستان حکایت دارد. و همین دوگانگی است که سرانجام از یک سوزنگی از دلتنگی و نومیدی فراهم می آورد که همان تقدیر حاکم بر حماسه است، و از سوی دیگر به کارکرد آدمی و شرکت فعال او در آفرینش و کار هر مزدی فرامی خواند. و این مجموعه همان موقعیتی است که میان تعیین کنندگی یک نظم اجتماعی و کیهانی و «توشه نیکنامی» آدمی گرفتار است.

چنین است که رو به روشن شدن با زمان و «زروان» از آغاز همه تناقضها و چندگانگیها را به سنگینی بر ذهن فرا می افکند.

درباره زروان بحثهای بسیاری شده است، و رساله های مستقلی

۱ - جی مناسک. پل سویمی، اساطیر ملل آسیایی، ترجمه محمود مصور رحمانی ص ۱۲.

پرداخته شده است. اما آن مختصری را که من در اینجا نقل می کنم، اساساً با همین دوگانگی و یگانگی و تضاد و وحدت مرتبط است که این کتاب نیز تحلیل آن را در داستان زال تعهد کرده است. کیفیت این دوگانگی در زروان، جواز اصلی بحث از آن در دل دوگانگی هستی زال است. و اگر مقایسه ای میان این دو خواهد بود در همین هماهنگی است. اما قدیم ترین روایت از اسطوره زروان حاکی از آن است که زمانی که هیچ نبود، نه آسمان نه زمین، و نه موجودات دیگر که در آسمان و زمین می زیند، تنها زروان بود که او را به «بخت» و «فر» گزارش می کنند. زروان یک هزار سال یزشنها^۲ کرده بود تا فرزندی برایش زاده

۱ - یادآور می شوم که این بحث به سیستم اعتقادی و دینی زروانی هم کاری ندارد. و همه توجهش به اساطیر زروانی است. به ویژه که همچنانکه «زینر» در کتابش Zurvan اشاره کرده است (P 54) در حال حاضر دانش ما درباره آیین زروانی قادر نیست از سیستم زروانی گری سخن گوید. آنگونه که درباره مذاهب و ادیان دیگر می گوئیم. می توان به اسطوره ها و باورهای زروانی اشاره کرد. می توان آنها را تشریح و تحلیل کرد. می توان زروانی گری را بازسازی کرد. و نیز می توان نظریه هایی ارائه کرد. اما فقط در موارد محدود می توان مطمئن بود که به حقیقت رسیده ایم.

۲ - راجع به آیین یزش م. موله نوشته است: یزش (Sacrifice) عبارت از قربانی به سوی خدایان نیست. بلکه عبارت از عملی مستقل و آزاد است که ضمن اینکه ارزش مخصوص خود را حفظ می کند، دارای مفهومی جهانی نیز هست. یزش جهان را به وجود می آورد، آن را نگه می دارد، و آن را تجدید حیات می کند. برابر سنتها که توسط کتابهای پهلوی به ما منتقل شده است، ولی اصول آنها بسیار قدیمی تر است، اوهرمزد برای آفرینش جهان یک یزش به جا می آورد، و یکی دیگر برای زندگی بخشیدن به اولین انسان، و یکی دیگر برای قبولاندن دین به زردشت در پایان جهان نجات بخش آینده با شرکت اوهرمزد آخرین یزش را به جای خواهد آورد، و رستاخیز مرده ها خواهد بود. ر. ک: ایران باستان ص ۵ - ۶۴.

چند چهرگی زروان

در افسانه‌های باستان، زروان را موجودی «نرماده» تصور کرده‌اند، اما در روایت تازه‌تری او پدر خدایی است که همسری دارد به نام «خوشیزگ». و از اینرو گاه هرمزد و اهریمن در زهدان خود او و گاه در زهدان همسرش تصور شده‌اند.

با بررسی روایتها و اسطوره زروانی می‌توان به تشخیص شکل‌هایی از این آیین نائل آمد. بنا بر یک روایت زروان خواه از طریق مادر خدایی که همسر اوست، و خواه به خودی خود، هرمزد و اهریمن یا دو خدای روشنی و تاریکی و خوبی و بدی را می‌زاید. بنا بر دیگری او دو عنصر را به وجود می‌آورد. عنصر نخستین مذکر، و عنصر دومین مؤنث است. یکی روشنی و دیگری تاریکی است یا آتش و آب. اینها به هم پیوسته و آمیخته بودند. و از آنها هرمزد و اهریمن به ظهور رسیدند. هرمزد از آتش،

شود، که نامش را هرمزد بگذارد. و هرمزد آسمان را بیافریند، و زمین را و هرچه در اوست. پس از یک هزار سال زروان در شک و اندیشه افتاد که آیا یزش او سودی خواهد داشت یا نه. و هرمزد به دنیا خواهد آمد یا کوشش او بیهوده است. در این اندیشه بود که هرمزد و اهریمن هر دو با هم در زهدان او، یا زهدان همسرش، پدید آمدند. هرمزد از خواست و یزش او و اهریمن از تردیدش پیدا شدند. هنگامی که زروان از وجود فرزند آگاه شد، اندیشه کرد و سوگند خورد که پادشاهی جهان را به پسری خواهد داد که زودتر درآید. و دانسته بود که هرمزد به دهانه زهدان نزدیکتر است. اما هرمزد اهریمن را در زهدان از اندیشه پدر آگاه کرد، اهریمن که نمی‌توانست از دهانه زهدان زودتر بیرون آید، زهدان و شکم را شکافت و زودتر بیرون آمد. و به زروان گفت من فرزند توام. زروان تیرگی و آلودگی او را نپسندید، و در همین هنگام نیز هرمزد که خوشبو و روشن بود زاده شد.

زروان به سبب تعهدی که کرده بود و سوگندی که خورده بود پادشاهی نه هزار ساله را به اهریمن داد. اما پایان کار را به هرمزد سپرد. شاخه‌ای برسم به او داد به رسم موبدان، و به او گفت من برای زاده شدن تو یزش کردم، اکنون این تویی که برای من باید یزش کنی. و هرمزد با یزش خویش پیروز خواهد شد. پس هرمزد و اهریمن به آفریدن چیزها و دامهای زنده پرداختند. همه آنچه هرمزد آفرید نیک و راست بود، و همه آنچه اهریمن آفرید پلید و کج بود.

زینر با مقایسه جمله آغازین دو روایت از نیک کولبی و تئودور بارکنایی می‌نویسد: بنا بر یکی از این دو منبع اصلی اسطوره زروان بر تاریکی فرمانرواست. بنا بر دیگری او بخشی از حوزه و اقلیم روشنی است. کدام یک از این دو روایت به حقیقت نزدیک است؟ *Zurvan: p 55*

داستان تردید زروان و پیدایش هرمزد و اهریمن را شهرستانی در ملل و نحل نقل کرده است. منتهی در روایت او زروان اولین منشأ وجود عالم نیست. ر. ک: ملل و نحل، ترجمه صدرترکه اصفهانی ص ۲-۱۸۱. تصحیح جلالی نائینی. شهرستانی در تبیین فرقه زروانیه، و نیز نویسنده کتاب «علمای اسلام» در میان معتقدات زروانی از منبع یونانی بهره گرفته‌اند.

درباره این روایت همچنین ر. ک: آرتور کریستن سن، مزد اپرستی در ایران قدیم، ترجمه دکتر ذبیح‌الله صفا ص. ۱۵-۱۴۸؛ دینهای ایران باستان، ص ۲-۳۸۱؛ دین ایرانی، ص ۷۵-۶۹.

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

یعنی کسی که پیر می گرداند.

مقصود از تجلی زروان به این سه شکل این است که ذات زروان جامع حالت‌های سه گانه کودکی، کمال، و پیری است. آفریدگار اورمزد این آفریدگان و امشاسپندان و مینوی خرد را از روشنی خویش و به آفرین (= دعای) زروان بیکران آفرید. زیرا که زروان بیکران عاری از پیری و مرگ و درد و تباهی و فساد و آفت است؛ و تا ابد هیچ کس نمی تواند او را بستاند، و از وظیفه اش بازدارد.^۱

اما چند چهرگی زروان و عوامل طبیعت او پیچیده تر و متناقص تر از آن است که با همین دو بعد کلی آسمانی و زمینی یا کرانمندی و بیکرانی، یا تقدیر سخت و نیروی زندگی بخش، و مرگ و زمان، تمامی مشخصاتش بیان شده باشد. از همین رو در برخی از روایتها زروان هفت چهره دارد. و بر هر چهره سه چشم، و هفت نام دارد.^۲ و این نامها و چهره‌ها گسترش همان دو جنبه نخستین است:

از یک سو زروان زمان بیکران است، و از این بابت سه منظر او عبارت است از فضای بیکران، خرد بیکران، و قدرت بیکران. قدرت بیکرانی که موجودات خوب و بد را ابداع می کند. او آرام است، پیر ناشدنی و بی مرگ است. نه رنج می شناسد و نه زوال. نه رقیب و شریک و مانندی دارد، و نه هرگز از قدرت و سلطنت خویش معزول می گردد. و از بدی اهریمن یا نیکی هرمزد لذت و رنجی نمی برد.

زروان در این حالت مطلق، زمان، مکان، نیرو و دانایی (خرد) را دربر دارد. زمان و مکان منبع ماده اند و نیرو منبع کنش و فعالیت است.

۱- مینوی خرد ص ۳۲.

۲- در کل این بحث از کتاب R.C. Zaehner: *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*

London, 1955. نیز استفاده برده ام.

دیگری از آب مشتق شدند. تنها در ترکیب مادی شان خصیلت‌های طبیعی پدر و مادرشان مرکب شده بود. هرمزد گرمای آتش و رطوبت آب را به ارث برد، و اهریمن سرمای آب و خشکی آتش را.^۱

بهر حال زروانیان برای زروان صورتهای گوناگونی تصور کرده اند. این صورتهای گوناگون از سه جنبه و منظر شروع می شود و تا هفت چهره گسترش می یابد. نخست زروان در سه مظهر از نام و صفت خویش تجلی می کند. و ذات او نیز چهارمین آن سه مظهر می گردد. پس یک ذات در چهار صورت متجلی است. و این تجلی چهار گانه هم متعدد و مکرر می تواند شد. زروان در این «تربیعات» به دو اعتبار متجلی است. گاهی به سبب ارتباطش با فلک و سپهر، و گاه از بابت ارتباطش با تقدیر، و گاه نیز این دو اعتبار را با هم ترکیب کرده اند. گاه شکل دیگری نیز بر اینها افزوده اند. و آن شکل، «تربیع» زمینی آن است که «تربیع» درجات زندگی نیز می تواند نامیده شود. یعنی زروان نه تنها سپهر خدای دور از دسترسی است، که بر سرنوشتی انعطاف ناپذیر نیز فرمان می راند، بلکه خدای زمین، زندگی و مرگ، کون و فساد، چه در قلمرو حیوانی و چه در قلمرو گیاهی، نیز هست.^۲

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

۱- ر. ک: Zurvan: p 74-78 چنانکه زینر گفته به نظر می رسد که این شکل از آیین زروانی احتمالاً در اصل ایرانی نبوده است. زیرا هیچ کجا در کتابهای زردشتی نمی توان ارجاع به بد بودن آب یافت. چنین روایاتی باید از منابع غیر ایرانی اقتباس شده باشد.

۲- ر. ک: Zurvan, p 243؛ ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۷۵؛ دینهای ایران باستان، ص

دانایی (خرد) بتنهایی غیرمادی است، و در روند گذر از حالت توان ناب به حالت عملی قرار دارد که اهریمن یا بدی خود را به ظهور می رساند. دانایی در زمان بیکران و از راه نیروی آن به صحنه شناخت داخل می شود. و از این امر، اهریمن نیمه آگاه (دروغ) ظهور می کند.

از سوی دیگر زروان زمان کرانمند است، و از این بابت نیز دارای سه جنبه و منظر است: کسی است که نیروی مردانگی را پدید می آورد. کسی است که کامل می کند. کسی است که پیر می گرداند. این نظم صفات و ویژگیها متناوباً دگرگون و یا جا به جا می شود. و هرگاه که یکی از این ویژگیها مبنا قرار می گیرد، ترتیب تازه ای فرامی آید. اما در مجموع همه نشان آن است که زروان خدای زندگی و مرگ است. و برزایش و بلوغ و مرگ تن نظارت دارد.

اما وقتی زروان زمان بیکران است، منظرها و جنبه های سه گانه اش زمان کرانمند، دوره تقدیر و سالند. زیرا سپهر با پدیده هایی که سرآمدن زمان را ترتیب می دهد دارای نزدیکترین پیوندهاست. یعنی با خورشید، ماه، برجهای آسمان که پایه سال بر آنهاست. به همین سبب نیز سپهر و تقدیر و زمان و روزگار و... همه در یک مفهوم که همان سرنوشت برگشت ناپذیر، و قانونی است که دگرگون نمی شود، مطرح می شوند.

از هر یک از این جنبه ها و منظرها که بر او نگریسته شود، ترکیب تازه ای پدید می آید. از جنبه «نظم» چهره های زمان عبارت است از خدای میترا، روح نظم، و تقدیر، و هنگامی که تقدیر مبنا شود، او داور معین، لحظه سرنوشت، و حکم قطعی است که آنچه مقدر شده است در آن می گذرد.

اما بر روی زمین نیز نظم اجتماعی را مجسم می کند. و به صورت سه عرصه نظم بزرگ اجتماعی ایران، یعنی دینیاران، رزمیاران، و

کشاورزان درمی آید. همچنانکه او سبب خوبی و بدی و داور هر دو نیز هست.

بنا بر این، کارکردهای هفتگانه زروان را می توان بدین ترتیب خلاصه کرد و نشان داد:

هستی: (زمان) فضا (مکان)، خرد، قدرت

شدن: کسی که مردانگی کسی که کامل می کند

پدید می آورد

کسی که پیر می گرداند

زروان

نظم:

میترا

نظم

تقدیر

زمان:

زمان کرانمند

دوره تقدیر

سال

تقدیر:

داوری

لحظه قطعی

حکم معین

نیکی و بدی:

پرورنده

حریف

کسی که برهر

دو حکم می راند

نظم اجتماعی:

دینیاران

رزمیاران

کشاورزان

از سوی دیگر، زروان هم در بعد فضای بیکران، و هم در بعد زمان کرانمند، در عالم کبیر مجسم می شود. و انسان یا عالم صغیر در تصویر نگاره او ساخته می شود. هر بخش آدمی در هر جهت با هر بخش جهان به تمامی مطابقت می کند. بدین گونه هفت جزء تشکیل دهنده جهان مادی که هفت جاودان بخشنده اند یعنی آتش، آب، زمین، فلزات، گیاهان، جانوران و انسان، برابر می شود با مغز، خون، ورید (رگ)، پی، استخوان، گوشت، و موی آدمی.

دوگانگی ذاتی

از هر راه و از هر جنبه که به زروان نزدیک شویم، دوگانگی ذاتی او، و چندچهرگی طبیعت او نمایان می شود. اما نتیجه این باور نیز که یک راه حل اخلاقی برای مشکل بدی است، تبلور همین دوگانگی است.

رنگ ناامیدی و دلتنگ کننده تقدیر از تصور نومیدوار و دلتنگ کننده فرجام آدمی حکایت دارد. اما زروانیان به نبرد و کارزاری که زندگی و هستی خود آنان در گرو آن بود نیز عنایت داشتند. نابودی اهریمن به سبب اعمال زشت و پراسیب خود نیز یک اعتقاد زروانی است. این که نیروی اهریمن در دیوان پراکنده می شود، و آنان آن را به جهان منتقل می کنند، خود سبب کاستن توان اهریمن می شود. زمانی که اهریمن بر ما تاخته و به آزارمان می پردازد، گمان می برد که ما را نابود می کند. اما نمی داند که این صدمه و گزند خود اوست که بر ما وارد می سازد، و علت مرگ و نابودی او در این است!

این دوگانگی اعتقاد ایرانی به «نظم» اجتماعی، و نیز به «خویشکاری» انسان در دل همین نظم، یک تقدیر اجتماعی پدید می آورد، که همچون باورهای او نسبت به سرنوشت مقدر جهان، از یک سوتیره و از سوی دیگر روشن است. و چنین باورهایی میان دو بعد خوشبینی سبکروح مزدایی و نومیدی سنگین زروانی نوسان دارد. از یک سو با یکی دانسته شدن زمان با سرنوشت، و وابسته کردن تمام فعالیت‌های انسانی و ایزدی بدان، نه تنها اهریمن که هر مزد نیز از همه نیروهای تأثیرگذار خود بی بهره و عاری می شود. و از سوی دیگر

چهار عنصر در عالم کبیر مطابق است با نفس (دم)، خون، صفرا و بلغم در انسان. و اینها درست همانند جهان در نظم فعال به وسیله عناصر آتش و هوا نگهداری می شوند. بنا بر این بدن آدمی به وسیله «فروشی» خود یا روح بیرونی عمل کننده، در همکاری نزدیک با جان حیاتیش نگهداری و هدایت می شود.

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

پس فضای آسمانی، فقط تن زروان نیست، بلکه روان او نیز هست. و زروان در روان بیمار است. او در روان بیمار است به سبب اینکه تردید کرد. و این بیماری خود او را در سپهر و فضای افلاک منعکس می کند.

از راه دیگر نیز زروان با تن آدمی مقایسه می شود. او تقدیر است، نه خوب است و نه بد، دارای هر دو رنگ است، وجودش در کل جهان مجسم شده است، جهانی که خوب و بد است، و این به همانگونه است که تن آدمی است، زیرا تن آدمی نیز به همان اندازه مکان گناه است که مکان پرهیزگاری است.

۱- زینر معتقد است که این تطبیق جهان با اندامهای انسانی و مطابق دانستن عالم کبیر (Macrocosmos) با عالم صغیر (Microcosmos) از افکار هندیان و یونانیان اقتباس شده است. در حالیکه این پیوند نتیجه انسان شناسی و کیهان شناخت زروانی است. در این باره ر. ک: شهر زیبای افلاطون و... ص ۳۶.

رستگاری انسان در گرو خویشکاری اوست. و باز این خویشکاری منوط و محدود به فعالیت در درون همان «نظم» است.

هر که طلب فروگذارد، و تکیه بر قضا و قدر کند، خویشتن خوار داشته باشد، و هر که همگی در تکاپوی و طلب باشد و تکذیب قضا و قدر کند، جاهل و مغرور بود. عاقل را میان طلب و قدرپیش باید گرفت، و نه به یکی قانع؛ چه قدر و طلب همچو دو هاله رخت مسافرت، بر پشت چارپای، و اگر از آن دو یکی گرانتر و دیگری سبک تر شود، رخت به زمین آید؛ و پشت چهارپای گسسته شود؛ و مسافر به رنج افتد، و از مقصود بازماند. و اگر هر دو هاله متساوی بود، هم مسافر به جان نگردد، و هم چهارپای آسوده باشد، و به مقصد رسند^۱. اما این میانه نگه داشتن هنگامی که پای اصل «نظم» اجتماعی و یا نظم کیهانی در میان آید، کمزنگ می شود؛ و بنا گزیر به یک سو سنگینی می کند. خویشکاری آدمی در رعایت نظمی است که حد و مرز هر کس را معین کرده است. خویشکاری عمل به کارکرد یک گروه اجتماعی است که هر انسانی به آن گروه معین متعلق است. هیچکس نمی تواند از مرز اجتماعی آن طبقه بندی سه گانه، پا فراتر نهد. هر که چنین کند، از خویشکاری خود عدول کرده است. برزگر تنها می تواند برزیگری کند تا به خویشکاری اش وفادار مانده باشد. خویشکاری دینیار در دینیاری است. همچنان که خویشکاری رزمنده و پهلوان تنها در رزمیاری اوست. این مرزها معین و خدشه ناپذیر است^۲. و این نوع تقدیر دیگر خاص آیین زرروانی نیست، بلکه آیین زردشتی نیز بر همین روال به «خویشکاری» ترغیب می کند.

نظم کیهانی نیز بر همین قرار است. هیچ کس در این جهان بر مرگ و زمان پیروز نمی شود. «تقدیر» نه تنها نصیب و بخت دنیوی آدمی را معین می کند، بلکه کارا کتر او را نیز تعیین می نماید^۱.

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

اگر توشه مان نیکنامی بود روانها بر آن سر گرامی بود
و گر آزرزیم و پیچان شویم پدید آید آنکه که بیجان شویم

پایان آدمی ناگزیر و آشکار است. بشر خواه ناخواه بدان می رسد. پایان می پذیرد این همه خون و حرکت، و این تن که توانایی و ناتوانایش وصف ناشدنی است: بیابان و آن مرد با تیز داس...

این فرجامی است که در حماسه آن را به وضوح و با شدت درمی یابیم. فرجام آدمی در حماسه ای که ناگزیر به تاریخ می رسد، و در تصادم با زمان خطی و اینجایی راه نیستی پیش می گیرد. تقابل دو مفهوم زمان در پایان حماسه، چنانکه خواهیم دید، و نیز در همین آغاز ورود زال به میدان جهان پهلوانی، آشکار است. و زال شدیدترین شکل این تقابل را حس می کند. و در این میان تنها نشان می دهد که تلاش آدمی در این تقابل ارزشمند است. و بازیافت همین ارزش خود راه چاره ای است. برای آدمی چیز دیگری مهیا نیست، تا به فرجام با پیوستن بدان زهایی و خشنودی یابد. تنها اگر در این زمان خطی کار و خویشکاری خود را به انجام رساند، فرجامش ناامیدانه نخواهد بود.

آزمون زال، خلاصه ای از باورهای عمومی زرروانی و تصویری از زمان - خدای حاکم است، که شاعر از طریق حماسه دریافته است.

۱ - نامه تنسر، ص ۴۵. چاپ ۱۳۱۱.

۲ - در این باره رک: حماسه در رمز و راز ملی.

هماهنگی زال و زروان www.adabestanekave.com

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

پیدا است که معتقدات زروانی فضای شاهنامه را آکنده است. دریافتهای اندیشگی و مقولات فلسفی این آیین، تار و پود بسیاری از روایات و افسانه‌ها را تشکیل می‌دهد. اما طرح و بسط آنها در جای دیگر چنین بوضوح و به ضرورت، صورت نپذیرفته است. از این روی نمی‌توان گفت که این آزمون صرفاً در اثر آمیزش و ترکیب این اندیشه‌ها و آراء با جو روایی و آیینی این بخش از حماسه بوجود آمده و به تصادف این مرحله را به خود اختصاص داده است. این آمیزش و ترکیب پاسخگوی جنبه کلی ماجراست. اما جنبه خاص موضوع، با هستی خود زال بی‌ارتباط نیست.

در بخشهای دیگری از شاهنامه، گاه حرکت و مدار داستانها زروانی است. برخی شخصیتها کارکرد و رفتاری زروانی دارند. اما در اسطوره زال، تصور اعتقادی و چگونگی هستی زروان نیز مطرح است.

گویی جواندیشگی جامعه و ذهن اسطوره پرداز مردم که انباشته از

بودایی با برهما یکی شمرده شده است (دین ایرانی ص ۷۰). و دیگر اینکه میان زروان و «پرجاپتی» خداوند آفرینش در ریگ ودا شباهتی مطلق وجود دارد. اما زروان شخصیتی متعلق به تمدن آریاییان هند و ایران نیست، در لوحه‌های نوزی (قوم نوزی در اطراف کرکوک فعلی در عراق سکنی داشته‌اند) گویا نام زروان آمده باشد، و از اینرو امکان بیشتری وجود دارد تا زروان را شخصیتی غیر آریایی و متعلق به تمدن بومی آسیای غربی بدانیم. (پژوهشی در اساطیر ایران ص ۱۲۵). و برخی آراء دیگر که به همین بسنده می‌کنم. و به رساله‌های یاد شده ارجاع می‌دهم.

منتهی حماسه به یاری نمادها طریقی را مطرح می‌کند که اسطوره و آیین زروانی ایجاب کرده و به پایان برده است.

در این آزمون یادی از هرمزد و اهریمن نیست. و گویی با عقاید مزدایی آمیخته نیست. تمامی عناصر اساسی در طرح زروانی پدیده‌ها، ارائه شده است. «سرای درنگ» و «سرای سپنج»، بی‌گمان همان زروان اکرانه و کرانمند است. شب و روز که تاریکی و روشنایی اند و هر دو زمانند. روز و ماه و سال، بخشهای زمان کرانمند، و دو «بازوی چرخ بلند» که شادی و غم آدمی از آنهاست، سپهر نیک و بدند، که اولی به وفور چیزهای نیک می‌بخشد، و دومی از همین نیکیها دریغ می‌ورزد. و سرانجام «زمان دروگر» داس مرگ و خدای مرگ است و در پایان دیو آز.

زمان، سپهر، تقدیر، مرگ، ماورای بیکران ناشناخته، اما آکنده از ترس و بیم و درد، همه تبدیل خدای مطلق زمان به ساده‌ترین عناصر آن است.

۱- اما درباره منشأ و قدمت و تحول دوره‌ای آیین زروانی سخن بسیار گفته شده است. و من چنانکه یاد کردم بدین بخش نیز وارد نمی‌شوم. برخی برآنند که زروان گرایی صورتی از دین مزدایی است، اما مسلماً زردشتی نیست، و در حقیقت دین مغان است. (ر. ک: دینهای ایران باستان ص ۳۸۸). بعضی گفته‌اند باور به زروان در عین غیر سنتی و بدعتی بودنش تا حدی در مزدیسنا پذیرفته شده، و با اندکی احتیاط تاریخ آن را می‌توان به دوران هخامنشی رسانید (دین ایرانی ص ۷۱-۷۰). پژوهشگری زروان گرایی را واکنشی در برابر دوگانه گرایی زردشتی می‌داند (ر. ک: Zurvan, p 5). دیگری گفته است مزدپرستی و زروان پرستی دو دین متمایز نیست بلکه عقاید زروانی نظر خاصی است درباره آفرینش که نتیجه بینش بخصوصی درباره زندگی است. (ایران در زمان ساسانیان ص ۷۷) و محققانی بر خاصیت هند و ایرانی آن تأکید کرده‌اند (ایران باستان ص ۶۵) و اینکه در منتهای

اما تشابه زال و زروران تشابهی کیفی است. و این منتج از خصلت خود اسطوره است. اسطوره در جا به جایی خود از زروران به زال، برخی از کیفیات خود را به طور مستقیم یا غیر مستقیم منتقل کرده است. و این انتقال تا حدودی است که انسان حماسی بتواند آن را در خود به ظهور برساند.

بدین سبب در شناخت این تشابه، وجوهی که با ساخت اصلی زال و زروران، هماهنگی نسبی نیز دارند مورد توجه می تواند بود:

۱- زال و زروران هم‌ریشه‌اند. و ترکیب نامها در اساطیر، از وجوه همبستگی پدید آمده‌است.

۲- در اسطوره زروران، اهریمن نخستین موجودی است که از زروران می زاید و، پس از آفرینش او، هر مزد زاده می شود. زال نیز در آغاز پیدایش، وجودی اهریمنی تصور شده است و، جنبه بدی هستی اش آشکار است.

۳- پس از تولد اهریمن، زروران بنا گزیر فرمانروایی جهان را بطور محدود بدو می سپارد. اما تأکید می کند که پیروزی نهایی از آن هر مزد

→ حماسه ایران و هند» باختصار درباره پیشینه اساطیری رستم و پدرش زال به بحث پرداخته، رستم را بدل حماسی گرشاسپ می انگارد که خود در اوستا تجسم مردمانه ایزد ترسناک «وای» محسوب می شود. از سوی دیگر زال که با موی سپید زاده شده و زر لقب دارد، تجسمی از ایزد زمان یعنی زروران است. و از این روست که در حماسه ملی ایران رستم و زال به عنوان مظاهر زمینی ایزدان «وای» و «زروران» پایگاه خاصی دارند. و زال پسر حتی از پسرش نیز طولانی تر می زید و، درباره مرگ او سخنی در شاهنامه نیست، زال شخصیتی دارد آرام و فرزانه چون زروران، در مقابل رستم پرخاشگر است و سرکش چون وای. ر. ک. به La Nouvelle Clío, II pp 310-320. به نقل از مقاله دکتر بهمن سرکاراتی در مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۲، سال دوازدهم، ص ۳-۱۸۲.

روایات و افسانه‌ها و باورهای کهن بوده است، در مسیر زندگی زال و در وجود او موقعی مناسب جسته است تا تصورات و تلقیهای خود را متبلور سازد. به همین سبب در آغاز وحدت یافتن زال با نهادهای اجتماعی ایرانشهر، بر رابطه ای تأکید کرده که زال و زروران را بهم می پیوندد. اگر تأکید بر این رابطه به طور ناخود آگاه نیز صورت پذیرفته باشد، باز باید تشابه و همسانی مشخص و اقناع کننده ای در نهاد و باطن این دو موجود بوده باشد، که ارتباط را میسر سازد.

در تکوین تدریجی حماسه ملی بسیاری از اساطیر کهن مذهبی، جا به جا شده و شکل تازه ای پذیرفته‌اند. ویژگی اساسی این جا به جایی ادبی و حماسی عبارتست از جایگزین کردن مرد درگاه و مقام ایزد.

بسیاری از ایزدان که اعمال و سرگذشت آنها موضوع اساطیر کهن مذهبی بوده، در داستانهای حماسی جای خود را به شاهان و پهلوانان و مردان سپرده‌اند. جایگاه رویدادها که در اسطوره آسمان و کیهان مینوی بوده، در حماسه به زمین و به حال استومند منتقل شده است. گاه سرگذشتها که زمانی بند هشی و اسطوره ای بوده در اسطوره به تاریخ بدل شده است. بهرام ایزد اسطوره دگرگونی پذیرفته، در حماسه به صورت گرشاسپ و فریدون و رستم تجسم یافته است^۱ و زروران پسر در اثر جا به جایی اسطوره به شکل زال درآمده است^۲.

۱- نیبرگ در تحقیقات خود گفته است یک اشتراک و وابستگی اصلی میان ورثرغن (بهرام) و زروران وجود دارد که در برابری و یگانگی اصلی صفات و پیوستگی آنها با خورنه آشکار می شود. و در وجود زروران چنین خدای تاریخ ابتدایی رامی بینیم که به عنوان دید زمان فهمیده و دریافته می شده است. زروران از یک دید ویژه همپایه غربی همان ورثرغن شرق است. او در بر دارنده خورنه است در غرب. دینهای ایران باستان ص ۳۸۳.

۲- نخستین بار و یکنبار در مقاله معروف خود به نام «درباره بنیاد مشترک هند و ایرانی

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

۴ — در روند تبدیل و انتقال کیفیتهای اساطیری به انسان حماسه، گاه برخی از صفات و چگونگیهای اسطوره به ترکیب کلی ماجرا و عناصر مربوط به آدم حماسی منتقل می گردد. از این روی می توان تأثیر انتظار زروان را در آرزوی فرزند بر ماجرای سام پدر زال نیز جستجو کرد. زروان پس از انتظاری طولانی قربانی می کند و اهریمن زاده می شود. سام نیز پس از مدتها که آرزویش برآورده می شود، پسری می یابد دیو مانند.

۵ — زروان تجلی پیری و قوت مردانگی و درخشندگی و کمال است. زال نیز از کودکی نشانه سپیدی و کمال و پیری است. از آغاز جامع تمامی مراحل حیات آدمی است. انگار برای آنکه این نشانه زروان در زال آشکار بماند، از همان آغاز او را پیرانه آفریده اند. کودکی پیر که تا پایان حماسه به یکسان و یک روال باقی می ماند و تغییری در ماهیت او بوجود نمی آید. از سوئی او تجلی همه نیروهای مردانه جهان پهلوانی نیز هست و، درخشندگی زروان نیز در رنگ سپیدش متجلی است.

۶ — زروان قدرتی ازلی و ابدی و نشانه جاودانگی است. عمر زال نیز در شاهنامه از همه پهلوانان بیشتر است، بيمرگی او گوئی تا بی نهایت ادامه می یابد. اگر زال جزء جاویدانان آیین مزدیسنا نیست، جزء بيمرگان حماسه هست. او یک هزاره زنده می ماند و برای اندازه گیری

۱ — ثعالبی می گوید سام در آرزوی فرزند نذر هم می کند. ر. ک به غرر السیر، ص ۶۹.

عمرش از سال و تاریخ نباید یاری جست. زمان اگر در او آغازی دارد (چنانکه زمان کرانمند نیز دارای آغازی است) انجامی ندارد، و این به منزله بشری شدن زروان است که به ضرورت باید آغازی برایش متصور باشد.

۷ — زروان خدائی است دانا و با خرد مینوی بر وقایع متوالی و سرانجام مرگ آگاهی دارد. این جنبه آگاهی همراه با خردی شگفت آور که غریزی است مشخص ترین جنبه هستی زال است.^۱

به همان گونه که زروان به سبب آمیختگی با خرد مینوی، بر رازهای جهان واقف است، زال نیز گشاینده رازهای حماسه است. او داننده رمزهای زندگی است و در هر حادثه خرد اوست که به یاری پهلوانان حماسه می شتابد. زال وجودی است اندیشمند و آرام به همان گونه که زروان چنین است. او خرد غریزی است و همه چیز را با این کارکرد خود بسامان می کند. پس به همان گونه که زمان بیکرانه اصل تداوم اساطیر و حیاط مینوی است، زال نیز اصل تداوم حماسه و زندگی حماسی است.

۸ — زروان خدای نظم و داوری است. و زال هنگامی به صحنه پهلوانی حماسه گام می نهد که، چنانکه خواهیم دید، ایران زمین را بی نظمی و آشوب و خشکی و تباهی دربر گرفته است. و آن که باید نظم را برقرار کند زال است. جهان پهلوانی زال تعادل بخش قدرت در جامعه است. و در لحظه های معین و قطعی نیز برای بسامان ماندن زندگی حماسه میان کنشهای نیک و بد به داوری خوانده می شود.

۹ — زروان عامل پیروزی اهورا بر اهریمن، در نبرد پردامنه نیکی با

۱ — در این باره ر. ک به فصل آخر همین کتاب.

۲ — ر. ک به فصل چهارم این کتاب.

بدی است. زال نیز در حوزه حماسی نبرد نیکی و بدی با چنین کارکردی مشخص است.

۱۰- اما زروان در مجموع یک خدای چند چهره و چند گانه است. و این چندگانگی هستی ترکیبی نیز مشخص ترین نمود شخصیت زال است.

بدین سان دریافته می شود که بسیاری اندیشه های مربوط به زروان و زال، در یک وحدت هماهنگ جا به جا شده است و تا آنجا که حماسه برتافته، باورها و تلقیهای مربوط به زمان و زروان در زال مجسم شده است.

پس بیهوده و به تصادف نیست اگر که شرط تداوم هستی زال و وحدت یافتن او را با جو حماسه، در این آزمون نهفته باشند، تا مفهوم زمان را آشکار کند و، پرسشهای مربوط به خود را پاسخ گوید، و جنبه های گوناگون خویش را به رمز آشکار کند.

باری با این توضیح و تأویل خردمندانه است که هستی زال پذیرفته می شود و وحدت نهائی صورت می پذیرد. اگر سنت جامعه زال را نمی پذیرد، خرد نه تنها حامی اوست، بلکه نشانه قاطع هستی اوست. آنچه سبب می شود زال با جامعه به وحدت رسد، خرد اوست. در پیشگاه منوچهر، این خرد زال است که آزمایش می شود. این باطن و درون اوست که هویت خود را آشکار می کند. هستی عینی و جسم پهلوانی او پیش از این در پی کشمکشهای بسیار پذیرفته شده و سبب نفوذش در جامعه گشته است. اما این خرد زال است که تصور دیگران را از بخش اهریمنی وجودش یکباره از میان می برد و به تقدس و اهورائی بودن وجودش معطوف می کند.

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

آنان میسر بوده است. خرد زال در طریق غرایز و عاطفه اوست و آن را تأیید می کند. و شناخت چنین خردی تنها از طریق اسطوره زروان شکل می پذیرد که جای مشخصی در آیین و عقاید دوران ساسانی دارد. پذیرش زال از سوی نهاد سیاسی، در گرو پذیرش او از سوی نهاد دینی است. زیرا پیوستگی شاه- موبد در ایران باستان، نظرگاه واحد این دو نهاد را نسبت به پدیده های گوناگون می نمایاند.

اما تلاشهایی که در جهت پذیرش پدیده ای ناساز و حتی اهریمنی و بیگانه، در روند زندگانی حماسی زال صورت می گیرد، تنها نشانه تلاش در یک برهه تاریخی، یا یک منطقه جغرافیایی و یا یک دوره اجتماعی معین در سرزمین ایران نیست؛ بلکه در این اسطوره، همه موقعیتهای اجتماعی و دینی و قومی و سیاسی و... در جهت ترکیب با هم بکار گرفته شده اند، تا کل هماهنگی پدید آورند که پاسخگوی هر دوره و منطقه ای باشد. و این ویژگی حماسه و «تمامیت» فراگیر آن است. یک جا در پی پذیراندن خصلتهای معین آیینی در میان کسانی است که از این بابت در اختلاف بوده اند. و یک جا در جهت ایجاد هماهنگی سیاسی در محدوده نظم حاکم در یک دوره اجتماعی است. همچنانکه یک جا نیز در پی همسازی باورها و ذهنیات سنتی است که جا به جا شده باورهای کهن اند.

اگر تدوین این گونه داستانها متأخر است، باز هم مجموعه ذهن قومی را در گستره عظیم ایران باستان تا دوره ساسانی و حتی تا زمان فردوسی، ارائه می کند. و تنوع «گونه» های دینی بر زمینه دید آیینی مشترک مزدایی (چه دین زردشتی، چه دین مغان، چه گرایش به میترا، و چه آیین زروانی و...) و گرایشها و ارزشهای سیاسی و اجتماعی دوره های مختلف را در یک نظم حماسی نمایان می سازد.

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

هرآن کس که با او بجوبد نبرد کند جامه مادربراولا ژورد
... خنک سام بیل کش چنین یادگار بماند به گیتی دلبر و سوار
(ج ۱ ص ۲۲۵)

منوچهر پس از آزمون پهلوانی زال، نامه‌ای به سام می‌نویسد و او را از تصمیم و تأیید خود آگاه می‌سازد:

برآمد هر آنچه آن ترا کام بود همان زال را رای و آرام بود
همه آرزوها سپردم بدوی بسی روز فرخ شمردم بدوی
(ج ۱ ص ۲۲۶)

در سرتاسر دوره پهلوانی، جز زمان کاووس، موردی نیست که پادشاهان ایران، اصول و معیارهای خود را به خواست و آرزوی جهان پهلوان، سام، زال، رستم تعدیل نکرده باشند. حتی اگر آرزوی به خطرناکی پذیرش دودمان ضحاک باشد. با این همه منوچهر ناگفته نمی‌گذارد که از حاصل این پیوند بیمی نباید داشت:

زشیری که باشد شکارش پلنک چه زاید جز از شیر شرز به جنگ
(ج ۱ ص ۲۲۶)

دیگر اینک زاده زال، زاده ضحاک انگاشته نمی‌شود و نسب از خود زال می‌برد. وحدتی که پدید آمده همه چیز را به سایه گسترده نیروی زال می‌کشاند.

سام پس از پیوند زال و رودابه، به سوی گرگساران و باختر می‌رود. فرمانروایی سیستان و جهان پهلوانی ایرانشهر به زال واگذار می‌شود تا دخالتش به طور مستقیم در حماسه ملی آغاز گردد.

در نتیجه چنین نیست که زال تنها یک مسأله معین اجتماعی، در یک دوره معین و یک محدوده جغرافیایی را بیان کند؛ بلکه او برآیند تصور ایرانی از مجموعه تحولات و برخوردهای گذشته و حال خویش، در برآیند فرهنگی خویش است.

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

www.adabestanekave.com

آغاز جهان پهلوانی

پس از این آزمون، جهان پهلوانی زال نیز آغاز می‌شود. اگر نهادهای سیاسی و دینی او را در مدار یگانگی خویش پذیرفته و سهم او را در حماسه به رسمیت شناخته‌اند، پس این به منزله شناسائی جهان پهلوانی او نیز هست.

زال برای رفتن به سوی رودابه تاب ندارد و نگران و بیقرار است و منوچهر خود این را درمی‌یابد.

ترا بویه دخت مهرباب خاست دلت راهش سام زابل کجاست
(ج ۱ ص ۲۲۴)

فرجام کار رستم است. آغاز و انجام قدرت حماسه و خاندان سیستان به او وابسته است. معنویت جادویی و درمان بخشی ایزدی اوست که از قوه به فعل درآمدن امکانات زال را میسر می‌کند.

سراغاز این زندگی حماسی تولد رستم است. با این تولد دوباره همه عناصر و عوامل اساطیری و حماسی که در ماجرای زال پدیدار شده بودند، گرد می‌آیند و زایشی دیگر در حماسه رخ می‌دهد. اما هرچه این زایش در مورد زال، جنبه معنوی داشت، در مورد رستم عینی و مادی است. و از همین طریق است که وجود زال و رستم در پی تکمیل هم، وحدت لازم حماسه را ارائه می‌کند.

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

زمان پهلوانی آغاز می‌شود و سیمرغ پدید آورنده این آغاز است. دشواری این آغاز و این شکفتن زهدان حماسه، زال را که در پیوستن به رودابه از کشف زمان گذشته است، به یاری سیمرغ نیازمند می‌سازد. آن سیر و گردش اندیشه آدمی در زمان بود و این رویارویی اوست با واقعیت یافتن زمان، آن گونه که اندیشیده است.

پس همچنان که هستی زال را سیمرغ از نیستی رهانیده بود، اینک حاصل جان و وجود او را نیز باز سیمرغ باید از گزند و درد برهاند. زال پر سیمرغ را به مدد می‌گیرد:

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

(ج ۱ ص ۲۳۷-۲۳۶)

سیمرغ فرود می‌آید و زال را مژده فرزند می‌دهد و کارکرد خود را تکمیل می‌کند. این دخالت آغازین، هماهنگ و همسان یاری او در

www.adabestanekave.com

زال از پرورش سیمرغی تا آغاز حیات حماسی خود، راهی دراز پیموده است. راهی که هر مرحله آن، تعدیلی بوده در زمینه تضادهای او با جامعه. عناصر معنوی و ایزدی متشکل در وجودش به تبع یکدیگر و در پی تکمیل هم، او را به موجودیت زروان گونه اش رسانیده، به خردش سپرده اند. در پی این آخرین مرحله است که واپسین جنبه های معارض نیز از میان رفته است و اینک دوران وحدت او با فرهنگ حماسی جامعه آغاز شده است.

خرد غریزی

تا کنون اجزاء هستی او به تعدیل تضادها یاری کرده است، و اینک خرد اوست که باید مشکلات و نابسامانیهای موجود در خود جامعه را حل و تعدیل کند و، وحدتی را در متن حماسه ارائه نماید. از آن حیات حیوانی - طبیعی، تا این زندگی بشری - اجتماعی، راهی میان غریزه و اندیشه کشیده شده است. و هرچه زال از آغاز خود دورتر می شود، و بیشتر با جامعه درمی آمیزد، تفوق خرد در او پیداترست. فاصله غریزه - اندیشه را به سوی اندیشه کم می کند. تا کارکرد او در آغاز

شخصیت زال در مرحله میانی این دو دوره شکل گرفته و آمیزه‌ای است از غریزه و اندیشه. اندیشه زندگی اجتماعی و مشکلات معمول دوران را بسامان می‌کند، اما در مشکل اساسی مرگ و زندگی و جهان و آدم، باز از همان وابستگیهای غریزی و طبیعی و عناصر آشنای دیرین دور نیست. سیمرخ او را پرورش می‌دهد و این به منزله زندگی دادن به اوست. دانشی را نیز که بایسته هستی اوست، از سیمرخ فرامی‌گیرد. بدین ترتیب خرد او که سامان بخش زندگی حماسی است باز با سیمرخ و عناصر طبیعی و غریزی پیوسته است. او از همان آغاز با دانش و خرد شگفت تصویر می‌شود. دانش و خرد ناب و طبیعی که غالباً نیز به یاری همان عناصر طبیعی کارآئی می‌یابد. خردمندی که از کودکی پیرزاده شده است.^۱

از سوئی جادویی که به زال نسبت داده می‌شود نیز همان دانش و خرد ابتدائی انسانهایی است که با طبیعت و نیروهای مرموز آن رابطه‌ای رازگونه دارند.

وجود زال توجیه اندیشگی دریافتهای آدمی است. اندیشه و غریزه در این مرحله از حیات آدمی، در عین تفاوت، وحدتی یافته‌اند. زیرا به هر حال اندیشه در متن غرایز بشری رشد کرده، شکل گرفته است تا هنگامی که کارکردی تعیین کننده بیابد.

پس این زال موجودی است نمودار خرد غریزی. و چنین خردی در اساطیر ایرانی به ویژه در روایات زروانی جای ویژه‌ای یافته است.

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

در مرحله تعدیل تضادها، هرچه زال بیشتر پذیرفته می‌شود، وجودش اندیشمندانه‌تر به تصویر درمی‌آید و تضادش با جامعه نیز اندیشمندانه‌تر می‌گردد.

در طرد از جامعه و آغاز پذیرشش، گوئی با عرف و سنت و باورهای عام و خرافی در تضاد است، اما در پایان این تعدیل دیگر بتدریج جنبه‌های خاص فکریش، در تعارض با اندیشه‌های اجتماعی نمایان می‌گردد و به سوی وحدت می‌رود. به همین دلیل نیز جامعه نخست او را به ایمان می‌پذیرد و سپس به اندیشه.

وجود او نخست به لحاظ باورهای همگانی سنجیده می‌شود، و سپس با معیارهای دقیق‌تر و منطقی‌تر نظام اندیشگی و فلسفی. شاید نیز این خود جامعه است که در سیر این تعدیلها، از غریزه به سوی اندیشه راه می‌سپارد.

نخستین تعدیلها، به وسیله عواملی صورت می‌پذیرد که در عین رابطه با خرد بیشتر غریزی‌اند.

اینها عواملی هستند طبیعی، حیوانی، عاطفی، و کم کم در سیر هستی او تبدیل به خرد می‌شوند که برپنهان‌ترین رموز فرهنگ ایرانی و، دقیق‌ترین اندیشه‌های بشر و در پایان بر رازهای هستی و زمان واقف است. خردی این گونه، خرد نابی است که بر زمینه غریزه موجودیت یافته است.

آدمی هرچه از مرحله غریزی خود دور شده، به مرحله اندیشگی خویش نزدیک می‌گردد، فاصله اش با زندگی جانوری نیز بیشتر می‌شود و پیوندش با حیوانات و گیاهان و عناصر طبیعت تعدیل می‌یابد. اما

۱- در سرگذشت لائوتسو حکیم چینی، بنیان گزار آیین دائوگرایی، آمده است که هفتاد و دو سال در زهدان مادر خود ماند. و سرانجام هنگامی زاده شد که موهایش سپید شده بود. لائوتسو به معنی کودک پیر است. آئینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ص ۱۴.

اهورامزدا که نامهای خود را به زردشت می گوید، از نخستین نام خویش چنین یاد می کند: کسی که از او سؤال کنند اسم من است^۱. و آنگاه می افزاید: ششم منم خرد، هفتم منم خردمند، هشتم من دانائی، نهم منم دانا.

استقرار البرزپیرامون جهان و پیدائی زمین مشتمل بر هفت کشور (= اقلیم) و آسمان حرکت خورشید و ماه و دوازده اختران زیر کوه البرز و... به نیروی خرد ساخته و مقدر شده است^۲.

پیدا است که در مدت نه هزار سال تا (زمان) فرشکرد و رستاخیز و تن پسین همه آفریدگان را خرد نگاه می دارد و اداره می کند^۳.

بند دانش و کاردانی مینو و گیتی هر دو به خرد پیوسته است^۴ گیتی را به نیروی خرد می توان اداره کرد و مینورا هم به نیروی خرد می توان از آن خود کرد^۵.

سوشیانت که ظلم و دروغ و آفت و مرگ را نابود و عالم هستی را نو خواهد کرد، در آن روز به چشم خرد بنگرد، و همه آفریدگان را ببیند. نگاه او همه جهان استومند را بيمرگ گرداند^۶.

پس آنچه جهان و آدمی و دین و مینورا پاس می دارد و بسامان می کند خرد است^۷. حتی زندگی فره از فرزاندگی خرد است. خرد فره را

۱- هرمزد یشت فقره ۷ یشتها، ج ۱ ص ۵۱.

۲- مینوی خرد، ص ۷۳. ۳- همان مأخذ ص ۷۶.

۴- همان مأخذ ص ۷۲. ۵- همان مأخذ ص ۴.

۶- داستان دینیک، ر. ک. Pahlavie Texts Part II p 134.

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

به ویژه بندهای ۶ تا ۱۸ که در نعت خرد است جنبه های گوناگون کارایی ها و یاریهای خرد را برای جسم، روح، دین، دنیا و آخرت بیان می دارد.

از تازش دیو آرز حفظ می کند.

این کار پراهمیت و ماهیت ایزدی و جهانی خرد موجب آنست که در اوستا بر دو گونه خرد تأکید شود:

۱- خرد غریزی یا دائمی و ماندگار.

۲- خرد اکتسابی.

در هفتن یشت کوچک از دانش فطری مزدا آفریده و دانش اکتسابی مزدا آفریده سخن رفته است^۱. و پیدا است که او رمزد این آفریدگان در گیتی را به «خرد غریزی» آفریده است^۲ بیش از هر که از آن بهره برده است^۳. چنین خردی از آن برگزیدگانی است که کارکردشان بسامان کردن جهان در دورانهای بحرانی است. چنانکه منوچهر نیز دارای چنین خردی است^۴.

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

پیدا است که زال در بحرانی ترین دوره از هزاره های زردشتی چنین کارکردی را بر عهده دارد. او نمودار این اعتدال در دوران حماسه پهلوانی است. بیهوده نیست که فردوسی سرآغاز منظومه اش را ستایش خرد قرار داده است. همانگونه که آغاز حماسه با زال است، آغاز شاهنامه با خرد است:

۱- هفتن یشت بند ۱ ص ۹۹ و بند ۶ ص ۱۰۳ یشتها ج ۱ همچنین ر. ک به

Zand Avesta Part 2 p4, 10, 20. و سیروزه ۱، ۲ و ۲۹ و سیروزه ۲، ۲۹.

۲- مینوی خرد، ص ۴.

۳- مهریشت فقره ۱۰۷ ص ۴۷۳ یشتها ج ۱.

۴- همان مأخذ داستان دینیک.

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

به هنگامی وارد حماسه کرده است که نظام مسلط در دوره آمیزش نیکی و بدی و هرمزد و اهریمن، از نوعی بیخردی و آشفتگی در رنج است و در تیره روزی بسر می برد. درست است که زال در حکومت منوچهرزاده می شود، اما کارکرد او درست از زمانی آغاز می شود، که نوذربیر ایران حکومت می راند و پس از او نوبت به دوره دراز و نابسامان کاووس می رسد که «خرد به او کم رسیده بود»^۱. و زال این جای خالی را پر کرده، اعتدال حماسی را به ایران زمین بازمی گرداند.

دوران آمیختگی www.adabestanekave.com

مرگ فریدون پایان یک دوره است. شاهنامه نخستین مرحله از دوره های سه گانه خود را که پایان می برد، مرگ فریدون و پادشاهی منوچهر و جهان پهلوانی سام را در هم می آمیزد. در آغاز پادشاهی منوچهر، سام جهان پهلوان نیز همچون دیگر بزرگان به تهنیت او آمده است. در سخنانش نکته ای هست که همان آغاز دیگری را در عمر اساطیری - حماسی ایرانیان بیاد می آورد:

... از این پس همه نوبت ماست رزم
شوم گرد گیتی برآیم یکی
ترا جای تخت است و شادی و بزم
زدشمن ببند آورم اندکی
مرا پهلوانی نیای توداد
دلیم را خرد مهرورای توداد
(ج ۱ ص ۱۳۷)

پیش از این در داستان فریدون ابیاتی درباره سام هست که بدانها اعتمادی نیست^۲. و اساساً پهلوانیهای سام در شاهنامه مطرح نشده است.

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

پس خرد زال خرد غریزی است. و از همان آغاز زندگی ورود به جامعه پدری، این خرد وجه مشخص اوست و تا پایان زندگی حماسی ایران همچنان بی دگرگونی برجایست. از همین طریق است که در هستی زال پیوندی مستقیم با «مینوی خرد» وجود دارد و تقدس و روحانیت هستی او را سبب می شود. این همان خرد است که سبب و عامل تمیز اهورامزدا و اهریمن و نیکی و بدی در دوران آمیختگی است. خرد اکتسابی زال که در جامعه آموخته در برابر این نیروی عقلی طبیعی موضعی تبعی یافته است. همچنان که مفاهیم و ارزشهای دیگر فرهنگ اکتسابی ایرانشهر نیز به صورت تابعی از ارزشها و نیروهای ذاتی او طرح می شود. خرد غریزی اوست که از این پس راه اصل و اصیل آدمی را بر پهنه بیکران حماسه می نمایاند. از آغاز پیدایش زال، این خرد او را برگرفته و یاری کرده است. پذیرفته شدن او خود نشانه پیروزی خرد است بر دریافتهای غریزی آدمیانی که در نظامی آمیخته از توتیم و آئین می زیند و، هنوز نسبت به پدیده های جهان ادراکی غریزی دارند.

او راهنما و راهبر پهلوانان و فرمانروایان ایران است. اگر نیروی مادی جهان پهلوان ایرانشهر را آسوده و بسامان می کند، نیروی روحانی زال خود راهبر و هادی این نیروی مادی است.

روان قومی و ذهن اسطوره ساز ایرانی، زال خردمند را درست

۱- مینوی خرد، ص ۷۵-۷۴.

۲- ر. ک به ج ۱ ص ۱۱۴ و ۱۱۹.

حماسی است. و دوره پس از منوچهر نیز خود دوره ای انتقالی در حیات سیاسی حماسه ملی است. سام تنها یکبار در دوره نوذر و به درخواست او، به ایران می آید و جزمین کارکردی دیگر ندارد.

با آمدن سام، بزرگان ایران نزد او می شتابند و از او می خواهند که فرمانروائی کشور را برعهده گیرد و آشوب و اغتشاش را فرونشاند. پیداست که در این اغتشاش، اشکال در وجود خود نوذر است، نه آنکه ایران از سوی دشمنی مورد هجوم قرار گرفته باشد.

جهان پهلوانی ازین پس مسئولیتی را باید برعهده گیرد که هنوز سام از اندیشیدن بدان بیگانه است. بزرگان ایران از سام چیزی می طلبند که در کارکرد او نیست. با این همه این آغازی است برای دخالتی که نیروی پهلوانی حماسه باید در نهاد سیاسی داشته باشد. سخن بزرگان ایران این است:

ز بیدادی نوذر تا جور
جهان گشت ویران ز کردار او
بگردد همی از ره بخردی
چه باشد اگر سام یل پهلوان
جهان گردد آباد با داد او
که برخیره گم کرد راه پدر
غنوده شد آن بخت بیدار او
از دور شد فرّه ایزدی
نشیند بر این تخت روشن روان
بر او یست ایران و بنیاد او
(ج ۲ ص ۸)

اما پهلوان هرگز در اندیشه چنین مسئولیتی نیست. چنانکه این را بارها خود زال و رستم و گیونیز در طی ماجراهای بعدی تکرار و تأکید می کنند. از سوئی سام همچون زال نیز نیست. زال در چنین مواردی، چنانکه خواهیم دید، به گونه ای دیگر می اندیشد و عمل می کند. سام به همین نوذر که فرّه از او گسسته است نیز وفادار است و پیش نهاد آنان را بدینگونه پاسخ می گوید:

اما این سخن سام نیز سرآغاز پهلوانیهای او نیست. بلکه سرآغازی است برای طرح ماجراهای خاندان سیستان. و بی سبب نیست که بیدرنگ پس از این، داستان تولد زال آغاز می شود.

تولد زال، تولد حماسه است. زال به هنگامی پدید می آید که حیات قوم ایرانی در سعادت آرام ادامه دارد. در جادویها به افسون منوچهر بسته شده و جهان را سراسر همه مژده داد:

به داد و به دین و به مردانگی
به نیکی و پاکی و فرزانی
(ج ۱ ص ۱۳۵)

این دوران راحت و آرام، دوره تثبیت موقع زال است. در این زمان فقط، حوادث زندگی زال از پیدایش تا پذیرش او در جامعه طرح می شود و به تولد رستم می انجامد.

از تولد رستم چیزی نگذشته است که منوچهر می میرد و ایران را به نوذر وامی گذارد. و زال اکنون به جهان پهلوانی رسیده است.

دوران پادشاهی نوذر از آغاز توأم با آشوب است و بیداد:

چو او رسمهای پدر در نوشت
همی مردمی نزد او خوار شد
ابا موبدان و ردان تیز گشت
دلش برده گنج و دینار شد
(ج ۲ ص ۶)

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

همیدون مرا پشت گرمی بدوست
نگهبان کشور به هنگام شاه
کنون پادشاهی پر آشوب گشت
اگر برنگیرد وی آن گرز کین
که هم پهلوانست و هم شاه دوست
از ویست رخشنده فرخ کلاه
سخنها از اندازه اندر گذشت
از این تخت پردخته ماند زمین
(ج ۲ ص ۷-۸)

گفته شد که سام منتقل کننده پهلوانی از دوره اساطیری به دوران

اسارت می افتند و تخت ایران بی پادشاه می ماند. در چنین هنگامه ای بی هیچ سبب آشکاری سام جهان پهلوان می میرد و، دورانش بسر می رسد:

خبر شد که سام نریمان بمرد همی دخمه سازد ورا زال گرد
از آن سخت شادان شد افراسیاب بدید آنکه بخت اندر آمد بخواب
(ج ۲ ص ۱۴)

افراسیاب بخشی از لشکریان خود را به سوی زابل می فرستد. مهرباب به حيله و زال به نیروی پهلوانی، آنان را از میان برمی دارند. اما زال هنوز دخالتی در کار ایران شهر ندارد.

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

اما زال تنی از پهلوانان را به این نبرد می فرستد و خود در زابل می ماند. انگار هنوز هنگام آن فرانسیده که این جهان پهلوان تمامی خویشکاری خود را در حماسه آغاز کند.

هنوز انگار باید چندان شکست و تیره روزی بر ایران زمین چیره شود تا دخالت زال بحق موضع و موقع خود را بیابد، و اهمیت والا و درخور خود را نشان دهد.

در این دوره، در ایران جز از ناکامی و تباهی سخنی دیگر نیست. شاه و سپاهی و پهلوان و موبد و مرزبان، همه در آشوبی کشنده گرفتارند. اما زابلستان پیروزمند پرتوان است و نیروهای افراسیاب را درهم می شکند. افراسیاب تنها از این جانب در اضطراب است. و

خود این گفت یارد کس اندر جهان
اگر دختری از منوچهر شاه
نبودی جز از خاک بالین من...

سام هیچ تدبیری برای این بیداد و اغتشاش نمی اندیشد. و منظومه فقط از آمدن او به ایران و پدید آمدن آرامش و ثبات یاد می کند:

به فرخ پی نامور پهلوان جهان سربه سر شد به نومی جوان
اما پیداست که مشکل همچنان لاینحل باقی مانده و ریشه نابسامانی نسوخته است:

برین نیز بگذشت چندی سپهر نه بانوذر آرام بودش نه مهر
این تازه آغاز بدبختی ایران شهر است و از سام نیز چاره ای ساخته نیست.

www.adabestanekave.com

تازش اهریمن

ایران زمین در تیره روزی و بلوای خود گرفتار است، که هجوم تورانیان نیز آغاز می شود. عنصری که تجسم بدیها در نبردهای حماسی است، تازه پا به میدان می گذارد. مرگ منوچهر پشنگ را می شوراند و به تاخت و تاز بر ایران و امی دارد. آشوب و تنگی در کار ایرانیان، در این دوره شدیدترین شکل خود را می یابد. این آغاز تجلی اهریمنی افراسیاب است. افراسیاب تبلور همه دشمنی ها و بدیهای ویرانگر، برای نخستین بار وارد حماسه می شود.

در جنگی که به وقوع می پیوندد، نوذر کشته می شود، و ایرانیان به

زال ازین ماتم و آشفتگی پریشان می شود، اما باز هم جزبه حرف، کاری نمی کند:

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

رامشان می کند. اما از کین خواهی او نشانی نیست.

زال مردانه تر و دل بمهرتر از آنست که ایرانیان را در این پریشانی، به رفتار پیشینشان مأخوذ کند. پس شاید این بینش متبلور در حماسه است، که هنوز نمی خواهد قهرمانش را به میدان فرستد. ورود او با شگفتی و شکوهی والا تر ازین باید صورت پذیرد. تا خویشکاری او در حماسه، با اهمیت شایسته خود تصویر شود.

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

اغریث یکی از جاودانان آئین ایرانی پیش از زردشت است که درخور تقدیس بوده اند^۱. فروهر او دریشتها ستایش شده است^۲ و یکی از یاران سوشیانت بشمار آمده است^۳.

هنگامی که افراسیاب منوچهر را در پتیشخوارگر گرفتار کرده، و قحط و ویرانی ایران را سبب شد، اغریث نجات و پیروزی ایرانیان را به

چنانکه خود به پشنگ پیغام می دهد، سوکواری زال را بر مرگ سام، موقع مناسبی برای تسلط بر ایران می شناسد.

و همین آسوده خاطر بودن از سوی زابل است که پیروزی او را بر ایران قطعی می کند:

دگر سام رفت از در شهریار
ستودان همی سازدش زال زر
همانا نیاید بدین کارزار
ندارد همی جنگ را پای و پر
مرا بیم از او بد به ایران زمین
چو او شد ز ایران بجوئیم کین
(ج ۲ ص ۱۴)

اما عدم دخالت زال در این جنگ، صرفاً به علت مرگ سام و سوکواری بر او نمی تواند بود. چنین سنتی هر چند ریشه دار و قوی است، اما از نابسامانی کار ایران زمین و هجوم دشمن، مهمتر نیست. پس سببی قویتر از این باید، تا تعلل زال را در این آشفتگی توجیه کند.

جهان پهلوان / کارکرد نو

با مرگ نوذر، گستههم و طوس، پسران او به دادخواهی راهی سیستان می شوند:

بر زال رفتند با سوک و درد
که: همی داد خواهیم وزاری کنیم
رخان پرز خون و سران پرز گرد
به خون پدر سوکواری کنیم
(ج ۲ ص ۳۷)

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

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

۲- فروردین یشت فقره ۱۳۱ یشتها ۲ ص ۱۰۳.

۳- اساطیر ایران ص ۲۱۲.

ایران زمین، از این نیز شگفت تر باید متجلی شود: هنگامی که پیچیدگی اوضاع و بحران ایران شهر بغایت می رسد، منظومه زال را در اندیشه پادشاهی نابسامان و مضطرب ایران تصویر می کند. او در پی یافتن کسی است که سزاوار پادشاهی باشد. کسی که زال بپذیرد، شایسته این مهم است. و این کارکردی است که سام با آن بیگانه بود. زال نمی تواند گسته‌م و طوس را بپذیرد، اگرچه از تخم منوچهرند. این خویشکاری بدیعی است که حماسه از جهان پهلوان خود انتظار دارد. آرمانی تازه در جامعه پدید آمده است که در اندیشه زال متبلور شده است:

همی گفت «هر چند کز پهلوان	بود بخت بیدار و روشن روان
بباید یکی شاه خسرو نژاد	که دارد گذشته سخنها به یاد
... اگر داری طوس و گسته‌م فر	سپاه است و گردان بسیار مر
نزیبد برایشان همی تاج و تخت	بباید یکی شاه بیدار بخت
که باشد بد و فرّه ایزدی	بتابد ز دینهم او بخردی

(ج ۲ ص ۴۳)

بدین گونه است که نخستین دخالت زال، این خرد مجسم حماسه، در کار ایران آغاز می شود. پس از آن همه تمهید و بحران، اینک حماسه او را بر تارک خویش می نشاند، تا راه رهائی ایران شهر را باز شناساند. پس موقعیت ایران را بنا بر شاهنامه، به منظور ورود زال به حماسه، می توان چنین خلاصه کرد:

۱- پس از تعدیل تضاد میان زال و جامعه، و پذیرش او، و ادغام اساطیر و روایتهای پهلوانی خاندان زال با اساطیر و حماسه ایران.
 ۲- رستم که نشانه تشبیت و تسلط نیروهای مادی خاندان سیستان است متولد می شود.

۳- منوچهر می میرد.

۴- فرّه ایزدی از نوذر گسسته می شود.

دعا از یزدان درخواست کرد. دعایش مستجاب شد و، ایرانیان رهائی یافتند. و افراسیاب به سبب همین گناه او را کشت. و خداوند به پاداش کار نیک اغریث، پسری به نام گوپت شاه بدو داد که دورانش از دورانهای مقدس بشمار رفته است.^۱

در متون اوستائی بارها تأکید شده است که کیخسرو، افراسیاب را به انتقام خون سیاوش و اغریث می کشد.^۲ و همین انگاره مقدس و نیک از اغریث، در سرتاسر نبرد میان نیکی و بدی در شاهنامه آشکار است.

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

چو از کار اغریث نامدار خبر شد به نزدیک زال سوار
 چنین گفت که «با کنون سربخت اوی شود تار و ویران شود تخت اوی (افراسیاب)
 (ج ۲ ص ۴۲)

اما این هنوز مدخلی است بر زندگی حماسی زال. کارکرد او در

۱- بندهشن بخش ۲۱ بند ۲۲-۲۰ ر. ک به Pahlavi Texts, pl pp 135-136 راجع به گوپت شاه ر. ک همان مأخذ p 117 گوپت شاه در منطقه سوکستان (سکستان) در حوالی ایران و بیج مسکن دارد. از پیا تا سینه شکل گاو و از سینه تا سر شکل آدمی دارد. خانه او در کنار دریاست، و وی در آنجا همواره برای پرستش اینزد توانا آب مقدس به دریا می ریزد. هزاران موجود زیانکار را معدوم می سازد و، اگر از این کار بازایستد، این موجودات پلید با باران به زمین فرو خواهند ریخت و نیزر. ک:

DADESTÄN Ī DINĪK, 89. by Peshotan. k. Anklesaria. in: Henning Memorial Volume (AML), p 12. London. 1970.

۲- ر. ک به زامیاد یشت فقره ۷۷ یشتها ج ۲ ص ۳۴۷ و در واسپ یشت فقره ۱۸ ص

آمیختگی در تاریخ www.adabestanekave.com

این سیر منطقی وقایع، اگرچه تابعی از بینش حماسی منظومه است، اما در تاریخ نویسی نیز بازتابی مشابه یافته است. تاریخ نویسی ناظر بر این دوران نیز نموداری از اغتشاش و بحران و تباهی ایران است. اسناد تاریخی و داستانی ناظر بر این دوران، پیش از هرچه، حاکی از درهم ریختگی و آشوبزدگی است. پیداست که تواریخ همزمان فردوسی و حماسه او، به احتمال قوی از منبعی واحد و مآخذی یگانه، در بیان وقایع بهره برده اند. اما بحث بر سر تلقی متفاوتی است که این دو نمود حماسی و تاریخی از یک دوره حیات ایران زمین داشته اند. بزرگترین تفاوت نیز در این است که از زال در اسناد تاریخی سخنی نیست. اما حماسه در حیات خود به کسی چون زال نیازمند است.

ثعالبی مرگ منوچهر را آغاز فتنه ها و جنگها و پیدایش بلایا و رنجها می شمارد^۱. مسعودی پس از منوچهر از پادشاهی یکی از فرزندان نوذر به نام «سهیم» یاد می کند که مدت شصت سال روزگار گرفته است. سپس به فرمانروائی افراسیاب به مدت دوازده سال اشاره کرده، از چیرگی «زو» بر او سخن می گوید^۲. یعقوبی ترتیب پادشاهی را پس از منوچهر چنین می نویسد: منوچهر ۱۲۰ سال افراسیاب پادشاه ترک ۱۲۰ سال زوطهماسب ۵ سال، کیقباد ۱۰۰ سال^۳.

- ۱- غرر السیر ص ۱۰۸.
- ۲- التنبیه والاشراف مسعودی طبع بیروت ص ۷۹ و نیز. ک به مروج الذهب ج ۱ ص ۲۴۹-۲۴۸ طبع دارالاندلس بیروت.
- ۳- ابن واضح، تاریخ الیعقوبی، نجف ص ۱۳۸.

۵- ایران دچار بیداد و آشوب می گردد.

۶- افراسیاب دشمن اهریمنی حماسه ایران ظهور می کند.

۷- سام جهان پهلوان می میرد.

۸- ایران به دست تورانیان می افتد و شکست و تباهی و ویرانی

چیره می شود.

۹- نوذر به قتل می رسد.

۱۰- پسران نوذر، طوس و گسته، زیبنده شاهی نیستند و فاقد

قره اند.

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

است.

۱۲- زال نخستین جلوه از خویشکاری خود را پس از کشته شدن

اغریرث، در نبرد میان نیکی و بدی آشکار می سازد.

۱۳- تغییری در کارکرد جهان پهلوان بوجود می آید و، سهمی در

نهاد سیاسی بر عهده پهلوان گذاشته می شود که در دوره سام پذیرفتنی

نبود.

۱۴- وقتی تمامی نشانه های پایان یک دوره در زندگی اساطیری و

پادشاهی ایران، آشکار می گردد، زال با دخالت نوآئین خود در امر

پادشاهی دورانی دیگر را آغاز می کند.

پس زال به تعبیری فصل مشترک دو دوره است. سام از دوره قبل و

رستم از دوره بعد بدو پیوسته اند. او آمیزگار دوران اساطیری و پهلوانی و

آغازگر دوران دوم است که خود دوران اصلی حماسه است. او روح

حماسه و اعتدال بخش نهادهاست که تا پایان ادامه خواهد یافت.

منوچهر، از پادشاهی نوزرو سپس زاب یاد می‌کند^۱. مجمل التواریخ نیز که شاهنامه را منبع تاریخ خود ذکر کرده، از پادشاهی نوزرو به مدت هفت ماه پس از منوچهر سخن می‌گوید و اشاره می‌کند که در شاهنامه این مدت پنج سال ذکر شده است. وقایع دوران نوزرو را همچون شاهنامه حکایت کرده می‌افزاید لیکن نه بس مدت پادشاهی کرد^۲. از عبارتی در بندهشن برمی‌آید که نوزرپسر منوچهر در حیات خود او به دست افراسیاب کشته شده است. پس افراسیاب آمد و منوچهر را با ایرانیان به «پتسخوارگر» راند و به بیماری و تنگی و بس مرگ نابود کرد و «فرش» و نوزرپسران منوچهر را کشت تا به پیوندی (= نسلی) دیگر، ایرانشهر از افراسیاب ستانده شد^۳ و پس از این عبارت، از درگذشت منوچهر سخن بمیان آمده است^۴ در دینکرد که فهرستی از پادشاهان ایران را ذکر کرده، پس از منوچهر، از پادشاهی افراسیاب سخن رفته و بیدرنگ پس از او «زوطهماسپ» که از تخمه منوچهر بوده به پادشاهی رسیده است^۵ و این «زو» طفل خردسالی توصیف شده که از نیروی جوانی و تدبیر بهره‌مند است^۶.

باری آنچه از این اسناد تاریخی یا غیر حماسی و دینی برمی‌آید این است که:

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

ابوریحان نیز در جدول خود همین ترتیب را ذکر کرده یادآور می‌شود که آنچه را که من در این کتاب وارد نمودم نزدیکترین اقوال بود که محل اجتماع و اتفاق اصحاب تاریخ است^۲.

همچنین در جدولی که از قول حمزه اصفهانی آورده، می‌نویسد پس از منوچهر زاب است و در میان آن دو فترتی است که اندازه آن دانسته نمی‌شود.

به همین ترتیب حمزه اصفهانی^۳ و دینوری^۴ و گردیزی^۵ و ابن بلخی^۶ نیز با ذکر مراتب بالا، دوره‌ای از فترت و آشوب و شکست را در این مرحله از حیات ایران حکایت می‌کنند.

در این میان تنها خوارزمی است که در فهرست خود، پس از

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

۲- آفرینش و تاریخ - ج سوم ص ۱۲۷-۱۲۶.

۳- بیرونی، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت ص ۱۴۸ و ص ۱۵۰.

۴- ر. ک به حمزه اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان. ترجمه جعفر شعار ص ۳۴.

۵- ابن قتیبه دینوری اخبار الطوال ترجمه صادق نشأت ص ۱۱-۱۰.

۶- زین الاخبار ص ۷ و ۸.

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

۱- فارابی، مفاتیح العلوم - تصحیح فان فلوتن ص ۹۹.

۲- مجمل التواریخ والقصص ص ۲۸ و ص ۴۳.

۳- اساطیر ایران ص ۱۰۴-۱۰۳.

۴- راجع به خاندان نوزری و سابقه آن در اوستا. ر. ک به یشتها ج ۱ ص ۲۶۷-۲۶۵.

۵- دینکرد کتاب ۸ فرگرد ۱۲ ر. ک. Pahlavi Texts Part IV p 25 گزارش دینکرد

خلاصه ای است از چیتردات که دوازدهمین نسک اوستا بوده در ۲۲ فرگرد و خود در

حکم شاهنامه یا خداینامه ای بوده است.

۶- همان مأخذ p1-12 کتاب ۷ فرگرد ۱ بند ۳۱.

هنگامی که افراسیاب بر ایران چیره می شود، در کشتار مردم و گسترش ستم و ویرانگری آبادیها و کور کردن رودخانه ها و قنوت به نهایت درجه می کوشد. به سال پنجم سلطه او قحطی عظیم بر مردم مستولی می شود.^۱

پرا کردن رودخانه ها و جویها و خشک کردن آنها، کارکردی است که همه تاریخ نویسان به این اسطوره تاریکی و تباهی نسبت داده اند. پس از منوچهر افراسیاب ترکی پادشاه شد و به تباهی و ویرانی شهرها و پرا کردن رودخانه ها پرداخت، بعضی گفته اند که گروهی به فرمانروائی رسیدند که می کوشیدند همه مردم نابود شوند، تا خلق تازه ای بوجود آید و درنگ ایشان به درازا کشید. گویند دیگر بر مردمان و حیوانات باران نبارید^۲. به روزگار وی مردم گرفتار خشکسالی سختی شدند و مردم ایرانشهر... در دوران پادشاهی او به سخت ترین بلا گرفتار بودند^۳. چشمه ای بود در هیرمند برابر بئست و آب همی برآمدی و ریگ و زر آمیخته... افراسیاب آن را به بند جادویی بیست^۴.

شرح این سلطه اهریمنی و تباهی و ویرانگری که در غالب تواریخ همسان و همانند است^۵. نه تنها صفحات تاریخ و حماسه را آکنده

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

۲- آفرینش و تاریخ ج سوم ص ۱۲۷-۱۲۶.

۳- ترجمه اخبار الطوال ص ۱۱.

۴- تاریخ سیستان ص ۱۷ و ۱۶ و ۱۴ و راجع به جادوگریهای دیگر اور. ک: ص ۳۶.

۵- ر. ک به تاریخ پیامبران و شاهان ۳۴، فارسنامه ابن بلخی ص ۳۸، مجمل التواریخ ص ۴۳، اخبار ایران از کامل ابن اثیر - ترجمه باستانی پاریزی ص ۲۵، حاکم

ابوعبدالله نیشابوری تاریخ نیشابور چاپ دکتر بهمن کریمی ص ۱۱۷ و...

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

ب- تسلط افراسیاب بر ایران بیدرنگ پس از پایان دوران منوچهر است.

ج- ناهماهنگی و آشفتگی اوضاع اجتماعی و سیاسی موجب از هم پاشیدن شیرازه حکومت گردیده و به قطع شدن رشته فرمانروائی انجامیده است.

د- میان منوچهر و کیقباد، اگر کسانی بر ایران فرمان رانده اند، هم نامشخص اند و هم بهم آمیخته. و نیز به صورتی موقت به این مقام رسیده اند. و موقع نودر از همه آشفته تر است و جز در دو مورد از او سخنی نیست.

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

ثعالبی پایان کار منوچهر را آغاز سلطه افراسیاب می داند و به تعبیر او هر چه سستی و افول منوچهر بیشتر شده، نیرو و طلوع افراسیاب آشکارتر گشته است. ضعف و پیری آن با قدرت ویرانگری این همراه بوده است^۱. او نیز حمله افراسیاب را به ایران در عهد منوچهر دانسته، به واقعه آرش کمانگیر نیز اشاره می کند^۲.

افراسیاب را شیطان آدمیان و پادشاه جادوگران می نامد و سرچشمه شرمی پندارد و شرحی درباره ویرانیها و قحط و غلا و ظلم و جور دوران تسلط او بر ایران می نگارد^۳.

۱ و ۲- غرر السیر ص ۱۰۷-۱۰۶. ۳- همان ص ۱۰۷ و ص ۱۲۴.

همه انواع محصولا تشان، دامها و شکارهایشان، ممکن بود بسادگی در اثر یک بلای ناگهانی از میان برود. آذوقه موجود در انبارها همیشه اندک بود. اجتماع کشاورزان خودبسند، ناگزیر کاملاً آگاه است که مستقیماً متکی به قدرتهائی است که باران نازل می‌کنند، آفتاب می‌تاباند و رعد و طوفان گسیل می‌دارند. ولی این قدرتها سبکسرو و مرگبارند و به هر قیمتی که هست باید آنها را خشنود نمود گول زد یا آرام کرد، حال وقتی انسان توانست به خود بقبولاند که به آئین ساحرانه‌ای دست یافته که بر این ضرورت، چاره‌ای و بر این مهم تدبیری است، این اعتقاد در برابر وحشتهای زندگی آنچنان تسکین بخش است که کسی را یارای سرباز زدن نخواهد بود^۱.

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

در اندیشه نظم و تعادل

باری در چنین فترت آشفته و تاریکی است که حماسه عامل رهائی و آسودگی ایران‌شهر را به میدان می‌فرستد. و زال بدین منظور نخست «زوطهماسپ» را به پادشاهی ایران برمی‌گزیند.

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

سپهبدار دستان و یکسر سپاه ترا خواستند ای سزاوار گاه
(ج ۲ ص ۴۴)

۱- انسان خود را می‌سازد، ص ۱۳۸-۱۳۷.

است، بلکه پیش و بیش از همه متون دینی زردشتی را پر کرده است. ذهن و اندیشه ایرانیان چنان از افراسیاب و هستی هراس‌آور او انباشته است که همه جادویها و ویرانکاریها و قحط و نابسامانیهای را که در حیات تاریخ شان رخ داده به او منسوب داشته‌اند.

در مینوی خرد پایمال کردن دریاچه کانس (دریاچه هامون) و خشک کردن آب آن به او منسوب است^۲ بنا بر بندهشن افراسیاب هزار چشمه آب کوچک و بزرگ از جمله رود هیرمند و وادینی و شش رودخانه قابل کشتیرانی دیگر را که به این دریاچه می‌ریخت از میان برد^۳. باران را از ایران‌شهر بازداشت. او در اصل دیوپلیدی است که از ریزش باران ممانعت می‌کند^۴. بنا بر بندهشن حملات افراسیاب به ایران در دوره فترت میان منوچهر و کیقباد ادامه دارد و با آنکه زوطهماسپ او را می‌راند، دوباره به ایران‌شهر می‌تازد. باری این برافکندن نه‌رها و آبها و خشکسالی و قحط که شدیدترین شکل تهاجم افراسیاب را بر ایران زمین نشان می‌دهد تنها به یاری نیروئی جادوئی میسر است که افراسیاب داراست.

برای کشاورزان تازه آغاز کرده، حتی یک خشکسالی، یک تگرگ و طوفان به معنای قحطی است. برای این کشاورزان یک بازار جهانی وجود نداشت که با کمک آن بتوان کمبود محصول یک منطقه را با مازاد منطقه دیگر جبران نمود. انواع منابع غذایی اینان هنوز محدود بود،

۱- یوستی افراسیاب را چنین معنی می‌کند: کسی که بسیار بهراس اندازد، به نقل از

یشتها ج ۱ ص ۲۱۱.

www.adabestanekave.com

۲- مینوی خرد ص ۴۴.

۳- ر. ک به Pahlavi Texts Part 1p

۴- اساطیر ایرانی، ص ۱۰۳.

سختی چندانست که نه تنها ایرانیان که تورانیان را نیز به عذاب داشته است. خشکی و قحط جادوئی افراسیاب هر دو سپاه را بستوه آورده، وادار به صلح می‌کند:

زهر دوسپه خاست فریاد و عو
که «گر بهر ما زین سرای سپنج
بیا تا ببخشیم روی زمین
سرنامداران تهی شد ز جنگ
بران برنهادند هر دو سخن
فرستاده آمد به نزدیک زو
نیامد بجز درد و اندوه ورنج
سراییم یک باد گر آفرین
ز تنگی نبید روزگار درنگ
که در دل نداشتند کین کهن
(ج ۲ ص ۴۵)

بدین گونه مرزی میان توران و ایران تعیین می‌گردد. اما این تقسیم‌گویی میان افراسیاب و زال است. و زو تابعی است از روابطی که زال تعیین می‌کند. چرا که از زو چاره‌ای ساخته نیست.

زمرزی کجا مرز خرگاه بود
از او زال را دست کوتاه بود
وزاین روی ترکان نجویند راه
(ج ۲ ص ۴۵)

پس حایل میان ایران و توران، هستی زال است و نیروی اوست که باید آسیب و بلا را از ایران بازدارد. اما این تمامی چاره‌ای نیست که زال باید برای ایران زمین بیندیشد. خرد او با گزینش زو چاره‌ای موقت برای دوران فترت جسته است. به همین علت نیز این مرحله بزودی بسر می‌آید:

ببُدبخت ایرانیان کند رو
شد آن داد گستر جهاندار زو
(ج ۲ ص ۴۶)

با مرگ زو، دیگر بار افراسیاب بر ایران می‌تازد. بزرگان درمانده ایران زمین به زابل روی می‌آورند و برخوردارشان با زال شگفت‌آور است:

و بعد که زو می‌آید، به شاهی بر او آفرین خواند زال.
اما «زو» در این دوره فترت، یک ترمیم‌کننده است. نهرها و قناتهای را که افراسیاب با خاک انباشته بود، دیگر باره حفر کرد و آنچه را افراسیاب ویران و تباه کرده بود، آباد و اصلاح نمود.^۱
زو افراسیاب را از ایران براند و باران آورد که آنرا «نوبارانی» خوانند.^۲ در بینش ایران باستان، پادشاه نیک زندگی بخش است. کارکرد او باروری و آبیاری نیز هست. اما ستمگر بذر مرگ می‌پاشد.^۳ و پادشاه بیدادگر نمی‌تواند زندگی بخش باشد. در اندیشه ایرانی زندگی و مرگ دارای منشاء یگانه‌ای نیست. آبادانی از دنیای اهورایی است و نابودی و ویرانی از دنیای اهریمنی. در نتیجه هر چیزی مطابق با وضعی که در برابر زندگی دارد، و نسبت به حمایتی که از آن می‌کند، سنجیده می‌شود.

با این همه، دوره زو، زمان رهایی کامل ایران شهر نیست. گزینش او، پاس‌خگویی همه ناهنجاریهای این دوران انتقالی نیست. و چاره‌اندیشی زال هنوز باید ادامه یابد:

همان بُد که تنگی بُد اندر جهان
نیامد همی ز آسمان هیچ نم
... ز تنگی چنان شد که چاره نماند
شده خشک خاک و گیا را دهان
همی برکشیدند نان با درم
سپه را همی پود و تاره نماند
(ج ۲ ص ۴۴)

آسیب و صدمه افراسیابی را با نیروئی قویتر باید چاره کرد. جادوی ویرانگر او که سراسر تاریخ و اسطوره را پوشانده، اینک در حماسه، همزمان با ورود زال قویترین تأثیر خود را نهاده است.

۱- اخبار الطوال، ص ۱۱.

۲- اساطیر ایران، ص ۱۰۴.

۳- م. موله. ایران باستان، ص ۴۶.

بگفتند با زال چندی درشت
 پس از سام تا توشدی پهلوان
 ... اگر چاره دانی تو این را بساز

(ج ۲ ص ۴۹)

این گونه درشت گوئی با جهان پهلوان حماسه بی سابقه است. در میان شاهان ایران تنها کاووس است که به سبب بی بهره شدن از خرد با رستم رفتاری از این دست می کند. اما در دیگر موارد همه خواهش و درخواست است. میان پهلوانان نیز شاید گاه طوس که تالی کاووس است، به چنین ناشایستی روی کند. دیگر بزرگان و پهلوانان ایرانشهر، همواره تابعی از خرد و نیروی زال و رستم اند. پس این سخنان را چگونه باید تعبیر کرد؟ آیا هنوز بقایای آن تضاد تعدیل شده چهره می نماید؟

پیدا است که این رفتار خود تابع همان تغییری است که در کارکرد پهلوانی بوجود آمده است. پیش از این از پهلوان به منظور بهروزی و سامان یافتن یاری می جستند، اما اینک زال را منشاء و عاملی نیرومند در رفع تیره روزی خود بشمار می آورند.

از سوئی برآستی هم در رفتار زال نوعی کناره گیری از جنگ و ستیز به چشم می خورد. گوئی دوران جهان پهلوانی زال، بیشتر بر نیروهای معنوی استوار است تا بر نیروهای مادی. و این خود تابع روندی است که حماسه را به سوی کمال خود می برد. زال در پاسخ شگفت خود راز این امر را روشن می دارد:

چنین گفت پس نامور زال زر
 سواری چو من پای بر زمین نگاهت
 به جایی که من پای بفشاردم
 شب و روز در جنگ یکسان بدم
 کنون چنبری گشت یال بلی
 که «تا من ببستم بمردی کمر
 کسی تیغ و گرز مرا بر نداشت
 عنان سواران شدی پاردم
 ز پیری همه ساله ترسان بدم
 نتابند همی خنجر کابلی

کنون گشت رستم چو سروسهی
 بزبده برو بر کلاه مهی

(ج ۲ ص ۴۹)

برآستی مگر زمان در حماسه چگونه سپری می شود که زال پس از یک دوره کوتاه پادشاهی نوذرو زو، بدین گونه از احساس پیری در رنج است؟ گوئی دوران فترتی که بر ایرانشهر گذشته، توان او را به تحلیل برده است. پهلوانی او همه در این دوره گذشته است. دوره ای انباشته از تباهی و آشوب. دوره ای که اگر به کمیت اندک است، به کیفیت تأثیری عظیم و تباہ کننده در زندگی مردم این سرزمین داشته است. اگر تاریخ به کوتاهی از این مرحله یاد می کند، اسطوره و حماسه عظمت آن را هرگز از یاد نمی برند. دگرگونی وضعیت ایرانشهر در این دوره بس عظیم است. این همان دوره انتقالی است که پایان کارپیشدادیان را به آغاز کیانیان می پیوندد.

بیهوده نیست که در این میانه، تسلط دوازده ساله افراسیاب قرار گرفته است. گفتنی است که ثعالبی در این مقام، از فرستاده شدن رستم به دنبال کیقباد سخنی نیاورده است^۱. از این گذشته واقعه را نیز چنین ارائه می کند که در پی حمله افراسیاب به ایران، کیقباد از زال یاری می طلبد. و آنگاه زال از پیری و گذشت عمر و سستی گرفتن نیروی پهلوانیش سخن گفته، رسیدن دوران رستم را بشارت می دهد^۲.

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

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

شهی باید اکنون ز تخم کیان به تخت کئی بر کمر بر میان
 نشان داد موبد مرا در زمان یکی شاه با فر و بخت جوان
 ز تخم فریدون یل کیقباد که با فر و برزست و با رای و داد
 (ج ۲ ص ۵۶)

پس چاره کار تنها در پهلوانی نیست. این تنها نیروی مادی پهلوان نیست که دفع افراسیاب تواند کرد و یا که ایران را به رهائی خویش خواهد رساند. پیش از این نیز در زمان زو، زال آشکارا گفته بود که «سپاه است و گردان بسیار مر» (ص ۴۳ ج ۲)، اما «بباید یکی شاه بیدار بخت».

این پاسخ آگاهانه آن عتاب و سرزنش ایرانیان است که به بی خبری زال را مسوول پریشان روزگاری خویش پنداشته بودند. این تأکید حماسه است بر نیروی سامان بخش و تعیین کننده زال.

پس دومین عمل اصلی زال در حماسه، آوردن کیقباد است از البرز کوه. روی دیگر این ماجرا، تثبیت جهان پهلوانی رستم است. چون ایرانشهر افراسیاب بگرفته بود، پارسیان را شاه نبود و بزرگان سوی زال رفتند و از او درخواستند تا به پادشاهی بنشینند، گفت این درجه و مرتبه مرا نیست و از اندرز فریدون درنگدم، یکی را از آن تخمه پادشاهی بباید جستن^۱.

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

هست که زال باید اکنون نیمی از توانهای حماسی را به رستم واگذارد. و در این بحران، سهم رستم نیز باید در موضعی معادل تصور و تصویر شود. تا که این مرحله انتقالی به مدد دو جنبه مادی و معنوی نیروهای حماسه، به تداوم حیات ایران منتهی گردد.

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

اتگار زال نیروئی متعادل کننده، برای نهاد سیاسی است. اگر اینک ایرانشهر از معنویت فرّه ایزدی بی بهره است، خرد و معنویت زال باید کارها را چاره سازد. اراده و آگاهی و خرد او با این فرّه هماهنگ و همراز است. پس اوست که باید این نیرو را به ایرانشهر بازگرداند. زال راز و موضع این نیرو را می شناسد و درمی یابد و رستم این دریافت و آگاهی را به شکل مادی ظاهر می سازد و حراست می کند. کشف عنصری که برخوردار از این نیروی معنوی است بر عهده زال است و از قوه به فعل در آوردن آن بر عهده رستم.

این همان کارکرد زال و خرد غریزی اوست که حماسه از بسی پیش، به منظور بروز و ظهورش، تمهیدی بایسته فراهم آورده بود و در واقعه زو نیز نشانی از آن ارائه کرده بود.

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

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

۱ - نزهت نامه علائی، به نقل از مجله سیمرخ شماره ۲ ص ۱۴ - ۱۳ ضمناً در این کتاب خبری از البرز کوه نیست و موضع کیقباد در همدان ذکر شده است.

ماند^۱.

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

بپرسیدی از من نشان قباد
بدو گفت رستم که «از پهلون
سرتخت ایران بیاراستند
پدرم آن گزین یلان سرسر
مرا گفت: روتا به البرز کوه
به شاهی بر او آفرین کن یکی
بگوش که گردان ترا خواستند

تو این نام را از که داری بیاد
پیام آوریدم بروشن روان
بزرگان به شاهی ورا خواستند
که خوانند او را همی زال زر
قباد دلاور ببین با گروه
نباید که سازی درنگ اندکی
به شادی جهانی بیاراستند»

(ج ۲ ص ۵۹)

پس از شناختن کیقباد، رستم به نام زال به شاهی بر او آفرین می کند و راهی ایران می شوند، با آمدن کیقباد به ایران، تغییری در وضع سپاه و پهلوانی و جنگ داده نمی شود. جز اینکه تنها هستی اوست که معنویت متزلزل و آشفته نهاد سیاسی را استوار می دارد.

تا بعد زو طهماسب همه را شاه خواندندی، و چون قباد آمد، زال او را کی لقب نهاد یعنی اصل، و همه او را چنین خواندند^۱.

از این پس پهلوانیهای رستم است که آغاز می شود. و خرد زال پشتوانه حماسه می گردد. زال از این پس در حماسه می ماند و در هر حادثه و خطری، به یاری ایرانیان و هدایت و تعادل بخشیدن به نیروی سیاسی و مادی جامعه می پردازد. چه در دوران کاووس و چه در زمان کیخسرو یا لهراسپ. و همچنان هست تا دوره گشتاسپی فراز آید که دگرگونی دیگری در کارکرد و وضعیت حماسه پدید می آید.

رستم در نخستین جنگ خویش در برابر افراسیاب که نمود گیتیانه اهریمن است، از طریق دانش زال حریف را می شناسد و به موضع و

پس اگر زال که خود پرورده فضای اساطیری و مقدس البرز است، رازرهای ایران شهر را در آن بجوید و از مقام کیقباد در آن آگاهی دهد، باز جنبه ای از هستی روحانی و ایزدی خود را ارائه کرده است. و اگر در شاهنامه چنین واقعه ای به زال منسوب شده است به تبع از کارکردی بوده که حماسه از او انتظار داشته است. رستم در سفر به سوی البرز تنها اجرا کننده اراده زال و تابع خرد و راهنمایی اوست^۲.

۱- بنا بر بخش هفتم دینکرد، زو کیقباد را پیدا کرد و به پسر خواندگی پذیرفت و جانشین خود کرد. به نقل از آرتور کریستن سن، کارنامه شاهان، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی - امیرخانی ص ۲۰.

۲- تشابه این داستان زال و رستم و کیقباد، با ماجرای گودرز و گیو و کیخسرو (رفتن گیو به توران با راهنمایی گودرز، به منظور آوردن کیخسرو برای پادشاهی ایران، پس از حمله افراسیاب به ایران در داستان سیاوش) قابل دقت است. به ویژه اینکه در ماجرای گودرز نیز سخن از اینست که افراسیاب:

همی سوخت آباد بوم و درخت به ایرانیان بر شد آن کار سخت
ز باران هوا خشک شد هفت سال دگر گونه شد بخت و برگشت حال

(ج ۳ ص ۱۹۸)

تردیدی نیست که فردوسی این مطلب را از ماجرای گودرز اقتباس کرده، زیرا ثعالبی ماجرای گودرز و گیو را نقل کرده و درباره کیقباد چنانکه پیشتر اشاره شد این گونه سخنی نیاورده است. حماسه در سیر منطقی خود در این موضع خاص به بیان ماجرائی نیازمند بوده است و، بدین گونه سهم زال و رستم را در آغاز دوره کیانیان نمودار ساخته است. ضمناً در نزهت نامه علائی، ماجرای خواب گودرز به منظور آوردن کیخسرو از توران نیز به زال نسبت داده شده است. بنا بر این کتاب، زال در فکر پادشاهی ایران و کیخسرو است و گیو را مأمور آوردن او می کند، بدین سبب که: «خسرو را از آنجا جز بچاره نتوانیم آوردن، و رستم معروفست، اگر او رود پوشیده نماند، و من در خواب دیده ام که گیو او را بیاورد، لکن هفت سال بماند و بسی سختی ببیند» ر. ک به مجله سیمرغ شماره ۲ ص ۱۵.

یکی تیز کن مغز و بنمای روی
سخن بردل شهریار بلند
در دیوهر گزنباید گشاد
و گرنه سرآمد نشان فراز
(ج ۲ ص ۷۹)

دیگر بار تخت ایران دچار بیخردی گشته است و کیست جز زال که بتواند این بیخردی و حاصل این کجروی را بازشناساند؟ او خرد مجسم حماسه است و قرار گرفتتتش در برابر کاووس، این تصمیم و رفتار عاری از خرد را بهتر آشکار می سازد. اما آیا رویارویی خرد زال و بیخردی کاووس، خود موجب بازگشتن این خودکامه افزون خواه از رأی نادرست خویش است؟ حماسه از طرح این تضاد، چنین انتظاری ندارد. بلکه غرض سنجش و مقایسه است میان این دو تجسم خرد و بیخردی. خود زال هنگامی که از تصمیم کاووس آگاه می شود چنین می اندیشد:

... کاووس خود کامه مرد
... نباشد شگفت اربه من نگرود
وراین رنج آسان کنم بردلم
نه از من پسندد جهان آفرین
شوم گویمش هر چه آید ز پند
و گرتیز گردد گشاده ست راه
نه گرم آزموده ز گیتی نه سرد
شوم خسته گر پند من نشنود
از اندیشه شاه دل بگسلم
نه شاه و نه گردان ایران زمین
ز من گر پذیرد بود سودمند
تهمتن هم ایدر بود با سپاه
(ج ۲ ص ۸۰)

این تردید و تصمیم نشانه آنست که برای زال چشم پوشیدن از کارکرد خویش ناممکن است. او در برابر امثال کاووس قرار گرفته است، تا حجت خرد بر جامعه و نهاد سیاسی تمام شده باشد. او متعادل کننده این نهاد است. هر سرکشی و نابخردی که در این موضع پدید آید،

رفتار و منش او آشنا می گردد. خرد زال از این پس در وجود رستم متجلی است. خرد اوست که هم یاری بخش نیروی پادشاهی ایران است و هم راهنما و حامی نیروی مادی حماسه. (ر. ک به ص ۶۴ ج ۲).

قباد منشور فرمانروائی سیستان را به نام رستم می نویسد و دیگر این پور زال است که جهان پهلوان حماسه است. اما قباد نیز چون ایرانیان، خود می داند که توان رستم به «خرد» زال باقی است و به یک سوی دستان نیرزد جهان که او ماندمان یادگار از مهان (ج ۲ ص ۷۲)

www.adabestanekave.com کاربرد خرد

هنگامی که کاووس عزم مازندران و جنگ دیوان می کند، ایرانیان درمی مانند و هلاک خود و تیره بختی ایران را معاینه می بینند. نه خرد و پهلوانی چنین کاری را تأیید می کند و نه در میان گذشتگان کسی بدان اندیشیده است. اما کاووس بر آنست که:

من از جم و ضحاک و ز کیقباد
فزونم به بخت و به فروبه داد
فزون بایدم زان ایشان هنر
جهانجوی باید سرتا جور
(ج ۲ ص ۷۸)

بزرگان ایران را یارای آن نیست که به مخالفت با کاووس سخنی گویند و پذیرش اراده او را نیز مخالف خرد می دانند. اما باید چاره ای کرد که این بد بگردد ز ایران زمین.

توس در انجمن بزرگان چنین پیشنهاد می کند:

مراین بند را چاره اکنون یکیست
هیونی تکاور بر زال سام
بسازیم و این کار دشوار نیست
بباید فرستاد و دادن پیام

تواز خون چندین سرنامدار ز بهر فزونی درختی مکار
که بار و بلندیش نفرین بود نه آئین شاهان پیشین بود
(ج ۲ ص ۸۲)

اما کاووس تسلیم خرد نمی شود و از راه باز نمی گردد. از زال نیز دیگر چاره ای ساخته نیست. بدرود می گوید و همچنان روانش به تلخی بدرقه راه پهلوانان ایران و کاووس است:

همیشه جهان بر تو فرخنده باد مبادا که پند من آیدت یاد
پشیمان مبادی ز کردار خویش
(ج ۲ ص ۸۳)

خرد با دریغ و اندوه به آدمیانی می نگرد که از روشنائی و درستی نگاهش چشم برگرفته اند و به قلب فاجعه می شتابند. اما فاجعه در روابطی است که بر اینان حاکم است و چیزی نمی گذرد که فرامی رسد. و کاووس بزودی گرفتار فرجامی می شود که از پیش آشکار بود. از زندان مازندران کسی را به سوی زال می فرستد که:

کنون چشم شد تیره و تیره بخت به خاک اندر آمد سرتاج و تخت
جگر خسته در چنگ آهر منم همی بگسلد زار جان از تنم
چو از پندهای تو یاد آورم همی از جگر باد سرد آورم
نرفتم به گفتار تو هوشمند ز کم دانشی بر من آمد گزند
اگر تو نبندی بدین بد میان همه سود را مایه باشد زبان
(ج ۲ ص ۸۸)

اما زال خود از پیش نگران چنین واقعه ای بوده است:

به روشن دل از دور بدها بدید که زین بر زمانه چه خواهد رسید
(ج ۲ ص ۸۸)

اینک باز به خرد باید چاره ای بیخردی کرد. حماسه زال را همچون پدری نگران فرزندان خویش کرده است، که گرفتار بیخردان شده اند و

تعدیل آن را از زال باید خواست. پس چاره ای جز رفتن به درگاه کاووس نیست، حتی اگر تا این حد از پیش آشکار باشد که خود کامه ای چون کاووس سر به فرمان خرد ندارد و از زال پیروی نخواهد کرد.

از این گذشته پیداست که این تنها سخن و پند زال نیست که کارها را بسامان می کند بلکه این معیار خرد است که حد و نوع رفتارها را مشخص می نماید و حیات ایران شهر بدان وابسته است و بی آن از هم می پاشد و در پیروی نکردن از آن سیاه روزی و تباهی پدید می آید. زال هنگامی که نزد پهلوانان می رسد چنین می گوید:

همه پند پیرانش آید بیاد که هر کس که او را نفرسود سال
نشاید که گیریم از او پند باز از آن پس دهد چرخ گردانش داد
ز پند و خرد گربگردد سرش کزین پندمانیست خود بی نیاز
پشیمانی آید ز گیتی برش
(ج ۲ ص ۸۱)

پهلوانان ایران نیز از آنچه زال با کاووس در میان می نهد، آگاه بوده پیشتر نیز خود از آن یاد کرده اند، اما گوئی قادر نبوده اند که با کاووس بازگویند. اما زال از چنین توانی بهره وراست. حماسه او را چنان خلق کرده که زبان خرد باشد.

زال کاووس را به دانش و اندیشه خود از تاریخ و پادشاهان گذشته آگاه می کند و از طریقی که در پیش گرفته، زنهار می دهد. اما کاووس که طریق زیاده طلبی می پیماید، طغیانش بر خرد آشکار است:

از اندیشه تو نیم بی نیاز ولیکن من از آفریدون و جم
فزونم بمردی و فرودم همان از منوچهر و از کیقباد
که مازندران را نکردند یاد
(ج ۲ ص ۸۲)

زال بیم می دهد که: سپه را بر آنسو نباید کشید.

و سودابه که طریق نابخردی علیه سیاوش پیموده است، علت گرفتاری و دلیل رسوائی خویش را چنین بازگومی‌کند:
همه جادوی زال کرد اندرین (ج ۳ ص ۳۷)

دوره کیخسرو که فرامی‌رسد، کاووس به منظور واگذاری تاج و تخت به او، سوگندنامه‌ای می‌نویسد، مبنی بر اینکه کیخسرو دل به توران نبندد و از کین افراسیاب نیاساید. و زال و رستم را بر این محضر گواه می‌گیرد. بدین گونه زال عامل استوار ماندن معنویت حماسه است، و در نبرد میان نیکی و بدی پشتوانه کنش و منش کیخسرو است تا پیروزی نهائی فراز آید. این هماهنگی تا پایان دوران کیخسرو برقرار است و پادشاهی ایران بر طریق خرد ادامه می‌یابد.
تا اینکه دیگر بار حادثه‌ای رخ می‌دهد و نهاد سیاسی جامعه، نیازمند دخالت مستقیم زال می‌گردد. و این آخرین تجلی خرد اوست در دوران وحدت:

کیخسرو بر آن می‌شود که از پادشاهی کناره گیرد، و لهراسپ را به جانشینی خود برگزیند.

اندیشه پهلوانان قادر به درک اراده کیخسرو نیست. عزلت‌گزینی او کاری است بی سابقه و شگفت.

پهلوانان باز از زال یاری می‌طلبند، تا کار کیخسرو به معیار خرد سنجیده شود.^۱

زال نخست همچون دیگر پهلوانان با خسرو در تعارض است. خرد اکتسابی چنین رفتاری را برنمی‌تابد. زیرا متکی بر دریافتها و

۱- راجع به تفصیل ماجرای کیخسرو و تحلیل این تضاد ر. ک به مقاله «جنگ بزرگ: برزخ حماسه و اسطوره» در مجله سیمرغ شماره ۳. و نیز: حماسه در رهز و راز ملی.

آنچه از او انتظار می‌رود، رها کردن اینان نیست، بلکه رهائی بخشیدنشان است.

اما اگر زبان خرد کاووس را از رفتن بر حذر می‌داشت و به فاجعه آشنا می‌کرد، اینک بازوی خرد باید ایران زمین را از این بدی و تباهی برهاند. پس زال رستم را به مازندران می‌فرستد.

راهنمای رستم به مازندران زال است، و آگاه کننده او بر رازها و دشواریهای راه نیز هموست. او خرد رستم است همچنان که خرد نهاد سیاسی و پهلوانی جامعه است. خرد بنیاد حماسه ایران و معیار نبرد نیکی و بدی است. پهلوانی بدون آن دیوانگی است و پادشاهی بی آن، بلا و ستم به ایران زمین است. کردار پهلوانان و شاهان حماسه نیز هریک یا در طریق آن، یا در جهت مقابل آنست. در طریق آن رستگاری ایرانشهر است و در راهی ضد آن تیره‌روزی و شکست ایرانیان است.

زال و کیخسرو www.adabestanekave.com

از این پس اگرچه زال تار و پود حماسه است، اما کارها بر دست رستم می‌رود. تا آنکه از پس نابخردیهای کاووس، آن جریان اصلی و نهائی نبرد نیکی و بدی، به مسیر خود می‌افتد و حماسه آنچنان که شایسته معیارهای خرد است پیش می‌رود.

عناصر حماسه هر از گاه پیوند و پیمان خود را با زال بروز می‌دهند و شخصیت‌های بهنجار، سود و زیان خود را از سوی او باز می‌یابند. سیاوش که در دامان خاندان سیستان پرورش یافته است، هستی خود را بدینگونه با زال می‌پیوندد:

(ج ۳ ص ۹۵)

چو دستان که پرورد گار منست

دوباره تضاد

پس از ماجرای کیخسرو، دیگر تا پایان حماسه از زال و رستم سخنی نیست. دوران لهراسپ به مسائلی دیگر و عواملی دیگر اختصاص یافته است. در دوران لهراسپ، کشمشکهای درونی نهاد سیاسی و تعارض میان لهراسپ و گشتاسپ مطرح است و، در زمان گشتاسپ گرفتاریهای او با فرزندش اسفندیار و، تضادهایش با دشمنان دین بهی. ستیزه نیکی و بدی به فرجام رسیده است و، پایان هزاره سوم به پیروزی نیکی پیوسته است. اساطیر اینک با هزاره ای دیگر و آغاز ظهور زردشت و دین بهی روبه روست و، سخن از استقرار آیین زردشتی است. اگر اختلافی میان تورانیان و ایرانیان هست بر سر آیین جدید است. از پهلوانان دورانهای گذشته دیگر اثری پیدا نیست. خاندان گودرز و خاندان زال، دیگر کارکردی مستقیم در جریانهای سیاسی و دینی و پهلوانی ندارند.

با این همه اگر خاندان گودرزی که یکی از ریشه های اصلی حماسه اند، دیگر اصلاً در میان نیستند، خاندان زال فقط برکنارند و حماسه آخرین مرحله حیات اینان را در تداوم خویش حفظ کرده است. تا پس از طی مراحل کشمکش و تعارض داخلی خاندان پادشاهی به

تجربه هائی است که از جامعه اندوخته است. و چنین اندوخته ای در برابر حادثه ای چنین بدیع بزودی درمی ماند. و زال درمی یابد که اگر به استدلال کار خسرو را نادرست می داند، به دل و به نیروی درون او را می پذیرد. پس به غریزه، در طریق کردار او قرار می گیرد. اگر به خرد اکتسابی با پهلوانان همراه است، به خرد غریزی با خسرو همراهی است. تأیید او سبب پذیرش پهلوانان نیز می شود، چرا که اینان زال را معیار درستی و نادرستی کردارها می شناسند. همین که خرد او بر چیزی صحه گذارد، قابل پیروی است. هر چند زال به طریقی مسأله ای را دریافته است که برای آنان بیگانه است.

آنان که استدلال خسرو را نمی پذیرفتند، ادراک زال را پذیرایند و تضاد خود را با خسرو به تبع از دریافت زال تعدیل می کنند.

زال به غریزه پیوند خسرو را با نیکی اهورائی ادراک می کند. سخن و رفتار او را می پذیرد و می داند که به کاری دست زده است که پسندیده دین اهورائی است. هر چند خسرو استدلالی مجاب کننده نداشته یا توضیحی خرد پسند ارائه نکرده باشد.

کیخسرو در تمامی زندگیش در راه مبارزه با بدی کوشیده است، و تأیید یزدانیش بر زال آشکار است.

او عامل پیروزی نیکی و شکست و نابودی اهریمن بوده است. و خرد زال نیز جز در این راه بکار نیامده است. و کارکردی دیگر ندارد. پس اگر این عمل در چهارچوب خرد اکتسابی و پهلوانی نمی گنجد، نزد خرد غریزی درست و ایزدی است.

آنان بپردازد.

اما هیچگونه بحران و حادثه‌ای نمی‌تواند در ایران زمین روی دهد و زال و رستم از آن برکنار بمانند. تا حماسه هست، پای اینان نیز در میان است. تنها هنگامی می‌توان زندگی اینان را رها کرد، که زندگی حماسی سرآید. پس در طی کشمکشها دوباره به رابطه زال با نهاد سیاسی می‌رسیم و مناسبات این دورا در حیات قوم ایرانی باز می‌یابیم.

از سوئی هرچه به پایان تعارضات خاندان گشتاسپی نزدیکتر می‌شویم، جریان امور نیز با پیشروی و استقرار آیین زردشت هماهنگی بیشتری می‌یابد. از این روی، نخستین بار نیز که در این دوران، با زال و رستم روبه‌رو می‌شویم، با نحوه برخورد و ارتباط ایشان با این آیین آشنا می‌گردیم:

www.adabestanekave.com

گشتاسپ و خاندان حماسه

گشتاسپ در پی ترویج دین بهی به زابلستان آمده است:

که آنجا کند زند و آستاروا کند موبدان را بدانجا گوا
و سخن از این است که:

از زند و کستی بیاموختند بستند و آذربرافروختند
ماجرای گشتاسپ در جهان پراکنده شده است و همگان دریافته‌اند
که گشتاسپ:

به زاولستان شد به پیغمبری که نفرین کند بربت آزی
(ج ۶ ص ۱۳۳)

اما آنچه یاد شد از مطالبی است که دقیقی سروده است و در نتیجه

نمی‌تواند بیانگر نظر فردوسی و منابع او نسبت به رابطه خاندان سیستان و شاه و آیین جدید باشد. از سوئی چنین اخباری را ثعالبی نیز ذکر نکرده است.^۱ و با توجه به رغبت دقیقی به طرح مسائل زردشتی می‌توان در این امر نیز پسند خاطر او را نهفته دید.

از این گذشته شاید بتوان گفت که این مسأله رفتن گشتاسپ به سیستان می‌تواند تصویری باشد از محل پادشاهی او. زیرا بنا بر زامیادیشست سیستان وطن کیانیان است. این خبر باید ناظر بر همین دوره متأخر گشتاسپی باشد. گشتاسپ روبه روی دریاچه فرزندان برای اردویسور اناهید قربانی کرده، درخواست و دعا کرد تا بر ارجاسپ تورانی پیروز گردد.^۲

این دریاچه فرزندان بنا بر بندهشن، در سیستان واقع است. پس دور نیست که دقیقی چنین امری را با مقر زال و رستم درهم آمیخته و، از آن زردشتی شدن آنان را نتیجه گرفته باشد.

شگفتی در این است که اگر گشتاسپ در زابل میهمان زال و رستم بوده است، پس چگونه هنگامی که از حمله ارجاسپ به بلخ آگاه شده، پسیج لشکر می‌کند و، از سراسر جهان سپاهیان را فرامی‌خواند، از پیوستن زال و رستم به او، به منظور کین خواهی لهراسپ، سخنی و خبری در میان نیست؟

باری فردوسی رابطه پهلوانان سیستان را با خاندان گشتاسپی، از جایی آغاز کرده است، که گشتاسپ، اسفندیار را به جنگ بارستم و بستن او تحریض می‌کند. و سخنش به گونه‌ای است که از تضادی مشخص میان آنان حکایت دازد:

۱- ر. ک به غررالسیر، ص ۳۸۱.

۲- ر. ک به آبان یشت فقره ۱۰۸ و حاشیه ص ۲۸۵ ج ۱ یشتها.

با این همه این واکنش اسفندیار تا هنگامی است که خویشتن را در تعارض با گشتاسپ می بیند. هنوز کشمکش میان آنها بر سر پادشاهی برقرار است، و اسفندیار می داند که خاندان سیستان سزاوار هیچ گونه ناروا و سرزنشی نیستند.

www.adabestanekave.com

تضاد

اما به هر حال نهاد سیاسی اینک خود را دوباره در تضاد با زال و رستم یافته است. کشمکش خصوصی و اختلاف داخلی آنان گوئی چیزی نیست که از این خصومت برونی بازشان دارد. به ویژه که اسفندیار خود مبارز راه دین بهی است. و استقرار این آیین ذهن او را بیش از هر چه به خود مشغول داشته است. پس سرانجام دم گشتاسپ در او تأثیر خواهد کرد.

گشتاسپ تأکید می کند که چون رستم را ببند آوری:

از آن پس بسپیچد سراز ما کسی اگر کام اگر گنج یابد بسی (ج ۶ ص ۲۲۶)

و اسفندیار پس از آنکه راهی سیستان می شود، در پیامی که توسط بهمن به رستم می فرستد چنین می گوید:

چه مایه جهان داشت لهراسپ شاه
چو او شهر ایران به گشتاسپ داد
سوی او یکی نامه ننوشته ای
نرفتنی به درگاه او بنده وار
... کرانی گرفتستی اندر جهان
... همی جستم از تو من آرام شاه
نکردی گذر سوی آن بارگاه
نیامد ترا هیچ زان تخت یاد
از آرایش بندگی گشته ای
نخواهی به گیتی کسی شهریار
که داری همی خویشتن را نهان
ولیکن همی از تو دیدم گناه

(ج ۶ ص ۲۳۴-۲۳۲)

به گیتی نداری کسی را همال
که او راست تا هست ز اولستان
به مردی همی ز آسمان بگذرد
که بر پیش کاووس کی بنده بود
به شاهی ز گشتاسپ نارد سخن
مگربی خرد نامور پور زال
همان بُست و غزنین و کابلستان
همی خویشتن کهتری نشمرد
ز کیخسرو اندر جهان زنده بود
که او تاج نو دارد و ما کهن
(ج ۶ ص ۲۲۴)

گشتاسپ در پی به دام افکندن اسفندیار است. پیش از این توسط جاماسپ، وزیر و عقل منفصل خود، دانسته است که مرگ اسفندیار بر دست رستم خواهد بود. اما اگر الفتی میان خاندان سیستان و گشتاسپ می بود آیا می توانست به ناگهان به اسفندیار چنین پیشنهادی کند؟

اسفندیار که خود نزدیکترین پهلوان سیاسی و دینی به گشتاسپ است، به چنین داوری و برداشتی معترض است:

همی دورمانی زرسم کهن
توبا شاه چین جنگ جوی و نبرد
چه جوئی نبرد یکی مرد پیر
ز گاه منوچهر تا کیقباد
نکو کار تر زوبه ایران کسی
... نه اندر جهان نامداری نوشت
اگر عهد شاهان نباشد درست
بر اندازه باید که رانی سخن
از آن نامداران برانگیز گرد
که کاووس خواندی و را شیر گیر
دل شهریاران بدو بود شاد
نبودست کاورد نیکی بسی
بزرگ است و با عهد کیخسروست
نباید ز گشتاسپ منشور جست
(ج ۶ ص ۲۲۵)

پیدا است که اسفندیار هیچ گونه اشاره ای به روابط نزدیک رستم با پادشاهی گشتاسپ نمی کند و همه تأکیدش بر اهمیت دیرین رستم و مناسباتش با شاهان گذشته است. آنچه رستم را شایسته سپاس و ستایش می کند، کارکردش در دورانهای پیشین است.

پس حماسه فرجام خود را با آغازش هماهنگ کرده، تضادی را که از ابتدای پیدایش زال، تعدیل کرده بود، دوباره آشکار می‌سازد. شاعر نیز نشان می‌دهد که میان عقیده او، یا روایات و منابع مورد استفاده اش با عقیده یا روایات مورد استناد دقیقی تفاوتی است.

در آشکار شدن این تضاد، اینک باز دو نهاد سیاسی و دینی در کنار هم با زال و خاندان او به تعارض افتاده‌اند. پیشتر گفته شد که پذیرش زال از سوی نهاد سیاسی، بیان پذیرش او از سوی نهاد دینی نیز بود. زیرا پیوستگی شاه- موبد در ایران باستان، نظرگاه واحد این دو نهاد را نسبت به پدیده‌های مختلف می‌نمایاند. با این همه تا هنگامی که گشتاسپ و سیاست ویژه دینی اش در حماسه ظهور نکرده بود، تضاد این دو نهاد با زال، تعدیل شده بود، و نوعی انعطاف در نظر و عمل آن دو نسبت به کارکرد حماسی زال آشکار بود. و همین امر خود سبب ایجاد وحدتی بود که اینک به تجزیه و ناهماهنگی دچار می‌شود.

ناهماهنگی زال با نهاد سیاسی ایران، پیش ازین و از آغاز پادشاهی لهراسپ روی نموده بود. او در گفتگوی با کیخسرو لهراسپ را سزاوار این مقام نمی‌شناخت، اما به احترام او خاموش می‌ماند. و رستم همین معنا را به اسفندیار یادآور می‌شود:

وزو شاه کیخسرو پاک و راد	که لهراسپ را تاج بر سر نهاد
پدرم آن دلیر گرانمایه مرد	زننگ اندر آن انجمن خاک خورد
که لهراسپ را شاه بایست خواند	ازو در جهان نام چندین نماند
چه نازی بدین تاج گشتاسپی	بدین تازه آیین لهراسپی

(ج ۶ ص ۲۶۲)

تأیید و پسند پادشاهی، کارکردی بوده است که حماسه از آغاز تا دوران گشتاسپی بر عهده زال نهاده است. اما اکنون این دو خاندان

نسبت به هم سخنی دیگرگونه دارند. رستم پس از بگومگو با اسفندیار چنین می‌اندیشد:

بکریاس گفت ای سرای امید	خنک روز کاندر تو بُد جمشید
همایون بدی گاه کاووس کی	همان روز کیخسرو نیک پی
درفرهی برتوا کنون ببست	که بر تخت توناسزائی نشست

(ج ۶ ص ۲۷۱)

پس از ظهور گشتاسپ و زردشت، که نزدیک به پایان دوره حماسی و آغاز تاریخ است، تلفیق نهایی شاه- موبد، به شکلی رسمیت می‌یابد و زال و رستم در تضاد با گشتاسپ و اسفندیار رخ می‌نمایند. تضاد تعدیل شده در حماسه، اکنون میان شاهان آیین زردشت و خاندان زال متبلور است، بی آنکه دین اصل تضاد باشد.

پس اسفندیار نیز تابع همین روند اصلی تضادهاست و بنا گزیر راهی سیستان می‌شود تا فرمان گشتاسپی را روا سازد. اسفندیار در مواجهه با رستم، سخنی از آیین جدید نمی‌آورد. بلکه تضاد خود را به تبع از زمینه و موضوع اصلی حماسه، به صورت زیر بر ملا می‌سازد و همان تلقی نهاد سیاسی را از وجود زال در آغاز پیدایشش ارائه می‌دهد:

که دستان بد گوهر دیوزاد	به گیتی فزونی ندارد نژاد
فراوان ز سامش نهان داشتند	همی رستخیز جهان داشتند
تنش تیره بد موی و رویش سپید	چو دیدش دل سام شد نا امید
بفرمود تا پیش دریا برزند	مگر مرغ و ماهی و را بشکوند
بیامد بگسترد سیمرغ پر	ندید اندر و هیچ آیین و فر

۱- تحلیل ماجرای رستم و اسفندیار را می‌توان در دو کتاب ارزنده «مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار» از شاهرخ مسکوب و «داستان داستانها» از دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن و نیز مقاله ممتعی از دکتر مصطفی رحیمی در مجله انتقاد کتاب شماره ۲ ج ۲ ص ۱۹-۶ مطالعه کرد.

ببردش به جایی که بودش کنام
اگر چند سیمرخ ناهار بود
بینداختش پس به پیش کنام
همی خورد افکننده مردار او
... از آن پس که مردار چندی چشید
پذیرفت سامش ز بی بچگی
خجسته بزرگان و شاهان من
ورا برکشیدند و دادند چیز

زدستان مراورا خورش بود کام
تن زال پیش اندرش خوار بود
به دیدار او کس نبد شاد کام
ز جامه برهنه تن خوار او
برهنه سوی سیستانش کشید
زنادانی و دیوی و غرچگی
نیای من و نیکخواهان من

(ج ۶ ص ۲۵۶)

رستم در پاسخ، جز اینکه دروغ اسفندیار را آشکار سازد، سخنی ندارد. زیرا سراسر گذشته پهلوانی و حماسی ایران، در اثبات حقانیت زال و تأویل هستی اساطیری او به حماسه سپری شده است و حماسه خود چیزی جز تبلور تضاد و وحدت او نبوده است:

دلت بیش کژی بپالد همی
تو آن گوی کز پادشاهان سزاست
جهاندار داند که دستان سام

روانت ز دیوان ببالد همی
نگوید سخن پادشا جز که راست
بزرگ است و با دانش و نیکنام
(ج ۶ ص ۲۵۶)

اما اگر دروغ و اگر پیروی از دیو، این تلقی دوران گشتاسپی از زال است، تعبیر مبارز آیین رسمی زردشتی از این ریشه حماسه است. و حماسه در این پایان، بیهوده به آغاز خویش روی نیاورده است.

از سوئی می دانیم که نام زال و رستم، در اوستا و متون دینی زردشتی نیامده است. تنها جایی که از آنان سخن رفته در بندهشن است. این افراد داستانی که مقام بزرگی در روایات ملی دارند، در هیچ یک از مآخذ دیگر پهلوی، که شامل روایات مذهبی است، دیده نمی شوند. با توجه به این اصل چگونه می توان این وضع خاص را در

بندهشن توجیه کرد؟

شاید توجیه این امر در جدید بودن دوره تألیف بندهشن باشد. یعنی در دوران اسلامی و آشنا بودن مؤلف آن با ترجمه ها و تهذیبهای عربی خدای نامه. اما آنچه نیازمند توجیه است، همانا نیامدن نام زال و رستم در متون مذهبی است، نه ذکر نام آنها در یکی از این متون.

نام رستم در منظومه درخت آسوریک نیز همراه با نام اسفندیار یاد شده است.^۲ در ایاتکار زریران هم به صورت اسمی عام به معنی «دلیر» از او ذکری رفته است. اما هیچ یک از این دو متن مبتنی بر روایات مذهبی نیست.^۳ اشپیگل گمان کرده است که مؤلفین اوستا، رستم را خوب می شناخته اند. و عمداً از لحاظ اینکه رفتار او بدلخواه موبدان نبوده است، از او اسمی نمی برند.^۴

موبدان دوره ساسانی، همانطور که قادر بوده اند یک دوره تاریخی ایران، یعنی دوره اشکانی را، نادیده گرفته، به پیروی از اراده حکومت ساسانی، در مورد آن سکوت کنند و اخبار و روایات اشکانیان را از میان بردارند؛^۵ درباره زال و رستم نیز می توانسته اند خاموشی گزینند.

۱- کیانیان، ص ۷۶-۷۵.

۲- منظومه درخت آسوریک، ترجمه ماهیارنوبی ص ۶۷ چاپ بنیاد فرهنگ.

۳- کیانیان، ص ۷۵.

۴- حماسه ملی ایران، ص ۲۸.

۵- البته این در صورتی است که در زمان ساسانیان براسستی اسنادی (غیر از آنچه در داستانها راه یافته) درباره اشکانیان باقی مانده باشد. «چون ساسانیان روی کار آمدند سعی کردند اشکانیان را از خاطرها محو سازند. منتهی قصصی که اشکانیان از برای رساندن نژاد خود به کیان و اثبات حقانیت خویش به نشستن بر تخت سلطنت ساخته و در داستان کیان گنجانیده بودند بجا ماند. ر. ک: مجتبی مینوی، فردوسی و شعرا و... ص ۱۳، ۱۳۵۴.

و تضادش با روش و منش گشتاسپی است، نه با دین او. اما در تشریح علت تضادها، در این مرحله از حماسه ناگزیر باید اصل روایت ملی را با روایات دینی و تاریخی نیز سنجید تا دانسته شود که فردوسی در پی تأثر از آراء معاصر خود به این مسأله توجه کرده است، یا که نظرگاهی قدیم تر و اساسی تر را ارائه می‌کند، که متأثر از یگانگی در نهاد سیاسی و دینی دوران گشتاسپی است.

در بینش دینی طبیعی است که هر نوع تضادی با رنگ و شکل مذهبی جلوه گر شود. در تاریخ ادیان هم نهضتهائی که شکل می‌گرفته و هم مخالفت‌هائی که با آنها می‌شده بیشتر به هیأت مذهبی بوده است. بنا بر این در روایت شاهنامه، عقیده و تلقی شاعر نیز دخالت داشته است. و در تحلیل حماسه ملی نیز عاملی مهمتر از آراء مؤلف منظومه نیست. اتکاء بر روایت حماسه، بینش و گرایش شخصیت اصلی آن را روشن می‌سازد. به هر حال هنگامی که فردوسی از زبان گشتاسپ و اسفندیار، خاندان سیستان را به سرتافتن از فرمان شاهی آنان متهم می‌کند توجه به روال اصلی ماجرا داشته است. زیرا در برابر گشتاسپ، اسفندیار قرار گرفته است که خود مبارز راه آیین بهی است. و فرمان شاه برای او فرمان دین نو است. و بازگشتن از فرمان او گناه است و بیدینی:

مرا گوئی از راه یزدان بگرد ز فرمان شاه جهانسان بگرد
که هر کوز فرمان شاه جهان بگردد سرآید بدو بر زمان
(ج ۶ ص ۳۰۳)

زیرا این گشتاسپ کسی است که:

نشسته به یک دست اوزر دهشت که با زند و اُست آمدست از بهشت
(ج ۶ ص ۲۷۱)

حال آنکه فرمان این گشتاسپ برای رستم و خاندان زال

این شیوه‌ای است که بسیاری از حکومتها، بارها در طی تاریخ نسبت به حکومت سلف خود معمول داشته‌اند.

از سوئی رستم به لحاظ اهمیت ملی و حماسیش، با کسانی چون اسکندر و مانی و مزدک در وضعیت مشابهی نبوده است، تا موبدان، آن چنانکه «نولدکه» انتظار داشته^۱، یارای دشنام دادن به او را بیابند.

به هر حال اگر ماهیت رستم با گشتاسپ و موبدان ساسانی هماهنگ و همراهی می‌بوده، چگونه است که هیچ سخنی از او به عنوان یاور و پشتیبان گشتاسپ یا زردشت در میان نیست؟

آیا می‌توان دلیل این امر را، فقط متأخر بودن روایات مربوط به پهلوانان سیستان، نسبت به دوره تدوین اوستا دانست؟ اما همه بخشهای اوستا و، نیز متون پهلوی و دیگر کتابهای دینی زردشتی آن چنان قدیم نبوده‌اند که تأثیری از روایات ملی نپذیرند.

پس چگونه است که جز در دو سه مورد، آن هم به اشاره‌ای عام، سخنی دیگر درباره رستم و زال در دست نیست؟ و این در حالی است که به روایت مسعودی کتاب مستقلی درباره اخبار خاندان سیستان و رستم، در آن روزگار وجود داشته است^۲.

باری غرض آن نیست که از رستم به عنوان بد دین یا که مبارزی علیه دین بهی سخن گفته شود. زیرا شخصیت حماسی رستم، با معرفی او به صورت قهرمانی ضد دینی، تنزل می‌یابد. او قهرمان حماسی است،

۱- حماسه ملی ایران، ص ۲۸.

۲- مزوج الذهب، ج ۲، ص ۱۱۸. از روایت مسعودی برمی‌آید که از داستان رستم و اخبار جنگ رستم و اسفندیار و قتل رستم و جنگها و پهلوانیهای منسوب به او در خداینامه اثری نبوده و در این باب کتاب جداگانه‌ای به زبان پهلوی وجود داشته است. ر. ک. حماسه سراسی در ایران، ص ۴۶.

سیاهروزی و بیداد و پیروی از بیخردی است.

از سوئی این مسائل با عدم همکاری خاندان سیستان با گشتاسپ در راه دین بهی، به ویژه در مقابله با ارجاسپ تورانی، نیز تشدید می شود. زیرا رستم به جنگ دینی شرکت ننمود^۱. اگر راز این عدم همکاری در تفاوت و بعد تاریخی دوران گشتاسپ و رستم انگاشته شود، باز خود دلیل است بر اختلاف میان آنها که دین و سیاستشان از هم جدا نیست.

اما از آنجا که حماسه این دو دوران را به هم مرتبط کرده و قهرمان حماسه را با قهرمان آیین زردشتی، در حادثات مشترک زمان تصور کرده است، تعیین نظرگاه عقیدتی آنان را نیز ضرور دانسته و در بافت روایات خود گنجانیده است.

به هر حال در تعارض نظرگاه دقیقی و فردوسی، حماسه ماجرای خود را بر طریق سراینده شاهنامه به پایان برده است. به همین علت نیز نابودی خاندان زال، به دست بهمن اسفندیار صورت پذیرفته، که خود از پادشاهان ستایش شده در آیین زردشتی است.

بدین ترتیب حماسه راز مخالفت موبدان دوره ساسانی را با رستم و زال، نه در لعن و نفرین براینان، بلکه غیر مستقیم در ستایش و آفرین آنان بر گشتاسپ و بهمن، نشان داده است.

اما توجیه مورخین اسلامی نیز برای داستان رستم و اسفندیار، از دوره آنان گذشته به روایات و تلقیهای قدیم تری می رسد، و چون راز اصلی تضاد آنان را درک نکرده اند، به طرح اختلاف عقیدتی آنها پرداخته اند: رستم... چون از گرویدن شاه به آیین زردشت آگاه شد سخت خشمگین

گردید و گفت: کیش پدران ما را که از یکدیگر به ارث می بردند فرو گذاشت و دل به آیین نوینی بست. پس از آن مردم سیستان را گرد آورد و برکنار نمودن گشتاسپ را برای آنان کاری شایسته جلوه داد، از این رو متمرّد شدند^۱.

پس گشتاسپ اسفندیار را گفت رستم از فرمان گردن کشیده است، او را به طاعت آر. اسفندیار نزد رستم رفته گفت: مرا فرمان شاه چنانست که تو یا دین زردشتی بپذیری و یا با من حرب کنی و یا دست دهی تا ترا بند کنم... رستم گفت: دین زردشتی نپذیرم که از روزگار کیومرث تا بدین غایت این دین داشتم، اکنون دین دیگر نگیرم^۲.

تاریخ سیستان که روایاتش متکی بر شاهنامه ابوالمؤید بلخی نیز بوده است، پس از منسوب کردن خاندان زال به خداپرستی اسلام گونه!، می نویسد:

و پیکار که میان رستم و اسفندیار افتاده، به سبب آن بود که چون زردشت بیرون آمد و دین مزدیسنان آورد، رستم آن را منکر شد و نپذیرفت. و بدان سبب از پادشاه گشتاسپ سر کشید و هرگز ملازمت تخت نکرد. و چون گشتاسپ را جاماسپ گفته بود که مرگ اسفندیار بر دست رستم خواهد بود و گشتاسپ از اسفندیار ترس داشت، او را به جنگ رستم فرستاد^۳.

باری آنچه در این تحلیل از اهمیت اصلی برخوردار است، آشکار شدن تضاد میان زال و نهاد سیاسی گشتاسپی است، که صورتی از نهاد

۱- اخبار الطوال، ص ۲۷.

۲- زین الاخبار، ص ۱۴.

۳- تاریخ سیستان، ص ۳۴-۳۳ و نیز. ک عجایب المخلوقات، ص ۷۵.

۱- یشتها، ج ۲ ص ۲۸۲ همچنین ر. ک به دکتر محمد معین مزدیسنا و ادب پارسی،

دینی زردشتی نیز به خود گرفته است^۱. و آنچه در این تحلیل مهم است همین اصل تضاد است.

www.adabestanekave.com

دوباره سیمرغ

هنگامی که اسفندیار، فرزند خود بهمن را نزد رستم می فرستد، نخست زال از آمدن او باخبر می شود و، بی آنکه از هویت او آگاه باشد:

بیامد ز دیده مراورا بدید
چنین گفت ک «این نامور پهلوست
ز لهراسپ دارد همانا نژاد
ز دیده بیامد به درگاه رفت

یکی باد سرد از جگر برکشید
سرافراز با جامه خسروست
پی او بر این بوم فرخنده باد
زمانی باندیشه برزین بخت

(ج ۶ ص ۲۳۵)

۱- آقای بهمن سرکاراتی ضمن مقاله ای درباره رستم می نویسد: «دژ دینی رستم و دشمنی او با آیین زردشتی... گمانی است ساخته و پرداخته ذهن محققان، هرگاه گزارش غیر مستند یکی دو تن از مورخین اسلامی که در کوشش راسیونالیستی خود، برای توجیه افسانه رستم و اسفندیار برای آن، برمبنای جنگهای دیگر اسفندیار و به ویژه داستان ارجاسپ و گشتاسپ، دلیل مذهبی تراشیده اند- بگذریم، تهمت بددینی را نخست بار اشپیگل به رستم زده است و محققان دیگر از او پیروی کرده اند. ولی نه در کتابهای پهلوی زردشتیان و نه در سرتاسر حماسه ملی ایران، به دژ دینی رستم و مخالفت او با دین زردشتی کوچکترین اشاره ای نشده است. هرگاه جنگ رستم و اسفندیار علت مذهبی داشت و رستم دشمن آئین مزدیسنا بود، چگونه ممکن است تصور کرد که موبدان متعصب زردشتی در نوشته های خود بدان اشاره نکرده و رستم را دشنام نداده و نفرین نکرده باشند. در حالی که بالعکس هر جا که در آثار زردشتی نام رستم آمده از او به نیکی یاد کرده و ناجی و یاری دهنده ایرانیان معرفی کرده اند، آن چنان که با توجه به این قراین «موله» در مقابل افراط طرفداران مکتب اشپیگل و مارکوارت، راه تفریط رفته و رستم را گونه زردشتی شده گرشاسپ معرفی کرده است». ر. ک به مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۲، سال ۱۲، ص ۱۸۷.

در این دیدار چیست که زال را چنین اندیشناک کرده است؟ نگرانش از چیست که بیدرنگ فرخنده بودن پی بهمن را بر خاک سیستان آرزو می کند؟

انگار به غریزه دریافته است که این پیک نابودی و فرجام حماسه است. یا مگر به نیروی معنوی خود، آن زمان را معاینه می بیند که بهمن به غارت سیستان آمده است؟

در رویارویی اسفندیار و رستم نیز این زال است که همه اندیشه است و اضطراب. دل مشغولی او از آن مردمی است که نیروی تخیل و آرمان خویش را در شرف زوال می یابند: رستم اگر برود، دیگر حماسه ای نیست.

و زال حتی دردناکتر از این را نیز می داند: رستم اگر هم بماند، باز او را زمان رسیده است و حماسه فرجام یافته است. و زال تنها در فضای حماسه قادر به تنفس است، پس کار او اینک تنها اندیشه است و نیایش:

همی گفت ک «ای داور کردگار بگردان تو از ما بد روزگار
(ج ۶ ص ۲۷۷)

خطرچندان بدیهی است که زال را به چاره جوئی شگفتی وامی دارد، و همچون نخستین مرحله حماسه به سوی سیمرغ می شتابد. اگر نخستین استعانت از سیمرغ، برای زاده شدن رستم بود، اینک هنگامی است که رستم در برابر اسفندیار درمانده است و به گفته خود او: از این دوده سام شد رنگ و بوی. (ج ۶ ص ۸۷)

بدو گفت زال «ای پسر گوش دار همه کارهای جهان را دراست یکی چاره دانم من این را گزین
سخن چون بیاد آوری هوش دار مگر مرگ کانرا دری دیگر است که سیمرغ رایار خوانم بر این

چهارم، به دست اسفندیار کشته شده است. اما سیمرغ می داند که اگر چاره کار رستم، در راهنمایی و پره‌های اوست، فرجامش نیز در همانست:

چنین گفت سیمرغ که «ز راه مهر
که هر کس که او خون اسفندیار
همان نیز تا زنده باشد، زرنج
بدین گیتی اش شوربختی بود
بگویم کنون با تور از سپهر
بریزد، و را بشکرد روزگار
رهائی نیابد، نماندش گنج
وگر بگذرد رنج و سختی بود
(ج ۶ ص ۲۹۸-۲۹۷)

با این همه رستم جز پذیرفتن و سر نهادن بدین فرجام، چاره‌ای نمی شناسد:

به سیمرغ گفت «ای گزین جهان
جهان یادگار است و، ما رفتنی
به نام نکو گر بمیرم رواست
چه خواهد بر این مرگ ما ناگهان
به گیتی نماند بجز مردمی (?)
مرا نام باید، که تن مرگ راست
(ج ۶ ص ۲۹۸)

پس سیمرغ و رستم در پی نجات حماسه‌اند. این نام زال و رستم است که باید رها شود. که تن رستم، اگرچه در برابر اسفندیار مقاومت ورزد و از خطر برهد، باز رفتنی است. و تن او جز تجلی مادی روح زال چیزی نیست. مهم پیروز گشتن نیروی پهلوانی در برابر حریف است، اما اگر نابودی پهلوان نیز در این است، گوباش.

سیمرغ این نام را، همچنان که در آغاز رهنانیده است، در این پایان نیز می رهناند. اما این رهائی به قیمت شوربختی تمامی خاندانی حاصل می شود که به مردانگی و پهلوانی تا این مرحله از حماسه مانده‌اند. رستم خود در مرگ اسفندیار می گوید:

همانست کز گز بهانه منم
وزین تیرگی در فسانه منم
(ج ۶ ص ۳۰۸)

و اسفندیار نیز به هنگام مرگ، نابودی خویش را نه از نیروی تن

گر او باشدم زین سخن رهنمای
بماند به ما کشور و بوم و جای
(ج ۶ ص ۳۹۴-۲۹۳)

هر دو می دانند که چاره‌ای جز این نمانده است. پس سیمرغ را فرامی خواند و می گوید:

بیامد بر این کشور اسفندیار
نکوبد همی جز در کارزار
بجوید همی کشور و تاج و تخت
بروبار خواهد همی با درخت
(ج ۶ ص ۲۹۵)

و این بیم برباد رفتن دودمان حماسه، در سخن او به سیمرغ آشکارتر نیز می شود:

گراید و نک رستم نگردد درست
همه سیستان پاک ویران کنند
شود کنده این تخمه مازین
کجا خواهم اندر جهان جای جست
به کام دلیران ایران کنند
کنون بر چه رانیم یکسر سخن
(ج ۶ ص ۲۹۶-۲۹۵)

پس آغاز و انجام دودمان حماسه، آغاز و انجام زال، در تضاد با عاملی است که خود آن را می شناسد و به ویرانگریش آگاه است. آغازش بدان گونه خشم و ناباوری همین عامل را برانگیخته بود، و فرجامش نیز، اینک با درد و اندوهی توان سوز از جانب همین عامل همراه است.

اما در این آغاز و انجام، فرّ این خاندان زال، سیمرغ نیز خود در معرض هجوم و کین همین عامل است. در این فرجام نیز سیمرغ بیگانگی و دشمنی خاندان گشتاسپی را با خود، باز گویی کند:

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

و این جفت با دستگاه، همان است که پیشتر از این، در خان

رستم، که از نیروی روحانی و سیمرغی زال می داند:

به مردی مرا پوردستان نکشت نکه کن بدین گز که دارم به مش
بدین چوب شد روزگام بسر ز سیمرغ وز رستم چاره گر
فسونها و نیرنگها زال ساخت که اروند و بند جهان او شناخت
(ج ۶ ص ۳۰۸-۳۰۷)

www.adabestanekave.com

جادو

استحکام ایمان و اعتقاد انسان به چاره اندیشی ساحرانه، همانا متناسب با احساس بیچارگی او در قبال بحرانی نظیر مرگ است. انسان در منتهای بیچارگی، جرأت نداشت که این امید آخرین را نیز از دست بدهد. و درست در آن هنگام که طبیعت، سخت بیگانه و نامهربان می نمود، در محیط خوفناک خود به هر چه ممکن بود کوچکترین مدد باشد، می آویخت^۱.

نیاز به استیلای بر طبیعت و شاید احساس ناتوانی در برابر آن، موجب پدید آمدن اسلوب دریافتی اساطیری بشر شده است. به همین دلیل این نوع ادراک شامل یک نتیجه منطقی و بالاخص حاوی مجموعه ای از تدابیر است، تدابیری که راجع به طرز عمل به منظور استیلای بر انسانها، حیوانات و اشیاء - یا بهتر بگوئیم - استیلا بر ارواح انسانها، ارواح حیوانات و ارواح اشیاء است^۲.

جادو خود مجموعه ای از این تدابیر و اصول و قواعد رفتار است. و اگر این مجموعه تدابیر در برابر مرگ بکار نیاید، کجا می تواند کاربرد

مطلوبی داشته باشد؟

در میان قبایل شکارچی که زندگیشان مبتنی بر فن کشتار است، و در دنیای جانورانی می زیند که می کشند و کشته می شوند، تجربه مرگ طبیعی کمتر شناخته است. مرگ نتیجه زور و تعدی است، و نه با سرنوشت طبیعی موجودات زمانمند، بلکه با جادو توصیف می شود. جادو هم برای دفاع در برابر آن بکار می رود، و هم برای تسلیم آن به دیگران^۱. انسان ابتدائی آیین جادویی را بجای می آورد، زیرا که بدان ایمان داشت. به سودمندی آن باور داشت و نظریات پزشکی ابتدائی خود را بر پایه آن بکار می بست. در هر جامعه به محض آنکه جادوگران حرفه ای پدید می آمدند، هنر درمان کردن نیز به انحصارشان درمی آمد^۲. آمیختگی روحانیت و پزشکی و جادو و مشاغل مربوط به اینها، در میان اقوام ابتدائی از همین طریق صورت گرفته است.

از سوئی بیماریها نیز در جوامع نخستین، کار دیوان و نیروهای جادویی ناشناخته بشمار می آمد و بنا بر این وظیفه پزشکی بیرون راندن روح شیطان از بدن بیمار، به وسیله اوراد، افسونها و اجرای آئین مذهبی بود^۳.

بنظر می رسد که آدمی از آغاز زندگیش، توانائیهای انسانی و ویژه اش را، نه تنها در ساختن ابزار لازم برای زندگی مادی بکار گرفت، بلکه نیروئی فوق طبیعی را نیز، که در دنیای واقعی آنها را بکار می گرفت، به تصور آورد. او از یک سو می کوشید که جریانهای طبیعت را درک کند و سپس، آنها را به سود خود بکار گیرد و از سوی دیگر، سعی می کرد

1- Primitive Mythology, pp 125-126, p 128.

۲- انسان خود را می سازد، ص ۳۰۰.

۳- همان مأخذ، ص ۳۰۲.

۱- انسان خود را می سازد، ص ۷۶.

۲- توتم و تابو، ص ۱۰۸.

قدرت بود^۱. به همین علت است که رونق نفوذ جادوگر، به قدرت جسمی اش بستگی داشت. تنها حاکم جادوگری که تندرست و نیرومند بود از عهده انجام مراسم لازم برمی آمد^۲.

در افسانه‌های ایرانی، آمیختگی قدرت و جادو و درمان بخشی، همواره مورد توجه بوده است. قدرت پادشاهی فریدون توأم با کارکرد درمان بخشی اوست و از این روی «فروهر» او از برای دفع ناخوشی‌ها و «مقاومت کردن بر ضد آزار مار» مورد ستایش قرار گرفته است^۳.

«ثریت» نیای اساطیری سام و خاندان زال، خود نخستین کسی است که خاصیت درمانی گیاهان را دریافته بوده است و زال پهلوان حماسه، در پیوند با سیمرغ بر افسون و نیرنگهائی آگاه است که قادر به درمان رستم و رخس است.

در مراسم جادوئی انسانهای اولیه، نوعی آمیختن حاکم جادوگر، با توتم طایفه اش تصور می شده است. بدین ترتیب حاکم جادوگر انتساب به حیوان یا شیئی را که همه اعضای طایفه آن را نیای مشترک خود می دانستند، به خود انحصار می داده است^۴.

بدین ترتیب رابطه سیمرغ و پزشکی و زال و جادو را درمی یابیم و مفهوم آمیختگی آنها را به منظور صیانت رستم در برابر مرگ و پیروزی اسفندیار و شفا یافتن زخمها و جراحات رخس و رستم، در یک عمل آیینی و جادوئی که رنگ و شکل مذهبی یافته است، درمی یابیم.

۱- انسان خود را می سازد، ص ۷۶.

۲- همان ص ۲۱۲.

۳- فروردین یشت فقره ۱۳۱ در تاریخ بلعمی و حمزه اصفهانی فریدون مؤسس طب و مخترع تریاق نامیده شده است.

۴- انسان خود را می سازد، ص ۲۱۳.

دنیاى واقعی را، به پندار خود، از موجوداتى وهمی و تخیلی پر کند که امید داشت با زور یا استمالت، آنان را به زیر فرمان خویش درآورد. یا که همراه و همراهی خویش سازد.

جادو نیز طریقه همین اعمال نفوذ و سرایت قدرت و کسب نیرو از موجوداتى بود، که نیرومند و قدرت بخش تصور می شدند. جادوگری اساساً به منزله توسل جستن به تدابیری بود، که مؤثر بودن آنها در مورد زندگان به اثبات رسیده بود، پس جادو باید بکار گرفته می شد برای قرار دادن پدیده‌های طبیعت در زیر سلطه اراده انسان، صیانت فرد در برابر دشمنان و خطرات و قدرت بخشیدن به او برای آسیب رسانیدن به دشمنان خود^۱.

انسان ابتدایی که صادقانه، جدایی خیال و واقع را در نمی یافت، و کارهای جادویی خود را نتیجه بخش می انگاشت، از این اعتقاد خود حاصل و نتیجه ای می گرفت. یعنی وقتی که مراسم جادویی را به پایان می رسانید، به موفقیت خود ایمان پیدا می کرد، قوت قلب می یافت، و از این رو عملاً با اطمینان و جسارت بیشتری بکار می پرداخت. این اطمینان و جسارت نیز مسلماً در موفقیت او مؤثر بود.

بنا بر این، جادو در همان حال که مستقیماً در امور جهان تأثیری نداشت، به طور غیر مستقیم در واقعیت مؤثر واقع می شد: انسان را امیدوار و بی باک می کرد؛ دشوار را به چشمش آسان می نمود؛ و او را به تسخیر عملی واقعیت برمی انگیخت^۲.

بنا بر این جادوگری نه تنها وسیله ای بوده است برای تسکین انسان در برابر سختیهای طبیعت و مرگ، بلکه همچنین راه میان بری به جانب

۱- توتم و تابو، ص ۱۰۹.

اسفندیار خود به هنگام بازگشت رستم به جنگ، شکوه اش از همین جادوست:

شنیدم که دستان جادو پرست
چو خشم آرد از جادوان بگذرد
بهنگام یازد به خورشید دست
برابر نکردم پس این با خرد
(ج ۶ ص ۳۰۰)

و به رستم نیز می گوید:

ز نیرنگ زالی بدین سان درست
و گرنه که پایت همی گور جست
(ج ۶ ص ۳۰۱)

پس این رجوع زال به سیمرغ تنها به منظور دور داشتن سردی نفس مرگ از حیات حماسه است. و در همین مراسم نیز تضاد دو گرایش و آیین هویدا است. این دو عنصر متضاد همه چیز یکدیگر را نفی می کنند، و گویی هر یک به نظم ذهنی متفاوتی متعلقند.

مادر زردشت به هنگام زادن او دچار بیماری گشته به نزد جادوگری می شتابد به مداوا، به نزد پزشک ترین جادوگران. اما فرشته هرمزد بانگ بر او می زند که «مشوبه جادوگران، چه ترا درمان بخش نیستند!».

پس در این روند تضادها، وسیله و ابزار مقابله با مرگ نیز در نظر این دو حریف، باید متعارض باشد اگر رستم به جادوی سیمرغی زال برجای می ماند، روئین تنی اسفندیار به معجزه زردشت^۱ منسوب می گردد.

www.adabestanekave.com

۱- اساطیر ایران، ص ۱۵۳.

۲- در شاهنامه سخنی از علت روئین تنی اسفندیار نیست. اما در خان چهارم که اسفندیار با افسون زن جادو رو به روست چنین آمده است:

یکی نغز پیولاد زنجیر داشت
به بازوش در بسته بد زرد هشت
نهان کرده از جادو آژیر داشت
به گشتاسپ آورده بود از بهشت

باری اگر در این مقابله، تن رستم می رهد، جان او در معرض خطری قرار می گیرد که رهائی از آن متصور نیست:

به رستم چنین گفت زال «ای پسر
که ایدون شنیدم ز دانای چین
که هر کس که او خون اسفندیار
بدین گینتی اش شوربختی بود

(ج ۶ ص ۳۰۹)

رستم نیز خود می داند که:

بخوبی شده در جهان نام من
ز گشتاسپ بد شد سرانجام من
(ج ۶ ص ۳۱۲)

اسفندیار به هنگام مرگ، بهمن را به رستم می سپارد. تا در آغوش رستم بیابد و بر باد ده دودمان حماسه، هم در دل آن پرورده شود و به

بدان آهن از جان اسفندیار
بینداخت زنجیر در گردنش
نبردی گمانی به بد روزگار
بر آن سان که نیرو ببرد از تنش
در زراتشت نامه بهرام پژدو آمده است که زردشت چهار ماده متبرک به چهارتن داد تا هر کدام از موهبتی برخوردار شوند: به گشتاسپ شراب داد تا چشمانش را بر جهان دیگر بگشاید. به جاماسپ بوی بخشید که موجب دانایی و روشن بینی اش شود. به پشوتن جام شیر داد تا زندگی جاودان یابد. به اسفندیار انار داد که او را روئین تن می کرد:

زراتشت فرمودیشتن درون
نهادند بر آن درون چارچیز
چو شد سوی برهان دین رهنمون
می و بوی و شیرو یکی نارنیز

ر. ک: زرتشت بهرام پژدو، زراتشت نامه. به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی. ص ۷۷.

درباره انار و ارتباط آن با آیین دینی زردشتیان ر. ک: مقاله نار و نارون ابراهیم پورداود. آناهیتا. ص ۲۷۵ - ۲۶۲.

تسلیم تاریخ نمی شود. این حماسه بوده است که از تضادها وحدتی ساخته بوده است. اینک که خود از میان می رود باز همان اختلافها و ضدیتها رخ می نماید. وحدت حماسی جای خود را به تاریخ می دهد با همه درگیریها و تضادهایش.

خردهای متضاد! www.adabestanekave.com

آشکارائی تضادها در مرحله پایانی حماسه، در تمامی جنبه هاست. از حیطة نیروهای مادی درمی گذرد، و آینهها و اندیشهها را رویاروی هم قرار می دهد، و به ذات معنوی پدیدهها سرایت می کند.

از این روی، در ماجرای رستم و اسفندیار، عوامل اصلی یعنی گشتاسپ و اسفندیار و رستم را، سه نیروی معنوی یارند. سه نمودار خرد، اما سه تجسم از انواع مختلف آن: جاماسپ، پشوتن، زال.

گشتاسپ به یاری خرد جاماسپ از فرجام نبرد رستم و اسفندیار آگاهست. اسفندیار در تمامی مراحل نبرد، از یاری پشوتن بهره مند است. و رستم به خرد زال متکی است.

تضادی که میان عوامل سه گانه ماجرا برقرار است، میان عقلهای منفصل شان نیز وجود دارد. اما مغلوب شدن و شکست یا پیروزی این خردهای سه گانه اعتباری است. به اعتباری خرد جاماسپی مغلوب است، و خرد غریزی زال پیروز، و به اعتباری بعکس.

اما خرد پشوتن در میانه این شکست و پیروزی است، و از هر دو متأثر است.

جاماسپ دین زردبشتی، چنانکه دقیقی گفته است:

سرموبدان بود و شاهردان چراغ بزرگان و اسپهبدان

تاریخ پیوندد. زواره این را درمی یابد و رستم را زنهار می دهد:

که گر پروری بچه نره شیر
چوسربرکشد زود جوید شکار
دو پهلوبرآشفته از خشم بد
چوشد کشته شاهی چواسفندیار
ز بهمن رسد بد به زابلستان
... بدو گفت رستم که «با آسمان
من آن برگزیدم که چشم خرد
شود تیز دندان و گردد دلیر
نخست اندر آید به پروردگار
نخستین از آن بد به زابل رسد
ببینند از این پس بد روزگار
بپیچند پیران کابلستان
نتابد بد اندیش و نیکی گمان
بدوبنگرد نام یاد آورد
(ج ۶ ص ۳۱۳-۳۱۲)

و این سخن آخرین همه تضاد میان دو خصم را روشن می دارد. اگر خرد گشتاسپی به منظور ادامه قدرت خویش، اسفندیار را نیز به مهلکه می فرستد، خرد پهلوانی، به منظور پایدار ماندن خصلت انسان حماسی، حتی بهمن را نیز به آغوش خود می پذیرد.

اما پایان کار حماسه و فرجام زال و رستم، پایان کار پادشاهی گشتاسپی و نهایت دوران کیانی نیز هست. انگار عناصر متضاد حماسه که در یک ساخت و قالب به هم ترکیب شده و همراز و همگام با هم آرزو و تصور شده بودند، خود سرانجام در دل همین ساخت به نهایت می رسند و از هم دور و بیگانه می شوند. یگانگی دوباره تبدیل به دوگانگی می گردد. تا سرانجام از دل این تضاد که در تخیل و ذهن حماسی بهم پیوسته بودند، تاریخ و مرحله ای بزاید که دیگر همه دردناکی و خشونت زندگی بی حماسه است. این دو عامل متضاد، اگرچه برای زمانی به عمر زال، متجانس انگاشته شده و بهم درآمیخته بودند، با سپری شدن عمر آرمانی قومی که اینک باید تمام تلخی تاریخ را بپذیرد، باز در برابر هم و یا به صورت نخستین و واقعی خود باقی می ماند.

انگار دوره حماسی تا تضادهای واقعیت ملی را آشکار نسازد،

او در راه اردویسور ناهید چنین یاد شده است: از برای او، جاماسپ، وقتی که دید لشکر دیویسنان دروغ پرست از دور صف جنگ آراسته پیش می‌آید، صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی کرد. و از او درخواست این کامیابی را به من بخش ای نیک ای تواناترین ای اردویسور ناهید، که من به اندازه همه آریائیهای دیگر از یک فتح بزرگ بهره‌مند شوم. او را کامیاب ساخت اردویسور ناهید^۱.

زردشت از او چنین یاد می‌کند: این آیین را جاماسپ هوگو از روی راستی چون دارائی فر، از برای خود برگزید (آری) کشور منش نیک را جویا. این را به من ببخشای، اهورا که آنان در پناه تو باشند، ای مزدا^۲.

اما جاماسپ شاهنامه، به سبب همان کارکردی که در خرد دینی اوست، در کنار گشتاسپ خصلتی می‌یابد که با آنچه یاد شده متضاد است. اوست که به سبب آگاهی اش از مرگ اسفندیار، سبب می‌شود که گشتاسپ بدان فریب متوسل شود. اسفندیار خود به هنگام مرگ، که بهمن را به رستم می‌سپارد تا بپرورد، از پیشگوئی جاماسپ چنین به بدی یاد می‌کند:

چنین گفت جاماسپ گم بوده نام که هرگز به گیتی مبیناد کام
که بهمن زمن یاد گاری بود

(ج ۶ ص ۳۱۰)

هم اوست که بر تضاد میان خاندان زال و گشتاسپ، بیشتر دامن می‌زند. و یا موجب آشکار شدن تضادی می‌گردد که در زندگی حماسه تعدیل شده بود. اوست که گشتاسپ را به وسوسه می‌افکند تا بهمن را از

۱- آبان یشت فقرات ۷۰-۶۷ یشتها ج ۲۶۱ و نیز ک فقره ۹۸ راجع به خاندان

جاماسپ ر. ک به یشتها ج ۱ ص ۲۳۰-۲۲۷ و نیز ج ۲ ص ۸۸.

۲- یسنا، هات ۵۱ بند ۱۸، پورداوود، گاتها. ص ۲۰۶، انتشارات دانشگاه تهران.

چنان پاک تن بود و تابنده جان که بودی بر او آشکارا نهان
ستاره شناس و گرانمایه بود ابا او به دانش که را پایه بود
(ج ۶ ص ۸۷)

این خردمند پیشگو قادر است از تمامی ماجرائی که در جنگ گشتاسپ و ارجاسپ می‌گذرد، و از آنچه بر سپاه ایران خواهد گذشت، بروشنی سخن گوید و راز سپهر و چگونگی رویدادهای آینده را آشکار سازد. کارکردی که پیش از دوره زردشتی به ستاره‌شماران منسوب بود در سمت روحانیت دینی او تلفیق شده است. پس داننده رازهای فردا است^۱. (ج ۶ ص ۸۷).

او گوئی همان دانای جادوگر پیشین است که اینک در دوره زردشتی، تجسم خرد دینیاری شده است که عقل منفصل «سیاست» است. پس اوست که از مرگ اسفندیار به دست رستم نیز آگاه است و با بیان این امر برای گشتاسپ، خرد خود را در راه قدرت نهاد سیاسی، به گونه‌ای بکار می‌گیرد که به مرگ اسفندیار نیز منجر می‌شود.

جاماسپ و برادرش هر دو وزیر گشتاسپ بوده‌اند و دختر برادرش همسر زردشت بوده است که زردشت از او مکرر در گاتها نام می‌برد. خود جاماسپ همسر «پور و چیستا» دختر زردشت است. به همین سبب فروهر او در فروردین یشت ستایش شده است.

در آبان یشت به ثروت خاندان جاماسپ اشاره رفته است و از ایثار

۱- ر. ک به یادگار زریران ص ۱۸۴-۱۸۰، اساطیر ایران که با روایت دقیقی همسانی و تشابه بسیاری دارد نیز. ک به جاماسپ نامک - ترجمه صادق هدایت. جاماسپ نامک نمونه‌ای است از علم و هوشی که در سنت مزدیسنان به جاماسپ نسبت داده شده است. در این کتاب جاماسپ به پرسشهای گشتاسپ پاسخ می‌گوید. تمام امور و مسائل گذشته و آینده از نظر آئین زردشتی توضیح می‌شود، از آغاز آفرینش تا آینده و سرنوشت ایران و...

نزد رستم فراخواند و عامل وحدت اسفندیار و رستم را به عامل خصومت و جنگ تبدیل کند. پشوتن چنانکه خواهیم دید او را چنان به بدی و نادرستی یاد می‌کند که به گونه‌ای فراتر از آن متصور نیست

پس به این اعتبار خرد جاماسپی درست نقطه مقابل خرد پشوتنی نیز هست، همانطور که با خرد زال نیز متضاد است. بیهوده نیست که اگر معادلی برای خرد بهمن نیز باید جسته شود هم اوست. و گشتاسپ که تصورش از خرد فراتر و دورتر از جاماسپ نیست می‌گوید:

نسیره که از جان گرامی تراست به دانش ز جاماسپ نامی تراست (ج ۶ ص ۳۳۰)

اما پشوتن خردی است منزّه، زنهاری است برای آدمیانی که این جهان از حقیقت انسانی دورشان داشته است. هرچه به خرد زال نزدیک است، از خرد جاماسپی دور است. در سراسر زندگی اسفندیار یاور و راهنمای اوست. او نمودار تشخیص نیک از بد است. مدام در پی آنست که اسفندیار را از بدی دور دارد. آشتی و صلح اسفندیار و رستم آرمان اوست. طریق رستم را که طریق مردمی است، به اسفندیار می‌شناساند. و نبرد و مبارزه میان آن دو را کار دیومی خواند^۱.

اما در تضاد میان گشتاسپ و رستم، جانب رستم را نگه می‌دارد و پس از مرگ اسفندیار گشتاسپ و جاماسپ را به نفرین می‌گیرد:

که مه تاج باد او مه تخت شاه مه گشتاسپ و جاماسپ و آن بارگاه (ج ۶ ص ۳۰۷)

در نفرین بر این دو، علت بیراهه روی آدمی را در رو کردن به این جهان می‌داند و نفرت خود را نثار همین جهان می‌کند و این وسوسه قدرت، که نیکان آدمی را نیز چنین رویا روی هم قرار می‌دهد:

که نفرین بر این تاج و این تخت باد بدین کوشش بیش و این بخت باد (ج ۶ ص ۳۰۶)

او خردی است مینوی که نه گناه پادشاه را می‌بخشد و نه تقصیر موبد و روحانی آیین زردشتی را که پایه‌ای از نظام سیاسی قدرت شده است. هنگامی که تابوت اسفندیار را از سیستان به نزد گشتاسپ می‌آورد:

خروشید و دیدش، نبردش نماز به آواز گفت «ای سر سرکشان از این با تن خویش بد کرده‌ای ز تو دور شد فره و بخردی... بدین گیتیت در نکوهش بود بگفت این ورخ سوی جاماسپ کرد ز گیتی ندانی سخن جز دروغ میان کیان دشمنی افکنی ندانی همی جز بد آموختن یکی کشت کردی توان در جهان... تو آموختی شاه را راه کز بیامد به نزدیک تختش فراز ز برگشتن بختت آمد نشان دم از شهر یاران بر آورده‌ای بیابای تو پادافره ایزدی به روز شماری پژوهش بود که «ای شوم بد کیش و بد زاد مرد بکزی گرفتی زهر کس فروغ همی این بدان آن بدین برزنی گستن ز نیکی بدی توختن که کس ندرود آشکار و نهان ایا پیر بی راه و کوتاه کز (ج ۶ ص ۳۱۶-۳۱۵)

پس بیهوده نیست که رستم نیز می‌تواند به خرد پشوتن، در کار خویش تکیه کند و او را بر رفتار و کردار انسانی خود گواه بگیرد. حقیقتی که او نمودار آنست از چهار چوب پیوندهای دینی و سیاسی قدرت فراتر می‌برد و بر تارک تاریخ قرارش می‌دهد.

همراهی و همصدائی او با رستم و زال، در این پایان حماسه، پیوند و یگانگی انسان راستین و مینوی را با پیری سپری ناشدنی زال، آشکار می‌کند.

پایان نمی پذیرد. رستن ایران از شربدی افراسیابی و سامان یافتن حیات ایرانشهر در پرتو کوششهای پهلوانی، تنها مرحله ای از حیات آنان است. فرجام اینان را حماسه در چیزی دیگر می جوید.

هستی و کارکرد پهلوانان دیگر، با پیروزی نیکی بر بدی پایان می گیرد. آنان آغازی نداشته اند، تا که فرجامی داشته باشند. در جریان رویدادها و نبردها بوجود می آیند و کشته می شوند، یا که زندگیشان تمام می شود. یا که سرنوشتشان وابسته است. تا هنگامی که نبردی باشد، آنان نیز هستند. بسیاری از آنان یکباره در آغاز یک جنگ شعله می کشند و، بزودی خاموش می شوند.

اما زال ورستم چنین نیستند. آغاز اینان با فرجامشان به حماسه گره خورده است. پس تا حماسه هست باید بمانند. حال اگر نبرد نیکی با بدی به پیروزی نیکی هم انجامیده، تفاوتی در قضیه پدید نمی آورد. چه خود این نبرد، بنا بر شاهنامه، خود مرحله ای در عمر حماسه است. نبرد آیینی نیک و بد که بر بنیاد اساطیری ایران استوار است، با کیخسرو پایان می پذیرد، اما حماسه پهلوانی پس از پیروزی کیخسرو و کشته شدن افراسیاب نیز تا مرز تاریخ برقرار خود می ماند. پس زال ورستم نیز تا همین مرز باقی اند. وجودشان با نوعی تداوم و بودن همدم و هماهنگ است، که تنها تاریخ ستمکاره، این واقعیت خشن و ویرانگر تخیل بشری، می تواند آن را از میان ببرد.

اینان فصل مشترک آرمان و واقعیت اند. تخیل آدمی تا از این جهان، این هستی ملموس تاریخی، چشم فرو می بندد و بال می گشاید، حتی بیماری و روئینه تنی اسفندیار را نیز به تصور درمی آورد. اما همین که چشم می گشاید، مرگ است و واقعیت حتمی، که چشمانش را به خون می کشد و در آنها خانه می کند.

پشوتن جاویدان است و پیری و زبول را در او راه نیست. او مرد جاودانه و مقدس پیش از آیین زردشتی است. نامش در میان فتانایذیرانی آمده است که بر دین زردشت نیستند. کشور او گنگ دژ اساطیری است که فراتر از تاریخ و آیین است. پس هم داوری دین جاماسپی را درباره زال تعدیل می کند و هم کوبش سخت تاریخ را بر هستی حماسی او، آرام می سازد.

در دوره پس از گشتاسپ او «رازدار» بهمن است، و او را از کشتن زال و غارت سیستان بازمی دارد:

گرامی پشوتن که دستور بود
پس بهمن را زنهار می دهد که:

اگر کینه بودت به دل خواستی
کنون غارت و کشتن و جنگ و جوش
زیزدان بترس و زما شرم دار
پدید آمد از کاستی راستی
مفرمای و مپسند چندین خروش
نگه کن بدین گردش روزگار
(ج ۶ ص ۵۰-۳۴۹)

او که نمی تواند شیون رودابه را بر گرفتاری زال و ویرانی سیستان برتابد، بهمن را به گریز از سیستان وامی دارد تا ریشه های حماسه بیش از آن در وزش سوزان تاریخ برباد نرود.

فرجام حماسه www.adabestanekave.com

اگر زندگی زال ورستم، به منظور نبرد با بدی و مقابله با تجسم اهریمنی تورانیان، آغاز می شود، تنها با از میان رفتن بدی و اهریمن،

۱- ر. ک به داستان دینیک بخش ۹۰ بند ۲ به بعد: *Pahlavi Texts Part II p 257* و

نیز. ک به دینکرد کتاب ۹ بخش ۱۶ بند ۱۵: *I bid: Part IV p203*

می دهد. دادن نام و شکل و صورتی تمثیلی به آن خطرات در حکم به دست آوردن امکان جنگیدن با آنها و غلبه کردن بر آنهاست. حال آنکه تصور نکردن آن خطرات به منزله تسلیم شدن به آنها و پذیرفتن شکست است. تصور دیوها و غولان و اژدهای افسانه ها و اساطیر و بسیاری حیوانات عجیب دیگر، که به شهرها یا سرزمینی گزند و آسیب می رسانند، از همین اندیشه درگیر شدن با نیروهای بدخواه انسان زاده شده است.^۱ تصور مقابله با مرگ و دست یافتن به بیماری نیز، اگر پیش نمی آمد، نمودار تسلیم بشر در برابر مرگ بود. اما تصور بیماری تصور و آرزوی مقاومت است.

در نظر انسانهای ابتدایی، بقای حیات و جاودانگی، امری کاملاً طبیعی بوده است. تصور مرگ و نیستی فقط بعدها (شاید به هنگام تاریخی شدن انسان) بوجود آمده و با شک و تردید پذیرفته شده است.^۲

پیوستگی میان زمان و قدرت مطلق و خود کامه یا برابری آن دو، چنان مرکز ذهن انسان گردید، که نخستین خدای آفریده ذهن خیال پردازش، خدای زمان بود. مردمان ابتدایی، با مشاهده آسمان و حرکت اجرام آسمانی، به اندازه گیری زمان می پرداختند، از این روی، نخستین چیز بی مرگ و جاوید از دیدگاه آنان خدای آسمان یا پدر آسمان بود، اندک اندک از پرستش اصل ابدیت و جاودانگی یعنی زمان، به پرستش سیارات و نخست ماه و خورشید، رسیدند. چون از روی حرکت ماه و خورشید می توانستند زمان را اندازه بگیرند.^۳

تصور و بینش ایرانی، حماسه ای را که آفریده، تنها در برابر سد گذرناپذیر تاریخ، به انفجار می سپارد و ویرانی آن را به تلخی نظاره می کند.

رستم و زال، دو آفریده والای این تخیل دورنگر بلند پروازند. نمودار تلقی و تعبیر بشر ایرانی از هستی و تاریخ و انسانند. مرز واقعیت و ذهن او را نشان می دهند. اندوه و دردی را بیان می کنند که در چنین بینشی نسبت به انسان و جهان موجود است.

اینان نشانه های بارز زندگی پر از مرگند. اما هرچه مرگ نیرومند است، زندگی اینان نیرومندتر است. آدمیانی که زندگی و مرگ را اینسان قوی و نستوه تصور کرده اند، حتی اگر بپذیرند که مرگ بر واقعیت مادی انسان چیره شود و آن را ویران سازد و رستم را نیز از پای درآورد، باز انگار نمی توانند بدین تن در دهند که مرگ با همه نیرویش، بر زندگی ذهنی و تخیل سرشار و جاودانه شان پیروزی یابد. پس زال باید بماند.

اسفندیار نماد ظریف و آشکار این تضاد مرگ و زندگی بود. فرجام نبودن و تصور بیماری بود. دیدارگاه این دو بود. دیدارگاه واقعیت مرگ و آرمان روئین تنی بود. اما واقعیت همواره آن نقطه آسیب پذیر را در تخیل و آرمان بشر نشانه کرده است تا خود را در آن مستقر سازد. پس چشم اسفندیار نمادی از بینش ایرانی است درباره زندگی و مرگ. تا چشم فرو بسته است دوری از واقعیت و بیماری است. اما همین که باز می شود، واقعیت هست و رویارویی با آن. پس مرگ هست.

اما بینش ایرانی، اگر در این نماد، تفوق مرگ را نشان داده است، در اسطوره زال، نیرومندی ذهن را به جاودانگی رسانیده است.

بشر تهدید خطرات ناشناخته را به صورت نمادهای گوناگون نشان

۱- مجله هنر و مردم شماره ۱۱۸ ص ۲۳ مقاله ستاری.

۲- توتوم و تابو، ص ۱۰۶.

۳- مجله هنر و مردم، ص ۳۸ شماره ۱۰۰.

است و تا دوره تمام نشده، در او نشانه‌ای از مرگ نیست. رستم و زال، از آغاز دوران حماسی تا پایان آن، همچنان هستند. نه گذشت زمان آنان را به مرگ می‌رساند، نه از میان رفتن و کاهش نیروهای مادی جسم.

اما رستم زمینی تر از زال است. او تجلی نیروهای مادی حماسه است. پس مرگ نیز طبیعی تر او را درمی‌یابد. یعنی رستم حماسی تر است و زال اساطیری تر، پس مرگ یک دوره حماسه نیز، نخست باید رستم را فرو گیرد. یعنی اگر دوره حماسه بسر نمی‌رسید، زندگی او نیز بسر نمی‌آمد.

www.adabestanekave.com

زمان و تاریخ

ترس از مرگ، ترس مغلوب «زمان» شدن است. و زمان جاوید و ابدی است. حماسه در رویارویی با این زمان، یکایک قهرمانان خود را به میدان می‌فرستد. و در آخرین مقاومت‌هایش نخست اسفندیار را از دست می‌دهد، و آنگاه رستم را. اما او بارای نابودی ریشه خویش ندارد. پس به منظور دوام و بقا و نهراسیدن از مرگ، راهی دیگر برمی‌گزیند و، شکست خود را از زمان، تعدیل می‌کند. اما تعدیل این شکست، باز به معنی چیره شدن بر زمان نیست، بلکه همسنگ شدن و همراه شدن با آن است. زال مغلوب زمان نمی‌شود. بلکه زمان را درمی‌یابد. با دریافتن و ادراک آن، همسنگ آن می‌شود و در نهایت با آن یکی می‌گردد. تا حماسه هست او نیز با زمان یکی است. هنگامی که حماسه به پایان رسید، دیگر نیازی به این همسنگی و یگانگی نیست. چرا که دیگر تاریخ است و نمی‌تواند موجودی چون زال را در خود سراغ کند. پس

در دورانی که حماسه پدید می‌آید، دیگر انسان در چنان وضعیتی نیست که آرزوها و تخیل خود را فقط در نموده‌ها و پدیده‌های صرفاً دور از دسترس و غیرزمینی متجلی سازد. بلکه تخیلش قادر است که نیروهای آرمانی اش را در اشیاء و آدمیان نیز متبلور سازد. بدین ترتیب است که زال در حماسه همان کارکرد و خصلتی را می‌یابد که پیشتر از آن خدائی به نام زروان بوده است. او صورت زمینی زروان می‌شود و در نتیجه مسأله زمان و جاودانگی در او به شکلی تازه ظهور می‌کند.

بزرگترین ترس یا ناتوانی انسان، ترس از مرگ است و عکس العمل آدمی در برابر آن اعتقاد به بقا و دوام خویش است، و از این مقوله اند نوید رستاخیز و روز معاد یا تناسخ... (و تصور بیماری و روئین تنی، یا عمر طولانی برای قهرمانان).

اما اندیشه یا مضمون بقا و دوام که در اساطیر به صورت زندگانی جاودان در پناه خدایان درآمده است، در حماسه به صورتی دیگر جلوه‌گر می‌شود. حماسه که بر فصل مشترک اسطوره و تاریخ قرار دارد، در عین گرایش به تاریخی شدن قهرمان، وضعیت اساطیری او را حفظ می‌کند. از این روی، مسأله زمان و بقا را نیز به صورت عمرهای دراز و پیردوامی درمی‌آورد که سراسر دورانهای حماسی را در بر می‌گیرد.

قهرمان حماسه در طول عمر حماسه زندگی می‌یابد و با آن هم عمر است. و این خود به نوعی مقابله با مرگ است و تصویری است از جاودانگی و دوام پهلوان.

پس اگر در اساطیر جاودانگی صورت زمان و بقاست، در حماسه ادامه و دوام یافتن قهرمان، خود همین بقاست. در اساطیر خدایان جاوید بی‌مرگند. اما در حماسه، قهرمان اصلی در همین دوره‌ای که می‌زید، چندان دوام می‌یابد که دوره سرآید. او از نوعی بیماری دوره‌ای برخوردار

هماهنگی و همسنگی با زمان نیز از دست می رود. تاریخ تغییری در مفهوم خود زمان پدید می آورد.

این عملی است که در اثر نیروی تاریخ انجام می شود. با این همه حماسه نمی تواند قهرمان خود را رها سازد، و مظهر این همبستگی با زمان را یکباره به تاریخ سپارد. از این رو از مرگ زال و پایان دادن به او طفره می رود، و از یاد می برد که چنین فرجامی برای او بپذیرد.

از سوئی اگرچه این تبلور خیال و زمان، مرگ را نمی شناسد، اما به گونه ای دیگر طعم آن رامی چشد. او همانگونه که زندگی و آغاز زمان را در آفرینش رستم و پیوند با رودابه دریافته است، پایان خود را نیز در فرجام رستم ادراک می کند. مرگ رستم انگار همان مرگ زال است. زال اگرچه زمانی است پایان ناپذیر، اما نمود مادی خود را از دست می دهد. بدینگونه بیرون از «زمان تاریخی» قرار می گیرد. و این اگرچه گریز از تاریخ است، دردناک نیز هست.

و سرنوشت هولناک زال، بی رستم زیستن است. فرارسیدن تاریخ است. منقطع شدن حماسه است بی آنکه او را مرگی درر باید.

پیدایش شغاد در پایان حماسه از پشت زال، تنها به منظور کشته شدن رستم است. انگار تجلی مادی زال را، جز عاملی از وجود خود او نمی تواند از پای درآورد.

رابطه زال با مرگ و زندگی، رابطه ای است بر مبنای خرد غریزی. و این شغاد به غریزه به زال پیوسته است. پس مرگ نیز از درون خود او می تواند بر ثمره زندگی گیش هجوم آورد.

شغاد و رستم تجلی دو عنصر متضاد و دوباره متخاصم وجود زالند. اما شگفتا که وقتی مرگ باید به سراغ قهرمان حماسه آید، عنصری اهریمنی بر عنصری ایزدی چیره می شود. با این همه اگرچه این عنصر

موجب مرگ رستم می گردد، خود نیز پیش از مرگ او به دست او از پای درمی آید. نابودی او نابودی تمام عناصر زشتی و اهریمنی است که به دست عنصر ایزدی و نیک صورت پذیرفته است.

زال نمی تواند در تاریخ بزید. اما تاریخ نیز نباید وجود او را از میان بردارد. زیرا او اصل و ریشه اساطیر در حماسه، و تبلور تضاد و وحدت حماسه است. و چنین اصلی از میان رفتنی نیست. هستی رستم با فرارسیدن تاریخ به نهایت می رسد، اگرچه به یاری پاره ای از وجود زال. اما زال می ماند.

www.adabestanekave.com

جنون رودابه

رودابه پس از مرگ رستم دیوانه می شود:

برآشفت رودابه سوگند خورد	که هرگز نیابد تنم خواب و خورد
روانم روان گو پیلستن	مگر باز بیند بران انجمن
ز خوردن یکی هفته تن بازداشت	که با جان رستم به دل راز داشت
ز ناخوردنش چشم تاریک شد	تن نازکش نیز باریک شد
زهر سو که رفتی پرستنده چند	همی رفت با اوز بیم گزند
سر هفته را زو خرد دور شد	ز بیچارگی ماتمش سورش شد
بیامد به بستان بهنگام خواب	یکی مرده ماری بدید اندر آب
بزد دست و بگرفت پیچان سرش	همی خواست کز مار سازد خورش
پرستنده از دست رودابه مار	ربود و گرفتندش اندر کنار
کشیدند از جای ناپاک دست	به ایوانش بردند و جای نشست
بجائی که بودیش بنشاختند	ببردند خون و خورش ساختند

(ج ۶ ص ۳۴۰)

انگار این مسدود شدن باب زایش در زندگی حماسی خرد است. پایانی بر زاینده گی و آفرینش اسطوره زال که خود اسطوره خرد است. مادر

آغاز می شود، پس از شاهی گشتاسپ است و آغاز دین آوری زردشت، و پایان پادشاهی کیانیان، و پایان آرامش و سامان ایران زمین، و نیز فرجام دوره پهلوانی و حماسی، و آغاز ناپدید شدن زال. زال دیگر از حیات ایرانشهر رخت برمی بندد. چرا که دیگر حماسه از این کشور رخت بر بسته است و این آغاز زوال آن است:

اندر همان هزاره، چون شاهی به بهمن اسفندیار رسید، (ایرانشهر) ویران شد. ایرانیان به دست خود نابود شدند و از تخمه شاهی کس نماند که شاهی کند.^۱

هجوم بهمن بر زال و غارت سیستان، هجوم تاریخ است بر حماسه. در این کوبش همه تعینات مادی حماسه و اسطوره، و نشانه های استقرار آن بر زمین از میان می رود. خاستگاه حماسه غارت می شود و عوامل و نمودهای آن نابود می گردد. حتی زال به بند می افتد (ج ۶ ص ۷-۳۴۶) به توصیه پشوتن زال رها می شود. اما این رهائی واقعی او نیست. چنانکه به دیدار زال، گریه رودابه اینسان برملا می شود:

که زارا دلیرا گوارستما نبیره ی گونامور نیرما
توتازنده بودی که آگاه بود که گشتاسپ اندر جهان شاه بود
کنون گنج تاراج و دستان اسیر پسر زار کشته به باران تیر
مبیناد چشم کس این روزگار زمین باد بی تخم اسفندیار
(ج ۶ ص ۳۵۱)

تعالی که رهائی زال را همچون فردوسی یاد کرده است، در پایان به نقل از مثنوی مسعودی مروزی می نویسد: بهمن زال را کشت و از خاندان او هیچ تنی را باقی نگذاشت.^۲

۱- بندهشن به نقل از اساطیر ایران ص ۱۰۵.

۲- غرر السیر ص ۳۸۸.

حماسه و چشمه فروزان اساطیر، خرد خود را از دست می دهد و فرجام توالد و زایش حماسی را اعلام می دارد. اما زال می ماند. پدر اساطیری حماسه جاوید است و امکان نشا و نشأت را بر زمینه بگری دیگر نفی نمی کند. باز هم می توان به خلق حماسه یک ملت امید بست. باز هم می توان حماسه آفرید.

رودابه اگرچه همسر و همتای زال است، انگار برای بوجود آوردن رستم پدید آمده است. آفرینش او با زال آغاز می شود، اما با رستم پایان می پذیرد. چرا که اگر زاینده رستم است، پاینده به اندازه زال نیست. با این همه این نیمه غریزی هستی زال نیز، همچون خود او در پایان حماسه بی نشان رها می شود. او نیز می ماند و سرنوشتش چون زال به درون حماسه باز می گردد و از ورود به تاریخ سر باز می زند.

مرحله تبدیل حماسه به تاریخ، مرحله تعدیل زمان دورانی اساطیر به زمان خطی تاریخ است. زمان تاریخی است. زمان بازگشت ناپذیر است و معطوف به غایتی است. بشر در میانه دو بعد معین و منتهی زمان قرار گرفته است. از اینرو در زمان پدید می آید و در همین زمان نیز از دست می رود. برای او تصور درازی و امتداد زمان دور از واقعیت است.

در زمان تاریخی که از محتوای اساطیری و نیروی تخیلی و تمثیل و نماد تهی است، کمیت جایگزین کیفیت می شود. اعداد جای تمثیلات را می گیرند و نسبت های ریاضی جای همجوهری مرموز اساطیر را و حرکت مادی جایگزین معاد روحانی و گسترش افقی جای قوس تصاعدی بازگشت را می گیرد. و سرانجام زمان یک بعدی جایگزین زمان همه بعدی و آیینی می شود.

زال و خاندان سیستان، در تمام هزاره سوم، با حماسه ملی آمیخته اند و تا پایان این هزاره، در سرنوشت ایرانشهر سهمینند. اما هزاره چهارم که

این نشانه آنست که در منابعی که در زمان فردوسی موجود بوده، مرگ زال نیز مطرح بوده است. اما اگر ثعالبی که در پی نگاشتن تاریخ بوده، به ذکر چنین موردی پرداخته، فردوسی که پردازنده حماسه بوده است، نه تنها یادآوری چنین امری را ضرور ندانسته، بلکه حتی قادر به بیان مرگ زال نیز نبوده است. روایت ثعالبی، فرق تاریخ و حماسه را تعیین می‌کند.

پایان زال در بهمن نامه و مجمل التواریخ نیز مانند پایان او در شاهنامه است. پیدا است که مجمل التواریخ روایت خود را از بهمن نامه گرفته و این کتاب نیز یک منظومه حماسی است نه تاریخی. و درست است که شخصیت بهمن آمیزه‌ای است از پایان پادشاهی کیانی و آغاز دوران هخامنشی، با این همه از آنجا که خصلت آثار حماسی است، بیشتر شخصیتی افسانه‌ای باقی مانده است.

اما از آنجا که در روایات حماسی غیر از شاهنامه، اینهمه پای بندی به اصول حماسی معمول یا میسر نبوده است و دیگران منطق حماسی روایات خود را کمتر ادراک می‌کرده‌اند، لذا در بهمن نامه نیز بیتی هست که در همان مجمل التواریخ بدان اشاره شده است:

در ایام دارا دگر گشت حال برون شد ز گیتی جهان‌دیده زال^۱
اما در کتب تاریخ، ماجرا عریان‌تر از اینست. دینوری اشاره می‌کند که بهمن به سیستان رفت و هر که را از دودمان رستم و کسان او بدست

۱- ر. ک به حماسه سرائی در ایران، ص ۵۶۱. این بیت را نگارنده در چاپ موجود از بهمن نامه نیافت مجمل التواریخ، که بیت بالا از آن نقل شده ضمن بیان تاریخ دارا می‌نویسد: «در این روزگار زال زربمرد، و در هیچ کتاب این ذکر نیافتم مگر در بهمن نامه» ر. ک به ص ۹۲ مجمل همچنین در ص ۴۶۳ می‌نویسد: زال در عهد دارای بن داراب بمرد.

آورد بکشت و بنیاد آنان را برانداخت^۱.

مسعودی آشکارتر از این می‌نویسد که بهمن، رستم و پدرش دستان را به قتل رسانید^۲. طبری نیز که پیرو همان قانون تاریخ است، سندی چنین ارائه می‌کند:

(بهمن) رستم را بکشت و برادرزاده رستم زواره را بکشت و پدر رستم، دستان هنوز زنده بود، او را نیز بکشت^۳.

و دیگران به همین گونه روایاتشان حاکی از مرگ زال است^۴. جز گردیزی که تنها از غارت سیستان توسط بهمن سخن گفته است^۵.

پادشاهی بهمن تجلی دیگری است از ناهماهنگی میان بنیاد حماسی و نهاد دینی و سیاسی گشتاسپی در اندیشه ایرانیان. بهمن ویرانگر بنیاد حماسه است^۶، و اگر به لحاظ حماسی عنصری منفی است، به لحاظ

۱- اخبار الطوال، ص ۲۹.

۲- مروج الذهب الجزء الاول ص ۲۵۴.

۳- طبری، ج ۲ ص ۲۸۷ سری ۱ و نیز ر. ک به بلعمی، ج ۲ ص ۶۸۶.

۴- ر. ک به فارسنامه ص ۵۲ و اخبار ایران از کابل ابن اثیر ص ۴۰.

۵- زین الاخبار، ص ۱۵ عجایب المخلوقات، خبر از گور زال و رستم در شهر سمنجور می‌دهد، بر ساحل هندوستان ر. ک به ص ۲۳۰ فرامرزنامه، نیز زال را همچنان در بند بهمن نگه می‌دارد و ماجرا را با مرگ فرامرز خاتمه می‌دهد. ر. ک. به ص ۴۳۱ و ص ۴۵۰ چاپ بمبئی.

۶- با توجه به شرح پادشاهی بهمن در مجمل التواریخ، بخوبی معلوم است که فردوسی، در نقل روایت بهمن بسیاری از مطالب را حذف کرده یا اصولاً در مآخذی که او در دست داشته، داستان بهمن خلاصه و مختصر بوده است، اما از طریق مقایسه بهمن نامه با مجمل التواریخ روشن می‌شود که روایات قدیمی کامل و مدونی در باب بهمن در دست بوده است (ر. ک به حماسه سرائی در ایران ص ۵۴۱) اما فردوسی بنا به بینش خود از حماسه، از میان روایات موجود آنچه را با روح و غرض شاهنامه خود منطبق می‌یافته بیان کرده است.

موجودات تازه از راه رسیده تاریخی آفریدگان آرزوهای بشری را از میان برمی دارند تا حیات حماسه را به فرجام رسانند. شاعر نمی تواند دیگر با همان لحن پرشکوه و اشتیاق برانگیز سخن گوید، از این روی پرداختها و جولانهای شاعرانه را به سیر اسناد و مدارک تاریخی می سپارد و آرام می گیرد.

اما آرامشی از سر تلخی و درد، همچنانکه حماسه اش رو به پایان می رود، انگار این هستی اوست که از خروش می افتد و به تلخی می گراید.

حماسه پایان می یابد، بی آنکه شاعر از دوران خویش تسکینی یافته باشد. پس بی سببی نیست که حماسه اش را نیز به جای آنکه با اشاره به بيمرگی و تداوم زال به پایان برد، با جنون رودابه به فرجام می رساند.

دینی عنصری شایسته است و دورانش درخور ستایش او همزداست. هنگامی که زردشت از اهورامزدا درباره فنا ناپذیری پرسش می کند، اهورامزدا او را به ریشه درختی که چهار شاخه زرین و سیمین و... دارد در خواب آشنا می سازد. و در بیداری زردشت، اهورامزدا روشن می دارد که آن چهار شاخه، چهار دوران است که فرا خواهد رسید. شاخه زرین مصاحبت خود هر مزد و زردشت است که در پادشاهی گشتاسپ روی نموده است، و شاخه سیمین دوره از تخشیر شاه کیانی است^۱. آن سیمین، خداوندی اردشیر، کسی است که بهمن پسر سینداد خوانده شود، که دیوان را از مردمان جدا کند، همه جهان را بپیراید و دین را روا کند^۲.

بهمن «کارآمدترین پرستندگان مزدا» است^۳. اما بنا بر بندهشن در همین هزاره چهارم، چون پادشاهی به بهمن رسید، ایران ویران بود و ایرانیان به جنگ و ستیز با هم برخاسته بودند^۴.

پس از تمام شدن دوران پهلوانی، دیگر لحن شاعر، آن شکوه و عظمت و جوشش پیشین را ندارد. باز یگران عمده فاجعه، یکی پس از دیگری زیر ضربات سرنوشت از پای درمی آیند. سرنوشتی که بازویش واقعیت تباه کننده تاریخ ستمکاران است.

تاریخ با همه شدتش بر سر آفریده های اساطیر و قهرمانهای حماسه فرود می آید تا ذهن و تخیل قوم ایرانی را ویران کند.

1- *Pahlavi Texts* Part 1 pp-192-193.

۲- زند و هومن یسن ص ۳۶.

۳- دینکرد، کتاب ۷.

4- *Pahlavi Texts* Part 1 p83.

فهرست منابع

- آسموسن، ج، پ، دیانت زرتشتی، ترجمه فریدون وهمن، بنیاد فرهنگ ایران.
ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی...، اخبار ایران. از الکامل ابن اثیر، ترجمه
محمد ابراهیم باستانی پاریزی، دانشگاه تهران.
ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح گای لیسترانج - رینولد نیکلسون، کمبریج ۱۹۲۱.
ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب اسحق بن جعفر یعقوبی، تاریخ الیعقوبی،
چاپ نجف.
استاریکف، ا. فردوسی و شاهنامه، ترجمه رضا آذرخشی، سازمان کتابهای
جیبی.
اسدی طوسی، گرشاسپ نامه، تصحیح حبیب یغمایی، چاپ بروخیم ۱۳۱۷.
اسلامی ندوشن، دکتر محمد علی، داستان داستانها، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.
اصفهان‌ی، حمزه بن حسن، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، بنیاد
فرهنگ ایران.
اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا. ح. آریان پور، تهران
۱۳۴۷.
الیاده، میرچا، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ای از تاریخ (اسطوره بازگشت جاودانه) ترجمه
بهمن سرکاراتی، انتشارات نیما، تبریز.
الیاده، میرچا، چشم اندازه‌های اسطوره، ترجمه دکتر جلال ستاری، انتشارات

توس ۱۳۶۲.

ایران‌شاه، حکیم ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، بهمن‌نامه، چاپ بمبئی.
برهان، محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، تصحیح دکتر محمد معین،
انتشارات ابن‌سینا.
بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد، تاریخ بلعمی، تصحیح بهار - محمد پروین
گنابادی.

بنویست، امیل، دین ایرانی، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی،

بهار، محمدتقی ملک الشعراء، (تصحیح)، مجمل لتواریخ والقصص، چاپ
۱۳۱۸.

بهار، محمدتقی ملک الشعراء (تصحیح)، تاریخ سیستان، ۱۳۱۴ مؤسسه خاور.
بهار، مهرداد، اساطیر ایران، بنیاد فرهنگ ایران.

بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات توس.

بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه، ترجمه دکتر اکبر دانا سرشت، چاپ تهران
۱۳۳۱.

پژدو، زردشت بهرام، زراتشت‌نامه، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی.

پورد اوود، ابراهیم، گاتها، انتشارات دانشگاه تهران.

پورد اوود، ابراهیم، آناهیتا، تهران ۱۳۴۳.

پورد اوود، ابراهیم، (گزارش)، یشتها، ۲ جلد، انتشارات طهوری.

پورد اوود، ابراهیم، (تفسیر و تألیف) یسنا، جلد اول، جزوی از نامه مینوی
اوستا.

پورد اوود، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، جلد اول، انتشارات دانشگاه تهران.

تفضلی، دکتر احمد، مینوی خرد، (ترجمه)، بنیاد فرهنگ ایران.

تنسر، نامه تنسر، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ خوارزمی.

تورات، (کتاب مقدس به فارسی)، ...

ثعالبی، ابومنصور، تاریخ عززالسیر المعروف به کتاب غرراخبار ملوک الفرس و

سیرهم، تصحیح زتنبرگ، افست اسدی تهران ۱۹۶۳.

چایلد گوردون، انسان خود را می‌سازد، ترجمه احمد کریمی حکاک - محمد
اهل اتایی، سازمان کتابهای جیبی.

دیا کونف، م.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران ۱۳۴۵.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود، اخبار الطوال، ترجمه صادق نشأت، بنیاد
فرهنگ ایران.

رید، تولین، انسان در عصر توحش، ترجمه دکتر محمود عنایت. تهران ۱۳۶۳.

ستاری، جلال، (ترجمه و تألیف)، رمز و مثل در روانکاوی، انتشارات توس.

ستاری، جلال، پیوند عشق میان شرق و غرب، چاپ وزارت فرهنگ و هنر.

ستاری، جلال، روان‌شناسی قصه، مجله هنر و مردم شماره ۱۰۲ و ...

ستاری، جلال: هزار و یکشب و افسانه شهرزاد. تهران ۱۳۴۸.

ستوده، منوچهر، عجایب المخلوقات (تصحیح)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

سرکاراتی، دکتر بهمن، شاهنامه‌شناسی، ج ۱ از انتشارات بنیاد شاهنامه

فردوسی (مقاله بنیاد اساطیری حماسه ملی ایران).

سوفوکل، افسانه‌های تباہی، ترجمه شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی.

سویمی، پل و مناسک، جی، اساطیر ملل آسیایی، ترجمه محمود مصور

رحمانی. و خسرو پورحسینی.

سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن،

دکتر حسین نصر انیستیتو ایران - فرانسه.

شایگان، دکتر داریوش، بینش اساطیری، جنگ الفبا شماره ۵.

شهرستانی، ملل و نحل، ترجمه صدرترکه، تصحیح جلالی نائینی.

صفا، دکتر ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، انتشارات امیرکبیر.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، به کوشش دخویه، لیدن

۱۸۷۹ - ۱۸۹۰.

عفیفی، دکتر رحیم، ارداویراف‌نامه، (ترجمه)، دانشگاه مشهد.

کوپاجی، ج. بی، آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، سازمان کتابهای جیبی.

کیخسرو اسفندیار بن آذر کیوان، دبستان مذاهب، بایاد داشتهای رحیم رضازاده ملک - طهوری.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود، زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی بنیاد فرهنگ ایران.

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

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

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

لیچ، ادموند، لوی استروس، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات خوارزمی. مجتبیایی، فتح الله، شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، انتشارات فرهنگ باستان.

مختاری، عثمان، دیوان اشعار، تصحیح جلال همایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مختاری، محمد، حماسه در رمز و راز ملی، نشر قطره ۱۳۶۸.

مسعودی، ابوالحسین علی بن حسین، التنبیه والاشراف، طبع بیروت.

مسعودی، ابوالحسین علی بن حسین، مروج الذهب، طبع دارالاندس بیروت.

مسکوب، شاهرخ، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، سازمان کتابهای جیبی.

معین، دکتر محمد، یوشت فریان و مرزبان نامه، ۱۳۲۳

معین، دکتر محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، انتشارات دانشگاه تهران.

مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی

کدکنی، ج سوم، بنیاد فرهنگ ایران.

مقدم، محمد، جستار درباره مهر و ناهید، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.

فارابی، ابویوسف محمد بن محمد مفاتیح العلوم، تصحیح فان فلوتن، فرامرنامه، چاپ بمبئی.

فردوسی، شاهنامه، چاپ مسکو ۹ جلد.

فردوسی، داستان سیاوش، مجتبی مینوی - بنیاد شاهنامه.

فردوسی، داستان رستم و سهراب، تصحیح مجتبی مینوی، بنیاد شاهنامه.

فروم، اریش، زبان از یاد رفته، ترجمه دکتر ابراهیم امانت، مروارید ۱۳۴۹.

فروید، زیگموند، توتم و تابو، ترجمه دکتر محمد علی خنجی، طهوری ۱۳۵۱.

فروید، زیگموند، تعبیر خواب.

قزوینی، علامه محمد، یادداشتهای علامه محمد قزوینی، به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران.

کارنوی، اچ. جی، اساطیر ایرانی، ترجمه احمد طباطبایی.

کاسیرر، ارنست، زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، نشر نقره.

کریستن سن، آرتور، کارنامه شاهان، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی - امیرخانی. دانشکده ادبیات تبریز.

کریستن سن، آرتور، مزداپرستی در ایران قدیم، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، دانشگاه تهران.

کریستن سن، آرتور، کیانیان، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کریستن سن، آرتور، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار نشر مرکز.

کریستن سن، آرتور، آفرینش زبانکار در روایات ایرانی، ترجمه دکتر احمد طباطبائی، دانشکده ادبیات تبریز.

کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چاپ دوم تهران ۱۳۳۲.

کلی یو، تاریخ هرودوت، ترجمه دکتر هادی هدایتی.

- Buchiler, I. R., and Selby, H. A.: *A Formal study of Myth*, University of Texas Press., 1968.
- Burns, Elizabeth and Tom, (ed), *Sociology of Literature and Drama* London 1973.
- Campbell, J., *The Masks of God*, in IV vols, Vol: 1, *Primitive Mythology*, Vol 2: *Oriental Mythology*, Vol 3.
- Occidental Mythology*, Vol 4: *Creative Mythology*, New York 1974.
- Child, V. Gordon, *What Happened in the History*. London 1964.
- Cohen Percy. S., *Theories of Myth*, Man 4, London 1969.
- Cox G. w., *The Mythology of the Aryan Nations*. India 1963.
- Cuddon J. A., *A Dictionary of Literary Terms*, London 1984.
- Dumézil, George *L'Idéologie Tripartite des Indo-Europeén*; Bruxelles 1958.
- Eliade, M., *The Myth of Eternal Return*, London 1955.
- Eliade, M., *Myths, Dreams and Mystries*, London 1974.
- Eliade, M., (ed), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987.
- Engels, F., *Anti-düring*, Moscow 1978.
- Engels, F. *the Origin of the Family, Private Property and the State*. Moscow. 1977.
- Georges, R.A. (ed) *Studies on Mythology*, Derossey press 1969.
- Graves, Robert *The Greek Myths*, in 2 Vols, London 1975.
- Gould and Kolb: *A Dictionary of Social Sciences*. London. 1964.
- Guillmin, D., *Symbols and Values in Zoroasterianism*, New York, 1966.
- Hegel, W. *Aesthetic Semicallan Lecture of Fine Art Trans.by T. M. Knox* London, 1975.
- Herzfeld, E., *Iran in the Ancient East*, Oxford university press, London 1941.
- Herzfeld, E., *Zoroaster and His World*, 1947,
- Hooke, S. H., *Myths Ritual and Kinship*, Oxford 1958.
- Hooke, S. H., *Middle Eastern Mythology*, London 1975.
- Jensen, A. E., *Myth and Cult Among Primitive People*, University of Chicago Press, 1963.

- ملویل، هرمان، موبی دیک، ترجمه پرویز داریوش، انتشارات نیل.
 موله، م.، ایران باستان، ترجمه دکتر ژاله آموزگار، انتشارات دانشگاه تهران.
 مینوی، مجتبی، پانزده گفتار، انتشارات دانشگاه تهران.
 مینوی، مجتبی، فردوسی و شعرا، تهران ۱۳۵۴.
 نولدکه، تئودور، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ سپهر.
 نیبرگ، هنریک ساموئل، دینهای بزرگ ایران باستان، ترجمه دکتر سیف الدین نجم آبادی.
 نیشابوری، حاکم ابوعبدالله، تاریخ نیشابور، تصحیح دکتر بهمن کریمی.
 هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، چاپ طهوری.
 هدایت، شهرام، واژه‌های ایران در نوشته‌های باستانی، انتشارات دانشگاه تهران.

- هدایت، صادق، یادگار زریران (ترجمه).
 هدایت، صادق، زند و هومن سن، انتشارات امیرکبیر.
 هرمزدیار، داراب، جاماسپ نامک (ترجمه).
 هنینگ، و. ب.، زرتشت: سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
 یاقوت، یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، معجم البلدان، چاپ بیروت ۷۶ - ۱۳۷۴ هجری قمری
 یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، انتشارات امیرکبیر.

www.adabestanekave.com

- Bowra, C.M., *Primitive Song*, London 1962.
- Bowra, C.M., *The Greek Experienc*, New York: 1959.
- Boyce. Mary., *Haoma, Priest of the Sacrifice*, in: *W. B. Henning Memorial*, London 1970.

1955.

Zaehner, R. C., *Zurvan, A Zoroasterian Dilemma*, Oxford University Press, 1955.

Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroasterianism*. London 1961.

* * *

Larouss Encyclopedia of Mythology, Trans. by Richard Aldington and Pelano Ames, London 1959.

The New Encyclopedia Britanica, London 1974.

Juny, C. G., *The Collected Works*, Vol9, Part, 1, *The Archetypes and the Collective Unconsciou*. London, 1975.

Kirk, G. S., *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* London 1973.

Kirk, G. S., *The Nature of Greek Myths*, London 1976.

Lang. A. *Myth, ritual and Religion*, 1968.

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

Lévi - Strauss C: *The Story of Asdiwal*. in *Sociology of Literature and Drama*. ed by Elizabeth and Tom Burns. 1973. London.

Lukács, G., *The Historical Novel*. Trans by Hanna and Stanly Mitchell, London 1976.

Machek, V., *Origin of the Avestan God Vratragna in Bulletin of the Iranian Culture Foundation.*, Vol. 1 1973.

Marranda, Pierre, (ed), *Mythology*, London 1973.

Marx, K., and Engels, F., *The German Ideology*, Moscow 1976.

Malinowski, B., *Magic, Science and Religion* Newyork 1954.

Muller, Max, (ed), *S.B.E. (Sacred Books of the East)* in 50 Vol. s, India, 1965.

Panov V. *Emotions: Myths and the ories*. Moscow. 1985.

Plekhanov G. *Selected Philosophical Works in 3 Vols*. Moscow 1975.

Potter, M. A., *Sohrab and Rustam. The Epictheme of a Combat between Father and Son. A study of its Genesis and use in Literature and Popular Tradition*. London, 1902.

Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primit Ve Society*. Newyork 1965.

Radcliffe - Brown, A.R: *Mehtod in Social Anthropology*. 1958. Chicago.

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

Richards, J. A., *The Meaning of Meaning*, London 1952.

Rosenthal, M., and Yuain, P. (ed), *A Dictionary of Philosophy*. Moscow 1969.

Shipty, Joseph, (ed), *Dicticonary of World Literary Terms*. London

www.adabestanekave.com