

Analysis of Zal's personality from myth to epic

Ilghar mohammadi¹

PhD student of Persian language and literature, University of Qom, Qom, Iran.

abstract

The purpose of investigating the root of myth in Shahnameh stories is to deal with the role (heroic, legendary, historical) of the character Zal in Ferdowsi's Shahnameh and to investigate the mythological origin of this character. The heroes of the national epic come to the field in a continuous and continuous process, which is the intersection of myth and history. The stories of Zal up to Rostam's descendants have a Scythian origin and were independent stories that did not have the slightest connection with the religious and legendary stories of the eastern kings of Iran and were collected separately. Zal is the most mythical face of the epic. During the Sasanian period, when they compiled Khodanameh, some of Sistani's stories were linked with the epic heroic adventures of the Kiani kings. The findings of the research show that Zal has a legendary origin and like the legendary kings and heroes of Iran, Simorgh is a mythical bird mentioned in Zoroastrian books (having magical and ahuraic powers) and finds meaning next to Zal and Rostam.

Keywords: Zal, Ferdowsi's Shahnameh, Khodanameh, Far, Simorgh.

¹ Email: ilgarmohammadi61@gmail.com.

تحلیل شخصیت زال از اسطوره تا حماسه

ایلغار محمدی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

هدف از بررسی ریشه اسطوره در داستان‌های شاهنامه، پرداختن به نقش (پهلوانی، افسانه‌ای، تاریخی) شخصیت زال در شاهنامه فردوسی و بررسی ریشه اساطیری این شخصیت است. قهرمانان حماسه ملی در روند مستمر و پیوسته‌ای به میدان می‌آیند که فصل مشترک اسطوره و تاریخ است. داستان‌های زال تا نواده‌های رستم، ریشه ای سکایی دارد و داستان‌های مستقلی بوده که کوچکترین پیوندی با داستان‌های دینی و افسانه‌ای شاهان شرقی ایران نداشته است و به گونه‌ای جداگانه گردآوری شده است. زال اسطوره‌ای‌ترین چهره حماسه است. در دوره ساسانیان هنگام تنظیم خداینامه برخی از داستان‌های سیستانی را با ماجراهای پهلوانی حماسی پادشاهان کیانی پیوند زدند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد زال منشأ افسانه‌ای دارد و مانند شاهان و قهرمانان افسانه‌ای ایران برخوردار از فر و فرمندی است، سیمرغ پرنده اسطوره‌ای که در کتاب‌های زرتشتی درباره آن گفته شده است (دارای قدرت‌های جادویی و اهورایی) است در کنار زال و رستم معنا می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: زال، شاهنامه فردوسی، خداینامه، فر، سیمرغ.

^۱ Email: ilgarmohammadi61@gmail.com.

پهلوانان ایران در منظومه‌های حماسی معمولاً یا از خاندان‌های مشهورند و یا اشخاص منفردی که به قبیله و عشیره‌ای تعلق ندارند. از آنجایی که خاندان سام بزرگترین و نام‌آورترین خاندان‌های پهلوانی حماسه‌های ایرانی است و اینکه حماسه‌های زال و خاندانش از قدیم‌الایام تا به امروز، سخت مورد علاقه و توجه مردم بوده است؛ بنابراین بیشترین تحقیقات انجام شده درباره‌ی خاندان‌های پهلوانی ایران، بر روی این خاندان متمرکز شده است.

زال اسطوره‌ای‌ترین چهره‌ی حماسه است. زندگی‌اش بخش عظیمی از حماسه‌ی ملی را دربر گرفته است، و آغاز و انجامش، آغاز و انجام دوران پهلوانی است. او معنوی‌ترین پهلوان حماسه و پدر «پهلوانی» است که هیچ پدیده یا حادثه‌ای بیرون از دایره‌ی وجودی او نیست. از این روی هستی‌اش به گونه‌ای تصوّر و تصویر شده است که هر واقعه یا عنصری در پیوند با او به هویت حماسی برسد. خویشکاری‌اش معیار سنجش و ارزش قهرمانانی است که در پهنه‌ی وسیع حماسه طلوع و افول می‌کنند. قهرمانان حماسه‌ی ملی در روند مستمر و پیوسته‌ای به میدان می‌آیند که فصل مشترک اسطوره و تاریخ است. و هرگاه بینش قومی، عنصری را به نشانه‌ی معیار ذهنی این روند برگزیده است، برای آفرینش و آرایش او از روش و گرایش و ترکیب اسطوره بیشتر یاری گرفته است؛ و او را در هاله‌ای از آیین نیز فرو برده است. تاریخ منشأ و مبنایی است که نگهبان و صیانتگر دائمی پدیده‌های خویش نیست. واقعیت پدیده‌ها در تاریخ معین و پایان‌پذیر است. حال آن‌که اسطوره بنابر ویژگی‌ها و توانایی‌هایش نقطه‌ی مقابل آن است. هم به خلق و ارائه‌ی پدیده‌ای قادر است، و هم به دوام بخشیدن به آن تواناست. اما جولانگاه تخیل و آرزو در حماسه، از یک سو پهنه‌ای بس فراتر از واقعیت تاریخی است، و از سوی دیگر دارای پیچیدگی و گسترش و تداوم عرصه‌ی اسطوره نیست.

زندگی زال از آغاز با هویتی اسطوره‌ای آغاز می‌شود، و به حماسه می‌پیوندد. هستی او به اعتبار این که روایت «آفرینش» تازه در حماسه است نیز یک هستی اسطوره‌ای است. هم منشأ مینوی دارد، و هم حقیقتی آرمانی و معنوی را بیان می‌کند که سلوک و کردار افراد و نهادهای حماسی را به محک می‌زند و آیین‌مند و متعادل می‌کند. برای بررسی حماسه‌های زال و خاندانش، ابتدا باید به سؤال‌های زیر پاسخ دهیم:

زال به عنوان نماینده‌ی خاندان پهلوانان سیستان، در عصر تدوین حماسه‌های ملی کیست؟ اسلاف و اخلاف او کیستند؟ آیا نام او و افراد خاندانش در اوستا و متون پهلوی زردشتی که پیرو سنت اوستا بوده‌اند، وجود دارد یا خیر؟ در صورت منفی بودن پاسخ، چرا وجود ندارد؟ از چه زمانی افراد این خاندان به متون متأخر دوره‌ی اشکانی، ساسانی و سغدی که اغلب در دوره‌ی اسلامی تدوین شده‌اند، راه یافته‌اند؟ داستان زال از چه عهدی پیدا شده و متعلق به چه دوره‌ایست؟ عواملی که هستی زال را تشکیل داده‌اند چگونه‌اند؟

برای پاسخ به سؤالات طرح شده، ابتدا باید کمی به پیشینه‌ی پژوهش‌هایی که تاکنون درباره‌ی زال انجام شده است، پرداخت. «چراغی، علی. (۱۳۸۹). بررسی ویژگی کودکی شخصیت‌های اسطوره‌ای شاهنامه. فصلنامه تخصصی علوم ادبی». «جغتایی، صادق. (۱۳۹۴). تحلیل کهن الگویی داستان زال و رودابه. پژوهشنامه ادب غنایی». «خسروی، اشرف. پیوند خرد و اسطوره در داستان زال. پژوهشنامه علوم انسانی». «مدبری، محمود. (۱۳۶۹). البرز، دریا، زال. مجله‌ی چیستا. ش ۷۵-۷۴». «یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). فرجام زال. ش ۱۹». «طالبیان، یحیی. (۱۳۸۳). ساختار داستانی زال و رودابه. پژوهش‌های ادبی. ش ۵». زال در مقایسه با دیگر چهره‌های پهلوان منظومه‌های حماسی ملی، شخصیتی متفاوت و در دوره‌های مختلف اساطیری، حماسی و تاریخی حضور دارد. و از این منظر مقالات اندکی به این شخصیت پرداخته‌اند. پس ضروری به نظر می‌رسد که برای شناسایی بهتر

این خاندان بزرگ پهلوانی و تأثیر گذار در تاریخ حماسی ایران و نیز ارائه تصویری منسجم از آن‌ها، دایره تحقیق، از شاهنامه فراتر رود و با کنار هم گذاشتن شواهد سایر متون حماسی ایران، به شناختی جدیدتر و کامل تر از این خاندان دست یافت. در اوستا، از شخصیت زال شاهنامه فردوسی، همچنین داستان‌ها و قهرمان‌های خاندان سام، نشانی نیست، اما این بی‌نشان بودن به حذف شباهت ندارد. به نظر می‌رسد هنوز این داستان‌ها در عصر اوستایی شکل نگرفته بوده است؛ زیرا وجود این داستان‌هاست که شاهنامه را به اثری عظیم تبدیل کرده است؛ در حالی که اگر در دوره اوستایی این داستان‌ها به همان شکل وجود داشت، حتماً می‌بایست ذکری از آن‌ها در اوستا می‌رفت. در اوستا به جای رستم و زال، سخن از پهلوانان دیگری است که از جمله می‌توان به گرشاسب اشاره کرد.

«اسطوره به اعتباری، ورود ناگهانی و گوناگون و گاه فاجعه‌آمیز عنصری مینوی یا فوق طبیعی را در عالم وصف می‌کند.» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۵) با ورود هر اسطوره موقعیت زندگی و واقعیت موجود دچار دگرگونی می‌شود. همچنان‌که می‌توان گفت ضرورت هر دگرگونی، اسطوره و آفرینشی نو را ایجاب می‌کند. اینکه در پی ورود هر موجود اسطوره‌ای، چه دگرگونی‌هایی در نهاد و سلوک و کارکرد انسانی پیدا می‌شود، امری است که هر اسطوره‌ای پاسخ جداگانه بدان می‌دهد. اما هویت کلی و اصلی اسطوره با یک دگرگونی کلی همراه است. چنان‌که ورود زال از چنین دگرگونی و ضرورتی خبر می‌دهد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. روش‌های اسطوره‌سازی

«انسان اگرچه در هر مرحله از سیر تکاملی خویش ناگزیر بوده است اسطوره‌ها و افسانه‌های نوینی بسازد، همواره نیز به نیروی خیال موجودات افسانه‌آمیز قهرمانان تازه‌ای نیافریده است، بلکه میان پدیده‌های شگفتی که پیشتر آفریده، و قهرمانان جدیدی که وجودشان را در اساطیر و حماسه و افسانه ضرور دانسته، تلفیقی برقرار می‌کرده است، و یا کل روایت‌های کهن را بازسازی می‌کرده و ترکیب جدیدی فراهم می‌آورده است. در این بازآفرینی صرفاً یک عنصر به عنصر تازه‌ای تبدیل نمی‌شده است، بلکه عناصری درهم می‌آمیخته‌اند، و از قالبی نو سر بر می‌آورده‌اند.» (مختاری، ۱۳۷۹: ۳۸) از این‌روی، اسطوره یا روایت تازه یا پهلوان جدید، با عناصر اساطیری گوناگونی پیوند می‌یافته، که خود نیز به نوعی در پیوند با هم بوده‌اند.

ذهن قومی از همه عوامل یاری می‌گرفته و آن‌ها را در قالب تازه‌ای می‌ریخته، و به هم مربوط می‌کرده است. هر ترکیب جدید می‌توانسته از راه‌های متفاوتی پدید آید: تکرار و نمونه‌برداری از صورت‌ها و نمونه‌های کهن، ادغام چند عنصر اسطوره‌ای پیشین در هم؛ یاری گرفتن از عوامل و عناصر اساطیری اقوام دیگر، به ویژه اقوام همجوار، و گاه سپردن نقش اساسی به عناصر بیگانه‌ای که پذیرفته می‌شده است؛ دگرگون کردن بنیادی کارکرد یا ساخت یک اسطوره و روایت و پدیده ذهنی قدیم، به گونه‌ای که گاه یک پدیده ایزدی دیو می‌شده است و یا برعکس؛ این‌ها برخی از راه‌های عملی ساخته‌شدن پدیده‌ای است که ضرورتش در ذهن قومی مشخص می‌شده است. از همین راه گاهی تمام روش‌های ممکن برای ترکیب تازه بکار رفته است. چنانکه درباره زال با چنین مسأله‌ای روبرویم. از همین راه او را مرکب‌ترین عنصر اسطوره‌ای حماسه به شمار می‌آوریم. هر بخش و نمودی از شخصیتش به سویی و روایتی و پدیده‌ای می‌کشد. و از هر جا که شده به بسیاری از پدیده‌های شناخته دیرین پیوسته است.

ترکیب: در اساطیر، برای مرتبط ساختن پدیده‌ها با یکدیگر، فقط یک بُعد وجودی هست، و آن نیز بُعد اتصال، هم جوهری و همسانی است. ارتباط بین پدیده‌ها ذهنی و انتزاعی نیست، به‌طوری که بتوان آن‌ها را هم از یکدیگر جدا کرد، و هم به یکدیگر پیوست. بلکه

این ارتباط شباهت به نوعی «چسب» دارد، که همه چیز را به هم می‌چسباند. آن‌ها را روی هم انباشته می‌کند، و گرد هم می‌آورد. هر قدر هم عناصر روی هم انباشته، نامتجانس، متفاوت یا متضاد یا ناهمزمان باشند. در بینش اساطیری، کل و جزء، بزرگی و کوچکی، بالا و پایین، جوهر و کیفیت، و جمله مقولات دیگر عقل استدلالی مصداق و مفهومی ندارد. و ممکن است هر چیزی با چیز دیگر ادغام شود، و عین آن گردد. جزء کل است و کل جزء، زیرا این دو با یکدیگر هم‌جوهرند. نوع در فرد است و فرد در نوع، چه «نوع» در فرد حضوری مرموز دارد. (شایگان: ۲۱) اسطوره زال نشان بارزی از حضور «نوع» و «فرد» در یکدیگر است. نمونه روشنی از اتصال صورت‌های قدیم، که به خیال انسان بدوی مقدس و جاودانه‌اند، با اشکال و صور زودگذر و ناپایدار زندگی است. پیوند او با بسیاری از عناصر مرموز و مقدس‌انگاشته‌پیشین، یا اتصال او به اشخاص و مکان و زمان آیینی اقوام ایرانی، یا چندگانگی و تضادهای موجود در هستی او، بی‌سبب و از سر اتفاق نیست. بلکه این همه پیوند و جابجایی باورها و انگاره‌ها، و نسبت‌های قومی و «نوعی» به او، در وحدتی که اسطوره جسته است، و در ضرورت پیدایش او تعریف و تأویل می‌شود.

نمونه‌برداری: نزد انسان‌های سنتی نخستین، هر عملی هنگامی می‌تواند واقعیت یابد، که تکرار و تقلیدی از کار رفتار گذشتگان و نمونه‌های ذهنی کهن باشد. هر چیزی وقتی با معناست که واگیره‌ای باشد از یک نمونه شایسته تقلید. برای اینان فاصله‌ای میان اسطوره و تاریخ متصور نیست. شخصیت‌های تاریخی، در تقلید از نمونه‌های کهن و خدایان و قهرمانان اساطیری می‌کوشند. و از اساسی‌ترین خصلت‌های اسطوره، همین آفرینش نمونه‌های عبرت‌آمیز برای تمامی جامعه است. ارتقاء زندگی-تاریخ، به یک نمونه، و تبدیل شخصیت تاریخی به یک صورت نوعی، گرایش عمومی در میان انسان‌های باستانی بوده است. (Eliade. 1955: 83) اما در نوشتن اسطوره‌ها و نمونه‌برداری از روی صورت‌های کهن، یک عامل بسیار مهم و تأثیرگذار و تعیین‌کننده وجود دارد؛ و آن زندگی مردمی است که از این صورت‌ها نمونه‌برداری می‌کنند.

هنگامی که در تمامیت اعیان و اشیاء حماسه ملی، مسأله نمونه‌برداری از روی صورت‌های پیشین مطرح می‌شود، بی‌هیچ تردیدی نهادها و سلوک و کردار اجتماعی و ذهنیت مردمی که در این تمامیت می‌زیند، در شکل‌گیری جدید متبلور می‌شود. کارکردی که این آدمیان براساس موقعیت زندگی خویش، در نظر گرفته‌اند، یکی از مسائل اصلی در این شکل‌گیری تازه است. آنچه در یک حماسه مطرح می‌شود، به یک ضرورت متکی است. این ضرورت خط پیوند کل اجزاء «تمامیتی» است که حماسه را تشکیل می‌دهد. از این‌رو هر نمونه تازه را باید در همان «تمامیت» برای کارکرد تازه‌ای که اندیشیده شده است شناخت و ارزیابی کرد. چنان‌که در حماسه ملی ایران، نمونه‌برداری از «نبرد بزرگ هزاره‌ای میان هر مزد و اهریمن»، در سه دوره متفاوت شاهنامه، از ضرورت و کارکرد برآمده است که ریشه در بینش و گرایش قوم ایرانی، و ایجاب و اقتضای ساخت حماسه ملی داشته است. و در نتیجه اصل نبرد به سه صورت، یعنی نبرد هوشنگ با دیو، فریدون با ضحاک و کیخسرو با افراسیاب تکرار شده است.

آمیختن فرهنگ‌ها: روش دیگر در ساختن و بازساختن اسطوره‌ها و روایت‌های حماسی و افسانه‌ای، یاری گرفتن از عوامل و عناصر آیینی و پهلوانی و اسطوره‌ای و فرهنگی اقوام دیگر، به ویژه اقوام همجوار است. این امر به لحاظ اجتماعی زمینه و عاملی مساعد می‌یافته است. مهاجرانی که با ساکنان قدیمی درمی‌آمیخته‌اند، عاملی بوده‌اند که بنیاد بدعت‌ناپذیری و ترس از نور در میان یک قوم دستخوش اغتشاش می‌کرده‌اند؛ و امکان ایجاد ترکیب جدیدی را در روانشناسی قومی فراهم می‌آورده‌اند؛ و ارزش‌ها و اجزاء ضرور و بدیع را جابه‌جا و ارائه می‌کرده‌اند. تازه‌واردان نهادها و باورهای خود را به همراه می‌آورده‌اند. مجموعه احکام و ارزش‌ها و آیین‌ها و تشریفات و رسوم که در محیط پیشین از ضرورت‌های زندگی‌شان محسوب می‌شده، لزوماً همان‌هایی نبوده که برای ساکنان خطه اشغال شده احترام‌انگیز بوده است. بدین سان دو نمونه رفتار، دو رشته نهاد، دو مجموعه عقاید، همچون دو رقیب در برابر یکدیگر

قرار می‌گرفته است. این رقابت شاید به هر دو گروه می‌فهمانده است که ترک رفتار سنتی، که اجتناب ناپذیر می‌نموده، چندان هم پرمخاطره نیست. (چایلد، ۱۳۶۱: ۱۷۹)

بافت و ساخت سنتی که در برابر بدعت‌گزاران و نوآیینان جامعه خودی نیز مقاومت می‌کرده، در برابر نفوذ این ارزش‌ها نیز به مواجهه و رویارویی می‌پرداخته است. اما نوآوران نیز از همین ارزش‌های از راه رسیده یاری می‌جسته‌اند، و به طرح خواست‌ها و آرزوهای خویش می‌پرداخته‌اند، و در این کشمکش و تضاد و ستیز چندسویه، آمیختگی و جابجایی‌ها آغاز می‌شده است. از همین طریق است که راز آمیختن باورها و آیین‌های گوناگون و حتی متضادی که در اسطوره زال متبلور شده است، دانسته می‌شود.

شخصیتی افسانه‌ای که از میان اقوام سکایی، به اقلیم حماسه ایرانی راه یافته است، تا وحدتی که آرزو شده تحقق یابد. در هستی زال، بینش ایرانی و آیین سرگذشت سکایی به هم آمیخته، و از روایات قدیم و نمونه‌های ذهنی بازمانده از دوران نیاکان هر دو قوم، نمونه‌برداری شده است. عناصر مقدس و آیینی اقوام ایرانی و ارزش‌های پهلوانی گوناگون آن‌ها، درهم ادغام شده، و زال را چنان پرورده‌اند که بدعت وجودی‌اش در جامعه پذیرفته شود. در وجود زال، اختلاط و آمیزش، حتی میان دو قلمرو گسترده تقدس و پلیدی است. در آغاز مفهوم اهریمنی هستی‌اش نمایان است؛ و به همین علت نیز افراد جامعه سنتی که از بدعت گریزانند، و به مناسبات حاکم چسبیده و متکی‌اند، در تماس با او به وحشتی گرفتار می‌آیند، او را از جامعه می‌رانند. وحشت از زال، همواره میان دو احساس نفرت و احترام (تابو) نوسان دارد. این‌گونه حالات دوگانه، پایه‌پا و موازی با دو مرحله مختلف اساطیری و حماسی پدیدار می‌گردد. در این دوره‌های اساطیری و حماسی، دوره نخستین به جای آنکه به هنگام تحقق یافتن مرحله دوم، کاملاً از میان برود، باقی می‌ماند، و صورتی به خود می‌گیرد که برای آن ارزش کمتری قائل می‌شوند، و به تدریج این ارزش بیش از پیش به تحقیر آمیخته می‌گردد» (فروید، ۱۳۶۹: ۲۹)

بر همین اساس است که تأکیدهای اساطیری از نسلی به نسلی و نیز از دوره‌ای به دوره‌ای تغییر می‌یابد. اما زال در برزخ میان اسطوره و حماسه شکل گرفته است، که خود احتمالاً نشان از ارتباط یا حذف‌فصل میان دو دوره در سیر اجتماعی و تکوین اندیشه‌های انسان ایرانی نیز هست. و میان این دو مرحله، او واسطه‌ای است که در عین اساطیری بودن، جریان رویدادها را باید به سود حماسه به فرجام رساند. در اساطیر زمان و مکان و نیکی و بدی مطلقند. اما حماسه بیشتر با مصادیق این‌ها روبه‌روست. اگرچه ظرف اعتقادی و اندیشگی و روانشناختی این هر دو یکی است، حماسه به دلیل زمینی‌بودنش، نمی‌تواند خود را به‌طور کامل بر روش و کاربرد اسطوره منطبق کند.

«در اسطوره انسان نیز به محدودیت انسان تاریخی و حماسی دچار نیست بلکه موجودی است آمیخته با تمامی جهان. آمیزه‌ای است از گیتی و خدا و مفهومی است مطلق. چنین پدیده‌ای پیش از آنکه در واقعیت عینی انسان و جهان بگنجد، در ذهن و تصور آدمی سیر می‌کند. اما انسان حماسی، بدین حد و مرز گسترده و «غیرانسانی» نمی‌رسد. او آمیزه‌ای است از انسان اساطیری و انسان خاکی. هستی او آمیزه جهان و خدا نیست، بلکه ترکیبی است از خاک و خون. فرجامی دارد و کران‌مند است. اگرچه بهره‌ور از نیروهای شگفت و خارق‌العاده است، باز هم ذات اصلی‌اش همان ذات انسان عادی است.» (مختاری، ۱۳۶۹: ۲۸)

بزرگترین و نام‌آورترین پهلوانان ایران در حماسه‌های ملی ما از سیستان برخاسته‌اند. این پهلوانان از خاندان بزرگی بودند که نژادشان به جمشید می‌پیوست. «بی‌تردید رستم و خاندان او متعلق به سرزمین سیستان یعنی منطقه سکاکا می‌باشند.» (بهار، ۱۳۷۶: ۲۲۸). نام محل سکونت خاندان رستم و زال در آن ناحیه، خود، سیستانی (=اهل سکستان) بودن رستم را اثبات می‌کند. این اشتها

نسبت روایات زال و رستم به سرزمین سیستان، دلیل بر سکونت رستم در آن ناحیه است؛ زیرا سیستان، همان سکستان است و نام منطقه زَرَنگ، پس از اقامت سکاها در آن محل، سکستان شده است. زَرَنگ پیش از آن، نام یکی از ایالات قلمرو هخامنشیان بوده است (فاتحی، ۱۳۹۵: ۴۲۲). جمشید هنگام فرار از ضحاک با دختر کورنگ شاه زابلستان ازدواج کرد و ازو پسری به نام تور به دنیا آمد. از تور، شیدسپ و از شیدسپ طورگ و از طورگ شم و از شم اثرط و از اثرط گرشاسپ و از گرشاسپ نریمان و از نریمان سام، معروف به «سام یکزخم». از روایات فردوسی در باب نریمان و سام متفاوتست چنانکه اغلب سام را فرزند نریمان دانسته است ولی گاه نیز وی را برادر نریمان گفته است. هیچ‌گونه حادثه و بحرانی 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.

۲-۲. چرا نام خاندان زال در اوستا نیامده است؟

تنها جایی که از زال و رستم سخن رفته در بندهشتن است. این افراد داستانی که مقامی بزرگ در روایات ملی دارند، در هیچ‌یک از مأخذ دیگر پهلوی، که شامل روایات مذهبی است، دیده نمی‌شوند. با توجه به این اصل چگونه می‌توان این وضع خاص را در بندهشتن توجیه کرد؟ شاید توجیه این امر در جدیدبودن دوره تألیف بندهشتن باشد. یعنی در دوران اسلامی و آشنابودن مؤلف آن با ترجمه‌ها و تهذیب‌های عربی خداینامه. 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 اسفندیار یاد شده است. در فقره بیست و هشتم از متن حماسی «ایاتکار زیران» هم به صورت اسمی عام به معنی «دلیر» از او ذکری رفته است. اما هیچ‌یک از این دو متن مبتنی بر روایات مذهبی نیست. (کریستین سن، ۱۳۶۴: ۷۵) شپیگل گمان کرده است که مؤلفین اوستا، رستم را خوب می‌شناخته‌اند. و عمداً از لحاظ اینکه رفتار او بدلخواه موبدان نبوده است، از او و خاندانش اسمی نبرده‌اند. (نولدکه، ۱۳۶۱: ۲۸) موبدان دوره ساسانی، همانطور که قادر بوده‌اند یک دوره تاریخی ایران، یعنی دوره اشکانی را نادیده گرفته، به پیروی از اراده حکومت ساسانی، در مورد آن سکوت کنند و اخبار و روایات اشکانیان را از میان بردارند؛ درباره زال و رستم نیز می‌توانسته‌اند خاموشی گزینند. این شیوه‌ایست که بسیاری از حکومت‌ها، بارها در طی تاریخ نسبت به حکومت سلف خود معمول داشته‌اند.

«بین داستان‌های زال و رستم که به احتمال زیاد مصداق تاریخی آنان فرمانروایی پارتی-ایرانی سکاهای منطقه سیستان بوده‌اند، با روایات بس کهن اساطیر زرتشتی و پیشدادیان و کیانیان عصر اوستا و زرتشت نمی‌توان مناسبت و ارتباطی یافت، به دلیل آنکه تلفیق روایات مذکور با آن داستان‌ها تا قبل از دوره اشکانی امکان پذیر نبوده است. افسانه‌های رستم و پهلوانی‌های او مقارن با عهد پارتیان اشکانی و کوشانیان که عصر طلایی تدوین حماسه‌ها است، شکل گرفته و در روایات، مطرح شده است و این رویداد، حداقل تا تاریخ پیش از ۱۳۵ ق.م نمی‌توانسته باشد؛ حال آنکه عصر اوستا و زرتشت به ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح می‌رسد. بنابراین طبیعی است که داستان خاندان رستم که متعلق به حماسه‌های ماوراءالنهر و سیستان و مقارن با سال‌های نخست میلاد مسیح در دوره پارتیان اشکانی است، ممکن نبوده به بخش‌های متقدم و کهن اوستا در یک‌هزارسال پیش از میلاد مسیح، عقب‌گرد کرده و به اساطیر پیشدادیان و کیانیان در کتاب اوستا راه پیدا کرده باشد.» (فاتحی، ۱۳۹۵: ۴۲۲) به هر حال اگر ماهیت رستم با گشتاسپ و موبدان ساسانی هماهنگ و هم‌رای می‌بوده، چگونه است که هیچ سخنی از او به عنوان یاور و پشتیبان گشتاسپ یا زرتشت 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 زرتشتی آن‌چنان قدیم نبوده‌اند که تأثیری از روایات ملی نپذیرند. پس چگونه است که جز در دو سه مورد، آن هم به اشاره‌ای عام، سخنی دیگر 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. (مروج الذهب، ۱۳۸۶: ۱۱۸) «در بینش دینی طبیعی است که هر نوع تضادی با رنگ و شکل مذهبی جلوه‌گر شود. در تاریخ ادیان، هم نهضت‌هایی که شکل می‌گرفته و هم مخالفت‌هایی که با آن‌ها می‌شده بیشتر به هیأت مذهبی بوده است. بنابراین در روایات 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.» (مختاری، ۱۳۷۹: ۲۲۶) و فرمان شاه برای او فرمان دین نو است. و بازگشتن از فرمان او گناه و بدبینی است:

«مرا گویی از راه یزدان بگرد ز فرمان شاه جهانبا بگرد

که هر کوز فرمان شاه جهان بگردد سر آید برو بر زمان»

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۳۰۳)

زیرا این گشتاسپ کسی است که:

«نشسته به یک دست او زردهشت که با زند و اُست آمده است از بهشت»

(همان: ۲۷۱)

حال آن‌که این فرمان گشتاسپ برای رستم و خاندان زال سیاه‌روزی و بیداد و پیروی از بی‌خردی است. از سویی این مسایل با عدم همکاری خاندان سیستان با گشتاسپ در راه دین بهی، به ویژه در مقابله با ارجاسب تورانی نیز تشدید می‌شود، زیرا رستم به جنگ دینی شرکت نمود. (یشتها، ج ۲: ۲۸۲) اگر راز این عدم همکاری در تفاوت و بُعد 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 دقیق و فردوسی، حماسه ماجرای خود را بر طریق سراینده شاهنامه به پایان برده است. به همین علت نیز نابودی خاندان زال، به دست بهمن پسر اسفندیار صورت پذیرفته، که خود از پادشاهان ستایش شده در آیین زرتشتی است.

بدین ترتیب حماسه راز مخالفت موبدان دوره ساسانی را با رستم و زال، نه در لعن و نفرین بر اینان، بلکه غیرمستقیم در ستایش و آفرین آنان بر گشتاسپ و بهمن، نشان داده است. حدیث پهلوانی‌های گرشاسپ و جنگ‌های او با اژدهای سهمناک و بسیاری از احادیث و روایات دیگر در کرشاسپنامه به تفصیل آمده است و در کرشاسپنامه از پسر داستانی کرشاسپ یعنی نریمان سخن‌ها رفته و همین نام یعنی نریمانست که در شاهنامه گاه به صورت نیرم دیده می‌شود. از نریمان همواره به عنوان فرد پهلوان و معروف خاندان سام در شاهنامه سخن رفته است. پس از نریمان و سام، زال زری‌دستان زال در روایات ملی از میان خاندان پهلوانان سیستان پدید می‌آید. «با وجود اینکه اساطیر گرشاسبی بسیار کهن و احتمالاً متعلق به دوره مهاجرت آریاهاست و درمقابل، افسانه رستم در سده اول میلادی در دوره اشکانی به وجود آمده است، به عقیده هرتسفلد، باز می‌توان برخی آثار مربوط به افسانه‌های گرشاسب را در

داستان رستم، آن چنان که در شاهنامه منعکس است، پیدا کرد. مثلاً داستان پدر رستم یعنی زال داستان که گونه ابتدایی و اساطیری کهن خود را در شاهنامه همچنان حفظ کرده، از نظر سبک و شیوه قدیمی و احتمالاً مربوط به روایات باستانی گرشاسب است. به گمان هرتسفلد داستان زال همان افسانه پدر گرشاسب است که در اوستا فقط نام او به صورت \$rita آمده و از افسانه‌هایش خبری نیست، ولی در شاهنامه اخبار او ضمن داستان پدر رستم بازگو شده است، درحالی که نام او را فراموش کرده‌اند و به جای آن القاب کهن \$rita را به صورت زال زر و داستان اسم خاص کرده‌اند. با یکسان انگاشتن داستان گرشاسب و رستم هرتسفلد معتقد است که برای یکی از مشکلات اساسی تاریخ حماسه ایران یعنی مسأله ذکر پهلوانی‌های گرشاسب در اوستا و سکوت شاهنامه درباره آن‌ها، که نولدکه و کریستین‌سن برای یافتن علت آن حتی کوشش نیز نکرده‌اند، توجیهی یافته است: روایات گرشاسبی در شاهنامه نقل شده‌اند ولی در جامه داستان‌های رستم.» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۴۲-۴۱)

زال پسر سام است که بر اثر سپیدی موی، پدر او را از شیرخوارگی از خود دور کرد. این پهلوان در شاهنامه زال زر و داستان نام دارد. بنابر روایت شاهنامه زال از آن جهت به وی می‌گفتند که هنگام تولد موی سر و روی او چون پیران سپید بود و داستان از آن روی که پدر با او داستان و مکر کرده و او را به البرزکوه افکنده بود. همان‌طور که گفته شده در اوستا از این پهلوان نامی نیست اما معمولاً در متون پهلوی او را داستان نامیده و نام او با روت‌ستخم (رستم-رستم) همراه آمده است (بندھشن، فصل ۳۵) و نیز در اغلب متون کهن او را زال زر نامیده‌اند. بنابر عقیده همه محققان زال و زر هر دو به معنی پیر و دو شکل از یک کلمه هستند. توضیح آنکه راء لهجات کهن اغلب در زبان فارسی به لام بدل شد و به عبارت دیگر راء و لام در لهجات ایرانی قابل تبدیل به یکدیگرند پس زر و زال هر دو از یک ریشه و به معنی پیر است و ازین‌روی در شاهنامه زال «پیرسر» وصف شده است:

«یکی پیر سر چور پر مایه دید که چون او ندید و نه از کس شنید»

در آثاری که مستقیماً مستند بر ترجمه‌های خداینامه است مانند تاریخ طبری و التنبیه و مروج الذهب مسعودی و الآثارالباقیه بیرونی و سنی ملوک الارض حمزه از داستان زال سخنی نرفته و او تنها پدر رستم شمرده شده است و در این موارد او را داستان نامیده‌اند و این نام همان است که در بندھشن هنگام ذکر خاندان پهلوانان سیستان آمده است. طبری از این پهلوان نخستین بار در ذکر داستان کیکاوس در حمیر مستقیماً سخن گفته است. بنابر نقل فردوسی زال افزون از هزارسال زندگی کرد و در بهمن‌نامه چنین آمده است:

«در ایام دارا دگر گشت حال برون شد ز گیتی جهان‌دیده زال»

بنابراین زال از عهد منوچهر تا عهد دارا زندگی می‌کرد. اما از این پهلوان در شاهنامه تا شرح سلطنت بهمن سخن نرفته و او همواره یکی از بزرگترین راینان پادشاهان ایران بود و تمام پهلوانان به دیده اعتنا و اعتبار در او می‌نگریستند. «قصه زال زر والد رستم، لما ملک منوچهر کان عمده امره وعدّه ملکه و وجه قوّاده وعین بلاده سام بن نریمان الذی یقال له سام یل و کان منقطع القرین فی الفروسیّه و الشجاعه سائر الذکر بالسیاده و السیاسه و الیه سجستان و زابلستان و اطراف الهند و کان یدعی بالفارسیه بهلوان جهان ای عمده الدنيا و کان یقیم بیاب الملک مدّه یقضی فیها حقّ الخدمه ینصرف الی وطنه و مملکتّه فاذا احتیج الیه دُعی به و کان یتمنی علی الله ان یرزقه ابناً وینذر علیه النذر فلما طعن فی السنّ وُلد له مولود ابیض شعر الرأس و الحاجب والاشفار فانکره و اننی منه و امر بنبذه و طرحه بعض الجبال الشاهقه الشاسعه لیقضی الله فیهِ ما هو قاضٍ فأمثل امره و رأته العنقاء فاحتمله و نقلته الی و کرها و ربّته مع فراخها الی ان بلغ سبع سنین فرأی سام فی المنام من اخبره بحیاته و دلّه علی مکانه فتوجّه فی طلبه حتّی وصل الیه و عرفت العنقاء أنّه ابوه فردّته علیه و زوّدته من ریشها ما یحرّقه اذا نابته نائبه....» (الثعالبی، ۱۹۶۳: ۶۹-۶۷)

۲-۳. تحلیل داستان

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

«ز مادر جدا شد بر آن چند روز نگاری چوو خورشید گیتی فروز»

(فردوسی، ۱۳۸۶ ج ۱: ۱۳۸)

اما زاده‌شدن کودک، از پس این انتظار طولانی، خود آغازی دشوار در زندگی پهلوانی ایران زمین است. وقتی که زال متولد شد، کسی یارای آن را ندارد که تولد فرزند موی سپید را به سام خبر دهد. پس هفته‌ای تولد فرزند را از او نهان می‌دارند و آن همه اشتیاق و انتظار را پاسخی نمی‌توانند داد. ارزش‌های فرهنگی و سنت‌های پهلوانی، همگان را در برخورد با این پدیده به اضطراب افکنده است. زیرا عاطفه و غریزه نیز در این میان تابعی از همان ارزش‌ها و سنت‌هاست. اهمیت امر چندان‌ست که وقتی دایه‌ای جرأت می‌کند از تولد نوزاد با سام سخن بگوید، منظومه او را چنین می‌شناساند:

«یکی دایه بودش به کردار شیر بر پهلوان اندر آمد دلیر»

(فردوسی، ج ۱، ص ۱۳۸)

خبری این‌گونه شگفت و هراس‌انگیز را، با چنین جسارتی باید به سام رسانید. سرانجام دایه با موضعی خداپسندانه به شیوه یادآوری فعال (Activeremember) کوشید در فرآیند اطلاع‌رسانی حادثه تولد زال، حس خداجویی و سپاسگزاری سام را ترغیب کند:

«مر او را به فرزند بر مژده داد زبان برگشاد، آفرین کرد یاد

که بر سام یل، روز فرخنده باد دل بدسگالان ازو کنده باد

بداد آنچه را ایزد همی خواستی کجا جان بدین خواهش آراستی»

(همان، ب ۶۳-۶۱)

دایه با زبان‌آوری استادانه نوزاد را چنین وصف می‌کند:

«تش نقره سیم و رخ چون بهشت برو بر نبینی یک اندام زشت

از آهو همان کش سپیدست موی... (همان: ۱۳۸)

این تقدیر پهلوانی ایران زمین است و دایه نیز هشدار می‌دهد:

چنین بود بخش تو ای نامجوی.

اما تعصب مدنی سام آن‌چنان نیرومند بود که بجای آن‌که مواضع حق جویانه دایه، او را به مسیر سپاس و خط شکر متمایل کند و او را قادر سازد که انسانیت را فدای انسان بودن نکند، به اتخاذ موضع طلبکارانه با خدا انداخت و از خوف سرزنش، از راه دانش برون شد:

«بترسید سخت از پی سرزنش شد از راه دانش به دیگر منش»

(همان: ۷۳)

برخورد سام با نوزادش، گویی رویارویی با نوظهورترین پدیده جهان و بدیمن‌ترین حادثه‌ای است که برای او رخ داده است. اگر تاکنون آرزوی فرزند، جهان پهلوان را می‌آزوده است، اینک وجود فرزند، او را دچار مشکلی پیچیده‌تر و آزاری سخت‌تر کرده است. درواقع پیش از آن‌که زال با پیوند رودابه ضحاک تبار، از ضحاک به ارث ببرد، سام از نیاکان رودابه، فرزندکشی را به شیوه‌ای دیگر، ارث برده بود. سام در مقام پسر و شکوی با خدا، زال را چشم سیاه و موی سپید، و تجسم اهریمن می‌دانست؛ غافل از آنکه، اهریمن در نیت و رفتار انسان لانه می‌کند، نه در شکل و قیافه انسان. اگر قرائت از «پدیده» قرائتی اهورایی باشد، شناسنده همه را کمال سَر محبت می‌بیند نه «نقض گناه». سام غافل از آن بود که اهریمن از معبر تعصب کور در رفتار و مواضع سپاس‌گريزانه او تجسم یافته است. از چیزی می‌گریخت که آن چیز در خودش بود. او خطاب به یزدان می‌گفت:

«اگر من گناهی گران کرده‌ام	و گر کیش اهریمن آورده‌ام
به پوزش مگر کردگار جهان	به من بر ببخشاید اندر نهان
بپیچد همی تیره جانم ز شرم	بجوشد همی در تنم خون گرم
ازین بچه چون بچه اهریمن	سیه چشم و مویش بسان سمن»

(همان: ۱۳۹)

او آن‌چنان در مواضع انفعالی افتاده بود که عطیه ایزدی را مصداقی از ننگ می‌دانست و خدا را تهدید می‌کرد که بخاطر این ننگ، رسالت تاریخی پهلوانان را که همان پاسداری از کیان ایران زمین است، رها خواهد کرد و از میهن دور خواهد شد:

«از این ننگ بگذارم ایران زمین نخوانم بر این بوم و بر آفرین»

(همان: ۱۳۹)

در مواقع بحران و در فضای هیجانات افسارگسیخته، تماشاگران صحنه، یا فرصت فکر کردن ندارند، یا جرأت فکر کردن و نقد کردن، اما وقتی اوضاع عادی شد، مردم کم‌کم به حرف درمی‌آیند و اعتراضات بالقوه به بالفعل تبدیل می‌شود. بنابراین هنگامی که مدتی از زمان سناریوی طرد بیرحمانه زال از سوی سام گذشت، اعتراضات از گوشه کنار، علیه این اقدام ناصواب بلند شد:

«هرآنکس که بودند پیر و جوان	زبان برگشادند بر پهلوان
که هر ک او به یزدان شود ناسپاس	نباشد به هر کار نیکی شناس
تو پیمان نیکی همی بشکنی	چنان بیگنه بچه را بفکنی»

(همان، ب ۱۳۹-۱۳۸-۱۳۳)

مردم، عملکرد سام را نه تنها مبتنی بر عرف ایرانی یا انسانی نمی‌دانستند، بلکه آن را از غرایز حیوانی نیز پست‌تر ارزیابی می‌کردند زیرا:

«که بر سنگ و بر خاک شیر و پلنگ چه ماهی به آب اندرون با نهنگ

همه بچه را پرورانده‌اند ستایش به یزدان رسانیده‌اند»

(همان، ب ۱۳۱-۱۳۰)

اعتراضات مردمی فقط به عالم بیداری متوقف نمی‌شد، بلکه در خواب نیز، این اعتراضات به رنگ کابوس درمی‌آمد و سام را مانند شیرژیانی که به دام گرفتار آید، به خروش و می‌داشت: کابوس‌هایی با آموزه‌هایی از نوع یادآوری فعال در خواب، ناخودآگاه سام به رنگ اعتراض درمی‌آمد و او را به بازخوانی مؤثر وضع موجود فرا می‌خواند و وجدان سام را به پرستش می‌کشد. اگر موی سپید، در ذات خود عیب است پس به موهای خودت بنگر، توّلد زال سپیدموی و توّلد پیری در موی تو هر دو هدایای خدایند: خدا آنچه که می‌دهد محض زیبایی و زیبایی محض است:

«گر آهوست بر مرد موی سپید تو را موی سر گشته چون خنگ بید

هم آن و هم این ایزدت هدیه داد همی گم کنی توبه بیداد داد»

(همان، ب ۱۴۷-۱۴۶)

سام مانند مرده‌ای که دیگر مغزش از کار افتاده باشد، حل مسئله را به رأی سران سپاه وا گذاشت. چون اعتراضات روزانه و کابوس‌های شبانه او را به شدت ترسانیده بودند:

«بترسید زان خواب کز روزگار نباید که بیند بد آموزگار

چو بیدار شد بخردان را بخواند سران سپه را همی بر نشانند»

(همان، ب ۱۵۳-۱۵۲)

و به دلالت خردمندان برای نجات فرزند، درواقع برای نجات خود از کابوس اعتراض، سر به البرزکوه نهاد. زال یکی از شخصیت‌های محوری شاهنامه فردوسی است. هویت او در زنجیره‌ای از فراز و فرودهای دشوار و دور ازا انتظار شکل گرفته است. او قربانی حادثه مرگ عاطفه به دست تعصّبی کور است. تعصّبی که حتی با عرف اجتماعی نیز مطابقت نداشته است. او، هم‌سرنوشت دختران زنده به گور اعراب جاهلی بود. گویی تعصب جاهلی، از اعراب جاهلی به پدرش سام، به ارث رسیده بود. برای سام نیز عنصر تباه شده نام و ننگ از عنصر عاطفه پدری نیرومندتر بود، از این رو، سام را وادار می‌کند بی‌اعتنا به علقه‌های ریشه‌دار پدری، تنها پسرش را، به جرم داشتن موهای سپید به بیرحمانه‌ترین شیوه از خود دور کند تا طعمه درندگان شود:

«دد و دام بر بچه از آدمی بسی مهربانتر به روی زمی»

(دبیرسیاقی، ۷۷ ب ۹۴)

او به جرم موی سپیدش به قصد مرگ به بیابان‌ها افکنده می‌شود. با خون وحوش و خون حیوانات تغذیه و در کنام سیمرخ پرورده و در کنار وحوش می‌بالد. اما صرف نظر از ارزیابی‌های اخلاقی مسئله، گویی اجزاء ساختار داستان به گونه‌ای است که همه دست به دست هم می‌دهند تا زیرساخت مرکزی داستان را که همان پیوند بین نسل اهورایی و نسل اهریمنی است، شکل دهند، حوادث بزرگ در

فرایندهای ساخت‌شکنانه تولید می‌شوند، نه در چرخه‌های متعارف و هموار زندگی. زال، به اقتضای پرورش آزاد و بی‌پروای بیابانی، در قلمرو ریشه‌دار تاریخی، موفق به ساخت‌شکنی می‌شود تا عواقب آشنایی‌زدا و هنجار گریز آن‌ها، اوج و فرازهای داستان را معنا ببخشد:

۱- ساخت‌شکنی تابوی فرۀ ایزدی شاه، یعنی شکستن فرمان منوچهرشاه، مبتنی بر عدم تمایل او در ازدواج زال و رودابه. شاه، محض خوبی، و خوبی، محض شاه به شمار می‌آمد، فرمانش لازم‌الاجرای و عدول از فرمانش مستوجب مرگ بود.

۲- شکستن ساختار سنتی و تابو شدهٔ باورِ درباریان و فرزندان مبنی بر ممنوعیت ازدواج نسل اهورامزدا و نسل اهریمن.

ساختارشکنان فرهنگی، از جمله لوی استراوس در تحلیل علل تاریخی حرمت ازدواج با محارم می‌گوید: مردان قبایل، نسل مؤنث خانوادهٔ خود را بر خود حرام و برای قبیلهٔ دیگر، حتی قبیلهٔ متخاصم مباح می‌دانستند تا بدین وسیله تارهای خویشاوندی از محدودهٔ قلمرو قبیله فراتر رود. از آن گذشته، در نگاه عرفانی انسانی به پدیده‌ها، که همه چیز در عالم معنا بر مدار یکپارچگی یا امت واحد بوده، تنازع امری مستحدث و اکتسابی و معطوف به زمانی است که بی‌رنگی اسیر رنگ شد و موسیقی با موسیقی در جنگ شد، موسی مصبوغ به صبغه الله شد و فرعون مصبوغ به گوسالهٔ سامری، پس در نگاه کاهنان و موبدان و ستاره‌شماران، که چشم‌اندازی از مناظر ماوراءالطبیعه به مقتضای فضای داستان است، اصل بر توحید است. اهریمن و شیطان در تضاد با «انسان» قرار دارند نه با خدا یا هورامزدا. ضحاک و فریدون پیش از آن‌که بی‌رنگی اسیر رنگ شود، امت واحد بودند، بنابراین ذاتاً در پیوند بین این دو نسل، خارج از سنت توحید نیست؛ چه بسا که از پیوند بین دو نسل متخاصم، عدالت بروید نه ستم، و نور بروید نه تاریکی (یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل):

ستاره‌شناسان به روز دراز همی ز آسمان بازجستند راز

بدیدند و با خنده پیش آمدند که دو دشمن از بخت خویش آمدند

تو را مؤده از دخت سهراب و زال که باشند با هم فرّخ همال

ازین دو هنرمند پیلی ژیان بیاید ببندد به مردی میان»

(همان، ب ۸۶۲-۸۵۹)

۲-۴. ضرورت نژادگی

اعتقاد به نژاد و نژادگی که در حقیقت گویای تمایلات درون گروهی جوامع کهن است، در شاهنامه باوری بنیادی است. شاهنامه یکی از ویژگی‌های پادشاه را نژاده‌بودن وی می‌داند. «شاهنامه به هنگام گزارش پادشاهی ضحاک گویای شومی فرمانروایی بیگانگان بر ایران و ایرانیان است. پادشاهی بهرام چوبین نیز با آنکه ایرانی است چون از نژاد شاهان نیست بدشگون است. چنین می‌نماید که یکی از پندارهای اصلی حاکم بر شاهنامه این باشد که آمیزش با بیگانگان سر همهٔ شوربختی‌های یک ملت است» (سرامی، ۱۳۶۸: ۶۸۲). سخن سیندخت پس از عاشق شدن رودابه به زال نمایشگر درستی این گمان ما تواند بود:

«هر آنکه که بیگانه شد خویش تو شود تیره رای بد اندیش تو»

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۰، ب ۸۴۱)

سخن سام که از عاشق شدن زال و رودابه به یکدیگر به هراس افتاده است نیز دلیل بر وجود این نگرش در میان ایرانیان عصر حماسه است:

«از این مرغ پرورده و آن دیو زاد چه گویی چگونه بر آید نژاد»

(همان، ۱۸۰: ب ۶۹۳)

عشق

داستان عشق ورزی زال و رودابه یکی از بزرگترین و مهم‌ترین داستان‌های عاشقانه شاهنامه است. در این داستان نزاع عظیمی میان عشق و پرستش نژاد شاهان ایران و دشمن داشتن خصمان آنان پدیدار است و همین صراع مایه تطویل داستان و افزودن درد زال و رودابه و گرفتار ساختن ایشان به فراقی ناپایدار است. «(صفا، ۱۳۹۰: ۲۵۰) اما این عشق به سود ایران ختام پذیرفت و مایه پدید آمدن پهلوان و یا فتوح تازه در برابر دشمنان، یا ظهور پادشاهی بزرگ گشت. از این‌روی می‌بینیم که وحدت نظر شاهنامه یعنی بیان مفاخر ایران در این داستان محفوظ ماند، چنان‌که آن را می‌توان به حقیقت دنباله و جزء داستان‌های پهلوانی دیگر دانست. «چون زال به حدّ رشد و کمال رسید سام به خیال افتاد که لشکری به هندوستان کشیده نظمی در امور آن کشور ایجاد و متمرّدین دین را مطیع و منقاد سازد. بنابراین زال را با اختیارات مالی و غیر آن به نیابت خود در سیستان و زابلستان برقرار و خود در رأس قشون بصبوب مقصد حرکت نمود. زال با همراهان و دوستان به سیاحت ایالات مختلفه مقرر حکومت خود و باغات و مزارع آن پرداخت.

در ضمن شکار و گردش باغات و مزارع و تفریح و تفرّج نقاط مختلفه گذارش به غزنه و از آن‌جای به کابل افتاد. چون به نزدیک شهر رسید مهرباب پادشاه کابل به استقبال او شتافته تحف و هدایای بسیار به او تقدیم و با اعزاز و اکرام کمر به خدمت او بریست. همین‌که مهرباب، زال را وداع گفت. زال رو به همراهان کرده گفت: واقعاً مهرباب مردی محبوب و شجاع و مؤدب است. یک از حضار گفت: او را دختریت به نام رودابه که زیباترین بانوان عصر خویش و در جمال و کمال و عقل و معرفت از همه اقربان بیش است. این توصیف بعه قدری در زال مؤثر افتاد که ندیده عاشق و خواهان او گردید همچنان‌که بهشت را ندیده جمله خواهانند. یک‌روز که مهرباب از اردوگاه زال مراجعت می‌کرد یکسر به حر مسرای خود رفته با همسرش سیندخت و دخترش رودابه به گفتگو پرداخت و حال زال را این‌گونه توصیف کرد: قسم به خدا که تا حال جوانی بدین زیبایی و سلحشوری و بزرگی و نجیبی و باهوشی و پاکی ندیده‌ام. ولی درعین تالّو شباب موهایش سپید است. رودابه که این صفات را از دهان پدر برای زال شنید محبتی از او در دل احساس نمود. و هر دو قبل از اینکه یکدیگر را دیده سرپای وجودشان از آن یکدیگر شده بود.» (ثعالبی، ۱۳۶۹: ۳۵-۳۳)

داستان رودابه و زال در شاهنامه «مقدمه ظهور رستم و داستان جنگ‌های بی‌نظیر اوست. داستان‌های عاشقی شاهنامه را خاصه در قسمت پهلوانی این کتاب نمی‌توان از داستان‌های پهلوانی و حماسی جدا شمرد و اصولاً باید دانست که در این عاشقی‌ها زبونی و شیفتگی عشاق که به ضعف تن و پریشانی فکر و خفت عقل کشد وجود ندارد و پهلوانان عاشق تا آخرین نفس سجایای پهلوانی و مردانگی خود را نگاه می‌دارند.» (صفا، ۱۳۹۰: ۲۵۱) ابیات زیر گفت و شنود زال و رودابه را در نخستین دیدار نشان می‌دهد:

«دو بیجاده بگشاد و آواز داد که شاد آمدی ای جوانمرد، شاد

درد جهان آفرین بر تو باد خم چرخ گردان زمین تو باد

پیاده بدین سان ز پرده سرای برنجیدت آن خسروانی دو پای»

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷۱، ب ۵۴۳-۵۴۱)

و زال پس از خیره شدن در جمال رودابه، چنین پاسخ می‌دهد:

«چنین داد پاسخ که ای ماه چهر
درودت ز من، آفرین از سپهر
چه مایه شبان دیده اندر سماک
خروشان بدم پیش یزدان پاک
همی خواستم تا خدای جهان
نماید مرا رویت اندر نهان
کنون شاد گشتم به آواز تو
بدین خوب گفتار با ناز تو
یکی چاره راه دیدار جوی
چه پرسى تو بر باره و من به کوی»

(همان: ۱۷۱، ب ۵۵۰-۵۴۶)

رودابه گیسوان انبوه خویش را از باره می‌آویزد و از زال می‌خواهد تا بدان کمند از بام برشود. زال از کار رودابه به شگفت می‌آید و می‌گوید: گیسوان تو را ارج بیش از این‌هاست (همان: ۱۷۲، ب ۵۵۴-۵۵۸)

زال پس از این کمند از رهی می‌ستاند و خود را بر بالای دژ می‌رساند. آنگاه هر دو باهم از بام فرود می‌آیند و به سرای زرنکاری که درون دژ برای کامجویی آماده کرده بودند می‌روند و با هم سخن می‌گویند و پیمان می‌بندند که تنها از آن هم باشند.

ازدواج زال و رودابه در رأس ازدواج‌های پهلوانی در شاهنامه قرار دارد. این ازدواج پیوندی عاشقانه است و در گزارش آن، نخست زیبارویی رودابه مطرح می‌شود (ج ۱: ۱۲۳) و از زیبایی مردانه زال نیز سخن به میان می‌آید (همان: ۱۲۵) موانعی در سر راه این ازدواج است که سیندخت، مادر رودابه، هم سر مهرباب کابلی، نهایت کوشش خود را به کار می‌برد تا آن‌ها را برطرف کند و زال و رودابه را به ازدواج هم در آورد. (همان: ۱۶۰-۱۶۱) در این راستا زال باید به آزمایش‌هایی تن دهد تا لیاقت همسری رودابه را به اثبات برساند. سرانجام با خلعت خسروانی آماده وصل می‌شود. مهرباب پدر رودابه تاجی زرنکار بر سر داماد می‌گذارد (همان: ۱۷۳) و به عبارتی دیگر داماد شاه می‌شود. (کیا، ۱۳۷۱: ۷۰) در شاهنامه صحنه عروسی، بسیار زیبا توصیف شده است؛ حتی یال و دم اسب را نیز به مُشک و زعفران اندوده‌اند. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷۳) عقد به آیین و کیش بسته می‌شود، یک هفته جشن و شادی است و زال و رودابه را خواب به چشم نمی‌آید. جشن را بزرگان خاندان، هفته‌های بعد نیز ادامه می‌دهند. زال عروس را در عماری می‌نشانند و به سوی سیستان رهسپار می‌شوند (همان: ۱۷۴) ثمره این ازدواج رستم جهان پهلوان است. (آموزگار، ۱۳۸۶: ۲۹۱) وصل و ازدواجی دیگر در خاندان پهلوانی، وصلت رستم و تهمنینه دختر شاه سمنگان است. (فردوسی، ج ۲: ۴۲-۴۱)

رودابه، معشوق زال، از نسل ضحاک مار بدوش بود، ضحاک خود معلول یا قربانی غریزه خوش خوردن و سیر قهقرای منش جمشید بود، سیر قهقرای از «خداجویی» به «خدایی جویی»، جمشید از مقام اهورایی به مرتبه فرعونى رسیده بود. ظلم به نقطه اشباع رسیده بود. خواسته مردم آن بود که از سیطره جمشید نجات یابند، برای آن‌ها مهم نبود که چه کسی به جای جمشید می‌آید، مهم نبود که از چاله به چاه بیفتند، از این روست که به صحرای تازیان، رو آوردند، و ضحاک را به پادشاهی رساندند.

رودابه با جاذبه زیبایی که به طور سمبلیک در کمند زلف‌های او تبلور یافته بود فاصله‌های طلسم شده را در می‌نورد و ازدواج بین زال و رودابه با وجود مخالفت‌ها و جنگ و گریزهای منوچهرشاه و سام و اقمار درباری آن‌ها برقرار می‌شود. رودابه از نسل ضحاک

اهریمنی با زال دارنده فره ایزدی ازدواج می‌کند و بدین ترتیب تقابل بین زابلستان و کابلستان به تعامل تبدیل می‌شود اما، خون اهریمن، یک جا باید خود را نشان دهد، در اینجا است که داستان ازدواج زال و رودابه در فرزند آن، یعنی رستم، سناریوی جدیدی را شکل می‌دهد:

رستم فرزند زال و رودابه، محصول پیوند اهورایی و اهریمنی، در اساطیر ایرانی، مظهر انسان کامل است: قدرت برتر و تجهیزات (دانش) برتر. او برای آسایش مردم، جوانمردانه با دیوان و جادوگران درگیر می‌شود و دمار از دوزگار آن‌ها برمی‌آورد و بدین وسیله امنیت مردم را تأمین می‌کند، برای نجات جان بیژن، غرور پهلوانی خود را زیر پا می‌گذارد و خود را به هیأت پیشه‌وران در می‌آورد و ... اما با وجود همه این‌ها، دو نقطه ضعف در شخصیت او گنجانده شده است، گرچه نقطه ضعف است و این گونه تحلیل می‌شود که از آثار خون اهریمنی ضحاک است، اما خود در ساختار داستان نقطه کمال حماسه است، زیرا حماسه بدون تراژدی کامل نیست، رستم تحت تأثیر این دو نقطه ضعف، سهراب و اسفندیار را می‌کشد و تراژدی سهراب و اسفندیار شکل می‌گیرد اما کار به اینجا خاتمه نمی‌یابد، رستم خود نیز قربانی جاه‌طلبی‌های برادر خود شغاد می‌شود و در آخرین لحظه شغاد را به تیر می‌بندد. خاندان رستم سیستان، قربانی حس انتقام بهمن، پرورده آستین رستم، می‌شوند، رستم ناخواسته سهراب را می‌کشد. شغاد عمداً و آگاهانه و مکارانه رستم را می‌کشد و رستم، جوانمردانه، شغاد را به قتل می‌رساند. بهمن خاندان رستم را تار و مار می‌کند و...

داستان زال و رودابه در شبکه‌ای از قتل‌ها و خودکشی‌های زنجیره‌ای استمرار می‌یابد. حادثه پیوند بین نسل اهورا و نسل اهریمن و حادثه موی سپید زال و زندگی او در دنیای وحشی و بی‌پروای بیابان‌ها، درواقع، پیوند حماسه با تراژدی بود. میراث اهریمنی نقطه ضعف رستم در نقد اخلاقی (Moralcritical approach) «ضعف» است، اما در نقد فرمالیستی (Formalcritical approach) در شکل‌دهی اجزاء ساختار داستان «کمال» است. داستان زال و رودابه در شکل‌دهی ساختار شاهنامه نقش تعیین‌کننده دارد، از جمله:

- ۱- موجب فعال کردن هویت بالقوه سیمرغ شده، ابعاد فراتاریخی و فرامکانی ساختار حماسه را تأمین می‌کند.
- ۲- شخصیت زال در محیطی وحشی و بی‌پروا شکل می‌گیرد و همین طبیعت آزاد و بی‌پروا موجب شکستن ساخت قدرت (تابوی فرمان شاه) و ساخت سنت (ممنوعیت پیوند نسل اهورامزدا و نسل اهریمن) می‌شود.
- ۳- ازدواج زال و رودابه، موجب تولد رستم می‌شود و رستم در شکل‌دهی ساختار پهلوانی شاهنامه و فراز و فرودهای عبرت‌انگیز و آشنایی‌زادی آن نقش فعال دارد.

۴- تراژدی، مکمل حماسه است. حماسه بی تراژدی، جنگ‌نامه‌ای بی‌روح است و تراژدی بی حماسه، غم‌نامه‌ای رمانتیک تراژدی سهراب و اسفندیار در فرایند زنجیره حوادث ازدواج زال و رودابه به وجود آمده‌اند. گویی تمام اجزاء داستان و پیامدهای آن، دست به دست هم داده‌اند تا پیوند نسل اهورامزدا و نسل اهریمن، ساختار داستان را روی فرایند انتقال کثرت به وحدت قرار دهد.

۲-۵. عوامل و عناصر مبهم و ناشناخته در هستی زال

در هستی زال، عوامل و عناصر مبهم و ناشناخته، یکی پس از دیگری، در تأیید و تکمیل هم رخ می‌نماید، تا ضرورت اساطیری او برای حماسه ملی آشکار گردد و مراحل وجودیش با تحول و تکامل حماسه پیوند یابد. نخستین عامل، همان سپیدی اوست، که تضادش را با ارزش‌های فرهنگی و پهلوانی جامعه آشکار کرده است. عاملی که بی‌درنگ از سوی سام به اهریمن و دیو منسوب شده

است. «هیأتی غیرعادی و نامعلوم که با آنچه از بشر تصور کرده‌اند، مغایر است. رانده شدن او به سبب این رنگ، شدیدترین تجلی حس نفرت و احساس وحشت گروهی از آدمیان است، نسبت به سپیدی موجودی که با آنان فرق دارد. موجودی سپید و آمیزه‌ای از وحشت و حرمت، که بر بنیادی مقدس و والا، چون جهان پهلوانی سام برآمده است. اگر اهریمنی است، پس چگونه بر این زمینه ایزدی تجلی کرده است و اگر ایزدی است پس از چه روی چنین به وحشت می‌افکند و بیگانه می‌نماید؟» (مختاری، ۱۳۷۹: ۶۰)

در نظر انسان بدوی نام هر کسی همان ذات اوست؛ مشخصه مهم شخصیت اوست و تمامی معنای دقیق خود را داراست. (فروید، ۱۳۶۹: ۸۰) واژه‌ها از ذات مدلول آن‌ها حکایت می‌کنند، و همواره یک ارزش ذاتی به اسامی نسبت داده می‌شود. هر تلقی یا واکنشی نسبت به این ارزش ذاتی وجود داشته باشد نسبت به نام نیز موجود است. همچنان‌که تمام مفهوم شخصیتی و ذاتی زال در نام او نیز هست. «هرچه دامنه قدرت یک موجود اسطوره‌ای گسترده‌تر شود و توان اهمیت آن چیزی که هستی اسطوره‌ای متجسم می‌کند افزون‌تر گردد، پهنه نفوذ نامش نیز بزرگتر می‌شود.» (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۱۰۸)

از همین روی نام زال گستره وسیعی را دربر می‌گیرد که از رنگ سپیدش آغاز می‌شود، به پهنه زیستی و فرمانروایی‌اش که سیستان و زرنگ است می‌گسترده و تا معنا و درخشش زمان و زروان فرا می‌رود. توصیف با رنگ‌های تمثیلی در ادبیات اوستایی و پارسی، مثل ادبیات ملل دیگر، بسیار است. جامه سپید از آن «چیستا» ایزد حکمت، و نشانه دین مزدایی است. (مهریشت فقره ۱۲۶: ۴۹۳) و کلام مقدس، روان سفید روشن درخشان اهورامزدا نامیده شده است. (فروردین یشت فقره ۸۱: ۷۷) یک جا سپیدی معنایی یافته است که با هستی زال هماهنگی شگفتی می‌یابد: «هوم سپید ضدپیری» که زنده کننده مردگان و بخشنده زندگی جاودان است. این هوم سپید شفابخش پاکیزه و طردکننده مرگ، این داروی بی‌مرگی (بندهشن، بخش ۱۸، بند ۶-۱)، خدای گیاهی و نیرومندی که بر دیوان پیروزی می‌بخشد، به صفاتی موصوف است که زال نیز، از آن بهره‌مند است. بدین‌گونه، زال از آغاز با این نشانه سپیدی، به صورت موجودی ارائه می‌شود که با عمر جاودانه‌وار حماسه، پیوندی نزدیک و هماهنگی عمیقی می‌یابد. او تبلوری است از پیرانگی دوام‌یابنده، آن‌هم از آغاز کودکی.

۲-۶. کودکان رانده شده

ترس و خشم از تولد نوزادی زال و سپیدموی، تنها منحصر به اساطیر ایران و افسانه‌های ایرانی نیست، بلکه در افسانه‌های ملل دیگر نیز همین‌گونه ناخشنودی‌هایی وجود دارد. نظیر تولد زال را در اساطیر چین نیز می‌توان یافت. در اساطیر و افسانه‌ها، روایات دیگری نیز هست، راجع به کودکانی که به سببی از جامعه طرد شده‌اند. اینان موجب هراس نهاد سیاسی و دینی جامعه بوده‌اند و از شهر و خانواده خود رانده شده، به دامن طبیعت و وحش و طیر سپرده شده‌اند. پیش از تولد این کودکان، ستاره‌شناسان و پیشگویان، نهاد سیاسی یا حکومت پدری را از وجود آنان برحذر داشته، از قدرتی که در آینده خواهند یافت، بیم داده‌اند.

بدین سبب نیز کارگزاران حکومت‌ها مادران اینان را زیرنظر گرفته، حراست کرده‌اند. پس از تولد بی‌درنگ آنان را از جامعه جدا کرده‌اند و به گوشه‌ای دور از حیات اجتماعی افکنده‌اند، تا چوپان زاده‌ای آنان را پرورش دهد، یا گاو و سگ و بز به آنان شیر دهد. پس آنگاه در بزرگی به جامعه، یا در میان گروه‌هایی از آن، پذیرفته شده‌اند و به شکلی در جریان سرنوشت و کارکرد خویش قرار گرفته‌اند. اما در مورد زال، ماجرا به‌گونه‌ای دیگر است. او در رانده‌شدن از جامعه با این کودکان مشترک است، اما پیش از تولد، جنبه‌ای منفی و زیان‌آور، برای او شناخته و ارائه نشده است. پیشگویان کسی را از او برحذر نداشته‌اند و تنها پس از تولد است که نفرت‌زا می‌گردد و شخصیتی بیگانه می‌یابد.

این موجود سپید اهریمنی یا مقدس، این آمیزه وحشت و حرمت، از جامعه رانده می‌شود، زیرا هنوز جامعه را یارای آن نیست تا در میانه این دو بُعد متضاد، موجودی را مجسم کند و در میان خویش بپذیرد. اما این طرد از جامعه، رجوع به اصلی است که خود شگفت‌تر و پیچیده‌تر از نمود ظاهری این سپیدموی است. چنین هستی غریبی را به سرچشمه شگفتی‌های عالم می‌برند و به شگفت‌ترین دایه جهان می‌سپارند، تا غریب بودن زندگیش تکمیل شود. عنصر سپید اساطیری او، طریق آشنایی با عوامل دیگر اسطوره را آشکار می‌سازد و نخست البرزکوه است که در این طریق رخ می‌نماید. که خود موضوع پرورش و نمو زال و تجلی‌گاه و مقر پرورش دهنده‌اش سیمرغ است.

زال پس از زادن از سوی پدر به البرزکوه برده می‌شود و سام، داشتن چنین فرزندی را مایه ننگ خویش می‌داند. هراکلس نیز پس از زادن از سوی مادر خویش آکمن سر راه گذاشته می‌شود. سیمرغ را دل به حال زال می‌سوزد و او را به کنام خویش می‌برد و از او پرستاری می‌کند. هرا نیز از هراکلس خوشش می‌آید، او را از سر راه برمی‌دارد و به او شیر می‌دهد، اما هراکلس سینه او را با دندان می‌فشارد. هرا به ناچار نوزاد را به گوشه‌ای می‌افکند. در پی آن آتنا بر او رحمت می‌آورد، او را برمی‌دارد و به نزد مادر می‌آورد و از او می‌خواهد که بی‌هراس به پروردن او همت گمارد. «نقش آتنا در روایات یونانی با نقش جوان خوبرویی که به همراهی موبدی و بخردی به خواب سام می‌آیند و او را به بازآوردن زال ترغیب می‌کنند همانند است.» (سرامی، ۱۳۶۸: ۱۰۴۴)

سیمرغ

سیمرغ نیز همچون زال، پدیده‌ای پیچیده و مبهم است و تبلوری است از انگاره‌ها و تلقی‌های متضاد اقوام ایرانی. در شاهنامه او همچون زال وجودی مقدس و اهریمنی است. مقدس است هنگامی که به خاندان زال و به حماسه ارتباط می‌یابد، و اهریمنی است وقتی که از نظرگاه نهادسیاسی و دینی، و به ویژه آمیزه این دو که موضع اسفندیاری و گشتاسپی است نگریسته می‌شود، که از این نظرگاه زال نیز اهریمنی است. سیمرغ برای زال پروردگاری است دانا و دلسوز، راهنمایی‌ست خردمند و آگاه. پزشکی‌ست درمان بخش و رهاکننده از بیماری و مرگ. مرغی‌ست فرمانروا که راز سپهر را بر زال می‌گشاید و مولود حماسه را می‌زایاند. سیمرغ از شدنی‌ها و حوادث آینده و تقدیر آگاه است. سیمرغ چهار بار در شاهنامه حضور می‌یابد. طی همین مراحل است که تجلی ایزدی و تصور اهریمنی از هستی او دریافته می‌شود:

۱- کودکی زال، تا او را پرورد و به نیروهای فوق طبیعی بیاراید. در اینجا موجودی است مهربان و مادر. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج: ۱، ۱۴۱)
سیمرغ فرود می‌آید و او را به کنام خویش می‌برد تا آنچه را آدمیان از این کودک دریغ داشته‌اند، به او ارزانی دارد. از این پس او مربی و پرورنده‌ای است که زال را با روح خرد آشنا می‌سازد.

۲- هنگام تولد رستم، به زال می‌آموزد تا رودابه را از دشواری شگفت زایمان برهاند. «و به وی خبر می‌دهد که فرزندش، رستم، جهان پهلوان ایران خواهد شد. و ویژگی‌های این فرزند را نیز این پرندۀ شگفت با زال در میان می‌گذارد» (همان، ج: ۱، ۲۳۷، ب، ۱۴۹۷-۱۴۹۰) این تنها کارکرد جادوگرانه و پزشکی سیمرغ نیست که چاره کار را می‌سازد. بلکه همه کارها تنها در سایه فرّ اوست که نتیجه‌بخش و درمانگر است.

۳- در نبرد با اسفندیار موجودی است همچون دیگر عناصر اهریمنی و جادوئی هفتخوان مثل گرگ و شیر و اژدها. قدرت او بیشتر از قدرت دینی اسفندیار است. به همین دلیل است که نولدکه او را «مخصوصاً از عالم اهریمنی» انگاشته است. (نولدکه، ۱۳۷۲: ۲۶)

۴- آخرین ظهور سیمرغ در برخورد با خاندان زال و خاندان گشتاسپی هر دو است. گویی این مرحله برآیند مراحل پیشین است. زال به هنگام درماندگی رستم در برابر اسفندیار، از او یاری می‌جوید. زال می‌داند که:

«همه کارهای جهان را در است مگر مرگ کان را دری دیگر است»

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۹۳)

سیمرغ پس از آنکه زخم‌های رستم و رخس را می‌بندد به وی سفارش می‌کند که تا آنجا که ممکن است با اسفندیار نیاویزد چرا که کشته‌اش اسفندیار به شوربختی خواهد زیست و سرانجام کشته خواهد شد. (سرامی، ۱۳۶۸: ۵۴۵) سیمرغ راه از پای در آوردن اسفندیار و چگونگی بهره‌گرفتن در نبرد با او از تیرگز را به تهمتن می‌آموزد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۹۷، ب ۱۳۱۵-۱۲۷۶)

بدین ترتیب سیمرغ در زندگی هیچ یک از پهلوانان حماسه ایران جز رستم و زال دخالت ندارد، و در مورد گشتاسپیان نیز با تضادی آشکار رخ نموده است. و دخالت او به پایان گرفتن حیات اسفندیار می‌انجامد. «او تنها حامی و نگهبان توان‌های مادی و معنوی خاندان زال است.» (مختاری، ۱۳۷۹: ۷۳) «نظر داده‌اند که این مرغ، فرشته نگهبان یا «توتم» قوم سکا محسوب می‌شده است. دلیل دیگری که بر این ارتباط ارائه شده، این است که برخی جایگاه سیمرغ را کوه آپارسن (Aparsan) در سکستان (سیستان) دانسته‌اند. سیمرغ در بندهشن نگهبان دروازه بین ماه و خورشید پنداشته می‌شود.» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۵۰۵)

فر زال

در یزدان‌شناسی مزدیسنا، این ویژگی آشکار است که «هریک از خدایان بزرگ را با یک یا دو ایزد دیگر وابسته می‌کند که دارای اهمیت کمتری هستند، و ایزد اصلی را در خویشکاری یاوری می‌کنند. کارهایی نظیر کارهای او انجام می‌دهند و برخی از ویژگی‌های او را نیز دارا می‌شوند» (دین ایرانی: ۸۵-۸۴). بدین‌گونه است که می‌توان شخصیت روحانی و مقدس سیمرغ را بازشناخت، و ارتباط او را با خاندان زال و اهمیت ایزدانه او را بنابر نظام آئینی و روایات حماسی در پیوند با افسانه‌های سکایی دریافت.

رابطه و اهمیتی که همسنگ و همسان رابطه و اهمیت فره ایزدی برای خاندان کیانی است. از سویی فره ایزدی بارها در اوستا ترکیبی حیوانی می‌پذیرد. و از این میان بارها به هیأت مرغی درمی‌آید: «پس از آنکه او (جمشید) به سخن نادرست دروغ پرداخت، فرّ از او آشکارا، به پیکر مرغی بیرون شتافت... نخستین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید... به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت. این فرّ را مهر دارنده چراگاه‌های فراخ برگرفت... دومین بار فرّ بگسست... این فرّ را پسر خاندان آتیین، فریدون، برگرفت... سومین بار فرّ بگسست... این فرّ را گرشاسب دلیر برگرفت، زیرا که او از پرتو رشادت مردانه در میان مردمان زورمند زورمندترین بود.» (یشتها، ج ۲: ۳۳۶-۳۳۷) این سه بخش نمودار سه‌جنبگی وجود جمشید است. «جنبه خدایی و جهانی که به مهر اختصاص یافته، جنبه پادشاهی که به فریدون رسیده و جنبه پهلوانی که به گرشاسب پیوسته است.» (بهار، ۱۳۸۰: ۶۲) این تشابه و ارتباط معنوی فرّ ایزدی و سیمرغ، که آن یک به خاندان کیانی و نظام آئینی زردشتی اختصاص می‌یابد و این یک ویژه خاندان سیستان و شاید اندیشه سکایی است، نیاز و راز مشترک اقوامی را باز می‌گشاید که در مرحله‌ای از حیات اجتماعی خویش، ناگزیر از آمیزش و ادغام اسطوره‌ها و ساخته‌ها و اندوخته‌های ذهنی خود بوده‌اند.

همان‌گونه که به منظور پذیرش زال و آمیزش افسانه‌های سکایی در روایات ایرانی، از گرشاسب اساطیر مزدیسنا یاری جسته‌اند، در ارائه سیمرغ نیز که نیروی معنوی پهلوانان سیستان است، نمادی پرداخته‌اند که با انگاره‌ها و باورهایشان درباره فرّ ایزدی در یک

نظام حماسی و آئینی هماهنگ گردد. بدین ترتیب است که زال به همنشینی و پیوند با سیمرغ تصور می‌شود، و در دامان او پرورش می‌یابد. دانستن زبان سیمرغ برای زال، دانستن زبان رازهای طبیعت است. زبان حیوانات، زبان رموز عالم است. عنصر اصلی حماسه نیز آن گونه تصور شده است که بر این رموز آگاه باشد. «به اعتباری پیدایی زبان مرزی است میان انسانیت و حیوانیت، میان فرهنگ و طبیعت، میان تعقل و عاطفه، یا اندیشه و غریزه.» (لوی استروس، ۱۳۶۹: ۶۰) سیمرغ که گویاست و میان او و زال رابطه‌ای زبانی نیز هست، سرحد میان غریزه و اندیشه و حیوانیت و انسانیت است. این همان خاصیتی است که در حماسه ویژه خود زال است. و این امر چندان که ویژگی روایات طبیعت‌گرای سکائی است، خصلتی در اساطیر ایرانی نیز هست.

«تأثیر روایت‌های سکائی در افسانه‌ها و اساطیر ایرانی، در مرحله پیدایش حماسه ملی، همزیستی نمادهای آئینی و نشانه‌های اجتماعی و قومی این گروه‌ها را همراه داشته است. چنانکه در شاهنامه پیداست گروه‌های پهلوانی هریک نشانه و نمادی از آن خویش دارند که همزیستی آن‌ها به تبع از همزیستی گروه‌های اجتماعی در پرتویک آئین عام مطرح گردیده است. توتم سیمرغ نیز به همین صورت در جامعه‌ای که در پی ایجاد حماسه خویش بوده است، پذیرفته شده، اما ویژگی‌های طبیعی خود را همچنان حفظ کرده است. اگر فره در آئین زردشتی، بیشتر وضعی معنوی را ارائه می‌کند، در آئین پرستش سکاها وضعیت طبیعی سیمرغ چیره است. فره به صورت معنوی حمایت‌کننده فرهمندان است، اما سیمرغ به هیأت طبیعی و مادی خود این مهم را برعهده دارد.» (مختاری، ۱۳۷۹: ۸۴) تا هنگامی که وحدت حماسی برقرار است، این‌گونه تعارض‌ها نیز به صورتی تعدیل شده در کنار هم قرار دارند. هنگامی که وحدتی حماسی رو به پایان می‌رود، تضادهای درونی نیز آشکار می‌گردد و سیمرغ به عنوان موجودی اهریمنی وارد مدار اندیشگی اسفندیار می‌شود. از سونی جابه‌جایی اساطیر، سبب آنست که بسیاری از عناصر و عوامل اسطوره‌ای پیشین، در مراحل بعد، با تغییری کیفی و ماهوی مطرح گردند. از این‌رو بسیاری از شخصیت‌ها و پدیده‌های ایزدی، در مراحل بعد، اهریمنی ارائه شده‌اند. همچنان که بسیاری از شخصیت‌ها و پدیده‌های اهریمنی نیز، وجه ایزدی گرفته‌اند. اما ویژگی سیمرغ در اینست که از سویی به سبب تأثیر باورها و انگاره‌های اقوام گذشته در کل اساطیر و آئین زردشتی، به گونه موجودی ستایش‌آمیز و ایزدی یاد شود، از سوی دیگر هنگامی که این آئین در حماسه، به شکل آیین پذیرفته‌خاندان گشتاسپی و دین رسمی ارائه می‌شود، سیمرغ نیز همراه با پیروان آیین‌ها و باورهای ناموافق، اهریمنی تلقی می‌گردد.

هبوط

زال به واسطه و به لحاظ همان نیرویی که البرز را چنین بر فضای زندگی آدمیان محیط کرده است، با البرز پیوند دارد. به علت همین پیوند و یگانگی، با هر آنچه به البرز مربوط است نیز، پیوسته است. از این‌روی اگرچه اکنون دوران اقامت زال در این مکان اساطیری به سر رسیده است، رابطه‌اش با نیروی پیونددهنده مستمر و ناگسستنی خواهد ماند، و خصلت‌های البرزی‌اش در سراسر عمر حماسه استوار و تغییرنیافتنی است. با این‌همه، اسطوره به منظور تأکید بر این خاصیت ذاتی زال وسیله‌ای اندیشیده است، تا پس از دورشدن زال از البرز نیز، رابطه ظاهر میان آن دو همچنان برقرار ماند. بدین گونه که وقتی سیمرغ از آمدن سام آگاه می‌شود زال را به رجعت در میان آدمیان ترغیب می‌کند، و جزئی از هستی خویش را با او به میان زندگی بشری می‌فرستد، و پری از خود را به او می‌سپارد. اینک زمان آن رسیده است که پرورده سیمرغ و البرز، با واقعیت زندگی پهلوانی درآمیزد. روحانیت غریزی زال اینک دوباره به هیأت طبیعت بشری فرو می‌رود، تا تعارض میان آرمان انسان و واقعیت وجود تعدیل می‌شود. هنگامی که جامعه او را دچار مشکلی سازد و یا در موجودیت او تردیدی حاصل شود، به دخالت سیمرغ نیاز می‌افتد، و سیمرغ نیز آماده است تا پرورده خویش را صیانت کند. زال به سوی جامعه‌ای روان می‌شود که پیشتر از آن رانده شده است.

اگر زندگی حماسه با زال آغاز شده است، واقعیت مادی نیروی زال را باید در رستم جستجو کرد. آغاز و انجام رستم، آغاز و انجام زال نیز هست. این آغاز و انجام اسطوره‌ای است که نیرویی روحانی و مادی چون زال و رستم را این گونه با سیمرغ آمیخته است. تبدیل نیروی معنوی زال به نیروی مادی رستم و تعین یافتن ذهن در حیات این آدم خاکی، به خودی خود دشوار است. فعلیت یافتن اندیشه و تخیل و برآورده شدن آرزو، گویی بی دخالت نیرویی غیرطبیعی میسر نیست. پس سیمرغ عامل این تبدیل و فعل پذیرِ آرمان، می‌گردد. و برای زایش رستم چاره می‌اندیشد و زال را در مواجهه با واقعیت ملموس حیات حماسه، یاری می‌کند. هنگامی که این تبلور مادی معنویت زال، این رستم، در واقعیت به سختی می‌افتد، و نیروی آدمی چاره‌ساز نیست، باز سیمرغ رخ می‌نماید تا از نابودشدن و درهم شکستن او جلوگیری کند.

فرجام

اگر زندگی زال و رستم، به منظور نبرد با بدی و مقابله با تجسم اهریمنی تورانیان، آغاز می‌شود، تنها با از میان رفتن بدی و اهریمن، پایان نمی‌پذیرد. رستن ایران از شر بدی افراسیابی و سامان یافتن حیات ایرانشهر در پرتو کوشش‌های پهلوانی، تنها مرحله‌ای از حیات آنان است. فرجام اینان را حماسه در چیزی دیگر می‌جوید. هستی و کارکرد پهلوانان دیگر، با پیروزی نیکی بر بدی پایان می‌گیرد. آنان آغازی نداشته‌اند، تا که فرجامی داشته باشند. در جریان رویدادها و نبردها به وجود می‌آیند و کشته می‌شوند، تا هنگامی که نبردی باشد، آنان نیز هستند. اما زال و رستم چنین نیستند.

«آغاز اینان با فرجامشان به حماسه گره خورده است. پس تا حماسه هست باید بمانند.» اینان فصل مشترک آرمان و واقعیت‌اند. تخیل آدمی تا از این جهان، این هستی ملموس تاریخی، چشم فرو می‌بندد و بال می‌گشاید، حتی بی مرگی و روئینه‌تنی اسفندیار را نیز به تصور درمی‌آورد. اما همین که چشم می‌گشاید، مرگ است و واقعیت حتمی، که چشمانش را به خون می‌کشد و در آن‌ها خانه می‌کند. «زال و رستم نشانه‌های بارز زندگی پر از مرگند. اما هرچه مرگ نیرومند است، زندگی اینان نیرومندتر است. آدمیانی که زندگی و مرگ را این‌سان قوی و نستوه تصور کرده‌اند، حتی اگر بپذیرند که مرگ بر واقعیت مادی انسان چیره شود و آن را ویران سازد و رستم را نیز از پای درآورد، باز انگار نمی‌توانند بدین تن در دهند که مرگ با همه نیرویش، بر زندگی ذهنی و تخیل سرشار و جاودانه‌شان پیروزی یابد. پس زال باید بماند.» (همان: ۲۴۶)

بزرگترین ترس یا ناتوانی انسان، ترس از مرگ است و عکس‌العمل آدمی در برابر آن اعتقاد به بقا و دوام خویش است، و از این مقوله‌اند نوید رستاخیز و روز معاد یا تناسخ (و تصور بی‌مرگی و روئین‌تنی، یا عمر طولانی برای قهرمانان). قهرمان حماسه در طول عمر حماسه زندگی می‌یابد و با آن هم عمر است. 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 بی‌مرگی دوره‌ای برخوردار 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 زمینی‌تر از زال است. او تجلی نیروهای مادی حماسه است. پس مرگ نیز طبیعی‌تر او را درمی‌یابد. یعنی رستم حماسی‌تر است و زال اساطیری‌تر، پس مرگ یک دوره حماسه نیز، نخست باید رستم را فروگیرد. یعنی اگر دوره حماسه به سر نمی‌رسید، زندگی او نیز به سر می‌آمد.

۳. نتیجه‌گیری

زال اسطوره‌ای‌ترین چهره حماسه و یکی از شخصیت‌های محوری شاهنامه فردوسی است. زندگی‌اش بخش عظیمی از حماسه ملی را دربر گرفته است. نام زال و رستم که اصل سکایی دارد، در اوستا و متون دینی زردشتی نیامده است. تنها جایی که از آنان سخن رفته در بندهشتن است. این افراد داستانی که مقامی بزرگ در روایات ملی دارند، در هیچ‌یک از مأخذ دیگر پهلوی، که شامل روایات مذهبی است، دیده نمی‌شوند. داستان عشق‌ورزی او و رودابه یکی از بزرگترین و مهم‌ترین داستان‌های عاشقانه شاهنامه است. در این داستان نزاع عظیمی میان عشق و پرستش نژاد شاهان ایران و دشمن داشتن خصمان آنان پدیدار است. زال منشأ افسانه‌ای دارد و مانند شاهان و قهرمانان افسانه‌ای ایران برخوردار از فر و فره‌مندی است، حیات زال به وجود سیمرغ پرنده اسطوره‌ای که در کتاب‌های زرتشتی درباره آن گفته شده است (دارای قدرت‌های جادویی و اهورایی) است، رابطه بسیار دارد.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶)، *زبان، فرهنگ، اسطوره*، تهران: معین.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۲)، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه دکتر جلال ستاری، تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶)، *از اسطوره تا تاریخ*، ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
- _____ (۱۳۸۰)، *اساطیر ایران*، تهران: توس.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۳۶۹)، *شاهنامه ثعالبی در شرح احوال سلاطین ایران*، ترجمه محمود هدایت، چاپخانه مجلس.
- _____ (۱۳۶۸)، *تاریخ ثعالبی (مشهور به غرراخبار ملوک الفرس و سیرهم)*، ترجمه محمد فضائی، تهران: نقره.
- حقیقی، مینوش (۱۳۸۸)، *بررسی ریشه اسطوره (ضحاک، زال، سیاوش)*، در نقاشی‌های بایسنقری، تهران: دانشگاه الزهرا.
- دبیرسیاقی، محمد (۱۳۷۷)، *پادشاهی منوچهر*، تهران: قطره.
- سرامی، قدمعلی (۱۳۶۸)، *از رنگ گل تا رنج خار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵)، *سایه‌های شکار شده*، تهران: طهوری.
- شایگان، داریوش، *بینش اساطیری، جنگ الفبا*، شماره ۵.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۹۰)، *حماسه‌سرایی در ایران*، چاپ پنجم، تهران: فردوس.
- فاتحی، اقدس (۱۳۹۵)، *نیشته من این نامه پهلوی*، تهران: فارسیران.
- فراهانی، رقیه (۱۳۹۵)، *داستان‌های کامل شاهنامه به نثر*، چاپ سوم، تهران: پدیده دانش.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، ۹ جلد، تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی.

فروید، زیگموند (۱۳۶۹)، *توتم و تابو*، ترجمه محمدعلی خنجی، تهران: طهوری.

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰)، *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نقره.

کریستین سن، آرتور (۱۳۵۹)، *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی. چاپ دانشکده تبریز.

_____ (۱۳۶۴)، *کیانیان*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کویاجی، کی (۱۳۶۹)، *آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان*، ترجمه جلیل دوستخواه، سازمان کتاب‌های جیبی.

کیا، خجسته (۱۳۷۸)، *سخنان سزاوار زنان در شاهنامه پهلوانی*، تهران: فاخته.

چایلد، گوردون (۱۳۶۱)، *انسان خود را می‌سازد*، ترجمه احمدکریمی، سازمان کتاب‌های جیبی.

مختاری، محمد (۱۳۷۹)، *اسطوره زال*، چاپ دوم، تهران: توس.

_____ (۱۳۶۸)، *حماسه در رمز و راز ملی*، تهران: قطره.

نولدکه، تئودور (۱۳۶۱)، *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، تهران: سپهر.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، تهران: معاصر.

Eliade, M (1955), *the myth of Eternal Return*, London