

تجلی خدای بی‌کرانه (زروان) در شاهنامه و شخصیت زال

ماه نظری^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی کرج، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۵/۲؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۸/۳

چکیده

از دیرباز تاکنون یکی از دغدغه‌های انسان، چگونگی برخورد با طبیعت، توجیه و فرجام کار جهان بوده‌است. به همین منظور، در زندگی خویش از طریق باورهای هستی‌شناسانه، به تبیین کائنات و چگونگی آفرینش پرداخته‌است. یکی از این باورهای اسطوره‌ای، «آیین زروان» است. باید گفت که آیین زروانی در تاریخ مزدیسنا به منزله امر گذرنده و غیرثابتی نبوده، بلکه یکی از مبانی اولیه آیین زرتشتی محسوب می‌شد. بعضی «زروان» را مکان مطلق (ثوآش) و بعضی او را زمان مطلق دانستند و گاهی مفهوم (قدر) و سرنوشت نیز داشته‌است. ضرورت بررسی این مسئله در اهمیت درک نکته‌ها و اعتقادهای دیرین است که پرده از معانی و رموز شاهنامه برمی‌دارد و باعث گره‌گشای بعضی از پیچیدگی‌ها می‌شود؛ زیرا حکیم فردوسی میان پدیده‌های شگفت‌انگیز اسطوره و قهرمانانی که وجودشان در حماسه ضروری است، تلفیقی ایجاد کرده، اسطوره و حماسه را به یکدیگر اتصال داده‌است. مسئله این است که آیا می‌توان تجلی «زروان» را در شاهنامه فردوسی با هستی زال مقایسه کرد؟ همچنین، عناصر طبیعی و یاریگران زروان در شاهنامه به صورت نمادین کدامند؟ در این مقاله، بازتاب نظریه‌های زروانی در هستی، تولد، ازدواج زال، پیروزی رستم بر اسفندیار از یک سو، و رستم و شغاد به عنوان فرزندان زروان، یعنی «هرمز و اهریمن» از سوی دیگر کاملاً مشهود است.

واژه‌های کلیدی: شاهنامه، زروان، هرمزد، اهریمن، زال.

۱. مقدمه

برای بیان دگردیسی زروان در شاهنامه سیر کوتاهی در مذاهب باستانی ایران ضرورت دارد؛ چنان‌که آیین «مزدایی» در شکل اولیۀ خود اعتقاد به خدایی به نام «اهورامزدا» را تبلیغ می‌کرد: «اهورامزدا آفرینندۀ جهان و خدای آسمان‌هاست و بر کائنات فرمان می‌راند و نورها، آسمان‌ها - و وجود عالم ناشی‌ازدانیی‌اوست. تعداد زیادی از شخصیت‌های ملکوتی به نام یشت‌ها (بازاتا) گوش به فرمان اهورامزدا هستند. این شخصیت‌ها همانا قوای طبیعی و عناصر مختلفی از قبیل آتش، آب، خورشید، ماه، آسمان، زمین، باد و غیره است. هر یک از عناصر به شکلی خاص و با سروده‌های ویژه‌ای مورد ستایش قرار می‌گرفتند.» (ماسه و گروسه، ۱۳۳۹: ۸۷).

در منابع غیرایرانی (مکتوبات سریانی)، سه خدا را می‌یابیم که همراه با زروان جاودانه‌اند و اسامی این خدایان عبارتند از: «اشوکار^۱»، «فرشوکار^۲» و «زروکار^۳» است (ر.ک: زهر، ۱۳۸۴: ۳۳۵). در حقیقت، این زمان است که خلق می‌کند، نیرو می‌بخشد و پیر می‌گرداند و فردوسی در شاهنامه بر این موضوع تأکید فراوان دارد و یاریگران او را یک‌به‌یک برمی‌شمارد. نظریۀ نیبرگ این بود:

«در زمانی که صورت زروانی زرتشتی‌گری به تدریج و به نفع به‌دین مزدیسنی از صحنه خارج شد، القاب و شاخص‌هایی که زمانی مناسب حال زروان بود، به دیگر ایزدان انتقال یافت؛ یعنی کسی که نیرو می‌دهد، کسی که نو می‌سازد و کسی که پیر می‌سازد» (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۳۳۷).

در شاهنامه، «زمان» همچون اعتقادات پیشین، یکی از محورهای اساسی است و فردوسی این استحاله را در شخصیت زال و خاندان او متجلی می‌سازد؛ زیرا موضوع شاهنامه یک زندگی است که رگ جاندار و زندۀ آن، پیکار است؛ پیکار انسان با دیوها و پلشتی‌ها و پیکار راستی با کژی. در حقیقت، فردوسی در پی بیان نبرد نژادها نیست، بلکه مبارزۀ دائمی و بی‌امان با کج‌تابی اندیشه‌های حاکم بر نژادها را داشته‌است. از این رو، در هستی زال، عناصر مقدس و آیینی اقوام ایرانی و نیز ارزش‌های پهلوانی گوناگون چنان به هم آمیخته می‌شود که به‌راحتی از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست. در وجود این جهان‌پهلوان، اختلاطی از دو قلمرو تقدس و پلیدی و یا برزخی میان اسطوره و حماسه شکل می‌گیرد. فردوسی انتقال اسطوره را بنا به جریان رویدادها، به نفع حماسه به پایان رسانده‌است. از سویی، اسطوره اندیشۀ بشری را تکرار می‌کند، همچون سرگذشت «لائوتسو، حکیم چینی، که هفتادو دو سال در زهدان مادر ماند و هنگام تولد موهایش سپید شده بود» (کویاجی، بی‌تا: ۱۴). به همین دلیل، در مرحله نخست، جامعۀ سنتی طبق سنت خود عمل

1. Asoqar
2. Farsqar
3. zaroqar

کرد و از دیدار کودک سفیدموی (= زال) وحشت زده شد و او را از خود راند. این وحشت بر پایه دو احساس نفرت و احترام (= تابو) در نوسان بود و در مرحله دوم، صورت مقبولی به هستی زال بخشید. به همین سبب، باید پهلوان به آغوش نظام اجتماعی و حوزه قدرت شهریاری و تداوم آن بازمی گشت. از سوی دیگر، انتقال باورهای زروانی در سه هزاره زمانی نبرد هرمزد با اهریمن، با نبرد هوشنگ با دیو، فریدون با ضحاک، کیخسرو با افراسیاب، شایسته مقایسه و تطبیق است.

۲. پیشینه پژوهش

باید متذکر شد که مری بويس در کتاب *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، آرتور کریستن سن در *مزدپرستی در ایران قدیم*، گئوویدن گرن در *دین‌های ایران*، هنریک ساموئل نیبرگ در *دین‌های ایران باستان*، محمد معین در *مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی*، گرن و گئوویدن در *دین‌های ایران*، رحیم عقیقی در *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*، آسموسن در *اصول عقاید و اعتقادات دیانت زرتشتی*، زنز آر.سی. در *زروان یا معماری زرتشتی‌گری اشاراتی به آیین مزدیسنا و آمیختگی آن با زروان شده است*، اما تا به حال تحقیق مستقلی درباره زروان در *شاهنامه فردوسی* انجام نگرفته است.

۳. تاریخچه آیین زروانی در ایران

«خدایان زمان در صورت ابتدایی خود در همه جا در دین‌های ابتدایی دیده می‌شوند و غالباً جای ویژه‌ای در میان خدایان ندارند. این‌ها خدایان سرنوشت و خدایان ابتدایی مرگ هستند، ولی خدای زمانی که در ماد پرستش می‌شد، بالاترین خداست» (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۳۸۸).

پیشینه آیین زروان^۱ در ایران «بنا بر نظر بسیاری از صاحب‌نظران، اواخر عهد هخامنشی زمان شکل‌گیری حقیقی و ریشه‌بستن آیین زروانی است و همچنان زروان به عنوان خدای زمان یا مکان شناخته می‌شد» (بويس، ۱۳۸۸: ۲۵۱ و بنونیست، ۱۳۷۷: ۵۱). در دوره اشکانی، ظاهراً اعتقاد ایرانیان به زروان کاسته شد، گرچه دوشن گیمن معتقد است: «از آنجا که زروان در رأس ایزدان مانوی قرار می‌گیرد، لاجرم آیین زروانی دست‌کم در اواخر دوره اشکانی رواج داشته است» (کریستن‌سن، ۱۳۸۲: ۱۳۰). ملک‌الشعراي بهار «آیین زروان را اعتقاد توده مردم ایران در عهد ساسانی و دین زردشتی را دین حکمرانان ساسانی می‌داند» (بهار، ۱۳۸۵: ۳۳۷).

«زروان در آیین ایرانی، تاریخی مبهم و طولانی دارد. در لوحه‌های بابلی مربوط به قرن پانزدهم پیش از میلاد از ایزدی به نام زروان سخن رفته‌است. در *اوستا* نیز به اختصار از این ایزد یاد شده‌است و در متون پهلوی هم درباره آن سخن به میان آمده‌است. زروان اصلاً فرشته زمان است و با صفت اکرانه (بی‌کرانه) از او یاد شده‌است. از صفات زروان چنین پیداست که برای زمان آغاز و انجامی تصور نشده‌است و آن را همیشه پایدار، قدیم و جاودانی دانسته‌اند. از این زمان بی‌کرانه است که زمان کرانمند آفریده شد و ادامه خلقت از طریق توالد و تناسل میسر گردید» (یاحقی، ۱۳۶۹: ۲۲۵).

«در آیین مهرپرستی نیز زمان بی‌کرانه در رأس قرار دارد و زروان معمولاً به صورت موجودی با سر شیر و جسمی که ماری دور آن پیچیده تجسم یافته‌است» (خلف تبریزی، ۱۳۵۷: ۱۰۱۸؛ حاشیه).

بنویست معتقد است:

«برای مدتی دراز، آیین زروانی به عنوان یکی از کیش‌های بدعتی تلقی می‌شد که عاری از اهمیت تاریخی بود و در زمان ساسانیان در باختر ایران نشئت یافته بود، لیکن در سال‌های اخیر، به‌ویژه در اثر کشف متن‌های مانوی از آسیای میانه، آیین زروانی اهمیتی کسب کرده‌است و مورد توجه خاص واقع شده‌است... در دین مانی، زروان را آفریدگار و سرور کیهان و پدر اورمزد انگاشته‌اند» (بنویست، ۱۳۷۷: ۷۰).

از دیرباز، یونانیان آیین زمان بی‌کرانه را به زرتشت و مغان نسبت می‌دادند و آن‌چنان به این پندار خو گرفته بودند که عقاید خود آنان درباره اعصار ازلی تحت تأثیر باورهای زروانی قرار گرفته بود و این امر خود قدمت و اهمیت کیش زروانی را آشکار می‌کند. این حقیقت که در سرودهای گاهانی در عین رد و انکار اصول ثنوی محض از دو مینوی همزاد سخن رفته، خود دلیل آن است که باوری مشابه پیش از زرتشت وجود داشته‌است (ر.ک؛ بنویست، ۱۳۷۷: ۱۰۸) و «گمان می‌رود که پیش از زرتشت همین نقشی که زروان در غرب داشته‌است، در شرق، اهورامزدا عهده‌دار آن بوده‌است. باور به همزادها جزء اصلی یک یزدان‌شناسی سنتی را می‌سازد که پیش از زرتشت در انجمن گاهانی وجود داشت» (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۰۴). عقیفی آیین زروانی را بسیار تأثیرگذار بر باورهای مانی دانسته‌است و می‌گوید:

«در دوره ساسانی، اندیشه زروان بر آیین مانی اثر فراوانی گذاشت. در افسانه آفرینش این آیین آمده‌است: در آغاز، جهان ما نبود. تنها دو گوهر بود: گوهر روشنایی و گوهر تاریکی. شهریار جهان روشنایی، زروان بود و بر جهانی از صفا و آرامش حکم می‌راند...» (عقیفی، ۱۳۷۴: ۵۴۱).

بعضی به دُوبنی بودن توأم زروان معتقدند؛ چنان که هینلز می‌گوید: «زروان منشاء غایی هم خیر و هم شر، و پدر دو برادر، یعنی اورمزد و اهریمن است. به اعتقاد زروانیان، وجود مطلق زروان دو قطب متضاد خیر و شر را در خود دارد» (هینلز، ۱۳۷۵: ۱۱۲). این اعتقادات بعد از نفوذ اسلام، در ذهن و روح مسلمانان به حیات خود ادامه می‌دهد و چنان که در این مقاله، فردوسی اعتقادات زروانی را با استحاله خاصی در شاهنامه، به‌ویژه در شخصیت زال منعکس کرده‌است و با دو نیروی متقابل، یعنی با فریدون و رستم (= یاریگران زروان) از یک سو، و شخصیت‌های اهریمنی همچون ضحاک و شغاد از سوی دیگر، و در تضادی چندجانبه در وجود سیمرغ با اشاراتی مکرر به تداوم این آیین در خاطره جمعی ایرانیان تداوم می‌بخشد.

۴. زروان^۱

«اسطوره‌ها سرشار از ابعاد دینی و مذهبی هستند؛ زیرا باورهایی است که در نتیجه خداجویی سرشتین انسان شکل گرفته‌است و هاله‌ای دینی اسطوره را فراگرفته‌است» (مظفریان، ۱۳۹۱: ۲۱۵). نام یکی از ایزدان همیشه‌جاوید در *اوستا*، «ایزد زمانه بی‌کرانه» است که مانی زروان را خدای بزرگ دانسته‌است و آیین مانوی را «آیین زروانی» نامیده‌است: «گویند زروان را دو پسر بود: یکی اهورمزد و دیگری اهرمن. زروان قول داده بود که هر کدام از پسران که زودتر خود را به پدر بنمایند، پادشاهی ابدی دنیا از آن اوست. اهریمن سینه پدر را شکافت و خود را به او نمایاند. پدر گفت: تو کیستی؟ اهریمن گفت: پسر تو. زروان گفت: پسرم باید بوی خوش داشته باشد، ولی تو ظلمانی و بدبویی. در همان هنگام، اهورمزد خود را با پیکری نورانی و بوی خوش بدو نمود. اهریمن وعده پدر را به او یادآوری کرد. زروان گفت: مدت نه هزار سال پادشاهی دنیا از آن تو و پس از آن، پادشاهی ابدی از آن اهورمزد خواهد بود» (زنجانی، ۱۳۸۰: ۵۶۱).

«آیین زروانی در تاریخ مزدیسنا به منزله امر گذرنده و غیرثابتی نبود، بلکه یکی از مبانی اولیه آیین زرتشتی را به وجود آورد. در نظر زرتشت، منش نیک (سپنت مینو) و منش بد (انگر مینو) توأمان بودند و هر دو به وسیله یک خداوند به وجود آمدند. این خداوند که نام او بر ما معلوم نیست، همان است که زمان مطلق (بی‌نهایت) و مکان مطلق بی‌نهایت مظاهر آن هستند» (گرن، ۱۳۷۷: ۳۹۱).

چنان که زرن معتقد است: «الهیات دینکرت به طور خیلی ساده، کوششی است برای برقراری سازش و مصالحه میان مواضع زروانی و مزدیسنی» (زرن، ۱۳۸۴: ۳۵۵) و «مجموعه

اقوال محققان نشان می‌دهد که عصر هخامنشی را باید زمانی بسیار مهم در تاریخ مکتب زروانی دانست» (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۴۹). در عصر هخامنشیان، اندیشه‌های مختلفی دربارهٔ حقیقت وجودی این خداوند به وجود آمد؛ چنان‌که بعضی او را مکان مطلق (ثوآش) و بعضی او را زمان مطلق (زروان) دانستند... و گاه مفهوم «قدر» و «سرنوشت» نیز داشت و نظریهٔ فلسفی زروان موجب ظهور عقیدهٔ جبری شدیدی شده بود (ر.ک: گرن، ۱۳۷۷: ۳۹۱-۳۹۲).

۵. بازتاب نظریهٔ جبرگرایی (قدر) آیین زروانی در شاهنامه

در مینوگ خرد، اعتقاد به جبرگرایی کاملاً مشهود است؛ چنان‌که آمده‌است: «حتی با نیرو و قدرت و هوش و علم هم امکان حذر از قضا و قدر نیست؛ زیرا قضای خیر و شر فرارسد، خردمند در کار خود ناتوان می‌گردد و آن که اندیشهٔ ناتوان داشته باشد، در کار خود توانا می‌شود. غافل را کوشا و کوشا را غافل می‌سازد» (مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۶۸). «در بندهش، زروان عامل تقدیر و تعیین‌کنندهٔ نهایی زندگی است» (بندهش، ۱۳۶۹: ۳۷). آیین تفکرات را فردوسی با بیانی شیوا مطرح کرده‌است:

برآمد برین روزگار دراز زمانه به دل در همی داشت راز
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۶)
نگه کن که مر سام را روزگار چه بازی نمود، ای پسر گوش دار
(همان: ۵۷)

با این بینش، انسان، صرفاً دنده‌ای از چرخ‌های تقدیر است که اعمال او باید به طوری اجتناب‌ناپذیر به نابودی و بی‌نظمی منجر شود. در داستان ضحاک، مرگ آبتین (پدر فریدون) به دست ضحاک «مقدر» شده‌است و این بودنی آن چنان‌که باید، اتفاق افتاد:

برآید به دست تو هوش پدرش وز آن درد گردد پُر از کینه سرش
چو ضحاک بشنید و بگشاد گوش ز تخت اندر افتاد و زو رفت هوش
(همان، ۱۳۵۳: ۳۹)

نیبرگ می‌گوید: «او نه‌تنها خدای دست‌نیافتنی در آسمان است که تقدیر محتوم آدمی را در کف خود دارد، بلکه او خدای زمین، مرگ و زندگی، تولد و زوال است» (زهر، ۱۳۸۴: ۳۶۶). «سهراب» هم در لحظات پایانی زندگی خود با اعتقادی راسخ به این باورها اشاره می‌کند:

«چنینم نوشته بداختر به سر که من کشته‌گردم به دست پدر»
(فردوسی، ۱۳۵۳: ۸۷ / ۲)

۶. انعکاس هزاره‌های زروانی در شاهنامه

زمان در اساطیر ایران دو بُعد دارد:

زمان اکرانه یا بی‌کران، زمان کرانمند زمان کرانه‌مند به زمان بی‌کرانه می‌پیوندد که جوهره‌اش ابدیت است. طول عمر جهان از به هم پیوستن سه دوره مجزا تشکیل شده‌است:

- ۱- دوره آفرینش خوبی و بدی به گونه‌ای جدا از هم و مستقل از یکدیگر.
- ۲- دوره به هم آمیختگی این دو.
- ۳- سرانجام، دوره جدایی دوباره آن‌ها از یکدیگر و پیروزی زمان بی‌کران بر زمان کران‌مند.

در شاهنامه فردوسی، نمونه برداری از این «سه دوره» و نبرد میان هرمزد و اهریمن منعکس‌کننده همین اسطوره دیرین است:

۱- نبرد هوشنگ با دیو. ۲- فریدون با ضحاک. ۳- کیخسرو با افراسیاب که نشانی از صور نوعی و ناخودآگاه جمعی است و این هزاره‌ها ظرف زمانی نبرد نیک و بد در شاهنامه هستند.

هرمزد و اهریمن چون دو بُن آغازین در مجموعه اسطوره‌ها فعال مانده‌اند. سرانجام، گرچه هرمزد بر اهریمن پیروز می‌شود، اما هم‌توانی آن دو که ایزدان همزادند، دارای خلقت و آفرینشی همانند و ستیزه‌ای که هر دو آن‌ها با نیروهای برابر در آن درگیر می‌شوند، دارای نظامی است که به عنوان «آیین زروانی» مشهور است یا به عبارتی دیگر، «زمان اکران خدای برین است که اهورمزدا و اهریمن را زاده‌است» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۶۹).

در زمان ساسانیان، اعتقاد «به زروان یا زمان اشاعه یافت. بنا بر این عقیده، زروان خدای اصلی و سرمدی است که ورای همه چیز قرار دارد و خالق نیکی و بدی است» (آسموسن، بی‌تا: ۱۱۵)، «تا جایی که زمان در همبستگی با مرگ و فرسودگی و فناپذیری همه چیز، حکم دشمن را پیدا می‌کند و به همین سبب می‌تواند در کالبد اهریمن که در پاره‌ای از متون مزدایی به وجودآورنده پیری قلمداد شده‌است، متجلی گردد» (مختاری، ۱۳۷۹: ۱۶۰). در شاهنامه، این تضادها و چندچهرگی نیز دیده می‌شود. ضحاک، پادشاهی است که هزار سال حکمرانی می‌کند که این خود یک دوره هزارساله است و اندیشه اهریمنی ضحاک ماردوش غالب است و مارهای روییده بر دوش او نماد دشمنی با اندیشه آزادگان و یاریگران هرمزدی است. فردوسی می‌فرماید:

«جهان‌جوی را نام ضحاک بود دلیر و سبکسار و ناپاک بود»
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۴)
«ندانست جز کژی آموختن جز از کشتن و غارت و سوختن»
(همان: ۱۸)

نمونه دیگر از این «هزاره‌ها» دختران جمشید (ارنواز و شهرناز) هستند که پس از مرگ پدر به اسارت درآمدند و مدت هزار سال در شبستان ضحاک زندگی کردند. بعد از چیرگی فریدون (شانزده‌ساله) بر ضحاک، آنان را که هر یک بیش از یک هزاره سن و سال داشتند، به همسری برگزید و به گفته فردوسی:

«ز یک دست سرو سهی شهرناز به دست دیگر ماهروی ارنواز»
(همان: ۲۷)

در توجیه این امر می‌توان از اسطوره‌های کهن و باورهای زروانی مدد جست و به بیان ماجرا پرداخت که دختران جمشید چگونه بعد از یک هزاره زندگی همیشه جوانند؟! و پیری را بر آنان راه نیست؛ زیرا نماد باروری و تداوم زندگی قوم آریایی هستند و گاه‌گاهی اسیر جادو و دیوان می‌شوند (= همسری آنان با ضحاک) و از چنگ نیروی پلید رهایی می‌یابند. این داستان نکات برجسته‌ای به شرح زیر دارد:

۱- فریدون، ضحاک^۲ را نمی‌کشد و او را به بند می‌کشد؛ زیرا ضحاک انسان نیست، بلکه یک اندیشه و از عوامل فساد، تباهی و نماد مرگ است و باید «خرد مینوی و اندیشه هرمزدی»، بر اندیشه اهریمنی غلبه یابد و بی‌مرگان را بر اریکه قدرت بنشانند. به همین سبب، فریدون در پاسخ دختران جمشید می‌گوید:

«بیرم پی اژدها را ز خاک بشویم جهان را ز ناپاک پاک»
(همان: ۲۷)

۲- فریدون در «بیشه»، به وسیله «گاو» پرمایه پرورش می‌یابد که این دو از عناصر طبیعی و یاریگران زروان و مایه زندگی، برکت و آبادنی هستند.

۳- کاوه^۳ نیز در شاهنامه از بی‌مرگان است. نماد مبارزه‌ای آگاهانه، نشانه کمال و زمان «بی‌کرانه» است تا تداوم هستی را که اصل باور زروانی است، متجلی کند.

۴- در این داستان، فردوسی دیو^۴، ابلیس، جادو، و اژدها را نیروی اهریمنی دانسته است که در تضاد با هستی، زایش، آبادانی، نیکی و داد در نبردند:

«چنان بُد که ابلیس روزی پگاه بیامد به سان یکی نیک‌خواه»
(همان: ۱۴)

ابلیس بار دیگر به لباس خوالیگر درآمد و به ضحاک کشتن جانوران و خوردن گوشت را یاد داد که نمادی از مقابله با هستی، تداوم حیات و زایش است.

«پس آهرمن بدکنش رأی کرد به دل کشتن جانور جای کرد
ز هر گونه از مرغ و از چارپای خورش کرد و یکیک بیاورد جای»
(همان: ۳۱/۱)

همچنین، نیروی اهریمنی به صورت اژدهایی در برابر رستم (= نماد یاریگر اهورایی) در خان هفتم ظاهر شد و بار دیگر نبرد خیر و شر آغاز شد:

«چنین گفت دژخیم نر اژدها که از چنگ من کس نیابد رها»
(همان: ۱۹۹)

۷. باورهای زروانی در وجود زال

در این داستان، فردوسی به دنبال «بی‌مرگی» است و در اسطوره زال، نیرو و قدرت ذهن او را با جاودانگی پیوند داده است؛ زیرا این شاعر سترگ که حافظ کهن‌الگوهای یک قوم است، با تخیلات خود نیروهای آرمانی را در اشیاء و آدمیان جلوه‌گر نموده است و از زال و سیمرغ سخن به میان آورده تا زال کارکرد زروان را متجلی کند یا به عبارت دیگر، زال تصویر زمینی زروان باشد تا طرح زمان و جاودانگی در قالبی تازه آشکار شود. به همین دلیل، فردوسی مسئله «بی‌مرگی» را به صورت «عمرهای طولانی در زندگی زال و خاندانش» مطرح کرده است تا بر زمان تفوق یابند (چنان که در هزاره‌ها به ضحاک، شهرنواز و ارنواز اشاره شد). زال به وسیله «خردآگاهی سیمرغ» مقبول جامعه و رمزگشای حوادث حماسی شد. این وحدت در میان تضاد ظاهری و باطنی او همان گونه است که در چهره دوگانه زروان به اتحاد انجامید و تصور مردم از بخش اهریمنی زال سفیدمو به وسیله خرد و پرورش سیمرغ به تقدس رسید و جنبه اهورایی وجودش ذهن و چشم همگان را معطوف به خویش گردانید. گویی وجود زال در مرحله نخست به لحاظ همین مقیاس خرافی و سنت غلط در ترازوی ارزش‌ها قرار نگرفت و برعکس، در مرحله بعدی زندگیش با معیارهای دقیق، منطقی و اندیشمندی محاسبه شد که این دگرگونی، سیر خرد‌گریزی را به سوی اندیشه نشان می‌دهد. در هر حال، نیروی هرمزدی زال با مدد جهان‌بینی و جان‌آگاهی سیمرغ پیوند زده شد. وقتی سام از طرد پسر پشیمان شد و او را در خواب بر فراز البرز کوه دید، با طلب پوزش و چشمی گریان گفت:

«همی گفت کای برتر از جایگاه ز روشن‌روان و ز خورشید و ماه
از این برشدن بنده را دست گیر مر این پرگنه را تو اندر پذیر»
(همان: ۵۹)

در این لحظه حساس، سیمرغ زال را از وجود پدرش آگاهی داد که این امر نشانی از وقوف عناصر یاری‌دهندهٔ هرمزدی دارد که در آیین زروان بر آن تأکید شده‌است:

«چنین گفت سیمرغ با پور سام که ای دیده رنج نشیم و کنام
پدر سام یل پهلوان جهان سرافرازتر کس میان مهان
بدین کوه فرزندجوی آمدست ترا نزد او آب روی آمدست
روا باشد اکنون که بردارمت بی‌آزار نزدیک او آرمت»
(همان: ۵۹)

همان طور که زروان یاریگر اهورا علیه اهریمن است، زال در این حماسه ملی، در نبرد نیکی و بدی همان عملکرد را دارد. زال به واسطهٔ سیمرغ (نشانگر عناصر طبیعی و یاریگر هرمزد)، در نماد دانای کُل به حوزهٔ جدال و نبرد وارد شد تا نیکی غلبه یابد. به همین دلیل، با ارشاد و هدایتگری سیمرغ، رستم بر اسفندیار پیروز شد. همین آگاهی و خردورزی ذاتی زال، مشابهت او را با زروان نشان می‌دهد، چون زروان با خرد مینوی بر تمام اتفاقات، مرگ و نابودی اشراف دارد. به طور کلی، تمام عناصر اساسی در طرح باورهای زروانی در داستان زندگی او هویداست. البته نباید تصور کرد که این گونه ادغام، توالی و ارتباط منطقی و نعل به نعل دارد. از سویی، فردوسی که نمایندهٔ ذهن گویای یک قوم است، به گزینش عناصری پرداخته‌است که شایستهٔ ستایش باشد. در حقیقت، شاعر اسطوره و حماسه را یک کاسه کرده، تا پدیدهٔ شگفت‌آور زروان را با تولد زال دوباره تداوم بخشد و این باورها به شکل زیر توجیه‌پذیر است.

۱۰.۷. یزش^۵ زروان و سام

زروان هزار سال یزش‌ها کرد تا نطفهٔ اورمزد و اهریمن بسته شد و تولد اهریمن باعث شگفتی پدر شد. در شاهنامه، تولد زال نیز همه را مات‌ومیهوت کرد تا باورهای کهن را تکرار و تشابه‌هایی را خلق کند و پیوند زال را در اساس نهادهای فرهنگی ایران‌شهر تجلی بخشد و سام هم بعد از زمانی طولانی، صاحب فرزندی شد که هیچ کس را یارای خبر دادن به او نبود:

«کنون پُرشگفتی یکی داستان بیوندم از گفتهٔ باستان
نگه کن که مر سام را روزگار چه بازی نمود ای پسر گوش دار
نبود ایچ فرزندان مر سام را دلش بود جویندهٔ کام را...
ز مادر جدا شد بران چند روز نگاری چو خورشید گیتی‌فروز
به چهره چنان بود تابنده شید ولیکن همه موی بودش سپید»
(همان: ۵۷)

وقتی چشم سام بر کودک افتاد، به درگاه خداوند زاری و طلب آمرزش نمود. در این نیایش، همگونی گفتارش با نمودهای زروانی شایسته ملاحظه است، به ویژه باورهای جبرگرانه که از زبان او می‌شنویم:

«فرود آمد از تخت سام سوار	به پرده درآمد سوی نوبهار
چو فرزند را دید مویش سپید	بیود از جهان سربه‌سر ناامید...
که ای برتر از کژی و کاستی	بهی زان فزاید که تو خواستی
اگر من گناهی گران کرده‌ام	وگر کیش آهرمن آورده‌ام
به پوزش مگر کردگار جهان	به من بر ببخشاید اندر نهان...
چه گویم که این بچه دیو چیست؟!	پلنگ و دورنگست و گرنه پرست
چو آیند و پرسند گردنکشان	چه گویم ازین بچه بدنشان»

(همان: ۵۷)

در این راز و نیاز، سام انعکاس کردار خود را مد نظر داشت و از لغزش خویش شکیه کرد که می‌توان با زروان قیاس کرد که در وجودش شک و تردید راه یافت و او گفت: «یزشی که من به جای می‌آورم، به چه درد می‌خورد؟ آیا پسرم اورمزد زاده خواهد شد؟ یا کوشش‌های من به هدر خواهد رفت؟» (گرن، ۱۳۷۷: ۳۹۱). در حماسه تولد زال و اسطوره زاده شدن هرمزد و اهریمن، مسئله تردید و گناه باعث این ناهنجاری است. نذرهای سام هم قیاس‌پذیر با امیال زروان است که خواستار فرزندی است و برای آن قربانی می‌کند.

۲.۷. نشانه‌های هرمزی و اهریمنی زال

عنصر حماسه و اسطوره در وجود و زندگی زال چنان ترکیب شده است که هر بخش از شخصیت او به روایت و باوری پیوند دارد. زیبایی زال نشانه هرمزدی و آهوی او نشانه اهریمنی است؛ یعنی نیروهای مقدس در هستی او با عناصر اهریمنی آمیخته است، همان طور که آمیختگی و دوگانگی در زروان، امری ذاتی است. فردوسی در شخصیت‌پردازی زال، آغازی اهریمنی به تصویر کشیده است که باید در فرجام کار به نیکی و داد ختم شود. انتقال این خصوصیات اساطیری در هستی زال ویژگی‌های کلی و مشترکی دارد تا این انتقال و تعدیل را نشان دهد؛ زیرا در بینش اساطیری، به سبب هم‌جوهری، جزء به کل، و کل به جزء تبدیل می‌شود. در نتیجه، آفرینش زال و یا حتی ازدواج او با دختر مهرباب کابلی (نژاده ضحاک ماردوش نماد اهریمن) حکایت از همین موضوع دارد.

۳.۷. شغاد و رستم، تجلی دو عنصر متضاد

شغاد و رستم تجلی دو عنصر متضاد در تقابل با یکدیگرند که از پشت یک پدر متولد شدند. اگر رستم را نماد اهورایی و شغاد را نماد اهریمنی تصور کنیم، باز تفکرات زروانی به

قوتی هرچه تمام‌تر خودنمایی می‌کند؛ زیرا حاصل یک وجودند؛ یعنی وجود زال همچون «زروان» که می‌تواند دو نیرو و عنصر متضاد را خلق کند و تبلور وحدت و تضاد را در حماسه نشان دهد. به همین سبب، رستم در آخرین لحظه زندگی، شغاد را با تیر به درخت دوخت. در نهایت، نابودی شغاد، نابودی تمام عناصر زشت و اهریمنی است که به دست عنصر ایزدی اتفاق افتاد. با مرگ رستم، دوران حماسی به پایان رسید که یادآوری هزاره‌های پایانی پیروزی هرمزد بر اهریمن است. رستم، انسان حماسی، نمی‌تواند چون انسان اساطیری مطلق و بی‌مرز باشد، گرچه بهره‌مند از نیروهای شگفت‌انگیز، و آمیزه‌ای از انسان اساطیری و انسان خاکی است. پس در ذات خود همان ذات انسانی را دارد و محکوم به فناست.

۴.۷. تجلی سیر تولد، کمال و پیری در هستی زال

زروان تجلی تولد، نیروی مردانگی، پیری و کمال است. در وجود زال، همه مراحل زندگی از کودکی، پیری و سفیدمویی وجود دارد. وی با عمری به طول «یک هزاره» که با هزاره‌های فرمانروایی هرمزد و اهریمن (در مقیاسی محدودتر) به نوعی پهلوی برابری می‌زند. همچنین، در هنگام تولد زال، بنا بر بعضی سنت و اعتقادات، مردم از او هراسیدند، اما بعد از بلوغ و با تربیت سیمرغ خردمند و جان‌آگاه پذیرفته شد و با چهره‌ای درخشان و خردی مینوی، به یاری شهریاران، پهلوانان و مردم پرداخت. در شاهنامه، زال سرچشمه خرد و آگاهی است. دانش او رمزگشای رازهای دیرین جهان هستی و دغدغه‌های همیشگی بشر است؛ چنان‌که بعد از معرفی زال به نهاد فرمانروایی (منوچهر)، شاه باید اطمینان خاطر بیابد که وی یاریگر پایگاه شهریاری است. به همین دلیل، از ستاره‌شناسان و موبدان مدد گرفت تا پهلوانی و هوشمندی زال را آزمون کنند و آن‌ها گفتند:

«که او پهلوانی بُود نامدار سرافراز و هشیار و گرد و سوار»
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۱)

لحظه آزمون زال فرارسید تا میزان لیاقت او در حمایت و پاسداری اصل تداوم حماسه اثبات شود و از سوی دیگر، منوچهر در اندیشه انتقال جهان پهلوانی است و این امر سزاوار دقت و بینش ویژه‌ای است:

«بفرمود تا موبدان و ردان	ستاره‌شناسان و هم بخردان
کنند انجمن پیش تخت بلند	به کار سپهری پژوهش کنند
برفتند و بردند رنج دراز	که تا با ستاره چه دارند راز...
زبان برگشادند بر شهریار	که کردیم با چرخ گردان شمار...

از این دخت مهرباب و از پور سام
بُودَ زندگانش بسپارمَر
گوی پُرمش زاید و نیک‌نام
همش زور باشد، هم آیین و فر
کمر بسته شه‌په‌ریاران بُودَ
به ایران پناه سواران بُودَ
(همان: ۸۹-۹۰)

بعد از تلاش ستاره‌شناسان و بیان مقدرات آینده، زمان آزمون زال در بارگاه منوچهر آغاز شد تا آرامش و اطمینان شه‌ریار فراهم شود:

«بخواند آن زمان زال را شه‌ریار
کزو خواست کردن سخن خواستار
بدان تا پیرسند ازو چند چیز
نهفته سخن‌های دیرینه نیز
پیرسید مر زال را موبدی
ازین تیزهش راه‌بین یخردی»
(همان: ۹۰)

این پرسش‌ها دل‌مشغولی نهاد فرمانروایی است که درباره آفرینش و ابهامات چرخه حیات از زال پرسیده شد تا توانایی، قوه تشخیص و تصمیم‌گیری او در برابر شگفتی‌ها آزموده شود و سپهر کمال وی آشکار گردد. در آغاز، سؤال از پدیده‌های طبیعی شروع شد و بعد در حول محوری گردش، سر از عالم نامحسوس درآورد؛ یعنی جهان رازها. زال باید در این آزمون پیروز شود؛ زیرا وی صاحب خرد ذاتی و اکتسابی است. پاسخگویی او باعث تسلی خاطر موبدان است. گره اصلی و پرسش اساسی، مسئله مرگ و نیستی است که همیشه در پرده‌ای از ابهام، ذهن تمام اعصار بشر را به خود مشغول داشته‌است و زال در پاسخ گفت:

«بیابان و آن مرد با تیزداس
کجا خشک و تر زو دل اندر هراس
تر و خشک یکسان همی بدرود
وگر لابه سازی، سخن نشنود
دروگر زمان است و ما چون گیا
همانش نییره، همانش نیا...
جهان را چنین است ساز و نهاد
که جز مرگ را کس ز مادر نزا»
(همان: ۹۱)

«تمام عناصر لازم و ضروری در طرح اعتقادات زروانی از واپسین اوضاع در این قطعه وجود دارد: سرای فانی و سرای باقی که نماد زروان کرانه‌مند و بی‌کرانه هستند. روز و شب که همان روشنایی و تاریکی (روز، ماه و سال) و تقسیمات زمان کرانه است و مایه شادی و غم» (زهر، ۱۳۸۴: ۳۷۱).

فردوسی تأکید دارد که انسان - جهان اصغر- در بی‌کرانگی بلعیده خواهد شد؛ چنان‌که «زروان درنگ خدای - جهان اکبر- به زروان بی‌کرانه رجعت خواهد کرد؛ جایی که حرکت، سکونی جاودانه در بی‌کرانه می‌یابد که دیگر نه می‌فهمد و نه می‌تواند فهمانده شود»

(همان: ۳۷۲). در ادامه پرسش‌های موبدان و پاسخگویی زال، فردوسی مسئله جهان واپسین

و بی‌کران را مطرح می‌کند که چگونه رستگاری و آرامش ابدی حاصل می‌شود؟

«اگر توشه‌مان نیکنمای بُود روان‌ها بر آن سَر گرامی بُود
وگر از ورزیم و پیچان شویم پدید آید آنگه که بی‌جان شویم...
چو پوشند بر روی ما خون و خاک همه جای بیم است و تیمار و باک»
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۱)

در بینش فردوسی، در داستان آزمون زال، «خدای مرگ و دیو آز که در میان دیوان تمام رذیلت‌ها و نقصان‌ها را دارد، آزموده می‌شود. هیچ بخشی از این داستان نمی‌تواند تصادفی باشد. فردوسی گزارشی موجز از دین زمان (آیین زمان) را بر ما عرضه می‌دارد؛ دینی که زمانی در ایران مطرح بوده‌است» (زهر، ۱۳۸۴: ۳۷۱).

۵.۷. ایجاد نظم و آرامش

زال در زمان فرمانروایی منوچهر زاده شد که اوج دوران پریشانی و گسستگی جامعه حماسی است. وی با خرد ذاتی خود، نظم و سکون را برقرار ساخت، همان گونه که زرروان خدای قدرت و دارنده داور، نظم را بر جهان سایه افکند. فردوسی با زایش زال و جهان‌پهلوانی او فضای حماسی را تداوم داد تا به نوعی این پیوند اساطیری را در حماسه نیز نشان دهد.

۶.۷. تجلی چندچهرگی زرروان در کنش سیمرغ و تداوم پهلوانی رستم

تداوم جهان‌پهلوانی رستم و بقای فرزند زال ارتباط تنگاتنگی با چندچهرگی سیمرغ دارد. در قلمرو شاهنامه، این موجود برای استحکام و استمرار زندگی خاندان زال یکی از نیروهای اهورامزدی است و در لحظه حساس نقش‌آفرینی می‌کند. می‌توان ادعا کرد که سیمرغ با چهره‌ای دوگانه درباره خاندان زال و گشتاسب، دو کارکرد متقابل دارد. نکته مهم در وجود سیمرغ تضادی در یک هستی است؛ همان چندچهرگی و تضادی که در زرروان است و باز هم به یک وحدت ذاتی می‌انجامد. چهره دوگانه سیمرغ پُر از راز، رمز و پیچیدگی است؛ زیرا در باب خاندان سام، حامی جهان‌پهلوانی، تداوم نسل، پرورنده زال و پزشکی حاذق در هنگام تولد رستم است تا پایه‌های شهریار را استحکام بخشد؛ زیرا حیات حماسی منوط به هستی اوست. به همین علت، در هاله‌ای از تقدس، حرمت و خردمندی تجسم می‌یابد تا حماسه را جاودانه کند:

«به بالین رودابه شد زال زر پُر از آب رخسار و خسته جگر
همان پُر سیمرغش آمد به یاد بخندید و سیندخت را مژده داد»

هم اندر زمان تیره‌گون شد هوا پدید آمد آن مرغ فرمانروا...
چنین گفت با زال کاین غم چراست به چشم هژیر اندرون نم چراست
کزین سرو سیمین بر ماه‌روی یکی نره‌شیر آید و نامجوی»
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۶)

سیمرغ در حیطة سیاسی و دینی چهره‌ای دگرگونه است و در باب خاندان «گشتاسب»، چهره‌ای اهریمنی داشت. به همان گونه در ردیف عناصر اهریمنی در هفتخوان اسفندیار در شمار گرگ، شیر، اژدها و زن جادو حضور یافت و در لحظه حساس نبرد بین رستم و اسفندیار چون جادوگری سترگ در هیبت مرگ با «تیر گز» در دستان رستم نیستی اسفندیار را به ارمغان آورد و همچون دو رویه یک سکه، حیات و مرگ آفرید. جنبه دوگانه اهریمنی و اهورایی سیمرغ، رابطه‌ای مستقیم با نهادهای جامعه داشت که دو گرایش اجتماعی و آیینی را در تقابل با یکدیگر خلق کرد. در رزم رستم و اسفندیار، زال در لحظه حساس و سرنوشت‌ساز از سیمرغ مدد جست. حضور سیمرغ و ابراز نیاز به استمدادش در تداوم جهان‌پهلوانی خاندان زال کاملاً مشهود است:

«بدو گفت زال ای پسر گوش دار سخن چون به یاد آوری هوش دار
همه کارهای جهان را در است مگر مرگ کان را در دیگر است
یکی چاره دانم من این را گزین که سیمرغ را یار خوانم برین
گر او باشدم زین سخن رهنمای بماند به ما کشور و بوم و جای...
بدو گفت سیمرغ کای پهلوان مباش اندرین کار خسته‌روان...
چو رستم بر آن تندبالا رسید همان مرغ روشن دل او را بدید...
نگه کرد مرغ اندران خستگی بدید اندرو راه پیوستگی
ازو چار پیکان بیرون کشید به منقار از آن خستگی خون کشید
بر آن خستگی‌ها بمالید پر هم اندر زمان گشت با زیب و فر»
(همان: ۷۴۶-۷۴۷)

بعد از التیام زخم‌های رستم، سیمرغ (راز آشنا به تقدیر و سرنوشت)، شومی کُشتن اسفندیار را به رستم گوشزد کرد، اما رستم نگران فرجام نبرد بود، چون شکست یک پهلوان مطرح نیست، بلکه نابودی یک قوم و باورهای آنان مدنظر رستم است، نه مرگ یک تن؛ زیرا دوره انتقال هستی اسطوره که در رگ و پی حماسی تنیده شده‌است و جانمایه مردمی دارد، نباید به تاریخ بپیوندد:

«به سیمرغ گفت ای گزین جهان چه خواهد برین مرگ ما ناگهان
جهان یادگار است و ما رفتنی به گیتی نماند به جز مردمی

به نام نکو گر بمیرم رواست مرا نام باید که تن مرگ راست»
(همان: ۷۴۷)

استدلال رستم مقبول سیمرغ واقع شد، چون رستم یک شخص نیست، بلکه نماد باورهای دیرین و نبرد حق و باطل است و شهریاری در گرو عهد و پیمان ایزدی است، نه زیاده‌طلبی و خودخواهی. اما نبرد اسفندیار با رستم به سبب افزون‌طلبی و خودکامگی است. حال که گشتاسب پیمان‌شکنی می‌کند و در مقابل یاریگران اهورایی (رستم) ایستاده‌است، سیمرغ عنصر (هرمزدی) به رستم یاری می‌رساند:

«بدو گفت شاخی گزین، راست‌تر سرش برترین و تنش کاست‌تر
بدان گز بُود هوش اسفندیار تو این چوب را خوارمایه مدار»
(همان: ۷۴۸)

۸. نتیجه

موضوع شاهنامه، پیکار انسان با دیو و پیکار راستی با کژی است. در حقیقت، فردوسی در پی بیان نبرد نژادها نیست، بلکه منادی مبارزه دائمی و بی‌امان با کج‌تابی اندیشه‌های حاکم بر آدمی است. از این رو، در هستی زال، عناصر مقدس و آیینی اقوام ایرانی و ارزش‌های پهلوانی گوناگونی چنان به هم آمیخته می‌شود که به راحتی از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست. در بینش اساطیری، به سبب هم‌جوهری، جزء به کل و کل به جزء تبدیل می‌شود. در نتیجه، آفرینش زال و یا حتی ازدواج او با دختر مهرباب کابلی (نژاده ضحاک ماردوش، نماد اهریمن) حکایت از همین موضوع دارد. تبلور زروان و چندچهرگی این باور کهن در هستی زال انتقال می‌یابد. وجود زال نمودی است، از اسطوره زروانی که اشاره به دو شاخه «هرمز و اهریمن» از یک بُن (زروان) دارد. زروان تجلی تولد، نیروی مردانگی، پیری و کمال است.

در وجود زال هم مراحل زندگی از کودکی، پیری و سفیدمویی وجود دارد و عمری به طول یک هزاره برایش رقم زده می‌شود که با هزاره‌های فرمانروایی هرمزد و اهریمن (در مقیاسی محدودتر) به نوعی پهلوی برابری می‌زند. ضحاک پادشاهی است که هزار سال حکمرانی می‌کند و این خود «یک دوره هزارساله» است که اندیشه اهریمنی ضحاک ماردوش غالب است و مارهای روییده بر دوش او نماد دشمنی با اندیشه آزادگان و یاریگران هرمزدی است. به همین سبب، فریدون او را به بند می‌کشد. یاریگران هرمزدی در شاهنامه از تمام عناصر طبیعت گزینش می‌شود. همان گونه که سیمرغ دو چهره هرمزدی و اهریمنی دارد و یا تضادی که در دو فرزند زال، یعنی رستم و شغاد دیده

می‌شود که سرانجام، حق و نیکی در نمادی به نام رستم (از عوامل هرمزدی)، بر شر و باطل در آخرین لحظه غلبه می‌یابد و ریشه مکر، نابرداری و... را از روی زمین نیست می‌کند.

به همین دلیل، رستم باید شغاد (نماد اهریمنی) را با تیر به درخت بدوزد تا نیکی تداوم یابد. در چنین مواردی، دو بُعد متضاد در یک وجود واحد ظاهر می‌شوند. همچنین، بارها این انتقال باورهای زروانی در اسطوره دیرین در سه برهه زمانی نبرد هرمزد با اهریمن در شاهنامه منعکس شده است که عبارتند از: ۱- نبرد هوشنگ با دیو. ۲- فریدون با ضحاک. ۳- کیخسرو با افراسیاب که نشانی از صور نوعی و ناخودآگاه جمعی است و این هزاره‌ها ظرف زمانی نبرد نیک و بد هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. فرشوکار^۱ به معنای کسی است که نو می‌سازد و یکی از جلوه‌های چهارگانه زروان به شمار می‌آید که بر تولد عالم نظارت دارد. در بعضی از روایات سریانی، مثل تئودر بارکنائی و آذر هرمزد آمده است که زردشتیان در ازای چهار عنصر به اصول اربعه ذیل معتقد بوده‌اند: اشوکار، فرشوکار، زروکار و زروان. آخرین این چهار اصل پدر اهرمن و اورمزد بوده است. مورخی گمنام گوید: «آن که اورمزد را به وجود آورد، فرشوکار بود» (کریستن سن، ۱۳۳۲: ۲/ ۱۷۴؛ به نقل از: لغت‌نامه دهخدا).

۲. ضحاک: «عرب او را ضحاک گفتند و مغان گویند که او بیوراسپ بوده» (بلعمی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۴۳). حمزه اصفهانی می‌نویسد: «بیوراسب، ده‌گانه ترکیبی است از عدد ده و آگ، یعنی عیب. وی ده عیب در جهان به وجود آورد و... این لقب نهایت درجه قبیح بود، فاما در تعریب، بسیار زیبا گردید و به ضحاک تبدیل شد و همین در کتاب‌های عربی متداول است» (اصفهانی، ۱۳۶۷: ۱/ ۲۱۸).

۳. کاوه: در اوستا نامی از کاوه نیست. در شاهنامه، کاوه مبارزه را آغاز می‌کند و در واقع، کاوه، نفس مبارزه است، وگرنه در پی مقام، خودکامگی و تخت و گاه نیست.

۴. دیو: ایرانی‌ها دیو را معادل اهریمن، جادو، ابلیس به کار بردند. واژه «ژئوس»، خدای یونانی‌ها و واژه «دئوس»، خدای لاتین از همین ریشه‌اند که خدای حقیقی آریایی‌های ایران نبود و اهریمن هم معنی بی‌روشنایی را افاده می‌کند. پس دیوها که اتباع اهریمن هستند، باید از نظر معنی و مفهوم لغوی «تیره» خوانده شوند (ر.ک؛ معین، ۱۳۲۶: ۱۵۶).

۵. یزش: عبادت. پرستش صورت جدید از یزشن، مانند پاداش و پاداشن که نون آخر حذف شده است (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵/ ۲۳۷۷۴)، نذورات سام. ثعالبی می‌گوید: «سام در آرزوی فرزند نذر هم می‌کند» (ثعالبی، ۱۹۶۳: ۶۹).

منابع

آسموسن، ج، پ (بی‌تا)، اصول عقاید و اعتقادات دیانت زرتشتی، ترجمه فریدون وهمن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

اصفهان، حمزه حسن (۱۳۶۷)، تاریخ سنی الملوک والارض والانبیاء، مترجم جعفر، شعار، تهران، امیر کبیر.

برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۶۹)، فردوسی و سرودهایش، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، هیرمند. بلعمی، بوعلی (۱۳۸۰)، تاریخ بلعمی، تصحیح محمد تقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، زوار. بنونیست، امیل (۱۳۷۷)، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، قطره. بویس، مری (۱۳۸۶)، زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها، ترجمه عسگر بهرامی، تهران، ققنوس. بندهش (۱۳۶۹)، ترجمه و تحقیق مهرداد بهار، تهران، توس.

جلالی‌مقدم، مسعود (۱۳۸۴)، مکتب فلسفی، عرفان زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران، امیر کبیر. خلف تبریزی، محمدحسین (۱۳۵۷)، برهان قاطع، به اهتمام معین، تهران، امیر کبیر.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران.

زنجانی، محمود (۱۳۸۰)، فرهنگ جامع شاهنامه، تهران، عطایی.

زنز، آر. سی. (۱۳۸۴)، زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیر کبیر.

عقیقی، رحیم (۱۳۷۴)، اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی، تهران، توس.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۵۳)، شاهنامه، تهران، فرانکلین (شرکت سهامی کتاب‌های جیبی).

_____ (۱۳۸۶)، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره.

کریستن سن، آرتور (۱۳۳۲)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، هیرمند.

_____ (۱۳۸۲)، مزدپیروستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، هیرمند.

کوباجی، جی، کی (بی‌تا)، آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دستخواه، تهران، سازمان کتاب‌های جیبی.

گرن، گئوویدن (۱۳۷۷)، دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان‌ایده.

ماسه، هانری و ورنه گروسه (۱۳۳۹)، تاریخ تمدن ایران، ترجمه جواد محبی، تهران، بنگاه مطبوعاتی گوتنبرگ.

مختاری، محمد (۱۳۷۹)، اسطوره زال، تهران، توس.

مظفریان، فرزانه (۱۳۹۱)، «اسطوره و قصه‌های عامیانه»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۸، ش ۲۸، صص ۲۴۸-۲۰۹.

معین، محمد (۱۳۲۶)، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، تهران، دانشگاه تهران.

میرچا، الیاده (۱۳۶۲)، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس.

مینو خرد (۱۳۶۴)، ترجمه احمد تفضلی، تهران، توس.

نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹)، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه‌های فرهنگ‌ها.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی و سروش.