

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره شصت و دوم، پاییز ۱۴۰۰: ۵۰-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

## اژدهااوژنی زال

\* سعید شهروئی

\*\* ابراهیم محمدی

\*\*\* سیدمهدی رحیمی

### چکیده

در میان یلان سیستان، زال برخلاف سام و رستم، یکسره از کردارهای رزمی در نبردگاه به‌دور است. او در میانه آن دو جهان‌پهلوان، نه در نبردگاه که در پیکره داستانی نو و دیگرسان، اژدهایی را می‌اوژند و فراوانی را به ایران‌شهر ارزانی می‌دارد. در این جستار با خوانشی تازه از داستان زال در چهارچوب نقد اسطوره‌ای و به شیوه توصیف و بازکاوی و با هدف فرادید نهادن انگاره‌ای دیگر درباره بن‌مایه اسطوره‌ای پیوند زال با رودابه، تنک‌مایگی دستان در رزم و جهان‌پهلوانی بررسی شده است. آنچه از این بررسی چونان انگاره‌ای به دست آمده این است که زال در روند دگرگونی اسطوره به حماسه، کردار اژدهااوژنی ژرف‌ساخت یا کهن‌الگوی نخستینه خود را در ستیز با اژدهای مادینه‌اوبار، به گونه پیوند با رودابه، دختر مهرباب اژدهانژاد، به ارث برده‌است. پهلوان با شکست مهرباب اژدهانژاد که نمادینه‌ای از باروری را در چنبره فرمان خود دارد، مایه رهایی رودابه و پدیدآمدن نیرویی فراوانی‌بخش همچون رستم می‌شود تا با واگذارشدن جهان‌پهلوانی به تهمتن، یکسره پاسدار ایران‌شهر در برابر تازش‌های افراسیاب اژدهانژاد شود. بر بنیاد انگاره‌ای، چنین می‌نماید که نشانه‌هایی از اسطوره ایزد مهر در شخصیت مهرباب بازتافته است.

**واژه‌های کلیدی:** زال، رودابه، مهرباب، رستم، اژدهااوژنی، مهربایزد.

s.shahrouei@birjand.ac.ir

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند، ایران

Emohammadi@birjand.ac.ir

\*\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند، ایران

smrahimi@birjand.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند، ایران



## مقدمه

پیچیدگی‌های شگرف در جهان رازوارانهٔ اسطوره، از یک سو شگفتی اندیشه و توان باستانیان را در ساخت داستان‌های رزمی و گزارش رخداد‌های ناشناختهٔ نخستینه نشان می‌دهد و از دیگر سو، ناتوانی پژوهشگران امروزی را در شناخت بنیاد راستین آن جهان نمادها. اسطوره‌های نژاده هر گاه با اسطوره‌های دیگر به هر بهانه‌ای در آمیخته باشند، بیش به نمادهای افسون‌ساز دیریاب، گرایان می‌شوند؛ از این رو، دست‌رنج پژوهش در چنین مازهای راز، همواره آمیزه‌ای از گمان و انگاره است. درهم‌تنیدگی انبوه رشته‌نمادها، دریافت‌هایی گوناگون از هر کنشگر ویژهٔ اسطوره‌ای پدید می‌آورد. گمانی نیست که در این پیوندستان شگرف، عنصرها یا کنشگران نمادینه‌شده، گاه به گونه‌ای بنیادین بازگویی هستی‌ای یگانه‌اند و در خویشکاری هرمزدی یا اهریمنی خود، به سرچشمه‌ای یگانه می‌رسند. اینکه کنش‌گران چگونه و از کجا از یکدیگر جدا شده‌اند یا پیوند بنیادینشان بر پایهٔ کدام بن‌مایه‌ها و خویشکاری‌ها بوده است، از پرسمان‌های اندیشه‌آشوب اسطوره است. این جدایی شخصیت‌ها از بنیان ژرف‌ساختی‌شان گاه با دیگرگونی کردارهای پهلوانانه و سربرآوری در پیکره‌ای نو و دیگرسان، بیش رازآلود می‌گردد؛ بدین گونه که پهلوان یا شخصیت حماسی ویژه، از یک سو از بن‌شخصیت راستین خود جدا می‌شود و با نامی دیگر، از جهان اسطوره به پهنهٔ حماسه راه می‌یابد و از دیگر سو، کنشی اسطوره‌ای را با بن‌مایه‌ای کهن‌الگویی، به گونهٔ کرداری نو و دیگرسان به نمایش می‌گذارد.

در اسطورهٔ ملی، شخصیت زال به گونه‌ای است که می‌توان وی را نمادی از پدیده‌ها، بن‌مایه‌ها و آرمان‌های به رمز درآمدهٔ بسیاری دانست که در اندیشهٔ نخستینهٔ گروه هند و ایرانی اهمیتی ویژه داشته بوده‌اند. زال با داشتن بسیاری از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای پیرامون خود و همانندی با برخی ایزدان و پهلوانان اسطورهٔ هند و ایرانی «مرکب‌ترین شخصیت حماسه است. قهرمانان افسانه و حماسه و اسطوره، بنا به انتظاری که از آنان می‌رود، شخصیتی چندتویه می‌یابند و هرچه دامنهٔ این انتظار وسیع‌تر باشد، ابعاد وجودی و کارکردشان نیز افزون‌تر و گسترده‌تر می‌گردد [...] چنین پدیده‌ای جز با ترکیب و ادغام عوامل و پدیده‌های گوناگون اساطیری و حماسی و تاریخی شکل نمی‌پذیرد» (مختاری، ۱۳۶۹: ۱۴). او بازمانده و یادگاری است از شخصیت‌های اسطوره‌ای

کهن که با نامی دیگر به پهنه حماسه ملی پای نهاده است و برخی کنش‌های نمادین همچون اژدهاکشی را در پیکره‌ای دیگر با خود به حماسه آورده است.

در حماسه ملی، از میان کردارهای رزمی، نبرد با اژدها و رهایی مادینه یا آب، در میان یلان سیستان همواره روایی داشته است؛ اما این کردار حماسی در سرگذشت زال به گونه دیگری بازنموده شده است. پرسمانی که در این نوشتار در چهارچوب نقد اسطوره‌ای بازکاویده می‌شود، این است که چگونه می‌توان سنت اژدهاکشی مقدس را در داستان زال بازجست؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: که شخصیت مرکب و چندوجهی زال این زمینه را برای گزارندگان اسطوره فراهم آورده است تا رزم شگرف اژدهاواژنی را در داستان و زندگی او به گونه بزم همسرخواهی دیگرگون کنند. آنچه این انگاره را سامان می‌دهد، این است که کوشش زال برای شکست مهرباب کابلی و فراچنگ آوردن رودابه و ایستادگی مهرباب کابلی - که نژاد از اژدهایان دارد- در برابر چنین پیوندی، بازنمود نبرد با پتیاره‌ای می‌تواند بود که همچون اژدهایان سرتاسر اسطوره ملی، مادینه‌ای همچون گاو یا دختر را به بند درکشیده است و از برون‌شدگی، زایش و باروری بازداشته. گویی رزمی آرمانی و باوری بندهشی در پیکره بزمی نوآیین رخ نموده است؛ اما داستان همچنان بن‌مایه راستین خویش را پاس داشته تا در فرجام نشان دهد که بار و بر دست یازیدن پهلوان برنا به چنین رزم بزم‌گونی، ارزانی فراوانی و پدید آمدن زمینه زایشی سپند است.

در داستان زال و رودابه، اشاره‌های فردوسی و نیز کردار شخصیت‌ها نشان می‌دهد که پاره‌ای از بایسته‌های اسطوره اژدهاکشی بویژه بن‌مایه راستین آن که کوشش پهلوان برای بازآوری باران، آب و فراوانی است، بازتاب یافته است. با چینش شخصیت‌های داستان بر پایه ریشه و ژرف‌ساختشان در دو سوی نبردگاه، می‌توان بدین دریافت رسید که آرمان فرجامین داستان زال و رودابه بازگفتی نمادین از رهایی رستم از بند اژدها است. در بنیان، داستان زال و رودابه را «می‌توان به حقیقت دنباله و جزء داستان‌های پهلوانی دیگر دانست» (صفا، ۱۳۸۳: ۲۵۱). در این نوشتار با سنجش بن‌مایه و کردار نیروهای دوسویه در داستان‌های اژدهاکشی، همسانی زال با پهلوان اژدهاکش و همانندی مهرباب با اژدهای دربندکننده دختر بررسی می‌شود.

## پیشینه پژوهش

شخصیت ترکیبی و متضلع زال او را به برخی ایزدان و پهلوانان اسطوره‌ای مانند کرده است. در پاره‌ای از پژوهش‌ها، همسانی‌های زال با نمودگارهایی در اسطوره هند و ایرانی سنجیده شده و بخش‌هایی از پرسش‌های پیرامون داستان و سرگذشت پهلوان پاسخ داده شده است. گروهی از پژوهشگران بر این باورند که سوبه خردورزانة زال برآمده از اسطوره زروان است که خود بنیادی برای پیر زاده شدن او نیز می‌تواند بود (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۱۴). مهرداد بهار با ریشه‌یابی خاستگاه داستان زال و رستم، دو پهلوان را نمودی از ایزد-پهلوانی کهن در اسطوره هند و ایرانی می‌داند که هم‌زمان با دگرگونی شخصیت‌های اسطوره‌ای به شخصیتی حماسی در روایات ایرانی، آن دو نیز به دست اسطوره‌پردازان سکایان آریایی‌نژاد، از اسطوره به حماسه راه می‌یابند. سپس با سنجش کردارهای زال و رستم با شخصیت کریشنا، ایزد-پهلوان هندی، و بازگویی همسانی‌های برجسته میان زال و رستم با کریشنا، هر دو را نمودی نو از آن ایزد-پهلوان می‌داند (بهار، ۱۳۹۹: ۲۲۵-۲۳۹). همچنین با باورداشت به تأثیر فرهنگ یونانی بر حماسه‌های خاورین، شخصیت زال را در داستان رستم و اسفندیار، نمودی از شخصیت پاریس در داستان ایلید می‌داند (همان: ۲۴۳). رضایی‌دشت‌ارژنه پس از بررسی داستان‌ها و نیرنگ‌های حماسی رستم و پیوند آن‌ها با برنامه پدرش، داستان، در نگاهی نو به این برداشت رسیده است که زال، در بنیان یکی از ویژگی‌های رستم، یعنی داستان‌ورزی او بوده که در حماسه ملی در پیکره پدر وی پدیدار گردیده است (رضایی‌دشت‌ارژنه، ۱۳۸۸: ۸۹). کویاجی همسانی‌هایی میان شخصیت زال و هائو-کی (Hâu Kî) در اسطوره چینی یافته است. هائو-کی هنگام زاده شدن پیکری همچون بره داشت و پس از آنکه پدرش او را به امید نابودی بر کنار راهی نهاد، گوسفندان و گاوان، وی را پرورش دادند و مرغی از او نگهبانی کرد (کویاجی، ۱۳۹۹: ۴۴). همچنین همانندی‌های لائو دزو (Lâô Tzû) را که هنگام زاده شدن مویی سفید داشت، با شخصیت زال سنجیده است (همان: ۴۵). کویاجی در انگاره‌ای ویژه می‌پندارد که زال نام دودمانی از سکایان بوده است نه نام یک پهلوان، و با این رویکرد می‌نویسد: «در حماسه ایران، رویدادهای بزرگ و نبردهای چشم‌گیری به زال نسبت داده نشده است؛ حال آنکه وی از عمری دراز برخوردار بوده و

چنین عمری بیشتر درخور یک دودمان است تا یک تن. به گمان من زال نام یکی از دودمان‌های سکایی بوده که رستم بدان وابسته بوده است» (کویاجی، ۱۳۹۹: ۲۱۳). در پژوهشی دیگر با بررسی همانندی‌هایی میان گرشاسپ و زال، داستان بخش جداافتاده شخصیت گرشاسپ دانسته شده که در روند دگرگونی اسطوره به حماسه و پراکندگی شخصیت گرشاسپ، در پیکرهٔ پسر سام نمایان شده است و دو ویژگی «سپیدمویی» و «بی‌مرگی» زال در شاهنامه بازتابی نو و دیگرگون‌شده از دو ویژگی بنیادین گرشاسپ یعنی «گیسوداری» و «جاودانگی» دانسته شده است (شهروئی، ۱۳۹۴ الف: ۱۳۲-۱۳۳).

پژوهش‌های دیگری نیز دربارهٔ زال و داستان بزمی او و رودابه صورت گرفته است. در مقالهٔ «تحلیل شخصیت‌های برجسته در حماسهٔ عاشقانهٔ زال و رودابه» از چگونگی پروراندن شخصیت‌های داستان و نیز تأثیر زبان و هنر فردوسی در این شخصیت‌پردازی سخن رفته است (طغیانی و حیدری، ۱۳۹۱: ۱-۱۶). در جستار «تحلیل کهن‌الگویی داستان زال و رودابه» داستان از چشم‌انداز نقد روانکاوانه بررسی شده است و بر بنیاد دیدگاه یونگ و بازکاوی کهن‌الگوهای آن، زمینه‌هایی همچون آنیما و آنیموس، پیردانا، نقاب، سایه و نیز فرایند فردیت در داستان بررسی شده است. در این نگرش، رودابه گویی نیمهٔ آرمانی و دلخواه زال است که پهلوان در پی یافتن اوست و سام و سیندخت نیز نمادی از پیردانا دانسته شده‌اند. زال با شناخت آنیما (رودابه) و گذر از کهن‌الگوهای نقاب (غرایز) و سایه (غرور زال که بدون یاری‌جویی از پیر دانا، خودسرانه با رودابه پیمان بسته بود، به فرایند فردیت می‌رسد (جقتایی و انصاری پویا، ۱۳۹۴: ۵۹-۷۶). در جستار «تحلیل اسطورهٔ زال در شاهنامه بر اساس نظریات یونگ» (سلامت باویل، ۱۳۹۸: ۳۹-۶۱) همان نگرش و برداشت از داستان زال به دست داده شده است. در پژوهش دیگری به تأثیر زال بر رستم و همچنین اثرپذیری رستم از پدر در چهارچوب نقد کهن‌الگویی اشاره شده است و بر پایهٔ دست‌آورد آن «زال منشأ خرد و اندیشه و رستم نماد قدرت است. پدر و پسری که مکمل یکدیگرند و وظیفهٔ اصلی‌شان تثبیت قدرت شاهان آرمانی ایران زمین است» (یزدانیان امیری و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۵۹-۱۷۸).

در این جستار، بر پایهٔ نقد اسطوره‌ای داستان و در نگاهی نو نشان داده می‌شود که زال

نمودی از پهلوانان اژدهاکش اسطوره ملی است که با کشتن اژدها (مهراب)، رودابه گرفتار در بند او را که نماد باروری و زمینه پدیدآمدن فراوانی یعنی رستم است، رهایی می بخشد.

## اژدهاوژنی

اژدهاکشی پهنه‌ای است نمادین و گسترده از اسطوره هند و ایرانی که خود ریشه در باورهای گروهی مردمان هند و اروپایی دارد. داستان‌های اژدهاوژنی و پهلوان اژدهاکش، در سرتاسر اسطوره ملی از تازش نیرویی اژدهافش به قلمرو نیکی، زایش و فراوانی آغاز می‌گیرد که با پایمردی پهلوانی شگرف، از گجستگی بازمی‌ایستد و سرانجام آن پتیاره یا از پای افکنده می‌شود یا به بندی گران گرفتار می‌آید تا آنکه در پایان جهان، دیگر باره آن اژدها از بند رها می‌شود و دژمنشی می‌آغازد و در پایان کار برای همیشه به دست پهلوانی بوختاری از بین می‌رود. در ساختار داستان‌های اژدهاکشی، گاه این کارکیایی رازآلود، دروازه‌ای است پهلوان را به جهان رزم‌های شگرف. در چنین گزارش‌هایی از اژدهاافکنی، پهلوان که در آغاز برنایی است و در زورمندی به بوندگی رسیده است، باید به ستیز با اژدهایی بشتابد که نیرویی سپند و اهورایی همچون گاو یا دختر را گرفتار کرده است.

ساختار داستان زال و رودابه، خورشیدگونگی دستان، پیوند نژادی مهراب کابلی با اژدها، کوشش زال برای فراچنگ آوردن رودابه، پدیدآیی تهمتن چونان زایشی سپند که پاسدار سرزمین اهورایی در برابر تازش‌های اهریمن‌خویی همچون افراسیاب است و نیز پیوند رودابه، سیندخت، سیمرغ و رستم با آب و فراوانی، پاره‌ای از بایسته‌های اسطوره اژدهاوژنی را فریاد می‌آورند. نشانه‌هایی که این بزم همسرگزینی را به رزم اژدرکشی همانند می‌دارند، بدین گونه‌اند:

### نخستین نبرد پهلوان برنا

در برخی داستان‌های اسطوره‌ای - حماسی، جهان پهلوان همزمان با دو ویژگی سربرمی‌آورد؛ نخست اینکه «برنا» است و دیگر اینکه در این برنایی باید به «کرداری رزمی» و کاری شگفت دست یازد تا پای‌گذاری او به روند حماسه، از گونه‌ای دیگر باشد و توان و نیرویی دیگر به پهلوانی‌ها و به هر آنچه تا پیش از آن در اندیشه پهلوان‌پرور

یک قوم می‌گذشته است، بیفزاید. سربرآوری کسی که حماسه بر آن است او را چونان جهان‌پهلوانی بی‌همال و البته سپند و اورمزدی به یاری مردمان و سرزمینی همه‌نیک برساند، به‌ناچار باید آمیخته به نبرد و ویژه و نو باشد. اسفندیار آنگاه که سربرمی‌آورد، به نبرد با ارجاسب تورانی که خود گونه‌ دیگری از اژدها است، گسیل می‌شود؛ تهمتن در برنایی و آنگاه که هنوز هیچ نبردگاهی را ندیده است، پیلی مست و اهریمنی را می‌افکند و در نخستین رزم در میدان نیز، خود را به افراسیاب اژدهافش می‌رساند و کمرگاه وی را می‌گیرد؛ اما اژدها از دست وی می‌گریزد. حتی در لشکرگاه انیرانیان نیز افراسیاب در برنایی و در نخستین نبرد خود با ایرانیان، نوذر را گرفتار می‌کند و گردن می‌زند. بر این پایه، گویی برنایی و دست‌برد پهلوانانه، زمینه‌ای ویژه از داستان‌های حماسی بوده است. شاید این ویژگی برآمده از کهن‌الگوی نبرد ایندر و وریتره باشد؛ چرا که ایندر نیز در هنگام برنایی، وریتره را که زندانی‌کننده آب‌ها بوده، از پای می‌افکند (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۸). زال نیز آنگاه که میان اسطوره و حماسه می‌خواهد جهان‌پهلوانی را از پدر خویش، سام، به یادگار بستاند، باید به اژدهاکشی یا هر گونه کردار پهلوانی درخور دست یازد.

سام پس از آنکه دستان را از سیمرغ بازمی‌ستاند، وی را به دربار منوچهرشاه می‌برد و با گرفتن «آفرین» از شاه و به دست آوردن خلعت و نامه فرمانروایی بر سیستان و بخشی از هند، به خان خویش بازمی‌گردد و بی‌درنگ برای نبرد با دیوان به سوی گرگساران و مازندران رهسپار می‌شود. زال به جای او بر تخت فرمانروایی می‌نشیند. روشن است که زال برنا از آنجا که جایگزین سام پهلوان می‌خواهد شد تا جهان‌پهلوانی را به خود ویژه دارد، باید به کرداری رزمی و شگفت دست‌یازد و شایستگی‌های خود را چونان ابرپهلوان در ساختار حماسه جای‌گیر کند؛ اما در سرتاسر روزگار جهان‌پهلوانی زال، تنها کردار رزمی او، شکست دادن سپاهی خُرد از تورانیان است و برجسته‌ترین کردار پهلوانی‌اش جنگ تن‌به‌تن با خروزان (خزروان). حتی در آن نبرد، زال در میانه رزم از برابر دشمن می‌گریزد و پس از آنکه گبر بر تن می‌کند و به میدان بازمی‌گردد، خروزان و کلباد را از پای می‌افکند (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۱۲). پس از این نبرد، دیگر نشانی از چگونگی رزم و دشمن‌اوژنی زال در حماسه نیست. نه از کوپال و گرز جهان‌پهلوان نشانی است نه از کمند و کمان وی. هرچند این نبرد خود نشانه‌هایی از رزمی ویژه و کهن‌الگویی را دارد و در جستاری دیگر باز‌کاویده می‌شود؛ بر روی هم «در

رفتار زال نوعی کناره‌گیری از جنگ و ستیز به چشم می‌خورد. گویی دوران جهان‌پهلوانی زال بیشتر بر نیروهای معنوی استوار است تا بر نیروهای مادی» (مختاری، ۱۳۶۹: ۲۲۸). پهلوانی زال در این نبرد آنچنان کم‌رنگ است که شماساس به آسانی از برابر او می‌گریزد و جهان‌پهلوان گویی از کشتن او ناتوان است. پس از مرگ زو نیز که افراسیاب بار دیگر به فرمان پشنگ به ایران می‌تازد، ایرانیان به زابلستان می‌روند و آشکارا به زال می‌گویند:

پس از سام تا تو شدی جهان‌پهلوان      نبودیم یک روز روشن روان  
(فردوسی، ۱۳۶۶ ج ۱: ۳۳۱)

کنش‌های پهلوانی زال آنچنان کم‌رنگ است که حتی در روزگار جهان‌پهلوانی او افراسیاب، پادشاه ایران را گرفتار می‌کند و گردن می‌زند. از دیگر سو، هنگامی که سام، زال را از کنام سیمرغ بازمی‌آورد، از موبدان و ستاره‌شماران درمی‌خواهد تا راز چگونگی زیست و فرجام زال را بدو بازنمایند. بر پایه پیش‌بینی ستاره‌شناسان، زال رزم‌یوزی خواهد شد بی‌همال که در پهلوانی سرآمد است:

که او پهلوانی بود نامدار      سرافراز و هشیار و گرد و سوار  
(همان: ۱۷۷)

این سخن با کردار زال که یکسره به دور از شگفت‌سازی‌های پهلوانانه است، هم‌خوانی ندارد. درنگ در سرگذشت رازوارانه‌دستان، اندیشه را بدین انگاره رهنما می‌شود که آنچه می‌تواند چونان کنشی پهلوانانه و فراسویی از سوی زال به شمار آید و در بنیان، خویشکاری ارجمند و اورمزدی زال دانسته شود، به دست آوردن رودابه پنهان‌مانده در «پس پرده» مهراب اژدهانژاد است که با فرادست آوردن آن مایه باروری و زایش، زمینه پدیدآیی نیرویی سپند و یلی ارجمند چونان رستم را سامان می‌دهد. «گویی حماسه هرچند زال را پدر و ریشه پهلوانی می‌شناسد اما تجلی مادی این نیروی معنوی را در رستم نشان داده است» (مختاری، ۱۳۶۹: ۲۲۹).

#### پیوند مهراب و اژدها و در بند داشتن دختر

در پهنه اسطوره ملی و اساطیر دیگر سرزمین‌ها بجز چین، اژدها نماد گجستگی و یادآور نیروی هستی‌اوبار و زیان‌باری است که می‌خواهد جهان اورمزدی یا پاسداران آن



را به تباهی و نابودی بکشاند. رستگارفسایی در «اژدها در اساطیر ایران»، چپستی شخصیت اژدها را بازکاویده، آن را نماد پتیارگی به‌ویژه نماد خشک‌سالی دانسته است (رستگارفسای، ۱۳۶۵: ۹). به باور وی «افسانه‌های اژدهایان بازتاب تیره و تاریک دیدارهای پیش از تاریخ آدمیان است با جانوران فوق طبیعی و شریر روزگار کهن» (همان‌جا). بسیاری پژوهندگان دیگر نیز همچون مهرداد بهار (۱۳۹۸: ۲۰۹)، بهمن سرکاراتی (۱۳۸۵: ۲۳۸)، هینلز (Hinnells) (۱۳۸۷: ۳۸) و ویدن‌گرن (Widengren) (۱۳۷۷: ۷۵)، نبرد اژدها و پهلوان را نماد نبرد ترسالی با خشک‌سالی دانسته‌اند و به باور آنان در این اسطوره‌ها، زن یا گاوی که از چنبره زندان اژدها آزاد می‌شود، نماد ابرهای باران‌زا است. مهرداد بهار افزون بر آنکه اژدها را نمادی از خشک‌سالی می‌داند، بر این باور است که رام شدن رودخانه‌های ویرانگر باستانی که هستی مردمان کهن را به چالش می‌کشیده‌اند، در اسطوره به‌گونه‌ی اوژندن اژدهایان بازتاب یافته است (بهار، ۱۳۹۹: ۳۱۰). سرکاراتی همچنان که اژدها را نمادی از خشک‌سالی می‌داند بر این باور است که «اسطوره‌ی رویاری پهلوان و اژدها می‌تواند تعبیری از تقابل و رویاری هزاران واقعیت متضاد و دوگانه‌ی زندگی و گیتی و ذهن آدمی باشد: تقابل روشنی و تاریکی، سیری و گرسنگی، جوانی و پیری، داد و بیداد، مردمی و ددمنشی، آزادگی و بندگی و بالأخره، شکوه‌مندترین پهلوان پهلوان‌ها و مخوف‌ترین اژدهای اژدهایان؛ یعنی زندگی و مرگ» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۴۹). جنیدی اژدها را با آتشفشان‌های کهن نجد ایران در پیوند دانسته است (جنیدی، ۱۳۸۵: ۴۴). واحد دوست به پیوند اژدهای داستان‌های اسطوره‌ای و زمین‌لرزه‌های باستانی باور دارد (واحد دوست، ۱۳۹۹: ۱۵۸). در پژوهشی دیگر با بررسی کردارهای نیروهای اژدها/اوژن و اژدها و نیز با بازنگری در مایه‌ی سرشتین ایزد یا پهلوان اژدرکش در اسطوره‌ی ملی، چنین پنداشته شده است که اژدهایی که گاو یا دختر را در بند گرفتار کرده است و آب را از پویش و گیاه را از رویش بازایستانیده، خشک‌سالی سرمای‌ی و یخبندانی بوده که در دوره‌ی کواترنری و بخشی از عصر یخبندان، زندگی مردمان را به چالش کشیده بوده است (شهرویی، ۱۳۹۴: ۱۱۷). آنچه در بررسی داستان‌های اژدها/اوژنی دیده می‌شود، این است که پهلوان در بسیاری از این داستان‌ها، پس از اوژندن اژدها، گاوهایی یا دخترانی را از بند پتیاره رها می‌سازد. گاو و دختر در همه‌ی داستان‌های اژدها/اوژنی نشان و نمادی است از فراوانی و زایش (بهار، ۱۳۹۹: ۳۰۸-۳۱۳).

برپایه داستان زال، آنچه پیوند دستان و رودابه را فراهم‌کنار می‌کند، این است که از دید سام و منوچهرشاه، مهرباب کابلی نژاد به اژدهایان می‌برد و راهجویی اژدهازاده‌ای چون رودابه به قلمرو ایران که بر بنیان اسطوره، سرزمین و قلمرو اورمزد است و نباید به ناپاکی و نازنژادگی آلوده گردد، پذیرفتنی نیست. زمانی که منوچهرشاه برای بازداشت زال از پیوند با مهرباب، سام را برای نابودی دودمان مهرباب به هندوستان روانه می‌کند، این‌گونه فرمان می‌دهد:

به هندوستان آتش اندر فروز      همه کاخ مهرباب و کاول بسوز  
نبايد که او یابد از تو رها      که او ماند از تخمه اژدها  
زمان تا زمان زو برآید خروش      شود رام گیتی پر از جنگ و جوش  
(فردوسی، ۱۳۶۶ ج ۱: ۲۲۶)

در سرتاسر اسطوره ملی از به آشوب‌کشاندن گیتی به دست مهرباب، نشانی نیست. اگر کارکرد واژه‌ها و جمله‌های اغراق‌ساز را در گزارش داستان‌های حماسی برای پدیدآوردن زمینه‌هایی فراتر از شور و انگیزتن‌های ویژه داستان‌های بدائیم و بر این بنیاد بپذیریم هر واژه و جمله در این زبان می‌تواند بازگویی اندیشه‌ای رمزی باشد، پرسشی که در اینجا پدید می‌آید این است که به‌راستی مهرباب با کدام کارکرد اهریمنی توانسته یا می‌توانسته گیتی یا دست‌کم ایران‌شهر را به جنگ و جوشی گجسته دچار کند؟ پاسخی که می‌توان همچنان با زبان حماسه بدین نگرانی منوچهرشاه داد، این است که مهرباب دست‌کم در آن بخش از داستان، اژدهایی بوده است که در پی زین‌کاری و گزند به ایران‌شهر بوده و یا شاید همسان با همه اژدهایان اسطوره، نیرویی خجسته را در بند داشته است.

سیندخت، مام رودابه، نیز که گونه نوشته‌ی مادینه رفتار در بند اژدهای کابلی می‌تواند بود، در ستیز مفهومی میان پهلوان اژدهاوارن (زال رودابه‌خواه) و اژدهای دربندکننده دختر (مهرباب نپذیرنده) پشتیبان و هواخواه زال (پهلوان) است. شاید پیوند ریشه‌شناختی میان نام سیمرخ، پرورنده زال، و سیندخت، پشتیبان زال برای رسیدن به رودابه، بر پایه اندیشه‌ای بنیادین و رمزی باشد. برپایه گزارش فردوسی که در دنباله سخن بازگو می‌شود، در بخشی از داستان، مهرباب بر آن است که سیندخت و رودابه را همزمان بیوبارد. لشکرکشی بدون نبرد سام برای در هم شکستن مهرباب اژدهانژاد نیز

می‌تواند گونهٔ دگرگون شدهٔ نبرد زال با مهرباب باشد که در پرداختی نوین بدین‌سان به پدر وی واگذار شده است.

ابیاتی از زبان مهرباب بازگو شده که می‌تواند تا اندازه‌ای بسیار، پیوند سرشتین وی را با اژدهارفتاری و گرفتارکنندگی دختر نشان دهد. بر پایهٔ سخن فردوسی آنگاه که مهرباب از شیفتگی رودابه به زال آگاه می‌شود، به سیندخت می‌گوید: «خطا این بوده است که به هنگام زادنِ رودابه، او را نکشته‌ام؛ همچنان‌که نیاکان من این کار را می‌کرده‌اند». گویی کشتن دختر در خاندان اژدهایان هنجاری بوده است کههن. نگارنده می‌پندارد که نمودگار ازلی و نخستینهٔ ستیز اژدها با دختر و گاو و دربند کردن آنان، الگوی ژرف‌ساختی این نگرش و اندیشهٔ مهرباب اژدهافش می‌تواند بود. او همچنان‌که نیایان وی دختر و گاو را به بند درمی‌کشیده‌اند و از زایش باز می‌داشته‌اند، بر آن است به همان‌گونه با رودابه رفتار کند:

چو بشنید مهرباب بر پای جست	نهاد از بر دستِ شمشیر دست
تنش گشت لرزان و رخ لاژورد	پر از خون جگر، لب پر از باد سرد
همی گفت رودابه را رود خون	به روی زمین بر کنم هم کنون
مرا گفت چون دختر آمد پدید	ببایستش اندر زمان سر برید
نکشتم نرفتم به راه نیا	کنون ساخت بر من چنین کیمیا

(فردوسی، ۱۳۶۶ ج ۱: ۲۱۷)

نیز هنگامی که مهرباب از فرمان منوچهرشاه به سام برای در هم کوبیدن کابل آگاه می‌شود، تنها چاره را کشتن دو مادینهٔ در کاخ خود یعنی رودابه و سیندخت می‌داند:

چو در کاول این داستان فاش گشت	سر مرزبان پر ز پرخاش گشت
برآشفتم و سیندخت را پیش خواند	همه خشم رودابه بر وی براند
چنین گفت کاکنون جزین رای نیست	که با شاه گیتی مرا پای نیست
که آرمتم با دخت ناپاک تن	گشم زارتان بر سر انجمن

(همان: ۲۳۶)

مهرباب آشکارا «مادینه‌کشی» را از ویژگی‌های نیایان خود می‌داند که اگر بر آن راه گام نهد، گویی به خطا رفته است؛ بر این پایه، از دید وی کشتن یا دربند داشتن رودابه

شایسته‌ترین کردار او می‌تواند بود. در این بخش از داستان، همچنان سویهٔ اژدهاخویی مهرباب به نمود درآمدده است و با آنکه رودابه فرزند وی دانسته شده است، اژدها می‌کوشد بر بنیاد سرشت خود که همانا هستی‌اوباری دختر (نمادینهٔ زایش و باروری) است، رفتار کند. از دیگر سو، نیایی که مهرباب از اندیشه و کردار او سخن می‌راند، دهاک ماردوش است. در داستان دهاک و جمشید، اژدها دو خواهر جمشید به نام شهرناز و ارنواز را به بند می‌کشد تا آنگاه که فریدون آنان را از بند پتیاره می‌رهاند (فردوسی، ۱۳۶۶ ج ۱: ۵۵). نکتهٔ دیگری که دربارهٔ پیوند اژدها با دختر می‌توان گفت این است که در هیچ‌کدام از داستان‌های اسطوره‌ای نژاده، اژدهایان با اینکه نر بوده‌اند (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۹) توان آمیزش با زن یا دختر را نداشته‌اند. مهرباب نیز که گونه‌ای از اژدها است، نمی‌توانسته است همسری یا دختری داشته باشد. از این رو همین همسررداری و دختررداری مهرباب را نیز می‌توان گونهٔ نوشتهٔ گرفتاری مادینه در بند اژدها دانست. درخور درنگ اینکه برپایهٔ گزارش شاهنامه، رودابه را همواره نگهبانانی بوده است که پیوسته او را از بیرون شدن از کاخ بازمی‌داشته‌اند. این ویژگی زمانی که کنیزان رودابه پس از دیدار با زال، آهنگ بازگشت به کاخ کرده بودند و نیز زمانی که زال برای دیدن رودابه، نهانی به قلمرو مهرباب پای نهاده بود، بیش آشکار است (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۹۶-۲۰۰). «می‌توان دریافت که در گذر زمان یا روایت دینی، ربایش و زندانی کردن زنان اخلاقی شده و به شکلی آیین‌پسند و نه چیرگی درآمدده؛ گرچه قهری بودن این همسری در شاهنامه بازمانده» (بیضایی، ۱۳۹۸: ۲۹).

اژدهانژادی مهرباب و دربند داشتن دختری که دشمنان اژدها (زال) وابسته به سام و منوچهرشاه) در پی فرادست آوردن اویند، گونه‌ای نبردگاه را پدید می‌آورد: یک سو مهرباب اژدهانژاد و دیگر سو، شاه و خاندان زال. مهرباب کابلی، داشتن رودابه را زمینه‌ای می‌داند که پای لشکر سام را به جایگاه و خان وی می‌کشاند:

اگر سام یل با منوچهر شاه      بیابند بر ما یکی دستگاه  
ز کاول برآید به خورشید دود      نه آباد ماند نه کشت و درود  
(فردوسی، ۱۳۶۶ ج ۱: ۲۱۸)

پایداری مهرباب اژدهافش در برابر رودابه‌جویی زال، با پیروزی دستان به پایان می‌رسد و سرانجام با زایش رستم، نشان داده می‌شود که رسیدن زال و رودابه به

یکدیگر، در بنیاد، از گونهٔ پیوندهای سپند و مقدس حماسی است و تنها یک درون‌مایهٔ داستانی ساده نیست. مقدس بودن این ازدواج خود برآمده از بن‌مایهٔ اژدهاکشی است؛ بدین‌گونه که «یافتن گنجی که قهرمان پس از کشتن اژدها به دست می‌آورد و ازدواج با دختر دلخواه که اغلب گرفتار طلسم است، به ازدواج مقدس تعبیر شده است» (شایگان، ۱۳۹۹: ۱۴۵). سویهٔ مقدس‌گونهٔ ازدواج زال و رودابه، پدید آمدن رستم است تا چونان بزرگترین پاسدار ایران‌شهر، یاریگر نیروهای سپند اورمزدی در برابر افراسیاب، دیوسپید، اکوان‌دیو و هم‌پیوندان افراسیاب یعنی کاموس و اشکیوس و دیگر اژدهاخویان گردد. در خور درنگ می‌تواند بود که سربرآوری رستم هم‌زمان با سربرآوری افراسیاب، بزرگترین نمود دهاک است؛ به‌ویژه اینکه «مشهورترین و پرتکرارترین ویژگی افراسیاب در پیوند با سرشت اساطیری او، جنبهٔ خشک‌سالی و از بین بردن آب‌ها است» (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۱۰). بدین‌گونه «افراسیاب خشکی آور است. افراسیاب رودها را می‌خشکاند و با مرگ او، این رودها از نو جاری می‌شوند. پس افراسیاب مظهر خشکی است و رستم مظهر باروری و آب‌آور است» (بهار، ۱۳۹۹: ۳۱۲). مهرداد بهار کشته شدن دیوسپید به دست تهمتن را نیز گونه‌ای از اسطورهٔ باروری می‌داند که کهن‌الگوی آن، داستان نبرد ایندره و ورتره و رهاسازی آب است (همان، ۱۳۹۸: ۴۸۲). بر پایهٔ انگاره‌ای کشته شدن اکوان دیو به دست تهمتن نیز گونه‌ای از نبرد با خشک‌سالی و کوشش برای بازآوری آب و فراوانی است (شهرویی، ۱۳۹۶: ۴۵-۴۸). بر این پایه، فراوانی‌بخشی رستم و مقدس بودن پیوند زال و رودابه، برجسته‌تر می‌شود.

### خورشیدگونگی زال و پیوند آن با سرشت ستیزگران با اژدهای یخبندان

یکی از ویژگی‌های پهلوان که چندین بار بازگو شده، خورشیدگونگی اوست. نخستین ویژگی زال که در شاهنامه آورده شده و در دو بیت پیاپی از آن سخن رفته است، همسانی دستان با خورشید است:

ز مادر جدا شد بدان چند روز      نگاری چو خورشید گیتی فروز  
به چهره نکو بود بر سان شید      ولیکن همه موی بودش سپید  
(فردوسی، ۱۳۶۶ج: ۱۶۴)

آنچه زال را بیش به خورشید پیوند می‌زند، برآمدگاه او، البرز، است. بر بنیاد اسطوره،

خورشید و البرز پیوندی ژرف‌ساختی دارند. بر پایه «مهریشت»، خورشید و مهر هر دو بر فراز البرز (هرا) سرزمین اورمزدی را می‌نگرند: «نخستین ایزد مینوی که پیش از دمیدن خورشید جاودانه تیزاسب، بر فراز کوه البرز برآید. نخستین کسی است که آراسته به زیورهای زرین، از فراز آن کوه زیبا سربرآورد. از آن جا است که مهر بسیار توانا بر همهٔ خانمان‌های ایرانی بنگرد» (اوستا، ۱۳۹۹، ج ۱: ۳۵۶). در «رشن‌یشت» بند بیست و سوم نیز از جایگاه خورشید در البرز سخن رفته است: «ای رشن آشون! اگر تو بر فراز کوهساران درخشان و بسیار رشته البرز هم باشی؛ البرزی که از ستیغ آن مه برنخیزد - آن‌جا که نه شب هست و نه تاریکی، نه باد سرد و نه باد گرم، نه ناخوشی کشنده و نه آلائش دیو آفریده - ما تو را به یاری همی‌خوانیم» (همان: ۴۰۱).

بر پایه آنچه گفته شد، زال هم به خورشید مانند شده است و هم جایگاه پرورش و بالش وی همانا جایگاه خورشید است. پی بردن به خورشیدگونگی زال زمانی بیش در خور درنگ می‌شود که درمی‌یابیم «در هفت پاره که از قطعات قدیم اوستا است کالبد اهورامزدا مانند خورشید تصور شده است. در جای دیگر آمده است که خورشید چشم اهورامزدا است؛ چنانکه در وید، سوریا (sūrya) (خور) چشم برخی از پروردگاران هندو مثل میترا و ورونا (varuna) می‌باشد» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۰۶). در داستان زال، سیمرغ چونان نیرویی اورمزدی خطای سام و کاستی کردار او را درمی‌یابد و برخلاف دیدگاه سام، زال را که گویی از دید وی، نه پتیاره که نیرویی سپند و خجسته است، می‌بالاند. نکته در خور درنگ دیگر اینکه سیمرغ در بنیان «مرغ خورشیدی است» (واحدوست، ۱۳۹۹: ۴۳۹). نبرد اهورامزدا و اژدهاک در اوستا که در پیکره نبرد آذر، پسر مزدا و اژی‌دهاک بازنموده شده است، کهن‌الگویی برای رفتار زال در پیوندخواهی با رودابه می‌تواند بود. همچنان که دیده می‌شود، البرز، خورشید، زال، سیمرغ و نیز اهورامزدا به گونه‌ای پیوندی دارند که بیشتر برپایهٔ رمز فراسویی البرز استوار است. پژوهش در سیمای سیمرغ نکته دیگری را نیز روشن می‌کند و آن پیوند ایندَر و اگنی با سیمرغ است؛ بدین‌گونه که در ریگ‌ودا ایندَر و اگنی به شاهین که همان سیمرغ است مانند شده‌اند (همان: ۳۰۱). ایندَر در بنیان از ایزدان گروه اسورایی یا اهورایی بوده که پس از دین‌آوری زردشت به گونه‌ای شگفت از جایگاه ایزدی به دیوی درمی‌افتند و همهٔ

ویژگی‌های خود را به بهرام، ایزد جنگ و دلاوری، می‌سپارد و شاید در خور درنگ باشد که در اوستا همچنان بهرام به شاهین (سیمرغ) مانند شده است.

پیوند زال با خورشید تنها در همانندی نیست بلکه خورشید در جایگاه یاری‌رساننده به زال، پدیده‌ای است که پایه‌های پیروزی و کامکاری وی را فراهم می‌سازد. در نبرد اسفندیار با رستم، اسفندیار به پشتون می‌گوید:

شنیدم که دستان جادو پرست به هنگام یازد به خورشید دست  
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۴۰۶)

آنچه در سرگذشت زال در شاهنامه بازگو شده، یاری‌جویی دستان از سیمرغ است نه خورشید، و گویی خواست پهلوان از خورشید، سیمرغ بوده است. بر پایه این سخن اسفندیار، می‌توان پنداشت که در اندیشه باستانی، پیوندی بسیار ژرف و استوار میان سیمرغ و خورشید بوده و شاید از همین رو بوده است که اسطوره‌پردازان برای بهتر نشان دادن این پیوند، جایگاه سیمرغ را که بر پایه گزارش اوستا، نخست در میانه دریای فراخکرت و بر روی درختی گشن‌بیخ بوده است (اوستا، ۱۳۹۹، ج ۱: ۴۰۰)، در روزگار سپسین به‌ویژه در شاهنامه به البرزکوه برده‌اند.

در شاهنامه «بزرگ‌ترین نمود خورشیدپرستی، خاندان گرشاسپ پهلوان است که همه بر کیش پرستش خورشید بودند» (واحدوست، ۱۳۹۹: ۴۳۶). اگر نبرد پهلوان و اژدهای یخبندان را فرادید نهمیم، بدینسان که پهلوان با تابش خورشیدگونه خود بر کوه‌های یخین اژدهاسان، آب را چونان گرفتاری از بند پتیاره می‌رھاند (شهرویی، ۱۳۹۴: ۱۲۹)، خورشیدگونگی زال معنایی رمزی به خود می‌گیرد که تنها در پیوند با نیرویی ناساز می‌تواند بازگشایی گردد؛ بدین‌گونه که این رویارویی زال و مھراب اژدهافش می‌تواند با این رویکرد و نگاه، یادگاری باشد از آرمان باستانیان برای تازش و تابش آفتاب گرم به قلمرو سرمای سخت اژدهاگون. زال خورشیدگون با ستیز با اژدها، رودی رودابه‌نام را رهایی می‌دهد که خود آستن نیروی فراوانی‌بخش دیگری به نام رستم است.

### مھراب اژدهانژاد و پیوند او با اسطوره مهر

مھراب آشکارا با اژدها پیوند دارد و چندین بار در شاهنامه از خویشاوندی وی با دهاک سخن رفته است. از دیگر سو نام این اژدها و پیوند او با خورشید و مهر بسیار

شگفت‌انگیز است. در اسطوره ایرانی، مهر و خورشید در آغاز دو ایزد جدای از هم بوده‌اند که در گذر روزگار، یکی پنداشته شده‌اند. در داستان زال و رودابه، با پذیرش این نکته که مهراب، نژاد از اژدهایی کهن دارد و در گزارشی دیگرگون شده، مادینه‌ای چون رودابه را گرفتار کرده است، پرسشی که پدید می‌آید این است که چرا گزارندگان داستان، نامی برگرفته از شخصیت و اسطوره اورمزدی مهر را به این اژدها داده‌اند و در بنیان، پیوند میان اژدهای کابلی و مهرایزد چیست؟

در پاسخ بدین پرسش در انگاره‌ای می‌توان چنین پنداشت که مهراب نیز همچون زال، شخصیتی است چندوجهی. او نیمی اهریمنی و نیمی اورمزدی است. بخش دخترآواری اژدهای اسطوره به‌گونه گرفتارشدگی رودابه در قلمرو مهراب دهاک‌نژاد پدیدار شده است و بنیاد و بخش بارورانه ایزد مهر و گاوکشی سپند آیینی، چونان نیمه اورمزدی مهراب، در نام وی نمایان شده است. نخست ویژگی‌هایی که در شاهنامه مهراب را به شخصیت مهرایزد پیوند می‌زند، بازگو می‌شود، سپس چرایی سربرآوری اسطوره مهر در این بخش شاهنامه بررسی می‌گردد.

بر پایه سخن فردوسی، مهراب پادشاهی بوده است برخوردار از گنج‌های بسیار و آراسته به تاج پرگوهر و طوق زرین. او در زیبایی و بلندبالایی به سروی مانند شده است که افزون بر زیبایی، دل بخردان و مغز ردان را داراست و در هوش به موبدان می‌ماند:

یکی پادشه بود مهراب نام	زبردست و با گنج و گسترده کام
به بالا به کردار آزاد سرو	به رخ چون بهار و به رفتن، تذرو
دل بخردان داشت و مغز ردان	دو کتف یلان و هوش موبدان
ابا گنج و اسپان آراسته	غلامان و هر گونه‌ای خواسته
ز دینار و یاقوت و مشک و عبیر	ز دیبای زربفت و خز و حریر
یکی تاج پرگوهر شاهوار	یکی طوق زرین، زبرجدنگار

(فردوسی، ۱۳۶۶ ج: ۱، ۱۸۲)

ایزد مهر که در اوستا نیز یشتی به ستایش او ویژه شده است، «از آفریدگان اوستا محسوب شده است و ایزد محافظ عهد و پیمان است و از این رو فرشته فروغ و روشنایی است. مهر دلاوری است نیکوبالا و دارای هزار گوش و ده هزار چشم است تا همه گفته‌ها



و کردارهای مردم را بشنود و ببیند و نیز دارای ده هزار دیده‌بان است تا وقایع را به او خبر دهند. مهر همیشه بیدار است و همچون گردان و پهلوانان، خود بر سر، زره زرین بر تن و سپر سیمین بر دوش دارد. گریزی گران در دست گرفته، بر گردونه‌ای زرین سوار است که دارای چرخ‌های درخشان زرین است و چهار اسب سفید با سم‌های پوشیده از سیم و زر آن را به گرد گیتی می‌گردانند» (فره‌وشی، ۱۳۹۰: ۳۸۱). بلندبالایی، هوشیاری، خردمندی، گنج و زر و اسبان آراسته داشتن مهراب، ویژگی‌هایی است که مهر ایزد را فرایاد می‌آورد.

از دیگر سو، «بنابر روایت بندهشن از نطفه کیومرث که در میان خاک محفوظ مانده بود، پس از چهل سال گیاهی به شکل دو ساقه ریواس به هم پیچیده در مهرماه و مهرروز از زمین رویید که پس از آن از شکل گیاهی به صورت دو انسان درآمد. در فرهنگ‌ها و از آن جمله در برهان، «مهر» نام گیاهی ذکر شده که آن را به فارسی مردم‌گیا گویند و یادآور منشأ گیاهی آدم و حوا و مهر و مهریانه است» (همان: ۳۸۰). نکته مهم دیگر اینکه سال نو ایرانیان جنوبی در ماه هفتم یعنی مهرماه آغاز می‌شد و بنابر بندهشن، مشیبه و مشیانه در این روز پدید آمدند (همان: ۳۸۲).

نام مهراب با خورشید و مهر پیوند دارد. «یوستی (Justi) چنین بازنموده است و گزارده: «کسی که درخشش خورشید را داراست». در پاره نخستین نام: مهر، که به معنی خورشید است، سخنی نیست. پاره دوم آن اب است و در نام سهراب و در ریخت «ابه» در نام رودابه نیز دیده می‌آید. معنی نخستین و بنیادین مهراب که در اوستایی میثره هپ می‌توانسته است بود، «کسی که غم مهر را می‌خورد و مهر را ارج می‌نهد» می‌تواند بود» (کزازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۳۹).

هنگامی که سام، زال و مهراب در انجمنی به شادی زاده شدن تهمتن، سرگرم می‌نوشی بودند، مهراب که از نوشیدن بسیار، مست شده بود با لاف و گراف می‌گوید که به پاس این شادی، آیین دهاک را زنده خواهد کرد. پس از این سخن مهراب، فردوسی در بیتی در خور درنگ این شادی و بزم را روز نخست از ماه مهر می‌داند:

به می دست بردند و مستان شدند      ز رستم سوی یاد دستان شدند

همی خورد مهراب چندان نبید      که جز خویشان در جهان کس ندید

همی گفت نندیشم از زال زر      نه از سام و نز شاه با تاج و فر  
 من و رستم و اسپ شب‌دیز و تیغ      نیارد برو سایه گسترد میغ  
 کنم زنده آیین ضحاک را      به پی مشک سارا کنم خاک را  
 پر از خنده گشته لب زال و سام      ز گفتار مهرباب دل شاد کام  
 سر ماه نو، هرگز مهرماه      بشد سام و بر تخت بگزید راه  
 (فردوسی، ۱۳۶۶ ج ۱: ۲۷۴)

می‌تواند بود که آیینی که مهرباب آن را به دهاک باز می‌خواند و در پی زنده کردن آن است، آیینی است بازبسته به مهر و باروری که در گذر روزگار -آنگونه که پیش گفته شده است- به دهاک و افراسیاب رسیده بوده است؛ به‌ویژه اینکه آشکارا می‌گوید با زنده شدن آیین دهاک، خاک نه سترون و بی‌مایه که ارجمند و بشکوه می‌گردد. مشک سارا شدن خاک می‌تواند به معنی فرارسیدن بهار و باروری خاک و رویش گیاهان خوشبو باشد؛ همان‌گونه که با کشتن گاو مقدس، خاک بارور شد.

افزون بر این «بیشتر مورخان معنی اصلی مهر را میانجی ذکر کرده‌اند. یوستی مهر را به معنی واسطه میان فروغ محدث و فروغ ازلی می‌داند» (فردوسی، ۱۳۹۰: ۳۸۱). مهرباب نیز در گزارش فردوسی میانجی‌ای است بین سیستان (ایران) و توران. او هم به خاندان سام و ایران گرایش دارد و هم بنیادش به توران و افراسیاب می‌رسد.

همچنان‌که دیده می‌شود، مهرباب افزون بر هم‌ریشگی نامش با مهر، در برخی ویژگی‌ها به ایزد مهر نیز می‌ماند. با بررسی اسطوره مهر و سنجش آن با کردار مهرباب و بازکاوی خویشکاری آن دو، نشانه‌هایی از تأثیر اندیشه مهری در رزم دیگرگون‌شده زال پدیدار می‌گردد. «مطابق یک روایت کهن، گاو نخستین به دست مهر یا ایزد دیگری در آغاز جهان قربانی می‌شود تا آفرینش صورت بندد. صورت ضبط‌شده این افسانه در ادبیات مذهبی ایران به‌جا نمانده است ولیکن قرآینی در دست است که وجود آن را در زمان‌های پیشین ثابت می‌کند. مطابق اسطوره‌ای که در ادبیات ودایی به طور پراکنده به آن اشاره شده است، ایزدان برای برخورداری از انوشکی و جاودانگی که با نوشیدن افشرد هوم یا سومه ممکن می‌شد، بر آن شدند که Soma را که به صورت گاوی تصور شده است، قربانی کنند. نخست مهر با آنان هم‌داستان نبود ولیکن به اصرار دیوها و اسوراها بدین کار

واداشته شد. همچنین یک افسانه دیرین ایرانی که در ادبیات مزدیسنا چندین بار ذکر شده است، بازگو می‌کند که در روز تن پسین یا رستاخیز، مهر گاو را قربانی می‌کند تا خونش با هوم سفید درآمیزد و بر آفرینش مزدا بی‌مرگی بخشد» (سرکراتی، ۱۳۸۵: ۲۱۷-۲۱۸). در روزگار سپسین دگرگونی‌هایی در این اسطوره راه می‌یابد و در شاهنامه کشته‌شدن گاو برمایه که پرونده فریدون بوده است، به دست دهاک (نیای مهراب) انجام می‌گیرد. بر پایه گزارش بندهشن، گاو یکتاآفریده به دست اهریمن کشته می‌شود و از نطفه او گیاه و جانور پدید می‌آید. نیز کشته شدن اغریث که نیم آدم و نیم گاو بوده است، به دست افراسیاب (اژدها)، گونه دیگری از کشته شدن گاو (مایه باروری و نماد فراوانی) بوده است. اسطوره کشته شدن کیومرث (مرد نخستین) به دست اهریمن پرمگ و زاده شدن نخستین زوج انسانی یعنی مشی و مشیانه از نطفه وی و نیز ازه شدن جمشید به دست دهاک، بازگفت‌های دیگری از آن اسطوره کهن‌اند (همان: ۲۱۸-۲۲۰).

بر پایه آنچه گفته شد، کشته شدن گاو در گذر روزگار از مهر به اژدها واگذار شده است. می‌توان چنین پنداشت که مهراب از یکسو در نام، بازمانده ایزد مهر و اسطوره گاوکشی مقدس نخستینه است و از دیگر سو در اژدهانزادی، بازگویی هستی‌اوباری یا گرفتارکنندگی دختر یا گاو است و در این بخش از هستی خود، به دهاک می‌ماند. در هر دو اسطوره گاوکشی مهر و گرفتارشدگی دختر به دست اژدها، نمادی از زایش و فراوانی نقش دارد که در یکی با کشته شدن و در دیگری با رهایی، فراوانی به سرزمین اورمزدی ارزانی می‌شود. بر روی هم، آنچه در اینجا چونان انگاره‌ای می‌تواند زمینه پژوهشی ژرف و استوار گردد، این است که شاید در داستان زال و رودابه، اژدهانزادی مهراب و نام رازآلود وی، بخش‌هایی از اسطوره اژدهاکشی پهلوان و گاوکشی مهر را به هم درآمیخته است.

نکته دیگری که درباره خوش‌نامی اژدهایی همچون مهراب کابلی می‌توان گفت، این است که در شاهنامه، ارجاسب «به معنی دارنده اسب ارجمند» (کزازی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۸۸) با آن که نامی خوش دارد، اژدهایی است که خواهران اسفندیار را به بند درمی‌کشد. شاید خوش‌نامی برخی اژدهایان حماسه ملی، با روزگار پیوستگی تور-نیای زادشم، پشنگ، ارجاسب و افراسیاب- با فریدون پیشدادی، پیوندی داشته باشد؛ به‌ویژه زمانی که این

نکته را فریاد آوریم که فریدون در بخشی از داستان خود، برای آزمودن دلیری و هوش سلم، تور و ایرج، با پیکره‌گردانی به گونه‌ی اژدهایی درآمده بود.

### نتیجه‌گیری

بر پایه‌ی آنچه گفته شد، انگاره‌ای که می‌تواند بیش بازکاویده شود، این است که سنت ناگزیر و تکرارشونده‌ی اژدهاکشی در داستان یلان سیستان به گونه‌ی رویارویی زال و مهرباب اژدهانژاد بازآفرینی شده است. زال از آنجا که پرورش‌گاهش البرز - جایگاه بهشت و فراوانی - بوده است، پس از فرود آمدن از کنام سیمرغ، همانند بسیاری از اژدهاکشان حماسه‌ی ملی، نخستین کردار سپند و نمادینی که انجام می‌دهد، کوشش برای رهایی نمادی از باروری و فراوانی (رودابه) است تا زمینه‌ی سربرآوری رستم را که گویی بازنمود سوپه‌ی فره پهلوانی «شاه - موبد - پهلوانی» الگوی نخستینه است، فراهم آورد. هدف زال از دستیابی به رودابه‌ی گرفتار شده در کاخ مهرباب و بیرون کشیدن وی از بند اژدها یادآور ستیز پهلوان اژدهاکش با پتیاره‌ای است که نمادینه‌ای از زایش و باروری همچون آب، گاو و زن را در چنبره‌ی فرمان خود گرفتار کرده است. همچنان که همه‌ی اژدهاکشان با افکندن اژدها فراوانی را ارزانی می‌دارند، زال نیز با رهایی رودابه از زندان مهرباب، مایه‌ی ارزانی رستم به ایران‌شهر است. زال پس از واگذار کردن جهان‌پهلوانی به تهمتن، چونان پیری رهنمای و موبدی خردمند، یکسره پشتیبان معنوی پادشاه و ایران‌شهر می‌شود. این خویشکاری زال (رهنما و موبد) به‌ویژه در داستان گسیل کردن رستم (پهلوان) به البرزکوه (بهشت و باروری) برای یافتن کیقباد (پادشاه) که هیچ‌کس جز وی نیز از آن شاه آگاهی ندارد، برجسته‌تر می‌شود. مهرباب کابلی نیز نمادی است از اژدهای خشک‌سالی که رودابه را چونان نمادینه‌ی زایش به بند کشیده است و با رهایی دختر از زندان او، فراوانی و بهروزی در پیکره‌ی رستم به جهان اورمزدی (ایران‌شهر) ارزانی داشته می‌شود. می‌توان نشانه‌هایی از اسطوره‌ی گاوکشی سپند و آیینی مهرایزد را نیز در شخصیت و کردارهای مهرباب که خود مایه‌ی پیمان و پیوند میان ایران و توران است، بازشناخت.

## منابع

- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۲) «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۲، صص ۷-۳۶.
- (۱۳۸۸) «هفت خان پهلوان»، نشریهٔ ادب و زبان فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۲۶، صص ۱-۲۷.
- اوستا (۱۳۹۹) گزارش و پژوهش جلیل دوست‌خواه، جلد یک، تهران، مروارید.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۸۱) اساطیر هند، ترجمهٔ محمدحسین باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۸) پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگه.
- (۱۳۹۹) از اسطوره تا تاریخ، تهران، چشمه.
- بیضایی، بهرام (۱۳۹۸) ریشه‌یابی درخت کهن، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۹۴) یشت‌ها، جلد ۱، تهران، اساطیر.
- جقتابی، صادق و انصاری‌پویا، محمد (۱۳۹۴) «تحلیل کهن‌الگویی داستان زال و رودابه»، شماره ۲۴، صص ۵۹-۷۶.
- جنیدی، فریدون (۱۳۸۵) زندگی و مهاجرت نژاد آریا، تهران، بلخ.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲) لغت‌نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رستگارفسایی، منصور (۱۳۶۵) اژدها در اساطیر ایران، شیراز، دانشگاه شیراز.
- رضایی‌دشت‌ارژنه، محمود (۱۳۸۸) «جابه‌جایی و دگرگونی اسطورهٔ رستم در شاهنامه»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۵، شماره ۱۷، صص ۶۳-۹۱.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵) سایه‌های شکارشده، تهران، طهوری.
- سلامت‌باویل، لطیفه (۱۳۹۸) «تحلیل اسطورهٔ زال در شاهنامه بر اساس نظریات یونگ»، شفای دل، شماره ۳، صص ۳۹-۶۱.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۹) بینش اساطیری، تهران، اساطیر.
- شهروئی، سعید (۱۳۹۴ الف) «رستم؛ شخصیتی اسطوره‌ای یا حماسی؟»، فصلنامهٔ ادب‌پژوهی دانشگاه گیلان، شماره ۳۳، صص ۱۲۷-۱۶۱.
- (۱۳۹۴ ب) «اژدها نماد کدام خشک‌سالی؟»، فصلنامهٔ کهن‌نامهٔ ادب پارسی، سال ۶، شماره ۴، صص ۱۱۷-۱۳۸.
- (۱۳۹۶) «بازکوی بن‌مایه‌ها و ساختار داستان‌های نبرد رستم با اکوان دیو و نبرد گرشاسپ با گندرو»، پژوهش‌نامهٔ ادب حماسی، سال ۱۳، شماره ۱، پیاپی ۲۳، صص ۲۹-۵۲.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۳) حماسه‌سرایی در ایران، تهران، فردوس.
- طغیانی، اسحاق و حیدری، مریم (۱۳۹۱) «تحلیل شخصیت‌های برجسته در حماسهٔ عاشقانهٔ زال و

- رودابه، متن‌شناسی ادب فارسی، سال چهارم، شماره چهار، صص ۱-۱۶.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶) شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، نیویورک، Bibliotheca Persica. ----- (۱۳۷۵) شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، جلد پنجم، نیویورک، مزدا.
- فروه‌وشی، بهرام (۱۳۹۰) فرهنگ زبان پهلوی، تهران، دانشگاه تهران.
- کزآزی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۶) نامه باستان، جلد یک، تهران، سمت.
- (۱۳۸۷) نامه باستان، جلد دو، تهران، سمت.
- کویاجی، جهانگیر (۱۳۹۹) بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، گزارش و ویرایش، جلیل دوستخواه، تهران، آگه.
- محمدی، ابراهیم (۱۳۸۴) «زروان؛ زال و شخصیت‌های میانه در حماسه فردوسی»، نشریه زبان و ادب پارسی دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ۲۳، صص ۱۰۸-۱۲۲.
- محمودی، مریم و خادمی، احمد (۱۳۹۶) «بررسی تطبیقی-تحلیلی اسطوره زال و رودابه با اسطوره‌های ایرانی و مصری»، فصلنامه تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳۴، صص ۵۹-۸۵.
- مختاری، محمد (۱۳۶۹) اسطوره زال، تهران، آگه.
- نولدکه، تئودور (۱۳۹۹) حماسه ملی ایران، تهران، نگاه.
- واحددوست، مهوش (۱۳۹۹) نهادهای اساطیری در شاهنامه فردوسی، تهران، سروش.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۷۷) دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده.
- هینلز، جان راسل (۱۳۸۷) شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه،
- یزدانیان امیری، بهاره؛ طاووسی، محمود و ماحوزی، امیرحسین (۱۳۹۷) «تأسی پسر از پدر (رستم و زال در شاهنامه فردوسی) از نگاه نقد کهن‌الگویی»، فصلنامه تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳۷، صص ۱۵۹-۱۷۸.