

The Missing Story of Zal's Death: A Mythological Approach to His Personality and Fate based on Post-Jungian Criticism

Farzad Ghaemi¹ 

Abstract

Post-Jungian criticism is an approach that has continued and developed Jungian criticism. Due to the ambiguity around Zal's fate in the existing sources, and his reputation for immortality, the present paper has, for the first time, identified the narrative of the death of Zal in a manuscript of *Shahnameh*, and, then, analyzed the relationship between this new narrative and the myth of Zal in Ferdowsi's *Shahnameh* and its sources. Because Zal's immortality is important in Jungian criticism of this myth, the discovery of the story of Zal's death is the most important reason for this paper's Post-Jungian critical approach. The paper shows that archetypal images associated with the myth of Zal represent the character of an ancient shaman. This figure fulfills such functions as magic, mediumship between the nation and their totemic gods, witch doctor, spiritual healer and intuitive knowledge. From a Jungian perspective, the archetypal image of Zal's personality gave him a complementary (secondary) role in the initiation of the hero (Rostam). But the post-Jungian approach replaces the old archetype of wisdom with the archetype of death and rebirth, and develops the core meaning of the myth of Zal to his initiation on the way to his unity with his totemic ancestor (Simorgh).

Keywords: Post-Jungian Criticism, Archetype, Dastan/Zal, Ferdowsi, *Shahnameh*, The Wise Old Man

Extended Abstract

1. Introduction

The fate of Zal in *Shahnamneh* is one of the most ambiguous parts of his story. In his book *Ostureh-ye Zal*, Mohammad Mokhatari regards Zal as the human manifestation of Zarvan (god of time) and interprets his fate as his immortality, which is one of the most accepted interpretations of this story. Most of the

1. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
*ghaemi-f@ferdowsi.um.ac.ir

studies so far have come to the same conclusion. The present study challenges this idea and holds that the absence of Zal's death in the most widely read version of *Shahnameh* does not necessarily mean that this story is missing in other sources of *Shahnameh*. Regarding his immortality, three different fates can be found for Zal in the sources of Ferdowsi's era.

2. Theoretical Framework

In the present paper, the story of Zal is studied independently and his fate is examined based on some newly emerged documents that challenge the idea of his immortality held by most scholars. Here, the post-Jungian approach is adopted to examine the story of Zal as it enables us to compare this character with the archetype of the old wise man in Jungian psychology.

3. Methodology

The missing story of Zal's death in the older versions of *Shahnameh* is compared with a new text in the version kept in Berlin Library. The post-Jungian theory is utilized here to analyze the structure of the story of Zal and compare it with the Jungian archetype of the old wise man.

4. Discussion and Analysis

In the version of *Shahnamen* in Berlin Library, after selecting Hoday as his successor, Bahman is killed in a fight. In *Bahman-nameh*, Azarbarzin, Faramarz's son, accompanies Bahman in this fight but does not help him. But in the new version, he is Zal's son and kills the dragon and Bahman at the same time in revenge for Faramarz's murder, and Zal, who is beset by Bahman's injustice dies in peace as he says prayers after hearing the news. In the archetypal, post-Jungian analysis, Zal is the shaman of a god. His death while saying prayers can be interpreted as the mystical concept of the voluntary death. His death can be related to the archetype of death and rebirth, symbolizing immortality.

5. Conclusion

In the Jungian approach, the old wise man is an element that completes individuality, such as the role Zal plays for Rostam. From a post-Jungian perspective, the archetype is based on the plurality of images, most of which in the story of Zal are connected with his role as a shaman. Zal is a medium that, with the help of the symbolic *simorgh*, protects justice and peace in the world and curbs natural forces. Zal cannot be regarded as the human manifestation of Zarvan, as Kiyoumars, based on older sources, seems to fit this description better. The most important archetype in the analysis of the story of Zal is the

archetype of death and rebirth, which is the counterpart for the Jungian old wise man.

Select Bibliography

- Bal'ami, A. 1341 [1962]. *Tarikh-e Bal'ami*. M. Bahar (eds.). Tehran: Vezarat-e Farhang.
- Bin Abi-Khayr, I. 1370 [1991]. *Bahman-nameh*. R. Afifi (ed.). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Dinawari. A. 1364 [1985]. *Akhbar al-Taval*. M. Mahdavi Damghani (trans.). Tehran: Ney
- Ferdowsi. A. 1042 A.H. *Shahnameh*. Berlin: Berlin Library. No. 4252
- Ibn Athir. 1965. *Al-Kamal fi al-Tarikh*. Beirut: Dar ul-Sadir.
- Ibn Balkhi. 1363 [1984]. *Fars-Nameh*. G. Le Strage and R. Nicholson (eds.). Tehran: Donya-ye Ketab.
- Mokhtari, M. 1379 [2000]. *Ostoureh-ye Zal*. Tehran: Tous.
- Samuels, A. 2005. *Jung and the Post-Jungians*. New York Press: Routledge.
- Tabari, M. 1352 [1973]. *Tarikh al-Rusul va al-Muluk*. A. Payandeh (trans.). Tehran: Bonyad-e Farhang.
- Tha'alibi, A. 1368 [1989]. *Ghurur Akhbar Muluk Furs va Seyrahum*. M. Fazayeli (trans.). Tehran: Qatreh.

How to cite:

Ghaemi, F. 2021. "The Missing Story of Zal's Death: A Mythological Approach to His Personality and Fate, based on Post-Jungian Criticism." *Naqd va Nazaryeh Adabi* 12(2): 239-262. DOI:10.22124/naqd.2021.16690.2002

Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.



داستان گمشده مرگ زال و تحلیل اساطیری شخصیت و فرجام وی بر مبنای نقد پسایونگی

فرزاد قائمی^{۱*}

چکیده

نقد پسایونگی، در ادامه رویکرد نقدیونگی کلاسیک و در نقد و تکمیل آن شکل گرفته است. با توجه به ابهام فرجام زال در منابع و شهرت تحلیل‌های مبتنی بر جاودانگی او، این جستار، روایت گمشده مرگ زال را برای اولین بار در نسخ شاهنامه شناسایی کرده، نسبت آن را با اسطوره زال در شاهنامه فردوسی و منابع آن تحلیل کرده است. به علت اینکه بیشترین تحلیل‌ها از اسطوره زال، رویکرد یونگی، با تکیه بر کهن‌الگوی پیر خرد بوده، رویکرد انتخاب‌شده برای این تحلیل، رویکرد پسایونگی است. اهمیت نامیرایی زال در نقد یونگی باعث شده روایت میرایی زال، با این رویکرد پسامدرن نقد شود. در این دیدگاه، اسطوره زال، معرف شخصیت یک شمن باستانی با نقش واسطه روحی بین خدای توتمی و مردمش، و خویشکاری تسلط بر جادو، شفاهدنگی معنوی و دانش اشراقی است. تصاویر کهن‌الگویی مرتبط با این شخصیت، در دیدگاه یونگی، یک نقش مکمل (ثانوی) در تشریف قهرمان (رستم) به وی می‌داد؛ لیکن رویکرد پسایونگی، ضمن جانشینی الگوی پیر خرد با مرگ و تولد دوباره، معنای هسته اسطوره زال را به تشریف وی در مسیر وحدت با نیای توتمی‌اش توسعه می‌بخشد.

واژگان کلیدی: نقد پسایونگی، کهن‌الگو، داستان / زال، شاهنامه فردوسی، پیر خرد.

* ghaemi-f@ferdowsi.um.ac.ir

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

۱- مقدمه

رستم، شخصیت اول *شاهنامه* است و زال، نزدیک‌ترین فرد به او، به‌عنوان یک شخصیت همراز و راهنماست. البته زال، قبل از ورود رستم به صحنه داستان‌ها، خود داستانی منحصر به فرد و «مستقل» دارد که از زیباترین داستان‌های حماسی ایران است. داستان تولد نوزادی عجیب با نشانه‌های ظهور یک قهرمان پیش از ولادت، رانده‌شدن به خاطر ظاهر اهریمنی، رهایی در طبیعت و تربیت توسط یک پرنده توتومی در کوهی مقدس، آشتی با پدر و بازگشت به سرزمینش (پس از سلوک)، عشق ممنوع با دختری از تبار اهریمنی که ناب‌ترین عاشقانه - حماسی فارسی را تشکیل داده‌است، گذار از آزمون‌ها و ازدواجی که میوه‌اش ظهور منجی ایران (رستم) است. ظهور رستم و تکیه زدندش بر مسند امارت پدر، با فرو خزیدن زال به حاشیه داستان‌های فرزندش و کم‌اثر شدن وی در کتاب همراه است. شخصیتی با داستانی چنین برجسته، به خاطر نقش مکملی که در داستان‌های رستم دارد - نقشی که چندان هم پررنگ نیست - در اغلب نقدها و تحلیل‌ها، نه متمرکز بر داستان خود، که متأثر از نقشش برای رستم تحلیل شده‌است. این جستار، پس از نقد پیشینه، ضمن جستجوی روایت گمشده مرگ زال در نسخ *شاهنامه*، با انتخاب مناسب‌ترین رویکرد (نقد پسایونگی) و تبیین دلایل روایی^۱ آن با بافت اسطوره، با مسیر متفاوت از نگاه رایج آن را تاویل کرده‌است.

۱-۱- زمینه و مسأله تحقیق

نام حقیقی پسر سام، در متون حماسی ایران باستان، «دستان»، به معنی چاره، ترفند و فریب؛ و لقب او، به علت تولد با موهای سپید، «زال» یا «زر» بوده‌است. در *اوستا* (لاقل در بخش‌های موجود) نامی از او و فرزندش، رستم، باقی نمانده‌است، اما در متون پهلوی نام او و داستان‌ش - البته فقط با نام دستان (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۵۱) - مذکور است. در مورد خدای‌نامه‌ها، به‌عنوان منابع اصلی حماسه‌های ایرانی، اگرچه به‌طور مستقیم به دست ما نرسیده‌اند، به اعتبار واسطه‌های تاریخی مترجم، باید گفت که در آنها نیز نام وی، دستان بوده‌است: ثعالبی می‌گوید، سام فرزند خود را دستان نامیده، بعدها لقب «زال زر» یافت که در لهجه مردم سیستان به معنی «پیر بزرگ» بوده‌است (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۵۲). طبری، مسعودی، بلعمی، بیرونی، ابن‌اثیر، مورخینی که با وسائلی از منابع خدای‌نامه‌ای سود جستند، و تاریخ

1. Validity

سیستان، مهم‌ترین منبع بومی کهن در خاستگاه روایات سیستانی، نام پدر رستم را همه‌جا فقط داستان ذکر کرده‌اند (طبری، ۱۳۵۲: ۴۲۱/۲؛ مسعودی، ۱۳۴۹: ۸۸؛ بلعمی، ۱۳۴۱: ۱/۱؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۲۷ و تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۵۳، ۵۵ و ۷۶). در شاهنامه، نیز اول‌بار که او معرفی شده، نامش داستان بوده (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۴/۱۷۱/۱)، در ادامه داستان پادشاهی منوچهر، دوم‌بار که نامش ذکر می‌شود (همان: ۱۷۵/۱) و در باقی موارد پس از این، به‌جای داستان، غالباً از او با نام «زال» یاد شده‌است. همین باعث شده، پس از فردوسی، جای نام و لقب عوض شود: نام شخصیت، زال و لقب او داستان باشد. او از کودکی سپیدموی، ولی با مژه‌ها و ابروان و چشمان سیاه (همان: ۱۴۹/۱۷۳۵/۱) و پوست تیره‌گون (همان: ۶۳/۱۶۶/۱) متولد شده‌است: «به رنگ شبّه، روی و چون شیر، موی» (همان: ۵۸۳/۱۰۷/۲)؛ سیه‌چردگی و سپیدمویی (ظاهری مشابه پادشاه دیوان: دیو سپید) کیفیتی دیوسارانه بود؛ پس به خاطر شبهه دیوزاد بودن در طبیعت رها شد تا سیمرغ تربیتش را در البرز عهده‌دار شود. زال در بازگشت به نزد پدر، به مقام پهلوانی ایران، ولایت عهد پدر و تاج و تخت وی (پس از مرگش) دست یافت و به‌عنوان شاه سیستان، حامی اصلی شاه کیانی در ادامه عهد منوچهر شد. با آغاز پهلوانی‌های رستم، زال تبدیل به یکی از شخصیتی فرعی می‌شود که مهم‌ترین خویشکامی‌اش نقش دستوری چاره‌گر یا مرشدی آگاه برای رستم است. او در مواضعی از روایات، از موهبت اتصال به مرغ اساطیری‌ای که نقش مربی و دایه او را دارد، برای کامیابی رستم یاری می‌جوید.

بدین ترتیب داستان زال در شاهنامه را باید به دو بخش تقسیم کرد: شخصیت اصلی، پیش از ورود رستم و شخصیت فرعی، پس از تثبیت رستم به‌عنوان پهلوان تاج‌بخش حامی شاهان کیانی. بدین ترتیب، شناخت این شخصیت باید متمرکز بر بخش اول هویت متنی او در شاهنامه باشد؛ لیکن شاید به علت اهمیت رستم، تحقیقات بیشتر بر سویه دوم این هویت مبتنی بوده‌است. این موضوع در نقد پیشینه تحقیقات درباره وی بهتر نمودار می‌گردد.

۱-۲- پیشینه انتقادی تحقیق

در مورد شخصیت و داستان زال، یک کتاب و مقالات متعددی نوشته شده‌است. *اسطوره زال* از محمد مختاری، پژوهشی محتوایی از ابعاد اسطوره‌ای شخصیت زال است که جنبه‌های نمادین تولد و زندگی و نقش او به‌عنوان مظهر تضاد و وحدت در حماسه ملی ایران را

بررسی کرده، زال را با زروان یکی فرض کرده، عدم مرگ وی در شاهنامه را به جاودانگی اش، به عنوان یکی از «بی مرگان حماسه» (مختاری، ۱۳۶۹: ۱۷۵) و زندگی طولانی اش را به تکرار چرخه زمان مقدس «قابل رجعت» (همان: ۱۷۴) و سپیدمویی اش را به تقدس خرد الهی تفسیر کرده؛ معتقد است به همین دلیل زال حتی در جوانی «پیرای» خردمند است و تا پایان حماسه پیر می ماند. (همان: ۱۵۷) او تا جایی پیش می رود که زال را «صورت بشری شده زروان» می داند (همان: ۱۷۵).

نظریه مختاری، تأیید غالب پژوهشگران را به دنبال داشت. با این وجود، غیر از بی مرگی، بقیه موارد این تطبیق با زوران چندان مبتنی بر مستندات اسطوره نبود. زروان والد نخستین [زاده نشده] و منشأ جفت متضاد اولیه و تبلور ازلی-ابدی مانایی زمان بود، ولی زال خود مولود [زاده شده] و غیر ازلی است. ضمناً نبودن مرگش در شاهنامه به معنای مانایی نبوده، اشاره به مرگش در دیگر منابع، آن را نفی می کند؛ همچنین در مهم ترین خویشکاری اش یعنی رابطه عابدانه با سیمرغ هیچ تناظری با زروان که مقدم بر هر معبود است، ندارد. سپیدی اش نیز در بافت بدوی اسطوره بیشتر حامل معنایی اهریمنی است (مشابه دیو سپید) تا لاهوتی و به همین دلیل «دیوزاد» قلمداد شده، رانده می شود. شبیه ترین شخصیتی که تکرار زروان در اساطیر ایران است، نه زال که کیومرث است که بی همتا، آغازینه و منشأ اولین زوج، مشی و مشیانگ (مشابه زروان که منشأ اهورا- اهریمن است)، و محتمل دو وجه متضاد زندگی و مرگ بوده، حتی در اتمولوژی نامش نیز محتمل همین تضاد است (نک. قائمی، ۱۳۹۱). به همین دلیل در کیش مزدایی، مطابق قول شهرستانی (۱۹۷۵: ۲۳۳/۱)، ایرانیان معتقد بودند «مبدأ اول از اشخاص کیومرث است.» و به وی «زروان کبیر» می گفتند. همچنین در کیش زرتشت ساسانی، اهمیت کیومرث به عنوان مظهر زروان تا حدی بود که این کیش، سه شعبه «زروانیه»، «کیومرثیه» و «زرتشتیه» داشت (همان جا). این در حالی است که زال شخصیتی متعلق به یک کیش توتمی پیشازرتشتی است؛ و به همین دلیل به روایت شاهنامه، گشتاسپ دو سال به قصد تبلیغ کیش زرتشت در سیستان سپری کرد (و به روایت بسیاری منابع از جذب ایشان بدین دین ناکام ماند).

یاحقی و براتی (۱۳۸۶)، در مقاله «فرجام زال» پایان مبهم زندگی زال و تفاوت های منابع تاریخی و حماسی در این باره را به دقت بررسی کرده، نتیجه گرفته اند که منابع تاریخی، از مرگ زال و روایات حماسی، از مانایی او گفته، او را به عنوان «پدر حماسه ملی ایران» نامیرا

دانسته‌اند؛ تعبیری که ضمن جنبه‌های اولتراناسیونالیستی، کماکان تکرار نظر مختاری است. مقالات «بررسی کهن‌الگوی پیر فرزانه در داستان زال» و «تحلیل کهن‌الگویی داستان زال و رودابه» نیز به مطابقت روساختی داستان زال با ویژگی‌های کهن‌الگوی پیر خرد در اندیشه یونگ پرداخته، عملاً تحلیل مختاری از خردمندی زال را با ادبیات یونگی تکرار کرده‌اند (طاهری و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۵-۱۷۹؛ جغتایی انصاری، ۱۳۹۴: ۵۹-۶۷). مقاله دوم، آمیزش زال و رودابه را به آمیزشی روحانی در اوج کمال زال تفسیر کرده‌است؛ درحالی‌که در نظریه یونگ، آمیزش با انیما، از مراحل اولیه فردیت است. مقاله «نگاهی دیگر به قصه زال و رودابه» نیز ازدواج ممنوع بین دو خون پاک و ناپاک را به وحدت اهورا- اهریمن تفسیر کرده، زال را مظهر همه خصایل والای قدسی می‌داند (رحمدل، ۱۳۸۵: ۱۱-۲۴).

مقالات «بررسی تطبیقی ویژگی‌های رفتار خردمندان زال براساس مدل سه‌بعدی خرد آردلت» (کردنوقایی و دیگران، ۱۳۹۱)، «نقد و بررسی روانکاوانه شخصیت زال از نگاه آدلر» (قبادی و هوشنگی، ۱۳۸۸)، «تحلیل شخصیت‌های برجسته در حماسه عاشقانه زال و رودابه» (طغیانی و دیگران، ۱۳۹۳) و «سام/ سهراب و زال/ رستم: نبرد پدر و پسر» (صدیقی، ۱۳۹۱) نیز به تفاسیر رایج، منظر روان‌شناختی را افزوده‌اند: مقاله اول، برتری‌جویی زال را براساس نظریه عقده حقارت آدلر، مقاله دوم، توصیف‌های رفتاری در شخصیت‌پردازی‌ها و مقاله سوم، خوانشی فرویدی بر مبنای عقده ادیپ را تبیین کرده‌اند. هسته تحلیلی غالب این پژوهش‌ها، جدا از تطبیق ضمنی متن با یک نظریه، عملاً تکرار پیش‌فرض‌های غالب بر نگاه مختاری است. حتی مقاله «زروان؛ زال و شخصیت‌های میانه در حماسه فردوسی» (محمدی، ۱۳۸۴) نظریه این‌همانی زال و زروان را توسعه داده‌است. بسیاری مقالات نیز به داستان زال و رودابه یا کنش‌های میان زال و رستم پرداخته‌اند که تنها به ساختار، ریخت یا نقد زیباشناسانه داستان توجه کرده، در مسیر مشق نظریات غربی، به درک جدیدی از محتوای اسطوره نرسیده‌اند.

تنها مقاله‌ای که منظر متفاوتی به اسطوره زال دارد، مقاله «داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی» است که رابطه زال با سیمرغ و فراخوانی وی از این پرنده را از کنش‌های جادوگرانه، معنای «دانش» در تعبیر «فراوان خرد بود و دانش، کهن» را افسونگری و حتی تعبیری چون «[...] ز سیمرغ اُمخته بُد گفت‌وگوی»، را نوعی آموزش جادو دانسته‌است، زیرا در جای‌جای شاهنامه، دوست و دشمن، این تهمت را به زال زده‌اند (اسماعیلی، ۱۳۷۴: ۱۹۴)؛ گزارشی که گاه با بافت ابیات تعارض دارد، چراکه حاکی از نوعی تربیت والد و مولود و رابطه

معنوی فرزندى و تربیت بین سیمرغ و زال است، همچنین از نمایش دلایل و ابعاد این ویژگی در داستان قاصر مانده، اما از حیث تفاوت با رویکرد رایج، ارزشمند است. در نقد پیشینه روشن شد که رایج‌ترین رویکرد در خوانش نقدی اسطوره زال، روان‌شناسی و از محبوب‌ترین نظریات، نظریه کهن‌الگوهای یونگ و تطبیق با آرکی‌تایپ پیرخرد است. این جستار، بر پایه مستندات نویافته‌اش که بخشی از بنیادهای منظر رایج (فناناپذیری زال) را به چالش می‌کشد، در خوانش متن اسطوره، از منظر پسایونگی که در چالش با منظر یونگی است، سود جسته‌است.

۱-۳- رویکرد و روش تحقیق

پسایونگی اصطلاحی است که اول بار ا. سامولز، در یونگ و پسایونگی‌ها^۱ (۱۹۸۵)، برای متمایز کردن گروهی از روانکاوان پسامدرن به کار برد که بعد از مرگ کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) به نقد آرای وی پرداختند. آرای پسایونگی‌ها از سطح درمان بالینی و تحلیل رؤیا به سطوح نظری و جهان ادبیات، هنر و اساطیر تسری پیدا کرد و فارغ از منابع روان‌شناختی محض، حوزه نقد پسایونگی را نیز شکل داد. یکی از موارد عمده نقد پسایونگی‌ها بر یونگ که آن را نوعی ساختارشکنی در نوشته‌های یونگ می‌دانند، رویکرد وی در تحلیل آثار ادبی است که بسیار ضدمتنی است و از توجه به زبان، سبک، شکل و ساختار اثر یکسره غافل است؛ غفلتی که حتی منتقدان یونگی دوآتشه نیز بر آن صحه گذاشته، از آن به «محدودیت نقد یونگی» تعبیر کرده‌اند. از دیگر نکات عطف تفاوت منظر یونگی و پسایونگی در سطح نقدی در این بود که نظریه یونگ در ادامه نظریه فروید بود؛ ولی خوانش پسایونگی، یا «نویونگی»، عملاً «نافرویدمحور»^۲ بوده، در مقابل وحدت‌گرایی نقد کلاسیک، تمایل به آزادی و تنوع خوانش در نقد و کثرت فرم‌های الگویی داشت (Baumlin, et al. 2004: xi). وحدت‌گرایی و اعتقاد به تجربه دینی و نسبت با منظر فرویدی باعث می‌شد، یونگ در جستجوی الگوی نهفته در ورای متن، صورت متن را در حد نوک کوه یخ فروید ناچیز قلمداد کند. همین مسأله و اعتقاد بیش از اندازه یونگ به ناخودآگاه و اهمیت کم به خودآگاهی، باعث شد که در نقد ادبی یونگی، راه بر حرف و لفظ بسته بماند و او صورت را

1 . Jung and the Post-Jungians

2 . non-Freudocentric Reading

یک ضرورت بیگانه با کهن‌الگو ببیند. در منظر پسایونگی، ساختارگرایی فرم‌های الگویی، حقیقت متن را فاش می‌کند و این تفاوت فکر، اساس ساختگرایی پسایونگی‌ها در قلمروی نقد را تشکیل می‌دهد (Rowland, 2005: 65).

ساموئلز، سه نسل متمایز برای روان‌شناسان پیرو نظریات یونگ برشمرد: رویکردهای کلاسیک (معتقد به پیروی از عین آرای یونگ)، رشد (پیروان فوردهام: معتقد به تحلیل بالینی دوران کودکی) و کهن‌الگویی (Samuels, 2005: 4-5). شاخص‌ترین نظریه‌پرداز نسل سوم، جیمز هیلمن، رئیس سابق انستیتو زوریخ و پژوهشگر حوزه فرهنگ و تمدن ملل بود که در سال ۱۹۷۰ «مکتب کهن‌الگویی» را پایه‌گذاری کرد. هیلمن مکتب خود را براساس تنوع تبلور مفهوم کهن‌الگو در سطح تصاویر، پایه‌گذاری کرد. به اعتقاد وی، آرکی‌تایپ، مرکزی‌ترین مفهومی است که زندگی روانی انسان‌ها را پی‌ریزی می‌کند (Hillman, J. 1975: 135). او مفهوم کهن‌الگوها را تنها به آن تعدادی که یونگ اشاره می‌کند، محدود نمی‌داند و مفهوم کهن‌الگوها را در تصاویر متعدد گسترش می‌داد. تصاویر نیز در این مکتب، علائم، نشانه و تمثیل چیزی در عالم دیگر نیستند؛ بلکه بخشی از قلمرو واقعیت روانی‌اند که باید تجربه شوند (Samuels, 2005: 196). به باور هیلمن، تصاویر محصول ناخودآگاه هستند که وارد عرصه آگاهی می‌شوند. او کلمه تصویر را در معنای شاعرانه‌اش به کار برده، معتقد بود، تصاویر روشی خاص برای فهم و شناخت روح‌اند. تعدد تصویر و کهن‌الگو، اصل کثرت‌گرایی مکتب هیلمن را شکل داد که از بنیادهای اصلی رویکرد کهن‌الگویی پسایونگی است و مطابق آن، برخلاف نظر یونگ که «خود» را کهن‌الگوی اصلی ناخودآگاه جمعی فرض می‌کرد، تبلور هر الگوی کهن در تصاویر متعدد، با ارزشی برآمده از جایگاهش در صورت متن و ریشه‌اش در ناهشیار متن، به‌صورت مستقل بررسی می‌شود (Vide. Hillman, J. 2007: 7-17; 1999: 226-228).

در این جستار، متأثر از رویکرد پسایونگی، به تجزیه و تحلیل کهن‌الگویی اسطوره زال و روایت نویافته مرگ وی می‌پردازیم. با توجه به اینکه شخصیت نمادین زال، در منظر نقد یونگی کلاسیک، در نسبت با کهن‌الگوی پیر خرد، به‌عنوان مظهر عقلانیت قدسی و راهنمای تشریف‌رستم و به‌عنوان شخصیتی مانا که نماد خدای زمان است که بی‌کرانگی دارد، تحلیل شده‌است، نقد پسایونگی، می‌کوشد به‌جای این تمامیت‌گرایی و استقرای تام، روی تحلیل اجزای متن متمرکز شود و زمینه‌هایی در تصاویر متکثر کهن‌الگویی اسطوره بجوید که روشن کند، زندگی این شخصیت و فرجامش، حاوی چه معانی مستقلی (فارغ از نقش ثانوی

در داستان رستم) است. در همین راستا، جستار حاضر، در تحلیل روایت بر مبنای رویکرد مذکور، کوشیده‌است به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد. دو پرسش اول به محتوای روایت نویافته و دو پرسش پسین به تحلیل متفاوت داستان با رویکرد پسایونگی و نقش این روایت در این تحلیل معطوف است:

۱- آیا روایت نویافته، همان روایت گمشده کهن موجود در بهمن‌نامه است که *محمل‌التواریخ* بدان اشاره کرده‌است؟

۲- با توجه به اینکه نبود روایت مرگ زال در *شاهنامه*، تبدیل به بخشی بنیادین از نظریه تطبیق او با خدای زروان بیکرانه شده، کشف روایت مرگش، چه تحولی در تحلیل اساطیری شخصیت او ایجاد می‌کند؟

۳- با توجه به تطبیق نمونه‌وار زال با کهن‌الگوی پیر خرد در نقدیونگی، آیا در نقد پسایونگی کهن‌الگویی، تخصیص الگوی متفاوتی به روایت زال ایجاد خواهد شد، یا تأویل متن در نسبت با همان کهن‌الگوی پیر خرد میسر خواهد بود؟

۴- افزودن داستان مرگ زال، به روایت اسطوره زال در شاهنامه فردوسی، چه تفاوتی در تحلیل داستان بر مبنای نقد یونگی و پسایونگی، ایجاد خواهد کرد؟

در موضوع این جستار، دو هدف بنیادین وجود دارد؛ تلاش برای حل معمای مرگ زال و تفسیر این فرجام در زمینه تطوّر شخصیت وی، با رویکردی که با محتوای داستان-اسطوره همخوانی را داشته، نتایج مواجعتش با متن، روایی و پایایی داشته باشد. تازگی این مقاله، یکی در استفاده از رویکرد پسایونگی است که در مقالات فارسی به نسبت کاربرد بالای رویکرد یونگی تقریباً نادر است؛ دیگری معرفی داستان مفقود مرگ زال از یک روایت الحاقی مستخرج از نسخه معتبر ولی ناشناخته‌ای از *شاهنامه*، برای اول بار، و به‌ویژه تمرکز تحلیل بر داستان زندگی و سرنوشت زال، فارغ از نقش ثانوی او در داستان‌های رستم.

۲- بحث اصلی

۲-۱- داستان دستان و جستجوی فرجام مبهم او در منابع

در *شاهنامه* از مرگ زال سخنی نیست و پایان داستانش، مربوط به داستان کین‌خواهی بهمن، پس از مرگ رستم است. مطابق روایت فردوسی، پس از مرگ رستم و تحقق پیشگویی سیمرغ درباره کشته شدن کشنده اسفندیار و گمان رستم درباره ویرانی و «گندمند» شدن

سیستان در غیاب او و مرگ یلان تخمه‌اش، به‌ویژه بر دار کردن فرامرز، بهمن زال را نیز در قفسی به بند می‌کشد؛ لیکن با شفاعت پشوتن خردمند، او را رها می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۸۰/۵-۴۸۱). این پایان، پایانی تلخ و تحقیرآمیز برای زال در *شاهنامه* و به تعبیری، «تراژدی زال» است.

زال اگر پایانی تاریک دارد، هرگز نمی‌میرد. سکوت روایی *شاهنامه* درباره فرجام او، یا بخشی ذکر نشده از داستان این شخصیت باستانی در نظم فردوسی، بدون هدفی خاص، است یا به اعتقاد برخی پژوهشگران، ضرورت اسطوره‌وی؛ زیرا که زال چون زوران، بی‌کران و همیشگی است (مختاری، ۱۳۶۹: ۱۷۴-۱۷۵). باین‌همه، نبودن روایت مرگ زال در نظم فردوسی، به‌معنی وجود نداشتن این داستان در چرخه حماسه‌های سیستانی نیست. وجود اشارات کهن نیز تأیید می‌کند که روایت مرگ زال در زمان نزدیک به فردوسی در متون دیگر وجود داشته‌است. در مجموع سه فرجام برای زال در منابع وجود دارد:

۲-۲- مرگ طبیعی داستان

زال پس از مرگ رستم و کین‌خواهی بهمن و اسارت و رهایی او، در برخی منابع به مرگ عادی جان می‌سپارد. از جمله کتاب *مجموع التواریخ و القصص* (۵۲۰ه.ق) درباره مرگ زال در عهد دارا می‌گوید: «در این روزگار عهد دارا [زال بمرد و در هیچ کتابی این نیافتم مگر در *بهمن‌نامه*، آن نسخه که حکیم ایران‌شاه [ایرانشان] بن‌ابی‌الخیر نظم کرده‌است:

به ایام دارا بشویرید حال برون شد ز دنیا جهان دیده زال»
(۱۳۱۸: ۹۲)

البته این بیت در *بهمن‌نامه* چاپی که امروزه در دسترس است (تصحیح عقیقی) و نسخ شناخته‌شده این اثر حماسی وجود ندارد به همین جهت، در صحت انتسابات پیرامون این اثر از یک سو و نسبت بیت فوق بدان، از دیگر سوی، تردیدهایی وارد است. نویسنده *مجموع التواریخ و القصص* در جای دیگر نیز گفته‌است: «زال در عهد دارای بن داراب بمرد و هم به ستودان جدانش باز آوردند» (همان: ۴۶۳). در هر حال، این اشاره متعلق به آغاز قرن ششم، ثابت می‌کند که روایت مرگ زال، روایتی کهن در حماسه‌های ایرانی بوده که به علت عدم وجود در منابع فردوسی یا عدم نظم آن با خامه وی، در متون شناخته‌شده موجود، مغفول مانده‌است.

۲-۳- کشته‌شدن دستان به دست بهمن در ماجرای کین اسفندیار

قدیم‌ترین منظومه حماسی شناخته‌شده فارسی، متن مفقود شاهنامه مسعودی‌مروزی سروده شده حوالی ۳۰۰ ه.ق که به تصریح مقدسی، ایرانیان، آن را به منزله تاریخ ملی خود بزرگ می‌داشتند (۱۳۷۴: ۱۱۰)، به نقل از ثعالبی در ذکر پادشاهی بهمن نوشته بود: «مسعودی مروزی در مزدوج [مثنوی] خود به فارسی می‌نویسد که بهمن، زال را کشت و تنی از کسان او را زنده باقی نگذاشت» (۱۳۶۸: ۳۸۸).

این متن معدوم فارسی یکی از کهن‌ترین منابع ممکن در این باره است و از اصالت روایت قتل زال به دست بهمن در خدای‌نامه‌های ساسانی که منبع شاهنامه‌های اولیه و تواریخ عربی/فارسی بوده‌اند، گواهی می‌دهد. این نکته در تواریخ نیز نمود روشنی دارد. برخی منابع مثل *اخبار الطوال*، بی‌یادکرد نام زال از کشتن همه افراد خاندان رستم و خرابی شهر به دست بهمن یاد کرده‌اند (دینوری، ۱۳۶۴: ۵۱). دیگر منابع درباره قتل زال تصریح دارند. در این میان، بخشی از اصیل‌ترین منابع که با وسائلی به خدای‌نامه‌ها می‌رسند، از قتل رستم و دستان، هردو به دست بهمن یاد کرده‌اند. از جمله طبری: «او [بهمن] به خونخواهی پدر به سیستان رفت و رستم و پدرش، دستان، و برادرش، زواره، و پسرش، فرامرز، را بکشت.» (طبری، ۱۳۵۲: ۴۸۲/۲). بلعمی، ابن‌اثیر و ابن‌بلخی متأثر از طبری این روایت را تکرار کرده‌اند. بلعمی نیز به بازگویی این کشتار جمعی، تحریض بهمن، توسط مادرش «استوریا» را افزوده‌است (بلعمی، ۱۳۴۱: ۶۸۶/۲) ابن‌اثیر نیز همین واقعه را، بدون نام زواره، نقل می‌کند (ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۲۷۸/۱). ابن‌بلخی نیز از غارت سیستان و کشتن دستان و زواره به کین پدرش، توسط بهمن یاد می‌کند (۱۳۶۳: ۵۲).

۲-۴- حذف روایت مرگ زال

در شاهنامه فردوسی و منابعی که طبیعتاً به شاهنامه نظر داشته‌اند، اگرچه از نبرد بهمن در سیستان، قتل فرامرز، اسارت زال در قفس و بخشیدنش به وساطت پشوتن سخن گفته شده‌است، به تبع فردوسی، مرگ زال ناگفته رها شده‌است. محتملاً فردوسی از حذف روایت مرگ زال هدف نمادینی نداشته، ولی همین عدم یادکرد باعث تصور تطبیق عمر زال با زروان شده‌است. با این دلیل که: «عمر زال [...] در شاهنامه، از همه پهلوانان بیشتر است [و] بی‌مرگی او گویی تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد» (مختاری، ۱۳۶۹: ۱۷۴).

جالب این است که ثعالبی و *مجمّل‌التواریخ* که هر دو روایت مرگ زال را یکی از مسعودی و دیگری از ایرانشان نقل کرده‌اند، اسارت و بخشش زال را نیز مشابه فردوسی نقل کرده‌اند (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۸۸؛ *مجمّل‌التواریخ*، ۱۳۱۸: ۵۳). این خود بدان معناست که عدم ذکر این روایت در کلام فردوسی، به معنی نامیرایی زال در نزد وی نبوده‌است. آثار تاریخی متأخری که داستان زال را بی اشاره به مرگش نقل کرده‌اند نیز متأثر از فردوسی بوده‌اند (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۲۰۴/۱). حماسه دیگر پس از *شاهنامه*، *بهمن‌نامه*، اگرچه در کلیات ماجرا مشابه فردوسی است، ایجاز را با بسط جزئیات جایگزین کرده‌است؛ از جمله انگیزه بهمین برای ویرانی دخمه‌های رستم و نیاکانش، نبردهای ۵۰ ساله با فرزندان رستم، نبردهای زال با وجود سالخوردگی‌اش و حتی اختراع میخی چهارپر به نام *خسک* برای لنگ کردن اسبان ایرانیان و پشیمانی بهمین وقتی به دخمه رستم می‌رود (نک. ایرانشان بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۱۹۶-۴۵۱). با کنار رفتن زال از پایان داستان، در حضور آذربرزین (پسر فرامرز)، مرگ بهمین در نبرد با اژدها رقم می‌خورد. آخرین حضور زال در این منظومه، نامه مصلحت‌جویانه او به آذربرزین و پیشنهاد تسلیم به بهمین و یافتن منزلت پیشین است؛ اگرچه او نیز چون رستم که زمانی پیشنهاد گریز از معرکه اسفندیار را نپذیرفته بود، توصیه نیا را نپذیرفته، به بهمین می‌نویسد که به کین فرامرز کمر بسته‌ام؛ میان ما تنها تیغ قضاوت خواهد کرد (همان: ۴۸۰).

۲-۵- روایت نویافته: مرگ ارادی دستان، در حالت نماز

بدین ترتیب، روایت مرگ زال بخشی از داستان او بوده که به تبع اهمیت فردوسی در سنت حماسی فارسی، فراموش شده‌است. در ادامه، روایتی از مرگ زال که از ملحقات افزوده به *نسخ شاهنامه فردوسی* استخراج شده، بررسی می‌شود.

نسخه مزبور، یکی از نسخ پرصفحه *شاهنامه* کتابخانه برلین، با شماره ۴۲۵۲، در ۱۲۰۶ صفحه است که به علت افتادگی اوراق پایانی فاقد انجامه است؛ لیکن در پایان مقدمه منثور، کاتب قبل از مهرش می‌نویسد: «این چند کلمه در نهم شهر رجب سنه ثلاث اربعین الف [محملاً تصحیف الف و ثلاثه و اربعون] اتمام یافت؛ در روز سه‌شنبه» (فردوسی، ۱۰۴۲: ۲۳). اگر تاریخ یادداشت این نسخه بالای ۶۰ هزار بیتی که قریب ۲۰ هزار بیت ملحقات و پس از مقدمه توقعاتی از مالکان نسخه مربوط به سده‌های ۱۲-۱۳ دارد، درست باشد، اصل نسخه مربوط به سده ۱۱ (۱۰۴۲ ه.ق.) است. این نسخه، در بخش حدفاصل پادشاهی بهمین، و کین

خواستنش تا مرگ فرامرز، بخش وسیعی از بهمن‌نامه را وارد شاهنامه کرده، در بخش پایانی داستان بهمن، روایتی متفاوت دارد که در نسخ بهمن‌نامه موجود نیست.

در بهمن‌نامه، بهمن، برزین و پهلوانی به نام رستم تور گیلی در صحنه نبرد حضور دارند. بهمن و آذربرزین برای حفظ جان خود، یکدیگر را ترغیب به پیشتازی در نبرد می‌کنند؛ نهایتاً شاه راهی می‌شود. چون بهمن در اوج گرفتاری کمک می‌طلبد، برزین که تقدیر مرگ او را در این نبرد از جاماسپ شنیده، از کمک دریغ کرده، حتی مانع کمک رستم‌تور می‌شود. شاه در آخرین لحظه بلعیده‌شدن، از برزین می‌خواهد که همای را در حکومت یاری کند (ایران‌شان‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۶۰۴). مرگ بهمن، در نسخه نویافته متفاوت با روایت فوق است. مطابق این نسخه، بهمن پس از انتخاب همای چهارزاد به ولایت‌عهدی، به جنگ با اژدها رفته، در جایی موسوم به درّه اژدها، پس از سه روز که سپاهیان‌ش طعمه اژدها می‌شوند، خود در چهارمین روز به نبرد می‌رود؛ درحالی‌که آذربرزین (که در این نسخه نه پسر فرامرز که فرزند زال از دختر صور، ملک کشمیر است) از پشت، او را محافظت می‌کند. در این نبرد، تیغ بهمن بر اژدها کارگر نیست و برزین در حفاظت او تعلق می‌کند. بهمن با خشم وی را «نامرد» خوانده، برزین می‌گوید که دلیل انفعالش ترس نیست؛ بلکه دستش [به‌خاطر خون پدر] به تیغ نمی‌رود. در همین حین، اژدها به دمی شاه را به زیر کشیده، او را می‌بلعد. وقتی برزین چنین می‌بیند، تیغ برکشیده، اژدها و بهمن را چهارپاره می‌کند:

چو برزین چنان دید شمشیر تیز	کشید و بر اژدر درآورد خیز
بگریید چون رعد وقت بهار،	تن اژدها کرد و بهمن، چهار

(فردوسی، ۱۰۴۲: ۴۴۰ب)

او این خون را به نام پدر و خویشانش طلب می‌کند:

به خون فرامرز و خویشان، دلیر	بگفتا: فگندم سر اردشیر
------------------------------	------------------------

(همان جا)

آذربرزین پس از کین‌خواهی، با شادمانی راهی کشمیر می‌شود؛ در این بخش از داستان با عنوان «وفات یافتن زال و ختم داستان» زال که ۱۲۰۰ سال دارد؛ دل‌چرکین از ستمکاری بهمن با دودمانش، منتظر است تا صدای کوس آخرین کین را بشنود و آرام بگیرد:

چو آمد چنان شادمان، نزد زال	- دو ششصد گذشته مر او را ز سال -
مر آن داستان نزد داستان بگفت	جهان دیده چون داستان‌ها شنفت،
سجود خداوند جان‌آفرین،	بکرد و بمالید رخ بر زمین

هم آنجا سر خود نهاده به خاک	فرستاد جان نزد دادار پاک
به شکرانه آنکه آن غیب‌دان	به گیتی ورا داد چندان امان
که از تخم او شد یکی آشکار	سر افگند از پور اسفندیار
که گر صد بمانی و گر صد هزار	سرانجام باشد بدین ره، گذار

(همان‌جا)

پس از این ابیات در بیان کیفیت مرگ زال، در دخمه نهادن او به دست برزین و بازگشت برزین به سیستان ویران‌شده و آباد کردن سرزمین پدری روایت می‌شود؛ کاری که در *بهمن‌نامه*، بهمن خود پس از پشیمانی انجام می‌داد:

خوشا آن‌که گیتی چو دستان گذاشت	گه رفتنش هم بدین‌سان گذاشت
چو دستان ز گیتی بدین‌سان گذاشت	یکش دخمه کردند بر پهن‌دشت
نهادندش آنجا به تعظیم و ساز	بماندند تنه‌اش [و] گشتند باز
چو پردخت برزین ز کار پدر	سوی سیستان رفت با زیب و فر
خرابه همه باز کرد آبدان،	هری کرد از خود، ری و همدان

(همان‌جا)

در نهایت، سراینده ناشناس این ابیات، به سنت «فاصله‌گذاری» فردوسی، ابیاتی در بیان حکمت بیان کرده، بی‌اعتباری جهان را یادآوری می‌کند که حتی پس از عمری به درازای هزاره‌ها نیز به حاصلی جز فنا نخواهد داشت:

چنین است کار جهان ای پسر!	بیارد یکی را، کند یک به در [...]
غم و شادمانی از او هر دو هیچ	چو باید نمودن از اینجا بسیج [...]

(همان‌جا)

پس از ابیات مفصلی در این زمینه، و تصریح رستگاری فردوسی (هر آن‌کس که پندم به کار آورد [...])، به فردوس اعلاش باشد وطن/ به نزدیک فردوسی پاک‌تن)، این آمرزش را برای همه محبان فردوسی طلب می‌کند ([...] محبان فردوسی پاک‌بین/ خدایا بیامرزشان اجمعین). اگرچه یادکرد سوم‌شخص از فردوسی نشان می‌دهد که شاعر این منظومه کوتاه کسی جز فردوسی است، در ادامه، ابیاتی در مدح سلطان محمود غزنوی آورده، که عدم وجودش در دیگر نسخ، نشان می‌دهد جزء همین بخش الحاقی است. یعنی شاعر با مدح ممدوح نادیده، خود را در مقام شاعر اصلی قرار داده‌است.

در ادامه این جستار، به تحلیل داستان زال، و فرجام نویافته او، در تطبیق با یکی رویکرد پسایونگی پرداخته‌ایم.

۳- تحلیل شخصیت و فرجام زندگی داستان بر بنیاد نقد پسایونگی

چنان‌که گفته شد، نام اصلی زال، داستان به معنی زیرک، خردمند و فسونگر است. او در متون پهلوی، نه یگانه‌پسر سام که یکی از شش پسر اوست که به پادشاهی سکایان در نیمروز رسیده‌است: «یکی از ایشان [پسران سام] را نام داستان بود. از ایشان او را فرازتر داشت و پادشاهی سکایان و ناحیت نیمروز را بدو داد. کدخدایی ابرشهر را او شکوه بخشید» (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۵۱).

سکاها، مردمانی جنگاور و مهاجر از تیره ایرانی بودند و داستان، نام اولین پادشاه نمادین این قوم بود؛ مشابه نقشی که فریدون برای ایرانیان داشت. بخشی از شباهت فریدون و زال محصول همین خویشکاری مشترک است: دو «شاه-نیا» که پزشک-افسونگرند. فریدون در شاهنامه، از سروش افسونگری آموخته‌است؛ در توطئه افگندن سنگی از کوه به پایین می‌اندازند. فریدون «به افسون»، سنگ برادران را «ببست و نجنید، آن سنگ، بیش» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۹۱/۷۳/۱)؛ همچنین در زمان آزمودن پسرانش به شکل اژدهایی درمی‌آید که «همی از دهانش آتش آمد برون» (همان: ۲۲۴/۱۰۳/۱). در منابع پهلوی و ترجمه‌های باواسطه این آثار نیز به‌عنوان پزشک و درمانگری که با افسون، بیماری، تب و مرگ را از تن مردمان دور می‌راند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۳ و ۸۰؛ اوستا، وندیداد: فرگرد ۲۰/ بند ۱-۴) و حتی به‌عنوان بنیان‌گذار طب از او یاد می‌شود (ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۳۶). از همه مهم‌تر، هویت توتمی اوست که در تربیت توسط حمایت حیوان توتمی (گاو برمایه) و نام خانوادگی گاو در دودمانش تا ده پشت تبلور یافته‌است (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۴۹).

داستان، جدا از مظهر خرد یا فرّ قدسی که در مورد کیخسرو و تطبیق با زروان که در مورد کیومرث بیشتر از وی صدق می‌کند، هم در نام و هم در خویشکاری از مظاهر قدرت جادوست. البته این نافی نقش الگویی پیر خرد در شخصیت وی نیست؛ خصوصاً در داستان‌های رستم که در مواردی به‌عنوان دستور و رایزن، قهرمان اصلی داستان را اندرز می‌دهد، تصاویر این کهن‌الگو در اشعار فردوسی در توصیف کنش‌های زال به‌کرات دیده می‌شود، اما اصل هسته روایی اسطوره داستان، از ولادتش که محتوی شباهت به دیوان

(موی سپید و روی تیره) است و «دیوزاد» خوانده می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶/۲۵۵/۶۲۷). تا دیگر داستان‌هایی که نقش اصلی ایفا می‌کند، به‌علاوه داستان رستم و اسفندیار (که به‌ظاهر شخصیت فرعی است، اما نقشی بنیادین دارد که حذفش داستان را مختل می‌کند)، کارکرد یک مرد روحانی افسونگر است.

چنین شخصیتی نه یک جادوگر اهریمنی بلکه به تعبیر یونگ، یک «کهن‌الگوی شخصیت مانایی»^۱ است: مانا اصطلاح رایج در انسان‌شناسی، برای نامیدن نیرویی فراطبیعی و فراگیر، جاری و نادیدنی است که جهان مادی را به عالم مینو مرتبط کرده، ماده اولیه جادو را تشکیل داده، لازمه قدرت، احترام و آبرو به شمار می‌آید. ظهور شخصیت مانایی، به باور یونگ، تجسم معنویات حاصل از آگاهی است و در نماد پیر خرد^۲ شکل مادی به خود گرفته‌است. انرژی مانا از طریق چهره‌های مانایی و موجودات توتمی (گیاه، ابزار یا جانور) که هم‌پایه یکدیگرند، طبیعت را به شیوه نامرئی تسخیر می‌کند و با نیرویی جادویی، موجب اتفاقاتی می‌شود که مبتنی بر انرژی نهفته در جسم آنهاست. داشتن مانا به معنی داشتن قدرت مؤثر بر دیگران است و شخصیت‌های مانایی از طریق این نیرو قدرت رهبری یافته، از طریق شخصیت مقدس توتم، وحدت یا همبستگی یک گروه اجتماعی را تعیین می‌بخشند. چهره مانایی از دیدگاه پسایونگی^۳، به‌جز پیرمرد حکیم، در انواع نمودها چون مادر دانا [با مظهر سوفیا]، جادوگر، پیامبر، مَغ، رهبر عاقل و زرتشت نیچه، در رؤیا و هنر تبلور می‌یابد. (Vide. Jung, 1939: 127, 274-310; Jacobi, 1999: 144, 202).

زال نیز از طریق فرهنگ‌مندی متبلور در تقدس توتم خود، نگاهبانی از سرزمین سیستان را عهده‌دار است و به همین جهت، افول فره او و رستم (فرّه در اساطیر ایران تبلور ماناست) پس از کشتن اسفندیار، نابودی سیستان را نیز به‌دنبال دارد. سیمرغ (از نمادهای فره: همای سعادت) به‌عنوان یکی از مظاهر مانای نجات‌بخش، از البرز مقدس بر او نازل شده، دستان را به ناف جهان، مرز گیتی و مینو برده، پرورش می‌دهد تا تبدیل به یک «واسطه» شود. دستان، کاهن توتم قوم خود و بین توتم جمعی و مردمش یک واسطه ماناست؛ به همین جهت بسیاری از چاره‌اندیشی‌ها و درمانگری‌های شاهنامه به او بازبسته است و زمان بازگشت وی با خواب (الهامی غیبی: پیامی از ناخودآگاه: مشابه خواب گودرز در مورد

1. Manna-personality
2. the Old Wise Man

کیخسرو) به سام آگهی داده می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۱۴۱/۹۵-۹۹). ایزدتوتمی سیمرغ - که در عرفان اسلامی نمادپردازی خویشکاری الوهی‌اش را همچنان ادامه می‌دهد - بر جهان حماسه هبوط می‌کند و پرش، جزئی از وجود لاهوتی خود (جسم مانایی)، را به او می‌دهد تا در هنگام لازم، مثلاً هنگام درماندگی رستم در برابر اسفندیار، کاهن مانایی، پر را در مراسمی آیینی، بر آتش مظهر الهی بسوزاند و او را به سوی خویش بخواند. در اندرز سیمرغ، پر او صراحتاً و به کرات مظهر فرّوی (نیروی مانا) قلمداد شده است:

آبا خویشان بر یکی پرّ من خجسته بود سایه فرّ من [...]
 بر آتش برافگن یکی پرّ من ببینی هم اندر زمان فرّ من
 (همان: ۱/۱۴۵/۱۳۶ و ۱۳۸)

دستان یک «شَمَن» است. در ساختار ابتدایی جوامع باستانی، شمن (واژه‌ای سیبریایی به معنی «دانا»)، فردی بوده که مدتی را به دور از آدمیان در میان وحوش سپری کرده بوده، در بازگشت به جامعه، نقش‌های رئیس قبیله، پیشگو و روحانی بزرگ را ایفا کرده، معمولاً در جریان یک مراسم آیینی، با اتصال به دنیای ارواح و نفوذ در ابعاد نامرئی جهان، عمل جادوگری، پیشگویی و شفا را انجام می‌داد (Vide. Singh, 2017; Hoppál, 2007).

صحنه فراخوانی سیمرغ، یک «تصویر کهن‌الگویی»^۱ از یک مراسم باستانی شمنی است. او با رفتاری چنان یک شَمَن به پیشواز مرغِ بادستگاه می‌رود؛ سه هشیار (موبد) و سه آتشدانِ پُر آتش (عدد نمادین سه: مظهر کمال) را با خود به تیغ یک بلندی (کوه: محل وحی و الهام) می‌برد؛ اندک پری از دیبا بیرون کشیده، می‌سوزاند؛ پاسی از شب می‌گذرد و سیمرغ پدیدار می‌شود؛ زال بدون همراهان، در مجمرها عود افروخته (استفاده از گیاهان دارویی/ خاص در مراسم: از رسوم شمنی)، در پیشگاه سیمرغ حاضر شده، در برابرش «نماز» می‌برد و با سیمای گریان بوی می‌افروزد:

ز مجمر یکی آتشی بر فروخت به بالای آن، پرّ لختی بسوخت [...]
 بشد تیز با عود زال از فراز ستودش فراوان و بردش نماز
 به پیشش سه مجمر پر از بوی کرد ز خونِ جگر، بر دو رخ جوی کرد
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵/۳۹۷/۸-۱۲۳۹/۸ و ۱۲۴۴-۵)

1. the archetypal image

همچون شاه- موبد کیانی که فره مظهر مشروعیتش را از ایزد مهر می‌گیرد (اوستا، مهریشت/ بندهای ۱۰۸-۱۱۱)، زال نیز این خویشکاری را از ایزد توتمی خود، سیمرغ، دریافت می‌کند. بخش اول نام سیمرغ در *اوستا*، مرغئو (= پرنده) و بخش دوم Saena ساخت دیگری از «شاهین» (سائین) فارسی و Syena سنسکریت، به معنای عقاب، است که نمایانگر وجود ماهیت ایزدی برای شاهین/ عقاب در فرهنگ‌های هندوایرانی است: در ریگ‌ودای هندی (ماندالای ۴/ سرود ۲۷: The Hymns of the Rig Veda, 1976)، روح خداوند بزرگ، به صورت شاهباز Syena تجسم یافته‌است. این نام با بخش نخستین نام سیندخت ابه معنی دختر عقاب: زن-کاهن و شاهدخت توتم شاهین^۱ مطابق فرض شده‌است (پوردادوود، ۲۵۳۶: ۵۷۵/۱). پس ازدواج داستان با رودابه [= رودآب: از مظاهر باروری]، با هدایت سیندخت، نیز رفتاری در راستای تبلور کیش توتمی اوستا. در *اوستا* (فروردین‌یشت/ بند ۹۷) و متون پهلوی (دینکرد/ کتاب نهم، فصل ۲۴، بند ۱۷. Vide. DĒNKARD. 1911)، سئنه نام شخصیتی روحانی، از شاگردان زرتشت بود؛ نخستین کسی که با صد پیرو در این سرزمین ظهور کرد، صدسال زیست؛ همچنین نام کوهی در *اوستا* (زامیادیش/ بند ۱۳؛ یسن ۱۰/ بند ۱۱) است: کوهی که همچون درخت کیهانی (درخت بسیار تخمه: کنام سیمرغ در «رستم و اسفندیار» *شاهنامه* و *اوستا*: رام‌یشت/ بند ۷) خویشکاری واسطه بین زمین و آسمان را دارد. با توجه به معنی سئنه و اطلاقش به نام عابدی و یک کوه (عناصر جغرافیای قومی) و مادر رودابه (از مظاهر زیایی قوم)، و همچنین با توجه به جنبه غیرزرتشتی سیمرغ *شاهنامه* و کشته‌شدن جفت او توسط اسفندیار در هفت‌خان، می‌توان گفت که این پرنده اساطیری، توتم قومی باستانی و حامی پیشازرتشتی خاندان زال بوده است. این کیش توتمی می‌تواند در نسبت با عقاب، ریشه سکایی یا پارتی داشته باشد. تحلیل باستان‌شناختی مسیر مهاجرت سکاها نشان داده، در اشیای به‌دست‌آمده، در میان تصاویر جانوران، بیش از همه، تصویر گوزن [آهو/ غُرم] و عقاب تکرار می‌شود (نقل از مختاری، ۱۳۶۹: ۹۳) که هردو از نمادهای فره ایزدی و دارای کارکرد توتمی‌اند. همچنین بنا به مستندات مورخین یونانی، می‌دانیم سکاها، مظاهر طبیعت را می‌پرستیدند؛ خدایانی چون Tabity-vesta، الهه آتش و جانوران که بزرگترین مراسم دینی را برایش برپا می‌داشتند (رایس، ۱۳۸۸: ۹۲) تصویر آتش افروختن در مجمر برای فراخوانی سیمرغ نیز می‌تواند با این سنت مرتبط باشد.

دستان همچنین مجهز به قوای شمنی (جادو، درمانگری و پیشگویی) است. در *شاهنامه*، در مواقعی که عادات حاکم بر قوای طبیعت خرق می‌شود، همیشه نام وی در میان است. البته این جادو، جادوی سپید متعلق به نیروی فره و فروهرهای نیکان است و در تضاد با جادوی سیاه اهریمنی. «تساویر کهن‌الگویی» جادوی سپید زال در *شاهنامه* بسیار است؛ از جمله چون سیاوش به سلامت از آتش تیز می‌گذرد (خرق عادت)، سودابه جادوی زال را علت این شگفتی برمی‌شمرد:

همه جادوی زال کرد اندرین نبود آتش تیز، با من به کین
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۲۳۸/۵۳۱)

در جنگ رستم و اسفندیار نیز هنگامی که رستم و رخس با مرگ تار مویی فاصله داشتند، سیمرغ با مرهمی که از شیر و پر خود فراهم کرده بود، به چشم‌برهم زدنی زخم‌های کشنده آنها را ناپدید کرد؛ یک خرق عادت که اسفندیار چون رستم را سالم دید، در تصویری ناب، با تشبیه جادوی شگرف زال به دست‌یازیدن (تسلط) بر خورشید (حد اعلای هنر جادوگران باستانی این بود که خورشید را می‌پوشاندند)، بدان اقرار کرد:

شنیدم که دستان جادوپرست به هنگام، یازد به خورشید دست
چو خشم آرد از جادوان بگذرد برابر نکردم پس این با خرد!
(همان: ۱۳۲۶/۴۰۶/۵-۱۳۲۷)

اسفندیار به هنگام مرگ نیز، نابودی خویش را نه از نیروی رستم و چوبه گز و پیکان، که از جادوی زال می‌داند:

به مردی مرا پور دستان نکشت نگه کن بدین گز که دارم به مشت! [...]
فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت که آروند و بند جهان او شناخت
(همان: ۴۱۶/۵-۱۴۳۱/۴۱۷-۱۴۳۳)

چوبه تیر را از خدنگ و نه گز می‌ساختند؛ تصویر اشاره اسفندیار به گز (در ابیات فوق)، تصویر چوبی با کارکرد جادوگرانه و ابزاری آشنا در یک آیین شمنی است. اصولاً ساختن تیر نیز، از تصویر برکندن آن از شاخه خاصی از درخت مقدس میانه دریا، تا پروردنش به آتش و رز (جایگزین احتمالی هوم آیینی)، نه یک صنعت برای ساختن تیر که اجرای یک سنت مذهبی برای خلق یک ابزار مانایی بود. فردوسی نیز به‌صراحت زال را افسونگر می‌خواند:

فسونگر چو بر تیغ بالا رسید ز دیبا یکی پر بیرون کشید [...]
(همان: ۳۹۷/۵-۱۲۳۹)

زال همچنین به دانشی مجهز است که پیشگویانه یا مرتبط با آینده یا برآیند دانش درونی است. در جنگ رستم و اسفندیار، سرنوشت شوم رستم و دودمان و سرزمینش را پس از کشتن اسفندیار پیش‌بینی می‌کند. در آزمون موبدان منوچهر نیز، در عین جوانی، به پرسش‌هایی درباره زمان و آینده پاسخ می‌دهد که حیرت انجمن و «زه‌ازه گفتن» شهنشاه را در پی دارد. او این «دانش» (لفظی که در شاهنامه بعضاً به معنی دانستن/ دیدن آینده است) را از سیمرغ فراگرفته است:

چنان گشت زال از بس آموختن، تو گفستی ستاره‌ست از افروختن؛
به رای و به دانش به جایی رسید که چون خویشتن در جهان کس ندید
(همان: ۱۰/۱۸۱/۲۶۲-۲۶۳)

منظر کهن‌الگویی، تلفیقی از روان‌شناسی و انسان‌شناسی است. از حیث انسان‌شناختی، شمن کسی است که در وضعیتی از آگاهی تغییر یافته، به عنوان واسطه روحی^۱ یا پزشک-جادوگر^۲، شفا دهنده معنوی^۳ یا پیامبر، به جهان روحانی وصل می‌شود (Hutton, 2011: vi- viii). الیاده، شمنیسم را قدرت پرورش تکنیکی باستانی برای دریافت الهامات دینی می‌داند (1964: 3-7). شمن از دید کهن‌الگویی، مظه‌ری از توان یگانگی روان فرد با کیهان و رشد هشیارانه خودآگاهی در سطوح وسیع ناخودآگاه جمعی است. رشدی که از طریق یکی شدن فرد با مانا و رشد فرهنگ‌دانه روان حاصل می‌شود. در منابع روان‌شناختی، نمادهای حیوانی (در مورد زال نماد شاهین) کارکرد شناخت واقعیت ناخودآگاه جمعی را دارند و آیین‌های شفابخش، واقعیت درمانگر و توانایی‌های فراگیرانه شمن را نشان می‌دهند. در این دیدگاه، هسته شمنیسم، توانایی ارتباط مستقیم با روان درونی انسان و بازتاب آگاهی رشد یافته با ریاضت در ناخودآگاه جمعی است (Haule, 2010: 18-32; Sandner & Won 2002: vide).

بنابراین داستان، شمن ایزد سکایی-پارتی (ایرانی)، با مظهر عقاب، است که توسط این ایزد انتخاب و تربیت شده، پس از پرورش در ناف جهان، به میان پیروان بازگشته تا به عنوان یک شاه-موبد واسطه فیضان نیروی مقدس مانا باشد. مرگ او نیز در این روایت الحاقی در همین راستا قابل تحلیل است. این روایت، علاوه بر نویافته بودن، در قیاس با دیگر گزارش‌ها که تنها اشارتی کوتاهند، تنها یادکرد با جزئیات از کیفیت مرگ زال است؛ در ضمن، با خویشکاری

-
1. Mediumship
 2. witch doctors
 3. spiritual healers

باستانی این شخصیت نیز همگرا بوده، بنا بر این بافت متجانس، نه روایتی ساختگی که برگرفته از روایت شفاهی در خورتأملی بایستی باشد. در این روایت، زال، با شنیدن خبر مرگ بهمن، بر زمین نماز می‌گذارد و به خواست خویش می‌میرد. در تحلیل کهن‌الگویی این روایت دو نکته مهم وجود دارد: مرگ اختیاری و مردن در حالت سجده (خمیده).

مردن با اختیار که عرفای مسلمان از آن به «موت ارادی» (درمقابل موت طبیعی) تعبیر کرده‌اند، یک آزمون عرفانی است که به روایت رساله مشهور *انسان کامل*، انسان با آن از مرتبه علم‌الیقین به عین‌الیقین می‌رسد، زیرا: «حجاب آدمیان جسم است. چون روح از جسم بیرون آمد، دیگر هیچ چیز حجاب او نمی‌شود» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۴). این نوع مرگ، خود تولد ثانی و از مظاهر کهن‌الگوی مرگ و ولادت مجدد و از نمادهای دست‌یابی به کمال معنوی است. در آزمون‌های شمنی نیز، مرگ ارادی، از مظاهر دست‌یافت به جاودانگی است. در آیین هندو و آیین بودایی، که از مظاهر کیش شمنی به شمار می‌رود، یک «یوگی» (فرد مراقبه‌کننده) با مرگ ارادی به سعادت و حالت نامشروط نیروانا و «جسم جدید» خود دست می‌یابد (Eliade, 1964: 206-216). از منظر یونگ این مرگ مظهر کاملی از فردیت است؛ زیرا «یک انسان باید بمیرد، تا به خویشتن خود دست یابد» (Norton, 2000: 124). شکل مرگ او نیز در حالت سجده، نشان‌دهنده همین رضایت و خوشنودی است. یک واسطه الهی که مأموریتش تمام شده و در حالت شکرگفتن به جسم ابدی خود منتقل می‌شود. این نوعی تولد است؛ حالت خمیده زال در لحظه نمازبردن که موهوم حالت جنینی است، خود از نمادهای ولادت است. یکی از اشکال آشنای گورهای باستانی هندواروپایی، از جمله گورهای سکایی، گور خمره‌ای است که مردگان در آن، در خمره‌هایی با وضعیتی مشابه جنین در داخل رحم مادر دفن می‌شدند. بر مبنای یک اعتقاد باستانی، پس از مرگ نیز جسم باید به همان حالت ولادت به خاک سپرده شود؛ این نوع تدفین گویای تولدی نو در جهان دیگر است (نک. چایچی‌امیرخیز و سعیدی‌هرسینی، ۱۳۸۱).

مرگ زال نیز، بخشی از اسطوره یگانگی شمن با توتمش و جاودانگی اوست؛ البته نه با الگوی نامیرایی زروان که با الگوی مرگ ارادی شمن در کیش رازآیین خویش که متضمن بازگشتش به جسم ابدی او، یعنی حلول در پیکر توتمی اوست؛ در چنین ولادت مجددی، زال با سیمرغ یگانه می‌شود.

۴- نتیجه‌گیری

انجام برخی شگردهای حکمت، طبابتی که بیشتر جادوست تا علم (ناپدید شدن زخم به محض مالیدن پر یا درمان آنی زخم‌های مرگبار)، ساختن ابزار غلبه بر دشمن روپین تن در قالب یک مراسم مذهبی، دانش خارق‌العاده نسبت به جهان و به‌ویژه افسون فرهمندان (جادوی سپید)، مجموعاً ظرفیت ابعاد تازه‌ای از ظرفیت تحلیل اسطوره‌ای شخصیت الگویی داستان را نشان می‌دهد. او از حیث انسان‌شناختی، در قیاس با بافت بدوی جوامع باستانی، یک شمن است. تصاویر انجام مراسم شمنی در برابر سیمرغ، تصاویر غلبه وی بر عادات طبیعت، تصاویری ادبی از فرهمندی او و نقش واسطه‌وار در اتصال به مانا (فرّه)، و تصاویر کنایی در انتساب جادو به وی -در تحلیل خرق عادات- از زبان اشخاص داستان، جملگی دارای ارزش کهن‌الگویی‌اند و بر مبنای الگوهای شخصیت مانایی، پیر خرد، شمن درمانگر جادوگر- پیشگوی قبیله، و خویشکاری فرزندخوانده جانور توتمی قابل تحلیل‌اند. در رویکرد یونگی، پیر خرد، الگویی مکمل برای الگوی فردیت بود؛ مشابه نقش زال برای رستم، اما از منظر پسیونگی، واسطه خدای متجلی در نماد عقاب با اتصال به منبع لایزال نیروی او (فرّه)، باید تعادل را در جهان حفظ کند. اهمیت داستان زال، برای سیستان و رستم از این جهت نمودار می‌شود. او یک شمن است که باید بر قوای طبیعت تسلط پیدا کند و نقشی که به‌عنوان پیر خرد، برای فرزند پهلوانش، رستم، نگاهبان نظم جهان، ایفا می‌کند، در راستای خویشکاری‌ای است که به او واگذار شده‌است.

در ارزیابی پاسخ پرسش‌های تحقیق می‌توان گفت:

در قبال پرسش محتوایی اول، با توجه به اشاره *محمل‌التواریخ* به ابیات مفقود بهمن‌نامه در اتفاق مرگ زال در عصر دارا و مرگ زال در روایت نویافته پس از بهمن، این روایت با روایت گمشده موجود در اشاره مذکور متفاوت بوده، احتمالاً بر مبنای روایت شفاهی یا کتبی ناشناخته‌ای از منابع فرجام بهمن سروده شده، توسط کاتبی به شاهنامه فردوسی افزوده شده‌است.

در قبال پرسش محتوایی دوم، با توجه به اینکه مهم‌ترین مستند برای تطبیق زال با زروان مانایی اوست، وجود روایت مرگ یا قتل او در منابع، و ظرفیت بیشتر مستندات در مورد کیومرث برای تطبیق با زروان، این تحلیل تا حد زیادی از اعتبار ساقط می‌شود.

در قبال پرسش روشی اول، اگرچه تطبیق زال با کهن‌الگوی پیرخرد در نقدیونگی، همچنان معتبر است، با توجه به ظرفیت بیشتر این تطبیق در بخش‌های ثانوی خویشکاری زال برای

رستم، و عدم وجود کثرت در تصاویر این الگو در داستان، در نقد پسایونگی کهن‌الگویی که مبتنی بر کثرت تصاویر است، در نقش شمعی زال در نسبت با توتوم وی (سیمرغ) دیده می‌شود.

در قبال پرسش روشی دوم، افزودن روایت جدید مرگ زال به پیکره متنی، دو تصویر کهن‌الگویی مهم به اسطوره زال می‌افزاید: مرگ ارادی و مردن به حالت نماز که قابل تأویل به بازسازی سمبولیک تصویر باستانی تدفین جنینی است و کهن‌الگوی مرگ و ولادت مجدد را تبدیل به علت غایی تحلیل کهن‌الگویی زال در نقد پسایونگی می‌کند که جایگزین اصالت الگوی یونگی پیرخرد می‌شود.

منابع

- ابن اثیر، ع. ۱۳۴۹. *اخبار ایران از الکامل ابن اثیر*، ترجمه م. باستانی‌پاریزی. ج ۱. تهران: دانشگاه.
- ابن بلخی. ۱۳۶۳. *فارس‌نامه*، تصحیح گ. لسترنج و ر.ا. نیکلسن. تهران: دنیای کتاب.
- اسماعیلی، ح. ۱۳۷۴. «داستان قوم شناسی زال». *تن پهلوان و روان خردمند*، به کوشش ش. مسکوب. تهران: طرح نو. ۱۷۷-۲۲۴.
- ایرانشان بن‌ابی‌الخیر. ۱۳۷۰. *بهم‌نامه*، تصحیح ر. عقیقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بلعمی، ا. ۱۳۴۱. *تاریخ بلعمی*، تصحیح م. بهار. به کوشش: م. گنابادی. ج ۱ و ۲. تهران: وزارت فرهنگ.
- بیرونی، ا. ۱۳۵۲. *آثار الباقیه من القرون الخالیه*، ترجمه ا. داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- پورداوود، ا. ۲۵۳۶. *یشت‌ها*، ج ۱. تهران: دانشگاه.
- تاریخ سیستان، ۱۳۱۴، تصحیح م. بهار. تهران: کلاله خاور.
- ثعالبی، ا. ۱۳۶۸. *غرر اخبار ملوک فرس و سیرهم*، ترجمه م. فضایی. تهران: قطره.
- چایچی‌امیرخیز، ا. و سعیدی‌هرسینی، م. ۱۳۸۱. *نگاهی به تدفین تابوتی در ایران باستان*، تهران: نشر سمیرا و موزه ملی ایران.
- خواندمیر، غ. ۱۳۶۲. *تاریخ حبیب‌السییر*، تصحیح م. دبیرسیاکی. ج ۱. تهران: خیام.
- دادگی، ف. ۱۳۶۹. *بندھشن*، ترجمه م. بهار. تهران: توس.
- دینوری، ا. ۱۳۶۴. *آخبار الطوال*، ترجمه م. مهدوی‌دامغانی. تهران: نی.
- رایس، ت. ۱۳۸۸. *سکاها*، ترجمه ر. بهزادی. تهران: طهوری.
- روایت پهلوی، ۱۳۶۷. ترجمه م. میرفخرایی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرستانی، ا. ۱۹۷۵. *الملل و النحل*، تحقیق: م. سیدگیلانی. ج ۱. بیروت: دارالمعرفت.
- صدیقی، م. ۱۳۹۱. «سام / سهراب و زال / رستم: نبرد پدر و پسر». *شعر پژوهی (بوستان ادب)*، ۴ (۱): ۱۴۸-۱۲۳.

- رحمدل، غ. ۱۳۸۵: «نگاهی دیگر به قصه زال و رودابه»، *کاوشنامه*، ۷(۱۳): ۱۱-۲۴.
- طاهری، م. و آقاجانی، ح. و رضایی، ف. ۱۳۹۳. «بررسی کهن الگوی پیر فرزانه در داستان زال». *ادب-پژوهی*، ۸(۲۳): ۱۵۵-۱۷۹.
- طبری، م. ۱۳۵۲. *تاریخ الرسل والملوک*، ترجمه ا. پاینده. ج ۲. تهران: بنیاد فرهنگ.
- طغیانی، ا. و هاشمی، س. و مختاری، خ. ۱۳۹۳. «نشانه شناسی تعلیم و تربیت در داستان زال و رودابه». *ادبیات تعلیمی*، ۶(۲۲): ۳۳-۶۳.
- کردنوقایی، ر. و کرمی، ن. و نظری، ن. و دلفان‌بیرانوند، آ. ۱۳۹۱. «بررسی تطبیقی ویژگیهای رفتار خردمندان در شخصیت زال بر اساس مدل سه بعدی خرد آردلت». *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، ۱(۲): ۱-۳۰.
- فردوسی، ا. ۱۳۸۶. *شاهنامه*، تصحیح ج. خالقی‌مطلق. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ا. ۱۰۴۲. *شاهنامه*، نسخه کتابخانه برلین آلمان. شماره ۴۲۵۲.
- قائمی، ف. ۱۳۹۱. «تحلیل اسطوره کیومرث در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران بر مبنای رویکرد نقد اسطوره‌شناختی». *جستارهای ادبی*، ۱۷۶(۴۵): ۳۷-۶۴.
- قبادی، ح. و هوشنگی، م. ۱۳۸۸. «نقد و بررسی روانکاوانه شخصیت زال از نگاه آلفرد آدلر». *نقد ادبی*، ۲(۷): ۹۱-۱۱۹.
- مجم‌التواریخ والقصص، ۱۳۱۸. تصحیح م. بهار. تهران: کلاله خاور.
- محمدی، ا. ۱۳۸۴. «زروان؛ زال و شخصیت‌های میانه در حماسه فردوسی». *زبان و ادب پارسی*، ۲(۲۳): ۱۰۸-۱۲۲.
- مختاری، م. ۱۳۶۹. *اسطوره زال*، تهران: توس.
- مسعودی، ا. ۱۳۴۹. *التنبيه والاشراف*، ترجمه ا. پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مقدسی، م. ۱۳۷۴. *آفرینش و تاریخ*، ترجمه م. شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- نسفی، ع. ۱۳۷۹. *کتاب‌الانسان‌الکامل*، تصحیح و ترجمه م. موله. تهران: طهوری.
- یاحقی، م. و براتی، م. ۱۳۸۶. «فرجام زال». *بیک نور*، ۵(۳): ۱۱-۳.
- Baumlin, J.S. & Baumlin, T.F. & Jensen, G.H. 2004. *Post Jungian Criticism: Theory and Practice*, State University of New York Press.
- DĒNKARD. 1911. Ed. DM. Madan, Bombay: Ganpatrao Ramajirao Sindhe.
- Eliade, M. 1964. *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, Routledge & K. Paul.
- Haule, J.R. 2010. *Jung in the 21st Century Volume Two: Synchronicity and Science*, London: Routledge.
- Hillman, J. 1975. *Loose Ends: primary papers in archetypal psychology*, Dallas: Spring.
- Hillman, J. 1999. *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and Their Meanings for Therapy*, Psychology Press.

- Hillman, J. 2007. *Mythical Figures: Uniform Edition of the Writings of James Hillman*, Vol. 1-6. spring.
- Hoppál, M. 2007. "Is Shamanism a Folk Religion?". *Shamans and Traditions, Bibliotheca Shamanistica*, Vol.13. Budapest: Akadémiai Kiadó: 11-16.
- Hutton, R. 2011. *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London, England ; New York, New York : Hambledon Continuum.
- Jacobi, J.S. 1999. *Psychology of C G Jung*, Psychology Press. Jung, C.G. 1939. *The Integration of the Personality*, Trans. S.M. Dell. New York: Farrar & Rinehart.
- Norton, J. 2000. *Narcissus sous rature: male subjectivity in contemporary American poetry*, Bucknell University Press.
- The Hymns of the Rig Veda*. 1976. Trans. by R.T. Griffith, Orient Book Distributors.
- Sandner, D.F. & Won, S.H. 2002. "The Sacred Heritage: The Influence of Shamanism on Analytical Psychology". *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, 21(2): 23-42.
- Samuels, A. 2005. *Jung and Post-Jungian*, State University of New York Press: Routledge.
- Singh, M. 2017. "The cultural evolution of shamanism". *Behavioral and Brain Sciences*, (194): 1-61.
- Rowland, S. 2005. *Jung as a Writer*, New York: Routledge.

روش استناد به این مقاله:

قائمی، ف. ۱۴۰۰. « داستان گمشده مرگ زال و تحلیل اساطیری شخصیت و فرجام وی بر مبنای نقد پسایونگی ». نقد و نظریه ادبی، ۱۲(۲): ۲۳۹-۲۶۲. DOI:10.22124/naqd.2021.16690.2002

Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.

