

بازنمایی "آیین تشرف" در هفت خان رستم: خوانشی اسطوره‌شناختی

و پدیدارشناختی بر پایه نظریات میرچا الیاده

Representation of the "Initiation Ritual" in Rostam's Seven Labors: A Mythological and Phenomenological Reading Based on Mircea Eliade's Theories

Fadhl Mahmood Wali

PhD Scholar, Department of Persian, Salahaddin University – Erbil – Iraq

fadhl.wali@su.edu.krd

Prof. Dr. Jihad Shukri Rashid

Department of Persian, Salahaddin University – Erbil – Iraq

jihad.rashid@su.edu.krd

Abstract:

This study, drawing on Mircea Eliade's mythological and phenomenological theories, examines the initiation ritual in *Rostam's Seven Labors* in Ferdowsi's *Shahnameh*. According to Eliade's mythological patterns, the Seven Labors of Rostam go beyond a mere sequence of heroic battles and can be seen as the representation of an archetypal mythological model. The aim of this article is to decode the structure and mythological foundations of the Seven Labors within the framework of the initiation ritual, and to explain how Rostam, by passing through difficult trials, attains the status of a sacred hero and a bearer of cosmic order and mysteries. Since Eliade considers the initiation ritual as a form of sacred and religious transition and a means of discovering a people's religious and mythological secrets, this article analyzes the stages of the Seven Labors in light of the ontological and mythological teachings of Zoroastrianism, in order to interpret the symbols and concepts confronted by the hero. The findings reveal that Eliade's elements and patterns of the "initiation ritual" are clearly observable in the story of the Seven Labors: patterns such as separation from the mother as a symbolic departure from the profane world, the undertaking of arduous trials and the manifestation of the sacred, and finally entering the cave of the White Demon as a return to the womb and a rebirth, completing Rostam's process of initiation. Moreover, the results indicate that the Seven Labors serve as a symbolic system for the hero's acquaintance with cosmogony and the forces of good and evil in the Zoroastrian tradition, and therefore go beyond a merely heroic narrative.

Keywords:

Mircea Eliade, Initiation Ritual, Symbolic Death, the Sacred, Decoding

مقدمه

شاهنامه، افزون بر جایگاه خود به عنوان اثری حماسی و ملی، از مهم‌ترین گنجینه‌های اسطوره‌ای فرهنگ ایران نیز به‌شمار می‌آید. روایت‌های حماسی و اساطیری هر دو به سرگذشت پهلوانان و موجودات فراطبیعی می‌پردازند با این تفاوت که خاستگاه همه حماسه‌ها، هرچند دارای ساختاری روایی‌اند، به‌طور مستقیم یا ضمنی به اسطوره‌های نخستین هر قوم بازمی‌گردد. از این‌رو، نمی‌توان جهان‌بینی حاکم بر روایت‌های حماسی را جدا از مؤلفه‌های اسطوره‌ای و آیینی بررسی کرد. در این میان اگرچه در ظاهر سفر مخاطره‌آمیز رستم نجات کیکاوس از چنگ دیوان

مازنداران است، اما در بطن اسطوره‌ای این سفر یک آیین گذار و تشرف و دستیابی به مقام ابرپهلوانی وجود دارد. زیرا آیین تشرف، مجموعه‌ای از آمیزه‌ها و آزمون‌های دشوار است که هدف از آن دست یابی به یک آگاهی قدسی و خروج از زمان تاریخی و پیوستن به زمان اسطوره‌ای است. به باور بهمن سر کاراتی هر دو روایت هفت خان در شاهنامه اصیل است به این معنا هیچ کدام از آن دو ساختگی نیست که از روی دیگری ساخته و پرداخته شده باشد. ((رستم و اسفندیار هر دو هفت خان داشته‌اند و مطابق سنتهای بسیاری کهن حماسی رایج در میان مردمان هند اروپایی هر پهلوانی ناگزیر بوده‌است که بعد از برنا شدن هفت خان داشته باشد، آنهم بر مبنای الگوی از پیش پرداخته دیرین. در تحلیل نهایی، هفت خان، اسطوره رفتن مرد است به کام مرگ و زایش دوباره او.)) (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۴۸). طبق این گفته می شود گفت که هفت خان یک الگوی پهلوانی کهن است که در فرهنگ‌های هندواروپایی بارها تکرار شده است. این یعنی نه فقط در شاهنامه، بلکه در حماسه‌های هند، یونان و روم نیز داستان‌های قهرمانی وجود دارد که قهرمان در مسیر خود ناگزیر از گذر از آزمون‌های دشوار و رویارویی با موجودات فراطبیعی است، تا در نهایت به مقام تشرف پهلوانی و بلوغ اسطوره‌ای دست یابد. ((الگوی هفت / چند خان در روایات پهلوانی غیر ایرانی نیز نمونه‌های گوناگونی دارد دار و معروفترین شاهد آن، دوازده خان هرکول، بلوروفون در ایلید در چهار آزمون سخت، و ادیسه و همراهانش هنگام بازگشت به ایتاکا با هشت خطر و دشواری؛ و تزه، پهلوان آهنی هم در مسیر عزیمت به زادگاه خویش از هفت خان می گذرد؛ در داستان های ایرلندی، کوچولین به سفری می رود که پایه آگوی هفت/ چند خان است و پنج منزل دشوار.)) (آیدنلو، ۱۰: ۸۸). پس با این نتیجه می توان گفت هفت خان در شاهنامه، بخشی از یک سنت جهانی است؛ و نه صرفاً روایتی ملی و این مسئله اهمیت فرهنگی و اسطوره‌ای شاهنامه را بیشتر می کند شاهنامه مسئله هفت خان را در یک قالب فرهنگی و آیینی خاص خود ارائه داده‌است و هدف این تحلیل در اینجا صرف ساختار و سنت هفت خان به مثابه گذر قهرمان از آزمون‌های سخت نیست بلکه رمزگشایی از هر کدام از خان‌ها و معناهای اسطوره‌ای و نمادین آن‌ها می باشد.

مبانی نظری

به باور الیاده، اسطوره پدیده‌ای دینی است. او اسطوره را نقل کننده سرگذشتی مقدس می داند، و راوی واقعه‌ای که در زمان آغازین همه چیز رخ داده‌است. ((اسطوره همیشه متضمن روایت یک "خلقت" است، یعنی می گوید چگونه چیزی پدید آمده، موجود شده، و هستی خود را آغاز کرده‌است... اساطیر ورود و دخول های گوناگون ناگهانی و گاه فاجعه آمیز عنصر مینوی (یا مافوق طبیعی) را در عالم، وصف می کنند.)) (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۴).

میرچا الیاده از طریق پژوهش های خویش پیرامون اساطیر و نمادپردازی موجود در آنها، نقش بسزایی را در شرح و توضیح نمادهای موجود در دین و اساطیر داشته‌است؛ او در پژوهش های خود، پیش از هر چیز به جنبه مقدس اسطوره‌ها تأکید می کند. در تعریف دیگری که از اسطوره ارائه می دهد اسطوره را تجلی قداست می داند، او باور دارد در هیچ مورد نمی توان

اسطوره را بازتاب ساده، خیالی و موهوم حادثه‌ای طبیعی دانست؛ آن چه برای ذهن تجربی و عقل گرا، موقعیت یا فرآیندی طبیعی می نماید، در تجربه جادویی - مذهبی، تجلی قدرت یا تجلی قداست تلقی می شود. به باور او امر قدسی به انواع و اقسام مختلف در کسوت اساطیر، چهره‌های خدایان، نمادها، کیهان شناسی و ظاهر می گردد. تجلی قداست دیالیکتیکی است، یعنی امر قدسی در چیزی که با آن تفاوت دارد پدیدار می شود. طبق نظر میرچا الیاده: ((اصطلاح تشرف در کلی ترین معنایش به مجموعه‌ای از آیین ها و تعالیمی اشاره دارد که هدف از آن ایجاد تحول و دگرگونی بنیادین در جایگاه مذهبی و اجتماعی شخصی است که قرار است تشرف یابد. در واژگان فلسفی، تشرف معادل است با تغییری اساسی در شرایط وجودی؛ مبتدی یا نوآموزی که با پشت سرگزاردن آزمون های سخت آیین تشرف دوباره متولد می شود، از وجودی برخوردار می گردد که با وجود پیش از تشرف او کاملا متفاوت است؛ او انسان دیگری می شود)). (الیاده، ۹۱: ۷۶).

با توجه به تعریف میرچا الیاده از تشرف به عنوان گذر از حالت موجود به وضعیتی نو و متعالی، هفت خان رستم را می توان نوعی آیین تشرف اسطوره‌ای دانست. همان طور که الیاده می گوید، شخصی که مراحل آیین تشرف را پشت سر می گذارد، از وجود پیشین خود کاملاً متفاوت می شود و انسانی نو می گردد. بدین معنا که این هفت خان، مرحله‌ای از گذار به مقام پهلوانی اند که در هر خان، قهرمان ناگزیر است با گونه‌ای خاص از خطر، آزمون یا نیروی آشوب‌زا روبه‌رو شود. این خان ها دارای منطقی آیینی هستند که پهلوان را از جایگاه یک قهرمان طبیعی به جایگاه یک قهرمان ملی و حامل نظم مقدس هدایت می کند. به گفته الیاده، چنین فرآیندی مستلزم خروج از زمان تاریخی و ورود به زمان اسطوره‌ای است، این زمانی کیفی و تکرارپذیر است که در آن اعمال قهرمان به عنوان بازآفرینی اعمال ازلی و مقدس درک می شود. پس هفتخان قهرمان را نه توالی نبردهای پراکنده، بلکه نظامی نمادین از آزمایش های تشرف می توان به شمار آورد که هر کدام تجربه‌ای را در روبرو شدن قهرمان با امر مقدس نشان می دهد.

بیان مسئله و پرسش های پژوهش

مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا می توان روایت "هفت خان" در شاهنامه را به مثابه بازنمایی الگوی آیین تشرف و همچنین بازآفرینی نمادها و رمزهای سنت دینی مزدیسنا تفسیر کرد یا نه! زیرا به باور الیاده آزمون های دشوار تشرف، آزمون هایی است که تجربه دینی تشرف - رویارویی با مقدس - را شکل می دهد؟ بر این اساس، پرسش های محوری پژوهش عبارت اند از:

۱. آیا هفت خان رستم را می توان کاملاً بازتابی از الگوهای آیین تشرف در اندیشه الیاده دانست؟
۲. از دیدگاه اساطیری آیا پیوندی مستقیم میان نمادها و رازهای هر خان با سنت مزدیسنا تپ وجود دارد؟
۳. تقابل "مقدس و نامقدس" در "هفت خان" بر پایه خانش الیاده چه گونه صورت می گیرد؟

فرضیه‌های پژوهش

پژوهش حاضر بر دو فرض بنادین استوار است:

۱. هفت خان همچون الگویی کهن از آیین‌های گذار که کاملاً همراستا است با تفسیری دینی و اسطوره‌ای از آن؛
۲. رازگشایی از مفاهیم و نمادهای اسطوره‌ای در هفت خان به‌عنوان مفاهیمی چندوجهی و متناقض که تحلیل آن مستلزم توجه هم‌زمان به لایه‌های اسطوره‌ای، دینی و روایی دارد.

پیشینه پژوهش

- (هفت خان پهلوان) عنوان پژوهشی است که توسط دکتر سجاد آیدنلو در نشریه "دانشگاه شهید باهنر کرمان" سال ۱۳۸۸ منتشر شده است که به بررسی مفهوم هفت خان در ادبیات ایرانی و غیر ایرانی می‌پردازد و همچنین بر این باور است که این یک الگوی مشترک میان اقوام هند و اروپایی است و نباید آنرا به مسائل عرفانی و هفت وادی در آیین میترا فروکاست.
- (رویکردی روانشناختی به هفت خان رستم و اسفندیار) عنوان پژوهشی دیگر است به قلم محمد علی نصر اصفهانی، زهرا آقاخانی در فصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان سال ۱۳۸۸ که از منظر یونگی هفت خان رستم و اسفندیار را بررسی کرده‌اند.
- (بخت و کار پهلوان در آزمون هفت خان) عنوان مقاله‌ای است از شاهرخ مسکوب که در کتاب "تن پهلوان و روان خرمند" انشارات طرح نو ۱۳۸۱ منتشر شده، که در آن مسکوب هفت خان را نماد آزمون‌های اساطیری برای گذر پهلوان از بی‌خردی به خردمندی توصیف می‌کند؛ اگرچه در جایی از نوشته مسکوب به آیین تشریف اشاره می‌کند اما این موضوع را بسط و گسترش نمی‌دهد.

اهمیت و نوآوری‌های پژوهش

با وجود پژوهش‌های پیشین، "هفت خان" در شاهنامه تاکنون به‌صورت مستقل بر پایه‌ی رویکرد اسطوره‌شناختی و پدیدارشناختی میرچا الیاده بررسی نشده است. نوآوری اصلی این پژوهش در آن است که "هفت خان" رستم را در پیوندی مستقیم با مفاهیمی چون زمان قدسی، اسطوره‌ی آغازین، مرگ نمادین و بازگشت به زهدان و تجلی قداست تحلیل می‌کند و از این رهگذر، آفاق تازه‌ای را در خوانشی اسطوره‌ای از این روایت حماسی می‌گشاید.

روش‌شناسی پژوهش

روش‌شناسی پژوهش تحلیلی - توصیفی می‌باشد. مبانی نظری کار، برگرفته از اندیشه‌های میرچا الیاده در حوزه‌ی اسطوره و پدیدارشناسی دین بخصوص کتاب او "آیین‌ها و نمادهای تشریف" و آثار دیگرش که به مسئله تشریف پرداخته است می‌باشد و مسیر مطالعه نیز بر آن تکیه دارد؛ همچنین نوشته‌های معتبر اسطوره‌شناسی، مبنای اصلی استخراج داده‌ها بوده است.

گسست از مادر به مثابه ورود به آیین تشرف (خان اول)

عامل اصلی پشت سر نهادن هفت خان در داستان هفت خان رستم رهنیدن کیکاوس از چنگ دیو سپید و رفتن به مازندران است؛ از دو راهی که برای رسیدن به مازندران وجود دارد رستم راه کوتاه تر و پر خطر تر را انتخاب می کند تا بدین طریق زودتر به مازندران برسد و بدین شیوه مراحل هفت خان آغاز می شود.

به باور الیاده اولین مرحله‌ای که در آیین تشرف وجود دارد جداشدن فرد از مادرشان می باشد. ((که این قطع رابطه [به معنای] یک قطع رابطه سخت با دنیای کودکی است - که هم دنیای مادری و زنانه است و هم شرایط نبود تکلیف و مسئولیت، و شادکامی کودکی، و نیز جهالت و فقدان تمایلات جنسی. این قطع رابطه به گونه‌ای انجام می شود که تأثیر عمیقی هم بر مادران و هم نوآموزان بگذارد. در واقع، همه مادران متقاعد می شوند که پسرانشان کشته می شوند و خدایی کینه توز و اسرا امیز آنها را می خورد. البته مادران مطمئن هستند که طولی نخواهد کشید که این خدا، نوآموزان را در هیئت مردان بالغ، زندگی دوباره خواهد بخشید)). (همان، ۹۱: ۳۵). در شاهنامه نیز هنگامی که رستم سوار رخس می شود و خود را برای رفتن به سوی مازندران آماده می کند رودابه سر راه او قرار می گیرد و شروع به گریه و زاری می کند و بازتاب این الگو را نیز در شاهنامه مشاهده می کنیم:

چو رستم برخش اندر آورد پای	رخس رنگ بر جای و دل هم بجای
بیامد پر از آب رودابه روی	همی زار بگریست دستان بروی
بدو گفت کای مادر نیکخوی	نه بگزیدم این راه بر آرزوی
مرا در غم خود گذاری همی	بیزدان چه امید داری همی
چنین آمدم بخشش روزگار	تو جان و تن من بزهار دار
زمانه بدین سان بگذرد	دمش مرد دانا همی بشمرد

(شاهنامه، ۱۳۷، ابیات: ۲۷۲-۲۷۷)

رستم در اینجا هنگامی که رودابه به زاری و گریه می افتد به او می گوید که این راه را من با میل خود انتخاب نکرده‌ام و این سرنوشت و بخشش روزگار من است و تو جان و تن مرا به خدا بسپار و نگاهدار. در اینجا رستم وقتی به مادرش می گوید به "یزدان" چه امیدی داری که مرا در این غم رها می کنی، می خواهد نشان دهد که گزینش او توسط یک نیروی فراطبیعی و مقدس که "یزدان" است انجام گرفته است.

به باور الیاده : ((دنیای مادری، دنیای نامقدس بود. دنیایی که نوآموزان اکنون وارد آن می شوند مقدس است. بین این دو عالم یک گسست، انقطاع و پیوستگی وجود دارد. گذار از عالم نامقدس به عالم مقدس، به نوعی به تجربه مرگ اشاره دارد؛ کسی که چنین گذاری انجام می دهد به یک زندگی پایان می دهد تا به زندگی و حیات دیگری دست یابد)). (الیاده، ۹۱: ۳۶).

پاسخ رستم نیز واجد معنایی کاملاً تشرفی است: او تن و جان خویش را به خداوند می سپارد و بدین سان، آگاهانه از قلمرو مادری و نامقدس عبور می کند. این تسلیم، اعلام پذیرش

روح تحقیق، جلد ۳، شماره ۲، مسلسل شماره: ۱۰، اکتوبر-دسمبر ۲۰۲۵ء

مرگ نمادین و آمادگی برای ورود به نظمی برتر است. در پرتو نظریه‌ی الیاده، حرکت رستم به سوی مازندران نه یک سفر طبیعی، بلکه گذاری وجودی از عالم نامقدس به عالم مقدس است، گذاری که با تجربه‌ای هم‌ارز مرگ آغاز می‌شود. بدین ترتیب، جدایی از مادر در این بخش از شاهنامه، کارکردی اسطوره‌ای می‌یابد و رستم را در مقام نوآموز آیین تشریف قرار می‌دهد، پهلوانی که تنها از رهگذر این گسست دردناک شایستگی ورود به جهان آزمون‌ها و تحقق هویت پهلوانی خویش را به دست می‌آورد.

خان اول رستم بعد از وداع با رودابه آغاز می‌شود. رستم پس از انتخاب مسیری کوتاه اما پر خطر به بیشه‌ای می‌رسد و جهت شکار گور برای خوردن غذا در جایی می‌ایستد و در آخر نی زاری برای استراحت بر می‌گزیند که آنجا قلمروی شیری درنده است. هنگامی که رستم در خواب است شیر به آنها حمله‌ور می‌شود و در این هنگام رخس با سم‌های خود بر سر شیر می‌کوبد و شیر را از پا در می‌آورد.

بر نیستان بستر خواب ساخت در بیم را جای ایمن شناخت
در آن نیستان بیشه شیر بود که پیلی نیارست ازو نی درود
چو یک پاس بگذشت درنده شیر بسوی کنام خود آمد دلیر
بر نی یکی پیل را خفته دید بر او یکی اسپ آشفته دید
نخست اسپ را گفت باید شکست چو خواهم سواریم خود آید به دست

(شاهنامه، ۱۳۷، ابیات: ۲۹۳-۲۹۶)

آنچه در اینجا در رابطه با مسئله تشریف در میان است این است که در آیین تشریف خواب به عنوان یک مرگ نمادین جلوه می‌کند. ((خواب‌ها و خلسه‌های بیمارگونه حاکی از "انتخابی" از ماورا هستند و صرفاً دواطلب را برای مکاشفات تازه آماده می‌کنند، و یادآور مرگ نمادینی است که در تمام آیین‌های تشریف وجود دارد)). (الیاده، ۸۴: ۱۴۰).

خواب رستم در این اینجا، مطابق با تعبیر میرچا الیاده، مرگ نمادین در آیین‌های تشریف است. قهرمان، پیش از آن‌که دوباره زاده شود، باید «بی‌دفاع» گردد از همین رو رستم، پهلوان بیدار و هوشیار، در این لحظه می‌خوابد. این خواب نه نشانه‌ی ضعف، بلکه شرط تشریف است، تعلیق آگاهی و فرو رفتن در وضعیتی میان مرگ و زندگی. حمله‌ی شیر دقیقاً در همین لحظه رخ می‌دهد، زیرا در آیین‌های تشریف، خطر حقیقی همواره در آستانه‌ی مرگ نمادین ظاهر می‌شود [برای آگاهی بیشتر در این خصوص رجوع شود به کتاب آیین‌ها و نمادهای تشریف میرچا الیاده، بخش نمادپردازی مرگ تشریفی].

آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد مسئله حمله شیر درنده و نبرد او با رخس است. زیرا نمی‌شود این روایت کاملاً به یک موضوع حماسی و نبرد با یک حیوان درنده محدود کرد. بلکه این نبرد حامل یک دگرگونی عمیق اسطوره‌ای و دینی است. زیرا شیر در دوره مادها حیوانی است مقدس و نماد خورشید اما چرا در این روایت حماسی که بر مبنای آیین تشریف تحلیل می‌شود تبدیل به موجودی اهریمنی شده‌است. ((شیر در باورهای قهومی و اساطیری

نشانگر باروی زمین محسوب می شد. شیر اگر همراه با خورشید نشان داده شود عیمت ملی ایران قدیم و اشاره به ساکن شدن قدرت در خورشید است)). (منصوری، دادور، ۷۴: ۱۳۹۰).

اما آنچه باید به آن پرداخت این است که در متون متأخر زردشتی چهره شیر از یک موجود مقدس به یک موجود اهریمنی تبدیل می شود. در کتاب بندهشن در بخش "درباره گرگ سردگان" می خانیم: ((در دین گوید که اهریمن آن دزد گرگ را آفرید، کوچک و شایسته (جهان)، تاریکی، تیرگی زاده، تیرگی نخاع، تیرگی تن، سیاه، گزنده، بی مروت، و خشن دندان؛ که با آن تن، آشفته بدان است که چون گوسفند دزد، نخستین، موی از او برکند. او (گرگ) سردگان را به پانزده سرده فراز آفرید: نخست گرگ سیاه، کوچک و سترگ. سرده که به هر چه اندر یازند، در تازد. پس دیگر گرگ سردگان چون ببر، نیز شیر و پلنگ، که (ایشان را) کوب تاز خاند)). (دادگی، ۱۳۷۸: ۱۰۰).

پس آنچه در اینجا می خانیم که شیر همراه با پلنگ و ببر تجلی ها مختلف از یک اصل اهریمنی و زاده اهریمن هستند و در شمار گرگ سرگردگان قرار می گیرند. به باور الیاده: ((آزمون های دشوار تشریف آزمون هایی است که تجربه دینی تشریف - رویارویی با مقدس - را شکل می دهد، در نگاه الیاده، رازگشایی و کشف معنای تشریف همواره دینی است تشریف، داوطلب را به جامعه انسانی و به بطن دنیای ارزش های معنوی و فرهنگی وارد می کند. او اسطوره های مقدس و روایت و سنت های قبیله و نام های خدایان و تاریخ اعمال آن ها نیز می آموزد. از همه مهم تر، او از ارتباطات رازآمیز قبیله و موجودات فراطبیعی، آن گونه در آغاز زمان حکم فرما بودند، آگاهی می یابد)). (الیاده، ۱۴۰۰: ۱۵-۱۷).

پس در اینجا ما شاهد یک تجربه دینی از سوی رستم هستیم و بنا به تعبیر الیاده می توان این را اولین آشنایی رستم با اسطوره ها و ارتباطات رازآمیز با موجودات دانست. شیر، در این خان، صرفاً یک حیوان درنده نیست بلکه نماد مرگ، خطر کیهانی و نگهبان قلمرو تشریف است. کشته شدن شیر به دست رخس، اعلام می کند که مرگ نمادین کامل شده است، بی آنکه قهرمان واقعاً بمیرد. پس از این خواب و این نبرد پنهان، رستم دیگر همان پهلوان پیشین نیست او نخستین آستانه را پشت سر گذاشته و وارد مسیر تشریف شده است.

بدین سان، خان اول نه یک حادثه ای ساده ی شکار یا کمین، بلکه آغاز آیین تشریف رستم است: انتخاب آگاهانه ی خطر، مرگ نمادین در خواب، و پیروزی بر نیروی مرگ از طریق نیروی درونی. این الگو، همان الگویی است که الیاده آن را شرط ورود به هر ساحت قدسی و هر تولد معنوی می داند.

خان دوم

صاحبم رستم از خواب بیدار می شود و یزدان را شکرانه می گوید و راهی راه می شود و در مسیر راه وارد بیابانی خشک و سوزان می شود؛ رستم و رخس از شدت گرما و تشنگی بی تاب می شوند و دارند از حال می روند؛ رستم از رخس پیاده می شود و ژوبین به دست تلوتلو می خورد در این هنگام که سخت به ستوه آمده است دست به سوی آسمان می برد و می گوید

ای داور دادگر! رنج و آسایش همه از توست. اگر از رنج من خشنودی رنج من بسیار کن. من این رنج را بر خود خریدم مگر کردگار شاه کاووس را زنهار دهد و ایرانیان را از چنگال دیو برهاند که همه پرستندگان و بندگان هستند. من جان و تن در راه رهایی آنان گذاشتم. تو که دادگری و ستم دیدگان را در سختی یاور، امیدم را باز گردان و رنج مرا زائل مگردان. در این هنگام که داشت بیهوش می شد میشی از کنار او گذشت. از دیدن میش امید می در دل رستم پدید آمد و اندیشید که میش باید آبخوری در این بیابان داشته باشد. دوباره نیروی خود را جزم کرد و بلند شد و در پی میش به راه افتاد. میش وی را به آبخوری رهنمون ساخت و از مرگ حتمی نجات یافت.

تن رخس بسترد و زین بر نهاد زیزدان نیکی دهش کرد یاد
یکی راه پیش آمدش ناگزیز همی رفت بایست بر خیره خیر
پی اسپ و گویا زبان سوار ز گرما و از تشنگی شد ز کار
پیاده شد از اسپ و ژوبین به دست همی رفت پویان بکردار مست
همی جست بر چاره جستن رهی سوی آسمان کرد روی آنکھی
چنین گفت کای داور دادگر همه رنج و سختی تو آری بسر

(شاهنامه، ۱۳۸، ابیات: ۳۰۷-۳۱۲)

به باور الیاده: ((نبرد برای ادامه حیات و سختی هایی که سر راه یک رسالت قرار می گیرد، آزمایش ها و آلام آیین تشرف را تکرار می کنند. زیرا هر هستی بشری به واسطه رشته ابتلالات و از راه تجربه مکرر "مرگ" و "رستاخیر" شکل می گیرد)) (Eliade, 1965: p37). و همچنین: ((آیین تشرف معمولاً شامل کشفی سه گانه است: کشف امر قدسی، کشف مرگ، و کشف رفتار جنسی)). (ibid: 163).

پس مطابق خانش الیاده، لحظه ای که رستم از اسب فرود می آید، تلوتلوخوران به آسمان روی می کند و مرگ را به رسمیت می شناسد، مرز انسان پیشا تشرف و انسان پساتشرف رقم می خورد. در این آستانه، نجات نه حاصل نیروی پهلوانی، بلکه نتیجه گشوده شدن دوباره جهان به نشانه ای قدسی است و در منطق آیین تشرف، رنج نه مجازات، بلکه ابزار پالایش است. رستم آگاهانه رنج را بر خود می خرد، این انتخاب، گذار او را از قهرمان طبیعی به قهرمان قدسی را ممکن می کند. ظهور میش درست در آستانه ی بیهوشی، نمونه ی کامل مداخله ی امر قدسی است. چنانچه در مقدمه به آن اشاره شد تجلی امر قدسی از دیدگاه الیاده یک امر دیالکتیکی است، یعنی مقدس در چیزی غیر از خودش ظاهر و پدیدار می شود که در نتیجه تجلی مقدس از راه "میش" پدیدار می گردد. حیوان راهنما در اسطوره ها اغلب کارکردی هدایتی دارد و نشانه ی آن است که قهرمان از آزمون مرگ گذشته است. بدین سان، بیابان به صحنه تکرار الگوی ازلی گرفتارشدن در آشوب بدل می شود و رستم، با عبور از این تجربه، نه تنها زنده می ماند بلکه به زعم الیاده مرگ مکرر را تجربه می کند و همزمان شایستگی ادامه رسالت کیهانی خویش را باز می یابد. اینجاست که به زعم الیاده، هستی قهرمان از سطح زیست طبیعی فراتر رفته و در افق معنابخش امر قدسی تثبیت می شود. نکته محوری این است که نجات رستم نه با پیروزی فعالانه،

بلکه در نقطه تسلیم و اقرار به وابستگی کامل به نیرویی فراطبیعی و ایزدی رخ می‌نماید. فریاد او به آسمان، که در آن رنج را تجربه می‌کند، نشان‌دهنده گذار از رنج به مثابه یک اتفاق بیرونی به رنج به عنوان ابزار معنابخش و پالاینده است. در این لحظه، منطق پهلوانی (متکی بر کنش و قدرت) به منطق عابدانه آیین تشریف تبدیل می‌شود. زیرا به باور الیاده: ((در هنگام محنت و مصیبت فوق العاده، هنگامی که انسان واقعا درمانده‌است، انسان ها دوباره به موجودی متعالی روی می‌آورند و از او یاری می‌طلبند)). (ibid:114).

در نهایت، این صحنه ثابت می‌کند که رستم به عنوان قهرمان حماسی در هفت خان تنها با زور و قدرت تعریف نمی‌شود، بلکه تاب‌آوری آیینی و توانایی دریافت نشانه‌های قدسی نیز بخش جدایی‌ناپذیر از هویت او می‌باشد. این همان تکوین قهرمان کامل در آمیزش ابعاد جسمانی و معنوی است. هنگامی که رستم به دنبال میش می‌رود به چشمه‌ساری می‌رسند و بدین سان با تجربه مرگ نمادین از مرگ حقیقی نجات پیدا می‌کند و از یزدان برای اینکه میش را برای نجات او فرستاد سپاسگزاری می‌کند.

خان سوم

پس از شکار گور و استراحت در خان دوم، رستم در آنجا جایی را برای استراحت بر می‌گزیند و از رخس می‌خواهد که با حیوانات وحشی دیو و شیران درگیر نشود. جایی که در آنجا می‌خوابد محل زندگی اژدهای بزرگی است. اژدها شب هنگام وقتی متوجه رستم و رخس می‌شود با خود می‌اندیشد که اینجا که چنین جایی مخوفی است که دیوان و پیلان و شیران نر نمی‌توانند از آن گذر کنند چطور اینان جرأت آمدن به این جا را داشته‌اند؛ پس به سوی رخس حمله‌ور می‌شود و رخس با ایجاد سرو صدا و سم کوبیدن رستم را بیدار می‌کند اما اژدها با افسونی خود را پنهان و ناپدید می‌شود. رستم رخس را برای اینکه بیهوده او را بیدار نموده سرزنش می‌کند اما باز همین موضوع تکرار می‌شود و این بار رستم رخس را تهدید می‌کند که یکبار دیگه او را بیهوده بیدار کند سرش را با شمشیر جدا می‌کند. در اینجا فردوسی به پوشش رستم اشاره می‌کند:

سیم ره بخواب اندر آمد سرش ز ببر بیان داشت پوشش برش

(شاهنامه، ۱۳۹، بیت: ۳۶۴).

در شاهنامه، ببر بیان چنین توصیف شده است که جوشن و زره‌ای از پوست ببر بوده و رستم آن را در هنگام رزم به تن می‌کرده است. پوششی که در برابر سرما و گرما محافظت می‌کرد و نه در آتش می‌سوخت و نه در آب خیس می‌شد. جز این، در شاهنامه منشأ و چگونگی ساخت این پوشش به صراحت بیان نشده‌است و در مقالات و نوشته‌هایی که درباره آن وجود دارد تنها گمانه‌زنی‌هایی ارائه شده و خاستگاه آن نامعلوم باقی مانده‌است. با این حال، در شانامه کوردی داستان مستقلی با نام "ببر بیان" داریم که در آن رستم با ببری مهیب روبه‌رو می‌شود. حیوانی که همچون نهنگ و اژدهاست، از دهانش آتش می‌فروزد و همه جا را به آتش می‌کشد و بدنش به بزرگی نهنگ است. رستم با ترفندی وارد صندوقی می‌شود و وقتی ببر - که ترکیبی از

روح تحقیق، جلد ۳، شماره ۳، مسلسل شماره: ۱۰، اکتوبر-دسمبر ۲۰۲۵ء

اژدها و نهنگ است - او را می بلعد، او صندوق را می شکافد و سینه ببر را از هم می دزد. پس از نبرد طولانی در حالی که این حیوان مهیب همه جا را به آتش می کشید، رستم سرانجام او را از پا درمی آورد. آنچه در اینجا مطرح است این است که به باور الیاده پوشیدن پوست حیوانات درنده و وحشی نوعی تشرف به پایگاه جنگجویان است که این سنت در میان هند و اروپاییان وجود داشته است و نوعی پیوند جادویی و اسطوره ای میان پهلوان و این جانوران وجود داشته است. زیرا پهلوان با پوشیدن پوست "گرگ، ببر، خرس" همان خشم و بی باکی را برای پاره کردن به دست آورده است. ((بخش اصلی مراسم رازآموزی و تشرف جنگویانه عبارت از این بود که جنگجوی جوان را به طور آیینی و نمادین به گونه ای جانور وحشی شکارچی و درنده تبدیل کنند. این فقط به دلآوری، قدرت جسمانی یا استقامت مربوط نمی شد بلکه موضوع نوعی تجربه جادویی - دینی مطرح بود که وضعیت جنگجوی جدید را دگرگون می کرد ... در میان ژرمن ها، یک مرد جوان با شبیه سازی جادویی رفتار جانوری درنده، خصوصا گرگ، به جنگجویی مهیب و ترسناک تبدیل می شد؛ او در مراسمی آیینی، پوست گرگ بر تن می کرد تا در وضعیت جادویی یک جانور درنده سهیم شود و نشان دهد که به یک "گرگ" تبدیل شده است)). (الیاده، ۱۴۰۲: ۲۲).

پس با این توصیف باید گفت ببر بیان و پوشیدن آن توسط رستم صرفا یک زره جادویی حافظتی در برابر تیغ دشمنان نیست بلکه نشانه آیینی تشرف رستم به مقام جنگاوری ترسناک و مهیب است. با پوشیدن پوست ببر بیان، رستم از وضعیت انسانی محض خارج می شود و در وضعیت جادویی-دینی یک جانور درنده قرار می گیرد. اما نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره نمود این است که برخلاف جنگجویان جوان در آیین تشرف که موقتا پوست می پوشیدند، رستم در رزمهایش با در اختیار داشتن دائمی ببر بیان، وضعیت تشرف یافته خود را تثبیت و نهادینه می کند او برای همیشه در آن وضعیت برتر باقی می ماند.

اما برگردیم به روایت که صبحدم یکبار دیگر اژدها ظاهر می شود و این بار رخسار بیمناک هم از ترس پنهان شدن اژدها و هم از تهدیدی که رستم به او کرده بود به سوی رستم می رود تا او را از خواب بیدار کند اما این دفعه اژدها نمی تواند خود را ناپدید کند. اژدها به رستم می گوید هیچ عقابی توان پریدن از اینجا را ندارد و ستاره این زمین را به خواب نمی بیند و از رستم خواست هویت خود را فاش کند. بعد از اینکه رستم نام خویش را فاش کرد اژدها به او حمله ور شد و چنان زورمند بود که گویی پیروز خواهد شد. رخس که این را دید دندان در تن اژدها فروبرد و پوست او را از هم درید و رستم شمشیر برکشید و سر اژدها را از تنش جدا کرد.

چو زور تن اژدها دید رخس	کزان سان برآویخت با تاجبخش
بمالید گوش اندر آمد شگفت	بلند اژدها را بدندان گرفت
بدرید کتفش بدندان چو شیر	برو خیره شد پهلوان دلیر
بزد تیغ و بنداخت از بر سرش	فرو ریخت چون رود خون از برش

(شاهنامه، ۱۴۰، ابیات: ۳۸۳-۳۸۷).

به باور سرکاراتی : ((گونه اساطیری اژدها کشی محتوای دینی و آیینی دارد و اغلب با رویدادهای کیهانی، با معتقدات مربوط به آفرینش و رستاخیز پیوند دارد)). (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۳۸).

در فرگرد نخست وندیداد نیز آمده است: ((نخستین سرزمین و کشور نیکی که من - هورامزدا - آفریدم ایران ویج بود بر کرانه‌ی رود دایتیای نیک. پس آنگاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی "اژدها" را در رود دایتیا بیافرید)). (وندیداد، ۱۳۸۴: ۱۸).

چنانچه که در ابتدا نیز به آن اشاره کردیم آیین تشریف از دیدگاه الیاده کاملاً محتوایی دینی دارد. که طی شخص نوآموز با نمادها و اساطیر نیاکان خویش آشنا می شود. بر اساس دیدگاه میرچا الیاده، آیین‌های تشریف با آشنا کردن نوآموز با کهن‌الگوها و نمادهای اساطیری، گذاری مقدس و دگرگون‌کننده را برای او محقق می‌سازند. مار و اژدها در بینش مزدیسنايي جزو خرفستران ادر بندهشن در بند پنجم آمده است که اهریمن خرفستران را بر زمین هشت که از خرفستران گزنده و زهر آگین به مار و اژدها اشاره شده است. و موجودات اهریمنی می باشند که ستیز به آنها یک امر قدسی و دینی می باشد.

((اژدها در هفت خان رستم شخصیتی جادویی دارد که می تواند سخن بگوید و رجز بخاند و حتی نام رستم را بپرسد و پاسخ بشنود. اژدها چنانچه که در زامیادیشیت کرده ۷، بنده ۴۶ آمده است پیک اهریمن است. ادر هفت خان] نیز او "دژخیم"، پیک یا خود اهریمن، تمثیل و رمز بدی پنهان در تیرگی مرگ و نیستی و جایگاهش مانند هنگ افراسیاب جادو، در زیر زمین است)). (مسکوب، ۱۳۸۱: ۴۲).

پس در این چارچوب، نبرد با اژدها را می‌توان به عنوان یک مرحله‌ی بنیادین و نمادین در آیین تشریف قهرمان تفسیر کرد. همان‌گونه که در اینجا مشاهده می‌شود، رویارویی رستم با اژدها - که پیام‌رسان اهریمن و تجسم مرگ و تاریکی است - آزمونی سرنوشت‌ساز است. گذر موفقیت‌آمیز از این آزمون، تنها پیروزی قهرمان در یک صحنه‌ی حماسی نیست بلکه تسلط بر نیروها و آفریده‌های اهریمنی نیز می باشد که در آغاز کیهان به وجود آمده‌اند.

به باور الیاده: (("جهان ما" بر پایه الگوبرداری از کنش الهی خدایان، یعنی عمل کیهان‌زایی استوار شده است. پس نیروهایی که به آن یورش می‌برند، دشمنان خدایان، یعنی دیوان‌اند. به‌ویژه دیو اعظم یا اژدهای ازلی که خدایان در آغاز هستی آنان را مغلوب کرده و از هم پراکنده بودند. یورش به جهان ما همانند کنش اهریمنی یا ضد کیهان‌زای اسطوره‌ای است که علیه آفرینش خدایان صورت می‌گیرد و در پی نابودی آن است. دشمنان ما به قلمرو نیروهای پلید و بی‌سامانی تعلق دارند و آنان شهر همانند نمونه و الگوی ما را به صورت جایگاه هرج و مرج و نابسامانی درمی‌آورند. غلبه بر یورش‌آوران، بازآفرینی پیروزی خدایان بر اژدها به شمار می‌آید)). (Éliade 1965:59)

در کیهان‌زایی مزدیسنايي نیز هنگامی که اهریمن به آفرینش هورمزد حمله‌ور می شود به شیوه مار یا اژدهایی بزرگ از دل زمین بر می خیزد و این صحنه یادآور نبرد میان هورمزد و اهریمن است که ما در اینجا باز این اعمال را مشاهده می کنیم. اژدهایی که رستم او را از پای در

روح تحقیق، جلد ۳، شماره ۳، مسلسل شماره: ۱۰، اکتوبر-دسمبر ۲۰۲۵ء

می آورد در زمین ناپدید می شود و این امر تجلی امر مقدس است که موجب می شود رستم اژدها را ببیند. بنابراین، در اینجا اژدها کشی در حکم صحنه‌ای آیینی عمل می‌کند که در آن، رستم با محک زدن خود در مقابل شر مطلق، به درکی عمیق‌تر از نظام معنایی دینی (مزدیسنا) و نقش خویش در حفظ نظم کیهانی در برابر آشوب (اهریمن) نائل می‌گردد، این فرآیند، عینیت‌بخش نظریه‌ی الیاده مبنی بر کارکرد دینی و تحول‌آفرین آیین‌های تشریف از طریق بازآفرینی اسطوره‌هاست.

خان چهارم

در ادامه راه خود به سوی مازندران رستم به مکانی سر سبز و سفره‌ای رنگین رسید که از دیدن آن تعجب کرد. رستم در آنجا شروع به می نوشیدن و طنبور نواختن می‌کند و شروع کرد به شکایت و گله از بخت خویش که جز ناکامی و غمگین زمانی طعم آسودگی و شادی را نچشیده است. فردوسی در ابتدای روایت داستان آنجا را مکان جادو و دیو توصیف می‌کند:

خور جادوان بود چو رستم رسید از آواز او دیو شد ناپدید

(شاهنامه، ۱۴۰، بیت: ۴۰۱).

در آن هنگام زن یا جادوگر که آواز رستم را شنید با صورتی آراسته به سوی او می‌آید؛ با توصیفی که فردوسی ارائه می‌دهد این جادوگر یا پری است که می‌خواهد رستم را اغوا کند. بیاراست رخ را بسان بهار و گرنه چند زیبا نبودش نگار (همان، ۱۴۰، بیت: ۴۱۲).

چنانچه در ابتدا اشاره نمودیم آیین تشریف قهرمان رویارویی با اساطیر قومی است و به گفته الیاده بعدی کاملاً دینی دارد که طی آن شخصی که پا در این آزمون می‌گذارد با رمز و رازها و موجودات فراطبیعی با توجه به رویکرد دینی و اساطیری که در آن جامعه قرار دارد روبرو خواهد شد در اینجا نیز پری کاملاً با توصیفی که در متون مزدیسنايي وجود دارد همخوانی دارد؛ در وندیداد جن و پری و جادوگر در کنار همدیگر آمده‌اند و نکوهش شده‌اند. ((پری‌ها در بخش های باستانی اوستا جادوگران مونث هستند و در متن های پهلوی کنار جادوگران قرار می‌گیرند)). (آموزگار، ۱۴۰۲: ۳۴۲). جایگاه این پری نیز کاملاً با اساطیر و افسانه‌های ایرانی همخوانی دارد ((دریاها، چشمه‌ها، درختان، در اساطیر و افسانه‌ها رسماً جایگاه پریان را تشکیل می‌دهد)). (سامانیان، ۱۳۹۴: ۲۷).

در ادامه روایت رستم هنگامی که زیبایی این زن را می‌بیند و او در کنارش می‌نشیند شادکام می‌شود. و خداوند را شکر گذار می‌شود که در راه مازنداران می‌و چنین زن زیبایی را در راهش قرار داده‌است اما چون رستم چنانچه نام یزدان را بر زبان می‌آورد، چهره جادوگر تغییر پیدا می‌کند و سیمای اهریمنی‌اش آشکار می‌شود. رستم می‌فهمد که این جادوگر است و در آن هنگام که جادوگر می‌خواهد بگریزد کمند می‌اندازد و او را با خنجر دوشقه می‌کند. در فصل دهم وندیداد بخشی اختصاص یافته‌است که بویسه کلام ایزدی می‌شود با دیوان و جادوان مبارزه کرد. در آنجا زردشت هربار سوالی را از اهورامزدا می‌پرسد که چگونه می‌تواند دروج و دیوان مبارزه کند و اهورامزدا نیز هر بار کلامی از گاتها را به زردشت می‌گوید که باید در مبارزه

و بیرون راندن دیوان آن را بخاند: ((این است کلام گاتها که باید در چهار بار خنده شود. این است ادعیه‌ای که اهریمن را ضربت میزند. این است ادعیه‌ای که اشمه، دیو خشم را ضربت میزند. این است ادعیه‌ای که دیوهای مازنداران را ضربت میزند. این است ادعیه‌ای که همه دیوها را ضربت میزند)). (دارمستتر، ۱۳۸۴: ۱۹۸). در اینجا نیز فاش شدن هویت زن جادو و به دام انداختن او بوسیله تلفظ و نام بردن یزدان است؛ امری که در متون مقدس زردشتی از کلام اهورمزد به زردشت تعلیم داده شده است. با این توصیف بر پایه‌ی خانش الیاده‌ای، خان چهارم را باید نه صرفاً رویارویی قهرمان با یک جادوگر، بلکه مرحله‌ای تعیین‌کننده از آیین تشریف دانست زیرا در این خان، آزمون اصلی رستم نه نیروی بدنی، بلکه توانایی تشخیص امر مقدس از شبه‌مقدس است. نام بردن یزدان اگرچه به صورت اتفاقی از زبان رستم جاری می‌شود اما باید آن را تجلی امر مقدس دانست و فاش شدن سیمای جادوگر را می‌توان لحظه‌ی "ظهور امر قدسی" و نقطه‌ی گسست آیینی در این خان دانست؛ لحظه‌ای که نام یزدان به مثابه کنشی قدسی عمل می‌کند. در منطق الیاده، این لحظه دقیقاً همان نقطه‌ای است که تشریف معنا می‌یابد: ((قهرمان با فراخاندن نام مقدس، از زمان عادی خارج می‌شود و دوباره به نظم کیهانی پیوند می‌خورد؛ نظمی که امکان غلبه بر نیروهای آشوب‌زا را فراهم می‌سازد)). (الیاده، ۱۴۰۲: ۱۳۱).

خان پنجم

در ادامه مسیر رستم به کشتزاری می‌رسد و در آنجا رخس را برای چریدن میان کشتزار رها کرده و خود به خواب فرو می‌رود در این هنگام دشتبان آن منطقه که از دیدن رخس و چریدن او خشمگین شده است می‌آید و چوبی را به پای رستم که در خواب است می‌کشد؛ رستم با عصبانیت از خواب بیدار می‌شود و او را نکوهش می‌کند از اینکه رخس را از چریدن بازداشته است و بلافاصله هر دوگوشش را می‌گیرد و از بن می‌کند. دشتبان با زاری کنان سوی مرزبان آن منطقه که "اولاد" نام دارد می‌رود و پس از بازگوکردن واقعه‌ای که بر او گذشته، اولاد با مردمانش به رستم یورش می‌برند و رستم بیشتر آنها را درهم می‌کوبد و اولاد را به بند می‌کشد، رستم اولاد را ترغیب می‌کند که اگر جای دیوان مازنداران به او نشان دهد او را به پادشاهی مازنداران می‌گمارد و او را نخواهد کشت.

در این مرحله آنچه که از لحاظ گذار و تشریف مهم است مسئله اولاد و برگزیدن اوست به عنوان راهنما. بر اساس نظریه آیین تشریف در اندیشه میرچا الیاده، گذار قهرمان از وضعیت عادی به مرتبه‌ای برتر از هستی، مستلزم عبور از قلمرویی مرزی و خطرناک است که بدون حضور "راهنما" امکان‌پذیر نیست. این راهنما معمولاً شخصیتی است که با جهان تاریک، اهریمنی یا قدسی آشنایی پیشینی دارد و در مقام واسطه، قهرمان را به آستانه مرگ نمادین و تولد دوباره هدایت می‌کند، همانند شمن‌ها که می‌توانند به قعر زمین و حتی جایگاه دیوان و ارواح بروند.

در داستان رستم و دیو سپید، اولاد پس از شکست و اسارت، کارکردی فراتر از دشمن مغلوب می‌یابد و به مثابه راهنمای آیین تشریف ظاهر می‌شود. آگاهی او از مسیر مازنداران و

روح تحقیق، جلد ۳، شماره ۳، مسلسل شماره: ۱۰، اکتوبر-دسمبر ۲۰۲۵ء

جایگاه غار دیو سپید، رستم را از جهان انسانی عبور داده و وارد قلمرو اسطوره‌ای دیوان می‌کند. در این ساختار، اولاد نقشی فراتر از یک راهنما در داستانی حماسی ایفا می‌کند. بلکه واسطه عبور از مرز هستی‌شناختی میان جهان انسانی و جهان دیوان است. علی‌رغم اینکه هویت "اولاد" به عنوان دیو شناخته نشده اما تحقیقی وجود دارد که بر پایه نگاره‌هایی که از داستان های مصور شاهنامه وجود دارد چهره اولاد را دیونما ترسیم کرده‌اند؛ و شاید گمانه‌زنی‌ها به خاطر این باشد که اولاد مسیر دیوان‌مازندران و حتی عادت‌ها آنها را به خوبی می‌داند و آگاهی لازم را به رستم می‌رساند. اگر ما نیز اولاد را دیو بدانیم چنانچه بیشتر فرهنگ لغت‌ها اولاد را به عنوان یک دیو معرفی کرده‌اند تسلیم اولاد به رستم نیز در اینجا معنایی نمادین دارد: نیروی اهریمنی، پس از شکست خوردن، در خدمت تحقق امر قدسی قرار می‌گیرد. همانگونه که طهمورث پس از غلبه بر دیوان و بخشودن آنها نوشتن را از دیوان آموخت؛ این الگو نیز در بسیاری از اسطوره‌های تشریف دیده می‌شود، جایی که دشمن یا موجود اهریمنی، پس از مغلوب شدن، به ابزار هدایت قهرمان بدل می‌شود. به باور فریزر: ((در جوامع بدوی و هنگام برگزاری آیین تشرف، کاهنان رؤسای اقوام بودند و رابط بین خدا و مردم محسوب می‌شدند. واسطه بودن، این افراد را در هاله‌ای از مقدس نگاه میداشت و قدرتی منحصر به فرد به آنان ارزانی می‌کرد. تصور انسان - خدا یا انسان برخوردار از نیروی حیاتی یا فوق طبیعی اساسا به دوران اولیه دین تعلق دارد)). (فریزر، ۱۳۹۲: ۱۳۲). از این منظر، اولاد را می‌توان نمونه‌ای از اسطوره‌ای از همان "انسان برخوردار از نیروی فوق طبیعی" دانست که فریزر از آن سخن می‌گوید، موجودی که قدرت او نه از جایگاهش در داستان حماسی، بلکه از دانشی آیینی و فراگیری ناشی می‌شود. اولاد پس از مغلوب شدن، نه حذف می‌شود و نه نابود، بلکه در خدمت عبور قهرمان قرار می‌گیرد. بدین‌سان، اولاد در مقام واسطه‌ای، دانشی قدسی را در اختیار رستم می‌گذارد دانشی که امکان عبور از مرز میان جهان انسان و قلمرو دیوان را فراهم می‌سازد.

خان ششم

اولاد مکانی را که کاوس شاه در آنجا اسیر شده‌است برای رستم چنین توصیف می‌کند:

بجایی که بستست کاوس شاه	بگویم ترا یک بیک شهر و راه
از ایدر بنزدیک کاوس کی	صد افگنده بخشیده فرسنگ پی
وزانجا سوی دیو فرسنگ صد	بیاید یکی راه دشوار و بد
میان دو صد چاهساری شگفت	به پیمانش اندازه نتوان گرفت
میان دو کوهست این هول جای	نپرید بر آسمان همای
ز دیوان جنگی ده و دو هزار	بشب پاسپانند بر چاهسار

(شاهنامه ۱۴۲-۱۴۳، ابیات ۴۸۴ - ۴۸۹).

به باور الیاده: ((قهرمان داستان تشرف باید از مدخل تنگ، پل باریک و خطرناک بگذرد. یا دری یا دیواری را که قابل دیدن نیست پیدا کند. یا از بین دو سنگ آسیاب در حال

حرکت دائم، از بین دو صخره به هم برخورد می کنند یا از بین آوارهای یک هیولا و غیره عبور کند)). (الیاده، ۱۴۰۰: ۹۳).

اگر توصیف اولاد و نظرگاه الیاده را مورد تطبیق قرار دهیم می بینیم که رستم نیز در تشریف خود باید این مسیرهای سخت میان کوه ها و جاهای تنگ را طی کند تا بتواند به جای کاوس شاه و مکان ارژنگ دیو برسد. به باور الیاده نمادپردازی این مکان ها که مربوط به تعالی شخص است، تناقض آمیز است و در سطح نامقدس غیر قابل فهم است. و باور دارد متداول ترین نماد برای بیان عبور از سطوح و طبقات و ورود به جهان دیگر – عالم متعالی، خواه عالم زندگان یا مردگان و ارواح – عبور سخت و دشوار لبه تیغ است. و عبور او در یک لحظه باشد. مسیر توصیف شده به وسیله ی اولاد نه صرفاً یک راه طبیعی، بلکه بازنمایی کامل فضای آستانه‌ای در آیین تشریف است فضایی که در آن، جهان عادی تعلیق می شود و قهرمان در آستانه‌ی گذار به مرتبه‌ای دیگر از هستی قرار می گیرد. کوه‌های به هم فشرده، چاهسارهای بی پایان و نگهبانی دیوان، همگی نشانه‌های نمادینی از فروبستگی عالم نامقدس اند جهانی که تنها با دخالت امر قدسی می توان از آن عبور کرد. رستم نیز هنگامی که این توصیفات را می شنود می خندد و به گونه‌ای آن را به صخره می گیرد و می گوید:

بنیروی یزدان پیروزگر	بخت و بشمشیر تیز و هنر
پو بینند تاو بر و یال من	بجنگ اندرون زخم گوپال من
بدرد پی و پوستشان از نهیب	عنان را ندانند باز از رکیب

(شاهنامه ۱۴۳، ابیات ۵۰۵-۵۰۷).

رستم نیز در یک لحظه و چشم به هم زدن تمام این معبرهای سخت را به یاری یزدان که نشانه‌ای است از دخالت امر قدسی در عبور قهرمان، طی می کند و به مکان ارژنگ دیو می رسد و سر او را از بدنش جدا می کند و چون دیوان دیگر گرز و قدرت و گوپال رستم را می بینند همه پای به فرار می نهند. سپس رستم و اولاد به سمت محلی رفتند که محل نگهداری کاوس و سپاهیان بود و آنان را از بند رها می کنند. در آنجا مشاهده می کنند که کاوس بینایی اش را از دست داده و تنها راه بازگرداندن بینایی به چشمان کاوس کشتن دیو سپید و آوردن خون جگر اوست تا بتواند بینایی را به او بازگرداند.

خان هفتم

جایگاه دیو سپید یک "غار" بود در هفت کوه که رستم باید به درون غار می رفت و در پی کشتن دیو سپید بر می آمد. در آنجا هنگامی که به نزدیک غار و محل سکونت دیو سپید می رسند، رستم از اولاد می پرسد که چه هنگام برای ورود به غار و کشتن دیو سپید مناسب است که اولاد در جواب می گوید بهترین زمان برای ورود به غار روز هنگام و موقع برآمدن آفتاب است زیرا دیو سپید و دیوان دیگر می خوابند و تنها نگهبانان ورودی غار بیدار هستند.

بدو گفت اولاد چون آفتاب شود گرم و دیو اندر آید به خواب
بریشان تو پیروز باشی بجنگ کنون یک زمان باید کرد باید درنگ

(شاهنامه ۱۴۵، ابیات ۵۶۶-۵۶۸).

ورود به غار یکی از گذرهای مهم در آیین تشرف است که الیاده را ورود به زهدان و مرگ نمادین و تولد دوباره تفسیر می کند. ((در تعدادی از اساطیر که عبور تشرف آمیز یا نزول مخاطره آمیز به یک غار یا یک مغاک عمیق، به دهان زهدان مادر کبیر تشبیه می شود، نزولی که شخصیت یا قهرمان اصلی داستان را به دنیایی دیگر می آورد)). (الیاده، ۱۴۰۰: ۱۱۲). در اینجا نیز ورود رستم به غار دیو سپید که حاکم مازندران و تمام نیروهای اهریمنی است به عنوان آخرین خان کاملاً همراه است با گذری تشرف آمیزی خطرناک که رستم باید آن مرگ نمادین را کاملاً تجربه کند تا بتواند به عنوان ابرپهلوان دوباره زاده شود زیرا اگر چنین نمی بود داستان گذار رستم در همان یافتن و رهانیدن کلوس و سپاهیانش به پایان می رسید. غار را بنا به تعبیر الیاده می توان، مناطق مرزی بین زندگی و مرگ، بین شناخته شده و ناشناخته و به مکانی برای گذر هستی شناختی تعبیر کرد.

از دیدگاه وان گنپ: ((آیین تشرف دارای سه مرحله است: جدایی، برزخ و بازگشت. و ورود به غار در مرحله برزخی قرار دارد که فرد دچار مرگ نمادین می شود، هویت پیشین خود را از دست می دهد و آماده تولد دوباره می شود)). (Van Gennep, 1909).

رستم پس از بستن دست و پای اولاد، به دیوانی که نگهبان غار بودند یورش برد و آنان را از پای درآورد و سپس وارد غار تاریک شد. در غار دیو سپید که را دید که مانند کوهی به خواب رفته بود. دیو سپید که چشمانش را باز کرد با کلاهخود و زره به سوی رستم یورش برد و یک پا و یک ران وی را از بدنش جدا ساخت. دیو با همان حال با رستم گلاویز شد و نبردی طولانی میانشان درگرفت که گاه رستم و گاه دیو در آن برتری می یافتند. در پایان، رستم با آوردن نام یزدان خنجر خود را در دل دیو فرو برد و آنرا پاره کرده و جگرش را در آورد. و در حالی که غار غرق در خون بود پیروزمندانه از غار تاریک که نماد بازگشت به زهدان و مرگ نمادین بود بیرون آمد و تولدی دوباره یافت. ما در ابتدا گفتیم که یکی از مراحل آیین تشرف یا گذر نیز آشناسازی قهرمان تشرف یافته با رازها و نمادها و اساطیر جمعی یک قوم یا قبیله است، دیو سپید که حاکم مازندران بود در متون زردشتی نیز از مازندران به عنوان جایگاه دیوان و اهریمن یاد شده است. ((در یسنا از دیوان مازندر همراه اهریمن و دیو خشم نام برده شده که از اهورامزدا شکست می خورند. سروش بزرگ ترین دشمن دیوان مازندر است. در وندیداد برای مبارزه با دیوان با دیوان مازندر که در کنار اهریمن، خشم و دروج از آنها یاد شده، از خاندن گاهان و نیایش های دینی استفاده می شود. در بندهشن آشکارا از دیوان مازندر با عنوان روان های دیوی نام برده شده که همسان با دیگر اهریمنان مینوی مانند دیوان، دروجان و جادوان در برابر روان های ایزدی قرار می گیرند)). (اکبری مفاخر، ۱۳۹۱، ۳۴).

پس کردار رستم در اینجا نیز به مثابه تقلید کار خدایان و در اینجا اهورمزد در برابر اهریمن دانست. آنچه در پایان باید گفت این است خان هفتم را می توان نقطه ای اوج فرایند تشرف رستم دانست جایی که روایت حماسی، از سطح یک نبرد قهرمانانه فراتر می رود و به الگویی کیهانی و آیینی پیوند می خورد. آنچه در این خان رخ می دهد، تثبیت نهایی هویت رستم

به‌مثابه نیروی نظم‌بخش جهان است هویتی که تنها با عبور از قلمرو آشوب، تاریکی و مرگ نمادین امکان‌پذیر می‌شود. بازگشت رستم از غار، بازگشت یک جنگاور پیروز نیست بلکه ظهور دوباره‌ی شخصیتی است که اکنون حامل دانشی قدسی و هماهنگ با نظم مینوی است. این لحظه، شاهنامه را در امتداد سنت‌های کهن اسطوره‌ای قرار می‌دهد که در آن‌ها قهرمان، با تکرار عمل آغازین ایزدان، او را از پهلوانی زمینی به نمونه‌ای اسطوره‌ای و کیهانی ارتقا می‌دهد.

نتیجه‌گیری

تحلیل "هفت خان" بر اساس آرای میرچا الیاده ما را به این نتیجه می‌رساند که این روایت کاملاً ساختاری ((اسطوره‌ای - دینی)) دارد که هدف از آن رسیدن به ساحت پهلوان قدسی است. رستم در ابتدای سفر، پهلوانی است که صرفاً بر قدرت بازوی خویش متکی است، اما با عبور از خان‌های هفت گانه، لایه‌های پنهانی از جهان بینی مزدیسنايي آشنا می‌شود. زیرا چنانکه که گفته شد الیاده معتقد است که تشریف یافته، در طول آزمون‌ها، با اساطیر و نمادهای دینی و نام خدایان و اعمال آن‌ها آشنا می‌شود. فرایند تشریف رستم با یک گسست آغاز می‌شود؛ گسستی که الیاده آن را شرط لازم برای ورود به آزمون‌های دشوار و مهیب تشریف می‌داند؛ وداع رستم با مادرش تنها یک گسست خانوادگی نیست بلکه قطع رابطه با دنیای نامقدس و وارد شدن به قلمرو قدسی است. همچنین مواجهه رستم با شیر و اژدها و زن جادو صرفاً یک پیکار حماسی نیست، بلکه آشنایی با "خرفستران" و جادوی اهریمنی است که در متون مقدس مزدیسنايي به تفصیل از آنها سخن رفته‌است. رستم در آزمون‌ها از ظاهر پدیده‌ها عبور می‌کند و به باطن قدسی یا اهریمنی پدیده‌ها پی می‌برد. اوج این تشریف در خان هفتم یعنی ورود به غار و به تعبیر الیاده زهدان می‌باشد، رستم با کشتن دیو سپید عملاً اسطوره نبرد با تاریکی را در سنت کیهان‌زایی مزدیسنايي بازآفرینی می‌کند. انطباق این روایت با الگوی های میرچا الیاده. نشانه ژرفای اسطوره‌ای شاهنامه می‌باشد. در نهایت رستم پس از تشریف دیگر آن پهلوانی نیست که برای رهانیدن کیکاوس تن به آزمون‌های خطرناک می‌زند او اکنون حامل دانش قدسی و قدرتی ابرقهرمانی است که رازهای آیین مزدیسنا را در عمل می‌آموزد.



فهرست منابع

۱. الیاده، میرچا . (۱۳۸۶). چشم اندازه‌های اسطوره، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، چاپ دوم، تهران.
۲. الیاده، میرچا، (۱۴۰۰). تصاویر و نمادها، نشر کتاب پارسه، تهران.
۳. الیاده، میرچا، (۱۴۰۲). اسطوره و واقعیت، نشر کتاب پارسه، تهران.
۴. الیاده، میرچا، (۱۴۰۰) شمنیسم فنون کهن خلسه، چاپ پنجم، نشر ادیان، تهران.
۵. الیاده، میرچا، آیین ها و نمادهای تشریف، اسرار تولد و نوزایی (۱۴۰۰) نشر کتاب پارسه، تهران.
۶. دادگی، فرنېخ (۱۳۸۷). ترجمه مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران.
۷. رضی، هاشم، (۱۳۸۱). دانشنامه ایران باستان، جلد دوم، نشر سخن، تهران.
۸. فریزر، جیمز جورج (۱۳۹۲). شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین. چاپ هفتم. تهران: نشر آگاه. ۹. آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸) هفت خان پهلوان، نشریه دانشگده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۲۶.
۱۰. دادور، ابولقاسم، منصوری، الهام، (۱۳۹۰) اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند، انتشارات کلهر، تهران.
۱۱. ونیدیداد (۱۳۸۴)، ترجمه هاشم رضی، نشر بهجت، تهران
۱۲. اکبری مفاخر، آرش، (۱۳۹۱). بنیادهای حماسی و اساطیری دیوان مازنداران در شاهنامه، پژوهشنامه ادب حماسی، سال هشتم، شماره چهاردهم، پائیز و زمستان ۱۳۹۱.
۱۳. مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۱) تن پهلوان و روان خردمند، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.
۱۴. آموزگار، ژاله، (۱۴۰۲) زبان، فرهنگ، اسطوره، انتشارات معین، تهران، چاپ هفتم، ۱۴۰۲.
۱۵. سامانیان، مهوش، (۱۳۹۴) نمادهایی از حضور پریان در اساطیر، انتشارات تمدن علمی، تهران.
۱۶. دارمستتر، جیمس، (۱۳۸۴) ونیدیدا اوستا مجموعه قوانین زردشت، ترجمه دکتر موسی جوان، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۸۴.
۱۷. ابولقاسم، فردوسی (۱۳۸۷) شاهنامه، به کوشش دکتر سعید حمیدیان، متن کامل بر اساس چاپ مسکو، نشر قطره، تهران.
۱۸. ماه روان، فاطمه (۱۳۹۵)، اولاد: دیو یا انسان؟ بررسی هویت اولاد بر مبنای نگاره‌های شاهنامه. نشریه ادب و زبان دانشگاه باهنر کرمان، سال ۱۹، شماره ۳۹، بهار و تابستان.
۱۹. سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۷). سایه‌های شکارشده، انتشارت طهوری، تهران.

20. Van Gennep, A. (1909). Les rites de passage.paris: Nourry.

21. Eliade, Mircea. (1965). Le sacré et le profane.paris: Gallimard.

