

ABSTRACTS

Analyzing the action of Pahlevan's Dragon and Genius in "Haft-Khan" Based on the opinion of "Georges Dumzil"

Reza Movasseli*
Ebrahim Mohammadi**
Akbar Shayanseresht***

Dragon slaying is one of the special acts of a warrior to prove his valor, and in Iranian epic poems, many warriors go to battle with the dragon and kill him. This action can be analyzed based on different points of view. This research analyzes the aforementioned action based on Dumzil's point of view in the writing "Gods of Action" and shows that Rostam and Esfandiar's dragon killing has outstanding features, especially in their Haft Khans. The first feature of both stories is the metamorphosis of the dragon myth. In Haft Khane Rostam, the dragon is no longer the well-known snake-like creature, but a demon who acts like a dragon; It means that the existence and life of the Shah of Iran and the soldiers are imprisoned in the darkness of death and the warrior must leave it. In Haft Khan, Esfandiar is forced to go through seven difficult trials to free "woman", which is the symbol and symbol of fertility and pure existence, so that he can free them from the clutches of the dragon. And he brought fertility and blessings with him. Finally, it can be said that the warrior destroys the dragon by passing through Haft Khan, and this action of his becomes the creator of fertility and manna of existence and living.

Keywords: Ferdowsi's Shahnameh, Haft Khan, Rostam, the dragon, and Georges Dumzil's three acts.

* Ph.D Student of Persian language and literature, Birjand University.

rezamovasseli@birjand.ac.ir

** Corresponding Author: Associate Professor Department of Persian Language and Literature, Birjand University.

emohammadi@birjand.ac.ir

*** Associate Professor Department of Persian Language and Literature, Birjand University.

ashamiyan@birjand.ac.ir

The ending of both known Haft Khans of Shahnameh is amazing. Both Haft Khans are filled with water and greenery and the freshness of spring. In other words, in both of them, life itself is born from the hearts of the hero with all his evil, darkness, and destruction.

At the end of Haft Khane Rostam, we read:

The land was full of greenery and water
and moisture Bring me to the garden

(Ferdoosi, 1996, Vol. 2: 64)

Also, at the end of Esfandiar's Haft Khan:

when arrive near that cold place
Leave all your wishes
Pleasant weather and lush landscape
It seemed that spring had come in midwinter

(Ibid., Vol. 5: 286)

Why has the epic given such an end to these two Haft Khans? Where is its origin? In response, it can be assumed that in Iranian mythology, the demon of cold and deadly, which brings death and nothingness, is considered to be a demon that brings destruction with itself.

In Iranian mythology, cold has been the demon of death and nothingness, which is interpreted as Malkus or Mergos. "One of the demons in ancient Iranian mythology is Malkus or Markus. He is the demon who created the cold and harsh winter at the end of the Ushidar millennium" (Heinz, 1385: 161). In such cases, someone with special functions must come and fight with the demon of death and nothingness. Who can handle such a task better than an epic warrior? The position of the warrior in the epic is very high and he has "extraordinary arts and does things that cannot be done by ordinary people" (Khalaghi Mutlaq, 2007: 45).

These epic heroes "have superhuman powers that begin their heroic journey after winning the father's approval" (Mohammadi, Afshar, 1401: 266). One of the ways to develop and transform a mythical warrior into a superhero is to confront a warrior with a mythical creature called a dragon. The dragon has kidnapped the fertility factor

and the hero must do a great job to reach and get rid of it. This article tries to analyze Haft Khan based on the theory of "triple actions of the gods" by Georges Dumzil.

According to Dumzil's point of view, all Indo-European peoples benefit from a specific social structure or action. He believes that "all these myths follow a common pattern that goes back to the beliefs of the ancient Aryan people" (Qasimi Firouzabadi, 2023: 313). According to Dumzil's research, Aryan ethnic groups have three actions or functions from a class perspective.

He considered three groups of myths.

- Although the gods of the first group had different names, they were all celestial and cosmic reflections of ruling humans such as priests, princes, kings, ministers, and so on.

- Although the gods of the second group had different names, they were all reflections of war and fighting in the atmosphere of the earth, which reflected the forces of war and valor.

- The gods of the third group were all reflections of government, wealth, health, fertility, abundance, and material blessings on earth. The gods of this action were mostly ordinary people.

Based on this, Dumzil named the first group Shahriari gods, the second group Salahshuri gods, and the third group Pishvari gods.

In the table below, it is possible to express better and more fully the actions of the three gods with their important features.

action	Indicator
Shahriari	Creation, organization of worldly affairs, religiosity, intelligence, dedication and truth, judicial affairs, support and guidance, ordering affairs
combative	Physical strength, courage, heroism, warrior
fertility	Abundance, abundance, luck, youth and wealth, health, beauty, attachment to the earth, lust, peace, crowd of people

Quoted from (Namvar Mutlaq and Avazpour, 2016: 61-100).

According to this theory, there are two types of heroes. First, the hero who represents one of the actions; Another hero represents two or three acts (ibid: 86). In this theory, the hero of the second act is always

useful, puts himself in danger, and is not afraid of his life (Domzil, 2004: 47).

It is necessary to point out this important point that this article seeks to clarify another function of the warrior in epic literature and use Dumzil's theory to clarify that Haft Khan's epic warrior is like other warriors based on Dumzil's theory, although in action placed in the second group, it can have a positive effect on the action of the other group. The result of the present research seeks to show that the epic heroes, passing through Haft Khan, become the cause of greenness and freshness of nature and finally fertility, which is in the third group based on Dumzil's theory, and this importance cannot be achieved except with the cooperation of the three gods. The main goal of the current research is this issue.

Haft Khane Rostam

The most important feature of Rostam's personality is his popularity and durability. "Rostam is the representative of the people... the representative of a nation that only thinks about the freedom of its people" (Mohammadi, 2005: 109). That is why he takes the dangerous path of Haft Khan. On the way, great dangers threaten him, but knows that he has to fight with the demon of death and nothingness. Victory over this deadly and terrible conflict is a blessing and an abundance for the land of Iran. Rostam, is thinking about one thing; The liberation of the Shah and the Iranian army from the hands of the dragon. From the heart of this victory, the element of life comes out. To pass Haft Khan, in addition to his physical strength, which is the main essence of a wrestler, he takes help from his other dimension, "wisdom" (Ibid.: 112).

Rostam uses Zal's guidance to reach Haft Khan, and he is the one who sends Rostam through a dangerous path. Although Zal is one of the warriors of the Shahnameh and according to Dumzil's theory, he is placed in the second group - that is, the gods of war - based on his various actions, he can be considered as one of the advisors related to Action is the first group.

As Namvar Mutlaq writes, "Guidance and advice are considered one of the characteristics of the first action" (Namvar Mutlaq and Avaz-Pour, 2016: 108-109). But an important issue that should be pointed out is that "distinction between actions does not prevent any god from

cooperating with other gods and possibly acting in the domain of other gods. For instance, Indra, who is the god of physical strength, war, and conflict, is also the god who bestows wealth and blessings. Therefore, what we consider in the field of conflict in actions is from the category of conflict in concepts and meanings, and not conflict in conflict and action. (Stari, 2000: 22-23).

Since Iranians are captured by the dragon, only Rostam can untie the knot. "Therefore, every battle of Tahamtan is to protect Iran-City from the attack of a force of dragons" (Shahroui and Rahimi, 2022: 24). Zal asks Rostam - who represents the second group - to express himself armed with a tiger.

Make it hard for you to tell the tiger to Stop dreaming and thinking
(Ferdoosi, 1996, Vol. 2: 18)

As mentioned, Rostam is sent by Zal - the god of wisdom. A warrior must do a great job to release and create fertility. Rostam asks Zal for directions. Zal shows Rostam two ways, But he wants Rostam to choose a short way.

One path is that which Kāvus took,
The other, mountains and heights spanning two sevens.
Choose the shorter path, witness the wonders,
For the Creator of the world shall be your ally.

(Ferdowsi, 1996, Vol. 2: 19)

Since Pahlavani and Razm-Avari are placed in the second group based on Dumézil's theory (Dumézil, 1977: 55; quoted by: Namvar Mutlaq and Awadpour, 2015: 68), Rostam also classified Dumézil in the second act. is placed himself refers to this issue.

I am neither Arzhang nor the White Demon,
Neither Sanja, nor Kulād Ghandi, nor Bid.

(Ibid.: 19)

You choose short and see the surprise
May he be your friend, world creator

(Ibid.: 19)

Since Pahlavani and Razm-Avari are placed in the second group based on Dumézil's theory (Dumézil, 1977: 55; quoted by: Namour Mutlaq

and Awadpour, 2015: 68), Rostam also classified Dumezil in the second act. is placed himself refers to this issue.

Not Arjang Manem, not the White Devil
No Sanjeh, no Kolad Ghandi, no Willow

(Ibid.: 19)

He sees himself in the service of the first group: "I will sacrifice my body and soul to the lieutenant general" (ibid: 119); He agrees to this way and to help the Iranians and create fertility, he starts Haft-Khan and by killing the dragon, he brings fertility with himself.

Haft Khane Esfandiar

Among the heroes of Shahnameh, Esfandiar is one of the characters who can be placed in various actions. According to Dumzil, Esfandiar should be placed in the first act due to being a prince. But he is also close to the gods of other actions, i.e. fertility and war. Esfandiar is a character who comes out of his main class - the first class - and approaches the god of the third act, and according to Dumzil, he has committed the first crime.

No one should see my feet in a rug unless
I make a hundred laces in the desert
I shall dig wells, ten thousand in number,
And in every dry land, I shall set up a water source!

(Ferdoosi, 1996, Vol. 2: 18)

Esfandiar commits a great crime and claims the royal throne. Of course, he has a very average character and even though his father has tied him up and treated him badly, he still bows to his father - first act. His father wants him to do a great job. He must save the sisters, who are a sign of fertility, from the clutches of the dragon. This problem is better shown when we know that Arjasab is described as a dragon in Shahnameh.

I have accepted this from the exalted Creator,
That if you go to Tūrān unharmed,
And face the dragon with your bravery,
Freeing your sisters from the hands of the Tūranians,

I shall grant you the royal crown,
Along with endless treasures and the majestic throne.

(Ferdoosi, 1996, Vol. 5: 200)

In this research, the text will be analyzed with two main goals. First of all, since Haft Khan of both fighters have many commonalities, both Haft Khans will work together in order to prevent repetition and to better see the distinction of both Haft Khans. Second, in a grouping and confrontation in Haft Khans, we will face two axes: death and life. On the axis of death, you can consider the presence of a dragon, lion, thirst, demon, cold, darkness, etc., and on the axis of life, warrior, water, brunette, woman, etc. In a sense, "the confrontation between the warrior and the dragon can be an interpretation of the confrontation of thousands of conflicting and dual realities of life and destiny in the human mind. The opposition of light and darkness, youth and old age, violence, freedom and slavery, and finally, the most glorious warrior and the most terrifying dragon of all dragons, that is death and life" (Sarkarati, 2006: 137). This is exactly what the writers will be trying to show in this confrontation: the opposition of death and life/life.

References

- Dumézil, Georges. (2004) "The Fate of the Warrior", Translated by Shirin Mokhtari & Mehdi Bagheri. Tehran, Gheseh.
- Ferdowsi, Abolqasem. (1996) "Shāhnāme", Edited by Khaleghi Motlaq. Vols. 2, 5, & 8. California: Mazda Publishers in collaboration with the Foundation for Iranian Studies.
- Ghasemi Firouzabadi, Saman. (2023) "The Structure of Iran's National Epic Based on Georges Dumézil's Theory." *Journal of Epic Literature Research*, Vol. 19, Issue 1 (No. 35), Spring & Summer, pp. 313-335.
- Khaleghi Motlaq, Jalal. (2007) "Hamaseh: A Comparative Phenomenology of Heroic Poetry", Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Mohammadi, Ebrahim. (2005) "Zāl and Zurvan: The Intermediary Figures." *Journal of Language and Literature*, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Issue 23, pp. 108-122.
- Mohammadi Afshar, Houshang. (2022) "Analysis of Dragon Metamorphosis in Garshasp's Adventures Based on Archetypal

Criticism.” *Journal of Epic Literature Research*, Vol. 18, Issue 1 (No. 33), Spring & Summer, pp. 259-286.

Russell Hines, John. (2006) “Iranian Mythology”. Translated by Mohammad Hossein Bajalan. 2nd Edition. Tehran, Asatir.

Setari, Jalal. (2000) “The World of Mythology”, Vol. 4. Tehran: Markaz.

Sarkārāti, Bahman. (2006) “The Hunted Shadows”. Tehran, Tahouri.

Shahrouei, Saeed & Rahimi, Seyed Mahdi. (2022) “An Examination of Esfandiyār’s Dragon-Like Nature with a Comparative Approach.” *Interdisciplinary Studies of Literature, Art, and Humanities*, Vol. 2, Issue 1 (No. 3), Spring & Summer, pp. 23-46.

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره هفتاد و چهارم، پاییز ۱۴۰۳: ۱-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل کنش اژدها و ژنی پهلوان در «هفت خان»

بر پایه دیدگاه «ژرژ دومزیل»

رضا موصلی*

ابراهیم محمدی**

اکبر شایان سرشت***

چکیده

اژدهاکشی از کنش‌های ویژه پهلوان برای اثبات پهلوانی است و در منظومه‌های حماسی ایرانی، پهلوانان زیادی به ستیز با اژدها می‌روند و او را می‌کشند. این کنش را می‌توان بر پایه دیدگاه‌های گوناگون بررسی کرد. این پژوهش، کنش یادشده را بر پایه دیدگاه دومزیل در نوشتار «خدایان سه کنش» تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که اژدهاکشی رستم و اسفندیار به‌ویژه در هفت‌خان‌های آنان، ویژگی‌های برجسته‌ای دارد. نخستین ویژگی هر دو داستان، دگردیسی اسطوره‌اژدهاست. در هفت‌خان رستم، دیگر اژدها، موجود مار مانند شناخته‌شده نیست، بلکه دیوی است که کنش اژدهاگونه دارد؛ یعنی هستی و زندگی شاه ایران و سپاهیان را در تاریکی مرگ به بند می‌کشد و پهلوان باید آن را رها کند. اسفندیار نیز در هفت‌خان ناگزیر است برای رهانیدن «زن» یعنی نماد و سرنمون باروری و هستی ناب، هفت گدار سخت را پشت سر بگذارد تا بتواند آنان را از چنگال اژدها برهاند و با خود باروری و برکت به همراه آورد. در نهایت می‌توان گفت که پهلوان با گذر از هفت‌خان، اژدها را نابود می‌کند و این کنش او، پدیدآورنده باروری و مانایی هستی و زیستن می‌شود.

واژه‌های کلیدی: شاهنامه فردوسی، هفت‌خان، رستم، اژدها و کنش‌های

سه‌گانه ژرژ دومزیل.

rezamovasseli@birjand.ac.ir

Emohammadi@birjand.ac.ir

ashamiyan@birjand.ac.ir

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

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

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



مقدمه

پایان‌بندی هر دو هفت‌خان شناخته‌شده شاهنامه، شگفت و شگفتی‌انگیز است. هر دو هفت‌خان با آب و سرسبزی و طراوت و تازگی بهار به انجام می‌رسد. به دیگر سخن، در هر دو از دل جدال‌های جانکاه قهرمان با همه شر و تیرگی و تباهی، خود زندگی زاده می‌شود. در پایان هفت‌خان رستم می‌خوانیم:

زمین گشت پر سبزه و آب و نم بیاراست گیتی چو باغ ارم
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۴)

همچنین در پایان هفت‌خان اسفندیار:

چو نزدیک آن جای سرما رسید همه خواسته گرد بر جای بدید
هوا خوشگوار و زمین پرنگار تو گفتی به تیر اندر آمد بهار
(همان، ج ۵: ۲۸۶)

چرا حماسه، چنین پایانی به این دو هفت‌خان بخشیده است؟ ریشه و خاستگاه آن کجاست؟ در پاسخ می‌توان چنین پنداشت که در اساطیر ایران، دیو سرمای سخت و کشنده که مرگ و نیستی به همراه دارد یا مرگ‌آور و مرگ‌زای است، اهریمنی دانسته شده است که با خود تباهی به همراه دارد. یکی از نمونه‌های این پنداشت یا باور در بازنمایی عصر جمشید در شاهنامه دیده و روایت می‌شود. در دوره سلطنت جمشید که همه‌چیز به خوبی و آرامی ادامه می‌یافت، ناگهان با سرمای شدیدی روبه‌رو شدند که با دستور اهورمزدا و با ساختن ورمکرد از این پدیده مرگ‌آفرین نجات یافتند. این سرما خود می‌تواند نمودی از اهریمن باشد که هدفش نابودی بشریت و تمامی موجودات است. به باور عده‌ای از پژوهشگران «اژدها همان سرماست که شکل‌گیری آن به عنوان اسطوره بعداً صورت می‌گیرد» (فخاریان، ۱۳۸۲: ۱۲۰).

در اساطیر ایران، سرما، دیو مرگ و نیستی بوده است که از آن با عنوان ملکوس^۱ یا مرگوس تعبیر شده است. «یکی از دیوها در اساطیر ایران عصر باستان، ملکوس یا مرکوس می‌باشد. او دیوی است که در پایان هزاره اوشیدر، سرما و زمستان سخت را پدید آورده است» (هینز^۲، ۱۳۸۵: ۱۶۱). در چنین مواردی نیاز است تا شخصی با

1. melkus
2. John Hinnells

کارکردهای ویژه‌ای بیاید و با دیو مرگ و نیستی مبارزه کند. چه کسی بهتر از یک پهلوان حماسی می‌تواند از عهده چنین کاری برآید؟ جایگاه پهلوان در حماسه، بسیار بالاست و از «هنرهای خارق‌العاده‌ای برخوردار است و کارهایی می‌کند که از دست انسان‌های عادی بر نمی‌آید» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۴۵).

این پهلوانان حماسی «دارای نیروهای فوق انسانی هستند که پس از جلب و رضایت پدر، سفر قهرمانی خود را آغاز می‌کنند» (محمدی افشار، ۱۴۰۱: ۲۶۶). یکی از راه‌های تکوین و تبدیل پهلوان اسطوره‌ای به شخصیت ابرقهرمان، مقابلهٔ پهلوان با موجودی اساطیری به نام اژدهاست؛ اژدهایی که با خود، عامل باروری را ربوده و پهلوان باید برای رسیدن و رهایی، دست به کار شگرفی بزند.

پیشینه پژوهش

در پیشینه حاضر، سعی بر روند تاریخی کارهای انجام‌گرفته درباره اژدها و کنش‌های سه‌گانه ژرژ دومزیل^۱ است تا در پایان روند تاریخی این پیشینه دریابیم که با توجه به نظریهٔ ژرژ دومزیل، این پژوهش، تازگی‌هایی را به همراه خواهد داشت. درباره مضمون اژدها، پژوهش‌های مختلفی شکل گرفته است. از جمله آنها می‌توان به کتاب «اژدها در اساطیر ایران» اثر رستگار فسایی (۱۳۷۹) اشاره کرد که به ویژگی‌های ظاهری و باطنی اژدها پرداخته است.

خالقی مطلق (۱۹۸۵) در «دانشنامه ایرانیکا» به بررسی اژدهاکشی در منظومه‌های حماسی پرداخته و درباره ماهیت و کلیت این موجود، مطالبی را گفته است. همچنین افشاری (۱۳۸۷) در مقاله «روایت کشتن اژدها و ازدواج با دختر» و غفوری (۱۳۹۴) در مقاله «نبرد قهرمان با اژدها در روایت‌های حماسی ایران» به این موضوع اشاره داشته‌اند.

درباره دومزیل و کنش‌های سه‌گانه خدایان نیز کارهای فراوانی صورت گرفته است که نزدیک‌ترین پژوهش به مقاله حاضر را فرهادی و حلبی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان

1. George Dumezil

«تطبیق و بررسی کارکرد نظریه کنشگرایی دومزیل (اسطوره‌شناس معاصر) بر داستان رستم و اسفندیار» انجام داده‌اند که به بررسی این کنش در داستان رستم و اسفندیار می‌پردازد و سه شخصیت اصلی داستان یعنی رستم، اسفندیار و سیمرغ را بررسی کرده، به سیر تطور آن پرداخته و مراحل تکامل آن را در سه برهه پیش از حماسه، در حماسه و عرفان بررسی کرده‌اند. آنها در این مقاله می‌نویسند که اسفندیار به کنش نخست یا شهریاری دین‌مداری، رستم به کنش دوم یا شهسواری قدرت و سیمرغ به کنش سوم یا نوزایی پیشه‌وری تعلق دارند و حضور هر سه در سیر داستان برای تعامل لازم است.

قاسمی فیروزآبادی (۱۴۰۲) در مقاله «ساختار حماسه ملی ایران بر پایه دیدگاه دومزیل» به این موضوع اشاره دارد و می‌نویسد که حماسه ملی ایران بر پایه دو بنیان نظری استوار است که بر پایه نظریه دومزیل، کیهان هند و اروپایی دارای نظم طبقاتی است و بنا به نظر بهمن سرکاراتی، حماسه ملی ایران بر اساس نیروهای خیر و شر به سه دوره تقسیم می‌شود. وی نشان می‌دهد که در دوره اول، شکل نظام طبقاتی نمود یافته و در دوره دوم، کام اهریمن به صورت برهم خوردن نظام طبقاتی متجلی می‌شود. علاوه بر موارد یادشده، نظریه دومزیل در پژوهش‌های دیگری نیز به کار رفته است. از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: زاهدی و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «ضحاک و لوکی: مقایسه دو اسطوره ایرانی و اسکاندیناوی بر مبنای نمایشنامه‌های ضحاک و ایولف کوچک در چهارچوب نظریه کنش‌گرایانه ژرژ دومزیل»؛ عباسی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل منظومه غنایی ویس و رامین بر مبنای نظریه ایزدان سه‌گانه ژرژ دومزیل»؛ محمدزاده و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله «تحلیل تطبیقی کنش‌های سه‌گانه شخصیت‌های اساطیری در ساختار روایی «اودیسه هومر» و «داراب‌نامه طرسوسی» بر مبنای نظریه اسطوره‌شناسی تطبیقی ژرژ دومزیل»؛ کریمیان کلهرودی و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله «مؤلفه‌های سبک حماسی در منظومه‌های شهنشاه‌نامه صبا کاشانی و خاوران‌نامه ابن حسام خوسفی بر مبنای نظریه کنش‌های سه‌گانه ژرژ دومزیل»؛ زندی‌زاده (۱۳۹۰) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی نمایشنامه هیپولیت و داستان سودابه و سیاوش با رویکرد اسطوره‌شناسی تطبیقی»؛ کیوان‌فر (۱۳۹۵) در

پایان‌نامه خود با عنوان «جست‌وجوی طبقات سه‌گانه اجتماعی در نقوش برجسته هخامنشی به روش اسطوره‌شناسی تطبیقی دومزیل».

از مرور پیشینه یادشده و مقاله‌های موجود می‌توان به این نتیجه رسید که هنوز مقاله‌ای که هفت‌خان را بر اساس کنش‌های سه‌گانه نظریهٔ دومزیل بررسی کند، یافت نشد. اهمیت و ضرورت تحقیق حاضر می‌تواند همین مسئله باشد. پیش از ورود به بحث اصلی، یادآوری این نکته بایسته است که نویسندگان این مقاله برای جلوگیری از اطالۀ کلام و توضیح اضافه در رسم‌الخط املائی «هفت‌خوان یا هفت‌خان»، نظر سجاد آیدنلو (۱۳۸۸) در مقاله «هفت‌خان پهلوان»، شیوهٔ املائی هفت‌خان را برگزیده‌اند.

روش پژوهش

در این پژوهش با دو هدف اصلی، متن تحلیل خواهد شد. نخست از آنجا که هفت‌خان هر دو پهلوان، اشتراکات فراوانی دارد، هر دو هفت‌خان به صورت تلفیقی کار خواهد شد تا ضمن جلوگیری از تکرار مکررات، تمایز هر دو هفت‌خان بهتر دیده شود. دوم آنکه در یک گروه‌بندی و تقابل در هفت‌خان‌ها، با دو محور روبه‌رو خواهیم بود: مرگ و زندگی. در محور مرگ می‌توان حضور اژدها، شیر، تشنگی، دیو، سرما، تیرگی و... و در محور زندگی، پهلوان، آب، سبزه، زن و... در نظر گرفت. به تعبیری «رویارویی پهلوان و اژدها می‌تواند تعبیری از تقابل و رویارویی هزاران واقعیت متضاد و دوگانه زندگی و گیتی در ذهن آدمی باشد. تقابل روشنی و تاریکی، جوانی و پیری، داد و بیداد، آزادگی و بندگی و بالاخره شکوهمندترین پهلوان و مخوف‌ترین اژدهای اژدهایان یعنی مرگ و زندگی» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۳۷). این مسئله دقیقاً همان چیزی است که نویسندگان در تلاش برای نشان دادن این تقابل خواهند بود: تقابل مرگ و زندگی / حیات.

هفت‌خان رستم در شاهنامه به ترتیب زیر آمده است: ۱- نبرد با شیر ۲- گذر کردن از گرما و تشنگی ۳- کشتن اژدها ۴- کشتن زن جادو ۵- جنگ با اولاد و اسیر کردن او ۶- جنگ با ارژنگ دیو ۷- جنگ با دیو سپید.

هفت‌خان اسفندیار نیز به شکل زیر آمده است: ۱- کشتن گرگ‌ها ۲- کشتن شیران ۳- کشتن اژدها ۴- کشتن زن جادو ۵- کشتن سیمرغ ۶- گذر کردن از برف و سرما ۷-

گذر کردن در شب از دریا و کشتن گرسار و رسیدن به رویین دژ.

کنش‌های سه‌گانه خدایان بر اساس نظریهٔ دومزیل

بنا بر دیدگاه دومزیل، تمامی اقوام هند و اروپایی از یک ساختار اجتماعی یا کنش خاص بهره می‌برند. وی معتقد است که «همهٔ این اساطیر از الگوی مشترکی پیروی می‌کنند که به اعتقادات قوم کهن آریایی بازمی‌گردد» (قاسمی فیروزآبادی، ۱۴۰۲: ۳۱۳). بر اساس پژوهش‌های دومزیل، اقوام آریایی در یک نگاه طبقاتی، سه کنش یا کارکرد دارند که هم «نظم کیهانی و جهان ایزدان را بر اساس آن ترسیم می‌کند و هم نظم اجتماعی و جهان انسان‌ها را» (دومزیل، ۱۳۸۶: ۳). این نگاه طبقاتی بر تمام زندگی و اندیشهٔ قوم آریایی حاکم بوده است. بر اساس این نظریه می‌توان گفت که ایزدان، پهلوانان و آیین‌های مرتبط با آن، عناصری جدا از هم نیستند، بلکه بخشی از یک ساختار کل را تشکیل می‌دهند که بر این اساس هر ساختار یا کنش، کارکرد خاص خود را دارند. دومزیل در مطالعات خود به شباهت لغوی کاهنان فلامن‌های رومی و هندی دست یافت و متوجه شد که این دو نیز از نظر ساخت اجتماعی با اقوام هند و اروپایی قابل بسط است. همین مسئله باعث شد که این نظریه را در اسطوره‌های ایرانی نیز تحلیل کند.

دومزیل، «یافته‌های خود را بر اساس نحوی نو از اسطوره‌شناسی بنیان نهاد که اساس آن بر سه کارکرد یا سه کنش برخاسته از خدانشناسی مبتنی است؛ اسطوره‌شناسی تطبیقی کنش‌گرا» (نامور مطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۷۷). در واقع او ابتدا بر اساس اسطوره‌شناسی تطبیقی واژه‌گرا که به شباهت لغوی اسامی کاهنان فلامن‌های رومی و هندی دست یافته بود، «تحت تأثیر انسان‌شناسی، ریشه ادیان باستان را نه بر اساس پدیده‌های بزرگ طبیعی، بلکه بر اساس کنش انسان‌ها مبتنی ساخت. سپس او با اکتفا به جامعه‌شناسی نوین، به جایگاه اجتماعی آنان پرداخت و نظریهٔ خود را به شکلی متفاوت پی گرفت» (همان: ۶۳-۶۴). بر این اساس دومزیل از تطبیق واژه‌ها به کنش روی آورد و کنش‌های سه‌گانه خدایان را تعریف کرد. وی برای اسطوره‌ها، سه گروه در نظر گرفت.

- خدایان گروه نخست هرچند اسامی متفاوتی داشتند، در واقع همگی بازتاب‌های

آسمانی و کیهانی انسان های فرمانروا چون کاهنان، شهریاران، شاهان، وزیران و از این دست بودند.

- خدایان گروه دوم هرچند اسامی متفاوتی داشتند، در واقع همگی بازتاب‌های جنگ و ستیز در جو زمین بودند که بازتاب نیروهای جنگ و پهلوانی بودند.

- خدایان گروه سوم، همگی بازتاب‌های دولت و ثروت و سلامت و باروری و فراوانی و نعمت‌های مادی در روی زمین بودند. ایزدان این کنش عمدتاً مردم عادی بوده‌اند.

بر این اساس دومزیل گروه اول را خدایان شهریاری، گروه دوم را خدایان سلحشوری و گروه سوم را خدایان پیشه‌وری نام نهاد. از این‌رو زندگی در تمام شکل‌های مختلف خود، «الهی و انسانی، اجتماعی و کیهانی و بی‌تردید جسمی و روانی، با نقشی متنوع و هماهنگ از سه کنش اساسی هدایت می‌شود که می‌توان از آنها با نام‌های شهریاری، سلحشوری و پیشه‌وری یاد کرد» (Dumezil, 1949: 65) به نقل از نامور مطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۶۸). در نهایت:

۱. هوشمندی از الزامات شهریاری است و ارتباط مستقیمی با کنش اول دارد.
۲. پهلوانی و زورمندی از الزامات سلحشوری است و از این راه با کنش دوم در ارتباط است.
۳. داشتن گله‌های بسیار و مراتع وسیع و آب‌های فراوان از الزامات دامداری است و از این راه با کنش سوم در ارتباط مستقیم است (-Dumezil, 1968: 439-575; 1983: 77-155، به نقل از نامور مطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۸۵).

در جدول زیر می‌توان بهتر و کامل‌تر، کنش‌های سه‌گانه خدایان را با ویژگی‌های مهم آن بیان کرد.

جدول ۱- کنش‌های سه‌گانه خدایان و ویژگی‌های آن

کنش	شاخص
شهریاری	آفرینندگی، سازمان دادن امور دنیوی، دین‌داری، هوشمندی، وقف داد و راستی، امور قضایی، پشتیبان و راهنما، نظم دادن به امور
رزم‌جویی	نیرومندی جسمانی، شجاعت، قهرمانی، جنگجویی
باروری	داد و دهش، فراوانی، بخت و اقبال، جوانی و ثروت، تندرستی، زیبایی، دلبستگی و پایبندی به زمین، شهوت، صلح، توده مردم

(منبع: همان: ۶۱-۱۰۰)

بر اساس این نظریه، دو گونه قهرمان وجود دارد. ابتدا قهرمانی که نمایانگر یکی از کنش‌هاست؛ دیگر قهرمانی که نمایانگر دو یا سه کنش است (همان: ۸۶). در این نظریه، قهرمان کنش دوم همیشه سودمند است، خود را به خطر می‌اندازد و از جان خود واهمه‌ای ندارد (دومزیل، ۱۳۸۳: ۴۷).

پیش از ورود به بحث اصلی، اشاره به این نکته مهم بایسته است که این مقاله به دنبال روشن ساختن یکی دیگر از کارکردهای پهلوان در ادبیات حماسی و بهره‌گیری از نظریه دومزیل است تا مشخص سازد که پهلوان حماسی هفت‌خان همانند دیگر پهلوانان بر اساس نظریه دومزیل، هرچند در کنش گروه دوم قرار می‌گیرد، می‌تواند در کنش گروه دیگر نیز تأثیر مثبت داشته باشد. ایزدان کنش‌های سه‌گانه از هم جدا نیستند و با هم در ارتباطند. بررسی هفت‌خان بر اساس الگو و نظریه دومزیل، الگوی اصلی تحقیق حاضر است. برآیند تحقیق حاضر به دنبال آن است تا نشان دهد که پهلوانان حماسی با گذر از هفت‌خان، عامل سرسبزی و شادابی طبیعت و در نهایت باروری می‌شوند که بر اساس نظریه دومزیل در گروه سوم قرار دارد و این مهم به دست نمی‌آید مگر با همکاری خدایان سه‌گانه. هدف اصلی پژوهش حاضر، همین مسئله است.

هفت‌خان رستم

مهم‌ترین ویژگی درباره شخصیت رستم، محبوبیت و ماندگاری اوست. «رستم نماینده مردم است... نماینده یک ملت که تنها به آزادی مردم خویش می‌اندیشد» (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۰۹). برای همین است که راه پرخطر هفت‌خان را در پیش می‌گیرد. در راه، خطرات بزرگی او را تهدید می‌کند، اما نیک می‌داند که باید با دیو مرگ و نیستی جدال کند. پیروزی بر این جدال جانکاه و سهمگین، برای ایران‌زمین برکت است و فراوانی. رستم اما به یک چیز می‌اندیشید؛ رهایی شاه و سپاه ایران از دست‌ان‌زدها. از دل این پیروزی، عنصر حیات بیرون می‌آید. وی برای گذر از هفت‌خان علاوه بر نیروی تن که جوهر اصلی یک پهلوان است، از بُعد دیگر خود یعنی «خرد» (همان: ۱۱۲) کمک می‌گیرد. رستم برای رسیدن به هفت‌خان از راهنمایی‌های زال استفاده می‌کند و همو است که رستم را برای رسیدن به هفت‌خان از راه پرخطر گسیل می‌کند. پهلوانان حماسی، شکل دگرگون شده ایزدان هستند که در روایت اساطیری به شکل حماسی درآمده‌اند.

«زروان»^۱ پیر در اثر جابه‌جایی اسطوره (در زمینه ادبی- حماسی) به شکل زال درمی‌آید» (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۱۴). زالی که در اثر هبوط به یک انسان خردمند تبدیل می‌شود و «خرد مجسم حماسه» می‌شود (مختاری، ۱۳۶۹: ۲۳۵). از این‌رو خرد می‌تواند راهگشای پهلوان در مسیر پرپیچ‌وخم هفت‌خان باشد.

همان‌گونه که در بالا ذکر شد، هرچند زال، جزء پهلوانان شاهنامه است و بر اساس نظریهٔ دومزیل در گروه دوم -یعنی خدایان جنگ- جای می‌گیرد، بر اساس کنش‌های مختلفی که از او سر می‌زند، می‌توان او را جزء مشاوران دانست که مربوط به کنش گروه اول است. همان‌طور که نامور مطلق می‌نویسد، «راهنمایی و مشاوره، یکی از صفات کنش اول محسوب می‌شود» (نامور مطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۱۰۸-۱۰۹). اما مسئلهٔ مهمی که باید بدان اشاره کرد این است که «تمایز میان کنش‌ها، مانع از همکاری هر خدا با خدایان دیگر و احتمالاً عمل کردن وی در حوزهٔ عمل خدایی دیگر نیست. زیرا ایندرا که خدای نیروی جسمانی و جنگ و ستیز است، خدای بخشنده مال و نعمت نیز هست... لذا آنچه در حوزهٔ تضاد در کنش‌ها در نظر می‌گیریم، از مقولهٔ تضاد در مفاهیم و معانی است و نه تضاد در تخالف و عمل» (ستاری، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۳).

در ابتدای هفت‌خان می‌خوانیم که زال، رستم را از راه کوتاه می‌فرستد و تأکید دارد که از این راه برود. رستم در نبرد با دیو سپید، برخلاف شاه کیکاووس (نماد بی‌خردی در شاهنامه) گرفتار نمی‌شود. یعنی رستم، نیرویی دارد که دیو سپید نمی‌تواند این نیروی اهورایی را از بین ببرد. رستم در اینجا بالاتر از کیکاووس است که به مقام پادشاهی رسیده است. این دیدگاه را شاید بتوان چنین توجیه کرد که رستم «به دلیل گناه اجدادشان، بزه ضحاک و جمشید، از طبقه شهریاری به طبقه شهسواری فروافتاده و افول کرده است» (فرهادی و حلبی، ۱۳۹۹: ۵۸۰). اما کمتر کسی است که رستم را با ویژگی‌ای غیر از پهلوانی و قدرتمندی بشناسد. از این‌رو قرار دادن او در کنش اول، جایز نیست. بنابراین مشخصاً رستم را باید نمایندهٔ طبقه دوم (کنش خدایان جنگ) در نظر گرفت که تماماً می‌کوشد تا خدای کنش طبقه سوم یعنی باروری و برکت را با خود

همراه کند و سبب باروری و حیات شود.

برای این منظور، ابتدا هفت‌خان‌ها را بیان کرده، به نکات آن اشاره می‌کنیم.

هفت‌خان رستم از جایی شکل می‌گیرد که اهریمن در لباس رامشگری وارد می‌شود و با توصیف مازندران، کیکاووس را برای رفتن به آنجا وسوسه می‌کند.

چو رامشگری، دیو زی پرده‌دار پیامد که خواهد بر شاه بار
چنین گفت که از شهر مازندران یکی خوش نوازم ز رامشگران...
که در بوستانش همیشه گل است به کوه اندرش لاله و سنبل است
هوا خوشگوار و زمین پرنگار به گرم و به سردش همیشه بهار...
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴)

توصیف مازنداران به حدی است که کیکاوس برای رفتن، لحظه‌شماری می‌کند. وقتی دیگران از خطرات راه می‌گویند، وی دچار غرور عجیبی می‌شود که خود را بالاتر از جمشید، ضحاک و کیقباد می‌داند.

من از جم و ضحاک و از کیقباد فزونم به بخت و فزونم به داد
(همان: ۵)

کیکاووس به عنوان شاه ایران در گروه اول بر مبنای نظریهٔ دومزیل قرار می‌گیرد. در اینجا اولین بزه/ گناه کیکاووس روی می‌دهد. کیکاووس مغرور می‌شود و ایرانیان در بند دیو سپید اسیر می‌شوند. طبق نظریهٔ دومزیل، گروه اول، حق هیچ گناهی ندارند. در کنش این گروه، «اولین بزه برابر است با مرگ» (دومزیل، ۱۳۸۳: ۱۴۳). و چه مرگی بدتر از اسیر شدن در دستان اهریمن! این غرور به حدی است که کیکاووس، صدای دیگر مشاوران را نمی‌شنود. آنها از قبل اشاره کرده‌اند که در صورت رفتن به مازندران در چنگال اهریمن می‌افتند و خشک‌سالی بر ایران حاکم خواهد شد.

ز ما و ز ایران برآمد هلاک نماند بر این بوم و بر آب و خاک
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶)

در بیت بالا فردوسی موکداً می‌گوید که گرفتار شدن در چنگال اهریمن (ازدها) با خود، خشک‌سالی را به همراه خواهد آورد. سخن‌های پهلوانان، تأثیری بر تصمیم کیکاوس نمی‌گذارد. بی‌ارزش دانستن خرد، «مساوی است با نابودی سرزمین ایران»

قاینی کریم‌آبادی و بساک، ۱۳۹۹: ۲۳۷). کیکاوس بی‌خرد، تصمیم خود را گرفته است. مردم به شخصیتی نیاز دارند که در مقابل کیکاوس بایستد و او را از رفتن منصرف کند. چه کس بهتر از زال فرهمند؟!

هیونی تگاور بر زال سام بباید فرستاد و دادن پیام
مگر کو گشاید یکی پندمند سخن بر دل شهریار بلند
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶)

زال خود را به کیکاووس می‌رساند. او را از راه و خطرات بسیار آگاه می‌کند.
...چه آن خانه دیو افسونگرست طلسم است و بند است و جادوپرست
همان را به شمشیر نتوان شکست به گنج و به دانش نیاید به دست
(همان: ۷)

صحبت‌ها و پندهای زال، تأثیری بر کیکاوس ندارد. زال، غمگین و ناراحت، راه زابل را در پیش می‌گیرد. کیکاووس به مازندران حرکت می‌کند و پس از چندی در چنگال دیو سپید اسیر می‌شود. عامل اصلی به گیر افتادن ایرانیان، بی‌خردی کیکاووس است؛ دقیقاً در تضاد با رستمی که از نیروی خرد بهره می‌برد. چون کسی از ایرانیان، یارای مقابله و نابودی کیکاوس بی‌خرد را ندارد، این وظیفه به (اژدها) دیو سپید واگذار می‌شود. یکی از مهم‌ترین کارکردهای اژدها آن است که چون «پادشاه‌کشی»، امر مذموم و گناه نابخشودنی‌ای است، از این‌رو وظیفه نابودی شاه را به اژدها می‌داده‌اند» (غفوری، ۱۳۹۴: ۱۱۵). دیو سپید، کیکاوس را بی‌خرد می‌خواند و او را سرزنش می‌کند و با نابینا کردن وی و سپاه ایران، قصد نابودی آنها را دارد.

چو با تاج و با تخت نشکفتی خرد را بدین گونه بفریفتی
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۶)

پرواضح است که بی‌خردی کیکاووس باعث نابودی سپاه ایران شده است و آنها را در چنگال دیو سپید اسیر کرده است. بی‌خردی کیکاووس، زمینه نابودی ایران و ایرانیان را فراهم می‌کند. او متوجه گناه خود می‌شود و فرستاده‌ای را بر زال می‌فرستد و می‌گوید:

نرفتم به گفتار تو هوشمند ز کمی خرد بر من آمد گزند
(همان: ۱۸)

فرستاده، خبر اسیر شدن ایرانیان را به زال می‌رساند. فردوسی در این بخش از کلام خود به طور ضمنی از دیو سپید به اژدها یاد می‌کند و از زبان زال به رستم می‌گوید که شاه در دست اژدهاست.

که شاه جهان در دم اژدهاست بر ایرانیان بر چه مایه بلاست
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸)

از آنجا که ایرانیان در دستان اژدها اسیر شده‌اند، تنها رستم می‌تواند گره کار را باز کند. «از این رو هر نبرد تهمتن، برای پاسداری ایران شهر از تازش نیرویی پتیاره و اژدهاگون است» (شهرویی و رحیمی، ۱۴۰۱: ۲۴). زال از رستم -که نماینده گروه دوم است- می‌خواهد خود را مسلح به ببر بیان کند.

برت را به ببر بیان سخت کن سر از خواب و اندیشه پردخت کن
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸)

همان‌طور که اشاره شد، رستم گسیل شده زال -خدای خرد- است. پهلوان برای رهانیدن و ایجاد باروری، باید تن به کار شگرفی بدهد. رستم، راه را از زال می‌پرسد. زال، دو راه به رستم نشان می‌دهد؛ ولی از رستم می‌خواهد که راه کوتاه را انتخاب کند. یکی زین دو راه آنکه کاووس رفت دگر کوه و بالا به رفتن دو هفت تو کوتاه بگزین شگفتی ببین که یار تو باشد جهان‌آفرین
(همان: ۱۹)

از آنجا که پهلوانی و رزم‌آوری در گروه دوم بر اساس نظریه دومزیل قرار می‌گیرد (Dumezil, 1977: 55؛ به نقل از: نامور مطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۶۸)، رستم نیز در تقسیم‌بندی دومزیل در کنش دوم قرار می‌گیرد. خود او هم به این مسئله اشاره دارد.

نه ارژنگ مانم، نه دیو سپید نه سنجه، نه کولاد غندی، نه بید
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۹)

او خود را در خدمت گروه اول می‌بیند: «تن و جان فدای سپهبد کنم» (همان: ۱۱۹)؛ به این راه تن می‌دهد و برای یاری رساندن به ایرانیان و ایجاد باروری، هفت‌خان را شروع می‌کند.

هفت‌خان اسفندیار

در میان پهلوانان شاهنامه، اسفندیار، یکی از شخصیت‌هایی است که می‌توان او را در

کنش‌های مختلفی قرار داد. بر اساس نظر دومزیل، اسفندیار با توجه به شاهزاده بودن باید در کنش اول قرار بگیرد. اما او به خدایان دیگر کنش‌ها یعنی باروری و جنگ نیز نزدیک می‌شود. اسفندیار، شخصیتی است که از طبقه اصلی خود -طبقه اول- بیرون و به خدای کنش سوم نزدیک می‌شود و طبق نظر دومزیل، اولین بزه را مرتکب شده است. نیند کسی پای من در بساط مگر در بیابان کنم صد رباط به شخی که کرکس بدو نگذرد بدو گور و نخجیر پی نسپرد کنم چاه آب اندرو ده هزار نشانم به هر چاهسار آند دار!

(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۰۰)

از طرفی دیگر چنان‌که درباره رستم دیدیم، اسفندیار نیز خود را در خدمت شاه کنش اول - می‌بیند.

مرا آن بود تاج و تخت و سپاه که خشنود باشد جهاندار شاه
(همان: ۲۰۵)

در واقع هدف اسفندیار، خدمت به شاه و دین زردتشت است.

همه بی‌رهان را به دین آورم سر جادوان بر زمین آورم
(همان: ۲۰۰)

اسفندیار بزه بزرگی را انجام می‌دهد و ادعای تخت شاهی می‌کند. البته که وی شخصیتی بسیار میانه دارد و هرچند پدر، او را به بند کشیده و به او بدی کرده است، باز هم به پدر -کنش اول- تعظیم می‌کند. پدر از وی می‌خواهد که تن به کار شگرفی بدهد. او باید خواهران را که نشانه باروری هستند، از چنگ اژدها نجات دهد. این مسئله آنجا بهتر نشان داده می‌شود که بدانیم ارجاسب در شاهنامه، اژدها توصیف شده است.

پذیرفتم از کردگار بلند که گر تو به توران شوی بی‌گزند
به مردی شوی در دم اژدها کنی خواهران را ز ترکان رها
سپارم تو را تاج شاهنشاهی همان گنج بی‌رنج و تخت مهی
(همان: ۲۱۷)

نبرد با شیر

رستم در خان نخست و اسفندیار در خان دوم با شیر مبارزه می‌کند. اهمیت شیر در

هر دو هفت‌خان، آنجا روشن‌تر می‌شود که بدانیم در گذشته، شیر را موجودی اهریمنی دانسته‌اند. در نقوش برجسته هخامنشی نیز «شیر به منزلهٔ پایان سرما و آغاز گرماس» (دادور و مبینی، ۱۳۸۸: ۵۳). درباره کارکرد شیر به عنوان پرتکرارترین حیوان در ادبیات حماسی به نظر می‌رسد که در جوامع گذشته، کارکردی به‌مراتب مهم‌تر از کارکرد آن به عنوان یک حیوان داشته است. «شیر در روزگار گذشته، حکم توتم جوامع و افراد را داشته است» (رضایی اصل، ۱۳۸۹: ۱۷). از آنجا که شیر در اغلب خان‌های پهلوانان حضور داشته است، برای کشتن شیر در هر خان شاید بتوان مهم‌ترین توجیه آن را شایستگی و قدرت پهلوان دانست. شکل ظاهری و صدای بلند آن نیز باعث شده است که از آن به عنوان یک درفش و نماد نیز استفاده کنند.

اما طبق نظر قلی‌زاده، «شیر، جانوری اهریمنی است که کشتن آن، ثواب دارد» (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۱۰). همچنین پژوهشگران دیگری نیز این مسئله را تأیید می‌کنند: «در وداها، شیر جانوری اهریمنی است که به عقیده مهرداد بهار، شیر با مرگ مرتبط است و فائق آمدن بر شیر یعنی زندگی مجدد» (نیکویی و دیگران، ۱۳۹۹: ۴۴۳). در دانش‌نامهٔ عمومی ذیل عنوان شیر آمده است: «شیر به صورت سنتی به عنوان شاه دیوها دانسته شده است» (دانش‌نامه عمومی، ذیل شیر). با توجه به این نظریه می‌توان گفت که شیر، موجودی اهریمنی بوده است که در راه پهلوان ظاهر می‌شده و پهلوان برای رسیدن به باروری باید این موجود اهریمنی را از بین ببرد.

این نظر که شیر، موجود اهریمنی است، تنها مربوط به اساطیر ایران نمی‌شود. در زبور مانوی فرگرد چهارم، بخش ۱۱ نیز به این مسئله اشاره می‌شود: «اژدها و شیری، دختر را می‌ربایند و به کنام خویش می‌برند» (آلبری، ۱۳۷۵: ۳۳۸). در حماسه‌های جهان نیز می‌توان ردپای شیر را به عنوان موجودی اهریمنی یافت. در حماسه معروف ارمنی - ساسونتسی داویت - «شیر عامل قحطی می‌شود» (نوری‌زاده، ۱۳۷۶: ۳۸۹). رستگار فسایی نیز معتقد است که «شیر چون اژدها در اساطیر ملل مکرراً چنین ویژگی‌ای دارد» (رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۱۸). در اساطیر ایرانی نیز معتقدند که «شیطان به چهارپایی به بهشت درآمد و گفتی شیر بود و پاهایش بیفتاد و مار شد» (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۳۰۴). این نظرها

می‌تواند پیوند اژدها (مار) و شیر را به بهترین شکل ممکن نشان دهد.

بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان به این مهم اشاره کرد که در هفت‌خان، شیر همان اژدها بوده است که عامل اصلی خشک‌سالی می‌شود و پهلوان برای رهاسازی آب‌ها و حیات باید این موجود اهریمنی را از میان ببرد. درباره شیر و نقش اهریمنی آن بهتر است از شاهنامه کمک بگیریم. در جلد هشتم بخش «گفتار اندر داستان شیر کپی با دختر خاقان چین»، توصیف‌هایی از شیر می‌شود که عملاً ذهن خواننده از شیر به اژدها متمایل می‌شود.

ددی بودی مهتر ز اسپی به تن
به سر بر دو گیسو سیه، چون رسن...
دو چنگش بکردار چنگ هژبر
خروشش همی برگذشتی ز ابر
همی سنگ را درکشیدی به دم
شده روز از او بر به ترکان دژم
سوار و پیاده کشیدی به دم
همیشه دل شادمان زو به غم
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۲۷۳)

آنچه از توصیف بالا می‌توان دریافت، توصیف ویژه فردوسی از شیری است که شدیداً به اژدها متمایل می‌شود؛ زیرا یکی از خصوصیات اژدها، دم کشیدن (نفس را در درون کشیدن/ بلعیدن) است و فرد را با دم می‌بلعد. این مسئله آنجا مهم‌تر جلوه داده می‌شود که شیر کپی، همانند اژدها، دختر خاقان چین را می‌رباید:

بشد دخترش تا بدان مرغزار
ابا دختران و می و میگسار
چو آن شیر کپی ز کوهش بدید
فرود آمد او را به دم در کشید
به یکدم شد او از جهان در نهان
سر آمد بران خوب‌چهر جهان!...
(همان: ۱۷۷)

در نهایت فردوسی مستقیماً از شیر با نام اژدها یاد می‌کند.

همی چاره جستند از آن اژدها
که تا چین بیابد ز سختی رها
(همان: ۱۷۷)

از آنچه فردوسی توصیف کرده است می‌توان دریافت که شیر در اساطیر ایران با اژدها (رباینده دختر و عامل اصلی خشک‌سالی) نزدیک می‌شود. در دوران باستان نیز «شیر، رباینده روح جانوران تصور می‌شد» (گیرشمن، ۱۳۹۰: ۳۳۸). از این نظر و بنا بر تحلیل‌های یادشده می‌توان گفت که ارتباط بسیار محکمی بین شیر به عنوان موجودی اهریمنی و

اژدها برقرار بوده است. این ارتباط تا جایی پیش می‌رود که در شاهنامه نیز شیر همانند اژدها، دختران را می‌رباید؛ دخترانی که می‌توانند عامل حیات و باروری باشند.

نبرد با گرگ

اسفندیار در خان اول با دو گرگ روبه‌رو می‌شود. فردوسی به طور ضمنی گرگ‌ها را دو اهریمن می‌داند که پهلوان باید با آن مقابله کند.

بر آهرمنان تیر باران گرفت به تندی کمین سواران گرفت
ز پیکان پولاد گشتند سست نیامد یکی پیش او تندرست
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۶)

برای اثبات این دیدگاه که در گذشته گرگ نیز موجود اهریمنی است، ابتدا باید به سراغ شاهنامه رفت. در جلد پنجم شاهنامه، فردوسی در بخش «گفتار اندر رزم گشتاسپ با گرگ» در چند جا تأکید می‌کند که این موجود، اژدهاست.

چو نزدیک شد بیشه و جای گرگ بپیچید میرین و مرد سترگ
به گشتاسپ بنمود بانگشت راست که آن اژدها را نشیمن کجاست...
اگر بر من این اژدهای بزرگ که خواند ورا ناخرمند گرگ،
شود پادشا، چون پدر بشنود خروشان شود، زان سپس نغنود...
(همان، ج ۵: ۲۹-۳۰)

این دیدگاه زمانی بهتر تحلیل می‌شود که بدانیم محل زندگی گرگ‌ها کجاست. همان‌طور که در اسطوره‌ها آمده است، زیرین‌ترین بخش مکانی «به جهان تیره و رازناک مردگان نزدیک است» (محمدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۷). این خود مؤید این دیدگاه است که اهریمن مرگ‌آفرین، گاه در مکان‌های زیرین خانه دارد. «غارنشینی موجودات اهریمنی ظاهراً صورت تغییر یافته اهریمنان در زیر زمین و چاه است» (خالقی مطلق، ۱۳۸۰: ۴۳۹). بنابراین این مکان‌ها می‌تواند جایی باشد که نیروهای اهریمنی چون دیو و اژدها و گرگ در آن زندگی می‌کنند. همان‌طور که در خان هفتم مشاهده می‌کنیم، دیو سپید در بن چاهی مأوا دارد. با این تحلیل می‌توان گفت که گرگ به عنوان یکی از موجودات اهریمنی است که می‌تواند در مسیر پهلوان قرار بگیرد.

نبرد با اژدها

در هر دو هفت‌خان، نبرد با اژدها در خان سوم روی می‌دهد. اژدها در اساطیر، نقشی پررنگ‌تر از سایر موجودات دارد. در این مقال، به کارکردهای آن اشاره‌ای خواهیم کرد: «کلمه «دراگون» در زبان انگلیسی از واژه دراگون گرفته شده است که معنای «دیدن» و «نگاه کردن» است. در نهایت آن را «قدرتمند پرتحمل» نام می‌نهد» (رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۶). حضور اژدها به عنوان خانوادهٔ مارها، جایگاه اسطوره‌ای این موجود را تقویت می‌کند. چنان‌که کوپر می‌نویسد: «اژدها به عنوان نمادی شیطانی با مار همسان است... در گذر افسانه‌ها، سوبه‌ای دووجهی به خود گرفته است» (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۷-۱۹).

اما در اساطیر ایران بیش از آنکه جنبه مثبتی از آن نشان داده شود، بیشتر نماد شومی و اهریمنی آن مورد توجه است. در حماسه‌ها، عموماً اژدها در کوه قرار گرفته و رد شدن از آن جز با حضور پهلوان امکان‌پذیر نیست. در باورهای عامیانه نیز حضور پررنگ اژدها را شاهد هستیم. بنا به باور عده‌ای از مردم، «خورشیدگرفتگی در اثر بلعیده شدن خورشید توسط اژدها صورت می‌گیرد. گروهی دیگر معتقدند اژدها با کوه آتشفشانی در ارتباط است و گروهی، دندان اژدها را برای دفع چشم‌زخم به کار می‌برند و...» (نایب‌زاده و سامانیان، ۱۳۹۵: ۶-۷). این دیدگاه برخلاف باورهای عامیانه در چین که اژدها نقش مثبتی دارد، در باورهای عامیانه ایران، «اژدها سیر اهریمنی خود را می‌پیماید» (همان: ۱۶).

می‌توان چنین پنداشت که میان چهرهٔ منفی اژدها در اساطیر و ادبیات ایران و گونهٔ زندگی در زیست‌بوم ایران، پیوند برقرار است. خویشکاری ویژهٔ اژدها در ایران یعنی هستی‌اوباری و آب‌دزدی و مرگ‌بخشی او، در پیوند با زندگی کاملاً وابسته با آب و خاک و دام قابل درک است. به بیان دیگر، از آنجا که جامعهٔ ایرانی، جامعه‌ای کشاورز و دامدار بوده است، بیشترین اسطوره‌هایی که آفریده یا در بستر آن شکل گرفته، با آب و باران در ارتباط است. اسطورهٔ اژدها نیز یکی از اسطوره‌های در پیوند با آب و طبیعت و زیست‌بوم است و از خویشکاری‌های او، دزدیدن آب و در نتیجه خشک‌سالی است. نکتهٔ مهم، پرداخت فرجام روشن این اسطوره در باور همیشه امیدوار ذهن اسطوره پرداز ایرانی

است؛ فرجامی که در آن، پهلوانی می‌آید و اژدها را می‌کشد و همه مظاهر هستی و حیات یعنی آب و زن و باران و... را رها و زندگی را جاری می‌کند. از این رو می‌توان گفت که در اسطوره ایرانی، غلبه بر اژدها، «مقدمه‌ای بر نجات طبیعت است» (قائمی، ۱۳۹۰: ۶).

در هفت‌خان رستم، اژدها در دشت قرار دارد و آشیان او در چشمه‌ای است. حضور اژدها در کنار چشمه می‌تواند مؤید این نکته باشد که آب (عنصر حیات) را تصاحب کرده است:

کزو پیل گفتمی نیابد رها	به دشت اندر آمد یکی اژدها
نکردی ز بیمش برو دیو راه	بدان جایگه بودش آرامگاه
نیامد به فرجام هم زو رها...	برآویخت با او به جنگ اژدها
فرو ریخت چون رود خون از برش	بزد تیغ و بنداخت از بر سرش
یکی چشمه خون از برش بردمید	زمین شد به زیر تنش ناپدید
نگه کرد برزد یکی تیز دم	چو رستم برآن اژدهای دژم
روان خون گرم از بر تیره خاک	بیابان همه زیر او بود پاک
همی پهلوی نام یزدان بخواند	تهمتن ازو در شگفتی بماند

(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۳-۲۴)

بن‌مایه موجودات فراطبیعی چون اژدها، تبدیل به بن‌مایه‌ای تکرارشونده شده‌اند تا قهرمان، گام گذاشتن در مسیر کمال را آغاز کند و نمونه‌های مطلوبی از نجات‌بخشی مردم خود باشند (قائمی، ۱۳۸۹: ۲۱). بنابراین پهلوان با کشتن اژدها، مهم‌ترین رسالت خود را انجام می‌دهد؛ نماد شومی را از بین می‌برد و با خود، برکت و حیات را به همراه می‌آورد. علت حضور اژدها در خان سوم این است که «در میان اقوام هند و اروپایی و نمادشناسی اعداد در معتقدات برخی اقوام، «سه» نماد نرینگی است و چون اژدها پتیاره‌ای مذکر دانسته می‌شود، لذا دخترربایی و دخترخواهی او بیشتر در این خان نمود دارد» (آییدنلو، ۱۳۸۸: ۹). این موجود شریر در افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه، نقش پررنگی دارد و «علاوه بر شکل ظاهری، زیستگاه و خوراک آن که عموماً در ادبیات عامیانه فراوان دیده می‌شود، مکان او عموماً در کنار چشمه‌هاست و دخترانی را می‌رباید و زمینه را

برای بروز و ظهور بن‌مایهٔ نبرد خیر و شر فراهم می‌سازد» (یوسفی و دیگران، ۱۳۹۹: ۳۱۰). در هفت‌خان اسفندیار، نوع کشتن اژدها متفاوت است؛ زیرا وی با رفتن به صندوق و بلعیده شدن آن توسط اژدها، با شمشیر، اژدها را می‌کشد. ذکر این نکته بایسته است که بدانیم کشتن اژدها، فرجامی نیکو برای کشندهٔ اژدها ندارد. این تفکر به اقوام هند و اروپایی برمی‌گردد که در این دیدگاه، «توان کشتن اژدها، به مجازاتی از سوی خدایان دچار می‌شدند یا آنکه سرنوشتی شوم در انتظار آنان بود» (غفوری، ۱۳۹۴: ۱۰۸). اسفندیار به پشوتن می‌گوید با مردی اژدها را کشتم، اما این مرحله بسیار سخت‌تر از آن چیزی است که گمان می‌کردم. به آواز پیش پشوتن بگفت که این کار ما گشت با درد جفت به مردی شدم در دم اژدها کنون زور کردن نیارد بها (فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۵۰)

گذر از عوامل طبیعی چون بیابان و سرما

در داستان‌های حماسی لزوماً جنگ پهلوان با موجودات خاص نیست؛ گاه می‌تواند عبور از عوامل طبیعی باشد که در مسیر پهلوان زاده می‌شود. رستم در هفت‌خان با بیابانی گرم و سوزان روبه‌رو می‌شود که می‌تواند به نابودی پهلوان منجر شود اما دعا و زاری پهلوان در نزد خدا و ظاهر شدن میشی، رهایی‌بخش او می‌شود. از آن رفتن غرمش اندازه خاست به دل گفت کابشخور این کجاست همانا که بخشایش کردگار فراز آمده است اندرین روزگار (همان: ۲۱۷)

خان ششم از هفت‌خان اسفندیار، برف است. این خان از جمله عوامل طبیعی‌ای است که در راه پهلوان ظاهر می‌شود تا مانعی برای پهلوان به وجود آید. بر اساس این دیدگاه می‌توان گفت که عوامل طبیعی، نقش نیروهای اهریمنی را اجرا می‌کنند.

نبرد با سیمرغ

در شاهنامه، سیمرغ دو جایگاه دارد؛ در نزد خاندان رستم، نشانی از خوش‌یمنی، خیر، برکت و راهنمایی است که همهٔ این موارد، سیمرغ را در کنش گروه اول بر مبنای نظریهٔ دومزیل قرار می‌دهد. اما از دیدگاه خاندان اسفندیار، نماد اهریمن است که می‌تواند «نشانه‌هایی از نبرد نیروهای اورمزدی و اهریمنی محسوب شود» (شهرویی،

رحیمی، ۱۴۰۱: ۴۱). در هفت‌خان، سیمرغ در جنگ با اسفندیار کشته می‌شود. آنچه در کشتن سیمرغ مهم به نظر می‌رسد، شیوه کشتن سیمرغ است. فردوسی کشتن سیمرغ را مشابه کشتن اژدها می‌داند که پهلوان به صندوقی می‌رود و سیمرغ را چونان اژدها در خان سوم می‌کشد. این سیمرغ، جفت همان سیمرغی بوده است که زال را پرورش می‌دهد. در پایان، اسفندیار هنگام مناجات با خدا، چنین می‌گوید که تمامی خان‌های قبلی جادوان بوده است که به سلامتی از آن عبور کرده است.

تو بردی پی جادوان را ز جای تو بودی بدین نیکی‌ام رهنمای
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۴۳)

نبرد با عوامل جادویی

نبرد با عوامل جادویی از دیرباز در اسطوره‌ها حضور داشته است. ردپای عوامل جادویی را در حماسه‌ها و اساطیر ایران و جهان به‌وفور می‌توان دید. این امر از آنجا نشأت می‌گیرد که نیروهای اهریمنی هنگامی که توان مقابله با پهلوان را ندارند، «به جادوگران و شیاطین متوسل می‌شوند» (صفا، ۱۳۷۸: ۲۴۶). هم رستم و هم اسفندیار، هر دو در خان چهارم، با زن جادو روبه‌رو می‌شوند. در هفت‌خان رستم، توصیه‌های زال به رستم، رهایی‌بخش او از این خان می‌شود. نکته‌ای که در این خان باید مورد توجه قرار گیرد، این است که در شاهنامه، امری مقدس، امری نامقدس را فراری می‌دهد. برای نمونه در این خان، وقتی رستم می‌خواهد از حقیقت امر اطلاع یابد، با یاد خدا از این خان رهایی می‌یابد.

تهمتن به یزدان نیایش گرفت ابر آفرین‌ها فزایش گرفت
چو آواز داد از خداوند مهر دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر
روانش گمان نیایش نداشت زبانش توان ستایش نداشت
سیه گشت چون نام یزدان شنید تهمتن سبک چون درو بنگرید
بینداخت از باد خم کمند سر جادو آورد ناگه ببند
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۳-۲۴)

در هفت‌خان اسفندیار نیز مهم‌ترین اتفاق، تبدیل شدن زن جادو به شیر است:
زن جادو از خویشتن شیر کرد جهانجوی، آهنگ شمشیر کرد
(همان، ج ۵: ۲۱۷)

اینکه زن جادو از بین همه حیوانات، خود را به شیر تبدیل می‌کند، دیدگاه اهریمنی آن مطمئن نظر قرار می‌گیرد که گویی شیر همان اهریمن است که در قامت این حیوان دیده می‌شود.

از دیگر عوامل جادویی می‌توان به حضور دیوها در هفت‌خان اشاره کرد. با ذکر این مقدمه که در خان پنجم، جنگ با اولاد و اسیر کردن آن است. در این خان، اتفاق خاصی نمی‌افتد و در واقع شاید بتوان گفت که مهم‌ترین نکته، اسیر کردن اولادی است که راهنمای رستم در ادامه مسیر و جنگ با دیوان به عنوان نموده‌های اهریمنی می‌شود. «در شاهنامه، بزرگ‌ترین جادوان از دیوان‌اند» (صفا، ۱۳۷۸: ۲۴۶). در دو خان آخر چنان‌که در مقدمه نیز توضیح داده شد، نیروی خرد، رستم را به پیروزی می‌رساند و با تدبیری که به کار می‌برد (صبر کردن تا میانه‌های روز و به خواب رفتن دیوها) و البته راهنمایی اولاد، پیروز نبرد با ارژنگ دیو و دیو سپید می‌شود. در تصویری که عامه از دیو دارند، دیو عموماً در مکان تاریک و با شکل زشت و عجیب و غریب تصور می‌شود. دیوان نیز بسان اژدها از نیروهای اهریمنی محسوب می‌شوند که دائم در جنگ با نیروهای اهورایی (سرزمین نور و روشنایی) هستند. نکته مهم این تحقیق درباره دیو و اژدها این است که «اژدها در گذر زمان در یک دگردیسی، به دیو تبدیل می‌شود» (مهتدی، ۱۳۸۹: ۲۵۶) و همان نقش و کارکرد را می‌گیرد.

با توجه به تعاریفی که از دیو انجام می‌شود می‌توان گفت که با کارکرد خود به هویت ایرانی، آسیب می‌زند و می‌کوشد انسان و انسانیت را به نابودی بکشاند. از همین‌رو مردم، مهم‌ترین «هدف دینی خود را مبارزه با دیو می‌دانند» (خرمیان، ۱۳۹۳: ۲). رستم در خان ششم با ارژنگ دیو روبه‌رو می‌شود و او را می‌کشد.

یکی مغفری خسروی بر سرش	خوی آلوده ببر بیان در برش
به ارژنگ سالار بنهاد روی	چو آمد بر لشکر نامجوی
یکی نعره زد در میان گروه	تو گفستی بدرید دریا و کوه
برون آمد از خیمه ارژنگ دیو	چو آمد به گوشش خروش و غریو
چو رستم بدیدش برانگیخت اسپ	بدو تاخت مانند آذر گشسپ
سر و گوش بگرفت و یالش دلیر	سر از تن بکنش به کردار شیر

خان هفتم، کشتن دیو سپید است. کشتن دیو سپید باعث رهایی ایرانیان، بینا شدن آنها و البته آزاد شدن خدای کنش اول - کیکاووس - می‌شود.

برآشفت برسان پیل ژیان
ز نیروی رستم ز بالای اوی
یکی تیغ تیزش بزد بر میان
تهدتن به نیروی جان‌آفرین
بینداخت یک ران و یک پای اوی
بزد دست و برداشتش نره شیر
به گردن برآورد و افگند زیر
جگرش از تن تیره بیرون کشید
فرو برد خنجر دلش بردرید
(همان: ۴۲)

در نهایت با کشتن دیو سپید به دست رستم، هفت‌خان به پایان می‌رسد و بعد از کشتن دیو سپید است که بینایی ایرانیان برمی‌گردد و زمین نیز آباد می‌شود.

به چشمش چو اندر کشیدند خون
نهادند زیر اندرش تخت عاج
شد آن تیرگی از دو دیده برون
بیاویختند از بر عاج، تاج
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۴)

در نهایت و هنگامی که رستم، شاه ایران و سپاهیان را بینا می‌کند و حیات می‌بخشد، فردوسی به صورت کاملاً ضمنی و اشاره‌ای می‌گوید:

زمین گشت پر سبزه و آب و نم
بیاراست گیتی چو باغ ارم
(همان: ۶۴)

وقتی به پایان هفت‌خان می‌رسیم، تازه متوجه می‌شویم که فردوسی می‌خواهد بفهماند که پهلوان هفت‌خان در واقع اهریمن را نابود ساخته و پس از کشته شدن اهریمن (اژدها)، طراوات و شادی به ایران بازمی‌گردد.

گذر از تاریکی و آب

در نهایت خان هفتم اسفندیار روی می‌دهد. در خان هفتم، پهلوان باید از آب بگذرد تا به رویین دژ برسد. «نمناکی با آب، آبادانی و باروری در ارتباط است که با کنش گروه سوم مرتبط می‌گردد» (نامور مطلق و عوض‌پور، ۱۳۹۵: ۹۰). اسفندیار با لباس بازرگان وارد می‌شود و پس از چند روز خرید و فروش، بالاخره ارجاسپ را می‌کشد و سرش را می‌برد. نکته شایان توجه، بریدن سر ارجاسپ است که با بریدن سر اژدها به یک شکل صورت می‌گیرد. در

نهایت پهلوان هفت‌خان به هدف خود یعنی باروری می‌رسد و خواهرانش را نجات می‌دهد. همان خواهران را بر اسپان نشانند ز درگاه ارجاسب، لشگر برانند (فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۷۴)

در نهایت می‌بینیم که پس از هفت‌خان، مسیر سرما به بهار تبدیل شده و پر از گل و لاله و سنبل شده است.

چو نزدیک آن جای سرما رسید همه خواسته گرد بر جای بدید هوا خوشگوار و زمین پر نگار تو گفתי به تیر اندر آمد بهار (فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۸۶)

ویدن گرن^۱ درباره اژدها و گرفتار کردن آب‌ها چنین می‌نویسد: «تصور این است که اژدهایی بر جهان حکمرانی می‌کند و خشک‌سالی همه‌جا را فرا گرفته است. قهرمانی مقدس - در اینجا رستم و اسفندیار - پدید می‌آید و دژ را می‌گیرد... پیروزی بر اژدها باعث رهایی آب‌هایی می‌شود که اژدها در دژ فروگرفته بود و زنانی که اژدها در دژ و در بند داشت، به دست قهرمان می‌افتد. باران آغاز به باریدن می‌کند و زمین حاصلخیز می‌شود و خدای جوان به ازدواج با زنان آزادشده می‌پردازد» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۷۵).

در اساطیر ایران، نبرد اهورامزدا با اهریمن و جنگ ایزدان با پتیارگان و آفرینش‌های اهریمنی، همگی در زمره اژدهاکشی به شمار می‌آید (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۳۸). نکته بسیار مهمی که شایان توجه می‌نماید اینکه هر دو پهلوان هفت‌خان در سرزمین دیگری، اژدهاکشی را انجام می‌دهند. این شاید بر پایه این دیدگاه نگارنده شده است که «ایران، سرزمین اهورایی بوده و نخستین آفریده اهورامزدا نیز به شمار می‌رود» (اوستا، ۱۳۸۴: ۶۵۹/۲) و سرزمین‌های غیر ایرانی، کنام اهریمنان بوده است.

نتیجه‌گیری

نظریه کنش‌های سه‌گانه ژرژ دومزیل از مهم‌ترین نظریه‌ها درباره اسطوره است که قابلیت تحلیل بهتر متون حماسی را فراهم می‌آورد. در این نظریه، هر یک از خدایان،

طبقه/ گروه خاص خود را دارند. دو پهلوان اسطوره‌ای شاهنامه که هفت‌خان را پشت سر گذرانده‌اند، قابلیت بررسی و تحلیل بر اساس این نظریه را دارند.

پهلوانان حماسی، کنش‌هایی گوناگون در زندگی خود داشته‌اند که بی‌گمان مهم‌ترین و برترین کنش آنان، کنش هفت‌خان بوده است که در آن، پهلوانی که هفت‌خان را پشت سر بگذارد، به اوج شهرت و کمال می‌رسد. اما مهم‌ترین مانع برای رسیدن به این مهم، اژدهاست. اژدهایی که با خود، برکت و باروری را ربوده و خشک‌سالی را به همراه آورده است. قهرمان هفت‌خان در نهایت اژدها را می‌کشد و با خود، باروری و برکت را به همراه می‌آورد. آنچه در این مقاله ذکر شد، باروری فقط با آمدن بهار و طبیعت نیست، بلکه باروری از جهات مختلف دیگری نیز مورد توجه است که مهم‌ترین آن را می‌توان در آزادسازی و بینا کردن شاه و سپاهیان ایران دانست. در واقع رستم، خورشید را به ایران-زمین هدیه آورده است؛ خورشیدی که از دل مبارزه‌ای جانکاه با تاریکی برآمده است و شاه ایران را که درفشی خورشیدی دارد، نجات می‌دهد. کنش مهم رستم و هدیه او به ایران‌زمین علاوه بر سرسبزی و طراوت، نور، بینایی و خورشید است که شاید نیم‌نگاهی به باور ایرانی (آیین مهرپرستی) دارد که می‌توان آن را باروری آیینی نام نهاد.

طبق این نظریه، خدای کنش دوم (پهلوان) با راهنمایی خدای کنش اول (زال و گشتاسپ)، اهریمن را از میان برداشته، با خود سرسبزی و شادی را به همراه می‌آورد. در واقع کل هفت‌خان، تقابلی است از دو تضاد: تضاد بین مرگ و زندگی و خشک‌سالی و باروری که پهلوان به مقابله با آن می‌رود و از میان تیرگی‌ها، حیات و سرسبزی را با خود به ارمغان می‌آورد. از طرفی، کشتن اژدها، خوش‌یمن نیست و پهلوان هفت‌خان عموماً سرنوشت خوبی بعد از هفت‌خان ندارند. گاه مشکلاتی برای آنان پیش می‌آید که تمامی راه‌ها بر آنان بسته می‌شود. زمانی که رستم، هفت‌خان را پشت سر می‌گذارد، با تراژدی سهراب روبه‌رو می‌شود. اسفندیار پس از پشت سر گذراندن هفت‌خان، به دست رستم کشته می‌شود.

بر اساس این تحلیل می‌توان گفت: هفت‌خان، کنشی ویژه است که مشخصات خود را دارد و هر پهلوان نمی‌تواند از عهده آن برآید. در پایان و با مقایسه هر دو هفت‌خان متوجه می‌شویم که این دو هفت‌خان، اشتراکات فراوانی با هم دارند و تنها در یک یا دو خان از هفت‌خان با هم متفاوتند.

منابع

- آلبری، سی. آر. سی (۱۳۷۵) زبور مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸) «هفت‌خان پهلوان»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۲۶، صص ۱-۲۷.
- افشاری، مهران (۱۳۸۷) «روایت کشتن اژدها و ازدواج با دختر»، تازه به تازه نو به نو، تهران، چشمه.
- اوستا؛ کهن‌ترین سرودهای ایرانیان (۱۳۸۴) گزارش و پژوهش جلیل دوست‌خواه، ج ۲، تهران، مروارید.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۰) یادداشت‌های شاهنامه، بخش یکم، نیویورک، بنیاد میراث ایران.
- (۱۳۸۶) حماسه پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- (۱۹۸۵) دانشنامه ایرانیکا، ذیل واژه اژدها، نیویورک، persica press.
- خرمیان، زهرا (۱۳۹۳) «بررسی و تحلیل نقش دیو در شاهنامه»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، استاد راهنما و مشاور مختار ابراهیمی و منوچهر تشکری، رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه چمران اهواز.
- دادور، ابوالقاسم و مهتاب مبینی (۱۳۸۸) جانوران ترکیبی در هنر ایران باستان، تهران، دانشگاه الزهرا.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۳) سرنوشت جنگجو، ترجمه شیرین مختاری، مهدی باقری، تهران، قسه.
- (۱۳۸۶) خدایان سه کنش، جهان اسطوره‌شناسی ۴، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز رستگار فسایی، منصور (۱۳۷۹) اژدها در اساطیر ایران، تهران، توس.
- (۱۳۸۳) پیکرگردانی در اساطیر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی اصل، مریم (۱۳۸۹) «هفت جانور اسطوره‌ای در منظومه‌های حماسه‌های ملی ایران با تکیه بر شاهنامه»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، استاد راهنما و مشاور: علی‌اکبر شامیان و سید مهدی رحیمی، دانشکده ادبیات، دانشگاه بیرجند.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵) سایه‌های شکارشده، تهران، طهوری.
- ستاری، جلال (۱۳۷۹) جهان اسطوره‌شناسی، ج ۴، تهران، مرکز.
- شهرویی، سعید و سیدمهدی رحیمی (۱۴۰۱) «بررسی اژدهاگونگی اسفندیار با رویکردی تطبیقی»، مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات، هنر و علوم انسانی، سال دوم، شماره اول (پیاپی ۳)، بهار و تابستان، صص ۲۳-۴۶.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸) حماسه‌سرایی در ایران، تهران، امیرکبیر.
- غفوری، رضا (۱۳۹۴) «نبرد قهرمان با اژدها در روایت‌های حماسی ایران»، ادب‌پژوهی، سال نهم، شماره ۳۴، صص ۹۹-۱۲۸.

- فخاریان، پژمان (۱۳۸۲) «اژدها و آناهید»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، ش ۱.
- فرهادی، فرحناز و علی‌اصغر حلبی (۱۳۹۹) «تطبیق و بررسی کارکرد نظریه کنش‌گرایی دومزیل (اسطوره‌شناس معاصر) بر داستان رستم و اسفندیار»، پژوهش ادبیات معاصر جهان، دوره بیست و پنجم، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۵۶۲-۵۸۸.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵) شاهنامه، به کوشش خالقی مطلق، جلد ۲، ۵ و ۸، کالیفرنیا، انتشارات مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران.
- قاسمی فیروزآبادی، سامان (۱۴۰۲) «ساختار حماسه ملی ایران بر مبنای نظریه ژرژ دومزیل»، پژوهش‌نامه ادب حماسی، سال نوزدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، بهار و تابستان، صص ۳۱۳-۳۳۵.
- قائمی، فرزاد (۱۳۸۹) «تفسیر انسان‌شناختی اسطوره اژدها و بن‌مایه تکرارشونده اژدهاکشی در اساطیر»، جستارهای ادبی، شماره ۱۷۱، صص ۱-۲۶.
- قاینی کریم‌آبادی، فاطمه و حسن بساک (۱۳۹۹) «خویشکاری و ناخویشکاری شاهان شاهنامه»، پژوهش‌نامه ادب حماسی، سال شانزدهم، شماره اول (پیاپی ۲۹)، بهار و تابستان، صص ۲۳۱-۲۵۵.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۷) فرهنگ اساطیر ایران بر پایه متون پهلوی، تهران، کتاب پارسه.
- کوپر، جی. سی (۱۳۷۹) فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، فرشاد.
- گیرشمن، رمن (۱۳۹۰) هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی، ترجمه عیسی بهنام، تهران، علمی و فرهنگی.
- مختاری، محمد (۱۳۶۹) اسطوره زال، تهران، آگه.
- محمدی، ابراهیم (۱۳۸۴) «زال، زروان؛ شخصیت‌های میانه»، مجله زبان و ادب، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، شماره ۲۳، صص ۱۰۸-۱۲۲.
- محمدی، ابراهیم و دیگران (۱۳۹۲) «برهم‌کنشی اسطوره و استعاره در داستان کوتاه شهریار مندنی‌پور»، متن‌پژوهی ادبی، سال هفدهم، شماره ۵۸، صص ۲۹-۴۶.
- محمدی افشار، هوشنگ (۱۴۰۱) «تحلیل پیکرگردانی اژدها در ماجراهای گرشاسپ بر اساس نقد کهن‌الگویی»، پژوهش‌نامه ادب حماسی، سال هجدهم، شماره اول (پیاپی ۳۳)، بهار و تابستان، صص ۲۵۹-۲۸۶.
- مهتدی، فضل‌الله (۱۳۸۹) افسانه‌های کهن ایرانی، تهران، هیرمند.
- نامور مطلق، بهمن و بهروز عوض‌پور (۱۳۹۵) اسطوره و اسطوره‌شناسی نزد ژرژ دومزیل، تبریز، موغام.
- نایب‌زاده، راضیه و صمد سامانیان (۱۳۹۵) «بررسی تأثیر تفکرات شیعی در کاربست نقش اژدها در آثار هنری ایران»، فصلنامه علمی- پژوهشی نگره، شماره ۴۰، زمستان ۹۵، صص ۷۵-۸۸.
- نوری‌زاده، احمد (۱۳۷۶) تاریخ و فرهنگ ارمنستان، تهران، چشمه.

————— تحلیل کنش اژدها/اوژنی پهلوان در «هفت‌خون»...؛ رضا موصلی و همکاران/ ۲۷

نیکویی، مژگان و دیگران (۱۳۹۹) «نماد حیوانی شیر در مذهب و اساطیر ایران باستان و ادبیات منظوم فارسی»، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال چهاردهم، شماره ۵۵، پاییز، صص ۴۳۹-۴۵۶.
راسل هینز، جان (۱۳۸۵) اساطیر ایران، ترجمه محمدحسین باجلان، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
ویدن‌گرن، گئو (۱۳۷۷) دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده.
یوسفی، سحر و همکاران (۱۳۹۹) «انگاره‌ها، کنش‌ها و رفتارشناسی اژدها در قصه‌های ایرانی»،
دوفصلنامه مطالعات ایرانی، دوره ۱۹، شماره ۸.

Dumezil, George (1949) *L'Heritage indo-europeen a Rome*. Paris: Gallimard.
----- (1968) *Mythe et epopée, I, II, III*. Paris: Gallimard.
----- (1983) *La Courtisane et les seigneurs colores*. Paris: Gallimard.