

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

نقد و بررسی برخی از ژرف‌ساخت‌های اسطوره‌ای اسفندیار*

دکتر محمود رضایی دشت ارژنه

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

چکیده

اسفندیار، یکی از نبرده‌ترین پهلوانان دین بهی است که در شاهنامه، چندی خوش می‌درخشد، اما دولتی مستعجل دارد. در این جستار، ضمن برشمردن کارکردهای اسفندیار در شاهنامه، مشخص شده است که کارکردهای اصلی اسفندیار، تکرار الگوهای اساطیری است و از این رو، چه بسا آنچه در شاهنامه، درباره او آمده، همه روساخت ماجرا باشد و در اصل، اسفندیار نیز بوده‌ای اساطیری باشد که با برکت و باروری در پیوند است، به خصوص که استیگ و یکندر، پدر او، گشتاسپ و پدر بزرگ او، لهراسپ را نیز با باروری و برکت بخشی در پیوند می‌داند؛ از جمله، الگوهای برجسته اساطیری در حماسه اسفندیار، یکی ستیز اسفندیار با ارجاسپ دیو و رهایی خواهرانش از چنگ اوست که این امر، تکرار نبرد پهلوان با اژدهای خشکسالی و رهایی زن یا گاو(نماد ابرهای باران‌زا) از چنگ اژدهاست که در اسطوره‌های بارورانه بالدر، ایندرا و ورتره، ایندرا و ویشوروپه، رامایانا، ضحاک و گشتاسپ، مشهود است. از دیگر سو، کشته شدن اسفندیار با چوب گز، تکرار اسطوره بارورانه بالدر در اسکاندیناوی است؛ چرا که

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۴/۹/۲۶

mrezaei355@gmail.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۶/۲۰

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

او نیز با چوب درخت داروش کشته شد و این امر نمایانگر پیوند ستوار خدایان باروری با درخت، طبیعت و باروری تواند بود.

واژه‌های کلیدی: اسطوره، شاهنامه، اسفندیار، ازدها، خشکسالی.

۱. مقدمه

یکی از وجوه امتیاز شاهنامه، در برداشتن و حفظ بسیاری از اساطیر کهن ایرانی در بطن خود است؛ اسطوره‌هایی که در گیر و دار ایرانیان با ایران، از بین رفتند و اگر شاهنامه نمی‌بود، همه به فراموشی سپرده می‌شدند. نمونه‌ها، «تنها آنچه ابن ندیم در **الفهرست**، از ترجمه‌های پهلوی به عربی نام می‌برد، نزدیک صد کتاب و رساله است، ولی متأسفانه، نه تنها اصل پهلوی، بلکه تقریباً همه ترجمه‌های عربی و فارسی این آثار از دست رفته‌اند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۰۳).

نکته اینجاست که شاهنامه در عهدی سروده شده که بشر، در چارچوب منطق و استدلال و عقلانیت، به جهان می‌نگرد و از این رو، نمی‌تواند اسطوره‌های پیش از تاریخ را که از ذهن بی‌پیرایه نیاکان ما، تراویده و چه بسا گاه منطق‌گریز و خردستیز باشد، چشم و گوش بسته، بپذیرد؛ از دیگر سو، خود اسطوره‌ها نیز، زمان و مکان دیربازی را پشت سر گذاشته‌اند و در هر منزل، مقداری از پیرایه‌های اصیل خود را وانهادند و پی بردن به اصل آن‌ها برای پسینان، مشکل می‌نماید. از همین روست که فردوسی یا پردازندگان خدای‌نامه‌ها و منابع شاهنامه، نه می‌توانسته‌اند به کلی از ضبط اساطیر کهن و دلاویز ایران دست بکشند و این منابع فرهنگی و پربار را به یکسو نهند و نه می‌توانسته‌اند، این اسطوره‌ها را در هیئت اصلی خود، در عصری که دیگر عمر اسطوره به سر آمده بود، ضبط کنند؛ از این رو بود که راه سومی، برگزیدن و اسطوره‌ها را به شکلی نمادین و منطق‌پذیرتر، ضبط کردند.

باری فردوسی یا پردازندگان منابع شاهنامه، آگاهانه و از سر دانایی، اساطیر کهن را جامه‌ای نو پوشاندند و به این ترتیب، هم از نابودی این اسطوره‌ها پیش‌گیری کردند و هم فرهنگ و آیین‌های دیرینه ایرانیان که در دل این اسطوره‌ها وجود داشتند، به پسینان منتقل کردند؛ چنانکه بهمن سرکاراتی در همین راستا معتقد است:

«اسطوره‌های کهن که از دیرباز آرایش حماسی به خود گرفته و به صورت افسانه‌های پیشینان و سرودهای پهلوانی کیان و یلان در میان مردم، به‌ویژه در

ایالت‌های شرقی ایران، بر سر زبان‌ها بودند، در جریان سیر تکوینی چند هزارساله خود، که همواره توسط گوسانان و رامشگران زمانه به نوبه سروده و بازگو می‌شدند، تغییر بسیار پذیرفته و دگرگون و نوآیین شده‌اند. به سخن دیگر، در تبدیل تدریجی اسطوره به حماسه، اندک اندک از جلوه‌های شگفت و وهمناک و بغائۀ رویدادها کاسته شده و در پرداخت نوین حماسی که در مقام مقایسه با برداشت اساطیری، تا اندازه زیادی بر مبنای موازین عقلانی و تجربی استوار است، چیزها و کسان، جنبه عادی و مردمانه و این جهانی به خود گرفته‌اند. از سوی دیگر چنان می‌نماید که در دوران‌های متأخر، پردازندگان سنت‌های حماسی ایران، کوششی آگاهانه به کار برده‌اند تا روایات اسطوره‌ای باستانی، هرچه بیشتر آرایشی تاریخی پذیرند و با روایات تاریخی متأخر یکنواخت و هم‌تراز شوند. از این روست که حماسه ملی ایران، در تدوین نهایی‌اش که اکنون به دست ما رسیده است، نمای ظاهری تألیفی از نوع تواریخ ایام و کارنامه شاهان دارد و آنچه اسطوره محض بوده، به صورت بخشی از تاریخ و پاره‌ای از آن وانمود شده است.» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۷۱).

۱-۱. بیان مسئله

پرسشی که در این جستار کوشش شده، پاسخی برای آن یافته شود، این است که آیا تواند بود که اسفندیار، یکی از بزرگ‌ترین یلان شاهنامه، نیز حاصل دگردیسی یک اسطوره باروری باشد و آنچه در شاهنامه، درباره او آمده، تنها روستا ساخت ماجرا باشد؟ آیا ممکن است که با توجه به ژرف ساخت بارورانه کارکردهای اسفندیار در شاهنامه، او نیز چونان سیاوش، یکی از بغان باروری باشد که از دل اسطوره‌ها، به شاهنامه راه یافته باشد و در جریان خردپذیرتر شدن اسطوره‌ها، در هیئت یک شاهزاده کیانی جلوه گر شده باشد؟ بی گمان، اگر پاسخ این پرسش‌ها، منفی هم باشد و اسفندیار شخصیتی تاریخی و یکی از پهلوانان دین بهی بوده باشد، حداقل این قدر هست که برخی از بن‌مایه‌های اصیل اسطوره‌های هند و اروپایی با خویش کاری‌های اسفندیار در هم آمیخته و در شاهنامه نمایان گشته است. در ادامه این بن‌مایه‌ها را برمی‌کاویم.

۱-۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

رولان بارت، در یکی از تقسیم‌بندی‌هایش، به دو نوع متن اعتقاد دارد: متن خوانا و متن نویسا. متن خوانا یا هم‌سازه، متنی است که میل به بازنمایی معنایی واحد دارد و خواننده را به یک معنای واحد رهنمون می‌شود. در این نوع متن، خواننده، منفعل است و با پیگیری اثر از آغاز تا پایان، به معنایی که مؤلف در بطن

ساختار اثر نهاده، می‌رسد. از این رو بسیاری از آثار کلاسیک، در واقع متونی خواندنی‌اند؛ اما متن نویسا یا ناسازه که از دید رولان بارت بیشتر، نویسنده‌های مدرن آن را خلق می‌کنند، متنی متکثر است؛ متنی است که زبانی بی‌پایان دارد و در آن دیگر خواننده، منفعل و صرفاً مصرف‌کننده نیست، بلکه خود نیز تولیدکننده متن است. متن نویسا به دلیل تکثر، هیچ تفسیر یا نقدی را که بخواهد کل متن را در بند کند، بر نمی‌تابد. متن نویسا، فرآیندی بی‌پایان و متکثر است، چرا که زبان بی‌پایان و تعیین‌ناپذیر است (Francis Zichy، به نقل از مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۷۶).

چنانکه خود رولان بارت در جایی دیگر، این مرزبندی را در هم می‌شکند و یادآور می‌شود که چه بسا در آثار کلاسیک نیز متن نویسا یافت شود (بارت، ۱۹۷۷: ۱۵۶). به نظر نگارنده، شاهنامه‌ی فردوسی نیز با توجه به اینکه بر مبنای اسطوره‌ها بنیان نهاده شده و بخش اعظمی از آن زیرساختی اسطوره‌ای دارد، متنی نویسا است که در پشت ابیات به ظاهر ساده آن، می‌توان خیمه زد و با دیدی اساطیری به پستوهای تار و مبهم نهفته در ژرف‌ساخت هر یک از داستان‌هایش نقب زد و هر داستان را به شکلی متفاوت با روساخت داستان تفسیر کرد. از این رو، همواره در تفسیر بر روی داستان‌های شاهنامه باز است و بسیار مهم است که با دستمایه نقد اسطوره‌ای، از روساخت شاهنامه به ژرف‌ساخت برسیم و خوانشی نو از داستان‌های دلاویز این اثر بشکوه داشته باشیم. آنچه در این جستار در پی می‌آید، خوانشی نو از یکی از بزرگترین یلان شاهنامه، اسفندیار است که بالطبع با آنچه تاکنون درباره این پهلوان دین بهی گفته شده، متفاوت است.

۱-۳. پیشینه پژوهش

درباره اسفندیار و جایگاه او در گستره حماسه ملی ایران، علاوه بر کتاب ارزنده فرهنگ نام‌های شاهنامه، از منصور رستگار فسایی که در آن به معرفی اجمالی و ذکر کارکیایی‌های اسفندیار پرداخته شده است، مقالات قابل‌اعتنایی چاپ شده که در هر یک سعی شده، گره از برخی از ابهامات و فروبستگی‌های کنش‌های این یل نامدار گشوده شود که برخی از مهم‌ترین آن‌ها به قرار زیر است: «نقد و بررسی روند تکامل شخصیت قهرمان در هفت خان رستم و اسفندیار بر اساس نظریه یونگ» از خسرو قلی‌زاده و سحر نوبخت فرد، «رویین‌تنان شاهنامه و ایلپاد» از رضا اشرف‌زاده و منیره خلیلی محله، «سفرهای آیینی اسفندیار در شاهنامه» از نسرين شکیبی ممتاز و مریم حسینی، «طیف‌های کانونی در تراژدی

رستم و اسفندیار» از غلامعلی فلاح و لیدا آذرنوا، «باور بلاگردانی در شاهنامه» از حمیدرضا خوارزمی، «عملیات روانی (جنگ نرم) در شاهنامه فردوسی با تاکید بر داستان رستم و اسفندیار» از علی محمد پشتدار و فاطمه شکر دست، «بررسی داستان رستم و اسفندیار بر مبنای دیدگاه کلود برمون» از علیرضا نبی لو و «ریخت شناسی هفت خوان اسفندیار از شاهنامه فردوسی براساس نظریه ولادیمیر پراپ» از حمیدرضا فرضی و فرناز فخیمی فاریابی که در هیچ یک از مقالات یادشده با وجود طرح نکته‌هایی باریک و ژرف، به احتمال وجود ژرف‌ساخت بارورانه اسطوره‌ی اسفندیار پرداخته نشده‌است؛ امری که در این جستار نگارنده در پی تبیین آن است.

۲. نقد و بررسی

برتلس، شاهنامه را به سه بخش اساطیری، پهلوانی و تاریخی تقسیم کرد (همان: ۷۳)؛ تقسیم‌بندی‌ای که جامع و مانع نیست و همواره شاهنامه‌پژوهان بر سر آن اختلاف نظر دارند، چرا که به عنوان مثال در تقسیم‌بندی برتلس، مشخص نیست که بخش پهلوانی، زیرساختی اسطوره‌ای دارد یا تاریخی. از همین روست که همواره بر سر خاستگاه اسطوره‌ای یا تاریخی پادشاهان شاهنامه، اختلاف نظر بوده است.

آنچه همه شاهنامه‌پژوهان بر آن اتفاق نظر دارند، قایل شدن به خاستگاه اسطوره‌ای شاهان پیشدادی است، اما در زمینه کیانیان، چنین هم‌سوئی‌ای وجود ندارد؛ چنانکه کریستن سن و برخی از شاگردان هنینگ، کیانیان را سلسله‌ای از پادشاهان شرق ایران می‌دانند که پیش از هخامنشیان، بر شرق ایران حاکم بوده‌اند، اما هوزینگ، هرتل، هرتسفلد و لهما هایت، معتقدند که پادشاهان کیانی از گشتاسپ به بعد زمینه‌ای تاریخی دارند؛ به این ترتیب که گشتاسپ، همان گشتاسپ، پدر داریوش و کیانیان بعدی، دیگر پادشاهان هخامنشی‌اند، امری که البته دومزیل، ویکندر و بهمن سرکاراتی، با دلایلی مستدل، آن را رد کرده‌اند (همان: ۷۳ تا ۹۱).

اما در این میان، شاهنامه‌پژوهانی چون ویندشمان (Vindeshman)، اشپیگل (Eshpigel)، دارمستتر (Darmesteter)، لومیل (Lomel)، ویکندر (Wikander) و دومزیل (Demozil) معتقدند که کیانیان یا حداقل برخی از شاهان این سلسله، اسطوره‌ای‌اند (همان: ۷۴)، امری که بر مذاق نگارنده نیز خوش تر نشسته و اساس کار در این جستار، نیز بر همین مبنا قرار داده شده است.

به نظر نگارنده، با وجود اینکه اسفندیار در اوستا، پهلوان دین بهی تلقی شده و در شاهنامه نیز در هیئت یک شاهزاده کیانی، در صدد رواج هرچه بیشتر این دین برمی‌آید و حتی برخی از شاهنامه‌پژوهان، سلسله‌جنبان نبرد او با رستم را، گسترش دین بهی در زابلستان تلقی کرده‌اند، این همه، شاید چیزی جز روستا ساخت ماجرا نباشد و با توجه به شاخصه‌هایی که اسفندیار داراست، زمینه اسطوره‌ای داشتن او، منطقی‌تر می‌نماید.

با توجه به شاخصه‌ها و خویش‌کاری‌های اسفندیار در شاهنامه، چنین می‌نماید که او نیز چونان سیاوش، با باروری و برکت‌بخشی مرتبط بوده است. نخستین نکته‌ای که او را با باروری، پیوند می‌دهد، نبرد او با ارجاسپ دیو و رهایی خواهرانش از چنگ اوست. چنانکه می‌دانیم ارجاسپ دیو موفق می‌شود در غیاب اسفندیار، به ایران یورش آورد و ضمن کشتن لهراسپ، خواهران اسفندیار، همای و به‌آفرید را برآید و در روین‌دژ، اسیر کند؛ سپس اسفندیار با پشت سر گذاشتن هفت خان، موفق می‌شود با کشتن ارجاسپ، خواهران خود را رهایی بخشد (فردوسی، ۱۳۷۶/۶: ۱۶۶ تا ۲۱۶).

اینکه بوده‌ای اساطیری، در هیئت یک شاهزاده در شاهنامه پدیدار شود، امری بسیار رایج است؛ چنانکه پیشدادیان که همه شاهنامه‌پژوهان در اسطوره‌ای بودنشان، تردیدی ندارند، همه در هیئت یک پادشاه، در شاهنامه پدیدار گشته‌اند و حتی در میان کیانیان نیز، سیاوش که یک خدای باروری کهن ایران است و رویش گیاه از خون او، ریشه در اصل اسطوره‌ی او دارد، در هیئت یک شاهزاده به حماسه ملی ایران راه یافته است. (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۹۱: ۸۲ تا ۸۳)، (همان، ۱۳۸۹: ۱۳۳ تا ۱۵۹) و از این رو، چندان بعید نمی‌نماید که اسفندیار نیز، چونان شاهان پیشدادی و ضحاک و افراسیاب و سیاوش در اصل، بوده‌ای اساطیری بوده باشد که در طی خردپذیرتر شدن شاهنامه، دگردیسی یافته و در هیئت یک شاهزاده در حماسه ملی ایران نمایان شده باشد؛ چنانکه بهمن سرکاراتی در همین راستا معتقد است:

«در اسطوره، هیولا یا اژدهایی اهریمنی بر زمین چیره می‌شود. چیرگی و سروری این دیو یا اژدها، سبب ویرانی و سترونی می‌گردد تا اینکه ایزدی، این مظهر پلیدی را می‌کشد و زمین را بارور می‌کند. این اسطوره در اثر جابه‌جایی ادبی دگرگون می‌شود و به شکلی درمی‌آید که اندکی بیشتر قابل انطباق با موازین منطقی و تجربی است. در داستان حماسی، دیو یا اژدها، جای خود را به

پادشاهی بیگانه می‌دهد که بیدادگر است و ستم فراوان می‌کند و در فرجام به دست پهلوان و پادشاه دیگری کشته می‌شود» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۱۶).

به نظر نگارنده، نبرد اسفندیار با ارجاسپ و رهایی خواهرانش نیز احتمالاً تکرار کهن‌الگوی نبرد پهلوان با اژدها و سپس رها کردن گاوها یا زن‌های در بند اوست که این امر نیز خود تجسم انسانی یافته نبرد خشکسالی با ترسالی است؛ به این ترتیب که اژدها نماد خشکسالی بوده که زن یا گاو را که نماد ابرهای باران-زاست، در بند می‌کند و مانع ریزش باران می‌شود. سپس پهلوانی با کشتن اژدها، زن‌ها یا گاوها را رها می‌کند و به این ترتیب، بار دیگر باران و طراوت و سرسبزی به طبیعت برمی‌گردد، چنانکه «ویدنگرن» در همین راستا معتقد است:

«تصور این است که اژدهایی بر جهان حکمرانی می‌کند و خشکسالی همه جا را گرفته است. قهرمانی مقدس پدید می‌آید و دژ را می‌گیرد یا اژدها خود را در حصار می‌گیرد. پیروزی بر اژدها باعث رهایی آبهایی می‌شود که اژدها در دژ فرو گرفته بود و زنانی که اژدها در دژ و در بند داشت، به دست قهرمان می‌افتد. باران آغاز به باریدن و زمین را حاصلخیز می‌کند و خدای جوان به ازدواج با زنان آزاد شده می‌پردازد» (ویدنگرن، ۱۳۷۷: ۷۵).

بهمین سرکاراتی نیز نبرد پهلوان با اژدها را کهن‌الگویی اساطیری می‌داند که ژرف ساخت آن، آزادی آب‌ها و به تبع آن، افزون شدن باروری و برکت است:

«رویارویی پهلوان و اژدها یک زمینه اساطیری جهانی است، نوعی نمودگار و انموذج ذهنی است. پندارنگاره‌ای است دیرین که در ژرفای تاریخ نفس آدمی زاده می‌شود، می‌میرد، تا دوباره زنده شود و چون بت عیار به شکل دیگر درآید. گونه اساطیری اژدها کشتی محتوای دینی و آیینی دارد و اغلب با رویدادهای کیهانی و معتقدات مربوط به آفرینش و رستاخیز مرتبط است. مطابق این گونه از اسطوره، ایزدی پیروزگر که چهری خورشیدین یا سرشتی آذرین دارد، با دیوی اهریمنی که مارپیکر و اژدهامنش است و بازدارنده آب‌ها، می‌ستیزد و در اثر چیرگی بر او، آب‌ها رها می‌شود و دام و دهشن اهورایی به آشتی و رامش می‌رسد» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۳۷ و ۲۳۸).

جالب است الگویی که ویدنگرن و سرکاراتی، از آن سخن راندند، درست با الگوی اسفندیار، هم‌ساز است؛ به این ترتیب که اسفندیار نیز با ارجاسپ اژدهاوش، از در نبرد درآمد و با شکست او، همای و به آفرید را رهایی بخشید و سپس با همای ازدواج کرد.

اینکه ارجاسپ، چون افراسیاب یا ضحاک، تجسم انسانی یک اژدهای خشکسالی باشد، هیچ بعید نمی‌نماید؛ به‌ویژه که در شاهنامه، صراحتاً از او به اژدها، یاد شده است:

بدو گفت گشتاسپ کای زورمند تو شادانی و خواهرانت به بند
«... 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
(فردوسی، ۱۳۷۶/۶: ۱۶۴)

اما چنانکه گفته شد، خویشکاری اسفندیار در رویارویی با ارجاسپ، الگویی جهانی و یا حداقل هند و اروپایی است و تنها منحصر به اسفندیار نیست:

«مطابق یک افسانه بسیار کهن که سابقه هند و اروپایی دارد و به صورت‌های گوناگون، در افسانه‌های هیتی‌ها و اساطیر هند باستان و یونان و ایران بازمانده است، در اثر چیرگی موجودی که تجسمی از اهریمن و پلیدی است و گاه به صورت مار و اژدر و گاه به هیئت غول یا هیولایی تصور شده است، زمین و هستی سترون و یاوه می‌شود. دژیاری و قحط و خشک‌سالی، بر جهان غلبه می‌کند تا سرانجام ایزدی که مظهر فیروزگری و توان و مردانگی است، غول یا اژدها را در نبردی تن‌به‌تن که در حفره‌ای یا غاری یا کاخی نهانی صورت می‌گیرد، می‌کشد و آب‌ها را که به طور رمزی و نمادی، به صورت بانویی جوان یا گله‌گاوهای شیرده، تصور کرده‌اند، آزاد می‌کند و زمین و هستی را دوباره باروری و طراوت می‌بخشد» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۲۱).

الگوی رویارویی با یک اژدها و رهایی گاو یا زن در حبس او را علاوه بر اسطوره اسفندیار، در اسطوره‌های ضحاک، ایندرا، رامایانا و گشتاسپ نیز می‌توان شاهد بود که در زیر به اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود.

اژدهاک در اوستا یک اژدهای سه سر سه پوزه شش چشم است که در پی نابودی جهان بر می‌آید و به تدریج با تحول نامش، شکل عربی ضحاک را به خود می‌گیرد: «ضحاک را اژدها می‌گفته‌اند و نوشته‌اند به بابل پرورش یافته و جادویی آموخته. روی خود را به صورت اژدها بر پدر نمود. او را اژدها می‌خوانده‌اند. پس عربان ازدهاق خواندند و ضحاک شد» (کریستن سن، ۱۳۵۵: ۲۹).

در واقع اسطوره ضحاک به شکلی که در شاهنامه فردوسی ارائه گشته، در اوستا نمود ندارد. ضحاک در اوستا قربانی‌های زیادی را بر درگاه اناهیتا پیشکش

می‌کند تا اناهیتا او را در نابود کردن هفت اقلیم یاری دهد، اما اناهیتا دست رد بر سینه او می‌زند. (آبان یشت، بند ۲۹ و ۳۰ و ۳۱). بعد از اینکه اژی‌دهاک از درگاه اناهیتا مایوس برمی‌گردد، فریدون عزم جزم می‌کند که با پیشکش کردن قربانی به درگاه اناهیتا، حمایت او را در شکست دادن اژی‌دهاک به دست آورد و اناهیتا خواسته او را بر آورده می‌کند (همان، بند ۳۳ و ۳۴). فریدون در اوستا موفق می‌شود اژی‌دهاک را از بین ببرد و شهرنواز و ارنواز را که نماد ابرهای باران‌زا هستند، از چنگ اژدهای خشکسالی برهاند.

اژی‌دهاک، طی تحولاتی در هیئت ضحاک در شاهنامه ظهور می‌یابد و ضحاک با دو مار رسته بر دوشش، عملاً همان اژی‌دهاک اوستایی است. تقریباً روایت شاهنامه در ژرف‌ساخت با روایت اوستا یکی است؛ به این ترتیب که اژدهایی (ضحاک) بر ایران‌شهر حکومت می‌کند و سایه کریه او کل کشور را در ماتمی جگرسوز فرو برده، پس فریدون علیه این اژدها به پا می‌خیزد و با از میان بردن او و آزاد کردن زن‌های اسیر در چنگال اژدها، برکت و فراوانی را به ایران شهر بر می‌گرداند:

«فریدون به جنگ ضحاک می‌رود، ضحاک را اسیر می‌کند و دخترها یا خواهرهای جمشید را که بسیار زیبا هستند و قابلیت باروری ابدی دارند و ضحاک آن‌ها را زندانی کرده، آزاد می‌کند و با آنها ازدواج می‌کند. خلاصه زن باران‌آور است، خواهرهای جمشید اولاً هزار سال با جمشید بودند و بعد ضحاک هم می‌آید، هزار سال هم ضحاک حکومت می‌کند و این‌ها زن ضحاکند، بعد فریدون بچه سال و جوان که تازه از هند آمده می‌رود و این زن‌ها را آزاد می‌کند و با آن‌ها ازدواج می‌کند. مسئله پیر نشدن زن‌های بارور شونده و در واقع باران‌آور است که مظهر حیاتند» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۱۱).

در اسطوره‌های هندی ایندرا نیز شاهد تکرار این الگو هستیم. برجسته‌ترین خویشکاری ایندرا نبرد او با ورتره‌ها (Vritras)، دیوهای خشک‌سالی و دیگر همتایان او و آزاد کردن گاوهای اسیر در دست آنها می‌باشد که در بیشتر ۲۵۰ سرودی که در ستایش اوست، به این موضوع اشاره شده و این امر نشان‌دهنده اهمیت این خویشکاری اوست. به برخی از موارد نبرد ایندرا با ورتره‌ها در **ریگ ودا** اشاره می‌شود:

«... او گاویشان و گاوهای وحشی را در گاوخانه‌هایشان می‌یابد. وقتی که دانایان او را به سوی بهره‌برداری قوی رهبری می‌کنند... بدین سان ایندرا خداوند

حقیقی گنج است و با کشتن ورتره، به بشر آزادی بخشید» (جلالی نایینی، ۱۳۷۲، سرود ۱۶۳، بند ۸ تا ۱۰).

«ای ایندرا، ای قهرمان، تو آب‌های عظیم را که اهی (Ahi) پیش از این در بند کرده بود، آزاد ساخته‌ای و آن‌ها را پخش نموده‌ای... ای ایندرا ای قهرمان، تو با دلیری خویش، اهی با عظمت را که در غاری مخفی شده بود و در پنهانی به سر می‌برد و آب‌هایی که منزلگاهش بود، او را پوشیده بودند و در آسمان (فضا) مانع از ریزش باران بود، از میان بردی... ما صاعقه را که در دست‌های تو می‌درخشد، می‌ستایم و ما اسب‌ها را که علائم آفتاب (ایندرا) است جشن می‌گیریم» (همان، سرود ۲۷، بند ۲ تا ۹).

«آنکه در چهلمین پاییز شمیره (sambara) را که در میان کوهستان، زندگی می‌کرد، پیدا نمود و اژدها را که قدرت خویش را آشکار می‌ساخت و دیوی که در آن بود، بکشت، ای مردم او ایندراست. آن که با هفت مهار آن گاو نر، آن قادر هفت سیلاب بزرگ را آزاد ساخت تا به میل خویش روان گردند، آنکه چون آسمان می‌گذشت و به رعد مسلط بود، روهینه (Rauhina) را پاره پاره ساخت، ای مردم او ایندراست. آنکه اژدها را بکشت و هفت رودخانه را آزاد ساخت و گاووان را از غاز بالا بیرون آورد، ای مردم او ایندراست» (همان، سرود ۱۰۶، بند ۳ تا ۱۲).

چنانکه مشاهده شد ایندرا در همه موارد یاد شده، ورتراها را از میان برد و گاوها یا آب‌های محبوس در چنگال آن‌ها را آزاد کرد و بدین ترتیب نقش برجسته او در باروری کاملاً آشکار می‌شود. در موارد یاد شده، این نکته لازم به یادآوری است که گاو نماد ابرهای باران‌زا یا آب است و در مثال‌های ذکر شده نیز این امر به روشنی مشهود است؛ چراکه در برخی از موارد، ایندرا آب‌ها را و در برخی موارد گاوها را آزاد می‌کند و در واقع گویا گاو و ابرهای باران‌زا (یا آب) به طریق این همانی یکی تصور شده‌اند:

« ورتره اشاره بدان اهریمن و اژدهای هراس‌انگیزی است که آب‌های زمین را یکجا نوشیده و در شکم خود محبوس کرده بود، به طوری که قحطی و خشکسالی جهان را فراگرفت. ورتره را می‌توان به تعبیر دیگر اهریمن خشکسالی و قحطی دانست و ایندرا را خدای توانایی پنداشت که آب‌ها را به زمین برمی‌گرداند و رودهای آسمانی را از نو احیا می‌کند و به زندگی خاکی، هستی و طراوت می‌بخشد. این داستان را می‌توان به عناوین مختلف تفسیر کرد، ولی آنچه از این

شاهکار ایندرا ما را دستگیر می‌شود، بی‌گمان صفت حاصلخیزی اوست» (شایگان، ۱/۱۳۵۶: ۶۴ تا ۶۶).

در هر حال چنان که گذشت، ایندرا، ورتره (vartra)، دیو بزرگ خشکسالی را می‌کشد و به همین دلیل به لقب ورثرغنه (verethraghna) به معنای کشنده ورتره معروف می‌شود. مهم‌ترین لقب دیو ورتره، اهی است که معادل سنسکریت اژی به معنای مار و اژدهاست، یعنی همان جزو اول نام اژی‌دهاک. اگر فریدون، ارنواز و شهرناز را از چنگ ضحاک نجات می‌دهد و انتقام گاو جدش را از او می‌گیرد، ایندرا نیز گاوهایی که ورتره، دیو خشکسالی در بند کرده‌است، آزاد می‌کند، که به این ترتیب هم فریدون و هم ایندرا رهایی بخشنده آب‌های حبس شده در چنگال دیو خشکسالی‌اند:

«... اهی در کوهی دوردست ساکن است و گاوهای شیرده را دزدیده و ایندرا، خدای جنگاور هر سال به این کوهستان‌ها می‌رود، اهی را می‌کشد و این گاوهای شیرده را آزاد می‌کند. گاوهای شیرده در اینجا نماد ابرهای باران‌آور هستند. در واقع ایندرا این گاوهای ماده را که در کوه‌ها هستند و این ابرهای باران‌زا را آزاد می‌کند تا بیارند. گاهی از این گاوهای ماده به عنوان زنانی که دزدیده شده‌اند، صحبت است که ایندرا می‌رود و زن‌ها را آزاد می‌کند...» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۱۱).

از دیگر سو یکی از مهم‌ترین دشمنانی که ایندرا از پای در می‌آورد، اژدهایی موسوم به ویشوه روپه (Vi arupa) است که ایندرا با شکست او گاوهای شیرده را آزاد می‌کند (جلالی نایینی، ۱۳۷۲، سرود ۲۷، بند ۱۹). جالب است ویشوه روپه نیز چونان ضحاک، اژدهایی سه سر و سه پوزه و شش چشم است و مهرداد بهار شکست ویشوه روپه را صراحتاً معادل اسطوره ضحاک تلقی کرده است:

«... شخصیت شاهنامه‌ای ضحاک و پدرش مرداس، با شخصیت اژدهایی به نام ویشوروپه و پدرش توشتر (Tvashtar) در ادبیات ودایی هماهنگی دارد و یکی است. توشتر خدایی صنعتگر، برکت‌بخشنده و یاری‌دهنده است، ولی فرزند او، ویشو روپه اژدهایی با سه سر و شش چشم بود که اسبان و گاوهای بسیار داشت و سرانجام به دست ایزدی به نام تریته کشته شد و گاوهایش را از او ربودند. در شاهنامه نیز مرداس، پدر ضحاک، مردی رمه‌دار و نازنین بود که سلطنت می‌کرد و خدا را می‌پرستید، ولی فرزند وی ضحاک، ماردوش شد که برابر اژی‌دهاک سه سر و شش چشم اوستایی است. جالب توجه، لقب بیوراسب

ضحاک است؛ بیوراسب به معنای دارنده ده هزار اسب، خود ویشو روپه را که اسب‌های زیادی داشت، به خاطر می‌آورد. به احتمال بسیار گاوهای شیرده ویشو روپه نیز همان همسران ضحاک ماردوش اند که به دست فریدون می‌افتند. زیرا در وداها، گاوهای شیرده و زنان هر دو نماد ابرهای باران آورند. در واقع ابرهای باران‌آوری که ضحاک زندانی کرده بود، فریدون آزاد کرد. آن خدای ودایی نیز که ویشو روپه را می‌کشد، برابر فریدون اوستایی است» (بهار، ۱۳۷۴: ۸۷ و ۸۸).

الگوی هند و اروپایی دیگری که یادآور خویشکاری اسفندیار در رویارویی با ارجاسپ و رهایی خواهرانش از چنگ اوست، اسطوره رامایانا است. در این اسطوره نیز چونان اسطوره اسفندیار، راوانا، دیو هولناکی که کل زمین را تهدید به نابودی کرده است، سیتا، همسر رامایانا را می‌دزدد و رامایانا با شجاعت تمام از در جنگ با او درمی‌آید و موفق به آزادی سیتا می‌شود، چنانکه یاکوبی (Jacobi)، درباره ژرف‌ساخت بارورانه این اسطوره معتقد است:

«رامایانا معنی تمثیلی دارد و متکی بر علم الاساطیر ودایی است. سیتا در ریگ ودا به معنی شیار آمده و چون مربوط به زمین و کشت و زراعت است، پس باید سیتا را الهه حاصلخیزی پنداشت؛ مضافاً اینکه در رامایانا صفت حاصلخیزی سیتا به وضوح مشهود است. موقعی که پدر سیتا زمین را شخم می‌زد، سیتا به وجود آمد و هنگام مرگ نیز، سیتا به آغوش الهه مادر که مظهرش همان خاک و زمین است، بازمی‌گردد. رامایانا به نظر یاکوبی در اصل همان ایندرا، خدای سلحشور ودایی بوده است و سلطان اهریمنان، راوانا، همان اژدها و دیو خشکسالی و قحطی است که در ریگ ودا به ورتره معروف بود. نبرد رامایانا با راوانا معادل همان نبردی است که ایندرا با ورتره کرد و به موجب آن، او را کشنده ورتره نام نهادند» (شایگان، ۱/۱۳۵۶: ۲۴۸).

امری که اسفندیار را هرچه بیشتر با باروری و برکت بخشی پیوند می‌دهد، این است که پدر او گشتاسپ نیز، الگوی نبرد با اژدها و رهایی زن یا گاو را از چنگ اژدها انجام داده است. گشتاسپ، چون پدرش بر تخت سلطنت نشست، خواهان تاج و تخت پدر شد، اما لهراسپ درخواست او را رد کرد. گشتاسپ به همراه سیصد سوار، ایران را ترک کرد و رهسپار هند شد. لهراسپ، زیر را در پی او فرستاد، اما گشتاسپ شرط بازگشت خود را باز بسته به تاج و تخت ایران دانست. به هر ترتیب بود گشتاسپ برگشت، اما چنین می‌پنداشت که پدرش با

کاووسیان بیشتر بر سر مهر است و از این رو دوباره ایران را ترک کرد، اما این بار رهسپار روم شد.

در روم با کتایون، دختر قیصر روم ازدواج کرد، اما قیصر روم، او و کتایون را از دربار راند و از روی خشم، اعلام کرد که دخت دوم خود را به کسی خواهد داد که گرگ دهشتناک بیشه فاسقون را بکشد. میرین، خواستگار دخت دوم به گشتاسپ متوسل می شود و گشتاسپ این گرگ دهشتناک را از بین می برد؛ گرگی که بنا بر عقیده جلال خالقی مطلق، فقط نام گرگ را دارد، اما اوصاف او همه دال بر این است که گرگ یاد شده در واقع یک اژدهاست:

یکی گرگ بیند به کردار نیل	تن اژدها دارد و زور پیل
سرو دارد و نیشتر چون گراز	نیارد شدن پیل پیشش فراز
بر آن بیشه برنگذرد نره شیر	نه پیل و نه خون ریز مرد دلیر
دو دندان او چون دو دندان پیل	دو چشمش طبرخون و چرمش چونیل
سروهاش چون آبنوسی فرسپ	چو خشم آورد بگذرد از دو اسپ
همی اژدها خوانم این را نه گرگ	تو گرگی مدان از هیونی بزرگ

(فردوسی، ۱۳۷۶/۶: ۲۶)

سومین خواستگار دختر پادشاه روم، اهرن است که قیصر عهد می کند در صورتی دختش را به او خواهد داد که بتواند اژدهای خوفناک کوه سقیلا را از بین ببرد. اهرن نیز به گشتاسپ متوسل شده، گشتاسپ این اژدها را نیز می کشد. جلال خالقی مطلق معتقد است که:

« صورت کهن تر این روایت چنین بوده که پهلوانی اژدهایی را کشته و سه دختر را که از حبس اژدها نجات داده بود، به زنی گرفته بود، ولی سپس در تطوّر افسانه، یک پهلوان به سه پهلوان تبدیل شده است که دو تای آنها عملاً جز نامی بیش نیستند و یک اژدها نیز تبدیل به دو اژدها شده است که نام یکی از آنها برای تنوع داستان گرگ شده است» (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۳۳۵ و ۳۳۶).

اگر گفته خالقی مطلق را بپذیریم که نگارنده نیز بر همین عقیده است، گشتاسپ نیز چون اسفندیار، ایندرا، فریدون و رامنا اژدهایی که دختران را حبس کرده، کشته و با رهایی دختران از چنگال او، ترسالی و طراوت را دیگر بار به طبیعت باز گردانده است.

نکته قابل توجه دیگر در خصوص اسفندیار، این است که اژدهاکشی او منحصر به نبرد با ارجاسپ نیست، بلکه در خان سوم نیز، اژدهایی را از بین می برد؛

اژدهایی که به جز اساطیر چین، در گستره اساطیر دیگر ملل، نماد خشک‌سالی است:

«پهلوان با اژدهایی نبرد می‌کند، ایندوره با ورتره که اژدهای بازدارنده آب‌هاست، می‌جنگد و گاوهای ابر را آزاد می‌کند. تیشتر، ایزد باران ایرانی با پوش که دیو خشکی است، می‌جنگد و ابرها را به آسمان می‌برد. فریدون با اژدهای سه سر (ضحاک) نبرد می‌کند و خواهران جمشید را رها می‌سازد. گرشاسب با اژدها می‌جنگد و آب‌ها را آزاد می‌کند. رستم با اژدهایی و با دیو سپید که بنا به توصیف شاهنامه، سیاه است، نبرد می‌کند و کاووس را رها می‌سازد. تداوم نبردهای رستم و شکست مداوم افراسیاب از رستم و بازگشتن او به نبرد، دقیقاً تکرار اسطوره نبرد ایندوره و ورتره است. گشتاسب با اژدهایی در روم می‌جنگد، اسفندیار با اژدهایی و با ارجاسب می‌جنگد و خواهرانش را که در بندند، آزاد می‌سازد. اردشیر با کرم هفتواد که اژدهایی است می‌جنگد و از آن پس شاه مسلم ایران شهر می‌گردد» (بهار، ۱۳۷۴: ۳۸).

دیگر نکته‌ای که سرشت بارورانه اسفندیار را نمایان می‌کند، این است که پدر او، گشتاسب و پدر بزرگ او، لهراسپ نیز با باروری و برکت بخشی در پیوندند و این امر بیش از پیش، ژرف‌ساخت بارورانه اسفندیار را در شاهنامه آشکار می‌کند.

دومزیل (Dumuzil) معتقد بود که اساطیر هند و اروپایی، گزارش تمثیلی ایدئولوژی و جهان‌بینی هند و اروپاییان است که بر اساس سه رکن اساسی جامعه: اقتدار دینی، نیروی نظامی و قدرت تولید اقتصادی بنیان نهاده شده است. از دید دومزیل، ویژگی بارز جوامع هند و اروپایی، تقسیم آن به سه طبقه موبدان، ارتشتاران و کشاورزان بوده است و مذهب و جهان‌بینی هند و اروپاییان، بر اساس این تقسیم‌بندی سه جانبه بنیان نهاده شده است. (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۸۶).

دومزیل این طبقات سه‌گانه را حتی در میان امشاسپندان نیز صادق می‌دانست؛ به این ترتیب که از دید او، اردیبهشت و بهمن، نماینده موبد-شاهی، شهریور، نماینده نقش ارتشتاری و خرداد و مرداد و اسفندارمذ، نماینده نقش باروری و برکت هستند (همان: ۸۶).

استیگ ویکندر نظام طبقاتی سه‌گانه جوامع هند و اروپایی را در میان پادشاهان شاهنامه نیز ساری و جاری می‌داند؛ به این ترتیب که پیشدادیان را نماینده طبقه موبد-شاهی، شاهان نخستین کیانی، از کیقباد تا گشتاسب را تجسم

حماسی ارتشتاران و شاهان آخر کیانی، به ویژه لهراسپ و گشتاسپ را تجسم حماسی طبقه کشاورز می‌داند (همان: ۸۷).

ویکندر، معتقد بود که در میان شاهان کیانی، لهراسپ و گشتاسپ، ارتباطی مستقیم با باروری و برکت دارند و نماینده طبقه‌ی واستریوشان یا کشاورزانند. از جمله دلایلی که ویکندر، برای نظریه خود، ارائه می‌کند، یکی اینکه در اوستا، بین کوی‌های نخستین و لهراسپ و گشتاسپ، پیوندی نیست و هیچ‌جا، نام این دو پادشاه، با هشت کوی دیگر مقارن نیست؛ از دیگر سو، در شاهنامه نیز لهراسپ، از نژاد کیانیان نیست و همین امر زمینه‌ساز مخالفت زال و دیگر بزرگان ایران با پادشاهی او می‌شود. از طرف دیگر، دوره نخستین کیانیان، از کینباد تا کیخسرو، همه جنگ و خونریزی است، در حالی که در دوره لهراسپ و گشتاسپ، به طور نسبی، آشتی و صلح برقرار است و رویدادها، جنبه غیر طبیعی و خارق‌العاده خود را از دست داده‌اند و از این رو، این فضا، منعکس کننده ایدئولوژی طبقه واستریوشان و کشاورزان تواند بود.

از طرف دیگر، آتشکده مشهور آذربرین مهر که ویژه کشاورزان است، به وسیله لهراسپ و گشتاسپ بنیان نهاده می‌شود و این امر نیز ارتباط آیینی کشاورزان و لهراسپ و گشتاسپ را نمایان‌تر می‌کند؛ از دیگر سو، در مذاهب هند و اروپایی، ایزدان وابسته به طبقه کشاورزان که با باروری و برکت بخشی در ارتباطند، اغلب بلکه همیشه به صورت دو ایزد همزاد مجسم شده‌اند که همواره با ستوران، به ویژه اسپ، سر و کار دارند و معمولاً از این دو ایزد، یکی سرشتی رام و آشتی جوی و غیر فعال دارد و دیگری، فعال و پرتحرک و کارا است. جالب است لهراسپ و گشتاسپ نیز هم‌زادانی هستند که یکی از آنها (لهراسپ)، بی-تحرک و غیر فعال است و در دوره پادشاهی اش، اتفاق خاصی رخ نمی‌دهد و از طرف دیگر، در میان پادشاهان باستان، تنها نام لهراسپ و گشتاسپ، با اسپ، ترکیب شده است.

از دیگر سو، در اساطیر هند و اروپایی در کنار دو ایزد همزاد نماینده نقش باروری، زن-ایزدی وجود دارد که خود، الهه باروری و فراوانی است، چنانکه در آیین ودایی، دو ایزد اشوین‌ها، با بغ بانوان مختلف، به ویژه سرسوتی پیوند دارند و در آیین مزدیسنا نیز چنانکه دومیل عنوان کرده، خرداد و مرداد، همراه با سپندارمذ که گونه زردشتی اناهیست است، با هم تجسم نقش باروری و طبقه واستریوشان و کشاورزان را بر عهده دارند. حال جالب است که گشتاسپ نیز با کتیون که نام دیگرش، ناهید است و یادآور اناهیتا تواند بود، در پیوند است. از

این رو با توجه به شواهد یادشده، ویکندر معتقد است که تصویر کیانیان واپسین در شاهنامه، از لهراسپ تا همای، بیش از آنکه نمایانگر پیشینه تاریخی آنان باشد، تجسم نقش باروری و حاصلخیزی و فراوانی آنهاست (همان: ۸۹ و ۹۰).

دیگر نکته‌ای که اسفندیار را با باروری پیوند می‌دهد، نحوه کشته شدن اوست. چنانکه در شاهنامه مشهود است، سیمرغ رستم را راهنمایی می‌کند که تیری از چوب گز بجوید و آن را بر چشم اسفندیار نشانه رود:

بدو گفت شاخی گزین راست تر سرش برترین و تنش کاست تر
بدان گز بود هوش اسفندیار تو این چوب را خوارمایه مدار
بر آتش مر این چوب را راست کن نگه کن یکی نغز پیکان کهن
بنه پر و پیکان بر او بر نشان نمودم تو را از گزندش نشان
به زه کن کمان را و این چوب گز بدین گونه پرورده در آب رز
ابر چشم او راست کن هر دو دست چنانچون بود مردم گزپرست
(فردوسی، ۶/۱۳۷۶: ۲۹۸ و ۲۹۹)

شگفت است که بالدر، خدای باروری اساطیر اسکاندیناوی نیز، مانند اسفندیار با شاخه درختی کشته می‌شود. بالدر، پسر ادین و فریگ، از محبوب‌ترین خدایان اروپای شمالی بود. او خواب می‌بیند که مرده و به نیفلهایم، دنیای مردگان، رفته و هل، خدای دنیای مردگان، او را در آغوش گرفته است. خدایان از این خواب به وحشت افتادند و تصمیم گرفتند به هر شیوه شده، جلو مرگ بالدر را بگیرند. فریگ، مادر بالدر، این وظیفه سنگین را بر عهده گرفت و به همه نقاط دنیا سفر کرد و همه چیز را قسم داد که به بالدر آسیبی نرساند.

چون خدایان دانستند که بالدر ایمنی یافته و روین تن شده است، در پی آن برآمدند که آسیب‌ناپذیری و روین تنی او را بیازمایند. از این رو، انواع تیر و سنگ و سلاح‌های فلزی را به سوی بالدر، پرتاب می‌کردند. لوکی دیوسرشت، با دیدن این ماجرا، شعله رشکش برافروخته شد و در هیئت زنی سالخورده، به دیدار فریگ رفت. لوکی، به فریگ گفت که آیا می‌دانی که همه خدایان، جشنی برپا کرده‌اند و هر یک، تیری را به سوی بالدر پرتاب می‌کند؟ آیا نمی‌ترسد که ناگهان بالدر کشته شود؟

فریگ گفت که هیچ هراسی ندارد، چرا که همه چیز را سوگند داده است که به بالدر آسیبی نرساند. لوکی گفت آیا واقعاً همه چیز را سوگند داده است؟ فریگ گفت فقط یک بونه کوچک داروش را سوگند نداده‌ام، چون کوچک‌تر از آن بود که بتواند به بالدر آسیبی برساند.

لوکی، فریگ را ترک کرد و با خوشحالی به طرف بوتۀ داروش رفت و شاخه‌ای از آن را برید و چونان تیری، تیز کرد و خود را به جشن خدایان رساند. لوکی به همه جا نگاه کرد تا اینکه هودر، برادر نابینای بالدر را دید که در جایی دور از خدایان ایستاده است. لوکی به هودر گفت که تو چرا در جشن خدایان شرکت نمی‌کنی؟ هودر گفت من نمی‌دانم که بالدر کجا ایستاده است، وانگهی چیزی برای پرتاب کردن ندارم. لوکی گفت: من می‌توانم تیری را به تو بدهم و کمک کنم که تو هم در جشن شرکت کنی و تیر را به طرف بالدر پرتاب کنی. هودر خیلی خوشحال شد و تیر بوتۀ داروش را از لوکی گرفت و به طرف بالدر پرتاب کرد. تیر در قلب بالدر فرو رفت و بالدر بر زمین افتاد و مرد. خدایان با چشمانی اشک‌بار، لوکی را در حال فرار دیدند و فهمیدند که او در این جنایت دخیل بوده است (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۴۲۱ تا ۴۳۰).

چنانکه مشاهده شد، بالدر، خدای باروری اسکاندیناوی نیز، رویین تنی چون اسفندیار بود که با شاخه درختی، کشته شد و نخستین کسی که به این همسانی اشاره کرد، جیمز فریزر، اسطوره‌پژوه معروف بود (فریزر، ۱۳۸۴: ۷۲۷). نکته درخور تأمل این است که، اسفندیار، تنها از ناحیه چشم‌ها آسیب‌پذیر نبود، چراکه اگر این گونه بود، نیازی به شاخه درخت گز نبود و با هر پیکانی مرگ او امکان‌پذیر می‌شد:

«نقطه ضعف اسفندیار تنها چشمانش نیست، چه اگر این گونه بود، با هر پیکانی مرگ او مقدر بود. مرگ او نه فقط به علت چشمانش، که در چوب گز نهفته است که دقیقاً یادآور بن‌مایه شاخه میستل (داروش) در داستان بالدر است و شاید این دو نیز دست‌کم از این حیث دارای بن‌مایه‌ای مشترک، نزد اقوام هند و اروپایی بوده‌اند. هم شاخه گز نزد زرتشتیان، به‌خصوص در مراسم خاکسپاری، دارای ارزش آیینی است و هم میستل (داروش)، به‌خصوص آن‌ها که بر بلوط می‌رویند در نزد مردم اروپا» (مختاریان، ۱۳۸۹: ۹۴).

جالب است در طومارهای نقالی و وروایات شفاهی نیز به پیوند ستوار اسفندیار با درخت گز اشاره شده است؛ چنانکه در روایات شفاهی حسین‌آباد ناظم ملایر نیز درباره طلسم شدن اسفندیار با چوب درخت گز به وسیله زرتشت، چنین آمده است که روزی اسفندیار پس از رسیدن به سن بلوغ، با پدرش گشتاسپ در باغ سلطنتی قدم می‌زد. ناگاه درخت سرو کهنسالی شکافت و پیرمردی نورانی از میان آن پدیدار گشت و خود را زرتشت معرفی کرد. گشتاسپ از او معجزه‌ای درخواست می‌کند تا پیغمبریش بر او ثابت شود. زرتشت

دستور می‌دهد که اسفندیار را به حمام ببرند و از او می‌خواهد که موقع ریختن آب بر سرش، چشم‌هایش را نبندد. بعد در حالی که اورادی را زمزمه می‌کرد، بر سر اسفندیار آب می‌ریزد، اما اسفندیار چشم‌هایش را می‌بندد و آب در چشمان او نمی‌رود. زرتشت بسیار ناراحت می‌شود و برای اینکه از راه چشم آسیبی به اسفندیار نرسد، چشم‌های او را با یک چوب دوشاخه درخت گز جنگل‌های دوردست، طلسم می‌کند (انجوی شیرازی، ۱۳۵۳: ۷).

آنچه در اسطوره اسفندیار و بالدر، تأمل‌برانگیز است، کشته شدن هردوی آن‌ها با یک شاخه درخت است؛ چرا که این امر، نمایانگر پیوند ستوار آن‌ها با درخت و طبیعت و باروری است. در خدای باروری بودن بالدر، تردیدی نیست، اما درباره اسفندیار نمی‌توان با قطعیت، اظهار نظر کرد. آیا تواند بود که اسفندیار نیز یکی از خدایان کهن باروری بوده باشد که ارتباط او با درخت و گیاه و باروری، به شکل کشته شدنش با یک شاخه درخت، نمودار شده باشد؟ فریزر درباره اسطوره بالدر معتقد است: «قصه‌ی فرجام غم‌انگیز بالدر گویی متن یک نمایش مقدس را فراهم ساخته است که سال به سال، به صورت آیینی خیالی و تصویری برای برانگیختن نورافشانی خورشید، رشد درختان و باروری محصول و مصون داشتن انسان و حیوان از دسایس شوم و منحوس جن و پری و جادوگران و ساحران، اجرا می‌شده است» (فریزر، ۱۳۸۴: ۷۶۶).

نکته شایان توجه این است که خدایان باروری و برکت‌بخشی، همه به نوعی با درخت و گیاه و طبیعت، در پیوند بوده‌اند و این امر سرشت بارورانه آن‌ها را هرچه بیشتر نمایان می‌سازد، چنانکه میرچا الیاده در همین راستا معتقد است: «خدایان معروف به خدایان نباتات، غالباً به شکل درخت تصویر شده‌اند. آتیس و کاج بن، ازیریس و درخت سدر و غیره. نزد یونانیان، آرتیمیس گاه به صورت درخت ظاهر می‌شود، چنانکه در بوایی (Boiai) مورد به نام آرتیمس، مورد پرستش بود. تجلی دیونیزوس در نباتات معروف است و گاه دیونیزوس، شجر متحجر نامیده می‌شد. همچنین باید بلوط غیب‌آموز و مقدس زئوس در دودن (Dodone)، خرزهره آپولون در دلف و درخت زیتون وحشی هراکلس در المپی و غیره را یادآور شویم» (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۷۰ و ۲۷۱).

از همین روست که خدایان باروری، هر یک به شکلی، ارتباط خود را با درخت و گیاه و طبیعت حفظ کرده‌اند، چنانکه سیاوش، خدای باروری ایران، از خورش پر سیاوشان می‌روید:

چنین گفت سالار توران سپاه که ایدر کشیدش به یک‌سو ز راه

کنیدش به خنجر سر از تن جدا به شخی که هرگز نروید گیا
بباید که خون سیاوش زمین نبوید نروید گیا بر زمین
...به ساعت گیاهی برآمد ز خون بدان جا که آن تشت کردش نگون
گیا را دهم من کنونت نشان که خوانی همی خون اسیاوشان
(فردوسی، ۱۳۷۶: ۳/۱۴۶ تا ۱۵۳)

آدونیس، خدای باروری فریجیه و آسیای صغیر نیز با گیاه و طبیعت، پیوندی آشکار دارد؛ به این ترتیب که مادر آدونیس، (میرا یا اسمیرنا)، در هیئت درخت مورد یا مرمکی جلوه گر شد؛ از دیگر سو، زایش آدونیس نیز از دل همین دو درخت، میسر گردید؛ به این ترتیب که با شکافته شدن پوسته درخت، آدونیس، زاده شد و نکته آخر اینکه با کشته شدن آدونیس، از خونش، شقایق نعمانی روید (گریمال، ۱۳۸۱: ۱۲۵ تا ۱۱۷). (فریزر، ۱۳۸۴: ۳۶۴).

اوزیریس، خدای باروری مصر نیز با درخت در ارتباط است؛ چنانکه صندوق حاوی جسد او را تنه درخت گزی در خود جای داد؛ سپس در پی افسون ایزیس، اوزیریس بار دیگر در تنه درخت، زنده می شود و از ایزیس کام می گیرد و نطفه هوروس را در رحم ایزیس جای می دهد و دیگر بار می میرد و به دنیای مردگان رخت برمی بندد که ارتباط اوزیریس با درخت گز نیز می تواند بسیار معنادار تلقی شود و نشان از سرشت بارورانه او داشته باشد، چنانکه ورونیکا ایونس، در همین راستا معتقد است، اینکه درخت گزی تن مرده اوزیریس را در خود جای داد و زان پس به درختی تناور تبدیل گشت، نمادی از قدرت و توان بارورانه اوزیریس است (ایونس، ۱۳۷۵: ۲۰۹).

آتیس، خدای باروری فریجیه و یونان و روم نیز پیوندی ستوار او طبیعت نباتی دارد، چنانکه در روایتی که فریزر، از او ارائه کرده، هم، مادر باکره آتیس، نانا، با گذاشتن بادامی میان سینه هایش، آتیس را باردار می شود و هم، بعد از کشته شدن خود آتیس، از خونش درخت کاج می روید (فریزر، ۱۳۸۴: ۳۹۷). در روایت پوزانیاس نیز، از آلت بریده شده آگدیس تیس، درخت بادامی می روید و مادر آتیس با خوردن بادامی از این درخت، او را باردار می شود. در روایت پرون نیز، از آلت بریده شده آگدیس تیس، درخت اناری می روید و مادر آتیس با خوردن میوه ای از این درخت، آتیس را باردار می شود. (پرون، ۱۳۸۱: ۱۶۷). چنانکه آشکار است، هسته بنیادین همه این روایت ها، قائل شدن به منشأ گیاهی زایش آتیس است؛ یعنی چنانکه به عنوان نمونه، مادر آدونیس نیز در هیئت

درختی پدیدار شد و آدونیس را باردار گشت و سپس آدونیس از دل درخت زاده شد، آتیس نیز هم خاستگاهش با گیاه و درخت پیوند می‌یابد و هم، پس از مرگش از خونش درخت می‌روید.

حال با توجه به موارد یاد شده، شاید بتوان چنین استنباط کرد که کشته شدن اسفندیار و بالدر با یک شاخه درخت نیز، چه بسا نمایانگر پیوند پررنگ آن‌ها با درخت و گیاه و باروری باشد؛ اما پرسش اینجاست که اگر اسفندیار و بالدر، تجسم انسانی گیاه و درخت هستند، پس چرا با ضربه یک شاخه درخت کشته می‌شوند؟ آیا این امر تناقض برانگیز نیست؟

جیمز فریزر این تناقض را پاسخ گفته است. او در همین راستا معتقد است که: « این نگرش که زندگی بالدر به گیاه داروش وابسته است، کاملاً با شیوه‌های بدوی تفکر، هماهنگی دارد. شاید به نظر آید که اگر زندگی وی، به آن گیاه بسته بود، در عین حال با ضربت همان گیاه کشته می‌شده است؛ اما وقتی تصور می‌رود که زندگی کسی در چیزی تجسم یافته و زندگی، بسته به وجود آن است و نابودی آن، موجب نابودی خودش می‌گردد، آن چیز را می‌توان به طور مساوی، زندگی یا مرگ او دانست و نامید. از این رو اگر مرگ کسی، در چیزی نهفته است، کاملاً طبیعی است که با ضربت همان نیز کشته شود» (فریزر، ۱۳۸۴: ۸۰۱).

پس همچنانکه، بالدر، خدای باروری اسکاندیناوی و دیگر خدایان باروری، با گیاه و درخت در ارتباط بودند، چه بسا کشته شدن اسفندیار با شاخه درخت گز نیز، ریشه در سرشت بارورانه او داشته باشد، به‌ویژه که اسفندیار، علاوه بر الگوی بالدر، دو الگوی دیگر اساطیر باروری، یعنی مبارزه با اژدها در خوان سوم و رویارویی با ارجاسپ و رهایی خواهرانش را نیز در اسطوره خود حفظ کرده است؛ دو الگویی که نمایانگر رویارویی ترسالی و خشکسالی است و در اساطیر باروری، الگویی شناخته شده و معهود است. از این رو، حتی اگر روزی ثابت شود که اسفندیار، زمینه‌ای کاملاً تاریخی دارد و یکی از پهلوانان دین بهی بوده، باز آنقدر هست که بتوان گفت در گذر زمان، موبدان زدشتی، الگوهای ریشه‌دار و مردم‌پسند اسطوره‌های باروری را با شخصیت اسفندیار درآمیخته‌اند تا این یل سترگ، هرچه پرهیمانه‌تر و بشکوه‌تر جلوه‌گر شود.

۳. نتیجه‌گیری

از آنجا که شاهنامه، در دورانی سروده شده که انسان، منطقی‌تر و بخردتر می‌اندیشیده، بسیاری از اساطیر کهن، شکل اصلی خود را وانهاده و در قالبی

نمادین و خردپذیرتر، به حماسه ملی ایران راه یافته است. یکی از این دگردیسی‌های اسطوره را می‌توان در شخصیت اسفندیار یافت. او اگرچه در شاهنامه، در هیئت یک شاهزاده کیانی جلوه می‌نماید، اما الگوهای اساطیری کهنی در خویش کاری‌هایش دیده می‌شود که نشان از بوده‌ای اساطیری دارد تا شخصیتی تاریخی؛ به این ترتیب که از یک سو، لهراسپ و گشتاسپ، پدربزرگ و پدر اسفندیار، بنا بر عقیده ویکندر، بوده‌ای اساطیری‌اند که با باروری و برکت‌بخشی در پیوند هستند؛ از سوی دیگر، نبرد اسفندیار با ارجاسپ دیو و رهایی خواهرانش از چنگ او، تکرار الگوی رویارویی پهلوان با اژدهای خشکسالی و رهایی گاوها یا زن‌ها (ابرهای باران‌زا) است که الگویی آشنا و متکرر در اسطوره‌های باروری است و می‌توان این الگو را در اسطوره‌های بارورانه ضحاک، ایندرا و ورتره، ایندرا و ویشوروپه، رامایانا و گشتاسپ، نظاره‌گر بود. از دیگر سو، نبرد اسفندیار با اژدها در خوان سوم نیز، کهن‌الگویی اساطیری است که نمایانگر نبرد ترسالی با خشکسالی است. از طرف دیگر، کشته شدن اسفندیار با شاخه درخت گز نیز، ارتباط او را با درخت و طبیعت بیشتر نمایان می‌سازد و این الگو را نیز می‌توان در اسطوره خدای باروری اسکاندیناوی، بالدر، مشاهده کرد؛ بنابراین با توجه به موارد یاد شده، می‌توان چنین استنباط کرد که یا اسفندیار نیز چون سیاوش، یکی از بغان باروری بوده که در پی خردپذیرتر شدن شاهنامه، در هیئت یک شاهزاده به حماسه ملی راه یافته است و یا حتی اگر شخصیتی تاریخی و پهلوان دین بهی هم بوده باشد، در گذر زمان، موبدان زردشتی، بسیاری از کارکردهای اسطوره‌ای را با شخصیت او درآمیخته‌اند تا اسفندیار، هرچه شکوه‌مندتر و بغانه‌تر جلوه نماید.

کتابنامه

۱. اشرف زاده، رضا و منیژه خلیلی. (۱۳۹۱). «رویین تنان شاهنامه و ایلیاد». مجله زبان و ادبیات فارسی. شماره ۳۶. صص ۱۲۹ تا ۱۵۰.
۲. الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
۳. انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۵۳). مردم و شاهنامه. تهران: امیرکبیر.
۴. ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۵). اساطیر مصر. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
۵. بهار، مهرداد. (۱۳۷۴). جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: فکر روز.
۶. _____ (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه.
۷. _____ (۱۳۷۶). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگاه.

۸. پشتدار علی محمد؛ فاطمه شکر دست. (۱۳۹۲). «عملیات روانی (= جنگ نرم) در شاهنامه فردوسی با تاکید بر داستان رستم و اسفندیار». مجله مطالعات داستانی. سال اول. شماره ۴. صص ۲۳ تا ۳۴.
۹. پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). **یشت‌ها**. تهران: اساطیر.
۱۰. جلالی نایینی، سید محمدرضا. (۱۳۷۲). **تحقیق و ترجمه و مقدمه گزیده سروده‌های ریگ ودا**. تهران: نقره.
۱۱. خالقی مطلق، جلال. (۱۳۷۲). **گل رنج‌های کهن** (برگزیده مقالات درباره شاهنامه). به کوشش علی دهباشی. تهران: مرکز.
۱۲. خوارزمی حمیدرضا. (۱۳۹۲). «**باور بلاگردانی در شاهنامه**». دو فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه. سال اول. شماره ۲. پاییز و زمستان صص ۱ تا ۲۴.
۱۳. رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۹۱). **سیاوشان** (بازتاب ایزدان باروری در گستره اساطیر جهان). اهواز: انتشارات دانشگاه شهید چمران اهواز.
۱۴. _____ (۱۳۸۹). «**بررسی تحلیلی تطبیقی سیاوش و دموزی**». مجله مطالعات ایرانی. سال نهم. شماره ۱۸: ۱۳۳ تا ۱۵۹.
۱۵. روزنبرگ، دونا. (۱۳۷۹). **اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها**. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
۱۶. سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). **سایه‌های شکار شده**. تهران: طهوری.
۱۷. شایگان، داریوش. (۱۳۵۶). **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**. تهران: امیرکبیر.
۱۸. شکیبی ممتاز نسرین؛ مریم حسینی. (۱۳۹۱). «**سفرهای آیینی اسفندیار در شاهنامه**». مجله زبان و ادبیات فارسی. شماره ۷۵. صص ۴۷ تا ۷۶.
۱۹. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۶). **شاهنامه**. به کوشش سعید حمیدیان. بر اساس چاپ مسکو. تهران: قطره.
۲۰. فرضی، حمیدرضا؛ فرناز فخمی فاریابی. (۱۳۹۲). «**ریخت‌شناسی هفت خوان اسفندیار از شاهنامه فردوسی براساس نظریه ولادیمیر پراپ**». فصلنامه زیبایی‌شناسی ادبی. سال پنجم. شماره ۱۵. صص ۷ تا ۲۹.
۲۱. فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۴). **شاخه زوین** (پژوهشی در جادو و دین). ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
۲۲. فلاح، غلامعلی؛ لیدا، آذر نوا. (۱۳۹۲). «**طیف‌های کانونی در تراژدی رستم و اسفندیار**». مجله زبان و ادبیات فارسی. شماره ۷۵. صص ۴۷ تا ۷۶.

۲۳. قلی‌زاده، خسرو؛ سحر نوبخت فرد. (۱۳۹۳). «نقد و بررسی روند تکامل شخصیت قهرمان در هفت خان رستم و اسفندیار بر اساس نظریه یونگ». مجله زبان و ادبیات فارسی. شماره ۷۷. صص ۲۳۹ تا ۲۷۳.
۲۴. کریستن‌سن، آرتور (۱۳۵۵). آفرینش زیاتکار در روایات ایرانی. ترجمه احمد طباطبایی. تبریز: شفق.
۲۵. گریمال، پیر. (۱۳۷۰). اسطوره‌های بابل و ایران. ترجمه علی ایرج آبادی. تهران: اطلاعات.
۲۶. مختاریان، بهار. (۱۳۸۹). درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه. تهران: آگه.
۲۷. مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۵). دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
۲۸. ویدن گرن، گئو. (۱۳۷۷). دین‌های ایران. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
۲۹. نبی‌لو علی‌رضا. (۱۳۹۱). «بررسی داستان رستم و اسفندیار بر مبنای دیدگاه کلود برمون». مجله متن‌شناسی ادب فارسی. سال چهارم. شماره ۴. صص ۳۳ تا ۵۲.
30. Barthes, Roland. (1977). *Image – Music – Text*. (Selected and Trans). Stephen Heat. New York: Hill and Wang.