

تو این چوب را خوارمایه مدار (نظریه‌ای در باب ایزدان و دیگر نیروهای ماورایی یاریگر رستم در نبرد با اسفندیار)

حسین میرزا نیک‌نام

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان

چکیده

آنچه اسفندیار را در نخستین روز نبرد بر رستم غلبه می‌دهد نه زور بازو، که نیروی ماورایی روین‌تنی است؛ موهبتی که از سوی اهورامزدا، قوی‌ترین ایزد آیین زرتشتی به او عطا شده است و رستم برای غلبه بر آن، ناچار است ایزدان و نیروهای ماورایی کوچک‌تر را به یاری بخواند تا مجموع این نیروها، بر نیروی روین‌تنی اسفندیار غلبه کند. چون در حماسه‌های ملی ایران ایزدان حضور مستقیم ندارند، ناگزیر باید به نشانه‌ها و شواهد جنبی توجه شود. در شاهنامه، نشانه‌های متنی متعددی دال بر حضور گسترده نیروهای ماورایی، اعم از ایزد، دیو، پری و ... وجود دارد که رستم از آنها یاری می‌خواهد و سبب می‌شود نیروی ماورایی رستم بر نیروی ماورایی روین‌تنی اسفندیار غلبه کند و او را از پای درآورد. در این مقاله شواهد متنی و بین‌متنی حضور این نیروهای ماورایی و یاری‌خواهی رستم از این نیروها توصیف و تحلیل شده‌اند؛ و حاصل تحلیل، دریافت و تأیید این نکته است که مجموعه‌ای از نیروهای ماوراءالطبیعی در نبرد انجامین به یاری رستم آمده‌اند و این امر سبب تعادل در نیروهای ماوراءالطبیعی دو طرف، و پیروزی رستم بر اسفندیار گردیده است. این پژوهش، از دسته پژوهش‌های کیفی است و بر اساس «تحلیل متن» صورت گرفته است.

کلیدواژه: حماسه، شاهنامه، رستم و اسفندیار، ایزدان یاریگر، نیروهای ماوراءالطبیعه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵

Email: niknam@hormozgan.ac.ir

مقدمه

یکی از پیچیده‌ترین داستان‌های شاهنامه، داستان رستم و اسفندیار است؛ دو شخصیت محبوب ایرانی، رودرروی هم قرار می‌گیرند و محبوب‌ترین پهلوان ایرانی، رستم، به جنگی ناخواسته کشیده می‌شود که از هر سو برای او جز زیان چیزی در بر ندارد و تن به بند نمی‌دهد:

مگر بند کز بند عاری بود شکستی بود زشت کاری بود
نبیند مرا زنده با بند کس که روشن روانم برینست و بس
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۴۹)

اگر بگذارد اسفندیار او را بکشد با کشته شدنش شهر زابل ویران می‌شود:

و گر من شوم کشته بر دست اوی نماند به زاولستان رنگ و بوی
(همان: ۲۶۷)

چنانکه فرمان اصلی و پنهان گشتاسب نیز همین بوده است و اسفندیار پیش از مرگ بدان اعتراف می‌کند:

مرا گفت رو سیستان را بسوز نخواهم کزین پس بود نیمروز
(همان: ۳۱۰)

و اگر اسفندیار را بکشد:

درین گیتیش شوربختی بود و گر بگذرد رنج و سختی بود
(همان: ۲۹۸)

و رستم آنگونه که از او انتظار می‌رود گزینه آخر را برمی‌گزیند، اما اسفندیار، بنا بر منابع زرتشتی، با واسطه حضرت زرتشت از سوی قوی‌ترین ایزد دین بهی، اهورامزدا، روپین‌تن گشته است: «زردشت به او گفت که آرزوی تو را درخواست کردم. زردشت فرمود درون برپا دارند و در آن درون، می، گل، شیر و انار بگذارند... اسفندیار دانه انار یشت شده را خورد و روپین‌تن گشت.»^(۱) (آموزگار و تفضلی (متن زرتشت‌نامه) ۱۳۷۰: ۱۸۵) زرتشت بهرام پژوهی این بخش زرتشت‌نامه را اینگونه به نظم درآورده است:

زراتشت فرمود	یشتن درون	چو شد سوی برهان دین رهنمون
نهادند بر آن درون	چار چیز	می و بوی و شیر و یکی نار نیز ...
وزان پس بدادش	به اسفندیار	ازان یشته خویش یک دانه نار
بخورد و تنش گشت	چون سنگ و روی	نبد کارگر هیچ زخمی بروی
ازین گون اندر	سخن هوش دار	که بودست رویین تن اسفندیار

(فردوسی ۱۳۷۶: ج ۶: ۷۷)

غلبه بر چنان نیروی ماوراءالطبیعی با زور تن ممکن نیست، پس رستم نیز باید نیرویی ماوراءالطبیعی برای خویش بیابد که با نیروی ماورایی اسفندیار برابر یا از آن برتر باشد، حال که نیروی ماورایی اسفندیار از سوی قوی‌ترین ایزد دین بهی پشتیبانی می‌شود. رستم ناگزیر است چند نیروی ماورایی کوچک‌تر را به یاری بخواند که مجموع آن‌ها بر نیروی ماوراءالطبیعی اسفندیار غلبه کند. رزم رستم و اسفندیار در زمانه‌ای صورت می‌گیرد که اگر چه دین زرتشتی با حمایت گشتاسپ در ایران گسترده شده است اما خدایان، دین‌ها و عقاید دیگر هنوز در بین ایرانیان رواج دارد و ایران سرزمین دین‌هایی است که در کنار دین زرتشتی باقی مانده است (رک. نیرگ ۱۳۸۳: ۲۵) و رستم برای غلبه بر اسفندیار از این ایزدان و نیروها یاری می‌خواهد، ایزدان و نیروهایی که برخی از آن‌ها حتی در همان دین بهی نیز ستوده شده، اما برخی از آن‌ها رد شده و از سوی حضرت زرتشت به مگاک دیو بودن رانده شده‌اند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

در اساطیر، رویین‌تنی موهبتی است که از سوی خدایان به برخی افراد اعطا می‌شود. در داستان رستم و اسفندیار، رستم بر اسفندیار رویین‌تن غلبه می‌کند. هدف پژوهش دریافت چگونگی انجام این امر و ضرورت شناسایی عواملی است که سبب تحقق این پیروزی شده‌اند. با توجه به نقش خدایان در حماسه‌ها و ژرف‌ساخت اسطوره‌ای حماسه‌های کهن و روشن نبودن حضور خدایان در

شاهنامه، در بخش‌های گوناگونی از شاهنامه یافتن نشانه‌هایی از حضور خدایان که بنا به دلایلی جای آن‌ها در حماسه‌های ملی ایران خالی است، ضروری می‌نماید. این پژوهش بنا به این ضرورت، این موضوع را در داستان رستم و اسفندیار بازنموده است.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی در پی یافتن پاسخ به این پرسش‌ها است:

- ۱) پیروزی رستم غیرِ رویین‌تن بر اسفندیار رویین‌تن چگونه روی داده است؟
- ۲) آیا عواملی سبب از بین رفتن رویین‌تنی اسفندیار گشته‌اند یا نیروهایی ماوراءالطبیعی به یاری رستم آمده و موازنه قدرت را به سود او تغییر داده‌اند تا شکست اسفندیار به دست رستم پدید آید؟
- ۳) این نیروهای ماورایی که رستم را یاری کرده‌اند، کدامند و چه پیشینه‌ای در اساطیر و باور ایرانی دارند؟

پیشینه تحقیق

داستان رستم و سهراب از جنبه‌های گوناگون در کتب و مقالات گوناگون مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. شمیسا (۱۳۷۶)، در طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار، اسلامی ندوشن (۱۳۷۲)، در داستان داستان‌ها، آیدنلو (۱۳۹۹)، در راز رویین‌تنی اسفندیار، مسکوب (۱۳۴۲)، در مقدمه‌ای بر داستان رستم و اسفندیار و امینی‌پور و محبوب (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی آیین شمنی و سایر جادوها در داستان رستم اسفندیار»، نبی‌لو (۱۳۹۱)، در مقاله «بررسی داستان رستم و اسفندیار بر مبنای دیدگاه کلود برمون»، مجتبی میرمیران (۱۳۹۱)، در مقاله «تحلیل کهن‌الگویی داستان رستم و اسفندیار» و... داستان رستم و سهراب از

جنبه‌های گوناگون بررسی کرده‌اند، اما هیچکدام از این آثار به طور مستقیم به موضوع مورد پژوهش در این جستار نپرداخته‌اند.

بحث اصلی

نیروهای ماورایی یاریگر رستم

اسفندیار نیروی ماوراءالطبیعی رویین‌تنی خود را از مزدا، قوی‌ترین ایزد آیین زرتشتی گرفته است. غلبه بر نیرویی آن ممکن نیست مگر این که چندین ایزد و نیروی ماورایی کوچک‌تر را با هم به یاری خواست تا مجموع این نیروها، بر نیروی موهبت شده از سوی اهورامزدا غلبه کنند. از این رو رستم از تعدادی از ایزدان آریایی و نیروهای ماوراءالطبیعی یاری می‌خواهد تا گرد آمدن مجموع نیروهای آن‌ها او را بر اسفندیار غلبه دهد. از آنجا که ایزدان در حماسه‌های ملی ایرانی حضور مستقیم ندارند باید این حضور را در شواهد و نشانه‌های جنبی یافت. آنچه از بررسی شاهنامه به دست آمد یاریگری ایزدان و نیروهای ماوراءالطبیعی ست که در زیر به آن‌ها می‌پردازیم.

هوم

پیوند ایزد هوم با خاندان رستم، پیوندی کهن است. در *اوستا* نخستین کسی که از هوم نوشابه می‌گیرد، پدر جمشید است و هوم او را بدین سبب می‌ستاید. جمشید جد نهم رستم است (رستم، زال، سام، نریمان، گرشاسپ) (ر.ک. فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۵۷ و ۲۵۶)، (اترت (اطرط)، شم، طورک، شیدسپ، تور، جمشید) (اسدی طوسی ۱۳۵۴: ۴۹-۴۲)

«زرتشت بدو گفت: درود بر هوم! ای هوم! کدامین کس نخستین بار در میان مردمان جهان استومند، از تو نوشابه برگرفت؟ کدام پاداش بدو داده شد و کدام بهروزی

بدو رسید؟ آنگاه هوم آشون دوردارنده مرگ، مرا پاسخ گفت: نخستین بار...، «وینگهان» از من نوشابه برگرفت و این پاداش بدو داده شد و این بهروزی بدو رسید که او را پسری زاده شد: «جمشید» خوب رمه، آن فره‌مندترین مردمان...» (اوستا ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۳۷ و ۱۳۶)

سومین شخصی که از هوم نوشابه برمی‌گیرد، «اترت»، ششمین جد رستم است: «ای هوم! کدامین کس، سومین بار در میان مردمان جهان استومند، از تو نوشابه برگرفت؟... آنگاه هوم اشون دوردارنده مرگ مرا پاسخ گفت: سومین بار...، «اترت» - تواناترین [مرد خاندان سام] از من نوشابه برگرفت و این پاداش بدو رسید که او را دو پسر زاده شدند: «ناورواخشیه» و «گرشاسپ»؛ یکمین داوری دادگذار و دومین، جوانی زبردست و گیسور و گرزبردار...» (همان: ۱۳۸)

هوم در اصل گیاهی است که از ماهیت آن آگاهی نداریم و به تعبیر بندهشن در عمق دریای فراخکرد رسته است: «گوید به دین که هوم سپید که گوگرد درخت خوانند، در دریای فراخکرد، بدان دریای ژرف رُسته است...» (بندهشن ۱۳۹۵: ۱۰۰) این هوم تبدیل به ایزدی گشته که «پیروزی بخشی» و «زوربخشی» از بارزترین خویشکاری‌های او است: «هوم دلیرانی را که در پیکار اسپ می‌تازند، زور و نیرو می‌بخشد.» (اوستا ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴۱) و نیز «هر کسی که هوم را بستاید پیروز می‌شود.» (همان: ۱۴۵) و از این رو، برای پیروزی خواهی به درگاه او نیایش می‌شود: «چنان کن که من پیروزمند و در جنگ شکست‌دهنده بر این زمین درآیم و درهم‌شکننده ستیزه و شکست‌دهنده دروج باشم.» (همان: ۱۴۱) هوم تجسمی مادی نیز دارد که همان افشره یا نوشابه مستی‌افزای هوم است که در اوستا و دیگر متون زرتشتی مکرر از او نام برده شده است: «نیز کمترین فشرده هوم، ستایش هوم، نیز کمترین نوشابه هوم، کشتن هزار دیو را بس است.» (همان: ۱۴۵) و نیز «آری همه می‌های دیگر را خشم خونین درفش همراه است، اما می هوم رامش اشه در پی دارد و سرخوشی آن [تن] را سبک سازد.» (همانجا)

بین هوم و سیمرغ نیز ارتباطی هست، همان‌گونه که هوم در عمق دریای فراخکرد است (ر.ک. بندهشن ۱۳۹۵: ۱۰۰) سیمرغ نیز در دریای فراخکرد زندگی

س ۱۸ - ش ۶۷ - تابستان ۱۴۰۱ - تو این چوب را خوارمایه مدار (نظریه‌ای در ... / ۲۵۷

می‌کند: «ای رشن اشون! اگر تو در بر بالای درختی باشی که آشیانه سیمرغ در آن است و در میان دریای فراخ کرت برپاست...» (وستا ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۰۰)

همانگونه که از متن *اوستا* گزارش شد و نیز شواهد گوناگون متون زرتشتی نشان می‌دهد، این نوشابه هوم، مستی‌افزا نیز بوده است و از این رو به نظر می‌آید به مرور زمان «شراب و آیین‌های مربوط به آن، جانشین هوم و آیین‌های مربوط به آن» (شمیسا ۱۳۷۶: ۳۸) شده است و به نظر می‌رسد ستایش درازآهنگ «می» در متون زرتشتی از همین رو است. (ر.ک. مینوی‌خرد ۱۳۵۴: ۳۲-۳۴)

با توجه به عدم حضور مستقیم ایزدان در *شاهنامه* و جستجوی ناگزیر اشارات کوچک و دگرگونی یافته ایزدان، به نظر می‌رسد مراحلی که در زیر می‌آید، نشان یاری‌خواهی رستم از ایزد هوم باشد.

رستم پس از اینکه با راهنمایی سیمرغ چوب گز را می‌برد:

«چو ببری رستم تن شاخ گز
بیامد ز دریا بایوان و رز»
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۸)

نیز هنگامی که سیمرغ رستم را برای کشتن اسفندیار راهنمایی می‌کند به رستم می‌گوید:

«بزه کن کمان را و این چوب گز
بدین‌گونه پرورده در آب رز»
(همان: ۲۹۹)

و در توصیف تیر زدن رستم و به اسفندیار:

«کمان را بزه کرد و آن تیر گز
که پیکانش را داده بد آب رز»
(همان: ۳۰۴)

در بیت نخست بیان می‌شود که رستم به رز می‌رود و در دو بیت بعد یک بار گفته می‌شود که چوب گز در آب رز پرورده شده است و بار دوم می‌گوید پیکان به آب رز پرورده شده است. با توجه به اینکه شراب و متعلقات آن جایگزین هوم و متعلقات آن شده است، می‌توان رفتن رستم به «رز» را نمودی از رفتن رستم به نیایشگاه ایزد هوم، پروردن چوب گز را به آب رز، نیایش کردن رستم به ایزد هوم (چنانکه آمد، پهلوانان برای پیروزی، ایزد هوم را نیایش می‌کنند) و بیان دوباره آب

زر در هنگام پرتاب تیر، نمود حضور ایزد هوم در هنگام کشته شده اسفندیار باشد. پیوستگی منظم این بیان (رفتن رستم به نیایشگاه، نیایش رستم، حضور هوم برای یاری رسانده به رستم) نیز تایید کننده همین نظر می‌تواند باشد.

ناهید

ناهید ایزدی است که اهورامزدا از زرتشت می‌خواهد ناهید را به خواست او بستاید: «ای سپیتمان زرتشت! اردویسور آناهیتا را... به خواست من بستای!» (وستا ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۹۷) ناهید اگر چه ایزد آب‌های روان شیرین است اما ایزدی بسیار نیرومند است. او گردونه‌ای دارد که «چهار اسب نر بزرگ سپید» (همان: ۳۰۰) «از باد و باران و ابر و تگرگ» (همان: ۱۲۰) آن را می‌کشند. ناهید ایزد پیروزی‌بخش است و برای پیروزی باید برای او پیشکش آورد. اگر بپذیرد، پیروزی نصیب پیشکش آورنده خواهد شد، همان‌گونه که هوشنگ، جمشید، گرشاسپ و ... پیشکش می‌آورند و پذیرفته می‌شود و ناهید آنان را پیروزی می‌بخشد و اگر نپذیرد، پیروز نخواهند شد، چنان که آژی‌دهاک و افراسیاب و ... پیشکش‌هایشان پذیرفته نمی‌شود و ناهید به آنان پیروزی نمی‌بخشد. (همان: ۳۱۹-۳۰۱) بهار در باب قدرتمندی و پیروزی‌بخشی او می‌نویسد: «سرسوتی در درهٔ سند و آناهیتا در ایران، الهگانی بس قدرتمندند. جنگاوری، ازدواج و باروری خویشکاری‌های بزرگ ایشان است ... او یاور انسان‌ها است.» (۱۳۹۱: ۳۹۵) این ویژگی ناهید سبب شده است ناهید چه پیش از زردشت و چه پس از او، نزد ایرانیان به‌ویژه پادشاهان و پهلوانان محبوب شود و برای او معابد باشکوه بسازند، به گونه‌ای که «تنها «آنطیکوس»^(۲) از روپوش‌های طلای معبد «آناهیتا» معادل چهار میلیون و ربع لیره استرلینگ سکه زده بود.» (هرتسفلد ۱۳۵۴: ۵۰) و برای او تندیس‌ها برافرازند و او را گاه هم‌پایهٔ اهورامزدا ستایش کنند. «دو پادشاه دیگر یعنی «اگزرسس» (خشایارشاه) دوم و سوم برخلاف،^(۳) نام «میترا» و «آناهیتا» را با نام «اهورامزدا» ردیف کرده‌اند. «اگزرسس

دوم» خود مجسمه‌های «آناهیتا» را در شهرهای پایتخت سلطنتی خویش برافراشته بود.» (هرتسفلد ۱۳۵۴: ۷۶) این التفات به ناهید را در پسوند «آب» در نام چند تن از خاندان رستم نیز می‌بینیم: مهرباب، رودابه، و سهراب. (ر.ک. عطایی ۱۳۷۲: ۲۰۰)

معابد ناهید همواره در کنار آب شیرین ساخته می‌شده است، همان‌گونه که در *اوستا* نیز خانه او در کنار دریاچه‌های شیرین قرار دارد: «اوست دارنده هزار دریاچه و هزار رود... در کرانه هر یک از این دریاچه‌ها، خانه‌ای خوش‌ساخت با یک صد پنجره درخشان ...» (۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱۶) از این رو می‌بینیم که سه معبد بزرگ ناهید؛ یعنی معبدهای تخت سلیمان، کنگاور و بیشاپور هر سه در کنار آب بنا شده‌اند. (ر.ک. پورمند ۱۳۸۹: ۳۶-۴۷) این که رستم بسیاری مواقع برای خواستن پیروزی از خداوند به کنار آب می‌رود در واقع، رفتن به معبد آناهیتا و پیشکش بردن و نیایش کردن آن است چنان که در آبان پشت دیگر بزرگان ایرانی و انیرانی چنین کرده‌اند. در داستان رستم و سهراب، رستم پس از شکست از سهراب:

خرامان بشد سوی آب روان چنان چون شده بازیابد روان
بخورد آب و روی و سر و تن بشست پیش جهان‌آفرین شد نخست
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۳۶)

در داستان رستم و اسفندیار نیز می‌توان نمود این یاری‌خواهی را یافت. سیمرغ او را به کنار «آب» می‌برد و برای او راهی به درون آب نشان می‌دهد. از ویژگی معابد ناهید احاطه شدن با آب است، نشانی از رفتن به معبد و ورود به آن:

چو آمد بنزدیک دریا فراز فرود آمد آن مرغ گردن‌فراز
به رستم نمود انگهی راه خشک همی آمد از باد او بوی مشک
(همان: ۲۹۸)

نیز در آغاز داستان، هنگامی که بهمن با زال روبرو می‌شود از زال می‌خواهد که او را به شکارگاهی که رستم رفته است رهنمون باشد و زال:

گزین کرد مردی که دانست راه فرستاد با او به نخجیرگاه
همی رفت پیش اندرون رهنمون جهان‌دیده‌ای نام او شیرخون
(همان: ۲۳۶)

در شاهنامه موارد گوناگون از حضور مؤثر افراد وجود دارد بی آنکه نام آنان آمده باشد، حال کمی عجیب می‌نماید راهنمایی که در تمام شاهنامه تنها دو بیت با او ارتباط دارد با نام مشخص شده باشد، آن هم به گونه‌ای که گویی بیت دوم تنها برای این در متن آمده است که نام «شیرخون» ذکر شود. این امر این احتمال را تقویت می‌کند که «شیرخون» نام محلی باشد که رستم به آنجا رفته است و به مرور زمان که معنای «شیر» و «شیرخون» از زبان دری محو شده است، نام مکان به شخصی که راهنمایی رفتن به آن مکان را به عهده گرفته اطلاق شده باشد.

می‌دانیم که یکی از معانی «خان» و «خون» در فارسی میانه «چشمه» است و هنوز این واژه را در نام اماکن بسیاری می‌بینیم که در کنار رود یا چشمه هستند؛ مانند سرخون، خون‌سرخ، خونسار، خونج، خونجان و محتمل می‌نماید که «شیرخون» به معنای چشمه شیرین نام محلی بوده است و از آنجا که آب روان شیرین تن‌آنهایتا است: «اوست که در بزرگی، هم‌چند همه آبهای روی زمین است.» (اوستا ۱۳۸۵: ج ۱: ۳۱۶) می‌تواند این شیرخون، نیایشگاهی از نیایشگاه‌های آنهایتا باشد که رستم برای نیایش به آنجا رفته است.

پیوندی دیگر نیز بین رستم و ناهید دیده می‌شود. رستم لباسی به نام «ببریان» دارد که در همه زرم‌ها می‌پوشد و هرگز با آن زخمی برنداشته است، از سویی «ببر» نام حیوانی است که ناهید لباسی از پوستین آن دربردارد: «اردویسور آنهایتا جامه‌ای از پوست ببر پوشیده است.» (همان: ۳۲۱) محتمل است که «ببر»^(۴) در گذر زمان تبدیل به «بیر» گشته و جامه‌ای برای رستم شده باشد که او را در برابر هر سلاحی - جز آنگاه که پای نیروهای ایزدی در میان باشد مانند نبرد او با اسفندیار - حفظ می‌کند و نگهبان تن اوست:

«چو شد روز رستم بپوشید گبر نگهبان تن کرد بر گبر ببر»
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۷۸)

بر اساس آنچه در شاهنامه آمده است خود «ببر بیان» نیز به رستم نیرویی ماورایی

می‌دهد:

«یکی جامه دارد ز چرم پلنگ
همی نام ببر بیان خواندش
بپوشد بر و اندر آید به جنگ
ز خفتان و جوشن فزون دانش
شود چون بپوشد برآیدش پر»
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۰۰)

خورشید

خورشیدپرستی، اگر کیش تمامی بشریت در دوران کهن نبوده باشد - آن گونه که برخی بر این باور هستند - کم از این نیست که در آسیا، اروپا و مصر بسیار رایج بوده است. (ر.ک. الیاده ۱۳۸۹: ۱۳۳) در دوران کهن نیاکان هندو ایرانیان پیش از جدایی از هم، میترا یا مهرایزد را ستایش می‌کردند (ر.ک. کومن^۱ ۱۳۸۳: ۲۳) و میترا در هند با جفت خود ورونه دیده می‌شود و هر دو تجلی نور آسمانی هستند. (ر.ک. اولانسی^۲ ۱۳۸۵: ۱۸) و در ایران نیز مهرایزد در صف خدایان روشنایی و دستیار مزدا است و آن گونه که مارتین ورمازرن می‌گوید: «کاملاً واضح است که میترا همان خدای روشنایی است که در هند به خورشید تشبیه شده است.» (ورمازن^۳ ۱۳۹۳: ۱۷) مغان باستان نیز میترا را خداوند نور و روشنایی می‌دانستند (ر.ک. کومن ۱۳۸۳: ۱۳۰) که خورشید نمود آشکار آن بود، اگر چه خورشید، خود ایزدی مستقل است اما این دو همواره با هم و همراه تداعی می‌شوند. برابر اساطیر، «نخستین ایزدی که با میترا به زورآزمایی پرداخت خورشید بود و چون در این نبرد و هماوردی پیروز شد به ناچار با خورشید پیمان همکاری بست و در ازای این پیمان از نشان دوستی برخوردار شد.» (همان: ۱۳۴) این همراهی خورشید با مهر سبب می‌شود همراه با گسترش آیین مهر که تا حدود زیادی تمام جهان آن روزگاران را درمی‌نوردد (ر.ک. ورمازرن ۱۳۹۳: ۳۹-۳۶) پرستش خورشید نیز گسترده‌گی بیش از پیش بیابد. چنان که

1. Franz Cumont

2. David Uiansey

3. Maarten Jozef Vvermaseren

از شواهد برمی‌آید، آیین مهری گستره زمانی وسیعی را دربر گرفته است، نخستین مدرک مکتوبی که از این آیین داریم لوحه‌های گلی مربوط به پیمان هیتی‌ها و همسایگان‌شان در چهارده قرن پیش از میلاد و آخرین مدرک مربوط به میترا در غرب مربوط به سده پنجم میلادی است. در شاهنامه ابیات گوناگونی در تأیید مهری بودن خاندان رستم، یا دست کم ستایش مهر دیده می‌شود، در آیین میترا، جنگاوران در شامگاه پیش از نبرد مراسم ستایش به جا می‌آوردند. (ر.ک. کومن ۱۳۸۳: ۳۲) و در داستان بیژن و منیژه می‌بینیم که رستم پیش از اقدام برای رهایی آنان، به سوی خورشید دست می‌یازد و به روشنی او را داور دادگر می‌خواند:

«پراژنگ رخ سوی خورشید کرد
دلی پر ز درد و سری پر ز گرد
همی گفت کای داور دادگر
تو دادی مرا هوش و زور و هنر»
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۱۷۱)

زال نیز برابر سنت مهری نیایش شب پیش از نبرد، شب پیش از نبرد رستم و اسفندیار نیایش می‌کند:

«همی گفت کای داور کردگار
بگردان تو از ما بد روزگار
برین گونه تا خور برآمد ز کوه
نیامد زبانش ز گفتن ستوه»
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۷۷)

از دیگر نشانه‌های پیوند خاندان رستم با خورشید، نماد شیر بر سر درفش رستم است:

درفش پدید ازدهاپیکر است
بر آن نیزه بر شیر زرین سر است
(همان، ج ۲: ۲۱۴)

علاوه بر آن که برج شیر (اسد) خانه خورشید است، در آیین مهری مقام شیر، مقام کسی است که چهارمین مرحله از مراحل هفتگانه سلوک را پشت سر گذاشته است. (ر.ک. اولانسی ۱۳۸۵: ۲۳) خود میترا هم همواره مشهور به جنگاوری و پرخاشجویی بوده است (ر.ک. ورمازرن ۱۳۹۳: ۳۵) و این با خاندان رستم که همه نیاکان او پهلوانان و جنگاوران بوده‌اند بسیار همخوانی دارد و شاید از همین روست که رستم سوگند به خورشید را با سوگند به شمشیر و نبرد همراه می‌کند:

س ۱۸ - ش ۶۷ - تابستان ۱۴۰۱ - تو این چوب را خوارمایه مدار (نظریه‌ای در ... / ۲۶۳

بجان و سر شاه سوگند خورد بخورشید و شمشیر و دشت نبرد
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۸۵)

رستم در لحظاتی پیش از تیر زدن به چشم اسفندیار او را سوگند می‌دهد که از نبرد منصرف شود، این سوگند را نخست به باورهای خود (خورشید و ماه) و پس از آن به باورهای اسفندیار مقید می‌کند:

بخورشید و ماه و باستا و زند که دل را نرانی به راه گزند
(همان: ۳۰۲)

و این یاری‌خواهی از ایزد مهر - یا خورشید - امری است که اسفندیار نیز بر آن صحنه می‌گذارد:

شنیدم که دستان جادوپرست بهنگام یازد به خورشید دست
(همان: ۳۰۰)

ذکر این نکته نیز ضروری است که سیمرخ را - که یاریگر اصلی رستم در نبرد با اسفندیار است - نیز نمادی از خورشید دانسته‌اند. (ر.ک. عطایی ۱۳۷۲: ۷۷)

گرشاسپ، پری، سام

گرشاسپ در اوستا پهلوان اژدهاکشی است که سه اژدهای مردم اوبار را می‌کشد: «آن که اژدهای شاخدار را بکشت، آن اسب اوبارِ مرد اوبار را، آن زهر آلودِ زردرنگ را که زهر زردگونش به بلندای نیزه‌ای روان بود ... آن که «گندرو»ی زرین‌پاشنه را کشت که پوزه گشاده، به تپاه کردن جهان استومند آشه برخاسته بود ... آن که «سناویذک» را کشت، آن شاخدار سنگین دست را که در انجمن می‌گفت: من هنوز نابرنایم. بدان هنگام که برنا شوم، زمین را و چرخ را گردونه [خویش] کنم...» (اوستا ۱۳۸۵: ج ۱: ۴۹۲ و ۴۹۱)

در شاهنامه، شخصیت گرشاسپ به سام داده شده و اوست که این سه اژدها را کشته است (ر.ک. فردوسی ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۰۴-۲۰۲؛ همو ج ۶: ۲۵۷) تا جایی که سرکاراتی در همه منظومه‌های حماسی ایران، گرشاسپ را همان سام دانسته است. (ر.ک.

۱۳۷۸: ۲۸۶-۲۵۱) از سوئی می‌دانیم که گرشاسپ با پری ازدواج کرده است: «هفتمین سرزمین و کشور نیکی که من - اهورامزدا - آفریدم «وئِه کِرته»ی بدسایه بود. پس آنگاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی، پری «ختی‌تی» را بیافرید که گرشاسپ با او پیوستم.» (اوستا ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۶۱) اگر بپذیریم که شخصیت گرشاسپ اوستا به سام در شاهنامه منتقل شده است، ازدواج گرشاسپ با پری نیز می‌تواند ازدواج سام با پری شده باشد و شاید زال، حاصل این ازدواج بوده باشد. سرکاراتی درباره ازدواج سام با پری می‌نویسد: «به طور قطع تصادفی نیست که نام دختر پادشاه چین که زن سام می‌شود پریدخت آمده است ... و نیز [در سام‌نامه] از فریفتگی پری دیگری به سام به تفصیل سخن رفته است.» (۱۳۷۸: ۱۰) پیوند خاندان رستم با پری منحصر به سام نیست، فرامرز با دختر شاه پریان ازدواج می‌کند و از او صاحب پسری به نام سام می‌شود. (ر.ک. فرامرزنامه بزرگ ۱۳۹۴: ۳۶۶-۲۹۰) رستم نیز در داستان‌های مردمی با پری ازدواج می‌کند و از او صاحب پسری به نام نریمان می‌شود. (ر.ک. آیدنلو ۱۳۸۸: ۶۹) حتی «درباره تهمینه، مادر سهراب نیز حدس زده شده که شاید در نخستین صورت داستان رستم و سهراب، یک پری بوده است.» (همان: ۴۷) اما پریان (یا پریکاها) که از آن‌ها سخن رفت، پیش از آیین زردشت ایزدانی بوده‌اند که سال نیک و محصول خوب بار می‌آورده‌اند و باروری می‌بخشیده‌اند. (ر.ک. سرکاراتی ۱۳۷۸: ۱۶) و حتی احتمال می‌رود تجسم «مام - ایزد بزرگ بوده باشد که ستایش و آیین او در روزگار باستان از کناره‌های مدیترانه گرفته تا بین‌النهرین و دره سند میان مردمان آریایی و سامی و انیرانی گسترده بود.» (همان: ۲۳) این ایزدان آریایی، مانند بسیاری دیگر از ایزدان، توسط حضرت زرتشت به دایره دیوان که آن نیز پیش از این نام دسته‌ای از خدایان بود، رانده شدند. در ادامه درباره تبدیل ایزدان به دیوان در آیین زرتشت سخن خواهیم گفت. با این مقدمات

(پیوند خاندان رستم با پری و ایزد بودن پریان) یاریگری پریان به رستم - چه زال و سیمرغ را مرتبط با این پیوند بدانیم و چه ندانیم - امری محتمل به نظر می‌رسد.

زال

زال انسان شگفت‌انگیزی است، شکل ظاهری، خرد، ارتباط با سیمرغ، پیشگویی‌ها و... از او انسانی ماورایی ساخته است، حتی در حماسه‌ها نشانی از مرگ او نمی‌یابیم - جز در بهمن نامه که او و پشتوتن نامیرا هر دو می‌میرند و این به نظر می‌رسد افروزدهٔ ایرانشاه بن ابی‌الخیر باشد - اگر این امر را بپذیریم که چون در حماسه‌های ایرانی به صراحت قهرمان را فرزند ایزدان ذکر نکرده‌اند (ر.ک. شمیسا ۱۳۷۶: ۷۶) می‌باید ایزدزادگی قهرمانان را در نشانه‌های جنبی جست‌وجو کرد و می‌توان از این نشانه‌ها در زندگی و شخصیت زال یافت.

در دوران کهن، تصور انسان‌خدا یا انسانی که نیروی خدایی یا فوق طبیعی دارد رایج بوده است. (ر.ک. فریزر ۱۳۸۲: ۱۳۲) اما چنانکه در بخش قبل بیان شد، این انسان‌خداها یا ایزدزادگان از حماسه‌های ملی ما حذف شده‌اند و از این رو باید به دنبال یافتن نشانه‌های دربارهٔ این موضوع باشیم. سرکاراتی زال را نمود زروان خدای اولیهٔ دانسته که در اثر جابه‌جایی اسطوره شکل گرفته است. (ر.ک. ۱۳۷۸: ۲۱۷) در هنگام تولد نیز گویی مردم تنها در ایزدی یا اهریمنی بودن او دچار خطا می‌شوند و او را اهریمنی می‌پندارند و باید فرصتی بیابند تا بین آن دو (ایزدی یا اهریمنی بودن) تمایز قائل شوند و این نکته را بیابند. (ر.ک. مختاری ۱۳۷۹: ۹۳) اما در اصل ماورایی بودن او شکی ندارند. رشد و پرورش او در محیطی ماورایی و غیر بشری صورت می‌گیرد و سپس هویت و ماهیت مقدّس و فوق بشریش آشکار می‌شود (همان: ۵۲) و این امر سبب می‌شود سام، منوچهر و دیگران او را بپذیرند و محترم بدانند.

چنانکه گفته شد، می‌نماید که سام با یک پری ازدواج کرده باشد، با توجه به حذف حضور مستقیم ایزدان از حماسه‌های ملی، به نظر می‌رسد که زال حاصل این پیوند بوده باشد که به سبب حذف ایزدزادگان از حماسه، تبدیل به فرزند انسان گشته است اما ویژگی‌های ایزدزادگی را داراست، حتی پرورش او نیز به دست سیمرغ است که شاید بشود او را نمود همان پری همسر سام در نظر گرفت. از این رو است که پس از جهان‌پهلوان شدن زال، تا زمان بر سر کار آمدن خاندان لهراسپی هیچ شاهی به جز با تأیید «فر» داشتن او از طرف زال به شاهی نمی‌رسد. برای نمونه طوس و گسته‌م. به شاهی رسیدن لهراسپ هم اگر چه در ابتدا مورد تأیید او نبود اما سرانجام آن را تأیید می‌کند (ر.ک. فردوسی ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۰۸) و نیز رابطه فرزندوارش با سیمرغ که بارها در شاهنامه دیده می‌شود. نشانه‌های ماورایی بودن زال به تکرار در شاهنامه آمده است که به ذکر نمونه‌هایی از داستان رستم و اسفندیار که یاریگری او را به رستم نیز نشان می‌دهد، می‌پردازیم. زال سیمرغ را به یاری رستم فرامی‌خواند:

یکی چاره دانم من این را گزین که سیمرغ را یار خوانم بر این
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۴)

همچنین اسفندیار در اشاره به ماورایی بودن زال و یاریگری او به رستم می‌گوید:

شنیدم که دستان جادوپرست بهنگام یازد به خورشید دست
چو خشم آرد از جادوان بگذرد برابر نکردم پس این با خرد
(همان: ۳۰۰)

و نیز:

ز نیرنگ زالی بدین سان درست و گر نه که پایت همی گور جست
(همان: ۳۰۱)

و در هنگام مرگ می‌گوید:

فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت که اورند و بند جهان او شناخت
(همان: ۳۰۷)

س ۱۸ - ش ۶۷ - تابستان ۱۴۰۱ ————— تو این چوب را خوارمایه مدار (نظریه‌ای در ... / ۲۶۷

از سویی دیگر به نظر می‌رسد زال یا زر با «زَرمَن» که دیو پیری است نیز ارتباط واژگانی دارد و می‌دانیم که دیوان نیز خدایان آریایی هستند که حضرت زرتشت آنان را از دایرهٔ ایزدان خارج کرد. در بندهشن آمده است: «زَرمَن آن دیو است که (کسان را) بَدَدَم کند که (آن را) پیری خوانند.» (بندهشن ۱۳۹۵: ۱۲۱)

اسفندیار زرتشتی در سخن با رستم، زال را دیوزاد - برابر با ایزدزادهٔ آریایی - می‌خواند و می‌گوید من از بخردان شنیده‌ام:

«که دستان بدگوهر دیوزاد به گیتی فزونی ندارد نژاد»
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۵۵)

چنانکه از متن داستان به طور کامل مشخص و بی‌نیاز از ذکر شاهد است، پیروزی رستم بر اسفندیار بدون یاریگری زال ممکن نبوده است. زالی که پیوندی عمیق با نیروهای ماورایی دارد.

سیمرغ

سیمرغ که در *اوستا* به صورت «سَین» و در پهلوی «سین مرو»؛ یعنی مرغ سین (پورداوود، بی‌تا: ۵۷۵) آمده، مرغی اهورایی است که در بالای درختی به نام بیش‌دانه یا «همه را درمان‌بخش» (مسکوب ۱۳۴۲: ۸۰) در دریای فراخکرت لانه دارد: «ای رَشَنِ اَشَوَن! اگر تو بر بالای درختی باشی که آشیانهٔ سیمرغ در آن است و در میان دریای فراخ کرت برپاست - درختی که دربردارندهٔ داروهای نیک و داروهای کارگر است و پزشک همگان خوانندش» (*اوستا* ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۰۰) درختی که سیمرغ بر فراز آن لانه دارد، درختی است که همهٔ بیماری‌ها را شفا می‌دهد (کریستن‌سن ۱۳۵۵: ۱۰۰) درمان شدن رستم و رخس به دست سیمرغ صورت می‌گیرد. سیمرغ در *اوستا* به بزرگی نیز یاد شده است: «بهرام اهورا آفریده را می‌ستاییم. بشود که پیروزی و فر [بهرام]، این خانه و گلهٔ گاوان را فراگیرد، همان سان که «سیمرغ» و ابر بارور کوه‌ها را فرامی‌گیرد.» (*اوستا* ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۳۹) در *زند و همن یسن*، سیمرغ از چنان نیرویی

برخوردار است که وقتی نیروهای شر به دریای فراخکرد وارد می‌شوند، سیمرغ با بانگی آنان را سست می‌کند: «آن دیوان و دروجان به دریا شوند، سین مرغ بانگ کند و سست بباشند.» (زند و همن یسن ۱۳۴۴: ۷۴) رستگار فسایی، در شاهنامه سیمرغ را از سویی به همراه سروش و فره‌مندان از تجلیات خیر مطلق می‌داند. (ر.ک. ۱۳۸۳: ۵۰) و از سویی نیز او را توتم خانوادگی رستم می‌داند که مانند هر توتم دیگری از فرزندان خود حمایت می‌کند. (همان: ۵۴ به نقل از کاسیر ۱۳۶۰: ۱۲۰) و او را دارای چند چهره ایزدی در پشت چهره یک پرنده می‌داند: پزشک و درمانگر است، راز غیبی کشتن اسفندیار را بازمی‌نماید و توتمی مادینه برای خاندان زال است (همان: ۵۷) شمیسا با استناد به بیت:

شنیدم که دستان جادوپرست به هنگام یازد به خورشید دست
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۳۰۰)

بر این باور است که در این بیت سیمرغ و خورشید یکسان گرفته شده‌اند. (ر.ک. شمیسا ۱۳۷۶: ۳۲) با توجه به آنچه در قبل بیان شد، چه سیمرغ را خورشید بدانیم، چه مرغی ایزدی با نیروی درمانگری و یاریگری، چه نمادی از ایزد سروش (ر.ک. رستگارفسایی ۱۳۸۳: ۵۴) و چه توتم خاندان رستم، در هر حال موجودی است ماورایی با نیرویی ماورایی که در این نبرد یاریگری اصلی رستم را به عهده دارد و حتی درخواست حضور او توسط زال نیز «انگار نوعی مراسم دینی است که به جا می‌آورد.» (مختاری ۱۳۷۹: ۷۹)

از ایوان سه مجمر پر آتش ببرد
ز مجمر یکی آتشی برفروخت
بشد پیش با عود زال از فراز
بپیشش سه مجمر پر از بوی کرد
برفتند با او سه هشیار گرد...
ببالای آن پر لختی بسوخت...
ستودش فراوان و بردش نماز
ز خون جگر بر دو رخ جوی کرد
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۴)

فضایی نیز که در شاهنامه از حضور سیمرغ و راهنمایی کردن رستم تصویر می‌شود فضایی وهمناک و غیر طبیعی است (ر.ک. امینی‌پور ۱۳۹۶: ۱۱۵) رستم را با خود تا کنار آب می‌برد، گویی مهی فضا را دربرگرفته است یا مکان تازه‌ای است که رستم

با آن آشنایی ندارد. به خاطر داشته باشیم که ملاقات زال و رستم با سیمرغ در نزدیکی زابل بوده است و انتظار می‌رود رستم آنجا را به خوبی بشناسد، رستم نمی‌تواند راه خشک میان آب را ببیند یا اینکه این راه وجود ندارد و لحظاتی بعد با نیروی ماورایی سیمرغ به وجود می‌آید؛ زیرا سیمرغ از میان آب به رستم راه خشکی را می‌نماید، راهی که بادش بوی خوش بهشتی دارد:

چو آمد به نزدیک دریا فراز فرود آمد آن مرغ گردن‌فراز
برستم نمود آن زمان راه خشک همی آمد از باد او بوی مشک
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۸)

نکته آخر این که با توجه به روشن نبودن وجود خدایان در شاهنامه و آنچه در باب ازدواج سام با پری (با یادآوری ایزد بودن پریان) و ارتباط آن با زال بیان شد، می‌توان پرستاری و حمایت سیمرغ از زال را نمودی از نقش پری در جایگاه مادر در نظر گرفت، به این صورت که در غیاب پری در شاهنامه، نقش مادرانه او به سیمرغ انتقال یافته است و سیمرغ مانند یک مادر به حمایت زال و سپس خاندان او پرداخته است.

گز

درباره تقدس درخت و حتی یکسانی درخت با خدای خورشید سخن بسیار گفته شده است. (رک. فریزر ۱۳۸۲: ۱۸۰-۱۵۱) سیروس شمیسا نیز در طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار به طور کامل به درخت گز و مردم گزپرست پرداخته است. آنچه در این بخش مورد نظر است، باز نمودن ماورایی بودن چوب گزی است که اسفندیار با آن کشته می‌شود. چنانکه گفته شد درخت گز مورد نظر، در محیطی غیرمعمول قرار دارد، در راهی میان آب که از باد آن بوی مشک می‌آید:

برستم نمود آن زمان راه خشک همی آمد از باد او بوی مشک
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۸)

و در انتهای راه خشک، گزی که چوب آن خوارمایه نیست:

گزی دید بر خاک سر بر هوا
نشست از برش مرغ فرمانروا
بدو گفت شاخی گزین راست‌تر
سرش برترین و تنش کاست‌تر
بدان گز بود هوش اسفندیار
تو این چوب را خوارمایه مدار
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۸)

سیمرغ اشاره می‌کند که اگر چه تو باید تیر را به سمت چشم اسفندیار بگیری اما این چوب را زمانه به چشم اسفندیار خواهد زد:

زمانه برد راست آنرا بچشم
بدانگه که باشد دلت پر ز خشم
(همان: ۲۹۹)

ماورایی بودن این چوب گز چنان مشهود است که نه تنها اسفندیار با دیدن آن متوجه این موضوع می‌شود بلکه می‌داند که پشتوتن هم با دیدن آن، متوجه این امر خواهد شد، چوب گز را به پشتوتن نشان می‌دهد و می‌گوید:

بمردی مرا پور دستان نکشت
نگه کن بدین گز که دارم بمشت
بدین چوب شد روزگارم به سر
ز سیمرغ وز رستم چاره‌گر
(همان: ۳۰۷)

و رستم نیز این امر را تایید می‌کند و به پشتوتن می‌گوید:

همانست کز گز بهانه منم
وزین تیرگی در فسانه منم
(همان: ۳۰۸)

خشم

می‌دانیم که در نزد آریایی‌ها دو گروه خدای خیر وجود داشته‌اند: اهوره‌ها و دئیوه‌ها. (بهار ۱۳۹۱: ۳۹۷) در گذر زمان و به وجود آمدن فاصله بین اقوام هندو ایرانی، این دو گروه از خدایان راه متفاوتی پیش گرفتند، در هند اسوره‌ها یا اهوره‌ها به خدایان بد و دئیوه‌ها به خدایان خوب تبدیل شدند و برعکس در ایران، اهوره‌ها خدایان خوب و دئیوه‌ها خدایان بد شدند. (رک. کریستین سن ۱۳۵۵: ۱۰۲) در این روند تغییر، دیوها نخست خدایانی هستند که پشتیبان بیگانگان هستند، سپس به خدایان دشمن

تبدیل می‌شوند و سرانجام مفهوم امروزی دیو را پیدا می‌کنند. (ر.ک. آموزگار ۱۳۸۱: ۱۳) ظهور حضرت زرتشت و آیین او، دثیوه‌ها را چنان اهریمنی و زیانکار می‌کند که حتی از پهنه زمین نیز گریزان و در دل زمین پنهان می‌شوند. (ر.ک. کریستن‌سن ۱۳۵۵: ۱۴) یکی از این دثیوه‌ها که نزد ایرانیان از مقام ایزدی به دیوی نزول کرده است «خشم» است. خشم (در پهلوی xēšm و در اوستا aēšma) در لغت به معنی شتابان و در اوستا دیوی شده است که بدکرداران به او روی می‌آورند و پرهیزکاران به از میان بردن آن می‌کوشند. (بهار ۱۳۹۱: ۹۶) دیوی قوی که در اوستا با صفت خونین‌درفش (ر.ک. اوستا ۱۳۸۵، ج ۲: ۸۷۴) آمده است و اوست که کاووس را می‌کشد (ر.ک. سودگرنسک ۱۳۹۹: ۸۹) و ارجاسپ را به جنگ گشتاسپ و دشمن‌داری زرتشت برمی‌انگیزد. (ر.ک. کتاب هشتم دینکرد ۱۳۹۹: ۵۶) از سویی تاریخ سیستان سبب اصلی نبرد رستم و اسفندیار را نیز همان چیزی می‌داند که ارجاسپ برای آن با گشتاسپ جنگید؛ یعنی برگشتن از دین پدران و پذیرفتن آیین زرتشتی «و پیکار که میان رستم و اسفندیار افتاد سبب آن بود که چون زرتشت بیرون آمد و دین مزدیسنان بیرون آورد رستم آن را منکر شد و نپذیرفت.» (شمیسا ۱۳۷۶: ۲۱، به نقل از تاریخ سیستان ۱۳۶۶: ۳۳)

در داستان رستم و اسفندیار ابیاتی وجود دارد که به نظر می‌رسد به یاری‌خواهی رستم از دیو خشم و یاریگری او دلالت می‌کند، امری که در جهان باستان رایج بوده است (ر.ک. بهار ۱۳۹۱: ۳۴۸) و این البته به معنی دیوپرست بودن رستم نیست. سیمرغ وقتی راز چوب‌گز و کشتن اسفندیار را به رستم می‌گوید از او می‌خواهد هنگام روپرو شدن با اسفندیار، از او فزونی نجوید و از در کاستی دریباید و پوزش بسیار کند، لازمه این امر داشتن آرامش و دور بودن از خشم است:

اگر با من اکنون تو پیمان کنی	سر از جنگ جستن پشیمان کنی
نجویی فزونی به اسفندیار	گه کوشش و جستن کارزار
پس آنگه یکی چاره سازم ترا	بخورشید سربرفرازم ترا

(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۷)

اما سیمرغ از رستم می‌خواهد که هنگام رها کردن تیر خشم بگیرد و هرگاه آدمی خشم می‌گیرد دیو خشم آنجا حاضر است. به نظر می‌رسد سیمرغ از رستم می‌خواهد برای غلبه قطعی بر اسفندیار «خشم خونین درفش» را نیز به یاری بخواند:

زمانه برد راست آنرا به چشم بدانگه که باشد دلت پر ز خشم
(فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۹۹)

و خشم گرفتن رستم در لحظاتی پیش از پرتاب کردن تیر را نیز شاهنامه نشان می‌دهد:

به تندی بیاسخ گو نامدار چنین گفت کای پره‌نر شهریار
(همان: ۳۰۳)

در ابیات پس از تیر خوردن اسفندیار نیز این خشم رستم را می‌توان دریافت:
چنین گفت رستم به اسفندیار که آوردی آن تخم زفتی ببار
تو آنی که گفتی که رویین‌تم بلند آسمان بر زمین برزنم...
(همان)

(۳۰۵)

با توجه به آنچه در باب برانگیخته شدن ارجاسپ و رستم به وسیله دیو خشم برای نبرد با گشتاسپ گفته شد، یاری‌خواهی رستم از خشم به توصیه سیمرغ و یاریگری او به رستم با توجه به نمونه ابیات، محتمل می‌نماید.

جادو

در داستان رستم و اسفندیار، اسفندیار سه بار از استفاده از جادو بر ضد خود سخن می‌گوید، هنگامی که در سپیده‌دم روز دوم نبرد رستم و رخس را تندرست می‌یابد به پشتون می‌گوید:

س ۱۸ - ش ۶۷ - تابستان ۱۴۰۱ - تو این چوب را خوارمایه مدار (نظریه‌ای در ... / ۲۷۳

شنیدم که دستان جادوپرست بهنگام یازد به خورشید دست
چو خشم آرد از جادوان بگذرد برابر نکردم پس این با خرد
(همان: ۳۰۰)

و نیز در نسخه بدلی از چاپ مسکو خطاب به رستم می‌گوید:

کنون رفتی و جادویی ساختی بدین سان سوی رزم من تاختی
(همان: ۳۰۱)

نشانی که از استفاده از جادو بر ضد اسفندیار داریم آنجایی است که سیمرخ برای
ساخت تیر گز به رستم می‌گوید:

بر آتش مرین چوب را راست کن نگه کن یکی نغز پیکان کهن
(همان: ۲۹۸)

استفاده از لوازم کهنه یکی از روش‌های رایج در جادو و طلسمات است، شاملو در
کتاب کوچه آورده است: «در میان بعضی کشاورزان سنتی رسم است که برای دفع
آفات و چشم‌زخم، بعضی دعاگونه‌ها و اوراد افسون‌آمیز و جادوگونه را لای پارچه
کهنه می‌پیچند و در اطراف مزرعه نصب می‌کنند.» (شاملو ۱۳۹۰، ج ۱۱: ۵۴) نیز در
«مجمع الدعوات الکبیر» به تکرار به این موضوع اشاره شده است: «یحسب یوم
الاحد بعدد التالیل حبات من قماش و تلف فی قطعه قماش قدیمه و...» (العلائی
۲۰۰۷: ۳۲) همچنین هدایت در نیرنگستان: «هنگامی که عروس را به خانه داماد
می‌برند ... برای سفیدبختی یک لنگه کفش کهنه عروس را در درشکه پهلویش
می‌گذارند.» (هدایت ۱۳۴۲: ۱۲۳) قرار دادن پیکان کهنه در تیر گزی که قرار است
مرگ اسفندیار را در پی داشته باشد نشان از کاری جادوی است که برای یاری
رساندن به رستم در غلبه کردن به اسفندیار و کشتن او به کار گرفته شده است.

نتیجه

اسفندیار از شخصیت‌های مقدس آیین زرتشتی که با کمک حضرت زرتشت از
سوی اهورامزدا روین‌تن شده است. اگر چه اسفندیار پهلوان زورمندی است اما

همراهی نیروی ماوراءالطبیعیِ رویین‌تنی با او سبب شده است رستم در نخستین روز نبرد با او شکست بخورد. شکست رستم از اسفندیار نه غلبه زورمندی او بر رستم، که از یاریگری نیرویی ماوراییِ رویین‌تنی اسفندیار ناشی شده است. در این حالت دیگر زورمندی و نیایش برای زور بیشتر - آنگونه که در نبرد با سهراب انجام شد - برای رستم سودمند نخواهد بود. آن چه رستم برای پیروزی بر اسفندیار نیاز دارد نیرو یا نیروهایی است ماوراءالطبیعی که بتوانند با نیروی ماوراءالطبیعیِ رویین‌تنی مقابله کند و آن را درهم بشکند. رویین‌تنی اسفندیار موهبتی است که از سوی اهورامزدا، قوی‌ترین ایزد آیین زرتشتی به او عطا شده است و رستم برای غلبه آن، ناچار است چندین ایزد ضعیف‌تر و نیروهای ماورایی کوچک‌تر را به یاری بخواند تا مجموع این نیروها، بر نیروی ماوراییِ رویین‌تنی اسفندیار غلبه کند و بتواند او را از پای درآورد.

چون در حماسه‌های ملی ایرانی، ایزدان حضور مستقیم ندارند، ناگزیر باید برای پی بردن به یاری‌خواهی رستم از ایزدان و دیگر نیروهای ماورایی، به نشانه‌ها و شواهد جنبی توجه شود. در سفیدخوانی و نگاه به شواهد بین متنی، این نیروهای ماورایی را یاریگر رستم می‌بینیم: ایزد هوم که از ایزدان پیروزی‌بخش آریایی است و جنگاوران یاری‌خواه را پیروزی می‌بخشد، آناهیتا که پهلوانان ایرانی و انیرانی برای پیروزی از او یاری می‌خواهند، خورشید و ایزد مهر که رستم بارها او را به یاری می‌خواهد، زال با توانایی‌های ماوراءالطبیعی که داراست و احتمال ایزدزادگی که این توانایی را قوت بیشتری می‌بخشد، سیمرغ که می‌تواند هم مرغ سن اوستا باشد، هم نمود پری همسر سام (همان گرشاسپ اوستایی) و هم نمود ایزدی آریایی که در این داستان به صورت مرغی درآمد است، چوب‌گزی ماورایی که اسفندیار تا آن را می‌بیند می‌داند که چوب‌گزی عادی نیست و غیر عادی بودنش چنان مشهود است که با نشان دادنش به پشوتن، حتی پشوتن نیز آن را درمی‌یابد، دیو خشم که از خدایان آریایی بوده است که بعد به خدایان بد تبدیل می‌شوند و سپس به وسیله زرتشت منفور و مطرود می‌شوند و در آخر، نیروی ماورایی، جادو است

س ۱۸ - ۶۷ - تابستان ۱۴۰۱ - تو این چوب را خوارمایه مدار (نظریه‌ای در ... / ۲۷۵

که اسفندیار بارها بر استفاده رستم از آن تأکید می‌کند. جمع شدن تمام این نیروها به پشتیبانی رستم سبب می‌شود نیروی ماورایی رستم بر نیروی ماورایی رویین‌تنی که مزدا به اسفندیار داده است غلبه کند و او را از پای درآورد.

پی‌نوشت

- (۱) در باب چگونگی رویین‌تنی اسفندیار روایات متفاوتی هست. (ر.ک. آیدنلو: ۱۳۹۹)
- (۲) نام چند تن از شاهان سلوکی است. نویسنده و مترجم محترم مشخص نکرده‌اند منظور کدام آنطیوکوس است. به نظر می‌رسد ششمین شاه سلوکی، ملقب به آنطیوکوس کبیر (۱۸۷ق.م) باشد.
- (۳) بر خلاف داریوش، خشایارشا اول و اردشیر.
- (۴) دربارهٔ بَبر، مقالات گوناگونی نوشته شده است که می‌توان به مقاله «ببر بیان (روئین‌تنی و گون‌های آن)» از جلال خالقی مطلق (۱۳۶۷-۱۳۶۶) که قسمت نخست در زمستان ۱۳۶۶ و قسمت دوم، بهار ۱۳۶۷ به چاپ رسیده است و «ببر بیان» از محمود امیدسالار (۱۳۶۲) اشاره کرد.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. ۱۳۷۰. *اسطوره زندگی زرتشت*. بابل: کتابسرای بابل.
- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۱. *تاریخ اساطیری ایران*. چ ۵، تهران: سمت.
- آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۸. *از اسطوره تا حماسه*. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۹۹. *راز رویین‌تنی اسفندیار*. تهران: محمود افشار.
- اسدی طوسی، حکیم ابونصر علی‌بن احمد. ۱۳۵۴. *گرشاسپ‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. چ ۲. تهران: طهوری.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۷۲. *داستان داستان‌ها*. چ ۴. تهران: آثار.
- امیدسالار، محمود. ۱۳۶۲. «ببر بیان». *نشریه ایران‌نامه*. س ۳، صص ۴۵۸-۴۴۷.
- امینی‌پور، مریم و محبوب، احمد. ۱۳۹۶. «بررسی آیین شمینی و سایر جادوها در داستان رستم اسفندیار». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۴۷، صص ۱۳۷-۹۹.

العلائی، ابن‌غیاث‌الدین محمد عبدالمطلب. ۲۰۰۷م. مجمع الدعواه الکبیر. ج ۳. بیروت: دارالارشاد. الیاده، میرچا. ۱۳۸۹. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. ج ۴. تهران: سروش. اوستا. ۱۳۸۵. ج ۱ و ۲، پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۱۰. تهران: مروارید. اولانسی، دیوید. ۱۳۸۵. پژوهشی نو در میترا پرستی. ترجمه و تحقیق مریم امینی. ج ۱۰. تهران: چشمه.

بندهشن. ۱۳۹۵. فرنیغ دادگی. گزارنده مهرداد بهار. ج ۵. تهران: توس. بهار، مهرداد. ۱۳۹۱. پژوهشی در اساطیر ایران. نهم. ویراست سوم. تهران: آگه. پورداوود، ابراهیم. بی‌تا. ادبیات مزدیسنا یشتها. بی‌جا: انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی و ایران لیگ. پورمند، حسن‌علی و محمود طاووسی. ۱۳۸۹. «ایزدبانوی آب آناهیتا». کتاب ماه هنر. ش. ۱۴۳ صص ۴۷-۳۶.

خالقی مطلق، جلال. ۱۳۶۶. «ببر بیان (روئین‌تنی و گون‌های آن)». مجله ایران‌نامه. ش ۲۲. صص ۲۰۷-۲۰۰.

_____ . ۱۳۶۷. «ببر بیان (روئین‌تنی و گون‌های آن)». مجله ایران‌نامه. ش ۲۳. صص ۴۱۶-۳۸۲.

رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۳. پیکرگردانی در اساطیر. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زند و همن‌یشت. ۱۳۴۴. گزارش صادق هدایت. ج ۴. تهران: پرستو. سرکاراتی، بهمن. ۱۳۷۸. سایه‌های شکارشده. ج ۱. تهران: قطره. سودگر نسک از کتاب نهم دینکرد. ۱۳۹۹. پژوهشگر و سراینده اشعار پورچیستا گشتاسبی اردکانی. ج ۱ تهران: روزآمد.

شاملو، احمد. ۱۳۹۰. کتاب کوچه. با همکاری آیدا سرکیسیان. ج ۳. تهران: مازیار. شمیسا، سیروس. ۱۳۷۶. طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار. ج ۱. تهران: میترا. عطایی، امید. ۱۳۷۲. نبرد خدایان. ج ۱. تهران: عطائی. فرامرزنانه بزرگ. ۱۳۹۴. سراینده ناشناس. به کوشش ماریولین فان زوتفن و ابوالفضل خطیبی. تهران: سخن.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۶. شاهنامه. متن انتقادی از روی چاپ مسکو. به کوشش و زیر نظر سعید حمیدیان. ج ۴. تهران: قطره.

فریزر، جیمز جورج. ۱۳۸۲. شاخه زرین. ویرایش و مقدمه رابرت فریزر. ترجمه کاظم فیروزمند. ج ۷. تهران: آگاه.

- س ۱۸ - ش ۶۷ - تابستان ۱۴۰۱ - تو این چوب را خوارمایه مدار (نظریه‌ای در ... / ۲۷۷
- کتاب هشتم دینکرد ۱۳۹۹. آوانویسی ترجمه یادداشت و واژه‌نامه محسن نظری فارسانی. چ ۲. تهران: فروهر.
- کریستن‌سن، آرتور ۱۳۵۵. *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. ترجمه احمد طباطبایی. تهران: دانشگاه تهران.
- کومن، فرانتس. ۱۳۸۳. *آیین پر رمز و راز میتراپی*. مترجم و پژوهش هاشم رضی. چ ۲. تهران: بهجت.
- مختاری، محمد. ۱۳۷۹. *اسطوره زال*. چ ۲. تهران: توس.
- مسکوب، شاهرخ ۱۳۴۲. *مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار*. تهران: امیرکبیر.
- میرمیران، سیدمجتبی و انوشه مرادی. ۱۳۹۱. «تحلیل الگویی داستان رستم و اسفندیار». *فصلنامه مطالعات داستانی*. ش ۲. صص ۹۵-۱۰۹.
- مینوی خرد. ۱۳۵۴. ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. ۱۳۸۳. *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. چ ۱. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- نبی‌لو، علیرضا. ۱۳۹۱. «بررسی داستان رستم و اسفندیار بر مبنای دیدگاه کلود برمون». *فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی*. ش ۴. صص ۳۳-۵۲.
- ورمازرن، مارتین. ۱۳۹۳. *آیین میترا*. ترجمه بزرگ نادرزاد. چ ۸. تهران: چشمه.
- هدایت، صادق. ۱۳۴۲. *نیرنگستان*. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- هرتسفلد، ارنست. ۱۳۵۴. *تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستانشناسی*. ترجمه علی اصغر حکمت. بی‌جا: انجمن آثار ملی.

References

- Al-alāyī, Ebne Qīyāso al-ddīn Mohammad Abdo al-mottalleb. (1428/2007AH). *Majma' o al-dawā' o al-kabīr*. 3rd ed. Beyrūt: Dāro al-eršād.
- Amīnī-pūr, Maryam and Mahjūb, Ahmad. (2017/1396SH). “*Barrasī-ye Āyīne Šamnī va Sāyere Jādūhā dar Dāstāne Rostame Esfandīyār*” (“*Study of shamanism and other spells in the story of Rostam Esfandiar*”). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No 47. Pp. 99-137.
- Āmūzegār, Žāleh. (2002/1381SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān (Mythical history of Iran)*. 5th ed. Tehrān: Samt.
- Āmūzegār, Žāleh and Tafazzolī, Ahmad. (1991/1370SH). *Ostūre-ye Zendegī-ye Zartošt (The myth of the life of Zoroaster)*. Bābol: Ketāb-xāne-ye Bābol.
- Asadī Tūsī, Hakīm Abū Nasr Alī Ebne Ahmad. (1975/1354SH). *Garšāsp-nāmeḥ*. With the Effort of Habīb Yaqmāyī. 2nd ed. Tehrān: Ketāb-xāne-ye Tahūrī.
- Atāyī, Omīd. (1993/1372SH). *Nabarde Xodāyān (Battle of the Gods)*. 1st ed. Tehrān: Atāyī.
- Āydenlū, Sajjād. (2009/1388SH). *az Ostūre tā Hemāse (From myth to epic)*. Tehrān: Soxan.
- Āydenlū, Sajjād. (2020/1399SH). *Rāze Rūyīn-tanī-ye Esfandīyār (The secret of Esfandiar's routine)*. Tehrān: Mahmūd Afšār.
- Avestā. (2006/1383SH). *Pažūheše Jalīle Dūst-xāh (Report and research of Jalil Dostkxah)*. 1st and 2nd Vol. Tehrān: Morvārīd.
- Bahār, Mehrdād. (2012/1391SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān (Research in Iranian mythology)*. 3rd ed. Tehrān: Āgah.
- Bondahešn*. (2016/1395SH). Faranbaq Dādegī. Reporter Mehrdād Bahār. 5th ed. Tehrān: Tūs.
- Christensen, Arthur. (1976/1355SH). *Āfarīneše Zīyān-kār dar Revāyāte Īrānī (ESSAI SURLA DEMONOLOGIE IRANIENNE)*. Tr. by Ahmad Tabātabāyī. Tehrān: University of Tehran.
- Cumont, Franz Valery Marie. (2006/1383SH). *Āyīne Por Ramz va Rāze Mītrāyī (The Mysterious and Righteous Rite of Mithraism)*. Translated and researched by Hāšem Razī. 2nd ed. Tehrān: Behjat.
- Eliade, Mircea. (2010/1389SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (Treatise on the History of Religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. 4th ed. Tehrān: Sorūš.
- Eslāmī, Nadūšan. Mohammad-alī. (1993/1372SH). *Dāstāne Dāstānhā*. 4th ed. Tehrān: Āsār.

Farāmarz-nāmeḥ Bozorg. (2015/1394SH). *Sorāyande Nā-šenās* (*Anonymous Poet*). With the Effort of Marjolijn van Zutphen and Abo al-fazl Xatībī. Tehrān: Soxan.

Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1997/1376SH). *Šāh-nāmeḥ*. Critical text from the Moscow edition. With the Effort of and Advisor of Dr. Sa'īd Hamīdīyān. 4th ed. Tehrān: Qatre.

Frazer, James George. (2005/1382SH). *Šāxe-ye Zarrīn* (*Golden branch*). Edited and Introduced by Robert Frazer. Tr. by Kāzem Fīrūzmand. 7th ed. Tehrān: Āgāh.

Hedāyat, Sādeq. (1963/1342SH). *Neyrangestān*. 3rd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Hertzfeld, Ernest Emile. (1975/1354SH). *Tārīxe Bāstānī-ye Īrān dar Bonyāde Bāstān-šenāsī* (*Ancient history of Iran based on archeology*). Tr. by Alī Asqar Hekmat. Bija. Publications of the National Works Association.

Khaleghi Motlagh, Jalal. 1987. "The Tiger of Expression (Routine and its Species)" *Iranian Journal*, Volume 22, pp.

-----, 1988. "Tiger of Expression (Routine and its Species)" *Iranameh Magazine*, Vol. 23, pp. 382-416.

Moxtārī, Mohammad. (2000/1379SH). *Ostūre-ye Zāl* (*The myth of Zal*). 2nd ed. Tehrān: Tūs.

Meskūb, Šāh-rox. (1963/1342SH). *Moqadameh-ī bar Rostam va Esfandīyār* (*Introduction to Rostam and Esfandiar*). Tehrān: Amīr-Kabīr.

Mīrmīrān, Seyyed Mojtabā and Morādī, Anūseh. (2012/1391SH). "Tahlīle Olgūyī-ye Dāstāne Rostam va Esfandīyār" (*Model Analysis of the Story of Rostam and Esfandiar*). *Quarterly Journal of Fiction Studies*. No. 2. Pp. 95-109.

Mīnūye Xerad. (1975/1354SH). Tr. by Ahmad Tafazzolī. Tehrān: Iran Culture Foundation Publishing.

Nyberg, Henrik Samuel. (2006/1383SH). *Dīnhā-ye Īrāne Bāstān* (*Religions of Ancient Iran*). Tr. by Seyfo al-ddīn Najm-ābādī. 1st ed. Kermān: Shahid Bahonar University of Kerman.

Nabī-lū, Alī-rezā. (2012/1391SH). "Barrasī-ye Dāstāne Rostam va Esfandīyār bar Mabnāye Dīd-gāhe Claude Bremond" (*Study of the story of Rostam and Esfandiar based on the view of Claude Bremond*). *Textbook of Persian literature*. No. 4 Pp. 33-52.

Omid-salar, Mahmoud 1362. "Tiger of Expression". *Iranian Journal*, Volume 3, pp. 447-458.

- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. Bitā. *Adabīyāte Mazdīsna Yaštā* (*Mazdisna Literature, Yashtha*). Bija: Publications of the Iranian Zoroastrian Association of Mumbai and Iran League.
- Pūr-mand, Hasan-alī and Tāvūsī, Mahmūd. (2010/1389SH). “*Īzad Bānū-ye Ābe Ānāhītā*”, Ketāb Māhe Honar "*The Goddess of Water Anahita*", Book of the Month of Art. No. 143. Pp. 36-47.
- Rastegār Fasāyī, Mansūr. (2006/1383SH). *Peykar-gardānī dar Asātīr* (*Configuration in mythology*). 1st ed. Tehrān: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Sarkārāī, Bahman. (1999/1378SH). *Sāyehā-ye Šekār Šode* (*Hunted shadows*). 1st ed. Tehrān: Qatre.
- Sūd-gar Nask* from the ninth book of Din-kard. Researcher and poet of poems by Pūr-čīstā Goštāsbī-ye Ardakānī. 1st ed. Tehrān: Rūz-āmad.
- Šamīsā, Sīrūs. (1997/1376SH). *Tarhe Aslī-ye Dāstāne Rostam va Esfandīyār* (*The main plot of the story of Rostam and Esfandiar*). 1st ed. Tehrān: Mītrā.
- Šāmlū, Ahmad. (2011/1390SH). *Ketābe Kūče* (*Alley book*). In partnership with Āydā Sar-kīsīyān. 3rd ed. Tehrān: Māzīyār.
- The eighth book of Dinkord*. (2020/1399SH). Transliteration, translation, notes and glossary Mohsen Nazarī Fārsānī. 2nd ed. Tehrān: Forūhar.
- Ulansey, David. (2008/1385SH). *Pažūhešt Now dar Mītrā-parastī* (*The origins of the Mithraic mysteries: cosmology and salvation in the ...*). Translated and researched by Maryam Amīnī. 10th ed. Tehrān: Češmeh.
- Vermaseren, Maarten Jozef. (2014/1393SH). *Āyīne Mītrā* (*Mithra Ce Dieu mysterieux*). Tr. by Bozorg Nāder-zād. 8th ed. Tehrān: Češme.
- Zand Vahman Yašt. (1965/1344SH). *Gozāreše Sādeq Hedāyat* (*Sadegh Hedayat Report*). 4th ed. Tehrān: Parastū.

The Role of Supernatural Forces in the Battle of Rostam and Esfandiyār

Hossein Mirzāniknām

The Assistant professor of Persian language and Literature, University of Hormozgan

On the first day of the battle, Esfandiyār overcomes Rustam with the power of invulnerability, a divine power, and not by use of muscle. This is a blessing given by Ahura Mazda, the strongest god of Zoroastrianism. Rustam has to ask the gods and smaller supernatural forces to help him to overcome Esfandiyār's invulnerability. In *Shāhnāmeḥ*, there are numerous signs of the widespread presence of supernatural forces, including gods, demon, fairy, and Rustam calls them to overcome Esfandiyār. The present article attempts to analyze textual and inter-textual evidences of the role of supernatural forces and Rostam's help from them. The results show that a group of supernatural forces came to Rostam's aid in the last battle, and this caused a balance in the supernatural forces on both sides and led to Rostam's victory over Esfandiyār. The research is a qualitative one based on text analysis.

Keywords: Epics, *Shāhnāmeḥ*, Rostam and Esfandiyār, Helping Gods, Supernatural Forces.

*Email: niknam@hormozgan.ac.ir

Received: 2022/02/08

Accepted: 2022/04/04