

تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین

سلمان رحیمی^{۱*} - فاطمه حاجی رحیمی^{۲**}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مجازی المصطفی قم، قم، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مجازی المصطفی قم، قم، ایران

چکیده

نظریه اسطوره - آیین، نظریه‌ای است مبتنی بر زمینه انسان‌شناختی که حیات اسطوره را معطوف به وجود آیین می‌داند. مطابق برداشت این مکتب، هر اسطوره‌ای تفسیر یک مناسک مذهبی و روایت شفاهی یک آیین پنداشته می‌شود. این آیین‌ها در گذر زمان و با انتقال به متون حماسی، کارکرد تکرار ارزش‌های کهن‌الگویی را نمایندگی می‌کنند. ضرورت انجام این پژوهش بیان این نکته است: «آزمون» پهلوان که از نمونه‌های بارز بازنمایی و تکرار اساطیر است و راهی را برای بازگشت دوباره بشر به زمان و مکان ازلی باز می‌کند؛ حجم بسیاری از حماسه‌های جهان را می‌سازد و پهلوان با شناخت اصل و منشأ در آیین‌های رازآموزی، توانا می‌شود. پژوهش حاضر برپایه نظریه اسطوره - آیین و با روش تحلیلی - تطبیقی انجام شده است. تبلور آیین آزمون پهلوان در منظومه‌های حماسی پس از اسلام، توجیه و گزارش یک آیین دینی است که چگونگی بنیان نهادن آن آیین را که در زمان دیرین توسط خدایان و پهلوانان معمول شده بود، بازگو می‌کند. بررسی نمونه‌های حماسی این آزمون افزون بر آشکار کردن چند و چون برگزاری و گونه‌های مختلف آن، قابلیت طبقه‌بندی آزمون‌ها را نیز فراهم می‌آورد.

کلیدواژه: آزمون پهلوان، اسطوره - آیین، منظومه‌های حماسی، مناسک مذهبی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۸/۱۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

*Email: s.rahimi@mou.ir (نویسنده مسئول)

**Email: F.hajirahimi@mou.ir

مقدمه

آزمودن پهلوان یکی از رسوم برجای مانده از اقوام هندو - اروپایی در جایگاه تکرار اساطیری راهی برای بازگشت دوباره بشر به زمان و مکان ازلی است و حجم بسیاری از حماسه‌های جهان را تشکیل می‌دهد. در حماسه‌های کهن ملت‌هایی که نژاد، زبان و منشأ تاریخ یکسانی دارند، اثرپذیری دیرینه‌ای در قلمرو رخدادها و خویشکاری پهلوانان آن‌ها وجود دارد. این تأثیر، گاه مستقیم و در یک بازه زمانی انجام می‌گیرد و گاه به طور غیرمستقیم جریان دارد. «اسطوره یک روایتی مقدس است که سرمشقی معنی‌دار دارد و پیوسته در معرض تقلید است. اسطوره به طور نهادی یک پدیده مذهبی به شمار می‌رود.» (الیاده ۱۳۸۵: ۲۱۲) هر اسطوره توجیه و گزارش آیینی دینی است که کیفیت آن آیین ویژه که در زمان دیرین توسط خدایان و پهلوانان بزرگ متداول شده بود را برای مردمان بازگو و ایمان و باور ایشان را به برگزاری‌اش تقویت می‌کند. زمان‌های آغازین و مکان‌های مقدس با بهره‌گیری از قدرت مراسم آیینی تکرار می‌شوند. از نمونه‌های بارز تکرار اساطیری، می‌توان آیین آزمودن پهلوان را برشمرد.

در طول چندین هزار سال، بخشی از اساطیر ایران در خلال دگرگونی تدریجی میراث دینی و فرهنگی ما، تحت تأثیر انگیزه‌های فراوان، در مواجهه با رویدادهای تاریخی، اجتماعی و آیین‌های نو و نیز در اثر همزیستی فرهنگ‌ها و زبان‌ها دچار جابجایی شده است. پاره‌ای از دگرگونی اساطیر ایرانی در جریان تکوین سنت‌های حماسی ایران انجام شده و پاره‌ای دیگر به صورت بازپسین‌گونه تبلور یافته خود در حماسه ملی ایرانیان؛ یعنی در شاهنامه و متون حماسی پس از آن منعکس شده است. شالوده حماسه براساس سرگذشت بشر و تکریم شکوهمندی و سرافرازی پهلوان بنا نهاده شده است. روند تحول و شکل‌پذیری و همسو شدن سنت‌های حماسی ایران افزون از هزار سال به طول انجامیده است و در ضمن این تکوین، بسیاری از اسطوره‌های کهن مذهبی جابجا شده و شکل نوینی به خود گرفته‌اند. جایگزین کردن پهلوان در مقام ایزد، یک ویژگی اساسی در این جابجایی است. «بسیاری از ایزدان که عملکرد و سرگذشت آن‌ها موضوع اساطیر کهن مذهبی بوده است در داستان‌های حماسی جایگاه خویش را به شهریاران و پهلوانان سپرده‌اند.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۱۶)

«آزمون» در داستان‌های حماسی اهمیت بالایی دارد و مانند سایر رویدادهای طبیعی، خویشکاری‌های مختلف به همراه دارد. حماسه‌سرایان پس از فردوسی، قدم در راه استاد خود نهاده، در داستان‌های خویش به آزمون‌ها مرکزیت بخشیده و از آن به عنوان یکی از ابزارهای مهم در داستان‌سرایی بهره برده‌اند. این شاعران با استفاده از این ابزارها اعتقادات ملی ایرانیان را به تصویر کشیده‌اند. کردارهایی که هریک از شخصیت‌ها پس از سرافرازی در فرجام کار دشوار از خود بروز می‌دهند، بر چرخش داستان تأثیری شگرف می‌گذارد. «آزمون» در روایت حماسی، غالباً به صورت رزم و یا مسابقه ورزشی انجام می‌شود و به سبب نزدیکی داستان‌های حماسی به اساطیر، کفایت مردان از طریق کشتن ازدها و جانوران هولناک، کشیدن کمان، تیراندازی و نیزه‌افکنی یا نبرد با دختر موردعلاقه و شکست دادن او آزموده می‌شود.

اهمیت و ضرورت پژوهش

پژوهش حاضر برای نخستین بار با توجه به اهمیت موضوعی و کلیدی آزمودن پهلوان در متون حماسی، بر آن است تا به بررسی مفهوم و انواع آزمودنی‌ها و جایگاه بالای آنان به مثابه تجربه‌ای اساطیری، در حماسه‌های منظوم پس از اسلام با تأکید بر شاهنامه فردوسی بپردازد. تجربه‌ای اساطیری که راهی برای بازگشت دوباره بشر به زمان و مکان ازلی است و حجم بسیاری از حماسه‌های جهان را می‌سازد. آزمودن پهلوان از نمونه‌های بارز بازنمایی و تکرار اساطیری است و پهلوان با شناخت اصل و منشأ در آیین‌های رازآموزی توانا می‌شود.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی و با دیدی توصیف‌گرایانه و براساس روش استقرائی صورت گرفته است تا تلاشی را در جهت سنجش ارتباط و تطبیق بین

بخش‌های مرتبط با آزمون پهلوان در متون پیش از اسلام با حماسه‌های منظوم پس از اسلام سامان دهد و اثرپذیری آزمون پهلوان در این آثار را مورد بررسی و مذاقه قرار دهد. در بررسی موضوع تحقیق به جمع‌آوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و تحلیل داده‌ها از روش کیفی انجام شده است. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

الف) آیا «آزمون» پهلوان را می‌توان از نمونه‌های بازنمایی و تکرار اساطیری و یا راهی برای بازگشت دوباره بشر به زمان و مکان ازلی دانست؟

ب) آیا «آزمون» پهلوان در پیشبرد داستان‌های حماسی و اهداف متعالی سرایندگان آن‌ها اهمیت بسزایی دارد؟

پیشینه پژوهش

نغمه دادفر (۱۳۹۳)، در مقاله «اسطوره‌داوری ایزدی به وسیله آتش در شاهنامه» در ابتدا به بیان علل ارزشمندی آتش در باور ادیان کهن می‌پردازد، سپس انواع آزمون‌های ایزدی عبور از آتش را بر مبنای نمونه‌های موجود در کتب تاریخی، دینی و ادبی طبقه‌بندی می‌کند و سرانجام ماجرای گذر سیاوش از آتش را به عنوان نمونه‌ای تأثیرگذار از این نوع داوری معرفی می‌کند و به ذکر برتری‌های آن نسبت به نمونه‌های مشابه می‌پردازد. حمیدرضا خوارزمی (۱۳۹۴)، در مقاله «یکی از ژرف‌ساخت‌های آزمون همسرگزینی در حماسه ملی و بن‌مایه برون همسری» تنها به آزمون‌هایی که منجر به ازدواج می‌شوند اشاره کرده و در نهایت به بیان ریشه‌یابی ازدواج برون همسری و بیان تفاوت دوره‌ای آنان پرداخته است. سجّاد آیدنلو (۱۳۸۷)، در مقاله «چند بن‌مایه و آیین مهم ازدواج در ادب حماسی ایران» با مطالعه در روایات حماسی ایران هشت نمونه از مضامین و رسوم مهم ازدواج را معرفی و تحلیل کرده است. شاهرخ مسکوب (۱۳۷۴)، در مقاله «بخت و

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۴۹

کار پهلوان در آزمون هفت خوان» که در تن پهلوان و روان خردمند آمده به تحلیل آزمون پهلوانان در شاهنامه پرداخته شده و در نهایت شباهتی میان هفت خوان پهلوانان و سیر و سلوک عارفان ذکر شده است. فرزاد قائمی (۱۳۹۳)، در مقاله «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش (مقایسه سیاوش - سیاوشان با تراژدی - دیونیسیا بر مبنای نظریه اسطوره و آیین)» بر مبنای نظریه اسطوره - آیین، تبلور آیین سیاوشان را در اسطوره سیاوش که از ایزدان پیشازردشتی ایرانی مرتبط با اساطیر باروری و فرهنگ کشاورزی را در شاهنامه فردوسی بررسی کرده است. محوریت این آیین نقش بنیادین «مرگ مقدس» است که قابل تحلیل با آیین قربانی کردن شاه مقدس در جشنواره تحویل سال است. بر پایه نظر انسان‌شناسان در تحلیل آیین دیونیسیا، اشعار مربوط به مرگ مقدس ایزد دیونیسوس در شکل‌گیری تراژدی مؤثر بوده است. همین ارتباط بین سیاوشان و اسطوره سیاوش نیز موجود است که در این جستار پیوند این پارادایم با چرخه زمان اساطیری (از طریق الگوی مرگ و ولادت دوباره) به عنوان نظم‌دهنده و ایجاد تجربه فناپذیری برای بدنه مخاطبان اسطوره - آیین، به عنوان کارکرد اصلی آیین - روایت شناخته شده است. باجلان فرخی (۱۳۷۹)، در مقاله «اسطوره و آیین» عنوان می‌کند که کهن‌ترین اسطوره‌ها «اسطوره آیینی» است. از نگاه وی این اسطوره غالباً از کاخ‌ها و معابد شهرهای کهن گرفته شده است و کاهنان کارگزار آن مراسم بودند. کارهای آیینی توسط کاهنان و با کلام و اوراد انجام می‌گرفت. هر رسم و آیین برگرفته از بخشی بود که بخش بیانی اسطوره نام داشت و اسطوره در حقیقت زیرساز و سرگذشت این آیین‌ها و کارکرد آن در جامعه‌ای بود که اسطوره در آن شکل می‌گرفت. خویشکاری آیین، فراهم آوردن شرایطی بود که زندگی اجتماعی بدان شرایط وابسته بود. در هیچ کدام از این پژوهش‌ها به بررسی بن‌مایه «آزمون» پهلوان در جایگاه یک تکرار اساطیری و هدفمند در شاهنامه فردوسی و منظومه‌های حماسی پس از آن و منظومه‌های غیر ایرانی - به صورت منسجم - پرداخته نشده است.

مبانی نظری

آزمون پهلوان در ادب فارسی پیشینه‌ای دیرین دارد. در ادب شفاهی پهلوان از دو جنبه هوش و توانایی جسمی، دو جنبه جدایی ناپذیر از هم آزموده می‌شد، ولی در ادبیات مدون از دو جنبه هوشمندی و توانمندی که از هم جدا بودند و تبدیل به آزمون‌های میدانی شدند. پهلوان باید برای اثبات سزاواری خویش و وارد شدن در جرگه پهلوانان آزمون‌های دشواری را از سر بگذراند. که به این دست آزمون‌ها «آزمون پاکشایی»، «آیین عبور» و یا «آیین تشرّف» هم تعبیر می‌شود.

بحث اصلی

نظریه اسطوره - آیین

در حقیقت، آیین‌ها، هسته کهن‌الگویی اساطیر را تشکیل می‌دهند. نظریه اسطوره - آیین^۱ یکی از نظریه‌های مؤثر در شکل‌گیری رویکرد نقد اسطوره‌ای است که «براساس نگره‌ای مبتنی بر زمینه انسان‌شناختی خود، اعتقاد داشت که دوام اسطوره، منوط به وجود آیین است.» (سگال^۲ ۲۰۰۴: ۶۱) این نظریه، نخستین بار از زبان ویلیام رابرتسون اسمیت^۳ بازگو شد. وی معتقد بود مردم به آیین‌های نمایشی^۴ بیشتر بها می‌دادند و آن را مقدم بر اساطیر اجرا می‌کردند. اساطیر بعدها برای توجیه اعمال آیینی که مردم دلایل منطقی انجام آنها را در زندگی خود به فراموشی سپرده بودند، ابداع شدند. (سگال ۲۰۰۴: ۶۳) این نظریه، در افراطی‌ترین شکل خود، ادعا می‌کند که اسطوره صرفاً برای تشریح آیین‌ها به وجود آمده است. (گراف^۵ ۱۹۹۳: ۴۰) بدین ترتیب، هر آیین، باید متضمن درون‌مایه یک روایت کهن‌الگویی مفصل باشد تا بتواند اسطوره را در خطوط رفتارهای نمادین خود تکرار کند. آیین، فشرده کهن‌الگو است که مضمون یک الگو را، در شکل رفتارهای منظم

1. The myth-ritual theory
3. William Robertson smith
5. Graf

2. Segal
4. Performing rituals

روزانه، ماهانه، فصلی یا سالانه تکرار می‌کند. نظم در اعمال آیینی، همان نظام‌مندی حاکم بر الگوهای کهن است که از بینش ازلی مسلط بر ذهنیت اساطیری نشأت گرفته است؛ براین مبنا، آنچه در عرض زمان رخ می‌دهد را با روح کلی زمان مرتبط و آن را واجد درون‌مایه‌ای کهن‌الگویی می‌کند. این تفکر، حال را به ازل و ابد متصل و زندگی روزمره را نظام‌مند می‌کند و آن را به عمر کیهانی حیات، پیوند می‌زند. در متون حماسی نیز این کارکرد برعهده آیین‌ها گذارده شده که به نمودهای متنی آن، در بخش‌هایی از این تحقیق، ذیل هر مضمون اشاره شده است.

تکرار اساطیری

مقصود از «کردار آیینی» آن کنش نخستین و اصلی است که با تکرار آن کنش ازلی، احیا می‌گردد. مطابق این الگوی تکوین، می‌توان آیین‌های نو شدن جهان و یا تجدید آفرینش گیتی را مثال زد.

انسان بدوی، به این نکته معتقد بود که در سرتاسر عمر خود، هر رفتار آگاهانه‌ای که از خود بروز می‌دهد، خیلی پیشتر از او، موجودی دیگر - شخصیتی اسطوره‌ای - آن را انجام داده و آزموده و این یک «تجربه اساطیری» است که در روند یک آیین، برای فرد معتقد به نظام ذهنی و کهن‌الگویی حاکم بر آن رخ می‌دهد. «تجربه اساطیری همانند یک آیینی نمایشی است که باید به طور منظم پیروی شود.» (الیاده ۱۳۸۵: ۱۹) آیین‌ها در متون حماسی نیز کارکرد تکرار ارزش‌های کهن‌الگویی را نمایندگی می‌کنند. از جمله، جشن سده، که با عنصر آتش در آفرینش، ارتباط دارد؛ همان مضمونی که در اسطوره هوشنگ متبلور می‌شود. پیروی از کارکرد عنصر آتش در داستان اسطوره‌ای اسکندر آنجا که برادرش در بستر مرگ او را به پاسداری این سنت و آیین نوروز فرامی‌خواند، مشهود است. (فردوسی ۱۳۸۶، ج: ۶: ۳۷۲)

مؤذن جامی با ارجاع به پنج نبرد سهمناک گرشاسب در بندهشن (کشتن اژدها، کشتن دیو گندرو، نبرد با هفت تن از راهزنان غول آسا، رام کردن باد ویرانگر، کشتن مرغ

کَمَک)، (یشتها ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۰۷-۲۰۶) گذر از این مراحل دشوار را بازتاب الگوی هفت‌خان در سرگذشت گرشاسب دانسته است. (مؤذن‌جامی ۱۳۸۸: ۴۶) بسیاری از اعمال و خویشکاری‌های گرشاسب و عبور از مراحل سهمناک و فخر شخصیت او به رستم در شاهنامه منتقل شده، اما گرشاسب با آن همه رونق و اعتبار در مقام یک پهلوان دینی در روایت‌های ملی ما چندان مورد اقبال قرار نگرفته است. پاسخ احتمالی اینست که از نظر داستانی، با وجود اینکه رستم روایات متعلق به گرشاسب را به خود اختصاص داده دیگر جایی برای خودنمایی گرشاسب باقی نمانده است. احتمالاً غیبت رستم از روایت‌های دینی و به خصوص اوستا را بتوان به همین نکته تعمیم داد. در واقع گرشاسب چهره مذهبی پهلوانی است که در روایت ملی با نام رستم پا به عرصه می‌گذارد. «گرشاسب با تازیانه زدن به آتش مقدس، جاودانگی خویش را از دست می‌دهد،» (یشتها ۱۳۸۱: ۲۰۴) و رستم نیز با تقلید از این آیین، اسفندیار، پهلوان مبلغ دین بهی را از میان برمی‌دارد و سپس به چاه نیرنگ نابردار سقوط می‌کند و عمر طولانی وی پایان می‌یابد.

«اعتقادات آیینی حتی در نمودهای ایدئولوژیک آن گستره‌ای است که در ضمن آن، منطق محدود و مشروط خودآگاه، روزنه‌ای به سوی فضای فراآگاهانه و لاهوتی ناخودآگاه جمعی می‌گشاید، تا با حمایت خداگونه کهن‌الگوها تقویت گردد.» (بهار ۱۳۷۴: ۱۲۸) آیین آزمودن پهلوان، در روایت‌های حماسی و اسطوره‌ای نیز در همین راستا شکل می‌گیرند، تا مسیر تشرّف پهلوان و نمایش قدرت لاهوتی سرنوشت را روشن گردانند و روزنه‌ای باشند به سوی اشراق کهن‌الگویی ناخودآگاه.

پیشینهٔ روایی - آیینی آزمون

وَرّا در ادوار گذشته آزمایشی برای تشخیص گناهکار از بی‌گناه به همراه با برگزاری ادبی خاص بود. این کلمه در زبان پهلوی جایگزین لغت اوستایی ورتگه شده و آن

قضا و حکمی است که در میان ایرانیان بدوی و اقوام دیگر معمول بوده است که در زبان فرانسه به آن اُردالی گویند. ستونی که از حمورابی بر جای مانده است کهن‌ترین سند قانونی جهان به شمار می‌رود. در همین ستون در دو بخش به آزمایش ایزدی یا اُردالی برمی‌خوریم. (ویسپرد ۱۳۸۱: ۲۱۱) لغت ورنگهه، مشتق از وَر است که در فرس هخامنشی و اوستا به معنی برگزیدن و مصمم شدن و ایمان داشتن است. وَر در پهلوی «اور» و در فارسی به «باور» تبدیل شده است، بنابراین ورنگهه؛ یعنی آزمایش و اثبات حق و درستی. گذشته از فقرات فوق رشن‌یشت و فقره ۹ از آفرین گهنبار دیگر در جایی به کلمه وَر برمی‌خوریم^(۱) (همان: ۳۰۸) و از اقسام آن بنابه سنت متأخرین که در کتب پهلوی مندرج است ۳۳ گونه بوده، اطلاعی در دست نیست. در شایست‌نشایست در فرگرد ۱۳ (چم گاسانیک) بخش ۱۷ چنین آمده است که: (شش فقره از یسنای ۳۶ راجع به شش قسم وَر گرم می‌باشد) یسنای مذکور چنان که ترجمه آن در جزو هفتن‌یشت بزرگ ملاحظه می‌شود، از آتش صحبت می‌کند. (دادفر ۱۳۹۳: ۴۹) «به خوش‌ترین روش بسوی ما آی، ای آذرزدا اهورا، با رامش‌دهنده‌ترین شادمانی، با سزاوارترین درود، در هنگامه دادستان بزرگ به روی آر» (یسنای ۱۳۸۱، هات ۳۶، بند ۶) بی‌شک اشاره‌ای است به آزمایش روز پسین در دادستان بزرگ ایزدی که به وساطت خرد پاک خداوندگار مزدا و آذر مینوی انجام خواهد گرفت. (همان، هات ۳۱، بند ۳)

از دینکرد نیز چنین برمی‌آید که در ایران قدیم چندین قسم وَر معمول بوده است. یکی از آن‌ها به گرمک وَر (وَر گرم) مرسوم بوده و دیگر برسَمک وَر (وَر با برسَم)، و دیگر پاورُوخوران، ظاهراً در این قسم از وَر طرفین بایستی چیزی بخورند، شاید سَم که نظر به اثر زهر حقانیت و درستکاری یکی از آنان ثابت می‌شده است. به این نوع وَر در دادستان دینیک در فصل ۳۷ فقره ۷۴ اشاره شده است.

در کتب پهلوی دیگر مانند دینکرد و شایست‌نشایست فرگرد ۱۳ پاره ۱۷ و ارداویرافنامه نیز مندرج است که آذربد مهراسپد - بزرگترین دستور عهد شاپور دوم (۳۷۹-۳۱۰م) -

برای برطرف کردن اختلافات مذهبی و صحت حقانیت کتاب مقدس آماده برگزاری امتحان ور شده است، فلز گداخته بر روی سینه‌اش ریختند ولی به وی گزند نرسید. (آموزگار ۱۳۸۶: ۳۲۸) مرسوم‌ترین ور گرم، ریختن روی گداخته بر روی سینه است که آن را ور نیرنگ می‌نامیدند. (همان: ۳۲۹) نمونه‌های عملی این ورها در کتاب‌های کهن و نیز ادبیات فارسی به اسم سوگند بسیارند و تا حدودی چند و چون برگزاری آن‌ها نیز مشخص شده است. در میان اقوام و ملل دیگر جهان از جمله هندوان و اقوام افریقایی و حتی اعراب نیز اقسام «ور» دیده شده است.

به نظر می‌رسد آنچه در ادبیات فارسی و فرهنگ اسلامی - ایرانی، با عنوان سوگند به یادگار مانده، در واقع دنباله اندیشه ایمان به ور در ادوار پیشین بوده و برای انجام این سوگندها تشریفات و آداب خاصی رعایت می‌شده است. به عنوان مثال با لباس پاک و غسل کرده، در معبد حاضر می‌شدند و به مقدسات خود قسم می‌خوردند. بسیاری از این سوگندها مکتوب شده و با عنوان سوگندنامه‌ها تاکنون نیز برجای مانده‌اند؛ گرچه مفهوم سوگند در هر عصری، بسته به شرایط فرهنگی و مذهبی آن روزگار، متفاوت بوده است. «ور در ایران با حضور موبدان و در آتشکده‌ها انجام می‌گرفت. در اوستا و همچنین ودای برهمنان مطالب بسیاری در این باره استنباط می‌شود.» (معین ۱۳۸۴: ۱۷۸) «سوگند در اصل آبی آمیخته به گوگرد و خاکه زر بوده که در جایگاه محاکمه به مدعی و مدعی علیه می‌نوشاندند. به همین سبب است که در کتاب‌های معتبر فارسی همیشه واژه سوگند با فعل «خوردن» به کار می‌رود و مقصود از آن نوشیدن شربتی است به نام سوگند.» (همان: ۱۸۲) و نه، آنگونه که امروز با فعل «یادکردن» معمول است:

بخورند سوگند یک بار دگر که کس برنگرداند از کینه سر
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۵: ۱۹۰)

«امشاسپندان برای برگزیدن زرتشت به رهبری سه آزمون برای وی انتخاب نمودند. و زرتشت از هر سه آزمون با سربلندی بیرون آمد. در آزمون نخست از میان دو آتش گذر کرد. در آزمون دوم روی گداخته بر سینه وی ریختند و در پایان شکم او را دریدند و خونس را روان ساختند.» (رضی ۱۳۸۲: ۳۳۲)

جایگاه آزمون به عنوان یک تعهد یا رسالت در منظومه‌های حماسی

همواره آزمون‌های دشوار و سرنوشت ساز در ضمن حماسه‌ها، برای سنجش دانش و قابلیت پهلوانان به کار می‌رفتند؛ این آزمایش‌ها عبارت‌اند از یک سلسله کردارهای فکری یا عملی مستقیم یا غیرمستقیم که برای شناخت شایستگی‌های فکری، معنوی یا جسمانی افرادی که خواستار رسیدن به مسئولیت و مقامی سترگ هستند، انجام می‌گیرد؛ پهلوان در صورت توفیق در این آزمون‌ها، نه تنها به کام دل خود می‌رسد، بلکه در خاطره جمعی جامعه نیز ماندگار می‌شود. تمرکز این‌گونه آزمون‌ها برحسب هدفی که دارند، ممکن است بر خردمندی، فضیلت‌های معنوی و ارزشی در هنگام آزمون باشند یا بر توانمندی‌های جسمانی و غلبه قهرمان بر دشمنانش تأکید کنند، و یا ترکیبی از هر دو باشد. در بسیاری از داستان‌های حماسی، توانایی‌های جسمی جدایی‌ناپذیر از توانایی‌های معنوی هستند. این آزمون‌ها که گاه رسماً و زمانی با اشاراتی خاص انجام می‌شوند، همیشه قبل از رسیدن قهرمان به اوج کار خود و در ادامه فعالیت‌های زندگی وی صورت می‌پذیرند.

پهلوان به کمک شخصی یاریگر از موانع متعددی گذر می‌کند. این موانع را در حالت کلی می‌توان به سه دسته موانع انسانی، موانع طبیعی و موانع جانوری تقسیم کرد.

الف) موانع انسانی

این موانع که طیف گسترده‌ای از آزمون‌های فرعی را دربرمی‌گیرند به «آزمون‌های دانایی با پشتوانه توانایی پهلوانی» نیز تعبیر می‌شوند. سرایندگان آثار حماسی هوشیارانه و بدون اینکه به این قبیل آزمون‌ها جنبه خستگی‌آوری و دلزدگی ببخشند، تمام جوانب داستان‌پردازی را رعایت کرده و این آزمون‌ها را به طبعی‌ترین و شیرین‌ترین ابزار برگزیدگی و توجیه شایستگی‌های قهرمانان خود، بدل ساخته‌اند.

طرح معما: در هنگامهٔ آزمون، پهلوان را گذشته از یال و کوپال و تنومندی، به خرد که نخستین آفریدهٔ خداوند است، مانند آزمودن منوچهر دانایی زال را، نیز می‌آزماید؛ چراکه سرچشمهٔ دانش است. نخستین پهلوان بزرگی که چون کاری بزرگ پیش آمد، او را به دانش و استعداد آزمودند، زال است:

بخواند آن زمان زال را شهریار	کز او خواست کردن سخن خواستار
بدان تا بپرسند از او چند چیز	سخن‌های پوشیده در پرده، نیز
نشستند بیدار دل بخردان	همان زال، با نامور موبدان

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۴۷)

پیشینهٔ طرح معما که در شمار بازی ادبی و نوعی هوش‌آزمایی قرار دارد، به فرهنگ پیش از اسلام ایران می‌رسد. نمونه‌ای از آن را می‌توان در رسالهٔ پهلوی *ماتیکان* یوشت فریان و *منظومهٔ درخت آسوریک* دید. (زرین‌کوب ۱۳۸۳: ۷۱) نخستین ورد به *شاهنامه* در ضمن داستان فرمانروایی فریدون است. فریدون سه دختر سرو، شاه یمن را برای همسری سه فرزند بی نام خود برمی‌گزیند. شاه یمن که از این پیوند خرسند نیست، برای رد کردن این پیشنهاد به طرح معما متوسل می‌شود. ولی فریدون با افسون خود، قبل از رفتن پسران به درگاه شاه یمن، رمز معمای سرو را به آنان یادآور می‌شود.^(۲) (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۲-۱۰۱)

از موارد دیگر می‌توان به آزمودن پزشک حیل‌گر هندی توسط اسکندر اشاره کرد. (همان، ج ۷: ۲۸) در بخش پادشاهی بهرام گور، یکی از شاگردان افلاطون به سفارت از سوی قیصر به دربار ایران می‌آید و دانایان ایران را می‌آزماید. (همان، ج ۷: ۴۴۱) آزمون‌های دانایی برای شاهان، وزیران، دبیران و دانایان، معطوف به نیروی بدنی آن‌ها نیست و کسانی چون بزرگمهر باید برای رسیدن به جاه و مقام معنوی افسانه‌ای خود، از آزمون‌های متفاوت چون تعبیر خواب و گشودن معما سربلند بیرون آیند. داستان‌های غیرحماسی و مجالس هفت‌گانهٔ بزرگمهر که با وی صورت می‌گیرد نیز می‌تواند امتحانی بزرگ و جان‌نشین طبیعی مشکلات هولناک پهلوانان باشد که در هفت‌خان‌های مختلف دیده می‌شود. هفت‌مجلس بزرگمهر، هموارکنندهٔ راه وی در دستیابی به اوج مقام و

منزلت در درگاه انوشیروان است که نتیجه آن رهانیدن شاه از هفت خان مشکلاتی است که با آن‌ها روبه‌رو است. گاهی هم آزمون‌ها فقط توانمندی خرد را در نظر ندارند، بلکه بنیادهای اخلاقی و دیگر معناها را می‌سنجند؛ آزمون کیخسرو به وسیله افراسیاب، گرچه اثبات بی‌خردی است، اما در حقیقت رویه دیگری برای اثبات هوشیاری کودکی است که می‌خواهد بزرگترین شه‌ریار اساطیری ایران باشد.

گذر از زن جادوگر: «فریفتن پهلوان توسط زن» یکی از موانع مهم انسانی است که بر سر راه پهلوانان وجود دارد. زن جادو، از پر کاربردترین شخصیت‌های منفی در هفت‌خان‌ها و قصه‌ها است؛ می‌توان آن‌ها را دستیاران اهریمن پنداشت که در منازل متعدد راه را بر پهلوان می‌گیرند تا به شیوه‌ها و رنگ‌های گونه‌گون او را از رسیدن به مقصد بازدارند. این دستیاران خود را همچون زنان، زیبا و فریبنده می‌سازند. این زنان در نخستین صورت روایت جادو، جَه یا پری بوده‌اند. پری مطابق آیین ایرانی زنی بیگانه، زیبا و اهریمنی کیش است که مأموریت دارد پهلوان دینی را از راه راست منحرف گرداند. رستم و اسفندیار در خان چهارم از سد زن جادوگر یا همان پری زیباروی رد می‌شوند (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۴۶). همای در مسیر لشکرکشی به روم، در خان دوم زن جادوگر و پتیاره دریایی را می‌کشد. (همای‌نامه ۱۳۹۰: ۵۷) بهمن برای رسیدن به دخمه رستم و نیاکانش در خان پنجم، از کوه جادوگران به راحتی عبور می‌کند. (بهمن‌نامه ۱۳۷۰: ۱۸۹) موضوع *سوسن‌نامه* که به یکی از بهترین‌های بخش‌های *برزونامه* شهرت یافته، فریفتن پهلوان است. در این داستان سوسن، در نقش زنی چنگی و افسونگر از سوی افراسیاب مأمور فریفتن رستم می‌شود و حتی در آغاز کار پهلوانان ایران را چون طوس و گودرز و گیو گسته‌م را یکی پس از دیگری به افسون اسیر می‌کند، ولی در هدف غائی خود که گرفتن رستم باشد کامیاب نمی‌شود. در این روایت، افراسیاب در نقش اهریمن حاضر می‌شود و سوسن در نقش زن جادو یا پری نقش‌آفرینی می‌کند (بدرآبادی و نصری حسنی ۹۹: ۳۸). در حماسه هومر، کشتی اولیس در مسیر بازگشت به زادگاه خویش، به جزیره‌ای برخورد می‌کند که محل زندگی زنی جادوگر است. زن به یاران اولیس شراب افسون شده می‌دهد

و همه را به هیئت خوک درمی‌آورد، ولی اولیس به کمک گیاهی جادویی که هرمس به وی آموخته بود سحر را باطل می‌کند و پیروزمندانه از سد زن جادوگر گذر می‌کند. (هومر ۱۳۸۷: ۷۱۹-۷۳۶)

یک گواه بسیار گویا برای اثبات چگونگی گشت این‌گونه افسانه‌ها، روایت گرشاسب است. بر طبق *وندیداد* (۱۳۸۱، ج ۱: فقره ۱۹) یکی از پریان به نام خنه‌ثیتی^۱ که از آفریدگان اهریمن است، در سرزمین کابل، گرشاسب را می‌فریبد. در *گرشاسب‌نامه* اسدی که جمشید جانشین گرشاسب در روایت مذکور شده است، آن پری اهریمنی که به دختر کورنگ شاه تبدیل شده، بسیار زیبا و مهربان و بیرون از هرگونه رنگ و جادوی است. در داستان گیلگمش نیز می‌توان مصداق زن وسوسه‌گر را «ایشتر^۲» پنداشت. ایشتر در طول سفر بر گیلگمش آشکار نمی‌شود و مانع او برای عبور از آزمون‌ها و رسیدن به هدف نیست، اما در جایی از داستان به قصد فریفتن به او نزدیک می‌شود، ولی گیلگمش با اراده قوی او را پس می‌زند و خشم وی را بر می‌انگیزاند. (گیلگمش ۱۳۹۲: ۳۹) خواهیم دید که اساس این داستان همان اسطوره همکاری اهریمن و زن جادو برای فریفتن پهلوان است. شخصیت ایشتر مشابه شخصیت عالم‌افروز در *سام‌نامه* است. عالم‌افروز در هر موقعیتی تحریک‌کننده است و درصدد نابودی سام و پریدخت برمی‌آید. اهریمن نیز از هر فرصتی برای فریفتن پهلوانان به وسیله سلاح زن استفاده می‌کند، ولی همیشه ناکام می‌ماند. (خواجوی کرمانی ۱۳۸۶: ۱۱۱)

ب) موانع طبیعی

عده‌ای از این موانع همچون: شب، دریا، سرما، دره تنگ و ... مرتبط با طبیعت هستند. **گذر از سرما و یخبندان:** در *اسکندرنامه* منسوب به منوچهرخان حکیم اشاره بسیار کوتاه و گذرایی به هفت منزل دشوار (دریغ) شده است که باید برای رسیدن به مُلک

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۵۹

حتا از آن‌ها گذشت؛ (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۴: ۹۴) یکی از این منازل، زمهریر (معادل و مشابه برف و سرما و یخبندان در هفت خان‌های اسفندیار و فرامرز) است. **گذر از آتش:** در ادبیات فارسی نمونه‌های متعددی از آزمون آتش آمده است. آزمون در آتش رفتن سیاوش یکی از شاهکارهای شاهنامه است. «سیاوش برای اثبات بی‌گناهی و مبرا شدن از تهمتی که بر وی روا داشته‌اند، گذر از کوه آتش را به جان خرید و گناه سودابه بر همگان مسلم گشت.» (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰۷) آزمون آتش، یکی از آیین‌های گذر، به شمار می‌رود و به نوعی با کهن‌الگوی ولادت مجدد نیز پیوند دارد. پهلوانی که سربلند از این آزمون بیرون می‌آید، صلاحیت ویژه‌ای می‌یابد و در ردیف انسان‌های آرمانی قرار می‌گیرد. چنانکه سیاوش هم پس از گذر از آتش، تولد دیگری می‌یابد و نمادی از آرامش و صلح جویی و مهر و وفا می‌شود.

آزمون آتش که سیاوش و زرتشت و ابراهیم (ع) آن را از سر گذرانیده‌اند، انگیزه‌ای شده است که حضرت ابراهیم را با آن دوی دیگر یکی بشمارند: «... و ابراهیم را سیاوش گویند، به سبب آن‌که وی در آتش رفت.» (مجم‌التواریخ و القصاص ۱۳۴۸: ۳۸) اسدی طوسی نیز، در *گرشاسب‌نامه*، ابراهیم را زرتشت دانسته است:

پیمبر ابراهیم بود آن زمان بدش نام زردشت از آسمان
(اسدی طوسی ۱۳۵۴: ۳۸۵)

آتشی که سیاوش از آن می‌گذرد، با میترا، خدای خورشید در فرهنگ ایرانی ارتباط دارد. زردشتیان معتقد بودند که «عنصر آتش در همه جهان پراکنده است. در خورشید بر آسمان برین، در ابر توفان‌زا به هیأت آذرخش و به شکل صاعقه و هنگامی که بر زمین می‌آید به دست مردمان زاده می‌شود.» (هیلنز ۱۳۸۵: ۱۹۳) پس آتش نماینده خورشید یا شکل زمینی نیروی موجود در خورشید است. در *شاهنامه* نیز سیاوش از میان آتش می‌گذرد، اما آسیبی نمی‌بیند؛ زیرا گناه‌کار نیست. پس آتش که نمود زمینی خورشید است، به حمایت از او برمی‌خیزد؛ زیرا خورشید حامی وفاداران متعهد است. شخصیت سیاوش در این داستان به مقام این‌همانی با خورشید نیز ارتقاء داده می‌شود؛ زیرا رگه‌هایی

از نمود خورشید، در وجود او مشاهده می‌شود. نمونه دیگری از آزمایش آتش در داستان ویس و رامین به جای مانده است.

«پادشاهی از خراسان، نسبت به زن خود ویسه، بدگمان می‌شود؛ او را عاشق برادر کوچک خود؛ یعنی رامین می‌پندارد. برای برطرف شدن این بدگمانی از ویسه می‌خواهد که سوگند بخورد و پاکدامنی خود را در رفتن به آتش اثبات کند. در این آزمایش ایزدی، آیین دینی بیشتر از داستان سیاوش یاد شده و واژه سوگند درست به مفهوم دیرین خود، داوری ایزدی یا آزمایش خدایی، به کار رفته است.» (معین ۱۳۸۴: ۹۷)

دیگر از نمونه‌های آزمون آتش، از نوع شبیه به آزمون مهراسپندان را در *گرشاسب‌نامه*

اسدی مشاهده می‌کنیم:

چو جستی کسی با کس گفتگوی	به چیزی که سوگند بودی در او
ز پولاد سنداناندر شتاب	ببردی چو تفسیده اخگر ز تاب
یکی برگ تر زان درخت سه بر	نهادی ابر دست و سندان زبر
کفش سوختی گر بسدی آهمند	و گر راست بدی نکردی گزند

(اسدی طوسی ۱۳۸۱: ۲۰۸)

گذر از آب: یکی از موانع طبیعی، گذر از آب است. براساس عقاید باستانی آب در کنار خاک و آتش و باد، یکی از عناصر تشکیل‌دهنده جهان است. چنانکه در بندهشن نیز آمده است: «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود، زیرا همه (چیز) از آب بود جز تخمه مردمان و گوسپندان...» (دادگی ۱۳۸۵: ۳۹) آب هم نماد پاکی و تطهیر است و هم رستاخیز و تجدید ولادت. الیاده در تفسیری اسطوره‌شناختی که از کهن الگوی آب دارد، در بیان ویژگی‌های تطهیر و تجدید حیات آن اینگونه می‌نویسد:

«آب به علت اینکه هر شکل و صورتی را از هم می‌پاشد و هر تاریخ و سرگذشتی را مضمحل می‌کند، دارای قدرت تطهیر و تجدید حیات و نوزایی است؛ زیرا آنچه در آب فرو می‌رود، «می‌میرد» و آنکه از آب سر بر می‌آورد چون کودکی بی گناه، و بی «سرگذشت» است که می‌تواند گیرنده الهام جدیدی باشد و زندگانی «خاص» نوینی را آغاز می‌کند.» (۱۳۸۵: ۱۹۴)

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۱

عبور از رودخانه یا دریایی ژرف، یکی از دیگر مرحله‌های پر خطری است که بر سر راه قهرمان وجود دارد و مانند گذر از آتش با ولادت مجدد ارتباط می‌یابد. این جنبه سمبولیک آب از خصائص متون حماسی به شمار می‌رود و شواهد بسیاری برای آن می‌توان یافت که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

گذر جمشید به وسیله کشتی بر آب در پنجاهمین سال پادشاهی خود (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۵)؛ گذر فریدون و همراهانش بدون کشتی از اروند رود (همان: ۷۹)؛ گذر کیخسرو از جیحون به همراه مادرش و گیو بدون کشتی (همان، ج ۲: ۴۰۹)؛ و نیز گذر از دریای زره با کشتی برای رفتن به کنگ در و نیز هنگام بازگشتن. (همان ج ۴: ۳۰۳) رستم و اسفندیار نیز در هفت‌خان گذر از آب را تجربه کرده‌اند. به آب انداختن داراب پسر همای و بازگشتن به دربار و بر تخت شهریاری نشستن، نمونه‌ای از کهن‌الگوی ولادت مجدد است. گیلگمش به دریایی می‌رسد که هیچکس از روزهای پیش از زمان تاکنون نیامده که بتواند از این دریا بگذرد ... گذشتن از دریای جهان دشوار است و راهی که به آب‌های مرگ می‌رود طاقت فرساست و این مسافت یک ماه و پانزده روز به طول می‌انجامد؛ (گیلگمش ۱۳۹۲: ۱۲۵) گذر پوراندرخت دختر داراب از دریا در جنگ با هندیان (طرسوسی ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۸۷) و گذر بهمن از دریای ژرف و پر از ماهی و نهنگ (بهمن‌نامه ۱۳۷۰: ۴۱۰) از نمونه‌های دیگر است.

تکرار بن‌مایه گذر شهریاران فره‌مند ایران با اسب از رودخانه‌های سیلابی و پرخروش چون اروندرود و آمودریا در داستان‌های فریدون و کیخسرو، «نمایانگر بن‌مایه اسطوره کهن پیوند فره با آب و ایزد نگهبان آب (اَپم نبات) و در نتیجه رهایی یافتن شهریار فره‌مند (برخوردار از پشتیبانی ایزد اَپم نبات) از آب‌های سرکش و سیلابی است.» (دوستخواه ۱۳۸۰: ۱۴۴)

گذر از بیابان گرم و خشک: بسیاری از پهلوانان سترگ چون رستم و اسفندیار در کارنامه پهلوانی خویش، تجربه گذر از بیابان خشک، و بی‌آب و علف و سوزان را دارند.

ج) موانع جانوری

برخی دیگر از موانع در برخورد با موجودات عظیم‌الجثه و اهریمنی ظاهر می‌شوند. پهلوان، ناگزیر با این موانع دست و پنجه نرم می‌کند و پس از موفقیت در گذر از این موانع است که تولد دوباره می‌یابد. از مشهورترین این موجودات می‌توان به اژدها، دیو، گرگ، شیر، غولان آدمی‌خوار، گراز و... اشاره کرد.

غلبه بر اژدها: اسطوره کشتن اژدها، دارای ژرف‌ساختی دینی و آیینی است و اغلب با رویدادهای کیهانی و با معتقدات مربوط به آفرینش و رستاخیز پیوند دارد. «مطابق این‌گونه از اسطوره، ایزدی پیروزگر، که چهره‌ای خورشیدین یا سرشتی آذرین دارد، با دیوی اهریمنی که نابودگر و بازدارنده آب‌ها است، می‌ستیزد و در اثر چیرگی بر او آب‌ها رها می‌شود و دام و دهشن اهورایی به صلح و رامش می‌رسد و خرمی و شادابی سرازیر می‌شود. اسطوره ستیز ایزد تیشتر و دیو اپوش از این نوع است.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۳۸)

ستیز ایزد آذر با اژدهاک روایتی دیگر از این‌گونه است که گزارش آن در *اوستا* در قسمت *زامیادیش* آمده است و مطابق آن، آذر پسر اهورامزدا بسان پیک سپندمینو^۱ و اژدهایک^۲ در نقش پیک اهریمن برای دست یافتن به فره روی در روی هم می‌ایستند. با توجه به نظر پژوهشگران، اسطوره اژدهاکشی با محتوای تمثیلی و نمادین در مراسم و مناسک تشرّف نوآیینان مهری از اهمیت و اعتبار خاصی برخوردار بوده است. «چنانکه ضمن مراسم ویژه‌ای پیر و مرشد مهری در نمایشی رمزی با گرز خود اژدها را می‌کشته است. ارتباط اژدهاکشی با جشن مهرگان و داستان فریدون و ضحاک نشان می‌دهد که افسانه اژدها اوژنی مهر در ایران نیز پیشینه دیرین داشته است.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۴۱)

ستیز ایزد سروش و دیو خشم و نبرد اهورامزدا و اهریمن، که به روایتی ضمن آن اهورامزدا برای کشتن اهریمن از کهکشان به عنوان گرز آتشین استفاده می‌کند، نیز می‌توانند گونه‌های دیگر اسطوره اژدهاکشی تعبیر شوند.

1. Sepandamino

2. Aghi Dehak

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۳

علت آنکه این وجه اسطوره، افسانه‌ای - حماسی نامیده می‌شود، این است که روایات کهن آن به‌ویژه در *اوستا* رنگ و صبغه اساطیری دارند، درحالی که گزارش‌های بعدی آن، به خصوص در *شاهنامه* و حماسه‌های پس از آن، در جایگاه یک تکرار و تجربه، آرایش کاملاً حماسی به خود گرفته و در اثر یک گرایش عمدی، بعدها به صورت تاریخ بازگو شده است. این مضمون اساطیری - حماسی با بنیادی از پیش پرداخته آن چنان در ذهن ناآگاه مردم ایران جای گرفته است، که گاه رویدادهای کاملاً تاریخی را نیز در قالب این افسانه کهن در مقام یک آیین بازگو کرده‌اند. گرشاسب، سام، فریدون، رستم، اسفندیار، کیخسرو، فرامرز، بهمن، جیسون، هراکلس، گیلگمش، اولیس و... هر کدام در مراحل از سیر قهرمانی خود مجبور می‌شوند با اژدها نبرد کنند تا از این آیین اسطوره‌ای متابعت و الگوبرداری کنند.

نبرد با دیو: در این آزمون یکی از کارکردها آن است که پهلوان برای به دست آوردن شیء جادویی، یا برخوردارگی از کمک یا رسیدن به پایگاه جدید اجتماعی به محک کشیده شود. سام دو بار با دیوی سهمگین به نام عوج بن عنق مبارزه می‌کند. پیش از شروع دومین نبرد، سروش، سام را از نتیجه جنگ آگاه می‌کند؛ زیرا مقدر است که عوج، نه به دست سام، بلکه در زمان حضرت موسی (ع) و با ضربه عصای او کشته شود. (*سام‌نامه* ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۲) در نبردهای بعدی خود دیوی از شهر نیمه‌تان به نام «تُئبل» و آنگاه دیوهایی به نام «مکوکال» و «نهنگال» را نابود می‌کند و سپس دیوی به نام «ارقم» که دارای سری مانند اژدها و دو شاخ است و می‌تواند خود را به هر رنگ و صورتی درآورد، به هلاک می‌رساند. جهان‌بخش، پسر فرامرز در طومار هفت لشکر برای بیرون آوردن رخش از طلسم مرجان جادو به هفت‌خان می‌رود و در خان چهارم پتیاره نیمه‌دیو و نیمه‌غول را از پای در می‌آورد. (هفت لشکر ۱۳۶۸: ۴۲۰) فرامرز برای نجات و رهایی نازیبانو، دختر شاه کهیلا، کناس دیو را از پای در می‌آورد. (*فرامرزنامه* ۱۳۸۲: ۹۷-۸۲) رستم در خان ششم و هفتم موفق به کشتن ارژنگ دیو و دیو سپید می‌شود و شهریار نیز در مبارزه با دیو، موفق به نجات دلارام، دختر پادشاه مغرب می‌شود.

نبرد با غول: شهریار در خان ششم، با گروهی از غولان روبرو می‌شود و با ترفندی غیرماهرانه شاه غولان را اسیر می‌کند:

جهانجوی برداشت از سفره نان بدان غول گفتا بیا و ستان
بشد پیش تا نان ستاند از اوی گرفتش سر و دست آن جنگجوی
(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۲۹)

در این خان شهریار کار خاصی نمی‌کند و مانند رستم و اسفندیار که در خان چهارم با زن جادوگر روبرو می‌شوند، تنها نام خداوند متعال را بر زبان می‌آورد. هراس و گریز عنصر اهریمنی از خدا و نام او، در اسطوره‌ها سابقه‌ای دیرین دارد. (دادگی ۱۳۸۵: ۳۵) گیلگمش در سفر دوّم با دو غول نر و ماده که دروازه‌بان کوهی عظیم که سر بر آسمان ساییده است، مواجه می‌شود و هر دو را می‌کشد. (گیلگمش ۱۳۹۲: ۹۱)

غلبه بر گرگ: در تفکر زردشتیان، گرگ از آفریده‌های اهریمن است. (بستا ۱۳۸۱، بند۱: ۲۵) نبرد با این موجود مهیب در معنی به چالش کشیدن پهلوان در مبارزه بر ضد نیروهای اهریمنی و چیرگی بر آنها است. گشتاسب موفق می‌شود گرگ بیشه فاسقون را از میان بردارد. غلبه بر گرگ در قسمت‌های دیگر حماسه از جمله خان دوّم اسفندیار (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۵۷)، نبرد فرامرز با گرگ گویا در بیشه مرزقون و نبرد فرزند فرامرز به چشم می‌خورد (فرامرنامه ۱۳۸۲: ۲۰۱) و همه جا به هلاک رساندن این جانور، پیروزی بزرگی به شمار می‌آید که در کارنامه کامیابی‌های پهلوان ثبت می‌شود.

غلبه بر شیر: شیر همواره از مهمترین نمادها در میان ایرانیان به شمار می‌آمده است. وجود همیشگی شیر در کنار پادشاهان ایرانی، به صورت نمادی سلطنتی و نشانه‌ای از شجاعت و زورمندی درآمده است. پیشینیان خورشید را مظهر خدای متعال و شیر را نشانه قدرت پنداشته که هر دو به نوعی با شاهان مرتبط هستند. از معانی نمادین دیگر این حیوان می‌توان تابستان، سلطنت، نیروی الهی، دورکننده ارواح شیطانی و صور فلکی را نام برد. از طرفی دیگر «جانوران درنده بیابان نشانه‌ای دیگر از نیروهای بدی هستند که قهرمانان حماسه بنابر کهن‌ترین تصویرهای بازمانده از تمدن‌های خاور نزدیک آنها

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۵

را از پای درمی آرند. مانند گیلگمش که گلوی شیران را در هم می فشرد.» (بری ۱۳۸۵: ۷۸) از سوی دیگر «اهریمن در آیین مانی شاهزاده تاریکی نامیده می شود که این نام و صفت بی شباهت به وضعیت زروان در پیش از آفرینش اورمزد و اهریمن نیست. در سروده های مانوی، اهریمن (جهان/ تن) در شکل شیر و مار تجسم می یابد که بر روح آدمی چیرگی دارد و موجب آلائش آن می شود.» (اردستانی رستمی ۱۳۹۳: ۶۶) بنابراین انسان می کوشد که شیر عظیم الجثه را از کیهان برون افکند و از غلبه بر او به زمان رهایی دست یابد. نبرد رستم و اسفندیار با شیران بیانگر چهره اهریمنی شیر است. بهرام گور در شاهنامه برای دست یافتن به فرمانروایی، دهان دو شیر را از هم می درد و تاج میان آنان را بر سر می گذارد. (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۷: ۳۴۱) «شیر گاه در قرابت با اژدها و گاه هم ذات با اژدها پنداشته می شود.» (شوالیه ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۱۵)

درحقیقت نبرد بهرام با شیر یادآور نبرد بهرام با اژدها است و این دو شیر، جلوه ای تازه از اژدها هستند؛ زیرا «در فرهنگ ایرانی اهریمن در شکل مار تجسم می یابد، شیر هم نقش اهریمنی می گیرد و نبرد با آن نوعی غلبه بر زمان است.» (اردستانی رستمی ۱۳۹۳: ۶۷) باید دانست که شیر و اژدها جزئی از پیکره ایزد زمان هستند. شهریار، پهلوانی دیگر است که در خان پنجم، شیری قوی پیکر را می کشد. (مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۷۳)

غلبه بر کرگدن: فرامرز در خان چهارم موفق می شود با یاری همراهنش، سی هزار کرگدن را در بیشه خومسار هلاک کند. (فرامرنامه ۱۳۹۲: ۵۹) شهریار در خان دوم کرگدنان بسیاری را در بیشه ای کنار آب هلاک می کند. (مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۶۸)

گذر از دره تنگ و عالم مردگان: «اولیس^۱ از تنگناهای دهشتناک و طوفان عظیم که خشم خورشید آن را ایجاد کرده بود عبور می کند. هراکلس^۲ از دنیای زیرین و عالم مردگان سالم بیرون می آید و سگ سه سر «سربروس» را با خود می آورد.» (همیلتون ۱۳۷۶:

1. Ulysse

2. Heracles

۲۱۸-۲۴۰) گیلگمش برای یافتن گیاه جاودانگی، از درهٔ گود که تاریکی آن غلیظ است و هرگز آدمی از آن نگذشته در می‌گذرد. (گیلگمش ۱۳۹۲: ۸۱)

تقدّس عدد هفت: «مطابق سنت‌های بسیار کهن در میان مردمان هندو - اروپایی و برمبنای یک الگوی منظم و از پیش پرداختهٔ دیرین، هر پهلوانی ناگزیر بوده است که پس از برنا شدن، هفت مرحلهٔ دشوار را از سر بگذراند.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۴۸) گذشته از رستم، اسفندیار، گشتاسب و اسکندر، رد پای هفت‌خان، در داستان‌های پهلوانانی چون سام، بیژن، بهرام چوبینه و پادشاهانی همانند کیخسرو، بهرام گور و اردشیر و سام و اولیس در اودیسسه و دوازده‌خان در داستان هراکلس، نیمه خدای یونانی نیز به چشم می‌خورد. گذر بزرگ پهلوانان، از هفت مرحله با تقدّس عدد هفت در فرهنگ ایران باستان و حتّی تمدن‌های هند، یونان، مصر، بین‌النهرین و ... بی ارتباط نیست. جالب توجه است که نولدکه^۱ دربارهٔ دلیل اهمّیت عدد هفت در *شاهنامه* چنین می‌نویسد: «عدد هفت مربوط به شمارهٔ نجیب‌ترین خانواده‌ها که چه در دورهٔ ساسانیان و چه در دوره‌های شاهنشاهی ایران باستان به آن علاقمند بوده‌اند در *شاهنامه* بدین طریق نقل شده‌اند که همیشه هفت پهلوان با هم هستند» (نولدکه ۱۳۸۴: ۱۴۲) وی در ادامه، بیت‌هایی بدین شرح را شاهد مثال می‌آورد:

وز آن هفت گرد سوار دلیر که بودند هر یک به کردار شیر

(فردوسی ۱۳۸۶، ج: ۱، ۴۱۹)

گر این هفت یل را به چنگ آوریم جهان پیش کاوس تنگ آوریم

(همان: ۴۲۰)

چنین گف رستم بدان هفت‌گرد که روی زمین را بیاید سپرد

(همان: ۱۱۲۷)

گاهی پیدایش و حضور خان‌ها و خان‌واره‌ها را می‌توان در منظومه‌های مّلی از جنبه‌های اسطوره‌ای کاوید. «وستا و اساطیر ایران باستان گواهی می‌دهد که در متون

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۷

پیش از شاهنامه نیز هفت‌خان وجود دارد و پهلوان از دشواری‌های فراوانی عبور می‌کند؛ به عنوان مثال گرشاسب در *اوستا*، با کشتن اژدهای شاخدار، کندرب زرین پاشنه، سناویذب دیو،» (پورداد ۱۳۷۷: ۲۳۸) و ... دشواری‌های بسیاری را از سر می‌گذراند که نمودار اسطوره‌ای بودن آیین هفت‌خان است. کزازی نیز ریشه هفت‌خان را در آیین مهری و هفت مرحله آن می‌جوید و هفت‌خان را با هفت مرحله سیر و سلوک در عرفان و مراحل هفت‌گانه آیین مهری می‌سنجد. (۱۳۸۴: ۴۴۱)

وجود راهنما: اولاد راهنمای رستم در هفت‌خان شاهنامه است و گرگسار و سپاه ایران، همراهان اسفندیار هستند. در *شهریارنامه*، جمهورشاه رفیق راه نه بیشه است. (مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۱۶) و قیس نیز یاور همای است؛ در پنج‌خان دشوار جهانگیرنامه، آزادمهر همراه رستم است و جمشید نیز به رهنمونی مهراب از شش مرحله عبور می‌کند. فرامرز در خان ششم، موفق می‌شود نوشدار را اسیر کند و به یاری وی، موفق به نابود کردن کیدشاه هندی شود. شمش در طول سفر گیلگمش را یاری می‌رساند. به عنوان نمونه در طول جنگ با خومبابا، شمش باد و طوفانی در مقابل خومبابا برمی‌انگیزد تا راه پیش رفتن و پس رفتن بر او بسته شود. (گیلگمش ۱۳۹۲: ۲۷-۲۶) شمس و پرنوش همواره یاریگر سام و نجات‌دهنده او از مهلکه‌ها بوده‌اند. بزرگترین راهنمایی شمس خاوری باطل کردن جادوی تنبل دیو است. پرنوش، دختر خاقان چین و دختر عموی پریدخت، سام را از بند دیوی به نام «ژند جادو» می‌رهاند و او را برای کشتن همان دیو راهنمایی می‌کند.

گاه راهنما در رؤیاهای پهلوان حضور دارد، و با پیشگویی‌ها و راهنمایی‌های خود پهلوان را بهره‌مند می‌سازد، مانند سروش که سام را در راه رسیدن به معشوقش پریدخت، دختر فغفور چین، یاری می‌رساند، (خواجوی کرمانی ۱۳۸۶: ۲۶۳) یا آتیه^۱ الهه خردمند و جنگ‌آوری که اولیس را حمایت می‌کند. (هومر ۱۳۸۷: ۷۳۹) به احتمال بسیار این موضوع با مضمون حماسی - اساطیری وجود دوست و یاور برای پهلوان در اژدهاکشی که گویا

تجربه‌ای هندو - اروپایی و کهن است و در روایات عامیانه نیز ردپای آن مشهود است، پیوستگی دارد.

آزمون - ازدواج - پادشاهی: سه عنصر بهم پیوسته در داستان (آزمون - ازدواج - پادشاهی) که ارتباط زنده‌ای با یکدیگر دارند. زناشویی با دختر یک پادشاه برابر با پادشاهی یافتن است. هدف بنیادین در این نکته آن است که قهرمان در گیرودار آزمون، شایستگی خود را برای پادشاهی نشان بدهد. آزمون قبل از ازدواج از مقوله آزمون‌هایی است که برای گزینش شاه معمول بوده است. نکته دیگری که از پیوند این سه عنصر به دست می‌آید این است که برگزیدن پسر شاه به جانشینی پدر الزامی نیست، اما دختر شاه، همسر شاه آینده است. آداب و رسوم که براساس آن جوانی جسور و باشهامت که از سرزمینی دوردست آمده است، به دامادی شاه و جانشینی او می‌رسد، همان‌گونه که فریزر و پراپ نشان داده‌اند، بیانگر یک نظام اجتماعی بسیار کهن است که بازمانده نظام مادرشاهی است. (فریتز^۱ ۱۹۹۳: ۴۴۱-۴۱۱) در این نظام، با آنکه مردان فرمانروایی داشتند، اما آن را از زنان می‌گرفته و به دختران واگذار می‌کرده‌اند. بدین ترتیب، قصه‌هایی که در آن قهرمان در کشور همسر خویش می‌ماند و به پادشاهی می‌رسد، کهن‌تر از قصه‌هایی است که دختر به کشور شوهر خویش می‌رود.

پیوستگی آزمون، ازدواج و پادشاهی را می‌توان در ضمن چند نوع آزمایش نشان داد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱) کمان‌کشی: کمان‌کشی، نشانه لیاقت شاهزادگان بود و آزمون کشیدن کمان در میان ایرانیان، به منزله دستیابی به قدرت فوق‌العاده‌ای بود که در فرجام کار منجر به تصرف شاهزاده خانم می‌شد. «در روایات اسطوره‌ای، برای این آزمون ریشه‌ای هندو - اروپایی در نظر گرفته‌اند» (آیدنلو ۱۳۸۷: ۴) که براساس آن مردی موفق می‌شود شاهدخت را به دست بیاورد که کمانی بسیار بزرگ و گران را بکشد که گاه از پهلوانان گذشته به یادگار مانده و گاه به فرمان پدر دختر برای آزمودن خواستگاران ساخته شده است. نمونه این

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۹

آزمون را می‌توان در روایات زال در شاهنامه (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۹۱) و گرشاسب در گرشاسب‌نامه (اسدی‌طوسی ۱۳۸۱: ۲۱۱) مشاهده کرد.

هرگاه نقش مرد در تولید و تکوین اعتبار و ارزش می‌یافت، ملکه به مدت یک‌سال شوهری برمی‌گزید که به نام پادشاه مقدس نامیده می‌شد.

«در روزگاران نخست، این مرد یا پسر ملکه بود یا برادرش، اما بعدها جوانی بود که نماد پسرش بود. جوانان بسیاری با هم به رقابت برمی‌خاستند تا به افتخار بزرگ پادشاه مقدس نایل آیند. آنان ناگزیر بودند در مسابقات بسیاری، از جمله مسابقه توان جسمانی و استفاده استادانه از تیر و کمان، شرکت جویند. نبرد هرکول با شیر نیمه‌آ، ورزای وحشی کرت، گراز وحشی در کوهساران اریمانتوس و باز آوردن گوزن نر آرتیمیس، همه نمایانگر مسابقات و رقابت‌های نمونه‌ی آن دوران است.» (روزنبرگ ۱۳۷۹: ۲۴)

شرکت اودیسه در مسابقه کمان‌کشی و ازدواج برنده آن مسابقه با پنه‌لوپ^۱ انعکاسی

از همین سنت است. (هومر ۱۳۸۷: ۹۵۱)

۲) **آزمون ربایش از روی اسب:** در حماسه بانوگشسب‌نامه، شاهد جنگ خواستگاران بر سر تصاحب بانو و هم‌جنگ بانو با خواستگاران هستیم. آن هنگام که سه شاه هندو از بانو خواستگاری می‌کنند، رستم، آزمودن دختر از روی اسب را به آنان پیشنهاد می‌دهد. در مواجهه بانو با این سه شاه، هر کدام به گونه‌ای مغلوب زور و توانایی بانو می‌شوند و جانشان را از کف می‌دهند. (بانوگشسب‌نامه ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۰۶) به گزارش داراب‌نامه طرسوسی، روشک/پوران دخت به دست اسکندر گرفتار می‌شود و اسکندر از او می‌خواهد به همسری وی درآید، اما پهلوان بانو با اینکه در اسارت است، شرط ازدواج با او را چیرگی در نبرد می‌داند و می‌گوید: «هر دو در میدان با یکدیگر بکوشیم، اگر او مرا از پشت اسب بریاید و بر زمین اندازد، من کمترین زن و کنیز وی باشم.» (طرسوسی ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۵۸)

۳) **آزمون گوی و چوگان:** در این نوع آزمون شاه‌دخت پس از دیدن مهارت و چالاکی پهلوان دل بر او می‌بندد. در رویارویی بهمن با دختر شاه مصر که بسیار ماهر است، بهمن

1. Penelope.

گوی می‌بازد. دختر همه حریفان خود را با نواختن یک نیزه بر پهلوی از میدان به در می‌برد، ولی بهمن را نتوانست به کام خود ببرد. بهمن چنان زخمی به گوی می‌زند که گوی از برج کیوان فراتر می‌رود. (ایران‌شاه ۱۳۷۰: ۱۱۹) نمونه دیگر این آزمون را می‌توان در *کوش‌نامه* و داستان گوی‌بازی آبتین در سرزمین چین مشاهده کرد. آبتین که به دور از ضحاکیان با طیهورشاه نشست و برخاست دارد، با چنان مهارتی بر گوی زخم می‌زند و هنرنمایی می‌کند که دل همه پوشیده‌رویان و دختران شاه را به دست می‌آورد:

ز چوگان چنان داد پرتاب گوی که نیز آبتین را ندیدند روی
چنان گوی بر چرخ پرواز کرد که با ماه گفتی همی راز کرد
(همو ۱۳۷۷: ۳۳۳)

سیاوش نیز پیش از ازدواج با فرنگیس باید در آزمون گوی و چوگان در حضور افراسیاب پیروز شود.

نتیجه

نظریه اسطوره - آیین براساس نگره‌ای مبتنی بر زمینه‌ای انسان‌شناختی، مناسب و رفتار آیینی بشر را بر باورها و اساطیر مقدم می‌داند. اساطیر به عنوان متون توجیه کننده آیین‌ها می‌کوشند تا تقدس کم‌رنگ شده این اعمال و کردار را بازسازی کنند و یا به کمک مکتوب سازی، آیین‌ها را از خطر فراموش شدن دور نگاه دارند. هر اسطوره در واقع توجیه و گزارش یک آیین ویژه دینی است که چگونگی بنیان نهادن آن آیین مذهبی را که در زمان بسیار دیرین توسط خدایان و پهلوانان معمول شده است را بازگو می‌کند و از این راه به آن آیین شکوه و اعتبار می‌بخشد و باور مردمان را به برگزاری و بزرگداشت آن تقویت می‌کند. از نمونه‌های بارز تکرار اساطیری، آیین آزمون پهلوان است. پهلوان برای نشان دادن لیاقت و شایستگی خویش ناگزیر باید از راه‌های صعب و دشوار گذر کند تا اعتماد مردم و پادشاه را جلب نماید. پهلوان در گذر از آزمون‌ها به کمک شخص یاریگر و سایر عوامل از موانع متعددی عبور می‌کند. این موانع را در حالت کلی می‌توان

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۷۱

به سه دسته موانع طبیعی (گذر از دریای ژرف، سرما و یخبندان، دره تنگ و ...)، موانع انسانی (طرح معما، گذر از زن جادوگر و ...) و موانع جانوری (نبرد با اژدها، شیر، گرگ، دیو و ...) تقسیم کرد. در پایان مشخص شد که آزمودن پهلوان در منظومه‌های حماسی پس از اسلام، در واقع توجیه و گزارش یک آیین ویژه دینی است که چگونگی بنیان نهادن آن آیین و رسم مذهبی در زمان بسیار دیرین توسط خدایان و پهلوانان معمول شده است.

پی‌نوشت

۱) در فرگرد چهارم *وندیاد* در پاره‌های ۵۵-۵۴ نیز از آزمایش ایزدی یاد شده، هرچند در اینجا واژه «ور» نیامده، اما به سه واژه دیگر برمی‌خوریم که گویای سه‌گونه آزمایش است در ایران باستان، یکی از آن‌ها واژه سئوکت‌ونت Saokentavant می‌باشد و همان است که در پهلوی سوکت و در فارسی سوگند گویم؛ دیگر واژه زرنیاونت Zaranyavant و دیگر واژه ویشوش وئیتی Vithusa-vaiti. (*وندیاد* ۱۳۸۱: ۱۴۲)

۲) آزمون‌های فکری، که در بسیاری از روایات حماسی آمده‌اند، اغلب به صورت پرسش‌های دختر یا پدرش بیان می‌شوند. اگرچه در این روایات دختر یا پدر تعیین‌کننده مأموریت‌های دشوار نیستند، اما با توجه به ساختار کلی روایت و اسطوره بن‌های آن، یعنی رفتن به سرزمین بیگانه و انجام کارهای دشوار برای رسیدن به دختر و بر تخت شهریاری نشستن، به نظر می‌رسد که این روایات هم صورتی از ساختار مورد بررسی‌اند که تحت‌تأثیر فرآیند گشتار به این صورت درآمده‌اند.

کتابنامه

آموزگار، ژاله. ۱۳۸۶. *زبان فرهنگ و اسطوره*. تهران: معین.
آیدنلو، سجّاد. ۱۳۸۷. «چند بن‌مایه و آیین مهم «ازدواج» در ادب حماسی ایران (با ذکر و بررسی برخی نمونه‌های تطبیقی)». *جستارهای ادبی*. س ۴۱. ش ۱. صص ۲۳-۱.

DOI: 10.22067/JLS.V4I1.13180

اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. ۱۳۹۳. *زروان در حماسه ملی ایران*. تهران: شیرازه.
اسدی‌طوسی، ابونصر علی بن احمد. ۱۳۸۱. *گرشاسب‌نامه*. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: طهوری.

- الباده، میرچا. ۱۳۸۵. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: سروش.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر. ۱۳۷۷. کوش‌نامه. تصحیح جلال متینی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۷۰. بهمن‌نامه. ویراسته رحیم عقیفی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بانوگشسب‌نامه. ۱۳۸۲. مقدمه و تصحیح روح انگیز کراچی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بدرآبادی، سارا و منیره نصری حسنی. ۱۳۹۹. «بررسی کهن‌الگو در منظومه حماسی سوسن‌نامه». کنفرانس بین‌المللی تحقیقات در مطالعات زبان و ادبیات. صص ۲۹-۴۱.
- بری، مایکل. ۱۳۸۵. تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی. ترجمه جلال علوی‌نیا. تهران: نی.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۴. جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: اساطیر.
- خواجهی کرمانی، محمودبن علی. ۱۳۸۶. سام‌نامه. تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- خوارزمی، حمیدرضا. ۱۳۹۴. «یکی از ژرف‌ساخت‌های آزمون همسرگزینی در حماسه ملی و بن‌مایه برون همسری». ادبیات پهلوانی. س ۲. ش ۴. صص ۵۲-۲۹.
- دادفر، نغمه. ۱۳۹۳. «اسطوره داوروی ایزی به وسیله آتش در شاهنامه». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. دوره ۱۰. ش ۳۴. صص ۶۵-۴۳.
- DOR: 20.1001.1.20084420.1393.10.34.2.5**
- دادگی، فرنیخ. ۱۳۸۵. بندهشن. به کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.
- دوستخواه، جلیل. ۱۳۸۰. حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها. تهران: آگه.
- رضی، هاشم. ۱۳۹۲. آیین مغان (پژوهشی درباره دین‌های ایران باستان). تهران: سخن.
- روزنبرگ، دونآ. ۱۳۷۹. اساطیر جهان. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۱. آشنایی با نقد ادبی. تهران: سخن.
- سرکاراتی، بهمن. ۱۳۸۵. سایه‌های شکار شده. تهران: طهوری.
- شوالیه، ژان و گریبان، آلن. ۱۳۸۵. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- طرسوسی، ابوطاهرین حسن. ۱۳۸۹. داراب‌نامه. به کوشش ذبیح‌الله صفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- فرامرزن‌نامه. ۱۳۸۲. به اهتمام مجید سردی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فرخی، باجلان. ۱۳۷۹. «اسطوره و آیین». کتاب ماه هنر. ش ۲۵ و ۲۶. صص ۳۶-۴۱.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قائمی، فرزاد. ۱۳۹۳. «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش (مقایسه سیاوش - سیاوشان با تراژدی - دیونسیا برمنای نظریه اسطوره و آیین». مجله نقد ادبی. دوره ۷. ش ۲۵. صص ۳۱-۶۲.
- کرازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۴. آب و آیین. تبریز: آیدین.
- گیلگمش. ۱۳۹۲. ترجمه داوود منشی‌زاده. تهران: دات.

- س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲ ————— تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۷۳
- مجملة التوارىخ والتقصص. ۱۳۴۸. به تصحیح محمدتقی بهار. تهران: دنیای کتاب.
- مختاری غزنوی، عثمان بن عمر. ۱۳۷۷. شهریارنامه. به کوشش غلامحسین بیگدلی. تهران: پیک فرهنگ.
- مسکوب، شاهرخ. ۱۳۷۴. تن پهلوان و روان خردمند. تهران: طرح نو.
- معین، محمد. ۱۳۸۴. مزدیسنا و ادب پارسی. به کوشش مهدخت معین. ج ۲. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- منوچهرخان حکیم. ۱۳۸۴. اسکندرنامه. تهران: میراث مکتوب.
- مؤذن جامی. محمد مهدی. ۱۳۸۸. ادب پهلوانی. تهران: ققنوس.
- نولدکه، تئودور. ۱۳۸۴. حماسه ملی ایران. ترجمه بزرگ علوی. تهران: نگاه.
- سینا اوستا. ۱۳۸۱. تألیف ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- یشتها. ۱۳۸۱. تألیف ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- ویسپرد. ۱۳۸۱. تألیف ابراهیم پورداود و جیمز دارمستتر. تهران: اساطیر.
- وندیاد. ۱۳۸۱. تألیف ابراهیم پورداود و جیمز دارمستتر. تهران: اساطیر.
- همیلتون، ادیت. ۱۳۷۶. سیری در اساطیر یونان و روم. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
- هومر. ۱۳۸۷. ایلیاد و اودیسه. ترجمه سعید نفیسی. تهران: هرمس.
- هینلز، جان راسل. ۱۳۸۵. شناخت اساطیر ایران. ترجمه باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.

English Sources

- Segal, Robert. 2004. Myth: A Very Short Introduction. Oxford. Oxford UP.
- Graf, Fritz. 1993. Greek Mythology. Tr. Thomas Marier. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

References (In Persian)

- Āmūzegār, Žāleh. (2007/1386SH). *Zabān, Farhang va Ostūreh*. Tehrān: Mo'īn.
- Ardestānī Rostamī, Hamīd-rezā. (2014/1393SH). *Zarvān dar Hemāse-ye Mellī-ye Īrān*. Tehrān: Šīrāzeh Ardestānī.
- Asadī Tūsī, Abū-nasr Alī Ebne Ahmad. (2002/1381SH). *Garšāsb-nāmeḥ*. Ed. by Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Tahūrī.
- Aydenlū, Sajjād. (2008/1387SH). "Čand Bon-māyeh va Āyīne Moheme Ezdevāj dar Adabe Hemāsī-ye Īrān bā Zekr va Barrasī-ye Barxī Nemūnehā-ye Tatbīqī". *Journal of literary essays*. No. 160. Pp. 1-23.
- Badr-ābādī, Sārā and Nasrī Hasanī, Monīre. (2021/1399SH). "Barrasī-ye Kohan-olgū dar Manzūme-ye Hemāsī-ye Sūsan-nāme". ("Examining the archetype in the Susannameh epic poem"). *Konferānse Beyno al-melalī-ye Tahqīqāt dar Motāle'āte Zabān va Adabīyāt (International research conference in language & literature studies)*. Pp. 29-41.
- Bahār, Mehr-dād. (1995/1374SH). *Jostārī Čand dar Farhange Īrān*. Tehrān: Asātīr.
- Bānū-gošasb-nāmeḥ. (2003/1382SH). *Introduction and correction by Rūh-angīz Karāčī*. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī.
- Barry, Michael A. (2006/1385SH). *Tafsīre Michael Burry bar Haft Peykare Nezāmī (Michael Berry's nezami on the haft peikar)*. Tr. by Jallāl Alavī-nīyā. Tehrān: Ney.
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain. (2006/1385SH). *Farhange Nemādhā (dictionary of symbols: mythes, reves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābeh Fazāyeli. Tehrān: Jeyhūn.
- Dādegī, Faranbaq. (2006/1385SH). *Bondahešn*. Ed. by Meh-rād Bahār. Tehrān: Tūs.
- Dād-far, Naqme. (2015/1393SH). "Ostūre-ye Dāvarī-ye Īzī be Vasīle-ye Ātaš dar Šāh-nāme" ("The myth of easy judgment by means of fire in Shahnameh"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 10th Year. No. 34. Pp. 43-65.
- Dūst-xāh, Jallīl. (2001/1380SH). *Hemāse-ye Īrān Yād-mānī az Farāsū-ye Hezārehā*. Tehrān: Āgah.
- Eliade, Mircea. (2006/1385SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (A treatise on the history of religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.
- Farāmarz-nāmeḥ*. (2003/1382SH). With the effort of Majīd Sarmadī. Tehrān: Anjomane Āsār va Maḫāxere Farhangī.
- Farroxī, Bajlān. (2000/1379SH). "Ostūreh va Āyīn". *Art book magazine*. No. 25&26. Pp. 36-41.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2007/1386SH). *Šāh-nāmeḥ*. With the effort of Jallāl Xāleqī Motlaq. Tehrān: Markaze Dā'erato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī.
- Gīlgameš*. (2013/1392SH). Tr. by Dāvūd Monšī-zādeh. Tehrān: Dāt.

- Hamilton, Edith. (1997/1376SH). *Seyrī dar Asātīre Yūnān va Rom (A study in Greek and Roman mythology)*. Tr. by abdo al-hoseyn Šarīfīyān. Tehrān: Asātīr.
- Hinnells, John Russell. (2006/1385SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian mythology)*. Tr. by Bājelān Farroxī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Homer. (2008/1387SH). *Īlyād va Ūdīse (Iliad and Odyssey)*. Tr. by Sa'īd Nafīsī. Tehrān: Hermes.
- Īrān-šāh Ebne Abī al-xeyr. (1991/1370SH). *Bahman-nāmeḥ*. Ed. by Rahīm Afīfī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Īrān-šāh Ebne Abī al-xeyr. (1998/1377SH). *Kūš-nāmeḥ*. Ed. by Jallāl Matīnī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Kazzāzī, Jallālo al-ddīn. (2005/1384SH). *Āb va Āyyīneh*. Tabrīz: Āydīn.
- Majma'o al-tawārīx va al-qessas*. (1969/1348SH). Ed. by Mohammad Taqī Bahār. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.
- Manūčehr-xān Hakīm. (2005/1384SH). *Eskandar-nāme*. Tehrān: Mīrāse Maktūb.
- Maskūb. Šāh-rox. (1995/1374SH). *Tane Pahlavān va Ravāne Xeradmand*. Tehrān: Tarhe Now.
- Mo'azzene Jāmī Mohammad-mahdī. (2009/1388SH). *Adabe Pahlavānī*. Tehrān: Qoqnūs.
- Mo'in. Mahammad. (2005/1384SH). *Mazdīsna va Adabe Pārsī*. With the effort of Mahdoxt Mo'in. 2rd Vol. 2nd ed. Tehrān: University of Tehran.
- Moxtārī Qaznavī, Osmān Ebne Omar. (1998/1377SH). *Šahrīyār-nāmeḥ*. With the effort of Qolām-hoseyn Bīgdelā. Tehrān: Peyke Farhang.
- Noldeke, Theodor. (2005/1384SH). *Hemāse-ye Mellī-ye Īrān (The Iranian national epic, or, the shahnameh)*. Tr. by Bozorg Alavī. Tehrān: Negāh.
- Qā'emī, Farzād. (2014/1393SH). "Naqd va Tahlīle Sāxtāre Āyīnī-ye Ostūre-ye Sīyāvaš (Moqāyese-ye Sīyāvaš- Sīyāvošan bā Terāžedī-Dīyonīsīyā bar Mabnā-ye Nazarīye-ye Ostūreh va Āyīn)". *Literary criticism magazine*. 7th Year. No. 25. Pp. 31-62.
- Razī, Hāšem. (2013/1392SH). *Āyīne Moqān (Pažūhešī Darbāre-ye Dīnhā-ye Īrāne Bāstān)*. Tehrān: Soxan.
- Rozenberg, Donna. (2000/1379SH). *Asātīre Jahān (World my theology: an anthology of the great myths and epics)*. Tr. by abdo al-hoseyn Šarīfīyān. Tehrān: Asātīr.
- Sarkārātī, Bahman. (2006/1385SH). *Sāyehā-ye Šekār Šodeh*. Tehrān: Tahūrī.
- Tarsūsī, Abū Tāher Ebne Hasan. (2010/1389SH). *Dārāb-nāmeḥ*. Ed. by Zabīho al-llāh Safā. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Vandīdād*. (2002/1381SH). Authored by Ebrāhīm Pūr-dāvūd and James Darmesteter. Tehrān: Asātīr.

Vīsparad. (2002/1381SH). Authored by Ebrāhīm Pūr-dāvūd and James Darmesteter. Tehrān: Asātīr.

Xājavī Kermānī, Mahmūd Ebne Alī. (2007/1386SH). *Sām-nāmeḥ*. Ed. by Mītrā Mehr-ābādī. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.

Xārazmī, Hamīd-rezā. (2016/1394SH). “*Yekī az Žarf-sāxthā-ye Āzmūne Hamsar-gozīnī dar Hemāse-ye Mellī va Bon-māye-ye Borūn Hamsarī*” (“*One of the deep structures of the test of choosing a wife in the national epic & the theme of extramarital affairs*”). *Pahlavi literature magazine*. 2nd Year. No. 4. Pp. 29-52.

Yasnā Avestā. (2002/1381SH). Authored by Ebrāhīm Pūr-dāvūd. Tehrān: Asātīr.

Yaštḥā. (2002/1381SH). Authored by Ebrāhīm Pūr-dāvūd. Tehrān: Asātīr.

Zarrīn-kūb, abdo al-hoseyn. (2002/1381SH). *Āšnāyī bā Naqde Adabī*. Tehrān: Soxan.

The Structure of "the Hero's Trial"; An Analysis Based on the Myth-Ritual Theory

*Salmān Rahimi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Al-Mustafa Open University

**Fātemeh Hājirahimi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Al-Mustafa Open University

The myth-ritual theory is based on the anthropological perspective and believes that the life of myth is related to the presence of religion. According to the theory, every myth is an interpretation of a religious ritual and an oral narration of a ritual. In the passage of time, rituals are transferred to epic texts and thus represent the function of repeating archetypal values. The findings of the present research show that "the hero's trial", which has been the subject of many epics in the world, is one of the clear examples of representation as well as repetition of myths; it opens a way for man to return to the eternal time and place; and it causes the hero to become strong by knowing "the rituals of learning of secrets". The current research was done with analytical-comparative method and based on the myth-ritual theory. The presence of the ritual of "the hero's trial" in Persian epics (composed in the Islamic period) refers to a religious ritual and tells how the ritual was established in ancient times by gods and heroes. Examining some of the epics makes it possible to clarify how these trials were conducted and, in addition, it also provides the ability to classify them.

Keywords: The Hero's Trial, Myth-Ritual, Epics, Religious Rituals.

*Email: s.rahimi@mou.ir

**Email: F.hajirahimi@mou.ir

Received: 2022/10/22

Accepted: 2022/12/25