



Journal of Comparative Literature
 Faculty of Literature and Humanities
 Shahid Bahonar University of Kerman
 Year 13, No. 25, Winter 2022

Investigating the cause of invulnerability in Shahnameh and Mahabharat based on Rite Patterns*

Mahmoud Rezaei Dashtarzhane¹ Farrokh Hajiani ², Ali Farzane Qasrodashti ³

1. Introduction

Invulnerability It is one of the most famous, oldest and most repetitive myths in the world, and has always been considered by mythologists and many other types of researches have been done on the invulnerable. There are many questions about this. Why are invulnerable usually killed at a young age? Why a person is chosen to be invulnerable? Why the invulnerable are often killed by arrows? Which narrative about the cause of invulnerability is older? But one of the most fundamental questions in this regard is how the hero becomes invulnerable. In some epic and mythical narratives of the world, such as the story of Achilles and Balder, it is explicitly mentioned how the hero became invulnerable. But in some stories, the

*Date received: 21/09/2021

Date accepted: 21/11/2021

¹ . **Corresponding author:** Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Shiraz, Shiraz, Iran. E-mail: mrezaei@shirazu.ac.ir.

2. Associate Professor of Culture and Language of Ancient Iran, Department of Foreign Languages and Linguistics, Faculty of Persian Literature and Foreign Language, University of Shiraz, Shiraz, Iran. E-mail: f.hajiyani@rose.shirazu.ac.i.

3. PhD student in Persian language and literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Shiraz, Shiraz, Iran. E-mail: alifarzaneqd@gmail.com

cause of the hero's vulnerability is not stated and has led to research on this issue. In *Shahnameh* and *Mahabharat* we encounter characters who are invulnerable or have signs of invulnerability, but the reason for this is questionable. In this article, we try to investigate the cause of the invulnerability of these people.

2. Methodology

In this article, we try to use rite patterns to analyze the data; for this reason, we pay attention to *Eliade's* findings from Shamanic beliefs. *Eliade* believes that myths and rites are related. He considers the rites to be the repetition of the oldest myths for the renewal of the world (Eliade, 2008: 80). Myths have changed for being oral; but because the rites were sacred and performed precisely, they have changed less than myths. Therefore, they can contain important information about the ancient form of myths and the cause of the hero's invulnerability can be examined according to the ancient rites related to invulnerability in *Shahnameh* and *Mahabharat*.

3. Discussion

Various theories have been proposed as to why heroes become invulnerable. In some myths, the reason for the hero's invulnerability is explicitly stated. In the most famous myths, *Thetis* immersed *Achilles* in water after her birth and *Achilles* became invulnerable; but his talon, which was in his mother's hand, did not come into contact with water and remained vulnerable (Dixon-Kennedy, 2011: 39). After killing the dragon, *Siegfried* drowns in her blood and her skin becomes invulnerable; but a leaf was stuck between his shoulders and this organ did not come into contact with blood and remained vulnerable (Eslami Nadoushan, 1972: 49). There are two accounts of why *Balder* was invulnerable in *Norse* mythology: In one version, *Balder* became invulnerable by eating snake food made by Gods

(Warner, 2007: 395). In the famous narrative, his mother, *Frigg* adjure all plants and metals not to harm *Balder*; but she omits the bud of an oak tree and *Balder* dies from an arrow made from this bud (Davidson, 2006: 78-9). In *Greek* mythology, the water god, *Poseidon* makes *Caeneus* invulnerable (Dixon-Kennedy, 2011: 302). *Ayas* becomes invulnerable by the skin of a lion that *Heracles* wrapped around him as a child (Khaleghi, 1987: 200). In Indian mythology, *Duryodhana* is invulnerable to his mother's gaze (*Mahabharat*, 1979: 2/501); but in cases like *Esfandiyar*, *Rustam*, and *Arjuna*, the reason for invulnerability is not clear.

3. 1. Investigation of invulnerability in shamanic rites

One of the frequent themes in shamanic rites is swallowing a novice by a large monster. The symbol of rebirth is seen in shamanic beliefs around the world and one of the main symbols of rebirth is being swallowed by a monster at puberty (Eliade, 2008: 142). This pattern symbolizes death and rebirth (Eliade, 2003: 213). Swallowed by a monster is a symbol of entering the dark world of the dead, learning secrets from the spirits of the ancestors, and then emerging alive. (Eliade, 2003: 215). Landing in the world of the dead with a living body is one of the features of the heroic and epic initiation rites and is done with the goal of achieving immortality (Eliade, 2013: 136).

3. 2. *Esfandiyar* and *Rustam*

Narratives about the cause of *Esfandiyar's* invulnerability can be seen in Iranian books. In a narrative, *Zarathustra* pours holy water on *Esfandiyar* and makes him invulnerable (Anjavi, 1980: 2/7). In another narration, *Zarathustra* gives the pomegranate she brought from heaven to *Esfandiyar* and *Esfandiyar* becomes invulnerable by eating it (Amoozegar & Taffazoli, 2010: 161). *Minovi* considers these narrations to be fabrications and guesses that *Esfandiyar* in the story of *Haft Khan* becomes invulnerable because she goes into the dragon's

mouth and is immersed in the dragon's blood (Minovy, 1975: 80). *Haft Khan* is *Esfandiyar's* initiation and for this reason, it is related to shamanic rites. *Esfandiyar* fights with the dragon in *Haft Khan* with a box she made herself. The dragon swallows her, the warrior tears the dragon from within and kills her. The pattern of being swallowed by a dragon can be seen in this narrative, and it symbolizes the hero's journey to the dark world of the dead, where she learns from her ancestors and returns victorious. This story is both the rite of the hero's initiation and makes him invulnerable

Another invulnerable example in *Shahnameh*, is *Rustam's* special armor, "*Babr e Bayan*". After the epics become logical, armor becomes invulnerable instead of the hero (Khaleghi, 1987: 211). If we accept that *Rustam* is invulnerable, he probably acquired this feature in her rite of initiation, like *Esfandiyar*. *Babr e Bayan* armor is the skin of a dragon of the same name that *Rustam* kills in his first heroism. *Rustam* kills this dragon in the style of *Esfandiyar*. The warrior goes into the dragon's mouth with the help of a box she made herself and tears him from the inside (*Haft Manzumah-yi Hamasi*, 2015: 266). So this story is also a symbol of the hero going to the dark world of the dead and the hero returns from there after learning the secrets from his ancestors while he is invulnerable.

3.3. *Arjuna*

In *Mahabharat*, the story of *Arjuna's* invulnerable armor is very similar to this pattern. After the *Pandus* and *Kauravs* families disagree over the government, the *Pandus* gets ready for war. *Arjuna* goes to his father, *Indra* with the help of a shaman to learn war and get weapons. One of the weapons that *Arjuna* takes from his father is invulnerable armor (*Mahabharat*, 1979: 1/287-8). Her separation from her family marks the beginning of the rite of initiation. He also learns the techniques of war from his father and eventually returns with invulnerable armor. This narrative, like killing a dragon, symbolizes

the hero going to his ancestors, learning from them, and returning to the world of the living while becoming invulnerable.

4. Conclusion

Esfandiyar's invulnerability is probably due to the events of *Haft Khan's* story, in which he tears a dragon from inside. This story is a sign of his going to the underworld to his ancestors and returning from there, which in the shamanic rites can cause immortality and invulnerability. The story of *Rustam's* invulnerable armor and the way he obtained it follows the same pattern. But in *Mahabharat*, the principle of myth remains and we are not confronted with symbols: With the help of a shaman, *Arjuna* goes to another world to his father and returns from there with invulnerable armor after learning the secrets from him.

Keywords: invulnerability, Shahnameh, Mahabharat, Shamanism, Esfandiyar

Resources [in Persian]:

- Amirghasemi, M. (1989). Esfandiar and Akhilleus, mythical twin. *Literary Studies*, 86-7, 433-448.
- Amoozegar, J. (2001). *Mythological history of Iran*. Tehran: Samt press.
- Amoozegar, J. & Taffazoli, A., (2010). *Zorosther's mythological life*. Tehran: Cheshme press.
- Anjavi Sh., A. (1980). *The book of Ferdowsi*. Tehran: Elmi press.
- Aydenlou, S. (2000). Esfandiar and his Invulnerability in Shahnameh. *She'r magazine*, 28, 42 - 48.
- Aydenlou, S. (2020). *Esfandiar's secret of invulnerability*. Tehran: Mahmoud Afshar press.
- Bagheri, M. (1986). Babr-e Bayān. *Ayande*, 1-3(12), 24-26.
- Bagheri, M. (2016). *The book of Esfandiar*. Tehran: Tahoori press.

- Bahram. P. Z. (1959). *The book of Zrathosht*. Edited by M. D. siaqi. Tehran: Tahoori press.
- Barzegar Kh. M., Kupa, F., Poshtdar, A. & neysari, R. (2011). The status of “woman” and “wlove” in Dade QorQod and Iliad and Odyssey. *Comparative Literature*, 5, 25-44.
- Dashti, M. & Pajhuhi, M. (2017). Another view to Esfandiar's invulnerability in Shahnameh. *Literary Text Research*, 71, 7-28.
- Davidson, H. R. E. (2006). *Scandinavian mytholigy*. Translated into Persian by B. Farrokhi. Tehran: Asatir press.
- Dehkroda: *Persian dictionary*.
- Dixon-Kennedy, M. (2011). *Encyclopedia of Greco-Roma mithology*. Translated into Persian by R. Behzadi. Tehran: Tahoori press.
- Eliade, M. (2003). *Myths, dreams, mystries*. Translated into Persian by R. Monajjem. Tehran: Elmi press.
- Eliade, M. (2008). *The sacred and the profane*. Translated into Persian by N. Zangooi. Tehran: Soroush press.
- Eliade, M. (2009). *Shamanism archaic tecniques of ecstasy*. Translated into Persian by M. K. Mohajeri. Tehran: Adyan press.
- Eliade, M. (2011). *The myth of the eternal return*. Translated into Persian by B. Sarkarati. Tehran: Tahoori press.
- Eliade, M. (2013). *Rites and symbols of intiation*. Translated into Persian by M. Salehi. Tehran: Niloofar press.
- Eliade, M. (2018). *The vanishig God*. Translated into Persian by M. salehi. Tehran: Niloofar press.
- Eslami Nadoushan, M. A. (1972). Esfandiar and secret of invulnerability. *Literature magasine*, 80, 43-62.
- Fatehi, A., Khoshhal T. & Abolghasemi, M., (2002). The Comparison of Esfandiyār's Invulnerability in Pahlavi Texts and his Vulnerable Eyes in the Shāhnāma of Ferdowsi. *Literary Studies*, 2(45), 25-59.
- Ferdosi, A. (2007). *Shahnameh*. Edited by J. Khaleghi M. Tehtan: dayeratolma'aref press.

- Frazer, J. G. (2009). *The golden bough*. Translated into Persian by K. Firoozmand. Tehran: Agah press.
- Gholizadeh, Kh. (2013). *Mythological encyclopedia of animals*. Tehran: Parse press.
- Haft Manzumah-yi Hamasi*. (2015). Edited by R. Ghafouri. Tehran: Miras maktoub press.
- Ions, V. (2002). *Indian mythology*. Translated into Persian by B. Farrokhi. Tehran: Asatir press.
- Khaleghi M. J., (1987). Babr-e Bayan, invulnerability and its types. *Irannamag*, 22, 200-227.
- Khatibi, A. (2000). Esfandiar In purgatory. *Humanities articles*, 1, 77-104.
- Kharazmi, H. (2020). Mythic reason for defeating Forod by Bijan. *Epic Literature* , 29(16), 143-156.
- Mahabharat*. (1979). Translated into Persian by Gh. A. Ghazvini. Edited by J. Nayini. Tehran: Tahoori press.
- Mahdi, A. (2015). Invulnerability in Shahname and Mahabharat. *Naqd o tahqiq*, 1(1), 80-87.
- Minovy, M. (1975). *Ferdosi and his poet*. Tehran: Dekhoda press.
- Modarresi, F. & Bamdadi, M. (2010). An intertextual look at one of the myths of West Asia and its adaptation to the myth of Zahak. *Comparative Literature* , 3, 355-375.
- Omidssalar, M. (1982). *The secret of Esfandiar's invulnerability*. *Irannamag*, 2, 254-281.
- Omidssalar, M. (1998). Esfandiar and Akhilleus. *Iranian Studies*, 40, 734-744.
- Omidssalar, M. (2002). *Shahnameh Studies and Literary Topics*. Tehran: Mahmoud Afshar press.
- Parto, B. (2014). *Myth and rite*. Tehran: Ketabdar press.
- Pinsent, J. (2008). *Greek mythology*. Translated into Persian by B. Farrokhi. Tehran: Asatir press.

- Rezaei D. M. (2014). An introduction to the link between Babr-e Bayan and Saszi's grudge in the Shahnameh. *Epic Literature*, 2(1), 47-72.
- Sahehi, A & Dadvar A. (2017). The three myths of invulnerability: Achilles, Esfandiyar, and Siegfried a comparative. A study based on Jungian archetype theory. *Mythology and mystical literature magazine*, 47, 165-196.
- Segal, R. A. (2015). *Myth*. Translated into Persian by F. Farnoodrfar. Tehran: Basirat press.
- Shamisa, S. (2008). *Literary genres*. Tehran: Mithra press.
- Shahbazi, A. (1987). Babr-e Bayan. *Ayande*, 1-3(13), 54-58.
- Tarsousi, A. (2010). *The book of Darab*. Edited by Z. Safa. Tehran: Elmi-farhanfi press.
- Vojdani, F. (2007). Another study in Esfandiar's invulnerability. *Pesian language learning magazine*, 73, 4-9.
- Warner, R. (2007). *Encyclopedia of word mythology*. Translated into Persian by A. Esmailpoor. Tehran: Ostoore press.
- Wolff, F. (1998). *Glossar zu Firdosis Schahname*. Tehran: Asatir Press.



نشریه ادبیات تطبیقی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

بررسی علت روین تنی در شاهنامه و مهابهارت بر اساس الگوهای آیینی*

محمود رضایی دشت‌ارژنه (نویسنده مسئول)^۱، فرخ حاجیانی^۲، علی فرزانه قصرالدشتی^۳

چکیده

روین تنی یکی از مباحث تکرار شونده در حماسه‌های جهان است که در شاهنامه و مهابهارت نیز نمود یافته‌است، اما دربارهٔ علت روین تنی روایت‌های متعددی در سرتاسر جهان دیده می‌شود؛ روین تنی با آب، روین تنی با خون ازدها، روین تنی به کمک خدایان و... که همگی قدمت بسیار دارند، با اساطیر کهن پیوند خورده‌اند و یافتن نشانه‌های روایت کهن تر در آنها سخت می‌نماید. در سوی دیگر نیز آیین‌های شمنی، آیین‌های بسیار کهنی هستند که در واقع تکرار اسطوره‌های بسیار کهن بوده‌اند؛ بنابراین می‌توانند در یافتن اشکال کهن اسطوره راهنمای بسیار مفیدی باشند. در این تحقیق سعی شده‌است علل روین تنی در روایت‌های شاهنامه و مهابهارت، براساس آیین‌های شمنی تحلیل شده، اصیل‌ترین روایت در باب روین تنی به دست آید. بر اساس این تحقیق روین تنی به واسطه بلعیده شدن توسط ازدها که در اسطوره روایت‌های ایرانی نمود یافته، اصلتی بسیار کهن تر دارد؛ اما قدیم‌ترین روایت احتمالاً روایت روین تنی ارجونه است که با تغییراتی در مهابهارت نمود یافته‌است.

واژه‌های کلیدی: روین تنی، شاهنامه، مهابهارت، شمنیسم، اسفندیار.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰

Doi: 10.22103/jcl.2021.18259.3356

صص ۹۵ - ۱۲۰

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

mrezaei@shirazu.ac.ir

۲. دانشیار فرهنگ و زبان ایران باستان؛ بخش زبان‌های خارجه و زبان‌شناسی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز،

شیراز، ایران. f.hajiyani@rose.shirazu.ac.ir.

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز،

ایران. alifarzaneqd@gmail.com

۱. مقدمه

اسطوره‌ها و آیین‌ها از دیرباز ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر داشته‌اند؛ اما اول بار ویلیام رابرتسن اسمیت (William Robertson Smith) بود که نظریه مدون ارتباط اسطوره را با مناسک و آیین‌ها مطرح کرد. او اسطوره را وابسته به مناسک می‌دانست و معتقد بود اسطوره‌ها صرفاً تبیین آیین‌ها هستند و به همین آیین‌ها نیز محدود می‌شوند (سگال، ۱۳۹۴: ۱۱۱). این نظریات اسمیت بعدها توسط دانشمندان دیگر این حوزه مورد نقد قرار گرفت. دیگر دانشمند تأثیرگذار این نظریه، ادوارد برنت تیلور (Edward Burnett Tylor) است. تیلور بنیان‌گذار نظریه جان‌دارانگاری (animism) است و همین جان‌دارپنداشتن پدیده‌های جهان و زنده‌بودن کل طبیعت را منشأ شکل‌گیری اسطوره می‌داند و البته بر نقش زبان بسیار تأکید می‌ورزد (ر.ک: پرتو، ۱۳۹۳: ۶۶). او همچنین منشأ دین را باور به جان و روح می‌دانست (همان: ۶۸)؛ اما بر خلاف اسمیت مناسک و آیین‌ها را در مرحله دوم و بعد از اسطوره‌ها می‌دانست و باور داشت اسطوره نه تبیین مناسک، بلکه تبیین عالم طبیعت است و مناسک بر پایه اسطوره‌ها بنا شده‌اند و اجرای آن هستند، نه موضوع آن (سگال، ۱۳۹۴: ۱۱۳).

یکی از پرآوازه‌ترین اسطوره‌شناسان این حوزه جیمز جورج فریزر (Sir James George Frazer) است که پژوهشی مفصل در باب آیین‌ها و مناسک کهن مرتبط با جادو و تحلیل آنها ذیل عنوان *شاخه زرین* (The Golden Bough) دارد. فریزر جادوی‌های مناسک را به دو اصل تقسیم می‌کند: اصل شباهت و اصل سرایت (فریزر، ۱۳۸۸: ۸۸). در واقع مناسک به هدف جادو و به دوشکل شبیه کردن معلول به علت و سرایت عملی از علت به معلول اتفاق می‌افتد. او اسطوره را علمی عملی می‌دانست که با آیین‌ها آمیخته بودند (پرتو، ۱۳۹۳: ۱۱۱)؛ بنابراین اسطوره را مقدم بر آیین می‌دانست. دیگر شخصیت تأثیرگذار این حوزه برونیسلاو مالینوفسکی (Bronislaw Malinowski) است که نه تنها آیین‌ها، بلکه افعال فرهنگی جامعه بدوی را تابع اسطوره‌ها می‌داند (سگال، ۱۳۹۴: ۱۲۷)؛ از این رو، این دانشمند تأثیری بر اندیشه‌های میرچا الیاده (Mircea Eliade) گذاشته که این مقاله بیشتر بر اساس یافته‌های کهن‌الگویی او در باورهای شمنی است. الیاده معتقد است حوادث تاریخی قابلیت خلق اسطوره را ندارند و «با پذیرفته شدن در مقولات اساطیری پایان‌می‌پذیرند» (الیاده، ۱۳۸۸: ۵۳۳)؛ اما اسطوره تاریخ مقدسی را بیان می‌کنند که در آغاز زمان و به دست خدایان رخ داده است (الیاده، ۱۳۸۷: ۷۲) و این حرکات و اعمال خدایان سرمشق رفتارهایی شده است که آیین می‌نامیم (همان: ۸۰). الیاده نیز همچون مالینوفسکی معتقد است نه تنها آیین‌ها، بلکه تمام رفتارهای فرهنگی جوامع کهن به شکلی تکرار اسطوره‌ها است و فراتر از آن، هر عمل بشری به میزانی معتبر می‌شود

که به تقلید و تکرار اساطیر آغازین بپردازد (الیاده، ۱۳۹۰: ۳۶). در واقع الیاده آیین‌ها را تکرار کهن‌ترین اسطوره‌ها برای نوسازی جهان می‌داند. از آنجایی که آیین‌ها مقدس شمرده شده و سعی در انجام دقیق آنها می‌شد، کمتر از اساطیر تغییر یافته‌اند؛ بنابراین می‌توانند اطلاعات مهمی در باب شکل کهن اسطوره‌ها به دست دهند و می‌توان با بررسی آیین‌های کهن روایت‌های شاهنامه و مهابهارت در ارتباط با مقوله رویین‌تنی، به بررسی اصالت این روایات پرداخت.

از سوی دیگر اسطوره رویین‌تنی یکی از معروف‌ترین، قدیم‌ترین و مکررترین اساطیر دنیا است و این اسطوره همیشه مورد توجه اسطوره‌شناسان بوده است. آشیل (Achilles)، زیگفرید (Siegfried) و بالدر (Baldr) شناخته شده‌ترین رویین‌تنان جهان هستند و پژوهش‌های بسیار دیگری درباره رویین‌تنان انجام شده است؛ اما همچنان سؤالات بسیاری درباره رویین‌تنان وجود دارد و با وجود نظریه‌های متعدد در باب این سؤالات - به دلیل امکان بررسی این موضوعات از دیدگاه‌های متفاوت - پاسخی برای آنها نداریم: چرا رویین‌تنان عموماً در جوانی کشته می‌شوند؟ چه چیزهایی در یک شخص باعث برگزیده شدن او می‌شود تا رویین‌تن شود؟ چرا رویین‌تنان اغلب با تیر کشته می‌شوند؟ کدام روایت درباره علت رویین‌تنی کهن‌تر است؟ و...؛ اما یکی از بنیادی‌ترین سؤالات در این زمینه چگونگی رویین‌تن شدن پهلوان است. در بعضی از روایت‌های حماسی و اسطوره‌ای جهان، چون داستان آشیل و بالدر، صراحتاً به چگونگی رویین‌تن شدن پهلوان اشاره شده است؛ اما در مواردی علت رویین‌تنی فرد بیان نشده و این موضوع باب گمانه‌زنی‌هایی را در این باره باز کرده است. در شاهنامه و مهابهارت با شخصیت‌هایی مواجهیم که رویین‌تن هستند یا نمودهایی از رویین‌تنی دارند؛ اما علت این امر سؤال برانگیز است. در این مقاله سعی شده تا الگوی مشترک علت رویین‌تنی در این دو منظومه، بر اساس کهن‌الگوهای آیین‌های کهن شمینی بررسی و طرحی یک‌دست از الگوی علت رویین‌تنی در شاهنامه و مهابهارت ارائه شود.

۲-۱. پیشینه پژوهش

درباره رویین‌تنی در شاهنامه و مهابهارت مهدی (۲۰۱۵) پیش‌تر پژوهشی انجام داده و به هم‌سانی‌های داستان مرگ اسفندیار و دریودنه چون جوانی ایشان، آگاهی افرادی خاص از آسیب‌پذیری آنها و مخالفت مادر پهلوان با جنگ پرداخته و توجهی به علت رویین‌تنی ایشان نداشته است؛ اما پژوهش‌های متفاوتی درباره علت رویین‌تنی، آسیب‌پذیری و حتی انکار رویین‌تنی اسفندیار انجام شده است.

از پژوهش‌های گوناگونی که به رویین‌تنی اسفندیار اشاراتی داشته‌اند، می‌توان به مقاله اسلامی ندوشن (۱۳۵۱) با عنوان «اسفندیار و راز رویین‌تنی» اشاره کرد که به بیان

روایت‌های علل رویین تنی پهلوانان حماسی جهان و کارکردهایی اساطیری چون چوب گز، گیاه و آب رز در داستان رستم و اسفندیار پرداخته‌است. امیدسالار (۱۳۶۱) در مقاله «راز رویین تنی اسفندیار» که پس از بررسی روایت‌های رویین تنی اسفندیار در متون قدیم و متأخر هفت‌خان اسفندیار را علت رویین تن شدن او دانسته‌اند. می‌توان گفت اشاره مینوی به رویین تنی اسفندیار در خان سوم (مینوی، ۱۳۵۴: ۸۰) پژوهش‌گر را به این تحقیق کشانده‌است؛ اما تحلیل ایشان بر مبنای ساختار داستان‌ها است و مباحث آیینی را شامل نمی‌شود. امیرقاسمی (۱۳۶۸) در مقاله «اسفندیار و آشیل، دو همزاد اسطوره‌ای» هم‌گونی‌های دو رویین تن ایران و یونان، اسفندیار و آشیل را ارائه داده‌است. نمونه دیگر پژوهش تطبیقی اسطوره آشیل و اسفندیار، پژوهش امیدسالار (۱۳۷۷) با عنوان «اسفندیار و آشیل» است. آیدنلو (۱۳۷۹) در مقاله «اسفندیار و رویین تنی او در شاهنامه» پس از بررسی روایات علت رویین تنی اسفندیار و بر اساس نمونه‌های دیگر و روایت داراب‌نامه، علت رویین تنی اسفندیار را زره زخم‌ناپذیر وی می‌داند. آموزگار (۱۳۸۰) در کتاب «تاریخ اساطیری ایران» احتمال می‌دهد علت رویین تنی اسفندیار دود برآمده از زهر اژدهای خان سوم باشد که سراپای او را می‌گیرد. همچنین وجدانی (۱۳۸۴) در مقاله «تأملی دیگر در رویین تنی اسفندیار» تناقضات رویین تنی اسفندیار و زره‌پوشی او را این‌گونه توجیه می‌کند که در داستان‌های اساطیری هر رویداد منفرد است و نباید با استدلال‌ات عقلی سنجیده شود. پژوهشی دیگر در این باب، مقاله فاتحی و دیگران (۱۳۹۱) با عنوان «مقایسه رویین تنی و چشم آسیب‌پذیر اسفندیار در متن‌های فارسی میانه و شاهنامه» است که به بررسی روایت‌های رویین تنی اسفندیار در متون فارسی میانه پرداخته و اسفندیار را بدون هیچ آسیب‌پذیری می‌داند و روایات آسیب‌پذیری چشم او را تأثیر روایت‌های خراسان و سیستان گفته‌است. دشتی (۱۳۹۶) در مقاله «نگاهی دیگر به رویین تنی اسفندیار در شاهنامه» رویین تنی اسفندیار را به معنای شکست‌ناپذیری او می‌داند. همچنین صالحی و دادور (۱۳۹۶) در مقاله «مطالعه تطبیقی رویکرد کهن الگویی در سه اسطوره رویین تن»، با بررسی سه رویین تن حماسی (اسفندیار، آشیل و زیگفرد)، به اقتباس فردوسی از روایت هومر درباره آشیل باور دارند. آیدنلو (۱۳۹۹) نیز در کتاب «راز رویین تنی اسفندیار» به بررسی روایت‌های رویین تنی اسفندیار و علل رویین تنی او پرداخته‌است که هیچ‌یک با نظریه این مقاله منطبق نیست. در ادامه سعی داریم با بررسی تحلیلی-تطبیقی اسطوره‌های رویین تنی در شاهنامه و مهابهارت، اصالت روایت‌های علت رویین تنی را در این دو حماسه مشخص کنیم. آنچه در این تحقیق به پیش‌برد تحلیل روایت‌ها کمک بسیار می‌کند، آیین‌های شمعی است. آیین‌های بسیار کهن که تکرار اسطوره‌های آغازین و بازسازی آنها

به‌شمارمی‌آمدند و می‌توانند در یافتن شکل‌های کهن اسطوره‌ها که امروز در دسترس نیستند، راه‌گشای خوبی باشند.

از دیرباز اشکال بسیار متفاوتی دربارهٔ علت روئین‌تنی قهرمانان مطرح‌بوده‌است. در مشهورترین روایت‌ها تیتیس (Thetis) بعد از تولد آشیل، او را در رودخانهٔ استوکس فرو کرد و به این شکل او روئین‌تن شد اما پاشنه‌ای که در دست مادر بود با آب تماس نداشت و آسیب‌پذیر ماند (دیکسون‌کندی، ۱۳۹۰: ۳۹). زیگفرید نیز بعد از کشتن اژدها پوست خود را در خون او غوطه‌ور کرده، این‌چنین پوست او زخم‌ناپذیر می‌شود و تنها میان دو کتف او برگی چسبیده بود و با خون تماس نیافت و آسیب‌پذیر ماند (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۵۱: ۴۹). دربارهٔ روئین‌تنی بالدر نیز دو روایت در اساطیر اسکاندیناوی است که بر اساس یکی او با خوردن غذای مار که ایزدان درست کرده‌بودند روئین‌تن شد (وارنر، ۱۳۸۶: ۳۹۵) و در روایت مشهورتر، فریگ (Frigg) مادر او و همسر اودین (Oðin)، همهٔ نباتات و فلزها را سوگند می‌دهد که به بالدر آسیب نرسانند؛ اما فراموش کرد شاخه‌ای نورسته از درختی بلوط را سوگند دهد و بالدر به واسطهٔ همین تیر می‌میرد (دیویدسون، ۱۳۸۷: ۷۸-۹). نمونه‌های بسیاری دیگر در علت روئین‌تنی در اساطیر جهان است. کاینئوس (Caeneus) در اساطیر یونان به دست پوسیدون، خدای آب روئین‌تن می‌شود (دیکسون‌کندی، ۱۳۹۰: ۳۰۲)؛ آياس (Aias) نیز به واسطهٔ پوست شیری که هراکلس (Heracles) در کودکی دور او پیچید روئین‌تن شد. (خالقی‌مطلق، ۱۳۶۶: ۲۰۰) دیودونه (Duryodhana) به نگاه مادر روئین‌تن می‌شود (مهابهارت، ۱۳۵۸: ج ۲، ۵۰۱)؛ اما روایت‌های روئین‌تنی اسفندیار نیز متعدد و مشهور است. در هرکدام از این روایت‌ها نشانه‌های کهن اساطیری دیده‌می‌شود و بی‌شک روایت‌هایی کهن نیز هستند. در حماسه‌های ایرانی چند روایت دیده‌می‌شود؛ اما دقیقاً مشخص نیست که کدام روایت اصیل و یا کهن‌تر است. در روایت‌های هندی نیز موضوع روئین‌تنی به واسطهٔ مادر دیده‌می‌شود و نمونه‌های دیگر نیز داریم. برای مشخص کردن اصالت این روایت‌ها بهتر است نخست آیین‌های مرتبط با روئین‌تنی را واکاوی کنیم.

۲-۱. بررسی آیین‌های شمنی روئین‌تنی

یکی از بن‌مایه‌های تکرارشونده در آیین‌های شمنی، بلعیده‌شدن رازآموز توسط هیولایی بزرگ است. در باورهای شمنی سرتاسر دنیا نمادگرایی تولد دوباره دیده‌می‌شود و یکی از نمودهای اصلی تولد دوباره، بلعیده‌شدن توسط هیولا در سن بلوغ است (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۴۲). این طرح نشانی از مرگ و رستاخیز نمادین می‌باشد (الیاده، ۱۳۸۲: ۲۱۳). طرح کلی این الگو، بازگشت مخاطره‌آمیز به زهدان مادر است و در اسطوره‌ها به شکل بلعیده‌شدن قهرمان توسط هیولا و بازکردن راهی برای خروج پیروزمندانه از شکم او

نمودیافته است و به صورت نمادین در آیین‌ها اجرا می‌شود (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۱۸). یکی از نشانه‌های مهم این الگو، این است که قهرمان با ابزارهایی که خود ساخته راه خود را باز می‌کند. در یکی افسانه‌های آیینی فنلاد آمده است هنگامی که جادو، قهرمان را بلعید، راهی برای خارج شدن قهرمان به او نشان داد، اما قهرمان پاسخ داد «راه خروج را من خود خواهم ساخت» و با ابزار آهنگری که به شکل جادویی ساخته بود، شکم جادو را شکافت و بیرون شد (الیاده، ۱۳۸۲: ۲۱۶). بلعیده شدن توسط هیولا صرفاً یک بازگشت به زهدان و تولد دوباره نیست. نوآموز بلعیده شده، می‌میرد و از نو زاده می‌شود. بلعیده شدن توسط هیولا نمودی از رفتن به جهان تاریک مردگان و بازگشتن از آنجا به صورت زنده است (الیاده، ۱۳۸۲: ۲۱۵)؛ همچنین می‌تواند نشانی از رفتن به عصر آغازین جهان و شب‌های بی‌نظمی کیهانی باشد (همان: ۲۱۷).

در مورد اول، شخص با رفتن به جهان مردگان، علاوه بر آموزش نزد نیاکان می‌تواند به جاودانگی برسد. فرود آمدن به جهان مردگان با بدن زنده از ویژگی‌های آیین‌های تشرّف قهرمانی و حماسی است که به هدف دستیابی به بی‌مرگی انجام می‌شود (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۳۶). در افسانه‌های رومانیایی رسیدن به جاودانگی با فرود آمدن به دوزخ به دست می‌آید (الیاده، ۱۳۹۷: ۱۰۵). رسیدن به جهان زیرین در واقع رسیدن به ارواح یاری‌گر است (الیاده، ۱۳۸۸: ۳۱۶) که می‌توانند برای انسان جاودانگی و رویین تنی را به همراه داشته باشند.

در باورهای قبیله ماندجا (Mandja) نگاکولا (Ngakola) موجودی است که مردان را می‌بلعد و درحالی که نیرویی تازه گرفته‌اند، قی می‌کند (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۶۲)؛ همچنین رفتن به قعر زمین می‌تواند نشانی از رسیدن به مادر اعظم زمین باشد که عمدتاً خود را به شکل ایزدبانوی مردگان می‌نماید و چهره‌ای ترسناک و پرخاشگر دارد (همان: ۱۳۷). در حماسه‌های فنلاندی ویناموینن (Vainamoinen) به درون شکم ماده غولی می‌رود و عجوزه سالخورده هیسسی (Old Hag of Hiisi)، ایلمارینن (Ilmarinen) را می‌بلعد که هر دو نمادهای دستیابی به بی‌مرگی است (همان: ۱۳۹-۴۰).

در مورد دوم، شخص با رسیدن به عصر پیش از آفرینش از زمان فراتر رفته، به پیش از تمام اشکال هستی می‌رسد؛ در نتیجه زمان برای او به پایان می‌رسد و به بی‌مرگی می‌رسد (الیاده، ۱۳۸۲: ۲۱۷) و بی‌مرگی برای یک جنگجو، در مرتبه اول، زنده ماندن در جنگ و آسیب‌ناپذیری است. همه این موارد نشانه‌ها و نمادهای یکسانی هستند و به یک نتیجه می‌انجامند. ورود قهرمانانه به شکم یک غول ماده، ایزدبانو یا هیولایی دریایی که نماد رسیدن به شب کیهانی و یا رفتن به قلمرو مردگان است و «کسی که موفق به انجام چنین

عمل برجسته و شاهکار قهرمانانه‌ای شده است، دیگر ترسی از مرگ ندارد؛ او توانسته پیروزمندانه به نوعی جاودانگی یا بی‌مرگی جسمانی برسد.» (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۴۰)

اکنون که آیین‌های رسیدن به جاودانگی و رویین‌تنی روشن‌شد نیاز است تا روایت‌های علت رویین‌تنی را در شاهنامه و مهابهارت بررسی کنیم تا به نزدیک‌ترین روایت به اسطوره‌های کهن برسیم.

۲-۲. رویین‌تنی در شاهنامه

در شاهنامه رویین‌تنی به دو معنی «پهلوان» و «آسیب‌ناپذیر در برابر زخم» به کار رفته است؛ اما به آسیب‌ناپذیری اسفندیار یا کس دیگری برابر زخم صراحتاً اشاره نشده است. اگرچه کلمه رویین‌تن در این منظومه بیش از هر کس برای اسفندیار به کار رفته، در بسیاری موارد صرفاً در معنی «پهلوان» آمده است. کیخسرو در آغاز سلطنت فسیله سوی لشکر آورده و خطاب به پهلوانان:

بفرمود کان کو کمندافکن است	به رزم اندرون گرد رویین‌تن است
به سوی فسیله کمند افکنید	سر بادپایان به بند افکنید

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۳، ۱۲)

بیژن نیز در جنگ با بلاشان، هنگام معرفی، خود را رویین‌تن می‌خواند:

دلاور بدو گفت من بیژنم به جنگ اندرون گرد رویین‌تنم

(همان: ج ۳، ۶۱)

شیده نیز در آغاز جنگ بزرگ نزد پدر خود را رویین‌تن می‌خواند:

مبارز نخستین ز لشکر منم که اسپ افکنم، پیل رویین‌تنم

(همان: ج ۴، ۱۹۷)

بر اساس فرهنگ فریتس ولف لفظ رویین‌تن هشت بار برای اسفندیار تکرار شده است (ولف، ۱۳۷۷: ۴۵۴). این لفظ در شاهنامه بیشتر به عنوان صفت برای اسفندیار به کار رفته است و البته جز سه بیت در خان چهارم که هم می‌توان علت رویین‌تنی اسفندیار را از آن برداشت کرد و هم می‌تواند نشانی از تعویذ زرتشت باشد، روایتی در باب چگونگی رویین‌تنی اسفندیار نیامده است:

یکی نغز پولاد زنجیر داشت	نهان کرده از جادو آژیر داشت
به بازوش بر بسته بد زردهشت	به گشتاسب آورده بود از بهشت
بدان آهن از جان اسفندیار	نبردی گمانی به بد روزگار

(همان: ج ۵، ۲۳۸)

لازم به ذکر است که بعضی چون خطیبی (۱۳۷۹: ۳-۸۲) و باقری (۱۳۹۵: ۳۹) همین روایت را علت رویین تنی اسفندیار ذکر کرده‌اند.

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت به صرف بیان لفظ رویین تن نمی‌توان پهلوانان را رویین تن دانست. در سوی دیگر نیز نمود رویین تنی در شاهنامه به اسفندیار یا کسانی که دارای صفت «رویین تن» هستند ختم نمی‌شود. زال و رستم نمودهای دیگری هستند که به سبب نامیرایی و زره زخم‌ناپذیر گاهی رویین تن خوانده می‌شوند. اکنون به بررسی دقیق‌تر رویین تنان شاهنامه می‌پردازیم:

۲-۲-۱. اسفندیار

در ادبیات اوستایی و منابع فارسی میانه نیز نشانی از رویین تنی اسفندیار دیده نمی‌شود (ر. ک: امیدسالار، ۱۳۶۱: ۶-۲۵۵)؛ اما با توجه به روایت‌های موجود در متون بعد از اسلام، می‌توان احتمال داد که روایت رویین تنی اسفندیار از منابعی که امروزه در دسترس نیست به این متون راه یافته‌اند. با توجه به نداشتن منابع دست اول، اطلاعات دقیقی درباره چگونگی رویین تن شدن اسفندیار نیز نداریم. یکی از روایات در این باره، روایت وجرکرد دینی است که بر اساس آن زرتشت چون به دربار گشتاسب آمد، برای اثبات پیامبری چند معجزه داشت و یکی بخشیدن اناری بهشتی به اسفندیار بود که به واسطه آن اسفندیار رویین تن شد (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۹: ۱۶۱). همین روایت به زراتشت‌نامه بهرام پژدو نیز وارد شده است (بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ۷-۷۳).

به روایت داراب‌نامه زره اسفندیار آسیب‌ناپذیر است (طرسوسی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۶۷) و علاوه بر این مورد، زره سمندون نیز که از پوست ماهی و پرورده در خون آدمی بوده، همین ویژگی را دارد (همان: ۷۳). به روایتی نیز زرتشت، اسفندیار را به حمام برده، آبی دعا خوانده بر وی می‌ریزد و او را رویین تن می‌کند و چون اسفندیار چشمان خود را می‌بندد، چشمان او آسیب‌پذیر می‌ماند (انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ج ۲، ۷). در دو روایت شفاهی، اسفندیار با رفتن در حوضچه آب رویین تن می‌شود که در یکی از این دو روایت وزیر گشتاسب او را در آب می‌کند و در روایتی دیگر کتایون، مادر اسفندیار (انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ج ۱، ۶-۲۰۵). شمیسا نیز بدون ذکر منبع علت رویین تنی اسفندیار را آب تنی او در رود داهی تی (Daitya) به دستور زرتشت می‌داند (شمیسا، ۱۳۸۷: ۹۳).

جز این روایت‌ها، تحلیل‌هایی نیز درباره رویین تنی اسفندیار شده است. مینوی این روایت‌ها را ساختگی دانسته، احتمال می‌دهند که در خان سوم و به سبب رفتن به کام اژدها و شسته شدن به خون او رویین تن شده است؛ ضمن این که داستان زیگفرید می‌تواند مؤید این دلیل باشد (مینوی، ۱۳۵۴: ۸۰). اگرچه مینوی تحلیلی در این باره به دست نمی‌دهد، اشاره بسیار ظریفی دارد که با آیین‌های شمنی مطابقت می‌کند. همچنین امیدسالار نیز علت

اصلی رویین تنی اسفندیار را هفت خان او و گذر از نشانه‌های طبیعی و ماورائی می‌داند (امیدسالار، ۱۳۶۱: ۲۷۷).

اگرچه رویین تنی با آب و گیاه که هر دو شکل آن در روایت‌های مربوط به اسفندیار دیده می‌شود از الگوها و عناصر کهنی پیروی می‌کند، دلیل رویین تنی اسفندیار به دلیل عدم صراحت منابع پیشااسلامی، نیاز به تحلیل بیشتری دارد و نیاز است تا یک مجموعه از عناصر آیین‌های مرتبط با رویین تنی در داستان اسفندیار واکاوی شود. اسفندیار پیش از رفتن به هفت خان برای آوردن خواهران از رویین دز چند جنگ دیگر داشته است؛ اما هفت خان در واقع مقام تشرّف اسفندیار به‌شمار می‌آید؛ آیین‌هایی که با گذراندن آن، شخص به عنوان عضوی از گروهی خاص که این‌جا طبقه پهلوان است پذیرفته می‌شود. در واقع مسئله هفت خان با آیین‌های شمنی کاملاً مرتبط است. اسفندیار آماده می‌شود تا با رفتن به دز خواهران خود را بیاورد که با رازآموزی برای رفتن به جهان زیرین و آوردن روح خواهران یا زن محبوب از جهان مردگان در باورهای شمنی برابر است (ر. ک: الیاده، ۱۳۸۸: ۴۶۷-۸).

بین رویین تنی، خان سوم اسفندیار و آیین‌های شمنی نیز ارتباط وجود دارد. چنان‌که قبلاً اشاره شد، مینوی علت رویین تنی اسفندیار را رفتن او به شکم و شسته شدن به خون اژدها می‌داند؛ اما دو نکته بسیار مهم در این روایت است که با آیین‌های شمنی بی‌مرگی و رویین تنی مرتبط است: نخست اینکه اژدها اسفندیار را می‌بلعد؛ دوم صندوق‌های تیغ‌نشانی که اسفندیار برای کشتن اژدها ساخته بود. چنان‌که اشاره شد بلعیده شدن توسط هیولا و کشتن او، رفتن به جهان مردگان و بازگشت پیروزمندانه از آنجا و دست‌یابی به بی‌مرگی و رویین تنی است؛ همچنین یکی عناصر مهم این الگو ساختن سلاح‌هایی جادویی برای کشتن این موجود است. اسفندیار نیز در خان سوم برای رویارویی با اژدها، صندوقی تیغ‌نشان ساخته، درون آن می‌رود و نزدیک اژدها می‌شود؛ در نتیجه اژدها پهلوان را می‌بلعد و پهلوان از صندوق بیرون می‌آید و اژدها را می‌کشد:

همی جست اسپ از گزندش رها	به دم در کشید اسب را اژدها
فرو برد اسبان و گردون بهم...	به صندوق در گشت جنگی دژم...
برآمد ز صندوق مرد دلیر	یکی تیز شمشیر در چنگ شیر
به شمشیر مغزش همی کرد چاک	همی دود زهرش برآمد ز خاک

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۵، ۲۳۳)

۲-۲-۲. ببر بیان

یکی دیگر از نمودهای آسیب‌ناپذیری و رویین تنی در شاهنامه، «ببر بیان»، پوشش خاص رستم است. درباره چستی این لباس نظریات متفاوتی وجود دارد. ماهیار نوایی لفظ «بیان»

را تحول یافته لغت «بغان» و این لباس را منتسب به خدایان می‌داند (نوابی، ۱۳۵۷: ۲۶۰). امیدسالار بیر بیان را سگ آبی دانسته و پوشش رستم را لباس این حیوان تعریف می‌کند (امیدسالار، ۱۳۸۱: ۴۲). رضایی دشت‌ارژنه نیز این تعریف را پذیرفته و بر این باور است که صفت سگزی را علاوه بر انتساب رستم به سیستان، به معنای کسی است که مثل سگ زندگی می‌کند و علت آن پوشش پوست سگ رستم است (رضایی دشت‌ارژنه، ۱۳۹۳: ۷۰). خوارزمی نیز بر این باور است که بر پایه داستان‌های عامیانه، بیش‌تر پوشش‌های مربوط به حیوانات دریایی آسیب‌ناپذیر است (خوارزمی، ۱۳۹۹: ۱۴۹). به‌همه‌حال لباس زخم‌ناپذیر یکی از نمودهای رویین تنی است. در جهت گرایش حماسه‌ها به واقعیت، رویین تنی تبدیل به زخم‌ناپذیری زره شده است (خالقی مطلق، ۱۳۶۶: ۲۱۱).

نمونه پوست آسیب‌ناپذیر موجوداتی که با آنها زره ساخته می‌شد، در حماسه‌های دیگر نیز به چشم می‌خورد. «اژدهایی که در افسانه ژرمنی به دست فروتو کشته می‌شود تنها از سوی شکم زخم‌پذیر است؛ همچنین گرازی که دیارمد، پهلوان کلتی می‌کشد زخم‌ناپذیر است و نیز شیری که هراکل پوست او را بر دوش خود دارد زخم‌ناپذیر است.» (همان: ۲۱۴) بیر بیان نیز یکی از این نمونه‌های متعدد است. ذیل عنوان «بیر بیان» در لغت‌نامه دهخدا آمده است: «نام خفتان چرمین که رستم هنگام جنگ پوشیدی و در او تیغ کارگر نبود. ... بعضی گویند که آن از پوست اکوان دیو بوده؛ ... اعتقاد بعضی آن است که آن را به جهت رستم از بهشت آورده بودند.» از همین موارد می‌توان استنباط کرد که بیر بیان پوششی ساده بوده است و چرم بیری معمولی نیست. به روایتی افسانه‌ای، بیر بیان جانوری بود که در زمان انوشیروان پیدا شد و تیغ و آب و آتش بر تن او اثر نداشت (باقری، ۱۳۶۵: ۱۱). طبق روایت منظومه بیر بیان، اژدهایی به همین نام در هند پیدا شده و رستم او را کشته و از پوست او برای خود لباسی می‌سازد که همان جامه بیر بیان است (هفت‌منظومه حماسی، ۱۳۹۴: ۲۷۲). بعضی این لباس را از پوست سمور یا سگ آبی و شبیه لباس آناهیتا می‌دانند (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۷۷). شاپور شهبازی دو اشاره در این باره دارد: نخست اینکه این لباس، جامه‌ای شاهانه است و خاصیت زرهی ندارد؛ دوم این که پهلوانان از پوست موجوداتی که می‌کشند برای خود زره می‌ساختند (شاپور شهبازی، ۱۳۶۶: ۵۵). اگرچه چستی بیر بیان موضوع این تحقیق نیست، ذکر چند نکته در این جا ضروری می‌نماید. نخست این که بیر بیان نیز همچون بیر اوستایی، موجودی آبی است (هفت‌منظومه حماسی، ۱۳۹۴: ۲۶۴)؛ دوم اینکه در سیر حماسی شدن موجودات، حیوانی می‌تواند به شکلی شگفت تغییر یابد و این احتمال وجود دارد که بیر یا سمور یا سگ آبی به شکلی اسطوره‌ای و موجودی با پوست زخم‌ناپذیر درآمده است؛ چنان که رستم برای کشتن او مجبور است از درون او را بشکند. دیگر این که در باورهای شمنی، سمور با آیین‌های مرگ و تجدید حیات و نامیرایی که

همان آیین‌های مرتبط با رویین تنی است پیوند دارد. علاوه بر نقش درمان‌گری، پوست جادویی سمور و پوشیدن آن می‌تواند رازآموز را به مرگ و حیات دوباره برساند (الیاده، ۱۳۸۸: ۶-۴۷۳) که همان نماد رفتن به جهان زیرین و بازگشت پیروزمندانه از آن است؛ بنابراین می‌توان گفت ببر بیان درواقع پوست سگ آبی یا سموری اسطوره‌ای و زخم‌ناپذیر بوده است که رستم پس از کشتن او، زرهی از پوستش می‌سازد. چنان که پیشتر آمد، این الگو که موجودی زخم‌ناپذیر پیدا می‌شود، پهلوانی او را می‌کشد و از پوست او زرهی زخم‌ناپذیر می‌سازد، در حماسه‌های دیگر ملل نمونه‌هایی دارد و می‌توان اصالت آن را تأیید کرد. ضمن این که در این روایت چند نشانه شمعی نیز دیده می‌شود که مؤید اصالت داستان است.

رستم در این داستان، در اوان کودکی است و به دور از خانواده، نزد گودرز در حال تربیت است (هفت منظومه حماسی، ۱۳۹۴: ۲۳۶). درواقع سن بلوغ، سنی است که نوآموز از خانواده، بخصوص مادر دور شده و نزد یکی از بزرگان قبیله به تعلیم می‌رود تا آماده حضور در جامعه‌ای خاص شود (الیاده، ۱۳۹۲: ۲۶)؛ بنابراین می‌توان گفت رستم همچون اسفندیار در حال تشرّف به مقام پهلوانی است و برای ورود به این انجمن باید آیین‌هایی را انجام دهد. دو نکته مهم دیگر داستان شکل کشتن اژدها است: نخست اینکه رستم همچون اسفندیار برای کشتن اژدها صندوقی آهنی می‌سازد و خنجر بسیار در آن می‌نشانند (هفت منظومه حماسی، ۱۳۹۴: ۲۶۳) که همان عنصر ساخت سلاح جادویی است؛ دوم اینکه همچون اسفندیار توسط اژدها بلعیده می‌شود و او را از درون می‌شکرد:

فرود آمد از بارگی دیوبند	در آن آهنین‌خانه خود را فکند
سوی خانه شد ببر آتش‌فشان	کشید از نفس‌خانه را خود‌کشان
دم آورد و آن‌خانه در دم گرفت...	فرو تا شدش حلق محکم گرفت...
تهمت کمان را برآرنده کرد	صد و شصت تیرش گذارنده کرد

(همان: ۲۶۶)

بنابراین رویین تنی در روایت‌های ایرانی با الگوی بلعیده شدن توسط هیولا ارتباط دارد که نمادی از رفتن به جهان زیرین و دست‌یابی به بی‌مرگی و رویین تنی است. از نمونه‌های داستان‌های اساطیری جهان که ارتباط سفر به جهان زیرین و رویین تنی را تأیید می‌کند، داستان‌های هراکلس است. دوازده‌خان هراکلس اغلب در فضای جهان زیرین اتفاق می‌افتد (ر. ک: بین سنت، ۱۳۸۷: ۱۵۵) و در خان اول، او شیر نمئی (Nemaeon) را در غاری که نمود جهان زیرین است، می‌کشد و پوست او را که زخم‌ناپذیر بود، به عنوان زره برمی‌گزیند (دیکسون‌کندی، ۱۳۹۰: ۳۸۸)؛ همچنین در داستان خان دوازدهم هراکلس، پهلوان در جهان زیرین به دنبال آب حیات و مرگ و رستاخیز قهرمانانه است (بین سنت،

۱۳۸۷: ۱۵۵). این روایت‌ها تأیید می‌کند که جاودانگی پهلوان و به عبارتی رویین تنی او در گرو رفتن به جهان زیرین و همچنین مرگ و رستاخیز دوباره است؛ چنان که هراکلس نیز مانند رستم و اسفندیار برای رسیدن به رویین تنی و زره زخم‌ناپذیر به جهان زیرین رفته و به دنبال مرگ و رستاخیز دوباره است؛ اسطوره‌ای که الگوی بلعیده شدن توسط هیولا، تکرار آن می‌باشد.

۲-۳. مهابهارت

در مهابهارت، برخلاف شاهنامه، روایت‌های رویین تنی به صراحت ذکر و علت رویین تنی پهلوانان بیان شده است. با توجه به کهن بودن متن این منظومه و صراحت بیان آن، کمتر نیاز به تحلیل‌های خاص داریم و می‌توانیم اسطوره‌های رویین تنی را در دسترس داشته باشیم. نمودهای رویین تنی در حماسه هندی از این قرارند:

۲-۳-۱. دریودنه

دریودنه، برادر بزرگ کوروان و عموزاده پاندوان که حکومت را به قمار از ایشان گرفت، رویین تن بود. در علت رویین تنی او نقش گاندهاری (Gandhari)، مادر او بارز است. به روایت مهابهارت چون نگاه گاندهاری به دریودنه می‌افتاد، رویین تن می‌شد؛ پس فرزند را خواست تا برهنه نزد او شود. دریودنه از شرم حمایلی گل بر عورت خود بست و نظر گاندهاری بر ران و عورت او نیفتاد و آسیب‌پذیر ماند (مهابهارت، ۱۳۵۸: ج ۲، ۵۰۱)؛ سرانجام دریودنه بر اثر اصابت گرز بهیم‌سین (BhimaSena) بر ران جان می‌دهد. در این روایت نقش مادر پهلوان برای رویین تن کردن او بارز است. عموماً رویین تنانی که به کمک پدر یا مادر رویین تن می‌شوند، فرزند خدایان هستند؛ مانند تیتس، مادر آشیل که فرزند ژئوس بود و فرزند خود را رویین تن کرد (دیکسون‌کندی، ۱۳۹۰: ۲-۱۹۱). گاندهاری نیز اگرچه خدا نیست، ارتباط تنگاتنگی با خدایان دارد. او پیش از ازدواج با دهرته‌راشتر (DhrtaRastra) سال‌ها مهادیو (Mahadeva)، یکی از خدایان بزرگ هند و همسر شیوا (šiva) را عبادت می‌کند و وعده داشتن صد پسر از او می‌گیرد (مهابهارت، ۱۳۵۸: ج ۱، ۱۱۷)؛ همچنین او یکی از بزرگ‌ترین علمای دینی به شمار می‌آید، تاجایی که حتی ویاس (Vyasa)، یکی از بزرگ‌ترین برهمنان افسانه‌ای هند سؤالات دینی خود را از او می‌پرسید (همان: ج ۴، ۴۲۴)؛ بنابراین می‌توان گفت گاندهاری پیش از ازدواج یکی از بزرگان معبد مهادیو بوده است و کارکردی خداگونه در رویین تن کردن فرزند دارد.

۲-۳-۲. پرسورام

یکی دیگر از رویین تنان حماسه مهابهارت، پرسورام (Parasurama) فرزند جمداگنی (Jamadagni) برهمن است که به دعای پدر خود رویین تن شد. جمداگنی پنج فرزند داشت و پرسورام خردترین آن‌ها بود. روزی جمداگن که تغییری در چهره زن خود دیده

بود، از یک‌یک فرزندان خواست تا مادر خود را بکشند اما هیچ‌یک نپذیرفتند جز پرسورام؛ پس جمداگنی به دعا او را روین تن و مادر او را زنده کرد (همان: ج ۱، ۳۳۳). جمداگنی یکی از هفت ریشی بزرگ است که در هند کارکرد نیمه‌خدایی دارند. پرسورام نیز ششمین تجلی ویشنو است (ایونس، ۱۳۸۱: ۸۸) که بیست و یک مرتبه دور عالم گشت و زمین را از طبقه کشتریه (Kṣatriya) (فرمان‌روا-جنگ‌جو) پاک کرد و به برهمنان داد (مهابهارت، ۱۳۵۸: ج ۱، ۶۱)؛ بنابراین هر دو کارکردی خدایی دارند؛ اما یکی از نمادهای اساسی این روایت کشتن مادر است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲-۳-۳. کرنه

کرنه (Karana)، برادر ارشد پاندوان که پدر او آفتاب بود یکی دیگر از روین تنان حماسه مهابهارت است. کنتی (Kunti) پیش از ازدواج با پاندو (Pāndu)، پدر پاندوان، با افسونی که می‌دانست آفتاب را حاضر کرده، از او باردار شد. پس از تولد کرنه، کنتی او را به آب سپرد و زنی او را از آب بگرفت (همان: ۱۱۸۹). در روایت روین تنی کرنه آمده است که پوستی زخم‌ناپذیر داشت. او همچنین گوشواره‌ای داشت که تا زمانی که در گوش او بود، هیچ‌کس بر او پیروز نمی‌شد (همان: ج ۱، ۴۱۱) و این خود نمودی دیگر از روین تنی است. ایندرا (Indra) پوست و گوشواره کرنه را از او می‌طلبد و کرنه این دو را به او می‌دهد (همان: ج ۱، ۴۱۲) و سرانجام به دست برادر خود، ارجونه (Arjuna) در جنگ بزرگ مهابهارت کشته می‌شود. لازم به ذکر است که اشوتهمان (Asvatthaman)، استادزاده پاندوان نیز گوهری دارد که همچون گوشواره کرنه، صاحب آن همواره پیروز جنگ خواهد بود (همان: ج ۲، ۴۹۴). نمونه‌ای از این شکل روین تنی در حماسه دده‌قورقود دیده می‌شود و تپه‌گوز به وسیله انگشتی یا حلقه که مادرش به او عطا می‌کند روین تن می‌شود (مدرسی و بامدادی، ۱۳۸۹: ۳۷۰)، اما او نیز از ناحیه چشم آسیب‌پذیر بود (برزگر خالقی و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۷).

درباره منشأ پوست کرنه در مهابهارت به صراحت سخن نرفته‌است. اول بار پدرش، آفتاب، او را از این ویژگی آگاه می‌کند (مهابهارت، ۱۳۵۸: ج ۱، ۴۱۱) و شاید آفتاب، پدر او این موهبت را به او اعطا کرده‌است.

۲-۳-۴. زره آسیب‌ناپذیر؛ ارجونه و باورهای شمینی

در مهابهارت دو مورد از زره آسیب‌ناپذیر سخن رفته‌است. ماندھاتا (Mandhata) فرزند راجه یوواناش (Yuvasva) که از پهلوی چپ پدر به دنیا آمده و عالم را فتح کرده‌بود، زرهی زخم‌ناپذیر داشت (همان: ج ۱، ۳۳۹). درباره چگونگی رسیدن زره به او سخنی در مهابهارت نرفته؛ اما او سلاح خود را از برهما گرفته‌است (همان) و گرفتن سلاح

و زره از خدایان در مهابهارت مرسوم است؛ بنابراین می‌توان احتمال داد که زره خود را هم از برهما گرفته باشد؛ اما روایتی کامل از چگونگی آن نداریم.

مورد دیگر زره زخم‌ناپذیر، زره ایندرا است که آن را به ارجونه می‌دهد. پاندوان چون سلطنت را در قمار به دريودنه، پسر عموی خود باختند، سیزده سال در جنگل به تبعید گذراندند. در این مدت زمان، ارجونه برای آموزش جنگ و گرفتن سلاح، از خانواده جدا شده، نزد ایندرا می‌رود. ایندرا به‌واقع پدر ارجونه است. کنتی مادر او، افسونی می‌داند که به واسطه آن می‌تواند از خدایان باردار شود (همان: ج ۱، ۱۱۸). راجه پاندو، پدر ارجونه به سبب نفرین برهمنی نمی‌توانست هم‌خوابه کنتی شود؛ پس کنتی با همان افسون چهار بار باردار شد که در چهارمین مورد ایندرا را خواست و حاصل آن ارجونه بود (همان: ج ۱، ۱۳۴). هنگام تبعید پاندوان، ارجونه به کمک افسون‌هایی که ویاس به او آموخت توانست به جهانی دیگر، نزد ایندرا و دیگر خدایان رود (همان، ج ۱، ۲۸۷-۸) و علاوه بر آموزش نزد آنها، سلاح‌هایی از ایشان می‌گیرد و یکی از سلاح‌ها زره زخم‌ناپذیر ایندرا است.

تنها روایت رویین تنی مهابهارت که با الگوهای آیینی رویین تنی و زره آسیب‌ناپذیر مطابقت دارد همین روایت است که می‌توان نمودهای رفتن به جهان مردگان را در آن یافت. این روایت از چندین عنصر الگوی شمنی پیروی می‌کند. جداشدن فرد از جامعه شروع رازآموزی است و به کمک یک شمن رازآموزی انجام می‌شود. ویاس در مهابهارت بین زمین و آسمان و جهان زیرین در رفت و آمد است و شخصیتی کاملاً شبیه به شمن‌ها دارد که تحلیل کامل آن از حوصله بحث خارج است؛ اما باید او را به مثابه شمن هادی روح دانست که با جهان مرگان و آسمان در ارتباط است (الیاده، ۱۳۸۸: ۴۴). نکته دیگری که در این مورد اهمیت دارد آموزش نزد نیاکان است. یکی از آیین‌های کهن شمنیسم رفتن به جهان مردگان و آموزش نزد ارواح نیاکان می‌باشد (همان: ۱۰۱) که حاصل آن دستیابی به بی‌مرگی است (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۳۶)؛ بنابراین می‌تواند گفت در شکل کهن‌تر، روایت مهابهارت چنین بوده که ارجونه برای آموزش نزد نیاکان از جامعه خود جدا شده و به کمک ویاس که شمن است به جهانی دیگر نزد ارواح نیاکان یا پدر خود که از خدایان است رفته و پس از آموزش نزد آنها به موهبت بی‌مرگی رسیده که این موهبت در لایه‌های جدیدتر به شکل زره آسیب‌ناپذیر درآمده است.

رویین تنی در حماسه مهابهارت بیشتر با خدایان و کارکردهای خداگونه برهمنان مرتبط است. مشهورترین روایت رویین تنی در این منظومه، روایت رویین تنی دریودنه است که با نگاه مادر خود که حالتی نیمه‌خدایی دارد رویین تن می‌شود؛ اما روایت چگونگی رویین تن شدن او با نمونه‌های رویین تنی در اساطیر دیگر ملل مطابقت ندارد و نشانه‌های آیینی در آن دیده نمی‌شود. روایت به آب دادن کره شاید نمودی از جداشدن نوآموز از

جامعه و غوطه دادن او به آب باشد؛ در روایت پرسورام، کشتن مادر می‌تواند نمودی از بلعیده شدن توسط مادر اعظم و دریدن تن او باشد، اما در هیچ یک از این روایات نشانه‌های کاملی نداریم که بتوانیم آن را با الگوهای کهن یا آیینی تطبیق دهیم و این گمانه‌زنی‌ها قابل اعتماد نیستند.

در روایت‌های ایرانی نیز با کارکرد آیینی اسطوره روبه‌رو هستیم و هیولایی قهرمان را در حین آیین‌های تشریف به پهلوانی می‌بلعد و قهرمان با خروج پیروزمندانه از شکم هیولا به هدف اصلی انجمن‌های قهرمانی، یعنی بی‌مرگی و روین‌تنی می‌رسد. لازم به ذکر است که روین‌تنی به دست مادر نیز می‌تواند نمودی جدیدتر از همین الگو باشد. در این روایت روین‌تنی در واقع مادر، نقش همان ایزدبانو را بازی می‌کند که با غوطه‌ور کردن قهرمان در آب یا شستن او، در واقع فرزند را به جهان زیرین یا اقیانوس بی‌نظمی آغازین برده و به موهبت بی‌مرگی رسانده است؛ چنان که رود استوکس که آشیل در آن روین‌تن می‌شود، یکی از پنج رود جهان زیرین است (دیکسون‌کندی، ۱۳۹۰: ۳۹)؛ اما کهن‌ترین روایت درباره روین‌تنی، روایت ارجونه است که با وجود تغییراتی که در لایه‌های جدیدتر داشته، شکل کهن خود اسطوره و متقدم بر شکل آیینی را حفظ کرده است.

۳. نتیجه‌گیری

با تحلیل و تطبیق روایت‌های روین‌تنی در شاهنامه و مهابهارت با آیین‌های کهن شمنی به چند نتیجه مهم دست یافتیم:

(۱) می‌توان احتمال داد که علت روین‌تنی اسفندیار رویدادهای خان سوم است که ازدها او را می‌بلعد و در این نماد پهلوان به دنیای مردگان و نزد نیاکان رفته و پیروزمندانه و زنده از آنجا بازمی‌گردد و به روین‌تنی دست می‌یابد.

(۲) روایت ببر بیان نیز از همین الگو پیروی می‌کند و زره رستم در واقع نمودی از روین‌تنی اوست؛ همچنین نشانه‌های روین‌تنی در ایران می‌تواند با الگوی بلعیده شدن توسط هیولا و دست‌یابی به بی‌مرگی منطبق باشد.

(۳) در حماسه مهابهارت رفتن ارجونه نزد خدایان یا نیاکان شکل پیراسته‌تر الگوی بلعیده شدن توسط هیولا و با آن منطبق است.

(۴) روایت علت روین‌تنی در ایران شکل کهن آیینی خود را حفظ کرده است. در روایات هندی نیز این اسطوره دچار تغییراتی شده است و تنها در اسطوره ارجونه اصل اسطوره با تغییراتی اندک باقی مانده است.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۰). *تاریخ اساطیری ایران تهران*: سمت.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد. (۱۳۸۹). *اسطوره زندگی زرتشت*. تهران: چشمه.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۷۹). «اسفندیار و رویین تنی او در شاهنامه». *مجله شعر*، شماره ۲۸، صص ۴۲-۴۷.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۹). *راز رویین تنی اسفندیار*. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۵۱). «اسفندیار و راز رویین تنی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۸۰، صص ۴۳-۶۲.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۲). *اسطوره، رویا، راز*. ترجمه رویا منجم. تهران: علم.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۷). *مقدّس و نامقدّس*. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۸). *شمنسیم*. ترجمه محمد کاظم مهاجری. تهران: ادیان.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۰). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۲). *آیین‌ها و نمادهای تشرّف*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: نیلوفر.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۷). *خدای ناپدیدشونده*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: نیلوفر.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۶۱). «راز رویین تنی اسفندیار». *ایران نامه*، شماره ۲، صص ۲۵۴-۲۸۱.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۷۷). «اسفندیار و آشیل». *ایران شناسی*، شماره ۴۰، صص ۷۳۴-۷۴۴.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۱). *جستارهای شاهنامه شناسی و مباحث ادبی*. تهران: بنیاد ایرج افشار.
- امیرقاسمی، مینو. (۱۳۶۸). «اسفندیار و آشیل، دو همزاد اسطوره‌ای». *جستارهای نوین ادبی*، شماره‌های ۸۶ و ۸۷، صص ۴۳۳-۴۴۸.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (۱۳۶۹). *فردوسی نامه*. تهران: علمی.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۸۱). *اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- باقری، مهری. (۱۳۶۵). «بیر بیان»، *آینده*، سال دوازدهم، شماره‌های ۱ تا ۳، صص ۶-۲۴.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۵). *اسفندیار نامه*. تهران: طهوری.
- برزگر خالقی، محمد رضا و کوپا، فاطمه و همکاران. (۱۳۹۰). «سیمای زن و عشق در شاه کارهای حماسی دده‌قورقود و ایلید و اودیسه». *ادبیات تطبیقی*، شماره ۵، صص ۲۵-۴۴.
- بهرام پژدو، زرتشت. (۱۳۳۸). *زرتشت نامه*. به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران: طهوری.
- پرتو، بابک. (۱۳۹۳). *اسطوره و آیین*. تهران: کتابدار.
- پین سنت، جان. (۱۳۸۷). *اساطیر یونان*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۶). «بیر بیان (رویین تنی و گونه‌های آن)». *ایران نامه*، شماره ۲۲، صص ۲۰۰-۲۲۷.

- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۷۹). «اسفندیار در برزخ». *مجموعه مقالات علوم انسانی*، دفتر اول، صص ۷۷-۱۰۴.
- خوارزمی، حمیدرضا. (۱۳۹۹). «تحلیلی اسطوره‌ای از دلیل غلبه بیژن بر فرود». *پژوهش‌نامه ادب حماسی*. سال شانزدهم، شماره ۲۹، صص ۱۴۳-۱۵۶.
- دشتی، مهدی. (۱۳۹۶). «نگاهی دیگر به روین تنی اسفندیار در شاهنامه». *متن پژوهی ادبی*، شماره ۷۱، صص ۷-۲۸.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). *لغتنامه*. زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
- دیکسون‌کندی، مایک. (۱۳۹۰). *دانشنامه اساطیر یونان و روم*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: طهوری.
- دیویدسون، ه. و. آلیس. (۱۳۸۷). *اساطیر اسکاندیناوی*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود. (۱۳۹۳). «درآمدی بر پیوند ببر بیان و کینه سگری در شاهنامه». *پژوهش‌های ادب حماسی*. سال اول، شماره ۲، صص ۷۲-۴۷.
- سگال، رابرت آلن. (۱۳۹۴). *اسطوره*. ترجمه فریده فرودفر. تهران: بصیرت.
- شاپور شهبازی، علیرضا. (۱۳۶۶). «ببر بیان». *آینده*. سال سیزدهم، شماره ۱ تا ۳، صص ۵۴-۵۸.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). *انواع ادبی*. تهران: میترا.
- صالحی، علی و دادور، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). «مطالعه تطبیقی رویکرد کهن‌الگویی سه اسطوره روین تن». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره ۴۷، صص ۱۶۵-۱۹۶.
- طرسوسی، ابوطاهر. (۱۳۸۹). *دراپ‌نامه*. به کوشش ذبیح‌الله صفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- فاتحی، اقدس؛ خوشحال، طاهره و محسن ابوالقاسمی. (۱۳۹۱). «مقایسه روین تنی و چشم آسیب‌پذیر اسفندیار در متن‌های فارسی میانه و شاهنامه». *جستارهای ادبی*، سال چهل و پنجم، شماره دوم، صص ۲۵-۵۹.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی‌مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف اسلامی.
- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۸). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۹۲). *دانشنامه اساطیر جانوران*. تهران: کتاب پارسه.
- مدرسی، فاطمه و بامدادی، محمد. (۱۳۸۹). «نگاهی بینامتنی به یکی از اساطیر آسیای غربی و تطبیق آن با اسطوره ضحاک در شاهنامه». *ادبیات تطبیقی*، شماره ۳، صص ۳۷۵-۳۵۵.
- *مه‌بهارت*. (۱۳۵۸)، ترجمه میر غیاث‌الدین علی قزوینی. تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران: طهوری.
- مهدی، عزیز. (۲۰۱۵). «روین تنی در شاهنامه و مه‌بهارت». *نقد و تحقیق*. سال اول، شماره ۱، صص ۸۷-۸۰.

- مینوی، مجتبی. (۱۳۵۴). *فردوسی و شعر او*. تهران: دهخدا.
- وارنر، رکس. (۱۳۸۶). *دانشنامه اساطیر جهان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
- وجدانی، فریده. (۱۳۸۴). «تأملی دیگر در رویین تنی اسفندیار». *آموزش زبان و ادب فارسی*، شماره ۷۳، صص ۴-۹.
- ولف، فریتس. (۱۳۷۷). *فرهنگ شاهنامه فردوسی*. تهران: اساطیر.
- *هفت منظومه حماسی*. (۱۳۹۴). تصحیح و تحقیق رضا غفوری. تهران: میراث مکتوب.

