



شماره بیست و هفتم

بهار ۱۳۹۳

صفحات ۶۷-۴۱

بررسی و تحلیل آیین‌های باروری در شاهنامه فردوسی

دکتر تیمور مالمیر*

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

فردین حسین پناهی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

چکیده

آیین‌های باروری از اسطوره‌های بنیادین بشر است که بخش قابل توجهی از اساطیر جهان را در خود جای داده‌است. بن‌مایه این آیین‌ها مبتنی بر چرخه سالانه طبیعت میان خشکی و سرسبزی است. این مراسم تجسمی آیینی از مرگ و سپس باروری طبیعت بود که آن را در مرگ یا غایب شدن یک ایزد و بازگشت مجدد او تصور می‌کردند. در ژرف‌ساخت داستان‌های شاهنامه فردوسی می‌توان بازمانده‌ها و یا تأثیراتی از آیین‌های باروری را دید. بررسی ساختار داستان‌های شاهنامه نشان می‌دهد که علاوه بر نمونه شناخته‌شده «سیاوش»، داستان‌های نوذر و کیقباد، رفتن کیخسرو و فرنگیس به سیاوش‌گرد و داستان بیژن و منیژه مبتنی بر طرح آیین‌های باروری‌اند. همچنین، وجود عناصر معناداری در ساختار داستان سیامک و هوشنگ، ارتباط ساختار این داستان را با آیین‌های باروری نشان می‌دهد. تأمل در ساختار اسطوره‌ای متن شاهنامه نشان می‌دهد که توجه به ژرف‌ساخت اسطوره‌ای داستان‌ها از روش‌های مناسب در نقد اصالت متن است.

واژگان کلیدی: آیین‌های باروری، شاهنامه، هوشنگ، کیقباد، سیاوش، کیخسرو، بیژن

*timoomalimir@ut.ac.ir

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤل:

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۹/۲۵

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱۰/۴

۱- مقدمه

یکی از اسطوره‌های بنیادین بشر که طیف گسترده‌ای از اساطیر را در خود جای داده، آیین‌های باروری است. مطالعات اسطوره‌شناسی نشان می‌دهد که این آیین‌ها در پهنه وسیعی از آسیای مرکزی تا بین‌النهرین و اروپای غربی و شمال آفریقا رایج بوده‌است. بن‌مایه این آیین‌ها مبتنی بر چرخه سالانه طبیعت میان خشکی و سرسبزی است. این مراسم، تجسمی آیینی از مرگ و سپس باروری طبیعت بود که آن را در مرگ و سپس بازگشت مجدد یک ایزد؛ یا ازدواج و آمیزش دو ایزد با هم و غایب شدن ایزد نرینه - و به‌ندرت مادینه- و سپس بازگشت او تصور می‌کردند. مشهورترین شکل آیین‌های باروری به این صورت است که ایزدی زیبارو و نرینه که عامل باروری و برکت‌بخشی است، در برهه‌ای از سال به دلائلی چون مرگ یا سفر، به جهان مردگان (جهان زیر زمین، دوزخ) می‌رود (منتقل می‌شود). با رفتن یا مرگ این ایزد، همسرش که ایزدی مادینه است، به دنبال او به جهان مردگان می‌رود. در این مدت، باروری و زایایی طبیعت مختل می‌شود و خشکی و سترونی همه‌جا را فرامی‌گیرد، اما پس از آنکه الهه مادینه، موفق به یافتن ایزد نرینه و بازگرداندن او به روی زمین می‌شود، سرسبزی و باروری به طبیعت بازمی‌گردد و زمین و دیگر عناصر طبیعی، نیروی باروری و زایایی خود را دوباره به‌دست می‌آورند.

در اساطیر سراسر جهان گونه‌های مختلفی از آیین‌های باروری را با صورت‌های متنوع می‌توان یافت. حتی امروزه می‌توان مراسم بازمانده از این آیین‌ها را در جشن‌ها و آیین‌هایی عرفی پیدا کرد؛ مراسمی که اجراکنندگان آن غالباً به صرف یک جشن یا رسم بازمانده از پیشینیان و یا به‌عنوان یک مراسم شادی‌بخش به اجرای آن در وقت‌های خاصی از سال می‌پردازند. امروزه می‌دانیم که در دنیای کهن اشکال متنوعی از این آیین‌ها با آداب و رسومی به‌مراتب پررنگ‌تر از بازمانده‌های امروزی‌شان رواج داشته‌است. مشهورترین این آیین‌ها در بین‌النهرین، سوریه، فنیقیه، آسیای صغیر، یونان، روم و مصر رایج بوده‌است. کشف نگاره‌هایی باستانی در آسیای مرکزی با قدمت سه هزار سال پیش از میلاد مسیح (ع) (حصوری، ۱۳۷۸: ۲۶-۲۷)، رواج آیینی سوگ سیاوش، آن‌هم با آیین‌هایی ویژه را در این مناطق ثابت کرده‌است و وجود بازمانده‌هایی از این رسوم آیینی در ایران نیز گستره وسیع‌تر این آیین‌ها را نشان می‌دهد.

در دنیای باستان حادثه مرگ ایزد شهید شونده، هر سال تکرار می‌شد و هر سال در برهه‌ای مشخص، متناسب با تقویم کشاورزی، به‌خاطر مرگ یا غیبت ایزد شهیدشونده با مراسمی ویژه به سوگواری می‌پرداختند و پس از آن، مراسم شادی به‌خاطر بازگشت ایزد شهیدشونده را برگزار می‌کردند. این سوگ و شادی، معمولاً در پایان سال و در آستانه شروع سال جدید انجام می‌گرفت. نرشخی در تاریخ بخارا می‌گوید «پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز» در بخارا در محلی که آن را مدفن سیاوش می‌دانستند، خروسی را قربانی می‌کردند «و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست، چنان‌که در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند و قولان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است» (نرشخی، ۱۳۶۲: ۳۲). در مصر، آسیای غربی و مناطق مجاور آن در اروپا نیز مراسم سوگواری و سپس شادی، با شدتی بیشتر برگزار می‌شد (نک. فریزر، ۱۳۸۶: ۳۸۶-۳۸۵، ۴۰۱-۳۹۷ و ۴۱۵). زمان برگزاری این آیین‌ها نیز با توجه به تقویم خاص هر منطقه معمولاً در تابستان یا هنگام اعتدال بهاری بود (همان: ۳۸۵ و ۳۹۷). در دیگر سرزمین‌ها نیز می‌توان گونه‌های دیگری از آیین‌های باروری را یافت. در اغلب اسطوره‌های مربوط به آیین‌های باروری، ایزدی که غایب می‌شود نرینه است، اما در برخی اسطوره‌ها در اثر جابه‌جایی‌ها و آمیختگی‌های اسطوره‌ای، با روساخت‌هایی متفاوت و کم‌سابقه روبه‌رو می‌شویم که نمونه بارز آن اسطوره دیمتر و پرسفونه است. در این اسطوره هادس، خدای جهان مردگان، پرسفونه دختر دیمتر را می‌رباید و با خود به جهان مردگان می‌برد. با ربوده‌شدن پرسفونه، دیمتر سوگوار می‌شود. در این اوان، به‌خاطر عزای دیمتر زمین باروری‌اش را از دست می‌دهد و دانه‌ها از زمین نمی‌رویند. مدتی بعد، با بازگشت پرسفونه به روی زمین، به‌سبب اشک‌های شادی دیمتر بار دیگر سرسبزی و باروری به طبیعت بازمی‌گردد (بورلند، ۱۳۸۷: ۳۴۲-۳۳۲). در این اسطوره، ایزدی که غایب می‌شود مادینه است، اما همچنان عناصر مهم آیین‌های باروری را در آن می‌توان یافت.

۲- پیشینه بحث

درباره آیین باروری در شاهنامه، نگاه‌ها متوجه داستان سیاوش است. از میان پژوهش‌هایی که تا کنون درباره آیین باروری در داستان سیاوش در ایران انجام گرفته،

آرای مهرداد بهار، کتابیون مزداپور، علی حصوری، بهمن سرکاراتی، جلال خالقی مطلق و خجسته کیا مهم‌تر محسوب می‌شود. مهرداد بهار و کتابیون مزداپور از نخستین کسانی بودند که به ارتباط اسطوره‌سیاوش با آیین‌های باروری در بین‌النهرین پی‌بردند (بهار، ۱۳۷۴: ۶۳-۶۲). البته به تصریح خود بهار، پیش از آنان برخی باستان‌شناسان روسی نیز به این نتیجه رسیده بودند (همان). بهار معتقد بود داستان سیاوش از دو بخش یا داستان تشکیل شده‌است: بخش اول، داستان عشق مادری ناتنی به پسرخوانده‌اش، و پرهیز و امتناع پسرخوانده از درخواست اوست که باعث خشم نامادری و ایجاد گرفتاری‌هایی برای پسرخوانده می‌شود. بخش دوم، داستان پناه بردن شاهزاده‌ای به سرزمین دشمن، و شهرت و محبوبیت و داماد شدن او در آنجاست که در نهایت در اثر فتنه‌انگیزی‌های دیگران، پادشاه آنجا به قتل شاهزاده فرمان می‌دهد و از خون ریخته‌شده شاهزاده بر زمین، گیاهی می‌روید (همان: ۴۵-۴۴). با توجه به آثار باستانی کشف‌شده مربوط به سوگ سیاوش در آسیای مرکزی با قدمت مربوط به هزاره سوم پیش از میلاد مسیح (ع)، به نظر بهار، بخش اول داستان هندوایرانی نیست؛ زیرا هیچ نشانی از سیاوش در اساطیر ودایی وجود ندارد و همین نکته بیانگر آن است که سیاوش و بخش نخست داستان به دوره تمدن ایرانی ماوراءالنهر تعلق دارد (همان: ۴۵). دیگر این که با مطالعه تطبیقی اساطیر ایران و اساطیر آسیای غربی و ساکنان غیرهندواروپایی کرانه‌های دریای مدیترانه، می‌توان ارتباط این بخش از داستان را با اساطیر و آیین‌های سومری-سامی-مدیترانه‌ای دریافت (همان). بهار بر این باور بود که آیین‌های باروری در بین‌النهرین، به‌ویژه ایشتر و تموز، بر دیگر سرزمین‌ها از جمله ایران تأثیر گذاشته‌اند و اسطوره سیاوش نیز تحت تأثیر این آیین‌ها شکل گرفته‌است (بهار، ۱۳۸۷: ۴۲۰). بهار شخصیت اسطوره‌ای سیاوش را از یک سو نماد یا خدای نباتی می‌داند، زیرا همچون آتیس و آدونیس، از خونش گیاهی روید و از سوی دیگر، او را خدای کشتزارها نیز می‌داند؛ به این صورت که در آتش رفتن سیاوش نماد خشک‌شدن و زردگشتن گیاهان و در واقع، آغاز انقلاب صیفی و هنگام برداشت محصول است (بهار، ۱۳۷۴: ۴۷). بر این اساس، وی احتمال داده‌است که اسطوره‌های دموزی (تموز)، آتیس، ازیریس و آدونیس، و شاید سیاوش و رام، همگی متعلق به یک منطقه فرهنگی، و ملهم از اعتقاد به یک خدای بارورکننده بسیار کهن‌تر

بوده باشند که به اشکال گوناگون از هند تا اروپای غربی و شمال آفریقا را فراگرفته بوده‌است (بهار، ۱۳۸۷: ۴۲۸-۴۲۷).

علی‌حضور با تکیه بر یافته‌های تاریخی و باستان‌شناسی، دیدگاه تأثیرپذیری اسطوره سیاوش از آیین‌های بین‌النهرین را نمی‌پذیرد و معتقد است که اسطوره سیاوش و شکل آیینی آن؛ یعنی سوگ سیاوش، از آیین‌های بسیار کهن آسیای مرکزی بوده که به صورت مستقل رواج داشته‌است و سیاوش در ادوار کهن ایزدی بوده که در آسیای مرکزی تقدیس می‌شده‌است (حضور، ۱۳۷۸: ۱۷-۱۶ و ۴۹-۴۷). بهمن سرکاراتی و جلال خالقی مطلق با مقایسه اسطوره سیاوش با اسطوره‌های کیومرث و جمشید، سیاوش را نیز همچون کیومرث و جمشید، یکی از نمونه‌های نخستین انسان در اساطیر ایرانی دانسته‌اند (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۰۸ و خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۱۰۴-۹۹). ارتباط دیدگاه اخیر با موضوع نوشتار ما در این است که در اسطوره نمونه نخستین انسان، مرگ بایسته نمونه نخستین انسان باعث می‌شود از پیکر او دیگر موجودات به وجود آیند و مرگ او در واقع، عاملی برای بقای حیات است؛ همان‌طور که در آیین‌های باروری نیز مرگ ایزد نباتی پدیده‌ای مقدر برای بقای باروری و سرسبزی زمین است.

خجسته‌کیا نیز معتقد است با توجه به آنکه در روایات زرتشتی ایزد باروری «رپیتوتن» وجود داشته‌است، نباید داستان سیاوش را به خارج از مرزهای فرهنگی ایران منتسب کنیم (کیا، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۷). به نظر او سیاوش از ایزدان نباتی نیست. او برای اثبات دیدگاهش، به بررسی تفاوت‌های داستان سیاوش با روایات مربوط به برخی ایزدان نباتی، به‌ویژه آدونیس پرداخته‌است (همان: ۳۸-۲۳). نکاتی که خانم کیا آنها را به‌عنوان وجوه افتراق سیاوش از ایزدان نباتی به حساب آورده‌است - نکاتی چون پهلوانی سیاوش، وفاداری و اخلاق نیکوی او - بیشتر نکاتی مربوط به روساخت داستان سیاوش است، اما وی نکات ارزشمندی از تشابهات ژرف‌ساختی سیاوش با ایزدان نباتی را مسکوت نهاده یا در پی تفسیر دیگرگونه آنها بوده‌است.

نظرهایی که به‌اختصار بدان‌ها پرداختیم، از مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در اسطوره‌شناسی مربوط به آیین باروری در داستان سیاوش است و اغلب تحقیقات اسطوره‌شناختی دیگری که در ارتباط با سیاوش در ایران انجام گرفته‌است (از جمله: شکیبی

ممتاز، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۰۱؛ رضایی دشتارژنه و گلی‌زاده، ۱۳۹۰: ۸۳-۵۷؛ رضایی دشتارژنه، ۱۳۸۹: ۱۵۷-۱۳۳، آیین‌وند و نصرالله، ۲۰۰۶: ۸-۱؛ فاضلی و کنعانی، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۹۳؛ زمردی، ۱۳۸۲: ۹۶-۹۵ و ۹۸-۹۹ و قائمی، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۱) مستقیم یا غیرمستقیم، وامدار پژوهش‌های مذکور، به‌ویژه آرای مهرداد بهار هستند. در این نوشتار نیز تحلیل ما از داستان سیاوش ملهم از آرای بهار خواهد بود. در مورد داستان بیژن و منیژه نیز که از دیگر داستان‌های مورد بررسی ما است، بهار و سرکاراتی به شباهت طرح این داستان با اسطوره تموز پی‌برده‌اند (بهار، ۱۳۷۴: ۵۰ و ۶۳) و بهار به این شباهت اشاره کوتاهی کرده‌است (همان: ۵۰).

بررسی داستان‌های شاهنامه نشان می‌دهد وجود یا تأثیر اسطوره آیین‌های باروری تنها محدود به داستان سیاوش و داستان بیژن و منیژه نیست، بلکه در داستان‌های دیگری نیز این طرح وجود دارد. در این مقاله با بررسی داستان‌های شاهنامه فردوسی، پنج داستان استخراج کرده‌ایم که دارای ژرف‌ساخت مبتنی بر آیین‌های باروری هستند، و با نقد تطبیقی و اسطوره‌ای این داستان‌ها، در پی اثبات وجود طرح آیین‌های باروری در آنها هستیم. در پایان نیز ژرف‌ساخت مبتنی بر آیین‌های باروری در این داستان‌ها تحلیل شده‌است.

۳- آیین‌های باروری در شاهنامه فردوسی

با توجه به جابه‌جایی‌ها و پیکرگردانی‌های متعدد و پیچیده‌ای که در اساطیر روی می‌دهد، در اسطوره‌های دیگری نیز می‌توان نمونه‌هایی تغییر یافته از آیین‌های باروری یا مرتبط با آیین‌های باروری یافت. در برخی داستان‌ها نیز که کم‌وبیش از ساختاری اسطوره‌ای برخوردارند، می‌توان طرح آیین‌های باروری را در ژرف‌ساخت آنها استخراج کرد. این داستان‌ها هرچند از روستاخی کاملاً تغییر یافته و حتی در مواردی متأثر از عناصر تاریخی برخوردارند، اما نگاه ساختاری به این داستان‌ها نشان می‌دهد که ساختار بنیادین آنها بازمانده آیین‌های باروری و یا متأثر از این آیین‌ها است. ذکر این نکته لازم است که داستان‌هایی را می‌توان دارای طرح آیین‌های باروری فرض کرد که عناصر مهم و بنیادین این اسطوره را داشته باشند. اسطوره‌های مبتنی بر آیین‌های باروری، ارتباط تنگاتنگی با اسطوره‌های اژدهاکشی دارند، طوری که با همدیگر مرزهایی لغزان و حتی عناصری مشترک دارند. آزادی آب‌ها، باروری طبیعت، ازدواج و یا روابط عیاشانه از

عنصری است که هم در اسطوره‌های اژدهاکشی و هم در آیین‌های باروری یافت می‌شود؛ چنان‌که حتی در موردی چون اسطوره دمتر و پرسفونه، آمیختگی اسطوره اژدهاکشی و آیین‌های باروری را می‌توان دید، اما در هر حال، باید میان این دو بن‌مایه اساطیری تفاوت و مرزی هرچند ظریف قائل باشیم. بر این اساس، در شاهنامه پنج داستان را با ژرف‌ساخت آیین‌های باروری می‌توان استخراج کرد که عبارت‌اند از:

- داستان سیامک و هوشنگ
- داستان نوذر و کیقباد
- داستان سیاوش و کیخسرو
- داستان رفتن کیخسرو و فرنگیس به سیاوش‌گرد
- داستان بیژن و منیژه

۳-۱- داستان سیامک و هوشنگ

ژرف‌ساخت آیین‌های باروری در این داستان به اندازه داستان‌های دیگر به‌صورت کامل نمودار نشده‌است. در روساخت داستان عناصری وجود دارد که شبیه عناصر آیین‌های باروری است، اما نمی‌توان گفت این داستان در اصل مبتنی بر آیین‌های باروری است. با این اوصاف بهتر است بگوییم که میان ساختار این داستان و آیین‌های باروری پیوندی اسطوره‌ای وجود دارد. از آنجاکه ساختار مجموعه‌ای از صورت و معناست، وجود عناصر معنادار در روساخت این داستان را نمی‌توان نادیده گرفت. عناصری چون مرگ قهرمان (سیامک)، سوگواری و عزا به‌خاطر مرگ قهرمان و ادامه هدف سیامک در کالبد هوشنگ (بازگشت قهرمان در کالبدی دیگر) از عناصری است که قابلیت انطباق با برخی عناصر آیین‌های باروری را دارند. عنصر مهم دیگری که در این داستان وجود دارد، کارهای هوشنگ در آموزش دادن شیوه‌های کشت و زرع و آبیاری است که شبیه کارکردهای مهم ایزدان شهیدشونده در آیین‌های باروری، به‌ویژه آیین ازبیریس است. بر این اساس، در ساختار این داستان قهرمان کشته می‌شود، مراسم عزا و سوگواری قهرمان برگزار می‌شود، سپس قهرمان از جهان مردگان به روی زمین بازمی‌گردد و باعث آبادانی و سرسبزی می‌شود.

۳-۲- داستان نوذر و کیقباد

سلسله داستان‌های نوذر، زو، گرشاسپ و کیقباد، همگی پاره‌هایی از یک ساختار واحدند. از این میان، پادشاهی گرشاسپ که تنها در چند بیت - و آن هم با تناقض‌هایی با ابیات پیشین و پسین - آمده‌است، نقشی زائد است و در ساختار مورد نظر ما جایی ندارد و این مؤید دیدگاه الحاقی بودن داستان گرشاسپ (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۱۵۷-۱۵۶) است؛ به‌ویژه آنکه در تاریخ ثعالبی نیز که احتمالاً منبع آن با منبع شاهنامه یکی بوده، پادشاهی گرشاسپ نیامده‌است. حال، سه شخصیت نوذر، زو و کیقباد باقی می‌ماند. در شاهنامه پس از مرگ منوچهر، پسرش نوذر به قدرت می‌رسد و مدتی بعد در حمله افراسیاب، به‌دست او کشته می‌شود، اما در دیگر متون کهن، با گزارش‌هایی متفاوت با گزارش شاهنامه روبه‌رو می‌شویم. در دینکرد پس از پادشاهی منوچهر، به پادشاهی زو پرداخته شده‌است (به نقل از بهار، ۱۳۸۷: ۲۰۸). در بندهشن نیز اشاره صریحی به پادشاهی نوذر نیامده‌است. ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه در برشمردن شاهان پیشدادی، علاوه بر اینکه هیچ نامی از نوذر نبرده، به فترتی سیاسی میان دوره‌های حکومت منوچهر و زو اشاره کرده‌است که اندازه آن مشخص نیست (بیرونی، ۱۳۸۶: ۱۴۹). این فترت مربوط به زمان حمله افراسیاب به ایران و به دست گرفتن قدرت در ایران است. در بندهشن، نسب زو (زاب) پس از ده نسل به نوذر فرزند منوچهر می‌رسد (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۵۰). فاصله دهنسلی میان منوچهر و زو که پادشاه بعد از اوست، تا حدی مؤید گزارش ابوریحان است. در دیگر متون نیز چنین اختلافی وجود دارد؛ در اغلب متون زرتشتی نوذر پادشاه پس از منوچهر نیست، اما برخی آثار همچون شاهنامه و تاریخ حبیب‌السیر (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۱/۱۸۷) نوذر را جانشین منوچهر دانسته‌اند. ثعالبی نیز ضمن اشاره به اختلاف روایت‌ها در مورد حمله افراسیاب و پایان کار منوچهر، نوذر را پادشاه پس از منوچهر دانسته‌است (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۷۴-۷۳).

با توجه به اختلاف گزارش میان شاهنامه و دیگر متون کهن در مورد پادشاهی نوذر و زو، می‌توان احتمال داد که در شاهنامه نوعی آمیختگی میان نقش‌های نوذر و زو پدید آمده‌است و با توجه به وجود متون معتبر مبنی بر عدم پادشاهی نوذر، می‌توان گفت که این آمیختگی مربوط به دوره‌های متأخر حماسه‌پردازی در ایران است و همین باعث

شده که میان این دو اسطوره آمیزشی کامل و یکدست همچون آمیزش‌های منسجم و یکدست در اسطوره‌های دیگر صورت نگرفته باشد و نتیجه آن، گزارش جسته و گریخته پادشاهی زو در شاهنامه است. در شاهنامه تأثیر این عدم انسجام را در ساختار داستان‌های نوذر، زو، گرشاسپ و کیقباد می‌توان دید. با وجود آنکه زو در اغلب روایت‌ها یکی از شاهان بعد از منوچهر است، نحوه گزارش پادشاهی زو در شاهنامه به گونه‌ای است که نمی‌توان از آن ساختار مستقلی استخراج کرد و این فرایند برخلاف ساختار دیگر داستان‌های اصیل در شاهنامه است و این ناشی از تداخل داستان نوذر و زو، و عدم آمیزش یکدست و منسجم این دو داستان است. در اینجا سخن ما بر سر الحاقی یا غیرالحاقی بودن داستان زو نیست، زیرا زو (پهلوی: uzaw، اوستایی: uzava) از شخصیت‌های مهم اساطیری است که در متون مختلف به کرات نام او به عنوان پادشاه بعد از منوچهر ذکر شده است. آنچه مد نظر ماست، ساختار این داستان و دیگر داستان‌های شاهنامه است. در نگرش ساختاری، دوره پادشاهی «زو» دوره‌ای موقت است و «این نوع ناگزیری‌ها مختص دوره تاریخی است و با دوره اسطوره سازگار نیست؛ اسطوره در پی آرمان‌سازی یا توجیه یا مواردی از این قبیل است، تفریق اینها به نوع نگاه ما به اسطوره وابسته است، اما هر چه باشد، اسطوره در بند این گونه ناگزیری‌ها گرفتار نمی‌شود» (مالمیر، ۱۳۸۷: ۲۱۷). احتمال آمیزش‌های ناقص و نضج‌نگرفته میان دو داستان نوذر و زو باعث جابه‌جایی و تداخل نقش‌ها و کارکردها در این دو داستان و نیز داستان کیقباد شده است؛ زیرا داستان کیقباد ارتباط تنگاتنگی با دو داستان دیگر، به‌ویژه داستان زو دارد.

افراسیاب به ایران حمله می‌کند و سر نوذر، پادشاه ایران را از تن جدا می‌کند. ایرانیان به سوگ و عزای پادشاه سربریده می‌نشینند. از این پس، برای مدتی افراسیاب بر ایران حکومت می‌کند. حکومت او با قحطی و خشک‌سالی شدید در ایران مصادف است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۳۲۷). ایرانیان پیش از این، فردی از خاندان فریدون را به نام «زو» پسر طهماسب به قدرت رسانده بودند (همان: ۱/۳۲۳). به خاطر قحطی و خشک‌سالی، دو لشکر ایران و توران با هم صلح می‌کنند و تورانیان به داخل مرزهای خود بازمی‌گردند و این با پادشاهی زو در ایران مصادف است. پس از آن، سرزمین ایران بار دیگر سرسبز و پرآب می‌شود و ایرانیان به جشن و شادی می‌پردازند (همان: ۱/۳۲۹-۳۲۸).

تا اینجا ما با یک ساختار کامل روبه‌رویم، اما داستان بعدی، یعنی آوردن کیقباد از کوه البرز، عناصری دارد که این داستان را به الگوی اصلی داستان زو تبدیل کرده‌است و داستان زو را به تکرار و تقلیدی از این الگو تنزل داده‌است. البته داستان زو عناصری را از الگوی اصلی (داستان کیقباد) گرفته که این عناصر در الگوی اصلی نیامده‌است. سرسبزی و آبادانی ایران در اصل متعلق به دوره کیقباد است.

طرح اصلی این داستان مبتنی بر آیین‌های تشرّف است. قهرمان نوآموز (نوذر) به دست افراسیاب (دیو خشک‌سالی) کشته می‌شود (هیولای بلعنده نوآموز را می‌بلعد). با این مرگ آیینی، قهرمان به جهان مردگان منتقل می‌شود و در آنجا با راهنمایی آموزندگانش پخته‌تر، خردمندتر و دلاورتر می‌شود. پس از آن بار دیگر به جهان زندگان بازمی‌گردد، درحالی‌که به فردی خردمند، دلاور و تکامل‌یافته تبدیل شده‌است. اگر نوذر قبلاً «بیدادگر» (همان: ۱/ ۲۸۵)، بی‌درایت و تا حدّی ترسو (همان: ۱/ ۲۸۶-۲۸۵) بود، اکنون در کالبد کیقباد به جهان زندگان بازگشته‌است، درحالی‌که شاهی با فره، دلیر، نیکبخت و دادگر است. در این میان، زو شخصیتی افزوده به ساختار این داستان‌ها است که در عین تداخل برخی عناصر آن با داستان نوذر، بخشی از کارکردهای کیقباد را نیز گرفته‌است. بر این اساس، با توجه به ساختار داستان‌های شاهنامه و صرف‌نظر از الحاقی یا غیرالحاقی بودن داستان زو، معتقدیم که در شاهنامه، در میان دو داستان نوذر و کیقباد، داستان «زو» چیزی نیست جز تکرار طرح داستان کیقباد، منتها بخشی از طرح داستان کیقباد در ماجرای زو قرار گرفته‌است.

بروز قحطی و مصیبت، به وجود آمدن فترت سیاسی، خبردادن از وجود قهرمانی آرمانی در سرزمینی دور از سوی فردی کهن‌سال و خردمند، رفتن به دنبال قهرمان آرمانی، آوردن او به ایران و بازگشت رونق و آبادانی و سرسبزی به ایران، عناصر مهمی است که آن را در برخی داستان‌های ایرانی می‌توان یافت. از عناصر مذکور، برخی در داستان زو و برخی در داستان کیقباد آمده‌است، اما با توجه به این‌که ژرف‌ساخت این دو داستان یکی است، باید ساختار واحدی را از دو داستان استخراج کرد. وجود عنصر آبادانی و سرسبزی در داستان زو در اصل متعلق به داستان کیقباد است، زیرا شکست کامل افراسیاب (دیو خشک‌سالی) در دوره کیقباد روی می‌دهد و این قابل مقایسه با

بازگشت کیخسرو، آبادانی و سرسبزی ایران و شکست نهایی افراسیاب است. خیردادن از وجود شاهزاده‌ای اصیل و نجات‌بخش در جایی دور در هر دو داستان زو و کیقباد آمده است. رفتن به دنبال شاهزاده و به تخت نشاندن او، عنصری است که هم در داستان زو و هم در داستان کیقباد وجود دارد، اما شکل کامل‌تر و اصیل‌تر آن در داستان کیقباد آمده است و با وجود آنکه خالقی مطلق بخش مربوط به ملاقات رستم با کیقباد در جایی سرسبز و پُر آب در کوه البرز را الحاقی دانسته است (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۱۶۵-۱۵۸)، تناسب کامل این بخش با ساختار داستان و نقش محوری آن در ساختار داستان، زیبایی و استواری ابیات، و شباهت معنادار آن با یافتن کیخسرو در جایی سرسبز و پُر آب در توران، ویژگی‌هایی معنادار و قابل تأمل‌اند، به‌ویژه این‌که داستان کیقباد نیز مثل داستان سیاوش و کیخسرو مبتنی بر آیین‌های باروری است. رفتن رستم به البرزکوه برای یافتن کیقباد با رفتن گیو به توران برای یافتن کیخسرو شباهت و انطباق کاملی دارد. این شباهت‌ها ناشی از ژرف‌ساخت مشترکی است که در این دو داستان وجود دارد، منتها در داستان سیاوش به شکلی واضح‌تر اما در داستان کیقباد به صورت شکسته و جابه‌جا شده آمده است. در دو داستان کیقباد و کیخسرو کارکردهای مشترکی وجود دارد که ما را به ساختاری همسان رهنمون می‌کند: بروز خشک‌سالی در ایران، خیردادن زال و گودرز از وجود قهرمان در سرزمینی دیگر، فرستادن رستم و گیو برای یافتن قهرمان، یافتن قهرمان در جایی سرسبز و پر آب، خبردار بودن قبلی دو قهرمان مبنی بر این‌که یکی از پهلوانان ایرانی به دنبال آنها خواهد آمد و آنان به پادشاهی خواهند رسید.

بر این اساس، ژرف‌ساخت داستان نوذر و کیقباد مبتنی بر آیین‌های باروری است. کشته شدن نوذر به دست افراسیاب شکل دیگری از انتقال به جهان مردگان است. با غیبت نوذر، سرزمین ایران دچار خشک‌سالی می‌شود. در روساخت داستان، این خشک‌سالی در زمان پادشاهی زو آمده است و این ناشی از جابه‌جایی‌ها و تداخل‌های میان نقش‌های نوذر و زو است. در ساختار داستان، زو و گرشاسپ شخصیت‌هایی افزوده‌اند و شخصیت‌های اصلی همان نوذر و کیقبادند. بنابراین، در ژرف‌ساخت این داستان‌ها خشک‌سالی در دوره فترت میان نوذر و کیقباد روی می‌دهد که دوره غیبت ایزد شهیدشونده (نوذر) است:

همان بد که تنگی بد اندر جهان / شده خشک خاک و گیارا دهان
نیامد همی ز آسمان هیچ نم / همی برکشیدند نمان با درم
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۳۲۷)

غیبت ایزد شهیدشونده و رفتن او به جهان مردگان باعث سترونی طبیعت و متوقف شدن باروری آن، و در نتیجه باعث وقوع خشکسالی می‌گردد. از سوی دیگر، افراسیاب در اساطیر ایران دیو خشکسالی است و حملات او به ایران غالباً باعث وقوع خشکسالی می‌شود (همان: ۴۱۲/۲ و ۲۵۳/۲) و این با نقش افراسیاب به‌عنوان کُشنده ایزد شهیدشونده و بردن او به جهان مردگان انطباق دارد. سوگواری و عزای ایرانیان پس از کشته‌شدن نوذر، شکل دیگری از سوگواری در آیین‌های باروری است. در ژرفساخت این داستان بازگشت ایزد شهید شونده به‌صورت آوردن کیقباد و به پادشاهی رسیدن او آمده‌است؛ به عبارت دیگر، بازگشت نوذر در کالبد کیقباد صورت گرفته‌است. یافتن کیقباد در جایگاهی پُردرخت و پُراب ناشی از تأثیر ژرفساخت داستان است؛ زیرا با بازگشت کیقباد (کالبد دیگر نوذر) آبادانی و سرسبزی به ایران بازمی‌گردد:

یکی میل ره تا به البرزکوه / یکی جایگه دید بس با شکوه
درختان بس‌سیار و آب روان / نشسته‌تنگه مردم نوجوان...
جوانی به‌کردار تابنده‌ماه / نشسته بر آن تخت بر سایه‌گاه
(همان: ۱/ حاشیه ۳۳۹)

در ژرفساخت داستان بازگشت کیقباد باعث سرسبزی و آبادانی و باروری طبیعت می‌شود:

پر از غلغل و رعد شد کوهسار / زمین شد پر از رنگ و بوی و نگار
جهان چون عروسی رسیده جوان / پر از چشمه و باغ و آب روان
(همان: ۱/ ۳۲۹-۳۲۸)

۳-۳- داستان سیاوش و کیخسرو

داستان سیاوش بازمانده یک آیین بسیار کهن است. وجود بازمانده‌هایی از آیین سوگ سیاوش در ایران، بیانگر جایگاه ویژه سیاوش در پیشینه اساطیری ایران است. همچنین کشف آثاری از رواج سوگ سیاوش مربوط به هزاره سوم پیش از میلاد در آسیای مرکزی نشان می‌دهد جایگاه آیینی سیاوش کهن‌تر از قدمت دین زرتشت است و با توجه به

اینکه رواج آیین‌های مربوط به یک شخصیت بیانگر قدمت کهن آن شخصیت است، باید قدمت اسطوره سیاوش را کهن‌تر از قدمت آثار کشف‌شده نیز به حساب آورد. اهمیت آیینی سیاوش در تمدن ایرانی، به‌ویژه آسیای مرکزی، چنان بوده‌است که به نوشته ابوریحان بیرونی، در تقویم خوارزمی مبنای تاریخ را ورود سیاوش به خوارزم قرار داده بودند (بیرونی، ۱۳۸۶: ۵۶). سیاوش در *اوستا* به صورت سیاورشن (syāvaršan) و در پهلوی و گاهی هم در فارسی به صورت سیاووخش آمده‌است (یشت‌ها، ۱۳۷۷: یادداشت‌های ابراهیم پورداود، ۲/ ۲۳۴). *اَرَشَن* در *اوستا* به معنی مرد و نر، مقابل زن، و برای تعیین جنس نر ستوران نیز آمده‌است (همان: ۲/ ۲۲۶). اسم سیاورشن در مجموع به معنی «دارنده اسب سیاه» است (همان: ۲/ ۲۳۴). به نظر بهار، سیاورشن احتمالاً به معنای مرد سیاه یا سیاه‌چرده است که اشاره دارد به رنگ سیاهی که در آیین‌های باروری بر چهره می‌مالیدند و یا صورتک سیاهی که به کار می‌بردند (بهار، ۱۳۸۷: ۱۹۵). او از این راه، این اسم را با مراسم حاجی‌فیروز با چهره سیاه که بازمانده آیین‌های کهن باروری در ایران باستان است، مرتبط دانسته‌است (همان). علی‌حضور ترکیب سیاه (siyā) و اسب نر (varšan) را در نام سیاوش مرتبط با آیینی توتمی می‌داند که اسب، توتم آن بوده‌است و سیاوش را به معنی «اسب سیاه نر» و بازمانده از این آیین کهن دانسته‌است (حضور، ۱۳۷۸: ۴۱). درباره نام سیاوش دیدگاه دیگری نیز متناسب با آیین باروری مطرح است که براساس آن، کلمه «سیاه» در نام سیاوش، مرتبط با سرسبزی و باروری است؛ زیرا رنگ سیاه نماد غنی‌بودن و سرسبزبودن است.

روساخت داستان سیاوش در *شاهنامه* همچنان مایه‌های فراوانی از ژرف‌ساخت داستان را حفظ کرده‌است. زیبایی فراوان سیاوش، نقش آفرینی سودابه در کنار سیاوش، رفتن سیاوش به میان آتش، رفتن او به توران، کشته‌شدنش، سوگ و عزای ایرانیان، حمله افراسیاب به ایران و وقوع خشک‌سالی، رفتن گیو به دنبال کیخسرو (کالبد دیگر سیاوش)، بازگشت کیخسرو به ایران و آبادانی ایران، همگی عناصر مهمی هستند که با عناصر آیین‌های باروری انطباق دارند. نقش سودابه در داستان سیاوش قابل قیاس با نقش‌های ایشتر، ایزیس، آفرودیت و سی‌بل در آیین‌های باروری است (بهار، ۱۳۸۷: ۴۴۷). سودابه (پهلوی: sūdābag، ایرانی باستان: sutā.āpakā) به معنای دارنده آب روشنی‌بخش

است (همان: ۱۹۵) و این با کار-ویژه‌های برخی ایزدان مادینه در آیین‌های باروری، به‌ویژه ایشتر، ارتباط نزدیکی دارد. رفتن سیاوش به درون آتش در اثر نیرنگ سودابه و یا رفتن او به توران برای در امان ماندن از توطئه‌های سودابه، صورت‌های دیگری از کشته‌شدن تموز در اثر شدت و خشونت عشق ایشتر و یا فرستاده‌شدن آدونیس به جهان مردگان به‌دست آفرودیت است. رفتن سیاوش از ایران به توران و کشته‌شدنش در آنجا شکل دیگری از رفتن ایزد شهیدشونده به جهان مردگان است. سوگواری و عزا در ایران پس از خبریافتن از کشته‌شدن سیاوش بازمانده سوگواری به‌خاطر مرگ ایزد شهیدشونده است. غیبت ایزد شهیدشونده باعث خشک‌سالی و از میان رفتن سرسبزی و نیروی باروری طبیعت می‌شود. در داستان سیاوش این کارکرد به‌صورت حمله افراسیاب به ایران و وقوع خشک‌سالی آمده‌است. این حمله پس از کشته‌شدن سیاوش و به عبارت دیگر، در زمان غیبت ایزد شهیدشونده روی داده‌است:

همی سوخت از هر سویی گاه و رخت	به ایرانیان بر شد آن کار سخت
ز باران هوا خشک شد هفت سال	دگرگونه شد بخت و برگشت حال

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۴۱۲)

کارکرد مهم بعدی، بازگشت کیخسرو است. در ساختار داستان، کیخسرو کالبد دومی است که رستاخیز سیاوش در کالبد او انجام می‌گیرد. بازگشت کیخسرو به ایران هم‌زمان با بهار است (همان: ۴۴۸/۲) و به پادشاهی رسیدن او (رستاخیز ایزد شهیدشونده) مصادف است با بارش باران، جوشیدن چشمه‌سارها و سرسبزی و آبادانی سرزمین ایران:

چو کیخسرو شاه بر گاه شد	ز دادش جهان یکسر آگاه شد...
از ابر بهاری ببارید نم	ز روی زمین زنگ بزدود و غم
جهان گشت پر چشمه و رود آب	سر غمگنان اندر آمد به خواب
زمین چون بهستی شد آراسته	ز داد و ز بخشش پر از خواسته

(همان: ۳/۴)

در این داستان نام سیاوش در موارد متعددی در ارتباط با درختان، گیاهان و آب آمده‌است. این ویژگی در داستان سیاوش بسامد قابل توجهی دارد:

– سخن فرنگیس خطاب به افراسیاب پس از کشته‌شدن سیاوش:

درختی نشانی همی در زمین	کجا برگ خون آورد، باز کین
-------------------------	---------------------------

(همان: ۳۵۵/۲)

- ابیاتی در مورد رویدن گیاه از خون سیاوش:

همانگه که خون اندر آمد به خاک
 به ساعت گیایی برآمد ز خون
 گیاه را دهم من کنونت نشان
 کسی فایده خلق را هست ازوی
 دل خاک هم در زمان گشت چاک
 از آنجا که کردند آن خون نگون
 که خوانی همی خون اسياوشان
 که هست آن گیاه اصلش از خون اوی
 (همان: ۳۵۸ / ۲)

خالقی مطلق این ابیات را در زمره ابیات الحاقی آورده‌است و البته مسلم است که این ابیات سست را نمی‌توان به فردوسی نسبت داد، اما هماهنگی و انطباق آن با ژرف‌ساخت داستان باعث ورود این ابیات به داستان سیاوش در شاهنامه شده‌است.

- سخن افراسیاب پس از کشتن سیاوش و صدور فرمان تنبیه فرنگیس:

نخواهم ز بیخ سیاوش درخت
 نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت
 (همان: ۳۵۹ / ۲)

- در خواب گودرز، سروش بالای ابری باران‌زا مژده وجود کیخسرو در توران را به او

داد:

چنان دید گودرز یک شب به خواب
 بر آن ابر باران خجسته‌سروش
 که ابری برآمد ز ایران پُراب
 به گودرز گفتی که بگشای گوش...
 (همان: ۴۱۳ / ۲)

- گیو، کیخسرو را در مرغزاری خرم و در کنار چشمه‌ای می‌یابد:

یکی چشمه‌یی دید تابان ز دور
 یکی جام پُر می‌گرفته به چنگ
 یکی سـروبالا دل آرام پـور
 به سر بر زده دسته‌یی بوی و رنگ
 (همان: ۴۲۳ / ۲)

- خطاب گیو به کیخسرو، هنگامی که مجبور بودند بدون کشتی از رود خروشان

جیحون بگذرند:

بدو گفت گیو: ار تو کیخسروی
 مرین آب را کی بود بر تو راه؟
 نبینی ازین آب جز نیکوی...
 که با فرّ و برزی و زیبای گاه
 (همان: ۴۴۷ / ۲)

آوردن عناصری چون «درخت»، «گیاه» و «آب» در ارتباط با سیاوش، ناشی از ژرف‌ساخت داستان است. این عناصر با توجه به پیوستگی با سرسبزی و باروری طبیعت،

ارتباط تنگاتنگی با ایزد شهیدشونده دارند. در آیین آدونیس باور بر این بود که او از درخت مُر زاده‌است (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۸۷). رویش گیاه از خون سیاوش نیز از عناصر مهم آیین‌های باروری است. در آیین آدونیس به رویش گل سرخ و گل شقایق از خون آدونیس (همان: ۳۸۶) و در آیین آتیس به رویش گل بنفشه از خون آتیس معتقد بودند (همان: ۳۹۹). در آیین تموز نیز در برخی مرثیه‌ها او را به گیاهانی که به سرعت پژمرده می‌شوند، مانند می‌کردند (همان: ۳۶۰-۳۵۹). ویژگی‌های دیگر داستان سیاوش همچون رفتن او به داخل آتش که «نماد خشک شدن و زردگشتن گیاه و درواقع، آغاز انقلاب صیفی و هنگام برداشتن محصول است» (بهار، ۱۳۷۴: ۴۷) و نیز مراسم سوگ سیاوش در ماوراءالنهر که در آغاز تابستان (آغاز انقلاب صیفی) انجام می‌گرفت (همان) از دیگر خصوصیات است که این داستان را در ردیف اسطوره‌های مبتنی بر آیین‌های باروری قرار می‌دهد.

۳-۴- داستان رفتن کیخسرو و فرنگیس به سیاوش‌گرد

داستان رفتن کیخسرو و فرنگیس به سیاوش‌گرد در اصل از زیرمجموعه‌های داستان سیاوش و فرع ژرف‌ساخت داستان سیاوش است، اما به خاطر استقلال که هم در رو‌ساخت و هم در ژرف‌ساخت دارد، آن را در قالب داستانی مجزا بررسی کرده‌ایم. این داستان تحت تأثیر داستان سیاوش، طرحی از آیین‌های باروری را دارد. هنگامی که کیخسرو نزد شبانان بود و همراه با مادرش به سیاوش‌گرد نرفته بود، سیاوش‌گرد خشک و خالی از سکنه شده بود، اما با رفتن کیخسرو (کالبد دیگر سیاوش) به آنجا، سیاوش‌گرد بار دیگر آباد و پررونق شد:

بسی مردم آمد ز هر سو پدید
زبان دد و دام پُر ز آفرین
ازین گونه شاخی برآورد سخت
گیا بر چمن سرو آزاد گشت
به ابر اندر آمد یکی سبز نرد
همی بوی مشک آمد از مهر اوی
پرستش‌گه سـوگواران بدی
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/ ۳۷۵)

فرنگیس و کیخسرو آنجا رسید
به دیده سپردند یکسر زمین
کز آن بیخ برکنده فرخ‌درخت
همه خاک آن شارستان شاد گشت
ز خاکی که خون سیاوش بخورد
نگاریده بر برگ‌ها چهر اوی
به دی مه بسان بهاران بدی

خشک و بی‌رونق بودن سیاوش‌گرد تا پیش از رفتن کیخسرو به آنجا، بیانگر خشک‌سالی و سترونی ناشی از مرگ ایزد شهید شونده است. در ژرف‌ساخت داستان رفتن کیخسرو به سیاوش‌گرد، شکل دیگری از بازگشت سیاوش به سیاوش‌گرد است. همراهی فرنگیس با کیخسرو بی‌شبهت با همراهی ایشتر با تموز در بازگشت از جهان مردگان نیست. ابیاتی پایانی به‌وضوح به مراسم سوگ سیاوش اشاره دارد.

۳-۵- داستان بیژن و منیژه

داستان بیژن و منیژه نیز تا حد زیادی متأثر از آیین‌های باروری است. رفتن بیژن از ایران به ارمان در مرز توران، نبرد با گرازهای وحشی، رفتن به توران، شیفتگی منیژه به بیژن و بردن او به کاخ خود، اسارت بیژن در چاهی عمیق و تاریک، گریه و اندوه ایرانیان، آزادسازی بیژن با کمک رستم و منیژه، و بازگشت به ایران در هنگام بهار، همگی کارکردهای بنیادینی هستند که ما را به ژرف‌ساخت آیین باروری در این داستان رهنمون می‌کنند. نبرد بیژن با گرازها یکی از عناصر معنادار در ژرف‌ساخت داستان است. در آیین‌های باروری نیز به نبرد ایزدان شهید شونده با گراز اشاره شده است. طبق برخی روایات اساطیری آدونیس و آتیس در حمله گراز کشته شدند (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۹۷). رفتن بیژن به ارمان برای نبرد با گرازها عاملی برای رفتن او به توران و مرگ آیینی اوست. رفتن بیژن به توران به معنای رفتن ایزد شهیدشونده به جهان مردگان (دوزخ، دنیای تاریکی، زیر زمین) است. نقش منیژه در این داستان از عناصر مهم در ژرف‌ساخت داستان است. شیفتگی منیژه به بیژن و بردن او به توران (جهان مردگان، زیر زمین) قابل مقایسه با شیفتگی آلتو به تموز در جهان مردگان و یا شیفتگی پرسفونه به آدونیس در جهان مردگان است. منیژه با بیهوش کردن بیژن و بردن او به کاخش، باعث اسیرشدن بیژن در چاهی عمیق (دنیای زیر زمین، جهان مردگان، دوزخ) شد و آلتو و پرسفونه نیز در جهان مردگان شیفته تموز و آدونیس شدند و حاضر به پس‌دادن و بازگرداندن آنها به روی زمین نشدند. در این داستان منیژه در دو نقش متمایز ایفای نقش می‌کند؛ از یک سو با علم به گرفتاری‌هایی که برای بیژن روی خواهد داد، او را بیهوش می‌کند و با خود به توران می‌برد و باعث اسارت او در چاهی عمیق می‌شود (اسارت ایزد شهیدشونده به دست الهه جهان مردگان) و از سوی دیگر، در تلاشی مستمر در پی آزادکردن بیژن از چاه است (تلاش ایشتر و آفرودیت برای آزادسازی ایزد شهیدشونده).

غیبت ایزد شهیدشونده باعث سترونی طبیعت و متوقف شدن هرگونه باروری در طبیعت می‌شود. این کارکرد به‌وضوح در روساخت داستان بیژن و منیژه نیامده‌است، اما نشانه‌هایی از آن را می‌توان استخراج کرد؛ به این صورت که کیخسرو به گیو وعده داد که با آمدن بهار، با نگرستن در جام جهان‌نما برای یافتن بیژن جستجو خواهد کرد و سرانجام، با آمدن فروردین‌ماه، کیخسرو با نگاه کردن در جام جهان‌بینش محل اسارت بیژن را پیدا کرد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/ ۳۴۶-۳۴۴) و رستم را برای بازگرداندن او فرستاد. بازگشت بیژن در هنگام بهار صورت دیگری از بازگشت ایزد شهیدشونده در هنگام بهار و سرسبزی طبیعت است.

در داستان بیژن و منیژه به نام‌هایی برمی‌خوریم که در تاریخ اشکانیان نیز شبیه آنها یافت می‌شود. اغلب پژوهشگران این داستان را بازمانده یا تحت تأثیر وقایع عصر اشکانی دانسته‌اند، اما چنان‌که در نوشتار بالا بدان پرداختیم، ژرف‌ساخت این داستان خصلتی اسطوره‌ای دارد. البته این سخن به‌معنای ردّ قرائن تاریخی در این داستان نیست، زیرا آمیختگی اسطوره و تاریخ واقعیتی است که نمونه‌های بی‌شماری از آن را در سراسر جهان می‌توان یافت. با توجه به وجود نام‌هایی نسبتاً تاریخی در این داستان و در عین حال ابتدای آنها بر ژرف‌ساختی اساطیری، می‌توان احتمال داد که این داستان آمیزه‌ای از دو روایت تاریخی و اساطیری باشد و چه‌بسا روساخت عاشقانه و بزمی داستان نیز ناشی از آمیزش اسطوره و تاریخ باشد؛ زیرا در شکل اولیّه اسطوره‌ها معمولاً به روساخت‌هایی عاشقانه و بزمی برنمی‌خوریم. این‌گونه روساخت‌ها بیشتر خاص افسانه‌های آمیخته با تاریخ است؛ همچون داستان‌های بهرام گور و داستان خسرو و شیرین. در اساطیر، ما بیشتر با خدا یا خدایان، آفرینش انسان و جهان، و رابطه انسان با خدایان و طبیعت روبه‌رو هستیم. در هر حال این امتزاج در زمانی بس دور صورت گرفته‌است، زیرا در این داستان اسطوره و برخی نشانه‌های تاریخی بدون هیچ تناقض داستانی یا روایی کاملاً با همدیگر درآمیخته‌اند.

۴- نجات‌بخشی ایزد شهیدشونده

یکی دیگر از کارکردهای مهم و بنیادین در ژرف‌ساخت داستان‌های استخراجی از شاهنامه، فرمان یک موجود برین برای آزادسازی ایزد شهیدشونده و سپس فرستادن یک

پهلوان برای بازگرداندن اوست. در داستان سیامک و هوشنگ، پس از آنکه هوشنگ بزرگ شد، به فرمان کیومرث به نبرد با دیوان پرداخت و انتقام خون سیامک را از آنان گرفت؛ در داستان نوز و کیقباد، زال رستم را برای آوردن کیقباد به کوه البرز فرستاد؛ در داستان سیاوش، در خوابی که گودرز دید، سروش به او خبر داد که کیخسرو فرزند سیاوش در توران است و تنها گیو است که می‌تواند او را بازگرداند و بدین ترتیب، گیو به فرمان گودرز به توران رفت؛ و در داستان بیژن و منیژه نیز به فرمان کیخسرو، رستم برای آزاد کردن بیژن به توران رهسپار شد. بهار معتقد بود که در داستان بیژن و منیژه بخش آزادسازی بیژن به دست رستم، بخشی تازه و افزوده شده است، زیرا در آیین‌هایی چون تموز، این ایشتر است که برای آزاد کردن ایزد شهیدشونده به جهان مردگان می‌رود (بهار، ۱۳۷۴: ۵۰). نگرش ساختاری به این داستان و تطبیق آن با دیگر نمونه‌های موجود در شاهنامه و نیز آیین‌های باروری، نشان می‌دهد که کارکرد آزادسازی قهرمان به دست پهلوانی بزرگ عنصری افزوده شده نیست و جزو ژرف‌ساخت اسطوره‌ای داستان است. هرچند تلاش منیژه برای آزاد کردن بیژن شکل دیگری از تلاش ایشتر، آفرودیت و ایزیس برای بازگرداندن ایزد شهیدشونده است، اما کارکرد آزادسازی بیژن به دست رستم نیز اصیل و جزء ژرف‌ساخت داستان است. در نمونه‌های بالا، چنان‌که نشان دادیم، کارکرد مذکور در عین تنوع‌های روساختی، به صورت همسان تکرار شده است. شبیه این کار-ویژه‌ها را در آیین‌های باروری نیز می‌توان یافت. در آیین تموز «ئه‌آ»، خدای بزرگ، با فرستادن پیکی، آلتو را واداشت تا ایشتر و تموز را به جهان زیرین بازگرداند (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۵۹)؛ در آیین آدونیس نیز ژئوس برای فیصله دادن به اختلاف میان آفرودیت و پرسفونه چنین مقرر کرد که آدونیس بخشی از سال را نزد پرسفونه و بخشی دیگر را نزد آفرودیت باشد (همان: ۳۶۱) و طبق روند معمول در اساطیر یونان و روم، احتمالاً هرمس یا مرکوری پیام‌آور ژئوس برای پرسفونه است؛ در آیین ازیریس، پس از سوگواری شورانگیز ایزیس و نفتیش، «را»، خدای خورشید، آنوبیس را فرستاد تا به کمک ایزیس، نفتیش، توت و هوروس، پیکر قطعه‌قطعه شده ازیریس را دیگر بار زنده کند (همان: ۴۱۹)؛ در اسطوره دمتر و پرسفونه نیز ژئوس، هرمس را به جهان مردگان فرستاد تا هادس را به بازگرداندن پرسفونه راضی کند (بورلند، ۱۳۸۷: ۳۴۰).

قهرمان در حماسه با قهرمان در اسطوره تفاوت‌هایی دارد؛ به این صورت که در اسطوره قهرمان به لحاظ نوعی، اما در حماسه از نظر مرتبه بر دیگران برتری دارد و از محیط خود برتر نیست (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۱۲۶). در شاهنامه شخصیت‌هایی که جایگزین خدایان بزرگ و فرمان‌دهنده در اسطوره‌های باروری شده‌اند، همچنان به‌نوعی جنبه ایزدی یا انسان-ایزدی خود را حفظ کرده‌اند و این ناشی از ژرفساخت اسطوره‌ای داستان‌هاست، چنان‌که کیومرث به‌عنوان نخستین انسان در اساطیر ایرانی (موجود بزرگی که در اسطوره‌های مختلف در آغاز آفرینش قربانی می‌شود)؛ زال با خرد فراوان و برخی مایه‌های مافوق‌بشری و فرازمانی‌اش؛ سروش با داشتن تمام جنبه‌های برین و ایزدین به‌عنوان یکی از امشاسپندان، و کیخسرو با جنبه آرمانی و ایزدگونه‌ای که دارد، جایگزین خدایانی شده‌اند که در پایان کار، ایزد غایب را به روی زمین بازمی‌گردانند. البته در مورد داستان سیامک و هوشنگ نمی‌توان با چنین قطعیتی سخن گفت، زیرا این داستان بیش از آن‌که بازمانده آیین‌های باروری باشد، احتمالاً تحت تأثیر این اسطوره‌ها ساخته و پرداخته شده‌است.

۵- تحلیل ژرفساخت

انسان از آغاز حیات بر روی این کره خاکی، همواره در معرض تأثیرات مستقیم و بی‌واسطه طبیعت بوده‌است. رفتار انسان در قبال طبیعت در دوره‌های مختلف تمدنی‌اش متفاوت بوده‌است، اما طبیعت همچنان با سیستمی یکپارچه، منظم و تکرارپذیر با کنش‌هایی در کلیت خود همسان، گسترده و درعین‌حال پیچیده، ذهن کنجکاو و جستجوگر انسان را به چالش کشیده‌است. بشر سعی کرده که این تحولات را تفسیر و توجیه کند تا بدین ترتیب به آنها معنا ببخشد. اندیشیدن درباره یک پدیده و تفسیر و توجیه آن، راهی برای معنابخشی به آن است. این اندیشیدن‌ها به فراخور سطح خردگرایی و میزان تجربه زیستی فردی و اجتماعی بشر، باعث کنش‌ها و واکنش‌های مختلفی از سوی انسان‌ها شده‌است. در عصری که بشر هنوز به پیشرفت‌های بزرگ تمدنی و عقلانی نرسیده بود، به‌ویژه در جوامعی که اسطوره‌های شرک‌آلود به‌عنوان باورها و آیین‌های رسمی و حاکم بر جامعه، مانع از رواج اندیشه‌های وحیانی و توحیدی می‌شدند، اساطیر مفسر مفاهیم و پدیده‌هایی چون خدا، انسان و جهان بودند. انسان این

اسطوره‌ها را براساس مدل‌ها و الگوهای در دسترس زندگی‌اش ساخته بود؛ الگوهایی چون زندگی، مرگ، ازدواج، سفر، نبرد، تولد و تناسل. انسان بدوی پدیده‌ ادواریِ رویش گیاه از زمین و سپس خشکیدن و نابودی آن را همانند تولد انسان و سپس مرگ او می‌دانست. سترونی زمین و سپس سرسبزی آن، برای انسان اعصار کهن باز نمودی از یک نیروی پشت‌پرده اما مؤثر بود. برای او سرسبزی طبیعت ناشی از حضور نیرویی مؤثر و خشکی آن ناشی از غیاب آن نیرو بود. این نیروی قوی و تأثیرگذار که حیات و معاش بشر وابسته به آن بود، برای جوامع بدوی امری مقدّس بود، چنان‌که بعدها منشأ این نیروها را ایزدانی قدرتمند و صاحب شوکت می‌پنداشتند. انسان کهن با الگوگیری از تحولات ظاهری طبیعت، هنگامی که گیاهان به تدریج پژمرده می‌شدند و به طرف پایین خمیده و خشک می‌شدند، تصور می‌کرد که ایزد باروری به زیرزمین رفته‌است و هنگامی که گل‌ها و گیاهان و محصولات کشاورزی به تدریج از خاک می‌رویدند، تصور می‌کرد که ایزد باروری بار دیگر بازگشته‌است. زندگی کیقباد در البرزکوه به دور از مردم، کشته‌شدن سیاوش در توران، زندگی کیخسرو در کوه نزد شبانان و به‌ویژه اسارت بیژن در چاهی تاریک و عمیق، در ژرف‌ساخت خود، همگی می‌توانند تمثیل‌هایی از خشکی و پژمردگی گیاهان باشند.

در باوری که مبتنی بر اندیشه‌ای عمیق و فراگیر است، برهه‌ جدید در پی فسخ و نابودی برهه‌ قبلی می‌آید (الیاده، ۱۳۸۶: ۵۹)؛ به عبارت دیگر، «اگر تحصیل آغازی مطلق را می‌خواهند، باید دنیایی، به‌طور قاطع و نهایی پایان یابد»، همچنان‌که آخرت پایانی بر این گیتی و آغاز عالمی جدید و به کمال است (همان). در تجربه‌ ملموس بشر، مرگ چالش برانگیزترین پایانی است که انسان در این جهان با آن روبه‌رو است. هرچند که هیچ انسان زنده‌ای جز از راه الهام یا وحی، هیچ‌گاه نتوانسته‌است تجربه‌ ملموسی از جهان پس از مرگ داشته باشد، اما همواره مرگ را پنجره‌ای برای حیات مجدد، و گذرگاهی به دنیایی والاتر از دنیای کنونی‌اش دانسته‌است. در آیین‌های باروری نیز راه انتقال از دنیای سترون به دنیای سرسبز و بارور را در پایان قطعی پدیده‌ پیشین دانسته‌اند و این پایان قطعی را در مرگ وجودی برتر تجسم کرده‌اند؛ وجودی که سرسبزی یا سترونی طبیعت به حیات و کنش او بستگی دارد. آنچه در اینجا حائز اهمیت است، نو شدن یک پدیده

است که نوشدگی آن منوط به پایان قطعی پدیدهٔ پیشین است. منشأ این علم ناخودآگاه هرچه باشد، تأثیر آشکاری بر باورها و آیین‌های بشر داشته‌است. وجود نمونه‌های فراوانی از مرگ آیینی در اساطیر و آمدوشد شخصیت‌های اساطیری به جهان مردگان، تنها یکی از مصداق‌های بی‌شمار چنین علمی است.

در باور انسان بدوی، مرگ راهی برای تجدید نیروی ایزد باروری بود، چنان‌که در برخی جوامع بدوی شاه یا فرد مقدس قبيله می‌بایست پیش از مرگ طبیعی در اثر بیماری یا پیری، کشته می‌شد؛ زیرا در باور آنان مرگ طبیعی این فرد مقدس باعث انقطاع نیروی حیات و برکت می‌شد، اما با کشتن او در حالی‌که هنوز تندرست بود، نیروی حیات و برکت از او به جانشینش انتقال می‌یافت (فریزر، ۱۳۸۶: ۳۰۵-۲۹۵). باور به مرگ سالانهٔ ایزد شهیدشونده را نیز می‌توان از گونهٔ چنین پندارهایی به حساب آورد. هر سال ایزد موکل باروری طبیعت کشته می‌شد تا با این کار چرخهٔ طبیعت همچنان دوام داشته باشد. این باور با تصور بشر درمورد آفرینش نخستین نیز می‌تواند مرتبط باشد. در اسطوره‌های آفرینش، دنیا و دیگر آفریدگان از پیکر موجودی نخستین به وجود می‌آیند و تنها با مرگ این موجود نخستین است که دیگر موجودات از پیکر او پدید می‌آیند. در آیین‌های باروری نیز مرگ ایزد شهیدشونده مقدمه‌ای برای هستی مجدد او، و در نتیجه باروری و سرسبزی طبیعت است و با چنین تکراری است که نیروی برکت‌دهی ایزد و در نتیجه، باروری و سرسبزی طبیعت احیا می‌شود. البته در داستان‌های شاهنامه با توجه به فضای حماسی و نیز عصر تدوین این داستان‌ها، در روایت داستان‌ها ایزدان نباتی (یا شخصیت‌های اسطوره‌ای تأثیرپذیر از این ایزدان) به شاه یا پهلوان بدل شده‌اند و در مورد شاهان، بازگشت ایزد شهیدشونده، به بر تخت نشستن شاه نو بدل شده‌است که این روایت همان نوشدن طبیعت است.

در مجموع می‌توان گفت که این اسطوره‌ها نوعی اندیشیدن درمورد جهان هستی و تحولات آن بود و بشر این‌گونه، تحولات پیرامونش را تفسیر و توجیه می‌کرد. فریزر آیین‌های باروری را جادویی سمپاتیک برای تغییر در شرایط طبیعی می‌دانست. این دیدگاه مشکلات مختلفی دارد و استفاده از اصطلاح «جادو» برای تشریح اسطوره‌ها نیز بر ابهام آن افزوده‌است و بیشتر به یک اظهار نظر اساطیری شبیه است تا یک نظر علمی و موشکافانه. آیین‌های باروری بیانگر توجه آیینی انسان بدوی به طبیعت و رویدادهای

آن است. این آیین‌ها که در زمره شرک باستان قرار می‌گیرند، در تصور انسان بدوی نوعی عبادت برای خدایانش بود و با انجام چنین آیین‌هایی تصور می‌کرد که می‌تواند در تغییرات و تحولات سالانه طبیعت تأثیرگذار باشد و شاید تصور می‌کرد که با این اعمال می‌تواند به ایزدان موکل انقلاب‌های طبیعی یاری برساند. به نظر الیاده، زمان برای انسان باستانی مرتباً در حال تجدد و نو شدن است (الیاده، ۱۳۷۸: ۹۶). برگزاری چنین آیین‌هایی و نیز تکرار سالانه آنها، شیوه‌ای برای تفسیر این تجدد و نوشدگی است. به باور الیاده، دوباره آغازیدن زمان از ابتدایش، به مثابه تکراری از بندھشن و تکوین عالم است و «رزم‌های نمایشی و آیینی میان دو گروه از بازیگران، حضور فروهر نیاکان، برپاداشتن جشن‌های کامرانی و شادخواری، پرداختن به لهو و لعب و غیره، همه عناصری هستند که نشان می‌دهند که در پایان سال و در آستانه تحویل سال نو، لحظه اساطیری آغاز آفرینش و گذار از آشوب به سامان تکرار می‌شود» (همان: ۶۹-۶۸). بر این اساس، الیاده جشن‌های آیینی را بازآفرینی زمان و تکرار حادثه‌ای ازلی دانسته‌است (همان: ۱۰۱-۶۵). انسان بدوی با تکرار هر ساله جشن‌های باروری و مرتبط دانستن آن با کشت و کارش، به امور زندگی‌اش هویتی آیینی می‌داد و از این راه، زندگی‌اش را با حادثه‌ای نخستین یا ازلی مرتبط می‌دانست.

۶- نتیجه‌گیری

با وجود تنوع و تکثر فراوان اسطوره‌ها در جهان، اغلب آنها را می‌توان در ژرف‌ساخت‌هایی به مراتب محدودتر دسته‌بندی کرد. اسطوره‌های مربوط به آیین‌های باروری یکی از حوزه‌های مهم در اسطوره‌شناسی است که شمار قابل‌توجهی از اساطیر جهان را در خود جای داده‌است. طرح کلی این اسطوره‌ها مبتنی بر مرگ، غیبت یا سفر ایزد موکل سرسبزی و باروری طبیعت؛ خشکی و سترونی طبیعت بر اثر غیبت یا مرگ ایزد نباتی؛ و سرسبزی و باروری مجدد طبیعت در اثر بازگشت یا زنده‌شدن ایزد نباتی است. آیین‌های باروری علاوه بر شکل اولیه و کهنی که در اساطیری چون تموز، آدونیس و آتیس دارند، با روساختی تغییر یافته اما با حفظ ژرف‌ساخت کهن، در داستان‌های دیگری نیز آمده‌اند. از این میان، آثار حماسی به‌خاطر ارتباط کاملاً تنگاتنگی که با اسطوره‌ها دارند، جایگاه ویژه‌ای دارند. شاهنامه فردوسی به‌عنوان یکی از حماسه‌های

بزرگ جهان از این قاعده مستثنی نیست. بررسی داستان‌های شاهنامه نشان می‌دهد که علاوه بر اسطوره مشهور «سیاوش»، ژرف‌ساخت داستان‌های نوذر و کیقباد، رفتن کیخسرو و فرنگیس به سیاوش‌گرد، و بیژن و منیژه نیز مبتنی بر آیین‌های باروری است. بررسی ساختار داستان‌های نوذر، زو، گرشاسپ و کیقباد نشان می‌دهد بخش مربوط به دوره پادشاهی گرشاسپ زائد است و نقشی در ساختار مورد بررسی ما ندارد. همچنین جایگاه آشفته و نامنسجم دوره پادشاهی زو در ساختار مذکور، و عدم انطباق این بی‌نظمی با طرح اسطوره‌ای معمول در اغلب داستان‌های شاهنامه، باور به اصالت این داستان در شاهنامه را با تردید روبه‌رو می‌سازد. بنابراین، با توجه به روند معمول در ساختار اسطوره‌ای داستان‌های شاهنامه، داستان نوذر و کیقباد ژرف‌ساخت منسجم و واحدی دارند. مرگ نوذر به دست افراسیاب؛ سوگ و عزا به خاطر مرگ نوذر؛ بروز قحطی و خشک‌سالی در ایران پس از مرگ نوذر؛ فرستادن رستم به دنبال شاه آرمانی، کیقباد؛ یافتن کیقباد در جایگاهی سرسبز و پرآب؛ آوردن کیقباد و به پادشاهی رساندن او؛ و سرانجام، بازگشت آبادانی و سرسبزی به ایران زمین، کارکردهای بنیادینی هستند که ژرف‌ساخت مبتنی بر آیین‌های باروری در این داستان را نشان می‌دهد، منتها برخی از این کارکردها در اثر آشفته‌گی‌هایی که در ساختار داستان راه یافته، به دوره پادشاهی زو نسبت داده شده‌است. براساس ساختار داستان نوذر و کیقباد، بخش مربوط به دیدار رستم با کیقباد در جایگاهی سرسبز و پرآب، جزو ساختار اصلی داستان است و الحاقی‌دانستن این بخش را با تردید روبه‌رو می‌سازد.

داستان رفتن کیخسرو و فرنگیس به سیاوش‌گرد نیز تحت تأثیر داستان سیاوش، مبتنی بر آیین‌های باروری شکل گرفته‌است. خشک‌شدن زمین سیاوش‌گرد و خالی‌شدن آنجا از سکنه پس از مرگ سیاوش؛ سرسبزی و رونق دوباره آنجا پس از ورود کیخسرو (کالبد دیگر سیاوش)؛ روییدن درخت از خاکی که خون سیاوش آنجا ریخته شده بود، و سوگواری در محل روییدن آن درخت، از عناصر مهمی است که طرح آیین‌های باروری در این داستان را نشان می‌دهد. داستان بیژن و منیژه نیز با داشتن کارکردهای بنیادینی چون رفتن بیژن از ایران به ارمان در مرز توران؛ نبرد با گرازهای وحشی؛ رفتن به توران؛ شیفتگی منیژه به بیژن و بردن او به کاخ خود؛ اسارت بیژن در چاهی عمیق و تاریک؛

گریه و اندوه ایرانیان؛ آزادسازی بیژن به‌دست رستم، و بازگشت او به ایران در هنگام بهار، از دیگر داستان‌های مبتنی بر آیین‌های باروری در شاهنامه است. براساس ژرف‌ساخت داستان بیژن و منیژه، بخش مربوط به آزادسازی بیژن به‌دست رستم جزء ساختار اصلی داستان است و نمونه‌های مشابه آن را در اسطوره‌های تموز، آدونیس، ازیریس و پرسفونه نیز می‌توان یافت. داستان سیامک و هوشنگ نیز تا حدی تحت تأثیر آیین‌های باروری شکل گرفته‌است. مرگ قهرمان (سیامک)، سوگواری و عزا به خاطر مرگ قهرمان، و ادامه هدف سیامک در کالبد هوشنگ (بازگشت قهرمان در کالبد دیگر) از عناصر قابل تأمل این داستان است، به‌ویژه آنکه هوشنگ شیوه‌های آبیاری و کشت و زرع را به مردمان آموخت و این قابل‌مقایسه با نقش ازیریس است.

نتایج این مقاله همچنین تبیین‌کننده الگوی مناسبی در نقد اصالت متن شاهنامه است. درمورد برخی ابیات یا بخش‌های موسوم به «الحاقی» در شاهنامه، همچنان نمی‌توان دیدگاه صریحی ارائه داد و با پژوهشگرانی هم‌رای شد که به‌صراحت معتقد به الحاقی بودن این بخش‌ها هستند. در این موارد، علاوه بر روش‌های دیگر، توجه به ساختار اسطوره‌ای داستان‌ها نیز روش مؤثری خواهد بود. با این روش، ساختار داستان به‌وضوح آشکار می‌شود و تمایزهای میان روساخت و ژرف‌ساخت داستان پیش روی ما قرار می‌گیرد. در نتیجه، می‌توان بخش‌های زائد و افزوده‌شده به داستان را شناسایی کرد. پس از آن، می‌توان از این نکته بحث کرد که این ابیات یا بخش‌ها، افزوده کاتبان (یا دیگران) است یا در منبع یا منابع کار فردوسی وجود داشته و متعلق به دوره‌های متأخر حماسه‌پردازی در ایران است. همچنین در صورت الحاقی بودن برخی ابیات بخش‌ها، می‌توان در این مورد بحث کرد که چه عاملی باعث شده کاتبان یا دیگران این ابیات یا بخش‌ها را به متن شاهنامه بیفزایند.

منابع

- آیینوند، صادق و نصرالله، حسن (۲۰۰۶)، «دراسة مقارنة فی أساطیر الخصب: سیاوش و أدونیس نموذجاً»، *مجلة العلوم الانسانية، العدد ۱۳ (۲)*، صص ۸-۱.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۸)، *اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکراتی، تهران: قطره.*
- _____ (۱۳۸۶)، *چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.*
- ایگلتون، تری (۱۳۸۰)، *پیش درآمدی بر نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، ویرایش دوم، تهران: مرکز.*
- بورلند، سی. ای (۱۳۸۷)، *اسطوره‌های حیات و مرگ، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: علم.*
- بهار، مهرداد (۱۳۷۴)، *جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: فکر روز.*
- _____ (۱۳۸۷)، *پژوهشی در اساطیر ایران، ویراستار: کتایون مزدایپور، ویرایش سوم، تهران: آگه.*
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۳۸۶)، *آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.*
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد (۱۳۶۸)، *تاریخ ثعالبی (غرر اخبار ملوک و سیرهم)، پاره نخست (ایران باستان)، پیشگفتار و ترجمه محمد فاضلی، تهران: نقره.*
- حصوری، علی (۱۳۷۸)، *سیاوشان، تهران: چشمه.*
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲)، *گل‌رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی)، به کوشش علی دهباشی، تهران: مرکز.*
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین الحسینی (۱۳۵۳)، *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابفروشی خیام.*
- رضایی دشتارژنه، محمود و گلی‌زاده، پروین (۱۳۹۰)، «بررسی تحلیلی - تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال هفتم، شماره ۲۲، صص ۵۷-۸۳.*
- رضایی دشتارژنه، محمود (۱۳۸۹)، «بررسی تحلیلی - تطبیقی سیاوش و دموزی»، *مجله مطالعات ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال نهم، شماره هجدهم، صص ۱۵۷-۱۳۳.*
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۲)، «اسطوره حیات جاوید، مردن پیش از مرگ و نوزایی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، شماره ۱۶۶-۱۶۷، صص ۱۰۸-۸۹.*
- سرکراتی، بهمن (۱۳۷۸)، *سایه‌های شکار شده: گزیده مقالات فارسی، تهران: قطره.*

شکیبی ممتاز، نسرین (۱۳۸۹)، «جایگاه سیاوش در اساطیر»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، دوره جدید، شماره ۱، پیاپی ۵، صص ۱۱۶-۱۰۱.

فاضلی، فیروز و ابراهیم کنعانی (۱۳۸۹)، «سیاوش، شخصیتی آیینی و رازناک در شاهنامه»، پژوهش‌نامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال چهارم، شماره ۱، پیاپی ۱۳، صص ۱۰۸-۹۳.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

فرنبرگ دادگی (۱۳۸۰)، بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.

فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۶)، شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)، ویرایش و مقدمه: رابرت فریزر، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.

قائمی، فرزاد (۱۳۸۹)، «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه براساس روش نقد اسطوره‌ای»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال هفتم، شماره ۲۷، صص ۱۰۰-۷۷.

کیا، خجسته (۱۳۸۸)، آفرین سیاوش، تهران: مرکز.

مالمیر، تیمور (۱۳۸۷)، «ساختار فنی شاهنامه»، فصلنامه کاوش‌نامه، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه یزد، سال نهم، شماره ۱۶، صص ۲۲۴-۱۹۹.

نرخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۲)، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد بن نصر القباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تصحیح و تحشیه محمد تقی مدرس رضوی، تهران: توس.

یشت‌ها (۱۳۷۷)، ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر.