

سیاوش و اسطوره بازگشت جاودانه

دکتر وحید رویانی* - منصور حاتمی‌نژاد**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه گلستان

چکیده

داستان سیاوش در شاهنامه به خاطر قرار گرفتن در متن حماسه، داشتن ریشه اسطوره‌ای و برخوردار بودن از عناصر دراماتیک و تراژیک می‌تواند با بهره‌گیری از رویکردهای نو واکاوی و تحلیل شود. یکی از این رویکردها نظریه «بازگشت جاودانه» میرچا الیاده است. الیاده برای خدایان میرنده ویژگی‌هایی مطرح می‌کند؛ از جمله اینکه اصل و منشأ آنها مشخص نیست، در جوانی بدون ارتکاب گناه کشته می‌شوند، مرگ آنها منشأ تحولات و تغییرات بسیار می‌گردد، و پس از مرگشان نیز به خاطر نیاز انسان‌ها آیین‌های رازآموزی پیرامون مرگ آنها شکل می‌گیرد. با توجه به ویژگی‌هایی که در متون اسطوره‌ای، حماسی و تاریخی برای سیاوش و آیین‌های پس از مرگ او ذکر شده است، می‌توان نتیجه گرفت که سیاوش یکی از همین ایزدان است که نمادی از صیوررت روان بشر شده است؛ زیرا روح او، خسته از زمان، با بازگشت به زمان ازلی از نو متولد می‌شود و این بازگشت جاودانه برای معتقدان به آیین سیاوش، با هر بار شرکت در مراسم سوگ او رخ می‌دهد و شرکت‌کنندگان در این آیین رازآموزی نیز هرکدام سیاوش دیگری می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، سیاوش، میرچا الیاده، بازگشت جاودانه، خدایان میرنده.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۲/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۶/۲۰

*Email: v.rooyani@gu.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: Hatami.mansour@yahoo.com

مقدمه

از دیدگاه الیاده، اسطوره در نگاه انسان پیشامدرن امری گریزناپذیر و ضروری است و بخشی جدانشدنی از زندگی او به حساب می‌آید. وی چند دلیل را برای این نکته ذکر می‌کند:

الف- اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی است؛ بنا بر تعریف الیاده، اسطوره سرگذشتی قدسی و مینوی را روایت می‌کند؛ سرگذشتی که همواره با خلقت و اولین‌ها پیوند دارد و ورود و خروج‌گاه فاجعه‌آمیز عنصر مینوی را در عالم وصف می‌کند؛ (ر.ک. الیاده ۱۳۷۵: ۸۱)

ب- اسطوره تفسیرکننده جهان است؛ از آنجا که اسطوره بیانگر اعمال نخستین موجودات ماورایی است، نمونه و الگویی برای رفتار انسانی و معنادار ساختن آن در اختیار بشر قرار می‌دهد. برای انسان‌های جوامع کهن، آنچه در روزگار قدسی و ازلی صورت گرفته است، به یمن نیرویی که در جشن‌ها و آیین‌ها نهفته است - انواع جشن‌ها و مراسم آیینی خود نیز منشأ مافوق طبیعی دارند و از طریق خدایان، سروش و یا نیای قبیله ایجاد شده‌اند- قابل بازیافتن و تکرار است. درواقع، انسان کهن با شرکت در آیین‌ها خود را در فرآیند باززایی جهان شریک می‌کند و در هماهنگی با نظمی که بر آفرینش حاکم است، به خویشتن در حکم جزئی از مجموعه عظیم کیهانی، معنا می‌دهد.

پیش از شکل‌گیری تفکر منطقی، اسطوره‌پردازی شیوه اصلی اندیشیدن بشر بود. بشر از طریق اسطوره، جهان خارج را تفسیر می‌کرد و علت وجود خود را توضیح می‌داد و چون خود را محدود در زمان می‌دید، با شرکت در اعمال آیینی، خویشتن را به عالمی دیگر متصل می‌کرد؛ عالمی که در آن، محدودیت‌های وجود معنا نداشت. او همراه با موجودات ازلی، به خلق و باززایی عالم و از سوی دیگر، به آفرینش خود دست می‌زد و با هربار شرکت در این آیین، تولدی دوباره

می‌یافت. با این نوع نگرش ییاده به اسطوره و انسان پیشامدرن، اگر بگوییم همه مسأله او زمان و رهایی از آن است، اغراق نکرده‌ایم. (ر.ک. ییاده ۱۳۸۳: ۵) اسطوره برای ییاده، هم راه گریز است و هم ابزاری است که انسان از طریق آن، ابعاد ناپیدای وجود خود را در قالب صور تمثیلی بیان می‌کند.

ج- اسطوره پیونددهنده انسان با زمان ازلی و نمونه‌های آغازین است؛ باید در نظر داشت که انسان اسطوره‌پرداز محور هر چیز را در گذشته می‌طلبد و آینده برای او به صورت تکرار گذشته رخ می‌دهد؛ یعنی منشأ هر امر نیک و مقدس در گذشته بوده و با گذشت زمان، انسان از سادگی و فرزانیگی نخستین دور گشته است. نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است و نتیجه تحقیقات اسطوره‌شناسان نیز بر درستی آن تأکید دارد، این است که اسطوره‌های نواحی مختلف جهان به‌رغم تفاوت‌های بسیار، از شباهت‌های خاصی نیز برخوردار هستند. تا آنجا که می‌توان برای بسیاری از روایت‌های اساطیری، الگوی معینی پیشنهاد کرد؛ برای مثال، الگوی خداوند میرنده تجلی‌های بسیاری در اسطوره‌های اقوام گوناگون جهان دارد. سیاوش در اسطوره‌های ایرانی جلوه‌ای از الگوی اساطیری همین خدای میرنده است. بررسی شخصیت‌ها و داستان‌های اسطوره‌ای نشان از وجود چنین پیوند ناگزیری میان انسان پیشامدرن و اسطوره دارد. با توجه به نظر بزرگانی چون ییاده، داستان سیاوش نیز می‌تواند جلوه‌ای باشد از ذات اساطیر (اسطوره بازگشت یا اسطوره قربانی)؛ مفهومی که ذات تمامی اسطوره‌ها را شامل می‌شود.

داستان سیاوش یکی از زیباترین، جذاب‌ترین و غم‌انگیزترین داستان‌های شاهنامه است که تاکنون نظر بسیاری از محققان را به خود جلب کرده و آنها را واداشته است تا به این اثر از دیدگاه‌های گوناگون بنگرند و آن را از زوایای مختلف تحلیل و بررسی کنند. این داستان به خاطر داشتن ریشه اسطوره‌ای و قرار

گرفتن در متن حماسه و برخورداری از عناصر دراماتیک و تراژیک هیچ‌گاه رنگ و بوی کهنگی نگرفته است و همچنان قابلیت آن را دارد که با دیدگاه‌های نو و اکاوی شود و با نظریه‌های جدید اسطوره‌شناسی تحلیل گردد. تاکنون مقاله‌های بسیاری در تحلیل شخصیت‌ها، بررسی ریشه‌های اساطیری و یا تحلیل آن بر اساس نظریات صاحب‌نظرانی چون یونگ نوشته شده است؛ از میان پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه می‌توان به مقاله‌های اقبالی و همکاران (۱۳۸۶)، شکیبی ممتاز (۱۳۸۹)، و رضایی دست‌اژنه (۱۳۸۹) اشاره کرد، اما تا کنون کسی این داستان را بر اساس نظریه «بازگشت جاودانه» میرچا الیاده تحلیل نکرده است. با وجود آنکه بیش از شصت سال از خلق این اثر الیاده و سال‌ها از انتشار ترجمه آن به زبان فارسی به قلم بهمن سرکاراتی می‌گذرد، در زبان فارسی، کمتر به این اثر و نظریه موجود در آن توجه شده است. شاید در میان داستان‌های شاهنامه، داستان سیاوش یکی از بهترین آثاری باشد که با این نظریه قابل تطبیق است. نویسندگان این مقاله می‌کوشند تا با استفاده از رویکرد پدیدارشناسانه الیاده، به بررسی داستان سیاوش پردازند و نشان دهند که داستان سیاوش تبلوری است از اسطوره بازگشت جاودانه. برای نیل به چنین هدفی ابتدا باید به معرفی پدیدارشناسی الیاده پرداخت.

مشکات‌العلوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

بحث نظری

پدیدارشناسی هوسرل درحقیقت، واکنشی بود به سنت غالب پوزیتیویستی (تجربه‌گرایی) در سال‌های ۱۹۰۰ میلادی. (ر.ک. دارتیک ۱۳۸۷: ۱۳) پوزیتیویسم با تقسیم جهان به دو جزء سوژه و ابژه، رویکرد تجربی را مناسب‌ترین رویکرد

برای مطالعه طبیعت و انسان می‌دانست، اما هوسرل با تأکید بر غیرتجربی بودن احکام پدیدارشناسی، کوشید جریان تازه‌ای در فلسفه تأسیس کند.

«هوسرل از آغاز تحقیقات فلسفی خود، تأکید نمود که پدیدارشناسی پیوسته می‌کوشد تا به ما خاطرنشان کند که معنای اصلی جهان عینی (برون‌ذات) چیزی نیست به جز آنچه در نحوه برخورد آگاهی انسانی با جز خود تبلور می‌یابد. در مقابل، چنین رویکردی به ما می‌آموزد که معنای آگاهی ذهنی (درون‌ذات) مستلزم نحوه‌ای خاص در برخورد با عالم خارج است. درواقع، گونه‌ای دادوستد غیر قابل اجتناب همواره میان آدمی و جهان خارج وجود دارد. این برداشت درست در تقابل با تفسیر فلسفه‌های اثباتی قرار می‌گیرد که جهان را همچون ابژه‌ی بریده‌شده از آگاهی ما تلقی می‌کنند و ذهن را ظرفی می‌دانند که محتویات جهان خارج را در خود جای می‌دهد. هوسرل سعی کرد تا با به‌کارگیری روش پدیدارشناسی، نشان دهد که دو قطب ذهنیت [سوژه] و عینیت [ابژه] درحقیقت، در مناسبتی ضروری قرار می‌گیرند. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم این دو را از هم جدا فرض کنیم.» (ضمیران ۱۳۸۰: ۳۰۵)

هوسرل از مشاهده‌ای متفاوت از مشاهده پوزیتیویست‌ها سخن گفت؛ مشاهده‌ای که به جای دیدن خود اشیاء، به مشاهده ذات اشیاء می‌پردازد. (ر.ک. ساکالوفسکی ۱۳۸۴: ۳۰۵) چنین مشاهده‌ای به‌ناچار باید مشاهده‌ای شهودی باشد؛ مشاهده‌ای که مفهوم زمان نقشی در آن ندارد؛ چراکه بررسی جوهر (ذات) ناگزیر از نادیده گرفتن زمان است. (ر.ک. جمادی ۱۳۸۵: ۶۱) برای چنین مشاهده‌ای باید جهان طبیعی را تعلیق کرد و به تعبیر خود هوسرل، آن را در پرانتز گذاشت؛ چراکه مشاهده پدیدارشناسانه تنها پس از تعلیق (اپوخه) کردن امکان‌پذیر خواهد بود.

«پیش‌فرض‌های رویکرد طبیعی، گرچه برای زندگی طبیعی و معمول آدمیان لازمند و فیلسوف هم به عنوان انسان طبیعی، قادر به شک در آنها نیست، در مقام فیلسوف و به عنوان فاعل فعلیت فلسفی و هنگامی که رویکرد فلسفی را اتخاذ می‌کند، باید این پیش‌فرض‌ها را مهار کند.» (رشیدیان ۱۳۸۴: ۱۶۹)

اگر بخواهیم نکات اصلی (البته در ارتباط با مقدمه حاضر) پدیدارشناسی هوسرل را ذکر کنیم، باید به مشاهده جوهر پدیده‌ها و نادیده گرفتن (یا بی‌توجهی به) مسأله زمان اشاره کنیم. هوسرل پدیدارشناسی را در حوزه فلسفه به کار گرفت، اما پس از او پدیدارشناسی در دیگر شاخه‌های علم به کار گرفته شد؛ از پدیدارشناسی ادراک حسی گرفته تا پدیدارشناسی اخلاق شلر. (ر.ک. اسپیگلبرت ۱۳۹۱، ج ۱: ۶۷)

الیاده نیز یکی از محققانی بود که از رویکرد پدیدارشناسانه برای مطالعه دین و اسطوره بهره گرفت و در این راه و برخلاف کسانی چون هایدگر که از آموزه‌های اصلی هوسرل فاصله گرفته‌اند، (ر.ک. احمدی ۱۳۸۲: ۱۷۱) آموزه‌های هوسرل را با کمترین تغییر به کار بست؛ چنان‌که او نیز سودای مشاهده جوهر اسطوره‌ها را داشت؛ زیرا تعبیر هوسرل بازگشت به خود اشیا است؛ بازگشت به داده‌هایی که در تجربه آگاهی به ما داده می‌شوند و نه در تجربه خارجی در عالم. آگاهی در اندیشه هوسرل، همواره آگاهی از چیزی است و این نسبت ماهیت التفاتی آگاهی را نشان می‌دهد. (ر.ک. خاتمی ۱۳۸۸: ۷۲) الیاده پس از مطالعه پدیدارشناسانه اسطوره‌ها ادعا می‌کند که ذات آنها را کشف کرده است. اسطوره خدای میرنده (در کنار خدای عاطل) یکی از این ذات‌های اسطوره‌ای است. بررسی اسطوره‌هایی چون اسطوره سیاوش بر اساس الگوی الیاده، علاوه بر اینکه نشان‌دهنده درستی ادعای الیاده و جهان‌شمولی نظریه او است، گامی است در جهت پرده برداشتن از جنبه دیگری از شخصیت پیچیده و جذّاب این خدای میرنده.

رابطه ماه و بازگشت جاودانه

داستان سیاوش داستان فراز و فرود روح آدمی است؛ روحی که رو به سوی آغازها دارد؛ آغازی که تمام جهان در صفا و یگانگی به سر می‌برد؛ بهشتی که به

قول ازست کاسیرر، «هنوز زبان بشری دوگانگی میان خود و جهان را تشخیص نداده است» (ر.ک. کاسیرر ۱۳۷۵: ۳۶) و هیچ‌گونه تمایزی میان او و مام جهان وجود ندارد. ذهنیت اسطوره‌پرداز چون همانند انسان مدرن از طبیعت نگسته است، در پی توصیف اندرون خود برمی‌آید، تصوراتش را از طبیعت وام می‌گیرد. برای او چیزی نزدیک‌تر و جالب توجه‌تر از ماه وجود ندارد. ماهی که در آغاز کامل و مدور است و همواره با کمال و تمرکز همراه است، با گذر زمان به سوی کاستن و کاهش گام برمی‌دارد و هر شب نزارتر می‌شود، تا جایی که به کل ناپود می‌گردد، اما دوباره متولد می‌شود و تابان و درخشان به جهان بازمی‌گردد. این مسأله باعث شده است که ماه در کنار سایر عناصر طبیعی اطراف انسان، بتواند بیشترین عظمت و احترام را در درون او برانگیزد و امکان بیشتری برای تبدیل شدن به موضوع خیال‌پردازی‌های او را داشته باشد. عظمت و قداست ماه در نگاه انسان ابتدایی و نقشی که در زندگی او داشته است، آن را سرمنشأ بسیاری از اسطوره‌ها کرده است.^(۱) اسطوره‌هایی که ما در این تحلیل به آنها می‌پردازیم، مربوط به باززایی و برکت‌بخشی است؛ به همین دلیل، لازم است خلاصه‌ای از رابطه ماه و آیین‌های باروری و بازگشت جاودانه از منظر یاده، در اینجا بیان‌گردد.

ارتباط باروری با ماه به علت پیدایش اشکال مذهبی نو، تا اندازه‌ای پیچیده است، اما آنچه مشخص است، این است که شأن و منزلت باروری، آفرینش ادواری و زندگی پایان‌ناپذیر و جاوید با ماه در ارتباط است. در نگاه انسان نخستین، سرنوشت ماه و تولد دوباره او پس از افول، زندگی پس از مرگ را نشان می‌دهد و همین امر باعث شده است تا او این اسطوره را خلق کند که مردگان رهسپار ماه می‌شوند، یا به زیر زمین برمی‌گردند تا تجدید حیات کنند و قوای لازم را برای شروع هستی دوباره به دست بیاورند. خدایان قمری، خدایان

جهان زیرین و اموات نیز هستند؛ زیرا ماه همه اجسام را می‌آفریند و هرچه را ساخته است، نابود می‌کند. تنها آنچه ماورای ماه قرار دارد، از صیوروت و فساد در امان است. ماه نقش مهمی نیز در مراسم رازآموزی دارد؛ یعنی تجربه کردن مرگ آیینی و بعثی که در پی آن است، باعث می‌شود رازآموخته شخصیت حقیقی خویش را به صورت انسانی جدید بازیابد. (ر.ک. الیاده ۱۳۷۹: ۱۶۸) رمزپردازی خروج از ظلمت در آیین‌های رازآموزی و اسطوره‌های مربوط به مرگ، رستنی‌ها و تخم افشاندن در دل خاک یافت می‌شود. حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه در زیر زمین نهفته است. دانه تا نیست نشود، رستاخیز و تولدی دیگر نمی‌یابد. این تجربه عینی اقوام کشاورز اعصار باستان بر دیدگاه و جهان‌بینی آنها بی‌تأثیر نبود. انسان در آن عصر، به یاری شیوه تمثیلی استدلال خود از سوئی، به این نتیجه رسید که چنین امری ممکن است برای مردگان وی نیز رخ دهد و از سوی دیگر، فهمید که نماد جهان گیاهی و خدایی که مظهر زندگی نباتی است نیز از این زاد مُرد و دگرگونی دائمی میان زندگی و مرگ فارغ نیست. (ر.ک. بهار ۱۳۸۱: ۴۲۷)

خدایان مقتول

الیاده در چشم‌اندازهای اسطوره، بعد از بحثی درباره سیمای خدایان در اسطوره، از گروهی خدایان به نام خدایان مقتول نام می‌برد که با اسطوره‌های باروری در ارتباط هستند. این خدایان که معمولاً بعد از خلقت بشر در صحنه جهان ظاهر شده‌اند، منشأ تأثیرات مهمی در زندگی بشری گشته و به دنبال خود، آیین‌هایی نیز بر جای نهاده‌اند. الیاده منشأ اسطوره‌های مربوط به باروری را برگرفته از اسطوره‌های مربوط به ماه می‌داند. (۱۳۷۹: ۱۶۸) اسطوره‌های مربوط به باروری از

شش تا سه هزار سال پیش از میلاد مسیح، در سرتاسر آسیای صغیر و بین‌النهرین حضوری گسترده و فعال داشته‌اند. (بهار ۱۳۸۱: ۴۲۷) عید آغاز سال در بین‌النهرین (بابل و آشور) و به تقلید از ایشان در عیلام، در اصل، عید بازگشت ایزد شهیدشونده، دموزی، بود که بنا بر نظر معتقدان، هر ساله می‌مرد و باز می‌گشت. مرگ او مرگ جهان گیاهی و حیات مجدد او حیات مجدد همان جهان بود. البته در طبیعت، این دو مرحله به صورتی نمادین، به دنبال هم روی می‌داد. در پی عزاداری‌هایی که برای ایزد شهیدشونده که مظهر برکت، زندگی و مرگ جهان نباتی بود، انجام می‌یافت، ایزد شهیدشده از نو زنده می‌شد و با همسر زیبای خویش که خود ایزدبانوی عشق، آب و جنگ بود، زندگی از سر می‌گرفت. هر سال هنگام بازگشت دموزی در ایام نوروز، میان شاه در نقش این ایزد و کاهنه معبد بزرگ در نقش ایزدبانو و همسر ایزد، ازدواجی مقدس در معبد صورت می‌گرفت؛ سپس در سراسر شهر و مملکت، با پیروی از شاه که مقدس شمرده می‌شد و اعمال آیینی را با اعتباری کیهانی انجام می‌داد، مراسم ازدواج و عیاشی مقدس میان مردم برگزار می‌شد.

شخصیت سیاوش و اسطوره‌های مربوط به او در ایام بسیار کهن آسیای غربی، متعلق به دموزی بوده است. در طی اسطوره‌زدایی عظیمی که هنگام پیوستن به یگانه‌پرستی رخ داده است، بسیاری از اسطوره‌های مقدس کهن به حماسه‌ها و تراژدی‌های شاهان و پهلوانان ما وارد شدند؛ از جمله اسطوره ایزد شهیدشونده آسیای غربی که در ایران به داستان سوگ سیاوش و بازگشت کیخسرو تبدیل شده است. (بهار ۱۳۸۶: ۱۶۹) اسطوره خدای میرنده در میان بسیاری از اقوام، که امکان هیچ‌گونه تبادل فرهنگی نداشته‌اند، با الگوی ساختاری نسبتاً یکسانی وجود دارد. الیاده از تعداد قابل توجهی از این اسطوره‌ها در بین اقوام آفریقایی و قبایل استرالیایی نام می‌برد. از جمله ویژگی‌های خدایان مقتول این است که هرگز

فراموش نمی‌شوند؛ هرچند ممکن است بعضی جزئیات اسطوره‌ای آنها فراموش شود. وجود این خدایان پس از مرگشان، برای انسان لازم و ضروری است و وارد عدیده، حتی در جسم انسان‌ها خاصه از طریق غذاهایی که مصرف می‌کنند، حضور دارند. علاوه بر این، مرگ این خدایان کیفیت حیات انسان را از بیخ و بن تغییر می‌دهد. (الیاده ۱۳۷۵: ۱۰۸)

بازگشت جاودانه سیاوش

الیاده برای ایزدان شهیدشونده چند ویژگی کلی ذکر می‌کند که این ویژگی‌ها با شخصیت سیاوش نیز قابل تطبیق است:

۱- این خدایان پس از خلقت عالم، در زمین زاده شدند و خالق کائنات نیستند و از اصل و منشأ آنها اطلاعات درستی در دست نیست. با وجود اینکه منشأ و ذات آنها اسرارآمیز است، به زمین آمده‌اند تا به حال مردمان مفید باشند. (الیاده ۱۳۸۳: ۱۰۶) اصل و منشأ سیاوش نیز در منابع اساطیری و حماسی چندان روشن نیست؛ به همین دلیل، محققان در مورد منشأ او سخنان متفاوتی گفته‌اند؛ برای مثال بهمن سرکاراتی معتقد است سیاوش نماد خدایان نرینگی است:

«کشته‌شدن سیاوش بعد از رسیدن به وصال و بازوری آن زن بر کیخسرو که دارنده فرّ و از نمونه‌های شاه‌خدایان کهن است، یادآور خدا شدن بغ‌مردان نرینگی در رسیدن به بغ‌بانوان مادینگی است که نمونه معروف‌تر آن جمشید است.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۵)

شاهرخ مسکوب معتقد است: «سیاوش در بیداری و خواب، تجسم و تظاهری از ایزد سروش است. او هم پیماندار و در عشق و مرگ «مهردروج» است؛» (مسکوب ۱۳۸۶: ۱۶۷) علی‌حضور بر اساس مدارکی که از کاوش‌های باستان‌شناسی در آسیای میانه به دست آمده است، نتیجه می‌گیرد که سیاوش در آغاز یک توت‌م

بوده است: «سیاوش در ابتدا اسب و سپس سوار است و از حد سوار و شاه هم بالاتر می‌رود و جای یکی از خدایان هندواروپایی را می‌گیرد و نیرومندترین خدای آسیای میانه می‌شود. این گونه است که خدای میرنده حالتی تابوگونه پیدا می‌کند»؛ (حضوری ۱۳۸۴: ۴۱) علاوه بر این، «سیاوش با جمشید و گیومرث چند وجه مشترک مهم دارد که نشان می‌دهد در روایات ایرانی، سیاوش نیز در شمار نخستین انسان‌ها بوده است، ولی با گذار اسطوره به حماسه، بسیاری از خطوط اصلی آن محو گردیده است.» (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۱۰۳) در شاهنامه و به طور عام‌تر، در حماسه چون با شکل انسانی‌شده روایات اسطوره‌ای روبه‌رو هستیم، معمولاً شکل ظاهری اسطوره بسیار دگرگون می‌شود.

در روایتی از داستان سیاوش که در شاهنامه آمده است، سیاوش اصل و منشأ مشخصی ندارد. در ابتدای داستان، گیو و توس که در حوالی مرز توران به شکار رفته‌اند، به طور ناگهانی دختری خوب‌رخ را پیدا می‌کنند و بر سر تصاحب او به جنگ می‌پردازند. چون اختلافشان بالا می‌گیرد، داوری به پیش کاووس می‌برند:

به بیشه یکی خوب‌رخ یافتند پر از خنده لب هر دو بشتافتند
به دیدار او در زمانه نبود ز خوبی برو بر بهانه نبود
بدو گفت توس ای فریبنده‌ماه ترا سوی این بیشه که نمود راه
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰۳)

جالب توجه اینکه توس در آغاز گفت‌وگو، او را «فریبنده‌ماه» خطاب می‌کند و کاووس در نگاه اول، چنان شیفته او می‌شود که او را به همسری خود برمی‌گزیند و پس از آن، جریان تولد سیاوش توصیف می‌شود. در ابتدای داستان زادن سیاوش، از مادر او نامی به میان نمی‌آید:

بسی برنیامد بر این روزگار که رنگ اندر آمد به خرم بهار
جدا گشت ازو کودکی چون پری به چهره به‌سان بت آزری
(همان: ۲۰۶)

همین ابهام باعث شده است که در مورد مادر سیاوش نیز نظریات متفاوتی اظهار شود؛ از جمله جلال خالقی مطلق معتقد است: «در ساخت کهن‌تر داستان، مادر سیاوش همان سودابه بوده است، ولی سپس‌تر چون عشق مادر و پسر را نپسندیده بودند، سودابه را مادر ناتنی کرده و مادری برای او ساخته‌اند»؛ (خالقی مطلق ۱۳۸۶: ۳۲۵) جلیل دوستخواه معتقد است: «مادر سیاوش کهن‌الگوی زاینده سوشیانت‌های زرتشتی و خود نمونه نخستین سوشیانت‌ها است» (دوستخواه ۱۳۸۰: ۲۱۰) و سجاد آیدنلو بر این عقیده است که: «مادر سیاوش پری است و ذات پریانه دارد و فرزندش فرّ پریان را از او به میراث برده است.» (آیدنلو ۱۳۸۸: ۶۷) از میان این نظرها، فرضیه سوم محکم‌تر به نظر می‌رسد. ظهور ناگهانی مادر سیاوش و غیبت او پس از زادن سیاوش، وصف زیبایی و دلبری او و بیشه‌ای که جایگاه پریان است و او در آنجا پیدا می‌شود، ما را بیشتر به این نظریه رهنمون می‌کند؛ چون پریان همان زن - ایزدان ایران باستان هستند که نقش باروری و زاینده‌گی مام - ایزد بزرگ را داشتند، اما در دوره فراگیری آیین زرتشت، مورد کم‌عنایتی قرار گرفتند و وجهه‌ای منفی پیدا کردند و از انجمن ایزدان رانده شدند. (ر.ک. سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۵) با پذیرش این فرضیه، می‌توان گفت که مادر ایزدی چون سیاوش، خود از ایزدان بوده و پس از زادن او از انظار پنهان شده است.

۲- این خدایان دیرزمانی نمی‌زیند، بلکه در جوانی و به دست انسان‌ها کشته می‌شوند، اما نسبت به قاتلان خود کینه نمی‌ورزند و درصدد انتقام‌جویی بر نمی‌آیند. (الیاده ۱۳۸۳: ۱۰۶) بر اساس روایت شاهنامه، سیاوش در روزگار جوانی و به دستور افراسیاب و به دست گرسیوز و گروی زره کشته می‌شود:

ز گرسیوز آن خنجر آگون	گروی زره بستد از بهر خون
پیاده همی‌برد مویش کشان	چون آمد بدان جایگاه نشان
بیفگند پیل ژبان را به خاک	نه شرم آمدش زان سپهد نه باک
یکی تشت زرین نهاد از برش	جدا کرد زان سرو سیمین سرش

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۵۷)

در تصویر دراماتیکی که فردوسی از مرگ او ترسیم می‌کند، نمی‌توان کینه و خشمی احساس کرد. حتی هنگامی که از جور افراسیاب به پیلسم می‌نالد و از او می‌خواهد پیامش را به پیران برساند، حرفی از انتقام به میان نمی‌آید:

همی شد پس پشت او پیلسم	دو دیده پر از خون و دل پر ز غم
سیاوش بدو گفت پدرود باش	زمین تار و تو چاودان بود باش
به پیران نه زین‌گونه بودم امید	همه پند او باد و من شاخ بید
کنون پیش گرسیوز اندر دوان	پیاده چنین خوار و تیره روان
نینم همی یار با من کسی	که بخروشدی زار بر من بسی

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۵۷)

سیاوش کینه‌ای نمی‌ورزد و نمی‌خواهد که کسی انتقام او را بگیرد و آنگاه که آینده را برای فرنگیس نقل می‌کند، در سخنش هیچ نشانه‌ای از حس خشم و انتقام و کینه‌توزی نسبت به دشمنانش دیده نمی‌شود، بلکه تنها وقایع آینده را پیشگویی می‌کند:

مرا زندگانی سرآید همی	غم روز تلخ اندر آید همی
وزین پس به فرمان افراسیاب	مرا تیره‌بخت اندر آید به خواب
ببرند بر بی‌گنه بر سرم	ز خون جگر برنهند افسرم
از ایران بسی لشکر آید به کین	پر آشوب گردد سراسر زمین
ز گیتی برآید سراسر خروش	زمانه ز کیخسرو آید به جوش

(همان: ۳۴۶)

۳- معمولاً زندگی آنها به نوعی بعد از مرگشان ادامه دارد. زندگی سیاوش پس از مرگش به دو شکل وراثتی و نمادین تداوم می‌یابد و منشأ بسیاری از جریانات می‌گردد. از نظر وراثتی، کیخسرو که جانشین پدر خویش می‌شود، بسیاری از صفات بغانه و پیامبرگونه او را به ارث می‌برد و خود منشأ تحولات و اتفاقات بسیاری می‌گردد و در صورت نمادین، از خون او که بر زمین ریخته می‌شود، گیاهی به نام پر سیاوشان می‌روید که به ارتباط سیاوش با اسطوره‌های باززایی نیز

اشاره‌ای دارد. اعتقاد به بازنمود روان مرده در قالب گیاه یا جانور، باوری باستانی است.^(۲) فریزر در شاخه زرّین در این باره می‌نویسد: «اقوام باستانی اعتقاد داشتند روح متوفی در گیاه، جانور، یا شیء حلول می‌کند و به همین علت، برای بعضی از گیاهان یا جانوران احترام خاصی قائل بودند.» (۱۳۸۴: ۲۳۰)

نکته مشترک قابل توجهی که در داستان‌های رویدن گیاه از انسان در نمودهای گوناگون وجود دارد، این است که شخصیت و کسانی که گیاه از آنها می‌روید، به نوعی نخستین انسان یا پیش‌نمونه انسان نخستین هستند و این مرحله، یعنی مرحله خلق نخستین انسان «یکی از مهمترین مراحل در کهن‌الگوی آفرینش به حساب می‌آید.» (قائمی ۱۳۹۲: ۲) سیاوش که از خون او گیاه رشد می‌کند، بر پایه نظر و تحقیق سرکاراتی (۱۳۵۷: ۱۱۶) و خالقی مطلق (۱۳۷۲: ۱۰۳) یکی از نمونه‌های نخستین انسان در اسطوره‌های ایرانی است. براساس چند بیت که در بعضی نسخه‌های شاهنامه آمده و خالقی مطلق آنها را در زیرنویس نسخه‌اش آورده است، پس از جدا کردن سر سیاوش، از خون او گیاهی به نام خون سیاوشان^(۳) می‌روید:

به ساعت گیاهی برآمد ز خون
از آنجا که این تشت شد سرنگون
گیا را دهم من کنونت پُرشان گاه علوم انسانی و مطالعات
کهن خوانی همی خون سیاوشان
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۵۸)

در برخی نسخه‌های شاهنامه، از جمله چاپ ژول مول هنگامی که کی خسرو به سیاوش گرد می‌رود، دوباره از این درخت سخن به میان می‌آید:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد
به ابر اندر آمد یکی سبز نرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او
همی بوی مشک آید از مهر او
(۱۳۷۶، ج ۲: ۲۱۵)

رویدن گیاه از خون سیاوش نماد از بین رفتن خون بی‌گناه ستم‌دیده است و فرزند او نتیجه عملی این نماد است که انتقام خون پدر را از کشندگان او

می‌گیرد. فرنگیس، دختر افراسیاب و همسر سیاوش، برای بازداشتن پدر از کشتن سیاوش او را به صورت تلویحی، از این انتقام و کین خواهی کیخسرو آگاه می‌کند و قتل سیاوش را سرآغاز جنگ‌های خانمان‌سوز و بی‌پایان می‌بیند:

درختی نشانی همی در زمین کجا برگ خون آورد بار کین
(۱۳۸۶، ج ۲: ۳۵۵)

در جهان‌بینی اسطوره‌ای اگر رشته عمر کسی را ظالمانه پاره کنند، بی‌گمان به شکلی دیگر باز می‌گردد و زندگی از سر می‌گیرد. هرچند سیاوش نیز کشته می‌شود، خونی که از او بر زمین می‌ریزد، نابود نمی‌شود. (بهار ۱۳۸۶: ۱۰۷) الیاده در تحلیل بن‌مایه رویدن گیاه از بدن آدمی^(۴) می‌گوید:

«استلزامات نظری این افسانه‌ها را می‌توان چنین خلاصه کرد: زندگانی انسان باید کاملاً خاتمه یابد تا همه امکانات خلاقیت یا تجلی‌اش پایان گیرند، اما اگر ناگهان بر اثر وقوع فاجعه قتل و پیشامد مرگباری گسیخته شود، می‌کوشد تا به شکلی دیگر به صورت گیاه، میوه یا گل ادامه یابد.» (الیاده ۱۳۷۹: ۲۸۸)

۴- آیین‌های رازآموزی پیرامون مرگ آنها شکل می‌گیرد. خدای مقتول چون پس از مرگش برای انسان‌ها لازم و ضروری است، هرگز فراموش نمی‌شود؛ هرچند ممکن است بعضی جزئیات اسطوره‌ای را فراموش کنند. (ر.ک. همان، ۱۳۸۳: ۱۰۶) بعد از مرگ سیاوش، آیین‌های رازآموزی پیرامون مرگ او شکل می‌گیرد که قرن‌ها پس از ظهور اسلام نیز به حیات خود ادامه می‌دهد و بر آیین‌های اسلامی تأثیر می‌گذارد. با توجه به آثار تاریخی و باستانی به‌جامانده در آسیای غربی، آشکار است که در شهادت این ایزد، عزاداری عمومی رواج داشته است و آن را بنا به آیین‌های محلی خود اجرا می‌کردند. سینه‌زنی، زنجیرزنی، زخم زدن به خویشتن و زاری کردن از جمله بخش‌های عادی برگزاری این عزاداری بوده است؛ به‌ویژه زنان در گریستن و زار زدن وظایف مشخصی داشته‌اند. به نظر می‌رسد که در میان بومیان ایران هم چنین عزاداری‌هایی پیش از

نوروز وجود داشته و دست‌کم، در بخش‌هایی از ایران، از جمله در ماوراءالنهر بازمانده است؛ زیرا آثار متعددی به صورت نقش بر دیوار در پنجیکنت و دره رود زرافشان در تاجیکستان یافت شده است که عزاداری‌های سیاوشی را نشان می‌دهد. (بهار ۱۳۸۶: ۱۷۰) نرشخی نیز در تاریخ بخارا گزارشی از آیینی مذهبی به نام سوگ سیاوشان نقل می‌کند که هر ساله در بخارا اجرا می‌شده است. او پس از شرحی درباره حصار بخارا که به دست سیاوش بنا شده است، می‌گوید:

«سیاوش را هم در این حصار دفن کرده‌اند و مغان بخارا بدان سبب، آنجای را عزیز می‌دارند و هر سالی، هر مردی آنجا یک خروس برد و کُشد پیش از برآمدن روز نوروز و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌ها است؛ چنان‌که در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند و قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن بیش از سه هزار سال است.» (نرشخی ۱۳۶۳: ۲۸).

ریچارد فرای نیز معتقد است که در قرون اولیه اسلامی آیین نیایش سیاوش و ستایش الهه‌ای نامعلوم در خراسان رواج داشته است. (ر.ک. فرای ۱۳۸۶: ۳۹۵) در اعصار متأخر، ماجرای عزاداری سیاوش در ایران به ماجرای عزاداری عمومی تبدیل می‌شود و آن برکت گیاهی به آیین دینی تغییر شکل می‌دهد. مفاهیم عوض می‌شوند و به جای مفهوم ابتدایی برکت مادی، برکت معنوی حاصل می‌شود. هر شهیدی با مرگ خویش، دین را رشد می‌بخشد و در مراسم عزاداری مذهبی عیناً همان کارها تکرار می‌شود. (بهار ۱۳۸۶: ۲۶۶)

نتیجه

با تطبیق نظریه بازگشت جاودانه الیاده بر داستان سیاوش می‌توان نتیجه گرفت که سیاوش جزو خدایان شهیدشونده مرتبط با باززایی و کشت و کار بوده است.^(۵) تصویر این خدایان از اسطوره‌های مربوط به ماه استتاج می‌شود. این خدایان که

دارای خویشکاری یکسانی هستند و در اسطوره‌های بسیاری از ملل کهن حضوری فعال دارند، با گذشت زمان، تغییر شکل داده و همراه با رشد تفکر عقلانی صورت بغانه و الهی خود را از دست داده و صورتی بشری یافته‌اند. خدایان میرنده در اسطوره‌های تمام جهان، علاوه بر آنکه حامل معنای مشترکی هستند، از نظر ساختاری نیز شباهت‌هایی به یکدیگر دارند؛ از جمله اصل و منشأ آنها مشخص نیست، در جوانی، بی‌گناه کشته می‌شوند و مرگ آنها منشأ تحولات و تغییرات بسیاری می‌گردد، و پس از مرگشان نیز آیین‌های رازآموزی پیرامون مرگ آنها شکل می‌گیرد.

با توجه به ویژگی‌هایی که در متون اساطیری، حماسی و تاریخی برای سیاوش و آیین‌های پس از مرگ او ذکر شده است، می‌توان نتیجه گرفت که سیاوش یکی از همین ایزدان شهیدشونده است. اگر بپذیریم که اسطوره بیانگر حالات روانی بشر است که در محیط اطراف او فرافکنی می‌شود، داستان سیاوش را هم می‌توان نمادی از صیوروت روان بشری دانست. روح خسته از زمان که محدودیت خود را بر نمی‌تابد و مدام در حال کاهش و افزایش و آشوب و آرامش است، با بازگشت به زمان ازلی و بی‌آغاز که همه چیز سالم و بی‌نقص است، از نو متولد می‌شود و این بازگشت جاودانه برای معتقدان به آیین سیاوش نیز با هر بار شرکت در این آیین حاصل می‌شود و شرکت‌کنندگان در این آیین رازآموزی، هرکدام سیاوشی دیگر می‌شوند.

پی‌نوشت

(۱) برای آگاهی از این اسطوره‌ها و داستان‌ها ر.ک. صمدی ۱۳۶۷.

(۲) الگوی کهن و پیش‌نمونه اسطوره‌ای این بن‌مایه را می‌توان در روایات ایرانی مرگ کیومرث و رویدن گیاه ریواس از منی او پس از چهل سال جست‌وجو کرد. این بن‌مایه در اسطوره‌های سایر ملل نیز مسبوق به سابقه است. (آیدنلو ۱۳۸۶: ۹۸)

(۳) در روایت‌های عامیانه نیز ماجرای رویدن گیاه از خون سیاوش به صورت‌های گوناگون، بیان شده است. برای دیدن این روایات ر.ک. انجوی شیرازی ۱۳۶۳؛ هفت لشکر (طومار جامع نقالان) ۱۳۷۷.

(۴) یکی از صور ارتباط انسان و گیاه در اسطوره، دگرگونی ایزدان و آدمیان به صورت گیاه و درخت است. مصریان درباره ایزد هی‌تاو معتقد بودند که تناسخ یافته و به درخت تبدیل شده است. در اسطوره‌های بابلی، لوکوتیا، دختر شهریار بابل، به دست ایزد روشنایی به بوته‌ای معطر دگرگون می‌شود. در داستان‌های اسطوره‌ای ژاپن، دختر و پسر دلدادگی به شکل دو درخت کاج به هم پیچیده درمی‌آیند. در قصه‌های هندی در ایالت پنجاب، همسر کشته‌شده مردی به زنبق بدل می‌شود. در باورهای مردمی ایرانی هم گل «زبان در قفا» را دختری می‌دانند که مادرش او را نفرین کرده است و ریواس را نوعروسی که شوهرش فریفته و به نفرین او دچار شده است. (بهار ۱۳۸۶: ۱۰۰)

(۵) نمونه‌های بسیار زیادی از داستان ایزد شهیدشونده در میان اقوام کشاورز سراسر جهان مشاهده می‌شود که در اینجا تنها به ذکر یک مثال از اسطوره‌های یونانی اکتفا می‌کنیم: هیاسنت (hyacinthos) جوانی زیبا و معشوق آپولون است که به هنگام بازی پرتاب دیسک، صفحه به سرش می‌خورد و کشته می‌شود. آپولون برای جاودانگی نام وی، از خورش گلی (سنبل یا زنبق سرخ) می‌رویاند. دوستداران این جوان هر ساله در شهر لاکروپیا، زادگاه او، جشن هیاسنتیا (جشن سنبل) را برگزار می‌کردند که با سوگواری نیز همراه بوده است. (گریمال ۱۳۷۸، ج: ۱: ۴۳۱) می‌بینیم که همان بن‌مایه‌های داستان سیاوش، یعنی ایزدی بودن، کشته شدن در جوانی و شکل‌گیری آیین‌های رازآموزی پیرامون مرگ وی در این اسطوره نیز تکرار می‌شود.

کتابنامه

آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۶. «بن‌مایه رویدن گیاه از خون انسان»، *نارسیده‌ترینج*. اصفهان: مانا.

س ۱۱ - ش ۴۰ - پاییز ۹۴ _____ سیاوش و اسطوره بازگشت جاودانه / ۲۵۷

_____ ۱۳۸۸. «فرضیه‌ای درباره مادر سیاوش»، *از اسطوره تا حماسه*. تهران: سخن.

احمدی، بابک. ۱۳۸۲. هایدگر و پرستش بنیادین. تهران: مرکز.

اسپیگلبرت، هربرت. ۱۳۹۱. جنبش پدیدارشناسی: *درآمدی تاریخی*. ترجمه مسعود علیا. تهران: مینوی.

اقبال، ابراهیم و دیگران. ۱۳۸۶. «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریات یونگ»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۸.

الیاده، میرچا. ۱۳۸۳. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ ۳. تهران: طهوری.

_____ ۱۳۷۵. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: ققنوس.

_____ ۱۳۷۹. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: سروش.

انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم. ۱۳۶۳. *مردم و قهرمانان شاهنامه*. چ ۲. تهران: علمی.

بهار، مهرداد. ۱۳۸۶. *از اسطوره تا تاریخ*. چ ۴. تهران: چشمه.

_____ ۱۳۸۱. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۴. تهران: آگه.

جمادی، سیاوش. ۱۳۸۵. *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*. تهران: ققنوس.

حصوری، علی. ۱۳۸۴. *سیاوشان*. چ ۲. تهران: چشمه.

خاتمی، محمود. ۱۳۸۸. *پدیدارشناسی دین*. چ ۲. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خالقی مطلق، جلال. ۱۳۷۲. «شاهنامه و موضوع نخستین انسان»، *گل رنج‌های کهن*. به کوشش علی دهباشی. تهران: مرکز.

_____ ۱۳۸۶. «نظری درباره هویت مادر سیاوش»، *سخن‌های دیرینه*. به کوشش

علی دهباشی. چ ۲. تهران: افکار.

دارتیک، آندره. ۱۳۸۷. *پدیدارشناسی چیست؟*. ترجمه محمود نوالی. تهران: سمت.

دوستخواه، جلیل. ۱۳۸۰. «مادر سیاوش؛ جستاری در ریشه‌یابی یک اسطوره»، *حماسه ایران؛ یادمانی از فراسوی هزاره‌ها*. تهران: آگه.

رشیدیان، عبدالکریم. ۱۳۸۴. *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نی.

رضایی دشت‌ارژنه، محمود. ۱۳۸۹. «بررسی تحلیلی تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس»، *فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی*. ش ۱۳.

ساکالوفسکی، رابرت. ۱۳۸۴. *درآمدی بر پدیدارشناسی*. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران: گام نو.

- ۱۲۵۸ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— وحید رویانی - منصور حاتمی‌نژاد
- سرکاراتی، بهمن. ۱۳۵۷. «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، شاهنامه‌شناسی. ج ۱. تهران: بنیاد شاهنامه فردوسی.
- ۱۳۸۵. «پری (تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی)»، سایه‌های شکارشده. ج ۲. تهران: طهوری.
- شکیبی ممتاز، نسرين. ۱۳۸۹. «جایگاه سیاوش در اساطیر»، مجله متن‌شناسی ادب فارسی. س ۲. ش ۱.
- صمدی، مهرانگیز. ۱۳۶۷. ماه در ایران: از قدیمی‌ترین ایام تا ظهور اسلام. تهران: علمی و فرهنگی.
- ضمیران، محمد. ۱۳۸۰. اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم. تهران: هرمس.
- فرای، ریچارد نلسون. ۱۳۸۶. میراث باستانی ایران. ترجمه مسعود رجب‌نیا. ج ۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۶. شاهنامه. به کوشش ژول مول. ج ۵. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۱۳۸۶. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز جرج. ۱۳۸۴. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. ج ۲. تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد. ۱۳۹۲. «بررسی کهن‌الگوی انسان نخستین و نمدهای آن در بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی بر مبنای اسطوره‌شناسی تحلیلی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۴. ش ۱۰.
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۷۵. زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مروارید.
- گریمال، پیر. ۱۳۷۸. فرهنگ اساطیر یونان و رم. ترجمه احمد بهمنش. ج ۴. تهران: امیرکبیر.
- مسکوب، شاهرخ. ۱۳۸۶. سوگ سیاوش. ج ۷. تهران: خوارزمی.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر. ۱۳۶۳. تاریخ بخارا. ترجمه ابونصر احمدبن محمدبن نصر القبادی. به کوشش مدرس رضوی. ج ۲. تهران: توس.
- هفت‌لشکر (طومار جامع نقالان). ۱۳۷۷. به کوشش مهران افشاری و مهدی مداینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

Ahmadi, B. (2003/1382SH). *Heidegger va parastesh-e bonyādin*. Tehran: Markaz.

idnolou, Sajj d. (2007/1386SH). *boḡm yeh rouiidan-e giy ḡz khoun-e ens n Nāresideh Toranj*. Esfah nNashr-e M n . Pp90-108.

----- (2009/1388SH). *farziyehei dab ḡh m ḡe Siy ḡsh . Az Ostoureh tā Hemāseh*. Tehran: Sokhan. Pp. 63-87.

Anjavi Shirazi, Seyyed Abolgh sem. (1984/1363SH). *Mardom va ghahremānan-e Shāhnāmeḡ*. 2nd ed. Tehran: Elmi.

Bah r, Mehrd d.(2002/1381SH). *Pazhouhesh-i dar asātir-e Iran*. 4th ed. Tehran: ḡah.

----- (2007/1386SH). *Az ostoureh tā tāriḡh*. 4th ed. Tehran: Cheshmeh.

Cassirer, Ernst. (1996/1375SH). *Zabān va ostoureh (Myth and Language)*. Tr. by Mohsen Sal is Tehran: Morv id.

Dartigues, Andre. (2008/1387SH). *Padidār-shenāsi chist? (Quest-ceque la phenomenologies?)*. Tr. by Mahmoud Nav il Tehran: SAMT.

Doustkh h, ḡlil. (2001/1380SH). *m ḡe Siy ḡsh, jast ri dar risheh-y bi ye yek ostoureh .Hamāseh Iran Yādmāni az Farāsou-ye Hezāreh-hā*. Tehran: ḡah. Pp. 171-225.

Eghb il Ebr ḡm. And et. al. (2007/1386SH). *ḡhlil-e d ts ḡe Siy ḡsh bar p ḡh nazariy -ḡ Jung Pazhouhesh-e Zabān o Adabiyāt-e Fārsi*. No. 8. Pp. 69-87.

Eliade, Mircea. (2004/1383SH). *Cheshm-andāz-hā-ye Ostoureh (Aspects du mythe)*. Tr. by Jal l Satt ir 2nd ed. Tehran: Ghoghnoos.

----- (2004/1383SH). *Ostoureh bāzgasht-e jāvedāneh (The myth of the eternal return, or, cosmos and history)*. Tr. by Bahman Sark rit Tabriz: Nim .

----- (2004/1383SH). *Resāleh-ei dar tāriḡh-e adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jal l Satt ri. 2nd ed. Tehran: Soroush.

Ferdowsi, Abolgh sm. (1997/1376SH). *Shāhnāmeḡ*. With the effort of Zoul Mool. 5th ed. Tehran: Sherkat-e Sah mi-ye Ket ḡh -ye Jibi.

----- (2007/1386SH). *Shāhnāmeḡ*. With the effort of Jal l Kh leqi Motlaq. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.

Frazer, James George. (2005/1384SH). *Shākkeh-ye zarrin*. Tr. by K em Firouzmand. 2nd ed. Tehran: ḡ h.

Frye, Richard Nelson. (2007/1386SH). *Mirās-e bāstā ni Iran (The Heritage of Persia)*. Tr. by Masoud Rajab-niy. 8th ed. Tehran: Elmi o Farhangi.

Ghemi, Farzad. (2013/1392SH). *Barasi-ye kohan-olgou-ye ens n nakhostin va nemoud-h -ye ndar bakhsh-e pishd dīe Sh hn en Ferdowsi bar mabn -ye ostoureh-shen isye tahlili*. *Azad University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 4. No. 10. Pp. 1-26.

Grimal, Pierre. (1999/1378SH). *Farhang-e asātīr-e Younan o Rom (Dictionnaire de la mythologic Grecque et Romaine)*. Tr. by Ahmad Behmanesh. Tehran: Amirkabir.

Haft Lashkar (toumār-e jāme'-e naghghālān). (1998/1377SH). With the effort of Mehr nAfsh irand Mehdi Mad ōni. Tehran: Pazhouheshg k Oloum-e Ens ni va Mot d e Farhangi.

Hosouri, Ali. (2005/1384SH). *Siyāvoshān*. 2nd ed. Tehran: Cheshmeh.

Jam di Siy āsh. (2006/1385SH). *Zamineh va zamāneh padidār-shenāsi*. Tehran: Ghoghous.

Kh leghi Motlagh, Jalil. (1993/1372SH). *sh hn reh va mozou e nakhostin-e ens n Gol-e Ranj-hā-ye Kohan*. With the effort of Ali Dehb shi. Tehran: Markaz. Pp. 99-105.

----- (2002/1381SH). *nazari darb reh-ye hoviyyat-e m dā-e Siy āsh Sokhan-hā-ye Dirineh*. With the effort of Ali Dehb si. 2nd ed. Tehran: Nashr-e Afk .rPp. 323-329.

Kh tami, Mahmoud. (2009/1388SH). *Padidār-shenāsi-ye din*. 2nd ed. Tehran: Pazhouheshg k Farhang o Andisheh Esl m

Meskoub, Sh tokh. (2007/1386SH). *Soug-e Siyāvash*. 7th ed. Tehran: Kh razmi.

Narashkhi, Aboubakr Mohammad ben Ja far. (1984/1363SH). *Tārikh-e Bokhārā*. Tr. by Abou-nasr Ahmad ben Mohammad ben Nasr-olghob di With the effort of Modarres Razavi. 2nd ed. Tehran: Tous.

Rashidiy n, Abdolkarim. (2005/1384SH). *Husserl dar matn-e āsārash*. Tehran: Ney.

Rez ē Dasht Orzhaneh, Mahmoud. (2011/1390SH). *Barasi-ye tahlili tatbighi-ye Siy āsh, Oziris & tis*. *The Quarterly Journal of Comparative Literature Studies*. Islamic Azad University of South Tehran. No. 13. Pp. 45-65.

Samadi, Mehr-angiz. (1988/1367SH). *Māh dar Irān az ghadimitarin ayyām tā zohour-e Eslām*. Tehran: Elmi o Farhangi.

Sark یتی, Bahman. (1978/1357SH). *ony æ as iti-ye ham sh melli Iran . Shāhnāmeḥ- shenāsi*. Vol. 1. Tehran: Bony æ Sh hn em Ferdowsi. Pp 116-137.

----- (2006/1385SH). pari (tahghighi dar h lsiyeh ostoureḥ-shen isye tatbighi) *Sāyeh-hā-ye Shekār Shodeh*. 2nd ed. Tehran: Tahouri. Pp. 1-26.

Shakibi Momt z Nasrin. (2010/1389SH). j og æ Siy ash dar ostoureḥ *Majalleh Matn-shenāsi Adab-e Fārsi*. Year 2. No. 1. Pp. 101-119.

Sokolowski Robert. (2005/1384SH). *Darāmadi bar padidār-shenāsi (Introduction to phenomenology)*. Tr. by Mohammad Rez Ghorb n Tehran: G æ Now.

Spiegelberg, Herbert. (2012/1391SH). *Jonbesh-e padidār-shenāsi: darāmadi tārikhi (The Phenomenological Movement: A Historical Introduction)*. Tr. by Mas oud Oly Tehran: Nashr-e Minavi.

