

سیاوخش و بالدر : پاره‌های پراکندهٔ یک اسطوره*

دگردیسی بن مایه‌های کهن داستانهای اسطوره‌ای و حماسی در شاهنامه در طی روزگاران درازچندان ژرف بوده است که یافتن ریشه‌های برخی از آنها دشوار و حتی گاه محال می‌نماید. این دگردیسیها یا، به سخنی دیگر، افزوده‌ها و کاستیها، در هر دوره‌ای تعبیری تازه از آن بن مایه‌های کهن بوده است که راویان آن کوشیده‌اند روایت را به ویژگیها و شرایط دورهٔ خویش نزدیکتر سازند. از آن جایی که شخصیت‌های اصلی داستانهای اساطیری، نه شخصیت‌های معمول داستانی و یا چهره‌های حقیقی و تاریخی، بلکه شاخصهای اسطوره‌ای- داستانی هستند که در باور کهن مردم ستوده می‌شده‌اند، هنگام سرایش یا بازگویی آن روایت اسطوره‌ای، ویژگیهای بارز شخصیت‌های تاریخی هر دوره به آن شاخص اسطوره‌ای اطلاق می‌شد تا از این رهگذر شخصیت تاریخی در سایهٔ شخصیت اسطوره‌ای ماندگار گردد. قهرمان روایات اسطوره‌ای- حماسی، در واقع، مرکز ثقلی ست که رویدادهای دوران مختلف بر گرد آن تنیده و گاه گسسته می‌شوند. این شاخصهای اسطوره‌ای- داستانی، با آن که واجد ویژگی انعطاف‌پذیری هستند، با این همه، بن مایهٔ کهن اسطوره‌ای آن، به رغم ناپیدایی اش، بر جای می‌ماند. همین ویژگی، وجه افتراق یک شخصیت تاریخی مورد ستایش یک قوم از شخصیت اسطوره‌ای ست. به عبارتی، شکل‌گیری شخصیت اسطوره‌ای منوط به باورها و رفتارهای

* با سپاس از دکتر جلال خالقی مطلق که این مقاله را خواندند و برخی از خطاها را یادآور شدند. پیداست که هر خطایی در این مقاله به دیدهٔ آید، برعهدهٔ نگارنده است.

جمعی و قومی ست. در واقع، آنها تصویری عینی از تجربه اجتماعی آدمی و نه تجربه فردی او هستند. ما در داستانهای اساطیری از زندگی فردی و خصوصی شخصیت اسطوره ای آگاهی نمی یابیم، چرا که آنان از بازگوییهای فردی داستان مند نمی گردند و آدمی آنها را برای اهداف شخصی به کار نمی برد. اما آدمی می کوشد در هر دوره شخصیتهای تاریخی مورد توجه زمان خود را با شاخصهای اسطوره ای نزدیک سازد تا آنها ماندگار گردند. از این رو، شکل گیری شخصیت تاریخی اسطوره ای شده، تنها به مدد یکسان انگاری یا همانند انگاری رفتارهای او با الگوی کهن یا مثالی شخصیت اسطوره ای میسر است و این امر ممکن است در مورد چندین شخصیت تاریخی مصداق یا بد. از این رهگذر است که مردم همواره کوشیده اند میان شخصیت برجسته زمان خود و اساطیر نیاکانشان نوعی ارتباط یا همسان نگاری، قایل شوند، ارتباطی که در آن بخشی از تجربه و باورهای اجتماعی انسانها بازتاب یافته است. برای نمونه، «ضحاک»، یکی از شاخصهای اسطوره ای داستانهای ایرانی، شخصیتی کاملاً اسطوره ای ست که در دوران گوناگون، بسته به جایگاه سرایش و یا زمان داستان و یا حتی بازگویی آن با ویژگیهای شخصیتهای تاریخی دوران مختلف پیوند می یابد، تا در این روند هم شخصیت تاریخی بهتر شناخته شود و هم شخصیت اسطوره ای جلوه گر گردد. حتی اگر دریافت این پیوند به سادگی امکان پذیر نباشد، باز هم این روند پیوند ذهنی ما را با اسطوره های کهن نشان می دهد.

استخراج بن مایه اسطوره ای یک داستان از رهگذر کشف هسته آن روایت میسر است، هسته ای موجز و بی پیرایه که گاه می توان آن را در چند سطر خلاصه کرد و به راحتی به یاد سپرد. این به یادسپاری یا سهولت به یاد سپردن آن، یکی از ویژگیهای بنیادین روایت اسطوره ای-حماسی ست. این هسته مرکز ثقلی ست برای گرد آمدن عناصر و افزودن انواع دیگر روایت از سوی سراینده گان و یا راویان آن. برای نمونه داستان بزرگی به مانند داستان سیاوخش در شاهنامه که موضوع این مقاله است، دارای هسته ای با چند واحد سازنده است: ۱- زاده شدن او و پرورش نزد رستم؛ ۲- مورد اتهام نامادری قرار گرفتن و گذر از آتش برای رفع اتهام؛ ۳- پناه نزد افراسیاب و ازدواج با دختر او؛ ۴- کشته شدن به دست افراسیاب و رویش درخت از خونس؛ ۵- کین خواهی او از سوی کیخسرو. هریک از واحدهای سازنده این روایت، ممکن است خود هسته داستانها و روایتهای دیگری باشند که پیرامون این هسته حلقه می زنند و جملگی پیوند خود را با داستان اصلی نگه می دارند. سراینده یا راوی از مضمون داستان آگاه است و آغاز و پایان آن را به خوبی می شناسد، و پیوند عناصر آن نزد او آگاهانه و یا ناخود آگاه روشن است.

راوی یا سراینده از گذرگاههایی سود می‌جوید که عناصر یا واحدهای سازنده روایت را به هم مرتبط سازد و به رغم پرداختن از روایتی به روایتی دیگر ساختار آن را رعایت کند، زیرا مضمون و موضوع این گونه روایات آفریده‌راوی نیست، بلکه خاستگاه و سرچشمه آن سنت شفاهی و باور مردم است. همین ویژگی مهم یکی از وجوه افتراق این داستانها را با رمان نشان می‌دهد. داستانهای اسطوره‌ای-حماسی از سنت شفاهی برمی‌آیند و بدان می‌پیوندند، ولی رمان نه از سنت شفاهی برمی‌آید و نه به آن می‌پیوندد.

آگاهیهایی که ما درباره داستان سیاوخش داریم، برخاسته از شاهنامه و برخی منابع دیگر است. روایت‌های پیرامونی این داستان در همه این منابع همسان نیست، اما هسته داستان تقریباً یکی است. به رغم تعدد روایت‌های پیرامونی، ملاک قرار دادن یکی از این روایتها به عنوان روایت اصیل، کاری نسنجیده است، زیرا هریک از این روایتها اصیل است و برخاسته از باورهای مردم در نقاط و ادوار مختلف. از این روی، جستجوی روایت اصیل از غیر اصیل اساساً در پژوهش و بررسی یک اسطوره کوششی محال است. روایت مختصر اوستا درباره سیاوخش همان اندازه اصیل است که روایت شاهنامه، مگر وجه امتیاز در تقدم زمانی باشد. اما دخیل کردن عنصر زمانی در بررسی باورها، نه به معنی پذیرش عنصر اصالت برای یک روایت و قبول ویژگی غیر اصیل برای روایت دیگر است. روایت نسبتاً متاخر فرود همان اندازه اصیل است که روایت بسیار کهن سیاوخش. اما قرار گرفتن داستان فرود در داستان سیاوخش براساس همگونی و همسانی عناصر آن با ژرف ساخت داستان سیاوخش صورت می‌گیرد که گاه کشف این ارتباط به دلیل کمی منابع بسیار دشوار می‌شود. با این همه، هر پژوهش نقطه آغازی دارد و دامنه‌ای و از آن جا که بررسی یک داستان در همه منابع دشوار است، ناچار ما داستان سیاوخش در شاهنامه را اساس کار خود قرار می‌دهیم. برای تحلیل چنین داستانی نیاز به تحلیل عناصر سازنده آن است. برای این منظور، شخصیت سیاوخش را نه جداگانه، بلکه در بافت داستان و در پیوند آن با دیگر شخصیت‌های این داستان بررسی می‌کنیم. مقایسه و جوهی از شخصیت سیاوخش، جدا از بافت داستان آن، با شخصیت‌هایی از اسطوره‌های دیگر ملل (فرضاً بین النهرین) و سرانجام این نتیجه که این شخصیت برگرفته یا متأثر از عناصر بین النهرینی است، نتیجه گیری شتابزده و صوری است.^۱ به عبارتی دیگر، بررسی شخصیت او بدون در نظر داشتن دیگر واحدها و عناصر سازنده این داستان، مثلاً حضور افراسیاب یا کین خواهی کیخسرو، گشایشگر هیچ مشکلی نیست، چه این که در اساطیر سرزمینهای دوری چون مکزیک و پرو نیز بن مایه ایزد میرنده و باززاینده وجود دارد. این بن مایه‌های جهانی و

همگانی، در اساطیر ملل مختلف شخصیت‌هایی همانند آفریده است. ما در این جا بر آنیم تا داستان سیاوخش را به یاری اسطوره‌شناسی تطبیقی با یکی دیگر از روایت‌های اسطوره‌ای ملل هند و اروپایی، یعنی اساطیر اسکاندیناوی مقایسه کنیم. از روایت‌های اسطوره‌ای بر جای مانده این قوم، داستان بالدر (Balder) و لوکی (Loki) به داستان سیاوخش و افراسیاب می‌ماند. اصلی‌ترین منبع این روایت، کتاب «ادا» (Edda) نوشته Snorri Sturluson (۱۱۷۸-۱۲۴۱ میلادی) است. این کتاب در واقع نام دو اثر ايسلندی کهن، شامل اسنورا ادا (Snorra Edda) و سرودهای ادا است، کتاب نخست به دست Snorri در حدود ۱۲۲۰ تا ۱۲۳۰ میلادی نوشته شده و دستنویسی از آن، متعلق به قرن سیزده و چهارده بر جای مانده است. سرودهای ادا مشتمل بر سی سرود درباره روایت‌های اسطوره‌ای پهلوانان است. دستنویسی از این اثر از نیمه دوم قرن سیزدهم به دست رسیده است. در Snorra Edda داستان بالدر چنین است:

بالدر، دومین پسر ادین (Odin)^۲ است. شایای آن که گفته شود او بهترین و ستوده همگان، زیبا و درخشان است. پرتوی (بر چهره اش) تابان، مزگانش گیاهی را ماند آن گیاه سپید و درخشانده، آن سپیدترین گیاه را. پس، زیبایی گیسوان بور و تن او به دیده می‌آید. او هوشمندترین، زبان آورترین و نیک رفتارترین ایزدان است. عاری از گناه که بر او هیچ تهمتی نمی‌توان بست. بود باش او پهنه روشنان در آسمان است، پهنه ای عاری از آلودگی و ریمنی. هود (Hod)^۳ ایزدی ست نابینا، اما به نیکی شنوا. ایزدان را آن بهتر که به فراخواندنش نیازی نباشد، از آن رو که کار کیایی او دیر زمانی در یاد ایزدان می‌ماند. داستان این گونه آغاز می‌شود که بالدر نیک خوابی آشفته دید که گزارش آن، بیم و تهدید زندگی اش بود. چون او خواب خویش را برای ایزدان باز گفت، آنان پس از هم سخنی بر آن شدند تا او را از هر خطری ایمن سازند. فریگ (Frigg)^۴ از آتش، آب، آهن، همه فلزها، سنگ، خاک، درختان، بیماریها، چارپایان، پرندگان و ماران زهری سوگند آن گرفت تا بر او آسیبی نرسانند. چون همگی سوگند خوردند، آن گاه زمان گذرانی بالدر و ایزدان آغاز شد، برخی بر او تیر می‌افگندند و برخی سنگ، اما بر او آسیبی نمی‌رسد و از این رو همگی آن را نشانه یک پیروزی و خجستگی بزرگ دیدند. چون لوکی پسر لافی (Laufeiy) چنین دید، بر او خوش نیامد که بالدر را چیزی آسیبی نتواند رسانید، پس او به سیمای زنی نزد فریگ به فنزال (Fensal)^۵ رفت. فریگ از او پرسید: «آگاهی که ایزدان چه کرده اند؟» لوکی پاسخ گفت: «همه بر بالدر تیر می‌افگندند، اما بر او آسیبی نمی‌آید». فریگ گفت: «هیچ تیزی و هیچ تندی بر بالدر کارگر نیست، چرا که همگی سوگند خورده اند». پس لوکی پرسید: «آیا همه چیز سوگند خورده اند تا بالدر را در پناه باشند؟» فریگ پاسخ داد:

«تنها در خنجه ای به نام میستل (Mistelzweig)^۱ که در جانب غربی وال هال (Walhall) می روید و در آن هنگام چندان جوان بود که از آن سوگندی چشم داشت». پس لوکی بازگشت و آن گیاه را یافت و از بن در آورد و به سوی بالدِر شتافت، به جایگاهی که هود نابینا ایستاده بود. پس هود را گفت: «چرا تو بر بالدِر تیری نمی افگنی؟» هود پاسخ داد: «زیرا نمی بینم که بالدِر کجاست و نیز از آن رو که مرا تیری نیست». پس لوکی گفت: «همچون دیگران کن و بالدِر را بستای، من نشانت خواهم داد که او کجا ایستاده است و آن گاه با این چوب بر او تیر افکن». هود آن شاخه میستل را گرفت و همان گونه که لوکی نشانش داده بود، بر بالدِر نشانه رفت. آن تیر در تن بالدِر فرورفت و او بی جان بر زمین افتاد. به دیده ایزدان و مردمان این زشت ترین کار بود. همه با دست و زبانی از کار افتاده به هم می نگریستند. کسی را فرصت کین خواهی نبود، زیرا آن جا شارستان آشتی^۲ بود. چون ایزدان خواستند سخنی بر زبان آورند، خاموش گریستند و کسی دیگری را تیمار نمی توانست. از آن میان، ادین غمگین تر از همه بود چون مرگ بالدِر را بزرگترین آسیب و فقدان برای ایزدان می دید.

پس فریگ، مادر بالدِر بر آن شد تا کسی را به جهان مردگان بفرستد تا بالدِر را بازگرداند. تنها هرمود (Hermod) می پذیرد و اسب ادین^۳ را طلب می کند و با آن راهی جهان مردگان می شود. در این میان، ایزدان پیکر بیجان بالدِر را برگرفتند و به جانب دریا، به سوی کشتی بالدِر، هرینگ هورنی (Heringhorni) روانه شدند تا پیکرش را بر آن بسوزانند. همسر بالدِر، نانا (Nana) نیز از این اندوه جان سپرد. او را همراه با اسب بالدِر و خود بالدِر بر کشتی او نهادند، آتش بزرگی بساختند و آنان را بسوزاندند. گروه بیشماری به نظاره آمده بودند... پس هرمود به جهان مردگان می رود، اما شرط بازگشت بالدِر از جهان گریستن همگان برای اوست، همه می گریند به جز لوکی که خود را به سیمای جادوگری به نام ثوک (Thökk) در آورده و می گوید:

ثوک با چشمانی خشک بر فرجام پسر ادین می گرید، نه مرده، نه زنده، این پسر در حق من خوبی کرد. «بادا که هل (Hel) هر آنچه دارد برای خود نگهدارد».

ادامه روایت چنین است که ایزدان در پی کینخواهی از لوکی بر می آیند، زیرا او هم کشنده بالدِر بود و هم، به سبب گریه نکردن بر او، مانع بازگشت او از جهان مردگان گردید. چون لوکی از قصد ایزدان آگاه گشت، در کوهی پنهان شد و در آن جا خانه ای با چهار در بنا کرد، خانه ای با چهار در که از آن بر چهار سوی آسمان نگاه می توانست کرد. روزها به سیمای ماهی، در آب فرو می شد تا مبادا ایزدان او را در بند کنند، روزی چون آمدن ایزدان را دید در آب فرو شد، اما ایزدان او را با توری در بند کشیدند و پسران او

نرفی (Narfi) و والی (Wali) را آن جا آوردند، پس والی را به سیمای گرگی درآوردند، او نرفی را درید. ایزدان با روده نرفی لوکی را در بند کردند و او را درون صخره ای در بند کشیدند. او تا روز واپسین در آن جا می ماند.^{۱۰} این روایت، که از روایات به نام است دارای بخشهایی است که برخی با اسطوره سیاوخش و برخی دیگر با دیگر روایات هند و اروپایی همانندی دارد. برخی از پژوهندگان به همانندی لوکی و اژی دهاکه ایرانی اشاره کرده اند، چرا که هر دو آنان در کوهی در بند می شوند و تا روز واپسین در آن جا می مانند. در پایان جهان هر دو از بند می گریزند. لوکی در این فرجام به دست ثور (Thor)، و اژی دهاکه به دست کرشاسب هلاک می گردد، اریک، خاستگاه این بن مایه اساطیری را روایتهای قفقازی می داند و ویکاندر برای آن بن مایه ای هند و اروپایی قایل است.^{۱۱} از این میان، فریزر برای نخستین بار کشته شدن اسفندیار با شاخه گز را با کشته شدن بالدر با شاخه میستل همسان می داند.^{۱۲} ژرژ دومزیل نیز در پژوهش جامع خود در مورد اسطوره بالدر و لوکی آن دورا با دو شخصیت داستانهای آسی سیردون (Syrdon) و سوسلان (Soslan) مقایسه کرده است.^{۱۳} داده های موجود نه همان بردستی دیدگاه محققانی که بن مایه هند و اروپایی برای این روایات قایل اند، صحه می گذارد، بلکه پاره های پراکنده و همسان و برخی هم ساخت این روایت کهن در دیگر روایتهای ایرانی، از جمله در داستان سیاوخش، پذیرش آراء محققانی را که بن مایه ای بین النهرینی یا به سخن درست تر، آسیای غربی، برای داستان سیاوخش قایلند با شک و تردید روبه رومی کند. هیچ گمانی نیست که روایات ایرانی به نحوی متأثر از فرهنگهای همجوار بوده است، اما پذیرش بن مایه ای بین النهرینی یا آسیای غربی، با وجود شواهد و داده های بیشمار و پراکنده در روایتهای هند و اروپایی، که یک نمونه آن همین روایت لوکی و بالدر است، دشوار است.

شباهت شگفت انگیز لوکی با افراسیاب از سویی و بالدر و سیاوخش از سوی دیگر به رغم همه افزوده ها و کاستیها در این دو روایت، این گمان را به ذهن متبادر می کند که گویی این دو روایت خاستگاهی هند و اروپایی داشته اند. می دانیم که شخصیت افراسیاب اسطوره های ایرانی و شاه تورانی شاهنامه و دشمن ایرانیان، با لایه ها و عناصر متعدد تاریخی و اجتماعی دوره های مختلف در هم تنیده شده است. با این همه، شباهت شگفت انگیز او با لوکی در خور تأمل است. از جمله این همانندیها بنا کردن هنگی بر بالای کوه توسط افراسیاب و خانه چهار در لوکی بر بالای کوه است که در اساطیر دیگر همانندی ندارد. همچنین در آب فرو شدن افراسیاب در آخرین روزهای زندگی اش با فرو شدن لوکی

در آب که دوزیل برای آن مورد همسانی نیافته است، کاملاً به یکدیگر مانند است و نیز موارد دیگری که ما در ادامه گفتار بدان اشاره خواهیم کرد. نخست به بررسی همانندیهای سیاوخش و بالدر خواهیم پرداخت. برای این منظور فراهایی از این دو داستان برمی‌گزینیم:

زایش و نژاد سیاوخش :

سیاوخش از زنی که نامش بر ما پوشیده است، زاده می‌شود، زنی که توس و گودرزو گنودر نخجیر گاهی می‌یابند و به نزد کاوس، شاه ایران، می‌برند و از ازدواج آن دو سیاوخش زاده می‌شود. در نخستین دیدار، کاوس از آن زن می‌پرسد:

بدو گفت خسرو: نژاد تو چیست که چهرت همانند چهر پری ست^{۱۴}

همین پرسش را سپستر سودا به نیز از سیاوخش می‌پرسد:

نگویی مرا تا نژاد تو چیست که بر چهر تو فرّ چهر پری ست^{۱۵}

این دو پرسش با این صورت و مضمون تنها در همین دو جا آمده است و فقط در همین دو مورد است که سخن بر سر «فرّ و چهر پری» است. مصرعهای نخست هر دو بیت پرسش از نژاد و در مصراع دوم علت طرح چنین پرسشی نهفته است. هر دو نیز با حرف تعلیلی «که» به هم مرتبط شده‌اند. در توضیح این دو بیت ذکر این نکته خالی از فایده نباشد که کاربرد برخی از واژه‌ها و مفاهیم در ابیات واجد اهمیتی خاص است و پژوهنده را به لایه‌های پوشیده‌تر داستان رهنمون می‌کند. این دو بیت حاوی آگاهی با ارزش اما پنهان و پوشیده‌ای از نژاد سیاوخش و مادر اوست. واژه «چهر» در این دو بیت هم می‌تواند به معنای «سیما، صورت» و هم به معنی «نژاد» باشد. به گمان نگارنده «چهر پری داشتن» یا واجد «فرّ چهر پری بودن» بیش از آن که بر زیبایی صورتی مخاطب دلالت کند، گواهی بر نژاد اوست. واژه «چهر» مشتق از صورت اوستایی *ciθra* است که در اوستا به دو معنی «نژاد، تخمه» و «سیما» است. در این جا کاوس و سودا به نیز می‌گویند که صورت و سیمای ظاهر سیاوخش و مادرش گواه نژاد آنان و ارتباط این دو با پری است. روشن است که «چهر و فرّ پری داشتن» در این جا نه واجد بار منفی که واجد ارزشی مثبت است و از این رو، در این جا واژه «پری» نمی‌تواند با معنی مرسوم واژه پری برگرفته از *Pairikā* اوستایی به معنی زنان جادوگر و فریبکار مرتبط باشد.^{۱۶} در این معنی پری بیشتر به ایزد- زنان نزدیک است. بالدر نیز به سان سیاوخش دارای همین ویژگی نژادی است. مادر او، فریگ، از پریان یا به سخن درست‌تر از ایرد- زنان است. فریگ دارای جامه‌ای پوشیده از پر است و به ایزدان یاری می‌رساند. واژه «فریگ» با صورت هند و اروپایی

Pariyā به معنی «دوست داشتنی» مربوط است.^{۱۷} این همان صورتی ست که از آن در فارسی نو واژه «فریده» بر جای مانده است. بی شک نامواژه «فریگ» و دیگر صورتهای اشتقاقی از آن ریشه کهن هند و اروپایی بازتابی از وجوه مثبت و محبوب پری و پریان در اساطیر هند و اروپایی ست که برخی از آن روایات در داستانهای شاه پریان و دختر شاه پریان که معمولاً لباسی از پر دارند، بر جای مانده است. پیداست که در دو بیت مزبور، دست کم به لحاظ مفهوم، واژه پری پیوندی با صورت منفی Pairikā اوستایی ندارد. بر این اساس هم بالدر و هم سیاوخش از جانب مادر با پریان هم خویش و هم نژاداند. جز این، تاکید بیت بر ویژگی برخورداری از چهره و فر پری بر چه ویژگی دیگری می تواند دلالت داشته باشد؟

خصایص سیاوخش:

در شاهنامه از زیبایی بیمثال سیاوخش سخن در میان است. او تنها شخصیت نرینه ای ست که شاهنامه و اساطیر ایرانی بر زیبایی او انگشت می نهند:

جدا گشت از او کودکی چون پری به چهره به سان بت آوری
جهان گشت از آن خرد پر گفت و گوی کز آن گونه نشنید کس روی و موی^{۱۸}

او هم از زیبایی سیما بهره مند است و هم از زیبایی سیرت. بالدر نیز زیباترین ایزدان است، با تنی تابان و موی درخشان. رنگ موهای روشن او بازتابی از باور به دارندگی صفتی نیک در میان مردم شمال اروپاست.^{۱۹} در شاهنامه سخنی از رنگ موی سیاوخش نیست، اما تاکید بیت بر موی این شخصیت نرینه بر ویژگی اسطوره ای او اشاره دارد. پیداست که چون در روایتی از سخن آوری، خردمندی و دلیری شخصیتی نرینه سخن در میان آید، چنین ویژگی، ویژگی هر شهریار یا پهلوانی تواند بود، اما هنگامی که داستان بر زیبایی صورتی شخصیتی نرینه (به سان سیاوخش و بالدر) انگشت می نهد، باید چنین اشاره ای به بن مایه ای اسطوره ای مرتبط باشد. نکل بر این عقیده است که تنها ایزدان گیاهی به صفت زیبا و زیبایی چهره متصف اند.^{۲۰} شرودر نیز به این نتیجه رسیده است که تنها بالدر و جفت گیاهی فریر (Freyer) و فریا (Freyja)، که به گمان او با بالدر مرتبط اند، زیبا توصیف شده اند^{۲۱} (لازم به ذکر است که فریگ مادر بالدر نیز با این جفت گیاهی مرتبط است و او نیز همچون Freyre دارای جامه ای از پر است).^{۲۲} ما نیز بر این باوریم که سیاوخش ایزد گیاهی ست و، از همین رو، به صفت زیبا متصف است که پس از این به آن خواهیم پرداخت. از ویژگی دیگر سیاوخش گذر از آتش برای رفع اتهامی ست که از سوی سودا به او زده شده است. در داستان ایسلندی نیز آمده است که بر بالدر هیچ

اتهامی نمی توان بست، اما بیش از آن بدان نمی پردازد. گفتنی ست که فریگ، مادر بالدر، نیز در اساطیر ایسلندی متهم به خیانت در حق همسر است و این بدنامی از سوی لوکی بر او وارد شده است و بالدر با ادای سوگندی از او حمایت می کند.^{۲۳} گسترش این بخش از داستان در صورت ایرانی آن و گذر سیاوخش از آتش شاید با مضمون و بر با آتش که از مضامین مهم فرهنگ ایرانی ست، صورت گرفته باشد.^{۲۴} با این همه، در هر دو داستان اشاره به بیگناهی قهرمان داستان است. آنان پاک و بیگناهند. چنین بر می آید که این بیگناهی با بن مایه گیاه-درختی این دورایت وابسته باشد، چه این که گیاه و درخت نمادی از بیگناهی اند.^{۲۵}

رویین تنی سیاوخش:

بالدر نیز مانند سیاوخش خوابی آشفته می بیند و چون آن را برای ایزدان باز می گوید، آنان پس از هم سخنی، بالدر را رویین تن می سازند. یعنی از همه چیز سوگند می گیرند تا به او آسیبی نرسانند و هیچ تیری بر او کارگر نیست. چنان که پیشتر اشاره کردیم، تنها بوته کوچک میستل از نظر افتاده است و همین گیاه موجب مرگ او می شود. در ترانه های «ادا» گفته می شود: «بالدر را می بینم که بر او، آن ایزد در خون غلتیده، پسر ادین، سرنوشت مقدر شده است. در دشت شاخه میستلی باریک و زیبا بالیده و بر آمده، بر او (بالدر) این درختچه به ظاهر لطیف، تیری خطرناک و جان ستان خواهد شد». گرچه سیاوخش نیز خوابی هولناک می بیند که مرگ او را گزارش می دهد،^{۲۶} اما سخنی از رویین تنی او در ظاهر داستان نیست. اما ناگهان پس از مرگ او، از «سلیح سیاوخش» نام می رود، سلیحی که بر آن هیچ چیز مؤثر نیست:

سلیح سیاوخش پوشد به جنگ نترسد ز رویین و تنیر و خدنگ
بنداری همین مطلب را صریحاً آورده است: و علیه الان سلاح سیاوخش فلا یؤثر شیء،^{۲۷} و یا در داستان رفتن گیو به ترکستان می آید که هنگام گذر گیو از آب، بازخواه چهار چیز از او خواستار می شود که یکی از آنها زره اوست (که در واقع همان درع سیاوخش است).^{۲۸} گیو در پاسخ چنین خواسته بزرگی می گوید:

چهارم که جستی به کشتی زره که آن را ندانی گره بر گره
نگردد چنین آهن از آب تر نه آتش بر او بر بود کارگر
نه نیزه، نه شمشیر، هندی، نه تیر همی باز خواهی بدین آبگیر؟^{۲۹}

ذکر بی مقدمه و تصور سلاخی که بر آن هیچ تیری کارگر نیست، شاید برگرفته از تصویر رویین تنی پهلوان باشد که پیش از این، جسم او و بعدها در برخی موارد جامه و زره او

به این ویژگی متصف اند. دلیل دیگری برای این دعوی گذر سیاوخش از آتشی بسیار بزرگ است که از گذر او بر آن هیچ آسیبی بر او نمی رسد. شاید سیاوخش نیز در صورتهای کهن داستان اسطوره ای همچون بالدر روین تن یا ایمن تن بوده و بعدها این صفت او به سلیح و زرهش اطلاق گردیده است. همچنین می توان گذر سیاوخش از آتش و ایمن ماندن او را با همین بن مایه روین تنی مربوط دانست. در اساطیر ایرانی، مضمون روین تنی پهلوان و سپس کشته شدن او با شاخه ای بی ارزش نیز پیشینه دارد و آن داستان مشهور کشته شدن اسفندیار به دست رستم با چوب درختچه گز است. اگرچه بافت و مضمون داستان اسفندیار در مقایسه با داستان بالدر به کلی از لونی دیگر است، اما ویژگی روین تنی او و سرانجام هلاک او به وسیله شاخه ای با آن کاملاً همخوانی دارد. اسفندیار روین تن نیز به سان بالدر و دیگر روین تنان، مصداق قاعده «همه چیز جر یک چیز» است و مرگ او مصداق «یک چیز جز همه چیز» است. در شاهنامه مرگ اسفندیار آشکارا با همین چوب پیوند دارد، سیمرغ به زال می گوید:

بدو گفت شاخی گزین راست تر سرش برتر و بُنش برکاست تر
 بدین گز بود هوش اسفندیار تو این چوب را خوار مایه مدار
 بر آتش بنه چوب را راست کن نگه کن یکی نغز پیکان کهن
 بنه پرو پیکان بر او بر نشان نمودم تو را از گزندش نشان^{۳۰}

اسفندیار نیز فرجام کار خود را چنین می گوید:

بدین چوب شد روزگارم به سر ز سیمرغ و از رستم چاره گر^{۳۱}
 اگر تنها نقطه ضعف اسفندیار چشمانش بود، پس آن گاه با هر پیکانی مرگ او مقدر بود. اما مرگ او نه فقط به علت چشمانش، که در چوب گز نهفته است که دقیقاً یادآور بن مایه شاخه میستل در داستان بالدر است و شاید این دو نیز، دست کم از این حیث، واجد بن مایه ای مشترک نزد اقوام هند و اروپایی بوده اند. هم شاخه گز نزد زرتشتیان واجد ارزش آیینی است^{۳۲} و هم میستل، به خصوص آنها که بر درخت بلوط می رویند، در نزد مردم اروپا،^{۳۳} بن مایه «همه چیز جز یک چیز» فرجام آرزوی نامیرایی آدمی است که سرانجام چیزی، شاخه ای حتی، این آرزوی دیرینه جاودانگی را بر باد می دهد. در روایاتی که نمودگار این آرزوی دیرینه آدمی اند، برخی سخن از روین تنی همه اعضای بدن پهلوان جز یک عضو دارند و برخی دیگر گویای هیچ چیز بر پیکر پهلوان کارگر نیست جز یک چیز. شاهنامه و «ادا» هر دو بر ویژگی سوم تاکید می ورزند. گرچه اسفندیار در اساطیر ایرانی دارای هر دو نوع روین تنی است، اما در شاهنامه به صورت نخست بها

نمی دهد و موضوع دوم را توصیف می کند. در هر حال، بن مایه شاخه میستل، بر باد دهنده جان بالدر نه در داستان سیاوخش بلکه در داستان اسفندیار تکرار می شود و موضوع رویین تنی بالدر در داستان سیاوخش تنها با اشاره بر سلیخ زخم ناپذیر او همانند می گردد. اما همین اشاره در یک داستان اسطوره ای کافی ست که ما را به گمان وجود صورتهای کهنتری از داستان سیاوخش رهنمون شود.

مرگ سیاوخش:

پیشتر به چگونگی مرگ بالدر اشاره کردیم و گفتیم که لوکی ایزد نابینا، یعنی هود را می فریبد و او را و می دارد تا با شاخه میستل بالدر را هلاک کند. در داستان سیاوخش، افراسیاب فرمان می دهد تا سیاوخش را در شخی که گیاه نمی روید، سر ببرند.^{۳۴} با این همه، از خون سیاوخش درختی سبز می روید:

ز خاکی که خون سیاوخش بخورد به ابر اندر آمد یکی سبز نرد
نگاریده بر برگها چهر اوی همی بوی مشک آمد از مهر اوی^{۳۵}

در ایاب زیرنوس صفحه ۳۵۸ نیز آمده است:

همانگه که خون اندر آمد به خاک دل خاک هم در زمان گشت چاک
به ساعت گیاهی بر آمد چو خون از آن جا که کردند آن خون نگون

بنداری نیز به این گفته اشاره می کند: و انهم لما سکبوا دمه الثبت المعروف الذی یسمیه العجم بخون سیاوشان.^{۳۶} در این جا لازم به ذکر است که اگرچه این ابیات در شاهنامه الحاقی هستند و دلیل عمده بر این ادعا یکی کاربرد واژه ساعت در بیت که در زمرة واژگان شاهنامه نیست و دیگر پیوند ناهمگون آن با ابیات دیگر است، اما روایت اصیل است. میان سخن اصیل و روایت اصیل فرق است. روایتی ممکن است اصیل باشد اما سخن شاعر نباشد و دیگران به جهت آشنایی با آن روایت و یا رواج داشتن آن در میان مردم آن را به ابیات افزوده اند. اما همین نشان می دهد که در هر حال رویش گیاه و یا درخت از خون سیاوخش باوری آشنا در بین مردم بوده است. در داستان ایسلندی، با این که بالدر ایزد گیاهی ست،^{۳۷} اشاره ای درباره رستن گیاه از خون او نیست. اما داستان سیاوخش پیوند خود را با بن مایه کهن اسطوره ای هند و اروپایی، یعنی رستن گیاه از خون، حفظ کرده است. بی شک این بن مایه در ارتباط تنگاتنگ با روایت آفرینش نزد این اقوام است، بن مایه گیاهی آفرینش که نزد ایرانیان، یونانیان^{۳۸} و مردم اروپا آشناست. باور به رویش درخت بلوط از خون شاه یکی از این بن مایه هاست که آن را مانهارت در کتاب «آیینهای درخت» بررسی کرده است.^{۳۹} به گمان نگارنده بازمانده این باور کهن در نام سیاوخش نیز

نهفته است. این نامواژه در فارسی میانه به صورت *siyāwaxš* و در اوستا به صورت *syāvaršan* آمده است. به عقیده بارتولمه این نام مرکب از دو جزء *syāva* «سیاه» و *aršan* «مرد» است که بر روی هم، «سیاه مرد» معنی می دهد.^{۴۱} این ریشه شناسی، دست کم به لحاظ مفهومی با شخصیت سیاوخش همخوانی ندارد، خاصه که او در همه روایات زیبا توصیف می شود. از سوی دیگر، به لحاظ ریشه شناختی توجیه *xš* در صورت فارسی میانه و فارسی نو نام سیاوخش، پذیرش تحول خوشه همخوان *rxš < š* از واژه *aršan* را دشوار می کند. شاید این نام برگرفته از **syāva-vrksāh* باشد. *vrksāh* در سنسکریت به معنی «درخت» است که در اوستا به صورت *varaša* به همان معنی «درخت» است. برای تحول *s* اوستایی نیز نظریه های گوناگونی ارائه شده است.^{۴۲} این واژه مرکب به معنی «سیاه درخت، درخت تیره» و احتمالاً همان «بلوط» بوده است. از سوی دیگر این ترکیب توجیه تحول *š < xš / rs < rks* را در صورتهای نام سیاورشن / سیاوخش / سیاوش ممکن می سازد. چه هنوز در فارسی نو و گویشهای دیگر ایرانی صورتهای *واش* و *وش* به معنی «گیاه، بوته» باقی مانده است (قس. طبری «واش» و نیز در گویشهای افتری، تاتی و...). همچنین در برخی روایات، گیاه روینده از خون سیاوخش به «پرسیاوشان» موسوم است. بر این اساس، می توان نتیجه گیری کرد که سیاوخش ایزد گیاهی مورد پرستشی بوده و این ویژگی را روایات ایرانی پس از هزاران سال هنوز نشان می دهند. بالدر را نیز برخی پژوهشگران ایزد گیاهی می دانند و پرستش او را با درخت بلوط مربوط می دانند.^{۴۳} درخت در واقع نمادی از مرگ و رویش دوباره است. در اساطیر متأخرتر می بینیم که ریشه درخت با جهان زیرین (جهان مردگان) و شاخه های آن با آسمان (جهان ایزدان) پیوند دارد. در بین اساطیر اقوام هند و اروپایی درخت بلوط دارای چنین ویژگی ست. در این درخت ایزدان زندگی می کنند مانند دنار بلوط که ایزد دنر (Donar) در آن است و یا درخت بلوط زئوس که او در آن می زیبد.^{۴۴} از این رو، احتمالاً توصیفی که در شاهنامه از رویش سبز نرد خون سیاوش می شود که بر برگهایش چهره او نگاریده شده است، با این تصویر بی ارتباط نیست.

تدفین و کین خواهی سیاوخش:

در شاهنامه از چگونگی تدفین سیاوخش گزارشی نیست. اما در داستان بالدر، ایزدان پیکر او را همراه با پیکر همسر و اسبش بر کشتی او نهادند و هیزم انبوهی بر آن گذاردند و آن را آتش زدند. در شاهنامه، داستان جریره و فرود به این واقعه می ماند. حضور ناگهانی جریره و فرود در بافت داستان سیاوخش فاقد هماهنگی ست. به گزارش شاهنامه پس از

مرگ سیاوخش، جریره فرزندش را به کین خواهی سیاوخش برمی انگیزد، اما در داستان به این موضوع نمی پردازد بلکه به توصیف نبرد طوس با فرود و زخمی شدن فرود به دست بیژن و رهام و گریختن او به دژ و جان سپاری او می پردازد. مادر فرود، جریره، پس از این واقعه، اسبان را می کشد دژ را به آتش می کشد و خود را بر بالین فرزند خویش هلاک می کند. از این واقعه خبری به افراسیاب و پیران نمی رسد، و در شاهنامه نیز سخنی از اندوه پیران و یسه از مرگ دختر و نواده نیست. شاید داستان جان دادن جریره بر بستر فرود، روایتی از مرگ همسر سیاوخش بر بالین او و آتش زدن دژ با اسبان همانند سوزاندن کشتی بالدر با همسر و اسبان او بوده است. اما اگر همسر سیاوخش این گونه جان سپرده بود، تمهید حضور کیخسرو برای کین خواهی در داستان سیاوخش فراهم نمی آمد. این گونه تمهیدات، کوششی ست برای عقلانی تر کردن داستانهای اسطوره ای. با این همه، این کوشش تا آن جا موفق است که کیخسرو را فرزند خلف سیاوخش و وارث او نشان دهد. اما بن مایه اسطوره ای رفتن ناگهانی او در برف و گم شدن او را همچنان نگه می دارد که در این جا شاید با آمدن یک شبه ولی و رفتن او در داستان بالدر شبیه باشد. وجود شواهد تاریخی درباره خودکشی زنان دژ در دوران فرهاد چهارم در سال ۳۲ پیش از میلاد که پیش از گریختن، از برابر تیرداد دوم همه آنها را می کشد تا به دست دشمن نیفتند،^{۱۱} می تواند این گمان را طرح کند که احتمالاً داستان فرود در دوران پارتها به داستان سیاوخش افزوده شده است. اگر این فرض را بپذیریم، این بخش افزوده در داستان سیاوخش تنها به جهت شباهت این موضوع با مرگ همسر سیاوخش بر بستر او در صورتهای کهنتر از این روایت است، در واقع پاره ای از این داستان کهن که خود را این گونه نمایان می سازد در این جا می بایست تمهیدی از همسری دیگر به نام جریره در میان آید تا فریگیس، آن همسر دیگر، کیخسرو را به دنیا آورد و کین خواهی سیاوخش را میسر سازد. موضوع کین خواهی از ویژگیهای مشترک داستان بالدر و سیاوخش است. پژوهشگرانی که به مقایسه داستان بالدر با دیگر روایتهای مشابه آن پرداخته اند (فرضاً دومزیل در مقایسه با داستان آسی)، همگی بر عدم حضور این بن مایه در داستانهای دیگر اشاره کرده اند. در روایت بالدر، آن که در صدد کین خواهی برمی آید، برادر او ولی (Váli) ست. در روایت دانمارکی این داستان، بوس (Bous) کین خواه اوست. به عقیده شرودر این نامواژه برگرفته از *Boi و Búi ایزد گیاهی مورد ستایش زنان، همان بالدر است که بار دیگر زاده شده است. بر این اساس، او نتیجه می گیرد که ولی و یا بویی نه برادر بالدر که در اصل پسر بالدر بوده اند. زیرا در این داستان، ما انتظار کین خواهی از جانب

پسر داریم نه برادر. در صورت کهن این روایت نیز به عقیده او، فرزند بالدر کین خواه است، اما از آن جایی که ادین، پدر بالدر، هنوز جایگاه بسیار مهمی در باور مردم داشته، برادر بالدر، یعنی فرزند دیگر ادین که از لحاظ خونی با او مرتبط می شود، به کین خواهی برمی آید.^{۴۵} بنا به ترانه های «ادا» برادر بالدر یک شبه پس از مرگ او زاده می شود: «برادر بالدر یک شبه زاده شد، یک شبه بود که این پسر ادین به کین خواهی آغازید، دستانش را نشست، موهایش را شانه نکرد و به احترام بالدر، از تیر زنده او کین خواهی کرد.»^{۴۶} سرود بر این اساس معتقد است که کل اسطوره بالدر، به ایزد میرنده و باززاینده گیاهی مربوط است.^{۴۷} در شاهنامه تمهید حضور و سرانجام شگفت آور کیخسرو نیز صرفاً کین خواهی سیاوخش است و پس از انجام این مهم، روزی ناپدید می گردد. همچنین، در شاهنامه سخن از بزرگداشت روان سیاوخش از سوی کیخسرو است:

از ایدر شود تا سر کاس رود دهد بر روان سیاوش درود
 زهیزم یکی کوه بیند بلند فزون است بالای او صد کمند
 دلیری ز ایران بیاید شدن همه کاس رود آتش اندر زدن^{۴۷}

در شاهنامه سخن از پرستشگهی برای سیاوخش است که فریگیس و کیخسرو از آن دیدن می کنند:

فریگیس و کیخسرو آن جا رسید بسی مردم آمد زهر سو پدید
 به دیده سپردند یکسر زمین زبان دد و دام پرز آفرین
 کنز آن بیخ پرکنده فرخ درخت از این گونه شاخی بر آورد سخت
 ز شاه جهان چشم بد دور باد روان سیاوش پر از نور باد
 همه خاک آن شارستان شاد گشت گیا بر چمن سرو آزاد گشت
 ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد یکی سبز نرد
 نگاریده بر برگها چهر او همی بوی مشک آمد از مهر او
 به دی مه به سان بهاران بدی پرستشگه سوگواران بدی
 کسی کنز سیاوش بیاید گریست به زیر درخت بلندش بزیست^{۴۸}

تاریخ بخارا نیز به چنین آیین سوگواری و پرستشی در بخارا اشاره کرده است. در آن جا گفته می شود که:

اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند.
 و محمد بن جعفر گوید که از این تاریخ سه هزار سال است.

بر اساس همه آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که سیاوخش ویژگی بغانه و ایزدانه

داشته و پرستش و آیین ستایش او با پرستش گیاه و درخت به زمانهای بسیار دور می‌رسد.
افراسیاب و لوکی:

تا این جا به شباهتهای بالدر و سیاوخش در دو داستان ایرانی و ایسلندی پرداختیم. در این جا به جاست به شباهت شگفت انگیز افراسیاب و لوکی بپردازیم. لوکی، در اساطیر اسکاندیناوی مظهر تباهی و شر و مسبب مرگ بالدر و نیز مانع بازگشت او از جهان مردگان است، چرا که او از شرط این کار، یعنی گریستن همگان، سر باز می‌زند. گریستن، نمادی از باروری و باران زایی و بازگشت ایزد گیاهی بالدر، نمادی از حیات دوباره است. این ویژگی را افراسیاب نیز داراست. افراسیاب نیز، بنا بر منابع، نمادی از خشکسالی و بازدارندگی باران است. بنا بر بندهشن:

چون منوچهر در گذشته بود، دیگر بار افراسیاب آمد، بر ایرانشهر بس آشوب و ویرانی کرد، باران را از ایرانشهر بازداشت، تا زاب تهماسپان آمد افراسیاب را بسپوخت و باران آورد که آن را نوبارانی خوانند.^{۵۰}

مینوی خرد^{۵۱} و شاهنامه^{۵۲} و برخی از منابع دوران اسلامی از جمله البدأ و التاریخ^{۵۳} به این نکته اشاره کرده‌اند. همچنین افراسیاب در پایان روزهای خود به کوهی می‌گریزد که بر فراز آن خانه‌ای دارد موسوم به هنگ:

زهر شهر دور و به نزدیک آب که خوانی و را هنگ افراسیاب^{۵۴}
سرانجام، هوم زاهد افراسیاب را در بند می‌کند، اما افراسیاب به تمهیدی از چنگ او می‌گریزد و به درون آب فرو می‌شود. در روایتی آمده است که هوم، خود به هیأت دلفینی فراسیاب را در دریای وروکش به خود می‌کشد.^{۵۵} سومه (Saoma) ودایی نیز اهی ورتره (Ahi vretsa)، اژدهای بازدارنده باران را می‌زند و ایندیره (Indra) را در آزادسازی آبها یاری می‌کند.^{۵۶} این ویژگی بازدارندگی باران را هم اهی ورتره ودایی و هم افراسیاب ایرانی و هم لوکی دارا هستند. در دو داستان ودایی و ایرانی هوم که خود گیاهی ست در نابودی اژدهای بازدارنده باران یاریگر است که خود از بن مایه‌های کهن اساطیر هند و اروپایی ست. در داستان ایرانی و ایسلندی افراسیاب و لوکی به آب فرو می‌شوند. در شاهنامه نشانه‌ای هرچند مبهم به این ویژگی افراسیاب اشاره‌ای شده است:

گر افراسیاب آید ایدر به آب کسی پشت او را نبیند به خواب^{۵۷}
لوکی را ایزدان از آب می‌گیرند و باروده پسرش او را درون کوه می‌بندند. افراسیاب را با ترفندی دیگر از آب بیرون می‌کشند. در کنار آب پوست از تن برادر افراسیاب، گرسیوز می‌کشند تا از ناله او افراسیاب بیرون می‌آید و او را با این تمهید از بین می‌برند. همان

طور که پیش از این گفته آمد، در بند شدن لوکی در کوه همانند در بند شدن اژی دهاک در کوه دماوند است که خود از بن مایه های کهن در اساطیر ملل هند و اروپایی است.^{۵۸} بر این اساس، لوکی و یژگیهای مشترکی هم از اژی دهاک ایرانی و هم از افراسیاب دارد. اما این سخن بدین معنی نیست که او این و یژگیها را از صورت ایرانی گرفته است، بلکه تصور بن مایه هند و اروپایی این داستانها را قوت می بخشد.

بخش تاریخ و فرهنگ خاور نزدیک، دانشگاه هامبورگ

یادداشتها:

- ۱- رک. نظر دکتر مهرداد بهار، ادیان آسیایی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۷-۱۲۵ و ۴۶۸.
- ۲- ادین در اساطیر اسکاندیناوی ایزد جنگ است.
- ۳- یکی از ایزدان اساطیر اسکاندیناوی.
- ۴- مادر بالدر و همسر ادین. این واژه با انگلیسی کهن *freo* «زن» و آلمانی *frau* و هندی کهن *Priya* «محبوب و دوست داشتنی» هم ریشه است.
- ۵- زیستگاه فریگ، مادر بالدر.
- ۶- این گیاه را می توان به فارسی داروش نامید که جزو داروهای طبی است و دارای برگهای همیشه سبز و کلفت است و به صورت انگلی بر درختان جنگل می روید. واژه *Mistel* احتمالاً با واژه *Mist* به معنی زشت ارتباط دارد و در انگلیسی *Misteltoe*. نام عربی آن دبق است و در شاهنامه چند بار به کار رفته است و آن گیاهی است که برای شستن و تطهیر مرده به کار می برند. این گیاه سبب مرگ بالدر می شود و نگارنده ارتباط آن را با شاخه گز که سبب مرگ اسفندیار می شود نشان داده است. در این جا لازم به ذکر است که گز نیز دارای ارزش آیینی در نزد زرتشتیان است و در تطهیر مرده به کار می رود و به این موضوع در روایت هر مزد یار اشاره شده است. نک، پایین تر.
- ۷- *Friedensstatte*، در زمان جمع آمدن ایزدان در آن جا کین خواهی ناممکن بود.
- ۸- اسب ادین *Sleipnir* نامیده می شود. بهترین اسب در نزد ایزدان و آدمیان در اساطیر اسکاندیناوی. او دارای هشت پا است و سخن می گوید.
- ۹- ایزد جهان مردگان.
- ۱۰- این داستان از کتابهای زیر برگرفته شده است:

Friedrich Kauffmann, *Balder, Mythus und Sage*, Strassburg 1902, pp. 45-52.

Georges Dumézil, *Loki*, Darmstadt 1959, pp. 27-37.

Orlik, A., *Die Sagen vom Weltuntergang*, Berlin, 1992, p. 102. -11

Wikander, Stig, "Germanische und indo-iranische Eschatologie", Kairos II,

pp. 83-88.

Frazer, J.G. *Balder the Beautiful*, New York, 1951, pp. 104-5. -12

Dumezil, G., *Ibid.* pp. 129-190 -13

۱۴- شاهنامه، به کوش جلال خالقی مطلق، دوم ۲۰۵/۵۴.

۱۵- پیشین، ۲۲۰/۲۵۷.

- ۱۶- برای آشنایی بیشتر رک. به بهمن سرکاراتی، «پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره شناسی تطبیقی»، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰.
- ۱۷- *Götter und Mythen im alten Europa*, von H. W. Haussing.. Stuttgart, 1973, p. 48.
- ۱۸- شاهنامه، دوم ۶۶/۲۰۶-۶۹.
- ۱۹- Gustv, Neckel, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund, 1920, p. 100
- ۲۰- Ibid. p. 137-8.
- ۲۱- Schröder, F.R, *Germanentum und Hellenismus*, Heidelberg, 1924, p. 122.
- ۲۲- H.W. Haussig, *ibid.* p. 46 & 48.
- ۲۳- Ibid. p.49
- ۲۴- Boyce, M., "On Mithra, Lord of fire", *Acta Iranica I*, 1975, pp.. 69-77.
- ۲۵- Frazer, J. G., *Der goldene Zweig*, übersetzt von Helen von Bauer, 1994, p. 163
- ۲۶- شاهنامه، دوم ۳۴۳/۲۰۹۲-۲۰۹۷.
- ۲۷- پیشین، سوم ۳۴۸/۴۸ وزیرنویس.
- ۲۸- پیشین، دوم ۱۶۷/۴۳.
- ۲۹- پیشین، دوم ۳۸۹/۴۴۶-۳۹۱.
- ۳۰- پیشین، پنجم ۱۳۰۰/۴۰۳-۱۳۰۴.
- ۳۱- پیشین، ۱۴۳۲/۴۱۶.
- ۳۲- Hormazyar Framarz, *The Persian Rivayats*, bz E.B.N. Dhabhar, Bombay, 1932, pp. 326, 328, 418.
- ۳۳- Frazer, J.G., *ibid.* p. 956-7.
- ۳۴- شاهنامه، دوم ۲۱۸۷/۳۵۰.
- ۳۵- پیشین، ۲۵۱۲/۳۷۵-۲۵۱۳.
- ۳۶- پیشین، ۳۵۸/زیرنویس.
- ۳۷- Schröder, *ibid.* p. 39
- ۳۸- Frazer, *ibid.* p. 159
- ۳۹- Mannhardt, W., *Der Baumkultus*, Berlin, 1875, p. 40.
- ۴۰- Bartholomae, Christian, *Altiranische Wörterbuch*, p. 1631.
- ۴۱- Mayrhofer, Manfred, *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Heidelberg 1976, Band III, p. 242.
- ۴۲- Frazer, J. G., *Balder the Beautiful*, II p. 83, 87-9, 90-2, 301
- ۴۳- Garbner-Haider, Anton, *Strukturen des Mythos*, Frankfurt am Main, 1989, p. 32-3 and Frazer, *ibid.* p. 77.
- ۴۴- Gutschmid, A.V., *Geschichte Irans*, Tübingen 1888, p. 103.

- ۴۵- Schröder, *ibid*, p. 104-106.
- ۴۶- Schröder, *ibid*, p. 68.
- ۴۷- شاهنامه، سوم ۱۵۰/۲۱۷-۲۲۱.
- ۴۸- پیشین، دوم ۳۷۵/۲۵۰۷-۲۵۱۵.
- ۴۹- تاریخ بخارا، تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱، ص ۲۴.
- ۵۰- بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۳۷.
- ۵۱- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۴۴.
- ۵۲- شاهنامه، یکم ۸/۳۷۲-۳۷۶ و دوم، ۴۱۲/۴۳۸-۴۴۰.
- ۵۳- البدأ والتاریخ، باریز، الجزء الثالث، ۱۹۰۳، ص ۱۴۷.
- ۵۴- شاهنامه، چهارم ۳۳۱/۲۲۲۶.
- ۵۵- مارکوارت، وهرود و ارننگ، ترجمه داود منشی زاده، ص ۱۴۶.
- ۵۶- Macdonell, A.A., *Vedic Mythology*, Dehli, 1974, p. 104.
- ۵۷- شاهنامه، سوم ۲۰۴/۱۶۳۶.
- ۵۸- بهار مختاریان، «فریدون و ضحاک»، ایران شناسی، سال دهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۷، صفحه ۳۶۰-۳۷۰.

