

شالوده اساطیری شاهنامه

کتابون مزداپور



داستانهای شاهنامه را از نظرگاه توصیف تاریخ و توالی تاریخی به سه دوره اساطیری و پهلوانی و تاریخی تقسیم کرده‌اند: از آغاز تا عهد فریدون را اساطیری و پادشاهی فریدون تا اسکندر را عهد حماسی / پهلوانی و پس از آن را دوران تاریخی خوانده‌اند.^۱ این دوره‌بندی نه تنها از لحاظ تواتر تاریخی بلکه به دلایلی دیگر چون فشردگی و تفصیل در بیان، کاربرد نمادهای اساطیری و ذکر تاریخ، شکل حوادث و ارزش داستانی و نوع قهرمان درست است. با وجود این، سه دوره زبر نوشته را نمی‌توان سهل و با خطی روشن و مستقیم از یکدیگر جدا کرد: عناصری از دوران اساطیری در دوران حماسی / پهلوانی، و عناصری از این هر دو در داستانهای تاریخی هست.

شاهنامه، در روایت فردوسی، فی الواقع فاقد داستان آفرینش است و خردآفرینی خداوند و خلقت عالم و آدم به قدرت پروردگار سرآغاز سخن اوست که

پس از حمد آغازین می آید. کیومرث و طهمورث و هوشنگ و جم و ضحاک و فریدون، که نامشان در اوستا برجای است، در شاهنامه همه شاه خوانده می شوند و نشانهای اندکی از بنیاد اساطیری آنها بازمانده است. از سوی دیگر، داستانی مانند زادن اردشیر بابکان و نیز زال و حکایت بهرام گور در هندوستان را بیشتر باید اساطیر و افسانه دانست تا تاریخ و حماسه. همچنین نه تنها اصولاً داستان اسکندر و داراب و دارای دارایان را باید آمیخته‌ای از تاریخ و افسانه شمرد، بلکه سراسر دو دوره حماسی/پهلوانی و تاریخی شاهنامه از افسانه و نمادهای اساطیری آکنده است. از نظرگاه ریشه‌های تاریخی داستان، بخشهای مختلف شاهنامه از اصلهای متفاوتی سرچشمه گرفته‌اند: نام و اشاراتی به برخی از شخصیت‌های داستانی و حوادث آن در اوستا موجود دیده می شود و نشانهایی از برخی دیگر در ترجمه‌های پهلوی از اصل گمشده اوستایی وجود دارد. همه پیشدادیان، یعنی کیومرث، هوشنگ، طهمورث، جمشید و فریدون، و نیز کیانیان، یعنی کیقباد، کیکاووس، کیخسرو، و همچنین لهراسپ و گشتاسپ از این گروه‌اند. در شاهنامه یادی مختصر از اشکانیان می آید، اما ثابت کرده‌اند که قهرمانان مهم عهد حماسی/پهلوانی، مانند گودرز و بیژن و فرهاد نامهای پارتی‌اند. پهلوانان سیستانی، رستم و زال احتمالاً از اصل سکایی‌اند و در کتابی به نام سگیسران، که تاریخ سیستان از آن یاد می کند، این حکایات به قید کتابت درآمده بوده است و نیز قطعه‌ای از داستان سفدی رستم در دست است. نام طوس و گسته‌م و ویسه و افراسیاب و گرسیوز را هم در اوستا می توان یافت و نوذر در آنجا نام خاندانی است داستان داراب و دارای دارایان باید بازمانده قصه‌هایی درباره داریوش بزرگ و داریوش سوم هخامنشی باشد. اسکندرنامه افسانه ساختگی است که نظایر آن را در سراسر ممالکی که وی فتح کرده است، ساخته و پرداخته و رواج داده بودند. تنها بخشهایی از حکایات شاهان ساسانی با اسناد تاریخی برابر است و گاه منشأ پهلوی افسانه‌هایی از آن، مانند کارنامه اردشیر بابکان، در دست است.^۲

در این ترکیب، اتحادی میان افسانه‌های متعلق به بسیاری از اقوام دیده می شود که در شاهنشاهی ایران می زیسته‌اند و با دولت مرکزی ایران رابطه و پیوند

حیاتی / اجتماعی داشته‌اند. شاهنامه را باید سند اتحاد و یگانگی این اقوام دانست. پدید آمدن چنین ترکیبی را می‌توان همراه و همگام با کوشندگی و قصدی آگاهانه شمرد که در ایجاد عقاید و باورهای دینی هم وجود داشته است و آثاری از آن برای ساختن آیین رسمی حکومتی در شاهنشاهی ساسانی دیده می‌شود و بسا که ریشه این تلاش به دورانی بسیار قدیمتر برسد. می‌توان ارزش نقش سیاسی چنین اقدامی را بخوبی درک کرد و تصدیق نمود که وجود دین و تاریخ داستانی واحدی که در آن، مجموعه‌ای از عناصر برجسته‌ترین باورها و عقاید و پنداشته‌های مقتدرین بندگان شاهنشاه گنجانیده شده باشد تا چه حد برای حکومت مرکزی سودمندی داشته است.

بدرستی بحث و استدلال کرده‌اند که بنیان پیدایش شاهنامه داستانسرایی سخنورانی است که حرفه آنها قه‌نه گفتن،^۳ و این قصه‌گویی هنر مشخص و متمایزی بوده است و احتمالاً ابتدا جنبه ارثی داشته، و فرزندان آن را از پدران خود می‌آموخته‌اند و سپس شاگردان از استادان. درباره کورش «تصنیف‌ها و روایاتی» «در مشرق زمین متداول و جاری»^۴ بوده است. با پرداختن این‌گونه حکایات و سرودن داستانهای مجلسی و پرشونونده، قهرمانانی که شکوه زندگانی آنها به افسانه می‌مانست، اندک اندک در مجموعه داستانهایی وارد می‌شدند که بیگمان در اساس خود، به دلائلی طبیعی و روشن، افسانه بوده‌اند و حکایاتی از منشأ تاریخی و نیمه تاریخی هم در فرایند داستانسرایی در طی زمان اندک اندک تکوین داستانی یافتند و به آنها پیوستند.

مجموعه بنیانی این افسانه‌ها باید اساساً بر ساخته از اسطوره‌های کهن و قصه‌های مقدسی باشند که روزگاری ارزش آیینی و قداست داشته‌اند.^۵ این داستانها در آغاز احتمالاً دارای خصائص دینی و مشتمل بر گزارشهایی مقدس بوده‌اند که در آنها چگونگی و چرایی رفتارهای زیستی آدمیان، با آوردن نمونه‌های نخستین بارز تعریف و نیز مسائل حیاتی و اجتماعی بنیادینی توجیه و تعیین می‌شده است. وجود ویژگیهای بنیادی عاطفی و جاذبه‌های انسانی و اخلاقی در این‌گونه داستانها محرز است و نیز انعکاسی از ساخت اجتماعی گروندگان آن پنداشته‌ها را

باید بتوانیم در آنها بازیابیم. هرگاه ساخت نسبتاً پیوسته‌ای از اساطیر که مجموعه کمابیش کامل و روشنی بسازد، در عمق داستانهای شاهنامه نهفته باشد، می‌توان آن را حدوداً بازساخت و بازسازی کرد و به توصیف تقریبی آن پرداخت.

به بیان دیگر، باید جستجو کرد که آیا پیکره داستانی شاهنامه بر بنیاد پیکره اساطیری دیرینه سالی خلق شده است که ویژگی قداست در ذات و هویت آن سرشتی و اساسی باشد؟ بودن سنت داستانسرایی پایه نخستین برای بنای فرضیه‌ای در پاسخ مثبت به این پرسش است، زیرا این سنت می‌توانسته است کارکردی اجتماعی / آیینی داشته باشد و تنها پس از تطوّر مفاهیم و از دست رفتن قداست عتیق آن، بتدریج رنگ دینی خود را باخته و به سنت داستانسرایی ویژه‌ای مبدل گشته باشد که اصحاب آن در دربار شاهان به ساختن قصص پهلوانی و اشرافی و در نزد توده‌های مردم به پرداختن داستانهای پهلوانی عوام یا چیزی از این‌گونه دست می‌زده‌اند. بهره‌گیری‌های دیگر، مانند ایفای نقش سیاسی مثلاً تأثیر خواندن و گفتن افسانه اردشیر بابکان در تثبیت حکومت ساسانیان - نیز بر آن افزوده شده است. با این توجیه است که چگونگی تکوین هنر داستانپردازی و نیز اختلاط داستانهای گوناگون در شاهنامه قابل فهم می‌گردد.

مع هذا، جدا ماندن بخش اساطیری شاهنامه از دو بخش دیگر در پاسخگویی به این پرسش ایجاد دشواری می‌کند: داستانهایی که در این بخش می‌آید، کلیت و یکساختی خود را مرهون ترکیب داستانی در روایت، و نه پیوستگی وجود اساطیری قهرمانان و وقایع کیهانی است. کیومرث، جدا از شاهنامه، نه نخستین شاه، بلکه نخستین مرد و انسانی کیهانی است که از او در اوستای، گمشده کهن سخن می‌رفته، و سپس داستان مشی و مشیانه - آدم و حوای کهن - می‌آمده است^۶ که در شاهنامه اثری از آن نیست. در شاهنامه شهریاری و جنگ، و نه آفرینش عالم، مدار سخن است و در دوره اساطیری داستانهای آن چنان حرکت و کشش و جاذبه‌ای وجود ندارد که بتوان آن را مبنای خلق تمامیت و ترکیب کلی و یکساخت شاهنامه دانست. به بیان دیگر، نخستین پاره از شاهنامه، هنگام سنجش با اساطیر موجود در متون موسوم به پهلوی زرتشتی و صورتهای تازه‌تر آن در ادبیات فارسی و کتابهای

عربی زبان، شکسته و مخدوش است و شاهنامه را نمی‌توان دنباله منطقی و سالم آن داستانهای مقدس و باستانی شمرد.

همین شکستگی و ناپوستگی میان دوره اساطیری و بخشهای بعدی داستانهای شاهنامه هم هست: هرچند نام هوشنگ و طهمورث و جم، و نیز بسیاری از مفاهیم وابسته به آنان در اوستا هست و آنها، همانند آن که شاهنامه می‌گوید، دارای مقام شاهی اند، رابطه پدر و پسر ندارند^۷ و نیز بی‌درنگ از داستان بیرون می‌روند و جای خود را به دیگرانی می‌سپارند که ارزش داستانی آنها برتر از ارزش اساطیری است. فریدون، نیای همه شاهان عالم و تقسیم‌کننده جهان به سه کشور ایران و توران و روم، در اوستا یل افسونگری است و هم او است که پس از هزاره ضحاک تا پانصد سال به شاهی می‌نشیند و اصولی را در کشور، یا جهان، می‌آورد که بنیاد سنتهای اجتماعی و نمونه نخستین زیستی / اجتماعی زندگانی اعضای گروه است.^۸

تفاوتی که پس از وی داستانهای شاهنامه را از اساطیر مندرج در اوستا جدا می‌کند، چشمگیر است: هرچند تکوین و طرح داستانی درخشان در کار بوده است تا توالی داستانها را منطقی و پذیرفتنی بنماید، و هرچند نام قهرمانان شاهنامه در اوستای متأخر هست، باز هم باید گفت که آمیختگی و تلفیق کامل نیست و باسانی شواهدی می‌توان یافت که با اصول اساسی آموزشهای اوستای متأخر و متون پهلوی تناقض دارد. مثلاً گریستن بر مرده گناه جبران‌ناپذیری در آیین زرتشتی است،^۹ اما «خروش مغانی» و سوگواری برای سیاوش^{۱۰} و نیز سیامک^{۱۱} و ایرج^{۱۲} در شاهنامه مورد تأکید است و اشاره‌ای بر ناپسند بودن آن نیست. بردن «نسا» به آب، یا به تعبیری، انداختن جسد آدمی در آب در وندیداد و متونی که بر بنیان آن پدید آمده‌اند،^{۱۳} گناه نابخشودنی است. اما کیخسرو جسد گروی زره را بندبند جدا می‌سازد و در آب می‌افکند.^{۱۴} رسم نهادن جسد مردگان در جای «خورشید نگرش»^{۱۵} و در معرض اشعه آفتاب و همچنین سفارش برای صرف کردن کمترین میزان و مقدار کفن^{۱۶} ظاهراً در «دخمه‌های خسروانی»^{۱۷} شاهنامه هرگز رعایت نمی‌شود. زنان، که در مادیان هزار دادستان و مأخذ حقوقی دیگر به زبان پهلوی در

«سالاری شوهر» و سرپرستی اوزیست می کنند،^{۱۸} در مهمترین داستانهای عشقی شاهنامه از چنین الگویی برای زیستن خارج می شوند و گاه مانند «جریره» مادر «فرود سیاوش» دارای دژ و بارو و اقتدار مستقل اند.^{۱۹} این گونه استقلال در دوره داستانهای تاریخی برای زنان وجود ندارد.

با این اوصاف تمایزی میان دوره اساطیری شاهنامه، که با اوستا و داستانهای آن در پیوند مستقیم است، و بخش پهلوانی / حماسی آن دیده می شود و این دورا باید از یکدیگر جدا و مجزا دانست. هرگاه به یادآوریم که همین داستانهای گروه اخیر خواندنی ترین و شنیدنی ترین بخش شاهنامه است، و به بیان دیگر، پیکره اصلی آن را می سازد، پیوستاری و انسجام اساطیری اصلی را باید در همین افسانه‌ها جستجو کنیم: رشته حوادث متمایزی که سیاوش و کیخسرو در مرکز آن قرار می گیرند و تاریخی اساطیری که سه هزاره جم و ضحاک و فریدون / کیخسرو در آن می آید و به صعود جسمانی شاه زنده به جهان برین و به نزدیک شدن می انجامد. نه تنها سه هزاره بنیادین اساطیری کهن^{۲۰} در این طرح می گنجد و منطقی و کامل می نماید، بلکه گزارش مقدسی که شهادت، یا به زبانی دیگر «قربانی» در قلب آن جای دارد، قابل بازسازی است^{۲۱} و مهمترین حوادث دوره پهلوانی / حماسی شاهنامه، و نیز بسیاری از عناصر و مفاهیمی که در سراسر داستانهای آن به صورت متمایز و «ممیز» نمودار می شوند، به این گزارش مقدس باز می گردند.

نخست باید به کاربرد آیینی سرودن و خواندن چنین اساطیر یا گزارش مقدسی اشاره کرد که ضرورت وجود نهاد اجتماعی / دینی سراییدن و بازگویی داستانهای مقدس را توجیه کند: در بین النهرین، از عهد سومریان نشانهای مکتوبی در دست داریم که داستان آفرینش، در جشن سال نو، در معابد کهن هر شهر، و از آن جمله در پرستشگاه ائاتا، در شهر اوروک، خوانده می شده است که در آن از دواج اینتا، الهه عشق و باروری شهر اوروک با دُموزی سخن می رفته است. این همان شخصیت مقدسی است که شاه است یا شاه تجسد وی پنداشته می شود و معنای نام وی «پسر راستین» است و محکوم است نیمی از سال را در جهان زیرزمین به سر برد^{۲۲} و می باید به کشیدن رنج یا تحمل مرگ و شهادت تن در دهد. وجود اساطیری

وی نمونه نخستین زیستی/اجتماعی انسان را تصویر می‌کند و سرودن و آوردن حکایت و خواندن نوحه و سوگنامه برای او اثری روحانی و نقشی دینی دارد.^{۲۳} همین رسم دینی/اجتماعی، به صورت خواندن و سراییدن داستان تجسد خدا بر روی زمین، در هندوستان هم نسخه دوم و همتایی دارد: داستان رام^{۲۴} و نیز مهابهاراتا که درباره شباهت آن با شاهنامه بحث کرده‌اند.^{۲۵}

بنیاد اساطیری شاهنامه را باید مجموعه‌ای از اساطیر عتیق دانست که همانند انوماعلیش^{۲۶} با جشن سال نو پیوند داشته است^{۲۷} و همانند مهابهاراتا و راماین داستان تجسد انسان/خدا را بر زمین وزیستن و شهادت او را نقل می‌کرده است. نه مانند دو داستان اخیر قداست خود را حفظ کرده و با اشکال گوناگون و پرتنوع جدید تکثیر شده است و نه مانند انوماعلیش نابود و خرد گشته و به فراموشی افتاده است. این گزارش مقدس مستقل راه ویژه خویش را پیموده و به صورت بدنه اصلی و تنه درخت برومندی درآمده است که بر آن شاخهای سبز و سترگ نوینی پیوند گرفته و بارآور گشته‌اند: قوم مهاجر فاتح آریایی، با همان واقع بینی خردمندانه‌ای که در «گاهان» پیام آسمانی زرتشت، انعکاس دارد، اساطیر «سیاوشی» را دید و پسندید و نگاه داشت. بر آن ریشه ژرف و استوار، داستانهای کهن خود و حماسه‌های پهلوانی جدیدتر را پیوند و بن مستعدی به بار آورد که شایسته بود تا سرانگشتان اعجاز هنر فردوسی آن را بپیراید.

در این طرح اساطیری، شهادت و باززایی انسان/خدا محور و مدار سخن است: سیاوش، همانند د موزی، دچار سانحه می‌شود و سرودن نوحه برای او، همانند نوحه‌های د موزی،^{۲۸} هنر و رسم متمایزی بوده است. برای د موزی نوحه‌های بسیار می‌ساخته‌اند و داستان سیاوش را با چنگ و چامه می‌سرودند.^{۲۹} در شخصیت اساطیری سیاوش، مدار و محور کلام یکی شهادت او، و دیگری زادن فرزندی از وی است که جاویدان و «شاه‌زنده» است. همانند شاه‌زنده در رفتن با تن مادی به جهان دیگر با «جد هِشتر»^{۳۰} قهرمان اصلی داستان مهابهاراتا و جنگیدن وی با خویشاوندان نزدیکش پدیدار است. می‌توان به جزئیات شباهتهای جد هِشتر و کیخسرو و نیز رام و سیاوش پرداخت. اما ساخت و شکل هر یک از این پنداشته‌های

اساطیری در کلیت خود مستقل است و نیز با طرزی خاص خود، در شبکه‌هایی از مفاهیم و باورهای اجتماعی/دینی پیوند می‌خورد و در پیرامون آنها پنداره و داستانهایی می‌آید که هر یک را در جایگاه و مقام دیگری از تصورات جامعه جای می‌دهد. در اینجا سعی بر آن خواهد بود که با یاری برخی از این وجوه شباهات، و نیز ویژگیهای درونی و ساختاری اساطیری شاهنامه صورت کهن گزارش مقدسی بازسازی شود که باید آن را پایه و اصل داستانهای شاهنامه دانست.

بنیانگذار آیین نوروز یا جشن سال نو جمشید است^{۳۱} و کیخسرو پنج روز پس از نخستین روز آن، یعنی در ششمین روز سال نو، که نوروز بزرگ است، زاده می‌شود و در همین روز، باشکوه به گرزمان و بهشت برین صعود می‌کند.^{۳۲} این تناظر را هرگز نباید ساده و اتفاقی شمرد. می‌دانیم که نوروز را با انتساب به جمشید «نورز جمشیدی» می‌نامند. این جشن که جشن بهاری است و منطقاً باید در سرزمینی با چهارفصل، یعنی در منطقه معتدله و در جایی با همین عرض جغرافیایی پدید آمده باشد، با عید اکتو در بین‌النهرین شباهت بسیار دارد و در واقع همتا و نسخه دیگری از آن است. در همین عید، داستان آفرینش و پیدایش آدمی و تاریخ مقدس اساطیری قوم، با روایتهایی متفاوت نقل و با ساز و آواز، و نیز احتمالاً نمایش و پرده‌داری، خوانده و تکرار و تقلید می‌شده است، و احیاناً در ادوار بسیار قدیمی، اسطوره‌ها به واقعیت می‌پیوسته و در عمل تقلید می‌شده است: دادن قربانی یا قربانی انسانی!

کیومرث، یا به موجب معنای تحت‌اللفظی واژه «زندگی میرنده»،^{۳۳} پدر نخستین هم هست و فرزند وی جوانی است که برای بار نخستین در حوادث داستانی شاهنامه به شهادت می‌رسد: در نبردی نابرابر، برای دفاع از حقیقتی که «سروش» به وی اعلام می‌دارد، به دست دیوی به قتل می‌رسد.^{۳۴} پدر او شاه است و انسان/خدا/شاه‌نماد انسان اساطیری و کیهانی است که حوادث زندگانی او نمونه نخستین برای زندگانی اعضای جامعه است. مفاهیم شهادت و کین و قداست و ضرورت خواستن کین در داستان کیومرث/سیامک/هوشنگ می‌آید. اما از این سه، تنها داستان هوشنگ پیشدادی در اوستا هست و در آنجا نیز کردار کیهانی وی

نابود کردن دیوان است.^{۳۵} ستاندن کین پدر و داستان پیدایش جشن سده در شاهنامه به وی انتساب دارد^{۳۶} و اولی با پیکره داستانی / اساطیری شاهنامه در پیوند استوار است و دومی با زمان و زمان مقدسی وابستگی دارد که جشنی فصلی است و جای آن در صدمین روز زمستان بزرگ است که از اول ماه آبان آغاز می شود. این جشن با نوروز و همچنین مهرگان در مجموعه واحدی قرار می گیرد.

در رساله روز خرداد، ماه فروردین فهرستی از حوادثی کیهانی می آید که همه به جشن روز ششم سال باز می گردد، برخی در گذشته دور واقع شده است و برخی دیگر در زمان آینده و کرانگین، در نوزایی هستی به وقوع خواهد پیوست. زرتشت پیامبر، هم در این روز زاده شده و هم به پیامبری و «همپرسی» هر مزد رسیده است و رستاخیز نیز در همین روز خواهد بود. تأکید بر دین پذیرفتن گشتاسپ شاه از زرتشت در این روز و به «همپرسی» رسیدن سه موعود زرتشتی با خداوند در آن، نوعی آمیختگی با قصد قبلی را در این میان نشان می دهد که باید آن را تصرف روحانیان حکومتی زرتشتی در ایجاد وحدت آیین های گوناگون کشور دانست.

جشن ششم فروردین را هنوز هم در سنت زنده و شفاهی زرتشتی «جشن شاه کیخسرو» می نامند. در شاهنامه این جشن و پیدایش آن چنین توصیف می شود:

شبی قیرگون ماه پنهان شده چنان دید سالار پیران به خواب سیاوش بر شمع تیغی به دست ازین خواب نوشین سر آزاد کن که روز نو آیین و جشن نوشت سپهد بلرزید در خواب خوش بدو گفت پیران که: «برخیز و رو سیاوش را دیدم امشب به خواب که گفتم مرا: چند خسی می پای همی رفت گلشهر تا پیش ماه	به خواب اندرون مرغ و دام و دده که شمعی برافروختی ز آفتاب به آواز گفتمی: «نشاید نشست ز فرجام گیتی یکی یاد کن شب زادن شاه کیخسروست (شب سور آزاده کیخسروست) بجنید گلشهر خورشیدفش خردمند (خرامنده) نزد فرنگیس شو درخشان تر از بر سپهر آفتاب به جشن جهانجوی کیخسروی آی» جدا گشته بود از بر ماه شاه
--	---

بدید به شادی سبک بازگشت همانگاه گیتی پر آواز گشت
 بیامد به شادی به پیران بگفت که: «اینست بآیین (نوآیین) خور و ماه جفت
 یکی اندر آی و شگفتی بین بزرگی و رای جهان آفرین^{۳۷}
 شاید زبردستی ساحرانه شاعر است که نمادهای کهن را در روایت نوین نگاه
 داشته و از آن تشبیه شمع و تیغ سیاوش را پرداخته است که بازدن سر، از نوشعله ور
 می شود، اما به هر تقدیر جشن کیخسرو به پاس باز زاد سیاوش است که از گذر آن،
 به تعبیر شاهنامه، «کین» خواسته می شود. در روز ششم سال نو، یعنی پنج روز
 پس از هرمزد روز از فروردین ماه این جشن برگزار می گردد. مدت «پنج روز»
 دوره ای است که تکرار می شود و بجز نوروز و جشن مهرگان و هرگاهنبار - جشنهای
 ششگانه سالیانه - هم پنج روز به درازا می کشد. آخرین آنها گاهنبار پنجه است که
 آن را به پاس ستودن و یاد کردن روان پارسایان و فروهر اشوان و راستان برپا
 می دارند. مراسم آن در پنج روز پنجه، که آن را با نامهایی چون «پنجه وه» و پنجه
 دزدیده و خمسه مسترقه می نامند - یعنی پنجه بزرگ در پنج روز آخر سال - و نیز پنج
 روز پیش از آن، که پنجه کوچک نام دارد و از روز اشتاد تا انارام در ماه اسفند طول
 می کشد، برپا می شود.^{۳۸} این گاهنبار جشن آفرینش آدمی یعنی کیومرث است.^{۳۹}
 گزیداری ازلی مردم برای آمدن بر زمین و یاری رسانیدن به رستگاری آفرینش
 پذیرفتن «شهادت» است. سی سال پس از حمله اهریمن به آفرینش، در نیمروز
 هرمزد و فروردین ماه، کیومرث - انسان نخستین - می میرد.^{۴۰} این عقاید باید
 برگردان زرتشتی از رسم و آیینی عتیق باشد که به شهادت سیاوش / فرزند / خدا باز
 می گشته و از آخرین یادگارهای آن قربانی کردن خروسی به نام سیاوش در بامداد
 نخستین روز سال نواست.^{۴۱} همچنین می دانیم که در ایام تاریخی در اکتو، جشن
 سال نوبابلی، نیز شاه هنوز صدمه ای آیینی را تحمل می کرد و به شکل صوری برای
 مدتی گذرا معزول می شد، سیلی می خورد و اگر به واسطه آن ضربه به گریه
 می افتاد، تفأل می زدند که سالی فرخنده در پیش است.^{۴۲}
 همه این آثار را باید بازمانده از گزارش مقدسی دانست که دادن قربانی را در
 نخستین روز سال نو ضروری می شمرد و پس از آشفته گی پایانی سال، که نماد و

رمزی از آشفتگی نخستین قبل از آغاز سال کیهانی است، آن را ابزاری برای پیدایش نظم و از میان بردن تباهی و آشوب اهریمنی می‌پنداست: آفریدگان با دادن یکی از خود، شاید عزیزترین و معصومترین آفریده، در راه مار/ اهریمن/ ضحاک یا زروان و زمان و پدر پیر ازلی، از او زمان و مهلت می‌گرفتند و نظمی در هستی برقرار می‌کردند که بر بنیاد آن، حیات و حیات اجتماعی مردم و نیز جانوران نیک پدیدار می‌شد.

سیاوش نماد نمونه نخستین این قربانی است و سیامک و جوانان دیگری که به انحای گوناگون در نوجوانی به قتل می‌رسند، در پیرامون او و مثابه تکراری از او، سرنوشت شوم و ناگزیر آدمی را در زادن و مرگ باز می‌گویند و بر آن تأکید می‌ورزند. زندگانی تکرار می‌شود و از سیاوش فرزندی باز می‌ماند که زنده جاودان و «شاه‌زنده» است. او که مرگ را در کالبد پدر آزموده و در واقع پس از مردن باز زاده است، قدرت آن دارد، که برخلاف همه زیوندگان، با تن مادی به گرزمان و بهشت برود. مانند «جد هشتر» در مهابهارا تا که همراه سگ خود به بهشت «آندر» می‌رسد،^{۴۳} وی نیز به کنگ دژ می‌رود و سوار بر شبرنگ بهزاد، اسپ سیاهی است که مرکب پَران و رازدان پدر اوست.^{۴۴} از درون خود شاهنامه سه رشته دلیل می‌توان برشمرد که بر کیهانی بودن این شخصیت‌های داستانی و حوادثی که بر آنان می‌گذرد، دلالت دارد و بنیان اساطیری را در این قصص باز نمون می‌کند:

دلایل رده نخستین را باید وجود «نخستینه‌های» اساطیری در داستان و نیز شخصیت و حوادث و حتی اسلوب بیان ماجرای سیاوش و کین او به‌شمار آورد. مفاهیمی که بیدرنگ به مسائل بنیادی و نخستین زندگانی، مانند زادن و مرگ و عشق باز می‌گردد، در طرحی واجد انگیزشهای پرشور و هیجان، ترکیبی متمایز می‌سازد و بارها به صورتهایی متنوع و رنگارنگ پدیدار می‌شود: عشق و عصمت و ستم، شهادت و کین، پنداشته‌هایی برساخته از تصورات و پنداره‌های^{۴۵} بنیادین اند که در سرشت و ذات آدمی هست و با وی به میان می‌آید و از او جدایی ناپذیر است، مانند مرگ، غریزه تولید مثل و خشم و نیاز به عدالت. همین پنداره‌های عام، که در همه فرهنگهای بشری به صورت همگانیهای^{۴۶} وجود دارند، در داستان سیاوش با

ترکیبی متمایز نمود می یابند و سیاوش عشق انگیز و معصوم، به واسطه حکم ازلی تقدیر و سرنوشت محکوم است که با دانستگی و علم و اطلاع، روند زندگانی کوتاه و غمناک و پاک خود را ببیند و در دام گرسیوز «دامساز»، به دست «گروی زره» «دیونیو» با خنجر در طشت زرین سرش چون گوسفند بریده شود.^{۴۷}

ذبح گوسفند، طشت زرین، دیو قاتل مفاهیمی اند که بعد اساطیری آنها با، هستمندی^{۴۸} بیشتر قابل بیان است و آشکارا پنداشته‌های اساطیری خوانده می شوند و با آیین‌های دینی و نیز گزارشهای مقدسی که آنها را توجیه می کند و توضیح می دهد، پیوند برونی تر و بیشتر قابل دیدن و بر زبان آوردن دارند. قربانی کردن پدیده عام و جهانی و موجود در بسیاری از ادیان بشری است و قربانی کردن آدمی یکی از گونه‌های آن است که در تعدادی اندک از جوامع و فرهنگهای بشری هست و یا بوده و وجود آن گزارش شده است. مراسم «قربانی»، آیینی مشخص و بارز است و مجموعه و واحد بزرگتری از ساختمان کلی باورهای دینی را می سازد. واحد کوچکتری از این گونه پنداشته‌ها نماد اساطیری است، مانند رؤیای صادق،^{۴۹} اسپ پَران^{۵۰} کنکدژ، همیشه حَرَم،^{۵۱} گیاهی مانند پر سیاووشان که از خون وی رسته است^{۵۲} باد تیره که با قتل سیاوش جهان را تاریک می کند، عشق انگیزی سیاوش که بارها به آن اشاره می شود.^{۵۳} این واحدهای اساطیری که با ما بازاری در جهان خارجی و طبیعی پیوند دارند، اما عین آن نیستند و ویژگیهایی در ساخت آنها هست که به آن واسطه بر پایه محور اصلی قداست می گردند، همچنین با مسائل زندگانی روزمره در پیوند و ارتباط نزدیک قرار می گیرند.

«باران» از پدیده‌های اصلی است که در داستانهای اساطیری سرزمین ما مرکز تکیه و تأکید است^{۵۴} و در زندگانی مردم نقش اساسی دارد و به صورت «نماد» بارها در حکایات مورد گفتگو پدیدار می گردد: با قتل سیاوش خشکسالی پیش می آید، سروش برابر باران نشسته، در رؤیا بر گودرز تجلی می کند و وی را به یافتن کیخسرو می خواند،^{۵۵} گیو کیخسرو را در توران بر کنار چشمه آب می بیند^{۵۶} و باز در کنار چشمه‌ای از نظرها ناپدید می شود.^{۵۷} با نشستن وی بر تخت شاهی و در شهریاری پر عطوفت و داد او باران می بارد و خشکی از میان می رود:

از ابر بهاران ببارید نم ز روی زمین زنگ بزدود نم
جهان گشت پر چشمه و رود آب سر غمگنان اندر آمد به خواب
زمین چون بهشتی شد آراسته ز داد و ز بخشش پر از خواسته^{۵۸}
بارندگی فراوان پس از خشکی در دوران پادشاهی زو پسر طهماسب هم دیده
می شود که همراه با آغاز شهریاری وی و پس از راندن افراسیاب روی میدهد.^{۵۹} این
داستان نیز با باریدن باران در جشن تیرگان یا آبانگان و اسطوره تیراندازی آرش پیوند
دارد.^{۶۰} ظاهر شدن سروش برای یافتن کیخسرو و نشان دادن وی بر تخت هم معادل
یاوری در ستاندن کین است که در داستان سیامک هم می آید.^{۶۱} این گونه تکرار
دومین رده از دلالتی را پدید می آورد که پیوند اساطیری و بنیادی داستان سیاوش را با
کل داستانهای شاهنامه گواهی می کند. در واقع وجود سیاوش و حوادث زندگانی
وی در سراسر شاهنامه تا دوران تاریخی آن در کالبد قهرمانان و ماجراهای کوچکتر
تکرار می شود و سیاوش را باید نمونه اصیل و آغازین نوجوانی معصوم و «نیک»
دانست که وجوه گوناگون شخصیت و حوادثی که بر او می گذرد در قالب دیگران
مکرر است^{۶۲}: سیامک، ایرج، سهراب و فرود، هر یک ابعادی ویژه و گزیده از
همان شخصیت سیاوشی دارند و بخشی از همان حوادث و ماجراها را از
سرمی گذرانند و به مثابه پرتوی از ذات اویند. این گونه پیوستاری بر وجود مایه اصلی
و ریشه دار و واحدی در اساطیر دلالت می کند که بنیاد شاهنامه را می سازد.

نظیر همین تکرار، در بُعد دیگری از داستانهای شاهنامه هم دیده می شود و آن
آمدن مفاهیم داستانی نهادین و بنیادی است که در داستان سیاوش با تکیه و تأکید
بیشتر و در دیگر بخشها با رنگی پریده تر پدیدار می گردد. از این دست است کین،
ستم بر بیگانه، شهادت و قتل جوان، قداست خواستن کین و تلاش مقدس گروهی
برای آن.^{۶۳} این مفاهیم بنیادی در سراسر شاهنامه تکرار می شود، اما در داستان
سیاوش و حکایات وابسته به آن با تکیه و تأکید بیشتر نمود و میزان این نکته و تأکید
چندان زیاد و سنگین است که روشنترین و برجسته ترین صورت آنها را در همین
داستان می توان باز یافت. مثلاً ارزش متمایز کین سیاوش در سراسر شاهنامه پدیدار
است.

مرکز نقل و تأکیدی که از طریق این دوگونه تکرار در داستان سیاوش پدید می‌آید و آن را نسبت به کل داستانهای اساطیری و حماسی شاهنامه به صورت بخش مرکزی درمی‌آورد، سومین رده دلائل را به دست می‌دهد که به واسطه آنها سیاوش را می‌توان پنداشته‌ای کیهانی و محور برای پیدایش کل اساطیر شاهنامه شمرد و آن حجم بسیار داستانهای وی است. مثلاً در شاهنامه (چاپ مسکو) سه جلد از نه جلد کتاب - یعنی جلدهای سوم و چهارم و پنجم - به ماجرای زادن و مرگ و جنگهای خون سیاوش اختصاص دارد. حوادثی که در این داستانهای بلند می‌آید همه به دلاوریهای باز می‌گردد که کندآوران و یلان را در جنگهای خون سیاوش نشان می‌دهد. مع هذا، باید گفت که داستانهای شاهنامه درباره سیاوش محدود به همین چند جلد نیست و احتمال می‌رود همه حوادثی که با شاهی کاووس آغاز می‌گردد، به زادن مقدر سیاوش و سرگذشت کیهانی وی باز می‌گشته است.

به نظر می‌رسد که کاووس - با داشتن نام - kavay- usan، به معنای کمی آرزومند^{۶۴} - نماد انسان اساطیری باشد که در آرزوی یافتن فرزندی بود تا بتواند او را قربانی کند. داستان رفتن کاووس به آسمان - که در روایت کنونی شاهنامه جای و معنایی ندارد و نوعی سبکسری ابلهانه و هوس به شمار می‌رود - همانند اسطوره اتنه برای به چنگ آوردن فرزند بوده است. وی که در اساطیر سومری شهریاری پارسا بود و فرزندی نداشت، به این آرزو به آسمان صعود کرد که از بارگاه خدایان گیاه زایش با خود بیاورد.^{۶۵} ماجرای رفتن کاووس به آسمان، نه تنها با این داستان شباهت دارد، بلکه آمدن آن در متون پهلوی هم اصالت و قدمت آن را تأیید می‌کند و در آنجا چون مقدر است که سیاوش از وی به وجود آید، از مرگ می‌رهد.^{۶۶} همچنین کهکشان نیز با اشاره به این سفر، به نام «راه کاووسان»^{۶۷} خوانده می‌شود. نزدیک به این افسانه، شاهی کاووس با داستانهای آغاز می‌گردد که باید آنها را «قصه‌های جشنگاه» نامید. در آنها مایه داستانی اغوا/عشق/زن مطرح است و این حکایات یابی زادن فرزند پایان می‌یابد، یا آن که فرزند زاده از آن عشق به ناکام گشته می‌شود. نخستین اینها داستان رفتن کاووس به مازندران است که با اغوای رامشگر مازندرانی سر می‌گیرد و فی الواقع با ماجرای رفتن وی به هاموران،

سرزمین سودابه، یکی است.^{۶۸} در این سرزمین، سودابه، که افسونگر و فریبنده و مرد فریب و عاشق پیشه است، با شاه ازدواج می کند و کاووس کور و زندانی می شود.^{۶۹} سودابه باید نماد بَغَبانویی با صفات زاینده و آفرینندگی باشد و این مادر/خدا در هیأت مهربان خود - مانند کاهنه‌ای که به عنوان تجسد وی با شاه که تجسد موزی است در معابد کهن در مراسم ازدواج مقدس شرکت می جست - با مردم خاکی عشق می باخت و از ایشان فرزند می یافت. آنگاه در چهره دیگر خود، با هیأت سبع و سهمناک و درنده، پدیدار می گشت.^{۷۰} و خواهان قربانی بود. در این کردار کیهانی و آیین عتیق، انسان/خدا و فرزند انسان، که خود تجسد خدا بود، قربانی می شد و به قتل می رسید، و یا به مثابه رمزی از این قربانی، خروس و گاو یا حیوانی دیگر را می کشتند.

احتمالاً این آیین و مراسم در جشنگاه انجام می گرفته و در آن انواع متطوری از مراسم مقدس غریبی انجام می یافته است، که اینک بسیار شگفت به نظر می رسد. اما گزارش مقدسی چنین مراسمی را توجیه می کرده و رویاهای مقدس و عشق محور و مدار آن بوده است. دریافت پیامی غیبی یا فریبنده، مرد را به جشنگاه، یا وعده‌گاه دیدار با الهه یا تجسد وی در کالبد زنان پریر و کاهنه‌های الهه می خواند، سپس نوعی ازدواج مقدس صورت می گرفت و آنگاه زن، احتمالاً با فرزند در زهدان مقدس خویش، از مرد جدا می ماند. این داستانی به انحای گوناگون و در «گونه‌های متفاوت» در داستانهای رفتن کاووس به هاماوران - که سفر به مازندران با هفتخوان رستم نیز شکل تحول یافته همان است -، جنگ هفت یل در شکارگاه توران^{۷۱}، سهراب، بیژن و منیژه، و همچنین افسانه‌های سیاوشی مشتمل بر رفتن کاووس به آسمان، یافت شدن مادر سیاوش در شکارگاه و زادن سیاوش دیده می شود.

صورت تطوریافته‌ای از آن، که مناسب با روایت فردوسی در شاهنامه است، به دنبال داستان فرود و در حکایت تژ او، و تاج و اسپنوی پرستنده وی^{۷۲} می آید که تالی داستانهای جنگ هفت یل در شکارگاه است و باید آنها را با یکی از «داستانهای جشنگاه» محسوب داشت. تاج تژ او را افراسیاب بر سر او نهاده و وی داماد شاه،

یعنی افراسیاب است. پرستنده وی، اسپنوی، در جنگها با اوست و بیژن برای گرفتن تاج و پرستنده - که باید زنده به چنگ آید - از کیخسرو خلعت و جایزه می گیرد. وی که در فشی با نشان «پرستار» دارد^{۷۳}، در ماجرای منیژه نیز درگیر است و گرگین میلاد، راهنمای فریبنده وی، می گوید که بارها در جشنگاه نزدیک توران ماجراهای شگفت به بار آورده اند:

کنون گفتنیها بگویم ترا که من چندگه بوده ام ای در
چه با رستم و گیو و با گزدهم چه با طوس نوذر چه با گسته م
چه مایه هنرها برین پهن دشت که کردیم و گردون بران برگذشت
کجا نام ما زان برآمد بلند به نزدیک خسرو شدیم ارجمند^{۷۴}

شرح این قصه ها به دست ما نرسیده است. تنها از روی قرائن می توان دریافت که احتمالاً داستان سپینود، دختر شنگل، شاه هند با بهرام گور^{۷۵}، باید با داستان اسپنوی در اصل خود یکی باشد. در حکایت سپینود سخن از جشنگاه مقدس می رود:

سپینود گفت: «ای سزاوار تخت بسازم اگر باشد یار بخت
یکی جشنگاهست زاید رنه دور که سازد پدرم اندرون بیشه سور
که دارند فرخ مران جای را ستایند جای بت آرای را
بود تا بران فرسنگ بیست که پیش بت اندر بیاید گریست
بدان جای نخجیر گوران بود بقنوع در عود سوزان بود
شود شاه و لشکر بدان جایگاه که بی ره نماید بران بیشه راه»^{۷۶}

به نظر می رسد که در صورت قبلی داستان، بهرام گودرز، یار و همسال و «همشیر» سیاوش^{۷۷} که پیران ادعا می کند وی در توران بوده است:

نه تو با سیاوش به توران بدی همانا به پیر خاش و سروران بدی
مرا با تونان و نمک خوردن است نشستن همان مهر پروردن است...
بیا تا بسازیم سوگند و پند به راهی که آید دلت را پسند

ازان پس یکی با تو خویشی کنیم چو خویشی بود رای بیشی کنیم»^{۷۸}
 و گودرز به نوعی این ادعا را تأیید می‌کند و پیران را در قتل او دارای سهم و نقشی
 مستقل می‌داند:

دروغست یکسر همه گفت اوی نشاید جز از اهرمن جفت اوی
 اگر بشنوی سربه‌سر پند من نگه کن به بهرام فرزند من
 سپه را بدان چاره اندر نواخت ز گودرزبان گورستانی بساخت
 که تا زنده‌ام خون سرشک منست یکی تیغ هندی پزشک منست»^{۷۹}

قهرمان مرد داستان بوده است. در دنبالهٔ داستان فرود، که حکایت تازیانهٔ بهرام و
 کشته شدن پرشکوه وی می‌آید،^{۸۰} تاج ریونیز،^{۸۱} که شاید بیاد آن را اصلاً همان
 تاج تژ او یا نظیری از آن شمرد، همراه با شکستگی‌هایی در داستان پدیدار می‌شود.^{۸۲}
 همهٔ اینها را باید بازماندهٔ داستانهای عشقی پهلوانان درشکارگاه یا جشنگاه دوران
 کهن پنداشت که با داستانهای الهه و عشق و ازدواج در پیوند هستند و «عشق مقدس»
 و آیینی پایه و داستانمایهٔ نخستین آنهاست.

در داستان کتایون و گشتاسب^{۸۳} - که روایتی جدید از داستان مقدس زریادرس
 و اداتیس است^{۸۴} - از رسم و آیین «شوهرگزینی» یاد می‌شود که در آن خواستگاران
 دختر جوان در روزی معین در یکجا جمع می‌آیند و دختری یکی را به همسری انتخاب
 می‌کند. رؤیای صادقی در آن داستان موجب می‌گردد که دختر همسر آیندهٔ خود،
 مردی بیگانه، را در خواب ببیند و همان «مرد غریب» را که گشتاسب رانده از دربار
 پدر است - به شوهری برگزیند. این رسم در رامین هم هست و «سوانبر» نامید
 می‌شود.^{۸۵} صورت کهنتر از «رؤیای عشق» در داستانی از هزار و یکشب، به نام
 «ملک شهرمان» و فرزندش «قمرالزمان»^{۸۶} وجود دارد و در آن، موجوداتی برتر از
 آدمیان، دو جوان را در خواب، از دو جای دور، نزد هم می‌برند و آنها را بیدار
 می‌کنند. بر اثر آن هر یک دیگری را می‌بیند و شیفته و عاشق می‌شود و سپس هر یک
 را به خوابگاه خود برمی‌گردانند. عشقی که با چنین میانجیگری و قدرتی پدید
 می‌آید، شگفت و دیوانه‌وار و مقاومت‌ناپذیر است و آن را باید با عشق انگیزی پری،

به آن شیوه که بیژن ادعا می کند وی را به دام انداخته و به خانه منیژه برده است،^{۸۷} شنجید. این عشق و این آیین و جشنگاه همه را باید یادبودهایی عتیق از باورهای مردم در ادواری گمشده در تاریخ خواند که برگه‌هایی از آنها در افسانه برجای مانده است و با اساطیر سیاوشی پیوند نزدیک دارد.

در طرح پیشین داستانهای شاهنامه، پس از شهادت سهراب و سیاوش و فرود، و نیز بهرام گودرز، باید بیدرنگ جنگ بزرگ کیخسرو و افراسیاب آمده باشد، و یا دست کم تنها داستان دوازده رخ را باید میانگان برای آنها شمرد، زیرا که در پایان داستان کیخسرو، می بینیم که کاووس وی را چنین خطاب می کند:

بدو گفت: «روز نو و ماه نو ز گفتارهای نو و شاه نو
نه کس چون تو اندر جهان شاه دید نه این داستان گوش هرکس شنید
کنون تا بدین اختری نو کنیم به مردی همه یاد خسرو کنیم»^{۸۸}

این قول هماهنگ با رؤیای افراسیاب در آغاز داستان سیاوش^{۸۹} و نیز نزدیک به روایت بندهش است^{۹۰} و حضور کاووس در کنار کیخسرو در این داستان، قرینه‌ای دیگر بر آن است که شماره سالهای سلطنت کیخسرو و حوادث روزگار وی در روایت تازه افزونی یافته است و با کاستن این حکایات است که طرحی قدیمتر از اساطیر سیاوشی به دست می آید: پس از داستانهای پراکنده و متعدد جشنگاه، رفتن کاووس به آسمان برای یافتن فرزند جای دارد، آنگاه از الهه مادر، سیاوش زاده می شود که باید به دست پدر قربانی گردد. «زاینید ارا» که هنگام زادن و تولد کودک چهره مهربان دارند، هنگام کشتن وی با صورت سبع و بی شفقت و دیوگونه پدیدار می شوند. اما باز، پس از قربانی شیون و سوگواری درمی گیرد. در روایت بعدی، یا در بعد و وجه دیگر از همان اسطوره کهن، تمایز نیکان و بتران ایجاد تضاد و افتراقی می کند که ستاندن «کین» را ضرور می گرداند و حکمی اساطیری، که بر جدایی دو بُن و اصل نیکی و بدی ابرام دارد و بیگمان تطوری تازه در بنیاد کهنتر است، «کین خواهی» را قداست می بخشد.

این داستانها آمیزه‌ای از گزارشهای مقدس و حوادث تاریخی اند که رنگ

افسانه گرفته‌اند و باید یادگار دورانی از زندگانی اقوام گوناگون در این سرزمین و برخوردارهای آنان باشند. گذشته از داستان و آثار باستانی، که بنوعی نشان از این باورها و نهادهای عتیق دارند، رشته آیینهای کهن، مانند جشنهای نوروز و سده، پرستشگاههایی مانند پسر سبز و پیربانو، باورهای قدیمی نظیر انتساب جشن روز ششم سال به کیخسرو و نهادن کاسه آب یا بشقابی جو بر سفره جشنی برای اسپ او^{۹۱} و یا تقال زدن در روز خرداد و فروردین برای سال آینده، همه به این عقاید کهنه باز می‌گردند و در مجموع سنتهای درهم تنیده‌ای را از حیات نسلهای پیاپی می‌سازند که قوام و استواری ملت بزرگی را گواهی می‌دهد.

بدین ترتیب، بنیان داستانهای شاهنامه گزارشهای مقدس درباره آیین بومی این سرزمین و اساطیر سیاوشی است که در آن آیین قربانی فرزندان اسنان، نوجوان پارسا و فرهمند و رادی توصیف می‌گردد که عشق انگیز است و نیکی محض است. با دادن این فدیة، از آشوب سال مرده و پیشین، سال نوبا نظام رسم و راه بآیین پدید می‌آید. به زبان اساطیری، دادن قربانی، ماریا اژدها یا ددی سبع را رام می‌کند و چون گاو یا خروس دریده شد، یا آدمی به شهادت رسید، پنج روز آغازین سال به سوگواری برای او می‌گذرد. سپس در روز ششم، نوروز بزرگ و جشن شاه کیخسرو، شاه زنده زاده می‌شود تا کین پدر را بخواهد و چندان فرهمند است که با تن مادی به گرزمان صعود می‌کند.

این توالی مرگ و حیات، در نبات و در روح، هر دو هست و روال عادی زندگانی طبیعت و نیز فرد آدمی است: دادن قربانی در عالم کبیر منطبق با کشتن نفس هوسناک در عالم صغیر و «جهان کودک» است و به واسطه این قربانی است که کودک نوزاد معنوی به دنیا می‌آید و مرد پیر طبیعی جوان می‌گردد و به جوهر ذات خود دست می‌یابد. در این روند تطوّر تفکر اجتماعی، دیگرگونگی و تکامل مفهوم عشق را در عرفان ایرانی می‌توان باز یافت از روزگار ما تا شعر حافظ و وجود عشق انگیز و معصوم سیاوش پیوستاری و تداوم دارد و در این افسانه‌ها و نامه‌های کهن تاریخچه پدیدار گشتن تدریجی و ادامه و تطوّر این گونه مفاهیم و پنداشته‌های اجتماعی مندرج و ثبت است. با توجه به این گونه پشتوانه و ذخیره معنوی است که متون کهن

فارسی و عربی شهریارانی پزشک و فرهمند، مانند فریدون و کیخسرو، و نیز جم را گاه در شمار انبیا و دارای فضائل روحانیان و پرهیزگاران قرار می دهند.

در نهایت، ساختار اجتماعی متمایزی در این مجموعه انعکاس دارد که با آنچه در کلّ جامعه ایران دوران ساسانی، بنابر اسنادی چون کتاب حقوقی مادیان هزار دادستان، و تداوم آن تا عهد هند و ایرانیان و هند و اروپاییان، وجود داشته، متفاوت است: در جامعه آریایی، «دودمان» با سالاری پدر، واحد مشخص، دارای هویت اجتماعی و اقتصادی و حقوقی بود و زنان و فرزندان و خانه زادان در درون آن می زیستند و پدر، سالار و نماینده دودمان در جامعه و نماینده جامعه در دروم دودمان بود.^{۹۲} اما در ساخت اساطیری مورد بحث در شاهنامه نوعی «زن سروری» و «مادرتباری» و «مادر سری» بازمانده است^{۹۳} که تأثیر آن را در گروهها و نهادهای اجتماعی همان دوران هم می بینیم. جامعه زن/سرور سیاوشی/بومی در این سرزمین، انعکاس خود را در شاهنامه برجای نهاده است و به مثابه ساختی زیرین در کلّ جامعه ایرانی پدیدار است.

مزدک و قیام او مظهر و نشانی از نهضت و قیام همان مردم با ساخت اجتماعی متفاوتی است که اصطلاح انیران (anērān) در متون پهلوی باید اشاره به آنها باشد و در زند و ندیداد و نیز زند فرگرد و ندیداد اشارات مکرر به آنها وجود دارد و در برابر ēran از ایشان یاد می شود. اصطلاح dād ī ērih یا آیین و داد و قواعد آریاییان در متون پهلوی تمایزی دارد که تاکنون به آن توجه نشده است و نهادهای اجتماعی متمایزی، مانند «رادی» یا جوانمردی و فتوت، در نزد همین مردم ایران از دیرباز وجود داشته است. ضحاک، مار/شاه/خدای کهن، که با زروان و زمان یکتایی دارد، نماد اساطیری از همین اقوام و باورها و عقاید و ساخت اجتماعی/اساطیری ایشان است: هم قربانی می طلبد و مظهر و نماد شر است و هم آن که نوعی «عدالت» و تقسیم مواهب مادی و منابع اقتصادی را بازنمایی می کند که در آن «زنان» میان همه مشترک اند، و به تعبیر دیگر، زن و فرزندانش واحد اصلی خانواده در جامعه اند و مردان نه از طریق پیوند سببی با همسران، بلکه از طریق پیوند نسبی و خونی با خواهران و مادران خود با جامعه و خانواده ارتباط می یابند.

این ساخت متفاوت اجتماعی و نیز اساطیر و آیینهای دینی متعلق به ادوار عتیق و بسیار کهنه است و در فرآیند تکوین نهادهای اجتماعی باید آنها را لایه‌های پیشین و مدفون در اعصار و قرون گذشته دانست. مع هذا، گذشته از نشانهایی که در پاره‌ای از مفاهیم و نهادهای اجتماعی در جامعه ایرانی و نیز بویژه در نزد برخی از اقوام معاصر ما، که می‌توان آنها را بازیافت و توصیف کرد، هر چند اساطیر و عقاید و نهادهای اجتماعی آن جامعه سیاوشی/بومی، تا جایی که دستاورد تاریخ فرهنگی/اجتماعی بوده، از میان رفته است؛ ساخت اساسی و طرح کلی گزارشهای مقدس و پندارها و تصوراتی از آن که بازتاب خصائص سرشتی و زیستی/روانی، نوع بشر است، باقی مانده و بنیان و پایه و جاذبه‌های طبیعی برای فراهم آمدن داستانهای حماسی ملی ایران و اثر هنری شگرفی چون شاهنامه شده است. داستانهای تاریخی و منفرد و نیز آثار اساطیری قوم فاتح و مهاجر آریایی در آن مهمانی مقتدر و محترم، اما ناخوانده و کوچنده است، و بنیان و ساخت اصلی اساطیری در داستانهای شاهنامه جز زادن و شهادت سیاوش و باززایی او در کالبد کیخسرو، شاه زنده و جاویدان، و سرگردان و پویان و مسافر در پهنه صحرا و کوه این سرزمین گسترده نیست که چون خضر پیامبر و «نرسی سرگردان» در همه جا هست و گاه نمایان می‌شود و مانند «گوهر شبچراغی»، در نیمه روز خرداد از ماه فروردین، سوار بر اسب سیاه پَران خود، شبرنگ بهزاد، به چشم نیکبختان و فرخنده‌فalan می‌آید.

* * پی‌نوشتها و مأخذ:

۱. ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران (از قدیمترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری)، ج ۴، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، صص ۲۰۶-۲۱۴.
۲. تنوذر نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، دانشگاه تهران، ۲۵، ۱۳۲۷، صص ۱-۲۴؛ حماسه‌سرایی در ایران، صص ۲۰۴-۲۰۶.
۳. مری بوئیس، آگوسان‌های پارسی و سنت‌های خنیاگری در ایران، ترجمه مهری شرفی، جیستا، ص ۷، ش ۶-۷ (اسفند ۱۳۶۸ و فروردین ۱۳۶۹).

۴. گزنفون، سیرت کوروش کبیر، ترجمه ع. وحیدمازندرانی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۳.
۵. نگارنده خطوط کلی استدلال خویش را درباره پیوند داستانهای که آنها را نویسنده معینی نساخته است با گزارش مقدسی که رفتار بهنجار و آیینی افراد گروه را تعریف و تبیین می کند مختصراً در بخش آخرین از کتاب هویت زن ایرانی (زیر چاپ در انتشارات خامه)، به نام «افسانه پری در هزار و یکشب» آورده است. درباره گزارش مقدس به مثابه بیان رفتار آیینی در مقاله «تحلیلی بر اسطوره باران کرداری» (چپستا، س ۴، ش ۸ و ۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۶) به اختصار بحث شده است و امید می رود شرح کامل آن بزودی به نگارش درآید.
۶. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، توس، ۱۳۶۲، صص ۱۳۷-۱۴۰.
۷. حماسه سرای در ایران، صص ۳۹۹-۴۵۱.
۸. گذشته از سنتهای که بنابر روایت شاهنامه در ایران وجود دارد و به فریدون باز می گردد - مانند تقسیم جهان به سه کشور ایران و توران و روم، تعیین مرز آنها، انتساب نژاد شهبان سه کشور به فریدون، درفش کاویانی - جهان پهلوان برگزیده و پشتیبان شاه بار نخست با او پدیدار می شود. نیز این شاه دارای افسانه‌هایی است که می توان آنها را به آیین نوآیی و بلوغ تعبیر کرد، ازدواج سه پسرش نمونه نخستین و ازلی ازدواج می تواند باشد، و همچنین منابع دیگر او را آورنده سدره و کشتی و بناکننده نخستین آتشکده دانسته‌اند.
۹. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۲۶۱ (فصل ۱۶، ارداویرافنامه)
۱۰. شاهنامه فردوسی (متن انتقادی)، ج ۳، تصحیح متن به اهتمام او. اسمیرنوا، تحت نظر ع. نوشین، مسکو، آکادمی علوم اتحاد شوروی، ۱۹۶۵، ص ۱۴۳.
- برین گفتها بر تو دل سخت کسن
خروش مغانی و دل پر ز درد
فرنگیس رخ را همی کند و موی
روان کرد بسر رخ ز دیده دو جوی
تن از نسا ز آرام پردخت کن
سرون رفت از ایوان دو رخساره زرد
- صص ۱۶۹-۱۷۳ و پس از آن؛ و نیز نگاه کنید به یادداشت ۴۱ و ۲۹.
۱۱. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، ج ۱، تحت نظری. ا. برتلس، ۱۹۶۶، صص ۳۰-۳۲.
۱۲. همان کتاب، صص ۱۰۴-۱۰۹ و پس از آن.
۱۳. مثلاً نگاه کنید به شایست ناشایست، آوانویسی و ترجمه نگارنده، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۲۸ (بند ۷۶، فصل ۲).
۱۴. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، ج ۵، تصحیح متن به اهتمام رستم علیف، زیر نظر ع. نوشین، ۱۹۶۷، صص ۲۲۸.
۱۵. شایست ناشایست، ص ۳۵ (بند ۹۸، فصل ۲) و ص ۴۶، یادداشت ۱۵.
۱۶. همان کتاب، صص ۱۵۲-۱۵۳ (بند ۴، فصل ۱).
۱۷. مثلاً، شاهنامه، ج ۵، صص ۲۲۷-۲۲۸، و ۲۷۶ و ج ۱، ص ۱۳۴.
۱۸. «زن در آیین زرتشتی» به قلم نگارنده، حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران (دفتر اول، قبل از اسلام)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، صص ۷۱-۸۱.
۱۹. مقاله «نشانه‌های زن - سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه»، از نگارنده، فرهنگ و زندگی، صص ۱۹-۲۰ (پاییز و زمستان ۱۳۵۴)؛ شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، ج ۴، تصحیح متن به اهتمام ر. علی‌یف، آ. برتلس، م. عثمانوف، تحت نظر ع. نوشین، ۱۹۶۵، صص ۳۷-۳۸، ۶۴-۶۵ و ج ۳، ص ۱۱۸.

۲۰. بهمن سرکاراتی، «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، در شاهنامه‌شناسی (۱)، تهران، بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۷، صص ۱۰۶-۱۰۷ و پس از آن.
۲۱. نگارنده برخی از دلائل خود را در این باره در «افسانه پری در هزار و یکشب»، در بخش «افسانه آفرینش» آورده است.
۲۲. مراسم آیینی «ازدواج مقدس» قریب دو هزار سال در ادوار کهن، در خاور نزدیک برگزار می شده است. درباره این آیین و بویژه آثار سومری آن در کتاب ازدواج مقدس بحث شده است:
- Samuel Noah Kramer, The Sacred Marriage Rite, Indiana University Press, 1969
- بویژه صفحات ۴۹، ۶۷-۸۴، ۱۰۷-۱۳۳؛ و نیز واژه‌نامه پایانی کتاب، ذیل Eanna, Dumuzi (نیز صص ۷۳)، Erech (= ایرخ، صورت تلفظی برای نام شهر uruk در کتاب مقدس)، Inanna.
۲۳. همان کتاب، سال ۶۵؛ و نیز عبدالمجید ارفعی، «رؤیای دموزی» سخن، دوره بیست و ششم، شماره ۹.
۲۴. داستان تجسد «ویشنو» در کالبد «رام» در رامین می آید. نگاه کنید به رامین (کتاب مقدس هندوان)، به کوشش عبدالدود اظهار دهلوی، ج ۱، تهران، بنیاد فرهنگ ایران (۱۲۲)، ۱۳۵۰، صص ۶۵-۸۲؛ و اقبال یغمایی (تلخیص و نگارش)، مختصر رامین، تهران، بنیاد فرهنگ ایران (۲۱۶)، ۱۳۵۵، صص ۲-۶.
۲۵. نگاه کنید به «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، صص ۹۱-۹۲.
26. ēnūma eliš.
۲۷. عبدالمجید ارفعی، فرمان کوروش بزرگ، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران (۹)، ۱۳۵۶، صص ۲۸-۳۰.
۲۸. نگاه کنید به «رؤیای دموزی»؛ نیز ازدواج مقدس، صص ۱۲۷ و ۱۳۲-۱۳۳.
۲۹. مهرداد بهار، اساطیر ایران، تهران، بنیاد فرهنگ ایران (۱۴۳)، ۱۳۵۲، صص پنجاویک-پنجاه و همت؛ و نیز بندهش، دستنویس TD₂، صص ۲۰۶، س ۶-۹؛ «پنجم، نسای میان مرو و بلخ (بهترین سرزمین) آفریده شد. او را پتیاره این گمانوری به امر ایزدان بیش آمد. ششم، هری بهترین (سرزمین) آفریده شد. او را پتیاره این شیون و به چنگ مویه کردن بیش آمد. یکی خوانند دیگران (سخن او را) ستانند، به چنگ و چامه. با استفاده از ترجمه چاپ نشده آقای دکتر بهاری. (دستنویس ت ۲۵، بندهش ایرانی، روایات امید اشاوهیستان و جز آن، بخش نخست، به کوشش ماهیار نوابی و دیگران، گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژهشهای ایرانی، ش ۵۴، مؤسسه آسیائی دانشگاه شیراز، ۱۳۵۷)؛ نیز نگاه کنید به یادداشت ۱۰ و ۴۱.
۳۰. مهابهارت، ترجمه میرغیاث‌الدین علی قزوینی مشهور به نقیب‌خان، به کوشش سیدمحمد رضا جلالی نائینی و دکتر ن. س. شوکلا، جلد اول، صص ۷-۲۱؛ Yudhisthir.
۳۱. مثلاً شاهنامه، ج ۱، صص ۴۱-۴۲.
۳۲. ماه فروردین روز خرداد، صادق کیا، (ایران کوده شماره ۱۶)، انجمن ایران‌ویج، ج ۲، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۵، ص ۸ (بند ۲۱).
۳۳. یژ وهشی در اساطیر ایران، ص ۱۹.
۳۴. شاهنامه، ج ۱، صص ۲۹-۳۰.
۳۵. حماسه‌سرایی در ایران، صص ۴۱۲-۴۱۳.
۳۶. شاهنامه، ج ۱، صص ۳۱-۳۴.
۳۷. شاهنامه، ج ۳، صص ۱۵۸-۱۵۹.
۳۸. «رسمهای بهدینان»، از نگارنده، چیستا، سال دوم، شماره ۷ و ۸، بهمن ۱۳۶۱؛ و نیز «روز اورمزد ماه فروردین»، از نگارنده، چیستا، سال اول، شماره ۸، فروردین ۱۳۶۱.

۳۹. پژوهشی در اساطیر ایران، صص ۱۵-۱۷ (بندهش).
۴۰. همان کتاب، ص ۴۲ (همان).
۴۱. اساطیر ایران، ص پنجاه و چهار: «هر سالی هر مردی آن جا یکی خروس بدو (= برای سیاوش) بکشند پیش از برآمدن آفتاب نوروز؛ و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌ها است، چنانکه در همه ولایت‌ها معروف است. و مطربان آنرا سرود ساخته‌اند، و می‌گویند و قوالان آنرا گریستن مغان خوانند.» (تاریخ بخارا، ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، تصحیح مدرّس رضوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۴۴، ۱۳۵۱، صص ۳۲-۳۳).
۴۲. فرمان کوروش بزرگ، ص ۲۹.
۴۳. مهابهارت، صص ۲۰-۲۱.
۴۴. ماه فروردین روز خرداد، بند ۲۱ و شاهنامه، ج ۵، صص ۴۱۲-۴۱۳ و ج ۳، صص ۲۰۹-۲۱۱؛ پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۴۶ (بندهش).
45. notion.
46. universals.
۴۷. شاهنامه، ج ۳، صص ۱۵۲-۱۵۶ و صص ۱۶۹-۱۷۰ و ج ۵، ص ۱۹۱ (بیت ۱۸۴۴) و ص ۲۲۸.
48. concrete.
۴۹. شاهنامه، ج ۳، صص ۴۸-۵۰ و ۱۳۹-۱۴۳.
۵۰. همان کتاب، صص ۱۴۳ و ۲۱۰.
۵۱. همان، صص ۱۰۶ و شاهنامه، ج ۵، صص ۳۵۲-۳۵۴، و نیز نگاه کنید به مقاله «کنگ دژ و سیاوش گرده» از مهرداد بهار، در شاهنامه‌شناسی (صص ۲۶۱-۲۶۷).
۵۲. شاهنامه، ج ۳، صص ۱۵۲-۱۵۳.
۵۳. همان کتاب، صص ۱۵ و ۸۱، بیت ۱۲۴۴ و ص ۲۵، بیت ۳۲۳ و ص ۹۳، بیت ۱۴۲۶.
۵۴. مثلاً در مقاله «تحلیلی بر اسطوره باران کرداری» و نیز «نوبارانی» در این باره بحث شده است.
۵۵. شاهنامه، ج ۳، صص ۱۹۷-۱۹۹.
۵۶. همان کتاب، ص ۲۰۶.
۵۷. شاهنامه، ج ۵، صص ۴۱۲-۴۱۳.
۵۸. شاهنامه، ج ۴، ص ۹.
۵۹. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، ج ۲، تحت نظری ا. برتلس، تصحیح متن به اهتمام آ. برتلس، ل. گوزلیان، م. عثمانوف، او. اسمیرنوا، ع. طاهرجانوف، ۱۹۶۶، ص ۴۵.
۶۰. مثلاً، نگاه کنید به مقاله «نوبارانی» از نگارنده، چیستا، سال سوم، شماره ۹، خرداد ۱۳۶۵.
۶۱. شاهنامه، ج ۳، صص ۱۹۸-۱۹۹ و ج ۱، ص ۳۱.
۶۲. این گونه تکرار را باید یکی از اصلهای ساخت اسطوره دانست که به واسطه آن مفهومی خاص در ضمیر گروندگان تأکید و تثبیت می‌شود و برجستگی و وضوح می‌یابد.
۶۳. این گونه مفاهیم در شاهنامه کاربرد متمایز و ممیز دارد و نگارنده با نام «نهاد داستانی» درباره آنها بحث کرده و به توصیف آنها پرداخته است («روستم دستان»، آذینه، ش ۴۲، اسفندماه ۱۳۶۸).
۶۴. حماسه‌سرایی در ایران، ص ۵۰۱.

۶۵. عبدالمجید ارفعی، مقاله «آنته، افسانه نخستین پرواز»، مجله فرهنگ.
۶۶. پژوهشی در اساطیر ایران، صص ۱۵۵-۱۵۶.
۶۷. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۸ (بندهش).
۶۸. حماسه ملی ایران، ص ۷۳ و صص ۸۱-۸۳.
۶۹. شاهنامه، ج ۲، صص ۱۳۱-۱۳۷.
۷۰. مثلاً، ازدواج مقدس، ص ۹۳ و صص ۱۱۷-۱۳۳، و نیز ص ۱۴۵، یادداشت ۱.
۷۱. شاهنامه، ج ۲، صص ۱۵۶-۱۶۸، نیز داستان سهراب در همان کتاب، ص ۱۶۹ تا پایان آن، و داستان بیژن و منیژه در ج ۵، صص ۸۵-۸۶ و داستان رفتن کاووس به آسمان در ج ۲، صص ۱۵۱-۱۵۶ و داستان یافت شدن مادر سیاوش در ج ۳، صص ۷-۱۰ در آغاز داستان سیاوش می آید.
۷۲. شاهنامه، ج ۴، صص ۱۹-۲۱ و ۷۴-۸۰.
۷۳. همان کتاب، ص ۴۲، بیت های ۵۱۹ و ۵۲۰.
۷۴. شاهنامه، ج ۵، صص ۱۵-۱۶ و نیز ج ۴، ص ۱۵۹، بیت ۶۸۷(۴)؛ اصولاً دلیل همراه شدن گرگین میلادبا بیژن آشنایی وی با آن خط است (شاهنامه، ج ۵، ص ۱۲).
۷۵. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، ج ۷، تصحیح متن به اهتمام م. ن. عثمانوف، زیر نظر ع. نوشین، ۱۹۶۸، صص ۴۱۱-۴۳۸.
۷۶. همان کتاب، ص ۴۳۳.
۷۷. شاهنامه، ج ۴، ص ۳۹، و صص ۴۵-۴۶؛ و ج ۳، ص ۴۲ و صص ۶۶-۷۱ و جز اینها.
۷۸. شاهنامه، ج ۴، ص ۱۰۶.
۷۹. همان کتاب، ص ۲۳۵.
۸۰. همان، صص ۱۰۱-۱۱۲.
۸۱. همان، صص ۹۸-۱۰۰.
۸۲. مثلاً ربونیز دوبار کشته می شود (صص ۵۰-۵۱ و ۶۷ و نیز ص ۹۹) که گرچه دو تن اند، روال معمول شاهنامه نیست که دو پهلوان را با یک نام در عرصه داستانی چنین نزدیکی جای دهد. همچنین یآوری بیژن به گستهم (صص ۱۰۰-۱۰۱) شباهت تمام به رابطه این دودر جنگ دوازده رخ دارد (شاهنامه، ج ۵، صص ۲۱۳-۲۲۵ و ۲۳۱-۲۳۴).
۸۳. شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، ج ۶، تصحیح متن به اهتمام م. ن. عثمانوف، زیر نظر ع. نوشین، ۱۹۶۷، صص ۲۱-۲۴.
۸۴. نگاه کنید به «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، ص ۹۸.
۸۵. سوابق مراسمی است که شاهزاده خانمها و دختران صاحب شان ضمن آن برای خود شوهر برمی گردند (مختصر رامین، ص ۱۱۰ و صص ۸-۹)؛ و نیز رامین، صص ۹۱-۱۲۷ و پس از آن.
۸۶. هزار و یکشب، ترجمه از الف لیلة و لیلة، به وسیله عبداللطیف طسوجی تبریزی، تهران، علمی، ۱۳۳۷، صص ۲۱۴-۱۷۴.
۸۷. شاهنامه، ج ۵، صص ۲۶-۲۷.
۸۸. همان کتاب، ص ۳۶۳.
۸۹. شاهنامه، ج ۳، صص ۴۹-۵۰.
۹۰. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۴۶.

۹۱. ظرف آب را بیشتر زرتشتیان به رسم کرمان و شقاب جو را در یزد بر سفره جشن خرداد روز و فروردین ماه می گذارند. برای رسم تغال در این روز نگاه کنید به مقاله «رسمهای بهدینان».
۹۲. «زن در آیین زرتشتی»، صص ۷۲-۸۱.
۹۳. «نشانهای زن - سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه».



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی