

از رپه‌ه‌وین تا سیاوش

(تحلیل اسطوره‌شناختی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد رپه‌ه‌وین و آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره در فرهنگ ایران)

دکتر فرزاد قائمی^۱

چکیده

آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره خدای نباتی، هسته‌ای بنیادین در فرهنگ‌های پیش‌تاریخی و بستری بوده است که عاشقانه‌های تراژیکی را با محوریت بغ‌بانوی باروری یا جانشین انسانی‌اش و ایزد-قهرمان شهیدشونده همتای او سامان داده است. این روایات ارتباطی تناتنگ با اولین تفکرات ذهنی بشر درباره چرخه زمان، تسلسل ادوار تقویم و اعتقاد به تکرارپذیری مرگ و تولد طبیعت در نقاط عطف این چرخه دارد. این روایات الگویی جهانی دارد که در ادبیات حماسی فارسی با داستان سیاوش و سودابه و در پیشینه اساطیری این داستان با اسطوره هبوط ایزد رپه‌ه‌وین به زیر زمین (همراه با زمستان) و نقش او در حفظ زایایی زمین و گرمای آب‌ها و خروج او (همراه با بهار و بازگشت خرمی به طبیعت) مرتبط است؛ بخش اول این الگو با هجرت و مرگ سیاوش و بخش دوم با بازگشت کیخسرو سنجیدنی است.

کلیدواژه‌ها: سیاوش، رپه‌ه‌وین، آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره خدای نباتی، نوروز، الهه باروری، کیخسرو.

درآمد

سیاوش شاهنامه، سیاوخش^۲ فارسی میانه و سیاورشن^۳ اوستایی، در اصل از دو بخش «سیا» (سیاه) و «آرشن» (جانور نر) تشکیل شده است و بنابراین می‌توان آن را «دارنده اسب گشن

۱- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد ghaemi@um.ac.ir

2 Siavakhsh

3 Siavarshan

سیاه» معنی کرد که امکان دارد با اسب سیاه وی - شبرنگ بهزاد - مرتبط باشد (پورداود، ۱۳۵۶: ۲۲۶ و ۲۳۴). در *اوستا*، نام او در شمار یکی از هشت تنی است که با لقب کوی^۱، در زمره نام فرمانروایان پیش از زردشت آمده است (فروردین‌یشت، فقرة ۱۳۲). درباره اسطوره سیاوش آثار تحلیلی بسیاری انجام شده است که در میان آن‌ها آنچه با رویکرد تحلیل اسطوره‌شناختی^۲ قرابت دارد، طرح ارتباط میان این اسطوره با بن‌مایه اساطیری رویدن گیاه از خون انسان و سنت‌های مربوط به خدای شهیدشونده و آیین‌های باروری است؛ نظریه‌ای که در تکمیل برخی تحلیل‌های ارائه شده توسط دانشمندان روس، چون جنکونوف و تولستوف (که در متن مقاله از آن‌ها استفاده شده)، توسط مهرداد بهار در آثاری چون *پژوهشی در اساطیر ایران*، از اسطوره تا تاریخ و جستاری در فرهنگ ایران ارائه شده است و دیگر پژوهشگران چون مسکوب و حصوری در آثاری چون *سوگ سیاوش و سیاوشان* و مقالاتی که از جنبه‌های مختلف تحلیلی و تطبیقی به جنبه‌های اساطیری این داستان پرداخته‌اند، عمدتاً در مسیر تحلیل همین دیدگاه گام برداشته‌اند [۱]. در این جستار کوشیده‌ایم بر مبنای رویکرد تحلیل اسطوره‌شناختی و با شیوه‌ای روشمند به تحلیل و تأویل کهن‌الگویی داستان سیاوش در *شاهنامه* بپردازیم؛ به گونه‌ای که نه تنها ارتباط این داستان را با اساطیر و آیین‌های باروری (با ذکر جنبه‌های تحلیلی و تطبیقی آن)، بلکه بسترهای انسان‌شناختی آن را در ارتباط با سنت‌های پیش‌تاریخی موجود در بستر متنی این اسطوره در اساطیر ایران و تحلیل و تأویل آن را در ارتباط با کهن‌الگوهای اساطیری - به ویژه کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره - بررسی خواهیم کرد. ارتباط اسطوره ایرانی ریپه‌وین با آیین‌های مرتبط با نوروز و روایات حماسی متأثر از اساطیر کهن، چون داستان سیاوش، اول بار چنان که در متن مقاله اشاره خواهیم کرد، در دیدگاه برخی پژوهشگران غربی اساطیر و فرهنگ ایران چون بویس و کراسنولسکا ارائه شده است. در این مطالعه کوشیده‌ایم در تکمیل این دیدگاه‌ها، با تمرکز بر اسطوره هبوط و خروج ایزد تابستانی ریپه‌وین^۳ به زیر و

1 kavi

2 Mythological Approach

3 Rapihwin

روی زمین و نقش او در حفظ زایایی طبیعت، تأویلی از ساختار الگویی هجرت و مرگ سیاوش و بازگشت کیخسرو (به عنوان ادامه آیینی حیات روایی سیاوش) ارائه دهیم که پیش از تطبیق با اساطیری که بافت و بستر مجزایی از اسطوره سیاوش دارند (مثل اساطیر بین‌النهرین)، از بستر حقیقی رشد این اسطوره در بافت اساطیری و فرهنگی آن در اساطیر ایران منبث شده باشد. با توجه به تشبث آرای تحلیلگران پیرامون اسطوره سیاوش، این روش می‌تواند تحلیلی از این اسطوره واحد ارائه دهد که جنبه‌های مختلف اسطوره‌شناختی آن را در یک خوانش نهایی دربرگیرد؛ موضوعی که هدف اصلی جستار حاضر بوده است و می‌تواند آن را از تحلیل‌های پیشین ممتاز کند.

برای اثبات خاصیت کهن‌الگویی یک الگوی اساطیری، باید جهان‌شمولی آن را در فرهنگ‌های متمایز بشری بررسی کرد. بنابراین در این جستار، در بخش نخست، جنبه‌های تطبیقی این اسطوره را در تحلیل آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره خدای نباتی بررسی می‌کنیم؛ سپس تقابل سیاوش با سودابه را با تمرکز بر نقش او در اساطیر مربوط به باروری، با عنوان «گیاه‌تباری ایزد شهیدشونده و نمادینگی زایایی در بغ‌بانوی باروری» بررسی کرده، درنهایت، پس از تبیین ساختار الگویی این روایت، ارتباط آن را با اعتقاد به چرخش زمان و اسطوره تقویم و پیشینه متنی آن در اسطوره ایرانی ریپهون، با عنوان «تحویل سال و تحلیل جنبه آیینی اسطوره سیاوش در اساطیر ایران» تحلیل خواهیم کرد.

۱- آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره خدای نباتی

معروف‌ترین تحلیل از جنبه آیینی اسطوره سیاوش، نظریه بهار است که در تکمیل اشاراتی که اول بار از جانب برخی دانشمندان روس ارائه شده بود، آیین‌های سوگ سیاوش را مربوط به فرهنگ عصر کشاورزی و آیین‌های ستایش خدایان باروری می‌داند. آیین «خدای شهیدشونده» در اسطوره‌های بین‌النهرین، آیین آکیتو^۱ یا آکیتی^۲ بود که پیش از هر بهار برگزار

1 Ākitu

2 Ākiti

می‌شد و در طی آن، الهه باروری، همسر یا پسر خود را که حاضر نبود به عشق وی تن دردهد، می‌کشت و آیین‌های سوگواری بر مرگ او انجام می‌شد، تا این که پس از بهار، تولد مجدد او با رویش دوباره طبیعت و شادی و پایکوبی و جشن‌های آغاز سال همراه می‌شد و بدین ترتیب می‌پنداشتند که خدای باروری، لطف خود را شامل حال آن‌ها خواهد کرد و آن سال محصولات پربارتری خواهند داشت (بهار، ۱۳۷۶: ۴۲۸).

بافت کهن‌تر آیین اکتیو را در فرهنگ سومری و روایت جدیدتر آن را در اساطیر بابلی می‌بینیم. الهه سومری اینانا^۱، معادل ایشتر^۲، ملکه بابلی آسمان، در مقابل دموزی^۳ (تموز) قرار دارد که نمونه نخستین همه خدایان گیاهی^۴ است که می‌میرند و همراه با تولد دوباره رستنی‌ها در بهار برمی‌خیزند. در اسطوره سومری، دموزی و اینانا بن مایه اصلی، زندانی شدن تموز در جهان زیرین (سرزمین بی بازگشت) است، چرا که حاضر نیست در برابر خواست بغ بانو فروتنی نشان دهد. تبعید خدای مذکر انلیل^۵ به تاوان همبستری با خدای نین‌لیل^۶ به جهان زیرین نیز می‌تواند ساخت دیگری از همین اسطوره باشد. در متون بابلی، از نیایش‌های همگانی مربوط به تموز یاد می‌شود که از ویرانی جهان پس از غیبت او از سرزمین زندگان به وجود آمده است؛ سنتی که در اغلب فرهنگ‌های اساطیری نفوذ کرده، از جمله در حزقیال نبی (۱۱/۸) از زنان بنی‌اسرائیل یاد شده که بر مرگ تموز گریه می‌کنند. اسطوره ونوس و آدونیس^۷ در یونان نیز تکرار این بن‌مایه را نشان می‌دهد (هوک، بی‌تا: ۲۳-۵۳). در اسطوره‌های مصر و در داستان خدای گیاهی اوزیریس^۸ و ایزیس^۹، خواهر و همسر او، پس از قتل اوزیریس به دست برادر خود (نماد تاریکی)، مراسم جادویی و عزاداری و زاری عاشقانه ایزیس بر جنازه

1 Inanna

2 Ishtar

3 Dummuzi

4 Vegetation

5 Enlil

6 Ninlil

7 Venus & Adonis

8 Osiris

9 Isis

او و تلاش‌های او و فرزندش که خدای خورشید است، به زنده شدن مجدد او می‌انجامد (همان: ۹۰). از دیگر مظاهر این الگوی اساطیری، بازگشت پرسفونه^۱، دختر زئوس و ایزدبانوی جهان تاریکی و ملکه زیر زمین است. بازگشت او که توسط هادس^۲، خدای جهان مردگان و عالم ارواح و زیر زمین، ربوده شده بود به روی زمین، با شادی مادرش دیمتر^۳، ایزد بانوی کشت و بذر همراه بود و باعث باروری جهان در بهاران شد (گری^۴، ۲۰۰۵: ۱۹۵-۶). طبق این اسطوره، پرسفونه باید هشت‌ماه از سال را روی زمین (ایامی که رستنی‌ها حیات دارند) و باقی را در جهان زیرین باشد (فریزر^۵، ۱۹۴۷: ۴۱۰). در اسطوره‌های خدایانی چون آتیس و آدونیس و پرسفونه، ملهم از زندگی سالانه زراعی، یک چرخه کهن‌الگویی را می‌توان توصیف کرد که سوئه مرگ آن با پاییز و زمستان و تولد دوباره‌اش با بهار و تابستان قابل تطبیق است (هندرسون^۶، ۱۹۹۰: ۹۹).

تقابل این ایزد مادینه و فرزند جوانش، در ادبیات جهان نموده‌های کلاسیک شاخصی دارد که از جهان‌شمولی و جنبه کهن‌الگویی اسطوره سیاوش و داستان او با سودابه حکایت می‌کند. یکی از مشهورترین روایاتی که از دیرباز به مشابهت آن با داستان سیاوش و سودابه اشاره کرده‌اند، قصه یوسف و زلیخاست که مقدسی به آن اشاره کرده است (۱۳۷۴: ۱۲۸/۳). سیاوش فرزند معنوی رستم است که کاووس از خردسالی، تربیت او را به رستم سپرده تا بستر لازم برای پرورش کودک قهرمان فراهم شود. سیاوش در عین حال چنان فرّ و شکوهی دارد که وقتی به نزد پدر بر می‌گردد، همه را شگفت‌زده می‌کند:

ز فرّ سیاوش فرو ماندند به دادار بر آفرین خواندند

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۷/۲۱۰/۲)

-
- 1 Persephone
 - 2 Hades
 - 3 Demeter
 - 4 Garry
 - 5 Frazer
 - 6 Henderson

در این داستان نیز، مهر از جانب نیمه زنانه جنبیدن آغاز می‌کند. سودابه، دختر شاه «هاموران»، (همچون زلیخا در قصه یوسف) شیفته و بیمار عشق فرزندخوانده زیبا و جوان خود می‌شود. همچنان که در داستان یوسف، زلیخا او را با ترفند به خوابگاه خود می‌کشانند، سودابه نیز از سر بی‌پروایی، سیاوش را به شبستان خود می‌خواند. در این دو داستان، همچنان که یوسف از پذیرش خواهش زلیخا سرباز می‌زند، سیاوش نیز حاضر به پذیرش دعوت سودابه نمی‌شود:

بدو گفت مرد شبستان نی‌ام مجویم که با بند و دستان نی‌ام

(همان: ۱۳۷/۲۱۲/۲)

در این داستان، سیاوش که مظهر زیبایی، معصومیت و کمال است، به خاطر مقاومت در برابر هوس‌های نامادری‌اش، مورد تهمت قرار می‌گیرد و با وجود اثبات بی‌گناهی‌اش (با گذر از ور آتش) «هجرت» را بر می‌گزیند؛ تا این که سرانجام در توران، گرفتار خوی اهریمنی گرسیوز و افراسیاب شده، قربانی می‌شود. عشق مادرخوانده اغواگر به پسرخوانده معصوم و جوانش و مقاومت او و تاوانی که برای این پاکدامنی می‌پردازد، نمودهای جهانی متعدد دارد. در اساطیر چینی، جو-وانگ^۱، شاهی سست‌منش، زن باره و باده‌گسار، مشابه کاووس است که محبوب‌ترین سوگلی او، سوداگی^۲، شیفته شاهزاده پاکدامن او، یین-گیائو^۳ می‌شود و پس از شکنجه و آزار بسیار، او را وادار می‌کند که به دشمنان پدرش بپیوندد (کویاجی، ۱۳۶۲: ۱۸-۱۹). در هند نیز افسانه *رامایانا* - داستان مشهور رام‌چندر^۴ و سی‌تا^۵ به داستان سیاوش و سودابه و یوسف و زلیخا همانند است. بر خلاف دو نمونه مذکور، در اینجا زن از طرف مرد وسوسه می‌شود و به شهبانو سی‌تا که مظهر پاکی است، چون پاکدامنی‌اش مورد تردید شوهر قرار می‌گیرد، پیشنهاد می‌شود تا برای اثبات بی‌گناهی از آتش بگذرد. نامادری رام- که خود به

1 Chou-Wang

2 Su-To-Ki

3 Yin-Kiao

4 Rama Tchandra

5 Sita

معنای سیاه است (مشابه اراده معنای «مرد سیاه» از نام سیاوش) - مانعی برای به سلطنت رسیدن اوست و قهرمان ناچار به تبعید می‌شود. رام به هر جا می‌رسد، زیر پایش گیاهانی می‌روید (از خون سیاوش نیز گیاه می‌روید) و در هر دو داستان نیز بن‌مایه بازگشت وجود دارد: بازگشت کیخسرو به توران و نشستن او بر تخت می‌تواند معادل بازگشت رام پس از چهارده سال و به سلطنت رسیدن او پس از پیروزی در نبردهایی سخت باشد. در این دو روایت، شباهت‌ها چندان زیادند که چاره‌ای جز پذیرفتن منشأ واحدی برای آن‌ها وجود ندارد (بهار، ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۲۶ و ۱۳۷۶: ۲۹ و ۱۲۶). در اساطیر یونانی، داستان عاشقانه هیپولیت^۱ و فدر^۲ نیز می‌تواند نمونه‌ای همگون با داستان سیاوش و سودابه باشد (رک: اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹: ۶۶-۹۲).

بدین ترتیب، داستان سیاوش و سودابه، بر مبنای الگویی جهانی شکل گرفته است که نمودهای مشابه آن در ادبیات، نصوص دینی و متون روایی - آیینی فرهنگ‌های مختلف کم نیستند. آنچه در همه این روایات مشترک است، مرگ نمونه قهرمان یا شاهزاده زیبا و کامل، در برابر عشقی ممنوع - که می‌تواند تکراری از عشق سرکش خدای مادینه و نیاز سیری‌ناپذیر او به آمیزش باشد - و مرگ مظلومانه و رستاخیز و بازگشت او یا جانشینش است که طبیعت را از معرض غلتیدن به خشکسالی و نابودی نجات داده، برکت را بدان باز می‌گرداند.

۲- گیاه‌تباری ایزد شهیدشونده و نمادینگی زایایی در بغ‌بانوی باروری

از ویژگی‌های اصیل این ایزد-انسان شهیدشونده که خدای باروری است، گیاه‌تباری اوست که در رویدن گیاه از خون بر زمین ریخته او رخ می‌دهد. این مسخ و دگرگونی انسان یا ایزدی که ناجوانمردانه کشته شده، به صورت گیاه، بدان معناست که روح وی در گیاه حلول کرده، زندگی روحانی او در این نبات ادامه یافته است. از جمله در اساطیر مصر، پس از کشته شدن اوزیریس، از پیکر او گندم، گیاه *Maat* و همه گیاهان دیگر می‌روید (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۸۹). در

1 Hippolyte

2 Phedre

اساطیر یونانی، از خون آدونیس، شقایق نعمانی روید (اسمیت، ۱۳۸۴: ۱۱). از مقبره خدای جوان و زیبای آتیس^۱ نیز، که به خاطر رشک و عشق سی بل^۲ - مادر خدایان و از ایزدبانوان باروری - به جنون مبتلا شد و خود را مثله کرد، گل‌هایی چون بنفشه سر از خاک بیرون آوردند تا آتیس در حال مرگ نیز به زندگی پوشیده و آرام خود ادامه دهد (گریمال^۳، ۱۹۹۶: ۲۶). بر طبق روایت اوید^۴ از این اسطوره، سی بل که از اقدام خود پشیمان بود، پس از مرگ آتیس، او را به درخت کاج تبدیل کرد (اسمیت، ۱۳۸۴: ۹). دیونیزوس^۵ - ایزد شراب، سرمستی، شیدایی و رهایی و از ایزدان کشاورزی - بر اثر دسیسه نامادری اش [سودابه نیز نامادری سیاوش است] کشته می‌شود و از خون او درخت انار می‌روید (مونتلی^۶، ۲۰۰۵: ۱۲۶)؛ هیاسیتوس^۷ (به معنی سنبل)، شاهزاده جوان اسپارتنی، معشوق آپولو^۸ - ایزد روشنایی، فرزاندگی و پیشگویی (نقطه مقابل دیونیزوس) - نیز چون به هنگام پرتاب دیسک کشته شد، آپولو از خورشید گل سنبل سپید یا زنبق سرخ رویاند تا خاطره او را جاودانه کند (ترنر^۹ و دیگران، ۲۰۰۱: ۵۲۲). ناریسیس^{۱۰}، پسر جوان زیبای یونانی، شیفته تصویر خویش در آب چشمه می‌شود و بر اثر این عشق که وصالی در آن ممکن نیست، نحیف شده، می‌میرد و در محل مرگش، گل‌های نرگس می‌روید (هانسن^{۱۱}، ۲۰۰۴: ۲۷۷). کاپاریسون^{۱۲}، دافنه^{۱۳} و دریفوس^{۱۴} نیز جوانانی یونانی‌اند که در اساطیر یونان به درختان سرو، خرزهره و سپیدار بدل می‌شوند

-
- 1 Attis
 - 2 Cybele
 - 3 Grimal
 - 4 Ovid
 - 5 Dionysus
 - 6 Montley
 - 7 Hyacinthos
 - 8 Apollo
 - 9 Turner
 - 10 Narcissus
 - 11 Hansen
 - 12 Caparison
 - 13 Daphne
 - 14 Dreyfus

(فاطمی، ۱۳۷۵: ۳۷۰). در افسانه‌ای چینی، نیز به رویش گیاه افیون از گور زنی اشاره شده که مظلومانه جان داده است (کریستی، ۱۳۷۳: ۱۵۴). همچنین در افسانه‌ای ژاپنی داستان دختری روایت می‌شود که معشوقش وی را رها کرده بود و او خود را در رودخانه غرق کرد، از گورش گیاهی سر برآورد (پیگوت، ۱۳۷۳: ۳۰).

رویدن گیاه از خون مقتول، از نمودهای گیاه‌تباری و دلیلی برای مظلومانه بودن قتل و بی‌گناهی مقتول و نشانه‌ای به شمار می‌آمده که قاتلان را از کین‌خواهی خویشان مقتول هراسناک می‌کرده است. در *شاهنامه* بهترین نمود برای این شکل از گیاه‌تباری را در داستان سیاوش می‌بینیم که از خون به جفا ریخته سیاوش درختی شگفت سایه بر خاک می‌گسترده:

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 دی‌مه نشان بهاران بدی پرستشگه سوگواران بدی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶/۲: ۲۵۱۳/۳۷۵-۱۵)

در ادبیات عامه اعتقاد بر این بوده است که گیاهی به نام «برگ [پر] سیاوش» یا «پر سیاوشان» (درباره آن رک: انجوی شیرازی ۱۳۶۹، ۱۳۲/۲-۳) که معادل فارسی واژه اوستایی *Parenô (yô) Syâvarshânahe* است [۲]، از خون سیاوش رویده؛ این نکته را کسانی در ابیاتی سروده، به *شاهنامه* افزوده‌اند که در نسخه‌های متأخر الحاق شده است (رک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۵۸/۲-۳/حواشی). بیرونی در کتاب *الجماهر* که به شناسایی انواع سنگ و گوهر اختصاص دارد، از نوعی عقیق گرانها که «خون سیاوش» نام دارد یاد می‌کند (بیرونی، ۱۳۵۵ق: ۳۶). کاشتن گیاه و نهادن درخت بر آرامگاه رفتگان نیز می‌تواند با همین نماد در ارتباط باشد. این گیاه بر خاکی که جسم عزیزی در آن خفته می‌روید تا روح او به زندگی خود در قالبی نباتی ادامه دهد. تداوم آیینی این باور اساطیری در اعتقادات عامیانه، درباره رویدن گل‌ها از محل ریخته شدن خون قهرمانان در میدان جنگ نیز دیده می‌شود؛ آن‌چنان که در فرهنگ ایرانی، اعتقادی دیرپا و البته نمادین، درباره رویدن لاله از خون شهیدان، شهریان و حتی خون دل و دیده عاشقان وجود داشته است. در مقابل این ایزد گیاهی میرنده، خدای مادینه‌ای

وجود دارد که نقش اساسی در این اسطوره دارد. اصطلاح خدای مادر^۱ [که در فارسی می‌توان معادل الهه یا یغانو را نیز برای آن به کار برد]، برای نامیدن مجموعه‌ای از خدایان مؤنثی به کار می‌رود که با وظیفه عمومی باروری در طبیعت شناخته می‌شدند و پرستش آن‌ها در فرهنگ یونان و روم باستان نفوذ چشم‌گیری یافته بود. در سواحل دریای اژه^۲، آناتولی^۳ و حوزه باستانی خاور نزدیک^۴، پرستش الهه سی‌بل^۵ مرسوم بود که از ستایش دیرپای گایا^۶ و رئا^۷ در یونان و آسیای صغیر منتج شده، دیگر نمونه‌های آیینی آن درباره دیونه^۸ و آفرودیت^۹ نیز تکرار شده بود. در میان اشعار هومر^{۱۰}، نیز سرودی به نام «سروده‌ای برای گایا، مادر همگان»^{۱۱} باقی مانده که نقش او را در حاصلخیزی خاک و افزایش شمار مردمان ستوده است. در میان خدایان المپ^{۱۲}، در اساطیر یونان باستان، پرستش هرا^{۱۳} و دمتر^{۱۴} نیز در ادامه همین سنت کهن شکل گرفته بود. ستایش این الهه‌ها در عصر نوسنگی، گستره‌ای عظیم را به خود اختصاص داده، علاوه بر اروپای باستان، از ارکان مهم تمدن‌های بزرگ موجود در جنوب و جنوب غربی آسیا و آفریقا بود. الهه‌هایی چون هاتور^{۱۵} و ایزیس^{۱۶} در مصر باستان، تیامت^{۱۷} در ایشتر^{۱۸} یا ایناننا^{۱۹}

-
- 1 mother goddess
 - 2 Aegean Sea
 - 3 Anatolian
 - 4 ancient Near Eastern
 - 5 Cybele
 - 6 Gaia
 - 7 Rhea
 - 8- Dione
 - 9- Aphrodite
 - 10 Homer
 - 11 "Hymn to Gaia, Mother of All"
 - 12 the Olympiangoddesses
 - 13 Hera
 - 14 Demeter
 - 15 Hathor
 - 16 Isis
 - 17 Tiāmat
 - 18 Ishtar
 - 19 Inānā

و نین‌سون^{۲۰} در بابل و سومر، آشراه^{۲۱} در کنعان^{۲۲}، و آستارته^{۲۳} در سوریه^{۲۴}. در میان اقوام بین‌النهرین باستان، بیش از همه، سومری‌ها بودند که با جسارت و تغزلی فراتر از یونانیان و رومیان، اشعار شهوانی بی‌پرده‌ای در ستایش و توصیف بغ‌بانوی نین‌هورساگ^{۲۵} و کامجویی‌های لجام‌گسیخته‌ او و نقش آن در زایایی طبیعت داشتند (رک: بورکرت^{۲۶}، ۱۹۸۳: ۷۹ به بعد و ناور^{۲۷}، ۲۰۰۶: ۲-۱۱۵).

سودابه نیز نشانه‌هایی از ایزدبانوی مظهر زایایی و برکت‌بخشی را در نام خود نمادینه کرده است. سودابه در فارسی باستان به صورت *hutāpakā* بوده، در پهلوی به صورت *sudābag* درآمد که به معنای آب روشنی‌بخش و یا سودبخش است و این ارتباط او با آب، او را هرچه بیشتر با باروری پیوند می‌دهد (دوستخواه، ۱۳۷۵: ۳۰-۳۸). در *اوستا* و *ریگ‌ودا* اثری از مادر سیاوش نیست و در *شاهنامه* نیز چندان بدو پرداخته نشده است. در *تاریخ ثعالبی*، مادر سیاوش کنیزکی زیباست که به کیکاووس بخشیده شده، بعد از زادن سیاوش از دنیا می‌رود (ثعالبی، ۱۳۷۲: ۱۱۴). در کتب *تاریخ بلعمی*، *تجارب الامم*، *فارس‌نامه* و *اخبار ایران*، سودابه نه دختر شاه هاماوران (یمن)، بلکه دخت افراسیاب و تورانی است. خالقی مطلق بر همین اساس و بر مبنای شواهد موجود، سودابه را مادر حقیقی سیاوش می‌داند (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۳۲۶). بهار نیز معتقد است با توجه به نبود خدایی شهیدشونده در کنار الهه‌اناهیتا که دقیقاً از هر جهت با ایشر قابل مقایسه است، به احتمال قوی می‌توان به وجود آن در کنار الهه‌مادر در ایران پیش‌آریایی باور داشت که آیین متعلق بدان به سودابه و سیاوش انتقال یافته است (بهار، ۱۳۷۶: ۴۴۷). به باور وی، در تفکر اسطوره‌ای، تکرار منظم زمستان و بهار به روایت مرگ فرزند یا

-
- 20 Ninsun
 - 21 Asherah
 - 22 Cānaan
 - 23 AshtarteorAshtart
 - 24 Syria
 - 25 Ninhursag
 - 26 Burkert
 - 27 Knauer

شوهری آسمانی توسط مادرش تبدیل شده؛ مرگی که در پی گریستن‌های الهه مادر که تبلور باران‌های بهاری است، به زندگی دوباره منجر می‌شود (بهار، ۱۳۷۴: ۹۴).

بدین ترتیب، این چرخه تکرارشونده باروری و مرگ و زایایی الگوی بنیادینی را سامان می‌دهد که مضمون اصلی باور به تقویم و تقسیم زمان کلی به واحدهای جزئی سال و نقش آیین‌های تحویل سال‌ها به یکدیگر در این چرخه بنیادین و ازلی - ابدی است.

۳- تحویل سال و تحلیل جنبه آیینی اسطوره سیاوش در اساطیر ایران

در گستره اساطیر جهان، هر سال با فرا رسیدن سال نو، جشن آیینی باشکوهی در بزرگداشت خدای باروری برگزار می‌شد و جشن‌های نوروزی جایگزین سوگواری می‌شد. بهار باور دارد که سیاوشان عامل منحصر به فرد پدید آمدن جشن آغاز سال و مراسم نوروز بوده است؛ به این ترتیب چند روز پیش از عید، به سوگ سیاوش می‌نشستند و با فرارسیدن نوروز، به جشن و شادی می‌پرداختند؛ چنان که گویا سیاوش، زنده شده باشد. البته از آنجا که تقویم‌های سغدی و خوارزمی با آغاز تابستان شروع می‌شد، آیین سوگ سیاوش در ابتدا در آغاز تابستان و آغاز انقلاب تابستانی برگزار می‌شد و بعدها با نوروز درآمیخت (بهار، ۱۳۷۴: ۲۲۶). بیرونی در گاه‌شماری اهل خوارزم، از سیاوش و ورود او به خوارزم به عنوان یکی از نشانه‌های احتساب تاریخ این سرزمین نام می‌برد (بیرونی، ۱۳۵۲: ۵۶). نرشخی نیز به ارتباط سیاوشان و جشن‌های سال نو اشاره می‌کند: «و این دیه را هر پانزده روزی بازار است و چون بازار آخرین سال باشد، بیست روز بازار کنند و بیست و یکم [روز] نوروز کنند و آن را نوروز کشاورزان گویند، و کشاورزان بخارا از آن حساب را نگه دارند و بر آن اعتبار کنند و نوروز مغان بعد از آن به پنج روز باشد» (نرشخی، ۱۳۵۱: ۲۵). بدین ترتیب، نوروز سیاوشان حتی با نوروز نجومی مغان پنج روز فاصله داشته، اهمیت و ارتباط آن با فرهنگ کشاورزی باستان نمایان می‌شود.

بهار گذر سیاوش از آتش را نیز در ارتباط با خدای باروری بودن او می‌داند و معتقد است از آنجا که آیین سیاوش، در ابتدا در تابستان و هنگام انقلاب صیفی برگزار می‌شده و این

فصل، فصل درو و برداشت محصولات بوده، گذر سیاوش از آتش، نماد رسیدن و زرد و خشک شدن غلات است (بهار، ۱۳۷۴: ۴۷ و ۱۳۸۰: ۳۸۹). در *شاهنامه* نیز پس از قتل سیاوش خشکسالی عظیمی برای هفت سال کشور را فرا می‌گیرد و با بازگشت کیخسرو - که ادامه سیاوش و بازگشتش، نمادی از تولد دوباره سیاوش در اسطوره کهن سیاوشان است - به ایران و نشستن او بر تخت شاهی، رستاخیزی در طبیعت به وجود می‌آید و باران (که نماد حیات و زندگی دوباره است) به زمین باز می‌گردد. کیخسرو نیز در هیأت رستاخیز سیاوش، کین پدر را از دشمنش می‌گیرد و افراسیاب را به تاوان گنااهش از پا درمی‌آورد. بهار بر مبنای تحلیل سیاوش را به معنای «مرد سیاه» یا «سیه‌چرده» دانسته، حدس می‌زند که شاید چهره ایزد بابلی تموز نیز سیاه بوده، مراسم حاجی فیروز را نیز با آن مرتبط فرض کرده است. او این مراسم نوروزی را بازمانده سنت خدای شهیدشونده می‌داند که چهره سیاهش، نماد بازگشت از جهان مردگان و جامه سرخش، نماد خون و زندگی دوباره است (رک: همان: ۲۰۲ و ۲۲۶).

آیین‌های نوروز بسیار التقاطی است و از بخش‌های زرتشتی و غیر زرتشتی و بومی تشکیل شده است. در اساطیر ایران علاوه بر سیاوش، ایزد ریپه‌وین^{۲۸} (در اوستایی) یا ریپه‌وین (در فارسی میانه) نیز وجود دارد که در آیین زرتشت، ایزد موکل بر نیمروز و نگاهبان گرماهای روی زمین است و با روشنایی نیز ارتباطی مستقیم می‌یابد. نام ایزد ریپه‌وین از اسم مؤنث *rapiwa* در *اوستا* می‌آید که معنی نیمروز دارد و *repiwina* صفتی مشتق از آن است. این واژه در پهلوی به صورت *rawin* و *rapihwin* می‌تواند تلفظ شود و مفهوم آن گاه نیمروز، گرمای نیمروز و مینو یا ایزد موکل بر نیمروز است. در *گزیده‌های زادسپرم* آمده است که نام ریپه‌وین از رامش است؛ با پسوند *tara* در اوستا، *tar* در پهلوی، معنی ناحیه جنوب (نیمروز) را می‌دهد (رک: آموزگار، ۱۳۷۹: ۹۳-۱۰۵). او سرور تابستان نیز هست که با گرمای زندگی‌بخش، هستی را به زایایی سوق می‌دهد. هفت ماه تابستان به ریپه‌وین تعلق دارد؛ او در آغاز زمستان پنج ماهه راهی دنیای زیرزمینی می‌شود تا به یاری چشمه‌های آب زیرزمینی بشتابد و ریشه گیاهان را در

برابر خشکی و سرما گرم نگاه دارد. ریپتوین سرور نیکی‌ها و متجلی‌کننده زمان ازلی است که هنوز اهریمن و مرگ و تباهی به جهان اورمزدی راه نیافته بود و بازگشت سالانه‌اش در بهار نشانی از پیروزی نهایی گرما بر سرما، روشنی بر تاریکی و نیکی بر بدی است:

«تا پیش [از آن] که اهریمن آمد، همیشه نیمروز بود که ریپه‌وین است. هرمز با [یاری] امشاسپندان، به ریپه‌وین [گاه]، مینوی یزش را فراز ساخت. به [هنگام] یزش کردن، همه آفریدگان را بیافرید و با بوی و فروهر مردمان بسگالید و خرد همه‌آگاه را به مردمان فراز برد...» (فرنبدادگی، ۱۳۶۹: ۵۰). اورمزد از مینوی‌ها می‌پرسد که صورت مادی و نبرد با دیو دروج را می‌پذیرند یا جاودانگی و بیمرگی را، و ایشان که رهایی واپسین تن پسین جاودانه را از اهریمن می‌بینند، برای رفتن به گیتی و ستیزیدن با دروج همداستان می‌شوند (همان).

در این باور، وقتی گردش زمان - چون گردش سال - به پایان رسد - زمانی که نیروی بدی برای همیشه از میان برود و فرمانروایی جاودانه اهورامزدا بر جهان آشکار شود - روزگار دوباره به ریپتوین اختصاص خواهد یافت؛ پس او خدای آرمانی زمان (مرتبط با زروان) نیز هست و بازگشتش مظهر رستاخیز و برخاستن مردگان. از این رو، در کنار آیین‌های نوروز، برای بالا آمدن او بر زمین باید نیایش‌های خاصی به جای آورد که آفرینگان ریپتوین بخشی از آن است (رک: بویس^{۲۹}، ۱۹۶۸: ۲۱۰-۲۱۵ و زنر^{۳۰}، ۱۹۵۵: ۲۲۱ و ۲۹۸).

ریپه‌وین با نوروز آشکارا مرتبط است. به روایت بندهش: «چون ماه فروردین، روز هرمزد شود، زمستان را نیرو و پادشایی کاهد، تابستان از بنکده خویش درآید، نیرو و پادشایی پذیرد، ریپه‌وین از زیر زمین به فراز زمین آید و بر درختان را رساند. بدین روی در تابستان آب چشمه‌ها سرد است، زیرا ریپه‌وین آنجا نیست. [در] آن هفت ماه که [گاه] ریپه‌وین را بستایند، تابستان به همه زمین رسد (فرنبدادگی، ۱۳۶۹: ۱۰۶). بیرون آمدن ریپه‌وین از زیر زمین با آغاز اعتدال بهاری، قابل تطبیق با بیرون آمدن جمشید پس از زمستان سخت مهرکوشان^{۳۱}، از بهشت

زیرزمینی‌اش - ورمجمکرد^{۳۲} - (وندیداد، فرگرد دوم) است که آن خروج نیز به جشن سال نو ختم می‌شود؛ در شاهنامه نوز به جمشید منسوب است:

به جمشید بر گوهر افشانند مر آن روز را روز نو خوانند

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۲/۴۴/۱)

آیین‌های منسوب به او نیز با آیین‌هایی چون سیاوشان که مشتمل بر دو بعد عزاداری یا وداع با ایزد شهیدشونده و جشن‌های نمایشی و شادی‌های همراه با بازگشت اوست، قابل سنجش است. در آخرین روز مهر ماه، در پایان تابستان بزرگ، مراسم وداع با رپه‌بین در آغاز زمستان و در آغاز فروردین، جشنواره‌های خوش‌آمدگویی و جشن رستاخیز او برگزار می‌شده است (بویس، ۱۹۷۷: ۱۷۵-۱۷۶). بازگشت قهرمان از زیر زمین و آغاز چرخش دوباره تقویم اساطیری که بازگشت کیخسرو از توران، تکرار روایی آن در داستان سیاوش است، مضمون اصلی و غایی این الگوی اساطیری است. بنا بر باورهای باستانی، تاریخ جهان نیز همانند گردش سال در پایان متوقف خواهد شد و از آن پس، روزگار دگربار به رپه‌بین اختصاص می‌یابد (بویس، ۱۹۶۸: ۲۰۴)؛ همچون کیخسرو که در انتهای پادشاهی‌اش ناپدید می‌شود تا در پایان غایی جهان، با رستاخیز سوشیانس از گنگ‌دژ سربرآورد. در متون پهلوی، مهم‌ترین مضمون درباره سیاوش، نسبت دادن بنای گنگ‌دژ به وی است. در متون پهلوی، بانی این دژ سپند آسمانی که ساکنان آن در جهانی آرمانی به سر می‌برند، سیاوش است (مینوی خرد، فصل ۲۷، فقره ۵۵؛ دینکرت، کتاب ۷، فصل ۱، فقره ۳۸) که کیخسرو همیشه‌گردان و بر سر دیوان را بر زمین می‌آورد (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۱۳۷). در جهان‌بینی زرتشتی، کیخسرو یکی از جاودانان و نجات‌بخشانی است که مطابق متون پهلوی، در گنگ‌دژ بر تخت خود در مکانی پنهان از دیدگان نشسته تا در طلوع رستاخیز از نهانگاهش سربرآورد و پس از دیدار با سوشیانت در شمار پهلوانانی باشد که آخرین موعود زرتشت را در نبرد آخرالزمان، برای نابود کردن اهریمن یاری کند (رک: دینکرت، کتاب ۷، فصل ۱، فقره ۳۸-۹ و کتاب ۹، ۱/۲۳-۶ و

مینوی خرد، ۶۳/۲۷). بدین ترتیب، از منظر جزئی، تقویم یک سال، چرخش بین زمستان و تابستان، و از منظر کل‌گرایانه، تقویم کلان عمر جهان و چرخش بین ازل و ابد، با فرو رفتن و برآمدن سالانه (در سال) و فرو رفتن موقت و رستاخیز غایی ریپه‌وین و سیاوش-کیخسرو قابل سنجش است. «غایی» بودن و ارتباط با مفهوم تناهی و چرخش تسلسلی زمان در یک چرخه ابدی، مضمونی است که در اسطوره‌های سیاوش-کیخسرو و ریپه‌وین مشترک است.

ریپه‌وین چون سیاوش، با آب و آتش نیز ارتباطی معنادار دارد: هویت او گاه با مفهوم آتش گیاهی اوروازیشت نشان داده می‌شود و فرشته نگهبان آتش، اشاو‌هیشتا یا اردیبهشت بوده، اورمزد اردیبهشت را به وی اختصاص داده است (دینکرت، ۷۹/۶ و ۸۰/۹ و فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۵۰) و گاه سمبول نگاهبانی از آب‌های مقدس زیر زمین است (سیاوش نیز از آتش می‌گذرد و طبیعت با مرگش تشنه و با بازگشتش، سیراب می‌شود). بویس معتقد است که برافروختن آتش سده، صد روز پس از رفتن ریپه‌وین و ۵۰ روز پیش از بازگشتش، به این جهت است تا به گرم کردن گیاهان و چیرگی بر یخبندان سخت به او یاری داده شود (۱۹۶۸: ۱۳-۱۵). همچنین مشابه ارتباط سیاوش با آب که با مرگ او خشکسالی و با بازگشت جانشینش باران و برکت بازمی‌گردد و در کین او آب سیه می‌پوشد (۲۳۱۲/۱۵۰/۳)، بین این ایزد و آب نیز ارتباطی قابل جستجو است. ریپه‌وین موجب رویدن گیاهان و رسیدن و پختن میوه‌ها در فصل گرم به شمار می‌رفت و زمانی که زیر زمین بود، علاوه بر ریشه‌های گیاهان، آب‌های زیرزمینی را نیز گرم نگه می‌داشت. به روایت بندهش، در اورمزدروز از آب‌ماه فرخنده (ماه منسوب به اناهید: الهه آب‌ها)، همسان با نیرویافتن زمستان در روی زمین، ریپه‌وین به زیر زمین، به جایی که سرچشمه آب یا خانی است، می‌رود؛ و به آب، گرما و به درختان، رطوبت می‌افشاند تا یخ نزنند و نخشکند (همان: ۱۰۶). بدین ترتیب ریپه‌وین و نزولش به جهان تاریکی‌ها، با نیاز اناهید برای حفظ نیروی زندگی بخش آب‌ها مرتبط است (مشابه نیاز انلیل به تموز).

در داستان ریپه‌وین، اگرچه نشانه‌ای از تقابل با یک زن یا ایزدبانو وجود ندارد، با این همه در افسانه‌های گاه‌شماری عامیانه خاطره یک ماجرای خشونت‌بار بین سرما و گرما و تابستان و

زمستان باقی مانده که صورت‌های گوناگون به خود گفته است (کراسنولسکا، ۱۳۸۲: ۱۲۱). کراسنولسکا تقابل بین زمستان و تابستان و لشکرکشی نوروز بر سرما را که در قصیده فارسی شواهد بسیاری دارد و فراتر از یک شگرد ساده بدیعی، می‌تواند مرتبط با یک سنت فرهنگی باشد، به رسوب این باور درباره رپه‌هوین در فرهنگ عامیانه مردم نسبت می‌دهد (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

رپه‌هوین، اسطوره‌ای مرتبط با سبزی و نیمروز و نوروز و برآمدن بهار از دل سرمای زمستانی است. در سخن فردوسی نیز از رویدن درخت برآمده از خون سیاوش و زادن کیخسرو با تعبیر به «دی‌مه نشان بهاران بُدی» (۲۵۱۵/۳۷۵/۲) و در حقیقت با مضمون رویدن بهار در زمستان یاد شده است. تولد رپه‌هوین (برآمدن او از زمین) در اساطیر ایران، آغاز نوروز و مناسبتی است که جشنواره‌های بهاری را آغاز می‌کردند. در تصویری شگفت در شاهنامه نیز، روان سیاوش در خوابی آیینی، بر پیران بشارت تولد کیخسرو را می‌دهد و از شب ولادت او با عنوان «سور» یاد می‌کند:

که روزی نوآیین و جشنی نو است شب سور آزاده کیخسرو است
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۵۸/۳: ۲۴۲۸)

واژه سور در دوره اسلامی برای نامیدن جشن چهارشنبه آخر سال به کار رفته است؛ جشنی که جانشین فروردگان شده که آخرین شب اسفند، قبل از آغاز پنجه دزدیده، همچون سده با برافروختن آتش انجام می‌شد و مرتبط با بازگشت فروهر نیاکان و نوروز بود که طلیعه بازگشت رپه‌هوین به شمار می‌آمد. همچنین مطابق قول نرشخی، قربانی کردن خروس و خون افشاندن بر مدفن سیاوش پیش از بامداد نوروز انجام می‌شده است (نرشخی، ۱۳۵۱: ۳۲). این مراسم شبیه سنت پیشکشی و خیرات برای روان نیاکان (فروهران)، پیش از طلوع آفتاب نوروز، بین زرتشتیان بوده که در سنت‌های ایرانیان مسلمان نیز در قالب دیدار از مزار درگذشتگان در نوروز باقی مانده است.

سبزه رویاندن و افکندن آن در طبیعت، افکندن پیکرک‌ها و شکستن کوزه‌ها نیز از سنت‌های مشترک میان فرهنگ فروردگان و نوروز منسوب به صعود رپه‌هوین - و فرهنگ

سیاوشان- منسوب به رستاخیز سیاوش یا جانشین او- است که هر دو عروج ضامن بازگرداندن سبزی و باروری به طبیعت بوده است. در آداب زردشتی، جوانه‌های گیاه را با پیکره‌های گلی نیاکان می‌آمیختند و برای خوش‌آمدگویی به روان نیاکان روی بام می‌نهادند (بویس، ۱۹۷۷: ۲۱۷-۲۱۸). در بین‌النهرین نیز دانه‌هایی را که به افتخار خدای باروری رویانده بودند تا جوانه بزنند، همراه با پیکره خدایان باروری به آب می‌افکندند؛ سنت ساختن و ویران کردن باغ‌های منسوب به ایزد آدونیس نیز مرتبط با همین الگوست (رک: فریزر، ۱۹۰۷-۱۹۱۳: ج ۴/۱۹۴-۲۱۶). سنت رویاندن سبزه و افکندن آن در سیزدهم فروردین، در فرهنگ امروز ایرانی نیز در پیوند با همین فرهنگ تقدیس خدای نباتی است؛ خدایی که سمبول رویش و زایش تابستانی بوده است. در این سنت، رویاندن سبزه (سبزی= زندگی) در کوزه (خاک= مرگ) و افکندن آن با بزرگداشت نیاکان و آرزوی بازگشت آن‌ها در جشن فروهران (فروردین) و با آرزوی مانایی و رستاخیز (فلسفه جشن سال نو) مرتبط است. نرشخی نیز از بازار ماخ روز در بخارا یاد می‌کند که سالی دو بار برگزار می‌شد، در آن پیکرک‌های کوچکی که نرشخی آن‌ها را بت می‌خواند، فروخته می‌شد و پس از شکستن بت‌های کهنه با آن‌ها جایگزین می‌شد. دیاکونوف^{۳۳}، این پیکره‌ها را با نوروز و مهرگان (۱۹۵۱: ۴۱) و تولستوف، علاوه بر آن، با بزرگداشت سیاوش مرتبط می‌داند (۱۹۵۸: ۲۰۵ و ۳۱۸). وجود نمادهایی مثل شیرینی ساخته شده از جوانه گندم (سمنو) و تخم‌مرغ‌های رنگی که به ترتیب سمبول رویش و زایش‌اند نیز از فرهنگ ستایش رویش و باروری و تابستان نشأت می‌گیرد. در تحلیل این سویه آیینی باید گفت: اگرچه اطلاعاتی درباره اشکال آیینی مرتبط با ستایش ایزد ریهوین باقی نمانده است، اما صراحت متون پهلوی چون بندهش درباره انجام روزانه مراسم ستایش این ایزد در هفت ماه تابستان- از آغاز جشن فروردگان- و منع ستایش او در پنج ماه زمستان، از سویی از اهمیت این ایزد و ارتباط آن با فرهنگ فروردگان حکایت می‌کند و از دیگر سوی، چنان دو سویه سوگ و شادی، می‌تواند حاکی از وجود نوعی نظام آیینی دوگانه باشد که بین

سیاوش و رپه‌هوین مشترک است. وجه اصلی پیوند سیاوش و رپه‌هوین در بعد آیینی، ارتباط هر دو اسطوره با الگوی کهن مرگ و رستاخیز مجدد است. در بعد روایی نیز، مهم‌ترین وجه پیوند سیاوش و رپه‌هوین، ارتباط دو اسطوره با جهان‌بینی غایت‌گرایانه در سنت زرتشتی است. الگوی زیر می‌تواند نموداری از شباهت‌های اساطیری بنیادین میان سیاوش-کیخسرو و رپه‌هوین، در فرهنگ ایرانی، باشد:



الگوی شباهت‌های اساطیری بنیادین میان اسطوره تجددشونده و چرخشی سیاوش-کیخسرو و رپه‌هوین

رپه‌هوین و تموز هر دو نماینده گرمای نیمروز تابستانی‌اند. به نظر می‌رسد اسطوره سیاوش-کیخسرو می‌تواند بیش از نسخه بین‌النهرینی اسطوره باروری، با این نسخه کهن ایرانی نسبت داشته باشد. پنهان ماندن کیخسرو تا پایان عمر جهان و همچنین نهانگاه ابدی رپه‌هوین تا پایان بی‌پایان و رستاخیز آن‌ها، در مثلث تموز-سیاوش-رپه‌هوین، سیاوش را به رپه‌هوین نزدیک‌تر می‌کند تا تموز، اگرچه در اپیزود عاشقانه داستان که در متون کهن‌تر از شاهنامه کمتر نمود دارد، به طور مجزا، می‌تواند از عاشقانه‌های مرتبط با آکیتو متأثر شده باشد. نظر بهار درباره تغییر معنای سیاوش از دارنده اسب سیاه (یا خود اسب سیاه) به سیاه‌چهره نیز درخور تأمل است. وجود تصاویر مکرر سواره او بر اسب سیاه (شبدیز) و اهمیت اسب سیاه در

انگاره‌های یافت شده سیاه‌شان از خوارزم و تصویر گذر او از آتش با همین مرکب، حذف معنای اسب سیاه را از ریشه این واژه دشوار می‌کند. تولستوف^{۳۴}، محقق سرشناس روس در حوزه خوارزم باستان، بر اساس یک مدرک پیکرنگاشته دودمان سیاوشی خوارزم معتقد است که سیاوش می‌تواند به شکل یک اسب نر و احتمالاً گوزن تجسم یافته و ستوده شود (تولستوف، ۱۹۵۸: ۲۰۲-۵). وجود تصاویر انسان-اسب در یافته‌های خوارزم باستان- دوره‌ای که تولستوف آن را سیاوشان می‌نامد- و وجود تصاویر مکرر سیاوش سوار بر اسب سیاه و پیوستگی توتیمیک این اسب با اسطوره مرگ و رستاخیز او و جانشینش، از مظاهر این پیشینه اساطیری است (تصاویر ذیل):



تصویر ۱- مجسمه برنزی انسان-اسب، بخشی از تاج و تخت شاهان سلسله سیاوشان خوارزم (به باور تولستوف) یافت شده در توپرک قلعه (موجود در موزه دولتی هرمتاژ)^(۱)



تصویر ۲- کوزه سفالی رنگارنگ پیدا شده از مرو که به سیاوش منسوب است و تصویر او را سوار بر اسب سیاه نشان می‌دهد، در حالی که در دیگر سوی کوزه تصویر زاری بر پیکر او نیز ترسیم شده است (موجود در موزه دولتی هرمتاژ)^(۲)

در داستان سیاوش در *شاهنامه*، پیوند نمادین سیاوش با اسبش شبرنگ بهزاد، سخن گفتن او با این اسب و نقش واسطه او میان سیاوش و فرزندش می‌تواند با این نقش نمادینه مرتبط باشد. به ویژه صحنه رهاکردن اسبش در طبیعت پیش از مرگ و خواستن از او که جز کیخسرو، رام کسی نشود، اهمیت الگویی این «اسب سیاه» را برای سیاوش که بعد تبدیل به نماد شاهان کیانی می‌شود، تأیید و پذیرش این معنی را محتمل می‌کند.

این رنگ سیاه تبدیل به رنگ رسمی اسب شاهان و شاهزادگان کیانی می‌شود و حتی در برخی درفش‌های رسمی کیانیان و حاکمان تحت قلمروی آن‌ها چون درفش پشوتن (درفش سیاه با پیکر پلنگ) و زال و پس از آن‌ها در درفش‌های شاهان و پهلوانان ساسانی چون شاپور ذوالاکتاف و یا حتی حمایل سیاه بهرام چوبین دیده می‌شود. نکته جالب در این باره خویشکاری خاص رنگ سیاه در این مورد است که از پیشینه فرهنگی آن حکایت می‌کند. این رنگ در اساطیر ایران، به طور عام، رنگی اهریمنی است. درفش، ابزاری با خویشکاری نمادین هویت فردی و قومی رزم‌آوران است. شاهان و پهلوانان ایران درفش‌هایی رنگارنگ و متنوع دارند که عموماً به نقش‌هایی آراسته شده‌اند که واجد نشانه‌هایی از رمزپردازی‌های ژرف اساطیری و حاوی نقش‌های توتمی جانوران و عناصر فلکی هستند؛ اما در مقابل، پرچم رسمی ترکان «درفش سیاه» است. سیاهی خیمه و درفش تورانیان در مقابل خیمه‌های سیمگون و درفش‌های رنگارنگ ایرانی، تقابل اردوگاه شر و خیر و تاریکی و روشنی را متداعی می‌کند. بنابراین این رنگ سیاه در مورد اسبان و برخی نشان‌های تشریفاتی شاهان ایرانی کارکردی ویژه دارد و می‌تواند با اسب سیاه سیاوش و با خویشکاری اساطیری او مرتبط باشد که نوعی مرگ و زندگی دوباره را تداعی می‌کند (سیاهی مرکب به عنوان نماد برگشت از دنیای تاریک زیر زمین) و در نام او نیز مستتر شده است (دارنده اسب سیاه). این کارکرد سیاوش نیز با کارکرد اصلی رپه‌بین که برآمدن از دنیای تاریک زیر زمین است، قابل مقایسه است.

نتیجه‌گیری

بر مبنای شواهد موجود، ابعاد اساطیری داستان سیاوش بر مبنای الگویی جهانی مرتبط با اساطیر باروری و فرهنگ کشاورزی شکل گرفته است. داستان مرگ و رستاخیز ایزد ضامن باروری و زایایی،

مضمون اصلی این الگوی جهانی و از نمودهای کهن الگوی «مرگ و تولد دوباره»^{۳۵} است. انسان-شناسان، یکی از اشکال مهم تمدنی این کهن‌الگوی جمعی در فرهنگ بشری را در آیین‌های مربوط به مرگ و حیات دوباره ایزدان باروری و خدایان گیاهی جستجو کرده‌اند؛ رابطه‌ای که اول بار فریزر، در ذیل تحلیل اسطوره آدونیس، بدان اشاره کرده بود (فریزر، ۱۹۴۷: ۳۳۲-۳۴۸). او این نمادینگی را علاوه بر الهگانی چون آتیس و آدونیس و آفرودیت، در تحلیل اسطوره المپی پرسفونه نیز نشان داد (رک: همان: ۴۰۴-۴۱۰). اسطوره‌شناسی چون الیاده نیز که در آثارش بهترین تحلیل‌ها را در مورد کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره انجام داده است، خدایان گیاهی و الهگان زمینی را از صریح‌ترین مظاهر بی‌واسطه این کهن‌الگو می‌داند (الیاده، ۱۹۵۸: ۳۳۱-۳۶۱).

پایان داستان سیاوش و امتداد روایت زندگی‌اش در جانشین او (کیخسرو) نیز روندی است که در ارتباط با الگوی جهانی مرگ و رستاخیز طبیعت و جهان قابل تفسیر است. در شاهنامه پس از قتل سیاوش، خشکسالی بزرگی ایران را فرا می‌گیرد و پس از بازگشت کیخسرو به ایران و نشستن او بر تخت سیاوش، باران، خجستگی و زندگی دوباره به زمین باز می‌گردد. بدین ترتیب، چرخه تکرار می‌شود؛ سیاوش مظلومانه می‌میرد تا در کالبد کیخسرو سربرآورد و کیخسرو نیز غروب می‌کند تا طلوع دوباره‌اش به رستاخیزی برای جهان آفرینش پیوند بخورد؛ چهره‌ای سیاه و زمستانی از مرگ که با تصویر بهارینه رویش دوباره از خاطره ذهن اساطیری زدوده می‌شود. این روایت آشکارا نمادی ایدئولوژیک است که با پیکره‌ای از آیین‌ها و باورهای مرتبط با آن، حقیقت جاودانگی را عملاً رنگی از واقعیت می‌بخشیده است و مشابه آن در هبوط و عروج سالانه ریهوین و بازگشت عصر او در رستاخیز، پس از چیرگی غایی بر اهریمن - چرخه کیهانی - قابل ردیابی است.

بدین ترتیب، درونمایه این کهن‌الگو که از دو سویه مرگ و تولد دوباره پیوند یافته است، دو نمود شاخص در اساطیر ایران دارد: یکی ایزدی که مظهر گرمای حیات‌بخش نیمروز تموز است، به دنیای تاریک زیر زمین می‌رود تا روشنی و گرمای آب‌ها و رویش و زایای ریشه‌ها و بذرها را زنده نگاه دارد و در ایام سرما و تاریک سال، آتش سپندی که او فرشته نگاهبان آن است، از این گوهر گرمای حمایت

می‌کند تا او پس از مرگی موقت، همراه با بهار بازگردد و بر تخت خجستگی و زایایی جهان خرم تکیه بزند، دیگری شاهزاده جوان فرهمندی که در نامش (مرد سیاه یا مرد دارنده مرکب سیاه) سرنوشت خزیدن به سیاهی اعماق زمین را پنهان کرده است و به تاوان نپذیرفتن عشق سرکش و ممنوع نامداری‌اش - که تکرار نقش ایزدبانوی آب‌ها را در نامش پنهان کرده - پس از گذر از آتش پالاینده، به سرزمین تاریک و سیاه دشمنان می‌رود و در آن دنیای تاریک نیز گوهر باروری را نگاهبانی می‌کند (در ازدواج با فریگیس) تا در بازگشت دوباره‌اش - در حقیقت بازگشت ادامه او یا جانشینش - آب و باران و زندگی را به دنیای روشن روی زمین (ایران در برابر توران) برگرداند. اسطوره‌ای که با تکرار چرخه روز در سال و سال در ابديت زمان، در غایت‌اندیشی ایرانی، به بازگشت ابدی ریپه‌وین و کیخسرو، در رستاخیز - پایان بی‌پایان - تبدیل شده است؛ چرخه‌ای که فلسفه تکرارپذیری زمان را در ذهنیت اساطیری ایرانی سامان داده است.

کارکرد آیینی این کهن‌الگو نیز در طبیعت با حفظ جاودانگی جهان و نقشی که انسان با انجام وظایف عبادی و آیینی‌اش در آن برای خود قائل می‌شده، همراه بوده است. نسخه ایرانی این آیین‌ها در نظام دوگانه خود مشتمل بر سوگ زمستانی و جشن تابستانی بر سیاوش یا تابوی نیایش زمستانی و وجوب مراسم روزانه نیایش تابستانی بر ریپه‌وین متبلور شده است.

یادداشت‌ها

۱- از جمله مقالات: «بن‌مایه اساطیری رویدن گیاه از انسان و بازتاب آن در شاهنامه و ادب پارسی» (۱۳۸۴، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره ۱۵۰، صص ۱۰۵-۱۳۲) و «سیاوش، مسیح(ع) و کیخسرو: (مقایسه‌ای تطبیقی)» (۱۳۸۸، پژوهشهای ادبی، ش ۲۳، بهار، صص ۴۴-۹) از سجاد آیدنلو، «توتم پرستی و توتم گیاهی» از مه‌دخت پورخالقی چترودی (۱۳۷۸، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره ۱۲۶-۱۲۷)، «مادر سیاوش (؟) جستار در ریشه‌یابی یک اسطوره» از جلیل دوستخواه، «پژوهشی تطبیقی در اسطوره‌های باروری و رویش سیاوش و ادونیس» از صادق آینه‌وند و حسن نصراله بهار (۱۳۸۵، مجله علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳(۲)، صص ۱-۸) و «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریات یونگ» از ابراهیم اقبالی، حسین قمری گیوی و سکینه گیوی (۱۳۸۶، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۸، بهار و تابستان: صص ۶۹-۸۵) (غیر از مقاله دوستخواه، چون از بقیه مقالات در این جستار استفاده نشده است، به جای کتاب‌نامه، در این پانویست مشخصات آن‌ها ذکر شده است).

- ۲- با نام علمی *Adiantum capillus Veneris*؛ گیاهی که ساقه باریک و سیاه و برگ سبز رنگ دارد و بیشتر در گوشه و کنار حوض‌ها می‌روید (نقل از حواشی معین بر *برهان قاطع*: ذیل «پر سیاوش»).
- ۳- منبع تصویر: www-plam-ru/hist/po_sledam_drevnih
- ۴- منبع تصویر: www-thepersia-com/2012/08/colorful-sassanian-vase-with-fresco-htm

کتابنامه

- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۹). «ایزدانی که با سال نو به زمین بازمی‌گردند». *مجموعه مقالات نخستین همایش نوروز*. سازمان میراث فرهنگی کشور. صص ۹۳-۱۰۵.
- اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۴۹). *داستان داستان‌ها*. تهران: توس.
- اسمیت، ژوئل. (۱۳۸۴). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: سروش.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۹): *فردوسی‌نامه*، ۳ ج. چاپ سوم. تهران: علمی.
- اوستا. (۱۳۸۴). ۲ ج. گزارش و پژوهش از جلیل دوستخواه. چاپ نهم. تهران: مروارید.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ دوم. تهران: آگاه.
- _____ . (۱۳۸۴). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- _____ . (۱۳۷۴). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. چاپ دوم. تهران: فکر روز.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۳). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۵۵ ق.). *الجماهر فی معرفة الجواهر*. حیدرآباد دکن.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۵۶). *بیشهها*. ۲ ج. تهران: دانشگاه تهران.
- پیگوت، ژولیت. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر ژاپن*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- تبریزی، محمد حسین بن خلف. (۱۳۷۶). *برهان قاطع*. ۵ ج. به اهتمام محمد معین. چاپ ۶. تهران: امیرکبیر.
- ثعالی مرغنی، حسین بن محمد. (۱۳۷۲). *شاهنامه کهن: پارسی تاریخ غررالسیر*. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- حصوری، علی. (۱۳۸۰). *سیاوشان*. تهران: چشمه.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۱). *سخن‌های دیرینه*، به کوشش علی دهباشی، تهران: ۱۳۸۱
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۵). «مادر سیاوش (؟) جستار در ریشه یابی یک اسطوره». *آشنا*، سال ششم. شماره ۳۲.

ذوالفقاری، حسن. (۱۳۸۸). فرهنگ بزرگ ضرب‌المثل‌های فارسی: (مثل‌های فارسی اقوام ایرانی و کشورهای فارسی زبان). ۲ ج. تهران: معین.

فاطمی، سعید. (۱۳۷۵). مبانی فلسفی اساطیر یونان و روم. تهران: دانشگاه تهران.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. ۴ مجلد (۹ ج). چاپ هشتم. تهران: قطره.

_____ . (۱۳۸۶). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق. ۸ ج. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

فرنبرگ دادگی. (۱۳۶۹). بناهش. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.

کراسنولسکا، انا. (۱۳۸۲). چند چهره کلیدی در اساطیر گاه‌شماری ایرانی. ترجمه ژاله متحدین. تهران: ورجاوند.

کریستی، آنتونی. (۱۳۷۳). شناخت اساطیر چین. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

کویاجی، جهانگیر کورجی. (۱۳۶۲). پژوهش‌هایی در شاهنامه. گزارش و ویرایش از جلیل دوستخواه. تهران: زنده‌رود.

مسکوب، شاه‌رخ. (۱۳۸۶). سوگ سیاوش. چاپ هفتم. تهران: خوارزمی.

مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷۴). آفرینش و تاریخ. مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیع‌کدکنی. تهران: آگه.

مینوی خرد. (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: توس.

نرسخی، محمد بن جعفر. (۱۳۵۱). تاریخ بخارا. ترجمه احمد بن محمد قباوی. تصحیح محمدتقی مدرس

رضوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۷۸). کلیات خمسه نظامی. تصحیح و حواشی از حسن وحید دستگردی، به

اهتمام پرویز بابایی. چاپ سوم. تهران: علمی.

Boyce, Mary. (1977). *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Oxford.

----- . (1968). "Rapithwin, Nô Rûz and the Feast of Sade", *Pratidânam*. The

Hague-Paris, Mouton. pp. 201-215.

Burkert, Walter. (1983). "The goddesses of Greek polytheism, so different and complementary", *Homo Necans*.

Davidson, Cathy N., Linda Wagner-Martin, Elizabeth Ammons. (1995). *The Oxford companion to women's writing in the United States*, Oxford University Press.

DĒNKARD. (1911). edited by Dhanjishah Meherjibhai Madan, Ganpatrao Ramajirao Sindhe. Bombay.

Djakonov. M.M. (1951). *Obraz Sijavuša v sredneaziatskoj mifologii*. *KSIMK* 40. pp. 34-44.

Eliade, Mircea. (1958). *Patterns in comparative religion*, Sheed & Ward.

- Frazer, James George. (1947). *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, Forgotten Books.
- (1907, 1912, 1913). *The Golden Bough*. I- VI. London.
- Garry, HasanJane, M. El-Shamy. (2005). *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook*, M.E. Sharpe.
- Grimal, Pierre. (1996). *The dictionary of classical mythology*, reprint, translated by A. R. Maxwell-Hyslop, Wiley-Blackwell.
- Hansen, William F. (2004). *Classical mythology: a guide to the mythical world of the Greeks and Romans*, Oxford University Press US.
- Henderson, Joseph Lewis, Maud Oakes. (1990). *The wisdom of the serpent: the myths of death, rebirth, and resurrection*, reprint, Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav, Richard Francis Carrington Hull. (2003). *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, Edition: 3, Routledge.
- Knauer, Elfried R. (2006). "The Queen Mother of the West: A Study of the Influence of Western Prototypes on the Iconography of the Taoist Deity", *Contact and Exchange in the Ancient World*, Ed.: Victor H. Mair, University of Hawai'i Press. pp. 62-115.
- Montley, Patricia, In Nature's Honor. (2005). *Myths and Rituals Celebrating the Earth*, Unitarian Universalist Association of Congregations.
- Sugg, Richard P. (1992). *Jungian literary criticism*. Northwestern University Press.
- Tolstov, Sergei Pavlovich. (1958). *Drevnij Xhorezm*. Moskow: Akadamic Nauk.
- Turner, Patricia, Charles Russell Coulter. (2001). *Dictionary of ancient deities*, reprint. Oxford University Press US.
- Zaehner. Robert Charles. (1955). *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Clarendon Press.

تقدیر و تشکر

این مقاله از طرح پژوهشی «بررسی ساختار آیینی اسطوره سیاوش: بر مبنای تحلیل روند دگرگونی آیین سیاوشان در فرهنگ ایرانی و ادبیات فارسی» مصوب در معاونت پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد استخراج شده است.