



شماره بیست و نهم
پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۱۶۱-۱۷۹

گفتاری در روش‌شناسی نقد اسطوره‌شناختی: نقدی بر آفرین سیاوش

فردین حسین پناهی *

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

چکیده

سیاوش با جایگاه اساطیری و رازناکش، یکی از شخصیت‌های مهم در اساطیر و حماسه‌های ایرانی است. این شخصیت تاکنون موضوع تحقیقات فراوانی هم در داخل و هم خارج ایران بوده است. در چند سال اخیر، کتابی با عنوان *آفرین سیاوش* به قلم خجسته کیا منتشر شده است که حاوی دیدگاه‌هایی چالش‌برانگیز و کم‌سابقه در مورد سیاوش است. با توجه به جایگاه مهم سیاوش در ادبیات حماسی و نیز مطالعات اسطوره‌شناختی، در این نوشتار با نگاهی به روش‌شناسی نقد اسطوره‌شناختی، به نقد و بررسی این کتاب می‌پردازیم و در خلال این بررسی‌ها، با محک نوع نگرش کیا به اسطوره و نیز شخصیت سیاوش، سعی شده تا چند و چون نگاه علمی به مقوله اسطوره نیز تبیین شود. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که اشکال عمده و بنیادین این کتاب، قیاس‌ها و نگرش‌های صرفاً روساختی در نگرش به داستان سیاوش است و این در حالی است که در نقد اسطوره‌شناختی باید از چنین قیاس‌ها و نگرش‌هایی پرهیز کرد.

واژگان کلیدی: نقد اسطوره‌شناختی، آفرین سیاوش، سیاوش، ایزدان باروری

*fardin.hp@gmail.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۴/۱۰

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤل:

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۹/۳۰

۱- مقدمه

دنیای اسطوره، دنیایی است پر رمز و راز، و علی‌رغم پژوهش‌ها و مطالعات فراگیری که تاکنون درباره اساطیر انجام گرفته، همچنان ریشه‌ها و چیستی اساطیر آن‌گونه که باید آشکار نگردیده است و همچنان، عرصه اسطوره جهانی با افق‌های ناپیدا و سرشار از زوایا و خیایای تاریک و مبهم است. اسطوره سیاوش یکی از این حوزه‌های پر رمز و راز است. سیاوش و کارکردهای آیینی او همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. همسانی‌های قابل تأمل این اسطوره با اساطیری چون تموز (دموزی)، آدونیس، آتیس، ازیریس و... و نیز کشف آثاری از رواج آیین‌های سوگ سیاوش در آسیای مرکزی، قدمت بسیار کهن این اسطوره را نشان می‌دهد. تاکنون تحقیقات متعددی درمورد این اسطوره انجام گرفته است که اغلب آنها متأثر از آراء مهرداد بهار است. او با مرتبط دانستن این اسطوره با اساطیر بین‌النهرین و باور به جایگاه آیینی آن، سیاوش را یکی از ایزدان نباتی می‌داند (بهار، ۱۳۷۴: ۴۷-۴۴، ۶۳-۶۲ و ۱۳۸۷: ۴۲۰، ۴۲۸-۴۲۷). علی‌حضور با رد تأثیرپذیری اسطوره سیاوش از اساطیر بین‌النهرین، با تکیه بر یافته‌های تاریخی و باستان‌شناسی، معتقد است که اسطوره سیاوش و شکل آیینی آن، یعنی سوگ سیاوش، از آیین‌های بسیار کهن آسیای مرکزی بوده که به‌صورت مستقل رواج داشته است (حضور، ۱۳۸۷: ۴۹-۲۴). همچنین، بهمن سرکاراتی و جلال خالقی مطلق با مقایسه تطبیقی عناصر و کارکردهای موجود در اسطوره سیاوش با اسطوره‌های کیومرث و جمشید، سیاوش را نیز همچون کیومرث و جمشید، یکی از نمونه‌های نخستین انسان در اساطیر ایرانی دانسته‌اند (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۰۸ و خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۱۰۴-۹۹). در چند سال اخیر کتابی با عنوان «آفرین سیاوش» به قلم محقق توانمند، خجسته کیا، منتشر شده است. این کتاب در ۱۱۰ صفحه از سوی نشر مرکز (چاپ اول: ۱۳۸۸) منتشر شده است. آفرین سیاوش از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخش اول کتاب که بخش اصلی آن، و شامل حدود ۷۸ درصد از صفحات کتاب است، به بررسی اسطوره سیاوش اختصاص دارد. بخش دوم نیز به بررسی افسانه آرش کمانگیر پرداخته است. سراسر این بخش، پیگیری محققانه خانم کیا را درمورد شخصیت کم‌تر شناخته آرش نشان می‌دهد. او با ردیابی افسانه آرش در متون مختلف و نیز با یاری گرفتن از اساطیر دیگر، توانسته است ابعاد پنهانی از این شخصیت را نشان دهد.

مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین بخش این کتاب، همان بخش اول آن است. کیا این کتاب را پاسخی به انبوهی نوشته‌های فارسی و غیرفارسی می‌داند که سیاوش را ایزد نباتی خوانده‌اند و یا این که هویت اساطیری او را به خارج از مرزهای فرهنگی ایران گره زده‌اند (کیا، ۱۳۸۸: ۱). او معتقد است داستان سیاوش را نباید به آیین‌های باروری منتسب کنیم و سیاوش را باید از زمرهٔ ایزدان نباتی خارج سازیم. با توجه به تحقیقاتی که تاکنون در مورد اسطورهٔ سیاوش انجام گرفته‌است، دیدگاه کیا کم‌سابقه و در نوع خود چالش‌برانگیز است. در این نوشتار با نگاهی به روش‌شناسی نقد اسطوره‌شناختی، با محک آراء کیا، به نقد و بررسی دیدگاه او در مورد جایگاه اسطوره‌ای سیاوش می‌پردازیم.

۲- نقد دیدگاه کیا بر مبنای روش‌شناسی نقد اسطوره‌ای

الف- نویسندهٔ کتاب، به‌عنوان یکی از دلایل عدم انطباق سیاوش با ایزدان نباتی، معتقد است که ایزدان موسوم به ایزدان نباتی، سرشتی برین و ایزدی دارند، اما سیاوش شخصیتی انسانی دارد (همان: ۲۴). او سپس با استناد به شاهنامه، ویژگی‌ها و کنش‌های انسانی سیاوش را همچون خردمندی او، زیبایی‌اش، توصیف قامت انسانی او، کشتی گرفتن و... آورده‌است. یکی از ویژگی‌هایی که کیا به‌عنوان خصوصیت انسانی سیاوش آورده، زیبایی اوست. او معتقد است که زیبایی سیاوش با زیبایی ایزدان نباتی فرق دارد؛ زیرا «زیبایی سیاوش از فرّ ایزدی است که در شاهان پیشین نظیر دارد. فرّ ایزدی با فرّ کیانی یکی نیست. فرّ کیانی نشان سزاواری است» (همان: ۲۵). با وجود این توضیح، باز هم معلوم نشد که زیبایی ایزدان نباتی چه تفاوت اسطوره‌ای با زیبایی ناشی از فرّ ایزدی سیاوش دارد؟ زیبایی قهرمان که به‌نوعی، به زیبایی نمونه‌های نخستین انسان نیز مربوط می‌شود (المیر، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۱)، یکی از خصوصیات عام در اسطوره‌ها و افسانه‌ها است. قهرمان به دلیل برتری نوعی‌اش در اساطیر، از زیبایی منحصر به‌فردی برخوردار است. این ویژگی همچنان در شاهنامه و دیگر آثار همچون سمک عیار، گل و نوروز، و همای و همایون حفظ شده‌است. قهرمانان در شاهنامه همگی زیبارو و مایهٔ تحسین هستند، حتی زال که به خاطر سپید مویی‌اش رانده شد، پس از بازگشت از آشیانهٔ سیمرغ، زیبایی رخسارش مایهٔ تحسین بینندگان شد:

سپیدی مویش بزبید همی تو گوئی که دل‌ها فریبید همی

(فردوسی، ۳۸۸: ۱/۱۶۰)

در این جا، آنچه در بررسی ساختار اسطوره‌های داستان اهمیت دارد، زیبایی قهرمان است؛ خواه ناشی از سرشت ایزدی قهرمان باشد و خواه ناشی از فرّه ایزدی او. نکته‌ای که در بررسی اثری چون شاهنامه باید در نظر داشت، این است که در شاهنامه اسطوره در شکل خام و اصلی آن حضور ندارد؛ یعنی آن‌گونه که در اساطیر آمده، در شاهنامه با مقوله‌هایی چون آفرینش انسان و جهان، و یا اعمال ایزدان روبرو نیستیم، بلکه با شکل تغییر یافته شخصیت‌ها و کنش‌های اساطیری روبرو هستیم که البته، به‌ویژه در بخش‌های نخستین شاهنامه، همچنان به‌نوعی وجه اساطیری خود را حفظ کرده‌اند. در شاهنامه قهرمانان برین و ایزدین جای خود را به شخصیت‌های انسانی داده‌اند و جز قهرمانانی چون کیومرث، هوشنگ، طهمورث، جمشید، فریدون و کیخسرو، بقیه وجه‌های انسانی و اجتماعی یافته‌اند و این فرایندی طبیعی است؛ زیرا در حماسه‌ها، به‌ویژه حماسه‌های متأخری چون شاهنامه، معمولاً شخصیت‌ها زمینی‌تر می‌شوند و وجه‌های انسانی و اجتماعی می‌یابند. در مورد سیاوش نیز ماجرا به همین منوال است. سیاوش در شاهنامه شکلی زمینی‌تر و انسانی‌تر از ژرف‌ساخت اساطیری‌اش دارد و این مغایرتی با مبنای اساطیری آن ندارد. ویژگی‌هایی چون کشتی‌گرفتن و شرکت در مجلس بزم و بازی چوگان و... مربوط به روساخت این داستان است، در حالی که ژرف‌ساخت داستان مبنایی عمیق‌تر از این ویژگی‌های روساختی دارد، و مبنای کار ما در نقد اسطوره‌شناختی این داستان باید ژرف‌ساخت آن باشد، نه روساخت آن؛ و البته این به معنای تناقض روساخت این داستان با ژرف‌ساخت آن نیست. داستان سیاوش روساختی با عناصری انسانی و اجتماعی دارد و این ناشی از تغییر روساخت داستان در گذر زمان است، اما در هر حال ژرف‌ساخت اسطوره‌ای تا حدّ قابل قبولی خود را حفظ می‌کند و اصولاً یکی از وظایف اسطوره‌شناسی، تبیین چنین ژرف‌ساخت‌هایی است. این مسأله در مورد شخصیت‌ها و داستان‌های دیگر نیز صدق می‌کند. برای مثال تفاوت داستان کیومرث در شاهنامه با شکل اساطیری این داستان، نمی‌تواند ملاک عدم انطباق کیومرث شاهنامه با کیومرث پیش‌نمونه در اساطیر باشد. در روساخت شاهنامه، کیومرث اولین شاه است و لشکریان و زیر دستانی دارد، در حالی که در شکل اساطیری داستان، کیومرث پیش‌نمونه‌ای است که همراه با گاو ایوک داد آفریده شده است و از مرگ این دو است که دیگر آفریدگان پدید می‌آیند. حتی فراتر از تفاوت روساخت‌ها، تفاوت هویت‌های فرهنگی و جغرافیایی اساطیر نیز لزوماً نمی‌تواند ملاک عدم

اشتراک آنها باشد، چنان‌که مرگ کیومرث و به‌وجود آمدن آفریدگان از جسم او در اساطیر ایرانی، با مرگ پان‌گو و پدید آمدن آفریدگان از جسم او در اساطیر چینی (مک‌کال و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۳۹-۲۳۷)؛ و طوفان و سیل عظیم به فرمان انلیل در اساطیر بین‌النهرینی (لیک، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۰) با طوفان و سیل عظیم به فرمان زئوس در اساطیر یونان (بیرلین، ۱۳۸۶: ۱۷۱-۱۷۰) برابری می‌کند و این در حالی است که میان این اسطوره‌ها تفاوت‌های روساختی فراوانی وجود دارد. همین‌طور، می‌توان نمونه‌های مختلفی از اسطوره‌های همسان با روساخت‌های متفاوت آورد.

ب- به نظر کیا، «رویدن گیاه از خون سیاوش نه به معنای باروری مجدد است و نه نوید نعمت و فراوانی غلات. بی‌تردید، به معنای بازگشت سیاوش هم نیست؛ چون در همین داستان از شادخواری‌اش در فردوس برین خبر داریم. ایزدان نباتی اگر زیر زمین بمانند غلات نمی‌روید... اگر هم گیاهی سبز شود، مادر درختی خواهد بود که ایزد نباتی از آن می‌روید، مثل آدونیس و مثل آتیس» (کیا، ۱۳۸۸: ۲۶). ایشان معلوم نکرده‌اند که بالاخره رویدن گیاه از خون سیاوش چه نشانه‌ای است و مبنایش چیست؟ ایشان تبدیل «میرها»، مادر آدونیس، به درخت را مصداقی برای رویدن گیاه از خون ایزد نباتی دانسته‌اند، در حالی که تبدیل شدن به درخت و نیز تولد از درخت مقوله‌ای جدا از رویدن گیاه از خون ایزد شهید شونده است. همسان با عنصر داستانی «رویش گیاه از خون سیاوش»، در داستان‌های ایزدان نباتی نیز چنین عنصری را می‌توان یافت. در آیین آدونیس باورمندان معتقد بودند که سرخی گل شقایق نعمانی از خون آدونیس است (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۸۶) و در آیین آتیس نیز به رویش گل بنفشه از خون آتیس باور داشتند (همان: ۳۹۹). این شباهت در کنار دیگر شباهت‌های داستان سیاوش با داستان‌های ایزدان نباتی، شباهتی تصادفی و قابل صرف نظر کردن نیست.

به نظر کیا، «ایزدان نباتی اگر زیر زمین بمانند غلات نمی‌روید؛ نه این که در مردن آنها گیاه سبز شود» (کیا، ۱۳۸۸: ۲۶). پیش از بررسی این دیدگاه، ذکر توضیحاتی برای فهم بهتر سخن ما لازم می‌نماید:

اسطوره‌ها سرشار از جابه‌جایی‌ها، شکستگی‌ها و آمیختگی‌های روایی هستند، این ویژگی‌ها باعث می‌شود که پژوهشگر غالباً از رسیدن به جزئیات دقیق و فرمولی باز بماند، در نتیجه به ناچار، به بررسی‌های کلی و فراگیر روی می‌آورد و نتایج پژوهش را نیز نه از

یک اسطوره بلکه از چندین اسطوره به دست می‌آورد و طبیعتاً در این راه به مطالعات تطبیقی نیز روی می‌آورد. اساساً در اسطوره‌شناسی اظهار نظر براساس تنها یک اسطوره، به هیچ وجه نمی‌تواند درست و علمی باشد و علت آن این است که یک اسطوره، به دلیل جابه‌جایی‌ها و شکستگی‌ها و آمیختگی‌های روایی که در اساطیر روندی معمولی است، نمی‌تواند ملاکی قابل اعتماد باشد و باید با نگاه تطبیقی، از دیگر اسطوره‌ها نیز کمک گرفت.

داستان سیاوش را نیز باید براساس داستان‌های همسانش بررسی کرد، زیرا این داستان همچون دیگر داستان‌ها از جابه‌جایی‌ها و آمیختگی‌ها مصون نمانده است. حتی در نمونه‌های مشهور داستان‌های ایزدان نباتی نیز همین مشکل وجود دارد؛ برای مثال در اسطوره‌ی تموز تشخیص دقیق این که تموز موکل باروری است یا ایشتر، دشوار است، هرچند که غالباً ایشتر را موکل سرسبزی به حساب آورده‌اند. همچنین گاه جنسیت خاص ایزد شهیدشونده به هم می‌خورد، چنان که ایزدان نباتی غالباً نرینه هستند، در حالی که در اسطوره‌ی دمتر و پرسفونه، ایزدی که به زیر زمین برده می‌شود، مادینه است. وجود این مشکلات در اسطوره‌شناسی روندی معمولی است و نمونه‌های فراوان دیگری را نیز می‌توان برشمرد. در روساخت داستان سیاوش نیز مرگ او بازگشت‌ناپذیر است و البته این برای اثری چون شاهنامه کاملاً طبیعی است؛ زیرا داستان‌های شاهنامه برخلاف حماسه‌های هندی و یونانی، در مرحله‌ای پرداخته شده‌اند که پردازندگان آن دوران باورهای اساطیری را پشت سر گذاشته، گام در مرحله‌ی پیشرفت‌های تمدنی و عقلانی نهاده بودند. در نتیجه، داستان‌ها از شکل اساطیری‌شان فاصله گرفته، صورتی زمینی و ملموس یافته‌اند، اما در ژرف‌ساخت داستان سیاوش، همچنان ردّ بنیان اساطیری داستان برجای مانده است. اگر در روساخت داستان، مرگ سیاوش بازگشت‌ناپذیر است، در ژرف‌ساخت داستان، کیخسرو نقش بازگشت سیاوش را پذیرفته است؛ یعنی کیخسرو همان نقش‌هایی را دارد که سیاوش در ژرف‌ساخت داستان، در دوره‌ی بازگشت، باید داشته باشد. مهم‌ترین این نقش‌ها عبارت‌اند از:

۱- بازگشت کیخسرو به سیاوش گرد باعث رونق و سرسبزی آن جا می‌شود:

فرنگیس و کیخسرو آنجا رسید	بسی مردم آمد ز هر سو پدید...
همه خاک آن شارستان شاد شد	گیا بر چمن سرو آزاد شد

ز خاکی که خون سیاوش بخورد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او
به دی مه نشان بهاران بدی
به ابر اندر آمد درختی ز گرد
همی بوی مشک آمد از مهر او
پرستشگه سوگواران بدی
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۶۸-۱۶۷)

۲- وقوع هفت سال خشکسالی در ایران پس از کشته شدن سیاوش و حمله افراسیاب (= دیو خشکسالی)، و سپس سرسبزی سرزمین ایران و شروع بارش باران هم‌زمان با تاج‌گذاری کیخسرو:

چو تاج بزرگی بسر بر نهاد
از ابر بهاران بیارید نم
جهان گشت پر سبزه و رود آب
ازو شاد شد تاج و او نیز شاد...
ز روی زمین زنگ بزود غم
سر غمگنان اندر آمد بخواب
(همان: ۴/۹)

کیا با استناد به بیتی از سخنان سروش در خواب گودرز که علت جنگ و خشکسالی و رنج و اندوه ایرانیان را دور شدن فره از کیکاووس می‌داند (همان: ۳/ ۱۹۹)، به‌طور ضمنی چنین استناد می‌کند که علت این خشکسالی ارتباطی با ایزدان نباتی و آیین‌های باروری ندارد و ناشی از دور شدن فره از کیکاووس است (کیا، ۱۳۸۸: ۲۷-۲۶). در این‌جا نیز نویسنده کتاب، عنصری روساختی را مبنای تحلیل خود قرار داده و نشانه‌های متعدّد موجود در این داستان را مسکوت گذاشته‌است. این در حالی است که در همین خواب گودرز، بیت بعد از بیت مذکور (= بیت آخر از ابیات زیر) دیدگاه ما را تأیید می‌کند:

بفرمان یزدان خجسته سروش
مرا دید و گفت این همه غم چراست
ازیرا که بی‌فرّ و برزست شاه
چو کیخسرو آید ز توران زمین
مرا روی بنمود در خواب دوش...
جهانی پر از کین و بی‌نم چراست
ندارد همی راه شاهان نگاه
سوی دشمنان افگند رنج و کین...
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۳/ ۲۰۰-۱۹۹)

بیت آخر، اشاره‌ای است به بازگشت کیخسرو (= کالبد دیگر سیاوش) به ایران، و رونق و آبادانی ایران زمین.

ج - کیا برای تأیید دیدگاهش درباره سیاوش، به آراء ویکندر استناد کرده‌است. او با توجه به دیدگاه استیگ ویکندر که براساس طبقه‌بندی سه‌گانه ژرژ دومزیل در مورد اساطیر هندواروپایی، سیاوش را در زمره شاهان دارای خویشکاری رزمیاری قرار

داده‌است، معتقد است از آن جا که خویشکاری سیاوش رزمیاری است، پس نباید خویشکاری یا خویشکاری‌های دیگر - از جمله داشتن نقش ایزد باروری - داشته‌باشد، زیرا نقش ایزدان باروری مربوط به طبقه سوم، یعنی کشاورزان است (کیا، ۱۳۸۸: ۳۰). نویسنده کتاب در این جا نیز همچون دیگر موارد مذکور، به قیاس‌های روستاخی روی آورده‌است. دومیل با مطالعات گسترده در اساطیر هندواروپایی، به این نتیجه رسید که این اساطیر گزارش تمثیلی ایدئولوژی و جهان‌بینی اقوام هندواروپایی است و این جهان‌بینی بر پایه سه رکن «اقتدار دینی، نیروی انتظامی و قدرت اقتصادی» شکل گرفته‌است (به نقل از: سرکراتی، ۱۳۷۸: ۸۶). بر این اساس، دومیل معتقد بود که نظام اجتماعی و ایدئولوژیک جوامع ابتدایی هندواروپایی برمبنای سه طبقه موبدان، رزمیاران و کشاورزان ساخته و پرداخته شده‌است (همان). استیگ ویکندر در مقاله‌ای با عنوان «درباره بنیاد مشترک هندوایرانی حماسه‌های ایران و هند» (ویکندر، ۱۹۵۰^۱: ۳۲۵-۳۱۰) برمبنای طبقه‌بندی سه‌گانه دومیل، پیشدادیان را نماینده طبقه اول، پادشاهان نخستین کیانی از کیقباد تا کیخسرو را در طبقه دوم، و آخرین شاهان کیانی، به ویژه لهراسب و گشتاسپ را در طبقه سوم جای داده‌است (به نقل از سرکراتی، ۱۳۷۸: ۸۷). چنان‌که سرکراتی در مقاله «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران» نشان داده‌است، مقاله ویکندر نارسایی‌هایی دارد که از جامعیت فرضیه او کاسته‌است (همان: ۹۴-۹۱) و اظهار نظر درباره بنیان اساطیری داستان سیاوش بر اساس فرضیه ویکندر نمی‌تواند نقطه اتکای محکمی باشد. در فرضیه ویکندر، گشتاسپ در رده کشاورزان قرار می‌گیرد، در حالی که خویشکاری‌های این شخصیت در اساطیر ایرانی گاه نمایانگر جایگاه موبد - شاهی او، و گاه نمایانگر جایگاه ارتشتاری و رزمیاری اوست (همان: ۹۳-۹۲). همان‌طور که می‌بینیم در این جا دو خویشکاری برای یک شخصیت قابل اثبات است. در مورد اسفندیار نیز همین چندگانگی خویشکاری‌ها وجود دارد. براساس متون زرتشتی اسفندیار می‌تواند خویشکاری موبد - شاهی، و براساس شاهنامه می‌تواند خویشکاری ارتشتاری داشته باشد، به‌ویژه آن‌که اسفندیار، خود تعمداً می‌خواست هم جایگاه شاهنشاهی در نظام گشتاسپی (موبد - شاهی) و هم جایگاه ارتشتاری (جهان‌پهلوانی) را داشته باشد.

کیا در بررسی شخصیت راما (سری رامچندر) در اسطوره‌های هندی نیز چنین رویه‌ای را در پیش گرفته‌است. او به‌درستی، در فرضیه معتقد به مبنای ایزد - نباتی شخصیت راما تشکیک کرده‌است، اما روش بررسی او در این زمینه، همچنان با ماهیت اسطوره ناسازگار است. او معتقد است، «اگر بپذیریم که حماسه رامایانا میان آریایی زبان‌ها شکوفا شده، چون به زبان سانسکریت تدوین شده‌است، قهرمان آن از اصل نمی‌توانسته ایزد نباتی باشد؛ زیرا شاه در کاست کشاتریا جای دارد که خویشکاری آن رزمیاری است نه کشاورزی» (کیا، ۱۳۸۸: ۲۱). در این‌جا نیز مبنای استدلال کیا همان فرضیه ویکندر است. از سوی دیگر، با وجود اهمیت تقسیم‌بندی‌های اجتماعی و تمدنی، اسطوره‌های مربوط به ایزدان نباتی مبنایی بس کهن‌تر از تقسیم‌بندی‌های اجتماعی در هند باستان و یا هر سرزمین دیگر دارند و اساساً در اسطوره‌شناسی ما نباید به دنبال این باشیم که اجراکنندگان آیین اسطوره‌ای، خود به معنای آن واقف بوده‌اند یا نه؟ اسطوره امری است که به گفته لوی استروس، با شیوه فکری انسان بدوی و یا به گفته یونگ، با ناخودآگاه جمعی انسان‌ها سروکار دارد، نه با حوزه‌های خودآگاهی چون دسته‌بندی‌های اجتماعی و قومی، و اساساً ریشه‌های اسطوره را باید در عصر طلایی هر قوم یا فرهنگ جستجو کرد که در باورها و اساطیرشان عصری آرمانی است که معمولاً در آن مرگ، گرسنگی، پیری، بیماری و... یافت نمی‌شود. درمورد دیدگاه کیا نیز باید گفت که مبنای اسطوره‌ای داستان رامایانا هر چه باشد، چندان در گرو دسته‌بندی‌های اجتماعی هند باستان قرار نمی‌گیرد، بلکه مبنایی بس عمیق‌تر از آن دسته‌بندی‌ها دارد. البته صرف نظر از نگرش‌های روساختی کیا، دیدگاه او درمورد این‌که رامایانا ایزد نباتی نیست، قابل تأمل است؛ زیرا در ژرف‌ساخت داستان راما و سیتا نمی‌توان نشانه‌های بارز و معناداری دال بر ارتباط راما با ایزدان نباتی یافت. این‌که بهار اسطوره راما و سیاوش را دارای منشأ همسان دانسته و راما را نیز در زمره ایزدان باروری قرار داده‌است، بیش از آن‌که ناشی از ژرف‌ساخت‌های اسطوره‌ای باشد، ناشی از تشابهات روساختی است؛ تقدس راما در رامایانا، وجود نامادری او، تبعید او، رویش گیاه از زیر پای راما، به زیر زمین رفتن سیتا همسر راما (از نظر بهار، همسان با شهادت سیاوش)، بازگشت راما و پادشاهی او که عصری زرین و پُر برکت است (نک. وال میکی و تلسی داس، ۱۳۷۸: ۴۳۷-۱۷۶)، قرآینی است

که بهار برمبنای آنها راما (سری رامچندر) را همسان با سیاوش، و در زمره ایزدان نباتی قرار داده است (بهار، ۱۳۸۰: ۱۲۶-۱۲۵). حضور سیتا در کنار راما، از مهم‌ترین قراینی است که بهار آن را مبنای استدلال خود قرار داده و آن را مشابه نقش آفرینی الهه‌هایی چون ایشتر و آفرودیت دانسته است (بهار، ۱۳۸۷: ۴۴۷). بهار نیز در این مورد خاص، روساخت داستان را ملاک قضاوت خود قرار داده است و این قابل قبول نیست؛ زیرا مقوله روساخت داستان با ژرف‌ساخت آن تفاوت دارد و شباهت روساختی لزوماً به معنای اشتراک ژرف‌ساختی نیست. در ژرف‌ساخت اسطوره راما، همچون اسطوره سیاوش نمی‌توان عنصر کلیدی «خشکسالی و سپس سرسبزی طبیعت» را یافت. این ویژگی یکی از عناصر اصلی داستان‌های مبتنی بر آیین‌های باروری است.

د- کیا در ادامه دیدگاه‌هایش در مورد سیاوش، مقوله باززایی سیاوش در کالبد کیخسرو را نیز رد می‌کند (کیا، ۱۳۸۸: ۳۳). مهم‌ترین استدلال کیا در این مورد، این است که چگونه ممکن است انسان یا ایزدی، خود در قید حیات باشد و فرزند یا ایزدی دیگر نیز که نوزایی مجدد اوست، در رحم مادر باشد؛ زیرا بنابه تصریح شاهنامه، تا پیش از کشته شدن سیاوش، کیخسرو مرحله پنج ماهگی‌اش را در رحم فرنگیس می‌گذراند (همان: ۳۳-۳۴). در این جا نیز دوباره نویسنده کتاب براساس روساخت داستان استدلال می‌کند. مبنای دیدگاه طرفداران باززایی سیاوش در کالبد کیخسرو، بر این اساس است که کارکردهای موجود در داستان را باید مبنا قرار داد. ما با کارکردهایی در داستان سیاوش و کیخسرو روبرو هستیم که شبیه آن را در داستان‌های ایزدان نباتی نیز می‌توان یافت؛ رفتن سیاوش به سرزمین توران، کشته شدن در آن جا، سوگ و عزای ایرانیان، وقوع خشکسالی در ایران، بازگشت کیخسرو به ایران در هنگام بهار و شروع بارندگی، و سرسبزی سرزمین ایران هم‌زمان با تاج‌گذاری او و سرانجام، کشتن افراسیاب (= دیو خشکسالی)، مهم‌ترین قراینی است که ما را از روساخت داستان به ژرف‌ساخت آن رهنمون می‌کند. برای برگزیدن دو شخصیت به عنوان دو کالبد از یک شخصیت، علاوه بر قراین مذکور، عناصر دیگری در داستان موجود است که پیوند تنگاتنگ دو شخصیت سیاوش و کیخسرو را نشان می‌دهد: پیش‌گویی سیاوش مبنی بر این که پس از مرگش، گیو به دنبال کیخسرو به توران خواهد آمد؛ و نیز وصیت سیاوش به اسبش، بهزاد، که تنها برای کیخسرو رام شود و شناختن بهزاد کیخسرو را:

فسیله چو آمد بتنگی فراز
نگه کرد بهزاد و کی را بدید
بدید آن نشست سیاوش پلنگ
همی داشت در آبخور پای خویش
چو کیخرو او را با آرام یافت
بخوردند سیراب و گشتند باز
یکی باد سرد از جگر برکشید
رکیب دراز و جناغ خدنگ
از آنجا که بد دست نهاد پیش
بهپوید و با زین سوی او شتافت
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱۳/۲۱۰)

اگر حتی چنین عناصری در شاهنامه موجود نمی‌بود و تنها روایتی ساده و مختصر از داستان سیاوش می‌آمد، کشف آثاری مربوط به مراسم سوگ سیاوش در آسیای مرکزی با قدمت بسیار زیاد، خود دلیل محکمی بر هویت آیینی داستان سیاوش است. براساس چنین عناصری است که ارتباط سیاوش و کیخسرو از ارتباط دیگر پدران و پسران در شاهنامه متمایز می‌شود و این ناشی از ژرفساخت شگفت این داستان است که کیخسرو در اصل همان کالبد دومی است که ایزد شهیدشونده در قالب آن باز می‌گردد؛ منتها از آن جا که شکل برجای مانده داستان‌های شاهنامه در مرحله‌ای پرداخته شده‌است که ایرانیان دوره باورهای اساطیری و بدوی را پشت سر گذاشته‌اند، به تدریج بازگشت مجدد قهرمان، به صورتی منطقی و عقلانی در قالب شخصیتی دیگر درآمده‌است، به‌ویژه آن‌که ایزدان نباتی مربوط به ادوار شرک باستان هستند و در دوره‌ای که اندیشه توحیدی در جامعه تثبیت شده باشد، چنین داستان‌هایی در صورت دوام، روساخت‌هایی متفاوت با گذشته پیدا می‌کنند. خجسته کیا نیز خود، با توجه به آگاهی بایسته‌ای که از حماسه‌ها و اساطیر ایرانی دارد، به پیوند ویژه این دو شخصیت واقف است، چنان‌که می‌گوید: «تولد سیاوش دایره‌ای است که به کیخسرو، زنده جاوید، می‌پیوندد؛ زیرا کار برداشتن مرزها و پایان دادن جنگ‌ها وظیفه شاه موعود است» (کیا، ۱۳۸۸: ۷۶).

هـ - کیا معتقد است که جای ایزدانوان در داستان سیاوش خالی است و مقایسه سودابه با الهه‌هایی که در کنار ایزدان نباتی قرار می‌گیرند، درست نیست؛ زیرا «سودابه منفورترین زن شاهنامه است؛ هم‌ردیف جادوان. طبری می‌گوید: این زن جادوگر است. در فارسنامه این بلخی نیز سودابه زنی جادو است... زنی چنان آشوبگر و کینه‌توز، موجودی بی‌پروا که اندازه نمی‌شناسد... در اسطوره‌های بین‌النهرینی اگر ایزدانوان نباتی که خویشکاری کشاورزی دارند، در زمین فرو روند یا در جهان زیرین زندانی گردند، رشد

غلات بر زمین بازمی‌ایستد اما در شاهنامه فردوسی با کشتن سودابه آب از آب تکان نمی‌خورد» (همان: ۳۶-۳۷).

در مورد مقایسه سودابه با الهه‌های نقش‌آفرین در کنار ایزدان نباتی، واقعیت آن است که شخصیت سودابه به اندازه سیاوش از پایه استدلالی محکمی برای قرار گرفتن در زمره شخصیت‌های کنش‌زا در آیین‌های باروری برخوردار نیست و قرار دادن سودابه در ردیف الهه‌های آیین‌های باروری، بیشتر به قرینه نقش سیاوش صورت می‌گیرد. البته کارکردهای سودابه نیز در این امر دخیل است؛ زیرا همان‌طور که الهه‌های آیین‌های باروری، باعث رفتن یا ربوده شدن ایزدان نباتی به جهان مردگان می‌شوند، سودابه نیز با توطئه‌های خود باعث سوق یافتن سیاوش برای رفتن به توران (= جایگاه مرگ سیاوش؛ جهان مردگان) می‌شود. از سوی دیگر، اسم «سودابه» نیز تقارن قابل تأملی با نقش الهه‌های آیین‌های باروری دارد. سودابه (پهلوی: *sūdābag*، ایرانی باستان: *sutā.āpakā*) به معنای دارنده آب روشنی‌بخش است (بهار، ۱۳۸۷: ۱۹۵) و این با کار ویژه‌های برخی ایزدان مادینه که موکل باروری و سرسبزی هستند، به‌ویژه ایشتر و دمتر، ارتباط نزدیکی دارد. خصلت جادوگری سودابه نیز که نویسنده کتاب بدان اشاره کرده‌است، از دیگر پایه‌های استدلالی ژرف‌ساخت باروری در این داستان است؛ زیرا انجام اعمال مافوق بشری و خارق‌العاده یکی از خصوصیات این الهه‌هاست. در مورد خباثت سودابه نیز باید گفت که یکی از وجوه برخی الهه‌های نقش‌آفرین در آیین‌های باروری، انجام توطئه و کارهای خبیثانه است. همان‌طور که می‌دانیم آرتیمیس (آریس)، از زن خدایان، موجب هلاک آدونیس شد (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۶۱)؛ در آیین تموز شدت و خشونت عشق ایشتر هر سال تموز را روانه دنیای مردگان می‌کند (رضی، ۱۳۸۳: ۱۵۷-۱۵۶)؛ در حماسه گیلگمش نیز ایشتر به گیلگمش اظهار علاقه می‌کند، اما گیلگمش با برشمردن رفتارهای خصومت‌آمیز ایشتر نسبت به معشوقانش، درخواست او را رد می‌کند (افسانه گیلگمش؛ کهن‌ترین حماسه بشری، ۱۳۷۸: ۵۴-۵۰).

و- کیا پس از بیان استدلال‌هایش در رد مبنای ایزد نباتی سیاوش، با برشمردن ویژگی‌های شخصیتی سیاوش، به‌ویژه مهربانی و صلح‌دوستی او، و نیز ارتباط سیاوش با شهر آسمانی و مینوی کنگ‌دژ، بر این باور است که سیاوش با چاکراورتن^۱، شاه آرمانی

آیین بودا، مرتبط است (کیا، ۱۳۸۸: ۶۸-۵۷). در این مورد، پایه استدلال کیا بر دو جنبه استوار است: یکی این که چاکراورتن صلح‌دوست و برقرارکننده آرامش در سراسر گیتی است (همان: ۶۹-۶۸) و دیگر این که «چاکراورتن اشاره دارد به محیط دایره‌ای سلسله کوه‌هایی که چون کمربند اطراف جهان را فراسوی اقیانوس کیهانی در برمی‌گیرد» (همان: ۶۸) و کیا این عرصه مینوی را با کنگ‌دژ در اساطیر ایرانی مرتبط می‌داند (همان). در این جا نیز همچنان قضاوت کیا براساس روایات‌های داستانی است. شاه آرمانی اساساً یکی از ویژگی‌های عام در داستان‌ها و اساطیر جهان است که اشکال متنوع آن را در جوامع مختلف جهان می‌توان یافت. شهر کنگ‌دژ نیز که بهار آن را الگوی آسمانی سیاوش گرد دانسته‌است (بهار، ۱۳۵۷: ۲۶۷-۲۶۱)، نمونه‌های همسان دیگری در اساطیر بابلی و آشوری نیز دارد و تنها خاص اساطیر هندی نیست (همان: ۲۶۴) و اساساً در اسطوره‌ها، شهرها و عبادتگاه‌های مشهور الگو و نمونه‌ای عینی از یک پیش‌نمونه ازل می‌باشند (الیاده، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۳).

رشته ارتباطی دیگری که کیا براساس آن سیاوش را با چاکراورتن مرتبط و همسان کرده‌است، رواج آیین بودا در بخش‌هایی از آسیای میانه از سده اول مسیحی به بعد است (کیا، ۱۳۸۸: ۵۵-۵۴)، حال آن که قدمت آیین‌های مربوط به سوگ سیاوش بسیار کهن‌تر از ورود آیین بودا به این نواحی است و حتی پیشینه آن به قبل از ورود آریایی‌ها به فلات ایران باز می‌گردد و کیا نیز خود به این مسأله واقف است (همان: ۷۰). از سوی دیگر، شکل‌گیری سوگواری‌های آیینی حول شخصیت سیاوش، مسأله‌ای است که اسطوره سیاوش را از چاکراورتن کاملاً متمایز می‌کند. شاید بهتر بود نویسنده به جای آن که سیاوش را همسان چاکراورتن قرار دهد، پشوتن پسر گشتاسپ را همسان چاکراورتن قرار می‌داد. در اساطیر، پشوتن شاهی آرمانی است که در کنگ‌دژ پادشاهی می‌کند و در اواخر هزاره زرتشت، با یکصدوپنجاه مرد پرهیزگار به ایران می‌آید و بتکده‌های مهاجمان و دژدینان را از بین می‌برد و پس از آن، هزاره اوشیدر (هوشیدر) آغاز می‌شود.

ز- یکی از عناصر اصلی اسطوره سیاوش، آیین‌های سوگواری به‌خاطر کشته شدن سیاوش است. سوگواری به‌خاطر مرگ ایزد شهید شونده و سپس شادی به‌خاطر بازگشت او، از کارکردهای بنیادین در آیین‌های باروری است. علاوه بر گزارش نرشخی در تاریخ بخارا که سوگ سیاوش در مناطقی از آسیای میانه را دارای قدمتی سه‌هزار ساله

دانسته‌است (نرشخی، بی‌تا: ۲۰)، نقش‌نگاره‌های کشف شده در آسیای میانه، رواج آیین‌های سوگواری به‌خاطر کشته شدن سیاوش و سپس، شادی به‌خاطر بازگشت او را در این نواحی نشان می‌دهد (تاریخ ایران کمبریج،^۱ ۱۹۸۳: ۱۱۴۶ و تالبوت رایس^۲، ۱۹۶۵: ۹۸-۷۵). کیا برای توجیه فرضیه خود، معتقد است که سوگواری باورمندان به آیین سیاوش در ادوار کهن، از نوع تعزیه نیست و استدلال او این است که تعزیه مبتنی بر زمان خطی و تاریخی است، اما سوگواری در آیین سیاوش مبتنی بر زمان اساطیری و ادواری است (کیا، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۶). او می‌نویسد: «درست است که گریستن مغان بر مرگ سیاوش آیین بود، اما تاکنون که اثری از آن یادآوری موسمی به‌دست نیامده‌است و نه نمایش آیینی از آن بازمانده که بتوان آن را با داستان شاهنامه سنجید» (همان: ۸۰). پُر واضح است که این توجیه نویسنده کتاب به‌هیچ وجه درست و منطقی نیست. صرف نظر از این‌که سوگواری در آیین سیاوش از نوع تعزیه است یا نه، آیا اشاره صریح شاهنامه به سوگواری برای سیاوش (فردوسی، ۱۳۸۸: ۱۶۸/۳-۱۶۷)، دلیل واضحی نیست؟ آیا سخن نویسنده تاریخ بخارا در مورد این‌که «مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌ها است، چنان‌که در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند و قولان آن را گریستن مغان خوانند» (نرشخی، بی‌تا: ۲۸)، دلیلی دال بر وجود سوگواری در آیین سیاوش نیست؟ آیا کشف نگاره‌های باستانی در پنجکند، در حد واسط سمرقند و بخارا، که آشکارا مراسم سوگواری در آیین سیاوش را نشان می‌دهد، وجود سوگواری در آیین سیاوش را ثابت نمی‌کند؟ و آیا وجود کارکرد بنیادین «سوگواری» در آیین سیاوش، در کنار دیگر مستندات موجود در این داستان، سیاوش را در ردیف ایزدان باروری قرار نمی‌دهد؟

در تاریخ بخارا نشانه دیگری از ارتباط سوگ سیاوش با آیین‌های باروری وجود دارد. در این کتاب آمده‌است که «سبب بنای قهندز بخارا یعنی [حصار ارک] بخارا آن بود که سیاوش بن کیکاوس از پدر خویش بگریخت و از جیحون بگذشت و نزدیک افراسیاب آمد... پس وی این حصار بخارا بنا کرد... و افراسیاب او را بکشت و هم در این حصار بدان موضع که از در شرقی اندر آئی... او را آن جا دفن کردند و مغان بخارا بدین سبب آن جای را عزیز دارند و هر سالی هر مردی آن جا یکی خروس بدو بکشند پیش از برآمدن

1. The Cambridge History of Iran
2. Talbot Rice

آفتاب روز نوروز، و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه است چنان که در همه ولایت‌ها معروف است» (همان). گزارش نرشخی اندکی مبهم است. به نظر می‌رسد این نوحه‌ها و سوگواری‌ها در همان اوان قربانی کردن خروس، یعنی در پایان سال کهنه انجام می‌گرفته است. برگزاری مراسم سوگ آدونیس در میان فینیقی‌ها در هنگام بهار و گل‌آلود شدن و سرخ شدن آب رودخانه‌ها در اثر سیلاب‌های بهاری نیز گزارش شده است (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۸۶-۳۸۵) که به احتمال زیاد در اواخر اسفند (پایان سال کهنه) و در شرف بهار (آغاز سال نو) برگزار می‌شده است. مراسم سوگواری آتیس که با خودزنی نیز همراه بوده است، در هنگام بهار برگزار می‌شد و پس از اتمام سوگواری، مراسم شادی و سرور به خاطر بازگشت ایزد شهید شونده برگزار می‌شد (همان: ۴۰۱-۳۹۷). با این اوصاف، مراسم قربانی کردن خروس بر مزار منسوب به سیاوش در پایان سال و به احتمال زیاد، سوگواری در همان اوان، شکل دیگری از آیین‌های سوگواری در میان باورمندان به ایزدان شهید شونده است.

با وجود آن که کیا در پی ردّ مبنای ایزد - نباتی سیاوش است، اما در تناقض با این دیدگاهش، در یک جا به‌طور ضمنی به همسانی سیاوش با ربیهوین^۱ اشاره کرده است (کیا، ۱۳۸۸: ۲۸) و البته، چاره‌ای جز این نیست؛ زیرا نشانه‌های انتساب سیاوش به آیین‌های باروری پُررنگ‌تر از آن است که بتوان با تفسیرهای روساختی آن را مسکوت گذاشت. ربیهوین (اوستایی: رپیثوین Rapiθwina) از ایزدان مرتبط با سرسبزی و رویش نباتی در اساطیر زرتشتی است. او موکل دومین گاه روز (نیمروز) است و در زمستان به زیر زمین می‌رود و با گرم نگه داشتن آب‌های زیر زمینی، باعث می‌شود تا گیاهان و درختان زنده بمانند و بازگشت او در بهار، هم‌زمان است با سرسبزی و طراوت طبیعت (بهار، ۱۳۸۷: ۷۳، ۸۳ و هنیلز، ۱۳۸۹: ۹۰-۸۹، ۲۹۵، ۳۳۶).

ح- یکی از قیاس‌های عجیب نویسنده کتاب، همسان دانستن شخصیت موسوم به «بی‌بی شهربانو» با سیتا همسر رامنا است. براساس باوری افسانه‌ای و غیرتاریخی، شهربانو، همسر حضرت حسین (ع)، در روز عاشورا، سوار بر اسب امام حسین، به ایران می‌گریزد و پس از رسیدن به ری، در حالی که نزدیک بود سربازان ابن‌سعد به او برسند، کوه دهان باز

می‌کند و شهربانو با اسب داخل کوه می‌شود و پس از آن، کوه بسته می‌شود. اکنون، بر فراز این کوه مقبره‌ای هست که به باور عامه مردم، آرامگاه شهربانو همسر امام حسین (ع) است. پُر واضح است که این داستان، افسانه‌ای بیش نیست و آراء محققان قدیم و جدید نیز مردود بودن آن را تأیید می‌کند (تقی‌زاده انصاری، ۱۳۸۰: ۱۰۸-۹۸). کیا معتقد است که در این افسانه، برخی کنش‌های منسوب به شهربانو، با برخی کنش‌های سیتا در حماسه رامایانا مشترک است. دلایل نویسنده برای این قیاس، یکی رضایت شهربانو و سیتا برای فرو رفتن آنها در زمین، و دیگری کرامات و خوارق عادات آنان است؛ این که مردان غریبه را یارای نزدیک شدن به آنان نیست و دستشان خشک می‌شود و یا زمین پای آنها را در خود حبس می‌کند (کیا، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۰). مسلم است که چنین قیاس‌هایی با این میزان مستنداتی که نویسنده آورده است، نمی‌تواند درست باشد. ما زمانی می‌توانیم دو اسطوره یا دو داستان را هم‌سنخ قلمداد کنیم که هر دو از ژرف‌ساخت و مبنایی مشترک برخوردار باشند، نه این که تنها به صرف یافتن چند اشتراک اتفاقی آن هم در رو‌ساخت، رأی به همسانی بنیادین آنها بدهیم. این اشتراک زمانی میسر می‌شود که همگی یا اکثر کارکردهای بنیادین دو داستان یا اسطوره همسان باشند. در هر حال، طرح این دیدگاه با این مقدار مستندات درست نیست و به‌جا بود که نویسنده برای این داوری قطعی‌اش دلایل و شواهد بهتر و بیشتری فراهم می‌آورد.

ط- در این کتاب، علاوه بر شخصیت سیاوش، درمورد کیومرث نیز بر مبنای رو‌ساخت داستان اظهار نظر شده است. نویسنده کتاب در عوض ردّ مبنای ایزد نباتی اسطوره سیاوش، کیومرث را یکی از ایزدان نباتی دانسته و مبنای دیدگاهش، مرگ کیومرث و روییدن دو گیاه از نطفه او، و سپس تحوّل این دو گیاه به دو انسان است (همان: ۲۷). این در حالی است که اسطوره‌های مربوط به نمونه‌های نخستین انسان و قربانی شدن موجود بزرگ در زمان آغازین، و پدید آمدن آفریدگان از پیکر این موجود، مقوله‌ای فراتر از بحث ایزدان نباتی و آیین‌های باروری است و ایزدان نباتی تنها یکی از زیر مجموعه‌های این مبنای فکری هستند؛ مبنای فکری که طبق آن، «برای آن که چیزی به‌راستی نو، آغاز شود، باید بازمانده‌ها و ویرانه‌های دور قدیم تماماً از بین بروند» (الیاده، ۱۳۸۶: ۵۹).^(۱) از همین‌روست که برخی محققان سیاوش را نیز در زمره نمونه‌های نخستین انسان قرار

داده‌اند (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۰۸، خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۱۰۴-۹۹ و مالمیر، ۱۳۸۴: ۶۲-۵۶)؛ زیرا مرگ او، آغازی است برای دورانی دیگر- دوران فرمانروایی شاه آرمانی، کیخسرو - و نیز مرگ او در ژرف‌ساخت اسطوره‌های اش بیانگر سترونی و توقف باروری طبیعت است و بازگشت او در کالبد کیخسرو، پیام‌آور سرسبزی و طراوت طبیعت.

۳- نتیجه‌گیری

مشکل عمده‌ای که در اثر خجسته‌ی کیا در ارتباط با شخصیت سیاوش و برخی دیگر از شخصیت‌ها وجود دارد، قیاس‌های متعدد براساس روساخت داستان‌هاست. کیا سخنی از استروس را آورده که خود مفسر خوبی برای این نقد ماست: «اسطوره‌شناسی نوین... بیشتر به ساختار روایت و نقش پرسوناژ در کل ماجرا و سنجدیدن کلیت اسطوره و کارکرد آن و تشابه با دیگر اسطوره‌ها توجه دارد تا نمودهای ظاهری و خرده در یک حکایت» (کیا، ۱۳۸۸: ۳۳)؛ این سخن به خوبی نمودار این دیدگاه است که در بررسی یک اسطوره، نباید به روایت‌های روساختی اکتفا کرد، بلکه آنچه اهمیت دارد، ژرف‌ساخت روایت اسطوره‌ای و نیز پیوندها و ارتباطات ژرف‌ساختی آن با دیگر اساطیر است و اساساً روش و نگرش استروس در مطالعات اسطوره‌شناختی‌اش این‌گونه است (برای نمونه، نک. لوی استروس، ۱۳۸۶: ۱۶۰-۱۳۵ و ۱۳۸۵: ۴۶-۳۹). درمورد داستان سیاوش نیز باید به همین منوال عمل کرد و نباید نشانه‌های روساختی همچون مهربانی، تیراندازی، کشتی گرفتن و... را مبنای تحلیل قرار داد، بلکه کلیت داستان و پیوند آن با دیگر داستان‌هاست که اهمیت دارد؛ زیرا اسطوره با پیچیدگی‌ها، جابه‌جایی‌ها و آمیختگی‌هایش مانع از نکته‌پردازی‌های کاملاً جزئی و فرمول‌مانند می‌شود. گاه یک اسطوره را می‌توان در حوزه‌ای خاص از موضوعات اسطوره‌ای جای داد، اما یکباره می‌بینیم که همان اسطوره با موضوعی دیگر پیوند دارد و باز می‌بینیم که آن دو موضوع نیز خود، زیر مجموعه موضوع کلان‌تری هستند. با این اوصاف، در اسطوره‌شناسی نوین چنین قیاس‌های روساختی به‌هیچ وجه قابل قبول نیست.

پی‌نوشت

۱- مولانا نیز در همین معنی، در بیان آن‌که لازمه عمارت در ویرانی است و وجود در عدم است، می‌گوید: هر بنای کهنه کآبادان کنند نه که اول کهنه را ویران کنند؟

منابع

- افسانه گیلگمش؛ کهن‌ترین حماسه بشری (۱۳۷۸)، مترجم لوحه‌های میخی: جرج اسمیت، ترجمه به آلمانی: گئورگ بور کهارت، ترجمه به فارسی: داوود منشی‌زاده، تهران: اختران.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۸)، *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- _____ (۱۳۸۶)، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۵۷)، «کنگ‌دژ و سیاوش‌گرد»، *شاهنامه‌شناسی ۱* (مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه)، تهران: بنیاد شاهنامه فردوسی، صص ۲۶۷-۲۶۱.
- _____ (۱۳۷۴)، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۸۰)، *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه.
- _____ (۱۳۸۷)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراستار: کتایون مزداپور، تهران: آگه.
- بیرلین، ج. ف. (۱۳۸۶)، *اسطوره‌های موازی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- تقی‌زاده انصاری، بدر (۱۳۸۰)، *امام حسین علیه السلام در آینه تاریخ*، تهران: علوم روز.
- حصوری، علی (۱۳۸۷)، *سیاوشان*، تهران: چشمه.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲)، *گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی)*، به کوشش علی دهباشی، تهران: مرکز.
- رضی، هاشم (۱۳۸۳)، *جشن‌های آب*، تهران: بهجت.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸)، *سایه‌های شکار شده: گزیده مقالات فارسی*، تهران: قطره.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، *شاهنامه*، براساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸)، *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.
- کیا، خجسته (۱۳۸۸)، *آفرین سیاوش*، تهران: مرکز.
- لوی استروس، کلود (۱۳۸۵)، *اسطوره و معنا: گفتگوهایی با کلود لوی استروس*، ترجمه شهرام خسروی، تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۸۶)، «بررسی ساختاری اسطوره»، ترجمه بهار مختاریان و فضل‌الله پاکزاد، *نقد ادبی نو (مجموعه مقالات)*، شماره ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۱۵۹-۱۳۵.
- لیک، گوندولین (۱۳۸۹)، *فرهنگ اساطیر شرق باستان*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
- مالمیر، تیمور (۱۳۸۴)، *قهرمانان آرمانی ایرانیان*، قم: ماه حرا.

مک کال، هنریتا؛ وستا سرخوش، کرتیس؛ آن بیرل؛ کارل توب و گری اورتون (۱۳۸۹)، جهان اسطوره‌ها (۲)، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: هرمس.

نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (بی‌تا)، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد بن نصر القباوی، تلخیص محمد بن زُفر بن عمر، تصحیح و تحشیه محمد تقی مدرس رضوی، تهران: سنایی. وال میکی و تُلّسی داس (۱۳۷۸)، رامایانا؛ کهن‌ترین متن حماسی - عاشقانه هند، ترجمه امر سنکبه و امر پرکاش، ویرایش محسن عبائی، تهران: الست فردا.

هنیلز، جان راسل (۱۳۸۹)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه و تألیف باجلان فرّخی، تهران: اساطیر.

S. Wikanders, (1950), "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la perse et l'Inde", NClío 1-2

Talbot Rice, Tamara (1965), Ancient Art of Central Asia, CH, III, London.

The Cambridge History of Iran (1983), 3 (2) Seleucid, Parthian and Sasanian, New York.