

بازجست ریشه‌های آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام

مرضیه برزوئیان*
محمدرضا خاکی**

چکیده

آیین‌های سوگواری از کهن‌ترین آیین‌های تاریخ است. نگاهی به تاریخ و خاستگاه این آیین‌ها نشان می‌دهد آیین‌های سوگواری عمومی، در بیشتر نقاط جهان عصر باستان از منشأ اسطوره‌های زایش و رستخیز مایه گرفته و قرن‌ها ادامه داشته‌اند. آنچه بررسی تاریخی این آیین‌ها را در ایران قابل توجه می‌سازد، بقا و تداوم این آیین‌ها در ایران تا به امروز است. مهم‌ترین و مستندترین آیین سوگواری در ایران پیش از تاریخ، «سوغ سیاوش» است که در گستره وسیعی از مرزهای فرهنگی ایران همه‌ساله برقرار بوده و حتی با تغییر شرایط و از بین رفتن ضرورت‌های

* دانش‌آموخته دکتری رشته پژوهش هنر، دانشکده هنر، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
marziyeborzoeyan@yahoo.com

** دانشیار گروه کارگردانی تئاتر، دانشکده هنر، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران rezaki2002@yahoo.fr
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱

اجتماعی، در طول تاریخ ایران پیش از اسلام قابل ردیابی است. با توجه به اهمیت ملی و تداوم تاریخی این آیین‌ها تا به امروز، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که زیرساخت‌ها و منشأ اسطوره‌ای، فرهنگی و ایدئولوژیک این آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام چه بوده است؟ روش تحقیق تاریخی-تحلیلی و نتیجه به دست آمده مبین این است که اصلی‌ترین شکل آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام، به ظن قوی، بازمانده آیین‌های بسیار کهن جوامع کشاورزی است که به مرور زمان و تحت تأثیر عوامل و ضرورت‌های تاریخی، در داستان شهادت و رستخیز حماسی سیاوش متجلی شده و به عنوان جزئی از آیین‌های سیاوشی در ایران باستان به بقای خود ادامه داده است.

واژگان کلیدی: آیین سوگواری؛ سوگ سیاوش؛ آیین‌های سیاوشی؛ اسطوره کشاورزی؛ ازدواج مقدس

مقدمه

سوگواری، بنا بر ماهیت آیینی خود، دلالت بر برخورد جمعی با پدیده مرگ دارد. گردآمدن، تجمع و متوسل شدن به سلسله‌ای از اعمال ذاتاً فرهنگی، اولین مواجهه انسان‌ها با وقوع یک مرگ است؛ انسان در شرایط خطر، ترس و رخدادهایی که توجیه آنها از توان او خارج است، همواره با جمع شدن و گردهم‌آیی به توفیق و آرامشی دست می‌یابد که ناشی از حس همذاتی و وحدت است؛ تقسیم ترس از مرگ، مهم‌ترین خاصیت این گردهم‌آیی است. بنابراین، وقوع مرگ حتی در شخصی‌ترین حالت، به سرعت بدل به پدیده‌ای جمعی می‌شود که شماری از افراد مرتبط را درگیر می‌کند. سوگواری‌های شخصی در فرهنگ‌های مختلف از جنبه‌های آیینی خالی نیستند؛ معمولاً جوامع، تعاریف خاص خود را از تشریفات مرگ، غسل، دعا، کفن و دفن و توزیع خوراک‌های آیینی دارند که همه مستلزم نوعی فعالیت جمعی و گروهی است، اما هنگامی که از آیین، در مفهوم تاریخی سخن می‌گوییم، با پدیده‌ای فرهنگی سروکار داریم که از جنبه‌های اجتماعی و اسطوره‌شناختی، تاریخی

و فرهنگی وسیعی قابل اعتنا است؛ «آیین سوگواری» از این منظر، آیین فقدان شخصی نیست، بلکه در چرخه ادواری آیین، «ذات مرگ» در تقابل با «ذات هستی» معنا می‌یابد. سوگ سیاوش به عنوان مهم‌ترین آیین سوگواری در ایران پیش از اسلام، به تأیید بسیاری از پژوهشگران داخلی و خارجی، ریشه در فرهنگ و اسطوره کشاورزی دارد اما متناسب با شرایط اجتماعی و تاریخی، انعطاف قابل توجهی از خود نشان داده است. مقاله پیش‌رو بر اساس این فرضیه تدوین شده است که آیین سوگواری در ایران پیش از تاریخ، در مسیر انطباق با شرایط متغیر تاریخی و اجتماعی، از ظرفیت‌های اسطوره‌ای، دینی و سیاسی برای تداوم و انطباق با شرایط تاریخی بهره برده است. پژوهش حاضر در پی تبیین نقش و کارکرد این عناصر در تطبیق و بقای آیین‌های سوگواری کهن، به دادوستد این آیین‌ها بر کنکاشی در ریشه‌ها و خاستگاه‌های آیین‌های سوگواری کهن، به دادوستد این آیین‌ها با زیرساخت‌های اسطوره‌ای، تاریخی و اجتماعی ایران می‌پردازد که با توجه به استمرار تاریخی آیین‌های سوگواری در ایران، چشم‌اندازی تبارشناسانه از این آیین‌ها را نیز ارائه می‌دهد.

پیشینه تحقیق

درباره قدمت و پیشینه آیین‌های سوگواری در ایران، پیش از این پژوهش‌هایی از زوایای مختلف انجام شده است؛ به ویژه اینکه اشارات مکرر به سوگ و سوگواری در منابع مزدایی و شاهنامه، سبب عطف توجه پژوهشگران به سوگواری در دوران باستان بوده است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله «مرگ و آیین‌های مربوط به آن در ایران باستان» نوشته نادیا معقولی و محمود طاوسی اشاره کرد. در این مقاله بر اساس منابع کهن به جهان‌بینی زرتشتی به مرگ و مناسک مربوط به آن در ایران باستان پرداخته است. در مقاله «بررسی تطبیقی آیین‌های سوگ در شاهنامه و بازمانده‌های تاریخی-مذهبی سوگواری در ایران باستان» نوشته مه‌دخت خالقی چترودی و لیلا حق‌پرست، با استناد به

شیوه‌های سوگواری که بر اساس منابع تاریخی در ایران وجود داشته‌اند و تطبیق آنها با سوگواری‌های شاهنامه فردوسی، به نقش برخی عوامل تاریخی در تحول و تعدیل اشکال افراطی سوگواری اشاره شده‌است.

اما پژوهش «بازجست اجزای آیین‌های سیاوشی» نوشته مریم نعمت طاوسی، به لحاظ روش و رویکرد قرابت بیشتری با تحقیق حاضر دارد و با تأکید بر «همانندی کارویژه سیاوش و ایزد میرنده و بازآینده گیاهی»، آیین‌های سوگ سیاوش را با آیین‌های بزرگری مطابقت داده و چنین نتیجه‌گیری کرده‌است:

«آیین‌های سوگ سیاوش در اصل، آیین‌های کیش بزرگری ساکنان فرارود بوده است که به تدریج در ایران پراکنده شده و هنوز هم تأثیرات آن را بر برخی آیین‌های سوگواری و اجزای نمایش سنتی می‌توان ردیابی کرد» (نعمت طاوسی، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

وجه نوآوری پژوهش پیش‌رو، تأکید بر جنبه تاریخی و تکوینی و تأثیر عناصر فرهنگی و اجتماعی در مسیر تاریخی این آیین‌هاست.

در بازنگری مسیر شکل‌گیری و تحول آیین‌های سوگواری در ایران، پیش از هر چیز، بعد تاریخی موضوع، جلب نظر می‌کند؛ چرا که نفس تحول، وابسته زمان است و تحولات در زمانی، مستلزم به‌کارگیری روش تحقیق تاریخی؛ و تاریخ چیزی نیست جز تحولات اجتماعی که در طول زمان رخ داده است.

نکته قابل ذکر در مسیر تاریخی این پژوهش این است که در بررسی ریشه سوگ آیین‌های ایران، آغاز مطالعه از اسطوره امری است گریزناپذیر؛ و از آنجا که زیرساخت‌های اسطوره، در سرتاسر جهان دارای مقارنت، اشتراک و همپوشانی است، بخش‌های زمینه‌ای این مطالعه تاریخی، صرفاً مربوط به ایران نمی‌شود و به طور کلی محتوای اسطوره‌ای سوگواری در نقاط مختلف جهان را در برمی‌گیرد. از سوی دیگر فرضیه تأثیر فرهنگ بین‌النهرین بر آیین‌های سوگواری ایران، ضرورت محصور نماندن این تحقیق در مرزهای ایران را تأکید می‌کند. مسیر این پژوهش از اسطوره‌شناسی مرگ آغاز می‌شود و با بهره‌گیری از مردم

شناسی، به مفاهیم مشترک مرگ و سوگواری در بین اقوام کهن جهان می‌رسد؛ در ادامه با تمرکز بر ایران و فرهنگ کشاورزی، به آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام و مسیر طی شده آنها به موازات زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی، خواهیم پرداخت.

بحث و بررسی

۱- نخستین انگاره‌های آدمی از مرگ

اولین شواهد به دست آمده از مواجهه آیینی با مرگ، به دوران کهن پارینه سنگی باز می‌گردد؛ یعنی زمانی که پیش از بروز هر معنای فردی برای مرگ، میثاق‌های جمعی و قبیله‌ای ضامن بقای نوع انسان است و مرگ هر انسان احتمالاً به مثابه نشانه‌ای کیهانی یا نوعی مجرای آگاهی برای کل جامعه/ قبیله محسوب می‌شود. انسان شکارگر غارنشین به ضرورت، خود را در میدان جدال همواره مرگ و زندگی می‌یابد؛ شکار و شکارگری، او را به واقعیت مرگ و خلق آیین‌های مرتبط با مرگ متصل می‌سازد؛ برای انسان شکارگر، عدم توفیق در شکار به معنای مرگ است؛ اما توفیق در شکار نیز او را با بحران مضاعفی روبرو می‌سازد: زنده ماندن او برابر با مرگ دیگری است؛ دیگری/ حیوانی که انسان ابتدایی - به واسطه پیوستگی ذاتی که با طبیعت دارد - برتری و مزیتی نسبت به او احساس نمی‌کند، بلکه در مواردی حیوان را دارای قوایی ممتاز و از خود برتر می‌پندارد. چرا که حیوان، فرستاده خدا و در مرتبه بعد، کشتن و خوردن او کشتن و خوردن خداست. از این‌رو انسان شکارگر با حیوان شکارشونده خویش، وارد مراوداتی آیینی می‌شود، با این هدف که او را تسکین دهد، از او عذرخواهی و قدردانی کند و برای ترغیب بازآمدن دوباره او به چرخه زندگی، برای خدای فرستنده او قربانی کند. به این ترتیب انسان از نخستین تشکل‌های شکارگری، مفهوم زندگی را در واکنش و یا پذیرش مرگ به عنوان اصل جاری و قطعی زندگی، شناسایی می‌کند و به نوعی همه آیین‌های شکار، ریشه‌ای در مفهوم مرگ در ذهن انسان شکارگر دارند.

اما شواهد صریح‌تر، تدفین‌های آیینی عصر غارنشینی، نشانگر فلسفه مبتنی بر «وحدت و یکپارچگی آغازین» است. این اندیشه، عمدتاً در تقدس‌بخشی و باور به زمین به عنوان منشأ و زاینده همه مظاهر طبیعت متجلی می‌شود. زمین، زادگاه انسان و زهدان حیات است و از آنجا که محل تجلی زایش و پیدایش در این جهان «زن» است، مفهوم مادر-زمین از مفاهیمی است که انسان از عصر سنگ با آن زیست می‌کند؛ شواهد این اندیشه را می‌توان در پیکره‌های کوچک زن-الهی باروری متعلق به اعصار مختلف سنگ، که در سراسر جهان پراکنده‌اند بازجست. زمین-مادر مأمونی است که انسان را زندگی بخشیده و پس از مرگ به خود باز می‌خواند. پس غارها به نشانه هزارتو، کانال زایمانی و زهدان مادر، تبدیل به گورستان‌های اولیه اجساد دفن شده در حالت جنینی می‌شوند؛ انسان از همان مسیری که آمده به خاستگاه خود باز می‌گردد.^۱

بی‌شک انسان عصر شکارگری با کاشت و برداشت نیز، کاملاً بیگانه نبوده است؛ این احتمال قریب به یقین وجود دارد که رویش اتفاقی دانه‌های خوراکی و تداوم تعمدی این فرایند توسط انسان، اساس کشاورزی را به وجود آورده باشد؛ اما دلیل تغییر شیوه اساسی، از شکارگری به کشاورزی و به عبارتی تغییر آگاهانه از یک شیوه بالنسبه پایدار زیستی به شیوه‌ای دشوارتر، احتمالاً تحت تأثیر افزایش جمعیت و در پی آن، جابجایی‌های قومی و قبیله‌ای بوده است. به هر ترتیب، روی آوردن به کشاورزی، باید زاده پیشرفت اندیشه

^۱ البته این نکته را از نظر نمی‌توان دور داشت که برخی جوامع نیز به فراخور جهان‌شناخت خود، درگذشتگان را به خاک نمی‌سپارند و هر یک از آنها نیز تفسیر خود را از مفاهیم و اعمال مرتبط با مرگ دارند. از آن جمله است آیین دخمه‌گذاری در دین زرتشتی که به دلیل حرمت و قداست عناصر اربعه و پرهیز از آلودگی آب و هوا و آتش و خاک، بدن مردگان را در ارتفاع و در معرض نور خورشید و حیوانات و پرندگان قرار می‌دادند. همچنین سوزاندن اجساد و یا به دریا سپردن پیکر مرده که در برخی فرهنگ‌ها رواج داشته‌است. اما به نظر می‌رسد در همه آیین‌های مرگ، علیرغم تفاوت‌های ظاهری، وجه اشتراک ضمنی قابل ردیابی است و آن وجود تقیدی نسبت به اعاده کالبد جسمانی به طبیعت است و بیانگر بازگشت به مبدایی که خلقت از آن نشأت گرفته است.

انتزاعی در انسان باشد. یکجانشینی به عنوان اولین دستاورد کشاورزی و کنترل کاشت و برداشت، چرخش تاریخ‌ساز فرهنگی جهان را رقم زد.

۲- اسطوره کشاورزی

به موازات یکجانشینی و کشاورزی، تحول مهمی در نگرش انسان نسبت به مرگ رخ داد: رویارویی انسان با مرگ به مثابه بدیل و ضرورت زندگی. در وابستگی انسان به زمین و کشت و زرع بود که مفهوم مرگ و رستاخیز، ریزش و رویش طبیعت در چرخه فصول، بیش از پیش به عنوان اصل تعمیم‌پذیر هستی، در بینش جوامع کشاورز نفوذ کرد. اگر در جامعه شکارگری، خدای میرنده و رستخیزکننده، حیوان بود، در تمدن کشاورزی، دفن کردن غله و انسان، مقدمه رستاخیز طبیعت تلقی شد.

«حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه به زیر زمین است. دانه تا نیست نشود، رستاخیزی و تولدی دیگر نمی‌یابد. این تجربه عینی اقوام کشاورز اعصار باستان که از امر کشاورزی حاصل شده بود، امری که بنیان تولید و مایه زندگی ایشان بود، نمی‌توانست بر دیدگاه و جهان‌شناخت ایشان بی‌تأثیر بماند. انسان به یاری نحوه تمثیلی استدلال خود در آن عصر، از سویی به این نتیجه رسید که چنین امری نیز ممکن است بر مردگان وی روی دهد؛ و از سویی دیگر نماد جهان گیاهی، خدای مظهر زندگی نباتی نیز نمی‌توانست فارغ از این زادمرد، دگرگونی دائمی میان زندگی و مرگ باشد» (بهار، ۱۳۸۶ (الف): ۴۲۷).

و به این ترتیب، جهان اسطوره نیز متحول شد. جامعه کشاورزی، مشابهت زن و زمین را در امر باروری و کاشت و برداشت و ماهیت جنسی تکثر و تناسل، عمیقاً دریافت کرد و در اسطوره‌ها و آیین‌های خود متجلی ساخت. باور به زمین-مادر و الهگان مرتبط با او، به الهه‌ای در رأس جهان خدایان بدل شد و منشأ تمام مظاهر باروری و برکت گشت.

اعتقاد به این الهه، که مادر خدایان و موجودات تلقی می‌شد، در پیکره‌های فراوان برجای مانده از دوران بسیار دور پیش از تاریخ قابل بررسی است. این پیکره‌ها در اغلب موارد بدون سر هستند که نشان از کیفیت غیر شخصی این باور و تأکید بر نمادهای باروری در

اندام اوست؛ اما فلسفه این ادیان بزرگ‌ری، بینشی ژرف‌تر از نوعی سویه‌گیری جنسیتی صرف در ساختار اجتماعی بوده است.

«این مؤنث، در مقام واگذارنده صورتهاست. او کسی است که به صورتهای زندگی می‌بخشد و می‌داند آنها از کجا آمده‌اند. آنها از چیزی می‌آیند که ورای مذکر و مؤنث است. از چیزی که ورای هستی و نیستی است. هم هست و هم نیست. نه هست و نه نیست. ورای همه مقولات اندیشه و ذهن است» (کمبل، ۱۳۹۱: ۲۷۱).

اسطوره‌های کیش کشاورزی در سرتاسر جهان با وجود تنوع و گوناگونی اشکال، نشانه‌های مشابه دارند. محور ثابت و مشترک این اسطوره‌ها، حضور الهه‌ای به غایت مقتدر است در کنار خدا یا خدا-انسانی مذکر. معمولاً به نشان باروری، این ایزد، همسر یا معشوق یا پسر الهه است. ایزد توسط الهه تعقیب و قربانی می‌شود، به جهان مرگ می‌رود اما دوباره بازمی‌گردد و با الهه پیوندی دوباره می‌یابد و مقارن با این رستاخیز اسطوره‌ای، رویش و زایش طبیعت نیز رخ می‌دهد.

در بین‌النهرین، از ابتدای تمدن سومری تا دوران متأخر اختلاط فرهنگ سومری و سامی، اسطوره خدای باروری و الهه، صورتهای مختلفی به خود می‌گیرد و به فراخور جایگاهی نظام‌های اجتماعی، تغییر الگو می‌دهد. اما آنچه که محوریت خود را در آیین‌های کهن سومری حفظ می‌کند، همسری اینانا (الهه برکت و باروری) با دموزی (خدای گیاهی میرنده) است.

«بنا به اسطوره‌ای که از عهد تمدن سومری برجای مانده است، اینانا، دموزی را که از به‌جا آوردن احترامات فائقه به وی خودداری کرده بود، به دست دیوان سپارد تا وی را به جهان مردگان برند. پایان این داستان به روایت سومری در دست نیست، اما این نکته دانسته است که سرانجام دموزی از جهان مردگان باز می‌گردد و با الهه عشق و باروری ازدواجی مجدد می‌کند. این مرگ و حیات مجدد و ازدواج با بانوی آسمانی که هر ساله انجام می‌پذیرفت و در مرگ ایزد، عزاداری و در ازدواج مجددش با الهه، جشن‌ها برپا می‌گشت، نماد مرگ جهان نباتی و سپس رویش مجدد گیاهان و

باروری درختان و چارپایان بود و گمان می‌رفت با نمایش آیینی آن می‌توان از توقف این دور هرساله جلو گرفت و تکرار حیات گیاهی و حیوانی را تسجیل کرد» (بهار، ۱۳۸۶، الف: ۴۱۹). نظیر دوموزی و اینانای سومری در مصر، ایزیس و اوزیریس است، اوزیریس در همدستی خدایان در تابوتی به نیل افکنده می‌شود. او شناور بر نیل به سوریه می‌رسد و ایزیس در جستجوی همسرش سفری دراز آغاز می‌کند و از پیکر مرده همسرش بارور می‌شود. «مرگ اوزیریس با بالا آمدن و طغیان سالانه رود نیل که همه‌ساله خاک مصر را بارور می‌کرد ارتباطی نمادین داشت. گمان بر این بود که بر اثر متلاشی شدن جسد اوزیریس، زمین بارور و احیاء می‌شود» (کمبل، ۱۳۹۱: ۲۶۵).

در اساطیر ژاپن، ایزانامی به جهان زیرین می‌رود؛ شوهرش ایزاناجی در پی او روانه می‌شود. در آنجا از همسرش نافرمانی می‌کند و مورد تعقیب او قرار می‌گیرد و به آسمان می‌رود و ایزانامی برای همیشه ایزدبانوی مرگ و رویش می‌شود.

«این حالتی است که عموماً برای ایزدبانوان زیرزمینی و کشت‌وکار روی می‌دهد که الهگان باروری و در عین حال مرگ، تولد و ورود دوباره به سینه مادر هستند» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۷۷). در بین مردم فنیقیه، خدای میرنده آدونیس بود. آدونیس، هدف عشق مادر و از شکار منع می‌شود. او در اثر نافرمانی کشته می‌شود. او هر سال به زادگاه خود باز می‌گردد، دوباره زخمی می‌شود و از زخم‌های او آب‌ها سرخ می‌شوند.

در یونان، ایزد بانو در قالب آتنا، هرا، آفرودیت و آرتمیس ظهور می‌کند و خدای میرنده دیونیزوس است. اسطوره پرسفونه و دمتر نیز رنگی از داستان مرگ و رستاخیز خدای میرنده را داراست. پرسفونه ربوده و به جهان مرگ روانه می‌شود. دمتر، مادر او به تلافی، دانه را در زمین زندانی می‌کند. پلوتو خدای سرزمین مردگان پرسفونه را باز پس می‌دهد؛ اما همراه با طلسمی که هرساله یک سوم سال، او را به جهان زیرین باز می‌گرداند.

۳- آیین‌های کشاورزی

این اسطوره، مانند هر نظام اعتقادی دیگر جهان باستان، می‌بایست در قالب آیین‌های ساختارمند به خدمت بازدهی عملی در جوامع کشاورز در می‌آمد؛ چرا که انسان عصر کهن با تکرار نمونه‌های اولیه آفرینش، خود را در نزدیکی خدایان و در بی‌زمانی و بی‌مکانی آنان احساس می‌کرد؛ در کنار هسته فلسفی و تعمیم‌پذیر «مرگ و رستاخیز»، پدید آمدن مفهوم نوین «زمان» در اثر زندگی کشاورزی نیز، در شکل‌گیری جهان و اندیشه انسان اعصار کهن کشاورزی مؤثر افتاد و معنای چرخه‌های زمانی-آیینی، متناسب با جریان تکرار طبیعی جوانه و رشد و رویش در جوامع ایجاد شد و از این بابت است که شکل‌گیری کشاورزی، مقارن با فهم زبانی جدید و منضبط انسان از حیات، در چارچوب زمان و مکان مقدس است؛

«دریافتی کاملاً قدرتمند و بسیار متفاوت از زمان، فقط می‌تواند بر مبنای کشاورزی جمعی و کارمحور ایجاد شود. در چنین شرایطی برای نخستین بار امکان درک خاصی از زمان به وجود آمد که در بطن خود جداسازی و در کنار هم قرار دادن زمان روزمره اجتماعی، زمان تعطیلات و زمان مراسم مربوط به چرخه کار کشاورزی، مربوط به فصول گوناگون سال، اوقات مختلف روز و مراحل رشد گیاهان و چهارپایان را داشت. در این جا برای نخستین بار در قدیمی‌ترین بن‌مایه‌ها و پیرنگ‌ها، بازتاب چنین زمانی در زبان، مستحکم می‌شود» (باختین، ۱۳۹۰: ۲۸۲).

پس بی‌راه نیست اگر تحول جوامع شکارگر و شبان به کشاورزی را نطفه اولیه همه نظام‌های نمادین دینی و آیینی بشر و سکوی پرش او به قله‌های ادراک و معرفت اجتماعی بشماریم.

آیین جوامع کشاورز، باز نمود اسطوره پر فراز و نشیب مرگ و رستاخیز بود و ضرورتی اجتماعی برای تأمین یگانگی فرد با جامعه و یگانگی جامعه با طبیعت. این مناسک بازآفرینی آیینی، همواره با اهداف جادویی به منظور به کار انداختن قوای خفته طبیعت انجام می‌گرفت؛ از آنجا که آیین به واسطه روایت و بازنمایی اسطوره صورت می‌پذیرفت،

مجموعه‌ای از آیین‌های جادویی، حول محور اسطوره کشاورزی پدید آمد. بر مبنای بازتولید همین اسطوره بود که آیین‌های گوناگونی از بازآفرینی خلقت و آمیزش و تولد و مرگ و رستاخیز، حول محور این ادیان کشاورزی شکل گرفت و مبنای پایدارترین آیین‌های نمادین سوگ و سرور/قربانی و ازدواج در جهان شد. آیین‌هایی که هر یک، جزئی از آیین ادواری و سالیانه بزرگتری بودند که هدف اساسی‌اش تضمین توالی فصول، باروری و برکت و حفظ نظم کائنات بود.

نخستین نشانه‌های کشاورزی به عنوان شیوه تولید خوراک به صورت کنترل شده و هدفمند، در خاورمیانه دیده شده است. بین‌النهرین خاستگاه قدیمی‌ترین فرهنگ کشاورزی جهان و مرکز حوزه فرهنگی آسیای غربی (بخشی از نجد ایران. کل آسیای صغیر. بین‌النهرین. سوریه. فلسطین. عربستان) است که به اعتقاد بسیاری از اسطوره‌شناسان، بنیان‌های فرهنگی و مدنی سایر نقاط جهان را تحت‌الشعاع قرار داده است. با وجود اینکه برخی اسطوره‌شناسان، رواج جهانگیر آیین‌های مشابه کشاورزی را ناشی از توارد طبیعی تاریخ می‌پندارند اما شواهد صدور این آیین‌ها از بین‌النهرین به سایر مناطق فرهنگی جهان نیز بسیار است.

«این آیین‌ها ظاهراً در هیچ جایی وسیع‌تر و باشکوه‌تر از سرزمین‌های واقع در شرق مدیترانه برگزار نمی‌شد. مردم مصر و آسیای غربی، زوال و احیای سالانه حیات، به ویژه حیات گیاهی را، با تجسم خدایی که هر سال می‌مرد و دوباره زنده می‌شد، با نام‌های ازیریس، تموز، آدونیس و آتیس نمایش می‌دادند. اسم و تفصیل این آیین‌ها از جایی به جای دیگر فرق می‌کرد اما درونمایه‌اش یکی بود... با وجود شهرت دیرنده‌ای که تموز یا همتایش آدونیس در بین اقوام سامی دارد، قرآینی هست که فکر کنیم پرستش او نخستین بار در بین قومی از نژاد دیگر و با زبانی دیگر یعنی سومریان پدید آمده است» (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۵۸ و ۳۵۹).

در مناطق وسیعی از آسیای غربی و جزایر یونان، مراسم نوحه و ماتم برای خدای نبات، رواج فراگیر داشته است. این آیین‌های سوگواری، همراه با ساختن پیکره‌ها و تمثال‌ها و تشییع و تدفین انجام می‌شد. پیش یا پس از جشن بازسازی ازدواج مقدس که معمولاً

میان شاه و الهه معبد و یا کاهن و الهه معبد صورت می‌گرفت و گاه تنها با ساختن مجسمه ایزد نباتی و الهه انجام می‌شد، آیین‌های سوگواری با نواختن نی، سینه‌زنی و نوحه و زاری همراه بود. هرچند مویه‌ها و مراثی، همواره در کنار سوز و گداز نوید و بشارت بازگشت خدای شهیدشده را در خود مستتر می‌داشتند.

در کرت، جشنواره دوسالانه‌ای وجود داشته که در آن مصائب دیونیزوس را ذکر می‌کردند. «کارهایی که [دیونیزوس] در آخرین لحظات عمرش کرده و رنج‌هایی که برده بود پیش چشم پرستندگانش بازی می‌شد و آنان گاو نری را زنده‌زنده به دندان پاره می‌کردند و با فریادهای دیوانه‌آسا سر به بیشه‌ها می‌نهادند... آنجا که رستاخیز هم بخشی از اسطوره بود، آن را نیز در مراسم بازی می‌کردند و حتی ظاهراً یک اعتقاد عام رستاخیز یا دست کم جاودانگی به پرستندگان تلقین می‌شد» (فریزر، ۱۳۸۸: ۴۴۵).

در مراسم سوگواری آدونیس در فنیقیه، زنان با ناله و فریاد نام آدونیس را می‌خواندند. «مراسم مربوط به آدونیس هر سال در هنگام برداشت محصول برپا می‌شد و مردم به خصوص زنان، به شیون و زاری برمی‌خاستند. معمولاً به هنگام این مراسم، در ظرف‌ها سبزه می‌رویانند و آن ظرف‌های سبزه را باغ‌های آدونی می‌نامیدند و این عمل از مراسم حتمی آیین او بود. پس از چند روز که از سوگواری می‌گذشت، رستاخیز آدونیس فرا می‌رسید و مردم آن روز را جشن می‌گرفتند و سبزه‌ها را به چشمه‌ها یا به دریا می‌افکندند» (بهار، ۱۳۸۶ (ب): ۶۰).

در سومر و بابل، آیین‌های سوگواری تموز با مشارکت بارز زنان - به عنوان تمثال‌های الهه - برگزار می‌شد. این سوگواری‌ها به هنگام کشت دانه (مرگ خدای نباتی) در جریان بود. در مرثیه‌ای بابلی برای مرگ تموز چنین سروده شده:

«ماتمش ماتمی بر گیاهان است که دیگر در باغچه نرویند،

ماتمش ماتمی است بر گندم که دیگر جوانه نزند،

ماتمش بر آبگیری است که ماهی‌ها در آن زیستن نتوانند،

ماتمش برای اعماق درختزارهاست که در آن شراب و انگبین نروید،

ماتمش ماتم سرایی است که حیات از آن رخت بر بسته است» (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۶۰).

افسون مرثیه مانند مصری برای تجدید حیات اوزیریس چنین می‌گوید:

«ببین، تو را در حالی پیدا کردم،

که آن بی‌جان بزرگ، در کنارت افتاده بود.

ایزیس به نفتیس می‌گوید: آه خواهر!

این برادر ماست،

بیا بگذار سرش را بلند کنیم،

بیا بگذار استخوان‌هایش را دوباره به هم اتصال دهیم،

بیا بگذار اعضا و جوارحش را دوباره سر هم کنیم،

بیا بگذار به این همه غم و بدبختی پایان دهیم،

که تا جایی که از دست ما برآید، او دیگر جان به لب نخواهد شد.

باشد که به خاطر این روح، رطوبت افزایش یابد!

باشد که به واسطه تو نهرها و آبراهه‌ها پر شود!» (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

آیین‌های ازدواج مقدس، از سوگواری برای خدای شهیدشونده آغاز می‌شد، با بازسازی شهادت او (قربانی) ادامه می‌یافت و همزمان با دگرگونی طبیعت در بهار یا تابستان که نتیجه رستاخیز ایزد بود، با آیین‌های شادمانی پایان می‌گرفت. این مراحل سه‌گانه را الیاده، در همه آیین‌های کشاورزی، عناصر ثابت و مشترک می‌شمارد که با وجود تنوع و تفاوت‌های منطقه‌ای، ریشه واحد دارند. آیین‌های سوگواری، زمینه‌ساز نو شدن حیات و تداوم چرخه برکت‌بخش فصول، تلقی می‌شد و موجد نوعی وظیفه جمعی آیینی برای افراد بود. این اعتقاد به ویژه در آسیای غربی وجود داشت که افراد باید در شهادت خدا یا روح گیاهی، سوگوار باشند؛ این سوگواری، همراهی و برکت‌بخشی خدایان را جلب می‌کرد و باعث پرباری محصول و دام بود و از این رو عدم مشارکت در چنین آیین‌هایی، مستوجب

خشم و دشمنی خدایان بود. از آنجا که شرایط زیستی و اقلیمی هر سرزمین، در صورت- بخشی نمادها و نشانه‌های آیینی دخیل‌اند، در سرزمین‌های خشک و بیابانی، نیروی گریه، باران و سرسبزی بازمی‌آورد.

بنابراین «آیین سوگواری» یک مرحله از فرایند سه‌گانه ادیان کشاورزی است. این سوگواری، برای ایزد گیاهی قربانی شونده و یا خود الهه‌ای انجام می‌شود که مرگ- حتی گاهی خودخواسته- او حیات و رویش را به زمین بازخواهدگرداند. رستاخیز این خدای نباتی- منطبق با تقویم کشاورزی ملل مختلف- مصادف با اعیاد سال نو و برقراری آیین‌های شادمانی است. چرخه مرگ و حیات و الزام مرگ برای رستاخیز و باروری مجدد، همداتی مرگ و زندگی و همسانی آیین‌های سوگ و سوگ را - به عنوان دو روی یک سکه- تأکید می‌کند. اسطوره ازدواج مقدس که برگزاری آیین‌های آن در سومر به هزاره سوم پیش از میلاد می‌رسد، با صور و گوناگونی فراوان، دین اولیه اقوام کشاورز سراسر جهان را تشکیل داده است. صرف نظر از مفهوم معیشتی و اقتصادی که هدف جادویی این آیین‌ها بود و با برگزاری آن‌ها انتظار می‌رفت که نظم فصول و باروری و برکت برای مردمان تضمین شود، باید یادآوری کرد که مفهوم اولیه دین همواره ارتباطی با تقابل انسان با مرگ داشته است. به اعتقاد مالینوفسکی، شکل‌گیری ادیان، ضرورتاً واکنشی نسبت مرگ بوده است.

«به نظر مالینوفسکی، جهانی‌ترین و مهم‌ترین سرچشمه تنش عاطفی که حاکم بر مناسک مذهبی است، واقعیت مرگ است. به ادعای او اگر نه همه دین‌های اولیه، دست‌کم بیشتر آنها از همین واقعیت سرچشمه می‌گیرند... به نظر مالینوفسکی کنش مذهبی اساساً به مراسم مرگ ارتباط دارد. به استدلال او، مناسک مذهبی که در سراسر جهان پیرامون مرگ و سوگواری دور می‌زند، کارکرد تخلیه‌کننده دین را به روشنی نمایان می‌کند»

(مالینوفسکی، به نقل از: همیلتون، ۱۳۹۰: ۹۰)

و در ورای این آیین جادویی، تولد مفاهیم بنیادین دینی «قربانی/شهید» که تا کمال- یافته‌ترین ادیان نیز امتداد و نفوذ می‌یابد.^۱

«...زندگی تنها می‌تواند از زندگی دیگری که قربانی می‌شود زاده شود. مرگ سخت، آفریننده است. از این لحاظ زندگی قربانی شده، خود را در شکل درخشان‌تری از زندگی، در سطح دیگری از هستی متجلی می‌سازد. قربانی موجب انتقالی عظیم می‌شود؛ زندگی متمرکز شده در شخصیت، از آن شخصیت سرریز می‌کند و خود را در سطحی کیهانی یا جمعی متجلی می‌سازد. موجودی واحد به کیهان تغییر شکل می‌یابد، یا چندین بار در گونه کاملی از گیاهان یا نژادی از انسان‌ها متولد می‌شود. یک «کل» زنده، قطعه قطعه می‌شود و خود را در میلیون‌ها شکل جاندار پراکنده می‌سازد» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

در سرود «پوروشا سوکتا»^۱ ریگ‌ودا، پوروشا به عنوان هستی یگانه شده خدا و کیهان، در ازای عمل آفرینش در ابتدا قربانی می‌شود:

«عمل آفرینش او که با قربانی کردن خودش همراه است، به صورت نمونه‌ای ازلی در می‌آید، از آن به بعد همه قربانی‌ها تکرار و بازسازی موجود قربانی، قربانگاه و حتی پیامد و نتایج آن قربانی ازلی است. به عبارت دیگر، عمل انسان در ابعادی کوچک‌تر در انطباق با نمونه ازلی اولیه، در ابعادی کیهانی، با هر عمل قربانی جدیدی، جهان را بازآفرینی می‌کند» (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

بر این اساس، آیین‌های بزرگ‌تری در طول تاریخ، صحنه قربانی‌های خونین بوده‌اند. قتل کودک، نوجوان، زن یا مردی به نشانه شهادت فجیع خدای نباتی در بسیاری مناطق جهان، قطع عضو خادمان معابد ایتیس (خدای گیاهی فریجی) توسط خودشان، قتل نوجوان و زنی در قالب الهه در هنگام نزدیکی آیینی و خوردن آنها در آفریقا، روسپیگری‌های مقدس در قبرس همه نمونه‌هایی از این آیین‌های قربانی است.

۱. بر اساس اسطوره‌های آغازین - تقریباً در همه مناطق فرهنگی جهان - آفرینش در اثر نوعی از قربانی شدن خودخواسته و یا ازدواج و پیوندی ازلی در بین خدایان رخ می‌دهد. از نمونه‌های خدایانی که برای آفرینش، پاره‌پاره و قربانی می‌شوند می‌توان به پرجاپتی در هند، اورانوس در یونان، تیمت در بین‌النهرین و زروان در ایران اشاره کرد.

انواع آیین‌های درخت‌کشی، خداکشی و شاه‌کشی که به مرور زمان تبدیل به کشتن شاهان و خدایان موقت و در اعصار بعدتر قربانی کردن حیوانات، و صور نمادین قربانی انسان همچون ختنه و تراشیدن سر و بعدها شکل‌گیری اشکال نمایشی این سنت‌ها شد، نیز، همه به نوعی با اندیشه باززایی از دل مرگ و نو شدن روح و رستاخیز در ازای مرگ، در ارتباط بوده‌اند.

۴- آیین‌های سوگواری در ایران پیش از تاریخ

بر اساس تحقیقات وسیع و مستندی که در زمینه فرهنگ و ادیان کهن آسیای غربی انجام شده، این منطقه، اولین خاستگاه توسعه کشاورزی و عزیمت به سوی شهرنشینی است. اقتصاد دامپروری و کشاورزی دیم، بستر ایجاد تمدن بین‌النهرین در این پهنه جغرافیایی بود. از هزاره پنجم پیش از میلاد - یا شاید پیش از آن - ارتباط و اشتراک فرهنگی محرز می‌ماند میان ایران و بین‌النهرین وجود داشته است. شواهدی نیز، دال بر عبور اقوام پیش‌سومری از ایران به مناطق غربی وجود دارد. در دوره‌های بعد نیز وجود دولت قدرتمند عیلامی در مجاورت بین‌النهرین، تعامل فرهنگی دو سرزمین را ایجاب می‌کرد. پس از ابداع کشاورزی آبی در بین‌النهرین، نفوذ فرهنگ بین‌النهرینی به ایران در هزاره سوم پیش از میلاد عمیق‌تر شد. همزمان با سلطه «اینانا» به عنوان الهه مادر در سومر، در تمدن عیلام، الهه با نام‌های «پینیکر»، «کی‌یریشه» و «پرتی» مورد پرستش بود و «هومین» خدای قدرتمند عیلامی، همسر این الهه شمرده می‌شد؛ با وجود تقدس الهه مادر به عنوان بنیان دینی منطقه، شواهدی دال بر برگزاری آیین ازدواج مقدس اسطوره‌ای میان این ایزد و الهه در عیلام وجود ندارد. همچنین نام و نشان دیگری از الهه و ایزد گیاهی مرتبط با فرهنگ پیش‌آریایی ایران در دست نداریم؛ اما در اساطیر هندواروپایی که منبع فرهنگ آریایی است با ایزدبانوان پراهمیتی برخورد می‌کنیم که با سرشت مردانه اساطیر هندواروپایی در تناقض قرار می‌گیرند؛ بنا به فرضی قریب به یقین، این ایزدبانوان از فرهنگ‌های بومی

مغلوب، به اساطیر هندواروپایی راه یافته‌اند و معرف حضور الهگانی در رأس جهان اساطیر پیش از ورود آریاییان به ایران نیز هستند. از جمله مهمترین ایزدبانوی ایران، الهه عشق و باروری «آناهیتا» است. دوام و بقای این الهه در نظام اجتماعی طبقاتی هندواروپایی که دوران از رونق افتادن برتری مطلق الهگان است، تأیید قدمت این الهه بازمانده از فرهنگ کشاورزی در ایران است؛ هرچند برخی، آناهیتا را با فرشتگان عیلامی و آریایی نیز قابل انطباق می‌دانند. اما بر خلاف دیگر الهگان و ایزدبانوان ادیان کشاورزی، در کنار آناهیتا همسر، فرزند و یا معشوقی که با شهادت و رستخیزش باعث برکت‌بخشی شود، نمی‌یابیم. «ظاهراً در کنار این الهه مقدس باروری، آب، برکت‌بخشی و پیروگری، فرزندی یا همسری نیز وجود داشته است که شهادت هرساله او و زندگی مجدد وی سبب وجودی آیین‌های سال نو در بین‌النهرین، نجد ایران و حتی آسیای میانه بوده است. متأسفانه باستان‌شناسی هنوز نتوانسته است نشانی از این ایزد شهیدشونده در اعصار کهن پیش‌آریایی در نجد ایران به دست آورد، ولی همه تمدن‌های مصر (ایزیس و ازیریس)، یونان و آسیای صغیر (سیبل و اتیس)، سوریه و فلسطین (ادونیس)، بین‌النهرین (مردوخ و ایشتر یا آشور و ایشتر) و ایران و آسیای میانه (سودابه و سیاوش) و هند (رام و سیتا) و جهان یهود تا اسلام (یوسف و زلیخا) در اعصار جدیدتر تاریخ، معرف قدمت وجودی داستان شهادت ایزد شهیدشونده در ارتباط با مادر یا همسر خویش، به گونه‌های متفاوت-اند. با در نظر داشتن عمومیت پیکرک‌های الهه آب، عشق و جنگ در نجد ایران و عظمت الهه آناهیتا در ادوار بعد، و وجود داستان سیاوش و سودابه، به احتمال قوی می‌توان به وجود خدایی شهیدشونده در کنار الهه مادر در ایران پیش‌آریایی نیز باور داشت» (بهار، ۱۳۸۶ (الف): ۴۴۷).

در اساطیر اوستایی نیز با نام چند ایزدبانوی دیگر برمی‌خوریم که؛ از آن جمله می‌توان به چیستا «کسی که به راه نیک رهنمون می‌شود» اشاره کرد که دین‌یشت در ستایش اوست: «چنین به نظر می‌رسد که وی ایزدبانوی راه و سفر بوده است. موهبت‌هایی نیز که از وی خواسته می‌شود مانند (گذر از راه‌های خوب)، (راه‌های خوب در کوهستان‌ها) و (راه‌های خوب از میان جنگل‌ها) و (گذرگاه‌های خوب از میان رودخانه) و (نیرومندی پا و شنوایی گوش و قوت بازو) این نظر را تأیید می‌کند» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۵۷).

«اشی» ایزدبانویی است که در اردیشت ستایش می‌شود و الهه ثروت و برکت است. در این یشت پهلوانان و شاهان اساطیری بسیاری معرفی می‌شوند که از این الهه طلب یاری کرده‌اند، از جمله هوشنگ، جمشید، فریدون، ضحاک، کیخسرو و زردشت. احتمالاً این ایزدبانوان با همه مشخصات و خویشکاری‌های‌شان، بعدها در آناهیتا مستحیل شده‌اند. اما چنان که گفته شد، ایزد شهیدشونده‌ای که ضرورت آیین‌های سوگ و رستاخیز است در منابع اساطیری ایران حضور ندارد. از اولین منابعی که حکایت از اسطوره ایرانی با مشخصات ایزد میرنده در کنار الهه مادر یا همسر دارد، یکی داستان «بیژن و منیژه» در شاهنامه است:

بیژن پسر گیو در جنگ با گرازان به منیژه دل می‌بازد و ناخواسته به سرزمین توران می‌رود. افراسیاب، خشمگین او را به مرگ محکوم می‌کند؛ اما با وساطتی، گرسیوز را وامی‌دارد که بیژن را به چاه افکند. منیژه بر سرچاه غمخوار بیژن می‌شود و به یاری رستم، بیژن را نجات می‌دهد. اگر چه در این داستان به چاه افتادن بیژن نمونه فرورفتن خدای شهید به زیر زمین و نجات او به دست زن، مقارن ازدواج مقدس است، اما این داستان ظاهراً نمودار آیینی در ایران ندارد و تنها، نسخه‌ای متحول شده از داستان‌های اسطوره‌ای عصر کشاورزی است؛ در مقابل، منابع تاریخی متأخر، رواج گسترده اسطوره سیاوش در ایران را، از زمان‌های بسیار دور تأیید می‌کند.

سیاوش در لغت به معنی «اسب نر سیاه» و یا «سوار اسب نر سیاه» است. بر اساس نظریه راپوپورت باستان‌شناس روس، دکتر علی حصوری، سیاوش را در اساس «اسب سیاه» و به احتمال، نمودار توتمی قبایل بسیار کهن ایرانی می‌پندارد:

«در کهن‌ترین مدارک مکتوب ما، یعنی /وستا، نام او syavarsan و مرکب است از siya به معنی سیاه و varsna به معنی اسب نر. این نام قابل مقایسه با نام‌های لهراسپ، گرشاسپ و... است که همه با اسب مربوط‌اند و همه از خاندان سیاوش... سیاوش از خاندانی است که در ترکیب اسم عده زیادی از آنها واژه اسب دیده می‌شود. سیاوش نخستین نفر از کیانیان است که نام او با اسب ساخته شده است. امروزه به حسب ترجمه‌های قرن نوزدهم و پس از آن که تا کنون نیز در میان

اکثر قریب به اتفاق مترجمان به همین شیوه ترجمه و تفسیر می‌شود، این گونه نام‌ها را «دارنده اسب...» ترجمه کرده‌اند. لهراسب را (دارنده اسب تند) (Aurvataspa) گشتاسب را (دارنده اسب رمنده) (vistaspa) و سیاوش را (دارنده اسب نر). در حالی که این واژه‌ها اساساً به معنی اسب تند، اسب رمنده و اسب نر هستند، درست به همان ترتیب که جوامع توت‌م‌دار آن‌ها را به کار می‌برند» (حصوری، ۱۳۸۷: ۴۲ و ۴۱).

در این فرضیه، سیاوش با به جای گذاشتن اسب و نیزه و زره و سپردن پسرش کیخسرو به اسب، از توت‌م می‌خواهد که محافظ یکی از فرزندان خود باشد. اگر چه توضیح قانع‌کننده‌ای درباره اجرای آیین‌های آریایی قربانی کردن اسب‌ها در برخی مناطق ایران و تناقض فرهنگی میان توت‌م بودن سیاوش / اسب در ایران پیش آریایی و قربانی کردن او در این نظریه وجود ندارد، اما مستندات باستان‌شناسی کشف شده در مناطق سغد و خوارزم، همه نشانه‌هایی از تلفیق اسب و سیاوش دارند:

«مهم‌ترین مرکز، قوی‌قیریلقان قلعه [واقع در خوارزم]، است که دارای استودان‌هایی است که آنها را سیاوشانی نام می‌دهم، زیرا ارتباط آن‌ها با توت‌م اسب آشکار است. این استودان‌ها و در اصل‌ترین شکل از همین قلعه کشف شده‌اند و از جنس سفال هستند. استودان به شکل پیکر انسانی نشسته ساخته شده که کلاهی با گوش اسب دارد؛ حتی گوش‌های اصلی هم به شکل گوش اسب نزدیک است. در واقع استودان نشانه‌ای است از بازگشت شخص به اصل خویش که اسب بوده است» (همان: ۳۳).

قریب به اتفاق پژوهشگران اسطوره، سیاوش را صورت متحول شده دوموزی بین‌النهرین می‌دانند، حال آنکه طبق این نظریه، توت‌م اسب/سیاوش بعدها با اسطوره ایزدنباتی درآمیخته و با آن یکی شده است و با وجود داشتن اصل ماوراءالنهری، منسوب داشتن این اسطوره به بین‌النهرین، اشتباه است؛ چراکه قدمت و عظمت دین سیاوشی در ایران-طبق این نظر- قابل قیاس با دامنه محدود آیین‌های دوموزی در بین‌النهرین نیست؛

«یکی از پژوهشگران روس [آفاناسیوا] روشن کرده است آیین دموزی به مراتب محدودتر از آن بوده است که تصور می‌رود. شواهد مستقیم آیین در محدوده کوچکی از بین‌النهرین به دست آمده است» (همان: ۱۶).

به هر روی، خاستگاه اولیه سیاوش هرکجا که باشد، اجزاء این اسطوره، انطباق کاملی با الگوی شهادت خدای نباتی نشان می‌دهد. مهم‌ترین منابعی که به شرح اسطوره سیاوش پرداخته‌اند، *اوستا* و *شاهنامه* فردوسی است؛ از سیاوش در *اوستا* به معنی دارنده اسب سیاه یاد شده و به قتل او و خونخواهی پسرش اشاره شده است و نام سیاوش و فرزندش کیخسرو، در زامیادیشث در شمار صاحبان فره ایزدی به نیکی آمده است. اما *شاهنامه* فردوسی مفصل‌ترین منبع مکتوبی است که به شرح داستان سیاوش می‌پردازد:

سیاوش فرزند کاوس، هدف عشق نامادری‌اش سودابه واقع می‌شود. سیاوش عشق او را رد می‌کند و سودابه که از گمان شاه به خود بیم دارد، به حیل‌هایی متوسل می‌شود تا خشم کاوس را به سیاوش بیدار کند. کاوس به گفته موبدان آزمونی ترتیب می‌دهد؛ سیاوش و سودابه از آتش گذر کنند، او که بی‌گناه است از آتش گزند نمی‌یابد. وقتی سیاوش از آتش به سلامت گذر می‌کند، شاه، سودابه را به مرگ محکوم می‌کند؛ سیاوش اما از پدر می‌خواهد که سودابه را ببخشد. باز هم سودابه دل شاه را از سیاوش می‌گرداند. افراسیاب به ایران لشکر می‌کشد و سیاوش به خواست خود برای دوری از گفتگوی سودابه و پدر، عازم نبرد می‌شود و بر سپاه افراسیاب غلبه می‌کند. افراسیاب خواب بدی می‌بیند و طلب صلح می‌کند. سیاوش می‌پذیرد. کاوس شاه از تصمیم سیاوش برای صلح خشمگین می‌شود و از او گروهان‌های افراسیاب را می‌خواهد تا همه را بکشد. سیاوش گروهان‌ها و خواسته‌ها را به افراسیاب باز می‌گرداند و به توران پناهنده می‌شود. پس از چندی که سیاوش مقرب درگاه افراسیاب است، با فرنگیس دختر وی ازدواج می‌کند. گرسیوز از حسد و کینه‌ای که به سیاوش دارد، افراسیاب را به جنگ با سیاوش و کشتن او ترغیب می‌کند. به دستور افراسیاب، سر سیاوش از تن جدا می‌شود و از خونش گیاهی سرسبز می‌روید.

خشم زن و گریز قربانی از سرنوشت محتوم خود، گذر از دشواری‌ها و مرگ خدا و رویش گیاه در ازای این شهادت، چارچوب اصلی این داستان است.

«در این داستان‌ها مرگ، شهادت، به آتش فرورفتن و به جایی تبعیدشدن، یا به زندان تاریک افتادن، همه جانشین و نماد پنهان شدن و از هستی رهیدن دانه گشته است و بازگشت از جهان مردگان، از آتش بیرون آمدن، از تبعید یا زندان رهاشدن و به فرمانروایی و قدرت رسیدن نیز جانشین بازرویدن و باروری مجدد گردیده است» (بهار، ۱۳۸۶ (الف): ۴۲۸).

اما دو تفاوت چشمگیر میان این اسطوره نباتی ایرانی با دیگر نمونه‌ها وجود دارد:

۱. در حالی که ایزد نباتی در جوامع کهن، مقام خدایی دارد، داستان سیاوش ایرانی صورتی تماماً انسانی دارد.

۲. نقش زن، در قسمت دوم داستان و در پیوند با ایزد شهیدشونده، بسیار کم‌رنگ است. در توضیح اولین تفاوت، اشاره به دو اصل تاریخی ضروری است؛ اول اینکه اسطوره خدای میرنده در ایران نیز مشمول جبر تاریخی و تغییرشکل اسطوره به حماسه بوده است. این فرایند بنا به ضرورت اجتماعی جوامع رخ می‌دهد و دستاورد تحولات اعتقادی جمعی است؛ از آنجا که روند دگرگونی‌های اجتماعی از قواعد واحدی تبعیت نمی‌کند، عوامل بسیاری در هبوط اسطوره‌ها به جهان حماسه دخیل‌اند؛ از جمله اینکه در گذار تاریخ، زمانی، اسطوره‌های فرازمینی، کار ویژه خود را به فراخور تحولات نظام اجتماعی از دست می‌دهند و در قالب‌های نو و با کارکردهای دیگرگون ظهور می‌کنند و یا اینکه جوامع انسانی به تبع پیشرفت در فنون کشاورزی و جنگاوری و ابداع نظام‌های پیشرفته‌تر اقتصادی، روی به نوعی اسطوره‌سازی انسان‌محور می‌آورند، تا شناخت نوین از خود و جهان را، که در جریان تحولات زیستی به آن نیاز دارند، برپایه اسطوره‌های پیشین سازماندهی کنند. به هر روی، حماسه شدن اسطوره، همواره مصادف است با زمینی‌شدن، از دست دادن جنبه قدسی و مذهبی و جذب ویژگی‌های اخلاقی و انسانی.

دوم اینکه طرحواره مرگ خدایان، خیلی زودتر از ملل دیگر جهان در بین‌النهرین و ایران تغییر جهت می‌دهد و رو به سوی پرستش خدای یگانه می‌گذارد؛ هزاره اول پیش از میلاد،

بارقه‌های یکتاپرستی در بین‌النهرین و ایران وجود داشته است؛ تموز بین‌النهرین تبدیل به مردوک می‌شود، و در حالی که آیین‌های تموز برای او هم برگزار می‌شد اما مردوک شهید نمی‌شد و خدای میرنده تبدیل به خدایی فارغ از مرگ و میر می‌گشت. این نگرش با ورود فرهنگ هندوایرانی، در ایران، تقویت شد؛ چرا که اسطوره‌های هندوایرانی نیز با وجود منشأ پیدایش و خصوصیات ظاهری انسانی، نامیرا هستند. شاید به این دلیل است که اسطوره ایزد میرنده از زمان‌های بسیار دور در ایران قالب انسانی گرفته و نام و نشانی از صورت اسطوره‌ای آن به دست نیامده است.

«در اساطیر ما خدایان نمی‌میرند و چیزی راجع به مرگ خدایان نداریم. به همین علت هم اسطوره خدای شهیدشونده بین‌النهرینی در اساطیر ما نمی‌تواند جای گیرد؛ باید به حماسه برود، انسانی شود، در جهان خدایان ما نمی‌تواند جا بگیرد چون باید کشته شود و بمیرد» (بهار، ۱۳۸۶: (ب): ۱۶۸).

اما تفاوت دوم، معطوف به تغییر جایگاه زن و الهه است که در داستان سیاوش، حتی در نیمه اول که بخش کنشگری اوست به شدت تحت تأثیر نگرشی مردانه قرار گرفته است. این تحول، مشخصاً انعکاس چرخش اساسی جوامع از مدارسالاری به پدرسالاری است؛ اگرچه از دید بسیاری از دیرینه‌شناسان و اسطوره‌شناسان، وجود عصر زن‌سالاری به مفهوم قاطع، مورد تردیدهای جدی است:

«ما نمی‌دانیم آیا مدارسالاری هرگز به صورت دوره فرهنگی مستقلی وجود داشته است یا نه. به کلامی دیگر آیا هرگز مرحله معینی در تاریخ انسان بوده که با استیلای مطلق زن و دینی منحصراً زنانه مشخص می‌شده است؟ گفتن این که گرایش‌ها یا تمایلات مدارسالارانه در برخی از آداب و رسوم دینی و اجتماعی آشکار است، به احتیاط نزدیک‌تر است» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۷۲).

همچنین در توضیح این امر که «مادر تباری» و ارث نسب و دارایی از خاندان مادری هرگز معادل برتری و حاکمیت زنان بر جامعه نبوده است، فریزر می‌نویسد:

«همواره باید به یاد داشت که مادرتباری به معنی مادرشاهی یا حکومت مادر نیست. در واقع این نظام از هرگونه برتری اجتماعی زنان چنان دور و بی‌خبر است که شاید بتوان گفت حاصل خفت

و خواری بی‌حد زن‌هاست، حاصل جامعه‌ای است که مناسبات زن و مرد در آن چنان بهم‌ریخته و بی‌قید و مبهم بود که نمی‌شد برای کودکان پدر مشخصی تعیین کرد» (فریزر، ۱۳۸۸: ۴۴۰). اما چنان‌که شرح آن رفت، مفهوم جنسی زنانه و تجلی نمادهای زنانگی در امر باروری و زایش انسان و حیوان و گیاه، بنیاد جهان اسطوره‌ای اقوام کهن کشاورز را تشکیل داده و از اهمیت محرز برخوردار بوده است؛ اگر دوران غلبه این نمادها در اساطیر و ادیان ملل را به عصر زن‌سالاری تعبیر کنیم، مستندات تاریخی دال بر فروپاشی این نظام‌های فکری زن-محور نیز به وفور وجود دارند. گذار جامعه ایرانی از مادرسالاری به پدرسالاری تحت تأثیر نظام طبقاتی بین‌النهرین، پیش از ورود اقوام هندوایرانی آغاز شده بود. دستیابی به نظام کنترل شده آبیاری در بین‌النهرین، منجر به نظام حکومت متمرکزی شده بود که توزیع آب را با اختیارات سیاسی ادغام می‌کرد و از این‌رو تقسیم کار و به عبارتی تقسیم قدرت، مبنای جامعه طبقاتی بین‌النهرین را تشکیل داده بود. همین نظام طبقاتی به ایران نیز منتقل شد و نظام طبقاتی، تماماً پدرسالار بود. اما فرهنگ هندواروپایی نیز، به نوبه خود با توجه به زیربنای فرهنگی و اقتصادی شکارگری، جهان‌شناخت مردسالارانه داشت و این امر در تثبیت ماهیت نرینه‌سالاری در اسطوره و فرهنگ جامعه ایرانی بی‌تأثیر نبود. «طبیعی است که این ویژگی را به تمامی برآمده از زندگی کوچ‌گرانی بدانیم که در راه‌های دشوار، نیروی مردانه را بیش از قابلیت‌های زایشی زنان ارج می‌نهادند» (ثمینی، ۱۳۸۷: ۶۳). از سوی دیگر، فرهنگ هندواروپایی، به اعتقاد دومزیل، خود بر مبنای نظام اسطوره‌ای سه بخشی موسوم به «سه‌کنش» شامل:

۱. فرمانروایی دوجنبه‌ای که دربرگیرنده بعد جادویی و بعد پیمانی یا قضایی بود؛

۲. رزم‌آوری؛

۳. تولید اقتصادی (بهار، ۱۳۸۸: ۲۲) استوار بود، که منجر به ایجاد جوامع طبقاتی به ویژه در سرزمین‌های هندوایرانی گشت. اگر در دوران کهن مادرسالاری، پیش از اختراع ادوات اولیه کشاورزی، زنان مهم‌ترین نقش را در کاشت و برداشت داشتند و از سویی، مقارنت نمادهای زنده باروری و زایش زنان با زمین و محصول، به آنان منزلتی می‌داد، در نظام

طبقاتی جامعه ابزارمند، هیچ طبقه‌ای از مشاغل به زنان اختصاص نمی‌یافت و این معادل حذف تدریجی زنان از مناسبات قدرت اجتماعی و حاکمیت روزافزون اقتدار مردانه بر جوامع بود. از این‌رو در مسیر تحولات اسطوره، سودابه در داستان سیاوش، نه تنها از قداست و خویشکاری الهگان اعصار پیشین بری است، بلکه نماینده جایگاه نوین زنان در جوامع طبقاتی و پدرسالاری است که در آن‌ها مفاهیمی همچون اخلاق و پاکدامنی زنانه، معیارهایی مطلقاً مردانه یافته است.

۴-۱- آیین‌های سیاوشی در ایران

درباره آیین‌های سوگ سیاوش در ایران، سخن بسیار رفته و پژوهش‌های بسیار انجام شده است. از قدیمی‌ترین منابعی که تاریخ این آیین‌ها را حداقل به سه هزارسال پیش از میلاد مسیح منسوب می‌دارند، گزارش معروف نرشخی در *تاریخ بخارا* است از سوگواری‌های مردم بخارا، که در سال ۳۳۲ هجری قمری تالیف شده است.

«...سیاوش خواست که از وی اثری ماند در این ولایت. از بهر آنکه این ولایت او را عاریتی بود. پس وی این حصار بخارا بنا کرد و بیشتر آنجا می‌بود و میان وی و افراسیاب بدگویی کردند و افراسیاب او را بکشت، و هم در این حصار به آن موضع که از در شرقی اندرآبی اندرون در کاه فروشان- و آن را دروازه غوریان خوانند- او را آنجا دفن کردند. و مغان بخارا بدین سبب آنجا را عزیز دارند. و هر سالی هر مردی آنجا یکی خروس برد و بکشد پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز. و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست. چنانکه در همه ولایت‌ها معروف است. و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند و قولان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه‌هزار سال است» (نرشخی، (بی‌تا): ۳۱ و ۳۲).

همچنین ابوریحان بیرونی و محمود کاشغری نوشته‌هایی دال بر برگزاری آیین‌های سوگ سیاوش بر جای گذاشته‌اند. از یافته‌های باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، چنین برمی‌آید که آیین سوگواری بسیار کهنی در حوالی سمرقند و سغد و خوارزم برقرار بوده که از ماوراءالنهر آغاز شده، ظاهراً بعدها در خراسان بیشترین رواج را داشته و در دیگر نقاط

بازجست ریشه‌های آیین‌های سوگواری در ایران پیش از اسلام ۵۱

ایران نیز بقایایی به جای گذاشته است. یکی از این آثار، متعلق به سه قرن پیش از میلاد دیوارنگاره پنجیکند است نزدیک سمرقند، که به تشخیص باستان‌شناسان مراسم سوگ سیاوش را نشان می‌دهد:

«چنانکه معلوم است مردان و زنان، گریبان دریده‌اند و به سر و سینه خود می‌زنند. یک عماری بر دوش چند نفر است که آن را حمل می‌کنند. اطراف عماری باز است و سیاوش یا شبیه سیاوش در آن خفته است» (بیضایی، ۱۳۸۷: ۳۲).

«وی تسه» جهانگرد چینی، در اوایل قرن هفتم میلادی از نواحی بخارا گزارشی ارائه می‌دهد که احتمالاً مرتبط با سیاوش است:

«... آنها مراسم پرستش خدای آسمانی دارند و او را در مقام بالاتری احترام می‌کنند. آنان می‌گویند فرزند خدایی در ماه هفتم مرد و استخوان‌های او گم شد، مردمی که آیین خدا را اجرا می‌کنند، هرگاه که این ماه برسد، لباس‌های سیاه چین‌دار می‌پوشند، آن‌ها پابرنه راه می‌روند و گریه‌کنان سینه می‌زنند. اشک‌ها و... به هم می‌آمیزند. سیصد تا پانصد زن و مرد به مزرعه‌ها می‌روند تا بدن فرزند خدا را پیدا کنند. روز هفتم این مراسم به پایان می‌رسد» (حضور، ۱۳۸۷: ۹۲).

این آیین سوگ که با چرخه کشاورزی مقارنت داشته، احتمالاً زمینه ساز جشن‌های فصلی بوده است.

«این جشن ظاهراً سرشت کشاورزی داشته است. جستجوی اجزای پراکنده پیکر یک ایزد جوان - مرگ که شاید از سر بیداد کشته شده، خاطره آیینی افتخار روان غله را فرایاد می‌آورد. قرار گرفتن زمان جشن در ماه هفتم چینی، همزمان با تیرماه، موقعیت درو و برداشت محصول مردم آسیای میانه و زاری‌های دروگران همچنین با باور راسخ به این‌که خرمن غله کوفته، همان پیکر ایزد نگهبان رستنی‌هاست، شانه به شانه قرار گرفته باشد» (کراسنولسکا، به نقل از نعمت طاووسی، ۱۳۸۶: ۱۸۵).

براساس پژوهش‌های انجام شده، برخی اجزاء و عناصر محرز این آیین‌ها را می‌توان چنین برشمرد:

۱. دسته‌روی، تمثال سازی و حمل کجاوه و تابوت

۲. آسیب رساندن به جسم و سر و سینه

۳. همراهی موسیقی و آوازهای غمناک

۴. اهداء قربانی

همچنین آیین‌های سوگ که در برخی مناطق ایران هنوز نام و نشانی از سیاوش بر خود دارند (از جمله چمر در لرستان و سوگ‌های کهگیلویه که موسیقی، جزء لاینفک آن‌هاست) و شواهد تاریخی دال بر وجود موسیقی «باغ سیاوشان» یا «کین سیاوش» در الحان سی‌گانه باربد، نشان ارتباط قدیمی موسیقی با آیین‌های سوگ سیاوش است:

«موسیقیدانان ایرانی، از آواهای مردمانه که پیرامون سوگ سیاوش خوانده می‌شد، در ساختن آن‌ها بهره جسته بودند» (نعمت طاووسی، ۱۳۸۶: ۱۸۹)

قربانی نیز به عنوان یکی از اجزاء سوگواری آیین‌های فصلی کشاورزی در سوگ سیاوش، نمود بارز دارد. در منابع مختلف، از جمله تاریخ بخارا، به قربانی خروس در آیین‌های سیاوشی اشاره شده است. جلال ستاری در این باره می‌نویسد:

«خروس پرندۀ ای خورشیدی است زیرا با طلوع خورشید می‌خواند و برآمدن خورشید را نوید می‌دهد و چون به اعتباری، پیک خورشید است، پس به‌سان خورشید، نامیراست همانگونه که خورشید پس از هر فروشدن، برمی‌آید و رستاخیز می‌کند... از این‌رو بر تارک کلیساها، همیشه پیکره خروس نصب می‌کنند که اشارتی رمزی به رستاخیز مسیح است. این سربردن خروس بر مزار سیاوش هر سال روز نوروز پیش از برآمدن آفتاب نیز رمزی از شهادت سیاوش است، اما شهادتی که رستاخیزی به دنبال دارد چون با روز نو (نوروز) یعنی نوشتن سال، همزمان است و بنابراین خون سیاوش نمی‌خسبد و به هدر نمی‌رود و همانگونه که از خون جوانان وطن لاله می‌دمد، از خون سیاوش نیز، سبزی و گیاه، پر سیاوشان می‌روید یا گیاه رنج‌زدا» (ستاری، ۱۳۸۶: ۵۲).

زمان برگزاری این آیین‌ها در ماوراءالنهر پیش از نوروز و مقارن با ابتدای تیرماه کنونی و انقلاب صیفی بوده است. براساس تقویم سغدی و خوارزمی، حلول سال نو، ماه اول تابستان و احتمالاً تقویم ایران نیز چنین بوده است:

«ظاهراً در تقویم قدیم ایران سال با آغاز تابستان شروع می‌شده است و نام‌گذاری ماه‌ها نیز این امر را نشان می‌دهد. اگر فروردین را در آغاز تابستان بیانگاریم، تیرماه به آغاز پاییز و فصل باران می‌افتد که با اساطیر مربوط به تیشتر یا تیر مناسبت دارد، زیرا تیر یا تیشتر ایزد باران است و با آغاز پاییز، فصل باران در ایران و آسیای میانه شروع می‌شود. با این حساب، مهرماه به اول زمستان می‌افتد که آغاز برآمدن و باززادن خورشید است و شب یلدا شب تولد مهر است. دی‌ماه نیز به آغاز بهار می‌افتد و اگر توجه کنیم که دی یا بنا به تلفظ قدیم آن دذو به معنای آفریننده است، با رویش گیاهان و زادن یا بارداری جانوران مناسبت دارد» (بهار، ۱۳۸۶: (ب): ۶۱).

هرسال خورشیدی، دوازده ماه سی‌روزه دارد؛ پنج روز مازاد بر این دوازده ماه، یعنی پنج روز آخر سال را در بین‌النهرین و ایران «خمسسه مسترقه» یا «پنجه دزدیده شده» می‌نامیدند. اعتقاد براین بود که در این پنج روز، روان مردگان و فروشی‌ها به زمین بازمی‌گردند و این بازگشت، مستلزم آیین‌های سوگواری و بردن شمع و چراغ به گورستان‌ها بود. ظاهراً این آیین‌های سوگواری برای مردگان در شب عید، ملهم از سوگواری‌های خدای شهیدشونده بوده که به آیین زرتشت نفوذ کرده و احتمالاً با ادغام این آیین‌های سیاوشی با اعتقاد زرتشتی فرود آمدن فروشی‌ها در آستانه بهار، پنجه ربوده و سال نو از ابتدای تابستان به ابتدای بهار انتقال یافته است.

اما اگر آیین‌های سوگ سیاوش چنین انطباق کاملی با آیین‌های فصلی و باروری نشان می‌دهد، و چنان که گفته شد از سه جزء ثابت این آیین‌ها، سوگواری و قربانی را به تمامی داراست، باید شواهدی دال بر رستاخیز سیاوش و آیین‌های شادمانی مرتبط با آن نیز وجود داشته باشد.

«عده زیادی از دانشمندانی که درباره فرهنگ آسیای مرکزی مطالعه کرده‌اند، باور دارند که سیاوشان مراسم آغاز سال نو است. برخی حتی می‌اندیشند که سیاوشان عامل منحصر به فرد پدید آمدن جشن آغاز سال است» (حصوری، ۱۳۸۷: ۷۸).

با توجه به اینکه پس از اتمام سوگواری‌ها، ششمین روز فروردین، ماه اول سال، روز رستاخیز سیاوش یا ستاندن کین او توسط کیخسرو، محسوب می‌شد، عموم آیین‌های شادمانی نوروزی را می‌توان جزء سوم یا شادخواری دسته جمعی این آیین‌ها قلمداد کرد؛ از آن جمله‌اند ظهور مردان سیاه و رقصان که نوید رویش و بهاراند:

«حاجی فیروز نوروزی ما هم بازمانده سنتی این خدای شهیدشونده و بازگردنده است که صورت سیاهش بازگشت از جهان مردگان است و لباس قرمزش خون و زندگی مجدد است» (بهار، ۱۳۸۷: ۲۴۶).

انواع آیین‌های محلی شادمانی ایام نوروز و پیش از آن، که برخی از آنها تا به امروز برقرارند، همه بازنمود زایش و رستاخیز روح نبات و گیاهان‌اند. در این آیین‌های سال نو ایرانی، که مقارن با رستاخیز سیاوش بود، دوازده روز- هرروز نشانه یک ماه سال- جشن برقرار بوده و روز سیزدهم، جایگزین پنج روز پایانی یا همان خمسه مستترقه‌ای است که نماد بی‌نظمی و آشوب ازلی پیش از خلقت محسوب می‌شد؛ پس خارج از نظم مقدس زمین تلقی می‌گشت؛ از این رو، روز سیزده نوروز به دور از فعالیت‌های روزانه و معمولاً دور از مکان زندگی سپری می‌شد. احتمالاً برخی مقررات و الزامات اخلاقی نیز در چنین روزهایی- پنج روز پایانی سال و روز سیزده سال نو به نشانه همان پنج روز- نادیده گرفته می‌شده است: «مثلاً در ایران مراسم خمسه مستترقه را به صورت میر نوروزی داریم که پنج روز، دزدی حاکم می‌شود و در گوش فرمانروا می‌زند. این به نحوی آشوب و بی‌نظمی محسوب می‌شده. یکی از کیفیات عمومی این روزهای آشوبی، آیین ارجی [همبستری گروهی] است، ولی [در ایران] دقیقاً متنی در این باره نیست. تنها می‌دانیم که مثلاً در دوره صفویه که زنان همه چادر به سر می‌کردند، در روز سیزده نوروز بی‌رو بند و چادر به خیابان می‌آمدند» (همان: ۳۴۲).

به این ترتیب، ارتباط بسیاری از آیین‌های سورسوغ ادواری را که تا به امروز در این سرزمین دوام یافته‌اند، می‌توان حول آیین‌های سیاوشی تبیین کرد. بقایای سوگواری‌های سیاوشی در چمر لرستان که با اشعاری مشابه نوحه‌های سیاوشی همراه است و مراسم

عزاداری کهگیلویه و بویراحمد که هنوز نام «سوسیوش» (مسکوب، ۱۳۸۶: ۸۱) بر خود دارد؛ فراگیری وسیع جغرافیایی این آیین‌ها که در ماوراءالنهر و خراسان تداوم یافت و در سراسر ایران نیز آثاری دارد و باقی ماندن نام مسجد سیاوشان در شیراز، روستای سیاوشان و سیاوش‌آباد و سیاوش‌قلا در تفرش و مغان و الیگودرز و شهرکرد و خمین و ساری، گواه ریشه‌های عمیق این آیین در میان مردم است. از منظر جامعه‌شناختی آنچه در این‌باره جلب توجه می‌کند، تداوم مصرانه این آیین‌هاست؛ آنگاه که با وجود تغییر ساختار اجتماعی از نظام کشاورزی اولیه مدارسالار به نظام طبقاتی پدرسالار، با امتداد و حتی رواج بیش از پیش آیین‌های سوگواری در دوره‌های آریایی و مزدایی برمی‌خوریم.

مهمترین شواهد دال بر شیوع آیین‌های سوگواری در ایران آریایی، ممانعت‌های شدید زرتشت با دو سنت «سوغ» و «قربانی» است. زرتشت در اهنودگات، مکرراً از کشندگان گاو به زشتی یاد می‌کند:

«نفرین تو ای مزدا به کسانی باد که از تعلیمات خود مردم را از کردار نیک منحرف می‌سازند و به کسانی که گاو را با فریاد شادمانی قربان می‌کنند» (اوستا، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

اگر چه تأکید زرتشت بر قربانی‌های با منشأ آریایی و رسوم قوام‌یافته گاوکشی در آیین‌های مهری است، اما چنان که از فرهنگ کهن پیش آریایی برمی‌آید و پیش از این اشاره شد، در ایران مفهوم قربانی در ارتباط نزدیک با سوگواری قرار داشته و احتمالاً نمی‌توانسته مستقل از آن قلمداد شود. در وندیداد، هرات به عنوان سرزمینی معرفی می‌شود، که از اهریمن، سوگواری را سهم برده است. توجه کنیم که هرات در نزدیکی منطقه آیین‌های سیاوشی قرار داشته است. در *ارد/ویراف‌نامه*، از زنانی سخن می‌رود که در غذایی سخت هستند به این سبب که در زندگی، نوحه‌گری بسیار و شیون و زاری کرده بوده‌اند. این نیز یادآور نقش محوری زنان در آیین‌های سوگواری آسیای غربی است که پیش از این ذکر شد. سوگواری در مکتوبات زرتشتی، نه تنها در ابعاد آیینی، بلکه در سوگ عزیزان و درگذشتگان نیز نهی می‌شود:

«فرگرد یازدهم سوتکرنسک درباره شیون و مویه نکردن است از برای درگذشتگان و نیفزودن پیریشانی مرد پاک در جهان دیگر از شیون و مویه و درباره فرورد [نگاهبان نیکی] مرد پاک دینی است که پس از مرگ خواستار یزشنه و آفرینگان است نه شیون و مویه» (دینکرد، به نقل از پورخالقی و حق‌پرست، ۱۳۸۹: ۷۴).

زرتشتیان اعتقاد داشتند که هر اشکی مسیر عبور روان از پل چینوت را با سیلابی گذرناپذیر روبرو می‌کند؛ اما برگزاری آیین‌های مرگ و سوگواری در دوره‌های مختلف زرتشتی در ایران، شواهد فراوان دارد؛ از جمله می‌توان به تطور و گوناگونی آیین‌های تدفین اشاره کرد که نشان می‌دهد مقولات آیینی مرگ در ایران باستان، همواره در کانون توجه و در حال پویایی متناسب با زمان بوده است، همچنین آیین‌های دقیق تشییع و تابوهای مربوط به مرگ و مرده که از بحث حاضر خارج است؛ و این همه دلالت بر گرایش عمومی نسبت به آیین‌های مرگ و سوگواری در ایران معاصر زرتشت و از قرار معلوم در دوره‌های پس از آن دارد؛

«نفس وجود چنین قوانین سنگین و سختی درباره لزوم پرهیز از سوگواری در متون مذهبی پیش از اسلام، و تأکید بر اجرای آن، خود دال بر سابقه حضور پررنگ شیوه‌های گوناگون برپایی آیین سوگ در میان مردم است. چون طبعاً تأکید بر حذف و ممنوعیت امری، نتیجه طبیعی وجود و پیگیری آن است.» (پورخالقی و حق‌پرست، ۱۳۸۹: ۸۰)

اما چه علت یا علل اجتماعی، باعث بقای آیین‌های سوگواری، در غیاب ضرورت اجتماعی و با وجود منع مکرر دین زرتشتی، بوده‌اند؟ در پاسخ به این سؤال دو دلیل احتمالی می‌توان ذکر کرد:

الف. آیین‌ها گرایش ذاتی به استمرار و انتقال مکانی و زمانی دارند. آیین‌ها را به طور کلی می‌توان مشمول قانون جامعه‌شناختی «رسوب‌گذاری» دانست؛ به عبارتی، زمانی که

خاستگاه‌های تجربیات جمعی از حیث اعتبار ساقط می‌شوند-در اینجا از بین رفتن ضرورت-
های جامعه کشاورزی مادرسالار- عاملی وجود دارد که دستاوردهای گروهی پیشین را از
معره‌های دیگری انتقال می‌دهد و در اصل «رسوب‌گذاری مشترک» قابل ردیابی است؛

«رسوب‌گذاری مشترک را تنها زمانی می‌توان به راستی اجتماعی نامید که در آن نوع
نظام علامتی [Sign System]، عینیت یافته باشد، یعنی هنگامی که امکان عینی‌سازی
مکرر تجربه‌های مشترک به وجود آید. تنها در آن صورت است که احتمال می‌رود این
تجربه‌ها از یک نسل به نسل بعد و از جمعی به جمع دیگر انتقال یابند... هر نظام علامتی
که به طور عینی وجود داشته باشد، از طریق گسستن رابطه تجربه‌های ته‌نشین شده
از زمینه اصلی، تاریخچه‌های مشخص فردی آنها و قرار دادنشان به طور کلی در دسترس
همه کسانی که در نظام علامتی مورد بحث شرکت دارند، یا ممکن است در آینده
شرکت داشته باشند، موقعیت بی‌نام و نشان اولیه‌ای به آن تجربه‌ها می‌بخشد. به این
ترتیب تجربه‌ها به آسانی قابل انتقال می‌شوند» (برگر و لوکمان، ۱۳۸۷: ۹۹).

با توجه به اینکه همه اشکال آیینی جمعی، واجد نظام علامتی شده نمادین، ویژگی
تکرارپذیری؛ و عینیت بیرونی‌اند؛ پس ذاتاً قابلیت رسوب‌گذاری اجتماعی دارند.
ب. جوامع، نیاز به حفظ کارکردهای آیینی دارند. به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که سبب
می‌شود، آیین‌ها بدون وجود ضرورت‌های خاستگاهی خود و به تبع این امر، بدون داشتن
کارکردهای پیشین، همچنان در جوامع باقی بمانند، جابجایی کارکردهاست. در نظریه
تحلیل کارکردی رابرت کی مرتون^۱ همه کنش‌های اجتماعی دارای انگیزه و کارکرد تلقی
می‌شوند. مرتون دو نوع نتیجه عینی و ذهنی را در پی فعالیت‌های اجتماعی متمایز می-
کند:

«اول کارکردهای آشکار^۲ که تحت عنوان نتایج عینی مورد انتظار برای مطابقت سیستم با
مشارکت‌کننده شناخته شده است. نوع دوم کارکردهای پنهان^۳ است. این نوع کارکرد ناشی از

^۱ . Robert Merton

^۲ . Manifest Function

^۳ . Latent Function

نتایج عینی است که به وسیله مشارکت‌کننده در سیستم ایجاد شده است، ولی آگاهی اولیه و انتظار دستیابی بدان وجود نداشته است» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۹: ۷۰).

طبق این نظریه، اگر بپذیریم که کارکردهای آشکار آیین‌های سوگ سیاوش با منشأ کشاورزی، در اثر جابجایی اجتماعی از مادرسالاری به پدرسالاری، از بین رفته و جای خود را به کارکردهای پنهانی داده که اگرچه نتایجش از حوزه آگاهی پیشینی مردم جامعه (مشارکت‌کنندگان) خارج بوده، اما در درازمدت دستاوردها و حقوقی را برای آنان فراهم می‌کرده است، شاید بتوان بخشی از کارکردهای پنهان آیین‌های سوگواری را در ویژگی تاریخی ظهور زرتشت و آیین او جستجو کرد.

دین ایرانی پیش از ظهور زرتشت، تلفیقی از آیین‌های کشاورزی و سنت‌های آریایی با محوریت مهرپرستی بوده است. با پذیرش این فرض که فرهنگ سوگواری و قربانی، چنان که گفته شد، از آیین‌های دینی محرز در میان مردم ایران بوده است؛ می‌توان دلایلی تاریخی برای عدم تبعیت مردم از تعالیم زرتشت و پافشاری بر آیین‌های پیشین برشمرد. دین زرتشت، از ابتدای شکل‌گیری تاریخ حکومت در ایران، دین شاهی و منسوب به بزرگان تلقی می‌شد. چنان‌که در یادگار زریران، زرتشت دین خود را به شاه عرضه می‌کند تا دین از مجرای حکومت به جریان زندگی اجتماعی نفوذ کند. این مسئله را -که ریشه در الوهیت مقام شاه در سرتاسر منطقه فرهنگی، به ویژه بین‌النهرین داشت- حتی در فلسفه خلقت و پایان جهان در اندیشه زرتشتی می‌توان ردیابی کرد. تصور فرشگرد یا بازسازی جهان پس از غلبه خیر بر شر، همواره با سلطنت پادشاه آرمانی همراه است:

«به گمان ایرانیان، نیروهای خیر در ستیز خود با شر، دو ابزار در اختیار دارند: همدینان و سلطنت. این دو همزیستی دارند اما منطبق نمی‌شوند. فرمانبرداری از شاه و شناخت (دین بهی) دو عاملی هستند که برای شکست دادن شر لازم است. در دوران آرمانی، دین، شهریاری است و شهریاری، دین است» (هینلز، ۱۳۸۸: ۱۵۳).

این در حالی است که طبقات مردم تا قرن‌ها همچنان دلبسته آیین‌ها و گرایش‌های مهری بودند، تا جایی که ایزد مهر که در دین زرتشت گاهانی، منزلتی نیافته بود، در تحول دین زرتشتی، به یکی از نزدیک‌ترین یاران اهورا مزدا ارتقاء یافت.

«می‌توان پذیرفت که عامه مردم در برابر دینی که از بالا به پایین می‌تابد، به عنوان واکنشی طبیعی در برابر قدرت، تلاش کنند تا باورهای اسطوره‌ای پیشین را همچنان زنده نگاه دارند» (ثمینی، ۱۳۸۷: ۷۷).

به این ترتیب، شاید آیین‌های سوگ و قربانی در ایران باستان نیز به عنوان نوعی ابزار نافرمانی تلویحی از حکومت‌ها، به کار رفته و به این دلیل باقی مانده‌اند؛ چنان که عوام، آیین مهرگان را نیز - که مردم به مهر منسوب داشته بودند- در برابر جشن نوروز شاهی - که اندیشه دینی نظام حاکم به بازگشت فروشی‌های دین زرتشت نسبت داده بود- به مراتب بیشتر پاس می‌داشتند و از این طریق، فرصتی برای ابراز تقابل ایدئولوژیک با حکومت می‌یافتند.

از سوی دیگر، نظریه کارکردهای پنهان و آشکار مرتون را می‌توان به نوعی با نظریه باختین انطباق داد که شامل همه انواع آیین‌های واجد کارناوال و جنبش‌های مشروعیت‌یافته گروهی در آیین‌هاست.

«در حکومت‌های توتالیتر و تک‌صدایی، چنان اجبار و گاه خشونت بر مردم حاکم می‌شود که کارناوال به مثابه دموکراسی در وضعیت مقاومت است، کارناوال مقاومتی است در برابر قدرت غالب و حاکم و مردم از این مجال آزادی محدود و گاه به گاه، لذت می‌برند و به آن نیاز دارند. کارناوال در شرایط استبدادی نیروی غیررسمی مقاومت است» (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

در شعاع این نظریه، زاویه دیگری از کارکرد پنهان آیین و تمایل درونی جوامع به حفظ و تداوم سنت‌ها روشن می‌شود؛ به ویژه آنکه نظام‌های حاکم در این سرزمین همواره نظام-های متمرکز قدرت بوده‌اند و جامعه مدام در سیطره فشارهای استبدادی که محصول تقلید روش حکمرانی بین‌النهرین در ایران بود.

پذیرفتنی است که در چنین جوامعی، آیین‌ها، موقعیت‌های ممتازی برای اقناع و تخلیه روانی محسوب شوند، امتداد تاریخی یابند و آیین‌های نوظهور را در خود مستحیل سازند.

نتیجه‌گیری

آیین سوگواری، عمری به قدمت زندگی کشاورزی انسان دارد. این آیین‌ها در پی تحولات اسطوره‌ای جوامع کشاورز پدید آمده‌اند و محصول دگرگونی معنای مرگ نزد جوامع انسانی‌اند. مرگ در آیین‌های سوگواری تعبیری فراتر از مفاهیم شخصی و مقطعی دارد؛ چرا که زندگی کشاورزی با مفهوم رستاخیز و چرخه مداوم مرگ و زندگی، نسبتی مداوم دارد؛ مرگ در این آیین‌ها ما به ازای مرگ طبیعت است که در قالب اسطوره خدای شهیدشونده، به استقبال رویشی دیگر و رستخیزی دیگر می‌رود. شهادتی که به پاسداشت آن، آیین‌های سوگواری برگزار می‌شد تا بازگشت خدای میرنده و برکت و رویش را تضمین کند.

آیین‌های سوگواری در ایران نیز، به تبع همجواری فیزیکی و فرهنگی با بین‌النهرین، از الگوی اسطوره‌ای مشابهی پیروی می‌کند. اگرچه اسطوره ایرانی ایزد نباتی، به قطع و یقین شناخته نیست، اما سوگ سیاوش، مهم‌ترین و دوام‌یافته‌ترین آیین سوگواری ایرانی است که از اعصار دور پیش از تاریخ وجود داشته و همه خصوصیات اسطوره ازدواج مقدس و خدای میرنده را در خود دارد. یکی از نکات قابل توجه درباره سوگ سیاوش، بقاء مصرانه این آیین است که با پایان یافتن عصر اساطیر کشاورزی، و ممانعت صریح دین زرتشت با سوگواری، همچنان تداوم می‌یابد. علت این امر، نیاز ذاتی جوامع به حیات آیینی و واکنش‌های تاریخی توده‌ها به فعل و انفعالات اجتماعی است. همچنین به نظر می‌رسد دلیل این وابستگی عمیق جامعه به مناسک، در ماهیت اسطوره‌ای و قدسی آیین‌هاست. در ایران پیش از اسلام، آیین‌های سالیانه سوگواری جامعه کشاورز، در مسیر تداوم و بقاء تاریخی، از منابع اسطوره‌ای مایه‌ور شده و به موازات تغییرات زیستی و فرهنگی، شکل فرانسانی

خدا یا ایزد را به قهرمان حماسه سیاوش بدل ساخته، و این سوگواری سالیانه، حتی در مواجهه با ممانعت‌های ایدئولوژی زرتشتی، با اتکاء به روحيات ملی و ماهیت کارکردی آیین، تداوم یافته‌است.

کتابنامه

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۹). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. چاپ ششم. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۲). *اسطوره، رویا، راز*. ترجمه رویا منجم. چاپ سوم. تهران: انتشارات علم.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷). *متون مقدس بنیادین از سراسر جهان*. ترجمه مانی صالحی علامه. چاپ دوم. تهران: انتشارات فراروان.
- اوستا* (۱۳۸۵) ترجمه ابراهیم پورداوود. چاپ سوم. تهران: دنیای کتاب
- باختین، میخائیل (۱۳۹۰). *تخیل مکالمه‌ای: جستارهایی درباره رمان*. ترجمه رویا پورآذر. چاپ دوم. تهران: نی.
- برگر، پتر؛ لوکمان، توماس (۱۳۸۷). *ساخت اجتماعی واقعیت*. ترجمه فریبرز مجیدی. چاپ دوم. تهران: علمی فرهنگی.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۷). *از اسطوره تا تاریخ*. چاپ ششم. تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶) (الف). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ ششم. تهران: آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶) (ب). *جستاری در فرهنگ ایران*. چاپ دوم. تهران: اسطوره.
- بیضایی، بهرام (۱۳۸۷). *نمایش در ایران*. چاپ ششم. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- پورخالقی چترودی، مه‌دخت؛ حق‌پرست، لیلا (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی آیین‌های سوگ در شاهنامه و بازمانده‌های تاریخی-مذهبی سوگواری در ایران باستان» *نشریه ادب و زبان*. شماره ۲۷، بهار ۸۹، صص ۶۳-۸۵
- ثمینی، نغمه (۱۳۸۷). *تماشاخانه اساطیر: اسطوره و کهن‌نمونه در ادبیات نمایشی ایران*. چاپ اول. تهران: نی.
- حصولی، علی (۱۳۸۷). *سیاوشان*. چاپ سوم. تهران: چشمه.
- ستاری، جلال (۱۳۸۶). *جهان اسطوره‌شناسی: مجموعه مقالات*. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.

- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- کمبل، جوزف (۱۳۹۱). *قدرت/اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چاپ هفتم. تهران: مرکز.
- مسعودی، شیوا (۱۳۸۹). «تبیین جامعه‌شناختی عناصر کارناوالیته در نمایش‌های عصر ناصری». *جامعه‌شناسی هنر و ادبیات*. شماره یکم. سال دوم. صص: ۱۶۷-۱۹۶.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۶). *سوغ سیاوش*. چاپ هفتم. تهران: خوارزمی.
- معقولی، نادیا و طاوسی، محمود (۱۳۸۷). «مرگ و آیین‌های مربوط به آن در ایران باستان». *نامه فرهنگستان*. شماره سوم. دوره دهم. صص: ۱۵۰-۱۶۸.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر (بی تا). *تاریخ بخارا*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- نعمت‌طاوسی، مریم (۱۳۸۶). «بازجست اجزای آیین‌های سیاوشی». *مطالعات ایرانی*. شماره ۲. سال ششم. صص: ۱۸۱-۱۹۳.
- همیلتون، ملکم (۱۳۹۰). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی. چاپ سوم. تهران: ثالث.
- هینلز، جان (۱۳۸۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ چهاردهم. تهران: چشمه.
- یشت‌ها (۱۳۷۷) ترجمه ابراهیم پورداوود، ج ۲. چاپ اول، تهران: اساطیر.

Recognizing the Roots of Mourning Rites in Pre-Islamic Iran

Marzieh Borzoueian*
Mohammad Reza Khaki**

Abstract:

Mourning rituals are one of the oldest rituals in history. Ritual plays a large part in the continuation of community traditions. A look at the history and origins of these rituals suggests that public and formalized mourning rituals originated throughout the ancient world from the regeneration and resurrection myths and lasted for centuries. What makes the historical and genealogical study of these rituals remarkable in Iran, is their amazing survival and durability. The most important pre-Islamic ritual in Iran is “Mourning Rite for Siavash”.

The present study seeks to find out the mythical, historical, and ideological infrastructures of these pre-Islamic mourning rituals. The results of this historical-analytical study indicate that mourning rites in pre-Islamic Iran, is strongly suspected to be a remnant of the very old rites of agricultural societies, which over time and under the influence of historical factors and necessities, manifested in the story of the epic martyrdom and resurrection of Siavash and has survived as part of the Siavashi rituals in ancient Iran.

Keywords: mourning rituals; mourning rite for Siavash; farming Myth; Siavash ritual; holy marriage.

* Corresponding Author, PhD Graduate of Art Studies, Faculty of Arts, University of Trabiāt Modarres, Tehran, Iran. Email: marziyeborzoueyan@yahoo.com

** Associate Professor of Theatre Directing Department, Faculty of Arts, University of Trabiāt Modarres, Tehran, Iran.
Email: reza.khaki50@gmail.com



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی