

دو فرضیه درباره داستان سیاوش (با توجه به نظر شاهنامه پژوهان ایرانی، تاجیک، روس و اروپایی)

دکتر نسرين بازگیر

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی آکادمی علوم تاجیکستان

چکیده

با توجه به دیرینگی ایران کهن و اوستا، مقایسه داستان سیاوش با اسطوره‌های محدود که تناسب ساختاری و اخلاقی با آن ندارند واقعیت داستان سیاوش را که پیوندی استوار با شخصیت رستم دارد، خواسته یا ناخواسته، نادیده می‌گیرد. توجه به قدمت اوستا از دیدگاه برخی پژوهندگان منصف اروپایی و نگاهی نو به پیشگامی ایرانیان در پدیدارشناسی و هستی‌شناسی علمی، بن‌مایه‌های ایرانی داستان سیاوش و ناهمگونی آن با اسطوره‌های باروری را بهتر می‌نمایاند. افراسیاب نخستین بار، سیاوش را برای حکمرانی به منطقه‌ای آباد فرستاد که به نظر می‌رسد همان گنگ‌دژ باشد. سیاوش بر آن شهر، دیوار محافظتی بزرگی ساخته است که ساختن آن جز با فرکیان امکانپذیر نبود و طبق روایت بندهش، دارای پانزده دروازه بوده است که از دری تا در دیگر آن به پانزده روز بهاری قابل طی شدن بوده است. سیاوش برای بار دوم به درخواست افراسیاب به منطقه‌ای نزدیکتر به پایتخت افراسیاب می‌آید و از خارستان، شارستان سیاوشگرد را می‌سازد. اشاره نرشخی به قبر سیاوش در دروازه بخارا و وجود دروازه بازسازی شده شهر دوشنبه و احتمال وجود دروازه‌های دیگر، زمینی بودن گنگ‌دژ و قرار گرفتن آن با سیاوشگرد در محدوده یک دیوار، پژوهش‌های نوین باستان‌شناسی را در منطقه بخارا تا دوشنبه می‌طلبد.

کلیدواژه‌ها: سیاوش، اوستا، گنگ‌دژ، دیوار، سیاوش‌گرد.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۱۸

مقدمه

فرهنگ ایران و تاجیکستان ریشه در باورهایی دارد که شاهنامه آنها را به خوبی نمایانده است. داستان سیاوش مهمترین نقطه اشتراک فرهنگ ایران و تاجیکستان است؛ زیرا سرنوشت این قهرمان با ماوراءالنهر (ورارود) پیوند دارد و این خود باعث شده است شاهنامه‌پژوهان تاجیکی و روسی برای شناساندن سیاوش و نمایاندن زوایای مختلف داستانش بیشتر تلاش کنند. با توجه به اینکه دسترسی به منطقه وقوع داستان برای باستان‌شناسان و محققان روس و تاجیک آسان‌تر از دیگران بوده است، آنها در پژوهش داستان نسبت به دیگران پیشتاز شده‌اند. تلفیق پژوهش‌های تاجیکستان و ایران و روس در زمینه داستان سیاوش می‌تواند در برطرف کردن برخی ابهامات و برداشت‌های ناهمگون درباره این داستان سودمند باشد و بن‌مایه‌های ایرانی این داستان را که قهرمان آن نماد بشر دوستی ایرانیان است، نمایان سازد.

ولی صمدف شاهنامه‌پژوه تاجیک بر این باور است که در تاریخ ادبیات جهان به ویژه ادبیات غنی تاجیک و فارس سوژه‌های سیار کم نیستند. ممکن است یک سوژه ادبی در یک وضع معین تاریخی افسانه باشد و در دوره دیگری به یک رمان تبدیل شود و نسل‌های بعد، از آن یک فاجعه یا داستان ساخته باشند و در نتیجه یک سوژه ادبی در طول سالیان سیر ادبی پیدا کرده باشد و به شکل‌های گوناگون ظهور یافته و تحت تأثیر اوضاع مکانی و زمانی به تغییرات دچار شده باشد. چنین سوژه‌های سیار نه تنها ادبیات‌ها بلکه ملل و کشورها را به هم پیوند می‌دهد. (صمدف ۱۳۸۵: ۳۸)

شفیعی کدکنی در گفت‌وگو با بهار بر این باور است که «هر لحظه ممکن است از اسطوره‌ها برداشتی بشود؛ همان‌گونه که در گذشته، مثلاً روضه‌خوان برداشتی از شعر حافظ داشت و عرفا برداشت دیگری داشتند؛ از این اسطوره‌ها هم به همان

صورت نوعی‌اش "ارکه‌تپش" در طول زمان می‌شود برداشت‌های مختلف کرد و هیچ مانعی ندارد که امروز آقای مسکوب یک برداشت بکند، ده سال دیگر آدم دیگری بیاید و برداشت دیگری بکند؛ این هیچ منافاتی با زنده بودن موضوع اسطوره سیاوش یا سهراب یا اسفندیار ندارد.» (۱۳۸۷: ۳۷۴)

نگارنده بر این باور است داستان سیاوش یکی از خردمحورترین بخش‌های شاهنامه است، گرچه ممکن است اساطیر ملل شباهت‌هایی با یکدیگر داشته باشند، نمی‌توان آنها را دقیقاً برگرفته از یکدیگر دانست. بشر اولیه در برابر رویدادهای طبیعی و اجتماعی واکنش‌هایی از خود نشان می‌داده است و در اندیشه خود برای حل آنها چاره‌جویی‌هایی می‌کرده است تا بتواند با شناختی هرچند غیر واقعی با طبیعت و پدیده‌های اطراف خود و اتفاقاتی که در زندگی اجتماعی برایش روی می‌داده است، ارتباط برقرار کند تا آن را درک کند و برای حل بسیاری از مشکلات ادراکی خود به پردازش اسطوره‌ها می‌پرداخته است و اندیشه‌های ابتدایی خود را در قالب داستان بیان می‌کرده است. هرچند که اندیشه‌های بشر اولیه در ملل مختلف ممکن است از نظر ساختار کلی شباهت‌هایی نیز داشته باشد، اسطوره هر ملتی برآمده از نوع نگاه خاص آن مردمان به پیرامون، در ترکیب با باورهای دینی و اندیشه اجتماعی و فرهنگی خاص همان ملت بوده است. درباره مقایسه داستان سیاوش با اسطوره‌های جوامع دیگر نیز آنچه در نظر گرفته نشده است، همین تفاوت‌های ساختاری طرز فکر و نگاه ایرانیان است که بی‌گمان بدون اتکا به فرهنگ‌های دیگر در طول تاریخ همواره هویت مستقل خویش را داشته است و معمولاً فرهنگ‌های دیگر از فرهنگ ایران وام گرفته‌اند. چنان‌که در اوستا نیز اولین سرزمین آفریده شده ایرانویچ است: «نخستین سرزمین و کشور نیکی که من - اهوره مزدا - آفریدم، ایران‌ویج بود بر کرانه رود دایتیای نیک.» (اوستا ۱۳۷۰: ۶۵۹) اگر هم از مقایسه و تطبیق‌گیری نیست، باید ابتدا سیاوش را با قهرمانان ایرانی قیاس

کنیم تا پس از شناخت تمام ویژگی‌های ایرانی او، در این مقایسه، به آن رنگ اسطوره‌های سایر ملل را ندهیم. بررسی منابع کهن ایران به ویژه *اوستا* نشان می‌دهد ایرانیان در شناخت مسائل مهم پدیدارشناسی هستی پیشتازند؛ از جمله: فلسفه تکامل در زندگی کیومرث، «زبان زیرساخت هستی که در *اوستا* با عبارت: آفرینش اهون ویریه»^(۱) و زبان مقدم بر آفرینش انسان و زمان و مکان آمده است؛ (حسن‌نژاد ۱۳۹۲: ۷۷-۷۱) که «با جدیدترین نظریات زبان‌شناسی نوین با شرط پیشگامی ایرانیان قابل تطبیق است.» (همان: ۱۴۳-۱۱۹) اینکه ایرانیان موفق به شناخت و بیان ژرف‌ترین مسائل پدیدارشناسی هستی شده‌اند، بیانگر این است که خود در فرهنگ‌سازی پیشگام بوده‌اند؛ بنابراین همگون دانستن داستان سیاوش که سراسر در پیوند با زندگی و شخصیت رستم است، با اسطوره‌های ملل دیگر که با فرهنگ خردگرایانه ایرانیان کهن همگونی ندارد، شگفت است! کسی را که *اوستا* در زامیاد یشت، کرده دهم شماره ۷۱ و ۷۲ ویژگی‌های چالاک، پهلوان، پرهیزگار و ... برایش برشمرده است چگونه می‌توان برگرفته از اسطوره‌های آتیس، آدونیس و ازیریس پنداشت؟! این اسطوره‌ها برگرفته از فولکلور مردمانی غیر ایرانی است؛ اگر *شاهنامه* را چون پیکری بینگاریم، داستان سیاوش چونان قلب این پیکر است که انتساب آن به اساطیر ناهمگون ملت‌های دیگر، خواسته یا ناخواسته موجب آسیب رساندن به بخش مهمی از *شاهنامه* خواهد شد. بی‌رنگ کردن داستان سیاوش و نفی واقعیت وجودی او، نفی وجود پدرش کاووس، نفی فرزندش کیخسرو و حتی نفی رستم است!

صمدف معتقد است «بی‌شناخت سیاوش سیمای حقیقی رستم گشوده نخواهد شد.» (صمدف ۱۳۸۵: ۱۳۷) وی شناخت سیاوش را زمینه شناخت رستم می‌داند؛ گویی هشدارمان می‌دهد که سیاوش را تنها با گیاهان و توت‌ها مقایسه نکنیم، بلکه با عالی‌ترین نمونه پهلوانی و جنگ‌آوری *شاهنامه* مقایسه کنیم؛ زیرا رستم برای

سیاوش هم نقش پدر و هم نقش آموزگار داشته است. پس می‌توان گفت در سال‌هایی که تحت تربیت رستم بوده است وجودش فشرده‌ای از وجود رستم شده است. پس کسی که می‌خواهد رستم را بشناسد، ابتدا باید سیاوش را بشناسد. او همه ویژگی‌های پهلوانی رستم را دارد. تنها با این تفاوت که خون ریختن را گناه می‌داند و این ویژگی - مرگ در اوج بی‌گناهی - داستان سیاوش را به یکی از غمناک‌ترین داستان‌های دنیا تبدیل می‌کند.

پیشینه

پژوهشگران زیادی درباره داستان سیاوش صاحب نظرند؛ ذیلاً به اهم آنها اشاره می‌کنیم. ی. ا. برتلس، محقق روس ضمن بررسی شاهنامه، سیاوش را بهترین آفریده معرفی می‌کند. (برتلس^۱: ۱۹۳۶: ۴۳-۴۴) ر. گ. خاکرایو کتاب سیر تحول سیمای سیاوش در ادبیات تاجیکستان در انعکاس اسطوره سیاوش در آثار فرهنگی ایران قدیم، به بررسی زمینه‌های به وجود آمدن و دگرگونی آن تا زمان فردوسی پرداخته است. (خاکرایو^۲: ۲۰۰۷) ولی صمدف در مقاله‌ای به نام «ارزش داستان سیاوش» در آذربایجان (صمدف: ۱۳۸۵: ۱۳۷) طی گنجاندن اندیشه محققان آن سرزمین در زمینه داستان سیاوش به بیان موقعیت این داستان در آذربایجان و قفقاز پرداخته و درام حسین جاوید درباره فاجعه مرگ سیاوش را بررسی نموده است. ش. حسین زاده به پیوند ناگسستنی رستم و سیاوش اشاره دارد. (حسین‌زاده^۳: ۱۹۸۵: ۱۷۶-۱۹۳) و. و. برتلد (برتلد^۴: ۱۹۶۴: ۷۷۳) آی. ا. آربلی^۵ (آربلی: ۱۹۵۶: ۱۵۴) باباجان

1. Бертельс

2. Хокироев

3. Нусейнзода

4. Бартольд

5. Орбели

غفورف (غفورف^۱ ۱۹۷۲: ۲۸۴-۲۸۵) ا. ا. استاریکف^۲ (استاریکف ۱۹۷۷: ۵۵۲) در زمینه داستان سیاوش پژوهش‌هایی نموده‌اند. م. ن. عثمانف^۳ به بررسی سیمای سیاوش، سودابه، فرنگیس و پیران پرداخته است. (عثمانف ۱۹۵۹: ۱۴۸-۱۲۶-۱۲۲-۱۱۹-۱۱۴-۱۱۱) آی. سی. برگینسکی^۴ داستان سیاوش را بلندترین قسمت شاهنامه می‌داند و او را نماینده صلح معرفی می‌کند (برگینسکی ۱۹۶۶: ۷۳-۷۴) د. س. گمیسارف^۵ و خالق میرزازاده^۶ نیز درباره سیاوش پژوهش‌های ارزنده‌ای دارند. پژوهش میرزا ملا احمدف با عنوان «بیا تا جهان را به بد نسپریم» (ملا احمدف، ۱۳۸۸) و پژوهش جمال‌الدین سعیدزاده^۷ در کتاب «فردوسی کیست و شاهنامه چیست؟» (سعیدزاده ۲۰۰۱) ارزنده است.

در میان پژوهندگان اروپایی «آرتور کریستن سن» علاوه بر تحقیقاتش درباره تحول حماسه ملی ایران داستان سیاوش را طبق آنچه در یشت‌ها آمده بررسی کرده است. (کریستن سن ۱۳۸۷: ۱۶۷-۱۲۲) مرکوت^۸ نیز براساس منابع پهلوی به سیاوش به عنوان پایه‌گذار شهرهای آسیای میانه نظر کرده است. (مرکوت ۱۹۳۸: ۱۳۹-۱۵۰) نولدکه^۹ نیز علاوه بر اظهار نظر درباره فردوسی و شاهنامه به داستان سیاوش نیز اشاره‌هایی دارد. (نولدکه ۱۹۲۰: ۷۷ و ۷۸ و ۹۵ و ۱۰۱)

در ایران مهرداد بهار داستان سیاوش را به احتمال برگرفته از اسطوره کشت می‌داند. (بهار ۱۳۸۶ الف) ابراهیم پورداوود به بررسی چهره سیاوش در یشت‌ها

1. Гафуров
3. Османов
5. Комиссаров
7. Саидзода
9. Noldeke

2. Стариков
4. Брагинский
6. Мирзозода
8. Merkwat

پرداخته است. (خرده اوستا ۱۳۸۰) ذبیح‌الله صفا به بررسی چهره سیاوش در منابع خطی همت گماشته است. (صفا ۱۳۸۶) میرجلال‌الدین کزازی در جلد سوم شرح شاهنامه، «نامه باستان» (کزازی ۱۳۷۹) و راشد محصل در مقاله‌ای درباره گنگ در ملاحظاتی دارند. (راشد محصل ۱۳۸۵) شاهرخ مسکوب با برداشتی فلسفی داستان سیاوش را بررسی کرده است. (مسکوب ۱۳۸۶) قدمعلی سرامی در ضمن شکل‌شناسی شاهنامه به بررسی شخصیت قهرمانان، از جمله سیاوش پرداخته است. (سرامی ۱۳۸۸) علی‌حضوری در ارتباط با توت‌اسب و اسطوره کشت سیاوش را معرفی کرده است. (حضوری ۱۳۷۸) خجسته‌کیا با شرح اسطوره آدونیس مشابه نبودن این اسطوره با داستان سیاوش را ذکر کرده است. (کیا ۱۳۸۸) اکبری مفاخر در مقاله‌ای آرمان شهر سیاوش را پردازش نموده است. (اکبری مفاخر ۱۳۸۵)

محمود رضایی دشت‌ارژنه و پروین گلی‌زاده در مقاله‌ای به بررسی تطبیقی داستان سیاوش با ازیریس و آتیس پرداخته‌اند که مانند برخی پژوهشگران دیگر باور دارند سیاوش خدای نباتی و باروری ایران است که در پی جابه‌جایی و شکست اسطوره، در هیأت شاهزاده به حماسه ملی راه یافته است و با خدایان اسطوره‌های کشت خویش‌کاری‌های مشترک دارد. (رضایی دشت‌ارژنه و گلی‌زاده ۱۳۹۰: ۱)

فرضیه اول: ناهمگونی داستان سیاوش با اسطوره‌های کشت

در پژوهش‌هایی که درباره سیاوش انجام شده است، سیاوش گاه به شکل توت‌اسب (حضوری ۱۳۷۸: ۲۹) گاه به شکل خدای میرنده و زنده شونده و گاه به صورت خدای نباتی تغییر چهره می‌دهد؛ گاه به صورت «شاه درخت» که با رویدن درخت کیومرث هماهنگی دارد، خود را می‌نمایاند؛ آیا سیاوش همه اینها است یا هیچ‌کدام نیست. آنچه نظر پژوهندگان سیاوش را به هر یک از این باورها نزدیک می‌کند،

چيست؟ پژوهشگران به‌یژه آنها که به همگونی داستان سیاوش با اسطوره کشت باور دارند، اساس فکرشان بر سه اصل استوار است:

۱- مقایسه سیاوش با خدایان کشت و باروری؛ مانند ازیریس، آتیس و آدونیس و ... همچنین وجود سودابه به عنوان الهه‌ای همراه او؛

۲- اشاره به رستاخیز در این اسطوره‌ها؛ تا جایی که باور دارند کیخسرو نماد «باززایی» سیاوش است؛

۳- رویش گیاه از خون سیاوش که اصل و اساس دو نگرش فوق است.

مورد اول: مقایسه سیاوش با خدایان کشت و باروری

یکی از دلایلی که پیروان اسطوره کشت به ماندگی داستان سیاوش با اسطوره‌های کشت مطرح می‌کنند، تکیه بر نظر جمیز فریزر است که ۱۶۰ سال پیش در نگاهی کلی باور داشته است: «همه ادیان در اصل آیین باروری بوده‌اند.» (فریزر ۱۳۸۸: ۷) در این میان، آنچه از نظر دور مانده، این است که مبنای اسطوره‌ها الهه‌پرستی و در مواردی مربوط به آیین باروری است، در حالی که مبنای اغلب ادیان الهی بوده است. *اوستا* که اولین سند مبنی بر ایرانی بودن سیاوش است، به نظر می‌رسد کهن‌ترین اثر دینی بازمانده بشر است.

تاریخ تخمینی پژوهشگران منصف‌تر اروپایی درباره *اوستا* مؤید این نظر است؛ چنان‌که پلین^۱، تاریخ زرتشت را هزار سال قبل از موسی ذکر کرده است؛ هرمپ^۲ که خود مترجم آثاری از زرتشت به یونانی بوده است، ظهور زرتشت را چهار هزار سال قبل از جنگ تروا^۳ می‌داند؛ ایودکس^۴ باور دارد زرتشت شش هزار سال قبل از

1. Pline
3. Troie

2. Hermippe
4. Eudoxe

افلاطون زندگی می‌کرده است و در مواردی برخی از پژوهشگران تا ۸۶۰۰ سال قبل از میلاد را زمان زندگی زرتشت دانسته‌اند. (جکسون^۱: ۱۷-۱۸) و همین امر پیشگامی داستان سیاوش را بر اسطوره‌های ملل دیگر بهتر می‌نمایاند.

از جمله دلایل دیگر پیروان اسطوره کشت وجود سودابه در کنار سیاوش است که «به کام مرگ فرستاده شدن سیاوش به وسیله سودابه» (بهار ۱۳۸۶ الف: ۹۲) را ارتباط داستان سیاوش با اسطوره کشت می‌دانند.

در پاسخ می‌توان گفت هرچند تهمت‌های سودابه زمینه‌ساز پذیرش فرماندهی جنگ با افراسیاب است، آنچه سیاوش را مصمم به رفتن به سرزمین توران می‌کند، نپذیرفتن فرمان کاووس در کشتن گروگان‌های افراسیاب است.

بهار داستان دموزی، اینانا، تموز و ایشتر، مردوخ/ آشور و ایشتر، ازیریس و ایزیس، آدونیس و افرودیت، سیل و آتیس، راما در هند، سیاوش و سودابه، یوسف و زلیخا، همه را برگرفته از اسطوره کشت می‌دانند. (همان: ۴۲۸-۴۲۷)

شاید میان اسطوره‌های یاد شده بتوان ماندگی‌هایی یافت، اما قصه یوسف و زلیخا را که از داستان‌های واقعی سرزمین مصر است و بخاطر اهمیتش سوره‌ای از قرآن کریم به آن اختصاص یافته است، چگونه می‌توان اسطوره کشت دانست؛ چنان‌که سرگذشت سیاوش پهلوان نامور/ اوستا را نیز با باورهای عامیانه و بسیار ابتدایی جوامع بدوی نمی‌توان مقایسه کرد.

از میان آیین‌های نامبرده «آیین دموزی به مراتب محدودتر از آن بوده است که تصور می‌رود. شواهد مستقیم آیین در محدوده کوچکی از بین‌النهرین به دست آمده است، اسطوره سیاوش چنین نیست و آثار فراوان و کهن در آسیای مرکزی دارد و بعید است که ملتی آیینی را از ملت دیگری آن هم در بین‌النهرین بگیرد و بیش از هرجا آن را در آسیای مرکزی (ورارود، خوارزم و سغد) آن هم در مدتی

نسبتاً کوتاه گسترش دهد. از لحاظ منشأ و سیر اسطوره داستان چیز دیگری است که بدان دسترسی اندکی داریم.» (حصوری ۱۳۷۸: ۱۶، ۱۷)

مورد دوم: ناهمگونی وجود کیخسرو با رستاخیز اسطوره‌های کشت

در اسطوره ازیریس، رستاخیز را در برگشت ازیریس در قالب فرزندش هوریس می‌دانند. به اعتقاد بعضی از پژوهشگران سیاوش بعد از مرگش به صورت گیاه زنده می‌ماند و در باززایی دوباره‌اش در قالب کیخسرو بازمی‌گردد و کیخسرو را تجلی دوباره سیاوش و در واقع نوعی حیات جدید تصور می‌کنند که در این صورت وارد مقوله تناسخ (اعتقاد بودایی) می‌شود، یعنی «انتقال روح بعد از مرگ از بدن به بدن انسان دیگر» (فرهنگ معین: ذیل تناسخ) اما سیاوش بعد از مرگش به خواب گیو می‌آید؛ روحی مستقل که حاوی پیامی است تا بتواند راه مبارزه را به ایرانیان بنمایاند. در آن زمان کیخسرو جوان است، جسم و روحی مستقل دارد که بعد از پیدا شدنش توسط گیو و جنگ‌های کین‌خواهی زنده به مینو می‌رود.

همچنین به خشک‌سالی سرزمین ایران در دوره افراسیاب اشاره می‌کنند که با آمدن کیخسرو پایان یافته است. به نظر می‌رسد جنگ‌های دراز مدت افراسیاب و یورش او به سرزمین‌های متفاوت باعث از بین رفتن یک دوره کشاورزی و در پی آن قحطی در سرزمین‌های ایران شده است؛ چراکه لازمه زندگی کشاورزی سکونت در مناطقی است که مردم بتوانند با آرامش به کشت و کار پردازند؛ و نبود امکانات مناسب برای کشاورزی به خشک‌سالی تعبیر شده است و زمانی که کیخسرو مردم را از دست افراسیاب نجات می‌دهد، دوباره کشاورزی رونق می‌گیرد و کشت‌زارها زنده می‌شوند. توصیف سرسبزی و باران پس از پیروزی کیخسرو به نظر می‌رسد معنای رمزی آرامش یافتن سرزمین ایران است نه رستاخیز طبیعت.

فردوسی می‌گوید گاه داستان‌ها با خرد و اندیشه قابل دریافت است، اما گاه جز این است. پس هشدارمان می‌دهد:

تو این را دروغ و فسانه مدان به یکسان روشن زمانه مدان
ازو هر چه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز معنی برد
(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۱)

کزازی باور دارد «شاهنامه جز پاره‌ای از ویژگی‌های سبکی به زبان روزگار ما بسیار نزدیک است و دشواری شناخت شاهنامه در شناخت کالبد و ظاهر آن نیست، بلکه در شناختن قسمت‌های رمزی این اثر بزرگ است.» (کزازی ۱۳۷۲: ۱۶۷) وی رازناکی شاهنامه را بیشتر در قسمت‌های اسطوره‌ای و حماسی گوشزد می‌کند. پژوهشگران روزگار ما این رویدادهای واقعی را با اسطوره‌های ملل دیگر درآمیخته‌اند؛ اما در بسیاری موارد، ملل دیگر، وامدار فرهنگ کهن ایران هستند. چنانکه یک پژوهشگر آلمانی حدود صد سال پیش در مقاله‌ای با نام «هاملت در ایران» حدس زده است روایت کیخسرو از طریق سلت‌ها به اروپا رفته و بن‌مایه اصلی داستان هاملت شده است. (جیریکازیک^۱ ۱۹۰۰: ۶۴)

برای روشن شدن ناهمگونی اسطوره کشت با داستان سیاوش ناگزیز به نقل خلاصه‌ای از داستان ازیریس می‌پردازیم: فریزر در کتاب شاخه زرین آورده است: (فریزر ۱۳۸۸: ۴۱۷-۴۱۶) ازیریس بعد از گب (فرعون) جانشین او می‌شود. ازیریس که چون سلطانی روی زمین فرمان می‌راند، مصریان را از بربریت نجات می‌دهد و برای آنان قانون وضع می‌کند و پرستش خدایان را به آنان می‌آموزد.

بر طبق نوشته‌های پلوتارک (۴۶-۱۲۰م) ازیریس در هنگام پادشاهی‌اش تلاش کرد مصریان را شهرنشین (متمدن) سازد و آنان را واداشت خدایان را پرستش

کنند. آرامش و آبادانی و پیشرفت را به سرزمین مصر داد و روزگار او روزگار شادی و خوشبختی مصریان و آبادانی مصر بود.

ستون یادبود «آمن موس» که اینک در موزه لوور پاریس نگه‌داری می‌شود، در ۱۴۰۰ پ. م آشکارا از آبادانی و پیشرفت سرزمین مصر در روزگار ازیریس سخن می‌گوید ...

اسطوره‌ای درباره مرگ ازیریس چنین می‌گوید که «سِت» برادر ازیریس برای به دست آوردن قدرت پادشاهی قصد کشتن ازیریس را می‌کند؛ او در یک مهمانی جعبه‌ای زیبا می‌آورد و می‌گوید کسی که در این جعبه جای شود آن را به او خواهد بخشید. «سِت» در حالی که دستور داده بود آن را به اندازه ازیریس بسازند، با فریب برادر خود را درون جعبه می‌فرستد و ناگهان جعبه را می‌بندد و آن تابوتِ ازیریس می‌شود. سپس جعبه را به یکی از شاخه‌های نیل در دلتا به آب مدیترانه می‌اندازند و آب آن را به شهر بیبلوس در لبنان می‌برد. جعبه‌ای که پیکر ازیریس در آن بود، به وسیله همسرش ایزیس پیدا می‌شود. او تابوت را مدتی رها می‌کند تا فرزندش را پیدا کند، در این فاصله «سِت» به هنگام شکار، جسد برادرش ازیریس را می‌یابد. آن را به چهارده قسمت تقسیم می‌کند و آنها را در گوشه و کنار مصر می‌پراکند. بار دیگر ایزیس تلاش می‌کند و سیزده قطعه از تن او را می‌یابد و با جادویی که از «توت» آموخته بود، همسرش را زنده می‌کند. اما او نمی‌تواند به جهان زندگان وارد شود؛ زیرا بازگشت مردگان غیر ممکن است.^(۲)

اسطوره ازیریس اولین پیامش نبرد خیر و شر است؛ زیرا ازیریس زیبا و دارای ویژگی‌های مثبت است و «سِت» زشت‌رو و کارهایش اهریمنی است. او با کشتن برادر خود به فرمانروایی می‌رسد، اما در پایان، فرزند ازیریس در نبردی او را از پای درمی‌آورد.

پیام دیگر اسطوره ازیریس، انگیزه مصریان به زنده ماندن و جاودانگی است. آنها اجساد مردگان را مومیایی می‌کردند تا در دنیای زیر زمین مانند زندگان باشند، حتی طلا و در بعضی مواقع لوازم مورد نیاز و حتی غذا با مردگان دفن می‌شد و این را جسدهای مومیایی فراعنه ثابت می‌کند. ازیریس هم بعد از مرگش بازسازی می‌شود، اما نمی‌تواند چون زندگان بر روی زمین باشد؛ پس خدای میرنده و زنده شونده مصریان می‌شود.

استاریکف معتقد است اغلب حماسه‌ها مجموعه مختلف ملی و ادبی است که در طول سده‌ها به نظم در می‌آمده است. مانند مهابهاراتا هندی. اما از لحاظ احاطه بسیط بر وقایع، هیچ ملتی در جهان حماسه‌ای به عظمت شاهنامه ندارد. اگر مثلاً یک نفر مؤلف یونانی - هومر - در دوران متأخرتر در یک منظومه (ده‌ها بار بزرگ‌تر از ایلیاد و اودیسه) تمام دوره داستان‌های یونانی و دوره بدوی تاریخی، داستان جنگ‌های با ایران، رونق و سقوط آتن، ترقی مقدونیه، اردوکشی معجزه‌آسای اسکندر به مشرق زمین، مصایب مبارزه دیادوخ‌ها و اپیگون‌ها را به نظم در می‌آورد و این حماسه را به نبرد «پیدنا» و تبدیل «هلاس» به یک ایالت روم (۱۶۸ ق. م) خاتمه می‌داد، آن وقت در ادبیات قدیمی یونان اثری مشابه شاهنامه فردوسی وجود می‌داشت. در آثار ادبی سایر ملل جهان تطبیق‌های مشابه آنچه ذکر شد، یافت می‌شود. (استاریکف ۱۳۸۸: ۱۷۴)

استاریکف می‌گوید مدارکی در اختیار محققان است که حاکی از تأثیر خیلی مقدم‌تر حماسه ایران در فولکلور ملل مجاور است. مثلاً انعکاس تمثال رستم در ادبیات کهن ارمنی (موسی خورنی، سده‌های ۵-۶) که در اثر نام‌برده شقوق ارمنی داستان‌های ازدهاک (ضحاک) رستم - ساگجیک یعنی سیستانی «که زور ۱۲۰ پیل داشته» و غیره ذکر شده است. (استاریکف ۱۳۸۸: ۱۶۸)

دلایل و مستندات ذکر شده، پیش‌زمینه‌ای برای باور داشتن ناهمگونی داستان سیاوش و حضور بسیار کهن‌تر او نسبت به اسطوره ازیریس است. برخی پژوهشگران غیر ایرانی (اسرارف) و ایرانی (حصوری) به آنچه باستان‌شناسان روسی بدان دست یافتند، استناد می‌کنند؛ از جمله: از میان پژوهشگران ش. اسرارف در کتاب سیمای سیاوش در شاهنامه فردوسی چنین می‌نویسد: «توسط حفریات بی‌شمار باستان‌شناسی سال‌های ۱۹۴۷-۱۹۳۷ که با سرپرستی س. پ تولستف در خوارزم صورت گرفت، بسیاری از معماهای اسطوره سیاوش روشن گردید. س. پ. تولستف ضمن تدقیقات خود بر اثر یافته‌های باستان‌شناسی و در مقایسه آنها با منابع خطی، به خوارزم قدیم منسوب بودن اسطوره سیاوش و پرستش وی را همچون خدای نباتی در بین ایرانی‌نژادان آسیای مرکزی کشف نمود.» در جای دیگر می‌گوید: «ا. یو. یاکوبوفسکی در اساس یکی از تصویرهای در دیوار عکس شده پنج‌گانه قدیم که محقق آن را به پرستش اسطوره سیاوش نسبت داد، برای سغدیان قدیم چون خوارزمیان مشترک بودن اسطوره نام‌برده را معین نمود.» (اسرارف^۱: ۲۰۰۵: ۹) او همچنین ذکر می‌کند: مقاله ن. و. دیاکونف و ا. ای. سیمرنوا که به تفسیر و شرح تصویرهای پنج‌گانه قدیم اختصاص یافته است، درباره اسطوره سیاوش نیز بحث کرده، بعضی مشاهده‌های جالب توجه بیان کرده‌اند. (همان: ۱۰)

در پاسخ برداشت پژوهشگرانی که یافته‌های باستان‌شناسان روس را مبنای مشترک بودن داستان سیاوش با اسطوره کشت می‌دانند، باید در نظر داشت با توجه به حضور ادیان مختلف از جمله بوداییان در قرون متمادی در منطقه سغد، خوارزم و بلخ (صفا ۱۳۷۱، ج ۱: ۷) امکان ارتباط کشفیات ذکر شده با اسطوره‌های ادیان دیگر وجود دارد و فرضیه‌های دیگری نیز محتمل می‌تواند بود. «... باز مانده آثار نقاشی

ساسانی در افغانستان و آسیای میانه توسط کشف نقاشی‌های بودایی، نسطوری و مانوی غنی گردید...» (مورین‌سترن^۱: ۱۹۳۷: ۹۹)

نکته قابل ذکر آن است که سیاوش به عنوان «شاه با فر» و «پهلوان نامور» که تراژدی مرگ او عواطف انسانی ایرانیان را برانگیخته است، مورد احترام بوده است نه پرستش! چنانکه در گِوش یشت از «سیاوش» به عنوان «نامور» که پدر کی‌خسرو است و ناجوانمردانه کشته شد، یاد شده است. (وستا ۱۳۷۰: ۳۴۸)

نیز در زامیاد یشت (کیان یشت) آمده است: «... فری که به «کی‌قباد» پیوست؛ که از آن «کی‌اپیوه»، «کی‌کاووس»، «کی‌آرش»، «کی‌پشین»، «کی‌بیارش» و «کی‌سیاوش» بود...

... بدان سان که همه آنها - کیانیان - چالاک، همه پهلوان، همه پرهیزگار، همه بزرگ‌منش، همه چست و همه بی‌باک شدند.» (همان: ۴۹۸) به نظر می‌رسد آنچه دیاکونف از پرستش شدن سیاوش دریافته است، به دلیل ناآشنایی وی با روحیات ایرانیان، از احترام گذاشتن به انسان‌های بزرگ است، نه پرستش آنها.

مورد سوم: ناهمگونی داستان سیاوش با رویش گیاه

یکی دیگر از دلایل پیروان اسطوره کشت رویدن گیاه از خون سیاوش است که به آنچه در *مجم‌التواریخ*، *تاریخ طبری* و *شاهنامه* آمده است، استناد می‌کنند. در *مجم‌التواریخ* آمده است که سیاوش را به ترکستان کشتند به بهشت گنگ که خود ساخته بود و از خون وی گیاهی برست که آن «خون سیاوشان» گویند. (*مجم‌التواریخ و القصص* ۱۳۱۸: ۶۶۲) همچنین در متون کهن دیگر به نحوه کشته شدن

سیاوش اشاره شده است. از جمله غرر/الانخبار (ثعالبی ۱۳۴۲: ۹۶) و زین/الانخبار (گردیزی ۱۳۱۵: ۱۰،۱۱)

طبری می‌نویسد: از خاکی که خون سیاوش را خورده بود درختی پدید آمد. درختی برآمد سر بر آبر برده. بر برگ‌هایش چهره سیاوش نگاریده با بوی مشک در ماه دی چون بهاران بود و پرستش‌گاه سوگواران سیاوش بود که آن را «پر سیاوشان» نام کردند. (طبری ۱۳۵۲: ۴۲۳)

به نظر می‌رسد باور برخی مردم عوام که از مرگ سیاوش دل‌آزرده بودند، با طرح رویدن گیاه از خون سیاوش، خواسته‌اند بی‌گناهی او را نشان دهند؛ زیرا در *مجم‌التواریخ*، رویدن گیاه مطرح شده است و در تاریخ طبری به شکل درختی که بر برگ‌های آن چهره مقتول وجود دارد، تصویر شده است. روند تغییر گونه گیاه به درخت از یک روایت به روایت دیگر و همچنین تصویر سیاوش بر برگ‌ها گواه بر ورود اعتقادی عوامانه (فولکلور) به این داستان است و با بن‌مایه‌های فرهنگ خردگرایانه ایرانیان همگونی ندارد. دلیل دیگر پیروان اسطوره کشت، ابیات برافزوده شاهنامه است. فردوسی در داستان سیاوش از رویدن گیاه سخنی به میان نیاورده است؛ آنچه در شاهنامه دیده می‌شود، بیت‌هایی است که پس از فردوسی با سبکی ضعیف که با شیوه بیان فردوسی همسانی ندارد، به شاهنامه افزوده شده است.

کزازی در جلد سوم نامه باستان در گزارش بیت‌های ۲۲۸۱ و ۲۲۸۲ می‌نویسد: در بعضی از نسخه‌های شاهنامه پس از بیت ۲۲۸۲ بیت‌هایی برافزوده شده است که در استواری و لحن شاعرانه با بیت‌های دیگر متفاوت است و در آن بیت‌ها از رویدن گیاهی شگفت از خون سیاوش، سخن رفته است. (کزازی ۱۳۷۹: ۴۸۰)

همان‌گه که خون اندر آمد به خاک	دل خاک هم در زمان گشت چاک
به ساعت گیاهی برآمد چو خون	در آن جا که کردند آن خون نگون
گیا را دهم من کنونت نشان	که خوانی همی خون اسیاوشان

بسی فایده خلق را هست از اوی که هست آن گیا اصلش از خون اوی

این بیت‌ها مطابق متن *مجم‌التواریخ* است که پیشتر نقل شد، با تفاوت سبکی بسیار به نظم درآمد و به متن شاهنامه افزوده شده است. اینجا نگاهی به بیت‌هایی که قبل از کشته شدن سیاوش از زبان فردوسی سروده شده است و مقایسه تفاوت سبک و استادی شاعر آن خالی از فایده نیست:

بیفکند پیل ژیان را به خاک	نه شرم آمدش زان سپهد نه باک
یکی تشت بنهاد زرین برش	جدا کرد از آن سرو سیمین سرش
به جایی که فرموده بد تشت خون	گروی زره برد و کردش نگون
یکی باد با تیره گردی سپاه	برآمد بپوشید خورشید و ماه

(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۵۲)

ناهمگونی شیوه استوار سخن فردوسی با بیت‌های افزوده شده به اصل داستان، چنان که میرجلال‌الدین کزازی به آن باور دارد، گویی هشدارمان می‌دهد که رویدن گیاه در بیت‌ها که خون سیاوشان نام گرفته، از زبان فردوسی نیست و به نظر می‌رسد این باوری عامیانه است که زمانی در افکار مردم بوده، پس از فردوسی به این داستان وارد شده است.

اما بیت‌های برافزوده مربوط به رویش گیاه، در شاهنامه چاپ مسکو هم از نظر جا و هم از نظر محتوا با سایر نسخه‌ها متفاوت است و مطابق متن *تاریخ طبری* است:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد	ببار اندر آمد درختی ز گرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او	همی بوی مشک آمد از مهر او
بدی مه نشان بهاران بدی	پرستشگه سوگواران بدی

(همان، ج ۳: ۱۶۸)

این بیت‌های برافزوده در شاهنامه چاپ مسکو مربوط به زمانی است که بعد از مرگ سیاوش کیخسرو مورد آزمایش افراسیاب قرار می‌گیرد که با راهنمایی پیران خود را بیهوش و نابخرد می‌نماید تا از کشته شدن به دست افراسیاب نجات یابد.

پس از این‌که با فرنگیس به ختن برمی‌گردد، مردم با دیدن او سیاوش را به یاد می‌آورند.

بیت‌های مذکور با استناد به دو بیت قبل از متن اصلی شاهنامه، نظر به شباهت بسیار زیاد بین کیخسرو و سیاوش دارد. او را به درختی که عکس سیاوش بر برگ‌هایش نگاشته شده تشبیه کرده است و منظور رویش درخت از خون سیاوش نیست. حال به بیت‌های پیش‌تر توجه کنیم:

همی گفت هرکس که بودش هنر سپاس از جهان‌داور دادگر
کزان بیخ برکنده فرخ درخت از این گونه شاخی برآورد سخت
(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۷)

در بیت‌های بالا منظور از «بیخ برکنده»، «سیاوش» و منظور از «شاخ سخت»، «کیخسرو» است. چنانکه هنگام بر تخت نشستن کیخسرو، فردوسی از زبان کاووس می‌گوید:

بسی آفرین بر سیاوش بخواند که خسرو به چهره جز او را نماند
(همان، ج ۳: ۲۴۹)

در جای‌جای داستان سیاوش واژه درخت به کار رفته است؛ به عنوان مثال، قبل از کشته شدن سیاوش، فرنگیس از پدرش افراسیاب می‌خواهد از کشتن او منصرف شود؛ زیرا پهلوانان ایرانی به خون‌خواهی او خواهند آمد:

درختی نشانی همی بر زمین کجا برگ خون آورد بار کین
(همان، ج ۳: ۱۵۰)

«در این بیت درخت استعاره از بدکرداری افراسیاب است و خون و کین با تشبیه نهان به برگ و بار این درخت مانند شده‌اند.» (کزازی ۱۳۷۹: ۴۷۶) در جای دیگر سیاوش قبل از کشته شدن از خداوند می‌خواهد شاخی تنومند از نژاد او به‌وجود بیاید تا آیین او را بار دیگر زنده کند:

سیاوش بنالید با کردگار که ای برتر از جای و از روزگار

یکی شاخ پیدا کن از تخم من چو خورشید تابنده بر انجمن
که خواهد از این دشمنان کین من کند تازه در کشور آیین من
(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۵۱-۱۵۲)

شاخ در بیت دوم استعاره از فرزند است که سیاوش از خداوند خواسته به او
ارزانی کند تا ادامه دهنده آیین او باشد. به نظر می‌رسد بر اساس همین ابیات،
برخی پژوهشگران، از وجود کیخسرو به عنوان باززایی دوباره، برداشتی غیر واقعی
کرده‌اند.

در جای دیگر پس از کشتن سیاوش وقتی افراسیاب صدای گریه و زاری
فرنگیس را می‌شنود، دستور می‌دهد او را بیرون آورند و با چوب بر تنش بزنند تا
فرزندى که در شکم دارد، از بین برود:

زیندش همی چوب تا تخم کین بریزد بر این بوم از ایران زمین
نخواهم ز بیخ سیاوش درخت نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت
(همان، ج ۳: ۱۵۴)

در این بیت درخت استعاره از فرزند و بیخ استعاره از نژاد سیاوش است. در
بیت‌های بالا افراسیاب می‌خواهد فرزند سیاوش را از بین ببرد تا در آینده کسی به
خون‌خواهی او برنخیزد.

به نظر می‌رسد رویدن درخت (گیاه) از خون سیاوش باوری عامیانه باشد که
بعدها در ضمیر مردم شکل گرفته است. (در این طرز باور کاینات و مردم با او
همراه و در کین‌خواهی، یاری‌گر اویند.) مردمانی که از ریختن خون سیاوش
اندوهگین شده‌اند، آرزو داشته‌اند، آنچه سیاوش برای خون‌خواهیش به دعا از
خداوند خواسته بود، به واقعیت بپیوندد که نتیجه آن ساخته شدن قصه رویدن
درخت (گیاه) از خون سیاوش شد. که بعدها نیز به صورت بیت‌های برافزوده در
شاهنامه نمایانده شده است.

ا. ی. گیورویچ^۱ باور دارد، «در سده‌های میانه بین اساطیر و واقعیتها تفاوت نمایانی وجود نداشته است و آنچه شاعران و نویسندگان به صورت داستان می‌گفتند، خودشان و خوانندگان و شنوندگانشان آنها را به عنوان داستان واقعی می‌پذیرفته‌اند.» (۱۹۹۰: ۵۵)

شاید قصه رویدن گیاه از خاک سیاوش که به گمان ما نیز رمز حمایت کاینات از خون بی‌گناه است، از طرف مردم آن روزگار به صورت واقعیت پذیرفته شده بوده باشد. در واقع رویش درختی که برگ‌هایش تصویر مقتول باشد با عقل و منطق سازگار نیست. اما این می‌تواند بازتاب اندیشه ظلم‌ستیزانی باشد که در طول زمان‌ها معتقد بودند که خون بی‌گناه خاموش نمی‌ماند و کاینات را به یاری خواهد طلبید. درخت در باور مردم برای دفاع از خون سیاوش سر از خاک برداشته است. چنانکه بعد از مرگ سیاوش افراسیاب تمام تلاش خود را برای از بین بردن کیخسرو به کار می‌گیرد، اما پیران که سپهسالار با وفای او است، خود ابزار پرورش کیخسرو می‌شود و از جمله شبانان، جنگل، کوه، غار گویی همگی دست به دست یکدیگر می‌دهند تا کیخسرو بزرگ شود و افراسیاب از آنچه تقدیر به‌وسیله کاینات برای خون‌خواهی سیاوش به عهده گرفته است، بی‌خبر است. شاید پندار رویش گیاه پس از مرگ فردوسی رخ داده باشد؛ اگر در نظر بگیریم فردوسی اغلب منابع ایرانی موجود در روزگار خود را دیده باشد، شگفت است که اشارتی به باور رویش گیاه از خون سیاوش ندارد. مردم بر این باور بوده‌اند که اگر خون بی‌گناه بر زمین ریخته شود، همه کاینات و مردم به حمایت از او برخوانند خاست؛ همچنان که بعد از مرگ سیاوش طوفان و تیرگی همه جا را می‌گیرد.

«اگر در اسطوره‌های هندی، ایرانی، چکی و اسلاویانی توجه نماییم در بیشتر آنها نزدیکی دیده می‌شود که این قرابت در نتیجه پیوند قومها و تأثیر متقابل آنها است.

چنان‌که درخت نزد اساطیر اقوام مختلف رمز «کاینات» است و در تصورات این ملل بیشتر مسأله‌ها به همین رمز پیوستگی داشته است. اگر در اوستا «anghu» یا «gaeou» بیان‌گر کاینات باشد، در زبان ارمنی آن «mair» در زبان روسی «koslo» در زبان هندی «loka» آمده که همه آنها ماهیت کیهانی داشته‌اند و مفهوم «کاینات» را افاده می‌کنند.» (رحمانف ۱۳۸۸: ۳۸)

«یک گیاه در اساطیر هرگز و تنها یک درخت یا یک گیاه نیست، بلکه معنایی دارد که دلالت بر واقعیتی متعالی و مقدس نهفته در آن دارد.» (کوشش ۱۳۹۰: ۱۳۲)

در سرگذشت کیومرث آمده است که بعد از مرگ او در کوه از بدنش آبی خارج و بر زمین جاری می‌شود و از آن دو درخت به نام مشی و مشیانه به وجود می‌آید. از نظر مجتبی مینوی این درخت‌ها رمز مردم ایران در دوران اساطیر است و کلمه درخت مضمون اساطیری نیز دارد که توسط این واژه روح نیک و بد تصور می‌شود و آغاز کاینات نیز همچون رمز با این معنی می‌گردد. شکل «SOS» (نفس، روح) ایرانی و «rohi» (درخت) هندی که مضامین رمزی داشتند. (مینوی ۱۳۴۹: ۱۳۶ - ۱۲۰)

ناهمگونی داستان سیاوش با اسطوره آدونیس و آتیس

خجسته کیا به جای نقل قول مرسوم از نظریه‌های قرن نوزدهم درباره اسطوره‌های یونانی به یونان‌شناسان برجسته مانند ژان پیر و رنان رجوع کرده است و سیاوش را به گفته خود از کاروان ایزدان نباتی جدا ساخته است. در فصلی به نام آدونیس کیست و آیین آدونیس چگونه بوده است، به معرفی این ایزد نباتی و تولد او پرداخته است؛ سپس آیین آدونیس را شرح کرده است:

روزی که میرها دختر شاه قبرس با غرور خود را با افروdit خدای عشق می‌سنجد، خشم ایزدبانو برانگیخته می‌شود و عشق و شهوت میرها را با پدرش

برمی‌انگیزد. روزی پدر قصد جان او می‌کند و میرها به خدایان پناه می‌برد؛ آنها میرها را به شکل درخت مورد در می‌آورند و فرزند نامشروع او بعد از چندی از دل درخت بیرون می‌آید و افرودیت به خاطر زیبایی بسیار او را آدونیس، به معنی سرور نام می‌نهد وی یادآوری می‌کند که تنها به دلیل باور رویدن گیاه از خون سیاوش نمی‌توان او را در فهرست ایزدان گیاهی دانست؛ زیرا اسطوره آدونیس و جشن‌های آدونیسی نشان کشت و زرع و برکت نبوده است و حتی با باروری تضاد داشته است. چون آدونیس خود عقیم بود و دوست‌دارانش نیز باغ‌های کوچک را طی هشت روز رها می‌کردند و آنها را به آب می‌سپردند، سپس باروری نیز از بین می‌رفته است. وی با توجه به جشن مهم یونان یعنی آیین دمتری که هنگام برداشت محصول در تابستان است و جشن‌های تسمو فوری در پاییز که این واژه لقب دمتر و به معنای بخشاینده نعمت است، کاملاً با مراسم آدونیس که جایگاه جمع شدن بد مست‌ها بوده است، فرق نهاده است. کیا با توجه به اینکه گراز در اساطیر یونان نماد رزم یاری است و چیرگی بر این درنده قدرتمند نشان مردانگی بوده است، یادآوری می‌کند که آدونیس فریبنده زنان بوده است و تاب مقابله با گراز وحشی را نداشته است. (کیا ۱۳۸۸: ۱۶-۱۱)

روایات تولد و مرگ آتیس نیز عجیب است! «مادرش نانا که باکره بود، با گذاشتن بادم رسیده‌ای در میان سینه‌هایش باردار شد. در واقع در جهان‌نگری مردم فریگیه^(۳)، بادم سرمنشأ همه موجودات قلمداد می‌شد... طبق یک روایت او را مانند آدونیس، گرازی کشت و بر اساس روایت دیگر، در زیر درخت کاجی خود را مقطوع‌النسل کرد و همانجا از فرط خون‌ریزی مرد. می‌گویند این روایت از باورهای مردمان پسینوس، از پرستندگان عمده سیبل گرفته شده و کل افسانه که این بخشی از آن است، خصلتی بدوی و وحشیانه دارد که حاکی از قدمت آن است... قصه مربوط به مقطوع‌النسل شدن آتیس به دست خودش، آشکارا کوششی

است برای توجیه رسم ناقص‌العضو کردن خود که کاهنان او انجام می‌دهند. این کاهنان هنگام حضور در مراسم نیایش برای الهه، خود را اخته می‌کردند. قصه کشته شدن او ضمن حمله گراز نیز شاید توجیهی برای خودداری پیروانش به خصوص اهالی پسینوس، از خوردن گوشت خوک است؛ زیرا گرازی خدایشان را کشته بود. می‌گویند آتیس پس از مرگ به صورت درخت کاج درآمده است.» (فریزر ۱۳۸۸: ۳۹۷)

شگفت است که شاه با فر، پهلوان نامور، پرهیزگار و خردمند/وستا و شاهنامه که با عبور از آتش نماد پاکی در ایران کهن است با آدونیس و آتیس مقایسه شود!

فرضیه دوم

در داستان سیاوش کلمه گنگ ابتدا در مورد «بهشت گنگ» افراسیاب به کار رفته است. زمانی که افراسیاب بنا بر تعهد می‌پذیرد که شهرهای اشغال شده را به ایران بازگرداند، دستور می‌دهد که لشکریانش از این مناطق عقب‌نشینی کنند و سپاه خود را تا گنگ به عقب می‌برد:

بخارا و سغد و سمرقند و چاج سپیچاب آن کشور و تخت و عاج
تهی کرد و شد با سپه سوی گنگ بهانه نجست و فریب و درنگ
(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۳: ۵۸)

و نیز وقتی سیاوش به طرف سرزمین توران به پناهندگی می‌رود، فردوسی از همراهی و هم‌زبانی پیران و سیاوش می‌گوید:

چنین تا رسیدند در شهرگنگ کزان بود خرم سرای درنگ
(همان، ج ۳: ۸۲)

سیاوش با ورود به گنگ مورد استقبال افراسیاب قرار می‌گیرد.

«در سراسر شاهنامه بیش از چهل بار (واژه گنگ) به عنوان نام و ناحیه و شهری خاص و چندین بار در ترکیب به صورت‌های: «گنگ دژ»، «بهشت گنگ» و «گنگ دژ هوخ» به کار رفته است (چون گنگ دژ هوخ محل اقامت ضحاک بوده، فردوسی آن را با اورشلیم یکی دانسته است) در تمامی این اسامی مرکب «گنگ» معنی «قلعه و دژ» دارد.

همچنین در چندین مورد «گنگ» صفتی است که برای تعریف رود یا کوهی به صورت‌های دریای گنگ، آب گنگ و کوه گنگ، آمده است. از نظر اتیمولوژی احتمال دارد واژه «گنگ» در موارد یادشده همچنان‌که «ایلرز» یادآوری کرده است، ممکن است از هندو اروپایی «KENK» به معنی احاطه کردن محاصره کردن، گرد گرفتن و کمر بستن مأخوذ باشد که در زبان‌های ایرانی در دو معنی «جزیره» و «قلعه و دژ» به کار رفته است.» (باقری ۱۳۸۸: ۱۴۵-۱۴۳)

به اعتقاد آرتور کریستن‌سن «دژگنگ همان گنگه در اوستاست؛ محلی است که پسران واسک به دست توس در میدان جنگ خشترسوک مغلوب شده‌اند. این دژ در جانب شمال و در آن سوی دریاچه وروکش میان کوه‌هایی قرار دارد که یکی از آنها «سی چی داو» است. رود پیداگ‌میان یا چترمیان از آن می‌گذرد.» (کریستن‌سن ۱۳۸۷: ۱۲۲) آنچه کریستن‌سن درباره دژ گنگ گفته با بیت‌هایی از شاهنامه درباره آن که در چاپ مسکو برافزوده اعلام شده است، مطابقت دارد؛ پس به نظر می‌رسد بیت‌ها جزو متن اصلی باشد.

بر خلاف گفته کریستن‌سن مهرداد بهار باور دارد «در نوشته‌های اوستایی یکبار نام (KANGHA) که نام سرزمینی است، می‌آید، ولی ربطی به گنگ دژ ندارد و در همه اوستا از دو شهر یاد شده سیاوش سخنی در میان نیست. اما در متن‌های پهلوی گاه از دو شهر و گاه از گنگ‌دژ با صفت سیاوش‌گرد یاد می‌شود. این دوگانگی مطالب پهلوی را در مورد ساخته شدن دو شهر یا یک شهر به دست سیاوش یک متن پهلوی مندرج در کتاب *روایات پهلوی روشن می‌کند* و مطالب

این متن کامل‌ترین مطلب درباره این دو شهر است و باید از قدمتی بسیار بهره‌مند باشد»، (بهار ۱۳۸۶ ب: ۸۷-۸۶) در اینجا بخشی از آن را نقل می‌کنیم:

«سیاوش کاووسان را پیدا است که ورجاوندی چنان بود که به یاری فره کیان گنگ‌دژ را با دست خویش و نیروی هرمزد و امشاسپندان بر سر دیوان ساخت و اداره کرد... تا آن گاه که کیخسرو آمد متحرک بود، پس کیخسرو به مینوی گنگ گفت که خواهر منی و من برادر توام بسوی من بازگرد و گنگ به همین گونه کرد به زمین آمد در توران به ناحیه خراسان در جایی که سیاوش گرد است، بایستاد و (کیخسرو) هزار ارم اندر افکند و هزار میخ اندر هشت و پس از آن (گنگ‌دژ) نرفت و همه توران را با گوسفند و ستور نگاه دارد. در تحلیل این اسطوره نخست باید توجه کرد گنگ‌دژ شهری بر زمین نبوده است و در آسمان قرار داشته و دوم این که چون به زمان کیخسرو، فرو آورده شد، بر جای سیاوش گرد قرار گرفت. آیا این بدان معنا نیست که کنگ دژ فرود آمده بر زمین همان سیاوش گرد است؟ از نظر اسطوره‌شناسی این بدان معناست که سیاوش گرد عینا به صورت کنگ‌دژ آسمانی ساخته شد.» (همان: ۸۷)

مهرداد بهار با طرح پرسشی گنگ‌دژ را همان سیاوش گرد می‌داند. میر جلال‌الدین کزازی با توجه به نظر مهرداد بهار که گنگ‌دژ نمونه آسمانی سیاوش گرد است چنین می‌نویسد: «براستی آنچنان که مهرداد بهار نیز بدرستی گمان زده است، گنگ‌دژ نمونه برین و فروری و مینوی سیاوش گرد است و آنگاه که از آسمان به زمین آمده است، بر آن ایستا و ماندگار شده است، چنین نام گرفته است.» (کزازی ۱۳۷۹: شرح بیت ۱۶۷۳-۱۶۷۷)

گنگ‌دژ شهر زمینی

به نظر می‌رسد این قسمت داستان که به رفتن سیاوش برای فرمانروایی مربوط است، باید با دقت و ملاحظه بیشتر مورد توجه قرار گیرد. بعد از اینکه سیاوش از

افراسیاب دستور پادشاهی می‌گیرد، با پیران و فرنگیس به طرف ختن می‌روند، یک ماه مهمان پیران‌اند و سپس:

بیامد سوی پادشاهی خویش سپاه از پی پشت و پیران ز پیش
بدان مرز و بوم اندر آگه شدند بزرگان به راه شهنشه شدند
(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۰۳)

به نظر می‌رسد اینجا باید همان گنگ‌دژ باشد؛ زیرا اول بار افراسیاب سیاوش را به جایی می‌فرستد که مردمی باشند که بر آنها پادشاهی کند:

...به جایی رسیدند که آباد بود یکی خوب فرخنده بنیاد بود
(همان، ج ۳: ۱۰۳)

و سیاوش در چنین سرزمینی تصمیم می‌گیرد کاخ‌ها و ایوان مجلل بر آنچه موجود بوده اضافه کند که در واقع زمینه طبیعی ایجاد چنین جایگاهی فراهم بوده است. بعد از یک هفته، نامه از افراسیاب به پیران می‌رسد که برای گرفتن باج به کشور چین و هند برود:

همی رو چنان تا سر مرز هند وزانجا گذر کن به دریای سند
(همان، ج ۳: ۱۱۰)

پیران مدت طولانی وقت لازم داشته است که سراسر چین را بگردد و باج و خراج جمع کند؛ گویی در این فاصله است که سیاوش دیوار گنگ‌دژ را می‌سازد که دیوار محافظتی برای بخشی از توران زمین می‌شود و بیت‌های مربوط به این بخش، به نظر می‌رسد خلاف آنچه تصور شده است، برافزوده نیست و گنگ‌دژ شهر زمینی است؛ چراکه سخن از رفتن و برگشتن کیخسرو در جنگ‌هایش به گنگ‌دژ در میان است. «در داستان جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب که به گشودن همه توران زمین می‌انجامد، ایرانیان نخست بهشت گنگ را می‌گشایند که از آن افراسیاب است و سپس در پی افراسیاب از مکران و آب زره می‌گذرند و به گنگ‌دژ می‌رسند و از آب دیده رخ کیخسرو ناپدید می‌شود و دریغ پدری را می‌خورد که این شارستان

کرده است و سپس از گنگ‌دژ باز می‌گردند و از آب زره و مکران مجدداً می‌گذرند و به سیاوش گرد می‌رسند و کیخسرو باز دریغ پدر می‌خورد و جگر پر خون می‌کند و از آن پس به گنگ یا بهشت گنگ می‌روند و سرانجام به ایران باز می‌گردند. بدین‌گونه مشخص است که در نظر فردوسی سیاوش در توران زمین دو شهر ساخته بوده است و این نکته به طور ناقص از بخش مربوط به رفتن سیاوش به توران زمین نیز مستفاد می‌شود.» (بهار ۱۳۸۶: ۸۶-۸۵) احتمالاً بعد از ساختن این حصار است که پیام افراسیاب می‌رسد که برای حکومت به جای نزدیک‌تر برود و سیاوش سیاوش‌گرد را برای فرمان‌روایی برمی‌گزیند، اما دیوار گنگ‌دژ چگونه است؟

بشد پور کاووس و آن جای دید	مر او را ز ایران همی برگزید
تن خویش را نام بردار کرد	فزوننی یکی نیز دیوار کرد
ز سنگ و ز گچ ساخته وز رخام	وز آن جوهری کش ندانیم نام
	(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۰۷)
که آن را کسی تا نبیند به چشم	چو گویی ز گوینده آید به خشم
نیاید بر او منجنیق و نه تیر	باید تو را دیدن آن ناگزیر
	(همان، ج ۳: ۱۰۷)

دیواری که اطراف آن را گودال کنده‌اند و این خود امنیت شهر را در مقابل دشمنان احتمالی بالا می‌برد:

ز تیغش دو فرسنگ تا بوم خاک	همی گرد بر گرد خاکش مفاک
	(همان، ج ۳: ۱۰۷)

در بندهش گنگ‌دژ چنین توصیف شده است: «گنگ‌دژ را گوید که دارای دست و پای افراشته درفش، همیشه گردان بر سر دیوان بود. کیخسرو آن را بر زمین نشاند، او را هفت دیوار است: زرین، سیمین، پولادین، برنجین، آهنین، آبگینه‌ای و کاسگین، او را هفتصد فرسنگ راسته (در میان) است و پانزده دروازه بدو است که

از دروازه تا دروازه به گردونه اسبی و روز بهاری، به پانزده روز شاید شدن.»
(فرنیغ‌دادگی ۱۳۷۸: ۱۳۸)

گویی در فاصله‌ای که پیران برای باج گرفتن به طرف چین و هند می‌رود سیاوش حصار دز را می‌سازد. وصف این دیوار و حصار عظیم، چنان است که تنها کسی چون سیاوش می‌توانست آن را به کمک فرّ خود بسازد. در این بخش متن شاهنامه جای ابیاتی خالی است، گویی عضو اصلی پیکره داستان بریده شده است و این کاملاً محسوس است؛ زیرا در واقع باید گنگ‌دژ مدتی تحت فرمان و پادشاهی سیاوش بوده باشد که افراسیاب سیاوش را به نزدیک‌تر آوردن مرکز فرمانروایی اش دعوت کند؛ زیرا شهریار بیش از این طاقت دوری سیاوش را ندارد. وقتی پیران از سفر چین و هند برمی‌گردد سیاوش، سیاوش‌گرد را ساخته است:

نشستند هر دو در آن شارستان که بد پیش از آن سر به سر خارستان
(کزازی ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۶۸۷)

از این بیت پیدا است که سیاوش‌گرد قبلاً بیابان و خارستان بوده و اکنون سراسر همه کاخ و باغ شده است و از اینجا کاملاً مشخص است که گنگ‌دژ و سیاوش‌گرد دو منطقه متفاوت بوده‌اند؛ زیرا از منطقه‌ای که ابتدا با پیران به آنجا رفته بود، به آبادانی یاد شده است.

الف- آنچه می‌تواند دیدگاه‌های گوناگون پژوهشگران و مستندات موجود در روایت پهلوی، بندهش و شاهنامه را درباره گنگ‌دژ و سیاوش‌گرد به نتیجه‌ای یگانه برساند، آن است که بتوان فرض کرد: دیوار گنگ‌دژ که سیاوش آن را ساخته مطابق بندهش چنان طولانی باشد که حتی منطقه جدید سیاوش‌گرد در محدوده آن حصار قرار می‌گرفته است؛ اما تصور بر این بوده است که گنگ‌دژ از آسمان بر زمین نشانده شده است.

بنابراین گنگ‌دژ منطقه زیبا و کوچکی بوده است که سیاوش علاوه بر کاخ‌های مجلل، حصار و دیواری محکم و بسیار طولانی (طبق روایت بندهشن) بر آن افزوده

که به نظر می‌رسد تقریباً از دورترین نقطه توران آغاز شده و تا مکان جدید سیاوش گرد ادامه داشته است. وقتی افراسیاب او را برای فرمانروایی به مکانی نزدیک‌تر به پایتخت خود دعوت می‌کند، می‌پذیرد، از گنگ‌دژ بازمی‌گردد و سیاوش‌گرد را در نقطه‌ای نزدیک‌تر به حکومت افراسیاب در محدوده همان دیوار بنا می‌کند. اگر بپذیریم که طبق روایت پهلوی، سیاوش‌گرد بر جای گنگ‌دژ بنا شده است، این فرضیه قوت بیشتری می‌گیرد و مساوی می‌شود با اینکه سیاوش‌گرد در محدوده دیوار گنگ‌دژ ساخته شده است؛ زیرا محدوده‌ای که سیاوش به عنوان دژ و قلعه یا حصار ساخته بود چنان که در روایت پهلوی خواندیم، مسافت بسیار پهناوری را در بر می‌گرفته است.

ب- وجود دروازه بخارا که به روایت نرشخی سیاوش در کنار آن دفن شده است: «... پس سیاوش این حصار بخارا بنا کرد و بیشتر آن جای می‌بود... و افراسیاب او را بکشت و هم در این حصار، بدان موضع که از در شرقی اندر آیی، اندرون در کاه‌فروشان، و آن را دروازه غوریان خوانند، او را آنجا دفن کردند و مغان بخارا، بدین سبب آن جای را عزیز دارند.» (نرشخی ۱۳۵۱: ۲۸)

پ- وجود دروازه رودکی در خیابان رودکی شهر دوشنبه که به عنوان نماد فرهنگی شهر شناخته می‌شود و احتمال وجود دروازه‌های دیگر که نیاز به پژوهش‌های باستان‌شناسی بیشتر دارد.

ت- با توجه به اینکه فردوسی برای سرودن اشعارش به برخی مناطق وقوع داستان‌ها سفر می‌کرده است، به نظر می‌رسد از ساخته شدن دو شهر توسط سیاوش اطمینان داشته است.

ث- به نظر می‌رسد بیت‌های مربوط به ساخت دیوار گنگ‌دژ برافزوده نیست و جزو متن اصلی است. در این صورت از آسمان بر زمین آمدن گنگ‌دژ منتفی می‌شود.

نتیجه

بخش اول:

از نظر ی. ا. برتلس، پژوهشگر روس، شاهنامه، شاهکار و سیاوش بهترین آفریده است. ای. سی. برگینسکی داستان سیاوش را بلندترین قسمت شاهنامه می‌داند و او را نماینده صلح معرفی می‌کند؛ همچنین بسیاری از پژوهشگران غیر ایرانی دیگر که نام برخی از آنها در پیشینه همین نوشتار آمده است، باورهایی اینچنین دارند. سیاوش که چنین جایگاهی در اندیشه پژوهشگران غیر ایرانی دارد به اسطوره‌های کشت جوامع دیگر با زیر ساخت عامیانه و بعضاً با بن‌مایه‌های غیر اخلاقی نسبت داده شده است؛ گاه به شکل گیاه، گاه درخت و گاه توت‌م دگرگون می‌شود.

۱- نظر ج. فریزر مبنی بر وجود ریشه باروری در همه ادیان پیش‌زمینه‌ای فکری شد برای کسانی که داستان سیاوش را نیز برگرفته از اسطوره‌های کشت بدانند؛ اما آیین باروری بسیار محدود است و ریشه در فولکلور مردم ابتدایی دارد و ادیان به معنای واقعی ریشه الهی و آسمانی دارند.

۲- به نظر می‌رسد نتایج به دست آمده از پژوهش‌های باستان‌شناسی تولستف و دیاکونف مربوط به ادیان از جمله بودایی باشد که دیر زمانی در منطقه سغد و خوارزم زندگی می‌کرده‌اند. ذبیح الله صفا و مورگشتنر به سکونت بوداییان و سایر ادیان در این سرزمین‌ها اشاره کرده‌اند.

۳- آنچه درباره سرسبزی ایران پس از پیروزی کیخسرو در شاهنامه آمده است، معنی رمزی دارد که آرامش و رونق کشاورزی و زندگی مردم پس از جنگ‌های طولانی افراسیاب را نشان می‌دهد و نمی‌تواند دلیلی بر باززایی سیاوش در هیأت کیخسرو باشد؛ چراکه باززایی نوعی باور بودایی (تناسخ) است.

۴- سودابه عامل اصلی کشته شدن سیاوش نیست؛ بنابراین نمی‌توان او را الهه‌ای در کنار سیاوش پنداشت. سبب رفتن سیاوش به توران زمین پذیرفتن فرمان

کاوش مبنی بر کشتن گروگان‌ها بود و در سرزمین توران گرسیوز عامل اصلی مرگ سیاوش است.

۵- آنچه مربوط به رویدن گیاه (درخت) از خون سیاوش است، به نظر می‌رسد، افکار عامیانه (فولکلور) است که سال‌ها پس از فردوسی با ابیاتی ضعیف که قابل مقایسه با سبک شاهنامه نیست، به متن اصلی افزوده شده است. در برخی از نسخه‌های شاهنامه بیت‌هایی وجود دارد که دقیقاً طبق روایت *مجمل‌التواریخ* از رویدن گیاهی به نام خون سیاوشان از خون سیاوش سخن گفته است. اما در نسخه مسکو دقیقاً طبق روایت *تاریخ طبری* از رویدن درختی که چهره سیاوش بر آن نگاشته شده است، سخن به میان آمده است. روند تغییر گیاه به درخت و ناهماهنگی متن بیت‌های برافزوده در نسخه‌های گوناگون *شاهنامه* و متفاوت بودن جای قرار گرفتن این ابیات، ورود این باورها را در زمانی پس از فردوسی در متن *شاهنامه* روشن‌تر می‌نمایاند.

بخش دوم:

با توجه به متن کهن *بندهش* درباره وجود دروازه‌هایی برای گنگ‌دژ و اشاره نرسخی به وجود قبر سیاوش در دروازه بخارا و آنچه از دروازه بازسازی شده رودکی در شهر دوشنبه به دست می‌آید، به نظر می‌رسد دروازه‌های دیگر نیز وجود داشته است که تأیید کننده اشارت *بندهش* به وجود پانزده دروازه است؛ که این نیز زمینی بودن گنگ‌دژ و سیاوش‌گرد را که در محدوده یک دیوار و حصار بوده است، نشان می‌دهد. اثبات دقیق‌تر این فرضیه تلاش‌های باستان‌شناسی گسترده‌تر را از منطقه بخارا تا دوشنبه طلب می‌کند.

پی‌نوشت

(۱) ای اهورا مزدا،... کدام بود آن سخنی که مرا در دل افکندی؟ پیش از آفرینش آسمان، پیش از آب، جانور، پیش از ... پیش از اشون مرد و... و دیوان و مردمان دورند، پیش از سراسر زندگی

این جهانی و پیش از همه مزدا آفریدگان نیک اشه نژاد؟ آنگاه اهوره مزدا گفت: ای سپیتمان زرتشت آن سخن «اهون ویریه ...» بود که تو را در دل افکندم. (اوستا، یسنه، هات ۱۹ - ۲۱ بغان یشت)

(۲) ر. ک: [www. Ariaramnes.blgsky.com](http://www.Ariaramnes.blgsky.com)

(۳) ناحیه‌ای در آسیای صغیر قدیم که تقریباً شامل آناتولی، ترکیه امروز می‌شود.

کتابنامه

- استاریکف، (ا.ا.). ۱۳۸۸. فردوسی و شاهنامه. ترجمه رضا آذرخشی. تهران: کتاب آمه.
- اکبری مفاخر، آرش. ۱۳۸۵. «شهریاری آرمانی و آرمانشهر»، در شاهنامه‌پژوهی، دفتر نخست. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- اوستا. ۱۳۷۰. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۲. چاپ اول. تهران: مروارید.
- باقری، مهری. ۱۳۸۸. سایه روشن. بیست و یک مقاله. تهران: قطره.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۷. از اسطوره تا تاریخ. چاپ ششم. تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۶ الف. پژوهشی در اساطیر ایران. پاره نخست و دوم. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۶ ب. جستاری در فرهنگ ایران. چاپ دوم. تهران: اسطوره.
- ثعالبی نیشابوری، ابومنصور عبدالملک. ۱۳۴۲. غرر الأخبار ملوک الفرس. تهران: کتابخانه اسدی.
- خرده اوستا. ۱۳۸۰. به کوشش ابراهیم پورداود. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- حسن نژاد، محمودرضا. ۱۳۹۲. سخن‌سنجی از دیدگاه نظامی گنجوی در خمسه. گرگان: مختومقلی فراغی.
- حصوری، علی. ۱۳۷۸. سیاوشان. تهران: چشمه.
- راشدمحصل، محمد تقی. ۱۳۸۵. «سپاه و سپاه‌داری در شاهنامه فردوسی»، در شاهنامه‌پژوهی، دفتر نخست، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- رحمانف، عبدالجبار. ۱۳۸۸. پنداره‌های اساطیری در ادبیات تاجیکی. ترجمه. پژوهشگاه فرهنگ فارسی و تاجیک. دوشنبه.

س ۱۱- ش ۳۹ - تابستان ۹۴ _____ دو فرضیه درباره داستان سیاوش... / ۴۳

رضایی دشت‌ارژنه، محمود و پروین گلی‌زاده. ۱۳۹۰. «بررسی تحلیلی - تطبیقی سیاوش، ازیریس و آتیس»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س هفتم. ش ۲۲.

سرامی، قدمعلی. ۱۳۸۸. *از رنگ گل تا رنج خار؛ شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه*. تهران: علمی و فرهنگی.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۷۱. *تاریخ ادبیات در ایران*. چاپ دوازدهم. تهران: فردوس.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۸۶. *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: امیرکبیر.

صمدف، ولی. ۱۳۸۵. *مهرنامه*. جشن هشتاد سالگی استاد محمد جان شکوری. راینی ایران در تاجیکستان.

طبری، محمدبن جریر. ۱۳۵۲. *تاریخ طبری*. ترجمه محمدپروین گنابادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۳. *شاهنامه*. بر اساس چاپ مسکو. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: تهران: قطره.

فرنیغ دادگی. ۱۳۷۸. *بندهش*. به کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.

فریزر، جیمز. ۱۳۸۸. *شاخه زرین؛ پژوهشی در جادو و دین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ ششم. تهران: آگاه.

کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۸۷. *کیانیان*. ترجمه ذبیح‌الله صفا. چاپ هفتم. علمی و فرهنگی.

کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۷۲. *رویا، حماسه، اسطوره*. تهران: مرکز.

_____ ۱۳۷۹. *نامه باستان*. ج ۳. تهران: سمت.

کوشش، رحیم و امیر رضا کفاشی. ۱۳۹۰. «بررسی تطبیقی نمادینگی عناصر طبیعت در شاهنامه»، فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب. س ۷. ش ۲۴.

کیا، خجسته. ۱۳۸۸. *آفرین سیاوش*. چاپ اول. تهران: مرکز.

گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. ۱۳۱۵. *زین‌الانخبار*. تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: بی‌نا.

مجم‌التواریخ و القصص. ۱۳۱۸. تصحیح ملک‌الشعراء بهار. تهران: کلاله خاور.

مسکوب، شاهرخ. ۱۳۸۶. *سوغ سیاوش*. چاپ هفتم. تهران: خوارزمی.

ملاحمدف، میرزا. ۱۳۸۸. *بیا تا جهان را به بد نسپریم*. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

مینوی، مجتبی. ۱۳۴۹. «فردوسی و مقام او»، یادنامه فردوسی. تهران: بی‌نا.
نرشخی، ابوبکر محمدبن جعفر. ۱۳۵۱. تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمدبن محمدبن نصرالقبادی. تلخیص محمدبن زفر بن عمر، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

منابع تاجیکی و روسی

Асроров Шоді. 2005 . Симои Сиёвуш дар «Шоънома»-и Фирдавсі. –Душанбе: Адиб .

Бартольд В.В. 1964. Место домусульманского культа в Бухаре и ее окрестностях. Сочинения. Т. II. ч. 2. –М.: Наука. –С. 471-481.

Бертельс Е.Э. 1936. Абуль-касим Фирдоуси и его творчество. Л. - М .

Брагинский И.С. 1966. Фирдоуси // 12 миниатюр. М.: Худ.лит. – С.73-84

Гафуров Б. Г. 1972. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. –М .

Гулям Сарвар Хумаюн. 1990. Формирование и развитие героического эпоса «Шах-наме» с древнейших времён до Фирдоуси // АКД. –Душанбе .

Комиссаров Д. О. 1975.Симин Донешвар о его романе. –Симин Донешвар. Смерть ради жизни. –М .

Мирзозода Х. 1987. Абулқосим Фирдавсі. // Таърихи адабиёти тољик. Љ. I, -Душанбе.

Орбели И. А. 1956. Армянский героический эпос // Избранные труды: -Ереван .

Османов М.Н. 1959.Фирдоуси (Жизнь и творчество)–М.

Саидзода Љ. 2001. Фирдавсі кист ва «Шоънома» чист? –Душанбе .

Стариков А.А. 1977.Фирдоуси и его поэма «Шах-наме» // Фирдоуси А. Шах-наме. Т.1. –М. .

Хокироев Р. Г. 2007.Сайри тахаввули симои Сиёвуш дар адабиёти форсу тољик. – Душанбе.

Нусейнзодa Ш. 1985. Достони марги бегуноњи // Гуфтор аз ганљи сухан. -Душанбе: Ирфон.

منابع اروپایی

Anklesaria, B. T. 1956. Zand- akasih; Iranian or Greater Bundahishn, Bombay.

Moryenstern, A. 1937. Esthetiques d, Orient et d, Occident.

Jakson, A. V. W.1928. Zoroastrian Studies.New York.

Jiriczek L. 1900 "Hamlet in Iran", zeitschrift des vereins Fur Volkskunde (Berlin .(

Merkwat J. 1938. Wehrat und Arand-Lieden .

Noldeke Th. 1920. Das iranische Nationalepos. Derlin-Leipzig .

References

- A. Moryenstern. (1937). *Esthétiques d, Orient et d, Occident*.
- A. V. W. Jakson. (1928). *Zoroastrian Studies*. New York.
- Akbari Mafākher, Ārash. (2006/1385SH). *Shahriyāri ārmāni va ārmān-shahr dar Shāhnāmeḥ-pazhouhi*. Daftar-e nokhost. Mashhad: Ferdowsi University.
- Anklesaria, B. T. 1956. *Zand-akasih; Iranian or Greater Bundahishn*. Bombay.
- Bagheri, Mehri. (2009/1388SH). *Sayeh rowshan* (21maghaleh). Tehran: Nashr-e Ghatreh.
- Bahār, Mehrdād. (1999/1378SH). *Faranbagh dādegi, bondahesh*, Tehran: Tous.
- Bahār, Mehrdād. (2007/1386Sh). *Jostāri dar farhang-e Iran*. 2nd ed. Tehran: Nashr-e Ostoureh.
- Bahār, Mehrdād. (2007/1386SH). *Pazhuheshi dar asātire Iran, pareye nakhost va dovvom*. 6th ed. Tehran: Nashre Āgah.
- Bahār, Mehrdād. (2008/1387SH). *Az ostoureh tā tārikh*. 6th ed. Tehran: Nashr-e Cheshmeh.
- Bāzgir, Nasrin. (2011/1390SH). *Namād-hā-ye dāstān-e Siyāvash dar Shāhnāmeḥ-ye Ferdowsi*. Doshanbe. Aagrigak.
- Christensan, Arthur. (2008/1387SH). *Kiyāniyan*. 7th ed. Entesharate 'Emi Farhangi.
- Doustkhāh, Jalil. (1991/1370SH). *Avestā, gozāresh va pazhouhesh*. 1st ed. Nashr-e Morvārid.
- Ferdowsi, Abolghāsem. (1994/1373SH). *Shāhnaāmeḥ-ye Moskow*. Sa'eid Hamidiyān. Tehran: Nashr-e Ghatreh.
- Frazer, James George. (2009/1388SH). *Shakheye zarrin, pazhuheshi dar jadu va din (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. by Kazeme Firuzmand. 6th ed. Nashre Āgah.
- Gardizi, Abdol-hay Ibn-e Zakhāk. (1938/1315). *Zeynol-akhbār*. Ed. by 'Abdol-hay Habibi. Tehran: Anonimous.
- Hasan Nezhād, Mahmoud Reza. (2014/1392SH). *Sokhan sanji az didgāhe Nezāmi Ganjavi dar Khamseh*. Gorgān: Entesharat-e Makhtoom Gholi.
- Hinnells. John Russell. (2008/1387SH). *Shenakhte asatire Iran (Persian mythology)*. Tr. by Zhāle Amuzgar & Ahmad Tafzoli. 13th ed. Tehran: Nashre Cheshmeh.
- Hosouri, Ali. (1999/1378SH). *Siyāvoshān*. Nashr-e Cheshmeh.

- Jiriczek L. (1900). "Hamlet in Iran". Zeitschrift des vereins Fur Volkskunde (Berlin).
- Kazzāzi, Mirjalal-oddin. (1993/1372SH). *Ro'ya, Hamaseh, Ostoureh*. Nashr-e Markaz.
- Kazzāzi, Mirjalal-oddin. (2005/1384SH). *Nāmeḥ-ye bāstān*. Vol. Tehran: SAMT.
- Khordeh Avesta*. (2001/1380SH). With the efforts of Ebrahim Pour dāvoud. 1st ed. Tehran: Asātir.
- Kiyā, Khojasteh. (2009/1388SH). *Āfarin-e Siyāvash*. 1st ed. Nashr-e Markaz.
- Kushesh, Rahim and Amir Reza Kaffāshi. (2011/1390SH). "Barresi-ye tatbighi-ye namādinegi-ye anāsor-e tabi'at dar Shāhnāmeḥ". *The Quarterly Journal of Myto-mythtic Literature*. Year 7. No. 24.
- Merkwat J. (1938). *Wehrat und Arand-Lieden*.
- Meskoub, Shahrokh. (2007/1386SH). *Souge siyāvash*. 7th ed. Tehran: Entesharate Kharazmi.
- Minavi, Mojtabā. (1970/1349SH). *Ferdowsi va Maghāme ou (yādnāmeḥ-ye ferdowsi)*. Tehran.
- Mojmalo-ttavarikh va Alghesas*. (1941 /1318SH). Ed. by Malek-osho'ra Bahār. Tehran: Kolāle Khāvar.
- Mollā Ahmadof, Mirzā. (2009/1388SH). *Biyā ta jahān ra be bād naspārim*. 1st ed. Tehran: Amirkabir.
- Narshakhi, Aboubakr Mohammad Ibne Ja'far. (1972/1351SH). *Tārikhe Bokhārā*. Tr by Abou Nasr Ahmad Ibne Mohammad Ibne Nasr-olghobādi. Ed. by Modarres Razavi. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Iran.
- Rahmānof, Abdol-Jabbār. (2009/1388SH). *Pendārḥā-ye asātiri dar adabiyāt-e Tājiki*. Tajikestan: Pazhouheshgāh-e Farhang-e FVrs va Tājik.
- Rezaei, Dashte Orzhaneh and Parvin Gholi-zādeh. (2011/1390SH). *Barrasi-ye tahlili tatbighi-ye Siyāvash, Oziris & Ātis*. *The Quarterly Journal of Myto-mythtic Literature*. Islamic Azad university of SouthTehran. Year 7. No. 22.
- Safā, Zabih-ollah. (1992/1371SH). *Tārikh-e adabiyāt dar Iran*. 12th ed. Tehran: Ferdows.
- Safā, Zabih-ollah. (2007/1386SH). *Hamāseh sorāei dar Iran*. Tehran: Amirkabir.
- Samadof, Vali. (2006/1385SH). *Jashn-e 80 sālegi-ye ostād Mohmmad Jān Shakouri*. Tājikestān: Rayzani-ye Farhangi Iran.
- Sarrāmī, Ghadam 'Ali. (2009/1388SH). *Az rang-e gol tā ranj-e khār, shekl shenāsi-ye dāstānhā-ye shāhnāmeḥ*. Tehran: 'Elmi Farhangi.

Starikof, A. A. (2009/1388SH). *Ferdowsi va Shāhnāme*. Tr. by Rezā Āzarakhshi, Tehran: Ketab-e Āmeh.

Tabari, Mohammad Ibne Jarir. (1973/1352SH). *Tarikh-e Tabari*. Tehran: Bonyād-e Farhange Iran.

Noldeke Th. (1920). *Das iranische Nationalepos*. Derlin-Leipzig.