



---

## سیاوخش و بالدر پژوهشی تطبیقی در اسطوره شناسی هند و اروپایی

نویسنده: مختاریان، بهار

تاریخ :: نامه انجمن :: بهار 1386 - شماره 25

از 91 تا 116

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/415942>

دانلود شده توسط : زهرا مختاری

تاریخ دانلود : 1393/06/02 22:22:32

---

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

## سیاوخش و بالدر:

### پژوهشی تطبیقی در اسطوره‌شناسی هند و اروپایی<sup>۱</sup>

#### دکتر بهار مختاریان\*

چکیده: در این مقاله کوشیده شده است، اسطوره ایرانی سیاوش با اسطوره اسکاندیناوی بالدر به طور تطبیقی بررسی شود. برای چنین پژوهشی، دیگر شخصیت‌های این دو داستان، یعنی لوکی و افراسیاب نیز که شباهت‌های کارکردی بسیاری از خود نشان می‌دهند، در بافت داستان در نظر گرفته شده‌اند. نشان دادن همسانی‌ها و تفاوت‌های این شخصیت‌ها در داستان ایرانی برگرفته از بیت‌های شاهنامه است که در برخی از نمونه‌ها در ظاهر چیزی باز نمی‌نمایند و تنها با تحلیل و تفسیر آنها می‌توان به بین‌مایه‌های اسطوره‌ای دست یافت. در آخر نویسنده مقاله نشان داده است که هم بالدر و هم سیاوش نمادهای ایزد گیاهی هستند که در اصل می‌توانند متعلق به الگوی بسیار کهن تر هند و اروپایی باشند.

کلیدواژه: سیاوش، بالدر، اسطوره، شاهنامه، لوکی، افراسیاب، اسکاندیناوی.

تصویر سیاوش شاهنامه، یا نمایی که از او در ذهن ماست، چنان ثابت است که گویی جز بیگناهی او هیچ نمی‌خواهیم بدانیم. این بیگناهی از طریق نمای ظاهری ما را بیشتر تحت

---

۱. این مقاله تابستان ۱۳۷۸ در مجله ایران‌شناسی در آمریکا با عنوان سیاوخش و بالدر، پاره‌های پراکنده یک اسطوره به چاپ رسیده است. در این جا با تغییرات و افزوده‌هایی بار دیگر به چاپ می‌رسد.  
\* عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

تأثیر قرار می‌دهد و تصوّر ذهنی ما را از او بیش از پیش استوار می‌سازد. اما این سیاوش زیباروی چگونه شخصیتی است، چگونه شکل گرفته و آیا در خم و چم آن موهای زیبا این نرینه‌ایزد چیزی برای شناختن پنهان مانده است تا با شانه زدن در بیت‌های شاهنامه بتوان جست و جویش کرد؟ آیا سیاوش بیگناهی ذاتی گیاه را به ما می‌نمایاند؟

بن‌مایه‌های داستان‌های اسطوره‌ای از روزگاران گذشته تا زمان سرایش شاهنامه با افزوده‌ها و کاستی‌هایی رو به رو شده‌اند. این دگردیسی‌ها در هر دوره‌ای تحت تأثیر شرایط تاریخی، تعبیری تازه برای چینشی نو از داستان را سبب شده‌اند تا به یاری آن حادثه‌ای را از نو در یاد تاریخی ثبت کنند. شخصیت‌های داستان‌های اساطیری در ساختار یک داستان در بنیاد بن‌مایه‌هایی اسطوره‌ای هستند که در باور مردم ستوده می‌شدند و می‌شوند و در هر سرایش و نقل و بازگویی ویژگی‌های شخصیت‌های تاریخی یا حوادث زمان را بسته به همانندنگاری کارکردهای آنها با الگوی کهن اسطوره‌ای، به خود جذب می‌کنند تا از رهگذر آن تاریخ را به شیوه دوران خود پاس دارند.

گرچه این شاخص‌های اسطوره‌ای - داستانی انعطاف‌پذیرند، با این همه، بن‌مایه اسطوره‌ای آنها تغییرپذیر نیست و همچنان برجای می‌ماند، زیرا از باور و تقدیس جمعی سرچشمه گرفته است. پس پژوهش هر داستانی از این دست، پژوهنده را با لایه‌های گوناگون و درهم تنیده روبه‌رو می‌سازد که به سادگی خود را آشکار نمی‌کنند. چیزی پنهان در کارست، چیزی که در گنجینه یاد جمعی حفظ شده و کلیدش را به بررسی و تحلیل زمان‌های گوناگون سپرده است.

پس سیاوش نیز که شاخصی اسطوره‌ای است، نمایی از تجربه جمعی و قومی و نه تجربه فردی است. او از بازگویی فردی داستان‌مند نشده و داستانی که در شاهنامه از او مانده است، تنها بازنمایی بن‌مایه اسطوره‌ای و گاه تاریخی قومی را نشان می‌دهد که هنوز ما را تحت تأثیر می‌گذارد. ممکن است نشان دادن این نما به سادگی ممکن نباشد، اما هر پژوهش نوی می‌تواند یک یا چند لایه پوشیده را باز کند، تا کم‌کم ما را به دریافتی

خرسندی بخش رهنمون سازد.

یافتن و نشان دادن بن‌مایه اسطوره‌ای یک داستان شاید از رهگذر کشف هسته آن روایت میسر باشد، هسته‌ای موجز و بی‌پیرایه که گاه می‌توان آن را در چند سطر خلاصه کرد و به آسانی به یاد سپرد. این به یادسپاری یا آسانی به یاد سپردن آن، یکی از ویژگی‌های بنیادی روایت اسطوره‌ای - حماسی است. این هسته، مرکز ثقلی است برای جذب و گردآمدن عناصر و افزودن دیگر روایت‌های فرعی از سوی سراینندگان و یا راویان آن. برای نمونه داستان بزرگی به مانند داستان سیاوخش در شاهنامه دارای هسته‌ای با چند واحد سازنده است:

۱- زاده شدن او و پرورش نزد رستم، ۲- مورد اتهام نامادری قرار گرفتن و گذر از آتش برای رفع اتهام، ۳- پناه نزد افراسیاب و ازدواج با دختر او، ۴- کشته شدن به دست افراسیاب و رویش درخت از خونش، ۵- کین‌خواهی او از سوی کیخسرو.

هر یک از واحدهای سازنده این روایت، ممکن است خود هسته داستان‌ها و روایت‌های دیگری باشند که پیرامون این هسته حلقه می‌زنند و جملگی پیوند خود را با داستان نگه می‌دارند.

سراینده یا راوی از مضمون داستان آگاه است و آغاز و پایان آن را به خوبی می‌داند، و پیوند عناصر آن نزد او آگاهانه یا ناخودآگاه روشن است. او از گذرگاه‌هایی سود می‌جوید تا عناصر یا واحدهای سازنده روایت را به هم مرتبط سازد و به رغم پرداختن از روایتی به روایت دیگر، ساختار آن را پاس دارد، زیرا مضمون و موضوع این گونه روایات آفریده راوی نیست، بلکه خاستگاه و سرچشمه آن سنت شفاهی و باور مردم است. همین ویژگی مهم یکی از تفاوت‌های بنیادین این داستان‌ها را با رمان و انواع آن نشان می‌دهد. داستان‌های اسطوره‌ای - حماسی از سنت شفاهی و اعتقادات مردم برمی‌آیند و بدان می‌پیوندند، ولی رمان نه از سنت شفاهی برمی‌آید و نه به آن می‌پیوندد. پس بنیاد شاهنامه نیز باور جمعی است و فردوسی هم فقط سراینده‌ای دیگر در زمانی دیگر است که این داستان را به ما اینگونه وا می‌نهد.

آگاهی‌هایی که ما از داستان سیاوخش داریم، برخاسته از شاهنامه و برخی از منابع

دیگر است.

روایت‌های پیرامونی این داستان در همه منابع همسان نیست، اما هسته داستان تقریباً یکی است. به رغم تعدد روایت‌های پیرامونی، ملاک قراردادن یکی از این روایت‌ها به عنوان روایت اصیل، کاری نسنجیده است، زیرا هر یک از این روایت‌ها اصیل و برخاسته از باور مردم در نقاط و دوران‌های مختلف است. از این روی، تمایز روایت اصیل از روایت غیراصیل اساساً در پژوهش و بررسی یک اسطوره کوششی محال است. روایت مختصر اوستا درباره سیاوخش همان اندازه اصیل است که روایت شاهنامه، مگر وجه امتیاز در تقدّم زمانی باشد. اما دخیل کردن عنصر زمانی در بررسی باورها، به معنی پذیرش عنصر اصالت برای یک روایت و قبول ویژگی غیراصیل برای روایت دیگر نیست.

روایت نسبتاً متأخر فرود در داستان سیاوش همان اندازه اصیل است که روایت بسیار کهن کشته شدن سیاوش و رویش گیاه از خورش. اما جای گرفتن داستان فرود در داستان سیاوخش بر اساس همگونی و همسان‌انگاری عناصر آن با ژرف‌ساخت کهن داستان سیاوش صورت می‌گیرد که گاه کشف این ارتباط به دلیل کمی منابع بسیار دشوار می‌شود و تنها پژوهش‌های تطبیقی در کشف این ژرف‌ساخت ما را یاری توانند کرد.

با این همه، هر پژوهش نقطه آغازی و دامنه‌ای دارد. از این رو من داستان سیاوخش شاهنامه را اساس کار خود قرار می‌دهم. برای تحلیل چنین داستانی به تجزیه عناصر سازنده آن نیاز داریم، برای این منظور بایستی شخصیت‌های داستان را در بافت داستان و با در نظر گرفتن پیوند آنان با یکدیگر بررسی کنیم. مقایسه و جوهری از شخصیت سیاوخش، جدا از بافت داستان با شخصیت‌هایی از اسطوره‌های دیگر ملل (فرضاً بین‌النهرین) و سرانجام این نتیجه‌گیری که او برگرفته یا متأثر از عناصر بین‌النهرینی است، تا اندازه‌ای شتابزده است.<sup>۱</sup> به عبارتی دیگر، بررسی شخصیت او بدون در نظر داشتن دیگر واحدهای سازنده این داستان، چون حضور افراسیاب، چگونگی دستگیری و

۱. بهار، مهرداد: ص ۱۲۵-۱۲۷، ۴۶۸.

نابودی‌اش یا کین‌خواهی کیکسرو، گشایشگر هیچ مشکلی نیست، چرا که بن‌مایه ایزد میرنده و بازاینده که از وجوه بغانه سیاوش به عنوان ایزد گیاهی است و نمونه‌های همسانی از آن حتی در اساطیر سرزمین‌های دوری چون مکزیک و پرو نیز وجود دارد، به تنهایی روشنگر ساخت این داستان نیست. البته این بدان معنی نیست که داستان‌های اساطیری از فرهنگ‌های همجوار بی‌تأثیر مانده‌اند. این تأثیرها هم درست مانند حوادث یا شخصیت‌های تاریخی بنا به همسان‌انگاری جذب می‌شوند. اما آنچه می‌ماند تفاوت‌ها و بافت داستانی است که خاستگاه هر روایت را نشان می‌دهد.

در اینجا نخست برآنم تا داستان سیاوخش را به یاری اسطوره‌شناسی تطبیقی با یکی دیگر از روایت‌های اسطوره‌ای ملل هند و اروپایی، یعنی اساطیر اسکاندیناوی مقایسه کنم. از روایت‌های اسطوره‌ای برجای مانده این قوم، داستان بالدر (Balder) و لوکی (Loki) به داستان سیاوخش و افراسیاب می‌ماند. اصلی‌ترین منبع این روایت، کتاب «ادا» (Edda) نوشته استوری استورلسون (Snorri Sturluson، ۱۱۷۸-۱۲۴۱ میلادی) است. این کتاب در واقع نام دو اثر ایسلندی کهن، شامل استورا ادا (Snorra Edda) و سرودهای ادا است. کتاب نخست به دست استوری در حدود ۱۲۲۰ تا ۱۲۳۰ میلادی سروده شده است و دستنویسی از آن، متعلق به قرن سیزده و چهارده برجای مانده است. سرودهای ادا مشتمل بر سی سرود درباره روایت‌های اسطوره‌ای پهلوانان است و دستنویسی از آن از نیمه دوم قرن سیزدهم به دست آمده است. در استورا ادا، داستان بالدر و لوکی چنین است:

بالدر دومین پسر ادین (Odin)<sup>۱</sup> است. شایای آن که گفته شود او بهترین و ستوده همگان، زیبا و درخشان است. پرتوی (برچهره‌اش) تابان، مزگانش گیاهی را ماند، آن گیاه سپید و درخشنده، آن سپیدترین گیاه را. پس زیبایی گیسوان بور و تن او به دیده می‌آید. او هوشمندترین، زبان‌آورترین و نیک‌رفتارترین ایزدان است. عاری از گناه که بر او هیچ تهمتی نمی‌توان بست. بودباش او پهنه روشنان در آسمان است، پهنه‌ای عاری از آلودگی

۱. ادین در اساطیر اسکاندیناوی از آتر ایزدان است و نماد جنگ و فرمانروایی است.

و ریمنی. هود (Hod)<sup>۱</sup> ایزدی است نایبنا، اما به نیکی شنوا. ایزدان را آن بهتر که به فراخواندنش نیازی نباشد، از آن رو که کارکیایی او دیرزمانی در یاد ایزدان می ماند. داستان این گونه آغاز می شود که بالدر نیک خوابی آشفته دید که گزارش آن، بیم و تهدید زندگی اش بود. چون او خواب خویش را برای ایزدان باز گفت، آنان پس از هم سخنی بر آن شدند تا او را از هرگزندی ایمن سازند. فریگ (Frigg)<sup>۲</sup> از آتش، آب، آهن، همه فلزها، سنگ، خاک، درختان، بیماری ها، چارپایان، پرندگان و ماران زهری سوگند آن گرفت تا بر او آسیبی نرسانند.

چون همگی سوگند خوردند، آن گاه زمان گذرانی بالدر و ایزدان آغاز شد، برخی بر او تیر می افکندند و برخی سنگ، اما بر او آسیبی نمی رسید و از این رو همگی آن را نشانه یک پیروزی و خجستگی بزرگ دیدند. چون لوکی پسر لافی (Laufey) چنین دید، بر او خوش نیامد که بالدر را چیزی آسیبی نتواند رسانید، پس به سیمای زنی نزد فریگ به فنزال (Fensal)<sup>۳</sup> رفت. فریگ از او چیزی پرسید: «آگاهی که ایزدان چه کرده اند؟» لوکی پاسخ داد: «همه بر بالدر تیر می افکندند، اما بر او آسیبی نمی آید.» فریگ گفت: «هیچ تیزی و تندی بر بالدر کارگر نیست، چرا که همه سوگند خورده اند.» پس لوکی پرسید: «آیا تمام چیزها سوگند خورده اند تا بالدر را در پناه گیرند؟» فریگ پاسخ داد: «بجز درختچه ای به نام میستل (Mistelzweig)<sup>۴</sup> که در جانب غربی وال هال (Walhall)

۱. یکی دیگر از ایزدان اساطیر اسکاندیناوی.

۲. مادر بالدر و همسر ادین. این واژه با انگلیسی کهن free «زن» و آلمانی frau «زن» و هندی کهن priya «محبوب و دوست داشتنی» هم ریشه است. در مقاله می گوئیم ارتباط این واژه را با «بری» فارسی نیز در معنای خوب آن که در داستان های عامیانه برجا مانده نشان دهیم.

۳. زیستگاه فریگ، مادر بالدر که بسیار روشن و باشکوه توصیف می شود.

۴. این گیاه را می توان در فارسی همان «داروش» دانست که جزو داروهای طبی است و دارای برگ های همیشه سبز و کلفت است و به صورت انگلی بر درختان جنگل می روید. واژه Mistel احتمالاً با واژه Mist به معنی زشت ارتباط دارد و در انگلیسی به صورت Miesteltoe آمده است. نام عربی آن «دبق» است و در شاهنامه چندین بار به کار رفته است و آن گیاهی است که برای شستن و نظهر مرده به کار برند. این گیاه سبب مرگ بالدر ایمن تن می شود و نگارنده ارتباط آن را با شاخه «گر» که سبب مرگ اسفندیار می شود، نشان داده است. در ←

می‌روید و در آن هنگام جوان‌تر از آن بود که از آن سوگندی بتوان چشم داشت.»  
 پس لوکی بازگشت و آن گیاه را بازیافت و از بن درآورد و به سوی بالدر شتافت،  
 به جایگاهی که هود نایینا ایستاده بود. پس هود را گفت: «چرا تو بر بالدر تیری  
 نمی‌افکنی؟» هود پاسخ داد: «زیرا بالدر را نمی‌بینم و مرا نیز تیری نیست.» پس لوکی  
 گفت: «همچون دیگران کن و بالدر را بستای، من نشانت خواهم داد که او کجا ایستاده  
 است و آن گاه با این چوب بر او تیر افکن.» هود آن شاخه میستل را گرفت و همان گونه که  
 لوکی نشانش داده بود، بر بالدر نشانه رفت. آن تیر در تن بالدر فرو رفت و او بی‌جان بر  
 زمین افتاد. به دیده ایزدان و مردمان این زشت‌ترین کار بود. همه با دست و زبانی از کار  
 افتاده به هم می‌نگریستند. کسی را فرصت کین‌خواهی نبود، زیرا آن‌جا شارستان آشتی<sup>۱</sup>  
 بود. چون ایزدان خواستند سخنی بر زبان آورند، خاموش گریستند و کسی دیگری را  
 تیمار نمی‌توانست. از آن میان، ادین غمگین‌تر از همه بود چون مرگ بالدر را بزرگترین  
 آسیب و فقدان برای ایزدان می‌دید.

پس از مرگ بالدر، مادرش، فریگ بر آن شد تا کسی را به جهان مردگان بفرستد تا  
 بالدر را باز گرداند. تنها هرمود (Hermod) این مأموریت را پذیرفت و با اسب ادین<sup>۲</sup>  
 راهی جهان مردگان شد. در این میان، ایزدان پیکر بیجان بالدر را برگرفتند و به جانب  
 دریا، به سوی کشتی بالدر، هرینگ هورنی (Heringhorni) روانه شدند تا پیکرش را بر  
 آن بسوزانند. همسر بالدر، نانا (Nana)<sup>۳</sup> از این اندوه جان سپرد. او را همراه با اسب بالدر

→ اینجا لازم به ذکر است که «گر» نیز دارای ارزش آیینی در نزد زرتشتیان است و در تظهِیر مرده به کار می‌رود.  
 (ن. ک. پایین‌تر)

۱. Friedensstatte «شارستان آشتی و صلح» که در زمان اجتماع ایزدان در آنجا، کین‌خواهی ممکن نبود.
۲. اسب ادین Sleipnir نامیده می‌شود و دارای هشت پاست و سخن می‌گوید. این اسب در اساطیر اسکاندیناوی در میان ایزدان و آدمیان بهترین اسب دانسته می‌شود.
۳. نام «نانا» یادآور یکی از ایزدبانوهای سفد است که پرستش او با سوگواری همراه بوده است. برای اطلاع بیشتر درباره ایزد بانوی «نانا» و یا «ننه» رک. گیشی آذری، ایزدان ایرانی در نقاشی‌های سفدی، ترجمه بهار مختاریان، سیمرخ، سال یکم، شماره یکم، ۱۳۷۳، تهران. این که این شباهت نام نشان از خاستگاهی مشترک دارد، پژوهشی دیگر می‌طلبد.

و خود بالدر بر کشتی نهادند، آتش بزرگی بساختند و آنان را سوزاندند. گروه بیشماری به نظاره آمده بودند... پس هرمود به جهان مردگان می‌رود، اما شرط بازگشت بالدر از جهان گریستن همگان برای اوست، همه می‌گیرند به جز لوکی که خود را به سیمای جادوگری به نام ثوک (Thökk) در آورده و می‌گوید:

«ثوک با چشمانی خشک بر فرجام پسر ادین می‌گیرد، نه مرده، نه زنده، این پسر در حق من خوبی کرد. بادا که هل (Hel)<sup>۱</sup> هر آنچه دارد، برای خود نگه دارد.»

در ادامه روایت چنین گفته می‌شود که ایزدان در پی کین‌خواهی از لوکی بر می‌آیند، زیرا او هم کشته‌ی بالدر بود و هم، به سبب گریه نکردن بر او، مانع بازگشت او از جهان مردگان گردید. چون لوکی از قصد ایزدان آگاه شد، در کوهی پنهان شد و در آنجا خانه‌ای با چهار در بنا کرد، خانه‌ای با چهار در که از آن بر چهار سوی آسمان نگاه می‌توانست کرد و روزها به سیمای ماهی، در آب فرو می‌شد تا مبادا ایزدان او را در بند کنند. روزی چون آمدن ایزدان را دید در آب فرو شد، اما ایزدان او را با توری در بند کشیدند و پسران او نرفی (Narfi) و والی (Wali) را آنجا آوردند، پس والی را به سیمای گرگی در آوردند و او نرفی را درید. ایزدان با روده‌ی نرفی لوکی را در بند کردند و او را بر صخره‌ای در بند کشیدند. لوکی تا روز واپسین در آنجا خواهد ماند.<sup>۲</sup>

این روایت از روایت‌های بنام است و بخش‌هایی از آن با اسطوره‌ی سیاوش و بخش‌هایی از آن با دیگر اساطیر ایرانی همانندی دارد. برخی از پژوهندگان به همانندی لوکی و اژی‌دهاکه ایرانی اشاره کرده‌اند و بسته شدن هر دوی آنان در کوهی و نیز باقی ماندن آن دو (به عنوان نماد شر) تا روز واپسین را نشانگر خاستگاهی مشترک می‌دانند. لوکی در این فرجام به دست ثور Thor و اژی‌دهاکه در متون میانه‌ی ایرانی به دست گرشاسپ هلاک می‌گردند. اریلیک خاستگاه این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای را روایت‌های قفقازی

۱. ایزد جهان مردگان.

۲. این داستان برگرفته از کتاب‌های زیر است:

Kaufmann, F.: PP. 45-52; Dumézil, G.: PP. 27-37; Frazer, J. G.: PP. 104-149.

می‌داند<sup>۱</sup> و ویکاندر با پژوهش عالمانه خود که شیوه معمول اوست، برای آن بن‌مایه‌ای هند و اروپایی در نظر می‌گیرد.<sup>۲</sup> از این میان، فریزر برای نخستین بار کشته شدن اسفندیار با شاخه‌گز را با کشته شدن بالدر با شاخه میستل همسان می‌داند.<sup>۳</sup> ژرژ دومزیل نیز در پژوهش جامع خود در مورد اسطوره بالدر و لوکی آن دو را با دو شخصیت داستان‌های آسی سیردون (Syrdon) و سوسلان (Soslán) مقایسه کرده است.<sup>۴</sup> ما در این گفتار همانندی‌های بسیار نزدیکی میان بالدر و سیاوخش و دیگر عناصر داستان، یعنی افراسیاب و لوکی و سرانجام کیخسرو و بوس (Bous) نشان می‌دهیم که همه بر درستی دیدگاه پژوهندگانی صحه می‌گذارد که بن‌مایه هند و اروپایی برای این روایات قایل‌اند. همین پیوند عناصر داستانی است که پذیرش آراه پژوهندگانی را که بن‌مایه‌ای بین‌النهرینی یا به سخنی بهتر، آسیای غربی، برای داستان سیاوخش قایلند، دشوار می‌سازد. هیچ‌گمانی نیست که روایات ایرانی با مهاجرت اقوام هند و ایرانی به نجد ایران، از فرهنگ‌های همجوار تأثیر پذیرفته باشد و من بر آنم تا در گفتاری دیگر بخشی از این تأثیرات را در داستان سیاوش نشان دهم، اما با وجود شواهد و داده‌های بی‌شمار و پراکنده از داستان‌های برجای مانده در میان اقوام هند و اروپایی، مانند همین روایت بالدر و لوکی، پذیرش بن‌مایه بین‌النهرینی برای این داستان دشوار است.

همانندی شگفت‌انگیز لوکی با افراسیاب از سویی و بالدر و سیاوخش از سویی دیگر به رغم افزوده‌ها و کاستی‌های این دو روایت، گمان خاستگاه هند و اروپایی این اسطوره را پدید می‌آورد که در ادامه گفتار روشن‌تر خواهد شد. می‌دانیم که افراسیاب در اوستا کشته‌سیاوش یاد می‌شود و گرچه از شیوه کشتن او سخنی به میان نیامده، اما از کین‌خواهی به همراهی گرشاسب در چند جا یاد رفته است.<sup>۵</sup> از سویی می‌دانیم که اژی‌دهاکه سه سر و سه پوزه ظاهراً اهی ورتره (ahi vortra) ودایی است که ایندوره و تریته ودایی او را می‌کشند و آبهایی را که در بند اوست آزاد می‌سازند. اما این

1. Orlik, A.: P. 102.

2. Wikander, St.: PP. 83-88.

3. Frazer, J. G.: PP. 104-105.

4. Dumézil, G.: PP. 129-190.

۵. برای نمونه ر.ک. یشت ۲۱/۹، ۴۱/۱۷ و ۷۳-۷۷/۱۹.

اژی دهاکه با دیگر اژی‌های و دایی نیز شباهت دارد. یعنی با ویشورویه (višvarupa) سه سر و سه پوزه که رباینده گاوهاست و نیز با وله (Vala) که نماد خشکسالی به شمار می‌رود. نقش کشتن هر سه اینان در ودا به عهده ایندره و تریته است که در متون اوستایی با حذف شدن نام ایندره از میان ایزدان و تبدیل و تحوّل آن به دیو، نقش کشتن اژی‌دهاکه تنها به ثرتونه (θraētaona) داده شده است و گرشاسب در اوستا نقش کشتن اژی‌های دیگری را به عهده دارد. اما متون دوران میانه و متون متأخرتر برای افراسیاب کارکرد برجسته‌تری نسبت به اژی دهاکه از خود نشان می‌دهند. افراسیاب کم‌کم ویژگی آن دیگر اژی‌های و دایی، یعنی بازدارندگی آب و باران و نماد خشکی را به خود اختصاص می‌دهد و اژی دهاکه به صورت نماد شر مطلق درمی‌آید که نابودی آن به آخر جهان سپرده می‌شود و تا آن زمان در دل کوهی مجبوس می‌ماند. حضور همپای این دو نماد شر در کنار هم، در اساطیر ایرانی و همسانی ویژگی‌های این دو با دیگر نمادهای نابودگر اساطیر هند و ایرانی و گاه هند و اروپایی تصوّر خاستگاهی کهن و مشترک برای آنان در میان اساطیر این قوم را تقویت می‌بخشد. قرارگرفتن افراسیاب به عنوان دشمن ملی ایران در حماسه ایرانی، نقش او را زنده‌تر از اژی دهاکه نگه داشته و در بسیاری از موارد کارکرد و ویژگی‌های این دو با هم آمیخته شده است. در این میان همسانی او با لوکی در داستان بالدر و بناکردن هنگش بر بالای کوه چون خانه چهاردر لوکی بر بالای کوه که در اساطیر دیگر همانندی ندارد و همچنین فروشدن او در آب، مانند فرو شدن لوکی در آب<sup>۱</sup> در آخر روزهای زندگیش از جمله مواردی است که گرچه دومزبل در کتاب لوکی برای آن نمونه‌ای همسان نیافته است، می‌تواند به عنوان بن‌مایه‌هایی همسان در نظر گرفته شود.

در اینجا نخست به بررسی همانندی‌های سیاوش و بالدر خواهیم پرداخت. برای این منظور فزازهایی از دو داستان بر می‌گزینیم:

۱. دومزبل در داستان لوکی به این مسأله اشاره می‌کند، ولی معتقد است که مورد مشابهی برای آن ندیده است. خوشبختانه همسانی ویژگی لوکی با افراسیاب از سوی ما تأیید دیگری در خاستگاه اینگونه روایات است.

## زایش و نژاد سیاوخش:

سیاوخش از زنی که نامش بر ما پوشیده است و توس و گودرز و گیو او را در نخجیرگاهی، در بیشه‌ای یافته و به نزد کیکاوس، شاه ایران، برده‌اند، زاده می‌شود. کاووس شاه در نخستین دیدار خود با آن زن از او پرسد:

بدو گفت خسرو: نژاد تو چیست که چهرت همانند چهر پری است<sup>۱</sup>

زن نیای خود را گرسیوز از سوی پدر از نژاد فریدون معرفی می‌کند:

بگفتا که از مام خاتونیم ز سوی پدر آفریدونیم

نیایم سپهدار گرسیوزست بسدان مرز خرگاه او مرکزست<sup>۲</sup>

همین پرسش را سپس سودابه نیز از سیاوخش می‌کند:

نگویی مرا تا نژاد تو چیست که بر چهر تو فرّ چهر پرست<sup>۳</sup>

پاسخ این پرسش را سیاوخش در بیت‌های بعدی می‌دهد:

و دیگر که پرسیدی از چهر من بیامیخت جان تو با مهر من

مرا آفریننده از فرّ خیویش بپرورد و بنشانند در پرّ خویش

تو این راز مگشای و با کس میگوی مرا جز نهفتن سخن، نیست روی

سر بانوانسی و هم مهتری من ایدون گمانم که تو مادری<sup>۴</sup>

این دو پرسش با این صورت و مضمون تنها در همین دو جادر شاهنامه آمده و فقط

در همین دو مورد سخن بر سر «فرّ و چهر پری» است. در مصرع‌های نخست هر دو بیت

پرسش کیکاووس و سودابه، مسئله نژاد مطرح و در مصراع دوم آنها، علت طرح چنین

پرسشی نهفته است. هر دو نیز با حرف تعلیلی «که» به هم مرتبط شده‌اند. در توضیح این

دو بیت ذکر این نکته خالی از فایده نیست که خاطر نشان سازیم در شاهنامه مابا انتقال

سنت بسیار کهنی از باورها سروکار داریم که گرچه در زمان شاعر یا پیش از او، کوشش

برای تطبیق آن باورها با زمینه‌های اجتماعی آن زمان صورت گرفته است، اما کاربرد

۱. فردوسی، ابوالقاسم: دوم، ۵۴/۲۰۵ (همه شواهدی که از شاهنامه در این گفتار یاد می‌شود از چاپ خالقی

مطلق است). ۲. همان، دوم، ۵۶-۵۵/۲۰۵ ۳. همان، ۲۵۷/۲۲۰.

۴. همان، ۹۳-۲۹۰/۲۲۲.

برخی از واژه‌ها و مفاهیم در ابیات دارای اهمیتی بسیار است و پژوهنده رابه لایه‌های کهن‌تر داستان رهنمون می‌سازد. این دو بیت دارای آگاهی با ارزش، اما پنهان و پوشیده‌ای از نژاد سیاوش و مادرش است. واژه «چهر» مشتق از واژهٔ اوستایی - *čithra* است که در اوستا نیز به هر دو معنی به‌کار برده می‌شود.<sup>۱</sup> در اینجا به نظر می‌رسد که «چهر پری داشتن» یا واجد «فر چهر پری بودن» بیش از آنکه بر زیبایی صوری مخاطب دلالت کند، گواه بر نژاد اوست. در واقع، کاووس و سودابه هر یک صورت و سیمای ظاهری مادر سیاوش و خود او را گواه نژادی آن دو و ارتباط با پری می‌دانند. درست به همین دلیل است که آن را سیاوش رازی می‌داند و از سودابه می‌خواهد که از این راز با کسی سخن نگوید. البته روشن است که «چهره و فر پری داشتن» در این جا واجد بار ارزشی مثبتی است و از این روی نمی‌تواند یا واژهٔ «پری» از اوستایی *Pairika* «زنان جادوگر و فریبکار»<sup>۲</sup> دست کم از جهت معنایی هم بار باشد. در این معنی پری بیشتر به ایزد - زنان نزدیک است. بالدر نیز چون سیاوش دارای همین ویژگی نژادی است و مادر او فریگ، از پریان یا به سخن درست‌تر از ایزد - زنان است و جامعه‌ای از پر دارد و به دیگر ایزدان یاری می‌رساند. واژه «فریگ» با ریشهٔ هندی - *priya* «دوست داشتنی، محبوب» مربوط است<sup>۳</sup> و از این ریشه در زبان‌های هند و اروپایی واژهٔ *Frau* «زن» در آلمانی و *freo* «زن» در انگلیسی کهن باقی مانده است. بی‌شک نامواژهٔ «فریگ» و دیگر صورت‌های اشتقاقی آن از ریشه‌ای هند و اروپایی، بازتابی از وجوه مثبت و محبوب پری و پریان در اساطیر هند و اروپایی است و برخی از این وجوه اساطیری خود را در داستان‌های عامیانهٔ شاه‌پریان و دختر شاه‌پریان و یا زنان موی بلندی که لباسی از پر دارند و خود را بسان پرندگان در می‌آورند، نشان می‌دهند. پیداست که واژهٔ «پری» در ادبیات

۱. بارتولمه: ص ۵۸۷-۵۸۶

۲. بهمن سرکارانی در مقالهٔ «پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰، صص. ۱-۳۳، بار منفی این موجودات را در فرهنگ ایرانی نشان داده است.

3. Haussig, H.W.: P.48.

یاد شده نیز ربطی با واژه اوستایی پشیریکا، دست کم از لحاظ معنی و مفهوم ندارد.<sup>۱</sup> در بیت دیگری نیز سیاوش در پَرّ خود شگفتی‌ها دارد:

بر آن بـرز بالای و آن فرّ اوی      بسی بودنی دید در پـرّ اوی<sup>۲</sup>  
بر اساس شواهد یاد شده هم بالدر و هم سیاوش از جانب مادر با ایزد - زنان که پر داشتن نمادی بغانه برای آنهاست خویش و هم نژادند. جز این، تأکید این ابیات و توصیف آن به صورت رازی که باید پوشیده نگهش داشت، بر چه ویژگی دلالت می‌کند؟

### خصایص سیاوخش:

در شاهنامه از زیبایی بی‌مانند سیاوش سخن در میان است. او تنها شخصیت نرینه‌ای است که شاهنامه و اساطیر ایرانی بر زیبایی او انگشت می‌نهند:

جدا گشت از او کودکی چون پری      بـه چهره بسان بت آزی  
جهان گشت از آن خرد پرگفت و گوی      کز آن گونه نشنید کس روی و سوی  
او هم از زیبایی چهره بهره‌مند است و هم از زیبایی درون. بالدر نیز زیباترین ایزدان است، با تنی تابان و مویی درخشان. رنگ موهای روشن او بازتابی از باور به دارندگی صفتی نیک در بین مردم شمال اروپاست.<sup>۳</sup> در شاهنامه سخنی از رنگ موی سیاوخش نیست، اما تأکید بیت بر موی این شخصیت نرینه بر ویژگی اسطوره‌ای او اشاره دارد. پیداست که چون در روایتی از سخن آوری، خردمندی و دلیری شخصیتی نرینه سخن به میان آید، چنین ویژگی، ویژگی هر شهریار و پهلوانی خواهد بود. اما هنگامی که داستان بر زیبایی صوری شخصیت نرینه‌ای، چون سیاوش و بالدر انگشت می‌نهد، چنین اشاره‌ای روشنگر بن‌مایه اسطوره‌ای آنهاست. نکل بر این عقیده است که تنها ایزدان گیاهی به صفت زیبا و زیبایی چهره متصف‌اند.<sup>۴</sup> شرودر نیز به این نتیجه رسیده است که

۱. برای بررسی این بیت‌ها و ویژگی پری در اساطیر ایرانی، نک. گفتار نگارنده با عنوان: «نهمینه کیست؟» در

شماره ۳۵، نامه فرهنگستان. ۲. فردوسی، ابوالقاسم: دوم، ۱۱۱/۲۰۹.

3. Neckel, G.: S. 100.

۴. فردوسی، ابوالقاسم: ص ۱۳۷-۱۳۸.

تنها بالدرد و جفت گیاهی فریر (Freyer) و فریا (Freyja)، که بالدرد به خاندان آنها تعلق دارد<sup>۱</sup>، زیبا توصیف شده‌اند.<sup>۲</sup> من نیز بر این باورم که سیاوش نماد ایزد گیاهی است و از همین رو به زیبایی مو و روی متصف است. مو نمادی از شاخه‌های گیاه است. در گزیده‌های زاتسپرم گفته می‌شود: «اهورامزدا گیاهان را از موی خود آفرید»<sup>۳</sup> تأکید بیش از پیش اینگونه روایات بر موی قهرمان نرینه داستان، گویای این نکته است. بر می‌تواند نماد دیگری از شاخه‌های گیاه باشد.

ویژگی دیگر سیاوش گذر او از آتش برای رفع اتهامی است که از سوی سودابه به او زده شده است. در داستان ایسلندی نیز آمده است که بر بالدرد هیچ اتهامی نمی‌توان بست، اما بیش از این بدان نمی‌پردازد. گفتنی است که مادر بالدرد، فریگ نیز در اساطیر ایسلندی متهم به خیانت در حق همسر است و این بدنامی از سوی لوکی، کشنده بالدرد، بر او وارد آمده است و بالدرد با ادای سوگندی از او حمایت می‌کند.<sup>۴</sup> گسترش این بخش از داستان در صورت ایرانی و گذر از آتش، صورت بسط یافته‌ای از ور با آتش در فرهنگ ایرانی است.<sup>۵</sup> گرچه سیاوش با آتش نیز مرتبط است، با این همه، در هر دو داستان اشاره به بیگناهی قهرمان داستان می‌شود. چنین بر می‌آید که این بیگناهی با درون مایه گیاهی این شاخص‌های اساطیری مربوط باشد، چراکه گیاه و درخت هر دو نمادی از بیگناهی‌اند.<sup>۶</sup> در بین عناصر طبیعی، درخت ذات بی‌گناهی از خود نشان می‌دهد که توان هیچ گناهی ندارد و همیشه سودرسان است. گسترش مفهوم فلسفی بی‌گناهی نیز می‌تواند از این تصور نشأت گرفته باشد. جز این ویژگی، هر دو خوابی آشفته و هولناک می‌بینند. هنگامی که بالدرد آن را برای ایزدان باز می‌گوید، آنان پس از هم سخنی، بالدرد را روین‌تن می‌سازند. آنان از تمام چیزها سوگند می‌گیرند تا به او آسیبی نرسانند و هیچ

۱. لازم به ذکر است که فریگ، مادر بالدرد با این جفت گیاهی مرتبط است. او نیز هم‌چون فریر دارای جام از بر است. برای اطلاع بیشتر رک. Haussig, H.W.: S. 46-48.

2. Schroder, F.R.: S.122.

۳. روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۵۴

4. Haussig, H.W.: S.49.

5. Boyce, M.: PP. 69-77.

6. Frazer, J.G.: S. 163.

تیری بر او کارگر نیست. چنان که بیشتر اشاره کردیم، تنها بوته کوچک میسطل از نظر افتاده است و همین گیاه موجب مرگ او می شود. در ترانه های «ادا» گفته می شود:

«بالدر را می بینم که بر او، آن ایزد در خون غلتیده، پسر ادین، سرنوشت مقدر شده است. در دشت شاخه میسطلی باریک و زیبا بالیده و برآمده است. بر او (بالدر) این درختچه به ظاهر لطیف، تیری خطرناک و جان ستان خواهد شد.»

گرچه سیاوخش نیز خوابی هولناک می بیند که مرگ او را گزارش می دهد<sup>۱</sup>، اما سخنی از روین تنی او در ظاهر داستان نیست. ناگهان پس از مرگ او، از «سلیح سیاوخش» نام می رود که بر آن هیچ چیز کارگر نیست:

سلیح سیاوخش پوشد به جنگ نترسد ز ژوبین و تیر و خدنگ<sup>۲</sup>  
 بنداری نیز همین مطلب را به صراحت آورده است: و علیه الان سلاح سیاوخش فلا  
 یوثر شی<sup>۳</sup> و یا در داستان رفتن گیو به ترکستان می آید که هنگام گذر گیو از آب، باژخواه  
 چهار چیز از او خواستار می شود که یکی از آنها زره اوست (درج سیاوش)<sup>۴</sup> و گیو در  
 پاسخ چنین خواستی می گوید:

چهارم که جستی به کشتی زره که آن را نبدانی گره بر گره  
 نگرودد چنین آهن از آب تر نه آتش بر او بر بود کارگر  
 نه نیزه، نه شمشیر هندی، نه تیر همی باژخواهی بدین آگیر<sup>۵</sup>؟

یادی ناگهانی از سلاحی که بر آن هیچ چیز کارگر نیست، احتمالاً برگرفته از تصوّر روین تنی پهلوان است که در صورت های کهن تر داستان نخست تن او و سرانجام جامه و زره او به این ویژگی متّصفند. شاید سیاوخش نیز در روایات کهن تر چون بالدرد، روین تن یا ایمن تن بوده است و بعدها این صفت به سلیح و زره او اطلاق شده است.

در اسطوره های ایرانی، مضمون روین تنی پهلوان و سپس کشته شدن او با شاخه ای بی ارزش نیز پیشینه دارد و آن در داستان مشهور کشته شدن اسفندیار به دست رستم با

۱. فردوسی، ابوالقاسم: دوم ۲۰۹۲-۹۷/۳۴۳. همان، سوم ۳۴۸/۴۸.

۲. نقل از زیرنویس شاهنامه، سوم ۳۴۸/۴۸. همان، دوم ۱۶۷/۴۳.

۳. همان، دوم ۳۸۹/۴۴۶-۳۹۱.

چوب درختچه گز است. اگرچه بافت و مضمون داستان اسفندیار در مقایسه با داستان بالدر به گونه‌ای دیگر است، اما ویژگی روین تنی او و سرانجام هلاک او به وسیله شاخه‌ای با آن همخوانی دارد. اسفندیار روین تن نیز به سان دیگر روین تنان، مصداق قانون «همه چیز جز یک چیز» است و مرگ او مصداق «یک چیز جز همه چیز» است. در شاهنامه با راهنمایی سیمرغ به زال، اسباب مرگ اسفندیار با چوب درخت گز حاصل می‌شود:

بدو گفت شاخی گزین راست‌تر      سرش برتر و بشش بر کاست‌تر  
 بدین گز بسود هوش اسفندیار      تو این چوب را خوارمایه مدار  
 بر آتش بنه چوب را راست کن      نگه کن یکی نفز پیکان کهن  
 بنه پرّ و پیکان بر او بر نشان      نمودم تو را از گزندش نشان<sup>۱</sup>  
 اسفندیار نیز فرجام کار خود را چنین باز می‌گوید:

بدین چوب شد روزگارم به سر      ز سیمرغ و از رستم چاره گر<sup>۲</sup>

در هر حال، نقطه ضعف اسفندیار تنها چشمانش نیست، چه اگر این گونه بود، با هر پیکانی مرگ او مقدر بود. مرگ او نه فقط به علت چشمانش، که در چوب گز نهفته است که دقیقاً یادآور بن مایه شاخه میستل در داستان بالدر است و شاید این دو نیز، دست کم ازین حیث، دارای بن مایه‌ای مشترک نزد اقوام هند و اروپایی بوده‌اند. هم شاخه گز نزد زرتشتیان دارای ارزش آیینی، به خصوص در مراسم خاکسپاری<sup>۳</sup> است و هم میستل، به خصوص آنها که بر بلوط می‌رویند، در نزد مردم اروپا.<sup>۴</sup> بن مایه «همه چیز جز یک چیز» فرجام آرزوی نامیرایی آدمی است که سرانجام چیزی، شاخه‌ای حتی، این آرزوی دیرینه جاودانگی را بر باد می‌دهد. در روایت‌هایی که نمودگار این آرزوی دیرینه آدمی‌اند، برخی سخن از روین تنی همه اعضای بدن پهلوان جز یک عضو دارند و برخی دیگر گویای این سرنوشت‌اند که هیچ چیز بر پیکر پهلوان کارگر نیست جز یک

۱. فردوسی، ابوالقاسم: پنجم ۴۰۳/۱۳۰۰-۴. ۲. همان، پنجم ۴۱۶/۱۳۳۲.

3. Hormazyar Framarz: PP. 326,328,418. 4. Frazer: PP. 956-957.

چیز شاهنامه و ادا هر دو بر ویژگی دوم تأکید می‌ورزند. گرچه اسفندیار در اسطوره‌های ایرانی دارای هر دو نوع روین‌تنی است، اما در شاهنامه به صورت نخست بها نمی‌دهد و موضوع دوم را توصیف می‌کند. آنجا بن‌مایه شاخه میستل نه در داستان سیاوش که در داستان اسفندیار تکرار می‌شود. این بن‌مایه روین‌تنی می‌تواند تنها با سرشت ایزدان گیاهی که ایزدان میرنده و باز زاینده هستند، مناسب باشد. هرچند نمی‌توانیم در مورد اسفندیار به قطعیت بگوییم که او نیز نمادی از ایزد گیاهی است. اما قدر مسلم پس از اصلاحاتی که در دین زرتشت به وجود آمد و از آنجا که اسفندیار قهرمان دینی زرتشتیان است، جذب کردن ویژگی‌های دیگر شاخص‌های اساطیری که با ویژگی‌های دینی او، یعنی پاکی و درستکاری جور درآید، قابل تصور است. در هر حال، بن‌مایه درختچه‌ای که بر باد دهنده جان پهلوانی است، در روایات ایرانی آشناست. جالب اینجاست که راز این درختچه از سوی فریگ، ایزد - زن پر دار به لوکی گفته می‌شود و در داستان ایرانی سیمرغ در نقش این ایزد - زن (= دایگ) راز را آشکار می‌کند. بیهوده است که بخواهیم به دنبال تأثیر فرهنگی بر فرهنگ دیگر باشیم. بهتر است که در این جا بپذیریم که چنین بن‌مایه‌هایی در میان این اقوام وجود داشته و مدام تکرار شده‌اند.

### مرگ سیاوخش:

پیش از این به چگونگی مرگ بالدر اشاره کردیم و گفتیم که لوکی ایزد ناینا، یعنی هود را می‌فریبد و او را و او می‌دارد تا با شاخه میستل بر بالدر تیر بیفکند. در داستان سیاوخش، افراسیاب فرمان می‌دهد تا سیاوخش را در شخی که گیاه نمی‌روید، سر ببرند:

کنیدش به خنجر سر از تن جدا      به شخی که هرگز نروید گیا<sup>۱</sup>  
 با این همه از خون سیاوخش درختی سبز می‌روید:  
 ز خاکی که خون سیاوش بخورد      به ابر اندر آمد یکی سبز نرد

۱. فردوسی، ابوالقاسم: دوم ۲۱۸۷/۳۵۰.

نگاریده بر برگ‌ها چهر اوی همی بوی مشک آمد از مهر اوی<sup>۱</sup>  
در ابیات زیر نویس صفحه ۳۵۸ آمده است:  
همانگه که خون اندر آمد به خاک دل خاک هم در زمان گشت چاک  
بساعت گیایی برآمد چو (ز) خون از آنجا که کردند آن خون نگون  
بنداری نیز به این مطلب اشاره دارد: و انهم لما سکبوا دمه النبت المعروف الذی  
یسمیه العجم بخون سیاوشان.<sup>۲</sup>

در این جا باید یادآوری کنم که اگرچه این ابیات در شاهنامه الحاقی هستند و بهترین دلیل همان کاربرد واژه «ساعت» است که از واژگان شاهنامه نیست و دیگر پیوند ناهمگون این دو بیت با ابیات پیش از خود است، اما روایت اصیل است. میان سخن اصیل و روایت اصیل فرق است. روایتی ممکن است اصیل باشد، ولی سخن شاعر نباشد. پیش‌تر اشاره کردیم که در بررسی‌های اسطوره‌شناسی، تمام روایت‌ها اصیلند. آنچه که در بررسی‌های در زمانی اهمیت دارد، نشان دادن عناصر افزوده یا کاسته شده‌ای است که در دوران‌های مختلف تحت تأثیر شرایط گوناگون اجتماعی و اعتقادی شکل نوی به روایت می‌بخشیدند. در هر حال رویش گیاه از خون سیاوخش باوری آشناست که به شکل‌های گوناگون تکرار شده است. در داستان ایسلندی، با این که بالدر ایزد گیاهی است<sup>۳</sup>، اشاره‌ای به رویش گیاه از خونش نیست. اما داستان سیاوش این بن مایه کهن اسطوره‌ای را نشان می‌دهد. بی شک این بن مایه پیوند تنگاتنگی با روایت آفرینش گیاهی نزد این اقوام دارد، بن مایه گیاهی آفرینش نزد ایرانیان و یونانیان و مردم اروپا آشناست.<sup>۴</sup> باور به رویش درخت بلوط از خون شاه یکی از این بن مایه‌هاست که آن را مانهارت در کتاب «آیین‌های درخت» بررسی کرده است.<sup>۵</sup> این بن مایه در داستان

۱. فردوسی، ابوالقاسم: دوم ۲۷۵/۲۵۱-۱۳. ۲. به نقل از زیر نویس شاهنامه، دوم، ۳۵۸.

3. Schröder: P. 39

۴. Frazer: P. 159. ضمناً نگارنده در گفتاری این بن مایه گیاهی را در اسطوره آفرینش نخستین جفت گیاه مثنی و مشیانه بررسی کرده است. نک. مختاریان، بهار: س ۱۳، ش ۲، تابستان ۱۳۸۰.

5. Mannhardt, W.: P.40.

سیاوش نیز که پس از مرگش گیاهی (و در ایاتی سبز نردی) از خورش می‌روید، بر جای مانده است:

ز خاکسی که خون سیاوش بخورد      به ابر اندر آمد یکی سبز نرد  
نگاریده بر برگ‌ها چهر او      همی بسوی مشک آمد از مهر او  
آیین پرستش بالدر را نیز برخی از پژوهش‌گران با درخت بلوط مربوط می‌دانند.<sup>۱</sup> در  
درخت بلوط ایزدان زندگی می‌کنند، مانند دندر بلوط که ایزد دندر (Donar) در آن است و یا  
درخت بلوطی که زئوس در آن می‌زید.<sup>۲</sup> از این رو، نمایی که در این دو بیت هم از  
سیاوش نشان داده می‌شود، نشان از درخت خاصی دارد که بر برگ‌های آن نقش چهره او  
نگاریده شده است و تصور آیین پرستش او را با نوعی درخت محتمل می‌سازد.

#### خاکسپاری و کین‌خواهی سیاوش

در شاهنامه گزارشی از چگونگی خاکسپاری سیاوش نیست. داستان بالدر، اما  
می‌گوید که چگونه ایزدان پیکر او را همراه با پیکر همسر و اسبش بر کشتی نهادند و هیزم  
انبوهی بر آن گذاشتند و آن را آتش زدند. در شاهنامه داستان فرود و جریره، همسر و  
فرزند دیگر سیاوش بدان می‌ماند. داستان جریره و فرود در شاهنامه با بخش‌های پیش  
از آن، پیوند روشنی ندارد. به گزارش شاهنامه، پس از مرگ سیاوش، جریره فرزندش  
فرود را به کین‌خواهی پدر بر می‌انگیزد، با این حال داستان بدان نمی‌پردازد، بلکه تنها از  
نبرد طوس با فرود و زخمی شدن فرود به دست بیژن و رهام که از سپاهیان و پدر بزرگ  
او، کاووس، شاه ایران، هستند، سخن می‌گوید. فرود در پایان این نبرد به دژی می‌گریزد  
و جان می‌سپارد. مادرش جریره اسبان دژ را می‌کشد، دژ را به آتش می‌کشد و خود را بر  
بالین فرزند خویش هلاک می‌کند. خبری از این رویداد به افراسیاب و پیران نمی‌رسد و  
نشانی نیز از اندوه مرگ دختر و نواده برای پیران نمی‌بینیم. شاید جای گرفتن ناگهانی این  
داستان در این جا به جهت همسان‌انگاری با رویداد مرگ همسر بالدر و به آتش کشیدن

1. Frazer, I.G.: PP. 83,87-9,90-2,301.

2. Garbner-Haider, A.: PP. 32-3; Frazer: P. 77.

اسبان و دارایی او شکل گرفته باشد که در گونه‌ای از روایتی بازمانده از داستان سیاوش، شناخته شده بوده است. اما این هر دو داستان نیاز به کین خواه دارند. داستان بالدر، حضور کین خواه را اسطوره‌ای و یک شبه به نمایش می‌گذارد و داستان سیاوش نمایی عقلانی و معمول از زاده شدن فرزند او کیخسرو، فرزند فریگیس، را به تصویر می‌کشاند. درست به همین جهت هم، مرگ همسر بالدر در داستان مشکلی ایجاد نمی‌کند ولی مرگ فریگیس ناممکن است، در عوض مرگ همسر دیگر سیاوش می‌تواند هیچ دشواری برای زاده شدن کین خواه سبب نشود. گرچه از سویی شواهدی تاریخی از خودکشی زنان دژ، در دوران فرهاد چهارم، به سال ۳۲ پیش از میلاد وجود دارد که پیش از گریختن، از برابر تیرداد دوم تمامی آنان را می‌کشد تا به دست دشمن نیفتند.<sup>۱</sup> همین نمونه گمان افزوده شدن این داستان در دوران پارت‌ها به داستان سیاوش بر پایه بن‌مایه‌های دیگر داستانی که با داستان بالدر هماهنگی دارند و کم‌کم از یاد رفته بوده‌اند، تقویت می‌کند. اما موضوع کسین خواهی هم‌چنان از ویژگی‌های هم‌گون هر دو داستان است. پژوهشگرانی که به مقایسه داستان بالدر و دیگر نمونه‌های هم‌سان پرداخته‌اند (فرضاً دومزیل در مقایسه با نمونه آسی) همگی بر نبود این بن‌مایه اشاره کرده‌اند. این موضوع نیز در داستان سیاوش باز بن‌مایه هم‌سانی را که در هر دو داستان هست، باز می‌نماید. در روایت بالدر، آنکه در پی کسین خواهی است، برادر او ولی (Vali) است. در روایت دانمارکی این داستان بوس (Bous) کین خواه اوست. به گمان سرودر این نام برگرفته از \*Boi و \*Búi ایزد گیاهی مورد ستایش زنان، همان بالدر است که بار دیگر زاده شده است. بر این پایه، او نتیجه می‌گیرد که ولی یا بویی نه برادر بالدر که در بنیاد پسر بالدر بوده‌اند. زیرا در این داستان، ما انتظار کسین خواهی از سوی پسر را داریم و نه برادر. در صورت کهن این روایت نیز به گمان او، فرزند بالدر کین خواه پسر است، اما از آن‌جا که ادین، پدر بالدر، هنوز جایگاه بسیار مهمی در باور مردم داشته، برادر بالدر یعنی آن فرزند دیگر ادین که به خاطر پیوند خونی، حضورش بیشتر نشان داده می‌شود، به

1. Gutschmid, A., V.: P. 103.

کین خواهی برمی آید.<sup>۱</sup> بنابر ترانه‌های ادا، برادر بالدر یک شبه پس از مرگ او زاده می‌شود: برادر بالدر یک شبه زاده شد. یک‌شبه بود که این پسر ادین به کین خواهی آغازید. دستانش را نشست، موهایش را شانه نزد و به بزرگ داشت بالدر، از زنده تیر او کین خواهی کرده، شرودر بر پایه این شواهد باور دارد که اسطوره بالدر، تنها نشانگر ایزد میرنده و باز زاینده گیاهی است.<sup>۲</sup> در شاهنامه نیز سوای صراحتی که در رویش گیاه یا درخت از خون سیاوش می‌شود، حضور کبخسرو برای کین خواهی نیز زایش دوباره ایزد گیاهی و حیات ادواری گیاه را نمایان می‌سازد.

از سویی در شاهنامه اشاره به آیین بزرگداشت روان سیاوش می‌شود:

از ایدر شود تا سرکاس رود      دهد بر روان سیاوش درود  
 ز همزم یکی کوه بیند بلند      فزون است بالای او صد کمند  
 دلیری ز ایران بجاید شدن      همه کاس رود آتش اندر زدن<sup>۳</sup>  
 جالب اینجاست که بزرگداشتی با آتش بزرگ از سویی ما را به یاد به آتش کشیدن کشتی بالدر به همراه همسر و اسپانش هم می‌اندازد.

از دیگر سو در شاهنامه سخن از پرستش گیاهی برای سیاوش است که حتی فریگیس و کبخسرو نیز از آن دیدن می‌کنند:

فریگیس و کبخسرو آنجا رسید  
 به دیده سپردند یکسر زمین  
 کز آن بیخ پرکننده فرخ درخت  
 ز شاه جهان چشم بد دور باد  
 همه خاک آن شارستان شاد گشت  
 ز خساک که خون سیاوش بخورد  
 نگاریده بر برگ‌ها چهر اوی  
 بیسی مردم آمد ز هر سو پدید  
 زیان ده و دام پسر ز آفرین  
 از این گونه شاخی برآورد سخت  
 روان سیاوش پسر از نور باد  
 گیا بر چمن سرو آزاد گشت  
 به ابر اند آمد یکی سبز نبرد  
 همی بوی مشک آمد از مهر اوی

1. Schroder: PP. 104-106. 2. Ibid, P. 68.

۳. فردوسی، ابوالقاسم: سوم، ۲۲۱-۲۱۷/۱۵۰.

به دی مه به سان بهاران بدی      پسرستشگه سوگواران بدی  
کسی کز سیاوش ببايد گریست      به زیر درخت بلندش بزیت<sup>۱</sup>  
تاریخ بخارا نیز به چنین آیین سوگواری و پرستشی در بخارا اشاره کرده است:

اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند. و محمد بن جعفر گوید که از این تاریخ سه هزار سال است.<sup>۲</sup>  
گریستن بر ایزد گیاهی برای رویش آن یا باززایی آن از جهان مردگان یکی از بن‌مایه‌هایی است که برای دیگر ایزدان گیاهی از جمله ایزد تموز (دموز) نیز دیده می‌شود. شاید یکی از وجوه همسان با آیین سیاوش، برای بسیاری از پژوهندگان نیز همین بوده است. اما در اسطوره تموز و عشق ایشتر بر او، موضوع بر سر عشق ایزدبانویی است که با آیینی تموز را از جهان مردگان بر می‌انگیزد در حالی که داستان سیاوش موضوع بر سر کین خواهی است و از عشق ایزد بانو نشانی نیست. در هر حال گریستن، نماد باران در کالبد طبیعی است که صورت کالبد انسانی آن گریه است و می‌تواند به طور آیینی تکرار آفرینش گیاهی را نشان دهد، بی‌آنکه نیازی به تصور و ام‌گیری آیینی باشد. بهتر است این‌گونه این بخش را به نتیجه رسانیم که سیاوش ویژگی بغانه‌ای از خود نشان می‌دهد که یادآور همان پرستش گیاهی است.

### افراسیاب و لوکی

به همسانی‌های بالدر و سیاوش در دو داستان ایرانی و ايسلندی پرداختیم. در این جا بنا به پیش فرض آغازین گفتار که گفتیم بررسی و تطبیق داستان‌های اسطوره‌ای با در نظر داشتن همه عناصر داستان و بافت آن داستان بهره دهنده است، باز می‌گردیم. شاخص‌های متضاد بالدر و سیاوش، لوکی و افراسیاب‌اند. لوکی در اساطیر اسکاندیناوی نماد شر و نابودی و مسبب مرگ بالدر است. او حتی مانع بازگشت بالدر از جهان مردگان است، چون از گریستن سر باز می‌زند. گفتیم که گریستن نماد آیینی باران

۱. فردوسی، ابوالقاسم: دوم ۲۵۰۷/۳۷۵-۲۵۱۵. ۲. تاریخ بخارا، ص ۲۴.

خواهی است و بازگشت بالدر نیز باززایی گیاه است که از لحاظ آیینی می‌تواند مکرر باشد. افراسیاب تورانی نیز نمادی از خشکسالی و بازدارندگی باران است. بنا بر بندهشن:

چون منوچهر در گذشته بود، دیگر بار افراسیاب آمد، بر ایرانشهر بس آشوب و ویرانی کرد، باران را از ایرانشهر بازداشت، تا زاب تهماسپان آمد افراسیاب را بسپوخت و باران آورد که آن را نوبارانی خوانند.<sup>۱</sup>

برخی از منابع چون مینوی خرد<sup>۲</sup> یا شاهنامه<sup>۳</sup> به بازدارندگی آب و باران از سوی افراسیاب اشاره کرده‌اند. در ادامه داستان افراسیاب در شاهنامه می‌خوانیم که در پایان روزهای حیات خود به کوهی می‌گریزد که بر فراز آن خانه‌ای دارد موسوم به هنگ:

ز هر شهر دور و به نزدیک آب / که خوانی ورا هنگ افراسیاب<sup>۴</sup>  
کیخسرو به دنبال اوست و او را نمی‌یابد. هوم که در اینجا به سیمای زاهدی در آن کوه جای دارد، او را می‌یابد و می‌گیرد. ولی افراسیاب به ترفندی از چنگ او می‌گریزد و به درون آب می‌رود. در ظاهر داستان حضور هوم زاهد در شاهنامه برای دریندسازی افراسیاب توجهی به خود بر نمی‌انگیزد. اما اگر بی این ماجرا را بگیریم، می‌بینیم که ریشه در متون هندی و اوستایی دارد. سومه (saoma) ودایی نیز اهی ورتره (Ahi vrtra)، اژدهای بازدارنده آب‌ها و باران را می‌زند و به ایندیره (Indra) ایزد کشته‌نده این اژدها یاری می‌رساند. در اوستا نیز در یسنای یازدهم / بند هفت از دریند شدن افراسیاب به دست هوم در بند سوم میان زمین سخن می‌رود.<sup>۵</sup> پس حضور ناگهانی هوم در شاهنامه نیز پیوند تنگاتنگی با چنین کارکردی در منابع کهن دارد. در روایت ایسلندی هم لوکی در پایان روزهایش چون افراسیاب به خانه چهار در خود در کوه پناه می‌برد و در آنجا ایزد نوشیدنی‌های سکرآور خبرش را به کین‌خواه او می‌رساند. در هر دو روایت، هم ایرانی هم اسکاندیناوی افراسیاب و لوکی قادرند به آب فرو شوند. در شاهنامه اشاره‌ای مبهم

۱. بندهشن، ص ۱۲۷.

۲. مینوی خرد، ص ۲۴.

۳. همان، چهارم ۲۲۲۶/۳۳۱.

۴. فردوسی، ابوالقاسم: یکم ۳۷۶-۳۷۲/۸ و دوم، ۴۴۰-۴۳۸/۴۱۲.

5. Lommel, H.: P. 195.

به آن هست:

گر افراسیاب آید ایدر به آب کسی پشت او را نبیند به خواب<sup>۱</sup>  
 در روایتی دیگر هم آمده که هوم به سیمای دلفینی فراسیاب را در دریای وروکش به  
 خود می‌کشد<sup>۲</sup> پس هر دو داستان به یکی از ویژگی‌های این دو شاخص منفی دست  
 می‌گذارند که در صورت‌های دیگر دیده نمی‌شود، و آن به آب فرو شدن آنهاست. شیوه  
 به بند کشیدن هر دو داستان نیز همسان است. برای گرفتن لوکی ایزدان پسرانش را در  
 کنار آب به جان هم می‌اندازند و یکی دیگری را می‌بلعد و با رودهٔ پسرش او را در کوه  
 می‌بندند. برای به بند کردن افراسیاب نخست گرسیوز، برادرش، را در کنار آب پوست بر  
 می‌کنند تا از نالهٔ او افراسیاب سر از آب بیرون کند و این‌گونه او را می‌کشند. تنها تفاوت  
 چگونگی پایان یافتن سرنوشت آن دو است. افراسیاب کشته می‌شود، چون اهی ورتره  
 ودایی، ولی لوکی چون اژی دهاک در کوه دریند می‌ماند و پایان کارش به زمان واپسین  
 سپرده می‌شود. پیشتر به این جنبهٔ آنان در بررسی‌های ویکاندر اشاره کردیم. بر پایه  
 داده‌هایی که یاد کردم، می‌توان نتیجه گرفت که لوکی ویژگی‌های هم‌سانی هم از  
 اژی دهاک و هم از افراسیاب از خود نشان می‌دهد. این سخن بدین معنی نیست که او این  
 ویژگی‌ها را از صورت ایرانی وام گرفته، بلکه گمان بن‌مایهٔ هند و اروپایی این داستان را  
 قوت می‌بخشد که متأسفانه در پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام گرفته از نظر دور  
 مانده است. سر آخر می‌توان گمان صورت هم‌سانی از داستان بالدر و سیاوش را در  
 دوران هند و اروپایی تصور کرد که در این گفتار ویژگی‌های هم‌سان آنها در بافت داستان  
 به همراه دیگر شخصیت‌های داستان به نمایش گذاشته شد.

۲. مارکوارت: ص ۱۶۴.

۱. فردوسی، ابوالقاسم: سوم، ۱۳۳۶/۲۰۴.

## کتابشناسی

- بهار، مهرداد (۱۳۷۵): *ادیان آسیایی*، تهران، توس.
- تاریخ بخارا، ۱۳۵۱، به تصحیح مدرّس رضوی، تهران.
- روایت پهلوی، ۱۳۶۷، ترجمه مهشید میر فخرایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰): پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۳.
- فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، به تصحیح جلال خالقی مطلق، ۵ دفتر، نیویورک.
- فرنیخ دادگی، بندهشن، ۱۳۶۹، گزارنده: مهرداد بهار، تهران، توس.
- مارکوارت، ژ. (۱۳۶۸): وهرود و ارنگ، ترجمه داود منشی زاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- مختاریان، بهار (۱۳۸۰): نقش تغذیه و روند منطقی آن در اسطوره نخستین، ایرانشناسی، سال سیزدهم، تابستان، کالیفرنیا.
- مینوی خرد، ۱۳۶۰، ترجمه احمد تفضلی، تهران، توس.
- Boyce, M. (1975): *On Mithra, Lord of Fire, Acta Iranica I.*
- Dumezil, G. (1959): *Loki*, Darmstadt.
- Frazer, J.G. (1951): *Balder the Beautiful*, New York.
- (1994): *Der goldene Zweig*, übersetzt von Helen von Bauer, Berlin.
- Grabner - Haider, A. (1989): *Strukturen des Mythos*, Frankfurt am Main.
- Gutschmid, A. V. (1888): *Geschichte Irans*, Tuebingen.
- Haussig, H.W. (1973): *Götter und Mythen im alten Europa*, Stuttgart.
- Hormazyar Framarz (1932): *The Persian Rivayats*, Dhabhar, E.B.N., Bombay.
- Lommel, H. (1927): *Die Yäst's des Awesta*, Goettingen.
- Kaufmann, F. (1902): *Balder, Mythus und Sage*, Strassburg.

- Mannhardt, W. (1875): *Der Baumkultus*, Berlin.
- Neckel, G. (1920): *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund.
- Orlik, A. (1992): *Die Sagen vom Weltuntergang*, Berlin.
- Schroder, F.R. (1924): *Germanentum und Hellenismus*, Jaidelberg.
- Wikander, St. (1949): "Germanische und indo - iranische Eschatologie",  
*Kairos II*.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی