

Finding the Roots of Siavash's Narration in Indian Mythology

Alireza Mozaffari*

Abstract

Mehrdad Bahar believed that Siavash's narration was taken from the Mesopotamian narration of Tammuz or Damozi. In this article, another version of the Vedic traditions, namely the story of Agni, the god of fire, is proposed as the basis of the story of Siavash. Just as Agni is the son of Dyaos and Prithivi, the gods of the sky and earth, Siavash is also the son of Kavus as the representative of Dyaos, the god of the sky, and his mother from Turan, as the representative of the mother of the earth. Siavash, like Agni, the god of fire, is reborn with every death and blackout. Just as Kretschmer said that the birth of fire from mother earth causes the death of the mother, the birth of Siavash also follows the death of his mother. The fire in most of the dreams of Siavash and others in Ferdowsi's report always represents Siavash himself. Siavash's departure from Iran to Turan is another interpretation of the descent of Agni, the god of fire, from his fatherland, the sky, to the earth as his motherland. The death of Siavash and the growth of Siavashan's blood plant from his blood is an interpretation of the extinguishing of human fire and rebirth in the form of plant fire or "urwazišta" in the so-called Mazdisni's texts.

Keywords: Siavash, Agni, Mythology, Shahnameh.

Introduction

One of the common principles in Indo-Iranian mythology with common roots is the repeatability and novelty of the identification of heroes: Esfandiar, by repeating the

* Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University,
a.mozaffari@urmia.ac.ir

Date received: 12/06/2024, Date of acceptance: 25/01/2025



rescue of his two sisters from the clutches of the Turanian Arjasb, is a new manifestation or identification of Fereydoun, Keykavus, by building a fortress with the characteristic of immortality on top of the Alborz, Siavash, by building the fortress of Kang, is another manifestation of Jamshid.

Review

One of our Iranian narratives that seems to have a very long history in Indo-Iranian mythology and even beyond that in the history of Indo-European people is the narrative of "Siavash". Mehrdad Bahar considers Siavash's narrative to be a reflection of the Mesopotamian narrative of Tammuz and considers Siavash as a plant god. Since there is no other indication in Siavash's narrative other than the growth of a plant from his blood that he is similar to plant gods, in this article, we will seek to find a prototype for Siavash's narrative in Indian mythology.

Methodology

The methodology of this research is citation-based and relies on the examination of documents, books and comparative study of Iranian and Indian sources to find the common roots of Siavash's narrative.

Discussion

In the Vedic tradition, Parithavi and Dyaus are said to be the parents of a number of great Indian gods, including Agni and Indra. In India, during the Vedic period, Dyaus was the god of the sky, but in later periods, due to his ineffectiveness, he gave way to Varuna and eventually to Vishnu and Shiva; just as in Iranian mythology, Zartosht, through his religious reforms, abandoned or demoted the great celestial gods of the previous periods and replaced them with more objective and dynamic gods. In the Mahabharata, it is stated that Dyaos was transformed into a human due to a curse; that is, by degrading Dyaos, he was given human status. In terms of similarity in name and behavior, one cannot ignore the similarity between Dyaos and Key Us (Kavi- Osdan or Kāus). The idea of his unity with Dyaos, the god of the sky, then makes it more likely that we see him ascending to heaven to regain his former, heavenly position. But since his divine position is already occupied by more powerful gods, he is prevented from accessing that position.

But Paritahvi in the Vedas has the role of creator and is the wife of Dyaos and the mother of gods such as Agni and Indra and the earth goddess or Mother Earth. The special role of this woman is the goddess of fertility. Siavash's mother is the Iranian version of Paritahvi in Vedic mythology. Paritahvi had a lower position compared to Dyaos, the sky god who had a higher position, due to his affiliation to the earth. This point is reported in Siavash's narrative as the affiliation of Siavash's mother to the land of Turan. In the *Shāhnameh*, Siavash's mother did not live long after giving birth to Siavash. Perhaps the reason for Siavash's mother's early death can be found in Kretschmer's opinion. According to Kretschmer, the sacred marriage between the God of Heaven and the Mother of Earth leads to the destruction of the Mother of Earth by giving birth to fire; that is, if Kavus and his wife are the representatives of the gods of heaven and earth, then their child Siavash must be the representative of fire, after whose birth his mother is removed from the narrative. On the other hand, if Kavus represents the god of the sky and his wife Farānag, the mother of Siavash, represents the earth and the god of fertility, it must be accepted that in mythological narratives, Iran could have been the sky and Turan the earth. This can lead us to the reason why most mothers or wives of Iranian kings and heroes are attributed to Turan, the land of motherhood and fertility.

If Dyaus and Paritahvi are the Indian prototypes of Keykaus and his wife, then their two sons, Agni and Indra, who later take their father's place, must be the Indian prototypes of Siavash and Keykhusrow. The signs of copying Siavash's narration from Agni's narration are much clearer than the Mesopotamian narration that Mehrdad Bahar presented. Agni, in Vedic belief, is the god of fire and the protector of the sacrificial ritual. In Vedic traditions, Agni is always depicted and imagined riding a black goat, just as in Iranian mythology, Siavash is imagined riding a black horse, the *Šabrang e Behzad*. If in the Mazdai narrative, Azar, the god of fire, is the son of Ahura Mazda, and in Indian mythology, Agni is the son of Dyaus, the god of the sky, then Siavash is also the son of Kavus, the representative of the god of the sky. We see a deeper connection between Siavash and fire in the story of Sudabeh's accusation and his passage through fire. Siavash's entry into the fire is a later account of the ritual of purification and baptism. In the *Rig Veda*, the attribute of purification is repeatedly attributed to Agni. It is a fact that in purification rituals, fire was sometimes used instead of water. John the Baptist is quoted as saying, "I baptize you with water, but He who is more powerful than I will baptize you with the Holy Spirit and with fire" (Luke 3:16). James George Frazer, in his book *The*

Golden Bough, provides many examples of fire purification rituals. Interestingly, Fraser himself admits that fire festivals were held in Europe in the name of John the Baptist. But the fundamental question is why fire is used for baptism in such rituals? Such rituals seem to be closely related to purification rituals, including Siavash's passage through fire. In the Christian reading, probably, based on the similarity between the fates of Siavash and John, John has replaced Siavash, but Siavash's fire still remains in the purification ritual. What ties Yahya and Siavash together is the beheading of an innocent person and the bloody consequences of their revenge.

The story of Siavash's migration to the land of Turan, his motherland, is a recreation of the story of the descent of Agni, the god of fire, from heaven - his father's abode - to earth - his mother's abode, Paritahvi. Siavash is the fire that goes from the heavenly home of his father Keykavus to his motherland of Turan, where he is extinguished.

Conclusion

Based on what has been said, Siavash in Iranian mythology is considered to represent the Vedic god of fire i.e. Agni, rather than representing the character of vegetable deities.

Bibliography

- Āydenloo, Sajjad. (1384) "A theses about Seyavash's mother". Nāmeḥ Farhanghestān. 7th Year. 3. pp27- 46. [In Persian]
- Ebrāhimi Tālekāni. Parisā. (1395) "The Review of Faire in the Story of Siavash, Iran & India" second international congress of Orientalism. Iranian Studies. [In Persian]
- Eliade, Mircea. (1401) Myth and Reality. translated by Māni Sālehi. Pārsch. 7th edition. [In Persian]
- Eliade, Mircea. (1398) A History of Religious Ideas. translated by Behzād Sāleki. Pārsch. volume. 1. third edition. [In Persian]
- Eliade, Mircea. (1372) Traité d'histoire des religions. Translated by Dgalāl sattāri. Soruś. first edition. [In Persian]
- Ions. Veronica. (1381) Indian Mythology. Translated by Bājalān Farroxi. Asātir. second edition. [In Persian]
- Bahār, Mehrdād. From Myth to History. Cheśme. 6th edition. [In Persian]
- Bahār, Mehrdād. Some research in Iranian culture. Fekr e Rooz. second edition. [In Persian]
- Beirānvand, Yousof Ali - Qāsem Sahrāi – Ali Heydari. Mohammadrezā Hasani Jaliliān. (1395) "A Comparative Study of Characters and their Functions in Siavash and Ramayana" Zaban va Adab e Farsi. 234. pp1-15 [In Persian]

287 Abstract

- Puor Davood, Ebrāhim. (1377) *Yāsthā. Asatir*. First edition. [In Persian]
- Puor Davood, Ebrāhim. (1380) *Yasnā. Asatir*. first edition. [In Persian]
- Tārix e Sistān. Mohammad Taghi Bahār. *Asātir*. first edition. [In Persian]
- Xojaste, Farūmarz - Hasani jalilyān. Mohammadreza. (1389) "Analysis of the story of Siavash based on the deep construction of the myth of fertility goddess and plant god" *Tarix Adabiyyat*. 3th Year. 64. pp96-77 [In Persian]
- Rāšed mohssel, mohammad taghi. (1366) *ghozidehāye Zādesparam. Motaleāt, Tahghighāt e Farhangi*. First edition. [In Persian]
- Rosenberg, Donna. (1379) *World Mythology: an anthology of the great myths and epics. Asātir*. First edition. [In Persian]
- Righ Vedā. Translated by seyed mohammad rezā jalāli Nāyini. *Noghre*. 3th edition. [In Persian]
- Sarkārāti, Bahman. (1393) *Sāyehāye šekār šodeh*. Tahuri. 3th edition. [In Persian]
- Šakibi momtaz. Nasrin. (1389) *The Status of Siavash in Myths. Matn šenasi adabe farsi*. Second Year. 1. pp116-101 [In Persian]
- Šeyx Hoseyni, Zeynab - Xalili Jahāntigh. Maryam. (1393) "Analyzing the structure of Siavash story and two stories of Ramchandr and Sodnova in India" *Motāleāt e Šebhe gharre*. 6th year. 21. pp79-99. [In Persian]
- Ferdowsi. (1369) *Šāhnāme*.h. edited by jalāl Xāleghi motlagh. V.2. Persian Heritage Foundation. California & New York. [In Persian]
- Faranbagh, Dādagi. (1390) *Bondeheš. Mehrdād Bahār*. Tus. 4th edition. [In Persian]
- Frazer, James George. (1388) *The Golden Bough*. Translated by Kāzem Firouzmand. Āghāh. 6th edition. [In Persian]
- Ghaemi, F. (1393) *The Analysis of the Ritualistic Structure of the Siāvash Myth Based on the Mythological Literary Criticism: A Comparative Study of "Siāvash-Siāvashān" and Tragedy-Dionysus*" *Naghd e Adabi*. 25. pp153-184. [In Persian]
- Christensen, Arthur. (1355) *Kārnāme*ye šāhān dar Ravāyat e Irān e bāstān. translated by Amirxāni & Sarkārāti. Moasseseye Tārix va Farhang. Tabriz University. First edition. [In Persian]
- Christensen, Arthur. (1368) *Les Kayanides*. Translated by zabihollāh Safā. Elmi va Farhangi. 5th edition. [In Persian]
- Kanāni, Ebrāhim - Fāzeli. Firouz. (1389) "Siyavash, a Ritual and Mysterious Character in *Shāhnāme*" *Pažouhešhāye adab e Erfāni*. 13th Year. 1. pp93-108. [In Persian]
- Majidi, maryam. (1399) "Comparative Comparison of Iranian and Indian Epics with the Adaptive Approach to Siavash and Rama's Story" *Journal of Heroic Literature* .6th Year .1. pp303-330. [In Persian]
- Mohsenineyā, Nāser - Amirifar, Atefeh. (1394) "Siavaās va Xiškari Izadān e giyāhi" 10th International congerss of Iranian Society for the Promotion of Persian language and Literature. University of Mohaghegh Ardabili. pp55-67. [In Persian]
- Moxber, Abbās. (1402) *Indian mythology. Našr e Markaz*. first edition. [In Persian]

- Moxtōrian, Bahar. (1387) "Siavxš va Balder" Nāmeye Anjoman. 25. pp91-116. [In Persian]
- Mozaffari, Alireza. (1399) "The Connection Between Heroes and Their Steeds in Iranian Epic and Mythological Narratives" Kohan name Adab Farsi. 11th Year. 2. pp295-315. [In Persian]
- Hinnells, R. John. (1393) Persian Mythology. Translated by Bājalān farroxi. Asātir. 4th edition. [In Persian]
- yāhaghghi, Mohammad jafar. (1369) Farhang e Asātir va Ešārāt e Dāstāni dar Adabiyyāt e Farsi. Frhangi & Soruš. first edition. [In Persian]
- Comte, Fernand. (1994) The Wordsworth Dictionary of Mythology. Wordsworth editions Ltd. Great Britain

ریشه‌یابی روایت سیاوش در اساطیر هند

علیرضا مظفری*

چکیده

مهرداد بهار معتقد بود که روایت سیاوش روگرفتی از روایت بین‌النهرینی تموز یا دموزی است. از نظر ایشان سیاوش نقش ایزد نباتی را ایفا می‌کند و مرگ او برابر است با مرگ یا شهادت ایزد گیاهی که بعد از چندی در هیئتی جدید تجدید حیات می‌کند، درست آنگونه که دانه بعد از دفن در زیر زمین، به صورت گیاه تجدید حیات می‌کند. در این مقاله براساس مطالعه‌ای بینارشته‌ای در دو حوزه اسطوره‌شنختی هند و ایران و ادبیات حماسی ایران مندرج در متن شاهنامه، روایت دیگری از روایات ودایی یعنی داستان آگنی خدای آتش به عنوان روایت اساس حکایت سیاوش پیشنهاد شده است. سیاوش در روایت ایرانی، روگرفتی از آگنی ودایی است. آنگونه که آگنی فرزند دیائوس و پرتیوی خدایان آسمان و زمین است، سیاوش نیز فرزند کاووس به عنوان نمودگار دیائوس خدای آسمان و مادرش از توران زمین به عنوان نماینده مادر زمین و زن ایزد زاینده‌گی است. سیاوش مانند آگنی ایزد آتش، با هر مرگ و خاموشی دوباره تجدید حیات می‌یابد. آنگونه که کرچمر گفته زایش آتش از مادر-زمین، موجب مرگ مادر است، زایش سیاوش نیز مرگ مادرش را به دنبال دارد. آتش در غالب رویاهای سیاوش و دیگران در گزارش فردوسی، همواره نماینده خود سیاوش است. خروج سیاوش از ایران به توران، تعبیر دیگری از هبوط آگنی ایزد آتش، از سرزمین پدری‌اش آسمان به زمین به عنوان میهن مادری اوست. مرگ سیاوش و رویش گیاه خون سیاوشان از خون او، تعبیری است از خاموشی آتش انسانی و تجدید حیات به صورت آتش نباتی یا به اصطلاح متون مزدیسنی «اوروازیشته». کیخسرو در روایت سیاوش همان نقشی را ایفا می‌کند که ایندرا در روایت آگنی؛ با این تفاوت که برادر در روایت ودایی، نقش فرزند در روایت ایرانی را گرفته است.

کلیدواژه‌ها: سیاوش، آگنی، اسطوره‌شناسی، شاهنامه.

* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، a.mozaffari@urmia.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶



۱. مقدمه

یکی از حوزه‌های جذاب در مطالعات علوم انسانی، پژوهش‌هایی است که دو حوزه اسطوره‌شناسی و ادبیات حماسی را برای رسیدن به بن‌مایه‌های ژرف فکری و فرهنگی مندرج در متون ادبی، مورد توجه قرار می‌دهد. مقاله پیش رو ضمن بررسی بینارشته‌ای حوزه‌های اسطوره‌شناسی و ادبیات حماسی ایران مستند به شاهنامه فردوسی، در پی رسیدن به ریشه‌های مشترک باوری دو ملت خویشاوند ایران و هند است.

می‌دانیم که اقوام ایران و هند در دوره‌ای از تاریخ دیرینه خود، حسب اشتراک اجتماعی و هم‌زیستی، باورهای مشترکی داشتند که بعد از جدایی از همدیگر همان باورها را به محیط جدید جغرافیایی و فرهنگی خود برده، تحت تأثیر فرهنگ بومی بودبаш جدید خود و احیاناً انتظارات و توقعات جدیدی که در آن منطقه یافته بودند دست به جرح و تعدیل در باورهای پیشین خود زدند؛ با وجود این واقعیت، هنوز نمی‌توان چشم از مشترکات فرهنگی این دو قوم پوشید و در طول دو سده اخیر محققان زیادی دست به پژوهش در زمینه اشتراکات اساطیری و باوری این دو قوم زده‌اند.

یکی از اصول ریشه‌ای در باورهای مردم هند، تجدید تجلی یا تجدّد تعین مفاهیم اعتقادی آنهاست. یعنی یک پدیدار ذهنی می‌تواند بارها به صورت‌های مختلف تعین یابد؛ مثلاً ویشنو و ایزدان و قهرمانان دیگر هند می‌توانند تعینات مختلف داشته باشند و با پایان هر دوره یا مرگ، در دوره بعد با نامی دیگر و خلق و خویی دیگر احیا شوند. نمی‌توان از این اصل و اساس باوری در اساطیر ایران نیز چشم پوشید. هر قهرمانی با تکرار سرنوشت و سرشت قهرمانی گذشته، تعین جدیدی از همان قهرمان را به ظهور می‌رساند: اسفندیار با تکرار رهایی دو خواهر خود از چنگال ارجاسب تورانی دارد تجلی یا تعین جدیدی از فریدون را که دو خواهر جمشید، شهرناز و ارنواز را از اسارت ضحاک رهایی بخشیده بود به نمایش می‌گذارد. کیکاووس با ساختن دژی با ویژگی مرگ ناپذیری بر بالای البرز و سیاوش با ساختن کنگ دژ جلوه‌ای دیگر از جمشید هستند.

یکی از روایت‌های ما ایرانیان که به نظر می‌رسد باید دارای سابقه بسیار طولانی در تاریخ اقوام هند و ایرانی و حتی فراتر از آن در تاریخ اقوام هند و اروپایی باشد، روایت «سیاوش» است. در بررسی اشتراکات روایی میان اساطیر اقوام مختلف که ریشه‌های یکسان دارند یا امکان تأثیر و تأثر آنها از همدیگر، محتمل می‌نماید، باید از اسامی شخصیت‌ها چشم پوشید و عمدتاً متوجه مشترکات روایی و کارکردهای شخصیت‌ها بود. مرحوم

مهرداد بهار روایت سیاوش را انعکاسی از روایت بین‌النهرینی تموز یا دموزی (برای او، ر.ک: الیاده، ۱۳۹۸، صص ۹۸-۱۰۱) دانسته سیاوش را به عنوان ایزد نباتی مورد توجه قرار داده است. در تحقیقات سپسین عمده پژوهشگران ایرانی تحت تأثیر بهار، رای او را از جهات مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که روگرفت روایت سیاوش در اساطیر ایرانی و راما در اساطیر هند، از روایتی دیرین از خود اقوام هندوایرانی می‌تواند مورد توجه و بررسی قرار گیرد. در این مقاله ضمن احترام به نظر مرحوم بهار، آن روایت، مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۲. پیشینه تحقیق

غیر از منابعی که در این مقاله از آنها بهره گرفته شده است، مقالات زیر در راستای پژوهش حاضر شایسته توجه است. در این مقالات سایه‌سنگین نظریه مرحوم مهرداد بهار مبنی بر تعریف سیاوش به عنوان ایزد نباتی بسیار ملموس است:

بهار مختاریان در مقاله «سیاوخش و بالدر، پژوهشی تطبیقی در اسطوره‌شناسی هند و اروپا» (فصلنامه نامه انجمن، شماره ۲۵، ۱۳۸۶) با تمرکز بر روی این نظریه که بالدر و سیاوش هر دو نمادهای ایزد گیاهی هستند، به بررسی وجوه مشترک این دو قهرمان پرداخته است. نسرین شکیبی ممتاز، در مقاله «جایگاه سیاوش در اساطیر» (متن‌شناسی ادب فارسی، شماره ۱ از دوره دوم، ۱۳۸۹) به بررسی موضوعاتی چون: ایزد نباتی، اساطیر بین‌النهرین، آیین‌ها، نخستین انسان، مسئله شهادت، گیاه خون سیاوشان و سوگ سیاوش پرداخته است. ابراهیم کنعانی و فیروز فاضلی در مقاله «سیاوش، شخصیتی آیینی و رازناک در شاهنامه» (پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۱۳، ۱۳۸۹) سیاوش را به اعتبار آفریده‌ای اهورایی و پری‌زاد و بر اساس الگوی نخستین انسان، مورد توجه قرار داده است. فرامرز خجسته و محمد رضا حسنی جلیلیان در مقاله «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف ساخت الهه باروری و ایزد گیاهی» (تاریخ ادبیات، شماره ۶۴، ۱۳۸۹) به تحلیل شخصیت و روایت سیاوش از دو منظر مذکور پرداخته‌اند. زینب شیخ حسینی و مریم خلیلی جهان تیغ در مقاله «تحلیل ساختار داستان سیاوش و دو داستان رام‌چندر و سدنوا در هند» (مطالعات شبه قاره، شماره ۲۱، ۱۳۹۳) ساختار روایت سیاوش و دو داستان دیگر از سرزمین هند را بر اساس نظریه گریتسر مورد پژوهش موشکافانه قرار داده‌اند. فرزاد قائمی در مقاله «نقد و تحلیل ساختار آیینی سیاوش» (نقد ادبی، شماره ۲۵، ۱۳۹۳) به مقایسه آیین سوگ سیاوشان و

دیونیسو پرداخته‌اند. ایشان نیز تحت تأثیر مهرداد بهار، سیاوش را در نقش ایزد نباتی پذیرفته‌اند. ناصر محسنی نیا و عاطفه امیری‌فر در مقاله «سیاوش و خویشکاری ایزد گیاهان» (مجموعه مقالات دهمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی. دانشگاه محقق اردبیلی. ۱۳۹۴) باز به تحقیق نظر مهرداد بهار پرداخته‌اند. یوسف‌علی بیرانوند و دیگران در مقاله «بررسی تطبیقی شخصیت‌ها و کارکردهای آنها در داستانهای سیاوش و رامایانا» (زبان و ادب فارسی. شماره ۲۳۴. ۱۳۹۵) به بحث پیرامون مشابهت‌های روایت سیاوش و رام نشسته‌اند. مریم مجیدی نیز همین بررسی تطبیقی را در مقاله «مقایسه تطبیقی داستان سیاوش و رامایانا با توجه به بن‌مایه‌های مشترک» (ادبیات پهلوانی. شماره ۶. ۱۳۹۹) بکار بسته‌است. در میان این مقالات مقاله پریسا ابراهیمی تالکانی با عنوان «بررسی آتش در داستان سیاوش، ایران و هند» (دومین همایش بین‌المللی شرق شناسی. ۱۳۹۵) بیشترین نزدیکی را با موضوع مقاله حاضر دارد؛ اما ایشان نتوانسته‌اند به ریشه‌های همانندی میان سیاوش و آگنی به عنوان ایزد آتش در ادبیات ودایی برسند.

۳. بحث

در روایت ودایی چنان آمده است که پریثوی Parithavi و دیائوس Dyaus پدر و مادر شماری از خدایان بزرگ هند از جمله آگنی Agni و ایندرا Indra هستند. (ایونس. ۱۳۸۱. ص ۱۷) در این روایت دیائوس خدای آسمان است که در عهد بعد جای خود را به خدایان دیگری واگذار کرده است. به باور میرچا الیاده، خدایان دیرین حسب بی اثر بودنشان در باور باورمندانشان، رفته رفته جای خود را به خدایان جدید و مقتدر می‌دهند. در هند عصر ودایی نیز دیائوس خدای آسمان است اما در ادوار سپسین بنا به بی اثر بودن، جای خود را به وارونا می‌دهد و «در مقابل خدای جنگجوی جوان، ایندرا، میدان را خالی و عقب نشینی می‌کند و سپس به کلی جای خود را به ویشنو و شیوا می‌دهد.» (الیاده. ۱۴۰۱. ص ۱۳۹) او در جای دیگر می‌گوید:

غیر دینی شدن دیائوس، به معنای نابودی یا ضعف و سستی گرفتن تجلی الوهیت آسمان نیست، بلکه فقط بدین معناست که خدایی دیگر جایگزین دیائوس شده است. دیائوس ماهیتی «طبیعت شناختی» یافته و مظهریت قداست آسمانی را از دست می‌دهد و در نتیجه دیگر نمی‌تواند کار ویژه خدای اعظم سماوی را به عهده گیرد. (الیاده. ۱۳۷۲. ص ۸۱)

در اساطیر ایران نیز زرتشت در اصلاحات مذهبی خود خدایان اعظم آسمانی ادوار پیش را که به صورت خدایان بیکاره، متحجر گشته بودند و در تجربه مذهبی توده‌های مردم و عوام کارکرد خود را از دست داده بودند، کنار گذاشت یا از مقام سابق تنزل داد و خدایان عینی‌تر و پویاتر را جایگزین آنها کرد، (الیاده. ۱۳۷۲. ص ۸۷) و در مهابهارات چنان آمده است که دیائوس بر اثر نفرینی به یک انسان تبدیل شد، (مجبور. ۱۴۰۲. ص ۳۲) یعنی با تنزل دیائوس برای او منزلت انسانی در نظر گرفته شد. به لحاظ مشابهت نام نمی‌توان از همانندی نام دیائوس و کی اوس (کوی اوسدن یا همان کاووس) چشم پوشید. بنا به نظرصائب زنده یاد مهرداد بهار، پادشاهان پیشدادی و برخی پادشاهان کیانی چون کاووس و سیاوش و کیخسرو ته مانده‌ای از تصور ایزدان دیرین را با خود دارند یا این پادشاهان سابقه‌ای در میان خدایان و ایزدان عهد سابق داشته‌اند و در روایت‌های سپسین با تفوق و برتری خدایان جدید، در شمایل پادشاهان بر روی زمین پا نهاده‌اند. (ر.ک: بهار. ۱۳۸۷. ص ۲۲۶) هرچه این پیوند در مورد پادشاهی بیشتر باشد، انتساب اعمال خارق العاده و اساطیری در مورد او نیز بیشتر شده است. در میان شاهان کیانی هیچ پادشاهی به اندازه کیکاوس مظهر اعمال خارق العاده نبوده است. تصور یگانگی او با دیائوس خدای آسمان آنگاه خودش را بیشتر محتمل می‌کند که او را برای به دست آوردن پایگاه پیشین و آسمانی خود با تدبیری که می‌اندیشد در حال عروج به سوی آسمان می‌بینیم. اما از آنجا که جایگاه ایزدی او دیگر بوسیله ایزدان مقتدرتری اشغال شده است از دسترسی بدان مقام منع می‌شود. ساخت وری شگفت در فراز البرز کوه با هفت دیوار و خاصیت جادویی آن، بازمانده فهم قدما از آسمان و هفت مدار و فلک تو در توی آسمانی است. کریستنسن با استناد به رای طبری می‌گوید:

از دژ مذکور که کاووس بر البرز کوه بنا کرده بود، می‌خواست برآسمانها صعود کند. پس با سپاهیان خود به آسمانها بالا رفت، لیکن چون او و یارانش از ابرها گذشتند خداوند نیروی فوق العاده ایشان را باز گرفت چنان که از آسمان به زمین افتادند. (کریستنسن. ۱۳۶۸. ص ۱۶۱).

هم او در کتاب کارنامه شاهان می‌گوید:

داستان اسطوره‌ای حمله کاووس به آسمان، از طریق اختلاط و آمیزگی با روایتی از اسکندر که خود از اسطوره بابلی اتانا Etana مأخوذ است در خداینامه تغییر شکل داده به صورت تشبیه برای دست یافتن به آسمانها در آمده است. (کریستن سن. ۱۳۵۵. ص ۲۴)

یعنی کارهای شگفت کیکاوس به عنوان ایزد معزول آسمان، غایتی جز دست یافتن به جایگاه آسمانی از دست رفته نداشت.

اما پری‌توی در وداها دارای نقش آفرینندگی و همسر دیائوس و مادر خدایانی چون آگنی و ایندرا و زن ایزد زمین یا مادر-زمین است. کار ویژه این زن ایزد زاینده‌گی است. مادر سیاوش نسخه ایرانی پری‌توی در اساطیر ودایی است. پری‌توی در مقابل دیائوس، خدای آسمان که جایگاه برین داشت، با توجه به انتساب به زمین، جایگاه فرودین داشت. همین نکته در روایت سیاوش به صورت انتساب مادر سیاوش به سرزمین توران گزارش شده است. در روایت فردوسی چنان گزارش شده است که قهرمانان ایرانی به هنگام شکارگری در مرز توران، دختری زیبا از وابستگان گرسیوز تورانی می‌یابند و برای تملک او کیکاووس را حکم قرار می‌دهند. کاووس با دیدن دختر او را از آن خویش می‌کند و سیاوش از او دنیا می‌آید. یعنی می‌توان تصور کرد که همسر کیکاووس، نمودگار یا نسخه دیگری از پری‌توی مادر زمین ودایی است. در نسخه ایرانی بندهش، عین همین روایت به کیقباد و زایش کی‌اپیوه نسبت داده شده است. (ر.ک: کریستنسن، ۱۳۶۸، ص ۱۰۹ همچنین ر.ک: فرن‌بغ دادگی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱) و چنان به نظر می‌رسد که در تعیین جایگاه درست این روایت اختلافی در میان راویان وجود دارد، فردوسی این روایت را در روایت کاووس گنجانده است. شگفت است که در شاهنامه و منابع دیگر از همسر کیکاووس و مادر سیاوش هیچ نامی به میان نیامده است. دکتر آیدنلو بنا به دلایلی که اقامه کرده‌اند مادر سیاوش را «پری» دانسته‌اند. (آیدنلو، ۱۳۸۴). در روایت بندهش نام دختری که از چنگ پدر گریخته «فرانگ» است. شگفت است که ریشه نام‌هایی چون فرانگ، فرنگ‌سین (افراسیاب) و فرنگیس دختر افراسیاب (که نامش صورت دگرگون شده‌ای از نام پدرش فرنگ‌سین است) همواره منتسب به سرزمین توران بوده است. اگر این فرض درست باشد احتمال تورانی بودن فرانک مادر فریدون نیز قابل تأمل خواهد بود. اما نکته در خور توجه مرگ زود هنگام مادر سیاوش بعد از دنیا آوردن سیاوش است؛ شاید بتوان علت مرگ زود هنگام مادر سیاوش را در رای کرچمر یافت. الیاده - اگرچه قول کرچمر را نمی‌پذیرد ولی - می‌گوید که به نظر کرچمر ازدواج مقدس میان خدای آسمان و مادر زمین، با زایش آتش به نابودی مادر زمین می‌انجامد. (الیاده، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۴۳۰) یعنی اگر کاووس و همسرش به عنوان نمودگارهای خدایان آسمان و زمین باشند لابد فرزندشان سیاوش باید نمودگار آتش باشد که بعد از زایش او مادرش از ساحت روایت حذف شده است. از سوی دیگر، اگر کاووس نمودگار

ایزد آسمان و همسر او فرانگ مادر سیاوش نمودگار زمین و ایزد زاینده‌گی باشد باید پذیرفت که ایران در روایات اساطیری می‌توانست حکم آسمان و توران نقش زمین را داشته باشد و این می‌تواند مارا به چرایی انتساب اغلب مادر یا همسر شاهان و قهرمانان ایرانی به توران یعنی سرزمین مادری و زاینده‌گی برساند.

اگر دیائوس و پرتوی پیش‌نمونه‌های هندی کیکاوس و همسرش فرانگ باشد، پس باید دو فرزند آنان یعنی آگنی و ایندرا که بعدها جای پدر را اشغال می‌کنند پیش‌نمونه‌های هندی سیاوش و کیخسرو باشند. مرحوم مهرداد بهار، عقیده داشت که «داستان رامایانا و سیاوش در کلیات یکی است» (بهار، ۱۳۸۷، ص ۲۴۵) و مشترکات آن دو روایت را بدرستی استخراج کرده است اما به نظر می‌رسد که اساس آن دو روایت بر گرفته از روایتی دیرینه‌تر است. این روایت پایه، همان روایت اساطیری آگنی است، اگرچه به زعم بهار و کتیون مزدا پور روایت سیاوش و کیخسرو بیشتر متأثر از اساطیر آسیای غربی و خدای شهید شونده‌ای است که شهید می‌شد و دوباره باز می‌گشت؛ (همان، ص ۲۲۶ و ۲۴۹) اما در روایت سیاوش از فرو رفتن او به زمین به عنوان ایزد نباتی یا از بازگشت او بعد از مرگ نشانی نیست هر چند که مهرداد بهار بازگشت سیاوش را در حیات کیخسرو دیده است. اما نشانه‌های استنساخ روایت سیاوش از روایت آگنی بمراتب روشن‌تر از آن روایت بین‌النهرینی است. آگنی، در باور ودایی خدای آتش و پاسدار آیین قربانی است. ریگ ودا از او با عنوان «تئونپات» (tanunapat) یعنی «زاده خویشتن»، یاد می‌کند چرا که آتش از خودش پدید می‌آید. (Comte. Fernand. 1994, p26) احتمالاً این عنوان با سومین تولد آگنی پیوند دارد که او را در حال ورود بر آتش و بیرون آمدن از آن تصویر کرده است. در روایات ودایی، آگنی همواره سوار بر بزی سیاه تصویر و تصور شده است _ و بدین سبب او را در ریگ ودا چهاگ- رتهه chahāga- ratha یعنی قوچ سوار خوانده‌اند (ریگ ودا، ۱۳۷۲، ص ۸۵ از مقدمه) _ درست آنگونه که در اساطیر ایرانی سیاوش سوار بر مرکب سیاه یعنی شبرنگ بهزاد تصور شده است و جالب آنکه سیاوش به خاطر تملک چنین اسبی «سیاورشن» یعنی دارنده اسب سیاه نام گذاری شده است. از سوی دیگر در نگرشی استعاره‌ای آتش نیز همواره سوار بر ذغال یا هر هیمه و هیزم سیاه فهم می‌شود. از این رو سیاوش خلاف رای برخی از اسطوره پژوهان ایرانی نه بازمانده تصور گیاه-خدا (بهار، ۱۳۹۳، ص ۱۹۴) که نمودگار یا تجلی و تعیین ثنوی ایزد آتش است. درست آنگونه که در روایت مزدیسنی آذر ایزد آتش پسر اهورامزدا و آگنی پسر دیائوس خدای آسمان است، سیاوش نیز فرزند کاووس نمودگار ایزد آسمان

است. نکته قابل توجه اینکه فردوسی به ناخودآگاه در گزارش خواب سیاوش، نمادپردازی آتش در رؤیاهای او را تکرار کرده است:

چنان دیدم ای سرو سیمین به خواب	که بودی یکی بی کران رود آب
یکی کوه آتش به دیگر کران	گرفته لب آب نیزه وران
ز یکسو شدی آتش تیز و گرد	بر افروختی زو سیاوخش گرد
ز یک دست آتش ز یک دست آب	به پیش اندرون پیل و افراسیاب
بدیدی مرا روی کردی دژم	دمیدی بر آن آتش تیز دم

(فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۳)

هم نشینی آب و آتش در این رؤیا به عنوان نمودگارهای سیاوش و همسرش فرنگیس، یادآور این نکته است که آگنی در متون ودایی «از یک طرف نطفه آبها خوانده می‌شود و از طرف دیگر، باور بر این است که او به درون آبها فرو رفته و آنها را بارور ساخته است.» (الیاده، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۵۶) در ماندالای هشتم، سرود ۴۳ چنین آمده است که: «با ستایش ترا می‌پرستیم ای آگنی که در آسمان، و آبها تولد یافتی.» (ریگ ودا، ۱۳۷۲، ص ۲۲۳). مرادم این است که سیاوش آگنی یا آتشی است که فرنگیس را به عنوان نمودگار آب، برای زایش کیخسرو بارور کرده است.

یا در گزارش خواب پیران:

چنان دید سالار پیران به خواب	که شمعی برافروختی ز آفتاب
سیاوش بر شمع تیغی به دست	به آواز گفتی نشاید نشست
از این خواب نوشین سرآزاد کن	ز فرجام گیتی یکی یاد کن
که روز نو آیین و جشنی نو است	شبِ سورِ آزاده کیخسرو است

(فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۶۵)

یا در نماد پردازی دیدار سودابه با سیاوش چنین می‌گوید:

چنان شد که گفתי طراز نخ است	وگر پیش آتش نهاده یخ است
-----------------------------	--------------------------

(فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۱۱)

در مورد این ابیات، گفتنی است که فرنگیس حسب زاینده‌گی به آب مانند شده است، آبی که در روایت ودایی با هبوط آگنی در آن به هیئت آذرخش سبب باروری او شده بود؛ اما سودابه بنا به نازایی و سترونی به یخ مانند شده است. در ابیات زیر نیز همین نمادپردازی دیده می‌شود:

چرا کشت باید درختی به دست که بارش بود زهر و بیخش کبست
ز کاووس و از تخم افراسیاب چو آتش بود تیز با موج آب

(فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۰۰)

یا آنجا که فردوسی در سوگ سیاوش می‌گوید که «به کین سیاوش سیه پوشد آب...» (فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۵۵) مراد از آب می‌تواند خود فرنگیس باشد. پیوند عمیق‌تر سیاوش با آتش را در ماجرای تهمت سودابه و گذر او از آتش می‌بینیم. در روایت ودایی از سومین تولد آگنی چنان آمده است که آگنی پس از برافروخته شدن در مراسم قربانی به دست کاهنان و مردمان سوخت و دیگر بار فروزان شد. (ایونس، ۱۳۸۱، ص ۲۶) ورود سیاوش بر آتش گزارش متاخری است از آیین تطهیر و تعمید. ورود سیاوش به آتش حقیقتاً برای اثبات بی‌گناهی او نبوده چون پیش از آن کاووس از برائت ساحت پسرش آگاه شده بود و اگر بنای ماجرا بر آیین ورنگه^۱ (ر.ک: پورداود، ۱۳۷۷، ص ۵۶۷) بود سودابه نیز برای اثبات پاکی خود می‌بایست در آتش برود و باز اگر سیاوش برای نشان دادن برائت ساحت خود بر آتش رفت چرا سوار بر مرکب خویش در آتش رفت؟ مردام این است که ورود سیاوش به آتش نمودگاری از آیین تطهیری است که در نخستین تجربه‌اش خود آگنی ایزد آتش بر آن وارد شده فروزان‌تر و پاک‌تر از قبل از آن بیرون آمده است. سیاوش نیز به عنوان نمودگار آتش در دل آتش برافروخته رفت و پاک‌تر از پیش از آن بیرون آمد. چنین رسمی نمونه‌ای از آیین تطهیر و تعمید است که در ادوار بعد، از آن به عنوان آیین آزمودن تعبیر شده است. در روایتی مشابه سیاوش، در حماسه رامایانا چنان آمده است که راما، وقتی نسبت به وفاداری همسرش سیتا، دچار تردید می‌شود، آزمون آتش را می‌پذیرد. سیتا درون آتش می‌رود و آن گاه که

شعله‌های آتش کنار رفت، آگنی، خدای آتش، در کنار سیتای باوفا پدیدار شد. شعله‌های آتش هیچ آسیبی به او نرسانده بودند. چهره، موی سر، و لباس سیتا مثل گیاهان بامدادی تر و تازه و با طراوت بودند.^۲ آگنی به راما گفت: ای پسر شاه داساراتا،

همسر با وفایت را بپذیر...راما گفت: در این سالیان درازی که با سیتا آشنا بوده‌ام، هیچگاه به فضیلت، پرهیزگاری و وفاداری وی تردید نکرده‌ام. اکنون دنیا آن را می‌داند که من هم دانسته‌ام، زیرا آگنی نامی پاک و درخشان به او بخشیده است. (روزنبرگ. ۱۳۷۹. ج. ۲. ص. ۶۸۱-۶۸۲)

نکته جالب این که وارد شدن سیتا به آتش همانند سیاوش، صرفاً برای آزمایش پاک‌ی و ناپاکی نبوده و خود راما صراحتاً اعلام می‌کند که «من هیچگاه به فضیلت و پرهیزگاری و وفاداری وی تردید نکرده‌ام.» در شاهنامه کاوس نیز با بوییدن لباس سیاوش و سودابه از بی‌گناهی سیاوش اطمینان یافته بود:

سیاوش از آن کار بُد بی‌گناه خردمندی او بدانست شاه

(فردوسی. ۱۳۶۹. ص. ۲۲۷)

و نکته مهم دیگر اینکه رام می‌گوید: «آگنی نامی پاک و درخشان به او بخشیده است» یعنی آگنی که ایزد آتش است سبب تطهیر نام او از ننگ تهمت دیگران شده است. در ریگ ودا خطاب به آگنی، بارها می‌خوانیم که: «ای آتش، تو که بوسیله این تقدیمی‌ها پاک کننده خوانده می‌شوی.» (ریگ ودا. ۱۳۷۲. ص. ۴۰۳) «ای شعله درخشان تو که پاک کننده‌ای، خدایان را به این ندور و قربانی ما بیاور.» (همان. ص. ۴۰۴) پاک کنندگی آگنی یا آتش، حتی شامل گناهان نیز می‌شود: «آگنی، خطاکارانی را که از روی بلاهت مرتکب گناهی شده‌اند در حضور آدیتی، از گناه پاک می‌سازد و از تقصیرات آنها درمی‌گذرد» (همان. ص. ۹۰) این واقعیت است که در آیین‌ها تطهیر، آتش جایگزین آب می‌شده است. از قول یحیی تعمید دهنده عیسی چنان آمده است که گفت: «من شما را با آب تعمید می‌دهم، اما کسی که از من توانا تر است شما را با روح القدس و آتش تعمید خواهد داد» (لوقا، ۱۶/۳) از این رو گمان می‌رود که هر کدام از عناصر چهارگانه خاصیت پاک کنندگی داشته است^۳ که گونه‌هایی از آن در مراسم تطهیر مردگان در اقوام مختلف به کار می‌رود: با آب غسل دادن و در خاک سپردن نمونه‌ای از آیین‌های تطهیر با آب و خاک است. به آتش سپردن جنازه مرده در میان مردم هند و شرق دور نیز بازمانده باور به آیین تطهیر با آتش است. آیین‌های تطهیر و تعمید همواره متضمن تجدید حیات نیز بوده است. اگر به گزارش فردوسی از مقدمه ورود سیاوش بر آتش دقت کنیم، سیاوش چون مرده‌ای کفن پوشیده و کافور پراکنده وارد آتش می‌شود و از سوی دیگر چونان زنده پاک و جاوید بیرون می‌آید:

هشیوار با جامه‌های سفید لبی پر ز خنده، دلی پر امید
پراگنده کافور بر خویشتن چنان چون بود رسم و سازکفن

(فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۳۵)

جیمز جورج فریزر در کتاب *شاخه زرین* نمونه‌های زیادی از آیین‌های تطهیر با آتش را ارائه کرده است. جالب اینکه خود فریزر نیز اذعان می‌کند که اگر چه در اروپا جشنهای آتش افروزی در ۲۴ ژوئن و با نام یحیای تعمید دهنده برگزار می‌شده است «اما تردیدی نمی‌توان داشت که سابقه جشن به زمانی پیش از آغاز تقویم میلادی می‌رسد». در هر حال چنان به نظر می‌رسد که در چنین مراسمی آتش جایگزین آب شده است. او در ثبت نمونه‌هایی از این آیین می‌گوید:

معمولاً آتش را در دو سو بر می‌افروختند و گله را از میان آتش رد می‌کردند تا چهارپایان بیمار شفا یابند و در عرض سال از طاعون و هر بلا و مرضی مصون مانند... هرکس که از روی آتش می‌پرید حتم داشت در زمان برداشت محصول و به هنگام درو دچار درد کمر نخواهد شد... در ایرلند در عید یحیای قدیس بر سر تپه‌ها آتش می‌افروزدند، وقتی آتش زیانه می‌کشد جوانها دامن به کمر زده از روی آن می‌پرند... هر کس که از بالای بلندترین شعله‌ها می‌پرید گمان می‌کنند که بر نیروهای شیطان پیروز شده است... کوه نشینان آندیرای مراکش به هنگام جشن نیمه تابستان آتش‌های عظیمی در هوای آزاد می‌افروزدند. مرد و زن و کودک از روی آتش می‌پرند و معتقدند که با این کار هر نحوست و مرضی از آنان رخت می‌بندد و نیز تصور می‌کنند که پریدن از روی آتش بیماران را شفا می‌دهد. (فریزر، ۱۳۸۸، صص ۷۳۸-۷۴۵)

در ریگ ودا این نیایش در رابطه با موضوع اخیر بسیار جالب توجه است:

ای آگنی! از راه راست مارا به ثروت و دارایی برسان... مارا از خطایی که به گمراهی می‌انجامد دور بدار... بیماری‌ها را از ما دور گردان. آگنی! با نگهبانان خستگی ناپذیرت از ما حمایت کن... ما را در مقابل انسان شریر، ویرانگر، دروغگو، یا در مقابل مصیبت تنها مگذار...! (الیاده، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۶۵)

آن گونه که از شواهد و نمونه‌های بسیاری که در کتاب *شاخه زرین* ثبت شده، بر می‌آید بعد از ظهور مسیحیت این مراسم با یحیای تعمید دهنده پیوند داده شده است در حالی که یحیی حضرت عیسی را در آب روان تعمید داده بود. به نظر می‌رسد چنین آیین‌هایی کاملاً

با آیین‌های تطهیر از جمله گذر سیاوش از آتش مرتبط است. احتمالاً در قرائت مسیحیان بنا به مشابهتی که میان فرجام سیاوش و یحیی وجود دارد، یحیی جایگزین سیاوش شده اما هنوز آتش سیاوش در آیین تطهیر باقی مانده است. آنچه یحیی و سیاوش را به هم گره می‌زند بریده شدن سر بی‌گناه و پیامدهای خونین کین‌خواهی آنها است:

هیرودیس دستور داد که در زندان سر یحیی را جدا کردند و در طشت طلا پیش وی گذاشتند. چنین گویند که خون یحیی نیارامید و همچنان می‌جوشید تا اینکه هفتاد هزار، و به روایتی یکصد و شصت هزار از اسرائیلیان را سر بردند و کشته یحیی را نیز بکشتند، آنگاه خون یحیی از جوشش باز ایستاد. (یاحقی. ۱۳۶۹. ص ۴۶۲)

ناگفته نماند که تعمید با آب یا آتش، نمودگار مرگ و تولدی دیگر است، آنکه بعد از تعمید ظهور می‌کند چون انسان پاکی است که تازه از مادر دنیا آمده است. به واقع سیاوش با ورود به آتش هم خود و هم نامش را (که شبرنگ بهزاد نمودگار آن است) / ک. مظفری. ۱۳۹۹. صص ۲۹۵-۳۱۵ از ننگ تهمتی که بر او وارد شده بود تطهیر و تعمید داد. خنده رویی او به هنگام خروج از آتش نشانه خشنودی از تطهیر و تعمید اوست:

ز آتش برون آمد آن زاد مرد لبان پر ز خنده رخان پر ز درد^۴

(فردوسی. ۱۳۶۹. ج ۲. ص ۲۳۶)

و تجدید حیات او را از زبان کاووس چنین می‌خوانیم که:

بدو گفت شاه ای دلیر و جوان که پاکیزه تخمی و روشن روان
چنانی که از مادر پارسا^۵ بزاید شود بر جهان پادشا

(فردوسی. ۱۳۶۹. ج ۲. ص ۲۳۷)

در آفرین نامه پیغمبر زردشت، در فقره ۳، زردشت به گشتاسب دعا کرده می‌فرماید: «بکند که تو مانند سیاوش زیبا و بی‌آلایش شوی. (پورداوود. یشتها. ج ۲. ص ۲۳۴) به یقین این همه تأکید بر «بی‌آلایش» بودن سیاوش پیامد پیوند او با آتش و تطهیر او با آتش بوده است آن گونه که آگنی نیز در عین اینکه خود ایزد آتش بود با آتش نیز پالوده شد. شاید قداست سیاوش در متون مزد یسنی، با وجود تعلق او به عهد پیش از ظهور زرتشت، بی ارتباط با باور قداست آتش نباشد که سیاوش تجلی انسانی آن بود.

حاصل آنکه رسم آتش افروزی و تطهیر با آتش، باید دیرینه‌ای به سابقه روایت سیاوش داشته باشد که اقوام هندواروپایی در مهاجرت به هر کجای جهان آن را با خود برده و در ادوار سپسین آن را با باورها و روایت‌های جدید هماهنگ ساخته‌اند. اگر رای کریستنسن مبنی بر اینکه ماجرای ساختن کنگ‌دژ توسط سیاوش مقدم بر ور کیکاووس است (کریستنسن ۱۳۶۸. ص ۱۲۶)، سهمی از واقعیت داشته باشد، می‌توان تصور کرد که خود روایت سیاوش یا روایت پایه آن نیز قدمتی به اندازه همزیستی تمام اقوام هند و اروپایی دارد که بعد از جدایی تیره‌های مختلف از آن قوم، هر تیره‌ای بخشی از آن روایت را با خود به بودباش جدید خود برده در طول تاریخ با حفظ اصل تغییراتی در آن اعمال کرده‌اند آن گونه که مسیحیان اروپا یحیی را جایگزین او کرده‌اند. نا گفته نماند که مهرداد بهار عقیده داشت ریشه روایت سیاوش قدمتی بیش از دو هزار سال پیش از حرکت اقوام هندو اروپایی در آسیای غربی داشته است و در عهد سپسین در هند به صورت داستان رامایانا و در ایران و اوستای جدید در هیئت داستان سیاوش دیده می‌شود. (بهار. ۱۳۸۷. صص ۳۸۶-۳۸۷ و ۴۰۴).

اما روایت هجرت سیاوش به سرزمین توران یعنی سرزمین مادری‌اش، بازآفرینی روایت هبوط آگنی ایزد آتش از آسمان- جایگاه پدری- به زمین - جایگاه مادری‌اش پرتوی است. الیاده می‌گوید: «آگنی در آسمان زاده می‌شود و به صورت آذرخش از آن به پایین می‌آید، اما همچنان در آب، در چوب و در گیاهان نیز وجود دارد.» (الیاده. ۱۳۹۸. ج ۱. ص ۲۵۵) سیاوش آتشی است که از خانه آسمانی پدرش کیکاووس به سرزمین مادری‌اش توران می‌رود و در آنجا او را خاموش می‌کنند. اما او آتشی است که بعد از خاموش شدن در کالبد گیاهان و در هیئت اوروازیشته (urwāzišta) به حیات خود ادامه می‌دهد، رویش گیاه از خون سیاوش، این بخش از روایت او را نمایندگی می‌کند. آتشی که کیخسرو بر یال مرکب خویش که همان مرکب سیاوش است به اسنونت می‌آورد، گویی روان سیاوش است که باید در پاک‌ترین و مقدس‌ترین خاک ایران نهاده و دوباره شعله‌ور شود. آتش آذرگشنسب خود سیاوش است. چنین دیدگاهی در مورد آتشکده‌های مقدس چندان هم غریب نیست؛ در کتاب تاریخ سیستان در باره آتش کرکوی چنین آمده است که: «گبرکان گویند که آن هوش گرشاسب است و حجت آرند به سرود کرکوی بدین سخن:

فُرُخْت بَادا رُوش خُنیده گرشاسب هوش...

سیاوش آتش و آذری است با مرکبی سیاه و گشن. اگر روایت هجرت سیاوش به سرزمین مادری‌اش روایت هبوط آتش (آگنی) از آسمان سرزمین پدری اوست، روایت کیخسرو روایت عروج و استعلای آتش است که از سرزمین مادری (توران) به سوی سرزمین پدری‌اش (ایران) بازمی‌گردد؛ بازگشتی که نهایتاً به ناپدید شدن کیخسرو بر بالای البرز این نمودگار آسمان ختم می‌شود. ناگفته نماند که به باور مرحوم مهرداد بهار، از آنجا که روایت سیاوش از روی روایت تموز یا دموزی بین‌النهرین استنساخ شده،

مرگ سیاوش برابر رفتن دموزی یا تموز است به جهان مردگان. ولی دموزی یا تموز مجدداً به زندگی بازمی‌گردد، در حالی که در داستان خود سیاوش این بخش وجود ندارد، اما گریز کیخسرو از توران به ایران در واقع، بازگشت دموزی یا تموز است به جهان زندگان و سلطنت او برابر خدایی مجدداً این ایزد گیاهی و باروری بین‌النهرین است. (بهار. مهرداد. ۱۳۷۴. ص ۷۱)

اما تفسیر اسطوره شناختی رویش گیاه از خون سیاوش، دگردیسی آتش انسانی به آتش گیاهی است؛ می‌دانیم که آگنی در باور ودایی مردم هند، تجلیات مختلف دارد: گاه انوار خورشید، گاه آتش برق در دل ابرهای طوفان‌زا، گاه آتش نهفته در گیاهان و گاه آتش شعله‌ور در خانه‌ها و معابد (مخبر. ۱۴۰۲. ص ۳۷) در ریگ ودا چنین می‌خوانیم که: «ای آگنی! مقام تو در آنها است، تو به گیاهان می‌چسبی... و دوباره تولد می‌یابی.» (ریگ ودا. ۱۳۷۲. ص ۲۲۱) «ای آگنی! چون تو تولد یافتی... در گیاهان جاگرفتی، رنگارنگ شدی» (همان. ص ۲۵۷) درست همان گونه که در باور ایرانی نیز آتش تجلیات مختلف دارد. در یسنای ۱۷ بند ۱۱ از پنج قسم آتش یاد شده است که عبارتند از: برزی تسونگه (bərəzi-savangha)، وهوفر یانه (vohu-faryana)، اوروازیشته (urwazišta)، وازیشته (vāzišta) و سپنیشته (spəništa). (راشد محصل. ۱۳۶۶. ص ۸۵) در تفسیر پهلوی نخستین آتش بهرام است دومین آتش کالبد انسان، سومین آتش نهفته در نباتات، چهارمین آتش آذرخش و پنجمین آتشی است جاوید که در برابر اهوره مزدا افروخته است. (هینلز. جان راسل. ۱۳۹۳. ص ۳۷۲) گویی راویان حکایت سیاوش، با رویاندن گیاه از خون سیاوش، در پی بیان این نکته بودند که سیاوش نمرده بلکه از حالی به حالی دیگر گشته است. او از وهوفر یانه (آتش کالبد انسان) به اوروازیشته تجدید حیات یافته است.

در روایات هندی، آگنی خدای آتش برادری به نام ایندرا دارد. در گزارش ایرانی جای ایندرا را کیخسرو نه در هیئت برادر سیاوش که در منزلت فرزند او می‌گیرد. شاید این بدان

جهت باشد که فرنگیس مادر کیخسرو تجلی یا تعین ثانوی فرانک مادر سیاوش بود. اگر چه برخی از اسطوره‌شناسان گرشاسب را نمودگار ایرانی ایندرا یافته‌اند (ر.ک: سرکاراتی. ۱۳۹۳. ص ۴۰-۴۱) اما همانندی‌های ایندرا با کیخسرو بمراتب بیش از همانندی‌های او با گرشاسب است. از همانندی‌های شگفت میان ایندرا و کیخسرو، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: هر دو در کودکی از ترس پیشگویی دشمنان می‌بایست گمنام ببالند. پری‌توی مادر ایندرا، پس از زاده شدن پری‌هاوی فرزند، از بیم خدایان فرزند را پنهان می‌سازد و خدایان نیز که او را خاستگاه تحولات آتی می‌دانستند و از افول قدرت خویش بیم داشتند، تنه‌ایش نهادند. (ایونس. ۱۳۸۱. ص ۱۸) کیخسرو نیز درست با همین دلایل می‌بایست در گمنامی ببالد. افراسیاب با پیران چنین می‌گوید که:

مدار ایدرش اندر میان گروه به نزد شبانان فرستش به کوه
بدان تا نداند که من خود کیم بدیشان سپرده ز بهر چیم
نیاموزدش کس خرد با نژاد نیایدش از آن کار و کردار یاد...

(فردوسی. ۱۳۶۹. ج ۲. ص ۳۶۷)

از کارهای بزرگ ایندرا، یکی کشتن وریتره اهریمن خشکسالی است، (مخبر. ۱۴۰۲. ص ۳۴) این اهریمن در روایت کیخسرو همان افراسیاب است که نسبتی با خشکسالی دارد و هرگاه که بر ایران مسلط شد خشکسالی را با خود به ایران آورد و نهایتاً کیخسرو او را به کین سیاوش پدرش کشت. نکته جالب توجه اینکه بنا به گزارش ماندالای دوم-سرود ۱۱ از ریگ ودا ایندرا، دیو خشکسالی را در غاری که پنهان بود گرفتار می‌کند. آنگونه که هوم، افراسیاب را در غار یا هنگ زیر زمینی‌اش یافته به کیخسرو تحویل می‌دهد:

ای اندرا! ای قهرمان، تو با دلیری خویش «اهی»^۷ با عظمت را که در غاری مخفی شده بود و در پنهانی به سر می‌برد و آبهایی که منزلگاهش بود، او را پوشیده بودند و در آسمان مانع از ریزش باران بود، از میان بردی (ریگ ودا. ۱۳۷۲. ص ۶۰)

اگر ایندرا برای چیرگی بر وریتره، مدد از سومه این نوشانه‌ی خدایی گرفت، کیخسرو نیز برای دست یابی به افراسیاب از تجلی انسانی هوم مدد گرفت. اگر ایندرا بعد از قدرت یابی برجای پدرش دیائوس تکیه زد، کیخسرو نیز بعد از آمدن به ایران بر جای پدر بزرگش کاووس تکیه زد. آنگونه که ایندرا بعد از کشتن وریتره و قدرت یابی زمین را رها کرده در جایگاه بلند سورگا Swarga یعنی آسمان می‌نشیند (ایونس. ۱۳۸۱. ص ۲۲) کیخسرو نیز بعد از

گرفتن کین سیاوش، از پادشاهی کناره گرفته در قلۀ البرز (که نمادی از جایگاه آسمان است) از دیده‌ها نهان گردید.

۴. نتیجه‌گیری

براساس آنچه از بررسی بین رشته‌ای اسطوره سیاوش و ادبیات حماسی پرورده در شاهنامه برمی‌آید، روایت بنیادی داستان سیاوش، روایت ودایی «آگنی» ایزد آتش است. کاووس پدر سیاوش، نمودگار دیائوس خدای آسمان و مادرش نمودگار پریتوی خدای زمین و زن ایزد زایش عصر ودایی است. ورود او به آتش، طبق روایت آگنی، نه برای اثبات بی‌گناهی بلکه صرفاً آیینی برای تطهیر و تعمید بود. او با پای نهادن بر آتش هم خود و هم نامش را از تهمتی که برایش واقع شده بود تطهیر کرد. خروج سیاوش از ایران و رفتن به توران، بر اساس روایت آگنی، کرته برداری از هبوط آگنی از جایگاه آسمانی پدر و رفتن به زمین به عنوان جایگاه مادری‌اش بود. نمادپردازی‌های فردوسی از رویای سیاوش و دیگران در مورد او، همگی متضمن ایفای نقش ایزد آتش از سوی سیاوش است. رویش گیاه خون سیاوشان از خون او بیان‌کننده تجدید حیات سیاوش از آتش انسانی به آتش گیاهی است. کیخسرو و فرزند سیاوش، در روایتهای ایرانی همان نقشی را ایفا می‌کند که ایندرا در روایات ودایی به عنوان برادر آگنی ایفا می‌کند. کیخسرو و ایندرا هر دو در گمنامی بالیده و برای کشتن دیو خشکسالی (افراسیاب/ وریتره) آفریده شده‌اند. کیخسرو همانند ایندرا برای کشتن افراسیاب از هوم (سومه) مدد گرفت. سرانجام کیخسرو نیز چون ایندرا بعد از کشتن دیو خشکسالی و نشستن بر تخت پادشاهی، زمین را ترک و حیات جاوید در آسمان را برگزید.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنا به گزارش پورداود، در منابع مزد یسنی خبر و نمونه‌ای برای وارد شدن در آتش برای اظهار برائت ساحت از تهمت وارد شده وجود ندارد. اگر چه در این آیین به دو ور گرم و سرد اشاره شده است اما ورود به آتش حتی در نوع گرمش نیز مضبوط نیست. این بدان معنی است که گذر سیاوش بر آتش سابقه‌ای به مراتب پیش از ظهور زرتشت دارد و در میان مردم هند قدیم و ایران پیش از زرتشت، چنین آیینی برای تطهیر معمول بوده که می‌تواند نتیجه مترتب بر آن اظهار برائت ساحت نیز باشد. گزارش فردوسی و منابع مزد یسنی از سیاوش، قرائت و تعبیر متناسب با سنت جدید زرتشتیان است.

۲. قس:

اگر آب بودی مگر تر شدی ز ترّی همه جامه بی بر شدی
چنان آمد اسپ و قبا‌ی سوار که گفتی سمن داشت اندر کنار

(فردوسی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۳۶)

۳. برای قداست عنصر اربعه از دیدگاه مزد یسنا، ر.ک: پور داود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۸

۴. ضبط مطابق تصحیح خالقی مطلق است. در تصحیح‌های دیگر از جمله ژول مل به جای «رخان پر ز درد»، «و رخ همچو ورد» ضبط شده است که به نظر ضبط مرجح است. چون در هیچ کجای این بخش نشانی از آزدگی سیاوش از آتش نیست.

۵. در تصحیح خالقی مطلق این مصرع «خُنک آنک از مادر پارسا» ضبط شده است. اما در نسخ دیگر از جمله ژول مل به صورتی که ارائه شده ضبط شده است. براساس منطق روایت، این ضبط مرجح می‌نماید.

۶. در مورد محل این آتشکده، ر.ک: یسنا، ص ۱۲۲-۱۹۶

۷. «اهی» نام دیگر وریتره، دیو خشکسالی است.

کتاب‌نامه

- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۴) «فرضیه‌ای درباره مادر سیاوش» نامه فرهنگستان، دوره ۷، شماره ۳، صص ۲۷-۴۶
- ابراهیمی تالکانی، پریسا، (۱۳۹۵) «بررسی آتش در داستان سیاوش، ایران و هند» دومین همایش بین المللی شرق شناسی، مطالعات ایرانی و بیدل پژوهی.
- الیاده، میرچا، (۱۴۰۱) اسطوره و واقعیت، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، چاپ هفتم.
- الیاده، میرچا، (۱۳۹۸) تاریخ اندیشه‌های دینی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ج ۱، چاپ سوم.
- الیاده، میرچا، (۱۳۷۲) رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، انتشارات سروش، چاپ اول.
- ایونس، ورونیکا، (۱۳۸۱) اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- بهار، مهرداد، (۱۳۸۷) از اسطوره تا تاریخ، نشر چشمه، چاپ ششم.
- بهار، مهرداد، (۱۳۷۴)، جستاری چند در فرهنگ ایران، انتشارات فکر روز، چاپ دوم.
- بیرانوند، یوسف علی - صحرایی، قاسم و دیگران، «بررسی شخصیت‌ها و کارکردهای آنها در داستان سیاوش و رامایانا» (۱۳۹۵)، زبان و ادب فارسی، شماره ۲۳۴، صص ۱-۱۵
- پورداد، ابراهیم (۱۳۷۷) یشتها، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۰) یسنا، انتشارات اساطیر، چاپ اول

۳۰۶ پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال ۸، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

- تاریخ سیستان. (۱۳۸۹) به تصحیح ملک الشعرای بهار. انتشارات اساطیر. چاپ اول.
- خجسته. فرامرز - حسنی جلیلیان. محمدرضا. (۱۳۸۹) «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف ساخت الهه باروی و ایزد گیاهی». تاریخ ادبیات. دوره ۳. شماره ۶۴. صص ۷۷-۹۶
- راشد محصل. محمدتقی. (۱۳۶۶) گزیده‌های زادسپرم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.
- روزنبرگ. دونآ. (۱۳۷۹) اساطیر جهان، داستان‌ها و حماسه‌ها. انتشارات اساطیر. چاپ اول.
- ریگ ودا (۱۳۷۲) ترجمه و تحقیق سید محمد رضا جلالی نایینی. نشر نقره. چاپ سوم.
- سرکاراتی. بهمن. (۱۳۹۳) سایه‌های شکار شده. انتشارات طهوری. چاپ سوم.
- شکیبی ممتاز. نسرين. (۱۳۸۹) «جایگاه سیاوش در اساطیر». متن شناسی ادب فارسی. دوره دوم. شماره ۱. صص ۱۰۱-۱۱۶
- شیخ حسینی. زینب - خلیلی جهان تیغ. مریم. (۱۳۹۳). «تحلیل ساختار داستان سیاوش و دو داستان رام چندر و سدنوا در هند». مطالعات شبه قاره. سال ششم. شماره ۲۱. صص ۷۹-۹۹
- فردوسی. (۱۳۶۹) شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر دوم. Persian Heritage Foundation. کالیفرنیا و نیویورک.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۹۰) بندش. به گزارش مهرداد بهار. انتشارات توس. چاپ چهارم.
- فریزر. جیمز جورج. (۱۳۸۸) شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. انتشارات آگاه. چاپ ششم.
- قائم‌فرزاد. (۱۳۹۳). «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش». نقد ادبی. شماره ۲۵. صص ۱۵۳-۱۸۴.
- کریستن سن. آرتور (۱۳۵۵) کارنامه شاهان در روایت ایران باستان. ترجمه باقر امیرخانی - بهمن سرکاراتی. مؤسسه تاریخ و فرهنگ دانشگاه تبریز. چاپ اول.
- کریستن سن. آرتور (۱۳۶۸) کیانیان. ترجمه ذبیح الله صفا. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ پنجم.
- کنعانی. ابراهیم - فاضلی. فیروز. (۱۳۸۹). «سیاوش، شخصیتی آیینی و رازناک در شاهنامه». پژوهش‌های ادب عرفانی. دوره ۴. شماره ۱۳. صص ۹۳-۱۰۸
- مجیدی. مریم. (۱۳۹۹). «مقایسه تطبیقی داستان سیاوش و رامایانا با توجه به بن مایه‌های مشترک». ادبیات پهلوانی. سال ۴. شماره ۶. صص ۳۰۳-۳۲۹
- محسنی نیا. ناصر - امیری. عاطفه. (۱۳۹۴). «سیاوش و خویشکاری ایزدان گیاهی». مجموعه مقالات دهمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی. دانشگاه محقق اردبیلی. صص ۵۵-۶۷
- مخبر. عباس. (۱۴۰۲) اساطیر هند. نشر مرکز. چاپ اول
- مختاریان. بهار. (۱۳۸۶) «سیاوخش و بالدر: پژوهشی تطبیقی در اسطوره شناسی هند و اروپا» فصلنامه نامه انجمن. شماره ۲۵. صص ۱۱۶-۹۱
- مظفری، علیرضا. (۱۳۹۹). پیوند اسب و قهرمان در روایت‌های اساطیری و حماسی ایران. کهن نامه ادب پارسی، ۱۱ (۲)، ۲۹۵-۳۱۵

ریشه‌یابی روایت سیاوش در اساطیر هند (علیرضا مظفری) ۳۰۷

هینلز. جان راسل. (۱۳۹۳) شناخت اساطیر ایران. ترجمه و تألیف باجلان فرخی. انتشارات اساطیر. چاپ چهارم.

یاحقی. محمد جعفر. (۱۳۶۹) فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش. چاپ اول.

Comte, Fernand. (1994) The Wordsworth Dictionary of Mythology. Wordsworth editions Ltd. Great Britain.