

بازشناسی ریشه‌های بینا فرهنگی اسطوره سیاوش شاهنامه در آیین نوروز (بر پایه تطبیق دو فرهنگ ایرانی و سامی)

دکتر فرزاد قائمی^۱، ریحانه رحمانی^۲

چکیده

در شاهنامه، اسطوره سیاوش و تداوم آن، کیخسرو، قلب روایی کتاب است که رشته‌ای از داستان‌های مرتبط (کین سیاوش) را به هم پیوند داده است. همین نقش را در فرهنگ ایرانی، آیین نوروز داشته است. نوروز، تنها آیین باستانی با ریشه‌های پیشازرتشتی است که با سنت نیاپرستی هندواروپایی و باورهای بومیان ایران نیز ارتباط داشته است. در شاهنامه مهاجرت سیاوش به توران، مظهر هبوط او به جهان زیرین (زمستان) و بازگشت کیخسرو به ایران، نمود اسطوره‌زدایی شده بازگشت وی به روی زمین (بهار) و مشابه تبعید ایزد همسان بابلی (تموز) به جهان زیرین و بازگشت پیروزمندانه‌اش در آغاز بهار است. در داستان سیاوش، با بازگشت کیخسرو به ایران، پس از هفت سال خشکسالی، باران می‌بارد. این برکت نیاز به قربانی دارد که آیین‌های جزئی‌تری در دل آیین اصلی (نوروز/ آکیتو)، مثل میرنوروزی، برنشستن کوسه و ساکتا برای تداوم این نقش شکل گرفته‌اند. مطابق تحلیل این جستار، نقش همسان نوروز با داستان سیاوش، در دو بخش این آیین تبلور می‌یافته است: در آیین‌های باستان آیین زمستانی، سیاوشان (بخش سوگ) و بهاری، فروردینگان (بخش جشن) بوده است که در شاهنامه همسان دو داستان سیاوش (با پایان منتهی به سوگ) و کیخسرو (پایان منتهی به جشن پیروزی بر افراسیاب) است. یعنی در سنت ایرانی، سیاوش، داستان زمستان و کیخسرو داستان بهار بوده است. همین نقش را در فرهنگ سامی، تموز و آکیتو داشته‌اند. بنابراین تداوم نوروز در فرهنگ و تمدن ایران عصر اسلامی، نیز می‌توانسته ارتباطی به ریشه مشترک این آیین در خاورمیانه کهن داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: سیاوش، تموز، نوروز، سیاوشان، آکیتو، شاهنامه.

۱- عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): ghaemi-f@um.ac.ir

۲- کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی؛ گرایش ادبیات تطبیقی: eyhaneh.rahmani@um.ac.ir

مقدمه

ارتباط سیاوش با تموز و اساطیر بین‌النهرین، مساله تازه ای نیست. اول بار در جهان پژوهشگران شوروی سابق چون تولستوف و دیاکونوف و در ایران مهرداد بهار به این مساله پرداختند. دیگر پژوهشگرانی که به اسطوره سیاوش پرداخته‌اند نیز بیش تر به منابع نوشتاری متعلق به سده‌های چهارم و پنجم هـ. ق. و بعد از آن توجه کرده‌اند و رهیافت جدیدی طرح نکرده‌اند. در این جستار در تکمیل رهیافت منابع، به یافته‌های باستان‌شناسی مرتبط با اسطوره-آیین سیاوش و ارتباط این اسطوره-آیین را با فرهنگ عامه می‌پردازیم و ضمن تحلیل آیینی-اساطیری آیین‌های نوروزی مرتبط با اسطوره سیاوش و تموز به بررسی شباهت‌های فرهنگی و تمدنی این آیین‌ها باهم و مشابهت ساختار اسطوره-آیینی نوروز سیاوشان و آکیتو می‌پردازیم. با توجه به تداوم آیین نوروز در عصر اسلامی و نفوذ آن به کل فرهنگ‌های منطقه، این فرض جستجو می‌شود که یکی از دلایل قدرت تطبیق این آیین با فرهنگ مسلط اسلامی در عصر خلفا، ریشه‌های مشترک این آیین در فرهنگ سامی بوده است.

۱. آیین نوروز و سیاوش

نام نوروز در/وستا نیامده است. قدیمی‌ترین جایی که نام نوروز را می‌بینیم، اشاره کوتاه متن پهلوی *نیرنگستان* به نوروز است که در آن، منظور از نوروز، روز اورمزد از ماه فروردین یا یکمین روز سال نیست، بلکه منظور روز خرداد از ماه فروردین (ششمین روز نوروز: نوروز بزرگ) است (مزدپور، ۱۳۸۸: ۳). در دیگر آثار پهلوی هم از خردادروز و فروردین ماه به عنوان نوروز بزرگ یاد می‌شود؛ از آن جمله در *بندهشن* و *گزیده‌های زادسپرم* و رساله کوتاه *ماه فروردین روز خرداد*، فهرست بلندی از حوادث خجسته با ارزش کیهانی این روز می‌آید و به بنیان‌گذاری نوروز در روزگار جمشید اشاره می‌شود (متن‌های پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۴۷-۱۴۱).

در سنت زنده زردشتی که تا حدود سال‌های ۱۳۳۰ خورشیدی و ۱۹۵۰ میلادی بهتر بر جای مانده، بنا بر تقویمی قدیمی که در آن کیسه را محاسبه نمی‌کنند، نوروز دیگری را هم می‌گیرند. این نوروز دوم به تابستان می‌افتد و نخستین روز آن را «اورمزد روز مردگان» می‌گویند، در برابر نوروز بهاری که به آن «سال نو» می‌گویند. در «اورمزد روز مردگان» جز برگزاری مراسم برای درگذشتگان، آتش افروختن بر بام خانه و خواندن فروردین‌یشت، رفتن به دخمه یا آرامگاه هم بخشی از سنت است و البته مراسمی برای زندگان هم

به دنبال آن اجرا می‌شود (مزدآپور، ۱۳۸۸: ۴). به علت نبود تقویم منظم و ثابت کنونی، جشن نوروز همواره در اولین روز بهار برگزار نمی‌شود و در کتب تاریخی ثبت شده است که گاهی این جشن را در تابستان برگزار می‌کنند (هینلز، ۱۳۸۹: ۴۷۸-۴۷۷).

شاهنامه و ابوریحان بیرونی نیز نوروز را منسوب به جمشید می‌دانند (فردوسی، ۱۳۶۶: ۴۴/۱؛ بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۲۷).

نظر بهار درباره خاستگاه عید نوروز این است که این عید، عید بومیان پیش‌آریایی نجد ایران است که از طریق سومری‌ها در بین‌النهرین هم رایج شده بود (بهار، ۱۳۹۶: ۴۹۵). در ایران آیین مرگ و رستاخیز سیاوش با نوروز پیوند می‌خورد؛ به این ترتیب که چند روز پیش از عید به سوگ سیاوش می‌نشینند و با فرارسیدن نوروز، به جشن و شادی می‌پردازند؛ چنانکه گویا سیاوش زنده شده باشد؛ البته از آن‌جا که تقویم‌های سغدی و خوارزمی با آغاز تابستان شروع می‌شوند، آیین سوگ سیاوش ابتدا در آغاز تابستان (آغاز انقلاب تابستانی) برگزار می‌شود و بعدها با نوروز درمی‌آمیزد (بهار، ۱۳۹۷: ۲۲۶). بر اساس روایت نرشخی (۱۳۶۳: ۳۲) زمان انجام عزاداری‌های سیاوشی قبل از نوروز است و سیاوش را در محلی که دروازه غوریان می‌خوانند، دفن می‌کنند. در ایران گذشته برگزاری مراسم سوگ برای سیاوش نقش مهمی دارد. روزهای قبل از نوروز مردم به دیدار آرامگاه درگذشتگان می‌روند. برای آن‌ها چراغ می‌برند و به گریه و زاری می‌پردازند تا ارواح مردگان را در حیات بخشیدن دوباره به آن‌ها یاری دهند. این آیین نشانه آن است که ارواح مردگان توانایی تغییر دادن طبیعت را دارند و زاری برای آن‌ها سبب می‌شود به کمک بازماندگان خود بیایند و دوباره سرسبزی و باروری را به طبیعت بازگردانند. امروزه نیز این مراسم در مناطق زاگرس‌نشین ایران برگزار می‌شود و بیش‌تر زنان آن را انجام می‌دهند. این آیین نمادی از برگزاری آیین مرگ ایزد شهیدشونده/ ایزد گیاهی است. گریستن و عزاداری بر مرگ سیاوش سبب می‌شود تا دوباره او به جهان زندگان بازگردد. مردم زمستان و مرگ طبیعت را در آخرین روزهای سال با مراسم سوگ برای سیاوش برگزار می‌کنند و در روز آغاز بهار که تجدید حیات گیاهی است، به شکرانه بازگشت او در قالب کی خسرو، به جشن و پای‌کوبی می‌پردازند (بهار، ۱۳۹۸: ۱۶۹).

امروز هم این آیین کهن در میان ما ایرانیان جریان دارد. چراغ بردن در آرامگاه‌ها و روشن کردن شمع بر سر مزار مردگان به این باور اساطیری برمی‌گردد که ارواح به خانه‌های خود بازمی‌گردند و به این ترتیب، مسیر بازگشت آن‌ها روشن می‌شود. فروهرها چون در طلیعه فروردین و در نوروز به خانه خود و برای دیدار بازماندگان و خانواده بازمی‌گردند، از دیدن پاکیزگی و درخشندگی خانه دل‌خوش می‌شوند و برای

شادکامی خانواده و برکت خانه دعا می کنند، اما اگر خانه را آشفته و درهم، پاک نشده و ناآراسته ببینند، غمگین می شوند و دعانکرده و برکت نخواستۀ خانه را ترک می کنند. کسانی که بر این باورند، روز نوروز از خانه بیرون نمی روند، چون نمی خواهند که فروهرها صاحب خانه را در خانه نیابند و ناخشنود شوند. چراغ خانه ها در این شب ها باید روشن باشد، زیرا فروهرها اگر چراغ خانه های فرزندان خود را خاموش ببینند، غمگین می شوند و غمگینی آن ها برکت را از خانه ها می برد. برای این که راه را بر فروهرها بهتر بنمایانند، در آغاز پنج روز آخرین گاهنبار و به روایتی در پایان این پنج روز و درست شب نوروز بزرگ، مراسم آتش افروزی بر بام ها انجام می دهند که هم راه گشای فروهرها باشد و هم به دور و نزدیک خبر دهند که سال نو می آید (آموزگار، ۱۳۷۰: ۲۲).

یک وجه مهم در اساطیر و باورهای ایران باستان مسأله زمان است که در پیوند سیاوش با نوروز پدیدار می شود. روایت هایی مانند سیاوش و تموز ساختاری آیینی - مناسکی دارند که در زمان اساطیری تکرار می شوند. انسان بدوی جشن های باروری را هر ساله تکرار می کند و آن را با کشت و کارش، مرتبط می داند و با انجام این آیین به امور زندگی اش هویتی آیینی می دهد و به این شکل زندگی اش را با حادثه ای ازلی پیوند می دهد (قائمی، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

۱-۱. آیین سبزه رویاندن

یکی از مراسم نوروزی که یادآور آیین های ایزد نباتی است، سبزه رویاندن و به آب افکندن آن است. این مراسم که در ایران هم زمان با آغاز فصل بهار و فصل رویش طبیعت انجام می شود، گونه ای تفأل زدن و القای مفهوم رویاندن و باروری به طبیعت محسوب می شود. آیین سبزه رویاندن در آخرین روزهای زمستان از قدیمی ترین رسم های نوروز ایرانی است که ریشه در زندگی کشاورزی دارد و از روزگاری به یادگار مانده است که ایرانیان از زندگی شبانی و بیابان گردی به کشاورزی روی می آورند. رسم سبزه رویاندن ایرانیان در ایام نوروز در نظام کلی باورهای ایرانی که مربوط به آفرینش و رستاخیز است، جای دارد (الیاده، ۱۳۸۴: ۷۷). مهرداد بهار سبزه های نوروزی را با سیاوش پیوند می دهد و معتقد است سبزه ها نماد خدای نباتی هستند که آن ها را به آب، مادر یا همسر خدای نباتی می سپرند (بهار، ۱۳۹۸: ۳۳۱).

یکی از رسوم رایج در جشن تموز و آدونیس، رویاندن سبزه و گیاهان به وسیله زنان است. آن ها گیاهانی را سبز می کنند و پرورش می دهند؛ به گونه ای که طی هشت روز خوب رشد می کند. آن گاه پس از هشت روز ضمن آیین ها و مراسم سوگواری برای آدونیس، آن سبزه ها را همراه با تندیس مرده آدونیس به کنار

رود یا دریا می‌برند و به آب می‌اندازند. این آیین نوعی جادوی تقلیدی است که با آن می‌خواهند طلب باران فراوان کنند. امروزه نیز چنین رسمی در ایران از رسوم نوروزی است، اما به جای روز هشتم، روز سیزدهم سبزه را به آب می‌افکنند. بر اساس روایتی کهن، بیست و پنج روز پیش از نوروز دوازده ستون از خشت خام در اطراف حیاط دربار برپا می‌کردند و بالای هر ستونی نوعی دانه از حبوبات می‌کاشتند. روز ششم (خرداد روز یا نوروز بزرگ) با سرودخوانی و نواختن سازها محصولی را که فراهم آمده، برمی‌داشتند. سپس این ستون‌ها تا روز مهر از فروردین (روز شانزدهم) برپا بوده است که در چنان روزی ستون‌ها خراب می‌شد. سپس به رشد این دانه‌ها می‌نگریستند و به هر کدام که بهتر برآمده، ثقل می‌زدند که آن محصول در سال بیش تر خواهد شد (جاحظ، ۱۸۹۸: ۲۳۴).

همان‌طور که در مراسم سالگرد آدونیس، با این عمل نمادین رویش گیاهان و طبیعت را می‌خواهند، در کشور ما نیز از عهد باستان تا کنون، هم‌زمان با آغاز بهار، این رسم مشاهده می‌شود. مردم چند روز قبل از نوروز به سوگواری برای سیاوش می‌پردازند و هم‌زمان با آغاز نوروز و زنده‌شدن طبیعت و رستاخیز ایزد نباتی شهیدشونده این مراسم سوگواری، جای خود را به جشن و پای‌کوبی می‌دهد. مردم ایران هم‌زمان با رستاخیز سیاوش و زنده‌شدن طبیعت سبزه‌هایی را می‌رویانند و این سبزه‌ها را در مراسم سیزده‌به‌در به آب می‌اندازند، به این امید که سالی پر از باران و برکت داشته باشند. این رسم کهن به تدریج با سایر باورهای دینی مردم درمی‌آمیزد و به جزئی فراموش‌نشده‌ای از آداب و سنن نوروزی ما تبدیل می‌شود، اما مهم‌ترین عامل تشخیص این رسم، همان نمادینگی سبزه به عنوان سمبل رویش گیاهان و زنده‌شدن طبیعت هم‌زمان با رستاخیز ایزد نباتی است.

۲-۱. آیین میرنوروزی

آیین میرنوروزی همان آیین قربانی انسان است که ریشه در آیین کهن‌تر «پادشاه مقدس» دارد. در ایران باستان میرنوروزی یکی از مراسم در پیوند با جشن نوروز است که نزدیک بهار انجام می‌شود. رسم است در ایام نوروز فردی عامی را به عنوان پادشاه، امیر یا حاکم موقتی به نام میرنوروزی انتخاب کنند و فرمانروایان و حاکم محلی برای یک یا چند روز زمام امور را برعهده‌اش سپارند. بزرگان شهر نیز امکانات گوناگون از جمله شمشیر، خنجر و انواع وسایل مورد نیاز را در اختیار او و یارانش می‌گذارند. مردم شهر هم دستورهای میر را که در جهت فراهم ساختن شادی و سرگرمی عموم و خنداندن طبقات مردم صادر می‌شود، اجرا می‌کنند. به این مناسبت، اصطلاح «پادشاه نوروزی» یا «میرنوروزی» کنایه‌ای است از پادشاهی که زمان

فرمانروایی او بسیار کوتاه و ناپایدار باشد (یاحقی، ۱۳۸۹: ۸۰۳).

در ایران، عدد پنج در آیین میرنوروزی با پنجه یا خُمسه سال‌شمار زردشتی پیوند دارد. این پنجه، نام پنج روزی است که جزء روزهای سال شمرده نمی‌شود و انجام کاری جز شادی و جشن در این روزها حرام است. به تخت‌نشستن میرنوروزی در این روزهای نحس، به این دلیل است که نحسی این روزها گریبان‌گیر پادشاه اصلی نشود (هینلز، ۱۳۸۹: ۴۷۶).

تا چندی پیش هم در بسیاری از دهات ایران این رسم وجود داشت که در شش روز عید حاکم محل را از کار برکنار می‌کردند و به جایش حاکم موقتی می‌گذاشتند و او را کتک می‌زدند، البته کشتن او دیگر از میان رفته است. امروزه میرنوروزی فقط کتک می‌خورد و اگر زرنک باشد، کتک هم نمی‌خورد. در افغانستان این عمل را با دامادها انجام می‌دهند و اصطلاح «شاه‌داماد» در ادبیات و زبان عامه شاید منعکس‌کننده همین آیین باشد. وقتی کسی در ده داماد می‌شود، چند روز حکومت می‌کند تا جوان بعدی داماد شود (بهار، ۱۳۹۸: ۳۹۱).

میرنوروزی در ایران با نام‌های «پادشاه نوروزی»، «خان خانی»، «امیر بهاری»، «میرمیرین» هم کاربرد دارد (یاحقی، ۱۳۸۹: ۸۰۵). در کردستان رسم «میرمیرین» تحول یافته میرنوروزی است. «میرمیرین» فردی است که برای زمام‌داری دولت سپنجی نوروز از میان عامه مردم انتخاب می‌شود و اگر کم‌ترین خنده یا تبسمی بر لبانش نقش بندد، با خشونت تمام از مسند حکومت به زیر کشیده می‌شود. اگر دولت «میرمیرین» تا پایان نوروز در سمت خویش باقی بماند، در روز آخر مردم بسیج می‌شوند تا در میان خنده و ولوله، همه دولت و دستگاه وی را برهم بزنند. بنابراین «میرمیرین» می‌گریزد و به خانه یکی از بزرگان پناه می‌برد (کیوان، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۱۳۴).

حافظ نیز در غزلی بهاریه، از تعبیر «میرنوروزی» استفاده شده، تصریح شده است که این آیین در پنج روز، یعنی پنجه دزدیده / خُمسه مسترقه (۳۰ اسفند تا یکم فرودین یزدگردی) اجرا می‌شده است:

ز کوی یار می‌آید نسیم باد نوروزی	از این باد ار مدد خواهی چراغ دل
چو گل گر خورده‌ای داری خدا را صرف	که قارون را غلطها داد سودای زراندوزی
به صحرا رو که از دامن غبار غم بیفشانی	به گلزار آی کز بلبل غزل گفتن پیاموزی
سخن در پرده می‌گویم چو گل از غنچه	که بیش از پنج روزی نیست حکم

(حافظ، ۱۳۲۰: ۳۱۷)

۱-۳. کوسه برنشین

بسیاری از اسطوره‌شناسان از جمله کریستین سن، رسم کوسه برنشین را با جشن ساکنای بابلی همانند می‌دانند. این جشن یکی از شگفت‌انگیزترین جشن‌های ایران باستان است. این جشن در آثار نوشته شده به زبان عربی «رکوب کوسج» نام دارد. مسعودی از این رسم در مروج الذهب در نیمه نخست سده چهارم هجری یاد می‌کند که در عراق و ایران روز اول آذر کوسه بر اسب خود سوار می‌شود. مردم تا چند روز به او نوشیدنی و غذاهای گرم می‌خورانند و بر او آب سرد می‌ریزند. کوسه چنان وانمود می‌کند که احساس رنج نمی‌کند و تظاهر می‌کند که هوا گرم است. به روایت مسعودی این آیین فقط در ایران و عراق رسم است و مردم شام، مصر، یمن و جزیره از آن بی‌خبر هستند (مسعودی، ۱۳۸۲: ۵۵۴/۱).

در مراسم «کوسه برنشین» در ایران، ویژگی آشنای شاه قلّابی یا موقت را می‌یابیم که برای مدت کوتاهی از شکوه، تجمل و امتیازهای سلطنتی برخوردار می‌شود، در روزگاری که بهای سلطنت چندروزه، جان اوست. در هر حال، آیین کوسه برنشین بر مبنای اصول جادوی «هومیوپاتیک» یا تقلیدی و مبنای این جادو وانمود کردن است، یعنی با وانمود کردن این که هوا گرم است، می‌توان هوا را گرم کرد. کوسه در ایران همین وظیفه را برعهده دارد. بدون تردید، این باور وجود دارد که نواقص جسمانی کوسه به شیوه مرموزی به توفیق مراسم کمک می‌کند. روشن نیست که در این آیین، کوسه نماینده زمستان است یا تابستان، اما وانمود کردن به این که هوا گرم است و احساس ناراحتی از گرمی هوا و در نهایت، کتک خوردن و ناپدید شدن کوسه می‌تواند بیش‌تر نماد زمستان باشد (فریزر، ۱۳۹۴: ۶۸۵).

از منجمی ناشناس در قرن دهم شرحی مبسوط درباره این آیین آمده است:

اول آذر ماه رکوب الکوسج است و آن را فارسیان کوسه برنشین گویند و در فرهنگ مذکور است که مجوس در این روز، مرد کوسه مُشوّه الخلقه را سوار می‌ساختند و از الوان اطعمه به او می‌داده‌اند که تناول نماید و داروهای گرم بر بدنش می‌مالیدند و آن شخص را در دست مروحه (بادبزن) بود و خود را باد می‌زده و از گرما شکایت می‌کرد و مردم برف و یخ بر او می‌ریخته‌اند و نزد بزرگان می‌رفته و از هر کس چیزی می‌ستانده و اگر چیزی به او نمی‌داده‌اند، از گل و گیاهی که با خود داشته، بر جامه آن شخص می‌ریخته و این معنا را شگون داشته بودند و در میان ایشان مستمر بود و بعضی از افاضل متأخرین ذکر کرده‌اند که پادشاهان عجم در این روز از دگاکین ولایت خود به طریق خراج یک درم می‌ستانده‌اند. به این نوع که شخصی کوسه یک چشم را بر چارپایی نشاندی با پنجاه تن از غلامان پادشاه که تابع او بودند، در بازار گشتی و کلاغی در یک دست و در دستی دیگر مروحه و به این سامان از هر دکان یک درم سیم ستاندی و هر کس

که امتناع کردی، کوسه مذکور امر به تاراج دگانش کردی و او را در آن روز حکم و فرمانروایی بر آن جماعت بودی. از اول روز تا نصف روز هرچه حاصل شدی، از پادشاه بودی و از نصف روز تا آخر روز متعلق به کوسه و غلامان. بعد از نماز دیگر اگر کوسه به نظر بازاریان در آمدی، در ضرب و شتم او می کوشیدند و کسی بازخواست نکردی (ربیع المنجمین، ۵۷ به نقل از رضی، ۱۳۹۲: ۴۰۹).

۱-۴. حاجی فیروز

مراسم استقبال از نوروز، پیش از فرارسیدن سال نو آغاز می شود و همه چیز بشارت رسیدن بهار، سال نو و رستاخیز را می دهد. روزهای پیش از آیین نوروز، حاجی فیروز در کوی و برزن به راه می افتد. صورت، گردن و دست ها را سیاه می کند؛ لباس سرخ می پوشد؛ کلاه مخروطی شکل که از مقوا ساخته شده است بر سر می گذارد و با دایره ای که به دست دارد، ضرب گرفته، می خواند: «حاجی فیروزه، سالی یه روزه» و انعامی دریافت می کند. حاجی فیروز را «قاصد نوروز» می خوانند که به گونه های مختلف از دیرباز در سراسر ایران زمین وجود دارد و در نواحی گوناگون او را با نام های متفاوتی می شناسند. در خراسان و بخش هایی از افغانستان او را «بی بی نوروزک»، در خمین و اراک «ننه نوروز»، در کرانه های خلیج فارس «ماما نوروز»، در گیلان «پیربابا» یا «آروس» (عروس گلی)، در آذربایجان «ننه مریم»، در تاجیکستان «ماما عروس» می شناسند. حاجی فیروز از سنت های جالب گره خورده با نوروز است که ریشه ای کهن در کشور ما دارد و آیین آن به گفته برخی تاریخ شناسان حتی به پیش از مهاجرت آریاییان به فلات ایران بازمی گردد. از دیدگاه برخی تاریخ پژوهان، حاجی فیروز بازمانده آیین زرتشتیان و مراسم سوگ سیاوش است؛ از جمله مهرداد بهار عقیده دارد چهره سیاه حاجی فیروز نماد بازگشت از جهان مردگان و لباس سرخ او نیز نشان خون سیاوش و ایزد شهیدشونده است و همچنین خرسندی او نشان شادی از زایش دوباره است (بهار، ۱۳۹۷: ۲۳۱).

به این ترتیب، حضور حاجی فیروز قبل از نوروز در ختیا بان ها و کوچه ها نماد بازگشت ایزد نباتی شهیدشونده است. او صورتی سیاه دارد، چون از جهان مردگان بازمی گردد و لباس او سرخ است و این سرخی نماد خون و زندگی مجدد است.

بررسی آوند دوره ساسانی (تصویر ۳) که در موزه آرمیتاژ روسیه نگهداری می شود، نشان می دهد که به احتمال زیاد این آوند با تأثیر از اسطوره تموز و در آستانه نوروز ساخته شده است. در این بشقاب، خنیاگری با دست و روی سیاه شده، صورت بی مو و ریش که احتمالاً یک پسر نوجوان کوسه (ریدک) یا یک زن است، سوار بر یک شیر- اردهای بالدار، نوعی ساز بادی شبیه سرنا را می نوازد. در اصل اسطوره تموز

از دنیای مردگان با روی سیاه به زمین بازمی‌گردد و با خود رویش و سبزی، و متعاقباً گرم‌شدن زمین، بهار و طبیعت را به ارمغان می‌آورد [نفس‌هدیه نوروزی]. در اطراف این خنیاگر نیز گیاهان درحال رویش از خاک هستند و دو ماهی درون آب شنا می‌کنند که نشانه آخرین برج سال [حوت] است. این نقش را به تموز نسبت داده‌اند که که نشان می‌دهد، اسطوره تموز حداقل تا دوره ساسانی در ایران شناخته می‌شده است (طاهرخانی، ۱۳۹۴: ۴۳-۴۱).



تصویر ۱. آوند دوره ساسانی محتوی تصویر آیین برنشستن کوسه

«حاجی فیروز» با جامه‌ای سرخ و چهره‌ای سیاه، با یک دایره زنگی، درحالی که می‌رقصد و ترانه می‌خواند، و نویدبخش نوروز است، بی‌تردید همین آیین است: خنیاگر بودن، کارکرد و ظاهر، نام (شباهت ظاهری فیروز و تموز) و مهم‌تر از همه، لقب «حاجی» از شواهد این انتساب است. کوسه یا میر نوروزی، در زمان آیین با جامه بزرگان ظاهر می‌شدند، اما فردی عادی و فرو دست بودند. حاجی نامیده شدن این مطرب که از مردم عیدانه می‌گیرد، جز این قابل تفسیر نیست. واژگون نشستن خنیاگر بر نقش بشقاب ساسانی نیز عیناً توصیف بیرونی از کوسه را متداعی می‌کند.

۲. پیشینه آیین سیاوشان در اساطیر و فرهنگ ایران

از مهم‌ترین مراکز تمدنی شرق ایران بزرگ محدوده فرهنگی سغد است. در این محدوده، طی سده بیستم میلادی فضاهای معماری گوناگونی کشف شد که مهم‌ترین کشفیات این باستان‌شناسی، دیوارنگاره‌های متعددی است که با وجود آسیب‌های بسیار وارد شده بر آن‌ها، اطلاعات فراوانی را در اختیار پژوهشگران قرار داده‌اند. محوطه‌های اصلی که دربردارنده مهم‌ترین و بیش‌ترین دیوارنگاره‌های سغدی هستند عبارت‌اند از: ورخشه (نزدیک بخارا)، افرسیاب (ویرانه‌های سمرقند باستان، پایتخت سغد) پنجکنت (شهری در شرق سمرقند) (بلنیتسکی و مارشاک، ۱۳۹۷: ۳۳). محوطه پنجکنت دیوارنگاره‌های متعددی با مضامین مذهبی و آیینی دارد. زمان آفرینش این دیوارنگاره، حدود سده ششم میلادی تخمین زده شده است (Grenet and Azarnouche, 2007: 162). این دیوارنگاره، نمایش‌گر مراسم سوگواری برای جوانی تاج‌دار در یک تابوت پنجره‌دار و گنبدی شکل است که افرادی آن را حمل می‌کنند. در اطراف تابوت، ردیفی از مردان و زنان، مویه‌کنان و درحال سوگواری‌اند. در سمت راست تابوت، پیکره یک زن و یک مرد با ابعادی چندین برابر دیگر افراد و با هاله‌ای پیرامون سرشان وجود دارد. یکی از آن‌ها چهار دست دارد، موهایش بر سینه و کمرش افشانده شده است و مرد نیز بر زانو نشسته و شی‌ای نامشخص (احتمالاً مشعل) در دست راستش قرار دارد. زنی دیگر با گیسوان باز نیز پشت سر این دو پیکره ایستاده که دست چپش را بالا برده است. و قسمت‌هایی از یک بنای کنگره دار پشت تابوت دیده می‌شود تصویر (۱).



تصویر ۲. دیوارنگاره سوگواری بر دیوار جنوبی تالار چهارستون کاخ پنجکنت (Dyakonov, 1954: 23)

کاوشگران و برخی پژوهشگران، با تردید، فرد در گذشته در این صحنه را سیاوش، قهرمان حماسه‌های ایرانی و بنیان‌گذار بلندآوازه شهر سغدی بخارا، شناسایی کرده‌اند (آذربی، ۱۳۹۷: ۱۴۵؛ حصوری، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۴؛ فرامکین، ۱۳۷۲: ۱۲۴؛ Belenitskii, 1954: 82-78). مهم‌ترین استناد تاریخی برای این انتساب، اشاره نرشخی در *تاریخ بخارا* است که در مورد مرگ سیاوش نوشته است: وی کنار حصار شهر بخارا که خود او آن را ساخته بود، دفن شد و اهالی بخارا هر سال همان‌جا به یاد بود کشته شدن سیاوش نوحه‌ها می‌خوانند و سوگواری می‌کنند (نرشخی، ۱۳۶۳: ۳۳). یاکوبوفسکی^۱ نیز معتقد است در این دیوارنگاره، افسانه سیاوش، قهرمان اسطوره‌ای و حماسی مردم آسیای میانه و ایران، دوباره زنده شده است و می‌توان آن را با آیین‌های مرتبط با سیاوش و زنده شدن فصلی طبیعت در ارتباط دانست (Yakubovskiy, 1951: 250). آیین‌ها و مکان‌هایی را که در آن‌ها مراسم سوگواری سیاوش انجام می‌شده است سیاوشان می‌گفتند. قدیمی‌ترین یادگاری که از برگزاری این آیین باقی مانده است همین دیوارنگاره پنجکنت است که تصویری از مراسم سوگواری سیاوش بر آن نقش شده است و آن را به سیاوش نسبت می‌دهند (فرامکین، ۱۳۷۲: ۱۲۴-۱۲۱؛ Mongit, 1959: 316).

مراسم سوگواری برای سیاوش و ستایش آیینی او در تمام آسیای مرکزی، به‌ویژه از زمان هخامنشیان چنان مهم بوده است که یکی از محققان سرشناس روس به نام تولستوف^۲، در آثاری مانند *خوارزم باستان* (۱۹۴۷) و *تاریخ سیاوشان خوارزم* (۱۹۴۵) یک دوره در تاریخ تمدن این سرزمین را به خاطر می‌آورد که «سیاوشان» نام داشته است. قدیمی‌ترین فرمانروایانی که پیش از میلاد در این منطقه حکومت می‌کردند و قدیمی‌ترین سلسله سکایی را تأسیس کردند. از این حاکمان طغرا و مهرهای باقی مانده است که به نام سیاوش است و در خوارزم سکه‌های کوشانی موجود است که آن را تأیید می‌کند. برخی پژوهشگران، نقش سوار پشت سکه‌های خوارزمی سلسله آفریغیان را نیز شمایی نمادین از سیاوش دانسته‌اند (Tolstov, 1948: 203-200). روی سکه‌های شاهان خوارزم مقارن ظهور اسلام، لقب یک پادشاه به صورت «شاهشفر» آمده است که این واژه به معنی دارای فر سیاوش است (حصوری، ۱۳۸۷: ۴۱). در *آثارالباقیه* نیز نام یکی از شاهان «سلسله آل آفریغ» در ملوک خوارزم «شاهشفر» است (بیرونی، ۱۳۸۶: ۵۸). این اسم یا لقب، نشان از جایگاه خداگونه سیاوش برای شاهان این سلسله دارد. نکته دیگر آن که با بررسی تاج‌های روی سکه‌های شاهان سلسله آفریغیان، آشکار می‌شود که روی تعداد زیادی از تاج پادشاهان، دقیقاً در همان بخشی که گوش شاه پوشانده

1. Yakubovskiy

2. Tolstov

می‌شود، تاج با نقش گوش اسب تزیین شده است. علی‌حضور و تولستوف، سیاوش را خدا-شاهی معرفی می‌کنند که نشان اصلی او در شمایل‌های شرق ایران بزرگ، «دو گوش اسب» است (حضور، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۹؛ Tolstov and Vainberg, 1967: 231-234).

در منطقه خوارزم باستان، شواهد باستان‌شناختی فراوانی در مورد آیین‌ها و باورهای سوگوارانه کشف شده است. از جمله مهم‌ترین مواد فرهنگی، استودان‌های سفالین انسان‌وار خوارزم است که در قوی قیریلقان قلعه، از مهم‌ترین مراکز فرهنگی خوارزم باستان، کشف شده‌اند. با توجه به اهمیت سیاوش در آیین‌های سوگوارانه و خاک‌سپارانه شرق ایران بزرگ، می‌توان احتمال داد بین اسطوره سیاوش و استودان‌هایی که در قامت مردی نشسته به نمایش درآمده‌اند، ارتباطی وجود داشته باشد. راپوپرت با سیاوش دانستن استودان‌ها اظهار می‌دارد که به نظر می‌رسد در خوارزم، مرده را در قامت سیاوش پاس می‌داشته‌اند (Rapoport, 1971: 83). دو نکته قابل تأمل در مورد این استودان‌های انسان‌وار وجود دارد: نخست آن که به نظر می‌رسد تعداد زیادی از آن‌ها، در قالب مردی بر تخت نشسته مجسم شده‌اند و دیگر آن که، گاه با کلاهی با دو گوش اسب به نمایش درآمده‌اند. تولستوف، این استودان‌های سفالین قوی قیریلقان قلعه را مرتبط با سیاوش و آیین‌های پس از مرگ سیاوشانی می‌داند (Tolstov and Vainberg, 1967: 231-234). آیین‌های سوگواری بر مرگ سیاوش از دوره‌های کهن برای مردم دارای اهمیت بوده است. براساس روایت نرشخی، مغان بخارا می‌پنداشتند مزار سیاوش در دروازه شرقی شهر بخارا (در کاه فروشان) قرار دارد: «و مغان بخارا آن‌جای را عزیز دارند و هر سالی هر مردی آن‌جا یکی خروس برد و بکشد، پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۳۲). همچنین در دیوان لغات‌الترک (تألیف ۴۶۶ق/ ۱۰۷۴م) داستان کشته شدن سیاوش و قربانی برای او آمده است (کاشغری، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۱۱۱).

خروس پرنده‌ای ایزدی است که فریاد و آوازش اهریمن را دور می‌کند و همواره نزد اورمزد و میترا خروس سفید ارمغان می‌بردند. شاید به همین علت، داستان غم‌انگیز سیاوش در شاهنامه با آواز خروس آغاز می‌شود.

۲-۱. تداوم جنبه روایی-آیینی سیاوشان در فرهنگ عامه

تداوم این آیین تا روزگار کنونی نیز قابل مشاهده است. بر طبق یکی از روایات شفاهی از منطقه تاجیکستان، تا همین اواخر (حدود چند ده سال پیش) در نظر مردم بخارا و نواحی اطراف، سیاوش همچون فرد «ولی» غیب‌گو پنداشته می‌شده است و در نزد مردم منطقه، از جایگاه والایی برخوردار بوده است. مطابق روایات «در

درآمدگاه ارک بخارا که آن را گویا سیاوش ساخته است، چند ده سال پیش، چراغ یا شمع می‌گذاشتند و به این وسیله از روح او برای رفع مشکلات کمک می‌خواستند». در بخارا روایت شفاهی مشهوری نیز درباره ساخت ارک بخارا توسط سیاوش وجود دارد که بر مبنای آن، سیاوش فرزند کیکاووس معرفی شده است که پس از مرگ مادر او، کیکاووس همسر دیگری بر می‌گزیند. این زن جوان دل‌باخته سیاوش می‌شود، سیاوش به اجبار به توران سفر می‌کند و دل‌باخته دختر افراسیاب می‌شود. افراسیاب جهت اعلام رضایت، شرطی را اعلام می‌کند که راوی این گونه روایت می‌کند: «او نزد پای سیاوش، یک پوست شتر را پرتافته می‌گوید که همین خیل شهر ساز که در بالای همین پوست برد. سیاوش کمی فکر کرده و پس از آن، پوست شتر را به تسمچه‌های باریک برید؛ تسمه‌ها را به یکدیگر متصل کرد و به میدانی که در نتیجه همین میدان پیدا شد؛ عکس را ساخت» (رحمانی، ۱۳۹۰: ۶۴۶).

این روایت نشان از پویایی و جریان دایم روایات شفاهی در ادوار گوناگون تاریخ دارد. این مسأله در ادبیات شفاهی مردم ایران تا روزگار معاصر نمودهای فراوانی داشته است؛ و مهم‌ترین مضمون که تقریباً در همه روایات شفاهی درباره اسطوره سیاوش بیان شده است داستان جوش آمدن خون به جفا ریخته او بر خاک و سبز شدن گیاه برگ سیاوش یا پر سیاوشون از خون او است که سرچشمه بسیار کهن و دیرینه دارد. افسانه جوشیدن خون سیاوش، در فرهنگ شفاهی تبدیل به سمبل خون‌خواهی مظلومان در برابر ظالمان شده است. در روایتی از دشت رزم خون سیاوش علت تمام نزاع‌هایی است که در منطقه روی می‌دهد و هر گاه منازعه‌ای به طول می‌انجامد، مردم از این مسائل استفاده می‌کنند که «مگر خون سیاوش جوش آمده است؟» (انجوی شیرازی: ۱۳۶۹ ج. ۳: ۱۳۴). در الشتر لرستان نیز چون دو نفر در گیر می‌شوند و یکی از طرفین آسیب می‌بیند و حاضر به مصالحه نمی‌شود، سخن رایج این است که «حالا چطور شده، مگر خون سیاوش به زمین ریخته؟» (همان: ج. ۳: ۱۳۴).

به جوش آمدن خون سیاوش به صورت ضرب‌المثل در جلد سوم/مثال و حکم به صورت زیر آمده است: «خون سیاوش سالی یک‌بار به جوش می‌آید» (دهخدا، ۱۳۹۱: ۱۴۳۳/۳) همچنین در جلد دوم این کتاب نیز به صورت «خون سیاوش به جوش آمده است» ذکر شده که به معنی: به‌خاطر آمدن دوباره کینه‌ای کهنه و دیرینه است (همان: ج. ۲: ۷۶۴). این ضرب‌المثل به صورت‌های دیگری در فرهنگ عوام، ضبط شده است: «خون سیاوش به جوش آمدن، خون سیاوش شدن چیزی: موجب فتنه و آشوب شدن (امینی، ۱۳۸۹: ۳۵۰).

در/سکندرنامه نیز در فصل «رفتن شاه اسکندر به سیاوش گرد» در این باره چنین بیان شده است که: «وقتی

اسکندر به نزدیک سیاوش گرد رسید، همان وقت بر نشست و برفت تا آنجا که مزار سیاوش بود. وقتی به آنجا رسید، پنداشت که بهشت است. بر سر گور سیاوش رفت، خاک گور او سرخ رنگ بود، خون تازه دید که می جوشید و در میان آن خون گرم، گیاهی سبز رنگ برآمده بود» (افشار، ۱۳۸۹: ۲۲۸). تکرار جنبه های آیینی سوگ سیاوش در مراسم عزیزی و شبیه خوانی مذهبی و در آیین های سوگواری عمومی در فرهنگ عزاداری مردم ایران باقی مانده است.

۳. گیاه تباری و شباهت سیاوش و تموز در ایران و بین النهرین

در اساطیر ایران، نخستین زوج بشر (مشی و مشیانه) از بوته ریاسی به وجود می آیند که از نطفه نخستین انسان (کیومرث) در نور خورشید پالوده شده است (دادگی، ۱۳۶۹: ۸۱) همچنین در اساطیر ایران باستان، مهر بر گاو نخستین غلبه کرده و از اعضای بدن خون گاو نخستین، کلیه گیاهان سودمند و انواع چهارپایان به وجود آمدند (رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۴۱۱). از مغز او گندم روید که به مصرف غذا می رسد و از خونس رز روید که نوشیدنی مقدس هوم از آن پدید آمد (کریستن سن، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۲۶). این باورها، از مظاهر گیاه تباری در اساطیر باستان است؛ یعنی اعتقاد به استحاله توتمی روح نیای نخستین به یک گیاه مقدس.

به همین دلیل در اعتقادات مردم ایران و بین النهرین درختان را مانند انسان ها و جانوران دارای روح می دانستند و حتی ساکنان بین النهرین بر این باور بودند که عشتار از درخت متولد گشته و بسان یکی خدا نمود پیدا کرده است. از دیرگاه تصویر الهه باروری و ایزدبانوی بزرگ هستی با طبیعت و درخت همراه بوده، این تصاویر از طبیعت و درخت برخاسته و به شکل نگاره ای انسانی بر درخت، ترسیم شده است؛ به استشهاده تاریخ، پیکره های یافته شده از عشتار در دوران پارینه سنگی و در مراکز تمدن عصر حجر از جمله در سوریه در جایگاه ایزدبانوی طبیعت، درختان و آب های نخستین ترسیم شده است (Neuman, 1974: 95). سیاوش از خدایانی است که ارتباط او با طبیعت به شکل رویدن گیاه از خون او برقرار می شود. در پهنه اساطیر جهان یکی از کهن الگوهای شناخته شده، رویش گیاه از خون ایزد گیاهی است که این مسأله ارتباط هر چه بیش تر ایزد گیاهی را با باروری طبیعت و سرسبزی آشکار می کند. در این داستان در بخشی که نوشابه هوم - که از عصاره گیاه هوم به دست می آید و نیروی درمانگری دارد - به عابدی تبدیل می شود که به کیخسرو کمک می کند تا افراسیاب را پیدا کند که دوباره در این بخش نقش گیاه و طبیعت را در داستان سیاوش می بینیم. در روایت انجوی شیرازی در کتاب فردوسی نامه، «پر سیاوش» نام گیاهی است که پس از بریدن سر سیاوش و جوشش هم زمان خون او بر روی خاک می روید (انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۲۸/۳-۱۲۹).

گیاهی نیز که از خون سیاوش روییده است، زنده و جاوید است، زیرا هر گاه برگ‌ها از آن جدا می‌شود، خون از آن خارج می‌شود. باور به جاودانگی و عدم نابودی خدای نباتی با جوشش دایمی خون از این گیاه نیز با این روایت اثبات می‌شود. خونی که دیری نمی‌گذرد که در رگ‌های کیخسرو، باری دیگر می‌جوشد و چه بسا که تا تولد او، جوشش دایمی خون از این گیاه ادامه یابد (همان: ۱۳۱/۳-۱۳۰). در *طومارنقالی شاهنامه* به ارتباط سیاوش با درخت اشاره می‌شود جایی که افراسیاب با شنیدن صدای زاری فرنگیس دستور می‌دهد او را بیاورند و بر شکم او بزنند تا فرزندش نابود شود و می‌گوید: «من از بیخ سیاوش درخت نمی‌خواهم که در دنیا بماند مبادا صاحب تاج شود» (آیدنلو، ۱۳۹۱: ۵۲۰). روایت *طومار شاهنامه فردوسی* نیز به این ارتباط اشاره دارد «افراسیاب در خواب دید که از شکم فرنگیس درخت تاک (مو) بیرون کرد و شاخ و برگ آن درخت چنان گسترده شد که تمام جهان را فراگرفت» (سعیدی و همکاران، ۱۳۸۱: ۵۹۱).

رابطه تموز با طبیعت به شکل دیگری بازنمایی می‌شود. باروری و سرسبزی طبیعت به تموز وابسته است، به این گونه که با رفتن او به زیر زمین که نمودی از مرگ او است، تمام درختان و گیاهان خشک می‌شوند و روند باروری طبیعت متوقف می‌شود. به طور متناوب، در آغاز فصل تابستان تموز به جهان مردگان یعنی جهان زیر زمین می‌رود، در نبود او سرسبزی از بین می‌رود و طبیعت پژمرده می‌شود و باروری جانوران ضعیف می‌شود. وقتی چنین اتفاقی رخ می‌دهد خدایان ایزد تموز را از جهان مردگان باز می‌گردانند و او با ایزد بانو ایشتر ازدواج می‌کند و سرسبزی و خرمی دوباره به طبیعت بازمی‌گردد و تولید مثل حیوانات رواج می‌یابد این مسئله به طور دایم هر سال اتفاق می‌افتد (بهار، ۱۳۹۸: ۲۶۴).

در *شاهنامه* نیز مهاجرت سیاوش به توران، نمودی از سفر او به جهان زیرین (زمستان) و بازگشت کیخسرو به ایران که صورت اسطوره‌زدایی شده بازگشت سیاوش به روی زمین (بهار) است با بارش اولین باران پس از هفت سال خشکسالی اتفاق می‌افتد. این وجه از اسطوره در ارتباط با آب متجلی شده است.

۳-۱. ارتباط سیاوش و تموز با آب

آب عنصری مهم در داستان سیاوش است. سیاوش از آب می‌گذرد تا به توران برسد. معنی نام سودابه نیز با آب پیوند دارد (بهار، ۱۳۹۶: ۱۹۵) و او خود الهه آب و باروری است. با مرگ سیاوش سترونی همه جا را فرامی‌گیرد. گودرز در خواب سروش را نشسته بر ابری باران‌زا می‌بیند که از او درخواست می‌کند کیخسرو را بیاورد. با بازگشت کیخسرو و آغاز پادشاهی وی ابرها شروع به باریدن می‌کنند و طبیعت تشنه را سیراب می‌کنند. افراسیاب تیره‌کننده و از بین برنده آب‌ها است. با سلطه افراسیاب بر سرزمین ایران خشک‌سالی و

سترونی شروع می‌شود. پس از دور شدن او از ایران بارانی که در بندهشن به «نو بارانی» معروف است شروع به باریدن می‌کند (همان: ۱۸۴؛ مزدا پور، ۱۳۸۳: ۶۰).

در منطقه بین‌النهرین، رسوبات متغیر دجله و فرات و طغیان این رودها سبب پیدایی دشت‌های حاصل‌خیز گشته بود و هم‌زمان، این منطقه از آفتابی سوزان و بارور کننده برخوردار بود، اما ساکنان این سرزمین نیز بسان ایرانیان، از دیرگاه متأثر از تغییر جهت باران‌ها به اروپا و وقوع خشک‌سالی‌های پی‌درپی با کم‌آبی و بحران کشت و برزیگری مواجه بوده‌اند. این امر در کنار جشن‌های سال نو در بابل و آشور و نیز مراسم و آیین‌های باران خواهی، نشان دهنده اهمیت آب در این منطقه از دیرباز است (گری، ۱۳۹۰: ۷).

در ادبیات و داستان‌های فولکلور سومری و سامی، «آب از عرش هبوط می‌کند و به‌همین دلیل قلمروی حکومتی بسیاری از خدایان سامی بر روی آب است بدانسان که در باورهای آنان، آب زندگی همان آب جادویی است که مرده را زنده می‌کند و در بسیاری از داستان‌های آنان، قهرمانان با آبی که از چاه یا باغ یا برکه آورده می‌شود؛ حیات دوباره می‌یابند به‌ویژه در روایتی از اسطوره تموز و ایشتر که ایشتر به جهان مردگان (عالم الموتی) می‌رود تا آب زندگی را برای تموز بیاورد» (عبدالحمید، ۱۹۸۲: ۶۰۷). اسم کامل تموز، «دموزی حبسو» بوده است و آن به معنای «فرزند حقیقی همه آب‌های شیرین» است. و این ارتباط با آب همواره با وی همراه بوده است. و از میانه هزاره سوم پیش از میلاد، این ارتباط در آثار تاریخی همراه با نام وی ذکر می‌شده است، و اندکی پس از آن نام وی، خلاصه شد (الهورانی، ۱۹۷۸: ۲۱۵-۲۱۴).

۳-۲. وجود شخصیت الهه باروری در اسطوره سیاوش و تموز

در اسطوره سیاوش، زنان نقش چشمگیری ایفا می‌کنند و در موارد گوناگونی، نماد ایزد بانوی آب هستند؛ سودابه، ایزد بانوی این اسطوره بنا بر روایات، نامادری و به باور برخی اسطوره پژوهان، مادر حقیقی سیاوش بوده است که بعدها به خاطر مذموم گشتن رابطه و پیوند عاشقانه مادر و پسر، مورد دخل و تصرف قرار گرفته است. سودابه در سیری همسان و همانند با اساطیر سومری و سامی بین‌النهرین قرار می‌گیرد که گاه از تموز (دموزی) به‌عنوان فرزند و پسر ایشتر (اینانا)، گاه به‌عنوان برادر و گاه به‌عنوان معشوق وی یاد کرده‌اند. این الهه سبب مرگ ایزد گیاهی می‌شود و سپس با گریه و زاری بسیار سبب رستاخیز دوباره ایزد گیاهی می‌شود. سودابه همچون الهه‌ای در کنار سیاوش، زمینه ساز مرگ او (زمستان) شده است؛ سپس رستاخیز سیاوش در هیأت کیخسرو شکل گرفته است: «در ایران سیاوش کشته می‌شود ولی فرزندش کیخسرو متولد می‌شود، حیات کیخسرو برابر با حیات مجدد سیاوش است» (بهار، ۱۳۹۵: ۲۹۳-۲۴۶). از زنان دیگر این

اسطوره، مادر سیاوش، جریره و فرنگیس هستند که همچون چهرهٔ مهربان، نماد الههٔ باروری هستند. در شاهنامه مادر سیاوش حضوری پری‌وار در داستان دارد. او در داستان حضور می‌یابد سیاوش از او متولد می‌شود و بدون این که نام و نشان او ذکر شود دوباره از داستان غایب می‌شود (دوستخواه، ۱۳۷۵: ۳۸-۳۰). فردوسی با ارائهٔ سیمای مادر سیاوش از پس پرده‌ای لطیف به آسمانی بودن شخصیت او را قدرت می‌بخشد. مادر سیاوش می‌تواند تصویری مهربان از ایزدبانوی مادر در دوران باستان باشد این درحالی است که سودابه همسر دیگر کیکاووس با چهره‌ای اغواگر و در عین حال مخرب و خوفناک جنبهٔ دیگر ایزدبانوی باروری دوران اساطیر را نمایان می‌کند. فرنگیس دیگر زن اسطورهٔ سودابه و سیاوش و نگهدارندهٔ نطفهٔ سیاوش است که موجب زایش کیخسرو می‌شود و گویی تولد کیخسرو برابر رستاخیز دوبارهٔ سیاوش است. در کنار تموز (دموزی) به عنوان خدای نباتی، زنی قرار می‌گیرد به نام ایشتر (اینانا) که خود نیز ایزد بانوی باروری است؛ در مقام مقایسهٔ دو اسطورهٔ ایرانی و بین‌النهرینی، همانندی و نقطهٔ تشابهی که نمودی روشن و آشکار دارد عبارت است از این که ایشتر (اینانا) در اسطورهٔ بین‌النهرینی همچون سودابه، زمینهٔ مرگ دموزی را فراهم می‌کند و سپس مایهٔ رستاخیز او می‌شود چرا که مرگ خدای نباتی با مرگ طبیعت همراه است یعنی ایشتر، تموز را به جهان فرودین می‌فرستد؛ سپس خود در جستجوی او راهی جهان فرودین مردگان می‌شود، با او ازدواج می‌کند و با بازگشت این جفت گیاهی به جهان زندگان در آغاز بهار، خشک‌سالی پایان می‌یابد.

از سوی دیگر، آیینی که به‌ویژه در اسطورهٔ بابلی جفت گیاهی، نقش و جایگاه ممتاز ایزد بانو را به عنوان مظهر بارندگی و زایایی در آبادانی کشتزارها و باروری طبیعت و نگه‌داشتن حیات ترسیم می‌نماید، آیین سوگواری و گریه بر تموز است که به روایت نگارندهٔ کتاب شاخهٔ زرین جیمز فریزر، آغازگر نخستین آن، ایشتر بوده است و در تمدن بین‌النهرین اشک، نماد باران است پنداری برزیگرانی که این آیین را در موسم درو در کشتزارهای خویش برپا می‌نمودند، با مویه و شیون نزد ایزد بانو ایشتر از او خواستار بازگرداندن تموز به زندگی جهت بارور گشتن کشت خویش بودند (فریزر، ۱۳۹۴: ۴۲۷-۴۲۵).

همچنین این موضوع که در هر دو اسطوره، ایزد بانوی گیاهی، قادر به حذف و نابودی خدای نباتی در راه رسیدن به خواسته‌های خود می‌شود مبین این امر است که نقش زن در آن روزگار هم در تمدن ایران و هم بین‌النهرین بسیار مهم تلقی می‌شده است تا جایی که جامعهٔ هر دو تمدن، یک جامعهٔ مادرشاهی بوده است؛ زنان به دلیل توانایی پرورش‌دهندگی از احترام خاصی برخوردار بودند. ویژگی دیگری که در هر دو اسطوره برای زنان تصویر شده، نیرنگ و فریبایی است؛ این صفت که بخش دیگری از هویت زن در هر دو

تمدن است که یک حقیقت وجودی دوگانه، مرکب از هر دو عنصر اهورا و اهریمن برای وی قائل گشته است.

۳-۳. نوزایی و رستاخیز

اسطوره مرگ و رستاخیز، بن‌مایه غالب مراسم زمستان و بهار است که در متون مذهبی زردشتی ردپای این موضوع در رسم رپه‌وین، خدای تابستان و نیمروز برجای مانده است (کراسنولسکا، ۱۳۸۲: ۱۲۵). این داستان صورت زردشتی شده اسطوره کهن رفت و بازگشت خدای گیاهی است که با به زیر زمین رفتن ایزد نگهبان محصول در هر پاییز و دوباره بازآمدن او در بهار، منطبق می‌باشد. بر اساس رویکرد هم‌تباری انسان و گیاه، این‌که گیاهان هرساله به طور متناوب رشد می‌کنند یادآور اسطوره بازگشت جاودانه به اصل واحد است (پاشایی، ۱۳۹۱: ۱۵۹).

اسطوره سیاوش و سودابه، سرنوشتی همچون اسطوره مرگ و باززایی بین‌النهرین برایشان رقم خورده است. بر بنیاد پژوهش‌های نگارندگان، در این دو اسطوره، ایزدانوان آب سبب مرگ ایزدان گیاهی و هبوط آنان به جهان فرودین مرگ می‌شوند. داستان تموز و ایشتر هم با نوزایی و رستاخیز دوباره، پیوند دارد. زمانی که این اسطوره به کشورهای دیگه انتقال یافت با تغییرات و دگرگونی‌هایی مواجه شد. اما چیزی که دارای اهمیت بود فرود هرساله تموز به جهان مردگان یا همان جهان زیرین بود. فرود او به جهان زیرین با مرگ طبیعت همراه بود و بازگشت او از جهان زیرین با نوزایی و رستاخیز دوباره طبیعت همراه می‌شد. مهرداد بهار معتقد است «در داستان‌های مربوط به ایزد گیاهی، شهید شدن، به جایی تبعید شدن، به زندان افتادن و به درون آتش رفتن همه می‌تواند نمادی از پنهان شدن دانه در دل خاک باشد و از تبعید برگشتن، از زندان رها شدن، به سلامت از آتش بیرون آمدن و به سلطنت رسیدن می‌تواند نمادی از رویش و باروری مجدد باشد» (بهار، ۱۳۹۷: ۴۲۸).

۴. دو آیین همسان ایرانی و سامی: جشن سال نو و آیین قربانی مقدس

۴-۱. نوروز و آکیتو (نوروز بابلی)

در بین‌النهرین باستان دو آیین بسیار مهم در طول سال برگزار می‌شود؛ یکی از این آیین‌ها آکیتو و دیگری ازدواج مقدس نام دارد. در ایران در کنار نوروز، آیین‌هایی چون میرنوروزی و برنشستن کوسه و امثالهم

وجود داشته که اشکال اسطوره‌زدایی شده آیین قربانی کردن شاه مقدس برای رفع بلاها و حفظ خجستگی و زایایی طبیعت بوده است.

در بین‌النهرین باستان نیز دو آیین سالانه بسیار مهم در طول سال برگزار می‌شد که با تشریفات خاص در بین مردم اجرا می‌شدند یکی از این آیین‌ها آکیتو (Akitu) و دیگر ازدواج مقدس نام داشت. جشن آکیتو دوبار در سال اجرا می‌شد. یک‌بار با شروع فصل جدید تا دهم اولین ماه بهاری بابلیان یعنی ماه نیشان ادامه داشت و یک‌بار دیگر در نیمه دوم سال به هنگام اعتدال پاییزی در ماه تشریت (Tishri) برپا می‌شد (حسینی، ۱۳۸۴: ۹۹). آیین آکیتو تا هزاره دوم پیش از میلاد جشنی کاملاً مستقل از جشن سال نو بوده است. این جشن از نیمه اول هزاره سوم شناخته شده بود و بعد از آن در همین هزاره، در بیش‌تر شهرهای بزرگ بین‌النهرین مانند: بابل، آشور و نیپور این آن را اجرا می‌کردند، اما برگزاری آن در شهرهای بابل و آشور رونق بیش‌تری داشت (همان: ۹۹).

جشن آکیتو دوبار در سال اجرا می‌شود. یک‌بار با شروع فصل جدید آغاز می‌شود که تا دهم اولین ماه بهاری بابلیان؛ یعنی ماه نیشان ادامه دارد و بار دیگر در نیمه دوم سال به هنگام اعتدال پاییزی در ماه تشریت (تشری)^۱ برپا می‌شود. نام دیگر آیین آکیتو جشن زگموک^۲ است که تا هزاره دوم پیش از میلاد جشنی کاملاً مستقل از جشن سال نو است (حسینی، ۱۳۸۴: ۹۹). برگزاری این آیین از نیمه اول هزاره سوم مرسوم است و در همین هزاره، در بین‌النهرین و بیش‌تر شهرهای بزرگ آن مانند بابل، آشور و نیپور این آیین را اجرا می‌کنند، اما برگزاری آن در شهر بابل و آشور رونق بیش‌تری دارد. آیین آکیتو در شهر اور و نیپور دو بار در سال اجرا می‌شود، یک‌بار در ماه دوازدهم و بار دیگر در ماه چهارم یا ششم سال. به یکی از این آیین‌ها، «آکیتی زمان بذری» و به دیگری «آکیتی جو درو» می‌گویند، اما شواهدی وجود دارد که آکیتی اصلی، جشنی پاییزی است (همان: ۹۹).

آیین ازدواج مقدس جشن ویژه سال نو است. این جشن را قبل از هزاره یکم پیش از میلاد در آغاز سال نو برگزار می‌کرده‌اند. ازدواج مقدس برآمده از اسطوره ازدواج دموزی و اینانا یا تموز و ایشتر است. به نظر می‌رسد مردم بین‌النهرین با الگوبرداری از این ازدواج، مراسم ازدواج خود را با آیینی ویژه برگزار می‌کنند تا نمادی از یک پیوند کیهانی باشد؛ پیوندی که می‌تواند باعث باروری زمین شود. به همین سبب نزد اقوام یک‌جانشین برزگر اهمیت می‌یابد. همچنین ترانه‌های عروسی جشن ازدواج دموزی و اینانا خود به آیین‌های

1. Tishri
2. Zagmuk

ویژه‌ای در سال نو می‌انجامد؛ آیین‌هایی که در کنار مصایب مردوک و سفر اینانا و دموزی به جهان زیرین قرار می‌گیرد (ساندرز، ۱۳۷۳: ۲۱۲).

در آیین آکیتو یا جشن زگموک که به افتخار خداوند مردوک^۱ برپا می‌کنند، همه رویدادها و حوادث مربوط به هر یک از دوازده ماه سال تعیین می‌شود. به‌علاوه آسیب‌دیدن کتیبه‌های باقی‌مانده از آیین آکیتو، همه رسوم این آیین روشن نیست، اما آنچه باقی مانده، نشان می‌دهد که یکی از جریان‌های اصلی در این جشن، دیدن بیت / خانه آکیتو است. این خانه معبدی است که در میان روستاهای بیرون شهر در کنار یا روی نهر بزرگی قرار دارد. مردم گروه‌گروه حرکت می‌کنند و در جلو آن‌ها تندیس مردوک را به‌سوی بیت آکیتو می‌برند. همه خدایان در این روز به پرستشگاه مخصوص مردوک؛ یعنی معبد بزرگ اساگیلا^۲ می‌آیند. شاه نیز در پرستشگاه حضور می‌یابد و برای تجدید پیمان و تضمین قدرت مملکت برای یک سال دیگر، دست تندیس مردوک را می‌گیرد. یکی از تشریفات مهم این جشن هم‌زمان با سال نو، آتش‌افروختن است. از اواخر هزاره دوم بعد از این که خدایان، مردوک و آشور جایگزین همه خدایان بابل و آشوری می‌شوند، آیین‌های دو جشن آکیتو و ازدواج مقدس در ابتدای سال در هم می‌آمیزند که شاه در این مراسم کانون مرکزی و نشانه زنده خداوند که خدای باروری نیز شده است، محسوب می‌شود (حسینی، ۱۳۸۴: ۹۹).

۴-۲. آیین قربانی مقدس: میر نوروزی و جشن ساکنا

آیین قربانی مقدس که در باور فریزر در شاخه زرین، آیین کلیدی فرهنگ‌های باستان بوده است، آیینی برای حفظ زایایی طبیعت در میانه دو فصل اصلی (زمستان و تابستان) بوده است که برای حفظ توان رویش انسان- خدای نباتی مظهر رویش، با قربانی یک شاه انجام می‌شده است. در این آیین، برای رفع بلاها و مصائبی که با سستی گرفتن و ضعف در نیروی شاه و مرگش بر جهان نازل می‌شده، به محض دیدن نشانه‌های ضعف در پادشاه- خدا او را می‌کشتند و روحش را پیش از دچار شدن به بیماری، به یک جانشین با کالبدی نیرومند انتقال می‌دادند (فریزر، ۱۳۹۴: ۲۵۹-۳۱۲). در داستان سیاوش نیز کاوس، به علت پیری فره را از دست می‌دهد و این خود اوست که کناره می‌گیرد و جانشینش، توسط انجمن زرنگار (مجلس مهستان اشکانی) از بین دو نامزد فریزر و کیخسرو و در قالب آزمون فتح دژ بهمن انتخاب می‌شود. سنت کناره گرفتن شاهان در پیری، در شاهنامه یک اصل کلیدی است.

1. Mrduk
2. Esagila

در اقوام بدوی به محض دیدن کوچک‌ترین نشانه سستی و ناتوانی در وجود پادشاه او را می‌کشتند. چندی بعد جانب احتیاط از این‌هم بالاتر گرفت و دیگر منتظر بروز نشانه‌های پیری و سستی در وجود پادشاه نشدند، بلکه در پایان یک مدّت محدود و معین، پادشاه را حتی اگر در اوج سلامت و قدرت هم بود، به دست تیغ می‌سپردند، چرا که می‌پنداشتند در این حالت، روح او در اوج قدرت به جانشین او منتقل می‌شود! چندی از این آیین نیز نگذشته بود که پادشاهان به جای این که خود در پایان موعد مقرر کشته شوند، این امر را به جانشین خود تفویض کردند که همان پادشاه دروغین یا ساختگی است. اما در ابتدا شخصی به جای شاه واقعی قربانی می‌شد که شباهت بیش‌تری را با شاه داشته باشد تا قربانی او تأثیر مشابه در جریان باروری بگذارد، به همین دلیل در ابتدا پسر پادشاه را قربانی می‌کردند (همان: ۳۲۲). اما با رشد تمدن و اخلاق این رسم بدوی از میان برداشته شد. ابتدا به جای پسر پادشاه یکی از افراد طبقات پایین جامعه را به جای پادشاه بر تخت نشانده، قربانی می‌کردند. بعدها یک زندانی محکوم به مرگ به جای پادشاه انتخاب می‌شد تا چند روزی حکومت کند و بعد او را قربانی می‌کردند (همان: ۳۳۲).

در ایران، با رشد تمدن، در آیین میرنوروزی و برنشستن کوسه، حتی این اعدام نیز حذف شد و فرد جانشین حداکثر با یک کتک خوردن و دشنام شنیدن از صحنه کنار می‌رفت! کارکرد آیین پادشاه مقدس، نگهداری از روند زایایی و باروری طبیعت بود که با شهید شدن ایزد گیاهی برای مدّتی متوقف می‌شد و با حیات دوباره او زایایی به طبیعت برمی‌گشت.

در بین‌النهرین نیز جشنی مشابه به نام ساکنا وجود داشت که محتمل است، آیین میرنوروزی نیز متأثر از آن باشد و در گذشته هر سال به یاد ایشتر و تموز در بابل برگزار شده، پنج روز طول می‌کشید. در این مراسم، جای ارباب و برده عوض می‌شود. بندگان فرمان می‌دادند و اربابان فرمان می‌بردند. زندانی‌ای که محکوم به مرگ بود، به جای شاه می‌نشست و مانند شاه از همه اختیارات برخوردار بود. در این مدّت اندک، تمام معشوقه‌ها و زنان شاه نیز از آن پادشاه ساختگی بودند و او در اوج لذّت و خوش‌گذرانی با آن‌ها به سر می‌برد. این شاه دروغین که لقبش زوگانس^۱ بود، بعد از پایان یافتن جشن، از تمام این مزایا خلع می‌شد، سپس تازیانه می‌خورد و در نهایت او را گردن می‌زدند یا به دار می‌آویختند. فریزر معتقد است از آن‌جا که آناهیتا برآمده از ایشتر بابلی است، منشأ جشن ساکنا نیز همان بابل است (فریزر، ۱۳۹۴: ۶۷۲-۶۷۱). از جمله جشن‌هایی که از دل جشن ساکنا برآمده و کم و بیش خویشکاری‌های این جشن را داراست، می‌توان به جشن‌های ساتورنالی در روم، کرونیا در یونان، میرنوروزی و کوسه برنشیدن در ایران اشاره کرد.

برده‌ای که در این جشن نقش شاه قلّابی را بازی می‌کند، نماد خدای نباتی تموز است و زنانی که او در این پنج‌روزه با آنان درمی‌آمیزد، در حکم نمایندگان زمینی ایزدبانو ایشتر هستند. پس در این مدت کوتاه که مقارن موسم بهار هم هست، در نمایشی آیینی، گویی تموز و ایشتر هستند که به وصال می‌رسند و در خوشی هرچه تمام‌تر با هم سر می‌کنند، اما در پایان این موعد پنج‌روزه، چنان‌که در اصل اسطوره تموز می‌میرد، این پادشاه قلّابی که تجسم تموز است، گردن زده می‌شود، اما همان‌طور که دموزی یا تموز برای همیشه در دنیای زیرین باقی نمی‌ماند، بلکه با میانجی‌گری ایشتر دوباره به روی زمین برمی‌گردد، در جشن ساکنا هم پادشاه واقعی نقش رستاخیز پادشاه دروغین کشته‌شده را بازی می‌کند و با قدرت و سلامت کامل از آن پس بر اریکه قدرت می‌نشیند؛ گویی تموز از دنیای مردگان رهایی می‌یابد، بر تخت سلطنت می‌نشیند و دوباره خدایی خود را از سر می‌گیرد (رضایی دشت ارژنه، ۱۳۸۶: ۶۰).

نتیجه‌گیری

در شاهنامه اسطوره سیاوش و تداوم آن، کیخسرو، مهم‌ترین داستان است که در میانه کتاب، بلندترین داستان و رشته‌ای از داستان‌های مرتبط (کین سیاوش) را به هم پیوند می‌دهد و عملاً قلب روایی کتاب است. همین نقش را در فرهنگ ایرانی، آیین نوروز داشته است. نوروز، تنها آیین باستانی در ایران است که حتی ریشه‌های پیشازرتشتی داشته، با سنت نیاپرستی هندواروپایی و باورهای بومیان ایران که مرتبط با فرهنگ میان‌رودان بوده‌اند، نیز ارتباط داشته است. نقش همسان نوروز با داستان سیاوش، در دو بخش این آیین تبلور می‌یافته است:

آیین زمستانی در آیین سیاوشان (بخش سوگ) و جشن بهاری در سنت ده روزه فروردینگان (بخش جشن) آیین‌های باستان تبلور داشته است. این دو گانه آیینی در شاهنامه همسان دو داستان سیاوش (با پایان منتهی به سوگ) و کیخسرو (پایان منتهی به جشن پیروزی بر افراسیاب) بوده است. یعنی سیاوش، داستان زمستان و کیخسرو داستان بهار سنت اساطیر ایرانی بوده است. در فرهنگ سامی، همین ساختار آیینی را تموز و آکیتو داشته‌اند.

در شاهنامه، مهاجرت سیاوش به توران، نمودی از سفر او به جهان زیرین (زمستان) و بازگشت کیخسرو به ایران صورت اسطوره‌زدایی شده بازگشت سیاوش به روی زمین (بهار) است؛ همچون تبعید تموز به جهان زیرین و بازگشت پیروزمندانه‌اش که با آیین‌های مردمی تکمیل شده‌اند. در داستان سیاوش، با بازگشت کیخسرو به ایران، پس از هفت سال خشکسالی، بارش اولین باران اتفاق می‌افتد. این برکت نیاز به قربانی

دارد که آیین‌های جزئی‌تری در دل آیین اصلی (نوروز / آکیتو)، مثل میرنوروزی و برنشتن کوسه و ساکتا و... برای تداوم این نقش شکل گرفته‌اند و در فرهنگ ایرانی، بخش وحشیانه قربانی به تدریج محو شده، جای آن را اعتقاداتی درباره شگونی و نگوینی رفتارها گرفته‌اند.

در حقیقت، تداوم نوروز در فرهنگ و تمدن ایران عصر اسلامی، می‌تواند به همین ریشه مشترک این آیین در خاورمیانه کهن ارتباط داشته باشد که تداوم آن را به امری قابل درک برای مخاطب بدل می‌کرده است و نوروز، شناسه فرهنگ ایرانی شده که در اقصی نقاط متمدن دنیای امروز، نمود خود را حفظ کرده است. شناسنامه ملی ما، شاهنامه نیز در این زمینه، کماکان نقش کلیدی دارد.

کتابنامه

- آذربی، گیتی، (۱۳۹۷)، حماسه تصویری در هنر خاور زمین، مجموعه مقالات نقاشی سغدی، ترجمه محمد محمدی، چاپ اول، تهران: انتشارات سوره مهر.
- آموزگار، ژاله، (۱۳۷۰)، «نوروز»، کلک. ۲۳ و ۲۴: ۱۹-۳۱.
- آیدنلو، سجّاد، (۱۳۹۱)، طومار نقالی شاهنامه، تهران: به‌نگار.
- افشار، ایرج، (۱۳۸۹)، اسکندرنامه، چاپ دوم، تهران: نشر چشمه.
- الخورانی، یوسف، (۱۹۷۸)، النبیة الذهنیة الحضاریة فی الشرق المتوسطی الآسیوی القادیم، بیروت: دارالنهار.
- امینی، امیرقلی، (۱۳۸۹)، فرهنگ عوام: تفسیر امثال و اصطلاحات زبان فارسی، جلد ۱، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم، (۱۳۶۹)، فردوسی‌نامه (مردم و شاهنامه)، ۳ ج، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی.
- اوستا (۱۳۸۵). ۲ ج، به کوشش جلیل، دوستخواه، چاپ دهم، تهران: مروارید.
- بلنیتسکی، آلکساندر ماکوویچ و مارشاک، بوریس ایلیچ، (۱۳۹۷)، «نقاشی‌های سغدی»، در مجموعه مقالات نقاشی سغدی، ترجمه محمد محمدی، تهران: انتشارات سوره مهر.
- بهار، مهرداد، (۱۳۹۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ دوازدهم، تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۷)، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۸)، از اسطوره تا تاریخ، چاپ یازدهم، تهران: چشمه.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۸۶)، آثار الباقیه عن القرون الخالیة، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- جاحظ، عمرو بن بحر، (۱۸۹۸)، المحاسن و الاضداد، به کوشش فان فلوتن، چاپ لیدن.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین، (۱۳۲۰)، دیوان حافظ، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: چاپ سینا.

- حسینی، حسن، (۱۳۸۴)، «آکیتو»، *اخبار ادیان*، ۱۳: ۹۹-۱۰۰.
- حصوری، علی، (۱۳۸۷)، *سیاوشان*، چاپ سوم، تهران: انتشارات چشمه.
- دادگی، فرنیع، (۱۳۶۹)، *بندهشن*، به کوشش مهرداد بهار، تهران: توس.
- دوستخواه، جلیل، (۱۳۷۵)، «مادر سیاوش، جستار در ریشه‌یابی یک اسطوره»، *ماهنامه آشنا*، دوره ۶، شماره ۳۲، صص ۳۸-۳۰.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۹۱)، *امثال و حکم*، جلد ۲ و ۳، چاپ بیست‌ویکم، تهران: امیرکبیر.
- راشد محصل، محمدتقی، (۱۳۸۹)، *دینکرد هفتم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رحمانی، روشن، (۱۳۹۰)، *فردوسی‌پژوهی*، دفتر اول، به کوشش منوچهر اکبری. تهران: خانه کتاب.
- رستگار فسایی، منصور، (۱۳۸۸)، *پیکرگردانی در اساطیر*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی دشت ارژنه، محمود، (۱۳۸۶)، *بررسی تحلیلی-تطبیقی اسطوره‌های باروری ایران، هند، بین‌النهرین، یونان و روم*، رساله دکتری دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شیراز.
- رضی، هاشم، (۱۳۹۲)، *گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات بهجت.
- ساندرز، ناسی، (۱۳۷۳)، *بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.
- سعیدی، مصطفی و هاشمی، حاج احمد، (۱۳۸۱)، *طومار شاهنامه فردوسی*، تهران: خوش‌نگار.
- طاهرخانی، شقایق، (۱۳۹۴)، *بررسی جایگاه سیاوش در اساطیر ایران و تطبیق آن با دموی ایزدگیاهی بین‌النهرین*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- عبدالحکیم، شوقی، (۱۹۸۲)، *موسوعة الفلک و الأساطیر العربیة*، بیروت: دارالعودة.
- فردوسی طوسی، ابوالقاسم، (۱۳۶۶)، *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق، ج ۱، نیویورک: *ایرانیکا*.
- فریزر، جیمز جورج، (۱۳۹۴)، *شاخه زَرین: پژوهشی در جادو و دین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد، (۱۳۸۴)، *بررسی ارتباط میان کنش آیینی و تکرار الگوهای اساطیری و نمودگاری آن در تحلیل اسطوره توتمی گاو در شاهنامه فردوسی*. مجموعه مقالات همایش شاهنامه و پژوهش‌های آیینی قطب علمی فردوسی‌شناسی و ادبیات خراسان، ۱۹۵-۲۱۶.
- کراسنولسکا، آنا، (۱۳۸۲)، *چند چهره کلیدی در اساطیر گاه‌شماری ایران*، ترجمه ژاله متحدین، تهران: ورجاوند.
- کریستن سن، آرتور امانوئل، (۱۳۹۳)، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، چاپ پنجم، تهران: نو.
- کیوان، مصطفی، (۱۳۴۹)، *نوروز در کردستان*، تهران: سازمان چاپ تبریز.
- کاشغری، محمود بن حسین، (۱۳۸۳)، *دیوان لغات‌الترک*، ترجمه حسین محمدزاده صدیق، تبریز: نشر اختر.

متن‌های پهلوی، (۱۳۷۱)، گردآورده جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب-آسانا، گزارش سعید عریان، جلد اول و دوم، تهران: کتابخانه جمهوری اسلامی ایران.

مزدایور، کتایون، (۱۳۸۳)، *داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره*، تهران: اساطیر.

مزدایور، کتایون، (۱۳۸۸)، «درباره تاریخچه نوروز»، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، ۲۳ (۲): ۳-۹.

مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۸۲)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، (۱۳۶۳)، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبادی، تصحیح تقی مدرس رضوی، تهران: ناشر توس.

هینلز، جان راسل، (۱۳۸۹)، *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ هشتم، تهران: چشمه.

یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، چاپ چهارم، تهران: فرهنگ معاصر.

Belenitskii, Aleksandr M. (1954). Voprosy ideologii i kul'tov Sogda po materialam pandzhikentskikh khramov [Questions about the ideology and cults of Sogdiana raised by the materials from the Panjikent temples]. *Zhivopis' drevnego Piandzhikenta*, 25-82. Moskva: Izd-vo. Akademii nauk SSSR.

Dyakonov, M. M. (1951). *Obraz Siyavusha v Sredneaziatskoi Mifologii, Kratkie Soobshcheniya. In-ta, Istorii Materialnoi Kultury*, Vol. 10. Moscow: Leningrad.

Grenet, Frantz, and Samra Azarnouche. (2007). "Where Are the Sogdian Magi?". *21 Bulletin of the Asia Institute*. Vol. 21:159-177.

Mongait, A.L. (1959). *Archaeology in the USSR*. Foreign Languages

Neuman, Erich, (1974); *The Creat Mother*, New York: princeton.

Rapoport, U.A. (1971). *Iz Istorii Religii Drevnego Khorezma (Ossuarii)*. Moskva.

Tolstov, Sergei Pavlovich, (1948). *Drevnik Khorezm. Opyt istoriko-aikheologicheskogo is sledovaniia*. Moscow.

Tolstov, Sergei Pavlovich, & B. I. Vainberg. (1967). *Koi-Krylgan-Kala, pamiatnik kul'tury drevnego Khorezma IV v. do n.e.-IV v. n.e*. Moskova.

Yakubovskiy, A.YU. (1951). *Drevnii Piandzhikent, po sledam drevnikh kul'tur*. Moskva.