

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره شصت و هفتم، زمستان ۱۴۰۱: ۱۴۰-۳۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل اسطوره‌گرایانه و بررسی خاستگاه داستان

سیاوش و کیخسرو در شاهنامه بر اساس آیین آشناسازی

علی‌اکبر کمالی نهاد*

میثم روستایی**

چکیده

از جنبه‌های تحلیل در داستان‌های شاهنامه قابلیت تأویل‌پذیری اسطوره‌های آنهاست. در بین داستان‌های شاهنامه داستان سیاوش از نمونه‌هایی است که به لحاظ روایی و پیوند محورهای عمودی و افقی داستان، با روایت‌های پیشین و پسین خود تناسب دارد. در این مقاله داستان سیاوش با نگاه تلفیقی و بر بنیاد رویکردهای نقد ساختارگرا، اسطوره‌ای و نظریه‌ی دریافت، تحلیل اسطوره‌ای شده است. مبنای این تحلیل آیین آشناسازی بوده و با بهره‌بردن از نظر الیاده، آیین تشریف در روایت سیاوش را باز نموده‌ایم. در این مقاله از شیوه‌ی قیاسی و نه همسان‌سازی میان عناصر داستان سیاوش و کی‌خسرو با آیین آشناسازی استفاده شده است. در این باز‌نمایی، داستان از تولد سیاوش تا پایان کنشگری کی‌خسرو، یک واحد تلقی شده و کنش این دو شخصیت در تکمیل همدیگر پنداشته شده‌اند. براساس یافته‌های پژوهش، بالیدن و برآمدن سیاوش و سپس فرورفتن او در غروبستان توران زمین، هم‌چون فرورفتن دانه در خاک است؛ گویی که داستان در این بخش ناتمام باقی می‌ماند تا آنجا که در سویی دیگر با برآمدن کیخسرو به دور از چشم اغیار و بالیدن او در همان سرزمین توران، داستان را به خودبسندگی می‌رساند. نشانه‌ها و قراین نمادین موجود در متناهی واحد داستانی مثل: کوه، دایه، گذر از آب، حیوان نمادین، آزمون و...، موجب تقویت مفهوم آشناسازی در آن است.

واژه‌های کلیدی: آیین آشناسازی، اسطوره، سیاوش، کهن‌الگو، کیخسرو.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، ایران alikalami@cfu.ac.ir

** کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان، ایران m.rostayi@gmail.com



بیان مسئله

داستان‌های شاهنامه را می‌توان از جنبه‌های گوناگون تحلیل و تأویل کرد. گوناگونی تحلیل‌ها و تأویل‌ها بازبسته ساختار و روایت‌های شاهنامه است. یکی از جنبه‌های تحلیل داستان‌های شاهنامه قابلیت و توانایی تأویل‌پذیری اسطوره‌های آنهاست و در این میان داستان سیاوش یکی از روایت‌هایی است که از لحاظ روایی و پیوند با محورهای عمودی و افقی داستان با روایت‌های پیشین و پسین خود از قبیل: پی‌رفت زمانی، روایی، شخصیتی و... تناسب دارد. برخی از پژوهشگران ایرانی سیاوش را نمونه نخستین انسان دانسته‌اند و او را با کیومرث منطبق ساخته‌اند؛ از آن جمله: خالقی مطلق (۱۳۷۲: ۱۰۲) و بهمن سرکاراتی (۱۳۷۸: ۱۰۴-۱۰۸). جای تحقیقی که در آن به داستان سیاوش و کیخسرو به صورت یک شخصیت واحد با بن‌مایه اساطیری پرداخته شده باشد، خالی می‌نماید. این پژوهش می‌خواهد نشان دهد کیخسرو با سیاوش هم‌کنش و شکل دگرگون‌یافته او پنداشته شده است. می‌توان شخصیت سیاوش و کیخسرو را در شاهنامه، شخصیت واحدی از اساطیر برکت نظیر تموز، تیشتر، یا بعل و آدونیس دانست که در داستان حماسی به صورت دو شاهزاده ایرانی درآمدند که در ابتدا سیاوش از افراسیاب، دیو خشکی، شکست می‌خورد؛ سپس کیخسرو بر آن فایق می‌شود (بهار، ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۲۲). ادامه‌یافتگی و دگرگونی سیاوش به کیخسرو و کنش‌های کیخسرو که ادامه کنش‌های سیاوش است، بر محور عمودی روایت، آنها را مکمل هم‌دیگر نشان می‌دهد. کیخسرو وقایع و حوادثی را که سیاوش پشت سر می‌نهد و ناتمام می‌ماند، ادامه می‌دهد و به پایان می‌رساند. نقش نمادین بعضی از اشیا و پدیده‌ها از داستان سیاوش آغاز می‌گردد و در داستان کیخسرو به اتمام می‌رسد. به عبارتی دیگر بدون خویش‌کاری‌های کیخسرو داستان سیاوش ابتر و بی‌نتیجه می‌ماند. این نابسندگی سبب شد که نگارندگان از لحاظ روایی و نگریستن به نقش‌مایه‌های داستان، این دو داستان را در امتداد یکدیگر دانسته، آن را از منظر آیین‌شناسازی تحلیل کنند. بر این اساس، به بررسی آیین‌شناسازی در حکایت سیاوش پرداخته و برآنیم که کیخسرو نیز شکل دگرگون‌یافته شخصیت سیاوش و درواقع نماد بازگشت سیاوش به این جهان است و ادامه این آیین نمادین در حکایت کیخسرو نمود یافته است.

فردوسی به این یگانگی این گونه اشاره می‌کند:

به گیتی کسی چون سیاوش نبود چون او راد و آزاد و خامش نبود
کنون این جهان‌جوی فرزند اوست هم اوی است گویی به چهر و به پوست
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۴۶۰)

یک سیر طولی [تداوم] در این دو شخصیت اسطوره‌ای به‌گونه‌ای متمایز برجسته شده است. وقایع و حوادثی برای سیاوش در این حکایت به وجود می‌آید که کیخسرو ادامه‌دهنده و اتمام‌کننده‌ی خویش‌کاری‌های سیاوش است.

پیشینه بحث

مهرداد بهار در کتاب از «اسطوره تا تاریخ» به پیوند داستان کیخسرو و سیاوش اشاره کرده و این دو داستان را یک واحد داستانی جدا شده پنداشته است. داستان سیاوش و کیخسرو در واقع بازتابی از اسطوره‌ی یکی از ایزدان در آسیای غربی (به‌ویژه بین‌النهرین) است؛ ایزدی که شهید می‌شد و دوباره بازمی‌گشت. در اساطیر سومری، این ایزد دوموزی و در اساطیر بابلی تموز نام داشت. سیاوش می‌میرد، آنگاه فرزندش، کیخسرو برمی‌گردد و با بازگشت خود به این جهان، همچون ایزد گیاهی، برکت، نعمت و استقلال می‌آورد و افراسیاب را که دیو خشکی است، از بین می‌برد و به زیر زمین می‌راند (بهار، ۱۳۸۴: ۲۲۹-۲۲۶).

در خصوص مراسم و مناسک «آشناسازی» تحقیق‌هایی شده است؛ از جمله اینکه علی هاشم‌زاده، حمیدرضا فرضی و علی دهقان در مقاله «تحلیل ژرف‌ساخت اسطوره‌ای داستان گل و نوروز با تکیه بر آیین‌ها و نمادهای آشناسازی» عناصر و مراحل مراسم آشناسازی مثل: انزوا، جداسازی، مرگ و تولد مجدد، اشراق در پای درخت، آزمون‌های سخت، پیر دانا و... را در منظومه گل و نوروز خواجه‌ی کرمانی تحلیل کرده‌اند (۱۳۹۹: ۳۲۱-۲۸۷)؛ بهروز آتونی نیز در مقاله «پاگشایی قهرمان در حماسه‌های اسطوره‌ای» آیین پاگشایی قهرمانان در داستان‌های اسطوره‌ای را بررسی کرده است (۱۳۹۰: ۱۰۵-۸۱)؛ مریم حسینی و نسرین شکیبی ممتاز نیز در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل روان‌شناختی دعوت و طلب و نقش آن در آشناسازی و تشریف قهرمان» می‌نویسند «تمام تولدهای مهم و

نمادین قهرمانان در اسطوره، افسانه، داستان‌های عامیانه و قصه‌های پربان، به سفری سمبلیک و سرنوشت‌ساز می‌انجامد که مقدمه و پیشینه آن، تلاش و حرکتی است برای آمادگی در راهی که زمینه‌ساز جدایی قهرمان از دنیای پیشین و نفوذ در برخی سرچشمه‌های قدرت است که اغلب به بازگشتی حیات‌بخش منجر می‌شود» (۱۳۹۳: ۵۰-۲۷)؛ نسیم پری‌زاده و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نمادهای آشناسازی در برزنامه» به بررسی داستان برزنامه بر اساس آیین‌ها و نمادهای آشناسازی پرداخته است؛ که در آن قهرمان داستان (برزو) مراحل آشناسازی را طی می‌کند (۱۳۹۹: ۲۴۲-۲۱۱).

فیروز فاضلی و ابراهیم کنعانی در مقاله «سیاوش، شخصیتی آیینی و رازناک در شاهنامه» با تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای شخصیت سیاوش در شاهنامه، در پی اثبات آن هستند که سیاوش آفریده‌ای اهورایی و شخصیتی پری‌زاده است و شخصیت او منطبق بر الگوی نخستین انسان است (۱۳۸۹: ۹۳-۱۰۸)؛ فرامرز خجسته و محمدرضا حسنی جلیلیان در مقاله «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی» ضمن معرفی روایت‌های متفاوت اسطوره الهه باروری در فرهنگ‌های مختلف، عناصر مشترک داستان سیاوش و این اسطوره و ایزد گیاهی را بازنمایی کرده‌اند (۱۳۹۰: ۷۷-۹۶)؛ فرزاد قائمی در مقاله «از رپیهوین تا سیاوش» به تحلیل اسطوره‌شناختی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد رپیهوین و آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره در فرهنگ ایران پرداخته است (۱۳۹۲: ۶۱-۸۶)؛

اما بیشتر این تحقیقات در زمینه جایگاه شخصیت سیاوش در اسطوره و شاهنامه بوده است و این داستان و نیز در پی آن داستان کیخسرو را از نگاه خاص این مقاله نکاویده‌اند، این پژوهش سعی بر آن دارد تا روشن سازد که حکایت سیاوش و به تبع آن کیخسرو از کهن الگوی اسطوره‌ای و جهان‌شمول آشناسازی پیروی می‌کنند؛ هرچند در بعضی موارد -شاید به دلیل شرایط جغرافیایی و فرهنگی خاص شکل‌گیری این حکایت- با اصل الگو تطابق ندارند؛ اما حکایت در کلیت خود، از این الگو پیروی می‌کند.

مبانی تحقیق

در این تحلیل از شیوه قیاسی و نه همسان‌سازی میان عناصر داستان سیاوش، و

آیین آشناسازی استفاده شده است. بدیهی است که عناصری در این قیاس گزینش شده که ظرفیت تأویل اسطوره‌ای و قیاسی با آیین آشناسازی را داشته باشد. از این‌رو شگردهای چند رویکرد نقد ادبی ساختارگرا، اسطوره‌ای، نمادگرا و نظریهٔ دریافت^۱ با همدیگر تلفیق^۲ شده است.

خاستگاه سیاوش و همانندی‌های کیخسرو با سیاوش

ویژگی‌های شگفت‌انگیز داستان سیاوش در شاهنامه سبب شده که پژوهشگران برای آن منشأ دیگری قائل شوند و آن را یک اسطورهٔ غیرایرانی بیندارند. ژرژ دومزیل، خجسته‌کیا و مهرداد بهار برای آن اصلی هندی در نظر گرفته‌اند؛ دومزیل آن را با ورنهای هندی خویشاوند دیده است. او بر اساس شباهت دو تا از نام‌های این روایت‌ها (کاوس و کابه اوشس)، سیاوش را به کاچه، سودابه را دویانی و کاوس را با کابه اوشس، استاد کاچه، منطبق ساخته است (دومزیل، ۱۳۸۴: ۵۵-۷۰)؛ کیا شخصیت سیاوش را متعلق به اسطوره‌ای آرمانی میان قبایل دره ایندوس می‌داند؛ طبق این اسطوره روزی شاهی با فضیلت و دادگر از راه خواهد رسید و صلح و پایداری را در سراسر جهان برقرار خواهد ساخت (کیا، ۱۳۸۸: ۶۸). بهار نیز میان روایت اسطوره‌ای-حماسی سیاوش و رامهٔ هندی همانندی می‌بیند و هر دوی آن‌ها را با ماه که در پرورش گیاهان نقش دارد، مربوط می‌سازد و در نتیجه، این دو روایت را برگرفته از اسطورهٔ باروری می‌داند.

در این دو روایت شباهت‌ها چندان زیادند که چاره‌ای جز منشأ واحدی برای آن‌ها وجود ندارد؛ رامه با سیاوش (هر دو با سیاهی) مربوط‌اند. سفر چهارده‌سالهٔ رامه او را با ماه مربوط می‌کند. ماه و کمال و نقصان و کمال یافتن آن، هم با رامه و هم با سیاوش مربوط می‌شوند که با باروری و برکت مربوط‌ند. رامه هرکجا پا می‌گذارد، گیاهان از زیر پایش می‌رویند و از خون سیاوش گیاهی سبز می‌روید. در هر دو داستان بازگشت قهرمان وجود دارد؛ بازگشت کیخسرو از توران و رسیدن به شاهی خود، برابر بازگشت قهرمان در روایت اصلی است. رامه نیز پس از چهارده سال بازمی‌گردد و به سلطنت می‌رسد. شهادت و به زیر زمین رفتن در هر دو روایت دیده می‌شود؛ اما در روایت ایرانی

1. reception theory
2. syncritisem

سیاوش کشته می‌شود و در روایت هندی سیتا همسر رامه کشته می‌شود. در هر دو داستان شاهزادگان با دشمنی سرسخت می‌جنگند و بر آن‌ها پیروز می‌شوند. این دو روایت ایرانی- هندی خود با روایت کهن بین‌النهرینی دموزی- تموز مربوط‌اند و ارتباط فرهنگی کل منطقه را می‌رساند (بهار، ۱۳۷۵: ۱۲۵-۱۲۶). کورجی کویاجی بر بنیاد شباهت‌های مضمونی، حماسه سیاوش را با حماسه چینی «فنگ-شن-ینی» همانند می‌داند (کویاجی، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۲۷). متداول‌ترین تحلیل درباره سیاوش این است که او یک ایزد گیاهی و شهیدشونده است. ایزدی که مرگ و باززایی او سبب وجود مرگ و رویش دوباره گیاه می‌گردد. مسکوب، سیاوش را آنگاه که به توران رفت، خورشیدی توصیف می‌کند که به چاهسار شب فروشد تا باز پدیدار شود (مسکوب، ۱۳۵۷: ۲۴۴). در روایت شاهنامه نیز خواب افراسیاب، بیان‌کننده این مطلب است که کیخسرو شکل دگرگون‌شده سیاوش است.

بهار، آیین سیاوش را در آثارش از دو طریق با ایزدان نباتی مرتبط می‌کند: یکی همان‌طور که پیش‌تر آمد، از طریق اسطوره‌های هندی و دیگر از طریق اسطوره‌های بومی باشندگان فلات ایران، و منشأ مربوط به این آیین‌ها را میان‌رودان می‌داند؛ این آیین بر آیین تموز و ایشتر بابلی و از آن کهنه‌تر به آیین‌های سومری می‌پیوندد و بدین روی شاید واژه اوستایی به معنای سیه‌چرده یا مرد سیاه باشد که اشاره به رنگ سیاهی است که در این مراسم بر چهره می‌مالیدند (بهار، ۱۳۶۲: ۱۵۷).

علت این درآمیختگی‌ها آن است که منشأهایی که برای این اسطوره به آنها اشاره شد، در گذشته‌های تاریخی یک‌یکان فرهنگی را تشکیل می‌داده‌اند و بر هم تأثیر نهاده‌اند. ساختار زندگی در این یکان فرهنگی کشاورزی بوده است.

در روایت سیاوش می‌توان تمهیداتی دیگر یافت که زمینه‌های تأویلی از لونی دیگر را فراهم می‌سازد. یکی از جنبه‌های تأویلی این روایت، آیین آشناسازی^۱ است. آشناسازی یکی از آیین‌های اسطوره باروری است که در روایت سیاوش نمودهای آشکاری دارد و تاکنون در مورد آن پژوهشی انجام نشده است.

اصطلاحات و مفاهیم تخصصی

برای درک این مبحث، برخی اصطلاحات نیاز به روشن‌سازی دارند؛ در این‌جا تعریفی

1. initiation

از آنها که به این منظور نزدیک باشد، ارائه می‌شود.

کهن‌الگو: کهن‌الگو، کهن نمونه، صورت ازلی و سرنمون، همگی معادل^۱ یکدیگرند که در صد سال اخیر مصطلح شده‌اند و ظهور و کاربرد آنها را در حوزه نقد اسطوره‌ای به یونگ نسبت می‌دهند. در روان‌شناسی ژرفانگر یونگ مفهوم کهن‌الگو، جزء جدایی‌ناپذیر ناخودآگاه جمعی است. وی در واقع، ایده کهن‌الگو را از قدیس آگوستین وام گرفته؛ آنجا که از «اندیشه اصلی» سخن می‌گوید، اندیشه‌هایی که به خودی خود پدید نیامده؛ بلکه در فهم الهی مستترند (مورنر، ۱۳۸۶: ۷). کهن‌الگو در واقع یک گرایش غریزی است و به همان اندازه قوه محرکی که سبب می‌شود پرنده آشیانه بسازد و مورچه زندگی تعاونی خود را سازمان دهد، کارآ است (یونگ، ۱۳۸۶: ۹۶). کهن‌الگوها صورت‌های قطعی روانی را نشان می‌دهند که به نظر می‌رسد همه‌جا حضور دارند. آدولف باسین سال‌ها قبل آنها را «اندیشه‌های اولیه»^۲ یا بنیادین^۳ نامید (بیرلین، ۱۳۸۶: ۳۸۹). کهن‌الگو تاریخ و جغرافیا ندارد، همه‌مکانی و همه‌زمانی است. در اندیشه پیشاتفکر جای دارد و در مؤلف و مخاطب احساسات مشابهی را برمی‌انگیزد.

اسطوره: اسطوره نقل‌کننده سرگذشت قدسی و مینویبی است، روایتی واقعی است که در زمان نخستین، زمان شگرف، بدایت همه چیز، رخ داده است. شخصیت‌های اسطوره‌ای موجودات مافوق طبیعی‌اند و خاصه به دلیل کارهایی که در زمان سرآغاز همه چیز انجام داده‌اند، شهرت دارند. اساطیر کار خلاق آنها را باز می‌نمایانند و قداست (یا تنها فوق طبیعی بودن) اعمالشان را عیان می‌سازند (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۳).

اسطوره از نگاه آفرینندگان آن واقعی و حقیقی قلمداد می‌شده است و جوامع ابتدایی بشری به اسطوره باور و اعتقاد کامل داشته‌اند، به نحوی که بسیاری از رفتارها و کنش‌های خویش را با اصل اساطیری که به آن باور داشته‌اند، هماهنگ و همساز می‌کرده‌اند.

گاه در مرحله گذر از اسطوره به حماسه، حتی در عرصه خود روایات اساطیری، پیش از ظهور در ساحت داستانی، حماسی - روایت، مضمون یا شخصیتی دچار شکستگی و تقسیم می‌شود و پاره‌ای از آن در یک یا چند داستان، موضوع و شخصیت دیگر حماسی

1. archetype
2. elementary
3. primordial

نمود می‌یابد (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۲۸). در این جابه‌جایی ممکن است عناصری به اصل اسطوره اضافه شود یا عناصری از آن حذف گردد (فرای، ۱۳۸۴: ۴۰). اما با اندکی دقت و آشنایی با سبب به‌وجود آمدن این آیین‌ها، می‌توان به ریشه مشترک جهانی آنها پی برد. اسطوره از جهت اعتباری که برای معتقدان خود دارد و از نظر دربرداشتن تفکراتی درباره دیدهای آدمی نسبت به خویشتن و جهان و خدا مهم است. اسطوره‌ها روایات تاریخی دروغین نیستند، باید پوسته بیرونی اسطوره را به کناری نهاد و به هسته آن نظر افکند (هینلز، ۱۳۸۹: ۱۹۱). بن‌مایه «آشناسازی» یکی از همین آیین‌هایی است که در اکثر اجتماعات بشر نخستین به چشم می‌خورد.

آیین آشناسازی

بشر به شیوه‌های مختلف مناسک و آیین آشناسازی را اجرا کرده و اجرا و تکرار این مراسم سبب شده است تا به یکی از ساختارهای ذهنی بشر تبدیل شود. بازتاب این الگوی ذهنی به صورت خودآگاه و ناخودآگاه در طیف عظیمی از آثار شفاهی و مکتوب دیده می‌شود. «بن‌مایه آشناسازی مخصوص به حوزه خاصی از جغرافیا و فرهنگ خاصی نیست؛ بلکه هر نقطه که تمدنی پا گرفته است، این آیین نیز به صورت ناخودآگاه در آن شکل گرفته است؛ گرچه ممکن است بخشی از اساطیر در طول زمان، در اثر برخورد فرهنگ‌ها و زبان‌ها در ضمن تحوّل و دگرگونی، دچار جابه‌جایی شوند» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۱۹)، اما در کلیت امر همه از یک بن‌مایه جهانی پیروی می‌کنند؛ بن‌مایه اصلی این داستان‌ها همان مرگ و زندگی دوباره طبیعت بر روی زمین و شهادت و باززایی اوست؛ مرگ، شهادت، به آتش فرورفتن، به جایی تبعید شدن و یا به چاهی تاریک افتادن، همه نمادهایی از آیین آشناسازی هستند که رابطه مستقیمی با باروری و زندگی کشاورزی دارند. در سوی مقابل آنها بیرون آمدن از آتش، رهاشدن از چاه، به قدرت و پادشاهی رسیدن و باروری طبیعت پس از یک مرگ نمادین، قرار دارد.

اجرای آیین آشناسازی در اکثر اجتماعات بشر نخستین به چشم می‌خورد. مناسک این آیین به شکل‌های گوناگون برگزار گردیده است؛ به‌گونه‌ای که یکی از ساختارهای ذهن بشر به شمار می‌آید و در آثار شفاهی و کتبی ملل گوناگون بازتاب داشته است.

اجرای این آیین که در آن مفهوم «مردن و باززادن» نهان است، از جلوه‌های اسطوره‌باروری است که در تمام تمدن‌های دارای کشاورزی وجود داشته است.

«جیمز فریزر» مردم‌شناس، «میرچا الیاده» دین‌پژوه و «کارل گوستاو یونگ» روان‌کاو از جمله محققانی هستند که به بن‌مایه‌آشناسازی توجه خاصی داشته و هر یک از چشم‌انداز خود بدان نگریسته‌اند و سعی داشته‌اند که جنبه و جنبه‌هایی از آن را توضیح دهند. الیاده دین‌شناس و اسطوره‌پژوه، آیین آشناسازی را این‌گونه معرفی می‌کند: «آشناسازی یا پاگشایی آیین و فنونی شفاهی است برای تغییر و تکامل شرایط اجتماعی و مذهبی فرد. آنجا که این آیین مربوط به سن بلوغ است، برای تمام جوانان قبیله لازم و ضروری است؛ بدان جهت که فرد برای پذیرفته‌شدن به عنوان یک عضو با مسئولیت در جامعه بالغان، ناگزیر از گذراندن آن است. آشناسازی رازآموز را برای دستیابی به ارزش‌های روحی، فرهنگی، اجتماعی و همین‌طور آموختن فنون، رفتارها و رمزهای میان قبیله‌ای یاری می‌دهد» (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۰-۱۱).

الیاده آیین‌های آشناسازی را در سه دسته اصلی جای داده است:

۱. آشناسازی سن بلوغ یا آشناسازی برای ورود به گروه سنی؛
 ۲. آشناسازی برای ورود به انجمن‌های سری؛
 ۳. آشناسازی جادوگری یا شمنی (همان: ۲۴-۲۵).
- در آشناسازی سن بلوغ، نوآموز با رسیدن به سنی خاص، طبق عرف قبیله باید در این مراسم شرکت کند. گذراندن آشناسازی سن بلوغ، به معنای ورود نوآموز به گروه سنی بالاتر است. مرحله اول در آشناسازی سن بلوغ جدایی نوآموز از مادر است» (همان: ۲۷-۳۳) «که این جدایی با خشونت نمادین انجام می‌گیرد» (همان: ۳۷-۳۴). «در آشناسازی دختران که معمولاً پس از اولین قاعدگی انجام می‌گیرد، کارهایی چون انزوای دختر از خانواده و گذراندن آشناسازی در کلبه و گاه در جنگل (فریزر، ۱۳۸۴: ۷۲۳-۷۰۷) و انجام اموری چون خال‌کوبی و سیاه‌کردن دندان‌ها» (الیاده، ۱۳۶۸: ۹۵).

در آشناسازی ورود به انجمن‌های سری، نوآموز با گذراندن مراحل ویژه و قراردادی، به انجمن‌ها و مراتبی خاص (انجمن‌های مخصوص زنان) وارد می‌شود. «آشناسازی شمنی و نیز آشناسازی جادوگری شکلی پیشرفته‌تر از آشناسازی سن بلوغ است» (الیاده،

۱۳۶۸: ۱۷۴)؛ «در این آشناسازی نوآموز فردی است که قبلاً آشناسازی‌های سن بلوغ را تجربه کرده است. می‌توان این سن را در ارتباط با آیین زرتشتی، نمادی از نیروی جوانی که به جرگه مردان وارد می‌شود، دانست؛ مرد پانزده‌ساله روشن، بلندبالا، با صفاتی بیشتر یا کمتر، مظهر باد و نفخه آسمانی... که اهورامزدا در هر کس که بخواهد، به هر مقصود می‌دهد. این نفخه معمولاً نیروبخش و یاری‌دهنده می‌باشد» (بهار، ۱۳۶۲: ۹۰). «در اوستاتیشتر، ایزد باران‌ساز، گاه چون پسری پانزده ساله با چشم درخشان و بالای بلند در روشنی پرواز می‌کند» (همان، ۱۳۸۶: ۳۸)، یا «بهرام خدای جنگجو ده تجسم دارد که ششمی هیئت جوانی است به سن آرمانی پانزده‌سالگی؛ نموده‌های ورثرغنه خدای سلحشوری و نیروهای غالب، در هیأت جوانی در سن آرمانی چهارده یا پانزده ساله است» (کریتیس، ۱۳۸۳: ۱۱).

نمود آیین آشناسازی در داستان سیاوش

آیین آشناسازی اجرای نمادین زمستان و بهار طبیعت است. وابستگی زندگی انسان به حیات طبیعت سبب شده که انسان بپندارد همان روندی که سبب برانداختن گیاه از روی زمین می‌شود، او را نیز به سوی مرگ می‌کشاند. به همین دلیل او سعی کرده با نیرویی که منشأ مرگ بود، مبارزه کند. او تصور می‌کرد که می‌تواند نیروهای ازدست‌رفته‌اش را دوباره بازگرداند و حتی از مرگ به زندگی بازآورد؛ به همین دلیل از این روند طبیعی نمایشی ارائه کرد و آیینی از آن بر ساخت. این آیین‌ها ظاهراً در هیچ جایی وسیع‌تر و باشکوه‌تر از سرزمین‌های واقع در مشرق مدیترانه برگزار نمی‌شد و مردم مصر و آسیای غربی زوال و احیای سالانه حیات، به‌ویژه حیات گیاهی را با تجسم خدایی که هر سال می‌مرد و دوباره زنده می‌شد، با نام‌های اُزیریس، تموز، آدونیس و آتیس نمایش می‌دادند (فریزر، ۱۳۸۴: ۳۸۶-۳۸۵).

سودابه هنگام برگشتن سیاوش از سیستان، دل در او می‌بندد؛ اما سیاوش به خواهش وی تن در نمی‌دهد، سودابه به او تهمت می‌زند، او نیز برای اثبات بی‌گناهی خود از آتش عبور می‌کند. بعد از عاشق‌شدن سودابه به سیاوش و متهم کردن سیاوش و کینه‌جویی‌های سودابه و سبک‌سری‌های کاوس، سیاوش به دنبال فرصتی است که از دربار دور باشد. این امر با تحرکات افراسیاب در مرزهای ایران محقق می‌شود و سیاوش

این فرصت را غنیمت می‌شمرد و راهی سفری می‌شود که هرچند در ظاهر به قصد جنگ با افراسیاب است، اما در واقع برای دوربودن از کینه‌توزی‌های سودابه، ناگزیر به گرفتن چنین تصمیمی است. پس برای نبرد با افراسیاب عازم می‌شود. در اینجا به جوان بودن سیاوش که لازمه سفر نوآموز برای ورود به دوران آشناسازی است، به‌طور صریح اشاره می‌شود. نوآموز با رسیدن به سن بلوغ، سفر اجباری خود را آغاز می‌کند. در شاهنامه هم به‌صراحت آمده:

که آمد سپاهی و شاه جوان از ایران گو پیلتن پهلوان
(فریزر، ۱۳۸۴: ۲۴۵)

سیاوش با سپاهی به جنگ افراسیاب می‌رود. پس از چند درگیری مختصر، سیاوش با افراسیاب قرارداد صلحی را امضا می‌کند. با آگاه‌شدن کاوس از برقراری این صلح، بر سیاوش خشم می‌گیرد و خواستار پیمان‌شکنی و لشکرکشی سیاوش به توران می‌شود؛ اما سیاوش سرباز می‌زند و به ننگ پیمان‌شکنی تن نمی‌دهد و به‌ناچار به توران پناهنده می‌شود. در این مرحله سفر نوآموز به‌طور رسمی آغاز می‌شود؛ چون سیاوش هم به مراحل جوانی رسیده و هم سفر او به توران نه از سر شوق و اختیار، که به اجبار است. این مرحله اولین مرحله پاكشایی است که نوآموز خانواده و اجتماع خود را ترک می‌کند. لیاده در تعریف این اصل می‌گوید: «اصل مورد نظر ما قطع ارتباط است و آن به معنای قطع ارتباط خشونت‌آمیز با جهان کودکی است. این قطع از جهان مادرانه و جنس مؤنث و حالت بی‌مسئولیتی کودکی و شادمانی و از جهل و بی‌جنسیتی است» (لیاده، ۱۳۶۸: ۳۵). دلایل و مناسبت‌های دورافتادن یا هجرت‌گزیدن در داستان‌ها متفاوت است. قهرمان برای یافتن و به‌دست‌آوردن چیزی، سفر می‌کند؛ جایگاه سفر در این آیین آن‌قدر مهم و اساسی است که گویی هرآنچه خواستنی است، باید بعد از طی‌الارض به‌دست‌آید. فرد هم بر این اساس باید مرده انگاشته شود؛ سپس با بیرون شدن از مرگ آیینی، دست‌خوش تولد و زایشی دوباره گردد. نمونه‌های این مرگ آیینی متفاوت و فراوان است.

مرگ آیینی سیاوش

در ادامه حکایت، سیاوش به دلیل فتنه‌انگیزی گرسیوز و کینه‌توزی ذاتی افراسیاب کشته می‌شود و مرگ آیینی و نمادی او صورت می‌پذیرد. اعتقاد بر این امر است که این

وضع بدون نابودی نمی‌تواند تغییر یابد؛ مثل رسیدن به بزرگی با رهاکردن و کشتن کودکی یا درک اهمیت آغازها بدون توجه به آغاز مطلق یا پیدایی عالم وجود. برای اینکه کاری انجام شود، باید همان‌طور که در زمان نخست انجام گرفته، انجام شود (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۷) در واقع، این مرگ، برای دوباره زادن و قدرت بارور کردن سیاوش که بعداً در قالب کیخسرو در داستان ظهور پیدا می‌کند، ضرور و لازم است. نوآموز از وضعیت پیش از آشناسازی خود خارج می‌شود و در موقعیت و شرایطی جدید قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر نقش و فعالیت جدیدی را در اجتماع برعهده می‌گیرد. در برخی جوامع نیز نامی نو برای نوآموز برمی‌گزینند (همان: ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۱۵۱).

در تمامی مراحل آشناسازی یک وجه مشترک وجود دارد و آن انتقال از وضعیتی به وضعیت دیگر است. در باور کهن این انتقال تنها در صورت مرگ آیینی فردو تولد مجدد او امکان‌پذیر بود و آشناسازی، آیینی برای کشتن نمادین نوآموز و تولد دوباره او بود. «در قبیلۀ «نبومودو» در آفریقا، اردوگاه مراسم آشناسازی «جایگاه مرگ» نامیده می‌شد» (بیتس و فرد، ۱۳۸۹: ۶۸۰). در حکایت، سیاوش ابتدا به دست پهلوان تورانی با نام گروهی زره کشته می‌شود، اما با ریخته‌شدن خون سیاوش بر روی زمین و رویدن «پرسیاوشان» باز هم به حیات خود ادامه می‌دهد که همین عامل، مرگ او را به مرگ آیینی و نمادین مبدل می‌سازد.

نمادها

یکی از عناصری که در داستان‌ها نقش محوری و بسزایی دارد و ما می‌توانیم با توجه به آن شخصیت‌ها و کنش‌ها را بهتر بشناسیم، نماد و نمادگرایی است. در این داستان چند عنصر طبیعی و فرهنگی در داستان کنشی نمادین دارند که خواننده را در رهپویی به سوی این آیین دستگیرند:

کوه

یکی از عناصر اعتقادی در ایران باستان و بسیاری از تمدن‌های قدیم قداست و تقدس کوه‌ها است. «کوه در اساطیر نقش برجسته و فعالی دارد. کمتر واقعه‌ای در تاریخ داستانی ایرانیان هست که بر کوهی و یا در کنار آبی رخ نداده باشد. کوه و آب اجزای جدایی‌ناپذیر تاریخ و دین و فرهنگ آریایی بوده‌اند» (قرشی، ۱۳۸۹: ۱۶۸). این جایگاه رفیع

و قداست شاید بدین خاطر باشد که بشر جایگاه خدا را در آسمان می‌دانست و کوه نیز به صورت طبیعی نزدیک‌ترین مکان به آسمان و نیکوترین جایگاه ارتباط معنوی با پروردگار تلقی شده است. «در زامیاد یشت پس از ستودن و برشمردن کوه‌ها، ستایش از فر کیانی آغاز می‌شود. میان فرشته زمین و فره پیوندی است و چون این موهبت یزدانی از مینو بر گیتی فرود آید، از کوه‌ها تجلی می‌کند» (مسکوب، ۱۳۵۷: ۱۴۶). بندهشن کوه تیرگ را مرکز جهان می‌داند و چنین می‌آورد: «کوه البرز پیرامون جهان، کوه تیرگ میان جهان است، خورشید را [در] پیرامون جهان چون افسر[ی] در گردش است [که] به پاکی بر زبر البرز و پیرامون تیرگ بازگردد» (دادگی، ۱۳۸۰: ۶۶). هم‌چنین کوه مرکزی دانسته شده که محور عالم از آن می‌گذرد؛ «جایی آکنده از قداست و محلی که گذار از هر منطقه کیهان به مناطق دیگرش در آنجا واقعیت می‌یابد» (الیاده، ۱۳۷۸: ۲۶). اعتقاد به تقدس اسرارآمیز کوه و نقش ارتباطی آن با جهان ماورایی، در ادیان بزرگ آسمانی نیز وجود دارد. «بیشتر پیامبران آیین خویش را از کوه بر آدمیان نازل کرده‌اند و ارتباط غیبی آنان در کوه‌هایی که وضعیت مثالی یافته‌اند، برقرار شده است» (مختاری، ۱۳۷۹: ۱۰۱). «بنابر اعتقاد زردشتیان، کوهی که زردشت در آن به پیامبری برگزیده شد، کوه اوشیدا، اوشیدم یا اوشیدرن بوده است. در همین کوه است که بنابر سنن و روایات دینی، اهورامزدا زردشت را برانگیخته کرد تا اعلام آیین کند» (رضی، ۱۳۴۶: ۲۷۳). گفتگوی زردشت با اهورامزدا نیز بر فراز کوه صورت گرفته است.

در وندیداد فرگرد ۲۲، فقره نوزده، به گفتگوی زردشت بر فراز کوه اشاره شده است: «با شتاب او رفت، بدون درنگ فرارسید با کوشایی، اییمن آرزو شده (پسندیده) به کوه پرسش مقدس در بیشه ابر جایی که پرسش مقدس (میان اورمزد و زرتشت جریان داشت)» (همان، ۱۳۷۶: ۱۳۷). «ساختن معابد و آتشکده‌ها بر فراز این کوه‌های اساطیری در ارتباط با بعد معنوی و روحانی کوه‌ها است، معابد المثنای کوه‌های کیهانی هستند و از این رو پیوند برجسته زمین و آسمان را تشکیل می‌دهند. زیگورات بابل‌ها بی‌اغراق کوه کیهانی بوده است که هفت طبقه برج هفت آسمان نجومی را ارائه می‌دهد و فرد روحانی با صعود از آنها به قلّه عالم می‌رسید. نمادگرایی مشابهی، معبد بزرگ (بورو بودور) در

جاوه را توصیف می‌کند. این معبد همانند کوه مصنوعی ساخته شده است. صعود از آن معادل سفر خلسه‌آمیزی به مرکز جهان است. با رسیدن به بالاترین نقطه، انقطاع از سطحی به سطحی دیگر تجربه می‌شود و بدین وسیله می‌توان به قلمرو نابی که ورای جهان کفرآمیز است، وارد شد» (الیاده، ۱۳۷۸: ۳۳). امروزه نیز در گوشه و کنار ایران بسیاری از زیارتگاه‌ها، اماکن، امام‌زاده‌ها و بناهای معروف بر فراز کوه‌ها قرار دارد که می‌توان این مکان‌ها را پرستشگاه‌های آناهیتا، ایشتر و ایزد بانوانی دانست که با گذشت زمان و با تغییر فرهنگ زردشتی به اسلامی، نام این معابد تغییر کرده و صورت اسلامی به خود گرفته است.

یکی از نمادهایی که در حکایت کیخسرو نمود خاصی دارد و به‌گونه‌ای با تولد و مرگ او در پیوند است، کوه است. کیخسرو با کوه ارتباط تنگاتنگی دارد؛ گویی در کوه زندگی کردن برای کامل شدن و رهبری او در میان قوم خود ضروری است. افراسیاب با پدرمیانی پیران ویسه، از کشتن کیخسرو صرف‌نظر می‌کند؛ اما به این شرط که او را از دربار و میان مردم دور کنند تا از اصل و نسب خود آگاه نشود. پیران کیخسرو را به کوه می‌برد و به این ترتیب کیخسرو هم همانند بسیاری از بزرگان اسطوره‌ای و تاریخی در کوه پرورش می‌یابد:

شبانان کوه قلا را بخواند وز آن خرد چندی سخن‌ها براند
که این را بدارید چون جان پاک نباید که بیند ورا باد و خاک
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۶۸-۳۶۷)

کوه و غار در داستان کیخسرو، به ترتیب نماد مادر مثالی و بازگشت به زهدان مادر است. کیخسرو تا هفت سالگی در کوه زندگی می‌کند و از این رو، کوه، جنبه مراقبت‌کنندگی و صور مثالی دارد و در فرجام داستان نیز در بوران کوه به همراه یارانش ناپدید می‌گردد؛ کوه در این داستان می‌تواند نماد رجعت و زندگی دوباره باشد.

آغاز و پایان زندگی کیخسرو با کوه پیوند خورده و همان‌گونه که از دل کوه به میان جامعه خود بازگشته است، در دل کوه هم ناپدید می‌شود.

چو از کوه خورشید سر برکشید ز چشم مهان شاه شد ناپدید
ز خسرو ندیدند جایی نشان ز ره بازگشتند چون بی‌هشان
(همان: ۳۷۲)

بازگشت از سفر

پس از آن که مدتی می‌گذرد، کیخسرو بالنده و بزرگ می‌شود و آمادگی این را می‌یابد که به میان اجتماع و قوم خود بازگردد تا نقش آیینی خود را برعهده‌بگیرد. «سفر قهرمان همیشه کرداری پاگشایانه به‌شمار می‌آید؛ چرا که سفر با رنج‌ها و سختی‌های نهفته در آن، بلوغ و بالش روانی و اجتماعی قهرمان را در پی دارد. سفر قهرمان، مانند کردارهای پاگشایانهٔ دیگر یک بن‌مایهٔ نمادین و برجسته دارد و آن مرگ و رستاخیز دیگر است» (کمبل، ۱۳۸۸: ۱۹۰). گیو که برای آوردن کیخسرو از توران به ایران مأمور می‌شود، او را پس از هفت سال می‌یابد:

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| مگر یابد از شاه جایی نشان | به توران همی‌رفت چون بیهشان |
| میان سوده از تیغ و بند و دوال | چنین تا برآمد بر این هفت سال |
| گیاخوردن باره و آب شور | خورش گور و پوشش هم از چرم گور |

(فردوسی، ۱۳۶۶: ۴۲۰)

بعد از آشناسدن گیو با کیخسرو، آنها برای بازگشت به ایران حرکت می‌کنند. بر سر راه بازگشت‌شان رود جیحون قرار دارد؛ آنها باید به‌ناچار از رود جیحون عبور کنند. افراسیاب با لشکریان در تعقیب آنان هستند تا مانع بازگشت آنها به ایران شوند و آنان را در همان سرزمین توران به قتل برسانند. از آنجا که لحظه‌به‌لحظه سپاهیان افراسیاب نزدیک‌تر می‌شوند، گیو، بلافاصله پس از رسیدن به رود، با باژخواه (کشتی‌بان) برای گذراندن آنها از جیحون وارد مذاکره می‌شود:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| بدو گفت گیو آنچه خواهی بخواه | گذر ده که تنگ اندر آمد سپاه |
| بخواهم ز تو باج، گفت: اندکی | از این چار چیزت بخواهم یکی |
| زره خواهم از تو، گر اسپ سیاه | پرستار و گر پور فرخنده ماه |
| بدو گفت گیو ای گسسته خرد | سخن زان نشان گوی کاندرد خورد |

(همان: ۴۴۶)

بعد از گفتگوی گیو با کشتی‌بان و بی‌نتیجه‌بودن گفتگو، کیخسرو مجبور می‌شود که برای زنده ماندن و فرار از چنگ افراسیاب تن به آب بزند؛ بن‌مایهٔ از آب‌گذشتن ریشهٔ بسیار کهن و اساطیری دارد. در واقع اگر باژخواه رضایت می‌داد که کیخسرو را از آب با کشتی عبور دهد، فردوسی در اصل اساطیری و بن‌مایه‌ایحکایت دست‌برده‌بود؛ سرباززدن

بازخواه برای عبور دادن کیخسرو از آب، در جهت پروراندن هرچه بیش‌تر حکایت شاهنامه بوده است تا زمینه‌ای را فراهم کند که گذشتن کیخسرو از آب برجسته‌تر نمود پیدا کند. در همین مورد سخن گویو به کیخسرو قابل توجه است که نشان‌دهنده آن است که آزمون گذر از آب برای فردی که می‌خواهد به مقامی یا پاداشی برسد، ضروری و واجب است:

بدو گفت گیو ار تو کیخسروی، نبینی از این آب جز نیکوی
فریدون که بگذاشت ارون‌درد، فرستاد تخت مهی را درود
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۴۴۷)

آب

یکی از عناصری که در آشناسازی کاربرد بسیاری دارد، آب است. آب در فرهنگ‌های متفاوت بشری مفاهیم و دلالت‌های گوناگونی را دربردارد؛ هم از نمادهای مرگ آیینی و هم رمزی از باروری و زایایی است. «غوطه‌زدن در آب، رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایش نو است. خروج از آب تکرار عملی تجلی صورت در آفرینش کیهان است. پیوند با آب همواره متضمن تجدید حیات است؛ زیرا از سویی هر انحلالی، ولادتی است و از سوی دیگر غوطه‌خوردن، امکانات بالقوه زندگی و آفرینش را مایه‌ور می‌کند. آب از طریق رازآموزی، ولادتی نو را به بار می‌نشانند. آب با در نظر گرفتن همه امکانات بالقوه، رمز زندگی شده است، لبریز از تخم و جرثومه که زمین و جانوران و زنان را بارور می‌کند» (الیاده، ۱۳۷۶: ۸۹-۹۰). «در بندهشن از چشمه آب بی‌مرگی یاد شده است که بر پیری چیره می‌گردد و چون پیرمردی کهن‌سال بر آن چشمه درآید، به صورت جوانی پانزده‌ساله و بی‌مرگ از آن به‌درمی‌آید» (دادگی، ۱۳۸۰: ۱۳۷). «در آیین مهری «سومه» که تجسد باران [آب آسمانی] است، خدای زندگی و بی‌مرگی شمرده شده است» (ورمازن، ۱۳۷۲: ۱۹). «آب رمز حیات است و آزمون گذر از آب نمادی از مرگ و تولد دوباره که در قالب گذر از دریا و رودخانه جلوه‌گر می‌شود. گذر از آب بن‌مایه‌ای جهانی است. فرورفتن در آب، موجب باروری حیات و افزایش نیروی بالقوه آن می‌گردد» (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

کیخسرو در صورت موفقیت در آزمون گذر از آب است که شایسته پادشاهی در سیر روایی حکایت می‌شود. در واقع در این قسمت عبور از آب، عبور از مرحله کهن و ورود به مرحله متعالی جدید را در قالب کهن الگوی مرگ و تولد دوباره، در حکایت به نحو آشکاری بیان می‌کند. به عبارت دیگر فرورفتن در آب نه به معنای انعدام نهایی، بلکه به مفهوم پیوستن دوباره به عدم تمایز موقتی است و پس از آن، آفرینشی جدید، حیاتی جدید و «انسانی تازه» پدید می‌آید؛ بسته به این لحظه مورد بحث لحظه کیهانی^۱، زیست‌شناختی^۲، یا نجات‌بخشی^۳ است (همان). در این حکایت، هم قداست آب و هم ساختار کیهان‌زایی^۴ آن مورد توجه قرار گرفته است. این نوع نمادپردازی همه تجلی‌های نمادین آب را در خود دارد. در حکایت شاهنامه نیز کیخسرو آزمون گذر از آب را با موفقیت پشت سر می‌نهد:

به آب اندر افکند خسرو سیاه
چو از رود کردند هر سه گذر
به یاران چنین گفت کاینک شگفت
بهاران و جیحون و آب روان
بدین ژرف دریا چنین بگذرد
چو کشتی همی راند تا باژگاه...
نگهبان کشتی شد آسیمه‌سر
کز این برتر اندیشه نتوان گرفت
سه جوشن‌ور و اسپ و برگستوان
خرمندش از مردمان نشمرد
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۲ / ۴۴۸)

حیوان نمادین

بعد از آب، اکنون جانداران در نمادها نقش ایفا می‌کنند. نقش این جانداران نمادین است و خود نیز به‌گونه‌ای نمادین در این ساخت اسطوره‌ای حضور می‌یابند. دیوها و جانوران مهیب عالم زیرین در سنت‌های بسیاری وجود دارند. قهرمانان و نوکیشان به اعماق دریاها فرومی‌روند تا با غول‌های دریایی مبارزه کنند. این نوع تجربه مرگ‌بار مثالی برای تشریح به آیین جدید است و صورت‌های نوعی این نوع تجربه در تاریخ ادیان فراوان است. این حیوان معمولاً بلعنده است. در داستان یونس نیز دیده می‌شود که نهنگ یونس را می‌بلعد. حیوان بلعنده در واقع نمادی از دریا است. ازدهای دریا وجودی

1. cosmic
2. biological
3. soteriological
4. cosmogony

دوساحتی است؛ هم بلعنده و هم نجات‌بخش است. در واقع تصویری از کشتی نوح است که در دریای طوفانی وارد می‌شود و در لجه طوفان غرق می‌شود؛ اما نجات‌دهنده می‌شود؛ انسان گنهکاری که با یک طوفان می‌میرد و با وسیله نجات‌بخشی در همان طوفان حیات دوباره می‌یابد. این داستان نیز همانند داستان‌های مشابه، قرینه‌ای است برای نوح و طوفان و یونس و نهنگ. فرورفتن انسان در آشوب زندگی و نجات‌بخشی اوست به وسیله عنصری از میان همان آشفتگی. «جانور در داستان همان بلعیده‌شدن نمادین نوباوه در دام هیولاست؛ یعنی واردشدن به جای ویژه برگزاری آیین پاگشایی» (اسماعیلی، ۱۳۷۴: ۱۸۶). با حضور جانور، درواقع مرگ نمادین به صورت کامل رخ می‌دهد. کنش اسب و عبور کبخسرو از رودخانه، نقش نمادین اوست که نوآموز تازه متولدشده را که خود توانایی نجات خود را ندارد، یاری می‌دهد تا از رودخانه عبور دهد و آماده زندگی جدید شود. با یاری شبرنگ بهزاد است که کبخسرو پس از گذر از آب، به ایران بازمی‌گردد و آماده‌گی و شایستگی به‌دست‌آوردن تاج و تخت را دارا می‌شود؛ اما هنوز آزمون نهایی و سرنوشت‌ساز را برای به‌دست‌آوردن تاج و تخت پشت سر نگذاشته است. «با مرگ آیینی، نوآموز از وضعیت پیش از آشناسازی خارج می‌شود و به اصطلاح می‌میرد و در وضعیتی جدید قرار می‌گیرد؛ به عبارتی دیگر، در وضعیت و نقش جدیدی متولد می‌شود. در برخی جوامع نام جدیدی برای نوآموز بر می‌گزینند» (الیاده، ۱۳۶۸: ۷۰ و ۷۱ و ۷۴ و ۱۵۱).

آزمون

از دیگر اصول پاگشایی مرحله آزمون است. آنچه بر این بنیاد در حکایت رخ می‌دهد، شامل آزمون پادشاهی و ازدواج است. آزمون کاری دشوار برای اثبات توانایی‌های فردی است. قهرمان خود را برای مبارزه و مقابله با آن آماده می‌کند و تنها راه او برای تداوم زندگی، گذر از آن است. آزمون‌های آشناسازی در داستان‌ها اغلب دشوار است؛ اما گاه از دشواری آن در بعضی نمونه‌ها کاسته می‌شود. در هر حال پشت‌سرنهاندن آن به‌منزله تأیید اجتماعی یا تکامل و احراز ویژگی‌های آن است. آیین پاگشایی مقدمه‌ای برای ازدواج و پادشاهی است.

پس از پشت‌سر گذاشتن این مرحله است که قهرمان شایستگی به دست آوردن تاج و تخت پادشاهی را پیدا می‌کند. زمانی که کیخسرو به ایران باز می‌گردد، بین بزرگان بر سر جانشین شدن کیخسرو به عنوان پادشاه از یک سو و فریبرز از سوی دیگر اختلاف پیش می‌آید؛ برخی چون طوس مخالف بر تخت نشستن کیخسرو و کسانی چون گودرز بر این نکته تأکید دارند:

به گیتی کسی چون سیاوش نبود
کنون این جهان جوی فرزند اوست
هم او ی است گویی به چهر و به پوست...
به جیحون گذر کرد و کشتی نجست
به فر کیانی و رای درست
به سان فریدون کز ارون درود
گذشت و به کشتی نیامد فرود
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۴۶۰/۲)

در حکایت شاهنامه نیز بنا بر اصل آشناسازی که نوآموز برای اثبات شایستگی خود باید آزمونی را با موفقیت پشت‌سر بگذارد تا شایستگی دریافت پادشاه را داشته باشد، کیخسرو هم باید آزمونی را پشت‌سر بگذارد. کاوس که نمی‌تواند بین فرزند و نوه یکی را برگزیند، شرط جانشینی خود را گشودن دژ بهمن قرار می‌دهد:

دو فرزند ما را کنون بر دو خیل
باید شدن تا در اردبیل
به مرزی که آنجا دژ بهمن است
همه ساله پرخاش آهرمن است...
از ایشان یکی‌کان بگیرد به تیغ،
ندارم از او تخت شاهی دریغ
(همان: ۴۶۱)

پس از گذاشتن این شرط، فریبرز به همراه طوس عازم فتح دژ بهمن می‌شود؛ اما کوشش آنها در گشودن دژ بیهوده است. عدم موفقیت فریبرز در گشودن دژ بهمن، به این دلیل است که نوآموز باید سایر مراحل آشناسازی را با موفقیت طی کرده باشد تا بتواند در مرحلهٔ آزمون هم موفق باشد؛ اما فریبرز که این آیین را پشت‌سر نگذاشته است، قاعدتاً صلاحیت و توانایی گشودن دژ را هم ندارد:

بگشتند یک هفته گرد اندرش
به دیده ندیدند جای درش
به نومیدی از جنگ گشتند باز
نیامد بر از رنج راه دراز
(همان: ۴۶۳)

بعد از بخت‌آزمایی فریبرز و ناکامی او، این بارنوبت به کیخسرو می‌رسد و او در گشودن دژ موفق می‌شود، کیخسرو دژ بهمن را که جایگاه اهریمن و دیوان است، می‌گشاید:

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| چو نزدیک دژ شد، همی برنشست | بپوشید درع و میان را ببست |
| نویسنده‌ای خواست بر پشت زین | یکی نامه فرمود با آفرین... |
| یکی نیزه بگرفت خسرو به دست | همان نامه را بر سر نیزه بست... |
| بدو گفت کین نامه پندمند | ببر سوی دیوار حصن بلند... |
| چو نامه به دیوار دژ بر نهاد | به نام جهانجوی خسرو نژاد... |
| شد آن نامه نامور ناپدید | خروش آمد و خاک دژ بردمید... |
| از آن پس یکی روشنی بردمید | شد آن تیرگی سر به سر ناپدید |

(فردوسی، ۱۳۶۶: ۴۶۶-۴۶۵)

روشن است که پاداش آن کس که به سفری پرماجرا رود و با دیو و اژدها به جنگ برخیزد و از تمام آزمایش‌ها پیروز به‌درآید، گنج، قدرتی جادویی یا تاج و تخت شاهی است (ترقی، ۱۳۸۶: ۲۲). بعد از آن که کیخسرو موفق می‌شود دژ بهمن را تسخیر کند، همه به شایستگی او برای پادشاهی اقرار می‌آورند و او را لایق جانشینی کاوس می‌دانند. کیخسرو (سیاوش) تمام آزمون‌های سخت و دشوار را که شامل سفر و دورشدن از خانواده، مرگ نمادین و آیینی، گذر از آب و در پایان مرحله آزمایش است، با موفقیت پشت‌سرمی‌گذارد؛ به همین دلایل او برای تصاحب پادشاهی سزاوارتر از فریبرز است که هیچ‌یک از این مراحل را طی نکرده و در آزمون هم موفق نبوده است:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| چو کاوس بر تخت زرین نشست، | گرفت آن زمان دست خسرو به دست |
| بیاورد و بنشانند بر جای خویش | ز گنجور تاج کیان خواست پیش |
| ببوسید و بنهاد بر سرش تاج | به کرسی شد از نامور تخت عاج |

(فردوسی، ۱۳۶۶: ۴۶۹)

نتیجه‌گیری

تحلیل اسطوره‌ای داستان سیاوش و ادامه آن داستان کیخسرو که جلوه‌ای از بازگشت سیاوش به زندگی است، نشان داد که این داستان در شاهنامه از یک کهن‌الگوی

اساطیری به نام آیین آشناسازی پیروی می‌کند و هرچند که در گذر زمان دچار جابه‌جایی‌هایی شده، اما اصل و چهارچوب کهن‌الگو بودن خود را حفظ کرده است. تحلیل جنبه‌های نمادین و چند عنصر طبیعی و فرهنگی موجود در داستان که کنشی نمادین دارند، خواننده را در رهپویی به سوی این آیین دستگیرند. از جمله این عناصری که در داستان نقش محوری و بسزایی دارند و ما می‌توانیم با توجه به آن‌ها، شخصیت‌ها و کنش‌ها را بهتر بشناسیم؛ از مرگ سیاوش برای دوباره زادن گرفته تا تولد دوباره او در قالب کیخسرو، فرورفتن در آب و پرورش یافتن در کوه و آزمونی که برای رسیدن به پادشاهی داشته و نیز نقش اساطیری دایه و حیوان نمادین و... تا رسیدن به پادشاهی و غروب او در کوه، همه نقش کهن‌الگویی و اساطیری داشته و با آیین آشناسازی مطابقت دارند.

در تمامی مراحل آشناسازی وجه مشترکی وجود دارد و آن انتقال از وضعیتی به وضعیت دیگر است که تنها در صورت مرگ آیینی فرد قهرمان و تولد مجدد او امکان‌پذیر است و با فرورفتن در آب و پس از آن، آفرینشی جدید و ظهور انسانی تازه بروز می‌کند و پس از پشت سر گذاشتن مراحل، قهرمان شایستگی به دست آوردن تاج و تخت پادشاهی را پیدا می‌کند.

منابع

- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۶) از اسطوره تا حماسه، مشهد، جهاد دانشگاهی مشهد.
- آتونی، بهروز (۱۳۹۰) «پاگشایی قهرمان در حماسه‌های اسطوره‌ای»، مجله ادب پژوهی، شماره ۱۶، صص ۱۰۵-۸۱.
- اسماعیلی، حسین (۱۳۷۴) داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی، تن پهلوان و روان خردمند، ویراسته شاهرخ مسکوب، تهران، طرح نو.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۸) آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، رازهای زادن و دوباره‌زاد، ترجمه نصرالله زنگوی، تهران، قطره.
- (۱۳۷۶) رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، سروش.
- (۱۳۷۸) اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، قطره.
- (۱۳۷۸) مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، سروش.
- (۱۳۸۲) چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، توس.
- (۱۳۸۸) مقدس و نامقدس، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- بهار، مهرداد (۱۳۶۲) پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، توس.
- (۱۳۷۵) ادیان آسیایی، چاپ هشتم، تهران، چشمه.
- (۱۳۸۴) از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ چهارم، تهران، چشمه.
- (۱۳۸۶) جستاری در فرهنگ ایران، چاپ دوم، تهران، اسطوره.
- بیتس، دانیل و فرد، پلاگ (۱۳۸۹) انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ هشتم، تهران، علمی.
- بیرلین، ج. ف (۱۳۸۶) اسطوره‌های موازی، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- پری‌زاده، نسیم و حمیدرضا فرضی و رستم امانی (۱۳۹۹) «بررسی نمادهای آشناسازی در برزنامه»، فصل‌نامه علمی کاوش‌نامه، شماره ۴۶، صص ۲۴۲-۲۱۱.
- ترقی، گلی (۱۳۸۶) بزرگ بانوی هستی (اسطوره-نماد-صور ازل) چاپ دوم، تهران، نیلوفر.
- حسینی، مریم و نسرین شکیبی ممتاز (۱۳۹۳) «تحلیل روان‌شناختی دعوت و طلب و نقش آن در آشناسازی و تشرف قهرمان»، مجله زبان و ادبیات فارسی، شماره ۷۶، صص ۵۰-۲۷.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲) گل‌رنج‌های کهن، برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی، به کوشش علی دهباشی، تهران، مرکز.
- خجسته، فرامرز و محمدرضا حسنی جلیلیان (۱۳۹۰) «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی»، مجله تاریخ ادبیات، شماره ۶۴/۳، صص ۹۶-۷۷.
- دادگی، فرنبغ (۱۳۸۰) بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، تهران، توس.

دومزلی، ژرژ (۱۳۸۴) بررسی اسطوره‌کاوس در اساطیر ایرانی و هندی، ترجمه شیرین مختاربان و مهدی باقی، تهران، قصه.

رضی، هاشم (۱۳۴۶) فرهنگ نام‌های اوستا، تهران، فروهر.

----- (۱۳۷۶) وندیداد، ۴ مجلد، تهران، فکر روز.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸) سایه‌های شکارشده. تهران، قطره.

فاضلی، فیروز و ابراهیم کنعانی (۱۳۸۹) «سیاوش، شخصیتی آیینی و رازناک در شاهنامه»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال چهارم، شماره اول، پیاپی ۱۳، صص ۱۰۸-۹۳.

فرای، نورتروپ (۱۳۸۴) صحیفه‌های زمینی. ترجمه هوشنگ رهنما. تهران، هرمس.

فردوسی، ابوقاسم (۱۳۶۶) شاهنامه (طبع انتقادی شاهنامه فردوسی)، به تصحیح جلال خالقی مطلق، ۶ جلد، نیویورک، بنیاد میراث ایران.

فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۴) شاخه زرین، پژوهشی در جادو و دین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.

قائمی، فرزاد (۱۳۹۲) «از رپیهوین تا سیاوش (تحلیل اسطوره‌شناختی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد رپیهوین و آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره در فرهنگ ایران)»، جستارهای ادبی، دوره ۴۶، شماره ۴، مسلسل ۱۸۳، صص ۸۶-۶۱.

قرشی، امان الله (۱۳۸۹) آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، چاپ دوم، تهران، هرمس.

کرتیس، وستا سرخوش (۱۳۸۳) اسطوره‌های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، مرکز.

کمبل، جوزف (۱۳۸۸) قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.

کویاجی، جهانگیر کوروجی (۱۳۸۳) بنیادهای اسطوره و حماسه ایران و چین، جلیل دوست‌خواه، تهران، آگاه.

کیا، خجسته (۱۳۸۸) آخرین سیاوش، تهران، مرکز.

مختاری، محمد (۱۳۷۹) اسطوره زال، چاپ دوم، تهران، توس.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۵۷) سوگ سیاوش، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی.

مورنو، آنتونیو (۱۳۸۶) یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، چاپ چهارم، تهران، مرکز.

ورمارزن، مارتن یوزف (۱۳۷۲) آیین میتر، ترجمه بزرگ نادرزاده. تهران، چشمه.

هاشم‌زاده، علی و حمیدرضا فرضی و علی دهقان (۱۳۹۹) «تحلیل ژرف‌ساخت اسطوره‌ای داستان گل و نوروز با تکیه بر آیین‌ها و نمادهای آشناسازی»، نشریه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، سال

۷۷، شماره ۲۴۱، صص ۳۲۱-۲۸۷.

هینلز، جان (۱۳۸۹)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ پانزدهم، تهران، چشمه.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۶) انسان و اسطوره‌هایش، تهران، مرکز.