

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)
سال سوم، شماره اول، پیاپی ۹، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۱-۳۲

ساخت روایی «مرگ و رستاخیز» در آینه اساطیر

اسدالله جعفری* - یحیی طالبیان**

چکیده

برای ارائه ساخت روایی اسطوره مرگ و رستاخیز، با بهره گیری از دانش ساختارگرایی، داستان‌های متأثر از این اسطوره را تا حد یک پی‌رفت تقلیل داده‌ایم. پی‌رفت مرگ و رستاخیز، کوچک‌ترین ساخت روایی است که آن را از داستان‌های نشأت گرفته از اسطوره مرگ و رستاخیز برگرفته‌ایم. این پی‌رفت چهارکارکردی شامل دل بستن ایزدبانوی عشق به قهرمان داستان (روساخت خدای باروری) است که چون با بی‌توجهی قهرمان همراه است، به مرگ تراژیک قهرمان می‌انجامد. این مرگ که در پایان با آیین رستاخیز قهرمان همراه است، نماد خزان گیاهی و باروری مجدد آن در اساطیر و حماسه‌های ملی جهان است که از ریشه‌ای بین‌النهرینی با قدمتی شش تا هفت هزارساله برخوردار است و در اساطیر و داستان‌های ملل گوناگون تجلی داشته است. کهنگی اسطوره مرگ و رستاخیز در سرزمین‌های آسیای غربی از یک سو و گسترده‌گی پهنه داستانی این اسطوره در میان اقوام و ملل شرق و غرب از سوی دیگر، این پی‌رفت را به شکل کهن الگوی مرگ و رستاخیز جلوه‌گر ساخته است.

واژه‌های کلیدی

ساختارگرایی، پی‌رفت، اسطوره، حماسه، مرگ و رستاخیز، رمزگان

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور as_jafari@pnu.ac.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

مقدمه

الگوی روایی مرگ و رستاخیز، در واقع ساختاری داستانی است که جلوه های آن در قصه های ملل جهان دیده می شود. ژرف ساخت این نمونه اساطیری را باید در اسطوره بزرگ مرگ و رستاخیز جستجو کرد. شاهنامه فردوسی، بزرگترین اثر حماسی در ایران است که از این ساخت روایی بهره یافته است. در این پژوهش سعی داریم به ارائه این ساخت روایی، تحلیل ساختاری آن و برشمردن مهم ترین نمونه های متأثر از آن در حماسه ها و اساطیر ایران و جهان پردازیم. جز برخی اشارات اساطیری پراکنده، برای این کار با این شکل منسجم ساختاری، پیشینه جامعی در ایران نداریم. پورنامداریان پژوهشی تقریباً مشابه با این ساختار را بر داستان های عطار انجام داده است (پورنامداریان، ۱۳۷۴، ۲۹۲-۲۵۴) و کریستف بالایی (Ch. Balay) و کویی پرس (M. Cuypers) نیز نمونه هایی از این تحلیل را درباره برخی داستان های کوتاه فارسی به دست داده اند. (بالایی و کویی پرس، ۱۳۷۸: ۱۲۷-۲۵۸) گرچه این هر دو اثر از تحلیل فرهنگی و مردم شناسی خالی هستند. شاید بتوان بهترین نمونه این پژوهش را در کار رولان بارت (R. Barthes) فرانسوی بر نمایشنامه های راسین (Racine) دید که البته از نظر ما دور نبوده است. نوع پژوهش حاضر بنیادی و روش تحقیق کتابخانه ای است. این نوشته با اتکاء به شیوه ای علمی چهارچوبی ساختاری در نقد مضامین (Therns) داستانی به دست داده است و سعی دارد با ارائه نوشتاری آزاد (بارت، ۱۳۸۴، ۱۸) از تحمیل دریافت فردی بر پژوهش ادبی اجتناب ورزد. برای این منظور، در آغاز نگاهی می کنیم، بر بوطیقای ساختگرا و شیوه پژوهش در ارائه ساخت روایی مرگ و رستاخیز و پس از آن به تحلیل این الگوی ساختاری در اساطیر و حماسه های ایران و جهان خواهیم پرداخت. هدف دستیابی به الگوی روایی این بن مایه، کاربرد آن در حماسه های ایران و جهان و بررسی ریشه ها و آیین های تأثیرگذار بر این ساخت است.

۱- ساختارگرایی

پیشینه پژوهش های ساختاری در حیطه روایت به نظریات صورتگرایی (Formalism) سال های ۱۹۱۵ تا ۱۹۶۰ میلادی باز می گردد. (نیوا، ۱۳۷۳، ۲۳-۱۷) پیشرفت های نقد ادبی معاصر با تأثیرپذیرفتن از نظریات مارکسیستی و توجه دوباره به معنی گرایی (بعد از ۱۹۵۷ م)، منجر به تولد مکتب ساختگرایی (Structuralism) در ادبیات گردید. طبق این مکتب در تحلیل آثار ادبی هم ساخت و هم معنا نقش دارند و به شیوه ای علمی ساخت یک اثر بررسی می شود. این قابلیت از

ساختگرایی نظامی می‌سازد، فراگیر و وحدت‌بخش برای ادبیات و انواع آن در هر زمان و مکان. (اسکولز، ۱۳۷۹، ۲۷) گرچه پس‌اساختگرایان بعدتر در جریان انتقاد به ساختگرایان مبانی اندیشگانی خود را بر ساخت‌شکنی استوار ساختند؛ اما هر دو در نهایت، مکمل یکدیگر بوده و در نقد علمی معاصر؛ بویژه در حیطه روایت‌نقشی بزرگ ایفا کرده‌اند. (سلدن - ویدوسون، ۱۳۸۴، ۱۷۸-۲۵)

۱-۱- تحلیل ساختاری و شیوه آن در این نوشته

در تحلیل ساختاری آثار روایی، منتقدان بزرگی قلم‌فرسایی کرده‌اند که از آن میان، شیوه کسانی چون ولادیمیر پراپ (Vladimir Propp) روسی، کلودلوی استراوس (Cloud.L.Straus) و رولان بارت (Roland Barthes) فرانسوی در مجموع از قابلیت انسجام، هماهنگی و کاربرد بیشتری؛ بویژه در آثار حماسی و اساطیری برخوردار است.

طبق شیوه‌ای که بارت در تحلیل نمایشنامه‌های راسین (Racine) پیش گرفته است، پی‌رفتی (Sequence) روایی متشکل از چهار کارکرد (Function) به دست داده که همه نمایشنامه‌های راسین از آن پی‌رفت، تبعیت می‌کنند. پی‌رفت کوچک‌ترین واحد یا ساخت روایی است که خود تشکیل‌دهنده یک قصه است. این اصطلاح در واقع متعلق به گرماس (A.J.Greimas) و برموند (H.Bremond) است. برموند پی‌رفت را واحد پایه روایت دانسته که با تلفیق آن با دیگر پی‌رفت‌ها داستان ساخته می‌شود. (اسکولز، ۱۳۷۹، ۱۴۰) بارت این اصطلاح را از این دو وام گرفته است و در تحلیل ساختاری خود به کار می‌گیرد. در ترجمه واژه "Sequence" یا پی‌رفت به «توالی» و «رشته» اصطلاحاً آن را قطعه یا سلسله‌ای از آواز دانسته‌اند که با رعایت توالی و ترکیب بعد از قطعه‌ای دیگر قرار می‌گیرد. (Under Sequence, 1982, Guddon) بنابراین آنچه در یک پی‌رفت اهمیت دارد، این است که اولاً به صورت یک رشته یا سلسله (متشکل از چند کارکرد) است و ثانیاً در آن توالی زمانی (نه وضعیت ایستا یا لزوماً رابطه علی و معلولی) نقش دارد و ثالثاً به شکل ترکیبی؛ یعنی از ترکیب با پی‌رفت‌های دیگر داستان را شکل می‌دهد. بارت تمام نمایشنامه‌های راسین را متأثر از پی‌رفت (ساخت روایی) زیر - متشکل از چهار کارکرد - دانسته است:

۱- در قبیله‌ای تنها رئیس قبیله حق استفاده از اقتدار و زنان قبیله را داشت. ۲- جوانان قبیله علیه رئیس قبیله شورش کردند. ۳- جوانان پیروز و رئیس قبیله کشته شد. ۴- بین جوانان در تصاحب قدرت نزاع دایم در گرفت.

سپس بارت به تحلیل رمزگانی این پی‌رفت پرداخته است. (← احمدی، ۱۳۷۰، ۲۳۳-۲۳۲) او در تحلیل‌های رمزگانی خود قایل به پنج رمزگان است:

۱- رمزگان کنشی (Proairetic Coda) که همان تشکیل پی‌رفت و تقلیل یک واحد روایی در حد چند کارکرد است. ۲- رمزگان هرمنوتیک (Hermenutic Code) که بیشتر شامل جلوه‌های رمزی و نمادین داستان است. ۳- رمزگان فرهنگی (Cultural Code) که ناظر بر تحلیل فرهنگی، علمی، اجتماعی، فولکلور، اساطیری و آیینی اثر است. ۴- رمزگان القایی (Connotative Code) ناظر بر درونمایه‌های فرعی داستان و ۵- رمزگان نمادین (Symbolic Code) که به تبیین درونمایه اصلی داستان می‌پردازد. (اسکولز، ۱۳۷۹، ۲۲۰-۲۱۷)

در این مقاله سعی می‌کنیم پی‌رفتی جامع و فراگیر از سلسله روایات متأثر از اسطوره مرگ و رستاخیز ارائه دهیم و پس از به دست دادن این پی‌رفت (ساخت روایی)، به بررسی و تحلیل رمزگانی آن با تکیه بیشتر بر رمزگان فرهنگی و بررسی نمود این ساخت روایی در اساطیر ایران و جهان بپردازیم.

۲- ساخت روایی اسطوره مرگ و رستاخیز

آن‌گونه که از داستان‌های متأثر از این ساختار برمی‌آید، از نظر رمزگان کنشی، پی‌رفت مرگ و رستاخیز در پنج کارکرد به ترتیب و توالی زیر خلاصه می‌شود که در کارکرد چهارم، یکی از دو کنش ذکر شده اتفاق می‌افتد:

۱- عاشق هوسران (روساخت الهه عشق) به قهرمان داستان (روساخت ایزدباروری) دل می‌بندد.
۲- قهرمان داستان، به عاشق که عمدتاً زنی شوی دیده است، بی‌توجهی کرده و او را ناکام می‌گذارد.

۳- عاشق، قهرمان را به بدکاری متهم کرده است و تقاضای مجازات دارد.

۴- الف) عاشق هوسران رسوا و قهرمان داستان تبرئه و پیروز می‌شود.

ب) قهرمان داستان به شکلی تراژیک تباه می‌شود.

۵- قهرمان داستان، به شکلی نمادین رستاخیز می نماید.

این پی‌رفت در تمام داستان‌های متأثر از اسطوره مرگ و رستاخیز؛ البته اغلب با شاخ و برگ‌ها و تغییرات روساختی و روایی دیده می‌شود. در کارکرد چهارم، گرچه بسیاری از داستان‌ها با کنش الف همراه هستند؛ لکن اصل در روایت اسطوره‌ای این پی‌رفت، رخ دادن کنش ب در کارکرد پایانی است؛ زیرا این الهه عاشق است که قهرمان داستان (ایزد باروری) را کشته یا پاره پاره می‌کند و بدین ترتیب آیین باروری تکمیل می‌شود. پراکندن اجزای پاره پاره شده یا خون ریخته شده قهرمان بر زمین‌های زراعی، تابع آیین باروری گیاهی و رمز رستاخیز دوباره قهرمان در قالب فراوانی محصول است. بنابراین پیروزی قهرمان داستان و تباهی عاشق هوسران، گرچه می‌تواند به طور تلویحی رمز رستاخیز پایانی قهرمان باشد، به هیچ وجه به طور مستقیم در اسطوره حاکم بر این پی‌رفت اتفاق نمی‌افتد.

چنان که دیده می‌شود، عاشق هوسران، در داستان‌های متأثر از این پی‌رفت، اغلب زنی شوی دیده و گاه نامادری قهرمان است و دلیل آن ارتباط عمیق این داستان‌ها با آیین‌های کهن مادرسالاری و نیز نقش روساختی زن عاشق برای ایزدبانوی عشق است.

۳- تحلیل پی‌رفت مرگ و رستاخیز

از دیدگاه رمزگان نمادین، درونمایه اصلی داستان‌های متأثر از این پی‌رفت، مرگ و رستاخیز خدای میرنده است؛ لکن از دیدگاه رمزگان القایی، درونمایه‌های فرعی دیگری چون عشق، شهوت، پاکدامنی، تهمت، قتل، باروری گیاهی، مادرسالاری و جاودانگی‌یابی نیز افزوده می‌شوند. به نظر می‌رسد که از نظر رمزگان هرمنوتیک، مهم‌ترین نماد به کار گرفته در داستان‌های این پی‌رفت، نماد در زندگی پس از مرگ و به عبارت دیگر جاودانگی و باروری خدای کشته شونده باشد. در عین حال رمزگان فرهنگی این پی‌رفت به تفسیر و تحلیل این جنبه نمادین و جلوه‌های رمزگونه‌ی دیگر پی‌رفت نیز خواهد پرداخت.

از نظر رمزگان فرهنگی، این پی‌رفت با پیشینه‌ای کهن و غنی هم در اساطیر، حماسه‌ها و داستان‌های ایران و هم در اساطیر و حماسه‌های جهان نمود فراوان دارد. در ادامه سعی داریم ضمن جستجو در پیشینه اساطیری این پی‌رفت به بررسی و تبیین نظیره‌های داستانی آن در اساطیر ایران و جهان پردازیم.

۳-۱- پیشینه اساطیری پی‌رفت مرگ و رستاخیز

بدیهی است که ارائه زمان تاریخی یا مکان جغرافیایی دقیق در پیشینه اساطیر و آیین‌های کهن که از گستردگی و کهنگی فراوان برخوردار است کاری بیهوده است. با این حال در خصوص ساخت روایی مرگ و رستاخیز، بررسی‌های انجام شده، این فرضیه را تقویت می‌کند که اسطوره ناظر بر این پی‌رفت در اصل به فرهنگ مادرسالاری آسیای غربی، بین‌النهرین و اساطیر سومری - سامی دست کم چهار هزار سال قبل از میلاد مسیح باز می‌گردد. کهن‌ترین نمونه این اسطوره، اسطوره دوموزی (Dumuzi) است که آن را نخستین اسطوره پایه در اساطیر سومری دانسته‌اند. (هوگ، ۱۳۶۹، ۲۸-۲۳) فرهنگ آسیای غربی در آغاز از هزاره هفتم قبل از میلاد با کشاورزی و دامداری در زاگرس و اردن شروع شده، منبع اصلی آن در بین‌النهرین و میان‌کوه‌های زاگرس تا مدیترانه شرقی بوده است. نقوش بازمانده گیاهی و دامی بر سفالینه‌ها و ظروف به دست آمده، از فرهنگ بین‌النهرین و نیز فراوانی نقش درخت و دام در کهن‌ترین خط رایج در این منطقه؛ یعنی خط عیلامی مقدم، نشانگر اهمیت کشاورزی و دامداری در این تمدن کهن بشری بوده است. (گیرشمن، ۱۳۸۰، ۶۴-۲۲) این تمدن در دوره تکامل خود از دره سند و آسیای میانه در شرق و شمال گرفته تا مدیترانه شرقی و شبه جزیره بالکان در غرب پیش می‌رود و حتی بر تمدن مصر تأثیر عمیق می‌گذارد. این منطقه در واقع مهد قدیمی‌ترین و پیشرفته‌ترین تمدن و فرهنگ جهان باستان است که بعدها بر گستره جغرافیایی و تاریخی بشر سیطره می‌یابد؛ به طوری که در غرب تا یونان و روم و در شرق تا هند را تحت تأثیر عمیق خود قرار می‌دهد. نجد ایران و مصر بخشی از این فرهنگ کهن بشری است. (لسترنج، ۱۳۷۳، ۱۳۵-۴۱)

۳-۲- اسطوره ناظر بر پی‌رفت مرگ و رستاخیز

بشر از دیرباز سعی داشته است، روح خود را در توت‌های خود که عموماً در قالب حیوان و گیاه تصور می‌شده، حفظ کند. (فریزر، ۱۳۸۶، ۷۹۳) اسطوره مرگ و رستاخیز، جاودانگی طلبی انسان را در قالب آیین باروری گیاهی نشان می‌دهد. این آیین به اعصاری بسیار کهن در تاریخ تفکر بشر تعلق دارد که همان پندار باروری گیاهی در نهادهای فرهنگی مادرسالاری هزاره‌های چهارم و پنجم پیش از میلاد مسیح در اعتقادات سومری، سامی و مدیترانه‌ای آسیای غربی بوده است. از نظر

مردم آن زمان، رمز زندگی و رستاخیز یک دانه در فرو شدن آن به زمین؛ یعنی مرگ آن است. بنابراین انسان‌ها نیز پس از مرگ رستاخیز خواهند داشت. خدای باروری گیاهی نیز فارغ از این زادمرد نمی‌توانست دگرگونی دائمی بین مرگ و زندگی ایجاد کند. پس الهه بزرگ زمین و آب (الهه عشق) به پسر یا پسرخوانده خود (خدای باروری و گیاهی) عاشق می‌شود. در اثر روی برگرداندن معشوق و نپذیرفتن عشق الهه، الهه فرزند یا معشوق خویش را می‌کشد یا چنان ضربتی بر او می‌زند که وی دیوانه‌وار خود را می‌درد. پس از مرگ فرزند یا معشوق، مادر عاشق، سراسیمه به دنبال او می‌رود و باری دیگر وی را حیات می‌بخشد. ریختن خون فرزند کشته بر زمین‌های زراعی به منظور باروری گیاهی و کثرت محصول آن سال، نمادی بوده برای همین حیات بخشی فرزند یا خدای باروری گیاهی. بنابراین شوهر ایزدبانوی بین‌النهرینی (رب‌النوع) به نوعی پسرش هم بوده است. (رضی، ۱۳۸۲، ۵۴-۵۳)

این اسطوره که گویای مرگ هر ساله گیاهی و باز رویدن آن است، به گونه‌های مختلف در غرب آسیای اعصار کهن دیده می‌شود. کشتن قهرمان این اسطوره که در شکل متأخر آن در قالب میرنوروزی دیده می‌شود، گاه به صورت شهادت، گاه فرو رفتن در آتش یا تبعید شدن یا به زندان و چاه تاریک فرو افتادن است. این‌ها همه نماد پنهان شدن دانه در زمین است و بازگشت قهرمان از جهان زیرین، از آتش برون آمدن، یا از تبعید و زندان و چاه خارج شدن، نماد رستاخیز یا باز رویدن و باروری مجدد گیاهی است. این اسطوره ناخودآگاه به گیاه یا قهرمان کشته شده جاودانگی می‌بخشد.^۱

مرگ نمادین خدای باروری، عزاداری‌های عظیمی را هر ساله بر می‌انگیخت. در ملل گوناگون که از آن‌ها سخن خواهیم راند. این عزاداری‌ها به صورت راه‌پیمایی‌های عزادارانه بزرگی در می‌آمد که در طی آن، دسته‌های عزادار به سوی بیابان‌ها و کشتزارهای اطراف شهرها راه می‌افتادند تا مگر خدای کشته را با اندام‌های از هم دریده‌اش بازیابند که با زیارت معابد بیرون از شهر توأم می‌شده است. آنان محتملاً خود را در نقش ایزدبانوی بزرگ عزادار می‌دیدند. این عزاداری‌ها فقط بر اثر سوزدل نبوده و خویشکاری‌ای آیینی بوده که در واقع در آن، گریستن خود نوعی سحر به شمار می‌رفته که با آن خدایان نیز می‌گریسته‌اند و زمین‌ها آبیاری می‌شدند. اشک در نزد مردم بین‌النهرین نماد باران بود و طبیعتاً نقش زنان در این شیون و زاری مهم و اصلی به

شمار می آمده است. داود در کتاب مقدس می سراید: «آنان که با اشک کشتند، با شادی درو خواهند کرد...». (بهار، ۱۳۸۱، ۴۲۹-۴۲۸)

در تمدن های کهن آسیای غربی، کاهنه های شهرهای باستانی که شهر بانوی سرزمین های خود نیز بوده اند، در نقش زمینی - جادویی الهه مادر، هر سال با یکی از دلاوران ازدواج می کردند و آن دلاور در اثر این ازدواج، به فرمانروایی موقت شهر می رسید. در پایان سال، آن دلاور - فرمانروا (قس میرنوروزی) را قربانی می کردند. خون او را بر گیاهان می پراکندند و گمان می داشتند که این، تقلیدی جادویی از مرگ خدای گیاهی است و ریختن خون او بر زمین، سبب رویش و پرباری گیاهان خواهد شد. فراین آیین کشتن فرمانروای موقت در جهت حفظ بقای قبیله در اساطیر آفریقایی، اسطوره های اسکاندیناوی و دیگر ممالک اروپایی نیز قابل رهگیری است. محدود بودن مدت پادشاهی در یونان باستان به نوعی تجدید نیروی آسمانی شاه محسوب می شده که البته با آیین قربانی کردن ارتباط می یافته است. (فریزر، ۱۳۸۶، ۳۲۲-۳۰۰)

۳-۳- پی رفت مرگ و رستاخیز در حماسه ها و داستان های ایران

گرچه باید تجسم اصیل تر الهه عشق و باروری را در سرزمین بین النهرین و بویژه در وجود «ایشتر» جستجو کرد، این نقش در اساطیر ایرانی در شخصیت اردویسور آناهیتا بخوبی نمایان است (آموزگار، ۱۳۸۶، ۲۴-۲۳) که بزرگترین نمود حماسی آن در میان حماسه های ایران، در شاهنامه فردوسی قرار دارد. شاهنامه فردوسی با توجه به این که اثری متعلق به شرق نجد ایران است، به طور طبیعی متأثر از اساطیر هند و ایرانی بوده است و در عین حال در خویشکاری (Function) های روایی، شدیداً از آیین ها و اساطیر آسیای غربی تأثیر پذیرفته است؛ به طوری که گاه تأثیرپذیری خود را از آیین های هند و ایرانی تا حد ذکر اسامی خدایان این آیین (مثل مهر، ناهید، اهورامزدا و...) تقلیل می دهد و به همین علت برخی معتقدند، سیطره فرهنگ آسیای غربی بر این اثر حماسی وضوحی کامل دارد. (بهار، ۱۳۸۵، ۲۶۸-۲۶۶) پی رفت یا ساخت روایی مرگ و رستاخیز که در واقع بر پایه آیین مادرسالاری یا آیین باروری استوار است، گرچه بر داستان های زیادی از شاهنامه مستقیماً حکمرانی نکرده؛ اما تأثیر آن بر داستان بزرگ سیاوش تا حدی بوده است که برجستگی آن در میان داستان های دیگر شاهنامه آشکارا نمایان باشد. با توجه به حجم نه

جلدی شاهنامه فردوسی (در چاپ مسکو)، اختصاص یافتن یک جلد کامل به داستانی متأثر از این پی‌رفت، نشان دهنده میزان حضور پررنگ این پی‌رفت در شاهنامه فردوسی، حماسه ملی و بزرگ ایران است، گرچه در صورتی که ما داستان سیاوش را تنها یک داستان از مجموعه داستان‌های سیصد و چهل و پنجگانه شاهنامه بدانیم با احتساب قصه بیژن و منیژه و به چاه (نماد مرگ) افتادن بیژن که با اندکی مسامحه آن نیز قصه‌ای متأثر از این روایت اسطوره‌ای است پی‌رفت مرگ و رستاخیز تنها دو داستان یعنی میزان ۰/۵۷٪ از داستان‌های شاهنامه را به خود اختصاص می‌دهد؛ اما گزاف نیست اگر چنان که گفته شد، حکمرانی واقعی این آیین اساطیری بر شاهنامه را بسی فراتر از این رقم بدانیم؛ بویژه که داستان‌های دیگری از این اثر همچنان در ژرف ساخت پیرو اسطوره مرگ و رستاخیز هستند؛ لکن مستقیماً در این پی‌رفت روایی نمی‌گنجند.

به هر حال دو داستان متأثر از پی‌رفت مرگ و رستاخیز در شاهنامه عبارتند از: ۱- داستان سیاوش و سودابه و ۲- داستان بیژن و منیژه. در داستان نخست، سودابه همسر کاووس و نامادری سیاوش به او دل بسته و از او طلب کامروایی می‌نماید (کارکرد ۱) اما سیاوش مخالفت می‌کند (کارکرد ۲) و مورد اتهام سودابه قرار می‌گیرد (کارکرد ۳). در آزمایش ور، ورود سیاوش به آتش، نماد تراژیک اوست که با ترک وطن و کشته شدنش کامل می‌گردد (کارکرد ۴، ب) و خروج پیروزمندانه‌اش از آتش نمایانگر رستاخیز اوست که بعدتر به صورت رویدن گیاه خون سیاوشان (= گیاه و جاودانگی) و تولد دوباره او در قالب کیخسرو تجلی می‌نماید. (کارکرد ۵) (← فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۵۰/۳-۶)

در داستان بیژن و منیژه نیز جلوه‌های این آیین اساطیری بوضوح دیده می‌شود گرچه در ساخت روایی با برخی تغییرات روساختی مواجهیم. در این داستان، منیژه دختر افراسیاب دل در گروی بیژن دارد (کارکرد اول) اما در کارکرد دوم با بی‌توجهی بیژن مواجه نیست؛ لکن مجازات افراسیاب موجب می‌گردد، بیژن به چاه (نماد مرگ در کارکرد چهارم) گرفتار آید. نجات بیژن از چاه نماد رستاخیز او در کارکرد پنجم این پی‌رفت است. (همان، ۸۵/۵-۶)

در شاهنامه، همه مردم از شاه تا غلام در برابر مرگ تسلیمند و این تاحدی به فلسفه جبر و تسلیم‌زروانی در ایران باز می‌گردد. شاید به همین دلیل است که مفهوم جاودانگی پس از مرگ تحت تأثیر پندارهای هند و ایرانی، آن‌گونه که در داستان‌ها و حماسه‌های سلتی، یونانی و مصری دیده

می‌شود، در شاهنامه بصراحت عنوان نشده است. در شاهنامه می‌توان سه موضع آشکار یافت که قهرمان با رفتن به زیرزمین به نوعی بی‌مرگی دست یافته است. از آن سه مورد، دو مورد درخصوص به بندشدن ضحاک در غار (نمود دیگر جهان زیرین) (فردوسی، ۱۳۷۴: ۷۸/۱) و پناهنگاه و شهر افراسیاب «هنگ زیرزمینی است» که با توجه به آن که غاری «درون کوه بود» به طور نمادین با غار ضحاک ارتباط می‌یابد (همان، ۳۶۶/۵). این دو جلوه بی‌مرگی زیرزمینی البته به شکلی نمادین، نماینده جاودانگی موقت نیروهای اهریمنی در دوره آمیختگی حماسه ملی ایران است (سرکاراتی، ۱۳۵۷، ۱۱۶-۱۱۳). موضع سوم شهادت سیاوش و روییدن خون سیاوشان از زمین است که به طور نمادین به تولد کیخسرو منجر می‌شود و کیخسرو به عنوان نیروی جاودانه اهورایی برای همیشه نامیرا می‌ماند (فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۳). البته بر این مورد باید ناپدید شدن همراهان کیخسرو؛ گیو و طوس و... در برف را نیز بیفزاییم که به جهت آن که از روایت مستقل خالی‌اند، عملاً کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند. بنابراین مرگ و رستاخیز سیاوش در واقع بزرگترین و آشکارترین نمونه حماسی این اسطوره در حماسه ملی ایران به شمار می‌آید.

رُستن خون سیاوشان از زمینی که خون بر آن ریخته شده، نماد باروری گیاهی را در این داستان نشان می‌دهد. رفتن او به آتش (نماد خشک شدن گیاه؛ یعنی آغاز انقلاب صیفی و برداشت محصول) بیانگر مرگ او و بیرون آمدنش از آتش (= تولد کیخسرو) نماد رستاخیز اوست. در ایران کهن، تقویم‌های سغدی و خوارزمی، با آغاز تابستان شروع می‌شده و مردم خوارزم روز ششم نخستین ماه سال را ابتدای سال قرار می‌داده‌اند. این شش روز آغاز سال یا نوروز بزرگ، روزهایی است که بنا بر اساطیر زردشتی، در آن روزها کین سیاوش گرفته می‌شود. در تاریخ بخارا آمده است که «هرسالی هر مردی آن‌جا یکی خروس بدو [برای سیاوش] بکشند پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست.» بدین ترتیب سیاوش در بهار هر سال کشته می‌شود و در ششمین روز سال بعد رستاخیز می‌کند. در تقویم زردشتی این پنج روز را پنجه دزدیده خوانده‌اند که به آخر اسفند منتقل شده است و این گونه است که جشن رستاخیز سیاوش (نوروز) در عمل به آغاز فروردین منتقل شده است. (بهار، ۱۳۸۵: ۶۲-۶۱)

امروزه آیین‌هایی داریم که همچنان یادآور اسطوره مرگ و رستاخیز و داستان سیاوش است؛ آیین میرنوروزی، آیین سبزه رویاندن آغاز بهار (نمادباروری) بستن سبزه یا نوار سرخ (نماد خون

سیاوش) شادمانی‌ها و پایکوبی‌های حاجی فیروز که با چهره‌ای سیاه (= سیاوخش = مردسیاه = مرده) و لباس سرخ (= خون سیاوش) ظاهر می‌شود. این‌ها همه حکایت از رخنه‌آیین‌های کهن مرگ و رستاخیز در خویشکاری‌های روزمره ما دارند. هنوز هم در برخی قبایل روستایی آیین سوگ سیاوش را پاس می‌دارند. خویشکاری آیینی این سوگواری را در عزاداری ایلاتی مذکور در داستان سووشون نیز می‌توان دید. (← دانشور، ۱۳۸۰، ۲۷۵-۲۶۹)

در میان دیگر متون حماسی و غیر حماسی ایران نیز می‌توان از این ساخت روایی نمونه‌هایی یافت. در میان متون کهن مربوط به اواخر دوران اشکانی تا عهد ساسانی نمی‌توان یقین داشت که داستان یا داستان‌های مکتوب و مستقل از این ساخت بویژه با عنوان داستان سیاوش وجود نداشته است؛ اما شاید بتوان با اندکی مسامحه، کهن‌ترین متن مکتوب از این ساخت را یوسف و زلیخای ابوالمؤید بلخی دانست که ظاهراً داستانی منظوم از ابوالمؤید بوده که ساختاری متأثر از این اسطوره داشته است. (← صفا، ۱۳۷۴، ۱۱۵-۱۱۳) نیز می‌توان اشاره‌ای داشت به یوسف و زلیخای منظومی که احتمالاً از شاعری به نام بختیاری (معاصر بهاء‌الدین یا عزالدین بختیار دیلمی (۳۸۷-۳۵۶ هـ) وجود داشته است. همچنین دیگر اثر حماسی مکتوب که در آن این ساخت روایی دیده می‌شده، شاهنامه ابومنصوری (نیمه اول قرن چهارم) بوده است. داستان سیاوش، یکی از داستان‌هایی بوده که در این متن کهن حماسی وجود داشته است. (صفا، ۱۳۷۴، ۱۸۷-۱۱۳)

پس از این زمان، گذشته از داستان سیاوش مذکور در شاهنامه فردوسی، باید از منظومه‌ای حماسی در قرن ششم هجری یاد کرد. در شهریارنامه عثمانی مختاری (متوفی به سال ۵۴۴ یا ۵۵۴) شاهد قهرمانی هستیم به نام شهریار پسر برزوی سهراب. او در سرانندیب به قصد تصرف ملک فرانگ دخت هیتال شاه و ملکه سرانندیب، طی نامه‌ای تسلیم شدن شاه را می‌خواهد. فرانگ در پاسخ، خود را شیفته شهریار خوانده و از او درخواست ازدواج می‌نماید (کارکرد ۱). شهریار که دل در گرو دختری دیگر (دلارام) دارد، با بی‌میلی (کارکرد ۲) و به قصد تصرف، به آن سرزمین نزدیک می‌شود؛ اما فرانک که از بی‌توجهی شهریار آگاه است، او را به قصد کشتن در چاه (نماد مرگ) می‌افکند (کارکرد ۴، ب). داستان از این موضع ابتر است تا جایی که شهریار را آزاد شده می‌یابیم. این بدین معنی است که قهرمان نجات یافته و به رستاخیز رسیده است. (کارکرد ۵) (← مختاری، ۱۳۴۱، ۸۱۲-۸۰۹)

همچنین می‌توان نمونه‌هایی گاه نه کاملاً منطبق با این پی‌رفت را در متون منشوری چون امیرارسلان نامدار، ملک بهمن و حسین کردشبهستری مشاهده کرد؛ لکن این متون، در شمار حماسه‌های ایران نیامده‌اند. آن‌چه گستردگی این ساختار روایی را بروشنی می‌نمایاند، آن است که در غیر متون حماسی نیز به نمونه‌هایی دیگر از این ساختار روایی برمی‌خوریم که از آن جمله است، داستان سندبادنامه‌ی ظهیری سمرقندی، بختیارنامه‌ی ظهیری (←ظهیری، ۱۳۶۲: مقدمه) و به تعبیری بوف کورصادق هدایت^۲ که آن را نظیره‌ی داستان سیاوش دانسته‌اند. (حریری، ۱۳۶۵: ۱۵۴) و سووشون سیمین دانشور که پیشتر از آن سخن رفت.

۳-۴- پی‌رفت مرگ و رستاخیز در اساطیر جهان

دیرینگی این اسطوره در تمدن بشری از یک سو و گستردگی جغرافیایی این آیین از شرق تا غرب، از سوی دیگر، از این اسطوره، کهن‌الگویی (Archetype) ساخته است که داستان‌ها و افسانه‌های زیادی را در میان ملل مختلف تحت تأثیر خود قرار داده است. در اساطیر بین‌النهرین، داستان ایشتر و تموز (Ishtar & Tammuz) داستانی است که از این پی‌رفت پیروی می‌کند. در این داستان، ایشتر، الهه‌ی عشق به تموز خدای برداشت محصول عاشق شده (کارکرد ۱) و به سبب بی‌توجهی تموز (کارکرد ۲)، او را تباہ می‌سازد. (کارکرد ۴، ب) در این داستان بابلی، بعدها مردوخ جای تموز را می‌گیرد. در اساطیر سومری، نمونه‌ی دیگر این داستان را در کهن‌ترین حماسه‌ی موجود جهان؛ یعنی گیل‌گمش می‌بینیم. این حماسه، حماسه‌ای بین‌النهرینی و اصالتاً سومری است. (←هوک، ۱۳۶۹، ۶۵) در این داستان، ایشتر ایزدبانوی آشوری به گیل‌گمش عاشق شده (کارکرد ۱)، گیل‌گمش به عشق او وقعی نمی‌نهد. (کارکرد ۲) ایشتر گاوی را برای نابودی او می‌فرستد؛ اما او گاو را می‌کشد و به دنبال گیاه جاودانگی به قعر دریا می‌رود و ناموفق به جهان مردگان سفر می‌کند (کارکرد ۴، ب: نماد مرگ و جاودانگی پس از آن). بیرون آمدن گیل‌گمش از دنیای زیرین به قصد آبادانی شهر ارخ نماد رستاخیز او در کارکرد پنجم است. (شمیسا، ۱۳۸۳، ۳۸-۳۹)

در سوریه به اسطوره‌ی فینقی آدونیس (Adonis) برمی‌خوریم. در این داستان نیز مادر آدونیس؛ ایزدبانوی آب و زمین بر فرزند خود؛ خدای کشت و زرع عاشق شده (کارکرد ۱) و به دلیل

نافرمانی آدونیس (کارکرد ۲)، او را تباہ می‌سازد (کارکرد ۴، ب). فینقیان هر ساله به هنگام برداشت محصول، آیین سوگواری برای آدونیس برپا می‌داشته‌اند. آن‌ها به هنگام این مراسم، در ظرف‌ها سبزه می‌رویانده‌اند (قس سبزه رویاندن ایرانیان در نوروز) و آن ظرف‌های سبزه را باغ‌های آدونی می‌نامیدند. یونانیان اسطوره آدونیس را در قرن هفتم قبل از میلاد از مردم آسیای غربی و بابل به وام گرفتند و حتی برخی، مراسم مسیحی «عید پاک» را نشأت گرفته از جشنواره باروری آدونیس دانسته‌اند. (فریزر، ۱۳۸۶، ۳۶۱-۳۵۷ و ۳۹۶-۳۸۵)

در آسیای صغیر، داستان فریجی سیبل و اتیس (Cybele & Attis) از همین دست است؛ در این داستان، سیبل مادر اتیس و الهه عشق و برکت بخشی، به فرزند خود عاشق شده (کارکرد ۱) و به سبب بی‌توجهی اتیس (کارکرد ۲)، او را می‌کشد (کارکرد ۴، ب)، سوگ اتیس نیز همه ساله برای اتیس برگزار می‌شود. در این داستان، سیبل نهایتاً اتیس را به صورت درخت صنوبر (نماد جاودانگی و نظیره خون سیاوشان) در می‌آورد. (کارکرد ۵) مردم هر ساله با گریه و زاری، صنوبری را کفن کرده و به کوچه و بازار می‌آورند؛ اما در روز دوم به رقص‌های شادمانه می‌پردازند که معرف رستاخیز اتیس است. (بهار، ۱۳۸۵، ۶۰-۵۸) رومیان این مراسم را به تقلید از فریجیان با حمل درخت بلوط انجام می‌دهند و به دنبال آن، کاهنان با اخته کردن خود عید خون را برپا می‌دارند که به طور نمادین بی‌توجهی اتیس به عشق سیبل را نشان می‌دهد. (فریزر، ۱۳۸۶، ۳۹۹-۳۹۸)

در اساطیر مصر، داستان ایزیس و اوزیریس (Isis & Osiris) نیز از همین پی‌رفت تبعیت می‌کند. اوزیریس (خدای نگهبان گیاهان) در علتی طولی به دست برادرش سث کشته می‌شود (کارکرد ۴، ب) اما بعد مادرش ایزیس او را زنده کرده (کارکرد ۵)، از او باردار می‌شود. (برن، ۱۳۸۳: ۳۸۱-۳۷۰) این اسطوره در شکل افسانه‌ای خود در مصر به صورت افسانه اوسیر و اَسِت (Ousir & Aset) متجلی شده است. در موزه بریتانیا پایروسی وجود دارد که حکایت از قصه‌ای اساطیری در مصر به تأثیر از این پی‌رفت دارد. این قصه که به خطی هیراتی حدود ۱۳۰۰ ق.م نوشته شده است، قصه «باتا و آنویس» (قصه دو برادر) است. در این قصه همسر آنویس (برادر مهتر) عاشق باتا شده (کارکرد ۱) و با بی‌توجهی باتا مواجه می‌شود. (کارکرد ۲) همسر آنویس، به باتا تهمت بسته (کارکرد ۳)، موجبات فرار (ترک وطن) باتا را فراهم می‌سازد. (کارکرد ۳) باتا

استغاثه به درگاه رع (خدای خورشید) برده، پس مردابی پر از تمساح بین دو برادر حایل می‌شود. باتا مجال توضیح و رفع اتهام می‌یابد. آنوبیس به واقعیت پی برده، همسر خود را می‌کشد. باتا بعد از آن می‌میرد (کارکرد ۴، ب) و قلبش بر درخت سروی (رمز جاودانگی) می‌ماند. همسر فرعون بعدها از آن درخت آبستن شده و پسری می‌زاید که در واقع همان باتای از نو تولد یافته است. (کارکرد ۵: رستاخیز) (برن، ۱۳۸۳: ۴۳۸-۴۳۳)

نمونه دیگر داستان‌های متأثر از این اسطوره، داستان یوسف و زلیخا در اساطیر بین‌النهرین است. در این داستان نیز عشق زلیخا به یوسف (کارکرد ۱) و بی‌توجهی یوسف به او (کارکرد ۲) موجب اتهام زن‌شوی دیده به یوسف شده (کارکرد ۳)، او را روانه زندان (نماد مرگ) می‌سازد. (کارکرد ۴، ب) رستاخیز یوسف، که پیشتر یا بیرون آمدن از چاه نماد پروری شده بود، با بیرون آمدن او از زندان و عزیز مصر شدنش صورت می‌پذیرد. به چاه افتادن یوسف و نیز به زندان رفتن او نماد مرگ خدای کشته شونده است و آزادی او، رفع قحطی و برقراری نعمت و باروری در مصر در واقع باروری گیاهی و رستاخیز او محسوب می‌شود. (کارکرد ۵)

در اساطیر یونان، فدر (Phedre) همسر تزه (شاه آتن) به پسر خوانده‌اش هیپولیت (Hyppolite) دل می‌بندد (کارکرد ۱) اما چون ناکام می‌ماند (کارکرد ۲) او را به دار می‌آویزد. (کارکرد ۴، ب) بی‌توجهی هیپولیت به عشق فدر، کینه ونوس (الهه عشق) را برانگیخته و فدر را به فکر انتقام می‌اندازد. طبق اساطیر، مزار هیپولیت در کنار درخت موردی (کارکرد ۵) و نماد باروری گیاهی، رستاخیز و جاودانگی او است. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۱۸۷) افسانه‌های خدایان باروری گیاهی؛ باکخوس (Bacchus) و دیونوسوس (Dionysys) در یونان زمین، دیگر افسانه‌های تأثیرپذیرفته از این پی‌رفت هستند. (گرانته و هیزل، ۱۳۸۴: ذیل باکخوس و دیونوسوس) رومیان نیز در سال جشنی یک هفته‌ای داشته‌اند که در اوایل آوریل با عنوان مگالزیا یا جشنواره مادر بزرگ (سیبل) برگزار می‌شده است. آنان در این جشن به تأیید و اثبات معصومیت و عفت دختران و زنان رومی می‌پرداختند. داستان «سرز» الهه کشاورزی و باروری در روم، دیگر داستان متأثر از این اسطوره است. (برن، ۱۳۸۳: ۱۸۲، ۵۶۷)

در اساطیر اسکاندیناوی (ژرمنی)، فریر خدای باوری است که به گرد (زمین زراعی) پیشنهاد ازدواج می‌دهد (کارکرد ۱) اما گرد زیباروی امتناع می‌کند. (کارکرد ۲) شکست فریر در پایان

داستان می‌تواند نشانگر مرگ او (کارکرد ۴، ب) و ازدواج مقدسش با گرد رستاخیزش (کارکرد ۵) به شمار آید. دیگر اسطوره این سرزمین، اسطوره بالدر (Balder) است. در این داستان، غول زنی به نام «توک» خواستار مرگ بالدر می‌شود (کارکرد ۴، ب) اما خدایان همگی بازگشت او را از جهان زیرین (کارکرد ۵: رستاخیز قهرمان) خواستارند. (برن، ۱۳۸۳: ۲۵۹-۲۵۸، ۲۸۹-۲۸۷)

داستان هادینگوس و تقاضای ازدواج نامادری اش به او در حماسه‌های اسکاندیناوی نیز در زیرمجموعه این پی‌رفت جای دارد (اسماعیل پور، ۱۳۷۷: ۱۷۸). در واقع ژرف ساخت داستان‌های باروی در اساطیر اسکاندیناوی را باید در «ونر» (Vanir) یعنی گروه خدایان صلح و باروری جست‌وجو کرد. (برن، ۱۳۸۳: ۲۶۵-۲۶۴). حتی در اساطیر چینی نیز می‌توان جلوه‌هایی از آیین مادرسالاری و رستاخیز مردگان را مشاهده کرد. (بیرل، ۱۳۸۴: ۸۱، ۸۵)

در آیین‌های سنتی نروژ، «هافدان» شاهزاده زیاروی نماد باروری است. پیکر او را پس از مرگ چهارقسمت کرده و در چهار تپه دفن کردند تا فصول باروری ادامه یابد. در نروژ فعلی، چهار مکان مختلف به نام تپه هافدان وجود دارد. در داستان‌های سنتی سوئد نیز مردم پس از قحط سالی، پادشاه (اولاف) را به مجازات می‌سوزانند تا مرگ او فراخی و حاصل‌خیزی به دنبال داشته باشد؛ چنان که در داستان‌های دانمارک، «فروشی» پادشاه میراست و موجب برکت بخشی محصول می‌شود. ایزدبانوی باروری در اساطیر سلتی و ویلزی (ایرلندی) نیز به پادشاه میرا دل بسته و با او ازدواج می‌کند. حاصل این ازدواج، حاصل‌خیزی و باروی محصول را در آن سرزمین به دنبال داشته است. در ایرلند، درختان تقدسی ویژه داشته‌اند و هرچه کهنسال تر بوده تقدس آن بیشتر می‌شده؛ چنان که درخت «بابل» در ایرلند از همین دست است. (برن، ۱۳۸۳: ۲۶۱، ۲۶۳، ۵۰۷)

همچنین در داستان‌ها و افسانه‌های هند و ایرانی به نمونه‌های اساطیری این پی‌رفت برمی‌خوریم. داستان «رامه و رامایانا» در هند حکایت عشق ناکام گذارده رامایانا به رامه (مظهر ایزدبانوی عشق و برکت بخشی) است (کارکرد ۱ تا ۳) که به تباهی رامایانا می‌انجامد. (کارکرد ۴، ب) (بهار، ۱۳۸۵: ۶۱) در اساطیر روسی، چهره‌های تجسم قدرت نباتی زمین را دفن می‌کنند که به نوعی اعتقاد به تولد دوباره مردگان را به همراه دارد. (وارنر، ۱۳۸۵، ۴۱)

بدین ترتیب، کهنگی اسطوره ناظر بر این پی‌رفت که به چهار تا پنج هزار سال قبل از میلاد مسیح در سرزمین‌های آسیای غربی می‌رسد و گسترده‌گی پهنه داستانی این اسطوره در میان اقوام و

ملل شرق و غرب، از این پی‌رفت، کهن‌الگویی ساخته است که می‌توان از آن به صورت اساطیری مرگ و رستاخیز یاد کرد.

نتیجه‌گیری

مضمون «مرگ و رستاخیز» در داستان‌ها و اساطیر جهان تابع ساخت روایی ویژه‌ایست که از آن به پی‌رفت مرگ و رستاخیز یاد کرده‌ایم. این پی‌رفت پنج کارکردی، شامل عاشق شدن ایزدبانوی عشق به قهرمان داستان (نماد خدای باروری) است (کارکرد ۱) که چون با بی‌توجهی قهرمان به این عشق همراه است (کارکرد ۲)، به [تهمت زدن عاشق به معشوق (کارکرد ۳) و در نهایت] کشته شدن معشوق (کارکرد ۴، ب) می‌انجامد. این مرگ به شکلی آیینی در پایان به رستاخیز قهرمان می‌انجامد (کارکرد ۵) که نماد باروری گیاهی و فراخی محصول در یک سال زراعی است. در داستان‌ها و حماسه‌های ایران به چند داستان برمی‌خوریم که از این پی‌رفت تأثیر پذیرفته‌اند؛ از جمله داستان سیاوش، بیژن و منیژه، شهریارنامه، مختارنامه، سندبادنامه و... اصل اسطوره ناظر بر این پی‌رفت به چهار تا پنج هزار سال ق.م در سرزمین‌های آسیای غربی باز می‌گردد که در شرق و غرب نفوذ کامل داشته است. بنابراین گستره داستان‌های متأثر از این پی‌رفت در اساطیر هند، ایران، مصر، بین‌النهرین، یونان، اسکانندیناوی، اساطیر ویلزی و... بوضوح دیده می‌شود. کهنگی اسطوره مرگ و رستاخیز در سرزمین‌های آسیای غربی از یک سو و گسترده‌گی پهنه داستانی این اسطوره در میان اقوام و ملل شرق و غرب از سوی دیگر، این پی‌رفت را به شکل کهن‌الگوی مرگ و رستاخیز جلوه‌گر می‌سازد.

پی‌نوشتها

- ۱- بدین ترتیب بیشترین ارتباط این آیین اساطیری با اسطوره جاودانگی و جاودانگی خواهی است و به یاد داریم که یکی از جلوه‌های جاودانگی بخش، گیاه و درخت است که جلوه آن در اساطیر ایران گیاه بس تخمه و هوم است و به شکلی نمادین ارتباط جاودانه گردانی گیاه و آب را باعث می‌شود. (پورخالقی، ۱۳۷۹: ۲۴۱-۲۴۳) از آن‌جا که این بحث از حیطه این نوشته خارج است، از تفصیل آن سر باز می‌زنیم.
- ۲- براهنی طی مقاله‌ای، داستان بوف کور هدایت را نظیره و نمونه داستان سیاوش دانسته است. از دیدگاه او، خون سلم، تور، ایرج، سهراب، سیاوش، فرود و اسفندیار بر صفحات تیره بوف کور جاریست. (حریری، ۱۳۶۵: ۱۵۴)

منابع

- ۱- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶). تاریخ اساطیری ایران، تهران، انتشارات سمت، چاپ نهم.
- ۲- احمدی، بابک. (۱۳۷۰). ساختار تأویل متن (دوجلد)، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- ۳- اسکولز، رابرت. (۱۳۷۹). درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول.
- ۴- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۴). زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، نشر آثار، چاپ ششم.
- ۵- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). اسطوره، بیان نمادین، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول.
- ۶- بارت، رولان. (۱۳۸۴). درجه صفر نوشتار، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم.
- ۷- بالایی و کویی پرس، کریستف و میشل. (۱۳۷۸). سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی، تهران، انتشارات معین، چاپ اول.
- ۸- براهنی، رضا. (۱۳۶۵). «فردوسی، زن و تراژدی»، ناصر حریری، یادداشت‌هایی از دکتر براهنی، بابل، انتشارات کتابسرای بابل، ۸- ۱۴۷.
- ۹- برن، لوسیلا و... (۱۳۸۳)، جهان اسطوره‌ها، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- ۱۰- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، انتشارات آگاه، چاپ چهارم.
- ۱۱- بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). جستاری در فرهنگ ایران، تهران، نشر اسطوره، چاپ اول.
- ۱۲- بیرل، آن، (۱۳۸۴). اسطوره‌های چینی، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- ۱۳- پورخالقی چترودی، مهدخت. (۱۳۷۹). «کهن‌الگوی حیات و جاودانگی در آیین آیین‌ها»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره اول و دوم، از ص ۲۳۱ - ۲۵۲.

- ۱۴- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴). *دیدار با سیمرخ*، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۵- دانشور، سیمین. (۱۳۸۰). *سوشون*، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ پانزدهم.
- ۱۶- رضی، هاشم. (۱۳۸۲). *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زردشت*، تهران، نشر سخن، چاپ اول.
- ۱۷- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۷). «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، *شاهنامه‌شناسی ج ۱*، تهران، بنیاد شاهنامه‌شناسی، ۱۱۰ - ۱۲۰.
- ۱۸- سلدن و ویدوسون، رامن و پیتر. (۱۳۸۴). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخیر، تهران، نشر نو، چاپ سوم.
- ۱۹- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). *انواع ادبی*، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ سوم.
- ۲۰- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۴). *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، انتشارات فردوسی، چاپ ششم.
- ۲۱- ظهیری سمرقندی، محمد. (۱۳۶۲). *سندبادنامه*، تصحیح و حواشی احمد آتش، تهران، انتشارات کتاب فرزانه، چاپ اول.
- ۲۲- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *شاهنامه فردوسی* (۴جلد، براساس چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، دفتر نشر داد، چاپ دوم.
- ۲۳- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۶). *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، انتشارات آگاه، چاپ سوم.
- ۲۴- گرانت و هیزل، مایکل و جان. (۱۳۸۴). *فرهنگ اساطیر کلاسیک (یونان و روم)*، ترجمه رضا رضایی، تهران، نشر ماهی، چاپ اول.
- ۲۵- گیرشمن، رومن. (۱۳۸۰). *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم.
- ۲۶- لسترنج. (۱۳۷۳). *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

۲۷- مختاری، عثمان. (۱۳۴۱). **دیوان عثمان مختاری**. به اهتمام جلال‌الدین همایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.

۲۸- نیوا، ژرژ. (۱۳۷۳). «نظر اجمالی به فرمالیسم روس»، ترجمه رضا سیدحسینی، مجله ارغنون، شماره ۴، ص ۱۷ - ۲۵.

۲۹- وارنر، الیزابت. (۱۳۸۵). **اسطوره های روسی**، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.

۳۰- هوک، ساموئل هنری. (۱۳۶۹). **اساطیر خاور میانه**، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدایور، تهران، انتشارات روشنگران، چاپ اول.

31- Guddon.J.A. (1982). **Literary terms**, U.S.A. Published by Penguin book.

