



فرضیه‌ای دربارهٔ مادر سیاوش

سجاد آیدنلو

داستان سیاوش در شاهنامه چنین آغاز می‌شود که روزی گیو و گودرز و توس، به همراه چند سوار، به نخجیر می‌روند و، پس از شکار گوران، در بیشه‌ای دختری زیبارو و تنها می‌یابند. میان توس و گیو بر سر تصاحب دختر گفت‌وگو درمی‌گیرد و ستیزه و پرخاش به جایی می‌رسد که می‌گویند: «که این ماه را سر بیاید برید». با میانجیگری یکی از بزرگان، داوری این کار را نزد کاووس می‌برند و کاووس، که با دیدن دختر به یکباره شیفتهٔ او می‌شود، وی را به همسری خویش درمی‌آورد و «بسی برنیامد بر این روزگار» که سیاوش از این زن زاده می‌شود. نام و نشان این زن (همسر دوم کاووس، پس از سودابه، و مادر سیاوش) در هیچ‌یک از منابع مهم حماسی-اساطیری ایران نیامده است و آنجا هم که اشاره‌ای بدو دیده می‌شود با تعبیراتی است دالّ بر بی‌نامی و ناشناختگی او و، به احتمال قوی، بر پایهٔ شاهنامه. برای نمونه، در روضة‌الصفاء (ص ۱۲۳) آمده است: «کاووس را از زنی دیگر فرزند بسیار زیبا و موزون به وجود آمد.» و در حیب‌السیور (ج ۱، ص ۱۹۳) می‌خوانیم: «کاووس را از منکوحه غیر سودابه پسری بود...». همین امر، در کنار حضور مبهم و شتابناک و نیز خروج ناگهانی مادر سیاوش از روند داستانی شاهنامه، باعث شده است که بعضی از محققان، به درستی، احتمال وجود اسطوره‌ای گم‌شده (← مزدپور ۱۳۸۱، ص ۵۰) یا تغییر یافته را دربارهٔ هویت این زن و زایش سیاوش مطرح کنند. خالقی مطلق بر آن است که

در ساخت کهن‌تر این داستان، مادر سیاوش همان سودابه بوده ولی سپس‌تر، چون عشق میان مادر و پسر را نپسندیده بودند، سودابه را مادر ناتنی سیاوش کرده و سپس، به وسیلهٔ افسانه‌ای

که در اول داستان آمده است، برای سیاوش مادر دیگری بدون نام ساخته‌اند. (خالقی مطلق
۱۳۸۱، ص ۳۲۵؛ نیز ← همو ۱۳۸۰، ص ۵۸۶)

دوستخواه نیز به این نظر رسیده است که مادر سیاوش کهن‌الگوی (archetype)
دوشیزگان زاینده سوشیانت‌های زرتشتی و خود او نمونه نخستین سوشیانت‌هاست.
(← دوستخواه ۱۳۸۰، ص ۲۱۰)

فرضیه احتمالی^۱ دیگری که، با تأمل در داستان شاهنامه و به استناد چند قرینه متنی و
برون‌متنی، می‌توان مطرح کرد این است که شاید، در ساخت و صورت اصلی و کهن
روایت، مادر سیاوش پری در مفهوم باستانی و پیش از زرتشت این موجود اساطیری
بوده است که، در طول زمان و مراحل گذر داستان از اسطوره به حماسه که اصطلاحاً
جابه‌جایی و دگرگونی اساطیر نامیده می‌شود^۲ همگام با تغییرات دیگر در اصل روایت،
هویت او نیز به هیئت متناسب با داستان حماسی یعنی دختری زیبارو و دلربا درآمده است.
در انگاره‌های ایرانی، پیش از ظهور زرتشت، پریان ایزدبانوان باروری و زاینده‌گی
محسوب می‌شدند که از زیبایی آرمانی و افسون‌آمیزی بهره‌مند بودند و، برای ایفای
نقش خود که همان فرزندزایی بوده است، بر شاهان و پهلوانان اساطیری رخ می‌نمودند
و، پس از دلربایی، با آنها پیوند می‌گرفتند (← سرکاراتی ۱۳۷۸، ص ۲ و ۵). با توجه به اینکه
پریان هندی (apsaras) و پریان یونانی (nemeph) هم با ایزدان و شاهان و پهلوانان
اسطوره‌ای رابطه دارند (← همان، ص ۶)، می‌توان حدس زد که ویژگی باروری و زاینده‌گی
پری از نقش‌های مشترک هند و اروپایی است. مسعودی، در اخبار الزمان، بخش «پریان و
گروه‌های آنها»، با تعبیر ماده‌غولان از این موجودات اساطیری، به کارویژه دیرین آنها اشاره
کرده است:

چنین روایت شده است که دسته‌ای از ماده‌غولان همانند زنان نیکوچهره ظاهر می‌شوند و با
مردانی از آدمیان نکاح و همسری می‌کنند. (اخبار الزمان، ص ۳۱)

(۱) فقدان اشارات آشکار و دقیق درباره‌ی نام و هویت مادر سیاوش در روایات حماسی-اساطیری ایران بحث
در این باره را الزاماً در دایره فرض و گمان محدود می‌کند.

(۲) برای آگاهی کامل درباره‌ی بحث جابه‌جایی و دگرگونی اساطیر و نمونه‌های آن در شاهنامه و منابع دیگر،
← سرکاراتی ۱۳۵۰، ص ۸۹-۹۹؛ بهار، مهرداد، «درباره اساطیر ایران»، جستاری چند در فرهنگ ایران، انتشارات
فکر روز، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۴، ص ۳۹-۴۳؛ همو، «شاهنامه از اسطوره تا حماسه»، همان، ص ۱۳۰-۱۳۳؛
مزدایور ۱۳۷۷، ص ۱۰۴-۱۰۶ و ۱۱۳-۱۱۵.

پریان، به عنوان الهه کامکاری و ایجاد نسل، چنان اهمیت مقدسی داشته‌اند که ظاهراً قوم-قبیله‌ای به نام پریکانی، که ساکنان مادستان بودند، آنها را گرامی می‌داشتند و حتی می‌پرستیدند (← ملکزاده ۱۳۸۱، ص ۱۵۴ و ۱۷۸). اما، پس از دین‌آوری زرتشت و به دلایل گوناگون، همچنان که در اوستا و متون پهلوی می‌بینیم، پریان موجوداتی اهریمنی و زیانکار تصور شده‌اند. با این همه، نشانه‌هایی از سرشت باستانی و ایزدی آنها در ادب پارسی و روایات رسمی و عامیانه ایرانی به جای مانده است به طوری که، برای نمونه، تصویرها و اشارات مربوط به خوب‌رویی و افسون‌کنندگی پری در شعر پارسی^۳ را یادگار ناخودآگاه جمعی ذهن ایرانیان از آن باورهای کهن می‌توان دانست.^۴ کارویژه اساطیری جلوه‌نمایی و زاینده‌گی پریان به صورت اظهار عشق آنها بر انسان و ازدواج با شخصیت‌های بشری و به دنیا آوردن فرزند، در قالب داستان‌های گوناگون، در فرهنگ و ادب ایران اعم از رسمی و مردمی و حماسی و غیر حماسی دیده می‌شود. برای نمونه، در بهمن‌نامه (ص ۲۸۳)، دختر اسلم، فرمانروای پریان، دلدادۀ بهمن، پادشاه ایران، است:

به فرمان من گشته یکسر پری مرا دختر است این بدین دلبری
به روی تو بر فتنه و شیفته‌ست دلش فر و زیب تو بفریفته‌ست

در سمک عیار (ج ۵، ص ۴۲)، پری عاشق آدمی می‌شود و او را به سرزمین پریان می‌آورد و خواستار ازدواج با او است: «من گفتم با پری نتوانم بودن، آدمی با پری چگونه باشد؟». در سام‌نامه، عالم‌افروز پری شیفته وصال سام است و او را به اقامتگاه خویش می‌کشاند:

۳) برای نمونه،

... یکی دخترش بود کز دلبری پری را به رخ کردی از دل بری
(گرشاسپ‌نامه، ص ۲۲)
گفت اگر شیفته‌م ز عشق پری تا به دیوانگی گمان نسبری
(هفت‌بیکر، ص ۲۱۳)
گر مدعیان نقش ببینند پری را داند که دیوانه چرا جامه دریده‌ست
(کلّیات سعدی، ص ۳۸۲)

۴) درباره پری در اساطیر و داستان‌های ایرانی، غیر از مقاله دکتر بهمن سرکارانی (← «پری»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۹۷-۱۰۰، ۱۳۵۰، ص ۱-۳۲)، که در آن، برای نخستین بار، ماهیت ایزدی و کهن این موجودات با پیشنهاد اشتقاق و معنایی جدید برای لفظ پری از ریشه هند و اروپایی *per- به معنی «به وجود آوردن، زاییدن» و در مجموع به معنای «زاینده و بارور» بررسی شده است، ← مزدپور ۱۳۷۱، ص ۲۹۰-۳۴۸؛ افشاری، ص ۵۹۳-۵۹۷؛ و

Omidalar, Mahmoud, "Pari (Fairies in Persian Folklore and Literature)", *Enzyklopadie des Marchens*.

کنون تشنهٔ وصلم آبی بده می عشق دادی کبابی بده
بدانست کان حور مهوش پرست که از مهر او را به جان مشتریست
(برگزیدهٔ سامنامه، ص ۵۴ و ۵۵)

در همای و همایون (ص ۳۲)، پری عاشق همای است:

ندانست شهزاده کان خود پرست که از مهر دل شاه را مشتریست

در یکی از داستان‌های عامیانهٔ خراسان نیز، پری زیبارو شب‌هنگام بر نخجیرگری که در غار آتش افروخته است ظاهر می‌شود و از او کام می‌طلبد (← میهن‌دوست ۱۳۸۰، ص ۱۴۵). در برخی دیگر از روایات نیز، پری، که شیفتهٔ پهلوان یا پادشاه (نوع انسان) است، آنها را نیز عاشق خود می‌کند و، با ازدواجی که صورت می‌گیرد، نقش باروری خویش را اجرا می‌کند. از جمله، در فرامرنامه، دختر شاه پریان، پس از آنکه دل از پهلوان می‌رباید، از او می‌خواهد که پری را از پدرش خواستگاری کند. فرامرز، پس از رویدادهایی، با پری ازدواج می‌کند و حاصل پیوند آنها فرزندی می‌شود به نام سام (← فرامرنامه، ص ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۳۴). در اسکندرنامه، اسکندر با پادشاه پریان به نام اراقیت و سپاهیانش با پریان دیگر؛ و در قصهٔ حمزه، حمزه با اسمای پری، ازدواج می‌کنند (← افشاری ۱۳۷۹، ص ۵۹۴). در یکی از روایات مردمی مربوط به شاهنامه، رستم در سرزمین پریان با پری ازدواج می‌کند و صاحب پسری به نام نریمان می‌شود (← انجوی شیرازی ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۹؛ همان، ج ۳، ص ۷۱). در چندین افسانهٔ عامیانه نیز مضمون پیوند پری و انسان و فرزندزایی روایت شده است (← مارزلف ۱۳۷۶، ص ۷۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۷۴؛ میهن‌دوست ۱۳۷۸، ص ۱۴ و ۱۵۴؛ همو ۱۳۸۱، ص ۱۰۶-۱۱۰). حتی، در داستان‌های ارمنی، پریان آدمیان را به همسری برمی‌گزینند. (← کریستن‌سن، ص ۱۳۶)

با رویکرد به سرشت ایزدی پریان و نمود کارویژهٔ باستانی آنها در داستان‌های ایرانی، نگارنده احتمال می‌دهد که مادر سیاوش نیز در اصل یکی از این پریان دلربا و افسونگر بوده است که، با قرار گرفتن بر سر راه یلان ایرانی و سپس برانگیختن عشق پادشاه ایران، وظیفهٔ اساطیری خود یعنی باروری و زاینده‌گی را، با به دنیا آوردن سیاوش، انجام می‌دهد. تغییر ماهیت این وجود اسطوره‌ای در عرصهٔ داستان حماسی و روند تکوین روایات ملی دقیقاً یکی از مصادیق ویژگی اساسی جابه‌جائی ادبی اساطیر ایران است که، در آن، انسان‌ها جانشین ایزدان شده‌اند (← سرکاراتی ۱۳۵۰، ص ۹۲)؛ در اینجا نیز، بَغ‌بانوی

کام‌ورزی و نسل‌افزایی به دختری پری‌چهره تبدیل شده است، اما نشانه‌ها و ویژگی‌های پیدا و پنهان ذاتِ پریانه‌ او در داستان باقی مانده است، که به برجسته‌ترین آنها اشاره می‌شود:

– مهم‌ترین ویژگی پریان، در پیوند با نقش آمیزش آنها با شاهان و پهلوانان و باروری، جمال دلفریشان بوده است. در این داستان نیز، بارها، با ترکیبات و تصویرهایی چون خوب‌رخ، فرینده‌ماه، سروبن، خورشید، گوزن، آهو، بت و پری‌چهره، بر زیبایی خیره‌کننده مادر سیاوش تأکید شده و این فریابی و دل‌انگیزی به حدی است که نزدیک است میان پهلوانان بزرگ ایران فتنه‌ای برپا کند (← شاهنامه (۳)، ص ۲۰۴، بیت ۴۰-۴۷) تا آنکه کاووس با دیدن او بی‌درنگ دل می‌بازد و او را مهتر ماه‌رویان خویش می‌کند. فردوسی، در دو جا، زیبایی و دلبری پری‌وار مادر سیاوش را به خوبی تصویر کرده است:

به دیدار او در زمانه نبود ز خوبی بر او بر بهانه نبود
(همان، ص ۲۰۳، بیت ۲۷)

دگر ایزدی هر چه بایست بود یکی سرخ‌یاقوت بُد نابسود
(همان، ص ۲۰۶، بیت ۶۲)

– در داستان‌ها و اساطیر گوناگون، پریان معمولاً در آب، کنار دریا، چشمه‌سار، چاه، جنگل و بیشه زندگی می‌کنند (← شوالیه، ج ۲، ص ۲۲۱؛ کریستن سن، ص ۱۳۵). برای نمونه، در روایات یونانی؛ دریاها (Dryade، لاتینی: دریاس، یونانی: دروآس) گونه‌ای از پریان‌اند که در جنگل‌ها می‌زیند (← دوبوکور، ص ۱۹؛ زمردی ۱۳۸۱، ص ۱۸۹) و Meliae نام پریان ساکن بیشه‌هاست (← پین سنت، ص ۵۸). جامی نیز در هفت‌اورنگ از بیشه‌نشینی پریان یاد کرده است:

وگر باشد پری در کوه و بیشه عزایم خوانیم کاراست و بیشه
(مثنوی هفت‌اورنگ، ص ۶۱۰)

در روایت شاهنامه هم، مادر سیاوش در بیشه پیدا می‌شود که از محل‌های اقامت و ظهور پریان است:

همی راند در پیش با طوس گیو پس اندر پرستنده‌ای چند نیو
به بیشه یکی خوب‌رخ یافتند پر از خنده لب هر دو بشتافتند
(شاهنامه (۳)، ص ۲۰۳ ابیات ۲۵ و ۲۶)

– یکی از شیوه‌های متداول پریان برای دلربایی از پهلوان یا پادشاه، در راستای نقش زاینده‌گی، تجسد آنها در قالب نخجیر (گور یا آهو) و یا فرستادن یکی از این جانوران برای راهنمایی شه‌ریار یا یل مورد نظر به جایگاه پری یا مکانی است که نشانه‌ای از پری، در آن، وجود دارد و نربینه را شیفته‌ی او می‌کند (← مزدپور ۱۳۷۱، ص ۳۰۳ و ۳۰۴، افشاری ۱۳۷۹، ص ۵۹۶)، چنان‌که بهمن در بهمن‌نامه، در نخجیرگاه، به رهنمونی آهوپی جادویی به نزد پادشاه پریان می‌رسد و در آنجا درمی‌یابد که آهو پری دل‌باخته‌ی او بوده است:

بیامد به پیش. تو آهو نمود به چاره تو را ایدر آورد زود

(بهمن‌نامه، ص ۲۸۳)

سرانجام پادشاه ایران، به اصرار پری، او را سوار بر ترک زین با خود می‌برد. در فرامرزنه، دختر شاه پریان، در پیکر آهوپی، فرامرز را به دنبال خویش می‌کشاند و، با نشان دادن سرشت واقعی‌اش، پهلوان را عاشق خود می‌کند. چنان‌که پیش‌تر نیز ذکر شد، پایان ماجرا ازدواج فرامرز و پری و تولد فرزندی به نام سام است. (← فرامرزنه، ص ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۳۴)

در سام‌نامه، عالم‌افروز پری در شکارگاه به شکل گوری نمایان می‌شود و سام را به اقامتگاه خرّم و آراسته‌ی خود می‌برد و عشقش را بر پهلوان آشکار می‌کند:

من آن گورِ فربه‌سَرینم که سام همی خواست‌کش سر درآرد به دام

(برگزیده‌ی سام‌نامه، ص ۵۴)

در همای و همایون، گوری شگفت‌همای را به سوی دشت سرسبزی، که منزل پریان است، راهنمایی می‌کند و در آنجا پری، که دوستدار همای است، به پیشوازش می‌آید:

پری را بدان گلشن آرام‌جای به بستان‌سرا مرغِ دستان‌سرای
... ندانست شه‌زاده‌کان خود پریست که از مهر دل شاه را مشتریست

(همای و همایون، ص ۳۱ و ۳۲)

در یکی از داستان‌های مردمی پهلوانی‌های رستم، پری، در هیئت آهو، تهمتن را به سرزمین پریان هدایت و با او ازدواج می‌کند و رستم از وی صاحب پسری به نام نربیمان می‌شود (← انجوی شیرازی ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۹؛ همان، ج ۳، ص ۷۱). هر چند در این روایت منظور اصلی پری از آوردن رستم یاری خواستن از او علیه اورنگ دیو است که برادر و

زنِ برادر پری را ربوده است^۵، به هر روی، در ضمن داستان، مایه‌های اساطیری تغییر شکل پری به نخجیر برای راهنمایی پهلوان و شیفتگی یل بر پری و ازدواج و فرزندزایی به‌وضوح دیده می‌شود.^۶ در شاهنامه نیز، توس و گودرز و گیو، در پی شکار گوران، در دشت دغوی به پیشه‌ای می‌رسند که دختری زیباروی در آنجا اقامت گزیده است:

| | |
|---------------------------------|------------------------------|
| به نخجیر گوران به دشت دغوی | همان باز و یوزانِ نخجیرجوی |
| فراوان گرفتند و انداختند | علف‌ها چهل‌روزه بر ساختند |
| ... یکی پیشه پیش اندر آمد ز دور | به نزدیک مرز سواران تور |
| ... به پیشه یکی خوبرخ یافتند | پر از خنده لب هر دو بشتافتند |

(شاهنامه (۳)، ص ۲۰۳، ابیات ۲۱-۲۶)

آیا رابطه نخجیر با پیدا شدن مادر سیاوش یا، به تعبیری دیگر، مقدمه بودن شکار و گورافکنی برای رسیدن به دلبر پیشه‌نشین صورت دیگری از همان شیوه جلوه‌نمایی و عشق‌برانگیزی پریان نیست؟ یا احتمال ندارد که، در اصل کهن‌تر داستان، خود پری مقدمات راهنمایی پهلوانان را به اقامتگاه خویش فراهم آورده و گیو و توس و گودرز را از نخجیرگاه به پیشه خود کشانده باشد؟ طرح این احتمالات و پرسش‌ها از آن روی است که بن‌مایه‌های دیرین، در حماسه و داستان و افسانه، همواره به گونه‌ای معین و ثابت باقی نمی‌مانند و گاه دچار تغییرات و شکستگی‌هایی از نوع کاهش جنبه قدسی و اساطیری و شگفت‌انگیز روایات یا دگرگونی روش‌های پرداخت داستان با حذف و تعدیل و تغییر می‌شوند که باید با دقت و، در عین حال، حدس مقرون به احتیاط شناسایی و بازسازی

۵) این مضمون که پری خود را در پیکر نخجیر به پهلوان می‌نمایاند و از او به ضد دشمن خویش یاری می‌طلبد، به صورتی دیگر، در منظومه بانوگشپ‌نامه نیز دیده می‌شود. (← بانوگشپ‌نامه، تصحیح روح‌انگیز کراچی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۲، ص ۵۷ و ۵۸)

۶) این که، در داستان‌های عامیانه، مواردی از بن‌مایه‌های اساطیری دیده می‌شود یا، برای بررسی موضوعات حماسی-اساطیری، از شواهد و نشانه‌های موجود در افسانه‌ها و روایات مردمی استفاده می‌شود به این دلیل است که، میان داستان‌ها و مضامین اساطیری و حماسی و عامیانه و افسانه‌ای، مناسبات و داد و ستدهایی وجود دارد بدین معنی که گاه یکی از عناصر اساطیری وارد روایات مردمی می‌شود و گاه مایه‌هایی از حوزه فرهنگ و ادب عامیانه و افسانه‌ها به اسطوره و حماسه راه می‌یابد. در این باره ← سرکاراتی بهمن، «اسطوره و ذهن اسطوره‌پرداز»، نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۳، ۱۳۷۱، ص ۷۷؛ باقری، مهری، «بازتاب یک مضمون فولکلوریک در حماسه ملی ایران، کلک، شماره ۳۰، شهریور ۱۳۷۱، ص ۹-۱۵؛ امیدسالار، محمود، «خدایان این را ندانیم کس»، جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۸۱، ص ۵۵-۶۵.

شوند. جالب است که، در یکی از روایات مردمی از داستان سیاوش، آهوان و سرداران و نخجیرگیران کاووس را به سوی مادر سیاوش هدایت می‌کنند (← انجوی شیرازی ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۶۱ و ۲۶۲) همچنان که، در شاهنامه، نقش و حضور هر چند غیر مستقیم و کم‌رنگ گور- به عنوان یکی از دو جانور راهنما به جایگاه پری- را در داستان می‌بینیم.

- در شکل کنونی داستان سیاوش در شاهنامه، پری دختری شده است از نژاد یا خویش گرسیوز که، طبق داستانی که خود می‌گوید، شبانگاه از دست پدر مست خویش گریخته و، پس از آنکه زرو زیور او به تاراج مرزبانان تورانی رفته، در بیشه پنهان شده است؛ اما در دنباله‌ی داستان و به هنگام اقامت سیاوش در توران، کمترین اشاره‌ای به تبار مادری وی و خویشاوندی شاهزاده‌ی ایران با گرسیوز و بزرگان توران زمین نمی‌رود و همین گرسیوز خود عامل اصلی سخن‌چینی به ضد سیاوش و کشته شدن او می‌شود. نکته‌ی دیگر آنکه در بیان نژاد دختر از زبان خود وی معرفی یکسانی صورت نمی‌گیرد؛ یک بار خود را خویش گرسیوز می‌خواند:

بدوگفت من خویش گرسیوزم به شاه آفریدون کشد پروزم
(شاهنامه (۳)، ص ۲۰۴، بیت ۳۳)

و، در پیشگاه کاووس، گرسیوز را نیای خود می‌نامد:

نیایم سپهدار کرسیوز است بدان مرز خرگاه او مرکز است
(همان، ص ۲۰۵، بیت ۵۶)

در دستنویس‌های قاهره (۷۹۶ هـ) و لیدن (۸۴۰ هـ) نیز مادر سیاوش، به ترتیب، دختر شاهنشاه بلغار و خویش افراسیاب معرفی می‌شود.^۷ آیا همین دو قرینه قابل توجه، یعنی فراموشی رابطه‌ی نژادی سیاوش و گرسیوز در ادامه‌ی داستان و نیز ابهام و نایکسانی در تبارشناسی زیباروی تورانی، نمی‌تواند دلالت کند بر ساختگی بودن این نژاد و، به طور کلی، داستانی که دختر در بیشه می‌گوید و هم بر این که دگرگونی‌ها و افزودگی‌ها، که طی تبدیل اسطوره به قالب روائی حماسه شکل گرفته، نتوانسته است در بافت و متن

(۷) شهنشاه بلغار هستم پدر به مادر هم از تخمه نامور
(شاهنامه (۳)، ص ۲۰۵، حاشیه ۲۴) (هستم = هست مرا)
بگفتا که من خویش افراسیاب ز تخم بزرگان با جاه و آب
(همان، ص ۲۰۵، حاشیه ۱۹)

داستان خوش بنشیند و جا بیفتد و به همین دلیل، در پرتو صحنه‌های بنیادین روایت، زود رنگ می‌بازد؟ در واقع، در کنار تغییر سرشت مادر سیاوش از پری اساطیری به انسانی حماسی، برای بازسازی صوری داستان و حفظ تسلسل آن، دختر یا همان تجسم حماسی-داستانی پری را به تباری تورانی نسبت داده‌اند و، برای اقامت او در بیشه، روایت مستی شبانگاهی پدر و قصد سر بردن دختر و گریز و پنهان شدن وی را ساخته و بر هسته باستانی و اساطیری داستان افزوده‌اند (پری بیشه‌نشین ← زیبارویی تورانی که از ترس پدر در بیشه پناه گرفته است). اینکه، در جابه‌جایی هویت مادر سیاوش، وی به دختری تورانی- و نه ایرانی- تبدیل شده است، به احتمال قوی، به این دلیل است که، در سنت حماسی ایران، مادر یا همسر شهریاران و پهلوانان ایران غالباً غیر ایرانی هستند و بیشتر از دواج‌ها، به اصطلاح، برون‌همسری (exogamie) است^۸، لذا، در پرداخت بعدی داستان، این رسم درباره همسر کاووس و مادر سیاوش نیز رعایت شده است (پری اساطیری ← دختری تورانی).

- در شاهنامه و دیگر منابع مهم حماسی-اساطیری ایران (پهلوی، پارسی و عربی)، هیچ‌جا نام مادر سیاوش نیامده است «در حالی که، به‌ویژه در شاهنامه، نام زنان خیلی کم اهمیت‌تر از او قید شده است.» (خالقی ۱۳۸۱، ص ۳۲۵). هرچند در شاهنامه از برخی دیگر از زنان و دختران (مانند مادر زال، مادر شغاد) نیز نامی نمی‌رود، اما باید توجه داشت که حضور آنان در روایت فردوسی بسیار کوتاه و کم‌فروغ است و این نکته می‌تواند دلیل یا، دست کم، توجیه نیامدن نام آنها در شاهنامه باشد. اما، در داستان سیاوش، محور اصلی بخش آغازین مادر اوست و نقش و نمود روائی وی بسیار مهم‌تر و تاثیرگذارتر از نمونه‌های بی‌نام و حتی بعضی بانوان دارای نام حماسه ملی ایران است؛ با این حال، او نام و نشانی ندارد و این سخت توجه‌برانگیز است. به گمان نگارنده، این نظر یکی از پژوهشگران درباره نقش آفرینان بی‌نام شاهنامه که می‌نویسد:

۸) درباره نژاد انیرانی زنان پهلوانان و شاهان در شاهنامه و آیین برون‌همسری، برای نمونه ← روح‌الامینی، محمود، «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه»، نمرم از این پس که من زنده‌ام، به کوشش دکتر غلام‌رضا ستوده، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۴، ص ۷۹۴ و ۷۹۵؛ کزازی، میرجلال‌الدین، «پیمان پیوند در شاهنامه»، ... ز دفتر نبشته گه باستان، مرکز خراسان‌شناسی، مشهد ۱۳۷۹، ص ۱۹۱-۲۰۲.

همه آنها فاقد نقشی درجه اول و اساسی در کل داستان هستند و نبرد نام ایشان خلی در روند وقایع ایجاد نمی‌کند و خواننده را در تعقیب داستان و نتیجه‌گیری از آن گیج و گمراه نمی‌سازد؛ به علاوه، اغلب این اشخاص خالق یک صحنه گذرا، فرعی و غیر مهم‌اند و دارای چنان تشخص و امتیازی نیستند که دانستن نام آنها ضروری باشد. (رستگار فسایی، ج ۱، ص ۴۰۰) حداقل درباره‌ی مادر سیاوش با آن تجلی و کارویژه مهم و، در عین حال، مبهم و رازگونه مصداق ندارد. بر همین اساس، بی‌نام بودن این دختر فریبا نیز شاید نشانه‌ی بازمانده‌ی دیگری از سرشت پریانه‌ی او باشد که هنوز به خوبی و کاملاً در چارچوب‌های داستان حماسی جانگرفته و همه‌ی خصوصیات اساطیری خویش را نباخته و تغییر نداده است.

– یکی از مضامین داستان‌های پیوند پریان با آدمی این است که پری، پس از ازدواج با انسان و به دنیا آوردن فرزند، ناگهان همسر و فرزند خویش را رها می‌کند و غایب می‌شود (← سرکاراتی ۱۳۷۸، ص ۱۴). برای نمونه، در اخبار الزمان، پری با مردی به نام سعید بن جبیر ازدواج می‌کند و فرزندی می‌آورد؛ اما، سرانجام، آنها و همسرش را ترک می‌کند (← اخبار الزمان، ص ۳۱ و ۳۲). در داراب‌نامه طرسوسی، یکی از دختران آبی – که احتمالاً همان پریان هستند – از دریا بیرون می‌آید و بر مهراسب، یکی از شخصیت‌های این مجموعه، عشق می‌ورزد و، پس از آنکه او را دل‌باخته خود می‌کند، با وی پیوند می‌گیرد و یک پسر و یک دختر می‌زاید؛ اما، پس از مدتی، دختر دریائی به دریا فرو می‌رود و هرگز ظاهر نمی‌شود (← داراب‌نامه، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۵). در یکی از قصه‌های عامیانه‌ی ایرانی نیز، پری فرزندان را پی‌درپی به آتش، جارو و گرگ می‌دهد و، هنگامی که همسرش از احوال کودکان می‌پرسد، ناپدید می‌شود (← مارزلف، ص ۱۰۷). این مضمون را شاید بتوان چنین تحلیل کرد که وظیفه‌ی پری فقط باروری و زادن فرزند است و، پس از ادای آن، دیگر نیازی به ادامه‌ی حضور او نیست.^۹ در داستان سیاوش نیز، مادر وی، پس از

۹) آبا سعدی نیز در این بیت

که دانستم که هرگز سازگاری پری را با بنی آدم نباشد

(کلیات سعدی، ص ۴۳۳)

به موضوع پای‌بند نبودن همیشگی پری به شوهر انسانی خویش و غیبت ناگهانی پس از ازدواج و فرزندزایی توجه داشته است؟

به دنیا آمدن سیاوش، ناگهان و بدون هیچ اشاره یا تمهیدی از روند داستان غایب می‌شود و حتی در رویدادهای مهمی مانند فتنه‌انگیزی سودابه و گذشتن سیاوش از آتش، رفتن او به توران و رسیدن خبر کشته‌شدنش به ایران، کوچک‌ترین نشانه‌ای از مادر وی - که اصولاً باید در چنین مواقعی حاضر باشد - دیده نمی‌شود. این غیبت سریع و ناگهانی بلافاصله پس از تولد سیاوش باز این فرضیه را تقویت می‌کند که وی پری‌ای است که صرفاً برای زاینده‌گی و باروری نمایان می‌گردد و، پس از آن، دیگر حضورش ضرورت ندارد و ناپدید می‌شود. از آنجایی که این خروج ناگهانی، در شاهنامه، به همان صورت اصلی یعنی بدون هیچ اشاره و مقدمه یا حادثه خاصی بازمانده و موجب نقص ظاهری داستان شده است، در یکی دو نسخه، ابیاتی درباره مرگ سیاوش دیده می‌شود که، به استناد دستنویس‌های معتبر، تلاش کاتبان برای تکمیل صوری روایت فردوسی و کاملاً الحاقی است. در نسخه فلورانس (۶۱۴ هـ)، در همان بخش زایش سیاوش، این دوبیت افزوده شده است:

یکی ماه دیدار فرخ پسر که بر مادر آورد گیتی به سر
چو آن شاهزاده ز مادر بزاد هم اندر زمان مادرش جان بداد^{۱۰}

(شاهنامه (۱)، ۱۷۶)

در دستنویس‌هایی مانند لندن (۸۴۱ هـ) و لنینگراد (بی‌تاریخ)، پیش از دیدار سودابه و سیاوش، ۱۵ و ۲۱ بیت درباره درگذشت مادر سیاوش و سوگواری او آمده که بی‌تردید الحاقی است. در چاپ ژول مول پانزده بیت از این ابیات برافزوده در متن آمده است (← شاهنامه (۵)، ص ۲۴۶، بیت‌های ۱۴۲-۱۵۶). ثعالبی، در آغاز داستان سیاوش، در اشاره‌ای بسیار کوتاه، چنان از مادر سیاوش یاد می‌کند که گویی وظیفه او تنها به دنیا آوردن فرزند بوده است و بس: «کنیزکی زیبا به کاوس هدیه داده بودند... سیاوش را بزاد و بمرد» (شاهنامه کهن، ص ۱۱۹؛ نیز ← تاریخ ثعالبی، ص ۱۱۳ و ۱۱۴)^{۱۱}. این که می‌گوید سیاوش را «بزاد و بمرد» دقیقاً بر همان کارویژه فرزندی او تصریح دارد که، چون انجام می‌گیرد، نقش او نیز پایان یافته است. البته ثعالبی، در اینجا، از مردن مادر سیاوش سخن گفته است، در حالی که در

۱۰ این دو بیت در چهارده نسخه معتبر مورد استفاده در تصحیح خالقی مطلق و نیز ترجمه عربی بنداری نیامده است. (← شاهنامه (۳)، ص ۲۰۶، حاشیه ۱۴)

۱۱ در متن عربی می‌گوید: «مَضَتْ لِسْبِيلِهَا». (← خالقی مطلق ۱۳۸۱، ص ۳۲۴)

شاهنامه این موضوع نیامده و احتمالاً همین روایت اصیل‌تر است.^{۱۲}

– در اساطیر و داستان‌های یونانی و هندی و ایرانی، مهرورزی بر پریان و ازدواج با آنها معمولاً فرجامی شوم دارد و شهریار یا پهلوانی که با پری پیوند گرفته است دچار سرگردانی یا مرگ می‌شود (← سرکاراتی ۱۳۷۸، ص ۷، ۲۱ و ۲۲). این بن‌مایه هند و اروپایی احتمالاً در داستان سیاوش، با انتقال حماسی^{۱۳} آسیب از همسر پری به فرزند او، به‌نوعی بازمانده است و آن آوارگی سیاوش، فرزند پری، در توران و فرجام بی‌گناه و ناجوانمردانه کشته شدن اوست. انتقال بدعاقبتی از همسر پری به فرزند او در داستان رستم و سهراب هم دیده می‌شود که بدان خواهیم پرداخت. در یکی از داستان‌های عامیانه نیز، پری خود فرزندانش را به دست عناصر زیانکار می‌سپرد (← مارزلف، ص ۱۰۷) که شاید گونه‌ای از همان جابه‌جائی سرّ و زیان پری از همسر به فرزند باشد.

– رخ‌نمایی و فریباتی پریان نیز، از آنجا که اینان، در معتقدات باستانی، بَع بانوان زاینده‌گی و تناسل بوده‌اند، امری اهورایی شمرده می‌شد. اما، با تحول ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی پس از ظهور زرتشت، این دلربایی جنبه اهریمنی یافت و، در نتیجه، برای شیفتگان پری موجب رقم خوردن سرنوشتی ناگوار شد. در برخی از داستان‌های ایرانی، تنها یکی از این دو باور مثبت و منفی درباره‌ی پری دیده می‌شود و، در بعضی دیگر که در حالت بینابین هستند و هنوز در آنها نقش ایزدی این الاهگان فراموش نشده، آمیزه‌ای از هر دو جنبه نیک و بد پریان و ارتباط با آنان توأمان برجای مانده است. ظاهراً داستان سیاوش از نوع دوم است و، در آن پری، با دلربایی از پهلوانان و پادشاه ایران و ازدواج با کاووس و زادن سیاوش و سپس ناپدید شدن، نقش اساطیری و مقدس خود را نمودار ساخته و سرگشتگی و کشته شدن فرزند او، سیاوش، سوبه اهریمنی و مفهوم زرتشتی این موجود اساطیری را نشان داده است. نکته‌ی شایان ذکر اینکه، افزون بر

۱۲) برای گزارشی از منظر دیگر درباره‌ی غیبت و فراموشی مادر سیاوش در داستان ← رحیمی، مصطفی، سیاوش بر آتش، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۷۱، ص ۸۳ و ۸۴.

۱۳) یکی از سنت‌های روایات حماسی نقل و انتقال بعضی از جزئیات یک داستان به داستانی دیگر و انتساب داستان‌های یک پهلوان به پهلوان دیگر خصوصاً از نیا به پسر و فرزندزادگان است (در این باره ← خالقی مطلق ۱۳۷۲ الف، ص ۲۱). طبق این قانون حماسی، در شاهنامه نیز، سرانجام بد همسر پری و پدر پری‌زاده (کاووس و رستم) به فرزندان آنها (سیاوش و سهراب) منتقل می‌شود.

داستان سیاوش، در کل ساختار داستانی شاهنامه نیز این حالت بینابین و تجلیات اهورایی و اهریمنی پری در کنار هم ملاحظه می‌شود. برای نمونه، علاوه بر تشبیه زنان زیباروی به پری که بازماندهٔ ناخودآگاه سرشت و ویژگی نخستین پریان است، همراهی پریان با گیومرت و هوشنگ در نبرد با سپاه اهریمن و دیوان (شاهنامه (۲)، ص ۲۴، بیت ۵۹) و کاربرد این لفظ دقیقاً در معنایی متضاد با اهریمن از زبان مهرباب کابلی که می‌گوید:

که با اهرمن جفت گیرد پری که مه تاج بادت مه انگشتری
(مه = نه) (همان، ص ۲۲۰، بیت ۸۳۵)

ماهیت ستودهٔ این موجودات اساطیری را در شاهنامه بیان می‌کند. اما، در داستانی که بیژن، به هنگام گرفتاری، برای بی‌گناه جلوه دادن خویش، در محضر افراسیاب می‌سازد، می‌گوید که پری از نیروهای اهریمنی و جادو پنداشته شده است:

پری یک‌به‌یک ز اهرمن کرد یاد میان سواران در آمد چو باد
... پری بی‌گمان بخت برگشته بود که بر من همی جادوی آزمود
(شاهنامه (۴)، ص ۳۲۶، ابیات ۲۷۸، ۲۹۱)

اما جالب است که، در همین نقش اهریمنانه نیز، عشق‌انگیزی و میانجیگری در یک رابطهٔ عاشقانه به او نسبت داده شده است (همان، ص ۳۲۵ و ۳۲۶، ابیات ۲۸۰-۲۹۱). در متون پهلوی، پری، به تأثیر آیین و اعتقادات زرتشتی، سرشتی اهریمنی دارد و، در نتیجه، ازدواج با او ناشایست و نکوهیده است؛ چنان‌که، در روایت پهلوی (میرفخرایی ۱۳۶۷، ص ۷)، جمشید ناآگاهانه پری را به همسری می‌گیرد و، چون این موجود زیانکار است، «از جم و آن پری، خرس، میمون، گندرو و برگوش (= گوش بر سینه) زاده شدند». در بندهش (ص ۸۴) نیز، نتیجهٔ پیوند و آمیزش مردی جوان با پری، به اجبار ضحاک، زنگی است.

مقایسهٔ این شواهد از منابع پهلوی با باورهای پیش زرتشتی دربارهٔ رابطهٔ با پریان ایزدبانو تحوّل مفهوم ازدواج با پری را در تاریخ فرهنگ اساطیری- داستانی و دینی ایران به‌خوبی آشکار می‌سازد.

— دربارهٔ تهمینه، مادر سهراب، نیز حدس زده شده که شاید او، در نخستین صورت داستان رستم و سهراب، پری بوده است (خالقی مطلق ۱۳۷۲ ب، ص ۷۰؛ مزدپور ۱۳۷۷، ص ۱۰۹)، به‌ویژه که ربوده شدن رخس مقدمه‌ساز رفتن رستم به سمگان و برخورد و

ازدواج با تهمینه می‌شود و این همان عاملی است که، به نوشته‌ی هرودوت، هرکول را به هم‌آغوشی با موجودی پری‌وار و ادار می‌کند؛ بدین صورت که زنی نیمه‌انسان و نیمه‌مار اسبانِ گردونه‌ی پهلوان را می‌دزدد و تنها در برابر آمیزش با وی و باروری است که می‌پذیرد آنها را بازگرداند و هرکول نیز ناگزیر به این کار تن درمی‌دهد و آن موجود صاحب سه پسر می‌شود (← خالقی مطلق ۱۳۷۲ ب، ص ۶۷-۶۹؛ سرکاراتی ۱۳۷۸، ص ۱۱). خالقی مطلق (همان‌جا)، با توجه به اسطوره‌ی یونانی و حضور زنانی چون جادوگرانِ هفت‌خان‌ها (سوسنِ رامشگر و پری فریبنده‌ی گرشاسپ) در روایات ایرانی^{۱۴}، تهمینه را نیز، در اصل، پری جادویی و زیانکار دانسته است، که نقش اهریمنی او فریفتن رستم از طریق ربودن اسب اوست تا از پشتِ پهلوان فرزندی به دنیا بیاورد که در آینده بتواند جهان‌پهلوان ایران را از میان بردارد و شرایط پیروزی اهریمن و یارانش را فراهم آورد. اما پیشنهاد نگارنده این است که، در صورت تصوّر سرشتی پریانه برای تهمینه، شاید بهتر باشد که او را پری با همان نقش باستانی و بغانه‌ی زاینده‌ی بدانیم که اساسی‌ترین ویژگی این نوع از پریان، یعنی زیبائی شگفت‌انگیز و مینوی، را نیز همچنان در روایت دگرگون‌شده‌ی شاهنامه حفظ کرده است:

روانش خرد بود و تن جانِ پاک تو گفتی که بهره ندارد ز خاک
از او رستم شیردل خیره ماند بر او بر جهان‌آفرین را بخواند

(شاهنامه (۳)، ص ۱۲۲، بیت‌های ۵۸ و ۵۹)

میان سرگذشت و برخی ویژگی‌های تهمینه با مادر سیاوش و نهایتاً پریان و مضمون‌های داستان‌های پریانه همانندی‌ها و مشترکاتی دیده می‌شود که احتمال پری‌سرشت بودن آنها را در همان نقش ایزدبانوی زاینده و در ساخت کهن و اساطیری

۱۴) در خان چهارم از هفت‌خان رستم و نیز هفت‌خان اسفندیار، زنان جادوگر، که با آرایش و زیبائی جادویی در پی افسون پهلوانان ایران‌اند، ناکام می‌مانند و کشته می‌شوند. در بخشی از منظومه‌ی برزنامه نیز که مستقلاً «سوسن‌نامه» نیز نامیده می‌شود، سوسنِ رامشگر از سوی افراسیاب (نماینده و نمود اهریمن) مأموریت دارد تا یلان ایران را با فریبایی و دلربایی گرفتار کند که چند تنی را نیز به بند می‌کشد (برای این داستان ← برزنامه، منسوب به عطائی رازی، به اهتمام دکتر سید محمد دبیرسیاقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۲، ص ۷۸-۱۰۳. در اوستا (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۹ و فرگرد ۱۹، بند ۵)، پری خنه‌ثیتی / خناتتی (xnathaiti) گرشاسپ را می‌فریبد.

روایات استوارتر می‌سازد. شماری از این همانندی‌ها به شرح زیر است:
□ هر دو با رخ‌نمایی و زیبایی خیره‌کننده خویش پهلوانان را سخت دلدادۀ خود می‌کنند و نکته جالب توجه این است که همان‌گونه که مادر سیاوش نسبت به کاووس اظهار عشق می‌کند و می‌گوید:

چنین داد پاسخ که دیدم تو را ز گردنگشان برگزیدم تو را
(همان، ص ۲۰۶، بیت ۵۹)

تهمینه نیز بی‌پروا عشق خویش را چنین فاش می‌سازد:

ترایم کنون گر بخواهی مرا نبیند جز این مرغ و ماهی مرا
(همان، ص ۱۲۳، بیت ۷۴)

□ پس از زاده شدن سهراب و رفتن او به ایران زمین، دیگر تا پایان داستان نشانی از تهمینه نیست (غیبت ناگهانی پری پس از زادن فرزند) و حتی، پس از کشته شدن سهراب نیز، از حضور مادر و سوگواری او سخنی نمی‌رود. در اینجا نیز، همچون داستان سیاوش، بعضی از کاتبان، برای جبران نقصان ظاهری روایت، ابیاتی در شیون و زاری تهمینه بر سهراب و سرانجام مرگ او در اندوه فرزند بر دستنویس‌های شاهنامه الحاق کرده‌اند. (همان، ص ۱۹۸ و ۱۹۹) ۱۵

□ فرزند تهمینه نیز، مانند سیاوش، در غربت و ناکامی کشته می‌شود و احتمالاً این همان سرانجام ناگوار ازدواج با پری است که در این دو داستان، بنا بر سنت انتقال حماسی، از همسران پریان (کاووس و رستم) به فرزندان آنها (سیاوش و سهراب) منتقل شده است. □ در داستان رستم و سهراب نیز، رستم از شکارگور و از نخجیرگاه است که به محل زندگی تهمینه می‌رسد (نقش شکار-گور و آهو- و شکارگاه در راهنمایی به اقامتگاه پری). در اینجا نیز، نخجیرگاه- به سان دشت دغوی در داستان سیاوش- نزدیک مرز توران واقع شده و تهمینه- همان‌گونه که مادر سیاوش- دختری انیرانی است.

غمی بُد دلش سازِ نخجیر کرد کمر بست و ترکش پراز تیر کرد

۱۵) در این میان، بیشتر دو بیت مربوط به درگذشت تهمینه مورد نظر نگارنده است که، به سان مرگ مادر سیاوش، در اصل داستان نبوده و افزوده شده است:

شب و روز می‌نوحه کرد و گریست پس از مرگ سهراب سالی بزیست
سرانجام هم در غم او بمرد روانش بشد سوی سهراب گردد

چو نزدیکی مرز توران رسید بیابان سراسر پر از گور دید
(همان، ص ۱۱۹، بیت‌های ۹ و ۱۰)

— در داستان سیاوش، سودابه، با آنکه می‌داند سیاوش فرزند کیست، باز در خلوت شبستان از او می‌پرسد:

نگویی مرا تا نژاد تو چیست که بر چهر تو فرّ چهر پرست
(همان، ص ۲۲۰، بیت ۲۵۷)

با توجه به روشن بودن تبار پدری سیاوش، آیا مراد سودابه در اینجا نمی‌تواند هویت مبهم و رازآلود مادر شاهزاده باشد؟ به‌ویژه که نامادری آشکارا به فرّ پریانه‌ی چهره سیاوش اشاره کرده است. نکته قابل توجه پاسخ سیاوش است که نژاد خویش را رازی مگوی می‌داند که باید نهفت:

و دیگر که پرسیدی از چهر من بیامیخت جان تو با مهر من
مرا آفریننده از فرّ خویش پرورد و بنشاند در پرّ خویش
تو این راز مگشای و باکس مگوی مرا جز نهفتن سخن نیست روی
(همان، ص ۲۲۲، بیت‌های ۲۹۰-۲۹۲)

آیا در رازگونی گوهر سیاوش، افزون بر احتمال نخستین انسان بودن او در روایات کهن که برخی محققان اشاره کرده‌اند^{۱۶}، نمی‌توان جنبه پری‌زادگی وی را — خصوصاً با عنایت به تصریح سودابه بر فرّ چهر پری — در نظر داشت؟

— سیاوش، در شاهنامه، بسیار زیبارو و مهرانگیز توصیف می‌شود؛ برای نمونه آنجا که کاوس می‌گوید:

تو را پاک‌یزدان چنان آفرید که مهر آورد بر تو هرکت بدید
(همان، ص ۲۱۳، بیت ۱۴۷)

پرده‌نشینان کاوس فرّ و زیبائی او را فرامردمی می‌خوانند:

تو گویی به مردم نماند همی روانش خرد برفشاند همی
(همان، ص ۲۱۶، بیت ۲۰۱)

۱۶) درباره این نظر که سیاوش نیز یکی از الگوهای انسان نخستین در روایت‌های ایرانی است ← سرکاراتی، بهمن، «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، شاهنامه‌شناسی، بنیاد شاهنامه فردوسی، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۱۶؛ خالقی مطلق، جلال، «شاهنامه و موضوع نخستین انسان»، ایران‌نامه، سال ۱۳۶۲، شماره ۲، ص ۲۲۳-۲۲۸.

و افراسیاب نیز اذعان می‌کند که

نه زین‌گونه مردم بود در جهان چنین روی و بالا و فرّ مهان
(همان، ص ۲۸۷، بیت ۲۹۶)
پیران ویسه هم، در دیدار نخست با سیاوش، یکی از سه ویژگی مهمّ او را رخسار زیبا
می‌داند:

سه دیگر که گویی که از چهر تو ببارد همی بر زمین مهر تو
(همان، ص ۲۸۴، بیت ۱۲۵۷)
آیا می‌توان احتمال داد که این زیبایی آرمانی، که به جرأت می‌توان گفت در سراسر
حماسه ملی ایران بی‌نظیر و استثنائی است، با پری‌زاده بودن سیاوش ربط دارد و وی این
دلربایی و عشق‌انگیزی را در اصل از پری - مادر خویش - به وراثت گرفته است؟ این
حدس بیشتر از آن روی است که، در سنت ادبی فرهنگ ایران، پری‌زاد و پری‌نژاد نماد
کمال جمال و دلبری است، چنان‌که، در داستان بیژن و منیژه، منیژه، که مهرش به دیدن
زیبائی بیژن جنبیده است، به زبان دایه خویش، پیغام می‌فرستد که

پری‌زاده‌ای‌گر [= یا] سیاوخشیا؟ که دل‌ها به مهرت همی بخشیا
(همان، ص ۳۱۷، بیت ۱۷۴)
- در داستان سیاوش، چند بار لفظ پری درباره مادر سیاوش و فرزندش به کار رفته
است که در تأیید فرضیه پیشنهادی این مقاله قابل تأمل و درنگ است. به‌ویژه آنجا که
کاووس، در نخستین برخورد و دیدار با دختر، رخسار او را به چهره پریان مانند می‌کند و
این تعبیر و تصویر در همان ملاقات نخست و اولین خطاب پادشاه به زیارو بسیار مهم
است:

بدو گفت خسرو نژاد تو چیست که چهرت همانند چهر پریست
(همان، ص ۲۰۵، بیت ۵۴)
به هنگام زاده شدن سیاوش نیز، کودک را با لفظ پری توصیف می‌کنند و، بر اساس
فرضیه این مقال، البته طبیعی است که از پری فرزندی چون پری بزاید:

جداگشت ازو کودکی چون پری به چهره به‌سان بت آزی
(همان، ص ۲۰۶، بیت ۶۶)
در مصراع دوم از بیتی که بالاتر نقل شده (که بر چهر تو فرّ چهر پریست) - از زبان سودابه به

سیاوش - وصف تقریباً همسان توصیفی است که کاووس برای مادر او به کار می‌برد (که چهرت همانند چهر پرست) و این دو مصراع ربط سیاوش و مادرش را با پریان و ذات پریانه نشان می‌دهد، چنان‌که گویی مادر پری زیبارویی است (در تصویر و تغییر داستانی: دختر پری چهر) که فرزند پری پریان را از او به میراث دارد.

منابع

- اخجار الزمان، ابوالحسن علی بن حسین، ترجمه کریم زمانی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.
- افشاری، مهران، «پری»، دانشنامه جهان اسلام (ج ۵)، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران ۱۳۷۹، ص ۵۹۳-۵۹۷.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم، فردوسی نامه، انتشارات علمی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۹.
- برگزیده سام‌نامه، به انتخاب منصور رستگار فسایی، انتشارات نوید شیراز، شیراز ۱۳۷۰.
- بهن‌نامه، ایران شاه بن ابی‌الخیر، ویراسته رحیم عقیقی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
- بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۹.
- بین سنت، جان، اساطیر یونان، ترجمه باجلان فرّخی، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۸۰.
- تاریخ ثعالبی (مشهور به غررملوک الفرس و سترهم)، ابومنصور ثعالبی، ترجمه محمد فضائلی، نشر نقره، تهران ۱۳۶۸.
- حبیب السیر، خواندمیر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، کتابفروشی خیام، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۲.
- خالقی مطلق، جلال (الف)، «حماسه سرای باستان»، گل رنجهای کهن، به کوشش علی دهباشی، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۲، ص ۱۹-۵۱؛ (ب)، «یکی داستان است پر آب چشم»، همان، ص ۵۳-۹۸.
- ، یادداشتهای شاهنامه، بنیاد میراث ایران، نیویورک ۱۳۸۰.
- ، «نظری دربارهٔ هویت مادر سیاوش»، سخن‌های دیرینه، به کوشش علی دهباشی، نشر افکار، تهران ۱۳۸۱، ص ۳۲۳-۳۲۷.
- داراب‌نامه، ابوطاهر طرسوسی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۶.
- دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶.
- دوستخواه، جلیل، «مادر سیاوش (جستاری در ریشه‌یابی یک اسطوره)»، حمسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، نشر آگه، تهران ۱۳۸۰، ص ۱۸۱-۲۲۳.
- رستگار فسایی، منصور، فرهنگ نامهای شاهنامه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۹.
- روضه الصفا، محمد بن خاوند شاه بلخی، تهذیب و تلخیص: عباس زریاب، انتشارات علمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۵.

- زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خسته نظامی و منطق الطیر، انتشارات زوار، تهران ۱۳۸۱.
- سرکاراتی، بهمن، «جایجایی اساطیر شاهنامه»، سخنرانی‌های دومین دوره جلسات سخنرانی و بحث درباره شاهنامه، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۵۰، ص ۸۹-۹۹.
- ، «پری (تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی)»، سایه‌های شکارشده، نشر قطره، تهران ۱۳۷۸، ص ۱-۲۵.
- سمک عینار، فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۳.
- شاهنامه (۱) (چاپ عکسی از روی نسخه مورخ ۶۱۴)، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی و دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۹.
- (۲)، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، انتشارات روزبهان، تهران ۱۳۶۱؛ (۳)، دفتر دوم، بنیاد میراث ایران با همکاری بیبلیوتکا پرسیکا، کالیفرنیا ۱۳۶۹؛ (۴)، دفتر سوم، بنیاد میراث ایران، کالیفرنیا و نیویورک ۱۳۷۱.
- (۵)، تصحیح ژول مول، با مقدمه محمد امین ریاحی، انتشارات سخن، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۳.
- شاهنامه کهن (پارسی تاریخ غرر السیر)، ابو منصور ثعالبی، پارسی گردان: سید محمد روحانی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد ۱۳۷۲.
- شوالیه، ژان و آلن گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق: سودابه فضایی، انتشارات جیحون، تهران ۱۳۷۹.
- فراهرزنامه، به کوشش جمشید صداقت‌نژاد، انتشارات مریدحق، تهران ۱۳۶۳.
- کریستن سن، آرتور، آفرینش زیناکاز در روایات ایرانی، ترجمه احمد طباطبائی، انتشارات تاریخ و فرهنگ ایران، تبریز ۱۳۵۵.
- کیات سعدی (بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی)، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات ناهید، تهران ۱۳۷۵.
- گرشاسپ‌نامه، اسدی طوسی، تصحیح حبیب یغمایی، کتابفروشی بروخیم، تهران ۱۳۱۷.
- مارزلف، اولریش، طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی، ترجمه کیکاووس جهانداری، انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶.
- مثنوی هفت اورنگ، عبدالرحمن جامی، تصحیح آقامرتضی و مدرّس گیلانی، انتشارات سعدی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶.
- مزدایور، کتابیون، «افسانه پری در هزارویک شب»، شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ»، به کوشش شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، انتشارات روشنگران، تهران ۱۳۷۱، ص ۲۹۰-۳۴۸.
- ، «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن»، فرهنگ، شماره ۲۵-۲۶، بهار و تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۰۳-۱۲۵.

- ، «نشان‌های زن- سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه»، پیرامون ادبیات (۲) (نقد و تحقیق)، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۸۱، ص ۳۷-۷۶.
- ملک‌زاده، مهرداد، «سرزمین پریان» در خاک مادستان»، نامه فرهنگستان، دوره پنجم، شماره چهارم (شماره مسلسل ۲۰)، آذر ۱۳۸۱، ص ۱۴۷-۱۹۱.
- میرفخرایی، مهشید، روایت پهلوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.
- میهن‌دوست، محسن، باکره‌های پری‌زاد، انتشارات توس، تهران ۱۳۷۸.
- ، پژوهش عمومی فرهنگ عامه، انتشارات توس، تهران ۱۳۸۰.
- ، اوسنه‌های پهلوی-تغرئی، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۱.
- هفت‌بیکر، نظامی گنجوی، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، نشر قطره، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶.
- همای و همایون، خواجوی کرمانی، با تصحیح کمال عینی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران ۱۳۷۰.

