

ژرف‌ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان با نیرانیان در شاهنامه

دکتر رضا ستاری* - مرضیه حقیقی**

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه مازندران

چکیده

پیوند مردان ایرانی با زنان نیرانی یکی از رایج‌ترین نوع ازدواج‌ها در شاهنامه است که به‌ویژه در بخش پهلوانی بسامد بسیار بالایی دارد. در شاهنامه، پادشاهان و یلان برجسته ایرانی با زنانی غیرایرانی و عموماً تورانی ازدواج می‌کنند. از این ازدواج‌ها با عنوان ازدواج برون‌همسری، یا ازدواج برون‌قبیله‌ای یاد می‌شود. در نمادشناسی باستانی شاهنامه، ایران سرزمین مقدس و اهورایی، و توران، سرزمین آلودگی‌ها و نیروهای اهریمنی، است. از سوی دیگر، در باورشناسی باستانی، زنان کانون‌های آمیختگی و وابستگی به زمین هستند و در مقابل، مردان، موجوداتی اهورایی، آسمانی و فارغ از آلودگی‌های زمینی به شمار می‌آیند. اسطوره‌های کهن ایران، بنابر سابقه طولانی تسلط فرهنگ پدرسالاری، دارای ژرف‌ساختی مردکانون هستند؛ از این رو، در روند دگرگونی اسطوره‌ها به حماسه ملی، مفاهیم و برداشت‌های زن‌ستیزانه را نیز به حماسه افزوده‌اند. در این پژوهش علاوه بر بررسی ژرف‌ساخت اسطوره‌ای این پیوندها، مؤلفه‌های پدرسالاری در آنها بازکاوی شده است.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، ازدواج، برون‌همسری، اسطوره آفرینش، پدرسالاری.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۸/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۲۳

*Email: rezasatari@yahoo.com

**Email Marziehghighi865@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

شاهنامه فردوسی مهم‌ترین اثر حماسی ایران است و دقت در داستان‌ها و افسانه‌های آن به گنجینه عظیم فرهنگ و تمدن سرزمین ایران و فراز و نشیب دگرگونی‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن راه می‌گشاید. بیشتر داستان‌هایی که در شاهنامه در بخشی که به بخش اساطیری و حماسی معروف شده، آمده است، ریشه در اسطوره‌های کهن ایرانی دارد؛ به همین سبب، با آنکه شاهنامه در اساس، متنی حماسی است، در ژرف‌ساخت خود با اسطوره و باورهای اسطوره‌ای پیوند دارد. یکی از مهم‌ترین اسطوره‌ها که در مجموعه اساطیری هر سرزمینی وجود دارد، اسطوره آفرینش است. در بسیاری از داستان‌های شاهنامه می‌توان ردّ اسطوره آفرینش ایرانی را دید؛ از این‌رو، بسیاری از این داستان‌ها را می‌توان براساس این دیدگاه بررسی کرد؛ همچنین در شاهنامه بسیاری از ازدواج‌های معروف و مهم مربوط به پیوند نامداران ایرانی با دختران نیرانی است که مرحله‌ای از تکامل ساختار فرهنگی ایران باستان را به نمایش می‌گذارد. در این مقاله کوشیده‌ایم با توجه به ویژگی‌های مشترک موجود در داستان‌هایی که برون‌همسری^۱ در آنها مشاهده می‌شود، این ازدواج‌ها را براساس اسطوره آفرینش بررسی کنیم و ویژگی‌های مردسالارانه آنها را نشان دهیم. به همین منظور، ابتدا مضمون پدرسالاری را در تاریخ و فرهنگ ایران و در اسطوره آفرینش ایرانی بررسی می‌کنیم و سپس با مقایسه تطبیقی پیوندهای برون‌همسری در شاهنامه با دوره‌های آفرینش در اساطیر ایرانی، مؤلفه‌های پدرسالاری را در این پیوندها نشان می‌دهیم.

 1. Exogamie

موضوع ازدواج در شاهنامه فردوسی و سنت برون‌همسری یا ازدواج با بیگانه از جمله موضوعاتی است که در ابعاد مختلف مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است، اما برخی پژوهشگران تنها به ذکر و تعریف انواع و اقسام ازدواج در شاهنامه فردوسی بسنده کردند که از جمله آنها می‌توان معصومی دهقی (۱۳۸۳)، روح‌الامینی (۱۳۷۰)، و جلالی دهکردی (۱۳۶۶) را نام برد. برخی نیز در داستان‌های برون‌همسری شاهنامه به دنبال نشانه‌های سنت مدارسالاری و زن‌سروری بوده‌اند؛ از جمله مزداپور (۱۳۸۶)، روح‌الامینی (۱۳۷۷) و آیدنلو (۱۳۸۷) در پژوهش‌های خود این موضوع را بررسی کرده‌اند. با توجه به مطالعات صورت‌گرفته، به نظر می‌رسد موضوع پژوهش مورد نظر ما تاکنون به‌طور مستقل تحلیل نشده و بن‌مایه‌های پدرسالاری موجود در این پیوندها و ارتباط آن با اساطیر کهن ایرانی کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ از این‌رو، نویسندگان این پژوهش به‌طور ویژه به این موضوع پرداخته‌اند.

تاریخچه پدرسالاری در عهد باستان

اصطلاح پدرسالاری بر نوع خاصی از ساختار سیاسی - اجتماعی دلالت می‌کند که محصول شرایط فرهنگی و تاریخی خاصی است؛ ساختاری که با نظام ارزشی ویژه خود، بر شیوه متمایزی از سازماندهی اقتصادی استوار است. (شرابی ۱۳۸۰: ۴۳ و ۵۹) نظام پدرسالاری به باور مردم‌شناسان، دیررسیده‌ای در تاریخ است که در آغاز دوران شهری‌گری پدیدار شده است. (رید ۱۳۹۰: ۲۷) قبل از آن، فرهنگ مدارسالاری بر جوامع حاکم بوده است و هر دو تحت تأثیر شرایط اقتصادی و معیشتی مردم به وجود آمده‌اند. بنا بر شواهد تاریخی، عصر نوسنگی، عصر فرمانروایی زن و مادر است. مدارسالاری با جوامع کشاورزی ارتباط تنگاتنگ

دارد. «در دنیای کشاورزی و در نظام‌های فرهنگ زراعی، الهه، صورت اسطوره‌های غالب است.» (کمبل ۱۳۷۷: ۲۵۳) در این جوامع، الهه بزرگ یا خدای مادر تجسمی بود از مادر زمین و از خدایان برتر به شمار می‌رفت؛ به همین سبب، در چنین جوامعی، زنان از مقام و مرتبه والایی برخوردار بودند.

فرهنگ جامعه ابتدایی ساکن سرزمین ایران، بین ۱۰۰۰۰ تا ۱۵۰۰۰ ق. م. فرهنگ نظام مادرسالاری و مادرشاهی بود. در چنین نظامی، زن عهده‌دار کارهای قبیله بود و زنجیر اتصال خانواده به شمار می‌آمد؛ چراکه زن ناقل خون قبیله به خالص‌ترین شکل خود تلقی می‌شد. (ستاری ۱۳۷۵: ۱۱) کشف پیکرهای مادر کبیر و مجسمه‌های زنان، متعلق به دوران پارینه‌سنگی و نوسنگی، شاهدی بر وجود یک فرهنگ جهان‌روا پیرامون خدایانوی مادر است. از میان پیکرهای به‌دست‌آمده از دوران پارینه‌سنگی، در مقابل پنجاه و یک پیکر با ویژگی زنانه، تنها پنج مجسمه مردانه یافت شده که دارای ساختی معمولی و فاقد غنای فرهنگی است و نشان‌دهنده این است که تندیس مرد به‌لحاظ آیینی، واجد ارزش نبوده است. (لاهیجی و کار ۱۳۸۱: ۳۷-۳۸) آثار متنوع هنری و دست‌ساخته‌های بشری بازتاب‌دهنده ارزش‌های فرهنگی و اندیشگی جامعه‌ای است که اثر به آن تعلق دارد؛ از این‌رو، توجه مردم عصر پارینه‌سنگی به ساخت مجسمه‌هایی با ویژگی‌های زنانه، گواه وجود تمدنی مادرکانون در آن دوران است. در پیکرهای به‌دست‌آمده، عموماً اندام‌های مربوط به زایش و زاینده‌گی و باروری برجسته‌اند.

«از آنجا که زاینده‌گی با جسم زن ارتباط روشن دارد، ارزش دادن به زایش مایه پیدایش این تصور است که خصایص و اندام زنانه واجد اعتبار و اعتلایی بسیار است؛ پس به خوبی باید انتظار داشت که چون الهه زایش مرکز توجه و قداست باشد، اعضای زاینده پیکر وی با اشتیاق نقش گردد و هم باروری بیش از قدرت

س ۱۱ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ - ژرف‌ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان... / ۱۱۱

جسمانی ارزش پیدا کند و هم برکت از زورمندی مردانه برتر شمرده شود.» (مزداپور ۱۳۸۱: ۲۹۲)

بنابر آنچه گفته شد، پرستش الهه مادر و ارزش داشتن جنس زن، یکی از ریشه‌دارترین عقاید مذهبی در تاریخ فرهنگ بشری در ایران بوده است و سال‌ها پیش از ظهور خدایان متعدّد و تجسّم خدای نرینه و پرستش پدرخدای نوع بشر، در نخستین ادوار تمدّن بشری و در دوران نوسنگی روایی تام داشته است. سنّت مدرسالاری یا مادرشاهی در ایران باستان تا هنگام مهاجرت اقوام آریایی به ایران ادامه یافت. «اقوام آریایی پس از مهاجرت خود، روش پدرشاهی خویش را به همراه مذهب پدرخدایی در سرزمین‌های مفتوحه رواج دادند.» (فانیان ۱۳۵۱: ۲۲۲)

نظام پدرشاهی از دیرباز، در میان اقوام کهن هندواروپایی و اقوام هندوایرانی منشعب از آن رایج بود. مطابق دیدگاه پژوهشگران، در اروپای باستان نیز پنج‌هزار سال پیش از تهاجم مذهب مردانه، تمدّنی مادرکانون با فرهنگی آمیخته به عناصر زمینی و دریایی وجود داشته است که در آن، خدایانوی کبیر پرستش می‌شد. به تدریج، با تهاجم قبایل چادرنشین هندواروپایی، که عموماً پدرکانون، جنگ‌طلب و آسمان‌گرا بودند، از مقام خدایانوی کبیر کاسته شد. (بولن ۱۳۸۶: ۳۲)

غالب ایزدان هندواروپایی مرد هستند و حمایت از بنیادهای مردانه و رهبری سازمان خدایی بر عهده پدرخدا است که پدر هستی و برپادارنده جهان مینوی و گیتی شمرده می‌شود. (مزداپور ۱۳۸۶: ۱۶۹)

«ظهور خدایان نرینه در افق اساطیر، نشانگر تحوّل بزرگ در روان انسان است. ماه و شب و ظلمت و جهان راز و شهود و بصیرت درونی، متعلّق به بزرگ‌مادرند. در این مرحله، عشق و صورت‌های ازلی برخاسته از روان ناآگاه، حاکم بر احوال انسان ابتدایی‌اند. با رشد و شکل‌گیری آگاهی، تفکّر و کلام، که متعلّق به اصل نرینه‌اند، به تدریج بر اصل مادینه و ارزش‌های او غالب می‌شوند.» (ترقی ۱۳۸۷: ۷۸)

ماه بنابر اساطیر، عنصری است مربوط به زن. «ماه یکی از مستندات خورشید است. خود منیر نیست، بلکه مستنیر است؛ یعنی بخشی از نوری را که از خورشید می‌گیرد، منعکس می‌کند. کنش‌پذیر و پذیرنده و زن‌صفت است»، (دوبوکور ۱۳۸۷: ۵۵) اما خورشید اثرگذار و نماد اصل نرینه است. تفکرات اسطوره‌ای پیرامون زن نیز او را موجودی منفعل و اثرپذیر می‌داند که تحت تأثیر مرد است و در مقابل، مرد فاعل و اثرگذار است؛ بنابراین، با خورشید مربوط می‌شود؛ به همین سبب، با جایگزینی اساطیر شمسی در ستایش خورشید، به جای اساطیر قمری در ستایش ماه و زمین، در سطح اجتماعی نیز پدرسالاری جایگزین مادرسالاری می‌شود. (ترقی ۱۳۸۷: ۷۸)

در دوره مادرسالاری، ارزش زنان به اقتصاد آن عهد که دوره رونق کشاورزی و برزیگری بوده است، بستگی داشته است و نقش مؤثر زنان در کشاورزی، چنان موقعیت ارزشمندی را برای آنان به ارمغان آورده بود، اما عهد پدرسالاری متکی بر شبانی و گله‌داری و ارزش شکار در جامعه بوده است؛ بنابراین، در این نظام، قدرت جسمانی مرد برای پرورش دام و شکار حیوانات و بر عهده گرفتن اقتصاد جامعه، موجب برتری مرد بر زن شده است. در چنین شرایطی بین زن و مرد فاصله ایجاد می‌شود. مرد و هر آنچه به عنصر مردانه مربوط است، خیر و مقدس معرفی می‌گردد و زن، مبنای پلیدی و شرّ قلمداد می‌شود. مرد جنس قوی و برتر شناخته می‌شود و زن، ضعیف و ناتوان. در این دوره، زن پایگاه برابر خود را نسبت به مرد از دست می‌دهد. داشتن فرزند پسر مقبول‌تر از فرزند دختر است و نقش زن در جامعه محدود می‌گردد. در سراسر منطقه خاورمیانه، به لحاظ تاریخی، در عصر مفرغ، نظام پدرسالاری حاکم است. نظام اقتدار پدرمآب، بعد از یک انقلاب مذهبی که طی آن خدای همه‌توان، جایگزین زن- ایزدان شده بود، ظاهر شد؛ (ستاری ۱۳۷۵: ۹) بنابراین، اساطیری که بستر آفرینش خدایان هستند،

مربوط به دوران پدرسالاری هستند. حماسه‌ها نیز که در رأس آنها قهرمان مذکر وجود دارد، تحت تأثیر همین اساطیر به وجود آمده‌اند؛ از این‌رو، در بررسی مؤلفه‌های پدرسالاری در حماسه ملی، اساطیر و باورهای کهن را نباید از نظر دور داشت.

ریشه‌های اسطوره‌ای پدرسالاری

تسلط فرهنگ پدرسالاری در گستره وسیعی از ایران، اساطیر و باورهای کهن را به سمت‌وسویی سوق داد که مرد نسبت به زن از جایگاه برتری برخوردار شود. این اساطیر مردکانون در حماسه، تأثیرات ژرفی از خود برجای نهاده‌اند. اسطوره آفرینش از جمله مهم‌ترین موضوعات اساطیری است که بر کلیت حماسه ملی ایران تأثیر فراوانی گذاشته است. مهم‌ترین تأثیر اسطوره آفرینش بر حماسه ملی، حضور دو بن‌هورایی و اهریمنی است. بنابر این اسطوره، جهان، آوردگاه دو عنصر متضاد و متخاصم خیر و شرّ است. از تقابل و ستیز دو بن‌هورایی و اهریمنی، «در روایات حماسی اوستا با نام‌های ایرانی و نیرانی و در شاهنامه با عناوین ایرانی و تورانی یاد شده است.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۹۹) دو واژه ایران و نیران (انیران) به لحاظ ساختار واژه نیز متضاد یکدیگرند. «ایران *airya* در پارسی باستان، ... به معنی نژاده، آزاده، اصیل و شریف است و صورت نفی آن *anār*، نایرانی، غیرایرانی، فرومایه، پست. *anērān* غیر ایرانی، سرزمین بیگانه است که در شاهنامه به صورت کوتاه‌شده نیران به کار رفته است؛» (خالقی مطلق ۱۳۸۶ الف: ۱۸۵) بنابراین، با توجه به اسطوره آفرینش، ایران سرزمین مقدّس و اهورایی است و نیران سرزمین گجسته اهریمنی؛ چنان‌که در بندهش، فره آزادگان از آن ایرانیان دانسته شده (دادگی ۱۳۸۵: ۱۰۹) و در دینکرد، برترین نژاد از آن ایرانیان است که فره‌مندی از آن جدانشدنی است (کتاب پنجم دینکرد ۱۳۸۶: ۳۸)

هانری ماسه تقابل ایران و توران در شاهنامه را همان ستیزه میان خیر و شرّ اسطوره‌ها می‌داند که به شکل تاریخی، دوباره پدیدار شده‌اند؛ (ماسه ۱۳۷۵: ۲۳۶) همچنان‌که جلیل دوستخواه ریشه این کشمکش و درگیری‌ها را در دوره‌های کهن پیش از تاریخ و نخستین روزگار زیست این اقوام جست‌وجو می‌کند؛ (اوستا ۱۳۷۰: ۹۶۳) حمیدیان نیز معتقد است شرّ انگاشتن هر چیز نیرانی منبعت از خاطره قوم ایرانی و مبتنی بر مصائب و تأثیرات تلخی است که از نیرانیان در عهد باستان در حافظه مردم ثبت شده است. (۱۳۸۳: ۱۰۳)

این ذهنیت منفی نسبت به غیرایرانیان در شاهنامه، در قالب دشمنی ایران و توران نمود یافته است. با وجود گسترش چنین باورداشتی در سراسر شاهنامه، در بخش پهلوانی شاهنامه که نبردهای خونین ایرانیان اهورایی و نیرانیان اهریمنی بیشترین تجلّی را دارد، پیشینه تمام زنان معروفی که به همسری پهلوانان و پادشاهان برجسته ایرانی درمی‌آیند، غیر ایرانی و بنابر اندیشه اسطوره‌ای، اهریمنی است. رویکرد حماسه ملی به چنین پیوندهایی، زاییده تفکّری اسطوره‌ای است که زن را موجودی پلید و پست و در مقابل، مرد را موجودی مقدّس می‌انگارد. ریشه‌های این نوع تفکّر از اسطوره‌های کهنی سیراب می‌شود که مایه اصلی‌شان را از عصر پدرسالاری به ارث برده‌اند.

اهریمنی بودن زن و زمین در اساطیر کهن

یکی از باورهای اسطوره‌ای کهن، اعتقاد به نقش پدری آسمان و مادری زمین است که از آنها با نام نخستین جفت ابتدایی بشر، آسمان (نرینه) و زمین (مادینه)، یاد می‌کنند و از این وصلت مقدّس، خدایان بی‌شمار و دیگر موجودات اساطیری به وجود آمده‌اند؛ (الیاده ۱۳۸۵: ۲۲۷) همچنین، «در دوران اساطیری، آسمان جایگاه

خدایان بوده و به علت دست‌نیافتنی بودن و بی‌کرانگی و نیروی آفرینندگی (باران) آن، نماد برتری خداوند تلقی می‌شده است.» (علّامی ۱۳۸۷: ۱۲۱) در باورشناسی کهن ایرانی نیز پدیده‌های جهان از پیوند و آمیزش پدران برین (آبای علوی) یا هفت‌اختران با مادران زمینی (امّهات اربعه) یا چهار آخشیشان پدید آمده‌اند؛ (کزازی ۱۳۸۴: ۸۹) بنابراین، اعتقاد به قداست آسمان و ذات الهی آن به عنوان عنصر نرینه هستی که خالق عالم و ضامن باروری زمین است، مؤلّد اسطوره آیینی ازدواج مقدّس در اساطیر جهان گشته که به موجب آن، آسمان پدر هستی و زمین مادر هستی نام گرفته است؛ چنان‌که در ریگ‌ودا آمده است: «آسمان پدر و به‌وجودآورنده من است. ناف زمین خویشاوند من و زمین وسیع مادر من است.» (گزیده سرودهای ریگ‌ودا ۱۳۴۸: ۲۵۱) نظیر چنین باورداشتی در گزیده‌های زادسپرم نیز دیده می‌شود.^(۱) (ر.ک: زادسپرم ۱۳۶۶: ۶۸)

بنا بر باور اسطوره‌ای، مرد عنصر اهورایی است و با آسمان در پیوند است و زن عنصر اهریمنی است و با زمین پیوند دارد. پیوند زن و عنصر مادینه هستی با زمین از کارکرد مشابه این دو عنصر در باروری، زایش، رویش و پرورش نشأت می‌گیرد. در دوران پدرسالاری، ارتباط نزدیک زن با زمین، ضامن اقتدار و ارزش زن بوده است، اما در دوره‌های بعد، همین خویشکاری زن که او را قرینه زمین می‌گرداند، موجب از میان رفتن قداست و ارزش بنیادی او می‌شود. زن چون با عناصر زمینی مرتبط است، اهریمنی است و در مقابل، مرد چون با آسمان در پیوند است، اهورایی است.

ریشه‌های این دگرگونی فرهنگی را باید در سیطره فرهنگ پدرسالاری جست‌وجو کرد. با گسترش فرهنگ پدرسالاری، زن اندک‌اندک ارزش و اعتبار پیشین خود را از دست داد و به عاملی کم‌اثر و فرعی در زندگی نوع بشر بدل شد. این تصوّر تا آنجا پیش رفت که در اساطیر و باورهای مذهبی غالب ادیان،

از جمله آیین مانی، زن موجودی شرور و اهریمنی نگریسته شد که به واسطه آمیختن با مردان، آنان را نیز آلوده می‌کند و در پی هر فرزندزایی، شرارت و پلیدی خود را گسترش می‌دهد؛ از همین رو، بزرگان این آیین از آمیزش با زنان روی‌گردان بودند. (اسماعیل‌پور ۱۳۸۵: ۶۶) در آیین زروانی نیز چنین باوری وجود داشته است. در این آیین، «زن موجودی است که با جهی پیوستگی دارد و سرگذشت او با سرگذشت این عامل اهریمنی پیوند می‌خورد. جهی یا جهیکا به معنی زن بدکاره است؛ زنی که به اردوی اهریمن تعلق دارد.» (جلالی‌مقدم ۱۳۷۲: ۲۵۷) در دوره‌های بعد، جهی ماده‌دیوی است که دختر اهریمن و نماینده خواهش آمیزش در زنان خوانده شده است. جهی مردان را می‌فریبد و از راه راست بازمی‌دارد. او محرک اهریمن در حمله به آفرینش اهورایی قلمداد می‌شود و پس از یاری اهریمن در نبرد با اهورامزدا، «مردکامگی» را از او خواستار می‌شود؛ (مینوی خرد ۱۳۸۵: ۵۱؛ دادگی ۱۳۸۵: ۵۱) بنابراین، پیدایش مذاهبی که به نوعی بر برتری جنس مذکر صحه می‌گذاشتند، عامل مهمی در واپس زدن زنان به اعماق پلیدی‌ها و شرارت‌ها بوده است. با استیلای خدایان نرینه، ارزش و تقدس زن‌ایزدان، الهه‌ها و خدایان اساطیری مادینه رنگ باخت و در پی آن، زن چهره‌ای ظلمت‌آلود و پلید پیدا کرد.

نشانه‌های پدرسالاری در ازدواج ایرانیان با نیرانیان در شاهنامه

اساطیر مردسالارانه کهن ایرانی، در روند شکل‌گیری حماسه ملی، تأثیرات ژرفی بر داستان‌های آن بر جای نهاده‌اند؛ به همین سبب، در شاهنامه بسیاری از ویژگی‌های مردسالارانه اساطیر ایرانی بازتاب یافته است. این ویژگی‌ها در بسیاری از بخش‌های شاهنامه، به‌ویژه در پیوندهای مردان ایرانی با زنان نیرانی، به‌خوبی مشهود است. همان‌گونه که پیشتر گفته شد، بنا بر تفکر بنیادی در

شاهنامه، ایران سرزمین اهورایی و نیران، جایگاه اهریمن است؛ پس هرگونه تعاملی میان آنان، تجلی آمیزش اهریمن و اهورامزدا است. پیوند مردان ایرانی با زنان غیرایرانی نیز از جلوه‌های بارز چنین آمیزشی است؛ بنابراین، اهریمنی دانستن نژاد زنان در این داستان‌ها، نشان‌دهنده زیرساخت مردسالارانه این پیوندها است. در اینجا مهم‌ترین نشانه‌ها و عناصر مشترکی که داستان‌های مورد بحث را به اسطوره آفرینش و فرهنگ مردسالار مرتبط می‌سازد، بررسی می‌کنیم.

۱- سفر اکتشافی مرد به کشور بیگانه

مطابق هنجار شاهنامه، پیوند ازدواج بسیاری از شاهان و یلان برجسته ایرانی با سفر آنان به کشوری بیگانه شکل می‌گیرد. هریک از این اشخاص با توجه به شخصیت و خویشکاری‌شان، به سوی ماجراهایی هدایت می‌شوند که در نهایت، آنان را با دختری از کشور بیگانه آشنا می‌کند و این آشنایی منجر به ازدواج می‌شود. معروف‌ترین پیوندهایی که در شاهنامه بدین شکل صورت می‌گیرد، عبارتند از: ازدواج پسران فریدون با دختران شاه یمن، پیوند زال با رودابه، دختر مهرباب کابلی، پیوند رستم با تهمینه، دختر شاه سمنگان، پیوند کاووس با سودابه، دختر شاه هاماوران، ازدواج مجدد کاووس با مادر تورانی سیاوش، ازدواج سیاوش با جریره، دختر پیران ویسه، پیوند سیاوش با فرنگیس، دختر افراسیاب، ازدواج بیژن با منیژه، دختر افراسیاب، و ازدواج گشتاسپ با کتایون، دختر قیصر روم.

رهسپار شدن پهلوانان به سوی مرز کشورهای بیگانه، انگیزه‌های متفاوتی دارد؛ انگیزه‌هایی چون جهانگردی، جنگ و پیکار، شکار، رنجش خاطر از پدر، و یاری رساندن به بیگانگان. (معصومی دهقی ۱۳۸۳: ۲۲۸-۲۳۱) هریک از مردان ایرانی که با انگیزه‌هایی خاص قدم در خاک بیگانه می‌نهند، در آنجا با دختری آشنا

می‌شوند و ازدواج می‌کنند. این رویکرد، از دیدگاه اسطوره‌ای نیز در خور توجه است. مطابق اسطوره، در ابتدا هر دو جهان اهورامزدا و اهریمن جاودانه و نامحدود بود. اهورامزدا از وجود اهریمن و عاقبت کار جهان آگاه بود و می‌دانست که دنیای بدی و اهریمن وجود دارد و روزی اهریمن به جهان برین می‌تازد و آفرینش اهورایی را می‌آلاید، اما اهریمن از وجود اهورامزدا و جهان نیکی آگاه نبود. هرمزد با خود اندیشید که اگر اهریمن همچنان در جهل و بی‌دانشی نسبت به جهان او بماند، هیچ‌گاه به آفرینش نیک نمی‌تازد و آمیزشی صورت نمی‌گیرد و بدین طریق، اهریمن نیز همانند اهورامزدا جاودانه خواهد ماند. در بندهش آمده است: «به سبب همه‌آگاهی هرمزد، هرچه در دانش هرمزد است، کرانه‌مند است؛ زیرا آن پیمان هر دو مینو را می‌داند که همانا پادشایی کامل آفریدگان هرمزد به تنِ پسین^(۲) است، جاودانه و آن بی‌کرانگی است. آفریدگان اهریمن بدان زمان از میان روند که تنِ پسین باشد و آن نیز کرانه‌مندی است.» (دادگی ۱۳۸۵: ۳۴) هرمزد با این اندیشه، فروغی از دنیای روشنایی به سوی جهان تاریکی می‌فرستد تا اهریمن را از وجود خویش آگاه گرداند. بدین طریق، اهریمن به جهان روشنایی بتازد و آمیزش صورت گیرد. در پی این آمیزش، هستی شکل بگیرد و نیروهای خوب و بد با هم مبارزه کنند تا درنهایت، اهورامزدا بر اهریمن پیروز شود و برای همیشه اهریمن نابود گردد. (همان)

این بخش از اسطوره آفرینش، قابل مقایسه با سفرهایی است که پهلوانان ایرانی برای به دست آوردن دختران تورانی انجام می‌دهند. بر پایه این هنجار، پهلوان ایرانی تجسم فروغ اهورایی است و برای آگاه کردن اهریمن، که دختر نیرانی نماد آن است، به سوی مرز کشور بیگانه رهسپار می‌شود و بدین گونه دختر نیرانی نیز وقتی از حضور پهلوان ایرانی در کشور خود آگاه می‌شود، به طریقی خود را به او می‌رساند تا با او پیوند گیرد.

۲- پیشگامی زنان در ازدواج

در بیشتر پیوندهای نام‌برده‌شده، زن به سوی مرد می‌رود و پیوند ازدواج را به او پیشنهاد می‌کند و مرد پذیرنده پیشنهاد زن است. بنا بر اسطوره آفرینش، اهریمن هنگامی که از «تاریکی به مرز روشنایی می‌آید و آفریدگان روشن هرمزد را می‌بیند، به فکر مبارزه با هرمزد و نابودی آفریدگان او می‌افتد و به دنبال این اندیشه، به آفریدگان او حمله می‌کند و با هریک از آنان به نوعی نبرد می‌کند.» (راشد محصل ۱۳۸۱: ۸۳) این دوره از ادوار آفرینش که گومیزش یا گومیچش (= آمیزش) نامیده می‌شود، دوران آمیختگی عناصر متضاد و متخاصم است. در این اسطوره، نخستین بار موجودات اهریمنی به سوی آفریدگان اهورایی یورش بردند و با آمیزش با آنها، آنان را آلودند. (کزازی ۱۳۶۸: ۷) از آنجا که زنان در باورشناسی کهن، مظهر شر و آلودگی به شمار می‌آیند، پیشگامی آنان برای درآمیختن با مردان ایرانی، تجسم مرحله تازش اهریمن و نیروهای اهریمنی به آفرینش اهورایی است.

پیشگامی زنان در ازدواج با مردان ایرانی، از دو جنبه قابل بررسی است: نخست همکاری عوامل اهریمنی از جمله ماده‌دیوانی چون پری و جهی و خویشکاری آنان در اغوای مردان ایرانی، و دوم تحلیل این مفاهیم بر مبنای تفکر پدرسالاری.

الف: اغوای مردان ایرانی توسط زنان ایرانی: همان‌گونه که پیشتر گفته شد، بنا بر اسطوره آفرینش، ابتدا اهریمن و موجودات اهریمنی به اهورامزدا و آفرینش نیک می‌تازند و با آنان درمی‌آمیزند. در تفکر اساطیری ایران باستان، نیروهای شر به دو شیوه ممکن بود با انسان و آفریده‌های اهورایی بیامیزند: گروهی مستقیماً به پیکر انسان‌ها حمله می‌کردند و گروهی دیگر، در اطراف انسان‌ها پرسه می‌زدند و

منتظر فرصتی بودند تا به آنها و آفریده‌های پاک زیان برسانند. (سرخوش کرتیس ۱۳۸۳: ۲۲) در شاهنامه نیز این دو گروه از کارگزاران اهریمنی به‌خوبی نمود یافته‌اند. دسته نخست، پادشاهان و شخصیت‌هایی هستند که در صورت دشمنان ایران در اردوی مخالف صف‌آرایی کرده‌اند و به گونه‌های مختلف، برای آسیب رساندن به ایرانیان و نابودی سرزمین ایران می‌کوشند. دسته دیگر شامل پریان، جادوگران، دیوان، نیروها و کارگزاران اهریمنی هستند که در اطراف پهلوانان، خود را با چهره‌هایی متفاوت نشان می‌دهند^(۳) و می‌کوشند در اعمال آنان خللی ایجاد کنند.

یکی از این موجودات اهریمنی که در شاهنامه خویشکاری اسطوره‌ای خود را حفظ کرده است، پری یا پریکا است که در باور مزدیسنان، در شمار موجودات نابکار و جادوان بود و در *اوستا* «از آنها در کنار دیوان و جادوان و جهیکان نام رفته» است.^(۴) (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۱) در بندهش، پری در مفهوم «دیوزن» به کار رفته است. (دادگی ۱۳۸۵: ۸۴) این موجود اسطوره‌ای، در ابتدا ایزدبانویی باشکوه و بزرگ بود که در مرکز قداست و پرستش قرار داشت و آورنده برکت، باران و عشق بوده است، اما با گذشت زمان و پس از ظهور زردشت و رواج آیین‌ها و ارزش‌های اخلاقی این دین، از جایگاه و شکوه نخستین خویش فروافتاد و تقدسش را از دست داد. (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲؛ مزدپور ۱۳۸۱: ۲۹۵)

یکی از جنبه‌های شخصیت پری ارتباط با ایزدان و پهلوانان است. در اسطوره‌های کهن، پری جایگاه ایزد باروری و خیر و برکت، «هرسال برای خود همسری را برمی‌گزیند و این مرد فرمانروای شهر می‌شود. در پایان سال، این همسر به دست مرد جوانی که شوهر آینده این زن می‌شود، کشته خواهد شد.» (صفاری ۱۳۸۳: ۱۶۵) پریان دل‌باخته پهلوانان شده، آنان را با افسون و جادو وادار به پیوند با خود می‌کنند.

در داستان‌های برون‌همسری در شاهنامه، همواره پیشنهاد ازدواج از سوی زنان مطرح می‌شود و در بیشتر موارد، با سحر و جادو و اغوای زن همراه است. پریان برای رسیدن به خواسته‌های خود، تغییر شکل می‌دهند. (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۱) مهم‌ترین کنش آنها، دزدیدن اسب پهلوانان است و تنها در صورت هم‌خوابی و داشتن فرزند از پهلوانان، حاضر به برگرداندن آن می‌شوند. (صقاری ۱۳۸۳: ۱۶۴) این ویژگی، در داستان رستم و ته‌مینه دیده می‌شود. رستم گوری را شکار می‌کند و پس از خوردن آن به خواب می‌رود. اسبش گم می‌شود و رستم در پی یافتن اسب به شهر سمنگان می‌رود. ته‌مینه خود را بر او عرضه می‌کند و قول پیدا کردن اسب را به او می‌دهد، به شرطی که رستم با او پیوند گیرد تا ته‌مینه از او صاحب فرزندی شود.

در داستان بیژن و منیژه نیز این خویشکاری پری دیده می‌شود. منیژه با حيله و افسون، بیژن را بی‌هوش می‌کند و به سراپرده خود می‌برد. دیو خواب، مطابق با باورهای اساطیری، در شمار دیوهای مؤنث (دیوزن) است (کریستن‌سن ۱۳۵۳: ۱۵) که در شاهنامه شخصیت دیوی خود را از دست داده است، ولی معمولاً هرگاه پهلوانی در شاهنامه به خواب می‌رود، حادثه ناگوار و شومی برایش اتفاق می‌افتد. در دوره‌ای که پریان به صورت زنا‌یزدان باروری و زایش و به‌سان زنانی زیبا و فریبنده تصور می‌شده‌اند، «تجسم میل و خواهش تنی بودند و از هرگونه توان فریبایی و جاذبه و افسون‌گری زنانه برخوردار داشته‌اند و به پندار مردمان، از بهر بارور شدن و زایش، با ایزدان و نیز شاهان و یلان اسطوره‌ای درمی‌آمیختند و با نمایش زیبایی و جمال خود، آنان را اغوا می‌کردند.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۵) در اساطیر یونانی، از مرگ نافرجام و نافرخنده بسیاری از پهلوانانی که دل‌باخته پریان شده‌اند و با آنان پیوند گرفته‌اند، یاد شده است. (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۲۷۲) در

داستان‌های مورد بحث نیز این فرجام ناخوشایند در سرنوشت همه پهلوانان دیده می‌شود.

پیوند پری با پهلوانان در اساطیر ایرانی سابقه دیرینه‌ای دارد. در *سام‌نامه*، پری به صورت گوری درمی‌آید و سام را به کاخ خود می‌کشاند و سام با دیدن پری‌دخت، دلداده او می‌شود. این شیفتگی و شوریدگی در دیدار با پری، در روزگار ما به پری‌زدگی تعبیر می‌شود. (مزدآپور ۱۳۷۷: ۱۰۹) صورت باستانی عشق سام به پری، «پری‌کامگی» است که در بندهش به گرشاسپ سام منسوب است. (دادگی ۱۳۸۵: ۱۳۴) این بن‌مایه داستانی را که گوری در شکارگاه پدیدار می‌شود و پهلوان را به دنبال خود می‌کشاند و او را به سوی زنی رهنمون می‌کند، در داستان بهرام چوپینه نیز می‌توان دید. در این داستان، نیروی افسون پری، بهرام را به جدال خونین با ایرانیان وامی‌دارد. در داستان رستم نیز رستم پس از شکار کردن گور و خوردن آن به خواب می‌رود و این خواب سبب رویدادهایی می‌شود که او را به تهمینه می‌رساند. حاصل پیوند رستم با پری کشته شدن تراژیک سهراب به دست پدر است. در داستان بیژن و منیژه، اگرچه گرگین با دمدمه و افسون، بیژن را به سوی جشنگاه منیژه ترغیب می‌کند، حمله گرازان به شهر ارمان و دادخواهی ارمانیان از کیخسرو، عامل رفتن بیژن به سرزمین توران است. همچنین بیژن در پیشگاه افراسیاب، به‌وضوح به تأثیر پری در رساندن او به جشنگاه منیژه اشاره می‌کند و خود و منیژه را بی‌گناه می‌داند. او از بازی سخن می‌گوید که او را بدین سوی کشانده است:

نه من بآرزو خواستم این پیشگاه	نبود اندر این کار کس را گناه...
ز بهر یکی باز گم‌بوده راه	برانداختم میهن و دوده را...
پری‌ای بیامد بگسترد پر	مرا اندر آورد خفته به بر

(کزآزی ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۳)

س ۱۱ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ - ژرف ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان... ۱۳۳/

در داستان زال و رودابه، کنیزکان رودابه پری‌رویانی هستند که برای اغوای زال، به لشکرگاهش می‌روند و با بیان زیبایی‌های رودابه، زال را شیفته او می‌گردانند. افزون بر اینها، فردوسی برای بیشتر زنان نیرانی که با پهلوانان ایرانی پیوند گرفته‌اند، صفاتی چون «پری‌چهره» و «پری‌روی» را می‌آورد:

- دختران شاه یمن:

سه خواهر ز یک مادر و یک پدر پری‌چهره و پاک و خسروگهر
(کزازی ۱۳۸۵، ج ۱: ۶۰)

- رودابه، دختر مهرباب کابلی:

پری‌روی گفت سپهد شنود ز سر شعر شبگون همی برگشود
(همان: ۱۱۷)

- سودابه، دختر شاه هاماوران:

سیاوش به پاسخ چو نگشاد لب پری‌چهره برداشت از رخ قصب
(همان، ج ۳: ۲۱)

- تهمینه، دختر شاه سمنگان:

چو رستم بدان‌سان پری‌چهره دید ز هر دانشی نزد او بهره دید
(همان، ج ۲: ۱۱۶)

- مادر تورانی سیاوش:

بدو گفت خسرو نژاد تو چیست که چهرت همانند چهر پری است
(همان، ج ۳: ۱۳)

- منیژه، دختر افراسیاب:

پری‌چهره بینی همه دشت و کوه به هرسو نشسته به شادی گروه
منیژه کجا دخت افراسیاب درخشان کند باغ چون آفتاب
(همان، ج ۵: ۷)

- کتابون، دختر قیصر روم:

بر آن انجمن شاد بنشانند وز آن پس پری‌چهره را خوانند
(کزازی ۱۳۸۵، ج ۶: ۱۶)

اگرچه آوردن صفت پری‌چهره برای این زنان بیشتر برای تأکید بر جنبه زیبایی آنان است، با توجه به پیشینه پری در اساطیر، نقش و کارکرد آن در این داستان‌ها درخور تأمل است و شاید بتوان رویکرد فردوسی را در به کاربردن این صفات، به خویشکاری اسطوره‌ای پری در اساطیر کهن نیز مربوط دانست.

در ماجرای رفتن کاووس به مازندران و هاماوران و آشنایی با سودابه نیز عوامل اهریمنی نقش دارد. نئودور نولدکه معتقد است اسارت کاووس در دیار بیگانه و نجات او به دست رستم، در دیاری اتفاق افتاده که شاهزنی نیرومند و افسون‌گر در آن می‌زیسته است. (نولدکه ۱۳۵۷: ۹۴۱) سودابه نیز در داستان سیاوش خویشکاری اهریمنی خود را دارد. او تجسم دیو جهی یا جهیکا، دختر اهریمن و مادینه دیو اردوی اهریمن، است. در ماجرای سودابه و عشق ورزیدن او به سیاوش که در نهایت، منجر به مرگ پهلوان ایرانی می‌شود، سیاوش نماد نخستین انسان (کیومرث) است که اهریمن به یاری جهی او را نابود می‌کند. سودابه نه تنها با پیوند با کاووس، گومیزشنی اهریمنی به وجود می‌آورد که جنگ‌های خونین ایران و هاماوران و توران را سبب می‌شود، بلکه به سبب غلبه ویژگی‌های اهریمنی خود و فریب کاووس و توسل به دروغ^(۵) و جادو، که از کارگزاران اهریمنی هستند، موجب گام نهادن سیاوش در راهی می‌شود که عاقبتی جز مرگ برایش به همراه ندارد. در پیوند سودابه و کاووس، اگرچه پیشنهاد ازدواج از سوی مرد است، عامل اهریمنی که کاووس را به سودابه می‌رساند، گوینده‌ای ناشناس است که از زیبایی‌های سودابه می‌گوید و کاووس را شیفته او می‌گرداند: از آن پس به کاووس گوینده گفت که او دختری دارد اندر نهفت
(کزازی ۱۳۸۵، ج ۲: ۹۱)

سودابه منفورترین زن شاهنامه و تنها زنی است که به دست یک پهلوان (رستم) کشته می‌شود. رستم پس از مرگ ناجوانمردانه و مظلومانه سیاوش، از آن روی که سودابه را عامل این رویداد می‌داند، ابتدا او را می‌کشد و بدین طریق، یکی از کارگزاران اهریمنی را نابود می‌سازد و بعد از آن، برای ستاندن کین سیاوش با تورانیان به نبرد می‌پردازد.

در ماجراهای پیوند سیاوش با دو دختر تورانی، جریره و فرنگیس، هیچ نشانی از دخالت دختران در این پیوندها نیست، اما پیران ویسه، پدر جریره، که تورانی است و مطابق آنچه گفته شد از کارگزاران اهریمنی، سبب اصلی هر دو ازدواج است. در داستان گشتاسپ نیز کتابیون او را از میان سران و پهلوانان برمی‌گزیند. گشتاسپ به پیشنهاد مردی دهقان در بزم حاضر می‌شود و کتابیون پس از دیدن او، دل به او می‌سپارد و با او ازدواج می‌کند. در تمامی این پیوندها، عواملی از سرزمین نیران، مسبب ازدواج مردان ایرانی با زنان نیرانی می‌شوند.

ب: پیشگامی زنان و ارتباط آن با فرهنگ پدرسالاری: اهریمنی دانستن زنان و فریبکاری و اغواگری آنان، ویژگی جامعه پدرسالاری است که در آن، زنان عناصری شرور و بدکار دانسته می‌شوند. نکته دیگری که ما را بر آن می‌دارد تا پیشگامی زنان در ازدواج را تحت تأثیر غلبه فرهنگ مردسالاری بدانیم، ویژگی‌های اجتماعی و اخلاقی مردان در جامعه مردسالار و تفاوت آنها با زنان است. ویژگی‌های اخلاقی زنان مغایر خلیات مردان است. زنان در مهار هیجان‌ات و احساسات خود ناپایدارتر هستند و از این نظر، قابلیت اندکی دارند. طبق نظر کرل گیلیکان، اخلاقیات در زنان بیشتر ارتباطی است و حول نظام اخلاقی مسئولیت و مراقبت متمرکز است. زنان برعکس مردان که در هویت‌یابی مستقل

هستند، هویت خود را در پیوند با دیگران می‌پندارند. (فریدمن ۱۳۸۱: ۳۴-۳۵)
به‌لحاظ روان‌شناسی نیز زن چنین است:

«زن دیگرخواه است و هستی خویش را برای وجود دیگران می‌خواهد؛ یعنی خوشی‌ها، آرزوها و امیدهای خود را بر مدار هستی خویشتن قرار نداده، بلکه آن را وابسته به کسی ساخته است که او را دوست دارد، ... اما مرد چنین نبوده و روحاً خودخواه است و وجود همه را برای وجود خویشتن می‌خواهد؛ یعنی زندگانی خویشتن را فقط بر مدار منافع، مصالح، لذات و اشتغالات خود قرار می‌دهد؛ (لمبروزو ۱۳۶۴: ۴-۵)

«عشق بنا به تقسیم‌بندی‌های دوگانه اغلب جوامع انسانی، عنصری زنانه است که با هستی سروکار دارد.» (خراسانی ۱۳۷۸: ۷۳)

در جوامع مردسالار، مردان به خاطر حفظ یک ارزش مردانه، از ابراز عشق به زنان روی‌گردان هستند. در این جوامع، عموماً زنان به ابراز عشق روی می‌آورند و مردان مورد عشق قرار می‌گیرند.

مطابق تفکر مردسالارانه ارسطو، اظهار محبت و دوستی باید با در نظر گرفتن و رعایت شایستگی‌ها و موقعیت اجتماعی افراد انجام گیرد؛ از این‌رو، زن نباید انتظار عشق از سوی مرد داشته باشد. به عقیده او، داشتن چنین انتظاری همان اندازه مضحک است که مردی مشابه رفتار خود را از خدایان انتظار داشته باشد. (مولیرآکین ۱۳۸۳: ۱۲۸) ارسطو در این تمثیل مقام مرد را در مقابل زن، مانند مقام خدایان در مقابل انسان دانسته است. بنا بر چنین تفکری، مردان به خاطر حفظ یک ارزش مردانه از ابراز عشق به زنان روی‌گردان هستند. زنان سمبل زندگی، نیروهای حیات‌بخش و لذات دنیوی و مردان نماد سنت ثابت و عزلت و دوری‌گزینی از لذایذ مادی برای رسیدن به هدف متعالی به حساب می‌آیند. (خراسانی ۱۳۷۸: ۷۴) در داستان‌های مورد نظر در *شاهنامه* نیز مردان معشوق هستند و مورد محبت و عشق قرار می‌گیرند و هرگز در ابراز عشق پیشقدم نمی‌شوند؛

چراکه خصلت مردانگی و مردسالاری به آنها اجازه نمی‌دهد که به دنبال لذت‌های شخصی باشند؛ به عبارت دیگر، مردان به سبب برتری و تمایزی که نسبت به زنان احساس می‌کنند، خود را از ابراز عشق به آنان بی‌نیاز می‌دانند.

پهلوانان شاهنامه برای رسیدن به اهداف ملی خود باید از علایق شخصی برکنار باشند؛ همان‌طور که در هفت‌خان رستم و اسفندیار، زن جادو که مظهر خواهش‌های نفسانی است، یکی از موانع در راه پهلوانان به شمار می‌رود. برخی پهلوانان شاهنامه گاهی با صراحت، نسبت به جفت‌جویی و گزینش همسر ابراز بی‌میلی می‌کنند؛ چنان‌که زال می‌گوید:

که تا زنده‌ام چرمه جفت من است خم چرخ گردون نهفت من است
عروسم نباید که رعنا شوم به نزد خردمند کانا شوم
(کزآزی ۱۳۸۵، ج: ۱: ۱۱۰)

بنابراین، با وجود اینکه برخی پژوهشگران پیشگامی زنان شاهنامه را در پیوند با مردان به آزادی عمل، حق انتخاب زن، ارزش اجتماعی برتر و حرمت تقدس‌آمیز آنان مربوط می‌دانند، (آیدنلو ۱۳۸۷: ۱۱؛ مزدپور ۱۳۸۶: ۱۸۱؛ روح‌الامینی ۱۳۷۷: ۱۶۷) می‌توان پیشگامی زنان را در امر ازدواج با سیطره فرهنگ مردسالاری توجیه کرد. داشتن حق انتخاب و حرمت تقدس‌آمیز در صورتی برای زن معنا می‌یابد که پیشنهاد و درخواست ازدواج از سوی مرد باشد و زن در پذیرش یا عدم پذیرش درخواست مرد مختار باشد، در صورتی که در این پیوندها، زنان در برقراری پیوند با مردان پافشاری می‌کنند و مردان در پذیرش یا رد پیشنهاد آنان حق انتخاب دارند و تأمل می‌کنند. در پاره‌ای موارد (نظیر پیوند رستم و ته‌مین) زن می‌کوشد با دادن وعده‌هایی مهم، مرد را به پذیرش خواسته‌اش وادارد؛ از این‌رو، پیشگامی زن بیشتر بر ارزش و اعتبار مردان شاهنامه صحه می‌گذارد.

۳- مخالفت پدر دختر

ازدواج مردان ایرانی با زنانی نیرانی در شاهنامه، در پاره‌ای موارد، با مخالفت شدید پدر دختر همراه است، ولی دختر برخلاف میل پدر، با مرد مورد علاقه‌اش ازدواج می‌کند. به عقیده برخی پژوهشگران، ازدواج دختر بدون اجازه پدر، نشان‌دهنده آزادی دختران در ایران باستان بوده است. (رضایی ۱۳۸۵: ۲۱۶؛ مظاهری ۱۳۷۷: ۵۱) درست است که چنین ازدواج‌هایی در ایران باستان مرسوم بوده است، اما بنا به دلایلی که ذکر خواهد شد، این‌گونه ازدواج‌ها از مشروعیت و مقبولیت عموم برخوردار نبوده است و تنها ازدواجی مورد پسند بود که با رضایت پدر همراه باشد.

آن‌گونه که پژوهشگران می‌گویند، از میان پنج نوع ازدواج و حقوق زن‌اشویی رایج در دوران ساسانی، یکی ازدواج خودسرزن بوده است. خودسرزن، زنی بود که بدون موافقت پدر، قیم، یا بزرگ‌تر خود، یعنی به خودسری ازدواج کرده باشد. (آموزگار ۱۳۸۶: ۲۸۵) این زن هیچ‌گونه قرب و منزلتی نزد خدایان نداشت و نیز کمترین سهمی از میراث پدر و مادر خود نمی‌برد. این پیوند از نظر ایرانیان باستان، چنان ناپسند بود که چنان زنی همسر مشروع شوهرش به حساب نمی‌آمد. تنها راه مشروعیت بخشیدن به چنین ازدواجی، به دنیا آوردن فرزند پسری بود که از جانب شوهرش مشروع شناخته شود و در این صورت، خودسرزن می‌توانست به مقام پادشازن، عالی‌ترین رتبه همسری، برسد؛ (مظاهری ۱۳۷۷: ۹۲) بنابراین، با وجود اینکه شاید در ایران باستان یک دختر به‌نوعی از آزادی انتخاب همسر برخوردار بود، باز هم اجازه پدر به ازدواجش مشروعیت می‌بخشید. پدر در دوران پدرسالاری، صاحب اختیار مطلق فرزندان به شمار می‌رود. به اعتقاد سیمون دوبووار، در دوران پدرسالاری، پدر حق دارد که فرزندان ذکور و اناث خود را از همان لحظه تولد به مرگ محکوم کند. (دوبووار

س ۱۱ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ - ژرف‌ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان... ۱۲۹/

۱۳۸۰: ۱۳۸) این ویژگی در داستان زال دیده می‌شود که برخورد سام با او شبیه همان برخوردی است که اعراب جاهلی نسبت به فرزند دختر از خود نشان می‌دادند؛ علاوه بر آن، در داستان‌های مورد بحث می‌بینیم مهراب و شاه یمن و قیصر روم مانند اعراب عصر جاهلی، از داشتن فرزند دختر اظهار تفر می‌کنند. مهراب پس از شنیدن ماجرای دل‌بستگی دخترش به زال، خود را سرزنش می‌کند که چرا مطابق آیین نیاکان خود رفتار نکرده و رودابه را هنگام تولد به کام مرگ نفرستاده است:

مرا گفتم چون دختر آمد پدید
ببایستش اندر زمان سر برید
نکشتم زرفتم به راه نیا
کنون ساخت بر من چنین کیمیا
(کزآزی ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۲۷)

۴- تولد فرزند پسر و پرورش او نزد مادر

یکی از مضامین مشترک موجود در پیوندهای برون‌همسری شاهنامه، تولد فرزند پسر است که از ارزش و اهمیت چشمگیری برخوردار است؛ به طوری که حتی تهمینه یکی از انگیزه‌های ازدواجش را داشتن فرزند پسر از نژاد رستم بیان می‌کند (رک: همان، ج ۲: ۱۱۶) و این مسأله نشان‌دهنده غلبه فرهنگ پدرسالار است. مطابق بررسی‌های ایولین رید، در سرزمین‌های پدرسالار، برای اینکه مردی پدر دانسته شود و زنی مادر نامیده شود، حتماً باید زن فرزند پسری داشته باشد، حتی اگر چندین دختر داشته باشد. در این سرزمین‌ها، زنانی که نمی‌توانستند فرزند پسری به دنیا بیاورند، نازا به حساب می‌آمدند. رید به فراوانی زنان نازا در تورات و دیگر متون کهن اشاره می‌کند و آن را به اهمیت داشتن فرزند پسر در فرهنگ‌های پدرسالاری مربوط می‌داند. (رید ۱۳۹۰: ۱۲۴)

ارزشمند بودن فرزند پسر نشان‌دهنده غلبه فرهنگی پدرسالار است، اما رشد و پرورش فرزند نزد مادر در این داستان‌ها موجب شده است تا برخی پژوهشگران این ازدواج‌ها را به سنت «مادرمکانی» و بازمانده رسم تعلق فرزند به خاندان مادری در سنت‌های مادرسالاری بدانند؛ (آیدنلو ۱۳۷۸: ۹؛ کمالی ۱۳۸۸: ۱۱۹) اما در بیشتر ازدواج‌های مورد بحث، زن پس از ازدواج به خانه و قبیله شوهر می‌رود، که به این نوع ازدواج‌ها «پدرمکانی»^۱ گفته می‌شود (روح‌الامینی ۱۳۷۰: ۸۸۷) و مخصوص جوامع پدرسالار است. سنت مادرمکانی^۲ که مطابق با آن، داماد پس از ازدواج به خانه و خانواده عروس می‌پیوندد، در ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه، تنها در ماجرای ازدواج سیاوش با فرنگیس دیده می‌شود که در طی آن، داماد در سرزمین توران می‌ماند و در همانجا کشته می‌شود. در این مورد هم چنان‌که دیده می‌شود، پس از فراهم شدن امکان بازگشت به شهر و سرزمین داماد، فرنگیس به همراه پسرش، کیخسرو، بنابر رسم پدرمکانی، به دیار شوهر بازمی‌گردد. در مورد ازدواج رستم و تهمنه که طی آن، زن در خانه و قبیله پدری می‌ماند، باید گفت این نوع ازدواج، ازدواجی موقتی است نه مادرمکانی؛ چون شوهر پس از توفقی کوتاه به سرزمین خود عزیمت می‌کند. (روح‌الامینی ۱۳۷۰: ۸۸۸)

به نظر می‌رسد ارتباط نزدیک فرزند پسر با مادر و رشد و پرورش او نزد مادر از دیگر نشانه‌های تسلط فرهنگ پدرسالار در پیوندهای فوق باشد. «از دیدگاه روان‌شناسی، رابطه مادر - فرزندی بسی مهم‌تر از رابطه پدر - فرزندی در جامعه مردسالار است... قدرت و سیطره پدر همان‌گونه که زن (مادر) را در سایه می‌اندازد، فرزندان را نیز منکوب و مرعوب می‌کند.» (ستاری ۱۳۷۵: ۲۸۶) هرودوت نیز از رسمی در میان پارس‌ها سخن می‌گوید که به موجب آن، «اطفال تا وقتی که به سن پنج‌سالگی نرسیده‌اند، در مقابل پدران خود ظاهر نمی‌شوند و نزد زنان

1. Patrilocal Marriage

2. Matrilocal Marriage

س ۱۱ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ - ژرف‌ساخت اسطوره‌های پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان... / ۱۳۱۷

بزرگ می‌شوند. علت انتخاب این ترتیب آن است که اگر طفلی در سنین جوانی فوت کند، مرگ او موجب تأثر و اندوه پدر نشود.» (۱۳۶۶: ۲۱۹)

اگرچه می‌توان پرورش فرزند در کنار مادر را به سنت مادرسالاری پیوند زد، در داستان‌های شاهنامه، این سنت دستخوش دگرگونی شده است. در این داستان‌ها، پسر پس از اینکه به حدی از رشد و بلوغ فکری رسید، جویای نام و نشان پدر می‌شود؛ بدین معنی که از مادر جدا می‌شود و به جست‌وجوی پدر و سرزمین پدری می‌پردازد (نظیر سهراب، فرود، و کیخسرو). جست‌وجوی پدر و جدایی از مادر نشان‌دهنده تحولی در ساختار فرهنگی جامعه است؛ جامعه‌ای که ارزش‌های مادرسالارانه در آن رو به افول گذاشته و ارزش‌های پدرسالارانه در حال شکوفایی است.

درگیری مداوم میان پدر و پسر در شاهنامه و کین‌کشی‌های مستمر نیز از مضامین پربسامد در این نامه نامور است که به‌نوعی می‌توان آن را به فرهنگ پدرسالار و اساطیر مربوط به آفرینش مرتبط دانست. در اسطوره زروانی آمده است که زروان هزارسال نیایش کرد تا صاحب فرزندی با ویژگی‌های آرمانی اهورامزدا شود. در پایان هزارسال در ثمره نیایش خود شک کرد. در همان هنگام، از نیایش او نطفه اهورامزدا و از شک او نطفه اهریمن در بطن او بسته شد. زروان چون می‌دانست اورمزد به دهانه زهدان نزدیک‌تر است، با خود عهد کرد که هرکدام از این دو فرزند زودتر زاده شود، فرمانروایی جهان را بر عهده گیرد. اهریمن وقتی از تصمیم زروان آگاه شد، زهدان پدر را درید و خود را با پلیدی و تیرگی به زروان نشان داد تا سرور جهان گردد. (آموزگار ۱۳۸۶: ۳۸۹) ردّ این کهن‌ترین نمونه ستیز پدر و پسر برای تصاحب قدرت در اسطوره‌های ایرانی را در شاهنامه و نخستین‌بار در داستان ضحاک ماردوش می‌توان دید. ضحاک به افسون ابلیس، برای دستیابی به قدرت و موقعیت پدر، او را می‌کشد؛ سلم و

تور به بهانه مخالفت با تصمیم پدر، به جنگ با پدر می‌شتابند و در این راه، برادر صلح‌طلب و بی‌گناه خود، ایرج، را به کام مرگ می‌فرستند. گشتاسپ نیز برای دست‌یابی به پادشاهی، از در ناسازگاری با پدر درمی‌آید و این کینه و عداوت تا آنجا پیش می‌رود که به سرداری سپاه دشمن، علیه ایران می‌جنگد تا تاج و تخت از پدر بگیرد و خود بر تخت بنشیند. چنین دشمنی و ستیزه‌هایی میان پدر و پسر برآمده از فرهنگ مردسالارانه است.

سهراب که در خردسالی، از محبت پدر خویش محروم است، حتی پس از جست‌وجوی پدرش در نوجوانی، با خشم و سطوت پدر مواجه می‌شود و در تقابل با او، جانفش را از دست می‌دهد. رستم از ابراز احساسات پدرانۀ دوری می‌کند؛ همان‌گونه که از ابراز عشق به زن روی‌گردان است. چندبار احساس نزدیکی به سهراب به سراغش می‌آید، اما روحیه مردسالار برآمده از فرهنگ پدرسالاری مانع از آن است که این احساس او را از انجام کارش بازدارد. در این داستان، بارها سهراب از او می‌خواهد از جنگ دست بردارد و نام و نشان رستم را از خود او جویا می‌شود. با اینکه از ابتدای داستان، تردیدی در وجود رستم راه یافته که ممکن است این سوار سام‌پیکر، پسر خود او باشد، هر بار می‌کوشد نام و نشان خود را از سهراب پنهان کند. او در پاسخ سهراب که نام و نشان پدرش را در او یافته بود، می‌گوید:

چنین داد پاسخ که رستم نیم هم از تخمه سام نیم نیم...
 از اومید سهراب شد ناامید بر او تیره شد روی روز سپید
 (کزآزی ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۴۰)

نزد رستم پیروزی بر سهراب و کسب افتخار در برابر پهلوانانی که نظاره‌گر این نبرد هستند، از مهر و محبت پدر و فرزندی باارزش‌تر است؛ از همین روی، سخنان سهراب را که نشانی از مهر و محبت دارد، دروغ می‌پندارد و بر جنگ

اصرار می‌ورزد. تقابل پدر و پسر یکی از بن‌مایه‌های فراگیر در اساطیر جهان است و در اسطوره‌های یونانی نیز به چشم می‌خورد. مطابق اساطیر یونانی، رب‌النوع‌های آسمانی و پدرسالار، رب‌النوع‌های جنگجویی هستند که با شکست رقیبان، برتری خود را نشان می‌دهند. این رب‌النوع‌ها با وجود اقتداری که دارند، از اینکه در تقدیرشان شکست خوردن به دست یکی از پسرانشان باشد، وحشت دارند و همواره در ستیز و کشمکش با پسران خویش هستند. (بولن ۱۳۹۲: ۴۴) شکست سهراب به دست رستم می‌تواند بازتاب اسطوره رب‌النوع‌های آسمانی و پدرسالار یونانی نیز باشد.

سهراب نزد تهمینه پرورش یافته است و این نکته نشان‌دهنده فاصله‌ای عاطفی است که در خانواده پدرسالار میان مرد و زن و فرزندان او وجود دارد؛ نظیر چنین ماجرابی در داستان فرود و سیاوش دیده می‌شود. جریره، همسر سیاوش، دور از او فرزندش را به دنیا می‌آورد و به تنهایی، او را پرورش می‌دهد، درحالی‌که هنگام تولد فرود، سیاوش در سیاوشکرد در کنار فرنگیس به خوشی روزگار می‌گذراند.^(۶) داستان‌های فرود و سهراب، از این نظر با یکدیگر همانندی دارند. سیاوش به خاطر رفتار نادرست پدر و همراهی با نامادری، راهی دیار بیگانه می‌شود. او پس از مصالحه با افراسیاب، از رفتار خشونت‌آمیز و پرعتاب کاووس بیم دارد و از آنجاکه قبل از این ماجرا نیز رفتاری با او داشته که شایسته یک پدر نبوده است، قدم در راه بی‌برگشت می‌گذارد و به سرزمین دشمنان دیرینه ایران رهسپار می‌شود.

این ویژگی در داستان اسفندیار نیز دیده می‌شود. ستیز اسفندیار با گشتاسپ، نشان‌دهنده رابطه تقابلی پدر و فرزند است. اسفندیار همانند گشتاسپ، خواهان تخت پادشاهی است. گشتاسپ نیز خود با کینه و درگیری با پدرش، این منصب را به دست آورده است. تخت پادشاهی چنان برای گشتاسپ اهمیت دارد که

برای حفظ آن حاضر است حتی پسرش را از سر راه خود بردارد. از نظر روان‌شناسان، نیرویی که زن را برای دستیابی به اهداف یاری می‌دهد، نیروی عشق است، اما مرد هیچ‌گاه برای دوام خود به عشق متوسل نمی‌شود و همواره جویای لذات حاصل از جاه و جلال و مال و منال است و حتی علاقه و شوق و دلبستگی او به این امور بیشتر از علاقه او نسبت به حیات است. (لمبروزو ۱۳۶۴: ۱۱-۱۲) در این داستان، کتایون به علت غلبه احساسات مادرانه، اسفندیار را از پدرش بیم می‌دهد؛ چراکه از عاقبت تقابل پسر با پدر در جوامع مردسالار آگاه است. در پایان داستان نیز اسفندیار قربانی دیدگاه پدرسالارانه گشتاسپ می‌شود. از نگاه مردم‌شناسی، کشته شدن پسر خانواده که از آن به «قربانی» یا «قربانی رهایی‌بخش» تعبیر می‌شود، مربوط به مرحله‌ای از تاریخ است که پدرسالاری به‌طور کامل، جایگزین مادرسالاری شده است. ایولین رید در پژوهش‌های مردم‌شناسانه خود پیرامون ساختار جامعه بشری، به روند تحوّل مادرسالاری به پدرسالاری می‌پردازد. به اعتقاد وی، برادرسالاری (برادرِ مادر) مابین این دو دوره قرار دارد که براساس آن، تمام امتیازات خونی و سرپرستی فرزند زن در اختیار برادر او و خانواده مادری بوده است. هنگامی که پدر توانست اختیارات و امتیازات فرزندان خود را بر عهده بگیرد، سنت «بازخریدِ خونی»^۱ به وجود آمد؛ بدین معنی که نخستین پسر خانواده باید قربانی می‌شد. شکل‌گیری این آیین به این دلیل بود که نه برادر مادر می‌توانست به‌آسانی از پیوند خونی خود با خواهر و فرزندان چشم‌پوشد و نه پدر از فرزندان؛ از این‌رو، بیم به وجود آمدن خانواده دو پدری وجود داشت. پیشکشِ خونین، بهای باز کردن گره کور تبار خونی بود که مادرسالاری و برادرسالاری را در برابر پدرسالاری به عقب‌نشاند.

1. Blood Redemption

س ۱۱ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ - ژرف‌ساخت اسطوره‌های پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان... / ۱۳۵

(رید ۱۳۹۰: ۱۲۸-۱۳۱) پرورش فرزند نزد مادر، جست‌وجوی پدر و قربانی شدن پسر، سیر تدریجی تکامل جامعه را از فرهنگ پدرسالاری به پدرسالاری نشان می‌دهد که در سخن فردوسی، روایت‌گر تاریخ و فرهنگ ایران، بدین صورت منعکس شده است.

۵- منحصر بودن برون‌همسری به مردان

یکی از ویژگی‌هایی که نشان‌دهنده موقعیت برتر مردان در حماسه ملی ایران است، منحصر بودن پیوندهای برون‌همسری به مردان ایرانی است. برون‌همسری، یعنی ازدواج با همسری بیگانه و «این طلب همسر بیگانه» در میان زن و مرد تفاوتی ندارد. زنی به مردی دل می‌بندد و تمایل به ازدواج با او را بیان می‌کند و مرد نیز به این کار تن می‌دهد؛ (ستاری ۱۳۵۴: ۴) یعنی همان‌گونه که مرد در ازدواج با زنی بیگانه مختار است، زن نیز می‌تواند با مردی بیگانه ازدواج کند؛ اما در حماسه ملی ایران، تنها مردان ایرانی با زنان غیرایرانی پیوند می‌گیرند. به اعتقاد برخی، همواره طایفه‌ها با ملاک قدرت‌مندی و برتری با یکدیگر پیوند می‌گرفته‌اند و چون ایرانیان بسیار قدرت‌مند بوده‌اند، هیچ قومی نمی‌توانسته است مدعی برابری یا احیاناً برتری نسبت به آنان باشد و یا مردی برتر و دامادی لایق‌تر از ایرانیان عرضه کند. (جلالی دهکردی ۱۳۶۶: ۸۴) از آنجاکه در حماسه ملی، ایرانیان همواره در میدان نبرد پیروز هستند و هیچ پادشاه و پهلوانی هم‌اورد پهلوانان ایرانی نیست، هیچ مرد بیگانه‌ای نیز نمی‌تواند شایسته دختران آنان باشد.

برخی رویکرد مردان ایرانی برای ازدواج با زنان غیر ایرانی را راهکاری برای غلبه بر دیگر اقوام می‌دانند؛ (مزدپور ۱۳۸۶: ۲۰۲) چنان‌که کریستن‌سن به نقل از فارس‌نامه ابن بلخی می‌گوید ملوک فارس از همه ممالک اطراف چون چین،

روم، ترک، و هند دختر می‌ستاندند، ولی هرگز دختری بدیشان نمی‌دادند (کریستن سن ۱۳۸۵: ۲۲۹) تا بدین طریق، موجب برتری و تفوق سیاسی آنان نگردند. اسلامی ندوشن نیز علت این رویکرد را «حفظ حرمت ایران» ذکر می‌کند. (۱۳۸۱: ۲۱) حمیدیان بر این باور است که روی‌گردانی ایرانیان از دادن دختر به غیرایرانیان به این علت بوده است که معتقد بودند «ویژگی‌های تخمه‌ای و تباری از طریق خون مرد به فرزندان منتقل می‌شود نه برعکس». (۱۳۸۳: ۱۰۳) وجود چنین باوری در فرهنگ مردمان یک سرزمین، خود گویای باور به برتری مردان نسبت به زنان در آن فرهنگ است؛ به همین دلیل، مختاری این گونه پیوندها را ویژه اقوامی می‌داند که در شرف انتقال حکومت از خاندان مادری (مادرسالاری) به خاندان پدری (پدرسالاری) بوده‌اند. (مختاری ۱۳۷۹ الف: ۱۴۳) همان‌گونه که پیشتر گفته شد، نیرانیان نیز از ازدواج دخترانشان با مردانی بیگانه بیم داشتند. آیدنلو پروا و پرهیز پادشاه (پدر دختر) را از ازدواج دخترش با مردی بیگانه بر پایه پندار انتقال خون شاهی از طریق زنان دانسته است؛ چراکه مطابق فرهنگ مادرسالاری، دادن دختر به کسی معادل از دست دادن اقتدار و مغلوب شدن در برابر آن کس دانسته شده است (۱۳۸۷: ۱۰) با در نظر داشتن این دیدگاه، باید توجه داشت که با وجود مخالفت پدران نیرانی، این ازدواج‌ها صورت می‌گرفته است و زنان نیرانی به پیوند مردان ایرانی درمی‌آمدند. این تحوّل در ساختار پیوندهای مرسوم، نشان‌دهنده تکامل تدریجی فرایند ازدواج از فرهنگ مادرسالار به فرهنگ پدرسالار است.

از بدو پیدایش نظام پدرسالاری، رفته‌رفته از ارزش و اهمیت زنان کاسته شد. در ایران باستان، ویژگی‌های تخمه‌ای و نژادی از طریق خون مرد منتقل می‌شد؛ بنابراین، وجود پیوندهای برون‌همسری در شاهنامه، به نوعی نشان‌دهنده میل به برتری و غلبه جستن بر دیگر ملّت‌ها است. در شاهنامه، هیچ‌گاه دختری ایرانی

س ۱۱ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ - ژرف‌ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان ... / ۱۳۷

با مردی نیرانی ازدواج نمی‌کند. گردآفرید چون سهراب را تورانی می‌پندارد، به خواسته‌اش پاسخ مثبت نمی‌دهد. رستم نیز دخترش را به همسری یکی از پهلوانان ایرانی درمی‌آورد؛ همچنین خواهر بهرام چوبینه حاضر به ازدواج با خاقان چین نمی‌شود. با توجه به آنچه گفته شد، بهتر می‌توان رفتار فریدون را با دختران (بنا به روایتی خواهران) جمشید توجیه کرد. فریدون پس از غلبه بر ضحاک، ارنواز و شهرناز را که تنها دختران ایرانی هستند که با جادو و زور به ازدواج با بیگانه تن داده‌اند، به همسری خود درمی‌آورد تا آنها را از دام اهریمن نجات دهد.^(۷)

۶- روی دادن فاجعه در این پیوندها

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، بنا بر اسطوره آفرینش، اهریمن پس از حمله به جهان روشنی، آفرینش پاک و اهورایی را به تباهی و آلودگی می‌کشاند. در این یورش، نخستین انسان (کیومرث) و نخستین گاو به دست نیروهای اهریمنی کشته می‌شوند؛ بنابراین، مهم‌ترین نتیجه آمیزش و آلودگی، مرگ است. دوره پایانی حیات اسطوره‌ای که از آن به ویچارشن (= رهایی) تعبیر می‌شود، (راشد محصل ۱۳۸۱: ۸۳) مرحله‌ای است که در آن، نبرد میان دو اصل اخلاقی به شدیدترین مرحله خود می‌رسد. این مرحله در حیات جهان، قابل قیاس با مرگ در حیات فردی است که مرحله فرجامین و پایانی جهان است. (شاکد ۱۳۸۴: ۹۳) هر آمیزش و گومیزش که صورت می‌گیرد، باید ویچارشنی در پی داشته باشد. در این صورت، جهان از آمیختگی رها می‌شود و پالوده از اهریمن بدی، تعالی می‌یابد؛ از این‌رو، مرگ برای هر آفرینش آلوده‌ای اتفاق می‌افتد و همه تبارآلودگان باید به خاطر تعلق به عنصر اهریمنی مجازات شوند. در شایست‌ناشایست، ویچارشن (= وچارش) تاوان و جبران گناه قلمداد شده است.

(۳:۱۳۶۹) پهلوانان و پادشاهانی که در شاهنامه در طی این آمیزش دچار آلودگی و گناه گومیزشن شده‌اند، باید کیفر آن را با مرگ خود یا فرزند حاصل این پیوند پس بدهند تا پالوده شوند. (کزازی ۱۳۸۴: ۱۸) تنها با مرگ و رهایی از آمیختگی عناصر زمینی و اهریمنی وجود اهورایی تعالی می‌یابد.

مهم‌ترین و طولانی‌ترین جنگ‌ها در شاهنامه با نخستین برادرکشی آغاز می‌شود. پیوند پسران فریدون با دختران شاه یمن، نخستین پیوند تبار اهورایی با تبار اهریمنی در حماسه ملی است که به کشته شدن ایرج به دست سلم و تور می‌انجامد و جنگ‌های کین‌خواهانه ایران و توران را در داستان‌های بعدی پیریزی می‌کند. رستم، برترین پهلوان شاهنامه، از تبار زال اهورایی و رودابه، دختر مهراب کابلی، که از نژاد ضحاک است، به دنیا می‌آید و به صورتی زیور به دست برادر ناتنی‌اش، شغاد، می‌میرد؛ مرگی که شایسته جهان‌پهلوانی چون او نیست؛ (کزازی ۱۳۸۴: ۱۸-۱۹) به تعبیری دیگر، «رستم که محصول ازدواج نسل اهریمن و نسل اهورامزدا است، گرچه برخوردار از فره ایزدی است، خون ضحاک در رگ‌هایش جاری است؛ بنابراین، در ساختار شاکله رستم، نقطه‌ضعف هم گنجانده شده است» (رحمدل شرفشاهی ۱۳۸۵: ۱۱) و همین نقطه‌ضعف موجب مرگ حقیرانه او می‌شود.

تمام پهلوانانی که چنین نقطه‌ضعفی در شاکله خود دارند، از فاجعه در امان نیستند. سهراب نیز سرشتی دوگانه دارد: پدری ایرانی و مادری نیرانی و به همین سبب، مرگ فاجعه‌باری پایان‌بخش غم‌انگیز زندگی کوتاه او است. اسفندیار نیز حاصل پیوندی نامیمون میان ایران و نیران است که مرگ را به‌رغم رویین‌تنی و آسیب‌ناپذیری، در سرنوشت خود دارد. فرود نتیجه پیوند سیاوش با جریره، دختر پیران ویسه تورانی، است و او نیز مانند سهراب، با وجود بی‌گناهی کشته می‌شود. دفتر زندگی سیاوش نیز که از پیوند کی‌کاووس با زنی تورانی به دنیا آمده است، با مرگی ناجوانمردانه در سرزمین توران بسته می‌شود.

ازدواج کاووس و سودابه نیز درگیری‌ها و خونریزی‌هایی را به همراه دارد، اما مطابق ساختار شاهنامه، فاجعه‌ای از نوع مرگ نیست. خالقی مطلق با توجه به اینکه در شاهنامه نامی از مادر تورانی سیاوش نیامده است، بر این باور است که «در ساخت کهن‌تر این داستان، مادر سیاوش همان سودابه بوده است، ولی سپس تر چون عشق میان مادر و پسر را نپسندیده بودند، سودابه را مادر ناتنی سیاوش کرده و سپس به وسیله افسانه‌ای، برای سیاوش مادر دیگری بدون نام ساخته‌اند.» (خالقی مطلق ۱۳۸۶: ۳۲۵) اگر بپذیریم که سودابه مادر سیاوش بوده باشد، ازدواج کاووس با او فاجعه مرگ سیاوش را به دنبال داشته است.

ازدواج بیژن با منیژه و سیاوش با فرنگیس، دختر افراسیاب، نیز فاجعه مرگ‌باری ندارد؛ اگرچه هر دو پیوند با درگیری‌ها و نبردهایی همراه است. در پیوند بیژن و منیژه، داماد تا سرحد مرگ پیش می‌رود و اگر وساطت پیران ویسه نبود، او نیز به سرنوشت سیاوش دچار می‌شد، اما پس از میانجی‌گری پیران، برای جلوگیری از جنگ ایران و توران، بیژن را در چاه می‌افکنند و فجایع دل‌خراشی روی می‌دهد تا سرانجام، رستم با راهنمایی منیژه او را نجات می‌دهد.

اگرچه در پیوند سیاوش و فرنگیس، سیاوش کشته می‌شود، به واسطه آمیختگی درونی نژاد خود که حاصل پیوند کاووس با زنی تورانی و یا سودابه است، به این سرنوشت دچار می‌شود و پیوند سیاوش و فرنگیس خود فاجعه‌ای ندارد. حاصل این پیوند تولد کیخسرو، فرهمندترین پادشاه شاهنامه، است. کزازی علت فاجعه‌آمیز نبودن پیوند سیاوش و فرنگیس را در این می‌داند که سیاوش با مرگ زبونانه خود در توران، بهای آلائش خود را پرداخته است؛ از این‌رو، فرزندش، کیخسرو، از فاجعه رسته است. (کزازی ۱۳۸۴: ۳۰۵)

نبردها و درگیری‌های دیرپای ایرانیان به سرپرستی کیخسرو با افراسیاب و سپاه تورانی بازتابی زمینی از جنگ کیهانی اهورامزدا و اهریمن است. بر این پایه، کیخسرو دارای خویشکاری مینوی در گیتی است و برای انجام این خویشکاری

پا به عرصه گیتی می‌گذارد. (دوستخواه ۱۳۸۰: ۱۹۶) با وجود اینکه پیوند سیاوش و فرنگیس درگیری‌ها و خونریزی‌های فراوانی میان ایران و توران در پی دارد، با توجه به خویشکاری اسطوره‌ای کیخسرو که رسیدن به ویچارشن نهایی حیات اسطوره‌ای است، کیخسرو در پایان کار، پادشاهی را وامی‌نهد و با دست شستن از تعلقات دنیوی به زندگی جاوید می‌رسد. می‌توان رهانمودن زندگی دنیوی و رسیدن به جاودانگی را در سرنوشت کیخسرو، به مرگ عناصر اهریمنی و زمینی در درون او مربوط دانست. کیخسرو در پایان کار، قبل از اینکه مانند سایر شخصیت‌های مورد بحث، مرگی زبون و ناشایست به سراغش بیاید، وجود خویش را از آمیختگی و گجستگی عناصر اهریمنی می‌رهاند و به بهشت جاوید صعود می‌کند و بدین ترتیب، بهای آرایش خویش را با مرگی ارادی می‌پردازد. اگر مرگ به معنی شر و بدی باشد، کیخسرو از نقص مرگ پیراسته است و به کمالی برتر و درخور خدایان رسیده است. «آنچه طبیعت انسان ناقص و هراسان ناپسند می‌شمرد و از آن می‌گریزد، انسان کامل بر آن حکم می‌راند و بی‌محابا او را زیر سیطره خود درمی‌آورد.» (بهمنی و نیرومند ۱۳۹۱: ۸۵) به تعبیر مختاری، مرگ قهرمانانه مفهومی از زمان کرانه‌مند است. پهلوان با مرگ و زندگی خود در هزاره‌ای از نبرد سهمیم می‌شود و به سرآمدن این زمان یاری می‌رساند. شرکت او در سرنوشت جهان اهورایی نماد پیروزی است، چه این پیروزی با مرگ همراه باشد و چه با زندگی. (مختاری ۱۳۷۹: ۱۴۰-۱۴۱)

روی دادن فاجعه‌ای قطعی و اجتناب‌ناپذیر در خلال داستان‌های مورد بحث برآمده از ژرف‌ساخت اسطوره‌ای چنین پیوندهایی است. اگر بتوان سیر هستی را از اسطوره آفرینش تا رستاخیز در نمودار زیر نشان داد، پیوندهای ایرانیان با نیرانیان نیز از همین الگو تبعیت می‌کند:

اسطوره آفرینش	پیوند ایرانیان با نیرانیان در شاهنامه
وجود اهریمن و اهورامزدا در دو جهان متمایز	زندگی مرد ایرانی و زن نیرانی در دو کشور جدا
فرستادن نوری از جهان اهورایی به سوی جهان اهریمنی	سفر اکتشافی مرد به سوی مرز کشور بیگانه
حمله اهریمن به جهان روشنی	رهسپار شدن زن یا نماینده او به سوی مرد برای اغوای او
آمیزش دو بن متخاصم	ازدواج مرد ایرانی با زن نیرانی
شکست آفریده‌های اهریمنی و رسیدن به ویچارشن (= رهایی)	مرگ و نابودی مرد و یا فرزند او (رسیدن به پالایش)

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱- سرزمین ایران در درازنای تاریخ، فرهنگ‌های متعددی داشته است. در دوره‌ای، فرهنگ مادرسالاری با ابعاد مختلف خود بر زندگی مردم سایه افکنده بود و بعد از آن، به تدریج، فرهنگ پدرسالاری جایگزین مادرسالاری شد و سال‌های طولانی به حیات خود ادامه داد. تسلط هر دو فرهنگ بر سرزمین ایران، بر اساطیر و باورهای مردم تأثیرات بسیاری بر جای نهاده است.

۲- اساطیر ایرانی بنا بر سابقه طولانی غلبه فرهنگ پدرسالاری، بیشتر ساحتی مردسالارانه پیدا کرده‌اند و در روند تحول خود به حماسه ملی، عناصر خود را به داستان‌های آن انتقال داده‌اند. تأثیر اسطوره‌های مردسالار بر حماسه ملی موجب شده است تا نشانه‌های پدرسالاری در داستان‌های شاهنامه و به‌ویژه در داستان‌های ازدواج ایرانیان با نیرانیان نسبت به ویژگی‌های زن سالارانه از تجلی بیشتری برخوردار شود.

۳- اعتقاد به آمیزش دو بن اهورایی و اهریمنی در اسطوره آفرینش در شاهنامه، به صورت تقابل ایران و نیران نمود یافته است که پیوند مردان ایرانی با زنان نیرانی مهم‌ترین تجلی این اندیشه است. در این اندیشه، مرد ایرانی نماد آفریده‌های اهورایی است و زن نیرانی نماد عناصر اهریمنی.

۴- سفر اکتشافی مرد به کشور بیگانه، پیشگامی زنان در ازدواج، مخالفت پدر دختر، تعیین محل اقامت پس از ازدواج، اهمیت تولد فرزند پسر، منحصر بودن برون‌همسری به مردان، و روی دادن فاجعه در این پیوندها مهم‌ترین نشانه‌هایی است که ژرف‌ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری را در ازدواج‌های ایرانیان با ایرانیان نشان می‌دهد.

پی‌نوشت

(۱) این بن‌مایه اسطوره‌ای در اسطوره مرگ کیومرث (نخستین بشر) نیز به شکلی نمود یافته است. بنابر این اسطوره، نطفه کیومرث هنگام درگذشتن او بر زمین می‌ریزد و در نور خورشید پالوده می‌شود و دو سوم آن را نریوسنگ، ایزد مردانگی، نگه می‌دارد و یک سوم آن را سپندارمذ، ایزدبانوی زمین. (آموزگار ۱۳۸۶: ۲۸۸)

(۲) «تن‌پسین، دوران پس از رستاخیز است که خلاق در آن، تن جاودانه بازمی‌یابد و جهان به رستگاری نهایی می‌رسد و از اهریمن و پتیاره جدا می‌شود.» (داستان گرشاسپ، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر ۱۳۷۸: ۲۱۹)

(۳) موجودات اهریمنی این توانایی را دارند که خود را به شکل‌های گوناگونی درآورند که از آن به پیکرگردانی تعبیر شده است. (ر.ک: رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۱۴۳)

(۴) همچنین ر.ک: دوستخواه ۱۳۸۰: ۲۱۷؛ رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۲۶۴.

(۵) نکته قابل توجه این است که در *اوستا*، دروغ (دیو دروغ) در شمار دیوان مؤنث است. (کریستن سن ۱۳۸۵: ۱۶) در اساطیر مربوط به مشی و مشیانه، نخستین زوج بشری، نیز نخستین دروغ توسط مشیانه گفته شده است. (ستاری ۱۳۷۵: ۲۰)

(۶) خالق مطلق در تصحیح *شاهنامه* فردوسی، ابیات زیر را که مربوط به رساندن خبر تولد فرود به سیاوش در سیاوشکرد است، الحاقی می‌داند:

همانگاه نزد سیاوش چو باد	سواری بیامد و را مژده داد
که از دختر پهلوان سپاه	یکی کودک آمد به مانند ماه

س ۱۱ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ - ژرف‌ساخت اسطوره‌های پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان... ۱۴۳/

ورا نام کردند فرخ‌فرود شب تیره اندر چو پیران شنود...
به کاخ فرنگیس رفتند شاد ورا نیز از آن داستان مژده داد
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۲۱)

(۷) از دید اسطوره‌شناسی، در داستان‌هایی از این دست، زنان نماد برکت و باران‌آوری هستند و آزادی آنان، رهایی آب‌ها و ابرهای باران‌آوری است که زندانی شده‌اند. (ر.ک: سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۲۳؛ بهار ۱۳۷۶: ۳۱۱-۳۱۲)

کتابنامه

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۶. *زبان، فرهنگ و اسطوره*. تهران: معین.
- آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۷. «چند بن‌مایه و آیین مهم ازدواج در ادب حماسی ایران (با ذکر و بررسی برخی نمونه‌های تطبیقی)». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*. س ۴۱. ش ۱ (پیاپی ۱۶۰).
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۸۱. *ایران و جهان از نگاه شاهنامه*. تهران: امیرکبیر.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. *اسطوره آفرینش در آیین مانی*. چ سوم. تهران: کاروان.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۵. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ سوم. تهران: سروش.
- اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*. ۱۳۷۰. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- بولن، شینودا. ۱۳۸۶. *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان*. ترجمه آذر یونسی. چ چهارم. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- _____ ۱۳۹۲. *نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی مردان*. ترجمه مینو پرنیانی. چ دوم. تهران: آشیان.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: چشمه.
- بهمنی، کبری و آزاده نیرومند. ۱۳۹۱. «رویکردی روان‌شناسانه به سه قهرمان اساطیری (هرکول، رستم، اسفندیار)». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۲۸.

۱۴۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— رضا ستاری - مرضیه حقیقی

ترقی، گلی. ۱۳۸۷. بزرگ‌بانوی هستی (اسطوره-نماد-صورت ازلی) با مروری بر اشعار فروغ فرخزاد. چ دوم. تهران: نیلوفر.

جلالی دهکردی، مریم. ۱۳۶۶. «همسرگزینی در ایران باستان و در شاهنامه». در پیرامون شاهنامه. به کوشش مسعود رضوی. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

جلالی‌مقدم، مسعود. ۱۳۷۲. آیین زروانی: مکتب فلسفی-عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان. تهران: گوته.

حمیدیان، سعید. ۱۳۸۳. درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی. چ دوم. تهران: ناهید.

خالقی مطلق، جلال. ۱۳۸۶الف. «ایران در گذشت روزگاران». سخن‌های دیرینه (سی‌گفتار درباره فردوسی و شاهنامه). به کوشش علی‌دهباشی. چ دوم. تهران: افکار.

_____ ۱۳۸۶ب. «نظری درباره هویت مادر تورانی سیاوش». سخن‌های دیرینه (سی‌گفتار درباره فردوسی و شاهنامه). به کوشش علی‌دهباشی. چ دوم. تهران: افکار.

خراسانی، مریم. ۱۳۷۸. «بازخوانی داستان داش‌آکل». کارنامه. س ۱. ش ۷.

دادگی، فرنیغ. ۱۳۸۵. بندهش. گزارنده مهرداد بهار. چ سوم. تهران: توس.

داستان گرشاسپ، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر. ۱۳۷۸. ترجمه از متن پهلوی: کتایون مزداپور. تهران: آگه.

دوبوکور، مونیک. ۱۳۸۷. رمزهای زنده جان. ترجمه جلال ستاری. چ سوم. تهران: مرکز.

دوبووار، سیمون. ۱۳۸۰. جنس دوم. ترجمه. قاسم صنعوی. ج ۱. چ دوم. تهران: توس.

دوستخواه، جلیل. ۱۳۸۰. حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها. تهران: آگاه.

راشد محصل، محمدتقی. ۱۳۸۱. نجات‌بخشی در ادیان. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رحمدل شرفشاهی، غلامرضا. ۱۳۸۵. «نگاهی دیگر به قصه زال و رودابه». کاوش‌نامه زبان و ادب فارسی. ش ۱۳.

رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۳. پیکرگردانی در اساطیر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رضایی، عبدالعظیم. ۱۳۸۵. سرشت و سیرت ایرانیان باستان. چ سوم. تهران: دُر.

روح‌الامینی، محمود. ۱۳۷۰. «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه». چیستا. ش ۷۸.

- س ۱۱ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ - ژرف ساخت اسطوره‌های پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان... ۱۴۵/
- _____ ۱۳۷۷. «زن‌سالاری در ازدواج‌های شاهنامه». *نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی*. چ دوم. تهران: آگه.
- رید، ایولین. ۱۳۹۰. *پدرسالاری (گذار از مادرسالاری به پدرسالاری)*. ترجمه افشنگ مقصودی. تهران: گل‌آذین.
- زاداسپرم. ۱۳۶۶. *گزیده‌گی‌های زاداسپرم*. ترجمه محمدتقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ستاری، جلال. ۱۳۵۴. *پیوند عشق میان شرق و غرب*. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- _____ ۱۳۷۵. *سیمای زن در فرهنگ ایران*. چ دوم. تهران: مرکز.
- سرخوش‌کرتیس، وستا. ۱۳۸۳. *اسطوره‌های ایرانی*. ترجمه عباس مخبر. چ چهارم. تهران: مرکز.
- سرکراتی، بهمن. ۱۳۸۵. *سایه‌های شکارشده*. چ دوم. تهران: طهوری.
- شاکد، شائول. ۱۳۸۴. *از ایران زردشتی تا اسلام*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. چ دوم. تهران: ققنوس.
- شایست‌ناشایست. ۱۳۶۹. *ترجمه کتابیون مزداپور*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شرابی، هشام. ۱۳۸۰. *پدرسالاری جدید*. ترجمه سیداحمد موثقی. تهران: کویر.
- صفاری، نسترن. ۱۳۸۳. *موجودات اهریمنی در شاهنامه فردوسی*. کرج: جام‌گل.
- علّامی، ذوالفقار. ۱۳۸۷. «آسمان پلر و زمین مادر در اساطیر ایرانی و شعر فارسی». *فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)*. س ۱۷ و ۱۸. ش ۶۸ و ۶۹.
- فانیان، خسرو. ۱۳۵۱. «پرستش الهه - مادر در ایران». *بررسی‌های تاریخی*. ش ۶. س ۷.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فریدمن، جین. ۱۳۸۱. *فمینیسم*. ترجمه فیروزه مهاجر. تهران: آشیان.
- کتاب پنجم دینکرد. ۱۳۸۶. *ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی*. تهران: معین.
- کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۵۳. *آفرینش زیان‌کار در روایات ایرانی*. ترجمه احمد طباطبایی. تهران: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- _____ ۱۳۸۵. *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. چ پنجم. تهران: صدای معاصر.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۴. *آب و آینه*. تبریز: آیدین.

————— ۱۳۶۸. *از گونه‌های دیگر*. تهران: مرکز.

————— ۱۳۸۵. *نامه باستان*. ج ۶. تهران: سمت.

کمالی، م. ۱۳۸۸. «بررسی تطبیقی داستان رستم و سهراب با برخی موارد مشابه در اساطیر جهان». *پژوهش‌های زبان‌های خارجی*. ش ۵۵.

کمبل، جوزف. ۱۳۷۷. *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس منخبر. تهران: مرکز.

گزیده سروده‌های ریگ‌ودا. ۱۳۴۸. ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی. تهران: تابان.

لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار. ۱۳۸۱. *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ*. چ سوم. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

لمبروزو، جین. ۱۳۶۴. *روح زن*. ترجمه پری حسام شه‌رئیس. چ دوم. تهران: دانش.

ماسه، هانری. ۱۳۷۵. *فردوسی و حماسه ملی*. ترجمه مهدی روشن ضمیر، چ دوم. تبریز: دانشگاه تبریز.

مختاری، محمد. ۱۳۷۹ الف. *اسطوره زال*. چ دوم. تهران: توس.

————— ۱۳۷۹ ب. *حماسه در رمز و راز ملی*. چ دوم. تهران: توس.

مزدپور، کنایون. ۱۳۸۱. «افسانه پری در هزار و یک شب». *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ*. به کوشش شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار. چ سوم. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

————— ۱۳۸۶. «نشان‌های زن‌سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه». *داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره*. چ دوم. تهران: اساطیر.

————— ۱۳۷۷. «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن». *فرهنگ*. ش ۲۵ و ۲۶.

مظاهری، علی‌اکبر. ۱۳۷۷. *خانواده ایرانی در دوران پیش از اسلام*. چ دوم. تهران: قطره.

معصومی دهقی، احمدرضا. ۱۳۸۳. *زناشویی در شاهنامه*. چ دوم. اصفهان: نقش خورشید.

مولیرآکین، سوزان. ۱۳۸۳. *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*. ترجمه ن. نوری‌زاده. تهران: قصیده‌سرا.

مینوی خرد. ۱۳۸۵. ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. چ چهارم. تهران: توس.

نولدکه، تئودور. ۱۳۵۷. *حماسه ملی ایران*. ترجمه بزرگ علوی. چ سوم. تهران: ارژنگ.

هردوت. ۱۳۶۶. *تاریخ هردوت*. ترجمه و تصحیح هادی هدایتی. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

References

- 'Allāmi, Zolfaghār. (2008/1387SH). "Āsmān-e pedar va zamin-e mādar dar asātir-e Irāni va she;r-e Fārsi". *Al-zahrā University Quarterly Journal of Humanities*. Year 17 & 18. No. 68 & 69. Pp. 119-144.
- Āidenlou, Sajjād. (2008/1387SH). "Chand bon-māyeh va āein-e mohem-e ezdevāj dar adab-e hamāsi-ye Irān (stating and surveying some comparative types)". *Ferdowsi Literature and Humanities Faculty Journal*. Year 41. No. 1 (consecutive 160). Pp. 1-23.
- Āmouzgār, Zhāleh. (2007/1386SH). *Zabān, farhang va ostoureh*. Tehrān: Mo'ain.
- Avesta: kohantarīn soroudeh-hā va matn-hā-ye Irāni*. (1991/1370SH). Report and research by Jalil Doustkhāh. Tehrān: Morvārid.
- Bahār, Mehrdād. (1997/1376SH). *Az ostoureh tā tārikh (Articles)*. Collected and edited by Abolghāsem Esmā'eilpour. Tehrān: Cheshmeh.
- Bahmani, Kobrā and Āzādeh Niroumand. (2011/1391SH). "Ruykardi ravānshenāsāneh beh she ghahramān-e asātiri (Herkul, Rostam, Esfandyār)". *Azād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. No. 28. Pp. 69-107.
- Bolen, Shinoda. (2007/1386SH). *Namād-hā-ye ostoureh-i o ravānshenāsī-ye zanān (Goddesses in everywoman: a new psychology of women)*. Tr. by Āzar Younesi. Tehrān: Rowshangarān o Motāle'āt-e Zanān.
- Bolen, Shinoda. (2013/1392SH). *Namād-hā-ye ostoureh-i o ravānshenāsī-ye mardān (Goddesses in every man: a new psychology of men)*. Tr. by Minou Parniyāni. 2nd ed. Tehrān: Āshiyān.
- Campbell, Joseph. (1998/1377SH). *Ghodrat-e Ostoureh (The Power of myth)*. Tr. by 'Abbās Mokhber. Tehrān: Markaz.
- Christensen, Emanuel Arthur. (1974/1353SH). *Afarinesh-e ziyānkār dar revāyāt-e Irāni (Essai sur la démonologie iranienne)*. Tr. by Ahmad Tabātabā'ei. Tehrān: Mo'asseseh Tārikh o Farhang-e Iran.
- Christensen, Emanuel Arthur. (2006/1385SH). *Iran dar zamān-e Sāsāniyān (L'Iran sous les Sassanides)*. Tr. by Rashid Yāsemi. 5th ed. Tehrān: Sedā-ye Mo'āser.
- Curtis, Vesta S. (2004/1383SH). *Ostoureh-hā-ye Irāni (Persian myths)*. Tr. by 'Abbās Mokhber. 4th ed. Tehrān: Nashr-e Markaz.
- Dādegi, Faranbagh. (2006/1385SH). *Bondehesh*. Ed. by Mehrdād Bahār. 3rd ed. Tehrān: Tous.

- Dāstān-e Garshāsp, Tahmoures va Jamshid, Golshāh va matn-hā-ye digar* (1999/1378SH). Translated from Pahlavi text: Katāyoun Mazdāpour. Tehrān: Āgah.
- De Beaucorps, Monique. (2008/1387SH). *Ramz-hā-ye zende-ye jān (Les symboles vivants)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 3rd ed. Tehran: Markaz.
- De Beauvoir, Simone. (2001/1380SH). *Jens-e dovvom (Le Deuxième Sexe)*. 1st vol. 2nd ed. Tehran: Tous.
- Dinkard* (5th book). (2007/1386SH). Tr. by Zhāleh Āmouzgar va Ahmad Tafazzoli. Tehrān: Mo'in.
- Doustkhāh, Jalil. (2001/1380SH) *Hamāseh Iran Yādmāni az Farāsou-ye Hezāreh-hā*. Tehran: Āgah.
- Eliade, Mircea. (2004/1385SH). *Resāleh Dar Tārikh-e Adyān (Traite d'histoire des religions)*. 3rd ed. Tr. by Jalāl Sattari. Tehran: Soroush.
- Eslāmi Nodoushan, Mohammad 'Ali. (2002/1381SH). *Iran o jahān az negāh-e Ferdowsi*. Tehran: Amirkabir.
- Esmā'eilpour, Abolghāsem. (2004/1383SH). *Ostoureh-ye āfarinesh dar āein-e Māni*. Tehran: Kārevān.
- Fāniyān, Khosrow. (1972/1351SH). "Parastesh-e elāheh-mādar dar Irān". *Barresi-hā-ye Tārikhi*. No. 6. Year 7. Pp. 209-248.
- Ferdowsi, Abolghāsem. (2007/1386SH). *Shāhnāme*. With the effort of Jalāl Khāleghi Motlagh. Vol. 2. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.
- Freedman, Jane. (2002/1381SH). *Feminism*. Tr. by Firouzeh Mohājer. Tehrān: Āshiyān.
- Gozide-hā-ye Zādesparam*. (1987/1366SH). Tr. by Mohammad. Taghi Rāshed Mohassel. Tehran: Pazhouheshgāh-e 'Oloum-e Ensāni o Motāle'āt-e Farhangi.
- Gozideh-ye soroud-hā-ye Rigvedā*. (1969/1348SH). Tr. by S. Mohammad Reza Jalāli Nā'ini. Tehran: Tābān.
- Hamidiyān, Sa'eid. (2004/1383SH). *Darāmadi bar andisheh va honar-e Ferdowsi*. 2nd ed. Tehran: Nāhid.
- Hisham, Sharabi. (2001/1380SH). *Pedar-sālāri Jadid (Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society)*. Tr. by Seyyed Ahmad Movassaghi. Tehrān: Kavir.
- Jalāli Dehkordi, Maryam. (1987/1366SH). "Hamsar-gozini dar Irān-e bāstān va dar Shāhnāme". *Dar pirāmoun-e Shāhnāme*. With the effort of Mas'oud Razavi. 2nd ed. Tehrān: University of Tehrān. Pp. 69-93.

- Jalāli Moghaddam, Mas'oud. (1993/1372SH). *Ā'ein-e Zorvāni: maktab-e falsafi-'erfāni-ye zartoshti bar mabnā-ye esālat-e zamān*. Tehran: Goteh.
- Kamāli, M. (2009/1388SH). "Barresi-ye tatbighi-ye dāstān-e Rostam o Sohrāb bā barkhi mavāred-e moshābeh dar asātir-e jahān". *Pazhouhesh-hā-ye Zabān-hā-ye Khāreji*. No. 55. Pp. 117-129.
- Kazzāzi, Mir Jalāl-oddin. (1989/1368SH). *Az gouneh-i digar*. Tehran: Markaz.
- Kazzāzi, Mir Jalāl-oddin. (2005/1384SH). *Āb o Āineh*. Tabriz: Āydin.
- Kazzāzi, Mir Jalāl-oddin. (2006/1385SH). *Nāmeḥ-ye bāstān*. (Vols. 1-6). Tehrān: SAMT.
- Khāleghi Motlagh, Jalāl. (2007/1386SH) A. "*Irān dar gozasht-e rouzegārān*", *sokhan-hā-ye dirineh (si goftār darbāreh-ye Ferdowsi va Shāhnāmeḥ)*. With the effort of 'Ali Dehbāshi. 2nd ed. Tehrān: Afkār. Pp. 167-175.
- Khāleghi Motlagh, Jalāl. (2007/1386SH) B. *Nazari darbāreh-ye hoviyyat-e mādar-e Tourāni-ye siyāvash*. Pp. 323-327.
- Khorāsāni, Maryam. (1999/1378SH). "Bāzkhāni-ye dāstān-e dash ākol". *Kārnāmeḥ*. Year 1. No. 7. Pp. 64-78.
- Lāhiji, Shahlā and Mehrangiz Kār. (2002/1381SH). *Shenākht-e hoviyyat-e zan-e Irāni dar gostareh-ye pish-tārikh va tārikh*. 3rd ed. Tehran: Rowshangarān o Motāle'āt-e Zanān.
- Lombroso-Ferrero, Gina. (1985/1364SH). *Rouh-e zan (Lanima Della Donna)*. Tr. by Pari Hesām Shah-re'is. 2nd ed. Tehran: Dānesh.
- Ma'soumi Dahaghi, Ahmad Rezā. (2004/1383SH). *Zanāshoui dar Shāhnāmeḥ*. 2nd ed. Esfahān: Naghsh-e Khorshid.
- Masse, Henri. (1996/1375SH). *Ferdowsi va hamāseh melli (Firdousi et l'eppoet nationale)*. Tr. by Mahdi Rowshan Zamir. 2nd ed. Tabriz: Tabriz University.
- Mazāheri, 'Ali Akbar. (1998/1377SH). *Khānevādeh-ye Irāni dar dowrān-e pish az Eslām*. 2nd ed. Tehrān: Ghatreh.
- Mazdā-pour, Katāyoun. (1998/1377SH). "Revāyat-hā-ye dvstāni az ostoureh-ha-ye kohān". *Farhang*. No. 25 & 26. Pp. 113-126.
- Mazdā-pour, Katāyoun. (2002/1381SH). "Afsāneh-ye pari dar hezār o yek shab". *Shenākht-e hoviyyat-e zan-e Irāni dar gostareh-ye pish tārikh va tārikh*. With the effort of Shahlā Lāhiji and Mehr-angiz Kār. 3rd ed. Tehran: Rowshangarān o Motāle'āt-e Zanān. Pp. 290-342.
- Mazdā-pour, Katāyoun. (2007/1386SH). "Neshāneh-hā-ye zan-sarvari dar chand ezdevāj-e dāstāni dar Shāhnāmeḥ". *Dāgh-e gol-e sorkh va*

- chahārdah goftār-e digar darbāreh-ye ostoureh*. 2nd ed. Tehran: Asātir. Pp. 169-208.
- Minou-ye Kherad. (2006/1385SH). Tr. by Ahmad Tafazzoli and with the effort of Zhāleh Āmouzgār. 4th ed. Tehran: Tous.
- Mokhtāri, Mohammad. (1980/1379SH) Alef. *Ostoureh-ye Zāl*. 2nd ed. Teahrān: Tous.
- Mokhtāri, Mohammad. (1980/1379SH) Beh. *Hamāseh dar ramz o rāz-e melli*. 2nd ed. Tehrān: Tous.
- Noldeke, Theodor. (1978/1357SH). *Hamāseh-ye melli Irān (Das Iranische nationalepos)*. Tr. by Bozorg 'Alavi. 3rd ed. Tehrān: Arzhang.
- Okin 'Susan Moller. (2004/1383SH). *Zan az didgāh-e falsafeh-ye siyāsi-ye gharb (Women in Western political thought)*. Tr. by Nāder Nouri-zādeh. Tehrān: Ghasideh-sarā.
- Rahmdel Sharaf-shāhi, Gholām Rezā. (2006/1385SH). "Negāhi digar beh ghesseh-ye Zāl va Roudābeh". *Kāvosh-nāmeḥ-ye Zabān o Adab*. No. 13. Pp. 11-24.
- Rāshed Mohassel, Mohammad Taghi. (2002/1381SH). *Nejāt bakhshi dar adyān*. 2nd ed. Tehran: Pazhoueshgāh-e 'Oloum-e Ensāni va Motāle'āt-e Farhangi.
- Rastgār Fasāei, Mansour. (2004/1383SH). *Peykar-gardāni dar asātir*. Tehran: Pazouhashgāh-e 'Olum-e Ensāni o Motāle'āt-e Farhangi.
- Reed, Evelyn. (2011/1390SH). *Pedar-Sālāri (gozar az mādar-sālāri beh pedar-sālāri) (Woman's Evolution from Matriarchal Clan to Patriarchal Family)*. Tr. by Afshang Maghsoudi. Tehrān: Gol-āzin.
- Rezāei, 'Abdol'azim. (2006/1385SH). *Seresht o sirat-e Irāniyān-e Bāstān*. 3rd ed. Tehrān: Dor.
- Rouh-ol-amini, Mahmoud. (1991/1370SH). "Sākhtār-e Ejtemā'i Ezdevāj-hā-ye Shāhnāmeḥ". *Chistā*. No. 78. Pp. 877-891.
- Rouh-ol-amini, Mahmoud. (1991/1370SH). "Zan-sālāri dar ezdevāj-hā-ye Shahnāmeḥ". *Nemoud-hā-ye Farhangi o Ejtemā'i dar Adabiyāt-e Fārsi*. 2nd ed. Tehrān: Āgah. Pp. 165-180.
- Safari, Nāstaran. (2004/1383SH). *Mojoudāt-e ahrimani dar Shāhnāmeḥ-ye Ferdowsi*. Karaj: Jām Gol.
- Sarkārāti, Bahman. (2006/1385SH). *Sāyeh-hā-ye shekār shodeh*. Tehran: Tahouri.
- Sattāri, Jalāl. (1975/1354SH). *Peyvand-e 'eshgh miyān-e shargh o gharb*. Tehran: Vezārat-e Farhang o Honar.
- Sattāri, Jalāl. (1996/1375SH). *Simā-ye zan dar farhang-e Irān*. 2nd ed. Tehrān: Markaz.

Shaked, Shaul. (2005/1384SH). *Az Irān-e Zardoshti tā Eslām (From Zoroastrian Iran to Islam)*. Tr. by Morteżā Sāgheb-far. 2nd. ed. Tehrān: Ghoghnoos.

Shāyest Nāshāyest (1990/1369SH). Tr. by Katāyoun Mazdā-pour. Tehrān: Mo'asseseh-ye Motāle'āt o Tahghighāt-e Farhangi.

Taraghghi, Goli. (2008/1387SH). *Bozorg Bānou-ye Hasti (ostoureh-namād-sourat-e azali) with a review on Forough Farrokhzād poems*. 2nd ed. Tehran: Enteshārāt-e Niloufar.

Tārikh-e Herodot (The Histories of Herodotus). (1987/1366SH). Translation and explanation by Hādi Hedāyati. Vol. 1. Tehrān: University of Tehrān.

Archive of SID