

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه

حمیدرضا اردستانی‌رستمی*

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دزفول

چکیده

یکی از آیین‌های باستانی که ظاهراً در اواخر دوره‌ی هخامنشی از بطن دین زردشتی منشعب شده، آیین زروانی است. در این عصر، گروهی از زردشتیان با تأمل در دو مینوی نخستین؛ یعنی اهورامزدا و اهریمن، به این باور دست یافتند که باید این دو را پدری باشد؛ بنابراین به ایزد زروان به عنوان پدر دو مینو نگریستند و زروان را زاینده‌ی آن دو پنداشتند. این اسطوره می‌تواند گذار جامعه‌ی ایران از زن‌سروری به مردسالاری را در ذهن، تداعی کند؛ چرا که امر زادن - البته در اسطوره - نیز از زنان، سلب گشته و این هنر زنان، بی‌مقدار پنداشته و به مردان سپرده شده است؛ بنابراین می‌توان بر آن بود که با ظهور کیش زروانی در ایران، نظام زن‌سروری آهسته آهسته به زوال می‌رود و نقش زن در جامعه، بسیار کم‌رنگ می‌شود و قانون پدرمدارانه جانشین عشق مادرسالارانه می‌گردد. در این قانون‌مداری که عشق نقش چندانی ندارد، زن کارکردی دیگرگون می‌یابد؛ او از یک سو ابزار پیوند سیاسی می‌شود و از سوی دیگر، وسیله‌ای برای تداوم نسل که این دو خویشکاری زن در شاهنامه انعکاس پررنگی دارد. البته این به معنی عدم زنان بزرگ و تأثیرگذار در شاهنامه نیست؛ زیرا در برخی داستان‌ها زنان نقش بنیادین دارند که این بزرگی و تأثیر می‌تواند بازمانده‌ای از دوران زن‌سروری باشد و فردوسی به عنوان راوی حماسه‌ی ملی ایرانیان، همه‌ی این ویژگی‌های فرهنگی را در اثر خود منعکس کرده است.

واژه‌های کلیدی: پدرسالاری، زروان، زن، زن‌سروری، شاهنامه.

۱. مقدمه

پژوهش پیش رو تلاش دارد که با جست و جو در تاریخ، اسطوره و حماسه‌ی ملی ایران، سیر و روند زن‌سروری به مردسالاری را ترسیم کند و علل پدیدآورنده‌ی چنین نظام‌های اجتماعی را به یاری تاریخ و اسطوره، مورد بررسی قرار دهد. پیش از این کتابون مزدآپور

* استادیار زبان و ادبیات فارسی h_Ardestani@ymail.com

در مقاله‌ای تحت عنوان «نشانه‌های زن‌سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه» وضعیت زن در شاهنامه و فرهنگ کهن ایرانی را مورد بررسی قرار داده است. (مزداپور، ۱۳۸۶: ۱۶۹-۲۰۸) همو در گفتارهایی، از ماهیت «خانواده‌ی باستانی ایرانی» و جایگاه «زن باستانی زردشتی» سخن به میان آورده است. (مزداپور، ۱۳۹۱: ۳۷۰-۳۹۲؛ ۳۹۷-۴۱۰) ابوالقاسم اسماعیل‌پور نیز «نقش اجتماعی زنان را در ایران باستان» توصیف و تحلیل کرده است. (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۰: ۲۳۳-۲۴۳) همچنین ژاله آموزگار، وضعیت «زن در خانواده‌ی ایران باستان» را مورد تحلیل قرار داده است. (آموزگار، ۱۳۸۷: ۲۷۸-۲۸۷)

۲. همسانی زن و مرد در اسطوره‌ی آفرینش ایرانی

اگر به مطالعه در متون پهلوی بپردازیم و اسطوره‌ی ایرانی آفرینش را بازخوانیم، به برابری زن و مرد در این واقعه پی خواهیم بُرد. در بندهش در همین باره آمده است: «چون گیومرث اندر مُردن تخمه بداد، آن تخمه به روشنی خورشید پالوده گشت و دو بهرش را نریوسنگ نگاه داشت و یک بهر را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال اندر زمین بود. با کامل شدن چهل سال ریواس با پیکری یک‌تن، پانزده برگ، مشی و مشیانه [از] زمین رُستند؛ چنان چون آن‌گونه که آنان را دست به گوش باز ایستد و یکی به دیگری پیوسته و هم‌قامت و هم‌شکل بودند. میان هر دو ان فرّه برآمد. [چنان] هم‌قامت بودند که آشکار نبود که کدام نر و کدام ماده [اند].»^۱ (Iranian Bundahišn، ۱۹۷۸: ۱۰۰-۱۰۱)

۳. زن و عصرسنگ

آنچه درباره‌ی برابری زن و مرد در اسطوره‌ها بیان شد، به گونه‌ای بازتاب دوره‌ای است که نخستین اجتماعات بشری شکل گرفته‌اند و در این جوامع - بنا به گفته‌ی الیزابت بادنتر (Elisabeth Badinter) - زن و مرد، هریک آگاه به توانایی‌های ویژه‌ی خود بوده‌اند «که برای تأمین معاش ضرور بود؛ بدین معنی که زنان به گردآوری مواد خوراکی، دانه، میوه و غیره می‌پرداختند و مردان به شکار ... زن و مرد در آغاز، در کار و زندگی، همکار و شریک و مکمل هم بودند ... و بر اثر تفکیک قوا و وظایف، نوعی تعادل و توازن در مناسبات میان زن و مرد به وجود آمده بود و ارزش یکی برابر با ارزش دیگری بود.» (ستاری، ۱۳۸۶: ۶) پس از این عصر که به دوره‌ی پارینه‌سنگی (Paleolithic) شهرت یافته، به دوره‌ی می‌رسیم که آن را نوسنگی (Neolithic) می‌گویند. این دوره، دوره‌ی سروری زنان بر مردان است و ارنست هرتسفلد (Ernst Herzfeld) با استناد به مدارک باستان‌شناسی که از حوالی تخت جمشید یافت شده، وجود چنین دورانی را در ایران، قطعی دانسته است.^۲ (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۱۸۳) در این دوران، بنابر نظر مورخان، شغل زن، کشاورزی و کار مردان، دامداری بوده است. زنان عصر حجر، علاوه بر آن‌که ظروف سفالین ساختند، به شناسایی گیاهان نیز پرداختند و به کشاورزی ابتدایی در زمین‌های رسوبی، اقدام کردند

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۲۹
که «شاید همین امر، اساس بعض جوامع اولیه که زن در آن‌ها بر مردها تفوق یافته، بوده است.» (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۷)

۴. زن و ایزدبانوان

موتماً، وجود ایزدبانوان برخاسته از همین دوره‌ی نوسنگی است که زنان، نقش عمده‌ای در امور اقتصادی و احتمالاً سیاسی داشته‌اند؛ به دیگر سخن، بزرگداشتِ زنان که از تأثیر آنان در امور معیشتی و اقتصادی نشأت می‌گرفته، سبب خلق ایزدبانوانی چون اردوی سورا اناهیتا (arədvī-surā-anāhītā)، اشی (ašay)، دننا (daenā)، ارشتات (arštāt)، پاراندا (pārand) در ایران و آتنا (Athene)، هستیا (Hestia)، ایریس (Iris)، فلور (Flora)، پالس (pales) و انگرونا (Angerona) در یونان و روم شده است.

۵. زن، زمین و گیتی

پیش‌تر از پیوند زن و کشاورزی در نجد ایران، در دوره‌ی پارینه‌سنگی و نوسنگی سخن رفت. از آن‌جا که بنیان کشاورزی، زمین است بدیهی است که زن و زمین نیز پیوند یابند. از سوی دیگر، زن نیز همچون زمین زاینده است؛ بنابراین، این باور بنیادین که مادر، نماد و نماینده‌ی مادر کبیر زمین است، در سراسر گیتی رواج داشته است؛ چنان‌که «پیامبر سرخ‌پوست آمریکایی؛ اسموهالا (Smohalla) از قبیله‌ی اوماتیلا (Umatilla) از بیل زدن خاک سرپیچی کرد و گفت: زخمی کردن، بریدن، پاره کردن و خراش دادن مادر مشترکمان با کار کشاورزی، گناه است» (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۵۱)؛ پس می‌بینیم که این مادرعظمی (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۴۲) در اوستای متأخر و همین‌طور کتاب سوم دینکرد، ماهیتی مادینه دارد. (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۶۸ و کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۴۴) البته نه تنها زمین، بلکه جهان نیز در فرهنگ ایرانی مؤنث پنداشته می‌شده است؛ چنان‌که در اوستا و فارسی باستان، واژه‌ی gaiθā مؤنث است.^۵ (Bartholomae، ۱۹۶۱: ۴۷۶ و Kent، ۱۹۵۳: ۱۸۲) که این برخاسته از آن‌جاست که ایرانیان، منبع حیات را برخلاف مصریان، مؤنث می‌پنداشتند. (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۵۵) در ادب فارسی نیز با ابیاتی روبه‌رو می‌شویم که در آن، زمین، جهان و گیتی، مؤنث پنداشته شده و با لفظ مادر از آن یاد شده است؛ چنان‌که حافظ در تشبیهی بلیغ، گیتی را به مادر، مانند کرده است:

کوکب بخت مرا هیچ منجم نشناخت یا رب از مادر گیتی به چه طالع زادم
(حافظ، ۱۳۷۷: ۲۶۳)

عطار نیز در استعاره‌ای کنایی، جهان را به مادری تشبیه کرده که لطف خود را از شاعر، در هنگام پیری، دریغ کرده است:

ز مویم تا سپیدی جایگه کرد جهان بر من سر پستان سیه کرد
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۰۲)

و یا نظامی در استعاره‌ای کنایی، جهان را به مادری تشبیه کرده و خود را زاده‌ی او دانسته است:

ما که جوانی به جهان داده‌ایم
پیر چرا بیم کزو زاده‌ایم
(نظامی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۱)

۶. زن سروری

چنان‌که گذشت، وجود الهگان و تصور این‌که جهان، مادینه است نشأت گرفته از دوره‌ای است که زن در آن تأثیر به‌سزایی دارد و دستاورد نظام اجتماعی‌ای است که در آن، مادر بودن بیش از پدر بودن اهمیت دارد و آن به دوره‌ی مادرسالاری (Matriarchy) شهرت یافته است. «آن نظام اجتماعی را که تبار و نژاد فقط از طریق مادر تعیین و مالکیت نیز از همان طریق منتقل می‌شود، می‌توان مادرتبار نامید.» (فریزر، ۱۳۸۷: ۴۳۸ و ژیران، ۱۳۸۷: ۴۷) در تعریفی جامع‌تر، «جامعه‌ی مادرسالاری، جامعه‌ای است که در آن بخشی یا همه‌ی قدرت‌های قانونی مربوط به سازماندهی و اداره‌ی خانواده - مالکیت، ارث، زناشویی، تدبیر منزل - بیش‌تر در دست زنان باشد تا در دست مردان.» (ستاری، ۱۳۸۶: ۲۷ و فروم، ۱۳۸۵: ۲۳۳)

۷. بازتاب زن سروری در شاهنامه

اکنون این پرسش: آیا نشانی از نظام زن سروری در شاهنامه هست؟ مگر نه این‌که شاهنامه آینه‌ی تمام‌نمای فرهنگ ایرانی است؛ در کجای این اثر که آن را حماسه‌ی ملی ایرانیان می‌نامند، نشانه‌های زن سرورانه دیده می‌شود؟ در پاسخ باید گفت: در شاهنامه بسیار می‌بینیم زنان از مردان خواستگاری می‌کنند که البته، خواستگاری زن از مرد، از نشانه‌های جوامع زن‌سالار است. (پاتر، ۱۳۸۴: ۱۵۵ و مزدآپور، ۱۳۹۱: ۳۹۱) شواهد فراوانی را می‌توان از شاهنامه نقل کرد که در آن، زن از مرد خواستگاری می‌کند؛ مثل فرستادن پنج پرستنده از سوی رودابه به سمت خیمه‌گاه زال (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۹)؛ خواستگاری تهمینه از رستم (همان، ج ۲: ۱۲۳)؛ خواستگاری پیران ویسه به عنوان پدر جریره از سیاوش و همین‌طور تقاضای ازدواج او با فریگیس. (همان، ج ۲: ۲۹۶) از خواستگاری‌های دیگر، تقاضای منیژه از بیژن (همان، ج ۳: ۳۱۷)؛ تقاضای ازدواج گلنار از اردشیر (همان، ج ۶: ۱۴۸)؛ خواستگاری مالکه، دختر طایر عرب، از شاپور ذوالاکتاف (همان، ج ۶: ۲۹۶) و تقاضای ازدواج پادشاه هند، شنگل، از بهرام گور برای دخترش است. (همان، ج ۶: ۵۸۱) در شاهنامه، گرفتن و گزیدن همسر از قوم بیگانه بسیار معمول است؛ چونان‌که زال به کابل می‌رود و با رودابه ازدواج می‌کند. (همان، ج ۱: ۱۸۲، ۲۵۶-۲۶۴) رستم به سمگان و در میان قومی بیگانه می‌رود و همسر برمی‌گزیند. (همان، ج ۲: ۱۱۸، ۱۲۲-۱۲۳) گشتاسب

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۳۱

به روم روانه می‌شود و با کتایون پیمان ازدواج می‌بندد. (همان، ج: ۵، ۱۲، ۱۹) «آداب و رسومی که بر اساس آن، جوانی جسور از سرزمینی دوردست آمده و به دامادی» شاه قوم بیگانه نایل می‌شود، بیانگر نظام اجتماعی کهن و بازمانده‌ی سازمان مادرشاهی است. (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۲۰ و مختاری، ۱۳۷۹: ۱۴۲) برخی پژوهندگان شاهنامه، داستان سیاوش را از جمله بقایای نظام مادرسالاری دانسته‌اند؛ داستان مادری ناتنی که به عشق پسرخوانده دچار است و چون پسر دل به زن نمی‌دهد، مورد خشم او قرار می‌گیرد. (بهار، ۱۳۸۵: ۵۷) کتایون مزداپور نیز از آن‌جا که مادر سیاوش، خود را از سوی مادر «خاتونی» می‌خواند، احتمال داده «که این نام، معنای زن‌سروری و انتساب فرزندان و خاندان به زنان را در خود داشته باشد.» (مزداپور، ۱۳۸۶: ۲۰۲) در داستان رستم و اسفندیار، آن‌گاه که اسفندیار، به بند کشیدن رستم یا پذیرفتن جنگ از سوی وی را پیشنهاد می‌کند و در پی طرح کردن این دو راه، خطاب به بهمن که برنده‌ی پیام برای رستم است، می‌گوید که خاندان زال همه باید بنشینند و با یکدیگر مشورت کنند، در این میان از رودابه نیز نام برده می‌شود:

همه دوده اکنون بیاید نشست زدن رای و سودن بدین کار دست:
زواره، فرامرز و دستانِ سام جهان‌دیده رودابه‌ی نیک‌نام
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج: ۵، ۳۱۶)

که این موضوع، اهمیت شماری از زنان را در شاهنامه، نشان می‌دهد و می‌تواند بازتابی از سروری زنان باشد. این نکته افزودنی است که نام رستم نیز احتمالاً از نام مادرش، رودابه، گرفته شده است: «واژه‌ی رستم از طریق صورت فارسی میانه‌ی آن Rōstahm ... به ایرانی باستان - Rautas - Taxma - به معنی رودخانه‌ی دلاور، باز می‌گردد. نام مادرش رودابه، ترکیبی است از رود و آب. واژه‌ی آب در نام پسر رستم، سهراب، نیز به چشم می‌خورد. جلد مادری رستم، مهراب، نیز همین واژه را در نام خود دارد» (امیدسالار، ۱۳۸۱: ۳۶) که این اخذ احتمالی نام، خود می‌تواند نشانی بر اهمیت زنان در جامعه‌ی ایرانی در دوره‌ای خاص باشد که بدین‌گونه خود را در شاهنامه منعکس می‌کند؛ بنابراین، میان خاندان رستم و آب، پیوند تنگاتنگی است؛ واژه‌ی آب (āpi) در فارسی باستان و اوستا از جنس مؤنث برخوردار است (کنت (Kent)، ۱۹۵۳: ۱۶۸) و از سوی دیگر، ایزدبانوی اردوی سورا اناهیتا، ایزد آب‌هاست و یشت (پنجم)؛ یشت در پیوند با این ایزد، در بردارنده‌ی بسیاری از نام‌های پهلوانان حماسی ایران، مانند گرشاسپ نریمان، کاوس، کیخسرو، فریدون و ... است (یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج: ۱، ۱۷۷-۲۳۱)؛ بر این پایه می‌توان زن‌سروری را به گونه‌ای در نزد رستم و خاندان او دید و بازتاب این سروری بانوان را - چنان‌که پیش از این آمد - در شاهنامه ملاحظه کرد. در جایی از شاهنامه می‌بینیم که کاوس، پس از آن‌که رستم بر دیو سپید چیره می‌شود، او را با یاد کردن از نام مادرش، می‌ستاید:

بر آن مام کو چون تو فرزند زاد نشاید جز از آفرین کرد یاد

(همان، ج ۲: ۴۴)

در دوره‌ی شبه تاریخی شاهنامه نیز دیده می‌شود که زن، نقش پررنگی دارد؛ بهمن دخترش، همای چهرزاد را، بر ساسان، پسرش، برتری می‌دهد و او را برای سلطنت برمی‌گزیند که این خود، به گونه‌ای ارجحیتِ زنان بر مردان را در این دوره نشان می‌دهد. همای برای سی و دو سال، سلطنت می‌کند. (همان، ج ۵: ۴۸۷) بر پایه‌ی موارد ذکرشده، می‌توان دوره‌ی را در ایران متصور شد که زنان، نقش چشم‌گیری در جامعه داشتند. اگرچه این دوره از نظر تاریخی اثبات شده، اما در اسطوره نمود و بروز بیش‌تری یافته است و بخشی از آن در شاهنامه که با مفاهیم اساطیری آمیخته شده، نمایان است.

۸. مردسالاری و عصر آهن در تاریخ

به هرحال این نظام مطلوب زنان، دیری نمی‌پاید و دوران جدیدی حاکم می‌شود که از آن با عنوان «عصر آهن» یاد می‌کنند. «در آغاز این دوران (حدود ۱۵۰۰ ق.م)، با کشف طریقه‌ی ذوب آهن و استفاده‌ی وسیع از آهن در هزاره‌ی اول قبل از میلاد، تحولات اقتصادی چشم‌گیر در زندگی مردم ساکن فلات ایران به وجود آمد.» (طلایی، ۱: ۱۳۷۴) این دگرگونی‌های اقتصادی، موجب تغییر و تحول اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نیز شد که یکی از این دگرگونی‌ها، کم‌رنگ شدن نقش زنان است؛ چراکه با کشف آهن، سلاح‌های برتر آهنین و مهارت‌های جنگی تازه‌ای به دست مردان افتاد و آنان کسب سود آبی با شمشیر را بر زندگی آرام گله‌داری و کشاورزی که پیش‌تر به وسیله‌ی زنان اداره می‌شد، ترجیح دادند؛ بنابراین می‌توان برآن شد که در میانه‌ی هزاره‌ی دوم، تلفیقی میان زن‌سروری و مردسالاری پدیدار شد. (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۰: ۲۳۵) اما آرام آرام، با آغاز شکل‌گیری حکومت‌های بزرگ و ابرقدرت در ایران چون هخامنشیان، نیاز به لشکری بزرگ احساس می‌شد که این کار، صرفاً از مردان برمی‌آمد. از سوی دیگر، با کشورگشایی‌های تازه، اسیران و بردگان بسیاری به دست آمد؛ بنابراین، زن که پیش از این مقامی ارجمند داشت «با گسترش برده‌داری در دوره‌ی هخامنشی و ساسانی و بر اثر بهره‌برداری از نیروی بردگان در فعالیت‌های گوناگون، کشاورزی، صنعت و امور خانوادگی، زنان طبقات مرفه از کارهای تولیدی برکنار ماندند و اندک اندک منزلتشان تا حد کالایی مصرفی، تنزل یافت.» (ستاری، ۱۳۸۶: ۲۰) بدین ترتیب، حکومت بلامنزاع مردان در ایران شکل گرفت که از آن با نام نظام پدرسالاری یاد می‌کنند. یکی از اموری که سبب تمایز و تفاوت میان نظام پدرشاهی و مادرسروری می‌شود، وجود عدالت و محبت است. به نقل از باخ ئوفن (Bachofen) اصول مذهب مادرشاهی این‌گونه بیان شده است: «تمدن مادرشاهی به قرابت نسبی و زوال‌ناپذیر بودن هم‌خونی، به برابری همه‌ی انسان‌ها و به ارزش انسان و عشق، قایل است؛ حال آن‌که پدرشاهی، به

روابط زن و شوهر، فرمانده و فرمانبردار، نظم و سلسله‌اهمیت زیاد داده است.» (فروم، ۱۳۸۵: ۲۴۷) بر این بنیان، تفاوت این دو نظام از آن‌جا ناشی شده که یکی بر بنیان قانون و روابط اجتماعی از پیش تعیین‌شده گام برمی‌دارد که به هیچ‌روی از آن نباید تخطی کرد و دیگری با قانون عشق و مهرورزی، در پی بهبود امور برمی‌آید. تا هنگامی که مهرورزی در میان مردم حاکم بود، نیازی به عدالت احساس نمی‌شد: «احتیاج به عدالت که اکمل فضایل است در باب محافظت نوع، از جهت فقدان محبت است.» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۹)

۹. مردسالاری و عصر آهن در شاهنامه

با مراجعه به شاهنامه، دوره‌ی مورد بحث را که از یک سو آهن کشف می‌گردد^۷ و از دیگر سوی، داد و قانون حکمفرما می‌شود، می‌توان در عصر هوشنگ یافت؛ اوست که:

نخستین یکی گوهر آمد به چنگ به آتش ز آهن جدا کرد سنگ
سر مایه کرد آهن آبگون کزان سنگ خارا کشیدش برون
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۹)

و هموست که قانون را بر جهان، چیره می‌کند و نخستین شاه پیشدادی^۸ (قانونگذار) است:

و زان پس جهان یکسر آباد کرد همه روی گیتی پر از داد کرد

(همان، ج ۱: ۲۹)

خالقی مطلق، دیاکو (Diaukku)، پادشاه مادی، را با هوشنگ، بنابر متون مختلف سنجیده و به این نتیجه رسیده که هر دوی آنان، سرکرده‌ی ده خود بودند؛ هر دو نخستین قانونگذاران شمرده شده‌اند و هر دو خانه‌سازی و زندگی شهرنشینی را رواج داده‌اند. (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۲۷۸) با پذیرش این که هوشنگ و دیاکو مادی همانندی‌های بسیار دارند و احتمالاً شخصیت یگانه‌ای هستند که یکی سر از اسطوره در آورده و دیگری در تاریخ، تجلی یافته است، این نکته که نظام مردسالارانه در تاریخ ایران – البته تدریجی نه دفعتاً – از دوره‌ی مادها آغاز شده و بالیده، درست به نظر می‌رسد: «از بدو پیدایش نظام پدرسالاری که تقریباً با تشکیل دولت ماد در ایران هم‌زمان است و با استحکام تدریجی آن، به موازات تکامل ابزار تولید و گسترش برده‌داری، زن ایرانی پایگاه برابر خود را با مرد، متدرجاً از دست داد.» (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۹) افزودنی است، اگر بپذیریم که دیاکو و هوشنگ شاهنامه یکی هستند، آن‌گاه باید پذیرفت که حماسه‌ی ملی ایرانیان، روایتی از دوره‌ی مردسالارانه است؛ اگرچه می‌توان نشانه‌های زن‌سرورانه را نیز در آن دید. اعصار گوناگونی که بشریت پشت سر گذاشته و ایران نیز تجربه‌ی از سرگذراندن آن داشته، به طور کلی، چنین طبقه‌بندی‌ای دارد: ۱. دوره‌ی زرین: دوره‌ی تساوی حقوق زن و مرد؛ ۲. عصر سیمین: عصر کشاورزی و دوره‌ی مادرسالاری؛ ۳. عصر آهن: دوره‌ی غلبه‌ی پولاد سخت، ظهور جنگ‌سالاران و آغاز عصر مردسالاری. (ژیران، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۷)

ظهور مادها را زوال تدریجی زن‌سروری پنداشتیم که با عصر آهن در تطابق است. البته این نکته را از نظر دور نداریم که بنا بر سخن عموم باستان‌شناسان «فرهنگ‌های عصر آهن به طور ناگهانی در فلات ایران به ظهور رسیده و تغییر به وجود آمده در ساختار فرهنگی ایران، به وسیله‌ی اقوام مهاجر ایرانی در اواسط هزاره‌ی دوم بوده است. از این نظر، سنت ساخت و استفاده از سفال‌های منقوش که قبل از ورود ایرانی‌ها تقریباً در سراسر ایران معمول بود، یک‌باره منسوخ شد... سنت تدفین مردگان نیز متحول شد.» (طلایی، ۱۳۷۴: ۳۶)؛ بنابراین، فرهنگ مردسالاری آریایی نیز با آنان به فلات ایران آمده و این تحولات اجتماعی، سبب پدیداری اسطوره‌های مطابق با دگرگونی‌ها شده است. باید توجه داشت که تحولات اجتماعی، سبب ساخت اسطوره‌های تازه‌تر می‌شود؛ برای نمونه می‌توان به ماهیت آسمان در نزد ایرانیان اشاره کرد که در برخی مواقع، جوهر آن از خماین^۹ (xwēn-āhan) و در دیگر مواضع، بن‌گوهر آبگینه فلز (bun-gōhr ābgēnag ayōxsustēn) گفته شده است. (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۴۹، ۴۰ و Dānāk-u Mainyo-ī Khard، ۱۹۱۳: ۴۸) از گونه‌گونه‌ای گفتار در این متن‌ها، می‌توان چنین پنداشت که این تفاوت دیدگاهی درباره‌ی جوهر آسمان، احتمالاً، دستاورد گذار از عصر حجر به عصر آهن است. یعنی بشر ایرانی، آن‌گاه که در عصر سنگ می‌زیسته، آسمان را از سنگ پنداشته و چون به دوره‌ی آهن وارد شده، آن را از فلز انگاشته است و البته این دیدگاه‌های نسبتاً متفاوت، بعدها در متون نیز راه یافته است؛ بنابراین، دگرگونی‌های تمدنی و فرهنگی در باورها، نقش عمده‌ای دارد و آن‌گونه که امیل دورکیم (Emile Durkheim)، جامعه‌شناس شهیر، معتقد است، دین و اسطوره، جنبه‌های واقعیات تاریخی و اجتماعی را که در پیکره‌ی شناخت علمی نمی‌گنجد، تبیین می‌کند و بنیان‌های اجتماعی قادرند که همواره اسطوره‌ی متناسب با خود را پدیدار کنند. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۹۴ و مالینوفسکی، ۱۳۸۶: ۱۴۹)

۱۰. زروان

بر بنیان آنچه بیان شد، فرهنگ مردسالاری نیز باید اسطوره‌ها و باورهای خود را ساخته باشد. شاید آنچه درباره‌ی ایزد زروان در اسطوره‌های ایرانی موجود است، دستاورد همین نظام مردسالارانه‌ای باشد که در ایران، چیرگی یافته بوده است. زروان (در اوستا - zrvan- و در پهلوی zurwān) ایزد زمان است (Mackenzie، ۱۹۷۱: ۱۰۰)؛ ایزدی که اهورامزدا و اهریمن را هستی می‌بخشد؛ در زمان بی‌زمان، تنها زروان هستی داشت. او برای هزار سال، در حالی که شاخه‌ی برسُم^{۱۰} (barsom) به دست داشت، به قربانی کردن مشغول بود تا از قبل آن، فرزندی بیابد که میل وی به آفرینش را برآورده کند. زروان در پذیرش قربانی‌هایش دچار تردید شد. از دودلی او، اهریمن پدیدار گشت و از قربانی‌ها، هرمزد. او دریافت که از او دو کودک زاده خواهد شد؛ پس با خویشتن خویش پیمان بست که

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۳۵

سلطنت بر جهان را به کودکی که نخست از رحم او خروج کند، بسپارد. اهریمن، نخست برون‌شونده از زروان بود و بنابر آن عهد، حاکمیت بر گیتی بدو سپرده شد؛ اگرچه در آن بخشش از سوی زروان کراهت وجود داشت. (شهرستانی، ۲۰۰۳، ج ۱: ۲۶۰، یعقوبی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۷ و نیبرگ، ۱۳۸۳: ۴۰۳)

۱۱. زروان، عصر آهن و مردسالاری

هزاره‌ی نخست پیش از میلاد مسیح را -که مطابق با عصر آهن است- هنگامه‌ی شکل‌گیری اجتماع مردسالارانه در ایران و آسیای غربی دانسته‌اند (بهار، ۱۳۸۴: ۴۰۱) که این دوره، عهد رونق پرستش ایزد زروان بوده است. سابقه‌ی تاریخی آیین زروانی به سده‌ی چهارم پیش از میلاد می‌رسد و بدین ترتیب با اندکی احتیاط، تاریخ نشأت مذهب زروانی را می‌توان به دوران هخامنشی رسانید. (بنونیست، ۱۳۸۶: ۵۱ و بویس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۴۵) بر این بنیان، عیلامی‌ها پیش از فرارسیدن مادها و پارس‌ها، دست‌کم دو هزار سال در جنوب و غرب ایران تاریخ داشتند و از تمدنی مادرسالارانه بهره‌مند بودند؛ به گونه‌ای که «زن در عیلام مقامی عظیم داشت و هیچ مرد خانواده‌ی سلطنتی شایسته‌ی سلطنت شمرده نمی‌شد؛ مگر از اعقاب ملکه‌ی نخستین، خواهر شاه بنیانگذار سلسله، بوده باشد. در واقع این زنان، خاندان سلطنتی بودند که حق فرمانروایی را به ارث می‌بردند.» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۰۲) پس از قدرت یافتن مادها - چنان‌که پیش از این گذشت - به گونه‌ای تدریجی، نظام مردسالارانه شکل گرفت و سرانجام در دوره‌ی هخامنشی به اوج رسید که این دوره، گویا دوره‌ی پرستش ایزد زروان نیز بوده؛ ایزدی که نرینه است و او را «پدر اهرمزد و اهریمن» گفته‌اند. (زهر، ۱۳۸۴: ۹۹ و جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۹۶) بنابر آنچه بیان شد، ناگاه به ایزدی برمی‌خوریم که اگر چه نرینه است، همچون مادگان می‌زاید. محتملاً، نسبت دادن آوردن فرزند به موجودی مذکر، از آن‌جا ناشی شده که زادن زن را بی‌اهمیت جلوه دهند و آن را موجودی کاملاً ناکارآمد معرفی کنند؛ بنابراین به درستی اشاره شده است که انقیاد زن به دو وسیله‌ی اصلی و قاطع در اجتماعات انسانی صورت گرفته است «نخستین آن‌ها بی‌ارج و مقدار قلمداد کردن هنر زاینده‌گی است و کاستن از اعتبار این ویژگی انسان مؤنث است ... دوم این‌که زن را تا جایی که امکان دارد؛ یعنی تا نهایت و به طور کامل، از صحنه‌ی فعالیت‌های اقتصادی بیرون می‌رانند.» (مزدآپور، ۱۳۸۶: ۸۵)

۱۲. چیرگی نمادین مرد بر زن در تصویر زروان

در تصویر زروان نیز نمادها و نشانه‌هایی وجود دارد که چیرگی مردان را بر زنان آشکار می‌کند. نقش زروان با سر شیر و تن انسانی‌ای تصویر شده که ماری به دور آن حلقه زده، در حالی که نیش خود را در سر شیر، فرو برده و دم خویش را بر روی کره‌ای که تن آدمی بر روی آن ایستاده، قرار داده است. همچنین این ترکیب انسان، مار و شیر از بال‌های

بزرگی نیز برخوردار است و هنگام تجسم، اشیایی چون عصا و کلید نیز برای او متصور شده و می‌افزودند. (کریستن‌سن، ۱۳۸۸: ۱۲۱) مار و شیر در این تصویر نمادهایی‌اند که می‌توان در آن چیرگی مرد را بر زن دید. مار علاوه بر نماد مرگ و تولد دوباره و خردمندی، زمان و جاودانگی بودن، نشانه‌ی جنس مذکر نیز هست. (بیرلین، ۱۳۸۹: ۱۰۸ و هال، ۱۳۸۹: ۹۳) شیر در اسطوره‌های ایرانی، بیش‌تر جنبه‌ی اهریمنی دارد؛ چنان‌که بخشی از وجود اهریمن مانویان را شیر تشکیل داده است: «شیطانی به وجود آمد که سرش چون سر شیری و بدنش چون بدن اژدهایی و بالش چون بال پرنده‌ای و دُمش چون دُم ماهی‌ای و پاهایش چهار بود، چون پاهای چارپایان.»^{۱۱} (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۱۸)

اسفندیار، در خان چهارم، هنگامی که با زن جادو روبه‌رو می‌شود، به ماهیت اهریمنی او پی‌می‌برد و زنجیر در گردن آن زن می‌افکند. سپس «زن جادو از خویشتن شیر کرد.» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۲۳۸) بدین ترتیب، زن به شیر تغییر چهره می‌دهد که می‌توان ملازمت زن و شیر را در این واقعه از شاهنامه دید؛ بنابراین، اگر مار موجود در نقش زروان را نمادی از جنس مذکر و شیر را تجسمی از زن بپنداریم، فرو بردن نیش مار در سر شیر، نشانه‌ی چیرگی مردان بر زنان است.

۱۳. زن در متن‌های زروانی

به هرحال، آیین زروانی که در دوره‌ی هخامنشی ریشه دوانیده بود، بعدها در دوره‌ی ساسانی بسیار گسترش یافت (بویس، ۱۳۸۶: ۹۸) و میراث عهد ساسانی به دوره‌ی اسلامی نیز رسید؛ به طوری که متون پهلوی دینی به جا مانده از قرن سوم هجری، همانند بندهش، وزیدگی‌های زادسپرم و ... با باورهای زروانی درآمیخته است که یکی از این اعتقادات، بدبینی به جنس زن است. در بندهش، زن موجودی وابسته به اهریمن است و او را در ماده دیوی به نام جهی (Jahī) نمادینه می‌کنند. این دیو با اهریمن هم‌آغوش می‌شود و کیومرث را اغوا می‌کند. از بندهش بر می‌آید که جهی تبهکار، از زادگان اهریمن است. او خطاب به اهریمن که از دعای اهُنَوَر^{۱۲} (ahunawar) اهورامزدا بی‌هوش است، می‌گوید: «برخیز پدر ما؛ چه من اندر آن کارزار چندان درد بر مردِ پارسا و گاو نر بهلم که از گُنش من [او را] زندگی نباید... او آن دژگنشی را آن‌گونه با جزییات برشمرد که اهریمن رامش یافت و از آن بُهت فراز جَست و سر جهی بوسید.» (Iranian Bundahišn، ۱۹۷۸: ۴۰) اورمزد در موضع دیگر، خطاب به زن می‌گوید: «مرا نیز - که اورمزد - بیازاری. اما اگر من آفریده‌ای می‌یافتم که مرد را از او بسازم، پس من هرگز تو را نمی‌آفریدم، که تو را آن‌گونه‌ی بدبختی از جهی است.» (Ibid: ۱۰۸) در گزیده‌های زادسپرم نیز اهریمن با جهی بددین جفت می‌شود تا مادگان را بیالاید و به وسیله‌ی آنان، مردان نیز آلوده شوند. (Zātsparam، ۱۹۶۴: ۱۴۳ و زادسپرم، ۱۳۸۵: ۹۵ و ۲۴۶) بدین ترتیب، در این متن نیز

زنان، سبب آلودگی مردان دانسته شده‌اند. در متنی دیگر، اوشنردانا، دشوارترین چیزها برای انسان آگاه را سه چیز دانسته است: آز برنا، کور و زن. (میرزای‌ناظر، ۱۳۷۳: ۲۱). بر بنیان این متون پهلوی زروان‌گرا، زن تنها برای آفریده شدن مرد در نظر گرفته شده و نگرش خوبی نسبت بدو وجود ندارد؛ به دیگر معنا، اصل مادینگی با اهریمن، همسان پنداشته شده است.

۱۴. مردسالاری در شاهنامه

یکی از دلایل اهمیت شاهنامه برای ما ایرانیان، کارکرد جامعه‌شناختی آن است؛ به سخنی دیگر، می‌توان در این اثر، دگرگونی سازمان‌های اجتماعی ایرانی را دید؛ چراکه شاهنامه به حقیقت، حماسه‌ی ملی ایرانیان است و حماسه‌ی ملی باید همه‌ی مراحل و دگردیسی‌های فرهنگی را بنماید؛ بنابراین، هم می‌توان در آن ساختار زن‌سروری را یافت که بخشی از حیات اجتماعی جامعه‌ی ایران بوده است- و پیش از این بدان اشاره شد- و هم می‌توان فضای مردسالارانه را بیرون کشید که تلاش نگارنده پس از این، بر آن است که این ساحت شاهنامه را در مقابل چشم خواننده قرار دهد و این پیشنهاد را ارائه نماید که با ظهور آیین زروانی که احتمالاً برآیند تحولات اجتماعی، مثل شکست نظام زن‌سروری است، از نقش زن، روز به روز کاسته می‌گردد؛ بنابراین، قانون خاص پدرمدارانه، جانشین عشق مادرانه می‌شود. در این قانون‌مداری تازه که عشق نقش چندانی ندارد، زن کارکردی دیگرگون می‌یابد؛ او از یک سوی، ابزار پیوند سیاسی خواهد شد و از جانبی دیگر، وسیله‌ای برای تداوم نسل می‌شود. نگارنده، در ادامه بر آن است که این دو خویشکاری زنان را در شاهنامه -که احتمالاً حاصل آیین زروانی است- آشکار کند.

۱۴. ۱. زن؛ ابزار پیوند سیاسی

اگر نیم‌نگاهی به ایران باستان بیندازیم و به مطالعه در تاریخ آن بپردازیم، به ازدواج‌ها و پیوندهایی در سلسله‌های حکومتی برمی‌خوریم که پایه‌ی بنیادین شکل‌گیری آن‌ها سیاست و اهداف سیاسی است؛ چنان‌که اسکندر مقدونی با دختر یکی از رؤسای قبایل سغد، پس از چیرگی بر او، که یکی از فتنه‌جوت‌ترین عناصر این ناحیه بوده است، ازدواج می‌کند تا بدین‌گونه از گزندسانی دوباره‌ی او جلوگیری کند. (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۲۴۴) همچنین، او برای آن‌که از سوی ایرانیان به عنوان پادشاه پذیرفته شود، دختر داریوش گدمان، آخرین شاه هخامنشی، را به همسری برمی‌گزیند تا داماد هخامنشیان شمرده شود و ایرانیان او را از خود بدانند. (همان: ۲۴۵) اسکندر زناشویی و پیوند با ایرانیان را به خود منحصر نکرد؛ بلکه در مهمانی بزرگی که در شهر شوش برپاداشته بود، دستور داد که سران سپاه مقدونی - یونانی، با بانوان ایرانی ازدواج کنند تا بدین ترتیب، قوم واحدی را برای حکومت بر آنان به وجود آورد و بی‌هیچ دشواری بر آنان سلطنت کند. (فرای، ۱۳۸۶: ۲۳۱) این نوع زناشویی، در دیگر شهرها نیز به انجام می‌رسد. در بلخ، پس از آن همه مقاومت بلخیان،

سرداران اسکندر دستور می‌یابند که با زنان باکتری ازدواج کنند؛ چنان‌که سلوکوس اول، یک اسیر جنگی باکتریایی را که اپمه (Apama) نام دارد به همسری می‌گیرد و آنتیوخوس اول (Antiochus I) از این دو متولد می‌شود. (بویس، ۱۳۸۶: ۱۰۹ و گیرشمن، ۱۳۸۶: ۲۴۹) از دیگر ازدواج‌های سیاسی در تاریخ ایران، می‌توان به پیوند دختر مهرداد اول اشکانی با دمتریوس دوم (Demetrius II) سلوکی اشاره کرد. مهرداد بر دمتریوس دوم غلبه کرد، اما برای ایمن ماندن، او را به حکومت هیرکانی فرستاد و دختر خود را بدو داد. (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۲۷۹) مهرداد ائوپاتور (Eupator) پادشاه پونتوس (Pontic) را نیز می‌بینیم که برای آسودگی از حمله‌ی سکاها، دو دختر خود را به عنوان عروس، نزد آنان می‌فرستد. (رایس، ۱۳۸۸: ۴۸) همچنین دیده می‌شود که گاهی سکاها با یونانیان و یا تراسی‌های (Thracians) مناطق مجاور غربی ازدواج می‌کردند که در حقیقت این ازدواج، می‌توانست یگانگی طوایف ناتوان و نیرومند را رقم زند و غالباً یکی از راه‌های تضمین امنیت برای خاندان یا قبیله‌ی کوچک‌تر، ازدواج با دیگر قبایل بود. (همان: ۳۸)

از همه‌ی آنچه بیان شد، می‌توان دریافت که زنان در دنیای باستان، در سیاست نقش پررنگی داشتند که البته این نقش، نشان‌گرایی بودن آنان نیست. تصویری که تاریخ از زنان در ملل کهن نشان می‌دهد، تصویر بازیچه‌هایی در دست اهل سیاست است. زن، عاملی برای پیوند میان سیاست‌مداران است که گاهی تضمین‌کننده‌ی امنیت میان ملل کوچک و بزرگ شمرده می‌شده است. نکته‌ای که در ادامه‌ی این بحث می‌توان به آن اشاره کرد و در نظر داشت، کسب ظرفیت‌های جدید در ازدواج سیاست‌مداران است؛ ازدواج‌هایی نه با بنیان‌های عاطفی - عشقی، بلکه برای جذب قدرتی افزون‌تر و به تبع آن، توانایی‌های تازه که این ویژگی‌های یاد شده در تاریخ، به گونه‌ای در حماسه‌ی ملی ایران نیز بازتاب داشته است. در شاهنامه زنان در تداوم و حفظ قدرت، نقش بنیادینی بازی می‌کنند و اسبابی هستند که خواسته یا ناخواسته در توسعه‌ی قدرت اهل سیاست می‌کوشند. اگر بخواهیم بارزترین ویژگی زنان شاهنامه را بیابیم، نقش آنان در سیاست است که به تبع آن، عشق نیز در خدمت سیاست و سیاسی‌کاران قرار می‌گیرد. در شاهنامه، در بسیاری از موارد، زن وسیله‌ی ارتباط سیاسی و ایجاد پیوند میان قدرت‌های کوچک و بزرگ است.

فریدون برآن است که برای سه فرزند خویش، همسرانی برگزیند؛ بنابراین فرزندان را نزد شاه یمن می‌فرستد تا دختران وی را به همسری خود درآورند.^{۱۳} او آهنگ آن دارد میان خود و قدرتی چون شاه یمن، پیوند سیاسی برقرار کند و با ایجاد دوستی از راه وصلت، بر قدرت خویش بیفزاید. سرو، شاه یمن، نیز با آن‌که ظاهراً از تسلیم دختران خود به فرزندان فریدون خشنود نیست، چاره را در آن می‌بیند که دختران را تقدیم ایرانیان کند؛ چراکه از یک سوی «نه بازی است با او [فریدون] سگالید کین» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۶) و از سوی دیگر، فرزندان فریدون هریک در خور و زینده‌ی تخت پادشاهی هستند (همان، ج ۱: ۹۷)؛

اسطوره‌ی زادن زروان؛ گذار از زن سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۳۹

به تعبیری دیگر، فرزندان فریدون که داماد سروند، به پادشاهی خواهند رسید و این موضوع می‌تواند بر قدرت او بیفزاید و عاملی بنیادین در کسب ظرفیت‌ها و استعداد‌های جدید و توسعه‌ی قدرت باشد؛ بدین ترتیب، سه جهان‌بین خود را به فرزندان فریدون می‌سپرد تا از این پیوند، به گونه‌ای امنیّت و فزونی قدرت خویش را تضمین کند؛ چنان‌که پس از این، در داستان منوچهر و کین‌کشی او از سلم و تور می‌بینیم سرو در کنار دیگر سرداران ایرانی در جنگ شرکت می‌کند که علاوه بر فرماندهی لشکر، مشاور فریدون و منوچهر نیز هست:

به دست دگر سرو، شاه یمن
به پیش سپاه اندرون رای‌زن

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۳۲)

زن بازیچه‌ای در دست مردان و قدرت‌های سیاسی است. قدرت دست می‌یازد و زنان را از فطرت اولیّه‌شان دور می‌کند؛ زن و مرد که برای آرامش یک‌دیگر آفریده شده‌اند، قربانی ایجابات سیاسی و قدرت‌طلبی‌ها می‌شوند و آن‌که بیش‌تر متضرّر می‌شود، زن است. فریدون، پس از ازدواج پسران با دختران یمنی، تمام هویت زنان را از آن‌ها می‌ستاند و نام‌های ایرانی بر آنان می‌نهد:

به نام پری‌چهرگان عرب
زن سلم را کرد، نام آرزوی
کنون برگشایم به شادی دو لب
زن تور را ماه آزاد‌خوی
کجا بُد به‌خوبی سهیلش رهی
زن ایرج نیک‌پی را، سهی

(همان، ج ۱: ۱۰۶)

زال با وجود عشق به رودابه، از تضادهای نژادی میان خود و دختر مهرباب آگاه است. او بر این بنیان، با موبدان رای‌زنی می‌کند. موبدان به او می‌گویند که چون مهرباب نژاد ضحاک است، منوچهرشاه به ازدواج او با رودابه راضی نخواهد شد و آن‌گاه که زال به ازدواج با رودابه اصرار می‌ورزد، مشاوران او، وی را به نوشتن نامه‌ای به سام راهنمایی می‌کنند تا مگر او بتواند رضایت منوچهر را کسب کند. روشن است که قدرت حاکم و نظام سیاسی، درباره‌ی ارتباط طبیعی زن و مرد تصمیم می‌گیرد و چون هیأت حاکم با ازدواج این دو موافقت می‌کند، این کار انجام می‌پذیرد. مهرباب نیز از سویی، از سام و منوچهر هراسناک است که مبادا به دلیل اصرار بر ازدواج و خودسری دختر، ثروت و قدرت خویش را از دست بدهد. او حتی در جایی ادعا می‌کند که برای رهایی جان خود، به این پیوند تن در داده است:

به پیوستگی جان خریدم همی
جز آن چاره دیگر ندیدم همی

(همان، ج ۱: ۳۰۹)

اما از سوی دیگر، او از ازدواج زال و رودابه خشنود است؛ زیرا به عنوان یک قدرت کوچک، به یک قدرت بزرگ، یعنی امپراطوری منوچهر خواهد پیوست و در گسترش قدرتش، ظرفیت‌های جدید می‌یابد. بر این بنیان، روابط عشقی در شاهنامه، در بسیاری از

ع. ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۶، شماره‌ی ۱، بهار ۹۳ (پیاپی ۱۹)

مواقع تحت سیطره‌ی مسایل سیاسی است. اگر پیوند و وصلتی به نفع حاکم باشد، اتفاق خواهد افتاد؛ در غیر این صورت، موانع بسیاری به وجود خواهد آمد.

زن ستدن کاوس از شاه هاماوران، یکی دیگر از ازدواج های سیاسی است که عامل پیوند دو قدرت می‌شود؛ البته این ازدواج در حقیقت مضمحل‌کننده‌ی قدرت کاوس و کیانیان است؛ ولی در ابتدای امر، به قصد پیوند سیاسی میان دو قدرت انجام می‌شود؛ پس از آن که کاوس بر شاه هاماوران غلبه می‌کند:

وژان پس به کاوس، گوینده گفت
که او دختری دارد اندر نهفت

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۲)

کاوس تصمیم می‌گیرد که با آن دختر ازدواج کند و خطاب به شاه هاماوران می‌گوید:
هر آن کس که در سایه‌ی من پناه
کنون با تو پیوند جویم همی
نیابد از او گم شود پایگاه
رُخ آشتی را بشویم همی
پس پرده‌ی تو یکی دختر است
شنیدم که تخت مرا در خور است
چو داماد یابی چو پور قباد
چنان دان که خورشید داد تو داد
(همان، ج ۲: ۷۳)

شاه هاماوران در پاسخ به درخواست کاوس بیان می‌دارد که دو چیز گرامی، یعنی ثروت و دختر خود را به کاوس خواهد سپرد. شاه هاماوران ثروت و دختر خود را هم‌پای هم قرار می‌دهد که می‌تواند قدرت او را تضمین کند. وقتی او این موضوع را با سودابه در میان می‌گذارد، بسیار از آن استقبال می‌کند:

ز پیوند با او چه باشی دژم
کسی نشمرد شادمانی به غم
(همان، ج ۲: ۷۴)

سودابه با کاوس ازدواج می‌کند و حتی بعدها که شاه هاماوران می‌خواهد به نیرنگ، دختر و شهر را از کاوس بگیرد، سودابه کاوس را راهنمایی می‌کند که به مهمانی شاه نرود: «نباید که با سور جنگ آورد.» (همان، ج ۲: ۷۷) کاوس به سور شاه می‌رود و پس از رسیدن سپاه بربرستان، او به کاوس می‌تازد و او را زندانی می‌کنند. سودابه به یاری کاوس می‌شتابد و سرانجام کاوس به دست رستم نجات می‌یابد.

سودابه و شاه هاماوران با پذیرش ازدواج و ارتباطی تازه، مصمم می‌شوند که دوره‌ی کیانیان را به زوال کشانند و سودابه عامل اصلی این رخداد می‌شود. ازدواج کاوس و سودابه، ثمر اهریمنی‌اش را در زندگی سیاوش به جا می‌گذارد. بعدها سیاوش برای گریختن از هوس‌های سودابه، راهی توران می‌شود که به کشته شدنش می‌انجامد.

اکنون شاید این پرسش در ذهن خواننده جان بگیرد که در شاهنامه، نشانی از نیت و اراده‌ی براندازی حکمرانی کیانیان از سوی سودابه نیست؛ پس چگونه نگارنده چنین ادعایی را ارائه می‌دهد؟ در پاسخ به این پرسش باید مقدمتاً به این نکته اشاره کرد که

شاهنامه صرفاً متنی حماسی - از گونه‌های ادبی - نیست و اگر در تحلیل این اثر، تنها به ابعاد ادبی آن توجه شود، بسیاری از کارکردهای دیگر شاهنامه، از جمله ویژگی‌های اسطوره‌ای آن که بنیان حماسه را شکل می‌دهد، از یاد برده‌ایم؛ بنابراین بایسته است تنها به بیان بیرونی روایات تکیه نکرد و زیرساخت‌های اسطوره‌ای این اثر را نیز در نظر داشت؛ به سخی دقیق‌تر، در بررسی و مطالعه‌ی شاهنامه، با فرایندی به نام جایگشت (Displacement) روبه‌رو هستیم؛ «فرایندی که طی آن، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در ادبیات، تغییر جا می‌دهند تا به صورت ادبی درآیند» (مختاریان، ۱۳۸۹: ۳۸)؛ بنابراین، یکی از راه‌های شناخت دقیق شاهنامه، معرفت به احوال نخستین روایت‌هاست که به مفاهیم اساطیری آمیخته‌اند.

به پرسش پیشین بازگردیم. به راستی چرا باید سودابه را برای از میان‌برداری کیانیان مترصد دانست؟ برخی پژوهندگان شاهنامه برآند زنانی چون سودابه که به قوم بیگانه تعلق نژادی دارند، از جمله‌ی پریانند. پری - در /وستا: pairikā، در پهلوی: parīg - (Mackenzie, ۱۹۷۱: ۶۵) به معنای زن بیگانه است. (Bartholomae, ۱۹۶۱: ۸۶۳) از آن‌جا که سپاه دشمن، تاب پهلوانی‌های ایرانیان را نمی‌آورده و نمی‌توانسته رو در روی آنان بایستد، کوشش می‌کرده با فرستادن زنی افسونگر، پهلوان یا شاه ایرانی را بفریبد و بر او چیره شود و بدین‌گونه او و کشور او را از پای درآورد. «پری، بر طبق آیین ایرانی زنی است زیبا و بیگانه و اهریمنی‌کیش که مأموریت دارد پهلوان را که پهلوان دینی است، از راه راست به در کند.» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۷۷) اگرچه کاوس،^{۱۴} شاه است و پهلوان شمرده نمی‌شود، در اساطیر - مطابق با متون پهلوی - همچون فریدون و جمشید دین‌مردی است که از فره، بهره‌مند است؛ اما «دیوان برای این‌که مرگ را بر او مستولی کنند، دیو خشم را به یاری می‌گیرند و او را می‌فریبند و بر فرمانروایی هفت کشور، مغرورش می‌کنند و آرزوی رفتن به آسمان را در دل او زنده می‌سازند. بدین ترتیب ... تا مرز تاریکی پیش می‌رود و در آن‌جا فره از او جدا می‌شود ... سرانجام در دریای فراخکرد می‌افتد و بدین‌گونه میرا می‌شود.» (آموزگار، ۱۳۸۷: ۶۷ و دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰۲۸) کاوس در شاهنامه جلوه‌ی مطلوبی ندارد - که البته می‌توان بر آن بود که در روند اسطوره تا ادبیات، به چنین جایگاهی رسیده است - اما به هر حال، سرنوشت قوم ایرانی به دست او سپرده شده است و کنش‌ها و واکنش‌های وی می‌تواند رقم‌زننده‌ی سرنوشت ایران‌شهر باشد. با بازگشت به گُنه روایت شاهنامه، درمی‌یابیم که سودابه پری‌ای (زن بیگانه / pairikā) زیبا و اهریمن‌کیش است که کاوس را فریفته و بر آن است تا او را به کنش‌هایی وادارد که جملگی بر زیان قوم ایرانی است تا بدین شیوه، زوال ایران و ایرانی را رقم زند. البته اگرچه سودابه به هدف غایی خود دست نمی‌یابد، ولی بلائی خانمان‌سوز جنگ را برای سالیان دراز، میان ایران و توران پدید می‌آورد. نمونه‌ی دیگر این زنان، سوسن در

منظومه‌ی حماسی *برزونامه* است. سوسن، زنی چاره‌گر و چنگ‌زن است که افراسیاب او را مأمور ساخته تا رستم را بفریبد و به دام آورد.^{۱۵} او اگرچه پهلوانی چون طوس، گودرز، گیو، گسته‌م و بیژن را در پهنای صحرای ایران، به آواز دل‌نشین چنگ فریب می‌دهد و به سوی خود می‌کشد، با شراب، آنان را بی‌هوش می‌کند و به بند می‌آورد، ولی به شکار رستم قادر نمی‌شود. (کوسج، ۱۳۸۷: ۱۵۹-۱۹۹)

این سخن نیز درباره‌ی سیاوش، کاوس و سودابه افزودنی است که پس از اطمینان یافتن کاوس از بی‌گناهی سیاوش، در مقابل سودابه هیچ واکنشی نشان نمی‌دهد. چه عاملی باعث شده که کاوس در پی برخورد با سودابه برنیاید؟ سودابه پیوندزنده‌ی دو قدرت است. کشتن سودابه به رابطه‌ی موجود میان قدرت مرکزی کاوس و قدرت شاه هاماوران، ضربه‌ی عمیقی وارد می‌کند؛ بنابراین، کاوس ترجیح می‌دهد که سودابه را تحمل کند. هر واکنشی که کاوس در مقابل سودابه انجام دهد، در واقع عکس‌العملی است در برابر آن کشوری که سودابه از آن به ایران آمده‌است. سودابه با آگاهی از قدرت پشت پرده‌ی خود، به‌آسانی تقاضای نامشروع خود از سیاوش را به زبان می‌آورد و کاوس نیز برای حفظ قدرت و تحکیم روابط خویش با شاه هاماوران، از عیب بزرگ زن خویش می‌گذرد:

به دل گفت: کاین را به شمشیر تیز بی‌بایدش کردن همه ریزریز
ز هاماوران آن پس اندیشه کرد که آشوب خیزد از آزار و درد
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۲۷)

سرانجام سودابه، پس از گشته شدن سیاوش، به دست رستم به قتل می‌رسد. ازدواج جریره و فریگیس با سیاوش نیز از دیگر ازدواج‌های سیاسی شاهنامه است. پیران ویسه چنین می‌پندارد که شاه آینده‌ی ایران، سیاوش خواهد بود:

پدر پیرسر شد، تو بُرنادلی نگر سرز تاج کیی نگسلی
به ایران و توران تویی شهریار ز شاهان یکی پر هنر یادگار
(همان، ج ۲: ۲۹۵)

او در این تفکر است که با دادن دختر به سیاوش، رابطه‌ی خود را با او مستحکم کند و همین‌طور، دو قدرت ایران و توران را یگانگی بخشد که این ازدواج برون‌مرزی نیز که با رویکردی سیاسی به آن دست یازیده می‌شود، در جهت جذب قابلیت‌های جدید برای کشور توران است. افراسیاب طی جنگ‌های پی‌درپی، استعدادهای کشور و قابلیت‌های خود را از دست داده است. او اگرچه ظاهراً با ازدواج فریگیس و سیاوش مخالف است (همان، ج ۲: ۳۰۰) با پذیرش این پیوند سیاسی، درصدد جذب توانایی‌های جدید برمی‌آید و از این روش، گام‌های محکم‌تری در جهت قدرت یافتن دوباره برمی‌دارد؛ همان‌طور که اگر فریدون، دختران شاه یمن را برای فرزندان خود به همسری برمی‌گزیند و نام ایرانی بر آن‌ها می‌نهد، در واقع به کسب و جذب استعدادهای تازه می‌پردازد.

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۴۳

پس از چیرگی دارابِ همای بر فیلقوس، وی از داراب درخواست عفو می‌کند. یاران داراب پیشنهاد می‌کنند که در ازای دختر فیلقوس (ناهید)، او را ببخشد و او نیز به چنین عملی اقدام می‌کند. (همان، ج ۵: ۵۲۰) ناهید با داراب هم‌بستر می‌شود؛ ولیکن به دلیل بوی بد دهان، از سوی داراب طرد می‌شود. پس از ستیز دارا و اسکندر، دارا به دست دو وزیر خود زخم می‌خورد و به پایان عمرش نزدیک می‌شود. او در این حال از اسکندر می‌خواهد که دختر او را به همسری برگزیند:

ز من پاک‌تن دختر من بخواه بدارش به آرام در پیشگاه

(همان، ج ۵: ۵۵۸)

دارا در پی آن است که بدین‌وسیله، پسری از دخترش، روشنک، متولد شود و نام اسفندیار را که دارا از نژاد اوست، زنده کند؛ دین زردشتی را گسترش دهد و رسوم ایرانی، همچون جشن نوروز و سده را، هم‌چنان پاس دارد. (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۵۵۹)

شنگل هندی نیز برای نزدیکی جستن به بهرام گور، تصمیم می‌گیرد دخترش را بدو به زنی دهد. بهرام نیز برای آن‌که از دست شنگل که خود را به او، به‌عنوان نماینده‌ی بهرام گور معرفی کرده، رهایی یابد، به ازدواج دخترش تن می‌دهد و بر آن می‌شود که با دختر از هند بگریزد:

به شنگل چنین گفت: فرمان کنم ز گفتارت آرایش جان کنم

(همان، ج ۶: ۵۸۱)

زن بهترین وسیله برای بند زدن، در هنگام شکست یک لشکر از سپاهی دیگر است. آن‌گاه که خاقان چین، مغلوب انوشیروان می‌شود، دخترش را به همسری نوشیروان می‌دهد و پیوند او را می‌جوید که این پیوند، عاطفی و عشقی نیست؛ بلکه سیاسی و برای حفظ قدرت و ثروت است:

چُن آگاهی آمد به خاقان چین از ایران و از شاه ایران‌زمین
و زان شادمانی به فرزند اوی شده شاد و خرم به پیوند اوی

(همان، ج ۷: ۲۷۵)

در شاهنامه بسیار می‌بینیم که برای تحقیر دشمن، زنان و نوامیس آنان را می‌ربایند؛ مثل دزدیدن گلنار معشوق اردوان را (همان، ج ۶: ۱۵۲)؛ ربودن دختر نرسی از سوی طایر عرب (همان، ج ۶: ۲۹۳) و دزدیدن کنیز قیصر روم به‌وسیله‌ی شاپور ذوالاکتاف. (همان، ج ۶: ۳۰۷) فاتحان نیز همیشه در جنگ‌ها سعی می‌کنند در اوّل قدم، نوامیس دشمن را تصاحب کنند؛ همان‌طور که ضحاک پس از پیروزی بر جمشید، ارنواز و شهرناز را به زنی می‌گیرد؛ بنابراین، می‌توان چنین پنداشت که دست‌یابی به زن، تصاحب حقیقی پادشاهی است و وقتی زن ضبط شود، شکست قطعی بر دشمن وارد شده است. فریدون نیز پس از پیروزی بر ضحاک، به شهرناز و ارنواز نزدیکی می‌جوید و ضحاک اندیشناک از او،

بدون هیچ تفکری، با شنیدن این موضوع، به سوی فریدون می‌تازد. در حقیقت تصاحبِ زنان ضحاک، شکست قطعی و زوال اوست. (همان، ج ۱: ۸۰)

۱۴. ۲. زن؛ وسیله‌ای برای طلب نسل

یکی دیگر از کارکردهای زنان در نظام مردسالارانه، زادن است. زن ابزاری برای مرد آفریدن است؛ چنان‌که در متن نیمه زروانی بندهش، اهورامزدا خطاب به زن می‌گوید: «اما اگر آفریده‌ای می‌یافتم که مرد از او آفرینم پس من هرگز تو را نمی‌آفریدم.» (Iranian Bundahišn، ۱۹۷۸: ۱۰۸) پس زن از سر ناچاری، آن هم برای زایش مردان آفریده می‌شود؛ مردانی که نام پدر را زنده نگه‌دارند و تکراری برای او باشند؛ چنان‌که بزرگمهر، در پاسخ انوشیروان، که چه فرزندی بهتر است؟ می‌گوید:

چنین داد پاسخ که نزد پدر گرامی چو جان است فرخ پسر
پس از مرگ نامش بدارد به جای ازیرا پسر خواندش رهنمای
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۱۹۱)

در جایی دیگر از شاهنامه نیز بیان شده که چون فرزند از زن زاده شد، دیگر نباید به زنان اعتنایی کرد و از او دوری گزید:

بدین داستان زد یکی رهنمون که مهری فزون نیست از مهر خون
چو فرزند شایسته آمد پدید ز مهر زنان دل ببايد برید
(همان، ج ۲: ۲۳۹)

که این خود نشانی بر عدم اهمیت زنان و اصل مادینه از سوی مردان است. آنچه بر زبان شخصیت‌های مرد شاهنامه، درباره‌ی زنان جاری است و از رفتار اغلب مردان دریافت می‌شود، این نکته است که زن، یا عامل اتصال اهل سیاست است و یا برای تولید نسل، به کار گرفته می‌شود و البته زنان باوقار و متین شاهنامه این کارکردها دارند؛ وگرنه زنانی که کارکرد سیاسی و یا توان تولید مثل را از دست داده‌اند، فقط برای تفریح مردان مورد استفاده قرار می‌گیرند. اینان، همان زنانی هستند که در کنار کتک بانوک (kadag-bānūg) زندگی می‌کردند و چاکرزن (čakar-zan) گفته می‌شدند؛ زنانی شبیه زنان صیغه که فرزندان آنان نیز حرام‌زاده تلقی می‌شد. (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۱۳، آموزگار، ۱۳۸۱: ۲۸۵ و مزداپور، ۱۳۹۱: ۳۸۸)

به آشکارگی در اوستا و متون پهلوی می‌بینیم که مقصود از زن ستدن، طلب نسل است: «مرا فرزندان رسا و کاردان، دین‌گستر، کشورپرور و انجمن‌آرا، با هم بالنده، نیک اندیش و از تنگنا رهاننده، بخش.» (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۴۱) زردشت نیز زنان دارنده‌ی پسر را می‌ستاید و به نیکی از آنان یاد می‌کند: «فروهر پارسایان و گروه زنان دارنده‌ی پسران پهلوان را ... می‌ستاییم.» (Geldner، ۱۸۸۶: ۷۰ و یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۰۳) اشی نیک

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۴۵

بزرگوار، در نخستین گله‌گزاری خویش، از زنی که فرزند نژاید گله می‌کند و می‌گوید: به خانهای او پای منه و در بستر او میاسای. (Ibid: ۲۳۸) در دینکرد نیز به «زن داشتن و فرزند به وجود آوردن و نسل را ادامه دادن» توصیه شده است. (کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶: ۵۴)

خویشکاری زن در نگاه مرد شاهنامه نیز بر این بنیان است؛ زال، آن‌گاه که با موبدان درباره‌ی ازدواج سخن می‌گوید، گویی تنها دلیل او برای جفت شدن، طلب نسل است:

به گیتی بماند به فرزند نام که این پور زال است و آن پور سام
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰۳)

هنگامی که سام، فرجام پیوند زال و رودابه را از ستاره‌شماران می‌پرسد، نخست سخنی که آنان بیان می‌دارند، پدید آمدن فرزندی چنین و چنان، از آن دختِ مهرباب و زال است که باعث برترنشینی پادشاه - منوچهر - خواهد شد:

از این دو هنرمند، پیلی ژیان بیاید بنندد به مردی میان
جهانی به پای اندر آرد به تیغ نهد تخت شاه از بر پشت میغ ...
(همان، ج ۱: ۲۹۰)

بنابراین، اگر در فرجام، قدرت (منوچهر) به این ازدواج تن در می‌دهد، بدان سبب است که دستاورد آن، پدیداری نسل و نژادی است که به پادشاه یاری می‌رساند و قدرت او را تقویت می‌کند؛ پس این ازدواج با زادن آن فرزند، معنا می‌یابد و با رویکردی سیاسی انجام می‌پذیرد. از وقایع مشهور شاهنامه، واقعه‌ی ازدواج رستم و ته‌مینه است که این پیوند یک شبه، به متولد شدن فرزندی به نام سهراب می‌انجامد و در پایان، مرگ او به دست پدرش رستم رقم می‌خورد. آنتونی پاتر (Anthony Potter) پژوهشگری است که حدود هشتاد داستان همانند رستم و سهراب را گردآورده که در اغلب این داستان‌ها، پسر به دست پدر کشته می‌شود و ساختار و محتوای این داستان‌ها، بیش‌تر شبیه به همان داستان رستم و سهراب است؛ رستم، پهلوان قوم ایرانی، سرزمین خود را برای شکار ترک می‌گوید و به سرزمین قوم رقیب، یعنی سمنگان که بخشی از قلمرو تورانیان است؛ وارد می‌شود. قوم بیگانه این فرصت را غنیمت می‌شمرد و آن‌گاه که پهلوان، پس از خوردن گور، به خواب فرو می‌رود، در وهله‌ی نخست، رخش رستم را که اسب ویژه‌ای است، می‌رباید و در پی نسل‌کشی از آن بر می‌آید و پس از آن‌که پهلوان از خواب برمی‌خیزد و رخش را نمی‌بیند، در جست و جوی اسب، به دربار شاه سمنگان می‌رسد و در کاخ، در مرحله‌ی بعدی، آن قوم به خود پهلوان دست می‌یابد و بر آن می‌شود که از نژاد او نیز بهره‌مند شود؛ به بیانی دقیق‌تر و روشن‌تر، همه‌ی تلاش‌ها برای دست‌یابی و جذب قدرت رقیب صورت می‌گیرد. آن‌چه بیان شد، با همه‌ی ساخت ظاهری داستان رستم و سهراب که در شاهنامه خوانده‌ایم، سازگاری چندانی ندارد؛ چراکه - چنان‌که پیش از این آمد - آن‌چه فردوسی بیان داشته، در طی روندی، از مفاهیم اصیل اسطوره‌ای فاصله گرفته و به قلمرو ادبیات پای

گذاشته است، اما با جست و جو در مفاهیم و بنیان‌های اسطوره‌ای داستان، تهمینه پری‌ای (زن بیگانه، اهریمن‌کیش و زیبا) است که در صدد اغوای پهلوان ایرانی برآمده است. او آن‌گاه که در خوابگاه رستم، با او روبه‌رو می‌شود، چنین سخنانی بر زبان جاری می‌کند:

یکی آن‌که بر تو چنین گشته‌ام خرد را ز بهر هوا کشته‌ام
 و دیگر که از تو مگر کردگار نشاند یکی پورم اندر کنار
 مگر چون تو باشد به مردی و زور سپهرش دهد بهر کیوان و هور
 (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۲۳)

مطابق با ریخت‌اصیل اساطیری، نه آن‌چه در شاهنامه که روایتی ادبی - حماسی است، در تحلیل این ابیات چنین می‌توان گفت: تهمینه (پری) ابراز عشق می‌کند تا رستم را بفرید و آرزوی خود را هم که همانا پدیداری فرزندی از پهلوان است، به زبان می‌آورد. این نکته افزودنی است که فردوسی نیز پری‌واری تهمینه را در شاهنامه نقش کرده است؛ آن‌جا که می‌گوید:

روانش خرد بود و تن جان پاک توگفتی که بهره ندارد ز خاک
 (همان، ج ۲: ۱۲۲)

و یا تهمینه، آشکارا پری‌چهره (نژاد)^{۱۶} خوانده شده است:

چو رستم بدان‌سان پری‌چهره دید ز هر دانشی نزد او بهره دید
 (همان، ج ۲: ۱۲۳)

اما چرا بنیادی‌ترین خواسته‌ی پری، پدید آمدن فرزند و طلب نسل است؟ در پاسخ باید بیان داشت، طلب نسل در بستر مسایل سیاسی، قابل بررسی است؛ به دیگر سخن، از دید خاندان تهمینه (پری)، می‌توان قابلیت‌های جدیدی را بهره‌ی قوم خود ساخت و به گونه‌ای، با بهره‌گیری از ظرفیت‌ها و توانایی‌های والای قوم بیگانه که موجب برتری آن ملت شده، خود را هم‌تا و همانند کشور رقیب ساخت. از سوی دیگر، شاید بتوان به یاری فرزندی که همان ویژگی‌های پهلوانی پدر دارد، اما در دامان تهمینه (پری) پروریده می‌شود، پدر پهلوان و قوم او را که رقیب و دشمن شمرده می‌شوند، از پای درآورد؛ بنابراین آن‌گونه که خالقی مطلق بیان داشته، زنانی شریف و آزاده چون تهمینه، در واقع از جمله‌ی پریانند. اهریمن پیوسته به فریفتن پهلوان می‌اندیشد، ولی حاصلی نمی‌یابد. سرانجام با مشورت دیوان و پریان به این نتیجه می‌رسد تنها کسی که هم‌توان پهلوان باشد، می‌تواند او را از میان بردارد و البته کسی جز فرزند خود او، چنین توانایی‌ای نخواهد داشت. اما نمی‌توان فرزند او را فریفت؛ مگر این‌که آن فرزند در دامان پری، پرورده گردد. پس پهلوان به وسیله‌ی زن جادو فریفته شده و از او فرزندی حاصل می‌شود. او بالاخره روزی به تحریک اهریمن در پی پدر درمی‌آید تا او را بیابد و بکشد؛ ولی پهلوان او را از پای درمی‌آورد و این بار نیز دسیسه‌ی اهریمن، کارساز نمی‌شود. (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۷۹)

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۴۷

با توجه بدان‌چه گذشت، رستم در واقع تارومارکننده‌ی پریان و پیری‌زادگان است که این ویژگی یادآور ستاره‌ی تیشتر^{۱۷} (در پهلوی: *tir/tištar* و در اوستا: *tištrya*) در اوستا است: «تیشتر، ستاره‌ی با شکوه و فره‌مند را می‌ستاییم. آن‌که پریان را تارومار می‌کند. آن‌که پریان را چیره می‌شود.» (Reichelt, ۱۹۱۱: ۲۲-۲۳)

بایسته‌ی یادآوری است - همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد - رستم و خاندان وی با آب، پیوند تنگاتنگی دارد و اصلاً نام او در بردارنده‌ی معنی رود دلاور (*raod-us-taxma*) است. این ویژگی در مورد تیشتر نیز دیده می‌شود؛ چنان‌که آن آب‌چهر (*afs.ciθra*) گفته شده است (Ibid: ۲۲)؛ بنابراین، می‌توان بر آن بود که بخشی از خویشکاری تیشتر اسطوره‌ای نیز به رستم حماسه رسیده است. بنابر آن‌چه گذشت، اگر بر پایه‌ی ساختار اساطیری اولیّه‌ی داستان، گفته شود که تهمینه و خاندان وی، سهراب را گسیل می‌دارند تا در مقابل پدر پهلوان - که خود نیز تمام ویژگی‌های او را داراست - بایستد، به بیراهه نرفته‌ایم؛ اگرچه ساختار ادبی، چنین واقعه‌ای تصویر نمی‌کند.

در دوره‌ی شبه تاریخی شاهنامه نیز دیده می‌شود که زن بیگانه سبب وقایع دردناکی برای جامعه‌ی ایرانی می‌شود. انوشیروان زنی مسیحی‌آیین دارد که از او فرزندی خورشیدچهر متولد می‌شود. نام او را نوش‌زاد می‌نهند. فرزند چون می‌بالد، کیش مادر می‌گیرد. در یکی از جنگ‌ها، آن‌گاه که انوشیروان از روم بازمی‌گردد، به دلیل ضعف تن در اردن سکنی می‌گزیند. کسی نزد نوش‌زاد می‌رود و خبر مرگ پدر را بدو می‌دهد. نوش‌زاد هرآن‌که را پدر به بند کشیده، بند می‌گشاید و سپاهی فراهم می‌آرد تا حکومت را تصاحب کند. رام برزین، سردار انوشیروان، او را اندرز می‌کند از این خیانت که نتیجه‌ی گرایش به خاندان مادر و دین اوست، دست بردارد. او در پاسخ می‌گوید:

مرا دین کسری نباید همی دلم سوی مادر گراید همی
که دین مسیحاست آیین اوی نگردم من از فره و دین اوی
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۱۶۱)

در این داستان نیز دیده می‌شود که پس از جنگ میان سپاه نوش‌زاد و رام برزین، نوش‌زاد کشته می‌گردد و زنی بیگانه (پری) - اگرچه نه آشکارا در روایت حماسی - باعث فاجعه می‌شود. به یاد بیاوریم که در متنی پهلوی، ازدواج با بیگانه ناپسند دانسته شده و آن، موجب فقر، کینه نسبت به پدر و خشک‌سالی انگاشته شده است. (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۲۰) گاهی در شاهنامه آشکارا، به این نکته که مادر تنها برای زادن فرزند اهمیت دارد، اشاره شده است. هنگامی که گیو به همراه کیخسرو و فریگیس از توران به ایران می‌گریزد، او به کیخسرو می‌گوید: تو از فره برخورداری؛ از رود بگذر. من یا مادرت اگر غرق شویم، اهمیتی ندارد؛ تنها وظیفه‌ی مادرت زادن تو بوده که فراهم شده است:

اگر من شوم غرقه گر مادرت گرانی نباید که گیرد سرت
ز مادر تو بودی مراد جهان که بی‌کار بُد بخت شاهنشهان
(همان، ج ۲: ۴۴۷)

۱۵. نتیجه‌گیری

طبق آنچه گذشت می‌توان گفت که پس از روی کار آمدن دولت ماد در ایران باستان، نظامی که زنان را بزرگ می‌داشت، جای خود را به نظام مردسالارانه داد؛ به سخنی دیگر، قانون، جای عشق و مهرورزی را تسخیر کرد و آنچه معیار روابط اجتماعی قرار گرفت، قوانین وضع‌شده از سوی مردان بود. بنا بر تغییر فرهنگ جامعه، اساطیر نیز دچار تغییر و تحول می‌شوند. در زمان سیطره‌ی زنان بر جامعه، می‌توان الهگان و ایزدان مادینه را در اسطوره‌ها دید؛ ولی با کم‌رنگ شدن نقش زنان در جامعه و چیرگی نظام مردسالارانه، اسطوره‌ها نیز تغییر می‌کنند؛ چنان‌که ناگاه ظهور زروان در اساطیر ایرانی را شاهد هستیم که او زاینده‌ی اهورامزدا و اهریمن است؛ اگرچه جنس مذکر دارد. این خود، نشان‌دهنده‌ی تلاش برای کم‌اهمیت جلوه دادن نقش زنان در جامعه است. شاید برای خواننده این پرسش پیش‌آید که مگر جامعه‌ی آریایی مردسالار نبوده؛ پس چه نیازی به تلاش برای نشان دادن ناکارآمدی زنان است؟ باید گفت این‌گونه نبوده که آریایی‌ها به طور ناگهانی، چه از نظر سیاسی - نظامی و چه از نظر فرهنگی، قوم چیره بر بومیان ایران باشند؛ بلکه متدرجاً و با کوشش‌های پی‌درپی، در این تغییرات به پیروزی رسیده‌اند و مثلاً جامعه‌ی زن‌سالار عیلامی را پس زده‌اند تا جایی برای مردانی چون خود در فلات ایران بگشایند. بدین ترتیب، در شاهنامه، هم می‌توان بقایای نظام زن‌سالارانه دید که باید در پیوند با فرهنگ پیش‌آریایی باشد و هم در آن به تصویری از ساحتِ مردسروری می‌توان دست یافت که در این فضا، زن، دو خویشکاری می‌یابد؛ از یک سو عامل وصلت‌های سیاسی می‌شود و از سوی دیگر، زن از طرفی باید با پیوند یافتن به قومی دیگر، وسیله‌ی تداوم قدرت آن باشد و از سوی دیگر ابزاری برای مردآفریدن شود. اگرچه بعضی داستان‌های شاهنامه تجلی اهمیت کم‌زنان در جامعه‌ی ایرانی است، ولی فراموش نکنیم که این بدبینی به جنس مؤنث، تنها برخاسته از میراث باستانی زروانی نیست؛ بلکه فرهنگ عصری نیز که شاهنامه در آن پدیدار شده، نگاه مطلوبی به جنس زن نداشته است؛ چنان‌که می‌توان در بعضی آثار معاصر فردوسی، دید بد جامعه را به زنان دید.^{۱۸}

یادداشت‌ها

۱. درباره‌ی این اسطوره، ر.ک: (یوستی، ۱۳۸۸: ۹۳)، آموزگار، ۲۸۹: ۱۳۸۷، کریستن‌سن، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۱ و بلعمی، ۱۳۸۵: ۷۵)

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۴۹

۲. نیاز به یادآوری است که برخی پژوهندگان به کلی منکر وجود چنین دوره‌ای هستند؛ چنان‌که نویسنده‌ی شاخه‌ی زرین آورده: «گاه زنانی پیدا شده‌اند که صرفاً به واسطه‌ی شخصیت مقتدر فردی، مدتی بر سرنوشت قوم خود حاکم بوده‌اند. اما این استثناها نادر است و اثری موقت دارد و تأثیری بر حقیقت این قاعده‌ی عام نمی‌گذارد که در گذشته عمدتاً اقتدار مردانه و خردمندانه بر جامعه‌ی بشری حکومت کرده است و چون سرنوشت بشر همان است، در آینده نیز همان خواهد بود.» (فریزر، ۱۳۸۷: ۴۴۰ و لوفلر- دلاشو، ۱۳۸۶: ۵۷)

۳. اردوی سورا اناهیتا (رود نیرومند بی‌آلایش) ایزدبانوی آب‌هاست. اشی (سهم و پاداش و بخشش) دخترِ هرمزد و سپندارمذ است. دثنا (دین) دخترِ هرمزد است و آسودگی زنان را می‌پاید. ارشتاد (راستی و درستی) الهه‌ی راستی است. (بهار، ۱۳۸۴: ۸۰-۸۳ و آموزگار، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۱)

۴. آتنا (گل و پرستار) ایزدی است مسلح که از سر زئوس زاده شده و این هنگامی رخ داد که هفائستوس سر زئوس را با تبری شکافت. آتنا، ایزدبانوی توفان و برق آسمانی است. هستیا (آتش‌دان) ایزد بانوی آتش، ایریس نمودگار رنگین کمان در المپ بوده و پیامبر ایزدان به شمار می‌رفته است. (وارنر، ۱۳۸۹: ۲۹۲ و ژیران، ۱۳۸۷: ۸۱، ۱۷۲، ۱۷۷) فلور، ایزد بانوی نوبهاران، غلات، درختان میوه، تاک و گل‌ها است. پالِس در نخست، ایزدی مذکر بود که بر ژوپیتر تاخت؛ ولی پس از آن شکلی مادینه به خود گرفت و نگاهبان زنان، گله‌ها و بخشنده‌ی نیروی باروری به مردان و زایایی به زنان گشت. انگرونا، ایزدبانوی سکوت است. (ژیران و دیگری، ۱۳۸۵: ۵۰، ۵۲، ۶۹)

۵. مصوت بلند *ā* نشانه‌ی مؤنث بودن واژه است. واژه‌ی *gaiθā-* ترکیبی است از *gai-aēθa* که ریشه‌ی آن *gay-* به معنای زندگی کردن است. در فارسی میانه، این واژه *gēhān* و در فارسی نو به شکل کیهان و جهان درآمده است. (Nyberg, ۱۹۷۴: ۸۲)

۶. البته برخی از پژوهشگران بر این باورند که وجود الهه‌ها دلیلی بر وضعیت بد زن و عدم احترام به آن‌ها از سوی مردان بوده است؛ به دیگر سخن، بنابر عقیده‌ی این گروه، کم‌بودها و توهین‌ها سبب پدیدار شدن این ایزدبانوان در تخیل زنان گردیده است: «تخیل انسان چیزی را به دلخواه و اختیار خود ابداع نمی‌کند؛ بلکه چیزهایی می‌آفریند که برای بازسازی تمامیت روانی ما هرگاه که احساسات حقارت نفس، آن را دچار عدم تعادل می‌کنند، لازم است و بدین‌گونه بالضروره ضد واقعیت را نمایش می‌دهد؛ چنان‌که زمینی پوشیده از قلوه سنگ، در اسطوره، چمنزاری لطیف که بر اثر مداخله‌ی خدایان (صورت اصلی آن تغییر یافته و بدین شکل دل‌پسند درآمده) جلوه داده شده است. هر واقعه از اساطیر ارباب انواع و افسانه‌ها، به همین نحو، یعنی برعکس واقعیات، ساخته و پرداخته شده است.» (لوفلر- دلاشو، ۱۳۸۶: ۵۷)

۷. در بندهش هندی کشف‌کنندگان آهن، مثنی و مشیانه‌اند. (یوستی، ۱۳۸۸: ۹۵)

۸. لقب هوشنگ در پهلوی: *pēš-dād* و در اوستا *para.dāta-* به معنای قانونگذار است. (خالقی مطلق، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۸، همو، ۱۳۸۶: ۲۷۵ و بهار، ۱۳۸۵: ۱۰۷) در تاریخ‌گزیده درباره‌ی او آمده است: «در عدل و داد کوشید... چون پیش از او آیین داد ندیده بودند، او را پیشداد لقب کردند.» (مستوفی، ۱۳۸۷: ۷۶)

۹. خماهن، گونه‌ای سنگ به غایت سخت، تیره‌رنگ و به سرخی مایل و درخشان است. (برهان قاطع، ذیل خماهن)

۵. ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۶، شماره‌ی ۱، بهار ۹۳ (پیاپی ۱۹)

۱۰. برسم دسته‌ای ترک‌های به هم بسته است که در مراسم مذهبی زردشتیان به کار می‌رود. (Mackenzie, ۱۹۷۱: ۱۷)

۱۱. در متن (M507) am، از متون ترفانی، اهریمن این‌گونه نقش شده است: «دیو زشت‌چهره و [بد] گوهر [که] می‌سوزاند، ویران می‌کند، می‌هراساند. با بال به شیوه‌ی [آفریدگان] هوایی پرواز می‌کند. به پره همانند [آفریدگان] آبی شنا می‌کند و مانند اهریمنان می‌خزد. به چهار اندام با جنگ‌افزار می‌ایستد؛ چنان چون آذرزادگان. روش تاریگان به [نزد] او چمند. زهرآگین چشمه [ها] از او فوران می‌کند و از او م‌های دودی می‌دمند و دندان [ها] همچون دشنه می‌لرزد.» (Boyce, ۱۹۷۵: ۹۶-۹۷) و نیز در همین باره بنگرید: (میرفخرایی، ۱۳۸۷: ۲۴ و ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۱۸).

۱۲. اهونور در پهلوی: ahunawar، اوستا: ahuna.vairyā، نیایش و دعایی است که در بند سیزده، یسنه‌ی بیست و هفت جای دارد و این‌گونه به فارسی گزارش شده است: «همان‌گونه که <داوری (قضاوت)> به وسیله‌ی هستی برگزیدنی است؛ بنابراین داوری‌ای <که باید> بنا بر راستی، بر کارهای اندیشه‌ی نیک جهان <اعمال شود> به مزدا و شهریاری به اهورا و اگذار می‌شود که مردم او را به عنوان شبان برای درویشان، تعیین می‌کنند.» (میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۴۷)

۱۳. کتابیون مزداپور این‌گونه خواستگاری کردن مردان از زنان را نشان جامعه‌ی مردسالارانه‌ی آریایی مهاجر به ایران می‌داند. (مزداپور، ۱۳۸۶: ۱۸۳)

۱۴. کاوس در پهلوی: kāyōs و در اوستا: usan- از خاندان kavay- که دومین شاه کیانی است. (بهار، ۱۳۸۴: ۱۹۳ و Bartholomae, ۱۹۶۱: ۴۰۶) در اوستا و بندهش، کاوس فرزند کی اپیوه و نییره کیقباد است؛ ولی در شاهنامه و دیگر منابع تاریخی دوره‌ی اسلامی، پسر کیقباد پنداشته شده است. (یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۲۷-۲۳۷ و فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۵۰)

۱۵. کتابیون مزداپور عشق بیژن به منیژه را نیز دستاورد فریبی پربانه (منیژه) می‌داند و او را از جمله‌ی زنانی پنداشته که موجب اغوای پهلوان می‌شوند. (مزداپور، ۱۳۸۶: ۱۸۰) «اهریمن (افراسیاب) زن جادو یا دختر خود (منیژه) را مأمور فریفتن پهلوان (بیژن) می‌کند و این پری، پس از آن‌که با زیبایی خود دل پهلوان را می‌رباید، او را فریفته، با ریختن داروی هوش‌بر در جام پهلوان، او را بی‌هوش کرده و دست و پایش را بسته و تحویل اهریمن (افراسیاب) می‌دهد و اهریمن او را در چاه ژرفی می‌اندازد و سنگ بزرگی بر سر آن می‌نهد.» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۷۸)

۱۶. واژه‌ی «چهر» در این بیت را می‌توان به معنی «نژاد» انگاشت؛ چنان‌که در دیگر مواضع شاهنامه نیز اغلب چهر به معنی نژاد آمده است: «به بالای سرو و به چهر کیان.» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۹) نیاز به یادکرد است که در فارسی باستان نیز، این واژه به ریخت «ciça» به معنای «تخمه و نژاد» به کار رفته است. در متن داریوش در نقش رستم (DNa) می‌بینیم که واژه‌ی ciça- در ترکیب Ariya.ciça- (ایرانی نژاد) آمده است. (Kent, ۱۹۵۳: ۱۷۰) در اوستا نیز یک معنی چهره (ciθra²) نژاد است. (Bartholomae, ۱۹۶۱: ۵۸۷) همچنین در فارسی میانه نیز معنای «cihr» افزون بر چهره، «بنیان» و نژاد است. (Mackenzie, ۱۹۷۱: ۲۲)

۱۷. تیشتر نیروی نیکوکاری است که با دیو اپوش (apoš) در پهلوی و در اوستا: (apaoša)؛ دیو خشک‌سالی که از میان برنده‌ی زندگی است، درگیر می‌شود. در دهه‌ی نخست ماه تیر، تیشتر به صورت مردی پانزده ساله؛ در دهه‌ی دوم به ریخت گاو نر و در دهه‌ی سوم به صورت اسبی در می‌آید. تیشتر در ریخت اسب زیبای سفید زرین‌گوش به دریای گیهانی می‌رود و با دیو اپوش که به شکل

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۵۱

اسب سیاه است و با گوش و دم سیاه خود ظاهری ترسناک می‌یابد، روبه‌رو می‌شود و سه شبانه روز می‌جنگد. در آغاز، تیشتر جنگ را می‌بازد. آن‌گاه اورمزد برای تیشتر قربانی می‌کند تا بر نیروی او افزوده شود. در رودرویی دوباره، تیشتر بر اپوش چیره می‌شود و باد، ابرهای باران‌زا را، بدون منع اپوش به هفت اقلیم زمین می‌رساند. (Reichert, 1911: 23-28, بهار، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۲، هینلز، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۸ و جعفری‌دهقی، ۱۳۸۹: ۲۷-۳۸)

۱۸. به عنوان نمونه، در همان سال‌های حیات فردوسی، در کتابی مثل *ثمارالقلوب*، از کید زنان سخن به میان می‌آید (ثعالبی، ۱۳۷۶: ۴۵۷) و یا در *قابوس‌نامه*، شاهد چنین سخنی هستیم: «دختر، نابوده به و چون بود، یا به شوی به یا به گور.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۳: ۱۳۷)

فهرست منابع

- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۷). *زبان، فرهنگ، اسطوره*. تهران: معین.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۷). *مانی به روایت ابن‌الندیم*. تهران: طهوری.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). *زیر آسمانه‌های نور*. تهران: قطره.
- اسماعیلی، حسین. (۱۳۸۹). «داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی». *تن پهلوان و روان خردمند*، به کوشش شاهرخ مسکوب. تهران: طرح نو، صص ۱۷۷-۲۲۴.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۲). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه‌ی رؤیا منجم، تهران: نشر علم.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۱). *جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی*. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۸۵). *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار، تهران: زوار.
- بنونیست، امیل. (۱۳۸۶). *دین ایرانی*. ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- بویس، مری. (۱۳۷۵). *تاریخ کیش زردشتیان؛ هخامنشیان*. ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بویس، مری. (۱۳۸۶). *زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آن‌ها*. ترجمه‌ی عسگر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). *جستاری در فرهنگ ایران*. تهران: اسطوره.
- بیرلین، ج. ف. (۱۳۸۹). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
- پاتر، آنتونی. (۱۳۸۴). *نبرد پدر و پسر*. ترجمه‌ی محمود کمالی، تهران: ایدون.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف. (۱۳۵۷). *برهان قاطع*. به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر.

ثعالبی، ابومنصور. (۱۳۷۶). *ثمارالقلوب فی المصاف و المنسوب*. ترجمه‌ی رضا انزابی‌نژاد، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

جعفری‌دهقی، محمود. (۱۳۸۹). «گزارش منوچهر جوان جم از تیشتر باران‌ساز در متن فارسی میانه‌ی دادستان دینی». *زبان شناخت*، سال ۱، شماره‌ی ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۲۷-۳۸.

جلالی‌مقدم، مسعود. (۱۳۸۴). *آیین زروانی*. تهران: امیرکبیر.
حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). *دیوان*. تصحیح محمدقزوینی، به اهتمام ع. جریزه‌دار، تهران: اساطیر.

خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۸۶). *سخن‌های دیرینه*. به کوشش علی‌دهباشی، تهران: افکار.
خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۸۰). *یادداشت‌های شاهنامه*. زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک: بنیاد میراث ایران.

خالقی‌مطلق، جلال. (۱۳۸۸). *گل‌رنج‌های کهن*. به کوشش علی‌دهباشی، تهران: ثالث.
دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: مرکز.
دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۹). *اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*. تهران: مروارید.
رایس، تاماراتالبوت. (۱۳۸۸). *سکاها*. ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
روایت پهلوی. (۱۳۹۰). گزارش مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زادسپر. (۱۳۸۵). *وزیدگی‌های زادسپر*. پژوهشی از محمدتقی راشد‌محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زهر، رابرت چارلز. (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زردشتی‌گری*. ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.

ژیران. ف و آ. و. پیر. (۱۳۸۵). *اساطیر روم و سلت*. ترجمه‌ی محمدشکری فومشی، تهران: کاروان.

ژیران. ف. (۱۳۸۷). *اساطیر یونان*. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: کاروان.
ستاری، جلال. (۱۳۸۶). *سیمای زن در فرهنگ ایران*. تهران: مرکز.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). *الملل و النحل*. بیروت: الهلال.
طلایی، حسن. (۱۳۷۴). *باستان‌شناسی و هنر ایران در هزاره‌ی اول قبل از میلاد*. تهران: سمت.

عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.

عنصرالمعالی، قابوس بن وشمگیر. (۱۳۸۳). *قابوس‌نامه*. تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.

اسطوره‌ی زادنِ زروان؛ گذار از زن‌سروری به مردسالاری و انعکاس آن در شاهنامه ————— ۵۳

- فرای، ریچارد نلسون. (۱۳۸۶). *تاریخ باستانی ایران*. ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی‌مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۸۰). *بندهش*. گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- فروم، اریک. (۱۳۸۵). *زبان از یاد رفته*. ترجمه‌ی بهزاد برکت، تهران: مروارید.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۷). *شاخه‌ی زرّین*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- کتاب پنجم دینکرد. (۱۳۸۶). آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه و متن پهلوی از ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- کتاب سوم دینکرد. (۱۳۸۱). آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- کلیما، اوتاکر. (۱۳۸۶). *تاریخ جنبش مزدکیان*. ترجمه‌ی جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران: توس.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۶۳). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در افسانه‌های ایرانیان*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۸). *مزد/پرستی در ایران قدیم*، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، تهران: هیرمند.
- کوسج، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *برزونامه (بخش کهن)*. مقدمه، تصحیح و توضیح اکبرنحوی، تهران: میراث مکتوب.
- گیرشمن، رومن. (۱۳۸۶). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه‌ی محمد معین، تهران: آگاه.
- لوفلر-دلاشو، مارگریت. (۱۳۸۶). *زبان رمزی افسانه‌ها*. ترجمه‌ی جلال ستّاری، تهران: توس.
- مالینوفسکی، برونیسلاو. (۱۳۸۶). «اسطوره در روان‌شناسی انسان‌های بدوی». *جهان اسطوره‌شناسی ۱*، ترجمه‌ی جلال ستّاری، تهران: مرکز، صص ۱۴۹-۱۷۲.
- مختاری، محمد. (۱۳۷۹). *اسطوره‌ی زال*. تهران: توس.
- مختاریان، بهار. (۱۳۹۰). *درآمدی بر ساختار اسطوره‌ی شاهنامه*. تهران: آگه.
- مزدایور، کتایون. (۱۳۸۶). *داغ گل سرخ*. تهران: اساطیر.
- مزدایور، کتایون. (۱۳۹۱). *چند سخن*. به کوشش ویدا ندّاف، تهران: فروهر.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). *تاریخ گزیده*. به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر.
- میرزای‌ناظر، ابراهیم. (۱۳۷۳). *گزارش اندرز اوشنردانا*. تهران: هیرمند.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۷). *فرشته‌ی روشنی*. تهران: ققنوس.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۲). *گزارش بغان یسن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد. (۱۳۶۴). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران: خوارزمی.

نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۷۶). *کلیات*. تصحیح وحیددستگردی، تهران: نگاه-علم. نیبرگ، ساموئل هنریک. (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

وارنر، رکس. (۱۳۸۹). *دانش‌نامه‌ی اساطیر جهان*. برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

هال، جیمز. (۱۳۸۹). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

هرتسفلد، ارنست. (۱۳۸۱). *ایران در شرق باستان*. ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - کرمان: دانشگاه باهنر.

هینلز، جان. (۱۳۸۶). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

یشت‌ها. (۱۳۷۷). گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

یعقوبی، احمدبن یعقوب. (۱۳۸۷). *تاریخ یعقوبی*. ترجمه‌ی محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

یوستی، فردیناند. (۱۳۸۸). *بندهشن هندی*. تصحیح و ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Bartholomae, ch. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter De Gruyter.

Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaen Middle Persian and Parthian*. Acta Iranica 9, Berlin: Teheran-Liege.

Dānāke-u Mainyō-ī khard. (1959). Edited By Ervad Tehmuras Dinshaw Anklesaria, Bombay.

Geldner, K. F. (1886). *Avesta; The Sacred Books of the parsis*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Iranian Bundahišn. (1978). Rivāyat-ī ēmēt-ī Ašavahištān, Part 1, Edited By: K. M. Jamasp Asa, Y. Mahyar Nawabi, M. Tavousi, Shiraz: Pahlavi University.

Kent, R., J. (1953). *Old Persian* (Grammar, Texts, Lexicon) New Haven: Connecticut.

Mackenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University.

Nyberg, H., S. (1974). *A Manual of Pahlavi*. Wiesbaden.

Reichelt, H. (1911). *Avesta Reader, Text, Notes, Glossary and Index* Berlin: Walter De Gruyter.

Zātsparam. (1964). *Vichitakīhā-ī Zātsparam*. with Text and Introduction, By: Bahramgore Tehmuras Anklesaria, Bombay.