

Literary Research

Year 19, NO. 77

Falii 2022

 DOI: <https://doi.org/10.2634/Lire.19.77.39>

 DOR: [20.1001.1.17352932.1401.19.77.4.2](https://doi.org/20.1001.1.17352932.1401.19.77.4.2)

Reflection of Matriarchy Myths in the Stories of Shahnameh

*Hossein bayat*¹, Paniz mansouri²*

Received: 23/5/2020

Accepted: 18/9/2021

Abstract

matriarchy refers to a time in previous millenniums when women played a special role in society and without them, the lives of the tribe's members would be in danger. In some of the stories of Shahnameh, one can see signs of the matriarchy era. In this research, an attempt has been made to classify the matriarchy stories of Shahnameh with a morphological approach and to provide a model for these stories. For this purpose, after introducing the characteristics of the matriarchy era, a number of mythological narratives that have similar structures in different cultures and whose similarities are same as the events influenced by the matriarchy period are briefly introduced. In the main part of the research, by examining four stories from Shahnameh, namely "Kaikavus and Soodabeh", "Siavash and Soodabeh", "Bijan and Manijeh" and "Esfandiar and Katayoun" in terms of morphology, we have shown a common pattern in them: The presence of the goddess of love in these stories causes death or a trouble for the main character of the story as a vegetation deity, and then a return or, in other words, a resurrection occurs for the vegetation god. All of these events are allegorical narratives for the season rotation as a matriarchy myth.

Keywords: *morphology, matriarchy, Shahnameh, Kaikavus, Siavash, Bijan, Esfandiar.*

Corresponding author, Assistant Professor Department of Persian Language and Literature, Kharazmi University.

hsnbyt@gmail.com

ORCID: 000000016032163x

2. M.A. Graduate of Persian Language and Literature, Kharazmi University

Extended Abstract

1- Introduction

Signs of matrilineal culture and thought are evident in Ferdowsi's Shahnameh. In order to get a correct understanding of these mythological narratives, it seems necessary to search for common possible structures in them in order to approach their background and origin. Some elements related to matriarchy such as outside the tribe marriages can be seen in different parts of the Shahnameh, but what this article focuses on are stories such as Siavash and Sudabah, which in terms of structure are almost completely consistent with the narratives influenced by the era of matriarchy. It seems that they have been reflected in the Shahnameh with not so many changes compared to the original. There are other stories with the same feature in the Shahnameh, but due to the wide range of characters, the diversity and difference in the time and place of the events, and the transfer of some actions between different characters in the story, all of them are not recognizable at first glance.

2. Literature Review

First, we mention some of the famous myths of the change of seasons, which actually show the barrenness and shedding of plants in the winter season and the re-appearance of plant life in the spring season, and are considered to be influenced by the relationships of the period of matrilineal descent.

1. The Babylonian myth of Ishtar and Tammuz
2. Greek myth of Adonis and Aphrodite
3. The Roman myth of Attis and Sibel
4. The Egyptian myth of Isis and Osiris
5. The Indian myth of Ram and Sita

Among the main characteristics of the mythology of the matrilineal era that can be seen in these stories, the following should be mentioned:

1. The role of the goddess of love in the life and death of the plant God
2. Fertility and drought of nature
3. The test of marriage and the holy king
4. Linking the plant God with the plant
5. Mourning rituals
6. Resurrection of the plant God

The stories of the Shahnameh, in which the mentioned matrilineal elements are reflected with changes, are as follows:

1. Kikavus and Soudabeh: Soudabeh is in the role of the goddess of love and without being directly involved in this matter, puts Kikavos in prison. His imprisonment can be considered equivalent to the banishment of the lover of the goddess of love to the underworld. After the defeat of Hamavaran's army, Kikavus takes the king's daughter as wife, which reminds him of the test of marriage and becoming a holy king.

2. Siavash and Soudabeh: Soudabe, in the role of the goddess of love, repeatedly expresses her love for Siavash, and Siavash, in the role of Izad Nabati, gets angry with the goddess of love for rejecting her love and goes to Turan, which is a symbol of the underworld. His resurrection is in the form of his son Ki Khosro. By showing his fighting skills and his strength, Siavash somehow emerges victorious from the marriage test and then marries the king's daughter. Parsiavshan's plant growing from Siavash's blood is a sign of his relationship with the plant. After his death and as the result of Iranians' revenge from Turanian the country will be destroyed and a great mourning ceremony will be held for him.

3. Bijan and Manijeh: In this story, the anger of the goddess of love indirectly affects the lover. Of course, the predatory dimension of the goddess of love has appeared in the face of Afrasiab, Manijeh's father. Bijan's falling into the well is a symbol of the plant God going to the death world, and his battle with the boars can be considered the test of marriage.

4. Esfandiar and Katayun: Katayun is Esfandiyar's mother, but in the mythology of matriarchy, sometimes the goddess of love falls in love with her child. Katayun has appeared in the role of a compassionate mother in the story, and there is no trace of the anger of the goddess of love in her, but perhaps Katayun's anger is attributed to Esfandiar in the deep construction of the narrative with the process of displacement and inversion. Esfandiar's effort to save his sisters and pass through Haft Khan is somehow reminiscent of the marriage test. Esfandiar has a special relationship with the plant, such as the fact that killing Esfandiar was only possible with a part of a plant (Gaz tree). His death was followed by a mourning ceremony and chaos and destruction, and his resurrection takes place in the form of his son Bahman.

3. Methodology

In this article, through the morphology of these stories, we try to show their identical and similar structure with the basic narratives that were the possible origin of all these stories or parts of them were borrowed in these stories. Morphology is a kind of "classification" based on similarities and differences in structures. In structural methods, the researcher does not consider the various phenomena of the subject of knowledge independently and separately from each other, but tries to examine each phenomenon in relation to the set of phenomena of which that phenomenon is a part. The term morphology was first borrowed by Vladimir Propp from the science of biology. Since the basis of the current research is also the identification and classification of some themes, characters and fictional actions of a number of narratives of the Shahnameh based on structural and functional similarities, we also borrow the term morphology for our research and consider the approach and method of the upcoming research to be morphological.

4. Results

In this article, it was found that the mentioned stories have a similar narrative structure despite having different characters, different motivations, different time and place of events and even shifting of some roles in the story, and all of them reflect events similar to the mythology of the change of seasons or the mythology of matriarchy. The differences that can be seen in each of the stories are related to the details, and the main interactions in the story and the main narrative structure of the story are the same. By examining these four stories, one can find the sometimes clear and sometimes obscure traces of this common pattern in them: the presence of a lover or a central female character, who often drives the main events of the story, is reminiscent of the goddess of love in the mythology of the change of seasons. The usual selfish actions of this lover directly or indirectly cause the death, imprisonment or trouble of the protagonist. In these stories, the connection of the main character with plants and nature makes his face more like the God of plants in mythology. In the following, his lover or those around him try to free the hero of the story, and finally these efforts lead to his return or release, which is, in a sense, the resurrection of the plant God. Usually, in some of these stories, some kind of test or battle also occurs, which can be a transformed form of the marriage test in matrilineal mythology.

References

- Aidanlu. S.(2000) *Hashiye bar Siyavoshan*. [in Persian]. Pp: 48-50.
- Aidanlu. S.(2009) *Az ostoore ta hemase*. [in Persian]. Haft goftar dar shahname Ferdowsi. 2nd ed. Tehran: Sokhan press.
- Aidanlu. S.(2014) *Esfandiar izad-e giyahi?* [in Persian] In jastarhaye adabi, Number. 45. Fall 93. Pp: 9-46.
- Afshari. A. (2003) *Ejaze ghatre*. [in Persian] in Iranshenasi, Number. 3. Fall 82. Pp: 564-557.
- Bahar. M. (1997) *Jostari chand dar farhang-e iran*. [in Persian] 3rd ed. Tehran: Fekre ruz.
- Bahar. M. (2012) *Pajuheshi dar asatire iran*. [in Persian] 9nd ed. Tehran: Agah.
- Bahar. M. (2016) *Az ostoore ta tarikh*. [in Persian] 9nd ed. Tehran: Cheshme.
- Bayat. H. (2008) "Jarfsakhte ostureyi-e dastan-e Bijan va Manijeh dar shahname-ye Ferdowsi". [in Persian] *Rokhsare Andisheh*. Pp: 207-180.
- Bierlein. J.F. (2013) *Ostoorehaye movazi*. [in Persian] Translated by Abbas Mokhbar. 4nd ed. Tehran: Markaz.
- Propp. V. (2016) *Rikhtshenasi-e ghessehaye paryan*. [in Persian] Translated by Fereydoun Badrei. 4nd ed. Tehran: Tos.
- Dorant. W. (1999) *Tarikh-e tamadon*. [in Persian] Translated by Ahmad Aram, A. Pashaei, Amirhossein Arianpour. 6nd ed. Tehran: Elmi va farhangi. C1.
- Rezaee dashtarzhaneh. M. Golizadeh. P. (2011) "Barresi-e tahlili-tabighi-e Siavash, Osiris va Attis". [in Persian] in Mystical and Mythological Literature Number. 22. Spring 90. Pp: 84-57.
- Rezaee dashtarzhaneh. M. (2010) "Barresi-e tahlili-tatbighi-e demosy". [in Persian] in Iranian Studies, Number. 18, Fall 89, pp: 133-158..
- Rosenberg. D. (2007) *Asatire jahan: dastanha va hemaseha*. [in Persian] Translated by Abdul Hossein Sharifian. 2nd ed. Tehran: Asatir. C1 and 2.
- Reed. E. (2009) *Madarsalari: zan dar gostare-ye tarikh-e takamol*. [in Persian] Translated by Afshang Maqsoodi. 1nd ed. Tehran: Golazin.
- Zamordi. H. Mousavi. Sh. (2012) *Sudabeh, bazmande-ye yek madarkhoda*. [in Persian] in Iranian Studies Number. 21. Spring 91. Pp: 165-180.
- Sarkarati. B. (1996) "Bonyan-e asatiri-e hamase-ye meli-e iran". [in Persian] in Persian Language and Literature, Number. 125. Spring 57. pp: 1-61.
- Taheri. S. (2019) "Tandishaye barvari-e izadbanovan-e iran". [in Persian] in Women's Social Studies Number 2. Fall 89.
- Anbarsoz. M. (2011) *Zan dar iran-e bastan*. [in Persian] Tehran: Roshangaran va motaleate zanan.
- Ferdowsi. A. (1987) *Shahnameh*. [in Persian] By the efforts of Jalal Khaleghi Mutlaq. New York: bibliotheca persiaca. C. 5-1.
- Fraser. J. (2009) *Shakhe-ye zarrin*. [in Persian] Translated by Kazem Firouzmand. 6nd ed. Tehran: Aghaz\.

- Firouzmandi. B. (2010) Kezazi. "Jaygah-e zan dar doran-e pish az tarikh". [in Persian] zan dar farhang va honar. Number. 1. Fall 89.
- Kezazi. J. (2011) *Name-ye bastan*. [in Persian] Tehran: Samt. c 6. 2011.
- Mazdapur. K. (2009) "Darbare-ye tarikhche-ye Nowruz". [in Persian] Bastanshenasi va tarikh. Number. 46. Spring and Summer 88. Pp: 3-9.
- Moskob. Sh. (1972) *Suge Siavash*. [in Persian] 2nd ed. Tehran: Kharazmi.
- Warner. R. (2010) *Daneshname-ye asatir-e jahan*. [in Persian] Translated by Abulqasem Esmailpour. 4nd ed. Tehran: Osture.
- Vaheddust. M. (2008) *Nahadineha-ye asatiri dar Shahname-ye Ferdowsi*. [in Persian] 2nd ed. Tehran: Soroush.
- Henryhook. S. (2011) *Asatir-e khavar-e mianeh*. [in Persian] Translated by Ali Asghar Bahrami, Faringis Mazdapour. 4nd ed. Tehran: Roshangaran va motaleate zanan.
- Hinels. J. (2007) *Shenakht-e asatir-e iran*. [in Persian] Translated by Jale Amoozgar. 10nd ed. Tehran: Cheshme.



فصلنامه

سال ۱۹، شماره ۷۷، پاییز ۱۴۰۱، ص ۳۹-۶۶

مقاله پژوهشی



DOI: <https://doi.org/10.2634/Lire.19.77.39>



DOR: [20.1001.1.17352932.1401.19.77.4.2](https://doi.org/20.1001.1.17352932.1401.19.77.4.2)

بازتاب اساطیر مادرتباری در داستانهای شاهنامه

دکتر حسین بیات^{۱*}؛ پانید منصور^۲

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۷

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۳/۳

چکیده

طبق برخی نظریه‌های مردم‌شناختی، مادرتباری به دورانی در هزاره‌های پیشین اطلاق می‌شود که زنان در جامعه، جایگاهی برتر از مردان داشتند؛ تبار فرزندان به واسطه مادر تعیین می‌شد و بدون حضور زنان، زندگی اعضای قبیله به خطر می‌افتاد. در برخی از داستانهای شاهنامه می‌توان نشانه‌هایی منطبق با آنچه عصر مادرتباری نامیده می‌شود، مشاهده کرد. در این جستار تلاش شده است این داستانها با رویکرد ریخت‌شناسی طبقه‌بندی، و یک الگوی مشترک برای آنها ارائه شود؛ به این منظور پس از معرفی ویژگیهای عصر مادرتباری از دید مردم‌شناسان، تعدادی از روایتهای اسطوره‌ای که در فرهنگهای گوناگون ساختار روایی همسانی، و چهارچوب آنها با رویدادهای تحت تأثیر دوران مادرتباری همانندیهایی دارد، مختصر معرفی شده است. در بخش اصلی پژوهش با بررسی چهار داستان از شاهنامه یعنی کیکاووس و سودابه، سیاوش و سودابه، بیژن و منیژه و اسفندیار و کتایون از دیدگاه ریخت‌شناسی، الگویی مشترک را در آنها نشان داده‌ایم. حضور مؤثر الهه عشق در این داستانها موجب مرگ یا گرفتاری شخصیت اصلی داستان به‌عنوان ایزد نباتی می‌شود و در ادامه بازگشت یا به تعبیری رستاخیزی برای ایزد نباتی اتفاق می‌افتد. به نظر می‌رسد تمام این حوادث، روایتی تمثیلی از اسطوره تغییر فصول به‌عنوان یک اسطوره مادرتباری است.

کلیدواژه‌ها: ریخت‌شناسی، مادرتباری، شاهنامه، کیکاووس، سیاوش، بیژن، اسفندیار.

۱. * استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)

hsnbyt@gmail.com

ORCID: 000000016032163x

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی mansouripaniz@yahoo.com



مقدمه

فرهنگ و اندیشه عصر مادرتباری به دورانهای گذشته زندگی بشر متعلق است؛ اما گذر زمان مانع نشده است که نشانه‌هایی از این فرهنگ در اثر بزرگی همچون شاهنامه فردوسی جلوه‌گری کند. علاوه بر اساطیر کهن ایرانی، بخشهایی از اساطیر گوناگون تمدنهای دیگر نیز در داستانهای شاهنامه منعکس شده است؛ زیرا اساطیر اقوام مختلف اغلب از یکدیگر تأثیر پذیرفته است و اساطیر شاهنامه نیز از این پدیده مستثنا نیست. برای رسیدن به درک درستی از این روایتهای اساطیری، جست‌وجوی ساختارهای احتمالی مشترک در آنها به منظور نزدیک شدن به پیشینه و مبدأ آنها ضروری به نظر می‌رسد.

از جمله اساطیر تأثیرگذاری که در تعدادی از داستانهای شاهنامه نمود پیدا کرده، اساطیری است که منشأ آنها به جوامع مادرتبار نسبت داده می‌شود. برخی از عناصر مرتبط با مادرتباری مانند ازدواج برون‌قبیله‌ای در بخشهای مختلف شاهنامه دیده می‌شود؛ اما آنچه این مقاله بر آن تمرکز دارد، داستانهایی مانند سیاوش و سودابه است که از نظر ساختاری تقریباً به طور کامل بر روایتهای تحت تأثیر دوران مادرتباری منطبق هستند و به نظر می‌رسد با تغییرات نه‌چندان زیادی نسبت به اصل اولیه خود در شاهنامه منعکس شده است. در شاهنامه داستانهای دیگری نیز با همین ویژگی هست؛ اما با توجه به گستردگی شخصیت‌ها، تنوع و تفاوت زمان و مکان حوادث و جابه‌جایی برخی از خویشکامیها بین شخصیت‌های مختلف داستان، تمام آنها در نگاه اول قابل‌شناسایی نیست. در این نوشتار تلاش می‌شود از طریق ریخت‌شناسی این داستانها، ساختار همسان و همانند آنها با روایتهای بنیادینی نشان داده شود که منشأ احتمالی تمام این داستانها بوده، و یا بخشهایی از آنها در این داستانها وام گرفته شده است.

پیشینه تحقیق

کتایون مزداپور در مقاله «شالوده اساطیری شاهنامه» (۱۳۶۹) برخی از عناصر مادرتباری را شرح داده که در داستانها منعکس شده است. سجاد آیدنلو نیز در مقاله «چند بنمایه و آیین مهم ازدواج در ادب حماسی ایران» (۱۳۸۷) به بررسی شکل ازدواج تحت تأثیر همین فرهنگ، پرداخته و در مقاله «اسفندیار ایزدی گیاهی» (۱۳۹۳) ویژگیهای عصر

مادرتباری انعکاس یافته در داستان اسفندیار را بیان کرده است. درباره داستان سیاوش نیز مقالات متعددی منتشر شده است؛ از جمله محمود رضایی دشت‌ارژنه در دو مقاله با عنوانهای «بررسی تطبیقی سیاوش و دموزی» (۱۳۸۹) و «بررسی تحلیلی-تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس» (۱۳۹۰) داستان سیاوش را با این اسطوره‌های مادرتباری مقایسه کرده است. مقاله «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش» (۱۳۹۳) از فرزاد قائمی به مقایسه سیاوش و یکی از خدایان یونانی به نام دیونسیا بر مبنای نظریه اسطوره و آیین می‌پردازد. فرزاد قائمی در مقاله دیگری با عنوان «تحلیل تطبیقی اسطوره‌ی ضحاک ماردوش» (۱۳۹۴) معتقد است که مرگ جمشید، حضور خواهرانش و روی کار آمدن ضحاک، نمایانگر تثلیث خدای شهید شونده و زن/همسر/خواهر (بغ‌بانو) و رستاخیز او در قالب فرزندش است. از دیدگاه ریخت‌شناسی نیز الیاس نورایی در مقاله «ریخت‌شناسی قصه‌های زال و رودابه و رام و سیتا» (۱۳۹۲) این داستانها را با اساطیر مادرتباری هندی مطابقت داده است؛ با این حال، داستانهای متعدد شاهنامه، که ساختاری مشابه اساطیر مادرتباری دارد، پیش از این به شیوه ریخت‌شناسی بررسی نشده است.

ریخت‌شناسی

ریخت‌شناسی نوعی «رده‌بندی» براساس شباهت و تفاوت در ساختارهاست. پژوهشگر در روشهای ساختاری، پدیده‌های گوناگون دانش مورد تحقیق خود را مستقل و جدا از یکدیگر در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه تلاش می‌کند هر پدیده‌ای را در ارتباط با مجموعه پدیده‌هایی بررسی کند. که آن پدیده جزئی از آنهاست (بالایی و کویی پرس، ۱۳۶۶: ۲۶۷). مهمترین کاری که ساختارگرایان قصد انجام دادن آن را دارند، یافتن الگوی زیربنایی تمام چیزهاست (دان، ۱۳۸۳: ۱۶۳)؛ به همین دلیل در بررسی پدیده‌های مختلف سعی می‌کنند به الگویی مبتنی بر رابطه اجزای تشکیل‌دهنده به صورت الگویی کلی و شمول‌پذیر دست یابند.

اصطلاح ریخت‌شناسی را نخستین بار ولادیمیر پراپ از دانش زیست‌شناسی وام گرفت و شیوه آن را برای بررسی قصه‌های پریان روسی به کار برد. وی براساس قواعد صوری به دسته‌بندی قصه‌های پریان روسی پرداخت. طبق این رده‌بندی، قصه‌ها براساس واحدهای تشکیل‌دهنده آنها و مناسبات این واحدها با یکدیگر و با کل قصه



توصیف می‌شود (پراپ، ۱۳۹۶: ۷۹). بعد از پراپ، هر گونه تلاشی برای استخراج ساختارهای مشترک میان آثار روایی مختلف و طبقه‌بندی آنها بر اساس ویژگیهای ساختاری، ریخت‌شناسی نامیده می‌شود.

از آنجا که مبنای این پژوهش نیز شناسایی و دسته‌بندی برخی بنمایه‌ها، شخصیت‌ها و کنش‌های داستانی تعدادی از روایت‌های شاهنامه براساس شباهت‌های ساختاری و عملکردی است، ما نیز اصطلاح ریخت‌شناسی را در مورد پژوهش خود وام می‌گیریم و رویکرد و شیوه پژوهش پیش رو را ریخت‌شناسانه می‌دانیم.

مادرتباری و اسطوره‌های مربوط به آن

مادرتباری به دوره‌ای گفته می‌شود که مادران و زنان در جامعه بدوی نقش ویژه‌ای داشتند و این به سبب اهمیتی بود که هر زنی نزد قبیله خود داشت و تبار و میراث فرزندان از طریق مادر و نه پدر مشخص می‌شد (فریزر، ۱۳۸۸: ۴۳۸). زنان در گذران زندگی قبیله نقش اساسی داشتند؛ اما مهمترین فعالیت زنان در جوامع مادرتبار کشف و گسترش کشاورزی بود. زنان بدوی با تلاش بی‌وقفه خود برای یافتن گیاهان خوراکی موجب پدیداری کشاورزی شدند و این امر موجب ساماندهی وضعیت خوراک کل قبیله شد. در روزگاری که گرسنگی از بزرگترین دشمنان انسان به شمار می‌رفت، زنان تداوم حیات بشری را تضمین کردند. «زن به بزرگترین اکتشافات راه یافت و سر حاصلخیزی زمین را پیدا کرد» (دورانت، ۱۳۷۸: ۱۲)؛ به این ترتیب، مجموعه تواناییها و فعالیتهای زنان به مانند نبض تپنده طایفه عمل می‌کرد. هر قبیله برای ادامه حیات در درجه اول به تأمین غذا و در درجه بعدی به تولیدمثل نیاز داشت که این هردو به علاوه بسیاری از کارهای دیگر توسط زنان انجام می‌شد. عمل تولید و زایش در آن دوران، توان رازآلود و جادویی زنان به شمار می‌رفت (رید، ۱۳۸۸: ۲۶۷)؛ بر این اساس، زندگی قبیله به فعالیت زنان پیوند خورده بود و زنان به سبب نقش پراهمیت خود، گاهی مورد پرستش نیز قرار می‌گرفتند؛ از این رو، نمادهای دینی و معنوی مختلفی حول محور زنان پدید آمد. زهدان زن عنصری اساطیری، و نماد مادر، اسطوره و رب النوع برکت و تولید شد (عنبرسوز، ۱۳۹۰: ۱۹). علاوه بر این، اساس زندگی مردم عصر مادرتباری بر پایه کشاورزی و باروری زمین است؛ به همین دلیل نخستین خدای آفریننده، که در اساطیر مادرتباری با آن روبه‌رو هستیم، زن است. او الهه بزرگ مادر و مادر زمین است که

آفرینش از او سرچشمه می‌گیرد (روزنبرگ، ۱۳۸۶: ۲۳). در نظام مادرتبار، مهمترین زن قبیله، جایگزین الهه مادر روی زمین بود و حکم ملکه را داشت. هر سال مسابقاتی که بیشتر به نیروی جسمانی و مهارت در جنگاوری و استفاده از ابزارآلات جنگی متکی بود، بین مردان قبیله برگزار می‌شد و ملکه، شخص برنده را همسر خویش برمی‌گزید. فرد برگزیده یک سال در مقام پادشاه مقدس بر قبیله فرمانروایی می‌کرد و در پایان سال، هنگام کاشت محصولات، طی مراسم دینی خاصی قربانی می‌شد؛ زیرا این اعتقاد وجود داشت که خون مقدس او بهترین پیشکش برای مادر زمین است و باعث باروری زمین می‌شود (بهار، ۱۳۷۶: ۴۸؛ روزنبرگ، ۱۳۸۶: ۲۴).

ذکر این نکته ضروری است که هرچند درباره ویژگیهای دوران مادرتباری به صورتی که مردم‌شناسان ترسیم کرده‌اند، تردیدهایی ابراز شده است به نظر می‌رسد با توجه به قرائن مختلف از جمله یافته‌های باستانشناسی، نمی‌توان درباره محوریت زنان در جوامع انسانی در هزاره‌های پیشین تردید کرد. کشف تندیس‌های زنانه فراوان از عصر نوسنگی (۸۰۰۰ - ۵۵۰۰ پ.م)، مس و سنگ (۵۵۰۰ - ۳۰۰۰ پ.م)، برنز (۳۰۰۰ - ۱۳۰۰ پ.م) و آهن (۱۳۰۰ - ۵۵۰ پ.م) در مناطق مختلف، اهمیت زنان را در این دوره‌ها نمایان می‌کند. بسیاری از این پیکرکهای عصر نوسنگی بدون سر هستند و یا ظرافت و جزئیات چشمگیری در تراشیدن چهره آنان صورت نگرفته است؛ اما اندام زنانه آنان برجسته است. برخی از آنان به شکل زنی باردار و به حالت نشسته (پیوند با زمین) هستند؛ برخی کودکی در آغوش دارند و برخی دیگر دستها را روی شکم و یا سینه قرار داده‌اند و دارای سینه و پایین تنه‌ای فربه هستند؛ به طور مثال در مناطق گنج‌دره، سراب، زاغه در ایران صدها تندیس گلی و سفالین کشف شده است که بیشتر آنان تندیس‌های زنانه هستند. مشهورترین تندیس باروری ایران، ونوس سراب است (طاهری، ۱۳۸۹: ۵۰ - ۴۴). وجود این پیکرکها و تأکید بر ویژگیهای زنانگی آنان نشانگر زایش، باروری و تقدس و اهمیت مادران برای مردمان آن دوران است. در مقاله جایگاه زن پیش از تاریخ به این مطلب اشاره شده است که در منطقه *joched* در فرانسه روی دیوار سردابی که محل دفن مردگان است، تصویر زنی با پایین تنه‌ای برجسته و سینه‌هایی که از آن شیر جاری است، ترسیم شده است. شیر نماد جاودانگی پس از مرگ است و چون این تصویر در محل دفن مردگان ترسیم شده است، می‌تواند بیانگر



این دیدگاه باشد که نیاکان ما تصور می‌کرده‌اند زنان نه تنها با فرزندآوری، نسل بعدی را پدید می‌آورند، بلکه تولد دوبارهٔ مردگان را نیز بر عهده دارند (فیروزمندی، کزازی ۱۳۸۹: ۴).

از سوی دیگر در اساطیر بسیاری از سرزمین‌ها، روایتها و رویدادهایی دیده می‌شود که در آنها شخصیت‌ها و خدایان زن، مرکزیت دارند و تعیین‌کنندهٔ اصلی سیر وقایع در جهان هستند. علاوه بر اسطوره‌های آفرینش، که معمولاً در آنها خدای مادر هم موجد و مولد حیات است و هم نقش فرمانروای جهان را بر عهده دارد در اسطوره‌های معروف به گردش فصول نیز نقش محوری با خدای مؤنث است. چهارچوب اصلی چنین اساطیری به این شکل است: خدای شهیدشونده‌ای که نمود خدای نباتی است به دلیل پاسخ رد دادن به درخواست الهه عشق می‌میرد و به جهان زیرین (جهان مردگان) تبعید می‌شود. در مدت غیبت او، زمین قدرت باروری خود را از دست می‌دهد؛ سپس این خدای مرده به طریقی (معمولاً به خواست و با دخالت الهه) زنده می‌شود و به جهان زندگان قدم می‌گذارد و بار دیگر سرسبزی و حاصلخیزی به زمین بازمی‌گردد.

این اساطیر در واقع نشاندهندهٔ بی‌بار و بر شدن گیاهان در فصل زمستان و نمایان شدن دوبارهٔ زندگی گیاهی در فصل بهار است. الهه‌ای که در کنار این خدای شهیدشونده حضور دارد، گاهی مادر یا خواهر خدای نباتی است و گاهی نیز معشوقی است که به این ایزد دل باخته است و معمولاً به طریقی (عمداً یا سهواً) باعث مرگ او می‌شود؛ سپس برای برگرداندن او به جهان زیرین می‌رود یا شخصی را برای نجات او می‌فرستد. در هر صورت، باید توجه کرد که اساطیر هر سرزمینی متناسب با وضعیت محیطی و فرهنگ آن سرزمین شکل می‌گیرد و طبیعی است که تا حدی با یکدیگر متفاوت باشد؛ اما پیرنگ اصلی این اساطیر، که همانا مرگ و رستاخیز خدای نباتی با دخالت یک الهه است، بین همه مشترک است. چنانکه جیمز فریزر اشاره کرده است، اینکه اسم و جزئیات آیین‌ها یا روایت‌های اساطیری در نقاط مختلف جهان دچار تغییراتی شده است، طبیعی است و طبعاً نباید مانع توجه ما به ساختار و محتوای یکسان آنها شود (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۵۹).

در اینجا به‌طور خلاصه به برخی از اسطوره‌های مشهور گردش فصول اشاره می‌شود که تحت تأثیر مناسبات دوران مادرتباری تلقی می‌شود:

۱. اسطوره بابلی ایشتر و تموز: ایشتر، که الهه عشق، زیبایی و باروری است، عاشق تموز می‌شود؛ ولی تموز با حمله یک گراز کشته می‌شود و به جهان مردگان می‌رود. ایشتر برای یافتن معشوق خود راهی دنیای زیرین می‌شود؛ اما ملکه مردگان مانع خروج آنها می‌شود. تا زمانی که ایشتر و تموز در جهان مرگ گرفتارند، باروری روی زمین متوقف می‌شود؛ هیچ گیاهی نمی‌روید و قحطی گسترش می‌یابد (بیرلین، ۱۳۹۲: ۲۶۷). خدایان دیگر از ترس نابودی انسانها، مردی را برای نجات ایشتر به جهان زیرین می‌فرستند و ایشتر و تموز به دنیای زندگان باز می‌گردند. هنگامی که این اسطوره از بابل به سرزمین‌های دیگر منتقل می‌شود، مرگ تموز و زاری برای او بیش از جنبه‌های دیگر اسطوره مورد توجه قرار می‌گیرد و فرود تموز به جهان زیرین و رستاخیز او با مرگ و تولد دوباره گیاهان پیوند می‌خورد و هر ساله تموز در زیر زمین پنهان می‌شود و مردم برایش سوگواری می‌کنند (هنری‌هوک، ۱۳۹۱: ۴۵-۴۲؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۱۹۰).

۲. اسطوره یونانی آدونیس و آفرودیت: آدونیس خدای نباتی و همتای تموز است که یونانیان، آن را از اقوام سامی بابل و سوریه اقتباس کرده‌اند (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۵۹). آفرودیت، که دلباخته آدونیس است از ترس کشته شدنش او را از رفتن به شکار بازمی‌دارد؛ اما آدونیس نمی‌پذیرد و هنگام شکار، توسط گراز کشته می‌شود و از خون او لاله نعلبانی یا گل سرخ می‌روید. آفرودیت برای بازگرداندن او به جهان زیرین می‌رود؛ اما موفق می‌شود هر ساله فقط نیمی از سال، او را به جهان زندگان بیاورد. مرگ آدونیس نماد خشکی و تولد او نماد سرسبزی گیاهان است (بهار، ۱۳۷۶: ۴۷).

در جزایر یونان، زنان بر مرگ آدونیس گریه و ناله سر می‌دهند؛ اما در نوحه‌های خود اشعاری می‌خوانند که نویدگر بازگشت او در رستاخیز است. هم چنین درون سبدهایی خاک می‌ریزند و تخم گل، رازیانه، گندم و جو می‌کارند و وقتی گیاهان رشد می‌کنند، این سبدها را که باغهای آدونیس نام دارد با تمثالهای آدونیس به آب می‌سپارند. فریزر با توجه به همین موضوع معتقد است آدونیس عمدتاً ایزد نباتات و بویژه غلات بوده است (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۹۱).

۳. اسطوره رومی آتیس و سی‌بل: سی‌بل نیز با همتاهای بین‌النهرینی همانندیهای زیادی خود دارد؛ اما با این حال به نظر می‌رسد که شخصیتی یگانه است؛ زیرا با کوه‌ها و حیوانات وحشی پیوندی ویژه دارد (وارنر، ۱۳۸۹: ۲۱۷)؛ آتیس چوپانی زیبا و برومند بود.



سی‌بل با دیدن زیبایی‌اش، دل‌باخته او گشت و از او قول گرفت که هرگز با شخص دیگری ازدواج نکند. دیری نگذشت که پادشاه پسی‌نوس تصمیم گرفت دخترش را به آتیس بدهد. سی‌بل از فرط عشقش به آتیس تلاش کرد تا مانع این وصلت شود و از شدت خشم ضربه‌ای بر سر آتیس وارد کرد. آتیس در اثر ضربه دچار جنون شد و در زیر درخت کاجی، خود را مقطوع‌النسل کرد و همان‌جا از شدت خونریزی جان داد و از خونش بنفشه روید. برخی نیز می‌گویند که او زمانی که با سی‌بل به شکار می‌رفتند، مانند آدونیس توسط گراز کشته شد (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۹۷).

۴. اسطوره مصری ایزیس و اوزیریس: ایزیس الهه محصولات سبز و همسر اوزیریس خدای گیاهی و فرمانروای شهر مصر است. اوزیریس مردمش را از آدم‌خواری منع کرد. راه و رسم کشاورزی را به آنان آموخت و آنها را متمدن ساخت و قوانینی وضع کرد تا با یکدیگر در صلح زندگی کنند. ست برادر اوزیریس، که فرمانروای بیابان و خشکی بود، همواره به اوزیریس رشک می‌ورزید و سرانجام او را درون تابوتی زندانی، و در رود نیل غرق کرد. از زمان مرگ اوزیریس بدبختی‌هایی بر مصر نازل شد که تا آن زمان ناشناخته بود. بیابانهای ست، کشتزارهای حاصلخیز را در معرض دست‌اندازیهای خود قرار داد و باعث شیوع قحطی شد (بیرلین، ۱۳۹۲: ۲۸۶). بعدها از تابوت اوزیریس درخت تنومندی روید و رستخیز او در کالبد پسرش هوروس اتفاق افتاد.

۵. اسطوره هندی رام و سیتا: سیتا فرزند مادر زمین بود. هنگامی که پدرش زمین کشاورزی را شخم زد و آن را متبرک ساخت، سیتا همچون گیاهی از دل خاک جوانه زد و متولد شد. رام با سیتا ازدواج کرد و به‌علت توطئه نامادریش از سرزمین خود طرد شد. رام به ابراز علاقه خواهر اهریمن جواب منفی داد و در نتیجه بین رام و هیولاهای جنگی بزرگ به‌راه افتاد و در نهایت سیتا کشته شد.

رام ایزد نباتی است. ... البته در هندوستان این زن رام است که سرانجام کشته می‌شود و به زیر زمین می‌رود به‌جای خدا؛ چون زن رام خودش ایزد الهه نباتی است که از زیر خیش کردن زمین سبز می‌شود و بیرون می‌آید. او هم یک الهه گیاهی است. ... در آنجا هم نبرد خشکی و برکت است (بهار، ۱۳۹۵: ۲۶۵).

این اساطیر دو وجه اشتراک عمده دارند: یکی از این اشتراکات، مرگ و زندگی دوباره ایزدی است که با طبیعت و رویش گیاهان پیوند دارد و پس از رفتن او به جهان

زیرین، روی زمین، زمستان از راه می‌رسد و با بازگشت او طبیعت دوباره سرسبز می‌شود. اشتراک دوم این است که در تمام این روایتها یکی از ایزدبانوان، که معمولاً الهه عشق یا باروری است در مرگ و زندگی ایزد گیاهی نقش اساسی دارد.

شاهنامه و داستانهای تحت تأثیر اساطیر مادرتباری

شاهنامه فردوسی از آثاری است که عوامل بسیاری در شکل‌گیری داستانهای آن نقش داشته است؛ از جمله می‌توان به وجود فرهنگ پدرسالارانه حاکم در عصر نگارش این اثر اشاره کرد. نفوذ ادیان مختلف مانند میترائیسم، اسلام و بویژه دین زرتشتی نیز در لایه‌های داستانی شاهنامه مشهود است. هم چنین عواملی مانند دگرگونی، ادغام، شکستگی، ورود عناصر بیگانه، جابه‌جایی و حذف هر کدام به نوبه خود داستانهای شاهنامه را تحت تأثیر قرار داده است (بهار، ۱۳۷۶: ۴۴-۴۰، آیدنلو، ۱۳۸۸: ۳۴-۵۰)؛ با وجود این، تعدادی از داستانهای شاهنامه تحت تأثیر فرهنگ و اسطوره‌های کهنی شکل گرفته است که در نگاه اول قابل تشخیص نیست؛ اما با بررسی ژرف‌ساخت روایتها می‌توان این تأثیرپذیری را مشاهده کرد؛ از جمله این داستانها می‌توان به داستان کیکاووس و سودابه، سیاوش و سودابه، بیژن و منیژه و اسفندیار و کتیون اشاره کرد. در ادامه با بررسی این چهار داستان و اشتراکات آنها با برخی از مهمترین و برجسته‌ترین اسطوره‌های مادرتباری، نشان خواهیم داد که می‌توان ردپای آن اساطیر را در این داستانها آشکارا مشاهده کرد.

۱. نقش الهه عشق در زندگی و مرگ ایزد نباتی

همواره در اسطوره‌های مادرتباری در کنار ایزد گیاهی، الهه عشقی هست که دلباخته این ایزد می‌شود. گاهی مرگ ایزد گیاهی مجازات سرپیچی از الهه و رد کردن عشق اوست؛ همانند اسطوره سومری دوموزی و اینانا (ایشتار و تموز) و یا مرگ آتیس به دلیل بی‌توجهی به عشق سی‌بل (هنری هوک، ۱۳۹۱: ۲۳-۱۹، بهار، ۱۳۷۶: ۴۶)؛ به عبارت دیگر، ایزد گیاهی گرفتار خشم الهه عشق می‌شود و گاه نیز سهواً این عشق، او را به کام مرگ می‌کشد. سرانجام الهه عشق، که طاقت دوری از معشوق خود را ندارد برای یافتن او به جهان زیرین می‌رود و یا با فرستادن شخصی زمینه بازگشت او را فراهم می‌کند. در تعدادی از داستانهای شاهنامه، شکل کامل یا ناقصی از این ساختار (ابراز عشق الهه



عشق به ایزد نباتی، تبعید خواسته یا ناخواسته ایزد به جهان مردگان، پشیمانی الهه عشق و بازگرداندن ایزد نباتی به دنیای زندگان) دیده می‌شود.

کیکاووس و سودابه: در این داستان کیکاووس خواهان دختر شاه هاماوران است. شاه هاماوران با این وصلت مخالف است؛ اما سودابه که دل‌باخته کیکاووس است، بدون توجه به مخالفت پدرش موافقت خود را اعلام می‌کند و سرانجام این وصلت سرمی‌گیرد. نقش سودابه در داستان همانند نقش الهه عشق و یا مادر خدا است و به همین سبب عشق او بدون اینکه خود مستقیم در این امر دخالت کند، کیکاووس را گرفتار زندان می‌کند. شاه هاماوران، که از این ازدواج ناخرسند است به نیرنگ دست می‌زند و کیکاووس و همراهانش را به مهمانی فرا می‌خواند؛ سپس با لشکریانش در مستی بر ایشان می‌تازد و آنان را به بند می‌کشد. اگرچه کیکاووس نمی‌میرد، فروگرفتن او از تخت شاهی و به زندان افتادن او را می‌توان معادل تبعید معشوق الهه عشق به دنیای زیرین دانست.

چنانکه الهه عشق ابتدا به معشوق هشدار می‌دهد و پس از گرفتاری برای باز گرداندن او به جهان مردگان می‌رود، سودابه نیز پیش از رفتن کیکاووس به مجلس بزم پدرش به او هشدار می‌دهد که این دامی برای بازپس گرفتن من و قدرت است؛ اما کیکاووس توجهی نمی‌کند (شاهنامه، ج ۲، ۷۶ و ۷۷). هم چنین بعد از اینکه کیکاووس در زندان محبوس می‌شود، سودابه، که تحمل دوری از معشوق را ندارد از پدرش سرپیچی می‌کند و با سرزنش او نهایتاً راهی زندان می‌شود؛ هرچند از نجات کیکاووس ناتوان است.

سیاوش و سودابه: ردپای سودابه در هر مرحله از زندگی سیاوش دیده می‌شود. او در ابتدا سیاوش را به شبستان خود دعوت می‌کند و راز عشق خود را به او برملا می‌سازد. هنگامی که سیاوش نمی‌پذیرد با صحنه‌سازی تلاش می‌کند به کیکاووس بقبولاند که سیاوش قصد دست‌درازی به او را داشته است. سودابه بارها به سیاوش ابراز علاقه می‌کند و هر بار که سیاوش عشق او را رد می‌کند، نقشه دیگری برای به‌دست آوردن او می‌کشد. ابراز علاقه جسورانه و کام‌جویی سودابه، یادآور الهه‌های عشق از جمله ایشتر است. هم چنین توطئه‌های سودابه باعث می‌شود سیاوش ایران را ترک کند؛ زیرا اگر در ایران بماند از دسیسه‌های وی در امان نخواهد بود (شاهنامه، ج ۲،

۲۶۹). این قسمت از داستان سیاوش به داستان رامای هندی می‌ماند. نامادریِ رامای باعث می‌شود او به جای جانشینی پدر، چهارده سال در تبعید به سر برد. رفتن رامای به تبعیدگاه آغاز مشکلاتی است که در نهایت، موجب مرگ سیتا می‌شود. رفتن سیاوش به توران نیز سرانجام باعث مرگ او می‌شود. هنگامی که رستم به کین‌خواهی سیاوش برمی‌خیزد باینکه سیاوش به دست افراسیاب کشته شده است، سودابه را مقصر اصلی می‌داند و اول او را مکافات می‌دهد و سپس توران را به خاک و خون می‌کشد (شاهنامه، ج ۲، ۳۸۳ و ۳۸۲)؛ به این ترتیب به نظر می‌رسد سودابه در اساطیر پیشین احتمالاً مادرخدا، الهه عشق، الهه زمین و خدای برکت‌دهنده بوده که تحت تأثیر عوامل بسیاری چون دین، نفوذ نظام پدرسالاری، تلفیق فرهنگها و غیره تغییر کرده است. شاید «یکی از بداقبلترین شخصیت‌های اساطیری از جهت این تغییر و تحولات سودابه باشد؛ چراکه شخصیت وی طی قرون متمادی از اوج به حضيض آمده و چنان دگرگون گشته که از چهره‌ای بسیار مهم، سازنده و مثبت به شخصیتی منفی، منفور و بسیار کم‌اهمیت‌تر از چهره اصلی بدل شده است» (زمردی و موسوی، ۱۳۹۰: ۱۶۸). سیاوش نیز در نقش ایزد نباتی به سبب رد کردن عشق الهه عشق گرفتار خشم او می‌شود و به توران می‌رود که نماد دنیای زیرین است؛ اما بعدها در قالب فرزندش کیخسرو به جهان روشنایی باز می‌گردد.

۴۹



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۹ شماره ۷، پاییز ۱۴۰۱

بیژن و منیژه: دختر افراسیاب و همراهانش در جشنگاهی در نزدیکی مرز ایران و توران، مجلس بزمی برپا کرده‌اند. بیژن، که برای دفع آفت گرازان از کشتزارها به آن منطقه رفته است، مشغول تماشای منیژه می‌شود. منیژه نیز شیفته زیبایی و برومندی بیژن می‌گردد و آن دو، سه شبانه‌روز را در جشنگاه با هم سپری می‌کنند. هنگامی که زمان وداع می‌رسد، منیژه، که تاب دوری از معشوق را ندارد، داروی خواب‌آوری را به بیژن می‌خوراند و پنهانی او را به قصر خویش می‌برد. او در نقش الهه عشق به هر قیمتی خواستار معشوق است و حاضر به جدا شدن از او نیست.

افراسیاب پس از آگاه شدن از این امر دستور می‌دهد تا بیژن را درون چاهی تاریک زندانی کنند و این یادآور رفتن ایزدان نباتی به جهان زیرین است؛ همان‌گونه که تموز، آدونیس، آتیس، اوزیریس و سیاوش به جهان زیرین سقوط کردند، هم چنین در داستان

آدونیس و آتیس، الهه عشق ایزد نباتی را از شکار منع می‌کند؛ اما به سبب نافرمانی او، سرانجام توسط گراز کشته می‌شود.

در داستان بیژن و منیژه هم در اولین سخنانی که میان دو دل‌داده ردوبدل می‌شود، منیژه بیژن را از اینکه به‌تنهایی به شکار گرازان آمده و روی بالا و برز خود را رنجانده است - البته با کلماتی مهرآمیز - سرزنش می‌کند (بیات، ۱۳۸۷: ۱۹۴).

در اینجا نیز خشم الهه عشق به صورت غیر مستقیم گریبانگیر معشوق می‌شود. «جلوه بُعد درنده مادر خدا در چهره افراسیاب، پدر منیژه نمودار شده است که قصد بر دار کردن بیژن را دارد و سرانجام هم او را زندانی می‌کند» (همان: ۱۹۳). منیژه نیز مانند الهگان عشق، پس از زندانی شدن معشوق همواره به دنبال چاره‌ای است که او را نزد خود بازگرداند. او هر روز با گدایی کردن برای بیژن غذا تهیه می‌کند و هنگامی که خبر آمدن کاروانی از ایران را می‌شنود برای نجات وی از آنان طلب کمک می‌کند و به این ترتیب چاره‌جویی وی برای نجات معشوق به نتیجه می‌رسد. ایزدبانوان برای یافتن معشوق خود به دنبال او به جهان زیرین می‌شتافتند و یا کسی را برای آزادی او گسیل می‌کردند منیژه نیز با تلاشهای بسیار موجب رهایی بیژن از چاه به دست رستم می‌شود. اوست که رستم را از گرفتاری بیژن باخبر می‌کند و با برافروختن آتش، محل دقیق چاه را به رستم و ایرانیان نشان می‌دهد؛ به این ترتیب می‌توان گفت منیژه خویشکامیهای الهه عشق، مادر و یا ایزدبانوان را داراست که معشوق خود - ایزد نباتی - را بار دیگر به جهان بازمی‌گرداند. ناشکیبایی منیژه بر سر چاه نیز یادآور عزاداری ایشتر و ایزیس و الهه‌های عشق برای معشوقشان است.

اسفندیار و کتایون: به گفته فردوسی نام اصلی کتایون، ناهید بوده است (شاهنامه، ج ۵، ۷۸).

اسم اصلی مادر اسفندیار (ناهید) یادآور نام آناهیتا، ایزدبانوی آبها در اساطیر ایرانی است و از این نظر، مادر اسفندیار را هم بسان مادران برخی از خدایان گیاهی، دست کم در حد تشابه اسمی با یکی از زن‌ایزدان مرتبط می‌کند (آیدنلو، ۱۳۹۳: ۱۳).

کتایون مادر اسفندیار است؛ اما در اساطیر مادرتباری، گاهی الهه عشق به فرزند خویش دل می‌باخته است. اسفندیار در پی به دست آوردن تخت پادشاهی است و چون از بهانه‌های پدرش خسته شده است به کتایون می‌گوید که اگر گشتاسب، خود

پادشاهی را به من واگذار نکند، من به زور بر تخت می‌نشینم و تو را نیز شاه‌بانوی ایران می‌کنم (شاهنامه، ج ۵، ۲۹۴). برخی از صاحب‌نظران معتقدند که می‌توان از این ابیات این‌گونه برداشت کرد که اسفندیار قصد داشته است پس از رسیدن به پادشاهی، طبق رسم زرتشتی خویدوده (ازدواج محارم)، مادر خویش را به همسری بگیرد و او را همچنان شاه‌بانوی ایران نگه دارد (آیدنلو، ۱۳۹۳: ۱۴؛ کزازی، ۱۳۹۱: ۶۴۳). براساس چنین نظریاتی اندیشه ازدواج الهه عشق (کتایون) را با فرزند خویش (اسفندیار) در این داستان می‌توان مشاهده کرد.

هشدارهای الهه عشق به منظور پیشگیری از مرگ معشوق در این داستان در قالب چاره‌جوییهای کتایون برای نجات اسفندیار بارها دیده می‌شود. هنگامی که اسفندیار تمامی خواسته‌های پدر را به‌جا می‌آورد تا به پادشاهی برسد، کتایون از پیش می‌داند که گشتاسب به قول خود عمل نخواهد کرد و از تاج و تخت دست نخواهد کشید؛ پس سعی می‌کند پسرش را از تلاش برای رسیدن به پادشاهی منصرف کند و به او می‌گوید شاه پیر است و به‌زودی خواهد مرد و پادشاهی به تو خواهد رسید (شاهنامه، ج ۵، ۲۹۴ و ۲۹۳). هنگامی که اسفندیار قصد جنگ با رستم را دارد، کتایون او را نصیحت می‌کند که از رفتن به جنگ رستم پرهیز کند و به او گوشزد می‌کند که رستم پهلوان پرآوازه‌ای است و اسفندیار در مقابل او سر خود را به باد می‌دهد (شاهنامه، ج ۵، ۳۰۷ و ۳۰۶). کتایون هنگامی که می‌بیند سخنش بر اسفندیار کارگر نیست از او می‌خواهد دست کم فرزنداناش را با خود به این مهلکه نبرد؛ زیرا می‌داند که فرجام تلخی در انتظار آنان است (شاهنامه، ج ۵، ۳۰۸). سرانجام پیش‌بینی‌های او درباره عاقبت کردارهای اسفندیار به تمامی محقق می‌شود. شاید به همین دلیل است که فردوسی کتایون را «آموزگار» و «رهنمای» خطاب می‌کند (شاهنامه، ج ۵، ۴۷ و ۴۸).

همان‌گونه که آفرودیت، آدونیس را از شکار منع کرد، اما آدونیس سرپیچی کرد و توسط گراز کشته شد، اسفندیار نیز نه تنها دستورهای کتایون را اجرا نمی‌کند، بلکه به او توهین می‌کند و موجب رنجش کتایون می‌شود. هرچند کتایون در نقش مادری مهربان و دلسوز در داستان ظاهر شده است و اثری از خشم و کین‌خواهی الهه عشق در او دیده نمی‌شود، شاید درشتی اسفندیار با مادر و تأکید داستان بر خرد و راهنمایی کتایون، شکل تغییر یافته‌ای از خشم کتایون در ژرف‌ساخت روایت باشد که با فرایند



جابه‌جایی و وارونه‌سازی - که در دگرگونیهای اسطوره رایج است - به اسفندیار نسبت داده شده است.

چنین گفت با مادر اسفندیار که پیش زنان راز هرگز مگوی
 که نیکو زد این داستان شهریار
 به کاری مکن نیز فرمان زن که هرگز نبینی زنی رای زن
 پر آژنگ و تشویر شد مادرش ز گفته پشیمانی آمد برش...
 به مادر چنین گفت پس جنگجوی که نابردن کودکان نیست روی
 چو با زن پس پرده باشد جوان بماند منش پست و تیره‌روان
 (شاهنامه ج ۵: ۳۰۸-۲۹۴)

از سوی دیگر با توجه به اینکه اسفندیار به دست رستم کشته می‌شود، ممکن است خشم و غضب الهه عشق (کتایون) به نقش رستم منتقل شده، و رستم در مقابل اسفندیار، تجلی بُعد غضبناک این مادر خدا باشد.

۲. آزمون ازدواج و پادشاه مقدس

گفتیم که در جوامع مادرتبار، هر سال بین مردان قبیله مسابقاتی (بر پایه نیروی جسمانی و فنون جنگی) برگزار می‌شد و فرد پیروز می‌توانست با ملکه قبیله ازدواج، و یک سال بر قبیله حکومت کند. سپس در پایان سال برای باروری مادر زمین پادشاه را قربانی می‌کردند. به این مسابقات آزمون ازدواج و به فرد پیروز پادشاه مقدس می‌گفتند (روزنبرگ، ۱۳۸۶: ۲۴). در داستانهای مورد بحث ما در شاهنامه نیز ساختاری مشابه این آزمون و ازدواج فرد برگزیده با ملکه دیده می‌شود.

کیکاووس و سودابه: کیکاووس به سرزمین هاماوران لشکرکشی می‌کند و پس از شکست سپاه هاماوران، دختر پادشاه را به زنی می‌گیرد (شاهنامه، ج ۲، ۷۲ و ۷۱)؛ پس می‌توان گفت کیکاووس پس از گذر از آزمون ازدواج (جنگ با شاه هاماوران) با سودابه (الهه عشق) ازدواج می‌کند و به پادشاه مقدس تبدیل می‌شود.

سیاوش و سودابه: پس از ورود سیاوش به خاک توران، افراسیاب از او استقبال می‌کند. چندی بعد افراسیاب و سران لشکر تورانی به همراه سیاوش به بازی چوگان، کشتی، تیراندازی و نمایش مهارت‌های جنگی می‌پردازند که سیاوش در تمامی این امور گوی سبقت را از بقیه می‌رباید (شاهنامه، ج ۲، ۲۹۴-۲۹۰)؛ چندی بعد از هنرنماییهای سیاوش، پیران ویسه، که دختر خود جریره را به سیاوش داده است، فرنگیس دختر

افراسیاب را نیز برای او خواستگاری می‌کند؛ به این ترتیب می‌توان گفت او با نشان دادن مهارت‌های جنگی و قدرت و تبخّر خود به نوعی از آزمون ازدواج پیروز بیرون می‌آید و با دختر پادشاه ازدواج می‌کند. مدتی بعد، سیاوش شهری در توران بنا می‌کند و خود پادشاه آن می‌شود؛ اما چندان نمی‌گذرد که کشته می‌شود. سیر این رویدادها کاملاً یادآور انتخاب پادشاه مقدس، همسری او با ملکه و در نهایت قربانی شدن اوست.

درست است که در شاهنامه، فرنگیس و جریره عامل قتل سیاوش نیستند، چه بسا اینها همه در پی دگرگونی اسطوره، رخ داده باشد و در اصل همین ملکه‌ها در سر سال نو سیاوش را به کام مرگ فرستاده، و جانشین قدرتمندتری را به جای او برگزیده باشند تا روند باروری طبیعت خدشه‌دار نشود (رضایی‌دشت‌ارژنه، ۱۳۸۹: ۱۴۷).

بیژن و منیژه: در ابتدای داستان، مردم ناحیه ارمان از حمله گرازها به محصولات کشاورزی خود خبر می‌دهند و طلب کمک می‌کنند. بیژن و گرگین به بیشه‌زار می‌روند و بیژن به تنهایی پس از نبردی سخت با گرازان همه آنها را از بین می‌برد و دندان‌شان را به عنوان نشان افتخار بیرون می‌کشد؛ سپس به جشنگاه می‌رود و به خوشگذرانی در خوابگاه منیژه می‌پردازد. شاید بتوان نبرد با گرازها را همان آزمون ازدواج در نظر گرفت که تنها پس از پیروزی در آن، ایزد نباتی می‌تواند با ملکه ازدواج کند. مدتی بعد، افراسیاب، بیژن را در چاه می‌اندازد. این رویداد می‌تواند تعبیری از قربانی شدن پادشاه مقدس و رفتن او به دنیای مردگان باشد.

۵۳



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۹ شماره ۷۷، پاییز ۱۴۰۱

اسفندیار و کتایون: پس از حمله ارجاسب به ایران و به اسیری بردن دختران گشتاسب، پادشاه ایران، اسفندیار را نزد خود می‌خواند و به او می‌گوید در صورت نجات خواهرانت از دژ مستحکم ارجاسب، من پادشاهی را به تو واگذار می‌کنم. اسفندیار برای رسیدن به دژ باید از هفت‌خان گذر کند. این خانها به نوعی یادآور آزمون ازدواج است. اگرچه اسفندیار در پی خواهرانش وارد این هفت‌خان و آزمون می‌شود در نهایت مطابق با آیین خویدوده با یکی از آنان ازدواج می‌کند و وعده پادشاه شدن نیز در صورت این پیروزی به او داده می‌شود؛ هرچند به آن نمی‌رسد (آیدنلو، ۱۳۹۳: ۱۳).

۳. پیوند ایزد نباتی با گیاه

در اسطوره‌های مادرتباری بین ایزد نباتی و گیاهان پیوندی برقرار است به گونه‌ای که

معمولاً از خون ایزد شهید شونده و یا در محل مرگ او گیاهی می‌روید. از خون آدونیس لاله روید و مردم سبدهایی از گندم و انواع گیاهان برای او سبز می‌کردند و به آب می‌سپردند (فریزر، ۱۳۸۸: ۳۹۱ و ۳۹۰). از خون آتیس بنفشه یا گیاه صنوبر رشد کرد (بهار، ۱۳۷۶: ۴۶). از تابوت اوزیریس نیز در کنار نیل درخت تنومند عطرآگینی روید (بیرلین، ۱۳۹۲: ۲۸۶).

در داستانهای تحت تأثیر اساطیر مادرتباری در شاهنامه نیز بین شخصیت اصلی داستان و گیاهان به طریقی پیوندی برقرار است.

کیکاووس و سودابه: با توجه به اینکه کیکاووس کشته نمی‌شود و خون او بر زمین نمی‌ریزد، این بنمایه به شکل محسوسی در این داستان دیده نمی‌شود. در تطورات اسطوره این طبیعی است؛ زیرا درگذر دورانها گاهی تغییراتی در داستانها رخ می‌دهد و برخی خویشکاریها حذف، و یا به لایه‌های پنهان‌تر داستان منتقل می‌شود. پراپ نیز معتقد است که به هیچ‌وجه همه خویشکاریها در همه قصه‌ها نمی‌آید (پراپ، ۱۳۹۶: ۸۳)؛ با این حال در برخی از ابیات شاهنامه به نوعی شاهد تمایل شدید کیکاووس به مظاهر طبیعت هستیم. یکی از این موارد، اشتیاق کاووس برای رفتن به مازندران است. در شاهنامه مازندران این‌گونه وصف شده است:

که در بوستانش همیشه گل است	به کوه اندرش لاله و سنبل است
هوا خوشگوار و زمین پر نگار	به گرم و به سردش همیشه بهار
نوازنده بلبل به باغ اندرون	گرازنده آهو به راغ اندرون
همیشه نیاساید از جفت و جوی	همه ساله هر جای رنگست و بوی
گلابست گویی به جویش روان	همی شاد گردد ز بویش روان
دی و آذر و بهمن و فرودین	همیشه پراز لاله بینی زمین
همه ساله خندان لب جویبار	همه ساله باز شکاری به کار

(شاهنامه، ج ۲، ۳ و ۴)

این سرزمین به گفته زال به سبب اینکه مسکن دیوان بوده، توسط هیچ‌یک از پادشاهان پیشین فتح نشده است (شاهنامه، ج ۲، ۹ و ۱۰)؛ اما شنیدن اوصاف زیبایی بهستی مازندران چنان کیکاووس را شیفته خود می‌کند که طبق تصمیمی که هیچ‌کس آن را خردمندانه نمی‌داند، قصد فتح آن را می‌کند. کیکاووس به دست دیو سفید اسیر می‌شود

و نهایتاً با تلاشهای رستم، مازندران برای اولین بار در زمان پادشاهی کیکاووس فتح، و بار دیگر زمین سرسبز و خرم می‌شود:

زمین گشت پر سبزه و آب و نم
بهاراست گیتی چو باغ ارم ...
به گیتی خبر شد که کاووس شاه
ز مازندران بستند آن تاج و گاه
بماندند یکسر همه زین شگفت
که کاووس شاه آن بزرگی گرفت
(شاهنامه، ج ۲، ۴۵ و ۶۴)

در بخشی دیگر از داستان کیکاووس، دیوی که قصد دارد شاه را با وعده سفر به آسمان فریب دهد، پیش از سخن گفتن، دسته‌گلی را به کیکاووس تقدیم می‌کند؛ سپس سخنان دلفریب خود را آغاز می‌کند (شاهنامه، ج ۲، ۹۵). ممکن است علاقه شدید کیکاووس به طبیعت و مظاهر آن بیانگر پیوند او با طبیعت در ژرفساخت داستانها باشد.

سیاوش و سودابه: در ابیاتی که در برخی از نسخه‌های شاهنامه آمده است، پس از بریده شدن سر سیاوش از خون او گیاهی می‌روید:

فروریخت خون سر پربها
به شخی که هرگز نروید گیا
همانگه که خون اندر آمد به خاک
دل خاک هم همزمان گشت چاک
به ساعت گیاهی برآمد ز خون
از آنجا که کردند آن خون نگون
گیا را دهم من کنونت نشان
که خوانی همی خون اسپاوشان
بسی فایده خلق را هست ازوی
که هست آن گیا اصلش از خون اوی
(شاهنامه، ج ۲: ۳۵۸، پانویس)

۵۵



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۹ شماره ۷، پاییز ۱۴۰۱

این ابیات اگرچه احتمالاً توسط فردوسی سروده نشده و الحاقی است، وجود روایتهای عامیانه و شفاهی در این زمینه بیانگر این است که این واقعه دست کم در حافظه اسطوره‌ای ملت محفوظ مانده است. در مناطق مختلف ایران درختانی مقدس هست که مردم معتقدند امامزاده یا مردی روحانی در پای آنها دفن شده و این درختان از مزار آنان رویده است. هم چنین مردم معتقدند که از برخی از این درختان سالی یکبار در روزی معین، خون تراوش می‌کند. این درختان و خونی که از آنها می‌چکد، یادآور سیاوش و گیاهی است که از خون او رویده است. هم چنین رویدن گیاه پرسپاوشان از خون سیاوش یادآور داستان اوزیریس است که تابوت او در رود نیل رها شد و در باتلاقی متوقف گشت و از آن درخت گز عظیمی روید. تا چهل سال پیش

نیز در قبادیان درختی به نام مزار درخت وجود داشته که مردم به هنگام نوروز به زیارت آن می‌رفته‌اند. بسیار محتمل است که باورها و روایتهای مربوط به این‌گونه گیاهان نیز با اساطیر باروری و ایزد گیاهی ارتباط داشته باشند (افشاری، ۱۳۸۲: ۵۶۲).

بیژن و منیژه: در ابتدای داستان بیژن و منیژه اشاره می‌شود که محصولات کشاورزی مردم ناحیه ارمان توسط گرازها در حال نابودی است (شاهنامه، ج ۳، ۳۰۸)؛ به این ترتیب، بیژن که برای رهایی ارمانیان از آفت گراز، راهی آنجا می‌شود به‌نوعی نگهدارنده و محافظ نباتات است. اوست که مانع خرابی محصولات کشاورزی و به‌نوعی موجب رویش گیاهان می‌شود؛ پس می‌توان در اینجا بیژن را به‌نوعی ایزد گیاهی دانست که نگهدارنده نباتات است و با آنان پیوند دارد (نک. بیات، ۱۳۸۷: ۱۹۴). هم چنین در ابتدای داستان (شاهنامه، ج ۳، ۳۱۸) منیژه می‌گوید که هر سال در آغاز بهار در این جشنگاه اردو می‌زنند و به شادی می‌پردازند. ایزدان نباتی نیز نمود فصل بهار هستند.

اسفندیار و کتیون: اسفندیار با گیاه، ارتباط ویژه‌ای دارد. اینکه کشته شدن اسفندیار تنها به‌وسیله بخشی از یک گیاه (درخت گز) امکانپذیر است، احتمال ارتباط او را با گیاه و حتی ایزد گیاهی بودن او بیشتر می‌کند. اسفندیار روپین‌تن است و شمشیر و گرز ابر پهلوان ایران بر او اثری ندارد؛ اما سرانجام راز مرگش توسط سیمرغ فاش می‌شود. آیدنلو درباره بیت «مردم گز پرست» معتقد است:

درخت گز کشنده اسفندیار مقدس بوده است و به قرینه ترکیب «مردم گز پرست» در شاهنامه و گزارشی از عجایب‌المخلوقات ظاهراً گروهی آن را می‌پرستیدند و محترم می‌داشتند. ... آیا سفارش سیمرغ به رستم، که حالت دستهای او هنگام نشانه‌گیری تیر گز به چشمان اسفندیار باید به شیوه دستهای گزپرستان در زمان پرستش این درخت باشد به دلیل رابطه ویژه این درخت با اسفندیار است و فقط با این تمهید خاص و درآمدن به هیئت پرستندگان درخت گز، این تیر به چشم تجسد انسانی ایزد گیاهی اصابت می‌کند و او را می‌کشد؟ (آیدنلو، ۱۳۹۳: ۲۱).

۴. آیین‌های سوگواری

مراسم سوگواری و عزاداریهای دسته‌جمعی برای ایزدان شهید شونده معمول و مرسوم بود. ایزیس مدتها در مرگ همسرش عزاداری، و لباس عزا به تن کرد (روزنبرگ، ۱۳۸۶: ۳۲۲). هر سال زنان در عزای آدونیس نوحه‌های دسته‌جمعی می‌خواندند (فریزر، ۱۳۸۸:

۸۸). این عزاداریها به این سبب بود که مردم معتقد بودند به وسیله این قطرات اشک، می‌توانند بار دیگر ایزد مرده را زنده کنند؛ همان‌گونه که قطرات باران زندگیبخش نباتات است (بهار، ۱۳۹۵: ۲۹۹). در شاهنامه نیز این سوگواریها به شکلهای مختلف نمود یافته است.

کیکاووس و سودابه: مردم هنگام اسارت کیکاووس در زندان، ناراحتی و نگرانی خود را از وضعیت نابسامان کشور بشدت ابراز می‌کنند. هم‌چنانکه مردم در بسیاری از روایت‌های اساطیری با عزاداری برای ایزد نباتی تلاش می‌کنند او را بار دیگر زنده کنند در اینجا نیز مردم برای چاره‌جویی نزد رستم می‌روند و از او می‌خواهند که مانع ویرانی ایران شود. رستم نیز پس از شنیدن درخواست مردم برای نجات کیکاووس راهی هاماوران می‌شود (شاهنامه، ج ۲، ۸۱).

سودابه و سیاوش: تمام ایرانیان پس از کشته شدن سیاوش از شاه و پهلوانان گرفته تا زنان و کودکان، حتی بلبلان به عزاداری و نوحه می‌پردازند. زابلستان نیز به سوگ سیاوش می‌نشیند و رستم یک هفته لباس عزا می‌پوشد؛ سپس به کین‌خواهی سیاوش قیام می‌کند (شاهنامه، ج ۲، ۳۸۲ و ۳۸۱). برخی معتقدند این سوگواری برای سیاوش، که نماد ایزد نباتی است با نوروز نیز مرتبط است. بنا بر گفته بهار، پنج روز پیش از آغاز سال نو، زمان مرگ ایزد نباتی بود و مردم عزاداری می‌کردند و اول نوروز زمان بازگشت او و جشن بود (بهار، ۱۳۹۵: ۳۴۱). مزدآپور معتقد است بومیان ایران، روز اول ماه فروردین را معادل مرگ خدای نباتی (سیاوش) می‌دانستند و نه تنها جشن نمی‌گرفتند، بلکه آیین عزاداری برگزار می‌کردند. پنج روز بعد از آن را یعنی از پنجم فروردین زمان رستاخیز خدای نباتی و بازگشت او می‌دانستند و جشن و پایکوبی نوروزی آغاز می‌شد (مزدآپور، ۱۳۸۸: ۴).

امروزه همچنان جشن نوروز باقی است؛ اما از آیین عزاداری اولیه خبری نیست. این موضوع احتمالاً تحت تأثیر آیین زرتشت است که از سوگواریهای آیینی بیزاری می‌جست و عزاداری زیاد را گناه می‌دانست. «شیون و مویه بیش از حد در دین زرتشتی گناه است؛ زیرا این کار به روان کمکی نمی‌کند و بدن زنده را می‌آزارد و از نظر اعتقاد به زندگی پس از مرگ و اطمینان به رستاخیز بی‌نتیجه است» (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۷۶)؛ با این حال نشانه‌هایی از این باورهای کهن را در این زمینه می‌توان در برخی آیین‌های



امروزی مانند حاجی فیروز دید. صورت سیاه حاجی فیروز احتمالاً نشانه‌ای از تاریکی و سیاهی دنیای مردگان، و رنگ لباس او و شادمانیش نویدگر آمدن بهار و باززایی طبیعت است. «چهره سیاه او نماد بازگشت از جهان مردگان است و لباس سرخ او نیز نماد خون سیاوش و حیات دوباره ایزد شهید شونده و شادی او، شادی زایش دوباره آنهاست که رویش و برکت با خود می‌آورد» (بهار، ۱۳۷۶: ۲۳۱). همانندیه‌های این آیین با روایتهای مربوط به اسطوره دموزی نیز قابل توجه است. «بر تن دموزی هنگام رفتنش به زیر زمین، جامه سرخ می‌پوشاندند؛ مثل جامه حاجی فیروز. به دست دموزی نیز نی‌لبکی می‌دادند. حاجی فیروز هم دف می‌زند و رقصان مژده بهار می‌دهد و در کنارش کسی نی‌لبک می‌زند» (مزدآپور، ۱۳۸۸: ۸). با اینکه جشن نوروز بیشتر با آیین ایزد گیاهی ارتباط دارد در شاهنامه این جشن به جمشید نسبت داده شده است (شاهنامه، ج ۱، ۴۴). بهار معتقد است که نوروز، جشن بومی ایران بوده است و نه جشن هند و ایرانی؛ اما علت منتسب شدن آن به جمشید، محبوبیت او است. در گذشته، اعیاد و جشن‌ها را به شخصیت‌های بزرگ و محبوب اساطیری ارتباط می‌دادند. در دوران پادشاهی جمشید نیز پیری و مرگ و بیماری از میان برداشته شده بود و طبیعی است که بزرگترین جشن سالانه ایرانیان نیز به این عصر طلایی نسبت داده شود (بهار، ۱۳۷۶: ۲۳۴).

بیژن و منیژه: زمانی که بیژن در چاه محبوس می‌شود، ایرانیان نیز از سرنوشت او آگاه نمی‌شوند. گرگین نیز پس از بازگشتن به ایران از گفتن واقعیت خودداری می‌کند و همچنان عاقبت بیژن مجهول باقی می‌ماند؛ اما گریه و زاری منیژه بر فراز چاه بیژن ممکن است باقیمانده از سوگواری در اصل داستان باشد.

چُن از کوه خورشید سر برزدی منیژه به هر در همی نان چدی
همی گرد کردی به روز دراز به سوراخ چاه آوریدی فراز
به بیژن سپردی و بگریستی بدین شوربختی همی زیستی
(شاهنامه، ج ۳: ۳۳۵)

اسفندیار و کتایون: بنابر ابیات شاهنامه برای اسفندیار نیز پس از مرگش، عزاداری برگزار می‌شود:

از آن‌پس به سالی به هر برزنی به ایران خروشی بُد و شیونی
ز تیر گز و بند دستان زال همی مویه کردند بسیار سال
(شاهنامه، ج ۵: ۴۳۲)

نکته درخور ذکر این است که اسفندیار در شاهنامه پهلوان (غازی) دین زرتشتی است و در این کیش، زاری و سوگواری نهی، و کاری اهریمنی تلقی شده است؛ لذا احتمال دارد برگزاری عزاداری و یادکرد سالانه برای او بازمانده‌ای از آیین‌های دیرین و پیش زرتشتی و به شخصیت اساطیری و ایزدی اسفندیار در روزگار باستان مربوط باشد (آیدنلو، ۱۳۹۵: ۳۱).

فریزر نیز معتقد است «برای اسفندیار عزای عمومی گرفتند. پس از یک سال، عزاداری برای او هنوز ادامه داشت و مردم سالها با خاطره آن تیر، اشک حرمان می‌ریختند و می‌گفتند شکوه و عظمت ایران افول کرد» (فریزر، ۱۳۸۸: ۷۲۷).

۵. رستاخیز ایزد نباتی

در اسطوره‌های مادرتباری مشاهده شد که ایزد نباتی به کمک الهه عشق یا فرستاده او سرانجام به دنیای زندگان بازمی‌گردد و با رستاخیز او جهان نباتی دوباره زنده می‌شود. گاهی الهه عشق برای یافتن و بازگرداندن ایزد نباتی خود به جهان زیرین می‌رود؛ اما نمی‌تواند از آنجا خلاصی یابد و خدایان، فردی را برای نجات او به جهان مردگان می‌فرستند.

کیکاووس و سودابه: وقتی خبر گرفتاری کیکاووس به رستم می‌رسد، او برای رهایی کیکاووس به هاماوران لشکر می‌کشد؛ به این ترتیب، رستم در نقش نجات‌دهنده کاووس و سودابه در داستان ظاهر می‌شود و آنها را از زندان رهایی می‌دهد و کیکاووس بار دیگر پادشاه ایران و سودابه نیز ملکه می‌شود.

شاید بتوان بازگشت کیکاووس را معادل رستاخیز خدایان نباتی همچون دموزی و تموز و آدونیس و... و بازگشت سودابه را مانند بازگشت اینانا و ایشتر از جهان مردگان دانست. رستم نیز در نقش شخصی است که خدایان او را مأمور می‌کنند به جهان زیرین رود و بر اینانا و ایشتر آب حیات بپاشد و آنان را بازگرداند.

سیاوش و سودابه: رستاخیز سیاوش در کالبد پسرش کیخسرو صورت می‌گیرد. سیاوش در خواب می‌بیند که به زودی خواهد مرد. به فرنگیس آگاهی می‌دهد که بعد از مرگ او، ایرانیان به خونخواهی او توران را ویران می‌کنند و فرستاده‌ای از ایران به دنبال همسر و فرزندش خواهد آمد و فرزندش کیخسرو بر تخت پادشاهی خواهد نشست. پیران نیز در شب تولد کیخسرو، سیاوش را در خواب می‌بیند که به او مژده آمدن



کیخسرو را می‌دهد به گونه‌ای که گویی بازگشت خود را نوید می‌دهد (شاهنامه، ج ۲، ص ۳۶۵). کیخسرو سرانجام افراسیاب را شکست می‌دهد و کین سیاوش را می‌ستاند. با بر تخت نشستن کیخسرو بار دیگر آبادانی به کشور بازمی‌گردد. بازگشت حیات نباتی به کشور با پادشاهی کیخسرو که به آن خواهیم پرداخت، فرضیه تجلی سیاوش در قالب کیخسرو را محتمل‌تر می‌نمایاند.

رستاخیز پدر در وجود پسرش تنها مختص این اسطوره ایرانی نیست. در اساطیر مصر نیز اوزیریس پس از رفتن به جهان مرگ با وجود تمام تلاشهای همسرش ایزیس به جهان زندگان بازنگشت؛ اما پسرش هوروس فرمانده مصر شد و جای پدر را گرفت. مردمان هوروس را می‌پرستیدند و به دلیل ارتباط او با اوزیریس از او می‌خواستند تا پس از مرگ واسطه میان آنان و پدرش باشد. با آمدن هوروس بار دیگر سرسبزی و حاصلخیزی به مصر بازگشت و او موفق شد سیت را که گسترش‌دهنده خشکسالی و قحطی بود نابود کند (بیرلین، ۱۳۹۲: ۲۸۶).

بیژن و منیژه: همان‌طور که ذکر شد، مرگ بیژن به‌عنوان یک ایزد نباتی بدر تغییرات اسطوره به فروافتادن او در چاه تاریک تبدیل شده است. رستاخیز بیژن نیز هنگامی رخ می‌دهد که رستم در نقش نجات‌دهنده او و به کمک الهه عشق، منیژه، چاه را پیدا می‌کند و سنگ بزرگی را که بر دهانه آن گذاشته‌اند، برمی‌دارد و بیژن را از چاه بیرون می‌آورد. بیرون آمدن بیژن از چاه نماد رستاخیز ایزد نباتی است.

اسفندیار و کتایون: رستاخیز اسفندیار نیز همانند سیاوش و اوزیریس مصری در کالبد پسرش صورت می‌گیرد. پس از مرگ اسفندیار، بهمن به‌قصد کین‌خواهی از خاندان رستم، سپاهیان را آماده می‌سازد و به زابلستان حمله می‌کند و با اسیر کردن زال، کشتن سپاهیان و تاراج اموال زابلیان، انتقام پدرش را می‌گیرد و بر تخت پادشاهی می‌نشیند.

۶. حاصلخیزی و خشکسالی طبیعت

اسطوره‌های مورد بحث ما همگی بیانگر گردش سالانه فصول و یا دوره‌های رویش و خشکسالی متناوب است. هنگام مرگ ایزد نباتی گیاهان خشک می‌شوند و سرسبزی و فراوانی از بین می‌رود که نمود فصل پاییز و زمستان است و با بازگشت ایزد نباتی بار

دیگر حاصلخیزی و نعمت به زمین بازمی‌گردد که نمود فصل بهار است (بهار، ۱۳۹۱: ۳۹۳ و ۳۹۴). البته تغییرات طبیعت، که در این اساطیر بازتاب یافته است، فقط چرخه طبیعی فصول سرد و گرم و خواب و بیداری گیاهان نیست و گاهی تبعید ایزد نباتی به دنیای مردگان و بازگشت او به معنای روی دادن دوره‌های چندین ساله خشکسالی و پس از آن فرا رسیدن دوره‌های پرآبی و فراوانی محصول است.

کیکاووس و سودابه: در مدتی که کیکاووس در زندان اسیر است، ایران بدون پادشاه است و از هر سو مورد حمله دشمنان قرار گرفته است. از یک سو، شاه هاماوران و مصر و شام و از سوی دیگر افراسیاب و تورانیان در حال غارت کشور هستند و آبادی و رفاه از ایران زمین رخت بسته است (شاهنامه، ج ۲، ۸۰ و ۸۱). شاید بتوان این جنگ و آشوب و قحطی را معادل خشکسالی طبیعت هنگام مرگ ایزد نباتی و برقراری آرامش و صلح در کشور به یاری رستم و پس از بازگشت، کیکاووس را نماد سرسبزی و حاصلخیزی طبیعت هنگام رستاخیز ایزد نباتی دانست.

نکته دیگری که این فرضیه را محتمل‌تر می‌کند، تقابل افراسیاب و کیکاووس است. برخی صاحب‌نظران معتقدند که افراسیاب جلوه‌ای از آپوش، دیو خشکسالی است و هر بار که به ایران می‌تازد با خود مرگ و قحطی و خشکسالی می‌آورد (مسکوب، ۱۳۵۱: ۱۰۶، سرکاراتی، ۱۳۵۷: ۵۵). آیدنلو در این باره می‌نویسد: «مشهورترین و پرتکرارترین ویژگی افراسیاب در پیوند با سرشت اساطیری او، جنبه خشکسالی و از بین بردن آب‌هاست» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۹۳). افراسیاب از نبود کیکاووس بهره می‌جوید و بر تخت پادشاهی ایران می‌نشیند و حتی پس از شنیدن خبر آزادی کیکاووس حاضر به ترک ایران نمی‌شود تا هنگامی که کیکاووس به جنگ او می‌آید و با شکست دادن او، دیو خشکسالی را، که در نبود او بر ایران چیره شده است از بین می‌برد.

سیاوش و سودابه: پس از مرگ سیاوش، جنگی بزرگ و خانمانسوز بین ایران و توران درمی‌گیرد. رستم به خونخواهی سیاوش، همراه با سران و پهلوانان ایرانی، سرزمین توران را ویران می‌کند و نظم و آرامش و رفاه از آن سرزمین رخت می‌بندد. پس از آن افراسیاب به ایران لشکرکشی می‌کند و چندین سال به جنگ و ویرانی می‌گذرد:

ز باران هوا خشک شد هفت سال دگرگونه شد بخت و برگشت حال



شد از رنج و تنگی جهان پر نیاز برآمد برین روزگاری دراز
(شاهنامه، ج ۲: ۴۱۲)

به این ترتیب با مرگ سیاوش (ایزد نباتی) حیات نباتی نیز در زمین از بین می‌رود و قحطی و خشکسالی سراسر سرزمین‌ها را فرا می‌گیرد. این وضع تا زمان پادشاهی کیخسرو ادامه می‌یابد. هنگامی که کیخسرو به ایران می‌آید (رستاخیز ایزد نباتی)، تمامی آبادانی و شکوه و نظام سابق به کشور بازمی‌گردد و بارها به سرسبز شدن زمین با حضور او اشاره می‌شود (شاهنامه، ج ۳ و ۴). ارتباط کیخسرو با حاصلخیزی و حیات نباتی در ارتباط او با آب نیز قابل مشاهده است: «وقتی که وی رسالت خود را انجام می‌دهد، ترک دنیا و شهریاری می‌کند و در درون چشمه‌ای ناپدید می‌شود. او نمی‌میرد، بلکه در آب، زندگی جاوید می‌یابد» (واحد دوست، ۱۳۸۷: ۳۵۵).

بیژن و منیژه: با توجه به اینکه مأموریت نجات بیژن توسط رستم و همراهانش، پنهانی اتفاق می‌افتد، شاهد جنگ و آشفتگی معمول اساطیر مادرتباری در زمان مرگ ایزد نباتی نیستیم. این آشفتگی و نابسامانی به بعد از رهایی بیژن از چاه منتقل شده است. رستم و بیژن به کاخ افراسیاب شبیخون می‌زنند و کاخ او را از بین می‌برند. افراسیاب می‌گریزد و رستم و همراهانش به ایران باز می‌گردند. با توجه به پیوند افراسیاب و دیو خشکسالی، پیروزی بیژن بر افراسیاب را می‌توان معادل بازگشت ایزد نباتی و پدید آمدن سرسبزی و حاصلخیزی و رخت برپستن خشکی و خشکسالی دانست.

اسفندیار و کتایون: فردوسی در ابتدای داستان اسفندیار اشاره می‌کند که بلبل نیز در مرگ اسفندیار سوگوار است و ناله می‌کند (شاهنامه، ج ۵، ۲۹۳). برخی معتقدند که نالیدن بلبل در مرگ اسفندیار را می‌توان نمادی از ناله طبیعت دانست (آیدنلو، ۱۳۹۳: ۳۱ و ۳۲). هم چنین پس از مرگ اسفندیار بین خاندان او و خاندان رستم جنگ سختی درمی‌گیرد. این جنگ و آشوب و ویرانی ناشی از آن تا زمان بر تخت نشستن بهمن ادامه دارد و پس از بازگشتن او به محل پادشاهی خود بار دیگر آرامش به زابل بازمی‌گردد. شاید بتوان این آشفتگی را صورتی از خشکسالی و قحطی طبیعت و آرامش پس از آن را نماد سرسبزی و رفاه طبیعت با رستاخیز ایزد نباتی در نظر گرفت.

در هر حال چنانکه پیشتر اشاره شد، لازم نیست تمام اجزای روایت‌های اسطوره‌ای در داستانهای متأثر تحت تأثیر آنها حفظ شده باشد تا بتوان از شباهت آنها سخن گفت. داستانهای بررسی شده نیز همگی به یک اندازه بازتاب دهنده اساطیر مادرتباری نیست و در برخی داستانها مانند داستان سیاوش ساختار اساطیری داستان به شکل ملموستری حفظ شده است و نمود بیشتری دارد.

نتیجه‌گیری

ریخت‌شناسی آثار ادبی یکی از بهترین شیوه‌های نقد نوین برای یافتن اشتراکات ساختاری داستانهاست. در این مقاله مشخص شد که داستانهای کیکاووس و سودابه، سیاوش و سودابه، بیژن و منیژه و اسفندیار و کتایون باوجود داشتن شخصیت‌های گوناگون، تنوع انگیزه‌ها، تفاوت زمان و مکان وقایع و حتی جابه‌جایی برخی از نقشها در داستان، ساختار روایی همسانی دارد و همگی منعکس‌کننده رویدادهایی مشابه اساطیر گردش فصول یا اساطیر مادرتباری است. تفاوتی که در هرکدام از داستانها به چشم می‌خورد به جزئیات مربوط است و خویشکاریهای اصلی داستان و ساختار روایی اصلی روایت یکی می‌نماید.

با بررسی این چهار داستان، می‌توان رد پای، گاه واضح و گاه مبهم از این الگوی مشترک را در آنها یافت: حضور معشوق یا یک شخصیت محوری زن، که اغلب محرک رویدادهای اصلی داستان است، یادآور الهه عشق در اساطیر گردش فصول است. کنش‌های معمولا خودخواهانه این معشوق، مستقیم یا غیرمستقیم موجب مرگ، زندانی شدن یا گرفتاری قهرمان داستان می‌شود؛ هم چنانکه در اساطیر مورد بحث، عشق خودخواهانه الهه عشق، ایزد گیاهی را به جهان مردگان می‌فرستد. در این داستانها ارتباط شخصیت اصلی داستان با گیاه و طبیعت، چهره او را بیش از پیش به ایزد نباتی در اساطیر، مانند می‌کند. در ادامه، معشوق یا اطرافیان او برای رهایی قهرمان داستان تلاش می‌کنند و سرانجام این تلاشها به بازگشت یا آزادی او منجر می‌شود که به تعبیری همان رستاخیز ایزد نباتی است. معمولا در بخشی از این داستانها، نوعی آزمون یا نبرد نیز رخ می‌دهد که می‌تواند شکل استحال شده‌ای از آزمون ازدواج در اساطیر مادرتباری باشد.

پیش از این برخی از داستانهای شاهنامه، که بازتاب اساطیر مادرتباری در آنان مشهود است به طور پراکنده بررسی شده است؛ اما چنانکه دیدیم از طریق ریخت‌شناسی، پوسته‌ظاهری برخی از داستانهای دیگر همانند داستان کیکاووس و سودابه نیز در هم می‌شکند و بر تعداد داستانهای مادرتباری شاهنامه افزوده می‌شود. به نظر می‌رسد با اینکه عصر مادرتباری یا محوریت زنان در جامعه به دورانی کهن متعلق است و روزگاران بسیاری از شکل‌گیری و رونق آن گذشته است، روایتهای داستانی تحت تأثیر آن دوران به شکل گسترده‌ای در فرهنگ و اساطیر تمدنهای دورانهای بعد باقی مانده و حتی در اثر حماسی و اساطیری بزرگی چون شاهنامه نیز انعکاس یافته است.

پی‌نوشت

۱. تمامی ابیاتی که از شاهنامه در این نوشتار آمده است از تصحیح خالقی مطلق ج ۱۳۶۶ با ذکر شماره جلد و صفحه نقل شده است.

فهرست منابع

- آیدنلو، سجاده؛ (۱۳۷۹) «حاشیه‌ای بر سیاوشان»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ص ۴۸-۵۰.
- _____؛ (۱۳۸۸) *از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه فردوسی)*، چ دوم، تهران: سخن.
- _____؛ (پاییز ۱۳۹۳) «اسفندیار ایزد گیاهی؟»، *جستارهای ادبی*، ش ۴۵، ص ۹-۴۶.
- استیور، دان؛ (۱۳۸۳) «ساختارگرایی و پساساختارگرایی» ترجمه ابوالفضل ساجدی، *نشریه حوزه و دانشگاه*، ش ۳۹، ص ۱۵۴-۱۸۵.
- افشاری، علی؛ (پاییز ۱۳۸۲) «اعجاز قطره»، *ایران‌شناسی*، ش ۳، ص ۵۶۴-۵۵۷.
- بالایی، کریستف و میشل کویی‌پرس؛ (۱۳۶۶) *سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی*، ترجمه احمد کریمی حکاک، تهران: پایروس.
- بهار، مهرداد؛ (۱۳۷۶) *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چ سوم، تهران: فکرروز.
- _____؛ (۱۳۹۱) *پژوهشی در اساطیر ایران*، چ نهم، تهران: آگه.
- _____؛ (۱۳۹۵) *از اسطوره تا تاریخ*، چ نهم، تهران: چشمه.
- بیات، حسین؛ (۱۳۸۷) «ژرف‌ساخت اسطوره‌ای داستان بیژن و منیژه در شاهنامه فردوسی»، *رخسار اندیشه*، ص ۱۸۰-۲۰۷.

بیرلین، ج.ف.؛ (۱۳۹۲) *اسطوره‌های موازی*، ترجمه عباس مخبر، چ چهارم، تهران: مرکز. پراب، ولادیمیر؛ (۱۳۹۶) *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ چهارم، تهران: توس.

دورانت، ویل؛ (۱۳۷۸) *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی و امیرحسین آریان پور، چ ششم، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.

رضایی‌دشت‌ارژنه، محمود و پروین گلی‌زاده؛ (بهار ۱۳۹۰) «بررسی تحلیلی-تطبیقی سیاوش و اوزیریس و آتیس»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ش ۲۲، ص ۸۴-۵۷.

رضایی‌دشت‌ارژنه، محمود؛ (پاییز ۱۳۸۹) «بررسی تحلیلی-تطبیقی دموزی»، *مطالعات ایرانی*، ش ۱۸، ص ۱۵۸-۱۳۳.

روزنبرگ، دونا؛ (۱۳۸۶) *اساطیر جهان: داستانها و حماسه‌ها*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، چ دوم، ۲ جلد، تهران: اساطیر.

رید، ایولین؛ (۱۳۸۸) *زن در گستره تاریخ تکامل (مادرسالاری)*، ترجمه افشنگ مقصودی، تهران: گل‌آذین.

زمردی، حمیرا و شایسته موسوی؛ (بهار ۱۳۹۱) «سودابه، بازمانده یک مادرخدا»، *مطالعات ایرانی*، ش ۲۱، ص ۱۸۰-۱۶۵.

سرکاراتی، بهمن؛ (بهار ۱۳۵۷) «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، *زبان و ادب فارسی*، ش ۱۲۵، ص ۶۱-۱.

طاهری، صدرالدین؛ (پاییز ۱۳۸۹) «تندیس‌های باروری ایزدبانوان ایران»، *مطالعات اجتماعی زنان*، ش ۲.

عنبرسوز، مریم؛ (۱۳۹۰) *زن در ایران باستان*، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

فردوسی، ابوالقاسم؛ (۱۳۶۶) *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک: *persiaca*، ج ۵-۱.

فریزر، جیمز جرج؛ (۱۳۸۸) *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، چ ششم، تهران: آگاه.

فیروزمندی، بهمن و سیده ماندانا کزازی؛ (پاییز ۱۳۸۹) «جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ»، *زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)*، ش ۱.

کزازی، جلال‌الدین؛ (۱۳۹۱) *نامه باستان*، تهران: سمت.

مزدپور، کتایون؛ (بهار و تابستان ۱۳۸۸) «درباره تاریخچه نوروز»، *باستان‌شناسی و تاریخ*، ش ۴۶، ص ۹-۳.



مسکوب، شاهرخ؛ (۱۳۵۱) *سوغ سیاوش*، چ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۱.

وارنر، رکس؛ (۱۳۸۹) *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چ چهارم، تهران: اسطوره.

واحد دوست، مهوش؛ (۱۳۸۷) *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*، چ دوم، تهران: سروش.

هنری هوک، ساموئل؛ (۱۳۹۱) *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه علی اصغر بهرامی، فرنگیس مزداپور، چاپ چهارم، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

هینلز، جان؛ (۱۳۸۶) *شناخت اساطیر جهان*، ترجمه ژاله آموزگار، چ دهم، تهران: چشمه.

