

علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در داستان سیاوش شاهنامه

دکتر اقدس فاتحی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات دانشگاه قم

چکیده

پژوهش حاضر بر آن است که علل و عوامل تغییر و دگرگونی عظیم الهه باستانی آب را مورد بررسی قرار دهد. در عصر ماقبل تاریخ، بر اثر پدیده وام‌گیری اسطوره، باورها و آیین‌های مربوط به الهه آب به ماوراءالنهر کشیده شده است. هم‌زمان با شکل‌گیری نهایی داستان‌های حماسی در ایران این الهه علاوه بر تحولات اجتناب‌ناپذیر اساطیری در جریان تلفیق و هماهنگی با الگوهای مردسالارانه قبایل هندوایرانی کهن و تطبیق با سنت‌های اجتماعی رایج آن سامان، در افواه نقالان و گوسانان دربارهای پارتیان اشکانی و کوشانیان به جایگاه بس فروتری هبوط کرد تا جایی که به طور کلی از جهان خدایان پایین آمد. الهه آب با فراموش شدن ریشه و اصل آسمانی‌اش و تحت تأثیر خوارمایه انگاری زن و تغییرات متعدد سرانجام در شاهنامه خصوصیات نو پذیرفت و به صورت سودابه درآمد. از سوی دیگر دُموزی ایزد نباتی مرتبط با الهه بین‌النهرینی نیز در اساطیر ایران بر اثر عامل شکستگی به دو تن تبدیل شد: یکی سیاوش که نقش و خویشکاری او همانند ایزد مقتول نباتی بین‌النهرینی است و دیگری کیخسرو که نقش ایزد بازآینده و تجدید حیات‌کننده سیاوش را دارد. این شخصیت‌ها به صورت داستان سیاوش و سودابه و همچنین کیخسرو به شاهنامه ابومنصوری و از آنجا نیز به شاهنامه فردوسی راه پیدا می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: الهه آب، شاهنامه، سودابه، سیاوش، کیخسرو.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۳/۰۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۰۵/۳۰

Email: fatehiaghdas34@gmail.com

مقدمه

مروری بر پیشینه داستان سودابه و سیاوش در شاهنامه نشان می‌دهد این اسطوره در اصل به فرهنگ‌هایی وابسته است که ظاهراً در زبان و نژاد ریشه مشترکی با ایرانیان نداشتند و خاستگاه اصلی‌شان بین‌النهرین و یا حتی سرزمین‌هایی همچون مصر باستان است که از لحاظ مسافت و بُعد جغرافیایی فاصله زیادی با سرزمین ایران دارند. اصل و پیشینه اسطوره‌ای این دو شخصیت شاهنامه‌ای، صرف‌نظر از تعلق‌شان به عصر حماسه‌ها در سرزمین ایران، حاصل بازتاب آیین‌ها، باورها و اندیشه‌هایی جهانی است که بر گستره پهناوری از جغرافیای دنیای باستان از بین‌النهرین، بابل و سومر گرفته تا مصر، آسیای صغیر و فنیقیه حاکم بوده‌اند. بنا بر نظر بهار یکی از مبانی تحول اساطیر ایران، ورود عناصر بیگانه است. (۱۳۷۳: ۳۷ - ۴۲) داستان‌های حماسی ایران در پذیرفتن برخی از قهرمانان و شخصیت‌های اساطیری و از جمله الهه آب، تحت تأثیر مسئله وام‌گیری فرهنگی و اشاعه آن دسته از باورهای رایج اسطوره‌ای بوده که در اصل متعلق به جوامع مادر تبار است و سپس از آن نواحی به مناطق دیگر گسترش یافته است. وام‌گیری این عنصر خیلی پیش‌تر در هزاره‌های پیشین صورت گرفته است؛ یعنی آریاهای ایرانی پس از ورود به نجد ایران، از فرهنگ بومی این سرزمین که ملهم از عناصر فرهنگ بین‌النهرینی بود، تأثیر پذیرفتند و اسطوره الهه بزرگ را از ساکنان فلات ایران به وام گرفتند. انسان بومی نجد ایران و ساکن زاگرس که مغلوب آریاییان شد، خود پیش‌تر با مردمان بین‌النهرین رابطه فرهنگی بسیار کهنی داشت. بر اثر هم‌جواری بین‌النهرین و نجد ایران، عقاید مربوط به اسطوره مادرتبارانه الهه - مادر بزرگ، قبلاً از آنجا به نجد ایران سرایت کرده بود. فرهنگ قبایل آریایی مهاجر در میان سکنه بومی فلات

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶ ————— علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در .../ ۱۹۹

ایران با این باور فرهنگی کهن مواجه گردید و طی سده‌ها و هزاره‌ها، لایه‌هایی از آن عناصر، خواه ناخواه در فرهنگ آریاها نفوذ کرده و با آن تلفیق شد.

بیان مسئله

پرسش اساسی که این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به آن برآمده، این است که چرا الهه جامعه مادر تبارانه بین‌النهرینی، در اسطوره‌ها، حماسه‌ها و فرهنگ مردسالارانه آریاهای کهن و همچنین در شاهنامه، عیناً و به طور دست نخورده مورد پذیرش واقع نگردید، بلکه آریاها در طول زمان ویژگی‌های آن اسطوره را مطابق با عقاید و سنت‌های حاکم بر جامعه و فرهنگ مردسالارانه و پدرشاهی خود، به طور کلی تغییر داده و دگرگون ساختند تا آنکه سرانجام آن شخصیت اساطیری در شاهنامه به صورت سودابه جلوه‌گر شده است؟

پیشینه تحقیق

در زمینه ارتباط سودابه با الهه بین‌النهرینی تا کنون پژوهش‌هایی به عمل آمده که هر یک افق‌های تازه‌ای را در زمینه شناخت آبشخورها و ریشه‌های اصیل و مضامین و بنیان‌های واقعی این اسطوره، فراروی پژوهشگر شاهنامه قرار داده است. تحقیقات عالمانه شادروان مهرداد بهار، همچون میزان و معیاری علمی در تحلیل و بررسی تحولات اساطیر ایران و از جمله بن‌مایه‌های اساطیری داستان سودابه، بس راهگشا بوده است؛ به عنوان نمونه در مورد سودابه به مقاله «درباره اساطیر ایران» در جستاری چند در فرهنگ ایران می‌توان اشاره کرد. (ر.ک: بهار ۱۳۷۳: ۴۲ - ۴۷) خالقی مطلق اما با الحاقی برشمردن ابیات اندکی که مربوط به درگذشت مادر سیاوش است و فقط در یکی از نسخه‌های شاهنامه آمده و آن هم بر اساس این

احتمال بوده که ثعالبی خود، گزارش درگذشت مادر سیاوش را برای رفع نقص داستان افزوده است، و همچنین عدم ذکر نام مادر سیاوش در شاهنامه و نیز وجه اشتراک لفظی «سیا» در هر دو نام سیاوش و سودابه و بازگو کردن نظرات سنجانا^۱ و یوستی^۲ در ریشه‌شناسی و اتیمولوژی نام‌های سودابه و سیاوش و همچنین ارتباط لفظی سودابه با رودابه، استنباط می‌کند که در ساخت کهن‌تر این داستان، مادر سیاوش همان سودابه بوده است اما بعدها که چنین عشقی ناپسند به نظر آمده، سودابه به مادر ناتنی سیاوش تبدیل شده است. (۱۳۸۹، ج ۱۱: ۵۶۷-۵۶۹) افزون بر آن، منابعی چون تاریخ بلعمی، تجارب‌الامم، فارسنامه و اخبار ایران، سودابه را دخت افراسیاب و از خاندان توران معرفی کرده‌اند و مادر تورانی گمنام سیاوش، بعدها به این داستان افزوده شده است. (رضایی دشت ارژنه ۱۳۸۹: ۱۳۹) در همین راستا در مقاله‌ای، پیشینه سیاوش و دموزی بررسی شده است. (ر.ک: همان: ۱۳۱ - ۱۵۷)

در میان مقالات سجاد آیدنلو که عمدتاً در خصوص بررسی ارتباط اسطوره و حماسه بر پایه شاهنامه و منابع ایرانی است و چهارچوب‌های کاربردی با ارزشی را برای تجزیه و تحلیل رابطه میان اسطوره و حماسه برای پژوهشگر شاهنامه به ارمغان می‌آورد، (ر.ک: آیدنلو ۱۳۸۸: ۲۳-۶۱) مقاله‌ای نیز با عنوان «فرضیه‌ای درباره مادر سیاوش» وجود دارد که در آن روایت، مادر سیاوش در ساخت و صورت اصلی و کهن خود، پری اساطیری است که در مراحل گذر از اسطوره به حماسه، دستخوش جابه‌جایی و دگرگونی می‌شود. (همان: ۶۴)

درباره این عناصر اسطوره‌ای از نظرگاه‌های مختلف دیگری نیز تحقیق کرده‌اند. روزبه و دانیاری در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی روان‌شناسانه از داستان سیاوش بر مبنای الگوی ساختار ذهن فروید» شخصیت‌های داستان سیاوش را از دیدگاه روان‌شناختی بررسی کرده‌اند. آنها معتقدند بر پایه نظریه فروید ساختار ذهن انسان

1. Sanjana, Darab Dastur Peshotan (1856-1937)

2. Justi, Ferdinan (1837-1907)

دارای ۳ بخش نهاد، من و فرامن است و هریک از شخصیت‌های مذکور، مظهر بخشی از دنیای پیچیده ذهن آدمی هستند؛ در واقع شخصیت‌های داستان سیاوش قابلیت انطباق با این ۳ بخش را دارند. به بیانی دیگر از منظر تأویلی سودابه مظهر نهاد، سیاوش معرف فرامن و کاووس نماینده من است. (۱۳۹۲: ۵۹۱ - ۷۷۱) سرامی نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «داستان سودابه و سیاوش از منظری دیگر» با تأکید بر این نکته که ما در این داستان با دو آبر قهرمان مواجه هستیم، از منظری دیگر به این نتیجه می‌رسد که بنیاد داستان بر تقابل عقل و عشق و عصمت و عصیان و در تحلیل نهایی بر غریزه و فرهنگ استوار است. (۱۳۸۷: ۷۷ - ۱۲۲) ساکی با مقاله‌ای تحت عنوان «نگاهی به داستان سودابه و سیاوش بر بنیاد اسطوره‌ای آن»، به درستی معتقد است که داستان‌های حماسی باید بر بنیاد ریشه اسطوره‌ای و به ویژه با توجه به بازآمد کهن‌الگوها بررسی و تحلیل شود و نمی‌بایست تنها به لایه بیرونی داستان و بی‌عنایت به بن‌مایه‌ها به نتایج دور از حقیقت رسید. (۱۳۹۰: ۶۳ - ۷۸) در زمینه جست‌وجوی نمونه‌های کهنی که داستان سودابه و ارتباطش را با سیاوش تداعی می‌کند، می‌توان به مقاله‌ای دیگر با عنوان «سودابه بازمانده‌ای از یک مادر خدا» اشاره کرد. این مقاله به بیان سابقه داستان سودابه و سیاوش در روایات اساطیری مشابه پرداخته است. (ر.ک: زمردی و موسوی ۱۳۹۱: ۱۶۵ - ۱۸۰) مقاله ذکر شده با مرور بر همسانی بیشتر و تموز، آفرودیت^۱ و آدونیس^۲ و همچنین سی‌بل^۳ و آتیس^۴ عمدتاً بر این مسئله تأکید می‌کند که سودابه در ساخت کهن خود، مادر اساطیری سیاوش بوده است. (همان: ۱۷۲)

1. Aphrodite
3. Çybele

2. Adonis
4. Attis

هدف از پژوهش حاضر و ضرورت آن

تاکنون درباره چرایی از اوج به حضيض فرو افتادن الهه بزرگ آسیای غربی در سرزمین ماوراءالنهر و خراسان بزرگ بر مبنای تحلیل چگونگی تحول اسطوره به حماسه و علت تبدیل شدن آن الهه به سودابه شاهنامه، سخنی به صراحت گفته نشده و یا دست‌کم این مسئله از منظر جامعه‌شناختی الگوهای دنیای باستان به وضوح بررسی و تبیین نشده است. در مقاله حاضر هدف، کاوش و جست‌وجو در عوامل بنیادین دگردیسی الهه - مادر آب، باروری و رستنی‌های جهان باستان است که در تحولات بعدی در قالب و شکل و شمایل سودابه شاهنامه درآمده است؛ یعنی علت اصلی و پدیدارشناسانه تغییر و دگرگونی شخصیت مینوی و ماورائی الهه بزرگ دوران کهن و ظاهر شدنش با نقاب سودابه در حماسه ایران در این تحقیق، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. در این بررسی‌ها که بنا بر قراین و شواهد تاریخی صورت گرفته، این فرضیه مطرح و به تفصیل درباره آن بحث شده است و تلاش شده تا اثبات شود که این نقالان و گوسانان دربارها در دوره پارتیان اشکانی و کوشانیان بوده‌اند که در روزگار مقارن با عصر تدوین حماسه‌ها، در بازگویی مجدد صفات و کردارهای این شخصیت کهن اساطیری ارزش‌های مطلوب و مورد نظر جامعه مردسالار باستان و همچنین دیدگاه‌های رایج خوارمایه انگارانه‌ای را که درباره جایگاه زن وجود داشته است، به روایت آن تحمیل کرده‌اند.

بررسی‌های انجام‌شده در تحقیق حاضر

نگارنده مقاله بر آن بوده است که افزون بر پژوهش و ارائه فرضیاتی در مورد مسئله مورد تحقیق، پیشینه داستان سودابه را نیز بر بنیان اساطیری و با نگاهی به تحقیقات صورت گرفته مرور کند. از آنجا که ریشه اساطیری سودابه شاهنامه به الهه بزرگ

آب در جوامع مادرتبار دنیای باستان می‌رسد، نگارنده به تطبیق و مقایسه آن با برابر نهاده‌ها و همتایان او در اساطیر بین‌النهرین، مصر و فنیقیه پرداخته است. همچنین در بخش یادداشت‌های این مقاله، به طور کلی بر مرتبط بودن یک الهه با یک ایزد گیاهی^(۱) تأکید شده است. در این زمینه نگارنده فرضیه مشابهت ظاهری برخی از داستان‌های شاهنامه را با اساطیر جوامع مادرتبار باستانی مطرح ساخته و از جمله به همانند بودن داستان ارتباط فریدون اساطیر ایران و فرانک؛ و نیز شهرناز و ارنواز با اساطیر جوامع کشاورزی اشاره کرده است. در این پژوهش همچنین به شخصیت اسطوره‌ای سیاوش و تحول آن در شاهنامه پرداخته شده و در خلال بحث‌ها تا جایی که با سودابه مرتبط است بررسی و تحلیل‌هایی در مورد سیاوش صورت گرفته است.

استشهاد به متون ادبیات ایران باستان با مراجعه مستقیم به اصل متن‌های باستانی

از ویژگی‌های خاص این تحقیق آن است که نگارنده این مقاله به منظور نمایاندن داستان سیاوش و سودابه در ادبیات پهلوی، با مراجعه مستقیم به اصل متن‌های باستانی به خط و زبان پهلوی و با تکیه بر بضاعت خویش در زمینه خطوط و زبان‌های باستانی ایران به متن پهلوی داستان سیاوش در بندهشن استشهاد کرده است تا گامی کوچک در معرفی مضامین حماسی و اساطیری در ادبیات باستانی ایران برداشته باشد. شایان توجه است که مضامین حماسی و اسطوره‌ای در ادبیات ایران پیش از اسلام به عنوان بخشی حائز اهمیت از میراث غنی و شکوهمند فرهنگ، زبان و ادبیات مکتوب باستانی در میان آثار کهن ادب فارسی به شمار می‌رود.

پایگاه الهه بزرگ آب و رستنی‌ها

الهه - مادر آب و باروری مورد پرستش جوامع مادرتبار، در اعصار ماقبل تاریخ از اقتدار، قداست، پایگاه و احترام زائدالوصفی در جوامع کهن برخوردار بوده و آیین‌های بسیاری به ستایش او اختصاص داشته است. آن الهه نماد پرورش، زن بودن و مادر بودن به شمار می‌رفته و از این رو است که مادر همه آنچه به رویدن و پرورده شدن مربوط می‌شده به حساب می‌آمده است. خدایان نباتی که مرتبط با رشد و فراوانی محصولات کشاورزی در میان آن قبایل بوده‌اند، بیش از هر موجود ماورائی دیگر به زعم مردمان باستان مورد حمایت، لطف و عنایت مهرآمیز الهه آب و باروری و زمین کشاورزی قرار می‌گرفته‌اند و به همین سبب بوده است که گیاهان و محصولات کشاورزی قادر به رشد و رویش بودند.

پیشینه داستان سیاوش و سودابه در اساطیر کهن فرهنگ‌های مادرتبار

پیشینه داستان سیاوش و سودابه تحت تأثیر وام‌گیری آریاهای باستان از اساطیر سرزمین بین‌النهرین و دیگر جوامع مادرسالار بوده است. داستان سیاوش و مربوط بودن سودابه با او «هرگز در کهن‌ترین بخش از ودهای هند باستان که میراث مشترک قوم هندوایرانی به شمار می‌آید، وجود نداشته است.» (بهار ۱۳۷۶: ۴۰۴) باور به این اسطوره مادرسالارانه کهن با وجود وسعت قلمرو آیین‌هایش در سرزمین آریاها، در آنجا اصالتی نداشته و بومی نیست، بلکه عاریتی بوده است. پیش از ورود به مبحث دگردیسی شخصیت الهه مادرسالار آب، رستنی‌ها و باروری و تبدیل شدنش به یک زن زمینی با سرشت و قالب سودابه، بهتر است نخست مروری هم بر پیشینه الهه آب و خویشکاری این اسطوره کهن داشته باشیم و مبانی

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶ ————— علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در .../۲۰۵
و بنیادهای آن را در فرهنگ‌های مختلف مدارسلار دنیای باستان از جمله
بین‌النهرین، مصر و فنیقیه بررسی کنیم.

ارتباط داستان سیاوش با ایزدی نباتی در سرزمین بین‌النهرین باستان

به نظر می‌رسد اقوام آریایی این مقوله کهن را که متعلق به فرهنگ و اساطیر جوامع
مادرسالار بوده است، به واسطه و از طریق بومیان فلات و سکنه نجد ایران از
بین‌النهرین وام گرفته باشند. دسته‌ای از آریاها پس از آنکه به سرزمین ایران
مهاجرت کردند، در فلات ایران ساکن شدند. در نتیجه فرهنگ آنان با فرهنگ سکنه
بومی نجد ایران آمیختگی یافت. بومیان فلات ایران از فرهنگی برخوردار بوده‌اند
که عناصری از فرهنگ همسایه آنها یعنی بین‌النهرین را در خود داشت. اسطوره
سیاوش خود اما الهام گرفته از «ایزد برکت‌بخش و شهید شونده بین‌النهرین باستان
است که در غیبت او گیاهان پژمرده می‌شدند و خشک‌سالی غلبه» می‌کرد. (بهار
۱۳۷۵: ۲۷-۳۰؛ همو ۱۳۷۳: ۴۳) این ایزد قلمروش به سرتاسر آسیای غربی رسید و
پهنه وسیعی را از کناره‌های دریای مدیترانه تا شرق نجد ایران در بر گرفت؛ (بهار
۱۳۷۶: ۲۵۰-۲۴۹) یعنی مثلاً حوزه نفوذ او دست‌کم در ۳ هزار سال پیش از میلاد
حتی به خوارزم و ماوراءالنهر نیز می‌رسیده است. در خوارزم و آسیای میانه تحت
تأثیر نجد ایران در هزاره‌هایی که مقارن با مهاجرت آریاها و یا اندکی پیش از آن
بوده، آیین‌های مربوط به سوگ سیاوش برگزار می‌شده است. (همان‌جا) علی
حصولی بر آن است سنگ‌نگاره یافت‌شده توسط الکساندر مونگیت،^۱ باستان‌شناس
روس، در حوالی سمرقند که شامل تصاویری مربوط به سوگ سیاوش است و
قدمت آن به ۳ هزار سال پیش از میلاد می‌رسد، کهن بودن اسطوره سیاوش و
عزاداری برای او را نشان می‌دهد. (به نقل از رضایی دشت ارژنه ۱۳۸۹: ۱۵۰)

1. Mongait, Aleksandr (1915-1947)

پیش از مهاجرت اقوام آریایی به سرزمین هند این جنبه از فرهنگ، آسیای غربی حتی ماوراءالنهر، درهٔ سند، افغانستان و نجد ایران را درنوردیده بود. نقشی از ایزد مقتول نباتی بر یکی از دیوارنگاره‌های پنجکت با قدمت ۲۵۰۰ سال پیش از میلاد حک شده که الهه‌ای نیز در کنار آن در حال گریستن است. در خوارزم و آسیای میانه تحت تأثیر نجد ایران مقارن با مهاجرت آریاها و حتی در دوره‌های پیش از آن نیز مراسم مربوط به سوگ سیاوش برگزار می‌شده است. (دشت ارژنه ۱۳۸۹: ۲۵۰ - ۲۴۹)

خاستگاه سودابه در شاهنامه

بنا بر آنچه در شاهنامه آمده است سودابه یا سوداوه دخت شاه هاماوران است، پس مولد و خاستگاه اصلی سودابه هاماوران است چنان‌که از ابیات متعددی در شاهنامه بر می‌آید محل جغرافیایی هاماوران، سرزمین تازیان و جایی در حوالی مصر، شام و بربر بوده است:

چو شد کار گیتی بدان راستی پدید آمد از تازیان کاستی
یکی با گهر مرد با گنج و نام درفشی برافراخت از مصر و شام
ز کاووس کی روی برگاشتند در کهتری خوار بگذاشتند
به دست چپش مصر و بربر به راست زره در میانه برآن سو که خواست
به پیش اندرون شهر هاماوران به هر گوشه‌ای بر سپاهی گران
(فردوسی ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۹-۷۰، بیت ۳۰-۳۲ و ۴۰-۱)

هاماوران شاهنامه بنا بر گفتهٔ ثعالبی (۱۳۷۲: ۱۱۳) سرزمین حمیر است که پادشاهش ذوالاذغار بن ذوالمنار بود. بر اساس حدس نولدکه^۱ شاید این «سرزمین یمن یا حمیر منسوب به مردم حبشه» بوده باشد. (۱۳۵۷: ۹۵) به نظر می‌رسد محدودهٔ

1. Nöldeke, Theodor (1836-1930)

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶ ————— علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در .../۲۰۷

جغرافیایی مورد اشاره را می‌توان تا حدودی با قلمرو وسیع و کهن پرستش الهه آب و باروری یکی دانست.

به دل زمین رفتن سودابه و ایشتر

یکی از کردارهای مشترک و شباهت‌های ایشتر بین‌النهرینی با سودابه شاهنامه آن است که سودابه به خاطر عشق و همدلی با محبوب خود کیکاووس، به زندان او به عمق زمین فرو می‌شود. به نظر می‌رسد که این نکته (فرو رفتن در زمین) خود می‌تواند به عنوان سر نخ کوچکی ما را به نحوی به سوی ریشه‌های همسان و تکراری در ژرف‌ساخت و لایه‌های زیرین این اسطوره، هدایت کند. بنا بر شاهنامه ثعالبی، کیکاووس را به فرمان شاه هاماوران در چاهی زندان کردند و سنگ بزرگی بر سر چاه نهادند و مردانی استوار بر سر چاه گماشتند. (۱۳۷۲: ۱۱۵) هنگامی که کاووس را در بن آن چاه تیره و تاریک می‌افکنند، سودابه خواهان آن است که به دنبال شوی در بن چاه رود. در شاهنامه آمده است همین که این سخن سودابه به گوش شاه هاماوران می‌رسد، بی‌درنگ او را به زندان کاووس می‌فرستد:

جدایی نخواهم ز کاووس - گفت - و گرچه بود خاک ما را نهفت
بگفتند گفتار او با پدر پُر از کین شدش سر، پر از خون جگر
به حصنش فرستاد نزدیک شوی جگر خسته از غم، به خون شسته روی
نشستش به یک خانه با شهریار پرستنده او بُد هم او غمگسار
(فردوسی ۱۳۸۹، ج ۲: ۸۰، بیت ۱۷۵ - ۱۷۹)

به نظر می‌رسد عبارت «و گرچه بود خاک ما را نهفت» منسوب به سودابه در این مصراع شاهنامه، می‌تواند شباهت تام کار سودابه را با کردار ایشتر تداعی کند. هرچند سودابه خود شخصاً کاووس را زندانی نکرده اما پدر سودابه کاووس را به زندان افکنده است. بنابراین، سودابه به طور غیر مستقیم و به واسطه سبب زندانی شدن کاووس و از نظرها پنهان شدن او شده است. در هر صورت این مصراع ما

را به یاد بن مایه کهن و تکرار شونده مرتبط بودن الهه با ایزد در اساطیر سرزمین‌های مختلف جهان می‌اندازد و اینکه در هر اسطوره، الهه‌ای به دنبال ایزد است. ریشه اصلی بن مایه مذکور احتمالاً به الهه بزرگ بین‌النهرینی آب یعنی ایشتر می‌رسد که به دنبال ایزد تموز و تلاش برای باز گرداندن او به بالا خود در نهایت به قعر زمین می‌رود.

بنا بر اساطیر بین‌النهرینی، ایشتر الهه بابلی - سومری که خدا بانوی عشق بود به تموز خدای برداشت محصول کشاورزی دل باخت و چون تموز به عشق او پاسخ مناسبی نداد، در اثر خشم ایشتر، گرفتار تباهی شد و به جهان مردگان در زیر زمین رفت. پس از آن، ایشتر به زاری نشست و برای یافتن تموز به دنیای مردگان رفت و تموز را بار دیگر به جهان باز آورد. (بهار ۱۳۸۵: ۵۹-۶۰) یکی از این عناصر وارداتی و بیگانه که بر اسطوره‌های ما تأثیر گذاشته، همین آیین‌ها و اساطیر بومی مادر سالاری است. (بهار ۱۳۷۳: ۳۷ - ۴۲) این آیین‌ها یادآور کردار الهه جامعه مادر تبار بین‌النهرین یعنی ایشتر است.

سیاوش و سودابه در ادبیات ایران باستان

در ادبیات ایران باستان یعنی در متن‌های اوستایی و همچنین در متون پهلوی از سیاوش سخن به میان آمده است. اما از سودابه تنها در ادبیات پهلوی یاد شده است.

اشتقاق نام سیاوش

نام سیاوش در اوستا به صورت سیاوَرشَن syāvaršan (اوستا^۱: ۱۹۶۸: ۲۷۰) و مرکب از syāva و aršan به معنی دارنده اسب سیاه است. (یشت‌ها ۱۳۵۶، ج ۲: ۲۳۴)

1. Avesta Reader...

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶ ————— علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در .../۲۰۹

واژه‌نامه آلمانی فرهنگ ایران باستان ذیل نام syāvaršan، او را یک شاهزاده ایرانی از خاندان کیانیان و نییره قباد دانسته (بارتولمه^۱ ۲۰۰۴: ۱۶۳۱) و در فارسی میانه (پهلوی) این نام به صورت سیاووخش siyāwaxš آمده است. از آنجا که نام سیاوش با واژه سیاه و «نوعی زندگی زیرزمینی» (بهار ۱۳۷۵: ۱۲۶) در ارتباط است، این نام با پنهان شدن در تیرگی‌ها، بیشتر همخوانی دارد. ایزد مقتول نباتی از قعر تاریک زمین، به روی زمین می‌آید. به نظر استاد بهار «معنای واژه سیاوش بنا بر سابقه اسطوره‌ای باید مرد سیاه باشد. سیاو یعنی سیاه و آرشن هم یعنی مرد. البته مستشرقین که با این اسطوره و سابقه فرهنگی آن آشنا نیستند، او را دارنده اسب سیاه معنی کرده‌اند.» (بهار ۱۳۸۵: ۲۶۶) از سویی دیگر میان دو کلمه سیاوش و سودابه، شباهت واژگانی دیده می‌شود و آن عبارت است از رابطه لفظی جزء اول هر دو نام سیاوش و سودابه؛ یعنی سیا که در هر دو کلمه مشترک است. خالقی مطلق صورت اصلی این نام را سیاوه یا سیابه دانسته و ریخت کوتاه آن را سیاه آوه/ آبه به معنی درخشش آب سیاه که جزء نخستین آن با نام سیاووخش یکسان است، ذکر می‌کند. (۱۳۸۹، ج ۱۱: ۵۶۹) به نظر می‌رسد صرف نظر از صحت و سقم مباحث اتیمولوژی که در اینجا می‌تواند مطرح شود، احتمالاً بشود نتیجه گرفت که قرابت لفظی این دو واژه در هر صورت بر قرابت خاستگاه فرهنگی یکسان این دو عنصر اسطوره‌ای و بر مشترک بودن اصل و منشأ آنها دلالت می‌کند.

سیاوش در اوستا

در اوستا از نسبت سیاوش به کاووس سخن نرفته است بلکه تواتر نام سیاوش به دنبال اسم کاووس سبب شده که او را پسر کیکاووس تلقی کنند. (صفا ۱۳۷۴: ۴۹۵)

1. Bartholomae

در متن‌های پهلوی اما سیاوش پسر کیکاووس و پدر کیخسرو است. در فصل «تخمه و پیوند کیان» بندهشن آمده است: «از کیکاووس، سیاوش زاده شد و از سیاوش، کیخسرو» (بندهشن^۱ ۲۰۰۵: ۳۹۷) در ارت یشت (یشت‌ها ۱۳۵۶، ج ۲: ۴۴۹) و در واسب یشت که اساطیر بس کهن آریایی در آنها انعکاس یافته و کریستن‌سن،^۲ محقق دانمارکی، قدمت احتمالی آن دو یشت را به حداقل ۴۰۰ سال قبل از میلاد مسیح می‌رساند (۱۳۷۶: ۱۳۸) از خیانتی (یشت‌ها ۱۳۵۶، ج ۱: ۳۸۳؛ نیز، ج ۲: ۲۳۴) که درباره سیاوش انجام شده و نیز از کشته شدن او (اوستا^۳ ۲۰۰۳: ۱۲۲) سخن به میان رفته است. در زامیاد یشت / اوستا نیز از یل نامور، سیاوش، یاد شده که به خیانت تورانیان کشته می‌شود. در فقره ۷۷ این یشت، سخن از فرّ کیانی مزدا آفریده کیخسرو است که به واسطه آن کیخسرو این سرور پیروزمند به انتقام خون سیاوش دلیر، افراسیاب و گرسیوز را به بند می‌کشد. (همان: ۲۵۵؛ نیز ر.ک: یشت‌ها ۱۳۵۶، ج ۲: ۳۴۷) در فقرات ۱۷ و ۱۸ درواسب یشت، ایزد هوم زیبای زرین در پای بلندترین ستیغ البرز کوه از درواسب توانا [این نیرو را] می‌خواهد که بتواند افراسیاب تباهاکار تورانی را به زنجیر بسته و او را نزد کیخسرو پسر سیاوش دلیر ببرد که به خیانت و ناجوانمردی کشته شد تا کیخسرو، افراسیاب را به انتقام خون پدر خویش بکشد. (اوستا ۲۰۰۳: ۱۲۲؛ یشت‌ها ۱۳۵۶، ج ۱: ۳۸۳؛ نیز ر.ک: اوستا ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۸۴) در اوستا و منابع کهن اساطیر آریاهایی که نجد ایران را به تصرف خود در آوردند اما داستانی که صرفاً هندوایرانی بوده و نیز در برگیرنده هر دو نام سیاوش و سودابه همراه با یکدیگر باشد، وجود ندارد.

1. *Bundahišn*
3. *Avesta*

2. Christensen, Arthur Emanul (1845-1945)

سودابه و سیاوش در بندهشن

در کتاب بندهشن ایرانی که یکی از مهم‌ترین آثار ادبیات فارسی میانه به زبان و خط پهلوی است، نام سیاوش همراه با نام سودابه آمده و به طور سربسته به سرانجام این داستان، اشارهٔ مختصری شده است. ناگفته نماند که تدوین بندهشن یکبار هم در قرن دوم هجری صورت گرفته و این دوره مقارن با عصر تدوین نهایی حماسه‌ها است. (تفضلی ۱۳۷۶: ۱۴۱؛ صفا ۱۳۷۴: ۱۶۷) عبارات ذیل، برگرفته شده از فصل «اندر گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر رسید» بندهشن است. ما متن فارسی میانه آن را به خط پهلوی، همراه با آوا نویسی آن آورده‌ایم، همچنین برای پاسداشت خط ارزشمند فارسی، تلفظ فارسی آن را نیز به صورت آوا نوشت فارسی همراه با اعراب‌گذاری ذکر کردیم. در این جملات که نام سودابه نیز در آن آمده است، دربارهٔ سیاوش چنین می‌خوانیم:

سودابه و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش
سودابه و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش
سودابه و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش
سودابه و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش
سودابه و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش
سودابه و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش
سودابه و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش و سیاوش

(بندهشن ۲۰۰۵: ۳۶۵؛ بندهشن TDI ۱۹۷۰: ۱۸۳)

آوانویسی برگرفته از خط لاتین:

kay-Syāwaxš ō kārezār āmad pad wihānag ī Sūdāweh ī zan ī Kay – Us.
Syāwaxš abāz ō ErānŠahr nē šud ud pad ēd ī Frāsyāb čiyōn – iš padiš

zinhār padīrift ēštād ō Kay – Us nē āmad bē xwad ō Turkestān šud ud duxt – ē ī Frāsyāb pad zanīh kard ud Kay Husraw aziš zād. Syāwaxš ānōh ōzad hēnd.

آوا نوشت (تلفظ) فارسی متن:

کَی سیاوَخش اُ کارزار آمد پد وهانگ ئی سوداوِه ئی زن ئی کَی اُس. سیاوَخش اُ ارانشهر آباژن شد اُد پد ئد ئی فراسیاب چیون – ئیش پدئیش زینهار پدیرفت استاد اُ کَی اُس ن آمد ب خ و د اُ ترکستان شد اُد دخت ا ئی فراسیاب پد زنیه کرد اُد کَی هوسرو آزش زاد. سیاوَخش آنوه اُزد هند.

ترجمه فارسی: کی سیاوش به کارزار آمد، به بهانه سودابه، زن کاووس. سیاوش به ایرانشهر باز نشد (= باز نگشت)، بدین خاطر که افراسیاب، زینهار [خواستن سیاوش] را پذیرفته بود، سیاوش به سوی کاووس نیامد. خود به ترکستان (= توران) شد. دخت افراسیاب را به زنی گرفت. کیخسرو از او زاده شد. سیاوش را در آنجا کشتند. (بندهش ۱۳۸۰: ۱۴۱)

ارتباط لفظ سودابه با آب

در *اوستا* از سودابه دختر شاه هاموران و یا به قول ثعالبی (۱۳۷۲: ۱۱۳) شاه حمیر (نیز ر.ک: نولدکه ۱۳۵۷: ۹۵) ذکری در میان نیست. در نام سودابه، پسوند آبه یا آوه جالب توجه است و نشان می‌دهد که لفظ سودابه با آب مرتبط است. شاید خالی از لطف نباشد که با دیدگاه ادبی و زیبایی‌شناسانه به ارتباط لفظی دو واژه آب و سودابه بنگریم و آن را به نحوی با الهه آب مرتبط سازیم.

نام سودابه در پهلوی به صورت *sudāweh* آمده است. برای صورت پهلوی نام سودابه، *sūdābag* نیز ذکر شده و شکل فرضی کلمه در زبان‌های دوره ایرانی باستان *sutā.āpaka* به معنی دارنده آبِ روشنی بخش و از ریشه *sav* است. (بهار ۱۳۸۴:

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶ ————— علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در .../۲۱۳
۱۹۵) پسوند آوه یا آبه در هردو نام سودابه و رودابه توجه یوستی را جلب کرده
است. البته او این اشتراک پسوند را این گونه توجیه می‌کند و می‌گوید که سودابه
در اصل سُعدی عربی بوده، اما به قیاس با رودابه به سودابه تبدیل شده است. (به
نقل از خالقی مطلق ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۵۶۸)

برابر نهاده‌های داستان سیاوش و سودابه در اساطیر آسیای غربی

مهرداد بهار، پیشینه اصلی داستان سیاوش را با دموزی^۱ یا تموز، ایزد نباتی
بین‌النهرینی، مرتبط می‌داند. از نظر او این اسطوره در اصل به آیین‌های مربوط به
تموز و ایشتر بابلی - که در روایت کهن‌تر به جای ایشتر، اینانای سومری است -
می‌پیوندد. (۱۳۸۴: ۱۹۴)

بین‌النهرین: ایشتر و دموزی

ایشتر (اینانای سومری) الهه بلامنازع عشق و باروری و آب و مرتبط با کشاورزی
و زمین در سرتاسر آسیای غربی بوده و پرستشگاه‌هایی در شهرهای گوناگون از
جمله شهر اوروک^۲ باستانی داشته است. (همان: ۴۱۸) دموزی ایزد گیاهی که بعداً به
تموز معروف شد، معشوق آسمانی الهه ایشتر بوده و از باروری‌ها و رویش‌های
نباتات در فصول مختلف محافظت می‌کرده است.

مادرتباری، تفکر حاکم بر جامعه کشاورزی بین‌النهرین

ایشتر یا اینانا، الهه - مادر بین‌النهرینی (بابلی - سومری) آب، رستنی‌ها، زمین
کشاورزی، باروری و عشق از خدا بانوان عمده دنیای باستان بوده و اغلب شوی و

۱. Dumuzi

2. Uruk

یا معشوق او نقشی کمتر از خود آن الهه داشته است. شوی و یا معشوق این الهه همه ساله پس از باروری الهه کنار گذاشته شده و به جهان مردگان فرستاده می‌شد؛ تفکری اساطیری که فراسوی حیات و طبیعت گیاهی وجود داشته است. ایشتر اسطوره‌ای درباره کاشتن همه ساله مکرر غلات و دانه‌های تازه در دل زمین و آنگاه چیده شدن میوه، درو محصول و از طرفی نیز پژمرده شدن و فرو ریختن برگ و بار و مرگ ظاهری انواع گل‌ها و درختان و گیاهان و باز، سبز شدن و زندگی را از سر گرفتن و رویش دوباره از دل مام زمین است. در گستره فرهنگی آسیای غربی این الهه - مادر اساطیر بسیاری را گرد خویش جمع کرده و موضوع اصلی آداب و آیین‌های جوامع مادرشاهی این منطقه فرهنگی بوده است. پرستش این الهه در ادوار کهن ماقبل تاریخ، به زمان‌هایی باز می‌گردد که عصر کشاورزی در جوامع آسیای غربی حکم‌فرما بوده و در میان آن اقوام کشاورز مادرسالار،^(۱) نقش مرد در جامعه بسی فروتر از نقش زن قرار داشته است. سال کشاورزی، اساس و بنیان سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دینی جامعه مادرسالار بود. مردمان در آن جوامع، ارتباط بین توسعه زندگی خود را با پیشرفت و رشد حیات نباتی و جانوری می‌سنجیدند. در جامعه‌های مادرسالار، الهه بزرگ آب یا الهه مادر که به عنوان الهه زمین تشخیص و تجسم می‌یافت، برتر از همه خدایان به شمار می‌رفت و منبع حیات و زیست آدمیان و منبع غذا بود. (روزنبرگ^۱ ۱۹۸۶: xviii) دلیل اصلی برگزاری آیین‌های مربوط به تموز و ایشتر در بین‌النهرین، بابل، سومر، مصر و فنیقیه این بوده است که در بخش پهناوری از آسیای غربی، باران در چند فصل از سال نمی‌بارید و همین مسئله باعث بر خاک افتادن و پژمردگی گیاه می‌شد تا آنکه دوباره فصل بارش آغاز می‌گردید و گیاهان مجدداً سر از خاک بر می‌آوردند و حیات را از سر می‌گرفتند. این واقعه تکراری طبیعت در تفکر اسطوره‌ای ایشان چنین انعکاس می‌یافت که گویی الهه مادر با وجود شدت علاقه به فرزند آسمانی یا شوی و یا معشوق ایزدی خویش، خود سبب مرگ یا نهبان شدن او در زیر خاک

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶ ————— علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در .../۲۱۵

و در دل زمین و یا زندانی کردنش می‌شد و الهه برای جست‌وجویی او در جهان زیرین به دنبال او می‌رفت. (باجلان فرخی ۱۳۷۹: ۳۶) الهه با گریستن‌های خویش که تصور نمادین بارش باران‌های دوباره است، موجود آسمانی عزیز خود را جانی دوباره می‌بخشید. آن اقوام تصور می‌کردند که اگر با برپا نمودن سوگواری‌ها و شرکت در آن، الهه آب را در عزاداری‌ها و گریستن‌هایش به خاطر فرزند آسمانی یا شوی ایزدی‌اش یاری کنند، در غم او شریک باشند و همراه با او اشک بریزند، سبب بازگشت مجدد ایزد نباتی و برکت بخشنده و تولد دوباره و حیات تازه او و رویش همه نباتات روی زمین می‌شود. شادروان بهار می‌گوید نیروی تأثیرگذار اشک و جادوی نهفته در آن در این آیین‌ها بسیار اهمیت داشت. گریه در مرگ ایزد نباتی آسیای غربی بعدها به یک سنت مقدس تبدیل شد. (بهار ۱۳۸۴: ۴۲۹) داوود (ع) در کتاب مقدس گفته است آنان که با اشک کاشتند با شادی درو خواهند کرد. آن کس که این دانه گرانبها (اشک) را با خویشتن دارد و به پیش می‌رود و می‌گرید، بی‌گمان با شادی‌ها باز خواهد گشت و دسته‌های غله را با خود خواهد آورد. در سوگواری‌های آن مردمان، اعمالی همچون زخم بر خویش وارد کردن و نمایش‌های غم‌انگیز که بازگو کننده مرگ آن خدای نباتی برکت‌بخشنده بود، رواج فراوان داشت. (بهار ۱۳۷۳: ۸۹) آنگاه سال نو آغاز می‌شد و مردمان جشن‌ها و شادی‌ها بر پا می‌کردند و اگر چنین آداب و رسومی را به طور کامل انجام نمی‌دادند، تصور می‌شد که برکت و فراوانی از کشتزارها و دام‌ها و تولیداتشان برود. بالعکس، اگر آن عزاداری‌ها و متعاقب آن، جشن و سرورها را درست و به آیین برپا می‌داشتند، دیگر برایشان مسجّل و معلوم می‌شد که در آن سال، محصول و تولیدات خوبی خواهند داشت. این تجدید حیات ایزد باروری و برکت‌بخشی در بین‌النهرین اما همه ساله مقارن با سال نو با برگزاری آیین‌های مربوط به یادکرد اسطوره ازدواج مقدس الهه آب و ایزد نباتی صورت می‌گرفته در نهایت به تجدید حیات ایزد نباتی و برکت‌بخشی در آغاز بهار منجر می‌شده است. در این آداب و رسوم کهن که با جشن و سرور همراه بود، کاهنه معبد خویشکاری الهه آب و شاه نقش ایزد نباتی

و باروری را بر عهده داشته است. این آیین‌های جشن پس از سوگواری‌های طولانی به خاطر بزرگداشت ایزد دموزی صورت می‌گرفت که در پایان هر سال کشته و سپس در آغاز سال جدید با بارش باران بر کشتزارها دوباره زنده و زاده می‌شد و بنابر اعتقاد اقوام بین‌النهرین باستان در ۳ هزار پیش از میلاد مسیح با ولادت و بازگشت مجدد دموزی، دانه و گیاهان از زمین می‌روستند و به همان مناسبت جشن‌های آغاز سال را باید برگزار می‌کردند.

الهه بزرگ آب و باروری در اصل متعلق به جوامعی همچون بین‌النهرین و عیلام بوده و در رأس خدایان آنها جای داشته است. این جوامع باستانی برای همسایگان خود یعنی نجد ایران ما قبل تاریخ و بومیان فلات ایران و نیز بر کلیه مناطق جغرافیایی شرق باستان الهام‌بخش بوده‌اند و بر آنها تأثیر گذاشته‌اند. یافته‌های باستان‌شناسی نشان داده است که ستایش کهن و بس گسترده الهه مادر آب و باروری در دوران ماقبل تاریخ، حداقل از ۱۰ هزار سال پیش از میلاد به این طرف در سرتاسر آسیای غربی یعنی در تمام جوامع مبتنی بر کشاورزی دنیای باستان از مصر، سومر، عیلام و بین‌النهرین گرفته تا نجد ایران و دره رود سند و هندوکش رواج داشته است.

مصر: ایزیس و اوزیریس

نظیر این اسطوره را در مصر باستان در داستان ایزیس^۱ و اوزیریس^۲ می‌توان دید. در این اسطوره ایزیس، الهه آب در مصر، پس از آنکه شویش اوزیریس، ایزد گیاهی برکت‌بخشنده مصر، توسط دشمنش ست^۳ کشته و قطعه قطعه و پراکنده می‌شود، جست‌وجوی خود را برای یافتن تکه‌های بدن او آغاز می‌کند. مردم مصر در

1. Isis

2. Osiris

3. Seth

آیین‌های خود برای همراهی با الهه، بر کرانه رود نیل گرد می‌آمدند و بر ایزد مقتول مصری می‌گریستند. در این هنگام الهه ایزیس به کمک پدرش توث^۱ که او نیز از ایزدان بزرگ بود، موفق به پیدا کردن و جمع‌آوری قطعه‌های گمشده ایزد اوزیریس می‌شد. آنگاه الهه ایزیس از طریق شکستن سدهای نیل پسرش هوروس^۲ را بار می‌گرفت. هوروس چشم به جهان گشوده، رفته رفته رشد می‌کرد و بزرگ می‌شد تا قاتل پدرش را مغلوب سازد و خود بتواند بر تخت پادشاهی پدر تکیه زند. هوروس خود، نمادی از بازگشت اوزیریس بود که حیاتی دوباره پیدا می‌کرد. این واقعه ازلی کیهانی در میان مردمان مصر باستان از طریق ایجاد و برپا نمودن باغ‌های اوزیریس به طور نمادین و با انجام آیین‌های شخم زنی و تخم افشانی و آبیاری تکرار می‌شد. به این صورت که آنها غله را همراه با گریه و شیون در زمین می‌کاشتند. در این آیین‌ها جوانه زدن بذر، نشانه‌ای از ولادت مجدد اوزیریس بود. (الیاده ۱۳۷۲: ۳۴۱)

فنیقیه: آفرودیت و آدونیس

الهه عشق و باروری فنیقیه از بیم آنکه آدونیس،^۳ ایزد کشت و زرع، به هنگام شکار کشته شود، او را از این کار منع کرده بود و چون آدونیس به سخن او توجه نکرد، به هنگام شکار کشته شد. در داستان آدونیس و نیز الهه آفرودیتی که به مردمان ساکن فنیقیه تعلق داشت، عزاداری‌های دسته‌جمعی بزرگی وجود داشت و آن اقوام دسته‌جمعی به طرف کشتزارها و بیابان‌ها به راه می‌افتادند تا مگر تکه‌پاره‌های اندام قطعه قطعه شده آدونیس، ایزد گیاهی شهید شونده فنیقی را باز یابند. در آیین‌های مربوط به آدونیس، زنان مویه‌های دلخراشی سر می‌دادند و به زاری و فریاد، نام او

1. Toth
3. Adonis

2. Horus

را بر زبان می‌راندند و گمان می‌کردند آدونیس هر ساله به فنیقیه باز می‌گردد و هر بار زخمی مرگبار بر پیکر او می‌نشیند و همه آب‌ها بدان سبب همچون خون، سرخ رنگ می‌شوند. این رسم‌ها در زمان برداشت محصول انجام می‌شد. زنان در این مراسم شیئی را همانند پیکر آدونیس می‌ساختند، آن را کفن‌پوش می‌کردند و به گورستان می‌بردند و از آنجا آن را به دریا و یا چشمه آب جاری می‌افکندند و سپس بلافاصله آیین مربوط به زنده شدن و رستاخیز دوباره این ایزد را برگزار می‌کردند. به همین مناسبت در «باغ‌های آدونیس» کشت و کار می‌شد؛ یعنی از انواع غلات در گلدان‌ها و سبدها سبزه می‌رویاندند و از آنها مراقبت کرده و بر رویش هر چه بهتر آنها، نظارت داشتند و آنگاه سبزه‌ها را به آب می‌انداختند تا برای سالی که در پیش است، باران بیشتری طلب کنند و این مراسم از آیین‌های نوروزی و جشن‌های باز زایی و نو شدن بود. (آموزگار ۱۳۸۶: ۲۵۴)

مأخذ روایت داستان سیاوش در شاهنامه فردوسی

پیشینه داستان سیاوش اما در اصل به نوع روایاتی می‌رسد که شفاهی بوده، زبان به زبان می‌گشته و ظاهراً در جایی ثبت نبوده است. این داستان باید جزو سرودها و منظومه‌هایی بوده باشد که «از قدیم الایام در باب بعضی وقایع، به جا مانده و گاه اخباری درباره آن به ما رسیده است. در تاریخ بخارا آمده است: مردمان بخارا را از کشته شدن سیاوش نوحه‌ها است. این نوحه‌ها در همه ولایات معروف است و مطربان آن را سرود ساخته و قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است.» (صفا ۱۳۷۴: ۱۰۴)

داستان سیاوش در شاهنامه را باید مأخوذ از داستانی مدون و مرتب دانست که در شاهنامه ابومنصوری موجود بوده است زیرا داستان سیاوش در غرر الاخبار ثعالبی نیز شباهتی تام به شاهنامه دارد و می‌دانیم که مأخذ اساسی و مهم ثعالبی هم

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶- علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در .../۲۱۹

شاهنامه ابومنصوری بوده است. (صفا ۱۳۷۴: ۴۹۸) پس به احتمال بسیار داستان سودابه و سیاوش از طریق مآخذ مورد استفاده فردوسی که در رأس آنها شاهنامه منثور ابومنصوری است، (همان‌جا) به شاهنامه راه یافته است و البته فردوسی چنان‌که روش مألوف او در به نظم آوردن همه داستان‌های باستان بوده، خود در این داستان نیز هیچ‌گونه دخل و تصرفی در اصل داستان نکرده و همه جا چون «ناقل امینی» این داستان را هم از «دفتر» - که همان شاهنامه ابومنصوری باشد - به گفتار خویش آورده است.

نقش گوسانان در تحول پیشینه شخصیت‌های اساطیری شاهنامه

پیشینه کهن قسمت اعظم روایات منقول در شاهنامه ابومنصوری و از جمله شاید همین روایت مربوط به داستان سیاوش و سودابه که در شاهنامه فردوسی انعکاس یافته، بیشتر بر اساس سنت زنده شفاهی ناحیه مشرق ایران و خراسان بزرگ در روزگاران بسی کهن‌تر از عصر شاهنامه بوده است. گروهی از روایت‌کنندگان حماسه باستان نیز راویان شفاهی بوده‌اند که داستان‌های باستان را برای افرادی چون مؤلف شاهنامه ابومنصوری نقل می‌کرده‌اند. راویان شفاهی به نوبه خود به روایات سینه به سینه و نقل‌های شفاهی معتبر و متواتری که در افواه مردم می‌گشته است، متوسل می‌شدند و عامه مردم نیز به قصه‌های پرشاخ و برگ نقالان که نسل به نسل با ذوق و سلیقه‌های گوناگون ادا می‌شد، گوش فرا می‌دادند. به نظر می‌رسد که گوسانان، نسل‌های کهن و باستانی راویان در ایران پیش از اسلام بوده‌اند؛ یعنی روایت‌کنندگانی که بعدها در عصر تدوین شاهنامه‌ها، چه به صورت شفاهی و چه به صورت کتبی، امثال داستان‌های شاهنامه ابومنصوری را نقل می‌کرده‌اند. طبقه گوسان در دوره اشکانیان از موقعیت خاصی برخوردار بوده است. کلمه گوسان خود بنا به گفته بویس، واژه‌ای پارتی است (ر.ک: بویس و فارمر ۱۳۶۸:

۳۳) و این می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های باستان، توسط خنیاگران دوره پارتی سروده می‌شده است. به گواه تاریخ، پارتیان اشکانی نقش مهمی در بازگویی و حفظ سنت‌های ملی ایرانی ایفا کرده‌اند. (همان‌جا) گوسانان کسانی بوده‌اند که در تغییر و تحول تدریجی خدایان کهن اساطیر هندواروپایی و هندوایرانی به شهریاران زمینی با تشخیص مردمانگی، نقش اصلی را ایفا کرده‌اند. همین افزودن شاخ و برگ‌ها به روایات مربوط به یک اسطوره کهن و یا فروکاستن و پیراستن آن روایت‌ها توسط گوسان‌ها و سپس انتقال آن به راویان شفاهی نسل‌های بعد سبب می‌شد که نخست در جزئیات و نکات فرعی و حاشیه‌ای داستان یک شخصیت اسطوره‌ای تغییراتی ایجاد شود، سپس با افزودن مطالب تازه‌تر و یا نادیده گرفتن جنبه‌هایی از ویژگی‌های ماورائی در هویت اصلی اسطوره آن شخصیت اساطیری به کلی تغییراتی رخ دهد.

«رنگ باختن صبغه مینوی و ماورائی» و «جابه‌جایی و دگرگونی» دو عامل عادی اسطوره‌زدایی و پیرایش اسطوره‌باوری در شخصیت اساطیری الهه آب

یکی از علل و عوامل تغییر اسطوره به حماسه، کاهش و یا از بین رفتن صبغه قدسی و مینوی شخصیت اسطوره‌ای و تبدیل شدن او به موجودی زمینی است. (آیدنلو ۱۳۸۸: ۳۷؛ همو ۱۳۸۵: ۱۲ - ۱۱) مراد از تنزل، کمتر شدن و یا به طور کلی محو شدن بار دینی و آسمانی اسطوره در قالب حماسه است. (همان: ۳۹) دگرگونی و جابه‌جایی حماسی که عبارت است از جایگزین کردن انسان در گاه و مقام ایزد نیز از عوامل دگرذیسی شخصیت اساطیری محسوب می‌شود. (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۱۶) با این جابه‌جایی اسطوره می‌تواند با موازین منطقی و تجربی بشر دوره تاریخی،

انطباق بیشتری پیدا کند. در جابه‌جایی و دگرگونی، «تغییر اسطوره و مسائل مربوط به آن در طول زمان‌ها و در مکان» را مشاهده می‌کنیم. (آیدنلو ۱۳۸۸: ۳۹) بر این اساس می‌توان گفت در حالی که به سبب باور فرهنگی مدارسالارانه الهه آب و ارتباطش با ایزد مقتول نباتی که در اصل به اساطیر جوامع مادرشاهی بین‌النهرین، مصر و فنیقیه تعلق و در آن سرزمین‌ها رواج کامل داشته است، ستایش این الهه را در گستره پهنای آسیای غربی دوره باستان نیز می‌توان دید اما بر اثر پدیده وام‌گیری، دامنه نفوذ آن الهه حتی سرزمین‌های هندوکش، افغانستان، ماوراءالنهر، دره سند و نجد و فلات ایران را دربر می‌گرفته است. بعدها در اعصار پدرسالارانه باستان که از ۵ هزار سال پیش از میلاد مسیح آغاز شد، این الهه از مقام والای خود که در رأس خدایان بوده و بزرگ مادر خدایان به شمار می‌آمده است اندک اندک تنزل می‌کند، البته جلوه‌هایی از تقدس و آسمانی بودن خود را نگاه می‌دارد و نخست تبدیل به همسر رب‌النوع می‌شود؛ فی‌المثل در خود بین‌النهرین او به جفت خدای عیلامی تبدیل می‌گردد. در هر یک از ادوار پدرشاهی مختلف در سرزمین‌های آریایی این الهه - مادر آب با جایگاهی فروتر از پیش، شکل و صورتی نوین یافته و با نام‌های متعدد دیگری در هر یک از نقاط مختلف جغرافیایی جهان جلوه می‌کند؛ مثلاً او در سرزمین آریاهای ایرانی، مقارن با عصر / اوستا یک بار هم با نام و خصوصیات ایزد بانوی آناهیتا ظاهر شده است. (بهار ۱۳۸۴: ۳۹۸؛ همو ۱۳۷۶: ۲۵۰) ایزدبانوی آب، آناهیتای عصر / اوستا، به پیکر زنی است جوان، خوش اندام، بلند بالا و برومند با چهره‌ای زیبا. بازوان سپید وی به ستبری شانه‌ای سیبی است. ایزد بانوی آناهیتا سوار بر گردونه خویش برفراز چهار اسب هم قد و اندازه می‌راند. این اسبان عبارت‌اند از: باران، ژاله، ابر و باد. اما ستایش این ایزد بانو در کنار ایزد مذکر بس نیرومندی همچون ایزد مهر در سرزمین آریاها به موازات و هم ارز آن ایزد - و نه برتر از آن - انجام می‌شده است.

طرح فرضیه‌ای بر علت اصلی دگردیسی شخصیت الهه آب و تبدیل آن به سودابه در حماسه ایران

احتمال می‌رود در مقطعی خاص از دوره تاریخی در عصر اشکانی و کوشانی آنگاه که شالوده اصلی حماسه ایران در دربارهای آنان ریخته می‌شد، هنگام سرودن و نقل حماسه‌ها توسط گوسانان در میان طبقه ارتشتار ملوک الطوایف، به ارزش‌های کهن‌تری از جامعه پدرشاهی آریایی توجه شده باشد؛ ارزش‌هایی همچون قداست ایزدی شاه که خود را در عبارت چه فرمان یزدان چه فرمان شاه نشان می‌دهد. همچنین این گوسانان الگوهایی را ترویج می‌کردند که سابقه‌اش به هزاره ۴ میلادی باز می‌گشت. آنان الگوهای جامعه زورمندسالارانه که در آن برتری نیروی جسمانی و ارزش‌های پهلوانی تبلیغ و حفظ می‌شد، باز تولید می‌کردند. الهه باستانی آب در این دربارها و در افواه چنین گوسانانی باید تن به تغییرات اساسی داده باشد. در این روند تغییر، اسطوره باستانی الهه آب جوامع زن - سرور به وام گرفته شده از مناطق آسیای غربی، نخست بر اثر عوامل عادی و متعارف در تحول اساطیر، صبغه مینوی و آسمانی‌اش را به طور کلی از دست داد البته به دلیل زن بودنش، گرفتاری و سهم الهه در این هبوط و تنزل، بسیار فاحش‌تر و بارزتر از شخصیت‌های اساطیری دیگر در فرهنگ و اسطوره‌های هندوایرانی است. عامل متعارف دیگر در تغییر شخصیت اساطیری الهه جابه‌جا شدن و دگرگونی بوده است که به موجب آن هر شخصیت اساطیری و از جمله همین الهه آب، جایگاه ایزدی‌اش را به یک انسان زمینی بخشیده است. البته در این امر، عوامل دیگری هم دخیل بوده و آن عبارت است از کاسته و یا افزوده شدن مجدد عناصر و شاخ و برگ‌ها و توصیفات تازه از الهه در بستر سنت‌های مردسالارانه اساطیر هندوایرانی. در این مرحله است که سرانجام الهه با پیرایه‌های نوینی در یکی از جلوه‌هایش در جامعه سودابه به عنوان خوارمایه‌ترین زن در حماسه ایران ظاهر شده است.

تبیین فرضیه علت دگردیسی یافتن الهه آب به سودابه شاهنامه

شخصیت الهه آب آسیای غربی در اساطیر جامعه مردسالار هندوایرانی کهن که معیشت آن مبتنی بر اقتصاد شبنامی، شکار و رام کردن اسبان وحشی و چارپایان به مدد نیروی بازو بوده است، شکل‌های دیگری پیدا کرد. می‌توان فرض کرد که علاوه بر علل و عوامل عادی و طبیعی اسطوره‌زدایی و اسطوره‌پیرایی در تغییر سرشت شخصیت الهه آب و آیین‌های دینی مربوط به او، علت‌های متواتر دیگری هم نقش داشته است که به ترتیب می‌توان آنها را این‌گونه برشمرد: ۱- جایگزین شدن کلی و تمام عیار مردسالاری به عوض الگوهای مادرسالارانه. برخی از جوامع عصر باستان از جمله قبایل هندوایرانی از شاخه آریاهای باستان، اساطیرشان «بنا بر پژوهش‌های دومزیل، بُنی پدرسالارانه» داشته است؛ (بهار ۱۳۷۵: ۲۵) ۲- تأثیر پذیرفتن رومیان و نقالان این اسطوره از سنت نابجای فرومایه‌انگاری زن و جایگاه پست او در جامعه مردسالارانه هندوایرانی. در روایات شفاهی و مکتوب منطقه ماوراءالنهر و جیحون و همچنین خراسان بزرگ عهد باستان نیز که طبعاً متأثر از فرهنگ اقوام هندوایرانی کهن بوده - و بعدها در دوره اسلامی به خاستگاه داستان‌های شاهنامه تبدیل شد - این اسطوره نسل به نسل در فرایند دگردیسی و تنزل خود به عالم حماسه، شاخ و برگ‌ها و پیرایه‌های تازه‌تری یافت. در عهد اسلامی و قرون اولیه هجری این داستان به شاهنامه‌های منثور و از جمله به شاهنامه ابومنصوری راه پیدا کرد. در شاهنامه فردوسی نیز آن ایزد نباتی مرتبط با الهه بزرگ آب و باروری، شکل و شمایل جدیدی به خود گرفت و هم‌زمان با افزوده شدن افسانه‌هایی که پیرایه‌وار گرداگرد کی‌سیاوش عصر اوستا حلقه زد، الهه بزرگ آب در اساطیر مصر، بین‌النهرین و سرزمین‌های وسیعی از جهان باستان نیز در قالب شخصیت سودابه درآورده شد و همراه او از جهان خدایان به عالم انسانی وارد شد و در حماسه ایران و شاهنامه ظاهر گشت. فرضیه ما در تحلیل علت این دگردیسی

عظیم این است که گوسانان ناحیه مشرق ایران در دوره اشکانیان و کوشانیان، تحت تأثیر باورها و سنت‌های رایج مردسالارانه و خوارمایه‌انگارانه زن در آن جوامع و قبایل کهن، روایت تازه‌تری را پیرامون این شخصیت اساطیری ماقبل تاریخی ایجاد کرده‌اند. به احتمال بسیار زیاد، این گوسانان و نقالان درباری بوده‌اند که مطابق با ذوق، میل و خواسته‌های طبقه زورمند ارتشتار در دربارهای پارتیان ملوک‌الطوایف برای تحکیم مبانی جامعه پدرشاهی و مردسالاری، شاخ و برگ‌های جدیدتری به این داستان اضافه کردند و صبغه آسمانی و دینی و آیینی آن الهه را بیش از پیش زدودند. اسطوره بسیار کهن ماقبل تاریخی الهه آب با همه اقتدار و ماورائی بودنش از آسمان به زمین فرو کشیده شد تا در کالبد زنی از آدمزادان پلید و پست زمینی، همه ویژگی‌های منفی و شیطانی از جمله خیانت، دروغ و فریبکاری بدو نسبت داده شود.

در تحلیل چرایی سرنوشت این الهه نخست می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که در افسانه‌های مربوط به سپاهیان جنگ‌جو، مغرور و خشمگین آماده نبرد که در خدمت شهسواران ملوک‌الطوایف پارتی، استوارانه قداست شاه و سنت‌های مردسالارانه و پدرشاهی را نگهبانی می‌کنند، الهه متعلق به عصر مادرشاهی و زن - سروری چه جایگاه و موقعیتی می‌توانسته داشته باشد و چه سرنوشتی می‌توانسته در انتظار او بوده باشد؟ در پاسخ باید گفت نفوذ و تأثیر اسطوره الهه بزرگ آب، کشتزار و زمین، باروری و عشق که اقتدار و جهانگیری‌اش روزگاران درازی بر اعصار ماقبل تاریخ سایه افکنده و عظمت و گستره قلمرو ستایش و حاکمیت او اساطیر سرزمین‌های پهناوری از جغرافیای دنیای باستان را از مصر و بین‌النهرین گرفته تا ماوراءالنهر و دره سند درنوردیده بود، در باورهای اساطیری مردسالارانه اقوام و ملل مختلف فراگیرتر از آن بوده است که بتوانند او را ناگهان به کلی نادیده بگیرند، اما کنش‌گری الهه - مادر بزرگ آب و رستنی‌ها، استقلال و محوری بودن

- و نه حاشیه‌ای بودن - نقش او در عصر ماقبل تاریخ در حیات زیستی و اجتماعی مردمان کشاورز آسیای غربی و در دوره‌های بعد در میان اقوام هندوایرانی، دیگر منسوخ شده و سنت‌های اجتماعی تغییر یافته بود. این سنت‌های خانوادگی و اجتماعی عمدتاً مبتنی بر خوارمایه پنداشتن زن در ملوک‌الطوایف پارتیان اشکانی بود و حتی داستان‌ها، اساطیر و حماسه‌هایشان نیز جولانگاه خدایان ارتشتار آریایی و باورهای زورمندسالارانه آنها بوده و الهه کهن دیگر در آن داستان‌ها نمی‌توانسته جایگاهی داشته و از جلوه خاصی برخوردار بوده باشد. آنان اقتدار آسمانی الهه بزرگ را بر نمی‌تابیده‌اند زیرا با هنجارها و الگوهای اجتماعی خاص آن اقوام هماهنگ نبوده است. بنابراین، الهه بزرگ برای تطبیق با عرف و سنت‌ها، روایت‌ها و قرائت‌های بدعت‌وار جوامع کهن پدرشاهی و مرد - سروری و مبانی زورمندسالارانه طبقه حاکمه آن اقوام به دگرگونی‌های عظیمی تن در می‌دهد. او سرانجام به دست زورمندترین یل شاهنامه، رستم دستان، با رسوایی هرچه تمام‌تر کشته شد تا شکل و صورت نمادینی از اضمحلال واپسین بقایای عصر مادرشاهی به دست یکی از قدرتمندترین مظاهر جامعه پدرشاهی و مرد - سروری و زورمندسالاری، رقم زده شود. به نظر می‌رسد ریشه چنین مسائلی که عمدتاً در سرزمین آریاهای هندوایرانی دامنگیر الهه آب شده است، چنان‌که گفتیم به خوارمایی جایگاه زن در عصر اشکانیان^(۳) باز گردد.

تعدی به حریم شاه، علت اصلی مطرود شدن سودابه

الهه بزرگ آب و مربوط بودنش با اسطوره ایزد شهید شونده (مقتول) نباتی در هر یک از محدوده‌های غرب آسیا، بنا به شرایط و وضعیت محیط و عقاید و سلیقه‌های اقوام ساکن در هر یک از آن مناطق، به هیئت تازه‌ای ظاهر شد. احتمالاً این اسطوره هنگامی که به عصر شکل‌گیری قالب حماسه‌ها در دوره اشکانیان و کوشانیان رسیده

است، همچون دیگر داستان‌های حماسی در ادبیات شفاهی و افواه گوسانان پارتی در واپسین سده‌ها از هزاره نخست قبل از میلاد، نسل اندر نسل به صورت سینه به سینه باز گفته می‌شده است. ممکن است این اسطوره پس از آنکه در عصر تدوین حماسه‌ها تغییراتی را از سر گذرانده به هنگام بازگویی مجددش در حماسه‌های ایران عهد اسلامی نیز دچار تغییر و تحول فاحشی گردیده باشد. (صفا ۱۳۷۴: ۱۶۷)

چنان‌که گفته شد این الهه و یاد کرد او که طبعاً مانند سایر داستان‌های حماسی دیگر در حماسه‌های سرزمین ماوراءالنهر و خراسان بزرگ و در سخن راویان و نقلان شاهنامه‌ها نیز وارد شده بود، سرانجام در اندیشه‌ها و باورهای اساطیری و حماسی آن سامان بدین گونه تطبیق و دگردیسی کلی یافت که در جامه شخصیت سودابه به عنوان زنی فتنه انگیز، هوسباز و ناپاک ظاهر گردد. سودابه اما هرچند که هرگز عملاً خیانتی را درباره کاووس مرتکب نشد، با این حال سرنوشت محتوم او این بوده است که به صورت لکه ننگی بر دامن حماسه ایران بنشیند. مشکل درباره سودابه‌ای که در حماسه ایران و شاهنامه ظاهر شده این نیست که او دل به فرزند خوانده سپرده است زیرا در همین شاهنامه بهمن و دخت او همای به آیین خویوده رفتار می‌کنند و کسی بر آنان خرده نمی‌گیرد حتی در داستان سیاوش بنا بر ابیات شاهنامه، سیاوش خواهان آن است که بعدها یکی از دختران سودابه را به زنی بگیرد و باز هم مشکل سودابه در این نیست که دل به عشق می‌سپارد زیرا اتفاقاً در همین شاهنامه تهمینه، دخت شاه سمنگان، را می‌بینیم که بر رستم عاشق می‌شود و رودابه، دخت مهرباب کابلی، بر زال. گناهی که سودابه مرتکب شده آن است که با عشق نابجای خویش، ناخودآگاه در صدد برآمده که به حریم شاه و شهریار و سنت‌های مرد - سروری و زورمندسالاری و پدرشاهی آریاهای باستان که در آن عقیده «چه فرمان یزدان چه فرمان شاه» حکمفرما بوده است، تجاوز کند؛ شاهی که در رسوم و سنت‌های هندوایرانی کهن، موجودی مقدس به شمار می‌آمده است و

این گناهی است بس بزرگ، نابخشودنی و مرگ ارزان (=سزاوار مرگ). این است که سودابه در «بهین نامه پادشاهت حرمت شهریاران» باید به دست رستم جهان پهلوان کشته شود. این واقعه را به این صورت نیز می‌توان تحلیل کرد: سودابه نماد آخرین بازمانده‌های جامعه مدارسالاری است که به دست رستم از بین می‌رود. رستم نماد مقتدرترین رزم آور در شاهنامه‌ای است که جولانگاه خدایان طبقه ارتشتار آریایی کهن بوده و حافظ سنت‌های پدرشاهی و مردسالاری در آن جامعه. بدین ترتیب سودابه نه تنها از حرمرای کیکاووس حذف، بلکه از صحنه گیتی برای همیشه زدوده و طرد می‌شود.

سیاوش، نماد ایزد مقتول گیاهی در شاهنامه

سیاوش شاهنامه که در این ماجرا به عشق سودابه پاسخ مطلوبی نداده بود، خود به معشوق طرد شده سودابه تبدیل گشت و به ناچار در سرزمین توران یعنی در جایی دور از چشم سودابه، مأوی گزید. سیاوش حماسه ایران در اینجا از نظر کردار همچون ایزد تموز بین‌النهرینی است که از الهه ایشتر گریخته و به عشق او پاسخ نداد و خشم گرفتن الهه ایشتر بر او سبب شد که این ایزد نباتی به جهان مردگان برود و در جایی در دل زمین، به دور از نظرهای خویشان خود نهان شود. سیاوش پیش از رفتن به توران زمین اما برای اثبات بیگناهی به میان آتش می‌رود و آتش او را نمی‌سوزاند. برای ایزدینه بودن سیاوش و سرشت نباتی او یکی از دلایلی که وجود دارد آن است که او به میان آتش می‌رود و زرد می‌شود. به عقیده مهرداد بهار، «زرد شدن سیاوش می‌تواند نمادی از خشک شدن گیاه و زردی آن محسوب شود و دلالت بر آن داشته باشد که سیاوش ایزد کشتزارها» است. (۱۳۷۳: ۱۴۵)

سیاوش پس از سربلند بیرون آمدن از امتحان و سوختن و اثبات بیگناهی‌اش به سرزمین توران می‌رود. در شاهنامه و قبل از آن در بندهشن آمده است که سیاوش

به زنهار افراسیاب می‌رود. از علل و شواهد دیگری که برای گیاهی بودن شخصیت سیاوش می‌توان ذکر کرد آن است که یکی از خویشکامی‌های او در توران زمین بنا بر بندهشن، ساختن کنگ دژ همیشه بهار بوده است. (نیز ر.ک: صفا ۱۳۷۴: ۴۹۶)

توران پناهگاه و نیز قتلگاه آتی سیاوش خواهد بود. او در آنجا فریگیس، دخت افراسیاب، را به زنی می‌گیرد و آن‌گاه «بر بی‌گناه» کشته و بدین ترتیب یکی از «پر آب چشم‌ترین» داستان‌ها در شاهنامه رقم زده می‌شود. نرمخویی و معصومیت سیاوش را نیز می‌توان به عنوان دلیل دیگری برای گیاهی بودن سرشت آن ایزد برشمرد. مسکوب معتقد است که سیاوش همواره می‌خواهد بدی را با مهربانی محض و نرمخویی از پای درآورد و این در اندیشه اساطیری و حماسی ایران، افتخاری محسوب نمی‌شود بلکه ناتوانی بزرگی به شمار می‌رود. (۱۳۷۵: ۶۳ - ۶۵)

آری حضور پهلوانی ظریف همچون سیاوش که حتی در قتلگاه خود هم در برابر دشمن از خود کمترین واکنشی نشان نمی‌دهد و بی‌چون و چرا تسلیم می‌شود تا بی‌گناه سرش را از تن جدا کنند، مسلماً بر خلاف منطق پهلوانان ازدهاکش شاهنامه و اساطیر و حماسه‌های هندوایرانی است. این رفتار غیر معمول سیاوش در مقایسه با کردارهای سایر پهلوانان شاهنامه را به کمک «مطالعات تطبیقی - اساطیری» (بهار ۱۳۷۶: ۴۶۷) می‌توان بدین‌گونه توجیه کرد که داستان سیاوش، ریشه هندوایرانی نداشته و بر اساس اسطوره بسیار کهن ایزدان نباتی و از جمله ایزد گیاهی تموز (دموزی)، بازسازی شده است که چند هزار سال پیش از میلاد مسیح، آوازه آن به منطقه شمال شرق و ماوراءالنهر رسیده بود. سیاوش در حماسه‌ها و باورهای زورمندسالارانه این منطقه از جغرافیای باستان، اهل جنگ و پرخاش و نیرنگ نیست و معصومیت گیاهی او با خوی پهلوانان آرمانی در اندیشه‌های هندوایرانی همخوانی ندارد. آن فضایل و نیکخویی‌ها که به قول مسکوب «باید مایه کمال سیاوش باشد، خود، مایه نقصان و ناتوانی اوست.» (۱۳۷۵: ۶۵) همه این نکاتی که

درباره سرشت معصومانه سیاوش ذکر شد دلالت بر آن دارد که این ایزد در اصل، سرشت گیاهی داشته است و در اساطیر سرزمین آریاها بومی نبوده و عنصری وارداتی است و ریشه‌های آن را باید در بن‌مایه‌های کهن مربوط به ایزد شهید شونده نباتی آسیای غربی و بین‌النهرین جست‌وجو کرد.

سرانجام دلیل چهارم بر گیاهی بودن سرشت سیاوش، روییدن فرّ (پر) اسیاوشان است از خون سیاوش و نیز رویش درختی که بر برگ‌هایش نقش چهره سیاوش نگاشته بود. در شاهنامه آمده است که از خون سیاوش که گروی زره جلاد بر خاک ریخت، بر زمین ناهمواری که هرگز از آن گیاهی نمی‌روید به ناگاه گیاهی می‌روید:

یکی تشت زرین نهاد از برش
به جایی که فرموده بُد تشت خون
جدا کرد از آن سرو سیمین سرش
گروی زره بُرد و کردش نگون
(فردوسی ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۵۷-۳۵۸، بیت ۲۲۸۴-۲۲۸۵)

فرو ریخت خون سر پر بها
همانگه که خون اندر آمد به چاک
به ساعت گیایی برآمد چو خون
به ساعت گیاهی از آن خون برُست
گیا را دهم من کنونت نشان
بسی فایده خلق را هست ازوی
به شخی که هرگز نروید گیا
دل خاک هم در زمان گشت چاک
از آنجا که کردند آن خون نگون
جز ایزد که داند که آن چون برُست
که خوانی همی فرّ اسیاوشان
که هست آن گیا اصلش از خون اوی
(همان‌جا، ابیات ذکرشده در پاورقی شماره ۱)

پس از آنکه فرزند سیاوش و فریگیس یعنی کیخسرو که به هنگام شهادت پدر، زاده شده بود رفته رفته نوجوانی بالیده و برومند گشت، با مادرش به سیاوش‌گرد درآمدند و مردمان با دیدن فرّ و شکوه او شادمان شدند و چنین به نظرشان رسید که گویی سیاوش دوباره به این جهان آمده است. با درآمدن آنان به سیاوش‌گرد خاک آن سامان حاصلخیز شده و گیاهان بر چمن آن همچو سرو آزاد می‌بالیدند و درختی نیز رُست که همیشه بهار و سبز بوده و بر برگ‌های آن نقشی از چهره

سیاوش نگاشته شده و محل گرد آمدن سوگواران سیاوش بوده است. انعکاس این واقعه را در شاهنامه چنین می‌خوانیم:

همه خاک آن شارستان شاد گشت گیا بر چمن سرو آزاد گشت
ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد درختی ز گرد

در برخی از نسخه‌های شاهنامه پس از بیت فوق، این بیت الحاقی آمده:
درختی برآمد از آن جایگاه ز خون سیاوش فرخنده شاه...

و سپس ابیات ذیل آمده است:

نگاریده بر برگ‌ها چهر او همی بوی مشک آمد از مهر او
به دی مه به سان بهاران بُدی پرستشگه سوگواران بُدی

(فردوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۷۵، ابیات ۲۵۱۲ - ۲۵۱۶ و

پاورقی‌ها؛ نیز همو ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۶۸، ابیات ۲۵۶۱ تا

۲۵۶۴ و پاورقی)

در اساطیر بین‌النهرین درخت مقدس است و خود رمز به شمار می‌آید و چون «درخت، قدرت و نیرویی قدسی به حساب می‌آمده، هم از آن روست که می‌بالد و برگ‌هایش می‌ریزند و دوباره می‌رویند و در نتیجه به دفعات بی‌شمار تجدید حیات می‌کند یعنی مدام می‌میرد و زنده می‌شود.» (الیاده ۱۳۷۲: ۲۶۲)

کیخسرو نمادی از زنده شدن و بازگشت ایزد مقتول نباتی

کیخسرو نمادی از زنده شدن، تولد و بازگشت مجدد ایزد شهید شونده نباتی است که حضور او به همراه مادرش فریگیس در سیاوش‌گرد سبب حاصلخیزی خاک، رویش رستنی‌ها و مُشک‌بویی برگ‌های درخت مقدسی گردید که سوگواران، گرداگرد آن فرا می‌آمدند و احتمالاً آیین‌های سوگ سیاوش را بر پا می‌داشته‌اند. «نل پاروت^۱ می‌گوید در بین‌النهرین و عیلام درخت مقدس از آن رو ارج نهاده

1. Nell Parrot

می‌شد که ذات و جوهری روحانی در آن نهفته» بوده است. (به نقل از همان: ۲۶۱) گیاه فرّ سیاوشان و نیز درخت بلند و تناوری که از خون سیاوش روییده و در ابیات فوق از شاهنامه از آن یاد کردیم، همانند آن درخت مقدس و نیز رستنی‌های اساطیر بین‌النهرینی، رمزی برای ایزد مقتول نباتی است که می‌بالد و تجدید حیات می‌کند و این یعنی پژمردن‌ها و زنده‌شدن‌های مکرر این ایزد.

تحلیلی بر تحول شخصیت دموزی بین‌النهرینی به سیاوش و کیخسرو در اساطیر ایران

یکی از پایه‌هایی که «تحول اساطیر ایرانی بر آن استوار بوده، شکستگی است.» (بهار ۱۳۷۳: ۳۷)

در اساطیر گاه افسانه‌ای کهن فراموش، ولی اجزای آن به اشکال و صورت‌های پراکنده دیگری آشکار می‌شود. (همان: ۳۹) در این صورت می‌توان جنبه‌هایی از آن افسانه را در بخشی از کالبد اسطوره‌ای دیگر از نو بازشناخت. بر همین اساس می‌توان گفت که شخصیت واحد دموزی، در اساطیر بین‌النهرینی در حماسه ایران به دو تن قهرمان تقسیم و تبدیل شده است: ۱- سیاوش که نقش او همانند نقش ایزد نباتی شهید شونده بین‌النهرینی است و پس از کشته شدن به جهان مردگان می‌رود. سوگ سیاوش، نمودی از سوگواری‌هایی است که برای ایزد شهید شونده در بین‌النهرین باستان برگزار می‌شد. ناگفته نماند که کارکرد همه این اشک‌ها و شیون‌ها برای ایزدان مقتول بین‌النهرینی - دموزی، ازیریس، آدونیس و سرانجام سیاوش - طلب برکت‌بخشی بوده است. پس از کشته شدن سیاوش از خون او گیاه فرّ سیاوشان و درختی تناور می‌روید و این معادل همان برکت‌بخشی و رویشی است که در بین‌النهرین باستان دموزی آن را فراهم می‌آورده است؛ ۲- کیخسرو که

نقش ایزد بازگشت‌کننده از قلمرو مردگان را بر عهده دارد و تجدید حیات دوباره سیاوش در وجود او با زاده شدن و بالیدنش نمود پیدا می‌کند؛ درست به مانند هوروس، پسر ایزیس و اوزیریس، در اساطیر مصر باستان. در سیاوش‌گرد مقارن با ظهور کیخسرو است که خاک ناگهان حاصلخیز می‌گردد، رستنی‌ها می‌رویند و ناگهان همه چیز، رنگ تازگی به خود می‌گیرد و به همین سبب جشن و سرورها بر پا می‌شود.

نتیجه

با مروری بر پیشینه داستان سودابه در حماسه ایران و ردیابی ریشه‌های اساطیری همسان و تکراری در ژرف‌ساخت و لایه‌های زیرین این شخصیت شاهنامه، می‌توان به یک بن‌مایه بسیار کهن در جوامع مادرسالارانه عصر ماقبل تاریخ رسید که در آن ستایش و اقتدار کهن‌الگوی الهه - مادر بزرگ آب، کشتزار، زمین، رستنی‌ها، باروری و عشق، قلمرو بسیار وسیعی را به خود اختصاص داده بود. آن الهه در هریک از سرزمین‌ها و مناطق جغرافیایی کهن با کردارها و خویشکاری‌های مشابه و با نام‌های مختلفی جلوه کرده است؛ از فنیقیه، مصر، بین‌النهرین و نجد ایران گرفته تا ماوراءالنهر و هندوکش و دره سند در سرزمین‌های آریاها. او در مصر با نام ایزیس، در فنیقیه، آفرودیت و در بین‌النهرین و سومر با نام‌های ایشتر و اینانا ظهور کرده است. پیشینه داستان سودابه و سیاوش تحت تأثیر وام‌گیری آریاهای باستان از نجد ایران بوده است که آنان نیز به نوبه خود متأثر از فرهنگ و اساطیر بین‌النهرینی بوده‌اند. بین‌النهرین یکی از کانون‌های مهم اشاعه باورهای مادرسالارانه مربوط به الهه آب بوده است. تقریباً از هزاره ۵ پیش از میلاد به بعد است که رفته رفته الگوهای مادرسالارانه جوامع کهن در دنیای باستان جای خود را به الگوهای

پدرشاهی می‌دهد. پس از آن الهه بزرگ اندکی از مقام خود تنزل کرده و در نقش همسر خدای مذکر عیلامی ظاهر می‌شود. در این رابطه، می‌توان گفت که الهه آب در عصر *اوستا* در میان آریاهای ایرانی به صورت ایزدبانوی آناهیتا خود نمایی کرده است که جایگاه او همسنگ - و نه لزوماً برتر از - ایزد مذکر مقتدری همچون ایزد مهر بوده است. در واپسین سده‌های نخستین هزاره پیش از میلاد مسیح در عصر شکل‌گیری حماسه‌ها در دوره پارتیان اشکانی و کوشانیان، نقالان و گوسانان دربارهای آنان از طریق بازگویی مجدد شرح زندگی و خویشکاری‌های شخصیت‌های اساطیری ایران با افزودن شاخ و برگ‌ها و یا کاستن و پیراستن صفات و کردارهای آنان، حماسه ایران را پی می‌ریختند. در این میان، اسطوره الهه آب همپا و همانند شمار عظیمی از دیگر شخصیت‌های اساطیری که در سیر گذارشان به عالم حماسه‌ها خصوصیات ماورائی و خارق‌العاده‌شان دستخوش تحولات اساسی گردید، نخست بر اثر دو عامل اصلی و بدیهی در اسطوره‌زدایی و اسطوره‌پیرایی که همان «کمرنگ شدن صبغه قدسی و مینوی» و نیز «جابه‌جایی اسطوره» باشد، ویژگی‌های فرازمینی خود را وامی‌نهد. اما در این رهگذر، مجدداً تحت تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی دیگری همچون تغییرالگوهای مادرسالارانه به پدرشاهی و مردسالاری، بر الهه آب، باروری و عشق، دگرگونی‌ها و تغییرات فاحش‌تری تحمیل می‌گردد تا جایی که این شخصیت تا مرز دگردیسی کامل پیش می‌رود. راویان و نقالان به هنگام سرودن حماسه‌ها حافظ و مبلّغ باورها و اصول و الگوهای پدرشاهی و زورمندسالاری در میان طبقه ارتشتار ملوک‌الطوایف بودند. پیشینه این حماسه‌ها را در اساطیر فرهنگ‌ها و جوامع مردسالارانه اقوام هندوایرانی می‌توان جست‌وجو کرد. در آن داستان‌های پهلوان‌مدارانه ادبیات حماسی طبعاً نیروی جسمانی و زور بازو یک ارزش بلا منازع محسوب می‌شده است. بدین سان، در افواه این گوسانان همواره بر ارزش‌های پهلوانی و مردسالاری جامعه

پدرشاهی تکیه می‌شده است. الهه کهن که در طول هزاره‌ها از احترام و ستایش و تقدس فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده است، تحت تأثیر جایگاه پست، خواری و نامطمئن زنان در دوره اشکانی، دیگر به گونه‌ای تمام عیار از آسمان به زمین فرو کشیده می‌شود و نه تنها اصل و پیشینه شخصیت الهگی و مینوی او رنگ می‌بازد بلکه با ویژگی‌های جدیدی که ملهم از فرومایه شمردن مقام زن در میان آن قبایل بوده است، پیرایه‌هایی نوینی به او بسته می‌شود. سرانجام در خاستگاه تکوین ادبیات حماسی یعنی سرزمین ماوراءالنهر و در روایات آن منطقه در بستر زمان، شاخ و برگ‌های دیگری نیز متناسب با عقاید و هنجارهای رایج عرفی آن ناحیه و همچنین مطابق با سنت‌های داستان‌پردازی در آن سامان، بدان افزوده شده است و افسانه مذکور سینه به سینه و به طور شفاهی در افواه ناقلان حماسه‌ها گشته، تغییرات و دگرذیسی‌های کلی را تجربه کرده و از سر گذرانیده است.

صورت تغییر شکل یافته افسانه الهه آب به هیئت سعدی و یا همان سودابه، به احتمال زیاد در سده‌های نخستین عهد اسلامی به صورت مکتوب درآمد. در قرون اولیه هجری این اسطوره مجدداً به داستان‌ها و روایات حماسی ماوراءالنهر، خراسان بزرگ و شاهنامه‌های منثور راه می‌یابد و از آنجا به شاهنامه منثور ابومنصوری می‌رسد. سرانجام، با شکل و نقاب خواری‌ترین زن در حماسه ایران، در قالب سودابه خیانت‌پیشه و فریبکار در شاهنامه ظاهر می‌شود.

پی‌نوشت

(۱) ایزدان گیاهی در همه اساطیر کهن در هر صورت دست کم با یک الهه یا بانو در ارتباط هستند که اغلب مادر، معشوق و یا همسر آن خدای نباتی است. گاه آن الهه یا بانو خواسته و یا ناخواسته نقشی هم در مرگ و یا از نظرها پنهان شدن آن ایزد نباتی داشته است. حتی در اساطیر سرزمین‌های هندواروپایی نیز نمونه‌هایی از آن را می‌توان یافت. به نظر نگارنده فریدون که

مادرش فرانک او را در کودکی از بیم ضحاک به البرز کوه می‌برد و برای نجات جان او از چنگال ضحاک و روزبانان دیر زمانی او را در دل البرز کوه از دیده‌ها پنهان می‌دارد تا فریدون برآید و ببالد، یک ایزد کشاورزی به شمار می‌رود. همچنین بنا بر دینکرد^۱ هفتم بهره فریدون از پیشه‌ها، و استرئوش بوده است، (۱۹۱۱، ج ۲: ۵۹۵) این نیز می‌تواند دلیل دیگری باشد بر آنکه فریدون را یک ایزد کشاورزی به شمار آوریم. از سوی دیگر فریدون هم در *اوستا* و هم در *شاهنامه* با دو زن دیگر نیز مربوط می‌شود. آن دو زن عبارت‌اند از سنگهواچی (شهرناز) و ارنواچی (ارنواز) که خواهران و یا دختران جمشید هستند؛ دو زن پیر ناشدنی. اما اژی‌دهاک، دیو خشک‌سالی، آن دو زن را به زور به اسارت خود درآورده است. هنگامی که در پایان هزاره سلطه ضحاک، فریدون با آنها مواجه می‌شود، آنان هنوز جوان هستند و همین جوانی جاودانه آنان، خود می‌تواند دلیلی بر سرشت ماورائی و ایزدینه آنها باشد. «شهرناز و ارنواز به واقع، مظاهر زمینی دو زن - ایزد خرداد و مرداد» هستند. (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۱۰۴) «در اساطیر ایران، خرداد و مرداد امشاسپند بانوان حامی آب و شادابی گیاهان و پژمرده نشدن آنها و نماینده رویش و زندگی» به شمار می‌روند. (آموزگار ۱۳۷۴: ۱۶ - ۱۷) بنابر فقراتی از درواسب یشت و رام یشت *اوستا*، فریدون به پیشگاه این ایزدان فدیه نثار می‌کند تا آنکه بتواند سنگهواچی و ارنواچی را از چنگال اژی‌دهاک سه‌کله سه‌پوزه شش‌چشم دارای هزار چالاکی و نیرنگ برآید. (*اوستا* ۲۰۰۳: ۱۲۱-۲۲۳) همچنین شاید بتوان گفت داستان عشق‌ورزی منیژه دخت افراسیاب تورانی با بیژن پهلوان ایرانی که حکایت فرو افکنده شدن بیژن در چاهی تاریک در سرزمین توران به خاطر عشق‌بازی با منیژه و پرستاری و گماشته‌شدن و گریستن منیژه بر سر چاه است، خود تکراری از بُن‌مایه کهن اساطیری الهه و ایزد پنهان شونده در دل زمین باشد.

(۲) الهه قبل از تنزل مقام خود در طی قرون و اعصار برای خود جایگاه ویژه‌ای داشته است. جلال ستاری بر آن است پیش از ورود آریاها در جامعه مادرسالار نجد ایران برای الهه قربانی می‌شده و زن در این جوامع، مظهر بشری آن الهه به شمار می‌رفته است. (به نقل از فکری‌پور ۱۳۹۰: ۳۲۵) با ورود آریاییان در این جامعه مادر-محور وسیع ما قبل تاریخ که قلمرو پرستش الهه بود، جایگاه الهه دستخوش دگرگونی کلی گردید. از آن هنگام که پرورش حیوانات اهلی گسترش یافت و مرد، گاو آهن را در کشاورزی به کار برد، هدایت امر کشاورزی به سهولت از

زن به مرد منتقل شد، زیرا استعمال گاو آهن نیازمند به کار گرفتن نیروی عضلانی بیشتری بود. در نتیجه جوامع باستانی مورد بحث رفته رفته به سوی مردسالاری پیش رفتند. از آن پس، سواران جنگجوی هندوایرانی، صلح و سکون جامعهٔ مادرسالار را با تکاپوی دائمی و جنگ‌های پایان‌ناپذیر بر هم زدند. (همان‌جا) این جنگجویان که زندگی و فرهنگ شبانی و بیابانگردی داشتند، از راه شمشیر زدن برای اقوام برتر زندگانی می‌گذراندند. زمینه‌های پدرشاهی و باور به خدایان مذکر در جامعهٔ نوین مردسالار که اقتصاد چوپانی بر آن حاکم بود و خصلت تهاجم و جنگجویی داشت، شکل گرفت. در اواسط هزارهٔ دوم پیش از میلاد که مبنای مردسالاری، بقایای مادرسالاری را حتی در بین‌النهرین نیز کنار می‌زند، قدرت زنانه هم در زمین و هم در آسمان کاهش پیدا می‌کند. حضور بارز خدایان مذکر در انگاره‌های دینی این هزاره، آغازی جدی برای دورهٔ مردسالاری و پدرشاهی بوده است. (فکری پور ۱۳۹۰: ۳۲۵ - ۳۲۶؛ نیز فاتحی ۱۳۸۲: ۴۷)

در عصر پدرشاهی که از ۵ هزار سال پیش از میلاد مسیح آغاز شد، الههٔ بزرگ از مقام والای خود که بزرگ مادر خدایان و در رأس همهٔ آنان بود، اندکی پایین آورده و البته با حفظ جلوه‌هایی از تقدسش در نقش جفت آشور، خدای مذکر، پدیدار شد. (بهار ۱۳۸۴: ۳۹۵) پدرسالارانه بودن و مرد - سروری اساطیر جوامع هندواروپایی و به تبع آن اسطوره‌های جوامع هندوایرانی متأثر از این تغییر بوده است. جوامع مذکور با اقتصاد متکی بر شبانی و پرورش گاو مرتبط بوده‌اند در حالی که اقتصاد جوامع مادرسالارانهٔ غرب آسیا بر مبنای کشاورزی بود. تبدیل باورهای مادرسالارانه به پدرسالارانه در نتیجهٔ تحولات اقتصادی و اجتماعی صورت گرفته در این جوامع بود و از آن پس خدایان نرینهٔ آن جوامع هم جایگزین خدایان مؤنث شدند. (بهار ۱۳۷۵: ۲۵)

(۳) دربارهٔ جایگاه زن در عصر اشکانیان باید گفت که به طور کلی مقام زن‌ها در نزد پارتی‌ها، پست‌تر از مقام آنها نزد مادها و پارس‌ها بوده است و در زندگی اجتماعی مشارکتی نداشته‌اند. (پیرنیا ۱۳۸۱: ۲۳۵۳) زن در دورهٔ اشکانی نقشی در ادارهٔ امور سیاسی و کارهای مملکتی نداشته است. (فکری پور ۱۳۹۰: ۳۳۰) بر خلاف شاهان هخامنشی، شاهان اشکانی زنان را در امور مملکتی دخالت نمی‌دادند و ملکه موزا، مادر فرهاد پنجم که همراه با پسرش بر تخت می‌نشیند، تنها یک مورد استثنایی و اتفاقی است و نه چیزی بیش از آن. (پیرنیا ۱۳۸۱: ۲۳۵۳) نمونهٔ ذکر شده را به هیچ وجه نمی‌توان به عنوان نشانهٔ جاه و مقام و منزلت زنان برشمرد بلکه باید نابسامانی و مغشوش بودن وضعیت عامهٔ زنان را مدنظر قرار دهیم. پارتیان اشکانی مانع حضور زن در جامعه بوده‌اند. زنان در محیط خانهٔ خود نیز از حقوق و اختیارات قابل توجهی برخوردار نبوده‌اند.

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶ ————— علل دگرذیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در .../ ۲۳۷

اندرونی پارت‌ها، قسمتی از خانه بوده که زنان را در آن جای می‌داده‌اند. این قسمت از بخشی که مردان پارتی خود در آن زندگی می‌کرده‌اند کاملاً مجزا بوده است. (علوی ۱۳۷۷: ۴۹) بنا بر بعضی از پژوهش‌های به عمل آمده دربارهٔ پارت‌ها در آن عصر هیچ زنی حتی حق صرف غذا در حضور شوهر را نداشته است! (فکری‌پور ۱۳۹۰: ۳۳۰) زنان طبقات ممتاز نیز محدودیت داشته‌اند. قاعدهٔ عمومی در دورهٔ پارتیان اشکانی، ایزوله بودن زنان طبقات ممتاز از مردان آنها بوده است. (علوی ۱۳۷۷: ۴۹) اینکه رستم از کنار تختگاه کاووس ناگهان برخاسته و ناچار می‌شود برای کشتن سودابه به خانهٔ جداگانهٔ سودابه رود، شاید انعکاسی از نکتهٔ فوق‌الذکر باشد. رستم در آنجا همهٔ پرده‌ها را می‌درد و گیسوان سودابه را گرفته و از پشت پرده بیرون می‌کشد. در این باره در شاهنامه آمده است:

تهمتن برفت از بر تخت اوی سوی خان سوداوه بنهاد روی
ز پرده به گیسوش بیرون کشید ز تخت بزرگیش بیرون کشید
به خنجر به دو نیمه کردش به راه نجنید بر تخت کاووس شاه
(فردوسی ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۸۳، بیت ۵۹-۶۱)

کتابنامه

- اوستا. ۱۳۷۴. به کوشش جلیل دوستخواه. ج ۲. تهران: مروارید.
- آموزگار، ژاله. ۱۳۷۴. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۱. تهران: سمت.
- _____ . ۱۳۸۶. *زبان- فرهنگ - اسطوره*. ج ۱. تهران: معین.
- آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۸. *از اسطوره تا حماسه*. ج ۲. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۵. «ارتباط اسطوره و حماسه بر پایهٔ شاهنامه و منابع ایرانی». *مجلهٔ مطالعات ایرانی*. کرمان: دانشگاه شهید باهنر. س ۵. ش ۱۰. صص ۱-۳۱.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۲. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمهٔ جلال ستاری. ج ۱. تهران: سروش.
- باجلان فرخی، محمد حسین. ۱۳۷۹. «اسطوره و آیین». *کتاب ماه هنر*. ش ۲۵ و ۲۶.
- بویس، مری و هنری جورج فارمر. ۱۳۶۸. *دو گفتار دربارهٔ خنیاگری و موسیقی ایران*. ترجمهٔ بهزادباشی. ج ۱. تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۳. *جستاری چند در فرهنگ ایران*. ج ۱. تهران: فکر روز.
- _____ . ۱۳۷۵. *ادیان آسیایی*. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور. ج ۱. تهران: چشمه.

- _____ . ۱۳۷۶. *از اسطوره تا تاریخ*. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور. چ ۱. تهران: چشمه.
- _____ . ۱۳۸۴. *پژوهشی در اساطیر ایران - پاره نخست و پاره دویم*. چ ۵. تهران: آگه.
- _____ . ۱۳۸۵. *جستاری در فرهنگ ایران*. تهران: اسطوره.
- پیرنیا (مشیرالدوله)، حسن. ۱۳۸۱. *تاریخ ایران باستان*. ج ۳. چ ۸. تهران: دنیای کتاب.
- تفضلی، احمد. ۱۳۷۶. *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. چ ۱. تهران: سخن.
- ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد. ۱۳۷۲. *شاهنامه کهن: پارسی تاریخ غرر السیر*. ترجمه محمد روحانی. چ ۱. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- خالقی مطلق، جلال. ۱۳۸۹. *یادداشت‌های شاهنامه با اصطلاحات و افزوده‌ها*. چ ۱. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- رضایی دشت ارژنه، محمود. ۱۳۸۹. «بررسی تحلیلی - تطبیقی سیاوش و دموزی». *مجله مطالعات ایرانی*. س ۹. ش ۱۸. صص ۱۳۳ - ۱۵۷.
- روزبه، محمدرضا و کیانوش دانیاری. ۱۳۹۲. «تحلیل روان‌شناسانه از داستان سیاوش بر مبنای الگوی ساختار ذهن فروید». *مجله علمی پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۰. ش ۳۴. صص ۵۹۱ - ۷۷۱.
- زمردی، حمیرا و شایسته سادات موسوی. ۱۳۹۱. «سودابه، باز مانده‌ای از یک مادر - خدا». *مجله مطالعات ایرانی*. س ۱۱. ش ۲۱. صص ۱۶۵ - ۱۸۰.
- ساکي، محمدرضا. ۱۳۹۰. «نگاهی به داستان سودابه و سیاوش بر بنیاد اسطوره‌ای آن». *مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا*. س ۲. ش ۳. صص ۶۳ - ۷۸.
- سرامی، قدمعلی. ۱۳۸۷. «داستان سودابه و سیاوش از منظری دیگر». *مجله علمی پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۴. ش ۱۳.
- سرکاراتی، بهمن. ۱۳۸۵. *سایه‌های شکار شده*. چ ۲. تهران: طهوری.
- صفا، ذبیح الله. ۱۳۷۴. *حماسه سرایی در ایران از قدیمی‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری*. چ ۶. تهران: فردوس.
- علوی، هدایت الله. ۱۳۷۷. *زن در ایران باستان*. چ ۱. تهران: هیرمند.
- فاتحی، اقدس. ۱۳۸۲. «مقام زن در ایران پیش از اسلام». *مجله نافه*. س ۴. ش ۷. صص ۴۹ - ۴۶.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. *شاهنامه فردوسی - متن انتقادی - از روی چاپ مسکو*. ج ۱. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۸. تهران: قطره.

س ۱۳- ش ۴۸- پاییز ۹۶ ————— علل دگردیسی ریشه‌های اساطیری شخصیت سودابه در ... / ۲۳۹

—————. ۱۳۸۹. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. چ ۳. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فکری‌پور، کتابون. ۱۳۹۰. «حقوق زنان در ایران باستان». *مجله مطالعات ایرانی*. س ۱۰. ش ۱۹.

کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۷۶. *مزدپرستی در ایران*. ترجمه ذبیح الله صفا. چ ۴. تهران: هیرمند.

مسکوب، شاهرخ. ۱۳۷۵. *سوغ سیاوش*. چ ۶. تهران: خوارزمی.

نولدکه، تئودور. ۱۳۷۵. *حماسه ملی ایران*. ترجمه بزرگ علوی با مقدمه سعید نفیسی. چ ۳. تهران: مرکز نشر سپهر.

یشت‌ها. ۱۳۵۶. گزارش ابراهیم پورداوود. به کوشش بهرام فره‌وشی. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.

English References

Avesta. 2003. Ed. by K.F. Geldner. Tehran: Asatir.

Avesta Reader-Texts-Notes-Glossary and index. 1968. Ed. by Reichelt, Hans. Berlin.

Bartholomae, Christian .2004. *Altiranisches Wörterbuch*. Tehran: Asatir.

The Bondahesh – TD1. 1970. *Being a facsimile edition of the manuscript*. Tehran: Iranian Culture Foundation.

Bundahišn Zoroastische kosmogonie und kosmologie Band I Kritische Edition . 2005. ed. by Fazlollah Pakzad. Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia .

The complete text of the Pahlavi Dinkard. 1911. Ed. by D. M. Madan. Part II. Books VI –IX.

Rosenberg, Donna. 1986. *World Mythology – an anthology of the Great Myths and Epics*. U.S.A. Chicago: NTC National text book company ed. by D.M. Madan. Bombay. –a dividion of NTC publishing Group.

References

- Alavī, Hedāyatollāh. (1998/1377SH). *Zan dar īrān-e bāstān*. First ed. Tehrān: Hīrmand.
- Amūzgar, Žāle. (1995/1374SH). *Tārīx-e asātīrī-ye īrān*. First ed. Tehrān: Samt.
- . (2007/1386SH). *Zabān, farhang, ostūre*. First ed. Tehrān. Mo'īn.
- Avestā*. With the Effort of Jalīl Dūstxāh. 2nd ed. Tehrān: Morvārīd.
- Āydenlū, Sajjād. (2006/1385SH). “Ertebāt-e ostūre va hemāse bar pāye-ye šāhnāme va manabe'-e īrānī”. *Majalle-ye Motale'āt-e Īrānī*. Kermān: Šahīd Bāhonar University. Year 5. No. 10. Pp. 1-31.
- . (2009/ 1388SH). *Az ostūre tā hamāse*. 2nd ed. Tehrān: Soxan.
- Bahār. Mehrdād. (1994/1373SH). *Jostārī čand dar farhang-e īrān*. First ed. Tehrān: Fekr-e Rūz.
- . (1996/1375SH). *Adiyān-e āsiyāyī*. With the Effort of Abolqāsem Esmā'īlpūr. First ed. Tehrān: Češme.
- . (1997/1376SH). *Az ostūre tā tārīx*. With the Effort of Abolqāsem Esmā'īlpūr. First ed. Tehrān: Češme.
- . (2005/1384sh). *Pažūhešī dar asātīr-e īrān*. 5th ed. Tehrān. Āgah.
- . (2006/1385SH). *Jostārī dar farhang-e īrān*. Tehrān: Ostūre.
- Bājelān Farroxī, Mohammad Hossein. (2000/1379SH). “Ostūre va ā'īn”. *Ketāb Māh-e Honar*. No. 25 & 26.
- Boyce, Mary & Henri George Farmer. (1989/1368SH) *.Do Goftār dar Bāre-ye xoniyāgarī va mūsīqī-ye īrān*. Tr. by Behzād Bāšī. First ed. Tehrān. Āgāh.
- Christensen, Arthur. (1997/1376SH). *Mazdāparastī dar īrān*. Tr. by Zabīhollāh Safā. 4th ed. Tehrān: Hīrmand.
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Resāle dar tārīx-e adiyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr.by Jalāl Sattārī. First ed. Tehrān: Sorūš.
- Fātehī, Aqdas. (2003/1382SH). “Maqām-e zan dar īrān-e pīš az eslām”. *Majale-ye Nāfe*. Year 4. No. 7. Pp. 46-49.
- Fekrīpūr, Katāyūn. (2011/1390SH). “Hoqūq-e zanān dar īrān-e bāstān”. *Majale-ye Motale'āt-e Īrānī*. Year 10. No. 19.
- Ferdowsī, Abolqāsem. (2010/1389SH). *Šāhnāme*. With the Effort of Jalāl Xāleqī Motlaq. 3rd ed. Tehrān: Markaz-e Dā'eratol Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmī.

—————. (2006/1385SH). *Šāhnāme (Matn-e enteqādī az rū-ye čāpp-e moskow)*. First Vol. With the Effort of Sa'īd Hamīdiyān. 8th ed. Tehrān: Qatre.

Meskūb, Šāhrox. (1996/1375SH). *Sūg-e siyāvaš*. 6th ed. Tehrān: Xowārazmī.

Noldeke, Theodor. (1996/1375SH). *Hamāse-ye mellī-ye īrān (The Iranian national epic, or, the shahnameh)*. Tr. by Bozorg Alavī. Introduction by Sa'īd Nafīsī. 3rd ed Tehrān: Markaz-e Našr-e Sepehr.

Pīrniyā (Mošīrodole), Hasan. (2002/1381SH). *Tārīx-e īrān-e bāstān*. 3rd Vol. 8th ed. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.

Rezāyī Dašt Aržane, Mahmūd. (2010/1389SH). “Barresī-ye tahlīlī-tatbīqī-ye siyāvaš va domūzī”. *Majale-ye Motāle'āt-e Īrānī*. Year 9. No. 18. Pp. 133-157.

Rūzbe, Mohammad Rezā & Kiyānūš Dānyārī. (2013/1392SH). “tahlīlī-e ravān-šenāsāne az dāstān-e siyāvaš bar mabnā-ye olgū-ye sāxtār-e zehn-e freud”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. Year 10. No. 34. Pp. 591-771.

Sa'ālebī Marqanī, Hossein ibn-e Mohammad. (1993/1372SH). *Šāhnāme-ye kohān: pārsī tārīx-e qorar al-sīyar*. Tr. by Mohammad Rohānī. First ed. Mašhad: Entesārāt-e Dānešgāh-e Ferdowsī.

Safā, Zabīhollāh. (1995/1374SH). *Hamāseh sarāyī dar īrān*. 6th ed. Tehrān: Ferdows.

Sākī, Mohammad Rezā. (2011/1390SH). “Negāhī be dāstān-e sūdābe va siyāvaš bar bonyād-e ostūre-ī-ye ān”. *Majale-ye Zabān va Adabiyāt-e Fārsī Danešgāh-e Āzād-e Eslāmī Vāhed-e Fasā*. Year 2. No. 3. Pp. 63-78.

Sarāmī, Qadam Alī. (2008/1387SH). “Dāstān-e sūdābe va siyāvaš az manzarī dīgar”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. Year 4. No. 13.

Sarkārātī, Bahman. (2006/1385SH). *Sāyeh-hā-ye šekār šode, gozīde-ye maqālāt-e fārsī*. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.

Tafazolī, Ahmad. (1997/1376SH). *Tārīx-e Adabiyāt-e īrān-e pīš az eslām*. With the Effort of Žāle Amūzgar. First ed. Tehrān: Soxan.

Xāleqī Motlaq, Jalāl. (1989/1368SH). *Yāddāšt-hā-ye šāhnāme bā estelāhāt va afzūde-hā*. First ed. Tehrān: Markaz-e Dā'eratol Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmī.

Yašt-hā. (1977/1356SH). Ed. by Ebrāhīm Pūrdāvūd. With the Effort of Bahrām Farehvašī. 3rd ed. Tehrān: Dānešgāh Tehrān.

Zomorrodī, Homeyrā & Šāyeste Sādāt Mosavī. (2012/1391SH).
“Sūdābe, bāz-mānde-ī az yek mādar-xodā”. *Majale-ye Motāle'āt-e
Īrānī*. Year 11. No. 21. Pp. 165-180.